قاعده اولیه:تخییر

آن چه میخواهم در ابتدا عرض کنم این است که چه مانعی دارد وقتی دو خبر متعارض شدند، مخیر اَحَدُهُمای لامُعَیّن حجت باشد، و اصلاً قاعده اولیه عقلائیه همین باشد. این چه مانعی دارد؟!

ما در کتاب های خودمان خوانده بودیم و گوای متأخّرین جا انداخته بودند که اصل اولیه تساقط است [1]؛ اما بعد از اینکه درس اساتید رفتیم، دیدیم به این شکل نیست. [2]

حاج آقا بحث تخییر را خیلی طول دادند[3]، اصل حرفشان این بود که قاعده اولیه تخییر است. حالا با طول و تفصیل میفرمودند. گوشه و کنار بحث را بعداً عرض میکنم.

ایشان زیاد مثال میزدند، میفرمودند مریض در حال مرگ است. چون حرفهای دو دکتر باهم فرق دارد، باید بگذاریم بمیرد[4]؟! میگفتند عقلاء این را نمیگویند که وقتی حرف هر دو حجیت شانیه دارد و با هم تعارض کردهاند، اصل اولیه بر تساقط هر دو است. بلکه ایشان قاعده ثانویه را بهعنوان اصل اولی در نظر میگرفتند. البته باید بحث کنیم چون متاخّرین در این رابطه بسیار صحبت کردهاند.

شاگرد: درجایی که یکی از دکترها میگوید اگر این دارو را بخورد فوت خواهد کرد و دیگری میگوید اگر نخورد فوت میکند، باید هر دو را کنار بگذاریم؛ یا باید بهدنبال دلیل سومی برویم... .

استاد: دَوَران را مثال زدید، که خالصه حرف یکی از دکترها درست است. اگر نخورد و بمیرد، میگوید دیدی من گفتم نخورد. اگر هم خورد دیگری میگوید. شما به دَوَران مثال زدید. از خارج میدانید که یا این یا دیگری است.

مُلّا میگفت من و زنم پیشگو هستیم. او میگوید فردا باران میآید، من میگویم باران نمیآید. رویهمرفته درست گفته ایم. حالا اینکه یک دَوَرانی پیدا کنیم که رویهمرفته علم به کذب احدهما پیدا کنیم، آن علم از خارج حاصل شده است؛ واللّٰه فی حدّ نفسه اگر داروی دکتر ها فرق کند و یکی بگوید این دارو را بخور و دیگر بگوید داروی دیگر را بخور...

این مثالها را ایشان میزد، فعلاً کاری با مثال نداریم. فعلاً میخواهیم فرمایشاتی که گفته اند را تحلیل منطقی کنیم.

مقدمه: معانی فعلیت حکم[5]

کلمه فعلیت خیلی زیاد کاربرد دارد، لفظ خوبی است؛ اما از بس لفظ خوبی بوده بسیار در حوزهها و مقامهای مختلف، به کار گرفته شده است.

فعلیت در اصطلاح آخوند

لذا در کفایه ی کی فعلیت در مراتب حکم داشتیم که به معنای ابلاغ حکم بود و تنجز به معنای وصول حکم به مکلف بود[6]. این یک نوع اصطلاح بود.به عبارت دیگر وقتی ملک وحی به پیامبر میفرماید، فی الجمله ظهوری در بین مکلّفین پیدا میکند. یعنی حکم از انشاء و عالم ثبوت به عالم اثبات و فعلیت آمده است. تنجز هم به معنای این است که حکم بعد از ابلاغ به گوش مکلّف خاص ای عموم مکلفین برسد؛ یعنی شأنیت حصول علم برای مکلّفین که ملک وحی و نبی در هر شریعتی به مکلفین ابلاغ میکنند. ما با این اصطلاح کار نداریم.

فعلیت: تحقق موضوع

اصطلاح دیگری که کلمه فعلیت دارد – که این اصطلاح خیلی مرسوم است -این است که هر حکم انشائی در عالم ثبوت یک موضوعی دارد. یعنی مُنشئ حکم، مجموعه اموری را در نظر گرفته و حکم را برای آن آورده است. آن چیزهایی که در عالم انشاء جزء موضوع است وقتی در خارج، فرد پیدا کرد و محقق شد، حکم بالفعل میشود. لذا به یک بیانی موضوع، علت حکم است. به عبارت دیگر، موضوع انشائی وقتی در خارج موجود میشود، وجود خارجی آن موضوع در عالم انشاء حکم، سبب میشود حکم هم بالفعل شود. پس به این معنا موضوع، علت حکم است و حکم به فعلیت رسیده است[7].

فعلیت: بعث فعلی

اصطلاح دیگر که الآن مرحله بعدی است. مورد خطاب قرار گرفتن به معنای بعث فعلی است یعنی دست مولی بر گُردنه ما میآید و میگوید زود باش برو، این را بعث فعلی میگوییم. حکم بالفعل یعنی دست مولی پشت گردنه مکلف است و او را تشریعا هُل می دهد -برو انجام بده-، اما اگر جاهل باشد، مولی میتواند او را هُل دهد ای نه[8]؟ [9]

پس کلمه فعلیت با این ظرافتی که دارد و غالبا هم مقابل آن انشاء فعلیت صاحب کفایه به کار میرود، دو نوع است؛ بالدقة لفظ مشترکی است که در دو معنا به کار میرود:

۱.یکی میگوییم فعلیت حکم، یعنی موضوع ثبوتی، مصداق پیدا کرد، میخواهد جاهل باشد یا نباشد اما حکم بالفعل شده است؛ اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل. یعنی با این که جاهل است اما وجوب صلاة برای او بالفعل است؛ یعنی موضوع ثبوتی بالفعل است.

۲.اما در جایی که مورد خطاب-ایّها- قرار گرفته و بعث فعلی شده- دست مولی پشت گردنهاش قرار گرفته است که یالاّ برو- در مورد جاهل فعلیت ندارد. بنابراین به نظرم این دو فعلیت را -که نزدیک هم هستند و معمولاً با هم ذکر میشوند- در فضای دقیق باید از هم جدا کنیم...

مثال

مولی میفرماید «انقذ الغریق»؛ غریق را نجات دهید. وقتی مکلفی که میتواند غریق را نجات دهد، غریقی را دید چون در خارج هم غریق هست و هم شخصی که میتواند او را نجات بدهد هست، موضوع ثبوتی ای که مولی در نظر گرفته، محقق شده است. اما اگر به وجود غریق علم نداشته باشد، میگوییم موضوع آمده ولی منجّز نیست. زیرا نمیتوان حکم را دائر مدار علم به آن کرد یا علم را جزء الموضوع قرار داد. مثلا بگوییم: انقاذ را به شرطی که بدانی واجب است، واجب کردم. پس موضوع قهراً و تکوینا ًموجود میشود و به دی و وضع شارع نیست. به عبارت دیگر وقتی موضوعِ ثبوتی، مصداق پیدا میکند، انطباق آن بر مصداق خارجی، قهری است. تنظیم و وضع موضوعِ ثبوتی به دست مقنّن و مُنشئ است اما وقتی مصداق و مقصود آن موضوع محقق شد، دیگر انطباقش بر

مصادیق به دست شارع نیست. بنابراین اگر صرف ِتحقق موضوع را فعلیت بگیریم، یعنی موضوع ثبوتی در خارج مصادق پیدا کرده است مانند وجود مکلف دارای شرایط و غرق؛ این معنای اول فعلیت.

اما نسبت به شخصی که جاهل به وجود غریق است، مصلحت ملزمه بالفعل شده است اما آیا در تحلیل میتوانیم بگوییم علاوه بر اینکه مصادق بالفعل شده، خطاب و بعث هم بالفعل شده است؟! آیا دست مولی بر گردن او قرار گرفته و او را هُل میدهد؟! نمیتوانیم این حرف را بزنیم زیرا لغو است. لذا علم را شرط تنجز میدانیم. یعنی موضوع با این که بالفعل شده و مولی هم نمیتواند فعلیت آن را شرط قرار دهد، ولی علم شرط است. ظاهر علم این است که شرط تنجز است و شرطی غیر شرعی است.

آن چه مشهور علما در تزاحم میگویند که حکم بالفعل نیست آیا این گونه است؟ دو نفر در حال غرق شدن هستند، و فرض این است که نجات دهنده عالم به آن دو است و تنها میتواند یک نفر را آنها را نجات دهد. در اینجا دو مصادق از «انقِذ» محقق شده است و دو فرد با یکدیگر تزاحم کردند؛ سؤال این است که در اینجا دست مولی بر گردن این شخص قرار میگیرد که هر دو را نجات بدهد؟ دو فرد از انقِذ بالفعل و محقق شده است، اما حکم آن دو تزاحم کرده اند. یعنی دو حکم به گونهای بالفعل شدهاند که مکلف قدرت بر امتثال هر دو را ندارد. در اینجا گمان نمیکنم احدی شک کند که هر دو حکم به معنای اول، بالفعل -تحقق موضوع در خارج- هستند. زیرا کلمه تزاحم یعنی همین.

کلمه تزاحم، یعنی موضوع دو حکم محقق شده است. اگر بالفعل نبود و محقق نبود، اصلا تزاحم معنا نداشت. پس معنای این کلام علما که میگویند در تزاحم دو امر بالفعل نیست، غیر از فعلیت موضوع است. چون شرط تحقق تزاحم، فعلیت ِحکم است. یعنی موضوع محقق شده باشد. بنابراین این فعلیت، رتبهای سابق بر تزاحم دارد

فعلیت مراتبی دارد. مرتبهای از آن قهرا ًمحقق شده است. وقتی آن فعلیت محقق شده کسی باید آن فعلیت را بردارد، یعنی الآن که مولی میگوید «صدّق العادل» و واجب است عادل را تصدیق کنی، کسی باید جلوی شما را بگیرد و نگذارد او را تصدیق کنید. آن دلیل دیگر میگوید من هم میگویم

تصدیق عادل کن، اما من نمیتوانم هر دو عادل را تصدیق کنم[10].

تبیین مدّعا

حجیت اخبار متعارضه

«صدّق العادل» ، یک کلی است که به نحو قضیه حقیقیّه انشاء شده است.

تعارض ==»» حجت شأنی + فعلی

انطباق آن هم بر روایت زراره و محمد بن مسلم قهری است. هر دو مصادق آن «صدّق العادل» هستند و

هر دو با هم بالفعل میشوند و حجیت شأنیه دارند. حجیت فعلیه [11]هم که چیزی به جز انطباق قهری نیست، من میخواهم به گوش من برسد و یک عادل به من بگوید و الآن هم عادل برای من گفته است، حجیت معنایی بیش از این ندارد.

«صدّق العادل» نسبت به هردو بالفعل شده و مولی میفرمایدی از حرف آنها اعراض نکن، من هم به حرف مولی گوش میدهم و اعراض نمیکنم. هیچکدام از آنها دروغ گو نیستند.

حال که حرف او را در نکردم، تعارض بین ظاهری میشود. دراینصورت مولی برای حل آن هم راه‌حلی میدهد. آیا تعارض که شد،وجوب اخذ به ظاهر رفع شد؟ نه، وجوب اخذ به ظاهر هم بود، اما در آن تزاحم شد، یعنی همینطور که وقتی دو نفر در حال غرق شدن هستند، من قدرت ندارم که به «انقذ الغریق» در هر دو عمل کنم، در اینجا هم بهخاطر خصوصیت مورد، نمیتوانم به «خذ الظاهر» عمل کنم. اخذ به ظاهر هر دو تزاحم شده است. در سائر موارد وقتی تزاحم میشود باید چه کار کنیم؟

حجّت شأنی؛ ادله حجیت عامه

وقتی دو حجت شانی متعارض شدند آیا از تحت ادله حجیت عامه خارج شدهاند یا نه؟ بحث مهمی است. اگر این طور تقریر کنیم که واقعاً ادله عامّه عند التعارض هم شامل روایات متعارض هستند. شیخ میفرمایند اخبار مستفیضه میگوید وقتی تعارض شد باید یکی از آنها را بگیریم[12]، یعنی این اخبار مستفیضه میگویند -بعد این که ما میدانیم «ان جاءکم فاسق» ربطی به اینجا ندارد و همچنین میدانیم که بناء عقلاء ربطی به اینجا ندارد- اینها دلیل های جدیدی هستند؛ آیا این طور است یا اینکه این ادله دنباله همان ادله عامه حجیت است و حجیت نفسیه را برای اَخَدهما تثبیت میکنند؛ حال یا رجحاناً یا تخییراً؟

حال باید ثمرات آن را ببینید. اگر گفتیم ادله عامه اعتبار سرجای خود هستند و شامل متعارضین هم میشوند، اخبار تعادل و تراجیح دنباله همانها هستند. یادم میآید در مباحثه تقلید اینها روشنتر بود. به این خاطر که اهل خبره معموالً مختلف هستند، موردی نیست که صاحبین فتوا و خبره با هم متفق باشند. با این کثرت اختلاف، علماء فرموده بودند که ادله مجوّز تقلید شامل اختلاف آراء نیست. خیلی عجیب است.

در غالب موارد اختلاف آراء هست، اما آنها میفرمودند وقتی آراء مختلف شد، اصالاً ادله تقلید شامل آن نیست. انسان میدیدی که گویا اباء دارد که تقلید را تجویز کنند، بعد بگویند هرکجا دیدی دو خبره احتلاف دارند، من حرف نمیزنم و فقط درجاییکه اختلاف ندارند به خبره رجوع کن. خب کجاست که اختلاف ندارند؟!بلکه ظاهر این بود که در وقت اختلاف نیز خبرویت هر دو کافی بود.

ادله تقلید میگفت به خبره مراجعه کن، و اشکالی ندارد خبره ها با هم اختلاف کنند[13].

اینجا هم همین طور است، دلیل میگوید «صدّق العادل»، عادل ها خبر میآورند و خبرها مختلف میشوند، انواع و اقسام است و هر کدام هر علتی دارد. ولی تو تصدیق بکن؛ نه اینکه اگر تعارض کردند دیگر نمیگویم تصدیق کنی، بلکه تصدیق کردن آن به این است که در صدد جمع بر میآید و ... .

علی ایّ حال نمیتوان گفت که ادله عامه کنار میرود. اگر این مبنا درست باشد که ادله عامه شامل متعارضین است، این خیلی فایده دارد. فایده آن این است که این دو حجت شانی، الآن هم که متعارض شدهاند، باید علی القاعده حجت فعلیه آنها هم بیاید، اما چون متعارض هستند مانع دارند و برای من نمیتواند حجت بالفعل شوند و من نمیتوانم به آنها عمل کنم.

اگر این جور شد، حجت آنها که بود؛ پس ما باید قطع پیدا کنیم که مرجوح از حجت خارج شده است.. روی این حساب، امر خیلی راحتتر میشود.

شاهد مدّعا

کلام مرحوم کلینی

عبارت مرحوم کلینی هم در مقدمه و هم در بعد از آن خیلی مهم و قابل تأمّل است. ایشان در مقدمه، کلمه «**احوط**» دارند. این کلمه «**احوط**» شیخ، خیلی حساب دارد. ایشان فرموده اند:

> **و ذكرت أن أمورا قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، و أنك تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها و أسبابها....**
>
> **فاعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحدا تمييز شيء، مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز و جل فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه» و قوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم» و قوله عليه السلام «خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»**
>
> **و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله و لا نجد شيئا أحوط و لا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم» [14].**

«فاعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحدا تمييز شيء، مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه»؛ کسی نمی‌تواند در مورد اختلاف در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام از جیب خودش حرف بزند.

«إلا على ما أطلقه العالم»؛ تنها راهی که دارند ترجیحات منصوصه است.

«بقوله عليه السلام: اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز و جل فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه. و قوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم و قوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»؛ یعنی کسی نمی‌تواند بدون دلیل روایتی را طرح کند، یعنی همینطوری و دل بخواهی، کسی نمی‌تواند روایت را کنار بگذارد و بگوید این موافق سلیقه من هست و دیگری نیست؛ بلکه تنها باید به مواردیکه ائمه فرمودهاند عمل کند: موافقت کتاب، مخالف عامه، مُجمَعٌ عَلَیه.

بعد می‌فرمایند: **«و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله»؛ این که** روایتی از اهل‌بیت به دست ما رسیده باشد که مطمئن شویم خلاف قرآن و مُجمَعٌ علیه باشد، این بسیار کم است، چه تعبیری! بعدش همه اش برای ما می ماند. روایاتی که منسوب به معصومین است، را نمی‌توانیم به سرعت بگوییم مخالف با قرآن است و آن را کنار بگذاریم.

«و لا نجد شيئا أحوط و لا أوسع» این احوط را باید معنا کنیم **«من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام و قبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: أيما أخذتم**

من باب التسليم وسعكم».

در این عبارت «احوط» به چه معنایی است؟ وقتی روایات مختلف می‌آید، معصومین چند مورد را فرموده‌اند که خلاف کتاب، موافق عامّه را رها کنید، اما مگر می‌توانیم در همه موارد موافق عامّه را رها کنیم؟ امام فرموده‌اند موافق عامّه را رها کنید، یا این که مُجمَعٌ علیه را بگیرید؛ می گویند: « **لانعرف من جمیع ذلک الا القله**». در این همه روایات، فقط تعداد کمی را پیدا می‌کنیم که مطمئن بشویم خلاف «مُجمَعٌ علیه» است، یا از آن موافق عامّه هایی است که مردود است یا از آن هایی است که مخالف کتاب است[15]، «**القله**»

«والا نجد شیئا احوط»؛ چرا «احوط» گرفته اند؟ می گویند: وقتی یک روایتی به معصوم نسبت داده می‌شود، احتیاط این است که آن را دور نیندازیم، بلکه صبر کنیم. خودشان توسعه داده اند و فرمودند «**بأیهما أخذتم من باب التسلیم وسعکم**[16]». پس احتیاط این است که به هر چیزی که به آن‌ها منسوب است، اخذ کنیم و آن را در نکنیم. همان که در رسائل، شیخ فرمود: ائمه به ما فرموده‌اند که هر چیزی را که به ما منسوب است را در نکنید، ولو منکر الظاهر باشد، مثل این‌که «لیل» باشد، اما بگویند «نهار» است[17].

---

[1] برای مشاهده کلمات متاخرین اصولی در مورد قاعده اولیه تعارض به پیوست شماره ۱ مراجعه فرمایید.

[2] شکل بحثی رایج در فضای کنونی اصول به این منوال است که ابتدا از قاعده اولیه تعارض و سپس قاعده ثانویه آن صحبت می شود. همان گونه که در کلام استاد اشاره شد قاعده اولیه نیز نزد قاطبه متاخرین همان تساقط است.اما باید توجه داشت که این روال،چندان در کلمات سابقه ندارد.

در فضای اصول فقه، با توجه به فحصی که در حدّ امکان و زمان صورت گرفت تا قبل از جناب شیخ بحث از قاعده اولیه و ثانویه سابقه ندارد. بلکه بحث از حکم تعارض است در صورت فقدان ترجیح.در این مسئله مشهور اصولیون بلکه قاطبه آن ها قائلند به تخییر، در مقابل اخباریون که مانند مسئله شبهه تحریمیه قائل به توقف شده اند.

البته در میان عامه هم قول به تساقط و رجوع به برائت اصلیه بوده است که علمای امامیه همه با آن مخالفت کرده اند. به این کلمات عنایت بفرمایید:

تعادل الأمارتين أي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما **لا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفا** و **عليه أكثر أهل الخلاف** و **منهم من حكم بتساقطهما** و الرجوع إلى البراءة الأصلية و إنما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير إليه أولا عند التعارض و عدم إمكان الجمع(معالم الدين و ملاذ المجتهدين ؛ ص۲۵۰)

و علی الثانی یتخیر المجتهد فی العمل بأحدهما وفاقا للمعظم من الفریقین.

و ذهب بعض الأخباريين [إلى]أنه يجب التوقف حينئذ في الفتوى، و الاحتياط في العمل(انیس المجتهدین فی علم الأصول ؛ ج۲ ؛ ص۹۷۴)

و كيف كان فهل الاصل في التعادل التخيير او التساقط او التوقف اقوال

المشهور الاوّل بل قيل انه **لا خلاف فيه بين الاصحاب** كما عن بعض و في المعالم **لا نعرف فيه خلافا** بين الاصحاب و الكاظميّ في المحصول جعله **المعهود بين الامامية**(إيضاح السبل في الترجيح و التعادل ؛ ص١٨)

در میان کلمات، کلام وحید بهبهانی قابل دقت و تامل است:

و إن لم يكن ترجيح أصلا و لا يمكن الجمع فالعمل التخييري للنص، **و لأن الحجة دائرة بينهما و لا ترجيح.**

و قيل: بسقوطهما و اطراحهما، و الرجوع إلى ما اقتضاه الأصل(الرسائل الأصولية ؛ متن ؛ ص٣٢٧)

ایشان برای اثبات تخییر به دو دلیل تمسک می کند اوّلاً روایات موجود و ثانیاً این که هر دو روایت حجت هستند و ترجیحی برای یکی از طرفین بر دیگری نیست پس مخیریم به هر کدام خواستیم عمل کنیم. ملاحظه می شود که بنای استدلالی ایشان نه فقط بر اساس اخبار باب است که با قاعده ثانویه اصحاب مطابق باشد، بلکه کلام ایشان در نقطه مقابل وجوهی است که متاخرین در مقام بنای قاعده اولیه افاده کرده اند.

نوه ی ایشان،سید مجاهد در مقام تقریر کلام جد خود چنین می فرماید:

و منها أنهما دليلان تعارضا لا يمكن العمل بهما معا و لا بأحدهما بالخصوص دون الآخر و لا إسقاطهما فوجب التخيير أما الأول فلأن ما دل على حجية خبر الواحد شامل لمحل البحث كما نص عليه جدي قدس سره و أما الثاني فواضح و أما الثالث فلأن العمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح و أما الرابع فلأن إسقاطهما موجب لإسقاط ما ثبت من الشرع اعتباره و أما الخامس فلأنه لا يمكن غيره**(**مفاتيح الأصول ؛ ص۶۸۲**)**

میرزای قمی نیز در مورد تخییر می فرماید:

و يظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز و ضعف القول بالتوقف، بملاحظة ما مر في الأدلة العقلية أيضا.(**القوانين المحكمة في الأصول (ط جديد)، ج4، ص: ۶۲۳)**

صاحب فصول نیز تخییر را این گونه تقریر می کند:

و قضية عموم ما دل على حجية الأمارات الشرعية حجيتها و لو عند التعارض أيضا و هو أيضا مقتض ما دل على التخيير في العمل بهما لأن وجوب العمل بكل منهما على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على التعيين و معنى حجية كل واحدة منهما لا على التعيين جواز ترك العمل بها إلى الأخرى فقولنا لا على التعيين قيد للحجية إذ معناها وجوب العمل بمقتضى موردها لا للحجة لأن الحجية وصف معين يمتنع قيامه بغير معين و إن أريد تعلق الحجة بكل واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجية كل منهما على التعيين فيلزم التكليف بالمحال و توضيح ما قررناه يطلب مما حققناه في الواجب المخير(الفصول الغروية في الأصول الفقهية ؛ ص436)

با توجه به این نکات در می یابیم که قول به تخییر، قول قاطبه امامیه بوده است، آن هم نه از باب تعبد و قاعده ثانویه ای که به خاطر اخبار به آن تن داده ایم. بلکه از باب قاعده اولیه و به سبب شمول حجیت ادله عامه و اگر روایاتی هم در این باب آمده است همه در تایید این قاعده اولیه است.

در میان متاخرین نیز قول به تساقط، قول منفرد نیست. بلکه در مقابل برخی از علماء مانند مال علی ایروانی، آیتالله بهجت و آیتالله سید صادق روحانی نیز قائل به تخییر هستند.

مرحوم ایروانی مینویسد: هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنا نمنع عدم المقتضي لاعتبار أحدهما المردد؛ فإنه و إن لم يكن من أفراد العام و اللفظ لا يشمله لكن الخروج لا بعنوان يصير قرينة على بقاء اللابعنوان. مثلا لو قال: أكرم الرجلين، ثم قال: لا تكرم أحدهما- أحدا غير معين واقعا- كان قوله ذلك قرينة على أن واجب الإكرام أيضا أحدهما غير معين. و هذا ليس من قبيل إرادة الباقي من العام بعد خروج الخارج بالتخصيص حتى يقال: إن الفرد المردد لم يكن من أفراد العام ليبقى تحته بعد خروج الخارج، بل من قبيل قرينة المجاز.

فحسب ما بيناه يكون الأصل الأولي في المتعارضين هو التخيير(الاصول فی علم الاصول، ج۲، ص ۴۳۷)(البته ایشان قائل به دو نحوه اجرای تخییر هستند که در پیوست شماره ۳ به آن اشاره شده است)

آیت الله روحانی نیز این گونه بیان کرده اند:

ان مقتضى إطلاق أدلة حجية الخبر حجية كل منهما مطلقا، و وجوب العمل به سواء عمل بالآخر، أم لم يعمل به، و قد علمنا من جهة ما تقدم من امتناع حجيتهما معا، انه لم يجعل الشارع الحجية لهما مطلقا، فيدور الأمر بين ان يسقطا عن الحجية رأسا، و بين ان يقيد حجية كل منهما بعدم العمل بالآخر فتثبت الحجية تخييرا، و قد عرفت ان المتعين هو الثاني: و لعل مراد المحقق الخراساني من حجية أحدهما بلا عنوان ذلك...فتحصل ان الاقوى هو التخيير(زبده الاصول، ج ۶، ص ۲۸۷-۲۸۸)

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که مرحوم اصفهانی در مقام توجیه تخییری می فرمایند: و هذه غاية ما يمكن أن يقال في وجه حجية كل الخبرين، كما **كان يحتمله شيخنا العلامة- رفع الله مقامه- في بحثه**(نهایة الدرایة فی شرح الکفایة (طبع قدیم) ؛ ج۳ ؛ ص۳۳۲)

برای مراجعه تفصیلی به کلمات علما در این زمینه به پیوست شماره ۳ مراجعه فرمایید.

[3] برای مراجعه تفصیلی به کلمات آیت الله بهجت در این زمینه به پیوست شماره ۴ مراجعه فرمایید.

[4] شاید این است که در تعارض، قائل به توقف شده اند و توقف را هم رجوع داده اند به تخییر. فرض کنید اگر یک کسی گفت راه تهران این طرف است، دیگری گفت: آن طرف است،همینجا می ایستد تا شب که گرگ ها او را بخورند؟! نه دیگر. مخیر است. کاشفیت احد المرین، نفی ثالث است. خب، متوقف باید بشویم. شیخ یک جایی دارد .توقف را تفسیر کرده است به تخییر و یکی از این ها را اختیار می کند. ثالث را اختیار نمی کند. یکی دیگر را اختیار می کند. همینجا بماند تا شب بشود،خودش ثالث است. به هیچ جا نمی رسد. قهراً باید احد المرین را این دو تایی با هم کاشفیت احد المرین بقینی است. خصوص این و خصوص این، مشکوک است. آنی که کاشفیتش بقینی است،آن را می گیریم آن را که کاشفیتش مشکوک است آن را نمی گیریم. چون معارض به مثل است. چه کار می کنیم؟ مخیریم در این که این طریق را اختیار کنیم یا آن طریق را اختیار کنیم.(درس خارج اصول آیت الله بهجت، تاریخ ۱۳/ ۱۱/ ۱۳۸۷)

الثاني: ما أفاده المحقق اليزدي (ره) ، و هو ان بناء العرف و العقلاء على ذلك فانا نراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم فان من اراد الذهاب إلى بغداد مثلا و اختلف قول الثقات في تعيين الطريق إليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين له الأمر.

و فيه: انه ال شبهة في ان بناء العرف و العقلاء في صورة انسداد باب العلم و وجود المصلحة الملزمة في المقصد على العمل باحد الطريقين، و ال يتوقف احد منهم في العمل.(زبدة الاصول، ج ۶، ص ۲۸۴-۲۸۵)

[5] عبارات اين بخش، مطالب استاد است در جلسات خارج فقه سال ۱۳۹۵ كه ذكر آن را در اين مقام مناسب ديديم.

[6] فاعلم ان الحكم بعد ما لم يكن شيئا ذكروا يكون له مراتب من الوجود:

(أولها) ان يكون له شأنه من دون ان يكون بالفعل بموجود أصلا.

(ثانيها) ان يكون له وجود إنشاء، من دون ان يكون له بعث و زجر و ترخيص فعلا.

(ثالثها) **ان يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلا**، من دون ان يكون منجزا بحيث يعاقب عليه.

(رابعها) ان يكون له ذلك كالسابقة مع تنجزه فعلا، و ذلك لوضوح إمكان اجتماع المقتضى للإنشائية و جعله مع وجود مانع أو شرط، كما ال يبعد ان يكون كذلك قبل بعثته صلى الله عليه و آله، و اجتماع العلة التامة له مع وجود المانع من ان ينقدح في نفسه البعث أو الزجر، لعدم استعداد الأنام لذلك، كما في صدر الإسلام بالنسبة إلى غالب الأحكام؛ و ال يخفى ان التضاد بين الأحكام انما هو فيما إذا صارت فعلية و وصلت إلى المرتبة الثالثة، و ال تضاد بينها في المرتبة الأولى و الثانية، بمعنى انه ال يزاحم إنشاء الإيجاب الحقا بإنشاء التحريم سابقا أو في زمان واحد بسببين، كالكتابة و اللفظ أو الإشارة(درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشيةالجديدة ؛ ص70-71)

حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل و إن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدإ الأعلى إال أنه **إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي أو ألهم به الولي فال محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببها الإرادة أو الكراهة** الموجبة للإنشاء بعثا أو زجرا بخالف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل إنما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقيا....

...و كونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية(كفاية الأصول (ط ع آل البيت) ؛ ص۲۷۷-۲۷۸)

[7] حين حكمت الشريعة بوجوب الحج على المستطيع و جاء قوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيال» أصبح الحج من الواجبات في السالم و أصبح وجوبه حكما ثابتا في الشريعة. و لكن إذا افترضنا أن المسلمين وقتئذ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفر فيه خصائص االستطاعة شرعا فال يتوجه وجوب الحج إلى أي فرد من أفراد المسلمين لأنهم ليسوا مستطيعين، و الحج إنما يجب على المستطيع، أي إن وجوب الحج ال يثبت في هذه الحالة لأي فرد بالرغم من كونه حكما ثابتا في الشريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعا اتجه الوجوب نحوه، و أصبح ثابتا بالنسبة إليه.

و على هذا الضوء نالحظ أن للحكم ثبوتين: أحدهما ثبوت الحكم في الشريعة. و الآخر ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك.

فحين حكم الاسلام بوجوب الحج على المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذه الحكم في الشريعة و لو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ إطلاقا بمعنى أن شخصا لو سأل في ذلك الوقت ما هي أحكام الشريعة؟

لذكرنا من بينها وجوب الحج على المستطيع، سواء كان في المسلمين مستطيع فعلا أو لا، و بعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعا يثبت الوجوب عليه.

و نعرف على هذا الأساس أن الحكم بوجوب الحج على المستطيع لا يتوقف ثبوته في الشريعة بوصفه حكما شرعيا إلا على تشريعه، و جعله من قبل الله تعالى سواء كانت الاستطاعة متوفرة في المسلمين فعلا أو لا.

و أما ثبوت وجوب الحج على هذا المكلف أو ذاك، فيتوقف إضافة إلى تشريع الله للحكم و جعله، على توفر خصائص الاستطاعة في المكلف. و الثبوت الأول للحكم- أي ثبوته في الشريعة- يسمى بالجعل «جعل الحكم». و الثبوت الثاني للحكم- أي ثبوته على هذا المكلف بالذات أو ذاك- يسمى بالفعلية «فعلية الحكم» أو المجعول، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله، و فعلية الحكم معناها ثبوته فعلا لهذا المكلف أو ذاك.

موضوع الحكم:

و موضوع الحكم مصطلح أصولي نريد به مجموع الأشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم و المجعول بمعناها الذي شرحناه، ففي مثال وجوب الحج يكون وجود المكلف المستطيع موضوعا لهذا الوجوب، لأن فعلية هذا الوجوب تتوقف على وجود مكلف مستطيع.

و مثال آخر: حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر و لا مريض إذا هل عليه هلال شهر رمضان، و هذا الحكم يتوقف ثبوته الأول على جعله شرعا، و يتوقف ثبوته الثاني- أي فعليته- على وجود موضوعه، أي وجود مكلف غير مسافر و لا مريض و هل عليه هلال شهر رمضان، فالمكلف و عدم السفر و عدم المرض و هلال شهر رمضان هي العناصر التي تكون الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم. و إذا عرفنا معنى موضوع الحكم، استطعنا أن ندرك أن العلاقة بين الحكم و الموضوع تشابه بعض الاعتبارات العلاقة بين المسبب و سببه كالحرارة و النار، فكما أن المسبب يتوقف على سببه كذلك الحكم يتوقف على موضوعه، لأنه يستمد فعليته من وجود الموضوع، و هذا معنى العبارة الأصولية القائلة: «إن فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه» أي إن وجود الحكم فعلا يتوقف على وجود موضوعه فعلا.(دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامي) ؛ ج1 ؛ ص١١٩-١٢٢)

[8] كلمه فعليت در اصطلاح اصوليون تقسيماتي دارد كه برخي از آن ها با تقسيم بالا بي ارتباط نيست.

در كتاب منتهي الدراية و با عنايت به مباحث مرحوم آخوند، فعليت به دو قسم تقسيم شده است:

و المصنف دفع هذا التوهم بما حاصله: أن الفعلية على قسمين:

الأول: **الفعلية المنجزة، و هي بالنسبة إلى الحكم الذي قامت الحجة من علم أو علمي عليه.**

الثاني: **الفعلية المعلقة، و هي بالنسبة إلى الحكم الذي كان بنحو لو علم به لتنجز.**

و المراد بالفعلية في المقام هو المعنى الثاني، فالحكم الواقعي يكون فعليا مع قطع النظر عن الموانع و بين الحكم الظاهري الذي هو فعلي منجز بأمارة أو أصل.(منتهى الدراية في توضيح الكفاية ؛ ج4 ؛ ص۲۳۴-۲۳۵)

ای در حاشیه مرحوم آیت الله بروجردی آمده است:

و بما ذكرنا ظهر أن للأحكام خمس مراتب: الاقتضاء، و الإنشاء، **و الفعلية بمعنى كون الحكم على صفة لو علم المكلف به لتنجز عليه،** و **الفعلية التي تكون من جميع الجهات فعليا بحيث لا يشذ منها شيء**، و الوصول إلى هذه المرتبة يحتاج إلى علم المكلف به و قيام الحجة عليه(الحاشية على كفاية الأصول ؛ ج2 ؛ ص62)

مرحوم اصفهانی هم فعلیت را به ما بید المولی و ما بید العبد تقسیم می کند:

أن حقيقة الحكم الحقيقي الذي عليه مدار الاطاعة و العصيان هو الإنشاء بداعي البعث و التحريك و جعل الداعي، و لا يتصف الإنشاء بشيء من الأوصاف المزبورة و هي كونه باعثا و محركا و داعيا حتى يصل إلى من أريد انبعاثه و تحركه و انقداح الداعي في نفسه.

لا تلازم البعث و الانبعاث و التحريك و التحرك كتلازم الإيجاد و الوجود، بداهة خلاء اختيار العبد و إرادته في ذلك، مع أن البعث الحقيقي موجود أراد العبد امتثاله أم لا.

بل، لكون المراد من البعث الحقيقي الذي أمره بيد المولى جعل ما يمكن أن يكون باعثا و محركا داعيا للعبد، بحيث إذا خلا عما ينافي رسوم العبودية و ينافر مقتضيات الرقية لخرج من حد الإمكان إلى حد الوجوب و تحقق البعث و الانبعاث خارجا.

و لا يتصف الانشاء بهذه الأوصاف موجها بجهة الإمكان إلا بعد وصوله إلى العبد، و سيجيء[8] إن شاء تعالى توضيحه في مبحث الاشتغال، و إلا فلا يمكن أن يكون الإنشاء الواقعي باعثا و محركا و داعيا و زاجرا و نهيا بما هو أمر واقعي، بل و لا بما هو ملتفت إليه من دون قيام الحجة عليه، إذ لا يكون الإنشاء المزبور بعثا على أي تقدير إلا بلحاظ باعثيته في أفق النفس، فما في أفق النفس هو الباعث بالذات، و ما في الخارج باعث بالعرض، كالمعلوم بالذات و المعلوم بالعرض.

و لا يعقل أن يكون ما في أفق النفس باعثا على أي تقدير، إلا بوجوده العلمي التصديقي، ففرض جعل الإنشاء الخارجي داعيا على أي تقدير بوجوده النفساني هو فرض جعل وجوده العلمي التصديقي داعيا، فإنه داع على أي تقدير.

مضافا إلى أن الإنشاء المزبور لا يكون باعثا لزوميا في نفوس العامة، إلا إذا كان بحيث يستحق عليه العقاب، فكونه كذلك محقق لدعوته بنحو اللزوم.

و منه علم أن مرتبة الفعلية و التنجز في مطلق الأحكام الحقيقية من النفسية و الطريقية و واحدة.(نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج۳ ؛ ص۸۸-۸۹)

و التحقيق- على ما مر مرارا- أن الانشاء بالداعي لا ينشأ بداع من الداعي ليست فعليته، إلا فعلية ذلك الداعي.

ففعليه الانشاء بداع الارشاد إرشاد فعلي، و بداع البعث بعث فعلي، و يستحيل أن يكون الانشاء بداع في صراط الفعليه بداع آخر، و قياسه معه.

فلا محالة ليس الانشاء الواقعي المترقب منه فعليه البعث و الزجر، إلا الانشاء بداعي جعل الداعي فعلا أو تركا.

و قد مر- منا مرارا- أن فعليه كل داع متقومة بالوصول، فالانشاء بداع الارشاد قبل وصوله لا يكون إرشادا فعلا إلى ما هو خير العبد و رشده، و الانشاء بداع البعث و التحريك قبل وصوله ليس قابلا فعلا للتحريك. و انقداح الداعي على أي تقدير في نفس المكلف.

و عليه، فعدم فعليته البعثية بعدم الوصول عقلي لا جعلي.

كما أن ما هو أمره بيد المولى- و هو تمام ما هو الفعلي من قبله- هو نفس الانشاء بداع البعث، و بوصوله يكون مصداقا للبعث الحقيقي، فكأن ما هو بعث بالقوة يخرج من حد القوة إلى الفعل.

و لكن المراد من الفعلي من وجه نفس ما هو فعلي من قبل المولى.

و الفعلي بقول مطلق ما هو بحيث يكون مصداقا للبعث فعلا.(نهايه الدرايه في شرح الكفايه ؛ ج۴ ؛ ص۳۴-۳۵)

[9] در تمامی این اصطلاحات کلمه ی فعلیت در معنای خودش به کار رفته است و هیچ کدام از این تعابیر،مجازی نیست. لکن چون متعلق فعلیت در موارد بالا متفاوت است، معانی مختلف می شود که فعلیه کل شیئ بحسبه. شاید بتوان گفت فعلیت در اصطلاح آخوند، فعلیه الانشاء است، در معنای دوم فعلیه الموضوع بما له من الاجزاء و الشرائط است و در معنای سوم،فعلیه البعث و الزجر است

[10] درس خارج فقه سال ۱۳۹۵، مبحث بلوغ صبی، تاریخ ۴/ ۱۰/ ۱۳۹۵

[11]با عنایت به مقدمه بالا، حجیت شأنیه داشتن دو روایت متعارض با فعلی بودن منافاتی ندارد. چرا که مقصود از فعلیت در این مقام، فعلیت به معنای انطباق قهری است لکن شأنیت به کار رفته در مقابل فعلیت به معنای بعث است.

در مقام اول، به محض این که دو عادل به ما خبر دادند موضوع ثبوتی صدّق العادل موجود شده است و هر دو حکم موضوع پیدا می کنداما وقتی هر دو خبر می دهند و من امکان تصدیق هر دو را ندارم، فعلیت به معنای دوم منتفی است، بلکه دو دلیل با هم متزاحمند و باید یکی را بر دیگری ترجیح بدهم.

[12] هذا [التوقف]مما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقية، إلا أن الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح(فرائد الأصول ؛ ج۴ ؛ ص۳۹)

[13] تخییری که من عرض کردم این بود که ادلّه مجوّزه شامل تعارض هم می شود به این معنا که دلیل مجوّز می خواهد بگوید: با اینکه اختلاف دارند در مورد ِاختلاف، که غالب موارد با هم اختلاف دارند، مصلحت به عنوان ثانوی در نفس مخیّر بودن است، بخاطر سهولت و تسهیل و ده ها چیز دیگر که باید بگردیم پیدا کنیم. من فعلاً ندیده و مقصود ِکلّی را می گویم بعنوان یک احتمال.

کسانی که ادلّه را درد موردتعارض جاری نمی دانند بیانشان اینست که چون طریقیّت است و واقع یکی بیشتر نیست، نمی شود گفت: به هر دو مراجعه کن. و حال آنکه ضدّین را می گویند. این بیانی که من عرض می کنم ثبوت مطلب را تصویر می کند که مشکلی ندارد. چرا بگوییم: وقتی اقوالشان مختلف شد دیگر نمی شود به آنها مراجعه کنیم؟ چرا نمی شود بگویند؟ ثبوتش که اشکال ندارد اثباتش هم که دلیل هست، کثرت ابتلایش هم هست، هیچ شاهدی هم برای ردع این ندارید.(درس خارج فقه؛ کتاب الاجتهاد و التقلید، جلسه ۶۱)

[14] الكافي (ط - الإسلامية)، ج1، ص: ۸

[15] تفسیر عبارت«و اقلّه» در کلام شارحین خطبه:

و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله و لا نجد شيئا أحوط و لا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم ع و قبول ما وسع من الأمر فيه بوقوله بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى كلامه قوله طاب ثراه و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله يعني به إنا لا نعرف من الضوابط الثلاث إلا حكم أقل ما اختلف فيه الرواية دون الأكثر لأن أكثره لا يعرف من موافقة الكتاب و لا من مخالفة العامة و لا من كونه المجمع عليه لعدم موافقته لشيء منهما و لا مخالفته إياهما و لا شهرته بين القدماء أو لعدم العلم بشيء من ذلك فيه فلا نجد شيئا أقرب إلى الاحتياط من رد علمه إلى العالم أي الإمام ع و أوسع من التخيير في العمل من باب التسليم دون الهوى أي لا يجوز لنا الإفتاء و الحكم بأحد الطرفين بتة و إن كان يجوز لنا العمل به من باب التسليم بالإذن عنهم ع(الوافي ؛ ج1 ؛ ص۲۹۳-۲۹۴)

(ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلاأقله). بيان لعلاج توهم من توهم أن العلاجات المذكورة لا تنفع- كما ينبغي- الرعية؛ لأن فضلاءهم وإن كانوا ممتازين في الفضل لا معرفة لهم بجميع الرواياتعنهم عليهم السلام، ولا بجميع المذاهب في الأديان المختلفة، ولا بجميع المجمع عليه عند أصحابنا الإماميّة؛ بأن الأحوط والأوسع در علم ذلك كله إلى الإمام عليه السلام إن أمكن، أو التوقف إذا لم يلزم حرج في الدين، وإلا فقبول ما وسع عليه السلام من الأمر والعلاج فيه بالعرض على محكمات الكتاب المضبوطة بمحكمات السنة القائمة، فإن لم ينفع للعلة المعلومة فبالمخالفة للمذاهب الباطلة، فإن لم ينفع لما علم فبالأخذ بالمجمع عليه، فإن لم ينفع لكان الحكمين المختلفين المضبوطين المتواترين المخالفين للمذاهب الباطلة، وهما مجمع عليهما في أصحابنا الإماميّة فبالأخذ بأيهما شاء المفتي من باب التسليم، وسعه لعمله وعمل غيره بفتواه بشرط استجماع شرائط الإفتاء، ومنها قطع وزوم الحرج في سكوته أو ظنه ذلك. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.(الهداية لشيعة أئمة الهدى (شرح أصول الكافي للمجذوب التبريزي) ؛ ج1 ؛ ص۱۷۲)

قوله: إلا أقله، اى أقل ذلك الجميع، و المعنى انا لا نعرف من أفراد التمييز الحاصل من جهة تلك القوانين المذكورة إلا الأقل، أو لا نعرف من جميع ذلك المذكور من القوانين الثلاثة إلا الأقل، و الحاصل أن الاطلاع على تلك الامور و التوسل بها في رفع الاختلاف بين الاخبار مشكل، إذ لا يكاد أكثر الاحكام العرض على الكتاب موقوف على معرفته و فهمه، و دونه خرط القتاد، و أيضا أكثر المحصلين و مع يستنبط ظاهره منه، و أما أقوال المخالفين فان الإطلاع عليها مشكل لأكثر الامور أن الاطلاع عليها قل ما يوجد مسئلة لم يختلفوا فيها، و مع إختلافهم لا يعرف ما يخالفهم إلا أن يعلم ما كان أشهر و أقوى عند القضاة و الحكام في زمان من صدر عنه الخبر عليه السلام و هذا يتوقف على تتبع تام لكتب المخالفين و أقوالهم، و لا يتيسر لكل أحد، و أما الاخذ بالمجمع عليه فانكان المراد به ما أجمع على الإفتاء به كما فهمه أكثر المتأخرين، فالاطلاع عليه متعسر بل متعذر، إلا أن يحمل على الشهرة فانها و إن لم تكن حجة في نفسها يمكن كونها مرجحة لبعض الأخبار المتعارضة، لكن يرد عليه أن الفتوى لم تكن شايعا في تلك الازمنة السالفة،

بل كان مدارهم على نقل الأخبار، و كانت تصانيفهم مقصورة على جمع الأخبار و رواياتها و تدوينها، و إن كان المراد به الإجماع في النقل و الرواية، و تكرره في الاصول المعتبرة كما هو الظاهر من دأبهم، فهذا ايضا مما يعسر الاطلاع عليه، و يتوقف على تتبع كل الأصول المعتبرة، فظهر ان ما ذكره (ره) من قلة ما يعرف من ذلك حق، لكن كلامه يحتمل وجهين:

الاول: انه لما كان الاطلاع عليها عسرا، و الانتفاع بها نزرا فينبغي تركها و الاخذ بالتخيير، و هذا هو الظاهر من كلامه، فيرد عليه ان ذلك لا يصير سببا لتركها فيما يمكن الرجوع اليها مع ورودها في الاخبار المعتبرة.

و الثاني: أن يكون المراد أن الانتفاع بقاعدة التخيير أكثر، و الانتفاع بغيرها أقل، و لا بد من العمل بها جميعا في مواردها، و هذا صحيح لكنه بعيد من العبارة، و يؤيد الاول ترك المصنف (ره) إيراد الاخبار المتعارضة، و اختيار ما هو أقوى عندہ و فيه ما فيه(مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ؛ ج1 ؛ ص۲۳-۲۴)

[16] علي بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان بن عيسى و الحسن بن محبوب جميعا عن سماعة عن أبي عبد الله ع قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما أمر و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه و في رواية أخرى بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك(الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج1 ؛ ص۶۶)

[17] و يؤيد ما ذكرنا- من أن عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقية- ما ورد مستفيضا: من عدم جواز الخبر و إن كان مما ينكر ظاهره، حتى إذا قال للنهار: إنه ليل، و لليل: إنه نهار معللا ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم تحفظ السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المتنافية بظاهرها لما في أيدينا من الأدلة تقية، لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدة، فضلا عن كفر الراد.(فرائد الأصول ؛ ج4 ؛ ص۱۳۲)

اصل اين روايت به دو بيان و سند در مختصر البصائر آمده است:

[239/ 32] حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد البرقي، عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السمط قال: قلت لأبي عبد الله ع: جعلت فداك أتينا الرجل من قبلكم يعرف بالكذب فيحدث بالحديث فنستبشعه.

فقال أبو عبد الله ع: «يقول لك: إني قلت الليل [الليل] إنه نهار، و النهار [للنهار] إنه ليل؟» قلت: لا، قال: «فإن قال لك هذا إني قلته فلا تكذب به، فإنك إنما تكذبني»

[240/ 33] و حدثني علي بن إسماعيل بن عيسى و محمد بن الحسين بن أبي الخطاب و محمد بن عيسى بن عبيد، عن محمد بن عمرو بن سعيد الزيات، عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السمط، قال: قلت لأبي عبد الله ع إن الرجل أتينا من قبلكم فيخبرنا عنك بالعظيم من الأمر، فتضيق لذلك صدورنا حتى نكذبه.

فقال أبو عبد الله ع: «أ ليس عني يحدثكم؟» قلت: بلى، قال: «فيقول لليل إنه نهار، و للنهار إنه ليل» فقلت: لا، قال: «فردوه إلينا، فإنكم إذا كذبتموه فإنما تكذبوننا»(مختصر البصائر ؛ ص۲۳۳-۲۳۴)

مرحوم مجلسی (ره) در مقام شرح روایت اخیر می فرمایند: فیما وجدنا من النسخ فتقول بتاء الخطاب و لعل المراد أنك بعد ما علمت أنه منسوب إلينا فإذا أنكرته فكأنك قد أنكرت كون الليل ليلا و النهار نهارا أي ترك تكذيب هذا الأمر و قبحه ظاهر لا خفاء فيه و يحتمل أن يكون بالياء

لم احتمل فإذا فقال ال قال عقلها ديه بخالف شيئا الرجل اذه يوري له أي يأتي سأم كمة الغيب على
الصدق فى تكذبه و در علمه إلينا و يحتمل أن يكون بالنون على صيغة التكلم أي هل تظن بان
وأ تمهف ريغ رآخ مرا هبأ نادرأ نأ مالعف اذه ثمل نع كيلإ لصو اذإ لعقلا فلاخي ام لوقن نأ
(١٨٧ص ؛ 2ج ؛ (توريب - ط) راونألا راحب).هبذكتلا فى ضرغلا نع ردص

#1 نیبزاب
... طسوت 13:36:27 2025 رامس 25 هدش یاجا .
... طسوت 13:47:53 2025 رامس 25 هدش نیسانرز هب .