17/12/1390

بحث در مورد وجه مرجحیت مخالفت عامه بود.

مرحوم شیخ چهار وجه ذکر کرده بودند یکی از وجوه این بود که وجه دوم بود این بود که غالب فتوای عامه مخالف واقع است شارع این جهت را ملاحظه کرده است و خبر مخالف عامه را ترجیح داده است.

 صحبت سر این بود که اساساً این وجه معقول هست یا نیست؟ یا باید بازگشت کند به سایر نکات؛ و اساساً بحث کلی تر این است که مرحوم شیخ چهار نوع مرجح ذکر می کند: 1. مرجح صدوری؛ 2. مرجح دلالی؛ 3. مرجح جهتی؛ 4. مضمونی. آیا یک چیزی به عنوان مرجح مضمونی در سایر دیگر وجوه تصویر می شود یا نمی شود؟

ما می خواستیم بگوئیم که نه، یک همچنین وجهی تصویر ندارد. ولی بعداً به ذهنم آمد که می شود تقریبی را ذکر کرد حالا فرمایش شیخ ناظر به این جهت است یا نیست؟ نمی دانم ولی برای توضیح این بحث می گویم که مرجحات مضمونی غالباً اگر دو خبر متعارض داشته باشیم یک وقت یک خبر را ما یقین داریم که اصلاً مضمونش درست است ،یقین داشتن یا ظن داشتن این که مضمون یک خبر درست است این دلیل بر این که حتماً صادر شده نیست. مجرد علم صحت مضمون یک روایت؛ مگر نکات دیگری را باید ضمیمه کنیم تا این مطلب را نتیجه بگیریم و الا نفس درستی مضمون خودش بما هو هو شاهد نیست.

عمدتا ًمرجحات مضمونی این است که اگر دو خبر داشته باشیم و یک خبر مضمونش بعید است و ظن به عدم صحت این مضمون داریم، ظن به عدم صحت مضمون باعث می شود که انسان ظن پیدا کند که یکی از جهات ثلاثه این روایت گیر دارد یا دلالت یا صدور یا جهت صدور؛ به همین جهت خبر مخالفش که این اشکالات را ندارد پذیرفته می شود. یعنی در واقع به نظر می رسد که مرجح مضمونی مرجحی است که اجمالاً بدون این که مشخص کنیم به کدام یک از جهات ثلاث مربوط است خبر را تقویت می کند یعنی یک خبر را تضعیف می کند که نوعاً این گونه است که باعث تایید خبر مخالفش می شود.

حالا در ما نحن فیه هم در واقع این گونه است خبری که موافق عامه است؛ حالا ببینید سه چیز را می خواهیم مقایسه کنیم:

1. فتوایی را عامه داده باشند هیچ خبری نداشته باشیم آیا نفس فتوا دادنت عامه دلیل بر بطلان خبر است یا نیست؟
2. خبری عامه آورده باشند و روایت از خاصه بر طبق آن باشد؛ این جا چه حکمی دارد؟
3. فتوایی عامه داشته باشند که دو خبر داشته باشیم که با هم معارض باشند یکی مخالف عامه و دیگری موافق عامه باشد.

این سه صورت را بررسی می کنیم:

اگر خبری اصلاً در کار نباشد چون غالباً فتوای عامه مفروض این است که مطابق واقع نیست و باطل است در یک مورد که نمی دانیم که مطابق واقع است یا نیست؟ با توجه به قانون غلبه الظن یلحق الشیء بالاعم الاغلب این جا هم ظن حاصل می شود که این فتوا مطابق واقع نیست. ولی به نظر می رسد که مجرد این که انشان ظن داشته باشد که مطابق واقع نیست باعث نیم شود که ما عمومات و اصولی که در قبال باشد را کنار بگذاریم؛ فرض کنید که ما یک جایی فتوای عامه مطابق اصل برائت است بر فلان چیز می گویند واجب نیست. ما حالا آیا می توانیم بگوئیم که ظن داریم که این عمل واجب است به دلیل این که عامه آن را واجب نمی دانند مثلاً جلسۀ استراحت در نماز، که بعد از سجده باید انسان بنشیند و بعد بلند شود، که عامه این را واجب نمی دانند. اصل برائت هم اقتضاء می کند که این واجب نباشد، اگر هیچ روایتی نداشتیم آیا ما می توانیم به مجرد این که عامه این را واجب نمی دانند حکم کنیم که اصاله البرائه جاری نمی شود.

پاسخش این است که فوقش ما ظن داریم که این مطلب باطل است ،ظن که در مقابل عمومات صلاحیت تعارض ندارند و از آن ورشن تر در مقابل اصول عملیه قدرت ایستادگی را ندارد.

این در صورتی است که ما روایت خاصی بر حجیت عدم مخالفت عامه بر بطلان نداشته باشیم؛ روایت ابی بصیر را که می گوید فخالفوهم و کان من الحنیفیه فی شیءٍ ا گر این را کسی دلیل بگیرد برای این که فتوای عامه اماره ای بر بطلان است که شارع این اماره را معتبر دانسته و امثال اینها؛ اگر کسی به این عمل کند فبها؛ ولی به نظر می رسد این روایت به آن مضمون ابتدایی عمل به ان نشده است. به هر حال این روایت را باید به یکی از معنایی حمل کرد. مثلاً فخالفوهم یعنی این که فتوای عامه براتون کان لم یکن باشد، این گونه نیست که گفتار عامه برای شما یک نکته خاصی را بخواهد ایجاد کند.

بنابراین وقتی روایت ابی بصیر امارۀ شرعی بر بطلان فتوای موافق عامه درست نکرد طبق قاعدۀ اولیه این که یک فتوا موافق عامه است فوقش ظن می آورد و ظن هم که اعتبار ندارد.

 صورت اول اصلاً روایتی نداشته باشیم اگر کسی روایت ابو بصیر را عمل کند باید حکم کند که فتوای عامه دلیل بر بطلان است. البته یک مشکلی هم این جا وجوددارد که آن وقت فتوای عامه باطل شد مقابلش یک چیز خاص نیست. مثلاً حالا که واجب نشد ممکن است مستحب باشد و ممکن است جایز باشد، خیلی وقت ها در قبال آن فتوی یک فتوای خاصی قرار ندارد.

صورت دیگر این است که روایتی بر طبق فتوای عامه داشته باشیم که این جا روشن تر است که دیگر حتی ظن به بطلان هم حاصل نیم شود چون و لو فتوا های عامه نوعاً مخالف واقع است ولی از آن طرف قول ثقه نوعاً مطابق واقع است یک نوع امارۀ متضاد وجود دارد؛ یعنی اقتضاء هر کدام یک چیز است بنابراین ما ظن به بطلان این فتوا نداریم وقت ظن به بطلان این فتوا ندرایم وجهی ندارد که خبر ثقه ای که این جا وجود دارد را از اعتبار بیندازیم.

اما اگر دو خبر متعارض وجود داشته باشد این جا ما علم داریم که دو تا ثقه ای که این جا خبر داده اند یکیشون اشتباه کرده است حالا کدامشان اشتباه کرده اند؛ به این معنا در یکی از این دو خبر در یکی از جهات ثلاثه خللی وجود دارد حالا در کدام یک خللی وجود دارد آن امارئیت فتوای عامه نسبت به بطلان مضمون این فتوی می تواند به عنوان مرجح باشد برای یک خبر بر خبر دیگر؛ برای این که آن خبری که مطابق او است آن را مرجوح کند و دیگری را راجح کند.

البته نکته ای وجود دارد که اگر بحث تعبد شرعی باشد کاملاً تعبد معقول است تعبد یعنی چون ما دو خبر درایم که این ها متعارض هستند و چون متعارض هستند ما یقین درایم که یکی از این ها گیر دارد، ولی حالا کدام یک گیر دارد آن خبری که مطابق با فتوای عامه است سبب می شود که ما ظن داشته باشیم که گیر در خبر مطابق عامه باشد. تا این جا توضیح فرمایش شیخ که می تواند وجه دوم ثبوتاً تثبیت کند. ولی به نظر می رسد که این جا باید تفصیل قائل شد و آن این است که اگر ما می خواهیم خبر مرجحیت مخالفت عامه را طبق قواعد درست کنیم و یا طبق روایات و اخبار علاجیه درست کنیم جور دیگر است.

طبق اخبار علاجیه بخواهیم درست کنیم مانعی ندارد و می تواند مرجح باشد ولی طبق قاعده بخواهیم مشی کنیم یک نکتۀ دیگری این جا وجود دارد که این است که ما می گوئیم خبر مطابق عامه، این جا درش گیری وجود دارد این گیرش یا باید به دلالتش بر گردد، عرض کردم که مرجح مضمونی اجمالاً کشف می کنیم که یکی از جهات ثلاثه گیر دارد یا دلالت، یا صدور و یا جهت صدورش باید گیر داشته باشد.

دلالتش را ما در صورتی مورد بحث قرار دادیم که بحث ما در جاهایی است که بین دو تا خبری که متعارض هستند جمع عرفی نباشند و لو جمع عرفی متعین نباشد، این که ما بگوئیم که امکان داشته باشد که این دلالتش را یک دست کاری کنند احتمالش احتمال زیادی نیست.

 اگر به جهت صدور می خواهید ربط بدهید که همان بحث تقیه است که می شود احتمال چهارم؛ پس باید بگوئید که این صدورش گیر پیدا می کند بحث این است که چطور شده است که آدم راست گو این جا اشتباه کرده است یا خلاف واقع گفته است فرض این است که ثقه است شما ممکن است که یک وجهی داشته است که برای ما روشن نباشد خود همین امر غریبی است که یک وجهی داشته باشد که ما نفهمیم به طور متعارف اشتباهات به یک طریق منطقی رخ می دهد که قابل دسترسی است. من در تحریف و تثبیت این نکته را متعرض می شدم که می گفتم که انسان یک موجود منطقی است اشتباهات انسان هم در یک روند منطقی صورت می گیرد که اگر انسان ها تلاش کنند می توانند قواعد اشتباهات را کشف کنند اگر ما با کشف قواعد اشتباهات با دقتی که چه چیزهایی باعث می شود که انسان ها اشتباه کنند نوعاً اشتباهات به چه روند و فرایند رخ می دهد، فرایند اشتباهات نوعیه این که این مورد خاص یک فرایند ویژه غیر از فرایند عمومی اشتباه، خود این مستبعد است. این باعث می شود که با وجود این که نوعاً فتوای عامه مخالف واقع است این جا چون اگر بخواهد این فتوا مخالف واقع است باید ما اشتباه را به راوی ثقهح نسبت بدهیم اشتباهی که فرایند عمومی نداشته باشد یک منشا ویژه داشته باشد که خود این بعید است که در نتیجه مجموع این جهات را حساب می کنیم دیگر ظنّ به بطلان آن خبر موافق پیدا نمی شود. بله یک نکته ای این جا وجود دارد که ممکن است این را بازگشت بدهیم به همان نکتۀ پنجمی که ما عرض کردیم، بگوئیم که جایی که فتوای عامه وجود دارد، وجود فتوای عامه انس ذهنی برای راوی ایجاد می کند که باعث می شود که مطلبی که برای عامه است را به امام صادق نسبت بدهد. این طبیعی است؛ یعنی بازگشت بدهیم این که عرض کردم مطلب دوم باید بازگشت کند به مطلب پنجم، طبق قاعده این گونه است؛ یعنی اگر یک فرایند منطقی برای وجه دوم ترسیم کنیم باید وجه پنجمی باز گردانیم که ما عرض می کردیم. اما وجه دوم فی نفسه خیلی وجه قوی نیست بله اگر روایت ما ذکر کرده باشد ما می فهمیم که شارع خودش می دانسته که لابد این گونه بوده است یعنی اگر تعبد خاصی وارد شده باشد و آن تعبد اقتضاء کند وجه دوم را، ظاره دلیل وجه دوم باشد ما اخذ می کنیم ولی بحث ما این است کهخ ما همچنین روایتی نداریم که صریح در وجه دوم باشد نداریم.

تقریباتی که برای تایید وجه دوم ذکر کرده بودند یکی این بود که فان الرشد فی خلافهم بود که عرض کردم که فان الرشد فی خلافهم نسبتش به وجه دوم و چهارم یکسان هستند، این تعیین کننده وجه دوم د رمقابل وجه چهارم نیست.

یک وجه دیگری مرحوم آقا ضیاء می فرماید: در روایات مثلاً فرض کنید در روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله مخالفت عامه هم چون مخالفت کتاب هر دو مرجح ذکر شده است وحدت سیاق اقتضاء کرده است که کانَّ از یک سنخ باشد. همچنانی که موافقت با کتاب مرجح مضمونی است نه مرجح مثلاً جهتی؛ مخالفت عامه هم باید مرجح مضمونی باشد وحدت سیاق یک همچین مطلبی را اقتضاء می کند.

ولی به نظر می رسد که این مطلب، مطلب درستی نیست وحدت سیاق یعنی همین مقداری که هر دو مرجح هستند کافی است برای این که هر دو در یک سیاق باشند اما جهت مرجحیتش هم حتماً باید یکی باشد استفاده نمی شود؛ به تعبیر دیگر اگر شارع یک مرجح مضمونی داشته باشد و یک مرجح جهتی داشته باشد که اول مرجح مضمونی باشد و بعد مرجح جهتی به چه عبارتی باید بیان کند غیر از عبارت روایت عبد الرحمن باید بیان کند. می گوید شما فرض کنید اول مخالفت کتاب و موافقت کتاب را در نظر بگیرید که مرجح مضمون است اگر او نبود ببینید در کدام یک احتمال تقیه است. اگر صریحاً بحث تقیه را فرموده بود این گونه می گفت اول ببین کدام موافق کتاب یا مخالف کتاب بود و هر کدام که موافق کتاب بود اخذ کن و مخالف کتاب را ترک کن اگر از این جهات هر دو یکسان بودند ببین احتمال تقیه اگر در یکی می رود و در دیگری نمی رود؛ خبری که احتمال تقیه در آن نمی رود را اخذ کن و خبری که در آن احتمال تقیه می رود را رهاش کن. باید همین گونه عبارت تعبیر کند، ظهور مبتنی بر این است که اگر مرجح جهتی را می خواست بیان کنتد باید با یک لفظ دیگر بیان می کرد در یک سیاق واحد بیان نمی کرد این از کجا؛ وقتی مرجح هستند را باید در پی هم آورد. که ربطی ندارد که از سنخۀ او باشد. چه سنخه اش از سنخ او باشد هر دو مضممونی باشند و چه مرجح دوم سنخه اش فرق داشته باشد علی ای تقدیر باید همین گونه بیان کند، تعبیر کنندۀ کیفیت آن مرجح نیست.

ممکن است نقض کنیم به صفات راوی، ولی چون مربوط به ترجیح احد الحکمین است و چون ترجیح احد الحکمین است سنخه اش متفاوت است.

بنابراین از این جهت به نظر می رسد که هیچ وجه دوم و چهارم ترجیح ندارد، ولی به نظر می رسد قرائنی وجود دارد که وجه چهارم را متعین[[1]](#footnote-1) می کند:

1. بحث تقیه و این که ائمه معصومین تقیه می کردند این قدر شهرت داشته که به عنوان شعار شیعه مطرح بوده است؛ چهار چیز در کتب ملل و نحل به عنوان آرم شیعه مطرح بوده است یکی بداء، متعه، تقیه و رجعت؛ این چهار چیز به عنوان نظرات ویژۀ شیعه تلقی می شده است و روایاتی که در بحث تقیه ما داریم بسیار زیاد است. من در این جامع الاحادیث 120 صفحه روایت تقیه بود ،در این که بحث تقیه یک بحث جدی است. به نظر می رسد که در آن فضایی که به هر حال ائمه ع برای حفظ یا جان خودشان یا شیعیانشان تقیه می کردند در آن فضا وقتی مخالفت با عامه مطرح می شود آن اضطراب پیدا می شود که آن دلیل تقیه مطرح نباشد.
2. رو همین جهت است که آقا سید علی قزوینی صاحب تعلیقۀ بر معالم، ایشان هم همین وجه چهارم را ترجیح داده است به این بیان که علماء مشیئشون در طول تاریخ این بوده است که اگر یک خبری موافق عامه بوده است و یک خبر مخالف عامه، می گفتند روایت موافق عامه ورد مورد تقیه؛ از اول ذهنیت علماء این بوده است که موافق عامه جهتی که باعث می شود که آن را کنار بگذاریم بحث تقیه است. و آن نکاتی که مرحوم شیخ مطرح می کند اصلاً در کلمات قوم نیست. آنها یک احتمالاتی است که در اصول متاخر مطرح شده است. من تصورم می کنم که منشا این نکته همان بحث تاریخی است. یعنی از قدیم شیعه تقیه می کرد و برای حفظ جان خودشان بحث تقیه مطرح بوده است خود این سبب شده است که علماء از اول، امر به اجتناب از خبر موافق عامه را به علت احتمال تقیه می فهمیدند،مثلاً شیخ مفید می گوید که خود این روایات را که معنا می کند علماء که این روایات را مطرح می کنند به عنوان تقیه مطرح کنند؛ این هم مؤید دوم.
3. دقت در خود اخبار علاجیه همین مطلب استفاده می شود: روایت مقبولۀ عمرو بن حنظله این است: این روایت اولین مرجح را صفات قرار می دهد که گفته شد این برای حکمین است؛ بحث بعدی شهرت است، که ما شهرت را گفتیم که معناش این است که مقطوع الصدور بر مظنون الصدور مقدم است، بعد از آن می گوید که و ان کان خبران عنکم مشهورین قد رواهما ثقات عنکم، به نظر می رسد این و ان کان خبران عنکم مشهورین؛ این شهرت بوده است که در قبل بوده است، شهرت در قبل همانی است که اجماعی است و قطع به صدور می آورد می گوید اگر هر دو مقطوع الصدور بودند چی کنیم؟ حضرت می فرماید در صورت مقطوع الصدور بودن مرجحیت مخالفت عامه مطرح شده است؛ جایی که مقطوع الصدور باشد دیگر بحث فقط می شود تقیه، یا باید به دلالت بر گردانیم که دلالت این جاها خیلی نادر است که به اصطلاح بشود در دلالت کاری کرد. آن چیزی که در این فضا وجود دارد بحث تقیه مطرح می شود. اگر قطع به صدور نبود می گفتیم آن روایتی که موافق عامه هست احتمال دارد صادر نشده باشد و راوی به جهتی اشتباه کرده است و متوجه به آن این نشده است که مرجح مضمونی باید بازگشت کند و یا باید به دلالت بر گردد که خیلی نادر است؛ آن چیزی که در این فضا وجود دارد بحث تقیه مطرح می شود ولی اگر قطع به صدور نبود می گفتیم آن روایتی که موافق عامه است احتمال دارد صادر نشده باشد و راوی به جهتی اشتباه کرده است و متوجه نشده است و آن نکته ای که عرض کردم که مرجح مضمونی باید بازگشت کند به یکی از مرجحات علی سبیل الاجمال؛ ما می گفتیم مرجح مضمونی را می شود تصویر کرد ولی به این نحو که جایی که مضمون باشد؛، یعنی اجمالاً این که ما مرجح مضمونی را در کنار این سه تا مرجح قرار بدهیم به اعتبار این است که یک موقع هست که مرجح معیناً به صدور بر می گردد ویکی معیناً به جهت صدور بر می گردد و یکی معیناً به دلالت بر می گردد، مرجح مضمونی جایی است که نمی دانیم کدام یک از این سه جهت وجود دارد. اگر یک جایی خبر قطعی الصدور باشد و از جهت دلالت هم شبیه نص باشد، این جا اگر مرجحی باشد مرجح به کجا بر می گردد به صدور بر می گردد. نکتۀ دوم که این که مرجح بعدی که این جا هست ینظر الی ما هم الیه حکامهم و قضاتهم، در میان عامه هم بحث حاکم ها و قاضی هاشون را در جایی که مرجح را هم قرار می دهد بحث حاکمان و قاضیان را به جهت یک ویژۀ خاصی از این که از واقع دورترند ندارند. آن روش های باطلی که وجود دارد برای همۀ آنها است. حاکمان و قاضیان که به عنوان مرجح ذکر کرده است چون احتمال تقیه در آنها بیشتر است. خود روایت عمرو بن حنظله را صدراً و ذیلاً در آن دقت بشود بحث تقیه مطرح می شود. بنابراین به نظر می رسد که این مجموع نکات را که ذکر کنیم این بحث فقط بحث تقیه است و بنابراین این احتمال چهارم متعین است کما ذکره در تعلیقۀ آقا سید علی قزوینی که ا حتمال چهارم را ترجیح داده است.

حالا بعد از این که احتمال تقیه مطرح است باید دید که مراد از عامه چیست؟ آیا مراد تمام عامه است یا خصوص عامه ای که امام ع با آن درگیر است یا آن عامه ای که راوی با آن درگیر است.

توضیح ذلک این که تقیه دو قسم است:

 1. یا امام به خاطر حفظ جان خودش تقیه می کند که این را باید دید که فتوای امام ع بوده آن فتوی چه شکلی است.

2. برای حفظ جان شیعیانشان تقیه می کردند.

فرق دارد بین دو قسم تقیه در این که مثلاً آیا باید فتوای فقهاء مدینه را باید در نظر گرفت یا فتوای فقهاء عراق را باید در نظر گرفت، مرادم این جهت است. چون عمدۀ راویان ما کوفی هستند و ائمه ما معمولا ًدر غالب زندگی هاشون در مدینه زندگی می کردند البته در یک زمانهای خاصی امام صادق ع در عراق بودند ولی غالب زمان حیات امام باقر و صادق و امام کاظم علیهم السلام، مدینه بوده است. بنابراین آیا فقهاء مکان ائمه را باید در نظر گرفت، یا باید مکان زندگی راویان از حضرات معصومین را باید در نظر گرفت. این یک تعبیر، تعبیر دیگر فقهاء زمان صدور روایت را باید در نظر گرفت یا زمانی که راویان دارند اداء می کنند را باید در نظر گرفت، البته این ها خیلی با هم فرق نمی کنند ولی نکاتی دارند که باید در نظر گرفت.

در مدینه نظر مالک مطرح بوده است و در کوفه در زمان امام صادق ع فقیه مردمی ابو حنیفه بوده است و زمان امام کاظم فقیه مردمی و حکومتی ابو حنیفه بوده است. حکومت ها هم مروج دو تن از شاگردان ابوحنیفه که قاضی ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی بوده اند این ها قاضی القضات بودند. و ابو حنیفه را اینها امام اعظم کرده اند، الان هم همین گونه است که ابو حنیفه بزرگترین فرقۀ عامه است به خاطر همین دو شاگرد است.

1. . مؤیدات وجه دوم تمام شد و نتوانتستند اثبات کنند وجه دوم را؛ ولی این مقدار کافی نیست که ما بگوئیم پس وجه چهارم متعین بشود. [↑](#footnote-ref-1)