

دروس فی علم الاصول

خارج اصول

استاد معظم آقای حاج سید محمد جواد

شبیری

جلد چهارم

مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

این مجلد در برگیرنده نخستین بخش از مباحث تعادل و تراجیح است که در سال ۱۳۸۹ تدریس شد. مایل بودم تنظیم بهتری از این مباحث عرضه کنم؛ امّا در حال حاضر، چنین توفیقی دست نداد؛ لذا چکیده مباحث هر درس را با مختصر تغییری و افزودن اندک مطالبی تقدیم می‌نمایم. امید است که اهل نظر حقیر را از تذکرات خود محروم نسازند.

۲۷ شهریور ۱۳۹۶

۲۷ ذی حجة الحرام ۱۴۳۸

سید محمدجواد شبیری

۱۳۸۹/۶/۲۸

آغاز بحث تعادل و ترجیح

یکی از قدیمی‌ترین مباحث اصول، بحث از تعادل و ترجیح یا خبر متعارضین است. در کتاب‌های رجالی، تألیف کتاب در این زمینه را، به برخی بزرگان اصحاب نسبت داده‌اند؛ مانند یونس بن عبدالرحمن.

قدیمی‌ترین کتاب موجودی که این بحث در آن طرح شده، «مختصر التذکرة باصول الفقه» اثر شیخ مفید می‌باشد؛ البته سبک مباحث این کتاب با اصول فقه کنونی تفاوت بسیار دارد، بلکه بین کتاب‌های اصولی قبل از شیخ انصاری با کتاب‌های اصولی بعدی فاصله فراوانی وجود دارد؛ به خصوص در مباحث مربوط به باب حجج؛ مباحثی چون حکومت، ورود، تفاوت اصول عملیه و اصول لفظیه و امارات، علت تقدیم امارات بر اصول عملیه از مرحوم شیخ انصاری است و با مقایسه رسائل مرحوم شیخ با کتب پیشین انسان تصوّر می‌کند که کأنّ با علم جدیدی روبروست.

بحثی پیرامون کتاب رسائل و مکاسب مرحوم شیخ

کتاب رسائل شیخ، چند تحریر دارد و ایشان چندین بار کتاب خود را اصلاح کرده‌اند؛ مبحث حجية مظنه در زمان خود شیخ چاپ شده؛ اما شیخ در همین قسمت هم اصلاح‌های بسیار در کتاب اعمال کرده، و چون چاپ‌های رسائل بر اساس نسخه‌های مختلف بوده، چاپ‌های مختلفی از کتاب رسائل وجود دارد که اختلاف الفاظ زیادی را در آنها شاهدیم. هم در رسائل و هم در مکاسب، مشکلی که در چاپ‌های آنها وجود دارد؛ عدم توجه به تحریرهای مختلف کتاب است.

ما قبلاً، درباره مکاسب، در مقاله‌ای با عنوان تصحیح و راهکارهای آن، به بررسی نسخه‌های مورد اعتماد دو چاپ مختلف، یعنی چاپ جامعه مدرسین و چاپ کنگره پرداخته و نسخه‌ای را که بیش از همه در بر دارنده تحریر نهایی مکاسب است، مشخص کرده‌ایم. در رسائل نیز می‌توان

چنین کاری را انجام داد؛ در رسائل چاپ کنگره از نسخ مختلفی استفاده شده؛ دو نسخه‌ای که می‌توان از آنها به عنوان نسخه نهایی نام برد، نسخه‌هایی است که از آنها به عنوان «ت» و «ه» یاد می‌شود. فکر می‌کنم از این دو نسخه، نسخه «ه» را ترجیح دادیم. نسخه نهایی بودن این دو نسخه را از اینجا برداشت کردیم که مرحوم آقا شیخ غلامرضا قمی در قلائد الفرائد، در موارد مکرری اشاره کرده‌اند که شیخ در درس، عبارتِ رسائل را این‌گونه تغییر دادند. محور درس شیخ در سال‌های پایانی عمر، همین رسائل بوده است و درس نیز بیشتر به سبک و سیاق سطح بوده است؛ نه خارج. در میانه بحث انسداد، مرحوم شیخ به جوار رحمت حق شتافته‌اند؛ لذا از این قسمت به بعد در «قلائد الفرائد» از استاد خود به رحمه الله مثلاً تعبیر می‌کنند. به هر حال، ما این تغییرات را که در قلائد به آن اشاره شده، با نسخه‌های رسائل - که در حاشیه چاپ کنگره، اختلاف آنها را گزارش کرده است - تطبیق کردیم و این دو نسخه را هماهنگ‌تر با این تغییرات یافتیم.

یکی از مشکلات در این چاپ‌ها، عدم توجه به تحریر نهایی است، بلکه هر نسخه‌ای را که مصححان بیشتر پسندیده‌اند، آن را متن قرار داده‌اند! بحث در موارد غلط چاپی نیست، آنها روشن است؛ بحث در مواردی است که مرحوم شیخ در آن موارد، تغییر نظر داشته‌اند، که قهراً باید تحریر نهایی در متن قرار گیرد.

دشواری تصحیح در کتاب‌هایی با چندین تحریر از مولف

نکته استطرادی دیگر اینکه مصححین در تصحیح نسخ، روش‌های مختلفی دارند؛ گاهی که یک نسخه را معتبرتر از مابقی می‌دانند، آن را به طور کامل متن قرار می‌دهند و اختلاف دیگر نسخ با آن نسخه را در حاشیه می‌آورند؛ اما امروزه معمولاً تصحیح را به روش تلفیق انجام داده، در هر مورد صحیح‌ترین عبارت موجود در نسخه‌ها را متن قرار می‌دهند. مشکل این است که انتخاب صحیح‌ترین باید ضابطه‌مند بوده و باید در هر مورد نسخه‌ای انتخاب شود که به نظر مؤلف نزدیک‌تر باشد. سختی کار در کتاب‌های با چند تحریر است که مشکل اختلاف نسخه در آنها صرفاً به جهت تحریف و تصحیف نیست. مشکل در تصرفات خود مولف و ویرایش پسین

اوست. در این موارد مبنای تصحیح باید آخرین ویرایش باشد که البته تشخیص ویرایش نهایی، یک خبریاتی می‌خواهد و کار دشواری است.

برخی کتب پنج تحریر دارد؛ لذا ممکن است پنج نسخه اصل داشته باشد. مرحوم شیخ حر سه بار، وسائل را تحریر کرده در هر بار مطالبی به کتاب افزوده، در چاپ آل البیت از وسائل، سعی شده تحریر نهایی مبنای کار قرار گیرد.

فهرست شیخ طوسی از این موارد است. کفایه مرحوم سبزواری نیز به همین شکل است و نیز کتاب حبل المتین شیخ بهایی دو ویرایش دارد. به هرحال، تغییرات در طول تالیف باید در تصحیح لحاظ شود. و متن کتاب بر اساس تحریر نهایی فراهم آید. گاه متن شروح یک کتاب مختلف است، مثلاً در بحث ما در عنوان التعادل و التراجیح، به نظر می‌رسد نسخه‌ای که مرحوم آخوند در مورد آن توضیح ارائه می‌کند، با نسخه‌ای که مبنای شرح میرزای شیرازی است، متفاوت بوده است، در چاپ کنگره رسائل به تفاوت نسخه‌های رسائل در این زمینه اشاره کرده است. در کفایه هم تفاوت‌هایی هر چند اندک در متن کتاب از سوی مؤلف اعمال شده است، در هر دو چاپ اخیر کفایه (چاپ آل البیت و چاپ جامعه مدرسین) مبنای چاپ نسخه‌ای از کفایه است که در بردارنده آخرین تصحیحات مؤلف است و آقای کفایی نوه مرحوم آخوند آن را در اختیار دارد.

تذکر یک نکته رجالی

در کتب رجالی در پاره‌ای از شرح حال‌ها از تعبیر «له کتاب یختلف باختلاف الرواة» یاد شده است. آقای بهبودی در کتاب معرفة الحديث این وصف را نقطه ضعف کتاب تلقی کرده است که درست نیست، بلکه این تعبیر نشانگر تحریرات مختلف یک کتاب توسط مؤلف است و روات یک کتاب هر یک تحریری از آن کتاب را روایت کرده‌اند، تعبیر فوق که بیشتر در کتاب رجال نجاشی آمده، تذکّر دادن این ویژه کتاب است تا مراجعه کنندگان تحریرهای مختلف یک کتاب را در هم نیامیزند؛ در ترجمه حسین بن سعید که در ضمن ترجمه حسن بن سعید آمده است به روایات مختلف این کتاب به نقل از ابن نوح سیرافی اشاره شده و در پایان، توصیه ابن نوح مبنی بر لزوم توجه به نسخه‌های مختلف آن و در هم نیامیختن آنها نقل شده است.^۱

۱ - رجال نجاشی، ص ۶۰، رقم ۱۳۶ و ۱۳۷.

باری مسئله تحریرهای مختلف یک کتاب، از اهمیت خاصی برخوردار است. مرحوم شیخ طوسی در تهذیب برای رهایی از مشکل تحریرهای مختلف احادیثی را که بر کتاب افزوده در باب‌های خاصی به نام ابواب الزیادات گنجانده است که در جلد اول تا پنجم تهذیب دیده می‌شود، که علت این امر این بوده که در تهذیب بلافاصله پس از نگارش هر قسمت از کتاب، از آن نسخه‌برداری می‌شده؛ لذا مرحوم شیخ طوسی با این روش از اختلاف نسخه‌های تهذیب جلوگیری کرده است.

۱۳۸۹/۶/۳۰

بحث تعادل و تراجیح

در بحث تعادل و تراجیح، محور بحث کفایه است. البته مطالب رسائل، کتاب‌های شهید صدر، منتقی الاصول و درر مرحوم حاج شیخ را نیز در نظر داریم. در ترتیب مباحث این کتاب‌ها، تفاوت زیادی وجود دارد. در جایی که کفایه، مطلبی دارد، بر مبنای کفایه و در جایی که کفایه در آنجا مطلبی ندارد، محور را کتاب شهید صدر قرار می‌دهیم.

یک سری بحث‌هایی در مورد تعریف تعادل و تراجیح، مطرح شده است؛ که خصوصاً شهید صدر به تفصیل وارد شده‌اند که ما ضمن اشاره به این مباحث، از پرداختن به جزئیات آن خودداری می‌کنیم.^۱

۱ - سوال: از دو تقریرات شهید صدر (بحوث فی علم الاصول آقای هاشمی و مباحث الاصول آقای حائری) کدام یک بهتر است؟

پاسخ استاد: به نظر می‌رسد - خاصه در مباحث جاری که هر دو تقریر مربوط به یک دوره درسی است - تقریرات آقای حائری از تقریرات آقای هاشمی بهتر است؛ شهید صدر دو دوره بحث داشته‌اند. که در دوره دوم آقای حائری در برخی قسمت‌ها حضور نداشته‌اند. ما وقتی بحث آقای حائری می‌رفتیم، هنوز تقریرات ایشان چاپ نشده بود، وقتی ایشان کلام شهید صدر را توضیح می‌دادند، ما متوجه می‌شدیم که پاره‌ای از اشکالات که به نظر ما متوجه نظر شهید صدر بود، به جهت تقریر آقای هاشمی است. گاهی نیز می‌دیدیم، همین حرف‌ها از تعبیر آقای هاشمی نیز قابل استفاده است؛ ولی به جهت اندماج تعبیر، مطلب مبهم مانده است. البته تقریر آقای هاشمی نیز کاملاً سودمند و قابل استفاده است؛ اما به نظر می‌رسد تقریر آقای حائری بهتر است. ایشان خود به مناسبتی در بحث مقایسه دو تقریر در تایید وفادارتر بودن تقریر خود به مطالب شهید صدر می‌فرمودند: «نوشته من به نوشته شیخ عبدالساتر نزدیک تر است». گویا نوشته شیخ عبدالساتر پیاده شده متن درس بدون تصرف و حذف زوائد است که از این دو تقریر بسیار مفصل‌تر است. نوشته ایشان به متن درس خیلی نزدیک است؛ چون فراز و فرودهای درس را نیز آورده است بدون اینکه نظر نهایی استاد را محور تقریر قرار دهد، لذا بسیار مشوش است. در مجموع به نظر می‌رسد که تقریرات آقای حائری تقریب بهتری است. البته اختصار و گاه اندماجی که در سایر مواضع تقریرات آقای هاشمی است در این جلد نیست، این جلد اولین بحث از تقریرات ایشان است و شاید به همین جهت قلم ایشان هنوز به اختصار نگراییده بود. ایشان جلد تعادل و ترجیح را در زمان خود مرحوم شهید صدر چاپ کرده بودند و بقیه جلد‌ها بعدها به چاپ رسید.

کلام مرحوم شهید صدر در تعریف تعارض اصطلاحی

مرحوم شهید صدر بعد از نقل کلمات مرحوم آخوند و کلمات مرحوم نایینی - به تقریر مرحوم آقای خویی - مطالب را در سه نکته خلاصه می‌کند؛ نکته **اول** اینکه مرحوم آخوند ملازمه‌ای بین تنافی مدلولین و تنافی دلالتین نمی‌بینند و در موارد جمع عرفی، قائل به تنافی بین مدلولین هستند؛ اما به تنافی بین دلالتین قائل نمی‌باشند. نکته **دوم** اینکه مدرسه مرحوم نایینی، در موارد جمع عرفی، نه به تنافی بین دلالتین قائلند و نه حتی تنافی بین مدلولین. نکته **سوم** اینکه هر دو گروه متفق‌اند تعریف تعارض باید به گونه‌ای باشد که شامل جمع عرفی نشود.^۱

بررسی کلام مرحوم آخوند توسط مرحوم شهید صدر

سپس ایشان به بررسی این سه نکته پرداخته؛ در مورد نکته اول می‌فرمایند: در جمع عرفی، هم بین مدلولین تنافی وجود دارد و هم بین دلالتین؛ چه دلالت را به معنای ظهور بگیریم و چه به معنای حجت. به این دلیل که قرینه منفصله، ظهور را از بین نبرده و ظهور ذوالقرینه به حال خود باقی می‌ماند و لذا بین ظهورین تنافی وجود دارد. و اگر دلالت را نیز به معنای حجت بگیریم، مثلاً در باب عام و خاص که از مصادیق بارز جمع عرفی است؛ حجت عام در عموم با حجت خاص در تنافی است و با هم قابل جمع نیستند. بلکه معنای دیگری از تنافی وجود دارد که آن معنا، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود، لکن مراد مرحوم آخوند از تنافی آن معنا نیست. و آن معنا این است که بگوییم مراد از تنافی، تنافی در اقتضای دلیل حجت است. شمول دلیل حجت نسبت به عام متوقف است بر اینکه شامل خاص نشود و دلیل حجت با شمول خاص، دیگر شامل عام نمی‌شود؛ این معنا، مراد مرحوم آخوند نیست؛ چون ایشان تعبیر می‌کنند "**علی**

در برخی مواضع آقای هاشمی مطالبی از شهید صدر آورده که اصلاً در تقریرات آقای حائری نیست. گویا این مطالب را در خارج درس از شهید صدر دریافت کرده است.

۱- بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۱۷ «و نلاحظ فی ضوء هذه الكلمات. أولاً- أن المحقق الخراسانی - قده - لا يرى تلازماً بين التنافي بين المدلولين و التنافي بين الدلالتين، فهو يعتقد أن الأول ثابت في موارد الجمع العرفي دون الثاني. و ثانياً- أن مدرسة المحقق النائيني - قده - التي يمثلها السيد الأستاذ - دام ظلّه - تنفي التنافي بين المدلولين في موارد الجمع العرفي، فضلاً عن التنافي بين الدلالتين. و ثالثاً- أن المحقق الخراساني و المحقق النائيني - قدهما - يتفقان على لزوم إخراج موارد الجمع العرفي عن تعريف التعارض.»

وجه التناقض او التضاد و حال آن که اقتضای دلیل حجیت نسبت به عام و اقتضای دلیل حجیت نسبت به خاص، امر وجودی می‌باشند و هیچ گاه بین آنها تناقض بر قرار نخواهد بود.^۱ در حالی که از عبارت ایشان بر می‌آید که گاه تنافی، به نحو تناقض است.

بررسی کلام مرحوم شهید صدر

نکته اول درباره کلام ایشان این است که در نقل کلام مرحوم آخوند دقت کافی نشده است؛ مرحوم آخوند تنافی را به حسب مقام اثبات و دلالت می‌دانند و به تنافی دلالتین تعبیر نمی‌کنند، بلکه تنافی را در دلیلین می‌دانند بحسب الدلالة^۲. این تعبیر با آن چه از مرحوم آخوند نقل می‌کنند، یکی نیست. البته این را که مفاد این دو تعبیر متفاوت هستند یا تفاوتی ندارند، بحث خواهیم کرد. لکن به هر حال در نقل تعبیر مرحوم آخوند، دقت کافی نشده است.

نکته دوم اینکه تعبیر "**علی وجه التناقض او التضاد**"، در اصل در تعریف مشهور وارد شده که گفته اند: **التعارض، تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد**. لکن تعبیر مرحوم آخوند این گونه است: **تنافی الدلیلین فی مقام الاثبات و الدلالة علی وجه التناقض او التضاد**^۳.

۱ - بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۱۷ «أما فيما يتعلق بالأمر الأول، فالصحيح هو أن التنافي في موارد الجمع العرفي كما يوجد بين المدلولين يوجد كذلك بين الداليتين، سواء كان المراد من الدلالة الظهور أو الحجية؛ اما التنافي بحسب الظهور، فلأن الدليل المنفصل لا يرفع الظهور فيبقى التنافي بين الدليلين المنفصلين في موارد الجمع العرفي محفوظاً.

و أما التنافي بحسب الحجية فلأن حجية العام مع حجية ظهور الخاص لا محالة متنافيتان. نعم، لو أريد من التنافي بحسب الدلالة ما سوف نشير إليه من التنافي بحسب اقتضائي دليل الحجية لشمولهما، فلا يكون تناف في موارد الجمع العرفي، لأن اقتضاء دليل الحجية لشمول العام معلق على عدم مجيء الخاص. غير أن هذا ليس مقصوداً للمحقق الخراساني - قده - بقريئة أنه يرى التعارض هو التنافي بين الداليتين على وجه التناقض أو التضاد و من الواضح أن التنافي بين اقتضائي دليل الحجية يكون بنحو التضاد دائماً، لأن حجية كل من المتعارضين أمر وجودي مضاد لحجية الآخر.

۲ - كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص ۴۳۷ «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة...

۳ - همان «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً».

اگر تعارض را تنافی دلیلی بگیریم، تنافی دلیلی هیچ گاه به نحو تضاد نیست، بلکه تنافی دلیلی همیشه از سنخ تضاد است؛ لذا در تعبیر مرحوم آخوند نوعی مسامحه دیده می‌شود. مقصود ایشان این است که در دو مدلولی که نمی‌توان هر دو را اثبات کرد، گاه تنافی به نحو تعارض است و گاه به نحو تضاد. مرحوم آخوند تنافی مدلولین را منشأ تعارض می‌دانند نه خود تعارض، به هر حال کلام مرحوم آخوند تا حدودی نارسا است.

کلام مرحوم آخوند این است که گاهی مدلول‌های دو دلیل با هم متنافی است؛ اما در مقام اثبات مدلول با هم تنافی ندارند؛ مانند حاکم و محکوم؛ مانند "اذا شککت فابن علی الاکثر" با "لا شک لکثیر الشک". که مدلول این دو، با هم تنافی دارند؛ اما در مقام اثبات مدلول، دعوا ندارند؛ به این معنا که ابناء عرف در برخورد با این دو دلیل متحیر نمی‌مانند و به تعبیر مرحوم آخوند در حاشیه رسائل، بین این دو خصوصیتی نمی‌بینند؛ چه اینکه هر دو صلاحیت اثبات مدلول در نزد عرف را ندارند.

این تعبیر به کلام شهید صدر نزدیک است که تعبیر می‌کردند: "اقتضائی دلیل الحجیة".

بحث قرینه منفصله و ظهور

همچنین این مطلب شهید صدر که قرینه منفصله مانع از حجیت است؛ اما خللی در ظهور ایجاد نمی‌کند^۱، مورد اتفاق نیست. ما سابقاً در بحث از جمع عرفی عرض کردیم که تحلیل ما از جمع عرفی با تحلیل ایشان متفاوت است؛ به نظر ما از جمع عرفی کشف می‌کنیم که از ابتدا ظهور به شکل دیگری بوده است. البته خود قرینه منفصله، هادم ظهور نیست؛ اما از آن کشف می‌کنیم که قرینه هادم ظهور، وجود داشته و به دست ما نرسیده است. ما با تحلیل ایشان از جمع عرفی این بحث را دنبال می‌کنیم.

در کلام مرحوم میرزای شیرازی - در تقریرات مرحوم روزدری - بین حاکم و محکوم با عام و خاص تفاوت گذاشته شده است. ایشان می‌فرمایند: با وجود حاکم، محکوم اساساً ظهوری ندارد^۲؛ اما با وجود خاص، عام ظهور دارد؛ اما ظهورش معتبر نیست. ما تفاوت بین این دو مورد

۱ - بحوث فی علم الاصول : ج ۷ : ص ۱۷ «فالأن الدلیل المنفصل لا یرفع الظهور».

۲ - تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی : ج ۴ : ص ۱۷۸ : «و من هنا ظهر الفرق بینه و بین المخصص المنفصل، فإنه لیس بحیث یوجب ظهور العام فی اختصاص الحكم المعلق علیه بغير مورد التخصیص، بل العام معه -

را بعداً بحث خواهیم کرد، غرض اینکه در این بحث مبانی خاصی مطرح است و بحث جاری ما با توجه به مبانی شهید صدر است.

بنابراین حداکثر اشکالی که در مورد کلام مرحوم آخوند مطرح می‌باشد، این است که قصور عبارتی دارد. در اینجا این نکته را نیز ضمیمه کنیم که ذکر قید "علی وجه التناقض او التضاد" چندان لطافتی ندارد و نیازی به ذکر آن نیست؛ اگر به معنای دقیق منطقی مراد باشد، اقسام تقابل در این دو منحصر نیست و این دو قسم خصوصیتی ندارند؛ بنابراین بهتر همان است که تعبیر به تکاذب یا تنافی شود؛ حال این تکاذب و تنافی، به هر وجهی که باشد.

بررسی کلام مرحوم نایینی توسط مرحوم شهید صدر

شهید صدر سپس به بررسی فرمایش مرحوم آقای نایینی می‌پردازند. مرحوم آقای نایینی می‌فرمایند: در موارد جمع عرفی غیر از ورود، نه تنها تنافی بین دلالتین وجود ندارد، در مدلولین نیز تنافی وجود ندارد. در موارد ورود، عدم تنافی بین مدلولین واضح است و بحث در غیر ورود است. شهید صدر معتقدند که در موارد ورود تنافی وجود دارد^۱ و اجمالاً کلام ایشان، کلام متینی است که ما وارد آن بحث نمی‌شویم.

آیا جمع عرفی را باید از تعریف تعارض خارج کنیم؟

نکته دیگر اینکه آیا لازم است موارد جمع عرفی را از تعریف خارج کنیم؟ شهید صدر می‌فرمایند: این مطلب به هدف ما از تعریف بستگی دارد؛ ما در این بحث با سه سوال روبرویم؛ اول اینکه در موارد جمع عرفی، تعارض مستقر است یا خیر؟ تعارض مستقر، تعارضی است که تعارض به دلیل سند سرایت کند؛ برخلاف تعارض غیر مستقر که به جهت امکان سازگاری، بین دلیل سند آنها تعارضی نیست.

أيضاً- ظاهر في تعميم الحكم بالنسبة إلى ذلك المورد، و إنما يقدم الخاص لترجيح ظهوره على ظهور العام، فالعام و الخاص متعارضان إلا أن الترجيح للخاص، فيقدم عليه ذلك.

بخلاف الحاكم و المحكوم عليه، فإن المحكوم عليه لا ظهور له في عموم الحكم بالنسبة إلى مورد الحاكم حتى يتعارض، بل ظاهر في اختصاصه بغير ذلك المورد».

۱ - رجوع کنید به بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۱۸.

سوال دوم اینکه اصل اولی در تعارضی که به دلیل حجیت سرایت می‌کند، چیست؟ تساقط، تخییر یا غیر این دو؟ اگر ما باشیم و ادله اولیه حجیت، در این جا تکلیف چیست؟

سوال سوم اینکه مفاد اخبار علاجیه چیست و آیا این اخبار شامل موارد تعارض غیر مستقر نیز می‌شود؟

ایشان می‌فرمایند: اگر ما بخواهیم تنها از مرحله دوم بحث کنیم؛ اصل اولی، مربوط به تعارض مستقر است؛ چون در تعارض غیر مستقر، تحیری نیست تا درباره آن بحث کنیم.

اما بحث اول و بحث سوم شامل موارد جمع عرفی نیز می‌شود. سوال اول منحصر در مورد جمع عرفی است و سوال سوم نیز در مورد مفاد اخبار علاجیه است که یکی از مباحث آن این است که آیا این اخبار شامل موارد تعارض غیر مستقر نیز می‌شود یا نمی‌شود؟ لذا برخی مباحث آن شامل تعارض غیر مستقر نیز می‌شود.

و دلیلی نداریم که ما تنها از سوال دوم بحث کنیم؛ و مفاد سوال اول و سوم نیز بحث‌های اصولی محسوب می‌شود.^۱

به نظر می‌رسد به این شکل نباید بحث را طرح کرد، چون گاهی تعریف تعارض به این جهت است که تعارض، موضوع اخبار علاجیه قرار گرفته است. وقتی بحث از مفهوم عرفی تعارض باشد، دیگر شمول تعریف نسبت به موارد جمع عرفی یا عدم شمول آن، در اختیار ما نیست؛ باید دید معنای عرفی تعارض چیست و آیا جمع عرفی را شامل می‌شود یا خیر؟

اما گاهی تعارض را از این جهت بررسی می‌کنیم که یک اصطلاح اصولی است که خود دو نحوه بحث دارد؛ یکی بررسی مراد قوم که آیا در تعارض اصطلاح خاصی وجود دارد یا مراد همان

۱ - بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۲۰ «و أما الأمر الثالث، الذي يرتبط بتعريف التعارض فالواقع أننا يجب أن نعرف ما ذا نقصد من وراء تعريف التعارض لنصوغه بالطريقة التي تفي بمقصودنا، لأننا في حالات التعارض بين الدليلين نواجه عدة أسئلة. الأول - أن هذا التعارض هل هو مستحكم بنحو يسري إلى دليل الحجية، فيكون اقتضاء دليل الحجية الشمول لأحدهما منافياً فعلاً لاقتضائه شمول الآخر، أو أن هذا التعارض بين الدليلين في مرحلة دلالتهم أو مدلوليهما لا يسري إلى دليل الحجية، بل يحل في هذه المرحلة. و هو ما يسمي بالجمع العرفي؟ الثاني - أن هذا التعارض إذا كان مستحكماً و سارياً إلى دليل الحجية فما هو مقتضى دليل الحجية؟ التساقط أو التخيير أو الترجيح؟ الثالث - أن التعارض سواء كان مستحكماً أو لم يكن مستحكماً هل عولج حكمه في دليل خاص وراء دليل الحجية العام؟ و هذا هو بحث الأخبار العلاجية. و كل هذه الأسئلة يقع الجواب عليها في عهدة علم الأصول، لدخول ذلك في نطاق وظيفته».

معنای لغوی است؟ که در این صورت نیز شمول تعریف نسبت به جمع عرفی، در اختیار ما نیست؛ لذا کلام شهید صدر که می‌فرمایند: چون جمع عرفی هم هدف اصولی است، باید تعارض شامل جمع عرفی نیز باشد، صحیح نیست. حداکثر این است که در جعل اصطلاح آنان اشکال می‌کنیم.

البته گونه دیگری از بحث وجود دارد که با کلام شهید صدر تا حدودی سازگار است و آن اینکه اساساً مناسب است تعارض را چگونه تعریف کنیم؟ مرحوم صدر می‌فرماید: چون هدف اصولی پاسخ به هر سه سوال است، باید آن را به گونه‌ای تعریف کرد که متضمن پاسخ به این سوالات باشد؛ بنابر این گونه بحث هم به نظر می‌رسد که پاسخ به این سوالات ربطی به چگونگی تعریف از تعارض ندارد.

توضیح اینکه ما می‌توانیم تعارض را به گونه‌ای تعریف کنیم که فقط شامل تعارض مستقر شود و با این حال از جمع عرفی نیز بحث کنیم و آن را نیز استطرادی ندانیم. ملازمه‌ای بین لزوم بحث از جمع عرفی و تعریف تعارض به گونه‌ای که شامل آن بشود، وجود ندارد. اینکه جمع عرفی در اصول موطن خاصی ندارد و باید در اینجا از آن بحث کرد، دلیل نمی‌شود، تعارض را به گونه‌ای تعریف کنیم که شامل موارد جمع عرفی بشود.

در موضوع علوم بحثی وجود دارد که تمایز علوم به چیست؟ گاهی ممکن است بحث به این شکل طرح شود که مسائل علم باید جامع واحدی داشته باشد که در آن علم باشد و در غیر این علم وجود نداشته باشد؛ به عبارت دیگر جامع افراد باشد و مانع اغیار. جامع بین مسائل علم چیست؟ یک مبنا این است که جامع و مبنای تمایز، موضوع است که این حرف مشهور است. مبنای دیگر که به نظر صحیح تر می‌رسد این است که جامع بین مسائل علوم، ممکن است موضوع باشد و ممکن است محمول باشد. مبنای سوم نیز مبنای مرحوم آخوند است که ایشان جامع را غرض می‌دانند. بحثی در اینجا مطرح است که آیا مبنای ایشان به همان مبنای دوم راجع است یا خیر؟ که ما از طرح آن در این جا خودداری می‌کنیم. شبیه همین بحث‌ها در مورد جامع بین مسائل یک باب از علم نیز مطرح است که وجه جامع مسائل این باب خاص چیست؟

عرض ما این است که بنا بر برخی مبانی - که فعلاً از آن بحث نمی‌کنیم - جامع بین مسائل یک علم گاهی موضوع است و گاهی محمول. جامع در مسائل، گاهی موضوع قرار می‌گیرد و گاهی محمول. موضوع را این گونه تعریف کرده‌اند که "مابحث فیه عن عوارضه الذاتیه"؛

اما در علوم چندان شرط نیست از عوارض ذاتی بحث شود. آن چه مطرح است این است که مسائل یک علم باید حول یک محور باشند و آن محور ممکن است موضوع باشد یا محمول. مثلاً فعل مکلف که موضوع علم فقه است، ممکن است موضوع باشد و ممکن است محمول باشد. در بحث تعادل و ترجیح، جامع، تعارض است که الزاماً همیشه موضوع نیست، گاهی نیز محمول است. کلمه تعارض باید در قضیه باشد؛ یا در موضوع و یا در محمول. پس حتی اگر تعارض را به تعارض مستقر تفسیر می‌کنیم؛ آن گاه در طی مباحث می‌گوییم آیا جمع عرفی از تعارض مستقر محسوب می‌شود یا محسوب نمی‌شود؟ در اینجا کلمه تعارض در محمول قرار گرفته است؛ بنابراین لازم نیست برای بحث از جمع عرفی، تعارض را اعم بگیریم.

یعنی حتی اگر تعارض را به تعارض مستقر اختصاص دهیم، مشکلی پیش نمی‌آید و باز هم از جمع عرفی می‌توان بحث کرد، بدون اینکه استطرادی باشد. اگر موضوع نیز باشد، باز هم می‌توان این چنین گفت که آیا تعارض مستقر شامل موارد جمع عرفی نیز می‌شود یا شامل نمی‌شود؟ البته صورت بندی رایج همان است که تعارض در محمول اخذ شود؛ اما به هر حال اخذ آن در موضوع و محمول هر دو امکان پذیر است. دلیل این تلاش‌ها این است که نظم منطقی مباحث اقتضا می‌کند که جمع عرفی در مباحث تعادل و ترجیح بررسی شود و وقتی ما نمی‌خواهیم شاکله مباحث را تغییر دهیم و نمی‌خواهیم علم اصول را از ابتدا تدوین کنیم، باید به این شکل بحث از آن را توجیه کنیم.

خلاصه عرض ما این است که این ملازمه در کلام شهید صدر که می‌فرمایند لزوم بحث از جمع عرفی در این مباحث، ملازم با این است که تعریف شامل هر دو نوع تعارض (مستقر و غیر مستقر) شود، تمام نیست و می‌توان با انکار شمول تعارض نسبت به جمع عرفی، مباحث جمع عرفی را نیز در همین باب تعادل و ترجیح مطرح نمود.

۱۳۸۹/۶/۳۱

ادامه بررسی کلام مرحوم شهید صدر

بحث در مورد کلام شهید صدر در تعریف تعارض بود. ایشان فرموده بودند: بحث از اینکه جمع عرفی، از موارد تعارض مستقر است یا غیر مستقر و اینکه اخبار علاجیه شامل جمع عرفی، می شود یا خیر، مباحث اصولی بوده و جایگاه مناسب طرح آنها، همین باب می باشد؛ لذا تعارض را باید به گونه ای تعریف کرد که شامل موارد جمع عرفی نیز بشود. ما گفتیم این دو مطلب به هم ارتباطی ندارند و مجرد اینکه بحث اصولی است و جایگاه مناسب طرح آن همین باب است، ملازمه ای ندارد با اینکه ما تعارض را به گونه ای تعریف کنیم که شامل موارد جمع عرفی نیز بشود.

وجه تمایز علوم و جهت مشترکه مسائل علم واحد

اینجا دو بحث مطرح است؛ یکی اینکه تمایز دو علم مختلف به چیست؟ مانند علم رجال و علم درایه یا رجال و تراجم. بحث دیگر اینکه جهت مشترکه مسائل علم واحد چیست؟ تمایز علوم و جهت مشترکه مسائل علوم با یکدیگر مرتبط می باشند و ممکن است یکی باشند. قدیمی ها فارق بین علوم را موضوع آنها می دانستند و موضوع علم را نیز این گونه تعریف می کردند که «ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه»؛ بنابراین تعریف از موضوع علم، در علم اولاً از عوارض آن بحث می شود، نه از وجود خارجی آن و ثانیاً بحث باید از عوارض آن باشد، نه از ذاتی آن؛ بنابراین اگر وحدت بخش علم را موضوع دانستیم، معنایش این است که تمام علم باید در موضوع مشترک باشد و باید از عوارض ذاتی آن موضوع، در آن علم بحث شود. یکی از مشکلاتی که طبق این مبنا پیش می آید، این است که تمام مسائل یک علم - در علوم مختلف - همیشه حول یک موضوع نیستند و گاهی اشتراک آنها تنها در محمول است. برخی

فرا تر از موضوع و محمول، غرض را مطرح کرده اند؛ مانند مرحوم آخوند که غرض مدون علم را وحدت بخش مسائل می داند^۱. در مایز علوم نیز همین بحث مطرح است.

اینکه باید در هر علم از عوارض ذاتی موضوع علم بحث شود، مشکل دیگری را نیز در پی دارد که گاه مسائلی در علوم مطرح می شود که این خصوصیات را ندارند؛ برای حل این مشکل، برخی مباحث را داخل در مبادی تصویری یا تصدیقیه می دانند تا به ضوابط مطرح شده، خللی وارد نشود. و برخی نیز برای حل مشکل، صورت سنتی مسئله را تغییر می دهند؛ مثلاً در علم اصول از وجوب مقدمه بحث می شود، در حالی که بحث از وجوب را جزء مباحث فقه می دانند؛ لذا برای حل مشکل، بحث را این گونه عنوان کرده اند که آیا بین وجوب شیء و مقدمه آن ملازمه وجود دارد یا ملازمه وجود ندارد؟ چه اینکه ملازمات داخل در مباحث اصول است.

به نظر می رسد این گونه مباحث و به خصوص دیدگاه مشهور که تمایز علوم را به موضوع می داند، بیشتر تحت تاثیر منطق یونانی و صورت بندی های این منطق می باشد. لکن لازم نیست ما این ضوابط را وحی منزل بدانیم؛ بلکه باید واقعیت های علوم را دید و بر مبنای این واقعیت ها بحث را دنبال کرد.

ما خارجاً می بینیم که جامع برخی مسائل علم فقه این است که در مورد احکام مکلفین است؛ مانند اینکه از وجوب نماز جمعه یا غسل جمعه بحث می کنیم. برخی از کیفیت یک واجب است؛ مانند قصر یا تمام بودن نماز مسافر. در این موارد، نحوه واجب مورد بررسی است و نه اصل وجوب. البته اینجا نیز می توان تعبیر کرد به اینکه **صلاة القصر على المسافر واجبة ام لا؟** به هر حال گاه حکم در موضوع دلیل اخذ می شود و گاه در محمول و این گونه نیست که همه مسائل مختلف، موضوع یکسان داشته باشد.

یکی از مشکلاتی که در برخی تقسیم بندی ها وجود دارد، ارتباط مقسم با اقسام است. مثلاً گفته می شود موضوع علم نحو، کلمه است از حیث اعراب و بناء. بحث این است که مراد از کلمه، کلی آن است یا مصادیق آن. روشن است که مراد مصادیق کلمه است. اینجا این مشکل مطرح می شود که عوارض طاری بر مصادیق شیء چگونه عارض بر خود کلی می شود؟

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البيت) : ص ۷ «المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم».

نمی‌خواهیم بگوییم قدر جامعی که در اینجا مطرح است، در موضوع است یا در محمول بلکه سخن در این است که مسائلی که در یک علم مطرح می‌شوند، در یک قدر جامعی مشترک هستند اما این قدر جامع خودش در قضایای علم موضوع یا محمول نیست، بلکه آنچه در قضایای علم آورده می‌شود مصادیق موضوع علم است، بلکه غالباً مطلب به این شکل است. مثلاً علم فقه از مصادیق فعل مکلف بحث می‌کند، نه از کلی آن. لازم نیست قدر مشترک، موضوع قضایای مطروحه در علم باشد بلکه می‌تواند مصداقی از آن یا صنفی از اصناف آن در قضایا به کار گرفته می‌شود. همچنین چندان اصراری نیز وجود ندارد که عارض آن باشد و عارض ذاتی باشد. صرف نظر از اینکه جهت مشترک بین قضایای یک علم گاه غرض از آن قضایا است؛ مثلاً می‌گوییم غرض از علم فقه شناخت قضایایی است که مکلف را در امتثال احکام الهی یاری کند. به هر حال در جایی که قدر جامع موضوع یا محمول قضایای علم باشد، الزاماً خود قدر جامع در قضایای آن علم درج نمی‌شود، بلکه ممکن است مصداقی از آن یا صنفی از آن موضوع یا محمول باشد.

بحث وجه تمایز در ابواب یک علم

در مورد ابواب یک علم نیز عین این بحث مطرح است. یکی اینکه تمایز ابواب یک علم به چیست؟ مثلاً آیا بحث از اقتضای امر به شیء، نهی از ضد، جزء مباحث عقلی است یا لفظی؟ در اینجا هم این بحث مطرح است که مایز ابواب به موضوع است یا محمول یا غرض. و باز هم این بحث مطرح می‌شود که وحدت بخش مسائل یک باب چیست؟

در ما نحن فیه، اینکه مرحوم شهید صدر فرمودند: چون در باب تعادل و ترجیح باید از جمع عرفی بحث شود، پس باید تعارض را به گونه‌ای تعریف کرد که شامل آن نیز بشود، از این جا ناشی شده است که ایشان دیده‌اند جهت مشترکه مباحث این باب، تعارض است. یعنی مسائلی که در این باب مطرح می‌شود، محورشان تعارض است.

ما عرض کردیم مجرد اینکه باب تعادل و ترجیح متکفل بحث از جمع عرفی نیز می‌باشد و قدر مشترک این باب نیز تعارض است، اقتضا نمی‌کند تعارض را به اعم از مستقر و غیر مستقر تعریف کنیم؛ بلکه اگر تعارض را به تعارض مستقر نیز تفسیر کنیم، هیچ مانعی ندارد از جمع عرفی در همین باب بحث کنیم.

نکته دیگر اینکه در تشخیص مباحث یک علم و جهت مشترکه آن، نباید به گونه‌ای رفتار کنیم که اکثر مباحث یک علم، استطرادی شود. اینکه مرحوم آقای منتظری می‌فرمودند: گاهی مبادی یک علم چند جلد است و خود علم بسیار کم حجم‌تر است، خود یک مشکلی است. نحوه صورت‌بندی علم تا حدودی دست خود ماست؛ بنابراین باید به گونه‌ای جهت تمایز و جهت جامع را لحاظ کنیم که اکثر مسائل علم را شامل شود. اینکه عمده مباحث را خارج کنیم، برخلاف سبک طبیعی آن علم است.

مشکلی که در این مباحث وجود دارد و موجب شده مرحوم شهید صدر این مطلب را طرح کند، این است که ایشان دیده‌اند از سویی مباحث جمع عرفی، فراوان است و از سوی دیگر نمی‌توان آن مباحث را جزء مبادی تصویری برشمرد. به هر روی ما باید با توجه به واقعیت موجود و صورت‌بندی‌های موجود قضاوت خود را در مورد یک علم سامان دهیم؛ مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب این مطلب را مطرح می‌کنند که واقعیت خارجی یک علم را باید لحاظ کرد و همان را تحلیل کرد.^۱

بنابراین مجرد ضرورت طرح بحث جمع عرفی در باب تعادل و تراجیح، ملازمه‌ای ندارد با اینکه تعارض را به اعم از تعارض مستقر و غیر مستقر تعریف کنیم.

به هر حال تعریف قوم از تعریف شهید صدر دقیق‌تر است؛ چون واقعیت این است که تعارض چه به مفهوم عرفی و چه به مفهوم اصطلاحی شامل جمع عرفی نمی‌شود. تعارض به معنای اختلاف و تکاذب است که در مورد جمع عرفی وجود ندارد. شمول اخبار علاجیه نیز در مورد آنها، ظاهر نیست. البته در باب تعارض در این جهت هم بحث شده که چه مواردی از مصادیق جمع عرفی است تا داخل در باب تعارض نباشد و چه مواردی از مصادیق جمع عرفی نیست و در باب تعارض داخل است.

تعریف تعارض

به نظر می‌رسد تعریف مرحوم آخوند شاید از سایر تعاریف دیگر بهتر باشد، البته شاید برخی تعاریف نیز به تعریف ایشان بازگشت کند.

۱ - رجوع کنید به کفایة الأصول (طبع آل البیت) : ص ۸۹: «فصل فی مقدمة الواجب و قبل الخوض فی المقصود ینبغي رسم أمور. الأول [المسألة فقهية أم أصولية أم عقلية].

ایشان اولاً تعارض را بر جمع عرفی منطبق نمی‌دانند. ثانیاً تنافی را معمولاً وصف ادله می‌گیرند نه وصف مدلول، هرچند می‌توان تنافی را به مدلول هم نسبت داد که از نوعی تکلف برکنار نیست. به نظر می‌رسد در تعریف تعارض این عبارت مناسب است: **تنافی الادلة من حيث الدلالة في مقام الاثبات**. در جلسه گذشته نیز عرض شد که ایشان تصریح دارند مراد از تنافی، تنافی ای است که ابناء محاوره آن را قابل جمع ندانند. تعبیر ایشان این است:

«و بالجملة الأدلة في هذه الصور و إن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضة لعدم تنافيهما في الدلالة و في مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاورة متحيرة»^۱.

البته قید علی وجه التناقض او التضاد، همان گونه که در جلسه پیش گفتیم چندان تعبیر لطیفی نیست. توضیحات ایشان نیز توضیحات خوبی است که تنافی لازم نیست ذاتی باشد و تنافی عرضی نیز کافی است؛ لذا در مجموع، تعریف ایشان تعریف خوبی است.

ایشان می‌فرمایند: این تعریف شامل چند مورد نیست؛ یکی حکومت و دیگری موارد توفیق عرفی. ایشان در توضیح توفیق عرفی، به یکی از مصادیق ورود اشاره می‌کنند. مرحوم شیخ در اینجا می‌فرمایند که در موارد حکومت، جمع عرفی، تخصیص و ورود، تعارض وجود ندارد.^۲ مرحوم آقای نایینی در اینجا بحث از تخصّص را نیز مطرح کرده است^۳؛ اما آیا می‌توان تخصّص را در اینجا مطرح کرد، مشکل ما این است که در مانحن فیه، رابطه دو دلیل سنجیده می‌شود و حال آنکه تخصّص به رابطه یک دلیل با دلیل دیگر کاری ندارد. تخصّص رابطه یک مصداق خارجی است با یک دلیل و عدم شمول یک دلیل نسبت به یک مصداق است. در برخی کتب برای اینکه تخصّص را وارد این بحث کنند، گفته‌اند که «**العالم يجب اكرامه**» با «**الجاهل لا يجب اكرامه**» نسبت تخصّص دارند. لکن عدم شمول دلیل اول نسبت به جاهل، ربطی به این ندارد که جاهل خود موضوع دلیلی مانند دلیل دوم شود یا نشود، در این زمینه پس از این نیز بحث خواهیم کرد.

۱ - كفاية الأصول (طبع آل البيت)؛ ص ۴۳۹.

۲ - فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۱.

۳ - فوائد الاصول، ج ۴، ص ۷۱۴.

۱۳۸۹/۷/۲

تفاوت تخصّص و ورود

در مورد تعریف تعارض گفته شده است که چند عنوان داخل در تعارض نیست؛ ورود، حکومت، تخصیص. مرحوم نایینی تخصّص را نیز اضافه کرده‌اند که ما در جلسات گذشته بحثی را مطرح کردیم که آیا اساساً ذکر تخصّص و بحث از آن، در اینجا وجهی دارد یا وجهی ندارد؟ حال به این مناسبت بحث رابطه ورود و تخصّص را طرح می‌کنیم.

بیان مرحوم مظفر

ایشان، تخصّص را در کنار ورود و تخصیص را در کنار حکومت ذکر کرده و دو به دو با یکدیگر مقایسه می‌کنند. تعبیر مرحوم مظفر در اصول الفقه این است:

«الورود کالتخصّص فی النتيجة، لأنّ کلاً من الورد و التخصّص: خروج الشيء بالدلیل عن موضوع دلیل آخر خروجاً حقیقياً و لكن الفرق أنّ الخروج فی التخصّص خروج بالتکوین بلا عناية التبعّد من الشارع.»^۱

بررسی بیان مرحوم مظفر

در مورد «ورود»، اینکه خروج شیء به واسطه دلیل، از موضوع دلیل دیگر است، صحیح است؛ اما در «تخصّص» این مطلب چگونه است؟ چگونه خروج در تخصّص، به واسطه دلیل است؟ از مثال‌هایی نیز که مرحوم آقای خویی برای تخصّص مطرح کرده‌اند، خروج شیء بواسطه دلیل، استفاده نمی‌شود. ایشان در دو دلیل حرمة خمر و اباحه ماء، خروج ماء از موضوع خمر را به تخصّص می‌دانند، روشن است که در این مثال خروج شیء به وسیله دلیل نیست. به هر حال اینکه در ورود باید خروج یک شیء از موضوع دلیل دیگر به تعبد باشد، برگرفته از کلام مرحوم نایینی است^۲ اما اصطلاح مرحوم شیخ با این اصطلاح تفاوت دارد، چنان‌که خواهد آمد.

۱- اصول الفقه (طبع انتشارات اسلامی)؛ ج ۳؛ ص ۲۲۵.

۲- اجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۶۲؛ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۲۷.

بیان مرحوم شهید صدر

مرحوم شهید صدر در این بحث، ورود را به دو معنا گرفته اند: ورود به معنای اعم و ورود به معنای اخص و در توضیح خود، گویا در صدد پاسخ به شبهه مذکور می باشند. ایشان در تعریف «ورود» می آورند: «الورود، هو أن يكون مفاد أحد الدليلين رافعاً لموضوع مفاد الدليل الآخر و نافياً له حقيقة»^۱.

و در ادامه می فرمایند: «و الورد بالمعنى العام يمكن تقسيمه إلى الورد بالمعنى الخاص و التخصص. فالورد بالمعنى الخاص هو: أن يكون الرفع الحقيقي للدليل الوارد لموضوع الدليل المورد بالتعبد، بحيث يكون التعبد منشأ في الرفع الحقيقي. و التخصص هو أن يكون الرفع الحقيقي لا بتوسط التعبد»^۲.

ایشان در تعریف ورود و تخصص در هر دو، رافعیّت را اخذ کرده اند. مرحوم مظفر در قدر مشترکی که برای این دو ذکر می کردند، قید «خروج» را در مقابل «اخراج»، اخذ کرده بودند. لکن «رفع» در کلام شهید صدر با «اخراج» تناسب دارد و نه با «خروج»؛ کأنّ با دلیل وارد، موضوع دلیل مورد تغییر می کند. مرحوم شهید صدر در توضیح مطلب خود می فرمایند:

«و التخصص تارة: يكون بنظر إخباري، كما لو قال: أكرم كل عالم، ثم أخبر عن عدم كون زيد عالماً. و أخرى: بنظر إيجادي، كما إذا قال: رفع ما لا يعلمون، ثم أوجد العلم بالحرمة بواسطة دليل قطعي»^۳.

ایشان می خواهند بفرمایند گاهی یک دلیل خبر می دهد که موضوع دلیل دیگر وجود ندارد و گاهی حقیقه موضوع دلیل را رفع می کند و این تخصص است.

بررسی بیان مرحوم شهید صدر

تعبیر ایشان کاملاً برخلاف اصطلاح قوم است. اینکه ما دلیلی که می گوید «زید لیس بعالم» را نسبت به «أكرم كل عالم» تخصّص یا ورود به معنای اعم بنامیم، اولاً تعریف خود ایشان شامل آن نیست؛ چون در اینجا رفعی وجود ندارد، مگر به توجیهی که تکلف بسیاری دارد.^۴

۱ - بحوث ف علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۴۸.

۲ - همان؛ ص ۴۹.

۳ - همان.

۴ - به این شکل که رفع را به معنای رفع توهم شمول بگیریم نه رفع خود شمول که تکلف این توجیه آشکار است.

اما در مورد قسم دوم، هرچند نامیدن آن به تخصص، وجهی دارد اما اصطلاح قوم در مورد «ورود» و «تخصص» غیر از این است و اساساً تخصص به معنای از بین بردن موضوع دلیل دیگر نیست. تخصص یعنی اینکه امری از موضوع دلیلی به خودی خود، خارج باشد. به بیان دیگر خروج گاهی به معنای خارج بودن است و گاهی به معنای خارج شدن؛ و در تخصص به معنای خارج بودن است، نه به معنای خارج شدن.

بنابراین اشکال این است که اولاً در تخصص خروج به واسطه دلیل نیست و به خودی خود است و ثانیاً خروجی که در باب تخصص وجود دارد، به معنای خارج بودن است، برخلاف ورود که به معنای خارج شدن است.

تعریف مرحوم مظفر از ورود، در واقع تعریف به نتیجه می‌باشد. ورود همان است که شهید صدر فرموده‌اند که ورود از بین بردن موضوع دلیل دیگر است که نتیجه آن از بین رفتن موضوع دلیل دیگر می‌باشد. تعریف ورود، عبارت است از اخراج حقیقی یک دلیل، موضوع دلیل دیگر را؛ خلاصه تخصص را باید با نتیجه الورد مقایسه کرد نه با خود ورود.

تخصص وصف یک دلیل نیست؛ بلکه وصف یک موضوع در ارتباط با یک دلیل می‌باشد. مرحوم شهید صدر تفاوت بین ورود و تخصص را در مورد و متخصص - یعنی دلیلی که کنار زده می‌شود - می‌دانند. دلیلی که کنار زده می‌شود گاه با سنخ تعبد ارتباط داشته و تعبد می‌تواند موضوع آن را حقیقتاً ایجاد یا نفی کند؛ مثلاً در موارد علم قطعی نسبت به دلیل رفع ما لا يعلمون تخصص وجود دارد، چون علم حقیقی است وجدانی و با تعبد حاصل نمی‌شود اما حجیت با تعبد حقیقتاً حاصل می‌شود و موضوع عدم الحجه، حقیقتاً رفع می‌شود.

پیش از ادامه بررسی کلام شهید صدر، تذکر این نکته مفید است که در کلام مرحوم مظفر حکومت به توسعه‌ای و تضيیعی، تقسیم شده است؛ اما در مورد «ورود» چنین تقسیمی را مطرح نکرده‌اند؛ در حالی که ورود نیز بنا بر مشی خود ایشان، بر دو قسم است. فرض کنید در یک دلیل آمده باشد که «انما يجوز القضاء بالحجة»؛ دلیلی که بینه را حجت می‌کند، برای این دلیل حقیقتاً موضوع ایجاد می‌کند.

به هر حال، شهید صدر می‌فرماید: موضوع مورد حقیقه با تعبد ایجاد یا اعلام می‌شود.

«و الفرق في الحقيقة بين التخصص و الورد بالمعنى الخاص إنما هو في المتخصص و المورود، حيث إن المتخصص سنخ دليل أخذ في موضوعه عنوان

لا معنى لارتفاعه حقيقة بالتعبد، و المورد سنخ دليل أخذ في موضوعه عنوان يمكن ارتفاعه حقيقة بالتعبد، كعنوان قيام الحجة المأخوذ في موضوع البراءة الشرعية المساوية رتبة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه يرتفع حقيقة بالتعبد، و ليس الفرق بينهما في حقيقة الورد و نحوه، فلا يترتب على هذا التقسيم أثر، و لهذا سوف نتكلم عن الورد بالمعنى العام بدون تمييز بين هذين القسمين.^۱

مرحوم آقای صدر اصطلاح ورود را به گونه ای مطرح ساخته اند که بر خلاف اصطلاح قوم است که اصل آن از مرحوم شیخ است. در این باره در جلسه آینده سخن خواهیم گفت. به هر حال مشکل اصلی ما در این است که تخصیص، حکومت و ورود رابطه دو دلیل است؛ اما تخصّص چنین نیست؛ حال آیا می توان به نحوی تخصّص را هم عرض سه عنوان دیگر دانست؟

توجیه ذکر تخصّص در کنار سه عنوان دیگر

می توان ذکر تخصّص را در کنار سه عنوان دیگر به نحوی توجیه کرد؛ به نحوی که تخصّص خود یک قسم باشد و آنها یک قسم مجزا.

توضیح اینکه دلیل از یک قضیه تشکیل می شود. اگر محمول دو قضیه - دو دلیل - هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند از بحث خارج است؛ بحث در جایی است که دو قضیه، با هم تضاد یا تناقض داشته باشند، مثلاً در تضاد می گوییم: **صلاة الظهر واجبة و صلاة الجمعة واجبة** (که با توجه به واجب نبودن دو نماز در یک روز، دو دلیل متضاد هستند) و در تناقض: **صلاة الجمعة واجبة و صلاة الجمعة غير واجبة**. دو قضیه که تناقض یا تضاد دارند، گاهی داخل در باب تعارض می باشند و گاهی داخل در تعارض نیستند. در قسم دوم گاهی موضوع آنها هیچ ارتباطی با هم ندارند - مانند الخمر حرام و الماء حلال که مثال مرحوم آقای خویی است - که نام آن تخصّص است. و گاهی موضوع آنها با هم ارتباط دارند که خود این، به اقتضای شرایط یا از باب حکومت یا ورود یا تخصیص. مقسم این سه قسم اخیر، طبق این تعریف دو دلیلی می باشند که بین آنها، رابطه تناقض یا تضاد وجود داشته باشد و ما می خواهیم از آنها رفع تعارض کنیم.

به همین دلیل، تخصّص این گونه تعریف می‌شود که دو دلیل با هم ارتباطی نداشته باشند. جامع سه مورد دیگر این است که علت خروج از تعارض در آنها این است که یک دلیل در دلیل دیگر تصرف می‌کند یا به نحو تخصیص یا به نحو حکومت یا به نحو ورود. بنابراین باید توجه داشت که اصل تخصّص در رابطه با دو دلیل نیست؛ تخصّص رابطه یک شیء است با یک دلیل؛ اما از این اصطلاح که در اصل ارتباطی به رابطه دو دلیل ندارد، برای تبیین رابطه بین دو دلیل، استفاده شده است به این شکل که تخصّص به معنای عدم الربط بین دو دلیل است.

حال، چرا مرحوم شیخ تخصّص را مطرح نکرده‌اند؛ پاسخ این است که مورد بحث ایشان دو دلیلی است که بین آن دو، توهم تعارض شده است؛ توهم تعارض در جایی است که موضوع و محمول هر دو دلیل، نوعی اتحاد داشته باشد. به عبارت دیگر مرحوم شیخ، مقسم را دو قضیه‌ای گرفته‌اند که بین موضوع آنها یک نوع انطباقی باشد و لو به نحو عام و خاص و تصادق بر مورد واحد. محمول‌ها نیز ذاتاً یکی هستند و با ضمائم موجود در آنها، تعارض شکل می‌گیرد. خلاصه می‌توان مقسم را به گونه‌ای توسعه داد که تخصّص هم از اقسام آن باشد؛ اما ما نحوه تقسیم‌بندی شیخ را بیشتر می‌پسندیم، ضرورتی ندارد مقسم را به گونه‌ای بگیریم که تخصّص نیز داخل در بحث شود.

به هر حال اگر ما بخواهیم تخصّص را هم در این اباحت مطرح سازیم باید به روش مرحوم آقای خویی باشد (که سخن ما در واقع شرح روش ایشان است) نه به سبک مرحوم شهید صدر.

۱۳۸۹/۷/۴

اصطلاح «ورود» در کلام شهید صدر

مرحوم شهید صدر ورود به معنای عام را به این شکل تفسیر می‌کنند: «أن يكون مفاد أحد الدليلين رافعاً لموضوع مفاد الدليل الآخر و نافياً له حقيقة».

سپس ورود به معنای عام را به دو قسم ورود به معنای خاص تقسیم کرده می‌فرمایند:

«فالورود بالمعنى الخاص هو ان يكون الرفع الحقيقى للدليل الوارد لموضوع الدليل المورد بالتعبد، بحيث يكون التعبد منشأ في الرفع الحقيقى. و التخصص هو ان يكون الرفع الحقيقى لا بتوسط التعبد و التخصص تارة: يكون بنظر اخباري، كما لو قال: اكرم كل عالم، ثم أخبر عن عدم كون زيد عالماً، و اخرى: بنظر ايجادي، كما اذا قال: رفع ما لا يعلمون، ثم أوجد العلم بالحرمة بواسطة دليل قطعي^۱».

نقد کلام شهید صدر

اشکال اول: در جایی که یک دلیل نسبت به دلیل دیگر نظر اخباری داشته باشد، رفع حقیقی که مقوم ورود بالمعنی العام به اصطلاح شهید صدر است صادق نیست، در مثال فوق دلیل دال بر عالم نبودن زید سبب نمی‌شود که «اکرم العالم» شامل زید نشود، بلکه چه این دلیل باشد چه نباشد اکرم العالم زید را شامل نمی‌شود و اصلاً رفع و از بین رفتنی در کار نیست.

اشکال دوم: اصطلاح ورود به معنای عام به گستره‌ای که شهید صدر مطرح ساخته‌اند، در کلام قوم وجود ندارد.

در اینجا این سؤال مطرح است که اصطلاح ورود بالمعنی العام، آیا در کلام قوم ریشه‌ای دارد؟ در پاسخ ممکن است ردپایی از این اصطلاح در کلام مرحوم شیخ بیابیم. مرحوم شیخ در رسائل، ورود را در موارد تقدیم دلیل قطعی بر دلیل ظنی صادق می‌داند.

۱ - بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۴۸ و ۴۹.

ایشان می‌فرماید: «ثم ان ما ذكرنا من الورد و الحكومة جار في الاصول اللفظية أيضاً فان اصالة الحقيقة أو العموم معتبرة اذا لم يكن هناك قرينة على المجاز فان كان المخصص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الاصل المذكور فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الاصل العملي وان كان المخصص ظنياً معتبراً كان حاكماً على الاصل...»^۱.

در این کاربرد، در تعریف ورود، قید اینکه خروج موضوع یک دلیل از موضوع دلیل دیگر به عنایت تعبد باشد، چنان‌که مرحوم نایینی ذکر کرده‌اند^۲، اخذ نشده است.

لذا اصطلاح ورود بالمعنی العام در کلام شهید صدر، با این سخن سازگارتر است؛ اما ظاهراً مرحوم شیخ در جایی اصطلاح ورود را به کار می‌برد که یک دلیل منشأ رفع حقیقی موضوع دلیل دیگر باشد؛ لذا مثال «اکرم العلماء» و «زید لیس بعالم» که در کلام شهید صدر از امثله ورود به معنای عام گرفته شده، از مصادیق ورود در نظر مرحوم شیخ نیست.

محصل اشکال اول و دوم این است که موارد ورود به نظر اخباری که در کلام شهید صدر مطرح شده نه با اصطلاح قوم سازگار است نه با تعریف خود شهید صدر از ورود به معنای عام.

اشکال سوم: صرف نظر از این بحث اصطلاح، در این مثال یک نکته دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه در «زید لیس بعالم» گاه این دلیل یقینی است و گاه مفاد این دلیل با تعبد اثبات می‌شود؛ اگر این دلیل یقینی باشد، می‌توان با مسامحه تعریف ورود - به معنای عام - را بر آن صادق بدانیم؛ اما در جایی که «زید لیس بعالم» قطعی نیست، بلکه یک دلیل معتبری بر آن قائم شده، اینجا نسبت این دلیل با آن دلیل اولیه چیست؟ به نظر می‌رسد که در اینجا صرف نظر از آن اشکال قبلی که تعریف ورود صدق نمی‌کند، اشکال دیگری وجود دارد و آن اینکه شارع شما را متعبد می‌کند به عدم وجود موضوع در این مورد و می‌گوید بگو که موضوع در اینجا وجود ندارد؛ یعنی تعبد به ورود است - که مرحوم صدر در بعضی از کلماتشان اشاره به این تعبیر دارند که گاهی اوقات تعبد به ورود می‌شود - معنای تعبد به ورود در واقع یک نوع حکومت است؛ یعنی ادله حجیت دلیلی که می‌گوید: «زید لیس بعالم» نسبت به دلیل اول یک نوع حکومت دارد؛ لذا در این مثال، احکام حکومت بار می‌شود نه احکام ورود.

۱ - فرائد الاصول، چاپ مجمع الفکر، ج ۴، ص ۱۵.

۲ - اجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۶۲، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۲۷.

یک نکته توضیحی

در این بحث، تنزیل با مثال‌هایی چون «کثیر الشک لیس بشاک» فرق دارد، در مثال کثیر الشک، از کثیر الشک با وجود شاک بودن نفی شاک بودن شده است که مفاد آن این است که احکام واقعی شک در مورد کثیر الشک جاری نمی‌شود؛ اما در بحث ما تنزیل در ناحیه دلیل حجیت است. در جایی که «زید لیس بعالم» قطعی نیست، این دلیل حکومت ندارد، بلکه ادله حجیت دلیلی که بر جمله «زید لیس بعالم» قائم شده حکومت دارد، آقای صدر در این مثال اشاره می‌کند که در اینجا تعبد به ورود است، تعبد به ورود در واقع خود نوعی حکومت است که حاکم در آن دلیل حجیت است، این دو قسم حکومت با هم در احکام فرق دارند چنان که خواهد آمد.

به هر حال به نظر می‌رسد که این گونه مثال‌ها را باید از سنخ حکومت دانست نه از سنخ ورود به معنای عام (به اصطلاح مرحوم آقای صدر).

تعریف مرحوم آقای نائینی از ورود هم این موارد را شامل نمی‌شود، چه مرحوم آقای نائینی می‌فرمایند: دلیل وارد دلیلی است که نفس تعبد به آن، موضوع دلیل مورود را از بین می‌برد؛ مثل دلیلی که خبر واحد را حجت می‌کند و در نتیجه موضوع «قبیح عقاب بلا بیان» وجداناً از بین می‌رود. چون بیان یعنی حجت؛ و با حجت بودن خبر واحد، موضوع «قبیح عقاب بلا بیان» از بین می‌رود.

نقل و بررسی اقسام ورود به معنای عام در کلام شهید صدر

مرحوم آقای صدر ورود به معنای عام را پنج قسم می‌کنند و می‌فرمایند: حکمی که دلیل وارد مکتفل آن است، گاهی اوقات به نفس جعل (یعنی ثبوت قضیه شرطیه) حکم دلیل مورود را از بین می‌برد و گاه به مرحله مجعول، حکم مورود را از بین می‌برد (مرحله مجعول در صورتی است

۱ - أجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۶۲: «الورود فهو عبارة عن الخروج الوجداني أيضا لكن بالتعبد بمعنى ان يكون نفس التعبد مع قطع النظر عن ثبوت ما يتعبد به بحكم الشارع موجبا لخروج مورده عن الموضوع و هذا كورود الأدلة التعبدية على الأصول العقلية التي أخذ في موضوعها عدم البيان أو عدم المؤمن أو تحير المكلف من حيث العمل كأصالة البراءة أو الاحتياط أو التخيير».

که شرط جمله شرطیه خارجیت پیدا کند). و گاه به وصول، موضوع را از بین می‌برد و گاه به تنجز آن و گاه به امتثال آن^۱.

با دقت در تعریفی که ایشان برای ورود ارائه می‌دهند در می‌یابیم تعریف ورود درباره این پنج قسم صادق نیست.

توضیح ذلک اینکه ورود در جایی است که نفس تعبد، منشأ از بین رفتن موضوع دلیل دیگر باشد خواه متعبد به واقعیت داشته باشد یا نداشته باشد؛ اما در مثال‌هایی که ایشان مطرح می‌کند، تعبد موضوع دلیل دیگر را از بین نمی‌برد؛ بلکه حکم متعبد به (یعنی حکم واقعی بر فرض واقعیت داشتن) موضوع دلیل دیگر را از بین می‌برد.

مثلاً دلیلی داریم که گفته است که «الشرط المخالف للكتاب و السنه غیر نافذ» «الشرط المحرم للحلال و المحلل للحرام، غیر نافذ» و یک دلیل دیگر گفته است که فلان شرط حرام است. آیا نفس این دلیل بما هو دلیل، موضوع آن دلیل را از بین می‌برد یا اینکه واقعیت این دلیل و تحقق خارجی این دلیل، آن موضوع را از بین می‌برد؟ اگر دلیلی که می‌گوید فلان چیز حرام است، صادق نباشد و آن چیز واقعا حرام نباشد، موضوع دلیل اول از بین نمی‌رود؛ به عبارت دیگر، حکمی که این دلیل متکفل آن است، موضوع دلیل مورد را از بین می‌برد؛ نه نفس الدلیل. نفس الدلیل (چه مطابق واقع باشد چه نباشد) موضوع دلیل مورد را از بین نمی‌برد. به خلاف مثال معروفی که ما در «ورود» داریم. دلیلی وارد شده که نماز جمعه واجب است. این دلیل با فرض حجیت اگر هم واقعا نماز جمعه واجب نباشد، باز هم حجیت است و حجیت دلیل مقید به تطابق با واقع نیست؛ حجیت وصف دلیل است من غیر تقييد بمطابقتها للواقع، و همین حجیت موضوع قبح عقاب بالابیان را از بین می‌برد.

این مثال با مثال‌هایی که مرحوم آقای صدر برای ورود می‌زنند کاملاً متفاوت و از دو شاخه است. اگر بر تعریفی که ایشان برای ورود کرده است، به دقت (و به تعبیر ایشان: بحرفیته) بخواهیم تحفظ کنیم، این مثال‌ها ورود نیستند، ایشان می‌گویند که دلیل وارد باید موضوع دلیل

۱ - بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۵۰ «و الورد من أحد الجانبين ينقسم إلى أقسام خمسة. فإن الحكم الذي يتكفل الدليل الوارد إثباته تارة، يكون رافعاً لموضوع الدليل الآخر بمجرد جعله، و أخرى، يكون رافعاً لموضوعه بفعليته، و ثالثة، يكون رافعاً له بوصوله، و رابعة، يكون رافعاً له بتنجزه، و خامسة، يكون رافعاً له بامتثاله. فهذه أقسام خمسة ترد لها أمثلة و شواهد كثيرة في الفقه، و لذلك يجدر توضيحها في هذا المقام».

مورود را از بین ببرد. لکن این مثال‌های پنج گانه‌ای آورده‌اند، در هیچ کدامشان دلیل وارد موضوع دلیل مورود را از بین نمی‌برد؛ بلکه موضوع دلیل مورود به وسیله حکمی که دلیل وارد مدعی تحقق آن است، بر فرض واقعیت داشتن از بین می‌رود.

مرحوم نائینی تعبیری دارد در تفاوت بین حکومت و ورود؛ می‌فرمایند در «ورود» نفس تعبّد، موضوع مورود را از بین می‌رود؛ اما در «حکومت» با ثبوت متعبد به موضوع محکوم از بین می‌رود.^۱ در مثال‌های شهید صدر نفس تعبّد به دلیل، موضوع مورود را از بین نمی‌برد بلکه خارجیت داشتن متعبد به، یعنی ثبوت واقعی حکم، موضوع را از بین می‌برد. البته اگر تعریف ورود را تغییر دهیم می‌توان این مثال‌ها را ورود دانست.

مثال‌هایی که آقای صدر می‌آورند شبیه مطلبی است که ما در «زید لیس بعالم» می‌گوییم؛ یعنی دلیلی که اثبات می‌کند «هذا الشرط محرّم»، گاه قطعی است و گاه قطعی نیست. اگر قطعی باشد، در واقع این دلیل قطعی، اخبار می‌دهد از اینکه در اینجا موضوع دلیل مورود موجود نیست و شبیه «زید لیس بعالم» می‌شود. چون دلیل مورود این بود «الشرط الذی لیس بحرام نافذ» و این دلیل می‌گوید «هذا الشرط حرام». این مثال دقیقاً شبیه همان «زید لیس بعالم» می‌شود با این تفاوت که آن موضوعی را که می‌خواهند اثبات یا نفی کنند، گاهی امر تکوینی مثل عالمیت است - در «زید لیس بعالم» اینگونه است - و گاهی اوقات آن موضوع خودش امر تشریعی است - مثل حرام بودن و نبودن - دلیلی که می‌گوید «هذا الشرط حرام»، از یک امر تشریعی اخبار می‌دهد. بررسی کامل‌تر کلام شهید صدر در جلسه آینده خواهد آمد.

۱- رجوع کنید به أجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۱۳۸۹/۷/۵

ادامه بررسی کلام شهید صدر

بحث در مورد تحلیل ورود و اقسام آن در کلام شهید صدر بود. عرض شد که تعریفی که ایشان از ورود ارائه کرده‌اند، این است که مفاد یکی از دو دلیل موضوع دلیل دوم را از بین ببرد. تعبیر ایشان این است: «الورود، هو أن يكون مفاد أحد الدليلين رافعاً لموضوع مفاد الدليل الآخر و نافياً له حقيقة^۱».

مراد از "مفاد أحد الدليلين" چیست؟

تعریفی که معمولاً در کلام قوم وارد شده این است که دلیل وارد، دلیلی است که موضوع دلیل دیگر را از بین می‌برد. شهید صدر به جای دلیل، تعبیر به مفاد دلیل کرده‌اند. در هر دلیل، یک کاشف داریم و یک مکشوف و مدلول. باید دید در رابطه با ورود آن چه موضوع دلیل دیگر را برطرف می‌کند، کاشف است یا مکشوف آن. پاسخ این است که مثال‌هایی که برای ورود در کلام شهید صدر وارد شده، متفاوت است؛ در برخی نفس کاشف، از بین برنده موضوع دلیل دیگر است و در برخی مکشوف.

مثلاً در مثال معروف ورود یعنی ورود اماره بر قبح عقاب بالاییان، ورود این گونه تقریب می‌شود که مراد از بیان در قبح عقاب، حجت می‌باشد و با آمدن دلیل معتبر، عدم الحجت تبدیل به حجت می‌شود. در اینجا نفس دلیل، از بین برنده عدم الحجت است، نه مدلول. البته این رافعیت به اعتبار تعبد و دلیل حجت آن می‌باشد ولیکن به هر حال، چه دلیل مطابق با واقع باشد و چه نباشد، موضوع دلیل مورود را از بین می‌برد. یا مثلاً در ورود دلیل علم آور بر حدیث رفع، نفس دلیل علم می‌آورد، نه مضمون خارجی آن.

ولی در تقسیم‌بندی‌های شهید صدر از ورود، وقتی اقسام ذکر شده را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم آن چه موضوع دلیل دیگر را از بین می‌برد، واقعیت خارجی مدلول است. توضیح اینکه

۱ - بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۴۸.

ایشان می‌فرمایند گاهی حکمی که دلیل متکفل بیان آن است، "بجعلیه" موضوع دلیل دیگر را از بین می‌برد و گاهی "بمجموعیه" و گاهی "بوصولیه" و گاهی "بتنجزیه" و گاهی "بامثاله"^۱. در این پنج قسم آنچه نافی موضوع دلیل مورد است، دلیل نیست، بلکه واقعیت خارجی آن است؛ حتی در فرضی که دلیل نیز وجود ندارد، مسئله به همین شکل است؛ مثلاً یک دلیل می‌گوید حج، در فرضی واجب است که واجب دیگری وجود نداشته باشد. اگر عمل به نذر واقعاً واجب باشد و دلیلی نیز بر آن اقامه نشده باشد، دلیل اول دیگر موضوع ندارد. در اینجا کاشفیت دلیل هیچ دخالتی در ورود ندارد و آن چه سبب از بین رفتن موضوع دلیل مورد می‌شود، واقعیت خارجی مدلول است.

اگر مراد از "مفاد دلیل" که در تعریف شهید صدر اخذ شده، واقعیت خارجی مدلول باشد، این اشکال مطرح می‌شود که ورود امارات بر اصول عملیه از این قسم نیست و اگر مراد نفس دلیل باشد، تعبیر اخذ شده در تعریف نارسا می‌باشد.

خلاصه اینکه گاه حکم رافع موضوع است و گاه دلیل الحکم و این دو، با هم متفاوت می‌باشند. در مورد اول مهم نیست که دلیل وجود داشته باشد و در مورد دوم مطابقت با واقع یا عدم مطابقت با واقع در آن شرط نیست.

برای حل این اشکال می‌توان در تعریف ورود گفت که «ورود» عبارت است از اینکه یک امر شرعی، موضوع دلیل دیگر را از بین ببرد؛ که این امر شرعی، گاه دلیل دال بر حکم است و گاه نفس حکم. این تقسیم بندی اشکالی ندارد. البته مثال‌های پنج گانه شهید صدر، همه از این قسم است که نفس حکم، رافع موضوع دلیل دیگر می‌باشد.

البته این دو قسم درباره «وارد» مطرح است ولیکن «مورود» همیشه مفاد و واقعیت خارجی است؛ یعنی در موضوع مورد، چیزی اخذ شده که با آمدن دلیل وارد یا با آمدن حکم وارد، از بین می‌رود و دیگر نسبت به «مورود» این دو قسم مطرح نیست. چون خود دلیل، موضوع ندارد و موضوع مربوط به حکم خارجی است.

تقسیم بندی دیگر شهید صدر

۱ - بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۵۰. «فإن الحكم الذي يتكفل الدليل الوارد إثباته تارة، يكون رافعاً لموضوع الدليل الآخر بمجرد جعله، و أخرى، يكون رافعاً لموضوعه بفعليته، و ثالثة، يكون رافعاً له بوصوله، و رابعة، يكون رافعاً له بتنجزه، و خامسة، يكون رافعاً له بامثاله».

شهید صدر در اینجا تقسیم بندی دیگری دارند و آن اینکه ورود گاهی "من کلا الجانین" است و گاهی "من احد الجانین".

نکته‌ای درباره ورود من احد الجانین

در مورد «ورود من أحد الجانین»، ایشان اقسام پنج گانه‌ای را ذکر کرده و در این اقسام، رافع موضوع دلیل دیگر به ترتیب عبارتند از: نفس جعل الحکم، مجعول الحکم، وصول الحکم، تنجز الحکم، امثال الحکم. جهت مطالعه مثال‌های این اقسام می‌توانید به بحث ایشان مراجعه کنید.^۱

موضوع مورد، یعنی چیزی که با تحقق آن، مورد فعلیت پیدا می‌کند؛ در نتیجه همیشه وقتی که یکی از این پنج قسم محقق شود، «مورود» فعلی نمی‌شود. به عبارت دیگر نسبت به «مورود» تنها یک قسم فرض کرده‌اند. با تحقق جهتی که در دلیل «وارد» وجود دارد - که سبب ورود شده است - دلیل «مورود» دیگر موضوع نداشته و فعلی نمی‌شود.

آیا درباره «مورود» نیز می‌توان پنج قسم فرض کرد؟ به نظر می‌رسد در مورد «تنجز» بتوان چنین تصویری را مطرح ساخت؛ یعنی دلیل وارد کاری کند که دلیل مورد تنجز پیدا نکند. در بحث‌های ایشان تأثیر دلیل وارد در عدم فعلیت دلیل مورد - که مرحله مجعول است - وجود دارد اما طبق مبانی قوم که بین فعلیت و تنجز فرق قائلند، می‌توان این تصویر را مطرح کرد که دلیل وارد به یکی از حیثیت‌های پنج گانه‌اش، کاری کند که دلیل مورد تنجز پیدا نکند. مثالی را که ایشان برای وارد بودن یک دلیل در مرحله تنجز مطرح کرده‌اند، شاید بتوان گفت برای قسمی است که ما عرض می‌کنیم.

در بحث استحاله ترتب، گاه ما فعلیت دو حکم را ولو به شکل ترتبی محال می‌دانیم، گاه تنجز هر دو حکم؛ لذا اگر یکی از دو حکم فعلی غیر منجز باشد، اجتماع دو حکم محال نیست. شهید صدر می‌فرماید: در متزاحمین تنجز حکم اهم، فعلیت حکم مهم را از بین می‌برد؛ چون تنجز اخص از فعلیت است و شما می‌خواهید فعلیت دلیل مهم را قید بزنید؛ و در اینجا باید به حداقل قید زد. یعنی محذور عقلی‌ای که وجود دارد این است که با وجود تنجز اهم، چگونه

۱ - رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۵۰...الْوُرُودُ مِنْ أَحَدِ الْجَانِینِ.

مهم منجز می‌شود؟ وقتی اهم منجز شد، یعنی موضوع حکم عقل به لزوم امتثال می‌شود و به این جهت مهم نمی‌تواند فعلی شود؛ لذا عدم تنجز اهم قید است برای مهم؛ اما مجرد تنجز اهم، بدون فعلیت یافتن آن، نمی‌تواند مانع از فعلیت مهم شود.

عرض ما این است که شما در ناحیه اهم می‌گویید: تضاد به لحاظ تنجز اهم است، در مهم نیز همین حرف وجود دارد و باید گفت: شرط تنجز مهم این است که اهم تنجز پیدا نکرده باشد، نه شرط فعلیت مهم. پس با وجود اهم و تنجز آن، مهم فعلیت پیدا می‌کند اما بدون تنجز، و تنجز اهم، تنجز مهم را از بین می‌برد. پس در این مثال، آن چه از بین می‌رود، فعلیت مورد نیست، بلکه تنجز آن است.

خلاصه، شهید صدر تنجز را در ناحیه دلیل وارد (یعنی دلیل نافی) مطرح می‌کند و ما می‌گوییم که همین امر را در ناحیه دلیل مورد (یعنی دلیل منفی) هم می‌توان مطرح کرد. حال آیا می‌توان تمام اقسام پنج گانه ورود را نسبت به مورد مطرح کرد؟ مثلاً وارد مانع وصول یا امتثال مورد شود، نیازمند تأمل است.

نکته‌ای درباره ورود من کلا الجانین

در مورد ورود من کلا الجانین بیان این نکته سودمند است که گاهی دو دلیل وجود دارند که هر کدام اگر فعلی شوند، موضوع دلیل دیگر را از بین می‌برند؛ مثلاً ما دلیلی داریم که می‌گوید نذر مخالف کتاب و سنت صحیح نیست و از طرف دیگر برخی علماء معتقدند که حج در فرضی واجب است که به واجب دیگری لطمه وارد نکند.^۱ در اینجا با فعلیت وجوب نذر، بنا بر مبنایی که مطرح کردیم، دیگر وجوب حج فعلی نخواهد بود. از سوی دیگر در مورد فعلی نشدن نذر نیز همین مطلب مطرح است. و هر کدام از این دو فعلی شوند، موضوع دیگری را از بین می‌برند. و به بیان دیگر لازمه فعلیت هر دو، عدم فعلیت هر دو می‌باشد و این از مصادیق **یلزم من وجوده**

۱ - البته این امر مورد بحث فقهاء است که آیا در وجوب حج عدم مزاحمت با واجب دیگر اخذ شده یا نه؟ حاج آقا در این مسئله بین وجوب اصل حج و فعلیت آن تفصیل می‌دهند، در فعلیت اصل حج، مزاحمت با واجب دیگر را شرط نمی‌دانند ولی در فوریت حج آن را شرط می‌دانند؛ از این رو، معتقدند با وجود واجب دیگر حج از فوریت می‌افتد، اما اصل وجوب آن باقی است.

عدمه، می‌باشد و لذا نمی‌توان گفت: هر دو فعلی می‌شوند. حال سوال این است که کدام فعلی می‌شوند؟

مرحوم آقای حکیم در اینجا مدعی یک وجه عرفی می‌باشند. ایشان می‌فرمایند: سبب هر کدام از این دو زودتر محقق شود، عرفاً همان فعلی می‌شود. توضیح اینکه در نذر یک قضیه شرطیه وجود دارد، همین طور وجوب حج مشروط است به استطاعت. یک قید دیگر نیز در هر دو وجود دارد که مشروط به عدم مزاحمت با واجب دیگر می‌باشند. شرایط فعلیت هر کدام (بدون قید عدم مزاحمت) محقق شد، همان فعلی می‌شود.

مثلاً من نذر می‌کنم که اگر طفلم پیدا شد، روز عرفه به کربلا بروم. از طرف دیگر دلیل داریم که اگر مالی به دست آمد و استطاعت حاصل شد، باید حج به جا آورد و فرض این است که هر دو واجب مشروطند به عدم مخالفت با مشروع. اینجا باید دید که پیدا شدن طفل زودتر محقق می‌شود یا حصول استطاعت.^۱

حاج آقا نیز می‌فرمودند: این استظهار عرفی امر بعیدی نیست. این بحث در فقه، نظایر فراوان دارد که مرحوم نایینی از آن به مشروط شدن واجب به قدرت شرعی تعبیر می‌کند. اگر در جایی، دلیلی مشروط به قدرت شرعی نباشد نسبت به دلیل دیگر که مشروط به قدرت شرعی است، ورود من احد الجانبین پیدا می‌کند.

نکته‌ای در تفاوت وارد و مورود با متزاحمین

نکته دیگر اینکه وارد و مورود با متزاحمین متفاوت می‌باشند؛ در ورود اگر وارد کوچک‌ترین ملاکی داشته باشد، سبب می‌شود ملاک مورود به کلی از بین برود. لکن در متزاحمین اهم و مهم هر دو ملاک دارند و عقل حکم به لزوم استیفاء ملاک اهم می‌کند. مثلاً ممکن است ما هم احتیاج به نوشیدن آب داشته باشیم و هم به خوردن غذا محتاج باشیم و تأمین هر دو ممکن نباشد؛ لذا ما اهم را انجام می‌دهیم؛ اما اگر ملاک داشتن هر کدام مشروط به عدم دیگری باشد

۱ - مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۰، ص ۱۱۹ «و لا ینبغی التأمل فی أن الجمع العرفی یقتضی الأخذ بالسابق دون اللاحق، تنزیلاً للعلل الشرعیة منزلة العلل العقلیة، فکما أن العلل العقلیة یکون السابق منها رافعاً لللاحق كذلك العلل الشرعیة. فیلغی احتمال کون اللاحق رافعاً لموضوع السابق، و إن کان احتمالاً معقولاً فی العلل الشرعیة، لکنه لا یعتنی به فی مقام الجمع بین الدلیلین».

(مثلاً نیاز به غذا در صورتی است که آب ننوشیده باشیم)، در این فرض دیگر بحث اهم و مهم نیست مثال دوم از موارد ورود است که اصلاً دلیل مورد ملاک نخواهد داشت.

به همین جهت است که ملاک دلیل مشروط به قدرت شرعی، به تحقق کوچک‌ترین واجب شرعی رفع می‌شود؛ مانند حج. دیگر نمی‌توان گفت حج، واجبی مهم و عمود دین است؛ چرا که با فعلیت یافتن وجوب نذر، حج اصلاً ملاک ندارد. مثل اینکه فرد اصلاً مستطیع نشده است و لذا کم اهمیت بودن دلیل وارد لحاظ نمی‌شود. چون لامقتضی با مقتضی منافات ندارد. بحث ترتب نیز در موارد تزاحم مطرح است و نه درباره «ورود».

احکام اقسام مختلف «ورود» فی الجمله با هم متفاوت است که در جلسه آینده به آن خواهیم پرداخت.

۱۳۸۹/۷/۶

دو قسم «مورود»

در رابطه با «ورود» عرض کردیم مثال‌هایی از «ورود» که در کلمات شهید صدر ذکر شده است، از یک سنخ نمی‌باشند. در برخی از این مثال‌ها «وارد»، دلیل است؛ حال یا با عنایت تعبد است و یا بدون آن، و در برخی دیگر - که اکثر مثال‌های ایشان را تشکیل می‌دهد - «وارد»، حکمی است که دلیل متکفل بیان آن می‌باشد. تفکیک بین این دو قسم، در احکام ورود، روشن می‌شود.

تصویر مورود بودن دلیل

در همه مثال‌هایی که شهید صدر ذکر کرده‌اند، «مورود»، حکمی است که دلیل مورود، متکفل بیان آن است؛ اما آقایان ورود را در موارد دیگری نیز به کار برده‌اند و گاهی خود دلیل را «مورود» دانسته‌اند. مورود بودن دلیل به دو صورت قابل تصور است؛ گاهی دلالت دلیل مورود با آمدن دلیل وارد از بین می‌رود و گاهی حجیت دلالت دلیل مورود از بین می‌رود.

مثال‌های جایی که مورود، دلالت خود دلیل می‌باشد

مثال اول

در بحث اطلاق و تقیید، شکل‌گیری اطلاق متوقف است بر اینکه عبارتی که دال بر تقیید اطلاق است، وجود نداشته باشد؛ لذا اگر در کلامی عام و مطلق هر دو وجود داشت مانند **أَکْرَمَ الْعَالَمِ وَ لَا تَکْرَمُ الْفَسَاقُ**، آقایان می‌گویند: جمله دوم بر جمله اول وارد است؛ چون اصل انعقاد اطلاق متوقف است بر اینکه **ما یدل علی التقیید**، وجود نداشته باشد و عام ذکر شده چنین صلاحیتی را دارد. به تعبیر مرحوم آخوند یکی از مقدمات حکمت «**انتفاء ما یوجب التعیین**» است.^۱

از برخی فرمایشات مرحوم شیخ استفاده می‌شود که حتی عدم قرینه منفصله نیز شرط است؛ لذا عام را بر مطلق مقدم می‌کند و لو اینکه منفصل باشد.

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البیت)؛ ص ۲۴۷

البته ما در این مثال ابهاماتی طرح کردیم و گفتیم که در اینجا چیزی شبیه ورود طرفینی وجود دارد؛ چون شرط مذکور در اطلاق و عموم، هر دو وجود دارد؛ چون شرط شکل گیری دلالت عام بر عموم هم عدم وجود قرینه متصله بر تخصیص است؛ لذا باید اظهر و ظاهر را ملاک قرار داد. فعلاً از تفصیل این مباحث صرف نظر می‌کنیم.

مثال دوم

اگر دلالت اطلاق یک دلیل با دلالت وضعی موجود در همان دلیل سازگار نباشد. دلالت وضعی وارد بر دلالت اطلاق است. حاج آقا در جلسات اخیر فقه شان، مثالی از همین قبیل می‌زدند؛ روایتی است از ابراهیم کرخی که دال است بر وجوب فدیة بر غیر قادر^۱. صدر روایت تعبیر دارد که صدقه بهتر است (أَحَبُّ إِلَيَّ) و در ذیل می‌گوید اگر نتواند صدقه بدهد، (فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ) که مفهومی این است که اگر بتواند صدقه بدهد، علیه شئیء. تقریب حاج آقا این بود که تعبیر "أَحَبُّ إِلَيَّ"، دال بر استحباب است، نه ذاتاً بلکه به دلالت اطلاق. به این بیان که "أَحَبُّ" وضعاً دال است بر جامع مطلوبیت و به کار بردن لفظ دال بر جامع مطلوبیت در موردی که متکلم در مقام تحریک وجوبی است، خلاف حکمت است. این استدلال در صورتی تمام است که قرینه‌ای بر وجوب در کلام وجود نداشته باشد و در این کلام با توجه به ذیل، قرینه دال بر وجوب، وجود دارد و به این ترتیب دلالت سکوتی و اطلاق مذکور شکل نمی‌گیرد.

مثال سوم

اگر قائل شویم که مفهوم، یک دلالت اطلاق است (نظر مرحوم نایینی^۲)؛ اگر در کلامی منطوق و مفهوم با هم باشند، دلالت مفهومی دیگر منعقد نمی‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: «اِذَا نَمَتَ فِتْوَضاً» و «اِذَا بَلَغَ فِتْوَضاً»، در اینجا دلالت جمله اول بر انحصار سبب وضو در نوم، یک دلالت مفهومی است که به جهت جمله دوم این دلالت شکل نمی‌گیرد. این مسئله در همه

۱ - من لا يحضره الفقيه : ج ۱ ؛ ص ۳۶۵ «وَرُوي عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ الْكَرْخِيِّ أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عِية السَّلام) رَجُلٌ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ إِلَى الْخَلَاءِ لِضَعْفِهِ وَ لَا يُمْكِنُهُ الرُّكُوعُ وَ السُّجُودُ فَقَالَ لِيَوْمَ بِرَأْسِهِ إِيمَاءٌ وَ إِنْ كَانَ لَهُ مَنْ يَرْفَعُ إِلَيْهِ الْخُمْرَةَ فَلْيَسْجُدْ فَإِنْ لَمْ يُمْكِنَهُ ذَلِكَ فَلْيَوْمَ بِرَأْسِهِ نَحْوَ الْقِبْلَةِ إِيمَاءً قُلْتُ فَالصَّيَامُ قَالَ إِذَا كَانَ فِي ذَلِكَ الْحَدِّ فَقَدْ وَضَعَ اللَّهُ عَنْهُ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَقْدَرَةٌ فَصَدَقَهُ مَدٌّ مِنَ الطَّعَامِ بَدَلَ كُلِّ يَوْمٍ أَحَبُّ إِلَيَّ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ يَسَارٌ ذَلِكَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ.»

۲ - رجوع کنید به فوائد الاصول : ج ۲ ؛ ص ۴۷۶... المقصد الثالث: فی المفاهیم.

مواردی مطرح می‌شود که یک اطلاق سکوتی در کنار یک دلالت لفظی - یعنی دلالت وضعی و غیر سکوتی - قرار بگیرد.

مثال‌های جایی که مورد، حجیت دلیل باشد

قسم دیگر جایی است که مورد، دلالت دلیل نبوده، بلکه حجیت دلیل باشد؛ به این معنا که حجیت یک دلیل متوقف بر عدم وجود دلیل دیگر است. مثلاً مرحوم شهید صدر در باب اظهر و ظاهر می‌فرماید: یک بحث این است که نسبت بین خود این دو چیست؟ و بحث دیگر این است که دلیل حجیت این دو چه نسبتی با هم دارند؟ و ایشان در بحث دوم معتقدند دلیل حجیت اظهر، بر دلیل حجیت ظاهر، وارد است و شرط حجیت ظاهر این است که دلیل اظهر وجود نداشته باشد.

در اینجا صورت دیگری می‌توان تصور کرد که دلالت دلیل مورد، متوقف باشد بر عدم حجیت دلیل وارد؛ لکن مثال‌های متعارف همان مثال‌هایی است که ذکر کردیم که گاهی دلالت بر عدم دلالت متوقف می‌شود و گاهی حجیت بر عدم حجیت. در اینجا تقسیم بندی‌های دیگری نیز وجود دارد که در لابلای مباحث بعدی به آن اشاره خواهیم کرد.

محصل کلام در رابطه با اقسام «ورود»

بنابر این محصل عرض ما این شد که ما سه قسم کلی «ورود» داریم. قسم اول جایی است که وارد و مورد حکمی می‌باشند که دو دلیل متکفل بیان آنها هستند. قسم دوم جایی است که وارد و رافع، دلیل است، حال چه با عنایت تعبد و چه بدون آن و مورد حکمی است که دلیل متکفل بیان آن است. که مثال معروف ورود - یعنی اصل برائت نسبت به قبح عقاب بلا بیان که در کلام شیخ وارد شده - از این سنخ است. البته اینکه وارد «حکم» باشد و مورد «دلیل» اگر چه از جهت عقلی قابل تصور است، لکن ما مثال متعارفی برای آن نیافتیم.

قسم سوم، جایی است که هم وارد دلالت دلیل است و هم مورد، این قسم هم دو قسم دارد، گاه وارد و مورد اصل دلالت است و گاه حجیت دلالت.

احکام ورود در کلام شهید صدر

مرحوم شهید صدر مثال‌هایی را که برای ورود به معنای عام (که تخصّص را هم در بر می‌گیرد) ذکر کردند، همه از قسم اول است. قسم اول قسمی است که وارد و مورد حکم‌هایی هستند که دلیل متکفل بیان آنهاست. این احکام همه در این دایره مطرح شده است و برای جریان اینها در سایر اقسام باید دقت کرد و دید آیا این احکام قابل جریان هست یا قابل جریان نیست.

ایشان برای ورود شش حکم ذکر می‌کنند.

حکم اول

حکم اول اینکه فرقی ندارد دلیل وارد به صورت متصل وارد شده باشد یا منفصل^۱. این مطلب در قسم اول صحیح می‌باشد و در قسمی که مورد، حکم باشد نیز، مطلقاً وارد، هر چه می‌خواهد باشد - این حرف جاری است؛ اما در قسم سوم که مورد، دلالت است، باید بررسی کرد که آیا دلالت بر عدم ورود دلیل منفصل متوقف است یا متوقف نیست؛ مثلاً در تقدیم عموم بر اطلاق، شرط این است که عام و مطلق در یک کلام باشند؛ اما اگر در دو کلام باشند، دلالت اطلاقی هر دو شکل می‌گیرد و به همین جهت است که می‌گوییم اگر دایره ورود را گسترده‌تر از اقسام ایشان کنیم، باید در جریان احکام دقت کنیم.

حکم دوم

حکم دوم اینکه دلیل وارد مقدم بر دلیل مورد می‌شود و لو اینکه دلیل وارد اضعف الظهورات باشد^۲؛ چرا که بین قضیه شرطیه - دلیل مورد - و قضیه‌ای که متکفل اثبات یا نفی موضوع است، تنافی‌ای وجود ندارد و حکم درباره تحقق موضوع خود هیچ اقتضایی ندارد. در برخی اقسامی که ما ذکر کردیم، شرط تقدم دلیل وارد، اظهریت است؛ مثل جایی که اظهریت موجب ورود یک دلیل بر دلیل دیگر شود.

۱- بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۵۷ «الأول: أن ملاك التقديم بالورود لا يفرق فيه بين فرضي كونه الدليل الوارد متصلاً بالدليل المورد أو منفصلاً عنه وقد تقدم توضيح ذلك في ذیل عرض نظرية الورود.»
 ۲- بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۵۷ «الثاني: أن الدليل الوارد يتقدم على الدليل المورد حتى لو كان ظهوره من أضعف الظهورات، و كان ظهور الدليل المورد من أقوى الظهورات.»

نکته دیگر، بحث است که آیا قرآن را می‌توان به خبر ظنی تخصیص زد یا نمی‌توان؟ در این بحث اگر بگوییم حجیت دلالت قرآن متوقف بر عدم وجود دلیل قطعی از سنت برخلاف ظاهر آن می‌باشد؛ در این صورت دیگر دلیل ظنی نمی‌تواند مخصص باشد. البته این حرف در اقسام شهید صدر مطرح نمی‌باشد.

حکم سوم

حکم سوم ورود این است که در تقدم وارد، فرقی نیست که وارد قطعی باشد یا حجت شرعی^۱. فرض ایشان این است که وارد و مورود، حکم می‌باشند. ایشان می‌فرمایند: دلیل معتبری که می‌گوید حکم وارد، موجود است، تعبد به وجود حکم در آن مستلزم تعبد به عدم وجود موضوع برای حکم دلیل مورود می‌باشد؛ چون در موضوع حکم مورود، عدم وجود حکم دلیل وارد، اخذ شده است و در اینجا تعبد به ورود است. عرض ما این است، در اینجا معنای تعبدی بودن ورود، این است دلیل حجیت دلیل وارد، نسبت به دلیل مورود، حکومت پیدا می‌کند.

حکومت در اینجا در ناحیه دلیل حجیت است، و حال آنکه حکومت‌های متعارف در ناحیه خود ادله می‌باشد؛ مانند «لا شک لکثیر الشک» و «اذا شککت فابن علی الاکثر»؛ در این مثال‌ها دلیل حجیت دلیل حاکم، قطعی هم باشد، باز هم حاکم خواهد بود نه وارد. چون خود حکم به اینکه کثیرالشک، شک ندارد، تعبدی است، نه اینکه دلیل حجیت آن تعبدی باشد؛ اما در محل کلام شهید صدر حکومت در دلیل حجیت است. تمام موارد حکومت امارات بر اصول یا بر احکام اولیه، از این سنخ می‌باشد. مثلاً دلیلی داریم که می‌گوید: «العالم یجب اکرامه» و دلیل دیگر می‌گوید: «زید لیس بعالم». دلیل حجیت می‌گوید بگو این جمله واقعیت دارد؛ که در واقع تعبد به ورود است و تعبد است به اینکه موضوع وجوب اکرام در این مصداق تحقق ندارد.

در ما نحن فیه موضوع، خود حکم است؛ اما در مثال زید لیس بعالم، موضوع یک امر خارجی است که عالمیت زید باشد. مثلاً در مثال مشروط بودن حج به عدم وجوب واجب دیگر، در موضوع، حکمی از احکام اخذ شده همان گونه که استطاعت - که شرط حج است - یک امر خارجی است. دلیلی که تعبد به حکم می‌کند با دلیلی که تعبد به وجود موضوع خارجی یا نفی آن

۱ - بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۵۷ «الثالث: أنه لا فرق فی تقدم الوارد بین کونه قطعياً أو کونه حجة شرعاً».

می‌کند، تفاوتی ندارد؛ بنابراین وقتی این مثال از باب حکومت شد، نباید حکم سوم را از احکام ورود دانست، توضیح بیشتر این امر در «حکم چهارم» خواهد آمد.

حکم چهارم

حکم چهارم ورود این است که ورود نیاز به ناظریت ندارد به خلاف حکومت^۱. در واقع حکم چهارم و پنجم ایشان، فرق بین حکومت و ورود است. ما این مباحث را فعلاً بنا بر مبنا و تصویر ایشان از حکومت ارائه می‌کنیم.

ایشان می‌فرماید: از آنجا که ورود از باب نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر نیست. اگر مورد احکام متعددی داشته باشد، در اینجا لازم نیست اطلاق دلیل وارد را بسنجیم بخلاف حاکم و محکوم. در حاکم چون نظارت وجود دارد، باید دید حاکم به چه چیزی نظارت دارد. در تنزیل دلیل حاکم که مثلاً می‌گوید فاسق عالم نیست، اگر عالم پنج حکم دارد، باید دید عدم ترتب کدام حکم مراد است. و اگر بخواهیم به عدم ترتب همه احکام قائل شویم، باید دلیل حاکم اطلاق داشته باشد اما این بیان در ورود مطرح نمی‌شود؛ چون وارد می‌خواهد بگوید این موضوع تحقق ندارد و عدم تحقق موضوع، یعنی عدم ترتب تمامی احکام.

در اینجا کلام ایشان در رابطه با وروده‌های حقیقی است، نه تعبد به ورود؛ اگر ورود تعبدی باشد، باید به اطلاق دلیل حجیت مراجعه کرد و آن را سنجید.

به همین جهت ما گفتیم که باید این گونه موارد را از اقسام حکومت دانست نه از اقسام ورود. این حکم نیازمند تفصیل بیشتری است که در جلسه آینده خواهد آمد.

۱ - بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۵۸ «الرابع: أن الورد لا يحتاج إلى الناظرية بخلاف ما سيأتي في الحكومة إن شاء الله تعالى».

۱۳۸۹/۷/۷

ادامه بررسی احکام ورود در کلام مرحوم شهید صدر

عرض کردیم ورود به معنای اینکه یک امر شرعی موضوع امر شرعی دیگر باشد، سه قسم اصلی دارد؛ یک قسم اینکه وارد و مورد هر دو حکمی باشند که دلیل متکفل بیان آن است که اقسام پنج گانه در کلام شهید صدر همه ناظر به همین قسم است. قسم دوم این است که وارد دلیل بما هو دلیل باشد؛ ورود ادله اعتبار امارات بر اصل عقلی قبح عقاب بلایان از این سنخ است. قسم سوم این است که مورد، دلیل بما دلیل باشد که قهرا وارد نیز باید دلیل باشد؛ حال به وسیله دلیل وارد، چه دلالت آن مرتفع شود و چه حجیت آن. و گفتیم که جریان احکامی که شهید صدر ذکر می کنند، در این اقسام فی الجملة با هم متفاوت است.

حکم چهارم

حکم چهارمی که شهید صدر برای ورود ذکر می کنند، این است که تحقق ورود مشروط به ناظریت نیست. نتیجه این مطلب دو امر است؛ امر اول اینکه اگر محکوم تعدد آثار داشته باشد، برای اثبات ترتب جمیع آثار، باید به دلیل حاکم تمسک کرد؛ اما در ورود به این مطلب نیازی نیست؛ چون وقتی موضوع با ورود نفی یا اثبات شود، احکام آن نیز نفی یا اثبات می شود و نیازی به اثبات اطلاق وارد نیست.^۱

در مورد این حکم، باید این نکته را متذکر شد که در ورود تعیین کننده، دلیل مورد است که چه چیزی را و به چه شکل در خود اخذ کرده است؛ به خصوص در مواردی که دلیل بما هو دلیل، نافی موضوع مورد است، باید دید در مورد چه چیزی اخذ شده است؛ آیا مطلق اعتبار، اخذ شده یا اعتبار علی وجه خاص؟ مثلاً اگر بگوییم دلیل اعتبار ظواهر آیات قرآن، مقید است به اینکه در سنت دلیل معتبری برخلاف آن نباشد، باید دید وجهی که این تقیید را ایجاد کرده، چگونه سنتی را رافع حجیت ظهور آیات قرآنی قرار داده است؟ آیا سنت قطعی را رافع قرار داده یا اعم از آن و

۱- بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۵۸ «الرابع: أن الورود لا يحتاج إلى الناظرية بخلاف ما سيأتى في الحكومة إن شاء الله تعالى، و يتفرع على ذلك أمران. أ- أنه عند تعدد الآثار لموضوع الحكم في الدليل المورد لا يحتاج لإثبات جميع الآثار إلى إطلاق دليل الوارد...».

ظنی معتبر را؟ لذا بازگشت بحثی که در اصول تحت عنوان «يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ام لا» مطرح می‌باشد، به این است که در دلیل اعتبار ظواهر کتاب، چه چیزی اخذ شده است؟ در اینجا مورد، دلیل اعتبار ظواهر کتاب است و اینکه ورود با چه چیزی محقق می‌شود، بستگی به کیفیت دلیل مورد دارد.

در حاکم و محکوم اگر تعدد آثار وجود داشته باشد، تعیین کننده دلیل حاکم است و باید ظهور آن را بررسی کرد؛ اما در ورود باید دلیل مورد را مورد بررسی قرار داد. در دلیل حاکم و محکوم این حاکم است که اطلاقش تعیین کننده این است که چه چیزی محکوم است؛ اما در ورود باید شکل اخذ شدن موضوع را در مورد بررسی کرد.

مثلاً دلیلی می‌گوید: **لايجوز القضاء بغير حجة** و دلیل دیگر می‌گوید: **البينة حجة**؛ در اینجا باید دید که مراد از حجت - که موضوع دلیل مورد است - چیست؟ آیا مطلق حجت مراد است یا حجت در باب قضاء یا ...؟ لذا این تفاوت بین حکومت و ورود وجود دارد. نکته دیگر اینکه ایشان قسمی را داخل در ورود دانسته بودند که در واقع حکومت می‌باشد و آن قسمی است که حکمی که نافی حکم دلیل دوم است، بالتعبد ثابت می‌شود؛ این قسم که ایشان از آن تعبیر به تعبد به ورود می‌کنند، در واقع حکومت است و باید در آن، احکام حکومت را پیاده کرد و نه احکام ورود را.

نتیجه دومی که در کلام ایشان ذکر شده، این است که دیگر توهم نمی‌رود که باید وارد، موخر از مورد باشد؛ برخلاف حکومت، که در آن به جهت ناظریت، تصور شده اول باید دلیل مفسر - دلیل محکوم - آمده باشد و پس از آن دلیل مفسر - دلیل حاکم - بیاید تا آن را تفسیر کند. البته این تصور در باب حکومت هم صحیح نیست؛ اما به هر حال اصل این تصور درباره ورود اصلاً جاری نیست.^۱

حکم پنجم

۱- بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۵۸ «ب- أنه لا يمكن تخيل اشتراط تأخر زمان الوارد عن زمان المورد - كما توهم ذلك في الدليل الحاكم - فإن الوارد ليس كالحاكم محتاجاً إلى النظر إلى المورد حتى يتوهم أن النظر إليه فرع ثبوته سابقاً عليه مثلاً».

حکم پنجم این است که ورود نیاز به لسان لفظی ندارد؛ برخلاف حکومت^۱. این مطلب صحیحی است و لازم نیست دلیل وارد بما انه لفظ، موضوع مورد را از بین ببرد. البته ممکن است به این شکل نیز باشد؛ اما مقوم آن نمی‌باشد. لکن در حکومت لسان لفظی شرط و مقوم است؛ چه اینکه حاکم تفسیر و نظارت لفظی می‌باشد. یک بحث در مورد حاکم وجود دارد که حاکم آیا حتماً باید لفظ باشد یا خیر؟ در مورد محکوم نیز همین بحث مطرح می‌باشد. ما معتقدیم حاکم حتماً باید دلیل لفظی باشد اما در محکوم چنین ضرورتی وجود ندارد. چنان که خواهد آمد.

حکم ششم

حکم ششم این است که اگر در «وارد» شک کردیم که تحقق دارد یا تحقق ندارد، دیگر نمی‌توان به «مورود» تمسک کرد؛ چون لازمه آن، شک در تحقق موضوع مورد می‌باشد.^۲ توضیح این حکم اینکه یک بحث کلی وجود دارد که آیا به عام در شبهه مصداقیه مخصص آن می‌توان تمسک کرد یا نمی‌توان؟ که فی الجمله محل اختلاف است؛ اما در اینکه به عام در شبهه مصداقیه خودش و شک در تحقق موضوعش، نمی‌توان تمسک کرد، بحثی نیست. البته گاه شک در وارد نداریم؛ مثلاً اگر وارد وصول الشیء باشد، دیگر شک معنا ندارد؛ چون بالاخره یا علم محقق است یا محقق نیست؛ مگر اینکه مراد وصول به عرف باشد و الا وصول به شخص من، مساوق با علم است و شک در علم معنا ندارد.

در مورد حجیت هم معمولاً حجیت با وصول همراه است، البته مقوم حجیت (به معنای منجزیت) در معرض وصول بودن است نه وصول فعلی.

شهید صدر می‌فرماید: گاهی موضوع مورد را می‌توان به استصحاب ثابت کرد به این شکل که با استصحاب عدم تحقق وارد، موضوع مورد احراز می‌گردد؛ اما این مطلب، بحث دیگری است. مثلاً دلیلی گفته است که حج در صورتی واجب است که واجب دیگری به عهده شخص نیامده باشد؛ در اینجا عدم وجوب واجب دیگر را می‌توان استصحاب کرد؛ اما بحث در این است

۱- بحوث فی علم الاصول : ج ۷ ؛ ص ۵۸ «الخامس - إن ورود لا يحتاج إلى لسان لفظی، لأنه ليس تصرفاً فی الألفاظ من قبیل الحكومة التنزیلیة».

۲- بحوث فی علم الاصول : ج ۷ ؛ ص ۵۸ «السادس - انه إذا شك فی الوارد لا يمكن التمسك بالمورود، من دون فرق بین الشك فی أصل ورود أو فی حجه و سعتة بنحو الشبهة المفهومية أو بنحو الشبهة المصداقیة، و من دون فرق بین الشك فی الوارد المتصل أو الوارد المنفصل».

که منهای جهت استصحاب، حکم مقتضی موضوع خود نیست و با شک در آن نمی‌توان به آن تمسک کرد.

در جریان استصحاب هم نحوه جریان استصحاب در اقسام مختلف ورود، متفاوت می‌باشد؛ اگر حکمی که دلیل وارد متکفل بیان آن است در موضوع مورد اخذ شده، باید استصحاب نسبت به حکم، جاری شود و اگر وارد، دلیل است، باید عدم الدلیل استصحاب شود.

تقسیم «حکومت» به تضییقی و توسعه ای

در اصول الفقه مرحوم مظفر «حکومت» را دو قسم کرده است: توسعه‌ای و تضییقی؛ اما در «ورود» این تقسیم بندی را مطرح نکرده است.^۱ ممکن است از ظاهر عبارت ایشان فرق دیگری بین حکومت و ورود برداشت شود و آن تقسیم حکومت به دو قسم است بر خلاف ورود؛ اما باید توجه داشت مراد ایشان این نیست که این دو قسم در ورود جریان ندارد؛ بلکه در ورود نیز هر دو قسم را داریم؛ دلیل البینه حجة، ورود توسعه‌ای دارد بر **انما يجوز القضاء بالحجة** و دلیلی که نافی موضوع است نیز ورود تضییقی دارد.

صدق ورود وابسته به موضوع دلیل مورد است. اگر موضوع دلیل امری باشد که حقیقة با تعبد ایجاد یا اعدام می‌گردد همچون حجیت، یک دلیل شرعی می‌تواند با ایجاد یا نفی این موضوع بر آن وارد گردد، بر خلاف حکومت که در جایی است که موضوع دلیل محکوم امری تکوینی همچون علم است که با تعبد حقیقة ایجاد یا نفی نمی‌گردد، بلکه تعبد تنها می‌تواند به تنزیل موضوع اثباتاً یا نفیاً تعلق گیرد که واقع آن تصرف در حکم دلیل محکوم به توسعه یا تضییق است.

«ورود» بحث خاص دیگری ندارد. مرحوم شهید صدر مباحث مربوط به ورود من کالاجانبین را مطرح کرده اند^۲؛ که ما از طرح آنها صرف نظر می‌کنیم.

۱- أصول الفقه (طبع اسماعیلیان)؛ ج ۲؛ ص ۲۲۳ «لأن الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثلة المتقدمة وقسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقیب الأمر یاكرام العلماء: "المتقى عالم" فإن هذا يكون حاکما على الأول و ليس فيه إخراج بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء».

۲- بحوث في علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۵۴... الزؤود من کلا الجانبین.

بحث حکومت

اصل استعمال واژه «حکومت» در رابطه دو دلیل، بسیار قدیمی است. در کتاب من لایحضر الفقیه آمده است: «الحديث المفصل يحکم علی المحمل»^۱ و نیز «الحديث المفسر يحکم علی المحمل»^۲؛ از عبارت کتاب اعتقادات شیخ صدوق بر می آید که این کاربرد، ریشه حدیثی دارد: «اعتقادنا فی الحديث المفسر أنه يحکم علی المحمل كما قال الصادق علیه السلام»^۳.

در این گونه عبارت‌ها ممکن است یحکم از باب تفعیل باشد و با تشدید؛ اما اگر ثلاثی مجرد باشد، واژه حکومت خیلی کاربرد قدیمی خواهد داشت. البته حکومت به معنای خاص و اصطلاحی اصولی از زمان شیخ انصاری شروع شده است. شخصی می‌گفت: اصطلاح حکومت در مجمع الفائدة نیز به کار رفته است. فرصت نشد که این مورد را پی‌گیری کنم که آیا به همان نحوه کلام شیخ صدوق است یا اینکه به معنای اخیر اصطلاحی آن است. حکومت در کلام شیخ صدوق به معنای تقدیم و سلطه است آن گونه که حاکم بر رعیت خود چنین وضعی را داراست.

به هر حال شیخ انصاری در اینجا اصطلاح خاصی را جعل کرده و آن را در مقابل ورود و تخصیص قرار داده است. شیخ تعریف خود را از حکومت در همین بحث تعادل و ترجیح ارائه کرده و در موارد دیگر نیز مانند اول بحث براءت^۴ یا اواخر بحث استصحاب^۵ - به تناسب بحث از نسبت بین امارات و استصحاب - به این بحث اشاراتی دارند؛ اما تفصیل آن، در همین بحث است. ایشان تعریفی ذکر می‌کنند و پس از آن ضابطه‌ای طرح می‌کنند که مورد بحث‌های فراوانی قرار گرفته است.^۶

تعریف مرحوم شیخ انصاری

۱ - من لایحضر الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵.

۲ - من لایحضر الفقیه، ج ۳، ص ۵۳۸ و نظیر آن در ج ۱، ص ۴۷۸، ج ۴، ص ۲۰۲.

۳ - اعتقادات الامامیه ص ۱۱۴.

۴ - فرائد الأصول؛ ج ۲؛ ص ۳۳۰... [حکومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المتقدم لوجوب الاحتياط]

۵ - فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۳۱۴.... [حکومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب]

۶ - فرائد الأصول؛ ج ۴؛ ص ۱۳.... حکومة الأدلة على الاصول الشرعية.

تعریف ایشان این است که یک دلیل به مدلول لفظی اش مراد از دلیل دیگر را بیان کند.^۱ در تعریف ایشان لسان تنزیل قید نشده است و مثال‌هایی که مطرح می‌کنند در برخی از آن‌ها اساساً لسان تنزیل وجود ندارد. مثلاً به نظر ایشان **لاحکم لکثیر الشک** نسبت به ادله احکام شک حکومت دارد و لازم نیست که حتماً در دلیل اول تعبیر به **لاشک** شود؛ مرحوم نایینی می‌فرماید: حکومت گاهی نظارت به عقد الوضع است و گاهی به عقد الحمل^۲ لکن مرحوم شیخ متعلق نظارت را حکم می‌دانند.

البته این نکته در کلام ایشان تصریح نشده؛ اما از دقت در کلام ایشان بر می‌آید که نظارت به حکم، گاهی به این جهت است که حاکم لسان تنزیل موضوعی دارد و گاهی حاکم مستقیماً حکم دلیل محکوم را نفی می‌کند. سپس ایشان یک ضابطه‌ای ذکر می‌کنند. ضابطه این است که اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو خواهد بود^۳. به عنوان مثال دلیل **لاشک لکثیرالشک**؛ حاکی از این است که قبل از آن، دلیلی بوده که به اطلاق یا به عموم، حکمی برای کثیرالشک جعل کرده است و مفاد این دلیل حاکم، این است که آن حکم در مورد کثیر الشک وجود ندارد. حال اگر حکم دومی نباشد، این دلیل چه چیزی را نفی کند؟! البته مراد تحقق فعلی حکم نیست، بلکه مراد این است که دلیل حاکم می‌گوید حکمی که دلیل محکوم اقتضای تحقق آن را داشت، وجود ندارد.

بحث‌ها بیشتر حول ضابطه‌ای است که ایشان مطرح کرده‌اند. مرحوم میرزای شیرازی در تقریرات اشکالی دارند که این لغویت مقوم حکومت نیست. مرحوم آخوند نیز در حاشیه بر رسائل، به بیان دیگری این مطلب را انکار می‌کنند. مرحوم حاج شیخ نیز بیان سومی مطرح می‌کنند که این اشکالات با هم متفاوت می‌باشند. در جلسه بعد، کلام شیخ را توضیح خواهیم داد و این اشکالات را بررسی می‌کنیم. و سپس تفسیر دومی را که حاج شیخ ذکر کرده‌اند را ارائه می‌کنیم.

۱- فرائد الأصول؛ ج ۴؛ ص ۱۳ «و ضابط الحکومة: أن یکون أحد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضاً لحال الدلیل الآخر و رافعاً للحکم الثابت بالدلیل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فیکون مبیناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لیبان حاله، متفرعاً علیه».

۲- فوائده الاصول، ج ۴، ص ۷۱۲.

۳- فرائد الأصول؛ ج ۴؛ ص ۱۳ «و میزان ذلك: أن یکون بحیث لو فرض عدم ورود ذلك الدلیل لکان هذا الدلیل لغواً خالیاً عن المورد».

۱۳۸۹/۷/۱۰

ادامه بحث در تعریف حکومت

بحث در مورد تعریف حکومت بود. مرحوم شیخ انصاری، حکومت را در دو جا، تعریف کرده و ضابطه آن را مطرح کرده‌اند. یکی در پایان بحث استصحاب - در بحث رابطه استصحاب با امارات^۱ - و یکی نیز در بحث تعادل و ترجیح^۲. البته تعابیر ایشان، در این دو موضع، مقداری با یکدیگر متفاوت است. ما در اینجا مطلب ایشان در تعادل و ترجیح را مطرح می‌کنیم.

کلام مرحوم شیخ انصاری

ایشان می‌فرمایند: که ضابطه حکومت این است که دلیلی به مدلول لفظیش، ناظر به دلیل دیگر و مبین کمیت مدلول دلیل دیگر باشد و سپس می‌فرمایند: «بحیث یکون متفرعا علیه»؛ یعنی اگر محکوم نباشد، حاکم لغو و بدون مورد خواهد شد.^۳

این که ایشان «بمدلوله اللفظی» تعبیر می‌کنند، ناظر به اخراج تخصیص است؛ چون مخصص به دلالت عقلی بر دلیل دیگر نظارت دارد، نه به دلالت لفظی، چه اینکه ما می‌دانیم عام و خاص هر دو نمی‌توانند با هم اراده شده باشند؛ از طرف دیگر به جهت مبنایمان، خاص را مقدم می‌کنیم و بعد از مقدم شدن خاص بر عام، خاص قرینیت پیدا می‌کند.

خلاصه تقدیم خاص بر عام به جهت شارحیت لفظی خاص نیست، بلکه خاص مبین مراد واقعی است و با توجه به عدم امکان اراده معنای ظاهری از خاص و عام و به جهت اظهاریت خاص - مثلاً - عقل حکم می‌کند که مراد از عام معنای ظاهری آن نیست.

۱- فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۳۱۴.... [حکومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب]

۲- فرائد الأصول؛ ج ۴؛ ص ۱۳.

۳- همان «و ضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متفرعا لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبينا لمقدار مدلوله، مسوقا لبيان حاله، متفرعا عليه».

بررسی کلام مرحوم شیخ در کلمات محشین رسائل

در کلام مرحوم شیخ، در تعریف حکومت، دو رکن وجود دارد؛ یک. نظارت حاکم بر محکوم؛ دو. لغویت حاکم در صورت نبود دلیل محکوم. محشین کلام شیخ این دو نکته را بحث کرده‌اند. مرحوم میرزای شیرازی به نکته دوم اعتراض داشته و آن را انکار می‌کنند.^۱ مرحوم آخوند نیز در حاشیه رسائل همین مطلب را با بیانی متفاوت می‌آورند.^۲ مرحوم حاج شیخ در درر، نظارت را ملازم با لغویت گرفته‌اند و به همین جهت اصل ضرورتِ ناظر بودنِ دلیلِ حاکم نسبت به دلیل محکوم را انکار می‌کنند.

گفتنی است که ما سابقاً مراد شیخ را از نظارت حاکم بر محکوم، نظارت بر خود دلیل محکوم می‌گرفتیم و درباره آن بحث می‌کردیم؛ اما در منتقی الاصول بحث به شکل دیگری مطرح شده است که یادکرد از آن برای توضیح کلام مرحوم شیخ مفید است.

توضیح بیان حاج شیخ با استفاده از کلام مرحوم آقای روحانی

گفتیم که مرحوم حاج شیخ در درر، لزوم نظارت دلیل حاکم به دلیل محکوم را انکار می‌کنند؛ اما مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول این بحث را مطرح کرده‌اند که اساساً مراد مرحوم شیخ در این کلام که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم است، چیست؟ آیا مراد این است که دلیل حاکم ناظر به خود دلیل محکوم است یا اینکه ناظر به حکمی است که دلیل محکوم متکفل بیان آن است و به تعبیر دیگر به مدلول بما هو مدلول ناظر است یا به ذات مدلول. ظاهر اولی کلام شیخ این است که متعلق نظارت مدلول بما هو مدلول است؛ اما قرائنی ممکن است ذکر شود که مراد ایشان چیز دیگری است که ایشان این قرائن را مطرح می‌کنند.^۳

۱- تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی؛ ج ۴؛ ص ۱۷۹ «هذا، ثم إن ما ذكره المصنف - قدس سره - من میزان الحكومة - من كون الحاكم على وجه لو فرض عدم ورود المحكوم عليه لكان لغوا خاليا من المورد -، فيه ما لا يخفى على من له دقة النظر».

۲- درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد؛ الحاشیة الجديدة؛ ص ۴۲۸ «لا يخفى أنه لا يعتبر في الحكومة إلا سوق الدليل بحيث يصلح للتعرض لبيان كمية موضوع الدليل الآخر تعميماً أو تخصيصاً لو كان و لو بعده بزمان، من دون اعتبار ان يكون المحكوم قبله أو معه، فضلاً من ان يكون الحاكم متفرعاً عليه بحيث لا يكون له وقع و محل بدونه».

۳- رجوع کنید به منتقی الاصول؛ ج ۶؛ ص ۳۹۶... و اما الحكومة.

به نظر می‌رسد که مرحوم حاج شیخ مراد مرحوم شیخ را از نظارت، نظارت بر دلیل دانسته‌اند و انکار نظارت، انکار نظارت حاکم به دلیل محکوم است و الا ممکن است ایشان منکر نظارت به معنای نظارت بر حکمی که محکوم متکفل بیان آن است، نباشند.

بیان مرحوم میرزای شیرازی

مرحوم میرزای شیرازی بنابر آنچه در تقریرات مرحوم روزدری آمده؛ به شیخ این گونه اعتراض می‌کنند: اینکه می‌فرمایید بدون وجود محکوم حاکم لغو است، بر مثال‌هایی که مطرح کرده‌اید، منطبق نیست^۱. یک مثال، حکومت ادله اعتبار امارات بر اصول تعبیه شرعی می‌باشد؛ اصول تعبیه شرعی اگر نباشند، ادله اعتبار امارات لغو نمی‌شوند؛ چون همین که ادله اعتبار امارات نسبت به اصول عقلیه ورود پیدا کند، کافی است و لازم نیست یک حکم شرعی وارد شده باشد تا ادله امارات محل داشته باشند. مثلاً در قاعده قبح عقاب بلایان، اماره، بیان به حساب آمده و موضوع قاعده را منتفی می‌سازد و لازم نیست حتماً در اینجا یک اصل شرعی وجود داشته باشد تا ادله اعتبار امارات بر آن حاکم شود و اگر نباشد، لغویت لازم بیاید!

مرحوم میرزا می‌فرمایند: مثال دیگری که شما مطرح کردید، مثال **لا شک لکثیر الشک**، نسبت به ادله شکوک است. در این مثال ممکن است لغویت را این گونه تقریب کنیم که اگر در شریعت، شک حکمی نداشته باشد، گفتن **لا شک لکثیر الشک** لغو است چون برائت عقلی جاری می‌شود که مفاد همان دلیل حاکم است؛ اما مجرد اینکه اگر دلیل شرعی نسبت به شکوک نداشته باشیم، مفاد **لا شک لکثیر الشک** مطابق حکم عقل است باعث لغویت آن نمی‌شود بلکه همین که ادله شکوک مؤید و مؤکد حکم عقل است، آن را از لغویت خارج می‌کند.

بررسی بیان مرحوم میرزای شیرازی

نکته اول اینکه دلیل حاکم ممکن است بر بیش از یک دلیل، حاکم باشد؛ مثلاً «**لا شک لکثیر الشک**» ناظر به پنج حکم باشد. در این جا اگر حاکم را نسبت به تک تک محکوم‌ها

۱- تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی؛ ج ۴؛ ص ۱۷۹ «إن ما ذكره المصنف - قدس سره - من میزان الحكومة - من كون الحاكم على وجه لو فرض عدم ورود المحكوم عليه لكان لغوا خاليا من المورد - ، فيه ما لا يخفى على من له دقة النظر، إذ لا يخفى أن أدلة اعتبار الأدلة الاجتهادية بأسرها حاکمة على أدلة اعتبار الأصول العملية الشرعية كما اختاره - قدس سره - و سیاتی توضیحه ایضا، مع أنه ليس شيء منها بحيث لو فرض عدم دلیل على اعتبار الأصول الشرعية العملية لكان لغوا خاليا عن الفائدة».

لحاظ کنیم، دلیل حاکم لغو نخواهد بود؛ چون با دلیل دیگر جبران می‌شود. اینکه می‌گوییم محکوم اگر نباشد، حاکم باید لغو شود، خصوص یک محکوم مراد نیست.

نکته دوم اینکه مرحوم شیخ می‌فرماید: اگر اصول تعبدی شرعی نباشند و شک در شریعت حکمی نداشته باشد، نفی شک در ادله اعتبار امارات، لغو می‌شود، اگر مراد از حکم شک، حکم تاسیسی باشد، اشکال مرحوم میرزای شیرازی وارد خواهد بود. همین طور اگر بگوییم حتماً باید در موارد حکومت، دلیل دیگری باشد که دلیل حاکم به نحو حکومت و تنزیل به آن نظارت داشته باشد. چنان‌که ظاهر کلام مرحوم شیخ چنین است، باز اشکال مرحوم میرزای شیرازی صحیح می‌باشد، چون تقدیم امارات بر اصول عقلیه به نحو ورود است نه حکومت؛ بنابراین اشکال مرحوم میرزای شیرازی به ظاهر کلام شیخ وارد است؛ اما می‌توان کلام شیخ را این گونه توجیه کرد که در موارد حکومت، اگر هیچ دلیلی که حاکم نسبت به آن ناظر باشد (حال چه به نحو حکومت چه به نحو ورود) نبود، حاکم لغو می‌باشد. در این صورت کلام شیخ صحیح است و اشکالی به آن وارد نیست.

در ادله شرعیه هم ممکن است یک دلیل نسبت به یک دلیل حاکم باشد و نسبت به دلیل دیگر وارد؛ مثلاً ادله حجیت امارات نسبت به ادله شرعیه‌ای که موضوع آنها علم است حاکم باشد و نسبت به ادله شرعیه‌ای که موضوع آن حجت است وارد، بنابراین در حاکم اگر محکوم نباشد ممکن است دلیل شرعی دیگری باشد که با ورود دلیل حاکم بر آن، دیگر ذکر دلیل حاکم لغو نباشد.

خلاصه می‌توان کلام شیخ را به نحوی توجیه کرد که اشکال مرحوم میرزای شیرازی بر آن وارد نباشد.

اشکال مرحوم آخوند در حاشیه رسائل

مرحوم آخوند به بیان دیگری اشکال را طرح کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: حاکم دو جنبه دارد؛ یک جنبه که ربطی به محکوم ندارد؛ مانند منجزیت و معذرت. جنبه دیگر، جنبه نظارت است. اگر محکوم نبود، درست است که جنبه نظارت حاکم از بین می‌رود؛ اما دلیل حاکم لغو نمی‌شود؛ چون بدون جنبه ناظر بودن، فائده مستقله دیگری دارد. مثلاً در نسبت بین امارات و اصول، ادله اعتبار امارات، منجزیت و معذرت را ثابت می‌کنند و اگر ادله اصول هم نبودند، همین مقدار کافی بود که آن را از لغویت خارج کنند.

بررسی اشکال مرحوم آخوند

کلام ایشان یک ابهامی دارد و آن اینکه آیا ایشان می‌خواهند کلام میرزای شیرازی را مطرح کنند یا اینکه در صدد بیان نکته جدیدی هستند؟ منجزیت و معذرت در واقع حکم عقل است به لزوم تحصیل معذر و لزوم عمل بر طبق منجز و امارات در این موضوع عقلی تصرف می‌کنند. اگر مراد ایشان این بیان باشد، این همان بیان میرزای شیرازی است.

۱۳۸۹/۷/۱۱

مناط حکومت

شرط مرحوم شیخ و نقد مرحوم آخوند

بحث در مورد مناط حکومت بود. مرحوم شیخ فرمودند: حکومت یعنی یک دلیل به مدلول لفظی، ناظر به دلیل دیگر باشد و این نکته را نیز افزوده بودند که حاکم متفرع بر محکوم است؛ به این معنا که اگر محکوم نباشد، حاکم لغو است.^۱

مرحوم آخوند به این نکته اخیر مرحوم شیخ اشکال داشتند که حاکم لازم نیست بدون وجود محکوم لغو باشد^۲، چون مثال روشن مرحوم شیخ برای حکومت، حکومت دلیل اعتبار امارات بر اصول عملیه است و حال آنکه اگر اصول عملیه شرعیه هم نباشد، دلیل اعتبار امارات، لغو نخواهد بود. چه اینکه دلیل اعتبار امارات یک فایده تامّه مستقله دارد که اگر اصل شرعی مجعول هم نبود، اماره آن فایده مستقله را دارا بود. بله اگر بخواهد عنوان نظارت حاکم بر محکوم فعلیت پیدا کند، باید منظور الیه باشد؛ اما این گونه نیست که اگر نظارت ناظر نباشد، اصلاً دلالت دلیل حاکم نیز وجود نداشته باشد؛ بلکه این دلیل در هر حال دلالت مستقلاً دارد در کنار آن دلالت که اگر منظوری وجود داشته باشد این جنبه دلالت هم فعلی می‌شود؛ بنابراین، ملاک مرحوم شیخ، تام نیست.

بررسی کلام مرحوم آخوند

عرض شد این سخن که دلیل حاکم فایده تامه مستقله دارد، یک مقداری دارای ابهام است. آیا کلام ایشان بازگشت به فرمایش میرزای شیرازی می‌کند که آثار عقلی شک بار نشود و آثار عقلی قطع بار شود؛ مثلاً قبح عقاب بلا بیان با آمدن اماره از بین می‌رود، چون حجیت اماره موضوع قبح عقاب بلا بیان را از بین می‌برد. یا مثلاً در جایی که علم اجمالی داریم که یک تکلیفی

۱- فرائد الأصول؛ ج ۴؛ ص ۱۳.

۲- درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد؛ الحاشیه الجدیدة؛ ص ۴۲۸.

وجود دارد و اماره‌ای بر وجود تکلیف در یک طرف علم اجمالی قائم می‌شود، این اماره سبب می‌شود که آن علم اجمالی منحل شود. تأثیر اماره این است که مورد خود را منجز می‌کند و وقتی مورد اماره را تنجیز کرد، اثر عقلی لزوم موافقت قطعی که احتیاط در هر دو طرف علم اجمالی را لازم می‌گرداند از بین می‌رود. از طرف دیگر اگر ما به تکلیفی علم داشته باشیم این تکلیف عقلاً بر عهده ما می‌آید، با اعتبار اماره این اثر عقلی بار می‌شود، پس دلیل اعتبار اماره نسبت به حکم عقل، ورود توسعه‌ای و ورود تضییقی دارد. اگر مرادتان این است که دلیل اعتبار اماره لازم نیست ناظر به اصل شرعی باشد و همین که یک اصل عقلی وجود داشته باشد که دلیل اعتبار اماره به آن نظر داشته باشد کفایت می‌کند و به اعتبار آن اصل عقلی، دلیل اعتبار اماره فایده تامه را داراست و بدون وجود اصل شرعی نیز دلیل اعتبار لغو نخواهد بود؛ اگر مرادتان این باشد، همان کلام مرحوم میرزای شیرازی است که درباره آن صحبت کردیم.

اما اگر بخواهید بگویید حتی اگر اصل عقلی هم نبود، باز دلیل حاکم یک فایده تامه مستقله دارد. این مطلب برای ما روشن نیست! چون منهای ناظریت دلیل اعتبار نسبت به ادله قواعد عقلیه، به نحو ورود، فایده مستقل دیگری برای اماره، سراغ نداریم. به نظر ما باید فرمایش مرحوم آخوند را به همان فرمایش مرحوم میرزای شیرازی بازگشت دهیم.^۱

پس به طور خلاصه، وقتی دلیل اعتبار اماره می‌گوید: **هذه الاماره حجة**، گاه می‌گوییم مراد از این **حجة** این است که اثر شرعی شک را بار نزن و گاه می‌گوییم آن اثر عقلی‌ای که علم دارد، آن اثر عقلی را بار کن یا آن اثر عقلی‌ای که عدم العلم دارد، آن را بار نزن. مثلاً قاعده براءت را اجرا نکن یا لزوم عمل را در مورد اماره اجرا کن؛ که نتیجه‌اش این است که علم اجمالی منحل می‌شود. این فواید مستقله را داراست؛ اما این بیان در واقع به همان بیان مرحوم میرزای شیرازی باز می‌گردد و ظاهراً کلام مرحوم آخوند مطلب جدیدی نیست.

۱- این نکته را هم عرض کنم که بیانات مرحوم آخوند در حاشیه رسائل و بیانات مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه رسائل، از بحث‌های میرزای شیرازی بسیار متأثر هستند. البته قالب‌ها متفاوت است؛ نمی‌توان گفت که کلمات این دو بزرگوار، تقریر کلام میرزای شیرازی است؛ ولی اثر فکر میرزا در حواشی مرحوم آخوند و مرحوم حاج آقا رضا کاملاً حس می‌شود. هر دو این بزرگواران، شاگردان میرزا بوده‌اند به خصوص مرحوم حاج آقا رضا که دوره طولانی‌تری شاگرد میرزا بوده است.

نقد مرحوم آقای روحانی از کلام آخوند

آقای روحانی با نقل کلام مرحوم آخوند؛ کلام ایشان را نپسندیده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «لکن ما ذکره (قدس سره) محل نظر، فان من يدعی حكومة الأمانة على الأصول التعبدية انما يدعيها بملاك ان دليل اعتبارها متكفل لتنزيل الأمانة منزلة العلم، و ان من قامت عنده الأمانة يكون عالماً، أو متكفل لإلغاء الشك مع قيامها، و ان من قامت عنده الأمانة ليس بجاهل و غير عالم. و صلاحية النظر التي تتضمنها الأمانة إنما هي بهذا الاعتبار و اللحاظ»^۱.

می‌فرمایند: کسانی که دلیل اعتبار اماره را حاکم دانسته‌اند به این جهت است که دلیل اعتبار اماره، ظنّ موجود در مورد اماره را علم قرار داده است و به عبارت دیگر شک موجود در مورد اماره را مانند لاشک قرار داده است. و با این تصویر، معنا ندارد دلیل اماره نظارت و تفرع نداشته باشد بلکه باید علم حکمی داشته باشد که آن حکم با دلیل اعتبار در مورد اماره، بار شود. پس شما چگونه می‌فرمایید که تفرع لازم نیست؟!

بررسی کلام آقای روحانی

کلام مرحوم آخوند در اینجا ناظر به کلام مرحوم شیخ است. مرحوم شیخ ادله اعتبار امارات را بر ادله اصول تعبدیه حاکم می‌داند و در کلامشان هیچ اشاره‌ای به قرار دادن ظن منزلت علم، نیست.

آقای روحانی می‌فرماید: کسی قائل به حکومت است که، ظن را منزله علم بداند و شک را تنزیلاً ملغی بگیرد (چه به تعبیر تنزیل الظن منزله العلم، یا تنزیل الشک منزله عدم الوجود یا به تعبیر مرحوم نائینی و پیروان ایشان: تتمیم کشف و الغاء تعبدی شک) اما این گونه عبارت در کلمات مرحوم شیخ انصاری دیده نمی‌شود، و با این حال به حکومت اماره بر اصول عملیه قائل است.

خلاصه اشکال اول ما این است که شما نباید با کلام مرحوم نائینی و با اصطلاحات ایشان، مرحوم آخوند را محاکمه کنید. روشن نیست مرحوم شیخ به این نحوه تنزیل قائل باشند. و معلوم نیست مقوم حکومت دلیل اعتبار امارات نسبت به اصول را تنزیلی بودن دلیل امارات

۱- منتقى الأصول، ج ۶، ص ۴۰۴.

بدانند. تنزیلی که مرحوم نائینی در این مباحث می‌گوید، تنزیلات موضوعی است و حال آن‌که مرحوم شیخ در اینجا، به نظارت حکمی قائل است نه نظارت موضوعی.

توضیح اینکه مرحوم نائینی می‌فرماید: در این موارد، موضوع علم - که در شریعت حکمی دارد - به وسیله اینکه ظن نازل منزله علم می‌شود، تحقق پیدا می‌کند. یعنی ما با علم تنزیلی مواجه هستیم. یا بفرمایید شکی که در اینجا وجود دارد، تنزیلاً مرتفع است. لکن مرحوم شیخ می‌گوید: دلیل اعتبار، نظارت به حکم دارد؛ چون مفاد دلیل اعتبار این است که حکمی را که شک دارد، بار نکن. مرحوم شیخ، دلیل اعتبار را به تنزیل موضوعی بر نمی‌گردانند؛ بلکه آن را تنزیل حکمی می‌دانند.

اشکال دوم: اگر از اشکال اول چشم‌پوشیم و قبول کنیم کسی که قائل به حکومت است، می‌گوید در دلیل اعتبار اماره ظن نازل منزله علم، شده است یا تعبداً شک الغاء شده است؛ اما آیا لازمه این مطلب این است که حتماً باید اصل تعبدی شرعی داشته باشیم تا دلیل اعتبار اماره صحیح باشد؟ پاسخ سؤال منفی است. توضیح اینکه عقل برای علم، احکامی دارد و برای شک احکامی؛ می‌گوید وقتی علم دارید باید بر طبق آن عمل کنید، منجز است و عقاب آور و لزوم امتثال دارد. پس تنزیل به منزله علم یعنی این گونه احکام عقلی علم را بار کن. لازم نیست علم موضوع اصل شرعی باشد؛ وجود اصل عقلی، کافی است. از سوی دیگر شک نیز عقلاً احکامی دارد؛ مثلاً با وجود شک قبح عقاب بلا بیان جاری است. حال با این تنزیل که شما شک ندارید، یعنی قبح عقاب بلا بیان را جاری نکن. عرض شد فرمایش مرحوم آخوند را اگر برگشت دهیم به اینکه در دلیل اعتبار لازم نیست اصل تعبدی شرعی تأسیسی وجود داشته باشد و می‌تواند به اصل عقلی و به احکام عقلیه نظارت داشته باشد، در این صورت لغویت لازم نمی‌آید چون حکم عقلی وجود دارد که تنزیل با توجه به آن موضوع عقلی ملاک دارد. که این بیان، همان فرمایش میرزای شیرازی است. و گفتیم اگر نخواهیم این مطلب را بپذیریم، ما فایده مستقله داشتن دلیل اعتبار را نمی‌فهمیم.

بنابراین عمده اشکال، که به ظاهر فرمایش مرحوم شیخ وارد است، اشکال میرزای شیرازی است. و ما خواستیم کلام مرحوم شیخ انصاری را توجیه کنیم که اگر آن توجیهات ما در کلام مرحوم شیخ راه داشته باشد، اشکال میرزای شیرازی وارد نیست.

اشاره به دیدگاه مرحوم آخوند در کفایه

اشکال مرحوم آخوند به مرحوم شیخ در حاشیه رسائل، روی این مبناست که شما ادله اعتبار امارات را حاکم می‌دانید و تعریف شما از حکومت بر آن صادق نیست. لکن خود ایشان در کفایه، حکومت ادله امارات را بر اصول عملیه قبول ندارند. با تقریبی که نمی‌خواهیم وارد آن شویم؛ اما این منافاتی با اشکال ایشان در حاشیه رسائل به مرحوم شیخ ندارد. مرحوم آخوند می‌فرماید: شما که دلیل اعتبار امارات را حاکم می‌دانید، ضابطه‌ای که برای حکومت ذکر کردید، صدق نمی‌کند. پس فرمایش ایشان در کفایه رفع ید از اشکال ایشان در حاشیه رسائل نیست.

بیان مرحوم حائری در اشکال به مرحوم شیخ

مرحوم حاج شیخ اشکال به مرحوم شیخ را به گونه دیگری طرح می‌کنند. آنچه ما از مجموع فرمایش مرحوم حاج شیخ می‌فهمیم این است که ایشان می‌خواهند بفرمایند شما دو مثال برای حکومت ذکر کرده‌اید اما ضابطه‌ای برای حکومت آورده‌اید که در هیچ یک از این دو مثال جاری نیست^۱. البته اشکال ایشان در اصل اینکه حاکم، نظارت به دلیل محکوم داشته باشد متمرکز است.

پیش از توضیح کلام ایشان ذکر مقدمه‌ای مفید است و آن اینکه مرحوم آقای روحانی در مورد مراد مرحوم شیخ دو احتمال مطرح می‌کنند: نظارت حاکم به دلیل محکوم، نظارت حاکم به حکمی که دلیل محکوم متکفل بیان آن است.

ولی مرحوم حاج شیخ در مورد کلام مرحوم شیخ یک احتمال بیشتر طرح نکرده‌اند و آن نظارت حاکم به دلیل محکوم است.

در اینجا باید دانست اگر دلیلی ناظر به حکمی - که مدلول متکفل آن است - باشد، چه بسا بالملازمه به دلیل آن حکم نیز نظارت داشته باشد؛ لکن آنچه در بحث حکومت مهم می‌باشد، این است که حاکم به دلالت لفظی ناظر به کدام است.

فرض کنید یک روایت مراد از یک آیه از قران را بیان می‌کند. این روایت ناظر به دلیل است؛ یعنی مبین کلام دیگر است؛ اما گاه ناظر به آن دلیل نیست، بلکه در صدد است احکامی که آن دلیل متکفل بیان آن است را توسعه یا تضییق دهد.

۱- رجوع کنید به دررالفوائد (طبع جدید)؛ ص ۶۱۷ ذیل بحث «الخامسة: فی حالة مع الطرق المعتمدة شرعا».

در توضیح بیشتر عرض می‌شود که گاه این بحث به این شکل طرح می‌شود که آیا دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم است یا ناظر به مدلول آن؟ این طرح بحث خالی از ابهام نیست، چه اگر مراد از مدلول، مدلول بما هو مدلول باشد با نظارت به دلیل فرق نمی‌کند؛ لذا وقتی می‌گوییم که دلیل حاکم ناظر به مدلول است. مراد این است که ناظر به ذات مدلول است نه از آن جهت که دلیل دلالت می‌کند، برای پرهیز از این ابهام ما کلمه مدلول را به کار نبردیم، بلکه گفتیم که آیا حاکم ناظر به دلیل محکوم است (نقیلاً یا اثباتاً) یا ناظر به حکمی است که دلیل محکوم از آن حکم حکایت می‌کند.

شارع در عالم واقع جعلی دارد گاه دلیل حاکم نحوه این جعل را تعیین می‌کند و آن را توسعه یا تضییق می‌کند. گاه دلیل حاکم مفاد دلیل محکوم را بیان می‌کند مثلاً در محاورات عرفی گاه دلیل حاکم، مراد از دلیل محکوم را که ظهور عرفی خاصی دارد بیان می‌کند به این شکل که لفظ دلیل محکوم وافی به مقصود متکلم نبوده و دلیل حاکم به نوعی کامل کننده دلالت دلیل محکوم به شمار می‌رود.

حال با توجه به این مقدمه به توضیح کلام مرحوم آقای حائری می‌پردازیم.

اشکال مرحوم حائری به بیان مرحوم شیخ

اشکال مرحوم حاج شیخ این است که در مثال‌های متعارف حکومت، نظارت به مدلول است نه نظارت به دلیل. احکام این دو با یکدیگر متفاوت است؛ یکی کلام را تفسیر می‌کند و دیگری می‌خواهد حکم را موسّع یا مضیق نماید. که البته بالملازمه وقتی حکم را مضیق می‌کند، در دلیل آن نیز تصرف می‌کند؛ اما مراد از نظارت به دلیل، در این بحث نظارت به مدلول لفظی است. مرحوم حاج شیخ می‌گویند: چنین نظارتی صحیح نیست. چون در دو مثالی که شیخ ذکر کرده در هیچ کدام حاکم ناظر به دلیل محکوم نیست. یکی مثال دلیل امارات، نسبت به اصول شرعیه و دیگری «لا شک لکثیر الشک» یا «لاحکم لکثیر الشک». هیچ یک از اینها ناظر به دلیل محکوم نیست به طوری که اگر آن دلیل نباشد ذکر دلیل حاکم لغو باشد. البته در مورد اینکه به چه بیان اگر آن حکم نباشد، دلیل حاکم لغو نیست؟، توضیح بیشتری ندارد. علی‌آئی تقدیر ایشان اصل ناظر بودن دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم را انکار می‌کنند و می‌گویند در این مثال‌ها مراد از حکومت نظارت به حکم است نه به دلیل.

البته باید توجه داشت به نظر ایشان مقوم حکومت نظارت به دلیل، نیست، و الا ممکن است حاکم در جایی نظارت به دلیل هم داشته باشد اما چنین نظارتی لازم نیست. نظارت یک دلیل به دلیل دیگر گاه سبب خاص شدن عام و گاه سبب تبدیل معنای بدوی آن دلیل به معنای دیگر می‌شود.

مثال قسم اول: «عَنْ عُيَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَمْ يَدْرِ رَكْعَتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا قَالَ يُعِيدُ قُلْتُ أَلَيْسَ يُقَالُ لَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ فَقِيهٌ فَقَالَ إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ»^۱

مثال قسم دوم: روایات چندی است که در تفسیر واصله و موصوله (یا مستوصلة) وارد شده است. در روایتی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل شده که واصله و موصوله (یا مستوصلة) را لعن کرده است؛^۲ برخی در تفسیر این دو واژه آورده‌اند: «الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر إمرة غيرها والمستوصلة التي يفعل ذلك بها»^۳؛ اما در روایات چندی این تفسیر تخطئه شده است؛ از جمله، در روایت سعد اسکاف آمده است: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنِ الْقَرَامِلِ الَّتِي تَضَعُهَا النِّسَاءُ فِي رُءُوسِهِنَّ يَصِلُنَّهُ بِشُعُورِهِنَّ فَقَالَ لَا بَأْسَ عَلَى الْمَرْأَةِ بِمَا تَزَيَّنَتْ بِهِ لِرُؤُوسِهَا قَالَ فَقُلْتُ لَهُ بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) لَعَنَ الْوَاصِلَةَ وَ الْمُؤْصُولَةَ فَقَالَ لَيْسَ هُنَاكَ إِنَّمَا لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) الْوَاصِلَةَ الَّتِي تَزْنِي فِي شَبَابِهَا فَلَمَّا كَبُرَتْ قَادَتِ النِّسَاءَ إِلَى الرِّجَالِ فَيَلْتَكِ الْوَاصِلَةُ وَ الْمُؤْصُولَةُ.^۴ با این روایت معنای صحیح ابراهیم بن زیاد الکرخی روشن تر می‌شود: «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) الْوَاصِلَةَ وَ الْمُسْتَوْصِلَةَ يَعْنِي الزَّانِيَةَ وَ الْقَوَادَةَ»^۵.

۱- تهذیب، ج ۲، ص ۱۹۳، ح ۷۶۰ / ۶۱؛ و نیز ر.ک. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۴۰؛ معانی الاخبار، ص ۱۵۹، ح ۱؛ مقنع، ص ۱۰۱.

۲- معانی الاخبار، ص ۲۴۹، ح ۱.

۳- معانی الاخبار، ص ۲۵۰، ذیل حدیث ۱ به نقل از علی بن غراب، راوی حدیث و نیز ر.ک. نه‌ایه ابن اثیر ج ۵، ص ۱۹۲، لسان العرب، ج ۱، ص ۷۲۷.

۴- کافی، ج ۵، ص ۱۱۹، ح ۳، ص ۵۲۰، ح ۴ و قسمتی از آن در محاسن ج ۱، ص ۱۱۴، ح ۵۳.

۵- معانی الاخبار، ص ۲۵۰، ح ۱ و نیز ر.ک. فقیه، ج ۴، ص ۴۸، ح ۵۰۶۲؛ نظیر این روایت به نقل از عمار ساباطی از امام صادق علیه السلام روایت شده است (مکارم الاخلاق، ص ۸۴)؛ شبیه به مضمون این روایات به نقل از عائشه هم نقل شده است. (ر.ک. نه‌ایه ابن اثیر ج ۵، ص ۱۹۲).

بنابراین در نظارت به دلیل، دلیل ناظر می‌گوید مراد از لفظ دلیل منظور این نبوده است. در روایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) وارد شده است که «**اختلاف أمتی رحمة**»؛ در توضیح این روایت، امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند: مراد از «اختلاف أمتی رحمة» یعنی رفت و آمدهایشان برای یادگیری احکام رحمت است؛^۱ مثل مختلف الملائکه.

این‌گونه روایات همه ناظر به تفسیر واژه‌ای است که در یک روایت وارد شده است. لکن گاه نظارت مستقیماً به تفسیر واژه ربطی ندارد. مثلاً می‌گوید: احکامی که من قبلاً در مورد ربا جعل کردم، نسبت به ربا والد و ولد، جاری نیست «**لا ربا بین الوالد و ولده**».

بنابراین دو نوع نظارت داریم یا ناظر به دلالت دلیل است و تفسیر لفظ می‌کند و یا ناظر به حکم است. آن که ناظر به دلالت دلیل است گاهی موضوع را روشن می‌کند و گاهی محمول را و گاه اجزای دیگر جمله را. قضیه اجزای مختلف دارد، موضوع دارد، محمول دارد، متعلقات موضوع دارد، متعلقات محمول دارد، دلیل ناظر گاه یکی از این الفاظ را معنا می‌کند. در مقابل گاه اصلاً به الفاظ کار ندارد به حکمی که این الفاظ از آن حکایت می‌کنند، نظر دارد و نحوه آن حکم را روشن می‌کند؛ حال تفاوتی نمی‌کند الفاظ به چه نحو باشند.

خلاصه اشکال مرحوم حاج شیخ این است که در مثال‌هایی که شیخ ذکر کرده است نظارت به دلالت دلیل و تفسیر الفاظ نیست؛ بلکه حاکم در صدد است آن واقعیت خارجی - که تشریع شارع است - را تفسیر و بیان کند. تعبیر ایشان این است که ناظر به دلیل نیست بل **یحکی عن الواقع**؛ واقع روایات فقهی، تشریعات شرعی است. حاکم، به آن تشریعات شرعی کار دارد نه به الفاظ دلیل؛ بنابراین اگر از آن تشریع، هیچ لفظی نیز حکایت نکند، باز برای لغو نبودن حاکم کافی است و لازم نیست دلیل محکوم وجود داشته باشد، بلکه باید یک حکمی وجود داشته باشد که دلیل حاکم، بیان کند آن حکم به چه شکلی است.

بیان مرحوم آقای روحانی در پاسخ به مرحوم حائری

۱ - ر.ک. معانی الاخبار، ص ۱۵۷، ح ۱، علل الشرائع، ج ۱، ص ۸۵، ح ۴ و نیز ر.ک. المسترشد، ص ۵۷۲؛ کنز الفوائد ج ۲، ص ۲۱۱ و ۲۱۵، التعجب من اغلاط العامة، ص ۱۴۹؛ غرر الاخبار، ص ۹۹.

در مجموع بیانات مرحوم آقای روحانی، یک اشاراتی وجود دارد که به عنوان پاسخی بر کلام مرحوم حاج شیخ از آن می‌توان استفاده کرد.^۱ ایشان بحث را این‌گونه دنبال می‌کند که مراد مرحوم شیخ انصاری از اینکه می‌گوید حاکم باید ناظر باشد، چیست؟ ناظر به دلیل محکوم یا ناظر به حکم مذکور در دلیل محکوم. ظاهر کلام مرحوم شیخ، این است که حاکم ناظر به دلیل محکوم است؛ اما می‌توان دو قرینه ذکر کرد که مراد مرحوم شیخ نظارت به حکم است نه نظارت به دلیل. یکی اینکه در مثال «لا شک لکثیر الشک»، نظارت بر حکم است، نه نظارت به دلیل. دوم اینکه در حکومت‌های توسعه‌ای، نظارت به حکم است، نه نظارت به دلیل. «الطواف بالبيت صلوة» نظارت به دلیل ندارد.

سپس درباره این مثال‌ها بحث کرده و سرانجام می‌گوید: که در این مثال‌ها نیز نظارت به دلیل است. که در واقع پاسخ به مرحوم حاج شیخ می‌شود. بررسی بیشتر این بحث را به جلسات آینده واگذار می‌کنیم.

۱- رجوع کنید به منتقى الأصول؛ ج ۷؛ ص ۲۸۲.

۱۳۸۹/۷/۱۳

اصل مفروض در کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری

بحث درباره کلام حاج شیخ در نقد کلام شیخ در تعریف حکومت بود. گفتیم در کلام ایشان یک اصل مفروض وجود دارد و آن این است که شیخ انصاری حکومت را نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر می‌داند؛ نه نظارت دلیل بر حکمی که دلیل دیگر متکفل بیان آن است.^۱ این اصل مفروض، در کلام مرحوم آقای روحانی مورد بحث قرار گرفته است.

کلام مرحوم آقای روحانی

ایشان می‌فرمایند: مرحوم شیخ در دو موضع برای حکومت تعریف ارائه کرده اند؛ یکی در باب استصحاب و دیگری در باب تعادل و تراجیح. در باب استصحاب تعریفی که مرحوم شیخ دارند این است که: «إن معنی الحكومة أن يحکم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحکم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم»^۲؛ و سپس ایشان می‌فرمایند: «و حاصله: تنزیل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة الموضوع في ترتيب أحكامه عليه، أو داخل في موضوع منزلة الخارج منه في عدم ترتيب أحكامه عليه»^۳.

در اینجا دو تعبیر ارائه شده؛ که هر دو تعبیر، هم حکومت توسعه‌ای را تبیین می‌کند و هم حکومت تضییقی را. تعبیر اول این است که شارع در ضمن دلیلی حکم می‌کند که از مقتضای دلیل دیگر رفع ید کنیم. ظاهر این تعبیر این است که منظور الیه دلیل باشد لکن تعبیر دوم: "و حاصله..."، با این مطلب سازگار است که منظور الیه حکم باشد.

البته ایشان در باب استصحاب تعبیر می‌کنند که «على ما سيحيى في باب التعادل و التراجیح» که مشعر به این است که مراد از این تعریف، همان تعریف مذکور در باب تعادل و

۱- رجوع کنید به دررالفوائد (طبع جدید)؛ ص ۶۱۹... [ضابط الحكومة].

۲- فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۳۱۴.

۳- فرائد الاصول (طبع انتشارات اسلامی)؛ ج ۲؛ ص ۷۰۳.

تراجیح می‌باشد؛ لکن تعریف ایشان در باب تعادل و تراجیح ظهور قوی دارد در اینکه مراد از نظارت، نظارت بر دلیل است. تعبیر ایشان این است: «و ضابط الحکومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر و رافعاً للحکم الثابت بالدلیل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرعاً عليه»^۱.

تعریف اخیر ایشان، تنها بر حکومت تضییقی منطبق است؛ علت انحصار این تعریف در حکومت تضییقی این است که این ضابطه به تناسب باب تعادل و تراجیح گفته شده و حکومتی که توهم می‌شود از اقسام تعارض باشد، حکومت تضییقی است و حکومت توسعه‌ای این‌گونه نیست.

بررسی کلام مرحوم آقای روحانی

به نظر می‌رسد که مرحوم شیخ گویا یک نوع ملازمه‌ای بین این دو جهت تصویر کرده و تفکیک موجود در کلام مرحوم آقای روحانی در ارتکاز ذهنی ایشان نبوده است. مرحوم آقای روحانی در انتها معتقد می‌شوند که شیخ حکومت را نظر به دلیل محکوم می‌داند و قرائن برخلاف آن را رد می‌کنند.^۲ صرف نظر از صحت و عدم صحت کلام ایشان، اگر مجموع کلام شیخ را در نظر بگیریم، ایشان نظارت به مدلول بما هو مدلول یا نظارت به دلیل بما هو دلیل - حاصل این دو تعبیر یکی است - را در تعریف خود اخذ کرده‌اند و لو اینکه این مطلب را با نظارت بر حکم ملازم دیده باشند. مرحوم آقای روحانی پاره‌ای از امثله شیخ برای حکومت را با نظارت حاکم به دلیل سازگار ندیده‌اند اما این امر باعث نمی‌شود که از ظهور کلام شیخ در نظارت حاکم به دلیل رفع ید کنیم. چون ممکن است در تطبیق‌ها اشتباهی رخ داده باشد. خطا در تطبیق موجب نمی‌شود که از ظهور تعریف رفع ید کنیم. البته گاهی عدم انطباق تطبیقات این قدر واضح است که مشخص می‌کند مراد از تعریف چیز دیگری است و الفاظ آن از افاده مقصود قاصر است. لکن مجرد اینکه

۱- فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۴؛ ص ۱۳.

۲- منتقى الأصول؛ ج ۶؛ ص ۳۹۷ «الظاهر من صدر العبارة - و هو ما ذكرناه - هو الأول. فان التعبير بالنظر إلى الدليل و بيان حاله و رفع الحكم الثابت بالدليل ظاهر في كون النظر إلى مقام الدلالة و الإثبات و المدلول بما هو مدلول لا نفس المدلول و ذاته، و ان المنظور إليه هو الدليل، كما لا يخفى. و لكن هناك امرين قد يدعى صلاحيتهما للقرينة على كون المراد بالعبارة المذكورة هو الوجه الثاني: ...».

تعریف ایشان در برخی موارد از نگاه ما صادق نیست، مستلزم این نیست که از ظهور تعریف رفع ید نماییم.

اشکالات مرحوم آقای روحانی - به فرض پذیرش - از چنان وضوحی برخوردار نیست که به جهت آن از ظهور تعریف درباره حکومت در نظارت حاکم به دلیل محکوم رفع ید کنیم و آن را بر نظارت حاکم به حکم مذکور در دلیل محکوم حمل کنیم. به هر حال به نظر می‌رسد که مرحوم شیخ نظارت به دلیل را با نظارت به حکم ملازم تصور کرده‌اند؛ لذا هر دو تعبیر در تعریف‌های ایشان دیده می‌شود.

اشکالات مرحوم آقای روحانی

مرحوم آقای روحانی برخی قرائن ذکر کرده‌اند که مراد مرحوم شیخ، نظارت بر حکم است نه دلیل؛ یکی اینکه مرحوم شیخ **لا شک لکثیر الشک** را از مصادیق حکومت قرار داده است. ایشان برای حکومت شاهد می‌آورد که اگر شک حکمی نداشت، گفتن **لا شک لکثیر الشک** لغو بود. معنای این تعلیل، این است که در اینجا منظور الیه، حکم است، قرینه دیگر اینکه ایشان حکومت توسعه‌ای را از اقسام حکومت دانسته است و در حکومت توسعه‌ای نظارت بر حکم است و نه دلیل.

مرحوم آقای روحانی از این دو قرینه به این شکل پاسخ می‌دهند که درباره قرینه اول گفتنی است که تنزیلاتی که در شرع وجود دارد به لحاظ ترتب حکم شرعی است. اینکه می‌گوییم حکم شرعی را می‌خواهد از یک مورد رفع کند، نمی‌خواهیم بگوییم حکم شرعی‌ای که واقعا وجود دارد، رفع می‌شود؛ چون معقول نیست بگوییم حکمی که برای کثیرالشک ثابت است، برای او ثابت نیست؛ بلکه مراد این است حکمی که اعتقاداً و تخیلاً و توهماً در مورد وی بوده، شارع گفته است که چنین حکمی وجود ندارد. به تعبیر دیگر مقتضی ظاهری برای ترتب حکمی در مورد کثیر الشک وجود دارد و شارع می‌گوید این مقتضی ظاهری، مطابق با واقع نمی‌باشد.

مقتضی برای ترتب حکم و اعتقاد به آن، در امور تکوینی صفات خارجی و حالات آن است؛ مثلاً خمر یک سری ضررهایی دارد که مقتضی ترتب حرمت بر آن است. اگر شارع بگوید فلان نوع خمر این ضرر را ندارد، در واقع مقتضی حرمت را از بین برده است. یا مثلاً می‌گوییم این اتاق

گرم نیست با وجود اینکه الان هوا آفتابی است؛ این گفته به این معنا است که مانعی از گرمی هوا وجود دارد.

اما در امور شرعی مقتضی، ظاهر ادله است. مثلاً در «لا شک لکثیر الشک» ادله اولیه‌ای وجود دارد که اقتضا می‌کند حکم، شامل کثیر الشک نیز بشود؛ اما شارع با «لا شک لکثیر الشک» می‌گوید که ظاهر توهّم شده، مراد نیست و در نتیجه متعلق نظارت، ظاهر دلیل می‌شود. ایشان می‌فرماید: البته این بیان در قرینه دوم یعنی حکومت توسعه‌ای مطرح نیست؛ چون در حکومت توسعه‌ای لازم نیست توهّمی وجود داشته باشد؛ بلکه شارع می‌گوید: حکمی که آنجا وجود دارد، اینجا نیز موجود است و ممکن است اعتقاد شمول حکم نسبت به این مورد، اساساً مطرح نباشد. ما حصل حکومت توسعه‌ای جعل مماثل است یعنی مماثل حکم نماز برای طواف نیز جعل شده است و هیچ لازم نیست دلیل تنزیل نظارت بر آن دلیل داشته باشد و لذا این تقریب در آن جا جاری نیست^۱. ایشان در حکومت توسعه‌ای مطالبی دارند که بعداً به آن می‌پردازیم.

بررسی بیان مرحوم آقای روحانی

ایشان در فرمایشات خود دو مطلب را متعرض شده اند؛ یکی اینکه تنزیلات شرعی اثباتاً و نفیاً به لحاظ اثر شرعی است که بر منزل علیه می‌باشد. مطلب دوم اینکه در جایی که شارع وجود موضوع را نازل منزله عدم موضوع می‌کند، در واقع می‌خواهد دلیل حکم دیگر را مضیق کند و اینجا برای دفع توهّم است. توهّم شمول حکم از ناحیه ظهور دلیل اول به وجود آمده و شارع می‌خواهد با این دلیل دوم، این توهّم را مرتفع سازد.

در مورد نکته اول مرحوم نایینی این مطلب را مکرر دارند که تنزیلات شرعی ناظر به ترتیب آثار شرعی است. یک بحثی است در فقه که آیا مطلق اضرار به نفس (ولو شدید نباشد) حرام است؟ در اینکه انسان می‌تواند به مال خود ضرر بزند - بدون اینکه اسراف کند - بحثی نیست؛ اما در اضرار به نفس مانند سیگار کشیدن؛ آیا دلیل بر حرمت وجود دارد؟ حاج آقا می‌فرمودند که از آقای خمینی سوال کردم که دلیل بر این مطلب چیست؟ ایشان به روایتی که در تقریرات مرحوم نایینی به آن استدلال شده اشاره کردند. روایت این بود که «إِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مُضَارٍّ وَ

۱- رجوع کنید به منتقى الأصول؛ ج ۶؛ ص ۳۹۷.

«لَا آثِمٌ»^۱، مرحوم نایینی می‌فرماید: کانّ این جای یک اصل مسلم وجود دارد و آن حرمت اضرار به نفس است و روایت اضرار به همسایه را به آن تشبیه می‌کند؛ لذا مشخص می‌شود، حرمت اضرار به نفس امر مسلمی است.

اصل این استدلال بر این اساس است که تنزیل باید ناظر به حکم شرعی باشد، در حالی که این مطلب صحیح نیست؛ تنزیل ممکن است ناظر به اثر تکوینی شیء باشد و در این روایت نیز به همین معناست. نفس در این روایت به معنای خود است، نه اینکه به معنای جان و مقابل مال باشد. معنای این روایت این است که هم چنان که تکویناً به خود ضرر نمی‌زنی، به همسایه نیز نباید ضرر بزنی. همین طور عبارت «الخالة کالأم» نیز ممکن است ناظر به اثر تکوینی باشد که همچنان که انسان به مادر خود احترام می‌گذارد و به او توهین نمی‌کند، شارع می‌گوید همین مطلب را در مورد خاله نیز باید رعایت کند.

البته در اینکه منزل، حکم شرعی است، بحثی نیست؛ اما بحث این است که منزل علیه نیز حکم شرعی است یا حکم شرعی نیست؟ آیا تشبیه به لحاظ حکم شرعی در منزل علیه می‌باشد یا به لحاظ اثر تکوینی. حاج آقا در خصوص **الجار کالنفس** نکته‌ای را متذکر می‌شدند که حرمت اضرار به جار، خیلی روشن تر از حرمت اضرار به نفس است و اگر قرار است تنزیل به حکم شرعی باشد، باید اضرار به جار منزل علیه قرار داده می‌شد. همین مطلب نشان می‌دهد که لازم نیست منزل علیه به لحاظ حکم شرعی باشد، بلکه می‌تواند به لحاظ اثر تکوینی باشد و اگر بپذیریم تنزیل به لحاظ اثر اعتباری است، باز هم لازم نمی‌آید که اثر شرعی باشد، بلکه می‌تواند اثر عقلایی باشد. حال از این بحث در می‌گذریم به اشکال دیگری در کلام آقای روحانی می‌پردازیم.

آن اینکه دلیل این مطلب که آقای روحانی می‌فرماید چون تنزیل به لحاظ اثر شرعی است، باید توهّم شمول این اثر شرعی وجود داشته باشد و این توهّم باید مستند به ظهور باشد؛ چیست؟ درست است که باید توهّم شمول وجود داشته باشد؛ اما چرا باید این توهّم مستند به ظهور باشد! مثلاً شارع حکمی کرده و اشخاص یک قیاسات عرفیه‌ای را اجرا کرده‌اند و توهّم شمول ایجاد شده است. مثلاً شارع بگوید از زید تقلید کنید و مخاطب فکر می‌کند دلیل این مطلب عالم بودن

۱- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۲؛ ص ۶۶۶.

زید است. شارع می‌گوید **لایجوز التقلید عن عمرو**. در اینجا توهّم شمول وجود دارد؛ اما مستند به ظهور نیست.

یا مثلاً در نفی احکام فرزند از فرزند خوانده منشأ حکم شرعی به نفی این بوده که اشخاص فرزند خوانده را مانند فرزند می‌دانستند. آیا این توهّم به جهت توهّم انعقاد اطلاق در ادله بوده است یا اینکه بناهای عقلایی نسبت به این مطلب وجود داشته است؟ علت ترتب حکم فرزند بر فرزند خوانده سیره عقلایی یا سیره عرف - این دو یکی هستند - بوده و منشأ توهّم، توهّم امضا است نه توهّم اطلاق. امضای سیره عقلاً محتمل بوده است و اگر شارع آن را ردع نمی‌کرد، این سیره ممضی و محکم می‌شد. به هر حال منشأ این توهّم، اطلاق ادله نبوده است.

۱۳۸۹/۷/۱۷

مثالی برای نقض کلام مرحوم روحانی

در رابطه با ناتمام بودن بیان مرحوم آقای روحانی، یک مثال نقضی ذکر می‌کنیم که همه آن را تخصیص می‌دانند، در حالی که طبق بیان ایشان باید حکومت باشد و آن موردی است که عامی داریم و خاص در برخی افراد، حکم عام را نفی می‌کند؛ مثلاً دلیلی می‌گوید **يجب اکرام العلماء** و دلیل دیگر می‌گوید **لا يجب اکرام العالم الفاسق**؛ در اینجا نسبت به عالم فاسق توهّم شمول وجود دارد.

طبق بیان ایشان، در اینجا نیز باید حکومت را صادق بدانیم، در حالی که هیچ کس معتقد نشده، خاص بمدلوله اللفظی به عام ناظر است. پس اگر نظارت به دلیل را در مورد تخصیص به دلالت عقلیه می‌دانید، در لا شک لکثیر الشک نیز همین حرف را معتقد شوید. در مثال خود ایشان، اگر در دلیل دوم گفته شود کسی که کثیر الشک است، احکام شک را ندارد یا مثلاً گفته شود **لا يجب علی کثیر الشک، البناء علی الاکثر**؛ نسبت به بیانی که ایشان داشتند، تفاوتی ندارد و معنایش در اینجا نیز این است که در مورد کثیر الشک توهّم وجود داشته است؛ لذا باید همه این مثال‌ها را حکومت دانست که قطعاً چنین نیست.

نظارت بر دلیل در حکومت توسعه‌ای

مرحوم آقای روحانی می‌فرمایند: عرفاً دلیل حکومت توسعه‌ای، ناظر به دلیل دیگر می‌باشد و **ان لم یکن ظاهراً فی بعض الموارد ظهوراً تاماً**؛ اما برای این مطلب هیچ بیانی ذکر نکرده‌اند که چگونه **الطواف بالبيت، صلاة**، ناظر به دلیل دیگر می‌باشد^۱. ایشان

۱- منتقى الأصول؛ ج ۶؛ ص ۴۰۰ «و لکنه لا یخفی ان دلیل التنزیل ناظر عرفاً بمدلوله اللفظی إلى الدلیل الآخر فی مقام دلالتہ، و ذلك و ان لم یکن ظاهراً فی بعض الموارد ظهوراً تاماً، كما فی: «الطواف فی البيت صلاة» ۱- بناء علی انه یتکفل التنزیل لا الاعتبار -، فانه ناظر بدواً إلى ثبوت الحکم، و هو شرطیة الطهارة للطواف مع قطع النظر عن دلالة دلیل علیه، و هو لا یوجب التوسعة فی مدلول: «لا صلاة إلا بطهور» ۱ لأنه لا یتکفل ثبوت نفس ذلك الحکم المنشأ بالدلیل المحکوم للطواف بل إثبات حکم آخر مماثل له، فهو غیر ناظر إلى دلالة الدلیل المذكور علی الحکم.»

می‌فرمایند: در برخی موارد این مطلب واضح است؛ مانند قاعده فراغ که ناظر است به ادله احکام اولیه^۱.

ایشان سپس به بحث قاعده فراغ ارجاع می‌دهند که بحث ایشان از این قاعده بسیار مفصل بوده؛ لذا ما به آن نمی‌پردازیم؛ تنها به بحثی کوتاه درباره قاعده فراغ بسنده می‌کنیم.

بحثی در قاعده فراغ

در اصول بحثی وجود دارد که آیا شارع می‌تواند بدون اینکه در مرحله جعل و انشاء تصرف کند، در مرحله امتثال تصرف کند؟ مرحوم شیخ به این سوال پاسخ مثبت می‌دهند و می‌فرمایند شارع می‌تواند جعل بدل کند که بدل امتثال حقیقی خواهد بود. و به تعبیر مرحوم آقا ضیاء شارع می‌تواند مفرغ جعلی ایجاد نماید^۲. ظاهراً مرحوم نایینی نیز به این مطلب معتقد است. مرحوم آقا ضیاء در بحث علم اجمالی، اشاره می‌کنند این مطلب که علم اجمالی منجز است یا منجز نیست، مربوط به مرحله اصل به ذمه آمدن تکلیف است اما بعد از اینکه مکلف مشغول الذمه شد، آیا شارع می‌تواند چیز دیگری به عنوان مفرغ، جعل کند یا نمی‌تواند، این بحث دیگری است و جعل بدل منافاتی با علیّت تامّه علم اجمالی برای تکلیف ندارد^۳.

ولی مبنای دیگر - که به عقیده ما همین هم صحیح است - این است که جعل بدل در مقام امتثال بازگشت به تصرف در مقام جعل و تکلیف می‌کند^۴ و اینکه شارع تعییناً چیزی را اراده کرده باشد؛ با این حال به چیز دیگری در مقام امتثال اکتفا کند عقلاً نادرست است.

۱- همان؛ ص ۴۰۱ «إلا أنه يظهر تماماً في موارد آخر كموارد قاعدة الفراغ - على ما سيجيء -، فإن القاعدة تتكفل تنزيل هذا الفرد المشكوك منزلة المأمور به، و يترتب عليه نفس الحكم المنشأ و المترتب على المأمور به لا حكم مماثل، لما ستعرفه في محله، فيكون ناظراً إلى المدلول بما هو مدلول للدليل...».

۲- نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۳۰۹؛ همچنین منهاج الأصول؛ ج ۴؛ ص ۲۹۴.

۳- نهاية الأفكار؛ ج ۳؛ ص ۳۰۹ «لما لم يكن حكم العقل في مقام تفريغ الذمة مخصوصاً بالمفرغ الوجداني الحقيقي، بل يعم المفرغ الجعلي التعبدی، كان للشارع التصرف في هذه المرحلة بجعل بعض الأطراف بدلاً ظاهرياً عن الواقع في مقام تفريغ الذمة و مصداقاً جعلياً لما هو المفرغ عما اشغلت الذمة به من غير ان يكون ذلك منافياً مع حكم العقل في أصل تحصيل الجزم بالفراغ».

۴- البته جعل و تکلیف می‌تواند قبل از انجام عمل ناقص و بعد از آن فرق کند، قاعده فراغ تصرف در مقام جعل پس از انجام عمل ناقص احتمالی است، تفصیل این سخن را به محل خود وا می‌نهیم.

با توجه به این دو مبنا به تحلیل قاعده فراغ می‌پردازیم.

مفاد قاعده فراغ این است که پس از انجام عمل اگر در صحت آن شک کردید، بنا بر صحت آن بگذارید. ما حصل این قاعده - بنا بر مبنای کسانی که جعل بدل را در مقام امتثال صحیح می‌دانند - این است که شارع می‌گوید و لو اینکه تو شک داری؛ اما من می‌گویم تو تکلیف را انجام داده‌ای و من اعتبار تحقق مامور به را می‌کنم.

با این بیان قاعده فراغ بر قاعده اشتغال ورود پیدا می‌کند؛ چون مفاد قاعده اشتغال این است که کسی که ذمه‌اش مشغول شد، باید از آن فراغ حاصل کند، اعم از آن که این فراغ حقیقی باشد یا اعتباری. قاعده فراغ موضوع قاعده اشتغال است یعنی اشتغال ذمه را با فراغ اعتباری منتفی می‌سازد. چون وقتی موضوع حکم عقل در قاعده اشتغال عدم وجود جامع فراغ اعم از فراغ حقیقی و فراغ اعتباری است؛ لذا قاعده فراغ بر قاعده اشتغال ورود تضييقی پیدا می‌کند، طبق این بیان در بحث قاعده فراغ، حکومت مطرح نیست؛ لذا از بحث ما خارج است.

وقتی در مورد قاعده فراغ حکومت مطرح می‌شود که ما معتقد به مبنای دوم شویم و بگوییم تصرف در مقام امتثال بدون تصرف در مقام جعل صحیح نمی‌باشد. معنای این کلام این است که شارع کسی را که احتمالاً نماز صحیح انجام داده دیگر مکلف به انجام نماز نکرده است، بلکه مکلف واقعاً مخیر بین تکلیف اولی و عملی است که محتمل الانطباق بر مامور به اولی می‌باشد. این تصویر اشکالاتی دارد که ما فعلاً از بیان آن اشکالات و پاسخ آنها صرف نظر می‌کنیم. اگر تصویر ما از قاعده فراغ این باشد، اعتبار این چنین از سوی شارع در واقع توسعه‌ای در دلیل مامور به است.

این که الان امتثال حاصل شده، به جهت تحقق خود مامور به است؛ چون فرض این است که تا در امر تصرف نشود، نمی‌توان قاعده فراغ را تمام دانست؛ لذا لازمه این حکومت، تصرف در نفس جعل است لذا این مثال فرق دارد با **الطواف بالبيت صلاة**. تصرف شارع در مثال الطواف بالبيت ممکن است به جعل مماثل باشد به این معنا که شارع می‌گوید ای کسی که می‌خواهی طواف را انجام دهی، هم چنان که من در نماز طهارة را جعل کردم، در طواف نیز الان آن را جعل می‌کنم. نه اینکه در هنگام جعل صلاة، برای اعم از صلاة و طواف طهارة اعتبار شده است که اصلاً تصور عرفی ثبوتی آن محل اشکال است.

این که می‌گوییم یک دلیل به دلیل دیگر ناظر است و فرض می‌کنیم ناظر به حکم آن می‌باشد، نظارت به حکم دو معنا می‌تواند داشته باشد؛ یکی اینکه دلیل حاکم کاشف است از اینکه در دلیل محکوم تصرفی شده و ظهور اولیه در آن مطابق با واقع نمی‌باشد؛ که شهید صدر بیشتر این معنا را متذکر می‌شوند.^۱ به بیان دیگر حاکم می‌خواهد بگوید حکم در محکوم از اساس به شکل دیگری است.

معنای دیگر نظارت داشتن این است که با ملاحظه حکم منظور الیه، حکم دیگری صادر شده؛ به این معنا که هم چنان که در نماز طهارت شرط است، در طواف نیز طهارت شرط است. در اینجا دلیل حاکم نمی‌خواهد ادله اولیه را توسعه بدهد؛ نه توسعه در حکم می‌دهد و نه تصرف در ظهور اول می‌کند؛ بلکه با توجه به دلیل اول حکم جدیدی جعل می‌کند. نظارت در اینجا به این معنا می‌تواند باشد.

حال بحث این است که آیا دلیل موسع لزوماً باید نسبت به حکم در دلیل محکوم و ظهور آن تصرف کند و آن را تغییر دهد؟ پاسخ این است که حکومت توسعه‌ای اشکال مختلفی دارد؛ گاهی مفادش این است که یک فرد به جای مأمور به کفایت می‌کند.

مثلاً در مثال عرفی گفته می‌شود شما باید از رئیس اداره امضا بگیرید و دلیل دوم می‌گوید امضای معاون، امضای رئیس است؛ این دلیل دوم، لزوماً باید در دلیل اول تصرف کند؛ چون اگر بر تعیین واجب اول، تحفظ شود، باید از دلیل دوم صرف نظر کرد و الا امضای معاون دیگر نمی‌تواند همان اثر امضای رئیس را داشته باشد و با حفظ ظهور رئیس در رئیس حقیقی و ظهور امر اول در امر تعیینی، کفایت غیر رئیس معنا ندارد؛ مگر اینکه بحث مفرغ جعلی را مطرح کنیم که گفتیم که طبق این مبنا ورود می‌شود و نه حکومت.

بنابراین در این مثال وقتی دلیل می‌گوید: این شیء به جای مأمور به است، معنایش تصرف در دلیل اول است نه جعل جدید.

ولی گاهی مفاد دلیل حاکم، بدلیت نیست، بلکه متضمن جعل جدید است. مثلاً گفته می‌شود دستور رئیس لازم‌الاتباع است و بعد گفته می‌شود دستور معاون لازم‌الاتباع است. در اینجا دلیل دوم، مستلزم تصرف در دلیل اول نیست؛ بلکه ثبوتاً هم می‌تواند تصرف در دلیل اول باشد و هم

۱- بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۱۶۵ «الحکومة عبارة عن نظر أحد الدليلين إلى الآخر بمعنى اشتماله على خصوصية تجعله ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر و محدداً للمراد النهائي منه».

اینکه جعل جدید باشد. به بیان دیگر مفادش هم می‌تواند این باشد که ظهور اولیه دلیل اول مطابق با واقع نیست و هم می‌تواند جعل جدید باشد.

در برخی موارد، شیء اول با این شیء جدیدی که دلیل حاکم ناظر به آن است، یک جامع عرفی دارند؛ در این موارد مانعی ندارد که بگوییم دلیل حاکم، ناظر به دلیل اول است و مثلاً مراد از رییس، رییس و من قام مقامه یا من بحکم الرئیس می‌باشد اما مثال طواف هر چند مشکل عقلی ثبوتی ندارد؛ اما اثباتاً خلاف ظاهر است چون طواف و صلاة جامع عرفی (یعنی قدر مشترکی که مختص به این دو باشد) ندارند.

چند مثال شرعی برای حکومت توسعه‌ای

یکی از موارد حکومت توسعه‌ای، حکومت دلیل اماره بر ادله‌ای است که در آن علم معتبر است. دلیلی گفته است **لا يجوز القضاء الا بعلم** و دلیل دیگر می‌گوید **البینه علم**. مفاد دلیل دوم در این مثال این است که لازم نیست حتماً در موارد قضا علم باشد و بینه نیز کفایت می‌کند؛ در اینجا حتماً باید در دلیل اول تصرف شود؛ لازمه کفایت بینه این است که مراد از علم در دلیل اول، علم و ما يقوم مقامه و جامع علم وجدانی و علم تعبدی است.

ولی گاهی ممکن است به این شکل نباشد. مثلاً دلیلی می‌گوید **من علم بشیء وجب العمل علی طبقه** و دلیل دیگر می‌گوید **البینه علم**. در اینجا لازم نیست بگوییم دلیل دوم در دلیل اول تصرف می‌کند؛ ممکن است جعل جدید باشد.

خلاصه باید مقام اثبات را بررسی کرد. در خصوص موارد بینه، شاید ظهور قضیه این باشد که نحوه جعل و اعتبار بینه در موارد مختلف از سنخ واحد است و مراد از علم در ادله اولیه، اعم از علم حقیقی و علم تعبدی باشد.

مثال دیگر: استصحاب در جایی که حالت سابق یقینی نباشد، بلکه با اماره‌ای ثابت شده باشد، در اینجا رابطه دلیل حجیت اماره با استصحاب چیست؟ برخی گفته‌اند از ادله اعتبار بینه می‌فهمیم که مراد از یقین در لا تنقض الیقین اعم از یقین وجدانی و تعبدی است.

برخی این مورد را حکومت و برخی آن را ورود می‌دانند. ما معتقدیم این مطلب بستگی به این نکته دارد که آیا ظهور ابتدایی **لاتنقض الیقین**، به معنای اعم است یا این گونه نیست. اگر ظهور ابتدایی آن معنای اعم است، ورود خواهد بود و با آمدن بینه جامع وجداناً تحقق دارد؛ اما

اگر بگوییم: یقین ذاتاً ظهور در یقین وجدانی دارد و با ملاحظه دلیل حجیت بینة، عرف دلیل دوم را کاشف می‌داند از اینکه مراد از یقین در دلیل اول یقین به معنای اعم است، حکومت خواهد بود و حاکم در ظهور دلیل محکوم تصرف می‌کند.

در خصوص این مثال مرحوم حاج شیخ بیانی دارند که ورود را تقویت می‌کنند و آن اینکه عقلاً در بین خود یقین‌های تعبدی دارند و لذا از ابتدا که «یقین» گفته می‌شود، منصرف به معنای جامع می‌شود. اگر حجت‌های تعبدی همگی شرعی بودند این حرف صحیح نبود؛ اما این گونه نیست و برخی حجج تعبدی، عقلایی می‌باشند. همین حرف در مورد شک نیز جاری است که شک به معنای نفی همین جامع است؛ یقین یعنی **مطلق الکاشف المعتبر** و شک هم یعنی **انتفاء مطلق الکاشف المعتبر**.

به هر حال محصل عرض ما این است که در برخی موارد حکومت توسعه‌ای، لزوماً تصرف در دلیل محکوم است و آن جایی است که مفاد دلیل حاکم این باشد که چیزی جایگزین مأمور به است؛ اما اگر مفاد آن، چنین نباشد، می‌تواند تصرف در دلیل اول باشد یا اینکه جعل جدیدی باشد که این دو احتمال بستگی به استظهار عرفی دارد که آیا بین این دو فرد جامع عرفی وجود دارد یا جامع عرفی وجود ندارد؛ و در صورت دوم قهراً عرف حکم به جعل جدید بودن می‌کند. ما خود در برخی مباحثمان به جای دلیل حاکم، تعبیر دلیل ناظر را به کار می‌بردیم که جامع تر باشد؛ چون دلیل حاکم در دلیل محکوم تصرف می‌کند. مرحوم سید یزدی در رساله تعادل و تراجیح باب حکومت را با باب نظارت دو باب مجزا گرفته‌اند که شاید به همین جهت باشد.

یک نکته استطرادی درباره اقسام نظارت یک دلیل به دلیل دیگر

در نظارت یک دلیل به دلیل دیگر، گاه دلیل ناظر، ناظر به مرحله دلالت دلیل منظور است و گاه ناظر به مرحله سند دلیل اول است. گاهی ناظر به مرحله جهت صدور؛ مثلاً یک دلیل، دلیل دیگر را تقیه‌ای می‌داند. اخوی ما آقا سید احمد پایان نامه‌ای درباره تخییر بین قصر و اتمام در اماکن اربعه نوشته بود که من استاد راهنمای این رساله بودم. در آنجا من پیشنهادی کردم (که در رساله هم اعمال شد) که به جای تعبیر دلیل حاکم از تعبیر دلیل ناظر استفاده شود. و دلیل آن هم این بود در اصطلاح نوعاً نظارت به دلالت را حکومت می‌گویند؛ اما نظارت به جهت صدور را اصطلاحاً حکومت نمی‌گویند.

برای اینکه خلط نشود، اصطلاح شامل تر «الادلة الناضرة» را به کار بردیم و وارد این بحث هم نشدیم که تعریف حکومت صادق هست یا نیست؟
البته مرحوم امام حکومت را توسعه داده است. یعنی همه اقسام را حکومت شمرده و حکومت را گاه ناظر به مرحله جهت صدور هم دانسته است.

۱۳۸۹/۷/۱۸

سیر بحث از آغاز تا اینجا

ما از اینجا بحث را شروع کردیم که مرحوم شیخ انصاری در حکومت دو نکته ذکر کرده بودند. یکی اینکه حاکم بدون وجود محکوم لغو است. دوم اینکه حاکم به مدلول لفظی به دلیل محکوم ناظر است. بحث در مورد نکته اول گذشت. در مورد نکته دوم عرض کردیم مرحوم آقای حائری اشکال کرده بودند که در موارد حکومت، حاکم ناظر به دلیل محکوم نیست؛ بلکه ناظر به واقع است. ما از کلام ایشان این گونه برداشت کردیم که ایشان می‌خواهند بفرمایند دلیل حاکم به حکمی که محکوم متکفل بیان آن است، ناظر می‌باشد؛ نه به دلالت دلیل محکوم. سپس به تناسب، به بحث مرحوم آقای روحانی اشاره کردیم که فرموده بودند ظاهر کلام مرحوم شیخ این است که حاکم، ناظر به دلالت دلیل محکوم است اما قرائنی می‌توان ذکر کرد که حاکم، نظارت به دلیل محکوم ندارد بلکه نظارت به حکم مذکور در دلیل محکوم دارد. ایشان در ادامه آن قرائن را رد کرده بودند.

ما عرض کردیم اولاً بر فرض این قرائن صحیح باشد؛ دلیل بر این نمی‌شود که کلام شیخ را تفسیر به خلاف ظاهر کنیم! بلکه حداکثر این است که مرحوم شیخ اشتباه کرده این موارد را حکومت دانسته یا ضابطه حکومت را اشتباه کرده است. به هر حال، عدم تطبیق مثال‌ها بر تعریف حکومت، یک اشکالی بر کلام شیخ خواهد بود، نه اینکه منشأ شود ما کلام شیخ را در تعریف حکومت، تفسیر به خلاف ظاهر کنیم؛ چه اینکه این اشکالات، اشکالات واضحی نیست که بگوییم لزوماً مرحوم شیخ به این اشکالات توجه داشته و در نتیجه حتماً مراد وی یک چیز دیگری بوده است.

ثانیاً آیا در این موارد نظارت به دلالت دلیل محکوم است؟ یا نظارت به حکمی است که محکوم متکفل آن است؟ ما بحث را در دو مرحله دنبال کردیم؛ یکی حکومت تضییقی و دیگری حکومت توسعه‌ای.

در حکومت تضییقی گفتیم اگر مراد از نظارت، نظارت به مدلول مطابقی باشد، در خیلی موارد که از حکومت دانسته شده، نظارت به مدلول مطابقی وجود ندارد، پس باید نظارت را نظارت ولو به مدلول التزامی عرفی بگیریم.

نکته دوم اینکه باید نظارت را این گونه معنا کنیم که عرف وقتی دلیل ناظر (حاکم) و دلیل منظور (محکوم) را می بینند، می فهمد که دلیل حاکم نظارت به مفاد دلیل محکوم دارد؛ اما اگر بخواهیم دلیل حاکم را فی نفسه ناظر به دلیل محکوم بدانیم در مثال های حکومت چه بسا این ضابطه تطبیق نکند.

نکته سوم آن مطلبی است که آقای روحانی نیز متعرض شده بودند که علت نظارت دلیل حاکم به دلیل محکوم این است که منشأ توهم شمول حکم محکوم نسبت به مورد حاکم، این است که دلیل محکوم، اطلاق یا عموم دارد و دلیل حاکم که می گوید که در موردش، آن حکم وجود ندارد، می خواهد آن منشأ توهم را بردارد لذا حاکم، ناظر به آن دلالت دلیل و مفاد دلیل بماهو مفاد است.

ما عرض کردیم مجموعاً می توان این کلام را با توضیحاتی که عرض کردیم، بپذیریم. ولیکن یک مثالی اینجا وجود دارد که هیچ کدام از آقایان، آن را حکومت نشمرده اند اما اگر این ضابطه باشد، باید این مثال را نیز حکومت بشماریم.

و آن اینکه دلیل اول می گوید: «وجب اکرام العلماء»؛ دلیل دوم می گوید: «لایجب اکرام العالم الفاسق». دلیل دوم که نفی وجوب اکرام از بعضی از افراد می کند، معمولاً به این علت است که عرفاً توهم شمول آن حکم نسبت به این مورد خاص وجود داشته است و این دلیل می خواهد این توهم را برطرف کند؛ توهم شمولی که ناشی از اطلاق دلیل است. یعنی در این مثال، عین همان بیانی که در موارد حکومت وجود داشت، وجود دارد لکن آقایان این مثال را حکومت نمی شمارند.

بله اگر دو دلیل متضاد داشتیم، مثلاً یکی می گفت: «اکرام علما واجب است» و دیگری می گفت: «اکرام عالم فاسق حرام است» به این شکل نبود. یکی متعرض حرمت آن شده بود و دیگری متعرض وجوب آن. بحث ما اینگونه نیست؛ عام می گوید: واجب است و خاص می گوید: واجب نیست؛ یعنی تنافی دو دلیل به نحو تناقض فرض شده است؛ در اینجا ظاهر آن که می گوید: واجب نیست، این است که می خواهد توهم وجوب را از بین ببرد. و از آنجا که توهم وجوب منشأ

دارد، بنابراین می‌خواهد منشأ آن را از بین ببرد. در نتیجه همان بیانی که آقای روحانی ذکر می‌کردند، در اینجا نیز می‌آید. و ما اگر بخواهیم کلام شیخ را توجیه کنیم که چون می‌خواهد منشأ توهّم وجوب را برطرف کند، در این مثال نیز باید این مطلب را بگوییم در حالی که نمی‌گوییم. باید توجه داشت که این بحث در حکومت تضییقی است و حکومت توسعه‌ای اساساً این مباحث را ندارد؛ چون بین حاکم و محکوم هیچ تزامم و تعارض بدوی وجود ندارد که این مباحث پیش بیاید.

خلاصه کلام اینکه مرحوم حاج شیخ به مرحوم شیخ اعتراض می‌کردند که در موارد حکومت، نظارت به حکم است نه نظارت به دلیل. لکن با این بیانی که عرض شد، روشن می‌شود نظارت به دلیل را نیز می‌توان درست کرد به همان بیانی که آقای روحانی اشاره کردند و ما با توضیحاتی آن را پذیرفتیم که در واقع عرفاً در این گونه موارد دلیل حاکم می‌خواهد توهّمی را که در دلیل محکوم نسبت به شمول حکم نسبت به مورد حاکم وجود دارد برطرف سازد. البته آن اشکال نقضی - که ما وارد کردیم - سر جای خودش هست که شما چگونه این مورد را از موارد حکومت نمی‌دانید در حالی که ضابطه‌ای که برای حکومت ذکر کردید، اگر بخواهیم آن ضابطه را تصحیح کنیم، این مورد را شامل می‌شود؛ اما صرف نظر از آن اشکال نقضی، در تمام موارد حکومت تضییقی، ما نظارت به دلالت دلیل را می‌بینیم.

ملاک تقدیم حاکم بر محکوم

بحث اصلی این است که ملاک تقدیم حاکم بر محکوم چیست؟ علماء می‌فرمایند: گاهی اوقات یک دلیل را بر دلیل دیگر مقدم می‌کنیم، چون ظهور آن اقوی است؛ اما نوع دیگری تقدیم داریم که در آن اظهر و ظاهر سنجیده نمی‌شود و دلیل با ادنی درجه ظهور، بر دلیل دیگر با اعلی درجه ظهور، مقدم می‌شود؛ این موارد را شیخ، حکومت نامگذاری کرده است. ما در اینجا می‌خواهیم بررسی کنیم ملاک عرف در این گونه موارد - که ملاحظه اخصیت و اظهریت را نمی‌کند - چیست؟

البته این مباحث مربوط به حکومت تضییقی است و در حکومت توسعه‌ای نمی‌آید.

از مجموع بیانات مرحوم شیخ این گونه استفاده می‌شود که ملاک، مفسریت لفظی است.^۱ در مقابل مرحوم حاج شیخ می‌فرماید: مفسریت لفظی ملاک نیست؛^۲ ایشان ملاک دیگری را مطرح می‌سازند که این ملاک به تعبیر مرحوم امام این است که یک دلیلی ناظر به حیثیتی از حیثیات باشد که دلیل محکوم بنفسه به آن نظر ندارد.^۳

این بحث از اهمیت بسیاری برخوردار است و بحث و بررسی تعریف‌های حکومت در واقع به جهت رسیدن به ملاکی است که توجیه‌گر تقدیم حاکم بر محکوم بدون ملاحظه اظهریت و ظاهریت است.

عدم تنافی بین حاکم و محکوم

در مورد اینکه چرا حاکم بر محکوم مقدم است، بیانی مرحوم نائینی دارند که مرحوم آقا شیخ محمد حسین و نیز مرحوم روحانی ذکر کرده‌اند - من فرصت نکردم مستقیماً به کلام مرحوم آقا شیخ محمد حسین مراجعه کنم - و در کلام آقای خوئی و امثال ایشان نیز وجود دارد؛ و در واقع تقریب ایشان بر می‌گردد به اینکه بین حاکم و محکوم تنافی بدوی هم وجود ندارد تا برای رفع تنافی اظهر و ظاهر ملاحظه گردد. ملاحظه اظهر و ظاهر در جایی است که بدو تنافی وجود داشته باشد؛ در این موارد عرف می‌گوید برای برطرف کردن تنافی، دلیل ظاهر را کنار بگذار تا کمتر مخالفت با اصول عقلایی کرده باشی؛ اما در جایی که اصلاً بین دو دلیل، تنافی نیست، وجهی ندارد اظهر و ظاهریت ملاحظه شود.

۱- فرائد الاصول؛ ج ۲؛ ص ۷۵۰ «و ضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر و رافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبيناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله عليه».

۲- در الفوائد (طبع جدید)؛ ص ۶۱۸ «و يشكل: بان الضابط المذكور لا ينطبق على دليل حجية الامارات و الادلة و لا على سائر الموارد التي جعل تقديمها من باب الحكومة، كدليل لا ضرر و لا ضرار، و لا شك لكثير الشك، و دليل نفى الحرج، و امثال ذلك، اذ ليس واحد منها بمدلوله اللفظي ناظرًا الى مدلول دليل آخر، بل يحكي كل واحد منها عن الواقع».

۳- محاضرات فی الأصول (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره)؛ ص ۱۵۰ «و أمّا إذا صدر منه قضية أخرى متعرضة لجهة من جهات الاولى لا تعرض لها بنفسها فتقدم الثانية من باب الحكومة من دون لحاظ الأظهرية و الظاهرية لعدم كون التصادم في مرحلة الإثبات و الظهور».

تقریب مرحوم آقای نائینی

مرحوم آقای نائینی می‌فرمایند: هر دلیلی ناظر به ثبوت حکم بر تقدیر ثبوت موضوع است. «المستطیع یحج»، ناظر به این است که بر فرض ثبوت موضوع، حکم نیز ثابت است؛ اما اینکه آیا موضوع ثابت هست یا نیست از نطاق دلیل خارج است. دلیل «المستطیع یحج» می‌گوید: اگر مستطیع بودید، حج بر شما واجب می‌شود؛ اما به اینکه کجا مستطیع تحقق دارد و کجا ندارد، کاری ندارد. «اذا شکت فابن علی الاکثر»، می‌گوید وقتی شک کردید بنا را بر اکثر بگذار. حالا شک دارید یا ندارید به آن کار ندارد. وقتی به آن کاری ندارد، دلیل دومی می‌آید و موضوع شک را درست می‌کند.

پس دلیل محکوم بر تقدیر وجود موضوع، حکم را بار می‌کند و دلیل حاکم متکفل اثبات یا نفی این تقدیر است. در نتیجه تناقضی بین این دو، وجود ندارد که بحث اظهر و ظاهر سنجی، مطرح شود.^۱

اشکال به کلام مرحوم نائینی

اشکالاتی به کلام مرحوم نائینی شده است که ما مقداری از این اشکالاتی که آقایان فرموده‌اند را با اضافاتی عرض می‌کنیم. اکثر مطالبی که عرض می‌کنیم برگرفته از کلمات مرحوم آقای روحانی و مرحوم شهید صدر و بزرگان دیگر است اما یک اضافات مختصری نیز دارد.

اشکال اول

اشکال اول اینکه با عنایت به مجموع کلمات قوم ما سه قسم حکومت داریم - یکی: حکومتی که به لسان تفسیر است و به معنای «أی» و «أعنی» است. دلیلی گفته است «اذا شکت فابن علی الاکثر» و دلیل دیگر گفته «مرادی من کلمة الشک فی الدلیل الاول، شک غیرکثیر الشک». مفاد دلیل دوم «اعنی» است. دوم: حکومتی که ناظر به عقد الوضع است و حاکم، تصرف در عقد الوضع می‌کند. و سوم: حکومتی که حاکم، تصرف در عقد

۱- فوائد الاصول؛ ج ۴؛ ص ۷۱۵ «أن دلیل المحکوم لا یمكن أن یعارض دلیل الحاکم، لأن دلیل المحکوم إنما یثبت الحکم علی فرض وجود موضوعه - كما هو الشأن فی جمیع القضايا الحقیقیة - و دلیل الحاکم ینفی وجود الموضوع أو یثبتہ، فلا یمكن أن یعارض قوله: «أکرم العلماء» مع قوله: «النحوی لیس بعالم» أو قوله: «المنجم عالم» فدلیل الحاکم دائما یتکفل بیان ما لا یتکفل بیانہ دلیل المحکوم، فلا یعقل وقوع المعارضة بینهما، و ذلك واضح لا ینبغی تطویل الکلام فیه».

الحمل می‌کند. تصرف در عقد الوضع مانند «لا شک لکثیر الشک» و تصرف در عقد الحمل مانند «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» یا «لاحکم لکثیر الشک» که در کلام مرحوم شیخ انصاری آمده است.

بیان مرحوم نائینی اگر درست باشد، فقط در قسم دوم درست است و در حکومت به معنای تفسیر یا حکومتی که ناظر به تصرف در عقد الحمل می‌باشد، صحیح نیست.

توضیح اینکه؛ دلیل اول می‌گوید «اذا شکت فابن علی الاکثر». اطلاق دلیل و ظهور دلیل این است که تمام شک‌ها این حکم را داشته باشد؛ عقلاً نیز می‌گویند ظهور حجت است. دلیل دوم برخلاف این ظهور می‌گوید که مراد من، خلاف ظاهر است. بین آن دلیلی که ظهوری دارد و به برکت اصل عقلایی اصالة الظهور، ظهورش معتبر شده است و دلیل دیگری که می‌گوید مراد از این کلام ظاهرش نیست، مسلماً تنافی وجود دارد. این بیان که قضیه شرطیه به ثبوت و عدم ثبوت شرط نظر ندارد، به آن ارتباطی ندارد. دلیل حاکم در مقام تفسیر است نه در مقام بیان اینکه این موضوع وجود دارد یا وجود ندارد. در مقام بیان این است که مراد من از آن لفظ چیست. نه اینکه خارجاً موضوع تحقق دارد یا ندارد.

البته این مطلب را نیز عرض کنم که مرحوم نائینی این قسم حکومت را کأنه حکومت نمی‌داند. در اجود التقريرات^۱ گویا می‌خواهد بگوید این گونه حکومت واقعیت خارجی ندارد. ایشان در یک تقسیم‌بندی می‌گوید که حکومت دو قسم است. حکومتی که ناظر به عقد الوضع است و حکومتی که ناظر به عقد الحمل است و حکومت تفسیری را کأنه می‌گوید که وجود خارجی ندارد. در حالی که ما عرض کردیم، روایت‌های مفسره در معانی الاخبار شیخ صدوق از اول تا آخر، چه بسا حکومت به این معنا است.

این اشکال در حکومتی نیز که به عقد الحمل ناظر است، وارد است و آن بیانی که در وجه تقدیم حاکم بر محکوم دارند، در مورد حکومت عقد الحملی نیز نمی‌آید.

۱- أجود التقريرات : ج ۲ : ص ۵۰۶ «(بل التحقيق) ان الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله المطابقي موجبا للتصرف في عقد وضع الآخر بإثبات أو نفي أو التصرف في عقد حمله بإعطاء لون له موجب لتضييقه».

قسم اخیر این اشکال را هم آقای صدر^۱ دارند و هم آقای روحانی^۲ و اشکال واردی به نظر می‌رسد.

اشکال دوم

اشکال دوم، اشکالی است که در کلام مرحوم آقای صدر به آن اشاره شده است. و آن اینکه خود حکومت عقد الوضع را نیز که در نظر بگیرید، دلیلی گفته «اذا شککت فابن علی الاکثر»، این دلیل یک قضیه شرطیه را بیان می‌کند؛ درست است که این قضیه شرطیه به تحقق شرط کاری ندارد اما لازمه این قضیه شرطیه این است که اگر آن شرط خارجاً تحقق پیدا کرد، حکم فعلی شود. لازمه «اذا شککت فابن علی الاکثر» این است که اگر کسی شک کرد، ولو کثیر الشک باشد، حکم او نیز، بنا بر اکثر باشد. در مقابل «لا شک لکثیر الشک» می‌گوید که اگر کثیر الشک، شک داشته باشد، این حکم لازم نیست بر او بار شود. به تعبیر دیگر - این تعبیر را ما عرض می‌کنیم - اصلاً «لا شک لکثیر الشک» نمی‌خواهد ادعا کند که واقعاً و حقیقتاً کثیر الشک، شک ندارد. مفاد واقعی «لا شک لکثیر الشک» این است که او را، غیر شک فرض کن؛ مفاد این جمله تنزیل است. و معنای تنزیل این است که با وجودی که شک داری، این حکم را بار نکن؛ بنابراین با اطلاق آن دلیل اول منافات دارد. دلیل اول می‌گوید هر شکی، ولو شک کثیر الشک باشد، ولو شک واقعی که شارع تعبد به عدم شک در آن کرده باشد، وجوب بناء بر اکثر را به دنبال دارد؛ اما این دلیل می‌گوید شک کثیر الشک - که واقعاً شک است - حکم شک را به دنبال ندارند. در نتیجه این دو، با هم تنافی دارند. البته بحث ما در وجود تنافی بدوی است چنان‌که در عام و خاص دیده می‌شود.

در اینجا تذکر نکته دیگری مفید است که مرحوم نائینی در حکومت تضییقی می‌گوید یا ناظر به عقد الوضع است یا ناظر به عقد الحمل. به نظر می‌رسد که حکومت تضییقی اقسام بیشتری دارد. حکومت گاهی اوقات ناظر به موضوع حکم است. گاهی اوقات ناظر به متعلق حکم است

۱- بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۱۸ «أن عدم التنافی بین المدلولین فی موارد الحكومة إن تم فإنما یتیم فی موارد الحكومة التي تتحقق بملاك رفع الدلیل الحاكم لموضوع المحكوم، و أما فی موارد الحكومة المتحققة بملاك التَّنَظَر فی الدلیل الحاكم إلى عقد الحمل من الدلیل المحكوم محضاً دون تصرف فی موضوعه، كما فی حكومة (لا ضرر) على أدلة الأحكام الواقعية، فلا یتیم ما ذکر لنفی التعارض بین المدلولین».

۲- منتقى الأصول ؛ ج ۵ ؛ ص ۴۳۵.

و گاهی اوقات ناظر به نفس الحکم است. و بیان مرحوم نائینی در متعلق الحکم نیز وارد نیست. توضیح بیشتر این بحث در جلسه آینده خواهد آمد.

۱۳۸۹/۷/۱۹

مروری بر مطالب جلسه قبل

بحث در مورد مناط تقدیم حاکم بر محکوم بود. اولین مناطی که ذکر کردیم، مناطی بود که مرحوم نائینی متذکر آن شده است و از مرحوم اصفهانی نیز نقل شده و آقای خوئی نیز آن را پذیرفته است.^۱ ایشان فرموده‌اند حاکم و محکوم با یکدیگر تنافی ندارند؛ چون حاکم مطلبی را متعرض است که محکوم به آن کاری ندارد. محکوم می‌گوید اگر موضوع باشد، حکم ثابت است اما کاری ندارد به اینکه موضوع وجود دارد یا ندارد. و حاکم می‌گوید موضوع وجود دارد؛ بنابراین به هم ربطی ندارند.

در مورد این کلام، اشکالاتی مطرح است. یک اشکال این بود که این مطلب همه اقسام حکومت را شامل نمی‌شود و تنها حکومتی را که ناظر به عقد الوضع باشد در بر می‌گیرد؛ اما حکومتی که به مناط تفسیر باشد یا حکومتی را که ناظر به عقد الحمل باشد، شامل نمی‌شود.

بیان مرحوم شهید صدر در نقد کلام مرحوم نائینی

نکته دوم، نکته‌ای است که شهید صدر اشاره می‌کنند^۲ و آن این است که دلیل محکوم به ضمیمه دلیلی که اقتضا می‌کند که موضوع خارجاً تحقق دارد، با دلیل حاکم تعارض دارد؛ چون

۱- مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)؛ ج ۲؛ ص ۴۲۱ «و الوجه في ذلك: أنَّ كل دليل متكفل ببيان حكم لا يكون متكفلاً لتحقيق موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، و أمَّا كون الموضوع محققاً أو غير محقق، فهو خارج عن مدلول هذا الدليل، و لذا ذكرنا في محلّه أنَّ مرجع القضايا الحقيقية إلى القضايا الشرطية مقدّمها تحقق الموضوع و تاليها ثبوت الحكم، و من المعلوم أنَّ الموضوع المأخوذ في أدلة الأصول هو الشك، و أمَّا كون المكلف شاكاً أو غير شاك، فهو خارج عن مفادها».

۲- بحوث في علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۱۶۷ «و هذا البيان واضح البطالان، ذلك أنَّ القضية الشرطية و إن لم تكن متكلفة لإثبات الشرط أو نفيه و لكنها دالة على فعلية الجزاء عند تحقق الشرط، بمعنى أنَّها بضميمة الدليل المثبت لفعلية الشرط - و لو كان هو العلم بتحقيقه - تدل على فعلية الجزاء و الدليل الحاكم ينفي فعليته بنفي فعلية شرطه، فإن كان الشرط المأخوذ في الشرطية - و هو الزبا في المثال - ما كان ربا بنظر الشارع و اعتباره، إذن كان الدليل الدال على عدم اعتبار الزيادة بين الوالد و الولد رباً وارداً عليه لا حاكماً لأنه يرفع موضوعه حقيقة لا تعبداً، و إن كان الشرط ما هو رباً حقيقة فالتعارض بين مدلولي الدليلين ثابت لا محالة.»

فرض این است که مثلاً اگر دلیل «**لا ربا بین الوالد و ولده**» را با ادله‌ای که گفته است «**حرّم الربا**» بسنجیم، «حرّم الربا» می‌خواهد بگوید اگر ربایی وجود داشت، حرام است و موضوع ربا، ربای واقعی است نه آن چیزی که شارع آن را ربا اعتبار کرده باشد. چه اینکه اگر موضوع چیزی باشد که شارع ربا بودنش را تثبیت کرده و نفی ربا بودن از آن نکرده باشد، دلیلی که نفی ربا بودن بین والد و ولده را می‌کند، ورود پیدا می‌کند. پس فرض این است که موضوع، ربای حقیقی است و اگر ربای حقیقی است؛ پس دلیلی هم که ما داریم که ربا خارجاً تحقق دارد، این دو با یکدیگر کنار هم، با دلیلی که می‌گوید «**لا ربا بین الوالد و ولده**» منافات دارد.

بررسی کلام مرحوم شهید صدر

ما عرض می‌کنیم تعبیر مرحوم آقای صدر که می‌گوید دلیل محکوم به علاوه دلیلی که ناظر به ثبوت موضوع - در خارج - است، این دو روی هم، با دلیل حاکم تعارض پیدا می‌کند، این گونه نیست. به نظر ما، دلیل محکوم بنفسه با دلیل حاکم تنافی دارد و نیازی به اضافه کردن آن ضمیمه نیست.

باید به نکته‌ای اشاره کنم تا اشکال تعبیر شهید صدر روشن شود. به اصطلاح مرحوم نائینی، ما یک مرحله جعل داریم و یک مرحله مجعول. در مرحله جعل، یک حکم شرطی بر یک موضوع بار می‌شود و مرتبه مجعول زمانی است که این شرط تحقق خارجی پیدا کند؛ و تا تحقق خارجی پیدا نکرده است این حکم فعلیت پیدا نمی‌کند. این نکته را در نظر داشته باشید.

در بحث ما تعارض بدوی بین حاکم و محکوم، در مرحله جعل است نه در زمانی که جعل به فعلیت برسد. جعل فعلی هم نشود، تعارض وجود دارد. چون مثلاً تعارض بین «**إذا شکک فابن علی الاکثر**» با دلیلی که می‌گوید: «شک کثیر الشک شک نیست»؛ به جهت زمانی که شک کثیر الشک در خارج تحقق پیدا می‌کند، نیست؛ حتی قبل از تحقق شک در خارج نیز این دو تعارض دارند. چون «**إذا شکک فابن علی الاکثر**» می‌گوید شما اگر شک داشتید، ولو شک شما به نحو کثیر الشک بود، باید بنا را بر اکثر بگذارید و در مقابل «**لا شک لکثیر الشک**»، می‌گوید در حق شک کثیر الشک، احکام بنای بر اکثر، نمی‌آید. این دو جعل متنافی هستند. جعل مطلق «**کل شک ولو کان شکاً صادراً من کثیر الشک وجب فيه البناء علی الاکثر**»، با این دلیل که «**شک کثیر الشک لا يجب فيه البناء علی الاکثر**» در مقام جعل تنافی دارند. حال خارجاً موضوع آن‌ها تحقق پیدا نکند یا نکند. دلیلی که می‌گوید «لا شک

لکثیر الشک»، اساساً به مرحله تحقق خارجی ناظر نیست، یک تنزیل است در عالم ماهیت نه وجود خارجی. می‌گوید شک کثیر الشک را شارع شک حساب نمی‌کند؛ خارجیت پیدا کند یا نکند. در کثیر الشک نیز هرچند تحقق خارجی نیز پیدا نکند، «لا شک لکثیر الشک» درست است. «لا شک لکثیر الشک»، باز خودش جمله شرطیه است.

به تعبیر دیگر هر جعل کلی، به عدد افراد، به قضایای شرطیه منحل می‌شود.^۱ انحلال حکم به این جهت است که متکلم اراده‌های عدیده دارد و انحلال حکم به تبع انحلال اراده‌های متکلم است. ما این مطلب را به صورت پیش فرض ذکر می‌کنیم. و اکنون در مقام بیان کیفیت انحلال نیستیم، و با مبنایی که می‌گوید اصلاً حکم منحل نمی‌شود، فعلاً کاری نداریم. با این پیش فرض، علت تعارض عام یعنی تعارض **اذا شککت فابن علی الاکثر**، با **لا شک لکثیر الشک**، انحلال قضیه است. وقتی **اذا شککت** منحل شد، با فرض تحقق هرگونه شک، باید بنا را بر اکثر بگذاریم.

به عبارت دیگر اولی می‌گوید: «اذا تحقق الشک، یجب البناء فیه علی الاکثر» و دیگری می‌گوید «اذا تحقق الشک لا یجب البناء فیه علی الاکثر». دو تا قضیه شرطیه فرضیه است. یک قضیه شرطیه است که جزا آن یجب است. یک قضیه شرطیه است که جزا آن لا یجب است و موضوع هر دو نیز یکی است. البته یکی از آنها انحلال یافته از آن قضیه کلیه است و دیگری مستقیماً قضیه کلیه را بیان می‌کند.

پس تعارض تنها در مرحله تحقق خارجی نیست؛ بلکه قبل از تحقق خارجی نیز، این دو مفاد با یکدیگر تعارض دارند و ناسازگار هستند.

اشکال به تقسیم‌بندی مرحوم آقای نایینی

۱- در بحث رابطه جعل و مجعول که از بحث‌های مهم اصول است، دو بحث وجود دارد، بعضی از اساتیدی که این بحث را مطرح کرده اند، به این نکته توجه نداده‌اند که این دو بحث باید از یکدیگر تفکیک شود. یک بحث این است که جعل، قضیه شرطیه است، که با تحقق شرط، فعلی می‌شود، تحلیل فعلیت جزاء عند تحقق الشرط، موضوع این بحث است که بسیار سخت است. و بحث دوم، بحث انحلال است که به قضایای شرطیه نیز منحصر نیست. قائلان به انحلال می‌گویند که قضایای کلی به قضایای جزئی منحل می‌شود؛ لذا باید بحث کرد که آیا قضایای کلی به قضایای جزئی منحل می‌شوند یا خیر؟ و تحلیل حقیقت این انحلال مربوط به این بحث است.

نکته سومی که در مورد کلام مرحوم آقای نائینی وجود دارد؛ این است که تقسیم بندی ایشان که حکومت یا ناظر به عقد الوضع است یا ناظر به عقد الحمل^۱، تقسیم دقیقی نیست. تقسیم دقیق تر این است که حکومت - چه تضییقی و چه توسعه ای - گاهی اوقات ناظر به حکم است، گاهی ناظر به موضوع الحکم و گاه ناظر به متعلق الحکم است. که هر کدام را توضیح می دهیم.

المستطيع وجب عليه الحج؛ اینجا یک حکم داریم یعنی: وجوب؛ یک موضوع داریم یعنی: مستطيع و یک متعلق داریم که حج است. گاهی اوقات دلیل حاکم ناظر به آن وجوب است؛ می گوید آن وجوبی که در آنجا جعل شده در برخی از موارد وجود ندارد. مثل حکومت دلیل لا حرج، نسبت به احکام اولیه. دلیل اولیه «**وجب الحج**» می گوید که حج واجب است ولو حج ضرری؛ در مقابل لا حرج می گوید که حج ضرری واجب نیست.

گاهی نیز حکومت ناظر به موضوع حکم است^۲. مثلاً می گوئیم «**القادر بالقادر بالواسطه ليس بمستطيع**» یا «**القادر الذي قدرته مقرونة بالحر ج ليس بمستطيع**». اینجا این دلیل ناظر به موضوع است، می گوید مستطيع را قید بزنی در حالی که مستطيع در موضوع دلیل اول قید نداشت بلکه موضوع هر کسی بود که قادر باشد؛ چه قدرتش همراه حرج باشد چه نباشد. لکن این دلیل قید می زند و می گوید: قادری که قدرتش به نحو حرجی نباشد این حکم را دارا است. این نوع دوم حکومت است.

گاهی نیز حج را قید می زنیم. می گوئیم که «**العمرة كالحج**». یعنی می خواهیم بگوئیم «**المستطيع وجب عليه العمرة ايضاً**». در واقع دلیل تنزیل، یکی از اجزاء قضیه شرعی را موسع یا مضیق می کند. مثلاً در مورد حکومت تضییقی، در همین مثال اگر دلیلی داشتیم با این تعبیر که «**الحج التسكعي ليس بحج**». معنای حج در قضیه «**المستطيع يجب عليه**

۱- أجود التقريرات ؛ ج ۲ ؛ ص ۵۰۶ «(بل التحقيق) ان الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله المطابقي موجبا للتصرف في عقد وضع الآخر بإثبات أو نفى أو التصرف في عقد حمله بإعطاء لون له موجب لتضييقه».

۲- تفاوت موضوع و متعلق - به اصطلاح مرحوم نائینی - این است که موضوع مفروغ الوجود و مفروض الوجود است و در فرض وجودش حکم بار می شود. لکن متعلق مفروض الوجود نیست و حکم می خواهد آن متعلق را محقق سازد. مستطيع، وقتی تحقق پیدا کرد، وجوب حج می آید اما اینگونه نیست که حج وقتی تحقق پیدا کرد وجوب می آید. وجوب وقتی آمد، محرک ماست تا حج را بجا آوریم.

الحج» مقید می‌شود به حجی که تسکعی نباشد؛ بنابراین حاکم، گاه موضوع و گاه حکم و گاه متعلق حکم را قید می‌زند؛ هر سه گونه وجود دارد.

به هر روی تعبیر عقد الوضع، تعبیر نارسایی است. چون به اصطلاح منطقی و دقیق، گاهی اوقات ممکن است موضوع را در عقد الوضع اخذ کنیم و گاهی اوقات متعلق را. **المستطیع** **یحج** را به دو نحو می‌توان تعبیر کرد؛ یکی اینکه **المستطیع واجب الحج** و دیگری اینکه **الحج واجب علی المستطیع**؛ بنابراین به نظر ما، برای اینکه از ابهامات عقد الوضع و عقد الحمل، جلوگیری شود، تقسیم را باید به گونه‌ای دیگر انجام داد. خود عقد الحمل نیز ابهام دارد. در **المستطیع واجب الحج**، به اصطلاح حکم و متعلق حکم، محمول قرار گرفته است؛ اما در **الحج علی المستطیع واجب**، واجب به تنهایی محمول قرار گرفته است.

حال آن بیانی که ایشان برای تقدیم حاکم بر محکوم داشتند، تنها در حکومتِ ناظر به موضوع صحیح است و در حکومتِ ناظر به حکم یا حکومتِ ناظر به متعلقِ الحکم جاری نیست. با این تقسیم منطقی تر، آن اشکال اول روشن تر شد. البته کلام مرحوم نایینی در حکومتِ تفسیری هم توجیه‌گر تقدیم حاکم بر محکوم نیست.

ملاک دوم در تقدیم حاکم بر محکوم؛ ملاک میرزای شیرازی

مناط دوم در تقدیم حاکم بر محکوم از تعریف حکومت در کلام میرزای شیرازی استفاده می‌شود.

میرزای شیرازی حکومت را این گونه معنا می‌کند که حاکم، محکوم را تفسیر می‌کند به طوری که حاکم سبب می‌شود، ظهور محکوم از بین برود و حاکم در اینکه ظهور محکوم را از بین می‌برد، به منزله قرائن متصله است و با آمدن حاکم، محکوم دیگر ظهور ندارد. به خلاف تخصیص که ظهور را از بین نمی‌برد.^۱

۱- تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی؛ ج ۴؛ ص ۱۷۸ «و المراد من كونه مفسرا له أولا: أنه يكون بحيث لا يفهم التنافي بينه وبين المحكوم عليه من أول النظر، بل يكون كالقرائن المتصلة من حيث كونه موجبا لظهور المحكوم عليه في اختصاص الحكم الذي تضمنه بغير مورد الحاكم ابتداء.»

مرحوم آقای صدر در کل کلماتشان، یک بحث مفروق عنه دارند که کلام منفصل، ظهور کلام را نمی‌تواند تغییر دهد؛ لذا از ریشه با این فرمایش مرحوم میرزای شیرازی مخالف می‌باشند.^۱ اما مرحوم میرزای شیرازی می‌گوید: کلام منفصل نیز می‌تواند ظهور را تغییر دهد. دخالت کلام منفصل به دو نحو است؛ گاهی اوقات به نحو حکومت که ظهور محکوم را از بین می‌برد. و گاه به صورت تخصیص که ظهور را از بین نمی‌برد.

توضیح بیشتر این دلیل منوط به این است که ما ظهور را بشناسیم؛ که ظهور چیست؟ منشأ ایجاد ظهور چیست؟ و آیا این منشأ ایجاد ظهور، بعد از آمدن قرینه منفصل، باقی می‌ماند؟ به نظر ما در اینجا یک مقداری واژه ظهور ابهاماتی ایجاد کرده است و این مباحث تا حدودی بحث لفظی است. ما بعداً توضیحش را عرض خواهیم کرد. پس ملاک دوم را فعلاً کنار می‌گذاریم و در مورد این ملاک بعداً بر می‌گردیم و صحبت می‌کنیم.

ملاک سوم در تقدیم حاکم بر محکوم؛ ملاک مرحوم شیخ

ملاک سوم، ملاکی است که اصل آن از کلام مرحوم شیخ انصاری استفاده می‌شود و توضیحش در کلمات مرحوم آقای صدر آمده است. مرحوم شیخ می‌فرماید که نفس نظارت حاکم بر محکوم، سبب تقدیم حاکم می‌شود؛ نفس مفسریت حاکم. حال چرا مفسر بر مفسر مقدم است؟ توضیح نداده‌اند. می‌تواند وجهش همان کلام میرزای شیرازی باشد که مفسر سبب قلب ظهور مفسر است لذا تقدیمش بر مفسر واضح است؛ چون مفسر ظهوری ندارد که تعارض داشته باشد.

ولی مرحوم آقای صدر بیان دیگری دارند و ممکن است کلام شیخ نیز به این بیان ناظر باشد. ایشان حکومت را اصلاً این گونه تفسیر می‌کنند که متکلم یک کلام دیگری بیاورد در مقام تفسیر کلام اول و در این مقام می‌خواهد با این کلام دوم، مراد از کلام اول را تحدید کرده و مراد نهایی نسبت به کلام اول را به دست دهد. سپس ایشان می‌فرمایند: یک اصل عقلایی وجود دارد که

۱- بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۱۶۶ «فإن نکته أن للمتکلم أن ینصب القرینة بنفسه لتحديد مراده من خطابه نسبتها إلى القرینة المتصلة و المنفصلة علی حد سواء و إن كانت القرینة المتصلة تختلف عن المنفصلة من حیث تأثیرها علی ظهور ذی القرینة و هدمها له فی حین أن القرینة المنفصلة تهدم الحجیة فحسب.»

کلامی که متکلم آن را آورده است تا مراد نهایی اش را از کلام اول مشخص کند، ظهور آن کلام محکم است و بر ظهور کلام اول، مقدم است.

تعبیر دیگری که در کلام مرحوم صدر وجود دارد، این است که حاکم، برای تعیین مراد محکوم، قرینه شخصیه است و آن اصل عقلایی که منشأ می شود حاکم را بر محکوم مقدم کنیم، این است که عقلاً می گویند ظهور قرینه شخصیه بر ظهور ذو القرینه، مقدم است. این تعبیر در تقریرات آقای هاشمی از کلام مرحوم آقای صدر وجود دارد.^۱

تعبیر نقل شده از آقای صدر در تقریرات آقای حائری متفاوت است. ایشان می فرمایند: از حاکم به جهت نظارتی که به محکوم دارد، استفاده می شود، متکلم درصدد است ظهور دلیل حاکم را بر ظهور دلیل محکوم، مقدم بدارد. اساساً ظهور حاکم در این است که متکلم دلیل را آورده تا آن ظهور محکوم را کنار بگذارد و یک قاعده عقلایی نیز وجود دارد که متکلم می تواند در مقام تفهیم و تفاهم، یک نظام ویژه اختصاصی برای خود داشته باشد. و حال که چنین اصل عقلایی وجود دارد اگر متکلم بر طبق نظام شخصی خود الفاظی را به کار برد، مرادات وی بر طبق این نظام شخصی فهمیده می شود.^۲

کلام آقای هاشمی با کلام آقای حائری تفاوت دارد.

قبل از توضیح این تفاوت، گفتنی است که در کلام مرحوم صدر یک ابهامی وجود دارد که ابهامی جدی در بحث حکومت است و آن اینکه منظور ایشان از مراد نهایی که حاکم آن را معین

۱- بحوث فی علم الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۱۶۵ «الحکومة عبارة عن نظر أحد الدليلين إلى الآخر بمعنى اشتماله على خصوصية تجعله ناظرًا إلى مدلول الدليل الآخر ومحددًا للمراد النهائي منه. و من هنا نستطيع أن نعتبر الحكومة عبارة عن القرينية الشخصية لأحد الدليلين على الآخر حيث يكون الدليل الحاكم مشتملاً بحكم نظره إلى الدليل المحكوم على ظهور ثان زائداً على ظهوره الأول المخالف مع مفاد الدليل المحكوم و هو الظهور في أن المتكلم يجعل الظهور الأول هو المحدد النهائي لمراحمه من الدليل المحكوم»

۲- مباحث الأصول ؛ ج ۵ ؛ ص ۵۷۹ «إنّ نكتة تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هي أنّ الحاكم له ظهوران: الظهور الأول هو ظهوره فيما ينافی ظاهر المحكوم، فمثلاً يدلّ دليل حرمة الربا على حرمة كلّ ربا بإطلاقه، و يدلّ قوله: (لا ربا بين الوالد و ولده) على عدم حرمة الربا بين الوالد و الولد. و هذان الظهوران متعارضان. و الظهور الثاني هو ظهوره - بحكم نظره إلى المحكوم - في أنّ المتكلم يريد تقديم الظهور الأول على ظهور المحكوم، فيدخل ذلك في كبرى عقلائية، و هي: أنّ من حقّ المتكلم أن يجعل نظاماً خاصاً في مقام تفهيم و تفهّم مقاصده، و إذا جعل ذلك كان متّبعاً، فلا محالة يتقدّم الحاكم على المحكوم.»

می‌سازد، مراد استعمالی است یا مراد جدی؟ ما فعلاً از این ابهام در می‌گذریم. و فرض می‌کنیم حاکم مراد استعمالی را معین می‌کند. با توجه به این نکته روشن می‌گردد این تعبیر که حاکم تعیین کننده مراد نهایی از محکوم است، با این تعبیر که حاکم می‌خواهد ظهور دلیل محکوم را کنار بزند، متفاوت است. ظهور استعمالی کاشف است از مراد استعمالی. آیا حاکم به ظهور ناظر است؟ و می‌خواهد بگوید که این ظهور مراد نیست یا به مراد ناظر است؟ و می‌خواهد مستقیماً مراد را تعیین کند؟ این دو، دو تقریب مختلف است و ثمرهٔ جدا نیز دارد؛ بنابراین در واقع، دو تقریب از آقای صدر داریم و این دو را جداگانه بحث می‌کنیم. یک تقریب بنا بر تقریر آقای هاشمی و یک تقریب بنا بر تقریر آقای حائری.

۱۳۸۹/۷/۲۰

مروری بر مباحث گذشته

بحث در مورد وجه تقدیم دلیل حاکم بر محکوم بود. وجه مرحوم نائینی را بحث کردیم. وجه مرحوم میرزای شیرازی را طرح کردیم و بحثش ماند. و در مورد وجه مرحوم آقای صدر که در توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری مطرح شده بود، صحبت می کردیم. قوام تعریفی که مرحوم آقای صدر در مورد حکومت دارند، به ناظر بودن یک دلیل به دلیل دیگر است. این قسمت - که دلیل حاکم دلیلی است که ناظر به دلیل دیگر است - در هر دو تقریر آقای صدر وجود دارد؛ اما در ادامه، تعبیرات متفاوت است.

قبل از اینکه تعبیرات این دو بزرگوار را نقل کنیم، مقدمتاً باید توضیحی بدهیم و آن اینکه در هر دلیل یک ظهوری داریم که کاشف از مراد استعمالی متکلم است. حال سوال این است در اینکه می فرمایند دلیلی حاکم است که ناظر به دلیل دیگر باشد، به چه چیزی ناظر است؟ به ظهور دلیل محکوم (کاشف) یا به مدلول استعمالی دلیل محکوم (مکشوف)؟

کلام مرحوم صدر در تقریرات آقای هاشمی

در تقریرات آقای هاشمی عبارت این گونه است:

«الحکومة عبارة عن نظر أحد الدليلين إلى الآخر بمعنى اشماله على خصوصية تجعله ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر و محدداً للمراد النهائي منه»^۱.

مطلبی را که می توان از این عبارت استفاده کرد، این است که حاکم، مراد نهایی محکوم را مشخص می کند؛ اما اینکه در ظهور محکوم نیز تصرف می کند، از آن فهمیده نمی شود همچنانی که از آن فهمیده نمی شود، آنچه تصرف می کند ظهور حاکم است یا مراد حاکم. فارق این دو، آنجاست که ما به قرینه ای بفهمیم ظهور دلیل حاکم، مراد استعمالی متکلم از دلیل حاکم نیست. به هر حال این عبارت نه در مورد حاکم روشن می کند که ناظر ظهور است و نه در مورد محکوم روشن می کند که منظور الیه ظهور است. ظاهر عبارت این است که ناظر و منظور الیه

۱- بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۱۶۵.

هر دو خودِ مراد استعمالی است. لکن در ادامه عبارتی دارد که ناظر را ظهور دلیل حاکم گرفته است. می‌گوید:

«و من هنا نستطيع أن نعتبر الحكومة عبارة عن القرينية الشخصية لأحد الدليلين على الآخر حيث يكون الدليل الحاكم مشتملاً بحكم نظره إلى الدليل المحكوم على ظهور ثانٍ زائداً على ظهوره الأول المخالف مع مفاد الدليل المحكوم و هو الظهور في أن المتكلم يجعل الظهور الأول هو المحدد النهائي لمرامه من الدليل المحكوم.»^۱

یعنی متکلم می‌خواهد ظهور دلیل حاکم را تعیین کننده مراد نهایی از دلیل محکوم قرار دهد. (تصریح مطلب اینجاست) آن چیزی که متکلم به عنوان قرینه ذکر کرده است، ظهور دلیل حاکم است. بعد از این عبارت، عبارات دیگری که وجود دارد، روی این مطلب خیلی تکیه ندارد. مثلاً می‌گوید یک اصل مفروض و یک اصل موضوعی در باب حکومت وجود دارد که آن اصل موضوعی سبب می‌شود حاکم بر محکوم مقدم شود. آن اصل موضوعی و آن کبرای عرفیه این است که:

«بکبری عرفية تقول: بأن ظهور ما يعده المتكلم لتفسير كلامه يكون هو المحدد النهائي لمدلول مجموع كلامه»^۲.

می‌گوید عقلاً ظهور آنچه را متکلم برای تفسیر کلام خود آورده، محدّد نهایی می‌شمارند. یک بحث این است که خود متکلم چه چیزی را قرینه قرار داده است. و بحث دیگر این است که عقلاً چه چیزی را قرینه قرار می‌دهند. در این بحث دوم، عقلاً ظهور دلیل حاکم را قرینه قرار می‌دهند و ظهور را مقدم می‌دارند؛ اما بحث سر این است که آن قرینیت شخصیه‌ای که متکلم اعداد کرده بر چه پایه‌ای است؟ می‌گوید عقلاً ظهور دلیل حاکم را محدّد نهایی قرار می‌دهند؛ اما این مطلب که خود متکلم برای تفسیر کلام خود، چه چیزی را اعداد کرده؛ آیا ظهور دلیل حاکم را اعداد کرده و قرینه قرار داده است یا مدلول استعمالی‌اش را، این مطلب، در عبارت وجود ندارد. یک عبارت دیگری نیز هست که می‌گوید:

۱- همان.

۲- همان، ص ۱۶۶.

«و الجامع بین أقسام الحكومة كلها، أن الدليل الحاكم يكون ناظراً إلى مفاد الدليل المحكوم بمعنى أنه يشتمل على ظهور زائد يدل على أن المتكلم يريد تحديد مفاد الدليل المحكوم على ضوء الدليل الحاكم فيكون قرينة شخصية عليه.»^۱

می گوید در پرتو دلیل حاکم، دلیل محکوم تفسیر می شود. در پرتو یعنی چه؟ عبارت واضح نیست که آیا از سوی متکلم، ظهور دلیل حاکم قرینه قرار داده شده است یا خود مدلول استعمالی و مراد استعمالی اش قرینه قرار داده شده است؟

علی ایّ تقدیر در تمام عبارتهای ایشان این مطلب که در حکومت، مفاد دلیل محکوم و مراد دلیل محکوم معین می شود، مطلبی است تقریباً روشن؛ اما نسبت به اینکه حاکم چه چیزی است و متکلم چه چیزی را قرینه قرار داده است؛ به آن وضوح نیست؛ اما در یکی از عبارات ایشان آمده که متکلم ظهور دلیل حاکم را قرینه قرار داده است.

کلام مرحوم آقای صدر در تقریرات آقای حائری

اما آقای حائری تصریح می کند که قرینه، ظهور دلیل حاکم است. و ذوالقرینه نیز ظهور دلیل محکوم می باشد. یعنی در واقع ظاهر کلام متکلم، این است می خواهد ظهور دلیل حاکم را بر ظهور دلیل محکوم مقدم کند.^۲

ایشان در بحث حکومت می گوید: «الحكومة تكون عبارة عن النظر لأحد الدليلين إلى الآخر بقرار شخصي من المتكلم»^۳. سپس بحثی دارند در مورد دلیل تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم. ایشان می فرماید:

«إنّ نقطة تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هي أنّ الحاكم له ظهوران: الظهور الأوّل هو ظهوره فيما ينافي ظاهر المحكوم، فمثلاً يدلّ دليل حرمة الربا على حرمة كلّ ربا بإطلاقه، و يدلّ قوله: (لا ربا بين الوالد و ولده) على عدم حرمة الربا بين الوالد و الولد. و هذان الظهوران متعارضان. و الظهور الثانی هو ظهوره - بحکم

۱- همان، ص ۱۶۹.

۲- مباحث الأصول : ج ۵ : ص ۵۷۹.

۳- همان؛ ص ۵۷۸.

نظره إلى المحكوم - فی أَنَّ المتکلم یرید تقدیم الظهور الأول علی ظهور المحکوم»^۱.

متکلم می گوید ولو کلام اول من ظهوری داشت، من می خواهم ظهور حاکم مقدّم باشد.

تفاوت دو تقریر از کلام مرحوم شهید صدر

طبق تقریر آقای حائری مفاد حاکم این است که ظهور من مقدم است. عبارت آقای هاشمی این نبود که ظاهر کلام متکلم اینست که ظهور حاکم را بر ظهور محکوم مقدم کند. تعبیر آقای هاشمی این بود که متکلم می خواهد دلیل حاکم محدّد مراد نهایی از دلیل محکوم باشد؛ اما در کلام ایشان، نحوه محدّد بودن دلیل حاکم واضح نیست. و شاید ابتدائاً این گونه به نظر برسد که مستقیماً می خواهد مراد استعمالی را تعیین کند؛ نه اینکه با کنار زدن اصالة الظهور و با تقدیم ظهور حاکم بر ظهور محکوم، مراد نهایی را تعیین کند. علی ایّ تقدیر کلمات آقای هاشمی در تفسیر کلام آقای صدر با تقریر آقای حائری از کلام مرحوم آقای صدر متفاوت است.

بین تقریر آقای هاشمی و تقریر آقای حائری در آن اصل موضوعی عقلایی نیز اختلاف تعبیر وجود دارد. آقای حائری می گوید آن کبری عقلایی این است که:

«أَنَّ مِنْ حَقِّ المتکلم أَن یجعل نظاماً خاصّاً فی مقام تفهیم و تفهّم مقاصده، و إذا جعل ذلك کان متّبعاً، فلا محالة یتقدّم الحاکم علی المحکوم.»^۲

متکلم حق دارد که است که خود یک نظام ویژه داشته باشد. و اگر متکلم در مقام تفهیم و تفهّم یک نظام ویژه ای داشت، آن نظام تبعیت می شود. این تعبیر با آن اصل موضوعی که آقای هاشمی از قول آقای صدر نقل می کند؛ متفاوت است. اصل موضوعی بر طبق این نقل این است که ظهور دلیل مفسّر، مقدم است بر ظهور دلیل مفسّر و محدّد نهایی مراد از دلیل محکوم، ظهور دلیل حاکم است.^۳

۱- مباحث الأصول، ج ۵، ص ۵۷۹.

۲- همان، ص ۵۸۰.

۳- بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۱۶۵.

از این دو تقریر، تقریر آقای هاشمی اجمال دارد و ممکن است مراد آقای هاشمی نیز نهایتاً به همان مراد آقای حائری برگردد. ولیکن آن گونه که تقریرات آقای حائری واضح است، واضح نیست.

اقسام حکومت در کلام مرحوم آقای صدر

در تقریرات هر دو بزرگوار این مطلب آمده که سه قسم نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر داریم.^۱ قسم اول حکومت، این است که حاکم صریحاً با ادوات تفسیری مثل اُغنی و امثال آن، در صدد تفسیر است؛ نمونه‌اش در روایاتی است که یک روایت را نقل کرده و می‌گوید مراد امام علیه‌السلام چیست. روایت تفسیریه فراوان است. روایت‌های عرضه یک دلیل به امام علیه‌السلام - که آن دلیل می‌تواند آیه قرآن یا روایتی دیگر باشد - از این جمله‌اند. اسم این قسم را حکومت تفسیریه می‌گذارند.

قسم دوم حکومت، حکومت تنزیلیه است، مانند **الطواف بالبيت صلوة**، (حکومت توسعه‌ای) یا **لا شک لکثیر الشک** (حکومت تضییقی).

قسم سوم حکومت - که مرحوم آقای صدر اصطلاح حکومت مضمونیه برای آن جعل کرده - آن است که به تناسب حکم و موضوع، ما می‌فهمیم یک دلیل به دلیل دیگر ناظر است. می‌فرمایند: تناسب حکم و موضوع اقتضا می‌کند، لاجرم ناظر به ادله احکام اولیه بوده، اطلاق آن‌ها را مضیق می‌کند.

اشکال به تقریر آقای حائری

پیش از بررسی کلام تقریرات آقای صدر باید مقدمه‌ای بیان شود و آن اینکه ما سه عنوان داریم که باید این سه را از هم تفکیک کنیم. یکی ظهور استعمالی دلیل محکوم؛ دیگری مدلول استعمالی دلیل محکوم و سومی حکمی که دلیل محکوم متکفل بیان آن است. این سه با یکدیگر متفاوت هستند.

تفاوت ظهور استعمالی با مدلول استعمالی روشن است؛ ظهور استعمالی کاشف از مدلول استعمالی است. مدلول استعمالی نیز الزاماً مطابق با واقع نیست، چون ممکن است مدلول جدی

۱- رجوع کنید به بحث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۱۶۸... اقسام الحکومة و همچنین به مباحث الاصول؛ ج ۵؛ ص ۵۷۸.... النقطة الاولى فی تعریف الحکومة.

نباشد، بنابراین ممکن است آن حکمی که در واقع وجود دارد و دلیل محکوم می‌خواهد از آن حکم حکایت کند، یک نحو دیگر باشد؛ مثل مواردی که بیان حکم از روی تقیه است، امام (علیه‌السلام) چیزی را می‌خواهد تفهیم کند اما واقعاً آن مرادش نیست. پس ما سه چیز داریم: یکی ظهور استعمالی، دیگری مراد استعمالی^۱ و سومی مراد واقعی. که مراد واقعی همان حکمی است که دلیل محکوم از او کاشف است.

حال به بررسی کلام شهید صدر می‌پردازیم:

کلام را در دو مرحله دنبال می‌کنیم:

مرحله اول - حکومت تنزیلیه: در این قسم حکومت، از این تعبیر که با آمدن دلیل تنزیل، مفاد محکوم مضیق می‌شود، حداکثر این مطلب فهمیده می‌شود که حکم موجود در دلیل محکوم، با آمدن حاکم مقید می‌شود؛ اما این مطلب که ظهور دلیل در آن حکم نیز مقید شود یا مراد استعمالی آن نیز مقید شود؛ مستقیماً از دلیل تنزیل و از ناظریت استفاده نمی‌شود. به بیان دیگر آنچه که مستقیماً از دلیل تنزیل و از ناظریت استفاده می‌شود، تضییق حکم است؛ اما اینکه ما بخواهیم از آن تضییق ظهور را نیز استفاده کنیم یا تضییق مراد استعمالی را هم استفاده کنیم، نیاز به یک مقدمات دیگری دارد.

مرحله دوم - حکومت تفسیری: در این قسم از حکومت هم دلیل حاکم ناظر به تفسیر لفظ است نه اینکه ظهور محکوم را معین می‌کند یا آن را از اعتبار بیندازد. البته وقتی حاکم مراد استعمالی از دلیل محکوم را بیان می‌کند قهراً و بالملازمة العقلیه اگر ظهور محکوم بر خلاف آن باشد این ظهور مراد نیست؛ اما دلیل حاکم آنچه ابتدائاً می‌خواهد تفسیر کند، تفسیر مراد استعمالی است، نه تصرف در ظهور. در نتیجه در حکومت تفسیری، مفسر ناظر به ظهور دلیل محکوم نیست؛ بلکه ناظر به مراد استعمالی است.

بنابراین در هیچ یک از اقسام حکومت، قوام حکومت به این نیست که ظهور دلیل محکوم کنار برود؛ در نتیجه تقریر آقای حائری که تصریح می‌کنند حکومت یک ظهور دارد که می‌خواهد ظهور دلیل محکوم را از بین ببرد، در معمول موارد مصداق خارجی ندارد.

۱- سؤال: آیا بین ظهور و مراد استعمالی ملازمه نیست؟ پاسخ: گاهی متکلم می‌خواهد مطلبی را افهام کند ولیکن لفظ او، وافی به مقصودش نیست. ظهور لفظش چیزی است و مراد استعمالی او چیز دیگری است.

بله، حکومت گاه ممکن است به این نحوی باشد که در تقریر آقای حائری، آمده؛ یعنی دلیل حاکم ظهوری داشته باشد که می‌خواهد ظهور دلیل محکوم را از بین ببرد. یعنی می‌خواهد ظهور دلیل محکوم، را از اعتبار و حجیت بیاندازد. اگر در جایی یک دلیل ناظر به دلیل دیگر باشد به این نحو اشکال ندارد؛ اما عمدتاً حاکم به اینکه محکوم یک ظهوری دارد و من می‌خواهم آن ظهور را از بین ببرم، ناظر نیست. مستقیماً ناظر به مراد استعمالی است نه به ظهور. در حکومت تنزیلی این مقدار نظارت به دلیل هم وجود ندارد و حاکم صرفاً ناظر به حکم است.

با توجه به این توضیح به بحث اصلی می‌پردازیم که مناط تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم است.

مناط تقدم حاکم بر محکوم

در جایی که دلیل حاکم نظارت به حکم دلیل محکوم دارد، سوال اینست که چه وجهی دارد که دلیل حاکم را بر دلیل محکوم مقدم بداریم؟ در تقریبی که آقای حائری بیان می‌کند، آن اصل عقلایی که ایشان ارائه می‌دهد، اصل بسیار خوبی است؛ اگر خود متکلم از ابتدا گفته باشد ظهور محکوم را نگیرید و ظهور حاکم را بگیرید. عقلاً می‌گویند که همین گونه که متکلم گفته، ما عمل می‌کنیم. نظیر اخبار علاجیه که از سوی شارع برای حل تعارض اخبار که از شؤون شارع است وارد شده است. لکن پذیرش اینکه چنین سخنی در موارد حکومت از سوی متکلم زده شده غالباً دشوار است، اگر نگوییم در هیچ موردی چنین ظهوری برای دلیل حاکم وجود ندارد، بلکه دلیل حاکم می‌گوید مراد استعمالی از محکوم این است، در مقابل ظهور دلیل محکوم نیز می‌گوید مراد استعمالی این است؛ بنابراین دو کاشف از مراد استعمالی محکوم وجود دارد. یک کاشف ظهور استعمالی محکوم است و یک کاشف دلیل حاکم است. حال سوال این است که به چه دلیل شما کاشفیت دلیل حاکم را بر ظهور دلیل محکوم مقدم می‌دارید؟ توجه داشته باشید اولاً عمده بحث در جایی است که ظهور دلیل محکوم، اقوی باشد. چون تفاوت بحث حکومت با سایر اقسام جمع عرفی، در جایی است که ظهور محکوم اقوی باشد و الا اگر ظهور حاکم اقوی باشد، مقدم بودن حاکم بحث آن چنانی ندارد. ثانیاً فرض این است که متکلم مستقیماً نگفته است که

شما حاکم را بگیر و محکوم را کنار بگذار. یعنی شبیه اخبار عاجیه نیست که می‌گوید این دلیل را بگیر و آن دلیل را کنار بگذار. توضیح بیشتر این امر در جلسه آینده خواهد آمد.

۱۳۸۹/۷/۲۱

تقریر محل بحث در مناط تقدم حاکم بر محکوم

بحث در مناط تقدیم حاکم بر محکوم بود. گفتیم نکته ممیز حکومت از سایر اقسام تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر این است که در حکومت اظهر و ظاهر ملاحظه نمی‌شود؛ بلکه حاکم با ادنی ظهور بر محکومی که اقوی الظهورات دارد، مقدم می‌شود. و منشأ جعل اصطلاح حکومت و جداسازی آن از موارد عام و خاص - مثلاً - همین امر بوده که عقلاً برخی از ادله را بدون ملاحظه اخصیت و اظهریت بر برخی دیگر مقدم داشته‌اند. حال ما می‌خواهیم این نکته را بررسی کنیم که چگونه می‌شود عقلاً یک ظهور ادنی را بر ظهور اقوی مقدم بدارند؛ در حالی که در رفتار عقلاء در این گونه موارد تعبد راه ندارد. به عبارت دیگر بناهایی متعارف عقلایی، بنای تعبدی نیست و نوع قواعد عقلاییه بر پایه اماریت و کشف شکل می‌گیرد. حال در مانحن فیه وقتی اماریت یک دلیل و کاشفیت آن از واقع، اضعف است چگونه بر دلیل دیگر مقدم می‌شود؟ مشکل اصلی اینجاست و راهکارها باید بتواند این مشکل را حل کند.

نقد تقریب آقای حائری

در تقریبی که آقای حائری در تقریرات خود از کلام شهید صدر آورده‌اند، حاکم یک ظهوری دارد که متکلم می‌خواهد ظهور حاکم را بر ظهور محکوم مقدم بدارد.^۱ اگر یک چنین مطلبی باشد، طبیعتاً تقدم حاکم بر محکوم خیلی واضح است. ایشان قائل شده‌اند یک اصل عقلایی وجود دارد که هر متکلمی می‌تواند در مقام تفهیم و تفاهم نظام شخصی خاصی را داشته باشد و این اصل عقلایی حکم می‌کند وقتی خود حاکم گفته است که می‌خواهم ظهور دلیل حاکم بر

۱- مباحث الأصول ؛ ج ۵ ؛ ص ۵۷۹ «إِنَّ نَكْتَةَ تَقَدُّمِ الدَّلِيلِ الْحَاكِمِ عَلَى الدَّلِيلِ الْمَحْكُومِ هِيَ أَنَّ الْحَاكِمَ لَهُ ظَهْرَانُ: الظَّهْرُ الْأَوَّلُ هُوَ ظَهْرُهُ فِيمَا يَنَافِي ظَاهِرَ الْمَحْكُومِ، فَمَثَلًا يَدُلُّ دَلِيلُ حُرْمَةِ الرِّبَا عَلَى حُرْمَةِ كُلِّ رِبَا بِإِطْلَاقِهِ، وَ يَدُلُّ قَوْلُهُ: (لَا رِبَا بَيْنَ الْوَالِدِ وَ وَلَدِهِ) عَلَى عَدَمِ حُرْمَةِ الرِّبَا بَيْنَ الْوَالِدِ وَ الْوَلَدِ. وَ هَذَا الظَّهْرَانِ مُتَعَارِضَانِ. وَ الظَّهْرُ الثَّانِي هُوَ ظَهْرُهُ - بِحَكْمِ نَظَرِهِ إِلَى الْمَحْكُومِ - فِي أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَرِيدُ تَقْدِيمَ الظَّهْرِ الْأَوَّلِ عَلَى ظَهْرِ الْمَحْكُومِ، فَيَدْخُلُ ذَلِكَ فِي كِبَرِ عَقْلَانِيَّةٍ، وَ هِيَ: أَنَّ مَنْ حَقَّقَ الْمُتَكَلِّمُ أَنَّ يَجْعَلُ نِظَامًا خَاصًّا فِي مَقَامِ تَفْهِيمٍ وَ تَفْهَمٍ مَقَاصِدَهُ، وَ إِذَا جَعَلَ ذَلِكَ كَانُ مُتَّبِعًا، فَلَا مُحَالَةَ يَتَقَدَّمُ الْحَاكِمُ عَلَى الْمَحْكُومِ.»

دلیل محکوم مقدم باشد - ولو ظهور حاکم اضعف المراتب و ظهور محکوم اقوی المراتب باشد - با ظهور حاکم، ظهور محکوم از درجه اعتبار و تاثیر ساقط گردد.

مشکل این تقریب این است که شاید صغریاً یک مورد هم وجود نداشته باشد که حاکم چنین ظهوری داشته باشد. در بحث حکومت، اصل مفسریت واضح است اما تقریب آقای حائری بالاتر از مفسریت است. کلام ایشان این است که کأنه حاکم می گوید: محکوم یک ظهوری دارد و من هم یک ظهوری دارم؛ که این دو ظهور با هم متخالفند. حال شما با ظهور من، دست از ظهور محکوم بکشید. همه این حرف ها را حاکم می زند.

ولی به نظر ما نمی توان چنین ظهوری را برای دلیل حاکم قائل شد.

البته می توان ادعا کرد که مراد استعمالی دلیل حاکم مفسر دلیل محکوم و تعیین کننده مراد استعمالی در دلیل محکوم است.

ولی در این ادعا هم این سؤال بی پاسخ می ماند که با وجود اظهر بودن ظهور محکوم از ظهور حاکم، به چه بیانی با ظهور حاکم مراد استعمالی حاکم را کشف می کنید، چرا بر عکس به قرینه ظهور قوی تر محکوم نمی گوئید که ظهور حاکم مطابق واقع نیست و مراد استعمالی دلیل حاکم هم هماهنگ با ظهور دلیل محکوم است.

اشاره به تقریرات آقای هاشمی

در تقریرات آقای هاشمی بر ناظر بودن و مفسر بودن دلیل حاکم تأکید شده اما روشن نیست که آیا ظهور دلیل حاکم ناظر است یا مراد استعمالی دلیل حاکم؟
در فرض اول، این تقریب شبیه تقریب آقای حائری است.
و در فرض دوم شبیه سخنی است که ما مطرح ساختیم و گفتیم که این بیان توجیه گر تقدیم حاکم بر محکوم با فرض اقوا بودن ظهور محکوم نیست.

نکته دیگری که باید توجه داشت، این است که نفس ناظریت یک دلیل به دلیل دیگر، معنایش این نیست که لزوماً می خواهد خلاف ظاهر نسبت به دلیل محکوم مدعی شود. مفسر در جایی می آید که در دلیل قبلی، یک احتمالی وجود دارد که مفسر می خواهد آن احتمال را برطرف سازد؛ آن احتمال، گاهی احتمال خلاف ظاهر است. دلیل ظهوری دارد اما با وجودی که این ظهور را دارد، احتمال می دهیم خلاف ظاهر اراده شده باشد، در اینجا مفسر می آید و دقیقاً آن احتمال خلاف ظاهر را برطرف می کند. در واقع گویا درجه دلالت محکوم به وسیله مفسر از

مرحله ظهور ارتقا پیدا کرده و به مرحله نص می‌رسد. روایاتی که در تفسیر آیات قرآن وارد شده، همه نمی‌خواهند بگویند ظاهر آیه مراد نیست و خلاف ظاهر اراده شده؛ بلکه گاهی اوقات می‌گویند ظاهر آیه اراده شده است و اگر کسی بگوید خلاف ظاهر آیه اراده شده، اشتباه کرده است. مثلاً در برخی روایات اشاره شده که بعضی گفته‌اند که مراد از نماز و روزه و اعمال خیر، عبادات نیستند بلکه این الفاظ کنایه از انسان‌های والا است و در مقابل اعمال شر، کنایه از انسان‌های پلید است. (چنین تفکرات غالبانه وجود داشته است) در این موارد، امام (علیه‌السلام) می‌فرماید که نه، نماز و روزه همین نماز و روزه ظاهری است، خمر و زنا هم همین اعمال پلید ظاهری است. در واقع، می‌خواهند بگویند که احتمال خلاف ظاهر را کنار بگذارید و همین ظاهر را اخذ کنید.^۱

در روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) هم آمده است: «قيل له: روي عنكم ان الخمر و الميسر و الانصاب و الازام رجال؟ فقال: ما كان الله عز و جل ليخاطب خلقه بما لا يعلمون».^۲ بنابراین قوامِ نفسِ ناظریت و نفسِ تفسیر به این نیست که لزوماً می‌خواهد ظهور محکوم را کنار بگذارد. توضیح اینکه در حکومت تفسیری - که روشن‌ترین اقسام حکومت است - نهایتاً حاکم مفسر محکوم است. و با مقدمه‌ای که گفتیم ظهور حاکم، محکم نیست، بلکه مراد استعمالی دلیل حاکم می‌خواهد محکم باشد. بعنوان نمونه عرض می‌کنیم یک دلیلی می‌گوید که شما نماز بخوانید و اطلاق آن اقتضا می‌کند که نماز در هر جایی که خوانده شود کفایت می‌کند. دلیل دیگر می‌گوید که «**لاصلوة لجار المسجد الا في المسجد**»؛ ظهورات با هم دیگر تنافی دارند. اطلاق **صلوا** این است که نماز جارِ مسجد در غیر مسجد نیز جایز باشد و ظاهر

۱- «عَنْ حَفْصِ الْمُؤَدِّنِ، قَالَ: كَتَبَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِلَى أَبِي الْخَطَّابِ: «بَلَّغْنِي أَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ الْخَمْرَ رَجُلٌ، وَ أَنَّ الزُّنَا رَجُلٌ، وَ أَنَّ الصَّلَاةَ رَجُلٌ، وَ أَنَّ الصَّوْمَ رَجُلٌ، وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُ... الحديث». بصائر الدرجات، ص ۵۳۶، ح ۲؛ مختصر البصائر، ص ۲۳۷، ح ۲۴۴ / ۱ و نیز ر.ک. به روایت بعدی: « قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): «لَا تَقُولُوا لِكُلِّ آيَةٍ: هَذَا رَجُلٌ وَ هَذَا رَجُلٌ، مِنْ الْقُرْآنِ حَالًا، وَ مِنْهُ حَرَامٌ، وَ مِنْهُ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ، وَ حُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، وَ خَبَرٌ مَا بَعْدَكُمْ... الحديث». مضمون روایت حفص المؤذن به نقل از بشیر دهان در رجال کشی، ص ۲۹۱، ح ۲۱۵ آمده است.

۲- رجال کشی، ص ۲۹۱، ح ۵۱۳ و نظیر آن در تفسیر عیاشی ج ۱، ص ۳۴۱، ح ۱۸۸ و نیز ر.ک. مختصر البصائر، ص ۲۴۰ و مقایسه کنید با بصائر الدرجات، ص ۳۳۳ ح ۲، ص ۳۴، ح ۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۳۶؛ کافی، ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۱۰.

لاصلوه لجار المسجد الا فی المسجد مغایر آن است. اگر ما به ظهور دلیل دوم - که ناظر به نفی صحت است - اخذ کنیم، طبیعتاً ظهور اطلاقی دلیل اول را باید کنار بگذاریم اما ممکن است ما به قرینه ظهور اطلاقی، ظهور حاکم را کنار بگذاریم و بگوییم که ناظر به نفی کمال است. اگر ناظر به نفی کمال باشد اصلاً با آن اولی تنافی ندارد^۱؛ بنابراین سؤال می‌شود که چرا ظهور حاکم را می‌گیرید، ظهور محکوم را بگیرید؟ بنابراین هنوز نکته اصلی بحث حل نشده است.

بنابراین، اینکه آقای صدر می‌گوید عقلاً ظهور مفسّر را بر ظهور مفسّر مقدم می‌کنند، نفس ادعا است. چه کسی گفته است که عقلاً مقدم می‌کنند؟ نکته و لمّ آن چیست؟ یک ادعای صرف است و هیچ دلیل و برهانی نیز همراه قضیه نیست. عرض کردیم اگر تقریب آقای حائری صحیح بود، آن تقریب شبیه قضایایی است که قیاساتها معها؛ اما هیچ موردی شاید پیدا نکنیم که یک چنین ادعای شفافی در حاکم وجود داشته باشد.

بگذارید مثال دیگری بزنیم؛ دلیلی می‌گوید «**اکرم زیداً**» و زید، مردد است بین زید بن عمرو و زید بن خالد. دلیل دیگر می‌گوید مراد از زید، این آقا است و ظاهر آن، اشاره به زید بن عمرو می‌کند. حال فرض کنید ظهور خود «**اکرم زیداً**» نیز این است که مراد زید بن عمرو می‌باشد و یک خلاف ظاهری نیز دارد که مراد زید بن بکر باشد. در اینجا می‌گوییم این اشاره، نیز می‌خواهد همان معنای ظاهری را تقویت کند در اینجا بازهم تفسیر اتفاق افتاده لکن تفسیر موافق ظاهر است. گفته شد که تفسیر لازم نیست حتماً مخالف ظاهر باشد. در اینجا خواسته دفع توهم کند که آن توهم احتمال خلاف ظاهر است، دلیل مفسر می‌خواهد درجه ظهور را بالا ببرد.

اشکال اصلی کلام شهید صدر این است که ایشان در نظارت، تفسیر به خلاف ظاهر را مفروغ عنه گرفته‌اند و مفسریت را با مفسریت به خلاف ظاهر یکی پنداشته‌اند. و حال آن‌که با هم ملازمه ندارند. بله، اگر جایی مفسر تصریح کند که من می‌خواهم خلاف ظاهر بیان کنم، آن بحث دیگری است.

تفصیل در مسئله

۱- البته یک نحو تنافی بدوی می‌توان تصویر کرد که در جلسه آینده توضیح خواهیم داد.

از مطالب گفته شده ظاهر می‌شود که در مسئله باید تفصیل داده شود. تفصیل بحث را حاج آقا در بحث خود اشاره می‌فرمودند. ایشان می‌فرمودند: مفسّر، یک موقعی تصریح می‌کند که ظاهر را بگذار کنار؛ من می‌خواهم بر خلاف ظاهر تفسیر کنم. و یک موقع است که مفسر این را بیان نمی‌کند؛ یعنی نص یا ظهور در تفسیر به خلاف ظاهر ندارد. این دو را باید متفاوت شمرد. توضیح بیشتر این تفصیل در جلسه آینده خواهد آمد.

۱۳۸۹/۷/۲۴

ادامه بررسی وجه تقدیم حاکم بر محکوم

بحث در وجه تقدیم حاکم بر محکوم بود. به فرمایش مرحوم آقای صدر رسیدیم که در واقع می‌خواهند همان مبنای مرحوم شیخ انصاری را مستدل بسازند. ایشان بطور کلی در بحث حکومت می‌فرمایند: علت تقدیم حاکم بر محکوم این است که عقلاً یک اصل موضوعی دارند که ظهور مفسّر را بر مفسّر مقدم می‌دارند و آن چیزی را که متکلم به عنوان تفسیر کلام دیگرش قرار داده است، تعیین کننده مراد استعمالی از کلام اول او می‌دانند.^۱

اشکال ما این بود که اصالة الظهور بر پایه کاشفیت استوار است. عقلاً چرا می‌گویند که ظهور حجت است و با آن مراد استعمالی کشف می‌شود چون کاشفیت نوعیه دارد. حال بحث این است که آیا اینکه شما می‌گویید با آمدن مفسّر دیگر ظهور محکوم معتبر نبوده و حجت نیست، آیا کاشفیت محکوم از بین می‌رود؟ اگر می‌فرمایید کاشفیت ظهور محکوم با آمدن حاکم از بین می‌رود، توضیح فرمایید که وجه آن چیست؟ چرا کاشفیت نوعیه آن با آمدن مفسّر تغییر می‌کند؟ و اگر می‌فرمایید که کاشفیتش تغییر نمی‌کند و با این حال عقلاً می‌گویند که ظهور مفسّر مقدم است و برای فهمیدن مراد استعمالی از محکوم، ما باید به ظهور حاکم مراجعه کنیم نه به ظهور خود محکوم؛ وجهش چیست؟ عقلاً که در این اصول، به مناط تعبدی عمل نمی‌کنند، بلکه مناط ایشان، کاشفیت است. این اصل مشکله‌ای این بحث است.

سپس عرض کردیم که اینکه یک دلیل به دلیل دیگر ناظر و در مقام تفسیر دلیل دیگر باشد، معنایش این نیست که لزوماً تفسیر به خلاف ظاهر باشد؛ بلکه امکان دارد تفسیر موافق ظاهر کند؛ هر دو نحوه تفسیر ممکن است. و در همان مواردی هم که تفسیر به خلاف ظاهر است گاهی خلاف ظاهر نسبت به آن جهت خاصی است که ما در نظر داریم و گاه خلاف ظاهر نسبت به یک جهت دیگر است. به تعبیر دیگر الزاماً خلاف ظاهر نسبت به آن جهت مدلول اصلی دلیل نیست؛ ممکن است خلاف ظاهر نسبت به یک مدلول فرعی دلیل باشد.

۱- رجوع کنید به مباحث الأصول؛ ج ۵؛ ص ۵۷۸ ... المقدمة الثانية: نظرية الحكومة؛ همچنین بحوث في علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۱۶۵ ... نظرية الحكومة.

اشکال مختلف نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر

گاه دلیلی همچون آیه قرآن یک معنای ظاهری دارد. لکن برخی، یک معنای خلاف ظاهر کرده‌اند. ظاهر **صَلُّوا** یعنی نماز بخوانید؛ اما بعضی‌ها گفته‌اند مراد از **صَلُوة**، اطاعت از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) است. **صَلُّوا** یعنی **کُونُوا مع الامام (علیه‌السلام)**. این مطلب از امام معصوم، سؤال شده که آیا امر به صلوه امر به اطاعت از امام است؟ امام (علیه‌السلام) می‌فرمایند: نه! در واقع اینجا می‌خواهند تفسیر آیه به خلاف ظاهر را نفی کنند. این هم یک نحوه تفسیر است.

در مقابل شکل دیگر تفسیر موردی است که دلیل اول ظهوری دارد و دلیل دوم می‌خواهد بگوید آن ظهور ابتدایی مراد نیست. مثلاً ظاهر «**إِخْتِلَافُ أُمْتِي رَحْمَةً**» این است که اختلاف و درگیری بین امت، رحمت است. از امام (علیه‌السلام) سؤال می‌شود، حضرت می‌فرماید: اختلاف به معنای آمد و شد برای یادگیری احکام است نه به معنای درگیری. یعنی خلاف ظاهر دلیل مراد است.

شکل سوم این است که دلیل حاکم می‌خواهد در دلیل محکوم تصرف کند؛ اما نه در مفاد اصلی آن بلکه یک مفاد فرعی دیگری وجود دارد، که می‌خواهد در آن مفاد تصرف کند. چه بسا آن تصرف نیز به نحو تصرف حکومتی نباشد، تصرف به نحو ورود باشد. در مثال «**لَا صَلَوةَ لِحَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ**»، ظهور ابتدایی دلیل این است که می‌خواهد بگوید نماز همسایه مسجد در غیر مسجد صحیح نیست. این ظهور ابتدایی با ظهور اطلاقی «**صَلِّ**» منافات دارد. **صَلِّ** یعنی همه افراد نماز صحیح است در هر جایی که می‌خواهد باشد؛ حتی نماز همسایه مسجد در غیر مسجد نیز صحیح است. در این مثال نمی‌خواهیم بگوییم دلیل حاکم در دلیل محکوم اصلاً تصرف نمی‌کند. لکن می‌گوییم ممکن است حاکم ناظر به حیثیت صحت نباشد، بلکه ناظر به تساوی افراد نماز در فضیلت باشد. یعنی از **صَلِّ** استفاده می‌شود که همه افراد نماز مساوی هستند. (این تساوی افراد در فضیلت، مدلول مستقیم **صَلِّ** نیست؛ بلکه مدلول سکوت از ذکر فضیلت افراد است) بنابراین هر دلیلی که دلالت کند که بعضی از افراد نسبت به بعضی دیگر، فضیلت دارند یا هر دلیلی که دال بر این باشد که یکی از افراد نسبت به افراد دیگر، مبعوضیت دارد و در رتبه پایین‌تری است؛ آنها بر این مدلول ورود پیدا می‌کنند. ادله‌ای که می‌گوید: این صنف خاص از نماز از متوسط مرتبه‌اش بالاتر است، ورود دارند بر آن حکم عرفی عقلایی به

اینکه چون شارع از ذکر تفاضل بین افراد نماز، سکوت کرده است پس همه افراد در یک رتبه هستند. چون موضوع آن حکم عقلایی عرفی سکوت شارع از بیان تفاضل بعض افراد است و با آمدن این دلایل، سکوت شکسته می شود و از بین می رود.

ظهور حاکم در این مثال، این بود که نماز جار المسجد در غیر مسجد صحیح نیست؛ حال بحث ما این است که ما به واسطه ظهور محکوم - در صحت جمیع افراد - می توانیم از ظهور حاکم در عدم صحت، رفع ید کنیم و بگوییم که نماز همسایه مسجد در غیر مسجد نیز صحیح است؛ اما کمال یا مقبولیت ندارد. یعنی حاکم ناظر به مرحله نفی کمال یا ناظر به مرحله نفی مقبولیت است. و همین جهت که ناظر به نفی مقبولیت یا نفی کمال باشد، خلاف ظاهر است. حال چرا این خلاف ظاهر را مرتکب می شویم؟ به خاطر ظهور محکوم در اینکه همه افراد نماز صحیح است؛ چون ظهورش از ظهور این دلیل در نفی صحت، اقوی است.

بنابراین ممکن است مفسریت مفسر را حفظ کنیم اما تفسیر، تفسیر خلاف ظاهر نسبت به آن مدلول اصلی نباشد. پس قوام مفسریت، به این نیست که حاکم حتماً در مدلول اصلی محکوم تصرف کند. ممکن است اصلاً تصرف در ظهور محکوم نکند و تفسیر آن موافق ظاهر باشد و ممکن است در مدلول فرعی محکوم تصرف کند.

حال از کجا بفهمیم حاکم به چه شکل است؟ این مطلب را ظهورات تعیین می کنند؛ یعنی ملاحظه اظهر و ظاهر سبب می شود که کیفیت تفسیر روشن شود که آیا تفسیر به ظاهر است یا به خلاف ظاهر مدلول اصلی یا به خلاف ظاهر مدلول فرعی.

اشاره به مشکل عدم ملاحظه اظهر و ظاهر در باب حکومت و توجیه آن با توجه به تفصیل حاج آقا

اکنون بحث را ببریم جایی که ظاهر دلیل حاکم این است که ظهور اولیه دلیل محکوم، مراد نیست. اگر جایی حاکم گفت محکوم ظهور دارد؛ اما این ظهور مراد نیست. مراد استعمالی متکلم، این ظهور نیست؛ آیا در اینجا نیز باید اظهر و ظاهر سنجی کنیم؟ یا ظهور حاکم در اینکه می خواهد تصرف در ظهور محکوم کند و می خواهد ظهور محکوم را کنار بگذارد، مقدم است. اگر مقدم است با آن مشکل اصلی بحث که کاشفیت مناط اعتبار ظواهر است چه باید کرد؟

حاج آقا در باب حکومت، قائل به تفصیل هستند. می‌فرمایند: اگر حاکم بالنصوبیه یا بالظهور تفسیر خلاف ظاهر در محکوم می‌کند، ظهور حاکم مقدم است و دیگر به ظهور محکوم توجه نمی‌شود؛ سپس اضافه می‌کنند که این مطلب با کاشفیت نیز منافات ندارد.

در توضیح فرمایش ایشان باید دید به چه جهت، ظاهر، کاشفیت از مراد استعمالی دارد؟ عرف دیده است که معمولاً مراد استعمالی متکلمین، مطابق با ظواهر الفاظ ایشان است؛ از صد مورد مثلاً نود و پنج مورد، مراد استعمالی ایشان همان ظاهر است؛ بنابراین در یک جایی که انسان شک می‌کند آیا بر طبق آن نود و پنج مورد است یا بر طبق آن پنج مورد؛ برای انسان ظن نوعی حاصل می‌شود که اینجا هم بر طبق همان نود و پنج مورد است، قاعده «الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب» همین مطلب را بیان می‌کند. ملاک ظنّ آوری، ملاحظه غالب افراد است. لکن این ملاک در صورتی وجود دارد که اماره‌ای بر اینکه این مورد خاص، از آن پنج مورد است، نباشد. اگر اماره‌ای وجود داشت که این مورد، از آن پنج مورد است، ظن ما، فعلی نمی‌شود.

روح فرمایش حاج آقا این است که مراد ما از این مطلب که ظهور حاکم مقدم است، هرچند ظهور محکوم اقوی از ظهور حاکم باشد، این است که ظهور ذاتی محکوم، اگر اقوی از ظهور ذاتی حاکم باشد، منشأ عدم تقدیم حاکم بر محکوم نمی‌شود. به عبارت دیگر در مورد محکوم و حاکم یک مقتضی تحقق ظهور وجود دارد، این مقتضی در باب محکوم، با وجود قرینه‌ای که می‌خواهد بگوید از محکوم، آن پنج درصد اراده شده است؛ به فعلیت نمی‌رسد. می‌گوید اینجا همین قرینه - ولو این قرینه ذاتاً از دلیل محکوم اضعف باشد - مانع از به فعلیت رسیدن ظهور است.

در توضیح مطلب، عرض می‌کنیم که به چه دلیل گاهی انسان خلاف ظاهر اراده می‌کند؟ طبیعتاً یک غفلت یا یک مصلحت خاص، پیدا می‌شود و سبب می‌شود انسان خلاف ظاهر اراده کند.

اراده خلاف ظاهر یا به این خاطر است که متکلم اشتباه کرده و گمان برده که کلامش وافی به مقصود او است در حالی که وافی به مقصودش نیست و عرف متعارف از کلام وی مقصودش را که بر خلاف ظاهر آن است درک نمی‌کنند. یا یک مصلحتی در اجمال گویی است. اینکه بر اجمال گویی، یک غرضی مترتب باشد، نادر است، همچنین مورد غفلت نیز نادر است؛ اما اگر

در موردی متکلم خود بگوید که آن امر نادر تحقق دارد، دیگر ظهور منعقد نمی‌شود. یعنی کاشفیت محکوم - آن کاشفیت نود و پنج درصدی - به فعلیت نمی‌رسد.

فرض کنید متکلم خواب باشد و یک حرفی بزند، مسلماً گاهی اوقات حرف‌های فرد خواب مطابق با خواسته‌هایش نیست. حال ما از کجا می‌گوییم حرفی که متکلم می‌خواهد بزند از سر خواب آلودگی نیست؟ اصل عقلایی این است که معمولاً آدم‌ها وقتی حرف می‌زنند، خواب نیستند؛ لذا اگر شک کنیم که آیا متکلم در هنگام حرف زدن خواب بوده یا نبوده کلام وی را حمل می‌کنیم بر اینکه در حال خواب بودن صادر نشده، حال اگر متکلم خود بگوید که من در هنگام سخن گفتن اول خواب بوده‌ام، بالطبع ظهور کلام اول منعقد نمی‌شود.

۱۳۸۹/۷/۲۵

ادامه بررسی وجه تقدیم حاکم بر محکوم

صحبت در این بود که چگونه می‌توان تقدیم حاکم بر محکوم را - حتی در صورتی که ظهور محکوم اقوا از ظهور حاکم باشد - توجیه نمود، ما به این نتیجه رسیدیم که در صورتی که حاکم ناظر به دلیل محکوم بوده و ظهور داشته باشد در اینکه تفسیری بر خلاف ظاهر دلیل محکوم ارائه می‌دهد، می‌توان تقدیم مطلق حاکم بر محکوم را مستدل نمود.

البته این امر در صورتی است که دلالت مستقیم حاکم تفسیر بر خلاف ظاهر باشد.

برای توضیح بیشتر سه صورت نظارت حاکم به محکوم را بررسی می‌کنیم.

پیش از ذکر این سه صورت گفتنی است که گاه مفاد ظاهر دو دلیل با هم سازگار نیست به گونه‌ای که مراد در هر یک از دو دلیل بر طبق ظاهر باشد به دلالت عقلی مراد در دیگری مطابق ظاهر نیست، این موارد که بین دو دلیل هیچ گونه نظارتی نیست از بحث حکومت خارج است و معمولاً اظهر و ظاهر را ملاحظه می‌کنند و هر دلیلی که از ظهور بیشتری برخوردار باشد، قرینه تصرف در ظاهر دیگری قرار می‌دهند.

حال به ذکر صورت‌هایی می‌پردازیم که در آنها یک نحو نظارتی بین دو دلیل وجود دارد.

صورت اول: دلیل اول ناظر به حکم مستفاد از دلیل دوم است و به تبع نظارت بر حکم نظارت بر دلالت دلیل دوم هم شکل می‌گیرد.

در این صورت وجهی به نظر نمی‌آید که حاکم ولو از ظهور ضعیف‌تری برخوردار باشد بر محکوم مقدم شود.

صورت دوم: دلیل اول صریحاً ناظر به دلیل دوم و در مقام تفسیر آن است؛ اما اینکه تفسیر مطابق ظاهر دلیل دوم است یا مخالف آن؟ به نصوصیت نیست، بلکه ظاهر دلیل ناظر این است که در دلیل منظور خلاف ظاهر رخ داده است، در این صورت باید بین ظهور دلیل حاکم در نحوه تفسیر با ظهور دلیل منظور در مفادش نسبت‌سنجی کرد.

مثلاً اگر دلیل اول (دلیل منظور) می‌گوید: اکرم زیداً و ظاهر آن این است که مراد از زید زید بن عمرو است اما این احتمال هم وجود دارد که مراد زید بن بکر باشد. دلیل دوم (دلیل ناظر)

می‌گوید: المراد من زید فی الدلیل الاول هو هذا الرجل، و ظهور اشاره در این است که به زید بن بکر اشاره دارد اما احتمال هم دارد که اشاره به زید بن عمرو باشد که با معنای ظاهری اشاره، تفسیر به خلاف ظاهر است و با معنای خلاف ظاهر اشاره، تفسیر مطابق ظاهر است. در این صورت وجهی ندارد که حتی با فرض اقوا بودن ظهور دلیل اول از ظهور اشاره در دلیل دوم، ما دلیل دوم را بر دلیل اول مقدم بداریم، بلکه بر عکس به قرینه اقوا بودن ظهور دلیل اول، باید از ظهور دلیل دوم رفع ید کرد و گفت که دلیل دوم تفسیر موافق به ظاهر می‌کند.

صورت سوم: دلیل مفسر و ناظر، ناظر به دلیل منظور است و ظهور مستقل دارد در اینکه در دلیل منظور خلاف ظاهر رخ داده، بر خلاف صورت اول که نظارت دلیل اول به دلیل دوم به تبع نظارت به حکم است.

در این صورت سوم ولو ظهور دلیل ناظر در اینکه در محکوم خلاف ظاهر اراده شده از ظهور ذاتی دلیل محکوم اقوی نباشد، مانع شکل‌گیری ظهور محکوم خواهد بود.

علت این امر این است که اینکه در دلیل محکوم، مراد بر طبق ظاهر (یعنی حالت‌های متعارف) است، به مدد این مطلب است که قرینه‌ای بر اینکه در این جا حالت نادر رخ داده است، وجود ندارد. لکن اگر اماره‌ای قائم شد که در این جا حالت نادر رخ داده و از آن موارد متعارف نیست؛ طبیعتاً این اماره مانع از شکل‌گیری آن ظهور می‌شود و کاشفیت ظهور را از بین می‌برد. بنابراین با آمدن دلیل مفسری که ظهور مستقل دارد در اینکه در دلیل محکوم خلاف ظاهر مراد است، کاشفیت دلیل محکوم به فعلیت نمی‌رسد. در واقع ظهور دلیل حاکم نسبت به ظهور در دلیل محکوم، یک نحوه ورودی دارد. ما سابقاً این مطلب را عرض کردیم که ورود در مراحل مختلفی تصویر می‌شود؛ گاه در رابطه دو حکم با یکدیگر، یک حکم موضوع حکم دیگر را به آن اقسام پنج گانه‌ای که شهید صدر می‌فرمودند^۱، بر می‌دارد. گاه دلیلی، ظهور دلیل دیگر را از بین می‌برد. مثلاً بنا بر این مبنا که در انعقاد اطلاق، عدم وجود قرینه منفصله نیز شرط است؛ با آمدن

۱- بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۵۰ «و الورد من أحد الجانبين ينقسم إلى أقسام خمسة. فإن الحكم الذي يتكفل الدليل الوارد إثباته تارة، يكون رافعاً لموضوع الدليل الآخر بمجرد جعله، و أخرى، يكون رافعاً لموضوعه بفعليته، و ثالثة، يكون رافعاً له بوصوله، و رابعة، يكون رافعاً له بتجزئه، و خامسة، يكون رافعاً له بامتثاله. فهذه أقسام خمسة».

دلیل منفصل مخالف اطلاق، اطلاق دیگر شکل نمی‌گیرد. یا بنا بر مبنای همه، دلیل متصل مانع انعقاد اطلاق می‌شود. شبیه این مطلب را در ما نحن فیه می‌خواهیم بگوییم.

بنابراین در این صورت سوم با آمدن دلیل حاکم، کاشفیت دلیل محکوم از بین می‌رود؛ که یک نحو ورود است؛ ورود نسبت به ظهور یا (به تعبیر بهتر: کاشفیت) دلیل محکوم. در اینجا اگر خود دلیل حاکم و محکوم را در نظر بگیریم، رابطه آنها حکومت است اما اگر دلیل حاکم را نسبت به کاشفیت دلیل محکوم در نظر بگیریم، رابطه آنها ورود می‌باشد^۱.

در این صورت، وجه تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، این است که دلیل حاکم، موضوع حجیت دلیل محکوم را برطرف می‌کند. چون وجه حجیت و اعتبار محکوم، کاشفیت آن بود؛ که با آمدن حاکم، به تبع نبود آن کاشفیت، حجت نیز نخواهد بود.

حال در برخی مثال‌های مشهور حکومت ببینیم که از مثال‌های کدام یک از صورت‌های سه‌گانه است.

در مورد «**لا شک لکثیر الشک**»، به نظر می‌رسد این دلیل می‌خواهد این توهم که کثیر الشک نیز احکام شک را دارد، را برطرف سازد. این توهم از اطلاق دلیل «**اذا شکت فابن علی الاکثر**» ناشی شده است؛ بنابراین «**لا شک لکثیر الشک**» می‌خواهد بگوید **هذا الاطلاق لیس بمراد**. یعنی در دلیل محکوم، خلاف ظاهر اراده شده است، یعنی این مثال از امثله صورت سوم است.

مثال «**لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد**»

به نظر ما «**لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد**» از امثله صورت اول است و باید در آن اظهر و ظاهر را سنجید؛ بنابراین باید دید ظهور اطلاق **الصلوة واجبة** در صحت صلاة در این مورد قوی‌تر است یا ظهور دلیل **لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد**، در نفی صحت. و چون خارجاً - ولو به قرینه سیره متشرعه، در اینکه اکثریت نمازهایشان را در خانه می‌خوانند و حکم به وجوب اعاده آنها نمی‌کنند - کشف می‌شود مراد از **لا صلوة لجار المسجد**

۱- این مطلب شبیه بحثی که شهید صدر در مورد عام و خاص دارند که می‌فرمایند خاص نسبت به عام، قرینه است؛ ولی خاص، نسبت به دلیل حجیت عام، ورود دارد؛ چون در موضوع دلیل حجیت عام، عدم وجود خاص اخذ شده است و با آمدن خاص، حجیت عام، موضوع ندارد.

الا فی المسجد، نفی صحت، نیست بلکه نفی کمال است. به بیان دیگر اطلاق، قرینه بر تصرف در دلیل **لا صلوه لجار المسجد الا فی المسجد** می‌شود. در این مثال دلیل حاکم مستقیماً نظر به واقع دارد؛ نه به دلیل دیگر. یعنی به نظر ما اینکه ابتدائاً **لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد** می‌خواهد ادله اولیه را تقیید کند؛ ظاهر نیست، بلکه می‌خواهد به طور مستقیم حکمی را بیان کند.

مسئله، وابسته به نحوه استظهار است؛ شاید کسی در این مثال به گونه دیگر استظهار کند و بگوید که ناظر به دلیل است نه ناظر به حکم واقعی، لکن ضابطه کلی همان است که گفته شد.

طرح دوباره بحث بر اساس سه مبنا در حجیت ظواهر

در بحث اشکالی مطرح بود و آن اشکال این بود که شما می‌گویید با آمدن دلیل مفسّر، کاشفیت فعلیه دلیل مفسّر تحقق پیدا نمی‌کند؛ مگر حجیت ظواهر تابع کاشفیت فعلیه آنهاست؟ در حالی که بنابر مبنای مشهور، حجیت آنها متوقف بر کاشفیت فعلیه نیست. این بحث را باید بر اساس سه مبنا در حجیت ظواهر دنبال کرد:

مبنای اول: مبنای حاج آقا (حجیت ظهور اطمینانی) بنابر این مبنا روشن است که این اشکال مطرح نیست؛ چون ایشان می‌فرمایند: در حجیت ظواهر باید در شخص مورد اطمینان باشد و اطمینان در نوع موارد برای اثبات حجیت ظواهر به طور کلی کفایت نمی‌کند.

مبنای دوم: مبنای ما در باب ظواهر (حجیت ظن در دلالت الفاظ از باب انسداد صغیر) بنابر این مبنا هم چون ملاک حصول ظن در شخص مورد است، اشکال مورد بحث جایی ندارد. اشکال تنها روی مبنای مشهور قابل طرح است که کاشفیت نوعیه ظواهر، مدار حجّیت است. روی این مبنا نیز اشکال را دفع کردیم، به این بیان که گاهی در کاشفیت در نوع، یک دایره وسیع را در نظر می‌گیریم؛ کاشفیت نسبت به کلّ احادیث را در نظر می‌گیریم، نسبت به کلّ ظواهر را در نظر می‌گیریم و می‌گوییم آن کاشفیت مدار حجیت است و یک وقت می‌گوییم کاشفیت در صنف خاص ملاک است؛ می‌گوییم نسبت به احادیثی که تفسیر برای آنها واقع شده، در نوع موارد، مراد واقعی بر طبق مفسّر است نه ظاهر مفسّر. یعنی مواردی که ما تتبع کردیم، در مواردی که انسان‌ها تفسیر کرده‌اند دیده‌ایم مراد استعمالی از دلیل مفسّر، غالباً بر طبق دلیل مفسّر است؛

نه بر طبق ظهور دلیل مفسّر و آن چه معمولاً با مراد استعمالی مطابقت دارد، ظهور دلیل مفسّر - به کسر - است، نه ظهور دلیل مفسّر - به فتح - . این تتبع باعث شده است ظهور دلیل مفسّر، نسبت به مراد استعمالی دلیل مفسّر، کاشفیت نوعیه پیدا کند و دیگر ظهور دلیل مفسّر، کاشفیت نوعیه نداشته باشد. البته ممکن است که یک جایی تصادفاً دلیل مفسّر کاشفیت داشته باشد ولیکن نادر است^۱.

فرض کنید یک نفر می گوید من دیروز یک حرفی زدم؛ اما حرف دیروزی من شوخی بود، سؤال این است که در این حرفی که الان دارد می گوید - که من شوخی کردم - شاید در این حرف شوخی کرده باشد. چرا شما می گوید در آن دلیل قبلی حتماً شوخی کرده است؟ و در این دلیل جدید نمی گوید که شوخی کرده است؟ پاسخ این است که معمولاً کسی که می گوید: من شوخی کردم، در کلام قبلی شوخی کرده؛ نه در همین کلام؛ اما گاهی اوقات ممکن است در همین کلام دوم - که دارد می گوید شوخی کردم - دارد شوخی می کند؛ اما معمولاً خلاف اصل در ناظر کمتر رخ می دهد تا در منظور الیه و خلاف آن نادر است.

تفاوت سه مبنا در بحث

فرق بین مبنای حاج آقا در ظواهر و مبنایی که ما داریم و مبنای قوم، این است که در مبنای قوم، دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم است، (البته در آن دایره ای که عرض کردیم)، ولو اینکه ظنّ شخصی بر طبق دلیل حاکم شکل نگیرد اما طبق مبنایی که ما عرض کردیم، دلیل حاکم مقدم است در صورتی است که ظنّ شخصی بر طبق حاکم شکل گیرد و در مواردی که

۱- بحثی را مرحوم شیخ انصاری، ذیل بحث استصحاب مطرح کرده اند که بحث بسیار جالبی است؛ ایشان نظر مرحوم میرزای قمی را می آورند که ایشان قائل اند استصحاب ظنّ آور است و ظنّ آوری را نیز از باب غلبه می شمارند؛ زیرا «الظنّ يلحق الشيء بالاعم الغلب»؛ در آن جا این مطلب را طرح می کنند که غلبه اگر در صنف باشد، مقدم بر غلبه در نوع است. می گویند آنچه ظهور آور است در مرحله اول، غلبه در صنف است و اگر غلبه در صنف نبود، غلبه در نوع ظهور کمتری می آورد و به همین ترتیب غلبه در جنس در رتبه بعدی قرار دارد. آن بحث میرزای قمی در قوانین که مرحوم شیخ در بحث حجّیت استصحاب از باب ظنّ آورده است؛ بحث بسیار جالبی است. هم سخنان شیخ جالب است و هم سخنان میرزای قمی. جزء قسمت هایی از رسائل است که تدریس نمی شود.

خصوصیات مورد به گونه‌ای است که ظن بر طبق محکوم شکل می‌گیرد، طبق مبنای قوم باز حاکم مقدم است؛ اما طبق مبنای ما، محکوم مقدم است. طبق مبنای حاج آقا باید دید که اطمینان بر طبق کدام است؟ اطمینان بر طبق حاکم است و یا بر طبق محکوم، بر طبق هر کدام اطمینان باشد، آن مقدم است و اگر اطمینان نبود هر دو تساقط می‌کنند و هیچ کدام حجت نیستند.

نکته درباره مراد از ظن شخصی

ما که می‌گوییم ظن شخصی؛ نه اینکه ظنِ شخص من، بلکه منظورمان ظن عرف در شخص مورد است. مراد ما از ظن شخصی - که در اینجا ملاک می‌شماریم - ظن نوع مردم در شخص این اماره است. البته انسان ظن خود را بر ظن نوع مردم، اماره قرار می‌دهد و این مطلب دیگری است و آقای صدر نیز به درستی به این مطلب اشاره می‌کنند^۱. علت آن نیز این است که انسان خود را غیر متعارف نمی‌داند، می‌گوید من نیز مثل همه مردم می‌فهمم.

غرض اینکه طبق مبنای مشهور در حجّیت ظواهر که از باب ظنّ نوعی - یعنی ظنّ در نوع موارد - ظواهر را حجت می‌دانند، دلیل حاکم بر محکوم مقدم است مطلقاً (سواءً حصل منه الظن الشخصي بالحاکم، أو الظن الشخصي بالمحکوم أو لم يحصل الظن الشخصي بواحد منهما)؛ اما طبق فرمایش حاج آقا و طبق عرضی که ما داشتیم، امر دائر مدار حصول ظن در شخص مورد یا اطمینان در شخص مورد است.

مبنای مرحوم حائری و حضرت امام ره در بحث

در اینجا بحث در مبنای شیخ انصاری (با تقریر شهید صدر) پایان یافت. در ادامه به مبنای مرحوم حاج شیخ و مرحوم امام ره می‌پردازیم. هر چند به نظر می‌رسد مرحوم امام، مبنای خود را

۱- شهید صدر ظهور را بر دو قسم کرده: یکی ظهور ذاتی که در نفس هر شخص شکل می‌گیرد و ظهور موضوعی که آن را به «الظهور عند النوع من ابناء اللغة» تفسیر می‌کند و ظهور ذاتی را اماره عقلایی بر ظهور موضوعی می‌داند. ر.ک: بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۹۱ - ۲۹۳، دروس فی علم الاصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص ۱۸۸ و نیز ر.ک: مباحث الاصول، ج ۲، ص ۲۴۶.

از مبنای مرحوم حاج شیخ اخذ کرده‌اند اما به هر حال ویژگی‌هایی مستقل از هم دارند، که شاید بهتر باشد آن مبنا را مستقل از مبنای مرحوم حاج شیخ بررسی کنیم.

مرحوم حاج شیخ تعریف حاکم را نظارت بر دلیل نمی‌گیرد، بلکه می‌فرماید: حاکم چیزی است که نظارت به حکم محکوم دارد؛ چه نظارت به دلیل داشته باشد، چه نداشته باشد. و دلیلی که ناظر به حکم دلیل دیگر باشد مقدم است؛ حالا نظارت به حکم؛ چه مستقیم باشد و چه به جهت تنزیل موضوعی.

گاهی یک دلیل می‌گوید: **اذا شککت فابن علی الاکثر** و دلیل دیگر می‌گوید: **لا یجری حکم الشک فی مورد کثیر الشک**؛ این نظارت مستقیم به حکم است. و گاهی دلیل دیگر می‌گوید: **لا شک لکثیر الشک**، این دلیل به تبع نفی موضوعی می‌خواهد بگوید که حکم کثیر الشک در مورد شک جاری نمی‌شود.

حال سوال این است که طبق این ملاکی که ایشان در حکومت مطرح می‌کنند، منشأ تقدیم حاکم چیست؟ ایشان می‌فرمایند دلیل حاکم مطلبی را می‌خواهد بیان کند که دلیل محکوم آن مطلب را نمی‌خواهد بیان کند.^۱

از این عبارت، مرحوم امام ره ضابطه حکومت را استخراج کرده و توسعه داده اند؛ ایشان می‌فرمایند: دلیل **أکرم العالم**، می‌گوید اکرام عالم واجب است؛ اما اینکه اکرام عالم مراد است یا نیست، به آن کاری ندارد؛ لذا با مراد نبودن اکرام عالم که از دلیل حاکم استفاده می‌شود تنافی ندارد.^۲

مرحوم حاج شیخ این ملاک را تعمیق داده و فرموده‌اند که علت اینکه دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم است، نفس این نیست که حاکم به چیزی متعرض است که محکوم به آن، متعرض نیست؛ بلکه نکته، نکته دیگری است. مرحوم امام از صدر کلام مرحوم حاج شیخ ضابطه خود را اخذ کرده‌اند، و دیگر آن سَرّی را که مرحوم حاج شیخ بیان می‌کنند دنبال نکرده‌اند.

۱- رجوع کنید به دررالفوائد (طبع جدید)؛ ص ۶۱۷ ذیل بحث «الخامسة: فی حاله مع الطرق المعتمدة شرعا».

۲- رجوع کنید به محاضرات فی الأصول (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره))، ص ۱۵۰.

۱۳۸۹/۷/۲۶

ادامه بررسی ضوابط تقدیم حاکم بر محکوم

بحث در مورد ضابطه تقدیم حاکم بر محکوم بود. ما چندین ضابطه را بررسی کردیم. ضابطه اول در کلام مرحوم نائینی بود که فرمودند بین حاکم و محکوم اساساً تنافی وجود ندارد.^۱

ضابطه دوم، ضابطه میرزای شیرازی بود که می‌فرمودند حاکم، ظهور محکوم را از بین می‌برد که قرار شد بعداً بررسی کنیم.^۲

ضابطه سوم، ضابطه‌ای بود که مرحوم شیخ انصاری مطرح کردند و مرحوم آقای صدر آن را توضیح داده بودند؛ که حاکم به مناط ناظریت و مفسریتش به محکوم، بر محکوم مقدم است.^۳

ضابطه چهارم؛ ضابطه مرحوم حائری

ضابطه چهارم ضابطه‌ای است که از کلام مرحوم حاج شیخ^۴ استفاده می‌شود. ایشان اولاً در تعریف حکومت فرمودند حکومت نظارت یک دلیل بر حکم مستفاد از دلیل دیگر است، نه نظارت بر مدلول دلیل دیگر.^۵

۱- فوائد الاصول؛ ج ۴؛ ص ۷۱۵.

۲- تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی؛ ج ۴؛ ص ۱۷۸.

۳- بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۱۶۵.

۴- در لسان اهل قم مراد از تعبیر مرحوم حاج شیخ، حاج شیخ عبد الکریم حائری صاحب درر است. ما هم به همین تعبیر پایبندیم. لکن مراد اهل نجف از حاج شیخ، حاج شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب نهاییه الدرایه است.

۵- دررالفوائد (طبع جدید)؛ ص ۶۱۹ «ان کل دلیل یكون متعرضاً للحکم المستفاد من الدلیل الآخر و ان لم یکن متعرضاً له بعنوان انه مدلول ذلك الدلیل، سواء كان تعرضه لذلك الحکم ابتداء ام كان بلسان تنزیل الموضوع فهو مقدم علیه عند العرف، و ان لم یکن اخص».

سپس می‌فرمایند: سرّ تقدیم حاکم بر محکوم این است که اگر یک دلیل می‌گوید اُکرم العالم، تنها متعرض به این است که اکرام علما واجب است؛ اما اینکه اکرام علما مراد است یا نیست، از این کلام استفاده نمی‌شود؛ پس از کجا استفاده می‌شود؟ می‌فرمایند در واقع یک حکم عقلایی وجود دارد که اگر دلیلی دال بر عدم اراده یک فردی صادر نشده باشد، حکم می‌کنیم مفاد آن دلیل اول، مراد متکلم است؛ بنابراین وقتی دلیل دوم به وجود آمد، این حکم عقلایی نسبت به مراد بودن آن فرد از دلیل اول دیگر تحقق ندارد. چون دلالت دلیل اول بر مراد بودن مفادش برای متکلم به برکت سکوت و عدم ورود دلیل دیگر بود. به عبارت دیگر دلالت بر مراد بودن در دلیل محکوم متوقف بر دو مطلب است؛ یکی اینکه دلیل محکوم آمده باشد، دوم اینکه دلیل دیگری که دلالت بر عدم مراد بودن مدلول محکوم دارد، نیامده باشد. در نتیجه با آمدن حاکم این جزء دوم موضوع دلالت دلیل محکوم بر مراد بودن، از بین می‌رود.^۱

ایشان در واقع با این بیان، حکومت را به نوعی ورود باز می‌گردانند؛ لذا تقدیم حاکم بر محکوم واضح است.

بررسی ضابطه چهارم

پیش از بررسی ضابطه مرحوم حاج شیخ اشاره به یک نکته شکلی مفید است. ایشان برای تقدیم حاکم بر محکوم در جایی که نسبت بین دو دلیل عموم من وجه باشد، می‌فرمایند: «کما إذا قال المتکلم: اکرم العلماء ثم قال فی مجلس آخر: ما حکمت او لا أحکم باکرام الفاسق قط» و سپس اشاره می‌کنند که اهل عرف دلیل دوم را قرینه بر دلیل اول قرار می‌دهند.^۲

۱- همان؛ «و لذا لو لم یکن الاول ایضا لکان الثانی تاما فی مفاده، و لعل السر فی ذلك أن مدلول قول المتکلم: اکرم العلماء لیس إلا جعل ایجاب متعلق باکرام العلماء و اما ان وجوب اکرام کل فرد منهم مراد للمتکلم فهو مفهوم آخر غیر المفهوم الاولی من القضية، نعم یحکم السامع بملاحظة عموم اللفظ و عدم صدور شیء من ناحیه المتکلم یدل علی عدم کون فرد خاص مورداً للإیجاب بان وجوب اکرام ذلك الفرد مراد ایضاً، و بعد ما صدر من ناحيته لفظ یدل بمدلوله المطابق علی عدم صدور هذا الحکم منه - و ان لم یکن هذا اللفظ شارحاً للفظ الاول بل یكون حاکماً عن نفس الامر - فلا یبقى مجال للاخذ باصالة العموم فی الکلام الاول».

۲- درر، ص ۶۱۹.

در اینجا دلیل دوم با وجود اینکه نسبت آن با دلیل اول عموم من وجه است؛ اما با توجه به کلمه «قطا» از ظهور قوی تری برخوردار است؛ لذا تقدیم آن اشکار است، مناسب این بود که مثالی زده شود که ظهور حاکم اضعف است. از این مناقشه در مثال در می گذریم و به اصل بحث می پردازیم.

در اینجا عبارت مرحوم حاج شیخ، اندماج دارد. ایشان در سّری که برای ضابطه حکومت ذکر کرده اند، می فرمایند: مراد بودن محکوم، با توجه به آن دو مطلب ثابت می شود. و مشخص نمی کنند که مراد از "مراد بودن محکوم" مراد استعمالی است یا مراد جدی؟ اگر منظورشان، مراد استعمالی است، مراد استعمالی بودن، به همان وجهی که وجوب اثبات می شود، ثابت می شود. همان دلیلی که می گوید نماز واجب است، می گوید وجوب نماز نیز مراد استعمالی است اما به دلالت التزامی. و اگر منظور ایشان، مراد جدی است، به این معنا که اگر بخواهد مراد جدی را اثبات کند، باید دلیل دیگری نیاید. باید بگوییم اساساً آن دلیل دیگر به مراد جدی کاری ندارد. در واقع اگر مفاد دلیل حاکم این باشد که مطلبی مراد جدی دلیل محکوم نیست، این مطلب به همان ضابطه ای که ما عرض کردیم، بازگشت می کند.

ما گفتیم ظاهر دلیل را به مدد بناء عقلا (بر اینکه نوعاً کلمات مطابق مراد جدی است) بر مراد جدی بودن، حمل می کنند اما اگر دلیل دیگری (حاکم) گفت که در اینجا ظاهر، مراد جدی نیست و واقعاً مفاد آن دلیل (حاکم) به مراد جدی نبودن دلیل محکوم ناظر بود، ما، مراد جدی نبودن آن ظاهر را قبول می کنیم.

یک دلیل می گوید: نماز جمعه واجب است. اصل عقلایی این است که ظاهر دلیل را حمل بر جدیت کنیم، لکن این اصل عقلایی در صورتی جاری است که دلیل دیگری نگفته باشد که این ظاهر، مراد جدی نیست. اگر دلیلی صریحاً یا بالظهور بگوید این ظاهر، جدیت ندارد، ما حکومت را می پذیریم اما مصداق هایی که مرحوم حائری ذکر می کنند لزوماً این گونه نیست. دلیل می گوید: **اذا شکک فابن علی الاکثر** و دلیل دیگر می گوید: **لا شک لکثیر الشک**؛ آیا دلیل دوم می گوید که اطلاق در دلیل اول مراد جدی نیست؟ نه، دلیل دوم به مراد جدی بودن و نبودن دلیل اول ارتباطی ندارد و حکومت الزاماً نظارت به مراد جدی نیست.

بنابراین اگر مرادتان از مراد بودن، مراد جدی بودن باشد، مطلب درست است؛ اما موارد بسیار نادری را شما می توانید مصداق این ضابطه قرار دهید. فرض کنید یک دلیل وارد شده که امروز

روز عید فطر است چون مثلاً حاکم حکم کرده است و دلیل دیگر بگوید که آن دلیل اول از سر تقیه بوده است.

به هر حال کلام مرحوم حاج شیخ - با وجودی که کلمات مرحوم حاج شیخ معمولاً بسیار صریح و روشن است - در این بحث بسیار اندماج دارد. ادامه بررسی کلام مرحوم حاج شیخ در بررسی کلام مرحوم امام خواهد آمد.

ضابطه پنجم؛ ضابطه مرحوم امام:

مرحوم امام با مرحوم حاج شیخ در قسمتی از راه همراه هستند اما تا آخر خط بحث را دنبال نمی‌کنند.^۱ ایشان از کلام مرحوم حاج شیخ که فرمودند: حاکم، جهتی - یعنی مراد بودن - را بیان می‌کند که محکوم آن را بیان نمی‌کند، ضابطه‌ای برای حکومت ارائه می‌دهند که قوام حکومت به این است که حاکم متعرض حیثیتی از حیثیات دلیل دیگر شود که دلیل دیگر به آن نظارت نداشته باشد.^۲ و همین امر سبب تقدیم حاکم بر محکوم بدون ملاحظه نسبت آن دو می‌گردد، ایشان می‌فرمایند: این حیثیتی که دلیل حاکم می‌تواند ناظر باشد، می‌تواند حیثیات قبل از حکم یا حیثیات همراه حکم و یا حیثیت‌های بعد از حکم باشد.

توضیح اینکه در یک حکم مراحل وجود دارد؛ یک مرحله، مرحله وجود ملاک است، مرحله دوم، مرحله وجود حب و بغض است و سپس اراده مولا تعلق می‌گیرد و بعد از آن، حکم جعل می‌شود. (فرض این است که حکم، مرحله جعل است.) بعد از اینکه حکم جعل شد، به فعلیت می‌رسد و منجز می‌شود و لزوم امتثال و استحقاق عقاب و مراحل بعدی حکم می‌آید.

با این تصویر دلیل حاکم ممکن است ناظر به این باشد که حکم در فلان مورد ملاک ندارد. یا فلان مورد محبوب مولا نیست، یعنی به مرحله حب ناظر باشد؛ یا مراد مولا نیست، یعنی به مرحله اراده ناظر باشد. (که همه این موارد، از موارد قبل از تحقق حکم است) یا ناظر به مجعولیت

۱- رجوع کنید به الاستصحاب، النص، ص ۲۳۴؛ همچنین تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۱۱ و همچنین محاضرات فی الأصول (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره)، ص ۱۴۸.

۲- الاستصحاب؛ النص؛ ص ۲۳۴ «و أمّا ضابط الحکومة: فهو أن يتعرّض أحد الدليلين بنحو من التعرّض و لو بالملازمة العرفية أو العقلية لحیثية من حیثیات الآخر ممّا لا يتعرض لها ذلك كان التعرّض لموضوعه أو محموله أو متعلّقه، أو المراحل السابقة على الحکم أو اللاحقة له.»

باشد و بگوید حکم جعل نشده؛ البته هر انشاءى نفس مجعولیت را به حمل شایع ایجاد می‌کند؛ اما این عنوان که حکم جعل شده است یا نشده (به حمل اولی)، مدلول دیگری است که دلیل به آن نظارت ندارد.^۱

توضیح بیشتر آنکه شما وقتی تعجب می‌کنید و یک جمله تعجیبیه به کار می‌برید که مثلاً عجب هوای خوبی! با این عبارت، واقع تعجب ایجاد می‌شود؛ اما اگر بگویید که من از خوبی هوا، تعجب می‌کنم؛ دارید از حالت خود در هنگام مواجهه با هوا، خبر می‌دهید لذا جمله اخباری است، بخلاف جمله قبلی که به نحوی تعجب را ایجاد کرده‌اید و جمله انشائییه بود. در حکومت نیز گاه محکوم، وجوب حکم را ایجاد می‌کند. مثلاً **وجوب الصلوة**، یعنی نماز واجب است اما اینکه وجوب صلاة جعل شده، نگاه دیگری به حکم است. وقتی به حکم، نگاه دیگری می‌کنیم، درمی‌یابیم شارع این حکم را جعل کرده است. شبیه اینکه انسان گاهی علم دارد و گاه به علم خود نیز علم دارد. اینکه به علم خود، یک نظر استقلالی کند، نگاه دیگری است. به بیان دیگر یک وقت جعل، ملحوظ استقلالی است و گاه ملحوظ استقلالی نیست. در دلیل محکوم، جعل، ملحوظ استقلالی نیست؛ اما در دلیل حاکم، جعل، ملحوظ استقلالی است؛ بنابراین لحاظ استقلالی به جعل، حیثیتی است که حاکم متعرض آن هست و محکوم متعرض نیست.

این توضیح مرحوم امام نسبت به حکومتی است که در آن حاکم به خود مرحله جعل، ناظر است. یعنی از آنجا که ممکن است این توهّم پیدا شود که حاکم به مرحله جعل ناظر است و محکوم نیز به مرحله جعل ناظر است؛ پس این قسم چه توجیهی دارد؟! ایشان می‌فرمایند: چنین نیست و حاکم به حیثیتی ناظر است که محکوم به آن حیثیت ناظر نیست. مثلاً در جایی که حاکم می‌گوید **ما جعل الله علیکم من حرج** - که مثال معروف حکومت است - یا می‌گوید **ما جعلت وجوب الاکرام** - که مرحوم امام برای حاکم مثال می‌زند - به این اعتبار است که دلیل

۱- الاستصحاب؛ النص؛ ص ۲۳۵ «و کذا قوله: «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» ۱ حاکم علی أدلة الأحکام؛ لتعرضه بمدلوله للجعل الذي لا تتعرض له الأدلة، وإن كانت مجعولة بالضرورة؛ لأنها لما لم تتعرض لمجعوليتها فإذا تعرض له الأدلة، وإن كانت مجعولة بالضرورة؛ لأنها لما لم تتعرض لمجعوليتها فإذا تعرض دليل بأنَّ الجعل لم يتعلق بأمرٍ حرجی یقدم عرفاً علی تلك الأدلة، لا لأقوانیة ظهوره»؛ همچنین محاضرات فی الأصول (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره)؛ ص ۱۴۹ «فإن قلت: كيف لا يتعرض هذه القضية لجعل الوجوب؟ قلت: هي جعل بالحمل الشائع و ليس المحکوم فیها ثبوت الجعل بالمعنی الاسمی المفهومی.»

حاکم به جعل، لحاظ استقلالی می‌کند. و این لحاظ استقلالی، حیثیتی است که دلیل محکوم به آن ناظر نیست و در محکوم، ملحوظ ضمنی (ربطی) است. خلاصه آنکه دلیل حاکم، یا متعرض حیثیات متقدمه بر حکم است، یا متعرض حیثیت خود حکم، یا متعرض حیثیات لاحقیه حکم. و در هر حال آن حیثیتی که حاکم به آن تعرض دارد، محکوم به آن تعرض ندارد. و چون تعرض به حیثیات متقدم و متأخر روشن بود؛ ما بیشتر تعرض به نفس حکم را توضیح دادیم که دلیل حاکم به جعل، به لحاظ استقلالی نگاه می‌کند و دلیل محکوم به جعل، نگاه استقلالی ندارد.

اشکال مرحوم شهید صدر به کلام مرحوم امام

مرحوم آقای صدر به فرمایش مرحوم امام، اشکالی دارند؛ ایشان می‌فرمایند: اینکه حاکم متعرض حیثیتی از حیثیات است که محکوم متعرض آن نیست، این چه وجهی برای تقدیم است؟ بله، تعرض حاکم به حیثیتی که محکوم به آن متعرض نیست، منشأ نظارت می‌شود و نظارت تقدیم ناظر بر منظور الیه را به دنبال می‌آورد. شاهد آن نیز این است که در موردی که نظارت باشد اما این نکته «**تعرض الحاکم لما لا يتعرض المحکوم**» نباشد، باز هم تقدیم وجود دارد.^۱

بررسی کلام مرحوم آقای صدر

ما درست متوجه کلام ایشان نشدیم که می‌فرمایند: تعرض حاکم به چیزی که محکوم متعرض آن نیست، مستلزم نظارت است، این استلزام از کجا آمده است؟ با توجه به اینکه مراد مرحوم امام در اینجا، تعرض حاکم به حیثیتی در حکم محکوم، است نه دلیل محکوم. کلام ایشان، ارتباطی به نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم ندارد. بلکه، به حکم محکوم نظارت دارد ولیکن آنچه مرحوم آقای صدر شرط می‌دانند، نظارت به دلیل محکوم است؛ بنابراین کلام مرحوم امام خلاف فرمایش مرحوم صدر است و مشخص نیست که چرا ایشان، کلام مرحوم امام را این‌گونه تفسیر نموده‌اند.

۱- بحوث فی علم الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۱۶۷ «و هذا البیان أيضا لا يرجع إلى محصل، فإن مجرد فرض تعرض الحاکم إلى شیء زائد لا يتعرض إليه المحکوم لا یكون سبباً للتقدم. نعم، هذا يستلزم النظر إلى المحکوم فيتقدم علیه بملاك القرينية الشخصية و لذا يتقدم علیه حينما يوجد النظر وحده و لا يوجد تعرض لشیء زائد كما فی بعض أقسام الحكومة من قبیل حكومة إطلاق دلیل نفی الضرر و الحرج علی إطلاقات أدلة الأحكام الأولية.»

دو نکته درباره ضابطه پنجم

یکی اینکه، شما می‌فرمایید حاکم متعرض جهتی است که محکوم متعرض آن نیست؛ بنابراین حاکم بر محکوم مقدم است و حال آنکه تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر، فرع تعارض داشتن دو دلیل است. به عبارت دیگر در دو دلیل، آنگاه یکی بر دیگری مقدم می‌شود که با همدیگر دعوا داشته باشند؛ اما دو دلیلی که اصلاً با هم تعارض و دعوا ندارند، تقدیم بی‌معناست. یعنی هر دو اثبات می‌شوند و تقدیمی در کار نیست.

اما اینکه شما تعبیر مقدم می‌کنید به دلیل یک درک وجدانی است و صرفاً یک لفظ نیست. شما وجداناً درک می‌کنید بین حاکم و محکوم یک نحوه تعارضی وجود دارد و باید یکی را بر دیگری مقدم بداریم و اینکه یکی را بر دیگری مقدم می‌دارید، فرع تعارض است. تعارض هم فرع این است که دو دلیل در یک جا جمع شوند؛ تا یک مصبّ واحدی نداشته باشند، تعارض پیش نمی‌آید.

ما در دلیلیں متعارضین، در بحث جمع عرفی این مطلب را اشاره کردیم که دو بحث در جمع عرفی وجود دارد. یکی اینکه وجه تعارض دو دلیلی که در صدد جمع عرفی بین آنها هستیم، چیست؟ بحث دوم این است که رافع تنافی چیست؟ دو دلیل باید با یکدیگر تنافی داشته باشند تا بحث جمع عرفی مطرح باشد و تنافی فرع مصبّ واحد است.

یا مثلاً در بحث اصل سببی و مسببی، چرا اصل سببی مقدم است؟ آنجا نیز، باید دو بحث را مطرح کنیم. اولین بحث این است که آیا اصل سببی و مسببی تعارض دارند یا تعارض ندارند؟ برای تعارض بین دو دلیل، باید مصبّ واحد داشته باشند. یعنی یک جایی را، این دو متعرض باشند و در آن جا، اصل سببی یک مطلب را می‌گوید و اصل مسببی ضد آن را می‌گوید یا متناقض آن را می‌گوید و الا اگر سببی و مسببی اصلاً با یکدیگر دعوا نداشته باشند، دیگر وجهی بر تقدیم یکی بر دیگری نیست.

طبق بیان مرحوم امام نسبت به آن حیثیت خاص تنها یک دلیل - دلیل حاکم - تعرض دارد و در یک مصبّ واحد، دو بیان وجود ندارند، بنابراین طبیعتاً تعارض شکل نمی‌گیرد و تقدم بی‌معنا می‌شود و این مطلب با آن دریافت وجدانی ما از وجود تعارض منافات دارد.

بله، اگر می‌فرمودند: حاکم و محکوم تنافی ندارند و هر دو در عرض هم اجرا می‌شوند، اشکال وارد نبود؛ اما خود ایشان از تعبیر تقدیم استفاده می‌کنند و کاربرد این واژه ناشی از یک

درک ارتکازی است که ارتکازاً بین این دو یک نوع تنافی دیده می‌شود و به کارگیری واژه تقدیم به درستی صورت گرفته است.

حال از نکته اول که تا حدودی نکته‌ای لفظی است در می‌گذریم و به نکته دوم که نکته اصلی بحث است می‌پردازیم و آن اینکه مرحوم امام می‌فرمایند: یک دلیل متعرض جهتی است و لو بالملازمة العرفية أو العقلية؛ (البته نیازی نیست دلالت حاکم عرفی باشد، دلالت، عقلیه هم باشد، کفایت می‌کند)^۱. یعنی در ناحیه حاکم هم مدلول مطابقی و هم مدلول التزامی را کافی می‌دانند؛ اگر این مطلب را گفتید، در تمام این مثال‌ها، به آن حیثیتی که حاکم به آن حیثیت ناظر است، محکوم نیز به دلالت عرفیه یا عقلیه به آن ناظر است. دلیلی که می‌گوید نماز واجب است، مدلول مطابقی آن وجوب نماز می‌باشد ولیکن مدلول التزامی آن محبوب بودن، مصلحت داشتن که از مراحل متقدم حکم است و نیز مجعول بودن و نیز لزوم عمل و سایر مراحل متأخر حکم است مثل اینکه اگر عمل انجام نگیرد، باید قضا شود. یعنی بالملازمة ما می‌دانیم هر حکمی، مراتب متقدم و مراتب متأخر را داراست، این ملازمه یا ملازمه عقلیه است یا عرفیه. آن ملازمه سبب می‌شود دلیل مثبت حکم، ناظر به آن جهات باشد و به همین جهت دلیل حاکم و محکوم تعارض می‌کنند. دلیل می‌گوید: نماز جارِ مسجد در خانه مصلحت ندارد؛ اما دلیل «الصلوة واجبة» می‌گوید نماز مصلحت دارد. مصبّ تعارض این دو دلیل، این جا است.

وقتی حاکم و محکوم متعارض شدند، وجهی ندارد که حاکم را بر محکوم مقدم کنیم. به بیان دیگر اگر شما مدار را بر دلالت مطابقی می‌گیرید و به دلالت التزامی کاری ندارید، این مطلب شما صحیح است که دلیل حاکم به جهتی متعرض است که دلیل محکوم متعرض نیست لکن نسبت به مدلول مطابقی تعارضی محقق نیست و بنابراین تقدم یک دلیل بر دلیل دیگر مطرح نخواهد بود؛ اما اگر مدار را اعم از مدلول مطابقی و التزامی می‌گیرید، هیچ یک از مثال‌های شما، از این سنخ نمی‌باشد که حاکم متعرض جهتی است که محکوم به آن متعرض نیست، بنابراین این بیان، مدار تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر نمی‌تواند باشد.

۱- الاستصحاب: النص؛ ص ۲۳۴ «و أمّا ضابط الحكومة: فهو أن يتعارض أحد الدليلين بنحو من التعرض و لو بالملازمة العرفية أو العقلية لحيثية من حيثيات الآخر ممّا لا يتعرض لها ذلك كان التعرض لموضوعه أو محموله أو متعلقه، أو المراحل السابقة على الحكم أو اللاحقة له.»

۱۳۸۹/۷/۲۸

مبنای مختار در تعریف حکومت

به نظر ما حاکم را باید این گونه تعریف کرد: دلیلی که به نصوصیت یا به ظهور، دلالت کند در دلیل دیگر، که خلاف ظاهر اراده شده است. در چنین جایی بین دو دلیل، ملاحظه اظهر و ظاهر نمی شود.

بحث «حکومت» از این جا ناشی شده که بزرگان دیده اند که در برخی موارد، بین دو دلیل ملاحظه اظهر و ظاهر نمی شود و در صدد یافتن ضابطه در این موارد، برآمده اند. به نظر ما حاکم دلیل ناظر به اراده مخالف ظاهر، در دلیل دیگر است. با این بیان، بسیاری از مثال هایی که به عنوان مثال حکومت زده شده است، از تحت حکومت خارج است؛ به خصوص در حکومت های تفسیری که اکثراً در آنها حاکم به این معنا نیست، چرا که ادله مفسره در اینکه می خواهند تفسیر به خلاف ظاهر کنند، ظهور ندارند.

ضابطه ما درباره حکومت الهام گرفته از فرمایش حاج آقا است.

به تناسب بد نیست اشاره کنیم به اقسام ادله مفسره قرآن در کلام حاج آقا و سپس ثمره این بحث را بیان کنیم.

اقسام ادله مفسره قرآن در کلام حاج آقا

حاج آقا می فرمودند: ادله مفسره قرآن سه قسم است؛ به عبارت دیگر ادله ای که در آن آیه ای از آیات قرآن، ذکر شده است؛ سه قسم اند: یک قسم ناظر به این است که معنای آیه قرآن، خلاف آن ظاهر بدوی آیه است. حال یا می خواهد بگوید علاوه بر معنای ظاهری، یک معنای دیگری نیز از آیه اراده شده - که بطن ها عمدتاً این گونه اند^۱ - یا به معنایی دیگر اشاره ندارند. به

۱ - بطن قرآن در جایی است که علاوه بر آن معنای ظاهری، آیه یک معنای دیگری نیز دارد. حال آیا این مطلب با استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنا سازگار است یا خیر؟ و به طور کلی کیفیت اراده معنای ظاهری و معنای باطنی از آیه چگونه است؟ در عرض هم هستند یا در طول هم؟ مباحثی است که ما نمی خواهیم وارد آن مباحث شویم.

هر حال این دست ادله، اشاره به این دارند که در آیه مثلاً تجوّزی رخ داده یا تقدیری وجود دارد. مثلاً در بحث صوم، ذیل آیه شریفه (یا ایها الذین آمنوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الذِّینِ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ * اَیَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْکُمْ مَرِیضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَیَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَی الذِّینَ یطِیقُونَهُ فِذِیَّةٌ طَعَامُ مِسْکِینٍ)^۱

مرسله ابن بکیر^۲ در آیه «کانوا» را در تقدیر می‌گیرد و طبق آن مراد آیه «علی الذین کانوا یطیقونه» می‌باشد. و حال آنکه اصل عدم تقدیر است؛ بنابراین این روایت می‌گوید: در این آیه برخلاف این اصل اراده شده و خلاف ظاهر اتفاق افتاده است.

یا فرض کنید اگر دلیلی بیاید که به نصوصیت یا به ظهور دال بر این باشد که در این آیه قبل از «یطیقونه» یک «لا» در تقدیر است. این دلیل از این قسم ادله مفسره است.

بنابراین ما در این قسم با یکی از سه نحو تصرف در ظاهر در ادله مفسره روبرو هستیم؛ یکی اینکه یک معنای باطنی علاوه بر معنای ظاهری وجود دارد و دیگری اینکه در آیه، مجاز در کلمه رخ داده است و سوم اینکه مجاز در حذف رخ داده است.

در جایی که ظهور ادله مفسره این است که در آیه خلاف ظاهر اراده شده است، ظهور ادله مفسره اخذ می‌شود، چون **انما يعرف القرآن من خوطب به**، ظواهر قرآن در صورتی حجت است که کسانی که به عنوان مفسر قرآن هستند بر خلاف آن چیزی نگفته باشند. این قسم، همان حکومت است که ما به آن قائل بودیم.

قسم دوم ادله مفسره، ادله‌ای است که در مقام استدلال به آیه قرآن، آیه آورده می‌شود. در این موارد استدلال در صورتی صحیح است که آیه قرآن ظهور داشته باشد؛ بنابراین اگر ظهور روایت مفسر، خیلی قوی نباشد، ممکن است از ظاهر روایت مفسر رفع ید کنیم و بگوییم همان معنای ظاهری آیه، مراد است. توضیح اینکه در اینجا تعارض بین آن ادله مفسره است با معنای ظاهری آیه است که ما به برکت یک سری اصول عقلایی فهمیده‌ایم؛ مثل اینکه اصل ثبات در ظهورات را جاری کرده ایم یا مثل اینکه می‌گوییم معنایی که من می‌فهمم، همان معنایی است

۱ - آیات ۱۸۳ و ۱۸۴ سوره بقره.

۲ - الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج ۴؛ ص ۱۱۶ «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عیه‌السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ عَلَی الذِّینَ یطِیقُونَهُ فِذِیَّةٌ طَعَامُ مِسْکِینٍ قَالَ الذِّینَ کَانُوا یطِیقُونَ الصَّوْمَ فَأَصَابَهُمْ کِبَرٌ أَوْ عَطَاشٌ أَوْ شَبَهُ ذَلِكَ فَعَلَّیْهِمْ لِكُلِّ یَوْمٍ مَدٌّ.»

که عرف از آیه می‌فهمند. و گاهی اوقات تصرف در روایت مفسّر، آسان‌تر است از اینکه این اصول عقلائیّه را نسبت به آیه کنار بگذاریم، مثل جایی که ظهور آیه خیلی قوی است. در این موارد چه بسا در روایت مفسّر تصرف کنیم و بگوییم اصلاً روایت مفسّر نیز همین معنا را می‌خواهد بگوید. علی‌ایّ تقدیر، در این موارد چون مفاد روایت مفسره استدلال به قرآن است و استدلال به خلاف ظاهر بسیار مستبعد است لذا تقریباً روایت نصوصیت دارد که ظاهر آیه همین است، بالاخره یا باید ظاهر آیه را مطابق مفسّر کنیم یا ظاهر مفسّر را مطابق آیه. یعنی یا باید ظاهر آیه را بگیریم و روایت مفسّر را تأویل کنیم و یا ظاهر روایت مفسّر را بگیریم، ظاهر آیه را تأویل کنیم. اینکه در کدام یک باید تصرف کرد بستگی به اظهر و ظاهر دارد.

قسم سوم، موردی است که آیه مجمل است و روایت درصدد رفع اجمال آیه است. در این قسم به هیچگونه تصرفی نیاز نیست بلکه روایت مفسّر اجمال آیه را برطرف می‌کند و اجمال مفسّر در این صورت به مفسّر سرایت نمی‌کند. یکی از انگیزه‌های تفسیر در قوانین عادی همین مطلب است. فرض کنید شورای نگهبان را به عنوان مفسّر قانون اساسی قرار می‌دهند به این دلیل که در بسیاری از اوقات، تمام اهداف قانون‌گذار در الفاظ او متجلی نمی‌شود. به خصوص زمان که می‌گذرد، آن حال و هوایی که یک قانون تدوین شده از بین می‌رود و اجمال‌هایی بعداً عارض قانون می‌شود. در مورد آیات قرآن نیز بر طبق آیه سوره آل عمران که **(مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)**^۱ یک سری آیات، متشابه هستند یعنی مراد از آیه معنای غیر ظاهری است یا آیه مجمل است و مراد از آن معلوم نیست.

(علت متشابه و مجمل بودن برخی آیات قرآن)

در مورد اینکه اصلاً چرا متشابه ذکر می‌شود؟ گفته‌اند یکی از اسرار ذکر متشابه این است که مردم به اهل الذکر یعنی به ائمه معصومین (علیهم‌السلام) که معانی آیات متشابه را می‌دانند مراجعه کنند؛ نفس این مراجعه فایده دارد.^۲ گاه عدم تبیین تمام مقصود در آیات قرآنی و واگذاری

۱ - سوره آل عمران، آیه ۷.

۲ - خدا رحمت کند حاج شیخ عباس قمی را؛ ایشان در کتاب مفاتیح الجنان خیلی اوقات دعا را نیمه کاره می‌گذارد و می‌گوید طالبان به کتاب اقبال یا زاد المعاد مراجعه کنند. یک آقای گفته بود، تصمیم گرفتم کتابی بنویسم و این نواقص را تکمیل کنم. گفت مشغول بودم که شبی مرحوم حاج شیخ عباس را خواب دیدم که گفت:

بیان کامل به عترت برای این است که امت از عترت جدا نشود و به عترت مراجعه کند؛ بنابراین از یک طرف هیچ اشکال عقلی در متشابه بودن آیات وجود ندارد و از طرف دیگر **انما یعرف القرآن من خطوب به**، اشاره به همین نکته دارد.

برخی بیانی دارند که **قرآن نور بنفسه**؛ بنابراین خود قرآن باید مبین خودش باشد و لکن این بیانات، بیانات برهانی نیست؛ اینکه قرآن نور است، با اجمال معنای برخی آیات منافات ندارد. نور است یعنی هدایتگر است ولو اینکه برای فهم معنایش احتیاج به عترت داشته باشد. ما هیچ دلیلی نداریم که حتماً قرآن باید بدون مراجعه به عترت نیز معانی اش قابل فهم باشد.

دو گرایش افراطی و تفریطی در مواجهه با روایات تفسیری

دو گرایش افراطی و تفریطی در ارتباط با روایت‌های مفسره وجود دارد. برخی هر چه روایت تفسیری هست، می‌پذیرند و به سند آن خیلی دقت نمی‌کنند. به اینکه این روایت تفسیری با ساختار آیه تطبیق می‌کند، دقت نمی‌کنند بلکه اگر روایاتی هم وارد نشده بود، می‌گویند دیگر آیه قابل استناد نیست؛ آیه تنها در صورت وجود روایت تفسیری قابل اعتماد است. این گونه افراد یک نوع تمایلات اخباری گرایانه دارند.

در مقابل افرادی می‌گویند: روایات تفسیری تنها جنبه مؤید دارد. اگر روایت تفسیری آن فهمی که ما از آیه دریافت می‌کنیم را تأیید کرد فیها و الا آن روایات را می‌بوسیم و کنار می‌گذاریم. هر دو دیدگاه، جنبه افراطی و تفریطی دارد.

باید به روایات مراجعه کرد اما با دقت در سند. دقیقاً باید سندش معتبر باشد، پس از اعتبار سند روایت، اگر روایت می‌خواهد ظاهر آیه را معنا کند، آیه باید تحمّل این معنا را داشته باشد.

گاهی آیه نص است در اینکه معنای مذکور در روایت مفسره اراده نشده، فرض کنید از اکرم العلماء، وجوب اکرام علما را می‌توان فهمید و تجوزاً استحباب را نیز می‌شود فهمید؛ اما نمی‌توان آن را به معنای حرمت اکرام علما گرفت؛ بنابراین اگر روایتی گفت به معنای حرمت اکرام علما است، قابل اخذ نیست. به بیان دیگر آیه قرآن باید ولو طبق نظام‌های فرعی مفاهمه همچون

خیال می‌کنی من خودم نمی‌توانستم این نواقص را تکمیل کنم؟ من غرضم این بود که با نوشتن کتاب من، کتاب‌های سلف محو نشود.

نظام مجاز و کنایه، تحمل این معنا را داشته باشد. و اگر آیه تحمل آن معنا را ندارد، غلط محسوب می‌شود.^۱

۱ - در تهران فاتحه برادر حاج آقا رضی شیرازی بودیم، یکی از علمای تهران - ایستاده - صحبت کرد. صحبت نیش‌داری به فقهاء داشت، شبیه به این مضمون که فقهاء فقط به فقه و اصول چسبیده اند و به تفسیر و معارف کاری ندارند؛ بعد شروع کرد در مقامات ائمه (علیهم السلام) صحبت کردن و به تناسب، این آیه قرآن را مطرح کرد که وقتی خداوند به شیطان می‌فرماید: «أَشْتَكِبْرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» اشاره به اهل بیت (علیهم السلام) است که می‌گوید آیا تو استکبار ورزیدی یا اینکه از بزرگان بودی و روایتی وجود دارد که می‌گوید «نحن العالون». بعداً من از اخوی آقا سید علی شنیدم، آقای سیدان نیز در یک سخنرانی این آیه را همین گونه شرح داده‌اند که «نحن العالون» اشاره به اهل بیت (علیهم السلام) دارد. من مراجعه کردم دیدم روایتی که «عالون» را تفسیر به اهل بیت کرده، روایتی است از جهت سند بسیار ضعیف و اصلاً نمی‌شود سند آن را تصحیح کرد. در خود آیات قرآن هم واژه علو و مشتقات آن به معنای برتری جویی است. بنابراین معنای «ام کنت من العالین» با توجه به آیات مشابه دیگر به خصوص آیه «إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأْنَاهُ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مومنون: ۴۶) که بسیار مشابه این آیه است، به معنای برتری جویان است.

۱۳۸۹/۸/۱

تنبيهات حکومت

بحث در مورد حکومت و وجه تقدیم حاکم بر محکوم بود. محصل عرض ما این بود که حاکم در صورتی بر محکوم علی وجه الاطلاق، مقدم است که به نصوصیت یا به ظهور ناظر بر خلاف ظاهر بودن یا خلاف قاعده بودن دلیل محکوم باشد؛ یعنی حاکم این معنا را برساند که در دلیل محکوم، حالت نادر اتفاق افتاده است.

در اینجا به چند تنبیه مربوط به بحث حکومت می‌پردازیم.

تنبیه اول: تبیین کلام شهید صدر درباره اینکه حاکم ناظر به مراد استعمالی است یا ناظر به مراد جدی

بحث در این است که آیا در حکومت، حاکم، ناظر به مرحله مراد استعمالی است یا به مرحله مراد جدی؟ مرحوم آقای صدر، در تعریف حکومت، به اینکه حاکم مراد استعمالی را تعیین می‌کند یا مراد جدی را، تصریح نمی‌کنند بلکه تنها می‌فرمایند: حاکم محدّد مراد نهایی از محکوم است^۱؛ اما در بحث‌های بعدی خود فرمایشاتی دارند که از آنها استفاده می‌شود ایشان حاکم را هم در مرحله مراد استعمالی و هم در مرحله مراد جدی قابل تطبیق می‌دانند. ایشان می‌فرمایند: حکومت قرینیت شخصیه است در حالی که سایر اقسام جمع عرفی قرینیت نوعیه دارند، مانند خاص و عام، مطلق و مقید، اظهر و ظاهر. ایشان در توضیح مفهوم کلی قرینیت می‌فرمایند: قرینیت، گاهی در مرحله ظهور تصوّری است و گاه در مرحله ظهور تصدیقی به لحاظ مراد استعمالی و گاه در مرحله ظهور تصدیقی به لحاظ مراد جدی و سپس ادامه می‌دهند: وقتی دلیلی در مرحله ظهور تصدیقی ناظر به لحاظ مراد استعمالی باشد؛ اگر قرینیت شخصیه باشد؛ حاکم است و اگر قرینیت نوعیه باشد؛ صرفاً مقدّم است اما حاکم نیست^۲. و همین تفسیر را در مرحله ظهور تصدیقی به لحاظ مراد جدی نیز

۱ - بحوث فی علم الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۱۶۸ «قد عرفت أن الدلیل الحاکم یشتمل علی خصوصیه تجعله ناظرأ إلى مفاد الدلیل المحکوم و قرینة شخصیه علی تحدید المراد النهائی منه.»

۲ - همان ؛ ص ۱۷۷ «و أما تصور القرینة بلحاظ المرحلة الثانیة من الظهور، أي الظهور التصدیقی بلحاظ المراد الاستعمالی، فهو بأن ینضم إلى الکلام ما یكون معداً لتفسیر المراد الاستعمالی منه و تغییر مدلوله التصدیقی

طرح می‌کنند.^۱ از مجموع فرمایش ایشان به روشنی می‌توان دریافت، مقصود ایشان از محدّد بودن حاکم نسبت به مراد نهایی اعم است. یعنی گاهی اوقات مراد جدی به وسیله حاکم تعیین می‌شود و گاهی اوقات مراد استعمالی.

البته مرحوم آقای صدر در بحث اظهر و ظاهر یک تعبیری دارند که از آن استفاده می‌شود در مرحله اول، جمع به لحاظ مراد استعمالی مطرح است و جمع دو دلیل به ملاحظه مراد جدی در مرحله بعد و در طول ملاحظه مراد استعمالی است. ایشان می‌فرماید: «إِلَّا أَنْ هَذَا الْجَمْعُ لَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ طَوِيلًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَنْهَاءِ الْجَمْعِ الْعَرْفِيِّ الْأُخْرَى»^۲ جمع به لحاظ مراد جدی بعد از جمع به لحاظ سایر مراحل است، تعبیر ایشان این است که «و لعل النكتة في تأخر مرتبة هذا الجمع أن الجمع بأحد الأنحاء الأخرى أكثر شيوعاً وعمومية من الجمع بلحاظ مرحلة الدلالة الجدية، فإن إرادة المقيد من المطلق أو الخاص من العام بناء عقلائی نوعی بخلاف إرادة التقيّة مما ظاهره الجّد فهي عناية شخصية لظروف خاصة بالإمام فتكون أشد مخالفة»^۳

بنابراین از مجموع فرمایشات ایشان استفاده می‌شود؛ هرچند ایشان هم در مرحله مراد استعمالی و هم در مرحله مراد جدی، حکومت را قابل تصویر می‌داند اما قاعده اولی را حکومت مرتبط با مراد استعمالی می‌دانند و اگر در مرحله مراد استعمالی حکومت تصویر نشد، آن را در مرحله مراد جدی مطرح می‌سازند.

نکته دیگر در مورد کلام مرحوم آقای صدر اینکه در بحث حکومت کلام آقای هاشمی در تقریر کلام ایشان یک نوع ابهامی دارد؛ در مورد اینکه آیا حاکم می‌خواهد دلالت محکوم را از بین ببرد یا می‌خواهد ذات مراد و مدلول را از بین ببرد. البته بحث‌های بعدی ایشان در مورد

الاستعمالی، فإن كان هذا الإعداد ثابتاً بقريّة شخصية من قبل المتكلم كان المفسر واجداً لملاك الحكومة- كما إذا قال رأيت أسداً و أعنى بذلك الرجل الشجاع- و إن كان الإعداد ثابتاً بكاشف نوعی و جعل عرفی كان المفسر مجرد قريّة و ليس حاكماً»

۱ - همان ص ۱۷۷ «و أما تصور القريّة بلحاظ المرحلة الثالثة من الظهور، فهو بأن يوجد ما يكون معداً من قبل المتكلم لتفسير المراد التصديقي الجدي من الكلام السابق، فإن كان معداً من قبل المتكلم لتفسير المراد التصديقي الجدي من الكلام السابق كان الإعداد مبرزاً بقريّة شخصية فهو حاكم، و إن كان مبرزاً بقريّة نوعية و هي القرار العرفي فهو مجرد قريّة و ليس حاكماً»

۲ - همان، ص ۲۰۰.

۳ - همان.

قرینیت ناظر به این مطلب است که حاکم به دلالت محکوم کار دارد و در آن دلالت تصرف می کند و آن را به نحوه دیگری منصرف می سازد.^۱ البته با یک توضیحاتی که بعداً عرض خواهیم کرد.

تنبیه دوم: عدم لزوم صدور حاکم و محکوم از یک شخص

بنابر توضیحاتی که ما دادیم ملاک حکومت، قرینیت شخصیه نیست؛ بلکه ملاک حکومت، این است که اماره ای دالّ بر این باشد که در دلیل محکوم موارد غالب اراده نشده است. این اماره لازم نیست که از خود متکلم صادر شده باشد - به تعبیر آقای صدر به اعداد شخصی متکلم باشد - بلکه اگر قرینه از غیر متکلم نیز باشد، کافی است. ملاک حکومت این نیست که متکلم قرینه را اعداد کرده و عقلاً می گویند متکلم حق دارد کلام خود را به گونه ای که خود می داند، سامان دهد؛ بلکه ملاک نکته ای است که قبلاً اشاره کردیم، در نتیجه حاکم و محکوم لازم نیست از یک نفر صادر شده باشند. این نکته، همان نکته ای است که ما در بحث جمع عرفی نیز به آن متعرض شدیم.

مرحوم آقای صدر می فرمایند: همیشه بین کلام یک نفر، جمع عرفی انجام می شود. به نظر ایشان، دو کلامی که می خواهیم بین آنها جمع عرفی انجام دهیم، باید صادر از یک نفر یا دو نفر که در حکم یک نفر هستند^۲ - مثل ائمه معصومین (علیهم السلام) که کلام نور واحد هستند - باشد. لکن طبق ملاک ما، نیازی به این مطلب نیست؛ قبلاً در بحث جمع عرفی مثال می زدیم که ممکن است از کلام شیخ طوسی برای تفسیر کلام نجاشی استفاده کنیم، کلام شیخ طوسی و نجاشی هر دو به واقع ناظر هستند اما کلام یکی از آنها ابهام کلام دیگری را برطرف کند؛ یعنی ابتداً از کلام نجاشی یک معنایی بفهمیم که با توجه به معنای کلام شیخ طوسی از آن کلام، معنای دیگری درک نماییم. یا کلام فقها بعضی بر بعضی دیگر می تواند جنبه مفسریت داشته باشد به اعتبار اینکه همه به یک چیز ناظر هستند.

بنابراین لازم نیست دو کلام از یک نفر صادر شده باشد، کلام دو نفر نیز می تواند قرینیت بر هم دیگر داشته باشد.

۱ - رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۱۷۳... القرینية النوعية.

۲ - بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۲۰۷ «أن يكون المتكلم بكلا الكلامين اللذين يجمع بينهما بأحد أنحاء الجمع العرفي المتقدمة واحداً أو بحکم الواحد، و أما مع فرض التعدد فلا يتأتى الجمع المذكور.»

تنبیه سوم: به کارگیری واژه «ناظر» به جای «حاکم»

ما می‌توانیم مشابه بحث حکومت را در دایره وسیع‌تری همچون سند روایت مطرح کنیم؛ مثل روایاتی که در آنها، روایت دیگر را به امام عرضه کرده‌اند که آیا یک چنین خبری از شما صادر شده؟ آیا این مطلب درست است؟ و امام علیه‌السلام - مثلاً - می‌فرمایند: نادرست است. اینکه امام می‌فرمایند نادرست است، معنایش این نیست که آن راوی عمداً دروغ گفته؛ ممکن است آن راوی اشتباه کرده باشد. اصل حجیت خبر واحد به مناط اصالة عدم الخطا است و چون غالباً اشخاص خطا نمی‌کنند، این اصالة عدم الخطا در حق ایشان جاری می‌شود؛ حال اگر یک خبر ثقه‌ای به امام عرضه شد و امام معصوم علیه‌السلام فرمودند که این خبر اشتباه است، ما این کلام را نگفته ایم. در چنین مواردی دلیل حاکم را مقدم می‌کنیم چون معمولاً ظنّ نوعی بر طبق دلیل حاکم است. (اینکه می‌گوییم «معمولاً» به این دلیل است که امکان دارد دلیل محکوم بواسطه تکرارش اطمینان بخش باشد) گاهی نیز بعکس دلیلی که ذاتاً حجت نیست به امام معصوم علیه‌السلام عرضه می‌شود و امام معصوم علیه‌السلام می‌فرماید درست است. این نیز یک سنخ نظارت است. مثلاً روایات عامه از پیغمبر صلی الله علیه و آله را عرضه به ائمه معصومین (علیهم‌السلام) می‌کنند و ایشان می‌فرمایند: صدقوا، همین جور است. آن کسانی که روایت عامه را نقل کرده‌اند، ذاتاً خبرشان حجت نیست اما حال که امام معصوم علیه‌السلام فرمود: صدقوا، حجت می‌شوند.

به همین جهت به نظر ما بهتر است به جای بکاربردن لفظ «حاکم»، لفظ «ناظر» را بکار گیریم تا معنای عام‌تری را برساند.

ناظر را نیز بر دو قسم می‌دانیم؛ ناظری که نظارت به دلیل دیگر دارد به این معنا که می‌خواهد یک نوع مخالفتی نسبت به دلیل منظور الیه اعمال کند و ناظری که به این سبک نیست.

حکومت به معنای اصطلاحی یکی از اقسام نظارت است. مرحوم آقا سید محمد کاظم یزدی در کتاب تعارض خود، یک اصطلاح به نام حاکم مطرح می‌کنند و یک اصطلاحی به نام ناظر و ناظر را غیر از حاکم می‌گیرند، البته شاید بیان ایشان با عرض ما تفاوت داشته باشد اما به هر حال اگر بخواهیم معنای گسترده‌تری برای حکومت بیان کنیم؛ یا باید معنای حکومت را گسترش دهیم و تمام نکات مربوط به سند، مربوط به جهت صدور، مربوط به دلالت را داخل در

معنای عام حکومت بنماییم یا اصطلاح جدیدی جعل کنیم و حکومت را یکی از مصادیق این اصطلاح قرار دهیم.

تنبيه چهارم: آیا حاکم، هادم ظهور محکوم است یا هادم حجیت آن؟

آیا با آمدن حاکم، ظهور محکوم از بین می‌رود؟ یا تغییری نمی‌کند؟ در این بحث از فرمایش مرحوم آقای صدر استفاده می‌شود که آمدن حاکم ظهور محکوم را از بین نمی‌برد بلکه حجیت محکوم را از بین می‌برد. و در این جهت بین حاکم و محکوم و خاص و عام و سایر اقسام جمع عرفی فرقی نیست. و به طور کلی قرینه منفصله، هادم اصل الظهور نیست بلکه هادم حجیه الظهور است. سپس توضیحی در این مورد دارند که ما بعداً بررسی خواهیم کرد.

بنابر تقریرات میرزای شیرازی بین حاکم و محکوم، و تخصیص فرق است، تخصیص هادم حجیت است اما حاکم، هادم ظهور است. حاکم به منزله قرینه متصله است که ظهور دلیل را از بین می‌برد؛ به خلاف تخصیص که ظهور را از بین نمی‌برد. عام و خاص هر دو ظهور دارند اما چون خاص اظهر است از عام، ظهور خاص بر ظهور عام مقدم می‌شود. ایشان می‌فرماید: حتی در طول تقدیم خاص بر عام نیز ظهور عام سر جای خودش باقی می‌ماند.

اگر مطلب ایشان صحیح باشد، تقدیم حاکم بر محکوم خیلی روشن می‌شود؛ چرا که وجه حجیت محکوم، ظهور داشتن آن است؛ بنابراین اگر با آمدن حاکم، محکوم ظهور نداشته باشد، عدم حجیت آن مسلم است یعنی ظهور موضوع حجیت بود؛ وقتی موضوع از میان رفت، حکم نیز باید برود. در مورد این دیدگاه نیز بعداً صحبت خواهیم کرد.

آقای صدر که می‌فرمایند: بین حاکم و محکوم و عام و خاص فرقی نیست، تصریح می‌کنند که بین حاکم و خاص از جهت اصل ملاک تقدیم فرقی نیست در هر دو، تقدیم به ملاک قرینیت می‌باشد، با این تفاوت که قرینیت عام و خاص، نوعیه است و قرینیت حاکم و محکوم، قرینیت شخصیه؛ یعنی شخص متکلم، حاکم را قرینه برای محکوم قرار داده اما در مورد خاص و عام، هرچند به یک معنا شخص متکلم قرینه را قرار می‌دهد اما اصل قرینه قرار دادن از عرف است و چون عرف

عام نوعاً خاص را قرینه بر عام قرار می‌دهد، اصل عرفیت متکلم اقتضا می‌کند متکلم نیز نسبت به این قرار عام عرفی، متابعت کرده باشد.^۱

پس ایشان قائل است هم در خاص و هم در حاکم و محکوم، این متکلم است که خاص یا حاکم را قرینه قرار می‌دهد اما کاشف‌ها مختلف‌اند؛ گاه خود لفظ حاکم، بلفظه ظهور دارد در اینکه متکلم، آن را قرینه قرار داده و گاه شیوه برخورد عرف کاشف از این است که متکلم خاص را برای عام قرینه قرار داده است. به هر حال ایشان می‌گویند: ملاک تقدیم قرینه بر ذی القرینه با ملاک تقدیم حاکم بر محکوم یکی است. چه اینکه نکته تقدیم، این است که متکلم می‌تواند برای تبیین مراد خود، قرینه‌ای ذکر کند و کاشف در این ملاک تأثیری ندارد. این مطلبی است که در کلام آقای هاشمی به آن تصریح شده است.^۲

انواع قرینیت در کلام مرحوم آقای صدر

ایشان ظهور را سه قسم می‌کند و می‌فرماید: قرینیت در سه مرحله تصویر دارد؛ در مرحله ظهور تصویری، در مرحله ظهور تصدیقی به لحاظ مراد استعمالی و در مرحله ظهور تصدیقی به لحاظ مراد جدی.^۳

سپس ادامه می‌دهند که ظاهر حال متکلم این است که لفظ را می‌خواهد در معنای خود، استعمال کند و همچنین معنای کلام را جداً اراده کرده است.

۱ - بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۱۷۳ «و الفرق بین الدلیل القرینة و الدلیل الحاکم أن الدلیل الحاکم معد إعداداً شخصياً من قبل المتکلم لتفسیر الدلیل المحکوم بقرینة نظر المتکلم فیه إلى الدلیل المحکوم، و أما فی المقام فالإعداد قد لا یکون بجعل شخصی من قبل المتکلم و إنما یکون بجعل عرفی فهو إعداد نوعی لا شخصی، و مقتضی عرفیة المتکلم متابعتة للعرف فی ذلك فثبت بأصالة المتابعة کون المتکلم قد أعد القرینة لتفسیر ذی القرینة غیر أن إعداده لذلك منکشف بکاشف نوعی لا بکاشف شخصی کما هو الحال فی موارد الحكومة.»

۲ - همان «و إذا اتضح ذلك یتبین: أن ملاک تقدم القرینة على ذی القرینة هو نفس ملاک تقدم الحاکم على المحکوم، لأن مجرد کون الکاشف عن نکته التقدم شخصياً أو نوعياً لا یضر بانحفاظها و تأثیرها فی عدم سریان المعارضة إلى دلیل الحجیة»

۳ - همان؛ ص ۱۷۳ «و القرینة لها ثلاث مراتب تبعاً للرتب المتصورة للظهور فی نفسه، فإن الظهور على ثلاث مراحل.....»

«و منشأ هذين الظهورين التصديقين الحاليين هو الغلبة الخارجية، فإن الغالب فيمن يتكلم بكلام أن يكون قاصداً تفهيم معناه للمخاطب لا ناطقاً باللفظ فقط. و جدياً في إرادته ذلك المعنى لا هازلاً أو ممتحناً أو متقياً»^۱

می‌فرماید: منشأ ظهورهای تصدیقی غلبه است. و این غلبه از یک نوع تعهد متکلم ناشی می‌شود. به جهت اینکه یک تعهد نوعی عقلایی وجود دارد که کلامی را که می‌خواهد بگوید، قاصد معنایش باشد و در گفتن آن کلام، جدی باشد و از باب امتحان و شوخی و امثال اینها نگوید.

البته ایشان، بحث تعهد را مطرح کرده‌اند اما به نظر ما برای توجیه غلبه نیازی نیست به تعهد ملتزم شویم. روشن نیست لزوماً عقلاً نشسته باشند و یک تعهدی کرده باشند؛ بلکه طبع اولیه کلام این است که برای تفهیم و تفهّم است و آن جایی که متکلم در مقام تفهیم و تفهّم بر نمی‌آید، بر خلاف طبع متعارف انسان‌هاست.

ما پیشتر درباره قرینه نوعیه در مبحث جمع عرفی بحث کردیم و بسیاری از مباحث شهید صدر در اینجا بر پایه دیدگاه ایشان در جمع عرفی است که ما پیشتر بدان پرداخته و مبنایی متفاوت با مبنای ایشان را در این بحث برگزیده‌ایم. در جلسه آینده بحث می‌کنیم که آیا حاکم و به طور کلی قرینه منفصله، هادم حجیت است و در ظهور اثرگذار نیست - چنان که مرحوم آقای صدر قائلند -؛ یا اینکه قرینه منفصل در ظهور اثرگذار است یا باید قائل به تفصیل شویم و بگوییم: در باب حکومت اثرگذار است و در باب تخصیص و تقیید و سایر موارد، اثرگذار نیست و ظهور را از بین نمی‌برد.

این سه مبنا، باید تنقیح شود، چه اینکه در احکام حکومت بسیار موثر است؛ مثلاً اینکه آیا اجمال حاکم به محکوم سرایت می‌کند یا نمی‌کند؛ دقیقاً وابسته به همین بحث است. کما اینکه اجمال خاص به عام سرایت می‌کند یا نمی‌کند نیز دقیقاً به همین بحث وابسته است.

۱۳۸۹/۸/۲

ادامه تنبیه چهارم (بررسی تأثیر و عدم تأثیر قرینه منفصله در ظهور)

مرحوم میرزای شیرازی (بنا بر نقل تقریرات ایشان) فرق حاکم و مخصص را در این می‌دانند که حاکم ظهور محکوم را از بین می‌برد اما مخصص ظهور محکوم را از بین نمی‌برد.^۱

نقل کلام شهید صدر

مرحوم آقای صدر با این مطلب، موافق نیستند^۲ و می‌فرمایند: «حاکم و محکوم» با «خاص و عام» در این جهت مشترک هستند که در هر دو، ظهور محکوم و ظهور عام با آمدن حاکم و آمدن خاص، از بین نمی‌روند؛ بلکه حجیت آنها از بین می‌رود و فارق بین حاکم و مخصص این است که حاکم قرینه‌ای است که خود متکلم برای تعیین مراد از محکوم، اعداد کرده است و کاشف از این اعداد، لسان تعبیری است که متکلم بکار برده اما در مخصص، هرچند باز هم به اعداد متکلم است اما کاشف از این اعداد، روش عقلا است، یعنی گاه روش عقلا کشف از اعداد متکلم می‌کند (در تخصیص) و گاهی لفظ خود متکلم (در حکومت) و الا هر دو، به مناط قرینیت برای کلام، اعتبار دارند. و آمدن قرینه، تنها حجیت ذو القرینه را از بین می‌برد و آن هم به این دلیل که یک اصل عقلایی وجود دارد که در صورتی به ظهور یک کلام می‌توان تمسک کرد که کلام دیگری از سوی متکلم به عنوان قرینه، نسبت به آن وجود نداشته باشد. با وجود کلام قرینه، عقلا به کلام ذو القرینه تمسک نمی‌کنند. نه اینکه با آمدن قرینه، ظهور ذو القرینه از بین

۱ - تقریرات آیه الله المجدد شیرازی؛ ج ۴؛ ص ۱۷۸ «و من هنا ظهر الفرق بينه وبين المخصص المنفصل، فإنه ليس بحيث يوجب ظهور العام في اختصاص الحكم المعلق عليه بغير مورد التخصيص، بل العام معه - أيضا - ظاهر في تعميم الحكم بالنسبة إلى ذلك المورد، و إنما يقدم الخاص لترجيح ظهوره على ظهور العام، فالعام و الخاص متعارضان إلا أن الترجيح للخاص، فيقدم عليه ذلك. بخلاف الحاكم و المحكوم عليه، فإن المحكوم عليه لا ظهور له في عموم الحكم بالنسبة إلى مورد الحاكم حتى يتعارض، بل ظاهر في اختصاصه بغير ذلك المورد.»

۲ - مراجعه کنید به بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۱۷۱..... أحكام الحكومة.

برود. ظهور ذو القرینه باقی است با این حال عقلا به ظهور ذو القرینه اعتماد نمی‌کنند و آن را از حجیت ساقط می‌دانند.

مرحوم آقای صدر این گونه توضیح می‌دهند که اصل اولی در نزد عقلا این است که برای تفهیم مرادات خود به شخص کلام اعتماد کنند و اگر در جایی اعتماد به شخص کلام نشده، خلاف قاعده و خلاف اصل صورت گرفته است. در واقع یک قرار نوعی عقلایی وجود دارد مبنی بر اینکه برای تفهیم مرادات به قرائن منفصله اعتماد نکنند و این اصل عقلایی منشأ ظهور می‌شود و این ظهور در جایی که احتمال قرینه منفصله نیز وجود داشته باشد، موجود است بلکه در جایی که جزم به قرینه منفصل نیز داریم، ظهور وجود دارد. چون نکته‌ای که منشأ ظهور شده، این نکته است که اعتماد به قرینه منفصل، خلاف روش طبیعی عقلا است.

با وجود این اصل اولی بر عدم اعتماد بر قرینه منفصل یک بناء طولی عقلایی وجود دارد که اگر در جایی از آن اصل اولیه عدم اعتماد بر قرینه منفصل عدول شده به قرینه منفصل اعتماد شود، به نحو قرینه و ذو القرینه باشد. یعنی یک بنای عقلایی وجود دارد که در طول عدول از آن بناء اولیه - عدم اعتماد بر قرینه منفصل - شکل گرفته است؛ بنابراین اصل این مطلب که، اعتماد بر قرینه منفصل خلاف اصل عقلایی است، باعث می‌شود ظهور برای دلیل محکوم حتی با وجود حاکم و ظهور برای دلیل عام حتی با وجود مخصص، شکل گیرد و ظهور با آمدن قرینه منفصل از بین نرود.

بررسی کلام مرحوم آقای صدر

نکته‌ای را باید در ابتدا متذکر شویم، اینکه ایشان می‌فرمایند: بناء عقلا این است که با وجود قرینه، دیگر به ذو القرینه اعتماد نمی‌کنند؛ و از آن تعبیر به تعهد عقلایی می‌کنند. همانطور که در جلسه قبل عرض کردیم نیازی نیست پای تعهد را وسط بکشیم.

مطلب دیگر اینکه این روش عقلایی که با آمدن قرینه به ذو القرینه اعتماد نمی‌کنند، این سیره و رسم عقلایی، گزاف نیست؛ و عقلا در روش خود، نسبت به ادله تعبد خاصی قائل نیستند. بعضی از موارد عقلا یک سری بناهایی دارند که بر مبنای کاشفیت نیست بلکه برای رفع تحیر است؛ بناء بر قبح عقاب بلا بیان (بر فرض تمامیت) برای رفع تحیر است. در جایی که شک داریم تکلیف هست یا نیست، اصل این است که تکلیف نباشد. این بنای عقلایی به مناط رفع تحیر است نه به مناط کاشفیت؛ اما آن دسته بنای عقلایی که در مورد رابطه ادله با هم، می‌باشند، به

مناط کاشفیت است. یعنی اگر یک دلیل را بر دلیل دیگر مقدم می‌دارند، به این علت است که کاشفیت قوی‌تری دارد.

حال بحث این است که با وجود دلیل حاکم، اگر محکوم هنوز کاشفیت دارد - به خصوص با این فرض که دلیل حاکم، از جهت کاشفیت اضعف از دلیل محکوم است - و درجه کشف آن نیز به همان درجه قبل است و حتی بعد از ورود حاکم، درجه کشف آن تغییر نکرده و به همان درجه است؛ پس به چه دلیل عقلاً حاکم را بر محکوم مقدم کنند؟! آیا این امر ترجیح بلا مرجح بلکه ترجیح مرجوح بر راجح نیست؟ چرا عقلاً محکوم را مقدم نمی‌کنند؟

خلاصه چه نکته عقلایی وجود دارد که ظهور محکوم را کنار می‌گذاریم، خاصه وقتی ظهور آن قوی‌تر است.

ما سابقاً در تحلیل حکومت گفتیم: این مطلب معقول نیست. ما هم که تقدیم ظاهر را بر اظهر در باب حکومت در مواردی پذیرفتیم مراد اظهر و ظاهر ذاتی است؛ یعنی دو دلیلی که در اقتضاء حجیت، یکی از آنها اظهر و یکی از آنها ظاهر است ولیکن در برخی موارد، همان دلیلی که ذاتاً اضعف است، کاشفیت فعلیه بر طبق آن، شکل می‌گیرد. و در همان بحث عرض شد: این مطلب تنها در صورتی است که دلیل حاکم ناظر به تحقق حالت نادر در دلیل محکوم باشد و الا اگر کاشفیت فعلیه برای دلیل محکوم وجود داشته باشد، معقول نیست دلیل حاکم را بر دلیل محکوم مقدم بداریم.

اساساً ظهور یعنی کلام به گونه‌ای باشد که از مراد کاشفیت داشته باشد. حال ظهور در مرحله مراد استعمالی، کاشفیت کلام است از مرحله استعمالی و در مرحله مراد جدی، کاشفیت کلام است از مراد جدی. ما حتی نمی‌خواهیم بگوییم کاشفیت، مقوم ظهور است بلکه بالاتر، می‌گوییم ظهور چیزی جز کاشفیت نیست؛ البته کاشفیت نوعیه نه کاشفیت شخص یک مورد.

با این فرض چطور می‌شود با وجود اینکه کاشفیت دلیل محکوم نسبت به مراد استعمالی از حاکم قوی‌تر است، عقلاً کاشف قوی را کنار گذاشته و کاشف ضعیف را می‌گیرند؛ این امر معقول نیست. پس اینکه عقلاً حاکم را مقدم می‌دارند به این جهت است برای محکوم کاشفیت قائل نیستند. با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد تمام قرائن منفصله - چه مخصص باشد، چه حاکم - ظهور را از بین می‌برند.

بیان مرحوم آقای خویی: قرینه منفصل ظهور دلیل را بقائاً از بین می برد

مرحوم آقای خوئی در اینجا، همین بیان را دارند. ایشان می فرمایند: با آمدن مخصّص، ظهور دلیل بقائاً از بین می رود^۱؛ که حرف متینی است یعنی دلیل کاشفیت دارد و با آمدن مخصّص، آن کاشفیت از بین می رود.

اصل مشکله ای که آقای خوئی، این بیان را به عنوان راهکار آن بیان می کنند، کلامی است از مرحوم نائینی؛ مرحوم نائینی معتقدند مقید منفصل نیز مانع انعقاد ظهور اطلاقی می شود^۲، آن وقت این مشکل پیش می آید که اگر مقید منفصل، مانع انعقاد ظهور است، پس در فرض احتمال مقید منفصل نیز، دلیل مجمل می شود. چون موضوع حجیت - عامی که هیچ گونه مقیدی ندارد - احراز نمی شود.

آقای خوئی برای حل این مشکل می گویند: حدوث ظهور این عام، متوقف بر عدم قرینه منفصل نیست؛ اما بقاء ظهور آن، متوقف بر عدم قرینه منفصل است و با آمدن مقید، بقائاً ظهور از بین می رود.

اشکال مرحوم آقای صدر به بیان مرحوم آقای خویی

مرحوم آقای صدر به این بیان اشکالاتی دارند؛ یکی از اشکالاتی که مطرح می کنند این است که شما می خواهید مشکل اجمال دلیل هنگام وجود احتمال مقید منفصل را بر طرف کنید، حال سوال اینست اینکه شما می گوئید مقید منفصل، رافع ظهور اطلاقی، است، مقید منفصل بوجوده واقعی، رافع است؟ یا بوصوله، رافع ظهور است؟ اگر می گوئید: بوصوله، وصول دخالت در

۱ - مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری)؛ ج ۲؛ ص ۳۷۷ «غایة الأمر أنه مع ورود العام منفصلاً يكون الإطلاق حجة ما لم يرد العام لتحقيق المعلق عليه. و هو عدم البيان إلى زمان ورود العام. و بعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من أول الأمر، لا نقول: إن حين وصول العام يحكم بأن الإطلاق غير مراد من هذا الحين، بل يحكم بأن الظهور لم يكن مراداً من الأول، لكنه كان حجة إلى حين وصول العام»

۲ - بحوث في علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۲۸۰ «و جاءت بعد ذلك مدرسة المحقق النائینی - قده - لتؤكد صحة الاتجاه الذي سلكه الشيخ - قده - من توقف المطلق على عدم البيان الأعم من المتصل و المنفصل، بعد إجراء تعديل عليه.»

ظهورات ندارد بلکه در تعذیر و تنجیز و اینگونه مسائل دخیل است و اگر می‌گویید: بظهوره الواقعی رافع است، مشکل سر جای خود باقی است.^۱

بررسی اشکال شهید صدر

عرض ما این است که ملتزم می‌شویم به اینکه مقید منفصل بوصوله رافع ظهور است اما نمی‌پذیریم در ظهورات، وصول دخالت ندارد؛ چرا شما عدم دخالت را مسلم می‌گیرید؟! اساساً اینکه ما می‌گوییم در دلیل محکوم، آن چیزی که در غالب موارد اراده می‌شود، اراده شده، به این دلیل است که شاهد و اماره‌ای نداریم که به ما اشاره کند یک حالت نادر، در دلیل محکوم رخ داده است. یعنی اصل اماریت دلیل محکوم، به جهت نبودن اماره مخالف، شکل گرفته است که با وصول دلیل حاکم، آن اماریت دلیل محکوم از بین می‌رود. به بیان دیگر وجود واقعی دلیل حاکم، موضوعیت ندارد، آن چه در شکل گیری کاشفیت و اماریت موثر است، وصول آن اماره می‌باشد.^۲

آقای خوئی این وجه را تنها در مطلق و مقید بیان کرده‌اند لکن ما در تمام قرائن بسط می‌دهیم؛ عام و خاص نیز همین گونه‌اند، ظهور و کاشفیت عام نسبت به مراد استعمالی، تا زمانی است که خاص واصل نشده باشد، وقتی واصل شد، کاشفیت می‌رود. تفاوتی نیز وجود ندارد که شما خاص را ناظر به مرحله مراد استعمالی بدانید - همانند مرحوم شیخ انصاری - یا

۱ - همان؛ ص ۲۸۲ «هذا بالإضافة إلى أن هذه المحاولة - كما قلنا فيما سبق - لا يفي بالمقصود تماماً لأن الرافع للظهور الإطلاقي بالنسبة لكل زمان هل هو وصول البيان و القيد إلى المكلف أو صدوره واقعاً؟ أما الأول، فلا معنى لادعائه. إذ من الواضح أن خصوصية الوصول غير دخيلة في تكون الظهور التصديقي لكلام المولى الذى هو كاشف تكويني عن مراده. وإنما يتعقل دخالته في الحكم بالحجية والمنجزية. و أما الثانى، فيلزم منه أننا لو احتملنا ورود بيان منفصل فى الزمان الثانى يبتلى المطلق بالإجمال بلحاظ ذلك الزمان لأنه على تقدير صدور البيان واقعاً يكون الإطلاق مرفوعاً فى هذا الزمان»

۲ - استاد: یک موقعی مرحوم آقای خوئی در مسجد کوفه مبتلا به درد شدیدی می‌شوند، درویشی در آنجا بوده است، این درویش به ایشان وردی می‌دهد؛ بعد از مدتی از آقای خویی می‌پرسد: خوب شدید؟ آقای خوئی می‌گویند: خوب نشدم. او می‌گوید: تو واقعاً خوب شدی ولی خیال می‌کنی خوب نشدی. آقای خوئی می‌گویند: شما یک وردی به من بده، که من واقعاً خوب نشوم ولی خیال کنم که خوب شده‌ام. این کلام ایشان کلام متینی است، چون آن چیزی که اثرگذار است و آدم را اذیت می‌کند خیال درد است نه واقع درد. آن چیزی که جنبه محرکیت دارد، خیال شیء است.

خاص را ناظر به مراد جدی بدانید - کما اینکه مرحوم آخوند قائل است - طبق هر دو مسلک، با آمدن خاص، کاشفیت ظهور نسبت به مراد استعمالی (در بیان مرحوم شیخ) یا کاشفیت ظهور نسبت به مراد جدی (در بیان مرحوم آخوند) از بین می‌رود.^۱

محصل عرض ما اینکه با آمدن دلیل حاکم، کاشفیت دلیل محکوم از بین می‌رود. البته شاید در برخی موارد مثل مراجعه به اخبار علاجیه در دو خبر متعارض، شارع تعبدا یکی را مقدم بر دیگری کند بدون اینکه ما دلیل تقدیم را بدانیم ولیکن برنامه عقلا این گونه نیست. عقلا اگر یک دلیل را بر دلیل دیگر مقدم می‌دارند، به این علت است که با وجود دلیل مقدم، دیگر برای دلیل مقدم علیه، کاشفیت نوعیه باقی نمی‌ماند. و معقول نیست دلیل محکوم، کاشفیت داشته باشد با این حال حجت نباشد.

تنبيه پنجم: بحث حکومت شاخه‌ای از مباحث جمع عرفی است

به نظر می‌رسد بحث حاکم و محکوم، شاخه‌ای از بحث کلی جمع عرفی است. و ما در مباحث جمع عرفی می‌گفتیم: برای تعیین مراد استعمالی، اینکه متکلم به قرینه منفصل اعتماد کند، خیلی بعید است. بله در تعیین مراد جدی، گاهی انسان به قرینه منفصل اعتماد می‌کند اما برای تعیین مراد استعمالی، تکیه به قرائن منفصل بعید است. در آن مباحث ما ابتدا می‌خواستیم حتی معقولیت این مطلب را نیز زیر سؤال ببریم. ولیکن در جمع‌بندی گفتیم: چنین امری معقول اما بسیار مستبعد و غیرعرفی است؛ لذا نمی‌توان آن را به عنوان جمع عرفی پذیرفت.

این بود که ما می‌گفتیم جمع عرفی در جایی است که ما کشف می‌کنیم در کنار ذو القرینه، قرائنی بوده است که مانع انعقاد ظهور می‌شده است. حال نتیجه بحث کنونی این شد که ظهور

۱ - در این بحث منظور ما از وصول، وصول نوعی است یعنی وصول به نوع مکلفین شرط بقاء ظهور نوعی نسبت به نوع مکلفین است؛ حتی نسبت به آن کسی که به او واصل نشده است. بله، ما همیشه ظهور در نزد خودمان را اماره قرار می‌دهیم برای اینکه نوع مکلفین هم همین گونه هستند. در این باره آقای صدر بحث خوبی دارند؛ ایشان می‌گویند: آنچه موضوع حجیت است ظهور نوعی است. از سوی دیگر معمولا افراد ظهور در نزد خود را ملاک و اماره بر ظهور در نزد نوع قرار می‌دهند. آقای صدر لحن تعبیراتشان این است که گویا یک اماره عقلایی است که آنچه من می‌فهمم، عقلا نیز می‌فهمند. و از این راه اطمینان برایش حاصل می‌شود. یعنی مکانیزم اطمینان به ظهور نوعی این گونه است.

برای محکوم شکل می‌گیرد اما با آمدن حاکم، ظهور محکوم بقائاً از بین می‌رود؛ اما در بحث جمع عرفی می‌خواستیم بگوییم از اول ظهور شکل نگرفته است و تنها ما خیال می‌کردیم شکل گرفته. یعنی یک سری اصول عقلایی وجود داشته که باعث شده، ما تخیل کنیم ظهور شکل گرفته است و آن اصول عقلایی با آمدن دلیل قرینه از بین می‌رود و می‌فهمیم آن اصول مطابق واقع نبوده‌اند.

از این جهت کلام مرحوم آقای صدر که بحث حاکم و محکوم را همچون بحث خاص و عام و بحث مطلق و مقید یکی از اقسام جمع عرفی و همه اینها را شاخه‌های یک پدیده کلی واحد می‌دانند^۱؛ متین است. و این تفکیکی که میرزای شیرازی بین خاص و عام و بین حاکم و محکوم داده است،^۲ درست به نظر نمی‌رسد.

در مانحن فیه فرض کنید می‌خواهیم «**لا ربا بین الوالد و ولده**» را توضیح دهیم. در واقع ما از این عبارت کشف می‌کنیم مراد از آن ربایی که، دلیل اول گفته زیاده، زیاده بین دو نفری است که یکی حساب نشوند. یا مثلاً در «**لا شک لکثیر الشک**» ظهور بدوی کلمه شک این است که شک متعارف و غیر متعارف را شامل می‌شود اما مراد واقعی شک متعارف است و ما از «**لا شک لکثیر الشک**» می‌فهمیم که مراد شارع از شک در دلیل اول، شک‌های متعارف بوده است و **اذا شکت** یعنی به طرق متعارف.

بنابراین تمام بحث‌هایی که ما در جمع عرفی مطرح کردیم، دقیقاً در حاکم و محکوم نیز پیاده می‌شود.

۱- رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۴۳... القسم الأول التعاضض غیر المستقر.

۲- تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی؛ ج ۴؛ ص ۱۷۸.

۱۳۸۹/۸/۳

تنبیه ششم: سرایت اجمال حاکم به محکوم

اقوال در مسئله

این بحث را نخستین بار مرحوم آخوند در حاشیه رسائل مطرح فرمودند.^۱ ایشان می‌فرمایند: اجمال حاکم به محکوم سرایت نمی‌کند و از این جهت شبیه مخصص است که اجمالش به عام سرایت نمی‌کند. در اینجا یک اشکالی مطرح می‌شود که با توجه به اینکه حاکم مفسر محکوم است، چگونه شما می‌گویید محکوم مجمل نمی‌شود؟ به بیان دیگر مراد از محکوم همان چیزی است که حاکم می‌گوید و در اینجا با آنکه نمی‌دانیم حاکم چه گفته است، چطور محکوم مجمل نمی‌شود. ایشان در پاسخ می‌فرمایند: این اشکال وارد نیست؛ چون حکومت حاکم، به همان مقداری است که ظهور دارد؛ بنابراین اگر ظهور حاکم قدر متیقنی داشته باشد، در آن قدر متیقن، اخذ به آن می‌کنیم و بیش از آن ظهوری ندارد تا دلیل محکوم را مجمل کند.

این بحث بعد از ایشان مطرح و مورد ان قلت و قلت قرار گرفته است. مرحوم مشکینی در حاشیه می‌گویند: سه قول در مسئله مطرح است. یک قول این است که مطلقا اجمال، سرایت می‌کند؛ قول دوم اینکه مطلقا سرایت نمی‌کند و قول سوم؛ تفصیل بین صورتی که حاکم ناظر به مراد از محکوم باشد با صورتی که حاکم ناظر به آن حکمی که محکوم متکفل آن است، باشد. اگر نظارت به دلیل باشد، اجمال سرایت نمی‌کند و اگر نظارت به واقع باشد اجمال سرایت می‌کند. در مثال ایشان مراد واقعی همان مراد جدی گرفته شده است.^۲

۱ - درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد ؛ الحاشیة الجدیدة ؛ ص ۴۳۰ «الظاهر عدم سرایة إجمال الحاکم إلی المحکوم فیما لا یسری إلی العام إجمال الخاص، و یجوز الأخذ بعمومه فیما شک إرادته منه، کما إذا دار الخاص بین الأقل و الأكثر، و ذلك لأنّ للعام علی أي حال ظهورا مستقلا لا وجه لرفع الید عن ذیله إلا بمقدار علم إرادته من الدلیل المنفصل المقدم علیه ترجیحا أو حکومت».

۲ - کفایة الاصول (با حواشی مشکینی) ؛ ج ۵ ؛ ص ۱۱۹ «و أمّا إذا کان الحاکم كذلك ففی السرایة مطلقا، أو العدم مطلقا، أو التفصیل بین ما کان الحاکم ناظرا إلی مقام إثبات الدلیل الآخر، فلا یسری، و بین ما کان ناظرا

مرحوم آقا ضیاء قائل است اجمال حاکم به محکوم سرایت می‌کند. ایشان با طرح بیان مرحوم آخوند، می‌فرمایند: اینکه حاکم بما له من الظهور، بر محکوم نظارت دارد، درست نیست. حاکم بما له من المراد واقعی بر محکوم، نظارت دارد. مراد واقعی حاکم، تفسیر کننده محکوم است، پس با اجمال مراد واقعی حاکم، محکوم نیز مجمل می‌شود.^۱

مرحوم حاج آقا مرتضی حائری، در مبانی الاحکام متعرض کلام مرحوم آقا ضیاء تعرض شده؛ می‌فرمایند: حق این است که تفصیل قائل شویم بین اینکه حاکم ناظر به مراد استعمالی از محکوم باشد یا ناظر به مراد جدی از محکوم؛ اگر ناظر به مراد استعمالی باشد، اجمال سرایت می‌کند، چون با اجمال حاکم ما نمی‌دانیم مراد استعمالی از محکوم چیست؟ اما در صورتی که حاکم، ناظر به مراد جدی از محکوم باشد، اجمال سرایت نمی‌کند؛ در واقع مجرد اینکه دلیل حاکم، در تعیین مراد جدی اجمال دارد، ضرر نمی‌زند؛ چه اصالة الظهور به همین منظور است که رفع اجمال کند. در مسئله مخصص نیز اگر قرار باشد که اجمال حاکم - در جایی که ناظر به مراد استعمالی است - به محکوم سرایت کند، باید اجمال مخصص نیز به عام سرایت کند. این اشاره سریعی بود به سیر این بحث در کلمات بزرگان.

مرحوم آقای صدر هرچند عنوان مستقلى به این بحث اختصاص نداده‌اند لکن در لا به لای بحث فرموده‌اند: حاکم و مخصص در احکام و در خصوصیات و نحوه اخذ، مانند هم می‌باشند^۲؛ بنابراین در جایی که اجمال مخصص به عام سرایت نمی‌کند، اجمال حاکم نیز به محکوم سرایت نمی‌کند. محل بحث ما هم جایی است که در تخصیص اجمال مخصص به عام سرایت نکند،

إلى بيان المراد الواقعي منه - لا بما هو مدلوله - كما إذا ورد «أكرم العلماء»، و ورد دليل آخر؛ بأن المراد الجدّي منه هو العادل، فيسرى، وجوه ثلاثة».

۱ - نهاية الأفكار؛ ج ۴ قسم ۲؛ ص ۱۳۶ «(فان) الحاکم بعد ان كان ناظراً إلى شرح مدلول المحکوم و تفسیره بما هو المراد من لفظه واقعاً لا بمقدار ما فيه من الإراءة و الدلالة، فلا محالة يكون إجماله و تردده بين الأقل و الأكثر موجباً لإجمال المحکوم بمعنی صیورته بمنزلة المجمل فی عدم جواز الأخذ بظهوره»

۲ - مباحث الأصول؛ ج ۵؛ ص ۵۸۱ «إن موازين التمسك بالمحکوم عند أقسام الشك في الحاکم المنفصل هي نفس موازين التمسك بالعام عند أقسام الشك في التخصيص المنفصل، فيجوز التمسك به في باب الحكومة عند ما يجوز التمسك به في باب التخصيص، و لا يجوز حينما لا يجوز هناك؛ و ذلك لأن الحاکم المنفصل لم يرفع ظهور المحکوم، و لا أوجب انتفاء موضوعه، فحاله في ذلك حال المخصص».

در اینجا بحث می‌کنیم که آیا اجمال حاکم به محکوم سرایت می‌کند؟ بنابراین آقای صدر نیز با فرمایش مرحوم آخوند موافق است که اجمال حاکم به محکوم سرایت نمی‌کند.

بررسی مسئله

همه این آقایان گویا یک اصل را مفروغ عنه گرفته‌اند و آن اینکه اجمال مخصص به عام سرایت نمی‌کند و بعد بحث کرده‌اند که آیا اجمال حاکم به محکوم سرایت می‌کند یا نمی‌کند. به نظر ما اصل این مطلب مفروض، محل اشکال است و اجمال مخصص نیز به عام سرایت می‌کند.

توضیح ذلک: یک وقت تحلیل ما از مخصص و حاکم این است که مخصص و حاکم کاشف هستند از قرینه‌ای در کنار عام و در کنار محکوم وجود داشته است؛ پس از ابتدا، محکوم، در این معنایی که الآن می‌فهمیم، ظهور نداشته است. یا عام از ابتدا در این معنایی که می‌فهمیم، ظهور نداشته است. با این تحلیل، سرایت اجمال خیلی روشن است، چه اینکه به منزله اجمال قرینه متصل می‌باشد.

اما اگر قائل به این تحلیل نشدیم - ما در مورد مراد استعمالی این حرف را می‌زنیم؛ اما در مورد مراد جدی این را نمی‌گوییم - یعنی بگوییم در جایی که حاکم، ناظر به مراد جدی است، قرینه منفصله به منزله قرینه متصله نمی‌باشد. به هر حال بحث سرایت اجمال، جایی مطرح است که ما حاکم یا مخصص را به منزله قرینه متصله ندانیم.

به نظر می‌رسد مسئله را باید اینگونه طرح کرد که هرچند اصل اعتماد بر قرینه منفصله، خلاف اصل اولیه عقلایی است - اصل اولیه عقلایی این است که متکلم مراد خود را با شخص کلام ارائه دهد - اما در موارد وجود مخصص و حاکم، مفروض این است که متکلم برای تعیین مراد استعمالی خود، یا برای تعیین مراد جدی خود، به شخص یک کلام اعتماد نکرده، بلکه به مجموع دو کلام اعتماد کرده است. در اینجا آن چیزی که اماریت دارد، نسبت به مراد جدی شخص کلام اول نیست؛ بلکه مجموع دو کلام اماریت دارد؛ بنابراین با اجمال یکی از این دو کلام، اماره اجمال پیدا می‌کند.

به تعبیر دیگر، این مقدار مسلم است که آنچه کاشف از مراد استعمالی یا مراد جدی متکلم در موارد حکومت - یا تخصیص - است، شخص کلام محکوم نبوده و متکلم در بیان مراد خود،

به ظهور کلام محکوم اکتفا نکرده است. اینکه می‌گویید: محکوم ظهور دارد؛ مطلب درستی است لکن ظهور جزء العله و جزء الاماره است و مجموع دو کلام متکلم، اماره و کاشف از مراد استعمالی یا مراد جدی متکلم در دلیل محکوم است و با اجمال یک جزء قهرا مجموع دو کلام، اجمال دارد.

حقیقت امر این است که اصل سرایت اجمال و عدم سرایت اجمال، تابع یک نکته مهم می‌باشد. آن نکته این است که، اعتماد به حاکم در تعیین مفاد محکوم خلاف اصل است، حال آیا اگر متکلم از حاکم - که مردد بین اخص و اعم است - معنای اعم اراده کند، خلاف ظاهر بیشتری مرتکب شده یا اگر از حاکم معنای اخص اراده کند؟ یا خلاف ظاهر در این دو صورت به یک اندازه است؟

پاسخ این است که در هر دو صورت یک خلاف ظاهر بیشتر اتفاق نیفتاده و آن هم این است که بر خلاف روش بدوی عقلایی - که به شخص کلام در تعیین مراد اکتفا می‌کنند - به دو کلام اعتماد شده است. حال معنای آن کلام دوم، هر چه می‌خواهد باشد. فرض کنید در جایی که حاکم اجمال ندارد و معنای اعم اراده شده، یعنی ظهور دارد در اینکه معنای اعم اراده شده؛ آیا دو خلاف ظاهر اراده شده است؟ یعنی به عدد مصادیقی که دلیل حاکم دارد خلاف ظاهر اتفاق افتاده؟ نه؛ یک اصل بیشتر زمین نخورده است و آن اصل این است که برای تعیین مراد باید به شخص کلام اعتماد کرد و نه بر قرینه منفصله؛ این اصل زمین خورده است. حال مراد از حاکم، عام باشد یا خاص؛ هر چه باشد فرقی ندارد.

بنابراین وقتی مخالفت ظاهر در دلیل حاکم بر فرض اراده عموم با مخالفت ظاهر در دلیل حاکم بر فرض اراده خصوص، یکسان است؛ وجهی ندارد که ما بگوییم حاکم در مقدار خاص خود معتبر است و بیشتر از آن معتبر نیست.

خلاصه بحث

ما از دلیل حاکم کشف می‌کنیم متکلم برای تعیین مراد خود، به مجموع حاکم و محکوم اعتماد کرده است و این مجموعه، مجمل می‌باشد و اجمال جزء، اجمال کل را نیز به دنبال می‌آورد. یعنی با آمدن حاکم کشف می‌شود که متکلم برای تعیین مراد خود این دو کلام را ذکر کرده است. در مقام کاشفیت از مراد، این دو کلام به منزله متصل هستند و وقتی متکلم به دو کلام اعتماد کرده است؛ فرقی بین کلام دوم و کلام اول وجود ندارد، اگر کلام اول مجمل باشد،

ظهور از بین می‌رود و اجمال کلام دوم نیز همین حالت را دارد. چون هر دو، جزء الکاشف می‌شوند و هر کدام مجمل شوند، قهراً کاشف مجمل می‌شود. پس وجهی ندارد که اجمال سرایت نکند.

یا به بیان دیگر میزان مخالفت ظاهر بر فرض اراده اعم از دلیل حاکم و بر فرض اراده اخص از دلیل حاکم یکسان است؛ بنابراین وجهی ندارد که بگوییم از حاکم فقط مقدار اخص اراده شده است. پس وجهی برای عدم سرایت نیست. عین همین بیان در مخصّص نیز می‌آید. و به طور کلی اجمال این گونه قرائن سرایت می‌کند؛ چه مخصّص باشند چه حاکم.

گفتنی است این بحث همچون اکثر مطالبی که ما در بحثهای اصول مطرح می‌کنیم در اساس برگرفته از کلمات حاج آقا است و ما فرمایش ایشان را که از لابالای کلماتشان به دست آورده ایم توضیح داده و به صورت بندی‌های متداول اصولی نزدیک ساخته ایم تا بتوان راحت تر مبنای ایشان را با مبانی دیگر بزرگان مقایسه کرد.

تنبیه هفتم: تطبیق فقهی مربوط به احکام حکومت

در روایات چندی به قطع تلبيه در هنگام مشاهده خانه‌های مکه امر شده است^۱، از جمله در صحیح حلبی **عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: المتمتع اذا نظر الى بيوت مكة قطع التلبيه.**

نظیر این امر در روایات عبدالله بن مسکان و ذریح محاربی و احمد بن محمد بن ابی نصر و به شکل عام‌تر در روایت سدید آمده است.

ظاهر بدوی این روایات این است که مراد از مکه، مکه در هر زمان است؛ لذا با توسعه یافتن شهر مکه محل قطع تلبيه هم تغییر می‌کند؛ اما از برخی روایات استفاده می‌شود که مراد از مکه در این حکم مکه در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) است، از جمله در روایت معاویه بن عمار آمده است: **« قال قال ابو عبدالله (عليه السلام): اذا دخلت مكة وانت متمتع فنظرت الى**

۱ - روایات مربوط به این بحث در جامع الاحادیث، ج ۱۳، ص ۲۱۹، باب ۳۷ از ابواب الاحرام آمده است.

بیوت مکه فاقطع التلبیة و حد بیوت مکه التي كانت قبل اليوم [اذا بلغت] عقبة المدينين و ان الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن، فاقطع التلبیة...»^۱.

برخی از بزرگان با توجه به این روایت، تمام احکام شرعی مربوط به مکه را مربوط به مکه زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) دانسته‌اند؛ لذا در احرام از اماکن جدید التأسيس مکه اشکال کرده‌اند.

بیان فنی این فتوا این است که روایت معاویه بن عمار نسبت به احکام شرعی مکه حکومت دارد.

ولی این مطلب وابسته به این است که ما ناظریت این روایت را نسبت به همه ادله مربوط به احکام شرعی مکه بپذیریم، در حالی که روایت فوق چنین ظهوری ندارد و از روایت تنها ناظریت نسبت به حکم قطع تلبیه استفاده می‌شود.^۲

به دنبال فتوای فوق، فتوای دیگری هم صادر شده به این شکل که استظلال تنها در مکه قدیم مجاز دانسته شده است.^۳

با فرض صحت فتوای نخست، فتوای دوم ناتمام است، موضوع جواز استظلال، عنوان «مکه» نیست، بلکه موضوع آن «منزل» است^۴ و به فرض که بپذیریم مراد از منزل شهری است

۱- جامع الاحادیث، ج ۱۳، ص ۲۲۰، ح ۱۷۸۷۰، ابواب الاحرام، باب ۳۷، ح ۵، البته محصل مضمون این روایت در دیگر روایات باب هم وارد شده ولی تقریب حکومت تنها در این روایت می‌آید.

۲- به جز این حکم، برخی از احکام دیگر مکه نیز مربوط به مکه قدیم است، همچون بیتوته در لیالی تشریق در مکه که بنابر روایتی با تجاوز از عقبه مدینین (حد مکه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله) حکم آن تغییر می‌کند. (جامع الاحادیث، ج ۱۴، ص ۴۳۴، ح ۲۰۳۳۳، باب ۱۲ از ابواب زیارة البیت، ح ۲۰).

۳- صراط النجاة، ج ۲، ص ۲۲۷، ج ۳، ص ۱۶۰.

۴- البته جواز استظلال در منزل تنها در کلمات فقهاء وارد شده است و در روایات موضوع جواز استظلال، منزل هم نیست. موضوع جواز استظلال در روایات معتبر عناوینی چون جدار و محمل و بیت و خباء و فسطاط است. (ر.ک جامع الاحادیث، ج ۱۳، باب ۱۷ از ابواب ما يجب اجتنابه علی المحرم، ح ۱ - ۷)، تنها در دعائم الاسلام این تعبیر وارد شده است: عن جعفر بن محمد بن علی أنه رخص له (یعنی للمحرم) فی الاستظلال اذا نزل (باب سابق، ح ۸) که احتمالاً همچون کلمات فقهاء برگرفته از روایات است و تعبیر مستقیم امام علیه السلام نیست. به هر حال، عدم جواز استظلال در مکه بنابر تعابیر وارد شده در روایات بسیار روشن است.

که حاجی در آن نزول کرده، روایت معاویه بن عمار تنها نسبت به احکامی که بر عنوان مکه وارد شده حکومت دارد، نه بر احکامی که بر عنوانی بار شده که مصداق خارجی آن شهر مکه است.

تنبيه هشتم: نکته‌ای در کلام مرحوم آخوند

در این تنبيه به نکته‌ای اجمالاً اشاره می‌کنیم؛ کلامی مرحوم آخوند در حاشیه رسائل دارند که کلام مرحوم آقای صدر - در تقریرات آقای حائری - به آن نظارت دارد. و آن اینکه گاهی اوقات اصل حاکم بودن دلیل حاکم، به ظهور است و گاهی ما یقین داریم که دلیل حاکم، حاکم است؛ گاهی مفسریت دلیل حاکم قطعی است و گاهی خود مفسریت حاکم ظنی است.

مرحوم آخوند می‌فرمایند که این مطلب که در حکومت، اظهر و ظاهر نسبت سنجی نمی‌شود، بین ظهور دلیل حاکم در مفسریت و ظهور دلیل محکوم، نیست؛ بلکه بعد از اینکه ظهور دلیل حاکم در حکومت را معتبر دانستیم حاکم ظهور ذاتی دیگری دارد، که در آن ظهور نسبت سنجی نمی‌شود. فرض کنید در مثال **الخالة کالأم**، اول باید ظهورش در اینکه ناظر به فلان دلیل خاص است، ثابت و مسلم شود، اگر مسلم شد بعد از آن، در مفادی که دلیل دارد، اظهر و ظاهر سنجیده نمی‌شود؛ لذا ممکن است ظهور دلیل محکوم به قدری باشد که ما بگوییم اصلاً حاکم ناظر به این دلیل نیست یا اصلاً نظارت ندارد.

بنابراین گاه اصل مفسریت حاکم و گاه مفسریت نسبت به این دلیل خاص زیر سؤال می‌رود؛ در این موارد بین ظهور حاکم در حاکم بودن و ظهور محکوم، نسبت سنجی می‌شود؛ اگر ظهور دلیل حاکم در مفسریت قوی‌تر بود و آن را مقدم داشتیم، نسبت به دلالت دیگر حاکم، نسبت سنجی نمی‌شود.

بررسی کلام مرحوم آخوند

در لا به لای تقریرات آقای حائری به این مطلب اشاره شده است که اگر ظهور حاکم در حکومت نیز اضعف باشد، بر ظهور محکوم مقدم است. و این گونه نیست که حتماً باید ظهور حاکم در حکومت، اقوی باشد.

بیان ما در وجه تقدیم حاکم بر محکوم نیز اقتضای همین مطلب را دارد که حاکم همین که ظهور معتبری - در اینکه نسبت به محکوم بگوید خلاف ظاهر اراده شده است - داشته باشد، کافی است. بیان ما این بود که وجه اینکه ما در محکوم می‌گوییم بر طبق غالب موارد اراده شده است، این

است که چون اماره‌ای نداریم که در این مورد خاص، بر خلاف غالب اراده شده باشد؛ پس وقتی اماره‌ای بر خلاف وجود داشته باشد که بگویید این مورد خاص با سایر موارد، متفاوت است، این اماره ولو ذاتاً اضعف باشد، مانع فعلیت یافتن ظهور محکوم می‌شود.

در اینکه ظهور محکوم با آمدن دلیل حاکم، شکل نمی‌گیرد، فرقی نیست نسبت به آن جهت خاصه در نظر بگیریم یا نسبت به اصل ظهور حاکم در حکومت. اگر اصل ظهور حاکم نیز ضعیف تر باشد، این ضعیف تر بودن، ضعیف تر بودن ذاتی است؛ لذا همین اماره معتبر مانع انعقاد ظهور محکوم می‌شود؛ و در واقع نسبت به شکل گیری ظهور ورود پیدا می‌کند.

ما سابقاً به این مطلب اشاره کردیم که ورود در مراحل مختلف معنا دارد که یکی از مراحل ورود در مقام دلالات است. یعنی گاه ظهور یک دلیل مانع انعقاد ظهور دلیل دیگر می‌شود؛ به بیان دیگر مانع این می‌شود که اقتضاء دلیل دیگر برای ظهور و کاشفیت به فعلیت برسد. و حاکم و محکوم، از این سنخ می‌باشند؛ یعنی در مقام دلالت و در مقام کاشفیت، با وجود ظهور حاکم، ظهور محکوم فعلیت پیدا نمی‌کند. و این عدم فعلیت در جایی که ظهور حاکم اضعف هم باشد، جریان دارد.^۱

۱ - به جهت مسافرت استاد به مکه معظمه این جلسه آخرین جلسه درس بوده است.

۱۳۸۹/۹/۷

موارد خارج از تعریف تعارض

مرحوم آخوند پس از تعریف تعارض، مواردی را بر می‌شمارند که مشمول تعریف تعارض نیست. یکی حکومت - که بحث آن به تفصیل گذشت و دیگری دو مورد دیگر که ما آنها را به تعبیر مرحوم آقای مشکینی عرض می‌کنیم.^۱

مورد دوم توفیق عرفی و مورد سوم جمع عرفی. مرحوم آخوند تعبیر توفیق عرفی را در جایی بکار می‌گیرند که عرف بعد از ملاحظه دو دلیل، در یکی یا در هر دو تصرف می‌کند اما نه به مناط اظهاریت یکی از دیگری. (برخی از این موارد به حکومت عرفیه تعبیر کرده‌اند، در مقابل آن قسم اول که حکومت اصطلاحیه است.) اما در جمع عرفی ملاک ترجیح اظهار بودن یک دلیل است. تفاوت توفیق عرفی و جمع عرفی ممکن است از دو جهت ذکر شود که در واقع به یک مطلب باز می‌گردد، اول اینکه در توفیق عرفی، قرینه مجموع الدلیلین است؛ اما در جمع عرفی قرینه یکی از دو دلیل می‌باشد. نکته دوم اینکه توفیق عرفی به مناط اظهار بودن یک دلیل نیست. به خلاف جمع عرفی که به ملاک اظهار بودن یک دلیل است. این دو نکته در واقع به یک جهت بر می‌گردد و آن اینکه در جمع عرفی چون یک دلیل اظهار است قرینیت دارد.

توفیق عرفی

عبارات مرحوم آخوند

ما سابق، مبحث جمع عرفی را به تفصیل دنبال کردیم و نیازی به تکرار آن مبحث نیست؛ تنها یک بحث عبارتی می‌کنیم و وارد بحث بعد می‌شویم. عبارت مرحوم آخوند^۲ بعد از تعریف تعارض این است که:

۱ - رجوع کنید به کفایة الاصول (با حواشی مشکینی)؛ ج ۵؛ ص ۱۰۹.... [المقصد الثامن] فی تعارض الأدلة».

۲ - کفایة الاصول (طبع آل البيت)؛ ص ۴۳۷.... «المقصد الثامن فی تعارض الأدلة و الأمارات».

«فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما إذا كان بینهما حکومت...» «أو
 كانا...» تا اینجا به دو مورد که در تعریف تعارض داخل نیست اشاره می‌کند.
 «أو كانا علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصرف فی خصوص
 أحدهما...»

«...أو بالتصرف فیهما» عرف بین دو دلیل توفیق برقرار می‌کند؛ یا به تصرف در خصوص
 یکی از دو دلیل یا به تصرف در هر دو. سپس ادامه می‌دهند:

«فیکون مجموعهما قرینة علی التصرف فیهما أو فی أحدهما المعین»
 (فیکون) را بعضی از محشین زده‌اند به (أو بالتصرف فیهما) و بعد گفته‌اند که آن
 (بالتصرف فیهما) خود دو قسم است. گفته‌اند: توفیق عرفی دو فرض دارد. فرض دوم آن نیز
 دو فرض دارد. اینگونه عبارت را معنا کرده‌اند. در حالی که ایشان تعبیر می‌کند «لا تعارض إذا
 كانا علی نحو إذا عرض علی العرف وفق بینهما بالتصرف فی خصوص أحدهما أو
 بالتصرف فیهما فیکون مجموعهما...» از این عبارت استفاده می‌شود که آن چیزی که
 منشأ تصرف در یک دلیل معین یا هر دو می‌شود، مجموع الدلیلین است. یک وقت مجموع
 الدلیلین، قرینه بر تصرف یکی از آنها می‌شود و گاه مجموع الدلیلین، قرینه تصرف در هر دو
 می‌شود؛ بنابراین از کلام مرحوم آخوند بر خلاف نظر برخی محشین تنها دو قسم استفاده
 می‌شود.

ایشان، در ادامه بحث‌های تقدیم اماره بر اصول شرعیه را مفصلاً طرح می‌کنند و می‌فرمایند:
 «هذا ولا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرینة علی التصرف فی الآخر» این قسم سوم
 است؛ که مرحوم مشکینی از این قسم به جمع عرفی، تعبیر می‌کنند.^۱ جایی که یکی از آنها قرینه
 است بر تصرف در دیگری و مجموع قرینه بر تصرف نیست. «كما فی الظاهر مع النص أو
 الأظهر مثل العام و الخاص و المطلق و المقید...».

مبنای متفاوت مرحوم نائینی

مرحوم آخوند موردی را که یکی قرینه باشد به جهتی غیر از اظهاریت، تصویر نمی‌کند، بلکه
 به نظر ایشان اگر دلیلی قرینه باشد، باید اظهر باشد؛ اما مرحوم نائینی معتقدند ممکن است دلیلی

۱ - کفایة الاصول (با حواشی مشکینی)، ج ۵، ص ۱۵۶.

قرینه باشد به مناطی غیر اظهریت؛ مرحوم آقای صدر نیز این مطلب را می‌پذیرند. ما قبلاً بحث کرده ایم که برای ما قابل فهم نیست که چگونه یک شیئی بدون اظهریت، قرینیت داشته باشد.

مثال مرحوم آخوند برای جایی که مجموع الدلیلین قرینه تصرف در یک دلیل

است

البته مرحوم آخوند به یک معنا قرینیت به مناط غیر اظهریت را پذیرفته است، زیرا می‌فرماید: گاه به قرینه مجموع الدلیلین در یکی از دو دلیل معین تصرف می‌شود که این خود قرینیت به مناط غیر اظهریت است که در آن نسبت دو دلیل ملاحظه نمی‌شود و برای آن این مثال را می‌آورند که عرف ادله احکام اولیه و ادله احکام ثانویه را که می‌بیند ادله احکام اولیه را حمل به حکم اقتضایی می‌کند و ادله احکام ثانویه را حکم فعلی می‌گیرد که ظاهر بدوی دلیل نیز همین است.^۱ یعنی اینجا در ادله احکام اولیه تصرف می‌شود و به حکم اقتضائی حمل می‌شود. یک دلیل می‌گوید **الکذب حرام** و دلیل دیگر می‌گوید **کل ما اضطر الیه فهو جایز**؛ که نسبت آن با دلیل اول، عموم و خصوص من وجه است. کذب می‌تواند اضطراری باشد می‌تواند نباشد. اضطرار می‌تواند در کذب باشد می‌تواند در غیر کذب باشد؛ اما عرف در اینجا ادله **کل ما اضطر الیه فهو جایز** را بر **الکذب محرم** مقدم می‌کند. عرف می‌گوید کذب در موارد عنوان ثانوی، اقتضاء تحریم دارد اما این اقتضا در موارد عنوان ثانوی به فعلیت نمی‌رسد.

مثال دیگر بحث امارات و اصول عملیه است. ادله حجیت امارات بر ادله اصول عملیه، مقدم می‌شود؛ مرحوم آخوند در اینجا بیان مفصلی دارند^۲ که نمی‌خواهم وارد تفصیل آن بحث شوم.

مثال‌های گفته شده برای جایی که مجموع الدلیلین قرینه تصرف در دو دلیل

است

مرحوم آخوند برای جایی که مجموع دو دلیل قرینه بر تصرف در هر دو دلیل می‌شود، مثالی نیاورده‌اند. بعضی از آقایان مثال‌هایی مطرح کرده‌اند که خیلی باعث تعجب است چه اینکه اساساً

۱ - كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص ۴۳۷ «كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع مثل الأدلة النافية للعسر والحرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية حيث يقدم في مثلها الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً».

۲ - همان ؛ ص ۴۳۸.

توجه به کلام مرحوم آخوند، نکرده‌اند. مثلاً این مثال را طرح کرده‌اند که روایت «**ثمن العذرة** **سحتٌ و لا بأس ببيع العذرة**» گفته‌اند **ثمن العذرة سحتٌ** بر عذره غیر ماکول اللحم حمل می‌شود و **لا بأس ببيع العذرة** به عذره ماکول اللحم. در حالی که این مثال واضح است که به مناط اظهر و ظاهر است و فرض مرحوم آخوند این است که توفیق عرفی به مناط اظهر و ظاهر نیست؛ بلکه بحث جمع عرفی است که به مناط اظهر و ظاهر می‌باشد. شما مثالی باید بیاورید که ملاحظه مجموع دلیلین قرینه بر تصرف در هر دو باشد؛ اما نه به مناط اظهر و ظاهر. مثال دیگری که زده‌اند جایی است که یک دلیل گفته «**إن ظاهرت فاعتق رقبة**» و دلیل دیگر می‌گوید «**إن ظاهرت فاطعم ستین مسکیناً**» گفته‌اند هر دو دلیل، ظاهر در وجوب تعیینی دارند و ما از ظهور در وجوب تعیینی رفع ید می‌کنیم و حمل می‌کنیم بر وجوب تخیری. لکن این مثال هم از باب اظهر و ظاهر است. **ان ظاهرت فاعتق رقبة** صریح است در اینکه اگر رقبه را عتق کنی، کفایت می‌کند؛ اما اینکه چیز دیگری کفایت نمی‌کند چون چیزی ذکر نکرده، ظاهرش این است که تنها چیزی که کافی است همین عتق رقبه است؛ اما با آمدن دلیل دیگر که می‌گوید تنها کفایت‌کننده عتق رقبه نیست و کار دیگری نیز وجود دارد که کفایت می‌کند. از ظهور هر دلیل در انحصار کفایت به مورد خود، با ظهور قوی‌تر یا نصوصیت دلیل دیگر در کفایت غیر آن مورد، رفع ید می‌کنیم. در نتیجه باز مناط ظاهر و اظهر است و این مثال از باب جمع عرفی است.

نکته اول: مراد از توفیق عرفی

برخی گفته‌اند توفیق عرفی - البته تعبیر مربوط به مرحوم مشکینی است - این است که دو کلامی را که کنار هم قرار می‌دهیم، ظهور جدیدی برای یکی از اینها یا ظهور جدیدی برای مجموع اینها به دست می‌آید. همچنان که ما در بحث حکومت گفتیم که مقوم ظهور به اماریت است و قرینه منفصله نیز در اماریت اماره تأثیر دارد و اماریت اماره با وجود قرینه منفصله باقی نمی‌ماند. لکن از کلمات خود مرحوم آخوند چنین مطلبی استفاده نمی‌شود؛ از مجموع بیانات مرحوم آخوند استفاده می‌شود ایشان قرینه منفصله را مؤثر در تغییر ظهور نمی‌دانند؛ بنابراین می‌خواهند بگویند عرف برای رسیدن به مراد متکلم، گاه دو کلام را که کنار هم می‌گذارد، معنایی برای هر دو یا یکی از آن دو می‌کند که بر خلاف معنای ظاهری آن دو یا یکی از آنها است؛ البته

در این موارد، ظهور جدید ایجاد نمی‌شود - ظهور جدید یعنی کاشف جدید - در این موارد کاشف جدیدی وجود ندارد بلکه عرف مستقیماً مکشوف را به دست می‌آورد. علی‌ای تقدیر هم مرحوم آخوند و هم مرحوم نائینی و به تبع ایشان، مرحوم آقای خوئی و آقای صدر قائل به این هستند که گاه مناط تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر یا مناط تصرف در هر دو دلیل به خاطر قوت ظهور اظهر نیست؛ اما این مطلب برای ما خیلی واضح نیست.

نکته دوم: عدم یافتن مثال برای قسم دوم توفیق عرفی

قبل از ادامه بحث این نکته را بگوییم که در مورد دو قسمی که مرحوم آخوند دارند که یک قسم آن این است که مجموع الدلیلیں قرینه بر تصرف در هر دو دلیل است، اجمالاً ما مثالی پیدا نکردیم. آقای روحانی نیز همین اشکال را مطرح کرده‌اند که مثالی برای این قسم - مجموع الدلیلیں قرینه بر تصرف در کلا الدلیلیں باشد به غیر از مناط اظهریت و ظاهریت - پیدا نکردیم. مثال‌هایی که زده شده، همه از قسم سوم است که مرحوم مشکینی از آن به جمع عرفی، تعبیر می‌کند.

خلاصه بحث تا اینجا

در کلام مرحوم آخوند غیر از حکومت، دو قسم دیگر ذکر شده که از تعریف تعارض خارج است که به تعبیر مرحوم مشکینی، یکی توفیق عرفی است و دیگری جمع عرفی. توفیق عرفی را نیز دو قسم کرده‌اند. جایی که تصرف در کلا الدلیلیں می‌شود و دیگری مواردی که تصرف در احد الدلیلیں است. جمع عرفی نیز تصرف در احد الدلیلیں است. البته در مورد توفیق عرفی‌ای که تصرف در کلا الدلیلیں است، ما مثالی پیدا نکردیم. این اشکالی است که در برخی از کلمات وجود دارد و روشن‌تر از همه آقای روحانی در منتقى الاصول این اشکال را طرح کرده‌اند.^۱ ما نیز عجالاً جوابی برای آن سراغ ندارم؛ اما اصل بحث این است که آیا اساساً در مقابل جمع عرفی، چیزی به نام توفیق عرفی متصور است یا متصور نیست؟ ما چنین چیزی را تصور نکردیم.

۱ - رجوع کنید به منتقى الاصول؛ ج ۷؛ ص ۲۸۳.....المورد الثانی: فی الجمع العرفی».

توفیق عرفی قابل تصویر نیست

مثال‌هایی که مرحوم آخوند می‌زنند، همه از باب اظهر و ظاهر است. مثال زده بودند به کذب و ادله احکام اولیه و ادله احکام ثانویه. گفتند: یک دلیل می‌گوید **الکذب حرام** و یک دلیل می‌گوید **ما من شیء محرم الا وقد احله لمن اضطر اليه**؛ دلیل دوم را اگر با دلیل حرمت کذب به تنهایی در نظر بگیریم، عموم و خصوص من وجه است؛ اما کذب که خصوصیتی ندارد، دلیل را باید با مجموعه ادله محرمات سنجید. نسبت به کل ادله محرمات که در نظر بگیریم، نسبت عموم و خصوص مطلق می‌شود. محرمات یا در ظرف ضرورت هستند یا در ظرف اختیار. و دلیل دوم می‌گوید: محرمات در ظرف ضرورت حلال است؛ بنابراین نسبت عموم و خصوص مطلق است و عام بر خاص حمل می‌شود از باب تقدیم اظهر بر ظاهر.

خلاصه ملاک تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر فقط اظهر و ظاهر است، خواه قرینه بر تصرف را مجموع الدلیلین بگیریم یا دلیل دیگر. تفصیل این بحث در مبحث جمع عرفی گذشت. مرحوم آقای صدر در بحث جمع عرفی به تفصیل به مباحثی می‌پردازند همچون این بحث که در موارد جمع عرفی آیا تعارض به سند سرایت می‌کند یا نمی‌کند؟^۱ این مباحث بر اساس مبنای ایشان در تفسیر جمع عرفی است و چون ما در جمع عرفی تفسیر دیگری داریم نیازی به طرح این مباحث نیست.

۱ - مباحث الاصول؛ ج ۵؛ ص ۶۰۱ «المقدمة الخامسة: سراه التعارض من الدلالة الى السند»

۱۳۸۹/۹/۸

تفاوت مبنای مختار در باب حکومت و جمع عرفی با مبنای مرحوم شهید صدر

به نظر می‌رسد اگر یک توضیح کلی در مورد مبنای ما در باب حکومت و جمع عرفی و تفاوت آن با مبنای شهید صدر عرض کنیم، مفید باشد. این بحث به نوعی چکیده بحث‌های گذشته به شمار می‌رود.

مبنای مرحوم شهید صدر در تفاوت جمع عرفی با حکومت

مرحوم شهید صدر بحثی مطرح می‌کنند، تحت عنوان «حکومت» و بحثی تحت عنوان «جمع عرفی». حکومت را قرینه شخصیه می‌شمارند و جمع عرفی را قرینه نوعیه. در توضیح می‌فرمایند: قرینه شخصیه آن کلامی است که متکلم شخصاً، برای تفسیر کلام دیگرش، قرینه قرار می‌دهد و قرینه نوعیه آن است که متکلم کلامی را قرینه قرار می‌دهد، به اعداد نوعی؛ نه به اعداد شخصی.

بحث جمع عرفی به عنوان یک بحث عام، در نقل آقای هاشمی آمده است؛ اما در کلام آقای حائری به صورت مجزا وجود ندارد بلکه خاص و عام، اطلاق و تقييد و ظاهر و اظهر را بحث کرده‌اند اما به صورت یک بحث عامی که همه را در بر بگیرد، نیامده است. ما در این جا از عبارات و نقلی که آقای هاشمی از کلام مرحوم آقای صدر آورده استفاده می‌کنیم. بسیاری از نکاتی که ما در اینجا عرض می‌کنیم، به این صراحت در کلام آقای حائری به مرحوم آقای صدر نسبت داده نشده است؛ البته از لا به لای فرمایشات آقای حائری نیز استفاده می‌شود اما صراحت بحث‌های آقای هاشمی را ندارد.

توضیح قرینیت شخصیه و نوعیه در کلام مرحوم صدر

به هر حال آقای صدر بنا بر نقل آقای هاشمی می‌فرمایند:

«القرينية معناها: أن تكون هناك إفادتان و دلالتان تكون إحداهما معدة إعداداً عرفياً عاماً لتفسير الدلالة الأخرى و تحويل مفادها إلى مفاد آخر. و الفرق بين

الدلیل القرینه و الدلیل الحاکم أن الدلیل الحاکم معد إعداداً شخصياً من قبل المتکلم لتفسیر الدلیل المحکوم بقرینه نظر المتکلم فيه إلى الدلیل المحکوم، و أما فی المقام فالإعداد قد لا يكون بجعل شخصی من قبل المتکلم و إنما يكون بجعل عرفی فهو إعداد نوعی لا شخصی، و مقتضى عرفية المتکلم متابعتة للعرف فی ذلك فیثبت بأصالة المتابعة كون المتکلم قد أعد القرینه لتفسیر ذی القرینه غیر أن إعداده لذلك منکشف بکاشف نوعی لا بکاشف شخصی كما هو الحال فی موارد الحكومة.^۱

«اما فی المقام» یعنی در جمع عرفی و قرینیت نوعی، در قبال قرینیت شخصی که در حاکم و محکوم وجود دارد. از این کلام استفاده می شود هم در حاکم و هم در قرینه ای که در جمع عرفی مطرح است، این متکلم است که کلام خود را قرینه بر تفسیر کلام دیگر قرار می دهد اما قرینه بودن قرینه گاه از جعل شخصی متکلم کشف می شود و گاه به وسیله اینکه نوعاً قرینه قرار می گیرد، کشف می شود.

بررسی کلام شهید صدر

این کلام برای ما، مبهم است. اینکه می گویند جعل قرینیت در هر دو، از ناحیه متکلم است اما کاشف از این قرینه قرار دادن متکلم، گاه جعل شخصی متکلم و گاه جعل عام عرف است؛ این را خیلی نمی فهمیم. جعل شخصی در موارد حکومت، یعنی چه؟ یعنی آیا مراد این است که این اسلوب خاص کلامی، از ابتکارات متکلم است؟ این سخن که ناتمام است؛ تمام اسلوب های حکومت، اسلوب های عام است. مثلاً حکومت گاهی به لسان تفسیر است؛ تفسیر که یک ویژگی عام است. این گونه نیست که یک سبک قرینیت اختصاصی باشد. عرف «آی» را به معنای تفسیر می گیرند و همینطور «یعنی» و «أعني» را به معنای تفسیر می دانند؛ ویژه این متکلم یا آن متکلم نیست.

البته می توان قرینیت را بر دو قسم گرفت. یکی قرینیتی که به توسط شخص متکلم به کار گرفته شده و دیگری قرینیتی که عرف عام آن را به کار می گیرد. در اینجا دیگر بحث اینکه از أصالة المتابعة درک می کنیم که متکلم هم خود این قرینه را به کار گرفته مطرح نیست؛ لذا بحث های آینده شهید صدر نمی تواند مطرح شود.

۱ - بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۱۷۳.

البته مرحوم آقای صدر باید به همان سبک که مشی کرده‌اند، مشی کنند؛ چون نتیجه‌گیری‌های بعدی ایشان با این روش، وفق دارد. وی در نتایج حکومت می‌فرمایند: یکی از شرایط همه انحاء جمع عرفی از حکومت، اطلاق و تقييد و عام و خاص و ظاهر و اظهر، این است که هر دو کلام از یک نفر صادر شده باشد^۱ و اگر از دو نفر صادر شده باشند، نمی‌تواند جنبه تفسیری داشته باشد. ایشان می‌فرماید: چون خود متکلم است که کلام خود را تفسیر می‌کند، بنابراین باید هر دو کلام از یک نفر باشد تا تفسیر کند. این بیان در جایی می‌آید که در همه انحاء جمع عرفی، مفسّر را شخص متکلم بگیریم اما اگر در برخی مفسّر را عرف بدانیم، عرف ممکن است کلام یک شخص را قرینه برای تفسیر کلام یک شخص دیگر قرار دهد.

ممکن است متکلم توجه به نارسایی کلام خود، نداشته باشد لکن عرف می‌گوید: مراد شما چیز دیگری است ولو آن کلام را شما به کار برده اید. اینکه متکلم در صدد قرینه برای تفسیر کلام برآید، فرع توجه است به اینکه کلام او، وافی به مقصودش نیست. کسی که غفلت داشته و خیال می‌کند کلامش، وافی به مقصودش می‌باشد، طبیعتاً کلام خود را تفسیر نمی‌کند.

دیدگاه استاد

علی‌آئی تقدیر ما این شرط را در هیچ یک از موارد جمع عرفی قبول نداریم. نه در حاکم و محکوم می‌گوییم باید از یک نفر صادر شده باشد و نه در قرینه و ذو القرینه. چون اساساً تصورمان از حاکم و محکوم این نیست که متکلم آمده است کلام دیگرش را تفسیر کند. یعنی به این اعتبار نیست که متکلم حق دارد کلامش را تفسیر کند. وجه اعتبار حکومت در دیدگاه ما این بود که یک اماره - که غالباً مفادی دارد - را در صورتی می‌گوییم بر طبق غلبه اراده شده که قرینه‌ای بر اینکه اینجا از موارد نادر است، وجود نداشته باشد؛ بنابراین ولو قرینه از متکلم دیگری صادر شده باشد، این قرینه می‌تواند کاشف باشد که متکلم از کلام خود، خلاف ظاهر اراده کرده یا به تعبیر عام‌تر خلاف اصل اراده کرده است.

۱ - بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۲۰۷ «الأول - أن يكون المتكلم بكلام الكلامين اللذين يجمع بينهما بأحد أنحاء الجمع العرفي المتقدمة واحداً أو بحكم الواحد، وأما مع فرض التعدد فلا يتأتى الجمع المذكور. وهذا الشرط ثابت في كل أقسام الجمع العرفي القائم على القرينية، كالجمع بالتخصيص أو بالتقييد أو بتقديم الأظهر على الظاهر».

اما در مورد جمع عرفی، محصل بحث ما این بود که جمع عرفی در مواردی است که از کلام دوم، کشف می‌کنیم در کلام اول یک مخالفت اصلی رخ داده است و یک اصل از اصول عقلایی که در تعیین مراد کلام اول دخالت دارد، زمین خورده است. مثلاً اصالة عدم الغفلة. گاه متکلم کلامی می‌گوید که اگر غفلت نکرده باشد، مراد کلام باید مطابق ظاهر آن باشد. اصل عقلایی می‌گوید: یک چنین غفلتی رخ نداده است اما در بحث جمع عرفی ما از کلام دوم کشف می‌کنیم که مثلاً در کلام اول، متکلم غفلت کرده است و هرچند کلامش ظهور داشته اما این ظهور را اراده نکرده است.

یک نحو دیگر این است که اصلاً کلام متکلم ظهور نداشته و ما با اصول عقلایی برایش ظهور درست کرده بودیم، مثلاً یکی از اصول عقلایی اصل تطابق ظهور زمان کنونی و ظهور عند الصدور و عدم تغییر ظهور کلام در طول زمان است، یا به تعبیر دیگر اصل انتقال قرائن حالیه و مقالیه؛ ما در موارد جمع عرفی کشف می‌کنیم که در آن زمان ظهور کلام این‌گونه نبوده است و یا روات در انتقال قرائن اشتباه کرده و همه قرائن را منتقل نکرده‌اند. به هر حال در اینجا، به یک خلاف اصل یا یک اشتباه ملتزم می‌شویم.

بنابراین در برخی موارد جمع عرفی کشف می‌کنیم اصلاً کلام ظهور نداشته که در کلام معصومین (علیهم‌السلام) این‌گونه است اما در کلام غیر معصوم ممکن است کلام متکلم ظهور هم داشته باشد اما متکلم اشتباه کرده باشد و از روی غفلت و اشتباه ظاهر کلام را اراده نکرده باشد؛ اما اینکه بگوییم متکلم تعمداً از کلام ذو القرینه معنای خلاف ظاهر اراده کرده باشد، بسیار بعید است (اگر نگوییم اشکال عقلی دارد). و چنین توجیهی در جمع عرفی نمی‌آید.

معقول بودن یا نبودن تعمد در اراده خلاف ظاهر

به نظر ما در معقول بودن تعمد در اراده خلاف ظاهر بین اراده تفهیمیه و اراده استعمالیه فرق است. اگر اراده استعمالیه را در نظر بگیریم، ممکن است متکلم به خاطر مصلحتی کلام را در یک معنای خلاف ظاهر استعمال کرده باشد اما این مطلب درباره اراده تفهیمیه معنا ندارد؛ یعنی ولو به خاطر مصلحت، معنا ندارد وقتی از کلام من آن معنا را نمی‌فهمند، اراده تفهیمیه متمشی شود. مرحوم آقای صدر می‌گوید: ما از قرینه می‌فهمیم در ذو القرینه خلاف ظاهر اراده شده است. حال بحث این است که این خلاف ظاهر را متکلم می‌خواسته تفهیم کند یا نمی‌خواسته؛

اگر اراده تفهیمیه را بخواهیم بگوییم، معقول نیست اما در مورد اراده استعمالیه عقلاً معقول است. این است که ما سابق عرض می کردیم: تفسیر شهید صدر نسبت به جمع عرفی، نامعقول است و بعد عرض کردیم: این تفسیر معقول است؛ اما متعارف نیست. بعد به ذهنم رسید که نسبت به اراده تفهیمیه معقول نیست اما اراده استعمالیه را در نظر بگیریم معقول است که من کلام را در یک معنایی استعمال کرده باشم و به خاطر مصلحتی آن معنا را افهام نکرده باشم و معنای دیگر را افهام کرده باشم، یعنی ظهور کلام من چیز دیگری باشد و بالنتیجه معنای دیگری به مخاطب، افهام شده باشد. این معقول است اما خیلی بعید است. بله در موارد تقیه، مستبعد نیست اما نسبت به اراده استعمالی بسیار مستبعد است.

حال اینکه چه داعی وجود دارد که متکلم، کلام را در یک معنایی استعمال کند که هیچ کس از این کلام آن معنا را نمی فهمد، مشخص نیست؛ قاعده عقلایی در آن وجود ندارد. بله به خاطر تقیه، معنای ظاهری، مراد جدی نباشد، درست است. یعنی نسبت به مرحله مراد جدی کاملاً معقول است اما نسبت به مرحله مراد استعمالی - که ایشان جمع عرفی را در مرحله مراد استعمالی مطرح می کنند - انگیزه متکلم برای استعمال لفظ در معنای غیر ظاهر روشن نیست.

چرا همیشه در تعارض عام و خاص در ظهور عام تصرف می کنیم؟

خلاصه عرض ما این شد که در موارد جمع عرفی ما معتقد شدیم یک اشتباه و خلاف اصلی رخ داده است. بر این اساس مسیر بحثی که شهید صدر در اینجا مطرح کرده اند، با مسیر بحث ما کاملاً متفاوت می شود. آن بحث این است که جمع عرفی، در جایی که سند دو دلیل قطعی باشد (مثلاً سند عام و خاص قطعی باشد) روشن است؛ اما اگر خلاف این باشد، مثلاً اگر در مقابل عام قطعی السند و ظنی الدلالة، خاصی قرار داشته باشد که قطعی الدلالة و ظنی السند باشد، اینجا می پرسیم چرا شما در سند خاص تصرف نمی کنید؟ و نمی گوئید خاص صادر نشده است؟ چرا در ظهور عام تصرف می کنید؟ بالاخره یک خلاف ظاهری، یک خلاف اصلی، باید اراده شده باشد؛ چرا آن اصل، اصالة الظهور در عام باشد؟ چرا در اصالة السند خاص تصرف نمی کنید؟

مبنای استاد و بی معنا بودن سوال

عرض شد که جمع عرفی را در جایی قائل هستیم که احتمال اشتباه متکلم نسبت به ویژگی‌های یک کلام از احتمال اصل صدور کلام دیگر، ضعیف‌تر نباشد. و این طور نیست که همه جا جمع عرفی بر طرح سند یکی از دو دلیل مقدم باشد؛ بلکه در جایی جمع عرفی مقدم است که آن مخالفت ظاهری که مقوم جمع عرفی است، نسبت به احتمال اینکه سند صادر نشده باشد، کمتر باشد و احتمال عدم صدور حدیث ضعیف‌تر باشد. و گفتیم نوعاً احتمال اینکه یک حادثه‌ای اصلاً اتفاق نیفتاده باشد و متکلم بخواهد دروغ بگوید به خاطر عنوان ثانوی که با وثاقتش نیز منافات نداشته باشد، این احتمال خیلی ضعیف‌تر از این است که در تحمل ویژگی‌های حادثه اشتباه کرده باشد. نوعاً می‌گویند اصل حادثه درست است؛ اما درست نتوانسته تحمل کند.

علت این مطلب نیز این است که اهتمام در اصل حادثه از اهتمام در ضبط ویژگی‌های آن بیشتر است و هر مقدار که انسان به امری بیشتر اهتمام داشته باشد، کمتر درباره آن خطا می‌کند؛ لذا غالباً خطای در ضبط ویژگی‌های یک حادثه، نسبت به خطای در ضبط اصل حادثه، بیشتر است. و به همین جهت، نوعاً جمع عرفی بر طرح سند یکی از دو دلیل مقدم است اما این امر دائمی نیست.

بنابراین آن سؤالی که شهید صدر مطرح می‌کنند و به دنبال جواب آن هستند، برای ما مطرح نیست. سؤال این است چرا سند خاص را می‌گیرید و در ظهور عام قطعی السند تصرف می‌کنید؟ ظهور عام را بگیرید و سند خاص را که ظنی است، کنار بگذارید. جواب ما این است که اگر یک زمان ظهور عام قوی‌تر از سند خاص بود، همین کار را می‌کنیم. من یک موقعی این مطلب را با حاج آقا در میان گذاشتم؛ حاج آقا می‌فرمودند: روش عقلایی همین گونه است که می‌گویید اما اگر حجیت سند به دلیل شرعی ثابت شده باشد، معلوم نیست که به این شکل باشد و بیش از این توضیح ندادند. من عرض می‌کنم جایی که حجیت سند به دلیل شرعی ثابت شده، اگر صرفاً به مناط طریقت باشد، همان مشی عقلایی - که ما عرض کردیم - باز مطرح است؛ اما اگر حجیت سند جنبه موضوعیت داشته باشد و به اصطلاح سببیت داشته باشد، بحث متفاوت می‌شود. اینکه این بحث را دنبال نکردیم به این دلیل است که روی آن مبانی ما، اساساً این بحث جایی ندارد. آن سؤال مبنی بر پذیرش یک اصل مفروض بود که ما آن اصل مفروض را قبول نداشتیم. آن مطلب مفروض این بود که ایشان فرض گرفته بودند خاص بر عام مقدم است ولو خاص ظنی السند بر عام قطعی السند.

ما جمع عرفی را در جایی قائل هستیم که احتمال مخالفت ظاهر در دلیل ذو القرینه از احتمال عدم صدور دلیل قرینه، قوی تر باشد. یعنی این احتمالی که سند صادر نشده باشد باید به حدی از ضعف باشد که دیگر تعارض نداشته باشد و الا به تعین جمع عرفی ملتزم نیستیم.

موضوع بحث جلسه آینده

بحث بعدی مرحوم آخوند این بحث است که تعارض، دو دلیل را از حجیت تعیینیه می‌اندازد اما دو دلیل در نفی ثالث، مشترک و حجت هستند^۱. مثلاً در برخی سفرها، یک دلیل می‌گوید: نماز مسافری که فقط چهار فرسخ رفته تمام است. و دلیل دیگر می‌گوید: اگر چهار فرسخ برود و چهار فرسخ بر گردد که روی هم می‌شود هشت فرسخ نیز نمازش قصر است. احتمال سومی نیز وجود دارد که در این صورت مکلف مخیر باشد بین قصر و تمام. در اینجا هر دو دلیل، تخییر بین قصر و تمام را نفی می‌کند؛ چون یک دلیل می‌گوید: معیناً قصر است و یک دلیل می‌گوید: معیناً تمام است؛ پس هر دو، تخییر را نفی می‌کنند. حال بحث این است که آیا ما می‌توان با این دو دلیل تخییر را نفی کرد؟ لازمه این مطلب این است که حجت اجمالی داریم که یا قصر متعین است یا تمام متعین است و در نتیجه باید احتیاط کنیم. اگر اینجا احتمال تخییر هم باشد، نسبت به تعین هر دو طرف برائت جاری می‌کنیم اما اگر احتمال تخییر نفی شود، دیگر جای برائت نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید: در مورد تعارض نفی ثالث می‌شود. با این تقریب که دو خبر از حجیت تعیینیه می‌افتند اما احدهما لابعینه حجت می‌شود.

یک تقریب دیگری برای نفی ثالث این است که دو خبر یک مدلول مطابقی دارند و یک مدلول التزامی؛ و دو خبر اگر از ناحیه مدلول مطابقی شان از حجیت افتادند، در ناحیه مدلول التزامی

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص ۴۳۹ «نعم یکون نفی الثالث بأحدهما لبقائه علی الحجیة و صلاحیته علی ما هو علیه من عدم التعین لذلك لا بهما»

خود از حجیت نمی‌افتند. درباره نفی ثالث آقای خوئی بحث کرده‌اند^۱ و آقای صدر نیز این بحث را دنبال کرده‌اند^۲، حاج آقا هم در کتاب صوم، جلسه ۲۰۱ به این بحث اشاره کرده‌اند.

۱ - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۴۲ «بقى الكلام في نفى الثالث بالمتعارضين بعد سقوطهما عن الحجية بالنسبة إلى المؤدى المطابقى للمعارضة، فإذا دل دليل على وجوب شيء و الآخر على حرمة، فهل يصح الالتزام بحكم ثالث بعد تساقط الدليلين و لو للأصل، فيحكم بالاباحة لأصالة عدم الوجوب و الحرمة أو لا ...».

۲ - بحوث في علم الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۵۸ ، ب - نظرية نفى الثالث.

۱۳۸۹/۹/۹

نفی ثالث در دو خبر متعارض

بیان مرحوم آخوند و مرحوم نائینی

مرحوم آخوند می‌فرماید: خبرین متعارضین، اعتبار تعیینی خود را از دست داده و تساقط می‌کنند اما ما می‌توانیم با آن دو، نفی ثالث کنیم.^۱ در مورد اینکه اصل اولی در باب متعارضین، تساقط است، بعداً بحث خواهیم کرد؛ فعلاً بنا بر اینکه اصل در متعارضین تساقط باشد، این پرسش مطرح است که آیا تساقط، تنها مدلول مطابقی دو دلیل را از اعتبار می‌اندازد اما نسبت به نفی ثالث، دو دلیل اعتبار دارند یا اینکه در نفی ثالث نیز اعتبار ندارند؟ در جواب، دو بیان اصلی وجود دارد. بیان اول، بیان مرحوم آخوند است که دو دلیل به عنوان تعیینی شان از اعتبار می‌افتند اما عنوان اجمالی «احد الدلیلین» حجت است. و حجیت این عنوان اجمالی هر چند نسبت به مدلول مطابقی، ثمر ندارد؛ چون تعیین ندارد اما نسبت به مدلول التزامی، معتبر است، چون هر یک از دو دلیل حجت باشد، نفی ثالث می‌کند.

نتیجه این بیان این است اگر مثلاً یک دلیل، دالّ بر وجوب باشد و دلیل دیگر دالّ بر حرمت؛ ما نمی‌توانیم قائل به اباحه شویم و اصالة البرائة را نسبت به وجوب و حرمت جاری کنیم. چون اباحه بر خلاف هر دو دلیل است و هر دو دلیل می‌گویند: اباحه‌ای وجود ندارد. یا مثلاً اگر یک دلیل گفت: فاقد الطهورین، بدون وضو و تیمم نماز بخواند و دلیل دیگر گفت: فاقد الطهورین در وقت نماز نخواند، بلکه قضایش را به جا بیاورد. نمی‌توانیم بگوییم نه ادا، واجب است و نه قضا. باید بگوییم یکی از این دو واجب است که نتیجه‌اش علم اجمالی است که یا ادائاً، بدون طهارت باید نماز خواند یا قضائاً باید نماز خواند.

بیان دیگر بیان مرحوم نائینی است که می‌فرماید: هر یک از دو خبر یک مدلول مطابقی دارد و یک مدلول التزامی. مدلول مطابقی آن دو، به تعارض ساقط می‌شود و مدلول التزامی آنها

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹

ساقط نمی‌شود و مدلول التزامی هر چند در اصل وجود تابع مدلول مطابقی است اما در حجّیت تابع آن نیست.^۱

اشکال به بیان مرحوم آخوند

در مورد بیان مرحوم آخوند، مسئله این است که آیا اساساً حجّیت فردِ مردد صحیح است یا صحیح نیست؟ و این بحث در دو مرحله انجام می‌گیرد. یکی در مقام ثبوت و دیگری در مقام اثبات. در مقام ثبوت یک وقت اشکال را به این شکل طرح می‌کنیم که در خبرین متعارضین، فرض کنید یک خبر از زرارہ داریم و یک خبر از محمد بن مسلم، آن چیزی که می‌تواند حجت باشد، یا خبر زرارہ است یا خبر محمد بن مسلم و غیر از این دو چیز دیگری در خارج وجود ندارد که بتواند به حجیت متصف شود؛ اما عنوان احدىما، یک عنوان انتزاعی است که ما به ازای خارجی ندارد؛ بنابراین چه چیزی را شما می‌خواهید حجت قرار دهید؛ خبر زرارہ را یا خبر محمد بن مسلم را؟ این دو که به تعارض ساقط می‌باشند، شیء سومى هم که نیست تا بخواهد حجت باشد. این اشکال را مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند که نمی‌توان فرد مردد را متعلق حجیت دانست.

اشکال به این سبک، شاید چندان عمیق نباشد. به دلیل اینکه چه کسی گفته است: حجیت حتماً باید به افراد خارجی تعلق گرفته باشد؟ حجّیت می‌تواند به عناوین تعلق گیرد و عنوان فرد مردد کافی است، ولو در خارج تحقق نداشته باشد، و عنوان انتزاعی باشد، لازم نیست حتماً یک عنوان اصیل باشد که حکایت از یک واقعیت متعین خارجی کند. بر این اساس یک تقریب شاید دقیق تری در کلمات مرحوم آقا شیخ محمد حسین وجود دارد که مرحوم آقای صدر آن را در بحث علم اجمالی^۲ مطرح کرده‌اند.^۳

۱ - فوائد الاصول؛ ج ۴؛ ص ۷۵۵ «و أمّا بالنسبة إلى نفی الثالث: فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضین یشتَرکان فی نفی الثالث بالدلالة الالتزامية [فيكونان معا حجة فی عدم الثالث و توهّم أنّ الدلالة الالتزامية] فرع الدلالة المطابقة و بعد سقوط المتعارضین فی المدلول المطابق لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما فی نفی الثالث، فاسد؛ فإنّ الدلالة الالتزامية إنّما تكون فرع الدلالة المطابقة فی الوجود لا فی الحجّية.»

۲ - بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۱۵۶.

۳ - بحوث فی علم الأصول؛ ج ۲؛ ص ۴۱۵ «هذه النظرية قد اعترض عليها المحقق الأصفهانی (قده) بأنّه إن أريد إيجاب الفرد المردد بالحمل الأولى أي مفهوم الفرد المردد فهو ليس بمردد بل معین و يكون جامعا بين الفردین، و ان أريد الفرد المردد بالحمل الشائع أي المردد المصدّاقی فهو مستحيل لأنّ الفرد المردد يستحيل

آیا وجوب می‌تواند به فرد مردد تعلق گیرد

قبل از نقل و بررسی این کلام، باید مطلبی را عرض کنیم؛ در بحث علم اجمالی سوالی مطرح است که متعلق علم اجمالی چیست؟ مرحوم آخوند به یک تناسبی اشاره می‌کند که متعلق علم اجمالی فرد مردد است و در بحث واجب تخییری می‌گویند: وجوب به فرد مردد تعلق می‌گیرد و تعلق وجوب به فرد مردد اشکال ندارد.^۱ حال سوال این است که چگونه علم - که امری حقیقی است - می‌تواند به فرد مردد تعلق گیرد؟ این اشکال بالاتر از این اشکال است که چگونه وجوب که امری است اعتباری و خفیف المؤونه می‌تواند به فرد مردد تعلق گیرد؟! مرحوم آقا شیخ محمد حسین این گونه تعبیر می‌کنند که فرد مردد؛ نه وجود دارد و نه ماهیت؛ نه در ظرف خارج وجود دارد و نه در ظرف ذهن. وجود خارجی ندارد چون خارج ظرف تعینات است و هر شیئی فقط خودش می‌باشد اما اینکه در ظرف ذهن، وجود ندارد چون در ظرف ذهن نیز هر شیئی وجود متعین دارد. به عبارت دیگر وجود در هر ظرفی متعین است؛ چه خارجی باشد و چه ذهنی باشد؛ اما اینکه ماهیت ندارد به دلیل اینکه ماهیت حد وجود است، وقتی یک شیئی وجود نداشت، ماهیت نیز نخواهد داشت.

دیدگاه استاد

به نظر ما این بیان ناتمام است. اینکه ایشان می‌فرمایند: هر شیئی در هر ظرفی از وجود، باید تعین داشته باشد؛ صحیح است. علم اجمالی در عالم ذهن یک مفهوم متعین است؛ اما بحث این است که محکی این عنوان آیا باید متعین باشد یا محکی آن می‌تواند مردد باشد؟ ما نمی‌خواهیم بگوییم این مفهومی که در ذهن انسان شکل می‌گیرد؛ در ظرف ذهن تردیدی است، نه، یک مفهوم مشخصی است.

ولی، محکی آن نامتعین است. و اینکه محکی عناوین لزوماً باید متعین باشند، اول الکلام است. گویا ایشان این مطلب را مفروغ عنه گرفته‌اند که محکی عناوین باید متعین باشد. ما وجداناً خلاف این را

ثبوت و تحققه لا فی الخارج و لا فی الذهن إذ یستلزم التناقض، إذ لو کان ثابتاً بنحو یحمل علیه أحد العنوانین فقط فهذا معین لا مردد و إن کان بنحو یحمل علیه کل من العنوانین فمعناه انه یصح حمل کل من العنوانین علیه و سلبه عنه و هذا تناقض مستحیل. و هذا بیان فی غایة المتانة و الجودة بل هو أولى مما قبل فی دفع تصویر الفرد المردد المصادق من ان الوجود مساوق مع التعین و التشخص فیستحیل وجود الفرد المردد مصادقاً»

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البيت)؛ ص ۱۴۰..... فصل [الوجوب التخییری]

می‌فهمیم، شما خودتان در مورد فرد مردد که بحث می‌کنید، آیا از این عنوان چیزی نمی‌فهمید و با این حال درباره آن بحث می‌کنید؟ به هر حال یک چیزی می‌فهمید که در موردش بحث می‌کنید که هست یا نیست؟ اگر واقعیت خارجی نداشته باشد، واقعیت ذهنی نداشته باشد؛ پس چطور در مورد آن بحث می‌کنید؟ به هر حال یک چیزی می‌فهمید.

سه نحوه وجود قضایا

تحقیق مطلب این است که قضایایی که در ذهن انسان شکل می‌گیرد، سه قسم اند:

قسم اول: قضایایی است که از یک واقعیت خارجی حکایت می‌کند که این واقعیت خارجی بدون دخالت ذهن انسان تحقق دارد. یعنی در هر قضیه‌ای که ما حکم می‌کنیم به اتحاد موضوع و محمول؛ اتحاد موضوع و محمول را ما گاهی در ظرف خارج قائل می‌شویم و عنوان در آن اتحاد، هیچ دخالتی ندارد. ظرف اتحاد خارج است و عنوان، صرفاً واسطه است برای اینکه ما به خارج دسترسی پیدا کنیم. مثلاً اگر در امور تکوینی می‌گوییم: **الاربعة زوجة** و زوجیت بر اربعة حمل می‌شود، چه تصور کننده و تصدیق کننده‌ای باشد، چه نباشد؛ چه عالمی باشد و چه نباشد. اربعة خارجی متصف به صفت زوجیت می‌شود. البته محمول گاه امور تکوینی است و گاه از امور اعتباری است؛ مثل طهارت، نجاست، مالکیت؛ مثلاً در **زید مالک** چه کسی مالک است؟ همین زید خارجی.

قسم دوم: بعضی اوقات یک سری عناوین وجود دارند که شیء به واسطه یک صورت ذهنی به این عناوین متصف می‌شود؛ به طوری که اگر این صورت ذهنی نباشد، آن شیء خارجی نیز به آن عنوان متصف نمی‌شود. مثل عنوان معلومیت، ما اگر می‌گوییم **زید معلوم التقوی**؛ اگر هیچ کسی نباشد که تقوای زید را بداند، زید متصف به صفت معلوم التقوا بودن، نمی‌شود. یعنی به توسط اینکه صورت زید در ذهن من، شکل گرفته است، معلوم التقوا بودن، بر آن عارض می‌شود. یا عنوان محبوب بودن زید. محبوب بودن زید به خاطر این است که یک محبی بوده است که صورت ذهنی زید در افق ذهن او شکل گرفته و علاقه پیدا کرده است و بدون آن تصور و آن تصدیق و علمی که برای محب ایجاد می‌شود، زید خارجی به صفت محبوبیت متصف نمی‌شود. در این موارد، در عروض محمول بر موضوع علم دخالت دارد. زید خارجی محبوب است

اما به دلیل اینکه صورتش در ذهن شکل گرفته است به صفت محبوبیت متصف می‌شود. صورت ذهنی دخالت دارد در آنکه محبوبیت روی زید خارجی برود.

قسم سوم: اصلاً وجود خارجی بما هو خارجی، معروض وصف نیست. در قسم سوم محمول بر عنوان موضوع حمل می‌شود و بر آن وجود خارجی موضوع حمل نمی‌شود. مثل اینکه حب را نسبت می‌دهیم به یک امر کلی به نحو صرف الوجود، توضیح اینکه گاه کلی، حاکی از وجودات متعدد است اگر حب به این معنا به کلی تعلق بگیرد معنای آن این است که تمام وجودات آن شیء محبوب است؛ اما گاه حب را نسبت می‌دهیم به صرف الوجود شیء و می‌گوییم برای من مثلاً آب خوردن مطلوب است؛ کدام آب خوردن؟ هیچ فرقی برایم ندارد، اولین وجود آب خوردنی که تحقق پیدا کند. می‌خواهم آب خوردن در عالم خارج تحقق پیدا کند. در این مثال - بخلاف مثال قبلی که می‌گفتیم زید خارجی ولو به توسیط عنوان، محبوب است - هیچ یک از آن وجودات خارجی با فرض خارجیتشان به صفت حب ما، متصف نمی‌شوند. حال اگر در مثال حب شبهه کنید، ما به جای حب، وصف طلب و تحریک را مثال می‌زنیم. در تحریک اگر یک شیئی خارجیت پیدا کند، دیگر تحریک به طرف آن معنا ندارد. تحریک همیشه به یک مفهوم ذهنی است به جهت آن که آن مفهوم ذهنی خارجیت یابد. طلب حرکتی است برای خارجیت بخشیدن به چیزی که خارجی نیست. یعنی هنگامی که طلب تحقق می‌یابد، این شیء نباید در عالم خارج موجود باشد. برخی متعلق طلب را ماهیت با قطع نظر از وجود و علم گرفته اند؛ اما ما در محل خود گفته ایم که اصلاً متعلق طلب شیء معدوم است و غرض از قضیه طلبیه، تبدیل شیء معدوم به شیء موجود است. به نظر ما قضایا به دو شکل است: قضایا به مفاد «کان» و قضایا به به مفاد «صار». در قضایا به مفاد «صار» موضوع مقید به عدم محمول است و مفاد قضیه تبدیل موضوع مقید به عدم به موضوع مقید به وجود است، «صار زید عالماً» یعنی زید جاهل به زید عالم تبدیل شد، در قضایای طلبیه به صیورورت و تبدیل شیء معدوم به شیء موجود امر می‌شود.

بهرحال متعلق طلب وجود ذهنی است، نه وجود خارجی به وصف خارجیت.

۱۳۸۹/۹/۱۰

ادامه بحث از نفی ثالث در دو خبر متعارض

بحث در این بود که آیا در دو دلیلی که با هم تعارض کرده و بر فرض مبنای ما، در مدلول مطابقی تساقط می‌کنند، می‌توان احتمال ثالث را نفی کرد.

مرحوم آخوند فرموده بودند: دو دلیل بعنوانه التفصیلی تساقط می‌کنند اما به عنوان اجمالی «احدهما»، بر حجیت باقی می‌مانند^۱. و گفته شد در دو مرحله باید بحث کرد، یکی اینکه آیا حجیت عنوان اجمالی «احدهما» ثبوتاً معقول است یا نیست؟ و در مرحله دوم بر فرض معقولیت ثبوتی آیا دلیل اثباتی بر چنین امری داریم یا نداریم؟

در مقام ثبوت عرض کردیم عنوان «احدهما» عنوانی است که ولو خارجیت ندارد و در خارج موجود نیست اما لازم نیست حجیت روی اشیاء خارجی برود. حجیت می‌تواند روی عناوین برود به جهت اینکه ملاک حجیت، طریقت است و طریقت مربوط به عناوین است و اگر خارج را نیز به صفت حجیت، متصف می‌کنیم به اعتبار عنوانی است که از خارج به ذهن انسان می‌آید. به بیان دیگر خود خارج بما هو خارج، هیچ وقت طریقت ندارد؛ طریقت خارج به واسطه آن عنوانی است که با خارج قابل انطباق می‌باشد. همچنین برای حجت بودن، هیچ ضرورتی وجود ندارد که لزوماً عنوان تفصیلی را در نظر بگیریم، عنوان اجمالی نیز می‌تواند حجت باشد.

دو تذکر

در اینجا برای روشن شدن بحث، ایراد دو تذکر مناسب است.

تذکر اول: تفاوت عنوان «احدهما» با عنوان «صرف الوجود»

اینکه گاهی عنوان «احدهما» را در کنار عنوان «صرف الوجود» ذکر کردیم؛ مراد ما این نیست که این دو عنوان دقیقاً یکی هستند؛ از باب تنظیر بود؛ یعنی همچنان که «صرف الوجود» در خارج تحقق ندارد؛ اما می‌تواند متعلق احکام باشد، «احدهما» نیز می‌تواند متعلق احکام باشد، و الا

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص ۴۳۹.

«صرف الوجود» با اولین وجود تحقق پیدا می‌کند. اگر ما می‌گوییم صرف الوجود نماز واجب است، اولین فرد از افراد نماز که تحقق پیدا کند، امثال امر به صرف الوجود صورت پذیرفته؛ اما در «احدهما» این گونه نیست که هر یک از این دو که محقق شد، امثال «احدهما»، محقق باشد. اگر هر دو تحقق پیدا کرد، می‌توانیم بگوییم آن احدهما نیز تحقق پیدا کرده؛ اما تحقق آن به یکی از این دو نیست. پس ما عنوان صرف الوجود را در بحث از عنوان احدهما از باب تنظیم آوردیم نه اینکه دقیقاً مثل هم باشد.

فرض کنید در موارد علم اجمالی - می‌دانیم یا نماز قصر واجب است یا نماز تمام - اگر شارع به حکم ظاهری گفت که بگو یکی از این دو واجب است یا شما قائل شدید همان علم اجمالی به مقداری که علم داریم، اثر می‌کند و علم ما این است که یکی از این دو واجب است. حال اگر یکی از این دو را انجام دادیم؛ یقین نداریم که حتماً آن علم اجمالی را امثال کرده‌ایم؛ بلکه اگر هر دو را انجام دادیم، یقین پیدا می‌کنیم که آن معلوم بالاجمال امثال شده است. بر همین اساس، کلام مرحوم آقای صدر - که متعلق علم اجمالی، جامع است و با تحقق هر یک، آن مقداری که به آن علم دارد، تحقق پیدا کرده است - را نپذیرفتیم و عرض کردیم بالوجدان آنچه در علم اجمالی به آن علم پیدا کرده‌ایم، با انجام هر یک از این دو طرف، علم به تحقق آن نمی‌یابیم؛ تنها احتمال تحقق آن را می‌دهیم و خود همین مطلب را دلیل وجدانی بر عدم صحت تعلق علم به جامع - که در اینجا به معنای صرف الوجود است - دانستیم.

تذکر دوم: تفاوت مانحن فیه با بحث کلی فی المعین

تذکر دوم اینکه در این بحث گاه از تعبیر «صاع من صبره» یا «کلی فی المعین» استفاده شد که این نیز از باب تنظیم بود؛ نه اینکه دقیقاً محل بحث ما عین آن باشد. از این باب بود که می‌گفتیم متعلق وصف مملوکی می‌تواند عنوان ذهنی باشد نه عنوان خارجی؛ و کلی فی المعین نیز در خارج تحقق ندارد لکن مشیر به خارج است والا بین کلی فی المعین و ما نحن فیه نیز اختلاف وجود دارد.

بحث «کلی فی المعین» تا حدودی نزدیک به همان بحث جامع به نحو صرف الوجود است. یعنی کسی که کلی فی المعین را مالک است، از آن شخصی که مالک تمام صاع‌ها است، می‌تواند به نحو صرف الوجود، جامع را مطالبه کند. می‌تواند به او بگوید یک صرف الوجود از این

صاع ها را به من تحویل بده! مملوکیّت از یک حکم تکلیفی انتزاع می شود یا مصحح آن حکم تکلیفی است. (بنا بر آن اختلافی که احکام وضعیه را منتزع بدانیم یا حکم تکلیفی را مصحح جعل حکم وضعی بدانیم). علیّی تقدیر در موارد حکم وضعی، یک حکم تکلیفی وجود دارد؛ آن حکم تکلیفی که در موارد صاع من صبره وجود دارد، اینست که شما، صرف الوجود صاع را به من تحویل بده.

ولی در ما نحن فیه فرض کنید که من مالک یکی از این دو کیسه باشم و یک نفر دیگر مالک کیسه دیگر باشد و این دو با هم اشتباه شود، این گونه نیست که بتوانم صرف وجود را مطالبه کنم و بگویم یکی از این دو را به من بده یا اگر او یکی از این دو را به من داد، لزوماً مملوک من را به من تحویل داده باشد. مملوک من حتی با تحویل دادن نیز تعین پیدا نمی کند. بخلاف بحث در صاع من صبره که وقتی مالک صبره یک صاع را تعیین کرد و گفت: این صاع مال تو، آن صاع، تعین پیدا می کند. حجیت ادهما به نحو حجیت تخییری و از سنخ واجب تخییری نیست. در حجّیت به نحو تخییری، یک نوع تعین - تعین به اخذ - وجود دارد و هر کدام را مکلف اخذ کند، مدلول مطابقی آن نیز حجّت می شود؛ اما اینجا عنوان ادهما به هیچ وجه تعین ندارد، البته این عنوان لا متعین نسبت به مدلول مطابقی اثر ندارد؛ چون مدلول مطابقی اش معین نیست اما نسبت به مدلول التزامی اثر دارد؛ لذا می توانیم ادهما را حجّت بدانیم.

بنابر این حجیت ادهما، اشکال ثبوتی ندارد.

مرحله اثباتی بحث

بحث عمده اشکال اثباتی است. اینکه دلیل اثباتی بر این مطلب چیست؟ اگر بخواهیم به ادله ای که گفته است: صدّق العادل، تمسک کنیم، ظاهر صدّق العادل این است که قول واقعی عادل، باید تصدیق شود و اینجا به عدد قول های عادل حجّت وجود دارد؛ حجّیت روی آن اشیاء خارجی می رود و اشیاء خارجی هم متعینات می باشند.

بنابر این به چه بیانی حجیت عنوان «ادهما» اثبات می شود؟ ما درصدد هستیم بگویم عنوان «ادهما» طریقتی دارد. طریقتی بیشتر از عناوین تفصیلی.

تقریب صحیح در حجیت عنوان «احدهما»

حاج آقا به دو، سه نحو - در بحث‌های مختلف‌شان - این مطلب را آورده‌اند. به نظر مطلب درست، مطلبی است که پارسال در بحث صوم در جلسه ۲۰۱ مطرح فرمودند. که همان را تقریب می‌کنیم و وارد بحث تفصیلی سایر تقریبات ایشان نمی‌شویم. از توضیحی که در این مورد می‌دهیم، روشن می‌شود که این محاسبه صحیح می‌باشد.

صورت مسئله این است که دو خبر داریم که علم داریم یکی از این دو خبر، کاذب است. در این صورت احتمال کذب خبر دوم به همین عنوان اجمالی یعنی احتمال اینکه علاوه بر خبر اول، خبر دوم نیز کاذب باشد، از احتمال کذب تک تک این خبرها، ضعیف‌تر است. به عبارت دیگر هر خبری که بر آن دست می‌گذاشتیم یک درجه‌ای از احتمال کذب داشت؛ در این صورت احتمال اینکه خبر دوم کاذب باشد، احتمالش ضعیف‌تر از احتمال کذب هر یک از دو خبر به عنوان تعیینی است. احتمال کذب که کمتر شد، احتمال صدق بیشتر می‌شود. هر مقدار احتمال کذب پایین بیاید، احتمال صدق - که طریقت به آن مقوم است - بالاتر می‌رود.

توضیح: در حساب احتمالات، قانون اصلی این است که حالات مطلوب را در نظر می‌گیریم و تقسیم بر کل حالات ممکن می‌کنیم، احتمال مورد نظر به دست می‌آید. مثلاً یک سکه می‌اندازیم احتمال اینکه شیر بیاید یک دوم است، چون دو حالت بیشتر امکان ندارد یا شیر است یا خط، که یکی مطلوب ما است شیر بودن یا خط بودن. یا مثلاً تاس را می‌اندازیم احتمال اینکه یک بیاید، یک ششم است و احتمال اینکه زوج بیاید، یک دوم است؛ چرا؟ چون دو، چهار و شش، زوج‌اند و شش حالت نیز کل حالات ممکن است، پس احتمال مطلوب سه ششم یعنی یک دوم است.

حال ما یک خبر را اگر در نظر بگیریم که احتمال کذب آن یک درصد باشد، یعنی از صد حالت در یک حالت کاذب باشد و در ۹۹ حالت صادق. و خبر دیگر را نیز همین گونه فرض کنیم؛ اگر علم به کذب احدهما نداشتیم، احتمال اینکه هر دو کاذب باشند چه مقدار بود؟ حالت‌های ممکن ما چند حالت است؟ صد حالت خبر اول و صد حالت نیز خبر دوم که در هر یک از این صد حالت، آن صد حالت خبر دوم محتمل است. پس مجموع حالات ممکن، ده هزار حالت می‌شود که تنها در یک حالت آن، کذب هر دو محتمل است. پس احتمال کذب هر دو می‌شود یک ده هزارم.

مثلاً از صد خبری که محمد بن مسلم می‌دهد، یک خبر دروغ است و نود و نه خبر راست است؛ بنابراین در یک خبر جدیدی که از محمد بن مسلم می‌بینیم، احتمال اینکه راست بگوید نود و نه احتمال است و احتمال اینکه دروغ بگوید، یک احتمال است. احتمال اینکه خبر جدید شبیه آن نود و نه روایت باشد نود و نه درصد است و احتمال اینکه شبیه آن یکی باشد، یک درصد است. حال اگر علاوه بر خبر محمد بن مسلم خبر زراره هم باشد که احتمال کذب آن هم یک درصد باشد، احتمال کاذب بودن هر دو، در صورت عدم وجود علم اجمالی یک ده هزارم است؛ اما در فرض علم اجمالی؛ به اینکه یکی از اینها کاذب است. حالات ممکن ما از ده هزار حالت، پایین می‌آید چون یک فرضی کردیم که آن حالات ممکن را کمتر می‌کند.

حال ما محاسبه این احتمال را به یک نحو ساده توضیح می‌دهیم. احتمال اینکه هر دو صادق باشد را در نظر می‌گیریم و از کل احتمالات کم می‌کنیم؛ چون فرض این است که صادق بودن هر دو واقعیت ندارد. محتملاتی که قبلاً داشتیم، ده هزار حالت بود. از این ده هزار حالت، نود و نه حالت اولی صادق بود و نود و نه حالت هم دومی صادق بود. نود و نه ضربدر نود و نه می‌شود، کل حالتی که هر دو صادق هستند، که باید از حالت‌های ممکن حذف کنیم. نود و نه ضربدر نود و نه می‌شود ۹۸۰۱؛ و ۹۸۰۱ را از ده هزار کم کنیم می‌شود ۱۹۹.

پس احتمال کذب دلیل دوم بر فرض علم به کذب یکی از دو دلیل یک صد و نهم $(= \frac{1}{199})$ خواهد بود که از احتمال کذب هر یک از دو دلیل در حالات عادی که یک صدم بود کمتر و تقریباً نصف آن است.

حالا اگر احتمال صدق هر دو دلیل - ذاتاً - ۹۸ درصد باشد، حالتی که هر دو صادق هستند می‌شود ۹۸ ضربدر ۹۸. این را از کل حالات کم می‌کنیم ۹۶۰۴ می‌شود. این را از ده هزار تا کم کنیم می‌شود ۳۹۶؛ اما حالات مطلوب ما، چهار تا می‌شود. چون ۹۸ درصد صادق بود و دو درصد کاذب بود. یعنی اولی، دو حالت کاذب دارد و دومی نیز دو حالت کاذب دارد؛ پس احتمال کاذب بودن هر دو چهار حالت است؛ بنابراین احتمال کذب هر دو می‌شود $\frac{4}{346}$ که از $\frac{4}{400}$ ، کمی بیشتر است. $\frac{4}{400}$ یک درصد است اما $\frac{4}{346}$ کمی بیشتر از یک درصد است. احتمال کذب پایین می‌آید و احتمال کذب که پایین آمد، احتمال صدق بالا می‌رود. احتمال صدق ۹۸ درصد بود اینجا یک کمی کمتر از ۹۹ درصد است.

در تمام موارد احتمال صدق بالا می‌رود. فرض کنید اگر یکی از آنها ۹۸ درصد باشد و یکی از آنها ۹۹ درصد باشد، مجموع حالت‌های ممکن ده هزار منهای ۹۸ ضربدر ۹۹ است. از ۱۰۰۰۰ حالت ۹۸ ضربدر ۹۹ را باید کم کنیم تا حالات ممکن بدست آید. حالات مطلوب ما، نیز دو حالت است. چون اولی دو حالت احتمال کذب داشت و دومی یک حالت. دو ضربدر یک می‌شود دو.

از آنجا که کاذب بودن هر دو، مطلوب ما است. ۹۸ را در ۹۹ ضرب می‌کنیم و از ۱۰۰۰۰ کم می‌کنیم که می‌شود ۲۹۸. احتمال کذب هر دو می‌شود ۲ تقسیم بر ۲۹۸ می‌شود؛ $\frac{2}{298}$ یا $\frac{1}{149}$ یعنی احتمال کذب هر دو دلیل بر فرض علم به کذب یکی از آن دو از احتمال کذب دلیل ضعیف‌تر هم پایین‌تر است. در این مثال احتمال کذب اول، یک درصد بود و احتمال کذب دومی دو درصد بود؛ احتمال کذب هر دو از آن یک درصد نیز پایین‌تر است. این امر برهان ریاضی روشنی دارد که نمی‌خواهم آن را توضیح دهم.

خلاصه احتمال صدق یکی از دو خبر، بر فرض علم به کذب یکی از دو خبر، از احتمال صدق تک تک اخبار، بیشتر است. در نتیجه طریقت «احدهما» ی اجمالی از طریقت اطراف تردید بالاتر است. صرف نظر از محاسبات ریاضی کسی کمی دقت کند وجدانا این امر را درک می‌کند.

من می‌دانم که یکی از این دو کذب است؛ به این معنا که در مورد یکی از این دو، یک خلاف اصلی رخ داده است که اتفاق افتادن آن به ندرت پیش می‌آید، حال اینکه بگوییم در هر دو خلاف اصل مرتکب شده باشند، خیلی مستبعد است. همچنین در جایی که سه خبر داشته باشیم و بدانیم دو خبر از آن سه، کاذب است، باز احتمال صدق خبر سوم بیشتر از احتمال صدق تک تک آنها است.

اگر چهار خبر باشند باز همین مطلب جریان دارد. با فرض علم به اینکه سه خبر از این چهار خبر کاذب است. احتمال اینکه چهارمی نیز کاذب باشد، به این صورت محاسبه می‌شود.

۹۹ ضربدر ۹۹ ضربدر ۹۹ ضربدر ۹۹ را باید از ده هزار ضربدر ده هزار کم کنیم. ده هزار ضربدر ده هزار می‌شود صد میلیون. از صد میلیون، ۹۹ ضربدر ۹۹ ضربدر ۹۹ ضربدر ۹۹ را کم می‌کنیم. این را که کم کردیم؛ احتمال مورد نظر کسری است که مخرج آن این رقم و صورت آن

عدد یک است. این رقم از یک صد و نود و نهم نیز کمتر است. یعنی هر مقدار تعداد اخبار بیشتر باشد، نفی احتمال دیگر قوی‌تر می‌شود.

مثلاً اگر بیست خبر وجود داشته باشد. می‌دانم ۱۹ خبر آن کاذب است. احتمال صدق خبر بیستم به این عنوان اجمالی، خیلی خیلی قوی است. فرض کنید یک حادثه‌ای رخ داده است و هر کسی یک جور نقل کرده؛ بیست نفر در جزئیات اختلاف دارند. ما بخاطر تواتر اجمالی، اصمینان پیدا می‌کنیم که اصل واقعه درست بوده است. تواتر اجمالی یعنی می‌دانم که یکی از اینها صادق است. احتمال اینکه همه کاذب باشد خیلی بعید است. یکی از آنها حتماً صادق است. اگر همه اینها منهای یکی از آنها کاذب باشد، آخری از آنها حتماً صادق است. معنای تواتر اجمالی این است. این مطلب دقیقاً همین احتمالاتی است که ما اینجا مطرح می‌کنیم و اساس بحث تواتر اجمالی بر همین نکته‌ای است که ما در اینجا بیان کردیم.

محاسبات احتمالات در بحث تواتر اجمالی اینجا هم می‌آید. یعنی هر مقدار تعداد اخبار بیشتر باشد، احتمال صدق احد الاخبار، با فرض علم به کذب جمیع اخبار منهای آن یک خبر، بالاتر می‌رود؛ بنابراین اگر ما وجه حجّیت خبر را طریقت بدانیم، این طریقت به نحو شدیدتر موجود است. بله اگر ملاک سببیت باشد، دلیلی نداریم که در این عنوان ادهما نیز مصلحت وجود دارد. در آن صد خبر مصلحت خاصه‌ای وجود دارد اما عنوان ادهما طریق است و طریقت دارد اما سببیتی که منهای طریقت باشد را نمی‌توان احراز کرد. این است که اگر مبنای ما در حجّیت خبر سببیت باشد، نفی ثالث نمی‌توان کرد.

اما اگر مبنای ما طریقت باشد، طریقت عنوان ادهما، قوی‌تر از طریقت تک تک عناوین است و به طریق اولی قطعاً اعتبار دارد.

ممکن است کسی اشکال کند که عرف به این محاسبه احتمالات توجه ندارد؛ لذا نمی‌توان از راه قیاس اولویت حجیت ادهما لا بعینه را نتیجه گرفت.

پاسخ اشکال این است که هر چند عرف به محاسبه احتمالات توجه تفصیلی ندارد؛ اما به نحو اجمالی به نتیجه آن آگاه است؛ به این شکل که وقتی در یکی از دو خبر خلاف قاعده و خلاف متعارف رخ داده، دیگر نباید نسبت به خبر دیگر هم به همین خلاف متعارف ملتزم شد؛ عرف احتمال تکرر خلاف قاعده را بعید می‌شمرد، هر چند مقدار احتمال را محاسبه نکند.

۱۳۸۹/۹/۳۰

ادامه بررسی نفی ثالث در دو خبر متعارض

بحث در این بود که آیا متعارضین نفی ثالث می‌کنند؟ دو تقریب اصلی در این باب وجود دارد. تقریب اول این است که متعارضین از حجّیت تعیینیه - اینکه هر یک به عنوان تفصیلی حجت باشند - ساقط شده اند؛ اما حجّیت احدهما لابعینه اشکال ندارد و این حجّیت احدهما لابعینه، ولو در مدلول مطابقی اثر ندارد اما مانعی ندارد به مدلول التزامی آن - که نفی ثالث باشد - اخذ کنیم. در مورد این تقریب، بحث کردیم و گفتیم درباره این تقریب یک اشکال ثبوتی مطرح است و یک اشکال اثباتی.

اشکال ثبوتی این بود که اساساً حجّیت واحد لابعین معقول نیست. در پاسخ گفتیم که لازم نیست حتماً حجّیت روی وجودات خارجیه برود. بلکه حجّیت می‌تواند روی عناوین برود و مصبّ حجّیت می‌تواند عنوان‌ها باشد و عنوان اجمالی هم می‌تواند متعلق حجیت باشد. به بیان دیگر لازم نیست حتماً معنونات خارجی، مصب حجیت باشند تا گفته شود خارج، ظرف تعین است. در حالی که احدهمای لابعینه در خارج وجود منحاز ندارد.

اشکال اثباتی این است که ادله اثباتی از اثبات مطلب پیش گفته قاصرند. وقتی می‌گوییم خبر الواحد ثقّه؛ مصداق خبر واحد، اخبار واحد خارجی است. عناوین خبر واحد، موضوع مستقلی برای حجیت نیست و در عالم خارج نیز تنها، متعینات وجود دارند. در این مرحله عرض کردیم درست است اگر به ادله لفظی حجیت خبر واحد اقتصار کنیم، مطلب همین گونه است؛ اما از باب اینکه مناط حجیت، کاشفیت است، می‌توان حجیت عنوان احدهما را اثبات کرد. چون کاشفیتی که روی خارج می‌رود به اعتبار عنوانی است که بر آن خارج منطبق می‌شود و مقوم کاشفیت عناوین تفصیلیه نیست بلکه با توجه به حساب احتمالات، عنوان احدهما هم کاشفیت دارد.

تذکر این نکته هم مفید است که ممکن است خود خبرها حجت نباشند اما احدهما لابعین از آنها حجت باشد. یعنی احتمال کذب خود اخبار، در حدی باشد که عقلاً به آن اعتنا نکنند اما

در عنوان ادهما یا احد الأخبار المتعدده احتمال کذب ضعیف است؛ به طوری که خودشان ذاتاً - نه بالمعارضه - حجت نباشند اما ادهمای آنها حجت باشد.

یک اشکال

در اینجا اشکالی به اثبات حجیت ادهما مطرح است و آن اینکه شما می‌گویید ادهما حجت است اما حجیت مدلول مطابقی ادهما، که اثر ندارد؛ چون ادهما تعین ندارد. مثلاً یکی می‌گوید: نماز جمعه واجب تعیینی است و یکی می‌گوید: واجب تخییری است؛ بنابراین می‌خواهیم احتمال حرمت نماز جمعه را با این دو دفع کنیم. اشکال این است که اینکه می‌گویید یکی از اینها حجت هستند؛ اگر حجیت یکی از اینها در ناحیه مدلول مطابقی اش را می‌گویید که به جهت عدم تعین وجود ندارد؛ اما اگر اثبات مدلول التزامی آن را می‌گویید، مدلول التزامی نیز بنا بر تحقیق در حجیت، تابع مدلول مطابقی است. پس شما حجیت را در اینجا چگونه اثبات می‌کنید؟

پاسخ به اشکال

به این اشکال، دو گونه می‌توان پاسخ داد که ما به نحو مترتب عرض می‌کنیم. یک نحو این است که بگوییم، اینکه شما می‌فرمایید مدلول مطابقی اگر حجت نباشد، مدلول التزامی نیز از حجیت می‌افتد، یعنی تبعیت مدلول التزامی نسبت به مدلول مطابقی در حجیت، این مطلب به نحو کلی صحیح نیست و آن بحث‌هایی که در تبعیت مدلول التزامی نسبت به مدلول مطابقی وجود دارد، در مانحن فیه نمی‌آید.

توضیح پاسخ اول: عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت، در

پارهای موارد

در توضیح باید دانست که، اینکه مدلول مطابقی یک دلیل حجت نیست، سبب‌های چندی دارد؛ یعنی گاهی به خاطر علم تفصیلی به عدم مطابق واقع بودن مدلول مطابقی است؛ و گاه علم تفصیلی نداریم، بلکه علم اجمالی داریم که یا این مدلول مطابقی مطابق واقع نیست یا مدلول مطابقی دیگر مطابق واقع نیست، یعنی طرف علم اجمالی به کذب قرار گرفته است و به دلیل علم اجمالی به کذب، هر دو طرف - هر دو مدلول مطابقی - از حجیت ساقط شده‌اند. در این دو مورد؛ اگر مدلول مطابقی از حجیت افتاد، مدلول التزامی نیز حجت نخواهد بود. چنان‌که بحث آن خواهد آمد.

ولی اگر مدلول مطابقی به این دلیل که مثلاً اثر ندارد، حجت نباشد، بحث متفاوت می‌گردد. یک کسی خبر می‌دهد که مثلاً در کره ماه، آب وجود دارد؛ مدلول مطابقی این خبر، هیچ اثری ندارد؛ اما اگر لازمه وجود آب در کره ماه این است که مثلاً مایعی که اینجا وجود دارد، آب باشد - فرض کنید یک آزمایشی انجام دادیم دیده ایم که آن چیزی که در کره ماه است، دقیقاً شبیه این است - می‌شود با آن مایع، وضو گرفت. یعنی اگر این جا مدلول مطابقی حجت نباشد به دلیل اینکه از محل ابتلاء ما خارج است و ذی اثر نیست، وجهی ندارد که مدلول التزامی حجت نباشد. مثال دیگر: در مدلول مطابقی - به این دلیل که در یک موضوع خاصی است - تعدد معتبر باشد؛ فرض کنید چون مورد تنازع است، مردد است که این لیوان مال زید است یا مال عمرو است؛ یک کسی می‌آید خبر می‌دهد که این مال زید است و دیگری خلاف آن را خبر می‌دهد؛ در اینجا مدلول مطابقی خبر کسی که می‌گوید این مال زید است، حجت نیست، چون مورد نزاع است و در مورد نزاع، بینة یعنی شاهد متعدد، معتبر است؛ اما اگر بدانیم که اگر مال زید باشد، حتماً پاک است - مثلاً قبلاً نجس بوده است و زید آدم و سواسی است و نمی‌گذارد یک لحظه نجس بماند - آن کسی که خبر می‌دهد این مال زید است مدلول التزامی آن پاک بودن این شیء است. اینجا مدلول مطابقی چون در آن، تعدد معتبر است، حجیت ندارد اما اخذ به مدلول التزامی آن، مانعی ندارد و حجت است. به عبارت دیگر حجیت خبر واحد - بنا بر اینکه ما خبر واحد را در موضوعات حجت بدانیم - نسبت به باب تنازع تخصیص خورده است اما کاشفیتش موجود است و از بین نرفته است. بنابراین تفاوت این قسم با طرف علم اجمالی و علم تفصیلی بودن این است که در اینجا ملاک حجیت یعنی کاشفیت از بین نرفته است.

یک مثال دیگر اینکه گاهی مدلول مطابقی یک خبر، ظنی است و مدلول التزامی اش نیز ظنی است. لکن در مدلول مطابقی اش، ظن حجت نیست اما در مدلول التزامی اش، ظن معتبر است. به این دلیل که مثلاً در باب مدلول التزامی اش، انسداد باب علم است و ظن حجت است؛ اما نسبت به مدلول مطابقی اش باب علم مسدود نیست. در این گونه موارد کاشفیت موجود است اما آن درجه کاشفیت، نسبت به مدلول مطابقی به درد نمی‌خورد اما نسبت به مدلول التزامی به درد می‌خورد. در این گونه موارد دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی نیست.

در ما نحن فیه نیز همین گونه است. البته مدلول مطابقی احدهما لابعین حجت نیست؛ چون اثر ندارد، چون متعین نیست مثلاً در جایی که یک دلیل از وجوب عینی خبر می‌دهد و دیگری از وجوب تخییری حجیت «احدهما» در مدلول مطابقی به دلیل عدم تعین عنوان احدهما بی‌اثر است؛ اما نسبت به مدلول التزامی یعنی نفی حرمت چون تعین دارد اثر دارد لذا حجت است؛

بنابراین اینکه گفتید مدلول مطابقی اگر حجت نباشد، مدلول التزامی نیز حجت نخواهد بود؛ در اینجا صحیح نیست. روش صحیح در جواب نیز همین است.

پاسخ دوم: حجت مدلول التزامی موجب حجت مدلول مطابقی

اما اگر کسی این روش را نپذیرد؛ ما می‌گوییم چه کسی گفته است اینجا مدلول مطابقی از حجت می‌افتد؟ از حجت افتادنِ مدلول مطابقی به سبب لغویت است؛ اما حجت مدلول مطابقی که مقدمه حجت مدلول التزامی است، لغو نیست. پس می‌گوییم مدلول مطابقی را شارع حجت قرار داده است تا مدلول التزامی را حجت کند و همین مقدار اثر برای حجت مدلول مطابقی کافی است و هیچ لغویتی بیش نمی‌آید؛ بنابراین اینجا هم مدلول مطابقی حجت است و هم مدلول التزامی؛ اما عرض کردیم وجه صحیح‌تر، وجه اول است.

جواب دوم بنابر این مبنا است که نشود مدلول التزامی را مستقیماً حجت دانست؛ اما بنابر این مبنا که حجت دلالت التزامی از حجت دلالت مطابقی لزوماً تبعیت نمی‌کند - که مفروض در جواب اول بود - حجت دادن به مدلول مطابقی لغو است.

بنابراین اشکالی در مقام ثبوت در حجت اُحدهما لابعینه نیست. در مرحله اثباتی نیز ملاک حجت وجود دارد، چون طریقتِ اُحدهما لابعینه از طریقتِ اطراف تردید قوی‌تر است؛ و همین مقدار برای حجت کافی است. بلکه اگر در ملاک حجت، موضوعیت دخالت داشته باشد، این بیان نمی‌آید.

تقریب دوم: تقریب مرحوم نایینی در بحث نفی ثالث

تقریب دوم که مرحوم نایینی بدان قائل است این است که اگر مدلول مطابقی دو دلیل از حجّیت بیفتد، وجهی ندارد مدلول التزامی آنها از حجّیت بیفتد. مرحوم نایینی می‌فرماید: دو خبر متعارض، در مدلول مطابقی از حجّیت می‌افتند اما مدلول التزامی آنها از حجّیت نمی‌افتد. ایشان مدعی است که مدلول التزامی در اصل وجود تابع مدلول مطابقی است اما در حجّیت تابع نیست.^۱

۱ - فوائد الاصول؛ ج ۴؛ ص ۷۵۵ «و أمّا بالنسبة إلى نفی الثالث: فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضین یشتَرکان فی نفی الثالث بالدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقة و بعد سقوط المتعارضین فی المدلول المطابقة لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما فی نفی الثالث، فاسد. فإنّ الدلالة الالتزامية إنّما تكون فرع الدلالة المطابقة فی الوجود لا فی الحجّية.»

به تناسب این بحث؛ این کبری که آیا مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است؟ در اینجا مطرح شده است. تا جایی که در نظرم هست در سه جا، بحث تبعیت مدلول مطابقی نسبت به مدلول التزامی در کلمات اصولیون مطرح است.

یکی به تناسب بحث ترتب و بحث کشف ملاک که آنجا این بحث مطرح می‌شود که اگر شخصی در جایی که اهم و مهم با هم تزامم می‌کنند، اهم را ترک کرد و مهم را اتیان کرد. آیا عملش صحیح است یا نیست؟ بعضی با ترتب صحت مهم را اثبات کرده‌اند. مرحوم آخوند به واسطه اینکه مهم، ملاک دارد، به صحت مهم، قائل شده است. این پاسخ این اشکال را ایجاد می‌کند که ملاک‌دار بودن مهم، مدلول التزامی دلیل وجوب مهم است و ما از مدلول مطابقی آن (یعنی اصل وجوب مهم) به خاطر تزامم با اهم، رفع ید کردیم و گفتیم مهم واجب نیست، پس چگونه می‌خواهید ملاک را اثبات کنید، در حالی که کاشف از ثبوت ملاک نداریم. در این بحث به تناسب، بحث تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی مطرح شده است. تصور می‌کنم مرحوم آقای خوئی در همین جا این بحث را مطرح کرده‌اند.^۱

یکی هم در ما نحن فیه یعنی بحث نفی ثالث به وسیله متعارضین، این بحث را مطرح کرده‌اند.

یکی هم در باب تزامم. بحث در باب تزامم، شبیه همان بحث ترتب می‌باشد و برای کشف ملاک است، بحث تزامم معمولاً در باب تعادل و ترجیح مطرح می‌شود.

۱ - رجوع کنید به مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ۲، ص ۴۴۳.

۱۳۸۹/۱۰/۱

ادامه بررسی برای نفی ثالث در دو خبر متعارض

در بحث نفی ثالث دو راه وجود دارد. راه اول راهی است که مرحوم آخوند ارائه کرده‌اند که آن حجّیت احد المتعارضین به نحو لابعینه است که در مورد آن بحث کردیم و تمامیت این راه را اثبات کردیم. راه دوم اینکه بگوییم متعارضین در مدلول مطابقی از حجیت می‌افتند اما در مدلول التزامی از حجّیت برخوردارند. دو دلیل یک مدلول التزامی مشترک دارند که این مدلول التزامی مشترک، حجت است. دلالت التزامی در اصل وجود تابع دلالت مطابقی است اما در حجّیت تابع آن نیست.

تفاوت تقریب مرحوم آخوند با تقریب مرحوم نایینی در بحث نفی ثالث

راه دوم با راه اول یک فرق اساسی دارد؛ راه اول یک حجت درست می‌کند و آن حجت، احدهما لابعینه است؛ اما راه دوم، دو حجت می‌سازد چون هر دلیلی نسبت به نفی ثالث، مدلول التزامی جداگانه‌ای دارد؛ بنابراین اگر در جایی تعدد حجت معتبر بود؛ بنابر تقریب اول تعدد درست نمی‌شود اما بنابر تقریب دوم، تعدد شکل می‌گیرد؛ مگر اینکه دو دلیل با دو دلیل دیگر تعارض کنند که در این صورت بنابر تقریب اول نیز دو حجت اجمالی سامان می‌یابد و تعدد شکل می‌گیرد. مثلاً قول یک شاهد با شاهد دیگر تعارض می‌کند؛ در این صورت بنابر تقریب دوم، نسبت به مدلول التزامی، بینه داریم اما بنابر تقریب اول تنها یک شاهد اجمالی داریم که در این مورد حجت نیست؛ اما اگر دو بینه تعارض داشته باشند، بنابر تقریب دوم نیز احدی البینتین به عنوان اجمالی وجود دارد که حجت است.

بررسی تقریب مرحوم نایینی (تقریب دوم)

در مورد تقریب دوم، دو بحث وجود دارد. یک بحث صغروی و یک بحث کبروی. بحث صغروی این است که آیا نفی ثالث الزاما مدلول التزامی دو دلیل است؟ و بحث کبروی این است که آیا مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است؟

بحث صغروی: آیا نفی ثالث، مدلول التزامی دو دلیل است؟

بحث صغروی، مبتنی است بر اینکه ما مدلول التزامی را چگونه معنا کنیم. فرض کنید زرارہ خبر می‌دهد: (حال ما خبر را مثال می‌زنیم؛ اما در سایر امارات نیز شبیه همین مطلب جاری است) نماز جمعه تعیناً واجب است و محمد بن مسلم خبر می‌دهد نماز جمعه تعیناً حرام است. این دو خبر، یک لازمه مشترک دارند و آن اینکه نماز جمعه حکم تخییری ندارد بلکه حکم آن الزامی تعینی است. حال سؤال این است که آیا این دو دلیل مدلول التزامی دارند یا ندارند؟

مراد از مدلول التزامی در بحث چیست؟

پاسخ این سؤال تابع این جهت است که ما مدلول التزامی را تنها آن چیزی بدانیم که دلیل، دلالت لفظی بر آن دارد یا مدلول التزامی را اعم بدانیم و مدلول عقلی را هم مدلول التزامی بدانیم. اگر بگوییم در صدق مدلول التزامی دلالت لفظی معتبر است، شرط دلالت لفظی این است که مدلول لازم بین بالمعنی الأخص باشد تا اخبار از ملزوم، اخبار از لازم آن باشد؛ اما جایی که لازم بین بالمعنی الاخص نباشد - بین بالمعنی الاعم باشد یا اصلاً غیر بین باشد - کسی که خبر از ملزوم می‌دهد، ممکن است اصلاً توجه به لازم آن نداشته باشد، حال آنکه خبر دادن از لازم، فرع التفات به آن است. از سوی دیگر ممکن است اساساً آن کسی که این خبر را می‌دهد، این ملازمه را قبول نداشته باشد.

اما اگر بگوییم مراد از دلالت، دلالت عقلیه است. دلالت عقلیه این است که این کلام کاشفیت و طریقیت داشته باشد و در طریقیت داشتن کلام لازم نیست مخبر هم توجه داشته باشد. فرض کنید دو نفر هستند با هم دیگر ملازم هستند، همیشه همراه هم هستند اما کسی که خبر می‌دهد ملتفت به این نکته نیست که زید و عمرو همیشه با هم هستند و اگر زید بیاید، عمرو هم حتماً می‌آید. او خبر می‌دهد که زید آمد به ملازمه عقلیه خبر از آمدن زید طریقیت دارد برای آمدن عمرو. کلامش کاشفیت دارد یعنی اگر واقعاً زید آمده باشد، عمرو نیز آمده است. به همین جهت، عقلاً کاشف از ملزوم، کاشف از لازم است اما نه به جهت دلالت لفظیه.

لذا این بحث با بحث مثبتات اصول و امارات متفاوت است، در بحث مثبتات امارات آقایان گفته‌اند مثبتات امارات، حجت است ولو آن مثبتاتی و لوازمی که خود آورنده اماره توجه به آن

ملازمه ندارد؛ می‌گویند: وجه حجیت اماره کاشفیت است^۱ و این کاشفیت هم چنان که نسبت به ملزوم وجود دارد، نسبت به لازم آن نیز موجود است؛ ولو آورنده توجه نداشته باشد که کلامش یک چنین کشفی دارد؛ لذا همین که ملازمه واقعیه وجود داشته باشد و مخبر الیه به این ملازمه معتقد باشد؛ اعتقاد خواهد داشت که این کلام کاشف از لازمه‌اش است. و بین بالأخص یا بین بالأعم یا غیر بین بودن لازم؛ هیچ یک شرط حجیت مثبتات نیست و چنانچه آن کسی که خبر می‌دهد این ملازمه را قبول هم نداشته باشد، باز هم کافی است. به همین جهت عقلاء لوازم اقرار شخص به مطلبی را بر عهده او می‌گذارند، ولو مقرّ اصلاً ملازمه را قبول نداشته باشد، به دلیل اینکه می‌گویند اقرار به مناسط کاشفیت و طریقت، حجت است، پس وقتی مدلول مطابقی آن، علیه اوست، چه مدلول‌های التزامی آن، علیه او یا له او باشد. آنها نیز حجیت دارد و به گردن فرد گذاشته می‌شود. در بحث مثبتات اینگونه است.

ولی در ما نحن فیه باید دید اینکه می‌گوییم مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است، کدام مدلول را می‌خواهیم بگوییم. این مطلب در بحث کبروی - که بعداً طرح می‌کنیم - دخالت دارد؛ یعنی باید دید آن تبعیت مدلول مطابقی نسبت به مدلول التزامی که در صدد طرح آن هستیم؛ هر مدلول التزامی را شامل می‌شود ولو مدلول التزامی عقلیه باشد یا تنها می‌خواهیم مدلول التزامی لفظیه را تابع بدانیم؟ اینکه بحث صغروی را مقدم کردیم نیز به همین جهت بود که این بحث در تعیین محل کلام در کبری دخالت دارد.

جمع بندی بحث صغروی

به طور خلاصه اگر مراد ما، مدلول التزامی عقلی باشد، صغری مشکلی نداشته و در هر جایی دلیلی وجود داشت، این دلیل به حکم عقل نفی ثالث می‌کند؛ اما اگر مراد ما، از مدلول التزامی، مدلول لفظی باشد، باید خود مخبر، نیز خبر به نفی ثالث بدهد؛ که همیشگی نیست و گاهی

۱ - ما در بحث مثبتات امارات مناسط حجیت مثبتات را (بر فرض پذیرش) طریقت و کاشفیت اماره می‌دانیم و بیان مرحوم آقای خوئی را ناتمام می‌دانیم. ایشان می‌گویند: مثبتات امارات حجت نیست مگر در مورد خبر و مواردی که از باب حکایت باشد به این دلیل که اخبار از یک شیء، اخبار از لازم آن است. به نظر ما این مطلب نا تمام است؛ اخبار از شیء اخبار از لازم آن شیء نیست مگر با التفات و اعتراف به ملازمه که فقط در بین بمعنی الاخص، قابل اثبات است، البته در بحث مثبتات امارات نکات دیگری هم وجود دارد که مجال ذکر آن در اینجا نیست.

ممکن است خبر دهد. بستگی دارد که نفی ثالث نسبت به دو دلیل بین بمعنی الأخص باشد یا نباشد. مثلاً در مثال نماز جمعه بین بمعنی الأخص نیست. لازمه لفظی اینکه نماز جمعه واجب است، این نیست که حکمش الزامی غیر تخییری است؛ هیچ کس چنین خبری نمی دهد؛ اما کلام وی چنین کاشفیتی دارد.

در کلام مرحوم آقای صدر - بنابر تقریرات آقای هاشمی^۱ - چون این دو جهت تفکیک نشده است، تقریبات خیلی مشوش است. تقریبات مختلفی در کلام مرحوم آقای صدر وجود دارد که بعضی بر این مبنا است که آن لازمه را لازمه عقلیه و مدلول التزامی را شامل مدلول عقلی گرفته اند و در بعضی گویا مدلول التزامی لفظی فرض کرده اند.

البته در این بحث بین تقریرات آقای هاشمی و آقای حائری تفاوت زیادی وجود دارد و گویا دو بحث است. کلام خود آقای صدر در دروس^۲ شبیه تقریرات آقای هاشمی است. گویا در خارج درس این مطالب را گفته اند و آقای هاشمی اضافه کرده است.

بنابراین خلاصه بحث صغروی این است که اگر مراد از مدلول التزامی، مطلق مدلول التزامی باشد، خواه دلالت لفظی باشد یا عقلی، نفی ثالث مدلول التزامی است؛ ولو ملازمه لفظی نباشد، لزوم بین بمعنی الأخص هم نباشد، این دلالت عقلی وجود دارد. آن وقت بحث کبروی باید کرد که آیا دلالت التزامی به این معنای عام، تابع دلالت مطابقی هست یا نیست؟ اما اگر مراد از مدلول التزامی، مدلول التزامی لفظی باشد؛ ممکن است در بعضی موارد باشد نه در همه موارد.

بحث کبروی: تبعیت یا عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی

اما بحث کبروی که بحث مهمی نیز هست، تبعیت دلالت التزامی نسبت به دلالت مطابقی است. نمی دانم قدمای در این رابطه بحث کرده اند یا نکرده اند. مقداری تتبع فی الجملة و با توجه به بعضی از کلید واژه ها کردم، اولین جایی که دیدم به این بحث اشاره شده - بدون اینکه بحثی در موردش انجام دهد - مرحوم وحید بهبهانی است در مصابیح الظلام که شرح مفاتیح الاحکام است. ایشان این گونه تعبیر می کنند:

۱ - رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۵۸.

۲ - دروس فی علم الاصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص ۵۸۰.

«و الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقة، فاعتبارها فرع اعتبارها، فلو لم تكن صحيحة و لا معتبرة تكون الالتزامية أيضا كذلك قطعاً بالبدیهة.»^۱

ایشان می‌فرماید: چون اصل دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقی است اعتبارش نیز تابع آن است. این را به عنوان اصل مفروض بدیهی قطعی گرفته و هیچ دلیلی هم بیش از این، ذکر نکرده‌اند، پس از ایشان در کلام مرحوم کلباسی در اشارات الاصول به این بحث اشاره شده است.^۲ پس از شیخ انصاری در کلمات برخی بزرگان عدم تبعیت را یافته ایم همچون مرحوم نایینی،^۳ مرحوم ایروانی،^۴ مرحوم اصفهانی،^۵ مرحوم آقای حکیم،^۶ مرحوم آقای مظفر،^۷ مرحوم آقای بجنوردی،^۸ مرحوم آقا شیخ حسین حلی،^۹ مرحوم مشکینی،^{۱۰} مرحوم امام^{۱۱} (در کتاب بیع آقای قدیری که ظاهراً تقریر کلام مرحوم امام است).

اما از کسانی که به تبعیت قائل هستند؛ مرحوم آقای خوئی است. که نسبتاً مفصل بحث کرده‌اند. مرحوم آقای خوئی نخستین بار در حاشیه اجود التقریرات (چاپ مطبعه العرفان، ج ۱، ص ۲۶۹، ۳۷۱، ۵۸۴). به این مطلب اشاره کرده‌اند و بعداً در کتاب‌های اصولی خود مفصل‌تر آورده‌اند: دراسات فی علم الاصول جلد ۱ صفحه ۳۸۵، جلد ۲ صفحه ۶۹ و جلد ۴ صفحه ۳۵۰، مصباح الاصول طبع مکتبه الداوری (مباحث الفاظ) ج ۲، ص ۲۱۴، (مباحث حجج)، ج ۲، ص ۴۲۹، ج ۳، ص ۳۶۸. مرحوم شهید صدر نیز این بحث را مفصلاً در موارد متعددی متعرض شده‌اند از جمله: بحوث فی علم الاصول جلد ۷ صفحه ۲۵۹، دروس فی علم الاصول جلد ۲

۱- مصابیح الظلام، ج ۶، ص ۴۲۶.

۲- اشارات الاصول ص ۴۱۶.

۳- فوائد الاصول، ج ۴، ص ۷۵۶.

۴- الاصول فی علم الاصول ج ۲، ص ۴۳۶.

۵- نه‌ایة الدراية فی شرح الکفاية، ج ۲، ص ۳۰۲.

۶- مستمسک العروة الوثقی، ج ۲، ص ۴۴۳.

۷- أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۳، ص ۱۲۵.

۸- القواعد الفقهية (للجنوری، السيد حسن)، ج ۱، ص ۱۶۴.

۹- دليل العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۳۰.

۱۰- کفاية الاصول (با حواشی مشکینی)، ج ۲، ص ۶۶.

۱۱- کتاب البیع (تقریرات، للقدیری)، ص ۴۰۵.

صفحه ۴۳ و جلد ۳ صفحه ۴۹. همچنین در بحوث فی شرح العروه الوثقی جلد ۴ صفحه ۱۱۳ به بعد نیز نکاتی در مورد این بحث آورده و می‌خواهند یک نوع تفصیلی قائل شوند. البته پیش از مرحوم آقای خویی، هم برخی از بزرگان به عدم دلالت التزامی با سقوط دلالت مطابقی اشاره کرده‌اند. همچون تقریرات میرزای شیرازی ج ۱، ص ۱۷۱. در کلام ایشان و سپس در کلام مرحوم حاج آقا رضا همدانی درباره نفی ثالث به وسیله حجیت «احدهما» مردد که تعیین واقعی ندارد مفصل بحث شده است.^۱

مرحوم حاج آقا رضا «احدهما» لابعین را حجت دانسته و توضیح داده که این مبنا با مورد اشتباه حجت و لا حجت فرق دارد، گاه یک خبر صحیح است اما ما نمی‌دانیم خبر صحیح این خبر است یا آن خبر، در اینجا خبر صحیح تعیین واقعی دارد و همان هم نفی ثالث می‌کند، بحث اشتباه حجت به لا حجت در اینجا است، مرحوم حاج آقا رضا می‌فرمایند: محل بحث ما از مصادیق این بحث نیست و مفصل بحث می‌کنند که معقول نیست که حجت تعیین واقعی داشته باشد، که بحث جالبی است.^۲

بهرحال ما به این بحث نمی‌پردازیم بلکه محور بحث را بحث مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول قرار می‌دهیم و بیانات آقای صدر درباره کلام آقای خوئی را هم دنبال می‌کنیم. مرحوم آقای خوئی درباره این ادعا که «دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه» نیست. یک سری جواب نقضی دارند و یک جواب حلی. جواب نقضی ایشان، مواردی است که می‌گویند: اگر قائل به تبعیت نشویم، تالی فاسدهایی دارد که هیچ کس ملتزم به آن نیست.^۳

۱- برخی از مبناهایی که در کلام مرحوم حاج آقا رضا همدانی و در کلام مرحوم آخوند هر دو مطرح شده ظاهراً برگرفته از کلام میرزای شیرازی است که هر دو در درس ایشان حاضر می‌شده‌اند، همچون مبنای نفی ثالث با «احدهما» لابعین، در محل بحث ما. البته هر یک از این دو بزرگوار این‌گونه بحث‌ها را در قالب و چارچوب فکری خود مطرح ساخته‌اند؛ ولی اصل مبنا برگرفته از مباحث میرزای شیرازی است. مرحوم میرزا حرف‌های قابل استفاده بسیار دارد؛ اما غالباً در چارچوبی متفاوت با چارچوب رایج در کتاب‌های اصولی متعارف؛ لذا طرح مباحث ایشان در درس دشوار است.

۲- ر.ک. حاشیه فرائد الاصول «الفوائد الرضویه علی الفوائد المترضویه، ص ۴۹۰، [خاتمه] فی التعادل و التراجیح.

۳- رجوع کنید به مصباح الاصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۴۴.... أمّا النقض فی موارد

نقض اول: اگر کسی اخبار دهد که بول به لباس اصابت کرده، لازمه این خبر، نجاست آن لباس است. حال اگر آن بینه‌ای که گفته است بول اصابت کرد، حجت نبود اما احتمال نجاست لباس را به واسطه نجاست دیگری بدهیم، آیا اینجا ما می‌توانیم بگوییم اخبار به اصابه بول، اخبار از نجاست نیز هست؛ لذا اصل نجاست لباس با این خبر ثابت می‌شود. هیچ کس به این امر ملتزم نمی‌شود.

نقض دوم: اگر درباره مالی که در دست زید است، دو بینه قائم شود، یک بینه می‌گوید: ملک عمرو است. بینه دوم می‌گوید: ملک خالد است. این دو بینه متعارض هستند و از حجیت می‌افتند. حال که از حجیت افتادند؛ آیا ما می‌توانیم بگوییم که این مال، ملک زید نیست چون هر دو بینه در این جهت مشترک‌اند که این مال، ملک زید نیست؟ آیا می‌شود چنین چیزی را ملتزم شویم؟ کسی به این امر ملتزم نمی‌شود.

نقض سوم: در همین مثال به جای اینکه بینه قائم شود برای اینکه این مال عمرو است یا مال خالد است، دو شاهد داریم، یک شاهد می‌گوید: مال عمرو است و یک شاهد می‌گوید: مال خالد است. شاهد به تنهایی حجت نیست؛ اینجا آیا شما می‌توانید بگویید: نسبت به اینکه مال عمرو است، بینه نداریم؛ نسبت به اینکه مال خالد است، نیز بینه نداریم اما نسبت به اینکه مال زید نیست یعنی نفی ثالث، هر دو شاهد متفق هستند پس یک بینه داریم برای اینکه مال زید نیست. پس می‌شود مجهول المالک. چون مال زید نیست، برای عمرو و خالد هم که دلیل نداریم. آیا اینجا کسی حکم به مجهول المالک بودن این مال می‌کند؟!

نقض چهارم: بینه‌ای می‌گوید مالی که در دست زید است، مال عمرو است؛ اما خود عمرو می‌گوید: مال من نیست. اینجا بینه حجت نیست به دلیل اینکه اقرار بر بینه، مقدم است. آیا ما می‌توانیم بگوییم که بینه در مدلول مطابقی اش حجت نیست؛ اما مدلول التزامی اش که این مال، مال زید نیست، معتبر است؟! و باز حکم مجهول المالک را بار کنیم؟!

آقای خوئی یک دلیل نقضی دیگری نیز در دراسات جلد یک، صفحه ۳۸۵ می‌آورند؛ ایشان می‌فرماید: اگر یک دلیلی داشته باشیم که بگوید **اکرم کل عالم** و یک دلیل بگوید **لا یجب اکرام زید العالم**. آیا می‌شود اینگونه بگوییم که اکرم کل عالم یک مدلول التزامی دارد و آن رجحان اکرام همه علماست؛ بنابراین نسبت به اکرام زید عالم مدلول مطابقی اش از اعتبار می‌افتد چون مخصص دارد؛ اما اصل رجحان و استحباب نسبت به او باقی است. اکرم کل عالم

با لا یجب اکرام زید العالم نسبت به مدلول مطابقی تعارض دارند اما نسبت به مدلول التزامی که تعارض ندارند. پس استحباب اکرام زید عالم را اثبات می‌کنیم. در حالی که هیچ کس چنین چیزی را نمی‌گوید.

۱۳۸۹/۱۰/۴

ادامه بررسی تقریب دوم برای نفی ثالث

بحث کبروی تقریب دوم

بحث کبروی این تقریب این بود که آیا اساساً دلالت التزامی همچنان که در اصل وجود تابع دلالت مطابقی است، در حجّیت نیز تابع دلالت مطابقی است؟ این کلام مورد بحث قرار گرفته است؛ بعضی از علما قائل به عدم تبعیت شده‌اند و اولین کسی که به تفصیل و با ارائه تقریب فنی به این بحث پرداخته مرحوم آقای خوئی است.^۱ در کلمات قبل از ایشان، چه در قبول تبعیت و چه در رد تبعیت، تقریب فنی دیده نشده است.

بیان مرحوم آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی نخست جواب نقضی می‌دهند به این شکل که اگر ما قائل شویم با وجودی که مدلول مطابقی از حجیت افتاده است، هنوز مدلول مطابقی حجت است، یک تالی فاسدهایی وجود دارد، که هیچ کس به آنها ملتزم نمی‌شود.

موارد نقض در کلام مرحوم آقای خوئی

ایشان چهار تالی فاسد را در مصباح الاصول^۲ و یک تالی فاسد دیگر را نیز در دراسات ذکر می‌کنند.^۳ اما چهار نقض مصباح الاصول، **نقض اول**: اگر بین‌های شهادت داد به اصابت یک بولی به ثوب که لازمه‌اش نجاست ثوب است و ما فهمیدیم بینة اشتباه کرده یا دروغ گفته است؛ آیا می‌توان گفت: چون ما احتمال نجاست ثوب به خاطر مثلاً اصابت دم را می‌دهیم؛ مدلول التزامی بینة، اصل النجاسة است! هیچ کس قائل نیست که حالا که می‌دانیم بول اصابت نکرده و شاید دم اصابت کرده باشد این بینة نسبت به اصل نجاست ثوب حجت است.

۱ - رجوع کنید به مصباح الاصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ۲، ص ۴۴۳.

۲ - مصباح الاصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی) : ج ۲؛ ص ۴۴۴.... أمّا النقض فبموارد

۳ - دراسات فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۸۵.

نقض دوم: اگر مالی در دست زید باشد، عمرو و بکر هم مدعی آن مال باشند؛ عمرو یک بینه اقامه کند و بکر بینه دیگری اقامه کند. دو بینه بالمعارضه ساقط می شوند. آیا می شود گفت که این دو بینه هر دو یک مدلول التزامی دارند آن این است که مال، مال زید نیست و بگوئیم در مدلول مطابقی تعارض می کنند اما مدلول التزامی شان سر جای خودش باقی می ماند! که لازمه آن مجهول المالک بودن مال باشد! کسی این حرف را نگفته است.

نقض سوم: در همین مثال، بینه فرض نکنید، فرض کنید عمرو و بکر هر کدام یک شاهد داشته باشند و می دانیم شاهد واحد، بدون انضمام یمین حجت نیست. آیا کسی قائل می شود نسبت به اینکه مال، مال زید نیست، دو شاهد داریم؛ پس بینه بر عدم ملکیت زید، اقامه شده و دیگر احتیاجی به یمین نیست؟

نقض چهارم: باز شبیه همین مثال است. مال، مال زید است و یک بینه ای می گوید که مال عمرو است؛ اما خود عمرو اقرار می کند که مال من نیست. اینجا اقرار بر بینه مقدم است؛ آیا کسی ملتزم می شود که مدلول مطابقی بینه - که این مال، مال عمرو است - به جهت اقرار خود عمرو - بر اینکه مال، مال من نیست - تساقط می کند اما مدلول التزامی اش که این مال، مال زید نیست، باقی می ماند و حجت است؟! نه، کسی این را ملتزم نیست.

نقض پنجم: از کتاب دراسات^۱: اگر یک دلیل گفت **اکرم العلما**؛ این عبارت دال بر وجوب اکرام علما است و لازمه وجوب اکرام علما این است که اکرام علما راجح باشد، چون وجوب که ثابت شود جامع رجحان نیز ثابت می شود؛ بنابراین اگر دلیلی داشتیم که گفت اکرام زید عالم واجب نیست، آقایان چه کار می کنند؟ این دلیل دوم را مخصص قرار می دهند و می گویند **اکرم العلما الا زیدا**. آیا در اینجا می توان نسبت به زید عالم قائل شویم که اکرام او مستحب است؟! به این بیان که مدلول مطابقی اکرم العلما وجوب بود که چون مخصص داشت از اعتبار افتاد اما مدلول التزامی آن - راجح بودن اکرام علما - باقی می ماند، چون معارض ندارد. پس بگوئیم اکرام زید عالم، مستحب است. نه؛ کسی قائل به این مطلب نیست. ایشان سپس به بیان حلی می پردازند.

تذکر دو نکته

ما قبل از اینکه وارد بیان حلی ایشان شویم، نکاتی جانبی را تذکر می‌دهیم که خیلی در بحث اصلی دخالت ندارد؛ یکی اینکه آقای خوئی در نقض دوم تعبیر می‌کنند - شبیه آن نیز در نقض‌های دیگر وجود دارد - که آیا می‌شود گفت که این مال، مال زید نیست پس مجهول المالك است؟ بنابراین احکام مجهول المالك را بر آن بار کنیم؟ به نظر می‌رسد اجرای احکام مجهول المالك، در این نقض دخالت ندارد. یعنی ممکن است شخص بگوید اینجا احکام مجهول المالك بار نمی‌شود مثلاً باید براساس قاعده عدل و انصاف، مال بین عمرو و بکر تقسیم شود. اینکه آنچه مال زید نیست را چه باید بکنیم، بحث دیگری است. آن مقداری که در هر سه نقض، دوم و سوم و چهارم دخالت دارد، این است که آیا شرعاً می‌شود حکم کرد مال، مال زید نیست. نکته دوم اینکه در نقض سوم تعبیری مرحوم آقای خوئی دارند که آیا می‌توانیم بگوییم مال، مال زید نیست و دیگر احتیاج به یمین نداریم؟ اینجا یک اشکالی مطرح است که اگر قرار باشد یمین وجود داشته باشد، چه کسی قسم بخورد؟ حال ما اینگونه فرض می‌کنم که اگر عمرو و بکر علاوه بر اینکه مدعی مال اند؛ می‌گویند مال زید نیز نیست. یعنی اصلاً با مدلول مطابقی کلام خود، این مطلب را بگویند. یا بگوییم که یک ادعا عمرو دارد و می‌گوید این مال، مال زید نیست. و از آن سو زید منکر است و می‌گوید که مال من است. اگر اصلاً فرض را اینگونه در نظر بگیریم که عمرو می‌گوید مال، مال زید نیست و یک شاهد نیز اقامه کند؛ آیا اینجا یمین کارساز است یا نیست؟ به نظر ما از جهت فقهی مشکل است بخواهیم شاهد و یمین را کافی بدانیم. چون آنچه در ادله وجود دارد، یمین صاحب الحق است. یعنی صاحب الحقی که ادعا می‌کند که این مال، مال من است و یک شاهد نیز دارد، حال اگر یمین صاحب الحق ضمیمه شود، مدعایش اثبات می‌شود؛ اما یمین کسی که ادعای ملکیت خودش را نمی‌کند، به نظر نمی‌رسد از جهت فقهی حجت باشد؛ بنابراین نسبت به مدلول التزامی - در بحث ما - یمین اساساً دخالتی ندارد. چون یمین صاحب الحق مطرح نیست؛ اما این مطلب فقهی باز در بحث اصلی ما دخالت ندارد. و کلام آقای خوئی را خراب نمی‌کند.

پاسخ حلی در کلام مرحوم آقای خوئی

ایشان در مقام حل می‌فرمایند: حلّ مطلب این است که مدلول التزامی در این گونه موارد مطلق و جامع نیست؛ بلکه یک حصه خاصه است.^۱ مثلاً کسی که اخبار می‌دهد که بول به ثوب اصابت کرده در نتیجه نجس است، اخبار از مطلق نجاست ثوب نمی‌دهد، بلکه اخبار از نجاستی می‌دهد که ناشی از بول است. نه از نجاستی که به هر سببی از اسباب حادث شده باشد. یا کسی که خبر می‌دهد اکرام همه علما واجب است، از مطلق رجحان اکرام خبر نمی‌دهد؛ بلکه از رجحانی که در ضمن وجوب است، خبر می‌دهد و نسبت به رجحانی که در ضمن وجوب نیست، اساساً خبر نداده است و مدلول التزامی آن نیست.

اشکال اول مرحوم آقای صدر به بیان مرحوم آقای خویی

مرحوم آقای صدر می‌فرمایند: می‌توان در کلام مرحوم آقای خویی مناقشه کرد. هم در نقض و هم در حل^۲. قبل از بیان مطلب ایشان تذکر می‌دهیم که این نقد در تقریرات آقای هاشمی به این سبک وجود دارد اما در تقریرات آقای حائری اصلاً نقض ها نیامده و مدل بحث و شیوه بحث به سبک دیگری است و خیلی متفاوت است؛ هم در نتیجه بحث و هم در شیوه طرح بحث کاملاً تفاوت جدی دارند که موجب تعجب است.^۳

ما محور بحث را روی کلام آقای هاشمی قرار می‌دهیم اما بعضی از نکاتی را که در تقریرات آقای حائری مطرح شده را نیز اضافه می‌کنیم.

مرحوم آقای صدر می‌گویند: در مورد این نقض ها یک اشکال مشترک وجود دارد و آن اینکه در هیچ یک از این موارد، چیزهایی که شما می‌گویید، مدلول التزامی نیست. ایشان می‌گویند: حکم شرعی مثلاً به نجاست، به ملکیت و امثال اینها، مدلول التزامی نیست. چه اینکه گاهی

۱ - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۴۵ «و أمّا الحل: فهو أنّ الإخبار عن الملزوم وإن كان إخباراً عن اللازم، إلّا أنّه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصّة خاصّة هي لازم له».

۲ - بحوث في علم الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۵۹ «التقريب الأول - ما أفاده السيد الأستاذ - دام ظله - في إبطال الوجه المتقدم، و يتألف من نقض و حل؛ اما النقض فبموارد: ...»

۳ - به نظر می‌رسد درس آقای صدر بر طبق تقریرات آقای حائری بوده است، ولی خارج بحث ایشان، یک سری مطالبی مطرح شده و آن مطالب خارج بحث را آقای هاشمی در نوشته خود آورده اند.

شاهد اصلاً اعتقاد به ترتّب این لازم ندارد پس چگونه می‌تواند مدلول التزامی باشد؟ بعد بر اساس این مطلب، اشکالاتی کرده‌اند که ما وارد آن مباحث نمی‌شویم.

عرض ما این است مراد ایشان از اینکه این موارد نقض مدلول التزامی نیست، چیست؟ آیا مدلول التزامی تنها مدلول التزامی لفظی است یا مدلول التزامی عقلی نیز مدلول التزامی است؟ اگر مدلول التزامی تنها مدلول لفظی است، اشکال آقای صدر درست است و الزاماً این موارد مدلول التزامی لفظی نیستند؛ در واقع این اشکال همان اشکالی است که ما قبل طرح کردیم، که همیشه نفی ثالث، مدلول التزامی لفظی نیست؛ اما اگر شما مدلول التزامی عقلی را نیز داخل در بحث بدانید، این موارد، مدلول التزامی عقلی هستند. از مباحث ایشان در ادامه به نظر می‌رسد، ایشان دلالت التزامی را اعم از عقلی و لفظی گرفته‌اند. حتی در بعضی از تقریبات گویا فقط دلالت التزامی عقلیه را در نظر گرفته‌اند.

پس اگر دلالت التزامیه عقلیه را نیز در نظر بگیریم، مجرد اینکه خود شاهد به این دلالت کلامش توجه ندارد، اشکالی نیست. کسی که خبر از یک شیئی می‌دهد؛ این خبر از تحقق لازمش کاشفیت دارد ولو اینکه خود مخبر نداند؛ همین که مخبر الیه به این ملازمه التفات داشته باشد از کلام مخبر، همچنان که ملزوم را دریافت می‌کند، لازم آن را نیز دریافت می‌کند. بخلاف دلالت لفظیه که خود مخبر باید ملتفت باشد چون دلالت لفظیه فرع التفات مخبر است.

رفع اشکال با طرح بحث به صورتی دیگر

به نظر می‌رسد حتی بنابراین که دلالت را دلالت لفظیه بدانیم، می‌توان اشکال آقای صدر را پاسخ داد چون اساساً این مباحث را نباید به این شکل طرح کرد که آیا دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است یا نیست؟ بحث را باید از زاویه کلی تری طرح کرد و آن اینکه آیا اعتبار دلالت تابعه، تابع اعتبار دلالت متبوعه است یا نیست؟ دلالت تابعه ممکن است دلالت مطابقیه باشد و ممکن است دلالت التزامیه باشد. مثلاً در مثال ایشان که قطره‌ای از بول بر لباس چکیده است؛ اگر بینه می‌گفت بول به لباس اصابت کرد، پس لباس نجس است. یعنی به هر دو جهت اصابه بول به لباس و نجاست لباس تصریح کند، آیا شهادت به نجاستی که به تبع شهادت به اصابت بول است، در صورت علم به کذب شهادت اول یا سقوط شهادت اول از اعتبار، حجت است یا حجت نیست؟

یا کسی شهادت می‌دهد که من ماه را در گوشه شرقی آسمان دیدم، پس فردا اول ماه است. و ما می‌دانیم که ماه را حتماً در آن گوشه ندیده است. آیا شهادت او که فردا اول ماه است، مورد قبول است یا مورد قبول نیست؟ تمام مثال‌های آقای خوئی را می‌شود به صورت شهادت تابعه مطرح کرد و اگر شهادت تابعه شد، دلالت آن، دلالت لفظیه و مطابقیه می‌شود. با این تقریب اشکال اول شهید صدر کاملاً بی ارتباط با این نقض‌ها خواهد بود.

اشکال دوم مرحوم آقای صدر به بیان مرحوم آقای خوئی

آقای صدر یک اشکال دومی نیز به این نقض‌ها وارد کرده‌اند اما برای ما این اشکال مفهوم نیست. می‌گویند: نقض سوم از باب سقوط دلالت مطابقیه نیست؛ بلکه از باب عدم ترتب اثر بر دلالت مطابقیه است چون شرایط حجیت را ندارد. ما قبلاً اشاره کردیم که اساساً محلّ کلام در جایی است که عدم حجیت مدلول مطابقی، به خاطر عدم ترتب اثر نباشد، بلکه در کاشفیت آن مشکلی ایجاد شده باشد؛ اما در نقض‌های آقای خوئی این بحث مطرح نیست. مثلاً در نقض سوم، شاهدی می‌گوید که مال برای عمرو است و شاهد دیگری نیز می‌گوید که مال برای بکر است؛ هیچ کدام حجت نیستند چون کاشفیت آنها ناقص است. لکن در این مثال آقای صدر می‌خواهد بگوید دلالت مطابقیه از حجیت نیفتاده است بلکه از ابتدا حجت نبوده است؛ به هر حال ما دقیقاً این مطلب را نمی‌فهمیم! در این مثال آیا شما قائل می‌شوید که بینه‌ای بر عدم کون المال لزیم وجود دارد؟ این لازمه را می‌پذیرید؟ اگر می‌پذیرید بگویید که نقض نیست؛ اما اگر به هر معنایی شما بگویید - مدلول مطابقی حجت نباشد یا از حجیت ساقط شده باشد - مدلول التزامی نیز حجت نباشد، مطلب آقای خوئی اثبات می‌شود. حال تعبیر سقوط نگوید؛ بلکه بگویید جایی که مدلول مطابقی حجت نیست چرا مدلول التزامی حجت نباشد؟

۱۳۸۹/۱۰/۵

ادامه بررسی تبعیت دلالت التزامیه از دلالت مطابقیه در حجیت

بحث ما در این بود که آیا دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی است یا تابع نیست؟ ما عرض کردیم بحث را باید در دایره وسیع تری مطرح کرد و آن اینکه آیا دلالت‌های تابعه در حجّیت نسبت به دلالت‌های متبوعه تبعیت دارند یا تبعیت ندارند؟

بیان مرحوم آقای خویی

مرحوم آقای خوئی می‌فرماید: دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقی است و یک سری جواب تقضی ذکر می‌کنند؛ پاسخ‌های مرحوم آقای صدر را در جلسه قبل بررسی کردیم.^۲ یک پاسخ حلّی نیز مرحوم آقای خوئی برای اثبات تبعیت، ذکر کرده و فرموده بودند: کسی که مثلاً اخبار از اصابت بول به لباس می‌دهد، اخبار از نجاست بوجوده الجامعی نمی‌دهد، بلکه اخبار از حصّه خاصه‌ای از نجاست می‌دهد که همراه بول است.^۳ همچنین در سایر موارد نیز مدلول التزامی همواره با مدلول مطابقی دقیقاً مساوی است و اعم از مدلول مطابقی نیست. گویا مرحوم آقای خوئی نظرشان این است که اگر در جایی علم به کذب مدلول مطابقی وجود داشته باشد، علم به کذب مدلول التزامی نیز خواهیم داشت چون مدلول التزامی آن حصّه ملازمه با مدلول مطابقی است و وقتی اصابه بول به لباس تحقق پیدا نکرد، نجاستی که با اصابه بول به لباس ملازم است،

۱ - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی) ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۴ «و أمّا ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجية اللازم فنحيب عنه أولاً بالنقض. و ثانياً بالحل؛ اما النقض فبموارد: ...»

۲ - بحوث في علم الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۵۹ «التقريب الأول - ما أفاده السيد الأستاذ - دام ظله - في إبطال الوجه المتقدم، و يتألف من نقض و حل؛ اما النقض فبموارد: ...»

۳ - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی) ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۴ «و أمّا الحل: فهو أنّ الإخبار عن الملزوم و إن كان إخباراً عن اللازم، إلّا أنّه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصّة خاصه هي لازم له، فإنّ الإخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن نجاسة الثوب بأي سبب كان، بل إخبار عن نجاسته المسببة عن وقوع البول عليه».

نیز تحقق پیدا نخواهد کرد. همچنین اگر مدلول مطابقی ما طرف تعارض باشد، مدلول التزامی نیز طرف تعارض خواهد بود. یعنی آن نکته‌ای که مدلول مطابقی را از حجیت می‌اندازد؛ همان نکته مدلول التزامی را نیز از حجیت می‌اندازد.

البته این بیان فقط در جایی می‌آید که مدلول مطابقی به جهتی مثل معارضه و یا علم به کذب ساقط شده باشد و نه به جهت اینکه اثر نداشته است. آقای خوئی هرچند به این مطلب اشاره نمی‌کند و تعبیر ایشان این است که مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است؛ اما مرادشان همین مقدار خاص است؛ بنابراین ممکن است مدلول مطابقی چون اثر ندارد حجت نباشد اما مدلول التزامی حجت باشد. مثلاً مدلول مطابقی چون مربوط به اموری است که در آن ظن قوی معتبر است یا اطمینان معتبر است، حجت نباشد اما همان درجه کشف نسبت به مدلول التزامی - چون مربوط به اموری نیست که آن قدر اهمیت داشته باشد - حجت باشد. مثلاً لازمه اینکه زنا اتفاق افتاده باشد، این است که لمس محرم نیز اتفاق افتاده باشد. لکن با شهادت دو شاهد نسبت به زنا، زنا اثبات نمی‌شود اما لمس محرم - که لازمه زناست - اثبات می‌شود، چون در مورد لمس، دو شاهد کافی است.

بیان مرحوم شهید صدر

در کلام مرحوم آقای صدر نیز به همین مطلب اشاره شده اما تعبیر - به خصوص در تقریرات آقای هاشمی - تعبیر بسیار نارسایی است.^۱ مطلب ایشان این است که اگر مدلول مطابقی به جهت علم به خطا یا به جهت طرف علم اجمالی قرار گرفتن ساقط شود می‌گوییم همین وجه به مدلول التزامی نیز سرایت می‌کند اما جایی که نکته سقوط این نیست - حالا سقوط بگوئید یا عدم حجیت، تعبیر خیلی مهم نیست - و دلیل عدم حجیت چیز دیگری است؛ آنجا سرایت نمی‌کند. بهر حال اشکال اصلی مرحوم آقای صدر - با حذف بعضی از حواشی - این است که مدلول التزامی گاه خودش تعین واقعی دارد، ذاتاً یک تشخص واقعی دارد؛ در این موارد، مدلول التزامی

۱ - بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۶۲ «و ثانیاً - أن بعض هذه النقوض ليس من باب سقوط الدلالة المطابقة بل من باب عدم ترتب الأثر عليها، لعدم توفر شرائط الحجية كلها - كما في النقض الثالث - و المدعى عند القائل بالتبعية سقوط الدلالة الالتزامية بسقوط المطابقة، لا توقف حجيتها على حجية المدلول المطابقة و ترتب أثر شرعی علیه بالفعل.»

عام تر از مدلول مطابقی نیست. ایشان در اینجا مثال زده‌اند اما در لا به لای فرمایشات آقای حائری این مثال آمده که وجوب یک شیئی، وجوب غیری برای مقدمه می‌آورد؛ چون لازمه وجوب ذی المقدمه، وجوب غیری مقدمه است و نه مطلق وجوب آن؛ اعم از وجوب غیری و نفسی. در مثل این مورد فرمایش آقای خوبی درست است اما گاه ما از باب عدم امکان اجتماع نقیضین، مدلول التزامی را کشف می‌کنیم، مثلاً یکی می‌گوید: این شیء سفید است و دیگری می‌گوید این شیء زرد است. ما می‌دانیم این دو قابل جمع نیستند، چون اجتماع ضدین محال است. در اینجا لازمه سفید بودن، زرد نبودن است، چون قابل اجتماع نیستند. در اینجا وقتی زرد نبودن را در نظر می‌گیریم، در طول ملازمه‌ای که بین سفید بودن و زرد نبودن، انسان درک می‌کند، عنوان تقارن عدم زردیت با سفیدیت انتزاع می‌شود اما آن چه لازمه سفید بودن است، ذات عدم زردی است؛ نه عدم زردی از آن جهت که ملازم و مقارن با سفیدی است. به بیان دیگر در طول ملازمه‌ای که بین سفیدی و عدم زردی، عقل انسان درک می‌کند، یک عنوان مقارن انتزاع می‌کند اما آن چیزی که مثلاً اخبار به سفیدی از آن خبر می‌دهد، ذات عدم زردی است؛ نه عدم زردی‌ای که مقارن با سفیدی باشد. همچنین در جایی که علم اجمالی به کذب داریم، آن چه در تعارض داخل می‌شود، ذات ملزوم است و فقط ملزوم در دایره تعارض است و معارضه‌ای که وجود دارد به لازم سرایت نمی‌کند.^۱

بررسی کلام مرحوم شهید صدر

بیان ایشان، برای ما خیلی روشن نیست. این تعبیر تقریباً در همه کتاب‌های ایشان - هم در تقریرات آقای هاشمی، هم در تقریرات آقای حائری و هم در نوشته خود ایشان در دروس - وجود دارد^۲ که ذات اللازم، طرف ملازمه است. ایشان می‌فرماید: ملازمه بین سفیدی و ذات عدم

۱ - بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۲۶۲ «و أما إذا لم يكن لها تعین كذلك فلا يتم هذا الوجه، لأن المدلول الالتزامی حينئذ ذات اللازم، و الدلالة الالتزامية دلالة عليه بما هو هو لا بما هو لازم مقارن، فالتلازم نسبة بين المتلازمين و ليس مأخوذاً في أحد الطرفين فمع سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية و عدم مشموليتها لدليل الحجية العام لا مانع من بقاء الدلالة الالتزامية للكلام على حجيتها ما دام مدلولهما محتمل الثبوت في نفسه و الدلالة عليه محفوظة ذاتاً و وجوداً.»

۲ - همان؛ همچنین دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص: ۵۳؛ همچنین مباحث الأصول، ج ۵، ص ۶۳۴.

زردی است؛ نه ملازمه بین سفیدی و عدم زردی ای که مقارن با سفیدی است. ما اساساً نمی فهمیم ذات لازم یعنی چه؟! آیا مراد این است ملازمه بین عدم سفیدی به طور کلی خواه مقارن با سفیدی باشد یا نباشد، برقرار است؟ قطعاً چنین نیست. آیا واقعا می شود گفت سفیدی با عدم زردی که با سفیدی مقارن نیست، هم ملازم است؟! این مطلب برای ما واضح نیست؛ مثلاً می گوئیم اگر این شیء واجب باشد، حتماً راجح است. آیا مطلق رجحان لازمه وجوب است یا رجحانی که همراه وجوب است؟ ما این طور می فهمیم رجحانی که همراه وجوب است، لازم است.

اشکال نقضی حاج آقا به کلام مرحوم خویی

آقای خوئی شبیه این بحث را در بحث شهادت به هلال نیز مطرح کرده اند. کسی شهادت می دهد هلال را با یک خصوصیات خاصه ای دیده است و شاهد دوم می گوید: من هلال را با خصوصیات دیگری دیدم. در اینجا خصوصیات خاصه رؤیت هلال، معارض هستند؛ اما آیا می توانیم بگوئیم نسبت به اصل رؤیت هلال، هر دو شهادت می دهند؛ چه اینکه مدلول التزامی شهادت به رؤیت هلال با خصوصیات خاصه، شهادت به اصل رؤیت هلال است. و ما آن شهادت را می پذیریم. مرحوم آقای خوئی می گویند که نه، آن که می گوید من هلال را با این خصوصیت دیدم، به اصل رؤیت هلال به نحو مطلق و جامع خبر نمی دهد؛ بلکه به حصه ای از هلال که ناشی از این رؤیت خاصه است، خبر می دهد.^۱

حاج آقا به کلام آقای خوبی یک اشکال نقضی مطرح می کردند که خود آقای خوئی این مطلب را قبول دارد و آن اینکه اگر دو شاهد اصلاً سبب ذکر نکنند و مستقیماً یکی بگوید: من

۱ - موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۲۲، ص: ۷۲ «نعم، قد يقال: إنَّهما وإن اختلفا في المدلول المطابق و هو الإخبار عن فرد خاص من الهلال، إلا أنَّهما متفقان في المدلول الالتزامی و هو الإخبار عن أصل وجود الهلال و الكلّی الجامع القابل للانطباق على كل من الفردين، و لا فرق في حجّة البينة كغيرها ممّا هو من مقولة الحكاية بين المدلول المطابق و الالتزامی، فإذا سقطت المطابقة عن الحجّة إمّا لأجل المعارضة، أو لعدم حصول الشهادة الشرعية لا مانع من الأخذ بالمدلول الالتزامی. و لكنّه یندفع بما تعرّضنا له مستقصى في مبحث المياه عند التكلّم حول الشهادة على النجاسة و ثبوتها بالبينة، و قلنا ثمة ما ملخصه: أنَّ الدلالة الالتزامية كما أنَّها تابعة للمطابقة في الوجود أي في أصل الدلالة و تحقّقها كذلك تتبعها في الحجّة...».

هلال را دیدم و آن یکی هم بگوید: من هلال را دیدم و ما احتمال دهیم خصوصیات مختلف بوده است. آیا اینجا این شهادت از اعتبار می افتد؟ چون احتمال مختلف بودن خصوصیات، طبق بیان ایشان، ملازم است با احتمال عدم وحدت مشهود به. چون ایشان می گوید: اگر خصوصیت مختلف باشد، این خصوصیات مختلف، شهادت به جامع را نیز مضیق می کند. و همین احتمال باعث می شود، ما ندانیم شهادت ایشان واحد است یا واحد نیست.

ما می توانیم مثال دیگری نیز بیاوریم که شبیه مثال های نقضی آقای خوئی در ما نحن فیه باشد. و آن اینکه یک نفر می گوید: این لباس نجس است و دومی نیز می گوید این لباس نجس است. هر دو اخبار به نجاست لباس می دهند اما احتمال می دهیم منشأ اخبار به نجاست در اولی با منشأ اخبار به نجاست دومی مختلف باشد. یکی به دلیل خون دیدن باشد و دیگری به جهت بول دیدن. طبق فرمایش مرحوم خویی اینجا نیز باید با وجود احتمال تغایر، دو شهادت از اعتبار ساقط شود.

این نقض که حاج آقا مطرح می کنند به نظر ما نقض قابل توجهی است اما مطلب آقای خوئی نیز وجداناً مطلب درستی به نظر می آید. اینکه چگونه این دو مطلب را با هم جمع کنیم؛ کار ساده ای نیست.

به نظر می رسد می توان نقض حاج آقا را هم این گونه جواب داد که عقلاً بین صورتی که منشأ اخبار به اصل رؤیت معلوم باشد با جایی که منشأ اخبار به آن معلوم نباشد فرق می گذارند. در جایی که دو شاهد هر یک به جهت خصوصیات خاصه ای که دیده اند شهادت می دهند، در صورت عدم تحقق اصل رؤیت خلاف اصل بیشتری اتفاق نیفتاده، چون همان امری که منشأ شده شهادت با خصوصیات خاصه اشتباه داده شود، اشتباه در شهادت به اصل رؤیت را هم توجیه می کند؛ اما در شهادت به رؤیتی که منشأ آن روشن نیست، اشتباه در خصوصیات مشهود به ثابت نشده است تا شهادت به اصل رؤیت هم زیر سؤال برود.

خلاصه اشتباه بیشتر شاهد بر خلاف اصل عقلایی است و همین امر سبب اعتبار شهادت است و با علم به اشتباه شاهد در منشأ شهادت چنین خلاف اصلی نسبت به اصل شهادت وجود ندارد؛ لذا شهادت در نزد عقلاء واجد ملاک اعتبار نیست. برخلاف جایی که منشأ شهادت معلوم نباشد که عدم مطابقت با واقع نسبت به اصل شهادت خودش خلاف اصل است.

۱۳۸۹/۱۰/۶

سه وجه مرحوم آقای صدر برای تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی

مرحوم آقای صدر سه وجه برای تبعیت دلالت التزامی نسبت به دلالت مطابقی را ذکر کرده و آنها را بررسی کرده‌اند.

وجه اول وجه مرحوم آقای خوئی بود که در جلسه قبل بررسی شد. دوم وجهی است که خود ایشان ذکر کرده‌اند و گویا در درس این وجه را اختیار کرده‌اند و وجه سوم وجهی است که در تقریرات آقای هاشمی ذکر شده^۱ و علی القاعده در خارج از درس، ایشان فرموده‌اند به همین جهت در تقریرات آقای حائری نیست. وجه دوم و سوم ایشان، مقداری مشوش است. چکیده این دو قسمت را آقای حائری در متن تقریرات و حاشیه تقریرات ذکر نموده‌اند^۲ که ما بیشتر بر طبق کلام ایشان مطلب را دنبال خواهیم کرد. البته آقای حائری نیز از تقریرات آقای هاشمی نقل می‌کنند.

وجه دوم مرحوم آقای صدر

محصل فرمایش ایشان در وجه دوم این است که دو قسم دلالت التزامی داریم؛ دلالت التزامیه لفظیه و دلالت التزامیه عقلیه. و وجه دوم در مورد دلالت التزامیه عقلیه است. در دلالت التزامیه عقلیه، در واقع یک دال و دو مدلول نداریم یعنی اینطور نیست که لفظ دال باشد و معنای مطابقی و معنای التزامی هر دو مدلول آن باشند؛ بلکه یک دال داریم که مدلولی دارد و دال دیگر داریم که آن نیز مدلولی برای خود دارد. دال^۱ اول، لفظ است که بر معنای مطابقی دلالت دارد و دال^۲ دوم، خود معنای مطابقی است که بر معنای التزامی دلالت دارد؛ چون بین معنای مطابقی و معنای التزامی، ملازمه خارجی وجود دارد؛ یعنی تحقق معنای مطابقی، نسبت به معنای التزامی، کاشفیت دارد.

۱ - رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۲۵۹-۲۶۵.

۲ - رجوع کنید به مباحث الاصول، ج ۵، ص ۶۳۳-۶۳۶.

با روشن شدن این مطلب، واضح است در ما نحن فیه نمی‌توانیم دلالت التزامی را با سقوط دلالت مطابقی از حجیت، حجت بدانیم. چون اولاً فرض این است که دالّ، لفظی نیست که متکلم به کار برده است، و ثانیاً تحقق معنای مطابقی - که باید دال باشد - معلوم نیست؛ چون متکلم حتماً یا احتمالاً اشتباه کرده است. آن چه سبب از اعتبار افتادن دلالت مطابقی می‌شود یا علم به کذب آن است یا اینکه مثلاً طرف علم اجمالی به کذب قرار گرفته است. اگر علم به کذب داشته باشیم، که قطعاً مدلول مطابقی وجود ندارد، بنابراین برای دلالت التزامی اساساً دالی موجود نیست. و اگر تحقق مدلول مطابقی محتمل باشد - یعنی علم به کذب آن نداریم اما دلیل مثبت هم نداریم - دالّ بر مدلول التزامی، نه حقیقتاً و نه تعبداً، ثابت نیست. حقیقتاً که روشن است چون نمی‌دانیم خبر مطابق واقع هست یا نیست. تعبداً نیز به این جهت که مفروض است که دلالت مطابقی از حجّیت افتاده است؛ پس اساساً دال بر مدلول التزامی نداریم تا بحث کنیم که حجیت دارد یا ندارد.

پاسخ خود مرحوم آقای صدر به وجه دوم

مرحوم آقای صدر به این وجه دوم، جوابی می‌دهند که محصل آن این است که معنای مطابقی بوجوه واقعی، ملازمه دارد با معنای التزامی و این ملازمه سبب می‌شود که دالّ بر معنای مطابقی، دالّ بر معنای التزامی هم باشد. یعنی دالّ بر ملزوم، دالّ بر لازم نیز هست و همان درجه کاشفیتی که نسبت به معنای مطابقی دارد، همان درجه کاشفیت را نسبت به مدلول التزامی هم دارد. البته این درجه کاشفیت نسبت به مدلول مطابقی از حجّیت افتاده است لکن وجهی ندارد که بگوییم نسبت به مدلول التزامی از حجّیت افتاده است.

بنابراین آن کس که خبر از ملزوم می‌دهد، خبر وی نسبت به لازم آن کاشفیت دارد مثلاً در مواردی که کسی اقراری می‌کند و این اقرار یک لازمه‌ای دارد. برفرض عدم حجیت خود اقرار، اقرار نسبت به لازمه آن - ولو فرد به این لازمه توجّه نداشته باشد - باز کاشفیت دارد. یا مثلاً شهادت فرد نسبت به مدلول مطابقی حجت نیست چون در آن تعدد معتبر است اما نسبت به مدلول التزامی - ولو مدلول التزامی عقلیه - کلامش کاشفیت دارد. یعنی ما از همین کلام می‌فهمیم که آن لازم، تحقق دارد ولو خود متکلم نیز ملتفت نباشد. کاشفیت کلام فرع علم مخبر به ملازمه نیست.

وجه سوم مرحوم صدر

آقای صدر تقریب سومی را ذکر می‌کنند و می‌فرمایند: نکته حجیت دلالت مطابقی - بلکه به طور کلی نکته حجیت دلالات - اصالة عدم الکذب یا اصالة عدم مخالفت ظاهر است. البته کذب به معنای عام که شامل اشتباه نیز می‌شود. یعنی اصل اولی در مورد راوی صادق این است که اشتباه نکرده باشد و دروغ نگفته باشد. در موردی که ما فهمیدیم راوی در دلالت مطابقیه اشتباه کرده یا مخالف ظاهر اراده کرده است؛ اگر نسبت به مدلول التزامی نیز از او یک چنین اشتباهی سر زده باشد، اشتباه تازه و بیشتری اتفاق نیفتاده است. کذب زائدی و مخالفت ظاهر بیشتری نیست؛ بنابراین آن نکته حجیت مدلول التزامی وجود ندارد. نکته حجیت این بود که اگر مدلول التزامی را حجت ندانیم باید ملتزم شویم که راوی اشتباه کرده و مخالفت ظاهر اراده کرده است و حال آن که اصل این است که راوی اشتباه نکرده و مخالفت ظاهر اراده نکرده است؛ اما در اینجا نسبت به مدلول التزامی، مخالفت ظاهر بیشتر یا کذب بیشتر، در کار نیست. یک اشتباه است و این اشتباه دو اثر دارد.

فرض کنید متکلم می‌گوید: این لباس نجس است چون با بول اصابت کرده است و ما فهمیدیم با بول اصابت نکرده، بلکه با آبی زرد اصابت کرده که متکلم خیال کرده، بول است. در اینجا اگر لباس نجس نباشد دو اشتباه رخ نداده، بلکه یک اشتباه بوده که دو اخبار به دنبال آورده است.

بر اساس این مطلب، مرحوم آقای صدر می‌گویند: اگر دلالت التزامیه از نوع دلالت لفظیه باشد، تابع دلالت مطابقی در حجیت نیست اما اگر دلالت التزامیه از نوع دلالت عقلیه باشد، تابع است. توضیح اینکه اگر از نوع دلالت لفظیه باشد، یک ظهور مستقل ایجاد می‌کند که اگر مخالف ظاهر آن، اراده شود، به اصطلاح مخالفت ظاهر جدید است و این مخالفت ظاهر جدید خلاف اصل است.

این فرمایش آقای صدر یک ادامه‌ای دارد.

بررسی وجه سوم

پیش از بررسی این وجه، ذکر نکاتی سودمند است:

نکته اول: اینکه ایشان می‌فرمایند: ملاک و نکته حجیت اماره این است که اصل عدم کذب راوی یا عدم مخالفت ظاهر است. لکن ما این مطلب را نمی‌پذیریم به نظر ما نکته حجیت

این است که کاشف باید مطابق مکشوف خود باشد. اینکه کشف مخالف مکشوف خود باشد؛ خلاف اصل است و فرض شما این است که در اینجا دو کشف وجود دارد؛ یک کشف نسبت به مدلول مطابقی و یک کشف نسبت به مدلول التزامی. اگر دو کشف وجود دارد؛ این ملاک نیز، هم نسبت به مدلول مطابقی و هم نسبت به مدلول التزامی، موجود است. و با از اعتبار افتادن این ملاک نسبت به مدلول مطابقی، چرا نسبت به مدلول التزامی از اعتبار بیفتد. نکته حجیت، کاشفیت است و کاشفیت موجود است پس باید حجت باشد.

نکته دوم: اینکه شما می‌گویید اصل عدم کذب راوی است یا اینکه راوی مخالف ظاهر اراده نکرده باشد. و سپس بین اینکه راوی نسبت به آن مکشوف، التفات داشته باشد یا نداشته باشد؛ تفاوت قائل می‌شوید؛ حال سوال ما اینست که در اشتباه نکردن و مخالف ظاهر اراده نکردن؛ چه تفاوتی بین دلالت لفظیه با دلالت عقلیه وجود دارد؟! تنها تفاوت در این است که در دلالت عقلیه - بخلاف دلالت لفظیه - متکلم به این کشف توجه ندارد. آیا این تفاوت در ملاک حجیت دخالت دارد؟ به نظر ما ملاک حجیت این است معمولاً کلام انسان مطابق واقع است. حال اینکه من بدانم این دلالت التزامی وجود دارد یا ندارد؛ دخالتی در ملاک حجیت ندارد.

به بیان دیگر فرق بین ملاکی که مرحوم آقای صدر طرح می‌کنند با ملاکی که ما عرض می‌کنیم؛ در این نکته است که ملاک ایشان تنها در مواردی است که متکلم به مدلول مورد نظر خود توجه دارد اما آیا توجه متکلم، طریقت کلام را بیشتر می‌کند و اعتبار بیشتری به کلام می‌دهد؟

ملاک حجیت، طریقت است یعنی رساندن به واقع؛ نه اینکه متکلم اراده کرده یا نکرده است. توجه دارد یا ندارد.

نکته سوم: اینکه شما می‌فرمایید اینکه متکلم یک ظاهری را بیان کند و مخالف این ظاهر را اراده کرده باشد، خلاف اصل است. حال سؤال ما این است اینکه مخالفت ظاهر خلاف اصل است، به چه مناطی است و چرا ظاهر باید مطابق واقع باشد؟ جواب این است که چون ظاهر کاشفیت دارد والا خودش خصوصیتی ندارد و مخالف اصل بودن مخالفت با ظاهر به مناط کاشفیت ظاهر است.

به بیان دیگر اینکه می‌گوییم اصل مطابقت ظاهر کلام با واقع است به مناط کاشفیت ظاهر است والا ظهور یک ویژگی خاصی ندارد. از آنجا که ظهور از مصادیق کاشف است و اصل این

است که کاشف با مکشوف خود مطابقت داشته باشد؛ در مورد کذب نیز همین است. اینکه اصل عدم اشتباه راوی است، چون اشتباه کردن او به ندرت اتفاق می افتد یعنی نکته اصالة عدم الکذب، باز به جهت کاشفیت است. در مابقی کاشف ها نیز نکته همین است و نکته واحدی وجود دارد که آن نکته واحد، وجود کاشفیت نوعیه می باشد.

البته این اشکالات تا حدودی شکلی است اما اصل قضیه این است که اساساً بینیم نسبت به مدلول التزامی با فرض سقوط مدلول مطابقی کاشفیت وجود دارد یا ندارد. ایشان می گوید: کاشفیت نسبت به مدلول مطابقی و همچنین مدلول التزامی به نحو مستقل وجود دارد. ولی چنین امری صحیح نیست.

گاه شما می گوئید: چون معمول خبر ها مطابق واقع هستند، ما خبر را حجت می شماریم ولو در مواردی که قطع داریم، خبر مخالف واقع است؛ این اشکالی ندارد. اما اگر قرار باشد فقط در دایره اخبار مطابق واقع یا حتی اخبار مشکوک المطابقه، قائل به حجیت شویم، مشکلاتی پیش می آید و سنگ روی سنگ بند نمی شود؛ اشتباه در تطبیق زیاد اتفاق می افتد و شارع حجیت را به مواردی که این ملاک وجود دارد ولو احتمالاً، اختصاص نمی دهد.

بنابراین اگر حجیت به نحو وسیع باشد، حتی با علم به کذب نیز باید آن را حجت بشماریم. لکن مرحوم صدر می گویند: مدلول مطابقی به دلیل علم تفصیلی به کذبش از حجیت می افتد. ما می پرسیم: چرا از حجیت می افتد؟ اگر ملاک طریقت در نوع موارد است، طریقت نوع موارد با علم به کذب در خصوص این مورد که از بین نمی رود. طریقت در خصوص این مورد، موضوعیت ندارد. پس طریقت در نوع موارد اگر ملاک باشد با علم به کذب هم نباید از اعتبار بیفتد.

بنابراین به نظر ما، وجه ملاک حجیت شارع، طریقت نوعیه به این معنا نیست. نه عقلاً و نه شرعاً، ملاک اینگونه نیست. به همین جهت، هیچ کس با علم به کذب، آن را حجت نمی داند. به نظر ما، ملاک این است که چون خبر، نوعاً مطابق واقع است، آن غلبه مطابقت موجب می شود در این مورد بخصوص نیز برای ما ظنّ نوعی حاصل شود و الا اگر نفس غلبه مصادفت ملاک باشد، باید با علم به کذب خبر، نیز شما خبر را حجت بدانید؛ در حالی که شما به درستی، قائل به حجیت نیستید.

به بیان دیگر اینکه غلبه مصادفت با علم به کذب از اعتبار می افتد به این دلیل است که جایی که علم به کذب دارید، آن غلبه مصادفت خبر با واقع، تأثیری در ظن آوری ندارد. این نکته نسبت به مدلول التزامی نیز وجود دارد؛ چه مدلول التزامی لفظیه و چه مدلول التزامی عقلیه و بلکه نسبت به مدلول مطابقی تابعه نیز وجود دارد.

عرض کردیم بحث ما گسترده تر از مدلول التزامی است و در مدلول مطابقی هم که تابع باشد می آید مثلاً اگر شاهد بگوید این لباس نجس است، چون بول به آن اصابت کرده است. یعنی من که می گویم این نجس است، چون دیدم به آن بول اصابت کرده است، می گویم نجس است. اخبار به نجاست تابع اخبار به اصابه بول است. وقتی چنین است، آن نکته شهید صدر که اینجا نسبت به مدلول التزامی، مخالفت ظاهر بیشتری رخ نداده، صحیح خواهد بود؛ چه مدلول التزامی لفظیه باشد و چه مدلول التزامیه عقلیه باشد و چه مدلول مطابقی تابعه باشد. چون اگر متکلم در اخبار اول اشتباه کرده باشد، عدم مطابقت با واقع در اخبار دوم، اشتباه بیشتری نیست و اساساً یک مطلب واحد است که دو اخبار را به دنبال آورده است. عرفاً نیز در اینجا دو دروغ حساب نمی شود؛ بلکه این دو کلام را مرتبط به هم می بینند.

۱۳۸۹/۱۰/۷

تکرار وجه دوم در کلام مرحوم شهید صدر

دوستان مایل بودند بحث سابق را دوباره تکرار کنیم؛ محصل وجه دوم این بود که یکی از تقریباتی که در تبعیت دلالت التزامی نسبت به دلالت مطابقی ذکر شده و در خصوص دلالت التزامیه عقلیه جاری است؛ این است که دلالت التزامیه عقلیه، مستقیماً ناشی از لفظ نیست؛ به این بیان که متکلم تنها از مدلول مطابقی اخبار می‌دهد، لکن وقتی ما تحقق این مدلول مطابقی را در خارج کشف کردیم؛ از آن جا که وجود خارجی مدلول مطابقی با وجود خارجی مدلول التزامی ملازمه دارد؛ به وسیله اخبار، به مدلول مطابقی و از مدلول مطابقی، به مدلول التزامی می‌رسیم؛ بنابراین در دلالت التزامیه عقلیه، لفظ مستقیماً دو مدلول ندارد، بلکه یک مدلول دارد که آن مدلول نیز، مدلول دیگری دارد.

با این توضیح اگر شما می‌خواهید بگویید: لفظی که متکلم با آن خبر داده است، دالّ بر مدلول التزامی است؛ خلف فرض است. و اگر می‌خواهید با مدلول مطابقی، مدلول التزامی را ثابت کنید؛ برای خود مدلول مطابقی، کاشفی وجود ندارد؛ نه کاشف حقیقی و تکوینی و نه کاشف تعبدی؛ بنابراین مدلول التزامی قابل اثبات نیست چون دالّ بر مدلول التزامی احراز نشده است.

اشکال مرحوم آقای صدر بر وجه دوم

مرحوم آقای صدر در جواب فرموده بودند: مطلب این گونه نیست. دالّ بر مدلول التزامی، مدلول مطابقی بوجوده واقعی نمی‌باشد؛ بلکه لفظ همچنانی که دالّ بر مدلول مطابقی است، دالّ بر مدلول التزامی نیز هست ولو به جهت همان ملازمه واقعیه‌ای که وجود دارد. نکته اصلی کلام ایشان این است که دالّ بر ملزوم، دالّ بر لازم نیز هست. البته دالّ به معنای کاشف، نه به معنای مخبر؛ ما مخبر از مدلول التزامی نداریم اما کاشف داریم یعنی لفظ همچنانی که کشف از ملزوم می‌کند، کشف از لازم آن نیز می‌کند و آن درجه‌ای از کاشفیت که نسبت به مدلول مطابقی وجود دارد، نسبت به مدلول التزامی نیز موجود است. توضیح اینکه دلالت به دو معنا به کار می‌رود: گاه به معنای خبر دادن و افهام یک معنا به وسیله لفظ، و گاه به معنای کشف

شدن یک معنا از لفظ، در مورد مدلول التزامی دلالت به معنای اول وجود ندارد؛ زیرا چه بسا متکلم اصلاً به مدلول التزامی و ملازمه معترف نباشد یا اعتراف داشته باشد؛ اما در هنگام اخبار متوجه نباشد؛ بنابراین متکلم از مدلول التزامی خبر نمی‌دهد. معنای دوم دلالت، کاشفیت است که لفظ متکلم نسبت به مدلول التزامی کاشفیت دارد. برخی در این موارد از تداعی معانی استفاده می‌کنند که هیچ فرقی با دلالت ندارد.

وجه سوم در کلام مرحوم شهید صدر

تقریب سوم که خود مرحوم آقای صدر انتخاب می‌کنند و به تبع آن، تفصیلی در مقام قائل می‌شوند؛ این است که می‌گویند: نکته حجّیت امارات در دلالت التزامی‌ای که دلالت مطابقی‌اش ساقط شده است، نمی‌آید.

می‌فرمایند: در یک اماره (مثلاً در خبر واحد)، اصل این است که کذب از مخبر سر نزده است؛ حال یا به معنای تعمد کذب یا به معنای اشتباه و اصل این است که مخالف ظهور کلام، اراده نشده است.

با این توضیح، اگر مدلول التزامی ثابت نباشد، اشتباه دیگری از متکلم سر نزده و مخالفت ظاهر دیگری اتفاق نیفتاده است. چون فرض این است که در دلالت‌های عقلیه، کلام نسبت به مدلول التزامی ظهور ندارد و ظهور کلام فقط نسبت به مدلول مطابقی است و کاشفیت کلام نسبت به مدلول التزامی از سنخ ظهور نیست، بلکه از باب نفس کاشفیت است؛ بنابراین عدم اثبات دلالت التزامیه، مخالفت جدیدی برای ظهور نمی‌آورد و در نتیجه وجهی برای حجیت مدلول التزامی وجود نخواهد داشت.

لذا می‌توان بین دلالت التزامی عقلیه با دلالت التزامیه لفظیه، تفصیل قائل شد. اگر دلالت التزامی عقلیه باشد، ظهور جدیدی نیست؛ اما اگر دلالت التزامیه لفظیه باشد، این دو دلیل، دو ظهور دارند؛ یک ظهور در مدلول مطابقی و یک ظهور در مدلول التزامی؛ بنابراین ظهور در مدلول التزامی ظهور دیگری است و موضوع مستقل دیگری است برای حجیت. پس اگر این ظهور دوم، اراده نشده باشد - با فرض اینکه ما علم داریم که ظهور اول اراده نشده است - دو مخالفت با ظهور رخ داده است.

بنابر این ایشان در دلالت التزامی لفظی قائل به عدم تبعیت شده و در دلالت التزامی عقلی قائل به تبعیت می‌شوند.

بررسی وجه سوم

در اینجا دو اشکال به این تقریب به نظر می‌رسد اولاً نباید بین دلالت عقلیه و دلالت لفظیه تفضیل قائل شد، ثانياً در هر دو نوع دلالت، با سقوط دلالت مطابقی از حجیت، دیگر دلالت التزامی حجت نیست.

توضیح اشکال اول

اما اینکه بین دلالت لفظیه و دلالت عقلیه تفصیل قائل می‌شوید و می‌گویید: وجه حجّیت امارات، اصالة عدم الکذب یا اصالة عدم الظهور است؛ ما می‌گوییم ملاک حجیت یک معنای عام‌تری است و آن اصالة مطابقت کاشف با مکشوف است. اگر شما می‌گویید: کاشفیت دلیل نسبت به مدلول مطابقی، یک کاشفیت است و کاشفیت دلیل نسبت به مدلول التزامی، کاشفیتی دیگر و این دو کاشفیت، دو کاشفیت مستقل است و هر دو نیز موجود است، ما می‌گوییم: اصل این است که کاشف با مکشوف خود تطابق کند. عدم تطابق کاشف با مکشوف نسبت به مدلول مطابقی یک مخالفت اصل است و عدم تطابق کاشف با مکشوف نسبت به مدلول التزامی مخالفت ظاهر دیگری است. چه عقلی باشد چه لفظی باشد و فرقی ندارد، یعنی نکته اصلی این است و آن دو نکته‌ای که شما می‌گویید، خصوصیت ندارد؛ مثلاً شما می‌گویید که اصل این است که ظاهر مخالفت نشده باشد. ظاهر چه خصوصیتی دارد؟ ظاهر از این جهت که کاشف از اراده متکلم است ارزش دارد.

این کاشفیت ظاهر نسبت به مراد متکلم است که اصل عدم مخالفت ظاهر را ایجاد می‌کند و نکته عام‌تر این است که کاشف باید با مکشوف تطبیق کند.

توضیح اشکال دوم

در مرحله دوم بحث می‌خواهیم بگوییم هیچ یک از دلالت مطابقی و دلالت التزامی حجت نیستند. چون در اینجا کاشف وجود ندارد. به بیان دیگر فرض شما این بود که اینجا نسبت به مدلول مطابقی و نسبت به مدلول التزامی کاشف وجود دارد. طبق این فرض، ما اشکال می‌کردیم که اگر کاشف وجود دارد، باید مدلول التزامی نیز مطلقاً حجت باشد. لکن ما می‌گوییم اساساً

کاشف وجود ندارد و آن نکته‌ای که مدلول مطابقی را از حجیت می‌اندازد، کاشفیت آن را نیز از بین می‌برد.

توضیح مطلب: محلّ کلام چنان‌که شهید صدر هم اشاره کرده‌اند در جایی است که مدلول مطابقی یا به جهت علم تفصیلی به کذب آن از اعتبار افتاده است یا به جهت اینکه طرف علم اجمالی به کذب است، از اعتبار افتاده باشد.^۱ پس در دو مرحله بحث می‌کنیم یکی نسبت به جایی که علم تفصیلی داریم به کذب مدلول مطابقی و یکی در جایی که علم اجمالی داریم به کذب مدلول مطابقی.

در جایی که علم تفصیلی داریم به اینکه مدلول مطابقی، مطابق واقع نیست، آیا مدلول التزامی اعتبار دارد یا خیر؟

در اینجا نخست باید درباره مناط حجیت بحث کنیم، مناط حجیت را ممکن است کاشفیت نوعیه بدانیم، به این معنی که چون اماره همچون خبر واحد در نوع موارد کاشفیت داشته و شارع نمی‌توانسته حجیت را در خصوص موارد کاشف، محصور کند، چون برای مکلف تشخیص موارد کاشف از غیر کاشف امکان پذیر نیست یا منشأ سوء استفاده می‌گردد؛ لذا شارع در دایره گسترده تری حجیت را جعل کرده است و به عبارت دیگر طریقت حکمت جعل است نه علت جعل.

در بسیاری اوقات مناط حکم برای قانون جنبه حکمت دارد؛ مصالح و مفاسدی که سبب جعل قانون می‌شود معمولاً جنبه حکمت دارد. اگر قرار باشد جعل تنها در دایره آن مصالح و مفاسد باشد منشأ سوء استفاده برخی از افراد می‌شود، چون می‌گوید: که من یقین داشتم که این مصلحت یا این مفسده اینجا وجود ندارد، بنابراین وجوب و حرمتی که جعل شده را امتثال نمی‌کند و برای خود عذر می‌تراشد؛ لذا قانون‌گزار، قانون را به طور کلی جعل کرده که روح آن این است که شما به آن مناسبات کاری نداشته باشید، خود قانونی را که برای شما جعل شده رعایت کنید.

در بحث ما نیز گاهی شارع یک عنوانی را حجت می‌کند، چون غالباً طریقت دارد و در جایی که طریقت هم نداشته باشد، آن را حجت می‌شمارد. می‌گوید: شما به خبر ثقه مطلقاً باید عمل کنید ولو علم به کذب داشته باشید. این یک احتمال است؛ اگر این احتمال باشد حتی علم به کذب نباید مدلول مطابقی را از حجیت بیاندازد و این خلف فرض ما است؛ فرض ما این است که

۱ - رجوع کنید به بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۴، ص ۱۰۸.

مدلول مطابقی با علم به کذب از حجیت افتاده است. معنایش این است که طریقت باید بالفعل وجود داشته باشد تا حجت باشد و مناط حکم به نحو حکمت اخذ نشده است.

و آن این است که چون غالباً یک خبر مطابق واقع است، غلبه مصادفت خبر با واقع سبب می‌شود که در جایی که شک کنیم که این خبر با واقع مطابقت دارد یا ندارد، ظنّ قوی حاصل می‌شود بر اینکه این خبر نیز مطابق واقع است. یعنی نکته طریقت این است که **الظنّ یلحق الشیء بالاعم الاغلب**؛ بنابراین در جایی که شک داریم آن طریقت وجود دارد، چون غلبه در هنگام شک، صلاحیت دارد که برای انسان ظنّ آوری کند.

در اینجا این نکته نسبت به مدلول التزامی و مدلول مطابقی یکسان است مثلاً فرض کنید یک کسی خبر می‌دهد که بولی اصابت کرد به این لباس و مدلول التزامی آن نیز نجاست لباس است. ما می‌گوییم: چون نادر است که انسان خطای در چشم داشته باشد، می‌گوییم در اینجا نیز خطا نکرده است؛ بنابراین ظنّ قوی پیدا می‌کنیم که در اینجا نیز بول اصابت کرده و نجس شده است؛ اما در جایی که من علم به خطا پیدا می‌کنم، نه نسبت به مدلول مطابقی ظنّ قوی حاصل می‌شود و نه نسبت به مدلول التزامی. چون فرد می‌فهمد تصادفاً در اینجا اشتباه کرده است و علم دارد که بول اصابت نکرده است. در این صورت آن اشتباه هم توجیه گر اشتباه در اخبار از مدلول مطابقی است و هم نسبت به مدلول التزامی.

حرف ما این است حتی اگر اخبار صریح نیز بدهد، باز کاشفیت ندارد. پس نکته این نیست که کاشفیت آن لفظی است یا عقلی. اصلاً ما فرض می‌کنیم که دو اخبار می‌دهد و هر دو هم مدلول مطابقی؛ اما اخبار تبعی می‌دهد و تصریح به تبعی بودن می‌کند. مثلاً می‌گوید: من دیدم که بول به این لباس اصابت کرد پس لباس نجس است. دو اخبار است و هر دو مدلول مطابقی است؛ اما اخبار تبعی است. اینجا یک اشتباه دو اخبار را به دنبال می‌آورد؛ یعنی اگر من بگویم اخبار به نجاست، باطل است، التزام به اشتباه جدید نیست که مخالف اصل باشد؛ نه، همان اشتباهی که منشأ شده، من نسبت به مدلول مطابقی ظنّ حاصل نکنم، همان اشتباه نسبت به مدلول التزامی نیز جلوی ظنّ آوری اش را می‌گیرد. پس کاشفیت به معنای اینکه یک ویژگی در مورد وجود دارد که من نسبت به مخبر عنه ظنّ حاصل می‌کنم، این کاشفیت نه نسبت به مدلول مطابقی وجود دارد و نه نسبت به مدلول التزامی. البته مراد از ظنّ آوری، ظنّ آوری نوع مردم در خصوص این مورد می‌باشد؛ لذا اگر در جایی نوع مردم نسبت به مدلول مطابقی علم به کذب داشته باشند

ملاک حجیت وجود ندارد. خلاصه هر چند بین دلالت لفظی و دلالت عقلی این تفاوت وجود دارد که در دلالت لفظی متکلم از مدلول خبر می دهد و در دلالت عقلی ممکن است اصلاً متکلم به این لازمه توجه نداشته باشد؛ لذا مدلول را اراده نکرده باشد اما در این جهت در مناط حجیت که صرفاً جنبه طریقت است تفاوتی به دنبال نمی آورد. آری اگر حجّیت به مناط موضوعی بود، بحث تغییر می کرد اما بحث ما در جایی است که حجّیت به مناط طریقت است.

۱۳۸۹/۱۰/۸

ادامه بررسی کلام شهید صدر

آقای صدر فرموده بودند که ما بین دلالت التزامیه لفظیه و دلالت التزامیه عقلیه تفصیل قائل می‌شویم؛ در دلالت التزامیه لفظیه، قائل به عدم تبعیت شده و می‌گوییم بعد از سقوط دلالت مطابقیه از حجیت، دلالت التزامیه به حجیت خود باقی می‌ماند ولیکن در دلالت التزامیه عقلیه، با سقوط دلالت مطابقیه از حجیت، دلالت التزامیه نیز از حجیت ساقط می‌شود. وجه آن را این‌گونه ذکر کرده بودند که ملاک حجّیت، اصالة عدم الکذب و عدم مخالفت ظاهر است و در دلالت التزامیه عقلیه، مخالفت ظاهر یا کذب جدیدی پیش نمی‌آید، و حال آنکه در دلالت التزامیه لفظیه مخالفت جدید پیش می‌آید؛ چون فرض این است که کلام ما دو ظهور دارد؛ یک ظهور در مدلول مطابقی و یک ظهور در مدلول التزامی و عدم التزام به مدلول التزامی مخالفت ظهور جدید است.

ما عرض کردیم: چرا شما ملاک حجّیت را یکی از این دو می‌دانید؟ آیا اینها خصوصیت دارد یا این دو از باب مصادیق یک ملاک گسترده تر هستند؟ به نظر ما آن ملاک عبارت است از اصل مطابقت کاشف با مکشوف خود، به عبارت دیگر اینکه کاشف با مکشوفش مطابقت نداشته باشد، خلاف قاعده است و سپس گفتیم در ما نحن فیه اساساً کاشفیت از بین می‌رود. بیانی که برای از بین رفتن اصل کاشفیت ذکر کردیم این بود که اگر قرار باشد وجه حجّیت، غلبه مصادفت خبر با واقع باشد و به صرف غلبه مصادفت خبر با واقع، شارع خبر را حجت کرده باشد؛ باید شارع خبر را حتی با علم به کذب نیز حجت بشمارد چه اینکه به هر حال غلبه مصادفت وجود دارد و حال آنکه ما می‌دانیم این گونه نیست. در نتیجه باید بگوییم غلبه مصادفت از آن جهت که ظنّ به صدق می‌آورد، ملاک حجّیت است و این جهت همچنانی که نسبت به مدلول مطابقی تحقق ندارد، نسبت به مدلول التزامی نیز محقق نیست.

بررسی اشکال

به نظر می‌رسد اشکال به این شکل صحیح نیست چون درست است که غلبه مصادفت بما هو، ملاک حجیت نیست اما چرا شما می‌گویید غلبه مصادفت از آن جهت که ظنّ بالفعل ایجاد

می‌کند، حجت است؛ نه، غلبه مصادفت از این جهت منشأ حجت شده است که می‌تواند در صورت شک، شکّ ما را به ظن تبدیل کند. به بیان دیگر غلبه مصادفت چون این صلاحیت را دارد که در معمول موارد، در صورت شک، شکّ ما را تبدیل به علم کند، شارع در تمام موارد شک، این اماره را حجت کرده است.

با این بیان، اشکال برطرف می‌شود، چه اینکه اگر شارع در موارد شک، اماره را حجت کرده باشد ولو ظنّ بالفعل نیز - برای من و برای نوع مردم - حاصل نشده باشد؛ هیچ ملازمه ندارد با اینکه بگوییم در موارد علم به خلاف، نیز باید حجت کرده باشد.

بیان جدید در مورد تقریب سوم مرحوم آقای صدر

لبّ مطلب نکته دیگری است که در لا به لای فرمایشات آقای صدر نیز به آن اشاره شده است؛^۱ اما چون مطلب بدرستی توضیح داده نشده، آن تفصیلی که ایشان فرموده‌اند ایجاد شده است.

توضیح: اینکه می‌گوییم اصل این است که مخالفت ظاهر نشده باشد؛ نفس مخالفت ظاهر بماهو منظور نیست بلکه مخالفت ظاهر، اسبابی دارد که آن اسباب، خلاف اصل است. انسان چرا یک کلامی به کار می‌برد که ظاهر آن مطابق واقع نیست؟ گاهی اوقات به خاطر این است که اشتباه کرده و تصور کرده واقع مطابق این اماره است. یعنی ظاهر را اراده کرده اما این ظاهر با واقع مطابقت ندارد. فرض کنید متکلمی می‌گوید که زید آمد در حالی که زید نیامده است. اینجا ظاهر عبارت «زید آمد» را اراده کرده اما اشتباه کرده است. گاهی اوقات عدم تطابق خبر با واقع به جهت این است که عمداً می‌خواهد شما را به خلاف واقع برساند و تعمد به کذب دارد. عدم تطابق یک اماره با واقع ناشی از یکی از این دو می‌باشد و اصل این است که من متکلم اشتباه نکرده باشم و اصل این است که متکلم - با فرض وثاقت - نمی‌خواهد دیگران را به خلاف واقع بیاندازد و اینکه یک جایی متکلم بخواهد دیگران را به خلاف واقع بیندازد، مثلاً به جهت تقیه و عناوین ثانویه بعید و خلاف قاعده است، یعنی اصل این است که انسان بر طبق عناوین ثانویه خبر ندهد، چون تحقق این عناوین ثانویه نادر است.

۱ - رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۲۶۴-۲۶۵.

در واقع مخالف قاعده، نفس عدم تطابق کاشف با مکشوف یا عدم تطابق ظاهر با واقع نیست، بلکه موضوع چیز دیگری است.

توضیح اینکه احتمال عدم مطابقت کاشف با مکشوف گاه به جهت اشتباه متکلم است و گاه به جهت تعمد افهام خلاف واقع^۱ است.

در امور حسی که مفروض ما این است که مخبر عنه از امور حسی است، اشتباه متکلم نادر است؛ لذا اخبار در این امور حجت است بر خلاف امور حدسی که اشتباه در آن نادر نیست؛ لذا ذاتاً اخبار در آن حجت نیست.

حال ما فرض کردیم که نسبت به مدلول مطابقی اصلی اشتباهی رخ داده است، همین امر اشتباه در مدلول التزامی یا مدلول مطابقی تبعی را توجیه می‌کند؛ لذا عدم اعتبار دلالت دلیل نسبت به مدلول التزامی یا مدلول مطابقی تبعی، مستلزم التزام به اشتباه جدیدی نیست تا خلاف قاعده باشد.

اگر منشأ احتمال عدم مطابقت کاشف با مکشوف، احتمال تعمد افهام خلاف واقع باشد، تعمد افهام خلاف واقع به دو گونه است. گاه اگر به این دلالت تبعی به نحو لفظی تصریح نکند، مخاطب نمی‌فهمد. در اینجا که مخاطب علم به ملازمه ندارد و این متکلم است که با تصریح، این مطلب را به مخاطب می‌فهماند در دلالت مصرّح افهام خلاف واقع بیشتری رخ می‌دهد؛ اما یک موقع وقتی متکلم می‌گوید این لباس به بول اصابت کرد، مخاطبین هم اصابت بول را می‌فهمند و هم نجاست لباس را. در این صورت چه بگوید که لباس نجس شده است و چه نگوید، اغراء به جهل بیشتری ایجاد نکرده و متکلم را به خلاف واقع جدیدی مبتلا نساخته؛ اگر این را نیز نمی‌گفت، متکلم به این خلاف واقع می‌رسید.

ولی اگر خود مخاطب متوجه نشود؛ اصل این است که متکلم این اغراء به جهل جدید را ایجاد نکرده است. در صورتی اینجا دلالت تبعی معتبر است که لفظیه باشد، چون اساساً در اینجا دلالت التزامی عقلیه شکل نمی‌گیرد. فرض این است که مخاطب متوجه نمی‌شود و متکلم باید او را ملتفت کند؛ بنابراین اگر متکلم واژه را به کار برد، اصل این است که مطابق واقع باشد.

۱ - ما به جای کذب، از عبارت تعمد به خلاف واقع انداختن استفاده کردیم تا به بحث‌های فقهی و لغوی مفاد کذب نیازمند نگردیم.

۱۳۸۹/۱۰/۱۱

محصل کلام در تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی

محصل عرض ما در تبعیت دلالت التزامی نسبت به دلالت مطابقی این شد که بیان مرحوم آقای خوئی صحیح است، به این معنا که مدلول التزامی همیشه با مدلول مطابقی مساوی است و نکته‌ای که موجب از حجیت افتادن مدلول مطابقی می‌شود - که علم به خلاف است تفصیلاً یا اجمالاً - همان نکته، مدلول التزامی را نیز از حجیت می‌اندازد.

اما بر فرض ناتمام بودن فرمایش آقای خوئی، تفصیل بین مدلول لفظی و مدلول عقلی - آن چنانی که مرحوم شهید صدر قائل شده‌اند - را نپذیرفتیم و گفتیم تفصیل جا ندارد؛ بلکه در بعضی از صور نادر دلالت مطابقی تبعی اعتبار دارد و آن نیز در صورتی بود که بحث تعدّد کذب مطرح باشد و ما علم داشته باشیم علت عدم مطابقت احتمالی اماره با واقع، تعدّد کذب است و به گونه‌ای باشد که اگر متکلم این مدلول لفظی را ذکر نمی‌کرد، مخاطبین متوجه نمی‌شدند؛ این مطلب را تنها در دلالت مطابقی می‌توان قائل شد؛ چون در دلالت التزامی، مخاطب باید به ملازمه علم داشته باشد ولو دلالت التزامی عقلی باشد. در دلالت التزامی لفظی که روشن است؛ چه اینکه در دلالت التزامی لفظی، ملازمه باید بین بمعنی الأخص می‌باشد به این معنا که وقتی متکلم مدلول مطابقی را بیان می‌کند، مخاطب خود به مدلول التزامی می‌رسد؛ بنابراین نسبت به دلالت التزامی لفظی، ایقاع در خلاف واقع بیشتری رخ نمی‌دهد که خلاف اصل باشد. بلکه در مورد دلالت لفظیه مطابقیه تابعه - که ما می‌گفتیم باید آن را هم در اینجا مورد بحث قرار داد - می‌توان این تفصیل را قائل شد و گفت در جایی که می‌دانیم اگر خلاف واقعی رخ داده باشد به جهت تعدّد کذب است و اگر متکلم این جمله دوم را نمی‌گفت مخاطب نمی‌دانست، چون به ملازمه توجه نداشت یا اصلاً علم نداشت. در اینجا می‌توان گفت: اصل این است که لازم ثابت است و الا اگر لازم ثابت نباشد، ایقاع در خلاف واقع بیشتری رخ داده است؛ که البته این صورت هم خیلی مورد نادری است.

در واقع نکته اصلی در این بحث این بود، که علت اعتبار مدلول مطابقی در موارد عادی این است که اگر ما به مدلول مطابقی ملتزم نشویم باید به یک حالت نادر ملتزم شویم یعنی باید ملتزم

شویم متکلم راستگو، به جهتی دروغ گفته است یا متکلم ضابط، اشتباه کرده است که نادر اتفاق می افتد. عقلاً می گویند شما حکم کنید که این حالت نادر اتفاق نیفتاده است و کلام مطابق واقع است. ما نسبت به مدلول التزامی در جایی که منشأ مخالفت با واقع آن، با منشأ مخالفت با واقع در مدلول مطابقی یکی است، دیگر لازم نیست ملتزم به اشتباه بیشتر و به ایقاع در خلاف واقع بیشتری قائل شویم. یعنی حالت نادری که ما از آن فرار می کردیم پیش آمده است و با عدم حجیت مدلول التزامی حالت نادر بیشتری را ملتزم نشده ایم. همین حالت نادر که می دانیم محقق شده و مدلول مطابقی را از اعتبار ساقط کرده، همان برای توجیه عدم اعتبار مدلول التزامی نیز کافی است. پس وجهی برای حجیت مدلول التزامی وجود ندارد.

توضیح مبنای حاج آقا در مدلول التزامی

این بیانی است که در کلام حاج آقا نیز وجود دارد. در بیانات ایشان به حسب ظاهر بدوی ممکن است شخصی تصور کند تفصیل وجود دارد؛ به این شکل که اگر هر دو مخبر نسبت به نفی ثالث اتفاق نظر دارند در این صورت با خبر ایشان ثالث نفی می شود اما اگر نفی ثالث از سوی هر دو مخبر به تبع اخبار از مخبر عنه خود است در اینجا نفی ثالث صورت نمی گیرد، مثلاً کسی که می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است؛ اگر بگویند اینکه نماز جمعه صحیح است، مسلم است هر چند واجب تعیینی بودن را نیز نگوئیم. و همین طور کسی که به وجوب تخیری قائل است اصل مشروعیت نماز جمعه را مسلم می داند ولو به قول خود قائل نباشد؛ بنابراین اگر هر دو مخبر ورای انتخاب قول خود، نسبت به نفی ثالث اتفاق داشته باشند، آن مدلول التزامی معتبر است. اما اگر مخبر به تبع قول خود، به مدلول التزامی قائل است؛ اینجا آن دلالت تبعیه حجت نیست. لکن این بیان در واقع توضیحی است که مدلول التزامی برای اینکه حجت باشد باید استقلالی باشد و تابعه نباشد و اساساً معنای مدلول التزامی تابعیت است؛ بنابراین این بیان در واقع توضیح محل کلام است نه تفصیل در بحث.

ایشان می گویند: وقتی مدلول، مدلول التزامی استقلالی نباشد، در حجیت نیز تابع خواهد بود و نکته آن نیز همان است که عدم التزام به مدلول التزامی، محذور بیشتری ایجاد نمی کند. به بیان دیگر حجیت مدالیل برای فرار از محذور به حال نادر افتادن است و در این موارد در حالت نادر افتادنی تازه ای وجود ندارد.

دلالت تضمنیه

از آنچه گفتیم بحث دلالت تضمنیه نیز روشن می‌شود. در مورد دلالت تضمنیه نیز دقیقاً همین مباحث مطرح است. فرض کنید دلیل اول گفته است: نماز ده جزء دارد و ما می‌دانیم جزء دهم جزو نماز نیست. آیا این دلیل نسبت به نه جزء از اعتبار می‌افتد یا معتبر است؟ دقیقاً همان بحث مرحوم آقای خوئی و عرایضی که ما داشتیم در اینجا نیز وارد است؛ یعنی نه جزء در ضمن ده جزء مورد خبر است، نه، نه جزء مستقل؛ بنابراین آن چیزی که خبر به آن داده شده - ده جزء - تحقق ندارد، تا نه جزء محقق باشد. همین طور توضیحاتی که ما آوردیم، در اینجا هم می‌آید.

کلام مرحوم آقای صدر

مرحوم آقای صدر بعد از تفصیل بین دلالت التزامیه لفظیه و دلالت التزامیه عقلیه؛ می‌گویند: با توجه به این تفصیل می‌توان در مورد دلالت تضمنیه نیز قائل به تفصیل شد. تفصیل بین دلالت تضمنیه تحلیلیه و دلالت تضمنیه غیر تحلیلیه؛ مثلاً فرض کنید یک نفر خبر داده است در این اتاق انسانی وجود دارد و انسان به تحلیل عقلی به دو جزء حیوان و ناطق تحلیل می‌شود. حال در جایی که می‌دانیم حیوان ناطق در اتاق وجود ندارد اما احتمال می‌دهیم اصل حیوان در اتاق باشد؛ آیا می‌توان گفت: دلیل یک مدلول مطابقی دارد - یعنی «انسان در اتاق است» - که این مدلول مطابقی دو مدلول تضمنیه تحلیلیه دارد. یکی اینکه حیوان در اتاق است و یکی اینکه ناطق در اتاق است. و با علم به اینکه انسان در اتاق نیست، مدلول تضمنیه تحلیلیه دوم آن نیز چون مساوی با مدلول مطابقی است، از اعتبار می‌افتد اما آن مدلول تضمنی اول معتبر است؟! در اینجا تضمنی بودن و جزء دار بودن مدلول، به تحلیل عقلی است. ترکیب، ترکیب عقلی است. ایشان می‌گویند: مدلول تضمنیه تحلیلیه حجت نیست؛ چون دلالت آن دلالت لفظی نیست، دلالت عقلی است اما مدلول تضمنیه غیر تحلیلیه - مثل ترکیب‌های خارجی - حجت است.^۱

۱ - بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۶۵ «و علی هذا الأساس أيضا صح التفصیل بین الدلالة التضمنية التحلیلیة و الدلالة التضمنية غیر التحلیلیة و لو كانت ارتباطية - كما فی دلالة العام المجموعی - فإن الأولى لا تبقى علی الحجية بعد سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لعدم لزوم خطأ آخر أو مخالفة زائدة من سقوطها بينما الثانية تبقى علی الحجية و لو سقط المدلول المطابق، فلو علم من الخارج عدم إرادة العموم من العام

ایشان دلیل عام مجموعی را که می‌دانیم یک جزء آن، مشمول حکم نیست در تمام الباقی، حجت می‌دانند، به این دلیل که لازمه اینکه یک جزء مشمول حکم نباشد، این نیست که سایر اجزاء نیز از شمول حکم بیفتد. مثلاً در جایی که عام صد جزء دارد و ما می‌دانیم جزء صدم واجب نیست؛ ما می‌دانیم یک خلاف واقعی، یک خلاف اصلی، در اینجا رخ داده است که صد جزء واجب نیست؛ اما اینکه ۹۹ جزء نیز واجب نباشد ۹۸ جزء واجب باشد؛ مخالفت ظاهری بیشتری را در پی دارد؛ بنابراین ما باید ملتزم شویم کل ۹۹ جزء به نحو وجوب ضمنی، واجب است و تمام الباقی به صفت وجوب متصف می‌شود. مثلاً یک دلیل داریم گفته است که کل این قبیله صد نفری را احترام کن. به نحو عام مجموعی. ما می‌دانیم که اکرام هر صد نفر آنها واجب نیست، یک شخصی در بین آنها حتماً وجوب اکرام ندارد. حال آیا هر ۹۹ نفر باقی مانده را باید اکرام کنیم یا می‌توان گفت وقتی عام اراده نشد، دیگر اینکه ۹۸ نفر اراده شود یا ۹۹ نفر هر دو مجاز است. شهید صدر در اینجا به لزوم اراده تمام ۹۹ نفر قائل شده است.

بررسی کلام مرحوم آقای صدر

چند نکته درباره فرمایش آقای صدر باید مورد توجه قرار گیرد؛

نکته اول

ایشان بین دلالت تضمینیه تحلیلیه و دلالت تضمینیه غیر تحلیلیه، تفصیل داده‌اند و این مطلب را متفرع بر بحث‌های سابق دانسته‌اند؛ لکن این مطلب، از مباحث سابق ایشان بدست نمی‌آید؛ چون الزاماً تحلیلیه بودن ملازم با این نیست که دلالت عقلیه باشد. ممکن است دلالت تضمینیه لفظیه باشد. وقتی شخص می‌گوید «انسان در اتاق هست»، اگر ما بگوییم به نحو ملازمه بین بمعنی الاخص می‌دانیم وقتی که انسان هست، حیوان نیز هست؛ دلالت لفظیه در کار است. به عبارت دیگر ایشان گویا دلالت تحلیلیه را دلالت عقلی تصور کرده‌اند و دلالت غیر تحلیلیه را لفظی، لکن چنین ملازمه‌ای وجود ندارد. الزامی ندارد که دلالت تحلیلیه عقلیه باشد، بلکه می‌تواند لفظیه باشد.

از سوی دیگر می‌توان دلالت تحلیلیه لفظیه به نحو دلالت مطابقیه را هم تصویر کرد، مثلاً این جمله که انسان در اتاق وجود دارد پس حیوان در اتاق وجود دارد.

المجموعی للعلم بخروج فرد معین منه مع ذلك یصح التمسك به لإثبات الحكم علی مجموع الباقی، كما هو الحال فی العموم الاستغراقی»

نکته دوم

نکته دوم - که نکته اساسی بحث است - اینکه در این مباحث یک خلطی شده است بین انحلال و ارتباطیت در ناحیه دلالت و انحلال و ارتباطیت در ناحیه حکم. شبیه این خلط در جاهای دیگر نیز وجود دارد.

توضیح اینکه مرحوم شهید صدر فرض کرده‌اند اگر دلیلی که متضمن بیان یک حکم است، آن حکم ارتباطی باشد، دلالت دلیل بر تک افراد، حتماً باید ارتباطی باشد؛ در حالی که این گونه نیست. ممکن است حکم دلیلی عام مجموعی و ارتباطی باشد اما اجزای دلیل اساساً مستقل از هم باشند و با هم ارتباطی نداشته باشد.

با ذکر مثالی این مطلب را توضیح می‌دهیم: نماز واجب ارتباطی است اما دلیلی که دال بر این است که فاتحه الكتاب جزء نماز است، دلیلی که دال است بر اینکه رکوع جزء نماز است، سجود جزء نماز است، این دلیل‌ها الزاماً دلالت وحدانی ندارند. یک دلیل می‌گوید: فاتحه الكتاب جزء این مجموعه است. یک دلیل می‌گوید: رکوع جزء این مجموعه است. و دلیل سوم می‌گوید: سوره جزء این مجموعه است. حال اگر ظهور آن دلیلی که می‌گوید سوره جزء این مجموعه است، حجت نبود؛ معنایش این نیست که سایر ادله از اعتبار می‌افتد. به بیان دیگر دلیل جزئیت هر جزء مقید به جزئیت سایر اجزاء نیست. مثلاً دلیلی که می‌گوید: حمد جزء نماز است، آیا می‌خواهد بگوید: حمد جزء نماز است به شرطی که سوره نیز حتماً باشد؟ نه؛ دلالت دلیل بر جزئیت حمد، مقید به آن دلیل دیگر نیست. حکم اجزاء اگر واقعیت داشته باشند، هم دیگر را تقیید می‌کنند اما دلالت دلیل‌ها مقید هم نیستند و هر کدامشان مستقل از هم می‌باشند.

بنابراین دلیلی که می‌گوید: سوره جزء نماز است، اگر از اعتبار بیفتد، سایر ادله که مثلاً می‌گویند حمد جزء نماز است، رکوع جزء نماز است و...، همه سر جای خود باقی می‌مانند.

حتی اگر یک جمله واحد نیز باشد مثلاً بگوییم قبیله را اکرام کن. «قبیله را اکرام کن» یک ظهور دارد در اینکه همه افراد قبیله را باید اکرام کنی و هیچ کس را نباید فرو گذار کنی اما ظهور دیگری نیز دارد که بالاخره این گونه نیست که هیچ فرد از قبیله نباید اکرام شود. فرض کنید ما فهمیدیم که احترام تمام قبیله لازم نیست و ظهور دلیل در استیعاب حقیقی بودن، گرفته شد؛ در این فرض ظهور اصل دلیل در اینکه باید یک نحو استیعابی باشد، از بین نمی‌رود. ظهور دلیل در استیعاب حقیقی بودن این حکم، یک ظهور است و ظهور دلیل در اصل استیعاب، یک مطلب

دیگری است. ممکن است بگوییم استیعاب، استیعاب حقیقی نیست، استیعاب عرفی است؛ بنابراین این گونه نیست که اگر درصد کمی از افراد قبیله را اکرام کنیم، کفایت کند.

پس مهم این است که ببینیم ظهوراتی که دلیل دارد - ولو در یک دلیل باشد - ظهورات استقلالی است یا ظهورات غیر استقلالی است.

همین بیان حتی در عام استغراقی نیز می‌آید؛ ممکن است در حکمی که دلیل بر آن دلالت می‌کند، وجوب افراد به نحو استغراقی باشد؛ اما دلالت دلیل بر وجوب‌های آنها ارتباطی باشد.

توضیح اینکه در «اکرم کل عالم» دلالت حکم بر اینکه این فرد واجب الاکرام است، آن فرد واجب الاکرام است، .. دلالت‌های مستقل نیست؛ به تبع یک دلالت وحدانی است که «کل» دالّ بر استیعاب است. حال اگر ما دلالت «کل» بر استیعاب را زدیم، دلالت دلیل بر همه این وجوب‌ها از بین می‌رود؛ یعنی هرچند وجوب‌های آنها مستقل از هم هستند؛ اما دلالت دلیل بر وجوب شان، مستقل نبوده و ارتباطی است. به عبارت دیگر انحلال در مقام حکم است؛ نه در مقام دلالت و ظهور، و انحلال در مقام حکم و تعلق تکلیف، غیر از انحلال در مقام دلالت و اثبات است. و در اینجا خلط بین مقام ثبوت و اثبات شده است.

خلاصه لازمه انحلالی بودن حکم این نیست که دلالت‌ها انحلالی باشد. مثلاً اگر از «اکرم کل عالم» فهمیدیم مراد از «کل» استغراق عرفی است و اگر تعداد عالم‌ها صد عالم باشد، با نود عالم، این استغراق عرفی صدق کند. در نود و نه و در نود و هشت عالم نیز صدق کند. ما می‌دانیم اینجا استغراق حقیقی اراده نشده. آیا اینجا شما می‌توانید بگویید که حتماً ۹۹ عالم اراده شده است؟ نه! چون دلالت دلیل بر اینکه کل ۹۹ نفر، وجوب اکرام دارد، دلالت‌های مستقل نبودند بلکه به تبع دلالت دلیل بر اینکه «کل»، دال بر استیعاب است و مراد نیز استیعاب عرفی است، به تبع آن بود و استیعاب عرفی با ۹۰ نفر نیز صدق می‌کند و با ۹۹ نفر هم صدق می‌کند. نسبت به آن مفادی که دلیل، دال بر آن است ۹۹ و ۹۸ و ۹۷ و ۹۶ و ۹۰ نفر هیچ فرقی ندارد.

ذکر نکته‌ای استطرادی در کلام مرحوم شیخ انصاری

در مبحث استصحاب بحث شده که اگر عامی داشته باشیم و یک فرد در یک زمان خاص، از تحت آن عموم خارج شده باشد؛ باید استصحاب حکم مخصص کرد یا باید به عموم ازمانی عام تمسک کرد؟ مثلاً در **اکرم العلماء فی جمیع الايام**، می‌دانیم زید، در روز جمعه وجوب

اکرام ندارد. حال روز شنبه، باید استصحاب عدم وجوب اکرام زید - که در روز جمعه بوده است - را بکنیم یا باید به عموم عام **اکرم العلماء فی جمیع الايام** تمسک کنیم؟

مرحوم شیخ در این بحث، بین افرادی بودن عموم زمان و عدم آن تفصیل قائل شده، در صورت اول، تمسک به عام را صحیح دانسته و در صورت دوم، تمسک به عام را صحیح ندانسته است.^۱ نظیر این سخن را ایشان در بحث خیار غبن و اینکه آیا فوری است یا فوری نیست در کتاب مکاسب مطرح کرده است.^۲

مرحوم آقای خویی این تفصیل را به تفصیل بین عام استغراقی و عام مجموعی تفسیر کرده‌اند.^۳

حاج آقا می‌فرمودند: این تفسیر کلام مرحوم شیخ نادرست است. و تفصیل مرحوم شیخ ارتباطی به استغراقی بودن و مجموعی بودن ندارد به خصوص با توجه به برخی از مثال‌های مرحوم شیخ که با وجود اینکه روشن است که استغراقی است مرحوم شیخ عموم زمان را در این مثال‌ها افرادی نمی‌داند.

به نظر می‌رسد که در اینجا دو بحث با هم خلط شده است. یکی انحلال در مقام ثبوت و در مقام تعلق حکم و دیگری انحلال در مقام اثبات و در مقام دلالت دلیل. آن چیزی که مرحوم شیخ مطرح کرده است انحلال در مقام اثبات و دلالت دلیل است؛ نه انحلال در مقام ثبوت و تعلق حکم.

یک وقت بحث انحلال در مقام ثبوت است، یعنی در مقام ثبوت، یک حکم به عدد افراد، منحل می‌شود و افراد عدیده دارد. که همانطور که در مورد عموم افرادی قابل تصویر است در عموم ازمانی نیز قابل تصویر می‌باشد. یعنی به عدد افراد دلیل، حکم وجود دارد که این حکم

۱ - فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۲۷۴ «ثم إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم، فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج، بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله؟ الحق: هو التفصيل في المقام، بأن يقال: إن اخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً، بأن اخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل؛ لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان...»

۲ - مکاسب، ج ۵، ص ۲۰۶: «مسألة: اختلف اصحابنا في كون هذا الخيار على الفور أو على التراخي...».

۳ - رجوع کنید به مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئي)؛ ج ۲؛ ص ۲۵۷..... التنبيه الثالث عشر

انحلالی است. وقتی می‌گوییم: **الماء طاهر** این گونه است؛ یعنی هر آبی که روی آن دست می‌گذاریم، یک طهارتی برای آن جعل شده است؛ هذا الماء طاهر، هذا الماء طاهر، هذا الماء طاهر و در مقام ثبوت احکام عدیده‌ای داریم، عام استغراقی به این شکل است.

ولی گاه حکم منحل نمی‌شود. مثلاً حکمی که روی عام مجموعی می‌رود، منحل نمی‌شود. حکمی که متعلق آن صرف الوجود است، منحل نمی‌شود. فرض کنید می‌گویید: «صلّ» این طور نیست که هر نمازی که بر روی آن دست بگذاریم، واجب باشد. این حکم، انحلالی نیست. این مثال فرق دارد با جایی که مثلاً می‌گوییم: **الکذب حرام** که کذب‌های مختلف به حرمت‌های متعدد متصف می‌شوند. حال آیا اصل، انحلالی بودن در مقام ثبوت است یا نیست، یا بین امر و نهی، یا متعلق وجوب و موضوع وجوب در این جهت فرق است، یا تعیین کننده انحلال و عدم انحلال تناسب حکم و موضوع است (چنان‌که ما قائلیم)؛ همه این مباحث مربوط به انحلال در مقام ثبوت است و ربطی به محل بحث ما ندارد.

توضیح بیشتر عبارت مرحوم شیخ در رسائل و مکاسب را به محل خود و می‌نهیم و در جلسات آینده درباره انحلال در مقام اثبات بیشتر سخن می‌گوییم ان شاء الله.

۱۳۸۹/۱۰/۱۲

ادامه بررسی تبعیت دلالت تضمینی نسبت به دلالت مطابقی

اشاره به دیدگاه مختار در بحث تبعیت دلالت التزامی

محصل عرض ما در جلسات سابق در مورد تبعیت دلالت التزامی نسبت به دلالت مطابقی این بود که وجداناً بیان مرحوم آقای خوئی تمام است و بنابراین دلالت التزامی در تمام جهات تابع دلالت مطابقی است و همین بیان در دلالت‌های مطابقی تابعه نیز جاری است؛ اما اگر بیان آقای خوئی را ناتمام شمرده و قبول نکنیم، باز در اکثر موارد، دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است؛ چون ملاک حجّیت و مناط حجّیت در دلالت التزامیه وجود ندارد. در واقع ما به همان وجه سوم قائلیم که شهید صدر مطرح کرده بودند که مناط و ملاک حجّیت وجود ندارد؛ اما با این تفاوت که می‌خواهیم بگوییم این نکته سبب تفصیلی نمی‌شود که شهید صدر بین دلالت التزامیه لفظیه و عقلیه داده‌اند. به عبارت دیگر؛ در تمام دلالت‌های التزامیه، بعد از سقوط دلالت مطابقیه، مناط حجیت وجود ندارد. و توضیح دادیم ملاک عرف در اعتبار یک دلالت این است که می‌خواهد از قرار گرفتن در یک حالت نادر فرار کند؛ که این ملاک در دلالت التزامیه، بعد از سقوط دلالت مطابقیه موجود نیست؛ چون با عدم حجیت دلالت التزامیه در این صورت، محذور جدیدی ایجاد نمی‌شود. محذور همان محذور سابق است.

بله در دلالت‌های لفظیه تابعه - که ما آن را در این بحث مطرح کردیم - در جایی که اولاً منشأ تخلف دلالت از واقع، تعمد القای مخاطب در خلاف واقع باشد و ثانیاً اگر متکلم دلالت تابعه را ذکر نمی‌کرد، مخاطب به این مطلب رهنمون نشده و به خلاف واقع نمی‌افتاد. در چنین صورتی القا در خلاف واقع دلالت تابعه و القای مخالفت واقع دلالت متبوعه مستقل از هم بوده و در عدم التزام به حجیت دلالت تابعه، محذور شدیدتر و بیشتری پیش می‌آید؛ البته چنین حالتی، نادر بوده و نوعاً چنین حالتی پیش نمی‌آید.

تبعیت دلالت تضمنی از دلالت مطابقی

دیدگاه مرحوم شهید صدر

مرحوم آقای صدر در ادامه وارد بحث دلالت تضمنیه می‌شوند. بحث این است که اگر دلالت مطابقی از حجیت افتاد، دلالت‌های تضمنیه نیز از حجیت می‌افتد یا نمی‌افتد؟ اگر دلیل می‌گوید نماز با ده جزء واجب است و ما می‌دانیم نماز با ده جزء واجب نیست چون جزء دهم واجب نیست آیا این دلیل برای وجوب سایر اجزاء کافی است؟ به بیان دیگر آیا وجوب سایر اجزاء با از بین رفتن اصل وجوب، باقی می‌ماند یا نمی‌ماند؟ مثال دیگر جایی است که ترکیب عقلی و تحلیلی باشد؛ مثلاً در **اکرم العالم**^۱، می‌دانیم عالم، وجوب اکرام ندارد اما احتمال می‌دهیم انسان وجوب اکرام داشته باشد؛ آیا ما با علم به کذب اکرم العالم می‌توانیم وجوب اکرام انسان را - که جزء تحلیلی عالم است - استفاده کنیم یا نمی‌توانیم؟ شهید صدر بین دلالت تضمنیه تحلیلیه با دلالت تضمنیه غیر تحلیلیه تفصیل قائل شدند. می‌گویند: ارتباطی بودن - که معنای تضمنی یعنی ارتباطی - مضر به این نیست که ما بتوانیم به دلیل اخذ کنیم؛ بنابراین در مثال اولی - دلالت تضمنیه غیر تحلیلیه - با سقوط دلالت مطابقیه از اعتبار، دلالت‌های تضمنی آن از اعتبار نمی‌افتد. و در مثال دوم - دلالت تضمنیه تحلیلیه یعنی جایی که عقل انسان برای آن جزء قائل است - با سقوط دلالت مطابقی، دلالت‌های تضمنی آن نیز از اعتبار می‌افتد.

مرحوم شهید صدر می‌فرمایند: بحثی در اصول مطرح است درباره اینکه چرا اگر مخصصی بر عام مجموعی وارد شود، عام مجموعی در تمام مابقی حجت است؟ در مورد عام استغراقی، مطلب واضح است؛ چون عام استغراقی، انحلالی می‌شود. مثلاً گفته شده **اکرم کل عالم**، و می‌دانیم زید وجوب اکرام ندارد؛ لکن وجوب اکرام سایر افراد در جای خود باقی می‌ماند. پس این مطلب در عام استغراقی مشکلی ندارد؛ اما در عام مجموعی با یک وجوب مواجه ایم؛ مثلاً گفته شده **آمن بالائمه** یعنی به ائمه ایمان بیاور. و من مثلاً می‌دانم ایمان به سیزده امام - مثلاً به امام خمینی - لازم نیست. حال آیا نسبت به بقیه ایمان لازم است یا لازم نیست؟ در اینجا بحث این است که تخریج فنی حجّیت عام مجموعی در تمام باقی بعد از ورود مخصص چیست؟

مرحوم آقای صدر می‌فرمایند: تخریج فنی آن این است که دلالت تضمنیه غیر تحلیلیه ولو ارتباطی باشد، در حجّیت تابع دلالت مطابقیه نیست یعنی مجرد اینکه دلالت مطابقیه از اعتبار

۱- البته در این مثال نوعی مسامحه وجود دارد چون عالم واجب نیست بلکه واجب اکرام العالم است؛ ولی ما فعلاً به این دقت‌ها کاری نداریم.

بیفتد، دلالت‌های تضمینیه از اعتبار نمی‌افتد. توضیحی که ایشان ارائه داده‌اند را آقای هاشمی به گونه‌ای تصویر کرده اند^۱ و آقای حائری این تصویر را نادرست خوانده و تغییراتی در آن داده اند^۲. ما دیروز مطلب را بر طبق تقریبی که آقای حائری ارائه داده بودند، بیان کردیم اما بعد به نظرمان رسید تقریب آقای هاشمی به واقع نزدیک تر است و باید همان را گفت. البته بعضی الفاظ ایشان شاید کمی نارسا باشد.^۳

اصل محل نزاع در مانحن فیه

حال صرف نظر از این بحث که عام مجموعی بعد از اینکه تخصیص به آن وارد شد در تمام باقی حجت است یا در تمام باقی حجت نیست؛ اساساً حجیت عام باقی، دلیل می‌خواهد، چون یک دلالت مطابقی داریم که بر طبق آن حکم بر روی کل رفته است و ما می‌دانیم این دلالت، حجت نیست و حکم روی کل این مجموعه نرفته است. اینکه حکم روی بقیه رفته باشد مفاد دلالت تضمینیه است؛ بنابراین اصل بقاء حجّیت عام در باقی - چه به مجموع الباقی و چه جزء الباقی - دلیل می‌خواهد. البته لازمه دلیلی که ما اقامه می‌کنیم، حجیت مجموع الباقی است. در واقع بحث اصولی علما در اینجا این است که به چه دلیل عام در تمام الباقی حجت است، در حالی که ممکن است در بعض الباقی حجت باشد؛ اما مطلبی که مورد سؤال ما است اصل اعتبار عام در باقی است؛ چون یک دلالت بیشتر وجود ندارد که می‌گوید این مجموعه را اکرام کن و ما می‌دانیم این مجموعه واجب الاکرام نیست.

اشکال تقریر آقای حائری

بیان مرحوم آقای صدر به گونه‌ای است که وجوب اکرام برای تمام الباقی را اثبات می‌کند، هر چند اصل قضیه برای اثبات این نکته نیست. تعبیر آقای حائری این است که مخالفت ظاهر

۱ - بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص: ۲۶۵

۲ - مباحث الاصول، ج ۵، ص: ۶۳۵ پاورقی شماره یک

۳ - به نظر می‌رسد مرحوم آقای صدر این قسمت را در درس نگفته و خارج از درس بیان کرده اند؛ این است که اصل مطلب تنها در تقریر آقای هاشمی وجود دارد و آقای حائری نیز از تقریر آقای هاشمی نقل می‌کنند البته با تغییرات. ما ابتدا به نظرمان رسید تغییراتی که آقای حائری در تقریر ایجاد کرده اند، تغییرات مناسبی است ولی بعد که دقت کردیم دیدیم، اصل مطلب همان مطلبی است که در تقریرات آقای هاشمی وجود دارد.

در عدم اراده تمام الباقی، بیشتر از مخالفت ظاهر در عدم اراده بعض الباقی است. یعنی اگر بگوییم تمام الباقی حجت نیست، مخالفت ظاهر بیشتری اتفاق می افتد تا اینکه بگوییم بعض الباقی حجت نیست؛ بنابراین ما می گوییم: تمام الباقی حجت است. لکن این بیان از بحث ما خارج است چه اینکه دلالت عام بر تمام الباقی یا بعض الباقی، هر دو، دلالت تضمینیه است و بحث ما مقایسه این دو دلالت تضمینیه نیست؛ بحث این است که آیا ملاک حجیت دلالت مطابقیه، با ملاک حجیت دلالت های تضمینیه یکی است یا دو ملاک است؟ یعنی ایشان می خواهند بگویند هنگامی که دلالت مطابقیه، ملاک حجیت خود را از دست داد و ما علم به مخالفت در آن پیدا کردیم، دلالت های تضمینیه آن از حجیت نمی افتند.

مثلاً اگر دلیلی می گوید: باید این ده نفر را اکرام کنی و به عدد افرادش دلالت های تضمینیه وجود دارد یعنی ده دلالت تضمینیه وجود دارد و یک دلالت مطابقیه مربوط به وجوب اکرام ده نفر من حیث المجموع. من علم پیدا می کنم که نفر دهم وجوب اکرام ندارد. در این حالت دو دلالت، دلالت مطابقیه و یک دلالت تضمینیه از اعتبار می افتد. یعنی با این علم، وجوب اکرام کل ده نفر و وجوب اکرام جزء دهم از اعتبار می افتد؛ اما ملاک حجیت ۹ دلالت تضمینی دیگر غیر از ملاک حجیت کل است. بنابراین وقتی کل این ۱۰ عالم وجوب اکرام نداشت، نباید بگوییم اصلاً وجوب اکرامی نیست بلکه باید بگوییم وجوب اکرام، وجود دارد و هر ۹ وجوب نیز وجود دارد، چون هر ۹ وجوب، ملاک حجیت مستقل دارد. اینکه بگوییم هیچ وجوب اکرامی وجود ندارد، ۹ دلالت تضمینیه را از بین برده ایم و هر چه بیشتر دلالت تضمینیه را از بین ببریم مخالفت ظاهر بیشتری کرده ایم چون به عدد اجزاء دلالت های تضمینیه، ملاک حجیت مستقل داریم.

البته در کلام آقای هاشمی نوعی تشویش دیده می شود، گاه از کلام ایشان چنین برداشت می شود که مشکل این بحث ما همان مشکل توجیه حجیت عام در تمام الباقی است، در حالی که مشکل ما مشکل دیگری است و آن اصل بقاء حجیت دلالت تضمینی با سقوط دلالت مطابقی از اعتبار است؛ اما راه حل ارائه شده که به بیشتر بودن مخالفت ظاهر بر فرض عدم حجیت دلالت تضمینی باز می گردد، هم مشکل بحث ما را حل می کند هم مشکل حجیت عام در تمام الباقی. بهر حال در جلسه سابق اشاره کردیم که در هر دو بحث بین انحلال در مقام ثبوت با انحلال در مقام اثبات خلط شده است.

۱۳۸۹/۱۰/۱۳

تبعیت دلالت تضمینیه از دلالت مطابقی

بیان مرحوم آقای صدر

مرحوم شهید صدر در بحث تبعیت دلالت التزامی نسبت به دلالت مطابقی، بین صورتی که دلالت التزامی بین و دلالت لفظیه باشد با صورتی که دلالت التزامی غیر بین و دلالت عقلیه باشد تفصیل قائل شده اند.^۱ در ذیل این بحث می‌فرمایند: از مطالبی که گفتیم روشن می‌شود که می‌توان در دلالت‌های تضمینیه نیز بین دلالت تضمینیه تحلیلیه و دلالت تضمینیه غیر تحلیلیه، تفاوت قائل شد. به این نحو که بگوییم با سقوط دلالت مطابقیه، دلالت تضمینیه تحلیلیه نیز ساقط می‌شود اما دلالت تضمینیه غیر تحلیلیه ساقط نمی‌شود ولو به نحو ارتباطی باشد. و با توجه به این نکته مشکلی که در باب حجیت عام مجموعی، بعد از تخصیص مطرح است، نیز حل می‌شود.^۲ در مورد مراد مرحوم آقای صدر در جلسه قبل توضیحاتی داده شد.

بررسی کلام شهید صدر

از نحوه بحثی که مرحوم آقای صدر مطرح می‌کنند، به نظر می‌رسد، ایشان ارتباطیت در مقام ثبوت را برای ارتباطیت در مقام اثبات کافی دانسته‌اند و به همین نحو استقلالیت در مقام ثبوت را برای استقلالیت در مقام اثبات کافی شمرده‌اند. چه اینکه مشکل را فقط در عام مجموعی طرح کرده‌اند، کانه این مشکل در عام استغراقی نیست و حال آنکه فرق عام مجموعی و عام

۱ - بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۶۴ «و علی هذا الأساس صح التفصیل فی التبعية بین الدلالة الالتزامية البينة عرفاً- أى الدلالة التصورية- و الدلالة الالتزامية غیر البينة- الدلالة التصدیقية العقلية- حیث لا نلتزم بالتبعية فی الأولى، إذ لو كانت الدلالة الالتزامية بدرجة من الوضوح بحيث تشكل ظهراً فی الکلام زائداً علی مدلوله المطابق فسوف یکون عدم إرادة المتکلم لها مخالفة إضافية زائداً علی ما يستلزمه عدم إرادته للمدلول المطابق فیکون مثل هذه الدلالة الالتزامية مستقلة عن الدلالة المطابقة فی ملاک الحجية فلا تتبعها فی السقوط.»

۲ - همان ؛ ص ۲۶۵ «و علی هذا الأساس أیضا صح التفصیل بین الدلالة التضمنية التحلیلية و الدلالة التضمنية غیر التحلیلية و لو كانت ارتباطية- كما فی دلالة العام المجموعی-»

استغراقی در نحوه تعلق تکلیف است. در عام مجموعی، یک حکم واحد داریم و این حکم به عدد اجزاء منحل نمی‌شود؛ اما در عام استغراقی، حکم به عدد افراد منحل می‌شود و احکام عدیده‌ای جعل شده است. اینکه ایشان مشکل را تنها در عام مجموعی طرح کرده‌اند گویا در عام استغراقی، چنین مشکلی را متصور نبوده‌اند؛ در حالی که هیچ گونه ملازمه‌ای بین اینکه عام، عام مجموعی باشد و دلالت‌هایش یک دلالت وحدانی باشد و ملازمه‌ای بین اینکه عام، عام استغراقی باشد و دلالت‌هایش متعدد باشد؛ وجود ندارد.

به بیان دیگر گاه دلالت یک دلیل واحد، انحلالی است و گاه انحلالی نبوده و ارتباطی است. در مقام دلالت و کاشفیت باید دید این دلیل واحد، به منزله ادله متعدده است یا به منزله ادله متعدده نیست.

ما این مطلب را با ذکر برخی مثال‌ها توضیح می‌دهیم. قبل از آوردن مثال، این نکته را باید تذکر دهیم که در جهتی که عرض می‌کنیم هیچ تفاوتی بین اینکه آن عام به نحو تحلیلی باشد یا تحلیلی نباشد؛ وجود ندارد. و تفصیل بین این دو، نیز ناشی از همان خلط است. به بیان دیگر آنچه تحلیلی و عدم تحلیلی دارد، دلالت نیست، ذات مدلول است. یعنی گاه آن حکمی که جعل شده، نسبت به آن اجزایی که دارد، به نحو تحلیلی است؛ یعنی جزء آن جزء حقیقی و خارجی نیست؛ جزء عقلی است و گاه جزء آن، جزء خارجی است. پس جزئیت تحلیلی (عقلی) و جزئیت خارجی، به لحاظ آن حکمی است که متعلق دلیل است.

مثال‌های بحث

گاه یک نفر می‌گوید که من دیدم در خیابان دو ماشین پیکان به هم خوردند و تصادفی رخ داد. این جمله‌ای که می‌گوید «دو ماشین پیکان به هم خوردند» عنوان «پیکان»، از جهت منطقی عبارت است از ماشین (جنس اعلی) سواری (جنس ادنی) با ویژگی‌های پیکان (فصل). و این جمله به این معناست که اولاً دو ماشین به هم خورده‌اند. ثانیاً این دو ماشین، سواری بوده‌اند و ثالثاً پیکان بوده‌اند. حال محل بحث این است که آیا دلالت دلیل بر این سه، مستقل است؟ یا مجرد اینکه پیکان را در عالم مفهومیت به این سه جزء تحلیل می‌کنیم، معنایش این نیست که دلالت دلیل مستقل است؟

پاسخ سؤال این است که باید دید اگر برای متکلم اشتباهی رخ داده باشد آیا اشتباه متکلم در پیکان دیدن آن ماشین، مستقل از سواری بودن ماشین است و آن اشتباه نیز مستقل از ماشین

بودن آن است؟ اگر ما فهمیدیم که اشتباه کرده و دو پیکان به هم نخورده‌اند. این مطلب که اصلاً آن ماشین‌ها سواری نباشند، اشتباه بیشتری است، و به همین شکل اگر در سواری بودن اشتباه کرده، اینکه اصلاً ماشین نباشند - دو موتور باشند - اشتباهش بیشتر است یا این اشتباهات، در یک درجه هستند.

به عبارت دیگر در اینجا ما باید ببینیم اگر آن مدلول مطابقی اشتباه باشد، و ما به آن مدلول‌های تضمینی ملتزم نشویم، آیا لازم است به اشتباه بیشتر ملتزم شویم یا میزان اشتباه، همان است؟ یعنی منشأ اینکه مدلول مطابقی مخالف واقع است، چیست؟ گاهی آن منشأ با منشأ عدم تطابق مدالیل تضمینی یکی است و گاه یکی نیست.

مثال دیگر اینکه در داستان تاریخی ورود حضرت سید الشهدا (علیه السلام) به کربلا، یکی از سپاهیان حضرت سید الشهدا، می‌گوید: الله اکبر، نخلستان می‌بینم. جمله «نخلستان می‌بینم» را اگر بخواهیم تحلیل کنیم به چند اخبار باز می‌گردد؛ یکی اینکه یک شیئی را از دور می‌بینم که آن شیء سیاهی است و آن سیاهی نیز نخلستان است. اینجا اشتباه رخ داده و این سیاهی نخلستان نیست اما آیا چون در مورد دیدن نخلستان اشتباه کرده باید بگوییم سیاهی نیز ندیده است؟! اگر در سیاهی دیدن اشتباه کرده است آیا هیچ چیزی ندیده است؟!

این سه اخباری که فرد می‌دهد گاهی هر سه حسی است و گاه بعضی حسی و بعضی هایش حدسی است اما حدس‌هایی است که قریب به حس و حجت است و گاهی اوقات حدس‌هایی است که قریب به حس نبوده و حجت هم نیست. در مثال اولی که زدم ولو به خاطر اشتباه چشم، پیکان به چشم من خطور کرده یعنی صورت تصادف دو پیکان با هم، در ذهن من نقش بسته است ولو اشتباهاً. این تصویر، تصویر حسی است اما خیلی اوقات، انسان یک سری از اجزاء حادثه را می‌بیند و بقیه‌اش را با ذهنیت‌های خود می‌سازد.

مطلبی را در مقاله‌ای را خواندم که برایم خیلی مفید بود و در بعضی از مقالاتم از آن استفاده کردم. در مقاله آمده بود: از جهت علم چشم پزشکی، انسان در هنگام مطالعه یک متن، تمام متن را نمی‌بیند؛ بلکه تنها تصویر قسمتی از متن در چشم انسان نقش می‌بندد و تصویر کامل متن را بر اساس ذهنیت‌های قبلی تکمیل می‌کند.

برای رفقا مثال می‌زدم که یک وقتی با تاکسی از کنار یک روزنامه فروشی رد می‌شدم، دیدم در یک روزنامه با تیتزر بزرگ نوشته است: جرائم ایران. من جا خوردم که جرائم ایران چیست؟!

دقت کردم دیدم نوشته: چراتیم ایران باخت. من باخت را درست ندیده بودم و (چراتیم) را (جرائم) خوانده بودم به دلیل دور بودن فاصله. در این مثال در ذهن من این مطلب نقش بسته که اولاً یک متنی را دیده ام. ثانياً در آن متن عبارتی شبیه جرایم ایران بوده است، ثالثاً: من عبارت جرائم ایران را دیده ام. اینکه من در مرحله سوم اشتباه کرده ام و عبارت را «جرایم ایران» دیدم، معنایش این نیست که اصلاً هیچ چیز ندیده ام!

البته مرحله سوم فوق از عملیات تحلیلی ذهن برخوردار بوده اما گاهی اوقات تحلیلی که در قضیه وجود دارد، آن قدر نزدیک به حس است که عرفاً حس، حساب می شود؛ در چیزهای معمولی این گونه است؛ من از دور کسی را می بینم، می گویم: زید را دیدم، یک مقدار تحلیل در آن وجود دارد و یک وقت از نزدیک می بینم که باز تحلیلیش نزدیک تر به حس است اما ممکن است دقیقاً یک برادر دوقلو داشته باشد و من برادر او را دیده باشم.^۱

به خصوص در بعضی مراحل آن قدر شباهت زیاد است که عقلاء با شنیدن خبر از مخبر می پرسند: حتماً خودش را دیدی؟ این دو قلوهای همسان این گونه اند.^۲ در این مرحله از شباهت اساساً اخبار حجت نیست. چون آن قدر شباهت عمیق است که اشتباه در این موارد طبیعی است؛ اما مراحل که یک مقداری از این مرحله تشابه بین دو واقعه مشخص تر باشد، آنها حجت است؛ ممکن است اشتباهی نیز رخ داده باشد.

۱ - ما امسال مکه بودیم یک نفر آمد و گفت که آقا شنیدم آقای موسوی اردبیلی امسال حج مشرف شده است. گفتیم: آقای موسوی اردبیلی پا درد دارد، اصلاً امکان ندارد از جایش تکان بخورد. گفت: نه، ما دیدیم که ایشان حج مشرف شده است. ایشان یک آقای را که شبیه آقای موسوی اردبیلی بوده، دیده است؛ نمی خواهد خلاف هم بگوید ولی مرئی شبیه ایشان بوده است.

۲ - اخوان مرعشی خیلی شبیه هم بودند و در یک زمان ازدواج می کنند و در یک خانه هم زندگی می کردند و با دو خواهر ازدواج کرده بودند. البته خواهر ها همسان نبودند. شنیده ام ایشان آن قدر شبیه بودند که وقتی وارد خانه می شدند، همسر ها تشخیص نمی دادند تا خود ایشان خبر می دادند که من فلانی هستم. حتی خاله ها این دو را از هم باز نمی شناختند. از یکی از اخوان انصاری نقل شده که می خواستم از عراق بیایم ایران، رفتم گذرنامه بگیرم مأمور گذرنامه گفت: شش عکس بده و من چهار تا بیشتر نداشتم؛ نیم ساعت ور رفتم که بابا این چهار تا را قبول کن، من می آورم؛ قبول نکرد. می گفت: آمدم بیرون یک لحظه یک چیزی به ذهنم رسید، به برادرم گفتم که عکس همراهت هست؟ گفت: بله. دو تا از عکس هایش را گرفتم و بردم. یک فحش آبدار به من داد و گفت: تو عکس همراهت بود و آن قدر مرا معطل کردی.

غرض اینکه وقتی ما می‌گوییم دلیل مطابقی حجت نیست، باید بینیم منشأ از اعتبار افتادن آن دلالت مطابقی چیست؟ گاهی آن نکته‌ای که سبب می‌شود دلالت مطابقی از اعتبار بیفتد، همان سبب می‌شود دلالت تضمینی نیز از اعتبار بیفتد.^۱

حال به مثالی معروف در علم اصول می‌پردازیم: در مورد جمله «لعن الله بنی امیه قاطبه» که دال بر ملعون بودن همه بنی امیه است در حالی که ما می‌دانیم فلان شخص از بنی امیه ملعون نیستند. سؤال این است که با وجودی که همه بنی امیه ملعون نیستند، چرا این جمله گفته شده است؟ گاه به خاطر این است که ادات عموم - که «قاطبه» است و دال بر استیعال حقیقی است - تجوزاً به معنای استیعال عرفی به کار رفته است. یعنی آن اصل عقلایی که متکلم باید بر طبق معنای حقیقی صحبت کند، آن اصل عقلایی زیر پا گذاشته شده است و تجوزاً به کار برده شده است. اگر در این استعمال تجوز رخ داده باشد در جایی که بنی امیه صد نفر هستند؛ بین اینکه ۹۹ نفر از آنها ملعون باشند یا ۹۸ نفر یا ۹۷ نفر ملعون باشند تا ۹۰ نفر که بر آن استیعال عرفی صدق می‌کند، تفاوتی نیست. اگر دلیل ده تخصیص هم داشته باشد هر ده تخصیص به یک مخالفت ظاهر وحدانی ایجاد شده است و آن این است که اصل اولیه اراده معنای حقیقی و عدم اراده استیعال حقیقی از بین رفته و زمین زده شده است؛ حال چه ۹۹ تا باشد و چه ۹۸ باشد و چه ۹۷ تا.

یا فرض کنید شما می‌گویید صد بار به تو گفتم و این مطلب را گوش نکردی. معنای حقیقی‌اش این است که دقیقاً صد بار گفتم؛ اما اگر فهمیدیم صد بار نیست و در اینجا مبالغه وجود دارد؛ حالا که مبالغه است؛ مبالغه با مثلاً ده بار گفتن نیز محقق است و می‌توان گفت:

۱ - البته ممکن است بگوییم وقتی منشأ اشتباه مشترک باشد دلالت تضمینی است. وقتی منشأ مستقل باشد، دلالت‌های مستقلة هستند؛ اصلاً تضمینی نیست و اسم تضمینی گذاشتن خطا است. مدلول تضمینی است ولی مجرد اینکه مدلول تضمینی است، معنایش این نیست که دال نیز تضمینی است. دو دال مختلف دارد. بهر حال این بحث، بحث شکلی است و مهم این است که باید دریافت آیا منشأ اعتبار مدلول مطابقی و مدلول تضمینی یکی است یا این دو منشأ مختلف دارند، استقلال و عدم استقلال منشأ اعتبار هم وابسته به بررسی منشأ احتمال عدم است.

صد بار گفتم. وقتی لفظ دال بر معنای حقیقی اراده نشده و به معنای مبالغه‌ای باشد؛ دیگر تفاوتی ندارد ده بار گفته باشد یا بیست بار.^۱

چکیده بحث

خلاصه عرض ما این است که باید دید منشأ اینکه مدلول مطابقی مخالف واقع در آمده است، چیست؟ آیا مخالفت ظاهر در مدلول مطابقی ولو احتمالاً با مخالفت ظاهری که در مدالیل تضمنیه وجود دارد منشأ وحدانی دارند یا منشأ متعدد دارند؟ اگر منشأ آنها واحد است، کاشفیت آنها نیز واحد است.

به بیان دیگر اینکه دلالت‌ها مستقل هستند یا نیستند، وابسته به منشأ ایجاد آن دلالت است ولو منشأهای احتمالی آن. گاه بطور قطع آن منشأ را و اینکه از هم دیگر مستقل هستند، به دست می‌آوریم که مطلب روشن است؛ اما در بسیاری اوقات، احتمالات عدیده وجود دارد و این‌گونه نیست که دلالت یک دلیل، یکپارچه باشد و ما بتوانیم بگوییم این دلالت دلیل، حتماً مستقل است یا حتماً ارتباطی است. معمولاً هم احتمال استقلالیت می‌رود و هم احتمال ارتباطیت و این مطلب باعث یک نوع پیچیدگی در مسئله می‌شود.

حال یک مثالی عرض کنیم؛ شخص گفته است یک تیم تحقیقاتی متشکل از آقای الف و ب و جیم و دال این پروژه فلسفی را عهده دار شده‌اند و این تحقیق را انجام داده‌اند. من می‌دانم که آقای الف اصلاً گرایش فلسفی ندارد، پس قطعاً اینجا در مورد فرد الف اشتباهی رخ داده است، حال این اشتباه، یک وقت به خاطر این است که اساساً چنین حادثه‌ای رخ نداده و یک وقت این حادثه رخ داده اما پروژه‌اش فلسفی نبوده است. و یک وقت پروژه فلسفی بوده و این آقا

۱ - در اینجا یاد روایتی افتادم که در ذیل آیه شریفه «ان تستغفر لهم سبعین مره فلن یغفر الله لهم»، در مصادر تاریخی نقل شده که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمودند: لو علمت انی ان زدت علی السبعین غفر له لزدت (سیره ابن هشام ۲: ۵۵۲ و نیز ر.ک. مغازی واقدی ۳: ۱۰۵۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰ و مصادر دیگر) مراد از این روایت - بر فرض صحت - این نیست که در آیه کلمه سبعین به معنای حقیقی به کار رفته، بلکه بر عکس مراد این است که چون در آیه سبعین به معنای حقیقی نیست، لذا افزودن بر هفتاد استغفار هم فایده ندارد. این حدیث به شدت حرص پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بر آمرزیده شدن امت خود - ولو افرادی که ظاهراً از امت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) هستند - دلالت دارد، البته بحث اعتبار سندی روایت بحث دیگری است.

در آن نبوده است. این مناشی که برای اشتباه اینجا ذکر شد، با هم متفاوتند. اگر مطلب از اساس دروغ و داستان سرایی بوده، اینکه در این پروژه چهار نفر باشند یا پنج نفر، یکسان است و هر دو دروغ است و می‌خواهد داستان سر هم کند. پس وقتی این احتمال را می‌دهیم که اصل واقع دروغ باشد، تفاوت نیست بین اینکه اصلاً واقعه اتفاق نیفتاده باشد یا اینکه واقعه اتفاق افتاده باشد و در ریزه‌کاری‌های آن دروغ گفته باشند، البته گاهی آن قدر ریزه‌کاری‌ها دقیق است که ما می‌گوییم واقعه باید فی الجمله یک اساسی داشته باشد.

و گاه ممکن است پروژه فلسفی نبوده و در یک رشته دیگری بوده است. اینجا نمی‌توانیم بگوییم اصل این است یک پروژه فلسفی انجام شده است و فقط این آقای الف در آن نبوده است و اشتباهی که صورت گرفته این است که تخیل شده است الف جزء آن پروژه بوده است. ممکن است منشأ اشتباه این باشد که فلسفی بودن پروژه را اشتباه کرده است.

۱۳۸۹/۱۰/۱۴

ادامه مطلب در باب تبعیت دلالت تضمنی از دلالت مطابقی

عرض شد اساساً دلالت دلیل نسبت به حکم اجزاء الزاماً یک دلالت تضمنیه نیست تا با سقوط دلالت مطابقیه، دلالت دلیل نسبت به اجزاء نیز از بین برود و مجرد اینکه حکم ما یک حکم وحدانی است و اجزاء، وجوبات استقلالیه نداشته و وجوب آنها ضمنی است، اقتضا نمی‌کند دلالت دلیل نسبت به حکم اجزاء نیز ضمنی باشد.

یکی از موارد واضحی که در آن دلالت دلیل مستقل است اما نفس حکم به نحو انحلالی نبوده و یک حکم وحدانی است؛ جایی است که حکم اجزاء از ادله مستقل ثابت شده باشند. درباره نماز، اینکه نماز چه اجزایی دارد؛ گاهی در خود دلیل امر به نماز، اجزا تعیین شده است و گاه اجزاء ادله مستقل دارد. یک دلیل می‌گوید: رکوع جزء نماز است و یک دلیل می‌گوید: سجود جزء نماز است و دلیل دیگر می‌گوید: سوره واجب است. در اینجا مجرد اینکه وجوباتی که این ادله ناظر به آنها هستند، وجوبات ضمنی می‌باشند، اقتضا نمی‌کند که دلالت ادله دال بر اجزاء نیز ضمنی باشد؛ بلکه می‌تواند دلالت این ادله مستقل باشد؛ بنابر این در صورتی که ما بدانیم سوره در نماز واجب نیست و از ظهور دلیلی که دال بر وجوب سوره است، رفع ید کنیم؛ رفع ید از ظهور این دلیل، اقتضا نمی‌کند از ظهور در سایر ادله در وجوب، رفع ید کنیم.

ما این مثال را از این رو ذکر کردیم که روشن شود بین مقام ثبوت و مقام اثبات فرق است. ممکن است در مقام ثبوت، اجزاء وجوبات ضمنیه داشته باشند و وجوب آنها مستقل نباشد اما در مقام دلالت کاملاً مستقل بوده و هیچ گونه توهم ارتباطیت بین آنها نباشد؛ بنابراین آن چه در بحث کنونی ما مورد بحث است ارتباطیت ثبوتی نیست، بلکه ارتباطیت اثباتی است.

چگونگی تشخیص ارتباطات اثباتی

اما اینکه چگونه می‌توان ارتباطات اثباتی را تشخیص داد. مرحوم شهید صدر تعبیری دارد، ایشان می‌فرمایند: دلالت تضمینیه و **لو کانت ارتباطیه**^۱. ظاهر این تعبیر این است که دلالت تضمینیه می‌تواند ارتباطی باشد و می‌تواند نباشد، در حالی که اگر ما در مقام اثبات بحث را دنبال می‌کنیم، ارتباطات اثباتی یعنی همان تضمینیت اثباتی و از یکدیگر قابل تفکیک نیستند؛ به هر حال گاه ادله اجزاء در مقام اثبات انحلالی نیست و گاه انحلالی است، یعنی گاهی دلیل اجزاء گویا یک دلیل است و گاهی اوقات گویا ادله متعدد است. در جایی که ادله‌ای که حکم اجزاء را بیان می‌کنند، مستقل از هم باشد، بحث روشن است. چون اطلاق ادله هر جزء اقتضا وجوب آنها را دارد خواه سایر اجزاء جزء باشد یا نباشد، امر کلی به واجب مثل نماز هم اجزاء را تعیین نمی‌کند.

بحث در جایی است که یک دلیل واحد داریم که حکم کل اجزاء با آن دلیل واحد فهمیده می‌شود. در چنین جایی بحث این است که آیا این دلیل واحد، به عدد اجزاء منحل می‌شود یا منحل نمی‌شود؟ و این انحلال در مقام دلالت است، نه در مقام ثبوت. ممکن است همین دلیل، انحلال ثبوتی داشته باشد؛ یعنی آن حکمی که دلیل متکفل بیان آن است، گاهی انحلالی است و گاهی انحلالی نیست؛ یعنی یک وجوب واحد بر روی کل رفته و وجوبات ضمنی که به اجزاء تعلق گرفته به نحو مقید به سایر اجزاء است، انحلال در مقام دلالت هیچ ربطی به انحلال حکم و مدلول دلیل ندارد.

بنابراین بحث ما در اینجا این نیست که حقیقت وجوبات ضمنیه و نحوه تعلق وجوبات به یکدیگر چگونه است. بحث این است که نحوه دلالت دلیل بر وجوبات اجزاء، مقید به یکدیگر است یا مقید نیست؟ و این دو بحث با هم ملازمه ندارند. البته ممکن است با هم دیگر مرتبط باشند اما ملازمه‌ای بین آنها نیست.

عمده بحث جایی است که تنها یک دلیل داریم. مثلاً دلیل گفته است: **أُکْرِمَ الْعُلَمَاءَ**. و ما می‌دانیم که همه علما وجوب اکرام ندارند. حال بحث این است که آیا می‌توان این دلیل را با این

۱ - بحوث فی علم الاصول : ج ۷ : ص ۲۶۵ «صح التفصیل بین الدلالة التضمنية التحليلية و الدلالة التضمنية غیر التحليلية و لو کانت ارتباطیه»

فرض، حجت بدانیم، خواه در تمام الباقی یا بعض الباقی، اصل بقاء حجیت دلیل بعد از سقوط دلالت اولیه اش مطرح است.

در اینجا بحث این است که یک دلیل واحد، گاه به منزله ادله متعدده است و گاه به منزله ادله متعدده نیست. یعنی گاهی انحلال در مقام دلالت دارند و گاهی انحلال در مقام طریقت و دلالت ندارند. این انحلال و عدم انحلال وابسته است به اینکه منشأ مخالفت قاعده‌ای که در اینجا وجود دارد، نسبت به کل و اجزاء مستقل از هم هستند یا مستقل نیستند. اگر منشأ مخالفت اصل نسبت به کل و نسبت به اجزاء یکی نباشد؛ اینها به نحو انحلالی هستند؛ اما اگر منشأ یکی باشد به نحو استقلالی اند. این قاعده تشخیص انحلال و عدم انحلال در مقام اثبات است.

اما تطبیق این قاعده بر مصادیق؛ در دو دلیل متعارض؛ گاهی به جنبه صدور دلیل کار داریم و گاهی به جنبه دلالت دلیل کار داریم؛ اینها با هم متفاوت هستند. مثلاً فردی خبر می‌دهد که این ده مرد از اداره اخراج شدند (اخراج جمیع الرجال). در اینجا ممکن است واقعاً هیچ کسی اخراج نشده باشد و این آقا دروغ گفته باشد یا اشتباه کرده باشد و اخراجی در کار نباشد. دروغ و اشتباه هر دو باعث می‌شود که این قضیه واقعیت نداشته باشد و ممکن است ما در دلالت جمیع الرجال تصرف کنیم و بگوییم این جمیع را که دالّ بر استغراق حقیقی است به استغراق عرفی، حمل می‌کنیم.

در بحث قبل، معنای لفظ را تغییر نمی‌دهیم. فرد گفته است: ده نفر اخراج شدند اما یا اشتباه کرده یا دروغ گفته است که به صدور مربوط است؛ اما این دومی به دلالت مربوط است و البته ممکن است به جهت صدور مرتبط باشد. که بحث‌هایش با هم فرق دارد.

تشخیص ارتباطات اثباتی در بحث تعمد القای در خلاف واقع

آنجایی که به صدور مربوط است - مثلاً در این مثال که متکلم می‌گوید: ده نفر اخراج شدند - یک وقت، منشأ مخالفت این خبر با واقع، تعمد کذب است - کذب به معنای عام آن یعنی تعمد القای در خلاف واقع - در اینجا به نظر می‌رسد معمولاً دلالت دلیل نسبت به اجزاء مستقل از هم هستند، یعنی متکلم که نسبت به ده نفر تعمد کذب دارد نسبت به هر یک خبر مستقلاً می‌دهد، می‌گوید: اولی اخراج شده است، دومی اخراج شده، سومی اخراج شده است؛ ولو به یک بیان واحد. کأنه اخبارات عدیده می‌دهد کما اینکه در جایی که کسی در مقام توهین بگوید این ده نفر

ولد الزنا هستند، هر ده نفر را جدا جدا توهین کرده است و نسبت به هر ده نفر قذف کرده و حکم مستقل برایشان بار می‌شود. این گونه نیست که یک توهین کرده باشد، همین طور در جایی که تعمد القاء در خلاف واقع باشد در تک تک افراد مورد اخبار؛ بنابراین خلاف واقع ها، معمولاً مستقل از هم هستند و به هم ربطی ندارند؛ می‌توانست نه تا را بگوید، هشت تا را بگوید و... در تک تک آنها یک القای در خلاف واقع مستقل وجود دارد؛ بنابراین در اینجا اگر یکی از اعتبار افتاد به اعتبار دیگری لطمه وارد نمی‌شود. من می‌دانم طرف یک دروغ گفته است. هر ده نفر اخراج نشده‌اند اما ممکن است درباره نه نفرشان دروغ نگفته باشد. اگر دروغ گفته باشد در نفر نهم یک دروغ دیگری است و همین طور در نفر هشتم دروغ دیگری است.

البته بحث ما، یک بحث غالبی است نه دائمی، در این موارد گمراه سازی مخاطبان نسبت به هر فردی مستقل از دیگری است، فرض ما هم این است که مخبر صادق است، و اگر دروغ هم گفته باشد روی عنوان ثانوی است؛ لذا با فرض وجود ملکه عدالت غالباً مانع از راستگویی نسبت به هر فرد مستقل از مانع نسبت به دیگران است.

تشخیص انحلال و عدم انحلال بر فرض اشتباه مخبر

در مورد اشتباه مخبر نمی‌توان یک قانون کلی داد یعنی گاهی اوقات اشتباه نسبت به کل با اشتباه نسبت به جزء یکسان است و یک منشأ واحد می‌تواند هر دو را توجیه کند. و گاهی اشتباه نسبت به کل با اشتباه نسبت به اجزاء، مستقل از هم هستند. کسی که اشتباه کرده نسبت به آن جزء، معنایش این نیست که در اصل حدوث واقعه نیز اشتباه کرده است. مانند مثال تصادف دو پیکان با یکدیگر.

نحوه انحلال هم الزاماً به شباهت خارجی دو شیء به هم وابسته نیست، مثلاً در مثال تصادف دو پیکان بگوییم حالا که پیکان نبود، پراید است که قیمتش به پیکان نزدیک است؛ این گونه می‌شود؛ بلکه باید دید کدام یک از این اشتباهات طبیعی است. عقلاً به شباهت خارجی و نزدیکی خارجی آنها نگاه نمی‌کنند بلکه معیار میزان شباهتی است که منشأ اشتباه می‌شود یا اگر کسی بگوید: فشار خون شما هفده است. اینطور نیست که بگوییم حالا که من می‌دانم هفده نیست. حتماً شانزده است یا حتماً پانزده است. ممکن است اینکه گفته فشار خون شما هفده است، اساساً برگه آزمایش فرد دیگری را دیده باشد. یعنی اشتباه در گزارش فشار هفده، از

این اخبار به کلی سلب اعتماد می‌کند. یک وقت من می‌دانم منشأ اشتباه، اشتباه در رؤیت خارجی است اما گاهی منشأ اشتباه آن است که برگه‌های کنار هم، قاطی شده است. این مطلب به خصوص در آزمایش‌ها خیلی اتفاق می‌افتد.

خلاصه باید توجه نمود که چه شده که فرد در این گزارش، اشتباه کرده است؟ یک وقت در رؤیت حسی اش اشتباه کرده و یک وقت برگه‌ها جا به جا شده است. اگر برگه جابه جا شده است، یک اشتباه وحدانی نیز، هفده گزارش کردن فشار خون را توجیه می‌کند؛ اما یک موقع است که نه، ما احتمال می‌دهیم که طرف در ذهنش اشتباه کرده، فشار خون خیلی بالا بوده؛ شانزده بوده است و او خیال کرده که هفده است. در این مورد وقتی می‌دانیم هفده نیست می‌توانیم بگوییم فشار خون بالا بوده است، البته نمی‌توان دقیقاً رقم ۱۶ را برای فشار خون قائل شد.

عمده در بحث، منشأ اشتباه است و باید آن منشأ اشتباه را تحلیل کرد که آیا آن منشأ اشتباه به مفادهای دیگر نیز سرایت می‌کند یا سرایت نمی‌کند. آن شخصی که می‌گوید که فشار خون شما هفده است اگر منشأ اشتباه او جا به جایی اوراق باشد دیگر نمی‌شود به گزارش او اعتماد کرد و گفت که حتماً شانزده است. وقتی ورق جا به جا شده است ما دیگر هیچ کاشفی نسبت به فشار خون نداریم؛ اما اگر منشأ اشتباه این باشد که درست نشمرده است. اینجا به دلالت‌های دیگر سرایت نمی‌کند و استقلالی است؛ فرض کنید یک نفر می‌گوید برو ببین که چند نفر مهمان هستند، می‌خواهم غذا تهیه کنم. می‌شمارد و می‌گوید هفتاد نفر مثلاً. ما می‌دانیم هفتاد نفر نیستند؛ در اینجا چون می‌دانیم طرف شمرده است، اگر هفتاد نفر نباشند لا اقل شصت و هشت نفر هستند. اگر اشتباه کرده، یکی - دو نفر اشتباه کرده است. اشتباه در شمارش، مستقل از هم هستند. ممکن است یک نفر را دو بار شمرده باشد یا یک نفر را نشمرده باشد؛ اما اگر منشأ اشتباه چیز دیگری باشد مثلاً احتمال دهیم که این فرد به طبقه دیگری رفته باشد و شمرده باشد؛ آنجا دیگر هیچ گونه کاشفیتی نسبت به مراتب نزدیک‌تر ندارد.^۱

۱ - به تناسب یاد یک شوخی افتادم؛ معلمی از شاگرد پرسید: دو دو تا چند می‌شود؟ شاگرد گفت: ده تا؛ معلم گفت: بی سواد. دو دو تا چهارتا می‌شود؛ فوقش پنج تا، دیگر ده تا نمی‌شود! در این شوخی در اشتباه کردن در حاصل ضرب بین عدد پنج و عدد ده فرقی نیست؛ لذا جمله «فوقش ...» خنده دار است.

تشخیص انحلال و عدم انحلال اثباتی در بحث دلالت

اما در مورد دلالت؛ به نظر می‌رسد معمولاً وقتی ما می‌فهمیم که این دلالت اراده نشده، معنایش این است که یک تجوزی اراده شده. مثلاً در دلالت‌های عام مجموعی و عام استغراقی، گفته شده همه این افرادی که در این اتاق هستند، آدم‌های بیخودی هستند. خیلی اوقات می‌فهمیم که او در مقام مبالغه بوده. اگر در مقام مبالغه باشد و ما بدانیم از این مثلاً ۷۰ نفر، یک نفر از آنها آدم درست و حسابی است؛ نمی‌توانیم بگوییم پس دقیقاً ۶۹ نفر از آنها آدم‌های بیخودی هستند، چون در مقام مبالغه، شصت نفر را می‌توان «همه» گفت، شصت و یک نفر را نیز می‌توان «همه» گفت و هفتاد نفر را نیز می‌توان «همه» گفت. یعنی در مقام مبالغه تمام اینها یکسان هستند. یعنی «همه» که استیعاب حقیقی است به استیعاب عرفی و مبالغه باید حمل شود؛ بنابراین تا شصت نفر ممکن است مبالغه باشد اما در مورد بیست نفر دیگر نمی‌توان لفظ دال بر استیعاب را ولو تجوزاً به کار برد. این را که اکثریت این حکم را دارند از این جمله می‌توان فهمید اما در مورد تمام الباقی نمی‌توان فهمید، چون ما می‌فهمیم یک تجوزی رخ داده است. این گونه است که بین مراتب تفاوت وجود دارد، در بعضی از مراتب احتمال مخالف واقع را نمی‌توان نفی کرد و در بعضی از موارد می‌توان. باید دید که نحوه تجوز آن چگونه است و آن تجوز سرایت می‌کند یا نمی‌کند.

تشخیص ارتباطیت اثباتی در بحث جهت صدور

اما در مورد جایی که احتمال مخالفت به جهت صدور بر می‌گردد. به نظر می‌رسد اجزاء دلیل نسبت به جهت صدور مستقل هستند. تقیه نسبت به هر فرد از تقیه نسبت به افراد دیگر مجزا است. یعنی این گونه نیست یک تقیه وحدانی وجود داشته باشد. فرض کنید گفته می‌شود باید این ده نفر را اکرام کرد و من می‌دانم نفر دهم را به جهت تقیه گفته است، معنایش این نیست که در آن نه نفر دیگر حتماً تقیه وجود دارد. البته این یک قاعده غالبی است نه دائمی.

لذا وقتی حضرت صادق (علیه السلام) پنج نفر را وصی خود قرار می‌دهد و شیعیان فهمیدند چهار نفر آنها، حتماً به جهت تقیه است. با این حال در مورد نفر پنجم یعنی امام کاظم (علیه السلام) نمی‌گویند که وصیت تقیه‌ای است، چون جهات تقیه در هر کدام مستقل از دیگری است. احتمال مخالفت با واقع در هر کدام از این پنج نفر، به نکته‌ای است و به هم دیگر سرایت نمی‌کند.

خلاصه قاعده کلی در انحلال و عدم انحلال در مقام اثبات این است که باید دید منشأ خلاف واقع در کل با منشأ خلاف واقع در اجزا یکی است یا دو چیز است و یک قانون کلی نمی‌توان اقامه کرد. اگر دلالت، دلالت تضمنیه باشد، حجیت نیز ندارد. معنای دلالت تضمنیه، ارتباطیت در مقام دلالت است؛ و لازمه ارتباطیت در مقام دلالت، عدم حجیت است.

(۱۳۸۹/۱۰/۱۵) و (۱۳۸۹/۱۰/۱۸)

اصل اولی در متعارضین

تحریر محل بحث

بحث در اصل اولی، در تعارض دلیلین است. مراد از اصل اولی، اصلی است که از ادله عام حجّیت امارات و بدون در نظر گرفتن اخبار علاجیه، استفاده می‌شود.

در بعضی از کلمات دیگر، تعبیر دیگری در مورد اصل اولی و اصل ثانوی وجود دارد؛ در این کلمات اصل اولی را اصلی دانسته‌اند که با قطع نظر از دلیل بر عدم تساقط، وجود دارد و اصل ثانوی، اصلی است که با علم فی الجمله به عدم تساقط دو دلیل، وجود دارد. این بحث تا حدودی لفظی است و چندان اهمیت ندارد.

ما هر دو فرض را در نظر می‌گیریم و می‌خواهیم ببینیم که اگر ما باشیم و ادله عام حجیت، مثل **صَدَقَ الْعَادِلُ**، چگونه باید مشی کنیم؟ در اینجا دو بحث مطرح است یکی در مورد اینکه حکم دو دلیل نسبت به مدلول مطابقی، چیست و بحث دوم دو دلیل نسبت به نفی ثالث چگونه‌اند. بحث نفی ثالث گذشت. پس در اینجا می‌خواهیم بحث مدلول مختص به هر کدام از دو دلیل را بررسی کنیم.

مرحوم حاج شیخ می‌فرمایند: اصل اولی توقّف است. برخی تعبیر کرده‌اند: اصل اولی، تساقط است. گاهی تعبیر «تساقط» را در جایی به کار می‌برند که دو دلیل نفی ثالث نکنند و تعبیر «توقّف» را در جایی که دو دلیل نفی ثالث کنند. که چون بحث لفظی است پرداختن به آن چندان مهم نیست. مهم این است که آیا دو دلیل نسبت به مدلول مختص خود بر حجیت باقی می‌مانند یا به هیچ نحوی از انحاء حجیت ندارند و عمده مطلب هم در این بحث، این است که احتمال تخییر را چگونه می‌توان نفی کرد و الا نفی احتمالات دیگر دشوار نیست.

دلایل مرحوم آقای حائری بر توقّف

مرحوم حاج شیخ می‌فرمایند: دو دلیل وجود دارد بر اینکه در تعارض خبرین، باید توقّف کرد؛

دلیل اول اینکه در چنین مواردی عقلا - که حجّیت خبر تابع سیره آنهاست - توقف می‌کنند. دلیل دوم اینکه دلیلی که حجت است، اگر مطابق واقع باشد، آن واقع را تنجیز می‌کند و اگر مخالف واقع باشد، تنجیز واقع را از بین می‌برد. فرض کنید یک دلیل می‌گوید نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می‌گوید نماز جمعه واجب نیست. دلیل اول - که می‌گوید نماز جمعه واجب است - در فرضی که واقعا نماز جمعه واجب باشد، می‌خواهد آن وجوب را منجّز کند؛ و دلیل دوم - که می‌گوید نماز جمعه واجب نیست - بر فرض وجوب نماز جمعه، می‌خواهد، وجوب را از تنجیز بیاندازد؛ این دو اثر، اثرهای متخالف بوده و نمی‌توانند هر دو با هم جمع شوند؛ بنابراین از اثر می‌افتند.^۱

بررسی دلایل مرحوم حائری

البته این دو تقریب، یک مشکله مشترکی دارند و آن اینکه به احتمال تخییر و دفع آن نپرداخته‌اند. به عبارت دیگر ایشان می‌گویند: عقلا در اینجا قائل به توقف می‌شوند ولیکن آن کسانی که قائل به تخییر هستند، این مطلب را قبول ندارند و می‌گویند: بیانی وجود دارد که از آن استفاده می‌شود، عقلا در اینجا باید قائل به تخییر شوند. یعنی توقف عقلا در نزد ایشان واضح نیست.

بیان دومی نیز که ایشان فرموده‌اند تنها برای اثبات عدم حجیت هر دو دلیل، با هم، مفید است؛ اما اینکه یکی معین حجت است؟ یا یکی مخیر حجت است؟ باید دلیل نفی این دو احتمال را به این بیان ضمیمه کرد و این بیان به تنهایی وافی به مقصود نیست. البته ایشان بعداً در ضمن آن قلت و قلت این بیان را تکمیل می‌کنند؛ اما اصل آن بیانی که وجود دارد، وافی به مقصود نیست و تمام مطلب را نمی‌رساند.

۱- در الفوائد (طبع جدید)؛ ص ۶۴۷ «و الدلیل علی الاولی منهما امران: احدهما بناء العرف و العقلاء، فانا نراهم متوقفین عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم، فان من اراد الذهاب الی بغداد مثلا و اختلف قول الثقات فی تعیین الطريق الیه یتوقف عند ذلك حتی یتبین له الامر، و هذا واضح من طریقتهم، الثانی انه قد تحقق ان فائدة سلوك الطرق المجعولة تنجیز الواقع فیما لو كان هناك واقع مطابق لمؤداه و اسقاطه فیما لو كان واقع هناك علی خلاف مؤداه، ففیما تعارض الخبران الدال علی الوجوب یقتضی تنجیزه لو كان و الخبر الدال علی الاباحة یقتضی اسقاطه كذلك، و هكذا، و مقتضی ذلك سقوط کلیهما عن الاثر، و هذا معنی سقوطهما عن الحجیة.»

ادامه کلام مرحوم آقای حائری

ایشان در ادامه این مطلب را متعرض می‌شوند که در جایی اصل، توقف است که ما بگوییم دلیلین ناظر به فرض تعارض نیستند؛ یک ان قلت می‌شود که اگر دلیلین ناظر به فرض تعارض نیستند، پس در فرض تعارض، دلیلین حجت نبوده و حجت که نباشند، تعارض حجتین، شکل نمی‌گیرد. در حالی که فرض این است که ما دو حجت داریم که این دو حجت با هم تعارض دارند؛ وقتی که تعارض حجتین نداریم؛ این فرض خارج از موضوع بحث خواهد بود. ایشان برای حل این مشکل می‌گویند: اینکه می‌گوییم دلیلین ناظر به فرض تعارض نیستند، به این معنا نیست که دلیلین مقید به عدم تعارض باشند، بلکه قانون‌گزار، حال تعارض را، نه اطلاقاً و نه تقییداً در نظر نگرفته است.

ایشان می‌فرمایند: اگر دلیلین را ناظر به فرض تعارض، نگیریم، حکم توقف است؛ اما اگر دو دلیل را ناظر به فرض تعارض بگیریم، حکم تخییر است؛ چون اگر دو دلیل فرض تعارض را شامل شوند؛ حجیت آن‌ها نسبت به فرض تعارض، معنایی دیگر غیر از تخییر ندارد، تعیینی که نمی‌شود پس باید تخییری باشد. سپس می‌گویند: شاید در اینجا اشکال کنید که استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش می‌آید چون به حجیت تخییری یک خبر در فرض تعارض و حجیت تعیینی آن در فرض عدم تعارض قائل می‌شوید؛ بنابراین در **صَدَقَ الْعَادِلُ**، هیأت «صَدَقَ» هم باید دال بر حجیت تعیینی باشد (نسبت به غیر فرض تعارض) و هم ناظر به حجیت تخییری (نسبت به فرض تعارض) بنابراین استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم می‌آید.

ایشان می‌فرماید: نه، این اشکال پیش نمی‌آید، چون اینجا که حجیت، حجیت تخییری است به دلالت لفظ نیست، بلکه به قرینه خارجی حجیت تخییری استفاده می‌شود.^۱ و سپس ان قلت و قلتی دارند که بعداً در مورد آن صحبت خواهیم کرد.

بررسی کلام مرحوم حائری

۱ - در الفوائد (طبع جدید)؛ ص ۶۴۸ «و لا یتوهم أنه علی هذا یلزم استعمال اللفظ فی معینین: حجیة الخبر تعیینی فی غیر مورد التعارض و تخییراً فیهِ، لان استفادة التخییر هنا لیست من المدلول اللفظی، بل هی من القرینة الخارجیة، فلا تغفل، هذا. و لكن الذی اسهل الخطب عدم ظهور ادلة حجیة الخبر فی هذا الاطلاق، كما لا یخفی.»

در مورد فرمایش ایشان چند نقطه ابهام وجود دارد. یکی اصل آن تفسیر و توضیحی که می‌دهند که دلیل، ناظر به فرض تعارض نیست؛ یعنی جاعل فرض تعارض را در نظر نگرفته است؛ نه اطلاقاً و نه تقییداً. این مطلب خیلی مبهم است؛ آیا مراد این است که دلیل عام حجیت در مقام بیان نیست؛ اگر در مقام بیان نباشد، معنایش این است که دلیل نسبت به فرض تعارض ظهور ندارد، وقتی دلیل نسبت به فرض تعارض ظهور نداشت، شما در فرض تعارض حجیت دلیل را از کجا استفاده می‌کنید؟ دلیلی حجت است که ظهور داشته باشد و دلیلی که در مقام بیان نباشد - نسبت به فرض تعارض - ظهور در حجیت ندارد؛ ظهور در حجیت که نداشت، وجهی بر حجیت این دو دلیل در فرض تعارض نداریم. خلاصه فرقی نیست که دلیل تنها ناظر به غیر فرض تعارض باشد یا اهمال داشته باشد. دلیل گاهی سکوت دارد، یعنی در مقام بیان حکم فی الجملة است؛ لذا قضیه مهمله است و گاهی قضیه جزئیه است. قضیه مهمله و قضیه جزئیه از جهت مفهومی فرق دارند اما از جهت حکمی مثل هم هستند. قضیه مهمله نیز از جهت منطقی در حکم جزئیه است. فرقی ندارد که ما این قضیه را مهمله کنیم و در نتیجه بگوییم نسبت به حال تعارض قضیه ظهور ندارد یا بگوییم دلیل، مقید به عدم تعارض است؛ هر دو نسبت به حال تعارض، ظهور ندارند. اینکه ایشان این دو را از همدیگر تفکیک کرده‌اند، مراد ایشان برای ما روشن نیست.

اما در فرض اطلاق شما می‌فرمایید: حکم تخییر است، شما این مطلب را پذیرفتید که ظهور دلیل وجوب تعیینی است و مخیر بودن را به قرینه خارجی قائل می‌شوید؛ بنابراین آنچه ادله اثبات می‌کند، وجوب تعیینی است. یعنی هم این دلیل تعییناً حجت است و هم آن دلیل تعییناً حجت است. شما می‌گویید: هر دو دلیل که نمی‌تواند حجت باشند، پس یکی از آنها حجت است. لکن حجیت یکی از آن دو، به نحو تخییری که مدلول دلیل نیست. شما می‌گویید «**جعل الخبرین حجة في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير**»^۱. این مطلب در صورتی صحیح است که دلیلی به نحو اجمالی و فی الجملة حجت باشند. یعنی ندانیم حجیت به نحو حجیت تعیینی است یا تخییری؛ بعد بگوییم حجیت تعیینی که معقول نیست، پس باید حجیت تخییری باشد. در حالی که اینگونه نیست و فرض این است که ادله در حجیت تعیینیه ظهور دارد و این حجیت تعیینیه هم وجود ندارد؛ بنابراین حجیت تخییرییه مفاد دلیل نیست.

شما می‌گویید یک حجیتی - حجیت بلا لون - اینجا هست. ممکن است تعیینی باشد و ممکن است تخییری باشد؛ به شکل تعیینی که امکان ندارد، پس می‌گوییم این حجیت تخییری است. در حالی این‌گونه نیست و بر طبق ظاهر دلیل تنها حجیت تعیینیه برای تک تک اینها جعل شده است.

خلاصه آن چه دلیل به آن متعرض است حجیت تعیینیه است که فرض این است که معقول نیست، و حجیت تخییریه هم مفاد دلیل نیست.

نکته دوم که نکته اصلی این است که در بیان مرحوم حاج شیخ و همچنین در بیان مرحوم امام - که همین بیان مرحوم حاج شیخ است با یک مقدار توضیحات که ایشان در مورد تفاوت بین اطلاق ذاتی و اطلاق لحاظی می‌گذارند که نمی‌خواهیم وارد آن بحث شویم - این مطلب آمده که «**جعل الخبرین حجة في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير**». در حالی که دلیل قطعی نداریم که خبرین در حال تعارض حجت باشند، ظهور دلیل این است. معنای اینکه اطلاق شامل این موارد می‌شود، این است که ظهور دلیل این است و بیشتر از ظهور نیست و ظهور ممکن است مطابق واقع باشد یا نباشد. ظهور دلیل این است که خبر محمد بن مسلم حجیت تعیینیه دارد و همچنین خبر زراره نیز حجیت تعیینیه دارد؛ و این ظهورها چون مشکل عقلی دارد ما از این ظهورات رفع ید می‌کنیم؛ لذا اصل جعل حجیت به نحو فی الجملة هم ثابت نمی‌گردد. گویا ایشان فرض کرده حال که دلیل حجیت اطلاق دارد، اطلاق نیز مطابق واقع است. اطلاق که مطابق واقع شد، جعل الخبرین حجة فی حال التعارض هم که به غیر معنای حجیت تخییری معنا ندارد لذا باید قائل به حجیت تخییری شد. ما می‌گوییم چه کسی گفته جعل حجیت شده است؟! ما دلیل قطعی نداریم که در حال تعارض، حتماً برای دو خبر یک حجیتی وجود دارد.

ماحصل اشکال این است که دلیل حجیت خبر محمد بن مسلم و خبر زراره - مثلاً - یک ظهور بیشتر ندارد. و آن اینکه خبر محمد بن مسلم حجت است تعییناً. و خبر زراره نیز حجت است تعییناً. نه اینکه دو ظهور داشته باشد، یک ظهور در اصل حجیت و یک ظهور در حجیت تعیینی، بلکه ظهور دلیل در اصل حجیت به خاطر ظهور دلیل در حجیت تعیینیه است. یعنی چون آن دلیل دال بر حجیت تعیینیه است، دال بر اصل وجوب است و دلالت مستقل از حجیت تعیینیه

بر اصل وجوب ندارد. وقتی دلالت مستقل بر اصل حجیت نداشت، دلالت دلیل بر حجیت تعیینیه که سقوط کرد، بر اصل حجیت هم دلیل نداریم.

به عبارت دیگر، اگر ما قطع داشتیم که در موارد تعارض، یک نحو حجیتی وجود دارد، قهراً باید یک گونه خلاف ظاهر را ملتزم شد و حجیت خبرین متعارضین را حجیت تخییری دانست؛ اما ما چنین قطعی نداریم، بلکه حداکثر ظهور دلیل در وجود حجیت در ظرف تعارض است، این ظهور معلول اطلاق دلیل حجیت تعیینیه هر دو خبر نسبت به ظرف تعارض است، وقتی ما می‌دانیم چنین اطلاقی واقعیت ندارد، به دو شکل می‌شود رفتار کرد، یکی از اصل اطلاق دلیل نسبت به ظرف تعارض دست کشید، و دیگری اینکه از تعیینیه بودن حجیت در این ظرف رفع ید کرد، وجه دوم هیچ گونه تعیینیه ندارد؛ لذا نمی‌توان حکم به تخییر کرد. مرحوم آقای خویی بحث احتمال تخییر را به شکل دیگر مطرح ساخته‌اند.

سه مبنا در معنای واجب تخییری

ما قبل از اینکه بیان آقای خوئی را مطرح کنیم، این نکته را عرض می‌کنیم که در بحث معنای واجب تخییری، سه مبنا اصلی مطرح است.

یک مبنا، مبناي مرحوم آخوند است. مرحوم آخوند می‌گویند: اساساً وجوب تخییری سنخ وجوبش با وجوب تعیینیه فرق دارد؛ یعنی ما دو نوع وجوب داریم، یک وجوب تعیینیه که خود آن شیء را باید بیاوریم و یک وجوب تخییری که لازمه‌اش جواز ترک الی بدل است. وجوب تخییری ترک لا الی بدل را منع می‌کند و ترک الی بدل را اجازه می‌دهد.^۱

مبنای دیگر، بازگشت وجوب تخییری به وجوب مشروط است. اگر می‌گوییم، یا شصت روز روزه بگیر یا عتق رقبه کن، معنایش این است که اگر عتق رقبه نکردی شصت روز روزه بگیر و اگر شصت روز روزه نگرفتی، عتق رقبه کن یعنی هر کدام مشروط به ترک دیگری.

مبنای سوم که مبناي مرحوم آقای خوئی است، این است که واجب در وجوب تخییری جامع است؛ یعنی فرق بین وجوب تخییری و وجوب تعیینیه در وجوب نیست، وجوب در هر دو مثل هم است، نه سنخ آن فرق دارد، نه اطلاق و تقیید آن، تفاوت این دو وجوب در متعلق آنهاست؛ در

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البیت)؛ ص ۱۴۰ «التخییر بمعنی عدم جواز ترکة إلا إلی بدل»

وجوب تخییری، متعلّق جامع است و در وجوب تعینی متعلّق، فعل خاص است.^۱ وقتی می‌گوییم عتق رقبه یا شصت روز روزه، واجب است یعنی جامع بین این دو واجب است. لازم نیست جامع حقیقی بین دو شیء متعلّق وجوب باشد بلکه جامع انتزاعی نیز کافی است؛ جامع انتزاعی یعنی عنوان أحدهما، که به وجه مشترک ذاتی دو شیء ناظر نیست، بلکه عقل با ملاحظه دو شیء آن را انتزاع می‌کند.

قول به تخییر در مانحن فیه با توجه به مبانی سه گانه

حال در ما نحن فیه یک موقع روی مبنای مرحوم آخوند بحث می‌کنیم، که این مشکل پیش می‌آید که ظاهر دلیل وجوب تعینی است و وجوب تخییری اصلاً مفاد دلیل نیست. و اگر بگویید نسبت به حال تعارض، وجوب تخییری دارد؛ معنایش این است که ولو به قرینه خارجی، استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا صورت گرفته است. چون فرض این است که دو نوع وجوب است و بین وجوب تعینی و وجوب تخییری، لفظ واجب، یا مشترک لفظی است یا نسبت به وجوب تخییری مجاز است. شما نسبت به غیر ظرف تعارض وجوب تعینی قائل می‌شوید و نسبت به ظرف تعارض وجوب تخییری؛ و این استعمال لفظ در بیشتر از یک معناست و صرف نظر از اینکه عقلاً استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا جایز است یا جایز نیست؛ ادله چنین ظهوری ندارد که به دو گونه وجوب ناظر باشد.

به عبارت دیگر اگر عقلاً نیز بگوییم استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا جایز است - که قول صحیح نیز جواز است - و اگر بگوییم در استعمالات عادی نیز این گونه استعمالات خلاف متعارف نیست - که البته خلاف متعارف است و اصل اولی در ظهورات این است که به شکل استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا نباشد - اگر این دو مطلب را نیز کنار بگذاریم؛ در ما نحن فیه ادله به هیچ وجه ظهور در اینکه هم وجوب تعینی را بیان کنند و هم وجوب تخییری را، ندارند.

۱ - مصباح الأصول (مباحث الفاظ - مكتبة الداوری)؛ ج ۱؛ ص ۳۳۹ «أن يكون الواجب هو الجامع المنطبق على كلّ منهما، كما هو الحال في الواجب التعيني، غاية الامر أنّ متعلّق التكليف في الواجب التعيني هو الجامع الحقيقي والكلّي المتأصل، و في الواجب التخييري هو الجامع الانتزاعي، و هو عنوان أحدهما، و لا مانع من تعلّق التكليف بالجامع الانتزاعي، بعد كون منشأ الانتزاع و هو المصاديق مقدوراً للمكلف. و الصحيح هو هذا الوجه الاخير»

همچنین اگر وجوب تخییری به معنای وجوب جامع باشد؛ دلیلی که گفته است خبر محمد بن مسلم حجت است، جامع بین خبر محمد بن مسلم و خبر زراره را حجت نکرده است و تنها خود خبر محمد بن مسلم را حجت کرده است و دلیلی نیز که خبر زراره را حجت کرده، جامع را حجت نکرده است و تنها خود خبر زراره را حجت قرار داده است. پس آن تقریب نیز در مانحن فیه برای اثبات حجیت تخییری نمی آید. اثبات جامع در محل کلام خلاف ظاهر و بلکه ممکن است بگوییم اصلاً صحیح نیست. آنچه دلیل ناظر به آن است، خبر ثقه می باشد که «این یا آن» مصداق خبر ثقه نیست. به بیان دیگر جامع بین دو خبر مصداق خبر ثقه نمی باشد. آنچه در عالم خارج وجود دارد و حجت قرار داده شده خبر زراره و خبر محمد بن مسلم است اما جامع بین این دو، در عالم خارج، وجود نداشته و ظهور ادله شامل آن نمی شود. به همین جهت بود که ما در نفی ثالث نیز - که به واحد لابعین قائل شدیم - حجیت را از اطلاق دلیل نمی گرفتیم بلکه با توجه به ملاک حجیت، حجیت را اثبات می کردیم. در نتیجه اینکه در اینجا بگوییم جامع بین خبر محمد بن مسلم با خبر زراره، حجت است؛ آن نیز خلاف ظاهر است.

بنابراین اگر کسی قائل به تخییر شود، باید به نحو واجب مشروط قائل شود. به این تقریب که می گویند آنچه محل اشکال است، حجیت مطلقه خبر محمد بن مسلم در ظرف تعارض است لکن حجیت مشروطه - مثلاً مشروط به ترک خبر دیگر - اشکال ندارد. به عبارت دیگر می گویند: چرا اصل حجیت را زمین می گذارید؟ بگویید خبر محمد بن مسلم در ظرف تعارض حجت است اما مشروطاً به ترک خبر دیگر. یا مشروطاً به اخذ خود خبر؛ یعنی هر خبری مشروط است به این شرط که آن را اخذ کنید و به آن ملتزم شوید. یا به شکل های دیگری از اشتراط که در کلمات مرحوم آقای صدر آمده است.^۱

لذا بحث حجیت به گونه واجب تخییری به این جهت سوق داده می شود که ما به یک نحوی وجوب مشروطی را سامان دهیم که مفاد این وجوب مشروط، با حجیت تخییری مساوی باشد. گفتنی است که بحث قوم در دو مقام است، مقام اول اینکه اگر دو خبر متعارض از باب طریقت حجت باشند، مقتضای اصل اولی چیست؟ و دیگری اینکه اگر از باب سببیت حجت باشد، مقتضای اصل اولی چیست؟ اما ما بحث را به مقام اول اختصاص می دهیم و به جهت اختصار به اصل اولی بنا بر مبنای حجیت دو خبر از باب سببیت نمی پردازیم تا به بحث مهم تر که اصل ثانوی در باب متعارضین است زودتر برسیم.

۱ - رجوع کنید به بحث فی علم الاصول، ج ۴، ص: ۳۳۵-۳۳۷

(۱۳۸۹/۱۰/۱۹) و (۱۳۸۹/۱۰/۲۰)

بحث در اصل اولی در تعارض ادله با غرض نظر از ارتکازات است

بحث در این بود که اصل اولی در تعارض دلیلین، چیست؟ در اینجا مرحوم آقای صدر - بنا بر تقریرات آقای حائری - نکته‌ای را متعرض شده‌اند که نکته خوبی است. و آن اینکه طرح این بحث در اینجا با چشم پوشی از این است که ارتکاز عقلایی وجود داشته باشد.^۱ اگر ارتکاز عقلایی اقتضا تساقط کند، ما باید قائل به تساقط شویم ولو اگر آن ارتکاز نبود، یک نحو دیگر برخورد می‌کردیم. یا اگر ارتکاز عقلایی اقتضای تخخیر کند، قائل به تخخیر می‌شویم؛ چه اینکه این ارتکاز، به منزله قرینه متصله نسبت به ظهور ادله است. ظهور منصرف به ارتکازات عقلایی است و ارتکاز تعیین کننده است که ظهور در فرض تعارض به چه شکلی در می‌آید؛ بنابراین اگر ما فهمیدیم ظهور، ولو به قرینه ارتکاز در ظرف تعارض به چه شکل در می‌آید، دیگر بحث‌های بعدی - که اصالة الاطلاق‌ها تعارض می‌کنند یا تعارض نمی‌کنند - پیش نمی‌آید.

در نتیجه اگر کسی دلیل مرحوم حاج شیخ برای توقف را که می‌گویند عقلا در تعارض دو حجت قائل به تساقط می‌شوند بپذیرد؛ طبیعتاً بحث‌های بعدی جا ندارد. در صورتی ما بحث می‌کنیم که ارتکاز عقلایی برای ما روشن نباشد. و به بیان دیگر ارتکاز عقلایی را با همین مباحث نحوه جمع بین ادله می‌خواهیم کشف کنیم.^۲

۱ - مباحث الأصول؛ ج ۵؛ ص ۶۰۹ «تحقیق الکلام فی ذلك: أنه لو فرض أن نکتة الحجية العقلية تقتضي بلحاظ ارتکاز العقلاء الترجيح انعقد لدلیل الحجية العام ظهور فی حجة خصوص ذلك الأرجح و لو مع فرض القول بأن مقتضى القاعدة - لو غرض النظر عن الارتکاز - شيء آخر غير الترجيح؛ و ذلك لظهور دلیل الحجية فی كونه إمضاء لنفس الارتکاز العقلاني، و انصرافه إلى ما هو المرتکز عندهم. و لو فرض أن تلك النکتة تقتضي بلحاظ ارتکاز العقلاء التخخیر انعقد لدلیل الحجية ظهور فی التخخیر، و لو مع فرض القول بأنه لو لا الارتکاز لكان مقتضى القاعدة شيئاً آخر.»

۲ - بنابراین طرح این مباحث بنا بر این فرض است که یک ارتکاز خاص عقلایی در این زمینه وجود دارد. البته خیلی وقت‌ها ممکن است انسان، ارتکازات عقلایی را درک نکند، مثال‌هایی زده می‌شود تا منته و جدانی باشد. از یکی از فقهای عرب، سؤال کردند آب رودخانه فرات مطلق است یا مضاف؟ در پاسخ می‌گوید: چه می‌گویید یعنی اگر کسی اینجا ادرار کند تا بصره نجس می‌شود؟! این سخن هر چند ظاهری طنزآلود دارد ولی در واقع

گفتنی است که ارتکاز عقلا در واقع مناط سیره است، به این معنا که سیره عملی عقلا غالباً در قالب یک قضیه ارتکازی شکل می‌گیرد و این قضیه ارتکازی است که منشأ ظهور ادله می‌شود و امضاء و ردع شارع نیز متوجه چنین قضیه ارتکازی است.

بیان مرحوم آقای خویی (به نقل شهید صدر)

شهید صدر از مرحوم آقای خوئی چنین نقل می‌کنند که اصل اولی در دو اماره متعارض، تساقط است؛ چون احتمالات غیر از تساقط، چهار احتمال است و هر چهار احتمال باطل است؛ احتمال اول اینکه هر دو اماره حجت باشند که تعبد به متعارضین است. احتمال دوم یکی معین، حجت باشد که ترجیح بلا مرجح است. احتمال سوم اینکه هر دو حجت باشند به شرط عدم اخذ به آخر، که لازمه‌اش این است که اگر به هیچ کدام اخذ نکردیم، هر دو حجت باشد و باز تعبد به متعارضین پیش می‌آید. احتمال چهارم اینکه هر دو حجت باشند به شرط اخذ به آنها که لازمه این احتمال این است که لازم نیست حتماً یکی از این دو را اخذ کنیم، ممکن است من هیچ کدام را اخذ نکنم و هیچ کدام حجت نباشد.^۱

پیش فرض مرحوم آقای خویی در مانحن فیه

احتمال سوم و چهارم، یک پیش فرضی دارد که این پیش فرض و اصل موضوعی را مرحوم آقای صدر نیز پذیرفته‌اند و در فروعات آن بحث می‌کنند.^۲ مرحوم امام نسبت به این پیش فرض، آن قلت دارند. آن پیش فرض این است که اگر امر دایر باشد بین اینکه عموم یک عام از جهت افراد تخصیص بخورد یا اطلاق احوالی دلیل تخصیص بخورد، ما باید عموم عام را حفظ کنیم و مخالفت ظاهر را متوجه اطلاق احوالی نماییم. در اینجا دو بحث مطرح است اولاً آیا این پیش

یک نوع منته وجدانی است که این آبی بوده که سالها وسیله شرب و شست و شوی مردم بوده است و مطلب شما، یک تالی فاسدی دارد، که نمی‌توان به آن قائل شد و خود شما نیز وجداناً این آب را مضاف نمی‌دانید. این ارتکازات وجود دارد و این گونه منتهات خیلی اوقات بهتر از هر برهان و دلیل دیگری انسان را به آن وجدانیاتش راهنمایی می‌کند.

۱ - بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۲۳۷ به نقل از مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۳۶۶ «أما القول بالتساقط، فقد ذهب إليه المشهور. و توضیح برهانهم علی ما أفاده السيد الأستاذ - دام ظلّه - أن إعمال دلیل الحجة فی المتعارضین يتصور بأحد أنحاء أربعة كلها باطلة، فلا يبقى الا التساقط. »

۲ - رجوع کنید به بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۴۰

فرض به عنوان یک مبنای کلی صحیح است؟ و ثانیاً آیا این مبنای کلی در اینجا تطبیق می‌کند یا تطبیق نمی‌کند؟

دیدگاه مرحوم امام: در مورد این پیش فرض

مرحوم امام در هر دو زمینه بحث کرده اند: بحثی کلی و بحثی تطبیقی.^۱

تفاوت مانحن فیه با موارد دوران امر بین تخصیص افرادی با اطلاق احوالی

مرحوم امام می‌فرماید: این مطلب که در دوران امر بین تخصیص افرادی با اطلاق احوالی، تخصیص افرادی باید صورت گیرد و اطلاق افرادی باید زمین زده شود، در موارد دیگر درست است به این خاطر که در دوران امر بین اصالة العموم و اصالة الاطلاق، اصالة الاطلاق کنار گذاشته می‌شود به دلیل اینکه شرط اطلاق سکوت متکلم از ذکر قید است و با آمدن عام این سکوت شکسته می‌شود. پس در جاهای دیگر این مطلب صحیح است؛ اما در ما نحن فیه یعنی در متعارضین این مطلب درست نیست؛ چون مثلاً ادله حجّیت امارات، یک عموم افرادی دارند و تمام اخبار را شامل می‌شوند و یک اطلاق احوالی دارند که موضوعش عموم افرادی است؛ یعنی هر آنچه مشمول دلیل باشد، اطلاق احوالی می‌گوید که آن شیء - که مشمول دلیل است - در همه حالات مشمول حکم است؛ بنابراین در ما نحن فیه تا عموم افرادی نباشد، اطلاق احوالی شکل نمی‌گیرد. و عموم عام نسبت به متعارضین، برای اینکه اطلاق اراده نشده باشد، بیان نیست؛ به خلاف فرض سابق.^۲

در فرض سابق مثلاً یک دلیلی می‌گوید: **اکرم کلّ عالم** و دلیل دیگر می‌گوید: **لا تکرّم الفاسق**. عموم **اکرم کلّ عالم** اقتضا می‌کند که عالم فاسق نیز وجوب اکرام داشته باشد.

۱- رجوع کنید به الرسائل، ج ۲، ص: ۴۳؛ همچنین محاضرات فی الأصول (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی)؛ ص ۳۵۰..... مقتضی الأصل على الطريقة بالنسبة إلى المدلول المطابق.

۲ - محاضرات فی الأصول (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره))؛ ص ۳۵۵ «ثم إنَّ ما ذكرنا سابقاً لتقدّم التقييد على التخصيص لا يجرى في المقام، إذ الوجه في تقديمه أنَّ الإطلاق يستفاد من السكوت في مقام البيان فالعموم يصلح لقطع السكوت فيكون مقدّمًا على الإطلاق كما مرّ بيانه، و فيما نحن فيه لا يجرى هذا البيان، إذ المفروض في المقام وجود عموم له إطلاق أحوالی نعلم عقلاً بوجوب رفع اليد عن عمومه أو إطلاقه و أنّه لم يرد، إمّا العموم أو الإطلاق فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.»

شک داریم فاسق - که نهی از اکرام او شده - فاسق عالم را نیز (که مجمع دلیلین است) شامل می‌شود یا نه، مراد غیر از فاسق عالم است. عموم عام می‌گوید: عالم فاسق واجب الاکرام است، پس متکلم از بیان حکم عالم فاسق سکوت نکرده است و در نتیجه اطلاق در دلیل **لا تکرّم الفاسق** شکل نمی‌گیرد.

ولی در ما نحن فیه این گونه نیست. مرحوم امام بحث را در فرض ترک دلیل دیگر - یعنی صورت سوم از کلام آقای خوبی - طرح کرده و صورت چهارم را اصلاً مطرح نکرده‌اند. در صورت سوم، تقریب کلام این بود که می‌گفتیم این دلیل آیا حالت تعارض را شامل می‌شود یا شامل نمی‌شود، یک احتمال این است که اصلاً حالت تعارض را نگیرد و یک احتمال این است که حالت تعارض را بگیرد و اطلاق احوالی خبری را که در حالت تعارض حجت است، نسبت به صورت ترک آخر، حفظ کنیم و نسبت به صورت اخذ آخر، آن را تقیید کنیم؛ یعنی در صورتی که دلیل متعارض را اخذ کرده باشیم، دیگر نمی‌توان به این دلیل اخذ کرد. مثلاً خبر محمد بن مسلم در صورت عدم اخذ خبر زرارہ، حجت است.

در واقع اطلاق احوالی فرع این است که این خبر در صورت تعارض معتبر باشد؛ ما می‌گوییم اینکه خبر در صورت تعارض معتبر باشد، نمی‌تواند دلیل باشد بر اینکه شامل فرض اخذ دیگری نمی‌شود؛ به خلاف فرض سابق. در فرض سابق عموم **اکرم کلّ عالم** فاسق را شامل می‌شود؛ اما در اینجا می‌گوییم خبر محمد بن مسلم در ظرف تعارض حجت است. اینکه نمی‌گوید خبر محمد بن مسلم در صورتی که به خبر زرارہ اخذ کرده باشید حجت نیست؛ در حالی که شما می‌خواهید عدم حجّیت خبر محمد بن مسلم را در فرضی که به خبر زرارہ اخذ کرده اید، نتیجه بگیرید. به عبارت دیگر مضمون دلیل، حجّیت خبر محمد بن مسلم است و عدم حجّیت خبر محمد بن مسلم در فرض اخذ به خبر زرارہ، مضمون دلیل نیست؛ وقتی مضمون دلیل نبود، شما بیانی برای تقیید اطلاق ندارید.

در اینجا امر دایر است بین اینکه بگویید خبر محمد بن مسلم در ظرف تعارض، اصلاً حجت نیست یا اینکه بگویید حجت است و اطلاق احوالی آن را نسبت به صورتی که به خبر زرارہ اخذ کردید، تقیید کنید. دو خلاف ظاهر است و هیچ کدام بر دیگری اولویت ندارد. اینکه عموم عام را نسبت به خبر محمد بن مسلم در ظرف تعارض تخصیص بزنید، یا اطلاق احوالی آن را تقیید کنید.

اشکال و پاسخ به اشکال

نگویید اگر عموم عام را تخصیص بزنیم، دیگر اطلاق احوالی موضوع نخواهد داشت پس در هر دو صورت اطلاق احوالی قطعاً زمین خورده و علی ایّ تقدیر ساقط است چون اگر عموم عام را نسبت به حال تعارض اخذ نکنیم، اطلاق احوالی نیز وجود نخواهد داشت و اگر عموم عام را نیز نسبت به حال تعارض اخذ کنیم، باز اطلاق احوالی نخواهد بود. پس چرا تقیید اطلاق احوالی را طرف تعارض قرار می‌دهید؟

پاسخ مطلب اینکه در جایی که عام نسبت به خبر محمد بن مسلم عمومیت نداشته باشد و به تبع آن اطلاق احوالی زمین بخورد، نسبت به اطلاق احوالی مخالفت ظاهری، نشده است بلکه از باب سالبه به انتفاء موضوع است. خلاف قاعده این است که آنچه مشمول عموم دلیل است، اطلاق احوالی نداشته باشد. اطلاق احوالی می‌گوید: هر چیزی که دلیل حجّیت، آن را اثبات می‌کند، در همه حالات حجت است اما تعیین نمی‌کند که دلیل حجیت چه چیزی را اثبات می‌کند.

به بیان دیگر: اگر در جایی چیزی حجت نباشد و در نتیجه اصلاً در هیچ حالتی حجّت نباشد، نسبت به اطلاق احوالی، خلاف قاعده صورت نگرفته است؛ بنابراین تنها یک مخالفت ظاهر رخ داده و آن تخصیص عموم افرادی است و این تخصیص عموم افرادی باعث می‌شود اطلاق احوالی موضوع نداشته باشد و موضوع نداشتن اطلاق احوالی خلاف قاعده نیست. خلاف قاعده این است که با وجود موضوع، حکم بار نشود.

فرض کنید که یک دلیل می‌گوید: **اکرم کلّ عالم** و یک دلیل می‌گوید: زید عالم نیست؛ در اینجا نسبت به **اکرم کلّ عالم**، مخالفت قاعده‌ای نشده است. **اکرم کلّ عالم** می‌گوید: اگر کسی عالم بود، وجوب اکرام باید به دنبالش بیاید؛ اما اینکه عالم هست یا نیست، نمی‌دانیم. اطلاق احوالی می‌گوید: چیزی که حجت است، باید در همه حالات حجّت باشد؛ اما در مورد اینکه چه چیزی حجّت است و چه چیزی حجّت نیست، ساکت است. یعنی می‌گوید: اگر خبر محمد بن مسلمی که معارض است، حجت باشد، در همه حالات - چه به خبر زراره اخذ شود و چه اخذ نشود - باید حجت باشد.

خلاصه اینکه انتفاء قضیه شرطیه به جهت انتفاء شرط آن، خلاف قاعده نیست. قضیه شرطیه تنها ملازمه را ثابت می‌کند. می‌گوید: اگر خبر محمد بن مسلم مشمول دلیل حجیت باشد، باید در همه حالات حجت باشد. ما می‌گوییم خبر محمد بن مسلم مشمول دلیل حجیت نیست و تخصیص

می‌زنیم؛ تخصیص که زدیم یک خلاف ظاهر بیشتر مرتکب نشدیم و آن تخصیص است؛ اما اینکه اطلاق احوالی دیگر نخواهد بود از باب این است که موضوع ندارد و موضوع نداشتن اطلاق احوالی و به تبع عدم تحقق اطلاق احوالی خلاف قاعده نیست.^۱

بنابراین امر دایر است بین دو مخالفت ظاهر؛ یا تخصیص افرادی یا تقييد احوالی. و تقييد احوالی بر تخصیص افرادی مقدّم نیست^۲؛ بنابراین ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که این دلیل در حالت تعارض، مقیداً به ترک الآخر حجت است.

بررسی کلام مرحوم امام

اصل فرمایش مرحوم امام مطلب درستی است؛ اما نه به آن سبکی که ایشان بحث را دنبال فرموده‌اند. یک سری اشکالات در این سبک تقریب وجود دارد؛

اشکال اول

ایشان در دوران امر بین تخصیص و تقييد می‌فرمایند: اصالة العموم، بیان است برای عام. در اینجا یک اشکال معروفی وجود دارد که این مطلب در جایی که عام و مطلق کنار هم باشند، می‌تواند صحیح باشد؛ چون اصالة الاطلاق متوقف است بر عدم وجود قرینه و عام قرینه بر عدم اطلاق است. لکن آنچه جزء مقدمات حکمت است، عدم قرینه متصله است نه عدم قرینه منفصله. و قرینه منفصل به انعقاد اطلاق و تمامیت مقدمات حکمت لطمه وارد نمی‌کند، از سوی دیگر محلّ کلام ما عمدتاً در جایی است که عام و مطلق در دو کلام هستند؛ پس این بیان اساساً در مانحن فیه نمی‌آید.

تعبیر مرحوم امام اینجا این است که دوران امر بین تخصیص دلیل و تقييد دلیل آخر؛ دو دلیل فرض کرده‌اند؛ نه یک دلیل و باز هم می‌فرمایند: اصالة العموم بر اصالة الاطلاق وارد است و موضوع

۱ - این کلام را مرحوم شیخ نیز مکرر دارند که اگر دلیلی اطلاق افرادی را از بین ببرد و در نتیجه اطلاق احوالی موضوع نداشته باشد، نسبت به اطلاق احوالی خلاف قاعده رخ نداده است.

۲ - الرسائل؛ ج ۲؛ ص ۴۴ «و بالجملة فی تخصیص العام یرتکب خلاف ظاهر فقط و به یرفع موضوع الإطلاق و رفع موضوعه لا یكون تقييدا و لا خلاف أصل، لأن الإطلاق فرع شمول العام للأفراد و مع بقاء العام علی عمومه یرتکب خلاف أصل آخر هو تقييد الإطلاق و لا ترجیح لأحدهما.»

اصالة الاطلاق را از بین می برد. این مطلب، همان بیان مرحوم شیخ در رسائل است^۱ که مورد اشکال مرحوم آخوند است که این مطلب درست نبوده و آن چیزی که جزء مقدمات حکمت است، عدم قرینه متصله است نه عدم مطلق قرینه. قرینه منفصله مضر به اطلاق نیست^۲.

به نظر ما تفصیل بین قرینه متصله و منفصله هم جا ندارد و در متصله نیز اصالة العموم بر اصالة الاطلاق مقدم نیست و هر دو در عرض واحد هستند و تعارض می کنند؛ بیان مطلب در مبحث مطلق و مقید گذشت، اکنون نمی خواهیم وارد این بحث شوم.

اشکال دوم

حال اگر ما این مبنا را بپذیریم که اصالة العموم وارد بر اصالة الاطلاق است. آیا می توان بین ما نحن فیه با آن مثالی که مرحوم امام می فرمایند، تفاوت قائل شد؟ به نظر می رسد در ما نحن فیه نیز عام، بیان بر تقیید اطلاق است. توضیح اینکه عام گاهی به مدلول مطابقی خود بیان است و گاه به مدلول التزامی خود بیان است و لازم نیست که لزوماً به مدلول مطابقی بیان باشد. در مثالی که ما عرض کردیم - مرحوم امام مثال نزده است - **اکرم کل عالم** به مدلول مطابقی اقتضا می کند که اکرام عالم فاسق واجب است؛ بنابراین آن دلیلی که گفته **لا تکرّم الفاسق**، مقید می شود؛ اما در ما نحن فیه تقریب می کردیم که عموم افرادی دلیل، اقتضا می کند این عام حجت باشد؛ اما اینکه در ظرف اخذ خبر محمد بن مسلم حجت باشد اما در ظرف اخذ خبر زراره حجت نباشد، مفاد مستقیم دلیل نیست. بلکه مدلول مطابقی آن نیست اما مدلول التزامی آن است؛ چه اینکه ما می دانیم اگر حجت باشد، حجّیت مطلق ندارد. چون می دانیم اگر حجت مطلق باشد، تعبد به متناقضین پیش می آید و اشکال عقلی دارد؛ بنابراین لازمه حجّیت خبر محمد بن مسلم، عدم حجّیت آن در ظرف اخذ به خبر زراره است. یعنی مدلول التزامی دلیل این است و همین مقدار کافی است برای اینکه بیان باشد و آن اطلاق را تقیید کند.

۱ - فرائد الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۹۸ «لأنّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، و العامّ بیان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق، و البيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العامّ للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، و المفروض وجود المقتضى له، ثبت بيان التقييد و ارتفع المقتضى للإطلاق، فالمطلق دليل تعليلي و العامّ دليل تنجيزي، و العمل بالتعليلي موقوف على طرح التنجيزي؛ لتوقف موضوعه على عدمه»

۲ - كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص ۴۵۰ « و فيه أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد.

بنابر این به نظر می‌رسد اگر آن مبنا در جای خودش تمام باشد، نباید اینجا تفصیل قائل شد. البته اصل مبنا ناتمام است.

اشکال سوم

اساساً ما نحن فیه داخل در این بحث نیست؛ چون حجیت خبرهایی که معارض با خبر دیگرند مثل خبر زراره به عموم نیست؛ بلکه به اطلاق است. ما چنین چیزی نداریم که «کل خبر محمد بن مسلم حجة». نهایتاً اطلاقاتی گفته است خبر محمد بن مسلم حجت است. در ادله شرعی گفته شده «فعلیک بهذا الجالس» که نسبت به قول وی که معارض با قول دیگری است، نیز اطلاق دارد. می‌گوید خبر محمد بن مسلم - چه خبرهایی که معارض باشند و چه خبرهایی که معارض نباشد - همگی حجت هستند. الآن در ذهنم نیست که از ادله حجیت خبر واحد، دلیلی باشد که نسبت به اخبار متعارضه، به عموم دلالت کند؛ همه به اطلاق است. بله این مطلب درست است یک اطلاق افرادی داریم و یک اطلاق احوالی؛ یعنی دوران امر بین تقیید اطلاق افرادی است و تقیید اطلاق احوالی. بله در آیه شریفه «ان جاءکم فاسق نبأ فتنینوا» اگر دلالت آن را بر حجیت خبر واحد بپذیریم و ادوات شرط را هم از ادوات عموم بدانیم می‌توان بحث تخصیص را مطرح ساخت؛ اما اولاً ما این آیه را از ادله حجیت خبر واحد نمی‌دانیم. ثانیاً: ادوات شرط از ادوات عموم نیست، بلکه دلالت آن بر شمول به اطلاق است.

البته در بحث مرحوم امام، تخصیص خصوصیت ندارد؛ دوران امر بین تقیید اطلاق افرادی و تقیید اطلاق احوالی هم باشد؛ هیچ کدام بر دیگری مقدم نیستند. به کار بردن کلمه تخصیص و بعد مقایسه کردن آن با بحث دوران امر بین تخصیص و تقیید خارجیت ندارد. آن چه ما با آن مواجهیم اطلاق ادله حجیت اخبار نسبت به اخبار متعارضه است.

به هر حال اصل مطلب - صرف نظر از این حواشی - تمام است. اصل تقریب را به این سبک باید طرح کرد که دوران امر بین تخصیص یا تقیید افرادی است و بین تقیید احوالی. دوران امر بین این است که اطلاق یا عموم افرادی زمین بخورد یا اطلاق احوالی زمین بخورد و هیچ کدام مقدم بر دیگری نیست. و اینکه اطلاق یا عموم افرادی نسبت به اطلاق احوالی در رتبه متقدم است، بیان مرحوم نائینی است که مرحوم امام آن را «کلام شعری» می‌دانند. چون در واقع تقدم رتبی

ملاک تعارضات نیست و تقدم رتبی مربوط به مباحث فلسفی است و مجرد تقدم رتبی باعث نمی‌شود یک دلیل نسبت به دلیل دیگر تعارض بکند یا تعارض نکند.^۱

به نظر ما عرف در بعضی از موارد تعارضات، تقدم رتبی را مدنظر دارد. تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی عمدتاً به همین نکته باز می‌گردد که تقدم رتبی دارد که به هر حال در جای خودش باید بحث شود اما این گونه نیست که هر چیزی که تقدم رتبی داشته باشد، مقدم باشد. پس اصل این مطلبی که مرحوم امام این جا می‌فرمایند در ما نحن فیه درست است ولو اینکه به طور کلی این گونه نیست که تقدم رتبی اثر گذار نباشد.

۱ - الرسائل ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۴ «و ما يمكن ان يقال: ان أصالة العموم في الرتبة المتقدمة على أصالة الإطلاق فهي في تلك الرتبة لا معارض لها فالقاعدة تقتضي حفظ العموم لعدم المعارض و ارتكاب خلاف الأصل في الإطلاق (كلام شعری) لأن التقدم الرتبی ليس موضوعاً لحكم العقلاء في باب الظواهر و المباحث العرفية و لا ينبغي الخلط بين العقلیات و العرفیات.»؛ همچنین التعادل و الترجيح، ص: ۱۱۷

۱۳۸۹/۱۰/۲۱

مروری بر مباحث اصل اولی در متعارضین متکافئین

دوستان تمایل داشتند مقداری بحث‌های گذشته را مرور کنیم تا مطالب واضح تر شود. بحث در اصل اولی در متکافئین بود. مراد ما از اصل اولی نیز این است که با چشم پوشی از اخبار علاجیه؛ اگر ما باشیم و ادله حجّیت عام در متعارضین چگونه عمل می‌کردیم؟

ثمره بحث از اصل اولی با وجود اخبار علاجیه

اولین نکته این است که با وجود اخبار علاجیه چه نیازی به این بحث داریم؟

ثمره اول

پاسخ اجمالی اینکه اخبار علاجیه همه متعارضین را شامل نمی‌شود. توضیح اینکه دو قسم اخبار علاجیه داریم. یک قسم اخبار علاجیه‌ای که در مورد خبرین متعارضین در شبهات حکمیه وارد شده‌اند؛ بنابراین اگر دو اماره متعارض، خبر نباشند. این اخبار شامل آن‌ها نمی‌شود. فرض کنید ما شهرت را حجت دانستیم و دو شهرت با هم تعارض کردند یا اولویت عرفیه را حجت دانستیم و دو اولویت عرفیه با هم تعارض کردند؛ این موارد مشمول این دسته اخبار علاجیه نیستند. همچنین اگر خبرین بودند اما در رابطه با شبهات حکمیه نبودند، در شبهات موضوعیه بودند باز هم این دست اخبار علاجیه این دو خبر را شامل نمی‌شوند. مثلاً اگر قائل به حجّیت خبر واحد در موضوعات شدیم - که مورد بحث است - و ثقه‌ای گفت این لباس پاک است و ثقه دومی گفت: این لباس نجس است. در اینجا نیز اخبار علاجیه راه ندارد.

دسته دوم از اخبار علاجیه مربوط به تعارض یتّین در باب قضا است. فرض کنید مالی دست زید است و عمرو و بکر هر دو ادعا می‌کنند که این مال، مالِ آنهاست. عمرو بینه اقامه می‌کند و بکر نیز بینه اقامه می‌کند اینجا حکم چیست؟ یک سری روایات در این باب داریم. این روایات نیز دایره‌ای محدود دارند و حتی نسبت به دو بینه نیز تنها در فرض تخاصم نظر دارد. چون فرق است بین باب قضا و سایر ابواب؛ در باب قضا باید فصل خصومت شود و تساقط دو بینه معنا ندارد؛ اگر دو بینه تساقط کند، و فرض کنیم اماره دیگری همچون ید نباشد، یا ذو الید

مالکیت خود را بر مال نفی کند قاضی چه کند؟ بالاخره قاضی اینجا باید یک حکمی بدهد؛ اما در حالات غیر قضا، این محذورات وجود ندارد؛ حداکثر واقع برای ما مجهول می ماند که مشکلی نیست.

خلاصه اخبار علاجیه (اخبار علاجیه عام و اخبار علاجیه ای که در مورد بینتین متعارضتین است) تمام امارات متعارض را شامل نمی شود. پس در سایر امارات باید به اصل اولی مراجعه کرد.

ثمره دوم

ثمره دوم اینکه همین اخبار علاجیه تعارض دارند. هم اخبار علاجیه عام تعارض دارد و هم اخبار علاجیه ای که در مورد بینتین متعارضتین هستند؛ بینشان تعارض وجود دارد. نسبت به حلّ این تعارض باید چه کرد؟ مثلاً در اخبار علاجیه، یکی از آنها می گوید: تخییر و یکی می گوید: تساقط یا توقف. در اینجا باید چه کرد؟ اصل اولی در این موارد تکلیف ما را مشخص می سازد. پس بحث از اصل اولی کاملاً فایده دارد و بی ثمر نیست.

بیان مرحوم آقای خویی در باب اصل اولی (به نقل شهید صدر)

آقای خویی می فرمایند: اصل اولیه تساقط است. چون غیر از تساقط، چهار احتمال دیگر وجود دارد که هر چهار احتمال باطل است.^۱

احتمال اول: حجّیت هر دو خبر که اشکال آن، تعبد به متناقضین است.
احتمال دوم: حجّیت یکی از دو خبر بعینه که اشکال آن ترجیح بلامرجّح است. بطلان این دو احتمال واضح است و خیلی بحث ندارد. بحث در احتمال سوم و چهارم است.
احتمال سوم: هر یک از دو خبر حجّت است به شرطی که خبر دیگر را اخذ نکنید و در نتیجه اگر خبر دوم را اخذ نکردی خبر اول حجّت است و خبر اول را اخذ نکردی، خبر دوم حجّت است.
احتمال چهارم: هر یک از دو خبر حجّت است به شرطی که مکلف آن را اخذ کرده حجّت خود قرار دهد.

۱ - بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۲۳۷.

مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند: محذور احتمال سوم این است که اگر ما هیچ کدام از دو خبر را اخذ نکردیم باید هر دو خبر حجت شوند؛ چون شرط هر خبر عدم اخذ به دیگری است و باز بر می‌گردد به تعبد به متناقضین. باید توجه داشت مراد از اخذ در اینجا اخذ خارجی نیست تا در مواردی که مفاد دو خبر سلب و ایجاب است نیاید. معنای اخذ، حجت قرار دادن است. من می‌توانم هیچ کدام از دو خبر را که مفاد آنها ایجاب و سلب باشد، حجت قرار ندهم. شبیه مسئله تقلیدی که مردم دارند، مردم بنا می‌گذارند که این آقا، مرجع تقلید من باشد و چه بسا حرفش را هم گوش نمی‌کنند. هنوز هم یک مسئله از او اخذ نکرده و عمل هم نکرده‌اند اما همین بنا گذاری که او حجت و مرجع من باشد، برای صدق اخذ کافی است؛ و اینکه عملاً بر خلاف او رفتار کند یا نکند، تأثیری در اینکه او را حجت می‌داند، ندارد.

معنای تخییر در مسئله اصولی در باب تعارض ادله هم این است که هر کدام از دو خبر را که حجت قرار دهیم، معذر و منجز من خواهد بود.

محذور احتمال چهارم این است که من ملزم نیستم حتماً یکی را اخذ کنم؛. هیچ کدام را اخذ نمی‌کنم و هیچ کدام را حجت قرار نمی‌دهم. پس باید مطلق العنان باشم. یعنی بتوانم به اصول دیگر عمل کنم و حال آنکه قائل به تخییر نمی‌خواهد این را بگوید. قائل به تخییر می‌گوید: حتماً باید یکی از آنها را اخذ کنیم و این خلاف نظر او است.

در تقریر آقای هاشمی اشکال به این شکل بیان شد که قائل به تخییر این گونه قبول ندارد^۱ و در کلام آقای حائری آمده این امر مخالف عمل فقها و سیره فقهی است.^۲ به نظر می‌رسد تقریرات آقای هاشمی در این قسمت منسجم‌تر و با عبارت مصباح الاصول سازگار است.^۳

پیش فرض مرحوم آقای خوئی در مانحن فیه

۱ - بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۳۷ «إذ لازمه أن لا يكون شيء منهما حجة في فرض عدم الأخذ بهما فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبة إلى الواقع ويرجع فيه إلى الأصول اللفظية أو العملية وهذا ما لا يلتزم به القائل بالتخيير ولا يقاس المقام على التخيير الثابت بالدليل»

۲ - مباحث الاصول ؛ ج ۵ ؛ ص ۶۱۰ «إذ يلزم منه أنه لو لم يأخذ بشيء منهما لم يكن شيء منهما حجة عليه، فهذه حجة أمرها بيد المكلف، وهذا كما ترى يخالف السير الفقهي وعمل الفقهاء قاطبة»

۳ - مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۹۷.

احتمال سوم و چهارم، هر دو متوقف است بر یک مقدمه و آن مقدمه این است که اگر درباره دلیلی نمی‌دانیم که آیا یک مورد را به طور کامل شامل نیست یا این مورد را با قید خاصی شامل است؛ باید بگوییم این مورد را مقیداً به آن قید خاص، شامل است.

کلام مرحوم امام در تطبیق این پیش فرض

مرحوم امام در رساله تعادل و تراجیح خود، این احتمال چهارم را ذکر نکرده‌اند و احتمال سوم را بحث کرده‌اند.^۱ و همین موضوع را طرح کرده و به گونه‌ای اصل استدلال را تقریب می‌کنند و می‌فرمایند: ما یک دلیل داریم که گفته است: **خذ باقوال زرارہ**؛ از سوی دیگر، برخی اقوال زرارہ متعارض‌اند و برخی متعارض نیستند؛ یک احتمال این است که بگوییم: **خذ باقوال زرارہ**، ناظر به غیر فرض تعارض است و نسبت به اخبار متعارضه نظر ندارد. و احتمال دیگر این است که شامل اخبار متعارضه نیز می‌شود؛ اگر بخواهد اخبار متعارضه را در بر بگیرد، فرض این است که باید ما یک قیدی بزنیم. خبر متعارض زرارہ مشمول **خذ باقوال زرارہ** می‌باشد اما به شرطی که معارض آن را اخذ نکنید. یعنی اطلاق آن باید مقید شود. **خذ بقول زرارہ**، به تعبیر مرحوم امام، یک عموم افرادی دارد که می‌گوید: همه اقوال زرارہ را اخذ کن؛ چه اخباری که متعارض هستند و چه اخباری که متعارض نیستند. و از سوی دیگر یک اطلاق احوالی نیز دارد که می‌گوید: خبر زرارہ‌ای که متعارض است را اخذ کن، هم در صورتی که معارضش را اخذ کردی و هم در فرضی که به معارضش اخذ نکردی، در هر دو حال اخذ به خبر زرارہ کن. یعنی حجّیت مطلقه خبر متعارض زرارہ را اثبات می‌کند.

ما می‌دانیم این حجّیت مطلقه درست نیست؛ بنابراین امر دایر است بین اینکه بگوییم اصلاً خبر زرارہ‌ای که متعارض است، مشمول دلیل حجّیت نیست و **خذ باقوال زرارہ** ناظر به غیر ظرف تعارض است که عموم افرادی **خذ باقوال زرارہ** از بین رفته و تخصیص خورده است یا اینکه عموم افرادی را حفظ کنیم و بگوییم: خبر زرارہ‌ای که متعارض است نیز مشمول دلیل حجّیت است اما به صورت مقید؛ یعنی خبر متعارض زرارہ در صورتی که به خبر متعارضش اخذ نشود، حجت است؛ یعنی اطلاق احوالی دلیل را قید بزنیم.

در اینجا گفته‌اند: باید کاری کنیم که آن مقدار از دلیل که از حجّیت می‌افتد، کمتر باشد. اگر ما خبر زرارہ متعارض را به طور کلی از تحت دلیل حجّیت خارج کنیم، مقدار خارج شده، بیشتر

۱ - رجوع کنید به الرسائل، ج ۲، ص: ۴۳؛

است؛ یعنی هم خبر زراره در صورت اخذ به خبر معارضش از تحت دلیل حجّیت خارج شده است و هم خبر زراره در صورت عدم اخذ به معارضش.

به بیان دیگر: در حالت تعارض، خبر زراره در فرض اخذ به خبر معارضش، حتماً از تحت دلیل خارج است. لکن ممکن است خبر زراره در فرض عدم اخذ به خبر معارض نیز خارج باشد اما براساس قاعده **الضرورات تتقدّر بقدرها**، قائل به تخصیص بیشتر نمی‌شویم و این صورت را مشمول دلیل حجیت می‌دانیم.

مرحوم امام در اینجا پاسخی که مطرح می‌کنند، یک پاسخ مبنایی است؛ به این بیان که وجه اینکه در دوران امر بین تخصیص افرادی و تقیید احوالی، باید تقیید احوالی را مقدم کرد؛ این نیست که مقدار کمتر از تحت دلیل خارج شده است، بلکه وجه این است که مخالفت ظاهر کمتری صورت گرفته باشد. خواه افراد خارج شده بیشتر باشند یا کمتر. و در بحث ما بنا بر هر دو احتمال به یک میزان مخالفت ظاهر صورت می‌گیرد و یک اصل بیشتر زمین نمی‌خورد.

ایشان می‌گویند: دو اشکال، ممکن است اینجا مطرح شود؛ یکی اینکه اگر گفتید خبر زراره متعارض اصلاً مشمول دلیل حجّیت نیست - یعنی تخصیص افرادی قائل شدید - به تبع آن، اطلاق احوالی نیز از بین می‌رود، پس دو مخالفت ظاهر مرتکب شده اید. هم تخصیص افرادی و هم رفع ید از اطلاق احوالی. در حالی که اگر تنها از اطلاق احوالی، رفع ید کنید؛ یک مخالفت ظاهر مرتکب شده اید.

ایشان پاسخ می‌دهد که مفاد اطلاق احوالی این است که هر فردی که مشمول دلیل حجیت است، در همه حالات مشمول دلیل حجیت است؛ اما اینکه چه فردی مشمول دلیل حجیت است، به آن کاری ندارد. البته اگر فردی را تخصیص زدیم، اطلاق احوالی نسبت به آن نیز از بین می‌رود؛ اما از بین رفتن آن، خلاف اصل نیست. مثلاً یک دلیل گفته است **اکرم العلما**، این اکرم العلما یک اطلاق افرادی دارد که همه علما باید اکرام شوند و یک اطلاق احوالی دارد که هر آنچه مشمول دلیل است، در همه حالات مشمول دلیل است. اگر ما این دلیل را تخصیص زدیم و گفتیم: مراد از علمایی که اینجا گفته شده، علمای عدول است؛ نسبت به علمای فاسق اطلاق احوالی وجود نخواهد داشت لکن به این جهت که موضوع ندارد. خلاف اصل آن است که اطلاق احوالی موضوع داشته باشد اما حکم به اطلاق نشود و رفع ید از اطلاق احوالی، اگر به رفع موضوع اطلاق احوالی باشد، خلاف قاعده و خلاف اصل نیست.

اشکال دیگر این است که شما خودتان در جاهای دیگر در دوران امر بین تخصیص عموم و تقیید اطلاق، می‌گویید: باید اطلاق را مقید کنیم و به اصالة العموم اخذ کرده و عموم را حفظ کنیم. مثلاً اگر یک دلیل می‌گوید **اُکرم کل عالم** و دلیل دیگری می‌گوید **لا تکرّم الفاسق**؛ شما می‌گویید عموم اکرم کل عالم را حفظ کن و لا تکرّم الفاسق را تقیید کن و بگو مراد از فاسق، فاسق از غیر علماست. به بیان دیگر مجمع دلیلیں را تحت عام بیاور و از تحت مطلق خارج کن. حال چرا عین همین تقریب را در مانحن فیه پیاده نمی‌کنید؟

ایشان در پاسخ می‌فرمایند: قیاس این مقام با آنجا، قیاس مع الفارق است. نکته‌ای آنجا وجود دارد که آن نکته اینجا وجود ندارد و آن نکته این است که دلالت اصالة الاطلاق، وضعی نیست بلکه به مقدمات حکمت است. و یکی از مقدمات حکمت، عدم ذکر قید است؛ به تعبیر آخوند «انتفاء ما یوجب التعین»^۱ است و دلالت عام وضعی است و عموم وضعی عام می‌تواند برای اطلاق بیان باشد و مانع تمامیت مقدمات حکمت و مانع انعقاد اطلاق شود. یعنی **اُکرم کل عالم** به دلالت وضعیه، عالم فاسق را نیز شامل می‌شود. لکن اینکه **لا تکرّم الفاسق**، عالم فاسق را شامل شود، متوقف بر این است که دلیلی بر وجوب یا عدم وجوب اکرام عالم فاسق نداشته باشیم؛ اما بر وجوب اکرام عالم فاسق، دلیل داریم و خود این دلیل، برای تقیید اطلاق، بیان است.

ولی این مطلب در مانحن فیه نمی‌آید. در ما نحن فیه یک دلیل عام گفته است: تمام اخبار زرارہ حجت است. حتی خبری از زرارہ که متعارض داشته باشد؛ و اطلاق می‌گوید: هر آنچه عموم افرادی شامل آن شد، در همه حالات حجت است. و کاری ندارد که بگوید خبر زرارہ در ظرف تعارض به نحو مطلق است یا به نحو مقید. تنها می‌گوید: خبر زرارہ در ظرف تعارض حجت است؛ اما اینکه اطلاق احوالی دارد یا ندارد، به آن کاری ندارد. پس دلیلی که عموم افرادی دارد، نسبت به اینکه اطلاق احوالی وجود دارد یا ندارد، بیان نیست و حال آن که در مثال قبل، بیان بود و مانع انعقاد اصالة الاطلاق می‌شد اما اینجا بیان نیست پس اصالة الاطلاق شکل می‌گیرد، چه اینکه بیانی که مانع انعقاد اصالة الطلاق باشد، موجود نیست.

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البيت)؛ ص ۲۴۷. «هی تتوقف علی مقدمات. إحداها کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال. ثانیتهما انتفاء ما یوجب التعین ثالثهما انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب»

در نتیجه دوران امر بین این است که ما اصالة الاطلاق را زمین بزنیم یا اصالة العموم را زمین بزنیم و هر دو موضوع دارند و هر دو مقتضی دارند. در حالی که در مثال قبل، اصالة الاطلاق با ورود عموم اساساً مقتضی نداشت.

خلاصه در بحث قبلی اصالة العموم وارد بر اصالة الاطلاق است؛ اما در بحث ما، ورود وجهی ندارد، بلکه یا باید اصالة العموم را کنار بگذاریم یا اصالة الاطلاق هر دو احتمال به یک اندازه مخالف اصل است؛ لذا نمی‌توانیم اصالة العموم را مقدم بداریم، در نتیجه ما در اصالة العموم شک داریم و چون اصل اولی در شک در حجیت، عدم حجیت است، با شک در حجیت خبر زرارہ متعارض، حکم به عدم حجیت آن می‌شود که معنای این امر تساقط است. به نظر ما اصل این سخن (با قطع نظر از شیوه تقریب) تمام است.

۱۳۸۹/۱۰/۲۶

دوران امر بین اطلاق احوالی با عموم یا اطلاق افرادی

بحث در اصل اولیه در متکافئین بود. تقریبی برای تخییر ذکر شده بود که باید تا حد امکان ادله حجّیت را نسبت به خبرین متعارضین حفظ کنیم؛ بنابراین ادله حجّیت را به عدم اخذ به دیگری مقید می‌کنیم و با این کار مشکل ما حل می‌شود. مرحوم آقای خوئی یک احتمال دیگری را نیز مورد بحث قرار می‌دهند و آن اینکه شرط حجّیت خبر، اخذ به همان خبر باشد؛ نه عدم اخذ به خبر دیگر.

این دو احتمال، مبتنی بر پذیرش یک مبنایی است که ما آن مبنا را تام نمی‌دانیم. آن مبنا این است که اطلاق احوالی اگر با عموم افرادی یا اطلاق تعارض کند، ما باید اطلاق یا عموم افرادی را حفظ کرده و اطلاق احوالی را تقیید کنیم. گفته شد این اصل، اصل درستی نیست.

ثمره مبنای تقدیم تقیید اطلاق احوالی بر تخصیص عموم افرادی

پذیرش این مبنا در موارد مختلفی ثمر دارد؛ یکی از آن موارد، جایی است که عام در یک زمانی تخصیص خورده باشد و بعد از آن زمان؛ این مسئله مطرح شود که آیا باید به عموم عام تمسک کنیم یا به استصحاب حکم مخصص؟ در آن بحث نیز بعضی گفته‌اند اطلاق ازمانی عام را تقیید و عموم افرادی آن را حفظ می‌کنیم.

در آنجا ما می‌گفتیم: با این فرض که زید در روز جمعه از تحت اکرم العلما خارج شده است، اگر بگوییم اصلاً زید وجوب اکرام ندارد، یک خلاف ظاهر است و اگر بگوییم وجوب اکرام مقید دارد، باز هم یک خلاف ظاهر است؛ بلکه شاید بتوان گفت تقیید مؤونه زائده بیشتری دارد. چون ما گاهی اطلاق احوالی را به طور کلی تقیید می‌کنیم و می‌گوییم اساساً اکرم العلما به روز جمعه کاری ندارد و اکرام روزهای تعطیل به اصطلاح مشمول دلیل نیست. لازمه آن، این است که تمام علما، در جمعه واجب الاکرام نباشد؛ اما فرض این است که ما این گونه نمی‌خواهیم بگوییم، بلکه می‌خواهیم بگوییم برای همه علما در تمام روزهای هفته - من جمله جمعه - وجوب اکرام وجود دارد و در مورد زید نیز وجوب اکرام وجود دارد و تنها روز جمعه از وجوب اکرام آن خارج شده است. یعنی بین این فرد - زید - و سایر افراد، در اطلاق احوالی فرق بگذاریم؛ لکن ممکن است

گفته شود دلیل یک ظهور بیشتر در اطلاق احوالی ندارد و به عدد افراد ظهور در اطلاق احوالی ندارد؛ لذا چه بسا احتمال دوم نامعقول باشد.

پاسخ به نامعقول بودن تقیید اطلاق احوالی

ممکن است این گونه اطلاق احوالی را مقید سازیم که به طور کلی هر اماره‌ای حجت است به شرطی که به اماره معارض آن، اخذ نکنید. و عدم اخذ به اماره معارض نیز اعم از این باشد که اماره اصلاً معارض نداشته باشد یا معارض داشته باشد و اخذ نکنیم؛ بنابراین اطلاق احوالی فقط نسبت به اماره معارض دار مقید نشده تا مشکل نامعقول بودن تقیید اطلاقی پیش آید. البته به این نحو تنها اشکال در فرض سومی که مرحوم آقای خوئی فرموده‌اند، برطرف می‌شود.

توضیح فرض چهارم مرحوم خوئی و بازگشت اشکال

ولی در فرض چهارم، شبیه همان اشکال وجود دارد. یعنی در واقع اماره را تنها در فرض تعارض مقید به اخذ می‌کنیم و اماره در غیر فرض تعارض، مقید به اخذ نمی‌شود. و خود این مطلب، یک نوع خلاف ظاهر بیشتری را در فرض چهارم ایجاد می‌کند که هر اماره‌ای مقید به اخذ خودش باشد. چه اینکه اماره‌ای که متعارض نباشد، مقید به اخذ خود نیست. چه اخذ بشود و چه اخذ نشود، حجت است و باید اخذ شود؛ بنابراین این اشکال پیش می‌آید که حکم افراد امارات در کیفیت حجت، متفاوت می‌شود و حال آنکه ممکن است گفته شود در مورد امارات، یک اطلاق احوالی بیشتر وجود ندارد و نسبت به هر اماره، اطلاق احوالی جداگانه‌ای وجود ندارد که ما هر اماره را جدا از دیگری بتوانیم قید بزنیم؛ بنابراین ممکن است بگوییم اساساً این تقیید اطلاق احوالی دلیل، صحیح نمی‌باشد و در نتیجه لزوماً باید عموم افرادی دلیل را تخصیص بزنیم یا اطلاق افرادی آن را تقیید کنیم. خلاصه اینکه در فرض چهارم تقیید اطلاق احوالی، اشکال بیشتری دارد و آن تفکیک بین افراد امارات در کیفیت حجت است، در حالی که ما یک اطلاق احوالی بیشتر نداریم و آن اطلاق احوالی به عدد افراد عام متعدد نمی‌شود.

سابق به این مطلب اشاره داشتیم که در اطلاق احوالی، تعدد افراد عام یا ازمنه عام، ظهورات را متعدد نمی‌سازد. به بیان دیگر انحلال در مقام ثبوت، با انحلال در مقام ظهور و دلالت، ملازمه ندارد. نکته اصلی بحث که احتمال تخیر را بر طرف می‌سازد همین است.

دیدگاه مرحوم آقای نایینی در ما نحن فیه

در اینجا مرحوم نایینی برای اثبات این قاعده کلی که باید اطلاق یا عموم افرادی را حفظ کنیم و اطلاق احوالی را تقیید نماییم؛ یک بیان دیگری دارند. ایشان می‌فرمایند: اطلاق یا عموم

افرادى به منزله موضوع است براى اطلاق احوالى. چه اينکه موضوع اطلاق احوالى آن چيزى است که مشمول دليل است. به بيان ديگر اطلاق احوالى مى گويد: آنچه مشمول دليل است، دليل آن را مستمراً شامل مى شود؛ پس بايد اول آنچه مشمول دليل است، باشد تا حکم به استمرار آن شود؛ بنابراين اطلاق افرادى چون نسبت به اطلاق احوالى، در مرتبه موضوع و در رتبه متقدم قرار دارد؛ بين آن دو تعارض شکل نمى گيرد.

يك دليل مى گويد: خبر زرارہ حجت است و دليل ديگر نيز مى گويد: خبر محمد بن مسلم حجت است. اين دو دليل نسبت به خبرى از زرارہ و خبرى از محمد بن مسلم که متعارض هم باشند، اطلاق داشته و عموم افرادى دارند. به بيان ديگر نفس شمول اين دو دليل نسبت به فرض تعارض مشکلى ندارد. لکن اگر فرض تعارض را شامل باشد و اطلاق احوالى نيز داشته باشد، مشکل پيش مى آيد. و چون در رتبه متقدم تعارض وجود ندارد، تعارض در رتبه متأخر است، بنابراين بايد از اطلاق احوالى رفع يد کنيم.

نقد مرحوم امام

مرحوم امام از اين بيان به بيان شعري تعبير مى کنند و مى فرمايند: تقدّم رتبى، در امور عقلى محطّ آثار است اما در امور عرفى محطّ آثار نيست.^۱

بررسى کلام مرحوم امام

مرحوم امام کأنه مى خواهند بگويند به طور کلى تأخر رتبى منشأ آثار نيست. لکن اين مطلب چندان واضح نيست. ما در بحث اصل سببى و اصل مسببى و اينکه چرا اصل سببى بر اصل مسببى مقدم است، اين مطلب را عرض کرديم يك بحث اين است که آيا اين دو با هم ديگر تعارض دارند يا ندارند؟ مطلب دوم اينکه در صورت تعارض، کدام يك بر ديگرى مقدم است؟ و مى گفتم اصل سببى چون بالملازمه ناظر به اصل مسببى است، در نتيجه بينشان تعارض ايجاد مى شود. فرض کنيد ما با آب مستصحب الطهاره، لباسى را مى شويم. لباس استصحاب نجاست

۱ - التعادل و الترجيح ؛ ص ۱۱۷؛ همچنين الرسائل، ج ۲، ص: ۴۴ «و ما يمكن أن يقال: من أن أصالة العموم فى الرتبة المتقدمة على أصالة الإطلاق، فهى فى تلك الرتبة لا معارض لها، فالقاعدة تقتضى حفظ العموم؛ لعدم المعارض، و ارتكاب خلاف الأصل فى الإطلاق، كلام شعري؛ لأنّ التقدّم الرتبى ليس موضوعاً لحكم العقل فى باب الظواهر و المباحث العرفية، و لا ينبغى الخلط بين العقليات و العرفيات»

دارد و آب استصحاب طهارت؛ استصحاب طهارت آب به دلالت التزامی می‌گوید که اگر چیزی را با آن شستی، پاک می‌شود. ناظر به طهارت ثوب مغسول به نیز هست اما استصحاب نجاست می‌گوید: هنوز ثوب نجس است؛ بنابراین این دو اصل چون مصبّ واحد دارند، تعارض می‌کنند. حال که تعارض می‌کنند، کدام مقدّم است؟ می‌گفتیم عرفاً اصل سببی را به دلیل اینکه در رتبه متقدم است - در رتبه علت است نسبت به معلول - بر اصل مسببی مقدم می‌دارند. یعنی ترجیح اصل سببی بر اصل مسببی به همان ملاک تقدم رتبی است؛ بنابراین اینگونه نیست که تقدم و تأخر رتبی منشأ آثار نباشد بلکه می‌تواند عرفاً منشأ آثار باشد. لکن در مانحن فیه اصلاً تقدّم و تأخر رتبی وجود ندارد.

توضیح ذلک اینکه در اینجا اطلاق افرادی یک دلیل با اطلاق احوالی دلیل دیگر متعارض است. این دلیل می‌گوید: خبر زراره حجت است ولو در فرض تعارض و دلیل دیگر نیز می‌گوید: خبر محمد بن مسلم حجت است؛ چه اخذ به آن بکنی و چه نکنی. اطلاق احوالی دلیل محمد بن مسلم در طول اطلاق افرادی خبر زراره نیست.

به عبارت دیگر اصل حجیت خبر محمد بن مسلم با حجیت خبر زراره تنافی ندارند، بلکه حجیت مطلقه خبر محمد بن مسلم از یک طرف با حجیت خبر زراره، آن هم به نحو مطلق تعارض دارد، نه اصل حجیت خبر زراره در طول حجیت مطلقه خبر محمد بن مسلم است نه اطلاق حجیت خبر زراره؛ لذا اصلاً در بحث ما بین اطراف تعارض تقدم و تأخر رتبی وجود ندارد تا بحث کنیم که آیا تقدّم رتبی منشأ ترجیح یک دلیل بر دلیل دیگر می‌شود یا نمی‌شود. خلاصه باید دلیل حجیت خبر واحد را نسبت به افراد همچون خبر محمد بن مسلم و خبر زراره به نحو انحلالی در نظر بگیرید آن وقت خواهید دید که تقدم و تأخر رتبی اصلاً مصداق ندارد.

ادامه کلام مرحوم امام

مرحوم امام یک بحث دیگری را اینجا مطرح فرموده‌اند و آن اینکه اگر ما این مبنا را پذیرفتیم و گفتیم: در دوران امر بین عموم افرادی یا اطلاق افرادی با اطلاق احوالی؛ باید اطلاق یا عموم افرادی را حفظ کنیم و از اطلاق احوالی رفع ید کنیم. این مطلب در تکالیف نفسیه می‌آید اما در تکالیف طریقه‌ای نمی‌آید. و سپس می‌فرمایند: اینکه ما بگوییم خبر زراره به شرط عدم اخذ به خبر

محمد بن مسلم، حجت است، محصل ندارد^۱. ایشان توضیح بیشتری نداده‌اند که چرا این مطلب در تکالیف طریقی نمی‌آید.

گویا بیان ایشان این است که در طریقت خبر زراره، بین اینکه شما به خبر محمد بن مسلم اخذ نکنید یا اخذ نکنید؛ فرقی نیست. چه خبر محمد بن مسلم را اخذ کنید و چه اخذ نکنید؛ اگر طریقت دارد در هر دو صورت دارد و اگر طریقت ندارد، در هیچ صورتی ندارد؛ بنابراین تفکیک بین این دو صورت و اینکه با وجودی که در هر دو مناط حجیت وجود دارد، بگویید در یک صورت این اماره مطابق واقع است و شارع آن را حجت قرار می‌دهد و در صورت دیگر آن را حجت قرار نمی‌دهد، وجهی ندارد.

بررسی کلام مرحوم امام

این تقریب به نظر ناتمام است. ممکن است بگوییم خبر زراره، چه به خبر محمد بن مسلم اخذ کنید و چه اخذ نکنید؛ در هر دو حال، دارای ملاک طریقی است و مقتضی حجیت را دارد؛ اما یکی از آنها مانع دارد و دیگری مانع ندارد. شما می‌گویید: اگر هر دو ملاک دارند، باید هر دو حجت باشند؛ اگر مرادتان از ملاک علت تامه است، مطلب درست است ولیکن در اینجا طریقت مقتضی حجیت است و بنابراین ممکن است برای یکی از دو طریق مانعی بیاید، در نتیجه یکی از دو طریق حجت شود و طریق دیگری به جهت مانع به حجیت نرسد.

بنابراین خبر زراره، هم در فرضی که به خبر محمد بن مسلم اخذ کنیم، طریقت دارد و هم در فرضی که به خبر محمد بن مسلم اخذ نکنیم اما در صورت اخذ به خبر محمد بن مسلم، چون مشکل تعبد به متناقضین پیش می‌آید حجت نشده است؛ اما در صورت عدم اخذ به آن، مشکلی پیش نمی‌آید و در نتیجه مقتضی موجود است و مانع مفقود؛ بنابراین نمی‌توان این دو را با هم مقایسه کرد.

۱ - التعادل و الترجیح، ص: ۱۱۳ و الرسائل؛ ج ۲؛ ص ۴۲ «ان ما ذکر من تقييد الإطلاق حال الإتيان بالآخر انما هو في التكاليف النفسية مثل قوله أنفذ الغريق، و كأدلة الأصول في أطراف العلم الإجمالي حيث ان كل طرف مرخص فيه بما انه عنوان المشكوك فيه و في أطراف العلم دار الأمر بين رفع اليد عن كلا الترخيصين أو ترخيص كل في حال الإتيان بالآخر و كذا الحال في مثل أنفذ الغريق حيث ان التكليف متوجه بإنقاذ كل منهما و دار الأمر بين رفع اليد عنه في كليهما أو عن كل في حال الإتيان بالآخر و الثاني أولى. و اما إذا كان التكليف طريقتيا جعل لأجل كشف كل أماره عن الواقع و تكون كل أماره مكذبة للآخرى فلا معنى لذلك فان البناء على طريقتية كل أماره و العمل بها على انها هي الكاشفة عن الواقع في حال ترك الأخرى مما لا محصل له»

البته اصل این مطلب که مقتضی حجّیت در ظرف تعارض نیز وجود درد؛ مطلب درستی است. به تقریبی که پیشتر عرض کردیم که ملاک حجیت، ظن نوعی است؛ نه ظن شخصی؛ بنابراین هیچ مانعی وجود ندارد که هر دو متعارضین، دارای ملاک حجیت باشند، چون هر دو ملاک طریقت دارند. تنها محذورات دیگر مانع می شود که هر دو حجت باشد.

۱۳۸۹/۱۰/۲۷

ادامه بررسی کلام مرحوم آقای نایینی

مرحوم نایینی فرمودند که چون اطلاق احوالی در طول اطلاق یا عموم افرادی و در رتبه متأخر است؛ لذا باید اطلاق یا عموم افرادی را حفظ کرده، مخالفت ظاهر را متوجه اطلاق احوالی بنماییم. ما عرض کردیم که هر چند در برخی موارد تقدم و تأخر رتبی منشأ تقدیم یک اصل بر اصل دیگر می‌شود، و کلام مرحوم امام که اصلاً تقدم رتبی منشأ اثر نیست ناتمام است؛ اما در بحث ما تقدم رتبی وجود ندارد، چون در واقع در دو خبر محمد بن مسلم و زرارہ که با هم تعارض کرده‌اند، اطلاق احوالی هر خبر در طول اطلاق افرادی همان خبر است که بین این دو اطلاق تعارضی نیست. تعارض در اینجا است که نمی‌توان در یک خبر هم اطلاق افرادی و هم اطلاق احوالی را گرفت و خبر دیگر را هم حجت دانست، اگر خبر محمد بن مسلم به طور مطلق حجت باشد باید خبر زرارہ به طور کلی کنار گذاشته شود، و بین اطلاق افرادی یک خبر با اطلاق افرادی یا اطلاق احوالی خبر دیگر طولیتی نیست.

جایگاه تقدم رتبی در بحث استصحاب حکم مخصص

حال سؤال این است آیا شبیه این بیان مرحوم نایینی در آن بحث استصحاب حکم مخصص - که ما تنظیم می‌کردیم - می‌آید یا نمی‌آید؟

ما یک «اکرم العلماء» داریم؛ نسبت به زید می‌دانیم که روز جمعه وجوب اکرام ندارد. یا باید اطلاق افرادی آن را زمین بگذاریم و بگوییم زید اصلاً مشمول دلیل نیست یا بگوییم مشمول دلیل هست اما اطلاق احوالی آن را قید بزیم. بحث تعارض نیست، یک دلیل را نسبت به زید می‌سنجیم.

آیا در اینجا می‌توان گفت: چون اطلاق احوالی، نسبت به اطلاق افرادی در رتبه متأخر است، باید اطلاق افرادی را حفظ کرد و اطلاق احوالی را زمین زد؟ یا باید گفت: علم اجمالی داریم که یا نسبت به اطلاق افرادی تقییدی وارد شده است یا نسبت به اطلاق احوالی تقییدی وارد شده.

اگر کلام مرحوم امام را بگویید که ترتب رتبی اثر ندارد، اینجا مطلب روشن است؛ اما ما که گفتیم ترتب رتبی گاه اثر دارد و به همین جهت اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است؛ آیا در اینجا نیز این بیان را تمام می‌دانیم؟ به نظر ما این بیان، در اینجا تمام نیست. یعنی اینگونه نیست که هر جا تقدم رتبی باشد، اصلی که در رتبه اول اجرا می‌شود بر اصلی که در مرتبه دوم اجرا می‌شود، مقدم باشد و اصلی که در مرتبه اول است، تکلیف را روشن کند.

فرض کنید آبی مستصحب الطهاره داریم و با این آب، لباسی را - که مستصحب النجاسه است - می‌شوئیم. در اینجا با دو اصل مواجه ایم؛ استصحاب بقاء طهارت آب و استصحاب بقاء نجاست ثوب. این از مسلمات است که استصحاب طهارت آب جاری می‌شود و حکم به طهارت لباس می‌شود؛ بنابراین بین استصحاب طهارت ماء و استصحاب نجاست ثوب مغسول، تعارض نمی‌اندازند. نکته چیست؟ نکته این است که مدلول لفظی استصحاب طهارت ماء، اجراء احکام طهارت ماء است که از جمله این احکام طهارت ثوب مغسول به است؛ اما از آن طرف مدلول لفظی استصحاب نجاست ثوب، این نیست که پس آب نجس بوده است؛ بلکه لازمه عقلی بقاء نجاست ثوب این است که آن آب نجس بوده است.

ملاک در موثر بودن تقدم رتبی

در جایی که یک اصلی بیان کننده مورد اصل دیگر باشد؛ عرف این اصل را مقدم می‌دارد. ممکن است تقدم و تأخر رتبی به تنهایی ملاک نباشد، بلکه علاوه بر آن باید دلیل اول بیانگر موضوع دلیل دوم هم باشد. بر همین اساس آقایان می‌گویند: تسبب شرعی شرط است. یعنی اصل سببی در صورتی بر اصل مسببی مقدم است که تسبب آنها شرعی باشد. این مطلب را به این جهت می‌گویند که وقتی اصل در سبب جاری می‌شود، به دلالت لفظی نسبت به مسبب نیز حکم را روشن کند.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که از مسلم بودن تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی نمی‌توان حکم ما نحن فیه را استفاده کرد. در آن بحث نکته‌ای وجود دارد که در ما نحن فیه (یعنی استصحاب حکم مخصص) وجود ندارد. ما نحن فیه این بود که ما یک اطلاق افرادی داشتیم که مفاد آن، این بود که **أکرم العلماء**، زید را نیز شامل شده است. لکن لازمه لفظی و مدلول لفظی اینکه اکرم العلماء زید را نیز شامل شده است، این نیست که پس اطلاق احوالی ندارد. ما عقلاً می‌دانیم اگر زید را شامل شود،

چون زید، روز جمعه وجوب اکرام ندارد؛ پس اطلاق احوالی آن قید خورده است. لکن این ملازمه عقلیه است نه ملازمه لفظیه. و این ملازمه عقلیه، طرفینی است. یعنی اگر اطلاق احوالی قید نخورده باشد، پس اطلاق افرادی قید خورده است و اگر اطلاق افرادی قید نخورده باشد، اطلاق احوالی باید مقید باشد. و هیچ کدام ترجیحی ندارد. خلاصه از مسلم بودن تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی در جایی که تسبب شرعی است، نمی‌توان نتیجه گرفت که تقدم رتبی در همه جا از جمله در مسئله استصحاب حکم مخصص منشأ تقدیم است.

جمع بندی و نتیجه بحث

محصل عرض ما این است که مرحوم امام خواسته‌اند بگویند: مطلقاً تقدم رتبی منشأ اثر نیست؛ لکن ما می‌گوییم به نحو مطلق نباید نفی کرد، بله در بعضی موارد، نفس تقدم رتبی کافی نیست و احياناً نیازمند ضمیمه است اما اینگونه نیست که تقدم رتبی هیچ اثری نداشته باشد. و نکته اصلی بحث این است که اصل سببی به دلالت لفظی، بیانگر حکم در ناحیه مسبب باشد. در جایی که دوران بین اطلاق افرادی با اطلاق احوالی باشد؛ این نکته در هیچ موردی، وجود ندارد. و در بحث تعارض قائل شدیم اساساً تقدم و تأخر رتبی وجود ندارد. از آنچه گفتیم، روشن شد که دو اشکال در بحث تعارض بر مرحوم نائینی وارد است. اولاً در بحث تعارض تقدم و تأخر رتبی وجود ندارد و ثانیاً بر فرض وجود تقدم و تأخر رتبی، مجرد تقدم و تأخر رتبی منشأ تقدیم نیست بلکه مشروط است که اصل سببی، حکم اصل مسببی را به دلالت لفظی بیان کند و در اینجا این شرط وجود ندارد. این اشکال دوم در بحث تمسک به عموم ازمانی و استصحاب حکم مخصص نیز وارد است.

تکمیل بحث^۱

آنچه در اینجا آمده مطلبی است که در آن زمان به ذهن رسید، در بحث‌های آینده درباره وجه تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی، نفس تقدم رتبی ملاک تقدیم دانسته شده است. به نظر می‌رسد کشف ملاک عرف در این بحث نیازمند تأمل بیشتری است؛ اما تأکید ما در اینجا بر این است که از مسلم بودن تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی نمی‌توان تکلیف بحث استصحاب

۱ - این قسمت در هنگام تنظیم افزوده شد.

حکم مخصص را روشن ساخت، چون ممکن است به نظر علماء نظارت لفظی اصل سببی بر اصل مسببی در تقدیم آن دخالت داشته باشد.

۱۳۸۹/۱۰/۲۸

ادامه بحث از اصل اولی در دو خبر متعارض متکافیء

در بحث از دو خبر متعارض مهم‌ترین بحث، احتمال حجیت تخییری است که خود به چند شکل قابل تصویر است.

کلام مرحوم آقای صدر در اشکال به احتمال تخییر

مرحوم آقای صدر اشکال دیگری را مطرح می‌کنند^۱ و آن اشکال این است که اگر فرض کنیم خبر زراره و خبر محمد بن مسلم با همدیگر متعارض هستند؛ حجّیت خبر زراره به شرط عدم اخذ به خبر محمد بن مسلم معارض است با حجّیت خبر محمد بن مسلم به شرط عدم اخذ به خبر محمد بن مسلم؛ چون در خبر محمد بن مسلم ادله حجیت می‌گویند چه اخذ به آن نکنید و چه اخذ به آن نکنید، حجت است و شرط حجیت آن، التزام به آن نیست؛ یعنی التزام هم نکنید، حجت است و به طور کلی باید به آن ملتزم بشوید.

این اشکال مرحوم آقای صدر، هم در فرض سوم تقریب آقای خویی وارد است و هم در فرض چهارم. یعنی در هر دو فرض این اشکال وجود دارد که در همان فرضی شما می‌خواهید یک خبر را حجت کنید، خبر دیگر نیز باید با اطلاق حجت باشد. فرض کنید می‌گویید: خبر زراره حجت است، به شرطی که خبر محمد بن مسلم را اخذ نکنید. در همین صورت که می‌خواهید خبر محمد بن مسلم را اخذ نکنید، خبر محمد بن مسلم نیز حجت است، چون در ادله حجیت خبر محمد بن مسلم قید نشده که به شرط اخذ کردن، حجت است؛ اگر هم اخذ نکنید خبر محمد بن مسلم حجت است و وقتی حجت شد با دیگری تعارض می‌کند. یا در صورت چهارم کلام آقای خوئی که می‌گوید خبر زراره در صورتی که خبر زراره را اخذ کنید، حجت است. اطلاق دلیل

۱ - بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۳۹ « و التخییر - أی الحجية المقيدة فی کل منهما - أيضا لا يمكن إثباته بدلیل الحجية العام، لا لما أفاد السيد الأستاذ - دام ظله - بل لأن إطلاق دلیل الحجية العام لكل منهما على تقدير الأخذ به أو عدم الأخذ بالآخر معارض بإطلاقه لشمول الآخر فی نفس هذا التقدير. »

حجّیت در خبر محمد بن مسلم نیز می‌گوید: اگر خبر زراره را اخذ کنید، باز خبر محمد بن مسلم حجت است؛ بنابراین تعارض شکل می‌گیرد.

به نظر می‌رسد اشکال، اشکال واردی است ولیکن عرض کردیم اساساً مجال به این گونه اشکال‌ها نمی‌رسد. چه اینکه این دو فرض - فرض سوم و چهارم مرحوم آقای خویی - مبتنی بر آن اصل مفروضی است که ما آن را ناتمام دانستیم و ناتمام بودن این اصل مفروض باعث می‌شود، به تمام صور دیگری که در کلام آقای صدر وارد شده است - که بعداً عرض می‌کنیم - اشکال وارد شود.

صور تعارض در کلام مرحوم صدر

ایشان می‌گویند: سه قسم تعارض داریم؛ یا تعارض ذاتی است یا عرضی است. تعارض ذاتی نیز یا به نحو تناقض است یا به نحو تضاد است.^۱ و بر این اساس هفت صورت را طرح می‌کنند که ما قائل به تساقط نشویم؛ نتیجه برخی از این هفت صورت تخییر است. ما نمی‌خواهیم تمام این صورت‌ها را مورد بحث قرار دهیم. لکن یکی از صورت‌هایی که ایشان طرح می‌کنند این است که حجیت هر یک از دو خبر را مقید کنیم به کذب دیگری. و شرط حجیت هر خبر کذب دیگری باشد. ایشان می‌گویند: این صورت صحیح است و هیچ مشکلی هم ندارد.

مثلاً یک خبر زراره داریم و یک خبر محمد بن مسلم؛ خبر زراره در صورتی حجت است که خبر محمد بن مسلم کاذب باشد و خبر محمد بن مسلم نیز در صورتی حجت است که خبر زراره کاذب باشد. از طرف دیگر ما علم اجمالی داریم یکی از اینها کاذب است. پس یکی از این دو، واجد شرط است؛ بنابراین وقتی یکی از این دو واجد شرط بود، علم اجمالی داریم یکی از اینها، قطعاً حجت است که نتیجه اش، نفی ثالث است یعنی حجت اجمالی وجود دارد که همان هم در نفی ثالث اثر دارد.

۱ - بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۲۴۰ «والتحقیق فی المقام أن یقال: إن التعارض بین الدلیلین تارة: یکون التناقض بینهما بالعرض. و أخرى: یکون التناقض بینهما بالذات. و نقصد بالتناقض بالعرض و نقصد بالتعارض الذاتی إذا کان الدلیلان مما لا یمکن ثبوت مفادهما معاً فی نفسه، إما لتضاد المفادین، كما إذا دل أحدهما علی وجوب شیء و الآخر علی حرمة، أو لتناقضهما كما إذا دل أحدهما علی وجوب شیء و الآخر علی نفی الوجوب عنه. فالأقسام ثلاثة.»

البته ایشان می‌فرمایند: این تقریب در جایی است که تعارض بین دو خبر، به نحو تضاد باشد؛ اما اگر به نحو تناقض باشد، این بیان در آن نمی‌آید چون در تناقض کذب هر خبر مساوق با صدق دیگری است. مثلاً یک خبر می‌گوید: نماز جمعه واجب است و خبر دیگر می‌گوید: نماز جمعه واجب نیست. در صورتی که بدانیم خبر دوم کاذب است، علم به صدق خبر اول پیدا می‌کنیم و با علم به صدق، حجیت بی‌معناست. شرط حجیت، شک در مطابقت خبر با واقع است؛ پس جایی که یقین داریم خبر صادق است، حجیت معنا ندارد. در خبر متناقضین کذب هر خبر مساوق با صدق دیگری است و طبیعتاً معقول نیست بگوییم: این خبر حجت است، در صورتی که صادق باشد. در صورتی که صادق باشد که صادق است، دیگر حجیت نمی‌خواهد. حجیت در ظرف شک در صدق و کذب است. پس در خبرین متعارضینی که تعارضشان به نحو تناقض باشد، این تقریب نمی‌آید.

ولی در خبرین متعارضینی که تعارض به نحو تضاد باشد؛ چون کذب دیگری، مساوق با صدق این نیست و ممکن است هر دو کاذب باشند؛ حجیت معنا دارد.^۱

بررسی بیان مرحوم آقای صدر

اشکالی که در بیان مرحوم آقای خویی مطرح ساختیم، در این بیان هم می‌آید. چون اینکه ایشان می‌خواهند به شرط کذب یک خبر، خبر دیگر را حجت بدانند، متوقف بر پذیرش همان اصل مفروض است که در دوران امر بین اطلاق احوالی با عموم یا اطلاق افرادی؛ باید از اطلاق احوالی رفع ید شود، که این اصل مفروض به نظر ما صحیح نیست. علاوه بر این اشکال عام به این گونه تقریبات، اشکالات دیگری به خصوص کلام شهید صدر به نظر می‌رسد.

اشکال دوم به تصویر مرحوم آقای صدر در بحث احتمال تخییر

احتمال دارد دو خبر، در متن واقع، هر دو کاذب باشند؛ بنابراین احتمال کدام یک حجت است؟ اگر هر دو حجت باشند، همان اشکال تعبد به متناقضین پیش می‌آید، و اگر یکی از آن دو حجت باشد ترجیح بلامرجح است، پس اشکال بحث باز می‌گردد.

۱ - رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۲۴۶.

البته توجه باید داشت که شرط حجیت بنابر احتمال شهید صدر نفس کذب یک خبر است نه علم به کذب؛ لذا با کاذب بودن هر دو خبر در متن واقع محذور تعبد به متناقضین یا ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید.

اشکال سوم به تصویر مرحوم آقای صدر در بحث احتمال تخییر

غیر از این دو اشکال و با رفع ید از این دو اشکال؛ بحث این است که آیا اساساً به ذهن عرف متعارف چنین تقییداتی خطور می‌کند؛ که این حجت باشد به شرطی که آن یکی کاذب باشد؟! این مطالب در صورتی است که عرف متعارف حجیت متعارضین را این‌گونه بفهمد.^۱

فرض کنید شما می‌خواهید اطلاق احوالی **أکرم العلما** را مقید کنید؛ می‌گویید: روز جمعه مراد نیست. عرف می‌فهمد که اکرام علماء ممکن است در روز جمعه باشد، ممکن است در روز شنبه باشد. اینگونه تقییدات عرفی است؛ اما این سخن که این دلیل حجت است به شرطی که دیگری کاذب باشد و آن یکی نیز حجت است به شرطی که این یکی کاذب باشد اصلاً عرفی نیست، تا چه برسد به اینکه برای تصویر اثر داشتن این حجیت، علم اجمالی به کذب یکی از دو خبر و حجیت اجمالی را مطرح سازیم.

کاشف قضیه در عدم توجه عرف متعارف، این است که کسانی مثل مرحوم آقای خوئی - که با این سبک اطلاق و تقییدات محشور هستند - این صورت را تصویر نکرده‌اند. یعنی شخص دیگری غیر از آقای صدر تصویر نکرده است. تنها ایشان این صورت خاص را تصویر کرده، بعد ما می‌خواهیم ظاهر کلام را به این شکل بدانیم و آن را به عرف تحمیل کنیم! چیزی که اصلاً به ذهن عرف خطور نمی‌کند؛ آیا این درست است؟!

به نظر می‌رسد این احتمالات - به فرض صحّت - یک سری اموری هستند که در مدارس علمیه و در فضای بحث‌های صرفاً اصولی - که بسیاری از آنها با واقعیت فاصله دارد - قابل تصور است. ما که می‌خواهیم چنین احتمالاتی را تصدیق کنیم، اول باید آنها را تصور کنیم، بعد آن را تصدیق کنیم.

۱ - علاوه بر اینکه نتیجه احتمال شهید صدر فرق داشتن حجیت خبر در فرض معارض داشتن با حجیت خبر در فرض معارض نداشتن است، چون در اولی حجیت مشروط است و در دومی حجیت شرطی ندارد، البته ممکن است به گونه‌ای غیر عرفی این اشکال را جواب دهیم که شرط حجیت در تمام موارد، عدم صدق معارض خبر است و این شرط در جایی هم که خبر معارض نداشته باشد، از باب سالبه به انتفاء موضوع صدق می‌کند.

بله، یک مطلب وجود دارد که کاملاً عرفی است و ما نیز قبلاً پذیرفتیم و آن اینکه عرف می‌گوید یکی از آنها کاذب است و هر دو کاذب نیستند، البته نه به این لحن که اگر آن خبر کاذب باشد، این خبر صادق است. عرف می‌گوید: ما علم اجمالی داریم یکی از آنها کاذب است؛ حال که یکی کاذب است، اینگونه نیست که هر دو اشتباه کرده‌اند و هر دو دروغ گفته‌اند، این بیان - صرف نظر از آن بحث‌های حساب احتمالات و امثال آن که دقت‌های بحث است - اشکالی ندارد؛ عرف بالوجدان و ارتکازاً، می‌فهمد که یک حالت نادر رخ داده و یکی از این دو بر خلاف قاعده رفتار کرده است؛ لذا می‌گوید: نگوئید هر دو اینها بر خلاف قاعده رفتار کرده‌اند. به بیان دیگر یک اصل زمین خورده است؛ نه اینکه در هر دو مورد، اصل زمین خورده باشد؛ این مطلب کاملاً عرفی است.

لکن در اینجا شهید صدر این گونه مشی نکرده، بلکه هر دو خبر را به شرط کاذب بودن دیگری حجت دانسته که نتیجه آن حجیت اجمالی است چون هر دو خبر حجت مشروط هستند که علم داریم موضوع یکی از این دو حجت مشروط، فعلی است. اساساً تصویر نفس دو حجت مشروط دشوار است و بعد از آن، تصور اینکه یکی از این دو حجت مشروط به نحو اجمالی حجت فعلی است و همچنین اینکه اثر این حجیت اجمالی، نفی ثالث است؛ همگی دشوار است؛ یعنی سه مرحله مطلب باید ضمیمه کنیم تا این نتیجه را بگیریم و هیچ عرف متعارفی این مطلب را نمی‌فهمد. عرض کردیم کاشف عدم فهم عرف این است که کسانی مثل مرحوم امام و مرحوم آقای خوئی و دیگران، هیچ کدام، این احتمال را اصلاً تصوّر نکرده‌اند.

لذا این سخن که قاعده اقتضاء می‌کند که اطلاق را باید به قدر ضرورت تقیید کرد در این گونه تقییدات که تصور آن به ذهن عرف نمی‌رسد تا چه رسد به تصدیق آن‌ها، اصلاً راه ندارد. این قاعده باید مقدمه شکل‌گیری ظهور دلیل به نحو جدید باشد. وقتی عرف احتمال مورد نظر را اصلاً تصور نمی‌کند، معقول نیست که ظهور عرفی شکل بگیرد.

دو تصویری که مرحوم آقای خوئی کرده‌اند^۱ تا حدودی قابل تصور است به خصوص تصویر چهارم که مشابه‌اش در روایات وجود دارد که حجّیت هر خبر به شرط اخذ به آن خبر باشد؛ چون حجّیت تخییری در ادله شرعی به این شکل است؛ لذا خیلی طبیعی است که عرف آن را تصور

۱ - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ۲، ص ۴۴۰؛ همچنین بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۲۳۷.

کند. یا تصویر دیگر مرحوم آقای خویی - که حجیت هر کدام به شرط اخذ به دیگری است - تصورش مشکلی ندارد؛ البته به روشنی تصویر چهارم نیست اما می توان گفت عرفاً پذیرفتنی است؛ اما تصویر مرحوم آقای صدر با آن مراحل که شرح دادیم، مطلبی نیست که به راحتی قابل فهم برای عرف باشد. بعد هم به عرف بیچاره می خواهیم تحمیل کنیم که تو می فهمی که ظهور ادله، همین است! این چه ظهور ادله ای است که اصلاً هیچ کسی تصورش را نکرده است که آن را تصدیق کند.

بنابراین با چشم پوشی از اشکالات دیگر، این احتمال به هیچ وجه عرفی نیست و عجیب این است که مرحوم صدر، این تصویر را پذیرفته اند و می فرمایند: با این بیان، نفی ثالث می شود.

۱۳۸۹/۱۰/۲۹

بیان مرحوم شهید صدر در مورد تعارض عرضی

مرحوم شهید صدر در بحث اصل اولی در دو خبر متعارض متکافی، تعارض را سه قسم کرده بودند. تعارض ذاتی به نحو تناقض، ذاتی به نحو تضاد و تعارض عرضی. بحث در دو قسم اول گذشت؛ در مورد تعارض عرضی می‌فرمایند: منشأ تعارض دو دلیل در جایی که به تکالیف الزامی تعلّق گرفته باشند، مدلول التزامی دو دلیل است و مدلول التزامی هر دلیل با مدلول مطابقی دلیل دیگر متعارض است. یک دلیل می‌گوید: نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می‌گوید: نماز ظهر واجب است. مدلول مطابقی وجوب نماز جمعه با مدلول التزامی دلیل وجوب نماز ظهر - که عدم وجوب نماز جمعه است - تعارض دارد چون تأثیرهای متضاد اقتضا می‌کنند و اجتماع تعذیر و تنجیز جایز نیست^۱. سپس می‌گویند که در اینجا ما باید قائل شویم مدلول‌های التزامی با هم تعارض کرده و مدلول‌های مطابقی حجت می‌شوند. چون مدلول التزامی این دو دلیل این است که نماز جمعه واجب نیست و نماز ظهر واجب نیست؛ لذا خود این دو مدلول التزامی با هم تعارض دارند و چون اگر هر دو حجت باشند، ترخیص در مخالفت

۱ - بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۲۴۰ «و التحقيق فی المقام أن يقال: إن التعارض بین الدلیلین تارة: یکون التنافی بینهما بالعرض. و أخرى: یکون التنافی بینهما بالذات. و نقصد بالتنافی بالعرض ما إذا کان کل منهما دالاً علی حکم متعلق بموضوع غیر ما تعلق به الآخر بحيث کان ثبوتهما معاً فی أنفسهما معقولاً و لكنه یعلم من الخارج بعدم ثبوت أحدهما إجمالاً، كما إذا دل أحدهما علی وجوب الجمعة و الآخر علی وجوب الظهر فی يوم الجمعة و علم إجمالاً بعدم مطابقة أحدهما للواقع، إذ لا تجب صلاتان فی وقت واحد. و نقصد بالتعارض الذاتي إذا کان الدلیلان مما لا یمکن ثبوت مفادهما معاً فی نفسه، إما لتضاد المفادین، كما إذا دل أحدهما علی وجوب شیء و الآخر علی حرمة، أو لتناقضهما كما إذا دل أحدهما علی وجوب شیء و الآخر علی نفی الوجوب عنه. فالأقسام ثلاثة.»؛ همچنین مباحث الأصول، ج ۵، ص: ۶۱۴

قطعیه پیش خواهد آمد که با علم اجمالی ما به الزام منافات دارد؛ بنابراین آنها از اعتبار می افتند و مدلول های مطابقی معتبر می شوند.^۱

اشکال آقای حائری

در اینجا آقای حائری اشکالی را طرح فرموده اند^۲ که ما با مقداری تفاوت در بیان عرض می کنیم. و آن اینکه مدلول التزامی هر دلیل دو معارض دارد؛ یکی مدلول التزامی دلیل دیگر و یکی مدلول مطابقی دلیل دیگر. تعارض مدلول مطابقی دلیل دیگر به این جهت است که یکی می گوید: انجام دادن، واجب است و دیگری می گوید: انجام دادن، واجب نیست؛ به نحو تعارض تناقضی و دو مدلول التزامی نیز با هم تعارض دارند به جهت اینکه ترخیص در مخالفت قطعیه رخ می دهد. حال چه وجهی وجود دارد که شما اول دو مدلول التزامی را بسنجید و بگویید: چون ترخیص در مخالفت قطعیه است، آنها تساقط می کنند و بعد بگویید: دلالت التزامی که دیگر نمانده است، پس دلالت های مطابقی از تعارض در امان هستند. نه! در آن واحد هر دو نوع مدلول تعارض می کنند و مجرد اینکه نکته تساقط آنها متفاوت است؛ باعث تقدم یکی بر دیگری نمی شود.

توضیح اینکه محذور بین دو مدلول التزامی، ترخیص در مخالفت قطعیه است و محذور بین دلالت التزامی و مطابقی - که تعارض به نحو تناقض دارند - اجتماع تعذیر و تنجیز است؛ لکن مشکل ترخیص در مخالفت قطعیه بیشتر و سنگین تر از اجتماع تعذیر و تنجیز نیست؛ پس چه دلیلی وجود

۱ - مباحث الأصول ؛ ج ۵ ؛ ص ۶۱۵ « نحن نسقط الدالّتين الالتزامية عن الحجّية و نأخذ بالدالّتين المطابقيتين، و لا بأس بحجّيتهما معاً كما هو الحال في استصحابی النجاسة، و ذلك بتقريب أنّ الدالّتين الالتزاميتين يتعين سقوطهما و الأخذ بالدالّتين المطابقيتين».

۲ - مباحث الأصول ؛ ج ۵ ؛ ص ۶۱۵ «و الجواب: أنّ هنا- في الحقيقة- تعارضين: تعارض بين الدلالة الالتزامية للخبر الأمر بصلاة الظهر و الدلالة المطابقية للخبر الأمر بصلاة الجمعة، و تعارض بين الدلالة الالتزامية للخبر الأمر بصلاة الجمعة و الدلالة المطابقية للخبر الأمر بصلاة الظهر، و كلّ من الدالّتين الالتزاميتين ليست في الحجّية في طول ما تعارضها من الدلالة المطابقية حتّى تكون متيقّنة السقوط في مقابلها، و إنّما هي في طول الدلالة المطابقية لنفس الخبر، و معارضة للدلالة المطابقية للخبر الآخر، فلا وجه لتعين سقوطها في مقابل ما تعارضها من الدلالة المطابقية، بل يمكن افتراض سقوط إحدى الدالّتين المطابقيتين مع دلالتها الالتزامية و بقاء الدلالة الالتزامية مع المطابقية في الطرف الآخر».

دارد که یکی را بر دیگری مقدم بدانیم. و مجرد اینکه در تعارض دو دلالت التزامی هر دو از یک سنخ هستند، منشأ ترجیح یکی بر دیگری نمی‌شود که بگویید چون آنها از یک سنخ هستند، اول تعارض می‌کنند. و در تعارض دیگر تعارض بین دلالت التزامی یکی با مطابقی دیگری است و متعارضان از دو سنخ هستند، فعلاً دعوا نمی‌کنند و از دعوا و تعارض و تنافی در امان می‌مانند!

اشکال خود مرحوم شهید صدر

این اشکالی بود که آقای حائری مطرح می‌فرمایند، که ما با یک مقدار تغییر در بیان، عرض کردیم. خود مرحوم آقای صدر، یک جواب دیگر به این مطلب داده‌اند. جواب ایشان این است که مطلب همین گونه است که شما می‌فرمایید، اگر ارتکازات عقلایی را در نظر نگیریم؛ اما ارتکازات عقلایی می‌گوید که تفکیک بین دلالت مطابقی و دلالت التزامی عرفی نیست. عرف نمی‌تواند قبول کند که دلالت مطابقی حجت باشد و دلالت التزامی آن حجت نباشد. می‌گوید که اگر قرار است حجت باشد باید هر دو حجت باشند و اگر قرار است حجت نباشد، هیچ کدام حجت نیستند. ارتکاز عرفی بر خلاف این است که دلالت مطابقی را حفظ کنید و دلالت التزامی را کنار بگذارید.^۱

بررسی کلام شهید صدر

به نظر ما، در اینجا هیچ ارتکاز خاصی وجود ندارد؛ به خصوص در اینجا نکته‌ای وجود دارد که اگر نگوئیم رفع ید از دلالت التزامی بهتر است، لاقلاً کمتر نیست. البته نکته خیلی مهمی نیست؛ و عمدتاً در نفی ارتکاز شهید صدر و تضعیف کلام ایشان به آن اشاره می‌کنیم، نه در اثبات رفع ید از دلالت التزامی. آن نکته این است که مدلول التزامی ما، مدلول التزامی عقلی است، نه مدلول التزامی لفظی. چون گاهی ملازمه، بین بمعنی الأخص است که یک مدلول لفظی جدید ایجاد می‌کند اما در اینجا اینکه نماز جمعه واجب است، پس نماز ظهر واجب نیست بین بمعنی الأخص نیست؛ بلکه چون علم اجمالی خارجی داریم که در روز یک نماز بیشتر واجب نیست؛ آن علم اجمالی را ضمیمه می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم آن دلیلی که می‌گوید نماز جمعه واجب است به دلالت التزامی می‌گوید نماز ظهر

۱ - بحوث فی علم الاصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۴۵ «هذه هي المحاولات التي يمكن أن يخرج على أساسها حجية الدليلين في الجملة إذا كان التعارض بينهما عرضياً. وقد عرفت أن بعضها صحيح بقطع النظر عن ملاحظة الارتكازات العقلانية، و أما إذا أريد ملاحظتها و تحكيمها على دليل الحجية العام - كما هو الصحيح - فالتفكيك بين الدالتين المطابقية و الالتزامية في الأدلة الاجتهادية ليس مقبولاً عرفاً، بل يرى العرف إجمال دليل الحجية العام و عدم شموله للمدلولين المطابقي و الالتزامي معاً.»

واجب نیست. این قضیه، مدلول عقلی دلیل است و در جایی که اصل دلالت التزامی، مدلول عقلی دلیل باشد، استدلال بر حجیت آن آسان نیست؛ مثلاً بیانی که مرحوم آقای خوئی برای حجیت مثبتات آورده‌اند،^۱ بر فرض تمامیت، در موارد دلالت عقلی تام نیست. ایشان می‌گویند: کسی که اخبار به ملزوم می‌دهد، اخبار به لازم آن نیز می‌دهد؛ بنابراین دو مصداق از مصادیق خبر داریم؛ یکی خبر به ملزوم و یکی خبر به لازم. لکن این مطلب در بحث مدلول عقلی، صادق نیست؛ چون کسی که خبر از ملزوم می‌دهد، الزاما خبر از لازم عقلی آن نمی‌دهد.

منشأ تعارض در کلام مرحوم میرزای شیرازی و مرحوم آخوند

در اینجا میرزای شیرازی و مرحوم آخوند و دیگران به نکته‌ای متعرض شده‌اند که اگر تمام باشد، پاسخ این مطلب نیز هست. آقایان فرموده‌اند: اساساً منشأ تعارض - یعنی اینکه دو دلیل با هم تنافی دارند - دلالت التزامی نیست. نکته‌اش این است که وقتی دو اماره به مناط طریقت، حجت می‌باشند، جایی که ما علم داریم یکی از این دو، مطابق واقع نیست؛ نمی‌توانیم ملاک حجیت را در هر دو، تام بدانیم. این بیانی است که شاید از برخی کلمات مرحوم شیخ نیز بتوان استفاده کرد.

میرزای شیرازی در تقریراتشان تصریح کرده‌اند^۲ و از بیان مرحوم آخوند، در حاشیه و جاهای دیگر نیز این مطلب بدست می‌آید^۳ و شاید در کلام مرحوم حاج آقا رضا همدانی نیز این بیان آمده باشد.

بررسی کلام مرحوم میرزای شیرازی و مرحوم آخوند

۱ - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)؛ ج ۲؛ ص ۱۸۴.

۲ - تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی؛ ج ۴؛ ص ۲۱۰ «أما منشأ التعارض بينهما كغيرهما من مطلق الدليلين، أو الأمرتين - بناء على اعتبار الأخبار والأدلة من باب الطريقة المحضة، كما هو ظاهر أدلة اعتبار مطلق الطرق - إنما هو التكاذب بينهما بأن لا يمكن صدقهما بحسب الواقع.... و أما بناء على اعتبارها من باب الطريقة، فلأن معنى جعل الطريق الغير العلمی هو إيجاب التدين به و استناد العمل إليه في مرحلة الظاهر، و مفاد أدلة اعتبار الأخبار على هذا التقدير إنما هو ذلك، و يعتبر في الطرق المجعولة عدم العلم بكذبها لا محالة، فما علم كذبه و لو إجمالاً لم يرد الشارع التدين به، بل حرم التدين به»

۳ - درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد؛ الحاشیة الجديدة؛ ص ۴۲۳.... المبحث الخامس فی التعادل و التراجع

لکن این بیان، ناتمام است. اگر مناط حجیت امارات طریقت شخصیه بود؛ مطلب صحیح بود؛ در طریقت شخصیه با وجود علم اجمالی به عدم مطابقت یکی از دو طریق با واقع، نمی توان گفت: هر دو طریقت دارد اما در اینجا مناط، طریقت نوعیه است. چون نوع امارات مطابق واقع است، این طریقت نوعیه سبب می شود شارع به طور کلی امارات را حجت بشمارد ولو در ظرف تعارض؛ لذا ولو امارات متعارضه، طریقت ندارند اما چون نوع امارات حجت هستند؛ همان کافی است که شارع امارات را به طور کلی حجت کرده باشد.

بیان دوم از کلام مرحوم میرزای شیرازی و مرحوم آخوند

این بیان را به گونه دیگری ممکن است طرح کرد که شبیه آن در بعضی از بیانات مرحوم شیخ انصاری در بحث استصحاب نیز وارد شده است. و آن اینکه فرض کنید یک دلیل می گوید: نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می گوید: نماز ظهر واجب است و علم اجمالی داریم یکی از این دو، غیر واجب است. این علم اجمالی اثر دارد و آن اثر ترخیص شارع است، چون عقلاً علم اجمالی تأثیر می گذارد و معذور من است. علم حجّیت ذاتیه دارد و علم به ترخیص نیز لازمه اش این است که من مرخص باشم. من نسبت به یکی از این دو که واجب نیست، ترخیص دارم. دلیل حجیت اماره نسبت به نماز جمعه تنجیز می آورد، نسبت به نماز ظهر نیز تنجیز می آورد. علم اجمالی به عدم وجوب می گوید: یکی از این دو را لازم نیست، انجام دهید. بنابراین، لازمه اش ترخیص است.

بررسی بیان دوم

این تقریب نیز ناتمام است؛ ابتدا یک نقض ذکر می کنیم و بعد حل آن را می آوریم. بحث سر این است که آیا تساقط دو دلیل به جهت مدلول التزامی است یا ذاتاً خودشان تنافی دارند؟ اما نقض آن، جایی که شما یقین دارید یکی از دو لباس پاک است و یکی از دو لباس نجس است. آیا شما نمی گوید که باید هر دو را شست؟ می گوید علم اجمالی به الزام مؤثر است اما علم اجمالی به ترخیص مؤثر نیست. چرا این گونه رفتار می کنید؟ در حالی که اگر این بیان تمام باشد، در این مثال هم می آید. لکن شما می گوید: از هر دو باید اجتناب کرد و حال آنکه علم اجمالی داریم یکی از آنها لازم الاجتناب نیست.

اما حلّ قضیه آنکه تعذیری که علم اجمالی می آورد، از ناحیه عنوان خود می آورد و به نحو حیثی است. نه از ناحیه جمیع عناوین منطبق بر واقع.

توضیح اینکه حکم امر واقعی ممکن است از ناحیه بعضی عناوین معلوم و از ناحیه بعضی از عناوین دیگر، نامعلوم باشد. من علم اجمالی دارم که یک ترخیصی اینجا وجود دارد؛ این علم اجمالی به ترخیص، منشأ وجوب نیست و الزامی گردن گیر من نمی‌شود؛ ولیکن این مطلب منافاتی ندارد با اینکه از ناحیه دیگری، وجوب برای من، تنجیز شود. به عبارت دیگر اشکالی ندارد، این عنوان که احدهما مرخص فیه است، تکلیف‌آور نباشد اما از یک ناحیه دیگر شارع بگوید: چون عنوان دیگر تنجیز‌آور در دو طرف احتمال مطابقت با واقع دارد، تک تک این دو طرف را بر تو واجب کردم. کما اینکه در مورد علم اجمالی، همین گونه است.

بنابراین علم اجمالی به ترخیص، اقتضاء تکلیف‌آوری ندارد؛ نه اینکه مقتضی نفی تکلیف باشد. یعنی از ناحیه علم اجمالی به ترخیص، تکلیفی متوجه ما نمی‌شود؛ لکن مانعی ندارد یک علم اجمالی به الزام داشته باشیم، که آن تکلیف بیاورد. علم اجمالی به ترخیص کاری ندارد که عنوان دیگری تکلیف به گردن ما می‌آورد یا نمی‌آورد. ما نحن فیه نیز شبیه این مورد است. شارع این دو خبر را حجت کرده و گفته است خبری که وجوب نماز جمعه را به گردن شما می‌آورد، این وجوب نماز جمعه، ملاک حجت را - که طریقت نوعیه است - دارا است لذا این خبر حجت است. خبر دیگر نیز ملاک حجت - که طریقت نوعیه است - را دارد و نفس حجت قرار دادن این دو، فی نفسه اشکالی ندارد؛ لذا اشکال را باید همان دلالت التزامی دو خبر دانست.

از آنچه گفتیم جواب اشکال مرحوم شیخ در بحث استصحاب روشن می‌شود. مرحوم شیخ در بحث استصحاب می‌فرماید: جاری کردن استصحاب نجاست در دو طرف؛ در جایی که ما می‌دانیم یک طرف، پاک شده است، تعارض صدر و ذیل را پیش می‌آورد. استصحاب اول می‌گوید: حکم کن به نجاست اولی و استصحاب دوم نیز می‌گوید: حکم کن به نجاست دومی و ذیل دلیل نیز می‌گوید: «و لکن ینقضه بیقین آخر»؛ پس در اینجا علم اجمالی به طهارت وجود دارد و ذیل دلیل می‌گوید: حکم کن به طهارت احدهما لا بعینه. در نتیجه بین مقتضای صدر روایت - حکم به نجاست هر دو - با مقتضای ذیل آن - حکم به طهارت احدهما لا بعینه - تعارض حاصل می‌شود.^۱

۱ - فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۴۱۰ «لأنَّ العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض»؛ لأنَّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين مثله» يدلُّ على حرمة النقض بالشك و وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلِّ منهما

یکی از جواب‌ها به این اشکال، همین نکته‌ای است که اشاره کردیم و آن اینکه ذیل دلیل یعنی **و لکن ینقضه بیقین آخر**، می‌خواهد بگوید: آن علمی که وجود دارد، موثر است، لکن از ناحیه خودش؛ یعنی تأثیر علم به ترخیص این است که از ناحیه علم به ترخیص، تکلیفی وجود ندارد و این منافات ندارد با اینکه از ناحیه دیگر، تکلیف بیاید.

اصل این اشکال ناشی از عدم توجه به این مطلب است که بر امور واقعی، ممکن است عناوین متعددی، منطبق شود. فرض کنید در واقع یک نماز جمعه است و یک نماز ظهر؛ اما بر همین نماز جمعه و نماز ظهر؛ ممکن است عناوین مختلفی، منطبق شود: عناوین تفصیلیه، عناوین اجمالیه، واحد مردد و امثال این عناوین.

بیان مرحوم ایروانی در مانحن فیه

مرحوم ایروانی شبیه همین بیان میرزای شیرازی را دارد؛ ایشان می‌گوید: چون من علم اجمالی دارم یکی از این دو کاذب است، پس یکی از این دو، به همین عنوان از اعتبار می‌افتد؛ یعنی احدهما به دلیل کاذب بودن، از حجیت می‌افتد و به همین عنوان احدهما نیز حجت خواهد بود؛ چون علم ندارم که هر دو کاذب‌اند. پس شارع گفته است: احدهما حجت است و لازمه حجیت احدهما، تخییر است، کما فی کل نکره. مثلاً لازمه **جئنی برجل** این است که هر رجلی که آوردید، کفایت کند. در اینجا نیز شارع گفته است یکی از این دو حجت است، شما هر کدام را، اخذ کردید، حجت می‌شود.^۱

بررسی کلام مرحوم ایروانی

صرف نظر از اینکه مبانی این بیان چه میزان صحیح است؛ آیا اصل بحث درست است که احدهما لا بعینه از اعتبار می‌افتد و دومی حجت می‌شود؟! ثبوتاً و اثباتاً اشکالاتی - که قبلاً در بحث نفی ثالث طرح کردیم - وجود دارد که باید سر جای خودش حل کنیم.

تحت عموم حرمة النقص بالشك؛ لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، و لا إبقاء أحدهما المعين؛ لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، و أما أحدهما المخير فليس من أفراد العام؛ إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء.»

اما آیا لازمه اینکه احدهما، حجت باشد؛ این است که قائل به تخییر شویم؟ پاسخ قضیه این است که احدهما، مفهومی است که به گونه‌های مختلفی در ذهن انسان لحاظ می‌شود. گاهی به نحو صرف الوجود است که هر یک از آنها خارجیت پیدا کرد، مصداق قطعی احدهما ست. فرض کنید در **جثنی برجل**، اولین مردی را که شما آوردید مصداق قطعی جثنی برجل است، هر فرد از افراد رجل را که شما بیاورید، مصداق قطعی جثنی برجل است و طبیعتاً لازمه‌اش تخییر است.

ولی اگر گفتیم **جاء رجل**؛ دست روی زید بگذارید؛ آیا می‌توانید بگویید این زید، حتماً همان شخصی است که آمده است. چون رجل است. در این جمله رجل به نحو مردد است؛ یعنی ممکن است زید باشد و ممکن است عمرو باشد. انطباق رجل بر زید یا بر عمرو انطباق احتمالی است، نه انطباق قطعی. این همان نکته‌ای بود که ما در بحث علم اجمالی عرض کردیم و گفتیم شهید صدر در بحث علم اجمالی این خلط را کرده‌اند که علم اجمالی چون به جامع تعلق می‌گیرد، پس اگر هر یک از دو فرد را آوردید، آن جامع امتثال شده است. ما گفتیم: جامع که شما می‌گویید به چه معنا است؟ آیا جامع به معنای صرف الوجود است که انطباق آن بر هر یک از دو طرف انطباق قطعی است؟ اگر مرادتان این است، نه؛ علم اجمالی به این نحو نیست. وقتی می‌گوییم یا این ظرف نجس است یا آن ظرف، روی هر ظرفی دست بگذاریم، نمی‌توانیم بگوییم آن مصداق قطعی معلوم بالاجمال ماست؛ بلکه مصداق احتمالی معلوم بالاجمال است. بنابراین کلام مرحوم ایروانی علاوه بر منقح نبودن مبانی آن، لازمه‌اش تخییر نیست، بلکه لازمه آن تنها نفی ثالث است.

نتیجه کلی بحث درباره اصل اولی در دو خبر متعارض متکافی

نفی ثالث با دو خبر متعارض صحیح است؛ اما نسبت به مفاد معین دو خبر اصل اولی تساقط است و احتمالات دیگر از جمله احتمال تخییر ناتمام است.

۱۳۸۹/۱۱/۱۹

اصل ثانوی در باب تعارض خبرین

اصل ثانوی برگرفته از احادیث علاجیه است؛ لذا به بررسی احادیث می‌پردازیم.

روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله

اولین روایتی که در جامع الاحادیث آورده شده، روایت عمر بن حنظله است که به مقبوله عمر بن حنظله، معروف است. در اینجا این روایت از فقیه نقل شده است. و در ذیل آن به نقل کافی و تهذیب اشاره کرده‌اند.^۱

این روایت در مصادر مختلف نقل شده که در برخی متن کامل حدیث همچون کافی، ج ۱، ص ۶۷ و در برخی قطعه‌ای از آن آمده است. همچون کافی، ج ۷، ص ۴۱۲. این روایت در کافی دو سند دارد. حاج آقا بحث سندی این روایت را اخیراً در بحث اعتبار و عدم اعتبار حکم حاکم در رؤیت هلال ماه رمضان و ماه شوال مطرح فرمودند و ما نیز در حواشی ویرایش دوم مباحث حاج آقا، بعضی از نکات را اضافه کردیم؛ در اینجا چکیده‌ای از این بحث‌ها را ذکر می‌کنیم.

بررسی سندی روایت

ما سند را از کتاب کافی (چاپ دار الحدیث) نقل می‌کنیم:^۲

عبارت این است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ».

بحثی درباره محمد بن حسین

محمد بن حسین که محمد بن یحیی از او نقل می‌کند؛ محمد بن حسین بن ابی الخطاب است که ثقة بوده و بحثی در وثاقت وی نیست؛ بنابراین به حسب ظاهر بدوی اشکال سند

۱ - در جامع الاحادیث، در اینجا آمده است: «يَأْتِي مِثْلَ هَذَا مِنَ الْكَافِي وَ التَّهْذِيبِ فِي ذِيلِ رَوَايَةِ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ (۳۱) مِنَ الْبَابِ التَّالِي، رَقْم ۳۱ غُلَطِ چایی و صحیح آن ۱۳۱ است.

۲ - الکافی (ط - دارالحدیث)؛ ج ۱؛ ص ۱۶۷

منحصر است در عمر بن حنظله؛ اما اشکال دیگری می‌توان مطرح کرد و آن اینکه همین روایت در جلد هفتم کافی، صفحه ۴۱۲، نیز وارد شده است. که آن هم به همین سند است اما در بعضی نسخ مخطوط کافی، بجای محمد بن حسین، محمد بن حسن می‌باشد.

تهذیب این روایت را دو بار نقل کرده است؛ یک بار از طریق کافی و دیگری از غیر کافی؛ آن نقلی که از کافی شده است، در جلد ۶ صفحه ۲۱۸ می‌باشد و نقل دیگر در جلد ۶ صفحه ۳۰۱ آمده است. آن که به سند کافی است به این شکل است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ شَمُّونَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ» می‌باشد؛ بنابراین ممکن است اشکال دیگری این گونه طرح شود که چه بسا محمد بن حسین صحیح نباشد بلکه محمد بن حسن صحیح باشد. و مراد از محمد بن حسن هم محمد بن حسن بن شمون باشد که شدیداً تضعیف شده است. با تردید در عبارت صحیح و احتمال صحت محمد بن الحسن نیز روایت از اعتبار می‌افتد؛ چون نتیجه تابع اخس مقدمات است.

این اشکال چند پاسخ دارد. **پاسخ اول:** در نهایت این اشکال صحیح باشد و این طریق را خراب کند؛ لکن این روایت، طریق‌های دیگری دارد که در آنها اصلاً نه محمد بن حسن و نه محمد بن حسین، هیچ کدام واقع نشده‌اند و از طرق دیگر به محمد بن عیسی ختم می‌شوند.^۱

پاسخ دوم: محمد بن حسین به احتمال زیاد تحریف محمد بن حسن است. به دلیل اینکه روایت محمد بن حسین از محمد بن عیسی - که محمد بن عیسی عیبی است - ثابت نیست. موارد کمی وجود دارد که باید غلط باشند و آن که از محمد بن عیسی روایت می‌کند، محمد بن حسن است. لکن مراد از محمد بن حسن که راوی از محمد بن عیسی است، محمد بن حسن بن شمون نیست، محمد بن حسن بن شمون در هیچ موردی، راوی از محمد بن عیسی نیست؛ و محمد بن یحیی عطار نیز از او روایت نمی‌کند.

محمد بن حسن در این سند، محمد بن حسن صفار است که محمد بن یحیی از او زیاد روایت می‌کند و موارد شبیه این در اسناد کافی وجود دارد؛ تفصیل این بحث در حاشیه کافی چاپ دار الحدیث - ذیل همین روایت - آمده است.^۲ و ما در بعضی از یادداشت‌ها، نوشته‌ایم و بحث کرده‌ایم.

۱ - تهذیب جلد ۶ صفحه ۳۰۱؛ من لایحضره الفقیه اوایل جلد ۳.

۲ - الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱، ص: ۱۶۷؛ پاورقی شماره ۲

بنابر این اگر محمد بن حسن هم در سند روایت باشد، محمد بن حسن صفّار است که از اجلا ثقات است و بحث خاصی ندارد.

محمد بن عیسی عیبدی

شخص دیگری که در این سند قرار دارد و فی الجمله بحثی دارد، محمد بن عیسی عیبدی است که ابن ولید و صدوق او را تضعیف کرده‌اند. از همان قدیم سخن ابن ولید و صدوق مورد قبول رجالیان همچون ابن نوح و نجاشی قرار نگرفته است و اشاره کرده‌اند که محمد بن عیسی ضعیف نیست و اشکال در مورد محمد بن عیسی یک اشکال خیلی قدیمی بوده است که در همان زمان، در کتب رجالی پاسخ داده شده است؛ لذا نکته خاصی در مورد تضعیف محمد بن عیسی عیبدی تقریباً وجود ندارد.

عمر بن حنظله

پس در مورد سند این روایت، تنها مشکل، عمر بن حنظله و توثیق اوست. چند راه برای توثیق عمر بن حنظله وجود دارد که تقریباً همه این راه‌ها، روی مبانی‌ای است که مرحوم آقای خویی قبول ندارند.

اکثر روایت اجلا

یکی از راه‌ها اکثر روایت داود بن الحصین است.^۱ و راه دوم روایت خاص در توثیق عمر بن حنظله است. راه سوم: روایت ابن ابی عمیر و صفوان از عمر بن حنظله است. راه سوم نیازمند بحث بیشتری است؛ لذا ما در دو قسمت راه سوم را بررسی می‌کنیم.

روایت ابن ابی عمیر از عمر بن حنظله

در کمال الدین روایتی وجود دارد از «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عِیهَ السَّلَام) يَقُولُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ خُمُسُ عَلَامَاتٍ مَحْتُومَاتٍ الْيَمَانِي وَالسُّفْيَانِي وَالصَّيْحَةُ...» تا آخر روایت.^۲

۱ - به جز داود بن الحصین افراد دیگری همچون زراره هم از عمر بن حنظله روایت می‌کنند که برای اطمینان پیدا کردن به وثاقت عمر بن حنظله مفید است.

۲ - کمال الدین و تمام النعمة؛ ج ۲؛ ص ۶۵۰

ولیکن در برخی مصادر ابن ابی عمیر، این روایت را به واسطه ابی ایوب خزاز نقل کرده است. من جمله در غیبت نعمانی^۱ و در دلائل الامامه^۲، که ابی ایوب واسطه است و این است که به نظر می‌رسد در سند کمال الدین، **عن ابی ایوب** افتاده و سقط شده است. در سایر موارد نیز نقل ابن ابی عمیر از عمر بن حنظله واسطه دارد. تنها همین یک روایت بی واسطه است؛ در بعضی اسناد نیز هشام بن سالم واسطه شده است^۳.

بنابراین از راه روایت ابن ابی عمیر نمی‌توان وثاقت عمر بن حنظله را اثبات کرد.

روایت صفوان از عمر بن حنظله

روایت صفوان از ابن ابی عمیر در فقیه، جلد ۳، صفحه ۴۶۱، حدیث ۴۵۹۶ - وارد شده است، طبقه صفوان یک مقداری از طبقه ابن ابی عمیر متقدم است و هفت سال زودتر هم از دنیا رفته است - وفات صفوان ۲۱۰ است و ابن ابی عمیر ۲۱۷ - ظاهراً حدود ده سالی باید از ابن ابی عمیر بزرگ‌تر باشد. به هر حال مانعی ندارد که صفوان از عمر بن حنظله روایت کند؛ اما روایات دیگری که صفوان از عمر بن حنظله در جاهای دیگر دارد، همه با واسطه هستند مگر یک جا، که ظاهراً واسطه نخورده است؛ یعنی غیر از این روایتی که ما داریم، یک روایت دیگر وجود دارد^۴ - صفوان بن یحیی عن الحارث بن مغیره النصری و عمر بن حنظله عن منصور بن حازم - که ما در توضیح الاسناد، مفصل در مورد این سند بحث کرده ایم، که چکیده آن را در حاشیه جزوه حاج آقا آورده ایم؛ این سند، بحث‌های خیلی زیادی دارد؛ اما این روایت در بحث ما قابل استناد نیست؛ زیرا:

۱ - الغیبة (لنعمانی)؛ النص؛ ص ۲۵۲ «قَالَ حَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عِيهِ السَّلَام) أَنَّهُ قَالَ: لِلْقَائِمِ خَمْسُ عَلَامَاتٍ...»

۲ - دلائل الإمامة (ط - الحديث)؛ ص ۴۸۷ «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ خَالِدِ التَّمِيمِي، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام)، قَالَ: قَبْلَ الْقَائِمِ (عَلَيْهِ السَّلَام) خَمْسُ عَلَامَاتٍ...»

۳ - المحاسن؛ ج ۲؛ ص ۴۷۸؛ همچنین الکافی (ط - دارالحديث)؛ ج ۱۲؛ ص ۱۳۷ «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ، قَالَ: ...»

۴ - رجوع کنید به الکافی (ط - دارالحديث)؛ ج ۶؛ ص ۳۸ پاورقی شماره ۵

اولاً: اساساً ثابت نیست «و عمر بن حنظله» باشد، در بعضی از نقل‌ها «عن عمر بن حنظله» است.

ثانیاً: اگر عبارت صحیح هم: «و عمر بن حنظله» باشد، این سند برای اثبات وثاقت عمر بن حنظله سودمند نیست، چون همچنان که حاج آقا در بحث خود اشاره فرموده‌اند، در جایی که یکی از مشایخ ثلاث روایتی را از دو نفر به شکل عطفی نقل کنند، این امر دلیل وثاقت هر دو نیست، بلکه تنها وثاقت یکی از آن دو را به نحو اجمال ثابت می‌کند و در اینجا که علاوه بر عمر بن حنظله حارث بن المغیره هم در سند واقع است که قطعاً ثقه است، این سند برای اثبات وثاقت عمر بن حنظله کارساز نیست.

توضیح این مطلب اینکه مراد از عبارت عده شیخ طوسی درباره صفوان و ابن ابی عمیر و بزنی، این است که ایشان در نقل روایات حتماً از ثقه نقل می‌کنند؛ اما اینکه اگر یک روایتی را هم ثقه نقل کرده و هم غیر ثقه؛ نام هر دو را نمی‌آورند و فقط از ثقه نقل می‌کنند، این از عبارت استفاده نمی‌شود. مفاد عبارت این است که این اشخاص در نقلیات به نقل غیر ثقه اعتماد نمی‌کنند؛ لذا اگر نقلی از غیر ثقه داشته باشند، حتماً کنارش ثقه هست و در اینجا حارث بن مغیره النصری که از اجلاء ثقات است، وجود دارد. پس اگر عمر بن حنظله ثقه نباشد، منافاتی با آن ادعای شیخ طوسی در مورد صفوان و ابن ابی عمیر و بزنی ندارد.^۱ به عبارت دیگر وقتی یک مطلب هم از طریق شخص ثقه و هم از طریق شخص غیر ثقه نقل شده باشد، بالطبع هر دو نقل ذکر می‌شود، چون نقل غیر ثقه مؤید نقل ثقه است نه مضعف آن.

۱ - در پراختز این نکته را بگوییم؛ ما در برنامه درایه النور به ناچار روایت‌هایی را که معطوف بودند از هم تفکیک کردیم برای اینکه بتوانیم پردازش کامپیوتری روی اطلاعات داشته باشیم. در نتیجه این روایت صفوان عن الحارث بن مغیره و عمر بن حنظله تفکیک و تبدیل به دو سند شده است. این تفکیکات یک سری محذوراتی نیز دارد، یعنی یک سری مشکلاتی ایجاد می‌کند. یکی از این مشکلات همین است که ممکن است شخصی به برنامه درایه النور توجه کند و بگوید صفوان از عمر بن حنظله نقل می‌کند و توجه نکند که صفوان از عمر بن حنظله معطوفاً بحارث بن مغیره نقل کرده است نه مستقلاً. به هر حال باید همیشه به اصل سندها توجه کرد. ما برای حل این مشکل، همیشه کنار سند بازسازی شده، - به تعبیر ما - سند اصلی آن را نیز ارائه می‌دهیم که اگر کسی خواست، آن سند اصلی را هم ببیند و حتی اینجا کلمه «عطفی» را نیز کنار سند قرار داده ایم که تبیهی باشد بر اینکه این سند دستکاری و تفکیک شده است و سند به دو سند بدون عطف تبدیل شده است.

ثالثاً: این روایت چند گونه نقل دارد و چنان که ما مفصل بحث کرده ایم ظاهراً تقدیم و تأخیری در اینجا رخ داده است و اصل روایت این بوده «عن صفوان بن یحیی عن الحارث بن مغیره النصری و منصور بن حازم عن عمر بن حنظله» یعنی جای عمر بن حنظله و منصور بن حازم باید جا به جا شود. اجمال دلیل این امر این است که در تهذیب جلد ۲ صفحه ۲۴۶ همین روایت را نقل می‌کند و در سند آن صفوان بن یحیی عن الحارث بن مغیره عن عمر بن حنظله است یعنی راوی مباشر روایت، عمر بن حنظله است و حارث بن مغیره بین صفوان و عمر بن حنظله واسطه شده است و در روایت دیگری نیز منصور بن حازم واسطه شده است. البته ما سابقاً در توضیح الاسناد، به گونه دیگری آورده بودیم و برنامه درایه النور بر طبق آن نظر سابق ماست اما بعداً به این روایت که برخورد کردیم، توضیح سند را بازنویسی کردیم و چکیده‌اش را در حاشیه مطالب حاج آقا در کتاب صوم آوردیم. در نتیجه بین صفوان بن یحیی و عمر بن حنظله واسطه قرار دارد. بنابراین تنها روایت صفوان بن یحیی از عمر بن حنظله‌ای که قابل استناد است همان روایت فقیه است. و خالی از شبهه نیست که آیا واقعا صفوان از عمر بن حنظله روایت مستقیم دارد، در سایر موارد - که البته زیاد نیست - روایات صفوان از عمر بن حنظله با واسطه است. به هر حال تردید است که آیا صفوان از عمر بن حنظله مستقیم نقل دارد یا ندارد. روایت فقیه به این شکل است:

«رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عِیْهِ السَّلَام) أَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ شَهْرًا بِشَيْءٍ مُسَمًّى...»^۱، حاج آقا، این احتمال را مطرح می‌فرمودند که بین صفوان و عمر بن حنظله، «ابن مسکان» افتاده باشد؛ به این دلیل که صفوان به واسطه ابن مسکان از عمر بن حنظله در بحث متعه روایتی دیگر را نقل می‌کند؛ لذا احتمال افتادگی در این روایت نیز وجود دارد.

یکی از علل افتادگی، تعلیق در اسناد است، یعنی دو سند پشت سر هم که قرار می‌گیرند، در سند دوم و به اعتماد سند قبل، واسطه حذف می‌شود؛ لذا این احتمال وجود دارد که مثلاً در کتاب صفوان این گونه بوده است: «ابن مسکان عن عمر بن حنظله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام...» و سند بعدی آن این گونه بوده است: «عمر بن حنظله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام» و ابن مسکان به جهت تعلیق بر سند قبل حذف شده باشد و شیخ صدوق که آمده

است روایت دوم را - که آن هم مثل روایت اول در بحث متعه بوده است - نقل کند، به واسطه محذوف به جهت تعلیق توجه نکرده و آن واسطه در کتاب شیخ صدوق نیامده است.

به این دلیل برای کشف حذف شدن یا نشدن واسطه و تعیین واسطه محذوف، شناخت متن روایات - که متن به چه بحثی مربوط است - بسیار اهمیت دارد. چون احتمال زیر هم قرار گرفتن روایت‌هایی که در یک موضوع مشابه هستند، بیشتر از روایت‌های با متون متفاوت است. به همین جهت و با توجه به موضوع مشترک هر دو روایت که خصوص متعه است، احتمال اینکه «ابن مسکان» در سند فقیه، نیز واسطه باشد، کاملاً جدی است.

به ویژه با عنایت به اینکه طبقه راویان عمر بن حنظله با طبقه صفوان چندان سازگار نیست، راویان عمر بن حنظله از مشایخ صفوان هستند، بلکه زراره که از کبار اصحاب امام صادق (علیه السلام) است، و صفوان از او با واسطه نقل می‌کند، از عمر بن حنظله روایت کرده، تنها از طبقه صفوان روایت علی بن الحکم از عمر بن حنظله دیده شده که نیازمند بررسی است. به هر حال ملاحظه طبقه راویان عمر بن حنظله هم احتمال وقوع سقط بین صفوان و عمر بن حنظله را تقویت می‌کند.

بنابراین مشکل است که بتوان روایت صفوان از عمر بن حنظله را اثبات کرد و در نتیجه نمی‌توان روی روایت صفوان از عمر بن حنظله خیلی تکیه کرد؛ لذا تکیه گاه اصلی در توثیق عمر بن حنظله دو راه نخست است. یکی اکثار روایت اجلاء همچون داود بن الحصین و دیگری روایت خاص درباره عمر بن حنظله.

نقل روایت خاص در وثاقت عمر بن حنظله

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بَوَقْتٍ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): «إِذَا لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا»^۱.

این روایت بحث‌های سندی و دلالتی دارد.

اشکال سندی روایت این است که در این روایت، یزید بن خلیفه واقع است و یزید بن خلیفه توثیق صریح ندارد. پاسخ این اشکال این است که یزید بن خلیفه ولو توثیق صریح ندارد؛ اما راه‌هایی برای

توثیق وی وجود دارد که یکی از آن راه ها این است که صفوان از او زیاد روایت می کند. در اینجا دیگر آن مشکل روایت صفوان از عمر بن حنظله مطرح نیست. در مورد عمر بن حنظله، صفوان تنها یک روایت از او داشت که با سایر روایات او نیز چندان سازگار نبود.

ولی صفوان از یزید بن خلیفه زیاد نقل می کند؛ لذا بنابر دو مبنا، می توان وی را توثیق کرد: مبنای دلالت اکثر روایت اجالا بر وثاقت مروی عنه و مبنای وثاقت مشایخ صفوان؛ لذا عمده بحث متنی است.

۱۳۸۹/۱۱/۲۰

توثیق عمر بن حنظله

صحبت درباره روایت عمر بن حنظله بود. در بحث سندی این روایت عرض کردیم تنها شخصی که در سند این روایت بحث قابل توجهی دارد، عمر بن حنظله است و عمر بن حنظله را عمدتاً از دو راه می‌توان توثیق کرد. یکی از راه اکثر روایت اجلا و دیگری از راه روایت خاص منقول از یزید بن خلیفه.

اکثر روایت اجلا

اکثر روایت اجلا را نیز به دو روش می‌توان تقریب کرد. روش اول اینکه بگوییم یک راوی مشخص اکثر می‌کند. طبق این روش، داود بن حصین از عمر بن حنظله روایات بسیاری دارد. انصاف این است که روایات داود بن الحصین از عمر بن حنظله آن قدر زیاد نیست که به تنهایی بتواند وثاقت عمر بن حنظله را ثابت کند. و روش دوم اینکه راویان متعدد را در نظر بگیریم نه یک راوی مشخص را و بگوییم مجموع روایاتی را که از این شخص نقل کرده‌اند، زیاد بوده است؛ با این تقریب که بر اساس حساب احتمالات بعید است که همه این راویان، فرد را ثقه ندانسته و به جهت قرائن خارجی و مؤیدات خارجی به روایت او اعتماد کنند یا بدون اعتماد به راوی از وی نقل کنند. در این روش هر چه راویانی که از عمر بن حنظله نقل می‌کنند، از وثاقت و جلالت قدر بیشتری برخوردار باشند، انسان زودتر یقین حاصل می‌کند.

گفتنی است که ما در بحث اکثر روایت اجلاء مطرح کردیم که کلمه جلیل چندان دخالتی در این بحث ندارد، بلکه عمده این است که راوی از زمره کسانی نباشد که «یروون عن الضعفاء»؛ لذا واژه اجلاء را ما کمتر به کار می‌بردیم؛ اما در این روش که ما به ملاحظه نقل چندین راوی اطمینان به وثاقت مروی عنه پیدا می‌کنیم هر چه راوی از جلالت قدر و علم و آگاهی بیشتری به قواعد حدیثی برخوردار باشد زودتر اطمینان حاصل می‌شود؛ لذا روایت زرار و کسانی همچون ابن مسکان که از اصحاب اجماع هستند از عمر بن حنظله در رسیدن به اطمینان به وثاقت عمر بن حنظله تأثیر بیشتری دارد.

به هر حال هر دو روش در کلمات حاج آقا دنبال می‌شود. ما در بحث اکثار روایت ثقه، اشاره کرده ایم تقریباتی که بر دلالت اکثار روایت ثقه بر وثاقت مروی عنه وجود دارد، متفاوت است. لازمه بعضی آنها این است که یک نفر زیاد روایت کند مثلاً طبق این تقریب که اکثار روایت را به منزله شهادت و اخبار راوی به وثاقت مروی عنه بگیریم؛ اما اگر اکثار روایت را یک اماره اطمینان بخش به وثاقت مروی عنه بگیریم، لازم نیست راوی از وی یک نفر باشد بلکه ممکن است افراد متعدد، روایاتی از یک نفر نقل کنند که مجموعاً اطمینان بخش باشد.

روایت یزید بن خلیفه

راه دیگر توثیق، عمر بن حنظله روایت یزید بن خلیفه است که در آن آمده است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بِوَفْتٍ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): «إِذَا لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا».^۱

در جلسه قبل اعتبار سند این روایت را اثبات کردیم.

بحث دلالتی

اما از جهت دلالتی، چند اشکال به این روایت شده است. بعضی اشکال کرده‌اند که این روایت دلالت ندارد و بعضی گفته‌اند که اصلاً دلالت عکس دارد. یا دلالتش بر عدم وثاقت اظهر از دلالتش بر وثاقت عمر بن حنظله است.

مطالبی که در این بحث عرض می‌کنیم برخی بیانات حاج آقا است و بعضی اضافات ماست که دیگر بین این دو قسمت تفکیک نمی‌کنیم.

اشکال اول و پاسخ آن

یک اشکال این است که گفته‌اند این روایت می‌گوید عمر بن حنظله کاذب نیست لکن مجرد کاذب نبودن، بر وثاقت کفایت نمی‌کند؛ بلکه علاوه بر کاذب نبودن، ضبط راوی نیز معتبر است. پس روایت دال بر وثاقت که **هو المدار فی الحجّية** نیست.

۱ - الکافی (ط - دارالحديث)؛ ج ۶؛ ص ۳۷.

پاسخ این اشکال به دو وجه داده می‌شود. وجه اول اینکه در روایت گفته نشده اِذَا لَا یَتَعَمَدُ الْکَذِبُ عَلَیْنَا بلکه می‌گوید اِذَا لَا یَکْذِبُ عَلَیْنَا و کذب اعم از کذب عمدی و سهوی است و این مطلب مساوق است با اینکه ضابط باشد. غیر ضابط ولو آدم دروغگویی نباشد و تعمد کذب نداشته باشد، سهواً از او کذب سر می‌زند و درباره‌اش نمی‌توان گفت اِذَا لَا یَکْذِبُ عَلَیْنَا. توجه داشته باشید کذب سهوی کذب است؛ اما حرام نیست یعنی عقاب ندارد؛ نه اینکه کذب سهوی، کذب نباشد؛ بنابراین اِذَا لَا یَکْذِبُ عَلَیْنَا یعنی اِذَا یَکُونُ خَبَرُهُ مُطَابِقاً لِلْوَاقِعِ که مساوق با وثاقت است.

وجه دوم - بر فرض نا کافی بودن وجه اول - اینکه ضابط بودن، مطابق اصل عقلایی است. چون معنای ضابط یعنی کسی که اشتباه او از متعارف بیشتر نباشد و اصل این است که انسان‌ها متعارف باشند. اینکه اشتباه انسان بیشتر از متعارف باشد خلاف اصل عقلایی است و اصل عقلایی آن را نفی می‌کند؛ بنابراین اگر عدم تعمد راوی نسبت به کذب احراز شود، ضابطیت او نیز با این اصل عقلایی اثبات می‌شود.

اشکال دوم و پاسخ آن

گفته‌اند معنای اِذَا لَا یَکْذِبُ عَلَیْنَا این نیست که به طور کلی دروغ نمی‌گوید. شاید معنایش این باشد که در خصوص این روایت بر ما دروغ نمی‌گوید.

پاسخ این اشکال نیز این است که این جمله امام (علیه‌السلام) بعد از نقل روایت عمر بن حنظله صادر نشده است. یزید بن خلیفه اشاره می‌کند یک روایتی عمر بن حنظله نقل کرده است و امام علیه‌السلام می‌فرمایند اِذَا لَا یَکْذِبُ عَلَیْنَا. البته بعد از نقل روایت امام فرموده است: صَدَقَ. ما نمی‌خواهیم به آن «صدق» ای که بعد از نقل روایت است، تمسک کنیم. صدق، چه بسا در خصوص این روایت باشد اما «اِذَا لَا یَکْذِبُ عَلَیْنَا» قبل از نقل روایت است و قبل از نقل روایت چگونه می‌توان گفت: در خصوص این روایت «لا یَکْذِبُ عَلَیْنَا».

و به فرض اگر بعد از نقل روایت بود؛ مناسب بود به صیغه ماضی می‌فرمودند: اِذَا لَمْ یَکْذِبْ عَلَیْنَا. کما اینکه آن تعبیر تصدیقی بعد از نقل روایت «صدق» به صیغه ماضی است. لا یَکْذِبُ مضارع است و مضارع دالّ بر استمرار است. یعنی کارش این است که بر ما دروغ نمی‌بندد، بنابراین تناسب ندارد که اشاره به خصوص این یک روایت باشد.

خلاصه اشکال این است که ممکن است لایکذب علینا مربوط به خصوص این روایت باشد؛ بنابراین چه بسا دالّ بر این است که آدم دروغگویی است اما اینجا دروغ نگفته است. کأنه دلیلیت آن بر کاذب بودن ذاتی عمر بن حنظله اقوی است از دلیلیت آن بر وثاقت ذاتی او. یعنی وثاقت او را به خصوص این خبر، تخصیص می‌زند و کأنه مفهوم دارد یعنی جاهای دیگر دروغ می‌بندد اما در اینجا دروغ نگفته است. بعضی این گونه تعبیر کرده‌اند که لو دلّ علی شیء لدلّ علی ضعفه لا علی وثاقته؛ اگر بگوییم مفهوم دارد دلالت بر ضعف می‌کند و اگر بگوییم مفهوم ندارد و نسبت به خصوص این روایت دلالت دارد، نسبت به سایر موارد دلالت ندارد کما اینکه صدق ذیل اینگونه است و می‌گوید اینجا راست گفته است؛ اما جاهای دیگر نیز راست می‌گوید یا نمی‌گوید، ساکت است.

و خلاصه جواب اینکه اولاً این تعبیر قبل از نقل روایت صادر شده است، پس ناظر به آن روایت نیست. ثانیاً اگر هم بعد از آن نیز نقل می‌شد، اگر مربوط به خصوص این روایت بود مناسب بود، لم یکذب و به صیغه ماضی گفته می‌شد. چنانکه حاج آقا نیز در درس اشاره فرمودند و همچنانی که وقتی امام بعد از نقل روایت کلام عمر بن حنظله را تأیید می‌کنند، می‌فرمایند: «صدق» و نه «لا یصدق».

اشکال سوم و پاسخ آن

اشکال سوم - که در واقع تعمیق اشکال دوم است - این است که ما در خصوص این روایت نمی‌گوییم بلکه می‌گوییم در روایات مربوط به وقت، دروغ نمی‌گوید. راوی می‌گوید عمر بن حنظله روایتی مربوط به وقت نماز، از شما نقل کرده است و امام علیه‌السلام می‌فرمایند: **اذا لایکذب علینا یعنی اذا کانت الروایة فی الوقت فلا یکذب علینا** که باز هم مفهوم دارد و کأنه اگر روایت مربوط به وقت نبود، دروغ می‌گفت اما در اینجا و در مسائل مربوط به وقت، مذهب امام (علیه‌السلام) از چنان وضوح و روشنی برخوردار است که آدم‌های دروغگو نیز جرأت نمی‌کنند دروغ ببندند چون مشت‌شان باز می‌شود.

پاسخ اشکال سوم این است که اولاً مسائل وقت از وضوح برخوردار نیست؛ لذا در مسائل مربوط به وقت نماز، اختلاف وجود دارد. مثلاً در وقت منتهی الیه نماز ظهر و عصر و مبتدای نماز مغرب و عشاء، اختلافات شدیدی وجود دارد. مرحوم آقای خوئی متمایل بودند که سقوط قرص ملاک است. مشهور این است که زوال حمزه مشرقیه ملاک است و آقای خوبی احتیاط

می کردند و می گفتند: نماز ظهر و عصر را از سقوط قرص تأخیر نیاندازند و نماز مغرب را بعد از زوال حمره بخوانند. در مورد سایر اوقات مثلاً وقت نمازهای غیر واجب مثل نیمه شب نیز اختلاف وجود دارد؛ اینکه نیمه شب، را چگونه محاسبه کنیم؛ تا طلوع فجر؟ تا طلوع آفتاب؟ این مسائل هنوز که هنوز است، مورد اختلاف است؛ حال شما می گوئید که قبلاً از وضوح برخوردار بوده است! اساساً روایات در باب وقت، تعارض بسیار دارند، که نشان دهنده عدم وضوح است.

ثانیاً: در مسائل مربوط به وقت هم بر امام علیه السلام دروغ بسته اند. در روایات بسیاری آمده که ابو الخطاب در مسئله نماز مغرب به امام علیه السلام دروغ بسته است. جمله انّ عمر بن حنظله اُتانا عنک بوقت، در فضایی بوده است که دروغ بستن بر ائمه: مطرح بوده لذا بعد از اینکه عمر بن حنظله روایت را نیز نقل کرد، امام می فرماید: صدق که این امر نشان می دهد که زمینه دروغ وجود داشته است والا «صدق» اصلاً تناسب نداشت.

بنابراین اذا یعنی اذا کان الراوی عمر بن حنظله فهو لا یکذب علینا، نه اذا کانت الروایه فی الوقت. اگر راوی عمر بن حنظله است، او دروغ نمی بندد. این صریح در توثیق عمر بن حنظله است و به همین جهت مرحوم آقای خوئی نیز دلالت روایت را بر توثیق عمر بن حنظله قبول می کنند لکن در سند روایت اشکال می کنند.

جمع بندی بحث سندی مقبوله عمر بن حنظله

از آنچه گفته شد روشن می شود که در وثاقت عمر بن حنظله هیچ اشکالی وجود ندارد و این روایت از جهت سندی معتبر است. ما دیگر وارد بحث اینکه روایت را مقبوله خوانده اند، نمی شویم که آیا این نام گذاری صحیح است یا صحیح نیست؟ صغروباً و کبروباً قابل بحث است که آیا صغروباً چه کسی این روایت را مقبوله خوانده است؟ و کدام اصحاب به فتوهایش عمل کرده اند؟ عمل به این روایت عمر بن حنظله نسبتاً قدیمی است؛ ابن ادریس به این روایت در سرائر - که به خبر واحد هم عمل نمی کند - عمل کرده است اما تعبیر مقبوله ظاهراً خیلی قدیمی نیست. علی ایّ تقدیر نیازی به وارد شدن در آن مباحث که چه کسانی قبول کرده اند و چه کسانی قبول نکرده اند، نیست. این روایت از جهت سندی معتبر است و نیازی به آن بحث های صغروی و کبروی ندارد.

بررسی متن روایت مقبوله عمر بن حنظله

متن روایت چند مقطع دارد. در مقطع اول آن آمده که نباید به حاکم جور رجوع کرد و باید به حاکمی از «اصحابنا» مراجعه کنیم؛ که خارج از بحث ماست. بحث ما در دو مقطع دیگر روایت است. مقطع دوم از اینجا شروع می شود که:

«قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا، فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا، وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمًا، وَ كَلَاهُمَا اخْتَلَفَ فِي حَدِيثِكُمْ؟»^۱.

اگر هر یک از این دو نفر، یک نفری از اصحاب را اختیار کردند و راضی شدند که ایشان درباره حق اینها نظر بدهند اما خود این ناظرها در حکمشان اختلاف کردند و اختلاف ایشان نیز ناشی از حدیثی بود که هر کدام بر آن اعتماد می کردند - نه اینکه یکی از آنها بر طبق احادیث حکم کرده باشد و دیگری بر طبق مبانی عامه، سائل می پرسد که اگر هر دو ایشان با اعتماد به حدیث حکم کرده اند اما آن حدیثی که مستند قرار دادند، مختلف است. یکی به یک حدیث اعتماد کرده است و دیگری به یک حدیث دیگر. اینجا چه باید کرد؟

بحث ادبی درباره کلمه «کالا» و «کلتا»

در پرانتز یک مطلب را عرض کنم، در ادبیات قدیم معمولاً کلمه «کالا» اگر به مثنی یا جمع اضافه شود، با آن معامله مفرد غائب می شده؛ در شعری منسوب به مجنون عامری آمده:

کالانا یا معاذ یحب لیلی بفی و فیک من لیلی التراب^۲

و مشابه این شعر در جاهای دیگر دیده می شود که «کالا» و «کلتا» در حکم مفرد غائب است.

همچون:

فتلافیته بعالية الرمح	کالانا یطاول العیوقا ^۳
فبک الذی زعمت لها، و کلاکما	أبدی لصاحبه الصبابة کلها ^۴
کلاکما قتله ^۵ .	
کلتاکما محسنه ^۶	

۱ - الکافی (ط - دارالحدیث)؛ ج ۱؛ ص ۱۶۹

۲ - الاغانی، ج ۲، ص ۳۳، المجازات النبویه، ص ۱۴۱.

۳ - وقعه، صفین، ص ۴۴۵.

۴ - امالی سید مرتضی، ج ۱، ص ۴۱۲.

۵ - بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۳۲۸.

۶ - بلاغات النساء، ص ۸۰ - ۸۴.

البته گاه حکم جمع بر آن هم بار شده است، همچون:

کلاکما تحسنان الوضوء^۱

کلاهما جائزان^۲.

ان کان کلاهما یعملان بأجر^۳.

ولی این استعمال غالباً در مصادر متأخر و غیر اصیل دیده شده است.

ازهری در تهذیب اللغة از ابو الهیثم نقل می کند: العرب إذا أضافت «کلا» إلى اثنين لينت لامها... و أخبرت عن واحد فقالت: کلا أخویک کان قائماً و لم یقولوا: کانا قائمین، و کلا عمیک کان فقیها و کلتا المرأتین کانت جمیلة لا یقولون: کانتا جمیلتین.

قال الله جلّ و عز: کلتا الجنّتیّن آتت اکلهما [الکھف : ۳۳] و لم یقل: آتتا^۴.

ولی در مصباح المنیر افراد را افصح دانسته و تثنیه را هم جایز شمرده است^۵.

۱- مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۴۰۰.

۲- الفقه المنسوب الى الامام الرضا عليه السلام، ص ۷۹.

۳- تحف العقول، ص ۳۳۴.

۴- تهذیب اللغة، ج ۱۰، ص ۱۹۵، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۲۸ و مقایسه کنید با تاج العروس، ج ۲۰، ص ۱۳۳.

۵- مصباح المنیر، ص ۵۴۰.

۱۳۸۹/۱۱/۲۴

به مناسبت روز نهم ربیع مناسب دیدم به پاره‌ای از مباحث کلی مربوط به این روز بپردازم.

نهم ربیع

در مورد نهم ربیع از چند زاویه می‌توان بحث کرد و بحث محورهای مختلفی دارد؛ حال ما یک سری از سرفصل‌های این بحث را عرض می‌کنیم.

شوخی و مزاح در اسلام

یکی از بحث‌های مرتبط با نهم ربیع، این است که به طور کلی نظر اسلام در مورد مزاح و شوخی چیست؟ درباره شوخی کردن، در بعضی از روایات، مذمت‌هایی وارد شده است. مثلاً «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام): إِيَّاكُمْ وَالْمَزَاحَ؛ فَإِنَّهُ يُجْرُ السَّخِيمَةَ، وَيُورِثُ الضَّغِينَةَ، وَهُوَ السَّبُّ الْأَصْعَرُ»^۱ از آن طرف یک سری روایاتی داریم که بر تجویز مزاح یا تشویق به آن دلالت دارد.

باب الدعابة و الضحك در کافی

مرحوم کلینی در کافی یک باب را اختصاص داده‌اند به «باب الدعابة و الضحك». نظم این باب نیز بسیار جالب است و بسیار هوشمندانه تنظیم شده است؛ در واقع به گونه‌ای روایات را آورده‌اند که خود روایات به راحتی، همدیگر را تفسیر کنند. ایشان ابتدا یک سری روایات ماحه را آورده و سپس روایات ذامه را آورده‌اند و از مجموع این روایات، مطلبی که نتیجه گرفته می‌شود، این است که اصل شوخی، خنده و ضحک مطلوب است لکن با یک سری محدودیت‌ها. محدودیت‌هایی که در روایات به آنها اشاره شده است، هم از جهت کمیت است که مثلاً مزاح نباید زیاد باشد که در برخی روایات از کثرة المزاح مذمت شده است و هم از جهت کیفیت که مثلاً

۱- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۲؛ ص ۶۶۴ حدیث ۱۲.

خنده نباید به گونه‌ای باشد که به قهقهه بیانجامد؛ **القهقهة من الشيطان** و هم از جهت ویژگی‌ها؛ که مزاح نباید باعث ناراحتی دیگران شود و نباید باعث سبک شدن شخص گردد؛ می‌گوید مزاح نکنید که بر شما مسلط شوند. کسانی که زیردستانی دارند که باید هیبت و بزرگی آنها محفوظ بماند، مزاح آنان باعث جری شدن زیردست‌ها می‌شود. یا مثلاً باعث دشمنی و کینه و این گونه مسائل نشود. نمی‌خواهم وارد تمام نکات روایات این بحث بشوم. تنها دو روایت را می‌خوانم.

روایت یونس شیبانی از امام صادق (علیه السلام)

یونس شیبانی از ابی عبد الله نقل می‌کند^۱:

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): كَيْفَ مُدَاعَبَةُ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قُلْتُ قَلِيلٌ قَالَ فَلَا تَفْعَلُوا.»

این گونه رفتار نکنید که کم شوخی کنید.

«فَإِنَّ الْمُدَاعَبَةَ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ وَإِنَّكَ لَتَدْخُلُ بِهَا السُّرُورَ عَلَى أَخِيكَ وَلَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يَدَاعِبُ الرَّجُلَ يَرِيدُ أَنْ يَسُرَّهُ.»

پیغمبر ص با اصحاب شوخی می‌کرد، به خاطر اینکه او را خوشحال کند. **یرید ان یسرهُ** اشاره دارد که شوخی باید به جهت خوشحال کردن و شادی دیگری باشد، نه به جهت کوچک کردن دیگری. طبیعتاً اگر هدف شوخی، خوشحال کردن دیگری باشد، خود این هدف، برای شوخی محدوده‌ای تعیین می‌کند. خیلی باید به این نکته توجه داشت که شوخی دیگری را آزار ندهد.

مدتی قبل به مناسبت چهلم آقا شیخ محمد رضا جعفری - که از شخصیت‌های برجسته و متخصص در تاریخ کلام شیعی بود و شاید در تاریخ کلام شیعی بی‌نظیر بود و اخیراً مرحوم شدند - انجمن تخصصی کلام، یک مجلس بزرگداشتی برای ایشان گرفته بود و در آن مراسم، یک جزوه‌ای نیز به عنوان یادبود چاپ شده بود که در آن جزوه یک آقای - اگر اشتباه نکنم آقای علی رضوی با قلمی بسیار دلنشین خاطراتی را از ایشان نقل کرده بودند؛ دلم می‌خواست، به خاطر قلم خیلی قوی و قشنگی که داشت بیاورم و از رو بخوانم. ایشان ماجرابی را نقل می‌کند که ما طلبه بودیم و با رفقا شوخی می‌کردیم، یکی از رفقا به من گفت که فلانی! من که نمی‌توانم

۱ - الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۶۶۳ حدیث ۳

جواب شوخی ها و متلک های تو را بدهم، شب می روم خانه و سر زن و بچه ام خالی می کنم. من خیلی متأثر شدم و با خود عهد کردم تنها با کسی شوخی کنم که بتواند جواب شوخی مرا بدهد. این خیلی مهم است که شوخی انسان به چه قصدی باشد. متأسفانه بعضی از شوخی ها، زندگی ها را به باد می دهد؛ نمونه هایی دارم و داستان هایی در این زمینه وجود دارد که بسیاری از شوخی ها، به هیچ وجه مناسب نیست. به همین دلیل انسان باید حواسش به این گونه جهات نیز باشد.

روایت امام کاظم علیه السلام

روایت دیگر که روایت جالبی است روایت امام کاظم (علیه السلام) است.
 «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ (عليه السلام) قَالَ كَانَ يَخِي بُنْ زَكْرِيَا (ع) يَبْكِي وَلَا يَضْحَكُ وَ كَانَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (ع) يَضْحَكُ وَ يَبْكِي وَ كَانَ الَّذِي يَصْنَعُ عِيسَى (ع) أَفْضَلَ مِنَ الَّذِي كَانَ يَصْنَعُ يَخِي (ع)»^۱.
 هم گریه و هم خنده، هر دو با هم، رفتاری متکامل و متعادل است.

شوخی در سفر

در بعضی شرایط خاص، نسبت به مزاح، تأکید شده است. یکی از آن شرایط، هنگام سفر است؛ در مسافرت نسبت به مزاح تأکید شده، حتی به کثرت مزاح. روایت شریفی وجود دارد که روایت جالبی است.

«أَبَانُ الْأَخْمَرِ عَنْ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) قَالَ إِنَّ النَّاسَ تَذَاكُرُوا عِنْدَهُ الْفُتُوَّةَ».

یکی از مباحث جامعه کنونی ما، بحث جوانی است. می گویند فلانی آیا جوانی کرده یا نکرده است و جوانی را ساختارشکنی - به معنای عام آن - معنا می کنند. کسی که ساختارهای عرفی، قانونی و شرعی را بشکند و رفتارهایی انجام دهد که از جهت عرف متعارف ناپسندیده است، به این گونه رفتارها جوانی کردن می گویند و مطرح می کنند که اگر جوان این گونه جوانی نکند از

۱ - الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص ۶۶۵، حدیث ۲۰.

سلامت روحی برخوردار نیست و اشخاصی که در این فضا قرار می گیرند برای اینکه از دایره عقب نمانند، اگر هم جوانی نکرده اند، برای خودشان سعی می کنند یک جوانی بتراشند.

شبیه این موضوع در زمان روایت نیز بوده است با عنوان فتوت. فتی به معنای جوان است و فتوت یعنی جوانی کردن؛ حضرت می فرمایند:

«إِنَّ النَّاسَ تَذَاكُرُوا عِنْدَهُ الْفُتُوَّةَ فَقَالَ أَ تَتَّظُنُّونَ أَنَّ الْفُتُوَّةَ بِالْفُسْقِ وَ الْفُجُورِ؛ كَلَّا، إِنَّ الْفُتُوَّةَ وَ الْمَرْوَةَ طَعَامٌ مَوْضُوعٌ وَ نَائِلٌ مَبْدُولٌ وَ اضْطِنَاعٌ الْمَعْرُوفِ وَ...»^(۱).

خلاصه فتوت این است که انسان به مردم غذا بدهد، نائل مبدول، خیرش به دیگران برسد و کار خوب انجام دهد؛ یعنی یک سری انرژی های مثبتی که در وجود جوان هست را در راه کارهایی که به طور متعارف افراد انجام نمی دهند، خرج کند. جوانی یعنی کار غیر متعارف اما کار غیر متعارف در راستای مثبت و نه کار غیر متعارف و فسق و فجور.

بعد ذیل این روایت می گوید: **ثُمَّ قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَام) مَا الْمَرْوَةُ قُلْنَا لَا نَعْلَمُ قَالَ الْمَرْوَةُ...** مروت را معنا می کند و می فرماید: **الْمَرْوَةُ مَرُوتَانِ؛ مَرْوَةٌ فِي الْحَضَرِ وَ مَرْوَةٌ فِي السَّفَرِ، ..** اما **التي في السفر**، مروت در سفر. **فَكثرة الزاد**، اینکه انسان زاد زیادی تهیه کند؛ هم از جهت کمیت و هم از حیث کیفیت؛ در مسافرت باید به اصطلاح سعی کند به خودش بد نگذرد و **بذله لمن كان معه**، هم به خودش بد نگذرد و خسیس بازی در نیلورد و هم به همراهانش و **كتمانك على القوم سرهم بعد مفارقتك إياهم**، به هر حال انسان ها در مسافرت اسرار خود را بروز می دهند و مروت سفر این است که آن اسرار اشخاص را بعد از مفارقت

۱ - الأُمَالِي (لِلصَّدُوقِ)؛ النص؛ ص ۵۵۱ «۳- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ رَضَوُاُ اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ السَّعْدَابَادِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الْقُمِّيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبَانٍ الْأَخْمَرِ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: إِنَّ النَّاسَ تَذَاكُرُوا عِنْدَهُ الْفُتُوَّةَ فَقَالَ أَ تَتَّظُنُّونَ أَنَّ الْفُتُوَّةَ بِالْفُسْقِ وَ الْفُجُورِ؛ كَلَّا، إِنَّ الْفُتُوَّةَ وَ الْمَرْوَةَ طَعَامٌ مَوْضُوعٌ وَ نَائِلٌ مَبْدُولٌ وَ اضْطِنَاعٌ الْمَعْرُوفِ وَ أَدَى مَكْفُوفٌ فَأَمَّا تِلْكَ فَشَطَاةٌ وَ فِسْقٌ ثُمَّ قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَام) مَا الْمَرْوَةُ فَقُلْنَا لَا نَعْلَمُ قَالَ الْمَرْوَةُ وَ اللَّهُ أَنْ يَضَعَ الرُّجْلَ خِوَانَهُ بِفَنَاءِ دَارِهِ وَ الْمَرْوَةُ مَرُوتَانِ مَرْوَةٌ فِي الْحَضَرِ وَ مَرْوَةٌ فِي السَّفَرِ فَأَمَّا الَّتِي فِي الْحَضَرِ فَيَلَاوَةُ الْقُرْآنِ وَ لُزُومُ الْمَسَاجِدِ وَ الْمَشْيُ مَعَ الْإِخْوَانِ فِي الْحَوَانِجِ وَ الْإِنْعَامُ عَلَى الْخَادِمِ فَإِنَّهُ مِمَّا يَسُرُّ الصَّدِيقَ وَ يَكْبِتُ الْعَدُوَّ وَ أَمَّا الَّتِي فِي السَّفَرِ فَكَثْرَةُ الزَّادِ وَ طَيِّبُهُ وَ بَذْلُهُ لِمَنْ كَانَ مَعَكَ وَ كِتْمَانُكَ عَلَى الْقَوْمِ سِرَّهُمْ بَعْدَ مَفَارَقَتِكَ إِيَاهُمْ وَ كَثْرَةُ الْمِرَاحِ فِي غَيْرِ مَا يَسْخِطُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَام) وَ الَّذِي بَعَثَ جَدِّي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بِالْحَقِّ نَبِيًّا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَيَرْزُقُ الْعَبْدَ عَلَى قَدْرِ الْمَرْوَةِ وَ إِنَّ الْمَعُونَةَ لَتَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى قَدْرِ الْمُتَوَنَةِ وَ إِنَّ الصَّبْرَ لَيَنْزِلُ عَلَى قَدْرِ شِدَّةِ الْبَلَاءِ».

فاش نکند، (المجالس بالامانات) و کثرة المزاح في غير ما يسخط الله. تعبیر از کثرة المزاح می‌کند اما قید می‌زند في غير ما يسخط الله؛ به هر حال در شوخی زمینه‌هایی که خدا را به خشم بیاورد، وجود دارد؛ لذا انسان باید دقت کند شوخی‌اش به گونه‌ای نباشد که باعث سخط و غضب الهی باشد.

به همین جهت است که در روایات وارد شده اگر در مجلسی، شوخی از شما سر زد، آخر آن بگویید: اللهم لا تمقنتی^۱، خدا یا من را نگیر و اخذ نکن. چون انسان خیلی اوقات خواسته یا ناخواسته در شوخی‌ها از حد و حدود شرعی خارج می‌شود و صحبت‌هایی می‌کند که چه بسا باعث سخط و غضب الهی باشد.

مزاح در غير مايسخط الله

بنابراین نکته اصلی در مورد مزاح این است که في غير ما يسخط الله باشد. این نکته را مرحوم شیخ در بحث روایات ادخال سرور در قلب مؤمن، تذکر می‌دهند. روایت‌های زیادی داریم که ایجاد سرور در قلب مؤمن، بسیار مستحب است؛ لکن به این معنا نیست که مطلقاً و به هر راهی. مثلاً به این معنا نیست که انسان بخواهد بواسطه گناه و معصیت، سرور در قلب مؤمن ایجاد کند؛ بلکه در شرع مقدس ایجاد شادمانی در قلب مؤمن به سبب کاری که ذاتاً جایز است، مطلوب می‌باشد و به آن تأکید شده است.

کلام ابن ابی الحدید

در کتاب‌های مختلف در این زمینه بحث شده است در شرح ابن ابی الحدید چند جا این مطلب مطرح است. یکی جلد ۶ صفحه ۲۸۰ که نقل ابن ابی الحدید، خیلی جالب است. کلمه «المزاح» را در نرم افزار نور جستجو کنید، تمام مواردی که گفتیم می‌آید.

یکی از اموری که عمروعاص از حضرت امیر (علیه السلام) به عنوان نقیصه ذکر می‌کردند، این است که حضرت امیر (علیه السلام)، اهل شوخی است. در نهج البلاغه حضرت می‌فرماید^۲:

۱ - الکافی (ط - دارالحديث) : ج ۴ : ص ۷۵۰ «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام)، قَالَ: «إِذَا قَهَقَهْتَ فَقُلْ حِينَ تَفْرُغُ: اللَّهُمَّ لَا تَمَقِّنِي».

۲ - نهج البلاغة (للصبحي صالح) : ص ۱۱۵ «عَجَبًا لِابْنِ النَّبَاةِ يَزْعُمُ لِأَهْلِ الشَّامِ أَنَّ فِي دُعَابَةٍ وَآتَى امْرُؤُا تِلْعَابَةً أَعَافِسُ وَ أُمَارِسُ لَقَدْ قَالَ بَاطِلًا وَ نَطَقَ أَثِمًا أَمَا وَ شَرُّ الْقَوْلِ الْكَذِبُ إِنَّهُ لَيَقُولُ فَيَكْذِبُ وَ يَعِدُ فَيُخْلِفُ وَ يَسْأَلُ فَيُبْخَلُ

عَجَبًا لِابْنِ النَّابِغَةِ يُزْعَمُ - ابن نابغه عمرو عاص است - يُزْعَمُ لِأَهْلِ الشَّامِ - يزعم یعنی يقول - أَنَّ فِي دُعَابَةٍ وَ أَنَّى امْرُؤٌ تَلْعَابُهُ أَعَافِسُ وَ أَمَارِسُ لَقَدْ قَالَ بَاطِلًا وَ نَطَقَ آثِمًا ... تا آخر عبارت.

روایت خیلی جالبی است. در اواخر آن آمده:

إِنِّي لَيَمْنَعُنِي مِنَ اللَّعِبِ ذِكْرُ الْمَوْتِ وَ إِنَّهُ لَيَمْنَعُهُ مِنْ قَوْلِ الْحَقِّ نِسْيَانُ الْآخِرَةِ.

در ذیل آن ابن ابی الحدید، این روایت را معنا می‌کند.

ابن ابی الحدید می‌گوید: این از چیزهایی بوده که عمرو عاص در آورده است و الا حضرت خنده رو بوده‌اند، در مقابل بد خلقی و کج خلقی که دیگران داشتند و اسم آن را ابهت و هیبت و امثال اینها می‌گذاشتند.

آقای احمدی میانجی را خدا رحمت کند؛ ایشان از ابن ابی الحدید نقل می‌کردند که عمر بن الخطاب وقتی بر خانواده‌اش عصبانی می‌شد، تا او را گاز نمی‌گرفت و خون نمی‌انداخت آرام نمی‌گرفت. در شرح نهج البلاغه آمده است: «و کان عمر بن الخطاب اذا غضب علی واحد من أهله لایسکن غضبه حتی یعض یده عضاً شدیداً حتی یدمیها»^۱. البته در این عبارت ابهامی وجود دارد که مرجع ضمیر «یده» عمر بن الخطاب است یا واحد من اهله. در ادامه عبارت، ابن ابی الحدید داستانی نقل کرده که متناسب با این است که مرجع ضمیر «واحد من اهله» باشد همچنان که مرحوم آقای احمدی میانجی نقل کردند. ابن ابی الحدید سپس شواهدی بر تندخویی عمر بن الخطاب ذکر کرده می‌افزاید که غرض از این نقل مذمت عمر بن الخطاب نیست؛ بلکه غرض توضیح خوش اخلاقی و بداخلاقی است. ابن الحدید در جای دیگری می‌گوید: هنگامی که ابوبکر، عمر را به خلافت برگزید به وی اعتراض شد که «ماذا تقول لربك و قد ولیت علينا

وَ یَسْأَلُ فِیْلِحْفُ وَ یَخُونُ الْعَهْدَ وَ یَقْطَعُ الْإِلَّ فَإِذَا كَانَ عِنْدَ الْحَزْبِ فَأَی زَاجِرٍ وَ أَمْرٍ هُوَ مَا لَمْ تَأْخُذِ السَّيْفُ مَا خِذَهَا فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَانَ أَكْبَرُ [أَكْبَرُ] مَكِيدَتِهِ أَنْ يَمْنَحَ [الْقَوْمُ] الْقَرْمَ سَبْتَهُ أَمَا وَ اللَّهُ إِنِّي لَيَمْنَعُنِي مِنَ اللَّعِبِ ذِكْرُ الْمَوْتِ وَ إِنَّهُ لَيَمْنَعُهُ مِنْ قَوْلِ الْحَقِّ نِسْيَانُ الْآخِرَةِ إِنَّهُ لَمْ يَبَايِعْ مُعَاوِيَةَ حَتَّى شَرَطَ أَنْ يُؤْتِيَهُ أُتِيَّةٌ وَ يَرْضَخَ لَهُ عَلَى تَرْكِ الدِّينِ رَضِيحَةً».

فظاً غليظاً»^۱. در لسان العرب هم آمده است: فی الخبر أنَّ عبدالمک بن مروان خطب يوماً فقال: وليکم عمر بن الخطاب و كان فظاً غليظاً مضيضاً علیکم فسمعتهم له^۲. ابن شَبّه هم می گوید: لما حضرت ابابکر الوفاة، بعث الى عمر يستخلفه، فقال الناس: تستخلف علينا فظاً غليظاً لو قد ملکنا كان أفظ و أغلظ فماذا تقول لربک اذا لقيته و قد استخلفت علينا عمر^۳.

«و اعلم أن الرجل ذا الخلق المخصوص لا يرى الفضيلة إلا فی ذلك الخلق - هر کسی که یک فضیلت و یک خلقی داشته باشد، فضیلت را در آن خلق می داند - و لما كان عمر شديد الغلظة و عر الجانب خشن الملمس دائم العبوس كان يعتقد أن ذلك هو الفضيلة و أن خلافه نقص و لو كان سهلاً طلقاً مطبوعاً على البشاشة و سماحة الخلق لكان يعتقد أن ذاك هو الفضيلة و أن خلافه نقص حتى لو قدرنا أن خلقه حاصل لعلی (عیه السلام) و خلق علی حاصل له لقال فی علی لو لا شراسة فيه»^۴. خلاصه حضرت علی خوش خلق بوده است و اخلاق ذاتی اش نرم بوده است؛ اما عمر بد خلق بوده است و شدید الغلظة و این را نیز فضیلت می دانسته است. ابن ابی الحدید در اینجا در مورد صفات عمر مفصل ذکر می کند.

خلاصه که فاصل ذلك کلمة قالها عمر اصل این حرف، مال عمر بن خطاب است که حضرت علی (علیه السلام) را به خاطر شوخی مذمت می کند. و ابن ابی الحدید می گوید که این به معنای مزاح و شوخی نیست، حضرت امیر خوش خلق و شوخ طبع بوده است، نه به معنای کسی که تلعبه باشد. خود حضرت امیر صلوات الله علیه در خطبه شقشقیه وصفی که در مورد عمر چنین تعبیری دارند که فصیرها فی حوزة خشاء^۵؛ اصلاً ویژگی عمر خشونت و بد خلقی بوده است.

۱ - شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۱۳؛ ج ۱۷، ص ۱۷۱؛ و شبیه به آن در ج ۱۷، ص ۲۲۰؛ ج ۲۰، ص ۲۴؛ و دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۸۵؛ شرح الاخبار قاضی نعمان، ج ۲ ص ۱۲۳، الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۳۰۵؛ اثبات الهداة، ج ۳، ص ۳۷۱ و ۳۷۷ و ۳۹۶.

۲ - لسان العرب، ج ۸، ص ۱۶۶.

۳ - تاریخ المدينة المنورة، ج ۲، ص ۶۷۱.

۴ - شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید، ج ۶، ص: ۳۲۷.

۵ - نهج البلاغة (للصبحی صالح)؛ ص ۴۸.

ابن ابی الحدید به تناسب مطلبی را تحت عنوان «أَقْوَال و حَکَايَات فِی الْمَزَاح» در جلد ۶ صفحه ۳۳۰ آورده است که شامل شوخی‌های پیغمبر با اشخاص مختلف است و در عنوان «نَبَذ و أَقْوَال فِی حَسَنِ الْخَلْق و مَدَحِهِ»^۱ اشاره می‌کند که پیغمبر خوش خلق بودند و روایت‌های آن را مفصل نقل می‌کند.

الفصل فی المزاح و الفحش در غرر الحکم

یک فصلی نیز در غرر آمدی وجود دارد فی المزاح و الفحش، که مفصل است و آن را نیز ملاحظه فرمایید؛ اولین روایتش این است که **الافراط فی المزح خرقٌ**^۲ افراط در مزاح احمقی است. خرق یعنی احمقی و سفاهت. و در روایت دیگر است که:

إِيَّاكَ أَنْ تَذْكَرَ مِنَ الْكَلَامِ مُضْجِكاً وَ إِنَّ حَكِيَّتَهُ عَنْ غَيْرِكَ.^۳

از کلام خنده داری که بخواهی باعث خنده دیگران باشی، پرهیز کن ولو از دیگران نقل کنی. عرض کردیم مجموع روایات را که در نظر می‌گیریم این مطلب معلوم می‌شود که مراد شوخی‌های متداولی است که از حد و حدود شرعی خود خارج می‌شوند. این یک مرحله بحث که در مجموع اصل شوخ طبعی و اصل خنده رویی و اصل شادمانی پسندیده است به شرطی که حد و حدود شرعی آن رعایت شود.

قتل خلیفه دوم در چه تاریخی بوده است؟

بحث تاریخی

بحث دیگری که اینجا وجود دارد، این است که قتل عمر بن الخطاب در چه تاریخی بوده است؟ مشهور بین عامه و خاصه این است که قتل عمر بن الخطاب اواخر ذی حجه بوده؛ اما از قدیم بحث نهم ربیع نیز مطرح بوده است.

۱ - شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید : ج ۶ : ص ۳۳۷.

۲ - تصنیف غرر الحکم و درر الکلم : ص ۲۲۲.

۳ - همان.

در کلام شیخ مفید اشاره شده که بعضی تاریخ قتل عمر را نه ربیع می‌دانند و این مطلب درست نیست و ابن ادریس این مطلب را در سرائر آورده است^۱ و بعد از آن مرحوم سید بن طاووس در کتاب اقبال و کتاب‌های دیگرش آورده است.

مرحوم سید بن طاووس در اقبال این بحث را آورده است که روز نه ربیع آغاز ولایت حضرت مهدی صلوات الله علیه است، و به دلیل این موضوع، مناسب است این روز بزرگداشت شود. و بعد توجیهاتی در مورد روایت نه ربیع می‌کنند.^۲ مرحوم کفعمی هم در مصباح قول به قتل عمر در نهم ربیع الاول را خطا می‌داند.^۳

نهم ربیع یک روایت معروفی دارد، روایت مفصلی است که در کتاب زوائد الفوائد نقل شده است^۴ و حسن بن سلیمان در کتاب المحتضر نقل کرده است. «زوائد الفوائد» را نمی‌دانم چاپ شده است یا نه؛ اما «محتضر» چند بار چاپ شده است. البته من خودم به آنها مراجعه نکرده‌ام و از بحار، نقل می‌کنم. روایت ملاقات احمد بن اسحاق، محمد بن علاء همدانی واسطی و یحیی بن محمد بن جریج بغدادی که می‌گویند درباره ابن خطاب تنازع کردیم و رفتیم قم از احمد بن اسحاق پی‌رسیم، کنیزی آمد و گفت که امروز روز عید است و بحث نهم ربیع را مطرح می‌کند و اسم‌های زیادی در مورد این روز می‌گوید که یوم فلان، یوم فلان، یوم فلان، من جمله **یوم رفع القلم**.^۵

۱ - السرائر، ج ۱، ص ۴۱۹: «و فی التاسع و العشرین منه (أی من ذی الحجة) قبض عمر بن الخطاب، فینبغی للإنسان أن یصوم هذه الأيام، فإن فیها فضلا کبیرا، و ثوابا جزیلا، و قد یتبس علی بعض أصحابنا یوم قبض عمر بن الخطاب، فیظن أنه یوم التاسع من ربیع الأول، و هذا خطأ من قائله، یجتمع أهل التاریخ و السیر، و قد حقق ذلك شیخنا المفید، فی کتابه کتاب التواریخ، و ذهب إلى ما قلناه».

۲ - الاقبال، الطبعة القديمة، ج ۲، ص ۵۹۷ و ۵۹۸.

۳ - مصباح کفعمی، ص ۵۱۵.

۴ - بحار الأنوار، ج ۹۸، ص ۳۵۱.

۵ - بحار الأنوار (ط - بیروت)؛ ج ۳۱؛ ص ۱۲۰ «ما رواه خلف السید النبیل علی بن طاوس رحمة الله علیهما فی کتاب زوائد الفوائد، و الشیخ حسن بن سلیمان فی کتاب المحتضر، و اللفظ هنا للأخیر، و سیأتی بلفظ السید قدس سره فی کتاب الدعاء قَالَ الشَّيْخُ حَسَنٌ: نَقَلْتُهُ مِنْ حَظِّ الشَّيْخِ الْفَقِيهِ عَلِيِّ بْنِ مَظَاهِرِ الْوَاسِطِيِّ، بِإِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيِّ الْوَاسِطِيِّ وَ يَحْيَى بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ جَرِيحِ الْبَغْدَادِيِّ، قَالَا: تَنَازَعْنَا فِي ابْنِ

درباره این روایت بحث‌هایی مطرح است که این روایت از جهت سندی، سند خیلی معتبری ندارد. از کلام سید بن طاووس در اقبال استفاده می‌شود روایتی را شیخ صدوق در مورد نهم ربیع نقل کرده است. که ظاهراً غیر این روایت است، چون ابن بابویه، در سند این روایت نیست و ابن بابویه از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند، در حالی که این روایت از امام عسکری (علیه السلام) است؛ بنابراین روایت دیگری در مورد نهم ربیع وجود داشته که این روایت به دست ما نرسیده است و سید بن طاووس در اقبال از آن روایت یاد می‌کند و حال اینکه آن روایت چگونه بوده و سندش چگونه بوده است، چون نقل نشده؛ ما نمی‌دانیم.

به حسب ظاهر تاریخ قتل عمر باید همان اواخر ذی حجه باشد و مستبعد است در مورد حوادث مهمی مثل قتل عمر اشتباهات این چنینی رخ داده باشد.

بحث تعظیم شعائر و نمادین

بحث شادمانی نهم ربیع، بحث تاریخی نیست. دید تاریخی ویژگی خاص خود را دارد. مثلاً یک نمونه مثال بزنیم؛ تاریخ وفات پیغمبر، بحث‌های جدی تاریخی دارد، من یک مقاله در اثبات اینکه تاریخ وفات پیغمبر دوم ربیع الاول بوده است، نوشته‌ام. بخشی از مقاله الغدير فی حدیث العترة الطاهرة در ویژه نامه مجله تراثنا به مناسبت هزاره عید غدیر به این بحث اختصاص یافته، ترجمه فارسی این بخش در مجله تحقیقات اسلامی که بنیاد دایرة المعارف اسلامی آن را منتشر می‌کند، چاپ شده است.

این مسائل، یک بحث‌های تاریخی است؛ اما بحث تعظیم شعائر، بحث اینکه به هر حال نسبت به پیغمبر ادای احترام کردن؛ این غیر از بحث تاریخی است. ما با وجودی که مقاله مفصلی نوشته ایم اما به هیچ وجه این مطلب را درست نمی‌دانیم که ۲۸ صفر به عنوان روز وفات پیغمبر تضعیف شود. چون بحث، بحثِ نمادِ مصیبت و نمادِ احترام مردم به پیغمبر است.

روایتی که در مورد جمکران است از جهت سندی قابل اعتماد نیست؛ اما جمکران نماد احترام مردم به امام زمان است. محلی است که عشق به امام زمان در آنجا تجلی می‌کند. نیازی نیست ما همه چیز را با آن دید تاریخی نگاه کنیم.

«الْخُطَابِ فَاشْتَبَهَ عَلَيْنَا أَمْرُهُ، فَقَصَدْنَا جَمِيعاً أَحْمَدَ بْنَ إِسْحَاقَ الْقُمِّيَّ صَاحِبَ أَبِي الْحَسَنِ (۷) الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَدِينَةِ قُمْ....»

مرحوم جد ما در کتاب الکلام یجَزّ الکلام، نکته‌ای را مطرح کرده‌اند که نگاه جالبی است؛ ایشان نوشته‌اند که من رفتم در قدمگاه نیشابور، با وجودی که مطمئن بودم، این قدمگاه منشأ تاریخی ندارد و خیلی با بی اعتنائی وارد شدم؛ یک بنده خدایی آنجا بود گفت: زیارتنامه نمی‌خواهی؟ گفتم: شما چه زیارتی می‌خوانید؟ می‌گویید السلام علیک یا سنگ الله؟ گفت: زیارت امین الله و عاشورا و مانند آن را می‌خوانیم. بعد این به ذهنم خطور کرد جایی که روزها افراد زیادی زیارت امین الله و زیارت عاشورا می‌خوانند، احترام پیدا می‌کند؛ لذا در موقع برگشت ادب را رعایت کردم.

خیلی از مسائل، جنبه نمادین دارد. جمکران، مساجد، مراقد و زیارت گاه‌ها، جاهایی هستند که ولو ممکن است از جهت تاریخی، خیلی قابل اثبات نباشند؛ اما به هر حال، نماد توجه مردم به خدا شده‌اند. روزهای مقدّس، مکان‌های مقدّس، اعمال مقدّس، آنهایی که با اصل دین و دیانت مخالفتی ندارد، باید حفظ شوند.

بحث نهم ربیع، نماد تبرّی است اما نه به عنوان یک مطلب تاریخی. در واقع روایات زیادی که در بحث حبّ فی الله و بغض فی الله وجود دارد و اینکه انسان باید از دشمنان دین، تبرّی کند و لعن دشمنان دین لازم است، این روایات اقتضا می‌کند، نمادهایی که به عنوان نماد این تبرّی هستند و تعظیم شعائر دینی محسوب می‌شوند، حفظ شوند.

البته یک استثنایی این بحث دارد. و آن اینکه ما در شرایطی قرار داریم که احیاناً بسیاری از رفتارهای ما زیر ذره بین جهانی است. و نباید رفتارمان باعث وهن شیعه در دنیا شود. امسال در مکه یک بنده خدایی را گرفته بودند که در قرآن‌ها، دعای صنمی قریش را می‌گذاشت. مسئول آنجا می‌گفت: ما چاره‌ای نداشتیم جز اینکه بگوییم خودت را بزنی به دیوانگی. به یک معنا نیز این مرحله‌ای از دیوانگی است. دعای صنمی قریش را شما برای این می‌گذاری که مثلاً سنی‌های آنجا شیعه شوند؟! انسان از روی احساس که نباید رفتار کند.

این است که برگزاری مجالس عید الزهرا، به عنوان نمادی از مجالس تبرّی و لعن به دشمنان دین در یک چارچوبی که مشکل وهن شیعه را نداشته باشد، کاملاً مطلوب است. امروز با توجه به این‌گونه ارتباطات باید هوشیارانه این مجالس برگزار شود. ما باید بغض دشمنان دین و لعن دشمنان دین را در دل بچه‌هایمان بکاریم؛ این تقویت احساسات باعث می‌شود که در مقابل هجوم دشمنان بیمه شوند. در واقع بسیاری از شبهات با استدلال دفع نمی‌شود. احساسات،

شبهات را ایجاد می‌کند و احساسات نیز آنها را از بین می‌برد. ما این را دیده ایم که بسیاری از اشخاصی که مثلاً با حکومت جمهوری اسلامی بد هستند با ولایت فقیه بد هستند، در اصل ولایت ائمه شبهاتی برایش ایجاد می‌شود؛ می‌گویند اینها نیز از آنجا گرفته شده است؛ بحث، بحث احساسی است و استدلالی نیست.

ما باید آن احساسات و آن زمینه اجتماعی شبهات را برطرف کنیم. خیلی وقت‌ها، جای استدلال نیست. عرض من این است که باید احساس تشیع را در قلب‌های فرزندانمان ایجاد کنیم و این بسیار بیشتر از استدلال، شبهه زداست. و در این چارچوب مراسم عید الزهرا - کما اینکه فایده عزاداری‌ها نیز همین است - زمینه رشد و ریشه دار شدن اندیشه شیعی و اندیشه ولایی و اندیشه اهل بیت و حبّ به اهل بیت (علیهم السلام) را در قلب‌های مؤمنین فراهم می‌کند. و نباید جنبه احساسی این مراسم را کم‌اهمیت تلقی کرد، هر چند تقویت احساسات کافی نیست و باید زمینه ریشه‌دار شدن عقلانی این احساسات را فراهم آورد اما اصل احساسات را هیچ‌وقت نباید فراموش کنیم.

البته بحث تقیه را نباید فراموش کنیم؛ تقیه یعنی اینکه انسان، بی خود کاری نکند که بهانه دست دشمن دهد و نیروهای خود را هدر دهد و یک مرحله تقیه این است که رفتار عاقلانه در برخورد با دشمنان داشته باشیم و این است که بیخود و سر مطالب احساسی، جان و اندیشه و سرمایه خود را به خطر نیاندازیم.

۱۳۸۹/۱۱/۲۵

روایات بحث برائت

روایت اعمش

در بحث برائت روایات متعددی وجود دارد. من چند روایت را که متن جالبی دارند، نقل می‌کنم. در خصال، در روایت مفصل اعمش جزء واجبات برائت از دشمنان اولیاء الله شمرده شده است. روایتی است که از اعمش از امام صادق (علیه السلام) در شرایع دین نقل شده است؛ شبیه این روایت از امام رضا (علیه السلام) نیز وارد شده است به عنوان محض اسلام. من مقاله‌ای مفصل در مقایسه این دو روایت - شرایع دین از امام صادق (علیه السلام) و محض الاسلام از امام رضا (علیه السلام) - نوشته‌ام که چاپ نشده است. در این مقاله اعتبار سندی این دو روایت را اثبات کرده‌ام. در روایت اعمش از مواردی که از شرایع دین می‌شمارد:

و حُبُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الْوَلَايَةُ لَهُمْ وَاجِبَةٌ وَ الْبَرَاءَةُ مِنْ أَعْدَائِهِمْ وَاجِبَةٌ وَ مِنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ (عليهم السلام) وَ هَتَكُوا حِجَابَهُ فَأَخَذُوا مِنْ فَاطِمَةَ (عليها السلام) فَذَكَ وَ مَنَعُوهَا مِيرَاثَهَا وَ غَصَبُوهَا وَ زَوَّجَهَا حُقُوقَهُمَا وَ هَمُّوا بِإِخْرَاقِ بَيْتِهَا وَ أَسَسُوا الظُّلْمَ وَ غَيَّرُوا سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).^۱ در این روایت رفتار ناپسند حاکمان با خاندان پیامبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) و حضرت زهرا (سلام الله علیها) انعکاس یافته است. تعبیر «و هَمُّوا بِإِخْرَاقِ بَيْتِهَا» در این روایت که از آن استفاده می‌شود خانه حضرت زهرا (سلام الله علیها) آتش نگرفته منافاتی با آتش زدن در خانه حضرت و وارد شدن دود به خانه ندارد.^۲

روایت ابی حمزه

۱ - الخصال : ج ۲ : ص ۶۰۷.

۲ - مرحوم سید مرتضی در شافی ج ۳، ص ۲۴۱، به نقل از ابراهیم تقفی با اسناد خود از حمران بن اعین از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند: والله ما بايع على (عليه السلام) حتى رأى الدخان قد دخل بيته. و نیز ر.ک. تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۷۶.

اصل این روایت در کافی نقل شده و با اضافه و زیادتی در تفسیر عیاشی نیز وارد شده است.^۱ من آن را از کافی، جلد ۱، صفحه ۱۸۰ نقل می‌کنم.

«عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) إِنَّمَا يُعْبُدُ اللَّهُ مَنْ يَعْرِفُ اللَّهَ - عبادت تنها از کسی سر می‌زند که معرفت خدا داشته باشد - فَأَمَّا مَنْ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ فَإِنَّمَا يُعْبُدُهُ هَكَذَا ضَلَالًا قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ قَالَ تَصْدِيقُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ تَصْدِيقُ رَسُولِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَ مُوَالَاةُ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَام) وَ الْإِثْتِمَامُ بِهِ وَ بِأَيْمَةِ الْهُدَى: وَ الْبَرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ هَكَذَا يَعْرِفُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - معرفت الله اساساً متوقف بر برائت از عدو اهل بیت (علیهم السلام) است.

در تفسیر عیاشی خیلی مفصل تر این روایت نقل شده است. بعد از این عبارت دارد:

«قال: قلت: أصلحك الله - أي شيء إذا عملته أنا استكملت حقيقة الإيمان قال: توالى أولياء الله، و تعادى أعداء الله، و تكون مع الصادقين كما أمرك الله، قال: قلت: و من أولياء الله - و من أعداء الله فقال: أولياء الله محمد رسول الله و على و الحسن و الحسين و على بن الحسين (صلوات الله عليهم)، ثم انتهى الأمر إلينا - ثم ابني جعفر، و أوماً إلى جعفر و هو جالس فمن وإلى هؤلاء فقد والى الله - و كان مع الصادقين كما أمره الله، قلت: و من أعداء الله أصلحك الله قال: الأوثان الأربعة، قال: قلت من هم قال: أبو الفصيل و رمع و نعثل و معاوية و من دان بدينهم - فمن عادى هؤلاء فقد عادى أعداء الله».

اینها عنوان‌های کنایه‌آمیز است از خلفا. ابو الفصيل و رمع و نعثل. ابو الفصيل، ابو بکر است، بکر معنای بچه شتر و فصيل هم به همان معنا است ظاهراً. رمع، مقلوب عمر است و نعثل، یهودی‌ای بوده که عثمان خیلی شبیه او بوده است و عایشه در جریان قتل عثمان فریاد می‌کشیده: اقتلوا نعثلاً. و به خاطر شباهتی که با نعثل داشته از عثمان به عنوان نعثل یاد می‌کند.

روایت سرائر

روایت دیگری که روایت جالبی است در سرائر صفحه ۶۴۰ نقل شده است.

«وَقِيلَ لِلصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَام) إِنَّ فُلَانًا يُوَالِيكُمْ إِلَّا أَنَّهُ يَضَعُفُ عَنِ الْبَرَاءَةِ مِنْ عَدُوِّكُمْ قَالَ هِيَ هَات كَذَبَ مَنْ ادَّعَى مَحَبَّتَنَا وَلَمْ يَتَبَرَّأْ مِنْ عَدُوِّنَا».

روایت صحیح السند جالبی دیدیم که چند نقل دارد؛ یکی با تعبیر «أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ بَايَعَ عَلِيًّا (عليه السلام) عَلَى الْبَرَاءَةِ مِنْ أَبِيهِ» در کشی^۱ و اختصاص^۲ نقل شده است؛ در نقل دیگر آمده که محمد بن ابی بکر آمد خدمت حضرت امیر و گفت دستتان را بدهید، می‌خواهم بیعت کنم. حضرت می‌فرماید: مگر بیعت نکردی؟ می‌گویند که می‌خواهم دوباره بیعت کنم و بیعت می‌کند که أَشْهَدُ أَنَّكَ إِمَامٌ مُفْتَرَضٌ طَاعَتُكَ وَأَنَّ أَبِي فِي النَّارِ^۳ خلاصه شهادت دو قبضه می‌خواسته بدهد.

مجالس عید الزهراء

اموری مثل مجالس عید الزهرا جزء مصادیق این برائت و تبری است و طبیعتاً باید حد و حدود آن از جهات مختلف رعایت شود. هم از جهات عنوان‌های اولیه، که در این قبیل مجالس، نباید معصیت رخ دهد. و هم از جهت عنوان‌های ثانویه و نکاتی که به مصالح کلی تشیع بر می‌گردد.

توهین به عایشه

جنگالی که اخیراً برخی در مورد توهین به عایشه راه انداخته‌اند صرف نظر از اینکه تا چه میزان سخنانشان درست است و اینکه یک حرف‌های عجیب و غریبی را که از نظر سندی و محتوایی خیلی ضعیف است به عایشه نسبت داده‌اند که نمی‌خواهم وارد آن بحث شوم؛ صرف نظر از آن بحث‌ها؛ اینکه افراد چقدر باید از جهت فکری، ضعف داشته باشند که نفهمند که اینگونه مسائل، چقدر به شیعه لطمه می‌زند.

ما امسال که مکه بودیم یکی از مشکلاتی که کاملاً حس می‌کردیم همین مشکلاتی بود که بعضی‌ها در مورد توهین به عایشه راه انداخته بودند و اگر نخواهیم قضیه را خیلی با دید توطئه انگاری، ببینیم اما به هر حال از یک نوع احمقی و نادانی ناشی می‌شود. این افراد، دوستان

۱ - رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال : النص : ص ۶۴.

۲ - الإختصاص : النص : ص ۷۰.

۳ - رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال / النص / ۶۴ / محمد بن ابی بکر ص ۶۳.

نادانی هستند که ضررشان از دشمنان نادان، خیلی وقت‌ها بیشتر است و شاید اگر اقدامات آقای خامنه‌ای در این جریان نبود - هر چند شاید یک مقداری هم دیر بود - خیلی مسئله حادث‌تر می‌شد.

ماجرای میرزای شیرازی

می‌گویند بر مرحوم میرزای شیرازی - موقعی که در سامرا بودند - یک شیخی وارد می‌شود، می‌بینند حنا بسته و قیافه خاصی دارد؛ میرزای شیرازی می‌فرماید: آقا شما اینجا آمده‌اید برای تحصیل کردن، شما نجف تشریف داشته باشید، ما آن جهتی که برای طلبه‌ها در نظر داریم، خدمت شما عرضه می‌کنیم؛ همین الان تشریف ببرید نجف! و گفتند که آقای فلان برو بلیط بگیر برای آقا، میرزا شیرازی از کسانی بوده است که در مجلس خیلی توجه به افراد مجلس داشته است و هیچ وقت نگاهش را به یک شخص خاص متمرکز نمی‌کرده است اما در این ماجرا میرزا نگران بود و اصلاً حواسش به مجلس نبود و چند بار پرسید که فلانی رفت؟ فلانی رفت؟ تا بعد از یک مدتی که مطمئن شدند، رفته است؛ فرمودند: من از قیافه این فرد، فهمیدم از این مقدسینی است که الآن می‌رود و در حرم ائمه عسکریین^۸، یک دعای صنمی قریش می‌خواند و تمام زحماتی را که ما اینجا انجام داده‌ایم بر باد می‌دهد؛ بعد این بنده خدا رفته بود در نجف و گفته بود که میرزا، حداقل می‌گذاشت یک بار می‌رفتیم صنمی قریش می‌خواندیم دلمان خنک می‌شد!

به هر حال بحث تقیه عمده‌تاً برای حفظ شیعه است و یک نوع سلاح مبارزاتی است که انسان بدون جهت نیروهای خود را از دست ندهد.

در برگزاری مجالس عید الزهرا باید مجموعه جهات را در نظر گرفت. این مجالس در حفظ اعتقادات نسل جوان شیعه سودمند است اما انعکاس خارجی آن می‌تواند مشکل‌ساز باشد؛ لذا باید تلاش کرد که این مجالس در خارج از محدوده شیعه انعکاس نیابد.

خدا رحمت کند آقا سید مصطفی خوانساری در مراسم تولی و تبری خیلی ساعی بود و الآن نیز در منزل ایشان در گذر خان مجالس مهمی برگزار می‌گردد. خانه‌ای است که در آن شاید صد و بیست - سی سال مجالس عزاداری مستمراً برپا بوده است. ایشان یک موقعی می‌گفت همه می‌دانند که خلیفه ثانی در آخرهای ذی حجه از دنیا رفته است. مثلاً ۲۹ ذی حجه؛ اما شیعیان دیدند که چسبیده به محرم که نمی‌شود شادی کرد، گفتند که بگذار محرم و صفر بگذرد، هشت

ربیع الاول که شهادت امام عسکری (علیه السلام) است، بگذرد؛ در اولین زمان ممکن، در نه ربیع الاول، مجلس عید الزهرا را برپا کرد، این تحلیل هر چند قابل اثبات نباشد؛ اما تحلیل لطیفی است.

رفع القلم

روایتی که درباره نهم ربیع وارد شده است؛ صرف نظر از بحث سندی، تعبیر یوم رفع القلم دارد که معنای ابتدایی اش مخالف عقل است. چون معقول نیست که از یک طرف شارع تکلیف کرده باشد و از سوی دیگر نسبت به تکلیف عقاب را برداشته باشد؛ این معنا با اصل جعل تکلیف منافات دارد.

البته علماء در اصول و در ذیل حدیث رفع فرموده‌اند: اینکه شارع عقاب را واقعاً برداشته باشد، مسئله‌ای نیست؛ آنچه با جعل تکلیف منافات دارد، اخبار به رفع عقاب به نحو مطلق است اما اگر واقعاً رفع کرده باشد اما اخبار نداده باشد - مثل روز قیامت که خدا می‌بخشد اما قبلاً اخبار نکرده است - اشکالی ندارد. البته در مورد عفو خدا اخبار شده است؛ اما اخبار به عفو شخص خاص نشده است. در مورد عفو شخص خاص و یک طایفه خاص اگر اخبار شده باشد به نحو مقید اخبار شده است.

«إِنْ تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا»^۱.
اگر کبائر را شما اجتناب کنید، صغیره‌ها را می‌بخشم. معنایش این است که اگر در تمام عمر شما کبیره مرتکب نشده باشید، صغیره‌ها بخشیده می‌شود. این گونه اخبار مشروط به عفو مانعی ندارد؛ چه کسی وجود دارد که مطمئن باشد هیچ کبیره‌ای از او سر نمی‌زند تا باعث تجری بر صغیره شود.

خلاصه اخبار مطلق به ایمنی از عقاب، باعث تجزّی نوع مردم می‌شود. البته یک عده آدم‌هایی وجود دارند که اساساً به عقاب کاری ندارند، آنها اولیاء الله هستند و اصلاً عقاب محرّک آنها نیست؛ به اصطلاح به خاطر محبّت خدا گناه نمی‌کنند اما محرک عمده مردم، عقاب است و تأمین مطلق از عقاب با هدف تشریع منافات دارد.

توضیح حاج آقا در رابطه با یوم رفع القلم

«یوم رفع قلم» اگر تأمین مطلق باشد، اساساً معقول نیست؛ بنابراین اگر بخواهد معنایی داشته باشد؛ باید تأمین مقید باشد؛ مثلاً رفع قلم در مورد خاص. در اینجا، حاج آقا رفع قلم را به این شکل معقول می‌دانستند که بعضی از امور وجود دارد که ذاتاً حرام نیست اما عنوان‌هایی بر آن منطبق می‌شود، که باعث حرمت آن امور می‌شود؛ مثل عنوان هتک، بی‌آبرویی، سبک کردن مؤمن، خار کردن مؤمن. انسان نباید خودش را سبک کند؛ اما این سبک کردن، وقت با وقت فرق دارد. مثلاً یک روحانی اگر بخواهد با لُنگ در مجالس برود، زشت است؛ اما همین روحانی در حمام با لُنگ می‌رود و هیچ مشکلی نیز ندارد.

در مورد اینکه چه چیزی توهین است و چه چیزی توهین نیست؛ زمان‌ها و مکان‌ها متفاوت است. رفتاری که در مجلس عروسی می‌شود با رفتاری که در مجلس عزای می‌شود؛ از جهت توهین بودن تفاوت دارد. حاج آقا می‌فرمودند: یک سری شوخی‌های خاص در شرایط عادی هتک آبروی مؤمن است. حال این یوم رفع القلم می‌گوید: در این روز شما می‌توانید بخندید و رفتارهایی انجام دهید، که اگر این رفتار به صورت عادی انجام می‌شد، مصداق هتک حرمت بود، مصداق توهین به شخص بود، سبک کردن خود بود و طبیعتاً محرم بود؛ اما در مجلس عید الزهرا، اشکال ندارد، از باب اینکه مصداق محرم نیست و مصداق، عوض می‌شود و رفع موضوع می‌شود.

البته تفسیر حاج آقا خلاف ظاهر روایت است؛ اما چون ظاهر روایت نامعقول است می‌توان با این تفسیر روایت را از مخالف عقل بودن خارج ساخت. خلاصه رفع قلم اگر معنایی داشته باشد به این معنا است. البته عرض کردیم از جهت سندی روایت صحیح نیست و تکیه این مجالس بر این روایت نیست.

جلال و شکوه‌های مغبوض الهی

گاهی شیعیانی که مکه می‌روند و آن جلال و شکوه و نماز جماعت‌های اهل تسنن را که می‌بینند، مرعوب می‌شوند؛ این خیلی بد است. بگذارید این روایت را بخوانم، روایت صحیح السندی است، از ابان بن تغلب؛ بسیار سند خوبی دارد؛ در کافی جلد ۴ صفحه ۵۴۰ حدیث ۲.

می‌گوید: «كُنْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي نَاحِيَةِ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَقَوْمٌ يَلْبُثُونَ حَوْلَ الْكُعْبَةِ؛ تَلْبِيهِ حَوْلَ كَعْبَةِ جِزَاءِ بَدْعَتِهَايَ اسْتِ كِه در میان برخی از اهل تسنن رواج دارد. با رؤیت مسجد الحرام تلبیه باید قطع شود.

«فَقَالَ أَ تَرَى هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَلْبُثُونَ وَاللَّهِ لَأَصْوَاتُهُمْ أَبْعَضُ إِلَى اللَّهِ مِنْ أَصْوَاتِ الْحَمِيرِ».

خیلی اوقات این شکوه و جلال‌ها واقعا عند الله ابغض است، یعنی خدا آن گونه‌ای می‌خواهد عبادت کند که خودش می‌خواهد، نه گونه‌ای که مردم می‌پسندند. اینها باعث می‌شود که خیلی وقت‌ها احساس کوچکی و حقارت کنند و ایمان و اعتقاد خود را و صحت مذهب خود را کم بشمارند. متأسفانه گاه برخی از روحانیان ما نیز در قبال این شکوه‌های ظاهری برخورد نامناسبی نشان می‌دهند و برای حاجیان این مطلب را بازگو نمی‌کنند که عبادت بدعت آمیز ولو باعث شکوه ظاهری شود هیچ ارزشی ندارد، بلکه خودش مصداق عمل حرام و مبغوض در نزد خدا است.

مرحوم آقای مطهری در مورد الغدير و وحدت اسلامی مقاله‌ای نوشته است، توصیه می‌کنم دوستان این مقاله را مطالعه کنند، مقاله بسیار خوبی است؛ نگاهی که مرحوم آقای مطهری به مقوله وحدت دارند، بسیار جالب است. یک نوع افراط و تفریط‌هایی در نگاه به اینگونه مسائل وجود دارد، که باید جداً از آنها پرهیز شود؛ هم از افراط‌هایی که وجود دارد و هم از تفریط‌هایی که وجود دارد. واقع مطلب این است که ما باید اعتقادات خودمان را محکم بچسبیم و از این جهات هیچ کوتاه نیاییم؛ اما معنای این مطلب این نیست که رفتارهای نامعقول و رفتارهایی که بهانه به دست دشمنان بدهد را انجام دهیم، بلکه باید رفتارمان خردورزانه باشد. همان رفتاری که خود ائمه معصومین (علیهم السلام) انجام می‌دادند که روح تقیه هم عاقلانه رفتار کردن است. در مورد صلح امام حسن علیه السلام، حتی خودی‌ها می‌آمدند و به آن حضرت می‌گفتند که ما را خوار کردی؛ ما را ذلیل کردی. افرادی که فدایی هستند گاه توجه به مصالح کلی ندارند و اعتراضات نابجایی دارند.

کلام ما درباره مراسم نه ربیع الاول در چند محور خلاصه می‌شود:

۱- این مراسم را با نگاه تاریخی نباید نگرست، بلکه روز نه ربیع جنبه نمادین دارد.

در هر دین و آیینی نمادها نقش اساسی دارد، بررسی سمبل‌ها و نمادها در جامعه‌شناسی ادیان نقش مهمی دارد و شاید نتوان دینی را یافت - چه حق، چه باطل، چه الهی، چه غیر الهی - که در آن نمادها اهمیت نداشته باشند.

- ۱- بحث نمادها غیر از بحث خرافه و خرافه پرستی است و این دو باید از هم تفکیک شود.
 - ۲- در برگزاری این مراسم باید حدود شرعی دقیقاً رعایت شود و مجالس به گناه‌آلوده نشود.
 - ۳- ملاحظات کلی و نحوه انعکاس این مراسم در خارج محدوده شیعه باید مدنظر باشد.
- و نکته پایانی اینکه سعی شود احساسات معنوی در لابلای این جلسات به نحو مطلوب برانگیخته شود، و صرفاً مجلس با تفریح و شادی به پایان نرسد.

۱۳۸۹/۱۱/۲۶

بررسی متن روایت عمر بن حنظله

بررسی سند روایت گذشت؛ اما از جهت متن؛ در مورد روایت عمر بن حنظله، دو نکته وجود دارد. مرحوم آخوند می‌فرمایند: مهم‌ترین روایت‌های ترجیح، این دو روایت - مقبوله و مرفوعه - است و این دو روایت نیز در مقام تمییز حجت از لاجت است.^۱ از بیان مرحوم آقای خویی هم استفاده می‌شود که برخی از فقرات روایت عمر بن حنظله (و نه تمام فقرات آن) در مقام تمییز حجت از لاجت است.^۲

ما در مورد مرفوعه زراره، به دلیل ضعف سندی بحث نمی‌کنیم؛ اما روایت عمر بن حنظله این است:

«قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عِيَهُ السَّلَام) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاةِ أَيَحِلُّ ذَلِكَ فَقَالَ...»
- این قسمت اول در مورد لزوم مراجعه به حکام امامی است و ربطی به بحث ما ندارد. آن قطعه‌هایی که ممکن است به عنوان مرجح روایات مطرح شود از اینجا شروع می‌شود که:

«قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدْلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْزَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ».

۱ - کفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص ۴۵ «فتكون هذه الأخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة فافهم».

۲ - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۶۴ «و لكن التحقيق عدم كونها من المرجحات، إذ المراد بالمجمع عليه في المقبولة هو الخبر الذي اجمع على صدوره من المعصوم، فيكون المراد منه الخبر المعلوم صدوره، لقوله (عليه السلام): «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» و قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «الامور ثلاثة: أمر بين رشيدين، وأمر بين غيبيين، وأمر مشكوك في حكمه إلى الله» فإنَّ الإمام (عليه السلام) طبق الأمر البين رشيدين على الخبر المجمع عليه، و حينئذ يكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية في نفسه، لما دلَّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنة»

این قسمت به عنوان ترجیح به صفات، جزء مرجّحات تلقی شده است.

اشکال اول: اشکال مرحوم آقای صدر

در اینجا بزرگان فرموده‌اند و مرحوم آقای صدر نیز اشاره دارند که این قطعه روایت در مقام ترجیح احد الحکمین، علی الآخر است و نه ترجیح احد الراویین علی الآخر. مرحوم آقای صدر دو نکته ذکر می‌کنند؛ یکی اینکه ظاهر «الحکم ما احکم به عدلهما»، این است که بحث ترجیح حکمین است و نکته دوم اینکه ممکن است، روایتی را که حاکم نقل کرده است، روایت با واسطه باشد و اگر روایت با واسطه باشد، در ترجیح روایتی، باید راوی مستقیم از امام را در نظر بگیریم یا حداقل کل سلسله سند را مد نظر داشته باشیم.^۱

پس یا باید کل سند را در نظر بگیریم و مقایسه کنیم یا باید آخرین راوی - که مستقیماً روایت را از امام نقل می‌کند - را در نظر بگیریم، به اعتبار اینکه تعارض نسبت به قول راوی اخیر است. یعنی قول دو حاکم فی نفسه تعارض ندارند. اولی می‌گوید که فلانی این مطلب را گفت و دومی نیز می‌گوید شخص دیگری آن مطلب را گفت؛ این دو، تعارض ندارند بلکه محط تعارض قول راوی اخیر است، آن راوی که مستقیماً از امام نقل می‌کند.

بنابراین اگر حاکم، با واسطه نقل روایت کند، نباید اوصاف حاکم را در نظر گرفت، حاکم اول سلسله سند است، در حالی که اگر بحث ترجیح روایت باشد، آخر سلسله سند - که راوی مستقیم از امام قرار دارد - را باید در نظر گرفت یا حداقل اوصاف کل سلسله سند ها را در نظر گرفت - که

۱ - بحوث فی علم الاصول؛ ج ۷؛ ص ۳۷۳ «الثانی - أن الترجیح بالصفات فی المقبولة ترجیح لأحد الحکمین علی الآخر و لیس ترجیحاً لإحدى الروایتین علی الأخری فی مقام التعارض. و هذا الاعتراض وجیه فیما یتعلق بالصفات دون المرجحات الأخری الواردة فی المقبولة. فلنا فی المقام دعویان و مبرر الدعوی الأولى: إضافة الصفات فی المقبولة إلى الحاکمین حیث قال علیه السلام «الحکم ما احکم به عدلهما و أفقههما فی الحدیث و أورعهما». هذا مضافاً: إلى أن الإمام علیه السلام قد طبق الترجیح بالصفات علی أول سلسلة السندین المتعارضین و هما الحاکمان من دون أن یفرض أنهما راویان مباشریان للحدیث بینما لو کان الترجیح بها ترجیحاً لإحدى الروایتین علی الأخری کان ینبغی تطبیقه علی الراوی المباشر كما هو عمل المشهور و مقتضى الصناعة أيضاً لأن التعارض لیس بین الراویین غیر المباشرین، إذ کل منهما یروی موضوعاً غیر ما یرویه الآخر»

این مجموعه سلسله سند نسبت به آن مجموعه سلسله سند چه حکمی دارد - نه اینکه حاکم ها را در نظر بگیریم.

توضیح اینکه وقتی یک حاکم می گوید که من این را از فلانی شنیدم، آن یکی هم می گوید که من مطلب دیگر را از فلانی شنیدم؛ این دو نقل با هم تعارض ندارند. تعارض در این است که آن راوی اخیر می گوید که من این را از امام شنیدم و آن یکی هم می گوید که من مطلب دیگر را از امام شنیدم. یعنی تا وقتی که از قول امام نقل نمی کنند، تعارض نیست. هر یک از این دو، می گوید که من از قبلی شنیدم، شاید واقعاً شنیده باشد، آن یکی هم می گوید که من از قبلی شنیدم؛ تا اینجا بین دو نقل تعارض نیست. اینکه امام (علیه السلام) این مطلب را فرموده باشد و آن یکی هم بگوید که امام علیه السلام مطلب دومی را فرموده است؛ اینها تعارض می کنند. یعنی تعارض نسبت به قول آخرین راوی است یا فوقش این است که بگویید مجموع این نقل ها با مجموع نقل های دیگر، تعارض می کند. یعنی سلسله اول که از معصوم نقل کرده اند با سلسله دوم که او از قبلی، و قبلی از قبلی نقل کرده باشد تا معصوم؛ این دو با هم سازگار نیست. پس یا باید راوی اخیر را در نظر گرفت - که آقای صدر می فرماید همین درست است - یا اگر این را نگوئیم، باید کل سلسله سند را در نظر گرفت. اینکه حاکم بماهو حاکم را در نظر بگیریم، نشانگر این است که ترجیح روایتی نیست؛ ترجیح حاکمین است. ظاهر تعبیر نیز همین است که الحکم ما حکم به اعدلهم.

در این بیان شاید در بعضی از ریزه کاری ها، یک ان قلت هایی باشد؛ اما اصل مطلب درست است.

بنابراین یکی از اشکالاتی که مطرح شده، این است که این روایت از باب ترجیح احدی الروایتین علی الاخری نیست، بلکه ترجیح احد الحاکمین علی الاخر است.

این مطلب در رابطه با قطعه اول روایت صحیح است اما ظاهر ادامه روایت این است که دیگر مربوط به حاکمین نیست. می فرماید اگر خود حاکمین مرجّحی داشتند آن را اخذ کنید و اگر مرجّح نداشتند بروید سراغ روایت آنها که کدام روایت قوی تر است و کدام ضعیف تر؛ می فرماید:

«قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمْ عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يَفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ

أَصْحَابُكَ» - یا المجمع علیه اصحابک، که در بعضی نقل‌ها وجود دارد - «فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا» تا آخر روایت.

ظاهر این فقره این است که اگر احد الحکمین، نسبت به دیگری ترجیحی نداشت، باید برویم سراغ احدی الروایتین، تا ترجیح و عدم ترجیح را مورد بررسی قرار دهیم. ظاهرش، ترجیح روایتی است.

تنها یک نکته‌ای اینجا وجود دارد - مرحوم آقای صدر این مطلب را به عبارت دیگری فرموده‌اند که ما به آن عبارت نمی‌خواهیم عرض کنیم - آن نکته این است که ترجیح یک روایت بر روایت دیگر در اینجا، می‌تواند علی وجه الاطلاق نباشد. توضیح اینکه یک موقع است که می‌گویند دو روایتی که حکمین به آنها حکم کرده‌اند (با قید حکم حکمین) چنین مرجحاتی برایشان وجود دارد؛ این منافاتی ندارد که در جایی که اصلاً حکمی بر طبق روایتین وجود ندارد، قائل به تخییر شویم. چون فرق است بین اینکه حکمین حکمی کرده باشند یا حکمی نکرده باشند؛ اگر حکمین حکم کرده باشند، دیگر احتمال تخییر پیش نمی‌آید؛ چون با تخییر فصل خصومت نمی‌شود بلکه بالاخره باید یک روایتی بر روایت دیگر ترجیح داده شود. به خلاف جایی که حکم حکمین مطرح نباشد (یعنی در صورتی که اصلاً تنازعی در کار نباشد)، در این فرض، می‌تواند حکم شرعی تخییر باشد.

نقل و بررسی کلام شهید صدر

مرحوم شهید صدر درباره این روایت سه احتمال مطرح می‌سازد که با اندکی تفاوت نقل می‌کنیم:

احتمال اول: این روایت در مقام ترجیح حکم حاکمی است که روایت مورد استناد وی ترجیح داشته باشد.

ایشان این احتمال را خلاف ظاهر می‌دانند که به نظر مطلب درستی می‌رسد.

احتمال دوم: روایت در مقام فصل خصومت بالخصوص روایت مزیت‌دار را ترجیح می‌دهد، نه در مقام افتاء و استنباط حکم شرعی واقعی.

احتمال سوم: روایت به طور کلی روایت مزیت‌دار را ترجیح می‌دهد، ایشان این احتمال را متعین دانسته، در مقام توضیح آن می‌گویند که عبارت «فیوخذ به و یترک الشاذ» ظاهر است عرفاً در حجیت مشهور در مقام اخذ و عمل مطلقاً نه در خصوص مقام فصل خصومت. ولی روشن نیست، از کجای این عبارت حجیت روایت به طور کلی استفاده می‌شود، فرض روایت این است که درباره دو روایتی که حاکمان بر طبق آن حکم کرده، امر کرده که روایتی را که مزیت‌دار است اخذ کنید. موضوع این روایت، روایت مزیت‌دار در خصوص فرض حکم حاکم بر طبق آن است. چطور از چنین روایتی عرفاً حجیت مطلق روایت مزیت‌دار استفاده می‌شود؟ به نظر می‌رسد با توجه به تعلیل مذکور در روایت که «فان المجمع علیه لا ریب فیه» و تناسبات حکم و موضوع، می‌توان به طور کلی به ترجیح روایت مشهور بر غیر مشهور حکم کرد.

اشکال دوم: روایت در مقام تمیز حجت از لا حجت است

درباره قطعه ترجیح‌دهنده روایت مشهور بر غیر مشهور با دو بیان گفته شده که در مقام ترجیح نیست، بلکه در مقام تمیز حجت از لا حجت.

بیان اول: بیان مرحوم آخوند

ایشان می‌فرمایند: مشهور در اصطلاح به معنای قول اکثریت است؛ اما اینجا مشهور به معنای مجمع علیه است که با معنای لغوی مشهور که شناخته شده است سازگار است. در روایت درباره علت اخذ به روایت مشهور گفته شده: فان المجمع علیه لا ریب فیه، یعنی در روایت مجمع علیه شک و تردیدی نیست، پس روایت مخالف آن مقطوع البطلان است، روایت مقطوع البطلان که نمی‌تواند حجت باشد، پس روایت در مقام تمیز حجت از لا حجت است.

بررسی اشکال مرحوم آخوند

به نظر می‌رسد که تفسیر مرحوم آخوند از چند جهت با روایت عمر بن حنظله سازگار نیست. **جهت اول:** روایت، در مرحله اول ترجیح می‌گوید: حکمین هر کدام اورع و اعدل بودند، قول او مقدم است ولو آن حاکمی که اورع و افقه است، روایت شاذ را که مشهور نیست اخذ کرده باشد. اطلاق روایت این مطلب را اقتضا می‌کند. در حالی که اگر بیان مرحوم آخوند درست باشد، این روایت مقطوع البطلان است و حاکمی که مستندش مقطوع البطلان است، معنا ندارد که قول او ترجیح داده شود.

جهت دوم: اگر روایت غیر مشهور مقطوع البطلان باشد، اساساً توهم تعارض نمی‌رود. در جایی که یکی از دو روایت، مقطوع البطلان و یکی مقطوع الصحه است؛ اصلاً در اینکه کدام را اخذ کنیم تردیدی نیست؛ واضح است که مقطوع البطلان را نباید اخذ کرد و مقطوع الصحه را باید اخذ کرد؛ لذا کسی از حکم این مسئله سؤال نمی‌کند.

جهت سوم: اگر روایت شاذ غیر مشهور مقطوع البطلان باشد؛ چه نیازی است که امام علیه‌السلام بر روایت تثلیث تأکید کنند و روایت شاذ غیر مشهور را داخل در شبهات قرار دهند. اگر روایت غیر مشهور حرام بین باشد نیازی به آوردن روایت تثلیث نبود، در روایت تثلیث می‌خوانیم: «أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبِعُ، وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيهِ فَيَجْتَنِبُ، وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): حَلَالٌ بَيْنٌ، وَ حَرَامٌ بَيْنٌ، وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ»^۱؛ تکیه این روایت این است که اشیاء دو قسم نیستند (حلال بین و حرام بین)، قسم سومی هم وجود دارد که آن شبهات است، ذکر این روایت نشان می‌دهد که شاذ غیر مشهور داخل در قسم شبهات است نه داخل در حرام بین؛ لذا مرحوم شیخ انصاری معنای خاصی درباره روایت ارائه می‌دهند که در جلسه آینده نقل و بررسی می‌شود.

۱۳۸۹/۱۱/۲۷

در بحث سندی روایت عمر بن حنظله به عمل مشهور نیازی نیست

بحث در مورد روایت عمر بن حنظله بود؛ در مورد روایت عمر بن حنظله یک بحث سندی مطرح است که گفتیم عمر بن حنظله با توجه به اکثر روایت بزرگان و با توجه به روایت «اذاً لایکذب علینا»، ثقّه است. و گفته شد اکثر روایت نیز اکثر روایت مجموع روات است، نه خصوص داود بن الحصین چون روایت وی به تنهایی، خیلی زیاد نیست.

بنابر آنچه گفته شد ما روایت عمر بن حنظله را از جهت سند صحیح می‌دانیم و نیازی نیست بگوییم عمل مشهور به این روایت ضعف سند آن را جبران می‌کند؛ زیرا این امر هم بحث‌های صغروی دارد و هم بحث کبروی. در بحث صغروی اولاً آیا مشهور به این روایت عمل کرده‌اند یا عمل نکرده‌اند؟ و به کدام قطعه روایت عمل کرده‌اند؟ آیا عمل به یک قطعه روایت، برای جبران ضعف سندی کل روایت، کافی است؟ و در بحث کبروی آیا مبنای جبران ضعف سند با عمل مشهور صحیح است؟ به هر حال با اثبات وثاقت عمر بن حنظله از دو راه پیش گفته و تصحیح خود روایت، دیگر نیازی به این مباحث نیست.

بحث دلالی روایت عمر بن حنظله

اما در مورد بحث دلالی؛ در مورد این روایت چند اشکال مطرح است که اقتضا می‌کند این روایت از باب تعارض و تعادل و ترجیح خارج شود و از جمله اخبار علاجیه به شمار نیاید.

اشکال اول

تقریب اول از اشکال اول و پاسخ آن

اشکال اول اینکه مقبوله عمر بن حنظله از باب ترجیح احد الحکمین علی الآخر است، نه از باب ترجیح احدی الروایتین علی الاخری. این تقریب یک بیان ابتدایی دارد، به همین بیانی که عرض کردیم؛ پاسخ تقریب ابتدایی این است که مطلب مذکور در مورد ترجیح به صفات، صحیح است و در مقبوله، صفات حاکم‌ها، مرجّح قرار داده شده است، نه صفات راوی. کاشف این مطلب اینکه اولاً ظاهر تعبیر «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما» این مطلب است. ثانیاً اگر

ترجیح، ترجیح روایتی باشد، باید صفات آخرین راوی - یعنی راوی مستقیم روایت از امام علیه السلام - را در نظر بگیریم یا مجموع سلسله اسناد دو روایت را با هم مقایسه کنیم، نه حاکم را که اولین نفر سلسله سند است؛ پس اینکه در روایت حاکم به تنهایی مد نظر قرار گرفته، کاشف از این است که به روایت توجه ندارد، بلکه به خود حاکم و حکم وی، کار دارد؛ بنابراین این تقریب نسبت به صفات راوی صحیح است اما نسبت به سایر فقرات روایت، اینگونه نیست و ظاهر روایت این است که می‌گوید اگر در حکمین مرجحی نبود به مرجحات در دو روایت، مراجعه کن. پس در مورد سایر فقرات، ترجیح احدی الروایتین علی الاخری است.

تقریب دوم از اشکال اول و پاسخ آن

تقریب دوم می‌گوید درست است که در مورد مثل شهرت، موافقت کتاب، مخالفت عامه، روایت ترجیح داده شده اما روایت علی وجه الاطلاق ترجیح داده نشده، بلکه روایاتی که مستند حکم حکمین باشد، یکی بر دیگری، ترجیح داده شده است. در بعضی از فقرات نیز به این مطلب تصریح کرده که **ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به**؛ به روایتی که مستند حکمین است، نگاه کنید که کدام اولی می‌باشند! و ترجیح روایت در ظرف حکومت و فصل خصومت و قضا، اقتضا نمی‌کند، آن روایت به طور مطلق ترجیح داشته باشد، خاصه اگر ما بخواهیم با این روایت، ادله عامه تخیر را تقیید کنیم؛ چه اینکه در باب فصل خصومت، تخیر معنا ندارد. پس ممکن است بگوییم اینکه در روایت، تخیر مطرح نشده به این دلیل بوده که در باب قضا بوده است. و در باب قضا تخیر مطرح نیست، بلکه باید یک روایت ترجیح داده شود؛ لذا عدم مطرح شدن تخیر در باب قضاء؛ اقتضا نمی‌کند که در سایر ابواب نیز تخیر جایگاه نداشته باشد. تقریب دوم قوی‌تری از تقریب اول است.

در پاسخ این تقریب، دو گونه می‌توان جواب داد یکی اینکه ادعا کنیم، ولو مورد روایت، خصوص حکمین است اما عرفاً القای خصوصیت می‌شود و تعمیم استفاده می‌شود.

لکن بحث القای خصوصیت و تنقیح مناط از مباحثی نیست که خیلی بتوان روی آن حساب کرد. مرحوم آخوند به این مطلب توجه داشته، می‌گوید نمی‌توان تنقیح مناط کرد و تنقیح مناط، در اینجا جایی ندارد.^۱ البته مرحوم آخوند تنقیح مناط را از حکم به راوی تعبیر می‌کند اما ما به

۱ - کفایة الأصول (طبع آل البيت)؛ ص ۴۴۳ «و لا وجه لدعوی تنقیح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحکومة فی صورة تعارض الحکمین و تعارض ما استندا إلیه من الروایتین لا یکاد یکون إلا بالترجیح و لذا أمر

گونه دیگری تعبیر کردیم و گفتیم القای خصوصیت از ترجیح روایت مستند حکمین به مطلق روایت، به تعبیر دیگر القاء خصوصیت از ترجیح روایت در مقام قضاء به ترجیح روایت به طور کلی. در جواب دوم از تعلیلی که در روایت وجود دارد، استفاده می‌کنیم. جمله «**فان المجمع علیه لاریب فیه**»، اقتضا می‌کند، روایت به باب قضا، اختصاص نداشته باشد و مطلق باشد. البته این جواب دوم تنها در خصوص مجمع علیه می‌آید، نه در سایر فقرات روایت؛ چه اینکه تعلیل تنها در این فقره است. و اساساً ممکن است، طبق بیانی که مرحوم خوبی دارند - که توضیح خواهیم داد - قائل شویم این فقره جزء مرجحات نیست و سایر فقرات را جزء مرجحات بدانیم و بگوییم این فقره ویژگی‌ای دارد که به جهت آن ویژگی، در سایر ابواب نیز جاری است اما سایر فقرات اختصاص به باب قضا دارد.

بنابراین اگر بخواهیم در روایت عمر بن حنظله، اموری را که به عنوان مرجح ذکر شده (البته به جز صفات راوی) مرجح مطلق تلقی کنیم؛ عمده به القای خصوصیت وابسته است. و انصاف این است که عرف از مورد روایت القای خصوصیت می‌کند.

اشکال دوم

اشکال دوم اینکه به قرینه ذیل روایت که فرموده «فَأَرْجُهُ حَتَّى تُلْقَى إِمَامَكَ»، روایت به فرض تمکّن از لقاء امام علیه‌السلام، اختصاص دارد و ناظر به زمان تمکّن از لقاء امام علیه‌السلام است.

پاسخ اول مرحوم شهید صدر و بررسی آن

آقای صدر می‌فرمایند: اینکه ذیل روایت مربوط به تمکّن از لقاء امام علیه‌السلام باشد، اقتضا نمی‌کند صدر روایت نیز مربوط به لقاء امام علیه‌السلام باشد.^۱

علیه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا بخلاف مقام الفتوى و مجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا و لو في غير مورد الحكومة كما لا يخفى.»

۱ - بحوث في علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۳۷۲ «و فيه: أولا - أن جعل لقاء الإمام عليه السلام غاية في ذيل الحديث وإن كان قرينة على الاختصاص بعصر التمكن من لقائه، لكن لا يلزم من ورود قيد على الجزء الأخير من الحديث أو جعله بنحو القضية الخارجية تعميم ذلك على الفقرات السابقة المطلقة في نفسها و الظاهرة في جعل الحكم على نهج القضايا الحقيقية لا الخارجية»

لکن این مطلب صحیح نیست؛ با توجه به ذیل روایت می‌فهمیم که روایت به عنوان یک قضیه خارجی مطرح شده است. توضیح اینکه مرحوم آقای صدر می‌خواهند بگویند این روایت به نحو قضیه حقیقیه و قضیه دائمی و نه موسمی مطرح است؛ لکن استظهار این مطلب که روایت به نحو موسمی نبوده و دائمی است، به مدد اصول عقلایی است و آن اینکه اصل در روایات عدم اختصاص به زمان صدور است؛ لذا ائمه معصومین (علیهم السلام): با روایات صادر شده از پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر علیه مخالفان احتجاج می‌کردند و در جایی که روایت اختصاص به زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) نداشته، نکته اختصاص را بیان می‌فرمودند و این امر نشان‌دهنده آن است که اصل در روایات موسمی نبودن و عدم اختصاص به زمان صدور است؛ اما این اصل در اینجا جاری نمی‌شود، چون در اینجا قطعه‌ای از روایت، مربوط به زمان صدور می‌باشد؛ اینکه بگوییم عقلاً باز هم در مورد سایر قطعات می‌گویند عمومی و دائمی است و تنها همان یک قطعه، اختصاص به زمان صدور دارد؛ چندان روشن نیست.

به تعبیر دیگر اصل عقلایی که روایت باید به نحو دائمی باشد در این روایت زمین خورده؛ حال اینکه نسبت به کل روایت زمین خورده باشد یا نسبت به یک قطعه خاص زمین خورده باشد؛ در هر دو حالت، میزان مخالفت نسبت به اصل عقلایی یکسان است؛ بنابراین اینگونه نیست که بتوان اصل عقلایی دائمی بودن روایت و غیر موسمی بودن آن را ابتدائاً تطبیق کنیم.

تفصیل بیشتر این بحث را به محل خود وا می‌نهمیم.

خلاصه کلام اینکه به نظر ما اگر قطعه‌ای از یک روایت به مورد خاصی اختصاص داشت، نمی‌توان ذاتاً از سایر قطعات تعمیم استفاده کرد.

پاسخ دوم مرحوم شهید صدر

پاسخ دوم مرحوم صدر، بحث تنقیح مناط است. تنقیح مناط یعنی این روایت، ولو در فرض حضور و لقای امام علیه‌السلام است؛ اما نکاتی در این روایت وجود دارد، که به جهت این نکات عقلاً آن را به فرض حضور و لقای امام علیه‌السلام اختصاص نمی‌دهند. و اینگونه نیست که چون امام (علیه‌السلام) را می‌توان درک کرد، باید این روایت را بر دیگری ترجیح داد.

در آن قطعه «فارجعه حتی تلقی امامک» نکته‌ای وجود دارد، که اختصاص به فرض لقای امام دارد. خود این نکته که شما فعلاً حکم واقعه را ترک کنید، تا بتوانی خدمت امام علیه‌السلام برسید، اختصاص دارد به فرض لقاء امام علیه‌السلام؛ اما نکات عقلایی که در سایر فقرات وجود

دارد - مثل اینکه کدام یک از روایات مجمع علیه است و کدام مجمع علیه نیست یا کدام یک از روایات موافق عامه است و کدام یک مخالف عامه - نکاتی نیست که بین فرض تمکن از لقاء امام علیه السلام و غیر تمکن تفاوتی داشته باشد. این پاسخ دوم، پاسخ تامی است و مطلب درستی است و انصافاً اینگونه اشکالات، اشکالاتی عرفی نیست؛ به طور کلی تناسبات حکم و موضوع را چندان نمی توان میرهن کرد، بلکه باید منبّهات وجدانی را ذکر کرد.

خلاصه کلام اینکه نکته ارتکازی عقلایی که باعث ترجیح روایت مجمع علیه بر روایت شاذ و ترجیح روایت مخالف عامه بر روایت موافق عامه می شود اختصاصی به فرض تمکن از لقاء امام (علیه السلام) ندارد.

اشکال سوم

اشکال سوم بیشتر متوجه قطعه خاصی از روایت یعنی فقره مرّجّ بودن مجمع علیه و شهرت است و آن اینکه از این روایت مرّجّ بودن شهرت استفاده نمی شود؛ به دو بیان.

تقریب اول اشکال

یک بیان، بیانی است که بگوییم مراد از شهرت در این روایت، مجمع علیه است که مطلب روشن است: **فان المجمع علیه لاریب فیه**. تعبیری که در صدر روایت وجود دارد نیز به همین مطلب اشاره می کند که **ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه اصحابک**، یا **المجمع علیه بین اصحابک**؛ وقتی روایتی اجماعی بوده، روایت مقطوع الصحة و روایت غیر مجمع علیه، مقطوع البطلان است. به عبارت دیگر در دو امر متعارض - که نمی توانند هر دو با هم صادق باشند - اگر قطع به صدق یکی داشته باشیم، قطع به کذب و بطلان دیگری پیدا می کنیم؛ بنابراین روایت غیر مجمع علیه، مقطوع البطلان بوده و قابل استناد نیست. پس ترجیح مشهور از باب تمیز حجت از لاحت خواهد بود، نه ترجیح احدی الحجتین علی الاخری.

پاسخ به تقریب اول

این تقریب چند پاسخ دارد، اول اینکه اگر مراد از «**فان المجمع علیه لاریب فیه**» آن معنایی باشد که شما می گوید و هیچ گونه ربیی در مجمع علیه نباشد، نباید این مرّجّ بعد از ترجیح حکمین ذکر شود و حال آن که این مرّجّ بعد از ترجیح صفات حکمین ذکر شده است؛

در نتیجه قول حکمی که افقه اعدل اورع است؛ اما روایتش غیر مشهور می باشد، مقدم است. در حالی که اگر معنای روایت غیر مشهور، روایت مقطوع البطلان باشد، ترجیح قول او بی معناست، چه اینکه حکم این حاکم به استناد روایت مقطوع البطلان بوده است.

نکته دوم اینکه تردیدی در غیر قابل استناد بودن روایت مقطوع البطلان و قابل استناد بودن روایت مقطوع الصحه، وجود ندارد. در حالی که روایت درصدد ارائه یک راه حلی برای خروج مخاطبین از تردید و ابهام است. و ظاهر روایت - که دو حاکم، هر کدام به یک روایت استناد می کنند - این است که هر دو روایت ذاتاً حجت می باشند.

اگر شما بگویید بعضی از موارد وجود دارد که عرف متعارف تخیل حجیت می کند که این روایت می خواهد تبیین کند، آن روایات حجت نیستند؛ می گوییم فرض این است که مطلب روشن می باشد و روایت مجمع علیه، قطعی الصحه و روایت مقابل، نیز قطعی البطلان است و تردیدی وجود ندارد، تمییز حجت از لا حجت در موارد خلط این دو با هم معقول است نه در جایی که حجت و لا حجت از هم جدا هستند، چون یکی قطعی الصحه است و دیگری قطعی البطلان.

نکته سوم اینکه اگر چنین باشد چرا امام علیه السلام، حدیث تثلیث را نقل کرده است. تکیه حدیث تثلیث بر "شبهات بین ذلک" است. تکیه روایت براین است که انسان نباید به شبهات تمسک کند. «فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ اِزْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» و این مطلب نشان می دهد روایت، غیر مشهور را داخل در شبهات می داند، نه داخل در حرام بین.

این مجموعه قرائن اقتضا می کند مراد از **فَانَّ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ لَارِيبُ فِيهِ**، لاریب فیه مطلق من جمیع الجهات نباشد؛ بلکه مثلاً مراد، تفسیری باشد که مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده اند. مرحوم شیخ انصاری می فرمایند: مراد از «لا ریب فیه» لا ریب فیه نسبی و اضافی است، و مراد این است که ریب و شبهه ای که در شاذ وجود دارد در مجمع علیه نیست.^۱

۱ - فرائد الاصول ؛ ج ۲ ؛ ص ۷۸۱ «توضیح ذلک آن معنی کون الروایة مشهورة کونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل کليهما مشهورين و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعی المتن و الدلالة جمیع الجهات قطعی المتن و الدلالة حتی یصیر مما لا ريب فیه و إلا لم یمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع إلى صفات الراوی قبل ملاحظة الشهرة و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الآخر فالمراد بنفی الريب نفیه بالإضافة إلى الشاذ و معناه أن الريب المحتمل فی الشاذ غیر محتمل فیه فیصیر

از این تفسیر روشن‌تر، تفسیر لا ریب فیه به لا ریب فی صدور است. طبق این تفسیر در جایی که یک روایت مقطوع الصدور است و یک روایت مشکوک الصدور؛ روایت مقطوع الصدور را باید اخذ کرد و مشکوک الصدور را باید کنار گذاشت؛ این تفسیر با اشکال پیش گفته مواجه نیست، چون اینکه حتماً باید روایت مقطوع الصدور را اخذ کرد، واضح نیست و چه بسا انسان، روایت مشکوک الصدور را اخذ کرده، در دلالت روایت مقطوع الصدور، تصرف کند یا حمل بر تقیه کند. چون تنها از حیث صدور قطعی است، نه از سایر جهات.

به نظر می‌رسد این تفسیر از تفسیر مرحوم شیخ انصاری روشن‌تر باشد، چون مراد از مجمع علیه روایتی است که همه آن را می‌شناسند بر خلاف شاذ که برخی آن را می‌شناسند و برخی نمی‌شناسند. مجمع علیه به این معنا مقطوع الصدور است بر خلاف شاذ نادر که قطع به صدور آن نیست وقتی در مورد روایت مقطوع الصدور، عدم ریب مطرح شود و مراد عدم ریب از جهت صدور باشد نیاز به قید نیست بر خلاف فرضی که مراد از لا ریب فیه، لا ریب فیه اضافی باشد که این امر قید زائدی دارد که اطلاق دلیل برای افهام آن کافی نیست.

تقریب دوم از اشکال

مرحوم آقای خویی می‌گویند: ما از روایات این مطلب را استفاده می‌کنیم که روایت مشکوک الصدور در مقابل روایت مقطوع الصدور ذاتاً حجت نیست و شرط حجیت ذاتی روایت مشکوک الصدور، عدم تعارض با روایت مقطوع الصدور است. ایشان درباره روایت‌هایی که به اخذ موافق سنت امر کرده و از اخذ مخالف سنت نهی کرده می‌فرمایند: مراد از سنت، سنت قطعی است نه سنت نبوی. و روایتی که با سنت قطعی مخالفت کند، بکلی شرط حجیت را ندارد. خلاصه در حجیت ذاتی روایات مشکوک الصدور یک شرط تعبدی وجود دارد که روایت مشکوک الصدور نباید معارض قطعی الصدور داشته باشد.

لذا آقای خویی اشکالی در مورد این قطعه از روایت مطرح می‌کند و آن اینکه این قطعه روایت در ترجیح با شهرت و اجماع، از باب ترجیح احدی الحجتین علی الاخری نیست؛ بلکه همان نکته‌ای را تذکر می‌دهد که از روایات دیگر استفاده می‌شود و آن اینکه شرط قبول ذاتی یک خبر، عدم تعارض آن خبر با سنت قطعی می‌باشد؛ بنابراین هر چند این فقره مربوط به خصوص باب

حاصل التعلیل ترجیح المشهور علی الشاذ بأن فی الشاذ احتمالاً لا یوجد فی المشهور و مقتضی التعدی عن مورد النص فی العلة وجوب الترجیح بكل ما یوجب کون أحد الخبرین أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.»

قضاء و حکم حکمین نیست و در غیر مورد قضاء هم جریان دارد؛ اما اساساً ربطی به باب ترجیح ندارد.

پاسخ به تقریب دوم

به نظر می‌رسد اصل این مطلب که این روایت مقطوع الصدور را بر مشکوک الصدور مقدم می‌دارد، صحیح است اما اینکه بگوییم این شرط تعبدی مطلق است و شرط قبول ذاتی خبر این است که مقطوع الصدور با آن معارض نباشد؛ مطلب صحیحی نیست.

ما اصل سخن مرحوم آقای خویی را در تفسیر روایاتی که امر به عرضه به سنت کرده، پس از این بحث کرده و ناتمامی آن را نشان می‌دهیم؛ اما نکته‌ای در خصوص این روایت می‌خواهیم عرض کنیم. اگر شرط تعبدی قبول خبر، عدم تعارض با مقطوع الصدور باشد، همان اشکالی که در بحث قبل گفتیم در اینجا نیز وارد می‌شود و آن اینکه ترجیح به اجماع، نباید بعد از ترجیح به صفات حکمین باشد.

از خود این روایت استفاده می‌شود که خبر مقطوع الصدور، باعث نمی‌شود خبر مشکوک الصدور ذاتاً از حجت بیفتد. البته در رتبه متأخر از حجت می‌افتد، یعنی بعد از اینکه ترجیح راویین و امثال آن وجود نداشت از حجت می‌افتد این امر اشکالی ندارد؛ اما اینکه بگوییم در رتبه متقدم نیز از حجت می‌افتد و از دو حکمین موجود، یکی به روایت غیر حجت تمسک کرده و دیگری به روایت حجت و ما بگوییم آن حاکمی که به روایت غیر حجت تمسک کرده؛ حُکمش مقدم است؛ این منطقی نیست.

البته اگر مستند یکی از ایشان باطل است، نمی‌خواهیم بگوییم محال است شارع بگوید: ولو مستند او، غیر حجت است، لکن شما بپذیر؛ اما صدر این روایت تکیه می‌کند که باید حاکم، بر اساس حُکم ما، حکم کرده باشد و هر دو حکمین باید بر طبق مبانی ما، حکم کرده باشند. در اینجا آیا می‌توان گفت آن حاکمی که به روایت غیر حجت تمسک کرده، بر طبق حکم ما، حکم کرده است؟ این بیان با صدر روایت و تعبیراتی که در روایت عمر بن حنظله وجود دارد، خیلی منافات دارد. ظاهر روایت این است که هم روایت مقطوع الصدور و هم روایت مشکوک الصدور؛ هر دو ذاتاً حجت هستند؛ اما در مقام تعارض، روایت می‌گوید شما مقطوع الصدور را بگیر. البته عیب ندارد در روایت مشکوک الصدور شارع بگوید روایتی که ذاتاً حجت است، در فرض تعارض

با مقطوع الصدور از حجیت می‌افتد؛ اما اینکه بگوییم روایت مشکوک الصدور ذاتاً حجت نیست، خیلی مستبعد است.

خلاصه ما «فان المجمع علیه لا ریب فیه» را به بی‌اشکال بودن روایت مجمع علیه از جهت صدور معنا می‌کنیم نه بی‌اشکال بودن از جمیع جهات.

جمع بندی بحث دلالتی روایت عمر بن حنظله

بنابراین محصل عرض ما این است که این روایت از اخبار علاجیه بوده و جزو روایات ترجیح است. البته هنوز در مورد مفاد روایت و اینکه مراد از شهرت چیست و نکات دیگر این روایت و نحوه جمع بین این روایت و سایر روایات، نکات ریزی وجود دارد که پس از این بحث خواهیم کرد.

ولی به هر حال این روایت جزء اخبار علاجیه است به غیر از دو فقره آن که از بحث ما خارج است. یکی فقره اول که ترجیح با صفات است و یکی فقره آخر که توقف را ذکر کرده است. فقره توقف مخصوص فرض تمکن از لقاء امام علیه‌السلام است و فقره اول نیز مخصوص ترجیح حکم یک حاکم بر حکم دیگر است.

۱۳۸۹/۱۱/۳۰

تعادل و تراجیح - اخبار علاجیه

نکات قوم در مورد روایت عمر بن حنظله

در مورد روایت عمر بن حنظله؛ عمده بحثهایی که شد، بدون مراجعه به کلمات قوم و کلمات آقایان بود و عمدتاً مواردی بودند که بدو به ذهن ما رسیده بود؛ بعداً دیدیم یک سری از مطالبی که عرض کردیم در فرمایشات حاج آقا رضای همدانی وجود دارد و در جاهای دیگر نیز آقایان، شبیه عرایض ما، بحثهایی دارند.

نکات مرحوم شیخ انصاری در مورد روایت عمر بن حنظله

البته این روایت را دوباره بررسی خواهیم کرد و نیاز است دوباره در مورد آن، یک سری صحبت‌هایی بکنیم؛ اما نکاتی وجود دارد که مربوط به مباحث گذشته است که اکنون بررسی می‌کنیم.

مرحوم شیخ انصاری، اشکالاتی را به این روایت وارد کرده‌اند؛ ایشان می‌فرمایند: این روایت، اشکالات مختلفی دارد؛ یکی بحث تعدد قاضی؛ ایشان می‌گویند: تعدد قاضی، خلاف قاعده است و تعدد قاضی معنا ندارد؛ به یک قاضی باید مراجعه شود و معنا ندارد متخاصمین یا اشخاص دیگر، نسبت به مستند قول قاضی بررسی کنند که کدام مستند صحیح است و کدام صحیح نیست و به همین صورت ایشان یک سری اشکالات دیگری را طرح می‌کنند.

و سپس به برخی از آن اشکالات، پاسخهایی می‌دهند و در پایان نیز می‌فرمایند: عدم توانایی در پاسخ به این اشکالات، منافاتی ندارد با اینکه از روایت، لزوم ترجیح استفاده شود.^۱

۱ - فرائد الأصول؛ ج ۴؛ ص ۵۹ «و هذه الرواية الشريفة و إن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات - من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة و قطع المنازعة، فلا يناسبها التعدد، و لا غفلة كل من الحكمين عن المعارض الواضح لمدرک حكمه، و لا اجتهاد المترافعين و تحزيبهما في ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر، و لا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة، مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما

ما نمی‌خواهیم به تفصیل به این اشکالات بپردازیم اما به دو نکته اشاره می‌کنیم.

نکته اول: این روایت مربوط به قاضی تحکیم است و دلیلی نداریم که قاضی تحکیم احکام سایر قاضی‌ها را داشته باشد.

نکته دوم: از مجموع کلام مرحوم شیخ استفاده می‌شود که ایشان به این اشکال که در باب قضاوت، خصمین نباید مستند حکمین را بررسی کنند؛ این چنین پاسخ می‌دهند که ممکن است بگوییم آن قسمت اول روایت (قسمت صفات راوی)، مربوط به خصمین است و دیگر قسمت‌ها مربوط به ترجیح یک حکم دیگر نیست، بلکه روایت می‌گوید: اگر یکی از این دو حکم را نتوان بر دیگری ترجیح داد؛ باید سراغ مستند آنها رفت؛ یعنی گویا آن حکم‌ها از اعتبار ساقط‌اند و به مستند روایتها باید مراجعه کرد^۱.

از این بیان مرحوم شیخ می‌توان در پاسخ اشکال سابق ما بهره جست. اشکال ما این بود که ممکن است در این روایت شهرت و مخالفت عامه مرجع روایت در فرض تخصیص باشد نه مرجع مطلق یک روایت. با توجه به این بیان شیخ که روایت پس از فرض سقوط دو حکم از اعتبار، به بررسی مستند آنها پرداخته، می‌توان اشکال فوق را تضعیف کرد که وقتی روایت به حکم حکمین کاری ندارد، ترجیح یک روایت بعید است مربوط به خصوص صورت حکم حاکمان بر طبق روایت باشد. البته این بیان در حد تأیید است نه به عنوان یک پاسخ قطعی.

به هر حال این نکته هم در کنار القاء خصوصیت از مورد روایت و تعلیل مذکور در قسمتی از روایت در فهم تعمیم از روایت سودمند است.

و الحاجة إلى حكم ثالث - ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين الأخبار المتعارضة، فإن تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحة.»

۱ - فرائد الأصول؛ ج ۴؛ ص ۶۹ «و يمكن أن يقال: إنَّ السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات، فقال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما ... الخ» مع أنَّ السائل ذكر: «أنَّهما اختلفا في حديثكم»؛ و من هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام إلا بالفقاهة و الورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين، من دون تعرض الراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات، حيث قال عليه السلام: «ينظر إلى أفقهما و أعلمهما و أورعهما فينفذ حكمه»، و حينئذ فيكون الصفات من مرجحات الحكمين. نعم، لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما، و أمره بالاجتهاد و العمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومة الحكمين كليهما، فأول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق على المرفوعة.»

نکته سوم: نکته دیگر مربوط به تقریرات مرحوم سید است؛ ایشان درباره جبران ضعف سند روایت عمر بن حنظله از باب عمل مشهور می‌گوید: اصحاب در موارد مختلف به این روایت تمسک کرده‌اند و مواردی را می‌شمارد.^۱ اما هیچ کدام از این مواردی، مواردی نیست که روایت آنها منحصر به روایت عمر بن حنظله باشد. مثلاً می‌گویند در ولایت فقیه به آن تمسک می‌کنند یا در بحث عدم جواز مراجعه به حکم حاکم به آن مراجعه می‌شود؛ یا در چند مسئله از مسائل ارث؛ لکن مستند هیچ کدام از این موارد، منحصر به روایت عمر بن حنظله نیست و ممکن است مستند آنها، دلیل دیگری غیر از این روایت باشد.

در اینجا مرحوم آقای خویی تقریب را فنی تر کرده اند؛ ایشان می‌فرمایند: اینکه می‌گویند مشهور عمل کرده‌اند، این قطعه از روایت را می‌گویند که «و ما یحکم له فانما يأخذہ سحتاً و ان کان حقہ ثابتاً»؛ این قطعه، تنها در این روایت وارد شده است که اگر کسی ذی حق هم باشد و به استناد قول حکام جور و طاغوت حق خود را گرفته باشد، باز هم حرام است. این مطلب که مورد فتوای علما است در سایر روایات باب قضاء نیامده است. این تقریب مرحوم آقای خویی قابل توجه است. البته حاج آقا «و ان کان حقہ ثابتاً» را مربوط به جایی می‌دانند که حق کلی باشد نه عین شخصی، در جایی که حق کلی باشد، چون تعیین حق در یک مورد خاص نیازمند ولایت داشتن تعیین کننده دارد و حاکم جور چنین ولایتی ندارد؛ لذا عدم نفوذ حکم حاکم طبق قاعده است، بر خلاف جایی که حق شخصی و عین خارجی باشد، به هر حال باید به کلمات علماء مراجعه کرد که آیا در مورد حق شخصی و عین خارجی هم به حرمت اخذ به حکم حاکم قائلند یا نه.

به هر حال ما چون روایت را از جهت سند معتبر می‌دانیم نیازی به ورود به بحث عمل مشهور به روایت - با مشکلات صغری و کبری آن - نداریم.

۱ - حاشیه فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۵۱۷ «مضافاً إلى أنَّ المقبولة بنفسها كافية لنا حيث إنها مقبولة عند الفقهاء معتمدة لديهم يتمسكون بها في أبواب كثيرة منها مسألتنا هذه، و منها عدم جواز الترافع إلى حكام الجور، و منها إثبات ولاية الفقيه، و منها عدم جواز ردّ حكم الحاكم، و منها وجوب الاحتياط في الشبهات أو استحبابها، و بالجملة الإشكال في هذه الأخبار من حيث السند مع كثرتها و اعتضاد بعضها ببعض لا وقع له.»

البته ظهور روایت عمر بن حنظله در شمول نسبت به جایی که طرف تنازع عین شخصی باشد، چندان قوی نیست، کلمه «حق» اگر ظهور در خصوص حق کلی نداشته باشد، ظهور در عمومیت ندارد.

به هر حال اگر بخواهیم مقبوله بودن روایت را توجیه کنیم، باید به بیانی نظیر بیان مرحوم آقای خویی باشد، نه به بیان مرحوم سید که چندان استوار نیست.

نکته چهارم: نکته دیگر در تقریبات مرحوم سید این است که ایشان می‌گویند: در این روایت ولو کلمه «مجمع علیه» به کار رفته ولیکن مراد از مجمع علیه، «مشهور» است، به قرینه اینکه مقابل آن، شاذ قرار داده شده است^۱.

ولیکن این مطلب صحیح نیست؛ البته با آن تفسیری که در جلسه قبل توضیح آن گذشت، معنا ندارد یک روایت از جمیع جهات مجمع علیه باشد - یعنی قطعی الصدور من جمیع الجهات باشد - و آن روایت دیگر نیز از بعضی جهات احتمال صدور داشته باشد؛ اما اگر مجمع علیه تنها از حیث صدور باشد یعنی همه قبول دارند که این روایت صادر شده است و آن روایت دیگر را بعضی قبول دارند و بعضی ها قبول ندارند؛ یعنی حیثیت مجمع علیه بودن را به صدور زدیم، نه به قطعیت آن حکم؛ منافاتی با شاذ بودن مخالف آن ندارند؛ بنابراین دیگر نیازی نیست که مجمع علیه را به معنای دیگر بگیریم. «لیس بمشهور عند اصحابک» نیز از جهت لغت اختصاص به مشهور اصطلاحی ندارد، پس ذیل آن - «الشاذ الذی لیس بمشهور» - نیز یعنی شناخته شده عند الاصحاب نیست، بلکه تنها افراد کمی آن را می‌شناسند.

بنابراین ظاهر این روایت، ترجیح مجمع علیه بر غیر مجمع علیه است و ما با توجه به تعلیل روایت، به طور کلی یکی از مرجحات را ترجیح مقطوع الصدور بر محتمل الصدور می‌گیریم. یعنی اگر دو روایت باشد که یکی از آنها مقطوع الصدور باشد ولو به جهت تکرر مضمون آن در نقل‌های مختلف و دیگری محتمل الصدور باشد؛ مقطوع الصدور مقدم است. این مرجح اولین مرجح است و سایر مرجحات در صورت فقدان آن می‌باشد. درباره روایت عمر بن حنظله برخی بحث‌های جزئی وجود دارد که پس از این بدان خواهیم پرداخت.

۱ - حاشیه فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۵۱۸ «و منها: الشهرة فی الرواية، و المراد کونها معروفا بین غالب أصحاب الرواية و لا يجب أن تكون متفقا عليها و إن عبّر عنها بالمجمع علیه فی موضعین من المقبولة لأنه یصدق عرفا علی المشهور الذی فی قبال الشاذ النادر.»

مرور سریع بر سایر روایات در نقل‌های مختلف

اکنون یک مرور سریعی در مورد سایر روایت‌های قابل توجه این بحث بر اساس کتاب جامع الاحادیث می‌کنیم. روایت بعدی مرفوعه زراره است که از جهت سندی روایت صحیحی نیست و ما اصلاً آن را بحث نمی‌کنیم و نیازی نمی‌بینیم رابطه این روایت را با روایت‌های دیگر بحث کنیم. یک سری مراسلات وجود دارد؛ مرسله‌ای که کلینی در مقدمه کافی آورده؛ مرسله شیخ مفید در رساله رد بر اصحاب عدد؛ که به بحث درباره آن مراسلات نیز نیازی نیست و معلوم نیست آن مراسلات به غیر از روایت‌هایی مسند که ما در دست داریم، ناظر باشد و احتمالاً همین روایات می‌باشند؛ لذا نیازی نیست درباره اعتبار مراسلات کلینی و شیخ مفید در اینجا بحث کنیم؛ چون اصل روایت جدید بودن روایت دیباچه کافی یا رساله عددیه شیخ مفید ثابت نیست.

روایت بعدی - که روایت پنجم باب است - روایت داود بن حصین می‌باشد که قطعه ترجیح اوصافی است که در همین روایت عمر بن حنظله نیز وارد شده و آن نیز مربوط به حکمین می‌باشد و به بحث تعادل و ترجیح روایات مربوط نیست.

روایت موسی بن اکیل (روایت ششم) نیز همین مضمون را دارد.

روایت هفتم باب روایت سماعه است.

«عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَزُوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ فَقَالَ يَرْجُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يَخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بَأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ»^۱.

روایت سماعه از اخبار علاجیه بوده که نیازمند بررسی دلالتی است، این روایت به نظر ما صحیح السند است.^۲

تا اینجا تنها این روایت و روایت عمر بن حنظله از اخبار علاجیه بوده‌اند که باید درباره مفاد هر یک و رابطه آنها با هم بحث کنیم. سایر روایات اصلاً از اخبار علاجیه نیستند.

۱ - الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۱؛ ص ۶۶

۲ - درباره سند این روایت در جلسه مورخ ۹۰/۱/۲۲ به تفصیل بحث کرده‌ایم، لذا توضیحات این جلسه را در هنگام تنظیم بحث حذف نمودیم.

یک مجموعه روایاتی است در مورد «ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه» یا «ما وافق کتاب الله و السنة فخذوه» که سنت هم ضمیمه شده و بحثی دارد که مرحوم آقای خویی مطرح می‌فرماید. ایشان می‌فرمایند: روایات آمره به عرضه احادیث به کتاب و سنت دو دسته‌اند. برخی روایات ناظر به شرط بودن عدم مخالفت با کتاب و سنت به عنوان شرط تعبدی اصل حجیت خبر است و اصلاً بدون این شرط، خبر ذاتاً حجت نیست و یک دسته دیگر ناظر به نقش آن در ترجیح احدی الحجتین علی الاخری است.

این است که مجموعه روایت‌های اخذ موافق کتاب و طرح مخالف کتاب را از جهت درستی یا نادرستی فرمایش آقای خویی باید بررسی کرد. این دسته روایات، نیاز به بررسی سندی نیز ندارند؛ چون مضامین آنها متکرر می‌باشد. از این دسته روایات، روایت‌های هشتم تا نوزدهم می‌باشند. این روایات بحث خاصی ندارد و غالباً بحث‌های سندی خاصی نیز ندارند. تنها روایت شانزده باب - محمد بن یحیی عن عبدالله بن محمد عن علی بن حکم - یک توضیح سندی دارد که ما در توضیح الاسناد، مفصل به آن پرداخته‌ایم.

و چون به بحث ما، خیلی مربوط نیست فعلاً به آن نمی‌پردازیم. و اگر در جایی بحث ما متوقف به خصوص این روایت باشد، بحث سندی آن را نیز خواهیم کرد. روایت بعدی روایت حسن بن جهم است. که مرسله‌ای است که در احتجاج طبرسی وارد شده و از جهت سندی، سند معتبری ندارد.

«مَا رَوَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرَّضَا (عليه السلام) قَالَ قُلْتُ لِلرَّضَا (عليه السلام) تَجِئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً؛ قَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يَشْبَهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يَشْبَهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُهُمَا الْحَقُّ فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوسِعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتُ»^۱.

این روایت، جزء روایت‌های تخییر است اما از جهت سندی، سند معتبری ندارد. روایت بعدی نیز روایت حارث بن مغیره است که آن نیز همین مضمون را داشته و تنها از جهت سندی به جهت مرسله بودن اعتبار ندارد. روایت این است: «مَا رَوَاهُ الْحَارِثُ بْنُ الْمُغِيرَةِ عَنْ

۱ - الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)؛ ج ۲؛ ص ۳۵۷

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عِيهِ السَّلَام) قَالَ إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَ كُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوسِعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ فَتَرُدَّهُ عَلَيْهِ».

در متن این حدیث هم باید بحث کرد که مراد از القائم، حضرت مهدی (علیه السلام) است یا مطلق امام معصوم: به اعتبار اینکه همه معصومان «يقوم بأمر الله» و در هر حال آیا روایت مربوط به عصر حضور است یا عصر غیبت را هم در بر می گیرد.

«و صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست مطالب

آغاز بحث تعادل و ترجیح.....	۵
بحثی پیرامون کتاب رسائل و مکاسب مرحوم شیخ.....	۵
دشواری تصحیح در کتاب‌هایی با چندین تحریر از مولف.....	۶
بحث تعادل و ترجیح.....	۹
کلام مرحوم شهید صدر در تعریف تعارض اصطلاحی.....	۱۰
بررسی کلام مرحوم آخوند توسط مرحوم شهید صدر.....	۱۰
بحث قرینه منفصله و ظهور.....	۱۲
آیا جمع عرفی را باید از تعریف تعارض خارج کنیم؟.....	۱۳
ادامه بررسی کلام مرحوم شهید صدر.....	۱۷
وجه تمایز علوم و جهت مشترکه مسائل علم واحد.....	۱۷
بحث وجه تمایز در ابواب یک علم.....	۱۹
تعریف تعارض.....	۲۰
تفاوت تخصّص و ورود.....	۲۲
بیان مرحوم مظفر.....	۲۲
بیان مرحوم شهید صدر.....	۲۳
توجیه ذکر تخصّص در کنار سه عنوان دیگر.....	۲۵
اصطلاح «ورود» در کلام شهید صدر.....	۲۷
نقل و بررسی اقسام ورود به معنای عام در کلام شهید صدر.....	۲۹
ادامه بررسی کلام شهید صدر.....	۳۲
مراد از "مفاد أحد الدلیلین" چیست؟.....	۳۲
نکته‌ای درباره ورود من احد الجانین.....	۳۴
نکته‌ای درباره ورود من کلا الجانین.....	۳۵
نکته‌ای در تفاوت وارد و مورود با متراحمین.....	۳۶

۳۸	دو قسم «مورود».....
۳۸	تصویر مورود بودن دلیل.....
۴۰	محصل کلام در رابطه با اقسام «ورود».....
۴۱	احکام ورود در کلام شهید صدر.....
۴۴	ادامه بررسی احکام ورود در کلام مرحوم شهید صدر.....
۴۷	تقسیم «حکومت» به تزییقی و توسعه ای.....
۴۸	بحث حکومت.....
۵۰	ادامه بحث در تعریف حکومت.....
۵۰	کلام مرحوم شیخ انصاری.....
۵۱	بررسی کلام مرحوم شیخ در کلمات محشین رسائل.....
۵۵	مناط حکومت.....
۵۵	شرط مرحوم شیخ و نقد مرحوم آخوند.....
۵۵	بررسی کلام مرحوم آخوند.....
۶۴	اصل مفروض در کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری.....
۶۴	کلام مرحوم آقای روحانی.....
۶۶	اشکالات مرحوم آقای روحانی.....
۶۷	بررسی بیان مرحوم آقای روحانی.....
۷۰	مثالی برای نقض کلام مرحوم روحانی.....
۷۰	نظارت بر دلیل در حکومت توسعه ای.....
۷۱	بحثی در قاعده فراغ.....
۷۴	چند مثال شرعی برای حکومت توسعه ای.....
۷۵	یک نکته استطرادی درباره اقسام نظارت یک دلیل به دلیل دیگر.....
۷۷	سیر بحث از آغاز تا اینجا.....
۷۹	ملاک تقدیم حاکم بر محکوم.....
۸۰	عدم تنافی بین حاکم و محکوم.....
۸۱	تقریب مرحوم آقای نایینی.....

مروری بر مطالب جلسه قبل.....	۸۵
بیان مرحوم شهید صدر در تقد کلام مرحوم نایینی.....	۸۵
ملاک دوم در تقدیم حاکم بر محکوم؛ ملاک میرزای شیرازی.....	۸۹
ملاک سوم در تقدیم حاکم بر محکوم؛ ملاک مرحوم شیخ.....	۹۰
مروری بر مباحث گذشته.....	۹۳
کلام مرحوم صدر در تقریرات آقای هاشمی.....	۹۳
کلام مرحوم آقای صدر در تقریرات آقای حائری.....	۹۵
تفاوت دو تقریر از کلام مرحوم شهید صدر.....	۹۶
اقسام حکومت در کلام مرحوم آقای صدر.....	۹۷
مناط تقدم حاکم بر محکوم.....	۹۹
تقریر محل بحث در مناط تقدم حاکم بر محکوم.....	۱۰۱
ادامه بررسی وجه تقدیم حاکم بر محکوم.....	۱۰۶
اشکال مختلف نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر.....	۱۰۷
اشاره به مشکل عدم ملاحظه اظهر و ظاهر در باب حکومت و توجیه آن با توجه به تفصیل حاج آقا.....	۱۰۸
ادامه بررسی وجه تقدیم حاکم بر محکوم.....	۱۱۱
مثال «لاصلوة لجار المسجد الا فی المسجد».....	۱۱۳
طرح دوباره بحث بر اساس سه مبنا در حجیت ظواهر.....	۱۱۴
تفاوت سه مبنا در بحث.....	۱۱۵
نکته درباره مراد از ظن شخصی.....	۱۱۶
مبنای مرحوم حائری و حضرت امام ره در بحث.....	۱۱۶
ادامه بررسی ضوابط تقدیم حاکم بر محکوم.....	۱۱۸
ضابطه چهارم؛ ضابطه مرحوم حائری.....	۱۱۸
بررسی ضابطه چهارم.....	۱۱۹
ضابطه پنجم؛ ضابطه مرحوم امام.....	۱۲۱
اشکال مرحوم شهید صدر به کلام مرحوم امام.....	۱۲۳

مبنای مختار در تعریف حکومت.....	۱۲۶
اقسام ادله مفسره قرآن در کلام حاج آقا.....	۱۲۶
(علت متشابه و مجمل بودن برخی آیات قرآن).....	۱۲۸
دو گرایش افراطی و تفریطی در مواجهه با روایات تفسیری.....	۱۲۹
تنبيهات حکومت.....	۱۳۱
تنبيه اول: تبیین کلام شهید صدر درباره اینکه حاکم ناظر به مراد استعمالی است یا ناظر به مراد جدی.....	۱۳۱
تنبيه دوم: عدم لزوم صدور حاکم و محکوم از یک شخص.....	۱۳۳
تنبيه سوم: به کارگیری واژه «ناظر» به جای «حاکم».....	۱۳۴
تنبيه چهارم: آیا حاکم، هادم ظهور محکوم است یا هادم حجیت آن؟.....	۱۳۵
انواع قربینیت در کلام مرحوم آقای صدر.....	۱۳۶
ادامه تنبيه چهارم (بررسی تأثیر و عدم تأثیر قرینه منفصله در ظهور).....	۱۳۸
نقل کلام شهید صدر.....	۱۳۸
بیان مرحوم آقای خویی: قرینه منفصل ظهور دلیل را بقائاً از بین می برد.....	۱۴۱
تنبيه پنجم: بحث حکومت شاخه‌ای از مباحث جمع عرفی است.....	۱۴۳
تنبيه ششم: سرایت اجمال حاکم به محکوم.....	۱۴۵
اقوال در مسئله.....	۱۴۵
تنبيه هفتم: تطبیق فقهی مربوط به احکام حکومت.....	۱۴۹
تنبيه هشتم: نکته‌ای در کلام مرحوم آخوند.....	۱۵۱
موارد خارج از تعریف تعارض.....	۱۵۳
توفیق عرفی.....	۱۵۳
نکته اول: مراد از توفیق عرفی.....	۱۵۶
نکته دوم: عدم یافتن مثال برای قسم دوم توفیق عرفی.....	۱۵۷
توفیق عرفی قابل تصویر نیست.....	۱۵۸
تفاوت مبنای مختار در باب حکومت و جمع عرفی با مبنای مرحوم شهید صدر.....	۱۵۹
مبنای مرحوم شهید صدر در تفاوت جمع عرفی با حکومت.....	۱۵۹

۱۵۹.....	توضیح قرینیت شخصیه و نوعیه در کلام مرحوم صدر.....
۱۶۲.....	معقول بودن یا نبودن تعمد در اراده خلاف ظاهر.....
۱۶۳.....	چرا همیشه در تعارض عام و خاص در ظهور عام تصرف می‌کنیم؟.....
۱۶۴.....	مبنای استاد و بی معنا بودن سوال.....
۱۶۵.....	موضوع بحث جلسه آینده.....
۱۶۷.....	نفی ثالث در دو خبر متعارض.....
۱۶۷.....	بیان مرحوم آخوند و مرحوم نایینی.....
۱۶۹.....	آیا وجوب می‌تواند به فرد مردد تعلق گیرد.....
۱۷۰.....	سه نحوه وجود قضایا.....
۱۷۲.....	ادامه بحث از نفی ثالث در دو خبر متعارض.....
۱۷۲.....	تذکر اول: تفاوت عنوان «احدهما» با عنوان «صرف الوجود».....
۱۷۳.....	تذکر دوم: تفاوت مانحن فیه با بحث کلی فی المعین.....
۱۷۴.....	مرحله اثباتی بحث.....
۱۷۵.....	تقریب صحیح در حجیت عنوان «احدهما».....
۱۷۹.....	ادامه بررسی نفی ثالث در دو خبر متعارض.....
۱۸۲.....	تقریب دوم: تقریب مرحوم نایینی در بحث نفی ثالث.....
۱۸۴.....	ادامه بررسی برای نفی ثالث در دو خبر متعارض.....
۱۸۴.....	تفاوت تقریب مرحوم آخوند با تقریب مرحوم نایینی در بحث نفی ثالث.....
۱۸۴.....	بررسی تقریب مرحوم نایینی (تقریب دوم).....
۱۸۵.....	بحث صغروی: آیا نفی ثالث، مدلول التزامی دو دلیل است؟.....
۱۸۶.....	جمع بندی بحث صغروی.....
۱۸۷.....	بحث کبروی: تبعیت یا عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی.....
۱۹۲.....	ادامه بررسی تقریب دوم برای نفی ثالث.....
۱۹۲.....	بحث کبروی تقریب دوم.....
۱۹۸.....	ادامه بررسی تبعیت دلالت التزامیه از دلالت مطابقیه در حجیت.....
۱۹۸.....	بیان مرحوم آقای خویی.....

بیان مرحوم شهید صدر.....	۱۹۹
اشکال نقضی حاج آقا به کلام مرحوم خویی.....	۲۰۱
سه وجه مرحوم آقای صدر برای تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی.....	۲۰۳
وجه دوم مرحوم آقای صدر.....	۲۰۳
پاسخ خود مرحوم آقای صدر به وجه دوم.....	۲۰۴
وجه سوم مرحوم صدر.....	۲۰۵
تکرار وجه دوم در کلام مرحوم شهید صدر.....	۲۰۹
اشکال مرحوم آقای صدر بر وجه دوم.....	۲۰۹
وجه سوم در کلام مرحوم شهید صدر.....	۲۱۰
بررسی وجه سوم.....	۲۱۱
ادامه بررسی کلام شهید صدر.....	۲۱۵
بیان جدید در مورد تقریب سوم مرحوم آقای صدر.....	۲۱۶
محصل کلام در تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی.....	۲۱۸
توضیح مبنای حاج آقا در مدلول التزامی.....	۲۱۹
دلالت تضمنیه.....	۲۲۰
کلام مرحوم آقای صدر.....	۲۲۰
ذکر نکته‌ای استطرادی در کلام مرحوم شیخ انصاری.....	۲۲۳
ادامه بررسی تبعیت دلالت تضمنی نسبت به دلالت مطابقی.....	۲۲۶
اشاره به دیدگاه مختار در بحث تبعیت دلالت التزامی.....	۲۲۶
تبعیت دلالت تضمنی از دلالت مطابقی.....	۲۲۷
اصل محل نزاع در مانحن فیه.....	۲۲۸
تبعیت دلالت تضمنیه از دلالت مطابقی.....	۲۳۰
بیان مرحوم آقای صدر.....	۲۳۰
چکیده بحث.....	۲۳۵
ادامه مطلب در باب تبعیت دلالت تضمنی از دلالت مطابقی.....	۲۳۷
چگونگی تشخیص ارتباطیت اثباتی.....	۲۳۸

تشخیص ارتباطیت اثباتی در بحث تعمد القای در خلاف واقع.....	۲۳۹
تشخیص انحلال و عدم انحلال بر فرض اشتباه مخبر.....	۲۴۰
تشخیص انحلال و عدم انحلال اثباتی در بحث دلالت.....	۲۴۲
تشخیص ارتباطیت اثباتی در بحث جهت صدور.....	۲۴۲
اصل اولی در متعارضین.....	۲۴۴
تحریر محل بحث.....	۲۴۴
دلایل مرحوم آقای حائری بر توقف.....	۲۴۴
سه مبنا در معنای واجب تخییری.....	۲۴۹
قول به تخییر در مانحن فیه با توجه به مبانی سه گانه.....	۲۵۰
بحث در اصل اولی در تعارض ادله با غض نظر از ارتکازات است.....	۲۵۲
بیان مرحوم آقای خویی (به نقل شهید صدر).....	۲۵۳
دیدگاه مرحوم امام؛ در مورد این پیش فرض.....	۲۵۴
بررسی کلام مرحوم امام.....	۲۵۷
مروری بر مباحث اصل اولی در متعارضین متکافئین.....	۲۶۱
ثمره بحث از اصل اولی با وجود اخبار علاجیه.....	۲۶۱
بیان مرحوم آقای خویی در باب اصل اولی (به نقل شهید صدر).....	۲۶۲
دوران امر بین اطلاق احوالی با عموم یا اطلاق افرادی.....	۲۶۸
ثمره مبنای تقدیم تقیید اطلاق احوالی بر تخصیص عموم افرادی.....	۲۶۸
نقد مرحوم امام.....	۲۷۰
ادامه بررسی کلام مرحوم آقای نایینی.....	۲۷۴
جایگاه تقدم رتبی در بحث استصحاب حکم مخصص.....	۲۷۴
ملاک در موثر بودن تقدم رتبی.....	۲۷۵
جمع بندی و نتیجه بحث.....	۲۷۶
ادامه بحث از اصل اولی در دو خبر متعارض متکافی.....	۲۷۸
کلام مرحوم آقای صدر در اشکال به احتمال تخییر.....	۲۷۸
صور تعارض در کلام مرحوم صدر.....	۲۷۹

۲۸۰	بررسی بیان مرحوم آقای صدر.....
۲۸۴	بیان مرحوم شهید صدر در مورد تعارض عرضی.....
۲۸۷	منشأ تعارض در کلام مرحوم میرزای شیرازی و مرحوم آخوند.....
۲۹۰	بیان مرحوم ایروانی در مانحن فیه.....
۲۹۱	نتیجه کلی بحث درباره اصل اولی در دو خبر متعارض متکافی.....
۲۹۲	اصل ثانوی در باب تعارض خبرین.....
۲۹۲	روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله.....
۲۹۴	روایت ابن ابی عمیر از عمر بن حنظله.....
۲۹۵	روایت صفوان از عمر بن حنظله.....
۲۹۸	نقل روایت خاص در وثاقت عمر بن حنظله.....
۳۰۰	توثیق عمر بن حنظله.....
۳۰۰	اکثار روایت اجلا.....
۳۰۱	روایت یزید بن خلیفه.....
۳۰۴	جمع بندی بحث سندی مقبوله عمر بن حنظله.....
۳۰۵	بررسی متن روایت مقبوله عمر بن حنظله.....
۳۰۷	نهم ربیع.....
۳۰۷	شوخی و مزاح در اسلام.....
۳۰۷	باب الدعابة و الضحک در کافی.....
۳۰۹	روایت امام کاظم علیه السلام.....
۳۰۹	شوخی در سفر.....
۳۱۱	مزاح در غیر مایسخت الله.....
۳۱۴	الفصل فی المزاح و الفحش در غرر الحکم.....
۳۱۴	قتل خلیفه دوم در چه تاریخی بوده است؟.....
۳۱۴	بحث تاریخی.....
۳۱۶	بحث تعظیم شعائر و نمادین.....
۳۱۹	روایات بحث برائت.....

۳۲۱	 مجالس عید الزهراء
۳۲۱	 توهین به عایشه
۳۲۲	 ماجرای میرزای شیرازی
۳۲۳	 رفع القلم
۳۲۴	 توضیح حاج آقا در رابطه با یوم رفع القلم
۳۲۴	 جلال و شکوه‌های مغبوض الهی
۳۲۷	 بررسی متن روایت عمر بن حنظله
۳۲۸	 اشکال اول: اشکال مرحوم آقای صدر
۳۳۰	 نقل و بررسی کلام شهید صدر
۳۳۱	 اشکال دوم: روایت در مقام تمییز حجت از لا حجت است
۳۳۳	 در بحث سندی روایت عمر بن حنظله به عمل مشهور نیازی نیست
۳۳۳	 بحث دلالتی روایت عمر بن حنظله
۳۳۷	 اشکال سوم
۳۴۱	 جمع بندی بحث دلالتی روایت عمر بن حنظله
۳۴۲	 تعادل و تراجیح - اخبار علاجیه
۳۴۲	 نکات قوم در مورد روایت عمر بن حنظله
۳۴۲	 نکات مرحوم شیخ انصاری در مورد روایت عمر بن حنظله
۳۴۶	 مرور سریع بر سایر روایات در نقل‌های مختلف
۳۴۹	 فهرست مطالب