





تمهید.

بیان چهار نکته.

۱- **عنوان الاصولیون من القادیم...** نکته اول مربوط به عنوان تعادل و ترجیح و معنای آن می‌باشد. تا زمان مرحوم شیخ طوسی، علماء همین عنوان (تعادل و ترجیح) را بکار می‌بردند، و اما بعد از شیخ، تعبیر را به "تعارض الادله" تغییر دادند و راجع به این مطلب در نکته سوم بحث خواهد شد.

«تعادل» به معنای هم‌تا بودن و مساوی بودن است و مراد از آن در محل بحث، مساوی بودن دو دلیل است که باهم تعارض دارند، یعنی دو دلیل معارض، از نظر مرجحات، مساوی می‌باشند و هیچ‌یک بر دیگری، ترجیح نداشته باشد.

«ترجیح» جمع ترجیح و به معنای مزیت و برتری داشتن است. و ترجیح را به «ترجیح» جمع بستن، برخلاف قاعده می‌باشد، چه آنکه طبق قاعده، جمع ترجیح، ترجیحات است و مراد از ترجیح، در محل بحث، همان مصدر «ترجیح» به معنای «اسم فاعل» است یعنی یکی از دو دلیل معارض، دارای مرجح و مزیت و برتری باشد.

و جهت اینکه در مقابل «تعادل» که مفرد است «ترجیح» که جمع است قرار داده شده این است که: «مرجحات» زیاد است و موارد و فرضهای متعددی دارد، و اما صورت تساوی و تعادل دو دلیل معارض، یک فرض بیشتر ندارد، بدین لحاظ صورت مساوی بودن هر دو دلیل را، به لفظ مفرد (تعادل) تعبیر نموده، و صورت مرجح داشتن یکی از دو دلیل را به لفظ جمع (ترجیح) تعبیر کرده‌اند.

۲- **نکته دوّم: و الغرض...** غرض از بحث «تعادل و ترجیح»، این است که با احکام دو دلیل معارض (در صورت تساوی از نظر مرجح و مزیت، و همچنین، در صورت مزیت داشتن یکی بر دیگری)، آشنا گردیم، و خواهیم گفت که دو دلیل معارض، در صورت تساوی، احکامی، و در صورت عدم تساوی، احکام دیگری خواهد داشت.

۳- **نکته سوّم: و من هنا نعرف...** از بیانات قبلی معلوم شد که تعادل و ترجیح از اوصاف «دلیلین متعارضین» می‌باشد، یعنی دو دلیل متعارض، موصوف می‌باشند، و «متعادل و مساوی بودن هر دو» و یا «ترجیح داشتن یکی بر دیگری» اوصاف آن خواهد بود.

بنابراین خود هر دو دلیل متعارض، مقسم هستند و «تعادل و ترجیح» اقسام آن می‌باشند و حق مطلب آن بود که خود مقسم، عنوان برای بحث واقع شود نه اقسام آن، و لذا بعد از شیخ (ره) عنوان بحث به «تعارض الادله» تغییر نمود.

غیر انه لما كان هم الاصولیین... منتهی نظر به اینکه همّت اصولیین، آشنایی به کیفیت عمل به ادله متعارضه، تعادل و ترجیح بود، لذا خود اقسام (یعنی تعادل و ترجیح) را عنوان بحث قرار دادند.

۴- نکته چهارم: و هذه المسألة اليق شيعي... بهترین و مناسب‌ترین مکان برای بحث «تعادل و تراجیح»، همین «مباحث حجّت» است چه‌آنکه نتیجه مسئله تعادل و تراجیح این است که یکی از دو دلیل متعارض، حجّیت دارد و حکم شرعی به وسیله آن ثابت خواهد شد، و بدین لحاظ باید مسئله «تعادل و تراجیح» در ردیف ادله و حجج احکام شرعی قرار بگیرد.

مقدمات.

مرحوم مظفر پیش از بیان احکام تعارض، هفت بحث را بعنوان مقدمه، بیان می‌فرماید که آشنایی با آنها در رابطه با شناخت احکام دلیلی متعارضین، مورد نیاز می‌باشد.

مقدمه اول: حقیقه التّعارض.

تعارض مصدر و از باب تفاعل است و تفاعل مانند تضارب طرفینی بوده و اقتضای دو فاعل را دارد.

برای تعارض (از ماده عرض) در لغت دو معنا گردیده:

۱. معنای اسمی که یکی از ابعاد ثلاثه است «طول» و «عرض» و «عمق».

۲. معنای وصفی که همان معارضه و رو در روی هم قرار گرفتن است. و معنای اصطلاحی «تعارض» عبارت است از: تکاذب دو دلیل (به جهت تنافی بین مدلولاتشان) است، و معنای معارضه آن است که هر یک از دو دلیل، پس از اثبات حجّیت آنها، دیگری را تکذیب و باطل نماید، منتهی تکذیب هر یک دیگری را، گاهی من جمیع الجهات است، یعنی هم از نظر دلالت مطابقی و هم از نظر دلالت تضمینی و التزامی، باهم منافات دارند، و گاهی از بعضی جهات همدیگر را، تکذیب می‌نمایند و خلاصه مرجع تعارض همان تکاذب است.

بنابراین تعارض و تکاذب در حقیقت بین مدلول هر دو دلیل است یعنی اولاً و بالذات تکاذب بین «مدلولین» محقق می‌شود، و ثانياً و بالعرض، بین دلیلین خواهد بود.

مقدمه دوّم: شروط التّعارض.

تعارض به معنای اصطلاحی که مورد بحث در باب تعادل و تراجیح است، هفت شرط دارد که بدون تحقق آنها محقق نمی‌شود:

۱- **ألا يكون احد الدليلين أو كل منهما قطعياً...** اولین شرط از شرایط تحقق تعارض آن است که هر دو دلیل و یا یکی از آنها نباید قطعی باشد، چه‌آنکه اگر هر دو دلیل قطعی باشند تعارض بین آنها محال می‌باشد؛ و اگر یکی قطعی دون دیگری، دیگر نوبت به تعارض نمی‌رسد، بلکه یقین می‌کنیم که دلیل قطعی حجت و دلیل مقابل لاجت است.

۲- **ألا يكون الظنّ الفعلي معتبراً في حجّيتها معاً...** همان‌طوری که قبلاً اشاره شد تعارض اصطلاحی بین دو دلیل، زمانی قابل تصوّر است که هر دو دلیل حجّیت و اعتبار شرعی داشته باشند و لذا یکی از شرایط تحقق تعارض آن است که در حجّیت هر دو دلیل

حصول ظنّ فعلی، نباید معتبر باشد و آلا تحقّق تعارض غیر ممکن می‌شود، چه آنکه معنای شرط مذکور این می‌شود که انسان هم نسبت به وجوب غسل جمعه، ظنّ فعلی داشته باشد و هم نسبت به عدم وجوب آن ظنّ فعلی پیدا نماید و چنین چیزی همانند حصول قطع بوجوب و حصول قطع به عدم وجوب غسل جمعه، استحاله دارد.

آری اگر حصول ظنّ فعلی در یکی از آن دو دلیل معینا شرط و در دیگری شرط نباشد، اشکالی ندارد و تحقّق تعارض، بمانعی برخورد نخواهد کرد.

۳- ان یتنافی مدلولاهما... تنافی بین دو مدلول دلیلین متعارضین به چهار صورت قابل تصور است:

الف: تنافی و تعارض ذاتی باشد، «تعارض ذاتی» آن است که دو دلیل به اعتبار مفهوم عرفی خود همدیگر را تکذیب نمایند. مثلا یک روایت می‌گوید غسل جمعه واجب است و یک روایت می‌گوید غسل جمعه واجب نیست.

ب: تنافی و تعارض بالعرض باشد مثلا یک روایت می‌گوید صلاه جمعه واجب است و روایت دیگر می‌گوید صلاه ظهر واجب است. در این مثال اگرچه مدلول هر دو روایت با یکدیگر تنافی ندارند، ولیکن بخاطر یک امر خارجی بین آنها تنافی برقرار می‌شود و آن امر خارجی این است که در یک روز، بیش از پنج نماز (یومیه) واجب نخواهد بود، و لذا یکی از دو روایت باید کاذب باشد.

ج: تنافی و تعارض بین مدلول گاهی من بعض الجهات است (یعنی یا به لحاظ دلالت مطابقی است و یا تضمینی و یا التزامی)؛ مثلا یک دلیل دلالت بر حرمت شیئی، و یک دلیل دلالت بر وجوب آن دارد، که در اینصورت دلالت مطابقی یک دلیل با دلالت التزامی دلیل دیگر منافات خواهد داشت.

د: تنافی و تعارض بین مدلولین، من جمیع الجهات است؛ مثلا دلیلی می‌گوید صلاه جمعه واجب است و دلیل دیگر می‌گوید صلاه جمعه واجب نیست.

و الجامع فی ذلک... جامع بین همه صورتها، این است که تشریح هر دو دلیل غیر ممکن است و جمع بین هر دو دلیل در نفس الامر و واقع، ممتنع خواهد بود و این «جامع» در همه صورتها قابل تصور می‌باشد.

۴- ان یکون کل من الدلیلین واجدا لشرائط الحجیه... برای تحقّق تعارض لازم است که هر دو دلیل حجّیت و اعتبار داشته باشند، یعنی اگر از تعارض آنها صرف نظر شود (و بالفرض تعارضی در کار نباشد) هر کدام باید به تنهایی واجب العمل باشد، چه آنکه اگر حجّیت هر دو دلیل محرز نباشد مثلا یکی از آنها حجّت و دیگری شرائط حجّیت را نداشته باشد، تحقّق تعارض فی ما بین الحجّه و لاحجّه غیر ممکن خواهد بود، و سر مطلب آن است که دلیل لاحجّه در مقام اثبات دلالتی بر مودای خود ندارد تا بتواند با دلیل حجت مقابله نماید.

و من هنا یتضح انه لو کان هناک خبر... بنابراین اگر ما دو حدیث داشته باشیم که یکی از آن دو به طور حتم حجت و دیگری به طور مسلم حجت نیست، و لکن این دو حدیث بر یکدیگر مشتبه شده و ما نمی‌دانیم کدام حجت و کدام لاحجت است، در این موارد حق نداریم از قواعد باب تعارض استفاده کنیم (زیرا تعارض میان دو دلیلی است که هریک فی نفسه دلالت و حجیت دارند، حال

آنکه در این مورد یکی از آن دو در واقع حجیت ندارد)، بلکه این گونه موارد داخل در باب علم اجمالی بوده و قواعد آن باب در آن جاری خواهد بود.

۵- الا یكون الدلیلان متزاحمین... دیگر از شرائط تحقق تعارض آن است که ما بین دو دلیل، تراحم نباشد، چه آنکه باب تراحم غیر از باب تعارض است. اگرچه دلیلین متعارضین با دلیلین متزاحمین از یک جهت اشتراک دارند که امتناع تحقق اجتماع هر دو دلیل با هم است، ولکن از جهت دیگر افتراق دارند، که در باب تعارض، دو دلیل از لحاظ تشریح (و وجود مصلحت و مفسده) هم‌دیگر را تکذیب نموده، و لذا قابل جمع نمی‌باشند، و اما در باب تراحم، تنها به لحاظ امتثال قابل جمع نمی‌باشند؛ بنابراین تعارض بین دلیلین زمانی محقق می‌شود که بین دو دلیل تراحم نباشد.

۶- الا یكون أحد الدلیلین حاکما علی الآخر. شرط ششم از شروط تعارض آن است که احد الدلیلین بر دلیل دیگر حاکم نباشد و حکومت آن است که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد و تعبدا موضوع دلیل محکوم را تضییق یا توسعه می‌دهد.

۷- الا یكون أحدهما واردا علی الآخر. شرط هفتم و آخر از شروط تعارض آن است که یکی از دو دلیل وارد بر دلیل دیگر نباشد، و ورود آن است که دلیل وارد وجدانا و حقیقتا موضوع دلیل مورود را از میان بردارد.

مقدمه سوم: فرق بین تعارض و تراحم.

مقدمه سوم، در بیان فرق بین باب تعارض و تراحم است.

مطلب اول: در سابق به عرض رسید که در مواردی که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد هر سه عنوان تعارض، تراحم و اجتماع امر و نهی، قابل تطبیق است و همین اجتماع عناوین ثلاثه در مورد عموم و خصوص من وجه باعث شده است که فرق گذاردن بین آنها، مشکل گردد.

ما حصل فرق بین ابواب ثلاثه:

عنوانی که در متعلق خطاب، اخذ می‌شود به دو نحو خواهد بود:

نحوه اول: این است که عنوان مأخوذ متعلق خطاب به نحو عموم استغراقی می‌باشد که در واقع همه افراد را (به نحو عطف به او) شامل می‌شود، یعنی حکم به تعداد افراد منحل می‌شود. فلذا اگر مولی بفرماید: اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فاسق، نظر بر اینکه شمول هر یک از دو دلیل بنحو عموم استغراقی می‌باشد، اکرم کلّ عالم می‌گوید باید عالم فاسق اکرام شود و به دلالت التزامی عدم وجوب اکرام را از عالم فاسق نفی می‌کند، و لا تکرم کلّ فاسق که دلیل دوّم است می‌گوید همه فسّاق نباید اکرام شوند و فاسق عالم را هم شامل می‌شود، و به دلالت التزامی وجوب اکرام را از فاسق، نفی می‌کند. بنابراین عموم هر دو دلیل در مورد تلاقی (عالم فاسق) حجّیت دارند و هر کدام دیگری را تکذیب می‌نماید. این نحوه اول، از باب تعارض می‌باشد.

بنابراین مسئله تعارض سه مشخصه دارد: اول: عنوان در آن بنحو عموم استغراقی اخذ شده است. دوم: در مورد تلاقی هر دو دلیل حجیت داشته و هرکدام به دلالت التزامی دیگری را تکذیب می‌نماید. سوم: تکاذب هر دو دلیل بلحاظ مقام تشریح و جعل است.

نحوه دوم آن است: که عنوان بنحو عموم بدلی اخذ شود که افراد خود را بنحو بدلی (وعطف به او) شامل می‌شود، مثلاً مولی فرموده است: صلّ و لا تغصب حکم وجوب به طبیعت صلاه و حکم حرمت به طبیعت غضب تعلق گرفته است و هر دو دلیل صرف‌الوجود را طلب دارند و شمول آنها، نسبت به افراد به نحو شمول بدلی می‌باشد.

بنابراین در مورد تلاقی صلاه در مکان غضبی هرکدام از دو دلیل دیگری را تکذیب نمی‌کند چه آنکه مورد اجتماع مصداق برای متعلق هر دو دلیل می‌باشد و حکم روی فرد مورد اجتماع نیامده و بلکه روی طبیعت صلاه و غضب رفته است یعنی از لحاظ تشریح باهم منافاتی ندارند.

لذا نحوه دوم اخذ عنوان، مصداق و مورد تحقق تراحم است و تعارض جای پا و محلّ از اعراب ندارد چه آنکه یکی از شرائط تحقق تعارض این بود که تنافی در مرحله تشریح برقرار باشد و در مثال مذکور وجوب صلاه با حرمت غضب از لحاظ تشریح تضادّ و تنافی ندارد و بلکه فقط در مرحله امتثال تنافی برگزار می‌باشد.

در همین فرض اگر مندوحه باشد (یعنی مکلف امکان آن را داشته باشد که نماز را در غیر زمین غضبی اداء نماید مثلاً وقت و فرصت داشته باشد و یا مثلاً در دار غضبی زندانی و محبوس نباشد) مسأله از باب اجتماع امر و نهی است و اگر مندوحه نداشته باشد از باب تراحم خواهد بود، چه آنکه دو دلیل مذکور از لحاظ مقام تشریح، منافاتی ندارند و مصداق باب تراحم خواهد بود.

از آنچه بیان شد معلوم گردید که بین باب تعارض و تراحم چند وجه اشتراک وجود دارد و چند وجه افتراق.

اما وجوه مشترکه سه وجه است که عبارت باشد از: ۱- هم در باب تعارض و هم در باب تراحم اجتماع هر دو حکم در فعلیت از محالات است.

۲- هم باب تعارض و هم باب تراحم اختصاص به عامین من وجه ندارند، بلکه درمتباینین هم جاری‌اند و اینکه ما در بیان فرق تنها مورد عموم و خصوص من وجه را آوردیم بدان جهت بود که در این مورد این دو باب با یکدیگر و با باب اجتماع امر و نهی مخلوط می‌شدند و ما خواستیم فرق بین آنها را روشن کنیم.

۳- همان گونه که متعارضین بر دو قسم‌اند (متعادلین-متراجحین)، همچنین متزاحمین نیز، این دو قسم را دارهستند.

و اما وجوه مفارقه چهار وجه است که عبارت باشد از: ۱- تراحم فقط در محدوده دو حکم الزامی است از قبیل دو واجب، دو حرام، یا یک واجب و یک حرام، ولی تعارض اختصاص به احکام الزامیه ندارد، بلکه چه بسا یک دلیل مستحب با یک مباح تعارض کنند.

۲- در تعارض امتناع اجتماع دو خطاب در فعلیت به لحاظ مقام تشریح و جعل است، ولی در تراحم به لحاظ مقام امتثال است، وگرنه در مقام صدور هر دو دارای ملاک هستند و صدورش از مولا ممکن است.

۳- در باب تعارض اگر متعارضین، متعادلین بودند مسئله اختلافی است (که آیا وظیفه تخییر است یا تساقط)، ولی در باب تزاحم اگر متعادلین بودند، حکم مسئله (که قول به تخییر باشد) اتفاقی است، چنانکه به زودی خواهیم گفت.

۴- مرجحات باب تعارض که سه دسته هستند (صدوری، جهتی و دلالی) همه اینها مربوط می‌شود یا به سند حدیث و یا به دلالت آن، ولی مرجحات باب تزاحم (که مجموعاً شش امر هستند) ارتباطی به سند یا دلالت نداشته و فقط مربوط به خود حکم شرعی هستند.

مقدمه چهارم: حکم تعادل و ترجیح در دو دلیل متزاحم.

مقدمه چهارم در دو مقام مورد تحقیق واقع می‌شود؛ مقام اول موردی است که دو دلیل متزاحم باهم تعادل و تساوی دارند، و مقام دوم در موردی است که یکی از دو دلیل متزاحم دارای مرجح می‌باشد.

مقام اول: لا شکّ فی أنّه اذا تعادل المتزاحمان فی جمیع جهات الترجیح... اگر دو دلیل متزاحم از جمیع جهات (شش‌گانه‌ای که در مقام دوم خواهیم شمرد) باهم تساوی داشتند، مثلاً امر دائر شد بین اینکه مکلف یا زید غریق را نجات دهد و یا بکر غریق را (در جایی که از نجات هر دو عاجز بود) و زید و بکر هیچ‌گونه مزیت و برتری نسبت به هم نداشتند، در این فرض همه علماء اتفاق نظر دارند که مکلف در مقامثال، مخیر می‌باشد.

و فی الحقیقه انّ هذا التّخیر انما یحکم به العقل... دلیل بر حکم به تخییر در فرض تعادل دلیلین متزاحمین حکم عقل است عقل عملی می‌گوید مکلف پس از آنکه از انقاذ هر دو نفر عاجز است، باید به اختیار خود یکی از دو غریق را نجات بدهد، چه آنکه از نظر عقل عملی بقاء تکلیف فعلی در مورد هر دو محال است (چه آنکه مکلف قدرت بر امتثال هر دو دلیل را ندارد) و همچنین مجوزی وجود ندارد که گفته شود بکلی تکلیف از ذمه مکلف ساقط است و بدین لحاظ عقل عملی می‌گوید مکلف به اختیار و انتخاب خود یکی از دو غریق را باید نجات بدهد.

کوتاه‌سخن اینکه فرض مذکور یکی از موارد مستقلات عقلیه است که عقل عملی مستقلاً به نجات دادن یکی از دو غریق فرمان می‌دهد و از باب ملازمه عقلیه کشف می‌کنیم که شارع مقدّس ایضاً بانقاذ یکی از دو غریق به نحو تخییر رضایت دارد. بنابراین حکم به تخییر در باب تزاحم و تعادل متزاحمین حکم شرعی می‌باشد.

مقام دوم اذا عرفت ذلک فیکون من المهمّ جدّاً... پس از روشن شدن حکم صورت تعادل و تساوی متزاحمین باید مرجحات متزاحمین را برشماریم و بطور جدّی مسئله آشنائی به مرجحات باب تزاحم از اهمّیت خاصی برخوردار است.

مرحوم مظفر به شش امر از مرجحات باب تزاحم اشاره می‌کنند که تمامی این مرجحات به یک امر برمی‌گردد و آن اینکه یکی از این دو حکم در نظر شارع از حکم دیگر اهم است و هر یک اهم باشد، همان ارجح است و بر حکم دیگر مقدم می‌شود، و به درجه فعلیت می‌رسد؛ منتهی از آنجا که سرچشمه‌های اهمیت گوناگون است، به ناچار باید در رابطه با هر یک جداگانه بحث نمایم.

مرجحات شش گانه ترجیح یکی از متزاحمین بر دیگری عبارت است از:

۱- **ان یکون احد الواجبین لا بدل له...** یکی از مرجحات باب تزاحم آن است که یکی از دو واجب دارای بدل و عوض بوده و دلیل دیگر بدون بدل باشد؛ و بدل یا اضطراری است و یا اختیاری.

مثال برای بدل اختیاری: مکلف نذر نموده که معینا در روز شنبه از اول ماه شعبان مسافرت کند، از طرفی هم صوم به عنوان یکی از خصال کفاره بر وی واجب شده در اینجا مسافرت روز شنبه بدل ندارد، ولی صوم کفاره‌ای بدل دارد که اطعام ستین مسکین و یا عتق رقبه باشد، فلذا مسافرت منذور مقدم بوده و فعلی خواهد شد.

اما مثال برای بدل اضطراری: فرض کنید مکلف مقدار قلیلی آب در اختیار دارد که یا باید با آن وضو بگیرد و یا بدنش را تطهیر نماید؛ در اینجا چون تطهیر بدن، بدون بدل (چه اختیاری و چه اضطراری) است، اما وضو با بدل است (آن هم بدل اضطراری) که تیمم باشد، تطهیر بدن مقدم می‌شود و به درجه فعلیت و تنجز می‌رسد.

و لا شک فی ان ما لا بدل له أهم... دلیل بر اهمیت و تقدیم واجب بی بدل آن است که اگر ما واجب را اتیان کنیم، واجب بی بدل به کلی تفویت می‌گردد، درحالی که آن هم دارای مصلحت ملزمه است، و شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترک آن نشده، اما اگر واجب بی بدل را مقدم بداریم جمع بین التکلیفین شده در مقام امتثال؛ زیرا واجب با بدل اگرچه خودش انجام نگرفته، ولی بدل او انجام گرفته و جای خالی او پر شده، و الجمع مهمما ممکن اولی من الطرح؛ پس واجب بی بدل در نزد شارع مهم تر از واجب با بدل خواهد بود.

۲- **ان یکون احد الواجبین مضیقاً او فوریتاً...** دومین مورد از مرجحات آن است که یکی از متزاحمین بدل طولی داشته باشد مانند تراحم واجب مضیق یا فوری با واجب موسع، که چون واجب مضیق بدل طولی ندارد، مقدم بر واجب موسع خواهد بود، و لو آنکه واجب مضیق از نظر اهمیت در مرحله پائین تر از واجب موسع باشد. بنابراین در تراحم بین نماز در اول وقت (واجب موسع) با ازاله مسجد (واجب فوری) ازاله مقدم است و همچنین در تراحم بین نماز آیات (واجب مضیق) با نماز اول وقت (واجب موسع) نماز آیات مقدم خواهد بود.

و مثله ما لو دار الأمر بین المضیق و الفوری... از همین قبیل است تراحم بین واجب فوری با واجب مضیق مانند تراحم بین صلاة در آخر وقت (مضیق) و ازاله نجاست از مسجد (فوری) که واجب مضیق مقدم خواهد بود.

۳- **ان یکون احد الواجبین صاحب الوقت المختص...** سومین مرجح در باب تراحم آن است که یکی از دو واجب دارای وقت اختصاصی باشد، به این معنا که شارع مقدس آن واجب را در همان وقت مخصوص تشریح و جعل نموده باشد. مثلاً اگر در وقت صلاة عصر، کسوف و خورشیدگرفتگی اتفاق افتد، و بین نماز آیات و نماز عصر مزاحمت ایجاد شود (و مکلف از انجام هر دو نماز بخاطر ضیق وقت عاجز باشد)، در این فرض صلاة عصر مقدم می‌شود زیرا وقت مزبور اختصاص به صلاة عصر دارد و سبب صلاة آیات، بطور اتفاقی در وقت اختصاصی صلاة عصر حاصل شده است، و بخاطر مرجح مذکور، صلاة عصر بر صلاة آیات مقدم

می‌شود و همه فقهاء در تقدّم آن اتفاق نظر دارند، و منشا این تقدیم همان اهمیت بیشتر ذات الوقت المختصّه است کما اینکه از روایات هم این معنا مستفاد است.

۴- ان یکون احد الواجبین وجوبه مشروطا... ما حصل مرجح چهارم آن است که اگر یکی از دو واجب مشروط به قدرت شرعی باشد و دیگری مشروط به قدرت شرعی نباشد، واجبی که مشروط به قدرت شرعی نیست و فقط قدرت عقلی در آن اخذ گردیده، در مقام تزاحم، مقدّم خواهد بود.

توضیح مطلب: قدرت عقلی یکی از شرائط عامّه تکلیف می‌باشد مانند عقل و بلوغ. اما قدرت شرعی آن است که شارع مقدّس روی آن انگشت گذاشته و آن را مشخص کرده باشد مانند وجوب حجّ که از نظر شرعی، مشروط به استطاعت است.

مثال: شخصی به اندازه سفر حج پول دارد و از طرفی به همین مقدار یا بیشتر و یا کمتر بدهکاری دارد و اداء دین هم واجب است، حال امر دایر است بین اینکه انسان دین خود را ادا کند و یا حج به جای آورد؟ در اینجا پرداختن دین واجب مطلق است و انجام حج مشروط به قدرت شرعی است، و در هنگام مزاحمت واجبی که از ناحیه اخذ قدرت در لسان دلیل اطلاق دارد بر واجب مشروط (به قدرت شرعی که استطاعت باشد)، مقدم می‌شود.

و لو قال قائل... اشکال: واجب مشروط به قدرت شرعی خود یکی از واجبات است و هر واجبی از نظر عقلی مشروط بشروط عامّه است که یکی از آنها قدرت می‌باشد فلذا از جهت مشروط بودن آنها به قدرت فرقی وجود ندارد و نباید یکی از آنها به لحاظ مسئله اشتراط به قدرت، بر دیگری مقدّم بشود.

فالجواب... ما حصل پاسخ آن است که آری هر دو واجب از نظر عقلی مشروط به قدرت است و لکن در مشروط به قدرت عقلی، شرط قدرت حتّی در مقام تزاحم حاصل است و اما در مورد مشروط به قدرت شرعی شک می‌شود که آیا با وجود مزاحم، قدرت شرعی محقّق می‌باشد یا خیر؟ بدین لحاظ تکلیف مشروط به قدرت عقلی تنجز فعلی دارد و اما تکلیف مشروط به قدرت شرعی بخاطر شک در حصول قدرت شرعی تنجز فعلی ندارد، فلذا مشروط عقلی بر مشروط شرعی مقدّم خواهد بود.

۵- ان یکون احد الواجبین مقدّمًا بحسب زمان امثاله... مرجح پنجم آن است که زمان امثال یکی از دو واجب مقدّم از زمان امثال دیگری باشد، در این فرض تقدم با واجبی است که از نظر زمان امثال، مقدّم می‌باشد، مثلاً مکلف می‌خواهد دو رکعت نماز صبح بخواند و تنها قدرت ایستاده خواندن یک رکعت را داراست، در اینصورت تقدم از آن رکعت اوّل است و باید رکعت اوّل را قیاما بخواند و رکعت دوّم را قعودا انجام دهد. بنابراین واجبی که تقدّم زمانی دارد در مقام تزاحم دارای مرجح بوده و حق تقدّم دارد.

فانه- فی هذا الفرض - یکون المتقدم مستقر الوجوب... دلیل تقدم واجب مقدم زمانی آن است که: واجبی که زمان امتثالش تقدم دارد هم‌اکنون مستقر الوجوب گردیده و وجوبش به سرحد فعلیت رسیده و حالت منتظره‌ای ندارد، ولی واجبی که در رتبه بعدی است الآن وجوبش فعلیت پیدا نکرده، بلکه متوقف است که زمان امثال آن فرارسد و در همان آن مکلف قادر بر امتثال باشد تا وجوبش فعلی باشد.

ولا فرق فی هذا الفرض بین ما اذا كان ... در ارتباط با تقدم زمانی یک از دو واجب بر دیگری، سه صورت متصور می‌باشد:

الف- هر دو واجب، مشروط به قدرت شرعی است، مانند اینکه شخصی صوم روز پنجشنبه و جمعه را نذر کرده است و بعدا معلوم شد که قدرت دو روز روزه را ندارد در اینجا چون هر دو حکم مشروط به قدرت شرعی است (چه آنکه اصل نذر مشروط به قدرت شرعی است) واجبی که به لحاظ زمانی مقدم است (صوم روز پنجشنبه) مقدم خواهد بود.

ب- صورت دوم: هر دو واجب از نظر شرعی مطلق است (مانند همان مثال نماز)، که این صورت هم همان حکم صورت اولی را دارد.

ج- یکی از دو واجب مطلق و واجب دیگر مشروط به قدرت شرعی است. مانند اداء دین که واجب مطلق است و زمان آن الآن فرا رسیده و وجوب حج که واجب مشروط است و یک ماه بعد خواهد رسید، این صورت سومی داخل در مرجح شماره ۴ شده و تقدم زمانی در آن نقشی ندارد، و بلکه واجب مطلق مقدم خواهد بود.

۶- ان یکون احد الواجبين اولی عند الشارح ... ما حصل مرجح ششم، آن است که یکی از متزاحمین از نظر شارع مقدس و از نظر تقدم، اولی و اهم از دیگری باشد، بنابراین بحکم عقل، واجب اهم (که اهمیتش یا به خاطر مصلحت، یا بخاطر مناسبت حکم با موضوع و یا از ادله سمعیه استفاده شده) بر واجب مزاحم خود که مهم است، مقدم خواهد بود و مکلف باید به انجام اهم اقدام نماید.

به جهت اینکه انگیزه‌های اولویت و اهم بودن، زیاد است و ضابطه عمومی ندارد (که در صورت شک در اهم و مهم به آن مراجعه شود)، باید بگوئیم که مرجح مذکور از قضایای عقلیه‌ای است که معیار اهمیت را در خود آنها باید ملاحظه نمود و به حکم عقل، واجب اهم مقدم بر واجب مهم می‌باشد؛ و پرواضح است که اگر واجب مهم مقدم شود، مقدار زائد از مصلحت (که در واجب اهم موجود است) فوت خواهد شد.

بعنوان مثال اگر امر دائر شود بین انقاذ جان مولی و انقاذ مال مولی، بلاشک عقل حکم میکند به انقاذ جان مولی.

کوتاه‌سخن: مرجح بودن اهم نسبت به غیر اهم به اندازه‌ای واضح و معلوم است که نیاز به استدلال و اقامه دلیل ندارد و توضیح بیشتر در این زمینه، توضیح و اضحات خواهد بود.

و مما ینبغی ان یعلم فی هذا الصدد... اگر اهم بودن یکی از دو واجب متزاحم مشخص و ثابت نباشد و بلکه اهمیت یکی از آنها محتمل باشد، در این فرض مقتضای احتیاط به حکم عقل آنست که محتمل‌الاهمیة را مقدم بداریم، و این حکم عقلی در همه واجباتی که امر دائر بین تعیین و تخییر است جاری می‌باشد در مسئله متزاحمین لزومی ندارد که با تحمل مشقات اهم را احراز نمائیم بلکه مجرد احتمال اهم بودن، در تقدیم محتمل‌الاهمیة کافی خواهد بود.

مقدمه پنجم: حکومت و ورود.

در مقدمه دوم و در شرط ششم و هفتم از شرایط تحقق تعارض، به عرض رسید که حکومت و ورود از بحث تعارض خارج است؛ فلذا به مناسبت در این مقدمه مرحوم مظفر بصورت مختصر شرحی نسبت به مسأله حکومت و ورود ارائه می‌فرمایند.

بیان ذلک:

و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري... مقدمه باید دانست بحث حکومت و ورود از اختراعات و نوآوریهای شیخ اعظم (ره) می‌باشد، اگرچه اصل اصطلاح حکومت و ورود در عصر و زمان شیخ اعظم از ناحیه دیگران ایجاد شده است؛ چنانچه اصطلاح مزبور در تعبیرات جواهرالکلام بچشم می‌خورد و لکن نه به آن گستردگی که شیخ اعظم مورد بحث و بررسی قرار داده است و خود شیخ انصاری (علی ما ینقل عنه) با صراحت فرموده است که متقدمین از اصل مقصود کلام شیخ راجع به حکومت و ورود غافل نبوده‌اند و به اصل مسئله حکومت و ورود توجه داشته‌اند، منتهی به‌طور صریح و گسترده مورد بحث قرار نداده‌اند.

و اللفته الکریمه... توجه خاص و ارزشمند مرحوم شیخ در این بحث این بوده که مبحث حکومت و ورود را بعنوان نوعی از ادله مطرح کرده است. زیرا ایشان بدین نکته رسیده که حق دلیل حاکم و وارد اینست که بر ادله دیگر مقدم شود، با اینکه از قبیل خاص و عام نیستند، بلکه گاهی بین آنها نسبت عام و خاص منوجه حاکم است. و این تقدیم، موجب سقوط دلیل مقابل (محکوم و مورد) از حجیت نمی‌شود، و در عین حال بین آنها قواعد تعارض هم اجرا نمی‌شود، زیرا بحسب لسان دلیل و نحوه ادای مطلب، بین آنها تکاذب و منافاتی وجود ندارد. یعنی لسان یکی، دیگری را تکذیب و ابطال نمی‌کند. بلکه یک طرف معین [دلیل حاکم و وارد] بحسب لسان و نحوه ادای معنا و عنوانش بگونه‌ای است که شایسته است بر طرف مقابل مقدم شود، البته تقدیمی که مستلزم بطلان طرف دیگر و تکذیب آن نیست و ظهورش را منصرف نمی‌گرداند.

و همین نکته امر عجیبی برای علما جدید بود. و این، از قبیل تقدیم ادله امارات بر ادله اصول عملیه است بدون اینکه حجیت اصول اسقاط شود و ظهور آنها تغییر یابد. مثلاً اگر در طهارت ثوبی، شکّ نمائیم، اصالة الطهارة می‌گوید، ثوب مزبور طاهر است، ولی با شهادت دو نفر عادل (که یکی از امارات است) بر نجاست، اماره مقدم بر اصل خواهد بود، و در عین حال اصالة الطهارة از اعتبار ساقط نمی‌شود.

و المعروف ان أحد اللامعین... و معروف است که یکی از شاگردان درخشان شیخ انصاری (که گفته شده مرحوم میرزا حبیب الله رشتی بوده) به این اصطلاح حکومت و ورود در درسهای شیخ صاحب جواهر برخورد کرده بود، پیش از آنکه شیخ انصاری را بشناسد و قبل از آنکه شیخ انصاری در بین مردم معروف شده باشد. و (روزی) از شیخ انصاری درباره سرّ تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر که در درس صاحب جواهر آمده بود، سؤال کرد. شیخ انصاری فرمود: این دلیل بر آن دلیل حاکم است (و لذا مقدم است). پرسید: حکومت یعنی چه؟ شیخ فرمود: شما بایستی لااقل شش ماه در جلسه درس من حاضر شوی تا معنای حکومت را بفهمی! و از اینجا بود که علاقه شاگرد به استادش آغاز شد.

و به راستی موضوعی که احتیاج به شش ماه درس دارد-گرچه در آن نوعی مبالغه هست- چه بسیار محتاج تفصیل و بسط در بیان و تألیف است! در حالی که شیخ انصاری (ره) در کتابهایش حق این مطلب را بیان نکرده، مگر اندکی در باب تعادل و ترجیح و در

بعضی مطالب متفرقه. و لذا اولویت بیان این موضوع همچنان در کتب اصولیون بعدی باقی است. گرچه مقصود علما و مقصود شیخ(ره) برای علما در اعصار اخیر روشن و واضح شده است.

و علی کل حال ما اکتفا می‌کنیم به اینکه اشاره‌ای مختصر به خلاصه آنچه از معنای حکومت و معنای ورود به اندازه توانمان فهمیده‌ایم، داشته باشیم، پس می‌گوئیم:

الف: حکومت.

حکومت آن است که یکی از دو دلیل بر دیگری به نحو تقدّم تسلّط و غلبه مقدّم باشد و این تقدّم تنها از ناحیه دلالت و تأدیّه(فهماندن معنی) می‌باشد، و در عین حال از نظر معنا همدیگر را تکذیب نمی‌کنند و بلکه از همین ناحیه، دلیل حاکم مقدّم بر دلیل محکوم است.

بنابراین تقدیم دلیل حاکم بر محکوم از ناحیه مرجحات سندیه نیست بلکه اگر سند دلیل حاکم مرجوح هم باشد، بازهم مقدم بر دلیل محکوم می‌شود، و نیز تقدیم از جهت عام و خاص بودن هم نیست(که چون دلیل حاکم خاص و دلیل محکوم عام است، یقدم الخاص علی العام)، بلکه اگر دو دلیل حاکم و محکوم عام و خاص من وجه هم باشند، باز دلیل حاکم بر دلیل محکوم تقدم خواهد داشت، و نیز این تقدیم از باب تعارض دلیل حاکم با دلیل محکوم هم نیست، بلکه بعد از تقدیم، بازهم هر دو دلیل بر حجیت خویش باقی‌اند و هیچ‌کدام از درجه اعتبار ساقط نمی‌شوند؛ زیرا دو دلیل تکاذبی ندارند تا تعارض پیدا گردد(از باب اینکه دلیل حاکم آمده تا موضوع یا محمول دلیل محکوم را تحدید کند و ناظر بر اوست).

فلذا تقدیم حاکم بر محکوم-چنانکه گفتیم- فقط از جنبه اداء مطلب بحسب لسان دلیل است، ولی این تقدیم از جهت تخصیص و یا از جهت «ورود»- که معنایش می‌آید- نیست. پس هر تقدیمی دلیلی بر دلیل دیگر که این قیود را داشته باشد، «حکومت» نامیده می‌شود.

و این در حقیقت، ملاک و ضابطه حکومت است. و لذا لازم است فرق بین حکومت و تخصیص از جهتی توضیح داده شود و سپس فرق بین حکومت و ورود از جهت دیگر روشن شود تا معنای حکومت تا حدودی تبیین گردد.

اما الفرق بینها و بین التخصیص فنقول... تخصیص: عبارت است از مقدّم شدن دلیل خاصّ بر دلیل عام بدون تصرّف در موضوع دلیل. به عبارت دیگر دلیل خاصّ موضوع خود را از تحت دلیل عامّ، تنها از نظر حکم، خارج می‌سازد و شرح و تفسیری در کار نخواهد بود. مانند: اکرم العلماء الا الفساق منهم. بنابراین در تخصیص، دلیل خاص و عام(در خصوص مدلول خاص) به حسب ظاهر با یکدیگر تنافی و تکاذب پیدا می‌کنند، منتهی چون دلیل خاص از حیث دلالت قوی‌تر از دلیل عام است، عقلای عالم دلیل خاص را بر دلیل عام مقدم می‌دارند و هر جا عقلای عالم بنایی داشتند کاشف از موافقت و رضایت شارع است؛ یعنی از این طریق استکشاف می‌کنیم که شارع مقدس هم از عام عموم را در واقع اراده نکرده اگرچه ظاهر کلامش عمومیت است.

بنابراین، تخصیص عبارت است از حکم کردن به اینکه حکم عام از خاص سلب می‌شود و خاص از عموم عام، خارج است درحالی‌که فرض اینست که عمومیت لفظ عام بحسب لسان و ظهور ذاتی‌اش همچنان شامل خاص می‌شود.

اما الحکومه (فی بعض مواردها) هی کالتخصیص... نتیجه حکومت و تخصیص در بعض موارد با یکدیگر برابر است.

بیان ذلک: مقدمه: برای حکومت دو تقسیم کلی مطرح است.

تقسیم اول: حکومت توسعه‌ای و حکومت تضییقی.

۱- حکومت توسعه‌ای آن است که دلیل حاکم در موضوع یا محمول دلیل محکوم تصرف نموده و آن را گسترش می‌دهد؛ مثلاً مولا ابتداءً می‌فرماید اکرم العلماء (که عنوان العلماء مختص به افرادی است که عندالعرف و الاصطلاح عالم باشند)، ولی بعداً در دلیل دوم می‌فرماید: المتقی عالم، که این دلیل دوم معنایش آن است که انسان متقی و لو جاهل و بی‌سواد باشد، در نزد مولا نازل منزله عالم است فلذا احکامی که برای علما ثابت است برای متقی هم ثابت است.

۲- اما حکومت تضییقی آن است که دلیل حاکم در دلیل محکوم تصرف نموده و دایره موضوع یا محمول دلیل محکوم را مضیق و محدود می‌کند، یعنی دلیل حاکم مدلول خودش را از عموم دلیل محکوم بیرون می‌کشد به‌گونه‌ای که دیگر دلیل محکوم ظهور در این آن ندارد، منتهی خروج به نحو خروج ادعایی و تنزیلی است نه حقیقی و وجدانی و در یک بیان جامع، **حکومت اخراج حکم است به لسان اخراج موضوع.**

تقسیم دوم: حکومت نسبت به عقدالوضع و حکومت نسبت به عقدالحمل.

۱- دلیل حاکم گاهی در عقدالوضع (یعنی موضوع) دلیل محکوم تصرف می‌کند از قبیل اینکه یک دلیل می‌گوید: خمر حرام است و دلیل دیگر می‌گوید: هر مسکری خمر است این دلیل دوم بر دلیل اول حاکم است؛ یعنی تنزیلاً و مجازاً دایره موضوع دلیل اول را توسعه می‌دهد به اینکه خمر بخصوص مایع متخذ از انگور اختصاص ندارد، بلکه فقاع و نیذ را نیز شامل است. این یک ادعاست؛ زیرا وجدانا بر این‌ها خمر اطلاق نمی‌شود، ولی تعبداً اطلاق می‌کنیم، تا در نتیجه احکام خمر بر آن جاری شود.

۲- گاهی دلیل حاکم در عقدالحمل (یعنی محمول یا حکم شرعی) دلیل محکوم دخل و تصرف انجام می‌دهد از قبیل اینکه: الصوم واجب شامل صوم ضرری هم می‌گردد و وجوب را در آنجا نیز اثبات می‌کند، ولی قانون لاضرر و لاضرار فی الاسلام دلالت می‌کند که حکم ضرری در اسلام نیست پس صوم ضرری وجوب ندارد و حکم وجوب مختص به صوم غیر ضرری است.

حال با توجه به این مقدمه مرحوم مظفر می‌فرماید: حکومت و تخصیص در صورتی که به نحو تضییق باشد در نتیجه با هم برابرند، یعنی در هر دو باب مدلول یکی از دو دلیل از عموم دلیل دیگر خارج می‌گردد، منتهی در تخصیص اخراج حکمی است، اما در حکومت اخراج موضوعی است؛ و در یک بیان جامع، **تخصیص اخراج حکمی است ظاهراً و باطناً، ولی حکومت در باطن اخراج حکمی است، اما در ظاهر اخراج موضوعی است.**

مثال: اگر مولا بفرماید اکرم العلماء، سپس بفرماید: لا تکرم الفاسق من العلماء. این کلام دوم مخصص آن دلیل عام اول است؛ زیرا این جمله دلالت ندارد بر اینکه عالم فاسق عالم نیست، بلکه می‌گوید: عالم فاسق و خوب اکرام ندارد (خروج حکمی).

اما گاهی مولا می‌فرماید: اکرم العلماء و بعد می‌فرماید: الفاسق لیس بعالم، در این فرض، این کلام دوم بر آن عام اولی حکومت دارد و معنایش این است که عالم فاسق، ادعاء و تنزیلاً اصلاً عالم نیست؛ فلذا طبیعتاً احکام علماء برای آن ثابت نیست.

پس در این فرض نتیجه الفاسق لیس بعالم با لا تکرم العالم الفاسق متحد و یکسان است و هر دو دلالت می‌کنند بر عدم وجود اکرام فاسق، ولی یکی از آن دو به لسان خروج حکمی است (تخصیص) و دیگری به لسان خروج موضوعی است (حکومت).

مثال شرعی: در شرع مقدس یک سلسله ادله‌ای داریم که احکام و دستورالعمل‌های مشکوک را تبیین می‌کند از قبیل اینکه چه نوع شکوکی مبطل نماز هستند و چه نوع شکوکی قابل اعتنا نیستند و مانند اینها. حال گاهی شارع مقدس اول می‌فرماید: اذا شکت فابن علی الاکثر که اطلاق دارد و هر نوع شکمی را می‌گیرد، سپس می‌فرماید: لا تبین علی الاکثر فی الشک الفلانی این نامش تخصیص است، ولی گاهی می‌فرماید: لاشک لکثیر الشک یا لا شک للامام مع حفظ الماموم که این اسمش حکومت است که به حسب ظاهر خروج موضوعی را دلالت دارد، یعنی لسان دلیل آن است که شک انسان کثیرالشک و یا شک ماموم با حفظ امام و بالعکس از دایره شک خارج است، منتهی خروج ادعایی است نه وجدانی به دلیل اینکه وجدانا که در کثیر الشک شک متنفی نیست، ولی تنزیلاً چرا، در نتیجه، تمام احکامی که برای شکوک بیان می‌گردد به شک کثیرالشک داده نمی‌شود.

ب: ورود

ورود: عبارت است از اینکه موضوع یکی از دو دلیل، به استناد تعبد شرعی، بالوجدان از تحت دلیل دیگر (یعنی مورد) خارج باشد.

مانند ورود آماره (دلیل) معتبر شرعی بر ادله اصول عملیه عقلی. مثلاً هر چند موضوع اصل برائت عقلی (به استناد قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان) «عدم‌البیان» و نتیجه آن، برائت ذمه مکلف است، با ورود آماره‌ای معتبر مانند خیر واحد، عدم‌البیان تعبداً از موضوعیت می‌افتد و به بیان مبدل می‌شود و در نتیجه، دیگر زمینه‌ای برای اجرای اصل عملی برائت باقی نمی‌ماند. اصطلاحاً می‌گویند که دلیل معتبر شرعی، که حکمی شرعی را بیان می‌کند، بر دلیلی که حجیت اصل عملی را اثبات می‌کند «وارد» شده است.

اما الفرق بین الحکومه و بین الورد...

مرحوم مظفر می‌فرماید همانطور که حکومت با تخصیص هم نتیجه است، ورود نیز با تخصیص هم نتیجه است. تاکنون فرق بین حکومت و تخصیص واضح شد و اما فرق بین ورود و تخصیص که نتیجه آن فرق‌گذاری بین حکومت و ورود می‌باشد از این قرار است:

ورود و تخصص عبارتند از خروج حقیقی شیء از موضوع دلیل عام، منتهی در تخصص، خروج مزبور حقیقی و تکوینی می‌باشد و تعبد و عنایت شارع، در آن نقشی ندارد (مانند خروج جاهل از دایره علماء)، و لکن در مسئله ورود، خروج موضوع از تحت دلیل عام، به تعبد شرعی می‌باشد (مانند خروج).

بنابراین تخصص عبارت است از خروج موضوعی محض، وجدانا و تکوینا؛ و ورود عبارت است از خروج موضوعی وجدانا نه ادعاء، ولی منشا این خروج تعبد شرعی است.

و بهذا البیان لمعنی الورد... از آنچه گفته شد فرق بین حکومت و ورود روشن گردید که: در حکومت ارتباط دلیل حاکم با دلیل محکوم به صورت نظارت، تفسیر و تبیین است، در حالی که تصرف دلیل وارد در دلیل مورد به صورت خارج ساختن از شمول آن به طور حقیقی است. بر این اساس، نتیجه حکومت (اگر محدود کننده باشد) همانند تخصیص است، ولی نتیجه ورود همانند تخصص است. به عبارت دیگر، هم حکومت و هم ورود، تصرف تعبدی یک دلیل در دلیل دیگر است، ولی حکومت، اخراج تعبدی است و ورود، خروج تعبدی است.

نتیجه مقدمه پنجم این شد که حساب حکومت و ورود جدای از حساب تعارض می‌باشد و احکام و قواعد باب تعارض (که در آینده آنها را بررسی خواهیم نمود) در مورد این دو عنوان جاری نخواهد شد.

مقدمه ششم: مقتضای قاعده اولیه در متعارضین.

مرحوم مظفر در این مقدمه، مسئله مقتضای قاعده و اصل اولی در دو دلیل متعارض را بررسی نموده و می‌فرماید اقتضای قاعده و اصل اولی، در باب دو دلیل متعارض، تساقط است نه تخییر.

توضیح مطلب اینکه، دو دلیل متعارض گاهی من جمیع الجهات با یکدیگر مساوی بوده و هیچ ترجیحی (از مرجحاتی که در مباحث آینده خواهیم گفت، در دو دلیل) وجود ندارد، در اینصورت این دو دلیل متعادل بوده و باید در ارتباط با آن در دو مقام بحث نمود.

مقام اول: مقتضای قاعده اولیه (حکم عقل) در دو دلیل متعارض تساقط است یا تخییر؟

مقام دوم: مقتضای قاعده ثانویه (روایات) در دو دلیل متعارض تساقط است یا تخییر؟

هم‌اکنون بحث در مقام اول (یعنی مقتضای قاعده عقلی) است، و بحث در مقام دوم (که مقتضای قواعد شرعی باشد)، انشاءالله به زودی خواهد آمد.

أشرنا فیما تقدم... در سابق عرض شد که مقتضای قاعده اولیه در دو دلیل متزاحم تخییر است و در این مسأله هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد؛ لکن در اینکه مقتضای قاعده اولیه در دو دلیل متعارض متعادل، تساقط است یا تخییر اختلاف است.

والحق ان القاعدة الاولى هي التساقط... مرحوم مظفر میفرماید بنابر مبنای ما در باب حجیت امارات که گفتیم امارات از باب طریقت حجّت اند، نه از باب سببیت، مقتضای اصل اولی در مقام، تساقط خواهد بود نه تخییر (چه آنکه بنا بر قول به سببیت هر دو دلیل متعارض، دارای مصلحت و یا مفسده می باشد و مسئله اهمّ و مهمّ مطرح می گردد).

بیان ذلک:

ان الدلیل الذی یوهم لزوم التخییر هو... ما حصل فرمایش ایشان از این قرار است: دلیل قائلین به تخییر در مسئله تعارض دلیلین (و در فرضی که هر دو دلیل تعادل و تساوی داشته باشند)، آنست که بین دو دلیل، زمانی تعارض و تکاذب قابل تصوّر است که هر دو دلیل حجّیت داشته باشند، بنابراین دلیلین متعارضین هر دو حجّتند و واجب العمل می باشند، و کاری که از دست تعارض و تکاذب ساخته است آن است که احدهمای غیر معین از حجّیت فعلی، ساقط می شود، بنابراین حجّیت فعلی احدهمای غیر معین محفوظ است، و واجب العمل می باشد و نظر بر اینکه در مقام تعارض، حجّیت فعلی برای ما مشخص نیست، لذا به حکم عقل و از باب ما لایدرک کله لا یترک کله، باید قائل به تخییر شد، یعنی مکلف مخیر است که به یکی از دو دلیل متعارض عمل نماید.

و الجواب: ان التخییر المقصود... مقصود از تخییر یا مربوط به حجّیت است، یعنی یکی از دو دلیل متعارض، حجّت است و باید به آن عمل نمود، و یا مربوط به حکم واقعی است، یعنی یکی از دو دلیل متعارض، حکم واقعی و الهی را بیان نموده فلذا واجب العمل است.

فان کان الأول... اگر مراد قائلین بتخییر از جهت حجّیت باشد (که قطعاً همین است)، قول به تخییر غیر ممکن است، چه آنکه ادله حجّیت، هر دو دلیل متعارض را شامل می شود و شمولش به نحو عطف به واو است، یعنی قبل از تعارض هم دلیل اول و هم دلیل دوم حجّت است و مسئله تعارض، حجّیت هر دو دلیل را از کار انداخته و اعتبار و حجّیت را از هر دو سلب می نماید، بنابراین هر دو دلیل بخاطر تعارض، مشمول ادله نمی باشند و از حجّیت ساقط خواهند بود.

و بعبارة اخرى: ان دلیل الحجیة... ادله حجّیت، (مانند آیه نباء، یا بناء عقلاء و غیر ذلک) در مورد دلیلین متعارض، تنها مقتضی حجّیت را بوجود می آورد، که اگر مانعی در کار نباشد، حجّیت هر دو دلیل به فعلیت می رسد، و اما مسئله تعارض، همان مانعی است که باعث می شود مقومات حجّیت در هر دو دلیل ناتمام مانده و حجّیتشان به فعلیت نرسد. پس چون هیچیک از آنها بگونه ای نیست که اخذ به آن واجب باشد، قول به تخییر هم صحیح نیست، بلکه هر دو در این صورت ساقط می شوند (یعنی هرکدام را در نظر بگیریم از حجّیت فعلی ساقط است و از دلیل حجّیت خارج می باشد).

و ان کان الثانی فنقول:... اما اگر مراد قائلین به تخییر، تخییر مربوط به حکم واقعی الهی باشد به این معنا که مکلف علم دارد بر اینکه مؤذای یکی از دو دلیل متعارض، حکم واقعی الهی است و باید طبق یکی از دو دلیل، عمل نماید اگر مراد آنها این باشد اولاً می گوئیم: از کجا چنین علم و یقینی (به اینکه مؤذای یکی از دو دلیل، حکم واقعی است)، وجود دارد؟ علم مذکور در صورتی محقق است که ما یقین داشته باشیم که یکی از دو دلیل مطابق واقع است و حال آنکه هر دو دلیل ظنی می باشد و احتمال خطأ در مورد هر دو دلیل موجود است (یعنی ممکن است هر دو دلیل با هم کاذب باشند).

بنابراین علم و یقین به اینکه مؤدای یکی از آنها مطابق حکم واقعی باشد نداریم و تخییری در کار نخواهد بود و علم به اصابتی احدهما به واقع، از لوازم حجیت هر دو دلیل متعارض، نمی‌باشد، چه آنکه در مورد هر دو دلیل احتمال کذب، موجود است. آری از جهت تعارض، علم به کذب احدهما داریم، لکن علم بکذب احدهما غیر از علم بصدق احدهما خواهد بود.

و ثانیاً- علی تقدیر حصول العلم... برفرض که به اصابتی احدهمای غیر معین با حکم واقعی الهی، علم داشته باشیم که در این صورت تخییر از لحاظ حکم واقعی، قابل تصوّر است، لکن این تخییر از محلّ بحث خارج می‌باشد، چه آنکه تخییر مزبور مربوط به دلیلین متعارضین نخواهد بود و بلکه منشأ تخییر، علم اجمالی است و مسئله تخییری که ناشی از علم اجمالی باشد در فرض عدم حجیت هر دو دلیل ایضا قابل تصوّر است و ربطی به مسئله دلیلین متعارضین و مقتضای قاعده در آن، ندارد و بلکه مجرای قواعد علم اجمالی خواهد بود که اگر دوران امر بین محذورین بود (وجوب و حرمت) حکم به تخییر می‌شود و اگر دوران امر بین وجوب و عدم وجوب، بود حکم به احتیاط می‌شود که در بحث علم اجمالی و قواعد آن، به این مسأله اشاره شده.

إذا عرفت ذلك فیتحصل... کوتاه‌سخن در مسئله تعارض دو دلیل و در فرض مساوی بودن آن، مقتضای اصل اولی، تساقط است (به عکس باب تزاحم که در فرض تساوی و تعادل، اصل اولی اقتضای تخییر را داشت).

اما لو كان الدلیلان المتعارضان یقتضیان معافی حکم ثالث... آنچه تاکنون محل بحث بود این بود که دو دلیل متعارض نسبت به مورد معارضه هر دو تساقط می‌کنند، ولی اکنون بحث در این است که هرگاه دو دلیل متعارض مشترکاً بر نفی حکم ثالث از یک موضوع دلالت داشتند، آیا مقتضای تساقط دو دلیل آن است که علی الاطلاق از حجیت می‌افتند و در این جهت نیز حجیت ندارند، و یا اینکه در این جهت چون معارض نیستند هر دو بر حجیت فعلیه خود باقی‌اند؟ مثلاً آیا دلیل استحباب و وجوب غسل جمعه دلالت بر عدم حرمت غسل جمعه دارند، یا بخاطر اینکه هر دو از حجیت ساقط گردیده‌اند، چنین دلالتی ندارند؟

الحق انه... مرحوم مظفر می‌فرماید حق مطلب آن است که اگرچه دو دلیل نسبت به دلالت مطابقی خود از حجیت ساقط گردیده‌اند، لکن توان و قدرت آن را دارند که قول سوّم را نفی کنند، یعنی هر دو دلیل در حدّ نفی قول سوّم معتبر می‌باشند، چه آنکه این دو دلیل با دلالت التزامی، قول سوّم را نفی می‌کنند و دلالت التزامی، گرچه در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی می‌باشد و لکن در حجیت و اعتبار، هرگز تابع دلالت مطابقی نخواهد بود، بنابراین اگرچه حجیت و اعتبار هر دو دلیل از لحاظ دلالت مطابقی بخاطر تعارض، مواجه با مانع است، و لکن حجیت و اعتبار آنها از لحاظ دلالت التزامی، مانعی ندارد و قول سوّم (حرمت غسل جمعه) با دلالت التزامی هر دو دلیل نفی خواهد شد.

هذا فیما إذا كانت احدی الدلالتین... آنچه عرض شد در ارتباط با نفی حکم ثالث بود که یکی از دو دلالت تابع دلالت دیگر باشد از قبیل دلالت التزامی که تابع دلالت مطابقی است و ثابت گردید که دلالت ثانوی بر حجیت خود باقی است، حال اگر دو دلالت داشتیم که هیچ‌کدام اصل و فرع، تابع و متبوع نبودند، بلکه هر دو در عرض هم بودند و یکی از آن دو مبتلا به معارض شد و از درجه حجیت فعلیه ساقط گردید، در این صورت به طریق اولی، دلالت دیگر به حال خود باقی بوده و حجیت آن محفوظ است.

مثلاً اگر دلیل اول گفت اکرم العلماء و دلیل دیگر گفت لاتکرم الفساق (که نسبت بین آن دو عموم من وجه است و هریک دارای ماده افتراق هستند)، در این صورت دو دلیل بالنسبه به ماده اجماع تعارض نموده و تساقط می‌کنند، ولی نسبت به دو ماده افتراق (یعنی وجوب اکرام علمای عدول و حرمت فساق جاهل) که در عرض ماده اجتماع بر آن دلالت دارند، بلامعارض بوده و حجیت فعلیه دارند.

مقدمه هفتم: الجمع بین المتعارضین اولی من الطرح.

اشتهر بینهم ان الجمع بین المتعارضین مهما امکن اولی من الطرح... مقدمه هفتم از مقدمات مبحث تعادل و تراجیح در ارتباط با قانون معروف "الجمع مهما امکن اولی من الطرح" است که در میان علمای اصول مشهور بوده و هست و حتی برخی از قبیل ابن ابی جمهور صاحب کتاب عوالی اللثالی نسبت به آن ادعای اجماع نموده‌اند. مراد از این عبارت این است که مادامی که می‌توان میان دو دلیل متعارض را جمع نمود، این جمع از طرح هر دو یا یکی به مراتب بهتر است.

و ظاهر ان المراد من الجمع الذی هو اولی من الطرح، هو الجمع فی الدلالة... مرحوم مظفر می‌فرماید ظاهر آن است که مراد علماء از جمع در قانون مذکور جمع عرفی است در مقابل جمع تبرعی.

بیان ذلک: جمع بین دو دلیل گاهی به نحو عرفی است و گاهی به نحو تبرعی.

۱. جمع عرفی آن است که عرف عام و عقلای عالم آن را پسندند و در محاورات خود عملاً از آن بهره می‌گیرند از قبیل جمع بین دلیل عام و دلیل خاص که عرف عقلاء به وسیله دلیل خاص، عام را تخصیص می‌زنند و همچنین در جمع بین مطلق و مقید.

۲. اما جمع تبرعی و عقلی و آن عبارت است از وجه‌الجمعی که عقل با دقت و باریک‌بینی می‌تراشد، ولی به درجه ظهور عرفی نمی‌رسد و عقلای عالم در محاورات خود چنین بنایی ندارند، این قسم از جمع حد و مرزی ندارد، بلکه غلیظترین متعارض‌ها را می‌توان با دقت عقلی تأویل برده و بین آن دو را جمع نمود؛ فی‌المثل یک دلیل می‌گوید: اکرم العلماء و دلیل دیگری می‌گوید: لا تکرم العلماء، که عقل می‌تواند بین آن دو را جمع نموده به این نحو که دلیل اول را حمل بر عالم عادل و دومی را بر حمل بر عالم فاسق نماید، و تنها در دو نص متعارض این توجیه عقلی راه ندارد، چون نص قابل توجه نیست، ولی از نصوص که بگذریم دو ظاهر و لو عام و خاص مطلق نباشند، بلکه عامین من وجه یا متباینین، یا یک نص با یک ظاهر قابل جمع تبرعی هستند. پس دایره جمع تبرعی به مراتب از جمع عرفی وسیع‌تر است و خلاصه اینکه جمع تبرعی عبارت است از توجیهات بسیار بعیدی که هیچ دلیلی بر آنها نیست نه از حکم عقلی و نه از بنای عقلا و نه از منابع دیگر، بلکه صرفاً برای اینکه روایات از درجه اعتبار ساقط نشود، توجیهات غیر وجهی برای آنها ذکر می‌گردد.

حال مرحوم مظفر می‌فرمایند به همین دلیل که عرض شد (که جمع تبرعی دلیل و مدرک معتبری ندارد) ظاهر آن است که مراد از اصولیین از کلمه جمع، همان جمع عرفی است نه جمع تبرعی.

و تشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند... نظر به اینکه این قاعده اکثر موارد تعارض را شامل می‌شود و با آن می‌توانیم بسیاری از موارد تعارض بین ادله را حل نماییم (چه‌آنکه اگر جمع بین دو دلیل متعارض میسور باشد نوبت به اخذ به راجح در صورت رجحان و یا نوبت به تساقط و تخییر در صورت تعادل نمی‌رسد، بلکه هر دو دلیل بر حجیت فعلیه خویش باقی‌اند و باید به هر دو دلیل اخذ کنیم) لذا این بحث از اهمّیت بسیاری برخوردار است.

و من أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة... و بدین لحاظ راجع به قاعده مزبور باید از دو ناحیه و جهت بحث نمائیم، یکی از جهت مدرک و دلیل آن، که آیا دلیل و مدرکی بر حجّیت و اعتبار آن داریم یا خیر؟ و دیگر از جهت گستره این قاعده که آیا قاعده مزبور تنها جمع عرفی و دلالتی را شامل می‌شود و یا جمع تبرّعی و عقلی را ایضا شامل خواهد شد؟

۱- اما من الناحیه الاولى... ما حصل دلیل عقلی بر اعتبار قاعده مزبور از این قرار است که قبلا یادآور شدیم که بین دو دلیل، زمانی تعارض محقّق می‌شود که مقوّمات حجّیت هریک تمام باشد یعنی هر دو دلیل از ناحیه سند و دلالت، حجّیت و اعتبار داشته باشد. بنابراین با فرض حجّیت هر دو دلیل مقتضی برای حجّیت هر دو دلیل موجود است و مانعی که جلو مقتضی حجّیت را می‌گیرد و نمی‌گذارد که به فعلیّت برسد، همان، تعارض و تکاذب آنها است یعنی در مرحله تعارض همدیگر را تکذیب می‌نماید و اگر جمع بین آن دو ممکن باشد، تکاذب از بین می‌رود و لذا وجود مانع محرز نبوده و بلکه مانع رفع می‌شود و مقتضی حجّیت به خاطر عدم مانع، به فعلیّت می‌رسد، و بلکه عقل به اولویّت جمع بین هر دو دلیل و عمل طبق آنها، حکم می‌نماید و ما هم به حکم عقل باید ملتزم بشویم و به هر دو دلیل بعنوان حجّت شرعی، اخذ و عمل نمائیم بنابراین اولویّت عقلی تنها دلیل و مدرکی است که برای اعتبار قاعده (الجمع...) مورد توجه می‌باشد.

۲- و اما من ناحیه الثانیة... همانطور که عرض شد مراد از جمع در قاعده جمع عرفی و دلالتی می‌باشد نه جمع تبرّعی.

و قد یظنّ الظانّ أنّ امکان الجمع... بعضی گمان برده‌اند که آنچه که به قاعده، قوام می‌بخشد امکان جمع تبرّعی خواهد بود، زیرا با جمع تبرّعی مانع حجّیت که همان تکاذب دلیلین باشد مرتفع گردیده و هر دو دلیل به مرحله حجّیت خواهند رسید.

و لكن یجاب عن ذلك أنّه لو كان مضمون هذه القاعدة... مرحوم مظفّر می‌فرماید: اگر مراد از جمع، جمع تبرّعی باشد دو تالی فاسد دارد. اول اینکه تعارض بین دلیلین بکلی ریشه‌کن می‌شود و وجود خارجی خود را از دست می‌دهد چه آنکه با جمع تبرّعی همه تعارضات نابود گردیده و باب تعادل و تراجیح و مسئله تعارض ادله، از بیخ و بن برانداخته خواهد شد.

دیگر اینکه اخبار و روایات علاجیّه که در باب تعارض ادله وارد شده‌اند، همه باید طرح و بدور افکنده شوند چه آنکه با جمع تبرّعی کلیّه تعارضات از بین می‌روند و محل حاجت و نیاز برای اخبار و روایات علاجیّه باقی نخواهد ماند.

ألا فیما هو نادر ندره لا یصح... آری اگر دو دلیل از نظر دلالت نصّ و صریح باشند در این صورت تعارض برقرار است و از جمع تبرّعی، کاری ساخته نخواهد بود، چه‌آنکه دلیلین نصّین، به هیچ وجه قابل تأویل نمی‌باشند، لکن حمل اخبار علاجیّه بر صورت مذکور، صحیح نمی‌باشد، چه‌آنکه حمل بر صورت نادر خواهد بود.

و بیان آخر برهانی نقول... دو دلیلی که با یکدیگر تعارض می‌کنند از لحاظ مقام ثبوت از شش صورت خارج نیستند که از این شش صورت دو مورد از محل بحث ما خارج است:

اول: هر دو قطعی و سند و الدلاله باشند، دوم: یکی قطعی السند و الدلاله باشد و دیگری چنین نباشد، چه آنکه صورت اول مستحیل و در صورت دوم بلاریب مورد قطعی بر طرف دیگر مقدم خواهد شد.

اما چهار صورت دیگر از این قرار است:

۱. هر دو دلیل متعارض، از ناحیه دلالت قطعی و از ناحیه سند ظنی باشند مثل دو خبر واحد منصوص.

۲. هر دو دلیل متعارض، از ناحیه سند قطعی و از ناحیه دلالت ظنی باشند مثل دو خبر متواتر یا دو آیه‌ای که ظاهر در معنا هستند.

۳. یکی از دو دلیل متعارض، از ناحیه سند قطعی و از ناحیه دلالت ظنی باشد و آن دیگری به عکس باشد مثل خبر واحد نص با ظاهر آیه.

۴. هر دو دلیل متعارض، هم از ناحیه سند و هم از ناحیه دلالت گمان‌آور باشند مثل دو خبر واحدی که ظاهر در معنا هستند.

فان كانت الاولى... اگر دو دلیل ظنی السند و قطعی الدلاله باشند، این صورت از محل جریان قاعده، خارج است چه آنکه دلالت هر دو دلیل قطعی است، فلذا نمی‌توان در دلالت آنها هیچ‌گونه تصرفی چه بعنوان جمع عرفی و چه بعنوان جمع تبرعی نمود، و لذا در این صورت یا باید به مرجحات سندی مراجعه شود، و یا اگر مرجحی در کار نباشد قائل به تساقط هر دو دلیل می‌شویم (مختار مصنف) و یا قول به تخییر را اخذ می‌کنیم (چنانچه بعضی‌ها قائل گردیده‌اند).

و ان كانت الثانية... اگر هر دو دلیل قطعی السند و ظنی الدلاله باشند، در این صورت طرح هر دو و یا طرح یکی از آنها، از نظر سند جائز نمی‌باشد و تنها جمع عرفی و دلالتی (اگر ممکن باشد) مورد دارد به این کیفیت که یکی از آنها قرینه می‌شود و دیگری ذی‌القرینه، از قبیل نص و ظاهر، خاص و عام، مقید و مطلق، مبین و مجمل که نص و خاص و مقید و مبین قرینه هستند برای تصرف در ظاهر و عام و مطلق و... و یا هریک از دو دلیل قرینه بر دیگری باشد از قبیل عام و خاص من وجه در برخی صور که خواهد آمد و از قبیل متباینین که بین آن دو قدر متیقنی باشد و... و در حقیقت جمع مذکور از جهت تصرف در ظاهر هر دو دلیل است و جمع عرفی می‌باشد. و اما جمع تبرعی در صورت مزبور جائز نمی‌باشد چه آنکه مجوز و شاهدهی ندارد.

و ان كانت الثالثة... اگر یکی از دو دلیل قطعی السند و ظنی الدلاله باشد و دیگری بالعکس باشد، در این صورت ایضا جمع دلالتی و عرفی اگر ممکن باشد مورد خواهد داشت به این کیفیت: دلیل مقطوع الدلاله (اگر صلاحیت داشته باشد) را قرینه قرار می‌دهیم و در دلالت دلیل دیگری (که مظنون الدلاله است)، تصرف می‌نمائیم و بدین وسیله برای هر دو دلیل ظاهری ساخته می‌شود و از باب ظواهر دارای اعتبار و حجیت خواهد شد، و اما اگر دلیل مقطوع الدلاله صلاحیت قرینه بودن را نداشته باشد، جمع عرفی غیر ممکن می‌شود و جمع تبرعی چاره‌ساز نخواهد بود، چه آنکه تأویل ظاهر دلیل، از باب تبرع و بخاطر نداشتن دلیل و مدرک، نمی‌تواند برای هر دو

دلیل ظاهری بسازد و آنها را در باب ظواهر داخل نماید و تصرف تبرعی، نه ببناء عقلاء حجیت دارد و نه دلیل دیگر بر اعتبار آن، وجود خواهد داشت. بنابراین در این صورت، باید هر دو دلیل (یعنی دلیل مقطوع الدلالة بخاطر سند و دلیل مقطوع السند بخاطر دلالت) طرح گردد.

و ان كانت الرابعة... اگر هر دو دلیل ظنی السند والدلالة باشند، در این صورت امر دائر است بین اینکه در سند دلیل اول تصرف نمائیم و بگوئیم که سند آن قابل خدشه و از اعتبار ساقط است و باید به دلیل دوم عمل گردد، و بین اینکه در ظاهر دلیل دوم تصرف نموده و بگوئیم دلیل آن از نظر دلالت مخدوش است و باید به دلیل اول عمل شود

و السر فی هذا الدوران... سر و انگیزه دوران مزبور آن است که دلیل حجیت سند، سند هر دو دلیل را حجّت می نماید و فرض آن است که سند هر دو در حدّ مساوی است، بنابراین دوران امر بین سندی (که یا این سند را اخذ کنیم یا سند دلیل مقابل را) غیر ممکن است، چه آنکه هیچ یک از دو سند مزیتی بر دیگری ندارد، و همچنین دلیل حجیت ظهور، ظاهر دو دلیل را در حدّ مساوی، حجّت می نماید و لذا دوران امر بین ظهورین ایضا معنا ندارد؛ و نظر بر اینکه هر دو دلیل با هم تعارض دارند، اخذ به ظاهر هر دو ممنوع است. پس اگر به سند هر دو اخذ نمائیم به ناچار باید بگوئیم که ظاهر یکی از آنها خلاف واقع است، و بنابراین حجیت سند احدهما با حجیت ظاهر دیگری تصادم و برخورد می نماید؛ و همچنین اگر به ظاهر هر دو دلیل اخذ نمائیم، به ناچار باید ملتزم شویم که سند یکی از آنها خلاف واقع است، بنابراین حجیت ظهور احدهما با حجیت سند دیگری تصادم و برخورد خواهند داشت؛ و سرانجام نتیجه این می شود که دوران امر در صورت چهارم بین حجیت سند احدهما و حجیت ظاهر دیگری خواهد بود و هیچ کدام از دو دلیل نسبت به دیگری اولویت ندارد. حال در این صورت اگر جمع عرفی ممکن باشد مورد عمل قرار می گیرد و اصالة الظهور در مورد هر دو دلیل در حدّ مساوی جاری نخواهد شد. و اما اگر جمع عرفی غیر ممکن باشد جمع تبرعی هرگز صلاحیت برقراری صلح و سازش فی ما بین دلیلین را نخواهد داشت و هر دو دلیل بر حالت تعارض باقی می مانند و باید به قواعد باب تعارض مراجعه شود که در صورت مرجح داشتن، ذی المرجح بر دیگری مقدم می شود و در صورت تساوی و تعادل، قائلین به تخییر، تخییر را و قائلین به تساقط، تساقط را انتخاب خواهند نمود.

فتحصل من ذلك كله ... حاصل سخن آنکه در صور چهارگانه تعارض جمع تبرعی به هیچ وجه اعتبار ندارد؛ و اما جمع عرفی و دلالتی غیر از صورت اولی، در هر سه صورت دیگر (در صورت امکان) صحیح خواهد بود.

بالاخره مرحوم مظفر قاعده الجمع مهما امکن، را اگر مبتنی بر جمع عرفی و دلالتی باشد، قبول نموده و اما اگر مبتنی بر جمع تبرعی باشد قبول ندارند.

صور تعارض دو دلیل و نتیجه آن را می توانید در جدول زیر ملاحظه فرمایید.

صور تعارض	دلیل	دلالت	سند	نتیجه
صورت اول	اول	ق	ظ	مرجحات
اول	دوم	ق	ظ	سندی

یا تساقط و تخیر				
جمع عرفی یا قواعد باب تعارض	ق	ظ	اول	صورت دوم
	ق	ظ	دوم	
جمع عرفی یا تساقط و تخیر	ظ	ق	اول	صورت سوم
	ق	ظ	دوم	
جمع عرفی یا قواعد باب تعارض	ظ	ظ	اول	صورت چهارم
	ظ	ظ	دوم	

پایان مباحث مقدماتی.

۱- جمع عرفی ۲- قاعده ثانوی در فرض تعادل دلیلین ۳- مرجحات سندی در مورد دلیلین متعارضین.

امر اول: جمع عرفی.

بمقتضی ما شرحناه فی المقدمة الأخيرة... از بررسی قاعده الجمع مهما امکن، که در مقدمه بحث داشتیم معلوم گردید که قدر متیقن و آنچه که صددرصد در قاعده مزبور مورد نظر و مراد است همان جمع عرفی و دلالتی می‌باشد که مرحوم شیخ انصاری آن را به الجمع المقبول (یعنی آنچه در نزد اهل عرف مورد قبول است) نامگذاری نموده است و نام سوم آن الجمع الدلالتی می‌باشد.

بنابراین قاعده مزبور سه نام دارد: ۱- جمع عرفی ۲- الجمع المقبول ۳- جمع دلالتی.

همان‌طور که کراراً یادآوری شد، قاعده مورد بحث، مبتنی بر جمع عرفی و داخل در باب ظواهر شده و از باب ظواهر، حجیت و اعتبار خواهد داشت و در حقیقت با جمع عرفی مشکله تعارض و تکاذب، حل شده و دلیلین متعارضین، بکلی از حالت ناسازگاری بیرون می‌آیند و با صلح و سازش در کنار هم قرار می‌گیرند.

و الوجه فی ذلك... انگیزه و دلیل مطلب و مزبور (که با جمع عرفی تعارض بین دلیلین رفع و برطرف می‌شود) آن است که رجوع به احکام و قواعد تعارض (یعنی استفاده از مرجحات و اخذ به ذی‌المرجح، و یا تساقط دلیلین و یا تخییر بین آنها) بخاطر تحیر و تردیدی است که با دو دلیل متعارض به وجود می‌آید، لکن با وجود جمع عرفی بین دو دلیل، دیگر تحیر و تردیدی در کار نیست تا به قواعد مذکور، نیازمند بشویم.

بنابراین با وجود جمع عرفی تعارضی نیست و با تعارض جمع عرفی ممکن نیست.

به عبارت دیگر در موارد جمع عرفی گرچه ابتداء به نظر می‌رسد که بین هر دو دلیل تعارض برقرار است، و لکن پس از دقت و اعمال جمع عرفی، معلوم می‌شود که بین دو دلیل از اصل، تعارض و تنافی وجود نداشته است.

بیان چهار نمونه از موارد جمع عرفی.

و للجمع العرفی موارد لا بأس بالإشارة إلی بعضها للتدریب... برای جمع عرفی مصادیق زیاد است که بعنوان نمونه به چهار مورد اشاره می‌نماییم.

۱- فمناها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر... یکی از موارد جمع عرفی موردی است که از باب عام و خاص مطلق است که یکی از دو دلیل خاص است و دیگری عام می‌باشد مانند اکرم العلماء و لا تکرّم الفسّاق من العلماء، که اگر چه در نظر ابتدائی بین دو دلیل، تعارض و تنافی جلوه‌گر است، و لکن با دقت معلوم می‌شود که دلیل خاص حق تقدّم دارد و با مقدم داشتن دلیل خاص بر دلیل عام، تعارض از بین می‌رود، و این امریست که مورد اتفاق می‌باشد.

در تقدیم دلیل خاص بر عام بحث است که آیا دلیل خاصّ بطور مطلق، مقدّم بر عامّ می‌شود و یا آنکه تقدّم دلیل خاصّ بر دلیل عامّ، مشروط بر آنست که ظهور دلیل خاصّ، اقوی از دلیل عام باشد؟

بعضی از علماء مانند شیخ انصاری، قائلند که دلیل خاصّ زمانی مقدّم بر دلیل عامّ می‌شود که ظهور آن نسبت به دلیل عامّ، اقوی باشد مانند جایی که دلیل عام لفظی باشد و دلیل خاصّ، مفهوم باشد و بدون شکّ ظهور لفظی اقوای از ظهور مفهوم است و دلیل عامّ، مقدّم خواهد بود.

و همچنین در اینکه آیا اصالة الظهور دلیل خاص بر اصالة الظهور دلیل عام حاک است یا وارد اختلاف گردیده. بعض قائل به حکومت بعضی قائل به ورود و بعضی قائل به تفصیل گردیده اند.

و لا يهمننا التعرض إلى هذا البحث... مرحوم مظفر میفرماید: کیفیت تقدیم دلیل خاص بر عام چندان مهم نیست و آنچه مهم است و ثمره عملی دارد اصل تقدیم است.

و يلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر... تقدیم نصّ بر ظاهر و تقدیم اظهر بر ظاهر نیز از قبیل همین جمع عرفی (مثل تقدیم خاص بر عام) است و همه این‌ها از یک باب‌اند. مثلا در روایتی آمده است اغتسل فی یوم الجمعة و در روایت دیگری آمده است: الغسل الجمعة مستحبّ. در اینجا دلیل اول: یعنی اغتسل فعل امر است و ظهور در وجوب غسل دارد و لکن دلیل دوم نصّ در استحباب غسل جمعه است و نصّ مقدّم بر ظاهر خواهد بود و مانند: تعارض لا تشرب العصیر با لا باس بشرب العصیر، که ظهور عدم باس (لاباس) در جواز، از ظهور نهی (لا تشرب) در حرمت اقوا است.

۲- و منها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن... یکی از موارد جمع عرفی موردی است که در باب عموم و خصوص من وجه قدر متیقنی در میان باشد؛ منتهی قدر متیقن خارجی نه در مقام تخاطب.

بیان ذلک:

قدر متیقن (تارة) به ملاحظه خارج از مقام تخاطب است که وجود این قدر متیقن به تمسک به اطلاق ضرر ندارد و اخری) قدر متیقن به ملاحظه تخاطب است که وجود این قدر متیقن به تمسک به اطلاق مضر است و مانع از تمسک به اطلاق خواهد شد.

و اما قدر متیقن در مقام تخاطب مثلا متکلم و مخاطب با هم راجع به آزادی رقبه مؤمنه صحبت کرده‌اند و در اثناء سخن متکلم دستور صادر می‌کند و می‌گوید: اعتق رقبه. در اینجا مخاطب یقین دارد که منظور متکلم از رقبه رقبه مؤمنه می‌باشد، و این قدر متیقن بلحاظ مقام تخاطب است و مانع از انعقاد ظهور برای کلام در اطلاق خواهد شد، و اما قدر متیقن به ملاحظه خارج از مقام تخاطب، مثل اینکه مولی فرموده اکرم عالما، مخاطب یقین دارد که اگر عالم عادل را اکرام نماید امثال حاصل خواهد شد به عبارت دیگر هر مطلقى نسبت به افراد طولی و بدلی خود، قدر متیقن دارد که اگر آن فرد را امثال نماید مثلا عالم نماز شب‌خوان را اکرام

نماید نسبت به بقیه افراد قطعا بهتر است و این قدر متیقن به ملاحظه خارج از مقام مخاطب است و ضرر به اطلاق ندارد و با وجود این قدر متیقن تمسک به اطلاق جائز است و اگر عالم فاسق را اکرام نماید ایضا امتثال حاصل می‌شود.

حال در ما نحن فیه اگر در مورد دو دلیل متعارض، قدر متیقن مربوط به لفظ و مقام مخاطب باشد، تعارض بین دلیلین از همان ابتداء امر و حتی در نظر اول، منتفی بوده و لذا جمع عرفی در فرض مزبور اصلا مورد نخواهد داشت.

و اما اگر دو دلیل دارای قدر متیقن مربوط به امر خارج باشد، مصداق و مورد، برای جمع عرفی خواهد بود مثلا در مانند دلیل ثمن العذرة سحت (بهای عذرة حرام است) با دلیل: لا بأس ببيع العذرة (فروش عذرة اشکالی ندارد) از نظر لفظ تعارض و تنافی وجود دارد، و لکن قدر متیقن در دلیل اول عذرة انسان است و در دلیل دوم عذرة مأكول اللحم است و هرکدام بر قدر متیقن حمل می‌شود و تعارض و تنافی مرتفع خواهد شد.

۳- و منها: ما إذا كان أحد العامین من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه علی ما عدا مورد الاجتماع یلزم التخصیص المستهجن... مورد سوّم از موارد جمع عرفی، جایی است که تقدیم یکی از دو دلیل دون دیگری، موجب تخصیص مستهجن گردد.

مثال: یک دلیل می‌گوید: اکرم العلماء (با فرض اینکه صد عالم وجود دارد که نود و نه نفرشان غیر هاشمی و یک نفرشان هاشمی است) این دلیل عمومیت دارد و جمیع علماء، اعم از هاشمی و غیر هاشمی را در بر می‌گیرد، دلیل دیگر می‌گوید: لا تکرّم غیر الهاشمی. این دلیل نیز عام است و علمای غیر هاشمی و همچنین غیر هاشمی از عموم مردم را نیز شامل می‌شود. ماده افتراق دلیل اول علمای هاشمی است که دلیل اول او را می‌گیرد، ولی دلیل ثانی نسبت به آن ساکت است و ماده افتراق دلیل دوم جهال هاشمی از مردم است و ماده اجتماع هر دو دلیل علمای غیر هاشمی است که دلیل اول آنها را شامل است و وجوب اکرام را برای آنها ثابت می‌کند و دلیل دوم نیز شامل است و حرمت اکرام را برای آنها ثابت می‌کند، حال اگر در ماده اجتماع دلیل ثانی را مقدم بداریم لازمه‌اش آن است که از عام اولی (یعنی علماء) اکثر افراد آن (یعنی علمای غیر هاشمی) اخراج و استثنا گردد، برخلاف اینکه دلیل اول را مقدم بداریم که در دلیل ثانی تخصیص اکثر پیش نمی‌آید؛ زیرا عموم جهال غیر هاشمی داخل در این دلیل است.

۴- و منها: ما إذا كان أحد العامین من وجه واردا مورد التحديدات... مورد چهارم از موارد جمع عرفی موردی است که میان دو دلیل از نسب اربع عموم و خصوص من وجه باشد، ولی یکی از آن دو در مورد تحدید و بیان ضابطه و حد و مرز وارد شده باشد، مانند اوزان و مقادیر و مسافات، بخلاف دلیل مقابل؛ در اینجا نیز گفته می‌شود: هر عامی که در مورد تحدید وارد شده ظهورش قوی‌تر است به گونه‌ای که این نوع از ظواهر را ملحق به نصوص و در حکم آنها می‌دانند و می‌گویند این عمومات آبی از تخصیص هستند و در نتیجه این عام مقدم می‌شود.

مثال: در روایتی آمده است شخصی از امام (علیه السلام) سؤال کرد ما حدّ الزکاة؟ امام در جواب فرمودند: هر مسلمانی ما زاد اموالش را باید بعنوان زکاة بدهد.

در روایت دیگری آمده است که زکات گندم زمانی واجب می‌شود که به حدّ نصاب برسد (یعنی حدود ۲۸۸ من تبریز)؛ در اینجا چون دلیل دوم بیانگر وزن است ملحق به نصّ بوده و از تخصیص اباء خواهد داشت، فلذا بر ظهور دلیل اول (که بصورت مطلق هرمازادی را مشمول زکات می‌دانست) مقدم می‌گردد.

و هناک موارد اخری وقع الخلاف فی عدها من موارد الجمع العرفی... مرحوم مظفر پس از برشمردن چهار مورد برای جمع عرفی، به سه مورد دیگر اشاره می‌نماید که از نظر علماء مورد خلاف واقع شده است که آیا آن موارد ثلاثه از مصادیق جمع عرفی می‌باشد یا خیر؟ از جمله:

مثل ما إذا کان لكل من الدلیلین مجاز هو أقرب مجازاته... هرگاه دو دلیل معارض هریک دارای دو یا چندین معنای مجازی باشند که بعضی از آن مجازات به معنای حقیقی نزدیکتر از معنای مجازی دیگر هستند در چنین موردی اختلاف است که آیا می‌توانیم هرکدام از متعارضین را بر اقرب المجازات آن حمل کنیم تا تعارض مرتفع شود یا خیر؟

گروهی قائلند: اذا تعدّرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده، پس دو دلیل حمل بر اقرب المجازات می‌شود و جمع صورت می‌گیرد، لکن در مقابل گروهی قائلند که مجازات کثیره برابرنند و هیچ‌کدام بر دیگری رجحان ندارد و در نتیجه جایی برای جمع عرفی نیست.

مثال: یک دلیل می‌گوید: افعّل کذا، و دلیل دیگر می‌گوید: لا تفعل کذا، امر یک معنای حقیقی دارد و آن وجوب است و دو معنای مجازی دارد که عبارتند از استحباب و اباحه (در مثل امر عقیب حظر) و استحباب اقرب به وجوب است از اباحه. متقابلاً، «نهی» نیز یک معنای حقیقی دارد که حرمت باشد و دو معنای مجازی دارد که یکی کراهت است و یکی اباحه (در مثل نهی عقیب امر).

حال اگر امر «افعل کذا» را حمل بر استحباب (که اقرب المجازات است) و هکذا نهی «لا تفعل هذا» را حمل بر کراهت (که اقرب المجازات است) کنیم، تعارض مرتفع می‌شود (البته کراهت و استحباب هم متعارضند، ولی مشکلی در مقام عمل نیست).

و مثل ما إذا لم یکن لكل منهما الا مجاز بعید... هریک از دو دلیل متعارض دارای یک معنای مجازی بعید هستند یعنی معنای مجازی نسبت به معنای حقیقی بعید است و یا دارای چندین معنای مجازی هستند که همه آنها نسبت به معنای حقیقی، مساوی‌اند و هیچ‌کدام اقرب از دیگری نیست در اینجا نیز اختلاف است که آیا می‌توان بین آن دو را جمع کرد یا خیر؟

و مثل ما إذا دار الأمر بین التخصیص و النسخ... در مواردی که دوران امر بین حمل یک دلیل بر تخصیص یا نسخ است آیا مقتضای جمع عرفی چیست؟ تخصیص را مقدم بداریم؟ یا نسخ را؟ و یا تفصیل دهیم میان آنجا که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید با مواردی که چنین نیست؟

صور متعددی در مسئله وجود دارد که مشروحا در پایان باب عام و خاصّ از ابواب مباحث الفاظ بیان شد فراجع.

امر دوم: قاعده ثانویه.

قد تقدم ان القاعدة الاولى المتعادلين... گذشت که در مورد دو خبر متعارض و متعادل، قاعده اولیه اقتضای تساقط را دارد که هر دو خبر، از مقام حجیت و اعتبار، ساقط می‌باشند، و لکن مقتضای قاعده ثانویه (یعنی اخبار علاجیه) عدم تساقط است، به این معنا که از اخبار علاجیه، تساقط هر دو دلیل متعارض و متعادل، استفاده نمی‌شود، بلکه تخییر و یا توقّف و یا احتیاط، استفاده خواهد شد بنابراین مقتضای قاعده اولیه با مقتضای قاعده ثانویه (اخبار علاجیه) در مورد خبرین متعارضین و متعادلین، تفاوت دارد.

غير ان آراء الأصحاب اختلفت في استفاده نوع الحكم منها... اخبار علاجیه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، از نظر افاده حکم، مختلف می‌باشند و لذا بین علماء و اصحاب، سه قول بوجود آمده است که انگیزه و سرچشمه اقوال ثلاثه، اختلاف روایات علاجیه می‌باشد.

۱- قول به تخییر: یعنی مکلف مخیر است به هریک از دو روایت، عمل نماید و دیگری را طرح نماید (قول به تخییر مربوط به مشهور از علماء است که در مورد آن، نقل اجماع نیز شده است).

۲- قول به توقّف: یعنی آقای مجتهد در فرض مذکور، طبق هیچ‌یک از دو روایت، فتوی نمی‌دهد و لکن در مقام عمل باید احتیاط نماید.

و انما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط... توقف مذکور برگشت به «احتیاط» دارد زیرا در مقام فتوی به هیچ کدام از دو دلیل عمل نمی‌شود، بلکه به احتیاط عمل می‌گردد ولو اینکه احتیاط مخالف با هر دو دلیل باشد؛ مثلاً روایتی دلالت بر وجوب قصر، و روایت دیگر دلالت بر وجوب تمام دارد و هر دو روایت متعادل و مساوی هستند و هیچ کدام مرجّحی ندارد در این فرض آقای مجتهد طبق هیچ‌یک از دو روایت فتوی نمی‌دهد و لکن در مقام عمل می‌گوید: احتیاط واجب آن است که نماز هم قصر و هم تمام خوانده شود و این احتیاط در حقیقت با هر دو روایت، مخالف می‌باشد.

۳- قول به احتیاط: یعنی عمل کردن به روایتی که مطابق با احتیاط باشد مثلاً یک روایت وجوب غسل جمعه را دلالت دارد و روایات دیگر استحباب آن را ثابت می‌نمایند.

عمل به احتیاط آن است به روایت دالّ بر وجوب، اخذ شود و اما اگر عمل به هیچ‌یک از آنها مطابق احتیاط نباشد (مثلاً در یک روایت وجوب صلاة جمعه آمده و در دیگری حرمت آن، ثابت شده است) در این صورت مسئله تخییر بین الادله پیش خواهد آمد.

پس بنابراین در قول دوم، وظیفه، طرح هر دو دلیل و عمل به اصل احتیاط است و در قول سوم، وظیفه، عمل به دلیلی که مطابق با احتیاط است، لو کان، و الا قول به تخییر.

و لا بد من النظر في الأخبار لاستظهار الاصح من الأقوال... برای صحت و سقم این اقوال ناچاریم روایات مقام را بررسی نموده و استظهار نماییم اصح اقوال کدام‌یک از این سه قول است.

و قبل النظر فيها ينبغى الكلام عن إمكان صحه هذه الأقوال جمله... سؤال «اقتضای قاعده اولیه بحکم عقل، در مورد دو خبر متعارض و متعادل، تساقط است؛ با این وضع چگونه می‌توانیم ملتزم به عدم تساقط گردیده و برخلاف حکم عقل حکم نماییم و یکی از اقوال ثلاثه را انتخاب نماییم. به سخن دیگر مثلاً قول بتخیر، با حکم عقلی (قاعده اولیه)، از نظر ظاهر منافات دارد بنابراین با توجه به مقتضای قاعده اولیه که عقل حکم به تساقط می‌نماید، مشکل به نظر می‌رسد که در مورد خبرین متعارضین و متعادلین، قائل به تخیر بشویم.

نقول فی الجواب عن هذا السؤال ... جواب این سؤال این است که مسئله تساقط و تخیر در دو مرحله مطرح است در مرحله چون ادله حجیت خبر واحد (آیه نباء و غیرها) نمی‌توانند در مورد خبرین متعارضین، حجیت را ثابت نمایند، لذا عقل در این مرحله، حکم به تساقط هر دو دلیل می‌نماید، و لکن با توجه به اخبار علاجیه، در واقع جعل جدید و تازه‌ای از ناحیه شارع مقدس، محقق می‌شود، یعنی اخبار علاج می‌آیند و در مرحله دوم یکی از دو خبری که حجیتشان به اثبات نرسید را، لا علی التّعیین، حجّت می‌نماید و مسئله تخیر به اثبات می‌رسد. بنابراین در مقام دو جعل و در دو مرحله است. و لذا منافاتی در کار نخواهد بود و تنافی و تناقض در صورتی است که با جعل واحد و در مرحله واحد، هم تساقط و هم تخیر، جعل و تشریح بشود.

و لا يلزم من ذلك- كما قيل - أن تكون الأماره حينئذ مجعوله على نحو السببيه... توهّم: در مباحث سابق به عرض رسید که علی القول به اینکه امارات از باب طریقیت حجّت باشند، ادله حجیت امارات، بنابر مبنای طریقیت فقط شامل اخباری می‌گردند که متعارض نباشد (چه‌آنکه دو خبر متعارض هر یک مانع از حجیت دلیل دیگر است)، و اما از باب سببیت که در مؤذای هر دو خبر متعارض، مصلحتی وجود دارد، دو دلیل متعارض از باب تعارض، خارج می‌شوند. حال ممکن است توهّم گردد که لازمه قول به عدم تساقط این است که امارات به نحو سببیت جعل گردیده باشند، چه‌آنکه خود شارع ما را مخیر بین دو دلیل نموده و این یعنی عمل به هریک از دو دلیل متعارض، منجر به مصلحت می‌گردد، و این با قول به سببیت سازگار است؟

فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول... دفع توهّم: اگر قول به تخیر و عدم تساقط، مقتضای ادله اولیه و عامه حجیت امارات و مجعول اولی شرع بود آری، این با قول به سببیت سازگار بود، لکن در مقام دلیل خاصی از شارع رسیده و دلالت بر تخیر می‌کند و این یک حکم تبعیدی محض است که روی مصالح عامه و نوعیه‌ای که عالم الغیب می‌دانسته جعل شده و این یعنی شارع راضی به ترک هر دو حدیث و طرح آن (و لو واقعاً هر دو خبر مخالف با واقع باشند) نگردیده است.

بقي علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير القول به... مطلب دیگر اینکه اگر بالفرض از اخبار علاجیه، حکم به تخیر را استظهار نموده و قول به تخیر را انتخاب کردیم، می‌گوییم: مراد از تخیر، تخیر در حکم واقعی الهی نخواهد بود، چه‌آنکه در نفس الامر و واقع، حکم الهی در متعارضین، دو حکم نیست، که مسئله تخیر مطرح باشد و بلکه مراد از تخیر، تخیر از نظر حجّت است، به این معنا که به مقتضای اخبار علاج، مکلف به هریک از خبرین که عمل نماید در واقع عمل به حجّت نموده است که اگر مطابق با واقع درآید، منجز و اگر مخالف درآید معذر خواهد بود.

و الشاهد على ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص... شاهد بر اینکه به مقتضای اخبار علاجیه یکی از دو خبر (متعارض، لا علی التّعیین) حجیت دارد و منجز و معذّر می‌باشد، آن است که ترک عمل به هر دو خبر، جائز نمی‌باشد، چه‌آنکه اگر مکلف عمل به هر

دو را ترک نماید و اتفاقاً یک موافع با واقع باشد، مکلف معذری ندارد، و اما اگر طبق یکی از آن دو خبر عمل کند و اتفاقاً هر دو خلاف با واقع باشد مکلف معذور خواهد بود. و اما اگر از اخبار علاجیه صرف نظر شود و تنها ادله حجیت خبر واحد، مورد توجه واقع شود، ترک عمل به هر دو خبر متعارض، جائز است، چه آنکه در این فرض هر دو خبر از حجیت ساقط گردیده و معذریّت و منجزیت مترتب نخواهد شد.

إذا عرفت ما ذکرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق في المسألة... اینک لازم است اخبار این باب را ذکر نموده، و در پایان هر روایت مقتضای دلالت آن را بیان نماییم تا حق در مسئله روشن شود.

قبل از بیان روایات توجه به این نکات لازم است.

نکته اول: روایت مورد بحث تقریباً به لحاظ دلالت و مضمون به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. برخی از روایات دلالت می‌کنند بر تخییر مطلقاً اعم از اینکه احد الخبرین المتعارضین رجحانی (از مرجحات آتیه) بر خبر دیگر داشته باشد و یا نداشته باشد.

۲. گروه دیگر از احادیث دلالت بر تخییر می‌کنند در صورتی که متعارضین هیچ‌کدام بر دیگری رجحان نداشته باشد و من جمیع الجهات مساوی و متعادل باشند.

۳. دسته‌ای سوم از اخبار هم دلالت بر توقف دارند که اگر به متعارضین برخورد نمودی توقف کن و طبق هیچ‌کدام مشی نکن تا واقع برای تو مکشوف گردد.

نکته دوم: مرحوم مظفر به دلالت و یا سند همه روایات داله بر تخییر اشکال می‌نمایند، اما به روایت توقف خدشه‌ای وارد نمی‌رسانند و هدف اصلی ایشان این است که (برخلاف شیخ انصاری) ثابت کنند که روایت توقف تام است و این‌ها هم با مقتضای قاعده اولیه که تساقط بود منافاتی ندارند، چون نتیجه عملی توقف و تساقط یکی است.

فقول: ان الذی عثرنا علیه من الأخبار هو كما يلي... روایات مقام از این قرار است:

روایت اول: خبر حسن بن جهم.

و عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) قال قلت له: تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة.

فقال: ما جاءك عناً فقس على كتاب الله عزّ وجل، و احاديثنا فان كان يشبههما فهو منّا و ان لم يكن يشبههما فليس منّا.

قلت: يجيئنا الرّجلان و كلاهما ثقةٌ بحدِيثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحقّ قال: فاذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما اخذت.

حسن بن جهم می‌گوید: به امام رضا(علیه‌السلام) عرض کردم حدیث‌های مختلفی از شما به ما می‌رسد؟ فرمود با قرآن کریم و روایات ما، مقایسه نما اگر شباهتی با آنها داشتند از ما خواهند بود و گرنه از ما نخواهند بود. عرض کردم: دو مرد مورد اعتماد دو روایت مخالف برای ما نقل می‌کنند که نمی‌دانیم کدام حق است؟ فرمود اگر نمی‌دانی که کدام یک حق است مخیر هستی به هر کدام عمل نمایی.

از ذیل حدیث، تخییر مطلق(چه مرجحی در کار باشد و یا نباشد) استفاده می‌شود ولی از صدر حدیث که مرحوم مظفر ذکر نکرده و ما ذکر نمودیم، استفاده می‌شود که به هر کدام از دو روایتی که مطابق کتاب و سنت باشد باید اخذ شود و اگر هر دو از جهت موافقت با کتاب و سنت مساوی بودند ذیل حدیث تخییر را ثابت می‌کند بنابراین از حدیث مزبور با توجه به صدر و ذیل آن تخییری استفاده می‌شود که هیچ کدام مرجح نداشته باشد. مرحوم مظفر این حدیث را فعلاً نقد نمی‌کنند.

روایت دوم: خبر حارث بن مغیره.

و عن الحارث بن المغیره عن ابی عبد الله(ع) قال: اذا سمعت من اصحابك الحدیث و كلهم ثقة فموسّع عليك حتى تری القائم(ع) فتردّ عليه.

امام صادق(ع) فرمود: هرگاه از شیعیانی که مورد اعتماد هستند حدیثی را شنیدی می‌توانی عمل بکنی یا نکنی تا اینکه قائم آل محمد(صلی‌الله‌علیه‌وآله) را ببینی و امر را به او واگذار نمایی.

در این حدیث نیز از جمله فموسّع عليك تخییر مطلق استفاده می‌شود، ولی این حدیث با احادیث دیگر(که می‌گویند بعد از نبود مرجح، و یا تساوی خبرین، از نظر ترجیح، تخییر مطرح است) مقید خواهد شد.

و لکن یمکن ان یناقش فی استظهار التخییر منه... مرحوم مظفر در حدیث مزبور از دو جهت مناقشه می‌کنند و سرانجام ثابت می‌نماید که روایت مذکور ثابت‌گر تخییر نخواهد بود.

اولاً بان، الخبر... اولاً خبر مزبور مربوط به زمان حضور امام است چنانچه از جمله حتی تری القائم(ع) استفاده می‌شود فلذا تخییر دائمی را ثابت نخواهد کرد.

ثانیاً بان الخبر... ثانیاً روایت مزبور اصلاً مربوط به فرض تعارض روایتین نمی‌باشد، بلکه بیانگر حجیت و اعتبار روایاتی است که شیعیان مورد اعتماد، نقل می‌کنند.

بنابراین معنای جمله فموسّع عليك این است که خبر ثقة حجّت است منتهی تا مدّت زمانی که خدمت امام(ع) مشرف شود و حکم را از امام(ع) علی نحو یقین، اخذ نماید و حجّیت و اعتبار همه حجج و دلائل ظنی مدّت و زمان معینی دارد در زمان حضور با ملاقات معصوم(ع) مدّتش به پایان می‌رسد و در زمان غیبت تا حصول یقین برخلاف، مدّت آن به آخر خواهد رسید بنابراین این روایت از موضوع بحث خارج است و نمی‌تواند حکم متعارضین را بعنوان تخییر، ثابت نماید.

عن بن مهزیار قال قرأت فی کتاب لعبد اللہ بن محمد الی ابن الحسن اختلف اصحابنا فی روایتهم عن ابی عبداللہ (ع) فی رکعتی الفجر فی السفر: فروی بعضهم ان صلّهما فی المحمل و روى بعضهم لا تصلّهما الا على الارض فاعلمنى كيف تصنع أنت لأفتدى بك فی ذلك، فوقع (عليه السلام) موسّع عليك بأية عملت.

ابن مهزیار می گوید: در نامه عبد اللہ بن محمد خواندم که از موسی بن جعفر (ع) سؤال نموده بود: شیعیان در روایات شان از امام صادق (ع) در مورد دو رکعت نماز نافله صبح، اختلاف نموده اند پس بعضی از آنها چنین روایت کرده اند که در محمل دو رکعت نماز صبح را بخواند، و بعضی آنها روایت کرده اند که باید بر روی زمین بخوانی؟ امام موسی بن جعفر (ع) مرقوم فرموده بودند: به هریک از آن دو روایت عملی کنی درست است.

و هذه أيضا استظها منه... اگرچه از روایت مزبور استظهار می شود که تخییر مطلقاً ثابت است لکن این روایت همانند روایت دوم با روایات دیگر که تخییر را بعد از فقد مرجح ثابت می نماید، مقید خواهد شد.

و لکن یمكن المناقشة فی هذا الاستظهار... روایت مزبور مربوط به بیان حکم خیرین متعارضین نمی باشد بلکه در مقام بیان آن است که دو رکعت نماز نافله چه در روی زمین خوانده شود و یا در محمل، اشکالی ندارد چه آنکه دو رکعت نماز نافله صبح، مستحب است، و غرض امام این است که بفرمایند (هر دو روایت که یکی می گوید بر روی زمین و دیگری می گوید در محمل واجب است)، خطا می باشد چه آنکه اصل نماز نافله مستحب است فلذا می توان به هر نحوی آن را به جا آورد. بنابراین این روایت در مقام بیان حکم خیرین متعارضین نخواهد بود.

و هو احتمال قریب جدا، لا سیما... این استظهاری که ما از روایت نمودیم مؤیدی هم دارد و آن اینکه سائل از نحوه عمل به متعارضین سؤال نکرد تا امام از حکم متعارضین جواب دهد، بلکه سائل از عمل امام علیه السلام سؤال کرد که شما چه می کنید تا من به شما اقتداء کنم، یعنی حکم واقعی چیست و جواب هم باید مطابق با سؤال باشد پس نمی توان جواب امام علیه السلام را حمل بر بیان کیفیت عمل به متعارضین کرد تا مناسب با قول به تخییر باشد.

روایت چهارم: مکاتبه حمیری.

فی الاحتجاج فی جواب مکاتبه محمد بن عبد اللہ بن جعفر الحمیری الی صاحب الزمان (ع) الی ان قال علیه السلام فی الجواب عن ذلك: حدیثان اما احدهما: فاذا انتقل من حالة الی اخرى فعليه التکبیر، و اما الحدیث الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانیة و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القيام بعد القعود، تکبیر. و كذلك التّشهد الاول و یجری هذا المجری و بأیّهما اخذت من باب التّسلیم کان صوابا.

امام زمان (ع) در جواب نامه محمد بن حمیری فرمودند: دو روایت است اما یکی از آنها: هرگاه نماز گذار در نماز از حالتی به حالت دیگر منتقل شد باید تکبیر بگوید و اما روایت دیگر: هرگاه سر از سجده دومی برداشت و تکبیر گفت سپس نشست سپس ایستاد

پس در قیام بعد از قعود، تکبیر لازم نیست و همچنین در تشهد اول... و به هریک از دو روایت عمل کنی و هدف تسلیم در برابر خدا باشد، حق می‌باشد.

در این روایت از جمله و بایهما اخذت من باب التسلیم، استفاده تخییر مطلق گردیده و لکن حمل بر روایات مقید خواهد شد یعنی تخییر(بعد از فقدان مرجح) را ثابت می‌نماید.

و لکنه ایضا یناقش فی هذا الاستظهار... مرحوم مظفر می‌فرماید: از این روایت ایضا تخییر استفاده نمی‌شود چه آنکه منظور روایت، بیان تخییر در عمل است که آقای مصلی اختیار دارد در موقع انتقال از حالتی به حالت دیگر تکبیر بگوید و یا نگوید و تخییر بین خبیرین متعارضین را متعرض نشده است.

و یشهد لذلك... شاهد مطلب مذکور تعبیر «کان صوابا» می‌باشد چه آنکه این تعبیر با خبیرین متعارضین سازش ندارد چه آنکه خبیرین متعارضین، هر دو نمی‌توانند صواب و حق باشند بلکه یکی از دو متعارض حتما خلاف صواب خواهد بود.

ثم لا معنی لجواب الامام... ثانیاً سؤال سائل از حکم واقعی شرعی الهی بوده است که آیا در موقع انتقال از حالتی به حالت دیگر بر مصلی تکبیر واجب است یا خیر؟ و پاسخ امام(ع) ایضا باید مربوط به حکم باشد و معنا ندارد که امام(ع) در مقام پاسخ، به بیان حکم خبیرین متعارضین، پرداخته باشند، بلکه منظور امام(ع) این بوده که هر دو روایت خطاء می‌باشند و حکم واقعی برخلاف هر دو روایت(و در واقع استحباب هر دو عمل) خواهد بود.

روایت پنجم: مرفوعه زراره.

مرفوعه زراره که در مبحث شهرت بیان گردید، که از کتاب غوالی اللالی روایت شده است که در آخر آن آمده است: اذن فتخییر احدهما، فتأخذ به و تدع الآخر. از فقره مذکور استفاده می‌شود که بعد از فرض تعادل خبیرین، تخییر ثابت است؛ و لکن مرفوعه زراره از نظر سند قابل خدشه است که بحث آن خواهد آمد.

روایت ششم: خبر سماعه.

قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دینه فی أمر، کلاهما یرویه: أحدهما یأمر بأخذہ، و الآخر ینہاہ عنہ، کیف یصنع؟ فقال: یرجئہ حتی یلقى من ینخبرہ، فهو فی سعة حتی یلقاه.

در خبر سماعه از جمله‌ی فهو فی سعة تخییر مطلق استفاده گردیده، یعنی آن رجلی که دو روایت برایش نقل شده است مخیر می‌باشد.

و فیہ اولاً... روایت مربوط به زمان حضور امام(ع) است و از محل بحث خارج می‌باشد و مانند روایت دوم خواهد بود و بحث ما در زمان غیبت است که بین خبیرین متعارضین، باید چاره و علاجی بجوئیم.

ثانیا... روایت توقّف را ثابت می کند نه تخییر را چه آنکه از کلمه یرجئه (یعنی تأخیر انداختن) توقّف استفاده می شود به این معنا که تا زمان ملاقات امام (ع) و یا ملاقات کسی که او را آگاه نماید، باید دست نگهدارد و به هیچ یک عمل نکند. و اما اینکه امام فرمودند: فی سعه، ظاهرش آن است که مراد از آن تخییر بین فعل و ترک است، چه آنکه فرض سؤال در مورد دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) می باشد در آنجا که سائل می گوید یکی او را امر می نماید و دیگری او را نهی می کند.

لا سیما انّ ذلك لا یلتئم... مؤید مطلب مزبور (که مراد امام توقّف است نه تخییر) آن است که عمل به یکی از دو روایت به نحو تخییر، با مسئله امر به یرجئه (یعنی تأخیر انداختن و توقّف نمودن)، سازش ندارد.

روایت هفتم: خبر مرحوم کلینی.

و قال الكلینی بعد تلک الروایة: و فی روایة اخرى: بایهما أخذت من باب التسلیم وسعک.

مرحوم کلینی در دنباله روایت ششم فرموده است: در روایت دیگری چنین آمده: «بایهما أخذت من باب التسلیم وسعک» یعنی به هریک از دو روایت اخذ نمائی از باب تسلیم در مقابل احکام الله، در سعه هستی یعنی اختیار داری و مخیر هستی.

و یظهر منه انها روایة اخرى... مرحوم مظفر می فرماید ظهور جمله بایهما أخذت در این است که این روایت غیر از روایت ششم است و از متممات آن نمی باشد، چه آنکه در روایت ششم تعبیر به ضمیر غائب شده است، ولی در این روایت تعبیر به خطاب آمده (بایهما أخذت). از این تعبیر به خطاب، معلوم می شود که این روایت، روایت دیگری است.

و ظاهرها الحکم بالتخییر... ظاهر این روایت نیز حکم به تخییر به صورت مطلق است، و لکن اطلاق آن با روایاتی که تخییر را بعد از فقد مرجح، ثابت می نماید، مقید خواهد شد.

روایت هشتم: خبر صدوق در عیون.

ما فی عیون أخبار الرضا للصدوق فی خبر طویل جاء فی آخره: فذلک الذی یسع الأخذ بهما جمیعا، أو بایهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتباع و الرد إلى رسول الله.

و الظاهر من هذه الفقرة هو التخییر بین المتعارضین... از فقره مذکور استفاده می شود که حکم خبرین متعارضین تخییر است و لکن اگر صدر و ذیل روایت را مورد توجه قرار دهیم معلوم می شود که منظور روایت تخییر عملی است نه تخییر بین متعارضین چه آنکه در روایت، حکم کراهت بیان شده و در «کراهت» از نظر عمل، انسان مخیر است بین ترک و انجام.

و لذا روایت مذکور در آنجایی که مربوط به خبر دادن از حکم الزامی می شود، با صراحت عرضه داشتن به قرآن را بیان می نماید و مخصوصا پشت سر فقره ای را که ذکر کردیم، فرموده است: و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا الینا علمه فنحن اولی بذلک. و از این فقرات و جمله ها، تخییر بین متعارضین استفاده نمی شود و بلکه فقرات مزبور در وجوب توقّف، صراحت دارند بنابراین سزاوار به این روایت آن است که از ادله توقّف شناخته شود نه از ادله تخییر.

...إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فارجئه حتى تلقى امامك. فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

در روایت مقبوله عمر بن حنظله که در بحث شهرت مورد بحث قرار گرفت امام علیه السلام اولاً اخذ بمرجحات را مطرح نموده و در صورت فقد مرجحات و متعادل بودن روایتین، دستور به توقّف داده‌اند. بنابراین از مرفوعه حنظله، وجوب توقّف استفاده می‌شود.

روایت دهم: خبر سماعه.

«قلت: یرد علینا حدیثان: واحد یأمرنا بالعمل به، و الآخر ینہانا عن العمل به؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتی تأتي صاحبک، فتسأل عنه، قلت: لا بد ان يعمل بأحدهما. قال: أعمل بما فيه خلاف العامّة.»

سماعه می‌گوید از امام پرسیدم: گاهی دو حدیث به ما می‌رسد در رابطه با امری، یکی از آن دو ما را به آن کار امر می‌کند (و مضمونش افعال است) و حدیث دیگر ما را از آن کار نهی می‌کند (مضمونش لا تفعل است)؛ در اینجا چه کنیم؟ حضرت صادق علیه السلام فرمود: به هیچ‌یک از این دو حدیث عمل نکن تا اینکه بروی خدمت صاحب و مولایت و از او وظایف را سؤال کنی، سماعه می‌گوید: عرض کردم ناچار هستیم که باحد الحدیثین عمل کنیم و فرصت ملاقات نیست، امام فرمود: به حدیثی که مخالف عامه است اخذ کن.

روایت یازدهم: مرسله صاحب غوالی اللالی

علی ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ۵ قال: «و فی روایة انه قال علیه السلام: إذن فارجئه حتى تلقى امامك فتسأله». این حدیث نیز به خوبی دلالت بر توقف دارد.

هذه جملة ما عثرت عليه من الروایات فيما يتعلق بالتخیر أو التوقف. مرحوم مظفر می‌فرماید: این مجموعه روایاتی است که در رابطه با حکم متعارضین ما بدان برخورد کردیم و چنان‌که ملاحظه شد بعضی‌ها دال بر توقف بودند و بعضی‌ها دال بر تخیر و باز بعضی‌ها به نحو مطلق دال بر توقف یا تخیر بود و بعضی‌ها عند التعادل و فقد جمیع المرجحات دال بر تخیر بود، علی کل حال مضمون‌ها متفاوت است از حیث اطلاق و تقیید

و الظاهر منها... پس از حمل مطلقات بر مقیدات ما به این نتیجه می‌رسیم که قول به تخیر یا توقف براساس این روایات در موردی است که احد المتعارضین از جهتی از جهات بر دیگری رجحان نداشته باشد و گرنه نوبت به توقف یا تخیر نمی‌رسد.

و الخلاصة... خلاصه اینکه براساس آنچه از جمیع روایات حاصل می‌شود، اولاً لازم است مرجحات بین متعارضین ملاحظه گردد؛ و اگر مرجحات یافت نشد، قاعده - برحسب آنچه ما از اخبار استفاده کردیم - یا تخیر است و یا توقف؛ نه اینکه قاعده در هر تعارضی، تخیر یا توقف باشد و لو اینکه مرجح برای یکی بر دیگری موجود باشد!

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط... آری از خبر سماعه (روایت دهم) استفاده می‌شود که حکم متعارضین، از اول (چه مرجح باشد و یا نباشد) همان توقّف است چه آنکه در روایت مزبور امام (ع) فرموده: لا تعمل بواحد حتّی تأتي صاحبك فتسأل عنه. از این جمله توقّف استفاده می‌شود و پس از آن، راوی سؤال کرد که باید به یکی از دو روایت متعارض، عمل بشود؟ امام در جواب مسئله مرجح را مطرح نمود و فرمود: اعمل بما فيه خلاف العامّة، به روایتی که مخالف عامّه است باید عمل نمائی. بنابراین از روایت دهم استفاده می‌شود که حکم اولی متعارضین، توقّف است چه مرجح باشد و یا نباشد، و اگر در مقام عمل اجباری پیش بیاید آنوقت مسئله مرجح، مطرح می‌باشد.

و لكن التأمل فيها يعطى أنها لا تنافى أدلّة تقديم الترجيح... مرحوم مظفر می‌فرماید با دقت در این روایت معلوم می‌شود که مراد امام از توقّف در این حدیث، توقّف در مقام فتوی است، نه توقّف در مقام عمل و اخذ به احتیاط.

و بعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع... اخبار یازده گانه‌ای که بیان گردید از بعضی آنها توقّف و از بعضی از آنها تخییر استفاده می‌شود، و باید بین آنها جمع نماییم و وجوه جمع را مرحوم بحرانی در جلد اول صفحه ۱۰۰ حدائق بیان نموده است که اکثر آنها بی‌فایده است.

و انت- بعد ملاحظه ما مر من المناقشات... بعد از مناقشات در روایات معلوم گردید که قول به تخییر قابل قبول نیست چون مجموع روایاتی که برای تخییر به آنها استناد شد هشت روایت بود که روایت ۲ و ۳ و ۴ را ما خدشه کردیم به عنوان اینکه دارای دو احتمال هستند و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. روایت ۶ و ۸ را هم گفتیم به درد توقّف بیشتر می‌خورد تا تخییر. می‌ماند حدیث ۱ و ۵ و ۷، اما حدیث پنجم که مرفوعه زراره بود این حدیث اگرچه از لحاظ دلالت بسیار قوی بود و لکن اولاً سندا ضعیف است چنان‌که در باب شهرت ذکر شد و در باب ترجیح به صفات هم خواهد آمد و ثانیاً خود ابن ابی جمهور در کتابش به دنبال مرفوعه روایت مرسله را (حدیث ۱۱) نقل نموده که دقیقاً نکته مقابل مرفوعه است و این دو باهم تعارض نموده و تساقط می‌کنند؛ و اما حدیث هفتم (یعنی مرسله کلینی) این هم به احتمال قوی از استنباطات خود مرحوم کلینی است که از روایات برداشت نموده نه اینکه حدیث علی‌حده‌ای در قبال سایر احادیث باب باشد. شاهدش این است که مرحوم کلینی رحمه الله در مقدمه کافی مرسله دیگری را ذکر نموده به این مضمون: بایهما اخذتم من باب التسليم وسعکم، درحالی‌که در این زمینه فقط یک مرسله بیشتر نبوده که همان مرسله شماره ۷ است آن هم یکجا به صورت خطاب مفرد آورده و یکجا به صورت خطاب جمع، معلوم می‌شود هر دو مرسله از مستنباطات خود مرحوم کلینی است و استنباط ایشان برای خودشان حجت است نه برای مجتهد دیگر. ثانیاً برفرض که این حدیث باشد و نه استنباط خود مرحوم کلینی رحمه الله، می‌گوییم روایت مرسله است و از این ناحیه ضعیف است. بنابراین فقط می‌ماند حدیث اول (حسن بن جهّم) که سندش خوب است، دلالتش هم خوب است، و لکن متأسفانه یک روایت نمی‌تواند در قبال روایات کثیره باب توقّف معارضه کند. و اما در مقابل، روایات باب توقّف هم زیاد هستند که بعضی از آنها صحیح‌السند بوده و هم دلالتشان نیز قوی‌تر از روایات تخییر است و هم اینکه موافق با قاعده اولیه (که قول به تساقط باشد) هستند، چه‌آنکه نتیجه عملی توقّف و تساقط یکی است و در هر دو مکلف به روایتین متعارضین عمل نمی‌کند، پس مقتضای قاعده ثانویه کاملاً هماهنگ با مقتضای قاعده اولیه است.

روایت	عنوان	محل شاهد	ظهور ابتدایی	ظهور ثانوی	مناقشه	نتیجه
اول	خبر حسن بن جهم	قلت: یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقہ بحديثین، مختلفین، فلا نعلم ایهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بایهما أخذت	تخیر مطلق	تخیر متعادلین به جهت تقیید به صدر روایت		تخیر متعادلین
دوم	روایت حارث بن مغیره	إذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلهم ثقہ فموسع عليك حتی تری القائم فترد علیه.	تخیر مطلق	مقید می شود به روایت داله بر ترجیح	۱. ممکن است روایت فقط مربوط به زمان حضور باشد. ۲. ممکن است روایت در بیان حجیت احادیث ثقات وارد گردیده.	خارج از محل بحث
سوم	مکاتبه عبدالله بن محمد	اختلف أصحابنا فی روایتهم عن ابی عبد الله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر... فوقع: موسع عليك بأیه عملت.	تخیر مطلق	مقید می شود به روایت داله بر ترجیح	ممکن است روایت در مقام بیان تخیر در مقام عمل (که حکم واقعی است) باشد.	خارج از محل بحث
چهارم	مکاتبه حمیری	فی ذلک حدیثان... و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا.	تخیر مطلق	مقید می شود به روایت داله بر ترجیح	ممکن است روایت در مقام بیان تخیر در مقام عمل (که حکم واقعی است) باشد.	خارج از محل بحث
پنجم	مرفوعه زراره	...إذن فتخیر أحدهما، فتأخذ به و تدع الآخر.	تخیر متعادلین		سند مخدوش است.	به جهت ضعف سند قابل استناد نیست.

ششم	خبر سماعه	قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلا... فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه.	تخيير مطلق	۱. ممکن است روایت فقط مربوط به زمان حضور باشد. ۲. به شاهد کلمه يرجئه روایت دلالت بر توقف دارد.	مناسب برای توقف
هفتم	خبر مرحوم کلینی	و فی روایة اخرى: بأیہما أخذت من باب التسليم وسعک.	تخيير مطلق	۱. محتمل است این روایت علی حده ای نباشد و اگر باشد مرسله است، فلذا سند مخدوش است.	به جهت ضعف سند قابل استناد نیست.
هشتم	خبر صدوق در عیون	فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، أو بأیہما شئت وسعک الاختیار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله.	تخيير مطلق	مقید می شود به روایت داله بر ترجیح	مناسب برای توقف
نهم	مقبوله عمر بن حنظله	...إذا كان ذلك-أي فقدت المرجحات_فارجئه حتى تلقى امامک.	توقف عند التعادل		مناسب برای توقف
دهم	خبر سماعه	قلت: یرد علينا حدیثان: واحد یأمرنا...الأخر ینہانا. قال: لا تعمل بواحد منہما حتی تأتي صاحبک، فتسأل عنه، قلت: لا بد ان يعمل بأحدهما. قال: أعمل بما فیه خلاف العامة.	توقف در مقام عمل		مناسب برای توقف
یازدهم	مرسله غوالی اللالی	بعد روایتہ المرفوعه...و فی روایة انه قال علیه	توقف		مناسب برای

توقف				السلام: إذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله.		
------	--	--	--	---	--	--

و قيل في وجه تقديم اخبار التخيير...

مشهور علما اخبار تخيير را بر اخبار توقف ترجيح مي دهند و براي اين ترجيح وجوهي را ذكر نموده اند كه يكي از آن وجوه در ادله تخيير نسبت به زمان حضور مطلق هستند، ولي ادله توقف مقيد به زمان حضور هستند و قانون مطلق و مقيد آن است كه حمل مطلق بر مقيد كنيم و به واسطه اخبار توقف اخبار تخيير را قيد بزنيم و در نتيجه نسبت به زمان حضور توقف را كه مختص به زمان حضور است مقدم بداريم و نسبت به زمان غيبت هم به روايات تخيير عمل كنيم. همان گونه كه رأي مشهور همين است نظير اكرم انسانا و لا تكرم انسانا جاهلا.

أقول: ان أخبار التوقف كلها بلسان الارحاء... مرحوم مظفر در جواب اين استدلال مي فرمايند: اخبار توقف با اخبار تخيير متباين هستند نه اينكه عام و خاص يا مطلق و مقيد باشند تا احدهما بر ديگري حمل شود.

توضيح ذلك: روايات توقف عموما داراي يك قيد هستند و آن اينكه توقف كن و تاخير بينداز تا امام عليه السلام را ملاقات كني، آن گاه اگر بخواهيم از اين روايات استفاده كنيم كه حكم به توقف مختص به زمان حضور است بايد ابتدا ثابت كنيم كه غايت مفهوم دارد، و در مجلد اول گفته شد كه غايت گاهي قيد خود موضوع است نظير: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ گاهي قيد محمول يا متعلق الحكم است نظير: ثم اتموا الصيام الى الليل كه قيد اتمام است و گاهي قيد نفس الحكم است مثل كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه، حال مي گوييم: غايت وقتی مفهوم پيدا مي كند كه ثابت گردد كه غايت، غايت الحكم باشد نه غايت الموضوع او المحمول و در روايات شريفه توقف غايت المحمول است كه ارجا باشد نه غايت الحكم كه وجوب باشد، يعني آنچه از روايات فهميده مي شود آن است كه نفس الارحاء مغيا به غايت ملاقات امام است نه وجوب الارحاء.

و الحاصل: انه لا يفهم من أخبار التوقف... روايات توقف زبان حالش اين است كه تا زمان ملاقات امام عليه السلام حق عمل به متعارضين وجود ندارد، و فقط حق عمل، بعد از ملاقات حاصل مي شود، فلذا هرگاه ملاقات حاصل نشد، و لو به جهت غيبت امام عليه السلام، اينجا حق عمل به متعارضين نيست، در مقابل اخبار تخيير كه مي گويد: مطلق حق عمل به يكي از آن دو وجود دارد. پس اين دو دسته متعارض متباين هستند نه مطلق و مقيد.

امر سوم مرجحات.

سومين امر در باب دليلين متعارضين (تعادل و تراجيح) مربوط به بررسي مرجحات است، مرحوم مظفر نکته اي را يادآور مي شوند و آن اينكه: در سابق بيان نموديم كه يكي از شرايط تحقق تعارض آن است كه هر دو دليل بايد شرايط حجيت را دارا باشد و اگر يكي از دو دليل، فاقد شرايط حجيت باشد، مسئله تعارض در بين حجّت و لاجبّه مطرح نخواهد بود؛ بنابراین بحث از مرجحات، زمانی

مطرح است که حجّیت هر دو دلیل محرز باشد و لذا بحث از چیزی که در اصل حجّیت، نقش دارد، از باب مرجّحات، بیرون می‌باشد و از اینجاست که باید توجّه داشت:

در مبحث مرجّحات ما به دنبال چیزی هستیم که باعث ترجیح یکی از دو دلیل، بر دیگری می‌شود، بنابراین در مورد اخبار باب مرجّحات، روایاتی که تنها در صدد اثبات اصل حجّیت دلیل است از محلّ بحث ما خارج است تنها روایاتی مورد بحث است که ترجیح یکی از دو دلیل حجّت را ثابت می‌نماید.

و لذا مرحوم صاحب کفایه در مسئله موافقت با کتاب فرموده است که اگر یکی از دو روایت مطابق کتاب باشد و دیگری مخالف کتاب باشد، از مبحث باب مرجّحات بیرون است، چه آنکه روایت مخالف کتاب، از حجّیت و اعتبار ساقط است و از باب مرجّحات بیرون می‌باشد.

اذا عرفت ما ذکرناه... مرجّحاتی که در اخبار علاجیه مورد نصّ و تصریح قرار گرفته، پنج صفت می‌باشد:

۱- ترجیح از باب مؤخّر بودن تاریخ صدور.

۲- ترجیح از جهت صفات راوی.

۳- ترجیح از جهت شهرت.

۴- ترجیح از جهت موافقت کتاب.

۵- ترجیح از جهت مخالفت با عامّه و فتوای علماء اهل سنّت.

فینبغی أولاً... در رابطه با مرجّحات در سه مقام بحث می‌نماییم.

مقام اوّل: یک‌یک مرجّحات را باید بررسی نماییم و روایات مربوطه را مورد توجّه قرار بدهیم.

مقام دوّم: اگر بعضی از مرجّحات با دیگری تعارض نمود(مثلاً یکی از دو روایت موافق با کتاب است و دیگری مخالف با عامّه می‌باشد) کدام‌یک از مرجّحات نسبت به دیگری برتری و حق تقدّم دارد؟

مقام سوّم: آیا به همین مرجّحات پنج‌گانه باید اکتفاء شود و یا آنکه می‌توان از آنها تعدی نمود و هر مزیت و امتیازی را بعنوان مرجّح، تلقی کرد؟

المقام الأوّل - المرجّحات الخمسة.

۱- الترجیح بالاحداث.

یکی از مرجّحات آن است که مثلاً یک روایتی در سال گذشته از امام(ع) صادر شده است و روایت دیگر در سال بعدی، صادر شده است در فرض تعارض، روایت دوّم دارای مرجّح است و بر روایت اوّلی، حق تقدّم خواهد داشت.

مرجّح مذکور از روایت مرحوم کلینی(ره) که به حضرت ابی عبداللّه(ع) مستند نموده، استفاده می‌شود: امام(ع) به راوی می‌فرماید: رأیت لو حدثتک بحديث العام ... آیا می‌بینی اگر امسال حدیثی را برای تو می‌گویم و بعداً بیائی و حدیث دیگری برخلاف حدیث امسال، برایت بگویم بکدام یک عمل می‌کنی؟ راوی در جواب عرض نمود بحديث دوّم عمل خواهم کرد. امام(ع) اظهار رضایت نمود و فرمود خداوند ترا رحمت نماید.

از روایت مزبور استفاده می‌شود که دو روایت متعارض هرکدام از نظر صدور، تأخیر زمانی داشته باشد، دارای مرجّح است و حقّ تقدّم دارد.

اقول: انّ الّذی یستظهره بعض اجلّه... مرحوم مظفر به تبع بعضی بزرگان، مرجّح مزبور را مردود می‌شناسد به این کیفیت:

در مورد روایت مقدّم و مؤخّر، دو تا احتمال موجود است:

احتمال اوّل: روایت اول حکم واقعی را بیان کرده است و روایت دوم حکم ظاهری را، و از جهت تقیّه و جهات دیگر، وظیفه فعلیّ کسی که روایت دوم برایش القاء شده است، همان حکم ظاهری باشد. بنابر این احتمال، مسئله تأخیر صدور(احداث)، مرجّح نخواهد بود، چه آنکه روایت اخیر بیانگر حکم واقعی نمی‌باشد، و لذا روایت اخیر برای همه و در همه زمان‌ها، جائز العمل نخواهد بود.

احتمال دوّم: روایت اول، در مقام تقیّه بوده و روایت دوّم بیانگر حکم واقعی و فعلی بوده است در این صورت روایت دوّم برای همه و در همه زمان‌ها باید مورد عمل باشد؛ و نظر بر اینکه در روایت مذکور، هر دو احتمال موجود است، و دلیلی بر تعیین احتمال دوم نیست، نمی‌توان مرجّح بودن احداث را از آن استفاده نمود.

و لا شکّ انّ الازمان... مسئله تقیّه نسبت به افراد و زمان‌ها از نظر شدّت، تفاوت دارد و ممکن است در یک زمانی تقیّه شدید باشد و در زمان دیگر اصلاً تقیّه‌ای در کار نباشد بنابراین تأخّر صدوری روایت، از جمله مرجّحات به حساب نخواهد آمد و مرجّحات باب تعارض به چهار مورد تقلیل می‌یابد.

۲- الترجیح بالصفات.

روایات مربوط به ترجیح به صفات راوی، که بعداً ذکر خواهند شد، منحصر به دو روایت مقبوله حنظله و مرفوعه زراره می‌باشد. مرحوم مظفر ابتدا پنبه مرفوعه را زده و آن را از اعتبار و از اینکه اثبات‌گر مرجّح بالصفات باشد، ساقط می‌نماید و سپس به ذکر مقبوله، می‌پردازد.

و المرفوعه کما قلنا ضعیفه... روایت مرفوعه زراره از چند جهت ضعف دارد:

۱- روایت مذکور را تنها ابی جمهور احسائی در کتاب خود بنام غوالی اللالی ذکر نموده و صاحب حدایق که از علماء اخباری است که عادتاً به روایت اهمیت می‌دهد و روایات مذکور در کتب اربعه را قطعی الصدور می‌داند. درعین حال، مرفوعه مزبور را رد می‌کند و می‌گوید در هیچ کتابی جز غوالی آن را ندیدم و لذا مرفوعه زراره اعتبار و حجّیتی ندارد.

۲- روایت مذکور مرفوعه و مرسله است یعنی عدّه‌ای از روات آن از قلم افتاده‌اند و معلوم نیست که رواتی که ذکر نگردیده‌اند، از نظر وثاقت چه حالی داشته‌اند.

۳- جهت سوّم ضعف، آن است که کتاب غوالی اللالی مورد اعتماد نیست چه آنکه صاحب آن، در نقل اخبار سهل‌انگار بوده و روایات معتبره و غیر معتبره و صحیح و غیر صحیح را، به هم درآمیخته و مخلوط نموده است.

بنابراین مرفوعه زراره از سه جهت ضعف دارد و محلی از اعتبار و اعتماد نخواهد داشت و بدین لحاظ نمی‌تواند مرجّح بالصفّات را باثبات برساند.

فالعمدۀ فی الباب المقبوله الّتی قبلها... بنابراین عمده روایت در مسئله مرجّح بالصفّات، مقبوله حنظله است و چند امتیاز دارد.

۱- علماء آن را قبول دارند بخاطر آنکه راوی آن «صفوان» بن یحیی است گرچه از نظر علم رجال مشخصاً مورد توثیق واقع نشده است و لکن بعنوان یکی از اصحاب اجماع مورد توثیق قرار گرفته است یعنی علماء شیعه، اجماع نموده‌اند: آنچه را که اصحاب اجماع (که یکی از آنها صفوان می‌باشد) بر آن صحّه گذارده‌اند، صحیح و مورد اعتماد می‌باشد.

۲- مقبوله مذکور را حضرات کلینی و شیخ طوسی و شیخ صدوق در کتاب ذکر نموده‌اند و این مسئله به نوبه خود بر اعتبار مقبوله افزونی می‌بخشد.

و الیک نصّها بعد حذف مقدّماتها... روایت مقبوله از این قرار است:

راوی سؤال مینماید دو نفر از اصحاب شما در مسئله ای اختلاف نموده‌اند، و آنها دو نفر را انتخاب نموده‌که تا در مورد آنها داوری نمایند، و لکن این دو نفر (حاکم) در حکم، اختلاف نظر دارند و اختلاف نظر آنها ناشی از اختلافی است که در حدیث موجود است امام (ع) در پاسخ فرمودند: حکم هرکدام که نسبت به دیگری عادل‌تر است و فقیه‌تر است و راستگوتر در حدیث است و پرهیزکارتر است، باید اخذ شود، و حکم نفر مقابل که چنین صفاتی ندارد، نباید مورد عمل واقع بشود.

قلت: فانّهما عدلان... راوی سؤال می‌نماید هر دو نفر عادلند و هیچ‌کدام بر دیگری از جهت عدالت و فقاہت و غیره، برتری ندارد.

قال: ینظر الی ما کان... امام می‌فرماید: از آن روایاتی که مورد استناد دو حاکم قرار گرفته است، آنکه مشهور می‌باشد مقدّم است، یعنی باید به حکم مطابق روایت مشهور، عمل شود... ادامه روایت واضح و روشن است و نیازی به شرح و بسط ندارد.

شاهد مطلب در روایت مورد بحث مسئله صفات راوی (عدالت و فقاہت و صداقت و ورع) است که استظهار گردیده از جمله مرجّحات روایات متعارضه است.

اقول: من الواضح أنّ موردها التّعارض بین الحاکمین... مرحوم مظفر می فرماید واضح و روشن است که مورد ترجیح به صفات در این روایت، در ارتباط با مسئله تعارض بین دو نفر حاکم است نه مسئله تعارض بین دو نفر راوی.

و لکن لما کان الحکم و الفتوی فی الصدر الاول ... نظر بر اینکه در صدر اول یعنی عصر ائمه (ع) ماجرا از این قرار بود که قاضی و مفتی بصریح روایت و حدیث فتوی می داد و حکم می کرد (یعنی قاضی در مورد قضاوت می گفت: قال الصادق (ع) کذا و کذا؛ به خلاف زمان‌های بعد از ائمه (ع) که قاضی در موقع قضاوت می گوید «حکمت» و «قضیت» بکذا و کذا)، لذا مقبوله مورد بحث، متعرض روایت و راوی شده است نه حاکم و حکم، بخاطر آنکه حکم ارتباط به روایت دارد.

و من هنا استدللّ ... و همین تعبیر به روایت و حدیث و راوی، باعث شده که مقبوله را دلیل برای ترجیح روایات متعارضه قرار داده‌اند که برای اثبات مرجّحیت صفات راوی، به مقبوله استدلال نموده‌اند؛ درحالی که مقبوله چنین دلالتی ندارد یعنی از مقبوله، استفاده نمی‌شود که صفات راوی (عدالت و ورع و غیر ذلک) یکی از مرجّحات باب تعارض باشد.

و السرّ فی ذلک واضح... چه آنکه صفات اورعیّت و افقهیّت و ... مربوط به حاکم است و باعث نفوذ حکم او می‌گردد نه آنکه مربوط به راوی باشد و باعث ترجیح او بگردد، بنابراین مقبوله مورد بحث، تنها مطلبی را که ثابت می‌کند آن است که صفات مذکور در مورد حاکم باعث نفوذ و باعث تقدّم حکم او می‌گردد و اینکه صفات مزبور در راوی باعث ترجیح روایت راوی بشود، از مقبوله استفاده نخواهد شد.

نتیجه اینکه مقبوله حنظله شاهد و دلیل برای مطلب مورد بحث (مرجّحیت صفات راوی برای باب تعارض) نمی‌باشد.

و یشهد لذلك... شاهد مطلب مزبور این است که در مقبوله، افقهیّت در ردیف اعدلیّت و اصدقیّت و... بعنوان مرجّح شناخته شده است در صورتی که مسئله افقهیّت ربطی به ترجیح ندارد یعنی مسئله افقهیّت باتفاق همه علماء باعث ترجیح روایت نمی‌شود.

کوتاه‌سخن، مقبوله حنظله در مقام بیان امتیازات و برتریهای دو نفر حاکم نسبت به همدیگر، می‌باشد نه در مقام بیان مرجّحات روایات متعارضه.

نعم أنّ المقبوله انتقلت بعد ذلک التّرجیح للرّوایه... آری مقبوله مورد نظر، پس از بیان صفات قاضی (که در نفوذ حکم او اثر دارد و باعث تقدّم حکم قاضی بر حکم قاضی دیگر می‌شود) به بیان مرجّحات روایات متعارضه منتقل شده است و اولین مرجّحی را که در مورد روایت، بیان فرموده است، ترجیح به شهرت است که روایت مشهور نسبت به روایت غیر مشهور، ترجیح دارد و راجع به ترجیح به شهرت بحث خواهد آمد.

و علیه، فالمقبوله لا دلیل فیها... نتیجه سخن این است در مقبوله حنظله، دلیلی بر اینکه صفات راوی، یکی از مرجّحات باب تعارض باشد، وجود ندارد.

و یؤید هذا الاستنتاج... مؤید نتیجه‌گیری مذکور، آن است که صاحب کتاب کافی (مرحوم کلینی) ترجیح به صفات راوی را، به عنوان یکی از مرجّحات باب تعارض، در مقدمه کتابش متذکر نشده است.

بنابراین «صفات راوی» نمی‌تواند به عنوان مرجّح برای روایات متعارضه، باشد فلذا تا بحال تعداد مرجّحات باب تعارض، به سه مورد تقلیل یافت.

۳- الترجیح بالشهره.

تقدم ان الشهرة لیست حجة فی نفسها... قبل از هر کلامی مرحوم مظفر برای دفع یک شبهه مطلبی را می‌فرمایند و آن اینکه: ممکن است کسی توهم کند که با توجه به مطالب سابق که گفته شد شهرت حجیت ندارد، دیگر نوبت به مرجّح بودن آن‌هم نمی‌رسد، و لکن این سخن توهمی بیش نیست و اگر دقت کنیم خواهیم دید که منافاتی نیست بین حجت نبودن شهرت فی نفسه با مرجّح بودن شهرت نسبت به احد الحدیثین، به دلیل اینکه در مورد ترجیح، احد الحدیثین ابتداءً فی نفسه (لولا المانع) حجیتش اثبات گردیده، و فقط در مرحله تعارض می‌خواهیم بوسیله شهرت یکی از دو دلیل را بر دیگری ترجیح دهیم و این مطلبی است که ربطی به عدم حجیت شهرت بعنوان آنه دلیل ندارد.

و الشهرة المرجحة علی نحوین... با توجه به مباحث سابق و لاحق، عرض می‌کنیم شهرت بر سه قسم است:

۱- شهرت روائی، که مراد روایتی است که اکثر علماء و محدثین آن را نقل نموده‌اند، ولو اینکه اکثر بر طبق آن عمل نموده باشند.

۲- شهرت عملی که مراد عمل اکثر علماء بر طبق روایتی است، ولو اینکه آن روایت واحد باشد.

۳- شهرت فتوائی، که مراد اتفاق نظر اکثر علماء در یک حکم و فتوا بر طبق آن است بدون آنکه مدرک فتوای آنها معلوم باشد. (راجع به شهرت فتوائی در سابق مفصلاً بحث نمودیم و ثابت کردیم که ظناً حاصل از شهرت فتوائی، حجیت ندارد و دلیلی بر اعتبار آن نداریم و از محلّ بحث ما بیرون می‌باشد).

فعلا قسم اول و دوم (شهرت روائی و شهرت عملی) مورد بحث است که آیا این دو قسم شهرت می‌توانند مرجّح یکی از روایات متعارض باشند یا نه؟

اما الاولى... در مورد اینکه شهرت عملی باعث ترجیح روایت بشود، اخبار و روایاتی وارد نشده است، یعنی دلیلی از اخبار علاج، بر اینکه شهرت عملی باعث ترجیح بشود، در اختیار نداریم. بنابراین اگر قائل به مرجّحیت آن بشویم از نظر اخبار علاجیه مدرکی نداریم، ولی از جهت اینکه شهرت عملی، باعث اقریبیت الی الواقع می‌شود (به این معنا که شهرت عملی باعث می‌شود که روایت

مورد شهرت، اقرب الی الواقع باشد) می‌توانیم آن را مرجح بدانیم و روی این مبنا هر چیزی که باعث اقریبیت روایت، الی الواقع بشود، مرجح خواهد بود.

غایه الامر... نهایت امر این است که مرجحیت شهرت عملی، دو شرط دارد:

شرط اول: این است که عمل و فتوای علماء، مستند به روایت بوده و این استناد باید از معروفیت برخوردار باشد و در این صورت روایت مزبور بتوسط شهرت عملی، نسبت به روایت معارض، ترجیح خواهد داشت.

شرط دوم: آن است که شهرت عملی در عصر ائمه (ع) و یا در عصر نزدیک ائمه (ع) که روایات در آن عصر جمع آوری شده است باشد.

در این صورت شهرت عملی کذائی باعث ترجیح روایت خواهد شد.

کوتاه‌سخن اینکه شهرت عملی با دو شرط مذکور، باعث ترجیح روایت می‌شود البته مرجحیت شهرت عملی نه از باب آنکه اخبار علاج دلالت بر آن داشته باشد بلکه بخاطر مناط اقریبیت الی الواقع خواهد بود.

بنابراین مرجح بودن شهرت عملی جزء مرجحات منصوصه محسوب نخواهد شد.

اما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف... کارایی دیگری که شهرت عملی دارد آن است که باعث جبران ضعف روایت ضعیف می‌شود، مثلاً اگر روایتی ضعیف‌السند بود و معارضی هم نداشت لکن شهرت عملی را همراه داشت، این شهرت عملی ضعیف‌السند آن را جبران می‌نماید و باعث می‌شود که وثوق و اعتماد و اطمینان، نسبت به صدور آن روایت، معطوف شود.

و بالعكس من ذلك اعراض الاصحاب... و همچنین کارایی دیگر شهرت این است که اگر روایتی از نظر سند، قوی باشد، نداشتن «شهرت عملی» و اعراض اصحاب از آن باعث وهن و ضعف آن روایت می‌شود.

و اما الثانية و هي الشهرة في الرواية... قسم دوم شهرت که شهرت روایی است باعث ترجیح می‌شود و اگر یکی از دو روایت متعارض، از شهرت مزبور برخوردار باشد، دارای مرجح بوده و نسبت به دیگری ترجیح داده خواهد شد مرجحیت شهرت روایی دو مدرک دارد:

۱- **فان اجماع المحققين قائم...** اجماع محققین از علماء بر آن است که شهرت روایی باعث ترجیح روایت در باب تعارض می‌شود.

۲- **و قد دلت عليه المقبوله المتقدمه...** از روایت مقبوله حنظله استفاده می‌شود که یکی از مرجحات باب تعارض شهرت روایی است یعنی روایتی که مجمع علیه است و از نظر اکثر علماء و رواء، مشهور است و اکثراً آن را نقل نموده‌اند، نسبت به روایت معارض خود، ترجیح دارد.

و المقصود من المجمع عليه المشهور... منظور از مجمع علیه در روایت مقبوله حنظله، مشهور بودن روایت است چه آنکه راوی بدنبال فرمایش امام(ع) که فرمودند: المجمع علیه من اصحابک می‌گوید: فان کان الخبران عنکما مشهورین، از این تعبیر مشهورین معلوم می‌شود که مراد امام(ع) از مجمع علیه شهرت، است و راوی از لفظ مجمع علیه، شهرت را فهمیده و لذا سؤال می‌کند: اگر هر دو روایت، مشهور باشد چه باید کرد؟ و معنی ندارد که از کلمه شهرت و مشهور اجماع اراده شود.

نتیجه: شهرت روایی یکی از مرجحات باب تعارض است و دارای دو مدرک می‌باشد: یکی اجماع محققین، دیگری روایت مقبوله حنظله.

و قد یقال... ما حصل اعتراض این است که مسئله «شهرت روایی» در مقبوله حنظله، مربوط به روایتی است که در مقابل روایت شاذ و نادر، قرار گرفته است و شهرت روایی باعث می‌شود که روایت مورد شهرت، مقطوع الصدور و یا لا اقل موثوق الصدور باشد و نسبت به روایت «شاذ و نادر» که معارض روایت مشهور است، قطع و یا وثوق به عدم صدور آن از امام(ع) داریم و ادله حجیت خبر واحد شامل آن نمی‌شود و بکلی از حجیت و اعتبار، ساقط خواهد بود، بنابراین هر دو روایت از محل بحث خارج می‌باشند چه آنکه بحث ما راجع به تعارض دو روایتی است که هر دو با قطع نظر از تعارض، حجیت داشته باشند و یکی از آنها دارای مرجح باشد و درحالی که روایت شاذ و نادر، حجیت ندارد و لذا دو روایت «حجّه» و «لاحجّه»، رودرروی هم قرار گرفته و مسئله شهرت، روایت حجّه را از لا حجّه، جدا می‌سازد و از بحث تعارض، بیرون خواهد بود برای اینکه بین حجّه و لا حجّه، تعارضی وجود ندارد.

و الجواب... آری اگر نسبت به روایت «شاذ و نادر»، قطع بعدم صدور آن داشته باشیم، اشکال وارد است و ماجرا، از باب تعارض، خارج می‌شود و لکن نسبت به روایت شاذ و نادر، قطع به عدم صدور نداریم و بلکه تنها وثوق بعدم صدور روایت شاذ و نادر، وثوق به عدم صدور، باعث نمی‌شود که روایت «شاذ»، مشمول ادله حجیت خبر واحد نباشد.

بنابراین روایت شاذ و نادر، مشمول ادله حجیت، می‌باشد چه آنکه در روایت مقبوله راوی می‌گوید: قد رواهما الثقات، یعنی راوی هم در روایت مشهور و هم در روایت شاذ، از ثقات هستند، و لکن بخاطر روایت مشهور که معارض روایت شاذ است، ظن فعلی و وثوق فعلی، نسبت به روایت شاذ نداریم و در حجیت خبر ثقه، حصول ظن فعلی و وثوق فعلی و همچنین عدم حصول ظن برخلاف، شرط نخواهد بود.

بنابراین روایت شاذ و نادر در محل بحث، دارای حجیت است و با روایت مشهور معارض گردیده، منتهی شهرت روایت مشهور، باعث ترجیح آن بر روایت شاذ گردیده و بالاخره ماجرا، از باب تعارض بیرون نخواهد بود.

۴- الترحیح بموافقه الكتاب.

چهارمین مرجح از مرجحات منصوصه، موافقت با کتاب(قرآن مجید) می‌باشد که اگر یکی از دو روایت متعارض، موافق با کتاب الله باشد، نسبت به دیگری، حق تقدم را به خود اختصاص می‌دهد.

در رابطه با مسئله ترجیح به موافقت کتاب، روایات فراوانی در دسترس می‌باشد یکی از آنها مقبوله حنظله است و دومی روایت حسن بن جهم است.

در صدر روایت حسن بن جهم این چنین آمده است: قلت له تجیئنا الاحادیث... راوی خطاب به امام(ع) می‌گوید احادیثی از شما برای ما نقل می‌شود و باهم اختلاف و تعارض دارند؟

امام(ع) در جواب می‌فرماید احادیث متعارض را با کتاب و سنت مقایسه نما، هر کدام با کتاب و سنت شبیه باشد معلوم می‌شود که از ما و از گفته‌های ما خواهد بود و اگر شباهتی با کتاب و سنت نداشته باشد معلوم می‌گردد که از ما نخواهد بود. از این فرمایش امام(ع) کاملاً پیداست که موافقت با کتاب باعث ترجیح روایت می‌باشد.

قال فی الکفایه: ان فی کون اخبار موافقه الکتاب... از فرمایش صاحب کفایه اشکال و شبهه‌ای در زمینه مرجح بودن موافقت کتاب و مخالفت با عامه استفاده می‌شود و استاد مظفر از شبهه مزبور پاسخ می‌دهد ما حصل شبهه از این قرار است:

در مباحث گذشته کرارا یادآور شدیم که مسئله تعارض و ترجیح در باب تعارض، زمانی مطرح است که حجیت هر دو روایت متعارض، محرز باشد بنابراین اخباری که بیانگر ترجیح دو روایت معتبر باشند، داخل در بحث تعارض و ترجیح، می‌باشند و اما اخباری که بیانگر اصل حجیت یکی از دو روایت متعارض، باشد از محل بحث بیرون است به سخن دیگر ما در صدد ترجیح احد الحججین بر دیگری هستیم، نه در صدد تمیز حجه از لا حجه، حال صاحب کفایه می‌خواهد بفرماید که موافقت کتاب و مخالفت عامه، باعث تمیز و جداسازی، حجه از لا حجه است نه باعث ترجیح احد الحججین بر دیگری، چه آنکه روایت مخالف کتاب و موافق با عامه، اصلاً حجیت و اعتباری ندارد.

شاهد مطلب، تعبیراتی است که در اخبار مربوطه، وارد شده‌اند مانند آنه زخرف و باطل، لیس بشیء و لم نقله و در بعضی روایات دستور داده است که روایت مخالف کتاب و موافق عامه، را به دیوار بزنید؛ از تعبیرات مذکور معلوم می‌شود که روایت مخالف قرآن، و موافق عامه، اصلاً اعتبار و حجیتی ندارد و لذا توان و قدرت معارضه با روایت موافق کتاب و مخالف عامه، را نخواهد داشت بنابراین مسئله موافقت با کتاب و مخالفت با عامه، مربوط به باب تمیز حجه از لا حجه می‌باشد و ربطی به باب تعارض ندارد.

قول فی مسئله موافقه الکتاب... ما حصل پاسخ از این قرار است: در مورد مسئله موافقت و مخالفت با کتاب دو طائفه اخبار موجود است:

طائفه اول: از ما نحن فیه خارجند و طبق فرمایش صاحب کفایه، مربوط به بیان قیاس و معیار اصل حجیت می‌باشد و به باب تعارض ربطی ندارد و آنها اخباری است که تعبیرات ذکر شده، در آنها به کار رفته است که عدم حجیت روایت مخالف کتاب را، باثبات می‌رسانند.

به سخن دیگر مخالفت کتاب بر دو قسم است:

۱- مخالفت با نصّ و تصریح کتاب عزیز: مثلا آیه‌ای صریحا می‌گوید فلان عمل واجب است و روایتی می‌گوید واجب نیست این نوع از مخالفت (که طائفه اوّل از اخبار بیان‌گر آن می‌باشند، باعث سقوط روایت مخالف، از حجّیت و اعتبار، خواهد شد.

۲- قسم دوّم از مخالفت، مخالفت با ظاهر کتاب است مثلا آیه خلق لکم ما فی السّموات و ما فی الارض... ظهور در حلیّت همه چیز دارد و اگر روایتی دلالت بر حرمت فلان شیء نماید، تنها با ظهور کتاب مخالفت نموده و مخالفت با ظهور کتاب باعث، سقوط از حجّیت نخواهد شد.

طائفه دوّم: از اخبار در مقام ترجیح احد الحجّین المتعارضین می‌باشد، در این طائفه از روایات، تعبیرات زخرف و غیر ذلک، که علامت عدم حجّیت خبر که مخالف با کتاب است، وجود ندارد.

به عبارت دیگر طائفه دوّم از روایات، بیانگر مخالفت ظاهری می‌باشد که اگر روایتی با ظاهر کتاب مخالفت داشت، از اعتبار و حجّیت ساقط نخواهد بود، بنابراین طائفه دوّم از روایات، داخل در ما نحن فیه می‌باشد و در صدد بیان ترجیح یکی از حجّین بر دیگری خواهد بود، به این معنا که اگر یکی از دو روایت متعارض با ظاهر کتاب مخالفت داشته باشد و دیگری چنین مخالفتی نداشته باشد روایت غیر مخالف، دارای مرجّح است و حق تقدّم دارد و اگر مسئله تعارض در کار نبود هر دو روایت مذکور اعتبار و حجّیت داشتند و قابل عمل بودند.

إذا الامر بالاخذ بالموافق و ترک المخالف وقع فی المقبوله... شاهد مطلب آن است که: در روایت مقبوله چنین آمده است که راوی سؤال می‌کند هر دو روایت مشهورند و هر دو روایت را راویان ثقه، نقل نموده‌اند و سپس راوی فرض می‌کند که هر دو روایت موافق کتاب است. از تعبیرات مذکور معلوم می‌شود که هر دو روایت حجّیت دارند و ثابا استفاده می‌شود که مراد از مخالفت کتاب، مخالفت ظاهری است، چه‌آنکه اگر مراد از مخالفت، مخالفت با نصّ کتاب باشد، غیر معقول است که دو آیه برخلاف و ضدّ هم، نصّ و تصریح داشته باشد.

کلّ ذلک يدلّ علی أنّ المراد... کوتاه‌سخن تعبیرات مزبور شاهدهی است بر اینکه مراد از مخالفت با کتاب، مخالفت ظاهری می‌باشد و مخالفت ظاهری باعث سقوط از حجّیت نخواهد بود.

و یشهد لما قلناه ایضا... شاهد دیگر جمله‌ای است که در روایت اول باب تخییر آمده، فان کان یشبههما اگر روایت با نصّ صریح کتاب موافق باشد عین کتاب است نه شبیه کتاب بنابراین از تعبیر به «یشبههما» معلوم می‌شود که مراد از موافق بودن با کتاب موافقت ظاهری می‌باشد و مراد از مخالفت با کتاب، ایضا مخالفت ظاهری خواهد بود.

نتیجه: طائفه دوّم: از اخبار مربوط به موافقت کتاب بیانگر مرجّح باب تعارض است یعنی موافقت با کتاب، یکی از مرجّحات دلیلین متعارضین حجّین خواهد بود.

۵- مخالفه العامه.

یکی از مرجّحات منصوصه، «مخالفت عامّه» است. مثلاً دو تا روایت داریم یکی می‌گوید قرائت سوره‌های عزائم در نماز جائز نیست و دیگری می‌گوید جائز است و علماء اهل عامه قرائت عزائم را در نماز جائز می‌دانند، در اینصورت روایتی که قرائت عزائم را در نماز جائز نمی‌داند دارای مرجّح می‌باشد.

مرحوم مظفر راجع به مرجّحیت مخالفت با عامّه سه مدرک را خاطر نشان می‌نماید که دوتای آنها را مردود دانسته و تنها مدرک سوّم را مورد پذیرش قرار خواهد داد.

۱- اخباری که به‌طور اطلاق به اخذ روایت مخالف عامّه و ترک روایت موافق با عامّه، دستور می‌دهند همه آنها در رساله منسوب به قطب راوندی (که از اجلاً و شخصیت‌های مورد قبول اهل علم رجال می‌باشد) نقل شده‌اند و فاضل نراقی، فرموده است که رساله مزبور از تألیفات قطب راوندی نمی‌باشد و بطور شایع ثابت نشده است که رساله مشتمل بر اخبار مورد بحث، از قطب راوندی باشد بنابراین روایات رساله مزبور، اعتباری ندارد و بعنوان مدرک، برای مرجّحیت مخالفت با عامّه، مورد قبول نخواهد بود.

۲- مدرک دوّم روایت دهم از اخبار تخییر است و مرجّحیت مخالفت با عامّه از روایت مذکور استفاده می‌شود.

در سابق بیان کردیم که روایت مذکور مرسله است و از جهت ارسال، مواجه با ضعف سند می‌باشد.

۳- فینحصر الدلیل فی المقبوله... تنها مدرک برای مرجّحیت مخالفت عامّه، همان مقبوله حنظله است که دلالت بر ترجیح دارد و مربوط به باب تمیز حجّه از لا حجّه نمی‌باشد چه آنکه مقبوله حنظله در اینکه روایت مخالف عامّه، نسبت به روایت موافق عامّه بعد از فرض حجّیت هر دو روایت، ترجیح دارد، ظهور خواهد داشت بنابراین مرجّحیت «مخالفت با عامّه»، در باب تعارض، با مدرک مقبوله حنظله، مورد قبول واقع می‌شود و قول «قیل» مبنی بر اینکه مقبوله حنظله در صدد تمیز حجّه از لا حجّه است، مبنا و اساس ندارد.

و النّتیجه... از مباحث گذشته تحت عنوان "المقام الاول المرجّحات الخمسه" این چنین نتیجه می‌گیریم که استفاد از اخبار ترجیح، آن است که مرجّحات باب تعارض سه مورد است: ۱- شهرت، ۲- موافقه کتاب و سنت، ۳- مخالفت عامّه، و هرکدام از مرجّحات ثلاثه، از اخبار و روایات، مدرک داشتند و مسئله احدث زمانا و صفات راوی، فاقد مدرک بودند و لذا از مقام (مرجّح بودن باب تعارض)، بیرون رانده شدند.

المقام الثانی - فی المفاضله بین المرجّحات.

مقام اولی که بحثش گذشت راجع به اصل مشخص نمودن مرجّحات باب تعارض بود که مرحوم مظفر شهرت، موافقت با کتاب و مخالفت با عامّه، را بعنوان مرجّحات باب تعارض، پذیرفتند. اما در این مقام (یعنی مقام ثانی)، راجع به فضیلت و برتری هریک از مرجّحات نسبت به دیگری بحث می‌شود و مرحوم مظفر پیش از ورود در اصل بحث، نحوه کارایی مرجّحات را (که مرحوم شیخ (ره) در رسائل ذکر نموده) بیان می‌نماید که ما حصل آن از این قرار است:

ان المرجحات فی جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها... مرجحات باب تعارض در یک تقسیم به قسم منقسم می‌گردد:

۱- ما یکون مرجحا للصدور... اموری که اصل صدور حدیث را تقویت نموده و احتمال صدور را بیشتر می‌کنند، فی المثل یک حدیث شهرت روایی و حدیث دیگر شذوذ روایی دارد در اینجا آنکه شهرت روایی دارد، یعنی اکثر محدثین آن را نقل نموده‌اند، احتمال صدورش از معصوم به مراتب قوی‌تر است از حدیثی که شذوذ روایی دارد فلذا بر آن مقدم می‌گردد.

۲- ما یکون مرجحا لجهة الصدور... بعضی از مرجحات، روایت را از نظر جهت صدور ترجیح می‌دهد یعنی بعد از اینکه حجیت اصل صدور اثبات گردید، گاهی شک می‌شود در اینکه آیا این روایت برای بیان حکم واقعی مطرح گردیده یا خیر ممکن است در مقام تقیه و امثال ذلک باشد. در اینجا اگر فرض شود در یکی از دو دلیل مرجح صدوری وجود داشته باشد (مانند مخالفت با عامه)، این مرجح موجب می‌گردد که احتمال عدم بیان حکم واقعی در آن منتفی گردیده و در نتیجه بر روایت مقابل که در آن احتمال عدم بیان حکم واقعی (به جهت تقیه و مانند آن) وجود دارد، مقدم گردد.

۳- ما یکون مرجح للمضمون... اما دسته سوم از مرجحات، آن مرجحاتی هستند که ارتباطی به صدور و جهت صدور ندارد و تنها مضمون روایت را تقویت می‌نماید، مثلا موافقت با کتاب و سنت، باعث می‌شود که روایت موافق، از نظر مضمون اقرب الی الواقع به حساب آید و حال آنکه روایت مخالف کتاب، از چنین اقبیتی برخوردار نمی‌باشد. نام این مرجح، مرجح مضمونی می‌باشد.

و قد وقع الکلام فی هذه المرجحات... مرحوم مظفر از این عبارت وارد اصل بحث می‌شود که بین علماء نزاع شده است در اینکه:

مرجحات مذکور، اگر در موردی باهم تعارض نمایند (مثلا یکی از دو روایت متعارض، موافق شهرت و دیگری، مخالف با عامه بود) آیا بعضی از مرجحات، دارای فضیلت و برتری هستند که تا آن مرجح وجود داشته باشد نوبت به دیگری نرسد؟ و یا آنکه همه مرجحات مورد قبول، در عرض هم هستند و هیچ‌یک بر دیگری فضیلت و برتری ندارند؟

در این زمینه چهار قول ذکر گردیده:

الأول- انها فی عرض واحد... قول اول از فرمایشات مرحوم آخوند می‌باشد که در مورد مرجحات، امتیاز و فضیلتی برای یکی نسبت به دیگری قائل نبوده و معتقد است که همه مرجحات در عرض هم قرار دارند؛ بنابراین اگر یکی از دو روایت متعارض، دارای مرجحی باشد مانند موافقت کتاب و دیگری مخالفت عامه داشته باشد، در این فرض ما بین مرجحین (نه فی ما بین روایتین) تراحم بوجود می‌آید، و در فرض مزبور چون مکلف نمی‌تواند به هر دو مرجح اخذ نماید، لذا قواعد باب تراحم، جاری می‌گردد؛ یعنی اگر یکی از دو مرجح، از نظر مناط اقوی بود (یعنی در نظر مجتهد اقرب الی الواقع بود)، مقدم بر دیگری می‌باشد، و اگر هیچ‌یک اقوی مناط نبود مسئله تخییر پیش می‌آید و مکلف مخیر است طبق هریک از دو مرجح مزاحم، عمل نماید.

الثانی انها مترتبة... مرحوم وحید بهبهانی معتقد است که مرجحات از امور مترتبة می‌باشند یعنی بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر، فضیلت و برتری دارد، و این ترتیب به این نحو است که مرجحات جهتی بر سایر مرجحات مقدم است. بنابراین مخالفت عامه اولی به تقدم است بر شهرت که مرجح صدوری می‌باشد.

مثلاً: یکی از دو روایت متعارض، مخالف با عامّه است و روایت متعارض آنکه موافق عامّه است دارای مرجّح دیگری است یعنی از شهره روایتی برخوردار است در این فرض، مخالفت عامّه اولی به تقدّم است.

الثالث أنّها مترتبه و لکن علی العکس من الاول... مرحوم نائینی و جماعتی معتقد به ترتیب مرجّحات هستند منتهی برعکس قول مرحوم بهبهانی یعنی مرجّح صدوری (شهرت) اولی به تقدّم است نسبت به مرجّح جهتی (مخالفت با عامّه) مثلاً یکی از دو روایت متعارض مشهور است و موافق با عامّه و دیگری شاذ و نادر است و مخالف با عامّه است روایت مشهور اولی بتقدّم خواهد بود.

الرابع أنّها مترتبه حسبما جاء فی المقبوله... بعضی از علماء در مورد مرجّحات قائل به ترتیب شده‌اند و لکن به همان ترتیبی که در روایت مقبوله حنظله مطرح شده است در روایت مقبوله اولاً شهرت، و پس از آن موافقت با کتاب و سنت، و پس از آن مخالفت با عامّه را بعنوان مرجّح باب تعارض، قلمداد نموده است بنابراین شهرت، حق تقدّم بر مرجّح بعدی دارد و با نبودن شهره موافقت کتاب حق تقدّم بر مرجّح سوّمی دارد.

و فی الحقیقه أنّ هذا الخلاف لیس بمناط واحد... اختلاف مزبور در رابطه با ترتیبی بودن و عرضی بودن مرجّحات، مبتنی بر انگیزه‌های متعدّدی می‌باشد که بخاطر آنها اختلافات و اقوال متعدّد بوجود آمده است.

منها- أنّه یبنی علی القول بوجوب الاقتصار... اگر در مورد مرجّحات قائل به اقتصار بشویم یعنی بگوئیم که مرجّحات باب تعارض، منحصر به همان مرجّحاتی است که در اخبار علاج مورد تصریح و نصّ واقع شده‌اند (در مقابل قول به تعدّی که خواهد آمد) در این فرض باید به «مدی» و اندازه دلالت اخبار، مراجعه شود که آیا از اخبار ترتیب استفاده می‌شود و یا عدم ترتیب، و اگر اخبار مرجّحات در نحوه بیان ترتیب، اختلاف دارند باید بررسی نمائیم که نتیجه جمع عرفی بین اخبار، ترتیب است و یا عدم ترتیب.

در این زمینه علماء و بزرگان سخنان طولانی دارند که بررسی همه آنها وقت و زمان زیاد لازم دارد.

و الّذی نقوله علی نحو الاقتصار أنّه یبدو من... آنچه که از تتبع و بررسی اخبار استفاده می‌شود آن است که فی ما بین مرجّحات، تفاضل و برتری وجود ندارد یعنی از خود اخباری که مرجّحات را بیان می‌نماید فضیلت و برتری ثابت نمی‌شود. بنابراین مبنای مرحوم مظفر، همان مبنای صاحب کفایه است.

و یشهد لذلك اقتصار جمله منها... شاهد بر اینکه از اخبار و روایات فضیلت و برتری بعضی مرجّحات بر دیگری، استفاده نمی‌شود آن است که عده‌ای از اخبار بر یکی از مرجّحات اکتفاء نموده است و ثانیاً اخباری که بین مرجّحات جمع نموده است مانند: مقبوله و مرفوعه (البته بر فرض قبول مرفوعه) همه مرجّحات را ذکر نکرده است و ثالثاً اخباری که بیانگر مرجّحات هستند در ترتیب بین مرجّحات اتفاق بیان ندارند، مثلاً بعضی موافقت کتاب را مقدّم بر مخالفت عامّه ذکر کرده و بعضی از آنها برعکس.

نعم انّ المقبوله... آری روایت مقبوله حنظله (که عمده روایت در باب مرجّحات است) شهرت را مقدّم از بقیه مرجّحات ذکر نموده و معلوم می‌شود که شهرت نسبت به بقیه مرجّحات اهمّیت بیشتری دارد، ولی در رابطه با بقیه مرجّحات از مقبوله استفاده نمی‌شود

که بین آنها ترتیب برقرار است. کیف و قد جمعت ... چگونه ترتیب استفاده می‌شود در حالی که امام(ع) در جواب سؤال سائل(مبنی بر اینکه هر دو خبر از نظر شهرت مساوی می‌باشند)، بین مرجّحات را جمع نموده و همه را با یک چوب رانده‌اند.

کوتاه‌سخن: استفاده ترتیب بین مرجّحات از اخبار مشکل است و همان فرمایش صاحب کفایه قابل توجّه است که اخبار در مقام بیان اصل مرجّح می‌باشد نه در مقام بیان ترتیب و فضیلت بعضی از مرجّحات بر بعضی دیگر. آری تنها برتری و تقدّم شهره بر بقیه مرجّحات از مقبوله حنظله استفاده می‌شود.

نتیجه این شد که اگر قائل باقتصار مرجّحات در مرجّحات غیر منصوصه در اخبار، بشویم مسئله ترتیب، از اخبار استفاده نمی‌شود.

و منها أنّه یبتنی - بعد فرض القول بالتّعدی الی غیر المرّجّحات المنصوصه... اگر در مورد مرجّحات، قول به تعدی را بپذیریم (یعنی قائل شویم که مرجّحات منحصر به مرجّحات منصوصه نیست، بلکه هر چیزی که باعث ترجیح روایتی بر روایت دیگری بشود، جزء مرجّحات می‌باشد) در این فرض مسئله مبتنی می‌شود بر اینکه مقتضای قاعده چه خواهد بود؟

سه احتمال موجود است:

۱- مقتضای قاعده آن است که مرجّح صدوری مقدّم بر مرجّح جهتی می‌باشد.

۲- مرجّح جهتی مقدّم بر مرجّح صدوری است.

۳- قاعده اقتضای هیچ‌یک از دو تقدّم مذکور را ندارد.

بنا بر احتمال سوّم که قاعده اقتضای هیچ‌یک از تقدّم مرجّح را بر مرجّح دیگری، نداشته باید به اقوائت مرجّح، از نظر کشف مطابقت خبر با واقع، مراجعه شود که هر مرجّحی از جهت مطابقت خبر با واقع، اقوی باشد، اولی بتقدّم خواهد بود.

و قد اصرّ شیخنا النّائینی اعلی اللّٰه درجته... مرحوم نائینی، اصرار دارد بر اینکه مقتضای قاعده آن است که مرجّح صدوری بر مرجّح جهتی تقدّم دارد و مبنا و دلیل مرحوم نائینی بر مطلب مذکور این است که اعتبار مرجّح جهتی، متفرّع بر اعتبار مرجّح صدوری می‌باشد، چه آنکه اوّلاً باید اصل صدور از امام(ع) محرز باشد تا بعد نوبت به جهت بیان واقع بودن و یا به جهت تقیّه بودن برسد.

بنابراین اگر روایتی موافق با عامّه باشد و درعین حال از شهرت روایتی برخوردار باشد، و روایت معارض آن شاذّ و نادر باشد و درعین حال مخالف با عامّه باشد، طبق اقتضای قاعده، خبر مشهور و موافق با عامّه، ترجیح دارد و مقدّم بر روایت شاذّ و مخالف با عامّه خواهد بود، چه آنکه شهرت، اصل صدور روایت را از امام(ع) ثابت نموده است و قاعده بر حجّیت روایت مشهور حاکم است و روایت شاذّ و نادر در عین حالی که مخالف عامّه است حجّیت فعلی ندارد و معنا ندارد که روایت شاذّ و نادر را بخاطر مخالف بودنش با عامّه بر بیان حکم واقعی حمل نماییم و روایت مشهور را بخاطر موافق بودنش با عامّه بر بیان حکم تقیّه‌ای حمل نماییم؛ چنین حملی معنا ندارد چه آنکه اصل صدور روایت شاذّ محرز نبوده و مورد حرف است و اما اصل صدور روایت مشهور محرز می‌باشد و مورد بحث نخواهد بود.

نتیجه: از نظر مرحوم نائینی طبق اقتضای قاعده، مرجح صدوری (شهرت) نسبت به مرجح جهتی (مخالف با عامه) فضیلت و برتری دارد.

أقول: ان المسلم... مرحوم مظفر فرمایش استاد خود را قبول نداشته و بر ایشان اشکال می‌کنند:

بیان ذلک: دلیل مرحوم نائینی بر مدعیان (ترجیح مرجح صدوری بر جهتی) این بود که جهت صدور متفرع بر اصل صدور است و اول باید اصل صدور ثابت شود و بعد از آن نوبت بحث از جهت صدور فرامی‌رسد.

ما حصل فرمایش مرحوم مظفر این است:

در مورد خبرین متعارضین که یکی مرجح صدوری دارد و دیگری مرجح جهتی دارد، دو مطلب وجود دارد:

۱- حکم نمودن و داوری کردن راجع به جهت صدور (بیان واقع و یا تقیه) متوقف و متفرع بر اصل صدور است و این مطلب مسلم و مورد قبول همگان است.

۲- حکم کردن بر اینکه مرجح جهتی متوقف و متفرع بر مرجح صدوری می‌باشد.

حال مرحوم مظفر می‌فرماید: آنچه که مسلم است مطلب اول است و آنچه که مدعی مرحوم نائینی است، مطلب دوم است.

مطلب شماره یک که مسلم و مورد قبول است اولاً غیر از مدعی مرحوم نائینی است، و ثانیاً تلازم و ملازمه با مدعی ایشان ندارد، به عبارت واضح‌تر آنچه که مدعی مرحوم نائینی است، مسلم و مورد قبول نیست و آنچه که مسلم و مورد قبول است مدعی مرحوم نائینی نخواهد بود.

به عبارت دیگر در این مقام دو بحث وجود دارد که مرحوم میرزا آن دو را خلط فرموده و آن اینکه یک بحث مربوط به صدور و جهت صدور است و یک بحث مربوط به مرجح صدوری و مرجح جهتی است (شبهه باب دلالت مطابقه و التزام که دو جهت بود یکی در اصل وجود که دلالت التزام تابع دلالت مطابقه بود و یکی در حجیت که در این مرحله دلالت التزام تابع دلالت مطابقه نبود)؛ حال در مقام نیز در مرحله اول ما قبول داریم که جهت صدور فرع بر اصل صدور است، اذ لو لا الصدور لما كان جهة الصدور، ولی در مرحله ثانی ما قبول نداریم که مرجح جهتی هم فرع و موقوف بر مرجح صدوری باشد به دلیل اینکه مرجح صدوری و جهتی نه عین صدور و جهت صدور است تا فرع و اصل باشد و نه لازمه آن است، اما عینیت در کار نیست پرواضح است؛ زیرا مرجح یک عامل خارجی است که می‌آید و صدور یا جهت صدور را تقویت می‌کند پس اگر جهت صدور موقوف بر اصل صدور باشد دلیل آن نیست که مرجح جهتی هم موقوف بر مرجح صدوری باشد.

و اما استلزام در کار نیست به دلیل اینکه مکرر گفته‌ایم که تعارض دو روایت در موردی است که هر دو واجد شرایط حجیت باشند، یعنی در هر یک مقتضی حجیت فی نفسه و با قطع نظر از معارضه موجود باشد (و لو اینکه بالفعل مبتلا به مانع باشد و حجیت آن فعلی نشود). فلذا ملاک شأنیت حجیت است نه فعلیت آن تا شما بگویید خبر شاذ در اثر معارضه با خبر مشهور به حجیت فعلیه

نمی‌رسد و خبر مشهور می‌شود حجت فعلی و نوبت به جهت صدور نمی‌رسد، خیر ملاک اقتضا و شأنیت است که در هر دو به‌طور مساوی موجود است و هریک فعلی شوند دیگری حتما باید از فعلیت بیفتد. بنابراین، ما از قاعده نمی‌توانیم رجحان و طولیت را استفاده کنیم. آری، اگر دلیل خاص بر تقدم دلالت کند مثل مقبوله که دلالت داشت بر اولویت شهرت به تقدم ما تابع دلیل هستیم.

و النتيجة... خلاصه و نتیجه کلام اینکه: ما یک قاعده و ضابطه‌ای نداریم که مقتضی تقدیم برخی از مرجحات بر بعضی دیگر باشد، بلکه معیار اقوی مناظا است؛ یعنی هریک در نظر مجتهد اقرب الی الواقع بود همان مقدم است و اگر هیچ‌کدام اقوی مناظا نبودند نوبت به تساقط می‌رسد، نه تخییر؛ و بعد از تساقط مراجعه می‌شود به اصول عملیه، که اگر مجرای برائت بود برائت و اگر مجرای احتیاط بود، احتیاط.

المقام الثالث - فی التعدی عن المرجحات المنصوصة.

در مقام سوم بحث در این است که آیا در مقام ترجیح یکی از دو روایت متعارض بر دیگری، فقط باید به مرجحات منصوصه در روایات علاجیه، اقتصار و اکتفاء شود و تجاوز از آنها جایز نمی‌باشد، و یا آنکه تجاوز از آنها واجب است و در مقام ترجیح، نباید به مرجحات ثلاثه منصوصه، اکتفا شود و بلکه با هر مرجح ممکن، احد المتعارضین را باید ترجیح داد؟

لقد اختلفت انظار الفقهاء... در این زمینه سه قول وجود دارد مرحوم مظفر اقوال ثلاثه را نقل نموده و پس از آن به بیان انگیزه و علت اقوال می‌پردازد و سرانجام مختار خود را معرفی خواهد کرد.

۱- وجوب التعدی الی کل ما یوجب الأقربیه الی الواقع نوعا، و هو القول المشهور... قول اول این است که تعدی از مرجحات منصوصه واجب است، یعنی هر چیزی که باعث اقریبیت روایت، الی الواقع بشود، باید بعنوان مرجح اخذ شود. این قول اول مشهور است و شیخ انصاری (ره) و جمعی از محققین، به آن، تمایل نشان داده‌اند و حتی بعضی از فقهاء هر مزیتی را که حتی در اقریبیت الی الواقع، نقشی نداشته باشد برای ترجیح معتبر دانسته‌اند، مثلا اگر یکی از دو روایت متعارض، بیانگر حکم حرمت است و دیگری متضمن حکم اباحه، روایت متضمن حکم حرام، از جهت احتیاط، مزیت دارد و باعث ترجیح می‌شود.

۲- وجوب الاقتصار علی المرجحات المنصوصة... قول دوم وجوب اقتصار بر مرجحات منصوصه است، که از کلام مرحوم کلینی در مقدمه کافی ظاهر می‌شود و صاحب کفایه هم تمایل نشان داده است و این قول مذکور لازمه روش و طریقه اخباریین است که نسبت به اخبار جمود خاصی دارند و برای ادله عقلی و ضوابط و قواعد غیر شرعی چنان اعتباری قائل نمی‌باشند.

۳- التفصیل بین صفات الراوی فیجوز التعدی فیها و بین غیرها فلا یجوز... قول سوم تفصیل بین صفات راوی (افقهیت، اعدلیت، اورعیّت) و غیر آنهاست، که صفات راوی باعث ترجیح می‌شوند و غیر صفات راوی باعث ترجیح نمی‌شود. یعنی اگر قرار باشد که مرجحات منصوصه در روایات علاج منحصر به سه تا باشد تعدی از آنها به صفات راوی جائز و اما تعدی از مرجحات منصوصه به غیر صفات راوی جائز نخواهد بود.

و لَمَّا كَانَتِ الْمَبَانِي فِي الْأَصْلِ فِي الْمُتَعَارِضِينَ مُخْتَلِفَةً... انگیزه اختلاف در مسئله تعدی و عدم تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه، از جهت اختلافی است که در مورد اقتضای اصل اولی و ثانوی راجع به متعارضین متعادلین وجود داشت؛ و اینک یک‌یک از مبانی را بررسی می‌نماییم.

اولاً: اِذَا قُلْنَا بَأْنَ الْأَصْلِ... یکی از مبانی و اقوال در مورد اقتضای اصل و قاعده اولی راجع به دلیلین متعارضین متعادلین، تساقط بود و مختار مرحوم مظفر نیز همین بود. بنا بر قول بتساقط، دو صورت تصوّر می‌شود که بنا بر یک صورت، قول به تعدی جان می‌گیرد و بنا بر صورت دیگر قول به عدم تعدی سروسامان خواهد یافت.

صورت اول: علی القول بتساقط

فَان قُلْنَا اَنَّ دَلِيلَ الْاِمَارَةِ كَافٍ... بنا بر قول به تساقط اگر قائل شدیم که خود ادله امارات اقتضاء ترجیح دارد، در این صورت، بلاریب هر مزیتی که موجب اقریبیت الی الی واقع باشد باید اخذ گردد.

و الظَّاهِرُ اَنَّ الدَّلِيلَ كَافٍ فِي ذَلِك... مرحوم مظفر معتقد است که ادله حجّیت، در اثبات مرجح کافی می‌باشد و مخصوصاً بناء عقلاء که یکی از ادله حجّیت اماره و خبر واحد است، حکم میکند که اگر یکی از دو خبر متعارض، مرجح داشت و دیگری نداشت ذی مرجح اعتبار دارد (و یجب العمل به)؛ یعنی اگرچه عقلاً عند عدم المعارض به حدیث دیگری که مرجوح است عمل می‌کنند، و لکن مادامی که دلیلی رجحان دارد به سراغ مرجوح نمی‌روند. بنابراین ما در مقام ترجیح به اخبار علاج نیازی نداریم و خود ادله حجّیت خبر واحد می‌گویند در صورت وجود مرجح باید به ذی‌المرجح عمل شود و روی این مبنا قول بتعدی زنده می‌شود و ادله حجّیت خبر واحد، مطلق مرجحاتی که باعث اقریبیت الی الواقع می‌شود را معتبر می‌دانند.

صورت دوم: علی القول بتساقط.

و اِنْ قُلْنَا اَنَّ دَلِيلَ الْاِمَارَةِ غَيْرُ كَافٍ... یعنی بنا بر قول به تساقط اگر قائل شویم ادله حجّیت اماره برای اثبات مرجح کفایت نمی‌کند، و باید برای اثبات مرجح بدلیل جدید که همان اخبار علاج باشد، مراجعه شود، در این صورت قول به عدم تعدی، سروسامانی پیدا خواهد؛ چه آنکه اخبار علاج می‌گویند یکی از دلیلین متعارضین اگر مرجح داشته باشد باید اخذ شود و در مقام بیان مرجحات، فقط سه مرجح را معرفی می‌کنند، بنابراین تعدی از مرجحات، جائز نمی‌باشد چه آنکه ما هستیم و اخبار علاج و در مقام ترجیح احد المتعارضین، اخبار علاج به ما اجازه نمی‌دهد که از مرجحات منصوصه، تجاوز نماییم.

اَلَا اِذَا اسْتَفَدْنَا مِنْ اَدْلَةٍ التَّرْجِيحِ... مگر اینکه از اخبار علاج، عموم ترجیح را استفاده نماییم به این معنا که اخبار علاج را منحصر به سه مرجح (که در سابق ثابت نمودیم) ندانیم و بلکه از اخبار علاج چنین استفاده نماییم که کلّ مزیه توجب اقریبیت الاماره الی الواقع... هر مزیتی که باعث اقریبیت خبر الی الواقع می‌شود، بعنوان مرجح باب تعارض بشناسیم که در این صورت تعدی جائز خواهد شد.

كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّيْخُ الْاَعْظَمُ... مرحوم شیخ انصاری (ره) در رسائل از اخبار علاج استفاده نموده است که کلّ مزیه، مرجح است و مناط در ترجیح احد المتعارضین همان "اقریبیت الی الواقع" می‌باشد، و لکن مرحوم آخوند در این مسأله مناقشه نموده است (فراجع).

ثانیا- إذا قلنا بأن القاعدة الأولى فی المتعارضین هو التخییر... بنا بر مبنای کسانی که مقتضای قاعده اولیه را در متعارضین تخییر می‌دانند در اینجا باید گفت تعدی به هر مرجح خارجی لازم و واجب است بدون اینکه محتاج به دلیل خاصی باشیم. دلیل مطلب آن است که بنابر این مبنا دوران امر می‌شود بین تعیین و تخییر و در دوران امر بینهما هر دلیلی که احتمال تعیین در او داده می‌شود، تقدم پیدا می‌کند، چه آنکه اگر به راجح اخذ نمودیم در صورت مطابقت با واقع منجز و در صورت مخالفت با واقع حتما و جزما معذر است، ولی اگر به مرجوح اخذ کنیم عند المطابقه منجز است، ولی عند المخالفه معذر نیست چون با وجود دلیل راجح معلوم نیست که دلیل مرجوح معذر باشد پس حق عمل به مرجوح نداریم. کوتاه‌سخن بنا بر قول به تخییر قول به تعدی زنده می‌شود چه آنکه احتمال تعیین راجح، در مورد کلّ مزیه توجب اقریبیت الخبر الی الواقع، موجود می‌باشد.

ثالثا: إذا قلنا بأن القاعدة الثانیة... اگر گفتیم مقتضای قاعده ثانویه تخییر است (کما ذهب الیه المشهور) در این صورت باید به روایات مراجعه نموده و مقدار دلالت آنها را ملاحظه کنیم.

فان استفدنا منها التخییر مطلقا... اگر از روایات باب استفاده کردیم تخییر را مطلقا (چه مرجحی باشد و چه نباشد)، کما علیه صاحب الکفایه (ره)، در این صورت هیچ مرجحی اعتبار نخواهد داشت چه منصوصه و چه غیر منصوصه.

و ان استفدنا منها التخییر فی صورة تکافؤ المتعارضین فقط... و اگر از روایات باب استفاده کردیم قول به تخییر را تنها در موردی که متعارضین متکافئین باشند در این صورت باید از خود روایات باب مرجحات استفاده کنیم که آیا مقتضای روایات این است که هر امری که موجب اقریبیت الی الواقع باشد او مرجح خواهد بود کما علیه شیخنا الانصاری (ره) پس حق تعدی داریم و یا مقتضای روایات اکتفا بخصوص مرجحات منصوصه است کما علیه الکلبینی (ره) پس حق تعدی نداریم.

إذا عرفت ما شرحناه، فانک تعرف ان الحق علی کل حال ما ذهب الیه الشیخ... به گفته مرحوم مظفر، حق با مرحوم شیخ انصاری و مشهور است و آن اینکه ما حق داریم از مرجحات منصوصه تعدی نموده و به هرآنچه که موجب اقریبیت احد الدلیلین الی الواقع است اخذ کنیم، و این سخن بر مبنای ما در باب متعارضین واضح و روشن است؛ زیرا ما معتقدیم که مقتضای قاعده اولیه تساقط است و قول به تساقط در موردی است که متعارضین من جمیع الجهات مساوی باشند، ولی اگر احدهما به جهة من الجهات رجحانی داشته باشد که سبب اقریبیت الی الواقع باشد همان دلیل مقدم می‌شود روی همان بنای قطعیه عقلائییه و نیازی نداریم که از روایات خاصه باب تعارض عمومیت را استفاده کنیم اگرچه قابل استفاده هست و مرحوم شیخ انصاری در رسائل به بعد سه فقره از روایات را شاهد بر این مدعا گرفته است.

و بقیة هناک ابحاث کثیرة فی هذا المسألة... بحث‌های زیادی در رابطه با تعادل و تراجیح مطرح است که مرحوم مظفر از آنها یادآوری نفرموده است، مانند بحث اینکه اگر در اعتبار مرجح و عدم آن شک شود چه باید کرد؟ و مباحث دیگر از قبیل انقلاب نسبت و مسئله حجیت امارات از باب سببیت و احکام آن و غیر ذلک به مصباح الاصول ج سوم باب تعادل و تراجیح مراجعه شود.

پایان مباحث تعادل و تراجیح. والحمد لله.