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 عمدًآن 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 یا 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 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 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 ندانسته 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 مستثنا 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 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 «لاصلاه 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 لاصلاه 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 «لاصلاه 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 لاصلاه 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 لاصلاه می‌گوید که فاتحه جزئیت تکلیفیه دارد اما جزئیت وضعیه ذکریه 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 آخر نومة نامها في ذلك الثوب، و الواجب أن يغتسل و يعيد الصلوات التي صلاها من أول نومة نامها فيه لأنه ل يقوم إلى صلاة إل مع غلبة ظن أن ثوبه طاهر، و ول قلنا: إنه ل يجب عليه إعادة شيء من الصلاة كان قويا، و وه 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 ل 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، فأن 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 ل 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، ل يجب عليه الإعادة، و ل 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: ل يعتد بذلك و ينبغي أن يستأنف من أوله.(الخلاف، ، جلد: ١، صفحه: ۶۴۶)

تواى 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 لا 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 وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ

و در 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 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: (اَلرَّفَثُ..) «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 الي يستلزم البطلان و وجوب التدارك.

كما أن مما ذكرنا يظهر: أن تسليم عموم أدلة الجزئية و امتناع تقييدها بالعلم الي يناف قيامه 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 إلا فالحكم بالبطلان للقاعدة المتقدمة. و المصنف (قده) يرى تمامية ذلك الدليل. و كأنه إطلاق صدر صحيحة 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 الصحيحة المذكور، و غيره مما سنشير إليه في محله - فترفع به اليد عن صدر الصحيحة. و قوى الصحة في الثاني، أخذ ًبالإطلاقه

و ربما يستشكل فيه، و تارة: بعدم وروده لبيان نفي الإعادة مطلقا بشهادة وجوب الإعادة على العامد إجماعا، فيسقط الإطلاق 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 عدم الاعتداد بالسهو و النسيان - و لو سلم - يمنع من التمسك به في السهو مطلقا و كون الحكم فيه متيقنا - ذلك بخلاف غير الركنية و الشرطية فإن الدليل عليه لا يكون على اليقين. و كون تقييده أولى من تقييده إطلاق أدلة الجزئية و الشرطية، بل العكس أولى، لأنه حاكم عليها، و هو مقدم على المحكوم. و الإجماع في المقام بنحو يوجب ظهوره، لمخالفة جماعة من القدماء و المتأخرين و عدم عملهم بالأدلة اللبية التي لا ينبغي الإشكال في حجيتها في البابين كسائر العمومات المخصصة بالأدلة اللبية التي لا ينبغي الإشكال في حجيتها في البابين كسائر العمومات

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 البابين كسائر العمومات

و أخرى: بأن ظهور ذيل الصحيحة كون الوجه - في نفي الإعادة - كون العامد بحكم الناسي، فيجب تقييده بما دل على وجوب الإعادة بترك السنة متعمدا،

كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «إن الله - عز و جل - فرض الركوع و السجود. و القراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمدا ً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 - و لو سلم الشمول للجاهل. و كون المراد ما يقابل النسيان - و لو بقرينة المقابلة - غير ظاهر، إذ هو ليس أولى من أن يراد بالنسيان مطلق الغفلة و الالتفات عليه بالخصوص، لكونه الشائع المتعارف. بل الثاني أولى، لأن حمل اللفظ على ما يقابل السابق أولى من العكس. مع أن لزومه وجوب الإعادة في النسيان الحكمي، و في الجاهل الموضوعي، و فيمن اعتقد أنه فعل الجزء فتركه ثم تبين له أنه لم يكن نسيانا للقراءة، و الظاهر الالتزام به، و لا يخفى غير ذلك من أنواع الخلل عن سهو و غفلة مما لم يذكر في النصوص و الفتاوى بالنسيان، و حمله على مطلق الغفلة 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 شيئا و أنا راكع أو ساجد؟ قلت: بلى. قال (ع): فقد تمت صلاتك إذا كنت إنما وهمت الركوع و السجود» 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 قصد الإعادة و عدمها، و ذلك حيث يكون الفعل المعاد حين وقوعه لا حكم له يقتضي الإعادة - فان طرأ عليه الشرط - 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 تأكيديا ً - كوجوب الإعادة على العامد المتفطن 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 «ال» المذكور في الصحيح - إما أن يراد به ما يقابل وجوب الإعادة مطلقا ً و لازمه أن يكون معارضا ً و لازمه أن يكون مخصصا ً لجميع أدلة الجزئية و الشرطية في المستثنى منه، إذ لازمه نفي مدالتلك الأدلة من الجزئية و الشرطية، و حيث انه لا يصلح لمعارضتها، فاللازم حمله على ما يقابل وجوب الإعادة تأسيسا ً، فلا يشمل العامد، و لا الجاهل و لا النسيان 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 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 الاختلاف السنتها. 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 ً اذا تات ضرورة، و إنما ثبت الاجتزاء بدونه، نظير ما ورد في 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 تمامية الصلاة ببعض مراتبها، فلا يكون الجمع المذكور عرفيا.

قلت: لا يظهر من الصحيح ذلك، لأن عدم وجوب 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 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 بفوات بعض مراتب المصلحة، كما ورد في صحيح زرارة - الوارد في فوات الجهر و الإخفات عما بنائهم 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 ال تبعد دعوى انصرافه إلى صوره صدور الفعل المعاد بداعي الامتثال الجزمي، فلا يشمل العامد في الترك، و المتردد في الصحة و الفساد. و الوجه فيه: أن الظاهر كونه مسوقا لإحداث الداعي إلى الإعادة، فلا 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 لا 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 لا يدل على الوجوب».

و استشكل فيه في الجواهر: بأن جواز ترك القيام المقارن للقنوت بترك القنوت معه لا 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 لا جزء مندوب في الصلاة أصلا، و مرجع الجميع إلى أفضل أفراد الواجب التخييري، لأنه لا تجوز مخالفة حكم الأجزاء للجملة، فالأمر إذا تعلق بكل ذي أجزاء جزء إلى أجزائه قطعاً.

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

و ثانياً: أن ذلك خلاف المستفاد من أدلة مشروعيتها، إذ هي ما بين ظاهر في الاستحباب 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 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، لا غيرياً، و لا إرشادياً إلى دخله في المصلحة، و لا نفسياً ضمنياً فلا حظ 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 (ره) على الأخذ به، 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 لا غبار عليه، و قد أشرنا إليه مراراً، لكن المتعين حينئذ رفع اليد عن كونها أجزاء، و الالتزام بأنها أمور مستحبة في الكل، لا الالتزام بوجوبها التخييري الذي عرفت الاشكال عليه.

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

(مستمسک العروه الوثقی، ج ۶، ص ۹۳-۹۵)

[6] تنبيه نقل ديدگاه بعضی از فلاسفه درباره‌ی تشكيك در ماهيات

عدم تشكيك در جوهر نظر جمهور فلاسفه‌ی مشاّء و پيروان معلم اول است. پيروان افلاطون و طرفداران مكتب اشراق كه وجود را اعتباری و ذهنی و ماهيت را اصيل می‌شمارند، تقدم موجب تام بر معلولش را به ماهيت می‌دانند؛ بدين سبب، چنان بوار دارند كه ماهيت علت بر ماهيت معلول مقدم است؛ اگر ماهيت جوهری علت شیء گرديد، بر معلولش مقدم خواهد بود و حتی جوهر معلول در جوهريت مانند سايه‌ی جوهر علت است؛ و اين تقدم و تأخر همان تشكيك است.

پيروان مكتب اشراق - چنانكه تقدم و تأخر در جوهريت را درست می‌دانند - قوت و ضعف در جوهريت را نيز جايز می‌شمارند و معتقدند جوهر مجرد از جوهر مادی قويتر است، چنانكه جوهر عقلی از جوهر نفسی قويتر شمرده می‌شود. آنها حتی می‌گويند تشكيك در انواع يك جوهر مثل جوهر مادی نيز جايز است. نوع حيوانی مانند انسان كه حساسيتی بيشتر از پشه دارد، حيوانيّتش نيز از پشه شديدتر است. اشراقيان تشكيك در مقولهی اعراض، مانند كيفوكم، را نيز تجويز كرده‌اند و می‌گويند در نفس معنای «كميت مطلقه» و نفس معنای «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 عددی با عدد پنج تفاوت دارد. در تمام اين موارد، با قطع نظر از همه‌ی لواحق و اضافات عارضی، عرضها شدت و ضعف دارند. البته عرف مردم در بعضی از اين موارد ادوات تفصيل و مبالغه را به كار نمی‌برند؛ ولی عدم استفاده‌ی مردم از ادوات تفصيل و مبالغه سبب نمی‌شود حكيم تفاوت آنها را ناديده بگيرد.

انسان از اعتقاد محشّی تجريد و بعضی از بزرگان كه با شدت و مبالغه‌ی هرچه تمامتر تشكيك در جوهر را نفی می‌كنند و درعينحال اصالت ماهيت و اعتباريت وجود را می‌پذيرند، در شگفتی فرومی‌رود. آنها می‌گويند در ماهيات هيچگونه تشكيك و تفاوت وجود ندارد؛ اما از طرفی 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 به‌معنای پذيرش تشكيك در ماهيات است. در حقيقت اينان خود را با چيزی درگير می‌كنند كه از آن گريخته‌اند؛

به بيان ديگر، نوعی ناسازگاری در كلام اينان مشاهده می‌شود. از سويی تشكيك ماهيات را نفی می‌كنند و از طرفی ماهيت علت را بر معلول مقدم می‌دانند. تحقيق و توضيح بيشتر اين مطلب، در آينده خواهد آمد.(ترجمه مبدأ و معاد(ملاصدرا)، ص ۹۹-۱۰۰)

كلام شهيد مطهری در مسئله:

نظريه‌ای كه بو علی در اينجا دارد اين است كه امور مشكك همه‌ی در غير ذاتی‌هاست، يعنی در جنس و نوع و فصل نيست، بلكه در كلی‌های عرَضی است. مثلاً حيوان جنس است، ناطق فصل است و انسان نوع است؛ يا آب يك ماهيتی است كه بيان نوعيت يك شیء را می‌كند. هر جا كه پای ذات و ماهيتی در كار باشد (جنس و فصل و نوع را ما می‌گوييم: ماهيت) صدق آن ذات و ماهيت بر مصداق‌هايش به نحو متواطی است و نه به نحو مشكك. ذاتها و ذاتی‌ها بر مصداق‌های خودشان به‌طور متواطی صدق می‌كنند؛ يعنی بين مصداق‌های ذاتها و ذاتی‌ها تقدم و تأخر نيست، ولی عرضی‌ها بر مصداق‌های خودشان به‌طور مشكك صدق می‌كنند، زيرا مصداق عرضی در واقع مصداق واقعی نيست. هر چيزی كه مصداق يك كلی عرضی است حكايتگر يك نسبت ميان مصداق و آن كلی است....

اكنون كه اين مطلب معلوم شد می‌گوييم بو علی و امثال وی می‌گويند هر جا كه كلی از نوع «ذات» و «ذاتی» باشد آن كلی حتماً متواطی خواهد بود و نمی‌تواند كلی مشكك باشد. هيچ ماهيت نوعی ای

ماهيت جنسى اي ماهيت فصلى نمىتواندن كلى مشكك باشد و قهراً نمىتواندن 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، يك مفهوم انتزاعى است و ديگر خودش يك عينيتى و يك ماهيتى ندارد. شدت و ضعفها، مربوط به دو طرف نسبت و آن در ذات خودش هر دو شىء است نه اينكه اين در ذات خودش و آن در ذات خودش مصداق يك ذات باشند و معذلك بين آنها تفاوت باشد؛ نه، تشكيك در موردى است كه از نظر مصداق يك ذات هستند هيچ تفاوتى بينشان نيست ولى در نسبت با يك شىء سوم اينكه مصداق يك ذات باشند و بين آنها تفاوت وجود دارد. نسبت، يك امرى است كه تشكيك بردار است، يعنى شدت و ضعف بردار است، اشديت و اضعفيت بردار است، اقليت و اكثريت بردار است، اوليت و اوليت بردار است...

پس امثال وبعلى تشكيك را به معناى اينكه مابهالاشتراك عين مابهالامتيازش باشد - به آن معنايى كه بعد عرض خواهيم كرد - قبول نكردهاند؛ تا اين مقدار را قبول كردهاند، حال اسمش را هرچه مىخواهيد بگذاريد.

نظريۀ شيخ اشراق در مورد جارى بودن تشكيك در كليات ذات و عرضى

بعد شيخ اشراق آمده اين حرف را در كرده و گفته است كه نه، همان گونه كه تشكيك در كلياهاى عرضى جايز است در كلياهاى ذاتى هم جايز است. مثلاً ممكن است كه ما دو آب داشته باشيم و يكى آبتر باشد يعنى در آب بودن كه همان مابهالاشتراك آنهاست با يكديگر اختلاف داشته باشند، و اى بسا ممكن است دو انسان در انسان بودن - همان ماهيت انسان بودن - با يكديگر اختلاف داشته باشند.

ضرورتى ندارد كه هر جا كه ما كلى مشككى داريم آن كلى مشكك با افراد خودش نسبت عرضى داشته باشد نه نسبت ذاتى؛ بلكه ممكن است كه «كلى» ذاتىِ افراد خودش باشد و درعين حال تشكيك هم در آن وجود داشته باشد.

اين همان مطلبى است كه در اوايل همين كتاب شرح منظومه خواندهايم كه:

وَاجِبُ الْوُجُودِ بِمُقْتَضَاتِهِ ... لَيْسَ بِجِنْسٍ وَلَا فَصْلٍ لَهُ

وَلَا بِنَوْعٍ وَعَرَضٍ وَالْكُلِّيِّ ... الْخَمْسِ فِي الْمَهِيَّةِ اشْتَرَكَا

كه بيت دوم دربارۀ همين مطلبى است كه در اينجا گفتيم.

نظريۀ صدر المتألهين

صدر المتألهين آمد و نظر شيخ اشراق را در كرد همچنان كه نظر بوعلى را در كرد.

حرف شيخ اشراق را كه اصالةً ماهيت بتواند در ماهيت بودن خودش يك امر مشككى باشد، ولى يك مطلب ديگرى بيان كرد كه باز از اصالت وجود نتيجه مىشد و آن اين بود كه گفت اصالةً تشكيك حقيقى بطبع به عالم ماهيات ندارد؛ تشكيك حقيقى مال وجود است؛ آنجا كه مابهالاشتراك واقعاً عين مابهالامتيازش مىشود قضيه به حقيقت وجود برمىگردد.

هم تشكيكها ي در آخر به وجود برمی‌گردد ي تشكيكهايی است كه در امور اعتباری جاری است، ك البته وقتی در امور اعتباری باشد جزء حقايق نيست و از داير بحث فلسفی خارج است. ره جا ك يك تشكيك حقيقی باشد در آنجا مابهالاشتراك عين مابهالامتياز است و آن چيزی كه مابهالاشتراك و مابهالامتياز هر دو در آن يكی می‌شوند حقيقت وجود است. الصا ً باب معانی و مفاهيم و باب كليات همگی از داير تشكيك بيرون هستند.(شرح منظومه مبسوط (مجموعه آثا استاد شهيد مطهری)، جلد: ۱۰، صفحه:۴۸۷-۴۹۰)

عبارات آخوند در اين باره، يكسان نيست. ايشان، در بسياری از كتب خود تشكيک در ماهيت را می پذيرد:

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 المائية و ال ببعض منها و ال بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس المائية بما هي هي و نقص فيها بأن يكون نفس المائية 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 له -و إن اشتمل على شيء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فالاشتراك بينهما و إما زائد عليها فالكون 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 ؛ ج۱ ؛ ص۴۲۷)

و در تفسير قرآن:« و «النور» مع أنه أمر ذاتي غير خارج عن ذوات الأنوار المجردة الواجبية ای 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 - ثم الأنوار العالية المنقسمة إلى العقلية و النفسية، ثم الأنوار السافلة المنقسمة إلى الأنوار الكوكبية و العنصرية»(تفسير القرآن الكريم، جلد: ۴، صفحه: ۳۵۲) و عوالم برای دو مورد در الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جلد: ۱، صفحه:۳۰۵-۳۰۶ و جلد: ۲، صفحه: ۹-۱۰ و جلد: ۲، صفحه:۶۲-۶۳ و همينطور شرح هداية اثيرية ج2 ص174-178 و شرح و تعليقة صدر المتألهين بر الهيات شفا (مالصدرا)، جلد: ۱، صفحه: ۵۸۵

لكن در الشواهد الربوبية می‌فرمايد كه تشكيک در ماهيات، راجع است به تشكيک 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 الربوبية في المناهج السلوكية، صفحه: ۱۳۴)

برخی از حکماء معاصر، نیز ای با استناد به دیدگاه آخوند در اسفار و ای مستقلاً 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 (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 (تعلیقات حسن زاده)، جلد: ۲، 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 (تعلیقات حسن زاده)، جلد: ۲، 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 جواز 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 لكلّ نوع أفراد مميزة واجدة لكمالاته التي تفقدها أفراده الاخر و أوّل الدليل على إمكان الشيء وقوعه.(صحائف من الفلسفة (تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری)، 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 مورد 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 می‌تواند 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 حرکت (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: ۱۱، صفحه:۴۷۴)

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

و لازمه تحقق التشكيك في الماهية و ان سلّم 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 اقامه 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 انحاء 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 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 فی التشکیک فی الماهیة ثلاثة اقوال:

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

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

۳.ما 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.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.

بازبینی #1
ایجاد شده 6 مارس 2025 14:18:33 توسط ... .
به روزرسانی شده 6 مارس 2025 14:23:52 توسط ... .