

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نظریه انقلاب نسبت در مدرسه محقق نائینی قدس سره

دروس: هادی نجفی دام ظلّه

به قلم: مصطفی الهادادی دستجردی

چکیده

یکی از نظریه‌های مهم در دانش اصول فقه مبحث «انقلاب نسبت» نام دارد که در بحث تعارض ادله به کار می‌آید. اصل این نظریه از فاضل نراقی^۱ است که توسط شیخ اعظم انصاری^۲ و محقق آخوند خراسانی^۳ مورد نقد قرار گرفته است لکن محقق نائینی آن را اثبات و تبیین و توضیح می‌دهد که برخی از بزرگان بدان اذعان نموده‌اند و برخی آن را مورد نقادی قرار داده‌اند. در این مقاله ادله هر دو طرف مطرح شده و ادله مخالفان مورد نقد قرار گرفته و دیدگاه محقق نائینی^۴ به‌عنوان نظریه مختار اتخاذ شده است.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در دانش اصول فقه «انقلاب نسبت» است و در فرضی متصور بوده که بین چند دلیل تعارض وجود داشته باشد. از آنجایی که در بسیاری از مسائل فقهی در بعضی از ابواب بیش از دو - و حتی هفت - روایت متعارض وجود دارد، بحث مذکور مطرح می‌شود. دو عنوان «انقلاب نسبت» و «دوام نسبت» در مواردی استفاده می‌شوند که بیش از دو دلیل در مقابل یکدیگر قرار گیرند و بین همه یا بعضی از آنها جمع عرفی امکانپذیر باشد. توضیح اینکه هرگاه دلیلی در مقابل دلیل دیگری قرار گیرد و بین آن دو جمع عرفی ایجاد کنیم و سپس دلیل سوم هم در بین باشد به نحوی که دلیل نخست را نسبت به دلیل سوم ملاحظه کنیم، نتیجه از دو حال

۱. عوائد الأيام، ص ۳۵۳-۳۴۹؛ مناهج الأحكام و الأصول، ص ۳۱۷ و ۳۱۸.

۲. فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۰۳.

۳. کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۳۳.

۴. أجود التقريرات، ج ۴، ص ۳۰۰؛ فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۴۷.

خارج نیست: نخست اینکه نسبت بین دلیل اول و دوم (به واسطه وجود دلیل سوم) منقلب می‌شود، که در این صورت «انقلاب نسبت» محقق می‌شود؛ دوم اینکه - با وجود دلیل سوم - باز هم نسبت بین دلیل اول و دوم به حال و قوت خود باقی است. در این صورت «دوام نسبت» محقق است.

برای نمونه نخست - انقلاب نسبت - می‌توان گفت: اگر دلیلی بگوید: علما را اکرام کن، و دلیل دیگر بگوید: علمای فاسق را اکرام نکن، و دلیل سومی بگوید: علمای نحوی را اکرام نکن. در اینجا، ابتدا نسبت بین دلیل دوم و سوم عموم من وجه است و نسبت هر کدام با دلیل اول عموم مطلق. پس هر گاه دلیل دوم را مخصّص عموم دلیل اول قرار دهیم، عنوان عام متغیّر می‌شود و نسبت بین آن و دلیل سوم که آن نیز خاص است، تبدیل به عموم من وجه می‌شود و مثل این است که مولا گفته باشد همه علما مگر علمای فاسق و علمای نحوی را اکرام کن. در این جا ماده افتراق از ناحیه دلیل اول، عالم فقیه است و از ناحیه دلیل دوم نحوی فاسق و ماده اجتماع عالم نحوی عادل است. در این گونه موارد باید نسبت اولیه ملاحظه شود و هر کدام از دو دلیل خاص، مخصّص عام قرار گیرد، البته مادامی که افراد دو خاص آن قدر زیاد نباشند که شامل جمیع افراد عام شوند و یا تخصیص مستهجن را به دنبال داشته باشد و الا باید یکی از دو خاص را مخصّص عام قرار داد و دیگری را رها کرد.

برای نمونه دوم - دوام نسبت - می‌توان گفت: هر گاه دلیلی بگوید: علما را اکرام کن و دلیل دیگر بگوید: اصولیان را اکرام نکن و دلیل سومی بگوید: نحوی‌ها را اکرام نکن و فرض کنیم که نسبت بین دلیل دوم و سوم تباین است؛ در این صورت اگر دلیل اول را با دلیل دوم تخصیص بزنیم، عنوان دلیل اول عالم غیر اصولی می‌شود و نسبت بین دلیل اول و دوم، عموم و خصوص است، ولی با آمدن دلیل سوم و ملاحظه آن، باز هم نسبت قبلی باقی می‌ماند زیرا هر عالم نحوی، عالم غیر اصولی است و هر عالم غیر اصولی، عالم نحوی نیست، مانند فقیه‌ای که مقدار کمی نحو می‌داند.^۵

مشید انقلاب نسبت

باید گفت انقلاب نسبت از تأسیسات محقق نائینی ره است^۶ که تفصیل بیان ایشان در ادامه خواهد آمد. و پس از او هم اعلام از شاگردان ایشان - مثل آیت الله خوئی ره و پیروانشان - انقلاب نسبت را پذیرفته‌اند.^۷ در واقع محقق نائینی ره مشید این نظریه بوده و پس از ایشان نیز پیروان مدرسه اصولی وی این بحث را دنبال نموده‌اند که البته مبحثی دقیق و مهم و دارای ثمرات فراوان است.

۵. اصطلاحات اصول، ص ۱۵۲.

۶. فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۴۷.

۷. مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۸۸.

اقوال در انقلاب نسبت

در مورد انقلاب نسبت دو قول وجود دارد.

(۱) منکران انقلاب نسبت

این گروه معتقدند که در این فرض ظهورات اولیه ملاحظه می‌شود و سپس قواعد تعارض بین آنها اعمال می‌گردد به نحوی که هر کدام دارای مرجح باشند، همان اخذ شده و در صورت عدم وجود مرجح به تساقط می‌انجامد و در صورت وجود عام مافوق، همان اخذ شده و در غیر اینصورت به اصل عملی تمسک می‌گردد. قول مذکور نظر مشهور است و جماعتی از اعلام من جمله شیخ اعظم انصاری و محقق خراسانی و محقق آقا ضیاء عراقی و محقق اصفهانی رحمتهما قائل به این مطلب بوده و انقلاب نسبت را نپذیرفته‌اند.

(۲) مثبتان انقلاب نسبت

این گروه معتقد به وجود انقلاب نسبت به نحو مطلق می‌باشند و می‌گویند: چنانچه تعداد ادله متعارض بیش از دو دلیل باشد، می‌توان بین آنها به صورت جداگانه نسبت‌سنجی نمود و سپس نتیجه را با دیگر ادله مورد سنجش قرار داد.

به عبارت دیگر در انقلاب نسبت، ملاحظه نسبت صورت می‌گیرد به نحوی که دلیل آخر با دلیل اول لحاظ می‌گردد و سپس به نسبت جدیدی که حاصل می‌شود، عمل خواهد شد.

نمونه نخست؛ چنانچه فرض شود که در موضوع ارث زوجه از عفار، سه روایت به نحو زیر وجود داشته باشد، نظر منکران و مثبتان انقلاب نسبت به شرح آتی خواهد بود.

(۱) لَا تَرِثُ الزَّوْجَةَ مِنَ الْعِقَارِ.

(۲) تَرِثُ الزَّوْجَةَ مِنَ الْعِقَارِ.

۳ تَرِثُ الزَّوْجَةَ مِنَ الْعِقَارِ إِذَا كَانَتْ ذَاتٌ وَوَلَدٌ.

نظر منکران انقلاب نسبت آن است که هر سه روایت متعارض بوده و بین آنها قواعد باب تعارض اعمال می‌گردد و در صورت عدم وجود مرجح به تساقط یا تخییر می‌انجامد.

نظر مثبتان انقلاب نسبت آن است که روایت سوم با روایت دوم از آن جهت که هر دو مثبت هستند، متعارض نبوده و نمی‌توانند یکدیگر را مقید سازند و نهایت چیزی که می‌توان از آن بدست داد تأکید و اهتمام در موضوع است، لکن روایت اول و روایت سوم با یکدیگر متعارض بوده و لذا می‌تواند تبدیل به عام و خاص گردد. بنابراین روایت سوم به وسیله روایت اول تخصیص می‌خورد و نتیجه چنین خواهد شد که نخست "لَا تَرِثُ الزَّوْجَةَ مِنَ الْعِقَارِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ ذَاتٌ وَوَلَدٌ" و سپس "تَرِثُ الزَّوْجَةَ مِنَ الْعِقَارِ إِذَا كَانَتْ ذَاتٌ وَوَلَدٌ" حاصل می‌شود که نسبت جدیدی متولد گشته به نحوی که نسبت بین آنها عام و خاص من وجه می‌گردد، در ادامه خروجی، چنین تخصیصی دوباره بوسیله روایت دوم تخصیص می‌خورد یعنی "تَرِثُ الزَّوْجَةَ مِنَ الْعِقَارِ" با "لَا تَرِثُ الزَّوْجَةَ مِنَ الْعِقَارِ" اگرچه مورد نسبت‌سنجی قرار می‌گیرد و چنین نتیجه می‌دهد که "تَرِثُ الزَّوْجَةَ مِنَ الْعِقَارِ إِذَا كَانَتْ ذَاتٌ وَوَلَدٌ".

بنابراین حکم ارث زوجه از عفار طبق نظر منکران و مثبتان انقلاب نسبت متفاوت خواهد بود.

نمونه دیگر؛ چنانچه در موضوع اکرام عالم سه دلیل زیر وجود داشته باشد، نظر مثبتان انقلاب نسبت به شرح آتی خواهد بود.

(۱) أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ

(۲) لَا تُكْرِمَ الْعُلَمَاءَ

(۳) أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ الْعُدُولَ

طبق نظر مثبتان انقلاب نسبت باید گفت: روایت نخست و روایت سوم نمی‌توانند عام و خاص محسوب شوند چرا که هر دو مثبت می‌باشند ولی روایت دوم با روایت سوم که یکی مثبت و دیگری منفی می‌باشد، می‌تواند مورد تخصیص قرار گیرد و می‌توان مطلقاً "لَا تُكْرِمَ الْعُلَمَاءَ" را بوسیله "أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ الْعُدُولَ" تخصیص زد تا خروجی آن "أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ الْعُدُولَ" گردد. بنابراین منظور از "لَا تُكْرِمَ الْعُلَمَاءَ" همان "لَا تُكْرِمَ الْعُلَمَاءَ إِلَّا الْعُدُولَ مِنْهُمْ" خواهد بود که البته نسبتی جدید است. در ادامه روایت نخست با نسبت جدید بدست آمده مورد سنجش قرار می‌گیرد و تعارض برچیده می‌شود و در اینصورت جمع عرفی عام و خاص بوجود می‌آید. بنابراین در صورت پذیرش انقلاب نسبت، بسیاری از تعارضات مبدل به جمع دلالتی عرفی خواهد شد. آیت الله خوئی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ معتقدند انقلاب نسبت جزء اموری است که "دَلِيلُهَا مَعَهَا" و هر که آن را تصور کند تصدیق خواهد نمود و البته در باب ترتب نیز چنین گفته اند که هر کس بتواند آن را تصور کند تصدیق می‌نماید و به عبارت دیگر از اموری است که "قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا" و نیازی به دلیل بر اثبات انقلاب نسبت نداریم^۸ با این حال، محقق نائینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ دلیلی بر آن اقامه نموده‌اند.

دلیل محقق نائینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ بر انقلاب نسبت

محقق نائینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ دلیلی را بر اثبات انقلاب نسبت اقامه می‌کنند که به شرح زیر است.^۹

محقق نائینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در مقدمه می‌فرماید: الفاظ دارای سه دلالت می‌باشند.

الف) دلالت تصویری

این دلالت عبارت از خطور معنا در ذهن به مجرد شنیدن لفظ می‌باشد و به محض شنیدن لفظ، معنا به ذهن شنونده خطور می‌کند هر چند که لفظ از غیر ذی‌شعور صادر شود. قائلان به حقیقت وضع معتقدند اساس این دلالت، علم به وضع است و قائلان به تعدد معتقدند که اساس آن دلالت آنسی به ذهن می‌باشد چرا که وقتی ذهن با معنای لفظ انس داشته باشد، معنا منتقل می‌گردد.

ب) دلالت تصدیقیه استعمالیه

دلالت تصدیقیه استعمالیه عبارت از دلالت لفظ بر معنای مورد نظر و مراد متکلم می‌باشد و به عبارت دیگر متکلم در آن اراده کرده آن معنایی را که لفظ در آن معنا استعمال می‌شود، تفهیم کند. لذا مرحله اول دلالت تصدیقیه، استعمالی است و در اینجا علاوه بر علم به وضع یا انس ذهن با لغت، نیاز به آن دارد که متکلم قرینه‌ای متصل بر خلاف معنا اقامه نکند. به عنوان نمونه اگر لفظ "اسد" برای "حیوان مفترس" وضع شود آنگاه اراده استعمالی وقتی تمام است که گفته شود "رَأَيْتُ أَسَدًا" و نیز قرینه‌ای برخلاف آن نیز ذکر نشود ولی اگر گفته شود "رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ" به معنای آن است که لفظ "اسد" در معنای وضعی خود استعمال نشده است.

۸. مصباح الأصول؛ ج ۳، ص ۳۸۸.

۹. فوائد الأصول؛ ج ۴، ص ۷۵۶.

ج) دلالت جدی

دلالت جدی عبارت از دلالت لفظ بر معنایی است که متکلم آنرا اراده کرده و استعمال نموده و البته مراد جدی نیز بر طبق آن دارد و این معنا از بناء عقلاء استفاده می‌شود. قابل ذکر است که معنای مذکور بر فرضی تمام است که هیچ قرینه‌ای - متصل یا منفصل - برخلاف اراده جدی اقامه نشود. بنابراین تفاوت بین دلالت‌های مذکور چنین است که در مورد نخست، دلالت تمام است ولی در مورد دوم - دلالت تصدیقیه استعمالی - لازم است که لفظ از شخص متکلم ملتفتی که معنا را نیز قصد نموده صادر گردد و البته قرینه متصله بر خلاف نیاورد. در مورد سوم - دلالت جدی - لازم است که متکلم ملتفت، هیچ گونه قرینه‌ای - متصل یا منفصل - در کلام ذکر نکند. محقق نائینی رحمته الله در ادامه طریق عقلاء در بیان مقاصد خود را پیگیری نموده که شرحش ذیل دو امر بیان می‌شود.

امر نخست اینکه؛ دو نوع متکلم و گوینده در این مقام قابل تصور است. اول؛ متکلمی که قصد و بنا دارد بر اینکه مراد جدی خود را در یک مجلس بیان کند و دیگر؛ متکلمی که مراد جدی خود را به جهت دلائلی در مجالس متعدد بیان می‌کند. بنابراین نیاز به اقامه قرینه منفصله لازم خواهد بود.

حال باید روشن گردد که روایات اهل بیت علیهم السلام چگونه مورد بررسی قرار گیرد؟

برای بررسی روایات اهل بیت علیهم السلام لازم است دو نکته زیر لحاظ گردد.

۱) مواردی که امام علیه السلام ابتدا خودشان مطلبی را طرح و بیان می‌کند.

۲) مواردی که امام علیه السلام در مقام پاسخ پرسشگر باشد. البته پرسشگران نیز متفاوتند به نحوی که

گاهی از عوام مردم و زمانی از فقهاء و گاهی از کسانی‌اند که صاحب اصل و کتاب بوده و سخن امام علیه السلام را ثبت و ضبط می‌کنند، بنابراین پاسخ امام علیه السلام ممکن است متفاوت بوده و ناظر به "كَلِمَ النَّاسِ عَلَيَّ قَدْرٌ عَقُولِهِمْ" باشد.

قابل ذکر است که ائمه دوازده‌گانه علیهم السلام به منزله متکلم واحد در نظر گرفته می‌شوند و بیانات آنها در حکم بیان یک نفر محسوب می‌گردد چرا که در بسیاری از موارد آنها در مقام تبیین گر برای سخنان پیامبر خدا صلی الله علیه و آله یا دیگر ائمه قبل از خود بوده‌اند.

از طرفی نیز در روایات وارد شده که می‌توان سخن و کلام یک امام را به دیگر ائمه اطهار علیهم السلام نسبت داد چنانچه در خبر ابی بصیر آمده: وَ (کلینی) عَنْهُ (محمد بن یحیی) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْحَدِيثُ أَسْمَعُهُ مِنْكَ أَرُوِيهِ عَنْ أَبِيكَ أَوْ أَسْمَعُهُ مِنْ أَبِيكَ أَرُوِيهِ عَنْكَ؟ قَالَ: سَوَاءٌ إِلَّا أَنَّكَ تَرُوِيهِ عَنْ أَبِي أَحَبُّ إِلَيَّ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لِيَجْمِيلَ: مَا سَمِعْتَهُ مِنِّي فَارُوِيهِ عَنْ أَبِي!*

ابوبصیر از امام صادق عليه السلام پرسید: آیا حدیثی را که از شما شنیده‌ام می‌توانم به پدرتان نسبت بدهم؟ یا آنچه از پدرتان شنیده‌ام را به شما نسبت بدهم؟ حضرت فرمود: تفاوتی ندارد، مگر آنکه دوست دارم سختم را به پدرم نسبت بدهی. و نیز امام صادق عليه السلام به جمیل فرمود: آنچه از من شنیده‌ای به پدرم نسبت بده و از ایشان نقل کن.

البته در بررسی سند روایت باید گفت که آن بواسطه وجود ابو حمزه بطائنی که از رؤس وقف است ضعیف محسوب می‌شود.

مطلب دیگر آنکه اگر معتقد شویم حجّت تابع گفتار باشد، در اینصورت به محض اتمام گفتار مولی، حجّت بر عبد تمام شده است ولی اگر بگوئیم حجّت تابع اراده باشد، در اینصورت به محض اتمام کلام حجّت تمام نمی‌شود مگر پس از فحص از قرینه‌ای که مانع از ظهور باشد و البته قبل از پایان فحص نمی‌توان فتوا یا قضاوتی را صادر نمود و در مقام عمل باید احتیاط نمود.

امر دوم اینکه؛ می‌دانیم که بعضی روایات با یکدیگر متعارضند و در این بین نظر اخباریان بر آن است که باید راه احتیاط در پیش گرفت ولی نظر اصولیان بر آن است که باید به مرجّحات رجوع گردد و در صورت فقدان آن کار به تساقط می‌انجامد و چنانچه در مقام، عام مافوقی وجود داشته باشد، همان اخذ شده و در صورت فقدان آن نوبت به جریان اصل عملی خواهد رسید. در نتیجه اگر در موضوعی بیش از دو روایت وجود داشت باید گفت در صورت اعتقاد به اینکه حجّت تابع گفتار مولی باشد، مسأله در باب تعارض وارد خواهد شد ولی در صورتی که معتقد گردیم حجّت تابع اراده مولی است، ممکن است تعارضی در بین نباشد و بوسیله جمع دلالتی عرفی حکم برای موضوع ثابت گردد.

دلیل محقق عراقی قدس سره بر انکار انقلاب نسبت و نقد آن

محقق عراقی قدس سره در مقام انکار انقلاب نسبت می‌فرماید: این مقوله مبتنی بر دو امر زیر می‌باشد که البته قابل مناقشه است.^{۱۱}

الف) تبعیت تعارض از مرادات نفس الامری

توضیح اینکه باید این مطلب را ملاحظه نمود که مراد متکلم در نفس الامر و واقع چه چیزی می‌باشد و سپس در صورتی که با خطاب دیگر او قابل جمع نباشد، تعارض حاصل می‌شود. یعنی آنچه متکلم از کلام خود اراده کرده ملاک است نه آن چیزی که به آن تکلم می‌کند. بنابراین مرتبه گفتار متکلم بر مرتبه انقلاب نسبت تقدّم دارد.

ب) موضوع حجّیت، مراد متکلم می‌باشد و نه آن چیزی که به آن تکلم نموده است.

توضیح اینکه دلیل حجّیت شامل مرادات متکلم می‌شود - و نه گفتار او - و از آنجایی که مراد او پس از انقلاب نسبت مشخص می‌شود، لذا قهراً اعمال قواعد باب تعارض پس از انقلاب نسبت خواهد بود.

باید گفت محقق عراقی قدس سره به عنوان منکر انقلاب نسبت هردو امر را مناقشه نموده، چرا که معتقدند ظهور کلام گوینده کاشف از ما فی الضمیر اوست و همین مطلب نیز معنای آیه شریفه ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^{۱۲} می‌باشد، بنابراین ظاهر کلام گوینده به عنوان تبیین ما فی النفس اوست و کلام کاشف از مراد واقعی متکلم می‌باشد و ظهور کلام که بر دو نوع فعلی و نوعی می‌باشد حجّت است.

لذا ظهور فعلی با وجود ظنّ به خلاف، جمع نمی‌شود ولی ظهور نوعی با وجود ظنّ به خلاف قابل جمع است و به عبارت دیگر احتمال اراده خلاف ظاهر کلام در نزد عقلاء ملغی است اگر چه عقلاً احتمال آن وجود

۱۱. نهاية الافکار؛ ج ۴، ص ۱۶۷. رقم ۲.

۱۲. سوره الرحمن؛ آیه ۳ و ۴.

دارد لکن عقلاء به آن اعتنا نمی‌کنند ولی اگر قرائن خاصی بر خلاف آن اقامه شود، ظنّ فعلی را از بین می‌برد ولی ظنّ و گمان به خلاف، ظهور نوعی را از بین نمی‌برد چون عقلاء آنرا الغاء می‌کنند. بنابراین لازم است که مناط حجّیت ظواهر ملاحظه شود که آیا بر کدام یک از دو نوع ظهور فعلی یا نوعی استوار است.

در صورتی که ظهور فعلی ملاک حجّیت باشد، دلیل انقلاب نسبت تمام است، لکن باید گفت چنین نیست؛ بلکه حجّیت ظواهر بر ظهور نوعی استوار می‌باشد و البته ظهور فعلی مناط نیست چون در این صورت لازم می‌آید که با وجود ظنّ شخصی به خلاف، طرق عقلائییه از طریقیت ساقط شود. از طرف دیگر اینکه قائلان به انقلاب نسبت معتقدند حجّیت ظهورات، تابع ظهورات نوعی است، لذا اگر مولی در عبارتی عام به نوع عقلاء امر کند که "اکرم کل عالم" و از طرفی آنها احتمال خلاف نیز بدهند که امر مذکور بوسیله "اکرم کل عالم الا النحاة" تخصیص خورده باشد، مادامی که دلیلی بر آن نیابند، احتمال خلاف را ساقط می‌دانند هر چند که تخصیص عام حتی به وسیله مخصّص منفصل دایره حجّیت آنرا تقييد و تضيق می‌کند.

لکن ظهور نوعی عام باقی است لذا در این صورت با وجود "لا تکرّم العلماء" تعارض می‌یابد و البته این ظهور اقوی یا اضعف از "لا تکرّم العلماء" نخواهد بود و تاثیری نیز ندارد، لذا ظهور عام "اکرم کل عالم" با اطلاق "لا تکرّم العلماء" تعارض می‌یابد و در محل اجتماع - عالم فاسق - اطلاق مقدّم بر عام نمی‌شود. بنابراین انقلاب نسبت نمی‌تواند معارضه را حل نماید.

لذا دلیل بر انکار انقلاب نسبت مبتنی بر دو مقدّمه زیر است.

۱) اینکه تعارض بین دو دلیل متقوّم به تنافی دو دلیل، در مقام کشف از مراد متکلم است به نحوی که معتقدند یک دلیل چه مقدار و دلیل دیگر چه مقدار از مراد را کشف می‌کند. تنافی متقوّم بر اساس نفی و اثبات است، لذا بین دو دلیلی که مثبت‌اند، تنافی وجود ندارد و به عنوان نمونه بین "اکرم العلماء" و "اکرم العلماء العدول" یا بین "صلّ التّوّافل" و "صلّ نافلة اللیل" تنافی وجود ندارد. لکن در صورت وجود تنافی، رفع آن به تقدیم اظهر بر ظاهر است، حال اگر دو دلیل متنافی، متساوی باشند و بخواهیم یکی را بر دیگری مقدّم کنیم، ترجیح بلا مرجح لازم خواهد بود و از طرفی تقدیم اظهر بر اقوی نیز ترجیح مرجوح بر راجح بوده که محال است. لذا نتیجه این مقدّمه آن است که رفع تعارض بین دو دلیل، منحصر در مواردی است که یکی بر دیگری اظهر یا اقوی باشد و در غیر اینصورت تنافی باقی خواهد بود.

۲) خاص بر دو قسم ذاتی و علاجی منقسم می‌شود.

اخصّیت ذاتی مانند همه خاص و عامها از جمله "اکرم العلماء" و "لا تُکرّم الفسّاق من العلماء". اخصّیت علاجی در مواردی است که اخصّیت آن نسبت به دلیل دیگر بالعلاج است یعنی در باب تعارض رفته و از باب علاج یکی بر دیگری مقدّم شده است.

محقق عراقی رحمته الله خاص اولی را خاص حقیقی و دومی را خاص اعتباری نامگذاری می‌کند^{۱۳} لکن ما اگر بخواهیم تعبیر اصطلاحی به کار ببریم آن را به خاص ذاتی و علاجی نامگذاری می‌کنیم، چون اگر تخصیص علاجی باشد، در موارد اخصّیت ذاتی نسبت بین دو دلیل اولاً و بالذات تباین است و پس از تخصیص، این نسبت

تبدیل به عام و خاص مطلق می‌شود و تباین زائل می‌گردد. لکن در اخصیت علاجی، نسبت تغییر نمی‌یابد و عوض نمی‌شود بلکه به خاطر اعتبار معتبر، تغییر داده شده است تا از یک طرف نظر شود. بنابراین منکران انقلاب نسبت می‌گویند قانون عام و خاص صرفاً در قسم ذاتی جریان دارد و انقلاب نسبت رافع تنافی نیست و تعارض همچنان باقی خواهد بود.

به عنوان نمونه اگر مولی در سه دلیل چنین بگوید؛ الف) اکرم العلماء. ب) لا تکرّم العلماء. ج) اکرم العلماء العدول. در اینصورت باید گفت: بین دلیل اول و سوم تنافی وجود ندارد چون هر دو مثبت‌اند. ولی دو تنافی در اینجا وجود دارد. (۱) بین دلیل ب و ج. (۲) بین دلیل الف و ج. لکن از تنافی نخست رفع ید می‌شود چرا که عام و خاص بوده و خاص یعنی "اکرم العلماء العدول" مقدم می‌شود چرا که اخص ذاتی است. ولی تنافی دوم از نوع تباین است و قابل رفع نخواهد بود. از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که در صورتی که بگوئیم تقدیم صرفاً در صورت اظهار وجود دارد، تنافی همچنان باقی است و تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر وجهی ندارد و انقلاب نسبت قابل پذیرش نیست.

نقد مناقشه محقق عراقی بر محقق نائینی رَحِمَهُمَا اللهُ

مناقشه محقق عراقی بر محقق نائینی رَحِمَهُمَا اللهُ وارد نیست؛ چون نسبت بین دو دلیل گاهی نسبت حاکم و محکوم از حیث مدلول است مثل نسبت در دو دلیل "مَنْ شَكَّ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ يَبْنِي عَلَى الْأَرْبَعِ" و "لَا شَكَّ لِكَيْفِي الشَّكِّ" به نحوی که دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است و موضوع دلیل اول را از بین می‌برد، لذا تنافی رفع می‌گردد. بنابراین کثیر الشک به شک خود در رکعت سه و چهار اعتنا نمی‌کند.

گاهی حکومت بین آندو از حیث دلالت می‌باشد و به عبارت دیگر در واقع حکومت بین عام و خاص وجود دارد که به معنای برتری خاص بر عام می‌باشد (و البته معنای اصطلاحی حکومت در اینجا مطرح نیست). و در این صورت بین عام و خاص تنافی وجود دارد و هیچ کدام موضوع دیگر را برطرف نمی‌کند. برای نمونه اگر در دو دلیل بیاید که "أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ" و "لَا تُكْرِمِ الْفُسَّاقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ" و تنافی در "عالم فاسق" حاصل شود، باید گفت: سبب بین دو دلیل مذکور مانند نسبتی است که در دو مثال گذشته راجع به شک وجود داشت با این تفاوت که بین دلیل عام و خاص نوعی برتری در دلیل خاص وجود دارد به نحوی که از اصالة العموم ناشی می‌شود و موضوع اصالة العموم مانند سایر اصول لفظیه و عملیه شک است و اصالة العموم در مواردی نقض می‌شود که قرینه‌ای - متصل یا منفصل - برخلاف آن اقامه شود. بنابراین اگر قرینه، متصله باشد عموم از ابتدا منعقد نمی‌شود و اگر منفصله باشد، ظهور در عام منعقد می‌گردد و در هنگام شک به اصالة العموم تمسک می‌گردد.

معیار در تقدیم دلیل اعتبار خاص بر اصالة العموم، عمومیت عام و خصوصیت خاص است به این معنا که خاص به عنوان قرینه برای عام محسوب می‌شود به نحوی که آن می‌رساند مراد متکلم، معنای عموم در عام نمی‌باشد.

بنابراین در صورتی که سه دلیل چنین آید؛ (۱) أكرم العلماء. (۲) لا تُكْرِمِ الْعُلَمَاءَ. (۳) لَا تُكْرِمِ الْفُسَّاقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ؛ آنگاه راجع به جریان انقلاب نسبت در آنها باید گفت: دلیل اول با دلیل دوم تعارض دارند و از طرفی دلیل اول عمومیت ندارد چرا که به وسیله دلیل سوم تخصیص خورده است، لذا "عالم فاسق" از تحت دلیل اول

خارج می‌شود، بنابراین در واقع این دلیل تبدیل به "اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ إِلَّا الْفَاسِقُ مِنْهُمْ" می‌گردد و با دلیل دوم یعنی "لَا تُكْرَمُ الْعُلَمَاءُ" نسبت عام و خاص مطلق پیدا می‌کند.

در نتیجه بیان محقق نایینی رحمته صحیح است و اشکال محقق آقا ضیاء عراقی رحمته وارد نخواهد بود.

به عبارت دیگر انقلاب نسبت مورد ادعای محقق نایینی رحمته مبتنی بر دو رکن است؛ **رکن اول** اینکه نسبت خاص به عام مانند نسبت قرینه به ذوالقرینه است؛ مثل حقیقت و مجاز به نحوی که قرینه متصله نشانگر مراد استعمالی و قرینه منفصله نشانگر مراد جدی متکلم است. در عام و خاص نیز چنین است یعنی خاص به عنوان قرینه برای مراد از عام می‌باشد. **رکن دوم** انقلاب نسبت راجع به تعریف تعارض است که عبارت از تمناع و تنافی می‌باشد به نحوی که بین حجّت و لاحقّت تعارض واقع نمی‌شود. لذا قوام تعارض بر آن است که هر دو دلیل فی حدّ نفسه شامل دلیل حجّیت بشوند و در غیر اینصورت تعارضی ندارند.

بنابراین در سه دلیل مذکور باید گفت: دلیل سوم با دلیل دوم تنافی ندارند لکن دلیل اول با دلیل دوم و نیز دلیل اول با دلیل سوم تنافی بدوی دارند و دلیل سوم به عنوان خاص برای عموم دلیل اول محسوب می‌شود یعنی قرینه عرفیه برای آن است. لذا دلیل سوم مراد جدی از دلیل اول را بیان می‌کند به این نحو که مراد از اکرام در آن شامل علمایی می‌شود که فاسق نباشند و عام به وسیله خاص تخصیص می‌خورد و عام از عمومیت خارج می‌شود و منظور از آن "اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ الْعَدُولُ" می‌باشد.

بنابراین بین دلیل اول - که به دست آمد - و دلیل دوم یعنی "اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ الْعَدُولُ" و "لَا تُكْرَمُ الْعُلَمَاءُ" تعارضی وجود ندارد بلکه نسبت عام و خاص مطلق در آندو جریان دارد. بنابراین نتیجه چنین می‌شود: "لَا تُكْرَمُ الْعُلَمَاءُ الْفَاسِقُ" و در این صورت تعارضی وجود نخواهد داشت و به عبارت دیگر نسبت اولیه تعارض، تبدیل به عام و خاص مطلق می‌شود. از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که نقد محقق آقا ضیاء عراقی رحمته بر کلام محقق نایینی رحمته صحیح نیست و وارد نخواهد بود.

مناقشه آیت الله وحید خراسانی رحمته بر دلیل انقلاب نسبت

ایشان می‌فرمایند: دلیل قائلان به انقلاب نسبت در یکی از وجوه چهارگانه مورد مناقشه قرار می‌گیرد.^{۱۴}

وجه نخست

(۱) مبنای اظهریت؛ اگر تقدیم خاص بر عام به دلیل اظهریت باشد، یعنی چنانچه تقدّم خاص بر عام به جهت ملاک اظهریت باشد ناتمام خواهد بود، چون اصولیان طبق این مبنا، عام که دلالتش بالوضع است را بر خاص که دلالتش بالاطلاق است مقدّم نمی‌کنند، چرا که قطعاً عام نمی‌تواند اظهر باشد و می‌بینیم که شیخ اعظم رحمته و دیگران خاص را بر عام مقدّم می‌کنند، هر چند دلالتش بالاطلاق باشد. بنابراین تقدّم خاص بر عام طبق مبنای اظهریت نخواهد بود و ناتمام است.

(۲) مبنای قرینیت؛ چنانچه معتقد شویم که خاص نسبت به عام قرینیت عرفیه داشته باشد، اشکالاتی را در پی خواهد داشت. لکن قبل از بیان اشکالات، ذکر سه مقده لازم است.

مقدمه اول: اینکه قرینیت امری عرفی و عقلایی محسوب شود. به عنوان نمونه وقتی فعل "یَرْمِي" به "أَسَدٌ" نسبت داده می‌شود، در حکم قرینه نسبت به ذوالقرینه خواهد بود به معنای آنکه فعل "یَرْمِي" تبیین می‌کند که

۱۴. المغنی فی الاصول (التعادل و التراجیح)؛ صص ۳۵۴-۳۶۳.

مراد از "اسد" همان "رَجُلٌ شجاع" است در حالی که بالعکس صحیح نیست. یعنی کلمه "اسد" نمی‌تواند قرینه برای تعیین مراد از فعل "یرمی" محسوب شود. بنابراین همواره مبین قرینه عرفیه برای مبین محسوب می‌گردد. مقدمه دوم: میزان و ملاک در مقدم دانستن یکی از دو دلیل نسبت به دیگری آن است که هنگام عرضه به عرف، نسبت بین آن دو را از نوع قرینه و ذوالقرینه محسوب نماید. مقدمه سوم: عرف در موارد قرینه و ذوالقرینه تحیر پیدا نمی‌کند و متوقف نمی‌شود چرا که با وجود قرینه اجمالی در مقام، چنین چیزی وجود نخواهد داشت.

دو مقام امر از نظر عرف

پس از بیان سه مقدمه مذکور باید گفت: در عرف دو مقام برای امر وجود دارد. (۱) مقام تحفظ بر اغراض، یعنی تحقق غرض مولی ملاک قرار گیرد. (۲) مقام امتثال و اطاعت، یعنی ملاک آن است که شخص در مقابل مولی مطیع باشد و امر او را امتثال نماید. بنابراین باید هر دو مقام مورد بررسی قرار گیرد.

مقام نخست: تحفظ بر اغراض

یعنی جایی که تمام همت آن است که غرض مولی حاصل شود. به عنوان نمونه در مواردی که تاجر به وکیل خود می‌گوید: "برای من گندم بخر" یا "برای من پارچه حریر بخر" و پس از مدتی به وسیله قرینه منفصل به یک طریقی به وکیل می‌رساند که: "هر گندمی که در بازار باشد بخر" یا "هر پارچه‌ای که در بازار موجود بود بخر" و به عبارت دیگر ابتدا خاص و سپس عام مطرح می‌گردد. آیت الله وحید رحمته الله علیه می‌فرمایند: آیا در موارد مذکور عرف نسبت بین خاص و عام را مانند نسبت بین قرینه و ذوالقرینه می‌داند یا آنرا مانند ناسخ و منسوخ محسوب می‌کند یا آنکه متوقف می‌شود؟ در وجه نخست: عرف نباید متحیر باشد در حالی که می‌بینیم عرف در چنین مواردی بلکه در هر خاصی که منفصل از عام باشد (خصوصاً در مواردی که خاص مقدم باشد و سپس عام مطرح شود بلکه در عکس نیز چنین است). عام را به عنوان رجوع و عدول از خاص محسوب می‌کند و به آنچه متأخر است عمل می‌نماید یا آنکه حداقل - در مقام عمل - توقف کرده و استفسار می‌نماید. باید گفت: چنانچه گذشت عرف در خبرهای حسنی متحیر است و البته در اخبارهای حدسی نیز چنین است و به عنوان نمونه اگر مقلد از مرجع استفتا کند و او پاسخی عام ارائه نماید و سپس مقلد استفتاء دوم را مطرح نماید و پاسخ خاص دریافت نماید یا بالعکس، در اینصورت مقلد متحیر می‌شود یا آنکه سوال سوم را مطرح می‌کند. لذا آیت الله وحید رحمته الله علیه می‌فرماید: آنچه بزرگان و اصولیان قائل شده‌اند که خاص مطلقاً قرینه می‌باشد، اگر مرادشان قرینیت عرفیه باشد صحیح نخواهد بود چرا که عرف در این موارد متحیر می‌ماند. لکن اگر خاص، متصل باشد، آن به عنوان قرینه بر تعیین مراد از عام محسوب می‌شود ولی عرف، عام یا خاص منفصل را به عنوان قرینه محسوب نمی‌کند.

مقام دوم: امتثال و اطاعت در موالی و عبید، عرفی است یا واقعی؟

چنانچه مولی عبد خود را به دستوری خاص امر نماید و سپس او قبل از اطاعت عبد، امری عام را به او برساند، در اینصورت آیا عبد به عام متأخر عمل می‌کند یا توقف نموده و استفسار می‌نماید؟ باید گفت تحیر موجود در فرض مذکور دلیل بر آن است که عرف خاص را به عنوان قرینه بر عام محسوب نمی‌کند. لذا از آنچه اعظم گفته‌اند که خاص منفصل مطلقاً به عنوان قرینه محسوب می‌شود، چنین بدست می‌آید که در این مقام قرینه عرفیه بر مراد جدی وجود ندارد. (نه بین عامه مردم و نه بین موالی و عبید). به عبارت دیگر خاص منفصل

اگر قرینه عرفیه و مراد جدی از عام محسوب شود، نباید عرف متحیر گردد و توقف نموده یا استفسار کند. همچنین در عرف خاص نیز چنین است چرا که قرینه به عنوان رفع حیرت و اجمال از ذوالقرینه محسوب می‌شود و با وجود قرینه، توقف و تحیر و اجمال معنا ندارد در حالی که اگر عام و خاص منفصل به دست عرف عام برسد متحیر می‌گردد و این مطلب در عرف خاص نیز چنین است و به عنوان نمونه اگر در مجلس قانونگذاری قانونی را برای گروه خاصی وضع کنند و سپس بعد از چند ماه آن را عمومی نمایند، عرف قانون دوم را ناسخ قانون اول محسوب می‌کند و عرف خاص نیز قانون دوم را مراد جدی می‌داند. از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که خاص منفصل، مطلقاً - چه مقدم یا مؤخر از عام باشد - به عنوان قرینه عرفیه در نزد عرف عام یا خاص بر تعیین مراد جدی از عام محسوب نمی‌شود.

وجه دوم

آیت الله وحید دامت ظلّه در وجه دیگری برای اثبات اینکه خاص نمی‌تواند به عنوان قرینه عرفیه بر عام محسوب شود، می‌فرماید: نه تنها از نظر عرف بلکه شرعاً در موارد انفصال نیز خاص به عنوان قرینه برای تعیین عام محسوب نمی‌شود. ایشان معتقدند در فرض مذکور، شرع، خاص را به عنوان مخالف با عام محسوب نموده است و معقول نیست که قرینه و ذوالقرینه مخالف یکدیگر باشند. از طرفی هم جمع بین قرینیت و مخالفت امکان ندارد چرا که نسبت بین آنها ضدین است و به عبارت دیگر چنانچه قرینه‌ای در کلام متکلم اقامه شود، نمی‌توان آن را به عنوان مخالف کلام او محسوب نمود چرا که قرینه به عنوان تعیین مراد می‌باشد. برای نمونه اگر کسی بگوید: "رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ" باید گفت قرینه "فِي الْمَدْرَسَةِ" با عبارت "رَأَيْتُ أَسَدًا" هیچ مخالفتی ندارد، لکن در روایات، از خاص به عنوان مخالف برای عام تعبیر شده است، لذا مخالفت با قرینیت قابل جمع نیست.

بیان مطلب آن است که معنای مخالفت در روایات بر دو نوع زیر اطلاق شده است. الف) مخالفت بالتباین: مخالفت بالتباین به نحوی که مدلول یک روایت با مدلول کتاب خدا، تباین کلی و صد در صدی داشته باشد. در اینصورت آن روایت طرح می‌گردد.

برای نمونه در صحیح هاشم بن حکم و غیر او آمده: وَ (کلینی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: حَطَبَ النَّبِيُّ عليه السلام بِمَنْى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ^{۱۵}. هاشم و غیر او از امام صادق عليه السلام نقل می‌کنند که ایشان فرمودند: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در سخنرانی خویش در منی فرمود: آنچه از سخنان من موافق کتاب خدا باشد من گفته‌ام، وگرنه، نه.

نیز در صحیحه ایوب بن نوح آمده: وَ (کلینی) عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّصْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحَرِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ^{۱۶} أَيُّوبُ بْنُ حُرٍّ مِي گويد: از امام صادق عليه السلام شنیدم که فرمود: هر چیزی به کتاب خدا و سنت باز می‌گردد و هر حدیثی موافق قرآن نباشد باطل است.

۱۵. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، أبواب صفات القاضي، باب ۹، ح ۱۵.

۱۶. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، أبواب صفات القاضي، باب ۹، ح ۱۴.

ب) مخالفت به صورت عموم و خصوص: نوع مذکور به نحوی است که مدلول یک روایت با مدلول کتاب خدا، تباین کلی و صد در صدی نداشته باشد، و در اینصورت عام توسط خاص تخصیص می خورد. برای نمونه در قسمتی از مقبوله عمر بن حنظله چنین آمده است: ... يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ بَيْنَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِهِمَا وَ يُتْرَكُ الشَّأْدُ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ... قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ؟ قَالَ: يُنْظَرُ مَا وَافَقَ حُكْمَهُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ^{۱۷}...

حضرت فرمود...: توجه شود به آنکه مدرک حکمش حدیث مورد اتفاق نزد اصحاب باشد، به آن حدیث عمل شود و حدیث دیگری که تنها و غیر معروف نزد اصحاب است رها شود، زیرا آنچه مورد اتفاق است تردید ندارد... گفتیم: اگر هر دو حدیث مشهور باشد و معتمدین از شما آن را روایت کرده باشند؟ فرمود: باید توجه شود، هر کدام مطابق قرآن و سنت و مخالف عامه باشد اخذ شود، و آنکه مخالف قرآن و سنت و موافق عامه باشد رها شود.

آیت الله وحید رحمته الله علیه می فرمایند: در قسمتی از مقبوله که ترجیح به کتاب مطرح است و از آن به مخالفت و موافقت کتاب تعبیر شده، چنانچه مخالفت به معنای تباین کلی باشد، زخرف و باطل محسوب می شود و اصلاً حجت نخواهد بود، لذا نخست لازم است که شرایط حجیت در هر دو روایت تمام باشد. بنابراین فرمایش امام علیه السلام که فرمود: يُنْظَرُ مَا وَافَقَ حُكْمَهُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ معنایش آن است که مخالفت در اینجا به معنای تباین کلی نخواهد بود چرا که در این صورت اصلاً در باب تعارض وارد نمی شود لذا باید آنرا به معنای عام و خاص دانست.

بنابراین باید گفت: دو معنای مخالفت با قرینه و ذوالقرینه قابل جمع نیستند لکن در روایات، اطلاق به مخالفت شده است نه قرینیت.

وجه سوم

اینکه اهل فن در بحث عام و خاص در اینکه آیا محل جریان تخییر است یا ترجیح، اختلاف دارند. آیت الله وحید رحمته الله علیه به صاحب حدائق نسبت می دهند که ایشان در باب عام و خاص معتقدند می توان قاعده تخییر یا ترجیح را جاری نمود. هر چند باید گفت: چنین بیانی در حدائق یاد نشده است. نظر محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه بر آن است که جریان روایات تخییر یا ترجیح در باب عام و خاص نیز احتمال دارد، لکن در ادامه می فرمایند: سیره علما بر خلاف آن است و آنان تخییر را در باب عام و خاص نمی پذیرند بلکه به خاص عمل می کنند. در نتیجه خاص به عنوان قرینه برای عام محسوب نمی شود.

وجه چهارم

۱۷. وسائل الشیعة؛ ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱.

اینکه شیخ طوسی رحمته در کتاب الغیبة خود به سند صحیح مکاتبه حمیری با ناحیه مقدسه را نقل می کند و البته در وسایل الشیعه^{۱۸} ذکر شده و به نحو مرسل نیز در احتجاج طبرسی^{۱۹} ذکر شده است که در آن آمده است؛ ... إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ، أَمَا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَأَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ، ثُمَّ جَلَسَ، ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَكَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا^{۲۰}. یعنی در این مطلب دو حدیث هست: یکی این که «هرگاه در نماز از حالتی به حالتی دیگر منتقل می شود، باید تکبیر بگوید» و اما حدیث دیگر این که «هرگاه سرش را از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت و نشست و بعد برخاست، تکبیر گفتن در قیام بعد از نشستن لازم نیست. در تشهد اول نیز به همین ترتیب، عمل را انجام دهد، به هر حال به هر کدام از این دو حدیث عمل کند، درست است.

شاهد در قسمتی از روایت است که حضرت فرمودند: وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا. آیت الله خوئی رحمته در مورد روایت مذکور می فرماید: روایت در مقام بیان تخییر نسبت به استحباب ذاتی تکبیر است و نه استحباب وارده در نماز، چرا که چنین چیزی در هنگام قیام وارد نشده است. لذا دو روایت مذکور یکی عام و دیگری خاص است و طبق قاعده، عام به وسیله خاص تخصیص می خورد. در نتیجه در مکاتبه حمیری، خاص را به عنوان قرینه برای عام محسوب نکرده اند لکن از آنجایی که سیره بر خلاف آن است و عام به وسیله خاص تخصیص می خورد، حجت محسوب می شود و قرینیت به عنوان حجت نیست و از طرفی نیز اجماع فقهاء بر این معناست که اگر عامی صادر شود و سپس به نحو منفصل دلیلی خاص ذکر گردد، تخصیص صورت می گیرد و به عبارت دیگر سیره عملی و اجماع نظری فقهاء بر تخصیص عام به وسیله خاص است.

نقد مناقشات استاد محقق آیت الله وحید رحمته بر انقلاب نسبت

نقد وجه نخست

ایشان فرمودند: کلام با کسانی که قائل به انقلاب نسبت می باشند بر دو مبنا واقع می شود.^{۲۱} الف) تقدیم خاص بر عام به میزان اظهریت؛ قابل ذکر است که ایشان آن را غیر تام دانستند. لکن باید گفت: جماعتی از اصولیان و ما نیز به تبع آنان نپذیرفتیم که عام، اظهر یا اقوی از خاص یا اطلاق باشد و معتقدیم که هر دو برابرند لکن در مواردی که عام و خاص مطرح باشد، بین آنها جمع عرفی می گردد به نحوی که خاص اظهر از عام خواهد بود؛ به معنای آنکه وقتی بر عرف عرضه می شود، ایشان خاص را مراد جدی از عام می دانند.

۱۸. وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۱۲۱، أبواب صفات القاضي، باب ۹، ح ۳۹.

۱۹. الإحتجاج؛ ص ۴۳۸.

۲۰. الغیبة؛ ص ۲۳۲.

۲۱. المغنی فی الاصول؛ صص ۳۵۴-۳۶۳.

ب) تقدیم خاص بر عام به میزان قرینیت؛ به معنای اینکه خاص به عنوان قرینه برای عام می‌باشد و خاص ذوالقرینه بوده و عام به عنوان قرینه محسوب می‌شود. چنانچه گذشت آیت الله وحید رحمته الله علیه بر وجه مذکور چهار اشکال وارد نمودند، که ما آنرا به نحو خلاصه مطرح و سپس مورد نقد قرار می‌دهیم.

اگر مبنای قرینیت وجود داشته باشد، اشکال آن است که عرف آن را نمی‌پذیرد. آیت الله وحید رحمته الله علیه در همه مثال‌های خویش ابتدا خاص و سپس عام را مطرح کرده و فرمودند: عرف در این موارد دومی را به عنوان نسخ برای اولی محسوب می‌کند یا آنکه مکلف در نهایت توقف نموده و استفسار می‌کند ولذا متحیر می‌گردد ولی اگر عام و خاص به عنوان قرینه محسوب شوند، دیگر تحیری وجود ندارد.

باید گفت: چنانچه ابتدا عام و سپس خاص به نحو منفصل مطرح شود، قطعاً عام بر خاص حمل می‌گردد و حتی اگر خاص به عنوان قرینه برای عام باشد نیز ممکن است قرائن دیگری وجود داشته باشد و در مواردی که نسخ صورت می‌گیرد به واسطه قرائن دیگر باشد و قرینه قبلی را تحت الشعاع قرار بدهد. لذا مثال‌های ایشان بسیار عجیب به نظر می‌رسد چرا که چنین مثال‌هایی اصلاً عام و خاص نمی‌باشند چون هر دو مثبت هستند و در اینصورت فهمیده می‌شود که یکی از دو دلیل اهمیت بیشتری را افاده می‌دهد.

از طرفی عام و خاص در مواردی مطرح است که آنها لسان متفاوتی داشته باشند و یکی مثبت و دیگری منفی باشد. ایشان در ادامه مثالی را مطرح نموده و فرمودند: زمانی که تاجری وکیل خود را موظف کند که برای او گندمی بخرد که به صورت دیم کاشته شده باشد و پس از مدتی به او بگوید: هر نوع گندمی در بازار باشد، تهیه نمایند. در اینصورت باید گفت مشخص است که هر دو مثبت می‌باشند و عام و خاص نخواهند بود.

مثال دیگر ایشان نیز چنین است و امر دوم به عنوان نسخ برای امر اول محسوب می‌شود و عام و خاص نخواهند بود، بنابراین به فرمایش ایشان اشکال وارد است.

ایشان در ادامه نیز معتقد شدند در اخبار حسی نیز چنین است و عرف متحیر می‌ماند. لکن باید گفت: چنین نیست؛ بلکه عرف متوجه می‌شود که امر دوم به عنوان نسخ برای امر اول خواهد بود.

بنابراین در مثال‌های مورد نظر استاد محقق آیت الله وحید رحمته الله علیه اصلاً عام و خاصی مطرح نیست تا اینکه عرف در تحیر واقع شود بلکه از باب نسخ و منسوخ اند و عرف آنرا تشخیص داده و متحیر نخواهد بود.

نقد وجه دوم

وجه دوم در بیان استاد محقق آیت الله وحید رحمته الله علیه این بود که فرمودند: شارع نیز عام و خاص را به عنوان مخالف محسوب نموده است. باید گفت: بله؛ چنین است و عرف نیز در وهله‌ی اول هر دو را مخالف یکدیگر می‌بیند و سپس هنگام تأمل بین آنها جمع عرفی می‌کند. بنابراین در مقبوله عمر بن حنظله که از لفظ مخالفت استفاده شده است دارای وجه روشنی است به معنای آن که خاص در ابتدای امر و بادی النظر به عنوان مخالفت با عام محسوب می‌شود ولی پس از تأمل بین آنها جمع عرفی ایجاد می‌گردد.

نقد وجه سوم

اینکه فرمودند: اهل فن نیز در محل بحث اختلاف دارند که آیا در آن قواعد ترجیح یا عام و خاص را جاری کنند؟ باید گفت: هر چند استاد محقق آیت الله وحید رحمته الله علیه در ادامه نظر محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه را مطرح کردند، لکن سیره اصولیان علاوه بر شرعیات در عرفیات نیز چنین است که عام را بر خاص حمل می‌کنند و آنها را متعارض با یکدیگر محسوب نمی‌نمایند، هر چند ملاک در جمع عرفی اظهاریت یا قرینیت یا عام و خاص باشد و به عبارت دیگر عام و خاص خودش نوعی جمع عرفی محسوب می‌شود.

نقد وجه چهارم

اینکه استاد محقق دامپله معتقد شدند که در صحیحہ حمیری به نقل از شیخ طوسی قدس در کتاب الغیبه^{۲۲} و احتجاج طبرسی^{۲۳} و وسائل الشیعه^{۲۴} دو نمونه عام و خاص مطرح و جمع شده است، باید گفت چنانچه در پاسخ آمده که فرمودند: دو روایت در مقام وجود دارد، معلوم می‌شود که روایت مذکور اصلاً از جانب حجت خدا صادر نشده است چرا که او حکمی را به نحو تردید بیان نمی‌کند. بنابراین مشخص می‌شود که پاسخ همه سوال‌ها الزاماً از جانب امام (علیه السلام) نبوده است.

البته آیت الله خوئی قدس فرمودند: دو روایت مذکور عام و خاص محسوب می‌شوند،^{۲۵} لکن باید گفت سوال از عام و خاص مطرح نیست، بلکه سوال از آن است که آیا تکبیری که ذکر الله محسوب می‌شود و استحباب ذاتی دارد، در حال بلندشدن از تشهد نیز چنین است؟ یعنی سوال از استحباب ذاتی است. لذا در پاسخ فرمودند: دو روایت در مقام وجود دارد. لذا در عام و خاص جمع عرفی صورت می‌گیرد و مبنا هر چه باشد، عرف، خاص را مقدم بر عام می‌کند و آن را تخصیص زده و قرینه عرفی محسوب می‌نماید و البته تفاوتی ندارد که منفصل یا متصل باشند یا آنکه یکی مقدم بر دیگری باشد.

بنابراین اگر در بحث انقلاب نسبت سه دلیل مطرح شود؛ که الف) اکرم العلماء ب) لا تُکرّم العلماء ج) لا تُکرّم الفُسّاقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ ؛ باید گفت: تعارض در جایی مطرح است که جمع عرفی در میان نباشد. لکن در ما نحن فیه بین دلیل الف) و دلیل ج) جمع عرفی صورت می‌گیرد چرا که خاص و عام می‌باشند و نتیجه‌ای که به دست می‌دهد آن است که: اکرم العلماء إلاّ الفُسّاقِ مِنْهُمْ و در ادامه نیز نتیجه بدست آمده با دلیل ب) به عنوان عام و خاص محسوب می‌شوند، بنابراین نتیجه چنین خواهد بود که: اکرم العلماء العُدولَ و لا تُکرّم الفُسّاقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، لذا انقلاب نسبت حاصل شده و طبق بیان آیت الله خوئی قدس تصوّر آن موجب تصدیقش می‌گردد. از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که مناقشات استاد محقق دامپله بر انقلاب نسبت، وارد نخواهد بود.

مناقشات آیت الله روحانی قدس بر انقلاب نسبت و نقد آن

ایشان در متن منتقی الاصول پس از توضیح مطلب محقق نائینی قدس معتقدند که انقلاب نسبت دارای اشکالهایی است که مطرحشان می‌کنند.^{۲۶} بیان ایشان به شرح زیر می‌باشد.

مناقشه نخست

کشف شخصی فعلی ظنی یا علمی، موضوع حجّیت نیست لذا قیام دلیل دیگری که منافای با اوست رافع این کشف نمی‌باشد، بنابراین علم یا ظنّ به ثبوت مراد جدی بر طبق آنچه که بیان شده باقی نمی‌ماند.

۲۲. الغیبه؛ ص ۲۳۲.

۲۳. الإحتجاج؛ ص ۴۸۳.

۲۴. وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۱۲۱، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۳۹.

۲۵. مصباح الفقاهة؛ ج ۳، ص ۴۲۵.

۲۶. منتقی الاصول؛ ج ۷، ص ۳۵۷ به بعد.

کشفی موضوع حجّیت است که نوعی طبعی باشد و با ظنّ به خلاف بلکه با علم به خلاف هم از بین نرود. معنای حجّت بودن کشف نوعی طبعی آن است که دلیل به تنهایی کاشف بوده و موجب ظنّ نسبت به مراد جدی نوعی می‌باشد.

آیت الله روحانی رحمته در ادامه می‌فرماید: مخفی نماند که معنای مذکور با ظنّ شخصی به خلاف، قابل جمع است و قیام دلیل مخصّص موجب تضییق دایره کشف نوعی نمی‌شود تا نسبت در مقام معارضه تغییر کند، بلکه دلیل بر کشف باقی است و حجّت در آن نیز می‌باشد. نیز در ادامه معتقدند: کشف به معنای مذکور، با کشف شخصی فعلی ظنّی یا علمی نیز می‌تواند معارض باشد لکن در اینصورت حجّت نخواهد بود. در پاسخ باید گفت: سخن ایشان که فرمودند - قیام دلیل مخصّص موجب تضییق دایره کشف نمی‌شود تا در مقام نسبت بتواند موجب انقلاب شود - خیلی عجیب است و ظاهراً قابل پذیرش نیست؛ چرا که در این صورت لازم است با آمدن مخصّص، هیچ چیزی از تحت عام خارج نشود. برای نمونه اگر دو دلیل به نحو "اکرم العلماء" و "لا تکرّم الفساق من العلماء" داشته باشیم، با وجود دلیل دوم دلیل اول دلالت و کشفی از عموم نخواهد داشت و این در صورتی است که آیت الله روحانی رحمته معتقدند دلالت و کشف از عموم دارد ولی حجّت نیست! بنابراین اشکال بر سخن ایشان آن است که در صورت عدم کشف، عدم حجّیت نیز ثابت است - چنانچه به قسمت دوم اقرار دارند - لذا ما معتقدیم وقتی حجّیت وجود نداشته باشد، کشف از عام نیز نخواهد داشت.

مناقشه دوم

آیت الله روحانی رحمته می‌فرماید: کشف نوعی موضوع برای حجّیت نیست بلکه موضوع حجّیت چیز دیگری است و آن ظهور می‌باشد، به معنای اینکه دلالت استعمالیه کلام ظاهر در یک معنایی است که موضوع حجّیت بر مراد جدی نزد عقلا می‌باشد. برای نمونه عقلاء معتقدند وقتی کسی عبارت "رایت اسدا" را استعمال نماید، مراد او معنای ظاهری آن یعنی "حیوان مفترس" است. بنابراین منشاء حجّیت همان چیزی است که او از ظاهر کلام انتظار دارد.

اراده استعمالی ظهور می‌آورد و مراد جدی متکلم را تعیین می‌کند و دلیلش چیزی است که متداول بر زبانها و مرتکز به اذهان بوده که حجّیت ظواهر است و اینکه می‌گویند آن ظاهر در نزد عقلاست. ظاهر آن است که مراد از ظهور، همان کشف نوعی از معنا است بلکه آن چیزی است که از صفات کلام می‌باشد که می‌گویند: لفظ در این معنا وضوح دارد و ابهام ندارد. معنای ظهور، عدم ابهام و خفا است. لذا کشف نوعی ملاک حجّت است. مانند طریقیّت که منشاء حجّیت خبر واحد است. طریقیّت خودش نزد شارع و عقلاء حجّت است، لذا ملاک حجّیت خبر واحد طریقیّت است چون خبر واحد انسان را به واقع می‌رساند.

به عبارت دیگر کشف نوعی حجّت نخواهد بود بلکه ظهورات حجّت‌اند و نیز کشف نوعی موضوع حجّیت نیست بلکه ملاک حجّیت است، مثل طریقیّت که ملاک حجّیت خبر واحد است. در ادامه اشکال آیت الله روحانی رحمته چنین است که می‌فرماید: اگر مراد محقق نائینی رحمته آن است که در مقام معارضه حجّیت را لحاظ می‌کنند، دیگر نیازی به تطویل کلام نمی‌باشد و کافی است که به نحو مختصر بگوئیم وقتی مخصّص بیاید، دایره عام تضییق می‌شود و دیگر تعارضی بین دو عام وجود ندارد. به عبارت دیگر ایشان می‌فرماید: اگر دو دلیل عام مثل "اکرم العلماء" و "لا تکرّم العلماء" وجود داشته باشند و دلیل اول بواسطه

دلیل دیگری مثل "لا تکرّم الفساق من العلماء" تخصیص بخورد در اینصورت نسبت به "علمای فاسق" حجّیت ندارد و در اینصورت حجّیت عام تخصیص خورده و دیگر با دلیل "لا تکرّم العلماء" تنافی ندارد. در پاسخ باید گفت: مطلب مذکور ایشان همان مراد محقق نائینی و پذیرش انقلاب نسبت است و نقدی بر آن محسوب نمی‌شود.

مناقشه سوم

اگر محقق نائینی رحمته الله علیه معتقد باشند دو طرف معارضه دو ظهورند و حجّت می‌باشند به حیثی که با وصف حجّیت معارض هستند، ما این مطلب را نمی‌پذیریم چون بدیهی است که آنچه در باب معارضه مورد لحاظ قرار می‌گیرد اقوائیت یا ضعف دلالت است. به عبارت دیگر دو دلیل وقتی معارضند که از حیث قوه و ضعف در یک رتبه باشند. ملحوظ در معارضه، ذات دو دلیل - بدون اتصاف به حجّیت - است، بلکه اتصاف به حجّیت بعد از علاج و اعمال قواعد تعارض حاصل می‌شود. گاهی دو دلیل با هم تعادل و تکافو دارند و از حجّیت ساقط می‌شوند و گاهی یکی بر دیگری ترجیح دارد و همان موسوم به حجّیت می‌شود و دیگری از حجّیت ساقط می‌گردد. در پاسخ باید گفت ذات دو دلیل مورد بررسی قرار نمی‌گیرد چرا که بین حجّت و لاجحّت تعارضی نیست، بلکه دو حجّت‌اند که معارضه می‌نمایند و نیاز به اعمال قواعد تعارض است، لذا ذات مرجّح پس از تعارض حجّت می‌باشد. بنابراین در مقام دو حجّت داریم به‌نحوی که در نگاه اول حجّت‌اند و اصلاً معارضه ندارد ولی در صورت تروّی، تعارض حاصل می‌شود و نیاز به اعمال قواعد پیدا می‌شود.

آیت الله روحانی رحمته الله علیه در ادامه می‌فرمایند: اگر دو طرف معارضه ذات ظهورین - نه به مقدار حجّیت دو ظهور - باشند، وقتی دایره ظهور یکی از آن دو بواسطه ورود مخصّص ضیق گردد، ظهوری که موضوع برای حجّیت است، اذیق می‌شود و در نتیجه انقلاب نسبت قهراً منعقد می‌گردد که صحیح نیست چرا که اگر مراد از حجّیت نوع فعلی آن باشد، چنانچه گذشت تا وقتی بحث تعارض حل نشود حجّیت فعلیه ای وجود نخواهد داشت و اگر مراد از حجّیت، نوع شانی و اقتضائی باشد، موجی تضییق یا تخصیص نخواهد بود و انقلاب نسبت وجود ندارد. باید گفت: حجّیت صرفاً از نوع فعلیه است و چیزی به عنوان حجّیت شانی و اقتضائی نداریم تا در ادامه بخواهیم قواعد تعارض را جاری کنیم. لذا عام مخصّص نسبت به مقداری که تخصیص خورده حجّت نخواهد بود بنابراین نسبتش با عام دیگر منقلب می‌شود و به عام و خاص مطلق تبدیل می‌شود. از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که ظاهراً مناقشات آیت الله روحانی رحمته الله علیه بر انقلاب نسبت تمام نیست و چنانچه آیت الله خوئی رحمته الله علیه فرمودند، تصوّر انقلاب نسبت موجب تصدیقش می‌شود.

مناقشه چهارم

آیت الله روحانی رحمته الله علیه مسمّی و عملیه انقلاب نسبت را بدون اینکه نامی از آن ذکر کنند، می‌پذیرند و در پاورقی کتاب خود^{۲۷} - که ظاهراً بیان خودشان است - می‌فرمایند: اهمّیتی برای بیان انقلاب نسبت و عدمش نیست چرا که در موضوع دلیلی اخذ نشده است و از افکار محقق نائینی رحمته الله علیه می‌باشد. در ادامه هم می‌فرمایند: عمده اثر عملی، انقلاب نسبت است به‌نحوی که یک دلیل را بر دلیل دیگر مقدّم بداریم و قبل از آنکه ببینیم تقدیم یک دلیل بر دیگری ممکن است یا نه؟ باید مقدّمه‌ای ذکر شود و آن مقدّمه، آراء و نظرانی است که بر وجه تقدیم خاص بر عام وجود دارد. نیز ایشان می‌فرمایند: وجوهی بر این مورد ذکر شده و وجهی که مورد

پذیرش ما می‌باشد آن است که دلالت عام بر عموم نیاز به جریان مقدمات حکمت و اطلاق بر مدخول خود دارد - چنانچه ما نیز به آن معتقدیم - لذا اگر مثلاً در دلیلی "اکرم العلماء" باشد و سپس در دلیل دیگری "لا تکرّم الحائریین من العلماء" آمد، در این صورت معلوم می‌شود که از ابتدا وجوب اکرام شامل حائریین نبوده است. مقدمه دیگر در اینجا همان چیزی است که محقق نائینی ره فرموده‌اند مبنی بر اینکه قصد خاص و عام مثل قرینه و ذوالقرینه است. یعنی خاص، قرینه برای بیان مراد جدی از عام است و در این صورت خاص بر عام مقدم می‌شود؛ چرا که قرینه بر ذوالقرینه مقدم می‌گردد هر چند که خاص از عام ضعیف‌تر باشد. مبنای دیگر فرمایش جماعتی - من جمله محقق خراسانی ره - است که قائلند خاص اظهر از عام است و وجه تقدّمش همان اظهریت است که مقدم بر ظاهر می‌باشد، لذا خاص بر عام مقدم می‌شود.

آیت الله روحانی ره در ادامه می‌فرمایند: بنا بر مبنای مختار که عام در دلالتش بر عموم نیاز به جریان مقدمات حکمت در مدخول دارد و با وجود خاص، مقدمات حکمت جاری نمی‌شود. وقتی دلیل عام وجود داشته باشد، قطعاً نص در بعضی افراد به نحو فی جمله است. یعنی ممکن نیست که فرض شود عام در مقام بیان، حداقل برای افراد به نحو موجب جزئی نباشد. لذا وقتی مخصّص برای عام بیاید کشف می‌کند از اینکه آن نسبت به جمیع در مقام بیان نیست و شامل همه نمی‌شود و اطلاق را از بین می‌برد؛ چرا که خاص قرینه برخلاف آن است. لذا وقتی ثابت شد عام از ابتدا و در مقام ثبوت در مقام بیان حکم خاص نبوده است، مخصّص محسوب می‌شود.

از طرف دیگر اگر عام دیگری داشته باشیم مثل "لا تکرّم العلماء" که در ابتدا با "اکرم العلماء" تعارض دارند پس از آنکه "اکرم العلماء" بوسیله "لا تکرّم الحائریین من العلماء" تخصیص خورد، در این صورت تعارض برطرف می‌شود. یعنی دلیل "اکرم العلماء" وقتی بوسیله "لا تکرّم الحائریین من العلماء" تخصیص بخورد، معنایش "اکرم العلماء غیر الحائریین" می‌شود و نسبت آن با "لا تکرّم العلماء" عام و خاص مطلق است، لذا مراد از "لا تکرّم العلماء" شامل "حائریین" می‌شود و تعارض رفع می‌گردد؛ چرا که عام به مقتضای دلالت خاص، نص در افراد غیر شده است، لذا مقدم بر آن می‌شود و نص در مورد اجتماع است. ایشان گویند: بیان مذکور صحیح بوده و غیر آن مستهجن می‌باشد.

در پاسخ باید گفت: انقلاب نسبت محقق نائینی ره چیزی غیر از مطلب مذکور نمی‌باشد و دقیقاً همین است که دو عام و یک خاص وجود دارد و یکی از آنها بوسیله خاص، تخصیص می‌خورد و عام مخصّص، قرینه برای تعیین مراد از عام تخصیص نخورده می‌شود و انقلاب نسبت از دو عامی که در ابتدا نسبت تعارض داشتند، به عام و خاص مطلق تغییر پیدا می‌کنند، و ایشان نیز می‌گویند من هم این مطلب را می‌پذیرم لکن نامی از آن نمی‌آورند و باید گفت اسم خاصیتی ندارد بلکه مسمی دارای خاصیت است. نیز جالب آن است که می‌فرمایند این سخن در موردی صحیح است که نخست لحاظ دلیل خاص شود و در غیر این صورت دو دلیل عام به وسیله تعارض، تساقط می‌کنند و فقط خاص باقی می‌ماند ولی با عملیه انقلاب نسبت - که نامی از آن نمی‌آورند - از هر سه دلیل استفاده شده و از هیچ دلیلی رفع ید نکرده‌ایم و لذا می‌گویند باید این راه طی شود.

مطلب دیگر این که می‌فرمایند: مراد جدی از عام بعد از ورود خاص، عام مخصّص خواهد بود لذا با عام دیگر تعارض ندارد و مشکل رفع می‌شود. نیز می‌فرمایند: مطلب مذکور طبق مذهب مختار است به نحوی که دلیل خاص مقدمات حکمت عام را از بین می‌برد ولی در جایی که یکی از دو دلیل خاص قطعی باشد، انقلاب

نسبت متعین است. یعنی اگر یک عام و دو خاص داشته باشیم که یکی از خاصها قطعی باشد، عام را به همان تخصیص می‌زنیم و سپس آنرا با خاص دوم نسبت سنجی می‌کنیم.

لکن می‌گوئیم نظر ما بر آن است که در این صورت عام بوسیله هر دو خاص تقیید می‌شود. برای نمونه اگر در سه دلیل آمده باشد "اکرم العلماء" و "لا تکرّم الحائریین من العلماء" و "لا تکرّم الفساق من العلماء" در اینصورت دو گروه "حائریین" و "فساق" از تحت عام خارج می‌شود و البته نوعاً اصولیان بر همین مطلب می‌باشند. فرمایش محقق نائینی رحمته در فرض وجود دو عام و یک خاص بود لکن آیت الله روحانی رحمته در یک عام و دو خاص نیز انقلاب نسبت را آورده‌اند. به عبارت دیگر به ایشان عرض می‌کنیم شما نه تنها انقلاب نسبت را پذیرفته اید بلکه آن را توسعه داده، لذا سخن شما نقد انقلاب نسبت نخواهد بود. اما بنا بر فرمایش محقق خراسانی رحمته که تخصیص عام به خاص را بر اظهاریت می‌دانند نیز بیان مذکور جاری می‌شود، چون عام تخصیص می‌خورد و عام مخصص نسبت به عام غیر مخصص اظهار است، لذا آن را تخصیص می‌زند و انقلاب نسبت جاری می‌گردد.

باید گفت طبق نظر محقق نائینی رحمته نیز پرواضح است که انقلاب نسبت در اینجا نیز جاری است، چون آنها قرینه و ذوالقرینه محسوب می‌شوند و خاص مشخص می‌کند که مراد از عام اول چیست و در این صورت معنای عام دوم نیز مشخص می‌گردد.

بنابراین تصحیح انقلاب نسبت طبق مذهب مختار و نظر محقق نائینی و محقق خراسانی رحمته ذکر شد لکن آیت الله روحانی رحمته نامی از انقلاب نسبت نمی‌آورند و می‌فرماید هر چند آن در لسان ادله نیامده است ولی چنین عملیه‌ای صحیح است و البته آنرا توسعه نیز می‌دهند ولی ما با توسعه ایشان موافق نیستیم.

مناقشه آیت الله سیستانی رحمته بر انقلاب نسبت و نقد آن

آیت الله سیستانی رحمته پس از تقریر و توضیح انقلاب نسبت شروع به نقد آن نموده و می‌فرماید: تعارض در مواردی است که دو ظهور کاشف از دو حکمی باشند که قابل جمع نیستند چرا که با یکدیگر تنافی و تناقض بالعرض دارند و در این صورت ممتنع است که هر دو حجّت باشند. البته تفاوتی بین دو متباین یا دو عام من وجه در محل اجتماع یا عام و خاص نمی‌باشد، لذا ظهور عام و ظهور خاص نیز تعارض دارند. برای نمونه مولا در دو دلیل می‌گوید: "یجب اکرام العالم" و "لا یحب اکرام العالم الفاسق" که با هم متعارض اند چون نقیض آن سالبه جزئی می‌شود، لکن عقلاً خصوصیات دو دلیلی که تنافی دارند را لحاظ می‌کنند تا ببینند آیا قابلیت دارد که دو دلیل متنافی از حالت تعارض خارج شوند یا نه؟ بنابراین ایشان در غیر عام و خاص مردّدند بین آنکه دو دلیل متنافی را نسخ محسوب کنند یا تأویل نمایند یا آنکه در عام و خاص تخصیص بزنند. باید گفت: موونه تخصیص از نسخ و تأویل کمتر است، لذا عام و خاص را بر تخصیص حمل می‌کنند و تعارض بین عام و خاص را معالجه می‌نمایند و می‌گویند: حجّیت عام در جایی است که خاص جاری نشود. لذا حجّیت عام به غیر موارد خاص می‌شود و از آن به طولیت در حجّیت تعبیر می‌کنند. در ادامه می‌گویند: عقلاً خاص را مقدّم می‌کنند. ایشان در ادامه می‌فرمایند: عقلاً خاص را بر عام از آن جهت مقدّم می‌دارند که ظهورش اقوی و آکد است چون خاص بر محدوده ای مشخص تمرکز دارد. البته همین بیان در دو عام من وجه و متباین نیز جاری می‌شود.^{۲۸}

به عبارت دیگر اگر جمع دلالی وجود داشته باشد همان اخذ می‌شود و بین عامین من وجه یا متباینین - مثل تعارض عموم و اطلاق - جمع می‌شود و در غیر این صورت در باب تعارض وارد می‌شوند و آنچه ترجیح دارد همان اخذ می‌گردد و در غیر این صورت نیز به تساقط می‌انجامد. ایشان می‌فرمایند: و بالجمله همانگونه که خاص بر عام مقدم می‌شود، نیز یکی از دو معارض را در صورت وجود مرجح مقدم می‌کنند یا حکم به تساقط در فرض تساوی می‌شود. اصالة الجَدّ که در متباینین و متعارضین است، اگر یکی ذات مرجح باشد، همان مقدم می‌شود و در غیر این صورت تساوی و تساقط می‌کنند و به هر کدام از آن دو در صورت وجود منتفی می‌شود، بدون فرق بین ترجیح و تساقط. اصالة الجَدّ بواسطه وجود خاص مخالف مرتفع می‌شود. اگر یک دلیل عام و یک دلیل خاص داشته باشیم، اصالة الجَدّ در عام برطرف می‌شود، نیز به واسطه وجود عام معارض اصالة الجَدّ از بین می‌رود. همینطور اگر دو عامی که متعارضند و ترجیحی در بین نباشد، حکم به تساقط می‌شود. لذا اصالة الجَدّ در هر دو از بین می‌رود و البته حجّیت مشروط به عدم این دو معنا است یعنی عدم وجود ترجیح و عدم تساقط. بین دو عام متعارض نیز طولیت وجود ندارد ولی در حجّیت عام و خاص طولیت وجود دارد به نحوی که نخست خاص و سپس نوبت به عام می‌رسد.

آیت الله سیستانی رحمته الله علیه در ادامه می‌فرمایند: طولیت در حجّیت، در کاشفین از دو امری است که متنافی باشند به حیثی که اخصاف هر دو به وصف حجّیت ممتنع باشد. بنابراین دلیلی که دارای مرجح است حجّت می‌باشد و دیگری پس از آن و در طول آن حجّت محسوب می‌شود، لذا در عام و خاص، این خاص است که در حدود تعارض قرار می‌گیرد. لذا فرض طولیت بین خاص و عام که معارضند معنا ندارد به نحوی که حجّیتش از آغاز به غیر آن محدّد شود و این امور، عقلایی محسوب می‌شوند و اگر عقلاء از عامی سوال کنند که آیا حجّت است، در پاسخ گویند: بله ولی در صورتی که خاص معارض یا معارضی ارجح در کار نباشد یا اینکه عام مساوی وجود نداشته باشد. بنابراین تقریب محقق نائینی رحمته الله علیه یک تصوّر محض است که هیچکدام از شواهد عقلایی و براهین عقلی و برهان‌های اصولی اقتضای آن را ندارد. عقلاء در دو عام و یک خاص قائل به طولیت نیستند. آیت الله سیستانی رحمته الله علیه می‌فرمایند: این مطلب که نخست عام را بواسطه تخصیص بزنیم، به معنای آن است که عام دیگر در معارضه داخل نشده است و این در حالی است که هر سه دلیل با هم - نه جداگانه - وارد شده‌اند.

در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور بر انقلاب نسبت از اشکالات قدیمی است لکن آیت الله سیستانی رحمته الله علیه با عبارات جدیدتری آنرا بیان نموده‌اند و البته ایشان برای انقلاب نسبت سه تقریب ذکر نموده‌اند؛ نخست تقریب محقق نائینی رحمته الله علیه و سپس تقریب شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه و سوم؛ تقریب محقق خراسانی رحمته الله علیه و البته اشکال مذکور را بر تقریب محقق نائینی رحمته الله علیه دارند و جالب آن است که در ادامه می‌فرمایند: بله ما انقلاب نسبت را نمی‌پذیریم ولی در بعضی موارد نتیجه آنچه ما می‌گوییم، با انقلاب نسبت متحد است!

برای نمونه راجع به روایات فتوایی و در مواردی که ائمه (علیهم السلام) راجع به مسأله‌ای فتوا بدهند، انقلاب نسبت وجود دارد ولی در وایات تعلیماتی و بیان اصول چنین نیست. مثلاً اگر سه نفر بیمار که استفاده از آب خالص در بین غذا برایشان ضرر دارد از سه شهر مختلف به طبیب مراجعه کنند به نحوی که بیمار اول در جایی زندگی کند که از آب خالص و گوارا برخوردار است و بیمار دوم در جایی زندگی می‌کند که آب غیر خالص دارد و بیمار سوم در جایی زندگی می‌کند که آب خالص و غیر خالص می‌باشد و در این صورت طبیب برای درمان بیمار اول به او بگوید: در بین غذا آب نخور و به دومی توصیه می‌کند که مانعی از آب خوردن

در بین غذا نیست و به سومی می‌گوید: آب خالص در بین غذا نخورد، باید گفت بین سه دستور طبیب منافاتی وجود ندارد ولی اگر کسی به تمام جریان واقف نباشد بین آنها تعارض می‌بیند.

آیت الله سیستانی رحمته الله علیه می‌فرمایند: نتیجه در موارد مذکور مانند انقلاب نسبت می‌شود به نحوی که "لا تشرب الماء العذب" به عنوان خاص برای "اشرب الماء" محسوب شده و نتیجه چنین خواهد شد که "اشرب الماء ذات املاح و لا تشرب الماء العذب" و ما از راه انقلاب نسبت به آن دست پیدا نکردیم. در باب تعارض، حجت با لاحقیت تعارض پیدا نمی‌کند، بلکه دو حجت معارضند لکن در مواردی که یکی تخصیص بخورد و در عموم خود باقی نماند دیگر حجت نخواهد بود. یعنی یکی از دو عام مخصّص است و دیگر حجتی در عموم ندارد. در این صورت عام دیگر را تخصیص می‌زند و معارضه در مواردی است که دو عام، حجت باشند و بین عام اول و خاص تعارض وجود دارد و خود به خود تخصیص خورده و از تعارض خارج می‌شود. ولی بین عام دوم و خاص تعارضی وجود ندارد و انقلاب نسبت حاصل می‌شود. بنابراین اشکال آیت الله سیستانی رحمته الله علیه بر انقلاب نسبت وارد نخواهد بود.

مناقشه آیت الله فیاض رحمته الله علیه بر انقلاب نسبت و نقد آن

ایشان پس از بیان بحث انقلاب نسبت محقق نائینی قدس سره می‌فرمایند که آن بر سه مقدمه زیر استوار است. مقدمه نخست: اینکه سه نوع ظهور وجود دارد، نخست؛ تصوری و دوم؛ تصدیقی به لحاظ اراده استعمالی و سوم؛ تصدیقی به لحاظ اراده جدی.

مقدمه دوم: اینکه تعارض بین دو دلیلی است که هر دو حجت باشند. از نظر مدرسه محقق نائینی قدس سره ضمیمه دو مقدمه مذکور موجب انقلاب نسبت می‌شود.

اشکال آیت الله فیاض رحمته الله علیه آن است که با انضمام دو مقدمه مذکور انقلاب نسبت مورد نظر محقق نائینی قدس سره زایش نمی‌یابد، بلکه باید مقدمه دیگری نیز به آن ضمیمه شود و در صورت وجود و سپس تمامیت آن، انقلاب نسبت مورد نظر محقق نائینی قدس سره صحیح است.

نکته؛ آیت الله فیاض رحمته الله علیه قبل از ذکر مقدمه سوم نکته‌ای را بیان نموده و می‌فرمایند: درضمن مباحث گذشته گفته‌ایم که عناصر جمع دلالی عرفی، به غیر از ورود از شئون لفظ محسوب می‌شوند، چرا که آن رافع موضوع دلیل دیگر است؛ مثل دلیل اجتهادی که رافع موضوع اصالة البرائة است. مثلاً دلیل حاکم مقدم بر محکوم می‌شود چون لسان دلیل حاکم نظر به محکوم دارد و برای نمونه در دو دلیل "الرجل اذا شک بین الثلاث و الاربع..." و "لاشک للامام و الماموم" باید گفت: دلیل دوم بر دلیل اول حکومت دارد و لسان آن به دلیل محکوم نظر دارد و حکومت در ادله لثیه تصور ندارد؛ چرا که آنها لسان ندارند. لذا خاص مقدم بر عام می‌شود به جهت آنکه مدلول عرفی آن خاص است. یعنی لسانی که معنون به عنوان خاص است مقدم بر عام می‌شود از جهت آنکه لسانی عام، عام و لسانی خاص، خاص است و همچنین حال در اظهر و ظاهر چنین است. چون ظهور لسان اظهر، اقوی و اشد نسبت به ظاهر است.

خلاصه آنکه؛ ظهور نسبت بین دو دلیل در مدلول لفظی آنها در مرتبه سابقه لحاظ می‌شود. یعنی اگر مدلول لفظی یکی از دو دلیل اخص از مدلول لفظی دلیل دیگر باشد، نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق می‌گردد. ولی اگر مدلول لفظی برای هر کدام از دو دلیل از یک جهت اخص و از جهت دیگر اعم باشد، نسبت آنها عموم و خصوص من وجه می‌گردد و اگر مدلول لفظی دو دلیل ضد یا نقیض باشد، نسبت تباین خواهد بود.

آیت الله فیاض رحمته الله علیه در ادامه می‌فرمایند: حجّیت، عبارت از حکم شرعی است که برای ظهور نهایی حاصل از دو دلیل جعل شده و حجّیت برای آن در صورت انضمام به یکدیگر جعل شده است. اگر نسبت، مطلق باشد، حجّیت برای عام و خاص معاً جعل می‌شود چون جمع دلالتی عرفی بین هر دو دلیل وجود دارد و اگر نسبت بین دو دلیل، تباین یا عموم و خصوص من وجه در محل اجتماع باشد، امکان جمع دلالتی عرفی نیست و در بحث تعارض وارد می‌شود.

در نتیجه نسبت بین دو ظهور - یعنی ظهور دو دلیل - در مرتبه سابقه بر دلیل حجّیت لحاظ می‌شود و به عبارت دیگر ابتدا نسبت سنجی و سپس حجّیت، مورد لحاظ قرار می‌گیرد و اگر نسبت تباین باشد، دلیل حجّیت نمی‌تواند هر دو را با هم دیگر شامل شود و نیز نمی‌تواند احدهما معین را شامل شود، چون اگر بخواهد هر دو را شامل شود منجر به تعبد ضدین یا نقیضین می‌شود و اگر بخواهد یکی از دو دلیل معین را شامل شود منجر به ترجیح بلامرّح شده است. ولی اگر نسبت بین دو دلیل، عام و خاص مطلق باشد مانعی وجود ندارد و دلیل حجّیت هر دو را در بر می‌گیرد و خاص قرینه برای تصرف در عام می‌گردد. نتیجه آنکه نسبت بین دو دلیل متعارض بین ظهور عرفی دو دلیل لحاظ می‌شود.

مقدمه سوم: آیت الله فیاض رحمته الله علیه پس از ذکر نکته مذکور به بیان مقدمه سوم مورد ادعای خود بر تمامیت انقلاب نسبت محقق نائینی رحمته الله علیه می‌پردازند و می‌فرمایند: این مقدمه از دو جزء تشکیل می‌شود. الف) مخصّص منفصلی که بر یکی از دو دلیل متعارض بالتباین وارد می‌شود، موجب ظهور نهایی عام دوم می‌گردد و غایه الامر مثل مخصّص متصل است لکن تفاوت در آن است که مخصّص متصل مانع از انعقاد ظهور عام از ابتدا است ولی مخصّص منفصل رافع ظهور از ابتدا نیست، بلکه نخست عام ظهور می‌یابد و سپس تخصیص می‌خورد و حجّیت روی عام مخصّص می‌آید و حجّیت عام در عموم برداشته می‌شود همانگونه که از بیان آیت الله خوئی رحمته الله علیه ۲۹ نیز این معنا ظاهر می‌شود.

ب) مخصّص منفصل وقتی بر عام وارد شود، ظهور جدیدی به آن می‌دهد که عبارت از ظهور عام در مقدار باقیمانده پس از تخصیص است. لذا مخصّص منفصل رافع ظهور عام در عموم است. بنابراین باید ملاحظه نسبت بین ظهور جدیدی که حادث شده با عام غیرمخصّص صورت گیرد. لذا وقتی نسبت جدید مورد لحاظ قرار گیرد، انقلاب نسبت واقع می‌گردد که در اینصورت نسبت بین عام مخصّص با عام غیرمخصّص عوض می‌شود و تبدیل به عام و خاص مطلق گشته و از تباین خارج می‌گردد و در این صورت انقلاب نسبت صورت می‌گیرد.

قابل ذکر است که ایشان دو مقدمه محقق نائینی رحمته الله علیه را بر انقلاب نسبت ناتمام می‌دانند و مقدمه دیگری خودشان اضافه کرده و آن را نیز ناتمام می‌دانند تا انقلاب نسبت محقق نائینی رحمته الله علیه را رد کنند. در پاسخ باید گفت: بیانات ایشان در واقع نقدی بر مقدمه خودشان است و ربطی به انقلاب نسبت مورد نظر محقق نائینی رحمته الله علیه ندارد و اگر اثبات انقلاب نسبت نیاز به مقدمه دیگری داشت حتماً آن مقدمه را محقق نائینی رحمته الله علیه اضافه می‌کردند لکن دو مقدمه تمام بوده و منتج به انقلاب نسبت می‌گردد. آیت الله فیاض رحمته الله علیه پس از بیان مقدمه سوم بر انقلاب نسبت، به نقد آن پرداخته تا در پایان انقلاب نسبت مورد نظر محقق نائینی رحمته الله علیه را انکار نمایند.

مناقشه در جزء نخست؛ آیت الله فیاض رحمته الله علیه در مناقشه جزء نخست مقدمه مذکور می‌فرمایند: این ادعا

که عام مخصّص، ظهوری در عام نداشته باشد صحیح نیست بلکه ظهورش در عام همچنان باقی است چون " الشیء لا ینقلب عمّا علیه " چرا که مخصّص در اینجا منفصل است و نه متصل و در اینصورت ظهور عام قبلاً منعقد شده است. بنابراین ادعای آنکه مخصّص منفصل رافع ظهور عام در عموم، گاهی بوجوده واقعی و گاهی بوجوده علمی باشد صحیح نخواهد بود چرا که در ما نحن فیه هیچکدام واقع نشده است.

اما اینکه بوجوده واقعی رافع ظهور نیست؛ به این دلیل می‌باشد که ظهور عام در عموم قبلاً احراز شده و ممکن نیست که مگر با عدم وجود مخصّص منفصل در عام، از بین رود نیست و اگر احتمال وجود آن را می‌دادیم احراز ظهور عام در عموم احتمال داده نمی‌شد چرا که با صرف احتمال وجود مخصّص منفصل، امکان ارتفاع عام خواهد بود و عام مجمل می‌شد. بنابراین تمسک به عمومات و مطلقات کتاب و سنت با احتمال وجود مخصّص منفصل صحیح نیست و لذا آنها مجمل خواهند شد لذا مجرد احتمال وجود مخصّص در واقع موجب اجمال خواهد شد. بنابراین عمومات هیچ ارتباطی به مخصّص منفصل ندارند.

اما اگر بخواهد بوجوده علمی رافع برای ظهور عام باشد؛ باید گفت: وجود علمی نمی‌تواند موثر در وجود تکوینی خارجی باشد چون اثرگذاری باید دارای مبداء مناسبی بین اثر و موثر خارجی باشد در حالی که در اینجا چنین چیزی وجود ندارد. لذا اگر نسبت بین اثر و موثر نادیده گرفته شود آن وقت همه چیز در همه چیز می‌تواند موثر باشد که محال است.^{۳۰} بنابراین ایشان معتقدند ظهور عام در عموم خود باقی است و با آمدن مخصّص منفصل منتفی نمی‌شود.

مناقشه در جزء دوم؛ آیت الله فیاض رحمته الله علیه می‌فرماید: این مطلب که عام ظهور جدیدی پیدا کند و در عام

مخصّص ظهور داشته باشد نیز صحیح نیست بلکه عام در همان ظهور اولیه خود باقی است چون اگر عام مخصّص بخواهد ظهور جدید پیدا کند، خلاف ضرورت و وجدان است چون عام نمی‌تواند دو ظهور مستقل داشته باشد. بنابراین با وجود نقض مقدمه سوم باید گفت قول به انقلاب نسبت صحیح نخواهد بود. در ادامه نیز می‌فرمایند: بله، با وجود مخصّص منفصل عام از حجّیت ساقط می‌شود و ما در جمع عرفی ظهورات را لحاظ می‌کنیم یعنی حجّیت، ملاک جمع عرفی نیست.

پاسخ مناقشه در جزء نخست؛ باید گفت: این ادعا که ظهور عام مخصّص شکسته نشود، صحیح نیست

چرا که با وجود مخصّص منفصل دیگر عام در عموم خود باقی نخواهد بود و از طرف دیگر عمومات و اطلاقات نیز مجمل نخواهند شد بلکه بر عموم و اطلاق خود تا آمدن مخصّص باقی‌اند و در این صورت نیز در غیر موارد تخصیص ظهور دارند. لذا مناقشه ایشان قابل پذیرش نیست و معتقدیم عام پس از تخصیص، ظهور در عام مخصّص دارد.

پاسخ مناقشه در جزء دوم؛ ادعای اینکه عام ظهور جدیدی پیدا نمی‌کند، صحیح نیست چرا که پس از

شکسته شدن عام، ظهور جدیدی در عام مخصّص پیدا می‌شود. از طرفی دیگر نیز باید گفت: اثبات انقلاب نسبت نیازی به ضمیمه مقدمه سوم ایشان ندارد هرچند ما از آن دفاع کردیم. بنابراین اگر اثبات انقلاب نسبت نیاز به مقدمه دیگری داشت حتماً محقق نائینی رحمته الله علیه و دیگرانی که آنرا پذیرفته‌اند، اضافه می‌نمودند در حالی که چنین نکرده‌اند و انقلاب نسبت را با دو مقدمه مذکور محقق نائینی رحمته الله علیه پذیرفته‌اند.

نتیجه

از آنچه در تقریر نظریه انقلاب نسبت و بررسی ادله مثبتان و منکران آن گذشت چنین بدست می‌آید که این نظریه یکی از ابتکارات محقق نائینی رحمته الله علیه بوده و ثابت است و دارای فواید مهمی در رفع تعارض ادله می‌باشد. لذا ما نیز در این موضوع به مدرسه ایشان پیوسته و آنرا می‌پذیریم.

منابع

- قرآن كريم
- أجود التقريرات (تقريرات درس ميرزا محمد حسين غروي نائيني)؛ آية الله العظمى السيد ابوالقاسم الخوئي، چاپ اول: صاحب الأمر ١٤١٣ ق.
- الإحتجاج على أهل اللجاج؛ ابومنصور احمد بن علي بن ابوطالب طبرسي، بيروت: مؤسسة الأعلمی، ١٤٠٣ ق.
- تعارض الأدلة و اختلاف الحديث (تقريرات دروس آية الله العظمى السيد علي سيستاني)، سيد هاشم هاشمي.
- عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام؛ المولى احمد بن مهدي النراقي، بيروت، دارالهادي ١٣١٢ ق.
- الغيبة؛ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي؛ تحقيق عباد الله الطهراني، علي احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ چهارم، ١٤٢٣ ق.
- فرائد الاصول؛ مرتضى بن محمد امين انصاري، اعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم؛ للمؤتمر العالمي، قم: چاپ كنگره، ١٤١٣ ق.
- فرهنگ اصطلاحات اصول؛ مجتبی ملكی اصفهانی، قم: مركز بين المللی ترجمه و نشر المصطفی، ١٣٣٣ ش.
- فوائد الأصول (تقريرات الميرزا محمد حسين الغروي النائيني)، تأليف: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ ق.
- كفاية الاصول؛ محمد كاظم بن حسين آخوند خراساني، قم: چاپ عباسعلي زارعی سبزواری، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٠ ق.
- المباحث الأصولية؛ محمد اسحاق فياض كابلی، قم: دفتر آية الله العظمى الشيخ محمد اسحاق الفياض، چاپ دوم، ١٣٣٥.
- مصباح الأصول (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي)؛ تأليف: محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي ١٤٢٢ ق.
- مصباح الفقاهة؛ (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي)؛ بقلم: الميرزا محمد علي التوحيدى، بيروت، دارالهادي، ١٤١٢ ق.
- المغنى فى الاصول (التعادل و التراجيح)؛ تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني، بقلم: نزار آل سنبل القطيفي، قم: مدرسة الإمام باقر العلوم ١٣٣٣ ش، ١٤٤٠ ق.
- مناهج الأحكام و الأصول؛ المولى احمد بن مهدي النراقي.
- منتقى الأصول (تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني)؛ المؤلف: الشهيد آية الله السيد عبدالله صاحب الحكيم، المكتبة الإسلامية، ١٤١٣ ق.
- وسائل الشيعة؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملي؛ تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالی، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٤٤ ق.
- نهاية الأفكار (تقريراً لأبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى الشيه آغا ضياء الدين العراقي)، تأليف الفقيه المحقق الاصولي المدقق آية الله الشيخ محمد تقى البروجردى النجفي، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٣ ق.