

جلسه یازدهم

مرور بحث قبل

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام(ره) بود و نشان دادیم که امام با مبنای زیبایی که در جامع، در مرکبات اعتباری دارند هم زیاده را در مرکب اعتباری تصویر فرمودند هم نشان دادند شارع می تواند برای زیاده جعل مبطلت کند و جعل مبطلت مانند جعل مانعیت و ناقضیت در امور اعتباری و برای شارع در این مرکب اعتباری امکان پذیر است و نباید ما توهم کنیم که جعل سببیت و مانند سببیت استقلالاً امکان ندارد چون در عالم تکوین و در ادراکات حقیقی سببیت یک امر انتزاعی است و ما برای سببیت تکوینی منشأ انتزاع داریم و ما دو واقعیت پیدا نمی کنیم که یکی واقعیت علت باشد یکی واقعیت معلول یک واقعیت منهاض دیگری با معنای اسمی به نام سببیت. در تکوین اینطور است ولی در تشریح و در عالم اعتبار ما می توانیم جعل سببیت کنیم جعل ناقضیت و مبطلت کنید و هیچ مانعی ندارد. امام با مبنایشان در مرکبات اعتباری که عرض کردم عمده این مبنا همین است که من خلط حقیقت و اعتبار نکنم و جامع را در مرکبات اعتباری بگونه ای بسیط معنا کنم که بتوانم با اعتبارات بعدی آن امر بسیط را تفصیل بدهم و تبیین کنم البته همانطور که عرض کردم این امکان جعل را درست می کند اگر دلیل دلالت کرد بر اینکه چنین جعلی وجود دارد ما آن را اخذ می کنیم کما اینکه در بحث ما که شارع مقدس فرموده «فاسجد سجدتی السهو لكل زیاده و نقیصه» معلوم می شود که شارع زیاده را تصویر فرموده و خلل به زیاده یعنی مبطلت به زیاده را تصویر فرموده لذا نباید بواسطه شبهات عقلی ظاهر دلیلی را کنار گذاشت و دلیل را بگونه دیگری معنا کرد چنانچه

متأسفانه آقایان این کار را می کنند آنها می گویند اگر شارع دارد جعل جزئیت می کند در واقع دارد امر می کند به یک شیئی که ذواجزاء است بعد به شما می گوید جزئیت را از آن انتزاع کن ظاهر دلیل این است که لاصلاۃ الا بفاتحة الكتاب فاتحه جزء است ولی ما بکطور دیگر معنایش می کنیم امام معتقدند که نه من با تصویری که در جامع درست می کنم مسئله را حل می کنم.

تصویر جامع در خلل

عرض شد همین مسئله برای ما در بحث خلل هم امام می فرماید پیش می آید. ما اگر توانستیم بگوییم خلل چه در حقائق و چه در اعتباریات جامعی دارد یعنی شارع یا عقلاء چطور در یک امر حقیقی خلل را قائل می شوند به تعبیری که از امام خواندیم در یک ماهیت ترکیبیه حقیقی و هنی بوجود می آید فسادى بوجود می آید نقصى بوجود می آید اضطرابى بوجود می آید و ما می گوییم این ماهیت حقیقی دچار خلل شده اشکال ندارد ما در مرکب اعتباری هم می توانیم از باب بوجود آمدن و هن و فساد و نقص و اضطراب قائل به خلل شویم.

وحدت معنایی خلل در حقائق و اعتباریات

آیا خلل در ماهیات حقیقیه با خلل در ماهیت اعتباری دو معنا هستند امام می گوید نه ما براساس مبنایمان در جامع براساس آن نکته ای که بیان فرمودند که ما حتی در حقائق با جامعی کار می کنیم که اطلاعات حقیقی ما نسبت به آن واقع خارجی معنا را عوض نمی کند من ممکن است ماء را بسیط بدانم ممکن است ماء را مرکب از اکسیژن و ئیدروژ بدانم اما جامع ما، ماء است من ممکن است

اطلاعات بسیار دقیقی در شیمی نسبت به ساختمان اتمی مولکول آب به دستم برسد ممکن است به دستم نرسد اما مفهوم ماء بگونه ای لفظ ماء برای این مفهوم وضع می شود که آمدن آن اطلاعات و دقائق تأثیری در عنوانی که من به نام ماء می شناسم ندارد که توضیح آن را دادیم و گفتیم در اکثر مخترعات و اکتشافاتی که بشر انجام می دهد چه اختراع بکند چه اکتشاف بکند یک واقعیت را از روز اول که جامع را موضوع^۱ له را در نظر می گیرد بگونه ای در نظر می گیرد که وضع خاص است موضوع^۲ له عام است. یک واقعیت خاص در مقابل کاشف قرار گرفته اما او خاص را با آن خصوصیات نمی بیند لفظی را که به کار می برد برای آن معنا بگونه ای است که بعداً که اطلاعات واقعی او تکمیل می شود در این معنا تأثیر بوجود نمی آید که توضیح آن را دادیم.

امام می خواهد بفرماید اینجا هم همین اتفاق افتاده شما خلل را ممکن است روز اول در یک واقعیت تکوینی حقیقی به کار برده باشید این ماهیت حقیقی دچار خلل شده فسادی عارض آن شده نقصی در آن بوجود آمده اشکال ندارد شما مفهوم خلل را که برای عروض نقص یا فساد در مرکب حقیقی به کار بردید همان مفهوم را دارید در مرکب اعتباری هم به کار می برید. چرا؟ بخاطر اینکه خلل خودش جامعی دارد و خلل در حقائق و خلل در اعتباریات تفاوتی با هم ندارد بنابراین حواسمان را بدهیم که من جامعی دارم که این جامع راه را برای من در همه جا من جمله عنوان خلل باز می کند و لذا مستحضر بشوید آن تصویر جامعی که ارائه کردیم فقط مختص صلاه نیست که من بخواهم بگویم جامع صلاتی به من اجازه تصویر زیاده را می دهد جامع صلاتی اجازه جعل جزئیت را می دهد اجازه جعل مبطلیت را می دهد نه فقط آنجا نیست بلکه در عنوان خلل هم جامعی وجود دارد و این جامع می آید و مفهوم خلل را بگونه ای به کار می برد که راه کار با عنوان خلل چه در حقائق و چه در اعتباریات یکسان خواهد بود. بنابر این تعبیر قشنگی ایشان اینجا داشتند وقتی می گفتند

فاذا وقع في ماهية تركيبه حقیقه او اعتباریه شیء مما ذکر هیچ اشکال ندارد. الان وهن است وهن جامع دارد نقص جامع دارد اضطراب جامع دارد همه این کلماتی که من به کار می برم همه تابع همین قانونند لذا وهن در ماهیت اعتباری یا اضطراب در ماهیت اعتباری با اضطراب در ماهیت حقیقی از جهت جامع متفاوت نیست. این که من دارم عرض می کنم برای همه اینها درست است. من جامعی دارم که این جامع می آید و همه این موارد را با هم در بر می گیرد. اگر اینطوری شد لذا به تعبیر ایشان فاذا اگر عارض یک بنائی فسادی در ارکانش در چوبش در آهنش یا اضطرابی از ناحیه عوارضش یا نقصی در آن بنا حاصل شود شما می گوید این بنا دچار خلل است کما اینکه در ماهیت اعتباری صلاه به تعبیر ایشان که می توانید بگوئید این صلاه ماهیتی است که اجزائی دارد آن اجزاء می توانند دچار خلل شوند.

بعد هم می توانید ادعا کنید که این خلل در حقائق قابل جبران است در اعتباریات هم قابل جبران است هیچ اشکال ندارد. بعضی از خلل ها ممکن است قابل جبران نباشند یا بعضی از خللها قابل جبران باشند یعنی ماهیت اعتباری بگونه ای اعتبار شود که بشود خلل را جبران کرد.

خلل، اعتبار در اعتبار

ایشان می فرماید بنابراین شما حواستان باشد مبنای شما در تصویر جامع در مرکب اعتباری یا در حقائق راه این را درست می کند به اینکه جامعی به نام خلل داشته باشید و این تعبیر زیبای ایشان است که اگر شما یک شیئی داشتید که دچار وهن و اضطراب و فساد شد، اعتباراً می گوئید در او خلل حاصل شده. چرا اعتباراً؟ چون معنای خلل جامع است این جامع کاری به واقعیت ندارد که بعداً اطلاع واقعی شما وقتی عوض شد آن معنا عوض شود. لذا تعبیر ایشان این است

فلیس تسمیة ذلك بالخلل اگر شما این وهن و اضطراب را که در حقائق یا اعتباریات بوجود می آید خلل می نامید این اعتباری است فی امر اعتباری شما در واقع دارید اعتبار می کنید در یک امر اعتباری چرا؟ بخاطر اینکه خود آن ماهیت را که تسمیه کردید جامعی داشت آن جامع حقیقی نبود. خلل را که بیان کردید خلل جامعی دارد که این جامع، حقیقی نیست. ما قبلاً براساس نظریه جامعمان نشان دادیم که برای انسان من مفهومی به کار می برم که کاری واقعیت انسان ندارد چطور به کارش می برم؟ از باب وضع خاص موضوع له عام. اگر درباره این موجود خللی بخواهد عارض شود مفهوم خلل را چطوری به کار می برم؟ خلل را بگونه ای به کار می برم که وضعش خاص است موضوع له آن عام است پس فلیس تسمیه این وهن و اضطراب و فساد الا اعتباراً فی امر اعتباری

همه این سازمان بر آن محور جامع دارد می چرخد. اعتباراً فی امر اعتباری آن معنا یعنی مسماً اعتباری بود خلل هم که در آن بیان می شود اعتباری است اعتباراً فی امر اعتباری امام(ره) می خواهند بگویند ما می توانیم تصویری جامع برای اباحت مختلفه خلل درست کنیم که همه این موارد را بگیرد. بعد هم بر همین اساس می گویند

کل نقص او احتمال نقص وقع فی الصلاة یوجد بحسب القاعدة الاولية فساد این صلاة را یا حکم به فساد که ان شاء الله بعداً عرض می کنیم.

من غیر فرق بین العلم بحصوله او الشک فیه فرق نمی کند.

و من غیر فرق بین الارکان و غیرها و لا بین عروض شک فی الركعات فی المحل او بعد الصلاة فالفساد بحسب الحكم اعم من الظاهری جامع بین جمیع موارد الخلل المذكورة فی مباحته

امام می فرماید اگر ما باشیم و قاعده اولیه ما نباید بین اینها فرق بگذاریم هرگونه نقص و اضطراب و فسادی که در شیئی، اجزاء شیئی بوجود بیاید این در واقع می شود خلل. عنوان خلل اینجا اعتبار می شود همانطور که معنای آن شیء، اعتباری است ولو واقعیت آن شیء حقیقی باشد.

تسمیه اینها به خلل اعتباراً فی امر اعتباری است. و فعلاً در مرحله ضرب قاعده باید تفصیلی قائل نباشیم. این سازمان فرمایش امام است و بر این اساس جزء مستحبی درست درمی آید جزء درست درمی آید خلل به جزء درست درمی آید خلل به نقیصه درست درمی آید هیچ مشکلی ندارند. نقص خلل می آورد زیادی خلل می آورد زیادی مستحبی قابل تصویر است هیچ اشکالی هم ندارد و اینها هم چه زیادی مستحبی چه اصل زیادی بعد از تصویرش در تحقق عنوان خلل دخالتی ندارند. این سامان امام جواب آنها را هم دادند.

مباحث آینده

نارسایی راه کار مشهور

یک تنه ای هم امام با بقیه دارند که اگر این تحلیل ما در ارتباط با جامع و در ارتباط با تصویر زیادی و تصویر زیادی مستحبی جزء مستحبی و تصویر خلل بالزیاده درست درنیاید اگر اینها درست نباشد شما نمی توانید با عدم کار کنید که آن هم تنه اش می آید.

شمول عنوان جامع نسبت به شرایط

فقط اینجا در این تصویری که امام(ره) ارائه فرمودند و با آقایان درگیر شدند یک نکته ما داریم که باید این نکته را حل و فصل کنیم.

آن نکته این است که جامع امام باید ببینیم شرایط را می گیرد یا نمی گیرد. اگر فرض کردیم جامع عرفی امام، شرایط را نگیرد آن موقع جامع ما در خلل باز دچار گرفتاری می شود. چون امام در مرکبات اعتباری مثل صلاة یک بحثی دارند که آیا اینجا شرایط می آید یا نمی آید. این آن نکته ای است که عرض کردیم ما باید در ادامه اضافه کنیم یا توضیح بیشتری بدهیم مختار حضرت امام(ره) را و ما از آن موقعی که این بحث جامع را پیگیری می کردیم بعضی از دوستانی که در درس ما شرکت می کردند نسبت به این توضیحی که ما برای نظریه امام می دادیم اشکالشان این بود که امام این را نفرموده و امام توانست خلل را تصویر کند در جامعی که آن جامع، اجزاء را دارد و اگر امام خلل را با جامع در اجزاء دارد تصویر می کند این تعبیر کل نقص او احتمال نقص وقع فی الصلاة محل اشکال خواهد بود چون نقص در شرایط باز بیرون می ماند چرا؟ چون جامع ما آن را نگرفته.

حالا این تتمه را یک کم به امام کمک بکنیم که البته این بعد از آن اشکال امام به آقایان، آن بحث را با آقایان جمع می کنیم ولی چون در جامع امام در خلل خواستیم بگوییم جامعمان و نظریه جامع توانست یک جامعی برای خلل و یک عنوانی برای همه ابیات سابقه درست کند این سوال ما باقی می ماند. حالا ادامه این عبارت امام را اول اجازه بدهید امام با آقایان مسیر را طی می کند آن را تمام بکنیم بعد برمی گردیم این تکمله خودمان را عرض می کنیم که ببینیم بالاخره این تکمله ای که ما برای فرمایش امام داریم آیا مشکل را حل می کند یا مشکل ما حل نمی شود و گرفتار می شویم .

جلسه دوازدهم

تقریباً دو نکته از فرمایشات حضرت امام باقی مانده در سیری که ایشان با محقق حائری و محقق خوئی داشتند که نکته اولی و اصلی آن که مسئله جامع بود و نشان دادند که خلأ، اعتبار در اعتبار است را بیان کردیم

تصویر رابطه خلل و زیاده و حیث جعل قانون

یک نکته دیگری وجود دارد و آن اینکه ما بتوانیم خلل به سبب زیاده را تفسیر کنیم یعنی رابطه خلل و زیاده نه فقط خود خلل و نه خود زیاده. ما خلل را عنواناً درست کردیم تصویر زیاده را در مرکبات اعتباری براساس نظریه جامع درست کردیم فقط باقی ماند اینکه ما بیاییم خللی را که بواسطه زیاده می شود مطرح کرد آن را هم یک تکمله و توضیحی حضرت امام(ره) دارند چون این ارتباط پیدا می کند با آن مبنای مهمشان یعنی مسئله جعل قانون آن را هم یک توضیح خدمت شما ارائه کنم که ببینیم رابطه خلل و زیاده و حیث جعل قانون چه ارتباطی پیدا می کنند چون این هم از نکات مهم و مبنایی حضرت امام است.

توضیح مسئله این است که امام بیان فرمودند که ما می توانیم با خلل کار کنیم و خلل را به عنوان یک مفهوم اعتباری به زیاده مستند کنیم منتها از طریق اینکه بطلان را انتزاعی کنیم. ولی می شود رابطه خلل و زیاده را از طریق اعتباری کردن بطلان و مبطلت مطرح کرد. خاطرتان هست آن موقع که ایشان توضیح می دادند و ما هم توضیح دادیم و تحقیق آن را به سیر بحث موکول کردیم بیان فرمودند

که زیاده بهذا المعنى امر معقول ما می توانیم براساس جامع در مرکب اعتباری تصویر زیاده کنیم کما
أن البطلان بها کما اینکه بطلان بواسطه زیاده هم امر معقول

مبطلیت در بیان شیخ انصاری

این ان البطلان بها یعنی بطلان به سبب زیاده امر معقول عرض کردیم این مبنی می شود به آن نکته
فتی ایشان که ما در احکام وضعی اینها را انتزاعی بدانیم نه اعتباری یعنی بگوییم که در قسم دوم یعنی
جزئیت للمأمر به و شرطیت للمأمر به یا مثلاً مانعیت از برای مأمر به یا ناقضیت از مأمر به یا
مبطلیت برای مأمر به امر انتزاعی باشد براساس همان مبنای معروف شیخ که جناب شیخ بیان کردند
قبلاً هم در همین درسها توضیح داده شد و آخوند هم در این قسم ثانی از شیخ تبعیت کردند ولو در
قسم ثالث انکار کردند. جناب شیخ و آخوند اینطوری حالا با آن فهم مشهور البته اینجا یک فهم
دیگری هم از عبارت شیخ حضرت امام در بیع دارند آن را سرجایش گفتیم تکرار نمی کنیم فعلاً با
همین فهم مشهور داریم حرف می زنیم.

فهم مشهور از کلام شیخ این می شد که ما نمی توانیم اعتبار جزئیت للمأمر به یا مانعیت للمأمر به
بکنیم بخاطر اینکه تا به شیء امر نخورد مأمر به نیست وقتی امر به آن خورد ما دیگر انتزاع مانعیت
و انتزاع جزئیت یا انتزاع مبطلیت می توانیم بکنیم اینها را انتزاعی می گرفتند و می گفتند اینها منشأ
انتزاع دارند در این فضا. و لذا با این حیث کار می کردند.

مبطلیت در بیان محقق نائینی

یک توضیح دیگری هم درباره مبطلیت و مانعیت و ناقضیت وجود دارد که توضیح محقق نائینی(ره) است. براساس توضیح محقق نائینی ما نمی توانیم چیزی را مبطل قرار بدهیم یعنی چیزی را سبب ابطال بکنیم. سببیت برای ابطال یا اینکه بگوییم چیزی مانع است مانعیت و سببیت و ناقضیت و مبطلیت یعنی یک چیزی سببیتی پیدا بکند برای اینکه ابطالی بعد از او ، او ابطال را بیاورد و او سبب ابطال شود. نائینی می فرمودند که این امکان ندارد و چنین اعتبار سببیت غلط است و نمی شود چیزی را سبب چیزی قرار داد. می شود ذات سبب را ایجاد کرد اما نمی شود به ذات سبب، سببیت داد به اصطلاح محقق نائینی، امکان ندارد. اینکه من نمی توانم به چیزی سببیت بدهم امکان ندارد.

بنابر این نگاه این هم تقریباً می شود همان نگاهی که راه پیدا نمی کند جعل سببیت برای چیزی. اگر سببیت برای چیزی راه پیدا نکرد و نتوانستیم جعل سببیت کنیم آن موقع ما چه داریم؟ ما همین که زیاده را تصویر کردیم از وجود زیاده می شود انتزاع سببیت کرد یعنی سببیت یک امری است که از وجود زیاده در می آید وقتی یک چیزی زائد در مأموریه شد آن موقع شما می توانید از وجودش انتزاع زیاده کنید. کما اینکه وقتی یک چیزی ناقض مأموریه شد از وجودش می توانید انتزاع ناقضیت کنید یا از وجودش می توانید انتزاع مانعیت کنید. مانعیت، ناقضیت، مبطلیت اینها می شوند یکسری مفاهیم انتزاعی که شما از وجود یک چیزی اینها را انتزاع می کنید و وقتی انتزاعشان کردید آن موقع همین که توانستید در این ماهیت مأموریه زیاده را تصویر کنید انتزاع سببیت زیاده برای بطلان دیگر انتزاعی است خودبخود اتفاق می افتد.

مبطلیت در بیان امام

توضیح اول امام بر اساس انتزاعی بودن مبطلیت

لذا امام(ره) در توضیح اولشان که اول این عبارت را خواندم که ان البطلان بها یعنی بطلان بواسطه زیاده امر معقول با فضای انتزاع کار می کرد که شما همین که در یک ماهیتی تصویر زیاده کردید آن موقع می توانید بگویید این زیاده مانع است. این زیاده ناقض است این زیاده مبطل است و زیاده سبب نقض است سبب بطلان است. چرا این زیاده سبب نقض و بطلان است؟ پایین توضیح دادند بخاطر اینکه یک مفسده غالبه ای بر مصلحت کامله ای در مأموریه بواسطه زیاده بوجود می آید و شارع هم تشخیص می دهد که مثلاً این رکوع دوم زیاده هست و این زیاده مفسده غالبی درست می کند و لذا مصلحت موجود در مأموریه از بین می رود مثلاً یا مثلاً تشهد عمدی دوم حالا دیگر این تفصیل بین جزء واجب و جزء رکنی دیگر در دلیل است حالا ما فعلاً در این مقام حق تفصیل نداریم کلاً زیاده را تصویر کردیم آن موقع شارع می آید و مبطلیت را شما از وجود زیاده انتزاع می کنید براساس بیان شارع. یا ناقضیت را انتزاع می کنید براساس بیان شارع لذا در واقع محقق نائینی اینجا آمدند توضیحی اضافه کنند به آن بیان که همانطوری که نمی شود جزئیت للمأموریه یا شرطیت للمأموریه یا مانعیت للمأموریه را درست کرد چون شما انتزاع می کنید سببیت از برای بطلان را هم نمی شود درست کرد یا مانعیت از برای بطلان را نمی شود درست کرد مانعیت از صحت را؛ بخاطر اینکه وجود اینها کافی است برای آنکه ما مبطلیت را مانعیت را ناقضیت را انتزاع کنیم و دیگر نیازی نیست اصلاً نمی شود امکان ندارد. نه اینکه نیازی نیست امکان ندارد.

ریشه این مسئله را امام(ره) در ذیل بحث احکام وضعیه مفصل از زبان محقق نائینی توضیح دادند که محقق نائینی کسی است که یک چنین دیدگاهی دارد و گفته امکان جعل سببیت وجود ندارد.

بعد امام می فرماید اگر کسی قائل شد که چنین دیدگاهی داریم که امکان جعلی برای سببیت نداریم و نمی شود چیزی را سبب ابطال دانست و گفت که خلل بواسطه زیاده حاصل می شود و زیاده سببیتی پیدا می کند برای خلل مثلاً، اگر چنین اعتقادی داشت اشکال ندارد در همین فضا ما خلل به زیاده را از باب یک مفهوم انتزاعی برایش درست می کنیم. این عبارتی که گفتیم تحقیق آن را بعداً می گوئیم این است این عبارتی است که با قبول مبنای محقق نائینی که شما در واقع خلل به زیاده را نوعی مبطلیت از زیاده تلقی کنید اشکال ندارد ما این کار را برای شما می کنیم. ما همین که تصویر زیاده را برایتان درست کردیم شما خلل را انتزاع کنید و بگوئید که مبطلیت بواسطه این زیاده از وجود این زیاده انتزاع می شود. این بنا بر مبنای محقق نائینی که حالا شرح می دهند محقق.

توضیح دوم و مختار امام: امکان اعتبار مبطلیت

بعد امام می فرماید علی أن للشارع جعل المبطلی استقلالاً اما ما خودمان اعتقاد داریم نه، می شود مبطلیت را جعل کرد و می شود چیزی را سبب ابطال قرار داد. سببیت برایش جعل کنیم. جعل سببیت را شارع می تواند انجام دهد در این اشکالی نیست.

فإن التحقيق چرا؟ چون تحقیق این است که حرف نائینی باطل است صحة الجعل استقلالاً فی الوضعیات مطلقاً در همه احکام وضعی امکان جعل وجود دارد در جزئیت و شرطیت و مانعیت للمأموربه امکان دارد. در مانعیت و ناقضیت و مبطلیت که اینها را ما با آن تحلیل محقق نائینی سبب

نقض و سبب بطلان و سبب عدم تحقق مأموره قرار بدهیم این هم امکان دارد. ما می توانیم در مطلق احکام وضعیه جعل را درست کنیم

بررسی دیدگاه محقق نائینی توسط امام

و توهّم کون التشریح کالتکوین این در واقع پاسخ محقق نائینی است که این یک توضیح تکمله ای لازم داشت که عرض خواهیم کرد.

تقریر بیان محقق نائینی

امام(ره) اینجاست که بحث مفصلی با محقق نائینی دارند که حالا ما آن را با آن تفصیل لازم نداریم ولی برای توضیح عبارت امام همین مقدار عرض کنیم که امام در کتاب استصحابشان این را رسیدگی کردند که

توهّم عدم قبول السببیه للجعل توهّم اینکه یک کسی بگوید سببیت قابل جعل نیست. این توهّم و دفعه و ما دفع این توهّم بخواهیم بکنیم امام توضیح می دهند که یکی از مواردی که خلط بین تکوین و تشریح شده این فرمایش محقق نائینی است نائینی(ره) فرمودند که ان السببیه مما لا یقبل الجعل سببیت قابل جعل نیست نه تکویناً و نه تشریحاً، نه اصالتاً نه تبعاً، اصلاً تن به جعل نمی دهد حتی جعل تبعی. پس چه چیزی جعل می شود؟

بل الذی یقبله آن که قابل جعل است هو ذات السبب و وجوده العینی ذات سبب قابل جعل است.

ملاحظه می کنید این می شود همان کاری که امام قبلش انجام داد یعنی توانست ذات زیاده را تصویر کند بعد ذات زیاده اگر تصویر شد آن موقع سببیت این زیاده برای بطلان یا بگو خلل بواسطه این

زیاده دیگر انتزاع می شود. شما فقط خود زیاده را تصویر کنید. لذا آن تعبیر قبلی تصویر خلل بالزیاده هست بر مبنای محقق نائینی که می گوید فقط ذات السبب قابل جعل است نه سببیت سبب.

هو ذات السبب و وجوده العینی

نائینی می فرماید چرا فقط می شود ذات سبب را جعل کرد؟ أما السببیه سببیت چرا قابل جعل نیست نه تکویناً و نه تشریحاً؟ تکوینش چرا؟ نائینی می فرماید که سببیت یا مثل زوجیت اربعه هست که لوازم ماهیت است. کزوجیه الاربعه فان السببیه نائینی می فرماید ما در زوجیت اربعه لازم و ملزومی داریم که اینها لاینفک از هم هستند وقتی که ملزوم آمد لازم را می آورد.

و اما السببیه فهی من لوازم ذاته کزوجیه الاربعه فان السببیه عبارة عن الرشح و الافاضة چون سببیت این است که مسبب، ترشح پیدا کند از سبب

القائم بذات السبب و این ترشح قائم به ذات السبب است

التي تقتضى وجود المسبب ذات السببى که اقتضاء می کند وجود مسبب را

و هذا الرشح و الافاضة من لوازم الذات این رشح و اضافه از لوازم ذات است

لایمکن ان تنالها يدل جعل التکوینی فضلا عن التشریحی چون این افاضه و ترشح از لوازم ذات است دیگر در تکوین تن به جعل نمی دهد. ما همین که ذات اربعه را ایجاد کنیم زوجیت دنبالش می آید.

نائینی(ره) می فرماید که بل هی کسائر اللوازم الماهیه تکوینها انما یكون بتکوین الماهیه فعلیه العلة و سببیه السبب علیت علت و سببیت سبب مثل وجوب واجب و امکان ممکن است. چطور امکان برای ماهیت از لوازم ماهیت است. وجوب برای واجب از لوازم وجودش است.

انما تكون من خارج المحمول اينها معقولات ثانی و خارج المحمول هايی هستند که تنتزع عن مقام الذات ليس لها ما بازاء لا في وعاء العين و لا في وعاء الاعتبار فعليه لا تقبل الایجاد التكوینی بنابراین علّیت، سببیت، قابل ایجاد تکوینی نیست فضلا عن الإنشاء التشريعی

بعد امام این را قشنگ نقل می کنند این خلاصه فرمایش نائینی است که از اجود و محاضرات نقل می شود می فرمایند

هذا ما ذكره بعض اعظم العصر رحمه الله في وجه عدم امکان جعل السببية حالا این تأثیرش روی بحث ما یکبار دیگر گفت شود که خوب جا بیفتند.

آن موقع دو دیدگاه پیش می آید:

بنابر دیدگاه محقق نائینی من فقط باید جعل زیاده کنم. فقط باید زیاده را اما دیگر خلل به زیاده ندارم. دیگر خلل به زیاده انتزاعی می شود قابل اعتبار نیست نمی توانم برای این خلأ زیاده، سببیت در بطلان درست کنم. من فقط زیاده که داشته باشم شما می توانید از این زیاده بطلان را انتزاع کنید بنابر نظر نائینی. اما اگر من توانستم نشان بدهم این زیاده سبب بطلان است آن موقع دوتا کار می کنم یکی اعتبار زیاده در مأموریه، یکی اعتبار خلل بالزیاده یعنی زیاده را درست کردم خلل را درست کردم سببیت زیاده برای خلل را هم باید اعتبار کنم. در واقع اینجا سه تا مفهوم اعتباری شکل می گیرد اگر حرف نائینی غلط دربیاید. من باید زیاده را در مأموریه تصویر کنم خود خلل را هم باید تصویر کنم بعد باید بتوانم سببیت زیاده برای خلل را درست کنم نشان بدهم این زیاده سبب خلل است. می شود الخلل بالزیاده تصویر کنم خللی را که بواسطه زیاده هست. یا نه، اگر حرف نائینی درست نشد من فقط می توانم تصویر خود زیاده را کنم دیگر سببیت زیاده برای خلل یا سببیت زیاده

برای بطلان دیگر قابل جعل نیست. آن خودش دیگر می شود انتزاعی نه اعتباری. این را باید درست کنیم بعد ببینیم جعل قانون چه اقتضاء می کند.

نقد دیدگاه محقق نائینی

امام(ره) اینجا باز از آن کارهای بسیار ارزشمند ایشان در نزاع با مدرسه نجف کار بسیار بزرگی کرده که حالا ببینیم. امام اینجا اشکالاتی به محقق نائینی دارند چندتا اشکال فلسفی و فنی به خود آن مسئله می گیرند امام می خواهد بگوید که

اشکالات فلسفی بیان محقق نائینی

اشکال اول:

اولاً: نائینی(ره) نباید لوازم ماهیت را با لوازم وجود خلط کند. زوجیت لازم الماهیه هست امکان هم لازم الماهیه هست اما اگر یک چیزی از لوازم وجود بود، در خود لوازم ماهیت باید حواسمان باشد که لوازم الماهیه خارج محمول می شوند یا محمول بالضمیمه می شوند. زوجیت برای اربعه لازم الماهیه هست ولی از لازم الماهیه است که محمول بالضمیمه هست چون دو مقوله می شوند. امکان برای ماهیت، لازم الماهیه هست اما امکان از لوازم الماهیتی است که خارج محمول است. ایشان می خواهد بگوید که باید یک دقتی بکنیم ببینیم بین اینها در فلسفه تفاوتی بوجود می آید یا نه. وجوب برای واجب، امکان برای ماهیت ببینیم. زوجیت برای اربعه را باید ببینیم لذا در امثله محقق نائینی کأن اینها همه با یک چوب رانده می شوند امام می خواهد بگوید اولاً در فلسفه اینها را نباید یکی دید لذا می فرمایند

مضافاً الی خلطه بین لوازم الماهیه که مثلاً زوجیت اربعه باشد و لوازم الوجود که وجوب برای وجود باشد و خلطه بین المحمول بالضمیمه محمول بالضمیمه زوجیت اربعه مثلاً از باب اینکه اربعه یک مقوله هست زوجیت یک مقوله هست و بین خارج المحمول و جایی که شما امکان را لازم الماهیه می دانید به اصطلاح بسیار زیبای آقای طباطبایی باید ببینیم لزوم در اینجا لزوم اصطلاحی است

اشکال دوم:

و خلطه بین السببیه

ایشان می فرماید اشکال دوم حرف نائینی این است که من باید ببینم سببیت یعنی خصوصیتی که لصیر المبدأ بها مبدأً قعلیاً للمسبب سببیت اگر یعنی آن خصوصیت است آن یک حرف است. اگر نه، رشح و ترشح و افاضه وجود است آن یک حرف دیگر است. ببینیم اینها در خود تکوینی ها سرنوشتشان چه می شود آیا واقعاً در زوجیت اربعه یک نوع افاضه و ترشّحی اتفاق می افتد یا آنجا اصلاً ترشح نداریم در لوازم ماهیت و به اصطلاح لزوم، لزوم اصطلاحی نیست. اینها هرکدام دوستانی که می دانند در فلسفه پوشه ای دارند امام می خواهد بگوید اینها همه در عبارت محقق نائینی روی هم ریخته من زوجیت و اربعه را بگویم بعد بیایم یک لازم الماهیه ای درست کنم بعد امکان را برای ماهیت بگویم لازم الماهیه درست کنم بعد وجوب را برای واجب بگویم بعد اینجا مثل آنهاست اینجا خصوصیتی که منشأ سببیت سبب است یکبار نگاه به این خصوصیت می کنم که با این خصوصیت، سبب شده سبب. یکبار حیث را حیث ترشح وجودی می گیرم. امام می گوید در بیانات محقق نائینی سر لوازم وجود لوازم ماهیت سر ترشح و سر آن خصوصیتی که سبب را سبب می کند یک مقداری به هم ریختگی وجود دارد و لذا ما اینجا در مقام بحث فلسفی با محقق نائینی بر نمی آییم چون اینها همه محل اشکال است. و لذا نمی شود اینطوری که محقق نائینی از جهت فلسفی اینها را یکی کرده اینها را یکی دید

اشکال سوم و اصلی: خلط تکوین و تشریح

اما همه اینها را اگر کنار گذاشتیم عمده اشکال ما به محقق نائینی این است که دارد خلط تکوین و تشریح می کند یعنی سببیت تکوینی حالا به هر شکلی که تحلیل شود خصوصیت باشد ترشح باشد در لازم الماهیه پیاده شود در لازم الوجود پیاده شود هرطور تحلیل شود در تکوین با اینکه اینها یک تحلیل ندارند آیا می شود این را در تحلیل اینطوری دید و گفت که اگر در تکوین اینها امکان ندارند عرض کردم حالا با هر بیانی کاری به آن اشکالات بیان محقق نائینی نداریم اگر اینها آنجا امکان ندارند در مفاهیم اعتباری هم امکان ندارند یا در مفاهیم اعتباری مخصوصاً در جایی که حیث مجعول قانونی وجود داشته باشد که این نکته مهمی است که ایشان به این مطلب می خواهند اضافه کنند مخصوصاً آنجایی که حیث مجعول قانونی وجود دارد ما اصلاً یک مسیر دیگری را باید برویم و اگر یک مسیر دیگر را رفتیم آن موقع جعل سببیت اقرب به حیث اعتبار است تا جعل ذات سبب. من جعل سببیت کنم اقرب است در حیث جعل قانونی که حالا این را جلسه بعد یک توضیحی می دهم که در واقع آن حساب نگاه امام(ره) به مسئله جامع و امکان تصویر زیاده با نگاهشان در حیث جعل قانونی به یک نتیجه می خواهد به هم کمک کند و حیث جعل مبطلیت و جعل سببیت را درست کند و بگوید من می توانم برای همین زیاده ای که براساس جامع تصویرش کردم جعل مبطلیت کنم بگویم خودش مبطل است. به شرط آنکه قیاس تشریح به تکوینی اتفاق نیفتد.

مرور بحث قبل

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام(ره) بود و عرض شد که امام فرمایشات محقق نائینی را نقد فرمودند اول بیان کردند و الان درصدد نقد فرمایش محقق نائینی هستند

بیان محقق نائینی

محقق نائینی می خواست بفرماید که سببیت نه جعل تکوینی در او امکان دارد و نه جعل تشریحی بخاطر آنکه سببیت یک مفهومی است که از ذات سبب انتزاع می شود و وقتی ذات سبب وجود پیدا بکند سببیت او یعنی ترشح مسبب به شکل تکوینی اتفاق می افتد پس ما نمی توانیم برای ذات سبب جعل سببیت کنیم این فرمایش محقق نائینی بود فرمودند

سببیت عبارة عن الرشح و الاضافه القائمه بذات السبب التي تقتضى وجود المسبب و هذا الرشح و الاضافة من لوازم الذات لا يمكن ان تنالها يد الجعل التكويني فضلا عن التشريعي

این فرمایش جناب محقق نائینی بود

نقد فلسفی امام

امام(ره) بیان فرمودند که اشکال این مطلب یک بحثی ما با ایشان در فلسفه باید انجام بدهیم که آیا لوازم ماهیت یا لوازم وجود مثل هم هستند؟ آیا سببیت به معنای مبدئیت است برای رشحه یا خود رشح و اضافه هست یا اینکه بین لوازم ماهیت و لوازم وجود تفاوتی وجود دارد در لوازم ماهیت ما نوعاً با مقولات متباینه سر و کار داریم و محمولات بالضمیمه ای وجود دارد که این مسئله در لوازم وجود اینگونه نیست این بحث، بحث فلسفی ما با حیث سببیت تکوینی است و امثله ای که محقق نائینی بیان فرمودند خالی از اینگونه خلطها نیستند

نقد اصولی امام: خلط سببیت حقیقی و اعتباری

منتها این بحث الان ربطی به بحث اصولی ما ندارد ما در بحث اصولیمان عمده نکته ای که با محقق نائینی داریم این است که محقق نائینی نباید بین تکوین و تشریح قیاس بکند و قیاس تشریح به تکوین بلاوجه هست. در سببیت تکوینی حالا عرض شد چه ما سببیت تکوینی را به معنای مبدئیت افاضه قرار بدهیم که معمولاً در لوازم ماهیت چنین مبدئینی مطرح هست یا خود رشح و اضافه را مطرح کنیم که در وجود یعنی اضافه، اضافه اشراقی است نه اضافه، اضافه مقولی که اینها بحث های فنی فلسفی مسئله هست در تکوین اینگونه هست در تکوین ما یک واقعیتی داریم که یا مبدأ افاضه هست یا خود افاضه به معنای سببیت است این واقعیت تکوینی است و این انصافاً ید جعل تکوینی در آن امکان ندارد یعنی ما دو کار نمی کنیم یکی ذات سبب یکی سببیت سبب حالا با همان روال خودش و عرض کردم روالی که در اضافات مقولی و اضافات اشراقی در متن تکوین شکل می گیرد این در

تکوین است اما آیا در تشریحات اینطور هست و ما در تشریحات هم واقعاً یک واقعیت داریم وقتی می‌گوییم مثلاً عقد بیع سبب ملکیت است من در سبب یعنی عقد، ملکیت ترشح پیدا می‌کند و یک ترشحی مثل ترشحات تکوینی اتفاق می‌افتد یا وقتی می‌گوییم عقد نکاح سبب زوجیت است زوجیت یک معلوم مترشح از عقد نکاح هست یا نه در اعتباریات و تشریحات و در تقنین‌های عقلائی و شرعی اینگونه نیست که من یک سببی داشته باشم که مسبب از او مترشح هست و چنین ترشح تکوینی اینجا معقول نیست چون رابطه واقعی و تکوینی وجود ندارد که یکی مبدئیت افاضه یا خود اضافه شود این در آنجا معنا ندارد پس چه اتفاقی می‌افتد وقتی من می‌گویم عقید بیع سبب ملکیت است معنای سببیت عقد بیع از برای ملکیت چیست؟

معنای سببیت در اعتباریات

امام(ره) می‌فرماید یا معنای سببیت عقد نکاح برای زوجیت در عقود یا سببیت صیغه طلاق برای طلاق و رهایی یا صیغه «انت حر» برای حریت در ایقاعات اینها که سبب می‌شوند سببیت به چه معناست؟ می‌فرماید در اینگونه موارد مسئله اینطوری است که ما نمی‌توانیم آن بحث تکوینی را مطرح کنیم چون حقیقت زوجیت یا حقیقت ملکیت یا حقیقت طلاق یا حقیقت حریت یک اعتبار عقلائی است که این اعتبار عقلائی قائم به نفس معتبر است و معتبر است که آن را اعتبار می‌کند و اعتبار کردن یک امر تکوینی است با مبانی تکوینی خودش. معتبر ما یک امر اعتباری و قراردادی است برای همین نمی‌شود من برای این معتبر اعتباری که برای اعتبار کردنش البته یک منشأ تکوینی در نفس مولا وجود دارد در نفس معتبر وجود دارد در نفس مقنن وجود دارد بروم یک امر تکوینی دیگر را درگیر کنم چنین چیزی معنا ندارد. لذا تعبیر بسیار زیبایی دارد که

فلا يكون العقد مترشحا منه الملكية او الزوجية و التحرير مترشحا منه الحرية كما لا تكون في العقود و الايقاعات خصوصيات بها تصير منشأ لحقائق المسببات

ما در عقود و ايقاعات يك رابطه تكوينی بين اسباب و مسببات نداريم چرا؟

اما عدم المنشئية لامر حقيقي تكوينی فواضح

معلوم است كه ارتباط تكوينی بين اينها برقرار نيست

اما عدم صيرورتها منشأ حقيقيا للاعتبار

آن اسباب منشأ حقيقي اعتبار هم نيستند چرا؟

فلان الاعتبارات القائم بنفس المنشأ او العقلاء او الشارع لها مناشئ تكوينية

تفاوت اعتبار و معتبر

مناشئ تكوينی آن اعتبارات كه در واقع برمی گردد به منشأ تكوينی اعتبار كردن كه ما هميشه می گفتيم اين نکته، نکته بسيار دقيقی است كه امام دارد انجام می دهد. و ما در نقد آن مبانی محقق خوئی خیلی از آن استفاده می كرديم كه فرق است بين انشاء كردن اعتبار كردن و معتبر و منشأ ما. معتبر يك امر قراردادی است اعتبار كردن او البته يك منشأ تكوينی در نفس مولا و معتبر وجود دارد بايد يك چیزی را تصور كند به يك چیزی شوق پيدا كند بعد اعتبار كند. اعتبار كردن يك امر تكوينی است معتبر يك ادراك اعتباری است و قراردادی است. برای اين اعتبار كردن مثل هر فعل تكوينی ما مناشئ حقيقي در نفس مولا داريم. وجود مناشئ حقيقي در نفس مولا برای اعتبار كردن يا برای انشاء كردن با معتبر ما ارتباط تكوينی ايجاد نمی كند با اعتبار كردن به عنوان يك فعل واقعي و حقيقي مولا

مثل هر فعل خارجی دیگر. اینجا اعتبار کردن یک حیث دارد معتبر کردن یک حیث دیگر دارد البته در اینگونه جاها تا معتبر بوجود نیاید کار نفس تمام نمی شود یعنی نفس با معتبر هم کار می کند اما نه اینکه معتبر ارتباط تکوینی با نفس پیدا می کند نخیر، اعتبار کردن است که مناشئ حقیقی دارد.

بنابراین تعبیر بسیار زیبای ایشان این است که من یک اعتبار کردن دارم یک انشاء کردن دارم یک معتبر و منشأ دارم آن معتبر یک ادراک اعتباری است آن ادراک اعتباری برای اعتبار کردنش من مناشئ حقیقی در نفس مولا دارم هیچ کدام از این مناشئ حقیقی در نفس مولا ربطی به سبب ندارد اصلاً اینطوری نیست ملکیت یک ادراک اعتباری است. زوجیت یک ادراک اعتباری است. حریت یک ادراک اعتباری است. اعتبار ملکیت یک کار است که منشأ حقیقی در نفس مولا دارد. اعتبار حریت یک کار است که منشأ حقیقی در نفس مولا دارد یعنی مولا برای اینکه اعتبار بکند این اعتبار کردن یک فعلی است که مثلاً مولا آنجا فاعل بالقصد است در فاعل بالقصد حتماً غایتی وجود دارد برای این فعل قصدی. هیچ اشکال ندارد. خوب دقت کنید این نکته، نکته بسیار دقیق و ظریفی است. لذا ایشان تعبیر می کند که من اینجا بین اسباب و مسببات نه رابطه تکوینی دارم که این معلوم است

اما عدم المنشئیه لامر حقیقی تکوینی فواضح و اما عدم صیورورها منشأ حقیقیاً للاعتبار نه معتبر فلأن الاعتبار القائم بنفس المنشئ او العقل او الشارع اعتباراتی که قائم به نفس منشئ هستند در واقع احکامی که حالت شخصی پیدا می کنند یا قائمند به اینکه معتبری به نام عقلاء دارند در آن حیث های قانونی یا شارع بنابر اینکه شارع هم این اعتبار کردنهایش حیثیت قانونی دارد مثل عقلاء اینجا لها مناشئ تکوینی اعتبار کردن منشأ تکوینی دارد چرا؟ چون اعتبار کردن یک امر تکوینی و اما فاعل آنجا فاعل بالقصد است و این فاعل بالقصد قطعاً باید چیزی را تصور کند چیزی را تصدیق کند شوق پیدا کند اعتبار بکند ولی وقتی اعتبار می کند خود آن معتبر یک ادراک اعتباری است. پس این اعتبار

کردن منشأ تکوینی دارد ولی آیا منشأ تکوینی آن عقود و ایقاعات است یا خود عقود و ایقاعات هم معتبرهایی هستند که شارع آنها را اعتبار می کند عقلاء آنها را اعتبار می کنند

لا تكون العقود و الايقاعات اسباباً لتكونها في النفس

این تعبیر خیلی تعبیر انصافاً زیبا و دقیقی است.

عقود و ایقاعات مناشئ تکوینی اعتبار کردن مصوبات نیستند چرا؟

بل هی عبارة بلکه عقود و ایقاعات هم اعتباراتی هستند عند العقلاء که عقلاء تازه آنها را هم اعتبار می کنند. حالا آنها را چطور اعتبار می کنند؟ عقلاء اعتبار می کنند که این عقد مثلاً موضوعی است برای اعتبار دیگرش لذا خود موضوع قراردادن عقد یک اعتبار عقلائی است. به موضوع قراردادن عقد می گویند سببیت بخشیدن به عقد. عقلاً اعتبار می کنند که من وقتی می خواهم اعتبار ملکیت کنم اعتبار ملکیت را در فضای موضوعی به نام مثلاً عقد بیع انجام می دهم. خود ملکیت یک ادراک اعتباری است با مناشئ تکوینی در اعتبار کردن ملکیت. خود عقد یک اعتبار عقلائی است با مناشئ تکوینی خودش. آن عقد که یک اعتبار است موضوع است برای اعتبار دیگری به نام ملکیت که هرکدام از این اعتبارات، اعتبار کردنشان مناشئ تکوینی در نفس مولا دارد یا در نفس عقلاء دارد یا در نفس شارع دارد.

پس سیستم بسیار دقیق اعتبار کردن را که 1. یک امر تکوینی است از فاعل بالقصد، از معتبر جدا می کنیم. 2. برای اعتبار کردن، همه جا ما مناشئ تکوینی در نفس معتبر داریم 3. اعتبار کردن در ناحیه عقد اتفاق می افتد و عقد را می کند موضوعی برای اینکه ملکیت در آن فضا اعتبار شود و این موضوعیتی که عقد برای اعتبار ملکیت دارد جعل سببیت می گوئیم. ما به عقد، سببیت می گوئیم یعنی

عقد را اعتبارش می کنیم موضوع ملکیت. لذا تعبیر ایشان این است که پس ما حواسمان باشد در همه اعتبارات نفس مولا مناشئ تکوینی داریم و این مناشئ تکوینی در همه معتبرات ما در اعتبار کردن وجود دارد بنابراین سببیت خودش یک اعتبار عقلائی است.

پس سببیت للامور التشريعیة و الاعتبارات العقلائیة انما هی سببیت به این معناست که ما یک چیزی را اعتبار می کنیم موضوع برای اعتبار دیگرمان به این اعتبار کردن او موضوع برای اعتبار کردن دیگرمان سببیت می گوئیم. سببیت یک امر اعتباری است یعنی موضوعیت دادن به این اعتبار برای اعتبار دیگر.

بل هی عبارة أن جعل شیء موضوعا للاعتبار فالمقنن المشرع اذا جعل قول الزوجة هی طالق مع شرائط المقرر فی قانونه سببا لرفع علقه الزوجیة

وقتی شارع می آید می گوید انت طالق سبب طلاق است یعنی سبب رفع علقه زوجیت است معنایش این نیست که رفع علقه زوجیت ترشح تکوینی از او دارد نخیر، معنایش این است که انت طالق موضوع برای اعتبار طلاق است. وقتی به انت طالق موضوعیت می دهد برای اعتبار طلاق آن موقع من به این موضوعیت دادن جعل سببیت می گوئیم. پس اینجا موضوع کردن یک اعتبار برای یک اعتبار دیگر معنایش جعل سببیت است. این معنای سببیت است. وقتی می گوید مثلاً بعت و قبلت یا بعت و اشتریت موضوع برای ملکیت است یعنی بعت و اشتریت سببیت پیدا می کند برای تحقق ملکیت چون موضوع اعتبار ملکیت است. ملکیت یک اعتبار قائم به نفس معتبر است بعت و اشتریت اعتباراتی هستند قائم به نفس معتبر. موضوع قرار گرفتن اینها برای اعتبار دیگر هم اعتباری است قائم به نفس معتبر به آن می گوئیم جعل سببیت. پس من می توانم بعت و اشتریت را اعتبار کنم اما می

توانم بعت و اشتریت را موضوع قرار ندهم برای اعتبار ملکیت اگر موضوع قرار دادم برای اعتبار ملکیت می گویم جعل سببیت کردم.

سه اعتبار و سه معتبر در سببیت اعتباری

ایشان با این سازمان می خواهند در همه اعتبارات این سازمان را پیاده کنند. هر اعتباری اعتبار کردنش یک امر تکوینی است با مناشئ تکوینی چون آنجا معتبر فاعل بالقصد این اعتبار است. اما معتبرش یک امر اعتباری است. معتبرها را باید تفکیک کنیم.

عقد معتبر است ملکیت معتبر است موضوع قرار گرفتن عقد برای ملکیت یک معتبر دیگر است اسم آن جعل سببیت است. لذا ایشان می فرماید معنای سببیت در امور عقلائی و در امور اعتباری این است. حالا شارع می تواند جعل سببیت نکند؟ بله می تواند جعل سببیت نکند. می تواند یک اعتبار بکند بعد یک اعتبار دیگر را عقیب اعتبار دیگر انجام بدهد بدون جعل موضوعیت. اما این نوع اعتبار کردن می شود اعتبارات شخصی. اگر بخواهد به شکل قانون این را درست کند قانون کردنش به این است که به این موضوعیت بدهد تا دیگر همه جا این اتفاق بیفتند. لذا ایشان با این دقت می خواهند بفرمایند من می توانم اعتبار عقد کنم می توانم اعتبار ایقاع کنم می توانم اعتبار ملکیت کنم می توانم اعتبار زوجیت کنم می توانم اعتبار طلاق کنم می توانم اعتبار حریت کنم می توانم علاوه بر اعتبار عقد و اعتبار ملکیت،

تناسب اعتبار موضوعیت با جعل قانون

اعتبار کنم موضوعیت عقد را برای ملکیت به این می گویم جعل سببیت.

بعد ایشان می فرماید اگر اینطوری شد حالا من می خواهم ببینم کدام نوع اعتبار کردن اقرب است به جعل قانون؟ سببیت دادن. یعنی یک چارچوب قانونی تعریف کنم که هر وقت تو می خواهی اعتبار ملکیت کنی ملکیت را در فضای این موضوع اعتبار کن. تا از حالت اعتبار شخصی با مناشی شخصی خارج شوم. ایشان تعبیر خوبی دارند

فالمقنن المشرع اذا جعل قول الزوجه هی طالق مع الشرائط المقرر فی قانونه سببا لرفع علقه الزوجیه يرجع لشارع و تشريع شارع الی صیوره هذا الکلام مع الشرائط موضوعا لاعتبار فسخ العقد و رفع علقه الزوجیه و لاجل نفوذه فی الامه یصیر نافذا فقبل جعل قول الزوج سببا لحل العقد لایکون قوله انت طالق سببا له و موضوعا لانفاذ الشارع المقنن و بعد جعل السببیه له یصیر سببا و موضوعا لاعتباره القانونی

نمی خواهد یک چارچوبی بدهد با اینکه اهل موضوعیت چارچوب می دهد می گوید همیشه ملکیت در ظرف بعت و اشتريت شکل می گیرد. نه صرفاً یک چیزی عقیب یک چیز دیگر می آید که هیچ ارتباط قراردادی با هم نداشته باشند برای اینکه بین این دوتا ارتباط قراردادی ایجاد کند به این موضوعیت می دهد. پس همیشه حریت بعد از انت حر ، انتی حراً مثلاً درمی آید. همیشه طلاق بعد از انتی طالق درمی آید یعنی انتی طالق موضوع طلاق است موضوع به هم خوردن آن اعتبار علقه زوجیت است موضوع به هم خوردن اعتبار مثلاً ملکیت در امه هست تا شارع چنین موضوعیتی به آن نداده چنین موضوعیتی وجود ندارد. وقتی شارع چنین موضوعیتی به آن داد آن موقع این می شود موضوع آن اعتبار بعدی. موضوع آن اعتبار بعدی است بخاطر اینکه معتبر آمده چارچوب قانونی برای معتبرش درست کرده.

لاجل نفوذه في الامه يصير نافذا فقبل جعل قول الزوج سببا لحل العقد لا يكون قوله انت طالق سببا له و موضوعا لانفاذ الشارع المقنن و بعد جعل السببية له يصير سببا و موضوعا لاعتباره القانوني المتبع في امته و قومه من غير تحقق رشح و افاضة و خصوصية فالسببية من المجعولات التشريعية

سبب قابل جعل است يعني موضوع کردن یک معتبری برای معتبر دیگر. هیچ اشکال ندارد این خودش اعتباری است. موضوع کردن یک معتبری برای معتبر دیگر این خودش یک امر اعتباری است. باید اعتبار شود تا اعتبار نشود چنین چیزی وجود ندارد.

نعم للشارع و المقنن شارع البته می تواند این موضوعیت را ایجاد نکند ان يجعل المسببات عقيب الاسباب شارع می تواند اصلاً جعل موضوعیت نکند فقط بیاید عقیب اعتبار عقد، اعتبار ملکیت کند بدون اینکه به عقد موضوعیت بدهد. می تواند عقیب انتی طالق اعتبار رفع علقه زوجیت کند بدون اینکه به او موضوعیت بدهد. می تواند. اما اگر این کار را نکند قانون شکل نمی گیرد آن را قانونی نکرده یعنی یک چارچوب کلی بوجود نیاورده لذا تعبیرشان این است شارع می تواند جعل سببیت نکند یا جعل موضوعیت نکند بلکه صرفاً مسببات را عقیب اسباب اعتبار کند آنجا یک معتبری دارد به نام حریت یک معتبری دارد به نام طلاق یک معتبری دارد به نام ملکیت این را عقیب این عقد انجام دهد. هیچ اشکال ندارد. می تواند عقیب این ایقاع انجام دهد هیچ اشکال ندارد. این معنایش این است که جعل سببیت نکرده و ممکن ان يجعل نفس السببية الاسباب للمسببات ولی می تواند جعل موضوعیت کند وقتی جعل موضوعیت کرد یعنی آن معتبر، معتبر اعتبار نمی شود مگر در چنین فضایی.

والثانی اقرب الی الاعتبار فی المجعولات القانونیه

ثانی یعنی من جعل موضوعیت کنم نه صرفاً یکی عقیب دیگری باشد این قانونی تر است این می تواند تقنین را شکل بدهد پس اگر من بخواهم تقنین کنم و نظام تقنینی را تصویر کنم بخواهم با مجعولات قانونی کار کنم با جعل سببیت قانون بهتر شکل می گیرد دیگر همه می دانند چارچوب کلی وجود دارد برای جعل مسبب. صرفاً یکی عقیب دیگری نیست پس شارع دوتا کار می تواند بکند مقنن دوتا کار می تواند بکند منشی دوتا کار می تواند بکند یکی جعل یکی عقیب دیگری بدون جعل موضوعیت یکی برای دیگری. این معنایش این است که جعل سببیت نکرده.

یکی جعل سببیت به معنای موضوع کردن یکی برای دیگری. که اگر این کار را کرد من سه تا معتبر دارم خود عقد یک معتبر است مسبب یعنی ملکیت یک معتبر است زوجیت یک معتبر است موضوع کردن این عقد برای آن معتبر باز یک اعتبار دیگر است اسمش جعل سببیت است. من می توانم جعل سببیت کنم و جعل سببیت قانونی تر است چارچوبدارتر است تقنین را شکل می دهد. از حالت اینکه دلبخواه افراد و اشخاص باشد و منشئی بیاید یک چیزی را عقیب دیگری انشاء بکند خارج می کند. بنابراین امام(ره) می خواهد بفرماید که اعتبار قانونی در تشریح و در روند تقنین عقلائی اقتضاء دارد امکان جعل سببیت را و اگر اعتبار قانونی در تقنین اقتضاء کند امکان جعل سببیت را من می توانم جعل سببیت کنم هیچ اشکال ندارد.

دو فرض برای مبطلیت زیاده

ایشان می فرماید اگر کسی با این تحلیل خوب کار کند حالا به بحث خودمان برمی گردیم

انتزاع مبطلیت از زیاده

بحث ما با محقق نائینی این بود که ما می توانیم تصویر زیاده کنیم و اگر تصویر زیاده کردیم براساس جامعمان انتزاع مبطلیت کنیم از زیاده بگوییم خود زیاده مبطل است چرا؟ بخاطر اینکه یک مفسده ای با آمدن زیاده بوجود می آید غالب بر مصلحتی که در آن مرکب هست و آن مصلحت مرکب با آمدن زیاد از بین می رود لذا زیاده مبطل است.

اعتبار سببیت برای زیاده

می توانیم یک کار دیگر کنیم می توانیم برای این زیاده جعل مبطلیت کنیم یعنی زیاده را سبب ابطال قرار بدهیم هیچ اشکال ندارد. به این زیاده بگوییم تو سبب ابطالی یعنی موضوع ابطالی. هیچ اشکال ندارد لذا می توانیم خلل بالزیاده داشته باشیم یعنی اعتبار خلل کنیم با موضوع کردن زیاده. هیچ اشکال ندارد. خوب دقت کنید چقدر این سازمان مرتب می شود. من می توانم مبطلیت را از زیاده انتزاع کنم. می توانم به زیاده مبطلیت بدهم یعنی زیاده را سبب ابطال قرار بدهم. سبب ابطال قرار بدهم یعنی موضوع ابطال قرار بدهم لذا تعبیر قشنگی دارند

على أن للشارع جعل المبطلية استقلالاً هیچ اشکال ندارد. من می توانم جعل مبطلیت کنم می توانم اعتبار خلل کنم بواسطه زیاده یعنی زیاده را موضوع خلل قرار بدهم هیچ اشکال ندارد. همینطور که تقیصه موضوع خلل است موضوع مبطلیت است زیاد هم بیاید موضوع قرار بگیرد هیچ اشکال ندارد.

فان التحقيق صحة جعل استقلالاً فی الوضعيات مطلقاً و توهم كون التشريع كالت..... که فرمایش محقق نائینی است فلا یعقل جعل السببية و نحو السببية مستقلاً قد فرغنا عن بطلانه فی محله ما این را باطل کردیم.

تعیین نوع اعتبار با توجه به لسان دلیل

با این تحلیل بسیار زیبای امام این من هستم و دلیل. دلیل به من می گوید شما می توانید خلل بالزیاده داشته باشید یعنی خللی که زیاده سبب آن هست. می توانید خلل بالنقیصه داشته باشید یعنی خللی که نقیصه سببش هست. کما اینکه می توانید خود زیاده را در مرکب اعتباری داشته باشید می توانید خود نقیصه را در مرکب اعتباری داشته باشید هیچ اشکالی ندارد.

لذا ایشان می گوید با این تحلیل اصولی من فلو دل الدلیل علی ان الزیاده الركوع در این مبحث قاعده ما فعلاً هیچ فرقی برای ما بین جزء رکنی و جزء غیر رکنی نمی کند چون عرض کردم آنها تفاسیر بعدی از روی لسان دلیل است. و الان دارم می گویند زیاده الركوع موجب ابطال است هیچ اشکال ندارد.

موجبا للفساد اخذنا به می گوئیم بله. زیاده رکوع نمی خواهیم بگوئیم رکوع بشرط لاست و آمدن دومی اولی را خراب می کند تا نقیصه بشود نخیر.

فلو دل الدلیل علی ان الزیاده الركوع موجبا للفساد اخذنا به من نوکر دلیل می شوم چون زیاده سبب ابطال است

و نستكشف منه ان الركوع الزائد مزاحم لوجود الصلاة الصحيحة المشمولة

متوجه می شویم که این رکوع زائد مفسده ای در آن هست که مصلحت صلاة را از بین برده تراحمی بوجود آمده

و بهذا المعنى تكون الزيادة مبطله من زياده را سبب ابطال قرار دادم هيچ اشكالى هم ندارد يعنى گفتم زياده تو موضوع ابطالى. زياده تو موضوع خللى. خلل اعتبار است زياده هم اعتبار است اعتبارى موضوع اعتبار ديگر شده.

خود زياده يك اعتبار است موضوعيت زياده يك اعتبار است خلل يك اعتبار است.

عقد يك اعتبار است ملكيت يك اعتبار است موضوعيت عقد براى ملكيت يك اعتبار است. هيچ اشكالى هم ندارد. و اين اقرب به اعتبار قانونى است و ايشان مى خواهد بگويد اگر اينگونه شد شما لاتعاد را بهتر مى توانيد معنا كنيد حتى در ركوع.

ظاهر لسان دليل، موضوعيت دادن به زياده

شما چرا نمى خواهيد اصول را در خدمت لسان دليل قرار بدهيد چرا دليل را خراب مى كنيد دليل مى گويد زياده مبطل است. حالا زياده ركنى يا زياده واجب غير ركنى به شرط عمدى بودنش مثلاً. يا دليل مى گويد «فاسجد سجدة السهو لكل زياده و نقيصة» يعنى تو زياده را علاج كن با سجده سهو يعنى زياده مثلاً سهوى خلل قابل علاج ايجاد کرده لذا تو آن را با سجده سهو علاجش كن. پس زياده سهوى مثلاً سبب خلل است موضوع خلل است تو چرا دليل را خراب مى كنى وقتى دليل مى گويد زياده سهوى موضوع خلل است منتها خلل قابل جبران يا زياده عمدى موضوع خلل است ولى خلل غير قابل جبران يا زياده ركنى ولو سهویش موضوع خلل غير قابل جبران است شما دليل دارد به شما مى گويد زياده موضوع خلل است. يعنى زياده سبب بطلان است. نوكر دليل هستيم اگر دليل دلالت كرد بر اينكه زياده سبب است سبب آن را اخذ مى كنيم.

بنابراین امام(ره) این سازمان را درست می کند و این تمام توضیح ماست برای تبیین عبارات بسیار ارزشمند ایشان در مقدمه

خلل به زیاده و نقیصه شرط در عبارات امام

البته عرض کردم فقط ما یک بحثی با امام(ره) داریم در مورد شرائط که خلل به شرائط را باید چه کار کنیم اگر جامع ما شرط را درست نکند. ببینیم می توانیم اینجا مسئله خلل در شرائط را درست کنیم یعنی در شرط نقیصه داشته باشیم در شرط زیاده داشته باشید بعد در شرط، خلل بالزیاده داشته باشیم نداشته باشیم توضیح این می ماند تا بعد ببینیم روال امام(ره) در ارتباط با این نکته به کجا برمی گردد که عرض خواهم کرد در مورد شرائط با توجه به آن نکته ای که در جامع امام هست چون عرض کردم بعضی از اعزّه سر درس دوره اول ما اصرار داشتند که این نکته، نکته درستی است ولی نمی شود این را به امام نسبت داد این برای خودتان هست. حالا ما عبارت امام را در فقه توضیح بدهیم ببینیم بالاخره آنچه که امام دارد اینجا درست می کند و می خواهد یک جامعی را برای کل زیاده و نقیصه درست کند اگر بخواهد در خلل جامعی داشته باشد برای کل زیاده و نقیصه باید شرایط را بگیرد. به نظر ما ظاهر عبارت امام این است که این را بحث خواهیم کرد. بالاخره حالا از امام باشد یا نتیجه تحقیقات امام باشد که باید به آن تصریح شود این نکته تکمیلش می آید.

یک نکته باقی می ماند که امام می خواهد بفرماید اگر شما مطالب بنده امام را زیر بار نروید باز خودتان دچار مشکل می شوید یعنی نمی توانید خلل به زیاده را به عدم برگردانید که این هم بحث بعدی ماست که با امام پی خواهیم گرفت .

مرور بحث قبل

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام(ره) بود و بحث به اینجا رسید که امام فرمودند اگر ما توانستیم مسئله خلل را بالزیاده با تصویری که ارائه کردیم هم زیاده را توانستیم در ماهیت مأموریه تصویر کنیم و هم بطلان به سبب زیاده را از باب جعل انتزاعی بودن بطلان و یا از باب اینکه جعل سببیت برای بطلان کردیم با توضیحاتی که داده شد اگر این مسیر ما درست شد که الحمدلله، اخذ به ظاهر روایات امکان دارد و ظاهر روایات ما خلل بالزیاده را در جزء رکنی یا در جزء واجب یا اصلاً خلل بالزیاده را در جزء سهوی که جزء زائد را ما باید جبران بکنیم با سجده سهو تبیین می کند.

بررسی دیدگاه محقق خوئی و محقق حائری

اما اگر نتوانستیم مسئله خلل بالزیاده را تصویر بکنیم آیا مسیری را که آقایان می خواهند بروند و ملاحظه کردید در فرمایشات محقق حائری و محقق خوئی وجود داشت امام می فرمایند آیا این مسیر، مسیر درستی است یا مسیر غلطی است؟

بازگشت زیاده به نقیصه در دیدگاه محقق خوئی و حائری

ایشان می فرماید که اینها می خواهند از طریق اشتراط عدم حالا یا اینکه مثلاً بگویند آن جزء بشرط لا اخذ شده. چون بشرط لا اخذ شده پس عدم زیاده در جزئیت جزء شرط شده. لذا اگر یک جزئی عمداً دو مرتبه تکرار شود نتیجه می گیریم که پس آن فرد اول باطل شده چون شرطش که عدم تعدد بوده رعایت نشده. و این معنایش این است که این عمل دچار نقیصه هست یعنی جزئش را ندارد. پس زیاده را به نقیصه را برگرداندند و زیاده را وقتی به نقیصه برمی گردانند بازگشت آن به این است که عدم را یعنی حیث شرط لائی را قید می کنند در جزئیت اجزاء سابقه. اگر این کار را خواستند بکنند و روال به این شکل شد این درست است یا غلط است؟

نقد این تحلیل: استحاله جزئیت یا شرطیت عدم

امام می فرماید این غلط است. خود این مسیر ناتمام است چرا؟ ایشان می فرماید بخاطر اینکه ما نمی توانیم برای عدم، شرطیت یا جزئیت قائل شویم. ما نمی توانیم بگوییم عدم جزء مأموریه هست یا عدم شرط مأموریه هست یا حالا از باب اینکه تقید به عدم را شرط یکی از اجزاء وجودی مأموریه قرار بدهیم یا خود عدم را جزء قرار بدهیم نمی شود این کار را کرد. چرا نمی شود؟ بخاطر اینکه ما با عدم نمی توانیم کار کنیم حتی عرفاً چون عدم، لاشیء هست و ما برای لاشیء نمی توانیم شرطیت یا جزئیت قرار بدهیم. در یک شیء وجودی، لاشیء را نمی شود شرط یا جزء آن شیء دید بلکه اصلاً تصور عدم معقول نیست ما نمی توانیم عدم را تصور کنیم. وقتی نتوانستیم عدم را تصور کنیم نمی توانیم به عدم اشاره کنیم عدم خارجی و عدم واقعی، نه قابل تصور است نه قابل اشاره است. وقتی

نشد عدم را تصور کرد و نشد به عدم اشاره کرد آن موقع نمی شود برای عدم حکمی قائل شد چون هر حکمی نوعی اشاره کردن به عدم است. وقتی نتوانیم برای عدم، حکمی قائل شویم دیگر خودبخود قید شدن عدم یا جزء شدن عدم که حکم است امکان ندارد. چرا نمی شود؟ قانون را گفتیم چون لاشیء قابل تصور نیست لذا آنچه که تصور می شود همیشه شیئیت دارد. ما با موجود و با شیء همیشه کار می کنیم. لذا مفهوم عدم، خودش یک موجودی است که آن مفهوم عدم، موجود است و به حمل شایع واقعیت پیدا کرده شما نمی توانید با عدم کار کنید مطلقاً. بنابراین ایشان می فرماید که هرچه که شما در ذهن حاضر می کنید یک موجود به حمل شایع هست. مفهوم عدم یک عنوانی است که وجود ذهنی پیدا کرده و به حمل شایع، موجودیت پیدا کرده و چیزی که به حمل شایع موجودیت پیدا می کند راه کار کردن با او بسته است. حالا تعبیر امام تعبیر زیبایی است این تعبیر را ملاحظه کنید تا ادامه بحث.

و قد يقال ان البطلان بالزیاده حیث لا یعقل چون اینها نتوانستند بطلان بالزیاده را تصویر کنند یا از باب اینکه خود زیاده را نتوانستند تصویر کنند یا از باب اینکه سببیت را اعتباری ندانستند از باب قیاس تشریح به تکوین که قبلاً گفته شد. وقتی که بطلان به سبب زیاده را نتوانستند تعقل کند فلا بد است از اینکه ان یرجع الی اشتراط العدم ناگزیریم ما که مسئله را برگردانیم به اشتراط عدم که عرض کردم حیث بشرط لائی باشد در مأموریه در آن جزء مثلاً.

فیکون البطلان لاجل النقیصه که قبلاً بیانش از زبان محقق خوئی و محقق حائری مفصلاً گذشت و فیه أن العدم لا یعقل ان یکون شرطاً عدم نمی تواند شرط باشد و لا جزءاً چون لاشیء نمی تواند شرط شیء قرار بگیرد. نمی تواند جزئی در شیء قرار بگیرد. دخالت لاشیء در شیء معنا ندارد.

حالا ترقی می کنند می گویند بطور کلی اصلاً بل لایعقل تصویر بلکه ما نمی توانیم عدم را تصور کنیم و الاشارة اليه و بعد بخواهیم با آن عدم تصور شده اشاره به آن کنیم نخیر.

و كل ما وقع من تصور العدم و الاشارة الى العدم إنما يقع على الموجود الذهني على المفهوم من با مفهوم دارم کار می کنم و مفهوم، موجود ذهنی است.

پس من با یک مفهوم که موجود ذهنی است دارم کار می کنم یا با عنوان عدم به تعبیر دقیقتر بگویید عنوان عدم یعنی نسبت عدم با معنوش نسبت طبیعی و فرد نیست نسبت عنوان و معنون است

أو عنوان العدم الموجود بالحمل الشائع

حالا این او هم بخاطر دقت تعبیر به عنوان است چون اگر کسی وجود ذهنی را منحصر کرد به وجود ماهیات، برای عدم دیگر نمی شود گفت وجود ذهنی دارد بلکه باید بگوییم وجودش از باب این است که معنوی دارد. حالا دوستانی که در فلسفه هستند ملاحظه می کنند امام(ره) با چه دقتی دارند این تعبیر را به کار می برند دیگر تفصیل این در فلسفه هست ما اینجا خیلی معطل نشویم.

على أي حال من با عنوان عدم دارم کار می کنم یک عنوانی را در ذهن آوردم و دارم با این عنوان، این عنوان را تصور می کنم که یک واقعیت ذهنی است و به این عنوان اشاره می کنم و لذا به حمل شایع همیشه آنچه که به ذهن من آمده یک واقعیت است یک موجود ذهنی است.

بنابراین امام نتیجه می گیرد حالا که نمی شود با عدم، تصوراً یا اشاره کار کرد، بنابراین دیگر نمی شود عدم را قید چیزی قرار داد. شما وقتی می خواهی آن را قید چیزی قرار دهی داری به آن حکم می کنی به آن اشاره می کنی. اصلاً نمی تواند بیاید تا به آن اشاره کنی و به هرچه اشاره کردی با یک موجودی داری کار می کنی تو با عدم به معنای واقعی نمی توانی کار کنی.

پرهیز از خلط مصداق و مفهوم

و ملاحظه می کنید اینجا نباید خلط مفهوم و مصداق کرد. امام دارد اشتراط خارجی برای عدم را انکار می کند لذا آن مفهومی که شما در ذهن آوردید، مفهوم موجودی است. الان فرض بر این است که من نمی خواهم با مفهوم ذهنی بما هو ذهنی کار کنم که موجود است. می خواهم در متن واقع خارجی، عدم را شرط کنم. امام می گوید نمی توانی عدم را شرط کنی. آنچه در ذهن تو آمده و داری با آن کار می کنی، یک عدم به حمل اولی، مفهوم عدم، یک واقعیت به حمل شایع هست و این عدم به حمل اولی نمی تواند مرآت واقعیت خارجی عدم باشد و واقعیت خارجی عدم را شرط یا جزء بکند. چون ما الان می خواهیم به حسب واقع خارجی، عدم را شرط چیزی قرار بدهیم به شکلی که وقتی دومی می آید بخاطر اینکه شرط خارجیش محقق نشده. امام می فرمایند پس بنابراین شما نمی توانی با عدم کار کنی. اگر نتوانستی با عدم کار کنی

فلو كان البطلان من ناحية الزيادة غير معقول بنابراین اگر بطلان از ناحیه زیادت معقول نبود با همان دو مسیری که رفتیم چه بطلان را انتزاعی کنیم چه مبطلیت را اعتباری کنیم با همان روال خودمان، اگر این را از ما قبول نکردید فلامحیص ان طرح الاخبار الواردة فی الزیادة آن موقع شما مجبورید اخباری را که برای زیاده، خلل بالزیاده را تصویب می کند با همان توضیحاتی که جلسه گذشته داده شد شما آن را طرحش کنید.

أو تأويلها بوجه آخر یا حمل بر خلاف ظاهرش کنید و تأویلش کنید بوجه آخر لا بذاک الوجه نه اینکه ببری بگویی اینها ناظرند به اینکه مثلاً رکوع بشرط لا هست یا تشهد بشرط لا هست از سومی

در یک نماز چهار رکعتی. یا به شرط لا هست از دومی در نماز دو رکعتی. نمی شود. آن راه تأویل به شرط لائی که بازگشت آن به اشتراط عدم است راه غلط و غیرمعقولی است.

فان اشتراط العدم و التقييد بالعدم اوضح امتناعا منه بخاطر اینکه شما می خواهی بگویی جعل سببیت امکان ندارد، اشتراط عدم، غیرممکن تر است. اگر جعل سببیت، غیرمعقول باشد اشتراط عدم، غیرمعقولتر است. وضوح امتناعی که در اشتراط عدم هست از وضوح امتناعی که در جعل سببیت یا جعل مبطلیت برای این زیاده مطرح هست این بدتر است. یا تصویر زیاده که عرض کردند بتوانم در ماهیت مأموریه تصویر زیاده کنم و بگویم این زیاده در مصداق مأموریه هست با قطع امر که توضیحاتش را دادند. بنابراین شما در واقع دارید بخاطر غیرمعقول بودن تصویر زیاده یا غیرمعقول بودن جعل مبطلیت برای زیاده از باب اینکه جعل سببیت را غیرمعقول می دانید یک توجیه غیرمعقول تری مرتکب می شوید. توجیه غیرمعقولتر شما این است که می خواهید عدم را شرط قرار دهید. این خیلی غیرمعقولتر است نمی توانید عدم واقعی را شرط در جایی قرار بدهید چون هرچه را تصور می کنید و با آن کار می کنید امر موجودی است ولو به وجود عنوانی با توضیحی که دادند.

معنای عبارت «عدم المانع، جزء من اجزاء العلة التامة»

ان قلت: پس چرا مشهور می گویند عدم المانع، جزء اجزاء علت تامه هست و در مقام بیان در فلسفه گفته می شود که علت تامه مرکب از مقتضی، شرط و عدم المانع هست. پس کأن مقتضی را که تصویر می کنند بعد یک شرط وجودی دارند یک شرط عدمی. چرا این کار را می کنند؟

امام(ره) می گوید نه، اصلاً این کلام صوری ای هست و نمی شود عدم المانع را جزء اجزاء علت تامه دانست و نمی شود برای علت تامه، علاوه بر شرایط وجودی، شرایط عدمی قائل شد. آن اصلاً قابل تصویر نیست.

و ما هو المعروف من أن عدم المانع من اجزاء العلة من أجزاء العلة التامة كلام صوری و لابد من تأويله ان صدر أن من لا تحتمل فيه الغفلة

اگر عدم المانع را جزء اجزاء علت تامه از یک حکیمی مثل ملاصدرا یا مثلاً ملاهادی صادر شود که اینها غفلتشان در این بحث های فلسفی خیلی عقلاتی نیست بگوییم اینها از این قانون روشن فلسفی غافلند. اگر از اینها مثل ملاصدرا و ملاهادی یک چنین کلامی صادر شد ما باید این را توجیه کنیم و الا نمی شود ما برای عدم اشتراطی قائل شویم و با عدم اینطوری کار کنیم.

معنای عدم المانع در ضد خاص

دوستان می دانند در آن مباحث امر بشیء اقتضاء نهی از ضد، باز این بحث مفصل از امام(ره) در اصول آمده که وقتی ما می گوییم امر به شیء دلالت می کند بر نهی از ضد، آنها می گویند این ضد یا ضد عام هست که ضد عام، ترک هست. یا ضد خاص هست بعد برای ضد خاص یک مسلک مقدمات قائلند. یک مسلک تلازم قائلند. در مسلک مقدمات می آیند این را می گویند که عدم ضد جزء مقدمات است از باب عدم المانع. آنجا اینطوری بحث می کنند. مثلاً می گویند اگر من خواستم مأمور به یعنی صلاة محقق شود، عدم اكل چون اكل مانع تخصص صلاة است، عدم اكل می شود جزء مقدمات تحقق صلاة از باب اینکه عدم المانع جزء مقدمات است بنابراین آنها در مسلک مقدمات می

گویند چون عدم اکل از مقدمات است و مقدمه واجب، واجب است عدم اکل واجب است. وقتی عدم اکل واجب شد می گویند وجوب عدم اکل، حرمت ضد عامش را درست می کند یعنی حرمت اکل را که ترک عدم اکل است یعنی حرمت اکل. آنها یک چنین مسیری را آنجا در علم اصول داریم. در آنجا امام(ره) باز یک بحث بسیار زیبایی در همین فضا ارائه می کنند که ما آنجا نمی توانیم عدم المانع را جزء مقدمات بدانیم. آنجا در واقع بازگشتش به این است که تزامم بین دو امر وجودی اتفاق افتاده نه اینکه عدمی جزء مقدمات تحقق وجودی واقع می شود. آنجا یک بحث بسیار زیبایی در فلسفه مطرح می شود که شما نمی توانید و بزرگانی مثل محقق اصفهانی(ره) این را خیلی خوب بحث کردند که آنجا باید این عدم الاکل را که من وجود اکل را مزاحم وجوب مأموریه می دانم آیا از باب تزامم یک امر وجودی با یک امر وجودی دیگر است یا از باب این است که عدمی شرط در تحقق موجودی واقع می شود. آنها توجیه دقیقی که می کنند همین توجیهی است که امام اینجا در بحث زیاده آوردند که در واقع در زیاد شما یک وجودی دارید که این وجود مزاحم با وجود دیگر است و تزامم دو مقتضی اتفاق افتاده نه اشتراط عدم یکی در دیگری. اگر این توضیح درست دربیاید کأنّ مثل مثلاً دیواری است که دوتا نقاش می خواهند در این دیوار دوتا رنگ ایجاد کنند. نقاش اول یک مقتضی است نقاش دوم یک مقتضی است. در واقع تزامم دوتا اقتضا در ارتباط با این واقعیت مطرح هست و غلبه با آن مقتضایی است که مقتضی آن قوّت بیشتری دارد نه اینکه عدم آمد شرط در جای دیگری شده. خدا ایشان را رحمت کند حالا اگر لازم شد یک تکه از عبارت را بعداً مطرح می کنیم که عبارت ایشان اینجا خیلی روشن دربیاید لذا اینجا در فقه خیلی بالا اشاره ولی با دقت مطرح و روشن می کنند می گوید اینجا اینطوری نیست که شما بگویید عدم شرط شده و عدم جزء مقدمات است تا بعد بحث کنید که آیا مقدمه واجب، واجب است یا نه یا اگر مقدمه واجب واجب شد عدم اکل واجب شود بعد خود اکل محرم شود نه اینطوری نیست چرا؟ بخاطر اینکه اکل یک واقعیتی وجودی است

صلاة هم یک واقعیت وجودی است این می شود بطلان از باب اینکه یک تزاحمی واقع شده بین یک فعل وجودی یعنی اکل با یک فعل وجودی یعنی صلاة بعد این تزاحم سبب شده مفسده ای در این تزاحم اتفاق بیفتد که مصلحت فعل وجودی صلاة محقق نشود این بازگشتش به این نیست که اینجا عدمی شرط شده برای اینکه ما مثال را خیلی فلسفی نکنیم که از بحثمان دور شویم بنده مثال اصولی فقهی گفتیم بزنیم که برای دوستان روشن شود.

امام می خواهد بفرماید که

و ما هو المعروف من أن عدم المانع من أجزاء العلة التامة و اگر معروف و مشهور شده که عدم مانع از اجزاء علت تامه هست این کلام صوری این یک کلام صوری است.

لابد من تأویله باید این را تأویلش کرد این صدر عن لاتحتمل فيه الغفلة اگر از کسی که احتمال غفلت در او داده نمی شود صادر شود مثلاً یک حکیم قوی مثل صدرا یا ملاهادی بیایند این را بگویند باید این را توجیه کنیم که این لابد من تأویله تأویلش به این است که عرض کردم که یکی از راههای تأویل این مطلب که آن آقایان در بحث حرمت ضد خاص در نقد مسلک مقدمیت بیان می کنند این است که آنجا مسئله ما اینطوری نیست که ما مقدمیتی قائل شویم برای عدم و بگوییم عدم اکل از باب عدم المانع جزء مقدمات قرار گرفته. نه آنجا نمی توانیم این کار را بکنیم ما نمی توانیم مقدمیتی قائل شویم و واقعاً تصویر مقدمیت در آنجا تصویر غلطی است نمی شود با حیث مقدمیت کار کرد چون عدم مقدمه نیست. نمی شود عدم واقعی را مقدمه چیزی قرار داد یا عدم واقعی را مؤخره ی چیزی قرار داد چنین تصویری در عدم امکان ندارد. اگر چنین تصویری در عدم امکان نداشته باشد باید مسئله را برگردانیم به این نکته که عرض کردم ما ناگزیریم آنجا این توجیه را داشته باشیم و لذا

آقایان چه در نقد مسلک مقدمیت و چه در نقد مسلک تلازم خیلی مفصل آنجا کار می کنند که یکی از کارها همین نکته هست

بیان مظفر در اصول فقه در باب عدم ضد خاص

و لذا اگر دوستان خاطرشان باشد حتی در اصول فقه این مطلب به یک شکل خاصی آمد که در دلیل دومی که برای حرمت ضد خاص یعنی حرمت اکل می آوردند، مسلک المقدمیه را خلاصه دعوا آن ترک ضد الخاص مقدمه لفعل المأموره و فی المثال المتقدم یکون ترک الأکل مقدمتا لفعل الصلاة و مقدمه الواجب واجبه فیجب ترک ضد الخاص و اذا وجب ترک الاکل حرم اكله ای ترک ترک الاکل لأن الأمر بشيء يقتضى عن النهی عن ضد العام و اذا حرم ترک ترک الاکل فان معناه حرمة فعله لان النهی النهی اثبات فيكون الضد الخاص منهي عنه

و خلاصه آنها حالا بعد بحث می کنند نقدهایی دارند یک نکته ای اینجا درست می شود

على ان مسلک المقدمیه غير صحيح من وجهين الآخريين

و آن وجه دومش که محل بحث ماست این است که

أنا لانسلم ان ترک ضد الخاص مقدمه لفعل المأموره و هذه المقدمیه أعنى مقدمیه ضد الخاص لاتزال مصارا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقه المطولة

اینکه آیا ترک اکل از اجزاء علت تامه هست و یکی از اجزاء علت تامه، عدم المانع است و آیا عدم می تواند مقدمیت پیدا کند؟ آنجا یک کار خیلی قشنگی که آقای مظفر کردند که خیلی خوب استفاده

کردند از رأی اساتید بزرگوارش در علم اصول، همین بحث است. ایشان می گویند البته ما آنجا نیازی به این بحث نداریم چون ما نه ضد عام را محرم می دانیم نه مقدمه واجب را واجب می دانیم. مسلک مقدمیت مبتنی بر این دو اصل است که ما قبول نداریم

ولكن لح..... مادة الشبهة لأبأس بذكر خلاصة ما يرفع المقالطة في دعوى المقدمية ترك الضد چرا؟

فنقول إن المدعى لمقدمية ترك الضد لضده تبنتى دعواه على أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة الى ضد الآخر للتمانع بين الضدين ان لا يمكن اجتماعهما معا و لا شك فى عدم المانع من المقدمات لأنه من متممات العلة فإن العلة التامة كما هو المعروف تتألف من المقتضى بعدم المانع فيتألف دليله من باب مقدمتين

آنجا خیلی قشنگ این را تبیین می کند که در واقع این می خواهد بگوید عدم المانع از مقدمات است و وقتی عدم المانع از مقدمات است نتیجه می گیرد که عدم ضد هم از مقدمات ضد دیگر است لذا عدم اکل از مقدمات صلاة است. بعد ایشان می فرماید نه هذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمة المانع مطلقا و تخيل أن لها معنى واحدا در استدلالشان که حالا بعد استدلال را ملاحظه کنیم من نمی خواهم خیلی طولش بدهم آنجا بعد به اینجا می رسانند که نه ما این را قبول نداریم چرا قبول نداریم؟ بخاطر اینکه ما دو نوع مانع داریم تمناع تارةً معنایش این است که دو واقعیت هستند که اینها با هم جمع نمی شوند و تارةً معنایش این است که دو مقتضی هستند که دو اثر دارند که این دو اثر با هم یکجا جمع نمی شوند. خلاصه اگر ما مسئله را برگردانیم (که من آدرس دادم شما ملاحظه کنید) این را می خواهیم برگردانیم به اینکه ما دو واقعیت وجودی داریم که این دو واقعیت وجودی، تزامم در وجود دارند و اگر این تزامم، تزامم در وجود باشد معنایش این است که در واقع این نیست که عدم شرط شده باشد معنایش به حسب واقع، وجود یک تزامم بین دو امر وجودی است که اگر برگردد به وجود

تراحم بین دو امر وجودی، این همین تحلیلی است که ما در بحث زیاده داشتیم ارائه می کردیم که این به قول امام(ره) بازگشتش به این است نه بازگشتش به مسئله عدم است که شما فکر کردید می توانید با عدم بما هو عدم کار کنید. حالا آنجا یک بحث مفصلی در سازمان اصولی بحث ضد خاص هست که خیلی مهم هست چون اگر بازگشت این تحلیل در مسئله مقدمیت برگردد به تراحم دو امر وجودی نه مقدمیت عدم، آن موقع مسلک تلازم را هم باید اصلاح کنیم چون عدم نه ملازم است نه مقدمه نه مؤخره. خدا ایشان را رحمت کند انصافاً آنجا بحث های بسیار ارزشمندی ارائه می کنند که مرحوم آقای مطهری(ره) ما در بحث های خارج اصولمان نشان دادیم که چطور از دستاورد استادش حضرت امام در نقد فلسفه غرب و فلسفه هگل خیلی خوب ایشان استفاده کرده که این قانون بسیار ارزشمند را امام چطور آنجا از آن استفاده می کند. اینجا هم تعبیر ایشان این است که شما اگر یک جایی دیدید که بگویند عدم الاکل مثلاً مقدمه هست از باب عدم المانع آن را باید تأویل و توجیه کنید و ماحصل آن توجیه فنی که می شود ارائه کرد به تراحم دو امر وجودی برگردد که حالا بخشی از این مطلب را من عمداً عبارتش را از اصول فقه خدمت شما ارائه کردم که بدانید این را خواندید با آن کار کردید. این بر نمی گردد به اینکه من اشتراط عدم بکنم و عدم را جزء مقدمات قرار بدهم این راه بسته هست. دعب من هم در بحث های فقهی الان این نیست که اینجا خیلی طولش بدهم و طولانی کنم آدرسها را دادم و ما اینها را در بحث های اصولیمان در مسئله ضد گفتیم و نظر حضرت امام را. فقط خواستم اجمالاً این را بدانید اینکه می فرمایند کلام صوری لابد من تأویله باید شما برگردانید این را تأویل کنید و اگر تأویل کردید بازگشت نهایی آن به این است که نمی توانید با عدم کار کنید و نمی توانید عدم را مقدمه یا مؤخره یا جزء یا شرط قرار بدهید نمی توانید با عدم کار کنید. اگر نتوانستید با عدم کار کنید آن موقع بازگشتش به این است

اثبات جزئیه یا شرطیه للباطل المحض و العدم غیر معقول نمی توانید با آن کار کنید. لذا اگر راه ما درست درآمد درست است اگر راه ما درست درنیامد شما مجبورید طرح ادله کنید و راهی را که آقای خوئی یا آقای حائری انجام دادند این راه، راه غلطی است. حالا یک تتمه عبارتی هم دارند درباره عدم مضاف اجازه بدهید مسئله عدم مضاف را در جلسه بعد اشاره کنیم که تقریباً فرمایش امام در این رابطه تمام شود.

مرور بحث قبل

لاشییء بودن عدم

بحث ما در ارتباط با فرمایشات و بیانات حضرت امام(ره) بود و ایشان بیان فرمودند که ما ناگزیریم مسلک خودمان را مبنا قرار بدهیم و بپذیریم که مشکلی در ارتباط با خلل بواسطه زیاده وجود ندارد و اگر کسی قبول نکند بطلان بواسطه زیاده را با آن تحلیلی که ما کردیم، نمی تواند از مسیر دخالت عدم و بطلان لأجل تقيصه استفاده کند با توضیحاتی که قبلاً در عبارات فقهای بزرگواری مثل محقق خوئی و محقق حائری داده شد و امام(ره) فرمودند که آن مسیر غلط است و مسدود است و کسی نمی تواند از آن استفاده کند چرا؟ بخاطر اینکه در آن مسیر ما داریم عدم را شرط می کنیم یا عدم را جزء قرار می دهیم و شرط قرار دادن و جزء قرار دادن عدم غلط است و نمی توانیم برای عدم، جزئیت یا شرطیتی قرار بدهیم که توضیحش را دادند. ما نمی توانیم عدم را تعقل کنیم به عدم اشاره کنیم و برای عدم حکمی قائل شویم. و همه مطالبی که ما در باب اعدام به کار می بریم درباره مفهوم عدمی است که به حمل شایع موجود است و مفهوم عدم چون به حمل شایع موجود است ما در واقع با وجود کار کردیم نه با عدم.

معنای «عدم المانع من اجزاء العلة التامة»

بعد برای اینکه این مطلب را تحکیم کنند این شبهه را مطرح کردند که اگر کسی دچار شبهه باشد که به ما گفتند عدم المانع از اجزاء علت تامه هست. امام(ره) فرمودند که این کلام صوری. این کلام، کلام صوری است و لابد من تأویله چرا؟ بخاطر اینکه این عدم اگر به نقیض برگردد و نقیض به معنای فلسفی مورد نظر باشد، نقیض به معنای فلسفی، سلب تحصیلی است و لاشیء است و آنچه که سلب تحصیلی و لاشیء است نمی تواند جزء اجزای علت تامه قرار بگیرد. بنابراین غیرمعقول است که من عدم را به معنای نقیض و به معنای آنچه که سلب تحصیلی است برای او اثری قائل باشم و بخواهم او را به عنوان یک جزء از اجزاء علت تامه معرفی بکنم. ما نمی توانیم با عدم کار بکنیم و برای عدم به عنوان نقیض و سلب تحصیلی ثبوتی قائل شویم

توضیح بیان محقق مظفر

و در همین رابطه عرض کردم که کار خوبی که بعضی از تلامذه محقق اصفهانی انجام دادند و ما در درسهای سطوح هم تا حدی با آن آشنا شدیم و از آن استفاده کردیم این بود که این مقدار را برای ما تصویر کردند که در نقد مسلک مقدمیت تعبیری به کار بردند در بحث حرمت ضد خاص که کسی عدم الأکل را مقدمه صلاۀ قرار بدهد از باب اینکه عدم الأکل از اجزاء علت تامه هست از باب عدم المانع و چون عدم المانع از مقدمات است پس عدم الأکل هم که از اجزاء علت تامه هست این جزء مقدمات است. بنابراین براساس مسلک مقدمیت برای عدم الأکل، مقدمیتی درست کنند بعد بگویند مقدمه

واجب یعنی عدم الأكل واجب است آن موقع ضدعام عدم الأكل که عدم اكل است حرام باشد و نتیجه اش این باشد که اكل حرام باشد.

تبیین مغالطه اشتراک لفظ

آنجا عرض شد بعضی از تلامذه محقق اصفهانی مثل مرحوم آقای مظفر آنجا کار خوبی را در این حد انجام دادند که در واقع اینجا یک مغالطه ای وجود دارد و آن مغالطه این است که کسی فکر کرده عدم الضد از باب عدم المانع هست نسبت به ضد آخر بخاطر اینکه این دو با هم تمنع در وجود دارند یعنی اكل و صلاة با هم جمع نمی شوند. سفیدی و سیاهی، سواد و بیاض با هم جمع نمی شوند بنابراین عدم مثلاً سواد، مقدمه وجود بیاض است. و چون عدم مانع از مقدمات است و از متممات علت تامه هست کما اینکه این معروف است و معروف می گویند علت تامه، مرکب است مقتضی و عدم المانع و شرط، آن موقع ما نتیجه می گیریم که عدم الضد از باب عدم المانع است و عدم المانع هم از مقدمات است.

آنجا قبلاً عرض شد حالا برای این تکمله حضرت امام یک یادآوری می کنم آنجا شاگردان محقق اصفهانی تقریباً بحثی را کردند که این مانعی که در این استدلال آمده مشترک لفظی است. من یکجا می گویم عدم الضد از باب عدم المانع است. یکجا می گویم عدم المانع از مقدمات است. اینها آمدند گفتند که مانع در استدلال صغری و کبری مشترک لفظی است چون مانع تارة در وجود است تارة مانع در تأثیر است. مانع در وجود را مثال می زنند به همان ضدینی که لایجتماعان است و لایتلائمان فی الوجودند. اما مانع در تأثیر یعنی یک واقعیت دیگری که اثرش با این واقعیت قابل جمع نیستند نه اینکه اینها وجودشان با هم قابل اجتماع نیستند. لذا به تعبیر اینها گاهی وقتها من دوتا شیء دارم که

در وجود با هم جمع نمی شوند. گاهی وقتها دوتا مقتضی دارم که هرکدام اقتضاء یک اثری دارند که آن اثرها با هم جمع نمی شوند. بنابراین مانع در وجود غیر از مانع در تأثیر است و خواستند بگویند در ارتباط با بحث ما اگر یک مقتضی اثری داشت که آن اثر با مقتضای دیگری که در واقع اقتضاء اثر دیگری بود قابل جمع نبودند آن موقع آن اثر و این اثر یکجا جمع نمی شوند. ظرف وجود برای آن مقتضی ایست که اثرش غالب باشد بر اثر مقتضی دیگر. اگر اینطوری شد به تعبیری که اینها به کار می برند آن موقع عدم آن مقتضی شرط اثرگذاری این مقتضی است یا حداکثر شرط این است که اثر این مقتضی بر آن مقتضی غالب باشد. بعد می گویند چون ما یکبار عدم المانع در وجود می گوئیم یکبار عدم المانع در تأثیر را بحث می کنیم آن موقع حد وسط تکرار نشده. اگر حد وسط تکرار نشده باشد باید ببینیم در ما نحن فیه کدام یک از اینها محل بحث ما هستند. یعنی ما می خواهیم بگوئیم عدم الضد از باب عدم المانع است ولی عدم المانع در وجود است و آن که از اجزاء علت تامه هست، عدم المانع در تأثیر است. بنابراین شما نمی توانید عدم الضد را که از باب مانع در وجود است را جزء اجزای علت تامه ای بدانید که عدم المانعش از باب عدم المانع در تأثیر است. اینطوری خواستند بگویند.

خلاصه اینکه خواستند بگویند در ارتباط با اجزاء علت تامه ما مثلاً یک ناری داریم که اقتضاء می کند سوزندگی را، یک آبی داریم که اقتضاء می کند ضدّ آن اقتضائی را که در نار هست. آن موقع نبود این ماء از باب اینکه آن مقتضی بتواند اثرش را حاکم و غالب بکند. لذا آنی که در اجزاء علت تامه آمده در واقع عدم المانع فی التأثیر است و عدم المانع فی التأثیر از مقدمات است چون جزء اجزاء علت تامه هست ولی در باب ضدها، عدم المانع فی الوجود است. و خلاصه خواستند در اجزاء علت تامه مسئله را برگردانند به یک امر وجودی که اقتضائی دارد و آن امر وجودی دیگر اقتضاء دیگری

دارد و این اقتضاها با هم یکجا جمع نمی شوند. تا اینجا را محقق اصفهانی کار کردند و تلامذه اینها آنجا در مسلک مقدمیت این مقدار مسئله را توانستند تبیین بکنند.

تکمیل بیان محقق اصفهانی توسط امام

امام(ره) در ما نحن فیه از اصل این مسئله خوب استفاده می کنند. امام از اصل این مسئله انقدر استفاده می کنند که

قعبروا عن مزاحمة المقتضیات و التمانع بین الوجودات

امام می فرماید اصل این مسئله حرف درستی است که من وقتی می گویم عدم المانع از مقدمات است در واقع دارم می گویم یک مقتضی ای دارم به نام رطوبت، آب که اقتضاء می کند یک رطوبتی را. ناری دارم که اقتضاء می کند سوزاندگی را. این دوتا واقعیت وجودی که نار و ماء باشند اقتضاهایشان با هم جمع نمی شوند لذا این تزامم بین دو واقعیت وجودی است و تزاممی که بین دو واقعیت وجودی در کار است سبب می شود که اثر این دو واقعیت وجودی یکجا جمع نشود. لذا امام(ره) می فرماید که ما در همین بحث خودمان که تعبیر قشنگی داشتند که اینکه می گویند عدم المانع از اجزاء علت تامه هست این کلام صوری لابد من تأویله خود امام در آن بحث مسلک مقدمیت این را همینطور تأولی کردند که بنده جلسه گذشته عرض کردم و تأویلش هم به همین نکته برمی گردد عبروا عن مزاحمة المقتضیات و التمانع بین الوجودات تمناعی وجود دارد بین دو واقعیت وجودی یعنی بین آب و نار. چرا تمناع وجود دارد؟ چون تزامم دارند در تحقق. چون یکی اقتضائی دارد آن یکی هم اقتضائی دارد که این دوتا اقتضاها با هم جمع نمی شوند. از این تعبیر می کند به عدم

المانع یعنی عدم المانع که از اجزاء علت تامه هست نبود مقتضی دیگری است که آن مقتضی، اثرش با مقتضی اول ما قابل جمع نیست. به تعبیر ایشان تراحم بین دو امر وجودی. این تعبیر، تعبیر دقیقی است.

اما معنایش این نیست که من برای عدم، جزئیت قائلم یا برای عدم تأثیر قائلم نه، من در واقع دارم با دو امر وجودی کار می‌کنم که این دو امر وجودی با هم کار می‌کنند. منتها خود این مسئله که یک موجودی اثری داشته باشد که آن اثر تراحم داشته باشد با اثری که موجود دیگر دارد را اگر یک کسی آمد یکطور دیگری از آن تعبیر کرد یعنی امام در عین حالی که اصل این توضیح را خوب از آن استفاده می‌کنند باز یک ملاحظه ای دارند که حالا چون من اصل مسئله را یادآوری کردم این نکته را هم اضافه کنم که فارق بیان امام با بیان محقق اصفهانی و تلامذه محقق اصفهانی هم معلوم شود.

دقت در بیان محقق اصفهانی

اگر یک کسی آمد گفت بازگشت این به این است که عدم یک ضد از مصححات قابلیت محل برای قبول اثر ضد دیگر است یعنی باز آمدیم همینطوری تحلیل کردیم گفت آتشی دارم که می‌خواهد یک اثری بر این چوب بگذارد باید آبی نباشد که این قابلیت اثرگذاری آتش بر این چوب درست دربیاید چرا؟ چون این آب اثری بر این چوب می‌گذارد که این اثر اجازه نمی‌دهد این آتش اثرش را بر روی چوب بگذارد و چوب را بسوزاند. یعنی اگر یک کسی آمد این را اینطوری تحلیل کرد گفت عدم ضد از مصححات قابلیت محل است برای قبول ضد دیگر. چرا؟ بخاطر اینکه محل، قابلیت قبول بیاض را ندارد الا وقتی که سواد نباشد یا محل قابلیت قبول سواد را ندارد الا وقتی بیاض نباشد. یا همین تعبیری که بنده به کار بردم بگویند این نار می‌خواهد اثری بر این چوب بگذارد اثر این نار بر

چوب وقتی محقق می شود و این چوب قابلیت پیدا می کند که این اثر را بپذیرد که ماء نباشد چون ماء اثری به نام رطوبت را برچوب می گذارد و این رطوبت مانع تحقق و قبول اثر نار بر این چوب است. اگر اینطوری تعبیر کرد و گفت این بازگشتش به این است چرا؟ محقق اصفهانی تقریباً این تعبیر را در نهاییه الدریه بکار برده و فرموده

أن القابلیات و الاستعدادات و الاضافات و اعدام الملکات اینها حیثیات و شئونی هستند برای امور خارجی و اگر اینها حیثیات و شئونی بودند برای امور خارجی، آن موقع تحقق این شیء خارجی وقتی است که این حیثیت و این قابلیت آنجا وجود داشته باشد. به تعبیر محقق اصفهانی من برای این قابلیت و قبول و برای این نسبت و اضافه و این عدم ملکه، یک حیثیت وجودی درست می کنم و این حیثیت وجودی مفهومی است انتزاعی که به این قابلیت، خارجیت می دهد. این قابلیت چه زمانی به وجود می آید؟ وقتی آن ضد نباشد. این قابلیت وقتی است که مقتضی اثر مزاحم با این اثر وجود نداشته باشد.

امام(ره) می گوید نه باز این حرف غلطی درمی آید. بازگشت این حرف به این است که من برای عدم، خارجیت درست می کنم و برای عدم، خارجیتی از نوع عدم ملکه و عدم مضاف درست می کنم. در باب اعدام و عدم ملکه خاطرتان هست ما در اعدام ملکات یک بحثی داشتیم که مثلاً من می گویم این دیوار اعمی نیست چون اعمی، عدم بصر است در جایی که قابلیت بصر وجود داشته باشد (فرمایش آقای اصفهانی این است) می گوید این دیوار قابلیت بصر را ندارد لذا نمی توانم به آن اعمی بگویم. اعمی می شود عدم بصر در جایی که قابلیت بصر وجود داشته باشد. آن موقع می گویند که عدم ملکه، عدم ملکه بصر است در جایی شأنیت و قابلیت هست لذا صدق اعمی می کند لذا به ما یاد می دهند که فرق است بین بصر و اعمی با بصر و عدم بصر. بصر و عدم بصر تقابل تناقض دارند چون

عدم بصر، سلب تحصیلی بصر است اما اعمی تقابلیش با بصر، تقابل عدم و ملکه است که برای عدم و ملکه من باید یک شأنیتی از وجود ملکه داشته باشم تا عدم ملکه را به این شیء نسبت بدهم لذا می توانم عدم بصر را به زید نسبت بدهم.

نقد امام به بیان محقق اصفهانی: لاشیئیت عدم مضاف

اشکال بسیار بسیار مهمی که امام و علامه طباطبایی و ما این را در حوزه علمیه قم مدیون فلسفه غنی این دو حکیم بزرگوار هستیم. اشکال بزرگی که اینها به این نگاه دارند این است که شما نمی توانید به بین امر وجودی و عدم نسبتی برقرار کنید. شما وقتی می آید می خواهید با عدم کار کنید عدم واقعی، سلب تحصیلی است. وقتی دارید نسبت درست می کنید قضیه را موجه معدوله کردید. موجه معدوله یا به تعبیری که خود امام در جاهایی به کار می برند آن موجه سالبة المحمول با آن تفصیلاتش در جایی است که شما دارید به عدم، شیئیت می دهید و عدم، شیئیت پذیر نیست. شما نمی توانید بگویید که من بین عدم بصر و زید یک موجه معدوله ای می خواهم درست کنم اگر عدم بصر، عدم بصر است. چون عدم، سلب تحصیلی است و شما نمی توانید این تحلیل را که اعدام مضاف است حضوضی از وجود دارند و اضافاتی و نسبی بین واقعیت های خارجی و این اعدام برقرار می شود این را تجزیه و تحلیل کنید. لذا فارق بیان بسیار دقیق امام و بیان محقق اصفهانی به این نکته برمی گردد در عین حالی که این دوتا بیان مشترکند در اینکه یک تمناعی بین دو امر وجودی در کار است که این تمناع بین دو امر وجودی سبب شده که تزامنی بین دو مقتضی بوجود بیاید ولی بازگشتش به این نیست که من عدم را در تحقق قابلیت برایش دخالت قائل شوم چون اگر برای عدم در تحقق قابلیت، دخالت قائل شدم در واقع به عدم، حضی از وجود دادم به عدم خارجیت دادم و

عدم، خارجیت ندارد. لذا تعبیر بسیار زیبای ایشان این است که ایشان آنجا فرمایش محقق اصفهانی را ذکر می کنند بعد می فرمایند

فيه ما لا يخفى لأن قابلية المحل من شئونه في وجوده من غير دخالة عدم شيء فيها فالجسم قابل للسواد كان موصوفاً للابيض او لا و لا يتوقف قابلية جسم از برای سواد علی عدم البياض و عدم قبوله فی حال اتصافه به اما چرا می گویند وقتی که بياض می آید دیگر سواد نیست؟

نقد بیان محقق مظفر

لأجل التمانع بين الوجودين این خیلی حرف دقیقی است. به عبارت دیگر تمناع بین وجودین در هر دو قسم وجود دارد و آن استدلالی که مرحوم آقای مظفر می خواستند بگویند ضدین تمناع در وجود دارند او تمناع در تأثیر دارد نه، همه برمی گردند به تمناع بین دو امر وجودی. اگر همه برگردند به تمناع بین دو امر وجودی، آن موقع این تفکیکی که شما در همین بیان آقای مظفر یعنی تلامذه محقق اصفهانی می کنید تفکیک مسامحه داری است. آنها می گفتند ما اینجا دوتا مانع داریم یکی مانع از وجود، یکی مانع از تأثیر. می گفتند که

أن التمانع تارة يراد منه التمانع في الوجود و هو امتناع الاجتماع و هو المقصود من التمانع بين الضدين و أخرى يراد منه التمانع في التأثير و هو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين المتمانعين في الوجود إذ يكون المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضيين

این تفکیک را امام می گویند نه، اگر بازگشت این تفکیک به این باشد که دومی برگردد بوجودها، اولی برگردد به اینکه عدم یکی قابلیت ساز باشد برای دیگری و بگویی که

اذ هما لا یجتمعان فی الوجود و لا یتلائمان

بگویی عدم بیاض قابلیت می دهد به محل برای تحقق سواد یا عدم سواد قابلیت می دهد به محل برای تحقق بیاض. امام می گوید این غلط است. این در واقع بازگشتش به این است که شما برای عدم اثر قائل شدی.

خلاصه امام(ره) در عین اینکه این دقت را در قسم دوم قائلند که بازگشت به این است که ما بگوییم دو مقتضی داریم مثل نار و آب که دو اثر متمانع دارند و می گویند این آنجا کاملاً درست است اما در بین سواد و بیاض هم که دو تا ضد هستند آخرش باید به همین برگردد یعنی این تحلیل برای هردو تاست نه اینکه تمانع بین سواد و بیاض را شما جدا می کنید از تمانع بین نار و آب، بازگشت این جدایی به این بشود که بین سواد و بیاض، عدم یکی قابلیت ایجاد کند قوه ایجاد کند نه، قوه امر وجودی است هیچ ربطی به عدم ندارد. اگر قوه امر وجودی است و قابلیت یک امر وجودی است و عدم در آن دخالت ندارد اینطوری است در هردو بازگشتش به این است. اگر شما نمی توانید برای عدم، خارجیت درست کنید و نمی توانید عدم را اضافه کنید و به چیزی نسبت بدهید و آنچه را که نسبت دادید در واقع یک امر وجودی است که نسبت دادید و نمی توانید با معلول در باب اعدام کار کنید و در باب اعدام چاره ای جز سلب تحصیلی ندارید. اگر این درست باشد، مطلب خوبی که از محقق اصفهانی با آن تفکیک خوب تلمیذ بزرگوارش شروع شده امام یک پله این مطلب را دقیقتر می کند دقتش هم برای این است که می خواهند بگویند نباید اینها برای عدم مضاف، حضی از وجود قائل شوند. تعبیر ایشان در مناهج خیلی عالی است

لا لتوقف القابلیة علی عدم الضد

اینها تمنع دو امر وجودی هستند

ضرورة أن العدم و لاشيء لا يمكن أن يكون مصححا في تأثير القابلية بل لا يكون شأن الامور الخارجية و لامنتزعا منها

وجود و عدم از شئون امور خارجی نیست. نمی شد عدم را به امور خارجی نسبت داد. نمی شود عدم را از یک واقعیت خارجی انتزاع کرد.

فما اشتهر بينهم من أن للاعدام المضاف حصًا من الوجود كلام مسامحي لأن العدم لا يمكن أن يكون مضافا

عدم را نمی شود اضافه کرد و نسبت داد

و لا مضافا اليه نه مضافه است نه مضافه اليه

و الاضافة بين العدم و بين الموجود إنما هو في ظرف ضد بين العدم و الوجود بين العنوان العدم و الوجود که خود عنوان عدم ایشان جلسه قبل گفتند در ذهن یک امر موجود است

لابين العدم حقيقة و الوجود

عنوان عدم خودش یک مفهوم ذهنی است و یک امر وجودی است. این نسبت، نسبت ذهنی است نه نسبت خارجی.

عین این عبارت ارزشمند در فرمایشات حضرت علامه هم وجود دارد. در آنجا که می خواهند مسئله اعاده معدوم را بحث کنند در نهایت بسیار عالی این را بیان می کنند که دوستان مراجعه کنند. بعد امام اینجا آن را می آورد

و ما هو المعروف في لسان أهل الفن أن عدم المانع من أجزاء العلة فليس مرادهم منه أن العدم حقيقة إلا و له جزئية للشيء بل من قبيل التسامح في التعبير تعبروا عن مزاحمة المقتضيات و تمناع بين الوجودات بأن العدم المانع كذلك

یعنی امام برای هر دو قسم این تقسیم یک چنین قانونی را قائلند یعنی عرض کردم شاگردان محقق اصفهانی می آیند بین تمناع بین الضدین با تمناع بین المقتضیین که اقتضائات متمانعی دارند تفکیک می کنند. امام می گوید: نه، اگر این تفکیک بخواهد برگردد به اینکه در اولی عدم، متمم قابلیت محل است ولی در دومی نه، این هم نمی تواند. همه یک قانون است. عدم، خارجیت ندارد واقعیت ندارد ما با مفهوم عدم کار می کنیم که به حمل شایع موجود است نسبت را بین این مفهوم و وجود برقرار می کنیم که دو امر موجود می شوند و این نسبت ذهنی است در خارج، حقیقت عدم به سلب تحصیلی است و اگر حقیقت عدم به سلب تحصیلی مبنا قرار بگیرد دیگر شما نمی توانید عدم را مقدم یا مؤخر، مضاف یا مضاف الیه، لازم یا ملزوم قرار بدهید. و ریشه اش هم همین مبنای بسیار دقیق ایشان است و بر همین اساس مسلک مقدمیت خراب می شود چون ما به عدم مطلقاً مقدمیت نمی دهیم و این عدم را وقتی مقدمیتش را کنار گذاشتیم اصلاً مقدمه نیست عدم، جزء اجزاء علت تامه نیست هیچ جا. عدم مقدمه ای نیست که یک چیز وجودی مؤخره اش باشد. دیگر اینکه من بگویم مانع دو معنا دارد مانع در وجود و مانع در اقتضاء و تأثیر نخیر، بازگشت هردوتا اگر به این باشد که عدم بخواهد کار بکند عدم کار نمی کند. اگر عدم از مقدمیت افتاد اگر عدم از مضاف یا مضاف الیه بودن افتاد اگر عدم از لازم یا ملزوم بودن افتاد مسلک تلازم هم غلط است. اینکه من بگویم ضدین یکی ملازم با عدم دیگری است و متلازمند بعد متلازمین باید حکم واحد داشته باشند لذا مثلاً وجود صلاة ملازم با عدم اکل است. وجود صلاة که واجب است عدم اکل هم واجب است. عدم اکل که واجب است از باب

تلازم. امام می گوید نه، عدم، ملازم چیزی نیست. عدم، مقدمه چیزی نیست. و این مبنا مبنای بسیار مهمی است که تفصیل آن را از دورس خارج جویا شوید و فارغ فرمایشی عمیق امام با فرمایش محقق اصفهانی را داشته باشید هرچند این فضل و حسن برای بیان مرحوم آقای مظفر وجود دارد که این تفکیک را درست کردند یعنی فی الجملة ما یاد گرفتیم تراحم بین دو مقتضی یعنی چه. بازگشت عدم المانع در اجزاء علت تامه برود سراغ اینکه ما با تراحم دو امر وجودی کار می کنیم. ولی باید به آقای مظفر عرض کنیم بازگشت مسئله ضدین هم باید به این برگردد. چون اگر به این برنگردد برمی گردد به دخالت عدم یک ضد در تحقق قابلیت محل برای وجود ضد دیگر و عدم تمی تواند اضافه شود انتزاع شود و دخالت در قابلیت که یک امر وجودی است داشته باشد.

اصل مطلبشان ارزشمند است تفکیکشان در این استدلال محل اشکال است که عرض کردم تفصیلش را از بحث های درس خارج جویا شوید. امام کار بسیار مهمی انجام دادند براساس این مسئله عبارت امام را ادامه بدهیم که این عبارت جمع شود. امام می فرماید که

اثبات الجزئية او الشرطية للبال المحض و العدم غیرمعقول و إن شئت قلت ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت مثبت له و لاثبوت للعدم حتی الاضافی منه

آنها می گفتند ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت مثبت است لازم نیست مثبت له محقق باشد. امام می گوید نه، اگر نسبت در خارج است باید هر دو محقق باشند و عدم تحقق خارجی ندارد که بخواهیم نسبتی بین او و این درست کنیم. و لذا من وقتی با معدوله کار می کنم معدوله نسبت ذهنی دست من می دهم نه نسبت خارجی چون نسبت خارجی بین عدم و شيء خارج امکان ندارد.

و ما قيل من أن للاعدام المضاف حضا من الوجود این ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له را اجازه بدهیم ما حق عبارت امام را ادا کنیم و همین اختصار البته با اعتذار ولی چاره ای نداریم چون عبارت ارزشمند امام مسئله را بردند سراغ اعدام مضافه و این حضوض وجودی اعدام مضافه تکمله توضیحش را اشاره خواهم کرد و بر این اساس با فرمایش حضرت امام(ره) مسئله دخالت اینکه من زیاده را به نقیصه برگردانم پرونده اش بسته می شود و خودش راه بسیار غلطی است چون یک نکته تفکیک عقل و عرف در آن هست من عرفش را هم باید عرض کنم إن شاء الله با این توضیح ما جلسه آتی این بحث را جمع کنیم .

مرور بحث قبل

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام(ره) بود ایشان فرمودند که آقایان نمی توانند با عدم کار کنند و مسئله بطلان خلل بالزیاده را به اشتراط عدم برگرداندن تا معنای بطلان به زیاده بازگشتش بطلان به نقیصه باشد با توضیحاتی که آقایان دادند به دلیل اینکه ما با عدم به معنایی که عدم، لاشیء و بطلان محض است نمی توانیم کار کنیم و هر حکمی برای عدم حقیقی و عدم واقعی بخواهیم صادر کنیم و چیزی را بخواهیم به او نسبت بدهیم و بگوییم عدم اثری دارد عدم شرطیتی دارد یا عدم تقدیمی دارد یا عدم تأخری دارد یا عدم ملازم با چیزی است این از جهت عقلی و فنی باطل است و نمی شود این مسئله را با عنوان یک قانون قابل استفاده از آن استفاده کرد. ریشه آن هم به لاشیئیت عدم برمی گردد. بر همین اساس ما نمی توانیم برای عدم مضاف هم حضی از وجود قائل شویم و بگوییم که می شود عدم را به چیزی نسبت داد و اگر ما عدم را به چیزی نسبت بدهیم تعبیر کنیم به اینکه عدم مضاف، حضی از وجود دارد. نه این غلط است. من نمی توانم عدم بصر را به چیزی نسبت بدهم و بگویم اگر نسبتی بین عدم بصر و چیزی که شأنیت بصر را دارد وجود دارد و این نسبت سبب می شود که من تقابلی به نام تقابل عدم و ملکه داشته باشم و به عدم ملکه خارجیت بدهم این امکان ندارد. اگر عدم، عدم است ما نسبتی در متن واقع بین عدم و هیچ چیز دیگری نخواهیم داشت و به همین دلیل از جهت عقلی و از جهت حکم ثبوتی برای عدم به هیچ وجه نمی شود ثبوتی قائل شد چرا؟ بخاطر اینکه ما چه در عدم مطلق، چه در عدم مضاف با مفهوم عدم داریم کار می کنیم و مفهوم

عدم به حمل شایع، یک واقعیت ذهنی است ولی واقع این مفهوم در خارج مطرح نیست و نمی توان برای چیزی که واقعیت ندارد حکمی قائل شد

تفاوت سلب تحصیلی و ایجاب عدولی

و ملاحظه کردید که ایشان هم با محقق اصفهانی و هم با محقق قوچانی از تلامذه آخوند و مدققین و محشین کفایه امام درگیری دارند که این آقایان می خواهند برای عدم، رتبه قائل شوند. امام می فرماید این غلط است من نمی توانم بگویم تقيضين، وحدت رتبه دارند نمی شود. نمی شود بگویم مثلاً تقيض یک امر وجودی که زمان و مکان و رتبه ای دارد تقيضش هم در همان رتبه هست. من اگر بخواهم برای تقيض به معنای واقعی، رتبه قائل شوم در واقع دارم با قضیه ای کار می کنم که موجهه معدوله هست. در موجهه معدوله بلکه ما نسبت خارجی داریم و داریم برای این واقعیت، دو واقعیت در خارج نسبت درست می کنیم. درحالیکه عدم خارجیت ندارد. که در واقع گزاره ما موجهه می شود. موجهه معدوله، موجهه هست و موجهه، حکایت از نسبت خارجی می کند و عدم خارجیت ندارد. من اگر بخواهم با سلب تحصیلی کار بکنم و با تعبیر بسیار دقیق ایشان در چندجای علم اصول نشان دادیم یکی دوجا را که ملاحظه فرمودید ما نمی توانیم برای سلب تحصیلی که در فلسفه تعبیر می کنند

قدّمن سلب علی الحیثیة حتی یعم عارض المهیة

من باید سلب را بر حیثیت مقدم کنم تا عارض مهیه را لازم الماهیه را سلب کنم. لازم الماهیه یک واقعیتی است که لازم ماهیت است و در رتبه ماهیت قرار می گیرد ولی یک امر وجودی است من نمی توانم عدم را بگونه ای قرار بدهم که معدوله از آن دربیاید. سلب تحصیلی باید بشوید و همه مقید

و قیودش را بردارد. ولی اگر من به جای سلب تحصیلی با ایجاب عدولی کار کردم، دچار مشکل خواهم شد و به تعبیر بسیار زیبای ایشان صدق احدی العینین الأخری وقتی که یکی از دو عین بر جایی صادق است این صدق باید مقابله به شکل سلب تحصیلی قرار بگیرد تا نقیض تلقی شود نه به شکل ایجاب عدولی و الا ارتفاع نقیضین لازم می آید که مفصل در فلسفه اینها بحث شده و دیگر لازم نیست ما این مطالب را دوباره تکرار کنیم.

بر این اساس اگر من برای واقعیت عدم، عدم را لاشیء تلقی کردم و به عدم، واقعیت خارجی ندادم و نسبتها را بین مفهوم عدم و مفاهیم دیگر در ذهن برقرار کردم آن موقع به تعبیر زیبای علامه طباطبایی در بدایه و نهایه من نسبت خارجی بین عدم و ملکه ندارم. من نمی توانم نسبت خارجی درست کنم و اگر نتوانستم نسبت خارجی درست کنم، براساس دقتی که من باید در ارتباط با عدم داشته باشم باید عدم را از خارج جمع کنم. به تعبیر قشنگ علامه طباطبایی این معنایش این است که من اگر برای عدم، خارجیت قائل شوم اصالة العدمی هستم نه اصالة الماهوی. حتی یک فیلسوف اصالة الماهیتی هم برای عدم، خارجیت قائل نیست و لذا قانون «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» را با این تعبیر دقیق به کار می برد که من سلب را لیست الماهیه من حیث هی الا هی بکار می برم. یعنی در رتبه ذات و ذاتیان ماهیت، نقیضین را جمع می کنم. جمع کردن نقیضین در رتبه ذات به معنای جمع کردن نقیضین در همه مراتب نیست که سلب تحصیلی درست شود و ارتباط نقیضین پیش بیاید. به تعبیر بسیار دقیق اینها اگر کسی به عدم، خارجیت بدهد اصالة العدمی است نه اصالة الماهیتی. و فیلسوف اصالة الماهیتی ما هم باز یک فیلسوف مشائی خوب می فهمد که در رتبه ذات و ذاتیات ماهیت، فقط جنس و فصل داریم نه وجود داریم نه عدم داریم. عدم را در رتبه ذات برمی دارد نه در همه مراتب. و

عدمی را که در رتبه ذات برمی دارد یک بحث مفهومی است یعنی در واقع ایجاب عدولی در رتبه ذات را آن هم به شکل مفهومی دارد با آن کار می کند.

علی ای حال براساس این فرمایش ایشان همانطور که عرض کرد من نه به عدم مطلق می توانم خارجیت بدهم، نه می توانم این لاشیء خارجی را که شیئیتی ندارد در خارج به چیزی نسبت بدهم. من اگر با مفهوم کار کردم بله، مفهوم که به واقعیت خارجی کاری ندارد.

این تعبیر بسیار ارزشمند ایشان است و در چندین جای از اصول ایشان از این مبنا خیلی خوب دفاع می کند و عرض کردم مسلک مقدمیت به این دلیل باطل است. مسلک تلازم به این دلیل باطل است. آقایان از یک قاعده ای استفاده می کنند که *إن لله تعالی فی کل واقعة حکما یشرک فیہ الجاهل و العالم*

می خواهند برای عدم، حکمی درست کنند ایشان می گوید نه. اینکه فی کل واقعة به عدم، واقع اطلاق نمی شود. نمی شود گفت عدم به عنوان لاشیء خارجی، واقع است پس باید حکمی داشته باشد تا من بخواهم از این قانون استفاده کنم. نخیر امکان ندارد. لاشیء نه ملازم است، نه مقدم است، نه مؤخر است، نه واقعه هست نه حکمی دارد.

تبیین لاشیئیت عرفی عدم

براساس این فرمایش ایشان که تبیین می کنند ما نباید بگوییم عقلاً اینطور هست عرفاً ممکن است عدم مضاف، حضی از وجود داشته باشد. ایشان می گوید باز نه. عرف می فهمد بطلان اصالة العدم را. عرف می فهمد که عدم خارجیت ندارد. عرف می فهمد که کجا من با مفهوم عدم می توانم کار کنم و

مفهوم عدم دارای واقعیتی نیست تا من بخواهم برای او واقعیتی قائل شوم. لذا در اثر ارزشمندشان در خلل تعبیری دارند

و ما قيل من أن للعدم المضاف حضا من الوجود كلام ظاهري

من نمی توانم بگویم عدم مضاف، حَضی از وجود است این لایتنابه إن ارید أن للعدم حضا منه اگر کسی واقعاً بخواهد به عدم خارجیت بدهد و برای این عدم خارجی، نسبتی با وجود قائل شود. نخیر این امکان ندارد. عرف هم این را می فهمد. عرف هم با عنوان عدم کار می کند عرف هم می فهمد که این عنوان عدم، معنون خارجی ندارد و لذا این آقایان می خواهند بفرمایند که ما نمی توانیم اصالة العدم را به عرف نسبت بدهیم ما نمی توانیم خارجیت عدم را به عرف نسبت بدهیم ما نمی توانیم وجود نسبت بین لاشیء و شیء را عرفی بدانیم و بگوییم عرف آمده برای لاشیء شئییت قائل شده. بعد اگر اینطور شد که ما نه عقلاً نه عرفاً نتوانستیم با عدم کار کنیم و شش هم برمی گردد به همین نکته ای که آقایان با دقت ترسیم می کنند حالا آنجا که احکام، احکام عقلی است که شکی در آن نیست بحثی ندارد چون احکام، احکام عقلی هستند و احکام عقلی مثل اجتماع نقیضین، مثل سلب نقیضین در رتبه ذات که بازگشتش به ارتفاع دو امر وجودی در رتبه ذات است که نه وجود داریم نه عدم در رتبه ذات نداریم و بازگشتش قطعاً به ارتفاع نقیضین نیست آنجا که عقلی است که کاملاً مطلب روشن است.

تفکیک عرف بین مفهوم عدم و واقع عدم

آنجا که می خواهند آقایان عدم و خارجیت عدم را عرفی کنند ایشان می فرمایند نه این را هم عرف آنقدر با عدم کار کرده که می داند عدم، خارجیت ندارد بلکه قشنگ بین مفهوم عدم و واقع عدم، عرف تفکیک می کند. بین نسبتی که ما با مفهوم عدم و مفاهیم دیگر برقرار می کنیم با مفاهیم خارجی عدم کاملاً تفکیک می کنند. به عبارت دیگر اعتقاد این آقایان این است که این تفکیک بین عنوان و معنون و اینکه من معنونات را چه در معانی حرفی چه در معنای عدم بشناسم این را عرف می شناسد. ما نمی توانیم این را عرفی ندانیم. نخیر ما می توانیم بگوییم که عرف می فهمد وقتی من یک قضیه تشکیل می دهم اگر با مفهوم کار کنم، مفهوم اسمی است. اگر با معنون این مفهوم کار کنم یک جایی مفهوم، حرفی است یکجا این مفهوم، معنوی ندارد مثل عدم. این عرف است عرف این را می فهمد. عرف می فهمد که الحرف لایخبر عنه مفهومش عرف است ولی صدق لایخبر عنه بواسطه معنون این عنوان است. این را عرف در قضیه خوب تشخیص می دهد با آن کار می کند. عرف می فهمد که العدم لایخبر عنه معنایش این است که در حال اخبار از مفهوم عدم هستیم و نسبت را با مفهوم عدم برقرار کردیم اما معنون این عنوان بخاطر لاشیئی قابل اخبار نیست شیئی ندارد. اینها را آقایان اعتقاد دارند که عرف اینها را می فهمد و ما نمی توانیم برای عدم مضاف له حض من الوجود از مسامحی عرفی استفاده کنیم. نخیر عرف کاملاً معنون العدم لایخبر عنه العدم لاشیء العدم بطلان محض. عرف کاملاً این قضایان را تشخیص می دهد تطبیق می کند و این دقت عرفی هم کافی است برای آنکه من حیث لاشیئی را داشته باشم. اینکه من با مفهوم اگر کار کردم نسبت با مفهوم همراه هست و واقع، نسبت ندارد را می خواهند بگویند هم عقل خوب با آن کار می کند و عرض کردم آنجا که مسئله عقلی است

کاملاً مسئله روشن است هم عرف. و لذا این تعبیر قشنگی که ایشان به کار بردند ناظر به این است
فرمودند

العدم لا یعقل ان یکون شرطاً و لا جزءاً بل و لا یعقل تصوره بل اشاره الیه و کل ما وقع من تصوره و
الإشارة الیه انما يقع عدی الموجود الذهنی ای المفهومی ای عنوان العدم اینها را می خواهند بگویند
عرف با اینها کار می کند ای عنوان العدم الموجود بالحمل الشائع

بنابراین اینها می خواهند بگویند این مطلبی که ما داریم می گوئیم هم عقلی است هم عرفی است.

مواردی از استفاده از لاشیئیت عقلی عدم

عقلی در مواردی که بحث های عقلی محض را پیاده می کنیم مثل مباحث عدم المانع از اجزاء علت
تامه هست. که این را به تراحم وجودات برگردانیم. عقلی آنجا که بخواهیم برای عدم، دخالتی در
قابلیت قابل قائل شویم می گوئیم نخیر، قابلیتها موجودات واقعی و خارجی هستند و قابلیتها نمی
توانند با عدم خارجی ارتباط پیدا بکنند این امکان ندارد. و لذا به محقق اصفهانی اشکال می کنیم که
شما نباید به این قابلیتات و استعدادات و اضافات و و اعدام ملکات یک حکم قائل شوید. قابلیتات و
استعدادات حتی اضافات، نسبت های وجودی اینها له نحو وجود بخلاف الاعدام الملكات ما در اعدام
ملکات، برای ملکه تحقق داریم اما برای عدم ملکه تحقق نداریم. اگر بخواهیم عدم را لازم قرار بدهیم
ملزوم قرار بدهیم بیاییم قاعده سلب در رتبه ذات را مطرح کنیم باید حواسمان را بدهیم که ارتفاع
نقضین پیش نیاید آن بحث را عقلی، فنی کار می کنیم.

کار با عنوان عدم

آنجا که با عقل و بحث های فنی و فلسفی کار نمی کنیم می خواهیم با عنوان عدم کار کنیم باید حواسمان را بدهیم که ما وقتی با عنوان عدم کار می کنیم دقیقاً مثل مواردی که با عنوان حرف کار می کنیم. عرف این را می فهمد که من مفهومی دارم آن مفهوم، اسم است نسبت دارد طرف نسبت است ولی مفهوم ذهنی اسم است طرف نسبت است. معنوی دارم که واقعیت خارجی ندارد این را عرف قشنگ با آن کار می کند ایشان می فرماید اگر من اینها را درست خوب مسلط شوم نمی توانم اصالة العدم را به عرف نسبت بدهم. نمی توانم بگویم عرف، اصالة العدمی است ممکن است اصالة الماهیة عرفی باشد. ممکن است جعل ماهیات خارجی عرفی باشد ولی اصالة العدم قطعاً عرفی نیست لذا اینها نکته بسیار دقیقشان در اینکه می گویند ما نمی توانیم برای اعدام مضافه حتی عرفاً حضی از وجود قائل شویم، نکته بسیار دقیق اینها برمی گردد به اینکه به تعبیر زیبایی که علامه طباطبایی در چندجای نهایی دارند و ایشان هم در چندین جای اصول از آن استفاده می کنند بازگشت این به این است که ما داریم اصالة العدم را به عرف نسبت می دهیم و این غلط است.

بنابراین با این مقدمه بسیار دقیقی که ایشان شروع کردند که من بین عنوان عدم که یک مفهوم است و یک موجود ذهنی است و نسبتی برقرار می کند با بقیه مفاهیم ذهنی و بین واقع عدم باید فرق قائل شوم و این فرق را عرف هم می فهمد نمی توانم بگویم عدم المضاف له حض من الوجود نخیر.

تطبیق لاشیئیت عدم در ابواب گوناگون فقه

براساس این فرمایش بسیار زیبای ایشان بعد ایشان از این یک نتایجی در جاهای مختلف می گیرد ایشان می فرماید حتی اگر در بعضی از جاها حکمی را در فقه آقایان آمدند گفتند وجوب تروک احرام در حج یا تروک مفطرات در صوم، اینها با تروک خواستند کار کنند بگویند تروک حکمی به نام مثلاً وجوب دارند. این در واقع باید به مقابلاتش برگردد چون ترک به عنوان امر عدمی، دیگر حکم پیدا نمی کند. خوب دقت کنید اینها بعد اثرش در فقه خیلی قشنگ ظاهر می شود. من آن موقع نمی توانم برای ترک به عنوان امر عدمی یک حکم شرعی قائل شوم چون من برای ترک، واقعیتی قائل نیستم که حکمی قائل شوم. نه غیری نه نفسی، نه وجوب غیری نه وجوب نفسی، نه حرمت غیری نه حرمت نفسی نمی توانم. اگر من باشم و فهم عرفی، برای عدم نمی توانم واقعیتی قائل شوم و نمی توانم وجوب را به تروک بزنم بگویم وجوب تروک احرام. یا بگویم تروک مفطرات. بله اگر خواستم مسامحه کنم اشکال ندارد مثل همین چیزهایی که ما در ضد عامها مسامحه می کنیم و می گوئیم مثلاً وقتی این شیء واجب است، ضدّ عامش محرمّ است. نه ما در واقع باید اینها را برگردانیم به مقابلات وجودیشان و احکام را در مقابلات وجودیشان تصویر کنیم. و الا من با فهم عرفی لاشیئیت عدم درگیر می شوم. اگر به من گفتند ترک مفطر واجب است، در واقع مزاحمت وجودی وجود دارد بین این اکل و صیام. و تراحم دو امر وجودی به همین تعبیری که می خواهیم الان در خلل از آن استفاده کنیم. این امر وجودی، مزاحم با مأموریه هست. وقتی مزاحم با مأموریه شد این فعل مثلاً حکم شرعی این است. اگر این فعل، مزاحم با مأموریه هست من عدمش را بخوایم واجب بکنم باید حواسم را بدهم از جهت فنی چه اتفاقی در فقه می افتد.

تطابق دیدگاه امام با ظاهر ادله

ایشان معتقدند همه اینها در همین سازمان است که آقایان چون نتوانستند فهم عقلی یا حتی فهم دقّی عرفی را درست کنند آمدند ادله را خراب کردند. بر این اساس ایشان می فرمایند که آن موقع ما اگر این سازمان را درست کردیم و نشان دادیم عدم راهی ندارد و نمی شود با عدم کار کرد لذا آن توجیه آقایان را ابعاد می دانیم. از اینطرف خود ما قشنگ توانستیم برای بطلان به زیاده راه درست کنیم و بگوییم بله شارع می تواند برای زیاده جعل بطلان کند. می تواند زیاده را سبب بطلان قرار بدهد هیچ مشکلی نداریم. کما اینکه می تواند بطلان را از وجود زیاده انتزاع کند. هم می تواند جعل مبطلیت کند، هم می تواند انتزاع کند. هیچ مشکلی نداریم. اگر توانستیم انتزاعش کنیم و بازگشت انتزاعیت را برگردانیم که مزاحمتی در وجود برقرار است بله. فرد دوم رکوع مزاحم است با تحقق مأموریه. این تراحم بین این دو شیء وجودی، سبب شده که با تحقق فرد دوم رکوع یا فرد دوم تشهد در صلاة دو رکعتی یا فرد سوم تشهد در صلاة سه یا چهار رکعتی که در آنها دوتا تشهد جزئش هستند. فرد سوم می آید مزاحمت درست می کند لذا انتزاع بطلان می شود. یا شارع می آید برای این وجود زیاده سببیت بطلان را جعل می کند با همان توضیحاتی که دادیم هیچ مشکلی نداریم.

ما اگر توانستیم اینها را به تراحمات وجودی برگردانیم ما قانون را داریم و قانون را که درست کردیم آن موقع مسئله بطلان به زیاده مطابق با ظاهر دلیل است. هم ظاهر دلیل را داریم، هم امکان جعل را داریم، هم انتزاعی شدن بطلان به زیاده را داریم هیچ مشکلی نداریم. لذا به تعبیر بسیار زیبای ایشان در پایان

و علی ما ذکرنا من امکان الزیاده من زیاده را براساس جامع تصویر کردم

و امکان بطلان بها و توانستم امکان بطلان به سبب زیاده را هم تصویر کنم حالا یا با انتزاعی شدن یا با اعتباری شدن. اگر توانستم اینها را بکنم لابد من الأخذ بظاهر ما دل علی البطلان بها آن موقع من باید از ظاهر دلیل استفاده کنم و با ظاهر دلیل کار کنم و اگر با ظاهر دلیل کار کردم دیگر دچار هیچ مشکلی نیستم.

نکته پایانی این بخش از مقدمه امام را که قبلاً هم به آن اشاره کردیم یادآوری کنم.

ما در این مرحله چون فعلاً داریم تأسیس قاعده می کنیم به جزء رکنی و جزء غیررکنی کاری نداریم. به جزء مستحبی یا غیرمستحبی کاری نداریم. ما داریم می گوییم اگر دلیل دلالت کرد رکوع دوم مبطل است، مبطل است. خود زیاده مبطل است. تشهد دوم مبطل است، مبطل است. اگر دلیل دلالت کرد هر زیاده ای سجده سهو دارد می گوییم بارک الله همانطور که تقیصه سجده سهو می آورد زیاده هم سجده سهو می آورد. پس شد سجدتی السهو لکل زیاده و تقیصه لکل زیاده اشکال ندارد. حالا بعداً روشن می کنیم که این دلیل، مربوط به زیاده های سهوی است. درست است. مربوط به تقیصه های سهوی است. اینها را دیگر در ادله می آوریم.

خلاصه بیان امام

ما توانستیم عنوان خلل را اعتبار کنیم و عنوان خلل را در یک مرکب اعتباری از باب اعتبار در اعتبار تصویر کنیم. زیاده را در مرکب اعتباری تصویر کنیم. بطلان بالزیاده را تصویر کنیم. به ظاهر دلیل اخذ کنیم. بر این اساس آن موقع دیگر ما مقسمی داریم برای همه بحثهایمان. همه بحث های ما مطابق با قاعده هستند. ظاهر دلیل منطبق با قاعده هست. من شروع می کنم ظاهر دلیل را بحث کردن که حالا

چند نوع زیاده دارم چند نوع نقیصه دارم چند نوع خلل دارم خلل قابل علاج دارم خلل غیرقابل علاج دارم هیچ مشکلی دیگر پیدا نمی‌کنم. علاج خلل چگونه هست بر اساس روایات؟ حالا دیگر شروع می‌کنم یکی یکی با ادله و روایات باب کار کردن تا این شاءالله ادامه بحث ایشان براساس این مبنای بسیار زیبا و روشن ایشان که تمام حرص و تلاش امام این است که من ظاهر دلیل را از دست ندهم و بخاطر مشکلی که در تأسیس قاعده عقلی عقلائی و حتی فهم عرفی دقیقی پیدا می‌کنم نیایم ظاهر دلیل را دست کاری کنم و اگر هم بخواهم دست کاری کنم دست کاری به جایی نمی‌رسد چون دست کاری آقایان با ارجاعش بود به اشتراط عدم، بشرط لایش کردند که عبارات محقق حائری و محقق خوئی را خواندیم و ایشان نشان دادند که این به جایی نمی‌رسد و قطعاً یک کار غیرعرفی است تا این شاءالله ادامه بحث ایشان .

مرور بحث قبل

فرمایشات حضرت امام(ره) در ارتباط با مقدمه ای برای تصویر خلل در مرکبات حقیقی و اعتباری و اینکه ما می توانیم عنوان خلل را هم در زیاده و هم در تقیصه به کار ببریم و مشکلی نداریم در تصویر زیاده در مصداق مأموریه. کما اینکه مشکلی نداریم در اینکه خلل به زیاده را تصویر کنیم.

برعکس ما نمی توانیم خلل زیاده را به تقیصه برگردانیم و مسئله را به اشتراط عدم ارجاع بدهیم. توضیحات مفصلاً گفته شود و تأیید هم شد و معلوم هم شد که فرمایش ایشان براساس مبنای ایشان در جامع و مبنایشان در بحث احکام وضعیه، فرمایش تامی است مطابق با ظاهر دلیل هم هست و لذا قابل أخذ است.

شمول عنوان جامع خلل نسبت به شرایط

اما باقی مانند یک نکته ای که عرض کردیم در ابتدای بحث که ببینیم این جامع حضرت امام و این مسیری که ایشان سیر فرمودند آیا شرایط را می گیرد که من بتوانم خلل را در شرایط تصویر کنم با عنایت به نکته ای که در مبنای حضرت امام در جامعشان در مرکبات اعتباری هست سرنوشت مسئله خلل در شرائط که بالاخره این مقدمه می خواهد مدخلی باشد برای تصویر خلل در همه فروض و مواردش با همان تقسیماتی که در ابتدا گفته شد هم صاحب عروه مطرح کردند هم بقیه طرح کردند فقط آنها گرفتار خلل بالزیاده بودند. ببینیم اینجا سرنوشت مسئله با عنایت به مبنای حضرت امام(ره)

چه می شود آیا اینجا ما با عنایت به جامعی که امام ارائه می کنند در مورد خلل دچار مشکلی هستیم یا نیستیم.

طرح مسأله جامع ذیل بحث صحیح و اعم

نکته ای که به عنوان مقدمه عرض می کنم این است که استحضار داریم قبلاً هم گفته شد که مسئله جامع در بحث صحیح و اعم ارائه می شود. و در بحث صحیح و اعم البته بلکه ما به نکته شرائط برسیم مقدماتی هست که نمی خواهیم وارد تفسیر آنها شویم ولی اجمالاً همینطور که در بعضی نکات یک مروری بکنیم که محل نزاع را معلوم بکنیم و دخالت شرایط را ببینیم این است که امام آنجا تعبیر به نزاع در صحیح و اعم را محل اشکال قرار دادند

اشکال امام به عنوان باب صحیح و اعم

با تفصیلاتی که در جای خودش آمده و نشان دادند که نزاع ما سر تام الاجزاء و الشرائط و عدم تمامیت است. سر تمام و نقص درگیری داریم نه سر صحیح و اعم حالا با تفصیلاتی که در جای خودش دادند و عرض کردم فعلاً مطرح نیست. منتها وقتی سراغ تام رفتیم تام الاجزاء و الشرائط اینطوری مطرح شد که ما می خواهیم ببینیم عناوین عبادات مثلاً برای تام الاجزاء و الشرائط وضع شدند یا نه در مقابل جایی که تام الاجزاء و الشرائط نیست. در این صورت که مسئله به بحث تام الاجزای و الشرائط برگردد و عدم تام الاجزاء و الشرائط، روشن است که شرائط محل بحث هستند. بر این اساس که ما مسئله را به تام الاجزاء و الشرائط برگردانیم سوال این می شود که آیا همه شرائط اینجا محل بحث هستند؟ یا نه بعضی از شرائط را ما نمی توانیم در محل بحثمان قرار بدهیم. این را

عرض می کنیم تا معلوم شود جامعی که تصویر می شود ناظر به کدام بخش از اجزاء و شرائط عبادت است.

شمول یا عدم شمول نزاع نسبت به برخی از شرایط

آنجا خود امام(ره) توضیح می دهند که

قد ادعی بعضهم عن محل النزاع هو الاجزاء مطلقا و الشرائط التي أخذت فی متعلق الأمر كالستر و القبلة و الطهور

آنجا یک بحثی شده که بعضی از اصولیین مطرح کردند که ما بعضی از شرایط را در متعلق امر اخذ می کنیم و از تقسیمات اولیه مأموریه به حساب می آیند و صلاه می تواند صلاه با ساتر باشد می تواند صلاه با ساتر نباشد. می تواند صلاه رو به قبل باشد می تواند صلاه رو به قبله نباشد. می تواند صلاتی باشد که در آن طهور وجود دارد یا طهور وجود ندارد. ستر و استقبال و طهارت از شرائطی هستند که در متعلق امر اخذ می شوند. اما بعضی از شرائط در متعلق امر اخذ نمی شوند بلکه اینها بعد از امر می آیند مثل قصد امر. اگر کسی گفت من در صلاه قصد قربت را به عنوان قصد امر دارم، قصد امر را می گویند من قبل الأمر می آید و بعد از امر می آید. یا قصد وجه مثلاً من بخوادم معین بکنم وجوب یا استحباب را. یا قصد تمیز در مواردی که می خواهم امثال اجمالی کنم حالا با توضیحاتی که بوده و در آینده ی بحث ما هم می آید. بالاخره تمیز مأموریه از غیرمأموریه یا وجه که استحبابی است یا وجوبی یا قصد قربت به معنای قصد امر اینها من قبل الأمر و متأتی من قبل الامر هستند تأتی اینها بعد از امر است تا امری نباشد قصد امری نیست. تا امری نباشد وجوب یا استحبابی نیست. تا امری

نباشد عنوان مأموریهی نیست که من بخواهم مأموریه را از غیر خودش تمیز بدهم. اینها می گویند اینها مواردی است که

مما لایمکن أخذه فی المتعلق اینها قطعاً در بحث جامع ما نیستند و مثلاً اینها دخالت ندارند. کما اینکه بعضی از شرائط، شرائط عقلی هستند مثل مزاحمت به أهم. در جای خودش می آید که اگر این صلاه مزاحم با ازاله شد که ازاله أهم از صلاه است. تراحم با أهم یک بحثی است که وقتی صلاه مزاحم با اهم هست و من أهم را بر مهم مقدم می کنم شرط صحت صلاه این است که مزاحم با أهم نباشد. بالاخره چون ازاله ضد صلاه است و ضد أهم هست و مزاحمتش با صلاه، صلاه را فعل مزاحم با أهم می کند که این از شرائط عقلی است.

بنابراین بعضی ها آمدند بگویند ما همه شرائط را نمی توانیم بیاوریم. لذا در عین حالی که عنوان بحث ما سر تام الاجزاء و الشرائط است باید تام الشرائط باشد اما نه، بعضی شرائط جزء تقسیمات اولیه هستند و قبل از امر در مأموریه اخذ می شوند بعضی ها تقسیم ثانویه هستند و بعد از امر می آیند ولو شرعی هم باشند علی ما هو المشهور، اما بعد از امر هستند. بعضی ها هم عقلی هستند مثل مزاحمت. بعضی ها گفتند اینها خارج هستند. بعضی ها هم ادعا کردند اصلاً امکان ندارد داخل شوند. چرا؟ بخاطر اینکه اینها رتبتاً متأخر از رتبه مسماً هستند. من یک صلاتی دارم که مسمایی به نام صلاه دارد و این مسماً مقدم بر طلب است ولی یک طلبی دارم که به این مسماً تعلق گرفته بعد از قبل این طلب، شرائطی بوجود می آید. یا یک مسمایی به نام صلاه دارم که این مسماً قبل از ابتلاء به تراحم است بعد از اینکه این مسمای صلاه مبتلا شد به تراحم با ضد أهم، آن موقع یک شرط عقلی برایش درست می شود.

پس ما شرایط شرعی ای که بعد از امر و طلب می آید یا شرایط عقلی ای که بواسطه تراحم بوجود می آیند اینها از مسما صلاۀ متأخر هستند و نزاع من در مسما هست. چون اینها تأخر در رتبه دارند اصلاً نمی شود اینها را أخذ کرد. حالا بعضی ها گفتند أخذ نمی شوند. بعضی ها گفتند اخذشان امکان ندارد. بخاطر اختلاف رتبه ای که وجود دارد. و بعضی ها هم بحث را تفصیل بیشتری دادند گفتند اصلاً نمی شود اینها را در یک رتبه جمع کرد. جمع بین شرائطی که مثلاً در رتبه متأخر هستند و شرائطی که در رتبه متقدم هستند امکان ندارد.

امکان شمول نزاع نسبت به تمام انواع شرایط در دیدگاه امام

امام(ره) آنجا نشان می دهند که نه، در اینها هیچ اشکال عقلی نیست. یعنی ما مشکلی نداریم که نزاع را در جمیع شرایط جاری کنیم. حالا اگر کسی گفت قصد امر را می شود در متعلق، اخذ کرد مثلاً با متمم جعل و آنگونه مطالبی که گفته شده در جای خودش، هیچی. اما اگر قائل شد به اینکه قابل اخذ در متعلق هم نیستند اشکالی ندارد چیزی که متأخر است در مقام تحقق در مقام تسمیه و تصور، متقدم باشد. این اشکال عقلی در آن نیست. ایشان آنجا محل بحث مفصل ایشان است با اصولیینی که بواسطه تأخر رتبه گرفتار شدند. ایشان نشان دادند که ما در مقام تسمیه و تشخیص درست مسما چه اشکال دارد که تصوراً آن که تحققاً متأخر است متقدم تصور شود. تصورش که محال نیست.

امام جمله معروفی داشتند که لأن الاجتماع فی التسمیه غیر الاجتماع فی الرتبه فی الواقع

ما تأخر رتبه داشته باشیم در واقع، تأثیری در حیث تسمیه ندارد. آن که محال است این است که متأخر در واقع بیاید در رتبه متقدم به حسب واقع نه به حسب تصورش و جعل لفظی به ازائش. این مشکلی ندارد.

حالا دیگر با توضیحات مفصلی که داده شده آنجا نظرات مختلفی ارائه شده از فرمایشات آقا ضیاء، محقق نائینی. آنجا نکاتی گفته شد که نیازی به تکرار ندارد.

لذا امام آنجا اصل مسئله را قبول کردند

فتحصل مما ذکر امکان جریان النزاع فی جمیع الشرائط

وقوع نزاع در جمیع شرایط

منتها یک بحث دیگری بوجود آمد که بعد الامکان النزاع آیا واقعاً این نزاع در همه شرایط وجود دارد یا نه، مسئله شرایط یک مسئله متفاوتی از اجزاء دارد. امام آنجا می خواهند بگویند که ظاهر ادله ای که در لسان قوم وجود دارد مطلق شرایط را می گیرد. بعضی از ادله که اینها می آورند همه شرایط را شامل می شود. مثلاً اعمی ها به صحیحی ها اشکال می گیرند شما که می گوید صلاة موضوع برای تام الاجزاء و الشرائط است باید مثلاً صلاة مرادف با عنوان مطلوب شود. اگر صلاة مرادف با عنوان مطلوب شود و چنین مترادفی مثلاً وجود ندارد. اگر آنها اشکال گرفتند که باید صلاة، مرادف با مطلوب نشود یا مرادف با مطلوب بشود هیچ وقت صحیحی نیامد بگوید نه، من همه شرایط را نمی گویم که صلاة مرادف با عنوان مطلوب شود. یا مثلاً اگر به او گفتند شما براساس قول به صحیحی لازمه اش تکرار طلب است. یکبار طلب در عنوان موضوع می آید چون موضوع تام الاجزاء و الشرائط است و در این شرایط، شرایط من قبل الامر و طلب هم وجود دارد پس طلب در موضوع هست. یکبار طلب در محمول آمده که تکلیف خورده به این صلاة.

صحیحی نیامده بگوید نه تکراری پیش نمی آید چون من در موضوع، شرایط آتی من قبل الامر و طلب را نمی آورم.

خلاصه وقتی آنها به او می گفتند لازمه حرف شما این است که بگویی اطلب مطلوبی من دارم مطلوب را طلب می کنم، صحیحی نمی گوید نه، این پیش نمی آید. بلکه به تعبیر امام استدلالی که آخوند می آورد که وحدت اثر کاشف از وحدت مؤثر است ظاهر در این است که همه شرائط را دارد دخیل می کند. چون وحدت اثر، اثر بر صلاة تام الاجزاء و الشرائط از هرجهتی بار می شود. حالا بعداً عبارت آخوند هم می خوانیم. آخوند قبلاً به یک مناسبتی وقتی اجزاء و شرائط ماهیت را از اجزاء و شرائط فرد جدا کردیم آخوند فرد را کنار می گذاشت اما ماهیت را می گفت هم شرائط است هم اجزاء چون اثر بر چیزی بار می شود که همه اینها در آن باشند. لذا امام آنجا هم می فرمود

بل الاستدلال بوحده الاثر لكشف وحده المؤثر این ظاهر در این است که مسماً شامل همه شرائط است. مسماً صحیح فعلی است و این صحیح فعلی، جامع برای جمیع شرائط است و الا ما نمی توانستیم بحث وحدت اثر و كشف از وحدت مؤثر را داشته باشیم.

شمول یا عدم شمول نزاع با توجه به عنوان «تام الاجزاء و الشرائط»

بعد امام جمع بندی می کنند واقع مسئله این است که با این امکانی که ما عرفاً درست کردیم و ظاهر استدلالات قوم را ارائه کردیم ولی چون ما عنوان صحیح و اعم را از محل بحث کنار گذاشتیم و سراغ تام الاجزاء و الشرائط رفتیم می شود باز بحث کرد. چرا می شود بحث کرد؟ چون شرائط انصافاً متفاوت هستند بعضی ها شرائط ماهیت هستند بعضی ها شرائط وجود هستند. شرائط ماهیت جایگاه خاص خودشان را دارند. شرائط وجود جایگاه خاص خودشان را دارند. لذا در عین حالی که ما بحث را سر تام الاجزاء و الشرائط بردیم و دست از عنوان صحیح کشیدیم شرائط یک مقداری وضعشان متفاوت است. لذا یک دفعه یک کسی نگاه می کند می گوید من ماهیت را که نگاه می کنم همان

تقسیم پنجگانه آخوند می گویم ماهیت اجزاء و شرائطی دارد اجزاء معلوم هستند شرائط هم همان تقیدات ماهیت هستند که قبلاً عبارت آخوند را مفصل خواندیم. ولی اینها مربوط به ماهیت هستند. ولی همین ماهیت وقتی می خواهد در خارج تحقق پیدا بکند یعنی آن تحققش صحیح هست یا غیر صحیح هست چون آنها در عنوانشان صحیح بود می رفتند تام الاجزاء و الشرائط را سر ماهیت پیاده می کردند ولی همین ماهیت وقتی می خواست تحقق پیدا بکند مثلاً اگر نهی از ضدی بوجود می آمد و نهی از ضد می آمد و ماهیت را به هم می زد چه اتفاقی می افتاد؟ اگر نهی از ضدی بوجود می آمد و این صلاة بواسطه نهی که از ناحیه ازاله می آمد صحیح نبود فاسد بود ماهیتش تام الاجزاء و الشرائط بود اما بخاطر نهی که بواسطه امر به اهم آمده بود این را فاسد کرده بود. در واقع وجودش فاسد می شد نه ماهیتش. لذا به تعبیر زیبای امام آنجا خیلی کار مرتبی کردند گفتند ما آنجا دقتی که باید بکنیم این است که ما وقتی سراغ تام الاجزاء و الشرائط می رویم جا دارد سوال کنیم تام الاجزاء و الشرائط به حسب ماهیت؟ تام الاجزاء و الشرائط به حسب وجود؟ کأن ما در دو رتبه با شرائط کار می کنیم که آن مزاحمت با اهم برگردد به صحتش در وجود.

من بگویم من دنبال ماهیت صحیحی هستم تام الاجزاء و الشرائط که می گویم شرائط و اجزاء ماهیت را می گویم فعلاً کاری به وجود این ماهیت ندارم. آن مزاحم بودن با اهم مثلاً ازاله ای برای صلاة بله او صلاة را غیر صحیح می کند به حسب وجود. لذا در واقع ما با توجه به اینکه در عنوان بحث آقایان صحیح و اعم بود ما صحیح و اعم را برداشتیم به تام الاجزاء و الشرائط تبدیل کردیم. دقت که می کنیم می بینیم شرائط رتبه های مختلفی دارند بعضی از شرائط در رتبه ماهیت قرار می گیرند. بعضی از شرائط بود و نبودشان مربوط به وجود این ماهیت است. آن موقع بحث یک مقداری شلوغ می شود و لذا یکی از بحث های خیلی جدی با آخوند که می گفت من می خواهم با اثر به مؤثر اشاره کنم.

می گفتند با اثر می خواهی به مؤثر در رتبه ماهیت اشاره کنی یا می خواهی با اثر به مؤثری که صحیح فعلی است اشاره کنی که دیگر صحت تا مرحله وجود را هم بگیرد. و لذا آنجا ایشان (ره) یک بحث بسیار مهمی را ارائه کردند که انصافاً ما امکان عقلی را درست می کنیم و می گوئیم هم که ظاهر بعضی از ادله، دخالت همه شروط است اما واقع مسئله در عبارات تشویش و اضطراب وجود دارد. ریشه تشویش و اضطراب هم این است که باید عنون صحیح کنار برود عنون تام بیاید وقتی عنون تام می آید معلوم شود این شرائط دخیله ی در ماهیت در عنون تام الاجزاء و الشرائط می خواهند بیایند یا شرائطی که دخالت در وجود هم دارند محل بحث است. چون واقعاً بین شرائط اختلاف رتبه هست.

و باید آنجا بحث کنیم که کدام شرط از شرائط مسماست طوری که مسماً بدون آن شرط محقق نمی شود و کدام شرط از شرائط صحت مسماست که به شرائط وجود برگردد.

حالا ما مفصلاً آنجا بحث کردیم که بعد ایشان ترجیح می دادند که قصد وجه را قصد تمیز را ما بعید نیست که از شرائط وجود بدانیم و بگوئیم اینها دخالت در ماهیت ندارند. حالا قصد امر اختلافاتش سر جای خودش باید در جای خودش گفته شود. و در واقع تراحم و آن نهی که به عنون مانع صحت در وجود است اینها قطعاً دخالت در شرائط ماهیت ندارند و لذا خارج هستند.

البته در اجزاء هم این سرنوشت را پیدا می کنند که بعداً به مناسبت عبارات محقق خوئی در خلل شاید به آن نکته اشاره کردیم.

اما علی ای حال در شرائط امام اول تحقیقی که می کنند یک فضای اینطوری برای کلمات قوم درست می کنند منتها در ادامه بحث یعنی امام تا اینجا تصویر دخالت شرائط را هم مطلقاً عقلاً امکان پذیر

دیدند. هم مقتضای بعضی از ادله قوم، دخالت مطلق شرائط را با همین تفصیلی که عرض کردم ما سه گونه شرط داریم شرائط قابل اخذ در متعلق، شرائط غیرقابل اخذ در متعلق و شرائط عقلی. و هم اینکه تشویش و اضطراب در عبارات و تفکیک بین شرائط مسماً و ماهیت از شرائط تحقق و صحت در وجود را گفتند لایبعد که بگوییم در عبارات بعضی از فقهاء و اصولیین چنین چیزی هست. این تا اینجا مقدمه.

دخالت یا عدم دخالت شرایط در مسمای عرفی طبق مبنای امام در جامع

منتها در مبنای خودشان در جامع، یک مسیری حرکت کردند که این مسیر در آن دخالت شرائط را ایشان می خواهند عرفاً از جامع بیرون ببرند یعنی بگویند شرائط در مسماً عرفاً دخیل نیست بر مبنای مختارمان در جامع. که الان بحث امروز ما که می خواهیم ببینیم این جامعشان که می خواستند به ما کمک کنند مسئله خلل را درست کنیم نسبت به شرائط چه تکلیفی پیدا می کند. حالا موضوع خلل یعنی صلاة یا عنوان خلل که خود عنوان خلل هم جامع داشت.

امکان عقلی دخالت شرایط

ما باید براساس سازمان فرمایش امام(ره) نسبت به خود صلاة که ما می خواهیم خلل فی الصلاة بگوییم یا نسبت به عنوان خلل، تکلیف شرایط را بدانیم بر مبنای امام(ره). خودشان گفتند اشکال عقلی وجود ندارد.

دیدگاه محقق خراسانی در دخالت شرایط ماهیت در نزاع، عرفاً

مقدمتاً عرض کنم که شما یادتان هست آخوند در خود اجزاء و شرایط ماهیت یک چنین احتمال عرفی ای دادند لذا آخوند گفت که ما یک جزء ماهیت داریم یک شرط ماهیت داریم مثل استقبال که شرط ماهیت است طهارت که شرط ماهیت است یا رکوع و سجود و قرائت که جزء ماهیت هستند. یک شرط فرد و جزء فرد داریم که حالا کاری با آن نداریم قبلاً بحث آن را کردیم. آخوند فرمودند عرفاً می شود احتمال داد که شرایط ماهیت در محل نزاع دخیل نباشند ولی بعد گفتند بر مبنای ما که با اثر کار می کردیم هم جزء ماهیت دخیل است هم شرط ماهیت. ولی عدم دخالت شرائط ماهیت را که دیگر الان می خواهیم شرایط وجود را فعلاً کنار بگذاریم سراغ شرایط ماهیت برویم و بگوییم احتمال عدم دخالت شرایط ماهیت را عرفاً آخوند هم تصریح کرده و احتمال داده که واقعاً می شود ما اگر نگاه عرفی کنیم بگوییم در نگاه عرفی می شود ما شرایط ماهیت را خارج بدانیم ولی در نگاه آخوند با مبنا و استدلال که آخوند می خواستند از روی اثر کار کنند ترجیح دادند که مطلق اجزاء و شرایط ماهیت دخیل هستند.

ادامه بحث

حالا اینجا باید ببینیم مبنای امام(ره) را توضیح بدهیم اگر مبنای امام در جامع در این مرکبات شرایط را بیرون کرد چون ما آنجا نشان می دادیم که امام خیلی متأثر از الواحد عرفی آخوند است. آخوند تصریح می کند که عرفاً می شود ولی بر مبنای من باید شرایط هم داخل باشند. امام می خواهد جامعه را عرفاً بگونه ای تصویر کند و اصرار می کند که براساس این سازمان شرایط بیرون هستند. حالا می خواهیم ببینیم اگر براساس این سازمان امام با این توضیح مختصری که در ادامه اش می

دهند شرایط بیرون رفتند این مقدمه امام که توانستند خلل را اعتبار در امر اعتباری تصویر کنند
سرنوشت آن چه خواهد شد.

مرور بحث قبل

بحث ما در ارتباط با مقدمه فرمایشات حضرت امام در باب خلل به اینجا رسید که عرض شد امام با عنایت به نظریه جامعه شان که آمدند مسأله زیاده را حل کردند و بعد هم براساس مبنای ارزشمندشان در بحث احکام وضعیه با فرض تصویر زیادت توانستند هم بطلان را یعنی سببیت زیاده برای بطلان را انتزاعی کنند هم توانستند سببیت زیاده را برای بطلان اعتباری کنند ولی مسئله مبنایی بحث ایشان مبنایشان در مسئله جامع بود یعنی جامع بود که توانست مسئله تصویر خلل به زیاده را درست کند و به تعبیری که امام(ره) به کار بردند توانستند در واقع ظاهر لسان ادله را که خلل بالزیاده را دلیل بیان می کند و حتی دلائل علاج به خلل هم خلل بالزیاده را علاج می کند را مطابق با ظاهر دلیل درست کنند چرا؟ چون مبنایشان جامعشان این را باز کرد.

عرض شد ما باید ببینیم در باب شرایط بالاخره این جامع راه می دهد که مسئله خلل را در شرایط بحث کنند یا با عنایت به اینکه در بحث جامع، اخذ شرائط در جامع صلاتی محل بحث و اشکال است ما نسبت به مسئله تصویر خلل در شرائط ممکن است دچار مشکل شویم

خروج شرایط آتی من قبل الامر و شروط عقلی از مسمی

برای اینکه این مسئله را بررسی کنیم یک مقدمه ای را در ارتباط با مسئله جامع و نسبتش را با شرائط یادآوری کردیم و تقریباً به اینجا رسیدیم که امام(ره) ترجیح دادند که شرائط مخصوصاً آنهایی

که من قبل امر می آیند اینها از شرائط صحت ماهیت هستند از شرائطی که در خود ماهیت اخذ شوند و آن شرائط اگر شرائط صحت ماهیت بودند و به تعبیر امام که

یشبه ان تكون الشرائط مطلقا خصوصا الآتی من قبل الأمر من شرائط صحة تلك الماهیات لا من قیوده المعتره

حالا آن مطلقایش مانده که ما مطلقا را می خواهیم درست کنیم. فعلاً این مقدارش را توضیح دادند که شرائطی که من قبل الامر می آید یا شرائطی که در مسئله تراحم صلاة با مثلاً ازاله از باب نهی در عبادت سبب فساد است بوجود می آید اینها شرائط صحت هستند اینها برمی گردد به اینکه آن ماهیت صحتش چگونه هست. این مقدار در فرمایش امام تا اینجا مطرح بود که به نظر می آید شرائط رتبه های متفاوتی دارد و به دلیل اختلاف رتبه شرائط، می شود گفت که شرائطی داریم در رتبه ماهیت، می شود گفت شرائطی داریم مخصوصاً آنهایی که من قبل الامر هستند یا همان که عرض کردم بحث تراحم و نهی و فساد عبادت اینها به شروط تحقق و صحت برگردند. این را تا اینجا امام تصویر فرمودند.

بررسی شرایط ماهیت

اما حالا شرائط خود ماهیت چگونه؟ آیا شرائط خود ماهیت هم بیرون هستند؟ حالا همین عبارتی که از امام خواندم براساس مبنای ایشان در جامع، ایشان ابتدا ترجیح دادند شرائط بیرون باشند حالا توضیح خواهم داد و لذا همین عبارت را که آن الشرائط مطلقا سواء ما يتأتى من قبل الأمر أو لا

خارج عن حقيقة الصلاة و يشبه ان تكون الشرائط مطلقا خصوصا الآتي من قبل الأمر من شرائط
صحة تلك الماهية

تا اینجا که دیروز اشاره کردیم، شرائط آتی من قبل الأمر و شرائطی که مثل قصد امر و قصد وجه و
قصد تمیز یا شرائطی که در مسئله تزاحم و مزاحم با اهم و دلالت نهی بر فساد است آنها که روشن
است. رتبه آنها رتبه ی شرائط دخالت داده شده ی در ماهیت نیست. اما حالا شرائط ماهیت را چی؟

دیدگاه محقق خراسانی در مورد دخالت شرایط ماهیت در مسمی

عرض کردم آخوند(ره) در آن تتمیم و بقی اموری که در مسئله صحیح و اعم دارند در آن امر ثانیشان
تقریباً بحششان این است:

اذا عرفت هذا كله

تعبیرشان این است که شرائط فرد را کنار می گذاریم

اما ما له شرطا في اصل الماهيتها

اجزاء را که می گویند داخل است شرایط ماهیت را می گویند

فمیکن ازدهاب ایضا الی عدم دخله فی التسمیة بها مع ازدهاب الی دخل ما له الدخل جزء فیها

یعنی در رتبه ماهیت حالا شرط فرد و جزء فرد را کاری نداریم قبلاً بحشش را کردیم. در رتبه ماهیت
آخوند می فرماید می شود بین جزء و شرط تفصیل داد و گفت جزء در ماهیت دخالت می کند و در
تسمیه به این ماهیت جزء دخالت دارد ولی شرط را می شود گفت که دخالت ندارد

فیکون الاخلال بالجزء مخلا بها اگر جزء دخالت کرد اخلال به جزء، تسمیه را خراب می کند اما شرط دیگر دخالت در تسمیه ندارد کأن بیرون می رود و به تعبیر امام در شرائط صحت و وجود ماهیت می افتد. نه اینکه دخالت کند در اصل ماهیت و اصل مسماً

دون اخلال بالشرط

منتها آخوند می گوید

لکنک عرفت أن الصحيح اعتبارهما فیها

اما بر مبنای من آخوند شرایط حداقل در حد شرایط ماهیت اینها دخیل هستند چون آخوند می خواست اثر را بار کند اثر بر تمام الاجزاء و الشرائط بار می شد که حتی خیلی از محشین کفایه و حتی خود امام استظهار می کردند که از مبنای آخوند حتی باید شرایط صحت هم وجود داشته باشد چون اگر قرار است اثر را مینا قرار بدهیم اثر باید صحت فعلی را بدهد صحت فعلی هم یعنی همه اینها دخیل باشند. ولی حداقل شرایط ماهیت قطعاً براساس حرف آخوند دخالت می کند.

دیدگاه امام در مورد دخالت شرایط ماهیت در مسمی

امام(ره) تحلیلی که دارند این است که ما دخالت شرایط ماهیت را باید وضع جامع را ببینیم. کأن اگر جامع ما یک چیزی مثل جامع آخوند شد قطعاً شرایط ماهیت دخیل هستند بیشترش هم می شود اما اگر ما به جامع آخوند اشکال گرفتیم یادتان هست دیگر امام اشکالش به جامع آخوند این بود که تصویر می فرمودند که الواحد جامع آخوند، الواحد عقلی است و چون الواحد عقلی اینجا جاری نمی شود و امام اشکال داشتند که چرا ما بیاییم از این قواعدی که مربوط به مخصوصاً قاعده الواحد که در

جای خودش در فلسفه آن هم با آن مقدمات خاص قرار است جاری شود بیاییم این را در اعتباریات مشتمل بر کثرات و ذواجزاء و شرائط پیاده کنیم چون الواحد آخوند را الواحد عقلی می دانستند نظریه آخوند را کنار گذاشتند و بیان فرمودند که اگر نظریه آخوند کنار برود نظریات تلامذه آخوند را مثل محقق اصفهانی و مرحوم آقاضیاء را هم نقد کردند که حالا ما درصدد تبیین آن نقدها نیستیم نقدها هم نقدهای واردی بود چون ظاهر عبارات آنها استدلالات عقلی محض بود که با آن استدلالهای عقلی محض نمی شد ما تسمیه را در مرکبات حقیقی و اعتباری تبیین کنیم که چندبار قبلاً توضیح دادیم امام می خواهند بگویند تسمیه باید یک مسیر عرفی داشته باشد و نمی شود با آن استدلالات عقلی آنها را تصویر کرد.

تبیین مجدد تصویر جامع در مبنای امام

بعد امام می فرمایند اما ما یک راهی داریم که قبلاً هم به آن اشاره کردیم که براساس راه امام ما می توانیم جامعی را تصویر بکنیم که برگردد به اینکه ما هیئتی داریم و صورتی داریم که این صورت اجزاء را می بلعد و این صورت یک امر وحدانی و بسیطی است که اجزاء را بلعیده و این امر وحدانی و بسیط موضوع له هست بعداً هم قبلاً یادتان هست ما در همین بحث خلل هم استفاده کردیم نشان دادند که نوعاً هم برای این هیئت و صورت وضع خاص و موضوع له عام هست هم مرکبات اعتباری را می گیرد هم حتی حقایق را می گیرد در اکتشافات و در اختراعات حتی ما جایی با مرکب حقیقی هم کار کنیم باز تسمیه اینطور هست که در جای خودش با مقدمات بسیار خوب امام این را تبیین می کنند و جامع به تعبیر ایشان می شود

فحينئذ يقول يمكن ان يقال ان الصلاة عبارة أن ماهية خاصة اعتبارية مأخوذ على نحو لابلشرط فاني فيها مواد خاصة مأخوذ كذلك

ما يك مواد لابلشرطى داريم از ذكر و قرائت و ركوع و سجود اين مواد خاص كه خودشان هم لابلشرط هستند در آن هيئت صلاتى فانى هستند و هيئت صلاتى به عنوان امر وحدانى و بسيط آنها را بلعيده

فمواد الصلاة ذكر و قرآن و ركوع و سجود على نحو اللابلشرط صادق على الميسور منها
آن موقع اين مواد لابلشرط صدق مى كند بر آنچه كه ميسور است بر هر فردى در مقام امتثال امر به صلاة

و هيئتها صورة اتصالية خاصة

صلاة هيئتي دارد كه صورت اتصالى خاصه اى است

نسبتها الى المواد نسبة الصورة الى المادة لكن الهيئة ايضا اخذت لابلشرط

يك هيئت لابلشرط داريم كه اين مواد لابلشرط را مى بلعد كه هيئت السيارة و الدار و البيت

ما اين هيئت وحدان بسيط را كه آن مواد را بلعيده چگونه تصور بكنيم؟ اين لايمكن أن يعبر عنها الا بعناوين عرضية كالتعبير عن السيارة بالركب الخاص و عن البيت و الدار بالمسكن الخاص من غير ان يكون لها جنس و فصل يمكن تحديدها بهما

ما آن امر بسيط را كه هيئت صلاتى است هيئت دارى است هيئت بيتى است هيئت مثلاً طيار هست اين امر را اين هيئت را با آثارش معرفى مى كنيم و همينطورى كه ايشان فرمودند. بعد هم اگر يادتان

باشد از ایشان استفاده کردیم در ذیل مسئله تبادر این را تکمیل کردند چون عرض شد در تبادر مشکل این بود که علی الصحیح وقتی یک چیزی مجهول است چه چیزی از او متبادر است؟ ما اجزاء را نمی شناسیم چه چیزی متبادر است؟

بعد آمدند گفتند نه، این هیئت، معرف به آثارش است و با آن آثار مترتبه ما این هیئت را معرفی می کنیم و چون اینجا هیئتی داریم که با قربان کلی تقی مثلاً، معراج المؤمن، ناهی عن الفحشاء آن را معرفی کردیم برای تبادر کافی است. بعد هم آمدند بر همین اساس نکته بسیار مهم که این را توسعه دادند که ما در مرکبات حقیقه هم این را داریم منتها وضع خاص و موضوع له عام هست

وضع اللغات فی جمیع الألسنة لما كان علی نحو التدریج حسب الاحتیاجات الماسة الیه یشبه ان یکون نوعاً من قبیل خصوص الوضع و عموم موضوع له بالمعنی الذی تقدم با همان مبنایی که گفتیم نه مبنای مرآتیت که باطل بود و ما مرآتیت را در آن اقسام وضع باطل کردیم. بله به همان معنای عرفی که گفته شد.

من کون الخاص منهوضاً حین الوضع ما خاص روبرویمان هست اما وضع اللفظ بازاء الجامع المنهوض بالتبعه اجمالاً

این جامعی که به تبع خاص مثلاً مخترع نگاه می کند بر آن اساس که این طیاره هست این سیاره هست به همین شکل این را وضع می کند که قبلاً توضیحات آن را دادیم.

پس بشر وقتی که احتیاجش را به تسمیه می بیند لفظی را وضع می کند بدون اینکه نظر به خصوصیات داشته باشد. لفظ زید را برای این واقعیت فیما بین ایدی الناس قرار می دهد. کاری به طول و قد و جسم و حجم و بزرگی و کوچکی و علم و دانش او ندارد.

بل لجامعه و طبیعته النوعیه من غیر اطلاع علی جنسها و فصلها

آب را آب قرار داده حالا در طبیعیات قدیم آب یکطور معرفی می شد در طبیعیات جدید O2H

معرفی می شود این در تسمیه تأثیری ندارد. که امام ادعا کرد

و لو ادعی احد القطع بأن دیدن الواضع ان کان كذلك نوعاً خصوصاً فی المصنوعات و المخترعات و للطبائع التي اطع البشر علی مثل..... غافل ازمنه السابقه جداً و وضع اللفظ لجامعها بنحو لم یکن مجازفا این قطعاً گزاف نگفته.

امام اینطوری ملاحظه می کنید عملاً با رد آن بحثهای عقلی ای که آقایان در جامع تصویر کردند در اعلام شخصیه مسئله را بردند به تشخص به وجود و فلان و فلان یا به تعبیر خود امام در الواحد فلسفی عقلی که آخوند آورده بود یا مباحثی که از آقا ضیاء رسیده بود اینها مطالبی بودند که به تعبیر امام مطالب بسیار فنی عقلی بودند که هیچ ربطی به تصویر جامع ندارند و چون ربطی به تصویر جامع ندارند، نمی شود از اینها که مطالب بسیار فنی هست استفاده کرد.

برویم سراغ آن بحث هایی که به تعبیر امام بعضی از آقایان اصولیین از بعضی از اصطلاحات اهل ذوق آوردند نمی شود از آنها استفاده کرد.

خارج بودن شرایط از جامع عرفی در دیدگاه امام

اما در این تصویر که ملاحظه می کنید عملاً شرایط را کنار می گذارد. با اجزاء کار می کند اجزاء لابشرط، هیئتی که امر وحدانی بسیط است و این اجزاء لابشرط را بلعیده.

این تصویر را که ملاحظه می کنید خیلی نزدیک می شود به فرمایشات آخوند که آخوند هم می گفت ما عرفاً ممکن است شرائط را کنار بگذاریم فقط با اجزاء کار کنیم. می شود عرفاً شرائط را کنار گذاشت و با اجزاء کار کرد این تقریباً نزدیک می شود به آن مطلب عرفی آخوند که کأن اگر کسی عرفی نگاه بکند خلاصه اینطوری می شود. مواد لابشرطی داریم من الذکر و الركوع و السجود و الفلان بعد هیئتی داریم که این مواد را می بلعد. امر وحدانی بسیط است.

براساس این تصویر آن موقع این جمله امام درست در می آید

أن الشرائط مطلقاً دیگر شرائط که شرائط رتبه دوم که برمی گشتند به مایتاتی من قبل الأمر که از امر می آمدند یا چه شرائطی که در بحث تراحم و دلالت نهی بر فساد مطرح می شدند فساد واقعیت محققه موجوده که آنها شرائط صحت و وجود بودند چه حتی شرائط ماهیت دیگر از جامع بیرون می افتادند. جامع می شد آن امر وحدانی بسیط و به تعبیر خودشان الشرائط مطلقاً چه آنهایی که تأتی پیدا می کنند من قبل الأمر، چه آنهایی که رتبه دومی هستند دیگر همه باید بیرون بروند.

پس اینها من شرائط الصحة تلك الماهية هستند حتی استقبال، حتی طهارت، دیگر طهارت و استقبال و آن شرائطی که دیروز به آنها اشاره کردیم و اینها را احتمال می دادیم داخل باشند نه دیگر، ما جامعمان مواد را گرفت مواد هم اجزاء بودند اجزاء، داخل در جامع عرفی ما شدند دیگر شرائط کنار رفتند. هرچند عقلاً می توانستند باشند اما عرفاً اینطوری شد.

امام اولش جدا کردند گفتند کلمات القوم مختلفه لکن یشبه ان یکون مثل قصد الوجه من شروط التحقق و الصحة که الان هم همین را تأیید می کنند و لا دخالة له فی الماهية و مثل التراحم و النهی من موانعها من غیر دخیل فی الماهية

اینها دیگر به وجود برمی گردد مانع وجودند مزاحم وجودند.

أما الشرائط الآخر اما شرائط ماهیت نه، شرائط ماهیت هستند اینها داخل هستند. که شرائط ماهیت کالستر و القبلة و الطهور ...

اما الان براساس جامعی که ارائه کردند آن موقع نتیجه اش این می شود که جامع را که تحقیق می کنند نتیجه اش این می شود که این شرائط بیرون می روند. اینها شرائط مطلقا ستر و قبله و طهور و همه اینها در واقع برمی گردند از شرائط صحت، دیگر تامّ الاجزا باید بگوییم. دیگر شرائط کنار می رود. جامع ما تامّ الاجزاء هست. هیئتی داریم که آن اجزاء تامّ را بلعیده. شرائط دیگر می روند

من قیودها اینها از شرائط صحت ماهیت هستند لا من قیودها المعتبرة فی ماهیتها بر این اساس و الصلاة اسم للهيئة الخاصة الحالة فی الاجزاء الخاصة مأخوذة هی و الهيئة لابشرط و تتحد اتحاد المادة و الصورة

نتیجه این می شود آخر فی نهایت المطاف اینطوری است. امام اینجا این را می گویند بعداً هم که بقیه بحثها را پیاده می کنند بحث مهمشان اینجا این می شود که ما بالاخره شرائط را چه کنیم؟

خلاصه بحث در دخالت شرایط در جامع

لذا ما امرمان دائر می شود بین اینکه یا فهم عرفی ای را که امام ارائه می کند، مبنا قرار بدهیم و با این فهم عرفی مبنا قرار بدهیم و با این فهم عرفی همانطور که آخوند هم خیلی قشنگ احتمال داد شرایط را کنار بگذاریم. آن موقع باید ببینیم تکلیف بحث خلل ما چه می شود.

یا بیاییم سازمان آخوند را پیش ببریم. شرایط را داخل بیاوریم ولی آن سازمان آخوند را امام، عقلی و غیرعرفی تلقی فرمود که شرائط می روند داخل اما مبنا درست نیست. مثل بعضی دیگر از بحث های تلامذه آخوند که ما دیگر مفصل بحث هایشان را نکردیم که در آنجا مفصل بحث کردیم. آنها هم شرایط را می آورند اما مسیر خیلی فنی و عقلی و این مطالبی است که محل اشکال بودند.

اتکای تبیین امام به الواحد عرفی

آنجا اگر خاطر دوستان باشد حالا من نکته ای را عرض کنم تا بعد ادامه مطلب را پی بگیریم. آنجا با عنایت به اینکه ما نشان دادیم امام الواحد عرفی را قبول دارد و الواحد عرفی، قول رجل همدانی است یعنی قول رجل همدانی عرفاً درست است مخصوصاً الان در بحث بیع در چندین جا در بیع در استصحاب در استصحاب اقسام کلی و کجا و کجا که دیگر دوستان آشنایی دارند مراجعه می کنند. ما نشان دادیم که الواحد عرفی و قول رجل همدانی، عرفاً مشکلی ندارند.

نقد دیدگاه امام در تحلیل استدلال محقق خراسانی به قاعده الواحد

از اینطرف هم نشان دادیم خیلی از عبارات آخوند ظاهر در الواحد عرفی هستند مخصوصاً در همین بحث صحیح و اعم، آخوند نشان می دهد که این معرفّ بغیر وجه هست یعنی آثار متعددی معرفّ جامع هست. همانطوری که در ابتدا نشان می دهند که ما وقتی جامعی داشته باشیم که این متحد مع الأجزاء نحو اتحاد، یک عنوان بسیطی داریم که متحد با اجزاء نحو اتحاد البته روشن است که آخوند خیلی سر جزء کار می کند. اگر ما سر اینها و قرائن عبارت آخوند کار کردیم و گفتیم این فرمایش ارزشمند امام اگر الواحد آخوند واقعاً عقلی باشد اشکال وارد همان اشکالاتی که امام گرفتند. اما با

قرائنی که در عبارت آخوند وجود دارد ما الواحدمان عرفی است جامعمان یک امری است که متحد است با این اجزاء نحو اتحاد. و چون با این اجزاء نحو اتحاد متحد است آخوند می گفت در اینجا ما می توانیم در اقل و اکثر برائت جاری کنیم و شک در محصل پیش نیاید. به تعبیر ایشان. می گفتند:

مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المتخلفة زیاده و نقيصة متحد معها نحو اتحاد و فی مثله تجری البرائة

این تعبیر تعبیر دقیقی می شد و لذا ما آخوند را الواحد عرفی تصویر می کردیم همانطوری که در اول کفایه در آن بحث بسیار مهم آخوند که مسائل را به عنوان اجزاء این کل یعنی علمی که مرکب از مثلاً هزارتا مسئله هست تصویر می کردند آخوند فرمودند که نمی شود فرض کرد که مثلاً دوتا مرکب در همه اجزاء تداخل کنند چرا؟ نمی گفت این عقلاً محال است چون سبب می شود که دو اثر بر یک مؤثر بار شوند نه، می گفت عادتاً امتناع دارد. عقلاً بعید است عادتاً امتناع دارد و لذا تدوین و تسمیه دو اسم برای یک مرکبی که همه اجزایش تداخل کردند عقلاًئی نیست. یعنی سازمان آخوند یک سازمان عقلاًئی بود از نظر ما که می خواست یک مرکب را در اختیار ما قرار بدهد و این مرکب را تسمیه اش را با آثار متعدد درست کند و بگوید این در واقع دو مسمماً نیست ولو دوگونه اثر و دوگونه معرف داشته باشد.

این نگاه آخوند از نظر ما که عرض کردم خیلی زیاد از آخوند تکرار شده، هم در رفع اشکال تبادل علی الصحیح هم در همانجا که من یک مرکب دارم دوتا اثر سه تا اثر دارد. آخوند می گوید عیب ندارد این یک مسمماً بیشتر نیست و تسمیه اینطوری است یک اسم بیشتر نمی تواند داشته باشد.

بر این اساس که ما آخوند را قائل دانستیم به یک نوع الواحد عرفی و تسمیه عرفی، حالا اینجا چه می شود؟ آیا بر این اساس ما باید بگوییم باز اگر عرفی هست پس آخوند باید شرایط را کنار بگذارد و تسلیم حرف امام شود کما اینکه خودش احتمال عرفیش را داد و برود به سمت عرف و ما بگوییم جامعی داریم هیئت بسیطی داریم که اینها را بلعیده و چون بلعیده ماییم و یک امر عرفی اینطوری و لذا شرایط بیرون می رود بعد شرایط دیگر دخالت در صحت پیدا می کند بعد اینها می شوند خلل از باب صحت ماهیت که بعد بیاییم جامع امام را برای مباحث خلل مدخل خلل امام را فقط به جامع برنگردانیم به حیث صحت برگردانیم چنانچه امام شرائط را به صحت این ماهیت برگردانده که کأن برای اینکه مدخل درست شود و ما بتوانیم خلل را درست کنیم در زیاده اجزاء، جامع به ما کمک می کند اما در شرایط، صحت این مرکب محل بحث می شود آنها برگردند شرایط برگردند به اموری که دخالت در صحت دارند حتی شرایط ماهیت به تعبیری که امام به کار بردند یعنی بگوییم عرفی شده و راه را باز کنیم. یا می توانیم شرایط را هم به جامع برگردانیم و یک راه حلی برای شرایط عرفاً قائل شویم و اگر شرایط را حداقل شرایط ماهیت را به جامع برگردانیم آن موقع تصویر خلل در شرایط را هم از کانال جامع جمع و جور بکنیم بحث بسیار مهمی خواهد بود. یک مقدار با این نکته به نظر می آید فرمایش نورانی حضرت امام جلوتر می رود و جا داشت که امام(ره) در این مقدمه خللشان این مسئله را هم رسیدگی کنند که حالا به نظر رسید ما که دیگر داریم تبیین فقه الخمینی می کنیم این نکته را داشته باشید تا تکمیل بکنیم ببینیم بحث به کجا می رسد .

مرور بحث قبل

بحث ما در ارتباط با این شد که براساس مبنای حضرت امام در تصویر جامع در مرکبات اعتباری بنابر این بود که امام شرایط را مطلقاً از دایره جامع بیرون کردند و فرمودند که جامع یک هیئت لایشرطی است که برای موارد لایشرط قرار داده شد و این هیئت لایشرط که برای موارد لایشرط قرار داده شده نتیجه اش این است که شرایط همه از شروط صحت این جامعه هست و شرایط برمی گردند به اینکه وقتی این جامع و این ماهیت اعتباری بخواهد وجود پیدا بکند برای وجود صحیحش چنین شرایطی لازم است و با عنایت به اینکه نزاع ما در مسئله صحیح و اعم در عنوان صحت نیست بلکه در تام الاجزاء و الشرائط بودن است پس ما شرایط بودن را باید از جامع بیرون کنیم و جامع را ناظر به هیئتی که اجزاء به تعبیر امام بلعیده بدانیم مخصوصاً شرایط ماهیت حالاً شرائطی که آتی من قبل الامر هستند خروج آنها روشنتر است یا مثلاً اگر مسئله دلالت نهی بر فساد را فسادی که از ناحیه امر به اهم عارض می شود آن معلوم است که خارج است یعنی معلوم است که برمی گردد به صحت وجودی این ماهیت اما شرایط خود ماهیت را هم امام ترجیح دادند که این شرایط را ما بیرون بدانیم.

براساس این فرمایش ما ناگزیریم ببینیم که در بحث خودمان یعنی خلل، امام چگونه مسئله شرایط را دخالت می دهد.

تعارض ابتدایی در تحلیل ارائه شده از دیدگاه محقق خراسانی

منتها در همین فضای جامع ما چون جامع آخوند را عرفی کردیم باید ببینیم از یکطرف آخوند جامع را عرفی می کند و ما الواحد را الواحد عرفی دیدیم. از یکطرف اصرار دارد که شرائط داخل در جامع آخوند هستند. اگر خاطرتان باشد عبارت آخوند را هم خواندیم که آخوند اصرار داشت که عرفاً می توانیم فرض کنیم که شرائط از جامعه بیرون است ولی بر مبنای ما که ترتب اثر بر تام الاجزاء و الشرائط است باید شرائط را بیرون بدانیم. به این ترتیب ما باید نظر بدهیم که یا ارجاع اندیشه آخوند به الواحد عرفی غلط است که قرائن متعددی در عبارت آخوند داشتیم که نه، ارجاع حرف آخوند به الواحد عرفی چاره ای نیست چون تعابیر آخوند همه تعابیر عرفی هستند که جلسه قبل هم به آن اشاره کردیم. یا باید ببینیم اینکه آخوند شرائط را در جامع عرفی خودش قرار داده نادرست است یعنی همان احتمالی که خود آخوند دادند که عرفاً شرائط بیرون هستند و نمی شود از جهت عرفی شرائط را یعنی تقیدات را عرفی تلقی کرد و آنها را داخل دانست. یا بالاخره آن فهم عرفی امام را اینجا مبنا قرار بدهیم که ما عرفاً هم اگر بخواهیم شرائط را دخالت بدهیم شرائط برمی گردند به صحت وجودی ماهیت یعنی وجود ماهیت در خارج وقتی می خواهد این ماهیت موجود شود، وجود صحیح ماهیت، متوقف به این شرائط است مطلقاً. ببینیم بین اینها چه باید بگوییم از یکطرف،

ابهام در تصویر خلل در شرایط

از یکطرف هم در بحث خلل چه اتفاقی می افتد. امام(ره) که صریح عبارتشان که بما ذکرنا یتضح کأن الشرائط مطلقاً خارجة عن حقيقة الصلاة.

يشبه ان تكون الشرائط مطلقا خصوصا الآتية من قبل الامر من شرائط صحة تلك الماهية لا من قيود
آن ماهيت المعتبر في ماهيتها

این صریح عبارت امام است و لذا نتیجه می گیرند که انصاف مسئله این است که ما نباید بگوییم نزاع
بین صحیحی و اعمی در تام الاجزاء و الشرائط است نه، نزاع بین صحیحی و اعمی در تمامیت اجزاء
هست چون به نظر می رسد عرفاً شرائط علی ای حال دخالتی در بحث ندارند مگر نزاع سر عنوان
صحیح برود که قبلاً اشاره کردند شاید دخالت شرایط را آقایان از طریق عنوان صحیح دخیل می دانند
که امام هم اشکال کردند که نه، صحت مربوط به وجود می شود و نزاع ما سر تام و ناقص است که
تام و ناقص ربطی به حیثیت وجودی ندارد.

امام(ره) اینجا این را تصریح دارند در بحث های بعدی هم باز این را تصریح دارند یعنی آنجا که
خواستند جزء الفرد را تصویر کنند و توانستند از جهت فهم عرفی جزء الفرد را دخالت بدهند باز
ملاحظه کردید که دوباره تصریح کردند که ما جامع را بگونه ای تصویر می کنیم که عرفاً جزء الفرد را
می گیرد اما شرائط را خارج می کند یعنی آنجا هم باز امام(ره) تصویر داشتند به خروج شرائط. لذا از
این جهت راه ندارد که ما بخواهیم برای نظریه امام شرائط را وارد کنیم. تصریح می کنند که ما لوازم
ماهیت و عوارض ماهیت و عوارض وجود را می توانیم در مرکبات اعتباری بگونه ای دخالت بدهیم
اما شرائط را بیرون می کنیم و لذا تعبیرشان این بود که آنجا عبارتشان بگونه ای بود که ما می توانیم
از جهت فن تناسب عرفی که در حسن یک ماهیت دخالت می کند جزء الفرد را دخالت بدهیم و
تصویر کنیم ولی همانطور که عرض کردم آنجا گفتند که

فلا يبعد ان يكون للقنوت دخالة في حسن هيئة الصلابة فيوجد المصداق معه أحسن صورة من مع
فقدانه مع عدم دخالته في تحقق الماهية و هذا واضح لدى التأمل في الاشباح و النظائر

دوباره باز تذکر می دهند

ثم انه قد اشرنا سابقا الى الموضوع له في الصلاة

ما هيئت بسيطى را که اجزاء را بلعيده گفتيم

فلا نعيد والظاهر خروج الشرائط قاطبة

همه شرائط يعنى همان سه قسم شرائط را امام خارج کرد.

این مسیر استدلال امام.

تبیین دیگر و تکمیل دیدگاه امام

منتها عرض کردیم یکجا فقط عبارت امام یک راهی را برای ما باز می کند که این راه ممکن است
بتواند مسئله دخالت شرائط را خصوصاً شرائط ماهیت را نه شرائطی که مربوط به امر من قبل الامر
می آید یا شرائطی که از باب نهی از اهم دلالت بر فساد مهم کند نه، آن شرائط به وجود برمی گردند
و شرائط صحت هستند همانطوری که امام(ره) فرمودند. منتها عرض کردم در شرائط در قصد امر
بحث هایی داریم ولی حالا اصل مسئله را می خواهیم در عبارت امام درست کنیم. امام(ره) یک
عبارتی داشت که آن عبارت وسط امام است یعنی نه عبارتی است که در تصویر جامع آوردند نه آن
تنبیهی است که در مسئله جزءالفرد که درباره اجزاء ماهیت و لوازم ماهیت و وجود به آن اشاره

کردند. آنجا امام یک عبارتی دارند این عبارت وسط عبارتی است که ما قبلاً با آن کار کردیم و آن تحت عنوان فی دفع الاشکال که امام خواستند یک اشکالی را در ارتباط با تبادر صحیح مطرح کنند بعد خواستند این اشکال را دفع کنند.

دخیل کردن شرایط با کمک از وضع خاص و موضوع له عام

در آنجا امام یک عبارتی دارند که شما اگر وضع را خاص و موضوع له را عام دیدید و واضح، مخترع، اشاره کرد به ما فی بین ایدیه، این ما فی بین ایدیه یک واقعیت وجودی است با یک اثر که این ما فی بین ایدیه مثلاً مخترعش را که خواست تسمیه کند آن مخترع دیگر شامل فقط اجزاء ماهیت نیست. آن مخترع یک واقعیتی است که یک اثر وجودی دارد. براساس این عبارت امام نکته مهمی درست می شود که با این مبنای امام یعنی مبنای وضع خاص موضوع له عام و اینکه مخترع یا مکتشف به واقعیت ما فی بین ایدیه اشاره کند آن موقع ممکن است راه باز شود شرائطی را که ما به عنوان شرائط ماهیت قرار می دهیم یا حتی شرائط آتی من قبل الامر را که بالاخره باز در صحت این ماهیت دخالت می کنند از طریق وضع خاص موضوع له عام در جامع دخیل بدانیم و آن اثری را که بر این جامع دارد بار می شود اثر بار شده بر آن واقعیت ما بین ایدی الواضع بدانیم و این اثری که بر این واقعیت ما فی بین ایدی الواضع دارد با آن کار می شود جامعی دارد که آن جامع، شرائط ماهیت و حتی ممکن است شرائط آتی من قبل الامر را که امام آنجا گفتند عقلاً اشکال ندارد اینها را اخذ کنیم و توقفی ندارد ولو قصد امر، فرع امر باشد و آن صلاه موضوع باشد اما تصوراً گیر ندارد. ما دیدیم قبلاً امام این احتمال را برطرف کردند و امکانش را باز گذاشتند عقلاً گفتند می شود بحث، بحث عرف

است. در بحث عرف، استبعاد عرفی که آخوند کرد را امام اینجا در این بحث ارزشمندشان وضع عام موضوع له خاص بر طرف کردند. تعبیر امام این بود که

يمكن ان يدفع اصل الاشكال بعد تنبه الى مقدمة و هي ان اللغات في جميع السنة لما كان على نحو التدریج حسب الاحتياجات الماسة اليه يشبع ان يكون نوعا من قبيل خصوص الوضع و عموم الموضوع له بالمنع الذي تقديم یعنی با آن معنای انتقال که یک امر عرفی بود نه معنای مرآتیت. ما نمی توانیم شرایط وجودی را در مرآتیت دخالت بدهیم قطعاً نمی شود اما در انتقال می شود. چگونه می شود؟

من كون الخاصة ملحوظا حين الوضع من خاص را حين الوضع ملحوظ می کنم. خاصی که حين الوضع ملحوظ است یک واقعیتی است که آثار واقعی دارد. آن موقع این ملحوظاً حين الوضع می شود یک واقعیت خارجی که دارای اثر وجودی خاص خودش هست

و وضعت الالفاظ بازائها

بعد من لفظ را به ازاء این جامعی که در این واقعیت خاص محقق است می کنم به معرفت این عنوان. اگر ما اینطوری راه را باز کردیم براساس این فرمایش حضرت امام(ره) ممکن است ما بتوانیم مسئله جامع را شامل شرائط وجودی ماهیت بدانیم. به عبارت دیگر ما داریم کمکی می کنیم به نظریه حضرت امام که این کمک اینطور است که ما وضع می کنیم لفظ را برای ماهیت تام الاجزاء و الشرائط حتی شرائط آتی من قبل الأمر حالا آن دلالت نهی بر فساد و فساد آنجا آن یک حساب دیگری دارد آن انصافاً در رتبه اینها نیست. آن موقع من یک واقعیت دارم می توانم این را با آن کار کنم و به

عبارت دیگر می آیم شرایط دخیل در وجود صحیح را می آورم ولی دیگر لازم نیست عنوان صحت در کار باشد. عنوان جامع عرفی من در کار است.

براساس این فرمایش میانی امام یعنی این ابتکار بسیار ارزشمند حضرت امام در وضع خاص موضوع له عام و طریق تصویر جامع در مرکب اعتباری یا حتی مرکب حقیقی از باب اینکه مخترع و مکتشف به واقعیت خاص خارجی اشاره می کند به تبع او جامعی تصویر می شود و لفظ برایش قرار داده می شود به نظر می رسد جامع بین این مصداق و مصادیق دیگر که همه در ترتب اثر دخیل هستند راهش باز می شود یعنی ما از یکطرف آن کار عرفی آخوند را درست کردیم که عقلی نشود الواحد، عرفی بود. از یکطرف به کمک مبنای وضع خاص موضوع له عام آخوند آمدیم آن استبعاد عرفی را که آخوند داشت آن را برطرف کردیم. از یکطرف این نکته که امام فرمودند اینها شرایط صحت این ماهیت هستند را قبول کردیم اما لازم نیست نزاع سر عنوان صحیح باشد. ما می توانیم جامع تام الاجزاء و الشرائط را حتی نسبت به شرایط آتی من قبل الأمر را چون می خواهیم اثر بر آن ترتب پیدا بکند مخترع و مکتشف ما دارد با جامعی کار می کند که ذواتر است. اگر این راه را ما باز بدانیم به نظر ما، ما می توانیم به نظریه حضرت امام کمک کنیم. ما به اعتبار قرائنی که اینجا امام دارد که می فرود

و لو ادعی احد القطع بان دیدن الواضعین کان كذلك نوعا خصوصا فی المصنوعات و المخترعات بل والطبائع التي اطلعت بشر علی مصداقها چون دارد با مصداق یعنی با واقعیت وجودی کار می کند فی الأزمنة السابقة جدا و وضع اللفظ لجامعها بنحو لم یکن مجازفا

به نظر ما امام با این حساب می تواند آن اشکال تبادر را حل کند و بگوید این اثر، معرف آن جامع هست. کمکی به آخوند بکنیم حرف آخوند را تأیید کنیم که شرایط دخیل هستند البته نه همه شرایط

چون آخوند می خواهد حتی شرائط دلالت نهی بر ... ما آنها را قبول نداریم اما شرائط الماهیه و شرائط الآتی من قبل الأمر مخصوصاً شرائط ماهیت را ما با این روش عرفی امام می خواهیم دخالت در جامع بدهیم.

بنابراین اگر ما مسئله جزء الفرد را از این طریق حل کردیم و یک مسیر عرفی اینطوری رفتیم آن موقع می توانیم در جامعمان شرائط را بیاوریم و جامع ما خلل در شرط را هم بگیرد. حالا این مطلب تتمه ای دارد که جلسه آتی که جلسه پایانی بحث ماست این مطلب را تکمیل خواهیم کرد .

مرور بحث قبل

امام(ره) در ارتباط با مسئله شرائط اختیار کردند که شرائط در جامع ما دخالت نمی کند و قاطبه شرائط از عنوان صلاة خارجند و شرائط را همانطور که ملاحظه کردید به سه قسم تقسیم کردند توضیحاتش را دادیم و عرض کردیم که دوتا از عبارات امام(ره) تقریباً صراحت دارند در عدم دخالت شرائط اما یک عبارت وسطی امام(ره) داشتند که براساس این عبارت که نحوه وضع لفظ صلاة را برای مسمايشان ارائه می کنند و آن وضع خاص موضوع له عام را در همه موارد اینگونه عقلائی مخصوصاً در مصنوعات و مخترعات و مکتشفات بشری مبنا قرار می دهند عرض کردیم راهی باز می کند که می شود شرائط را حداقل شرائط ماهیت را و شرائط مربوط به آتی من قبل الامر را دخیل دانست. حالا ما درباره آن شرائطی که در مسئله نهی از ضد مطرح شد و دلالت امر به ازاله در نهی از صلاة و فساد صلاة حالا علی القول به فعلاً بحث نکردیم آن محل اشکال و تردید است. اما اصل مسئله شرائط را به اعتبار اینکه این مخترع، مصنوعی که در مقابل ما قرار داده یک واقعیت خارجی است و می شود شرائط دخیل در صحت را که امام(ره) این شرائط را به وجود ماهیت برگرداند از باب اینکه این مابین ایدیه وجودی خاص دارد و این وجود خاص ملازم با عنوان است و عنوانی که ما اینجا می خواهیم به عنوان جامع از آن استفاده کنیم منطبق بر این واقعیت وجودی است و این وجود خاص کمک می کند که ما جامع را و عنوان را شناسایی کنیم و آن آثار را معرف این عنوان ناظر به واقعیت وجودی بدانیم اینجا گفتیم راه باز می شود و ما می توانیم شرائط صحت را حداقل آن دو قسم از شرائط را داخل در جامع قرار بدهیم و به نظر می رسد با این عبارت امام راه

باز می شود. حالا اگر کسی پذیرفت که بر اثر این عبارت، خود امام هم چنین مقدمه ای براساس چنین تنبّه به این مقدمه شرائط را داخل کرده فیها اگر هم نه به استناد آن صراحتی که امام تا آخر بحث دارند گفتند نه امام شرائط را خارج کرده دیگر این را به حساب نظریه مختار ما و اضافه ای از ما قرار بدهید که در واقع فرمایش حضرت امام را تکمیل می کند.

شمول خلل نسبت به تمام اجزاء و شرایط طبق مبنای مختار

اگر اینطور شد و جامع ما شرائط صحت را که به وجود برمی گشتند درست کرد دیگر مشکلی در باب خلل در شرائط نداریم و جامع ما همانطوری که خلل را در اجزاء زیاده و نقیصه تصویر می کند جامع ما خلل را در شرائط درست می کند حالا با تفصیلات که در فصل بعدی از خود امام(ره) در بحث خلل استفاده خواهیم کرد. و این توضیحی که ما دادیم

جمع بندی دیدگاه آخوند در دخالت شرایط

همانطور که ملاحظه کردید در واقع کمکی به آخوند هست که آخوند عرفاً شرائط را احتمال دادند خارج است خودشان داخل کردند شاید تلقی آخوند از داخل شدن شرائط با مبنای خودشان و خارج بودن شرائط از صلاّه در واقع داخل شدنشان از جهت عقلی باشد که البته این بنا بر این است که من الواحد را الواحد عقلی بدانم اما اگر کسی الواحد عرفی آخوند را براساس معرفیت جامع و آثار متعدده تصویر کرد همانطوری که ذیل مسئله تبادر باز آخوند این نکته را خیلی صریح و روشن بیان می کند و در مقدمه بحثشان هم در اصول ارائه کردند در اول کفایه. اگر این را از آخوند قبول کرد

توضیح ما یک راه عرفی دخالت شرائط در جامع هست و دیگر مسئله خلل مقدمه تامی پیدا می کند و در این مقدمه تام ما مشکلی نخواهیم داشت خلل به شرائط را هم قائلیم و فتوا می دهیم. اما اگر کسی اصرار کرد که نه، ببینیم مسئله خلل با مختار امام چه می شود نه با مختار خودمان که شرائط را در جامع دخیل بدانیم و عرض کردم خود ما معتقدیم این از آن مقدمه ارزش امام یعنی وضع خاص موضوع له عام بدست می آید.

تصویر خلل در شرائط با فرض خروج شرایط از جامع

اما حالا براساس آن تصریح امام به خروج شرائط قاطبۀ مسئله خلل در شرائط چگونه خواهد بود؟ به نظر می رسد براساس آن مبنا هم مشکلی نداریم. چرا مشکل نداریم؟ چون مآل آن مبنا به این برمی گشت که امام شرائط را همانطور که ملاحظه کردید برمی گرداند به و می فرمود صحت برای وجود است و فساد هم برای وجود است لذا صحیح و فاسد را به صفات وجودی این ماهیت برمی گرداند در مقابل تام و ناقص که خودشان اختیار کردند تا مناقض را نه صحیح و فاسد را. صحت و فساد اگر به وجود رفت و همه شرائط به وجود صحیح این ماهیت برگشتند آن موقع ما ممکن است بگوییم در مسئله خلل هم ما مشکلی نداریم الا اینکه خلل را ما برمی گردانیم به اینکه این شیئی که قرار است وجود صحیح داشته باشد وجود صحیحش دچار خلل است یعنی وجود صحیح این شیء را موضوع خلل قرار می دهیم و اگر وجود صحیح این شیء، موضوع خلل قرار گرفت آن موقع من می توانم در وجود غیر صحیح این شیء حیث دخالت شرائط را بحث کنم. و در واقع امام با آن نکته مختارشان که بین شرائط و اجزای تفکیک قائل شدند که اجزاء را در رتبه ماهیت و شرائط را ناظر به وجود ماهیت قلمداد فرمودند مشکل را حل کردند. در واقع آن راه را از باب دخالت صحت در بحث

خلل می کنند و ما می خواهیم بگوییم این ماهیت وجود صحیحی دارد و وجود غیر صحیحی دارد وجود فاسدی دارد. وجود صحیح این ماهیت وقتی است که تمام اجزاء و شرایط است حتی هر سه قسم شرایط با آن توضیحاتی که امام(ره) داشتند و وجود غیر صحیح این ماهیت وقتی است که شرایط در آن وجود نداشته باشند.

پس ملاحظه می کنید که مسئله ما در باب خلل از باب آن راهی که امام باز کردند مشکل حل می شود به عبارۀ آخری جامع امام چون یک جامع عرفی ناظر به اجزاء هست و شرایط را بیرون می برد عرفاً شرایط را امام روی وجود برد یعنی روی وجود صحیح و ملاحظه کردید اما احتمال دادند چرا آقایان شرایط را داخل بردند چون در عنوان صحیح توقف کردند. ما عنوان صحیح را که کنار می گذاریم شرایط را کنار می گذاریم عرفاً نه عقلاً. ولی در باب خلل ما دیگر لازم نیست محدود شویم به ماهیت بلکه می توانیم این ماهیت را به آن وجود صحیح بدهیم.

مقایسه دیدگاه مختار و دیدگاه امام در خلل در شرایط

منتها فرق مهمی که این نظریه ما با نظریه امام پیدا می کند همین است که ما می خواهیم بگوییم حضرت امام وقتی شما آمدید در مسئله جزء الفرد، خلل را تصویر کردید جزء الفرد برمی گردد به اشاره به یک نوع تناسبی که در وجود این ماهیت دارید. وقتی تناسب در وجود این ماهیت در حیث جزء الفرد توانست خلل را درست کند تا شما ناخودآگاه وارد حیطة وجود شدید وارد حیطة وجود که می شوید آن مقدمه را هم دارید جامع شما ناظر به حیث وجود است و اگر جامع شما ناظر به حیث وجود شد شرط را می آورید خلل به زیاده در جامع تصویر می کنید بعد خلل بالزیاده را هم تصویر می کنید. به نظر ما اگر بالاخره همین مقدار رفتن به سمت وجود و آوردن شرایط در جامع و تصویر

زیادی در جامع کافی باشد اصلاً می شود امام را قائل به همان قول خودمان دانست اگر هم کافی نباشد بخاطر اینکه امام تا آخرش ایستاده بر خروج قاطبه شرائط از عنوان جامع اشکال ندارد ما مسئله خلل را محدود نمی کنیم به ماهیت که ما در حد اجزاء ماهیت بمانیم بلکه خلل را به مسئله وجود ماهیت تسری می دهیم و اگر خلل به وجود صحیح ماهیت تسری پیدا کرد آن موقع خلل به شرائط هم براساس نظریه خود امام بنابر اینکه شرائط دخالت نکنند قابل تصویر است.

این پایان بحث ما در مقدمه ارزشمند حضرت امام هست که *إن شاء الله اعزه بزرگوار* این سازمان را قبول کردند و تلقی فرمودند و خدمت با سعادت شما عارضه مبنای نورانی امام را که بالاخره جامع عنوان خلل را ما برگرداندیم به مبنا در جامع. حالا یا مبنای نهایی که ما معتقدیم و معتقدیم فرمایش امام است یا مبنایی که امام کار کرده و براساس آن مبنا شرائط را به صحت برگردانده و مسئله صحت را مبنا قرار داده تا در جلسه آتی بقیه فرمایشات امام را در ارتباط با اقسام خلل و احکام این اقسام پی بگیریم .