

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر جلسات گذشته:

عرض شد که حضرت امام نسبت به مراتب اربعه ی حکم آخوند و من تبعه اشکالاتی دارند. یک اشکال ناظر به این بود که اقتضاء را که از مبادی حکم است جزء مراتب حکم بدانیم. لذا تعبیر دقیقی داشتند و آن این که " إذ قد عدّوا منها ما هو من مبادئ الحكم و ملاکاته کالمصالح و المفسدات التي يعبر عنها بمرتبة الاقتضاء ". گفتیم این بیان امام دقیق تر از بیانی است که از محقق خوئی داریم و در عبارات استادمان حضرت آیت الله فاضل منعکس شده است. بیان امام خیلی بیان روشنی است و می گوید که حکم یک امر اعتباری و قراردادی است و نمی شود مصالح و مبادی و واقعیات خارجی را جزء مراتب حکم تلقی کرد. کما این که فرمودند مرتبه ی تنجز نمی تواند از مراتب حکم باشد. چون تنجز حکم عقل است. باز هم تعبیر دقیقی دارند. " کما قد عدّوا منها ما هو من احکام العقل بعد تمامية الحكم أعني التنجيز لأنه حکم عقلي غير مربوط بمراتب الاحکام المجعولة ". گفتیم این هم تعبیر پخته ای است که نمی توانیم حکم یک حاکم دیگری مثل عقل را جزء مراتب حکم یک حاکم دیگری تلقی کنیم. آن دیگر روال خاص خودش را دارد که در ادامه ی بحث به آن اشاره خواهیم کرد. بر اساس انکار دو مرتبه ی اقتضاء و تنجز، مرتبه ی انشاء و فعلیت باقی می ماند. امام رضوان الله تعالی علیه به این تقسیم هم اشکالات مهمی دارند و حتی تعبیرشان " أعجب " است. این که شما انشاء و فعلیت را

این طوری معنا کنید اعجب از این است که شما اقتضاء را جزء مراتب حکم بدانید یا تنجز را که حکم حاکمی به نام عقل است در مراتب حکم یک حاکم دیگر بیاورد. امام می فرمایند این اعجب است. چرا؟ بخشی از آن را عرض کرده ام حالا هم یک بخش کامل تری را عرض کنم تا دقیق تر فرمایش ایشان روشن شود. یعنی اشکال جدی امام به تقسیم انشاء و فعلیت در بیان قوم است. عرض هم کردیم که این را دیگر بزرگانی مثل محقق خوئی هم از آخوند قبول کرده اند.

لزوم تغییر در اراده ی مولی در تفسیر مشهور از انشاء و فعلیت حکم:

اشکال مهم امام این است که بر اساس این تقسیم و مبنا، ناگزیر هستیم یک نوع تغییری را در اراده یا در تقنین عقلائی شاهد باشیم که این تغییر در اراده ی مولا یا تغییر در رویه ی تقنین عقلائی، هر دو غلط است. هر طور که بخواهیم درستش کنیم نمی شود. چرا انشاء و فعلیتی که در کلام قوم آمده است مستلزم چنین تغییری است؟ چرا این تغییر لازمه ی قطعی انشاء و فعلیتی است که الان دارج در کلام قوم است؟ چرا این تقسیم دارج و رائج این تالی فاسد را به دنبال می آورد؟ امام می فرماید به جهت این که این ها بر اساس مبنایشان می خواهند بفرمایند یک حکم در حق قادر ملتفت، فعلی است. کسی که بتواند و متوجه حکم هم باشد. حالا قیود دیگری هم دارند. پس کسی که قدرت دارد، توجه دارد، حتی یک قیدی مثل ابتلاء هم داشته باشد، به حکم مبتلاء باشد، در حق چنین شخصی، حکم فعلیت دارد. وقتی در کلام آقایان تتبع می کنید، فعلیت تابع چنین قیودی می شود. فعلیت حکم، قیود عمومی اش همین هاست. حالا گاهی اوقات قیود خاصی هم دارد مثل استطاعت که یک چیز خاصی

است. دیروز عرض کردم که وجوب حج انشاء می شود اما کی فعلی می شود؟ "من استطاع الیه سبیلاً" حالا این یک قید خاصی است که از کتاب به دست می آید. اما عمومی ها را که نگاه کنیم همین هاست. قبود عمومی فعلیت از نظر آقایان مثلاً یکی قدرت است، یکی التفات و توجه است، یکی مبتلاء بودن به حادثه است. امام می خواهند بگویند اگر ما با این تقسیم دارج و رائج بخواهیم جلو برویم معنایش این است که یک حکمی که از سوی مولا صادر و انشاء می شود برای من که الان عاجز از انجام آن هستم فعلی نباشد و انشائی باشد. اگر من یک ساعت دیگر قدرت بر انجامش پیدا کنم این حکم در حق من فعلی می شود. اگر دو ساعت بعد دوباره عجزی بر من طارئ شد، سخت بیمار شدم و نتوانستم سر پا بایستم، این حکم انشاء شده در حق من که دو ساعت پیش فعلی بود، در حق من باعثیت و محرکیت داشت، الان به خاطر عجزی که طارئ من شده از فعلیت می افتد. اگر همین اتفاق را مثلاً در نسیان توجه کنید، اگر این حکم که من به آن ملتفت هستم، به آن توجه دارم، به من می گویند بله! خطاب این حکم به شما خطاب باعثی است چون متوجه هستید. حواستان هست که باید نماز بخوانید. حواستان هست که باید حج بروید، حواستان هست که باید نهی از منکر کنید. اما اگر شما غافل شدید، وقتی غافل شدید، حکم در حق شما از فعلیت می افتد. همان طور که عرض کردم ان شاء الله در حدیث رفع می خوانیم، می گویند رفع این جا واقعی است. یعنی واقعا این حکم در حق شما فعلی نیست. انشاء تکان نمی خورد، حکم انشائی درست است ولی این حکم دیگر در حق شما فعلیت ندارد. یا مثلاً در مساله ی ابتلاء، در رسائل خواندید که مولی حکم لا تشرب النجس را دارد، یا لا تشرب الخمر را دارد یا بالاخره یک حکمی که خطابش به من است تا من را از ارتکاب این محرم زجر بدهد. این حکم تکلیفی زاجر مولی که به آن حکم فعلی می گوئیم، این ها می گویند

این خطاب، خطاب به مکلف است تا او را باز بدارد و از انجام این محرم زجرش بدهد. فعلیت یعنی همین. خب این خطاب زاجر که از سوی مولی صادر شده است و متوجه من شده است، حالا اگر فرض کردم که یک نجسی در هند است، می گویند تو اصلاً مبتلاء به این نجس نیستی که ما زجرت بدهیم. چون مبتلاء به آن نجس موجود در هند نیستی، این خطاب لا تشرّب النجس دیگر خطاب به شما فعلی نیست. اگر فرض کردیم که یک اتفاقی افتاد و این نجس را یک دفعه پیش من آوردند، دوباره خطاب لا تشرّب النجس در حق من فعلیت پیدا می کند. فعلیت این خطاب در حق من که به اصطلاح، فعلیت این حکم شرعی است. حالا من عمداً این قسمت را مثال زدیم که بعداً در خطاب که می رویم عرض کنم که این بحث دو حیث دارد. یکی این اشکال که این جا تکلیف حکم شرعی چیست؟ یکی هم این که آن بحث خطاب است. که بعداً عرض می کنم این در بیانات اساتید ما، حضرت آیت الله فاضل و شاگردان امام، خوب از هم جدا نمی شود. امام فعلاً حرفش این است که نمی شود یک حکمی را مولی تقنین کند، مولائی اراده اش به یک حکمی تعلق بگیرد و بعد بگوییم که این حکم در یک ساعت فعلی است و در یک ساعت انشائی است و این حکم همین طور مردد باشد و رفت و آمد کند.

لذا در رسائل یکی از فروع خیلی خیلی مهم فقهی این بحث این است که اگر یک خطابی نسبت به یک مکلفی صادر شد، زاجریت این خطاب تابع ابتلاء مکلف است، زاجریت این حکم شرعی تابع ابتلاء آن مکلف است. برای همین اگر مبتلاء نبود، علم اجمالی منحل است. لذا آن جا در رسائل می خواندیم که اگر مثلاً علم اجمالی به نجسی داشتیم که این نجس یا در کاسه ای است که پیش من است یا در کاسه ای است که الان به هند رفته است، می گویند چون این علم اجمالی شما از باب لا تشرّب

النجس می خواهد یقه ی شما را بگیرد و چون آن زاجریت ندارد، منحل است. چون انحلال علم اجمالی بنا بر مسلک اقتضاء این طوری است. حالا بنا بر مسلک علیت تامه را کار نداریم. علم اجمالی این طوری است. آن جا آقایان فتوی می دهند، شیخ، آخوند و بسیاری دیگر؛ حالا محقق خوئی آن جا نکته ای دارند که فعلا کاری نداریم.

لذا حساب این است که می گویند این خطاب لا تشرب نسبت به توئی که مبتلایی فعلی است، نسبت به توئی که متوجه هستی فعلی است، نسبت به توئی که قدرت داری فعلی است. اما اگر قدرت بر امتثال نداری، التفات به تکلیف نداری، اگر ابتلاء به تکلیف نداری، این حکم دیگر در حق شما فعلی نیست بلکه انشائی است. امام این جا می خواهد سوال کند و پرسد که این حکمی که شما دارید می گویند یعنی چه؟ اگر منظورتان اراده ی مولی است و آن را به عالم ثبوت می برید و تعلق اراده ی مولی را بحث می کنید، یعنی آن مبادی ثبوتی اش را بحث کنید دچار اشکال جدی می شود.

یادتان است که آخوند در کفایه توضیح دادند و گفتند مبادی ثبوتی اش مال این است که مولی علم به مصلحت را به نفس ولی یا نبی الهام می کند. بعد وقتی او علم به مصلحت پیدا می کند، شوق پیدا می کند و اراده می کند. یعنی ثبوتی کار کنید تبعا للمحقق الخراسانی. این اشکالی هم ندارد. چون در آن خلط حقیقت و اعتبار نیست. چون خداوند آن علم به مصلحت را به مثلا نبی مکرم صلی الله علیه و آله یا امیر المومنین علیه السلام - به تعبیر آخوند نفس نبوی و نفس ولوی - داده است و بعد وقتی مصلحت را تصور و تصدیق می کند شوق پیدا می کند و بعد هم شوق مؤکد می شود. امام می فرماید اگر منظورتان آن اراده است که در نفس نبی یا ولی می خواهد شکل بگیرد، می گویند حکم فعلی آن است، اگر منظورتان از حکم همان است خب آیا واقعا درست است که این اراده دائما متغیر باشد؟!

یعنی نبی یا ولی اراده اش نسبت به زید مدام می آید و می رود؟ یک ساعت می رود و یک ساعت می آید؟! دائما زید را در ابتلاء تصور می کند، زید را در خروج از ابتلاء تصور می کند، آیا واقعا این طوری است؟!

لذا توجه کنید که این تعبیر بسیار خوب امام هیچ کاری فعلا به خطاب ندارد. این که خطاب چیست؟ شخصی است و برای زید است؟ یا عمومی است و قانونی، این برای بحث بعدی است. فعلا ما هستیم و این نکته که یک حکم دارم که به آن حکم شرعی می گویم.

آخوند هم خیلی خوب توجیه کرده است و گفته حکم یعنی اراده ای که از طریق الهام مصلحت به نبی یا ولی بعد هم تصدیق به مصلحت و بعد هم شوق - اگر گفتیم که شوق جزء مقدمات اراده است - و بعد هم شوق مؤکد - اگر گفتیم که شوق مؤکد همان اراده است - شکل می گیرد. اگر حکم همین است آیا تغییر چنین چیزی را از ما می پذیرند؟! امام می گوید نمی شود. نمی شود گفت فعلیت در مقابل انشاء یعنی همین و بعد بگوییم یک جعلی داریم که انشاء است و یک مجعولی داریم که فعلیت است و این جعل و مجعول ما هم متغیر است. نسبت به یک فرد در حالات مختلف، مختلف است. در حال غفلت یک طور، در حال نسیان یک طور، در حال جهل مرکب یک طور! حالا جهل بسیط را دیروز عرض کردم. این طوری نمی شود حکم صادر کرد. ایشان می گویند این یک لازم بسیار غلطی است.

لزوم اشکال حتی در صورتی که مراد از حکم، اعتبار عقلاء باشد:

اگر کسی گفت ما که می گوئیم حکم، منظورمان اراده نیست بلکه همان امر اعتباری است که عقلاء در مقام تقنین، تقنین می کنند. امام می فرماید اگر این است که خیلی واضح تر است. ما هستیم و فهم عقلائی. واقعا عقلاء می گویند اگر کسی که دارد رانندگی می کند، حواسش به چراغ قرمز نیست، می تواند بگوید که این حکم در حق من فعلیت ندارد؟! بگوید من غفلت کردم، یادم رفت! بگوید من با غفلت از چراغ قرمز رد می شوم و بعد هم که گرفتندش بگوید خب من غافل بودم و این حکم نسبت به من زاجریتی ندارد! شما واقعا از جهت عقلائی می خواهید بگوئید که عقلاء یک قانونی را تقنین کرده اند و بعد می گویند این قانون زاجریتی برای غافل از قانون ندارد؟! مثلاً یقه ی این آقا را که گرفتند بگوید خب من که مبتلاء نبودم! این مال هند است! من عاجز بودم و در حق من عاجز قانونی وجود ندارد! معنایش همین است که قانونی وجود ندارد. امام می گوید نمی شود بگوئید تقنین عقلائی به گونه ای صورت می گیرد که این تقنین سراغ حالات و خصوصیات مکلف رفته است. نمی شود. خود این تقنین راه نمی دهد.

باز هم از دوستان می خواهم حواسشان جمع باشد. این ربطی ندارد به این که بگوئیم عنوان مکلف ناظر به حالاتش نیست. آن مقدمه ی قبل را رها کن. ربطی به مقدمه ی بعدی مان هم ندارد که بگوئیم خطاب چطوری است. هر کدام از این ها - تاکید می کنم - برای ردّ ترتب نجف کافی است. حالا برای اثبات نظریه ی خود امام باید همه را با هم بگوئیم. ما در مقدمه ی قبل گفتیم که مکلف یا صلاة، طبیعی است و طبیعی حاکی از افراد و حالات نیست. کسی که می خواهد تقنین کند نمی تواند این طوری قانونش را تقنین کند. راهش بسته است. این یک حرف است که قبلاً گفته ایم.

یک حرف دیگری الان داریم می زنیم که اصلا طبیعت تقنین نزد عقلاء راه نمی دهد که آن را شل کنیم و شخص خاصی را بی قانون کنیم و بعد شما که دارید راندگی می کنید و از خط قرمز عبور می کنید بگویید من داشتم رادیو گوش می کردم و غفلت کردم و گذشتم! لذا امام می گوید تقسیم شما یک مشکلی دارد که یک بار حکم را انشائی می کنید و یک بار فعلی اش می کنید، یک بار انشائی اش می کنید و دوباره فعلی اش می کنید. تغییر چنین حکمی - اگر منظور از حکم، اراده باشد - یا تغییر چنین جعلی - اگر منظور از حکم اعتبار باشد - این عقلائی نیست. کسی زیر بار این حرف نمی رود. لذا تعبیر جالبی که ایشان دارد این است که مراتب اربعه ی حکم، یکی اش داخل کردن مبادی حکم در حکم است که این غلط است. یکی هم داخل کردن حکم حاکم دیگری به نام عقل در حکم این حاکم است که بحث تنجز باشد، این هم غلط است. آن قسمت هم که مال یک حاکم است و واقعا می خواهد حکم باشد، سرانجامش تغییر و تزلزل و تردد این طوری است. لذا تعبیرشان این است که اعجب از آوردن تنجز یا اقتضاء در مراتب حکم این است که من چنین تقسیمی را در حکم انجام بدهم. این تقسیم یا عقلا گرفتاری جدی دارد یا عقلائی گرفتاری جدی دارد.

ایشان می گوید اگر کسی این ها را از ما بپذیرد ما باید فعلیت و انشاء را یک طور دیگری معنا کنیم. بعد خودشان شروع می کنند مبنایشان را توضیح دادن.

- این حضرات وقتی می خواهند متعلق اراده را بیان کنند اصلا به هیچ وجه روی حکم فعلی پیاده نمی کنند. فقط روی حکم انشائی که به تعبیر خودشان یک ثبوت فرضی از مقام فعلیت در مقام انشاء دارد، متعلق اراده ی شارع را فقط آن جا پیاده می کنند. نهایتا ما می توانیم

- بگوییم که بله! با همان تعبیری که خودتان دیروز فرمودید با حد وسط حاکم بودن عقل در مقام فعلیت در تعبیر حضرات، از آن طریق اگر ورود کنیم بله می شود اشکال گرفت.
- آن بحث ترتب را الان بحث نمی کنیم. سوال این است که فعلیت از کجا می آید؟ درست است که بگوییم در حق ناسی حکم فعلی نیست؟
 - فعلی ای که آقایان می گویند؛ بله.
 - نیست دیگر. درست است که بگوییم در حق عاجز فعلی نیست؟
 - همین را می گوییم دیگر.
 - خب به این ملتزم هستند دیگر.
 - این که بگوییم شما که الان عاجز هستید حکم فعلی ندارید و دو ساعت دیگر دارید. ما همین را ملتزم نمی شویم. این را نمی فهمیم. حالا داریم می گوییم این حکم فعلی متغیر در حق شما یعنی چه؟ آن ها که نمی گویند، ما داریم سؤال می کنیم. این حکم فعلی باعث که آن ها می گویند این حکم، مجعول است، بعث است، زجر است...
 - مجعول را انشائی می دانند.
 - خیر. جعل انشائی است. ما یک جعل داریم یعنی انشاء و یک مجعول داریم یعنی فعلیت.
 - یک منشاء هم...
 - اصلا از اسم و کلمه هم بیرون بروید که هیچ مشکل تسمیه ای نداشته باشیم. ما داریم می گوییم این جا می گویند در حق زید ناسی فقط یک حکم انشائی دارم. مرتبه ی انشاء درست است نه مرتبه ی فعلیت، یعنی جناب زید، حکم باعث ندارد. چی دارد؟ یک حکم انشائی که

سر عنوان عام رفته است و به قول شما اراده ی مولی به آن تعلق گرفته است. آن سر جایش. حالا جناب زید که حکم باعث ندارد، یعنی فعلیت ندارد، یعنی با یک حکمی که زنده است مخالفت نکرده است. سوال این است که این حکم فعلی چه چیزی است که وجود ندارد؟ یعنی اعتباری برای زید صورت نگرفته است یا اراده ای در مورد زید نیست؟ هر دوی این ها غلط است. ما داریم سوال می کنیم و می گوییم وقتی شما می گوئید انشاء هست و فعلیت نیست، فعلیت چه چیزی است که نیست؟!

- من با شما موافقم. مثلا با حد وسطی که دیروز فرمودید...
- عقل را فعلا کار ندارم. عقل را در عبارات خودمان می گوئیم. عقل یک بار می گوید حکمی داریم که تو در مخالفتش معذوری. این حرف درست است. ما وقتی سازمان خودمان را می گوئیم به این جا می رسیم. عقل می آید نشان می دهد که چه کسی طاعی است و چه کسی طاعی است. حالا عقلانی بگوئیم. مثلا من پشت فرمان دارم رانندگی می کنم و غفلت می کنم و از چراغ رد می شوم. عاصی نیستم. چون در مخالفت معذور هستم. من به خاطر نسیان، غفلت یا عدم قدرت معذورم یا حکم ندارم؟! مثل این که کسی سگته می کند و هر چه می کند نمی تواند ترمز کند، این به خاطر عجز، حکم ندارد یا در مخالفت حکم معذور است؟! حرف مهم ما این است که عند العقلاء اگر گفتیم این به خاطر عجز، عذر در مخالفت دارد، این یک حرف است. اگر گفتیم به خاطر عجز، یا نسیان، یا جهل یا به خاطر عدم ابتلاء اصلا حکم ندارد! این حرف دیگری است. سوال ما این است که وقتی شما می گوئید حکم فعلی وجود ندارد یعنی چه؟ ما در سیستم خودمان این را قشنگ توضیح می دهیم.

- این اشکال اراده را نمی شود این قدر ساده رد شد. اراده در مقام جعل است و انحلال در مرتبه ی خطاب است. این که می گویند حکم در حق این بنده خدا فعلیت پیدا نمی کند، یعنی خطاب این را نمی گیرد. اراده به صورت کلی بوده است...
- اراده در مرحله ی انشاء باشد با این حرفی نداریم...
- این که شما می فرمایید این اراده شده، آن اراده نشده، اراده در افراد نمی آید.
- آن اراده که می گوییم اراده ی انشائی است که نمی آید. اما سوال این است که در مرحله ی فعلیت، شما حکم فعلی را چطوری معنا می کنید؟ اگر حکم فعلی را به معنای اراده بگیرید تغییر در اراده است.
- اگر فقط حرف آخوند را بگیرید درست است ولی نجفی ها بعد از آخوند هم حرف زده اند.
- برای همین ما تردید ایجاد کردیم. نخواستیم فقط حرف آخوند را بگوییم. داریم هر دو را می گوییم. می گوییم اگر گفتید یک حکم انشائی داریم که سر کلی صلاۀ رفته است. مولی گفت کلی مکلف، مکلف به کلی صلاۀ است. این انشاء است که تمام شد. حالا این حکم انشائی در حق کدام مکلف به فعلیت می رسد؟ مکلف ملتفت. اگر کسی از اول تا آخر وقت، ملتفت نبود، می گوییم این حکم در حق او فعلیت ندارد. حالا می گوییم این که می گوید این حکم در حق او فعلیت ندارد آیا به این معناست که اراده ای برای بعث او وجود ندارد؟ خب حکم انشائی که سر جایش باقی ماند. الان بحث ما در مرحله ی باعثیت است. اگر اراده ای برای او وجود ندارد یک گرفتاری داریم. اراده را هم توجیه می کنیم و به آخوند هم کمک می کنیم و می گوییم خلط حقیقت و اعتبار در آن نیست، اما نمی توانیم به آن ملتزم شویم. شما ممکن

است که بگویید آخوند قائل به اراده شده، ما نمی شویم. ما قائل به حکم عقلائی می شویم. بسیار خب! آیا عقلاء به شما می گویند آدم غافل، آدم عاجز، حکم باعثی ندارد؟ یا می گویند آدم عاجز و ناسی، در مخالفت این حکمی که در آن همه دیده شده اند، معذور است؟! ما می گوییم اگر نقش عجز، جهل و نسیان عذر است، این یک حرف می شود و اگر عجز و جهل و نسیان حکم را بر می دارد این را عقلاء زیر بار نمی رود.

- اگر بگوییم خطاب ...
- خطاب بحث جدایی دارد. الان دارم با حکم کار می کنم. الان سوال ما از شما و هر کسی که بخواهد از این بحث دفاع کند سر حکم است و می گویم ارتکاز عقلاء این است که ناسی حکم ندارد یا معذور در مخالفت است؟
- چرا اسم خطاب قانونی را نمی آورید؟
- خطاب مقدمه ی بعد است.
- خیر.
- حرف امام این جا همین است. می گوید شارع غیر از خطاب قانونی، جعل حکم کند لغو است. این اشکالی است که باعث می شود امام قائل به خطاب قانونی شود.
- خیر! ما می خواهیم بگوییم امام دارد این ها را اخذ به دو محذور می کند نه یک محذور. الان در همان فضای خطاب شخصی هم این اشکال وارد است.
- بله! خب این باعث می شود که خطاب قانونی مقبول...

- می دانم. اول باید معلوم شود. یعنی من می خواهم با خطاب فعلا کار نکنم. این که در مقام تقنین، عقلاء با کدام خطاب کار می کنند یک حرف است و این که حالا عقلاء با هر خطابی که تقنین کردند حکمشان متغیر نیست، یک حرف دیگر است.
- جسارتا مثل خودش را بیاور ولی اسمش را بیاور است. عملا همین است. یعنی آقایان هم این مطلب را قبول دارند ولی می گویند شما فی الواقع می گویند جعل حکم به وسیله ی غیر از خطاب قانونی نمی شود. چرا نمی شود؟ چون انشاء بی فعلیت می شود...
- یک بار دیگر بگوییم تا واضح شود. ما در واقع داریم در این مرحله می گوییم حکم به شکل قضیه ی خارجی یا حقیقه جعل شده است. الان نمی خواهیم بگوییم با کدام خطاب. دقیقا می خواهیم بگوییم که یک دفعه شما با خطاب شخصی هم ...
- محذوری دارد که باعث می شود فقط خطاب قانونی باشد...
- خیر! می خواهم بگویم این طور نیست که اگر خواست جعل قضیه ی حقیقه کند باید خطابش را قانونی کند.
- یعنی راه حلی داریم در غیر خطاب قانونی؟
- بله داریم. حالا وقتی وارد بحث خطاب شدیم می بینیم. آن جا باز حرف امام این است که وقتی یک نفر می آید قومش را صدا می کند شخصی خطاب نمی کند. یک نفر است! غیر از تقنین عقلانی است. وقتی یک کسی به شما حمله می کند و شما می خواهید مردم را دعوت کنی، امام می گوید خطابت شخصی نیست ولو این که یک نفر هستید. حالا می خواهیم بگوییم ولو شما یک نفر می خواهید جعل کنید، جعلتان حقیقه است. یک مشکل در محتوی

داریم که این جعل نمی تواند متغیر باشد و یک مشکل هم در خطاب داریم. اگر کسی این دو مطلب را از هم جدا نکند دچار مشکل می شود. بعضی از تلامذه ی حضرت امام رضوان الله تعالی علیه اتفاقا اشکالاتی به استادشان حضرت امام گرفته اند که ناشی از عدم تفکیک این دو مقدمه است. حالا وقتی رسیدیم و مقدمات امام را گفتیم، فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مومن را عرض می کنم. چون ایشان اشکال دارند که ریشه اش بر می گردد به این که این ها را از هم جدا نمی کنند. حضرت آیت الله سبحانی هم همین طور. حرف اصلی امام این جا این است که شما نمی توانید تغییری را در حکم شرعی ملتزم شوید. اگر حکم را اراده دانستید کما علیه الآخوند در بعضی از عباراتش، نمی شود. اگر حکم را یک امر اعتباری دانستید باز هم نمی شود.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.