



# تقریرات درس خارج فقہ

استاد آیت اللہ فرحانے دامت برکاتہ

**جلسات 21 تا 25**

۱۴۰۱/۰۸/۲۹ - ۱۴۰۱/۰۹/۱۳

قم - مدرسہ ی فقہی امیر المؤمنین علیہ السلام



@albayann

# فهرست جلسات

---

جلسه 22

۱۴۰۱/۰۸/۳۰

جلسه 21

۱۴۰۱/۰۸/۲۹

جلسه 24

۱۴۰۱/۰۹/۱۲

جلسه 23

۱۴۰۱/۰۹/۰۷

جلسه 25

۱۴۰۱/۰۹/۱۳

1401.08.29

# جلسه بیست و یکم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ادامه بررسی نقد امام به محقق نائینی در جعل سببیت

بحث در ارتباط با نقد حضرت امام رضوان الله تعالى عليه به محقق نائینی بود.

## مهمترین اشکال به محقق نائینی: خلط حقیقت و اعتبار

امام فرمودند مهمترین اشکال ما به محقق نائینی، خلط حقیقت و اعتبار است.

## تفکیک اعتبار کردن از معتبر

عرض کردیم برای اینکه تفصیل این خلط معلوم شود مسئله اولی که در عبارتهای امام رضوان الله تعالی علیه بسیار زیبا مطرح شده این است که اعتبار کردن غیر از معتبر است. اعتبار کردن، فعل فاعل بالقصد است. معتبر، من هستم که فاعل بالقصد هستم. اعتبار کردن مثل هر فعل قصدی، مراحلی دارد: اول باید تصور کنم، بعد تصدیق کنم، علی المشهور باید شوق پیدا کنم، بعد اراده کنم. امام رضوان الله تعالی علیه میفرماید در یک فعل قصدی مثل آب خوردن، من فاعل بالقصد هستم، می خواهم آب بخورم، آب را تصور می کنم، می گویم آب لازم است مثلاً در این شرایط که آب ولرم باشد یا سرد باشد یا گرم باشد، آبی را با خصوصیاتش تصور می کنم، تصدیق می کنم که مصلحتی در این آب هست، بعد شوق پیدا می کنم، بعد اشتداد شوق تا شوق مؤکد و به تعبیر مشهور اراده می شود؛ اراده محرک عضله است. دستم را دراز می کنم لیوان آب را برمی دارم. این فعل قصدی است. فعل قصدی در نفس فاعل مناشئ دارد مثل تصور، تصدیق، شوق، اشتداد شوق تا اراده و تحقق فعل. اعتبار کردن نیز یک فعل است مثل آب خوردن. وقتی می خواهم اعتبار کنم، باید مقدمات این فعل قصدی انجام شود. اگر مقدمات این فعل

قصدی انجام نشود، اعتبار کردن اتفاق نمی افتد. از جهت فنی، اعتبار کردن یک فعل تکوینی حقیقی است که از فاعل صادر میشود مثل آب خوردن.

## تطبيق مراحل فعل قصدی بر اعتبارات:

یک مثال بزنم: می خواهم زوجیت را اعتبار کنم؛ برای انجام دادن «اعتبار» زوجیت، تصور می کنم [زوجیت را]، می گویم جامعه نیاز به زوجیتی دارد و باید زوجیت اعتبار شود. مثلاً بنا بر اینکه جامعه یک زندگی اجتماعی به اصطلاح زندگی طبیعی برای انسان باشد. [و] زوجیت را اعتبار می کنم برای اینکه مثلاً زندگی اجتماعی انسان، ادامه پیدا کند و انسانها تکثیر شوند و خیلی مسائل دیگر. یا می خواهم اعتبار حریت کنم: می گویم خیلی خوب است باید نظام ارباب رعیتی نظام برده داری القاء شود، اعتبار حریت به از بین رفتن برده داری کمک می کند. [پس] اعتبار کردن، مصلحت دارد. [به این کار (اعتبار کردن حریت) شوق پیدا می کنم. اشتداد شوق می شود. بعد اعتبار می کنم. امام رضوان الله تعالی علیه می گوید اینها روال تکوینی فعل قصدی است. اعتبار کردن یک امر تکوینی است با مقدمات خودش مثل آب خوردن است.

## تفاوت معتبرها

کما اینکه معتبر این اعتبار، میتواند من شخصی باشد، می شود عقلاء باشند، می شود شارع مقدس باشد. معتبر هم روال خاص خودش را دارد. معتبر این اعتبار در آب خوردن، یعنی فاعل بالقصد، یک شخص است و هیچ اشکال ندارد. در اینجا هم که می گویم اعتبار کردن یک فعل واقعی تکوینی است، باید ببینیم معتبر کیست. این هم روال خودش را دارد.

## اعتباری بودن معتبر در عین تکوینی بودن اعتبار

اما الان امام رضوان الله تعالی علیه میفرماید درست است که این فعل تکوینی با مقدمات و مؤخرات و مناشئش است، [اما] سوال اول این است که [با همه اینها] معتبر اینجا چیست؟ آیا چون اعتبار کردن، منشأ تکوینی در نفس معتبر دارد، معتبر می شود تکوین؟! در عین اینکه اعتبار کردن یک فعل تکوینی است، معتبر امری اعتباری است. [بلکه] اصلاً مصلحتی که در فعل قصدی اعتبار کردن بود، به این برمی گشت که یک چیز اعتباری داشته باشیم. خود اعتبار کردن، فعل تکوینی من است؛ ولی مصلحت، قائم به یک امر اعتباری بود. و این یعنی معتبر، اعتباری است. در مثالی که زدم من تصویر کردم مصلحت دارد زوجیت را اعتبار کنم؛ یعنی آن امر اعتباری که معتبر من است، اعتبار شود. اگر

فقیهی گفت اعتبار امر نفسانی است، باید روشن کند منظورش این است که معتبر امر نفسانی است، یا اعتبار کردن منشأی در نفس مولی دارد؟ اعتبار کردن یک فعل تکوینی است با مقدمات حقیقی نفسانی برای مولا؛ ولی معتبر اینطور نیست. آن چیزی که معتبر را وادار کرد اعتبار کند، [این بود که] می خواست یک واقعیت اعتباری را اعتبار کند که آثار شخصی یا عقلائی یا شرعی داشته باشد.

امام رضوان الله تعالی علیه میفرماید اعتبار کردن یک امر تکوینی است، ولی از این امر تکوینی در نمی آید که معتبر تکوینی باشد.

### نقد بیان محقق خوئی در اعتباریات

وقتی با دقت بین اعتبار کردن و معتبر فرق بگذارید، دیگر مثل آقای خوئی نمیگویید اعتبار کردن یک امر نفسانی است و باید آن امر نفسانی را ابراز کنیم. ما اعتبار کردنمان را ابراز می کنیم یا معتبرمان را؟ معتبر به عنوان یک موجود اعتباری ابراز نمی خواهد. آن امر نفسانی که محقق خوئی با آن کار میکنید و درست هم گفت که منشأ حقیقی در نفس دارد، فعل قصدی فاعل بالقصد (یعنی اعتبار کردن) است.

## رابطه سبب با مسبب در اعتباریات

امام رضوان الله تعالى عليه می گوید در این فضا، مسببات با اسبابشان (زوجیت با زَوْجَتُک و قَبِلْتُ، حریت با أَنْت حُرٌّ) چه رابطه ای پیدا می کنند؟ امام رضوان الله تعالى عليه میگوید این رابطه نمی تواند یک رابطه تکوینی باشد. رابطه تکوینی مربوط به فعل تکوینی قصدی است که منشأ آن، نفس مولا و معتبر است. [اما] این رابطه، رابطه ی حقیقی نیست. امام رضوان الله تعالى عليه با تفکیک بین اعتبار و معتبر و با تأکید بر اینکه اعتبار کردن منشأ حقیقی در نفس مولا دارد، نشان میدهد معتبر (که به آن مسبب می گویند) یعنی زوجیت، با سبب (که به آن صیغه می گویند) نمی تواند رابطه تکوینی داشته باشد.

## ریشه اشکال محقق نائینی

احتمالاً محقق نائینی که دنبال سببیت و رشح تکوینی رفته است، با اعتبار کردن کار می کند. در اعتبار کردن یک رابطه اعتباری بین فعل و نفس مولا با منشأهای تکوینی آن وجود دارد. اگر کسی بپرسد چرا محقق نائینی دنبال رشح تکوینی و منشأ تکوینی سببیت (یعنی آن خصوصیتی که در ذات سبب وجود دارد) رفته و تلاش کرده با آن خصوصیت واقعی در ذات سبب، رشح را درست کند، امام رضوان الله تعالى عليه



می فرماید زیرا ایشان فعل تکوینی اعتبار کردن را می بیند؛ و الا اگر معتبر را ببیند، یک امر اعتباری است. اعتبار کردن، منشأ تکوینی در نفس مولا دارد (با همین تحلیلی که در فعل قصدی عرض شد)، اما هیچ ربطی به معتبر ندارد. معتبر رابطه ی اعتباری با سببش دارد. سببش اعتباری است؛ مسببش هم اعتباری است.

### جعل سبب یا مسبب

اگر سبب و مسبب اعتباری بودند و رابطه تکوینی نبود (و نشان دادیم متأسفانه محقق نائینی دنبال فعل تکوینی اعتبار کردن رفته است و به همین دلیل هم دچار اشکال شده است)، ذات سبب را اعتبار کنیم یا سببیت را؟ امام رضوان الله تعالی علیه می فرماید بستگی دارد به اینکه بخواهید قانونی اعتبار کنید یا شخصی. و بلکه اگر خطابتان قانونی باشد یک جواب دیگر به شما می دهیم.

وعده هایی که دیروز دادم محقق شد. سازمان این است: اول بین اعتبار کردن و معتبر تفکیک کنم. بعد نشان بدهم آن رشح و خصوصیت تکوینی برای اعتبار کردن است که منشأش در نفس مولا است. بعد سراغ معتبر بیایم و رابطه این سبب را با این مسبب بحث کنم. و اگر نهایتاً این سبب و مسبب، اعتباری شد، ما

باید اعتبارِ ذات سبب کنیم یا اعتبار سببیت سبب؟ وقتی رابطه تکوینی نبود، هر دو فرض امکان دارد. باید دید کدامشان عقلائی تر است؟ ایشان می گوید [عقلایی تر بودن] بستگی دارد به اینکه چه کسی اعتبار می کند. عقلاء می خواهند تقنین کنند ولو خطاب، خطاب شخصی باشد، یا می خواهند در خطاب قانونی، تقنین کنند. اگر معتبر شخص است یکطور است اگر معتبر عقلاء هستند با حساب تقنین یکطور است اگر معتبر عقلاء هستند در خطاب قانونی یکطور است. اصلاً وقتی در روال تقنین عقلائی می رویم، حق این است که سببیت تقنین کنیم. سببیت اعتباری - که دیگر رشح تکوینی در او نیست - اعتبارش عقلائی تر است. می شود ذات سبب را اعتبار کرد اما وقتی ذات سبب را اعتبار می کنید مجبورید مسیر [طولانی تری طی کنید]. این را توضیح می دهم.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.08.30

# جلسه بیست و دوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**ادامه بررسی نقد امام به محقق نائینی در جعل سببیت**

**تبیین اشکال اصولی امام به محقق نائینی**

بحث به تبیین اشکال اصولی امام به سازمان محقق نائینی رسید. مستند اشکال امام به محقق نائینی که در این بحث و در این کتاب، بحث های کتاب استصحاب امام است. ایشان در آن کتاب، ذیل بحث احکام وضعیه، بحث خیلی خوبی تحت عنوان «الامر الثانی بعض موارد الخلط بین التکوین و التشريع» دارد.

## بساطت جامع، مصحح اعتباریت احکام وضعی

امام در آن بحث، ابتدا احکام وضعیه (مثل جعل جزئیت و شرطیت و مانعیت و قاطعیت للمأموربه) را حل می کنند و ما هم توضیح دادیم. [ایشان فرمودند] می شود جزئیت و شرطیت و مانعیت را اعتباری بدانیم نه انتزاعی و در عالم احکام وضعیه، با مبنایی که داریم می توانیم وضعیت اعتباری را درست کنیم. شارع می تواند در اقیموا الصلاة، جعل جزئیت و شرطیت کند. مثلاً بگوید «اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» و می تواند تغییر قبله دهد. امام روی این مبنا ایستاده است که اگر نوکر روایت و آیه باشیم، می توانیم جعل شرطیت کنیم؛ می توانیم تغییر قبله بدهیم [و در عین حال]، صلاة هم همان صلاة باشد. از اینجا معلوم می شود که استقبال کعبه، اول، شرط صلاة نبود؛ بعد [از جعل خود صلاة]، شرط صلاة شد و صلاة هم عوض نشد. معنایش این است که در مرحله جعل اولیه، یک عنوان بسیطی را جعل می کنیم بعد تفصیلش می دهیم. هیچ اشکال عقلائی هم ندارد.

عبارت امام ارزش خواندن دارد:

«فقد يتعلق الأمر القانوني بطبيعة أوّلاً على نحو الإطلاق لاقتضاء في ذلك، ثمّ تحدث مصلحة في أن

يجعل لها شرط، أو يُجعل لها قاطع و مانع بلا رفع الأمر القانوني الأول، فلو قال المولى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ثُمَّ قَالَ «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» أو قال: يشترط في الصلاة الوضوء أو القبلة أو قال: لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه أو لا تصل في الثوب النجس، ينتزع منها الشرطية و المانعية». شرطيت استقبال قبله [از روایت]، و شرطيت به حال (طهارت) عن الحدث از فاعسلا و جوهكم بايدكم (و ايدكم) الى المرافق [استفاده ميشود]. مانعيت صلاة در وبر ما لا يؤكل لحمه از لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه درمي آيد. هيچ اشكالي هم ندارد. [از] لاتصل في المجلس (النجس) [شرطيت طهارت از خبث استفاده شود].

### لازمه انتزاعي بودن جزئيت و شرطيت: تبدل و تجديد امر

«فهل ترى انه يلزم ان يرفع عن امر (الامر) الاول» آيا لازم است مولا امر اولش را عوض کند؟ آقايا نائيني، بروجردي، خوئي و آخوند مي گویند بايد مولا امر کند مثلاً به صلاة مع الاستقبال الى الكعبة. اول، صلاة مع الاستقبال الى بيت المقدس بود. وقتي بيت المقدس عوض شد و كعبه، قبله شد، بايد امر ديگري بياید ما از امر به صلاة مع اين شرط، شرطيت [استقبال كعبه را] انتزاع كنيم. امر جديدي مي خواهد چون، شرطيت انتزاعي است.

امام می گوید آقا داشت نماز می خواند، در خود نماز به او گفتند رویت را به اینطرف برگردان. همان نماز است، هیچ اتفاقی نیفتاد. ایشان میگوید اگر جعل قانونی را درست کنید، مولا می تواند به یک امر بسیط، امر کند؛ بعد تفصیلش بدهد. مخصوصاً این بیان آخوند خیلی ارزشمند می شود که صلاة حضرت ابراهیم، همان صلاة ماست و حقیقت شرعی اصلاً حادث نیست. ان الدین عندالله الاسلام، حقائق شرعی حقائق بودند که از اول تا آخر همه یکی است و اختلاف صلاة در شرایع سابقه و لاحقه مثل اختلاف صلاة است در حالات ما.

امام می گوید این خیلی حرف پرباری است شارع عنوان بسیط جعل کرد؛ بعد مقداری (هم) تفصیلش داد. امام می گوید واقعاً اگر شارع بخواهد شرطش را عوض کند، باید امر جدید کند؟! «أَيِّ مَانَعٍ مِنْ جَعْلِ الْوَجُوبِ لِلطَّبِيعَةِ الْمُطْلَقَةِ بِحَسَبِ الْجَعْلِ الْأَوَّلِيِّ، ثُمَّ يَجْعَلُهَا مَشْرُوطَةً بِشَيْءٍ بِجَعْلِ مُسْتَقِلٍّ... كَمَا غَيَّرَ اللَّهُ قِبْلَةَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ؟! فَهَلْ كَانَ قَوْلُهُ: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ» إِلَى قَوْلِهِ: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» مِنْ قَبِيلِ نَسْخِ حُكْمِ الصَّلَاةِ رَأْسًا وَ إِبْدَاءِ حُكْمِ آخِرٍ». این خلاف ظاهر دلیل است. عرض کردم ما با دلیل استادمان را راحت تر قانع می کردیم. می گفتیم دلیل این است. دلیل می گوید حکم را سر

عنوان بسیط بردم، بعد دلیلی آمده شرطش را عوض کرده است. ظاهر دلیل این است که همان صلاةً از اول تا آخر یک صلاةً است و یک امر است؛ [به دلیلی] شرطش عوض شده است.

ریشه این اشکال آقایان هم این است که آنها خلط حقیقت و اعتبار می کردند. ریشه خلط حقیقت و اعتبار هم نفهمیدن جامع است. [شارع با] «فول وجهک شطر المسجد الحرام» شرطیت قبله را جعل کرد. قبلاً شرط [صحت] صلاةً، استقبال به بیت المقدس بود؛ حالا شرط صحت صلاةً استقبال به بیت الحرام است.

امام می گوید صرف اینکه در عالم تکوین، انتزاعی داشته باشم نه اعتباری، سبب نمی شود که در حتماً در تشریح هم انتزاعی باشد. تشریح ضابطه خاص خودش را دارد مخصوصاً وقتی تشریح تقنینی و قانونی باشد.

### **این مقدمه را برای بحث امروز بیان کردیم.**

تشریح اگر به شکل قانونی باشد، تفکیک تکوین از تشریح واضح تر میشود. بقیه مطالب آسان است. می توانم بگویم حکم وضعی انتزاعی است و می توانم بگویم اعتباری. هیچ اشکالی هم پیش نمی آید. امام هم تصویر انتزاعی بودن را درست کرد هم اعتباری را.

آنها می گفتند اصلاً اعتباری امکان ندارد و لغو است؛ امام نشان داد اعتباری هم لغو نیست. نوکر دلیل هستیم اگر دلیل نشان داد اعتباری است، اعتباری است؛ اگر دلیل نشان داد انتزاعی است انتزاعی است.

حالا میگویم در جایی که تقنین پیش می آید، در قانون، اعتباری بودن اقرب است.

### **تفکیک سببیت از سایر احکام وضعی**

ایشان این را درست می کند از اینجا وارد یک بحث زیبایی با محقق نائینی می شود. حسن این کار امام در استصحابشان این است که سببیت را از بحث های دیگر جدا می کند. جزئیت و شرطیت و قاطعیت و مانعیت بحث هایی دارند با همین روالی که عرض کردم اما سببیت که محقق نائینی طرح کرده است، انصافاً مسئله دقیقتری است. امام جزئیت و مانعیت و اینها را که درست می کند، [ذیل عنوان] «توهم عدم قبول السببیه للجعل» وارد این فرمایش نائینی می شود.

### **بررسی اشکال جعل سببیت**

محقق نائینی می گوید می شود در جزئیت و شرطیت و مانعیت و قاطعیت مسئله را حل کرد اما در



سببیت نمی شود زیرا [سببیت] تکوینش نمی شود. امام این را نقل کرده و بعد بحثهای خودشان را طرح میکنند:

«و من موارد الخلط بین التکوین و التشريع ما يقال: إِنَّ السَّبْبِيَّةَ مِمَّا لَا تَقْبَلُ الْجَعْلَ لَا تَكْوِينًا وَ لَا تَشْرِيْعًا، لَا أَصَالَةَ وَ لَا تَبْعًا، بَلِ الَّذِي يَقْبَلُهُ هُوَ ذَاتُ السَّبَبِ وَ وَجُودُهُ الْعَيْنِيّ، وَ أَمَّا السَّبْبِيَّةُ فَهِيَ مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ كزَوْجِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ؛ فَإِنَّ السَّبْبِيَّةَ عِبَارَةٌ عَنِ الرَّشْحِ وَ الْإِفَاضَةِ الْقَائِمَةِ بِذَاتِ السَّبَبِ الَّتِي تَقْتَضِي وَجُودَ الْمُسَبَّبِ، وَ هَذَا الرَّشْحُ وَ الْإِفَاضَةُ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ، لَا يُمْكِنُ أَنْ تَنَالَهَا يَدُ الْجَعْلِ التَّكْوِينِيّ، فَضْلًا عَنِ التَّشْرِيْعِيّ، بَلِ هِيَ كَسَائِرِ لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ تَكْوِينِهَا إِنَّمَا يَكُونُ بِتَكْوِينِ الْمَاهِيَّةِ، فَعِلِّيَّةُ الْعَلَّةِ وَ سَبْبِيَّةُ السَّبَبِ كَوُجُوبِ الْوَاجِبِ وَ إِمْكَانِ الْمُمْكِنِ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ خَارِجِ الْمَحْمُولِ، تُنْتَزَعُ عَنِ مَقَامِ الذَّاتِ، لَيْسَ لَهَا مَا بِحِذَاءِ، لَا فِي وَعَاءِ الْعَيْنِ، وَ لَا فِي وَعَاءِ الْإِعْتِبَارِ، فَالْعِلِّيَّةُ لَا تَقْبَلُ الْإِيجَادَ التَّكْوِينِيّ فَضْلًا عَنِ الْإِنْشَاءِ التَّشْرِيْعِيّ، هَذَا مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ أَعْظَمِ الْعَصْرِ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي وَجْهِ عَدَمِ إِمْكَانِ جَعْلِ السَّبْبِيَّةِ.

و فيه: مُضَافًا إِلَى خَلْطِهِ بَيْنَ لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ وَ لَوَازِمِ الْوُجُودِ، وَ خَلْطِهِ بَيْنَ الْمَحْمُولِ بِالضَّمِيمَةِ وَ خَارِجِ الْمَحْمُولِ، وَ خَلْطِهِ بَيْنَ السَّبْبِيَّةِ؛ أَيِ الْخُصُوصِيَّةِ الَّتِي

يصير المبدأ بها مبدأً فعلياً للمُسبَّب، و بين الرشح و الإفاضة»

البته برای اینکه روشن شود سببیت، خصوصیتی است در ذات سبب، یا خودِ رشحه، سببیت است، چند بحث جدی فنی مطرح است. اما اینها همه خلط [حقیقت و اعتبار] است. آقای نائینی اینجا گرفتار است. لازم ماهیت، غیر لازم وجود است. خارج محمول غیر محمول بالضمیمه است. ایشان می گوید محقق نائینی در تکوین مشکل دارد. اولاً، خود اینها را باید آنجا درست کنید: سببیت را خود رشح و اضافه می بینید یا خصوصیتی در ذات سبب که سببیت از آن انتزاع می شود.

### تفاوت سببیت تکوینی و تشریحی

از اینها که بگذریم، امام می گوید در سببیت تکوینی چه سببیت را خصوصیتی در ذات سبب بدانم چه رشحه بدانم، واقعاً چیزی از علت سرازیر می شود. یک ربط واقعی بین العلة و المعلول به وجود می آید. اما در سببیت اعتباری بین صیغه طلاق و مسببش چنین ربطی وجود ندارد. چنین مبدئینی هم وجود ندارد. نه اینطور است که وقتی می گویم انت طالق یا انت حر، حرّیتی اضافه شود و رشحی اتفاق افتد یا فراقی اتفاق می افتد؛

و نه این است که در انت، خصوصیتی وجود دارد که مبدء چنین اثری باشد. خصوصیت، در اعتبار کردن است در نفس منشی. چون منشی فاعل بالقصد است. ولی در مُنشأ و معتبر، و ارتباط آن معتبر با این سبب، چنین چیزی نیست.

امام می گویند احتمالاً محقق خوئی تحت تأثیر استادشان آقای نائینی مبدئی که در نفس منشی (منشی هست) که سبب می شود انشاء اتفاق بیفتد را با مُنشأ، خلط کرده است. مبدئی که در نفس معتبر است و سبب می شود اعتبار کردن شکل بگیرد نباید با معتبر قاطی شود. اگر خصوصیت موجود در نفس معتبر و مُنشأ سبب شود او اعتبار کند، چون اعتبار کردن فعل قصدی فاعل بالقصد است فاعل بالقصد را بدون مقدمات تکوینی نمیتوانی (نمیتواند) اعتبار کنی (کند) حتی اگر معتبر یک شخص باشد، [این موجب نمیشود معتبر، تکوینی شود].

«فان نحو السببیه التکوینیة سواء كان بمعنى المنطقیة (مبدئیة) الافاضة او نفس الرشح و الاضافة»  
دو احتمال داریم: تکوین یا خود رشحه است یا مبدئیتی است در علت، که منشأ رشحه است.

«فان نحو السببیه التکوینیة... لایقام (لایکون) فی التشرعیة (التشریعیات) مطلقا. فلایکون العقد مترشحا منه الملیکیة او الزوجیة، و التحریر مترشحا منه الحریة. كما لاتكون فی العقود و الایقات خصوصیات بها تصیر منشأ لحقائق المسببات» نه رشحی بین السبب و المسبب وجود دارد، نه خصوصیتی در صیغه هست که آن خصوصیت منشأ آن حقیقت باشد.

«اما عدم المنشئیة لامر حقیقیة تکوینی فواضح اما عدم صیوررتها منشأ لحقیقا لاعتبار (حقیقیاً الإعتبار)، فان الاعتبارات القائمة بنفس المنشئ». اعتبار قائم به نفس معتبر و منشئ است و معتبر فاعل بالقصد است. منشئ [و معتبر] سه فرض دارد: یا شخص است، یا عُقلائند یا شارع.

## دو نحوه اعتبار اسباب و مسببات

«لها مناشئ تکوینیة لاتكون العقود و الایقات اسبابا لتکونها فیها» عقود و ایقات سبب تکون اینها در نفس نیستند؛ بلکه خود این اسباب، معتبراتی هستند که خودشان هم اعتبار لازم دارند. وقتی میگوید صیغه، سبب است، خود این اعتبار لازم دارد و این، یعنی اعتبار سببیت. می توانید سه معتبر داشته باشید یا دو معتبر.

یکبار موضوعیت بعث و اشتریت را برای ملکیت اعتبار میکنند. موضوع قرار دادنِ بعث و اشتریت، یک اعتبار است. ملکیت یک اعتبار [دیگر] است. این موضوع یک اعتبار می خواهد؛ این محمول یک اعتبار [دیگر] می خواهد. در ارتباط بین اینها می تواند اعتبار باشد، می تواند نباشد. «انت حرّ» ایقاع است و «بعث و اشتریت» عقد است. [اگر] در این موضوع، خصوصیات معتبر است، اینها را باید اعتبار کنید؛ مثل شروط متعاقدین. [یا اینکه مثلاً تعیین کنی] این، بیع اعتبار شده یا اجاره، یا صلح. ایشان می گوید اینجا باید اعتبار کنید. محمولی به نام ملکیت را هم اعتبار کنید.

### حالا دوراه دارید:

یا بگوئید هم این را اعتبار می کنم هم این را اعتبار می کنم و صرف اینکه یکی را عقیب دیگری اعتبار می کنم کافی است. امام می گوید در این فرض، سببیت انتزاعی می شود.

یا بگوئید واقعاً محتاجیم موضوعیت [و سببیت «انت حرّ» برای حریت] را هم اعتبار کنیم تا قانون درست شود.

امام می گوید در اعتباریات، اعتبار سببیت، اقرب الی الاعتبار است. اگر [اعتبار شما] شخصی باشد، می توانید دو اعتبار کنید [و فقط] یکی عقیب دیگری باشد. اما اگر بخواهیم قانون بنویسیم، باید یکی را طوری اعتبار کنیم که موضوع شود برای دیگری. معنای سببیت این است که موضوعیت بدهیم به این معتبر برای این معتبر دیگر. البته خود اعتبار کردن، تکوینی است. حالا این فعل قصدی را در این اعتبار درست کنیم: به این موضوعیت می دهم زیرا این مصالحی دارد. مثلاً نمی خواهم ملکیت را سریع (صبی!) انجام دهم (دهد). سریع (صبی) نمی تواند تملیک کند. یک مصلحتی هست که برای این موضوع می گویم حتماً باید ممیز باشد. امام میفرماید بین سبب و مسبب رشح نیست. قطعاً سبب مبدئیت تکوینی برای مسبب ندارد. مبدئیت تکوینی در نقش (نفس) فاعل بالقصد - که اعتبار می کند- است.

### **موضوعیت، حقیقت سببیت در اعتباریات**

حال این معتبر، یکبار موضوع را اعتبار می کند؛ یکبار محمول را اعتبار می کند. رابطه این دو هم این است که یا باید بگوییم فقط این عقیب این اعتبار شده، یا بگوییم این موضوع آن است. وقتی این موضوع آن

است یعنی اعتبارِ ثابت (سببیت) شده تا تقنین شکل بگیرد. اصلاً در اینجا، معنای سببیت، موضوعیت است.

بنابراین اولاً رشحی وجود ندارد. ثانیاً سبب و مسبب اعتباری اند و خصوصیت تکوینی در سبب نیست که مسبب بخواهد با او ارتباط وجودی بگیرد. ثالثاً خصوصیت، در نفس فاعل بالقصد است که اعتبار می کند. هیچ ربطی به معتبر ندارد. معتبر یک واقعیت اعتباری دارد. اگر این واقعیت اعتباری، عقیب یک معتبر دیگر قرار گرفته یعنی من عقیب بعث و اشتریت، اعتبار ملکیت می کنم، [سببیت] می شود انتزاع. یا عقیب موضوع ملکیت، اعتبار ملکیت می کنم و می گویم موضوع ملکیت، عقد است. [پس خود موضوعیت و سببیت عقد برای ملکیت را هم اعتبار کردم. در این فرض، سببیت میشود اعتباری.]

مراد شیخ در قسم سوم: لغو نبودن اعتبار حکم وضعی، منوط به اثر داشتن آن

یک چیز دیگر اضافه می کنم و شرحش را بعد می دهم. ایشان میگوید همین جاست که می گویم در قسم سوم احکام وضعیه، شیخ حرف فنی ای دارد. شیخ می گوید وقتی عقیب این موضوع، اعتبار ملکیت می کنم،

حتماً باید بر این ملکیت، اثر تکلیفی بار شود. اگر این ملکیت اثر تکلیفی ندارد، اعتبارش لغو است. لذا ملکیت در برزخ است: یک موضوع دارد و یک اثر تکوینی. این ملکیت عند العقلاء وقتی اعتبار می شود که موضوعی داشته باشد. این می شود اعتبار سببیت. این ملکیت وقتی اعتبار می شود که اثر تکلیفی بر او بار شود. آقایان چون حرف شیخ را نفهمیدند، گفتند شیخ گفته ملکیت از تکلیفها انتزاع شده است. در حالی که شیخ داد می زند ملکیت اعتباری است.

امام خواسته بگوید سیستم اعتبار وقتی تقنینی و قانونی باشد، اینطوری است.

«و قاس التشریح بالتکوین بلاوجه. فان نحو السببیه التکوینیة سواء كانت بمعنی مبدئیه الافاده (الإفاضه) أو نفس الرشح و الافاضة» دو فرض دارد: مبدئیت یکطور است؛ نفس رشح یک طور دیگر است.

« فان نحو السببیه التکوینیة... لایکون فی التشریعیات مطلقاً فلا یکون العقد مترشحا منه المملکیة او الزوجیه و التحريم مترشحا منه الحریه كما لاتکون فی العقود و الايقاعات خصوصیات بها تصیر منشأ لحقائق المسببات»



تعبیر «حقائق المسببات» برای این است که تکریم (تکوین) مسبب ربطی به این ندارد. بله، می شود خصوصیتی در سبب دید [و لحاظ کرد]. این خصوصیت، همان موضوعیتش است. این می شود جعل سببیت.

### موضوعیت دادن به معتبر: ضرورت ناشی از فضای تقنین

«أما عدم المنشئية لأمر حقيقيّ تكوينيّ فواضح. و أمّا عدم صيرورتها منشأً حقيقيّاً للاعتبار؛ فلأنّ الاعتبار القائمة بنفس المنشئ أو العقلاء أو الشارع، لها مناشئ تكوينيّة، لا تكون العقود و الإيقاعات أسباباً لتكوّنّها فيها، فالسببيّة للأمر التشريعيّة و الاعتبار العقلائيّة إنّما هي بمعنى آخر غير السببيّة التكوينيّة، بل هي عبارة عن جعل شيء موضوعاً للاعتبار. فالمُقنّن المشرّع» اینکه ایشان بحث را سر مقنن میبرد به این جهت است که معتقد است جعل سببیت ظاهراً تقنین است. اگر تقنین را کنار بگذاریم، می شود اصلاً جعل موضوع نکنیم. کیفی [و دلخواهی معتبر] است قانونی در کار نیست. من یک اعتبار را عقیب اعتبار دیگر می آورم. [شاید دفعه بعد عقیب این اعتبار، آن را نیاوردم].

«فالمُقنّن المشرّع إذا جعل قول الزوج: «هي طالق»- مع الشرائط المُقرّرة في قانونه- سبباً لرفع عُلقه الزوجيّة يرجع جعله و تشريعه إلى صيرورة هذا الكلام مع

الشرائط موضوعاً لاعتبار فسخ العقد و رفع عُلقه الزوجية، و لأجل نفوذه في الامّة يصير نافذاً، فقبل جعل قول الزوج سبباً لحل العقد لا يكون قوله: «أنت طالق» سبباً له و موضوعاً لإنفاذ الشارع المُقنّن، و بعد جعل السببية له يصير سبباً و موضوعاً لاعتباره القانوني» تقنين اينطور است.

«يصير سبباً و موضوعاً لاعتباره القانوني المتبع في امته و قومه» اين را كمى توضيح مى دهم. ايشان مى گويد سازمان تقنين اين است و هيچ ربطى به خطاب قانونى ندارد. البته كسى كه تقنين را ياد بگيرد مطمئن خواهد شد تقنين بدون خطاب قانونى امكان ندارد ولو رتبه تقنين قبل از خطاب قانونى است اما اگر كسى تقنين را ياد بگيرد بدون خطاب قانونى نمى شود تقنين كرد.

### نقد نظريه اعتبارات محقق خوئی

از همين مطلب، نقد آقاي خوئی در اعتبارات نيز روشن ميشود. آقاي خوئی مى گفت در بيع، يك اعتبار نفسانى را ابراز مى كنيم.

اين كه ميفرمايند «اعتبار نفسانى»، يعنى چه؟ يعنى اعتبار مى كنيم، يا معتبر، نفسانى است؟ الان كه محقق

خوئی در صدد این است که بگوید سببیت خصوصیتی است در ذات سبب، آیا خصوصیت تکوینی نفس منشئ را می گوید؟ اگر خصوصیت تکوینی نفس منشئ را می گوید که این با فعل اعتبار کردن ربط دارد نه با معتبر. اصلاً استاد محقق خوئی ایشان را اینجا برده است. منتها آقای خوئی دیده اگر اینجا با خصوصیت لفظ (نفس) منشئ کار می کنم، همه جا باید کار کنم! اگر نمی خواهم با خصوصیات نفس منشئ و معتبر کار کنم، هیچ جا کار نمی کنم. لذا ایشان گفته بدون اعتبار که واضح است ملکیتی حاصل نیست. با اعتبار، به نفس اعتبار، ملکیت حاصل می شود و دیگر کاری به بقیه اش ندارم. در حالی که کدام ملکیت حاصل می شود؟! استدلالات آقای خوئی همین یک جمله است. یک جمله بیشتر آقای خوئی ندارد.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.09.07

# جلسه بیست و سوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

بحث ما در مسئله خلل رسید به نقد فرمایش محقق نائینی. ایشان قائل شدند که سببیت قابل جعل نیست و امام رضوان الله علیه این مطلب را در استصحاب طی فصلی که قیاس تشریح به تکوین باطل است بیان می کنند. منتها امتیازی به حرف محقق نائینی می دهند و حرف ایشان را از بقیه جدا می کنند.

## ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی در بیان شهید مطهری

خلاصه فرمایشش امام رضوان الله علیه را تلمیذ ایشان، شهید مطهری گفته است. شهید مطهری در جلد دوم اصول فلسفه روش رئالیسم مقاله ششم ادراکات اعتباری بحثی بسیار عالی طرح میکنند. در آنجا بیان میکنند که چرا ادراکات اعتباری نمی توانند با ادراکات حقیقی رابطه تولیدی پیدا کنند.

### وجود رابطه تولیدی در مدرکات حقیقی

به طور خلاصه میفرماید ارتباط حقایق با هم ارتباط نفس الامری و واقعی است. وقتی ارتباط حقایق نفس الامری است و محتویات ادراکات حقیقی (چه معقول اولی و چه معقول ثانی) در متن واقع با هم گره می خورند به تعبیر ایشان این است: «آنچه برای مطلب فعلی ما لازم است همین قدر است که فکر منطقی و سیر و سلوک برهانی متکی بر روابط واقعی محتویات ذهن است و زمینه فعالیت عقلانی و فکری که ارزش منطقی داشته باشد در جایی فراهم است که بین مفاهیم در واقع و نفس الامر رابطه برقرار باشد اما تفصیل چگونگی این روابط را از فن برهان منطقی باید جستجو کرد» مثلاً باید این رابطه ضروری، دائمی و کلی باشد. فن برهان روشن می کند که این روابط چطوری باشند که ما بتوانیم برهان درست کنیم؛ ولی

روابط باید واقعی باشند. «با توجه به آنچه گفته شد پاسخ این پرسش واضح است زیرا چنانکه دانستیم اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهن، روابط واقعی و نفس الامری محتویات ذهنی است. چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبند.» ارتباط مفاهیم حقیقی با هم، ربطی به گزاره ندارد. گزاره «اربع زوج است» محل بحث نیست. یک عنصر اعتباری در خود این گزاره است. در اصول گفته شد وضع هیئت قضیه وضع نوعی است و معنایش، معنای حرفی است علی المشهور خلافاً لآخوند. نمی خواهم با گزاره کار کنم. اگر با گزاره کار کردیم، خراب می شود. بلکه در متن واقع کار می کنم. فعلاً برای ما تفاوتی ندارد که در تحلیل این رابطه نفس الامری، اصالة الماهیتی باشم یا اصالة الوجودی. اگر اصالة الماهیتی باشم، معقولات ثانی فلسفی انتزاعی هستند؛ اگر اصالة الوجودی باشم، صفات حقیقی وجود واقعی هستند و ماهیت و عدم، انتزاعی اند. فعلاً هر تحلیلی از واقعیت داشته باشیم در جای خودش باید بحث شود، ولی در هر حال، واقع، واقع است. زوجیت که یک مقوله است و اربعه که یک مقوله است، یک رابطه نفس الامری با هم دارند. این رابطه نفس الامری و واقعی زمینه برهان فلسفی و برهان منطقی را درست می کند.

«چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبطند، زمینه این فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است و از این رو ذهن می‌تواند به تشکیل قیاسات و براهین منطقی موفق شود و از پاره‌ای حقایق، حقایق دیگری را بر خویش معلوم سازد»

### نبود رابطه تولیدی در مدرکات اعتباری

اما در مفاهیم اعتباری اصلاً رابطه نفس الامری نداریم، پس نمی‌شود از حقایق به اعتباریات یا از اعتباریات به حقایق رسید. «لهذا زمینه‌ی تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست» لذا نمی‌توان با استدلالی که اجزاء آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) یک مدعای اعتباری را اثبات کرد... مثلاً در حقایق، «تقدم شیء بر نفس» و «ترجح بلا مرجح» و «تقدم معلول بر علت» و «تسلسل علل» و «دور علل» و «توارد علل متعدده بر معلول واحد» و «صدور معلولات متعدده از علت واحده» و «عرض بلاموضوع» و «اجتماع دو عرض متمائل یا متضاد در موضوع واحد» و «تقدم زمانی مشروط بر شرط» محال است و «انتفاء کل با انتفاء جزء» و «انتفاء مشروط با انتفاء شرط» و «انتفاء ممنوع با وجود مانع» ضروری است و «جعل تألیفی در ماهیت» و «جعل مفاهیم انتزاعی از قبیل سببیت و مسببیت» نامعقول است.

در حقایق می شود این حرفها را زد؛ اما در اعتباریات، تقدم شيء بر نفس هیچ اشکال ندارد؛ انتفاء شرط و باقی ماندن مشروط ممکن است: استقبال قبله (بیت المقدس) شرط صلاۀ بوده، حالا بیت المقدس رفته، صلاۀ مانده. چه اشکالی دارد؟! ایشان می گوید سازمان این است و می توانیم در اعتباریات اینها را درست کنیم هیچ مشکلی هم نداریم.

### فروض مختلف معتبر

«یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می شود لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت؛ مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت؛ و همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی يك نفر بشر و اعتبارات قانونی که به وسیله «وحی الهی» تعیین می شود.»

این حرف از آن حرفهای طلایی آقای مطهری است. اینجا گفتند که می شود اعتبار خیالی کرد. [در حالی که] در نقد آقای طباطبائی، گفتند با خیال نمی شود اعتبار



کرد و اعتبار فقط برای انسان است. در نقد ایشان گفتیم انسانی که حیوان شود، می تواند اعتبار کند.

پس اولاً راه بحث، لغویت و عدم لغویت است. ثانیاً باید جنس اعتبار را ببینیم: اعتبار خیالی و وهمی، اهداف و مقاصدش وهمی و خیالی است، اعتبار عقلی، اهدافش را قوه عاقله معین می کند.

### تأثیر تقنین در اعتبار

[ثالثاً] فرق است که اعتبار، قانونی باشد یا غیرقانونی، [همچنین فرق است که] اعتباراتِ قانونی یک بشر باشد یا اعتباراتِ قانونی که بوسیله وحی الهی تنظیم می شود. مقنن می تواند شخص باشد، عقلاء باشد یا شارع مقدس باشد. قرار بود این جلسه این را برایتان توضیح دهم.

در جلسه قبل بیان شد که امام رضوان الله علیه فرمودند در موارد تقنینی، اعتبار سببیت اقرب است. توضیح این نکته ماند که اقرب بودن اعتبار سببیت، ربطی به خطاب قانونی ندارد بلکه مرتبط با این است که من سیستم تقنین را بدانم. البته کسی که سیستم تقنین را بداند، متوجه می شود که حتماً خطاب قانونی است. این شاگرد بزرگوار امام رضوان الله علیه همه را

اینجا گفته است. شهید میفرماید خطاب الهی داریم، اعتبار شخصی داریم، اعتبار قانونی داریم. مقنن می تواند شارع باشد یعنی تقنین با وحی الهی صورت بگیرد و می تواند عقلائی باشد.

### سهم خطاب قانونی در تقنین

نتیجه مطلب این است که نباید خلط تکوین با اعتبار کنیم. در اعتبار، معتبر گاه یک شخص است؛ گاه عقلاء هستند که تقنین میکنند و گاهی شارع است که تقنین می کند. حالا اضافه میکنیم این را که در تقنین سهم خطاب چیست.

### تقنین بدون خطاب قانونی

تقنین بدون خطاب را در اصول، آخوند خراسانی و خود شیخ خوب مورد توجه قرار دادند. گفتند مثلاً اینکه ابتدا عام میآید، بعد تخصیص میخورد، به این جهت است که تقنین می کنم. وقتی می خواهم قانون بدهم، اول اصل قانون را می گویم؛ بعد تبصره هایش را. تقنین عقلائی این است که اول عام را بگویم، بعد تبصره هایش را بگویم. آخوند می گوید این عام را قانوناً می گویند که وقتی شما تبصره هایی را پیدا کردی، هر جا شک کردی به عام عمل کنی. یا مطلق می دهم تا بگویم این حکم برای ماهیت است، هر جا مقید هایش را پیدا

کردی فیها، اگر پیدا نکردی به مطلق عمل کن. این می شود تقنین عقلائی.

### **اثبات جعل سببیت توسط امام در همین فرض**

امام رضوان الله علیه می گوید در فضای تقنین عقلائی، شارع جعل سببیت می کند و معنای جعل سببیت، رشح و اضافه نیست؛ بلکه معنایش این است که مثلاً صیغه طلاق، موضوعش این است؛ صیغه بیع موضوعش این است؛ ملکیت موضوعش این است؛ حریت موضوعش این است و فراق موضوعش این است، با همان توضیحاتی که دادیم. لذا آن که در تقنین اقرب به اعتبار است، جعل سببیت است. البته می تواند جعل سببیت نکند و سببیت را انتزاع کنیم. ولی این کار در تقنین، عقلائی نیست. [اما در فرض جعل سببیت و موضوعیت دادن به یک چیز]، قانون در اختیار مکلف میگذارد و دیگر مکلف است که باید با آن کار کند.

### **تقنین با خطاب قانونی**

حالا نسبتش با خطاب قانونی چیست؟ مقنن که [ابتدا] عام را می دهد بعد تبصره هایش را میگوید یا مطلق را می دهد تبصره هایش را بعدش، مطلق را می تواند در قالب خطاب شخصی بدهد، می تواند در قالب خطاب قانونی بدهد. آخوند می گویند من قائل به

خطاب شخصی هستم من از کسانی هستم که با خطاب شخصی کار می‌کنم نه قانونی اما می‌فهمم سیستم تقنین این است.

امام رضوان الله علیه این را از آخوند نمی‌پذیرد. می‌فرماید آخوند و شیخ اینطوری هستند. ولی در فضای تقنین، اراده تشریحی تابع حال مخاطب نیست. اراده تشریحی، اراده تکوینی نیست؛ اما [این طور هم نیست که] خصوصیت مخاطب در اراده تشریحی دخالت کند. طبع تقنین، خطاب قانونی است.

لذا آن سالی که بحث خطاب قانونی را مفصل درس دادیم، نشان دادیم امام رضوان الله علیه چندین حد وسط دارد. مهمترین و عمومی‌ترین حد وسط امام رضوان الله علیه در بحث خطاب قانونی همین است: در فرایند تشریح، نمی‌توان گفت عام را با خطاب شخصی به تو می‌دهم. اگر عام را می‌دهید، باید خصوصیت مخاطبت را القاء کنید.

## خطاب وحیانی

[گام بعدی آن است که تبیین شود] اگر خطاب وحیانی شد، چه می‌شود. ثانیاً اگر ثابت کردیم همه نظام‌های تقنین به ولی خدا برمی‌گردد، این مسئله،

مسئله جدی ای می شود که اسمش را می گذاریم  
خطاب الهی و خطاب وحیانی.

## مرور مراحل بحث

شماره گذاری این بحث این شد:

1. خلط تکوین و تشریح نمی کنم.

2. جعل سببیت امکان دارد، فقط باید لغو نباشد.

3. جعل سببیت در موارد تقنین، اقرب و عقلائی تر  
است.

4. موارد تقنین عند المشهور (مثل آخوند و شیخ)  
اختصاص به خطاب قانونی ندارد. آنها تقنین را می  
فهمند و با آن در عام و خاص و مطلق و مقید کار می  
کنند ولو خطاب را شخصی می دانند.

5. از نظر ما، کسی که تقنین را می فهمد و می  
خواهد نشان دهد نظام تقنین و تشریح قانونی عقلائی  
چگونه است، ناگزیر است خصوصیت مخاطب را القاء  
کند و بگوید اراده تشریحی نمی تواند با توجه به حالت  
مخاطب [تغییر کند و] یک دفعه فعلی باشد، یک دفعه  
انشائی. [نمیتوان قبول کرد] مثلاً راننده ای که رانندگی

می کند، اگر حواسش نبود [و دچار نسیان شده بود]، این [حکم کذا، برای او] انشائی باشد و اگر حواسش بود، فعلی باشد! لذا اگر از چراغ گذشت و گفت حواسم نبود، بگوییم شما حکمی نداری!! بلکه کسی که تقنین را می فهمد، مجبور است خطاب را قانونی کند.

6. اگر خطاب الهی به این بحث اضافه شود، یعنی از خطاب قانونی عقلائی که لازمه تقنین است، در خطاب وحیانی و خطاب الهی استفاده شود بدین صورت که شارع می خواهد با وحی تقنین کند، باید بگوید هرچند آخوند، نوع تقنین شارع را و نوع تقنین عقلائی را شخصی دید، اما ما تقنین عقلائی را خطاب قانونی می بینیم و تقنین شارع را راقیتر از خطاب قانونی! تقنین شارع را در خطاب وحیانی با سازمان خاص خطاب وحیانی می بینیم.

امام رضوان الله علیه با این روال برای زیاده، جعل سببیت للابطال را تصویر میکند؛ خود سببیت اعتباری می شود. و میفرماید می توانید هم اعتبار مبطلیت کنید و سببیت را انتزاعی کنید. اگر بعد از زیاده، جعل مبطلیت کنید، سببیت انتزاعی می شود. وقتی که تقنین وسط بیاید اینها همه درست و عقلائی و اقرب به اعتبار و اقرب به روال عقلائی هستند.

## برگشت به اصل بحث

با این روای که طی شد، مقدمات بحث تمام شد. توانستیم هم برای زیاده، هم برای نقیصه، هم برای خلل و هم برای مأموربه جامع درست کنیم. خود سببیت، جامع است. زیاده، جامع است. نقیصه، جامع است. خلل، جامع است. صلاه، جامع است. سببیت، خودش یک جامع دارد؛ و عنوان سببیت، تکوینی نیست. تمام کسانی که دچار چنین خلط‌هایی می‌شوند ریشه خلطشان نفهمیدن جامع است. لذا امام در ابتدای کتاب ارزشمند خللشان، میگوید هر کس هر جا گیر کرده است، در جامع گیر کرده است.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.09.12

# جلسه بیست و چهارم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

در جمع بندی فرمایشات حضرت امام نشان دادیم که در سیستم امام، هیچ مشکلی با جعل سببیت، با جعل مبطلیت و با تصویر زیاده نداریم.

ثانیاً توضیح دادیم اگر بخواهیم در جعل، جعل قانونی را رعایت کنیم، حق این است که در مواردی که جعل قانونی می کنیم، سببیت جعل شود البته نه سببیت تکوینی بلکه سببیت اعتباری، یعنی موضوع قرار دادن چیزی برای حکم شارع یا حکم عقلاء.



ثالثاً عبارت صاحب عروه را قبلاً خواندیم و نشان دادیم که محقق خوئی به عبارت صاحب عروه نقدهایی دارند. دو نقد ایشان را جواب دادیم. نقد دیگری باقی مانده که بررسی میکنیم و سپس وارد عبارتهای بحث خلل شویم.

## بررسی اشکال محقق خوئی به تقسیم صاحب عروه

### بیان صاحب عروه

صاحب عروه در مسأله اول خلل فرمودند: «الخلل إما أن يكون عن عمد أو عن جهل أو سهو أو اضطرار أو إكراه أو بالشك ثم إما أن يكون بزيادة أو نقيصة و الزيادة إما بركن أو غيره و لو بجزء مستحب كالقنوت في غير الركعة الثانية أو فيها في غير محلها أو بركعة و النقيصة إما بشرط ركن كالطهارة من الحدث و القبلة أو بشرط غير ركن أو بجزء ركن أو غير ركن أو بكيفية كالجهر و الإخفات و الترتيب و الموالاة أو بركعة». میفرماید نقيصه إما بشرط أو بجزء ركن أو غير ركن أو بكيفية أو بركعة. موارد نقيصه را می‌شمارد.

### اشکال محقق خوئی

مرحوم خوئی به بعضی از این عبارت اشکال گرفت. ایشان گفتند خلل به جزء مستحبی نداریم. اما ما خلل به جزء مستحبی را درست کردیم. همچنین فرمودند

خلل بالزیاده نداریم. ما خلل بالزیاده را نیز درست کردیم و حرف صاحب عروه را تأیید کردیم و گفتیم خلل بالزیاده معقول است و اگر معقول نباشد، به نقیصه هم نمی تواند برگردد.

### اشکال اول: تداخل عمد با جهل و اضطرار و...

بخش دیگر اشکال آقای خوئی، به صدر عبارت صاحب عروه برمی گردد. صاحب عروه فرمود: «إما أن یکون عن عمد أو جهل أو سهو أو اضطرار أو إکراه أو بالشک»

آقای خوبی اینجا اشکال مهمی دارد. ایشان می گوید اینها قسیم هم نیستند. غلط است که بگوییم «إما عن عمد أو جهل». جهل قسیم عمد نیست! «أو عن اضطرار أو عن إکراه» [اضطرار و اکراه هم قسیم عمد نیستند]. عامد کسی است که قصد عنوان کرده است. مثلاً قصد می کند آمین بگوید. تأمین (آمین گفتن)، یکی از خلل های موجود در صلاه است. اگر قصد آمین داشته باشم و بعد از حمد بگویم «آمین»، عامد هستم؛ ولو عمد من مثلاً از باب تقیه، اضطراری باشد. در این صورت، عامد هستم اما عامد مضطرا! پس چرا صاحب عروه گفته اضطرار قسیم عمد است؟! نباید بگوییم «عن عمد أو اضطرار». یا مثلاً من مکره باشم نه مضطر. قصد

تأمین می کنم اکراهاً [این هم مانند اضطرار، با عمد قابل جمع است]. ایشان می گوید اضطرار و اکراه قسیم عمد نیست. ایشان با این اشکال، آقایان را گرفتار کرده است.

### اشکال دوم: بی معنا بودن نقیصه به کیفیت

کما اینکه ایشان در نقیصه هم به تقسیم صاحب عروه اشکال دارد. صاحب عروه در نقیصه می گوید: «و النقیصه إما بشرط رکن كالطهارة من الحدث». طهارت شرط رکنی است. یعنی این شرط مثل ارکان است و باید بماند. [اگر حتی] لحظه ای طهارت از بین برود نماز از بین رفته است. پس طهارت از حدث (نه از خبث)، از شرایط رکنی است. مورد دیگر قبله است که از شرایط رکنی است و در تمام افعال و اکوان صلاتی باید استقبال [به قبله] وجود داشته باشد. [اگر] استقبال (شرط رکنی) خراب شود، صلاه از بین می رود. صاحب عروه گفته شرطها می توانند شرایط رکنی باشند مثل طهارت از حدث و استقبال، می توانند شرایط غیر رکنی باشد. یا جزئی در عمل هست که آن جزء دچار نقیصه شود. حال آن جزء، رکنی باشد یا غیررکنی باشد. [بعداضافه کرده است که ممکن است] کیفیتی مثل جهر و اخفات [هم دچار نقیصه شود].

آقای خوئی می فرماید باید بگوییم یا شرط یا جزء. کیفیت یعنی چه؟ تثلیث چیست؟ اینکه نقیصه یا در شرط است یا در جزء است یا در کیفیت است را نمی فهمیم. اگر کیفیت در کل عمل یا جزء عمل، تقیدی ایجاد کرده است، این تقید آن را شرط می کند. اگر تقید ایجاد نکند بلکه خودش مثلاً داخل شود [جزء است]. اگر تقیدش، جزء باشد، جزء عقلی است و شرط است. اگر [خود] قید، داخل باشد، واقعاً جزء است. دیگر چیز ثالثی نداریم که بگوییم یا جزء است یا شرط است یا کیفیت.

بالاخره محقق خوئی به جز اشکالات مبنایی اصولیشان - که قبلاً در زیاده و جزء مستحبی بحث کردیم - این دو اشکال را هم به عبارت صاحب عروه دارد که در تقسیم بحث خلل تأثیرگذار است. دو اشکال، یکی مربوط به قسیم قرار دادن اضطرار و اکراه برای عمد است؛ یکی هم درباره اقسام نقیصه: نقیصه به شرط، به جزء یا به کیفیت. آقای خوئی می گوید کیفیت این است که تقیدی در جزء ایجاد شده است. در حمد و سوره تقیدی به وجود می آید به نام کیفیت [جهر مثلاً]. یا اینکه تقید را جزء عقلی نکنید بلکه خود قید را جزء بکنید و داخل بیاورید و آن را جزء بکنید. چرا تثلیث کردید؟

## پاسخ هر دو اشکال: مبنا بودن ظاهر لسان دلیل در تقسیم صاحب

### عروه

سال گذشته این بحث را تفصیلاً بررسی کردیم. نکته مهم این است که یکبار تقسیم، یک تقسیم ذهنی و با قطع نظر از ادله است؛ یکبار تقسیم ناظر به ادله است. به نظر می‌رسد مشهور و صاحب عروه تقسیمشان از نوع دوم است. به قرینه تعبیر «برکعة» که ایشان در آخر عبارت آورد. ایشان گفت نقیصه یا در شرط است یا در جزء است یا در کیفیت است یا در رکعت است. رکعت شامل همه اینها میشود و خیلی معلوم است که رکعت قسم اینها نیست. [این نشان میدهد] فقها تقسیم را ناظر به ادله میدانند. در تقسیمی که ذهنی عمل کنیم، می‌گوییم مکلف یا عامد است یا ساهی است. اگر قصد عنوان کرده است، به او عامد می‌گویند. حالا که قصد عنوان می‌کند، یا عامد مختار است، یا عامد مضطر، یا عامد مکره. [اما در هر سه فرض، عامد است] چون قصد عنوان فعل را دارد. یا اصلاً حواسش نیست و قصد عنوان فعل را نکرده [است که] ساهی می‌شود. اگر اینطور بحث کردیم، فرمایش آقای خوئی اینطوری درست می‌شود که اینها (اضطرار، اکراه، ...) از اقسام عمد می‌شوند. اما ممکن است فقیه کاری به این [تقسیم عقلی] نداشته باشد. می‌گوید فعلاً گرفتار حدیث

رفع هستم و می خواهم با حدیث رفع، تکلیف خلل را معلوم کنم. در حدیث رفع یک عنوان، جهل است، یک عنوان، اضطرار است یک عنوان، اکراه است و... . پس برای آنکه مسیر طولانی نشود، تقسیمی می کنم ناظر به ادله. وقتی ناظر به ادله تقسیم می کنم دیگر مشکل حل است ولو نسبت این اقسام، عموم و خصوص من وجه شود و تقسیم، حاصر عقلی نباشد. ایشان راست می گوید ولی [تقسیم بر اساس لسان دلیل]، مشکل من را با دلیل حل می کند.

### **مبنای اصلی: تعبد به ظواهر ادله**

کما اینکه در بحث قبلی گفتیم امام مسئله را حل کردند و گفتند ظاهر دلیل این است که زیاده، خلل ایجاد می کند. و ظاهر دلیل این است که خلل بالزیاده را باید درمان کنیم. خلل بالزیاده یا خلل اضطراری یا خلل اکراهی را دلیل می خواهد درمان کند. لذا اگر ما باشیم و ظاهر لسان دلیل، حق این است که بیان صاحب عروه را مبنا قرار دهیم. اگر مشکل اجتهادی ای داریم، [آن را باید حل کنیم اما بالاخره] نوکر دلیل هستیم. تلاش کنیم نسبتها را پیدا کنیم.

اینطور نگاه کردن، راه را برای دفاع از تقسیم مشهور هموار می کند.

## ابهام در تقسیم عقلی: نسبت شک و سهو

ثانیاً حتی اگر ذهنی بحث کنیم، آقای خوئی شک را چه میکند؟ هرچند که ایشان بین عمد و سهو، تقسیم عقلی درست کند، شک این وسط چه کاره است؟ فرق بین شک و سهو چیست؟

مرحوم آقای بروجردی در این رابطه تلاشی دارد و بهترین بیان را هم استاد ما حضرت آقای فاضل در نهایتاً التقرير آورده است و بعداً می خوانیم. اما محقق خوئی پاسخی به این نداده است. اینطوری نیست که بگویید یا عمد است یا ساهی. شک را چه کار کنیم؟ و فرق بین شک و سهو را باید برای ما درست کنید. با مبنای آقایان که با ظاهر دلیل کار میکنند، مشکل نداریم.

### خلاصه بحث

بنابراین اولاً در باب خلل، این تقسیم ناظر به ظاهر ادله است. ثانیاً اگر یک تقسیم ذهنی خارجی انجام دهیم، بین العمد و السهو مسئله ای نمی ماند اما باید تکلیف شک را معلوم کنیم. ثالثاً بعضی از فروضی که مطرح شده است، واقعاً روشن است که قسیم نیستند. ممکن است بگوییم صاحب عروه یادش رفته است و غفلی کرده است [در مورد کیفیت و] کیفیت یا به شرط برمی گردد یا به جزء؛ اما [در مورد رکعت حتی این

احتمال را هم نمیشود داد. [معلوم است که رکعت قسیم [سایر موارد] نیست. از همین جا معلوم است این فقیه بزرگوار اصلاً درصدد تقسیم عقلی نیست. به نظر ما می‌رسد حق با مشهور است و ریشه جوابهایی هم که به آقای خوئی دادیم، به جواب بحث قبلی ما برمی‌گردد. ریشه اش نوکری و تعبد به ظاهر دلیل است. ظاهر دلیل اگر اجازه داد که در رکعت، با خلل کار کنیم -زیادۀ او نقیصۀ- با جزء کار کنیم زیادۀ او نقیصۀ، و با کیفیت کار کنیم، [به این معنا که] کیفیت را صورتی برای عمل ببینیم که به شرط برنگردد، هیچ اشکالی ندارد. فقط شرطش این است که دلیل راه دهد. اگر دلیل راه داد، آقایان ناظر به ادله، تقسیم کرده اند و هیچ اشکالی ندارد.

## سیر مباحث آینده

اشکالات مقدماتی بحث تمام شد. باید وارد خود بحث خلل شویم. روال در بحث خلل، عبارات امام است. بقیه عبارات را به تبع امام می‌گوییم. این بحث‌های کلی را باید انجام می‌دادیم تا تکلیف روشن شود. [حکم] اقسام خلل را با این مبنا که خلل یک عنوان اعتباری است و می‌تواند افرادی داشته باشد اعتباراً بررسی می‌کنیم. موضوع خلل هم صلاۀ است. صلاۀ هم یک مرکب اعتباری است. لذا خلل می‌شود اعتبار در یک امر اعتباری. و این اعتبار در یک امر اعتباری، تابع لسان



دلیل است والسلام. هر جا دلیل، خلل را اعتبار کرد، می پذیریم. و با اعتبار حلش می کنیم. به حرفهای پیچ و مهره ای عقلی هم اعتنا نمی کنیم چون مبنا را درست کردیم.

در ادله خلل هم یکبار با حدیث رفع کار می کنیم؛ یکبار با حدیث بسیار مهم لاتعداد. اجمالی هم از حدیث رفع برایتان می گویم اما تفصیلهایش را نمی دهم. چون در ابتدای اصول عملیه به حدیث رفع می رسم، شما آنجا در اصول عملیه مسلط می شوید. ما را آنجا از زبان امام تفسیرش را توضیح دادیم. عمده طرف ما در حدیث رفع، آقای نائینی است. امام خیلی با محقق نائینی و با تلمیذش محقق خوئی در اطراف حدیث رفع درگیر است؛ البته در همین فضایی که عرض کردم که ما بتوانیم با حدیث رفع تکلیف موارد خلل را بر اساس همین موارد تقسیمی تعیین تکلیف کنیم. بعد هم به حدیث لاتعداد برویم.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.09.13

# جلسه بیست و پنجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## مرور عبارات اشکالات محقق خوئی

در مقدمه بحث ادله عبارت محقق خوئی را ملاحظه کردیم. محقق خوئی به فرمایش سید صاحب عروه اشکال گرفتند. سید فرمودند خلل یا عن عمد است یا عن جهل یا عن سهو یا عن اضطرار یا عن اکراه یا بالشک.

## اشکال اول: اضطرار و اکراه، دو قسم عمد نه قسیم آن

آقای خوئی فرمودند این تقسیم غلط است چون شما نمی توانید اضطرار و اکراه و جهل را قسیم عمد قرار بدهید. ایشان می گویند: «و هذا التقسیم كما ترى غير وجیه، ضرورة أنّ الاضطرار و الإكراه ليسا قسیمین للعمد الذي معناه القصد إلى الفعل» کسی که قصد فعل دارد، عامد است. اما قصد فعل با اضطرار، یا با اکراه هم، عمد است. لذا نمی شود اکراه را و اضطرار را قسیم عمد کرد. به تعبیر آقای خوئی: «بل هما قسمان منه» عمد می تواند اضطراری باشد، می تواند اضطراری نباشد. من می خواهم آب بخورم قصد آب خوردن که می کنم، این عمد است؛ حالا قصد فعل می کنم اضطراراً، قصد فعل می کنم اکراهاً، قصد فعل می کنم اختیاراً. اختیار و اضطرار و اکراه اقسام عمد می شوند. کما اینکه می گویند: «فانّ ما یصدر من العامد إمّا أن یکون باختیاره و رضاه، أو باضطرار أو إكراه. فالمضطر و المکره أيضاً قاصدان إلى العنوان فعلاً أو ترکاً» می خواهد ترک کند یا مثلاً می خواهد در نماز یک سجده اضافه برود از باب سجده سور عزائم. قصد سجده می کند و می رود. هرچند اضطراراً و از باب تقیه [سجده میرود] ولی بالاخره عمد است. «فهما عامدان لا محالة كالمختار».

## اشکال دوم: تداخل عامد با جاهل به حکم

اشکال بعدی آقای خوئی این است: «کما أنّ الجاهل بالحکم أيضاً كذلك» کسی که جاهل به حکم دارد، قصد موضوع که می کند؛ [در نتیجه] عامد است اما عامد جاهل. پس این چه تقسیمی است که صاحب عروه ارائه کرده است؟! «فإنّه عامد إلى الموضوع كما لا يخفى، فلا يحسن عدّه قسماً للعمد» چون عبارت صاحب عروه این بود: «عن عمد أو عن جهل». این جاهل اگر جاهل به حکم است با علم به موضوع یعنی عمد، قسیم نیست.

## اشکال سوم: قسیم نبودن کیفیت برای جزئیت و شرطیت

کما اینکه اشکال بعدی را هم دیروز عرض کردیم: «ثمّ إنّما ذکره فی طرف النقیصة من أنّ الناقص إما أن یکون جزءاً أو شرطاً أو کیفیتاً غیروجیه» کیفیت، قسیم جزء و شرط نیست. اگر در کیفیت، تقید باشد، شرط است. اگر مجموعش باشد، جزء است. نمی فهمیم آقای صاحب عروه چه کار میکند.

## پاسخ به اشکالات: تقسیم ناظر به لسان دلیل

[در پاسخ به این اشکالات محقق خوئی] عرض کردیم حق این است که انصافاً صاحب عروه و مشهور به این بحث های عقلی نگاه نمی کنند [بلکه] می خواهند برای ادله ی آتی، تمهیدی کنند. می خواهند با دلیل کار کنند.

بالاخره دلیل، اضطرار و اکراه را می گیرد. آیا عمدی را که قسیم اینهاست می گیرد یا نمی گیرد؟ دلیل چه کار می کند؟ با دلیل کار میکنند. وقتی وارد ادله شدیم، معلوم می شود. بعضی از ادله در خلل، ادله عامه اند مثل حدیث رفع و لاتعداد. فقها در مواجهه با ادله، اینها را جدا می کنند تا بررسی کنند دلیل عام، کدامیک از اینها را می گیرد. بنابراین، عمده دفاعی که از صاحب عروه کردیم این است که ایشان تقسیمی می کند که ناظر به ادله است. لذا چون در دلیل، زیادت رکعت آمده، ایشان رکعۀ را هم آورده است. [رکعت] خودش کاملاً روشن میکند که نگاه به روایات است. اینکه رکعۀ را از بقیه جدا می کند، چون در روایت اینطور دارد.

فقها فنی کار می کنند. تقسیمشان در اول بحث، [مطابق] قول مختار خودشان نیست. قول مختار هر چه باشد، کاری به آن ندارند. در بحث قبلی، امام همه اینها را می گوید، بعد می گوید البته حق با شیخ است؛ چون [اینها]، قول مختار ما می شود. [اما] وقتی تقسیم میکنید، تقسیمی کنید که همه بفهمند چه می گوید؛ در نهایت بحث، خروجی هرچه شد، شد. فقها اینطوری اند: تقسیم می کنند برای اینکه روایات را پیاده کنند و برای اینکه روال آموزشی کار را درست کنند.

## مسأله دوم: خلل عمدی

مسئله دوم که صاحب عروه مطرح میکند [در مورد خلل عمدی است]: «الخلل العمدي موجب لبطلان الصلاة بأقسامه من الزيادة و النقيصة حتى بالإخلال بحرف من القراءة أو الأذكار أو بحركة أو بالموالاة بين حروف كلمة أو كلمات آية أو بين بعض الأفعال مع بعض و كذا إذا فاتت الموالاة سهوا أو اضطرارا لسعال أو غيره و لم يتدارك بالتكرار متعمدا» بعد از آنکه تقسیم را می گوید، مسئله اول، عمد است (عمدی که قسیم اضطرار است).

## بیان امام در مسأله عمد

امام نیز در کتاب خلل خود، همین کار را کرده است. لذا امام به مرحوم آقای بروجردی یک اشکال وارد میکند.

ایشان اول کتاب خلل، بعد از آنکه مقدمه را درست می کند و خلل، اعم از همه اینها می شود و از صاحب عروه دفاع میکند، و عنوان خلل اعتباراً فی امر اعتباری میشود، میفرماید: «القول في أنحاء الخلل». بعد بلافاصله میگوید: «فصل في الخلل العمدي و هو على أقسام»

امام می فرماید وقتی می گوییم خلل عمدی یا باید مثل صاحب عروه، تقسیم کنیم که معلوم شود این عمد، غیر از اضطرار است. عمدی است که در آن اضطرار نیست. این حرف خوبی است و فتوا هم می دهیم. یا اگر نمی خواهیم مثل صاحب عروه بگوییم، باید قیدها را کامل بیاوریم. لذا خیلی عالی بیان میکنند. به خاطر موضوع دلیل؛ به موضوع می خورد و اختلافش با آقای بروجردی روشن میشود: «و هو علی أقسام منها ما یصدر عن علم و التفات بلا عذر یدعو الیه و لا إشکال فی کونه مبطلا مطلقا بالزیادة کان أو بالنقیصة رکنا کان أو غیره مثل ترک الجزء أو الشرط أو ایجاد المبطل و فی إمكان شمول حدیث لا تعاد لمثله کلام یأتي التعرض له»

اگر تقسیم ناظر به ادله، باشد، باید یا مثل امام به قیدها تصریح کنم؛ یا مثل صاحب عروه [این حالات را] تقسیم [همدیگر] کنم. وقتی تقسیم می کنم، معلوم می شود [منظورم از عمد در اینجا]، عمدی است که در او اکراه و اضطرار و جهل به حکم وجود ندارد.

### **محقق بروجردی: عدم شمول لاتعاد نسبت به عمد**

محقق بروجردی معتقد است حدیث لاتعاد شامل عمد نمی شود. چون مکلفی که عازم امتثال [حکم خدا] است، [اخلال] عمدی برایش معنا ندارد. معنا ندارد که

او بخواهد حکم خدا را امتثال کند، بعد عمداً آن را خراب کند.

### پاسخ امام به محقق بروجردی: مطلق العمد یا عمدِ قسیم

امام به آقای بروجردی می گوید با منطبق صاحب عروه، فرض دارد. منطبق صاحب عروه که از آن مقابل آقای خوئی دفاع کردیم، قسیم درست کردن است. عمدی که قسیم اضطرار است. محقق بروجردی که گفته اند [عمد با قصد امتثال جمع] نمیشود، اگر [منظورشان از عمد]، عمد قسیم اضطرار است، حرفشان درست است. اما اگر منظور، مطلق عمد است، اشتباه است. امکان دارد کسی در وادی امتثال باشد، التفات هم دارد، علم هم دارد، یعنی قصد می کند، اما اضطرار دارد. با اضطرار مشکل او را حل کنیم. لذا امام در ذیل همین بحث، بحث تقیه (مخصوصاً تقیه مداراتی که از آن بحثهای مهم امام در بحث با اهل سنت در فقه حکومتی است) را مطرح میکند. امام می گوید محقق بروجردی درست می گوید به شرط آنکه مثل صاحب عروه بگوید: عمدی دارم و اضطراری. عمدی که نه اضطرار در آن هست نه اکراه و نه جهل، اینجا یا در لاتعاد نیست یا اگر هم لاتعاد به طبع اولی، آن را بگیرد، از عمدِ قسیم انصراف پیدا می کند. دیگر امتیاز آقای خوئی خیلی عقب می افتد. و حرف صاحب عروه، مهم می شود.



## تطبيق عبارات امام در مسأله دوم

خلاصه حرف ایشان این است که اگر بخواهیم حرف صاحب عروه در خلل را توضیح دهیم، قیدها را ظاهر می‌کنیم تا دیگر در آن ابهام ایجاد نشود تا بعد نقدهایمان را وارد کنیم. قید را اگر ظاهر کنیم اینطور می‌شود: «ما یصدر عن علم و التفات بلا عذر یدعو إلیه» یعنی اضطراری و اکراهی در کار نباشد. «و لا اشکال فی کونه مبطلا قطعاً» اینطور خللی مطلقاً مبطل است. «بالزیاده کان أو بالنقیصه» بنابر اینکه ما هر دو را درست کردیم. «رکنا کان أو غیر رکن مثل ترک الجزء أو الشرط أو ایجاد المبطل» منتها «و فی امکان شمول حدیث لاتعداد لمثله کلام یأتی التعرض له» این حرف دقیقی است. امام مقدمه دلیل را درست می‌کند. حدیث لاتعداد این را شامل میشود. «و علی فرض امکان الشمول لا شبهة فی انصرافه عنه». امام این قسمت را دو پله فنی می‌کند. یک بحث این است که اولاً [لاتعداد اصلاً] شامل [عمد] می‌شود یا نمی‌شود که [ناظر به] بحث آقای بروجردی است. آقای بروجردی نگوید لاتعداد منصرف از مطلق عمد است؛ بلکه لاتعداد منصرف از عمدِ قسیم است. اما عمد اضطراری را می‌گیرد [کما اینکه حدیث] رفع هم آن را می‌گیرد خلافاً لمحقق نائینی.

خلاصه عرض این است داریم موضوع را برای شمول ادله بررسی می کنیم. پس یک فصل این است که قطعاً اینطور خللی، مبطل است؛ حال لاتعداد آن را شامل میشود یا نه، انصراف دارد یا ندارد، بعداً [در بحث] با آقای بروجردی حل و فصلش می کنیم.

[در ادامه میفرمایند]: «و منها ما وقع عن علم و عمد تقيّة» عنوان علم و التفاتی که امام اینجا آورده است، برکتی دارد. یک اشکال که به آقای خوئی داشتیم این بود که وضعیت و جایگاه شک، در فرمایش ایشان معلوم نیست. آقای خوئی در تقسیمشان می گوید حق این است که اینطور تقسیم بکنیم: «فالأولى أن يقال إنّ الخلل الصادر من المكلف إمّا أن يكون عن عمد أو سهو، أي عن قصد إلى العنوان أو بلا قصد، لعدم خلوّ حالته بالإضافة إلى ما يصدر منه من أحد هذين». سوال این بود که شما که عمد و سهو را درست می کنید، شک در عبارت صاحب عروه را چه می کنید؟! چون صاحب عروه شک را هم مطرح کرده است. باید بحث کنیم: شاک در حکم یا شاک در [موضوع]؟ شاک در حکم، ذیل جاهل است؛ چون شک، جهل بسیط است. این را حل کردیم. در عمد، شک در موضوع چطور است؟ نسبت ساهی و شاک چیست؟ اینجا آقای بروجردی بیان خوبی دارند

که تا آن درست نشود، حصر آقای خوئی مقداری اشکال کبروی دارد.

البته اگر مثل ما، با ادله کار کنید، همه اینها را کنار می گذاریم و سراغ دلیل می رویم. در این صورت، حرف امام حاکم می شود: «ما یصدر عن علم و التفات بلاعذر... و ما یصدر عن علم و عمد تقیه و هی قد تکون...». و اقسام تقیه را می گوید. اولاً [اینجا] تقسیم، تقسیمی است ناظر به ادله، ثانیاً تقسیمی است که آن اشکالات فنی علمی از آن درمی آید.

حال شما می توانید بر اساس این تقسیم، ناظر به ادله، جریان ادله در هر فرضی را درست بحث کنید و خودتان را هم گرفتار بحث های ذهنی و فرضی نکنید.

## بررسی ادله خلل

وارد ادله می شویم. دو دلیل عمده داریم.

## حدیث رفع و حدیث لاتعاد

ایشان در همین اول مسئله تقیه را بحث میکنند که از بحث های بسیار عالی است. ذیل بحث تقیه، عمده مشکل، با محقق نائینی است. در این بحث، حدیث رفع باید تعیین تکلیف شود. اضطرار و اکراه از فقرات حدیث رفع است. جریان حدیث رفع در اینجا برای

درست کردن صلاتی است که عن عمد و اضطرار، اخلاص  
به جزء یا اخلاص به شرط در آن واقع شده است زیاده  
أو نقيصه یا عن خوف، یا خوفی هم ندارید، بلکه تقیه  
مداراتی است.

ابتدا حدیث رفع را مرور می کنیم. بعد از حدیث  
رفع و یک اجمالی از درگیری ما با محقق نائینی، که  
تفصیل آن در درس اصول روشن می شود، وارد بحث  
حدیث لاتعداد و اختلافاتی که امام با فقهای بزرگوار مثل  
محقق بروجردی و محقق خوئی و محقق نائینی در  
اطراف حدیث لاتعداد دارند میشویم.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد