بسم الله الرحمن الرحیم.

باب نههم: تعادل و تراجیح.

فهرست نموداری مباحث باب تعادل و تراجیح:

بسم الله الرحمن الرحیم.

**تمهید.**

بیان چهار نکته.

1- عنون الاصوليون من القديم‏... نكته اوّل مربوط به عنوان تعادل و تراجيح و معناى آن مى‏باشد. تا زمان مرحوم شيخ طوسى، علماء همين عنوان(تعادل و تراجيح) را بكار مى‏بردند، و اما بعد از شيخ، تعبير را به "تعارض الادلّة" تغيير دادند و راجع به اين مطلب در نكته سوم بحث خواهد شد.

«تعادل» به معناى همتا بودن و مساوى بودن است و مراد از آن در محل بحث، مساوى بودن دو دليل است كه باهم تعارض دارند، يعنى دو دليل معارض، از نظر مرجّحات، مساوى مى‏باشند و هيچ‏يك بر ديگرى، ترجيح نداشته باشد.

«تراجيح» جمع ترجيح و به معناى مزيّت و برترى داشتن است. و ترجيح را به «تراجيح» جمع بستن، برخلاف قاعده مى‏باشد، چه آنكه طبق قاعده، جمع ترجيح، ترجيحات است و مراد از تراجيح، در محلّ بحث، همان مصدر «ترجيح» به معناى «اسم فاعل» است يعنى يكى از دو دليل معارض، داراى مرجّح و مزيّت و برترى باشد.

و جهت اينكه در مقابل «تعادل» كه مفرد است «تراجيح» كه جمع است قرار داده شده اين است كه: «مرجّحات» زياد است و موارد و فرضهاى متعدّدى دارد، و امّا صورت تساوى و تعادل دو دليل معارض، يك فرض بيشتر ندارد، بدين لحاظ صورت مساوى بودن هر دو دليل را، به لفظ مفرد(تعادل) تعبير نموده‏، و صورت مرجّح داشتن يكى از دو دليل را به لفظ جمع(تراجيح) تعبير كرده‏اند.

2- نكته دوّم: و الغرض... غرض از بحث «تعادل و تراجيح»، اين است كه با احكام دو دليل معارض(در صورت تساوى از نظر مرجّح و مزيّت، و همچنين، در صورت مزيّت داشتن يكى بر ديگرى)، آشنا گرديم، و خواهیم گفت كه دو دليل معارض، در صورت تساوى، احكامى، و در صورت عدم تساوى، احكام ديگرى خواهد داشت.

3- نكته سوّم: و من هنا نعرف... از بيانات قبلى معلوم شد كه تعادل و تراجيح از اوصاف «دليلين متعارضين» مى‏باشد، يعنى دو دليل متعارض، موصوف مى‏باشند، و «متعادل و مساوى بودن هر دو» و يا «ترجيح داشتن يكى بر ديگرى» اوصاف آن خواهد بود.

بنابراين خود هر دو دليل متعارض، مقسم هستند و «تعادل و تراجيح» اقسام آن مى‏باشند و حق مطلب آن بود كه خود مقسم، عنوان برای بحث واقع شود نه اقسام آن، و لذا بعد از شيخ(ره) عنوان بحث به «تعارض الادلّة» تغيير نمود.

غير انّه لمّا كان همّ الاصوليّين... منتهى نظر به اينكه همّت اصوليين، آشنايى به كيفيّت عمل به ادلّه متعارضه، تعادل و تراجيح بود، لذا خود اقسام(يعنى تعادل و تراجيح) را عنوان بحث قرار دادند.

4- نكته چهارم: و هذه المسألة الیق شیئ... بهترين و مناسب‏ترين مکان براى بحث «تعادل و تراجيح»، همين «مباحث حجّت» است چه‌آنكه نتيجه مسئله تعادل و تراجيح اين است كه يكى از دو دليل متعارض، حجّيت دارد و حكم شرعى به وسيله آن ثابت خواهد شد، و بدين لحاظ بايد مسئله «تعادل و تراجيح» در رديف ادلّه و حجج احكام شرعى قرار بگيرد.

**مقدمات.**

مرحوم مظفّر پيش از بيان احكام تعارض، هفت بحث را بعنوان مقدّمه، بيان مى‏فرمايد كه آشنايى با آنها در رابطه با شناخت احكام دليلين متعارضین، مورد نياز مى‏باشد.

**مقدمه اول: حقيقة التّعارض.**

تعارض مصدر و از باب تفاعل است و تفاعل مانند تضارب طرفينى بوده و اقتضاى دو فاعل را دارد.

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

1. معناى اسمى كه يكى از ابعاد ثلاثه است «طول» و «عرض» و «عمق».

2. معناى وصفى كه همان معارضه و رو در روى هم قرار گرفتن است. و معناى اصطلاحى «تعارض» عبارت است از: تکاذب دو دليل(به جهت تنافی بین مدلولاتشان) است، و معناى‏ معارضه آن است كه هريك از دو دليل، پس از اثبات حجّيت آنها، ديگرى را تكذيب و باطل نمايد، منتهى تكذيب هريك ديگرى را، گاهى من جميع الجهات است، يعنى هم از نظر دلالت مطابقى و هم از نظر دلالت تضمّنى و التزامى، باهم منافات دارند، و گاهى از بعض جهات همديگر را، تكذيب مى‏نمايند و خلاصه مرجع تعارض همان تكاذب است.

بنابراین تعارض و تكاذب در حقيقت بين مدلول هر دو دليل است يعنى اوّلا و بالذّات تكاذب بين «مدلولين» محقّق مى‏شود، و ثانيا و بالعرض، بين دليلين خواهد بود.

**مقدمه دوّم: شروط التّعارض.**

تعارض به معناى اصطلاحى كه مورد بحث در باب تعادل و تراجيح است، هفت شرط دارد كه بدون تحقّق آنها محقق نمى‏شود:

1- الّا يكون احد الدّليلين أو كل منهما قطعيا... اولین شرط از شرايط تحقق تعارض آن است كه هر دو دليل و يا يكى از آنها نبايد قطعى باشد، چه‌آنکه اگر هر دو دليل قطعى باشند تعارض بين آنها محال مى‏باشد؛ و اگر یکی قطعی دون دیگری، دیگر نوبت به تعارض نمى‏رسد، بلكه يقين مى‏كنيم كه دليل قطعى حجت و دليل مقابل لاحجت است.

2- الّا يكون الظّن الفعلى معتبرا فى حجّيّتها معا... همان‏طورى كه قبلا اشاره شد تعارض اصطلاحى بين دو دليل، زمانى قابل تصوّر است كه هر دو دليل حجّيت و اعتبار شرعى داشته باشند و لذا يكى از شرايط تحقّق تعارض آن است كه در حجّيت هر دو دليل حصول ظنّ فعلى، نبايد معتبر باشد و الّا تحقّق تعارض غير ممكن مى‏شود، چه‌آنكه معناى شرط مذكور اين مى‏شود كه انسان هم نسبت به وجوب غسل جمعه، ظنّ فعلى داشته باشد و هم نسبت به عدم وجوب آن ظنّ فعلى پيدا نمايد و چنين چيزى همانند حصول قطع بوجوب و حصول قطع به عدم وجوب غسل جمعه، استحاله دارد.

آرى اگر حصول ظنّ فعلى در يكى از آن دو دليل معيّنا شرط و در ديگرى شرط نباشد، اشكالى ندارد و تحقّق تعارض، بمانعى برخورد نخواهد كرد.

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

الف: تنافى و تعارض ذاتى باشد، «تعارض ذاتى» آن است كه دو دليل به اعتبار مفهوم عرفى خود همديگر را تكذيب نمايند. مثلا يك روايت مى‏گويد غسل جمعه واجب است و يك روايت مى‏گويد غسل جمعه واجب نيست.

ب: تنافى و تعارض بالعرض باشد مثلا يك روايت مى‏گويد صلاة جمعه واجب است و روايت ديگر مى‏گويد صلاة ظهر واجب است. در این مثال اگرچه مدلول هر دو روايت با یکدیگر تنافی ندارند، ولكن بخاطر يك امر خارجی بين آنها تنافى برقرار می‌شود و آن امر خارجى اين است كه در يك روز، بیش از پنج نماز(یومیه) واجب نخواهد بود، و لذا يكى از دو روايت بايد کاذب باشد.

ج: تنافى و تعارض بين مدلول گاهی من بعض الجهات است(يعنى یا به لحاظ دلالت مطابقى است و يا تضمّنى و يا التزامى)؛ مثلا يك دليل دلالت بر حرمت شیئی، و يك دليل دلالت بر وجوب آن دارد، كه در اینصورت دلالت مطابقى يك دليل با دلالت التزامى دلیل ديگر منافات خواهد داشت.

د: تنافى و تعارض بين مدلولين، من جميع الجهات است؛ مثلا دليلى مى‏گويد صلاة جمعه واجب است و دليل ديگر مى‏گويد صلاة جمعه واجب نيست.

و الجامع فى ذلك... جامع بين همه صورتها، اين است كه تشريع هر دو دليل غيرممكن است و جمع بين هر دو دليل در نفس‌الامر و واقع، ممتنع خواهد بود و اين «جامع» در همه صورت‏ها قابل تصوّر مى‏باشد.

4- ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية... براى تحقّق تعارض لازم است كه هر دو دليل حجّيت و اعتبار داشته باشند، يعنى اگر از تعارض آنها صرف‏نظر شود(و بالفرض تعارضى در كار نباشد) هركدام بايد به تنهایی واجب العمل باشد، چه آنكه اگر حجيّت هر دو دليل محرز نباشد مثلا يكى از آنها حجّت و ديگرى شرائط حجّيّت را نداشته باشد، تحقّق تعارض فى ما بين الحجّة و لاحجّة غير ممكن خواهد بود، و سر مطلب آن است كه دليل لاحجّة در مقام اثبات دلالتی بر مودای خود ندارد تا بتواند با دلیل حجت مقابله نماید.

و من هنا يتضح انه لو كان هناك خبر... بنابراین اگر ما دو حديث داشته باشيم كه يكى از آن دو به‏طور حتم حجت و ديگرى به‏طور مسلم‏ حجت نيست، و لكن اين دو حديث بر يكديگر مشتبه شده و ما نمى‏دانيم كدام حجت و كدام لاحجت است، در اين موارد حق نداريم از قواعد باب تعارض استفاده كنيم(زيرا تعارض ميان دو دليلى است كه هريك فى نفسه دليليت و حجيت دارند، حال آنکه در اين مورد يكى از آن دو در واقع حجيت ندارد)، بلکه اين‏گونه موارد داخل در باب علم اجمالى بوده و قواعد آن باب در آن جاری خواهد بود.

5- الا يكون الدليلان متزاحمين‏... دیگر از شرائط تحقّق تعارض آن است كه ما بين دو دليل، تزاحم نباشد، چه‌آنكه باب تزاحم غير از باب تعارض است. اگرچه دليلين متعارضين با دليلين متزاحمين از يك جهت اشتراك دارند كه امتناع تحقّق اجتماع هر دو دليل با هم است، ولکن از جهت ديگر افتراق دارند، كه در باب تعارض، دو دليل از لحاظ تشريع(و وجود مصلحت و مفسده) هم‏ديگر را تكذيب نموده، و لذا قابل جمع نمى‏باشند، و امّا در باب تزاحم، تنها به لحاظ امتثال قابل جمع نمى‏باشند؛ بنابراين تعارض بين دليلين زمانى محقّق مى‏شود كه بین دو دلیل تزاحم نباشد.

6- الا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر .شرط ششم از شروط تعارض آن است كه احد الدليلين بر دليل ديگر حاكم نباشد و حكومت آن است كه دليل حاكم ناظر به دليل محكوم باشد و تعبدا موضوع دليل محكوم را تضييق يا توسعه مى‏دهد.

7- الا يكون أحدهما واردا على الآخر. شرط هفتم و آخر از شروط تعارض آن است كه يكى از دو دليل وارد بر دليل ديگر نباشد، و ورود آن است كه دليل وارد وجدانا و حقيقتا موضوع دليل مورود را از ميان بردارد.

**مقدمه سوم: فرق بين تعارض و تزاحم‏.**

مقدّمه سوم، در بیان فرق بین باب تعارض و تزاحم است.

مطلب اوّل: در سابق به عرض رسید که در مواردى كه بين دو دليل عموم و خصوص من وجه باشد هر سه عنوان تعارض، تزاحم واجتماع امر و نهی، قابل تطبيق است و همين اجتماع عناوين ثلاثه در مورد عموم و خصوص من وجه باعث شده است كه فرق گذاردن بين آنها، مشكل گردد.

ما حصل فرق بين ابواب ثلاثه:

عنوانى كه در متعلّق خطاب، اخذ مى‏شود به دو نحو خواهد بود:

نحوه اوّل: اين است كه عنوان مأخوذ متعلّق خطاب به نحو عموم استغراقى مى‏باشد كه در واقع همه افراد را(به نحو عطف به واو) شامل مى‏شود، يعنى حكم به تعداد افراد منحل مى‏شود. فلذا اگر مولى بفرماید: اكرم كلّ عالم و لا تكرم كلّ فاسق، نظر بر اينكه شمول هريك از دو دليل بنحو عموم استغراقى مى‏باشد، اكرم كلّ عالم مى‏گويد بايد عالم فاسق اكرام شود و به دلالت التزامى عدم وجوب اكرام را از عالم فاسق نفى مى‏كند، و لا تكرم كلّ فاسق كه دليل دوّم است مى‏گويد همه فسّاق نبايد اكرام شوند و فاسق عالم را هم شامل مى‏شود، و به دلالت التزامى وجوب اكرام را از فاسق، نفى مى‏كند. بنابراين عموم هر دو دليل در مورد تلاقى (عالم فاسق) حجّيّت دارند و هركدام ديگرى را تكذيب مى‏نمايد. اين نحوه اوّل، از باب تعارض مى‏باشد.

بنابراين مسئله تعارض سه مشخّصه دارد: اول: عنوان در آن بنحو عموم استغراقى اخذ شده است. دوم: در مورد تلاقى هر دو دليل حجّيّت داشته و هركدام به دلالت التزامى ديگرى را تكذيب می‌نمايد. سوم: تكاذب هر دو دليل بلحاظ مقام تشريع و جعل است.

نحوه دوّم آن است: كه عنوان بنحو عموم بدلى اخذ شود كه افراد خود را بنحو بدلی(وعطف به او) شامل مى‏شود، مثلا مولى فرموده است: صلّ و لا تغصب حكم وجوب به طبيعت صلاة و حكم حرمت به طبيعت غصب تعلّق گرفته است و هر دو دليل صرف‌الوجود را طلب دارند و شمول آنها، نسبت به افراد به نحو شمول بدلى مى‏باشد.

بنابراين در مورد تلاقى صلاة در مكان غصبى هركدام از دو دليل ديگرى را تكذيب نمى‌كند چه آنكه مورد اجتماع مصداق براى متعلّق هر دو دليل مى‏باشد و حكم روى فرد مورد اجتماع نيامده و بلكه روى طبيعت صلاة و غصب رفته است يعنى از لحاظ تشريع باهم منافاتى ندارند.

لذا نحوه دوّم اخذ عنوان، مصداق و مورد تحقّق تزاحم است و تعارض جاى پا و محلّ از اعراب ندارد چه آنكه يكى از شرائط تحقّق تعارض اين بود كه تنافى در مرحله تشريع برقرار باشد و در مثال مذكور وجوب صلاة با حرمت غصب از لحاظ تشريع تضادّ و تنافى ندارد و بلكه فقط در مرحله امتثال تنافى برگزار مى‏باشد.

در همين فرض اگر مندوحه باشد(يعنى مكلّف امكان آن را داشته باشد كه نماز را در غير زمين غصبى اداء نمايد مثلا وقت و فرصت داشته باشد و يا مثلا در دار غصبى زندانى و محبوس نباشد) مسأله از باب اجتماع امر و نهی است و اگر مندوحه نداشته باشد از باب تزاحم خواهد بود، چه‌آنكه دو دليل مذكور از لحاظ مقام تشريع، منافاتى ندارند و مصداق باب تزاحم خواهد بود.

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

اما وجوه مشتركه سه وجه است که عبارت باشد از: 1-هم در باب تعارض و هم در باب تزاحم اجتماع هر دو حكم در فعليت از محالات است.

2-هم باب تعارض و هم باب تزاحم اختصاص به عامين من وجه ندارند، بلكه درمتباينين هم جارى‏اند و اينكه ما در بيان فرق تنها مورد عموم و خصوص من وجه را آورديم بدان جهت بود كه در اين مورد اين دو باب با يكديگر و با باب اجتماع امر و نهى مخلوط مى‏شدند و ما خواستيم فرق‏ بین آنها را روشن كنيم.

3-همان گونه كه متعارضين بر دو قسم‏اند(متعادلين-متراجحين)، همچنين متزاحمين نیز، اين دو قسم را دارهستند.

و اما وجوه مفارقه چهار وجه است که عبارت باشد از: 1-تزاحم فقط در محدوده دو حكم الزامى است از قبيل دو واجب، دو حرام، یا يك واجب و يك حرام، ولى تعارض اختصاص به احكام الزاميه ندارد، بلكه چه‏بسا يك دليل مستحب با يك مباح تعارض كنند.

2-در تعارض امتناع اجتماع دو خطاب در فعليت به لحاظ مقام تشريع و جعل است، ولى در تزاحم به لحاظ مقام امتثال است، وگرنه در مقام صدور هر دو داراى ملاك هستند و صدورش از مولا ممكن است.

3-در باب تعارض اگر متعارضين، متعادلين بودند مسئله اختلافى است(که آیا وظیفه تخییر است یا تساقط)، ولى در باب تزاحم اگر متعادلين بودند، حکم مسئله(که قول به تخییر باشد) اتفاقى است، چنانكه به زودى خواهيم گفت.

4-مرجحات باب تعارض كه سه دسته هستند(صدورى، جهتى ودلالى) همه اين‏ها مربوط مى‏شود يا به سند حديث و يا به دلالت آن، ولى مرجحات باب تزاحم(كه مجموعا شش امر هستند) ارتباطى به سند يا دلالت نداشته و فقط مربوط به خود حكم شرعى هستند.

**مقدمه چهارم: حکم تعادل و تراجیح در دو دلیل متزاحم.**

مقدمه چهارم در دو مقام مورد تحقيق واقع مى‏شود؛ مقام اوّل موردى است كه دو دليل متزاحم باهم تعادل و تساوى دارند، و مقام دوّم در موردى است كه يكى از دو دليل متزاحم داراى مرجّح مى‏باشد.

مقام اوّل: لا شكّ فى انّه اذا تعادل المتزاحمان فى جميع جهات التّرجيح... اگر دو دليل متزاحم از جميع جهات(شش‌گانه‌ای که در مقام دوم خواهیم شمرد) باهم تساوى داشتند، مثلا امر دائر شد بين اينكه مكلّف يا زيد غريق را نجات دهد و يا بكر غریق را(در جایی که از نجات هر دو عاجز بود) و زيد و بكر هيچ‌گونه مزيّت و برترى نسبت به هم نداشتند، در اين فرض همه علماء اتفاق نظر دارند كه مكلّف در مقا امتثال، مخيّر مى‏باشد.

و فى الحقيقة انّ هذا التّخيير انّما يحكم به العقل... دليل بر حكم به تخيير در فرض تعادل دليلين متزاحمين حكم عقل است عقل عملى مى‏گويد مكلّف پس از آنكه از انقاذ هر دو نفر عاجز است، بايد به اختيار خود يكى از دو غريق را نجات بدهد، چه آنكه از نظر عقل عملى بقاء تكليف فعلى در مورد هر دو محال است(چه‌آنکه مكلّف قدرت بر امتثال هر دو دليل را ندارد) و همچنين مجوّزى وجود ندارد كه گفته شود بكلّى تكليف از ذمّه مكلّف ساقط است و بدين لحاظ عقل عملى مى‏گويد مكلّف به اختيار و انتخاب خود يكى از دو غريق را بايد نجات بدهد.

كوتاه‏سخن اینکه فرض مذكور يكى از موارد مستقلات عقليّه است كه عقل عملى مستقلا به نجات دادن يكى از دو غريق فرمان مى‏دهد و از باب ملازمه عقليّه كشف مى‏كنيم كه شارع مقدّس ايضا بانقاذ يكى از دو غريق به نحو تخيير رضايت دارد. بنابراين حكم به تخيير در باب تزاحم‏ و تعادل متزاحمين حكم شرعى مى‏باشد.

مقام دوّم اذا عرفت ذلك فيكون من المهمّ جدّا... پس از روشن شدن حكم صورت تعادل و تساوى متزاحمين بايد مرجحات متزاحمين را برشماريم و بطور جدّى مسئله آشنائى به مرجّحات باب تزاحم از اهميّت خاصّى برخوردار است‏.

مرحوم مظفر به شش امر از مرجحات باب تزاحم اشاره مى‏كنند كه تمامى اين مرجحات به يك امر برمى‏گردد و آن اينكه يكى از اين دو حكم در نظر شارع از حكم ديگر اهم است و هريك اهم باشد، همان ارجح است و بر حكم ديگر مقدم مى‏شود، و به درجه فعليت مى‏رسد؛ منتهى از آن‌جا که سرچشمه‏هاى اهميت گوناگون است، به ناچار باید در رابطه با هريك جداگانه بحث ناییم.

مرجحات شش‌گانه ترجیح یکی از متزاحمین بر دیگری عبارت است از:

1- ان يكون احد الواجبين لا بدل له... يكى از مرجحات باب تزاحم آن است كه يكى از دو واجب داراى بدل و عوض بوده و دلیل دیگر بدون بدل باشد؛ و بدل يا اضطرارى است و يا اختيارى.

مثال براى بدل اختيارى: مكلف نذر نموده كه معينا در روز شنبه از اول ماه شعبان مسافرت كند، از طرفى هم صوم به عنوان يكى از خصال كفاره بر وى واجب شده در اينجا مسافرت روز شنبه بدل ندارد، ولى صوم كفاره‏اى بدل دارد که اطعام ستين مسكين و يا عتق رقبه باشد، فلذا مسافرت منذور مقدم بوده و فعلی خواهد شد.

اما مثال براى بدل اضطرارى: فرض كنيد مكلف مقدار قليلى آب در اختيار دارد که یا باید با آن وضو بگیرد و یا بدنش را تطهیر نماید؛ در اينجا چون تطهير بدن، بدون بدل(چه اختيارى و چه اضطرارى) است، اما وضو ذا بدل است(آن‏هم بدل اضطرارى) كه تيمم باشد، تطهير بدن مقدم مى‏شود و به درجه فعليت و تنجز مى‏رسد.

و لا شك فى ان ما لا بدل له أهم‏... دليل بر اهميت و تقدیم واجب بى‏بدل آن است كه اگر ما واجب ذا بدل را اتيان كنيم، واجب بى‏بدل به‏كلى تفويت مى‏گردد، درحالى‏كه آن‏هم داراى مصلحت ملزمه است، و شارع مقدس به هيچ وجه راضى به ترك آن نشده، اما اگر واجب بى‏بدل را مقدم بداريم جمع بين التكليفين شده در مقام امتثال؛ زيرا واجب ذا بدل اگرچه خودش انجام نگرفته، ولى بدل او انجام گرفته و جاى خالى او پر شده، و الجمع مهما امكن اولى من الطرح؛ پس واجب بى‏بدل در نزد شارع مهم‏تر از واجب ذا بدل خواهد بود.

2- ان يكون احد الواجبين مضيّقا او فوريّا... دومین مورد از مرجحات آن است كه يكى از متزاحمين بدل طولى داشته باشد مانند تزاحم واجب مضيّق یا فوری با واجب موسّع، كه چون واجب مضیق بدل طولى ندارد، مقدم بر واجب موسّع خواهد بود، و لو آنكه واجب مضیق از نظر اهميت در مرحله پائين‏تر از واجب موسع باشد. بنابراین در تزاحم بین نماز در اول وقت(واجب موسع) با ازاله مسجد(واجب فوری) ازاله مقدم است و همچنین در تزاحم بین نماز آیات(واجب مضیق) با نماز اول وقت(واجب موسع) نماز آیات مقدم خواهد بود.

 و مثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفورى‏... از همین قبیل است تزاحم بین واجب فوری با واجب مضیق مانند تزاحم بين صلاة در آخر وقت(مضيّق) و ازاله نجاست از مسجد(فورى) که واجب مضیق مقدم خواهد بود.

3- ان يكون احد الواجبين صاحب الوقت المختصّ... سوّمين مرجّح در باب تزاحم آن است كه يكى از دو واجب داراى وقت اختصاصى باشد، به اين معنا كه شارع مقدّس آن واجب را در همان وقت مخصوص تشريع و جعل نموده باشد. مثلا اگر در وقت صلاة عصر، كسوف و خورشيدگرفتگى اتفاق ‏افتد، و بين نماز آيات و نماز عصر مزاحمت ايجاد شود(و مكلّف از انجام هر دو نماز بخاطر ضيق وقت عاجز باشد)، در اين فرض صلاة عصر مقدّم مى‏شود زیرا وقت مزبور اختصاص به صلاة عصر دارد و سبب صلاة آيات، بطور اتّفاقى در وقت اختصاصى صلاة عصر حاصل شده است، و بخاطر مرجّح مذكور، صلاة عصر بر صلاة آيات مقدّم مى‏شود و همه فقهاء در تقدّم آن اتفاق‏نظر دارند، و منشا اين تقديم همان اهميت بيشتر ذات الوقت المختصّه است كما اينكه از روايات هم اين معنا مستفاد است.

4- ان يكون احد الواجبين وجوبه مشروطا... ما حصل مرجّح چهارم آن است كه اگر يكى از دو واجب مشروط به قدرت شرعى باشد و ديگرى مشروط به قدرت شرعى نباشد، واجبى كه مشروط به قدرت شرعى نیست وفقط قدرت عقلی در آن اخذ گردیده، در مقام تزاحم، مقدّم خواهد بود.

توضیح مطلب: قدرت عقلى يكى از شرائط عامّه تکلیف مى‏باشد مانند عقل و بلوغ. اما قدرت شرعى آن است كه شارع مقدّس روى آن انگشت گذاشته و آن را مشخّص كرده باشد مانند وجوب حجّ كه از نظر شرعى، مشروط به استطاعت است.

مثال: شخصى به اندازه سفر حج پول دارد و از طرفى به همين مقدار يا بيشتر و يا كمتر بدهكارى دارد و اداء دين هم واجب است، حال امر داير است بين اينكه انسان دين خود را ادا كند و يا حج به‏جاى آورد؟ در اينجا پرداختن دين واجب مطلق است و انجام حج مشروط به قدرت شرعيه است، و در هنگام مزاحمت واجبى كه از ناحيه اخذ قدرت در لسان دليل اطلاق دارد بر واجب مشروط(به قدرت شرعی که استطاعت باشد)، مقدم مى‏شود.

و لو قال قائل‏... اشکال: واجب مشروط به قدرت شرعی خود يكى از واجبات است و هر واجبى از نظر عقلى مشروط بشروط عامّه است كه يكى از آنها قدرت مى‏باشد فلذا از جهت مشروط بودن آنها به قدرت فرقى وجود ندارد و نبايد يكى از آنها به لحاظ مسئله اشتراط به قدرت، بر ديگرى مقدّم بشود.

فالجواب... ما حصل پاسخ آن است كه آرى هر دو واجب از نظر عقلى مشروط به قدرت است و لكن در مشروط به قدرت عقلی، شرط قدرت حتّى در مقام تزاحم حاصل است و امّا در مورد مشروط به قدرت شرعى شكّ می‌شود كه آيا با وجود مزاحم، قدرت شرعى محقّق مى‏باشد يا خير؟ بدين لحاظ تکلیف مشروط به قدرت عقلی تنجز فعلى دارد و امّا تکلیف مشروط به قدرت شرعی بخاطر شک در حصول قدرت شرعى تنجّز فعلى ندارد، فلذا مشروط عقلی بر مشروط شرعی مقدّم خواهد بود.

5- ان يكون احد الواجبين مقدّما بحسب زمان امتثاله... مرجح پنجم آن است که زمان امتثال يكى از دو واجب مقدّم از زمان امتثال ديگرى ‏باشد، در اين فرض تقدم با واجبى است كه از نظر زمان امتثال، مقدّم مى‏باشد، مثلا مكلّف مى‏خواهد دو ركعت نماز صبح بخواند و تنها قدرت ايستاده خواندن يك ركعت را داراست، در اینصورت تقدم از آن ركعت اوّل است و بايد ركعت اوّل را قياما بخواند و ركعت دوّم را قعودا انجام دهد. بنابراين واجبى كه تقدّم زمانى دارد در مقام تزاحم داراى مرجّح بوده و حقّ تقدّم دارد.

فانه- فى هذا الفرض- يكون المتقدم مستقر الوجوب‏... دليل تقدم واجب مقدم زمانی آن است که: واجبى كه زمان امتثالش تقدم دارد هم‏اكنون مستقر الوجوب گرديده و وجوبش به سرحد فعليت رسيده و حالت منتظره‏اى ندارد، ولى واجبى كه در رتبه بعدى است الآن وجوبش فعليت پيدا نكرده، بلكه متوقف است كه زمان امتثال آن فرارسد و در همان آن مكلف قادر بر امتثال باشد تا وجوبش فعلى باشد.

و لا فرق فى هذا الفرض بين ما اذا كان ... در ارتباط با تقدم زمانی یک از دو واجب بر دیگری، سه صورت متصوّر مى‏باشد:

الف- هر دو واجب، مشروط به قدرت شرعى است، مانند اینکه شخصى صوم روز پنجشنبه و جمعه را نذر كرده است و بعدا معلوم شد كه قدرت دو روز روزه را ندارد در اينجا چون هر دو حکم مشروط به قدرت شرعی است(چه‌آنکه اصل نذر مشروط به قدرت شرعی است) واجبی که به لحاظ زمانی مقدم است(صوم روز پنج‌شنبه) مقدم خواهد بود.

ب- صورت دوّم: هر دو واجب از نظر شرعى مطلق است(مانند همان مثال نماز)، كه اين صورت هم همان حكم صورت اوّلى را دارد.

ج- يكى از دو واجب مطلق و واجب دیگر مشروط به قدرت شرعی است. مانند اداء دين كه واجب مطلق است و زمان آن الآن فرا رسيده و وجوب حج كه واجب مشروط است ويك ماه بعد خواهد رسید، اين صورت سوّمى داخل در مرجّح شماره 4 شده و تقدّم زمانى در آن نقشى ندارد، و بلكه واجب مطلق مقدّم خواهد بود.

6- ان يكون احد الواجبين اولى عند الشّارع ... ما حصل مرجّح ششم، آن است كه يكى از متزاحمين از نظر شارع مقدّس و از نظر تقدّم، اولى و اهمّ از ديگرى باشد، بنابراين بحكم عقل، واجب اهمّ(که اهمیتش یا به خاطر مصلحت، يا بخاطر مناسبت حكم با موضوع و یا از ادلّه سمعيّه استفاده شده) بر واجب مزاحم خود كه مهمّ است، مقدّم خواهد بود و مكلّف بايد به انجام اهمّ اقدام نمايد.

به جهت اینکه انگيزه‏هاى اولويّت و اهمّ بودن، زياد است و ضابطه عمومى ندارد(كه در صورت شكّ در اهمّ و مهمّ به آن مراجعه شود)، بايد بگوئيم كه مرجّح مذكور از قضاياى عقليّه‏اى است كه معيار اهميّت را در خود آنها بايد ملاحظه نمود و به حكم عقل، واجب اهمّ مقدّم بر واجب مهمّ مى‏باشد؛ و پرواضح است كه اگر واجب‏ مهمّ مقدّم شود، مقدار زائد از مصلحت(که در واجب اهم موجود است) فوت خواهد شد.

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

كوتاه‏سخن: مرجّح بودن اهمّ نسبت به غير اهمّ به اندازه‏اى واضح و معلوم است كه نياز به استدلال و اقامه دليل ندارد و توضيح بيشتر در اين زمينه، توضيح واضحات خواهد بود.

و مما ينبغى ان يعلم فى هذا الصدد... اگر اهمّ بودن يكى از دو واجب متزاحم مشخّص و ثابت نباشد و بلكه اهميّت يكى از آنها محتمل باشد، در اين فرض مقتضاى احتياط به حكم عقل آنست كه محتمل‏الاهميّة را مقدّم بداريم، و اين حكم عقلى در همه واجباتى كه امر دائر بين تعيين و تخيير است جارى مى‏باشد در مسئله متزاحمين لزومى ندارد كه با تحمّل مشقّات اهمّ را احراز نمائيم بلكه مجرّد احتمال اهمّ بودن، در تقديم محتمل الأهميّة كافى خواهد بود.

**مقدمه پنجم: حکومت و ورود.**

در مقدمه دوم و در شرط ششم و هفتم از شرائط تتحقق 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 الشّيخ الانصارى... مقدمةً باید دانست بحث حكومت و ورود از اختراعات و نوآوريهاى شيخ اعظم(ره) مى‏باشد، اگرچه اصل اصطلاح حكومت و ورود در عصر و زمان شيخ اعظم از ناحيه ديگران ايجاد شده است؛ چنانچه اصطلاح مزبور در تعبيرات جواهرالكلام بچشم مى‏خورد ولكن نه به آن گستردگى كه شيخ اعظم مورد بحث و بررسى قرار داده است و خود شيخ انصارى(على ما ينقل عنه) با صراحت فرموده است كه متقدّمين از اصل مقصود كلام شيخ راجع به حكومت و ورود غافل نبوده‏اند و به اصل مسئله حكومت و ورود توجّه داشته‏اند، منتهى به‏طور صريح و گسترده مورد بحث قرار نداده‏اند.

 و اللفتة الكريمة... توجه خاص و ارزشمند مرحوم شیخ در این بحث این بوده که مبحث حكومت و ورود را بعنوان نوعى از ادله مطرح كرده است. زيرا ايشان بدين نكته رسيده كه حق دلیل حاكم و وارد اينست كه بر ادله ديگرمقدم شود، با اينكه از قبيل خاص و عام نيستند، بلكه گاهى بين آنها نسبت عام و خاص من‌وجه حاكم است. و اين تقديم، موجب سقوط دلیل مقابل(محکوم و مورود) از حجيت نمى‏شود، و در عین‌حال بين آنها قواعد تعارض هم اجرا نمى‏شود، زيرا بحسب لسان دليل و نحوه اداى مطلب، بين آنها تكاذب و منافاتى وجود ندارد. يعنى لسان يكى، ديگرى را تكذيب و ابطال نمى‏كند. بلكه يك طرف معيّن [دليل حاكم و وارد] بحسب لسان و نحوه اداى معنا و عنوانش بگونه‏اى است كه شايسته است بر طرف مقابل مقدم شود، البته تقديمى كه مستلزم بطلان طرف ديگر و تكذيب آن نيست و ظهورش را منصرف نمى‌گرداند.

و همين نكته امر عجيبى براى علما جديد بود. و اين، از قبيل تقديم ادله امارات بر ادله اصول عمليه است بدون اينكه حجيت اصول اسقاط شود و ظهور آنها تغيير يابد. مثلا اگر در طهارت ثوبى، شكّ ‏نمائيم، اصالة الطّهارة مى‏گويد، ثوب مزبور طاهر است، ولى با شهادت دو نفر عادل(كه يكى از امارات است) بر نجاست، اماره مقدم بر اصل خواهد بود، و درعين‏حال اصالة الطّهارة از اعتبار ساقط نمى‏شود.

و المعروف ان أحد اللامعين‏... و معروف است كه يكى از شاگردان درخشان شيخ انصارى(که گفته شده مرحوم میرزا حبیب الله رشتی بوده) به اين اصطلاح حكومت و ورود در درسهاى شيخ صاحب جواهر برخورد كرده بود، پيش از آنكه شيخ انصارى را بشناسد و قبل از آنكه شيخ انصارى در بين مردم معروف شده باشد. و(روزى)‏ از شيخ انصارى درباره سرّ تقديم دليلى بر دليل ديگر كه در درس صاحب جواهر آمده بود، سؤال كرد. شيخ انصارى فرمود: اين دليل برآن دليل حاكم است(و لذا مقدم است‏). پرسيد: حكومت يعنى چه؟ شيخ فرمود: شما بايستى لااقل شش ماه در جلسه درس من حاضر شوى تا معناى حكومت را بفهمى! و از اينجا بود كه علاقه شاگرد به استادش آغاز شد.

و به راستى موضوعى كه احتياج به شش ماه درس دارد-گرچه در آن نوعى مبالغه هست- چه بسيار محتاج تفصيل و بسط در بيان و تأليف است! درحالى‏كه شيخ انصارى(ره) در كتابهايش حق اين مطلب را بيان نكرده، مگر اندكى در باب تعادل و تراجيح و در بعضى مطالب متفرقه. و لذا اولويت بيان اين موضوع همچنان در كتب اصوليون بعدى باقى است. گرچه مقصود علما و مقصود شيخ(ره) براى علما در اعصار اخير روشن و واضح شده است.

و علی کل حال ما اكتفا مى‏كنيم به اينكه اشاره‏اى مختصر به خلاصه آنچه از معناى حكومت و معناى ورود به اندازه توانمان فهميده‏ايم، داشته باشيم، پس مى‏گوئيم:

الف: حکومت.

حكومت آن است كه يكى از دو دليل بر ديگرى به نحو تقدّم تسلّط و غلبه مقدّم باشد و این تقدّم تنها از ناحيه دلالت و تأديه(فهماندن معنى) مى‏باشد، و در عین حال از نظر معنا همديگر را تكذيب نمى‏كنند و بلكه از همين ناحيه، دليل حاكم مقدّم بر دليل محكوم است.

بنابراین تقديم دليل حاكم بر محكوم از ناحيه مرجحات سنديه نیست بلكه اگر سند دليل حاكم مرجوح هم باشد، بازهم مقدم بر دليل محكوم می‌شود، و نيز تقديم از جهت عام و خاص بودن هم نیست(كه چون دليل حاكم خاص و دليل محكوم عام است، يقدم الخاص على العام)، بلكه اگر دو دليل حاكم و محكوم عام و خاص من‌وجه هم باشند، باز دليل حاكم بر دليل محكوم تقدم خواهد داشت، و نيز اين تقديم از باب تعارض دلیل حاكم با دليل محكوم هم نیست، بلكه بعد از تقديم، بازهم هر دو دليل بر حجيت خويش باقى‏اند و هيچ‏كدام از درجه اعتبار ساقط نمى‏شوند؛ زيرا دو دليل تكاذبى ندارند تا تعارض پيدا گردد(از باب اينكه دليل حاكم آمده تا موضوع يا محمول دليل محكوم را تحديد كند و ناظر بر اوست).

فلذا تقديم حاكم بر محكوم-چنانكه گفتيم- فقط از جنبه اداء مطلب بحسب لسان دليل است، ولى اين تقديم از جهت تخصيص و يا از جهت «ورود»- كه معنايش مى‏آيد- نيست.پس هر تقديمى دليلى بر دليل ديگر که اين قيود را داشته باشد، «حكومت» ناميده مى‏شود.

و اين در حقيقت، ملاك و ضابطه حكومت است. و لذا لازم است فرق بين حكومت و تخصيص از جهتى توضيح داده شود و سپس فرق بين حكومت و ورود از جهت ديگر روشن شود تا معناى حكومت تا حدودى تبيين گردد.

اما الفرق بينها و بين التخصيص فنقول... تخصيص: عبارت است از مقدّم شدن دليل خاصّ بر دليل عام بدون تصرّف در موضوع دليل. به عبارت ديگر دليل خاصّ موضوع خود را از تحت دليل عامّ، تنها از نظر حكم، خارج مى‏سازد و شرح و تفسيرى در كار نخواهد بود. مانند: اكرم العلماء الّا الفساق منهم‏. بنابراین در تخصیص، دليل خاص و عام(در خصوص مدلول خاص) به حسب ظاهر با يكديگر تنافى و تكاذب پيدا می‌كنند، منتهى چون دليل خاص از حيث دلالت قوى‏تر از دليل عام است، عقلاى عالم دليل خاص را بر دليل عام مقدم مى‏دارند و هرجا عقلاى عالم بنايى داشتند كاشف از موافقت و رضايت شارع است؛ يعنى از اين طريق استكشاف مى‏كنيم كه شارع مقدس هم از عام عموم را در واقع اراده نكرده اگرچه ظاهر كلامش عموميت است‏.

بنابراين، تخصيص عبارت است از حكم كردن به اينكه حكم عام از خاص سلب مى‏شود و خاص از عموم عام، خارج است درحالى‏كه فرض اينست كه عموميت لفظ عام بحسب لسان و ظهور ذاتى‏اش همچنان شامل خاص مى‏شود.

اما الحكومة(فى بعض مواردها) هى كالتخصيص‏... نتیجه حکومت و تخصیص در بعض موارد با یکدیگر برابر است.

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

تقسیم اول: حکومت توسعه‌ای و حکومت تضییقی.

1-حکومت توسعه‌ای آن است که دليل حاكم در موضوع يا محمول دليل محكوم تصرف نموده و آن را گسترش مى‏دهد؛ مثلا مولا ابتداءً می‎فرماید اكرم العلماء(كه عنوان العلماء مختص به افرادى است كه عندالعرف و الاصطلاح عالم باشند)، ولى بعدا در دلیل دوم می‌فرماید: المتقى عالم، که اين دلیل دوم معنايش آن است كه انسان متقى و لو جاهل و بى‏سواد باشد، در نزد مولا نازل منزله عالم است فلذا احكامى كه براى علما ثابت است براى متقى هم ثابت است.

2-و اما حکومت تضییقی آن است که دليل حاكم در دليل محكوم تصرف نموده و دايره موضوع يا محمول دليل محكوم را مضيق و محدود مى‏كند، يعنى دليل حاكم مدلول خودش را از عموم دليل محكوم بيرون مى‏كشد به‌گونه‏اى كه ديگر دليل محكوم ظهور در اين آن ندارد، منتهى خروج به نحو خروج ادعايى و تنزيلى است نه حقيقى و وجدانى و در يك بيان جامع، حكومت اخراج حکم است به لسان اخراج موضوع.

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

1-دليل حاكم گاهى در عقدالوضع( یعنی موضوع) دليل محكوم تصرف مى‏كند از قبيل اينكه يك دليل مى‏گويد: خمر حرام است و دليل ديگر مى‏گويد: هر مسكرى خمر است اين دليل دوم بر دليل اول حاكم است؛ يعنى تنزيلا و مجازا دايره موضوع دليل اول را توسعه مى‏دهد به اينكه خمر بخصوص مايع متخذ از انگور اختصاص ندارد، بلكه فقاع و نبيذ را نيز شامل است. اين يك ادعاست؛ زيرا وجدانا بر اين‏ها خمر اطلاق نمى‏شود، ولى تعبدا اطلاق مى‏كنيم، تا در نتيجه احكام خمر برآن جارى شود.

2-و گاهى دليل حاكم در عقد الحمل(یعنی محمول يا حكم شرعى) دليل محكوم دخل و تصرف انجام مى‏دهد از قبيل اينكه: الصوم واجب شامل صوم ضررى هم مى‏گردد و وجوب را در آنجا نيز اثبات مى‏كند، ولى قانون لاضرر و لاضرار فى‌ الاسلام دلالت مى‏كند كه حكم ضررى در اسلام نيست پس صوم ضررى وجوب ندارد و حكم وجوب مختص به صوم غير ضررى 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، يعنى در هر دو باب مدلول يكى از دو دليل از عموم دليل ديگر خارج مى‏گردد، منتهى در تخصیص اخراج حكمى است، اما در حكومت اخراج موضوعى است؛ و در يك بيان جامع، تخصيص اخراج حكمى است ظاهرا و باطنا، ولى حكومت در باطن اخراج حكمى است، اما در ظاهر اخراج موضوعى است.

مثال: اگر مولا بفرماید اكرم العلماء، سپس بفرماید: لا تكرم الفساق من العلماء. اين کلام دوم مخصص آن دليل عام اول است؛ زيرا اين جمله دلالت ندارد بر اينكه عالم فاسق عالم نيست، بلكه مى‏گويد: عالم فاسق وجوب اكرام ندارد(خروج حكمى).

اما گاهى مولا می‌فرماید: اکرم العلمائ و بعد می‎فرماید: الفاسق ليس بعالم، در این فرض، اين کلام دوم برآن عام اولى حكومت دارد و معنايش اين است كه عالم فاسق، ادعاءً و تنزیلاً اصلاً عالم نیست؛ فلذا طبيعتاً احكام علماء براى آن ثابت نيست.

پس در اين فرض نتيجه الفاسق ليس بعالم با لا تكرم العالم الفاسق متحد و يكسان است و هر دو دلالت مى‏كنند بر عدم وجوب اكرام فاسق، ولى يكى از آن دو به لسان خروج حكمى است(تخصيص) و ديگرى به لسان خروج موضوعى است(حکومت).

مثال شرعی: در شرع مقدس يك سلسله ادله‏اى داريم كه احكام و دستورالعمل‏هاى‏ مشكوك را تبيين مى‏كند از قبيل اينكه چه نوع شكوكى مبطل نماز هستند و چه نوع شكوكى قابل اعتنا نيستند و مانند اینها. حال گاهى شارع مقدس اول مى‏فرمايد: اذا شككت فابن على الاكثر كه اطلاق دارد و هر نوع شكى را مى‏گيرد، سپس مى‏فرمايد: لا تبن على الاكثر فى الشك الفلانى اين نامش تخصيص است، ولى گاهى مى‏‌فرماید: لاشك لكثير الشك يا لا شك للامام مع حفظ الماموم که اين اسمش حكومت است كه به حسب ظاهر خروج موضوعى را دلالت دارد، يعنى لسان دليل آن است كه شك انسان كثيرالشك و يا شك ماموم با حفظ امام و بالعكس از دايره شك خارج است، منتهى خروج ادعايى است نه وجدانى به دليل اينكه وجدانا كه در كثير الشك شك منتفى نيست، ولى تنزيلا چرا، در نتيجه، تمام احكامى كه براى شكوك بيان مى‏گردد به شك كثيرالشك داده نمى‏شود.

ب: ورود

ورود: عبارت است از اينكه موضوع يكى از دو دليل، به استناد تعبد شرعی، بالوجدان از تحت دليل ديگر(یعنی مورد) خارج باشد.

مانند ورود اَماره (دلیل) معتبر شرعى بر ادله اصول عملیه عقلى. مثلاً هر چند موضوع اصل برائت عقلى (به استناد قاعده عقلىِ قبحِ عقاب بلا بیان) «عدم‌البیان» و نتیجه آن، برائت ذمه مكلف است، با ورود اَماره‌اى معتبر مانندِ خبر واحد، عدم‌البیان تعبداً از موضوعیت می‌افتد و به بیان مبدل می‌شود و در نتیجه، دیگر زمینه‌اى براى اجراى اصل عملىِ برائت باقى نمی‌ماند. اصطلاحاً می‌گویند كه دلیل معتبر شرعى، كه حكمى شرعى را بیان می‌كند، بر دلیلى كه حجیت اصل عملى را اثبات می‌كند «وارد» شده است

اما الفرق بين الحكومة و بين الورود...

مرحوم مظفّر میفرماید همانطور که حكومت با تخصيص هم نتیجه است، ورود نیز با تخصّص هم نتیجه است. تاكنون فرق بين حكومت و تخصيص واضح شد و امّا فرق بين ورود و تخصّص كه نتيجه آن فرق‏گذارى بين حكومت و ورود مى‏باشد از اين قرار است:

ورود و تخصّص عبارتند از خروج حقيقى شى‏ء از موضوع دليل عام، منتهى در تخصّص، خروج مزبور حقيقى و تكوينى مى‏باشد و تعبّد و عنايت شارع، در آن نقشى ندارد(مانند خروج جاهل از دایره علماء)، و لكن در مسئله ورود، خروج موضوع از تحت دليل عام، به تعبد شرعى مى‏باشد(مانند خروج .

بنابراین تخصص عبارت است از خروج موضوعى محض، وجدانا و تكوينا؛ و ورود عبارت است از خروج موضوعى وجدانا نه ادعاء، ولى منشا اين خروج تعبد شرعى است.

و بهذا البيان لمعنى الورود... از آنچه گفته شد فرق بین حکومت و ورود روشن گردید که: در حكومت ارتباط دلیل حاكم با دلیل محكوم به صورت نظارت، تفسیر و تبیین است، در حالى كه تصرف دلیل وارد در دلیل مورود به صورت خارج ساختن از شمول آن به طور حقیقى است. بر این اساس، نتیجه حكومت(اگر محدود كننده باشد) همانند تخصیص‌است، ولى نتیجه ورود همانند تخصص است. به عبارت دیگر، هم حكومت و هم ورود، تصرف تعبدىِ یك دلیل در دلیل دیگر است، ولى حكومت، اخراج تعبدى است و ورود، خروج تعبدى است.

نتيجه مقدمه پنجم اين شد كه حساب حكومت و ورود جداى از حساب تعارض مى‏باشد و احكام و قواعد باب تعارض(كه در آينده آنها را بررسى خواهيم نمود) در مورد این دو عنوان جارى نخواهد شد.

**مقدمه ششم: مقتضای قاعده اولیه در متعارضین.**

مرحوم مظفر در این مقدمه، مسئله مقتضاى قاعده و اصل اوّلى در دو دلیل متعارض را بررسى نموده و مى‏فرمايد اقتضاى قاعده و اصل اوّلى، در باب دو دليل متعارض، تساقط است نه تخيير.

توضيح مطلب اینکه، دو دليل متعارض گاهی من جمیع‌الجهات 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؟

هم‏اكنون بحث در مقام اوّل(یعنی مقتضای قاعده عقلی) است، و بحث در مقام دوّم(که مقتضای قواعد شرعی باشد)، انشاءالله به زودی خواهد آمد.

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

والحق ان القاعدة الاولية هى التساقط... مرحوم مظفر میفرماید بنابر مبنای ما در باب حجیت امارات که گفتیم امارات از باب طريقيّت حجّت‌اند، نه از باب سببيّت، مقتضاى اصل اوّلى در مقام، تساقط خواهد بود نه تخيير(چه‌آنكه بنا بر قول به سببيّت هر دو دليل متعارض، داراى مصلحت و يا مفسده مى‏باشد و مسئله اهمّ و مهمّ مطرح مى‏گردد).

بیان ذلک:

ان الدليل الذى يوهم لزوم التخيير هو:... ما حصل فرمايش ايشان از اين قرار است: دليل قائلين به تخيير در مسئله تعارض دليلين(و در فرضى كه هر دو دليل تعادل و تساوى داشته باشند)، آنست كه بين دو دليل، زمانى تعارض و تكاذب قابل تصوّر است كه هر دو دليل حجّيت داشته باشند، بنابراين دليلين متعارضين هر دو حجّتند و واجب‌العمل مى‏باشند، و كارى كه از دست تعارض و تكاذب ساخته است آن است كه احدهماى غير معيّن از حجيّت فعلى، ساقط مى‏شود، بنابراين حجيّت فعلى احدهماى غير معيّن محفوظ است، و واجب‌العمل مى‏باشد و نظر بر اينكه در مقام تعارض، حجيّت فعلى براى ما مشخّص نيست، لذا به حكم عقل و از باب ما لايدرك كلّه لا يترك كلّه، بايد قائل به تخيير شد، يعنى مكلّف مخيّر است كه به يكى از دو دليل متعارض عمل نمايد.

و الجواب: ان التخيير المقصود... مقصود از تخيير يا مربوط به حجيّت است، يعنى يكى از دو دليل متعارض، حجّت است و بايد به آن عمل نمود، و يا مربوط به حكم واقعى است، يعنى يكى از دو دليل متعارض، حكم واقعى و الهى را بيان نموده فلذا واجب‌العمل است.

فان كان الأول‏... اگر مراد قائلين بتخيير از جهت حجيّت باشد(كه قطعا همين است)، قول به تخيير غير ممكن است، چه آنكه ادلّه حجيّت، هر دو دليل متعارض را شامل مى‏شود و شمولش به نحو عطف به واو است، يعنى قبل از تعارض هم دليل اول و هم دليل دوم حجّت است و مسئله تعارض، حجيّت هر دو دليل را از كار انداخته و اعتبار و حجيّت را از هر دو سلب مى‏نمايد، بنابراين هر دو دليل بخاطر تعارض، مشمول ادلّه نمى‏باشند و از حجيّت ساقط خواهند بود.

و بعبارة اخرى: ان دليل الحجية... ادلّه حجيّت، (مانند آيه نباء، يا بناء عقلاء و غير ذلك) در مورد دليلين متعارض، تنها مقتضى حجيّت را بوجود مى‏آورد، که اگر مانعى در كار نباشد، حجّيت هر دو دليل به فعليّت مى‏رسد، و امّا مسئله تعارض، همان مانعی است که باعث می‌شود مقوّمات حجيّت در هر دو دليل ناتمام مانده و حجيّتشان به فعليّت نرسد. پس چون هيچيك از آنها بگونه‏اى نيست كه اخذ به آن واجب باشد، قول به تخيير هم صحیح نیست، بلكه هر دو در اين صورت ساقط مى‏شوند(يعنى هركدام را در نظر بگيريم از حجيّت فعلى ساقط است و از دليل حجيّت خارج مى‏باشد).

و ان كان الثانى فنقول:... اما اگر مراد قائلين به تخيير، تخيير مربوط به حكم واقعىّ الهى باشد به اين معنا كه مكلّف علم دارد بر اينكه مؤدّاى يكى از دو دليل متعارض، حكم واقعىّ الهى است و بايد طبق يكى از دو دليل، عمل نمايد اگر مراد آنها اين باشد اوّلا مى‏گوئيم: از كجا چنین علم و يقينی(به اينكه مؤدّاى يكى از دو دليل، حكم واقعى است)، وجود دارد؟ علم مذكور در صورتى محقّق است كه ما يقين داشته باشيم كه يكى از دو دليل مطابق واقع است و حال آنكه هر دو دليل ظنّى مى‏باشد و احتمال خطأ در مورد هر دو دليل موجود است(یعنی ممکن است هردو دلیل با هم کاذب باشند).

بنابراین علم و يقين به اينكه مؤدّاى يكى از آنها مطابق حكم واقعى باشد نداريم و تخييرى در كار نخواهد بود و علم به اصابة احدهما به واقع، از لوازم حجيّت هر دو دليل متعارض، نمى‏باشد، چه آنكه در مورد هر دو دليل احتمال كذب، موجود است. آرى از جهت تعارض، علم به كذب احدهما داريم، لکن علم بكذب احدهما غير از علم بصدق احدهما خواهد بود.

و ثانيا- على تقدير حصول العلم‏... برفرض كه به اصابة احدهماى غير معيّن با حكم واقعى الهى، علم داشته باشيم كه در اين صورت تخيير از لحاظ حكم واقعى، قابل تصوّر است، لکن اين تخيير از محلّ بحث خارج مى‏باشد، چه‎آنكه تخيير مزبور مربوط به دليلين متعارضين نخواهد بود و بلكه منشأ تخيير، علم اجمالى است و مسئله تخييرى كه ناشى از علم اجمالى باشد در فرض عدم حجيّت هر دو دليل ايضا قابل تصوّر است و ربطى به مسئله دليلين متعارضين و مقتضاى قاعده در آن، ندارد و بلكه مجراى قواعد علم اجمالى خواهد بود كه اگر دوران امر بين محذورين بود(وجوب و حرمت) حكم به تخيير مى‏شود و اگر دوران امر بين وجوب و عدم وجوب، بود حكم به احتياط مى‏شود كه در بحث علم اجمالى و قواعد آن، به این مسأله اشاره شده.

إذا عرفت ذلك فيتحصل‏... کوتاه‏سخن در مسئله تعارض دو دليل و در فرض مساوى بودن آن، مقتضاى اصل اوّلى، تساقط است(به عكس باب تزاحم كه در فرض تساوى و تعادل، اصل اوّلى‏ اقتضاى تخيير را داشت).

اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفى حكم ثالث‏... آنچه تاکنون محل بحث بود اين بود كه دو دليل متعارض نسبت به مورد معارضه هر دو تساقط مى‏كنند، ولى اکنون بحث در اين است كه هرگاه دو دليل متعارض مشتركا بر نفى حكم ثالث از يك موضوع دلالت داشتند، آيا مقتضاى تساقط دو دليل آن است كه على الاطلاق از حجيت مى‏افتند و در اين جهت نيز حجيت ندارند، و يا اينكه در اين جهت چون معارض نيستند هر دو بر حجيت فعليه خود باقى‏اند؟ مثلاً آیا دلیل استحباب و وجوب غسل جمعه دلالت بر عدم حرمت غسل جمعه دارند، یا بخاطر اینکه هردو از حجیت ساقط گردیده‎اند، چنین دلالتی ندارند؟

الحق انه‏... مرحوم مظفّر مى‏فرمايد حق مطلب آن است كه اگرچه دو دلیل نسبت به دلالت مطابقی خود از حجیت ساقط گردیده‌اند، لکن توان و قدرت آن را دارند كه قول سوّم را نفى كنند، يعنى هر دو دليل در حدّ نفى قول سوّم معتبر مى‏باشند، چه‌آنکه این دو دليل با دلالت التزامى، قول سوّم را نفى مى‏كنند و دلالت التزامى، گرچه در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقى مى‏باشد و لكن در حجيّت و اعتبار، هرگز تابع دلالت مطابقى نخواهد بود، بنابراين اگرچه حجيّت و اعتبار هر دو دليل از لحاظ دلالت مطابقى بخاطر تعارض، مواجه با مانع است، و لكن حجيّت و اعتبار آنها از لحاظ دلالت التزامى، مانعى ندارد و قول سوّم(حرمت غسل جمعه) با دلالت التزامىّ هر دو دليل نفى خواهد شد.

هذا فيما إذا كانت احدى الدلالتين‏... آنچه عرض شد در ارتباط با نفى حكم ثالث بود كه يكى از دو دلالت تابع دلالت ديگر باشد از قبيل دلالت التزامى كه تابع دلالت مطابقى است و ثابت گردید كه دلالت ثانوى بر حجيت خود باقى است، حال اگر دو دلالت داشتيم كه هيچ‏كدام اصل و فرع، تابع و متبوع نبودند، بلكه هر دو در عرض هم بودند و يكى از آن دو مبتلا به معارض شد و از درجه حجيت فعليه ساقط گردید، در اين صورت به طريق اولى، دلالت ديگر به حال خود باقى بوده و حجيت آن محفوظ است.

مثلاً اگر دلیل اول گفت اكرم العلماء و دلیل ديگر گفت لاتكرم الفساق(كه نسبت بين آن دو عموم من وجه است و هريك داراى ماده افتراق هستند)، در این صورت دو دليل بالنسبه به ماده اجماع تعارض نموده و تساقط مى‏كنند، ولى نسبت به دو ماده افتراق(یعنی وجوب اکرام علمای عدول و حرمت فساق جاهل) كه در عرض ماده اجتماع برآن دلالت دارند، بلامعارض بوده و حجيت فعليه دارند.

**مقدمه هفتم: الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح‏.**

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما امكن أولى من الطرح... مقدمه هفتم از مقدمات مبحث تعادل و تراجيح در ارتباط با قانون معروف "الجمع مهما امکن اولی من الطرح" است که در ميان علماى اصول مشهور بوده و هست و حتى برخى از قبيل ابن ابى جمهور صاحب كتاب [عوالى‌اللئالى](http://wikifeqh.ir/%D8%B9%D9%88%D8%A7%D9%84%DB%8C_%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%A7%D9%84%DB%8C) نسبت به آن ادعاى اجماع نموده‏اند. مراد از این عبارت این است که مادامى‏كه مى‏توان ميان دو دليل متعارض را جمع نمود، اين جمع از طرح هر دو يا يكى به مراتب بهتر است.

و ظاهر ان المراد من الجمع الذى هو أولى من الطرح، هو الجمع فى 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.

1. جمع عرفى آن است كه عرف عام و عقلاى عالم آن را ‏پسندند و در محاورات خود عملا از آن بهره مى‏گيرند از قبيل جمع بین دليل عام و دليل خاص كه عرف عقلاء به وسيله دليل خاص، عام را تخصيص می‎زنند و همچنين در جمع بین مطلق و مقيد.

2. اما جمع تبرعى و عقلى و آن عبارت است از وجه‏الجمعى كه عقل با دقت و باريك‏بينى مى‏تراشد، ولى به درجه ظهور عرفى نمى‏رسد و عقلاى عالم در محاورات خود چنين بنايى ندارند، اين قسم از جمع حد و مرزى ندارد، بلكه غليظترين متعارض‏ها را مى‏توان با دقت عقلى تأويل برده و بين آن دو را جمع نمود؛ فى المثل يك دليل مى‏گويد: اكرم العلماء و دليل ديگرى مى‏گويد: لا تكرم العلماء، که عقل مى‏تواند بين آن دو را جمع نموده به این نحو که دلیل اول را حمل بر عالم عادل و دومى را بر حمل بر عالم فاسق نماید، و تنها در دو نص متعارض اين توجيه عقلى راه ندارد، چون نص قابل توجه نيست، ولى از نصوص كه بگذريم دو ظاهر و لو عام و خاص مطلق نباشند، بلكه عامين من‌وجه يا متباينين، يا يك نص با يك ظاهر قابل جمع تبرعى هستند. پس دايره جمع تبرعی به مراتب از جمع عرفى وسيع‏تر است و خلاصه اينكه جمع تبرعى عبارت است از توجيهات بسيار بعيدى كه هيچ دليلى بر آنها نيست نه از حكم عقلى و نه از بناى عقلا و نه از منابع ديگر، بلكه صرفا براى اينكه روايات از درجه اعتبار ساقط نشود، توجيهات غير وجهى براى آنها ذكر می‌گردد.

حال مرحوم مظفر می فرمایند 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 فى السند... نظر به اينكه این قاعده اكثر موارد تعارض را شامل مى‏شود و با آن می‌توانیم بسیاری از موارد تعارض بین ادله را حل نماییم(چه‌آنکه اگر جمع بين دو دليل متعارض ميسور باشد نوبت به اخذ به راجح در صورت رجحان و يا نوبت به تساقط و تخيير در صورت تعادل نمى‏رسد، بلكه هر دو دليل بر حجيت فعليه خويش باقى‏اند و باید به هر دو دليل اخذ ‏كنيم) ‏لذا این بحث از اهمّيت بسياری برخوردار است.

و من أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة... و بدين لحاظ راجع به قاعده مزبور بايد از دو ناحيه و جهت بحث نمائيم، يكى از جهت مدرك و دليل آن، كه آيا دليل و مدركى بر حجيّت و اعتبار آن داريم يا خير؟ و ديگر از جهت گستره این قاعده که آیا قاعده مزبور تنها جمع عرفى و دلالى را شامل مى‏شود و يا جمع تبرّعى و عقلى را ايضا شامل خواهد شد؟

1- اما من الناحية الاولى‏... ما حصل دليل عقلى بر اعتبار قاعده مزبور از اين قرار است که قبلا يادآور شديم كه بين دو دليل، زمانى تعارض محقّق مى‏شود كه مقوّمات حجيّت هريك تمام باشد يعنى هر دو دليل از ناحيه سند و دلالت، حجيّت و اعتبار داشته باشد. بنابراين با فرض حجيّت هر دو دليل مقتضى براى حجّيت هر دو دليل موجود است و مانعى كه جلو مقتضى حجيّت را مى‏گيرد و نمى‏گذارد كه به فعليّت برسد، همان، تعارض و تكاذب آنها است يعنى در مرحله تعارض همديگر را تكذيب مى‏نمايد و اگر جمع بين آن دو ممكن باشد، تكاذب از بين مى‏رود و لذا وجود مانع محرز نبوده و بلكه مانع رفع مى‏شود و مقتضى حجيّت به خاطر عدم مانع، به فعليّت مى‏رسد، و بلكه عقل به اولويّت جمع بين هر دو دليل و عمل طبق آنها، حكم مى‏نمايد و ما هم به حكم عقل بايد ملتزم بشويم و به هر دو دليل بعنوان حجّت شرعى، اخذ و عمل نمائيم بنابراين اولويّت عقلى تنها دليل و مدركى است كه براى اعتبار قاعده (الجمع ...) مورد توجّه مى‏باشد.

2- و امّا من ناحية الثّانيّة... همانطور که عرض شد مراد از جمع در قاعده جمع عرفى و دلالى مى‏باشد نه جمع تبرّعى.

و قد يظنّ الظّانّ انّ امكان الجمع... بعضى‏ گمان برده‏اند كه آنچه كه به قاعده، قوام مى‏بخشد امكان جمع تبرّعى خواهد بود، زیرا با جمع تبرعی مانع حجیت که همان تکاذب دلیلین باشد مرتفع گردیده و هر دو دلیل به مرحله حجیت خواهند رسید.

و لكن يجاب عن ذلك انّه لو كان مضمون هذه القاعدة ... مرحوم مظفّر مى‏فرمايد: اگر مراد از جمع، جمع تبرّعى باشد دو تالى فاسد دارد. اول اینکه تعارض بين دليلين بكلّى ريشه‏كن مى‏شود و وجود خارجى خود را از دست مى‏دهد چه آنكه با جمع تبرّعى همه تعارضات نابود گردیده و باب تعادل و تراجيح و مسئله تعارض ادلّه، از بيخ و بن برانداخته خواهد شد.

ديگر اينكه اخبار و روايات علاجيّه كه در باب تعارض ادلّه وارد شده‏اند، همه بايد طرح و بدور افكنده شوند چه آنكه با جمع تبرّعى كلّيّه تعارضات از بين مى‏روند و محل حاجت و نياز براى اخبار و روايات علاجيّه باقى نخواهد ماند.

الّا فيما هو نادر ندرة لا يصحّ... آرى اگر دو دليل از نظر دلالت نصّ و صریح باشند در اين صورت تعارض برقرار است و از جمع تبرّعى، كارى ساخته نخواهد بود، چه‌آنكه دليلين نصّين، به هيچ وجه قابل تأويل نمى‏باشند، لکن حمل اخبار علاجيّه بر صورت مذكور، صحيح نمى‏باشد، چه‌آنكه حمل بر صورت نادر خواهد بود.

و ببيان آخر برهانى نقول... دو دليلى كه با يكديگر تعارض مى‏كنند از لحاظ مقام ثبوت از شش صورت خارج نيستند که از اين شش صورت دو مورد از محل بحث ما خارج است:

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

اما چهار صورت دیگر از این قرار است:

1. هر دو دليل متعارض، از ناحيه دلالت قطعى و از ناحيه سند ظنى باشند مثل دو خبر واحد منصوص.

2. هر دو دليل متعارض، از ناحيه سند قطعى و از ناحيه دلالت ظنى باشند مثل دو خبر متواتر يا دو آيه‏اى كه ظاهر در معنا هستند.

3. يكى از دو دليل متعارض، از ناحيه سند قطعى و از ناحيه دلالت ظنى باشد و آن ديگرى به عكس باشد مثل خبر واحد نص با ظاهر آيه.

4. هر دو دليل متعارض، هم از ناحيه سند و هم از ناحيه دلالت گمان‏آور باشند مثل دو خبر واحدى كه ظاهر در معنا هستند.

فان كانت الاولى... اگر دو دلیل ظنی‌السند و قطعی‌الدلالة باشند، اين صورت از محلّ جريان قاعده، خارج است چه آنكه دلالت هر دو دليل قطعی است، فلذا نمی‌توان در دلالت آنها هيچ‏گونه تصرّفى چه بعنوان جمع عرفى و چه بعنوان جمع تبرّعى نمود، و لذا در اين صورت يا باید به مرجّحات سندى مراجعه شود، و یا اگر مرجّحى در كار نباشد قائل به تساقط هر دو دليل مى‏شويم(مختار مصنف) و يا قول به تخيير را اخذ مى‏كنيم(چنانچه بعضى‏ها قائل گردیده‌اند).

و ان كانت الثانية... اگر هردو دلیل قطعی‌السند و ظنی‌الدلالة باشند، در اين صورت طرح هر دو و يا طرح يكى از آنها، از نظر سند جائز نمى‏باشد و تنها جمع عرفى و دلالى(اگر ممكن باشد) مورد دارد به اين كيفيّت كه يكى از آنها قرينه مى‏شود و ديگرى ذى‌القرينه، از قبيل نص و ظاهر، خاص و عام، مقيد و مطلق، مبين و مجمل كه نص و خاص و مقيد و مبين قرينه هستند براى تصرف در ظاهر و عام و مطلق و... و يا هريك از دو دليل قرينه بر ديگرى باشد از قبيل عام و خاص من وجه در برخى صور كه خواهد آمد و از قبيل متباينين كه بين آن دو قدر متيقنى باشد و... و در حقیقت جمع مذكور از جهت تصرّف در ظاهر هر دو دليل است و جمع عرفى مى‏باشد. و اما جمع تبرّعى در صورت مزبور جائز نمى‏باشد چه آنكه مجوّز و شاهدی ندارد.

و ان كانت الثالثة... اگر یکی از دو دلیل قطعی‌السند و ظنی‌الدلالة باشد و دیگریبالعکس باشد، در اين صورت ايضا جمع دلالى و عرفى اگر ممكن باشد مورد خواهد داشت به اين كيفيّت: دليل مقطوع‌الدّلاله(اگر صلاحيّت داشته باشد) را قرينه قرار مى‏دهيم و در دلالت دليل ديگرى(كه مظنون‌الدّلاله است)، تصرّف مى‏نمائيم و بدين‏وسيله براى هر دو دليل ظاهرى ساخته مى‏شود و از باب ظواهر داراى اعتبار و حجيّت خواهد شد، و امّا اگر دليل مقطوع‌الدّلاله صلاحيّت قرينه بودن را نداشته باشد، جمع عرفى غير ممكن مى‏شود و جمع تبرّعى چاره‏ساز نخواهد بود، چه‌آنكه تأويل ظاهر دليل، از باب تبرّع و بخاطر نداشتن دليل و مدرك، نمى‏تواند براى هر دو دليل ظاهرى بسازد و آنها را در باب ظواهر داخل نمايد و تصرّف تبرّعى، نه ببناء عقلاء حجيّت دارد و نه دليل ديگر بر اعتبار آن، وجود خواهد داشت. بنابراين در این صورت، بايد هر دو دليل(یعنی دلیل مقطوع الدلالة بخاطر سند و دلیل مقطوع‌السند بخاطر دلالت) طرح گردد.

و ان كانت الرابعة... اگر هردو دلیل ظنی‌السند والدلالة باشند، در اين صورت امر دائر است بين اينكه در سند دليل اول تصرّف نمائيم و بگوئيم كه سند آن قابل خدشه و از اعتبار ساقط است و بايد به دليل دوم عمل گردد، و بين اينكه در ظاهر دليل دوم تصرّف نموده و بگوئيم دليل آن از نظر دلالت مخدوش است و باید به دليل اول عمل شود

و السّر فى هذا الدّوران... سر و انگیزه دوران مزبور آن است كه دليل حجيّت سند، سند هر دو دليل را حجّت مى‏نمايد و فرض آن است که سند هر دو در حدّ مساوى است، بنابراين دوران امر بين سندين(که یا این سند را اخذ کنیم یا سند دلیل مقابل را) غير ممكن است، چه‌آنكه هيچ‏يك از دو سند مزيّتى بر ديگرى ندارد، و همچنين دليل حجيّت ظهور، ظاهر دو دليل را در حدّ مساوى، حجّت مى‏نمايد و لذا دوران امر بين ظهورين ايضا معنا ندارد؛ و نظر بر اينكه هر دو دليل با هم تعارض دارند، اخذ به ظاهر هر دو ممنوع است. پس اگر به سند هردو اخذ نمائيم به ناچار بايد بگوئيم كه ظاهر يكى از آنها خلاف واقع است، و بنابراين حجيت سند احدهما با حجيّت ظاهر ديگرى تصادم و برخورد مى‏نمايد؛ و همچنين اگر به ظاهر هر دو دليل اخذ نمائيم، به ناچار بايد ملتزم شويم كه سند يكى از آنها خلاف واقع است، بنابراين حجيّت ظهور احدهما با حجيّت سند ديگرى تصادم و برخورد خواهند داشت؛ و سرانجام نتیجه این می‌شود كه دوران امر در صورت چهارم بين حجيّت سند احدهما و حجّيّت ظاهر ديگرى خواهد بود و هيچ‏كدام از دو دليل نسبت به ديگرى اولويّت ندارد. حال در این صورت اگر جمع عرفى ممكن باشد مورد عمل قرار مى‏گيرد و اصالة الظهور در مورد هر دو دليل در حدّ مساوى جارى نخواهد شد. و اما اگر جمع عرفى غير ممكن باشد جمع تبرّعى هرگز صلاحيّت برقرارى صلح و سازش فى ما بين دليلين را نخواهد داشت و هر دو دليل بر حالت تعارض باقى مى‏مانند و بايد به قواعد باب تعارض مراجعه شود كه در صورت مرجّح داشتن، ذى المرجّح بر ديگرى مقدّم مى‏شود و در صورت تساوى و تعادل، قائلين به تخيير، تخيير را و قائلين به تساقط، تساقط را انتخاب خواهند نمود.

فتحصّل من ذلك كلّه ... حاصل سخن آنکه در صور چهارگانه تعارض جمع تبرّعى به هيچ‌وجه اعتبار ندارد؛ و امّا جمع عرفى و دلالى غير از صورت اوّلى، در هر سه صورت ديگر(در صورت امکان) صحیح خواهد بود.

بالاخره مرحوم مظفّر قاعده الجمع مهما امكن، را اگر مبتنى بر جمع عرفى و دلالى باشد، قبول نموده و امّا اگر مبتنى بر جمع تبرّعى باشد قبول ندارند.

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

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| **صور تعارض** | **دلیل** | **دلالت** | **سند** | **نتیجه** |
| صورتاول | اول | ق | ظ | مرجحات سندییا تساقط و تخییر |
| دوم | ق | ظ |
|  |  |  |  |  |
| صورتدوم | اول | ظ | ق | جمع عرفی یاقواعد باب تعارض |
| دوم | ظ | ق |
|  |  |  |  |  |
| صورتسوم | اول | ق | ظ | جمع عرفی یاتساقط و تخییر |
| دوم | ظ | ق |
|  |  |  |  |  |
| صورتچهارم | اول | ظ | ظ | جمع عرفی یا قواعد باب تعارض |
| دوم | ظ | ظ |

پایان مباحث مقدماتی.

**مباحث اصلی** در ضمن سه امر**.**

1- جمع عرفى 2- قاعده ثانوى در فرض تعادل دليلين 3- مرجّحات سندى در مورد دليلين متعارضين.

**امر اول: جمع عرفی.**

بمقتضى ما شرحناه فى المقدمة الأخيرة... از بررسی‌ قاعده الجمع مهما امكن، كه در مقدّمه بحث داشتيم معلوم گرديد كه قدر متيقن و آنچه كه صددرصد در قاعده مزبور مورد نظر و مراد است همان جمع عرفى و دلالى مى‏باشد كه مرحوم شيخ انصارى آن را به الجمع المقبول( یعنی آنچه در نزد اهل عرف مورد قبول است) نامگذارى نموده است و نام سوّم آن الجمع الدّلالتى مى‏باشد.

بنابراين قاعده مزبور سه نام دارد:1- جمع عرفى 2- الجمع المقبول 3- جمع دلالتى.

همان‏طور كه كراراً يادآورى شد، قاعده مورد بحث، مبتنى بر جمع عرفى و داخل در باب ظواهر شده و از باب ظواهر، حجيّت و اعتبار خواهد داشت و در حقيقت با جمع عرفى مشكله تعارض و تكاذب، حل شده و دليلين متعارضين، بكلّى از حالت ناسازگارى بيرون مى‏آيند و با صلح و سازش در كنار هم قرار مى‏گيرند.

و الوجه فى ذلك... انگيزه و دليل مطلب و مزبور(که با جمع عرفى تعارض بين دليلين رفع و برطرف مى‏شود) آن است كه رجوع به احكام و قواعد تعارض(یعنی استفاده از مرجّحات و اخذ به ذى‌المرجّح، و یا تساقط دليلين و يا تخيير بين آنها) بخاطر تحیّر و تردیدی است که با دو دلیل متعارض به وجود می‎آید، لکن با وجود جمع عرفی بین دو دلیل، دیگر تحيّر و تردیدى در كار نيست تا به قواعد مذكور، نيازمند بشويم.

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

به عبارت دیگر در موارد جمع عرفى گرچه ابتداء به نظر مى‏رسد كه بين هر دو دليل تعارض برقرار است، ولكن پس از دقّت و اعمال جمع عرفى، معلوم مى‏شود كه بين دو دليل از اصل، تعارض و تنافى وجود نداشته است.

بیان چهار نمونه از موارد جمع عرفی.

و للجمع العرفى موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب... براى جمع عرفى مصاديق زياد است كه بعنوان نمونه به چهار مورد اشاره می‌نماییم.

1- فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر... يكى از موارد جمع عرفى موردى است كه از باب عامّ و خاصّ مطلق است كه يكى از دو دليل خاصّ است و ديگرى عامّ مى‏باشد مانند اكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق من العلماء، که اگر چه در نظر ابتدائی بين دو دليل، تعارض و تنافى جلوه‏گر است، و لكن با دقّت معلوم مى‏شود كه دليل خاصّ حق تقدّم دارد و با مقدّم داشتن دليل خاصّ بر دليل عامّ، تعارض از بين مى‏رود، و این امریست که مورد اتّفاق مى‏باشد.

و قد جرى البحث فى انّ الخاصّ مطلقا بما هو خاصّ...

در تقدیم دلیل خاص بر عام بحث است كه آيا دليل خاصّ بطور مطلق، مقدّم بر عامّ مى‏شود و يا آنكه تقدّم دليل خاصّ بر دليل عامّ، مشروط بر آنست كه ظهور دليل خاصّ، اقوی از دلیل عام باشد؟

بعضى از علماء مانند شيخ انصارى، قائلند كه دليل خاصّ زمانى مقدّم بر دليل عامّ مى‏شود كه ظهور آن نسبت به دليل عامّ، اقوی باشد مانند جایی که دليل عام لفظى باشد و دليل خاصّ، مفهوم باشد و بدون شكّ ظهور لفظى اقواى از ظهور مفهوم است و دليل عامّ، مقدّم خواهد بود.

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

و لا يهمنا التعرض إلى هذا البحث... مرحوم مظفر میفرماید: كيفيت تقديم دلیل خاص بر عام چندان مهم نيست و آنچه مهم است و ثمره عملى دارد اصل تقديم است.

و يلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر... تقديم نصّ بر ظاهر و تقديم اظهر بر ظاهر نيز از قبيل همين جمع عرفى (مثل تقديم خاص بر عام) است و همه اين‏ها از يك باب‏اند. مثلا در روايتى آمده است اغتسل فى يوم الجمعة و در روايت ديگرى آمده است: الغسل الجمعة مستحبّ. در اینجا دليل اوّل: یعنی اغتسل فعل امر است و ظهور در وجوب غسل دارد و لکن دليل دوّم نصّ در استحباب غسل جمعه است و نصّ مقدّم بر ظاهر خواهد بود و مانند: تعارض لا تشرب العصیر با لاباس بشرب العصیر، که ظهور عدم باس(لاباس) در جواز، از ظهور نهی(لا تشرب) در حرمت اقوا است.

2-و منها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن... يكى از موارد جمع عرفى موردى است كه در باب عموم و خصوص من وجه قدر متیقنی در میان باشد؛ منتهی قدر متیقن خارجی نه در مقام تخاطب.

بیان ذلک:

قدر متيقّن (تارة) به ملاحظه خارج از مقام تخاطب است كه وجود اين قدر متيقّن به تمسّك به اطلاق ضرر ندارد و اخرى)قدر متيقّن به ملاحظه تخاطب است كه وجود اين قدر متيقّن به تمسّك به اطلاق مضر است و مانع از تمسّك به اطلاق خواهد شد.

و امّا قدر متيقّن در مقام تخاطب مثلا متكلّم و مخاطب با هم راجع به آزادى رقبة مؤمنة صحبت كرده‏اند و در اثناء سخن متكلّم دستور صادر مى‏كند و مى‏گويد: اعتق رقبة. در اینجا مخاطب يقين دارد كه منظور متكلّم از رقبه رقبه مؤمنه مى‏باشد، و اين قدر متيقّن بلحاظ مقام تخاطب است و مانع از انعقاد ظهور براى كلام در اطلاق خواهد شد، و امّا قدر متيقّن به ملاحظه خارج از مقام تخاطب، مثل اینکه مولى فرموده اكرم عالما، مخاطب يقين دارد كه اگر عالم عادل را اکرام نماید امتثال حاصل خواهد شد به عبارت ديگر هر مطلقى نسبت به افراد طولى و بدلى خود، قدر متيقّن دارد كه اگر آن فرد را امتثال نمايد مثلا عالم نماز شب‏خوان را اكرام نمايد نسبت به بقيه افراد قطعا بهتر است و اين قدر متيقّن به ملاحظه خارج از مقام تخاطب است و ضرر به اطلاق ندارد و با وجود اين قدر متيقّن تمسك به اطلاق جائز است و اگر عالم فاسق را اكرام نمايد ايضا امتثال حاصل مى‏شود.

حال در ما نحن فيه اگر در مورد دو دليل متعارض، قدر متيقّن مربوط به لفظ و مقام تخاطب باشد، تعارض بين دليلين از همان ابتداء امر و حتّى در نظر اوّل، منتفى بوده و لذا جمع عرفى در فرض مزبور اصلا مورد نخواهد داشت.

و امّا اگر دو دليل داراى قدر متيقّن مربوط به امر خارج باشد، مصداق و مورد، براى جمع عرفى خواهد بود مثلا در مانند دلیل ثمن العذرة سحت(بهاى عذرة حرام است) با دلیل: لا بأس ببيع العذرة(فروش عذره اشكالى ندارد) از نظر لفظ تعارض و تنافى وجود دارد، و لكن قدر متيقن در دليل اوّل عذره انسان است و در دليل دوّم عذره مأكول اللحم است و هركدام بر قدر متيقّن حمل مى‏شود و تعارض و تنافى مرتفع خواهد شد.

3- و منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن‏... مورد سوّم از موارد جمع عرفى، جایی است که تقدیم یکی از دو دلیل دون دیگری، موجب تخصیص مستهجن گردد.

مثال: يك دليل مى‏گويد: اكرم العلماء(با فرض اینکه صد عالم وجود دارد که نود ونه نفرشان غیر هاشمی و یک نفرشان هاشمی است) اين دليل عموميت دارد و جميع علماء، اعم از هاشمی و غیر هاشمی را در بر مى‏گيرد، دليل ديگر مى‏گويد: لا تكرم غير الهاشمی. اين دليل نيز عام است و علماى غير هاشمی وهمچنين غیر هاشمی از عموم مردم را نیز شامل می‌شود. ماده افتراق دليل اول علماى هاشمی است كه دليل اول او را مى‏گيرد، ولى دليل ثانى نسبت به آن ساكت است و ماده افتراق دليل دوم جهال هاشمی از مردم است و ماده اجتماع هر دو دليل علماى غير هاشمی است كه دليل اول آنها را شامل است و وجوب اكرام را براى آنها ثابت مى‏كند و دليل دوم نيز شامل است و حرمت اكرام را براى آنها ثابت مى‏كند، حال اگر در ماده اجتماع دليل ثانى را مقدم بداريم لازمه‏اش آن است كه از عام اولى(یعنی علماء) اكثر افراد آن(یعنی علمای غیر هاشمی) اخراج و استثنا گردد، برخلاف اينكه دليل اول را مقدم بداريم كه در دليل ثانى تخصيص اكثر پيش نمى‏آيد؛ زيرا عموم جهال غیر هاشمی داخل در اين دليل است.

4- و منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا مورد التحديدات‏... مورد چهارم از موارد جمع عرفى موردى است كه ميان دو دليل از نسب اربع عموم و خصوص من وجه باشد، ولى يكى از آن دو در مورد تحديد و بيان ضابطه و حد و مرز وارد شده باشد، مانند اوزان و مقادیر و مسافات، بخلاف دلیل مقابل؛ در اينجا نيز گفته می‌شود: هر عامى كه در مورد تحديد وارد شده ظهورش قوى‏تر است به گونه‏اى كه اين نوع از ظواهر را ملحق به نصوص و در حكم آنها مى‏دانند و مى‏گويند اين عمومات آبى از تخصيص هستند و در نتيجه اين عام مقدم مى‏شود.

مثال: در روايتى آمده است شخصى از امام(علیه‌السلام) سؤال كرد ما حدّ الزّكاة؟ امام در جواب فرمودند: هر مسلمانى ما زاد اموالش را بايد بعنوان زكاة بدهد.

در روايت ديگرى آمده است كه زكات گندم زمانى واجب مى‏شود كه به حدّ نصاب برسد(یعنی حدود 288 من تبريز)؛ در اینجا چون دليل دوّم بيانگر وزن است ملحق به نصّ بوده و از تخصيص اباء خواهد داشت، فلذا برظهور دلیل اول(که بصورت مطلق هرمازادی را مشمول زکات می دانست) مقدم می‌گردد.

و هناك موارد اخرى وقع الخلاف فى عدها من موارد الجمع العرفى... مرحوم مظفّر پس از برشمردن چهار مورد براى جمع عرفى، به سه مورد ديگر اشاره مى‏نمايد كه از نظر علماء مورد خلاف واقع شده است كه آيا آن موارد ثلاثه از مصاديق جمع عرفى مى‏باشد يا خير؟ از جمله:

 مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته... هرگاه دو دليل معارض هريك داراى دو يا چندين معناى مجازى باشند كه بعضى از آن مجازات به معناى حقيقى نزديكتر از معانىّ مجازىّ ديگر هستند در چنين موردى اختلاف است كه آيا مى‏توانيم هركدام از متعارضين را بر اقرب المجازات آن حمل كنيم تا تعارض مرتفع شود يا خير؟

گروهى قائلند: اذا تعذّرت الحقيقة فاقرب المجازات اولى بالارادة، پس دو دلیل حمل بر اقرب المجازات می‌شود و جمع صورت مى‏گيرد، لکن در مقابل گروهى قائلند كه مجازات كثيره برابرند و هيچ‏كدام بر ديگرى رجحان ندارد و در نتيجه جائى براى جمع عرفى نيست.

مثال: يك دليل مى‏گويد: افعل كذا، و دليل ديگر مى‏گويد: لا تفعل كذا، امر يك معناى حقيقى دارد و آن وجوب است و دو معناى مجازى دارد كه عبارتند از استحباب و اباحه(در مثل امر عقيب حظر) و استحباب اقرب به وجوب است از اباحه. متقابلا، «نهى» نيز يك معناى حقيقى دارد كه حرمت باشد و دو معناى مجازى دارد كه يكى كراهت است و يكى اباحه(در مثل نهی عقیب امر).

حال اگر امر «افعل كذا» را حمل بر استحباب(كه اقرب المجازات است) و هكذا نهى «لا تفعل هذا» را حمل بركراهت(که اقرب المجازات است) كنيم، تعارض مرتفع مى‏شود(البته كراهت و استحباب هم متعارضند، ولى مشكلى در مقام عمل نیست).

و مثل ما إذا لم يكن لكل منهما الا مجاز بعيد... هريك از دو دليل متعارض داراى يك معناى مجازى بعيد هستند يعنى معناى مجازى نسبت به معناى حقيقى بعيد است و يا داراى چندين معناى مجازى هستند كه همه آنها نسبت به معناى حقيقى، مساوى‏اند و هيچ‏كدام اقرب از ديگرى نيست در اينجا نيز اختلاف است كه آيا مى‏توان بين آن دو را جمع كرد يا خير؟

و مثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ‏... در مواردى كه دوران امر بين حمل يك دليل بر تخصيص يا نسخ است آيا مقتضاى جمع عرفى چيست؟ تخصيص را مقدّم بداريم؟ يا نسخ را؟ و يا تفصيل دهيم ميان آنجا كه تأخير بيان از وقت حاجت لازم مى‏آيد با مواردى كه چنين نيست؟

صور متعدّدى در مسئله وجود دارد كه مشروحا در پايان باب عام و خاصّ از ابواب مباحث الفاظ بيان شد فراجع.

**امر دوم: قاعده ثانویه.**

قد تقدم ان القاعدة الاولية المتعادلين‏... گذشت كه در مورد دو خبر متعارض و متعادل، قاعده اوّليّه اقتضاى تساقط را دارد كه هر دو خبر، از مقام حجّيت و اعتبار، ساقط مى‏باشند، و لكن مقتضاى قاعده ثانويّه(یعنی اخبار علاجيّه) عدم تساقط است، به اين‏ معنا كه از اخبار علاجيّه، تساقط هر دو دليل متعارض و متعادل، استفاده نمى‏شود، بلكه تخيير و يا توقّف و يا احتياط، استفاده خواهد شد بنابراين مقتضاى قاعده اوّليّه با مقتضاى قاعده ثانويّه(اخبار علاجيّه) در مورد خبرين متعارضين و متعادلين، تفاوت دارد.

غير ان آراء الأصحاب اختلفت فى استفادة نوع الحكم منها... اخبار علاجيّه در مورد خبرين متعارضين متعادلين، از نظر افاده حكم، مختلف مى‏باشند و لذا بين علماء و اصحاب، سه قول بوجود آمده است كه انگيزه و سرچشمه اقوال ثلاثه، اختلاف روايات علاجيّه مى‏باشد.

1- قول به تخيير: يعنى مكلّف مخيّر است به هريك از دو روايت، عمل نمايد و ديگرى را طرح نمايد(قول به تخيير مربوط به مشهور از علماء است كه در مورد آن، نقل اجماع نیز شده است).

2- قول به توقّف: يعنى آقاى مجتهد در فرض مذكور، طبق هيچ‏يك از دو روايت، فتوى نمى‏دهد و لكن در مقام عمل بايد احتياط نمايد.

و انما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط... توقف مذكور برگشت به «احتياط» دارد زیرا در مقام فتوی به هیچ کدام از دو دلیل عمل نمی‌شود، بلکه به احتیاط عمل می‌گردد ولو اینکه احتیاط مخالف با هردو دلیل باشد؛ مثلا روايتى دلالت بر وجوب قصر، و روايت ديگر دلالت بر وجوب تمام دارد و هر دو روايت متعادل و مساوى هستند و هيچ‏كدام مرجّحى ندارد در اين فرض آقاى مجتهد طبق هيچ‏يك از دو روايت فتوى نمى‏دهد و لكن در مقام عمل مى‏گويد: احتياط واجب آن است كه نماز هم قصر و هم تمام خوانده شود و اين احتياط در حقيقت با هر دو روايت، مخالف مى‏باشد.

3- قول به احتياط: يعنى عمل كردن به روايتى كه مطابق با احتياط باشد مثلا يك روايت وجوب غسل جمعه را دلالت دارد و روايات ديگر استحباب آن را ثابت مى‏نمايد.

عمل به احتياط آن است به روايت دالّ بر وجوب، اخذ شود و امّا اگر عمل به هيچ‏يك از آنها مطابق احتياط نباشد(مثلا در يك روايت وجوب صلاة جمعه آمده و در ديگرى حرمت آن، ثابت شده است) در اين صورت مسئله تخيير بین الادله پيش خواهد آمد.

پس بنابراین در قول دوم، وظیفه، طرح هردو 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 فى 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 صحة هذه الأقوال جملة... سؤال «اقتضاى قاعده اوليّه بحكم عقل، در مورد دو خبر متعارض و متعادل، تساقط است؛ با اين وضع چگونه مى‏توانيم ملتزم به عدم تساقط گردیده و برخلاف حكم عقل حكم نماييم و يكى از اقوال ثلاثه را انتخاب نماييم. به سخن ديگر مثلا قول بتخيير، با حكم عقلى(قاعده اولیه) ، از نظر ظاهر منافات دارد بنابراين با توجّه به مقتضاى قاعده اوّليه كه عقل حكم به تساقط مى‏نمايد، مشكل به نظر مى‏رسد كه در مورد خبرين متعارضين و متعادلين، قائل به تخيير بشويم.

نقول فى الجواب عن هذا السّئوال ... جواب این سئوال این است که مسئله تساقط و تخيير در دو مرحله مطرح است در مرحله چون ادلّه حجّيت خبر واحد(آيه نباء و غيرها) نمى‏توانند در مورد خبرين متعارضين، حجیت را ثابت نمايند، لذا عقل در اين مرحله، حكم به تساقط هردو دلیل مى‏نمايد، و لكن با توجّه به اخبار علاجيّه، در واقع جعل جديد و تازه‏اى از ناحيه شارع مقدّس، محقّق مى‏شود، يعنى اخبار علاج مى‏آيند و در رحله دوم يكى از دو خبری که حجیتشان به اثبات نرسید را، لا على التّعيين، حجّت مى‏نمايد و مسئله تخيير به اثبات مى‏رسد. بنابراين در مقام دو جعل و در دو مرحله است. و لذا منافاتى در كار نخواهد بود و تنافى و تناقض در صورتى است كه با جعل واحد و در مرحله واحد، هم تساقط و هم تخيير، جعل و تشريع بشود.

و لا يلزم من ذلك-كما قيل- أن تكون الأمارة حينئذ مجعولة على نحو السببية... توهم: در مباحث سابق به عرض رسید كه على القول به اينكه امارات از باب طريقيّت حجّت باشند، ادلّه حجّيت امارات، بنابر مبنای طریقیت فقط شامل اخباری میگردند که متعارض نباشد(چه‎آنکه دو خبر متعارض هر یک مانع از حجیت دلیل دیگر است)، و امّا از باب سببيّت كه در مؤدّاى هر دو خبر متعارض، مصلحتى وجود دارد، دو دلیل متعارض از باب تعارض، خارج مى‏شوند. حال ممکن است توهم گردد که لازمه قول به عدم تساقط اين است كه امارات به نحو سببيت جعل گردیده باشند، چه‌آنکه خود شارع ما را مخير بین دو دلیل نموده و این یعنی عمل به هريك از دودلیل متعارض، منجر به مصلحت می گردد، و اين با قول به سببيت سازگار است؟

فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول... دفع توهم: اگر قول به تخيير و عدم تساقط، مقتضاى ادله اوليه و عامه حجيت امارات و مجعول اولى شرع بود آرى، اين با قول به سببيت سازگار بود، لکن در مقام دليل خاصى از شارع رسيده و دلالت بر تخيير مى‏كند و اين يك حكم تعبدى محض است كه روى مصالح عامه و نوعيه‏اى كه عالم الغيب مى‏دانسته جعل شده و این یعنی شارع راضى به ترك هر دو حديث و طرح آن(و لو واقعاً هر دو خبر مخالف با واقع باشند) نگردیده است.

بقى علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير القول به‏... مطلب دیگر اینکه اگر بالفرض از اخبار علاجيّه، حكم به تخيير را استظهار نموده و قول به تخيير را انتخاب کردیم، می‌گوییم: مراد از تخيير، تخيير در حكم واقعى الهى نخواهد بود، چه‌آنكه در نفس الامر و واقع، حكم الهى در متعارضین، دو حكم نيست، كه مسئله تخيير مطرح باشد و بلكه مراد از تخيير، تخيير از نظر حجّت است، به اين معنا كه به مقتضاى اخبار علاج، مكلّف به هريك از خبرين که عمل نمايد در واقع عمل به حجّت نموده است که اگر مطابق با واقع درآمد، منجز و اگر مخالف درآمد معذر خواهد بود.

و الشاهد على ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص‏... شاهد بر اينكه به مقتضاى اخبار علاجيّه يكى از دو خبر(متعارض، لا على التعيين) حجّيت دارد و منجّز و معذّر مى‏باشد، آن است كه ترك عمل به هر دو خبر، جائز نمى‏باشد، چه آنكه اگر مکلف عمل به هر دو را ترك نمايد و اتفاقاً یک موافع با واقع باشد، مکلف معذّرى ندارد، و امّا اگر طبق يكى از آن دو خبر عمل كند و اتفاقاً هردو خلاف با واقع باشد مکلف معذور خواهد بود. و امّا اگر از اخبار علاجيّه صرف‏نظر شود و تنها ادلّه حجّيت خبر واحد، مورد توجّه واقع شود، ترك عمل به هر دو خبر متعارض، جائز است، چه‌آنكه در اين فرض هر دو خبر از حجّيت ساقط گردیده و معذريّت و منجّزيت مترتّب نخواهد شد.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق فى المسألة... اينك لازم است اخبار اين باب را ذكر 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: روايت مورد بحث تقريبا به لحاظ دلالت و مضمون به سه دسته تقسيم مى‏شوند:

1. برخى از روايات دلالت مى‏كنند بر تخيير مطلقا اعم از اينكه احد الخبرين المتعارضين رجحانى(از مرجحات آتیه) بر خبر ديگر داشته باشد و يا نداشته باشد.

2. گروه ديگر از احاديث دلالت بر تخيير مى‏كنند در صورتى كه متعارضين هيچ‏كدام بر ديگرى رجحان نداشته باشد و من جميع الجهات مساوى و متعادل باشند.

3. دسته‏اى سوم از اخبار هم دلالت بر توقف دارند كه اگر به متعارضين برخورد نمودى توقف كن و طبق هيچ‏كدام مشى نكن تا واقع براى تو مكشوف گردد.

نكته دوم: مرحوم مظفر به دلالت و یا سند همه روايات داله بر تخيير اشكال مى‏نمايند، اما به روايت توقف خدشه‏اى وارد نمى‏رسانند و هدف اصلى ايشان اين است كه(برخلاف شيخ انصارى) ثابت كنند كه روايت توقف تام است و اين‏ها هم با مقتضاى قاعده اوليه كه تساقط بود منافاتى ندارند، چون نتیجه عملی توقف و تساقط يكى است‏.

فنقول: ان الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلى... روایات مقام از این قرار است:

روايت اوّل: خبر حسن بن جهم.

و عن الحسن بن الجهم عن الرّضا(علیه‌السلام) قال قلت له: تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة.

فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب اللّه عزّ و جل، و احاديثنا فان كان يشبههما فهو منّا و ان لم يكن يشبههما فليس منّا.

قلت: يجيئنا الرّجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحقّ قال: فاذا لم تعلم فموسّع عليك بايّهما اخذت.

حسن بن جهم می‌گوید: به امام رضا(علیه‌السلام) عرض كردم حديث‏هاى مختلفى از شما به ما مى‏رسد؟ فرمود با قرآن كريم و روايات ما، مقايسه نما اگر شباهتى با آنها داشتند از ما خواهند بود وگرنه از ما نخواهند بود. عرض كردم: دو مرد مورد اعتماد دو روايت مخالف براى ما نقل مى‏كنند که نمی‌دانیم کدام حق است؟ فرمود اگر نمى‏دانى كه كدام‏يك حق است مخيّر هستى به هركدام عمل نمايى.

از ذيل حديث، تخيير مطلق(چه مرجّحی در کار باشد و يا نباشد) استفاده مى‏شود ولى از صدر حديث كه مرحوم مظفّر ذكر نكرده و ما ذكر نموديم، استفاده مى‏شود كه به هركدام از دو روايتى كه مطابق كتاب و سنّت باشد بايد اخذ شود و اگر هر دو از جهت موافقت با كتاب و سنّت مساوى بودند ذيل حديث تخيير را ثابت مى‏كند بنابراين از حديث مزبور با توجّه به صدر و ذيل آن تخييرى استفاده مى‏شود كه هيچ‏كدام مرجّح نداشته باشد. مرحوم مظفّر اين حديث را فعلا نقد نمى‏كنند.

روايت دوّم: خبر حارث بن مغیره.

و عن الحارث بن المغيرة عن ابى عبد اللّه(ع) قال: اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم(ع) فتردّ عليه.

امام صادق(ع) فرمود: هرگاه از شيعيانى كه مورد اعتماد هستند حديثى را شنيدى مى‏توانى عمل بكنى يا نكنى تا اينكه قائم آل محمد(صلی‌الله‌علیه‌وآله) را ببينى و امر را به او واگذار نمايى.

در این حديث نیز از جمله فموسّع عليك تخيير مطلق استفاده مى‏شود، ولى اين حديث با احاديث ديگر(كه مى‏گويند بعد از نبود مرجّح، و يا تساوى خبرين، از نظر ترجيح، تخيير مطرح است) مقيّد خواهد شد.

و لكن يمكن ان يناقش فى استظهار التخيير منه... مرحوم مظفّر در حديث مزبور از دو جهت مناقشه مى‏كنند و سرانجام ثابت مى‏نمايد كه روايت مذكور ثابت‏گر تخيير نخواهد بود.

اوّلا بان، الخبر... اولاً خبر مزبور مربوط به زمان حضور امام است چنانچه از جمله حتّى ترى القائم(ع) استفاده مى‏شود فلذا تخيير دائمى را ثابت نخواهد كرد.

ثانيا بانّ الخبر... ثانیاً روايت مزبور اصلا مربوط به فرض تعارض روايتين نمى‏باشد، بلكه بيانگر حجّيت و اعتبار رواياتى است كه شيعيان مورد اعتماد، نقل مى‏كنند.

بنابراين معناى جمله فموسّع عليك اين است كه خبر ثقه حجّت است منتهى تا مدّت زمانى كه خدمت امام(ع) مشرّف شود و حكم را از امام(ع) على نحو يقين، اخذ نمايد و حجّيت و اعتبار همه حجج و دلائل ظنّى مدّت و زمان معيّنى دارد در زمان حضور با ملاقات معصوم(ع) مدّتش به پايان مى‏رسد و در زمان غيبت تا حصول يقين برخلاف، مدّت آن به آخر خواهد رسيد بنابراين این روايت از موضوع بحث خارج است و نمى‏تواند حكم متعارضين را بعنوان تخيير، ثابت نمايد.

روایت سوم: مکاتبه عبدالله بن محمد.

عن بن مهزيار قال قرأت فى كتاب لعبد اللّه بن محمد الى ابن الحسن اختلف اصحابنا فى روايتهم عن ابى عبداللّه(ع) فى ركعتى الفجر فى السّفر: فروى بعضهم ان صلّهما فى المحمل و روى بعضهم لا تصلّها الّا على الارض فاعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدي بك فى ذلك، فوقّع(عليه السلام) موسّع عليك بأية عملت.

ابن مهزیار می‌گوید: در نامه‏ عبد اللّه بن محمد خواندم که از موسى بن جعفر(ع) سؤال نموده بود: شيعيان در روايات شان از امام صادق(ع) در مورد دو ركعت نماز نافله صبح، اختلاف نموده‏اند پس بعضى از آنها چنين روايت كرده‏اند كه در محمل دو ركعت نماز صبح را بخواند، و بعضى آنها روايت كرده‏اند كه بايد بر روی زمين بخوانى؟ امام موسى بن جعفر(ع) مرقوم فرموده بودند : به هريك از آن دو روايت عملى كنى درست است.

و هذه أيضا استظهروا منه... اگرچه از روايت مزبور استظهار می‌شود كه تخيير مطلقاً ثابت است لکن اين روايت همانند روايت دوم با روايات ديگر كه تخيير را بعد از فقد مرجّح ثابت مى‏نمايد، مقيّد خواهد شد.

و لكن يمكن المناقشة فى هذا الاستظهار... روايت مزبور مربوط به بيان حكم خبرين متعارضين نمى‏باشد بلكه در مقام بيان آن است كه دو ركعت نماز نافله چه در روی زمين خوانده شود و يا در محمل، اشكالى ندارد چه آنكه دو ركعت نماز نافله صبح، مستحب است، و غرض امام اين است كه بفرمایند(هر دو روايت كه يكى مى‏گويد بر روی زمين و ديگرى مى‏گويد در محمل واجب است)، خطا مى‏باشد چه آنكه اصل نماز نافله مستحب است فلذا می‌توان به هر نحوی آن را به جا آورد. بنابراين این روايت در مقام بيان حكم خبرين متعارضين نخواهد بود.

و هو احتمال قريب جدا، لا سيما... این استظهاری که ما از روایت نمودیم مؤيدى هم‏ دارد و آن اينكه سائل از نحوه عمل به متعارضين سؤال نكرد تا امام از حكم متعارضين جواب دهد، بلكه سائل از عمل امام‌عليه‌السّلام سؤال كرد كه شما چه مى‏كنيد تا من به شما اقتداء كنم، يعنى حكم واقعى چيست و جواب هم بايد مطابق با سؤال باشد پس نمی‌‎توان جواب امام عليه السّلام را حمل بر بيان كيفيت عمل به متعارضين كرد تا مناسب با قول به تخيير باشد.

روایت چهارم: مکاتبه حمیری.

فى الاحتجاج فى جواب مكاتبة محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى الى صاحب الزّمان(ع) الى ان قال عليه‌السلام فى الجواب عن ذلك: حديثان امّا احدهما: فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التّكبير، و امّا الحديث الأخر فانّه روى انّه اذا رفع رأسه من السّجدة الثّانيّة و كبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه فى القيام بعد القعود، تكبير. و كذلك التّشهد الاوّل و يجرى هذا المجرى و بأيّهما اخذت من باب التّسليم كان صوابا.

امام زمان(ع) در جواب نامه محمّد بن حمیری فرمودند: دو روايت است اما يكى از آنها: هرگاه نماز گذار در نماز از حالتى به حالت ديگر منتقل شد بايد تكبير بگويد و اما روايت ديگر: هرگاه سر از سجده دوّمى برداشت و تكبير گفت سپس نشست سپس ايستاد پس در قيام بعد از قعود، تكبير لازم نيست و همچنين در تشهد اوّل... و به هريك از دو روايت عمل كنى و هدف تسليم در برابر خدا باشد، حق مى‏باشد.

در این روایت از جمله و بأيّهما اخذت من باب التّسليم، استفاده تخيير مطلق گردیده ولکن حمل بر روايات مقيّد خواهد شد يعنى تخيير(بعد از فقدان مرجّح) را ثابت مى‏نمايد.

و لكنه أيضا يناقش فى هذا الاستظهار... مرحوم مظفّر مى‏فرمايد: از اين روايت ايضا تخيير استفاده نمى‏شود چه آنكه منظور روايت، بيان تخيير در عمل است كه آقاى مصلّى اختيار دارد در موقع انتقال از حالتى به حالت ديگر تكبير بگويد و يا نگويد و تخيير بين خبيرين متعارضين را متعرّض نشده است.

و يشهد لذلك... شاهد مطلب مذكور تعبير «كان صوابا» مى‏باشد چه آنكه این تعبير با خبرين متعارضين سازش ندارد چه‌آنکه خبرين متعارضين، هر دو نمى‏توانند صواب و حق باشند بلکه يكى از دو متعارض حتما خلاف صواب خواهد بود.

ثم لا معنى لجواب الامام‏... ثانيا سؤال سائل از حكم واقعى شرعى الهى بوده است كه آيا در موقع انتقال از حالتى به حالت ديگر بر مصلّى تكبير واجب است يا خير؟ و پاسخ امام(ع) ايضا بايد مربوط به حكم باشد و معنا ندارد كه امام(ع) در مقام پاسخ، به بيان حكم خبرين متعارضين، پرداخته باشند، بلكه منظور امام (ع) اين بوده كه هر دو روايت خطاء مى‏باشند و حكم واقعى برخلاف هر دو روايت(و در واقع استحباب هردو عمل) خواهد بود.

روایت پنجم: مرفوعه زراره.

مرفوعه زرارة كه در مبحث شهرت بيان گرديد، كه از كتاب غوالى اللآلى روايت شده است كه در آخر آن آمده است: اذن فتخيّر احدهما، فتأخذ به و تدع الآخر. از فقره مذكور استفاده مى‏شود که بعد از فرض تعادل خبرين، تخییر ثابت است؛ و لكن مرفوعه زرارة از نظر سند قابل خدشه است كه بحث آن خواهد آمد.

روایت ششم: خبر سماعه.

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر، كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعة حتى يلقاه.

در خبر سماعة از جمله‏ى فهو فى سعة تخيير مطلق استفاده گردیده، يعنى آن رجلى كه دو روايت برايش‏ نقل شده است مخيّر مى‏باشد.

و فيه اوّلا... روايت مربوط به زمان حضور امام(ع) است و از محلّ بحث خارج مى‏باشد و مانند روايت دوم خواهد بود و بحث ما در زمان غيبت است كه بين خبرين متعارضين، بايد چاره و علاجى بجوئيم.

ثانيا... روايت توقّف را ثابت مى‏كند نه تخيير را چه آنكه از کلمه يرجئه(یعنی تأخیر انداختن)توقّف استفاده مى‏شود به اين معنا كه تا زمان ملاقات امام(ع) و يا ملاقات كسى كه او را آگاه نمايد، بايد دست نگهدارد و به هيچ‏يك عمل نكند. و امّا اینکه امام فرمودند: فى سعة، ظاهرش آن است كه مراد از آن تخيير بين فعل و ترك است، چه آنكه فرض سؤال در مورد دوران امر بين محذورين(وجوب و حرمت) مى‏باشد در آنجا كه سائل مى‏گويد يكى او را امر مى‏نمايد و ديگرى او را نهى مى‏كند.

لا سيّما انّ ذلك لا يلتئم... مؤيّد مطلب مزبور(که مراد امام توقف است نه تخییر) آن است كه عمل به يكى از دو روايت به نحو تخيير، با مسئله امر به یرجئه(یعنی تاخیر انداختن و توقف نمودن)، سازش ندارد.

روایت هفتم: خبر مرحوم کلینی.

و قال الكلينى بعد تلك الرواية: و فى رواية اخرى: بايهما أخذت من باب التسليم وسعك.

مرحوم كلينى در دنباله روايت ششم فرموده است: در روایت دیگری چنین آمده: «بأيّهما اخذت من باب التّسليم وسعك» يعنى به هريك از دو روايت اخذ نمائى از باب تسليم در مقابل احكام اللّه، در سعه هستى يعنى اختيار دارى و مخيّر هستى.

و يظهر منه انها رواية اخرى‏... مرحوم مظفّر مى‏فرمايد ظهور جمله بأيّهما اخذت در این است که این روایت غیر از روایت ششم است و از متمّمات آن نمی‌باشد، چه آنكه در روايت ششم تعبير به ضمير غائب شده است، ولى در این روايت تعبير به خطاب آمده(بأيّهما اخذت). از اين تعبير به خطاب، معلوم مى‏شود كه این روايت، روايت ديگرى است.

و ظاهرها الحكم بالتخيير... ظاهر این روايت نیز حكم به تخيير به صورت مطلق است، و لكن اطلاق آن با رواياتى كه تخيير را بعد از فقد مرجّح، ثابت مى‏نمايد، مقيّد خواهد شد.

روایت هشتم: خبر صدوق در عیون.

ما فى عيون أخبار الرضا للصدوق فى خبر طويل جاء فى آخره: فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول اللّه.

و الظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين... از فقره مذكور استفاده مى‏شود كه حكم خبرين متعارضين تخيير است و لكن اگر صدر و ذيل روايت را مورد توجّه قرار دهيم معلوم مى‏شود كه منظور روايت تخيير عملى است نه تخيير بين متعارضين چه آنكه در روايت، حكم كراهت بيان شده و در «كراهت» از نظر عمل، انسان مخيّر است بين ترك و انجام.

و لذا روايت مذكور در آنجايى كه مربوط به خبر دادن از حكم الزامى مى‏شود، با صراحت عرضه داشتن به قرآن را بيان مى‏نمايد و مخصوصا پشت سر فقره‏اى را كه ذكر كرديم، فرموده است: و ما لم تجدوه فى شى‏ء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك. و از اين فقرات و جمله‏ها، تخيير بين متعارضين استفاده نمى‏شود و بلكه فقرات مزبور در وجوب توقّف، صراحت دارند بنابراين سزاوار به این روايت آن است كه از ادلّه توقّف شناخته شود نه از ادلّه تخيير.

روایت نهم: مقبوله عمر بن حنظله.

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

در روایت مقبولة عمر بن حنظله كه در بحث شهرت مورد بحث قرار گرفت امام علیه السلام اوّلا اخذ بمرجّحات را مطرح نموده و در صورت فقد مرجّحات و متعادل بودن روايتين، دستور به توقّف داده‌اند. بنابراين از مرفوعه حنظله، وجوب توقّف استفاده مى‏شود.

روایت دهم: خبر سماعه.

«قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، و الآخر ينهانا عن العمل به؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتى صاحبك، فتسأل عنه، قلت: لا بد ان يعمل بأحدهما. قال: أعمل بما فيه خلاف العامّة.

سماعه مى‏گويد از امام پرسيدم: گاهى دو حديث به ما مى‏رسد در رابطه با امرى، يكى از آن دو ما را به آن كار امر مى‏كند(و مضمونش افعل است) و حديث ديگر ما را از آن كار نهى مى‏كند(مضمونش لا تفعل است)؛ در اينجا چه كنيم؟ حضرت صادق عليه السّلام فرمود: به هيچ‏يك از اين دو حديث عمل نكن تا اينكه بروى خدمت صاحب و مولايت و از او وظيفه‏ات را سؤال كنى، سماعه مى‏گويد: عرض كردم ناچار هستيم كه باحد الحديثين عمل كنيم و فرصت ملاقات نيست، امام فرمود: به حديثى كه مخالف عامه است اخذ كن‏.

روایت یازدهم: مرسلة صاحب غوالى اللآلى

على ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم 5 قال: «و فى رواية انه قال عليه السّلام: إذن فارجئه حتى تلقى امامك فتسأله». اين حديث نیز به خوبى دلالت بر توقف دارد.

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير أو التوقف. مرحوم مظفر میفرماید: اين مجموعه رواياتى است كه در رابطه با حكم متعارضين ما بدان برخورد كرديم و چنان‏كه ملاحظه شد بعضى‏ها دال بر توقف بودند و بعضى‏ها دال بر تخيير و باز بعضى‏ها به نحو مطلق دال بر توقف يا تخيير بود و بعضى‏ها عند التعادل و فقد جميع المرجحات دال بر تخيير بود، على كل حال مضمون‏ها متفاوت است از حيث اطلاق و تقييد

و الظاهر منها... پس از حمل مطلقات بر مقيدات ما به اين نتيجه مى‏رسيم كه قول به تخيير يا توقف براساس اين روايات در موردى است كه احد المتعارضين از جهتى از جهات بر ديگرى رجحان نداشته باشد وگرنه نوبت به توقف يا تخيير نمى‏رسد.

و الخلاصة... خلاصه اينكه براساس آنچه از جميع روايات حاصل مى‏شود، اولا لازم است مرجحات بين متعارضين ملاحظه گردد؛ و اگر مرجحات يافت نشد، قاعده- برحسب آنچه ما از اخبار استفاده كرديم- يا تخيير است و يا توقف؛ نه اينكه قاعده در هر تعارضى، تخيير يا توقف باشد و لو اينكه مرجح براى يكى بر ديگرى موجود باشد!

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط... آرى از خبر سماعة(روایت دهم) استفاده مى‏شود كه حكم متعارضين، از اوّل(چه مرجّح باشد و يا نباشد) همان توقّف است چه آنكه در روايت مزبور امام(ع) فرموده: لا تعمل بواحد حتّى تأتى صاحبك فتسأل عنه. از اين جمله توقّف استفاده مى‏شود و پس از آن، راوى سؤال كرد كه بايد به يكى از دو روايت متعارض، عمل بشود؟ امام در جواب مسئله مرجّح را مطرح نمود و فرمود: اعمل بما فيه خلاف العامّة، به روايتى كه مخالف عامّه است بايد عمل نمائى. بنابراين از روايت دهم استفاده مى‏شود كه حكم اوّلى متعارضين، توقّف است چه مرجّح باشد و يا نباشد، و اگر در مقام عمل اجبارى پيش بيايد آن‏وقت مسئله مرجّح، مطرح مى‏باشد.

و لكنّ التّأمّل فيها يعطى انّها لا تنافى ادلّة تقديم التّرجيح... مرحوم مظفر می فرمایند با دقت در این روایت معلو می‌شود که مراد امام از توقف در اين حديث، توقف در مقام فتوی است، نه توقف در مقام عمل و اخذ به احتياط.

و بعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع‏... اخبار يازده‏گانه‏اى كه بيان گرديد از بعض آنها توقّف و از بعضى از آنها تخيير استفاده مى‏شود، و بايد بين آنها جمع نماييم و وجوه جمع را مرحوم بحرانی در جلد اول صفحه 100 حدائق بيان نموده است که اکثر آنها بی‌فایده است.

و انت- بعد ملاحظة ما مر من المناقشات‏... بعد از مناقشات در روایات معلوم گردید كه قول به تخيير قابل قبول نيست چون‏ مجموع رواياتى كه براى تخيير به آنها استناد شد هشت روايت بود كه روايت 2 و 3 و 4 را ما خدشه كرديم به عنوان اينكه داراى دو احتمال هستند و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. روايت 6 و 8 را هم گفتيم به درد توقف بيشتر مى‏خورد تا تخيير. مى‏ماند حديث 1 و 5 و 7، اما حديث پنجم كه مرفوعه زراره بود اين حديث اگرچه از لحاظ دلالت بسيار قوى بود و لكن اولا سندا ضعيف است چنان‏كه در باب شهرت ذكر شد و در باب ترجيح به صفات هم خواهد آمد و ثانيا خود ابن ابى جمهور در كتابش به دنبال مرفوعه روایت مرسله را(حديث 11) نقل نموده كه دقيقا نكته مقابل مرفوعه است و اين دو باهم تعارض نموده و تساقط مى‏كنند؛ و اما حديث هفتم(يعنى مرسله كلينى) اين هم به احتمال قوى از استنباطات خود مرحوم كلينى است كه از روايات برداشت نموده نه اينكه حديث على‏حده‏اى در قبال ساير احاديث باب باشد. شاهدش اين است كه مرحوم كلينى رحمه اللّه در مقدمه كافى مرسله ديگرى را ذكر نموده به اين مضمون: بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم، درحالى‏كه در اين زمينه فقط يك مرسله بيشتر نبوده كه همان مرسله شماره 7 است آن‏هم يكجا به صورت خطاب مفرد آورده و يكجا به صورت خطاب جمع، معلوم مى‏شود هر دو مرسله از مستنبطات خود مرحوم کلینی است و استنباط ایشان براى خودشان حجت است نه براى مجتهد ديگر. ثانيا برفرض كه اين حديث باشد و نه استنباط خود مرحوم كلينى رحمه اللّه، مى‏گوييم روايت مرسله است و از اين ناحيه ضعيف است. بنابراین فقط مى‏ماند حديث اول(حسن بن جهم) كه سندش خوب است، دلالتش هم خوب است، ولكن متأسفانه يك روايت نمى‏تواند در قبال روايات كثيره باب توقف معارضه كند. و اما در مقابل، روايات باب توقف هم زياد هستند که بعض از آنها صحيح‌السند بوده و هم دلالتشان نیز قوى‏تر از روايات تخيير است و هم اینکه موافق با قاعده اوليه(كه قول به تساقط باشد) هستند، چه‌آنکه نتيجه عملى توقف و تساقط يكى است و در هر دو مکلف به روايتين متعارضين عمل نمى‏كند، پس مقتضاى قاعده ثانويه كاملا هماهنگ با مقتضاى قاعده اوليه است.

نتیجه روایات از منظر مرحوم مظفر را در جدول زیر مشاهده فرمایید:

|  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **روایت** | **عنوان** | **محل شاهد** | **ظهورابتدایی** | **ظهور ثانوی** | **مناقشه** | **نتیجه** |
| اول | خبر حسن بن جهم | قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين، مختلفين، فلا نعلم ايهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بايهما أخذت‏ | تخییر مطلق | تخییر متعادلین به جهت تقیید به صدر روایت |  | تخییر متعادلین |
| دوم | روایت حارث بن مغیره | إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم فترد عليه‏. | تخییر مطلق | مقید می‌شود به ‏‏‏‏روایت داله ‏‏‏‏بر ترجیح | 1.ممکن است روایت فقط مربوط به زمان حضور باشد.2.ممکن است روایت در بیان حجیت احادیث ثقات وارد گردیده. | خارج از محل بحث |
| سوم | مکاتبه عبدالله بن محمد | اختلف أصحابنا فى روايتهم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى ركعتى الفجر فى السفر... فوقع: موسع عليك بأية عملت. | تخییر ‏مطلق | مقید می‌شود به ‏‏‏‏روایت داله ‏‏‏‏بر ترجیح | ممکن است روایت در مقام بیان تخییر در مقام عمل(که حکم واقعی است) باشد. | خارج از ‏محل بحث |
| چهارم | مکاتبه حمیری | فى ذلك حديثان‏... و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا. | تخییر ‏‏مطلق | مقید می‌شود به ‏‏‏‏روایت داله ‏‏‏‏بر ترجیح | ممکن است روایت ‏در مقام بیان ‏تخییر در مقام ‏عمل(که حکم واقعی ‏است) باشد.‏ | خارج از محل بحث |
| پنجم | مرفوعه زراره | ...إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به و تدع الآخر. | تخییر متعادلین |  | سند مخدوش است. | به جهت ضعف سند قابل استناد نیست. |
| ششم | خبر سماعه | قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان‏... فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعة حتى يلقاه. | تخییر مطلق |  | 1.ممکن است روایت فقط مربوط به زمان حضور باشد.2.به شاهد کلمه یرجئه روایت دلالت بر توقف دارد. | مناسب برای توقف |
| هفتم | خبر مرحوم کلینی | و فى رواية اخرى: بايهما أخذت من باب التسليم وسعك. | تخییر مطلق | مقید می‌شود ‏به ‏‏‏‏روایت ‏داله ‏‏‏‏بر ‏ترجیح | 1.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 الذى يسع الأخذ بهما جميعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول اللّه. | تخییر ‏مطلق | مقید می‌شود به ‏‏‏‏روایت داله ‏‏‏‏بر ترجیح |  | مناسب ‏برای ‏توقف |
| نهم | مقبوله عمربن حنظله | ...إذا كان ذلك-أى فقدت المرجحات\_فارجئه حتى تلقى امامك. | توقف عند التعادل |  |  | مناسب برای توقف |
| دهم | خبر سماعه | قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا...الآخر ينهانا. قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتى صاحبك، فتسأل عنه، قلت: لا بد ان يعمل بأحدهما. قال: أعمل بما فيه خلاف العامّة. | توقف در مقام عمل |  |  | مناسب ‏برای ‏توقف |
| یازدهم | مرسلة غوالى‌اللآلى | بعد روايته المرفوعة...و فى رواية انه قال عليه السّلام: إذن فارجئه حتى تلقى امامك فتسأله. | توقف |  |  | مناسب برای توقف |

و قيل فى وجه تقديم اخبار التّخيير...

مشهور علما اخبار تخيير را بر اخبار توقف ترجيح مى‏دهند و براى اين ترجيح وجوهى را ذكر نموده‌اند که يكى از آن وجوه درادله تخيير نسبت به زمان حضور مطلق هستند، ولى 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 که مختص به زمان حضور است مقدم بداريم و نسبت به زمان غيبت هم به روايات تخيير عمل كنيم. همان گونه كه رأى مشهور همين است نظير اكرم انسانا و لا تكرم انسانا جاهلا.

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

توضيح ذلك: روايات توقف عموما داراى يك قيد هستند و آن اينكه توقف كن و تأخير بينداز تا امام عليه السّلام را ملاقات كنى، آن‏گاه 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 گاهى قيد خود موضوع است نظير: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ و گاهى قيد محمول يا متعلق الحكم است نظير: ثم اتموا الصيام الى الليل كه قيد اتمام است و گاهى قيد نفس الحكم است مثل كل شى‏ء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه، حال مى‏گوييم: غايت وقتى مفهوم پيدا مى‏كند كه ثابت گردد كه غايت، غايةالحكم باشد نه‏ غايةالموضوع او المحمول و در روايات شريفه توقف غاية المحمول است كه ارجا باشد نه غايةالحكم كه وجوب باشد، يعنى آنچه از روايات فهميده مى‏شود آن است كه نفس الارجاء مغيا به غايت ملاقات امام است نه وجوب الارجاء.

و الحاصل: انه لا يفهم من أخبار التوقف‏... روايات توقف زبان حالش اين است که تا زمان ملاقات امام علیه‌السلام حق عمل به متعارضین وجود ندارد، و فقط حق عمل، بعد از ملاقات حاصل می‌شود، فلذا هرگاه ملاقات حاصل نشد، و لو به جهت غیبت امام علیه‌السلام، اينجا حق عمل به متعارضين نیست، در مقابل اخبار تخيير كه مى‏گويد: مطلق حق عمل به يكى از آن دو وجود دارد. پس اين دو دسته متعارض متباين هستند نه مطلق و مقيد.

**امر سوم مرجحات.**

سوّمين امر در باب دليلين متعارضين(تعادل و تراجيح) مربوط به بررسى مرجّحات است، مرحوم مظفّر نكته‏اى را يادآور مى‏شوند و آن اينكه: در سابق بيان نموديم که يكى از شرايط تحقّق تعارض آن است كه هر دو دليل بايد شرايط حجّيت را دارا باشد و اگر يكى از دو دليل، فاقد شرايط حجّيت باشد، مسئله تعارض در بين حجّت و لاحجّة مطرح نخواهد بود؛ بنابراين بحث از مرجّحات، زمانى مطرح است كه حجّيت هر دو دليل محرز باشد و لذا بحث از چيزى كه در اصل حجّيت، نقش دارد، از باب مرجّحات، بيرون مى‏باشد و از اينجاست كه بايد توجّه داشت:

در مبحث مرجّحات ما به دنبال چيزى هستيم كه باعث ترجيح يكى از دو دليل، بر ديگرى مى‏شود، بنابراین در مورد اخبار باب مرجّحات، رواياتى كه تنها در صدد اثبات اصل حجّيت دليل است از محلّ بحث ما خارج است تنها رواياتى مورد بحث است كه ترجيح يكى از دو دليل حجّت را ثابت مى‏نمايد.

و لذا مرحوم صاحب كفايه در مسئله موافقت با كتاب فرموده است كه اگر يكى از دو روايت مطابق كتاب باشد و ديگرى مخالف كتاب باشد، از مبحث باب مرجّحات بيرون است، چه‌آنكه روايت مخالف كتاب، از حجّيت و اعتبار ساقط است و از باب مرجّحات بيرون مى‏باشد.

اذا عرفت ما ذكرناه... مرجّحاتى كه در اخبار علاجيّه مورد نصّ و تصريح قرار گرفته، پنج صفت مى‏باشد:

1- ترجيح از باب مؤخّر بودن تاريخ صدور.

2- ترجيح از جهت صفات راوى.

3- ترجيح از جهت شهرت.

4- ترجيح از جهت موافقت كتاب.

5- ترجيح از جهت مخالفت با عامّه و فتواى علماء اهل سنّت.

فينبغى أولا... در رابطه با مرجّحات در سه مقام بحث مى‏نماييم.

مقام اوّل: يك‏يك مرجّحات را بايد بررسى نماييم و روايات مربوطه را مورد توجّه قرار بدهيم.

مقام دوّم: اگر بعضى از مرجّحات با ديگرى تعارض نمود(مثلا يكى از دو روايت موافق با كتاب است و ديگرى مخالف با عامّه مى‏باشد) كدام‏يك از مرجّحات نسبت به ديگرى برترى و حق تقدّم دارد؟

مقام سوّم: آيا به همين مرجّحات پنج‏گانه بايد اكتفاء شود و يا آنكه مى‏توان از آنها تعدّى نمود و هر مزيّت و امتيازى را بعنوان مرجّح، تلقّى كرد؟

**المقام الأول- المرجحات الخمسة.**

1- الترجيح بالاحدث‏.

يكى از مرجّحات آن است كه مثلا يك روايتى در سال گذشته از امام(ع) صادر شده است و روايت ديگر در سال بعدى، صادر شده است در فرض تعارض، روايت دوّم داراى مرجّح است و بر روايت اوّلى، حق تقدّم خواهد داشت.

مرجّح مذكور از روايت مرحوم كلينى(ره) كه به حضرت ابى عبداللّه(ع) مستند نموده، استفاده مى‏شود: امام(ع) به راوى مى‏فرمايد: أرأيت لو حدّثتك بحديث العام ... آيا مى‏بينى اگر امسال حديثى را براى تو مى‏گويم و بعدا بيائى و حديث ديگرى برخلاف حديث امسال، برايت بگويم بكدام يك عمل مى‏كنى؟ راوی در جواب عرض نمود بحديث دوّم عمل خواهم كرد. امام(ع) اظهار رضايت نمود و فرمود خداوند ترا رحمت نمايد.

از روايت مزبور استفاده مى‏شود كه دو روايت متعارض هركدام از نظر صدور، تأخير زمانى داشته باشد، داراى مرجّح است و حقّ تقدّم دارد.

اقول: انّ الّذى يستظهره بعض اجلّه... مرحوم مظفر به تبع بعضى بزرگان، مرجّح مزبور را مردود مى‏شناسد به اين كيفيّت:

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

احتمال اوّل: روايت اول حكم واقعى را بيان كرده است و روايت دوم حكم ظاهرى را، و از جهت تقيّه و جهات ديگر، وظيفه فعلىّ كسى كه روايت دوم برايش القاء شده است، همان حكم ظاهرى باشد. بنابر اين احتمال، مسئله تأخير صدور(احدث)، مرجّح نخواهد بود، چه آنكه روايت اخير بيانگر حكم واقعى نمى‏باشد، و لذا روايت اخير براى همه و در همه زمان‏ها، جائز العمل نخواهد بود.

احتمال دوّم: روايت اول، در مقام تقيّه بوده و روايت دوّم بيانگر حكم واقعى و فعلى بوده است در اين صورت روايت دوّم براى همه و در همه زمان‏ها بايد مورد عمل باشد؛ و نظر بر اينكه در روايت مذكور، هر دو احتمال موجود است، و دلیلی بر تعیین احتمال دوم نیست، نمی‎توان مرجّح بودن احدث را از آن استفاده نمود.

و لا شكّ انّ الازمان... مسئله تقيّه نسبت به افراد و زمان‏ها از نظر شدّت، تفاوت دارد و ممكن است در يك زمانى تقيّه شديد باشد و در زمان ديگر اصلا تقيّه‏اى در كار نباشد بنابراين تأخّر صدورى روايت، از جمله مرجّحات به حساب نخواهد آمد و مرجّحات باب تعارض به چهار مورد تقليل مى‏يابد.

2- الترجيح بالصفات‏.

روايات مربوط به ترجيح به صفات راوى، كه بعدا ذكر خواهند شد، منحصر به دو روايت مقبوله حنظله و مرفوعه زرارة مى‏باشد. مرحوم مظفّر ابتدا پنبه مرفوعه را زده و آن را از اعتبار و از اينكه اثبات‏گر مرجّح بالصّفات باشد، ساقط مى‏نمايد و سپس به ذكر مقبوله، مى‏پردازند.

 و المرفوعة كما قلنا ضعيفة... روايت مرفوعه زرارة از چند جهت ضعف دارد:

1- روايت مذكور را تنها ابى جمهور احسائى در كتاب خود بنام غوالى اللآلى ذكر نموده و صاحب حدايق كه از علماء اخبارى است كه عادتا به روايت اهمّيت مى‏دهد و روايات مذكور در كتب اربعه را قطعى الصّدور مى‏داند. درعين‏حال، مرفوعه مزبور را رد مى‏كند و مى‏گويد در هيچ كتابى جز غوالى آن را نديدم و لذا مرفوعه زراره اعتبار و حجّيتى ندارد.

2- روايت مذكور [مرفوعه](http://wikifeqh.ir/%D8%AD%D8%AF%DB%8C%D8%AB_%D9%85%D8%B1%D9%81%D9%88%D8%B9) و [مرسله](http://wikifeqh.ir/%D8%AD%D8%AF%DB%8C%D8%AB_%D9%85%D8%B1%D8%B3%D9%84) است يعنى عدّه‏اى از روات آن از قلم افتاده‏اند و معلوم نيست كه رواتی که ذکر نگردیده‌اند، از نظر وثاقت چه حالى داشته‏اند.

3- جهت سوّم ضعف، آن است كه كتاب غوالى اللآلى مورد اعتماد نيست چه آنكه صاحب آن، در نقل اخبار سهل‏انگار بوده و روايات معتبره و غير معتبره و صحيح و غير صحيح را، به هم درآميخته و مخلوط نموده است.

بنابراين مرفوعه زرارة از سه جهت ضعف دارد و محلّى از اعتبار و اعتماد نخواهد داشت و بدين لحاظ نمى‏تواند مرجّح بالصّفات را باثبات برساند.

فالعمدة فى الباب المقبولة الّتى قبلها... بنابراين عمده روايت در مسئله مرجّح بالصّفات، مقبوله حنظله است و چند امتياز دارد.

1- علماء آن را قبول دارند بخاطر آنكه راوى آن «صفوان» بن يحيى است گرچه از نظر علم رجال مشخّصا مورد توثيق واقع نشده است و لكن بعنوان يكى از اصحاب اجماع مورد توثيق قرار گرفته است يعنى علماء شيعه، اجماع نموده‏اند: آنچه را كه اصحاب اجماع(كه يكى از آنها صفوان مى‏باشد) بر آن صحّه گذارده‏اند، صحيح و مورد اعتماد مى‏باشد.

2- مقبوله مذكور را حضرات كلينى و شيخ طوسى و شيخ صدوق در كتاب ذكر نموده‏اند و اين مسئله به ‏نوبه خود بر اعتبار مقبوله افزونى مى‏بخشد.

و اليك نصّها بعد حذف مقدّمتها... روايت مقبوله از اين قرار است:

راوی سؤال مینماید دو نفر از اصحاب شما در مسئله ای اختلاف نموده‌اند ، و آنها دو نفر را انتخاب نمودهكه تا در مورد آنها داورى نمايند، و لکن این دو نفر(حاکم) در حكم، اختلاف‏نظر دارند و اختلاف‏نظر آنها ناشى از اختلافى است كه در حديث موجود است امام(ع) در پاسخ فرمودند: حكم هركدام كه نسبت‏ به ديگرى عادل‏تر است و فقيه‏تر است و راستگوتر در حديث است و پرهيزكارتر است، بايد اخذ شود، و حكم نفر مقابل كه چنين صفاتى ندارد، نبايد مورد عمل واقع بشود.

قلت: فانّهما عدلان... راوی سؤال می نماید هر دو نفر عادلند و هيچ‏كدام بر ديگرى از جهت عدالت و فقاهت و غيره، برترى ندارد.

قال: ينظر الى ما كان... امام مى‏فرمايد: از آن رواياتى كه مورد استناد دو حاكم قرار گرفته است، آنکه مشهور مى‏باشد مقدّم است، يعنى باید به حكم مطابق روايت مشهور، عمل شود... ادامه روايت واضح و روشن است و نيازى به شرح و بسط ندارد.

شاهد مطلب در روايت مورد بحث مسئله صفات راوى(عدالت و فقاهت و صداقت و ورع) است که استظهار گردیده از جمله مرجّحات روايات متعارضه است.

اقول: من الواضح انّ موردها التّعارض بين الحاكمين... مرحوم مظفّر می فرماید واضح و روشن است كه مورد ترجیح به صفات در این روایت، در ارتباط با مسئله تعارض بين دو نفر حاكم است نه مسئله تعارض بين دو نفر راوى.

و لكن لما كان الحكم و الفتوى فى الصّدر الاوّل ... نظر بر اينكه در صدر اوّل یعنی عصر ائمّه(ع) ماجرا از اين قرار بود كه قاضى و مفتى بصريح روايت و حديث فتوى مى‏داد و حكم مى‏كرد(يعنى قاضى در مورد قضاوت مى‏گفت: قال الصّادق(ع) كذا و كذا؛ به خلاف زمان‏هاى بعد از ائمّه(ع) كه قاضى در موقع قضاوت مى‏گويد «حكمت» و «قضيت» بكذا و كذا)، لذا مقبوله مورد بحث، متعرض روايت و راوى شده است نه حاكم و حكم، بخاطر آنكه حكم ارتباط به روايت دارد.

و من هنا استدلّ ... و همين تعبير به روايت و حديث و راوى، باعث شده كه مقبوله را دليل براى ترجيح روايات‏ متعارضه قرار داده‏اند كه براى اثبات مرجّحيت صفات راوى، به مقبوله استدلال نموده‏اند؛ درحالى‏كه مقبوله چنين دلالتى ندارد يعنى از مقبوله، استفاده نمى‏شود كه صفات راوى (عدالت و ورع و غير ذلك) يكى از مرجّحات باب تعارض ‏باشد.

و السّر فى ذلك واضح... چه آنكه صفات اورعيّت و افقهيّت و ... مربوط به حاكم است و باعث نفوذ حكم او مى‏گردد نه آنكه مربوط به راوى باشد و باعث ترجيح او بگردد، بنابراين مقبوله مورد بحث، تنها مطلبى را كه ثابت مى‏كند آن است كه صفات مذكور در مورد حاكم باعث نفوذ و باعث تقدّم حكم او مى‏گردد و اينكه صفات مزبور در راوى باعث ترجيح روايت راوى بشود، از مقبوله استفاده نخواهد شد.

نتیجه اینکه مقبوله حنظله شاهد و دليل براى مطلب مورد بحث(مرجّحيت صفات راوى براى باب تعارض) نمى‏باشد.

و يشهد لذلك... شاهد مطلب مزبور اين است كه در مقبوله، افقهيّت در رديف اعدليّت و اصدقيّت و... بعنوان مرجّح شناخته شده است در صورتى كه مسئله افقهيّت ربطى به ترجيح ندارد يعنى مسئله افقهيّت باتفاق همه علماء باعث ترجيح روايت نمى‏شود.

كوتاه‏سخن، مقبوله حنظله در مقام بيان امتيازات و برتريهاى دو نفر حاكم نسبت به همديگر، مى‏باشد نه در مقام بيان مرجّحات روايات متعارضه.

نعم انّ المقبولة انتقلت بعد ذلك التّرجيح للرّواية... آرى مقبوله مورد نظر، پس از بيان صفات قاضى(كه در نفوذ حكم او اثر دارد و باعث تقدّم حكم قاضى بر حكم قاضى ديگر مى‏شود) به بيان مرجّحات روايات متعارضه منتقل شده است و اوّلين مرجّحى را كه در مورد روايت، بيان فرموده است، ترجيح به شهرت است كه روايت مشهور نسبت به روايت غير مشهور، ترجيح دارد و راجع به ترجيح به شهرت بحث خواهد آمد.

و عليه، فالمقبولة لا دليل فيها... نتيجه سخن اين است در مقبوله حنظله، دليلى بر اينكه صفات راوى، يكى از مرجّحات باب تعارض باشد، وجود ندارد.

و يؤيّد هذا الاستنتاج... مؤيّد نتيجه‏گيرى مذكور، آن است كه صاحب كتاب كافى(مرحوم كلينى) ترجيح به صفات راوى را، به عنوان يكى از مرجّحات باب تعارض، در مقدّمه كتابش متذكّر نشده است.

بنابراين «صفات راوى» نمی تواند به عنوان مرجّح براى روايات متعارضه، باشد فلذا تا بحال تعداد مرجّحات باب تعارض، به سه مورد تقليل يافت.

3- الترجيح بالشهرة.

تقدم ان الشهرة ليست حجة فى نفسها... قبل از هر كلامى مرحوم مظفر برای دفع يك شبهه مطلبی را می‌فرمایند و آن اینکه: ممكن است كسى توهم كند كه با توجه به مطالب سابق که گفته شد شهرت حجيت ندارد، ديگر نوبت به مرجح بودن آن‏هم نمى‏رسد، و لكن اين سخن توهمى بيش نيست و اگر دقت كنيم خواهيم ديد كه منافاتى نيست بين حجت نبودن شهرت فى‌نفسه با مرجح بودن شهرت نسبت به احد الحديثين، به دليل اينكه در مورد ترجيح، احدالحدیثین ابتداءً فی‎نفسه(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 انّه دلیلٌ ندارد.

و الشهرة المرجحة على نحوين‏... با توجّه به مباحث سابق و لاحق، عرض می‌کنیم شهرت بر سه قسم است:

1- شهرت روائى، که مراد روايتی است که اكثر علماء و محدثين آن را نقل نموده‏اند، ولو اینکه اکثر بر طبق ان عمل ننموده باشند.

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

3- شهرت فتوائى، که مراد اتفاق نظر اكثر علماء در يك حكم و فتوا بر طبق آن است بدون آنکه مدرك فتواى آنها معلوم ‏باشد. (راجع به شهرت فتوائى در سابق مفصّلا بحث نموديم و ثابت كرديم كه ظنّ حاصل از شهرت فتوائى، حجّيّت ندارد و دليلى بر اعتبار آن نداريم و از محلّ بحث ما بيرون مى‌باشد).

فعلا قسم اوّل و دوّم(شهرت روائى و شهرت عملى) مورد بحث است كه آيا اين دو قسم شهرت مى‏توانند مرجّح يكى از روايات متعارض باشند يا نه؟

اما الاولى‏... در مورد اينكه شهرت عملى باعث ترجيح روايت بشود، اخبار و رواياتى وارد نشده است، يعنى دليلی از اخبار علاج، بر اينكه شهرت عملى باعث ترجيح بشود، در اختيار نداريم. بنابراين اگر قائل به مرجّحيت آن بشويم از نظر اخبار علاجيّه مدركى نداريم، ولى از جهت اينكه شهرت عملى، باعث اقربيّت الى الواقع مى‏شود(به اين معنا كه شهرت عملى باعث مى‏شود كه روايت مورد شهرت، اقرب الى الواقع باشد) مى‏توانيم آن را مرجّح بدانيم و روى اين مبنا هر چيزى كه باعث اقربيّت روايت، الى الواقع بشود، مرجّح خواهد بود.

غاية الامر... نهايت امر اين است كه مرجّحيت شهرت عملى، دو شرط دارد:

شرط اوّل: اين است كه عمل و فتواى علماء، مستند به روايت بوده و اين استناد بايد از معروفيّت برخوردار باشد و در اين صورت روايت مزبور بتوسّط شهرت عملى، نسبت به روايت معارض، ترجيح خواهد داشت.

شرط دوّم: آن است كه شهرت عملى در عصر ائمّه(ع) و يا در عصر نزديك ائمّه(ع) که روایات در آن عصر جمع آوری شده است باشد.

در این صورت شهرت عملى كذائى باعث ترجيح روايت خواهد شد.

كوتاه‏سخن اینکه شهرت عملى با دو شرط مذكور، باعث ترجيح روايت مى‏شود البتّه مرجّحيت شهرت عملى نه از باب آنكه اخبار علاج دلالت برآن داشته باشد بلكه بخاطر مناط اقربيّت الى الواقع خواهد بود.

بنابراين مرجّح بودن شهرت عملى جزء مرجّحات منصوصه محسوب نخواهد شد.

امّا من جهة جبر الشّهرة للخبر الضّعيف... كارايى ديگرى كه شهرت عملى دارد آن است كه باعث جبران ضعف روايت ضعيف مى‏شود، مثلا اگر روایتی ضعیف السند بود و معارضی هم نداشت لکن شهرت عملى را همراه داشت، این شهرت عملى ضعف سند آن را جبران مى‏نمايد و باعث مى‏شود كه وثوق و اعتماد و اطمينان، نسبت به صدور آن روايت، معطوف شود.

و بالعكس من ذلك اعراض الاصحاب... و همچنین کارایی دیگر شهرت این است که اگر روايتى از نظر سند، قوى باشد، نداشتن «شهرت عملى»و اعراض اصحاب از آن باعث وهن و ضعف آن روايت مى‏شود.

و امّا الثّانيّة و هى الشّهرة فى الرّواية... قسم دوّم شهرت كه شهرت روايى است باعث ترجيح مى‏شود و اگر يكى از دو روايت متعارض، از شهرت مزبور برخوردار باشد، داراى مرجّح بوده و نسبت به ديگرى ترجيح داده خواهد شد مرجّحيت شهرت روايى دو مدرك دارد:

1- فانّ اجماع المحقّقين قائم... اجماع محقّقين از علماء برآن است كه شهرت روايى باعث ترجيح روايت در باب تعارض مى‏شود.

2- و قد دلّت عليه المقبولة المتقدّمة... از روايت مقبوله حنظله استفاده مى‏شود كه يكى از مرجّحات باب تعارض شهرت روايى است يعنى روايتى كه مجمع عليه است و از نظر اكثر علماء و رواة، مشهور است و اكثرا آن را نقل نموده‏اند، نسبت به روايت معارض خود، ترجيح دارد.

و المقصود من المجمع عليه المشهور... منظور از مجمع عليه در روايت مقبوله حنظله، مشهور بودن روايت است چه آنكه راوى بدنبال فرمايش امام(ع) که فرمودند: المجمع عليه من اصحابك مى‏گويد: فان كان الخبران عنكما مشهورين، از این تعبير مشهورين معلوم مى‏شود كه مراد امام(ع) از مجمع عليه شهرت، است و راوى از لفظ مجمع عليه، شهرت را فهميده و لذا سؤال مى‏كند: اگر هر دو روايت، مشهور باشد چه بايد كرد؟ و معنى ندارد كه از كلمه شهرت و مشهور اجماع اراده شود.

نتيجه: شهرت روايى يكى از مرجّحات باب تعارض است و داراى دو مدرك مى‏باشد: يكى اجماع محقّقين، ديگرى روايت مقبوله حنظله.

و قد يقال... ما حصل اعتراض اين است كه مسئله «شهرت روايى» در مقبوله حنظله، مربوط به روايتى است كه در مقابل روايت شاذّ و نادر، قرار گرفته است و شهرت روايى باعث مى‏شود كه روايت مورد شهرت، مقطوع‌الصّدور و يا لااقل موثوق‌الصّدور باشد و نسبت به روايت «شاذّ و نادر» كه معارض روايت مشهور است، قطع و يا وثوق به عدم صدور آن از امام(ع) داريم و ادلّه حجّيّت خبر واحد شامل آن نمى‏شود و بكلّى از حجّيّت و اعتبار، ساقط خواهد بود، بنابراين هر دو روايت از محلّ بحث خارج مى‏باشند چه آنكه بحث ما راجع به تعارض دو روايتى است كه هر دو با قطع‏نظر از تعارض، حجّيّت داشته باشند و يكى از آنها داراى مرجّح باشد و درحالى‏كه روايت شاذّ و نادر، حجّيّت ندارد و لذا دو روايت «حجّة» و «لاحجّة»، رودرروى هم قرار گرفته و مسئله شهرت، روايت حجّة را از لا حجّة، جدا مى‏سازد و از بحث تعارض، بيرون خواهد بود براى اينكه بين حجّة و لا حجّة، تعارضى وجود ندارد.

و الجواب... آرى اگر نسبت به روايت «شاذّ و نادر»، قطع بعدم صدور آن داشته باشيم، اشكال وارد است و ماجرا، از باب تعارض، خارج مى‏شود و لكن نسبت به روايت شاذّ و نادر، قطع به عدم صدور نداريم و بلكه تنها وثوق بعدم صدور روايت شاذ و نادر، وثوق به عدم صدور، باعث نمى‏شود كه روايت «شاذّ»، مشمول ادلّه حجّيّت خبر واحد نباشد.

بنابراين روايت شاذّ و نادر، مشمول ادلّه حجّيّت، مى‏باشد چه آنكه در روايت مقبوله راوى مى‏گويد: قد رواهما الثّقات، يعنى راوى هم در روايت مشهور و هم در روايت شاذّ، از ثقات هستند، و لكن بخاطر روايت مشهور كه معارض روايت شاذّ است، ظنّ فعلى و وثوق فعلى، نسبت به روايت شاذّ نداريم و در حجّيّت خبر ثقه، حصول ظنّ فعلى و وثوق فعلى و همچنين عدم حصول ظنّ برخلاف، شرط نخواهد بود.

بنابراين روايت شاذّ و نادر در محلّ بحث، داراى حجّيّت است و با روايت مشهور معارض گردیده، منتهى شهرت روايت مشهور، باعث ترجيح آن بر روايت شاذّ گرديده و بالاخره ماجرا، از باب تعارض بيرون نخواهد بود.

4- الترجيح بموافقة الكتاب.

چهارمين مرجّح از مرجّحات منصوصه، موافقت با كتاب(قرآن مجيد) مى‏باشد كه اگر يكى از دو روايت متعارض، موافق با كتاب اللّه باشد، نسبت به ديگرى، حق تقدّم را به خود اختصاص مى‏دهد.

در رابطه با مسئله ترجيح به موافقت كتاب، روايات فراوانى در دسترس مى‏باشد يكى از آنها مقبوله حنظله است و دوّمى روايت حسن بن جهم است.

در صدر روايت حسن بن جهم اين‏چنين آمده است: قلت له تجيئنا الاحاديث... راوى خطاب به امام(ع) مى‏گويد احاديثى از شما براى ما نقل مى‏شود و باهم اختلاف و تعارض دارند؟

امام(ع) در جواب مى‏فرمايد احاديث متعارض را با كتاب و سنّت مقايسه نما، هركدام با كتاب و سنّت شبيه باشد معلوم مى‏شود كه از ما و از گفته‏هاى ما خواهد بود و اگر شباهتى با كتاب و سنّت نداشته باشد معلوم مى‏گردد كه از ما نخواهد بود. از این فرمايش امام(ع) كاملا پيداست كه موافقت با كتاب باعث ترجيح روايت مى‏باشد.

قال فى الكفاية: انّ فى كون اخبار موافقة الكتاب... از فرمايش صاحب كفايه اشكال و شبهه‏اى در زمينه مرجّح بودن موافقت كتاب و مخالفت با عامّه استفاده مى‏شود و استاد مظفّر از شبهه مزبور پاسخ مى‏دهد ما حصل شبهه از اين قرار است:

در مباحث گذشته كرارا يادآور شديم كه مسئله تعارض و ترجيح در باب تعارض، زمانى مطرح است كه حجّيّت هر دو روايت متعارض، محرز باشد بنابراين اخبارى كه بيانگر ترجيح دو روايت معتبر باشند، داخل در بحث تعارض و ترجيح، مى‏باشند و امّا اخبارى كه بيانگر اصل حجّيّت يكى از دو روايت متعارض، باشد از محلّ بحث بيرون است به سخن ديگر ما در صدد ترجيح احد الحجّتين بر ديگرى هستيم، نه در صدد تميز حجّة از لا حجّة، حال صاحب كفايه مى‏خواهد بفرمايد كه‏موافقت كتاب و مخالفت عامّه، باعث تميز و جداسازى، حجّة از لاحجّة است نه باعث ترجيح احد الحجّتي بر ديگرى، چه آنكه روايت مخالف كتاب و موافق با عامّه، اصلا حجّيّت و اعتبارى ندارد.

شاهد مطلب، تعبيراتى است كه در اخبار مربوطه، وارد شده‏اند مانند انّه زخرف و باطل، ليس بشي‏ء و لم نقله و در بعضى روايات دستور داده است كه روايت مخالف كتاب و موافق عامّه، را به ديوار بزنيد؛ از تعبيرات مذكور معلوم مى‏شود كه روايت مخالف قرآن، و موافق عامّه، اصلا اعتبار و حجيّتى ندارد و لذا توان و قدرت معارضه با روايت موافق كتاب و مخالف عامّه، را نخواهد داشت بنابراين مسئله موافقت با كتاب و مخالفت با عامّه، مربوط به باب تميز حجّة از لاحجّة مى‏باشد و ربطى به باب تعارض ندارد.

قول فى مسئلة موافقة الكتاب... ما حصل پاسخ از اين قرار است: در مورد مسئله موافقت و مخالفت با كتاب دو طائفه اخبار موجود است:

طائفه اوّل: از ما نحن فيه خارجند و طبق فرمايش صاحب كفايه، مربوط به بيان قياس و معيار اصل حجّيّت مى‏باشد و به باب تعارض ربطى ندارد و آنها اخبارى است كه تعبيرات ذكر شده، در آنها به كار رفته است كه عدم حجّيّت روايت مخالف كتاب را، باثبات مى‏رسانند.

به سخن ديگر مخالفت كتاب بر دو قسم است:

1- مخالفت با نصّ و تصريح كتاب عزيز: مثلا آيه‏اى صريحا مى‏گويد فلان عمل واجب است و روايتى مى‏گويد واجب نيست اين نوع از مخالفت (كه طائفه اوّل از اخبار بيان‏گر آن مى‏باشند، باعث سقوط روايت مخالف، از حجّيّت و اعتبار، خواهد شد.

2- قسم دوّم از مخالفت، مخالفت با ظاهر كتاب است مثلا آيه خلق لكم ما فى السّماوات و ما فى الارض...، ظهور در حليّت همه چيز دارد و اگر روايتى دلالت‏ بر حرمت فلان شى‏ء نمايد، تنها با ظهور كتاب مخالفت نموده و مخالفت با ظهور كتاب باعث، سقوط از حجّيّت نخواهد شد.

طائفه دوّم: از اخبار در مقام ترجيح احدالحجّتين المتعارضتين مى‏باشد، در اين طائفه از روايات، تعبيرات زخرف و غير ذلك، كه علامت عدم حجّيّت خبر كه مخالف با كتاب است، وجود ندارد.

به عبارت ديگر طائفه دوّم از روايات، بيانگر مخالفت ظاهرى مى‏باشد كه اگر روايتى با ظاهر كتاب مخالفت داشت، از اعتبار و حجيت ساقط نخواهد بود، بنابراين طائفه دوّم از روايات، داخل در ما نحن فيه مى‏باشد و در صدد بيان ترجيح يكى از حجّتين بر ديگرى خواهد بود، به اين معنا كه اگر يكى از دو روايت متعارض با ظاهر كتاب مخالفت داشته باشد و ديگرى چنين مخالفتى نداشته باشد روايت غير مخالف، داراى مرجّح است و حق تقدّم دارد و اگر مسئله تعارض در كار نبود هر دو روايت مذكور اعتبار و حجّيّت داشتند و قابل عمل بودند.

اذا الامر بالاخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فى المقبولة... شاهد مطلب آن است که: در روايت مقبوله چنين آمده است كه راوى سؤال مى‏كند هر دو روايت مشهورند و هر دو روايت را راويان ثقه، نقل نموده‏اند و سپس راوى فرض مى‏كند كه هر دو روايت موافق كتاب است. از تعبيرات مذكور معلوم مى‏شود كه هر دو روايت حجّيّت دارند و ثانيا استفاده مى‏شود كه مراد از مخالفت كتاب، مخالفت ظاهرى است، چه‌آنكه اگر مراد از مخالفت، مخالفت با نصّ كتاب باشد، غير معقول است كه دو آيه برخلاف و ضدّ هم، نصّ و تصريح داشته باشد.

كلّ ذلك يدلّ على انّ المراد... كوتاه‏سخن تعبيرات مزبور شاهدى است بر اینکه مراد از مخالفت با كتاب، مخالفت ظاهرى مى‏باشد و مخالفت ظاهرى باعث سقوط از حجّيّت نخواهد بود.

و يشهد لما قلناه ايضا... شاهد ديگر جمله‏اى است كه در روايت اول باب تخيير آمده، فان كان يشبههما اگر روايت با نصّ صريح كتاب موافق باشد عين‏كتاب است نه شبيه كتاب بنابراين از تعبير به «يشبههما» معلوم مى‏شود كه مراد از موافق بودن با كتاب موافقت ظاهرى مى‏باشد و مراد از مخالفت با كتاب، ايضا مخالفت ظاهرى خواهد بود.

نتيجه: طائفه دوّم: از اخبار مربوط به موافقت كتاب بيانگر مرجّح باب تعارض است يعنى موافقت با كتاب، يكى از مرجّحات دليلين متعارضين حجّتين خواهد بود.

5- مخالفة العامة.

يكى از مرجّحات منصوصه، «مخالفت عامّه» است. مثلا دو تا روايت داريم يكى مى‏گويد قرائت سوره‏هاى عزائم در نماز جائز نيست و ديگرى مى‏گويد جائز است و علماء اهل عامه قرائت عزائم را در نماز جائز مى‏دانند، در اینصورت روايتى كه قرائت عزائم را در نماز جائز نمى‏داند داراى مرجّح مى‏باشد.

مرحوم مظفّر راجع به مرجّحيت مخالفت با عامّه سه مدرك را خاطرنشان مى‏نمايد که دوتاى آنها را مردود دانسته و تنها مدرك سوّم را مورد پذيرش قرار خواهد داد.

1- اخبارى كه به‏طور اطلاق به اخذ روايت مخالف عامّه و ترك روايت موافق با عامّه، دستور مى‏دهند همه آن‏ها در رساله منسوب به قطب راوندى(كه از اجلّا و شخصيّت‏هاى مورد قبول اهل علم رجال مى‏باشد) نقل شده‏اند و فاضل نراقى، فرموده است كه رساله مزبور از تأليفات قطب راوندى نمى‏باشد و بطور شايع ثابت نشده است كه رساله مشتمل بر اخبار مورد بحث، از قطب راوندى»باشد بنابراين روايات رساله مزبور، اعتبارى ندارد و بعنوان مدرك، براى مرجّحيت مخالفت با عامّه، مورد قبول نخواهد بود.

2- مدرك دوّم روايت دهم از اخبار تخيير است و مرجّحيت مخالفت با عامّه از روايت مذكور استفاده مى‏شود.

در سابق بيان كرديم كه روايت مذكور مرسله است و از جهت ارسال، مواجه با ضعف سند مى‏باشد.

3- فينحصر الدّليل فى المقبولة... تنها مدرك براى مرجّحيت مخالفت عامّه، همان مقبوله حنظله است كه دلالت بر ترجيح دارد و مربوط به باب تميز حجّة از لا حجّة نمى‏باشد چه‎آنكه مقبوله حنظله در اينكه روايت مخالف عامّه، نسبت به روايت موافق عامّه بعد از فرض حجّيت هر دو روايت، ترجيح دارد، ظهور خواهد داشت بنابراين مرجّحيت «مخالفت با عامّه»، در باب تعارض، با مدرك مقبوله حنظله، مورد قبول واقع مى‏شود و قول «قيل» مبنى بر اينكه مقبوله حنظله در صدد تميز حجّة از لا حجّة است، مبنا و اساس ندارد.

و النّتيجة... از مباحث گذشته تحت عنوان "المقام الاوّل المرجّحات الخمسة" اين چنين نتيجه مى‏گيريم كه مستفاد از اخبار ترجيح، آن است كه مرجّحات باب تعارض سه مورد است: 1- شهرت، 2- موافقة كتاب و سنّت، 3- مخالفت عامّه، و هركدام از مرجّحات ثلاثه، از اخبار و روايات، مدرك داشتند و مسئله احدث زمانا و صفات راوى، فاقد مدرك بودند و لذا از مقام (مرجّح بودن باب تعارض)، بيرون رانده شدند.

**المقام الثانى- فى المفاضلة بين المرجحات‏.**

مقام اوّلی که بحثش گذشت راجع به اصل مشخّص نمودن مرجّحات باب تعارض بود كه مرحوم مظفر شهرت، موافقت با كتاب و مخالفت با عامّه، را بعنوان مرجّحات باب تعارض، پذیرفتند. اما در این مقام(یعنی مقام ثانى)، راجع به فضيلت و برترى هريك از مرجّحات نسبت به ديگرى بحث مى‏شود و مرحوم مظفّر پيش از ورود در اصل بحث، نحوه كارايى مرجّحات را(كه مرحوم شيخ(ره) در رسائل ذكر نموده) بیان می‌نماید که ما حصل آن از اين قرار است:

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

1- ما يكون مرجحا للصدور... امورى كه اصل صدور حديث را تقويت نموده و احتمال صدور را بيشتر مى‏كنند، فى المثل يك حديث شهرت روايى و حديث ديگر شذوذ روايى دارد در اينجا آنكه شهرت روايى دارد، يعنى اكثر محدثين آن را نقل نموده‏اند، احتمال صدورش از معصوم به مراتب قوى‏تر است از حديثى كه شذوذ روايى دارد فلذا بر آن مقدم می‌گردد.

2- ما يكون مرجحا لجهة الصدور... بعضى از مرجّحات، روايت را از نظر جهت صدور ترجيح مى‏دهد یعنی بعد از اینکه حجیت اصل صدور اثبات گردید، گاهی شک می‌شود در اینکه آیا این رووایت 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 تقیهه و مانند آن) وجود دارد، مقدم گردد.

 3- ما يكون مرجح للمضمون‏... اما دسته سوم از مرجحات، آن مرجحاتی هستند که ارتباطی به صدور و جهت صدور ندارد و تنها مضمون روايت را تقويت مى‏نمايد، مثلا موافقت با كتاب و سنّت، باعث مى‏شود كه روايت موافق، از نظر مضمون اقرب الى‌الواقع به حساب آید و حال آنکه روايت مخالف كتاب، از چنين اقربيّتى برخوردار نمى‏باشد. نام اين مرجّح، مرجّح مضمونى مى‏باشد.

 و قد وقع الكلام فى هذه المرجحات‏... مرحوم مظفر از اين عبارت وارد اصل بحث مى‏شود كه بين علماء نزاع شده است در اینکه:

مرجّحات مذكور، اگر در موردى باهم تعارض نمايند(مثلا يكى از دو روايت متعارض، موافق شهرت و ديگرى، مخالف با عامّه بود) آيا بعضی از مرجّحات، داراى فضيلت و برترى هستند كه تا آن مرجّح وجود داشته باشد نوبت به ديگرى ن‏رسد؟ و يا آنكه همه مرجّحات مورد قبول، در عرض هم هستند و هيچ‏يك بر ديگرى فضيلت و برترى ندارند؟

در این زمینه چهار قول ذکر گردیده:

الأول- انها فى عرض واحد... قول اوّل از فرمایشات مرحوم آخوند مى‏باشد که در مورد مرجّحات، امتياز و فضيلتى براى يكى نسبت به ديگرى قائل نبوده و معتقد است كه همه مرجّحات در عرض هم قرار دارند؛ بنابراين اگر يكى از دو روايت متعارض، داراى مرجّحى باشد مانند موافقت كتاب و ديگرى مخالفت عامّه داشته باشد، در اين فرض ما بين مرجّحين(نه فى ما بين روايتين) تزاحم بوجود مى‏آيد، و در فرض مزبور چون مکلف نمی‌تواند به هر دو مرجّح اخذ نمايد، لذا قواعد باب تزاحم، جارى مى‏گردد؛ یعنی اگر يكى از دو مرجّح، از نظر مناط اقوى بود(يعنى در نظر مجتهد اقرب الى الواقع بود)، مقدّم بر ديگرى مى‏باشد، و اگر هيچ‏يك اقوى مناطا نبود مسئله تخيير پيش مى‏آيد و مكلّف مخيّر است طبق هريك از دو مرجّح مزاحم، عمل نمايد.

الثّانى انّها مترتّبة... مرحوم وحيد بهبهانى معتقد است كه مرجّحات از امور مترتّبه مى‏باشند يعنى بعضى از آنها نسبت به بعضى ديگر، فضيلت و برترى دارد، و این ترتیب به این نحو است که مرجحات جهتیه بر سایر مرجحات مقدم است. بنابراين مخالفت عامّه اولى به تقدّم است بر شهرت كه مرجّح صدورى مى‏باشد.

مثلا: يكى از دو روايت متعارض، مخالف با عامّه است و روايت متعارض آنكه موافق عامّه است داراى مرجّح ديگرى است يعنى از شهرة روايتى برخوردار است در اين فرض، مخالفت عامّه اولى به تقدّم است.

الثّالث انّها مترتّبة و لكن على العكس من الاوّل... مرحوم نائينى و جماعتى معتقد به ترتيب مرجّحات هستند منتهى برعكس قول مرحوم بهبهانى يعنى مرجّح صدورى(شهرت) اولى به تقدم است نسبت به مرجّح جهتى(مخالفت با عامّه) مثلا يكى از دو روايت متعارض مشهور است و موافق با عامّه و ديگرى شاذ و نادر است و مخالف با عامّه است روايت مشهور اولى بتقدّم خواهد بود.

الرّابع انّها مترتّبة حسبما جاء فى المقبولة... بعضى از علماء در مورد مرجّحات قائل به ترتيب شده‏اند و لكن به همان ترتيبى كه در روايت مقبوله حنظله مطرح شده است در روايت مقبوله اوّلا شهرت، و پس از آن موافقت با كتاب و سنّت، و پس از آن مخالفت با عامّه را بعنوان مرجّح باب تعارض، قلمداد نموده است بنابراين شهرت، حق تقدّم بر مرجّح بعدى دارد و با نبودن شهرة موافقت كتاب حق تقدّم بر مرجّح سوّمى دارد.

و فى الحقيقة انّ هذا الخلاف ليس بمناط واحد... اختلاف مزبور در رابطه با ترتيبى بودن و عرضى بودن مرجّحات، مبتنى بر انگيزه‏هاى متعدّدى مى‏باشد كه بخاطر آنها اختلافات و اقوال متعدّد بوجود آمده است.

منها- انّه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار... اگر در مورد مرجّحات قائل به اقتصار بشويم يعنى بگوئيم كه مرجّحات باب تعارض، منحصر به همان مرجّحاتى است كه در اخبار علاج مورد تصريح و نصّ واقع شده‏اند(در مقابل قول به تعدّى كه خواهد آمد) در اين فرض بايد به «مدى» و اندازه دلالت اخبار، مراجعه شود كه آيا از اخبار ترتيب استفاده مى‏شود و يا عدم ترتيب، و اگر اخبار مرجّحات در نحوه بيان ترتیب، اختلاف دارند بايد بررسى نمائيم كه نتيجه جمع عرفى بين اخبار، ترتيب است و يا عدم ترتيب.

در اين زمينه علماء و بزرگان سخنان طولانى دارند كه بررسى همه آنها وقت و زمان زياد لازم دارد.

و الّذى نقوله على نحو الاختصار انّه يبدو من... آنچه كه از تتبّع و بررسى اخبار استفاده مى‏شود آن است كه فى ما بين مرجّحات، تفاضل و برترى وجود ندارد يعنى از خود اخبارى كه مرجّحات را بيان مى‏نمايد فضيلت و برترى ثابت نمى‏شود. بنابراین مبناى مرحوم مظفّر، همان مبناى صاحب كفايه است.

و يشهد لذلك اقتصار جملة منها... شاهد بر اينكه از اخبار و روايات فضيلت و برترى بعضى مرجّحات بر ديگرى، استفاده نمى‏شود آن است كه عده‏اى از اخبار بر يكى از مرجّحات اكتفاء نموده است و ثانيا اخبارى كه بين مرجّحات جمع نموده است مانند: مقبوله و مرفوعه(البته برفرض قبول مرفوعه) همه مرجّحات را ذكر نكرده است و ثالثا اخبارى كه بيانگر مرجّحات هستند در ترتيب بين مرجّحات اتفاق بيان ندارند، مثلا بعضی موافقت كتاب را مقدّم بر مخالفت عامّه ذكر كرده و بعضى از آنها برعكس.

 نعم انّ المقبولة... آرى روايت مقبوله حنظله(كه عمده روايت در باب مرجّحات است) شهرت را مقدّم از بقيّه مرجّحات ذكر نموده و معلوم مى‏شود كه شهرت نسبت به بقيّه مرجّحات اهميّت بيشترى دارد، ولى در رابطه با بقيّه مرجّحات از مقبوله استفاده نمى‏شود كه بين آنها ترتيب برقرار است. كيف و قد جمعت ... چگونه ترتيب استفاده مى‏شود درحالى‏كه امام(ع) در جواب سؤال سائل(مبنى بر اينكه هر دو خبر از نظر شهرت مساوى مى‏باشند)، بين مرجّحات را جمع نموده و همه را با يك چوب رانده‌اند.

كوتاه‏سخن: استفاده ترتيب بين مرجّحات از اخبار مشكل است و همان فرمايش صاحب كفايه قابل توجّه است كه اخبار در مقام بيان اصل مرجّح مى‏باشد نه در مقام بيان ترتيب و فضيلت بعضى از مرجّحات بر بعضى ديگر. آرى تنها برترى و تقدّم شهرة بر بقيّه مرجّحات از مقبوله حنظله استفاده مى‏شود.

نتيجه اين شد كه اگر قائل باقتصار مرجّحات در مرجّحات غير منصوصه در اخبار، بشويم مسئله ترتيب، از اخبار استفاده نمى‏شود.

و منها انّه يبتنى- بعد فرض القول بالتّعدّى الى غير المرجّحات المنصوصة... اگر در مورد مرجّحات، قول به تعدّى را بپذيريم(يعنى قائل شویم که مرجّحات منحصر به مرجّحات منصوصه نيست، بلكه هر چيزى كه باعث ترجيح روايتى بر روايت ديگرى بشود، جزء مرجّحات مى‏باشد) در اين فرض مسئله مبتنى مى‏شود بر اينكه مقتضاى قاعده چه خواهد بود؟

سه احتمال موجود است:

1- مقتضاى قاعده آن است كه مرجّح صدورى مقدّم بر مرجّح جهتى مى‏باشد.

2- مرجّح جهتى مقدّم بر مرجّح صدورى است.

3- قاعده اقتضاى هيچ‏يك از دو تقدّم مذكور را ندارد.

بنا بر احتمال سوّم كه قاعده اقتضاى هيچ‏يك از تقدّم مرجّح را بر مرجّح ديگرى، نداشته باید به اقوائيّت مرجّح، از نظر كشف مطابقت خبر با واقع، مراجعه شود كه هر مرجّحى از جهت مطابقت خبر با واقع، اقوى باشد، اولى بتقدّم خواهد بود.

و قد اصرّ شيخنا النّائينيّ اعلى اللّه درجته... مرحوم نائينى ، اصرار دارد بر اينكه مقتضاى قاعده آن است كه مرجّح صدورى بر مرجّح جهتى تقدّم دارد و مبنا و دليل مرحوم نائينى بر مطلب مذكور اين است كه اعتبار مرجّح جهتى، متفرّع بر اعتبار مرجّح صدورى مى‏باشد، چه‌آنكه اوّلا بايد اصل صدور از امام(ع) محرز باشد تا بعد نوبت به جهت بيان واقع بودن و يا به جهت تقيّه بودن برسد.

بنابراين اگر روايتى موافق با عامّه باشد و درعين‏حال از شهرت روايتى برخوردار باشد، و روايت معارض آن شاذّ و نادر باشد و درعين‏حال مخالف با عامّه باشد، طبق اقتضاى قاعده، خبر مشهور و موافق با عامّه، ترجيح دارد و مقدّم بر روايت شاذّ و مخالف با عامّه خواهد بود، چه آنكه شهرت، اصل صدور روايت را از امام(ع) ثابت نموده است و قاعده بر حجّيت روايت مشهور حاكم است و روايت شاذّ و نادر در عين حالى كه مخالف عامّه است حجّيت فعلى ندارد و معنا ندارد كه روايت شاذّ و نادر را بخاطر مخالف بودنش با عامّه بر بيان حكم واقعى حمل نماييم و روايت مشهور را بخاطر موافق بودنش با عامّه بر بيان حكم تقيّه‏اى حمل نماييم؛‏ چنين حملى معنا ندارد چه آنكه اصل صدور روايت شاذّ محرز نبوده و مورد حرف است و امّا اصل صدور روايت مشهور محرز مى‏باشد و مورد بحث نخواهد بود.

نتيجه: از نظر مرحوم نائينى طبق اقتضاى قاعده، مرجّح صدورى(شهرت) نسبت به مرجّح جهتى(مخالف با عامّه) فضيلت و برترى دارد.

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

بیان ذلک: دلیل مرحوم نائينى برمدّعايشان(ترجیح مرجح صدوری بر جهتی) این بود که جهت صدور متفرّع بر اصل صدور است و اوّل بايد اصل صدور ثابت شود و بعد از آن نوبت بحث از جهت صدور فرامى‏رسد.

ما حصل فرمايش مرحوم مظفّر اين است:

در مورد خبرين متعارضين كه يكى مرجّح صدورى دارد و ديگرى مرجّح جهتى‏ دارد، دو مطلب وجود دارد:

1- حكم نمودن و داورى كردن راجع به جهت صدور(بيان واقع و يا تقيّه) متوقّف و متفرّع بر اصل صدور است واين مطلب مسلّم و مورد قبول همگان است.

2- حكم كردن بر اينكه مرجّح جهتى متوقّف و متفرّع بر مرجّح صدورى مى‏باشد.

حال مرحوم مظفر می‌فرماید: آنچه كه مسلم است مطلب اول است و آنچه كه مدّعاى مرحوم نائينى است، مطلب دوم است.

مطلب شماره يك كه مسلم و مورد قبول است اولاً غير از مدّعاى مرحوم نائينى است، و ثانيا تلازم و ملازمه با مدّعاى ایشان ندارد، به عبارت واضح‏تر آنچه كه مدّعاى مرحوم نائينى است، مسلّم و مورد قبول نيست و آنچه كه مسلّم و مورد قبول است مدّعاى مرحوم نائينى نخواهد بود.

به عبارت دیگر در اين مقام دو بحث وجود دارد كه مرحوم ميرزا آن دو را خلط فرموده و آن اينكه يك بحث مربوط به صدور و جهت صدور است و يك بحث مربوط به مرجح صدورى و مرجح جهتى است(شبيه باب دلالت مطابقه و التزام كه دو جهت بود يكى در اصل وجود كه دلالت التزام تابع دلالت مطابقه بود و يكى در حجيت كه در اين مرحله دلالت التزام تابع دلالت مطابقه نبود)؛ حال در مقام نیز در مرحله اول ما قبول داريم كه جهت صدور فرع بر اصل صدور است، اذ لو لا الصدور لما كان جهة الصدور، ولى در مرحله ثانى ما قبول نداريم كه مرجح جهتى هم فرع و موقوف بر مرجح صدورى باشد به دليل اينكه مرجح صدورى و جهتى نه عين صدور و جهت صدور است تا فرع و اصل باشد و نه لازمه آن است، اما عينيت در كار نيست پرواضح است؛ زيرا مرجح يك عامل خارجى است كه مى‏آيد و صدور يا جهت صدور را تقويت مى‏كند پس اگر جهت صدور موقوف بر اصل صدور باشد دليل آن نيست كه مرجح جهتى هم موقوف بر مرجح صدورى باشد.

و اما استلزام در كار نيست به دليل اينكه مكرر گفته‏ايم كه تعارض دو روايت در موردى است كه هر دو واجد شرايط حجيت باشند، يعنى در هريك مقتضى حجيت فى‌نفسه و با قطع‏نظر از معارضه موجود باشد(و لو اینکه بالفعل مبتلا به مانع باشد و حجيت آن فعلى نشود). فلذا ملاك شأنيت حجيت است نه فعليت آن تا شما بگويى خبر شاذ در اثر معارضه با خبر مشهور به حجيت فعليه نمى‏رسد و خبر مشهور مى‏شود حجت فعلى و نوبت به جهت صدور نمى‏رسد، خير ملاك اقتضا و شأنيت است كه در هر دو به‏طور مساوى موجود است و هريك فعلى شوند ديگری حتما بايد از فعليت بيفتد. بنابراين، ما از قاعده نمى‏توانيم رجحان و طوليت را استفاده كنيم. آرى، اگر دليل خاص بر تقدم دلالت كند مثل مقبوله كه دلالت داشت بر اولويت شهرت به تقدم ما تابع دليل هستيم.

و النتيجة... خلاصه و نتيجه كلام اینکه: ما يك قاعده و ضابطه‏اى نداريم كه مقتضى تقديم برخى از مرجحات بر بعضى ديگر باشد، بلكه معيار اقوى مناطا است؛ يعنى هريك در نظر مجتهد اقرب الى الواقع بود همان مقدم است و اگر هيچ‏كدام اقوى مناطا نبودند نوبت به تساقط مى‏رسد، نه تخيير؛ و بعد از تساقط مراجعه مى‏شود به اصول عمليه، که اگر مجراى برائت بود برائت و اگر مجراى احتياط بود، احتياط.

**المقام الثالث- فى التعدى عن المرجحات المنصوصة.**

در مقام سوم بحث در اين است كه آيا در مقام ترجيح يكى از دو روايت متعارض بر ديگرى، فقط باید به مرجّحات منصوصه در روايات علاجیه، اقتصار و اكتفاء شود و تجاوز از آنها جايز نمى‏باشد، و يا آنكه تجاوز از آنها واجب است و در مقام ترجيح، نبايد به مرجّحات ثلاثه منصوصه، اكتفا شود و بلكه با هر مرجّح ممكن، احد المتعارضين را بايد ترجيح داد؟

لقد اختلفت انظار الفقهاء... در اين زمينه سه قول وجود دارد مرحوم مظفّر اقوال ثلاثه را نقل نموده و پس از آن به بيان انگيزه و علّت اقوال مى‏پردازد و سرانجام مختار خود را معرّفى خواهد كرد.

1- وجوب التعدى إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع نوعا، و هو القول المشهور... قول اوّل این است که تعدّى از مرجّحات منصوصه واجب است، يعنى هر چيزى كه باعث اقربيّت روايت، الى الواقع بشود، بايد بعنوان مرجّح اخذ شود. اين قول اوّل مشهور است و شيخ انصارى(ره) و جمعى از محقّقين، به آن، تمايل نشان داده‏اند و حتّى بعضى از فقهاء هر مزيّتى را كه حتّى در اقربيّت الى الواقع، نقشى نداشته باشد براى ترجيح معتبر دانسته‏اند، مثلا اگر يكى از دو روايت متعارض، بيانگر حكم حرمت است و ديگرى متضمّن حكم اباحه، روايت متضمّن حكم حرام، از جهت احتياط، مزيّت دارد و باعث ترجيح مى‏شود.

2- وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة... قول دوّم وجوب اقتصار بر مرجّحات منصوصه است، كه از كلام مرحوم كلينى در مقدّمه كافى ظاهر مى‏شود و صاحب كفايه هم تمايل نشان داده است واین قول مذكور لازمه روش و طريقه اخباريين است كه نسبت به اخبار جمود خاصّى دارند و برای ادلّه عقلى و ضوابط و قواعد غير شرعى چنان اعتبارى قائل نمى‏باشند.

3- التفصيل بين صفات الراوى فيجوز التعدى فيها و بين غيرها فلا يجوز... قول سوّم تفصيل بين صفات راوى(افقهيّت، اعدليّت، اورعيّت) و غير آن‏هاست، كه صفات راوى باعث ترجيح مى‏شوند و غير صفات راوى باعث ترجيح نمى‏شود. يعنى اگر قرار باشد كه مرجّحات منصوصه در روايات علاج منحصر به سه تا باشد تعدّى از آنها به صفات راوى جائز و امّا تعدّى از مرجّحات منصوصه به غير صفات راوى جائز نخواهد بود.

و لمّا كانت المبانى فى الاصل فى المتعارضين مختلفة... انگيزه اختلاف در مسئله تعدّى و عدم تعدّى از مرجّحات منصوصه به غیر منصوصه، از جهت اختلافى است كه در مورد اقتضاى اصل اوّلى و ثانوى راجع به متعارضين متعادلين وجود داشت؛ و اينك يك‏يك از مبانى را بررسى مى‏نماييم.

اوّلا: اذا قلنا بانّ الاصل... يكى از مبانى و اقوال در مورد اقتضاى اصل و قاعده اوّلى راجع به دليلين متعارضين متعادلين، تساقط بود و مختار مرحوم مظفر نیز همين بود. بنا بر قول بتساقط، دو صورت تصوّر مى‏شود كه بنا بر يك صورت، قول به تعدّى جان مى‏گيرد و بنا بر صورت ديگر قول به عدم تعدّى سروسامان خواهد يافت.

صورت اوّل: على القول بتساقط

فان قلنا انّ دليل الامارة كاف... بنابر قول به تساقط اگر قائل شدیم که خود ادله امارات اقتضاء ترجیح دارد، در اين صورت، بلاریب هر مزیتی که موجب اقربیت الی الاقع باشد باید اخذ گردد.

و الظّاهر انّ الدّليل كاف فى ذلك... مرحوم مظفّر معتقد است كه ادلّه حجّيّت، در اثبات مرجّح كافى مى‏باشد و مخصوصا بناء عقلاء كه يكى از ادلّه حجّيّت اماره و خبر واحد است، حكم میکند که اگر يكى از دو خبر متعارض، مرجّح داشت و ديگرى نداشت ذى مرجّح اعتبار دارد(و يجب العمل به)؛ یعنی اگرچه عقلا عند عدم‌المعارض به حديث ديگرى كه مرجوح است عمل مى‏كنند، و لكن مادامى‏كه دلیلی رجحان دارد به سراغ مرجوح نمى‏روند. بنابراين ما در مقام ترجيح به اخبار علاج نيازى نداريم و خود ادلّه حجّيّت خبر واحد مى‏گويند در صورت وجود مرجّح بايد به ذى‌المرجّح عمل شود و روى اين مبنا قول بتعدّى زنده مى‏شود و ادلّه حجّيّت خبر واحد، مطلق مرجّحاتى كه باعث اقربيّت الى الواقع مى‏شود را معتبر مى‏دانند.

صورت دوّم: على القول بتساقط.

و ان قلنا انّ دليل الامارة غير كاف... يعنى بنابر قول به تساقط اگر قائل شويم ادلّه حجّيّت اماره براى اثبات مرجّح كفايت نمى‏كند، و بايد براى اثبات مرجّح بدليل جديد كه همان اخبار علاج باشد، مراجعه شود، در اين صورت قول به عدم تعدّى، سروسامانى پيدا خواهد؛ چه‌آنکه اخبار علاج مى‏گويند يكى از دليلين متعارضين اگر مرجّح داشته باشد بايد اخذ شود و در مقام بيان مرجّحات، فقط سه مرجّح را معرّفى مى‏كنند، بنابراين تعدّى از مرجّحات، جائز نمى‏باشد چه آنكه ما هستيم و اخبار علاج و در مقام ترجيح احد المتعارضين، اخبار علاج به ما اجازه نمى‏دهد كه از مرجّحات منصوصه، تجاوز نماييم.

الّا اذ استفدنا من ادلّة التّرجيح... مگر اينكه از اخبار علاج، عموم ترجيح را استفاده نماييم به اين معنا كه اخبار علاج را منحصر به سه مرجّح (كه در سابق ثابت نموديم) ندانيم و بلكه از اخبار علاج چنين استفاده نماييم كه كلّ مزيّة توجب اقربيّت الامارة الى الواقع... هر مزيّتى كه باعث اقربيّت خبر الى الواقع مى‏شود، بعنوان مرجّح باب تعارض بشناسيم كه در اين صورت تعدّى جائز خواهد شد.

كما ذهب اليه الشّيخ الاعظم... مرحوم شيخ انصارى(ره) در رسائل از اخبار علاج استفاده نموده است كه كلّ مزيّة، مرجّح است و مناط در ترجيح احد المتعارضين همان "اقربيّت الى الواقع" مى‏باشد، ولکن مرحوم آخوند در این مسأله مناقشه نموده‌ است(فراجع).

ثانيا- إذا قلنا بأن القاعدة الاولية فى المتعارضين هو التخيير... بنا بر مبناى كسانى كه مقتضاى قاعده اوليه را در متعارضين تخيير مى‏دانند در اينجا بايد گفت تعدى به هر مرجح خارجى لازم و واجب است بدون اينكه محتاج به دليل خاصى باشيم. دليل مطلب آن است كه بنابر اين مبنا دوران امر مى‏شود بين تعيين و تخيير و در دوران امر بينهما هر دليلى كه احتمال تعيين در او داده مى‏شود، تقدم پيدا مى‏كند، چه‌آنکه اگر به راجح اخذ نموديم در صورت مطابقت با واقع منجز و در صورت مخالفت با واقع حتما و جزما معذر است، ولى اگر به مرجوح اخذ كنيم عند المطابقه منجز است، ولى عند المخالفه معذر نيست چون با وجود دليل راجح معلوم نيست كه دليل مرجوح معذر باشد پس حق عمل به مرجوح نداريم.كوتاه‏سخن بنا بر قول به تخيير قول به تعدّى زنده مى‏شود چه آنكه احتمال تعيين راجح، در مورد كلّ مزيّة توجب اقربيّت الخبر الى الواقع، موجود مى‏باشد.

ثالثا: اذا قلنا بانّ القاعدة الثّانويّة... اگر گفتيم مقتضاى قاعده ثانوية تخيير است(کما ذهب الیه المشهور) در اين صورت بايد به روايات مراجعه نموده و مقدار دلالت آنها را ملاحظه كنيم.

فان استفدنا منها التخيير مطلقا... اگر از روايات باب استفاده كرديم تخيير را مطلقا(چه مرجحى باشد و چه نباشد)، كما عليه صاحب الكفاية(ره)، در اين صورت هيچ مرجحى اعتبار نخواهد داشت چه منصوصه و چه غير منصوصه.

و ان استفدنا منها التخيير فى صورة تكافؤ المتعارضين فقط... و اگر از روايات باب استفاده كرديم قول به تخيير را تنها در موردى كه متعارضين متكافئين باشند در اين صورت بايد از خود روايات باب مرجحات استفاده كنيم كه آيا مقتضاى روايات اين است كه هر امرى كه موجب اقربيت الى‌الواقع باشد او مرجح خواهد بود كما عليه شيخنا الانصارى(ره) پس حق تعدى داريم و يا مقتضاى روايات اكتفا بخصوص مرجحات منصوصه است كما عليه الكلينى(ره) پس حق تعدى نداريم.

إذا عرفت ما شرحناه، فانك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ‏... به گفته مرحوم مظفر، حق با مرحوم شيخ انصارى و مشهور است و آن اينكه ما حق داريم از مرجحات منصوصه تعدى نموده و به هرآنچه كه موجب اقربيت احد الدليلين الى الواقع است اخذ كنيم، و اين سخن بر مبناى ما در باب متعارضين واضح و روشن است؛ زيرا ما معتقديم كه مقتضى قاعدة اولية تساقط است و قول به تساقط در موردى است كه متعارضين من جميع الجهات مساوی باشند، ولى اگر احدهما به جهة من‌الجهات رجحانى داشته باشد كه سبب اقربيت الى‌الواقع‏ باشد همان دليل مقدم مى‏شود روى همان بناى قطعيه عقلاييه و نيازى نداريم كه از روايات خاصه باب تعارض عموميت را استفاده كنيم اگرچه قابل استفاده هست و مرحوم شيخ انصارى در رسائل به بعد سه فقره از روايات را شاهد بر اين مدعا گرفته است.

و بقيت هناك ابحاث كثيرة فى هذا المسألة... بحث‏هاى زيادى در رابطه با تعادل و تراجيح مطرح است که مرحوم مظفّر از آنها يادآورى نفرموده است، مانند بحث اينكه اگر در اعتبار مرجّح و عدم آن شك شود چه بايد كرد؟ و مباحث ديگر از قبيل انقلاب نسبت و مسئله حجّيت امارات از باب سببيّت و احكام آن و غير ذلك به مصباح الاصول ج سوم باب تعادل و تراجيح مراجعه شود.

پایان مباحث تعادل و تراجیح. والحمدلله.