بررسی کیفیت اتخّاذ قواعد اولیه و ثانویه

- لزوم اخذ قواعد اولیه از شارع
- ۱.قاعده اولیه در متعارضین
  - قول متأخرین: تساقط
- ۲. قاعده اولیه در خلل در نماز
  - الف) «لا تعاد»؛ مخالف قاعده
  - ب) «لا تعاد»؛ موافق قاعده

لزوم اخذ قواعد اولیه از شارع

[1]در مواضع متعدّدی خودمان می‌گوییم که قاعده اولیه این است؛ اما شارع برای ما قاعده ثانویه گذاشته است، در اینجا باید خیلی مواظب باشیم. ما باید قاعده اولیه را از شارع بگیریم، شارع رئیس العقلاء است، اگر چیزی فرموده اصل به قاعده بودن آن است؛ نه اینکه مولی بگوید اصل در همه جا چیزی است که خلاف قاعده اولیه عقلاء است . این خیلی عجیب است.

---

[1] در تنظیم مطالب این مقاله از مطالب موجود در مقاله«قاعده اولیه در تعارض اخبار» و برخی جلسات فقهی و اصولی مانند جلسه خارج فقه صلاه صبی، تاریخ ۲۶/ ۱۲/ ۱۳۹۵ بهره گرفته شده است

۱.قاعده اولیه در متعارضین

قول متأخرین: تساقط

مثلاً اصل در متعارضین چیست؟ قاعده در متعارضین سقوط یا تخییر است؟

متأخرین اصولیین،کأنه خواستند قاطبةً بگویند که اصل در متعارضین سقوط است[1]. مرحوم شیخ، صاحب کفایه و مرحوم مظفّر قائل به تساقط شدند.

مرحوم مظفّر در اصول الفقه، این تساقط را خیلی بسط دادند و ابهاماتی را که در حرف دیگران بود، مطرح کردند و اتفاقاً بسط ایشان **لوازم** خیلی خوبی داشته است؛ یعنی اصول الفقه چیزهایی را از این مبنا واضحتر کرده که لازم است که به اصول فقه هم مراجعه کنیم و فرمایشات ایشان را بحث کنیم[2].

بعداً همه محقّقین از اصولیین که تساقط را در دلیل متعارض پذیرفتند، در مقام قاعده ثانویه میگویند که دلیل مسلّم داریم که قاعده ثانویه، طبق قاعده اولیه نیست؛ غیر تساقط است، را همه قبول دارند، حالا تخییر است یا توقف است یا ...، مسأله بعدی است.

لزوم بازبینی قاعده اولیه

بزرگانی که همه آنها بالای سر ما جا دارند، قائل شدند که اصل تساقط است؛ بعد میبینید که این اصل، خیلی مشکل دارد و مکرّرا به مشکل بر میخوریم.

تحقیق علمی؛ انانیت و غرور

اگر این رفتوبرگشت ها بهگونهای باشد که نه از باب انانیت و تعصّب و نه از باب نفهمی و جهل، بلکه از باب دل دادن به حرف بزرگان باشد و با این رفتوبرگشتها در نهایت به اطمینان برسد که این مبنا مشکل دارد. وقتی به این اطمینان برسد، خودش یک چیزی است. این جور اطمینان ها برای خود شخص خیلی مهم است، یعنی اگر کل کره زمین هم چیزی بگویند، او میگوید من تعصّبی ندارم و نمیخواهم بگویم من چیزی میفهمم اما آنها اشتباه میکنند.

قبلاً مثال میزدم. برخی وقت ها با اینکه مثالها ساده‌اند، اما برای این جور جاها خیلی به درد میخورد. از افرادی که اهل علوم امروزی هستند کسی که در علوم نظری، ریاضی و فیزیک جایزه نوبل برده باشد، سراغ دارید؟ همه شنیده‌اند که دکتر حسابی این طور بوده است. ایشان کسی است که در میان ایرانیها جلوه کرده است. کسانی که درس میخوانند و دانشگاه میروند ایشان را قبول دارند و میگویند ایشان آدمی است که دانشمند است. کسی در روستایی نشسته است، یا شمایی که اهل این محل هستید، میبینید این آقایی که ایرانی هست و شما میشناسید، با ماشین دارد میآید. با ایشان صحبتی میشود و میگوید من به منزل فلانی میروم. شما در اینکه ایشان انسان عادی نیست و نابغه است، شکی ندارید. شما و دیگران شکی ندارید که ایشان خوش فکر و قلیل الخطاء است؛ خطای فاحش ندارد. به شما میگوید من میخواهم به خانه زید بروم. خب شما دهها سال در این محل زندگی کرده‌اید و صدها بار این کوچه‌ها را رفته‌اید، میدانید که در این کوچه،

خانه ی زید سومین کوچه است، شکی در آن ندارید. این آقایی که این همه جایزه برده، توقف می‌کند و میوه‌ای می‌خرد. وقتی حرکت می‌کند به جای اینکه به کوچه سوم برود اشتباهاً به کوچه پنجم می‌رود.

آیا شما می‌گویید من که سی سال در این محل هستم اشتباه می‌کردم که خانه زید در کوچه سوم می‌باشد؟! چون این آقا که نابغه زمان است به کوچه پنجم رفت. آیا ما باید خودمان را تخطئه کنیم؟ این جور کاری می‌کنید ای نه؟! نه. اگر نمی‌کنید به‌خاطر غرور و انانیت است؟! وقتی این دانشمند است چرا این قدر انانیت دارید؟! می‌گویید من انانیت ندارم. این چیزی است که به علم رسیده‌ام و تجربه دارم. این چیزی نیست که بگویم می‌خواهم روی حرفم بایستم، بلکه من این کوچه‌ها را به قدری رفته‌ام که خبر دارم.

این مثالی بسیار ساده است. اما کلید خیلی از جاها می‌باشد، مباحثی است که وقتی رفت و برگشت می‌کنیم، تمام کوچه‌ها را رفته‌ایم -این خیلی مهم است- فلذا کسی که در مورد این مسائل به این شکل تحقیق کرده، تا طرف مقابلش حرف می‌زند، می‌فهمد که او به کوچه‌ای آدرس می‌دهد که هنوز نرفته -چون حساب همه را دارد- ای نه کوچه‌ای است که رفته ولی می‌خواهد تکرار کند و دیگر حوصله بحث هم ندارد، می‌گوید حرفت را بزن، اما من همه این کوچه‌ها را رفته‌ام.

حال تحقیق

حال ِتحقیق، حال ِکسی است که همه کوچه‌ها را رفت و به اطمینان رسیده که این درست نیست، از باب انانیت نیست. بلکه از این باب است که تمام کوچه‌ها را رفته و نمی‌خواهد بگوید تمام حرف‌های من صحیح است. خب، اگر کسی هم بالاتر برود می‌فهمد که این دارد اشتباه می‌کند.

این مثال را در مواضع مختلف برای مؤمن عرض کرده‌ام. حاج آقا زیاد می‌فرمودند. در توضیح فرمایش ایشان، این مثال‌ها به ذهنم می‌آمد. زیاد می‌فرمودند که مؤمن کاری ندارد که عدد شماری کند[3]. اگر همه انسان‌های روی زمین را بررسی کنید و ببینید در بین آن‌هایی که واقعاً به خداوند مؤمن هستند و آن‌هایی که نیستند، اکثریت با کدام است؟ آیا شما می‌گویید من باید صبر کنم، فعلاً نمی‌توانم به شما بگویم که خدا هست یا نیست! باید نتیجه این آمار بیایید، مثلاً اگر هفتاد در صد مردم گفتند که خدا هست، ما هم می‌گوییم خدا هست. اما اگر هفتاد در صد گفتند که خدا نیست، یا زمانی شود که ۹۹.۹ در صد بگویند که خدا نیست، ما هم می‌گوییم خدا نیست. الآن شما چه می‌گویید؟ با اینکه همه جمعیت می‌گویند خدا نیست اما یک نفر می‌گوید خدا هست، می‌گویید به‌خاطر انانیت اوست؟! آدم متعصّب کوری است که می‌گوید فقط من می‌فهمم. این همه مردم می‌گویند خدا نیست؛ اما تنها او می‌گویند که من می‌فهمم. این درست است؟ آیا صرف اینکه یک نفر مقابل شش میلیارد نفر قرار گرفته، این استدلال است؟! این می‌گوید هر چه من می‌فهمم، درست است. این جور نیست.

اگر خواستید در جایی مثال بزنید، مثالش این شخص است که یک اتوبوس آمده که همه آن‌ها جایزه نوبل گرفته‌اند. می‌خواهند به خانه زید بروند و در کوچه پنجم می‌پیچند، در حالی که او می‌داند زید در کوچه سوم است. آیا در اینجا می‌گویند خودت را تخطئه کن، تو چیزی نمی فهمی؛ او می‌گوید من در این مسائل تجربه دارم که رفتم و دیدم، از آن‌ها خبر دارم.

در مورد فرمایشاتی که بزرگان فرموده‌اند فعلاً آنچه نیاز است، این است که در این کوچه‌ها برویم، همراه این بزرگان برویم و فکر کنیم. وقتی که همراه آن‌ها رفتیم و همه کوچه‌ها را دیدیم، به اطمینان می‌رسیم که این حرف سر نمی‌رسد؛ نه اینکه از سر ِاین باشد که روی حرف خودش بایستد، این‌ها نیست؛ راه این است. اگر غیر این رفتیم اشتباه می‌کنیم.

الآن هم در این بحث عده‌ای از بزرگان می‌گویند که اصل تساقط است؛ اما به نظر اصل ِتساقط سر نمی‌رسد، لوازم آن که در رفت‌وبرگشت بحث مشخص می‌شود، سر نمی‌رسد.

قاعده اولیه: تخییر

آن چه می‌خواهم در ابتدا عرض کنم این است که چه مانعی دارد وقتی دو خبر متعارض شدند، مخیرا اَحَدُهُمای لامُعَیّن حجت باشد، و اصلاً قاعده اولیه عقلائیه همین باشد. این چه مانعی دارد؟!

ما در کتاب های خودمان خوانده بودیم و گوی متأخّرین جا انداخته بودند که اصل اولیه تساقط است [4]؛ اما بعد از این‌که درس اساتید رفتیم، دیدیم به این شکل نیست. [5]

حاج آقا بحث تخییر را خیلی طول دادند[6]، اصل حرفشان این بود که قاعده اولیه تخییر است. حال با طول و تفصیل می‌فرمودند. گوشه و کنار بحث را بعداً عرض می‌کنم.

ایشان زیاد مثال می‌زدند، می‌فرمودند مریض در حال مرگ است. چون حرف‌های دو دکتر باهم فرق دارد، باید بگذاریم بمیرد[7]؟! می‌گفتند عقلاء این را نمی‌گویند که وقتی حرف هر دو حجت شانیه دارد و با هم تعارض کرده‌اند، اصل اولیه بر تساقط هر دو است. بلکه ایشان قاعده ثانویه را به‌عنوان اصل اولی در نظر می‌گرفتند. البته باید بحث کنیم چون متاخّرین در این رابطه بسیار صحبت کرده‌اند.

استدلال

«صدّق العادل» ، یک کلی است که به نحو قضیه حقیقیّه انشاء شده است.

تعارض ==»» حجت شأنی + فعلی

انطباق آن هم بر روایت زراره و محمد بن مسلم قهری است. هر دو مصداق آن «صدّق العادل» هستند و هر دو با هم بالفعل می‌شوند و حجیت شأنیه دارند. حجیت فعلیه [8]هم که چیزی به جز انطباق قهری نیست، من می‌خواهم به گوش من برسد و یک عادل به من بگوید و الآن هم عادل برای من گفته است، حجیت معنایی بیش از این ندارد.

«صدّق العادل» نسبت به هردو بالفعل شده و مولی می‌فرماید از حرف آن‌ها اعراض نکن، من هم به حرف مولی گوش می‌دهم و اعراض نمی‌کنم. هیچ‌کدام از آن‌ها دروغ گو نیستند.

حال که حرف او را در نکردم، تعارض بین ظاهری می‌شود. دراین‌صورت مولی برای حل آن هم راه‌حلی می‌دهد. آیا تعارض که شد،وجوب اخذ به ظاهر رفع شد؟ نه، وجوب اخذ به ظاهر هم بود، اما در آن تزاحم شد، یعنی همین‌طور که وقتی دو نفر در حال غرق شدن هستند، من قدرت ندارم که به «انقذ الغریق» در هر دو عمل کنم، در این‌جا هم به‌خاطر خصوصیت مورد، نمی‌توانم به «خذ الظاهر» عمل کنم. اخذ به ظاهر هر دو تزاحم شده است. در سائر موارد وقتی تزاحم می‌شود باید چه کار کنیم؟

حجّت شأنی؛ ادله حجیت عامه

وقتی دو حجت شانی متعارض شدند آیا از تحت ادله حجیت عامه خارج شده‌اند یا نه؟ بحث مهمی است. اگر این طور تقریر کنیم که واقعاً ادله عامّه عند التعارض هم شامل روایات متعارض هستند. شیخ می‌فرمایند اخبار مستفیضه می‌گوید وقتی تعارض شد باید یکی از آن‌ها را بگیری[9]، یعنی این اخبار مستفیضه می‌گویند -بعد این که ما می‌دانیم «ان جاءکم فاسق» ربطی به اینجا ندارد و همچنین می‌دانیم که بناء عقلاء ربطی به اینجا ندارد- این‌ها دلیل های جدیدی هستند؛ آیا این طور است یا این‌که این ادله دنباله همان ادله عامه حجیت است و حجیت نفسیه را برای اَخَدهما تثبیت می‌کنند؛ حالا یا رجحاناً یا تخییراً؟

حالا باید ثمرات آن را ببینید. اگر گفتیم ادله عامه اعتبار سرجای خود هستند و شامل متعارضین هم می‌شوند، اخبار تعادل و تراجیح دنباله همانها هستند. یادم می‌آید در مباحثه تقلید این‌ها روشن‌تر بود. به این خاطر که اهل خبره معموالً مختلف هستند، موردی نیست که صاحبین فتوا و خبره با هم متفق باشند. با این کثرت اختلاف، علماء فرموده بودند که ادله مجوّز تقلید شامل اختلاف آراء نیست. خیلی عجیب است.

در غالب موارد اختلاف آراء هست، اما آن‌ها می‌فرمودند وقتی آراء مختلف شد، اصالاً ادله تقلید شامل آن نیست. انسان می‌دیدی که گویا اباء دارد که تقلید را تجویز کنند، بعد بگویند هرکجا دیدی دو خبره اختلاف دارند، من حرف نمی‌زنم و فقط درجایی‌که اختلاف ندارند به خبره رجوع کن. خب کجاست که اختلاف ندارند؟!بلکه ظاهر این بود که در وقت اختلاف نیز خبرویت هر دو کافی بود. ادله تقلید می‌گفت به خبره مراجعه کن، و اشکالی ندارد خبره ها با هم اختلاف کنند[10].

اینجا هم همین طور است، دلیل می‌گوید «صدّق العادل»، عادل ها خبر می‌آورند و خبرها مختلف می‌شوند، انواع و اقسام است و هر کدام هر علتی دارد. ولی تو تصدیق بکن؛ نه این‌که اگر تعارض کردند دیگر نمی‌گویم تصدیق کنی، بلکه تصدیق کردن آن به این است که در صدد جمع برمی‌آید و ... .

علی ای‌حال نمی‌توان گفت که ادله عامه کنار می‌رود. اگر این مبنا درست باشد که ادله عامه شامل متعارضین است، این خیلی فایده دارد. فایده آن این است که این دو حجت شانی، الآن هم که متعارض شده‌اند، باید علی القاعده حجت فعلیه آن‌ها هم بیاید، اما چون متعارض هستند مانع دارند و برای من نمی‌تواند حجت بالفعل شوند و من نمی‌توانم به آن‌ها عمل کنم.

اگر این جور شد، حجت آن‌ها که بود؛ پس ما باید قطع پیدا کنیم که مرجوح از حجت خارج شده است.

ثمره تعیین قاعده اولیه

ما اگر بگوییم که -بنا بر قاعده اولیه- آن ادلّه ی عامه کنار رفت، دست ما بسته است و منتظر هستیم که مولی در مورد متعارضین برای ما حرف بزند بنابر تساقط می‌گوییم که ادلّه عامه می‌گویند که عادل را تصدیق کن، متاسفانه وقتی تعارض شد، همه آن‌ها کنار می‌روند و دست ما کوتاه می‌شود. لذا باید دلیل جدید را ببینیم، دلیل جدید می‌گوید که یکی از آن‌ها را بگیر. این یک جور دید است؛

اما نوع دیگری از دید این است که می‌گوید ادله ی اذن فتخیر،ادله ی باب تعادل و تراجیح دنباله ادلّه عامه می‌باشد و خبرین متعارضین که الان یکی از آن‌ها حجت است، به حجت جدیده ای حجت نیست؛ بلکه به همان حجت اصلیه، حجت است.

در برخی از کلمات دیدم که می گویند: اگر بگوییم قاعده اولیه تساقط است، هیچ ثمره ای ندارد [11]. درحالیکه ثمره زیادی دارد، بالاترین ثمره آن نحوه برخورد و دید شخص نسبت به روایات است.چرا ثمره ندارد؟ خیلی مطلب مهمی است که بگوییم: اصل، تساقط یا تخییر است.یکی از ثمرات آن، این است که بالاخره ما الان این را حجت بدوی میدانیم.

---

[1] در فرهنگنامه اصول فقه میخوانیم:

1. قاعده اولی متعارضين، هنگام تعادل دو دليل، به حكم عقل با قطع نظر از روايات خاص تساقط است.

در اینکه قاعده اولی متعادلین بنا بر مبنای «طریقیت محض در حجیت امارات» چیست، میان اصولیون اختلاف وجود دارد: مشهور اصولیون متأخر همانند «محقق خراسانی»، «میرزای ناییني» و «مظفر» معتقد به تساقط هستند؛ اما گروهی دیگر از اصولیون اعتقاد به تخییر دارند؛(فرهنگنامه اصول فقه ؛ ص105)

مرحوم شیخ، اما در مسئله قول به توقف را اختیار کرده است.ایشان میفرماید:

أما ولو جعلناه من باب الطريقية- كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار بل غيرها من الأمارات- بمعنى: أن الشارع لاحظ الواقع و أمر بالتوصل إليه من هذا الطريق؛ لغلبة إيصاله إلى الواقع، فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين؛ للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معا؛ لأن أحدهما مخالف للواقع قطعا، فلا يكونان طريقين إلى الواقع و لو فرض- محالا- إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

مثلا: لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع، فأمر بالعمل به في جميع الموارد؛ لعدم المائز بين الفرد الموصل منه و غيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

و من هنا، يتجه الحكم حينئذ بالتوقف، لا بمعنى أن أحدهما المعين واقع طريق و لا نعلمه بعينه- كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين- بل بمعنى أن شيئا منهما ليس طريقا في مؤداه بخصوصه.

و مقتضاه: الرجوع إلى الاصول العملية إن لم نرجح بالأصل الخبر المطابق له، و إن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام- أعني التكافؤ-، فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل

مع أحدهما، فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما؛ لعدم كونهما طريقين، كما أن التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل.(فرائد الأصول، ج۴، ص:۳۸-۳۹)

شیخ در عبارت دیگری که محل بحث و قلت و ان قلت واقع شده است(به عنوان نمونه مراجعه فرمایید به بحر الفوائد، ج ۸، ص ۳۴۹- ۳۵۲ و همین طور فوائد الاصول، ج ۴، ص ۷۷۰) میفرماید:

و مرجع التوقف أيضا إلى التخيير إذا لم نجعل الأصل من المرجحات أو فرضنا الكلام في مخالفي الأصل(فرائد الاصول ؛ ج۲ ؛ ص۷۶۶)

مرحوم آیتالله بهجت در اینباره میفرمایند:

آن یکی در تقریرات نوشته است که: «اختلفت کلمات الشیخ فی المقام» در اینجا این مطلب را و در جای دیگر مطلب دیگر را؛ در صورتی که این اختلاف، قابل جمع نباشد در خود کلمات شیخ، ولی شیخ با این که قائل به توقف شده در یک جایی. در جای دیگر «مرجع التوقف الی التخییر» آیا میشود گفت اختلفت کلمات الشیخ؟ جامع پیدا شد برای کلمات شیخ.

در تعادل و تراجیح، آن آقایی که تقریر نوشته است، گفته است اختلفت کلمات الشیخ، کأنه چارهای نداشته برای جمع بین کلمات، آن آقایی که با او هم مباحثه در درس استاد، گفته بوده نه خیر این اختلفت کلمات الشیخ را در حاشیه ننویس؛ او هم قبول نکرد و نوشت. چون ظاهرشان اختلاف است. اما ظاهر کلام دیگرشان اتفاق است. که نه خیر! مخیر است انسان در خبرین متعارضین؛ آنجا.(خارج اصول ۱۳/ ۱۱/ ۱۳۸۷)

برای بررسی تفصیلی قاعده اولیه در کلام متاخرین از اصولیین به پیوست شماره ۱ مقاله قاعده اولیه در تعارض اخبار مراجعه فرمایید.

در پیوست شماره ۲ این مقاله نیز میتوانید کلمات مرحوم شیخ انصاری را در این زمینه ببینید.

[2] در مبحث «القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير» (أصول الفقه (طبع اسماعيليان) ؛ ج۲ ؛ ص۲۲۵-۲۲۷)

[3] اگر انسان بر حقانیت مذهب و اعتقاد خود دلیل داشته باشد، اگر همه ی مردم روی زمین هم بگویند: تو بر باطلی، نباید به گفته ی آنها اعتنا کند. اگر بخواهیم تابع مردم باشیم و برای حقانیت مذهب خود از مردم امضا بگیریم، باید سال‌به‌سال و وقت‌به‌وقت امضا بگیریم؛ زیرا اکثریت بشر، کافر یا بتپرستند، و اصلاً مبدأ و معاد را قبول ندارند.(درمحضر بحث، ج ۳، ص ۲۷۱)

آن کسی که درباره ی نهج‌البلاغه گفته است که أَکثَرُهُ باطلٌ(بیشتر آن باطل است) از همین قماش است که قرآن را می‌بینند و می‌دانند که در برابر آن عاجزند و بااین‌حال ایمان نمی‌آورند! آیا عامه حقانیت شیعه را در کتب و دَعَوات نمی‌بینند؟! و اگر فرضاً آنها نمی‌بینند، ما هم نمی‌بینیم، و آیا نباید ببینیم؟! متأسفانه کثرت و اکثریت در روحیه ی انسان اثر می‌گذارد و هیچ‌برهانی به قوت آن نمی‌رسد. می‌گویند: ملا نصرالدین به دروغ مردم را برای میهمانی به جایی دعوت می‌کرد و مردم باور می‌کردند و می‌رفتند، سپس خود او هم باورش می‌شد و به دنبال آنها می‌رفت!(درمحضر بحث، ج ۱، ص ۱۱۶)

[4] برای مشاهده کلمات متاخرین اصولی در مورد قاعده اولیه تعارض به پیوست شماره ۱ مقاله قاعده اولیه در تعارض اخبار مراجعه فرمایید.

[5] شکل بحثی رایج در فضای کنونی اصول به این منوال است که ابتدا از قاعده اولیه تعارض و سپس قاعده ثانویه آن صحبت می شود. همان گونه که در کلام استاد اشاره شد قاعده اولیه نیز نزد قاطبه متاخرین همان تساقط است.اما باید توجه داشت که این روال،چندان در کلمات سابقه ندارد.

در فضای اصول فقه، با توجه به فحصی که در حدّ امکان و زمان صورت گرفت تا قبل از جناب شیخ بحث از قاعده اولیه و ثانویه سابقه ندارد. بلکه بحث از حکم تعارض است در صورت فقدان

ترجیح.در این مسئله مشهور اصولیون بلکه قاطبه آن ها قائلند به تخییر، در مقابل اخباریون که مانند مسئله شبهه تحریمیه قائل به توقف شدهاند.

البته در میان عامه هم قول به تساقط و رجوع به برائت اصلیه بوده است که علمای امامیه همه با آن مخالفت کردهاند. به این کلمات عنایت بفرمایید:

تعادل الأمارتين أي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما **ال نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفا** و **منهم من حكم بتساقطهما** و الرجوع إلى البراءة الأصلية و إنما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير إليه أولا عند التعارض و عدم إمكان الجمع(معالم الدين و ملاذ المجتهدين ؛ ص۲۵۰)

و على الثاني يتخير المجتهد في العمل بأحدهما وفاقا للمعظم من الفريقين.

و ذهب بعض الأخباريين [إلى]أنه يجب التوقف حينئذ في الفتوى، و الاحتياط في العمل(انيس المجتهدين في علم الأصول ؛ ج۲ ؛ ص۹۷۴)

و كيف كان فهل الاصل في التعادل التخيير او التساقط او التوقف اقوال

المشهور الاوّل بل قيل انه **لا خلاف فيه بين الاصحاب** كما عن بعض و في المعالم **لا نعرف فيه خلافا** بين الاصحاب و الكاظميّ في المحصول جعله **المعهود بين الامامية**(إيضاح السبل في الترجيح و التعادل ؛ ص۱۸)

در میان کلمات، کلام وحید بهبهانی قابل دقت و تامل است:

و إن لم يكن ترجيح أصلا و لا يمكن الجمع فالعمل التخيير للنص، **و لأن الحجة دائرة بينهما و لا ترجيح.**

و قيل: بسقوطهما و اطراحهما، و الرجوع إلى ما اقتضاه الأصل(الرسائل الأصولية ؛ متن ؛ ص۳۲۷)

ایشان برای اثبات تخییر به دو دلیل تمسک می کند اوالً روایات موجود و ثانیاً این که هر دو روایت حجت هستند و ترجیحی برای یکی از طرفین بر دیگری نیست پس مخیریم به هر کدام خواستیم عمل کنیم. ملاحظه می شود که بنای استدلالی ایشان نه فقط بر اساس اخبار باب است که با قاعده ثانویه اصحاب مطابق باشد، بلکه کلام ایشان در نقطه مقابل وجوهی است که متاخرین در مقام بنای قاعده اولیه افاده کردهاند.

نوه ی ایشان،سید مجاهد در مقام تقریر کلام جد خود چنین می فرماید:

و منها أنهما دليلان تعارضا لا يمكن العمل بهما معا و لا بأحدهما بالخصوص دون الآخر و لا إسقاطهما فوجب التخيير أما الأول فلأن ما دل على حجية خبر الواحد شامل لمحل البحث كما نص عليه جدي قدس سره و أما الثاني فواضح و أما الثالث فلأن العمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح و أما الرابع فلأن إسقاطهما موجب لإسقاط ما ثبت من الشرع اعتباره و أما الخامس فلأنه لا يمكن غيره(مفاتيح الأصول ؛ ص۶۸۲)

میرزای قمی نیز در مورد تخییر می فرماید:

و يظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز و ضعف القول بالتوقف، بملاحظة ما مر في الأدلة العقلية أيضا.(القوانين المحكمة في الأصول (ط-ج ديد)، ج۴، ص: ۶۲۳)

صاحب فصول نیز تخییری را این گونه تقریر می کند:

و قضية عموم ما دل على حجية الأمارات الشرعية حجيتها و لو عند التعارض أيضا و هو أيضا مقتضى ما دل على التخيير في العمل بها مهما لأن وجوب العمل بكل منها على التخيير يستلزم حجية كل منها لا على التعيين و معنى حجية كل واحدة منها لا على التعيين جواز ترك العمل بها إلى الأخرى فقولنا لا على التعيين قيد للحجية إذ معناها وجوب العمل بمقتضى موردها لا للحجة لأن الحجية وصف معين يمتنع قيامه بغير معين و إن أريد تعلق الحجة بكل واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجية كل منها على التعيين فيلزم التكليف بالمحال و توضيح ما قررناه يطلب مما حققناه في الواجب المخير(الفصول الغرويه في الأصول الفقهيه ؛ ص436)

با توجه به این نکات در می یابیم که قول به تخییر، قول قاطبه امامیه بوده است، آن هم نه از باب تعبد و قاعده ثانویه ای که به خاطر اخبار به آن تن داده ایم. بلکه از باب قاعده اولیه و به سبب شمول حجیت ادله عامه و اگر روایاتی هم در این باب آمده است همه در تایید این قاعده اولیه است.

در میان متاخرین نیز قول به تساقط، قول منفرد نیست. بلکه در مقابل برخی از علماء مانند مل علی ایروانی، آیتالله بهجت و آیتالله سید صادق روحانی نیز قائل به تخییر هستند.

مرحوم ایروانی مینویسد: هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنا نمنع عدم المقتضي لاعتبار أحدهما المردد؛ فإنه و إن لم يكن من أفراد العام و اللفظ لا يشمله لكن الخروج لا بعنوان يصير قرينة على بقاء اللابعنوان. مثل لو قال: أكرم الرجلين، ثم قال: لا تكرم أحدهما- أحدا غير معين واقعا- كان قوله ذلك قرينة على أن واجب الإكرام أيضا أحدهما غير معين. و هذا ليس من قبيل إرادة الباقي من العام بعد خروج الخارج بالتخصيص حتى يقال: إن الفرد المردد لم يكن من أفراد العام ليبقى تحته بعد خروج الخارج، بل من قبيل قرينة المجاز.

فحسب ما بيناه يكون الأصل الأولي في المتعارضين هو التخيير(الاصول فی علم الاصول، ج۲، ص ۴۳۷)(البته ایشان قائل به دو نحوه اجرای تخییر هستند که در پیوست شماره ۳ به آن اشاره شده است)

آیت الله روحانی نیز این گونه بیان کرده اند:

ان مقتضى إطلاق أدلة حجية الخبر حجية كل منهما مطلقا، و وجوب العمل به سواء عمل بالآخر، أم لم يعمل به، و قد علمنا من جهة ما تقدم من امتناع حجيتهما معا، انه لم يجعل الشارع الحجية لهما مطلقا، فيدور الأمر بين ان يسقطا عن الحجية رأسا، و بين ان يقيد حجية كل منهما بعدم العمل بالآخر فتثبت الحجية تخييرا، و قد عرفت ان المتعين هو الثاني: و لعل مراد المحقق الخراساني من حجية أحدهما بلا عنوان ذلك...فتحصل ان الاقوى هو التخيير(زبده الاصول، ج ۶، ص ۲۸۷-۲۸۸)

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که مرحوم اصفهانی در مقام توجیه تخییر می فرمایند: و هذه غاية ما يمكن أن يقال في وجه حجية الكل الخبرين، كما **كان يحتمله شيخنا العلامة- رفع الله مقامه- في بحثه**(نهایة الدرایة فی شرح الکفایة (طبع قدیم) ؛ ج۳ ؛ ص۳۳۲)

برای مراجعه تفصیلی به کلمات علما در این زمینه به پیوست شماره ۳ مقاله قاعده اولیه در تعارض اخبار مراجعه فرمایید.

[6] برای مراجعه تفصیلی به کلمات آیت الله بهجت در این زمینه به پیوست شماره ۴ این مقاله مراجعه فرمایید.

[7] شاید این است که در تعارض، قائل به توقف شده اند و توقف را هم رجوع داده اند به تخییر. فرض کنید اگر یک کسی گفت راه تهران این طرف است، دیگری گفت: آن طرف است،همینجا می ایستد تا شب که گرگ ها او را بخورند؟! نه دیگر. مخیر است. کاشفیت احد الامرین، نفی ثالث است. خب، متوقف باید بشویم. شیخ یک جایی دارد .توقف را تفسیر کرده است به تخییر و یکی از این ها را اختیار می کند. ثالث را اختیار نمی کند. یکی دیگر را اختیار می کند. همینجا بمانند تا شب بشود،خودش ثالث است. به هیچ جا نمی رسد. قهراً باید احد الامرین را این دو تایی با هم کاشفیت احد الامرین یقینی است. خصوص این و خصوص این، مشکوک است. آنی که کاشفیتش یقینی است،آن را می گیریم آن را که کاشفیتش مشکوک است آن را نمی گیریم. چون معارض به مثل است. چه کار می کنیم؟ مخیریم در این که این طریق را اختیار کنیم یا آن طریق را اختیار کنیم.(درس خارج اصول آیت الله بهجت، تاریخ ۱۳/ ۱۱/ ۱۳۸۷)

الثاني: ما أفاده المحقق اليزدي (ره) ، و هو ان بناء العرف و العقلاء على ذلك فانا نراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم فان من اراد الذهاب إلى بغداد مثلا و اختلف قول الثقات في تعيين الطريق إليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين له الأمر.

و فيه: انه لا شبهة في ان بناء العرف و العقلاء في صورة انسداد باب العلم و وجود المصلحة الملزمة في المقصد على العمل باحد الطريقين، و لا يتوقف احد منهم في العمل.(زبدة الاصول، ج ۶، ص ۲۸۴-۲۸۵)

[8] حجیت شأنیه داشتن دو روایت متعارض با فعلی بودن منافاتی ندارد. چرا که مقصود از فعلیت در این مقام، فعلیت به معنای انطباق قهری است لکن شأنیت به کار رفته در مقابل فعلیت به معنای بعث است. معانی فعلیت را در مقاله «قاعده اولیه در تعارض اخبار » می توان پیگیری کرد.

در مقام اول، به محض این که دو عادل به ما خبر دادند موضوع ثبوتی صدّق العادل موجود شده است و هر دو حکم موضوع پیدا می کنداما وقتی هر دو خبر می دهند و من امکان تصدیق هر دو را ندارم، فعلیت به معنای دوم منتفی است، بلکه دو دلیل با هم متزاحمند و باید یکی را بر دیگری ترجیح بدهم.

[9] هذا [التوقف]ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقية، إلا أن الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح(فرائد الأصول ؛ ج۴ ؛ ص۳۹)

[10] تخییری که من عرض کردم این بود که ادلّه مجوّزه شامل تعارض هم می شود به این معنا که دلیل مجوّز می خواهد بگوید: با اینکه اختلاف دارند در مورد ِاختلاف، که غالب موارد با هم اختلاف دارند، مصلحت به عنوان ثانوی در نفس مخیّر بودن است، بخاطر سهولت و تسهیل و ده ها چیز دیگر که باید بگردیم پیدا کنیم. من فعلاً آمده و مقصود ِکلّی را می گویم بعنوان یک احتمال.

کسانی که ادلّه را در مورد تعارض جاری نمی دانند بیانشان اینست که چون طریقیّت است و واقع یکی بیشتر نیست، نمی شود گفت: به هر دو مراجعه کن. و حال آنکه ضدّ هم می گویند. این بیانی که من عرض می کنم ثبوت مطلب را تصویر می کند که مشکلی ندارد. چرا بگوییم: وقتی اقوالشان مختلف شد دیگر نمی شود به آنها مراجعه کنیم؟ چرا نمی شود بگویند؟ ثبوتش که اشکال ندارد اثباتش هم که دلیل هست، کثرت ابتلایش هم هست، هیچ شاهدی هم برای رد این نداریم.(درس خارج فقه؛ کتاب الاجتهاد و التقلید، جلسه ۶۱)

[11] مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين:

تقدّم في الفصل السابق بيان ما تقتضيه القاعدة الأوّلية في حكم المتعارضين، و قد اتّضح أنها تقتضي التساقط بناء على الطريقية.

هذا ما تقدّم في الفصل السابق.

و أما هذا الفصل فيراد فيه بيان ما تقتضيه القاعدة الثانوية.

و المراد من القاعدة الأوّلية بيان حكم ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين بقطع النظر عن الأخبار العلاجية، بينما المراد من القاعدة الثانوية بيان حكم المتعارضين بملاحظة الأخبار العلاجية.

و من هنا يتوجّه إشكال على الشيخ المصنف، و هو أنه ما الفائدة في بيان القاعدة الأوّلية بعد ما فرض أن المهم ملاحظة ما تقتضيه القاعدة الثانوية، أي ملاحظة ما تقتضيه الأخبار العلاجية؟ إن هذا إشكال يتسجّل عليه قدّس سرّه كما سنشير إليه فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.(كفاية الأصول في اسلوبها الثاني ؛ ج٥ ؛ ص٤٣٣)

و خلاصته: أنه بعد تسليم عدم تساقط المتعارضين للإجماع و الاخبار نقول: إنه وردت طائفتان، إحداهما دلت على التخيير، و الأخرى على لزوم تقديم الواجد للمرجّح، فإن لم يمكن تقديم إحداهما فيلزم تقديم الأخذ باالواجد للمرجّحات للوجوه الثلاثة المتقدمة

و في التعليقة:

(١) يوجد هنا تعليقان:

١ - إنه قد تمسّك قدّس سرّه لإثبات لزوم تقديم الواجد للمرجّح بالوجه الثالث، أعني الاخبار، و هي حسب الفرض طرف المعارضة، و لا معنى لجعل طرف المعارضة مرجّحا.

٢- ذكر قدّس سرّه أنه عند تعارض الاخبار العلاجية فيما بينها يلزم الأخذ بالخبر الواجد للمرجّح من جهة الوجوه الثلاثة المتقدمة، و نقول له في هذا المجال: إنه بناء على هذا لا تعود أيّ فائدة للقاعدة الأوّلية التي أسّسها في الفصل السابق، إذ لم ننتفع بها حتّى بعد تعارض الاخبار العلاجية، حيث رجّحنا الأخذ بالخبر الواجد للمرجّح لأجل الوجوه الثلاثة و ليس لاقتضاء القاعدة الأوّلية لذلك، فإنها لا تقتضي ذلك.(كفاية الأصول في اسلوبها الثاني ؛ ج5 ؛ ص٤٣٥-٤٣٦)

۲. قاعده اولیه در خلل در نماز

الف) «داع ال تاع»؛ مخالف قاعده

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

---

[1] و بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر ع أنه قال:لا تعاد 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 «لا تعاد» 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 **«لا تعاد»** **هذا ما تقتضيه القاعدة الأولية، و لكن بعد ورود حديث** الأجزاء و الشرائط، **يكون مقتضى القاعدة صحّة الصلاة** و عدم وجوب الإعادة، إذا كان المنسي غير الركن لأنّ بقاء الجزء المنسي على جزئيته يستلزم الحكم بإعادة الصلاة و «لا تعاد» تنفي الإعادة، فلا بدّ من سقوط ذلك الجزء عن كونه جزء فحديث «لا تعاد» بالإضافة 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 «لا تعاد» 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 لا تعاد الصلاة** الا من خمسة وجوه(كتاب الصلاة (للحائري)؛ ص: ۲۳۹)

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

و أمّا **القاعدة الثانوية المستفادة من قولهم عليهم السّلام: لا تعاد 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 ابتدائً«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 عمدًاآن جزء را ترک کنی، باطل است، اما از حیث ثبوت و دقت بحث اینطور نیست.

شخص عمدًچیزی 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 ای حتی جزء وجوبی داشته باشد، به این معناست که اگر عمدً 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 سهوً 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 احدئهما کامل متقوم بالشی المعین و یکون جزئا لها و اخری ناقص و غیر متقومه 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 رد 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 می‌گوییم 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 یا دعا، از چه تشکیل می‌شود؟ از اجزای رئیسیه و از اجزای مکمّل.

اجزای مکمّل مثل قنوت نماز میماند. یعنی عمداً 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 ماهیّتاً 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 بهراحتی 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 ِکلّ ّخودش ینتفی؛ اما این اصالتاً ٌبه معنای نفی طبیعت نیست، این که بگویید 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 تام نداشته که آن را فرموده اند. اما اگر ثبوت را صاف کردی و جلو رفتی و استدلال تام 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 مستثناء الا تعاد الا من خمس موافق قاعده باشد و مستثنی منه آن که بسیار هستند، خلاف قاعده باشد، در این صورت الا 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 استثناء 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 می‌گوید ولو سهوًا هم ترک کردی نماز باطل نیست. اما لاصلاة می‌گوید اگر عمدا هم ترک کردی نماز باطل است. یعنی یک چیز اضافه‌ای از تکلیف را برای فاتحة الکتاب اضافه می‌کند و می‌گوید جزئیت وضعیه در آن پنج مورد مطلقا چه در سهو و چه در عمد ثابت است. اما لاصلاة می‌گوید 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 فلا يجب عليه الغسل و يستحب له أن يغتسل احتياطا، و إن كان لا يستعمله غيره وجب عليه

الغسل لأنه يتحقق خروجه منه، و ينبغي أن نقول: إنه يستحب له أن يغتسل و يعيد كل صلاة يعيد الصلوات التي صلاها من آخر صلاها من أول نومة نامها في ذلك الثوب، و الواجب أن يغتسل و يعيد نومة نامها فيه لأنه لا يقوم إلى صلاة إلا مع غلبة ظن أن ثوبه طاهر، و لو قلنا: إنه لا يجب عليه إعادة شيء من الصلاة كان قويا، 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 لا 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)

ناسى الماء فى 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 طرح 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 لا 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، لا يجب عليه الإعادة، و لا 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 - ٢٦ -: 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: لا يعتد بذلك و ينبغي أن يستأنف من أوله.(الخلاف، ، جلد: ١، صفحه: ۶۴۶)

تواند 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 لو صلّى جالسا فوجد خفّة للقيام، قام و أتمّ، و ليس له أن يستأنف، **لأنّ الدخول في تلك الحال وقع مشروعا، و الإعادة يحتاج إلى دليل.**

و كذا لو 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 لو حج المسلم ثم ارتد ثم عاد إلى الإسلام لم تجب عليه الإعادة. و كذا المخالف إذا استبصر لا 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 أولا لم يكن إسلاما فلا يصح حجه.

قال في المعتبر بعد نقل ذلك عنه: و ما ذكره (رحمه الله) بناء على قاعدة باطلة قد بينا فسادها 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 وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ

و در بأن الإحباط مشروط بالموافاة على الكفر، كما يدل عليه قوله (عز و جل) وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ 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 مستمسك 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 فلا عملت بعلمك؟ و إن قال: كنت جاهلا. قال تعالى: أ فلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجة البالغة» فإنما يدل على حسن عقاب الجاهل لانقطاع عذره، و لا يدل على بطلان عمله الناقص، لإمكان كون الصلاة ذات مراتب متفاوتة في الكمال و النقصان، فيكون الشيء جزءاً أو شرطا لبعضها فيفوت بفواته، و لا يكون جزءاً أو شرطا لبعضها الآخر فيصح بدونه، بنحو لا يمكن تدارك الفائت. و ذا نسب إلى الأصحاب: الحكم بصحة عمل الجاهل بالجهر و الإخفات و القصر و التمام، مع استحقاق العقاب فالعقاب لا يستلزم البطلان و وجوب التدارك.

كما أن مما ذكرنا يظهر: أن تسليم عموم أدلة الجزئية و امتناع تقييدها بالعلم لا ينافي قيام الدليل على صحة الناقص و عدم وجوب التدارك، إذ على هذا يكون التكليف بالكامل مشتركا بين العالم و الجاهل، و التكليف بالناقص منوطاً بالجهل بالتكليف بالكامل. فالعمدة - إذا - إثبات ذلك الدليل الدال على الصحة فإن تمّ، و إلا فالحكم بالبطلان للقاعدة المتقدمة. و المصنف (قده) يرى تمامية ذلك الدليل. و كأنه إطلاق صدر صحيح زرارة - المروي في الفقيه و التهذيب - عن أبي جعفر (ع): «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثم قال: القراءة سنة و التشهد سنة، و لا تنقض السنة الفريضة» فإن إطلاقه شامل للجاهل بالحكم. و لأجله فصل بين الخلل في الركن - زيادة أو نقيصة - و بين الخلل في غيره، فجزم بالبطلان في الأول، لقيام الدليل بالخصوص على قدحه في الصحة - كالاستثناء في الصحيح المذكور، و كغيره مما سنشير إليه في محله - فترفع به اليد عن صدر الصحيح. و قوى الصحة في الثاني، أخذاً بإطلاقه

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 لا يدل على عدم وروده في مقام البيان كسائر العمومات المخصصة بالأدلة اللبية التي لا ينبغي الإشكال في حجيتها في الباقي. مع أن البناء على ذلك يمنع من التمسك به في السهو مطلقا و كون الحكم فيه متيقنا - لو سلم - فالاعتماد يكون على اليقين لا 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 مستنده ملاحظة القواعد الأولية، و عدم ثبوت ما يوجب الخروج عنها عند المجمعين لا أنه إجماع على البطلان 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 الصلاة و من نسي القراءة فقد تمت صلاته و لا 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 - فلا يشمل الجاهل. و كون المراد ما يقابل الناسي - و لو بقرينة المقابلة - غير ظاهر، إذ هو ليس بأولى من أن يراد بالنسيان مطلق العذر و الاقتصار عليه بالخصوص، لكونه الشائع المتعارف. بل الثاني أولى، لأن حمل اللاحق على ما يقابل السابق أولى من العكس. مع أن لازمه وجوب الإعادة في ناسي الحكم، و في جاهل الموضوع، و فيمن اعتقد أنه فعل الجزء فتركه ثمّ تبين له أنه لم يفعل و غير ذلك من أنواع الخلل عن سهو و عذر مما لم يكن نسيانا للقراءة، و لا يظن الالتزام به، فيتعين لذلك رفع اليد عن ظاهر التعبير بالنسيان، و حمله على مطلق العذر العرفي المقابل للعمد، فيدخل جميع ذلك فيه حتى الجاهل. لا أقل من المساواة بين الحملين، الموجبة للإجمال و الرجوع الى إطلاق حديث: «لا تعاد..».

و أما موثق منصور: «قلت لأبي عبد الله (ع): إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها، فقال (ع): أ ليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت: بلى. قال (ع): فقد تمت صلاتك إذا كنت

ان سيا ً» 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 ظرف صدق الإعادة و عدمها، و ذلك حيث يكون الفعل المعاد حين وقوعه ال حكم له يقتضي الإعادة - طرشا وأ الجزء نسيان عن ئشانلا الخلل على لمشتملا الفعل كالمعاد - فان الإعادة تقتضي له، فالنسيان منشأ للعجز عن فعل المنسي و ارتفاع القدرة عليه التي هي شرط التكليف، وأخرى: يكون تأكيدا ً لوجوب الإعادة على العامد المتفطن - فان الخطاب لما لم يكن مانعا من ثبوته كان مقتضيا لوجوب الإعادة من حين الوقوع الفعل من العامد أو الجاهل، فاذا ورد الأمر بالإعادة كان تأكيدا ً لما سبق. و حينئذ نقول - ال» المذكور في الصحيح - إما أن يراد به ما يقابل وجوب الإعادة مطلقا ً و لازمه أن يكون معارضا ً..» لدليل الجزئية و الشرطية في المستثنى منه، إذ لازمه نفي مدلول كل الأدلة من الجزئية و الشرطية، و حيث انه لا يصلح لمعارضته، فاللازم حمله على ما يقابل وجوب الإعادة تأسيسا ً، و هو الشامل العامد، و الجاهل و الناسي للحكم.

و فيه: ما قد عرفت الإشارة إليه: من أن حمله على ما يقابل وجوب الإعادة مطلقا - الذي يقتضيه الإطلاق - يخرجه عن كونه حاكما على أدلة الجزئية و الشرطية، لأن الحكومة تنشئ عن كونه ناظرا إلى تلك الأدلة و 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 الخالف أالسنتة. 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. 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، و إنما ثبت الاجتزاء بدونه، نظير موارد قاعدة الميسور. فاذا ً فالأخذ 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 أصالة بقوات 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 بفوات بعض مراتب المصلحة، كما ورد في صحيح زرارة - الوارد في فوات الجهر و الإخفات عمدا عن بناءهم على نقص صلاته في الجملة، و فوات بعض مراتب مصلحتها و استحقاق العقاب لذلك، فلا مانع من أن يكون الحديث الشريف واردا ً هذا المورد.

نعم لا تبعد دعوى انصرافه إلى صورة صدور الفعل المعاد بداعي الامتثال الجزمي، فلا يشمل الإعادة في الترك، و لا المتردد في الصحة و الفساد. و الوجه فيه: أن الظاهر كونه مسوقا لإحداث

الداعي إلى الإعادة، فال يشمل من كان له داع إلى الإعادة.(مستمسک العروة الوثقى، ج ۷، ص ۳۸۱-۳۸۷)

[3] مستمسک 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 يقبل 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 القدر اآلخر من القيام الذي هو أقصر من هذا القدر، كما هو شأن سائر الواجبات التخييرية. بل يمكن أن يقال ال جزء مندوب في الصالة أصال، و مرجع الجميع إلى أفضل أفراد الواجب التخييري، ألنه ال تجوز مخالفة حكم الأجزاء للجملة، فالأمر إذا تعلق بكل ذي أجزاء جزء إلى أجزائه قطعاً.

و فيه - أوال -: أن المزام 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 االستحباب مثل: أحب أن تفعل كذا. و ينبغي أن تفعل كذا و نحوهما و ما بين ما هو محمول عليه كالأمر بشيء منها المعارض بما يدل على جواز تركه. و بين مثل الأمر بالصالة مع و الأمر بالصالة بدونه، الذي قد عرفت في مبحث تكبيرات االفتتاح أن الجمع العرفي بينهما يقتضي أن يكون للزائد مصلحة غير ملزمة زائدة على مصلحة الصالة الملزمة التي يحصلها مجموع الأجزاء، فالأمر به يكون نفسياً استحبابياً، ال غيرياً، و ال إرشادياً إلى دخله في المصلحة، و ال نفسياً ضمنياً فالحاظ ما سبق في مبحث تكبيرات االفتتاح.

و العجب من شيخنا (ره) في الجواهر كيف در ظهور نصوص االفتتاح في الوجوب التخييري بين الواحدة و الأكثر بمخالفته لإلجماع، و لم يواقف المجلسي (ره) على الأخذ به، و مع ذلك التزم في المقام بأن الأجزاء المندوبة واجبة بالوجوب التخييري من غير فرق بين القنوت و تكبيرات االفتتاح 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 االلتزام بأنها أمور مستحبة في الكل، ال االلتزام بوجوبها التخييري الذي عرفت االشكال عليه.

نعم ما ذكره: من أن جواز ترك القيام المقارن للقنوت بترك القنوت معه ال يقتضي الندب في محله، ألن المندوب ما يجوز تركه مع وجود شرط ندبه، ان ال ما 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، فإطالق 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 مشّاء 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 رواى 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 همان 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 قوى‌تر است، چنانكه جوهر عقلى از جوهر نفسى قوى‌تر شمرده 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 آينده خواهد آمد.(ترجمه مبدأ و معاد(مالصدرا)، ص ۹۹-۱۰۰)

كلام شهيد مطهرى در مسئله:

نظريه‌اى كه وى على در اينجا دارد اين است كه امور مشكك همه‌شه 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؛ يا آب كه مايعى است كه بيان نوعيت كه 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 يك كلى عرضى است حكايتگر يك نسبت ميان مصداق و آن كلى است....

اكنون كه اين مطلب معلوم شد مى‌گوييم وى 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 يا ماهيت جنسى يا 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 می‌گوییم: پس تشکیک در کجاست؟ می‌گوییند تشکیک در آن نوع دوم یعنی در کلی عرضی است که نسبتی میان دو امر برقرار است و در نسبت شدت و ضعف پیدا می‌شود. نسبت، یک مفهوم انتزاعی است و دیگر خودش یک عینیتی و یک ماهیتی ندارد. شدت و ضعف‌ها، مربوط به خالف‌ها و تفاوت‌ها در نسبت میان دو شیء است نه اینکه این در ذات خودش و آن در ذات خودش هر دو مصداق یک ذات باشند و مفهوم تفاوت باشد؛ نه، تشکیک در موردی است که از نظر اینکه مصداق یک ذات هستند هیچ تفاوتی بینشان نیست ولی در نسبت با یک شیء سومی بین آن‌ها تفاوت وجود دارد. نسبت، یک امری است که تشکیک بردار است، یعنی شدت و ضعف بردار است، اشدیت و اضعفیت بردار است، اقلیت و اکثریت بردار است، اولویت و اولیت بردار است...

پس امثال وقتی تشکیک را به معنای اینکه مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز باشد - به آن معنایی که بعد عرض خواهیم کرد - قبول نکردند؛ تا این مقدار را قبول کردند، حال اسمش را هرچه می‌خواهید بگذارید.

نظریه شیخ اشراق در مورد جاری بودن تشکیک در کلیات ذات و عرضی

بعد شیخ اشراق آمده این حرف را در کرده و گفته است که نه، همان گونه که تشکیک در کلیهای عرضی جایز است در کلیهای ذاتی هم جایز است. مثلاً ممکن است که ما دو آب داشته باشیم و یکی آبتر باشد یعنی در آب بودن که همان مابه‌الاشتراک آن‌هاست با یکدیگر اختلاف داشته باشند، و ای بسا ممکن است دو انسان در انسان بودن - همان ماهیت انسان بودن - با یکدیگر اختلاف داشته باشند.

ضرورتی ندارد که هر جا که ما کلی مشککی داریم آن کلی مشکک با افراد خودش نسبت عرضی داشته باشد نه نسبت ذاتی؛ بلکه ممکن است که «کلی» ذاتیِ افراد خودش باشد و درعین حال تشکیک هم در آن وجود داشته باشد.

این همان مطلبی است که در اوایل همین کتاب شرح منظومه خواندیم که:

اَلْمَـیْـزُ اَمّا بِـتَـمـامِ الـذّاتِ وَاْبَعْضِهِا اوْ اجْ بِمُنْضَمّاتِ

اَیْضاً یَجُوزُ عِنْدَ الاشْراقِیّهْ فِی الْمَهِیّهِ وَ الْکَمالِ بِالنّقْصِ

که بیت دوم در باره همین مطلبی است که در اینجا گفتیم.

نظریه صدر المتألهین

صدر المتألهین آمد و نظر شیخ اشراق را در کرد همچنان که نظر بوعلی را در کرد.

حرف شیخ اشراق را که اصلاً قبول نکرد که واقعاً ماهیت بتواند در ماهیت بودن خودش یک امر مشکک باشد، ولی یک مطلب دیگری بیان کرد که باز از اصالت وجود نتیجه می‌شد و آن این بود که گفت اصلاً تشکیک حقیقی ربطی به عالم ماهیات ندارد؛ تشکیک حقیقی مال وجود است؛ آنجا که مابه‌الاشتراک واقعاً عین مابه‌الامتیاز می‌شود قضیه به حقیقت وجود برمی‌گردد.

همه تشکیک‌ها یا در آخر به وجود برمی‌گردد یا تشکیکی است که در امور اعتباری جاری است، که البته وقتی در امور اعتباری باشد جزء حقایق نیست و از دایره بحث فلسفی خارج است. هر جا که یک تشکیک حقیقی باشد در آنجا مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است و آن چیزی که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز هر دو در آن یکی می‌شود حقیقت وجود است. اصلاً باب معانی و مفاهیم و باب کلیات همگی از دایره تشکیک بیرون هستند.(شرح منظومه مبسوط) (مجموعه آثار

استاد شهید مطهری)، جلد: ۱۰، صفحه:۴۸۷-۴۹۰)

عبارات آخوند در این باره، یکسان نیست. ایشان، در بسیاری از کتب خود تشکیک در ماهیت را می پذیرد:

به عنوان نمونه در اسفار:« و ال أجدك ممن تفطنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراق ينقدح به الحصر و هو أن الافتراق ربما ال يكون بتمام الماهية و ال ببعض منها و ال 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 فلا افتراق بينهما- و إن اشتمل على شيء كذا 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 التواطؤ بين الشيئين ال بما يزيد عليه.(الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج ۱ ؛ ص۴۲۷)

و در 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 الكامل و الناقص، 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 عوالم برایشان دو مورد در الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد: ۱، صفحه:۳۰۵-۳۰۶ و جلد: ۲، صفحه: ۹-۱۰ و جلد: ۲، صفحه:۶۲-۶۳ و همینطور شرح هدایه اثیریه ج 2 ص174-178 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 الوجوه 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 مستقل 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 - ص ١٠٦-١١١) و مع التشكيك فيها كان الوجود باقيا على أصالته (ج ١ - ص ١٢٧) ايضا فتدبر. و ما جرى من القلم من عدم التشكيك في الماهية في نثر الدرارى فانما هو على ممشي المشاء.(شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، جلد: ٢، صفحه: ۶۹)

هذا هو بيان ما في الكتاب على ممشي المشاء؛ و لكن الحق ما ذهب اليه الرواقيون في المقام، و ورود البحث يوجب الإسهاب و الخروج عن اسلوب تعليقة الكتاب فعليك بالتنبيه التفصيلي من الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الاسفار في ضابط الاختلاف التشكيكي على أنحائه. (شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، جلد: ٢، صفحه:۶۸)

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

مرحوم سید رضا صدر ره:

و الحق الجواز وقوع التشكيك فيها؛ لعدم وجود ما يرشدنا إلى استحالته كي يؤول ما يتراءى فيه التشكيك في الماهيّة إلى التشكيك في الوجود، و لمشاهدة الوجدان بأنّ لكلّ نوع أفراد مع امتيازه واحدة لكل الحالات التي تفقدها أفراده الاخر و أوّل الدليل على إمكان الشيء وقوعه.(صحائف من الفلسفة (تعليقة على 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 **«تشكيك تبعي ماهيت»** را **مشهور** به **«تشكيك در ماهيات»** تغيير دهيم. آيا تشكيك در ماهيات جايز است يا جايز نيست شيخ مي‌گويد جايز نيست و مرحوم مدرس اينكه آيا تشكيك در ماهيات جايز است يا جايز نيست؛ همه مي‌گويند جايز نيست و اين را يكي از دلايل اصالت وجود دانسته‌اند. ما هم مي‌گوييم تشكيك در ماهيات جايز نيست ولي 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 ماهيات مي‌تواند داشته باشد كه با حرف آقايان هم منافات ندارد و آن تشكيك تبعي به تبع وجود است. ماهيت در ذات خودش قابل تشكيك نيست ولي به تبع وجود قابل تشكيك هست.(درسهای اسفار: مبحث حرکت (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: ١١، صفحه:۴۷۴)

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

و لازمه تحقق التشكيك في الماهية و ان سلمنا بطلانها، يرجع التشكيك في الوجود الاصالته و اعتباريّتها.(منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد: ٣، صفحه: ٣٣١)

این بود خلاصه معنای تشکیک در ماهیت و براهینی که شیخ و اتباع او از برای نفی تشکیک اقامه فرموده‌اند از مصادره و مغالطه خالی نمی‌باشد. از مطاوی کلمات مذکوره در این رساله به خوبی آشکار و واضح شد که نفس ذات ماهیات خالی از جمیع اقسام تشکیک و انحاء تمایز و تفاضل می‌باشند، اگر ماهیت به هر نحوی از انحاء تقدم و تأخر و شدت و ضعف بخواهد متصف شود، باید به واسطه امری و جهتی غیر از ذات و حقیقت خود باشد(جلال الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، صفحه: ١٣٩)

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

و قد عرفت ان في التشكيك في الماهية ثلاثة اقوال:

۱.ما ذهب الیه الآخوند فی الشواهد من استحالته مطلقا سواء کانت المادیة جنسا ام نوعا تبعا للمشائین

۲.ما ذهب الیه الآخوند فی سائر کتبه تبعا لشیخ الاشراق من جواز التشکیک فی المادیة مطلقاً

۳.ما وه الحق من جوازه فی المادیة الجنسیة و امتناعه فی المادیة 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.ما 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.