۲. قاعده اولیه در خلل در نماز

- الف) «ال تعاد»؛ مخالف قاعده
- ب) «ال تعاد»؛ موافق قاعده

الف) «داع تال» ؛ مخالف قاعده

الآن در کلاس صریحاً می‌فرمایند که «**تاداع الصلاة**[1]» خلاف قاعده است و «**ال**» در آن موافق قاعده است[2]

---

[1] و بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر ع أنه قال:ال تاداع الصلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود.(وسائل الشيعة ؛ ج ۱ ؛ ص۳۷۱-۳۷۲)

[2] و حينئذ لو لم يكن لنا حديث «ال تاداع» كان مقتضى القاعدة بطلان الصلاة، و خروج تلك القطعة عن الزمان الذي وقعت الصلاة الفاقدة للجزء فيه عن دائرة سعة التكليف، و وقوع التكليف فيما عدا ذلك الزمان، لأنّ المطلوب صرف الوجود. و المكلّف متمكّن من صرف الوجود بعد التذكّر و سعة الزمان.

و حكومته على أدلّة «**ال تاداع**» **هذا ما تقتضيه القاعدة الأولية، و لكن بعد ورود حديث** و عدم وجوب الإعادة، إذا كان المنسي غير الأركان لأنّ بقاء الجزء المنسي على جزئيته يستلزم الحكم بإعادة الصلاة و «ال تاداع» تنفي الإعادة، فلا بدّ من سقوط ذلك الجزء عن كونه جزء فحديث «ال تاداع» بالزامه ينفي جزئية المنسي و يكون مخصّصا لما دلّ على جزئيّته بقول مطلق، حتّى في حال النسيان و يجعلها مقصورة بحال العمد، و ما يلحق به من الجهل. كلّ ذلك لأجل حكومة «ال تاداع» على الأدلّة الأولية، و معلوم أن نتيجة كلّ حكومة هي التخصيص.(كتاب الصلاة (للنائيني)؛ ج۲، ص: ۱۹۴-۱۹۵)

و اما الصورة الثالثة و هي ما إذا طرء النسيان بعد الوصول الى حد الركوع و تذكر بعد التجاوز من الحد الأقصى فهل يجب عليه العود الى حد الركوع متقوسا و يراعي الاستقرار و الذكر في المحل المذكور أو يجب عليه الانتصاب و الركوع عن انتصاب و عدم الاعتداد بما وقع أو يكتفي بالركوع الذي صدر منه و يغتفر ترك الطمأنينة و الذكر لان تركهما من السهو المغتفر **بالقاعدة الثانوية المستفادة من ال تاداع الصلاة** الا من خمسة وجوه(كتاب الصلاة (للحائري)؛ ص: ۲۳۹)

و أمّا **مقتضى القاعدة الثانوية- و هي قاعدة ال تاداع**- فانحصار الإعادة الكاشفة عن البطلان في موارد خمسة، فالاختلال بما يعتبر في صحة الصلاة وجودا أو عدما غير ضار في غير تلك الموارد، عدا دور الانصراف من العلم و من الجهل البسيط، حسب ما قدمناه سابقا: من لزوم لغوية الأوامر الواردة في الحث على تعليم الأحكام و تعلّمها، إذ لو صحت صلاة من لا يعلم أحكامها مع التفات إليها غير معتن لتعلّمها للزم كون إيجاب تعلّمها لغوا(كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)؛ ج2، ص: ۲۴۶)

و أمّا **القاعدة الثانوية المستفادة من قولهم عليهم السّلام: ال تاداع الصلاة** إلّا من خمسة، فتفصيل الكلام فيها يحتاج إلى التكلّم في مدلول الحديث الشريف لكونه المدرك في الحكم بعدم الإعادة في مباحث الصلاة غالبا.(كتاب الصلاة (للأراكي)؛ ج۲، ص: ۴۳۷-۴۳۸)

كلماتی كه در بالا نقل شد، همه مربوط به سده های متأخر فقه است و نوعاً متأثر از مباحث استدلالی عقلی كه در مسئله صورت گرفته است. این در حالی است كه در متقدمین اصحاب، قاعده اولیه را اتفاقاً اجزاء می دانند و فراوان به قاعده الامر یقتضی الاجزاء تمسک نموده اند:

۱.صلاه شدة الخوف:

مسألة ۴۱۷ [إذا صلى صلاة شدة الخوف ثم بان بطلان ظنه.] إذا رأى سوادا فظن أنه عدو، فصلى صلاة شدة الخوف إيماء، ثم تبين أنه لم يكن عدوا و انما كان وحشا، أو إبلا، أو بقرا، أو قوما مارة لم يجب عليه الإعادة . و للشافعي فيه قولان: أحدهما: مثل ما قلناه لا اعادة عليه، و الثاني: عليه الإعادة ، و به قال أبو حنيفة . دليلنا: قوله تعالى «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالًا أَوْ رُكْباناً» و هذا خائف فيجب أن تجوز صلاته، لأنه امتثل المأمور به. و أيضا عموم الأخبار الواردة بالأمر بالصلاة في حال شدة الخوف، **و الأمر يقتضي الاجزاء،** و إيجاب الإعادة يحتاج الى دليل.(الخلاف، ج 1، ص 646)

۲. نماز با جهل به نجاست:

و لو لم يعلم و خرج الوقت فلا قضاء و هل يعيد مع بقاء الوقت؟ فيه قولان، أشبههما أنّه لا إعادة. (۱)

(«قال دام ظله»: و لو لم يعلم و خرج الوقت، فلا قضاء و هل يعيد مع بقاء الوقت؟ فيه قولان أشبههما انه لا اعادة. قلت: بتقدير خروج الوقت، لا خلاف فيما ذكره، و اما مع بقاء الوقت فمذهب المرتضى، و المفيد، و الشيخ - في باب تطهير الثياب من النجاسة -، أنّه لا يعيد و عليه المتأخّر. و قال الشيخ - في باب المياه من كتاب النجاسة -: يعيد و الأوّل أظهر و أشبه، **من حيث انه صلّى صلاته مأمورا بها و الأمر، امتثاله يقتضي الاجزاء.** و يدل عليه ما رواه أبو بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال: سألته عن رجل يصلّى و في ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته ثم علم؟ قال: مضت صلاته و لا شيء عليه. (كشف الرموز، ج ۱،ص ۱۱۴)

و لو نسي الاحرام و لم يذكر حتى أكمل منافاته، قيل: يقضي ان كان واجبا، و قيل: يجزيه، و هو المروي. أقول: القول الاول ذهب إليه ابن ادريس عملا بقوله عليه السّلام «الاعمال بالنيات و لكل امرئ ما نوى» و قوله عليه السّلام «لكل امرئ من عمله ما نواه» شرط في وقوع العمل القارن، و حيث لا نية فلا عمل. و القول الثاني ذهب إليه الشيخ رحمه اللّه، تمسكا بقوله عليه السّلام «رفع عن امتي الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه» . و يضعف بأن المراد منه نفي المؤاخذة بالعرف، و نحن نقول به، و ان عم استمرار النسيان يكون مأمورا باياقع باقي الافعال **و الامر يقتضي الاجزاء.** و لما رواه جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السّلام في رجل نسي أن يحرم أو جهل و قد شهد المناسك كلها و طاف و سعى، قال: يجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك و قد تم حجه و ان لم يهل (ايضاح ترددات الشرائع، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸)

۳. نماز عارياً

و لو صلّى عاريا لم يعد الصّلاة قولا واحدا. و لو صلّى في الثوب فالأقرب انّه لا يعيد أيضا عرّ: إن كان الشيخ قد أوجب عليه الإعادة مع التمكّن من غسل الثوب مع الضرورة، و هي عندنا ضعيفة، و الأصل صحّة الصّلاة، إذ الأمر يقتضي الإجزاء.(منتهى المطلب، ج ۳، ص ۳۰۴)

۴.نماز در راحله اضطراراً

الثالثة: لا تصحّ الفريضة على الراحلة اختياراً إجماعاً؛ لاختلال الاستقبال وإن كانت منذورة، سواء نذرها راكباً أو مستقراً على الأرض؛ لأنّها بالنذر أُعطيت حكم الواجب، وكذا صلاة الجنازة؛ لأن أظهر أركانها القيام، وأقوى شروطها الاستقبال. وقد روى عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: أيصلّي الرجل شيئاً من الفرائض راكباً من غير ضرورة؟ قال: «لا» . وروى عبد الرحمن بن

أبي عبدالله عنه عليه السلام: «لا يصلّي الفريضة على الدابّة إلّا مريض» . و «شيء» نكرة في سياق نفي، فيعمّ، و «الفريضة» محلّى بلام الجنس؛ إذ لا معهود، فيعمّ. ويدلّ على جواز ذلك عند الضرورة، وعليه دلّ قوله تعالى: «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا» ، وهو يدلّ بفحواه على مطلق الضرورة، وقد تقدّم ذكر صلاة النبيّ صلى الله عليه و آله على الراحلة في المطر . والعامّة منعوا من الفريضة على الراحلة عند الضرورة، إلّا أن يخاف الانقطاع عن الرفقة بالنزول، أو يخاف على نفسه أو ماله بالنزول، فيصلّي ثمّ يعيد إذا نزل عنها. ويُبطله: أنّ **الامتثال يقتضي الإجزاء.)** موسوعة الشهيد الاول، ج ۷، ص ۱۲۵-۱۲۶

این موارد تنها مشتی از خروار است. تمسک فقها به این قاعده در فروع مختلف به چشم می خورد که برخی دیگر از آن ها عبارتند از: نماز با تیمم،نسیان احرام تا پایان اعمال، ظهور خطای اجتهاد در قبله(بالاجتهاد)، میت غسل داده شده به دست کافر، اعاده نماز بعد از تیمم دادن میت، خروج نجاست از میت بعد از غسل، بلوغ صبی در اثناء نماز، زوال عذر محصر بعد از بعث هدی، روزه در سفر معصیت، حیض بعد از طواف، نماز احتیاط با تذکر مورد نقص نماز، تبین ادا بودن نماز بعد از نیت قضا ، علم مامموم به فسق امام بعد از نماز، زکات داده شده به غنی با توهم فقر او، مسح بر حائل للضروره او التیقه، همراه داشتن وسیله غصبی در نماز، پیدا کردن هدی بعد از اتیان به بدل.

در تعلیقه بعد نیز نمونه های دیگری از رویکرد متقدمین اصحاب گزارش شده است.

ب) «لا تعاد»؛ موافق قاعده

و حال آنکه هر کسی با ذهن صاف ابتداءً «لاتعاد» را بشنود، نمی‌بیند که «الا» در آن مطابق قاعده است و لاتعاد خلاف قاعده است . **«لاتعاد الا»** یعنی فقط این ۵ مورد هستند که خصوصیت دارند. نه اینکه این ۵ مورد با همه موارد مشترک باشند و با «**لاتعاد**» بخواهیم آنها را استثناء بزنیم.

تفکیک بین وضع و تکلیف

الآن روی حساب استدلالات فقهی، بر تمام خطاباتی که به نحو تکلیفی آمده، وضع را نیز متفرع می‌کنیم؛ می‌گوییم وقتی امر وجوبی باشد و شما عمداً آن جزء را ترک کنی، باطل است، اما از حیث ثبوت و دقت بحث اینطور نیست.

شخص عمداً چیزی را که شارع واجب کرده است، ترک می‌کند؛ پس کار حرام انجام داده است و جزئی از صلات را که وجوبی بوده نیاورده است؛ لذا چوب می‌خورد و مستحق چوب است، اما اینکه «نمازت را دوباره بخوان» را از کجا آورده‌ایم؟ این اول الکلام است. چوبش را می‌خورد، نه اینکه کل نماز را باید دوباره بخواند. این مئونه زائده است، زیرا می‌خواهیم به مولی نسبت بدهیم. خیلی هم لوازم دارد که بگوییم هر کجا امری بیایی که این امر وجوبی جزء ندبی مثل قنوت داشته باشد و یا حتی جزء وجوبی داشته باشد، به این معناست که اگر عمداً آنرا ترک کنی، نماز باطل می‌شود. در حالی که این بطلان یک مئونه اضافه‌ای می‌خواهد که از جانب مولی داشته باشیم[1].

کلام آیت الله حکیم

در مستمسک وقتی به «لاتعاد» می‌رسند، می‌گویند طبیعت این است حتی اگر سهو هم کرده باشی، مامور به نیامده است. لذا «**لاتعاد الصلاة الا من خمس**» خلاف قاعده است. زیرا واجبات نماز را سهو کردی و انجام ندادی. در ادامه می‌گویند چطور با اینکه مامور به و طبیعت نیامده باید ثبوتاً «**لاتعاد**» را تصحیح کنیم؟ خیلی جالب است سراغ این می‌روند که طبیعت مراتب دارد.

مراتب طبیعت

در جلد ۷، صفحه ۳۸۵ می‌گویند[2]:

> **و فيه: ما قد عرفت الإشارة إليه: من أن حمله على ما يقابل وجوب الإعادة مطلقا- الذي يقتضيه الإطلاق- لا يخرجه عن كونه حاكما على أدلة الجزئية و الشرطية، لأن الحكومة ناشئة عن كونه ناظرا إلى تلك الأدلة و لا يخرج عن كونه كذلك بمجرد حمله على نفي الإعادة في الجاهل.**
>
> **و دعوى: أنه لا يقوى على الحكومة على تلك الأدلة التي هي كالصريحة في الجزئية و الشرطية على اختلاف ألسنتها. مدفوعة:**

> **إذ هو لا ينفي الجزئية و الشرطية مطلقا، و إنما ينفيها بالنسبة الى بعض مراتب الصلاة، كما في سائر موارد تعدد المطلوب. و مقتضى الجمع- بينه و بين أدلة الجزئية- هو الالتزام بأن الصلاة ذات مرتبتين مثلا: إحداهما: كاملة متقومة بالشيء المعين، و يكون جزءا لها. و أخرى: ناقصة غير متقومة به، فاذا فات الشيء المعين فاتت المرتبة الكاملة و فاتت مصلحتها أيضا، و بقيت الناقصة و حصلت مصلحتها على نحو لا يمكن التدارك[3].**

«و فیه ما عرفت»؛ خیلی زیبا حکومت لاتعاد را بر ادله جزئیه اثبات می‌کند. در ادامه می فرمایند: **«مدفوعة اذ هو لا ینفی الجزئیة و الشرطیة مطلقا و انما ینفیها بالنسبة الی بعض مراتب الصلات و مقتضی الجمع هو الالتزام احدیهما کامل متقوم بالشی المعین و یکون جزئا لها و اخری ناقص و غیر متقومة به فاذا فات الشیء المعین فاتت المرتبة الکاملة و فاتت مصلحتها ایضا و بقی فی الناقص و حصلت مصلحتها علی نحو لایمکن التدارک»**؛ این را می پذیرند که وقتی ماهیت به صورت ناقصه بیاید، مصلحت هم می‌آید. زیرا پیکره هست. اما اینکه می‌فرمایند **«لایمکن التدارک»** در جای خودش بحث دارد زیرا هنوز فضا باز است و فورا نمی‌توانیم بگوییم «لایمکن».

علی ای حال بحث خیلی خوب و عالیای است. در پشت صفحه می‌گویند: **«لان الجزء المنسی فی حال النسیان لم یخرج عن کونه جزئا ذاتا ضرورة و انما ثبت الاجتزاء بدونه**[4]»؛ یعنی اجتزاء و ماهیت بدون آن باقی است.

جزئیت قنوت

اتفاقا در یک جای دیگر از مستمسک، وقتی می‌خواهند جزئیت قنوت را برای نماز در کنند، می گویند که قنوت اصلا جزء نماز نیست. بلکه قنوت، عملی مستحب است که مقارن نماز انجام می شود[5]. زیرا می‌گویند چطور می‌شود که چیزی واجب باشد ولی ترک آن جایز باشد. خب همین حرف را که وقتی می‌خواهید «لاتعاد» را ثبوتا تصحیح کنید – که حرف خوبی است- در قنوت هم بگویید. چرا وقتی به قنوت می‌رسید می‌گویید که این جزء نماز نیست؟ بلکه قنوت جزء ندبی نماز است. لذا امور دیگری هم می‌توانیم داشته باشیم که جزء نماز است اما جزء تکلیفی نماز، نه وضعی. یعنی اگر آن را نیاوری چوب می‌خوری اما نمازت باطل نیست. این ثبوتا معقول است.

انواع جزء

نحوه جزئیّت و این که یک چیزی جزء یک ماهیّت مخترعه است انواع و اقسامی دارد:

۱.جزء ندبی

گاهی می‌گویم که جزء است یعنی اگر عمدا هم نیاوری، اتفاقی نمی افتد ولی اگر بیاوری جزء این است که امروزه از آن تعبیر به مکمّلات می‌کنند. بعضی از غذاها را می‌گویند. مثلا می‌گویند که اصل این دوا ی دعا، از چه تشکیل می‌شود؟ از اجزای رئیسیه و از اجزای مکمّل.

اجزای مکمّل مثل قنوت نماز می‌مانند. یعنی عمدا هم اگر آن را ترک بکنید ماهیّت از بین نرفته است و صدمه نخورده است، اما جزء است. جزئیّت را نمی‌توانیم انکار کنیم. پس ما سه گونه جزئیّت داریم. جزئیّت ندبیه. نه به این معنی که جزئیّت آن ندبی است. جزء است اما به نحوی است که

می‌گوییم جزء مستحب، یعنی اگر هم نیاوردی برای ماهیّت اتفاقی نمی افتد.

۲. جزء وجوبی تکلیفی

یک قسم دیگر هم این‌گونه است که جزء وجوبی است اما به وجوب تکلیفی. جزء وجوبی تکلیفی یعنی این‌که باید این جزء را بیاوری و اگر هم آن را نیاوری استحقاق عقاب هست. اما اگر عمداً هم نیاوردی عمل شما باطل نیست و دیگر شرطیّت نداشت. فقط شما یک تکلیفی را ترک کرده‌ای

۳. جزء وجوبی وضعی

یکی هم جزء وجوبی است به وجوب شرطی که اگر نباشد اصلاً ماهیّت هم از بین می‌رود. این سه نحوه جزئیّت هم بسیار مهم است. حال در مواردیکه ما شک بکنیم، اجازه برائت داریم در هر آنچه که کلفت زائده بیاورد.

حال وجوب شرطی خودش می‌تواند انواعی داشته باشد که آن در کلمات علما هست. چون بعضی از جاها در استظهارات از ادله، علما به آن ارتکازات خودشان که مراجعه می‌کرده‌اند، در آن جا تفصیلات خوبی داده‌اند. مثلاً جزء وجوبی شرطی. جزء است و وجوباً هم جزء است و شرط هم هست. خود همین قابل تفصیل است. چگونه؟

۳/۱. جزء وجوبی وضعی ذُکری

به جزء وجوبی شرطی ذُکری. می‌گوییم که جزء است و واجب هم هست. شرط هم هست. اگر سهو و نسیان کردی نه. اما.

این‌ها بعرائتی متصور است. نفس الامریّت هم دارد. بعضی از آن‌ها در مواردی نیامده است و مخفی شده است. در بین اقسام دیگر مخفی شده است. وقتی که مخفی شده است امر را در کلاس‌های دقت های علمی مشکل کرده است. اگر این‌ها را تفصیل بدهیم و ثبوت آن را تصور بکنیم و برای اثبات آن هم ادله اثباتیه بیاوریم در خیلی از جاها و در مواردی کار راحت می‌شود و کار برای برائت هم آسان‌تر می‌شود.

لا تعاد؛ الکل ینتفی بانتفاء احد اجزائه

خب بنابراین جواب «الکل ینتفی بانتفاء احد اجزائه» چیست؟

این است که تا تشکیک در ماهیت[6]. ، حل نشود نباید این حرف‌ها را بزنید. «الکل ینتفی بانتفاء احد اجزائه»، به نظر جلیل یک قضیه است که اگر یک حیثی را در نظر بگیری درست است؛ یعنی هر کلی از آن حیث ِکلّ‌خودش ینتفی؛ اما این اصالتاً به معنای نفی طبیعت نیست، این که بگویی الکل به معنای «الماهیة المحققة و الطبیعة» است که ینتفی بانتفاء احد اجزائه را قبول ندارم؛ چون طبیعت ذومراتب است، عرض عریض دارد و تشکیک در آن ثابت است. بعض مراتب عدیده‌اش که برود اصل الطبیعه هم می‌رود؛ ،اما خیلی از اجزائش با این که وقتی موجود است جزء الطبیعة است، می‌تواند برود و چون طبیعت عرض عریض دارد، وقتی برود اصل الطبیعه نمی‌رود. این‌ها یک مغالطات و مسامحاتی در قاعده عقل است.

لذا این قاعده محکوم به تشکیک در ماهیت است. آن را که حل کردی آنوقت برگردی و بگویی که «الکل ینتفی بانتفاء احد اجزائه».

ثمره تعیین اصل اولیه

وقتی مقام ثبوتی بحث اینچنین واضح شد، فوایدی کثیره دارد. یعنی انسان وقتی به جایی می رسد و می‌بیند که چه چیزی فرموده‌اند، می‌فهمد که استدلال تاب نداشته که آن را فرموده اند. اما اگر ثبوت را صاف کردی و جلو رفتی و استدلال تاب پیدا کرد، چرا روایت را کنار می‌گذاری؟! چرا به راحتی معنا می‌کنی و دلتان جمع است که مقصود همین است؟!

اگر سبکی جلو بروی که مستثنا ء ال تعاد الا من خمس موافق قاعده باشد و مستثنی منه آن که بسیار هستند، خلاف قاعده باشد، در این صورت ال صلاه الا بفاتحه الکتاب مثل وجوب سوره که در آن اختلاف است، می‌شود. چون وقتی برای کسی که فتوایش این است اماره تام شد –چه در فاتحة الکتاب و چه در سوره- قاعده این می‌شود که اگر سهوا هم ترک شد، نماز باطل است. چون آن را نیاورده است. اما لاتعاد می‌گویی ما در اینها استثنا ء قائل می‌شویم. برخلاف قاعده می‌گوییم که چه فاتحه چه سوره سهوا ترک شود بلا اشکال است.

بنابراین در اینجا «لاصلاه الا بفاتحه الکتاب» کاری انجام نداده است. زیرا قاعده می‌گوید اگر فاتحه ای حتی تشهد را ولو سهوا به جا نیاوردی، مأمور به را انجام نداده‌ای. زیرا همه‌اش واجبات نماز است و وقتی هم که مأمور به در نماز نیامده ولو سهوی هم باشد، باطل است پس «لاصلاة الا بفاتحه الکتاب» چه چیزی را می‌رساند؟! با این بیان باید بگوییم مطلبی غیر فقهی را می رساند، یعنی یک چیزی است که مراد از آن امری معنوی و قرب و... می‌باشد. خب این خلاف ظاهر لاصلاة است.

اما اگر آن طرفش را بگیریم خیلی خوب می‌شود. یعنی اصل بر این است که ما باید برای وضعی بودن دلیل داشته باشیم. و «لاتعاد» هم همین اصل را می‌گوید. مستثنی منه موافق اصل است اما مستثنی خلاف اصل است. یعنی خود شارع دارد مئونه اضافی را به عبد القاء می‌کند و می‌گوید که من برای این پنج مورد علاوه بر آن تکلیفی که برای همه قرار داده‌ام، وضعیت را هم قرار داده‌ام. طبق این بیان «لاصلاة الا بفاتحه الکتاب» هم معنا پیدا می‌کند. یعنی اهمیت این جزء را بیان می‌کند که اگر عمدا هم ترک کردی باطل است. به عبارت دیگر لاتعاد می‌گویی ولو سهوا ًهم ترک کردی نماز باطل نیست. اما لاصلاة می‌گویی اگر عمدا هم ترک کردی نماز باطل است. یعنی یک چیز اضافه‌ای از تکلیف را برای فاتحة الکتاب اضافه می‌کند و می‌گویی جزئیت وضعیه در آن پنج مورد مطلقا چه در سهو و چه در عمد ثابت است. اما لاصلاة می‌گویی که فاتحه جزئیت تکلیفیه دارد اما جزئیت وضعیه ذکریة هم دارد.

---

[1] این نحوه استدلال در کلمات فقها نیز سابقه فراوان دارد«ایجاب الاعاده یحتاج الی دلیل»:

دیدن منی در لباس مختص

إذا وجد الرجل في ثوبه منيا و لم يذكر وقت خروجه منه فإن كان ذلك الثوب يلبسه وه و غيره فل يجب عليه الغسل و يستحب له أن يغتسل احتياطا، و إن كان ل يستعمله غيره وجب عليه الغسل لأنه يتحقق خروجه منه، و ينبغي أن نقول: إنه يستحب له أن يغتسل و يعيد كل صلاة صلاها من أول نومة انامها في ذلك الثوب، و الواجب أن يغتسل و يعيد الصلوات التي صلاها من آخر نومة انامها فيه لأنه ل يقوم إلى صلاة إل مع غلبة ظن أن ثوبه طاهر، و لو قلنا: إنه ل يجب عليه

إعادة شيء من الصلاة كان قوي، و هو الذي أعمل به **لأن إيجاب الإعادة يحتاج إلى دليل شرعي** (المبسوط في فقه الإمامية، تهران - ايران، مكتبة المرتضوية، جلد: ١، صفحه: ٢٨)

مسح بر جبيره:

و الذي نقوله: أنه يجوز له أن يمسح على الجبائر، و ال يجب أن يكون على طهر، و يلزمه استيعابها، و يجوز له استباحة الصلوات الكثيرة بذلك.

دليلنا: على ذلك: الاية التي قدمناها، و الاخبار، و هي على عمومها **و إيجاب الإعادة يحتاج الى دليل**.(الخلاف، جلد: ١، صفحه: ١۶٠)

ناسي الماء في رحله و تيمم:

من نسي الماء في رحله فتيمم، ثم وجد الماء في رحله، فان كان قد فتش و طلب، و لم يظفر به، بأن خفي عليه مكانه، أو ظن أنه ليس معه ماء، مضت صلاته، و ان كان فرط و تيمم، ثم ذكر، وجب عليه إعادة الصلاة. ...

دليلنا: على انه إذا لم يفتش لزمته الإعادة: لأنه ترك الطلب، و قد بينا انه واجب فاذا كان واجبا لم يجز التيمم من دونه، و أما إذا طلب و لم يجد، فإنما قلنا ال يجب عليه الإعادة، لأنه فعل ما أمر به، فان فرضه في هذا الوقت التيمم و الصلاة، و قد فعلهما، **و وجوب الإعادة يحتاج الى دليل**.(الخلاف، جلد: ١، صفحه: ١۶۴)

اقتدا به امام كافر

إذا ائتم بكافر على ظاهر الإسلام، ثم تبين أنه كان كافرا، ال يجب عليه الإعادة، و ال يحكم على الكافر بالإسلام بمجرد الصلاة، سواء كان صلى في جماعة أو فرادى، و انما يحكم بإسلامه إذا سمع منه الشهادتين...

دليلنا: إجماع الفرقة، و الاخبار بذلك قد ذكرناها في الكتاب الكبير و قد قدمنا أيضا فيما تقدم بعضها.

و أيضا **وجوب الإعادة يحتاج الى دليل و الأصل براءة الذمة**.

فأما الحكم بإسلامه فإنه يحتاج الى دليل. (.، الخلاف، جلد: ١، صفحه: ۵۵٠.)

ارتداد بعد از اذان گفتن

مسألة - ٢۶ -: إذا أذن ثم ّارتد جاز لغيره أن يبني على أذانه و يقيم، لأن **إيجاب الإعادة يحتاج الى دليل،** و أذانه حين كان مسلما محكوم بصحته.

و قال الشافعي و أصحابه: ال يعتد بذلك و ينبغي أن يستأنف من أوله.(الخلاف، ، جلد: ١، صفحه: ۶۴۶)

تواني قيام در اثناء نماز بعد از عجز

الثالث: تتغيّر مراتب الصلاة بتغيّر أحوال المريض

في طرفي الزيادة و النقصان، فلو صلّى مضطجعا فوجد خفّة للقعود، قعد و أتمّ صلاته.

و كذا ول صلّى جالسا فوجد خفّة للقيام، قام و أتمّ، و ال يستأنف، **لأنّ الدخول في تلك الحال وقع مشروعا، و الإعادة يحتاج إلى دليل.**

و كذا ول صلّى قائما فتجدّد العجز صلّى جالسا، أو كان جالسا فعجز اضطجع و أتمّ صلاته من غير استئناف.(منتهى المطلب في تحقيق المذهب، جلد: ۶، صفحه: ۴۴۱)

اعاده حج مرتد بعد از اسلام مجدد

المسألة الثالثة - [هل تجب إعادة الحج على المرتد إذا تاب و المخالف إذا استبصر؟]

المشهور بين الأصحاب انه ول حج المسلم ثم ارتد ثم عاد إلى الإسلام لم تجب عليه الإعادة. و كذا المخالف إذا استبصر ال تجب عليه الإعادة.

و قد وقع الخلاف هنا في الموضعين، اما في المرتد فنقل عن الشيخ القول بوجوب الإعادة بعد التردد في المسألة، مستندا الى ان ارتداده يدل على ان إسلامه أوال لم يكن إسلاما فال يصح حجه.

قال في المعتبر بعد نقل ذلك عنه: و ما ذكره (رحمه الله) بناء على قاعدة باطلة قد بينا فساده في الأصول.

و يدفعه صريحا قوله (عز و جل) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا حيث اثبت الكفر بعد الايمان.

و ربما استدل على وجوب الإعادة أيضا بقوله تعالى وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ

و رد بأن الإحباط مشروط بالموافاة على الكفر، كما يدل عليه قوله (عز و جل) وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ

و بالجملة فإنه قد اتى بالحج على الوجه المأمور به فيكون مجزئا، و القول بالإبطال و الإعادة يحتاج الى دليل، و ليس فليس.(الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، جلد: ۱۴، صفحه: ۱۵۷)

[2] عبارت كامل ايشان در مستمسک اين است: المعروف بين الأصحاب: أن الجاهل بالحكم بمنزلة العامد في جميع المنافيات من فعل أو ترك، بل عن شرح الألفية للكركي: نسبته إلى عامة الأصحاب. و العمدة فيه: عموم أدلة الجزئية للعالم و الجاهل، بل اشتهر: امتناع اختصاصها بالأول، للزوم الدور - فتأمل - و مقتضى ذلك وه البطلان بالإخلال للوجه المتقدم في العامد. و أما ما عن مسعدة بن زياد - في قوله تعالى: (اَلْحُجَّةُ الْبالِغَةُ.) «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أ كنت عالما؟ فان قال: نعم. قال تعالى له: أ فال عملت بعلمك؟ و إن قال: كنت جاهال. قال تعالى: أ فال تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجة البالغة» فإنما يدل على حسن عقاب الجاهل النقطاع عذره، و ال يدل على بطلان عمله الناقص، لإمكان كون الصلاة ذات مراتب متفاوتة في الكمال و النقصان، فيكون الشيء جزءا ًو شرطا لبعضها فيفوت بفواته، و ال يكون جزءا ًو شرطا لبعضها الآخر فيصح بدونه، بنحو ال يمكن تدارك الفائت. و لذا نسب إلى الأصحاب: الحكم بصحة عمل الجاهل بالجهر و الإخفات و القصر و التمام، مع استحقاق العقاب فالعقاب ال يستلزم البطلان و وجوب التدارك.

كما أن مما ذكرنا يظهر: أن تسليم عموم أدلة الجزئية و امتناع تقييدها بالعلم ال ينافي قيام الدليل على صحة الناقص و عدم وجوب التدارك، إذ على هذا يكون التكليف بالكامل مشتركا بين العالم و الجاهل، و التكليف بالناقص منوطا ًبالجهل بالتكليف بالكامل. فالعمدة - إذا - إثبات ذلك الدليل الدال على الصحة فإن تم، و إال فالحكم بالبطلان للقاعدة المتقدمة. و المصنف

(قده) يرى تمامية ذلك الدليل. و أنه إطلاق صدر صحيح زرارة - المروي في الفقيه و التهذيب - عن أبي جعفر (ع): «ال تعاد الصلاة إال من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثم قال: القراءة سنة و التشهد سنة، و ال تنقض السنة الفريضة» فإن إطلاقه شامل للجاهل بالحكم. و أجله فصل بين الخلل في الركن - و هي نقيصة أو زيادة - و بين الخلل في غيره، فجزم بالبطالن في الأول، لقيام الدليل بالخصوص على قدحه في الصحة - كالاستثناء في الصحيح المذكور، و غيره مما سنشير إليه في محله - فترفع به اليد عن صدر الصحيح. و قوى الصحة في الثاني، أخذاً بالإطلاق

و ربما يستشكل فيه، و تارة: بعدم وروده لبيان نفي الإعادة مطلقا بشهادة وجوب الإعادة على العامد إجماعا، فيسقط إطلاقه عن الحجية.

و يجب الاقتصار فيه على المتيقن - و هو نفي الإعادة في خصوص السهو و النسيان - كما فهمه الأصحاب. مع أنه لو سلم وروده في مقام البيان و ظهوره في الإطلاق دار الأمر بين تقييده و تقييد إطلاق أدلة الجزئية و الشرطية الشامل لحالي العلم و الجهل، و الأول أولى. مع أنه يكفي في تقييده الإجماع - المستفيض بالنقل - على مساواة الجاهل للعالم.

و فيه: أن وجوب الإعادة على العامد ال يدل على عدم وروده في مقام البيان كسائر العمومات المخصصة بالأدلة اللبية التي ال ينبغي الإشكال في حجيتها في الباقي. مع أن البناء على الاعتماد - فالعتمد - ولو سلم - على السهو مطلقا و كون الحكم فيه متيقنا ذلك يمنع من التمسك به في السهو و يكون عليه ال عليه. و كون تقييده أولى من تقييده إطلاق أدلة الجزئية و الشرطية غير ظاهر، بل العكس أولى، لأنه حاكم عليها، و هو مقدم على المحكوم. و الإجماع في المقام بنحو يجوز به رفع اليد عن ظاهر الأدلة غير ظاهر، لقرب دعوى كون مستند المالحظة القواعد الأولية، و عدم ثبوت ما يوجب الخروج عنها عند المجمعين ال أنه إجماع على البطالن تعبدا.

و أخرى: بأن ظاهر ذيل الصحيح كون الوجه - في نفي الإعادة - كون ما عدا الخمسة سنة، فيجب تقييده بما دل على وجوب الإعادة بترك السنة متعمدا،

كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «إن الله - عز و جل - فرض الركوع و السجود. و القراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصالة و من نسي القراءة فقد تمت صالته و ال شيء عليه» و إطلاق العمد يشمل الجاهل، لأنه عامد في ترك الجزء و إن كان عن جهل.

و فيه: أن الظاهر من العمد صورة العلم - كما هو الشائع من استعماله في العرف و في النصوص - و ال يشمل الجاهل. و كون المراد ما يقابل النسيان - و لو بقرينة المقابلة - غير ظاهر، إذ هو ليس أولى من أن يراد بالنسيان مطلق الغفلة و القصور عليه بالخصوص، لكونه الشائع المتعارف. بل الثاني أولى، لأن حمل القحط على ما يقابل السابق أولى من العكس. مع أن لزومه وجوب الإعادة في نسيان الحكم، و في جاهل الموضوع، و فيمن اعتقد أنه فعل الجزء فتركه ثم تبين له أنه لم يفعل و غير ذلك من أنواع الخلل عن سهو و غفلة و عدم مع لم يكن نسيانا للقراءة، و ال يظن بالتزامه به، فيتعين لذلك رفع اليد عن ظاهر التعبير بالنسيان، و حمله على مطلق الغفلة العرفي المقابل للعمد، فيدخل جميع ذلك فيه حتى الجاهل. و ال أقل من المساواة بين الحملين، الموجبة للإجمال و الرجوع الى إطلاق حديث: «ال تعاد..».

و أما موثق منصور: «قلت ألبي عبد الله (ع): إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صالتي كلها، فقال (ع): أ ليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت: بلى. قال (ع): فقد تمت صالتك إذا كنت ذكرت نسياناً» فيمكن أن يكون الحصر فيه في قبال العامد، بقرينة عدم وجوب الإعادة على غيره من المعذورين في إيقاع الخلل.

و ثالثة: بأن نفي الإعادة يراد به ما يقابل وجوبها. و من المعلوم أن وجوب الإعادة، تارة: يكون حكما تأسيسيا ًحادثا في طرف صدق الإعادة و عدمها، و ذلك حين يكون الفعل المعاد حين وقوعه الحكم له يقتضي الإعادة - كالفعل المشتمل على الخلل الناشئ عن نسيان الجزء أو الشرط - فان النسيان منشأ للعجز عن فعل المنسي و ارتفاع القدرة عليه التي هي شرط التكليف، فلا يكون مكلفا حال النسيان بالإعادة، و أخرى: يكون تأكيدا ً- كوجوب الإعادة على العامد الملتفت أو الجاهل المقصر - فان الخطاب لما لم يكن مانعا من ثبوته كان مقتضيا لوجوب الإعادة من حين وقوع الفعل من العامد أو الجاهل، فاذا ورد الأمر بالإعادة كان تأكيدا ًلما قبله. و حينئذ نقول - كما «ورد في الصحيح - إما أن يراد به ما يقابل وجوب الإعادة مطلقا ً و لازمه أن يكون معارضا لما دل على وجوب الإعادة..» المذكور في المستثنى منه، إذ لازمه نفي مدلول كل الأدلة من الجزئية و الشرطية في المستثنى منه، و حيث انه لا يصلح لمعارضتها، فاللازم حمله على ما يقابل وجوب الإعادة تأسيسا ً، و حيث انه لا يشمل العامد، و لا الجاهل و لا الناسي للحكم.

و فيه: ما قد عرفت الإشارة إليه: من أن حمله على ما يقابل وجوب الإعادة مطلقا - الذي يقتضيه الإطلاق - لا يخرجه عن كونه حاكما على أدلة الجزئية و الشرطية، لأن المحكومة ناشئة عن كونه ناظرا إلى تلك الأدلة و لا يخرج عن كونه كذلك بمجرد حمله على نفي الإعادة في الجاهل.

و دعوى: أنه لا يقوى على المحكومة على تلك الأدلة التي هي كالصريحة في الجزئية و الشرطية على الخلاف السنتها. مدفوعة: إذ هو لا ينفي الجزئية و الشرطية مطلقا، و إنما ينفيها بالنسبة إلى بعض مراتب الصلاة، كما في سائر موارد تعدد المطلوب. و مقتضى الجمع - بينه و بين أدلة الجزئية - هو الالتزام بأن الصلاة ذات مرتبتين مثلا: إحداهما: كاملة متقومة بالشيء المعين، و يكون جزءا ًلها. و أخرى: ناقصة غير متقومة به، فاذا فات الشيء المعين فاتت المرتبة الكاملة و فاتت مصلحتها أيضا ً، و بقيت الناقصة و حصلت مصلحتها على نحو لا يمكن التدارك. و ليس حمل تلك الأدلة على الجزئية بلحاظ بعض مراتب الصلاة مما تأباه، حتى يجب التصرف بالحديث الشريف. كيف! و الناسي - الذي هو المورد المتيقن للحديث - يتعين الالتزام فيه بذلك أيضا، لأن الجزء المنسي في حال النسيان لم يخرج عن كونه جزءا ًذاتا ضرورة، و إنما ثبت الاجتزاء بدونه، نظير موارد قاعدة الميسور. فاذا ًالأخذ بإطلاق الحديث متعين.

فان قلت: ظاهر الصحيح كون نفي الإعادة لأجل صحة الصلاة مطلقا و تماميتها مطلقا، و هذا ينافي عدم تماميه الصلاة ببعض مراتبها، فلا يكون الجمع المذكور عرفيا.

قلت: لا يظهر من الصحيح ذلك، لأن عدم لزوم الإعادة أعم من ذلك، بل لعل ظاهره

قوله (ع) - في ذيله -: «و لا تنقض السنة الفريضة» هو عدم بطلان الفريضة - من الأجزاء و الشرائط - بالخلل الاتي من قبل السنة، لا عدم الخلل أصلا بوافوات السنة، فيكون في نفسه ظاهرا في الجمع المذكور، لا أنه آب عنه.

و أما ما في صحيح ابن مسلم المتقدم: «فقد تمت صلاته» - و نحوه في موثق منصور - فالمراد منه تمامية صلاته المأتي بها و صحتها، و هو لا ينافي عدم بطلان صلاة الجاهل بالحكم بوفوات بعض مراتب المصلحة، كما ورد في صحيح زرارة - الوارد في وفوات الجهر و الإخفات عمدا بنائهم على نقص صلاته في الجملة، و وفوات بعض مراتب مصلحتها و استحقاق العقاب لذلك، فلا مانع من أن يكون الحديث الشريف واردا ًهذه المورد.

نعم لا تبعد دعوى انصرافه إلى صورة صدور الفعل المعاد بداعي الامتثال الجزمي، فلا يشمل العامد في الترك، و لا المتردد في الصحة و الفساد. و الوجه فيه: أن الظاهر كونه مسوقا لإحداث الداعي إلى الإعادة، فلا يشمل من كان له داع إلى الإعادة.(مستمسك العروة الوثقى، ج ۷، ص ۳۸۱-۳۸۷)

[3] مستمسك العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۸۵

[4] مستمسک العروة الوثقى، ج ۷، ص ۳۸۶

[5] عن المحقق الثاني الاستشكال فيه: بأنه قيام متصل بقيام القراءة فهما قيام واحد، و ال يكون الواحد واجباً و مندوباً. و أجيب عنه .....

في الروض و عن المدارك: «بأنه مما تقبل الانقسام إلى الواجب و الندب، و اتصاله بالواجب مع وجود خواص الندب فيه ال يدل على الوجوب».

و استشكل فيه في الجواهر: بأن جواز ترك القيام المقارن للقنوت بترك القنوت معه ال يقتضي الندب، بعد أن كان الترك إلى بدل و هو الفرد الآخر من القيام الذي هو أقصر من هذا الفرد، كما هو شأن سائر الواجبات التخييرية. بل يمكن أن يقال ال جزء مندوب في الصلاة أصلا، و مرجع الجميع إلى أفضل أفراد الواجب التخييري، لأنه ال تجوز مخالفة حكم الأجزاء للجملة، فالأمر إذا تعلق بكل ذي أجزاء جزء إلى أجزائه قطعاً.

و فيه - أوال -: أن لازم ما ذكر لزوم الإتيان بالقنوت و نحوه من الأجزاء المندوبة بنية الوجوب ال الندب، و هو - مع أنه خالف الإجماع ظاهراً - مخالف لمرتكزات المتشرعة.

و ثانياً: أن ذلك خالف المستفاد من أدلة مشروعيتها، إذ هي ما بين ظاهر في الاستحباب مثل: أحب أن تفعل كذا. و ينبغي أن تفعل كذا و نحوها و ما بين ما هو محمول عليه كالأمر بشيء منها المعارض بما يدل على جواز تركه. و بين مثل الأمر بالصلاة معه و الأمر بالصلاة بدونه، الذي قد عرفت في مبحث تكبيرات الافتتاح أن الجمع العرفي بينهما يقتضي أن يكون للزائد مصلحة غير ملزمة زائدة على مصلحة الصلاة الملزمة التي يحصلها مجموع الأجزاء، فالأمر به يكون نفسياً استحبابياً، ال غيرياً، و ال إرشادياً إلى دخله في المصلحة، و ال نفسياً ضمنياً فالحظ ما سبق في مبحث تكبيرات الافتتاح.

و العجب من شيخنا (ره) في الجواهر كيف در ظهور نصوص الافتتاح في الوجوب التخييري بين الواحدة و الأكثر بمخالفته للإجماع، و مع ذلك التزم في المقام بأن الأجزاء المندوبة واجبة بالوجوب التخييري من غير فرق بين القنوت و تكبيرات الافتتاح السبت و أدعيتها و غيرها. نعم ما ذكره من امتناع المخالفة بين الجزء و الكل في الحكم مسلم ال غبار عليه، و قد أشرنا إليه مراراً، لكن المتعين حينئذ رفع اليد عن كونها أجزاء، و الالتزام بأنها أمور مستحبة في الكل، ال الالتزام بوجوبها التخييري الذي عرفت الاشكال عليه.

نعم ما ذكره: من أن جواز ترك القيام المقارن للقنوت بترك القنوت معه ال يقتضي الندب في محله، لأن المندوب ما يجوز تركه مع وجود شرط ندبه، ما ال يجوز تركه في حال ترك شرط ندبه، فان جميع الواجبات المشروطة بشرط يجوز تركها بترك شرط وجوبها، و ال يصح أن يقال: هي مندوبة فإذا كان شرط وجوب القيام الواجب حال القنوت هو القنوت فجواز تركه بترك القنوت ال يقتضي ندبه، فإطلاق المندوب على القيام في حال القنوت مسامحة ظاهرة.

(مستمسک العروه الوثقى، ج ۶، ص ۹۳-۹۵)

[6] تنبيه نقل ديدگاه بعضى از فلاسفه دربارهى تشكيك در ماهيات

عدم تشكيك در جوهر نظر جمهور فلاسفهى مشاء و پيروان معلم اول است. پيروان افلاطون و طرفداران مكتب اشراق كه وجود را اعتبارى و ذهنى و ماهيت را اصيل مىشمارند، تقدم موجب تام بر معلولش را به ماهيت مىدانند؛ بدين سبب، چنان روا دارند كه ماهيت علت بر ماهيت معلول مقدم

است؛ اگر ماهيت جوهرى علت شىء گرديد، بر معلولش مقدم خواهد بود و حتى جوهر معلول در جوهريت مانند سايهى جوهر علت است؛ و اين تقدم و تأخر هماهن تشكيك است.

پيروان مكتب اشراق - چنانكه تقدم و تأخر در جوهريت را درست مىدانند - قوت و ضعف در جوهريت را نيز جايز مىشمارند و معتقدند جوهر مجرد از جوهر مادى قويتر است، چنانكه جوهر عقلى از جوهر نفسى قويتر شمردهه مىشود. آنها حتى مىگويند تشكيك در انواع يك جوهر مثل جوهر مادى نيز جايز است. نوع حيوانى مانند انسان كه حساسيتى بيشتر از پشه دارد، حيوانيّتش نيز از پشه شديدتر است. اشراقيان تشكيك در مقولهى اعراض، مانند كيفوكم، را نيز تجويز كردهاند و مىگويند در نفس معناى «كميت مطلقه» و نفس معناى «كيفيت مطلقه» تفاوت وجود دارد؛ يك سواد، از حيث مفهوم سواد، از سواد ديگر شديدتر است؛ يك خط، از حيث مفهوم خط داشتن، از خط ديگر كاملتر است؛ همچنين عدد ده از حيث كميت عددى با عدد پنج تفاوت دارد. در تمام اين موارد، با قطع نظر از همهى لواحق و اضافات عارضى، عرضها شدت و ضعف دارند. البته عرف مردم در بعضى از اين موارد ادوات تفصيل و مبالغه را به كار نمىبرند؛ ولى عدم استفادهى مردم از ادوات تفصيل و مبالغه سبب نمىشود حكيم تفاوت آنها را ناديده بگيرد.

انسان از اعتقاد محشّى تجريد و بعضى از بزرگان كه با شدت و مبالغهى هرچه تمامتر تشكيك در جوهر را نفى مىكنند و درعينحال اصالت ماهيت و اعتباريت وجود را مىپذيرند، در شگفتى فرومىرود. آنها مىگويند در ماهيات هيچگونه تشكيك و تفاوت وجود ندارد؛ اما از طرفى معتقدند ماهيت علت بر ماهيت معلول مقدم است و چنانكه علت و معلول هردو جوهر باشند، ناگزير بايد جوهر علت را از حيث جوهريت بر جوهر معلول مقدم دانست. پذيرش اين مطلب بهمعناى پذيرش تشكيك در ماهيات است. در حقيقت اينان خود را با چيزى درگير مىكنند كه از آن گريختهاند؛

به بيان ديگر، نوعى ناسازگارى در كلام اينان مشاهده مىشود. از سويى تشكيك ماهيات را نفى مىكنند و از طرفى ماهيت علت را بر معلول مقدم مىدانند. تحقيق و توضيح بيشتر اين مطلب، در آيندهى خواهد آمد.(ترجمهى مبدأ و معاد(مالصدرا)، ص ۹۹-۱۰۰)

كلام شهيد مطهرى در مسئلهى:

نظريهاى كه بو على در اينجا دارد اين است كه امور مشكك همپيشه در غير ذاتىهاست، يعنى در جنس و نوع و فصل نيست، بلكه در كلىهاى عرَضى است. مثلاً حيوان جنس است، ناطق فصل است و انسان نوع است؛ اى آب كى ماهيتى است كه بيان نوعيت كى شىء را مىكند. هر جا كه پاى ذات و ماهيتى در كار باشد (جنس و فصل و نوع را ما مىگوييم: ماهيت) صدق آن ذات و ماهيت بر مصداقهايش به نحو متواطى است و نه به نحو مشكك. ذاتها و ذاتيها بر مصداقهاى خودشان بهطور متواطى صدق مىكنند؛ يعنى بين مصداقهاى ذاتها و ذاتيها تقدم و تأخر نيست، ولى عرضيها بر مصداقهاى خودشان بهطور مشكك صدق مىكنند، زيرا مصداق عرضى در واقع مصداق واقعى نيست. هر چيزى كه مصداق كى كلى عرضى است حكايتگر كى نسبت مياان مصداق و آن كلى است....

اكنون كه اين مطلب معلوم شد مىگوييم بو على و امثال وى مىگويند هر جا كه كلى از نوع «ذات» و «ذاتى»باشد آن كلى حتماً متواطى خواهد بود و نمىتواند كلى مشكك باشد. هيچ ماهيت نوعى اى و ماهيت جنسى اى ماهيت فصلى نمىتواند كلى مشكك باشد و قهراً نمىتواند ميان افرادش تقدم و تأخر باشد؛ چنين چيزى امكان ندارد. ازاينجهت است كه مىگويند: تشكيك در «ذاتى» محال است؛ تشكيك در ماهيت محال است.

بعد مىگوييم: پس تشكيك در كجاست؟ مىگويند تشكيك در آن نوع دوم يعنى در كلى عرضى است كه نسبتى ميان دو امر برقرار است و در نسبت شدت و ضعف پيدا مىشود. نسبت، كى مفهوم انتزاعى است و ديگر خودش كى عينيتى و كى ماهيتى ندارد. شدت و ضعفها، مربوط به اختلافها و تفاوتها در نسبت ميان دو شىء است نه اينكه اين در ذات خودش و آن در ذات خودش هر دو

مصداق يک ذات باشند و معذلک بين آنها تفاوت باشد؛ نه، تشکيک در مورد امری است که از نظر اينکه مصداق يک ذات هستند هيچ تفاوتی بينشان نيست ولی در نسبت با يک شیء سوم بين آنها تفاوت وجود دارد. نسبت، يک امری است که تشکيک بردار است، يعنی شدت و ضعف بردار است، اشديت و اضعفيت بردار است، اقليت و اکثريت بردار است، اوليت و اوليت بردار است...

پس امثال وبا علی تشکيک را به معنای اينکه مابهالاشتراک عين مابهالامتيازش باشد - به آن معنايی که بعد عرض خواهيم کرد - قبول نکردهاند؛ تا اين مقدار را قبول کردهاند، حال اسمش را هرچه میخواهيد بگذاريد.

نظريۀ شيخ اشراق در مورد جاری بودن تشکيک در کليات ذات و عرضی

بعد شيخ اشراق آمده اين حرف را در کرده و گفته است که نه، همان گونه که تشکيک در کلياهای عرضی جايز است در کلياهای ذاتی هم جايز است. مثالً ممکن است که ما دو آب داشته باشيم و يکی آبتر باشد يعنی در آب بودن که همان مابهالاشتراک آنهاست با يکديگر اختلاف داشته باشند، و اي ممکن است دو انسان در انسان بودن - همان ماهيت انسان بودن - با يکديگر اختلاف داشته باشند.

ضروری ندارد که هرجا که ما کلی مشککی داريم آن کلی مشکک با افراد خودش نسبت عرضی داشته باشد نه نسبت ذاتی؛ بلکه ممکن است که «کلی» ذاتیِ افراد خودش باشد و درعين حال تشکيک هم در آن وجود داشته باشد.

اين همان مطلبی است که در اوايل همين کتاب شرح منظومه خواندهايم که:

اَلْمَـزِيْـمَـاتِ بِـتَـمَـامِ الذَّاتِ وَاجْبَعْضِهَا اوْجَبِمُنْضَمَّاتٍ

اَلنَّقْصِ وَالْکَمَالِ فِی الْمَهِيَّةِ اَيْضاً يَجُوزُ عِنْدَ الْاِشْرَاقِيَّةِ

که بيت دوم دربارۀ همين مطلبی است که در اينجا گفتيم.

نظريۀ صدر المتألهين

صدر المتألهين آمد و نظر شيخ اشراق را در کرد همچنان که نظر وبا علی را در کرد.

حرف شيخ اشراق را که اصالةً قبول نکرد که واقعاً ماهيت بتواند در ماهيت بودن خودش يک امر مشککی باشد، ولی يک مطلب ديگری بيان کرد که باز از اصالت وجود نتيجه میشد و آن اين بود که گفت اصالةً تشکيک حقيقی ربطی به عالم ماهيات ندارد؛ تشکيک حقيقی مال وجود است؛ آنجا که مابهالاشتراک واقعاً عين مابهالامتيازش میشود قضيه به حقيقت وجود برمیگردد.

همۀ تشکيکها يا در آخر به وجود برمیگردد يا تشکيکهايی است که در امور اعتباری جاری است، که البته وقتی در امور اعتباری باشد جزء حقايق نيست و از دايرۀ بحث فلسفی خارج است. هر جا که يک تشکيک حقيقی باشد در آنجا مابهالاشتراک عين مابهالامتيازش است و آن چيزی که مابهالاشتراک و مابهالامتيازش هر دو در آن يکی میشود حقيقت وجود است. اصالةً باب معانی و مفاهيم و باب کليات همگی از دايرۀ تشکيک بيرون هستند.(شرح منظومه مبسوط (مجموعه آثار استاد شهيد مطهری)، جلد: ۱۰، صفحه:۴۸۷-۴۹۰)

عبارات آخوند در اين باره، يکسان نيست. ايشان، در بسياری از کتب خود تشکيک در ماهيت را می پذيرد:

به عنوان نمونه در اسفار:« و ال أجدك ممن تفطنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراق و يندحه به الحصر و هو أن الافتراق ربما يكون بتمام الماهية و لا بعض منها و لا بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي و نقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال و النقص و لها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها و لغيرها من الفصول و اللواحق.

و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائية على بطلانه بأن الأكمل و إن لم يكن مشتملا على شيء ليس في الأنقص الفاقد بينهما- و إن اشتمل على شيء كذلك فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما و إما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا

و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جدا بل هو مصادرة على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه.(الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج ١ ؛ ص۴۲۷)

و هذا درد تفسیر قرآن:« و «النور» مع أنه أمر ذاتي غير خارج عن ذوات الأنوار المجردة الواجبية و العقلية و النفسية، إلا أنه متفاوت في الكمال و النقص متدرّج في الشدة و الضعف و إطلاقه على الذوات النوريّة على سبيل التشكيك، إذ لم يقم برهان على استحالة كون الذاتي مقولا على أفراده بالتشكيك، و هكذا حقيقة النور لها مراتب متفاوتة في القوة و الضعف، و الكمال و النقص، و غاية كمال النور الإلهي - و هو النور الغني - ثمّ الأنوار العالية المنقسمة إلى العقلية و النفسية، ثم الأنوار السافلة المنقسمة إلى الأنوار الكوكبية و العنصرية»(تفسیر القرآن الکریم، جلد: ۴، صفحه: ۳۵۲) و علاوه براین دو مورد در الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد: ۱، صفحه:۶۲-۶۳ و همینطور شرح هدایه اثیریه ج 2 ص 174-178 و جلد: ۲، صفحه: ۹-۱۰ و جلد: ۲، صفحه:۳۰۵-۳۰۶ و شرح و تعلیقه صدر المتالهین بر الهیات شفا (مالصدرا)، جلد: ۱، صفحه: ۵۸۵

لکن در الشواهد الربوبیه میفرماید که تشکیک در ماهیات، راجع است به تشکیک در انحاء وجودات:

و أما أتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل عنهم صاحب حكمة الإشراق القول بوقوع التشكيك و التفاوت بالأشدية في بعض الأنواع و الذاتيات للأشياء كماهية النور و الحرارة و المقدار و كذلك في الجوهر كما أنهم ذهبوا إلى التفاوت بالأقدمية بحسب الماهيات و قد مر بطلانه.

و **أما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد أوردناه في الأسفار و رجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية و المعنى و هاهنا نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالأقدمية يرجع إلى أنحاء الوجودات** فللوجود أطوار مختلفة في نفسه و المعاني لأطواره(الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صفحه: ۱۳۴)

برخی از حکماء معاصر، نیز ای با استناد به دیدگاه آخوند در اسفار و ای مستقلا تشکیک در ماهیات را پذیرفته اند:

مرحوم استاد حسن زاده آملی:

الحق جواز التشكيك في الماهية، و قد برهن على التفصيل في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الأسفار (ج ١ - ط ١ - ص ١٠٦-١١١) و مع التشكيك فيها كان الوجود باقيا على أصالته ايضا فتدبر. و ما جرى من القلم من عدم التشكيك في الماهية في نثر الدرارى (ج ١ - ص ١٢٧) فانما هو على مماشي المشاء.(شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)، جلد: ۲، صفحه: ۶۹)

هذا وه بيان ام في الكتاب علی ممشي المشاء؛ و لكن الحق ام ذهب اليه الرواقيون في المقام، و ورود البحث يوجب الإسهاب و الخروج عن اسلوب تعليقة الكتاب فعليك بالتنبيه التفصيلی من الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الاسفار في ضابط الاختلاف التشكيكي علی أنحائه. (شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، جلد: ۲، صفحه:۶۸)

به نظر می رسد با این بیان، وجه سایر کلمات ایشان که گاهی در مقام رد تشکیک در ماهیت است نیز روشن می شود.

مرحوم سید رضا صدر ره:

و الحقّ وقوع التشكيك في‌ها؛ لعدم وجود ما يرشدنا إلى استحالته كي يؤوّل ما يتراءى فيه التشكيك في الماهيّة إلى التشكيك في الوجود، و لمشاهدة الوجدان بأنّ كلّ نوع أفراد متمايزة واجدة لكمالاته التي تفقدها أفراده الاخر و أوّل الدليل علی إمكان الشيء وقوعه.(صحائف من الفلسفة (تعليقة علی شرح المنظومة للسبزواري)، صفحه:۳۶۴)

برخی نیز مانند شهید مطهری تشکیک تبعی را در ماهیات مطرح کرده اند:

گفتيم لازم اين حرف اين است كه ما در مسئله «تشكيك در ماهيت» تجديد نظر كنيم **بدون اينكه نظريه مشهور را نفی كرده باشيم به «تشكيك تبعی ماهيت»** قائل شويم در دوران اينكه آيا تشكيك در ماهيت جايز است يا جايز نيست شيخ می‌گويد جايز نيست و مرحوم آخوند هم می‌گويد جايز نيست؛ همه می‌گويند جايز نيست و اين را يكی از دلايل اصالت وجود دانسته‌اند. ما هم می‌گوييم تشكيك در ماهيت جايز نيست ولی به اين نحو كه محال است وجود اصيل نباشد و ماهيت اصيل باشد و تشكيك هم از ذات خودش برخيزد. اما يك نوع ديگر تشكيك در ماهيت می‌توان داشت كه با حرف آقايان هم منافات ندارد و آن تشكيك تبعی به تبع وجود است. ماهيت در ذات خودش قابل تشكيك نيست ولی به تبع وجود قابل تشكيك هست.(درسهای اسفار: مبحث حركت (مجموعه آثار استاد شهيد مطهری)، جلد: ۱۱، صفحه:۴۷۴)

ای مانند مرحوم سید جلال آشتیانی آن را به وجود ارجاع دهند:

، و لازمه تحقق التشكيك في الماهية و ال نسلّم بطلانها و ان سلمنا بطلانها، يرجع التشكيك في الوجود لاصالته و اعتباريّتها.(منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد: ۳، صفحه: ۳۳۱)

اين بود خلاصه معنای تشكيك در ماهيت و براهينی كه شيخ و اتباع او از برای نفی تشكيك اقام فرمودهاند از مصادره و مغالطه خالی نمیباشد. از مطاوی كلمات مذكوره در اين رساله به خوبی آشكار و واضح شد كه نفس ذات ماهيات خالی از جميع اقسام تشكيك و انحای تمايز و تفاضل میباشند، اگر ماهيت به هر نحوی از انحای تقدم و تأخر و شدت و ضعف بخواهد متصف شود، بايد به واسطه امری و جهتی غير از ذات و حقيقت خود باشد(جلال الدين، هستی از نظر فلسفه و عرفان، صفحه: ۱۳۹)

در این میان، استاد فیاض قائل به تفصیل بین ماهیات جنسیّه و نوعیّه است و تشکیک را در اولی مجاز و در دیگری ممنوع میدانند:

و قد عرفت ان في التشكيك في الماهية ثلاثة اقوال:

۱.ما ذهب اليه الآخوند في الشواهد من استحالته مطلقا سواء كانت الماهية جنسا ام نوعا تبعا للمشائين

۲.ام ذهب الیه الآخوند فی سائر کتبه تبعا لشیخ الاشراق من جواز التشکیک فی الماهیة مطلقاً

۳.ام وه الحق من جوازه فی الماهیة الجنسیة و امتناعه فی الماهیة النوعیة

مشائین ولو این را نگفته‌اند اما اگر به ایشان توجه می‌دادی، چه بسا می‌گفتند. چون می‌گویند سواد یک جنس است و هر مرتبه از سواد برای خودش یک نوع است. پس جنس، سواد مشکّک شد. ولو این که نوع، سواد مشکک نیست. نوع که افراد مختلف داشته باشد، نداریم. اما جنس داریم که افراد مختلف دارد. افراد انواع، افراد اجناس هم هستند. اگر کسی به مشائین می‌گفت تشکیک در جنس را جائز می‌دانید؟ می‌گفتند بله.ام خودمان به این قائل هستیم(تقریر درس اسفار استاد فیاضی، جلسه ۱۹/ ۹/ ۱۳۹۷)

در این زمینه همچنین ببینید: مدخل تشکیک در سایت دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مقاله « تشکیک از دیدگاه صدرالمتالهین، سهوردی و ابنسینا» و مقاله «بررسی اناسازگاری آراء ملاصدرا در مبحث تشکیک در ماهیات»

برای بررسی تفصیلی کلمات استاد در اینباره به مقاله «شبهه صدقیه، فصل چهارم» مراجعه فرمایید.