

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

تفسیر چهارم که حضرت امام قدس سره فرموده اند این است که رابطه اجازه با آن رضای تقدیری، رابطه علت و معلولی نه، رابطه مبادی و ذو المبادی هم نه، بلکه رابطه شان ملازمه است، این دو تا در عالم وجود تلازم دارند بدون این که علت و معلول باشند یا یکی مبادی دیگری بخواهد باشد. و مرحوم رشتی مثلاً می خواهند بفرمایند چون بین اجازه و وجود رضای تقدیری عند المعاملة یک ملازمه ای وجود دارد پس ما از اجازه کشف می کنیم که آن ملازم هم وجود داشته، چون خاصیت متلازمین این است دیگه، وقتی علم به یکی پیدا کردیم علم به دیگری هم پیدا می کنیم.

این تفسیر را هم ایشان ابطال می فرمایند. می فرمایند که ملازمه در جایی است که این دو پدیده، این دو امر معلولی علّة واحده باشد. ملازمه در آن جاست ولو این رابطه علی و معلولی بین خودشان نیست، یکی هم از مبادی دیگری نیست ولی هر دو معلول یک علت واحده هستند. قهراً وجود این الف کشف می کند از آن که آن علت است، علت هم که از معلول نمی تواند جدا بشود پس بنابراین کشف می کنیم آن معلول آخر هم وجود دارد. ولی رضای تقدیری، خود رضای تقدیری، رضایی که می گوییم مقدر است، معلق است، این با اجازه که یک امر موجودی هست ملازمه ندارد که معلولی علّة واحده باشد. برای این که آن رضای تقدیری یک امر معدوم است، آن معلق علیه حاصل نشده، امر معدوم که علت ندارد که ما بگوییم آن رضای تقدیری معلول یک علتی است که اجازه هم معلول همان علت است. پس بنابراین این تفسیر هم باطل است.

إن قلت: که مگر در علوم عقلی نمی گویند که لوازم و ماهیت، خب ماهیت که وجود ندارد، پس لوازم ماهیت که در علوم عقلی گفته می شود این با این گفته شما سازگار نیست. می گویند لوازم خود ماهیت است، خود ماهیت یعنی ولو موجود نباشد. پس بنابراین معلوم می شود لازم این جوری نیست که حتماً باید موجود باشد.

جواب می‌دهند، می‌گویند آن کلامی که آن جا گفته می‌شود مقصود این نیست که این از لوازم ماهیت در حال عدم است، عدم که چیزی نیست که لازم داشته باشد، ملازم داشته باشد، ملزوم داشته باشد، عدم عدم است، نیست. آن جا مقصودشان این است که وقتی یک ماهیتی موجود می‌شود در ظرف وجودش ما وقتی نگاه می‌کنیم به حاق ماهیت و کأنّ غفلت از وجودش داریم یک لوازمی می‌خواهد. این مقصود است. نه این که وقتی که معدوم هست آن وقت هم یک لوازمی با آن هست. پس در ظرف وجود، البته نه با قید وجود، آن این لوازم را دارد.

خب این هم... می‌فرمایند: «فتحصل ممّا مرّ: أنّ القول بكشف الإجازة عن الرضا التقديری، باطل عقلاً بجميع احتمالاته.» که تا حالا چهار احتمال بیان شده.

«نعم، بقی محتمل آخر، و هو الكشف عرفاً؛ پنجم: تفسیر پنجمی که ایشان برای فرمایش محقق رشتی دارند این است که بگوییم نه ما نمی‌خواهیم بگوییم... محقق رشتی نمی‌خواهد بفرماید اجازه کاشف است از آن رضای تقدیری عقلاً و واقعاً تا این که شما اشکالات عقلی بکنید به بیاناتی گذشت. بلکه ایشان می‌خواهد بفرماید که در ذهن عرف این کاشف از آن است. ولو عرف اشتباه بکند، عرف گاهی اشتباهات فراوانی دارد، این جا هم یکی از اشتباهات است، غفلت دارد از یک استحاله‌های عقلی و لذا است این را کاشف می‌داند می‌گوید حالا که اجازه داده اگر پس آن موقع هم حواسش بود اجازه می‌داد، این اجازه برای آن موقع هم موجود است. این کشف کشف عرفی است نه کشف حقیقی، واقعی، عقلی تا شما اشکال کنید.

جواب می‌فرمایند به این که «اولاً مع الغض عن بطلان العدم عند العقلاء و العرف» عقلاء و عرف، ایشان می‌فرمایند که عدم را یک امر باطل می‌دانند نه یک امر محقق. می‌گویند شما مگر خودت نمی‌گویی رضایی که معلق است، معلق علیه که نبوده، پس آن هم نبوده. چون فرض با وضع تعلیق است دیگه، این که یک مسأله پیچیده‌ای نیست که بگوییم عرف در آن جا... از واضحات است، خودت داری می‌گویی رضایی که معلق است بر این که توجه داشت، مصالح را حساب کرده بود و فلان، خب می‌دانیم که غفلت داشته و نبوده، پس آن هم در نظر عرف نبوده. وقتی نبوده پس آن را امر موجودی نمی‌بیند، آن را امر معدوم می‌بیند و امر معدوم هم را می‌گوید باطل است دیگه، نیست. هذا اولاً.

«ثانیاً و عدم الملازمه بین الموجود و المعدوم حتی عرفاً» وقتی باطل است، معدوم است، نیست، عرف هم ملازمه‌ای بین موجود و معدوم نمی‌بیند که. پس نه آن را موجود می‌بینند، امر واضحی است می‌گوید معلقٌ علیه آن نیامده، خودت داری می‌گویی اگر این جوری بود بود، خب حالا که نیست پس آن هم نبوده دیگه. و ثانیاً خب بعد از آن که آن را معدوم می‌بیند، معلوم است ملازمه بین موجود و معدوم را هم عرف قائل نیست که شما متهم کنید عرف را به این که حواس‌شان نیست می‌گویند ملازمه است. نه این چنین چیزی نیست، آن‌ها هم واقعاً این جوری نمی‌گویند. حالا از این‌ها صرف‌نظر کنیم ایشان می‌فرماید که این که شما می‌خواهید بگویید عرفاً... حالا از این دو اشکالی که کردیم صرف‌نظر می‌کنیم، بگویید عرفاً بین اجازه متأخری که اصیل می‌دهد و بین رضایتش و آن معامله که از فضول سر زده است در آن زمان، می‌فرماید ملازمه است، یعنی چی؟ یعنی می‌خواهید بگویید اگر این آقای مجیز آن موقع غفلت نداشت این معامله را، رضایت به این معامله داشت، در آن صلاح می‌دید یا نمی‌دید. این را می‌خواهید بگویید؟ خب این که واضح است که باطلٌ بالوجدان که بگویید این آقا اگر آن موقع غفلت ندارد و عالم به معامله فضولی می‌شد چه در آن صلاح می‌دید، چه در آن صلاح نمی‌دید، چه در آن غبن می‌دید، چه در آن غبن نمی‌دید، علی‌ای حالِ راضی بود به آن. خب این که باطلٌ بالوجدان. «بمعنی أنّ المجیز لو علم حال العقد به لأجاز، سواء كان في نظره صلاحاً أو لا، فهذا باطلٌ بالوجدان.» خب روشن است، چطور شما می‌گویید ولو این که آن را مضر به حال خودش می‌دید، مغبون خودش را می‌دید، مثلاً پسرش ماشین او را که صد میلیون است فروخته است مثلاً ده میلیون. خب این اگر آن موقع... حالا ممکن است به ده میلیون راضی باشد، یک چیزی پیدا شده، مثلاً تصادفی کرده، چی کرده بیشتر از این نمی‌ارزد، حالا می‌گوید اجزت. اما آن موقع که این چیزها نبوده و می‌دیده که بابا یک دهم قیمت رفته فروخته باز هم راضی می‌شد؟ شما می‌گویید حالا که... اجازه حالا کشف می‌کند از این که ولو در صلاحش نبوده، ولو مغبون بوده باید اجازه بدهد، راضی بوده و اجازه می‌دهد. این که باطلٌ وجداناً.

و اگر می‌خواهید بگویید که... مدعای شما این است که نه آقا هر عقدی که در عالم واقع می‌شود صلاحش افسرش هست، ما عقدی نداریم که واقع نداریم که واقع بشود و صلاحش افسرش نباشد. فلذا چون همیشه صلاح هست وقتی عقدی واقع می‌شود حتماً همراه با صلاح و منفعت و فائده هست، پس بنابراین الان که توجه پیدا کرده دارد اجازه می‌کند، این کشف

می‌کند که از آن موقع هم... آن موقع هم اگر توجه داشته اجازه می‌کرد و راضی بود. چون صلاح در آن هست دیگه. این را هم می‌فرمایند که این افسد از حرف قبل است. چرا؟ برای خاطر این که خب این جوری نیست که هر عقدی در عالم واقع می‌شود صلاح در آن باشد. امور تغیر پیدا می‌کند، ممکن است آن موقع صلاح نبوده، حالا صلاح باشد، یا حالا صلاح نباشد آن موقع صلاح بوده. این جوری نیست.

می‌فرمایند: «وإن كان المدعى أن كل عقد وجد في زمان، و هو موافق للصلاح بنظر المالك» در هر زمانی بشود آن به نظر مالک موافق با صلاح است. «فهو ذو صلاح حال العقد بنظره (مالک)، فهو أفسد؛ ضرورة أن المصالح كثيراً ما تتغير.» که این اشکال، اشکالی بود که قبلاً هم بزرگان فرمودند که این این جوری نیست، سال‌های مکاسب تغییر می‌کند، هم در کلام سید بود، هم در کلام محقق خوبی بود. ایشان هم این مطلب را می‌فرمایند.

س: نگاه می‌کند اگر در سابق مصلحت داشت نیت مجیز این می‌شود که من حین العقد باشد، اگر از آن زمان می‌گوید مضرت داشت، مصلحت الان را نگاه می‌کند می‌گوید من حین الان که دارم می‌بینم عقد را اجازه می‌دهم.

ج: خب این یک حرف آخری است. فعلاً حرف از این است که این‌ها می‌گویند اجازه کاشف است، همه جا، قولاً واحداً اجازه کاشف است. شما نه، شما حرف دیگری می‌زنید، می‌گویید جابجا فرق می‌کند، باید از آقای مجیز سؤال کرد که شما داری اجازه می‌کنی از کجا اجازه می‌کنی؟ ولی این حرف آقایان فعلاً این نیست، حرف آقایان این است که به نحو کلی، قاعده کلیه می‌گویند اجازه کاشف، دلیل مان چیه؟ دلیل مان این است که عرفاً بین اجازه و بین آن رضای تقدیری ملازمه هست عرفاً ولو عقلاً نباشد، و ما هم اجازه تقدیری و رضای تقدیری را کافی می‌دانیم از نظر کبروی. حرف‌شان این است، این اشکال‌شان این است. این جا یک نکته‌ای عرض کنیم.

س: .... عقل است، یعنی عقل باید کشف کند، اصلاً عرف در جایگاهی نیست که بخواهد از یک کلام نسبت به ماقبل کشف بکند، اگر ما قبلاً احتمال بدهیم این کلامی که الان می‌گوید....

ج: کشف یعنی انتقال از شیء ای به شیء آخر. اگر به یک جهاتی در ذهن عرف ولو خطاً مغروس باشد فلذا از این بحث به آن منتقل می‌شود پس این کاشف از آن خواهد بود، عقل لازم نیست.

س: ... امکان دارد که شخص در زمان همان قرارداد، در زمان عقد راضی نبوده باشد همین کفایت می‌کند که ما نمی‌توانیم این ملازمه را برقرار کنیم.

ج: بله دیگه، اشکال همین است. ایشان دارد همین مطلب را می‌فرماید.

س: ... در جایگاهی نیست که عرف... رجوع به عرف بکنیم.

ج: نه، همین را ایشان دارد می‌فرماید، می‌فرماید شما که دارید می‌گویید... ما از آن اشکال این که عرف هم متوجه است که آن معدوم است، عرف هم متوجه است که بین موجود و معدوم ملازمه معنا ندارد، حالا از این‌ها صرف نظر کردیم بگوییم نه عرف آن را باطل نمی‌داند و ملازمه هم می‌گوید بین این و آن قابل تحقق است فرضاً، اما در عین حال شما می‌گویید اجازه حالا کشف می‌کند از چی؟ می‌خواهید بگویید کشف می‌کند از این که این آقا راضی به این معامله در حین صدور از فضولی بوده سواءً کان بصلاحه أم لا. می‌گوید این که خلاف وجدان است. اگر بخواهید بگویید نه از باب این که هر مالکی که فضولی رفته برای او فضولۀ چیزی فروخته این مالک‌ها معتقدند به این که هر معامله‌ای که کسی برای ما انجام بدهد ولو فضولۀ او در صلاح اوست، پس از این جهت بگوییم. می‌گوییم خب این هم که افسد از قبل است. کجا است هر مالک اصیلی نظرش این باشد که وقتی یک معامله‌ای واقع شد برای او ولو فضولۀ این به صلاحش است. این از کجا؟ این هم این جوری نیست. امور تغییر پیدا می‌کند، چطور شما چنین چیزی نسبت به عرف می‌خواهید بدهید.

خب یکی از برادران دیروز نوشته بودند یا پریروز که امام در این جا بحث‌های فلسفی پیش آوردند و این از منهج مثلاً حرف‌های فلسفی را توی فقه آوردن، این.. خب خود امام از کسانی هستند که مکرر شاید این را فرمودند که ما نباید ابحاث فلسفی را در فقه بیاوریم حتی در اصول فرمودند نباید بیاوریم. و به کسانی که این مشی را می‌کنند جاهایی، ایشان اعتراض می‌کنند که نباید حرف‌های... اما این جا توجه می‌کنید که هم توی چهار احتمال قبل محاسبه عقلی کردند. احتمال پنجم و تفسیر پنجم محاسبه عرفی کردند یعنی گفتند بگوییم نظر مرحوم رشتی این است که کاشفیت عرفیه می‌خواهد بگوید نه کاشفیت عقلیه می‌خواهد بگوید.

ببینید یک وقتی ما می‌خواهیم یک چیزی را محاسبه کنیم یک مقداری استحاله دارد. استحاله آن ملاکاتش عقل است. هر چیزی عقلاً استحاله داشت نمی‌توانیم به ظاهر دلیل اخذ کنیم برای آن، معنای این، این نیست که ما قواعد فلسفی را در

فقه اجرا کرده‌ایم، این معنایش این نیست. بلکه مثل شبهه ابن قبه در حجیت ظنون، ابن قبه در حجیت ظنون چه اشکالی کرده؟ دو تا اشکال کرده که اشکال عقلی است. یک: گفته آقا اگر شارع بپاید خبر واحد ظنی را حجت بکند این القاء فی المفسد لازم‌هاش است، چون ممکن است این راوی اشتباه کرده باشد، چیز حرامی را گفته باشد حلال است، اگر شارع این را حجت بکند این القاء فی المفسد می‌شود و شارع ناس را القاء در مفسد کند این قبیح عقلی دارد. پس بنابراین محال است.

دو: گفته لازم می‌آید اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین لازم می‌آید چون حکم واقعی مثلاً حرمت است، این آقا گفته حلال است، شارع هم می‌گوید حجت است. پس بنابراین این شیء هم باید حرام باشد هم حلال باشد. و این اجتماع ضدین است یا اجتماع نقیضین است. خب اگر اشکال ابن قبه درست باشد ما دیگه به ظاهر آیه نبأ و آیه نفر و آیات دیگر یا روایات و این‌ها نمی‌توانیم اخذ کنیم چون خلاف عقل... چیزی که مستحیل است نمی‌توانیم به حجیت آن قائل بشویم. پس باید این را حل کنیم. و نگوئیم که ما چه کار به این حرف‌ها داریم، حالا حرف ابن قبه می‌خواهد درست باشد می‌خواهد نادرست باشد، ما به ظاهر آیات عمل می‌کنیم، این همان حرفی است که مجسمه می‌زنیم. «ید الله فوق ایدیه» می‌گوید خدا دست دارد. «علی العرش استوی» می‌گوید به کرسی نشسته، پس جسم است. آن جاها چطور ما به این ادله اخذ نمی‌کنیم؟ می‌گوییم بابا برهان قطعی داریم خدا نمی‌شود جسم باشد. پس بنابراین این آیات، این قرینه می‌شود آن برهان عقلی بر این که معنای این آیات چیز دیگری است. ید این جا کنایه از قدرت است. آن نشستن بر کرسی کنایه از سلطه بر عالم و برخلقت است و فرمانروایی تکوینی و تشریعی عالم است، این را دارد می‌گوید، نمی‌خواهد بگوید که واقعاً مثل یک آدم به کرسی نشسته، روی صندلی نشسته، بر تخت نشسته این جوری.

خب پس اگر یک جایی می‌آییم... حالا محقق رشتی چی می‌خواهد بگوید؟ می‌گوید ما این روایات را حمل بر اجازه و رضایت تقدیری از آن زمان می‌کنیم. خب می‌گوییم این روایات وقتی استحاله دارد از رضای تقدیری، اصلاً رضای تقدیری معدوم است، نمی‌شود تصورش کرد، چطور شما می‌گویید آن موقع موجود بوده؟ پس برای اخذ به روایات و ادله اثباتی، ما در این جا احتیاج داریم به این که امکانش را اثبات بکنیم. یا اگر امکانش را اثبات نمی‌کنیم، استحاله‌اش را بگوئیم ثابت نیست پس لااقل یک امر محتمل می‌شود که شیخ در اول بحث حجیت مظنه آن جا فرموده که... همان حرف ابن سینا

هم که کل ما قرأ سمعک که ممکن است آن جا، خب همین که احتمال لااقل باید بدهیم، اما اگر جزم به بطلان داریم، جزم به استحاله داریم، جزم به امتناع داریم، آن دیگه نمی توانیم اخذ به ادله بکنیم. و این جا از این باب هست که این بزرگان همه شان، فقط امام نیست که این حرف ها را می زند. بزرگان دیگر هم در همین باب وارد شدند و فرمودند. خب اما احتمال ششم:

احتمال ششم می فرمایند این است که ما تا حالا می گفتیم اجازه کاشف از چی باشد؟ از رضا. منتها این رضایی که معلق است بر توجه و عدم غفلت و محاسبه این که این معامله به نفعش هست. در خود رضا می گفت، این کاشف از خود رضا است. احتمال ششم این است که نه، ما نمی گوئیم کاشف از رضا است. ما می گوئیم کاشف از این قضیه شرطیه است که لو علم لرضی. آن قبلی ها بر این جزاء بود، یعنی خود رضا، منتها رضایی که معلق است. این جا در خود این قضیه شرطیه. می خواهد بگوید این اجازه متأخر از مالک این کاشف است از این قضیه شرطیه که لو علم لرضی. ایشان می فرماید: «بقی وجه آخر» که گفتیم وجه ششم است که «لم یکن مراده جزماً» ایشان می فرماید البته حتماً باید بگوئیم مراد مرحوم رشتی این نیست «لکن نذکره تتمیماً للبحث» که این هم یک احتمالی است. س: ....

ج: حالا وجهش روشن می شود.

«و هو الملازمة بین الإجازة و الرضا التقديری بما أنه تقديری.» نه خود رضا، «رضا بما أنه تقديری.» و بعبارة أخرى: الملازمة بین الإجازة و القضية التعليقیة؛ أي قضية لو علم لرضی به.»

خب ایشان می فرمایند اولاً بعضی از اشکالات سابق در این هم وارد است. برای این که مثلاً بین این اجازه فعلی و این قضیه «لو علم لرضی به» آیا ملازمه علت و معلولی است؟ یعنی این رضایت فعلی معلول «لو علم لرضی به» است یعنی این قضیه؟ یا معلول تصدیق واقعی که مصلحت دارد، فلان دارد، مبادی؟ یا آن قضیه بما أنه یک قضیه شرطیه ای هست، این از مبادی رضایت فعلیه و اجازه فعلیه ای است که الان دارد می دهد؟ پس نه رابطه علیت دارند، نه رابطه مبدأ و مبادی و ذو المبادی دارند. هیچ کدام نیست. آیا هر دو معلول علّة واحدة هستند که شما بگوئید ملازمه دارند؟ چون هر دو معلول یک علت هستند وقتی آن پیدا شد پس علت پیدا شده، علت که پیدا شد پس آن پیدا می شود؟ معلول علّة واحدة هم

نیستند، یک قضیه‌ای است ربطی به معلول آن نیست، آن رضایت علت دیگری دارد، یک علل تکوینی دارد و ربطی به این قضیه ندارد. پس بعضی از اشکالاتی که قبل گفتیم بر این وارد است. حالا علاوه بر این، ایشان این جوری می‌فرمایند؛ ببینید چه می‌خواهند بفرمایند.

س: ....

ج: یعنی این قضیه شرطیه است؟ یعنی اگر کسی به این قضیه شرطیه توجه نداشته باشد اما خودش دارد محاسبه می‌کند، اصلاً قضیه شرطیه توی ذهنش نیست ولی دارد محاسبه می‌کند می‌گوید به نفع‌ام است. خب قضیه شرطیه هم اصلاً مغفول عنها است در ذهن او، خب لرضی دیگه. اصلاً این معلول آن نیست، آن از مبادی این نیست، فلذا غفل عنها ولی خودش محاسبه کرد دید به نفعش است. پس خود قضیه شرطیه بما أنّه قضیه شرطیه یعنی لو علم لرضی به، این. خود این، این قضیه. این قضیه چه مبدأیتی دارد برای این؟ آن که مبدأیت دارد بر رضای فعلی او، این است که توجه دارد می‌کند و می‌بیند که به نفعش است. یا گاهی هم ممکن است به نفعش نباشد خود معامله من حیث هی معامله، اما مثلاً می‌بیند که خب فرزندش است فروخته، حالا اگر نگوید برای او بد است، بالاخره یک مصلحتی وجود دارد برای این که راضی بشود، حالا یا در معامله مصلحت وجود دارد یا جوانب معامله. بالاخره یک مصلحتی را می‌بیند و اختیار می‌کند که آن را اجازه کند و راضی بشود به آن معامله، این‌ها مبادی‌اش هست نه آن قضیه شرطیه‌ای که لو علم لرضی به. آن لو علم لرضی به دارد اخبار می‌کند از یک واقعیتی که آن واقعیت همین است که در نفس این پیدا شده. آن مبدأ است نه این قضیه شرطیه که لو علم لرضی به. و ما داریم می‌گوییم این مقصود باشد یعنی می‌خواهد بگوید ملازمه هست بین اجازه فعلیه و نفس این قضیه شرطیه که لو علم لرضی به. حالا بعد می‌فرمایند: «و فیه: - مضافاً إلى ورود بعض الإشکالات العقلية المتقدمة علیه أنّ لازمه عدم اعتبار الرضا مطلقاً فی العقد، بل المعتبر هو تعليق الرضا على شيء آخر.»

خب شما دارید چه می‌گویید؟ شما می‌گویید آن معامله اول که از فضولی سر زده این درست است، چرا؟ چون شرطش موجود بوده. شرط چیه؟ شرط رضایت نیست، چون رضایت که آن موقع نبوده، فرض این است. چون رضایت معلق بوده دیگه. آن چیزی که آن موقع «بل المعتبر هو تعليق الرضا على شيء» یعنی همین قضیه شرطیه که رضا را بر یک چیزی داریم معلق می‌کنیم. نه خود رضا. این که رضا به یک چیزی معلق است که لو علم، که رضا معلق بر علم شده. «لو علم



لرضی به» این ملاک صفت معامله است، فلذا این ملاک آن موقع بوده پس معامله صحیح بوده. نه خود رضا، بلکه تعلیق رضا علی علم، این باید علت باشد پس رضا اصلاً... با این که این خلاف است که خود رضا شرطیت نداشته باشد، تعلیق رضا علی امری که آن مثلاً در این جا علم باشد، این باید شرط باشد.

«أنّ لازمه عدم اعتبار الرضا مطلقاً فی العقد بل المعتبر...» مطلقاً یعنی بدون قید، بدون تعلیق. «بل المعتبر هو تعلیق الرضا علی شیء آخر و هو كما ترى» کسی بخواهد بگوید این شرط است، این تعلیق الرضا بر یک چیزی این شرط است، خب این که واضح است که نمی شود گفت این شرط است. «هذا كلّه فی الصغری».

س: ... یعنی در ظرف علم رضایت باشد.

ج: قضیه شرطیه نشد که.

س: ....

ج: نه از فرض نباید خارج بشویم. فرض چیه؟ قضیه شرطیه است. قضیه شرطیه تعلیق الجزاء علی الشرط است.

س: ....

ج: نه شما....

س: ...

ج: ببین فرض های دیگر را نیاورید، این فرضیه. این فرضیه که بگوییم قضیه شرطیه مراد باشد. قضیه شرطیه چیه؟ تعلیق الجزاء علی الشرط است. «لو علم لرضی به» بگوییم آن اجازه... و کاشف است از این قضیه شرطیه که «لو علم لرضی به» از این قضیه شرطیه.

خب بعد شما می گوید همین قضیه شرطیه موجب صحت معامله شده و مقرون به معامله بوده، پس موجب صحت معامله شده. لازمه حرفتان چه می شود؟ این می شود که خود رضا پس بنابراین شرط نیست. آن که شرط است چیه؟ تعلیق الرضا علی امری است که مفاد قضیه شرطیه است.

خب این فرمایش حضرت امام قدس سره بود که صبورانه انقسامات مسأله را محاسبه کردند، شش احتمال دادند فلذا است می فرمایند که فرمایش محقق رشتی قدس سره از نظر صغروی که این کاشف است از آن، نه می شود گفت کاشف

درس خارج فقه حضرت استاد شب زنده دار دام ظلّه

تاریخ 1401/08/23

موضوع: بیع فضولی

عقلی است، نه می شود گفت کاشف عرفی است و منکشف را چه رضا قرار بدهید، چه قضیه شرطیه قرار بدهید علی ای حال این فرمایش ناتمام است.

خب بعد وارد کبری می شوند که ان شاء الله بعد. و صلی الله علی محمد.

پایان.