بسم الله الرحمن الرحیم

«مدد الفحول فی مخّ الاصول»

تقریرات خارج الاصول
للأستاذ السید محمود المددی الموسوی

سال ۹۶-۹۵

بتحریر الفقیر مهدی بهرام بیکی

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیکی

[۱] ترتیب مباحث ما بر طبق کتاب کفایه می باشد ایشان کفایه را به سه قسم تقسیم کرده اند: مقدمه و یک خاتمه و در بین این دو مسائل علم اصول را در هشت مقصد آورده اند. که مطالب در مقدمه مطالبی است مسائل علم اصول به آن مرتبط است اما جزء مسائل علم اصول نمی باشد و در خاتمه بحث اجتهاد را آورده استکه نه از مسائل علم اصول است و نه مسائل علم اصول به آن مرتبط است در واقع متمم فائده است.

اما در مباحث متن که هشت مقصد می باشد. مرحوم صاحب کفایه پنج بخش از متن را به مباحث الفاظ اختصاص داده است و سه بخش را به مباحثی که به مباحث عقلیه معروف شده است.

ما در بحث اصول، مقدمه را که خواندیم و چهار مقصد از مسائل علم اصول را هم خواندیم مقصد اول اوامر و مقصد دوم نواهی و مقصد سوم مفاهیم و مقصد چهارم عام و خاص بود. از مباحث باقیمانده مقصد پنجم است که مطلق و مقید می باشد.

مرحوم آخوند مجمل و مبین را چون مختصر بوده است در همین مقصد بیان می کنند.

المقصد الخامس: المطلق و المقیَّد.

مرحوم آخوند این بحث را در چهار فصل متعرض شده اند ما هم به همین ترتیب بیان می کنیم:

الفصل الاول: فی تعریف المطلق و الفاظه.

فصل اول در تعریف مطلق و مقید و الفاظ مطلق است.

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۰۶/۱۴.

کلام ما در فصل اول در جهاتی بیان می شود .

الجهة الأولی فی تعریف المطلق و المقید.

در جهت اول در تعریف مطلق و مقید فقط بحث می کنیم.

کلمه «مطلق» در لغت یعنی آزاد و رها شده و مرسل و بدون قید و «مقید» یعنی با قید و قفل. در علم اصول کلمه مطلق و مقید با توجه به همین معنای لغوی به کار برده شده است.

لفظی که متصف می شود به مطلق یعنی لفظی که در آن قید ذکر نشده است لفظی که متصف به مقید می شود یعنی لفظی که قید برای آن ذکر شده است. مثل اینکه می گوییم: «الصلاة واجبة» می گوییم این عنوان «صلاة» مطلق است یعنی قیدی ندارد. اگر گفتیم «یجب الصلاة مع الطهارة» عنوان ما «الصلاة» است که مقید است و قیدی برای آن آمده است که «مع الطهارة » باشد.

مقید ما «الصلاة» است و «مع الطهارة» قید است نه مقید.

پس مطلق و مقید دو عنوان است برای الفاظ.

اگر لفظی با قید ذکر شود می شود مقید و اگر بدون قید باشد می شود مطلق.

این در حد توضیحی ساده و روشن در مورد مطلق و مقید.

الفارق بین المطلق فی مقابل المقید و المشروط: الاول قید المتعلق بلا قید و الثانی قید الحکم و الموضوع بلا قیدین.

اما باید در این تعریف دقت بیشتری کرد چرا که ما مطلق و مشروط هم در اصطلاح اصول داریم یعنی یک مقید، یک مشروط، یک مطلق در مقابل مشروط و یکی هم مطلق در مقابل مقید داریم.

فرق مقید با مشروط و مطلق در مقابل مقید و در مقابل مشروط چه می باشد؟

برای جواب به این سوال باید دقت شود که مراد آنها از «مطلق» چه می باشد.

این دو مطلق ها باید با هم اشتباه نشود که واقعا مراد کدام مطلق است، مطلق در مقابل مشروط یا مقید؟

ما در هر تکلیفی ـ که عبارت باشد از وجوب و حرمت قطع نظر از اینکه حقیقت تکلیف چه می باشد — دو رکن داریم یعنی هر تکلیفی متقوم است به دو رکن:

یکی متعلق و یکی موضوع. نمی شود ما تکلیفی داشته باشیم و متعلق یا موضوعی نداشه باشیم. تکلیف بلا موضوع محال است چرا که ما در هر تکلیفی یک مکلف حتما داریم و مکلف موضوع است.

مطلوب منه هم خودش موضوع است بخلاف مطلوب که متعلق است اما موضوع منحصر در مطلوب منه نمی باشد.

این را دقت کنید اگر خطاب تشریعی را در نظر بگیرد و در این خطاب تشریع قیدی آمده باشد از سه صورت خارج نمی باشد:

یا قید متعلق است یا قید موضوع است یا قید حکم و تکلیف می باشد.

مثال جایی که قید به «**متعلق**» بر می گردد:

«تجب الصلاة مع الطهارة» در ما نحن فیه «صلاة» متعلق است و «مع الطهارة» قید «صلاة» است.

مثال جایی که قید به «**موضوع**» بر می گردد:

«تجب الحج علی المکلف المستطیع» که مکلف، موضوع است و «المستطیع» قید مکلف می باشد.

مثال جایی که قید به «**حکم و تکلیف**» بر می گردد:

«الصلاة واجبة عند الزوال» که قید ما «عند الزوال» است که «وجوب» را مقید کرده است.

این بنا بر مبنای مشهور است.

پس قیودی که در خطاب تشریع می آید یا قید «متعلق» است یا قید «موضوع» یا قید «حکم».

خوب اگر قید به «متعلق» برگردد به آن واجب می گویند: «مقیَّد» اگر قید به «حکم» یا «موضوع» بر گردد به آن واجب می گویند: «واجب مشروط». پس فرق بین مقید و مشروط مشخص شد.

خوب این به لحاظ لفظ و دلالت بود اما آیا قیود حکم و موضوع حقیقتا و لبا یکی است یا دو تاست؟ اگر یکی است قیود موضوع به حکم بر می گردد یا بالعکس؟

مشهور گفته اند که لفظا و دلالتا است که قیود موضوع و حکم با هم فرق دارد اما حقیقتا و لبا موضوع قید ندارد و قیود موضوع به «قید حکم» بر می گردد. اما در نظر ما بالعکس است که حکم هیچ زمانی قید بر نمی دارد و محال است که قید بر دارد بلکه قیود حکم در حقیقت، قیود موضوع است یعنی در مثال: «الصلاة واجبة عند الزوال» در مقام لفظ است که این «عند الزوال» قید حکم است اما در حقیقت قید موضوع است و حکم هیچ زمانی قید قبول نمی کند. معنایش این است «الصلاة واجبة علی المکلف الموجود عند الزوال».

در بحثهای گذشته گفته شد که وجوب و حرمت و تکلیف به چه علت قید بر نمی دارد. در بحث لفظ و دلالت تصوری است که حکم قید بر می دارد اما در واقع و لبا حکم قید بر نمی دارد.

ما دو قید بیشتر نداریم یکی قید «متعلق» و یکی قید «موضوع».

لذا در «واجب مقید»، قید، قیدِ «متعلق» است و در «واجب مشروط» قید، «قید موضوع» است یا به قول مشهور وجوب قید دارد که مراد ایشان از قید وجوب، قید موضوع می باشد. «مطلق در مقابل مقید» یعنی «متعلق» قید ندارد و «مطلق در مقابل مشروط» یعنی «موضوع» قید ندارد.

قیود متعلق دائما لازم التحصیل است مگر اینکه غیر مقدور باشد بخلاف قید موضوع که لازم التحصیل نمی باشد.

چه اموری متصف به مطلق و مقید و مطلق و مشروط می شوند؟

در یک مثال بیان می کنم. اگر مولا در خطاب تشریع بگوید: «اکرام العالم واجب»، «اکرام» متعلق است و «العالم» موضوع و «تکلیف و حکم» وجوب است.

وقتی می گوییم اکرام مطلق است یعنی مقید نمی باشد. چرا که اکرام متعلق است.

می رویم سراغ کلمه «العالم» می گوییم «العالم» مطلق است. «العالم» مطلق است یعنی چه؟ نه اینکه مقید نمی باشد اما در اصطلاح هم نمی گویند که اینجا «العالم» مشروط است یا مشروط نمی باشد وقتی می گوییم: «العالم مطلق» یعنی واجب ما و تکلیف ما یا خطاب ما مشروط نمی باشد.

می رویم سراغ کلمه «واجب» وقتی می گوییم که «واجب» مطلق است معنا این نمی باشد که واجب، مقید نمی باشد یعنی تکلیف و خطاب «مشروط» نمی باشد.

پس اگر دقت کنید در اینجا پنج کلمه متصف به اطلاق می شود: یکی «اکرام»، یکی «العالم»، یکی «واجب»، یکی «خطاب» و یکی هم «تکلیف». در خطاب تشریعِ «اکرام العالم واجب» می گوییم «اکرام» مطلق است، «العالم» مطلق است، «تکلیف» مطلق است، «واجب» مطلق است و «خطاب» مطلق است. فقط در اولی که گفتیم «اکرام مطلق» است «مطلق» در مقابل مقید می باشد اما در چهارتای دیگر یعنی «العالم»، «واجب»، «خطاب» و «تکلیف» که یعنی وجوب اگر در اینها می گوییم مطلق است این مطلق در مقابل مشروط است.

لذا اگر کلمه اطلاق یا مطلق را می شنویم باید دقت کنیم این اطلاق در مقابل مشروط است یا در مقابل مقید.

«واجب» که همان متعلق است هم متصف به «مشروط» می شود به خاطر اینکه مبدأ اشتقاق در آن اشراب شده است و هم متصف به «مقید». اگر متصف به مقید شد

یعنی گفتند واجب مقید به لحاظ ذات الواجب است که متعلق تکلیف باشد و اگر گفتند واجب مشروط به لحاظ مبدأ اشتقاق است که وجوب باشد. لذا اگر می گویند واجب مشروط به لحاظ دقی وجوب مشروط است اگر چه به لحاظ عرفی درست است.

اما در «العالم» و «واجب» و «خطاب» و «تکلیف» اینها در مقابل مشروط است یعنی واجب ما مشروط نمی باشد.

پس نتیجه بحث اینکه اطلاق در مقابل مقید وصفی است برای واجب یا عنوان. وقتی می گوییم این «واجب» مطلق است در مقابل مقید و تارة وصفِ عنوان است می گوییم «الصلاة واجبة» و «شرب الخمر حرام» می گوییم «الصلاة» و «شرب الخمر» مطلق است.

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی فی تعریف المطلق و المقید.

الجهة الثانیة: فی اعتبارات الماهیة.[1]

این بحث مقدمه ای است برای تعیین موضوع له در اسماء اجناس مثل حیوان، شجر، غنم، کتاب.

برای ورود به این بحث تعیین موضوع له اسماء اجناس، مقدمه ای را طرح کردند تحت عنوان اعتبارات ماهیت که ابتداء مقدمه خوانده شود و بعد وارد تعیین موضوع له اسماء اجناس شویم.

المراد من الاعتبار: اللحاظ و التصور.

اعتبارات ماهیت وقتی می گویند مراد از «اعتبار» لحاظ و تصور است اعتبارات ماهیت یعنی انحائی که می توانیم یک ماهیتی را در ذهنمان تصور یا لحاظ کنیم. این مراد از اعتبارات ماهیت یعنی انحاء تصور و لحاظ یک ماهیت.

[1] دو شنبه ۹۵/۰۶/۱۵.

قبل از ورود به انحاء تصور ماهیت باید خود کلمه ماهیت را توضیح دهم و بعد وارد بحث اعتبارات ماهیت شویم.

المراد من الماهية: معانی الالفاظ.

المعانی الأربعة للماهية:

خود این ماهیت به چهار معنا اطلاق می شود معنای اول و دوم در حکمت رایج است معنای سوم و چهارم در لسان اصولیین بکار برده می شود این چهار معنا را به عنوان مقدمه ای برای ورود به بحث طرح می کنیم.

المعنی الأول: ما یقال فی جواب «ما هو».

معنای اول که در حکمت رایج است و رایجترین معنا هم در حکمت می باشد و کثیرما در السنه علمای دیگر هم به این معنا بکار برده می شود، عبارت است از: «ما یقال فی جواب ما هو». این عبارت ما یقال فی جواب ما هو را توضیح دهیم. حکماء متوجه شده اند که در همه موجوداتی که به یک شکلی با آنها در ارتباط هستند دو حیثیت کاملا متمایز می باشد که این ترکیب بین این دو حیث کاملا متمایز انضمامی نمی باشد بلکه تحلیل ذهن ما می باشد: یکی حیثیت «هستی و وجود» آن موجودات است که این حیثیت بین همه موجودات مشترک است و حیثیت دومی هم است و آن ذات و حقیقت موجودات است یعنی هر موجودی «ذاتی و حقیقتی» دارند که این ذات و حقیقت در پاره ای از موجودات مشترک و در پاره ای دیگر متفاوت است این ذات وحقیقت را می گفتند «ماهیت» اشیاء مثلا «زید» و «این درخت» را در نظر بگیرید در «زید» حیثیت «هستی» و «وجود» است در این «درخت» هم حیثیت «هستی» و «وجود» است منتها این «درخت»، «ذات» و «ماهیتی» دارد کما اینکه «زید» هم «ذاتی» دارد اما این دو ذات و حقیقت با هم متفاوت می باشند که این ذات زید را درخت ندارد کما اینکه این ذات درخت را زید ندارد. گاهی اوقات هر دو شیء ماهیت و حقیقت مشترکی دارند مثل

ماهیت «زید» و «عمرو» که یکی می باشد هر دو یک ماهیت و یک حقیقت دارند این ذات و حقیقت را ماهیت می گفتند.

بعد در تعریف ماهیت از عنوان مشیر استفاده کرده اند گفته اند ماهیت عبارت است از آنچه در جواب سوال ماهو آن حقیقت را بازگو می کنید. الشجر ما هو؟ زید ما هو؟ هر موجودی یک ماهیتی دارد خواه مشترک باشد یا متفاوت اما نمی توان که موجودی باشد و ماهیت نداشته باشد مگر یک موجودی که بعدها با برهان رسیده اند که ماهیت ندارد که بعدا خواهد آمد.

بعد فلاسفه متوجه شده اند مفاهیم ذهنی دو دسته اند: پاره از مفاهیم از ماهیات و ذات انتزاع شده است و پاره ای از مفاهیم از ذات و ماهیت انتزاع نشده است اسم قسم اول را مفاهیم ماهوی گذاشته اند و اسم قسم دوم را مفاهیم غیر ماهوی. مفهوم ماهوی مثل مفهوم «شجر» و «حجر» و «فرس» و «حمار» و «انسان». غیر ماهوی مثل مفاهیم «وجود»، «عدم»، مفهوم «جوهر»، مفهوم «عرض». مفهوم علم می شود ماهوی چون علم خودش ماهیت دارد و کیف نفسانی است. بعدها اسمش را تغییر دادند و در لسان متأخرین از حکماء که به مفاهیم ماهوی گفته می شود «مفهوم حقیقی» که یعنی مفهومی که از ماهیتی انتزاع شده باشد و مفهوم اعتباری یعنی مفاهیمی که از ماهیت انتزاع نشده باشد و اکثر مفاهیم ما اعتباری می باشند.

پس تا اینجا ماهیت عبارت است ذات و حقیقت یک شیء که مفهومی که از این حقیقت انتزاع می شود می شود «مفهوم حقیقی» و مفهوم منتزع از غیر ماهیت می شود «مفهوم اعتباری». این مفاهیم غیر ماهوی و اعتباری ساخته ذهن ماست یعنی «باعتبار من الذهن و العقل».

المعنی الثانی من الماهیة: ما به الشیء هو هو.

معنای دوم از ماهیت که در کلام قدما است. تعریف آن عبارت است «ما به الشیء هو هو» فلاسفه به اشیائی برخوده اند که این اشیاء در عین تحقق خارجی و عینیت، فاقد ماهیت می باشد مثل خود «وجود» که ماهیت ندارد یعنی این طور نمی باشد که

وجود زید را به یک ماهیت و هستی و وجود تحلیل کنیم اگر تحلیل کنیم دوباره سراغ آن وجودی می رویم که «وجود» به آن تحلیل شد و خود آن را هم به «ذاتی» و «وجود»ی تحلیل می کنیم و این سلسله و تحلیل تا بین نهایت ادامه دارد.

یا مثل خود «حق تعالی» که به یک ذات و وجود تحلیل نمی شود یعنی از این موجود هیچ ذاتی را نمی توان انتزاع کرد لذا یک معنای وسیعی را از ماهیت کرده اند که شامل این دسته از موجودات هم که ماهیت ندارند، شود. هم افراد معنای اول را می گیرد و هم افراد قسم دوم را می گیرد. در اینجا فرق نمی کند که ما اصالة الماهیتی باشد یا اصالة الوجودی. چرا که ماهیت به معنای اول هم «ما به الشیء هو هو» می باشد.

این معنای دوم بعد از معنای اول کثیرما در حکمت بکار برده می شود

المعنی الثالث من الماهیة: المعنی العام.

معنای سوم و چهارم را اصولییین بکار می برند نه اینکه معنای دوم را استفاده نمی کنند خیر، یعنی تعریفی از ماهیت کرده اند که این تعریف را حکماء نگفته اند.

مقدمة فی بیان المراد من المعنی و المفهوم:

مقدمه ای در معنا و مفهوم باید گفته شود برای ورود به معنای سوم و چهارم که در هر دو معنا بدرد می خورد.

المراد من المعنی: ما وضع الاسم له.

ما در مباحث گذشته عرض کردیم تمامی الفاظ که دارای وضع اند یا اسمند یا علامتند. هر لفظی که وضع شده است یا «اسم» است یا «علامت» است. اسم است یعنی نام و اسم برای شیئی از اشیاء قرار داده شده است. مثل «شجر»، «میز» ، «دیوار»، «زید» و ... به اینها اسماء می گویند.

در مقابل الفاظی هستند که اسم نمی باشد و علامتند مثل «هو»، «هذا»، «الذی»، «فی»، «إن» و... که اسمی برای اشیاء نمی باشند به این ها «علامت» می گوییم.

الفاظی که اسم هستند، مسمایی دارند مسمّی اصطلاحا «معنا» می باشد.

پس الفاظی که علامتند خارج شدند و الفاظی که اسم می باشند به مسمای آنها می گویند معنا. لفظ «زید» اسم است برای شیئی به آن شیء می گویند «مسمی» یا «معنای» لفظ زید.

حال مسمی چه می باشد، خارجی است یا وهمی یا ... کاری نداریم.

اقسام المعنی: المعنی العام و الخاص.

معنا دائما بر دو قسم است: معنای خاص و عام.

در ضمن مثال توضیح می دهم. «هیمالیا»، «زید»، «ایران» و «قم» معنایشان خاص است.

اما در مقابل اسمائی داریم که معنای آنها عام است مثل: «انسان»، «رجل»، «چوب»، «فلز»، «جبل» و امثال اینها.

تا اینجا با معنا و اقسام آن آشنا شدیم.

المراد من المفهوم: صورة المعنی عند الذهن.

«مفهوم» ربطی به «معنا» ندارد صورت معنا در ذهن را «مفهوم» می گویند.

ما یک «صورت» داریم و یک «تصویر» مثلا شما تصویر زید را به ذهن بیارید به این مفهوم نمی گویند، می گویند تصویر که مخصوص اشیائی است که ذات تصویر می باشند اما مفهوم زید چه می باشد؟ مثلا فرزند عمرو و برادر خالد است که می شود صورت زید در ذهن شما که مفهوم باشد. بسیاری از اشیاء و اکثر معانی فاقد تصویر می باشند. اما همه الفاظ مفهوم دارند.

خوب دقت کنید یک «مورچه» داریم و یک «این مورچه» داریم این صورتی که در ذهن آورده ام مفهوم و صورت لفظ ترکیبی: «این مورچه» نه مفهوم لفظ «مورچه». مفهوم دائما الفاظ می خواهد. لذا لازم نمی باشد برای همه معانی لفظ به وضع تعیینی، وضع شده باشد ممکن است که اسامی دستوری برای آن ها وضع شده باشد یعنی اسم

ترکیبی مثل «این مورچه» که معنایی دارد یعنی مثلا «مورچه ای که الان در روی این میز در حال حرکت است» که صورت این معنا می شود مفهوم لفظ «این مورچه».

خوب است در اینجا به فرق بین تصویر و صورة در نزد آقایان اشاره کنیم.

حکماء معتقدند که مُدرِکِ صورت، قوه عاقله است و مُدرِکِ تصویر، قوه متخیله است.

وقتی تصویر یک شیئی را به ذهن می آوریم مدرک این تصویر قوه متخیله است اما صورت در قوه عاقله حاضر می شود. لذا صورت در قوه متخیله تصویر است و صورت در قوه عاقله را صوره می گویند لذا گفته اند صورت و علم حضور صورة الشیء عند العقل.

منتها ما این بیان را قبول نکرده ایم و قبلا بحث آن را کرده ایم. لذا برای اینکه با معنای ما از مفهوم درست در بیاید از لفظ عقل استفاده نکردیم گفتیم صورت معنا در ذهن نه در عقل.

المخلص من الکلام:

معنا یعنی مسمای الفاظی که اسمند.

معنا دو قسم است معنای خاص مثل معنای لفظ زید و معنای عام مثل معنای لفظ چوب.

صورت معنا در ذهن می شود مفهوم لفظ.

تا اینجا به معنای عام و و خاص و مفهوم آشنا شدیم.

این مقدمه برای معنای سوم بود.

ماهیت در نظر اینها «معنای عام» است. مثل ماهیت «کتاب» و ماهیت «صلاة» که به معنای اول و دوم درست نمی باشد[1] پس ماهیت در معنای سوم یعنی معنای این الفاظ

[1] چرا که «کتاب» و «الصلاة» مرکب می باشند و مرکبات ماهیتی جزء ماهیات اجزائشان ندارند لذا به معنای اول و دوم ماهیت ندارند.

که عام می باشد خواه این الفاظ ماهیت به معنای اول داشته باشند یا خیر. مثل ماهیت صلاة و صوم و حج و بیت و ابیض و ضاحک و امثال اینها یعنی معنای عام این الفاظ است طبیعی صلاة و صوم و.... اینها که می گویند مرادشان همان معنای عام این الفاظ است.

مثلا در اسماء اجناس ماهیت به معنای سوم است.

المعنی الرابع من الماهیة: نفس المعنی.

در اصول کلمه ماهیت در این معنا هم بکار رفته است. ماهیت یعنی خود معنا — نه مفهوم ـ خواه این معنا عام باشد یا خاص.

با اینکه زید اصلا معنای عامی ندارد و معنای آن خاص می باشد.

پس ما تا اینجا ماهیت را به چهار معنا بیان کردیم.

در ما نحن فیه وقتی می گوییم اعتبارات الماهیت یعنی انحاء تصور ماهیت مراد از ماهیت کدام یک از چهار معنا می باشد؟

اصولی ها وقتی وارد بحث شده اند منظورشان معنای سوم بوده است چرا که این بحث را برای تعیین موضوع له اسماء اجناس بیان کرده اند و اسماء اجناس در اصطلاح اصولیین لفظی است که اسم است اولا و معنای آن عام است ثانیا. چون به این مناسبت وارد این بحث شده اند و این بحث را مقدمه تعیین معنا برای اسماء اجناسی مثل انسان، عالم، قاتل، مضروب و ضارب، .... بیان کرده اند. یعنی در ورود به این بحث نظر به معنای سوم د اشته اند. لذا مراد ایشان از ماهیت معنای سوم می باشد.

اما مباحثی را که بیان کرده اند خصوصیت معنای سوم دخالتی ندارد یعنی ما یک معنا را چه عام باشد یا خاص به چند نحو می توانیم لحاظ کنیم. ولو نظر اصولی ها راجع به معنای عام بوده است چرا که اسماء اجناس را بیان کرده اند اما به لحاظ روال بحث تمامی مباحثی را که بیان کرده اند شامل معنای چهارم می شود یعنی بیان کرده اند که به چند صورت می توانیم معنا را لحاظ و تصور کنیم یعنی به چند صورت می توانیم

از یک معنا، مفهوم گیری کنیم. اگر چه مد نظر اصولیین معنای سوم بوده است. لذا هم می توان گفت مراد اصولیین معنای سوم است چرا که در مورد اسماء اجناس بحث می کرده اند و می توان گفت که مراد آنها معنای چهارم است چرا که ابحاثی که مطرح کرده اند در مورد معنای چهارم می آید.

[1]أنحاء إعتبار الماهية:

ما وقتی می خواهیم معنایی یا ماهیتی را در ذهن تصور کنیم از سه نحو خارج نمی باشد:

تصور خود ماهیت بدون هیچ گونه وصفی یا تصور ماهیت با در نظر گرفتن وصفی و آن وصف هم یا وجودی است یا عدمی.

این انحاء را در ضمن مثالی توضیح می دهیم. مثلا معنا و ماهیت انسان که حیوان ناطق است را در نظر بگیرید سه جور می توان آن را تصور کنیم:

النحو الأول: تصور الماهية من دون قيد او وصف أى لا بشرط القسمى.

صورت اول این است که فقط معنای «حیوان ناطق» را تصور کنم و به ذهن بیاورم بدون هیچ وصف و قیدی.

این می شود تصور از ماهیت بدون هیچ قید و وصفی. این تصور حیوان ناطق می شود مفهوم و لحاظ انسان که از آن تعبیر می کنیم به «الانسان» که یک مفهوم است.

النحو الثانى: تصور الماهية مع وجود قيد او وصف أى بشرط شىء.

صورت دومِ تصور ماهیت این است که معنا و ماهیت را با وصفی تصور کنیم. دقت کنید ذهن ما در مرتبه تخیل این قدرت را دارد که تصاویری را که می بیند نه تنها آنها را به ذهن بیاورد بلکه می تواند تصاویر را دستکاری هم کند و به ذهن بیاورد مثلا تصویر زید را می تواند به ذهن بیاورد اما این تصویر را دستکاری کند مثلا زید معنّکِ با

[1] سه شنبه ۹۵/۰۶/۱۶.

عمامه سفید و رنگ پوست سیاه را این طور تصویر کند: زید بدون عینک و با عمامه مشکی و رنگ سفید. همینطور ذهن می تواند معنای انسان را به ذهن بیاورد و در آن تصرف کند و وصفی برای آن بیاورد که اصلا ربطی به معنا ندارد مثلا صورت «الانسان العالم» را به ذهن بیاورد. خوب این صورتِ معنایِ انسان است اما با وصفی که در معنای انسان دخلی ندارد چرا که عالمیة مقوم معنای انسان نمی باشد لذا همین صورت دستکاری شده، می شود صورت انسان همراه یک اضافه.

مثلا تصویر زید با عینک تصویر زید است با یک اضافه که عینک باشد با این فرض که زید عینک ندارد.

شما معنای انسان را تصور می کنید و صورت معنا را به ذهن می آورید اما یک صورت وصفی و قیدی را در کنار آن قرار می دهید مثل «الانسان العالم».

این می شود صورت دوم از انحاء لحاظ و اعتبار ماهیت.

النحو الثالث: تصور الماهية مع قيد او وصف عدمی أی بشرط لا.

صورت سوم همین صورت دوم است اما بر اساس نکته ای که در حکمت بوده است قسم سومی قرار گرفته شده است اما اگر بنا بر اساس نظر اصولی می گفتیم این دو صورت بود و این صورت سوم دیگر نبود. این صورت سوم عبارت است از اینکه معنا را تصور کنیم با یک وصف عدمی مثل «الانسان غیر العالم».

لذا یا تصور ما از معنا با وصف است یا بدون وصف که این وصف یا عدمی است یا وجودی.

دقت شود این قسم با قسم اول اشتباه نشود چرا که قسم اول عدم اتصاف است اما این قسم اتصاف به عدم است نه عدم اتصاف. برای لحاظ و اتصاف کاری به عالم خارج نداریم در تصور و ذهن است که یا اتصاف به عدم است یا وجود.

در همه مثالها به غیر انسان این سه نحو تصور می آید.

دقت شود این وصف می تواند بگونه ای باشد که یک مصداق هم در خارج نداشته باشد الانسان الذی کان خالقا للحق تعالی. که اصلا مصداق ندارد.

الانسان اللذی لیس بانسان که از قسم دوم است یا المثلث المربع مثلث چهار ضلعی که یک مصداق هم در خارج ندارد.

دقت کنید مراد ما تصور است نه تصویر. بله محال است که در ذهن ما مثلث چهار ضلعی تصویر شود اما تصورش امکان دارد.

ضمن اینکه باید به این نکته هم توجه داشت که «وصف» یعنی چیزی که از مقومات نباشد الانسان غیر الانسان این «غیر انسان» از مقومات نمی باشد لذا وصف است لذا «الانسان الانسان»، «الانسان الحیوان الناطق»، «الانسان الحیوان» یا «الانسان الناطق» قسم اول است و قید دومی فقط الفاظ است نه اینکه از اوصاف است چرا که از مقومات است.

این سه قسم اعتبارات ماهیت یا انحاء لحاظ ما از ماهیت است.

نکتتان:

در اینجا به دو نکته باید توجه داشت:

النکته الأولی: أن «لا بشرط»، «بشرط شیء» و «بشرط لا» صفات للمفهوم لا الماهیة.

وقتی می گوییم ماهیت لا بشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا این سه لفظ ناظر به سه مفهوم ذهنی[1] است نه یک معنا. ماهیت لا بشرط در خارج نداریم فقط در ذهن است و یک مفهوم است مفهوم و صورت الانسان در ذهن ما ماهیت لا بشرط است صورت الانسان العالم در ذهن ما ماهیت بشرط شیء است و صورت الانسان غیر العالم ماهیت بشرط لا است.

[1] این «ذهنی» قید توضیحی است چرا که هر مفهومی ذهنی است.

النكتة الثانية: أن هذه الأنحاء الأربعة للإعتبار من المعقولات الأولية الأصولية.

اما نکته دوم که مهم است. در حکمت بحثی آمده است تحت عنوان معقول اول و معقول ثانی و مقعول ثانی را هم به دو قسم تقسیم کرده اند: معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی. این خیلی پیجیده شده است که در حکمت معقول ثانی منطقی و فلسفی چیست؟ کسی که نسبتا خوب تحلیل کرده است مرحوم لاهیجی در «شوارق الالهام» می باشد اما در بین اصولیین متأخر اصطلاحی برای معقول اول و ثانی تأسیس کرده اند که خوب است و کارساز به این صورت که هر مفهومی که در ذهن ماست یا انتزاع از یک مفهوم یا مفاهیم دیگر بما هو مفهوم یا به عبارت دیگر ناظر به یک مفهوم بما هو مفهوم می باشد این معقول ثانی است و اگر از مفهوم دیگری انتزاع نشده باشد و ناظر به آن نباشد، معقول اول است. «الموجود فی الذهن» او «الموجود المجرد» اینها هم با اینکه در ذهن می باشند معقول اول می با شند چرا که درست استکه ناظر به مفهوم می باشد اما نه از آن حیث که مفهوم است از آن حیث که موجود فی الذهن است.

به مفهوم می گویند معقول چرا که مفهوم در نظر اینها عبارت می باشد صورة الشیء عند العقل می باشد. می گویند معقول اول یعنی از مفهومی انتزاع نشده است و معقول ثانی یعنی از یک مفهومی انتزاع شده است.

در کلمات مرحوم صدر هم این عبارت «معقول اول و ثانی» زیاد آمده است این اصطلاح، اصطلاح خوب و بجایی است و در علوم عقلی هم کاربرد خوبی است و خیلی بهتر از معقول ثانوی فلسفی و منطقی است که این معقول ثانوی منطقی و ثانوی خیلی ما را به مشکل می اندازد تا جایی که ایشان گفته اند معقول ثانی فلسفی غیر معقول و معقول ثانی منطقی خاطئ است و ایشان شاید اول کسی بوده اند که خیلی این را منقح کرده اند.

مفهوم «انسان» و «موجود» و «معدوم» و «وجود» و «عدم» از معقولات اولی اصولی می باشد کما اینکه «نوع» معقول ثانی منطقی و معقول اولی اصولی است. ما الانسان را که یک مفهوم است از مفاهیم جزئیه نمی گیریم و از آنها انتزاع نشده است و

ناظر به آن مفاهیم نمی باشد بله از آنها کمک گرفته می شود برای ساختن این مفهوم. به عبارت دیگر از مصادیق یک مفهوم در عالم ذهن باشد می شود معقول ثانی و اگر ذهن نباشد خواه عالم عین، وهم، اعتبار، یا واقع باشد معقول اول است مثل ملکیت پس معقول اول لازم نمی باشد به خارج نظر کند خیر همین که ناظر به مفهوم نباشد و از مفهوم انتزاع نشده باشد کفایت می کند که معقول اول باشد می تواند خود ذهن اولین بار انتزاع کرده باشد. لذا «عدم» در اصول معقول اول است چرا که انتزاع از یک مفهوم نمی باشد و خود «مفهوم» و «کلی» و «جزئی» معقول ثانی اصولی می باشد.

خوب همانطور که مشاهده شد این معقول اولی و ثانی در اصطلاح اصولیین بسیار خوب و شسته رفته و کارسازی است و بهتر از معقول منطقی و فلسفی است.

که همه اینها ناظر به مفهوم است.

خوب در ما نحن فیه این سه نحو تصور از ماهیت معقول اول می باشند الانسان و الانسان العالم و الانسان غیر العالم. چرا که منتزع از مفاهیم و ناظر به آنها نمی باشند.

لذا اعتبارات ماهیات از این سه حالت خارج نمی باشد.

المعقولات الثانوية المنتزع من الماهيات المتصورة على الأنحاء الثلاثة:

خوب بعد ذهن یک قدم فراتر بر می دارد می خواهد به این سه مفهوم نظر کند می خواهد مفاهیمی را درست کند که خود این سه مفهوم مصداق آن باشند.

حال ما این سه مفهوم را در نظر می گیریم می خواهیم مفاهیمی را بسازیم که این مفاهیم مصداق آنها باشد که در اینجا است که ما می توانیم چهار مفهوم را بسازیم به طوریکه مفهوم اول مصداقش فقط مفهوم اول است و مفهوم دوم مصداقش مفهوم دوم است و مفهوم سوم مصداقش مفهوم سوم است و مفهوم چهارم مصداقش هر سه مفهوم است که همه این مفاهیم چهار گانه معقول ثانی می باشند.

الانسان مفهومی است که مصداق آن انسان خارجی است و مفهوم الانسان مصداقش «الإنسان» است که یک مفهوم است نه زید خارجی و حتی مفهوم زید خارجی هم مصداق آن نمی باشد.

المعقول الثانی المنتزع من الاول: مفهوم مفهوم الانسان الخالی عن القید.

مفهوم اولی که در مرتبه دوم ذهن آن را از مفهوم اول در مرتبه اول منتزع می کند عبارت است از «مفهوم الانسان الخالی عن القید» که «الخالی» وصف «مفهوم» است نه «الانسان». این مفهوم انتزاع شده است از مفهوم الانسان که قسم اول بود که این مفهوم مصداقش مفهوم اولی از آن سه قسم بود.

المعقول الثانی المنتزع من الثانی: مفهوم مفهوم الانسان المقید بالعالم.

مفهوم قسم دوم بود این می شود: « مفهوم الانسان المقید بالعالم». «المقید» وصف «مفهوم» است نه وصف «الانسان». مصداق این مفهوم مفهوم دوم از سه مفهوم می باشد.

المعقول الثانی المنتزع من الثالث: مفهوم مفهوم الانسان المقید بغیر العالم.

مفهوم سوم، مفهوم قسم سوم بود که می شود مفهوم الانسان المقید بغیر العالم که مصداقش مفهوم بشرط لا بود.

المعقول الثانی لا بشرط المقسمی المنتزع من الثالث: مفهوم الانسان المقید بغیر العالم.

مفهوم چهارم هم مفهوم الإنسان می باشد. مصداقش در ذهن است که سه مصداق دارد «الماهیة لا بشرط قسمی» و «بشرط شیء» و «بشرط لا» که این چهار مفهوم معقول ثانی می باشد.[1]

ما در اینجا چهار مفهوم داریم که معقول ثانی می باشد که اول و دوم و سوم اسم ندارد و چهارمی می شود لا بشرط مقسمی. لا بشرط قسمی الانسان می باشد و لا بشرط

[1] مقسم همیشه در خارج وجودی از وجود اقسام ندارد لذا مقسم این سه تصور و معقول اول لا بشرط مقسمی است.

مقسمی می شود مفهوم الانسان. مصداق الانسان ما هستیم و مصداق مفهوم الانسان دیگر ما نمی باشیم.

مفهوم چهارم از سه مفهوم و معقول اولی انتزاع می شود که بخاطر این که با قسم اول اشتباه نشود اسم آن را تغییر داده اند.

سوال: رابطه بین ماهیت و وجود اتحادی است یا خیر؟ به همان معنای اتحادی وحدت وجودی و افتراق ذاتی.

تبیین دوباره ما به الشیء هو هو؟ در صورتی که الشیء الموجود باشد در صورت اصالة الوجود، به ماهیت هو هو است؟

ما ماهیت شخصیه در خارج نداریم. این را بخاطر این فرمودید که بفرمایید

لذا ماهیات کلی هستند و در ذهن فقط می باشند.

بقی ههنا امور:[1]

در اینجا سه امر باقی می ماند:

امر اول: آیا ما قسم رابعی را در تقسیم بندی و تعقل اولی داریم؟

امر دوم: کلی طبیعی بر کدام یک از اقسام منطبق می شود؟

امر سوم: ماهیت مهمله قسم هشتمی است یا خیر یک قسم از اقسام تعقلات هفتگانه می باشد؟

الامر الاول: التعقلات الاولیات ثلاثة أم لها قسم رابع؟

امر اول این است که آیا در تعقل اول که به سه قسم تقسیم کردیم قسم رابعی داریم یا خیر؟

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۶/۱۷.

کلام المرحوم الخوئی: لها قسم رابع و هو لحاظ الذات و عدم تقیده.

مرحوم آقای خوئی[۱] فرمودند که ما در تعقل اول چهار تا معقول را داریم که سه تای از آن اعتبارات و معقولات همان سه تایی بود که گفتیم اما مرحوم خوئی اسم قسم اول را تغییر دارند و اسم آن را «ماهیت مهمله» گذاشته اند یعنی قسم اول را که ما لا بشرط قسمی می گفتیم ایشان اسمشان را گذاشته اند ماهیت مهمله یعنی خود ماهیت و ذات را لحاظ می کنیم و نظر را می گذاریم روی خود ذات و ذاتیات.

اما قسم چهارمی را که ایشان بر آن سه قسم اضافه فرمودند این است که گفته اند: گاهی اوقات که ما ماهیت را لحاظ می کنیم این «عدم تقید» را هم لحاظ می کنیم یعنی لحاظ می کنیم ماهیت و عدم تقید آن را به وجود یا عدم. در قسم اول عدم تقید را لحاظ نمی کردیم، فقط توجه را متوجه ذات و ذاتیات می کردیم؛ در این قسم هم لحاظ ذات است و هم عدم تقید آن مثلا انسان را لحاظ می کنیم و این را هم لحاظ می کنیم که مقید نمی باشد نه به وجود و نه به عدم علم. ایشان اسم این قسم چهارم را «لا بشرط قسمی» گذاشته اند.

پس این عدم تقید را یا لحاظ می کنیم یا خیر در صورت عدم لحاظ می شود ماهیت مهمله و در صورت لحاظ می شود لا بشرط قسمی.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

ظاهرا کلام مرحوم اصفهانی[۲] هم همین است چرا که کلام ایشان خالی از اجمال نمی باشد ظاهرا مرحوم خوئی هم کلام استاد خودشان را بیان کرده اند.

فرمایش مرحوم آخوند را در امر سوم متعرض می شویم.

---

[۱] محاضرات ج ۴ ص ۵۱۰ به بعد از محاضرات ۴ جلدی که در موسوعه آمده است.

[۲] نهایه الدرایة ج ۲ ص ۴۹۰.

مناقشة: أن هذا اللحاظ ان كان تصورا فيكون المتصور معقولا ثانيا لا اوليا و إن كان تصديقا لا تأثير له.

با این فرمایش مخالفیم ما معتقدیم در تعقل اول ماهیت و معنا را فقط سه جور می توانیم اعتبار و لحاظ کنیم.

اما کلام مرحوم خوئی: ایشان می فرمایند که این عدم تقید اگر لحاظ نشود می شود ماهیت مهمله و اگر لحاظ شد می شود لا بشرط قسمی. ماهیت مهمله را که ما از ایشان قبول کردیم و اسمش را «لا بشرط قسمی» گذاشتیم لذا با آن کار نداریم اما می روی سراغ جایی که ایشان اسمش را لا بشرط قسمی گذاشتند و آن جایی بود که این عدم تقید را لحاظ بکنیم در اینجا با ایشان مخالفیم. ایشان می گوید که لا بشرط در صورت لحاظ عدم تقید است می پرسیم این عدم تقید تصوری لحاظ می شود یا تصدیقی؟ اگر به نحو تصوری لحاظ کنند این طور می شود الانسان الخالی عن التقید بالعلم أو الشیء او عدمه. خوب اگر این مراد ایشان باشد این می شود معقول ثانی چرا که تقید و عدم تقید در عالم تعقل و ذهن صورت می گیرد و اصلا در خارج تقید و عدم تقید نداریم در حالیکه صحبت ما در تعقل اول است و اعتبارات ماهیت و معنا است نه ماهیت و معنی المعقوله و نه تعقل و معقول ثانی. همین که گفتیم که «الخالی عن التقید» نظر کردید به عالم ذهن نه خارج.

اما اگر مراد از لحاظ تصدیق باشد به این معنا که ما انسان را ابتداءا تصور می کنیم و وقتی متصور را نگاه می کنیم این تصدیق حاصل می شود که این متصور ما از تقید به وجود و عدم خالی است. خوب این تصدیق حاصل شود یا خیر، تأثیری ندارد چرا که ما در مقام تصور داریم بحث می کنیم لذا این تصدیق کالحجر فی جنب الانسان است ما در اعتبارت و تصورات ماهیت بحث می کنیم و کاری به تصدیق نداریم.

ضمن اینکه این همان قسم اول است که با نظر به آن تصدیق حاصل می شود.

لذا در تعقل اول ما فقط می توانیم سه تصور و لحاظ داشته باشیم: «لا بشرط قسمی»، «بشرط شیء» و «بشرط لا».

دقت کنید این تقسیم بندی یک حصر عقلی است به این صورت که تصور یا با وصف است یا خیر و وصف هم یا عدمی است یا وجودی.

الامر الثانی: من أیّ هذه الاقسام الکلیُّ الطبیعی؟ الماهیة بنحو لا بشرط القسمی.

در کلام حکماء عنوانی زیاد بکار برده می شود به نام «کلی طبیعی» کما اینکه در کلام مناطقه هم زیاد می آید. سوال شده است که کلی طبیعی از کدام از این هفت قسم است؟

ما ها معتقدیم که مراد از کلی طبیعی که در کلمات حکماء برده می شود اولا از این اقسام خارج نمی باشد و ثانیا مرادشان دقیقا «ماهیت لا بشرط» است.

از کلی طبیعی ماهیت لا بشرط قسمی را اراده کرده اند نه از ماهیت.

المراد من الکلی: هو وصف المفهوم و هو صورة المعنی العام.

در سابق این را توضیح دادم که وقتی ما الفاظ را اسم برای شیئ می گذاریم به آن شیء می گوییم مسمی و معنا. گفتیم معنا بر دو قسم است یا خاص است یا عام. خاص مثل معنای لفظ «زید» و عام مثل معنای لفظ «حجر».

صور معنا در ذهن هم شد مفهوم. مفهوم در منطق یا کلی است یا جزئی. آن صورت معنا اگر صورت معنای خاص باشد می شود مفهوم جزئی و اگر صورت معنای عام باشد می شود مفهوم کلی.

روشن می شود که این کلی طبیعی ناظر به مفهوم است نه معنا و مسمای خارج از ذهن چون لفظ کلی در آن آمده است.

المراد من الطبیعی: هو الماهیة بمعنی الاول ای ما یقال فی جواب ما هو.

طبیعی در اصطلاح یعنی ماهیت. وقتی می گویند: «طبیعت» یعنی نوع و وقتی می گویند: «الصورة الطبیعیة» یعنی الصورة النوعیة. ماهیت به کدام یک از معانی؟ به معنای اول یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» یعنی ذات شیء.

پس کلی طبیعی یعنی مفهومی که ذات طبیعی را نشان دهد و بر تمام افراد طبیعی صدق کند. لذا منحصر می شود به ماهیت «لا بشرط» که هم مفهوم است و هم کلی است یعنی بر جمیع افراد طبیعی صدق می کند. مفهوم «الشجر» و «الرجل» و «الحجر» می شود کلی طبیعی.

لذا کلی طبیعی مساوق است با ماهیت لا بشرط که معقول اول از تقسیم اول است.

دقت شود که خود مفهوم «الکلی الطبیعی» معقول ثانی است اما مصداق آن یعنی مصداق کلی طبیعی معقول اول است یعنی مفهوم «الحجر» و «الشجر» و «الانسان» معقول اول می باشند و از مصادیق کلی طبیعی می باشد. کلی طبیعی انتزاع شده است از تمام معقولات اولیه ی «لا بشرط».

خود مفهوم الانسان[1] از افراد کلی طبیعی نمی باشد چرا که ناظر به ماهیت انسانی نمی باشد بلکه ناظر به مفهوم است.

نزاعی است که آیا کلی طبیعی در خارج است یا خیر؟ مصداق کلی طبیعی مثلا الانسان است. تارة مراد ما از کلی طبیعی در خارج است یعنی مصادیق کلی طبیعی مثلا الانسان مصداق کلی طبیعی است مراد از این سوال این است که آیا انسان در خارج مصداق دارد یا خیر؟ یعنی مصداق مصداق کلی طبیعی در خارج است مصداق مصداق کلی طبیعی یعنی مصداق انسان که مصداق کلی طبیعی است در خارج است یا خیر.

تارة هم مراد این است که وقتی ما انسان را به ذهن می آوریم نگاه می کنیم به ماهیت انسان. این طبیعت انسان در ذهن است و می خواهند ببینند که این ماهیت در خارج هم ایجاد می شود یا خیر. بحث این است که طبیعت انسان طبیعتی است که فقط در ذهن موجود می شود یا خیر در خارج هم حقیقتا موجود می شود؟

[1] این «مفهومی» که در «مفهوم الانسان» می آید، دو جور است تارة این مفهوم داخل در مسمی است یعنی «الانسان المفهوم» این می شود معقول اول و تارة خارج از مسمی است یعنی مفهوم «الانسان المفهوم» که در این صورت معقول ثانی می باشد.

«زید» مصداق الکلی طبیعی نمی باشد مصداق آن «الانسان» است که یک مفهوم است در ذهن.

ماهیت ما یقال فی جواب ما هو دائما معنا می باشند و عام هم می باشند. اما اینطور نمی باشد که هر معنای عامی ما یقال فی جواب ما هو باشد.

آنچه حکماء مطرح کرده اند در حقیقت کلی طبیعی نبوده است بلکه خود طبیعی بوده است. بحث در این بوده است که آیا ماهیت فقط به وجود ذهنی است یا موجود می شود به وجود عینی.

الامر الثالث: ما هی حقیقة «الماهیة المهملة»؟ الماهیة الملحوظه بلا وصف و قید عند الکل.[1]

امر سوم در ماهیت مهمله است ماهیت مهمله در لسان اصولیین کثیرا ما استفاده می شود و خیلی ذهن متأخرین ما را به خودش مشغول کرده است که حقیقت این ماهیت مهمله چه می باشد؟ آیا یکی از آن اقسام هفتگانه است یا خیر امر جدیدی است؟ در مجموع اقوال در مسئله سه قول است:

قول اول از مرحوم آخوند است که قائلند ماهیت مهمله همان «ماهیت لا بشرط مقسمی» است.

قول دوم قول مرحوم خوئی و استادشان مرحوم اصفهانی است که گفته اند لا بشرط قسمی نمی باشد بلکه «قسیم لا بشرط قسمی» است یعنی در لا بشرط قسمی عدم تقید لحاظ نشده است اما در این مورد عدم تقید لحاظ شده است.

قول سوم نظر مرحوم صدر است که قائلند ماهیت مهمله چیزی جز «لا بشرط قسمی» نمی باشد.

آیا این نزاع حقیقی است یا خیر فقط در حد الفاظ و اصطلاح است؟

می خواهیم این سه نظر را بررسی کنیم.

---

[1] شنبه ۹۵/۰۶/۲۰.

نظر مرحوم خوئی و صدر و اصفهانی برگشت به یک قول است چرا که مرحوم آقای صدر ماهیت لا بشرط را بر می گرداند به ماهیت مهمله می گفت لا بشرط قسمی همان ماهیت مهمله است وقتی ما ماهیت را بلا وصف و بلا قید لحاظ کردیم می شود ماهیت مهمله لذا نزاع از سه تا تقلیل پیدا کرد به دو تا چرا که این سه بزرگوار نظرشان یکی بود و آن اینکه ماهیت مهمله همان لا بشرط قسمی است.

اما می رویم سراغ فرمایش مرحوم آخوند: مرحوم آقای صدر در کتاب بحوثشان نسبت داده اند به مرحوم آخوند که ایشان ماهیت مهمله را بر می گردانند به لا بشرط مقسمی.

سوال از مرحوم آخوند که لا بشرط مقسمی چیست؟ از کفایه استفاده می شود که برداشت ایشان از لا بشرط مقسمی، همان ماهیت مهمله است که آقای صدر اسم آن را لا بشرط قسمی گذاشتند. لذا کلام مرحوم آخوند خالی از ابهام نمی باشد اما آنچه مهم است تفسیر ایشان از لا بشرط مقسمی است که تفسیر ایشان نشان می دهد که مراد ایشان از لا بشرط مقسمی همان ماهیت مهمله است.

لذا همه نظرهای به یک نظر برگشت دارد که مراد از ماهیت مهمله ماهیتی است که به ذات و ذاتیات نظر شده است و این عدم تقید اصلا لحاظ نشده است حتی تقید به وجود و عدم هم لحاظ نشده است. که ما و مرحوم صدر نام او را گذاشتیم «لا بشرط قسمی».

عدم تقید دیگر نمی تواند در لا بشرط قسمی لحاظ شود چرا که همان دو اشکالی که مطرح کردیم پیش می آید.

پس مشخص شد که این نزاع فقط یک نزاع لفظی است و در معنا با هم اختلافی ندارند.

فقط باقی می ماند یک ان قلت که اگر این ان قلت را جواب دهیم از این جهت فارق می شویم.

ان قلت: إن كان النظر فی المهملة الی الذات فمن أين هذه المحمولات غير الذاتية؟

اگر ماهیت مهمله لا بشرط قسمی است چطور این محمولات خارج از ذات را بر این ماهیت مهمله بار می کنیم مثلا می گوییم: «الانسان یأکل»، «الانسان یمشی»، «الانسان لفی خسر» و ... اگر ماهیت انسان به صورت مهمله لحاظ شده است یعنی نظر به ذات شده است چطور این محمولات را بر او حمل می کنیم. پس مشخص می شود نظر به غیر ذات هم نظر می کنیم.

قلت: هذه المحمولات لمحكيات الماهية لا لنفسها.

یک جواب روشن بدهیم و وارد تفصیل نشویم.

ما دائما گفتیم که محمول دائما مرتبط با محکی است نه مفهوم و حتی نه معنا. ما مفاهیم را در ذهن می آوریم و با این مفاهیم اشاره به چیزی می کنیم و بعد برای آن مشار الیه ها و محکی ها حکم صادر می کنیم می گوییم «الانسان یموت» یعنی با الانسان که مفهوم است به مصادیق آن اشاره می کنیم و بعد حکم برای مصادیق صادر کرده و می گوییم: «الانسان یموت». تمام این احکام و محمولات راجع به موضوع نمی باشد بلکه راجع به محکیات و مشار الیها است یعنی در حقیقت موضوع یعنی چیزی که محمولات برای اوست، الانسان نمی باشد بلکه محکیات الإنسان است.

حمل شایع در جایی است که نظر به مصداق یا مصادیق باشد. قضیه معقوله که درست مد نظر منطقی از قضیه است نظر به مفهوم است نه محکی. لذا اگر محکی نداشته باشد نمی توانیم محمولی بیاوریم.

اینها با این ان قلت که از طرف مرحوم خوئی و اصفهانی صادر شده است می خواستند قسم چهارمی در نظر بگیرند که غیر از ماهیت مهمله باشد.

پس بنابراین ما در اعتبار ماهیت سه قسم داریم که قسم اول سه اسم دارد: «الکلی الطبیعی» و «الماهیة المهملة» و «الماهیة اللا بشرط القسمی» که وقتی گفته می شود لا بشرط، مراد لا بشرط قسمی است.

حال بعد از اثبات کلی طبیعی است که می توان صحبت این را کرد که آیا در خارج محقق است یا خیر؟ یعنی اثبات کلی طبیعی مساوق با این نمی باشد که وجود خارجی کلی طبیعی را بپذیریم.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة: فی معانی اسماء الأجناس.

جهت سوم در معنای اسماء الاجناس است.

این اعتبارات ماهیت را علماء مطرح کرده اند برای یکی از الفاظ مطلق که اسم جنس است برای تعیین موضوع له آنها.

المراد من اسماء الاجناس: الاسماء ذات المعنی العام.

مراد از اسماء اجناس اسمائی است که معنای عام دارند مثل حجر، حیوان، شجر و قلم، ابیض، اسود.

العلماء یک کلمه نمی باشد دو کلمه است که «العالم» آن اسم جنس است.

در اصول بحث شده است که موضوع له اسماء الاجناس در حقیقت چه می باشد؟ به عبارت دیگر موضوع له اسماء اجناس ماهیت مطلقه است یا جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده؟ یا چیز سومی غیر اینها؟

ماهیت مقید یعنی ماهیت بشرط شیء و بشرط لا. ماهیت مطلقه اگر گفتیم که ماهیت لا بشرط غیر ماهیت مهمله است ماهیت مطلقه هر کدام از این دو ماهیت مهمله و لا بشرط قسمی می تواند باشد و اگر یکی باشند ماهیت مطلقه همان مهمله است اما در هر صورت لا بشرط مقسمی نمی باشد.

بعد بحث شده است که این جامع دیگر چیست؟ آیا خود جامع همان ماهیت مهمله است؟ لا بشرط قسمی است؟ یا ماهیت لا بشرط مقسمی است؟ یا چیز دیگر؟

بطور عادی جوابهای متعددی داده شده است بجای آنکه متعرض اقوال و نقد اقوال شویم کلام خود را می گوییم که نقد کلام دیگران هم مشخص می شود.

ثمرة البحث: إن وضع للمطلقة فيكون الاطلاق مدلولا لفظيا و الا فيفهم من مقدمات الحكمة.

قبل از ورود به بحث ثمره این بحث چیست؟ گفته شده است اگر اثبات شود که برای ماهیت مطلقه وضع شده باشد اطلاق می شود مدلول وضعی و اگر برای جامع وضع شده باشد اطلاق مدلول لفظی نمی باشد و از مقدمات حکمت فهمیده می شود.

تحقيق المسئلة فی مطلبين:

اما تحقیق این مسئله که در این تحقیق دو مطلب را می گوییم که هم ثمره و اصل مسئله می آید.

المطلب الأول فی موضوع له اسماء الاجناس: وضعت للماهية الموهومة لا لهذه و لا لتاک.

اسماء اجناس بر جامع یا ماهیت مطلقه وضع شده است؟ خیر، بر هیچ کدام وضع نشده است. ما در اعتبارات ماهیت با سه مفهوم سر و کار داریم ماهیت مهمله یا همان کلی طبیعی یا ماهیت لا بشرط، ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا و ماهیت لا بشرط مقسمی همه اینها عناوین می باشند برای مفاهیم اما اسماء اجناس برای هیچ مفهومی وضع نشده است هیچ مفهومی از مفاهیم، اسم ندارد. موضوع له اسماء الاجناس خود ماهیات و ذوات می باشند خود ماهیت انسان موضوع له الانسان می باشد در حالیکه آن مفهوم صورت المعنی است نه خود معنا.

دقت شود اشکال نشود که اگر برای ماهیات وضع می شود مگر نباید در مرحله وضع آن معانی را لحاظ کنیم و صورت به ذهن بیاید و صورت که به ذهن آمد می شود مفهوم و اسم را هم بر همان متصور وضع می کنیم. مگر این روال وضع نمی باشد؟ این جوابش این است که مفهوم، عنوان مشیر است برای موضوع له نه خود موضوع له و

اسم را وضع می کنیم برای مشار الیه. مشار الیه در کجاست در عالم ذهن، وهم ، اعتبار، حقیقت[1] یا واقع است؟ ما ها از کسانی هستیم که معنای انسان در عالم وهم است در هیچ جا موجود نمی باشد نه در عالم عین، و ذهن و نه در عالم اعتبار و واقعیت در عالم عین فرد الماهیت است نه خود ماهیت که فرق بین فرد و خود ماهیت گفته شده است و آن هم که در عالم ذهن است صورت المعنی است.

آنچه را هم که حکماء می گویند کلی طبیعی در خارج موجود است مرادشان موجود بالعرض است که مساوق است با عدم وجود.

حتی اگر ما اصالة الماهیتی شدیم این را دقت کنید بحث این استکه ماهیت اصیل است نه معنا اصیل است. حتی اگر ماهیت بالذات موجود باشد آن ماهیت بالذات اسمش انسان نمی باشد و معنای اسماء اجناس نمی باشد. این فرد موهوم پا به عالم به وجود نمی گذارد مگر اینکه فردش می آید و پای به عالم ذهن نمی گذارد مگر به صورتش.

لذا بحث اعتبارات ماهیت در این جا بلا وجه است چرا که هیچ یک از مفاهیم و این اعتبارات موضوع له اسماء اجناس نمی باشند بله این اعتبار خوب است که گفته شود که در حین وضعِ اسماء اجناس، این ماهیت را واضع، برای اینکه عنوان مشیر قرار دهد برای اشاره به موضوع له، چگونه لحاظ می کند.

دو احتمال در جامع است که یک مقدار توضیح می خواهد که یک احتمالش ماهیت مهمله است.

پس مسمای اسماء اجناس یک امر متوهم شد اما اشکال نشود که وقتی امریست متوهم دیگر چه نیاز به اسم گذاری است چرا که وجود فردش کافی است برای اینکه برای آن اسم گذاری کنیم اگر بخواهیم برای هر کدام فرد از افراد این ماهیت موهومه اسم گذاری کنیم لازم است میلیاردها اسم را حفظ کنیم فرض کنید هر مورچه یا هر کبوتر یا هر برگ درختی یا هر ذره شن و ماسه ای یک اسم باید گذاشت، می شود میلیاردها اسم

[1] حقیقی دو قسم دارد که عینی باشد و ذهنی.

این امر قریب به محال است و حفظ کردن آن هم مشکل است و باعث اخلال معیشت می شود.

عدد بی نهایت مصداق دارد یا کلمه ستاره که میلیاردها میلیارد ستاره داریم که یک کلمه برای ذات موهوم وضع می کنیم و در مقام محاوره مشکل را اینگونه حل می کنیم و نیاز به نام گذاری فرد فرد افراد ماهیت موهومه را نداریم که اختلال معیشت حاصل شود.

پس تمام معانی اسماء اجناس ماهیت موهومه می باشند و فقط صور آنها در عالم ذهن و افراد آن در عالم عین موجود می باشد.

المطلب الثانی فی ثمرة البحث: هل الثمرة المذکورة، ثمرة البحث واقعا؟[1]

مطلب دومی که در تحقیق مسئله می خواهیم بیان کنیم این است که ثمره ای که گفته شده است آیا این ثمره درست است یا خیر؟

اینها گفته اند که اگر گفتیم موضوع له اسماء الاجناس، ماهیت مطلقه است اطلاق مدلول لفظ است و اگر جامع باشد اطلاق مقتضای مقدمات حکمت است. این درست نمی باشد.

مقدمة فی الثمرة المذکورة:

برای بیان این که این ثمرة مذکوره درست نمی باشد باید مقدمه ای ذکر شود:

در قبل در بحث «دلالت» گفتیم که دائما دلالت متقوم به دو رکن است: دال و مدلول. بعد دلالت را تقسیم کرده اند: به دلالت تصوریه و تصدیقیه که دائما این تقسیم بندی به لحاظ مدلول است که اگر مدلول ما یک تصور باشد به آن می گویند دلالت تصوریه و اگر مدلول ما در یک دلالت، یک تصدیق باشد به آن دلالت می گویند دلالت تصدیقیه. خوب اگر دلالت ما تصوری شد دال ما چیست؟ در دلالت تصوریه از یک

[1] یکشنبه ۹۵/۰۶/۲۱.

تخیل و یک احساس منتقل می شویم به یک تصور. دال ما یک احساس و صورت حسی و یا صورت تخیلی یک لفظ است اما در دلالت تصدیقیه هیچ زمان از یک احساس یا از یک تخیل منتقل نمی شویم به یک تصدیق ما دائما از یک تصدیق به تصدیق دیگر منتقل می شویم در دلالت تصدیقیه دائما باید دال ما یک تصدیق باشد حتی در منطق می خوانیم از یک تصدیق نمی توانیم به یک تصدیق منتقل شویم بلکه از چند تصدیق به یک تصدیق منتقل می شویم که حداقل باید دو تصدیق باشد این در جای خودش گفت شده است و درست هم می باشد.

ما باید سراغ تصدیقی برویم که منشأ این تصدیق و این انتقال شده است و سراغ تصور نمی توانیم برویم و این انتقال اسمش است دلالت تصدیقیه.

ما نحن فیه:

اما در ما نحن فیه باید گفته شود که اطلاق از افراد ظهور است که ظهور عبارت است از یک دلالت ظنیه. ظهور و دلالت ظنیه دائما از افراد دلالت تصدیقیه است. دلالت تصدیقیه یا قطعی است یا ظنی که به ظنی آن می گویند ظهور. اگر در «اکرم العالم» می گوییم واجب مطلق[1] است، این مدلول ما که «اطلاق» باشد، یک مدلول تصدیقی است امکان ندارد که از شنیدن لفظ «أکرم» این تصدیق برای ما حاصل شود وقتی می گوییم این خطاب یا عنوان مطلق یا مقید است دائما اگر انتقالی باشد این انتقال دائما نتیجه یک تصدیقی می باشد لذا هیچگاه از شنیدن یک لفظ به تصدیق نمی رسیم.

این تصدیقات چه می باشند که بوسیله آنها به این می رسیم که این واجب مطلق است؟ در اصطلاح اصولی چند تصدیق داریم که از آنها به این تصدیق اطلاقی می رسیم که آن تصدیقها «مقدمات حکمت» می باشد که در عدد آن اختلاف است که دو تا می باشند یا سه تا. پس ما از «مقدمات حکمت» به اطلاق می رسیم که دو یا سه تصدیق

[1] مطلق در مقابل مقید نه در مقابل مشروط.

می باشند. می رسیم که واجب مطلق است نه مقید اگر می گوییم «أکرام» مطلق است از مقدمات حکمت می رسیم.

یعنی مقدمات حکمت که تصدیق می باشند ما را می رساند به این تصدیق ظنی که اطلاق باشد.

پس بنابراین اطلاق نمی توان یک مدلول وضعی باشد. مدلول وضعی دائما یک تصور است که ما از احساس یا تخیل یک لفظ به آن تصور ذهن ما منتقل می شود. اطلاق یک دلالت تصدیقی است که هیچگاه دال آن نمی تواند یک احساس یا تخیل لفظ باشد.

حتی شما وقتی که دودی را می بینید که تصدیق حاصل می شود که در این خانه آتش است در واقع از دو مقدمه به این می رسید: یکی اینکه از این خانه دود بلند است و دیگر اینکه دود معلول آتش است به این تصدیق می رسید که در خانه آتش موجود است.

لذا مهم است که در ذهن شریف شما باشد که هیچ احساس یا تخیل لفظی نمی تواند ما را به تصدیق برساند.

ان قلت: إن العموم ظهور و لکن یقولون بأنه مدلول لفظی.

عموم هم یک تصدیق است لذا چرا می گویند که عموم یک مدلول لفظی است و اطلاق یک مدلول غیر لفظی؟

قلت: إن العمومیة التی تکون وصفا للواجب، لا یکون لفظیا و اللفظی مدلول کلمة «کل».

ما دو عموم داریم: یکی که مدلول تصوری است که مدلول امثال لفظ «کل» است و یکی اینکه این حکم و واجب عام است این را از «کل» نمی توانیم بفهمیم.

خوب سوال: اگر هم اطلاق و هم عموم از مقدمات حکمت فهمیده می شودند و در هر دو شمول می باشد پس فرق بین «اطلاق» و «عموم» چه می باشد؟

جواب اینکه تنها فرقی که دارند این است که در مقدمات حکمت که چند تصدیق بودند یکی از تصدیقاتی که در مقدمات حکمت در اطلاق است این است که شمول را از عدم ذکر قید یا ذکر لفظ بدون قید می فهمیم اما در عموم شمول را از لفظ «کل»[1] می فهمیم. این تنها فارق بین شمولی «عمومی» و شمول «اطلاقی» است و الا در هر دو از مقدمات حکمت به این عموم رسیدیم.

یک چیزی است که به آن «شناسایی» می گوییم یعنی مثلا وقتی ما خانه زید را می بینیم که از آن دود بلند می شود و در این خانه آتش است به این صورت است که ذهن ما دو امر را شناسایی می کند: یکی اینکه این خانه زید است و دیگر اینکه این دود است و یک قضیه مرکوزی در ذهن ماست که دود معلول آتش است بعد از این دو شناسایی و این قضیه مرکوزه، به این تصدیق می رسیم که در خانه زید آتش است.

این شناسایی دلالت و انتقال نمی باشد ذهن ما چیزهایی را که می بیند شناسایی می کند این انتقال نمی باشد، انتقال یعنی ذهن ما از یک معلوم به یک معلوم دیگر منتقل شود. انتقال یا بر اساس یک عکس العمل و انعکاس شرطی[2] می باشد یا بر اساس یک عملیه ذهنی است که اسمش فکر است . تصدیق هیچ وقت در انعکاسات شرطی ما نمی آید بلکه فکر و عملیه ذهنی ماست که از یک تصدیقاتی به یک تصدیق یا از قضایایی به یک قضیه منتقل می شود. لذا اینکه این خانه زید است یا اینکه دود معلول آتش است تصدیقی نمی باشد که به آن منتقل شده باشیم بلکه یک شناسایی است.

فکر در جایی است که از مجموعه ای از تصدیقات، یک تصدیقی را استخراج کند شناسایی دائما تصدیق است کلا شناسایی یعنی تصدیق علم یعنی تصدیق شناخت یعنی

---

[1] وضع کل بالتسمیه می باشد.

[2] ما یکسری منبهاتی و محرکاتی داریم که بر اساس آن محرکات و منبهات یکسری عکس العملهایی صورت می گیرد. این محرکات و منبهات به دو قسم طبیعی و شرطی تقسیم می شود که بالتبع انعکاسات هم به طبیعی و شرطی تقسیم می شود. منبهات و محرکات و انعکسات طبیعی با انسان متولد می شود اما محرکات و انعکاسات شرطی با انسان متولد نمی شود. یکی از موارد انعکاس شرطی، شرطیت بین احساس یک لفظ و تصور معنای آن است یا احساس یک لفظ و تصویر آن معنایش می باشد و تارة بین احساس یک شیئی غیر لفظ و تصور یا تصویر شیئی دیگر شرطییت صورت می گیرد مثلا به طور اتفاقی هر زمان به میز نگاه کردم، اتفاقی افتاده است بعد از گذشت چند باره این اتفاق بین دیدن میز و یادآوری آن اتفاق شرطیت حاصل می شود. (اس مد ت ب ک اج ۹۵/۰۶/۲۳ دق ۱۰:۲۴).

تصدیق. تا در ناحیه یک تصدیق نیاید اصلا علم و شناسایی و معرفت[1] معنا ندارد اجزائی را که در معرفت ما استفاده می کنیم یا در شناخت استفاده میکنیم از مجموعه ای از تصورات است که در یک تصدیق به آن نیاز داریم.

ما یک دفعه کبوتر ار می بینیم که این یک صورت حسی است و تارة تخیل می کنیم این می شود صورت تخیلی تارة آن را تصور می کنیم می گوییم کبوتری با خصوصیت «الف» خصوصیتی که منحصر به اوست و در عالم هیچ کبوتری این خصوصیت را ندارد. این را تصور می گوییم اما اینکه این پرنده کبوتر است و این خصوصیت را دارد این می شود شناسایی و معرفت و شناخت ما.

ان قلت: فلیقل یکون التصدیق مدلول اللفظ بلا قید ان وضع للمطلقه و هذا ثمرة بشکل آخر.

در ثمره بحث می توان گفت که اگر اسماء اجناس وضع شده باشند برای ماهیت مطلقه، اطلاق مدلول لفظ بدون قید است و الا مدلول غیر لفظی است.

قلت: اللفظ بلا قید احد المقدمات لا کل المقدمات.

اگر قبول کردیم که وضع شده است برای ماهیت مطلقه باز این ثمره درست نمی باشد چرا که گفتیم تصدیق هیچ زمانی از تصور و یک لفظ بدست نمی آید و در آنجا ذکر لفظ بدون قید یکی از مقدمات است که باز ضمیمه می شود به یک مقدمه دیگر و آن دو با هم دال برای مدلول تصدیقی می باشند نه اینکه صرف ذکر لفظ بدون قید نتیجه اش تصدیق به اطلاق باشد. لذا هیچ زمانی احساس یا تخیل یک لفظ نمی تواند دال بر اطلاق که یک مدلول تصدیقی است، باشد.

پس اولا اسماء اجناس وضع شده است برای خود ماهیت که امری است موهوم است نه ماهیت مهمله و جامع که همگی مفهوم می باشند.

و در هر صورت اطلاق یک مدلول تصدیقی است که باید از مجموعی از تصدیقات بدست بیاوریم واز هیچ لفظی نمی توان فهمید.

---

[1] معرفت و شناخت و علم یعنی تصدیق و شناسایی یکی از افراد تصدیق است و هم معنای شناخت نمی باشد.

هذا تمام کلام در این جهة ثالثة.

الجهة الرابعة: التقابل بین الاطلاق و التقیید.

اصولیین قبول کرده اند نسبت بین اطلاق و تقیید تقابل است. تقابل نسبت بین دو شیء است که لا یجتمعان فی محل واحد من جهة واحدة. در این مقدار که تقابل بین تقیید و اطلاق است مورد اتفاق است و نمی توان در مورد واحد در جهت واحد، هم اطلاق باشد و هم تقیید.

تقابل که از اقسام تخالف است خودش به چهار قسم تقسیم می شود:

- تقابل به سلب و ایجاب.
- تقابل به عدم و ملکه مثل اعمی و بصر.
- تقابل به تضاد مثل بیاض و سواد.
- تقابل به تضایف مثل ابوت و بنوت.

الاقوال فی نوع التقابل بینهما:

علماء قبول تقابل کرده اند و انما الکلام در نوع این تقابل است. تا جاییکه اطلاع داریم کسی به تضایف قائل نشده است اما سه قسم باقی مانده، قائل دارد.

القول الأول للمرحوم المیرزا: التقابل بین الملکة و عدمها.

یک قول تقابل را به ملکه و عدم گرفته اند مثل میرزای نائینی. اطلاق می شود عدم و تقیید می شود ملکه هر عدم تقییدی، اطلاق نمی باشد بلکه در جایی که مِن شأنه أن یقیَّد اگر قید نباشد می شود اطلاق مثل عمی و بصر، اعمی و بصیر. هر بی چشمی اعمی نمی باشد به دیوار نمی گویند اعمی بلکه شیئی که من شأنه ان یبصر اگر بصر نداشته باشد می شود اعمی.

القول الثانی للمرحوم الصدر: التقابل بین السلب و الایجاب.

قول دوم تقابل به سلب و ایجاب است که مرحوم آقای صدر قائل است که تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل بین سلب و ایجاب است نه ملکه و عدم ملکه. اطلاق می شود سلب و تقیید می شود ایجاب.

القول الثالث للمرحوم الخوئی: التقابل بین المتضادین.

قول سوم قول مرحوم آقای خوئی است که ایشان قائلند که تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضاد است.

بعد مرحوم آقای صدر اشکالی بر مرحوم میرزا دارند و آن اینکه بحث ما در اطلاق و تقیید ثبوتی است نه اثباتی. در اطلاق و تقیید اثباتی است که تقابل، تقابل عدم و ملکه است اما در اطلاق و تقیید ثبوتی دیگر ملکه و عدم ملکه نمی باشد یا تضاد است یا سلب و ایجاب.

سپس ایشان پذیرفته است که قول مرحوم خوئی طبق مبنایشان که در لا بشرط قسمی عدم تقیید لحاظ می شود، درست است اما با بطلان مبنایش این دیگر درست نمی باشد و تقابل سلب و ایجاب می باشد.

لذا مرحوم صدر مصالحه ای کرده است بین اقوال در مورد میرز اگفته اند که ایشان نظر به عالم اثبات داشته اند نه ثبوت لذا در مقام ثبوت چیزی نگفته است که با دیگران مخالف باشد و فرمایششان در عالم اثبات هم درست است و قول مرحوم خوئی هم که طبق مبنایشان درست است و طبق مبنای ما که صحبت نکرده است لذا نزاع ما در این مسئله با مرحوم خوئی نمی باشد و نزاع ما در مبنا می باشد لذا همه قائل به این می توان بشوند که رابطه سلب و ایجاب است اگر مبنای ما را قبول کنند یا حداقل تسلم کنند.

مختارنا:

به جای نقد وارد مختار خود می شویم که اشکال کلام بقیه هم مشخص می شود.

ما باید در نظر بگیریم که چه اشیائی به اطلاق و تقیید متصف می شوند و بعد در آنجا بررسی کنیم که اطلاق با تقیید تقابلش چیست؟

ما سه امر داریم که این سه امر متصف به اطلاق و تقیید می شوند. در این سه تا تقابل را جدا جدا باید در نظر بگیریم. یکی «عنوان مأخوذ در خطاب»، دیگر «واجب و متعلق الطلب» و دیگر «ملحوظ حین الخطاب». این سه امر به اطلاق و تقیید متصف می شود.

التقابل إن كان «العنوان المأخوذ فی الخطاب» يتصف بالإطلاق:

اما در عنوان مأخوذ در خطاب یعنی عنوان متعلقی که در خطاب اخذ می شود مثلا در «اکرم العالم» می گوییم «اکرام» مطلق است و در «اکرم العالم یوم الجمعه» بنا بر این که «یوم الجمعه» قید ماده باشد نه هیئت یا در مثال روشن تر مثل: «یجب الاکرام فی یوم الجمعة» که روشن است که قید «یوم الجمعة»، قید اکرام است، می گوییم «اکرام» مقید است.

اینجا نسبت بین اطلاق و تقیید چیست؟

این را دقت کنید این خطاب ما تارة خطاب تبلیغ است و تارة خطاب تشریع است.

فی خطاب التبليغ: التضاد الأصولی.

خوب در خطاب تبلیغ این «اکرام» هم می تواند مطلق باشد، و هم می تواند مقید باشد و هم می تواند مجمل باشد که نه مطلق است و نه مقید. پس بنابراین در خطاب تبلیغ تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل بین سلب و ایجاب نمی باشد چون سلب و ایجاب حد وسط ندارد. می ماند دو احتمال دیگر یکی «عدم و ملکه» و یکی هم «تضاد». کدام است؟

این دائر مدار تعریف ما از اطلاق است البته اطلاق در قسم اول که وصف است برای عنوان مأخوذ در خطاب. در تعریف اطلاق در اینجا دو نظر است. یکی عبارت است از «عدم ذکر القید» و هم یکی عبارت است از «ذکر اللفظ بلا قید».

اگر گفتیم اطلاق، «عدم ذکر القید» می باشد رابطه بین اطلاق و تقیید می شود تقابل «عدم و ملکة» و اگر گفتیم اطلاق، «ذکر اللفظ بلا قید» می باشد، تقابل می شود تضاد. در تضاد دو امر وجودی می باشند و در عدم و ملکه یک امر عدمی و یک امر وجودی است.

این که کدام تعریف را بگیریم، این دست ماست چون این تعریفات، تعریفاتی نمی باشد که اشاره به یک واقعیتی داشته باشد بلکه در واقع می خواهیم توسط این تعریفات واقعیتی را مشخص کنیم.

اما اگر بخواهیم یکی از تعاریف را انتخاب کنیم می گوییم: «ذکر اللفظ بلا قید». چون ما یک اطلاق دیگری داریم به نام «اطلاق مقامی» که آن را گرفتیم «عدم ذکر القید و الشیء». لذا بخاطر این که این دو اطلاق اشتباه نشود، اطلاق لفظی را «ذکر اللفظ بلا قید» گرفتیم. بحث ما در اطلاق لفظی است. عدم ذکر شیء می شود اطلاق مقامی. لذا رابطه می شود تضاد اگر لفظ بدون قید بیاید می شود «اطلاق» و اگر لفظ بدون قید بیاید می شود «تقیید». دقت کنید این ضد، ضد اصولی است نه فلسفی و لو ثالثی هم دارد که اجمال باشد. اجمال هم «ذکر اللفظ بلا قید» اما اطلاق نمی باشد چرا که اطلاق یک خصوصیت دیگری هم دارد که آن را از اجمال جدا می کند و آن عبارت است از: «کون المتکلم فی مقام البیان». این قید را اضافه می کنیم تا اجمال خارج شود. وقتی می گوییم خطاب در «اکرم العالم» مطلق است «اطلاق» به معنای «عنوانی» است.

فی خطاب التشریع: التضاد الأصولی او الفلسفی.

اما در خطاب تشریع تقابل چگونه است؟ مولا فرموده اند: «اکرم العالم» و به نفس این خطاب، وجوب اکرام را تشریع کرد. این را دقت کنید در خطاب تشریع من فقط موکول می کنم به بحث دیگری و آن اینکه خطاب در خطابات تشریعیه اجمال بر می دارد یا خیر؟ اگر اجمال بر دارد و ما اطلاق را عدم ذکر القید، معنا کنیم تقابل می شود، ملکه و عدم ملکه و اگر اجمال بر ندارد می شود تقابل بین سلب و ایجاب. و اگر ما اطلاق را «ذکر اللفظ بلا قید» گرفتیم — کما اینکه به این قائل شدیم ـ و قائل به این

شدیم که خطاب تشریع اجمال بر می دارد، می شود ضدین لهما ثالث و اگر گفتیم که اجمال بر نمی دارد می شود ضدین لا ثالث لهما.

هذا تمام الکلام در قسم اول که اطلاق و تقیید به لحاظ عنوان باشد.

[1] التقابل إن کان «الواجب و المطلوب» یتصف بالإطلاق:

امر دوم که متصف به اطلاق و تقیید می شود «واجب و مطلوب» می باشد. می گوییم واجب و مطلوب یا مطلق است یا مقید.

این واجب و مطلوب را توضیح دهیم اولا و بعد ببینیم رابطه بین اطلاق و تقیید در اینها چطور است.

توضیح المطلوب:

ما قائلیم که حقیقت تکلیف چیزی جز یک طلب یا ردع انشائی نمی باشد. در ایجاب طلب انشائی است و در نهی ردع انشائی است. طلب انشائی فعلی است از افعال ما.

حکماء افعال ما را به فعل جوارحی و جوانحی تقسیم می کنند تکلیف هم فعلی است جوارحی و هم جوانحی. هر دو با هم است. یکی «قصد» که فعل جوانحی است یکی «ابراز و انشاء» که فعل جوارحی است.

اصلا طلب انشائی که عبارت بود از سعی نحو المطلوب، فعل ما است. حقیقت ایجاب و تحریم این طلب و ردع است. ممکن نیست ما طلب انشائی داشته باشیم و مطلوب به طلب انشائی نداشته باشیم. نمی شود طلب باشد و مطلوبی نباشد. به این مطلوب انشائی می گوییم واجب. به این واجب می گوییم مطلوب لذا اگر مولا گفت: «اکرم العالم» این فعل مولا، طلب است و مطلوب مولا «اکرام» است که یا مطلق است یا مقید در اینجا می خواهیم ببینیم که رابطه بین این دو چه می باشد.

---

[1] سه شنبه ۹۵/۰۶/۲۳.

فرق اینجا که مطلوب متصف به اطلاق می شود با مورد قبلی که عنوان متصف به اطلاق و تقیید می شد در این است که در مورد قبلی عنوان جزء خطاب بود و خطاب جزئی از مبرز و انشاء است و دیگر اینکه عنوان در خطاب تبلیغ هم می آمد و متصف به اطلاق و تقیید می شد بخلاف اینجا که مطلوب فقط در خطاب مولا می آید نه در خطاب تبلیغ در خطاب تبلیغ دیگر خبری از انشاء نمی باشد.

انحاء التقابل:

در اینجا باید به نسبت به سه عالم بسنجیم:

التقابل فی عالم الإنشاء و الطلب: التضاد فالواجب مطلق اذا کان المطلوب طبیعیا و مقید اذا کان حصّتاً.

در اینجا ما قائل به تضاد می باشیم اگر «طبیعت» تحت طلب برود به او «مطلق» می گوییم البته به قیودی هم نیاز داریم چرا که می شود طبیعی تحت طلب برود و ما اطلاقی نداشته باشیم مثل موارد اهمان و اجمال و اگر «حصّه» تحت طلب رفته باشد می شود «مقید». چون «طبیعی» و «حصه» دو امر وجودی می باشند، رابطه می شود تضاد.

دقت کنید انشاء فعل ماست نمی توانم من انشائی داشته باشم بدون اینکه در طلب، مطلوبی باشد آنچه در مرحله طلب، مطلوب می باشد، عنوان طبیعی است این عنوان بما هو عنوان، مطلوب نمی باشد بلکه بما هو ملحوظ فیه المعنی، مقصود است که این معنی یا طبیعی است یا حصه.

التفابل فی عالم اللحاظ: التضاد أیضا ففی المطلق کان الطبیعی ملحوظا و فی التقیید کانت الحصة ملحوظا.

اما نسبت به عالم «لحاظ». این را دقت کنید چه مولا در مقام انشاء باشد و چه امام در مقام ابلاغ باشد، فرقی نمی کند باید آن واجب و مطلوب را لحاظ کنند تا لحاظی نباشد مولا نمی تواند انشاء و امام نمی تواند ابلاغ کند در مرحله لحاظِ متکلم ــ که جامع بین مولا و مبلغ است ــ، فارق بین مطلق و مقید در چیست؟

آیا فرقش سلب و ایجابی است؟ یا خیر، تضادی است؟ و یا عدم و ملکه می باشد؟ ما قائلیم در مرحله لحاظ هم دو امر وجودی است و رابطه تضاد است در مطلق متکلم طبیعی را لحاظ می کند و در مقید حصه را لحاظ می کند.

لذا غیر از مورد اول[1] که تفصیلی شدیم، ما تضادی می باشیم.

ینبغی التوجه علی نکتتین:

در اینجا دو نکته مهم است که باید توجه شود:

النکتة الأول: المراد من «الثبوت» و «الإثبات».

در لسان علماء اصول معروف شده است اطلاق به لحاظ «اثبات» و به لحاظ «ثبوت». توضیح نداده اند که مرادشان دقیقا از اثبات و ثبوت چه می باشد؟ ما سه مرحله کردیم: مرحله «خطاب» و «انشاء» و مرحله «لحاظ». اثبات و ثبوت کدام یک از این مراحل است؟ مراد آنها از مرحله «اثبات» مرحله خطاب و لفظ است. که این را ما قبول کردیم.

اما مرادشان از «ثبوت» مرحله لحاظ است چرا که اگر در کلمات ایشان دقت کنید مثلا مرحوم خوئی می فرمایند که شخص لحاظ می کند عدم تقید را لذا نظر دارد به عالم لحاظ. مرحوم صدر می گویند که ما عدم تقید را لحاظ نمی کنیم بلکه طبیعی را لحاظ می کنیم. لذا هر دو قائل به مرحله لحاظ می شوند. مراد از لحاظ، لحاظ معناست نه لحاظ محکی که این اصلا مهم نمی باشد.

خوب به لحاظ اصطلاح مشکلی ندارد که نام یکی را اثبات و یکی را ثبوت بگذاریم اما اگر بخواهیم مرحله ای را به عنوان مرحله ثبوت قرار دهیم مرحله وسط که انشاء است می شود ثبوت مرحله سوم هم کاشف از این مرحله است اصلا برای ما اهمیتی

[1] که عنوان متصف به اطلاق و تقیید شود و در خطاب تشریع هم این اطلاق یا تقیید آمده باشد که در این صورت بین اینکه قائل به اجمال در خطاب تشریع شویم یا خیر، و اطلاق را ذکر اللفظ بلا قید یا عدم ذکر القید معنا کنیم، تفصیل دادیم.

ندارد که در ذهن مولا چه می باشد برای ما مرحله وسط و خطاب مهم است اما مرحله لحاظ را داخل کردن، اصلا اثری ندارد.

درست است که انشاء مسبوق به لحاظ است اما این لحاظ اثری ندارد. دنبال این می باشیم که مولا چه می خواهد که در مرحله انشاء مشخص می شود.

تمام گیر ما در مورد همین طلبهای مولاست نه لحاظهای مولا . مهم برای عبد طلب مولاست نه لحاظ مولا لذا هر چه مولا لحاظ کرده باشد تفاوتی ندارد.

لفظ کاشف از مطلوب مولا است. مطلوب مولا سه احتمال دارد: طبیعی به نحو اطلاق، طبیعی به نحو اجمال، طبیعی به نحو مقید و حصه.

ما مرحله انشاء و طلب را می گذاریم مرحله «ثبوت» است.

لذا مرحله اثبات مرحله خطاب است و مرحله ثبوت مرحله انشاء و طلب است که تضادی شدیم اما مرحوم صدر که سلب و ایجابی شدند، به این خاطر است که می فرمایند که یا لحاظ قید می شود یا لحاظ نمی شود که رابطه می شود سلب و ایجاب.

النکتة الثانیة: الفرق بین تضادنا و تضاد المرحوم السید الخوئی.

نکته دوم این است که ما ها تضادی شدیم اما تضاد ما ربطی به تضاد مرحوم خوئی ندارد چرا که ایشان تضاد را به عالم لحاظ برده بودند اما ما تضاد را به عالم انشاء و طلب بردیم حتی اگر در لحاظ عدم تقید را لحاظ کنیم این قبل از انشاء است و ربطی به انشاء ندارد و باز طبیعی تحت انشاء می رود. لذا چه مسلک مرحوم خوئی و چه مسلک مرحوم صدر را قبول کنیم باز در انشاء طبیعی تحت طلب می رود حال یا به نحو اطلاق یا به نحو تقید. به عبارت دیگر طبیعی که تحت طلب رفته است اگر مقدمات حکمت باشد می شود اطلاق و اگر نباشد می شود مقید.

ما دو اشکال به مرحوم خوئی گرفتیم: یکی اینکه ایشان به مرحله لحاظ رفته اند و ما به مرحله انشاء و دیگر این که می گوییم عدم تقید لحاظ می شود و ما می گوییم که عدم تقید لحاظ نمی شود.

لذا مهم مقام وسط یعنی مرحله طلب و انشاء است که تقابلشان بین تضاد است مرحله سوم هم که لفظ و خطاب است که مهم است چرا که ما با خطاب تشریع سر و کار نداریم و با خطاب تبلیغ سر و کار داریم و می خواهیم تشریع را از آن بفهمیم. ما مقدمات حکمت را در کلام معصوم اجرا می کنیم و کشف می کنیم تشریع را.

لذا به طور روشن مرحله اثبات کلام معصوم و مرحله ثبوت می شود مرحله انشاء و طلب است.

این بحث تقابل ثمره عملی ندارد و یک تحلیل است که حال رابطه سلب و ایجاب باشد یا تضاد.

هذا تمام الکلام فی الجهة الرابعة.

الفصل الثانی فی مقدمات الحکمة.

گفتیم که اطلاق یک ظهور است یعنی این کلام ظهور در اطلاق دارد ظهور دائما یک دلالت تصدیقیه است در دلالت تصدیقیه دائما گفتیم دال ما یک تصدیق است و گفتیم که دال نه تنها تصدیق است بلکه چند تصدیق است.

سوال این است که وقتی می گویم این کلام مطلق است، آن تصدیقاتی که ما را به این مدولول این کلام که اطلاق باشد، می رساند چیست؟ در لسان علماء معروف شده است که آن مقدمات و تصدیقات مقدمات حکمت است. که اگر آن مقدمات حاصل شود این تصیدق اطلاقی هم می آید.

در یک کلام عادی شما در نظر بگیرید مثلا «اکرم العالم» ما یکی «هیئت اکرم» را داریم یک «ماده اکرم» را که اکرام است، داریم و یکی «متعلق المتعلق» که عالم می باشد. علماء گفته اند در «اکرم العالم» سه اطلاق داریم: اطلاق در هیئت، اطلاق در ماده یا متعلق و دیگر اطلاق در موضوع که عالم باشد.

پس بنابر این که می گوییم این جمله و خطاب اطلاق دارد در واقع باید معین کنیم مفاد هیئت اطلاق دارد؟ ماده اطلاق دارد؟ یا موضوع اطلاق دارد؟ یا هر سه اطلاق دارد یا دو امر از این سه امر اطلاق دارد؟

در مقابل اطلاق در هیئت و اطلاق در موضوع می شود اشتراط و در مقابل اطلاق در ماده یا متعلق می شود تقیید. بحث ما در مطلق و مقید است اما حرفهایی که در مورد مطلق می گوییم در مورد هر سه اطلاق می آید. ولو در مورد هیئت و موضوع مقید بکار برده نمی شود. اگر می گوییم در اطلاق نیاز به مقدمات حکمت داریم فرق نمی کند که این اطلاق در مقابل تقیید باشد یا اشتراط. لذا اصولیین در این بحث با توجه یا بدون توجه از امثله ای استفاده کرده اند که اطلاق در مقابل تقیید نمی باشد اما مشکلی ندارد چرا که حرفها بین هر دو اطلاق مشترک است لذا ممکن است مثالهایی برای سهولت زده شود که اطلاق شرطی باشد نه اطلاق تقییدی.

خوب این اطلاق را بنا بر اصطلاح آخوند از سه مقدمه استفاده می کنند بعضی هم گفته اند که از این سه مقدمه، دو مقدمه کافی است. فعلا طبق نظر مرحوم آخوند به سه مقدمه نیاز داریم که به این اطلاق برسیم یعنی اگر در مرحله قبل، این سه تصدیق حاصل شود برای ما تصدیق چهارم که عبارت است از اینکه این کلام مولا مطلق است، حاصل می شود.

این سه مقدمه را عرض کنیم و بعد در تک تک آنها وارد می شویم:

مقدمه اول عبارت است از: «أن تکون المتکلم فی مقام البیان» لا الاجمال و الاهمال. متکلم در مقام بیان باشد نه اهمال و اجمال. اهمال «عدم کون المتکلم فی مقام البیان» می باشد و اجمال «کون المتکلم فی مقام عدم البیان» یعنی متکلم می خواهد بیان نکند.

دقت کنید این تصدیقی است که باید من پیدا کنم که اگر مولا می گوید اکرم العالم این را باید احراز کنم که متکلم در مقام بیان است.

مقدمه دوم: «أن لا تکون القرینه المتصلة علی التقیید». قرینه متصله در کار نباشد خواه این قرینه متصله لفظیه باشد، لبیه باشد، حالیه یا مقالیه و ...باشد.[۱] لذا اگر گفت تجب الصلاة مع الوضوء دیگر «صلاة» اطلاق ندارد چرا که قرینه متصله مع الوضوء می باشد.

مراد از قرینه در اصطلاح قرینه متصله است لذا «متصله» قید توضیح است و قرینه منفصله قرینه نمی باشد چرا که در معانی و بیان این قرینه منفصله نبوده است و بعدها اصولیین یا یک سنخ کلامهای منفصل برخورد کردند و اسم آن را قرینه منفصل گذاشتند. قرینه متصله مانع انعقاد ظهور است اما منفصله این طور نمی باشد و مانع بقاء حجیت است.

مقدمه سوم: «أن لا یکون قدر متیقن فی مقام التخاطب». قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباید در کار نباشد.

لذا اگر من این سه تصدیق را احراز کردم، نتیجه می گیریم و این تصدیق برای من حاصل می شود که کلام مولا مطلق است.

لازمه عدم حکمت این است که قصد از او متمشی نشود لذا اگر مولا دیوانه هم قصد داشت این مقدمات می آید.

ابتداءا یک به یک وارد هر کدام شده توضیح داده می شود و نقد آن بیان هم می شود.

[۲]المقدمة الاولی: «کون المتکلم فی مقام البیان».

مقدمه اول این است که متکلم در مقام بیان باشد.

---

[۱] ابتدای ت ک اص اس مد یکشنبه ۹۵/۰۷/۲۵.

[۲] چهارشنبه ۹۵/۰۶/۲۴.

در این مقدمه اول باید بیان شود که مقام بیان یعنی چه؟ و دیگر اینکه توضیح داده شود که از کجا احراز کنیم متکلم در مقام بیان است یا خیر؟

المراد من البیان:

ما سه اطلاق داریم:

- اطلاق در مفاد هیئت.
- اطلاق در ماده.
- اطلاق در موضوع.

المراد من البیان فی «المادة»: أن یقصد المولا أن یبیّن مراده منها، أ هو طبیعی الماده او حصة منه؟

ماده یعنی متعلق تکلیف. مولا یا طبیعی ماده را اراده کرده است یا حصه را اراده کرده است، در مقام بیان باشد یعنی مراد خود را از متعلق را می خواهد بیان کند که مراد من طبیعی است یا حصه. متکلم در مقام طلب دو حالت می تواند داشته باشد:

- تارة در مقام بیان است که می خواهد بیان کند که مطلوب او طبیعی است یا حصه.[1]
- تارة در مقام بیان نمی باشد طبیعی را می آورد اما می خواهد بگوید در امر به این طبیعی فی الجمله طلبی را دارد اما اینکه متعلق طلب طبیعی است یا حصه درمقام بیان نمی باشد.[2]

پس در مقام بیان است یعنی در مقام بیان قصد خود از متعلق و مطلوب نسبت به طبیعی و حصه می باشد. به عبارت دیگر یعنی در مقام تحدید و بیان متعلق تکلیف و مطلوبش می باشد.

---

[1] یعنی در این مقدمه اول می دانیم و احراز می کنیم که متکلم در مقام بیان متعلق تکلیف است که یا طبیعی است یا حصصی از طبیعی اما اینکه کدام یک از این دو متعلق التکلیف است را از مقدمه دیگر می فهمیم یعنی اگر کلام را بدون قید و قرینه آورد پس در مقام بیان طبیعی است و اگر با قید آورد یعنی در مقام بیان حصه ای از طبیعی است.

[2] به عبارت دیگر در مقام بیان این است که تکلیف شامل طبیعی می شود اما از باب اینکه متعلق تکلیف است، این تکلیف شامل آن می شود یا خیر، در مقام بیان نمی باشد.

پس اگر متکلمی در مقام بیان مطلوب و متعلق تکلیفش بود این را باید احراز کنیم اگر احراز کردیم این می شود مقدمه اول.

کیف یحرز أن یکون المتکلم فی مقام البیان او لا؟

خوب حالا این را از کجا بفهمیم؟ متکلم گفته است: «اکرم العالم» آیا مولا در مقام بیان متعلق تکلیفش بوده است یا فقط می خواهد بگوید که فی الجمله در مورد عالم من تکلیف و طلبی دارد؟ مثلا آیا «اکرام فی الیل»، «اکرام بالمال»، «اکرام بالاطعام»، .... یا حصه ای خاص دیگر را اراده کرده است یا مطلق اکرام را اراده کرده است یا خیر اصلا در مقام بیان نمی باشد؟

این باید محرز شود.

خوب از کجا بفهمیم که مولایی که گفته است: «اکرم العالم» در مقام تحدید و بیان بوده است یا خیر؟ اگر مقام بیان را احراز نکنیم جمله می شود «مهمل» یا «مجمل». از کجا بفهمیم در مقام بیان است؟ از کجا معلوم که فردا در صورتی که این کلامش مجمل یا مهمل باشد، تعیین و تبیین نکند و در صورتی که کلامش مطلق است، تقیید نزد و نگوید: «فلیکن الاکرام بالضیافة».

الاقوال فی کیفیة الاحراز:

این مقام بیان را از کجا احراز کنیم؟

القول الأول: لا سبیل علیه الا بأصل و تبانی عقلائی.

قول اول: راهی نداریم برای احراز فقط یک اصل عقلائی است که اگر مولا کلامی را گفت و قرینه ای برای اجمال و اهمال نبود حمل می کنند آن کلام را بر مطلق. در باب محاوره این اصلی است و هیچ ظهوری هم در کار نمی باشد و فقط یک اصل و قراردادی دارند عقلاء در مقام محاورات بین عقلاء. این قول، قول مشهور است.

مناقشة:

این فرمایش را متأخرین اشکال کره اند. ایشان دو اشکال اساسی کرده اند:

الإشکال الأول: لیس عندنا اصل عقلائی.

اشکال اول این است که ما همچنین اصلی را قبول نداریم شما که برهان اقامه نکردید و جای برهان هم نمی باشد و چنین تبانی را از عقلاء احراز نکردیم. ادعا در مقابل ادعا.

الإشکال الثانی: هذا تناقض لأن قبول الإطلاق التصدیقی و عدم قبول الظهور فی احد مقدماته لا یمکن.

اشکال دوم که در اصل دلیل است این است که مگر نمی گویید اطلاق ظهور است و از طرف دیگر این اطلاق از سه مقدمه فهمیده می شود که در یک مقدمه ظهور نیفتاده است چرا که اینها قائلند که ما ظهوری نداریم که در مقام بیان است بلکه تنها یک تصدیق بر وجود یک اصل و تبانی عقلائی است و ظهوری در کار نمی باشد در حالیکه اطلاق از افراد ظهور است و باید سه مقدمه آن ظهوری باشد تا نتیجه که تابع اخص مقدمات است، ظهور شود اصلا در قیاس سه مقدمه معنا ندارد و دو مقدمه است و اگر سه مقدمه باشد، این در ظاهر کلام است و الا چهار مقدمه است که دو تا آنها یک نتیجه می دهد و نتیجه می شود یک مقدمه برای قیاس بعدی که این مقدمات در عرض یکدیگر می باشند و طولی نیستند لذا نتیجه تابع اخص مقدمتین می باشد، خوب شما تناقض گویی می کنید می گویید که اطلاق ظهور است و از سه مقدمه حاصل می شود که یکی ظهوری نمی باشد.

اصل یک بنا و قرار داد و تبانی و تعبد است چه این اصل عقلائی باشد یا شرعی یا ...

مقدمات حکمت اول و دومیش اتفاقی است و سومی محل اختلاف است لذا اینها هم مقدمه اول و دوم را قبول دارند.

القول الثانی للمرحوم السید الصدر: الاطلاق من افراد ظاهر الحال.

قول دوم در احراز از مرحوم آقای صدر می باشد ایشان قائل می باشند این مقدمه ظهور حال متکلم است ظهور متکلم این استکه در مقام بیان تمام مرادش می باشد.

ظهور حال متکلم این است که با این بیان تمام مرادش را بیان کند. این ظهور یک فعل گفتاری است.

بنابراین از یک ظهور به این مقام بیان می رسیم یک احراز ظنی پیدا می کنیم. فرض این است که در کلامش قید نیاورده است و الا که مقدمه دوم که نبود قرینه در کلام است، تمام نمی باشد.

مناقشة: أن ظاهر حال المتكلم أن الخطاب واف لغرضه و اما الغرض ما هو؟ ليس لها ظهور.

ما با فرمایش مرحوم صدر موافق نمی باشیم دقت کنید یک نحو مغالطه ای در کلام ایشان است.

ظاهر حال متکلم این استکه الفاظی که می آورد وافی به آن غرضی است که می آورد. همیشه ما در مقام تفهیم الفاظی را می آوریم که وافی به آن غرض باشد بله ممکن است که خطاء یا غفلت شود اما در مورد غیر خطاء و غفلت وافی می باشد. اما اینکه چه می خواهد تفهیم کند از الفاظ نمی توان فهمید. خوب با این وضعیت اگر یک نحو و شکل کلام، می تواند برای چند غرض باشد دیگر نمی توان فهمید که مراد مولا چیست و در اجمال و اطلاق نحو کلام می تواند به یک شکل باشد. مثلا مولا می خواهد برساند که «اکرام زید مطلوب است» یکبار می خواهد بگوید که طبیعی اکرام مطلوب است و تارة می خواهد بگوید اکرام فی الجمله مطلوب است یعنی می خواهد بفهماند که «اکرام زید» فی الجمله مطلوب است و برای او مهم نمی باشد این مطلوبیت را شما اطلاقا بفهمید یا اجمالا خوب در اینجا هم در اطلاق و هم در اجمال الفاظ یکی است و در هر دو قیدی نیاورده است. تمام ظاهر حال این است که الفاظ ما وافی به غرض باشد اگر فی الجمله بخواهم بگوییم «اکرام» کافی است بدون قید بیاوریم اما طبیعی اکرام مفید است فرض است که اصل عقلائی نمی باشد خوب در فی الجمله هم طبیعی می آورد بدون قید چرا که فرض است که در مجلس بعد فرصت است که قید زند و ضمن اینکه گفته شد که برای او مهم فهم مطلوبیت «اکرام» است فی الجمله خواه این مطلوبیت

را متکلم به اطلاقه بفهمد خواه بالاجمال برای او مهم نمی باشد لذا در اینجا که کلام او مجمل است هم قید نمی آورد و در اطلاق هم قید نمی آورد لذا دال بر اطلاق نمی باشد.

بله ظاهر حال متکلم این است که در مقام بیان تمام مرادش است خوب این مراد چه می باشد؟ اطلاق یا اجمال.

تنها چیزی که لازم است این است که کلام وافی به غرض باشد و نقض غرض نباشد. کلا ظاهر هر فعلی این است که این فعل محصل غرض غائی این فعل باشد. خوب اگر غرض من این باشد که در دو مجلس تقیید را برسانم آیا اینکه الان بدون قید بیاورم این نقض غرض من می باشد؟!

لذا ما این وجه دوم را قبول نکردیم.

[1]القول الثالث: مختارنا: لا سبيل لنا به الا بالقرائن الخارجية منها عدم عرفية الإجمال.

این را دقت کنید وقتی که گفتیم که متکلم در مقام اطلاق است یعنی در مقام تحدید و تبیین متعلق طلب خود می باشد و وقتی می گوییم که متکلم در مقام اجمال است یعنی در مقام تحدید مراد و متعلق طلب و مطلوب و واجب خود نمی باشد.

شناسایی این مطلب که مولا در مقام اطلاق است یا اجمال است را از کجا بفهمیم؟

ما قائلیم ظاهر حال متکلم نمی تواند به ما بفهماند که مولا در مقام اطلاق است یا در مقام اجمال است. ما از مجموعه ای از قرائن می فهمیم که مولا در مقام بیان تمام المتعلق است یا خیر؟ این قرائن از قبیل لحن مولا یا مناسبت متکلم با این حکم یا از قبیل مناسبت حکم با موضوع یا دیر بودن زمان عمل و ... می باشد و تارة کلماتی را می گوید که این کلمات ناخواسته قرینه می شود که جناب مولا در مقام بیان نمی باشد مثلا مولا گفت: «اکرم الفقیر و لو درهما» وقتی مولا می گوید: «و لو درهما» این نشان دهنده این است که مولا ناظر به کمیت اکرام است و از لحاظ کیفیت در مقام بیان نمی باشد

[1] شنبه ۹۵/۰۶/۲۷.

این را از «و لو درهما» فهمیدیم لذا آنچه که باعث می شود بفهمیم که متکلم در مقام تحدید متعلق طلب است یا خیر، ظهور حال نمی باشد بلکه از مجموع قرائن است که یکی از این قرائن عدم تعارف اجمال است و این خود عدم عرفی بودن اجمال باعث می شود که بفهمیم که متکلم در مقام بیان و تحدید متعلق طلب خود می باشد. اجمال امر رایجی نمی باشد لذا امر غیر متعارفی می شود گفته می شود که غلبه موجب ظن ما می شود. این ظن و ظهور مال ظاهر حال نمی باشد بلکه مال مجموعه ای از قرائن و امور می باشد که بدست می آید. از قبیل لحن و کلام و مناسبت حکم و موضوع می فهمیم که در مقام بیان و تحدید متعلق طلب است یا خیر.

این امور موجب ظهور حال نمی شود و ظهور حال مرحوم صدر ظهور حال تکلمی بود این ظهور حالی است که از امور خارجیه و غلبه امور خارجیه می فهمیم.

پس مقدمه اول که متکلم در مقام بیان است، ظهوری است که از مجموع قرائن فهمیده می شود که یکی از این قرائن غیر متعارف بودن اجمال است. البته اجمال همیشه غیر عرفی نمی باشد اما جایی که غیر عرفی است، منشأ ظهور و ظن می شود.

البته حاشیه ای هم دارد که مشکل می شود تشخیص داد که اجمال عرفی است یا غیر عرفی.

البته در کثیر از مواردی هم این برای ما مشخص نمی شود که متکلم در مقام بیان است یا خیر؟

کثیرما نتیجه اصل عملی با اطلاق یکی می باشد. اطلاقی که ما الان صحبت می کنیم اعم از اطلاق مطلق و اطلاق نسبی است چرا که تارة اطلاق نسبت به بعضی قیود است.

المقدمة الثانية: عدم كون القرينة المتصلة فى المقام.

مقدمه دوم این است که در کلام قرینه متصله بر تقیید نباشد.

این کبری که عدم وجود قرینه متصله بر تقیید باشد، جای بحثی ندارد، انما الکلام در صغریات این کلام است که کجا قرینه حساب می شود و کجا حساب نمی شود.

انواع القرینة المتصلة:

قرینه متصله را به سه دسته تقسیم کرده اند:

النوع الأول: کون القرینة صفة للعنوان.

دسته اول که قرینه بصورت توصیف و اتصاف است مولا فرموده است: «اکرم العالم العادل» که اینجا مشروط است یا «تجب الصلاة متطهرا» که اینجا گفته اند که «الصلاة» مقید است. گفته شده است در دسته اول قرینه به نحو وصف است. العادل قرینه است بر تقیید عالم لذا این قرینه العادل مانع انعقاد اطلاق می شود در عنوان العالم. العالم می شود مقید به عدالت.

این دسته اول.

إشکال علی النوع الأول: أن الموضوع مطلق لأنه «العالم العادل» لا «العادل» فقط.

بر این دسته اول اشکال شده است که اینجا از قبیل تقیید نمی باشد بلکه اتفاقا مطلق است چرا که موضوع العالم نمی باشد موضوع وجوب اکرم العالم العادل، عالم عادل است که زیر مجموعه آن حصصی است. قرینه زمانی است که موضوع وجوب عالم باشد. اگر موضوع عالم بود حرف شما درست بود لذا فرقی نمی باشد بین اکرم العالم و اکرم العالم العادل. در موارد تقیید ما مفهوم سومی را بدست می آوریم که غیر از مفهوم عالم و مفهوم عادل می باشد و تنها فرقش با العالم می باشد که برای این مجموعه اسمی مجزا مثل العالم تعیین نشده است.

در نظر مشهور این مجموعه تحلیل می شود به دو مفهوم و یک نسبت ناقصه. در نظر مرحوم صدر این مفهوم العالم العادل یک مفهوم بیشتر نمی باشد در مقام تعقل و تصور. این را ما قبول کردیم و این اشکال را هم قبول کردیم البته این یک مفهومیت را در قضیه هم قبول کردیم و بیان ما با بیان مرحوم صدر فرق می کند.

النوع الثانی: کون القرینة علی نحو الضمیمة.

دسته دوم جایی است که از ضمیمه استفاده می شود.

مثل اینکه «اکرم الفقیر الا الفاسق» یا «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلا» یا «اکرم الفقیر و لا تکرم الفقیر الفاسق» که هر سه مثال برای تقیید بالضمیمه است.

در اینجا گفته اند که این ضمیمه مانع انعقاد اطلاق برای عنوان «فقیر» می شود این دسته از مواردی است که ظاهرا اختلافی در آن نشده است. یعنی همه این قرینة متصله آن را قبول کرده اند.

النوع الثالث: کون القرینة، عنوان الذی یکون من وجها بالنسبة الی ذی القید.

دسته سوم از قرائن متصله این است که از عنوانی استفاده کنیم که عام من وجه است مثلا می گوید: «اکرم الفقیر و لا تکرم الفاسق» نه «الفقیر الفاسق». نسبت بین فاسق و فقیر عموم و خصوص من وجه است. یا «اکرم الفقیر و لا تکرم کل فاسق». فارق دو مثال این است که در مثال اول فاسق مطلق است و در مثال دوم فاسق عام است. در اینجا بحث شده است که این از باب قرینه بر تقیید می باشد یا خیر؟

اقوال فی قرینیة النوع الثالث:

در مسئله سه قول است:

القول الأول، قول المشهور: أن القرینة موجب للتقیید.

یکی قول مشهور است که این جمله متأخر که لا تکرم الفاسق یا لا تکرم کل فاسق قرینه است برای تقیید لذا کلام اکرم الفقیر مطلق نمی باشد لوجود قرینه بر تقیید.

القول الثانی: لم یکن قرینة لصلاحیة کون الکلام الثانی قرینة علیه فالکلام الأول مجمل.

قول دوم این کلام متأخر قید نمی باشد اما کلام اول هم مجمل می شود.

در قول اول فقیر مقید بود و در قول دوم مجمل می باشد.

اجمالی ها می گویند که شما دو عنوان دارید چرا فاسق را قرینه بر فقیر می گیرید شاید بالعکس باشد فقیر را قرینه بر فاسق بگیرید قید فقیر شود و فاسق مقید باشد حال که هر دو صلاحیت برای قرینیة را دارند هر دو می شود مجمل.

القول الثانی: تفصیل بین أن یکون المتأخر عاما او مطلقا ففی الأول یکون مقیدا و فی الثانی مجملا.

قول سوم تفصیل است در جایی که کلام دوم مطلق باشد الفقیر می شود مجمل در جایی که کلام متأخر عام باشد الفقیر می شود مقید.

وجه تفصیل این است که اگر عنوان دوم مطلق باشد می شود مجمل اما اگر عنوان دوم عام باشد می شود اظهر، اظهر قرینه بر ظاهر است کل فاسق می شود قرینه و فقیر می شود ذو القرینه.

مختارنا: المتعین القول الأول لکون المتعارف تأخر القید.

وجه تقیید اگر گفته شود هر دو وجه جواب داده می شود. که یک روش متداولی است در محاورات عرفیه که ذو القرینه را اول و قرینه را دوم می آورند و متعارف نمی باشد که اول قرینه را بیاورند و بعد ذوالقرینه را و اگر این کار را نکنید لطافت کلام هم گرفته می شود.

لذا دومی می شود قرینه بر اولی من دون فرق بین اینکه دومی عام باشد یا مطلق. ما تقییدی هستیم و این را قبول کردیم که این متداول است که تارة هم غیر متداول می آید لذا کلیت ندارد.

اگر این قول را قبول نمی کردیم، اجمالی می شدیم نه تفصیلی. تداول و غلبه ظهور ساز است و اگر بخواهید غیر متعارف و غیر متداول صحبت کنید باید قرینه بیاورید.

شاهد بر این مطلب هم این است که فقهای ما این موارد را تقیید فهمیده اند.

هذا تمام الکلام فی المقدمه الثانیة.

[1]ینبغی التنبیه علی أمور:

در این تنبیه اموری را ذکر می کنیم:

الأمر الأول: کیف یحرز عدم وجود القرینة؟

گفتیم که مقدمه دوم عدم ذکر قرینه است بر تقیید. این عدم قرینه را چطور احراز کنیم؟

تارة این احراز وجدانی است مثل اینکه خودم شنیدم که متکلم گفت: «اکرم الفقیر» که می بینم که هیچگونه قرینه لفظی و غیر لفظی در کار نبود.

اما جایی که راوی کلام امام علیه السلام را نقل می کند و می گوید: امام علیه السلام فرمود: «اکرم الفقیر» در اینجا که احتمال می دهم در کلام امام علیه السلام قرینه ای بوده است این عدم قرینه را چطور احراز کنم؟ به عبارت دیگر این احتمال وجود قرینه بر تقیید را چه چیزی دفع می کند؟

القول الأول، قول المشهور: المرجع اصل عقلائی و هو اصل عدم وجود القرینة.

مشهور قائل شده اند که اصلی عقلائی است بر عدم قرینه که اگر احتمال قرینه دادیم این اصل عقلائی را داریم. که اصلی است در باب محاورات که هر گاه احتمال وجود قرینه متصله را دادند اصلی است به عنوان اصل عدم قرینه.

القول الثانی: للمرحوم السید الصدر: یدفعه ظهور شهادة سلبیة الراوی الثقة.

مرحوم صدر این را نپذیرفتند[2] و کلا این اصل را رد کرده است و گفته اند این از قبیل شهادت سلبیه راوی ثقه است یعنی اگر در کلام امام قرینه متصله ای بوده است و راوی نقل نکرده است که این دو حالت دارد:

---

[1] یکشنبه ۹۵/۰۶/۲۸.

[2] یعنی هم این اصل را احراز نکردیم و ضمن اینکه اشکال دیگری که وارد کرده اند این است که این یک اصل عقلائی است و از قبیل ظهور و ظن نمی باشد لذا نمی تواند موجب یک ظهور که اطلاق باشد شود یعنی همان اشکالی که بر اصل عقلائی بودن متکلم در مقام بیان وارد کردیم در اینجا هم وارد می شود.

- یا عمدا نقل نکرده است که در این صورت معنایش این است که راوی ثقه نمی باشد و فرض این استکه راوی ثقه است. ثقه کسی استکه عمدا خلاف نمی کند.
- یا غفلتا ذکر نمی کند که در این صورت اصلی داریم بر عدم غفلت هر گاه فعلی و لو فعل مختاری از کسی صادر شد و احتمال غفلت او را دادیم، اصلی عقلائی[1] است بر عدم غفلت[2].

این فرمایش را از ایشان قبول کردیم راوی به سکوت خودش، خبر می دهد از عدم وجود قرینه متصله بر تقیید.

این از باب شهادت و اخبار اهل ثقه است، این از باب حجیت قول ثقه است دقت کنید مراد از خبر ثقه حجت می باشد، این نمی باشد که ثقه لفظی را بکار ببرد و لو شخص ثقه با سکوت خودش اعلام کند خبر ثقه که حجت است، این را می گیرد.

سکوت عین لفظ است که تارة ظهور دارد و تارة اجمال دارد. و انشاء الله در باب ظهورات می آید که همه ظهورات حجت است نه فقط ظهور لفظی و رفتاری بلکه ظهور سکوتی هم حجت است. اما اصل عقلائی عدم قرینه دیگر شهادت و ظهور نمی باشد. لذا اگر این شهادت سلبیه نبود و احتمال در قرینه را می دادیم، «اکرم الفقیر» دیگر ظهور در اطلاق نداشت.

یا این اصل عدم غفلت ظهور است یعنی ظاهر رفتار و عمل این شخص ظهور در عدم غفلت دارد یعنی مغلوبیت افرادیِ غفلت، باعث شده است که ظهوری در رفتار متکلم حاصل شود که غافل نمی باشد یا خیر این اصل عدم غفلت، اصلی است تعبدی.

---

[1] در باب محاورات اصولی که است اصول عقلائی است که بر اساس اماره شکل نگرفته است بلکه برای حفظ نظام اجتماعی عقلاء بنائی را وضع کرده اند و بر امری تبانی کرده اند. اصل عدم غفلت در مورد فعل خودمان و فعل دیگری است به این صورت که اگر در مقام عمل احتمال دهیم غفلتی صورت گرفته است و اگر بخواهیم به این احتمال غفلت ترتیب اثر دهیم زندگی مختل می شود لذا این اصل عدم غفلت و خطاء بخاطر عدم اختلال در نظام اجتماعی وضع و مورد تبانی واقع شده است لذا اصل عقلائی می باشد. ضمن اینکه این غفلت به حدی کم و مغلوب است حتی بعضی ها خواسته اند آن را برگردانند به یک ظهور به این صورت که کلام متکلم ظهور در عدم غفلت دارد.

[2]

هر تصدیق ظنی را ظهور نمی گویند مثلا ظن من به عدالت یا فسق زید ظهور نمی باشد بلکه ظهور انتقال از تصدیق به تصدیق دیگر است که از یک تصدیق ظنی به یک تصدیق ظنی دیگر می رسیم.

این امر اول.

الأمر الثانی: لا دافع لاحتمال وجود القرینة الارتکازیة العرفیة فی نقل الراوی.

این امر در مورد قرائن است.

اقسام القرائن: اللفظیة و غیر اللفظیة.

قرائن به «قرائن لفظی» و «غیر لفظی» تقسیم می شود.

قرائن لفظی که خود متکلم به آن قرینه تلفظ می کند.

اقسام القرائن غیر اللفظیة: اللبیة و غیر اللبیة.

قرائن غیر لفظیه هم که متکلم به آن تلفظ نکرده و در کلام و خطاب او اثری از او نمی باشد. قسمی از این قرائن غیر لفظیه را «قرائن لبیه» می گویند.

اقسام القرائن غیر اللفظیة اللبیة: الارتکازیة و غیرها.

بخشی از این قرائن لبیه، قرائن «ارتکازیه» است یعنی در ذهن سامع ارتکازی است که وقتی لفظی را می شنود انصرافی صورت می گیرد که خود متکلم و لافظ از این ارتکاز خبر دارد. مثلا مولا می گوید که برو گوشت بگیر اما در ذهن سامع ارتکازی است که مولا گوشت گوساله نمی خورد لذا این قرینه لبی و ارتکازی است و گوشت که در ظاهر قیدی ندارد، منصرف می شود به گوشت گوسفند.

در این مقدارش اشکالی نمی باشد.

اقسام القرینة الإرتکازیة: الشخصی و العام او العرفی.

قرینه ارتکازی را به دوقسم تقسیم کرده اند: قرینه ارتکازی شخصی و قرینه ارتکازی عرفی و عام.

در قرینه ارتکازی شخصی این ارتکاز مال این مخاطب است چون مثلا ارتباط زیادی با مولا داشته است این ارتکاز برای او شکل گرفته است و الا اگر به دیگر مخاطب گفته شود گوشت منصرف به گوشت گوسفند می شود.

تارة ارتکاز عرفی است یعنی در ذهن تمام مخاطبین این ارتکاز می باشد. مثل این گوشت که در ذهن همه عرف منصرف به گوشت گوسفند است.

خوب در ارتکاز شخصی اگر این ارتکاز وجود دارد، یعنی در ذهن راوی این ارتکاز بوده است و امام علیه السلام هم از این ارتکاز خبر داشته است، باید این ارتکاز را راوی اگر ثقه باشد، نقل کند. حالا که راوی می خواهد این ارتکاز را نقل کند، حتی می تواند بگوید که امام علیه السلام فرمودند که خوردن گوشت گوسفند مستحب است با اینکه امام علیه السلام گوشت را مطلق فرمودند اما در ذهن راوی این ارتکاز بوده است و راوی می داند که امام علیه السلام هم از این ارتکاز خبر داشته است و با توجه با این ارتکاز صحبت کرده است.

اما اگر این ارتکاز عرفی است مثلا گوشت به طور مطلق در نزد عرف منصرف است به گوشت گوسفند. مثلا کسی که سوال می کند گوشت چند است ؟ شما قیمت گوشت گوسفند را می دهید. چرا که در اذهان عرف گوشت منصرف به گوشت گوسفند است لذا در اینجا نیازی نمی باشد راوی این ارتکاز را بیان کند چرا که فرقی نمی باشد بین این راوی و دیگر مخاطبین بلکه حتی نقل این ارتکازات عرفی نمی باشد. حتی اگر می دانند که در زمانهای بعد ارتکازات تغییر پیدا می کند باز نقل ارتکازات عرفیه، غیر عرفی می باشد و این مجوز نبوده است که غیر عرفی صحبت کنند و اگر غیر عرفی صحبت می کردند به ما می رسید.

سوال: ما الدافع عن إحتمال الارتکازات العرفیة عند زمن المتکلم؟

با روشن شدن این مطلب مسئله ای مطرح می شده است. مثلا در روایت صحیحة داریم: «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن اللعب و النرد و الشطرنج». شاید لعب به نرد و شطرنج انصراف داشته است به لعب بالرهان و قمار با اینکه در زمان ما این ارتکاز نبوده است. لذا احتمال می دهیم که در آن زمان ارتکازات عرفیه ای بوده است که راوی هم نقل نکرده است و

الان آن موارد در زمان ما مرتکز نباشد. اما قید نزدند چرا که ارتکاز در آن زمان عرفی بوده است و راوی هم به همین علت در روایت ذکر نکرده است. اگر این احتمال باشد چه باید کرد؟ دافع این احتمال چیست؟ این احتمال دافع ندارد این از مواردی بوده است که مرحوم صدر متعرض شده است که اگر ما احتمال بدهیم وجود قرینه ارتکازیه عرفیه در زمان و مکان صدور حدیث این دافعی ندارد و روایت می شود مجمل. لذا مثلا این روایت در صورت وجود این شرائط می شود مجمل لذا لعب مع الرهان و القمار می شود، حرام و به غیر قمار دلیلی بر حرمت نداریم . این مثال است نه اینکه الان بحث فقهی می خواهیم بکنیم.

اگر قرینه شخصیه باشد، شهادت سلبی راوی ثقه کفایت می کند بر دفع آن اما بخلاف قرینه عرفی ارتکازی.

اشکالات نشود که فقهاء آن زمان ممکن است که این ارتکازات را داشتند و همین که ذکر نکردند و حکم را مطلق بیان کردند و هیچ انعکاسی از آن ارتکاز در بین ایشان نمی باشد، این نشانه این است چنین ارتکازی نبوده است خیر اینطور نمی باشد ممکن است که آن ارتکاز در ذهن ایشان بوده است اما ملتفت به این مطلب و این تحلیلات نبوده اند و از این ارتکازات غفلت کرده اند. یعنی فقهاء از این امر غافل بوده اند لذا تا زمانی که مرحوم صدر نقل نکرده بودند ما از این روایات اطلاق می فهمیدیم بخلاف زمانیکه ایشان این مطلب را نقل کردند خیلی از روایات مطلق برای ما هم می شود مجمل.

کما اینکه والد شیخ بهائی بعد از هزار سال فهمید که این روایت زراره اشاره دارد به اصل استصحاب با اینکه روایات را فقهای قبل از ایشان هم دیده بودند و استخراج نکرده بودند اما بعدِ ایشان، همه قبول کرده اند و کأن یکی از ضروریات مذهب می باشد.

ظهور یک ظن قوی است عرفیا لذا بعضی از احتمالات بالای عرفی آن را زائل می کند بخلاف بعضی از احتمالات دیگر لذا بعضی از این احتمالات قرینه ممکن است

خللی به ظهور وارد نکنند مثل همین احتمال غفلت بخلاف احتمال وجود قرینه مرتکزه عرفیه.

[1]الأمر الثالث: أن القرينة المنفصلة أ هی هادمة الظهور بقاءا أم لا؟

مرحوم میرزای نائینی و پاره ای از از شاگردان ایشان قائل شده اند که باید قرینه متصله و منفصله ای بر تقیید نباشد. بخلاف مشهور و آخوند که قرینه متصله را فقط مانع می دانستند.

این قرینه منفصل بر تقیید نباشد یعنی چه ؟

قول مدرسة الميرزا: فإن القرينة المنفصلة هادمة الظهور بقاءا.

شاگرد ایشان مرحوم آقای خوئی در محاضرات فارق بین قرینه متصله و منفصله را فرمودند.

قرینه متصله مثل «اکرم الفقیر و لا تکرم الفقیر الفاسق». که در اینجا این جمله «لا تکرم الفقیر الفاسق» مانع انعقاد ظهور اطلاقی می شود برای عنوان «الفقیر» اما اگر قرینه منفصله باشد ظهور منعقد می شود اما بقاءا دیگر ظهورش از بین می رود یعنی همان ظهور اولیه، از بین می رود. مثلا مولا فرموده اند: «اکرم الفقیر» و بعد از یک ماه می فرمایند: «لا تکرم الفقیر الفاسق» این ظهور «اکرم الفقیر» در اطلاق از اینجا به بعد از بین می رود.

یعنی این عنوان «الفقیر» ظهور اطلاقی دارد تا زمان قرینه منفصله که حدوثا ظهور داشت اما بقاءا دیگر ظهور ندارد.

این فرمایش میرزا که شاگرد ایشان هم توضیح دادند و هم قبول کرده اند.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۰۶/۲۹.

قول المشهور: فإنها هادمة الحجية بقاءا لا الظهور.

مشهور اشکال کرده اند و گفته اند که بعد از گفتن «اکرم الفقیر» ظهور اطلاقی حادث شد و بعد از گفتن قرینه منفصله «لا تکرم الفقیر» این ظهور از بین نمی رود فقط دیگر آن ظهور اطلاقی اول دیگر در حق من حجت نمی باشد یعنی بعد از آمدن قرینه منفصله دیگر آن ظهور حجت نمی باشد یعنی قرینه منفصله هادم حجیت ظهور است بقاءا نه هادم ظهور. مثل اینکه شخص غیر ثقه ای خبری دهد که کلام او ظهور تصدیقی دارد اما حجت نمی باشد.

این قول، لازمه ای دارد که ثمره نزاع در آنجا مشخص می شود.

مشهور ظاهرا با این فرمایش مخالفت کرده اند.

اشکالین علی کلام المیرزا:

اشکالی که شده است بر فرمایش مرحوم میرزا یک اشکال نقضی و یک اشکال حلی است.

الإشکال النقضی: لازم قوله ﵀ عدم احراز الإطلاق للروایات لإحتمال وجود القرینة و عدم احراز عدمها الموضوع للإطلاق.

اگر مولا گفت: «اکرم الفقیر» و بعد از یک هفته یا یک ماه احتمال می دهم که قرینه منفصله ای حادث شده است و وجود دارد اما به من واصل نشده است آیا در این صورت این ظهورش باقی است یا خیر؟ ایشان باید بگویند که در اینجا ظهور باقی نمی باشد چرا ایشان موضوع اطلاق را «عدم وجود قرینه» گرفته اند و در اینجا با احتمال وجود قرینه دیگر عدم وجود قرینه و در نتیجه اطلاق احراز نمی شود. یعنی ما در مورد این روایاتی که احتمال وجود قرینه منفصله را بعدا می دهیم که این احتمال عادتا هم می باشد، احراز ظهور نمی شود. در حالیکه این خلاف وجدان ماست و ظهور محقق است یعنی احتمال می دهیم که بعد از مدتی که از برخورد ما با روایت گذشت، قرینه منفصله ای باشد و به ما واصل نشده باشد باز این روایت برای ما ظهور دارد.

اشکال نشود که طبق فرمایش آخوند دیگر اصلا با احتمال وجود قرینه، ظهوری منعقد نمی شود.

چرا که ایشان «وجود قرینه» را هادم ظهور می دانند نه مانع ظهور لذا با آمدن این روایت ظهور منعقد می شود اما با آمدن احتمال ظهور بقاءا از بین می رود و اگر جایی احتمال قبل یا مقارن با حدوث کلام مطلق بود دیگر از بحث خارج است چراکه به منزله قرینه متصله است.

و اگر ایشان بگوید نه آنچه هادم ظهور است «وصول قرینه» است نه حدوث و وجود قرینه یعنی فرق نمی کند در واقع قرینه باشد یا خیر. در این صورت باید بگوید «وصول قرینه» مانع و هادم است نه وجود قرینه و این غیر فرمایش ایشان است که گفته بودند که قرینه هادم ظهور است پس بجای عدم وجود قرینه باید بگوید که یکی از مقدمات اطلاق، «عدم وصول قرینه» است. ظاهر کلام ایشان و شاگردان ایشان این استکه هادم ظهور، وجود قرینه است. و همیشه این احتمالات است و باید دیگر روایات اطلاق نداشته باشند.

در اینجا نمی توان به اصل عدم قرینه تمسک کرد چرا که کسانی هم که اصل عدم قرینه را قبول کرده اند در مورد قرینه متصله این اصل را جاری می دانند.

الإشکال الحلی: أن الظهور امر واقعی ازلی فلا معنی لهدمه بعد حدوثه.

مولا گفته است: «اکرم الفقیر» و بعد از یک هفته بفرمایند: «لا تکرم الفقیر الفاسق» اگر مراد میرزای نائینی این است که اگر الان دوباره مولا بگوید: «اکرم الفقیر» این دیگر ظهور ندارد، این درست است چرا که کلام سابق به منزله قرینه متصلة است اما اگر بگوید که آن «اکرم الفقیر» ی که قبلا گفت ظهورش دیگر از بین رفت این درست نمی باشد. این ظهور امر واقعی است نه حقیقی و وجودی و در بحث دلالات تصریح کرده اند که ظهور و دلالت امریست واقعی و امور واقعی ازلی می باشند و زمان و مکان بردار نمی باشد حدوث و بقاء ندارد آنچه حقیقی است و زمان و مکان و حدوث و بقاء دارد طرفین آن دلالت است که عبارت باشد از دال و مدلول. مثل علیت که مکان ندارد نه در

خارج است نه در ذهن طرفین که علت و معلول باشد مکان دارد. همان اول که این ظهور حادث شد این ظهور تا ابد باقی است. مثلا «نار » یک ساعت قبل حادث شد و حرارت هم همان زمان حادث شد. اما تلازم بین «نار» و «حرارت» در ازل بود تا ابد هم می باشد.

این کلام مولا در دوشنبه از ازل ظهور داشت تا ابد هم ظهور دارد و معنا ندارد که از ظهور ساقط شود.

اشکال نقضی را مرحوم صدر هم کرده اند و اشکال حلی از ماست که هر دو را قبول کردیم.

ان قلت: إحتمال وجود القرينة، مانع لتحقق الإطلاق.

اگر کسی قولی غیر از دو قول بالا بگوید یعنی قائل باشد به این که احتمال وجود القرینه اصلا مانع انعقاد اطلاق می شود.

قلت: أن الاحتمال بهذا المقدار ليس مانعا للإطلاق.

می گوییم که درست است که این احتمال است اما این احتمال به اندازه ای نمی باشد که مانع انعقاد اطلاق شود یعنی احتمال مادامی مضر است که باعث تشکیل ظهور نشود چرا که ظهور ظن است و این ظن با احتمال خلاف هم می سازد. لذا احتمالی می تواند مانع باشد که جلوی ظهور را بگیرد و این احتمال وجدانا مانع ظهور نمی شود.

المقدمة الثالثة: عدم وجود القدر المتيقن فی مقام التخاطب.[1]

این مقدمه سوم را مرحوم آخوند اضافه کرده اند.

صور نسب الحصص بالعنوان:

ما وقتی که حصص را نسبت به عنوان می سنجیم چند صورت پیدا می کند:

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۶/۳۱.

الصورة الأولى: عدم وجود قدر متيقن.

دقت کنید تارة ما در میان افراد مطلق حصصی را در نظر می گیریم که در میان آنها قدر متیقنی وجود ندارد مثلا مولا فرموده است: «اکرم الفقیر» در میان افراد این عنوان، دو حصه داریم: «فقیر عرب» و «فقیر غیر عرب» که در این حصص ما قدر متیقن نداریم چرا که می دانیم نسبت شارع بین این دو حصص یکی است نه دشمنی با یکی دارد و نه دوستی با یکی لذا قدر متیقنی در بین حصص نمی باشد.

الصورة الثانية: وجود القدر المتيقن الخارجي.

اما تارة این طور است که در بین حصصی که در نظر گرفتیم، ما قدر متیقن خارجی داریم مثلا شارع فرموده است: «اکرم الفقیر» که این «فقیر» که مطلق است «فقیر عادل» دارد و «فقیر فاسق». ما خارجا می دانیم که شارع یا اکرام «طبیعی فقیر» را بر ما واجب می کند یا اکرام حصه ای از آن را که «فقیر عادل» است یقین دارم که از این دو حالت خارج نمی باشد چرا که احتمالش را نمی دهیم که مولا اکرام خصوص حصه فاسق را بر ما واجب کند پس اکرام عادل در هر صورت واجب است چه اکرام فقیر واجب باشد چه اکرام فقیر عادل واجب باشد. چون در نظر مولا فاسق مبغوض است و عادل محبوب. این قدر متیقن خارجی است.

الصورة الثالثة: وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

اما تارة در میان حصص، قدر متیقن است اما این قدر متیقن خارجی نمی باشد بلکه قدر متیقن مقام تخاطب است یعنی کلام و عنوانی که در خطاب اخذ شده است نسبت به این حصه عرفا صریح است مثل اینکه شخصی از مولا سوال می کند فقیر جوان اکرامش واجب است؟ فقیر دو حصه دارد فقیر جوان و فقیر شیخ و پیرمرد. از امام سوال می کند که فقیر جوان واجب الاکرام است؟ امام می فرمایند: «یجب اکرام الفقیر».

اقوال العلماء فی «القدر المتیقن فی مقام التخاطب».

الفقیر در کلام امام علیه‌السلام مقید نمی باشد چرا که قیدی برای آن ذکر نشده است اما نسبت به «فقیر جوان» کالصریح است چرا که سوال در مورد فقیر جوان است همیشه کلام نسبت به مورد صریح حساب می شود عرفا.

قول المرحوم الآخوند: شرط تحقق الاطلاق، عدمُه.

اما نسبت به «فقیر پیر» چطور؟ اگر مانند مرحوم آخوند گفتیم برای اطلاق گیری، قدر متیقن تخاطبی نباید باشد، معنایش این است که در «یجب اکرام الفقیر» فقیر می شود مجمل[1] — دقت کنید مجمل است نه مقیدـ . خوب وقتی کلام مجمل شد، رجوع به قدر متیقن می شود که قدر متیقن در اینجا «فقیر شاب» است.

قول المشهور: الکلام مطلق و إن کان للتخاطب قدر متیقنا.

اما در نظر مشهور که این مقدمه را در اطلاق گیری شرط نمی دانند «فقیر» مطلق است. درست است که نسبت به فقیر جوان صریح است اما عنوان فقیر مطلق است و فقیر پیر را هم می گیرد.

پس این نزاع بین آخوند و مشهور این است که آخوند می گوید، اگر قدر متیقن تخاطبی داشتیم آن عنوان در خطاب می شود مجمل اما در نظر مشهور موجب اجمال نمی شود و آن عنوان باز مطلق است.

---

[1] یعنی در اینجا مولا جواب سائل را می دهد که اکرامش واجب است اما در عین حال در مقام بیان هم است اما نمی خواهد این در مقام بیان بودن از حیث حصه را به شما ابراز کند یعنی نمی خواهد بفهمد که اینکه اکرام فقیر شاب واجب است از باب این است که این فقیر شاب موضوع تکلیف است یا خیر طبیعی اکرام فقیر اما در عین حال خودش می داند که متعلق تکلیف اکرام فقیر شاب می باشد. اما در نظر ما اگر این قدر متیقن قرینه باشد بر اینکه مولا در مقام بیان نمی باشد مولا به سائل می گوید که اکرام فقیر شاب واجب است اما آیا این وجوب از باب این استکه متعلق تکلیف اکرام فقیر شاب می باشد یا خیر اکرام طبیعی فقیر متعلق تکلیف است، این را در مقام بیان نمی باشد. واگر هم قرینه نباشد کما اینکه مشهور می گویند در این صورت یعنی مولا در مقام بیان است از اینکه متعلق تکلیف اکرام طبیعی فقیر می باشد. چون در مقام بیان که بود و از طرفی هم که قید نیاورد لذا هر دو مقدمه حکمت تمام است.

پس ما دو قدر متیقن داریم: قدر متیقن خارجی که موجب اجمال نمی شود بله مولا نمی تواند به قدر متیقن خارجی تقیید بزند در این صورت تعارض می شود بین «اکرم الفقیر» و «لا تکرم الفقیر العادل» چرا که قدر متیقن خارجی کالصریح است.

اما اگر قدر متیقن ما در مقام تخاطب باشد در نظر مرحوم آخوند عنوان را مجمل می کند اما در نظر مشهور عنوان مطلق می باشد.

در نظر مشهور قدر متیقن در مقام تخاطب مانند قدر متیقن خارجی است که نه عنوان را مجمل می کند و نه می توان مطلق را به آن تقیید زد.[1]

علت نزاع المشهور مع الآخوند: الإختلاف فی الإستظهار.

مشهور با فرمایش آخوند مخالفت کرده اند و این مخالفت و موافقت با آخوند بر اساس یک استدلال نمی باشد به لحاظ یک استظهار است یعنی ما که به ارتکازات

---

[1] دقت کنید در مثالی که قدر میتقن در مقام تخاطب است، باز مولا در مقام بیان مقید است اما اگر اجمالی است در مقام استظهار ماست. و با این حال که در مقام بیان مقید است اگر اکتفا کند به قدر متیقن در مقام تخاطب و قید را نیاورد، این عرفا اخلال نمی باشد و کافی است چون نتیجه اش با تقیید یکی است یعنی در هر دو صورت سامع می فهمد که حکم، مقید را می گیرد.

اما بله در جایی که مجمل است شما نمی توانید بدانید تمام الموضوع فقیر جوان است یا فقیر اما مولا در مورد فقیر غیر جوان کلامی نگفته است که از آن استفاده کنیم که فقیر پیر هم واجب الاکرام است اما می دانید فقیر جوان واجب الاکرام است اما نسبت به فقیر غیر جوان چیزی ندارد. فرق آن با زمانی که مقید را ذکر می کند این است که در هر دوی اجمال و تقیید مولا در مقام بیان مقید است اما وقتی این را به صورت اجمال و اکتفا به قدر متیقن بیان می کند بخاطر این است که نمی خواهد به شما برساند که موضوع حکم همین مقید و حصه است اما در جایی که به صورت مقید می آورد هم در مقام بیان است و هم این در مقام بیان بودن را قصد دارد به شما برساند.

فرض کنید که مولا می خواهد بگوید که موضوع حکم فقیر جوان است و این را هم می خواهد به شما برساند می گوید اکرم الفقیر الشاب اما تارة می خواهد به شما برساند فقیر جوان واجب الاکرام است اما نمی خواهد برساند که موضوعش هم فقیر جوان است لذا کافی است که بگوید «اکرم الفقیر».

به عبارت دیگر مرحوم آخوند می فرمایند که وقتی مولا در مقام بیان حصه است دو راه دارد یک راه آن اجمال و اکتفا به قدر متیقن در مقام تخاطب و نیاوردن قید است و راه دیگر آوردن قید. در جایی که اکتفا می کند به قدر متیقن در مقام بیان حصه است اما این را نمی خواهد به شما بفهماند که در مقام بیان حصه است. لذا نمی فهمیم که غیر قدر متیقن حکمش چه می باشد چرا که به ما فهماند که مقید واجب الاکرام است اما تمام الموضوع هم است که فقیر غیر جوان واجب الاکرام نباشد یا خیر تمام الموضوع نمی باشد که فقیر غیر جوان هم واجب الاکرام باشد.

به این خاطر است که نتیجه اجمال با تقیید در نظر آخوند یکی است.

فرق مشهور که مقدمات را دو تا می دانند با مرحوم آخوند که سه تا می دانند این است که در نظر مرحوم آخوند نتیجه مقدمه اول به اضافه مقدمات بعدی می شود اطلاق. لذا صرف مطلق آوردن عنوان دلالت بر اطلاق نمی کند چرا که بدون آوردن قید با اجمال هم می سازد اما در نظر مشهور با مطلق آوردن و به عبارت دیگر بدون قید آوردن عنوان در جایی که در مقام بیان است و نیاوردن قرینه ما اطلاق را می فهمیم. لذا در نظر مشهور مقدمه اول و دوم نیتجه اش اطلاق است بخلاف آخوند که نتیجه مقدمه اول و دوم اطلاق نمی باشد بلکه باید مقدمه سوم هم باشد تا نتیجه اش اطلاق شود.

خودمان نگاه می کنیم. در صورت تمام بودن مقدمه اول و دوم اگر قدر میتقنی در مقام تخاطبی داشته باشد، باز عنوان مطلق است و موجب اجمال نمی شود.

مختارنا: با هیچ کدام موافق نمی باشیم.

بر می گردیم به مقدمه اول که متکلم در مقام بیان است. ما که گفتیم که این مطلب که می فهمیم متکلم در مقام بیان است، امر ظاهری نمی باشد مثل ظاهر حال و ... بلکه از مجموع قرائن مثل مناسبت حکم و موضوع و ذهنیتهای ما و فاصله زمانی بین کلام و سامع و ظاهر حال و لحن متکلم و ... می فهمیم که مولا در مقام بیان است. یکی از قرائن هم قدر متیقن تخاطبی است که تارة موجب اجمال می شود و تارة اینطور نمی شود این را دقت کنید که هر چه را به عرف احاله کردیم قابل تحدید نمی باشد حتی نمی توان تحدید کرد که خود ما از کجا فهمیدیم که در مقام بیان است.

مثلا در همین مثال کسی از امام پرسید: اکرام فقیر جوان واجب است یا خیر؟ امام فرمود: «یجب اکرام الفقیر» به نظر من این فقیر «مطلق» است. اما اگر از امام پرسید که دستم خون آمده است آیا می توان نماز خواند؟ امام می فرمایند: «الدم نجس» این اطلاق ندارد که شامل همه خونها، خون همه حیوانات، خونهای داخلی و خارجی بدن یا خونهایی که به اعجاز از درخت و سنگ اینها می آید، ... را شامل شود. حتی نسبت به خون حیوان هم اطلاق ندارد. هر دو سوال یکی است و فرقی با هم ندارد اما در یکجا اطلاق را فهمیدیم و در جای دیگر اجمال را.

ما مقدمه اول را قبول داریم و ظاهر حالی نشدیم و مجموعه ای ازقرائنی شدیم اما مقدمه سوم را به مقدمه اول برگرداندیم.

تارة این قرائن آنقدر در مرز قرار می گیرد که بعضی می گویند که عنوان مطلق است و بعضی می گویند عنوان مقید است و بعضی قائل به اجمال می باشند.

دقت کنید نتیجه نبود مقدمه اول و سوم، اجمال است و نتیجه نبود مقدمه دوم، مقید بودن عنوان است.

پس در نظر ما مقدمات حکمت دو تا بیشتر نمی باشد اگر مقدمه اول نباشد کلام مجمل می شود و اگر مقدمه دوم که نبود قرینه متصله باشد، تمام نبود کلام می شود مقید. در صورت تمام بودن هر دو مقدمه کلام می شود مطلق.

هذا تمام الکلام فی مقدمات الحکمة.

تنبیهات[1]:

التنبیه الاول:

در تنبیه اول نکاتی را ذکر می کنیم:

النکتة الأولی: أن الإطلاق و التقیید امران نسبیان.

نکته اول این است که اطلاق و تقیید نسبی می باشد یک امر مطلقی نمی باشند.

توضیح ذلک:

گفتیم اطلاق «ذکر اللفظ بلا قید و کون المتکلم فی مقام البیان» می باشد و اجمال همان است و متکلم در مقام عدم بیان می باشد و تقیید هم «ذکر اللفظ مع قید» است.

مثلا در «اکرم الفقیر»، «فقیر» یا مطلق است یا مجمل. مطلق است اگر متکلم در مقام بیان باشد و مجمل است در صورتی که در مقام عدم بیان باشد. اما اگر گفت: «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلا» فقیر در این مثال مقید می باشد.

اجمال اعم از اجمال و اهمال است چرا که هر دو مقابل اطلاق است.

پس عنوان «الفقیر» تارة مطلق و تارة مجمل و تارة مقید است. نسبت بین اینها چه می باشد؟

اینها به لحاظ نسبت با هم جمع می شوند می تواند عنوانی هر سه باشد این معنای نسبیت است.

---

[1] شنبه ۹۵/۰۷/۳.

مثلا مولا فرموده است: «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلا» این فقیر نسبت به قید «عادل» مقید است و نسبت به قید مذکر و مونث مطلق می باشد. ما گاهی اوقات فقیرهایی داریم که این تقسیمات دور از ذهن است مثلا فقیرهای شش انگشتی. می گوییم عنوان «فقیر» نسبت به این افراد مجمل می باشد. انسان در مقام اطلاق باید التفات اجمالی به حصص و خصوصیات عنوان داشته باشد چرا که اگر این التفات نباشد مقدمه اول دیگر تمام نمی باشد و در مقام بیان نمی باشد ولی نوعا وقتی حرف می زنیم کاملا غافل از خصوصیتی هستیم یا این خصوصیت اصلا به گوش ما نرسیده است لذا نسبت به این افراد التفات و لو التفات اجمالی نداریم در نتیجه عنوان نسبت به این حصص می شود مجمل. پس فقیر نسبت به عدالت مقید و نسبت به ذکوریت مطلق است و نسبت به شش انگشتی مجمل است.

مثلا متکلم در هزار سال قبل گفته باشد الماء و اصلا التفات اجمالی به ماء مصنوعی ندارد می گوییم خطابش نسبت به این ماء مصنوعی اطلاق لفظی ندارد و اطلاق عرفی دارد فقط.

پس این سه اطلاق و اجمال و تقیید عناوین نسبی می باشند.

اشکال نشود که قبلا گفته شد که رابطه بین اطلاق و تقیید ضدین یا ملکه و عدم ملکه است تقابلی که گفته شد در جهت واحده بوده در مقابل قید مقابلش گفته شده است در اینجا نسبت به قید مقابلش باز آن تقابلها را دارد اما طرف نسبت در اطلاق و تقیید در اینجا فرق می کند.

النکتة الثانیة: ما الفرق بین المطلق و العام فی المراد منهما.

نکته دوم که خیلی مهم است و کثیر ما اشتباه می شود:

الفرق عند المشهور: أن المراد من العنوان فی العموم، تمام الافراد و فی الإطلاق الطبیعی.

در فوارق مطلق و عام گفته شده است که از مطلق، طبیعی اراده شده است و از عام تمام الافراد اراده شده است مثلا مولا گفته است: «اکرم الفقیر» که فقیر مطلق است یعنی مراد متکلم از «الفقیر» طبیعی فقیر است اما در مثال: «اکرم کل فقیر» که «فقیر» در این مثال عام است که مراد متکلم تمام افراد فقیر است نه طبیعی فقیر.

عام و مطلق دائما یکی هستند تنها فرقی که دارند این است که عام ادات عموم دارد و مطلق فاقد ادات عموم است. به دقت اگر بخواهیم بگوییم عنوان عام و مطلق ما «فقیر» در «کل فقیر» و «الفقیر» است.

آیا این فرمایش و فرقی که بین این دو گفته اند، درست است یا خیر؟

مختارنا: فی کلامهم اشکال.

این فرمایش محل اشکال است.

توضیح اشکال:

موارد استعمال الإطلاق:

ما اطلاق را در خطاب در سه مورد بکار می بریم:

یکی در مفاد هیئت یکی در متعلق و یکی در موضوع.

مثلا در مثال «اکرم الفقیر» مفاد هیئت طلب و یا وجوب است. متعلق طلب و وجوب یعنی آنی که هیئت بر آن وارد شده است است که در مثال ما «اکرام» است و موضوع هم در مثال ما، «فقیر» است .تارة می گوییم وجوب مطلق است وجوبی که مفاد هیئت است. در بعضی اوقات می گوییم اکرام مطلق است که این اکرام متعلق است که چون هیئت وارد بر آن می شود به آن ماده می گویند. سوم اینکه &&&

در این سه مورد اطلاق در هر کدام به یک معنای متفاوت از دیگری است.

ابتدا از مفاد هیئت شروع کنیم بعد متعلق و بعد موضوع.

وقتی می گوییم مفاد هیئت و وجوب مطلق است معنایش عدم تعلیق و اشتراط است یعنی این وجوب و طلب متعلق و مشروط به شیئی نمی باشد اما اگر گفتیم اکرم الفقیر عند الزوال این طلب را می گوییم مشروط است و معلق بر زوال است. در اصطلاح اصولی معلق و مقید نمی گویند می گویند مشروط است. یعنی طلب و وجوب مشروط و معلق به زوال شمس می باشد.

پس اطلاق در مفاد هیئت عدم اشتراط و تعلیق است نه طبیعی و نه تمام الافراد می باشد.

بیش از یکبار فرق بین طلب مشروط و مطلق را گفتیم. باز هم می گوییم مثلا می گوییم طلب نسبت به زوال شمس مطلق است یا مشروط است طلب مشروط و مطلق یعنی چه؟

بر می گردیم به گذشته طلب گفتی که معنایش السعی نحو المقصود » است خوب طلب بر چند قسم تقسیم می شود: طلبق انشائی و طلب تکوینی. طلب تکوینی این اس که می خواهم در بسته شود و به طرف در راه می روم و مشی به طرف در را می گویند طلب تکوینی و تارة به کسی می گویم در را ببند که این خود گفتار من طلب انشائی است.

ما در هر طلب ا نشائی یک انشاء داریم که یک فعل گفتاری می باشد. پس تا اینجا یک انشاء داریم و یک طلب انشائی.

در طلب مطلق آن تحقق انشاء آن تحقق طلب انشائی است یعنی این فعل گفتاری من هم انشاء است و هم طلب انشائی است تا گفتم صل این انشاء من طلب انشائی است.

اما اگر گفتم صل عند الزوال که عند الزوال قید طلب است این فعل گفتاری من انشاء الطلب است اما طلب انشائی نمی باشد. این انشائی که الان صادر شد کی متصف می شود به طلب؟ عند الزوال. تارة یک فعلی در مقطعی محقق می شود اما در مقطع آینده متصف می شود به وصفی که این وصف را در سابق نداشت مثل ضربی که در

آینده متصف به قتل می شود. روزی که زید تیر را زد این تیر متصف به قتل نبود اما بعد از یک ماه که مضروب مرد این ضرب یک ماه قبل متصف به قتل می شود.

عند الزوال این انشاء حقیقتا می شود طلب انشائی. تا الان طلبی نبود و مولا از من صلاتی را نمی خواست الان که زوال حادث شد می شود طلب انشائی.

نشانه این امثال این امور این است که بعد از اتصاف آن متصف زمان بر نمی دارد مثلا زید روز شنبه به عمرو زد و روز پنچشنبه عمرو مرد این خبر صادق است که قتل زید عمروا اما نمی توان برای این قتل زمان بگوییم ؟ خیر اگر بگوییم که قتل زید یوم السبت او یوم الخمیس این کاذب است. چرا که متصف مجموع ذات و اتصاف است نه روز ضرب و ذات فعل و نه روز اتصاف را نمی توان صفت را موصوف نسبت داد بله تا زمانی که زمان اتصاف نرسیده است نمی توان متصف کرد.

وقتی می گویید به دیوار برو انشاء الطلب است اما طلب انشائی نمی باشد چرا که طلب السعی نحو المطلوب است اما شما می دانید دیوار حرکت نمی کند دیگر سعیی نمی کنید. لذا اگر قبل از زوال بگوییم وجب علی صلاة الظهر این کاذب است چرا که تا زوال نیاید طلبی در کار نمی باشد.

تمام اشکالات شیخ و آخوند و دیگران را این کلام یکجا حل می کند و کلام اینها را یکجا رد می کند در واجب معلق و مشروط&&

انشاء طلب به وزان ضرب است و طلب انشائی به وزان قتل است. ذات فعل که طلب باشد در زمان شارع به وجود آمده&& و اتصاف آن به طلب انشائی در زمان تحقق شرط است.

بعد از زوال نمی توانیم بگوییم اوجب الشارع الصلاة علی الان اما اگر قید الان را برداریم کلام صادق است چون گفته شد که بعد از اتصاف زمان بردار نمی باشد.

پس اطلاق در مفاد هیئت و طلب یعنی عدم الاشتراط نه طبیعی و نه تمام الافراد وجوب.

مرحله دوم: متعلق متصف به اطلاق می شود. اگر متکلم گفت: «اقم الصلاة» این الصلاة را می گوییم مطلق است مراد متکلم از این الصلاة چه می باشد؟

لفظ صلاة می گوییم بخاطر این که واضح باشد و الا اگر بگوید صل هم درست است اما لفظ صلاة را به صورت ماده هیئت فعل امر گفته است.

در متعلق اعتقاد ما این است که متکلم طبیعی را اراده کرده است. تجب علیک الصلاة یعنی یجب علیک اتیان و ایجاد هذه الطبیعة. این را دقت کنید در مباحث الفاظ گفتیم که عناوین که در یک جمله بکار برده می شود دائما متکلم با این اسامی اشاره ذهنی دارد به یک شیئی که آن شیء را مشار الیه یا محکی می گویند. «الانسان یموت»، «الانسان نوع»، «الانسان کلی» و «الانسان اسم». این عنوان «الانسان» در هر یک از این قضیه ها یک مشار الیه و محکیی دارد که ذهن به آن اشاره می کند و محمول را با توجه به آن محکی می آورند. امکان ندارد در یک کلام عنوان اسمی بیاید و محکی[1] نداشته باشد. همه سوال این است که وقتی متکلم می گوید: «تجب الصلاة» یا می گوید: «اقم الصلاة» محکی صلاة چه می باشد؟ می گوییم «طبیعی» در اینجا محکی است و طبیعی صلاة مشار الیه است.

البته ایجاد طبیعت مقارن با ایجاد فرد در خارج است.

مرحله سوم: جایی که موضوع متصف به اطلاق می شود.

در «اکرم الفقیر» این فقیر مطلق است مشار الیه فقیر و محکی چه می باشد؟ طبیعت که امر موهوم است و قابل اکرام نمی باشد. پس می رویم سراغ افراد که یا تمام الأفراد است یا بعض الأفراد و این بعض یا بعض معین است یا بعض نامعین و مردد. مشار الیه نمی تواند طبیعت باشد اصلا قابل اکرام نمی باشد موهوم است. یک فرد مردد داریم و یک افراد مردد. اگر به فرد نا معین بر گردد می شود فرد مردد و اگر به افراد نا معین بر گردد می شود افراد مردد. پس احتمالات پنج تاست: طبیعی، تمام الافراد، افراد

[1] محکی دائما در کلام متکلم می آید یعنی این متکلم است که اشاره می کند اما مخاطب فقط تصدیق دارد به این که متکلم به چه چیزی اشاره کرده است لذا محکی در مورد کلام سامع و مخاطب نمی آید.

مردد، فرد معین، فرد مردد. فقط تمام الافراد است که می تواند از میان احتمالات متعین باشد.

لذا این اطلاق در ناحیه هیئت و مفاد آن یعنی عدم تعلیق و اشتراط و اطلاق در ناحیه متعلق یعنی طبیعی و اطلاق در ناحیه موضوع یعنی تمام الافراد.

[1]نسبت عام با مطلق در موارد بالا:

در مفاد هیئت و طلب: که همان حکم باشد که عبارت است از وجوب و حرمت.

در اصول در مفاد هیئت عموم بکار نمی برند چرا که از دال لفظی نوعا بکار نمی برند اما می توان عموم را در مفاد هیئت تصویر کرد. می گوییم: «اکرم الفقیر» یا «اکرام الفقیر واجب» که می گوییم طلب و وجوب که مفاد هیئت است، مطلق است. اما یکبار می گوییم: «اکرام الفقیر واجب مطلقا» یعنی بلا تعلیق و بلا شرط. مفاد هیئت وجوب است و این مطلقا قید وجوب است. چه این وجوب مستفاد از اسم باشد یا مستفاد از حرف باشد. اکرم الفقیر مطلقا که بگوییم واضح نمی باشد که این مطلقا قید چیست در عرف هم متوجه نمی شوند اما در مثال زده شده واضح است که «مطلقا»قید وجوب است که مثال عام می باشد.

اگر در اصول اسمش را عام بگذاریم که در اصطلاح عام نمی گویند که در اینجا فرقی بین مطلق و عام نمی باشد مفاد عام با مطلق یکی است و آن عبارت است از عدم التعلیق و الاشتراط. «اکرم الفقیر» مطلق است و «اکرام الفقیر واجب مطلقا» عام است.

&&&

این در مورد اول.

اما در مورد دوم که قید متعلق باشد.

[1] یکشنبه ۹۵/۰۷/۰۴.

«تجب الصلاة» که مثال مطلق ما می باشد و متعلق ما عنوان «الصلاة» می باشد که در اینجا از این عنوان متکلم طبیعی را اراده کرده است. اما اگر متعلق ما عام باشد دقت کنید مثال متعلق عام در واجب مثال رایجی نمی باشد یا بگوییم اصلا نداریم چرا که در تمام واجبات صرف الوجود واجب است نه تمام الافراد اما در متعلق حرام مثال آن رایج است چرا که در تحریم مطلق الوجود حرام است لذا در متعلق حرمت، عام مثال دارد.

اینکه گفتیم قید متعلق باشد فرقی نمی باشد که این متعلق، متعلق وجوب باشد یا متعلق حرمت باشد. مثال متعلق عام در حرمت این است: «یحرم کل کذب» که متعلق، که «کذب» باشد، عام است. در اینجا مراد متکلم از عام، «تمام الافراد» می باشد لذا در اینجا حرف اصولیین درست است در «یحرم الکذب» مراد متکلم از الکذب طبیعی است و در عام یعنی «یحرم کل کذب» تمام الافراد است. حرف اصولیین در این مورد درست است.

یعنی در متعلق تحریم مطلق، مشار الیه طبیعی است و در عام تمام الافراد است.

توجه داشته باشید این مسئله ثمره عملی ندارد اما در بحث تقیید و مطلق بحثهای مفیدی است من جمله این بحث که در فهم تحلیلی ما از کلمات تأثیر دارد.

علت این فرق بین متعلق مطلق و عام این است که در عام زمانی متکلم از ادات عموم استفاده می کنند که محکی او افراد باشد نه طبیعی.

اما در موضوع:

در موضوع، دیگر حرف مشهور را قبول نکردیم کما اینکه در مفاد هیئت قبول نکردیم در موضوع فرقی نمی باشد که عنوان ما عام باشد یا مطلق. مثلا مولا گفت: «اکرم الفقیر» مراد متکلم از فقیر تمام الافراد است و طبیعی نمی باشد و اگر گفت: «اکرم کل فقیر» باز مراد متکلم از «فقیر» تمام الافراد است.

لذا در یک مورد فرمایش مشهور را قبول کردیم که در ناحیه متعلق می باشد اما در ناحیه مفاد هیئت و موضوع فرقی بین متعلق عام و مطلق نمی باشد و کلام مشهور را قبول نکردیم.

توضیحی در مورد طبیعی:

طبیعی که از آن تعبیر به ماهیت می شود از امور وهمی است یعنی اصلا امر موهومی است هیچ جا وجود ندارد نه درعالم واقع و نه در ذهن و نه در عالم عین مثل ماهیت الانسان و ماهیت الحجر و الشجر. پس چرا می گویند این ماهیت در خارج موجود است به وجود فرد؟ یعنی موجود است بالعرض نه حقیقتا. فلاسفه هم مرادشان این است مرحوم اصفهانی در حاشیه و مرحوم ملا صدرا در شواهد لا اقل این را توضیح داده است که وجودش بالعرض است مثل اینکه می گوییم این آب شور است این شوری بالعرض است. اما در ذهن وجود بالعرض هم ندارد. اما کسانی که قائل به وجود ذهنی بودند گفتند در ذهن بالحقیقة و بالذات وجود دارد. در نظر ما در ذهن، صورتِ ماهیت است که ربطی به ماهیت ندارد مثال تقریبی آن زید وعکس زید است که اصلا ربطی به هم ندارد. حتی تصویر زید و خود زید رابطه اش قوی تر از صورت و خود ماهیت است مثل رابطه بین زید و کاریکاتور زید که خیلی هم شبیه نمی باشد.

ما قائلیم که در خارج ذات با وجود متحد می شود واقعیت مال وجود است نه از آن ماهیت است. ماهیت یک امر اعتباری فلسفی است نه اصولی بلکه در نظر اصولی واقعیت دارد. واقعیت در مقابل وهم است. در مقابل امر اعتباری و حقیقی است. منتها در واقع اگر بخواهیم فقط و فقط تقریب به ذهن بکنیم مثل شوری آب و شوری نمک حل شده در داخل آب است وزان واقعیت به ماهیت وزان شوری است به آب و وزان واقعیت به وجود وزان شوری است به نمک. در خارج با وجود متحد است یعنی این دوموجود می باشند به یک وجود به یک تحقق. این دوئیت دائر مدار عالم وجود نمی باشد دائر مدار عالم واقعیت است. لذا تفاوت موجودات در اعتباریت فلسفی است که

این اعتباریت فلسفی از واقعیت اصولی مهم تر است. &&& از اول توضیح ماهیت گوش داده شود.

ما سه شوری داریم: شوری آب شیرین که امریست وهمی و شوری آب شور و شوری نمک. اشراقیون که اصالة الماهیتی بودند، وزان ماهیت را به وزان شوری نمک دانسته اند و حکمت متعالیه وزان آن را وزان شوری آب شور گفته اند و کسانی که حکمت متعالیه را بد فهمیده اند به شوری آب شیرین تشبیه کرده اند.

هذا تمام الکلام در نکته دوم.

نکته سوم که اهم این نکات است:

در کلمات فقهاء خیلی رایج است و کثیرما بکار برده می شود که می گویند اطلاق ثبوتی و اطلاق اثباتی یا می گویند اطلاق در مقام ثبوت یا مقام اثبات اما مراد خود را توضیح نداده اند. اشاراتی کرده اند اما توضیح روشنی نداده اند. دقیقا مراد اینها چه می باشد؟

قبل از ورود به بحث دو مقدمه ذکر شود:

مقدمه اول شاید به لحاظ فنی باید دوم می گفتیم اما چون مختصر است اول می گوییم.

خطاب در نظر ما خطاب تشریع است و خطاب تبلیغ. خطابی که متضمن حکم است این دو تقسیم بندی را دارد:

خطاب تشریع خطابی است که به نفس آن خطاب تکلیف و حکم و طلب و تشریع محقق شود. به صورتی که قبل از این خطاب حکم و تکلیفی نداریم. در مثال عرفی آن مولا گفته است اکرم الفقیر تا گفت اکرم الفقیر وجوب و حکم شکل می گیرد. قبل از گفتن این خطاب مولا تشریع و حکم و تکلیفی نداشت.

خطاب تشریع دو مشخصه مهم دارد: اولا باید از مولا صادر شده باشد. دوم که قبل از آن تشریعی نمی باشد که به نفس این خطاب تشریع می شود.

خطاب تبلیغ:

هر خطابی که بعد از خطاب تشریع بیاید چه از ناحیه مولا یا غیر مولا صادر شود که متضمن تکلیف و حکم است می شود تبلیغ. خصوصا زمانی که متکلم غیر از مولا باشد. مثلا پسر مولا به عبد مولا بگوید: «اکرم الفقیر» مثل خطابات ائمه علیهم السلام که خطابات تبلیغ است در خطابات ائمه یک خطاب تشریع هم وجود ندارد چرا که ائمه شارع نمی باشند و تبلیغ همان حکم تشریع شده است. ما در فقه اصلا با خطاب تشریع سر و کار نداریم همه خطابات ائمه است. چه به صورت جمله خبریه یا انشائیه باشد این خطاب تبلیغ است . هر چه را شفاها فقها یا کتبا می گویند این خطاب تبلیغ است &&&

چرا که به حسب نظر رایج بین علماء این است: «حلاله حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة» که ائمه ولایت بر تشریع نداشته اند نه به حسب واقع که ما خبر نداریم ائمه این ولایت را نداشتند.

هر خطاب تشریع، انشاء است اما اینکه طلب انشائی است یا خیر؟ دائر مدار فعلیت موضوع است.

این یک مقدمه.

مقدمه دوم که خیلی مهم است:

ما وقتی یک جمله ای را می گوییم مثلا می گوییم زید عادل چه اتفاقی در عالم واقع می افتد که به لحاظ ثبوتی و اثباتی مهم است.

نظریه رایج بین علماء اصول:

مرحله اول: قضیه معقوله و تصور قضیه «زید عادل» یعنی زید را تصور می کنم عادل را تصور ی کنم بین این دو تصور من که تصور زید و عادل است نسبت حملیه هم است. در واقع تصور زید عادل تصور سه چیز است تصور زید و تصور عادل و نسبت

تصادقیه در نزد مرحوم صدر یا نسبت حملیه در نظر مشهور که دیگر یک تصور نمی باشد.

مرحله دوم: تلفظ زید عادل که یک عرضی است که متقوم به من است و از مقوله ان یفعل است.

مرحله سوم:

که این لفظ در اثر تلفظ من در عالم خارج موجود می شود. این لفظ کیف محسوس است که متقوم به هوا است نه متقوم به من. یعنی معروضش هوا است و هوا متأثر است و حامل این کیف است. این مرحله فعل من نمی باشد بلکه اثر فعل من است. لذا اگر در خلء بگوییم زید عادل این لفظ حاصل نمی شود.

مرحله چهارم:

این لفظ محسوس توسط مخاطب و سامع شنیده می شود می شود کیف مسموع و کیف نفسانی که موطنش ذهن و قوه سامعه سامع می باشد.

(وقتی اصطلاحا می گویند کیف مسموع لفظ، عارض بر هوا است نه لفظ عارض بر قوه سامعه که به آن کیف نفسانی می گویند. گاها تسامحا به این مرحله کیف مسموع می گویند.)

مرحله پنجم:

کیف نفسانی دیگری بعد از این کیف نفسانی قبل شکل می گیرد که کیف نفسانی در مرحله تعقل است قضیه مسموعه در مرحله پنجم می شود قضیه معقوله. قضیه معقوله مثل مرحله اول در ذهن سامع بود که همان اتفاق در ذهن سامع است. یعنی قضیه زید عادل را تصور می کند یعنی مفهوم زید و مفهوم عادل نسبت تصادقیه یا حملیه بین این دو مفهوم بر قرار می شود.

این پنج مرحله مرحله اول و پنجم مثل هم است فقط موطنش فرق می کند در اولی موطن ذهن متکلم بود و در پنجمی موطن ذهن مخاطب و سامع است.

و دیگر اینکه معقوله اول قبل از تلفظ است و معقوله دوم بعد از تلفظ است.

نسبت کیف نفسانی است اما علم نمی باشد.

مرحله ششم:

تارة در این مرحله به آن نسبت در قضیه معقوله اذعان به نسبت پیدا می کنم که به آن تصدیق واذعان می گویند و تارة اذعان نمی کنم که اسمش شک است و تارة اذعان به خلافش داریم که اسم آن را اذعان به خلاف می گذاریم.

این شش مرحله بین متکلم و سامع است. &&&

[۱] تا اینجا ما یک دال و یک مدلولی داشتیم. دال ما کدام است؟ دال ما قضیه مسموعه است که در ذهن سامع است و مدلول ما هم قضیه معقوله در ذهن سامع می باشد. انتقال ذهنی ما از این قضیه مسموعه به این قضیه معقوله اسمش است دلالت. این چه نوع دلالتی است؟ دلالت تصوری است چون مدلول ما که قضیه معقوله باشد تصور است تا اینجا هیچ صحبتی از اطلاق در کار نمی باشد. &&&

دلالت امریست واقعیه و موطنی ندارد و فقط طرفین که دال و مدلول باشند حقیقی می باشند و موطن آنها ذهن می باشد.

تا اینجا به اطلاق نرسیدیم. کی به اطلاق می رسیم؟ علماء معتقد هستند که بعد از این مراحل تصدیقی برای سامع ایجاد می شود و آن تصدیق این است که مثلا اگر لافظ بگوید: «اکرم الفقیر» تصدیقی برای سامع ایجاد می شود که فقیر در این کلام مطلَق است. یا به عبارت دیگر جناب متکلم و لافظ در تلفظ به لفظ فقیر اطلاق را اراده کرده بود و مطلِق بوده است. اینجا است که یک تصدیقی برای من سامع ایجاد می شود که این عنوان «فقیر» در قضیه ملفوظه مطلَق است.

این تصدیق برای من ایجاد می شود.

---

[۱] دوشنبه ۹۵/۰۷/۰۵.

جمله معترضه: وقتی لافظ گفت: «زید عادل» ما در مجموع چهار قضیه داشتیم و به اضافه یک فعل اولین قضیه ما قضیه معقوله در ذهن لافظ پیدا شد نمی تواند قضیه در ذهن لافظ پیدا نشود و تلفظ کند. بعد از تصور این قضیه معقوله یک فعل اختیاری اتفاق می افتد که تلفظ لافظ به این قضیه است. تا گفت «زید عادل» بلافاصله بعد از تلفظ و این فعل اختیاری قهرا سه قضیه دیگر ایجاد می شود یکی قضیه ملفوظه در خارج ایجاد می شود و بعد قضیه مسموعه در قوه سامعه سامع ایجاد می شود و بلافاصله بعد از قضیه مسموعه، قضیه معقوله در ذهن و قوه عاقله سامع ایجاد می شود. در ما نحن فیه دو قضیه معقوله داریم یکی در ابتدا در ذهن لافظ و یکی در انتهاء در ذهن سامع و یک قضیه ملفوظه که موطنش عالم خارج است و یک قضیه مسموعه داریم که موطنش ذهن سامع است و دال ما فقط قضیه مسموعه است و مدلول ما قضیه معقوله ی انتهائی که در قوه عاقله سامع بود، می باشد. اطلاق کجا شکل می گیرد؟ کجا تصدیق پیدا می شود که عنوان «فقیر» در «اکرم الفقیر» مطلق است؟ این تصدیق چگونه پیدا می شود برای جناب سامع؟

این را قبلا گفته بودیم که تا یک احساسی به ما دست می دهد و یک شیئی را به یکی از حواس خمسه حس می کنیم و رویت می کنیم، بویی را استشمام می کنیم و صوتی را می شنویم ... بلافاصله ذهن ما شناسایی می کند. شناسایی مجموعه تصدیقاتی است که برای ذهن ما نسبت به این احساس پیدا می شود هر چه که بعد از این شناسایی ذهن ما به آن منتقل می شود به آن منتقل الیه می گویند مدلول. منتها در ما نحن دال ما تصدیقات ما شناسایی ما ست مدلول هم تصدیقی است که از این تصدیقات شناسایی ایجاد می شود. در همان مثال معروف که شما وقتی دود را که از خانه زید بلند است می بینید بلافاصله ذهن آن مرئی را شناسایی می کند یعنی تصدیق می کند که این دود است و این دود معلول نار است که اینها دوال ما می باشند و مدلول ما هم تصدیق به وجود نار در خانه است که ذهن بلافاصله بعد از این تصدیقات شناسایی به آن منتقل می شود. ناری را انسان اصلا ندیده و احساس به هیچ احساسی نکرده است.

دقیقا در تصدیق به «اطلاق» این مراحل اتفاق می افتد. سامع تا کلام «اکرم الفقیر» را احساس می کند ذهن شناسایی می کند که این متکلم در مقام بیان و تحدید موضوع است و دیگر اینکه شناسایی می کند که متکلم قرینه را ذکر نکرده است که این تصدیقات شناسایی دال ما می باشد و بلافاصله این تصدیق می آید که این «فقیر» موجود در قضیه «اکرم الفقیر» مطلق است و شامل تمام حصص فقیر می شود لذا این تصدیق ظنی و ظهور نسبت به اطلاق حاصل می شود.

این را دقت کنید اشکال نشود به اینکه ما در ذهنمان اصلا چنین محاسباتی را نمی کنیم چرا که این عدم احساس بخاطر این است که این محسبات آنقدر سرعت دارد که ذهن ما به آنها متوجه و ملتفت نمی شود مثل گردانه آتش که وقتی با سرعتی زیاد می چرخد، قوه باصره ما خطا کرده و آن را دایره می بیند با اینکه در خارج دایره ای نمی باشد چرا که قوه باصره ما فواصل را نمی تواند حفظ کند لذا دایره می بیند و علت هم این است که وقتی سرعت زیاد می شود قوه های مدرکه ما از کار می افتد.

در ما نحن فیه مقام ثبوت و اثبات را بحث می کنیم.

تا اینجا در قضیه ملفوظه یک عنوان «فقیر» داریم و در ذهن سامع هم یک تصدیق داریم به اینکه این عنوان در کلام مطلق است در ذهن علمای ما این تصدیق با مطلق بودن دائما مساوق است یعنی هر زمان تصدیق بیاید واقعا این اطلاق هم است و هر زمان تصدیق به اجمال بیاید، این اجمال واقعا در قضیه ملفوظه وجود دارد.

توضیحی بدهیم:

تارة ما تصدیقی داریم اما با عالم واقع مساوق نمی باشد من تصدیق دارم به عدالت زید اما در واقع زید افسق فساق روزگار است یا بالعکس. این امر روشن است که تصدیق ما تابع واقعیت و واقعیت تابعی از ذهن ما نمی باشد و دو عالم جداگانه ای دارند.

اما در ذهن فقها این همخوانی اتفاق افتاده است اگر تصدیق به اطلاق بود حتما آن لفظ مطلق است یعنی دائما بین تصدیق ما به اطلاق و مطلق بودن لفظ و بین تصدیق

ما به اجمال و مجمل بودن لفظ در واقع، همخوانی است لذا اگر بعدا لافظ تصریح بکند «لا یجب اکرام الفقیر الفاسق» باز اطلاق سر جای خودش است و اما دیگر حجت نمی باشد.

اگر علماء تفکیک می کردند بین این اطلاق لفظ و این تصدیق می توانستیم بگوییم اطلاق لفظ در قضیه ملفوظه می شود مقام ثبوت و این تصدیق می شود مقام اثبات اما علماء این را پیش فرض گرفته اند که بین این تصدیق و اطلاق تطابق است.

منتها مشخص است که تصدیق ما می تواند خطاء کند مثل همان مثال اعتقاد به عدالت زید. خوب علماء چه کرده اند که گفته اند دائما بین این تصدیق و بین واقع آن عنوان در قضیه ملفوظه دائما تطابق است و اصلا خطاء در تصدیق در این مورد امکان ندارد؟ ایشان تعریفی از اطلاق ارائه داده اند که با این تعریف اصلا خطاء معنا ندارد و اصلا نمی تواند خطاء بردار باشد. در نظر اینها مراد از تصدیق به اطلاق، تصدیق اکثریت عرف است. خوب این تصدیق بین سلب و ایجاب است یعنی عرف یا اطلاق می فهمد یا نمی فهمد، فهمید می شود مطلق نفهمید می شود مجمل. به عبارت دیگر وقتی فقیه می گوید این عنوان مطلق است یعنی عرف از این عنوان اطلاق می فهمد وقتی میگوییم مجمل است یعنی عرف از این عنوان مطلق نمی فهمد بله ممکن است من در تشخیص عرف دچار اشتباه شوم این ربطی به اطلاق کلام ندارد من دچار خطاء می شوم اما عرف دچار خطاء نمی شود. چرا که تعریف مطلق عبارت است: «از عنوانی که عرف از آن اطلاق بفهمد و مجمل یعنی عنوانی که عرف از آن اطلاق را نفهمد ـ خواه آن عنوان حکم باشد، متعلق الحکم باشد یا موضوع باشد ـ یعنی فهم عرف جزء مقوم تعریف می باشد و در تعریف اخذ شده است. در قضیه ملفوظه این عنوان «فقیر» زمانی مطلق است که عرف اطلاق بفهمد و مجمل است زمانی است که عرف اطلاق نفهمد.

بله من ادعا می کنم ذهنیت عرفی اطلاق است یا اجمال که ممکن است دچار مشکل شوم اما این ربطی به اطلاق و تصدیق عرف ندارد. بله من دائما چون خود را یکی از افراد عرف می دانم، می گویم که من اطلاق می فهمم پس عرف هم این را می

فهمد. لذا این یک مشکلی است که هر کس خود را عرفی می داند و قطع به این مطلب هم دارد اما این خطاء ربطی به اجمال و اطلاق عنوان ندارد چرا که اشتباه و عدم اشتباه من عرف را تغییر نمی دهد. مقوم تعریف تصدیق عرفی است لذا این اشتباه من ربطی به تصدیق عرف ندارد. عرف اطلاق را تصدیق کرد می شود مطلق چه من تشخیص بدهم یا خیر. چون در تعریف مطلق عرف اخذ شده است دیگر خطاء بردار نمی باشد لذا عرف که اطلاق دریافت کرد اما قصد متکلم اصلا اطلاق را هم قصد نکرده باشد باز این عنوان در قضیه ملفوظه مطلق است چرا که ملاک فهم عرف است نه اراده متکلم. مراد از عرف هم، عرف زمان و مکان صدور لفظ است.

لذا وقتی می گوییم مقام اثبات مقام لفظ و دلالت است که این تصدیق خطاء پذیر نمی باشد.

اشکالی ندارد که مطلق را تعریف کنیم به لفظی که سامع مطلق فهمید این تعریف هم خطاء پذیر نمی باشد اما این را فقهاء قائل نمی باشند و مطلق در اینجا نسبت به فهم افراد، نسبی می شود در حالی که در نظر علماء نسبی نمی باشد یعنی در نظر علماء این طور نمی باشد که یک عنوان نسبت به زید مطلق باشد و همان عنوان نسبت به عمرو مجمل باشد.

این می شود اطلاق لفظی یا اثباتی.

مراد از اطلاق ثبوتی در نظر فقهاء آنچه که در نظر متکلم و لافظ است، می باشد و آن امر قضیه معقوله نمی باشد امر دیگری است و آن امر دیگر هم چون فقهاء با تکالیف سر و کار دارند این را در ابتداء برده بودند در طلب انشائی.

ایشان قائلند اگر مولایی گفت: «اکرم الفقیر» حال این فقیر در قضیه ملفوظه چه مطلق باشد و چه مجمل باشد می گفتند که هر مولایی که طلب انشائی دارد در مرتبه و افق نفسش شوق و اراده و طلب نفسانی دارد این اراده اش تعلق به چه گرفته است؟ تعلق گرفته است به اکرام طبیعی فقیر یا تعلق گرفته است به اکرام حصه ای از فقیر.

خوب در مراحل ششگانه تا حالا این بخش را مطرح نکردیم چرا که ربطی به مقام لفظ ندارد چرا این بحث را پیش گرفته اند چرا که در مقام تکلیف این ابحاث بوده است، گفته اند که متکلم در مرتبه اشتیاق و اراده این اشتیاقش یا به اکرام طبیعی فقیر تعلق گرفته است یا به اکرام حصه ای از فقیر تعلق گرفته است اگر به طبیعی تعلق گرفته باشد، می گویند در مقام ثبوت مطلق است و اگر به حصه ای از طبیعی تعلق گرفته باشد، می گویند در مقام ثبوت مقید است. در مقام ثبوت دیگر کلمه «اجمال»[1] را نمی آورند کلمه «اهمال» را می آورند و می گویند در مولای عرفی در اثر غفلت می تواند در مقام اراده و اشتیاق یا آن مطلوب نفسانی مطلق باشد یا مقید باشد یا مهمل باشد اما در مولای ملتفت فقط مشتاق الیه می سازد با مطلق یا تقیید. این مراد فقهاء و علمای اصول از مقام ثبوت است.

پس اثبات مقام تصدیق عرف در عنوان قضیه ملفوظه است که اگر به اطلاق تصدیق پیدا کند می شود مطلق در مقام اثبات و اگر تصدیق به اطلاق پیدا نکند می شود اجمال در مقام اثبات. و مقام ثبوت مقام نفس متکلم است که آن مشتاق الیه یا طبیعی است که مطلق است یا مطلوب و مشتاق الیه حصه است که می شود مقید. و اگر مولا ملتفت نباشد ممکن است که آن مشتاق الیه مهمل باشد.

اینها معتقد بوده اند که آنچه بر عهده مکلف می آید اطلاق اثباتی است البته ما دامی این اطلاق اثباتی حجت است که تقیید ثبوتی کشف نشود یا اگر از مقام ثبوت کشف شد موافق با مقام اثبات باشد اما اگر مقام ثبوت، منکشف شد و خلاف مقام اثبات بود این اثبات دیگر حجت نمی باشد و هیچ ارزشی ندارد.

---

[1] چرا که در تعریف «اجمال» گفته می شود: «عدم ذکر القید یا ذکر اللفظ بلا قید مع کونه فی مقام عدم البیان» مشخص است که اجمال مال مقام بیان و تکلم و تلفظ و لفظ است و این یعنی مقام اثبات. اشکال نشود که اطلاق هم تعریفش عبارت است از: «ذکر اللفظ بلا قید یا عدم ذکر القید مع کون المتکلم فی مقام البیان» باز مقام لفظ و بیان و تکلم در کار است اما در مقام اثبات اطلاق و تقیید دارید که تقیید هم در مقام بیان است اما مقام بیان حصه. گفته می شود که این تعریفی که برای «اطلاق» و «تقیید» شد متعلق به «اطلاق» و «تقیید» مقام اثبات است نه مقام ثبوت و اطلاق و تقیید به این تعاریف باز در مقام ثبوت نمی آید. تعریف اطلاق و تقیید مقام ثبوت عبارت است از: «تعلق ارادة و شوق المتکلم الی الطبیعی او الحصه» کما اینکه این اطلاق و تقییدی که در مقام اثبات است و کون المتکلم فی مقام البیان اطلاق اثباتی در از حیث متکلم بود و اطلاق و تقیید اثباتی در نظر سامع عبارت است از: «اطلاق و تقییدی که عرف آن را بفهمد». لذا باید مواظب بود که اشتراک اسمی رهزن نشده و باعث مغالطه نشود.

راه تشخیص اطلاق و تقیید ثبوتی خطاب دوم و عقل می باشد.

[۱]نقد این کلمات:

بر فرمایش مشهور تعلیقاتی داریم:

التعلیقة الأولی: لیس القضایا عندنا الا القضیتین «المسموعة» و «المتخیلة».

قبلا هم گفتیم اینکه جمله و قضیه را به چهار قسم تقسیم می کنند این را قبول نکردیم اگر چه در این مسئله قبول داشتن و نداشتن ثمره عملیی ندارد اما ثمرات علمی خیلی مهمی دارد که جلوی خیلی از مغالطات را می گیرد.

مشهور قضیه را به چهار قضیه تقسیم می کنند: «ملفوظه»، «مسموعه» که قبلا توضیح داده شد، «متخیله» که موطن آن قوه متخیله و ذهن است و قضیه «معقوله». یعنی مثلا قضیه «زید عادل» را می گوییم در واقع چهار قضیه است.

ما ها از کسانی هستیم که این چهار قضیه را قبول نکردیم تنها قضیه «مسموعه» و «متخیله» را قبول کردیم. قضیه ملفوظه در خارج و معقوله در قوه عاقله را هم قبول نکردیم. این بحث اگر چه در اطلاق و تقیید مهم نمی باشد اما در حکمت و اصول مهم است در «منطق و حکمت» مرادشان از قضیه فقط «قضیه معقوله» است اما در اصول سه قضیه مد نظر است: «ملفوظه» و یکی قضیه «مسموعه» و یکی قضیه «معقوله» برای اینها مد نظر است و قضیه متخیله برای اینها مهم نمی باشد. قضیه معقوله را قبول نکردیم. که سال گذشته به مناسبت بحث آن را کردیم.

التعلیقة الثانیة: أن تعریف «الاطلاق الثبوتی» بإرادة المتکلم لیس بصحیح للنکتتین:

اینها «اطلاق اثباتی» را واگذار کرده بودن به عنوانی که عرف آن را مطلق می بیند یا عنوانی که عرف برای آن اطلاق می بیند لذا مهم هم نمی باشد که متکلم در مقام بیان

[۱] سه شنبه ۹۵/۰۷/۰۶.

بوده است است که مطلق باشد یا خیر در مقام عدم بیان بوده که مجمل باشد آنچه مهم است دید عرف است نه قصد متکلم.

این تعریفی که برای مطلق کرده اند خیلی خوب و بجا است چرا که اطلاق یکی از ظهورات است و مطلق یک ظهور است و برای اصولی مهم حجیت یعنی معذریت و منجزیت است و دائما دنبال حجت است و اطلاق به این معنا واقعا حجت و منجز است و اصلا غرض متکلم در معذریت و منجزیت دخلی ندارد آنچه که حجت است فهم عرف است و به لحاظ غرض اصولی این تعریف خوب است و معذر و منجز را می سازد بحث ما در حجیت است و این تصدیق عرفی حجت است حال مهم نمی باشد که با مقام متکلم مطابق باشد یا خیر. ضمن اینکه در دیگر موارد کلمات و قضایا که بحث حجیت نمی باشد هم باز بکار می آید. هم در جمله انشائیه و استفهامیه و خبریه هم بکار می آید.

اما در اطلاق ثبوتی که رفته اند سراغ اراده و کراهت مولا این تبین و تفسیر خوبی برای اطلاق ثبوتی نمی باشد به دو نکته:

النکتة الأولی: قد یکون محله الجمل الخبریة و الإستفهامیة التین لا اثر لها فیها.

دقت کنید همیشه مطلق در جمله انشائی نمی باشد بعضی اوقات در جمله خبریه یا استفهامیه است که در آنجا دیگر صحبتی از ارده و کراهت در کار نمی باشد لذا باید تعریف عامی برای اطلاق در نظر گرفت. مثل اینکه متکلم خبر می دهد: «الانسان لفی خسر». خوب عنوان «الانسان» مطلق است در اینجا دیگر اراده و کراهت معنا ندارد یا اینکه انشاء در خطاب تبلیغ است متکلم که اراده و کراهت ندارد مگر اینکه بگویند که مراد ما اراده و کراهت مولا است که این هم مشکلش این است که باید اطلاق ثبوتی را نسبت به متکلم معنا کنند. درست است که اصولیین فقط این تعریف را در جایی گفته اند که بحث حجیت است و حجیت در انشاء معنا دارد اما مشکلش این است که در غیر بحث حجیت دیگر کارساز نمی باشد. و بحث ما هم بحث «ظهور» است و این ظهور اعم از بحث حجیت است و ضمن اینکه در بعضی جاها برای فهم موضوع شرعی

که در جمله خبریه آمده است، نیاز به ظهور داریم یعنی در عین حالی که این ظهور حجت است در عین حال در کلام انشائیه نیامده است چرا که جمله بیان کننده احکام وضعیه است مثل اینکه در روایت داریم مثلا: «الخمر نجس» یا « الدم نجس » یا «کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر» یا «المومنون عند شروطهم» ....

النکتة الثانیة: لانها لا تأثیر لها فی حق الطاعة.

بارها گفته شده است در باب مولا وعبد مولا دو طلب دارد طلب نفسانی و انشائی. عبد نسبت به طلب نفسانی مولا وظیفه ای ندارد مولا هر طلب نفسانی می خواهد داشته باشد، اصلا برای عبد مهم نمی باشد آنچه مهم است و باید در مقام بین عبد و مولا رعایت شود طلب انشائی است. و بر عهده مکلف فقط طلب انشائی مولاست. حتی اگر نسبت به امری طلب و خواهش نفسانی مولا در حد اعلا و بسیار بالایی بود و عبد هم خبر داشت و حتی خود مولا به این اشتیاق بالا تصریح کرد اما طلب انشائی نکرد تکلیفی بر عهده عبد نمی باشد.

لذا اینکه برویم سراغ اراده مولا هیچ اثری ندارد و هیچ مشکلی را حل نمی کند و برای عبد هیچ ارزشی ندارد لذا پای آن را به میان نکشید. در مولای حقیقی و موالی عرفی آنچه مهم است طلب انشائی مولاست و امیال و طلب و شوق نفسانی مولا اصلا ربطی به عبد بما هو عبد ــ نه بما هو عارف ــ ندارد.

استحباب هم طلب انشائی است نه طلب نفسانی. از روایات مقام تشریع را کشف می کنیم نه کشف از اراده مولا می کنیم ممکن است که اراده مولا یک چیز بوده است اما چیز دیگر را تشریع کرده است لذا گفته نشود که این فهم مقام اثبات به ما کمک می کند در فهم روایات. و آنچه که در فهم روایات، ممکن است خوب باشد فهم مقام تشریع است که این فهم مقام ثبوت اصلا کشفی از تشریع برای ما نمی کند.

نمی دانم چرا مرحوم آقا ضیاء و مرحوم صدر و مرحوم آخوند به این کراهت و اراده مولا خیلی اهمیت می داده اند و حتی می گفتند که حقیقت حکم چیزی نمی باشد الا

کراهت و اراده مولا. خیر همچنین چیزی نمی باشد دایره حق الطاعة چیزی نمی باشد جز دایره طلبهای انشائی مولا آن هم طلبهای انشائی وجوبی نه استحبابی.

به خصوص این اراده و شوق را نسب به مولای حقیقی که حکماء قائلند که اصلا شوق و کراهت در ذات او راه ندارد، باید کنار گذاشت.

در قربی بودن عمل نیاز نمی باشد که شوق و اراده مولا را بفهمیم بلکه کفایت می کند من به نیت اینکه خدا این را محبوب می داند انجام دهد کفایت می کند و لو می دانیم که مولا حب و اشتیاق ندارد یعنی همینکه به توهم اینکه محبوب مولاست این عمل می شود قربی و عمل هم صحیح است

حتی اگر گفته شود که در قرآن و روایات داریم: «ان الله یحب ...» این در جایش گفته شده است که این هم تکلیف نمی آورد چرا که حب الهی با ندب و وجوب می سازد حتی مرحوم خوئی و دیگران فرموده اند در جایی که «یحب» و «حب الهی» آمده است نمی توان وجوب را فهمید و ضمن اینکه این امر کنایه از این است که خیلی مثلا توبه ارزش دارد یا خوشنودی مومن ثواب زیادی دارد و الا در حق خدا که حب و بغض معنا ندارد.

مثلا فرموده است: «ان الله یحب التوابین» گفته نشود که از این می توان فهمید که توبه واجب است چرا که اگر مکلف توبه نکند خدا او را عذاب می کند جواب اینکه وجوب توبه عقلی است نه شرعی لذا ربطی به این کلام و عبارت ندارد.

اصلا ما از طلب انشائی مولا کشف می کنیم حب و اشتیاق مولا را نه اینکه از حب و اراده بفهمیم، طلب انشائی مولا را لذا اگر این طلب انشائی نباشد چطور می خواهید حب و اشتیاق مولا را کشف کنید.

بله در اجتماع امر و نهی به خاطر یک محذور ثبوتی می روند سراغ اراده و کراهت، آنجا وجه وجیهی دارد چرا که گفته اند معنا ندارد که شیء واحد از جهت واحد مورد

بغض و حب خدا قرار گیرد — البته این مقدار را هم ما قبول نکردیم ـ اما در دایره مولویت و عبودیت اصلا اراده و کراهت مولا مهم نمی باشد.

اشکال نشودکه باید طلب نفسانی مولا هم اطاعت شود و لو طلب انشائی نداشته باشد چراکه اگر عبد طلب نفسانی مولارا انجام ندهد عقلاء مذمت می کنند.

چرا که درست است که مذمت می کنند اخلاقا اما او را مجازات نمی کنند و چیزی که مهم است در دایره حق الطاعة این است که کاری نکند که عقلائا مستحق مجازات و عقوبت باشد این امر عقلائی مهم است نه مذمت عقلائی.

النکتة الثالثة: تراک بعد از کلاس اصول این جلسه گوش داده شود که اشکالی وارد شد به این نکته سوم&&&

اینها از یک چیز دیگر هم غفلت کرده اند که ما دو عنوان مطلق داریم تارة متعلق مطلق است مثل تجب الصلاة و تارة موضوع مطلق است که اکرم کل فقیر که فقیر مطلق است این چیزی که گفته اند در جایی خوب است که متعلق مطلق باشد اما دیگر موضوع متعلق اراده و کراهت نمی باشد مگر اینکه از موضوع تعبیر کنیم به متعلق المتعلق که موضوع دائما متعل المتعلق می باشد یعنی تکلیف تعلق گرفته است به اکرام الفقیر نه اکرام فقط.

التعلیقة الثالثة:[1]

در بیان مشهور که اثبات را به مقام لفظ برده بودند و مقام ثبوت را به مقام اراده برده بوند می تواند که مقام اثبات و ثبوت متفاوت باشد. یعنی امکان دارد که در مقام خطاب اطلاق باشد یعنی طلب و خطاب به طبیعی تعلق گرفته باشد اما در مقام اراده و اشتیاق این شوق به حصه ای از این طبیعی تعلق گرفته باشد.

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۷/۰۷.

مختار خودمان در اطلاق ثبوتی و اثباتی این استکه ما یک انشاء الطلب داریم و یک طلب انشائی داریم ما اطلاق در انشاء الطلب را می گوییم اطلاق اثباتی و اطلاق در طلب انشائی را می گوییم اطلاق ثبوتی.

برای توضیح مطلب خودم چهار واژه را معنا کنیم که قبلا متعرض شده بودم:

یکی کلمه «انشاء» و یکی کلمه «انشاء الطلب» و یکی هم کلمه «طلب» و دیگری هم «الطلب الإنشائی».

بعد فارق بین انشاء الطلب و طلب انشائی را توضیح دهیم و این که چرا مقام ثبوت به طلب و مقام اثبات به مقام انشاء الطلب بر می گردد.

اما کلمة الأولی «الإنشاء»: ایجاد المعنی باللفظ.

در تعریف و حقیقت انشاء دو نظر است: یکی «ایجاد المعنی باللفظ» و یکی «اعتبار و ابراز». ما ها از کسانی هستیم که تابع معنای اول که معنای مشهور است می باشیم یعنی معنایی را در عالم خارج با تلفظ به یک لفظ ایجاد می کنیم.

کلمه دوم «انشاء الطلب»: ایجاد الطلب باللفظ.

یعنی ایجاد الطلب باللفظ. هر جای ک طلبی را با لفظ ایجاد کنید می شود انشاء الطلب.

کلمه سوم «الطلب»: السعی نحو المقصود.

الطلب یعنی السعی نحو المقصود. سعی می شود طلب.

کلمه چهارم «الطلب الانشائی»: الانشاء الذی یکون مصداقا للطلب.

الانشاء الذی یکون مصداقا للطلب. طلب هم السعی نحو المقصود بود اگر انشاء مصداق سعی نحو المقصود شد می شود طلب انشائی.

حالا که اینجا با کلمات آشنا شدیم فارق بین انشاء الطلب و الطلب الانشائی چه می باشد؟

انشاء الطلب اعم از طلب انشائی است اگر به دیواری بگوییم صل آیا این انشاء الطلب است یا خیر؟ است. اگر به زید بگویم صل انشاء الطلب است.

آیا این «صلّ» ای که به دیوار می گوییم مصداق الطلب است یا خیر؟ خیر مصداق طلب نمی باشد چرا که طلب السعی نحو المقصود است و من سعی نکردم نحو المقصود چرا که یقین داریم که دیوار نمی تواند نماز بخواند. مصداق طلب و طلب انشائی نمی باشد اما اگر به زید گفتیم صل این انشاء من مصداق طلب است و مصداق السعی نحو المقصود است لذا می شود طلب انشائی.

نکته ی دیگر اینکه ما یک ذات الطلب داریم و یک اتصاف ذات به طلبیت را داریم مثل ضرب که ذات طلب است لذا می گوییم انشاء الطلب اما فاقد &&&لذا انشاء الطلب از اموری بوده است یعنی ذات الطلب ایجاد می شده است اما اتصاف بعدا ایجاد می شده است در جایی که ذات الطلب که انشاء است ایجاد می شود اما اتصاف بعدا ایجاد می شود نه الان این انشاء انشاء الطلب است اما طلب انشائی نمی باشد. ضرب حقیقتا همان قتل است چر اکه قتل از عناوین ثانویه است و می تواند مصداقش رمی و ضرب باشد لذا ذات قتل ایجاد شد اما اتصاف به قتل این ضرب و رمی بعدا ایجاد می شود اما به آن قبل از اتصاف قتل نمی گویند. این انشاء الطلب زمانی به حمل شایع طلب می شود که موضوع آن در خارج فعلی شود.

&&& سوال سید.

البته گاها هم هیچ زمانی متصف نمی شود مثلا زید قبل از زوال فوت شود.

&&&

یک بحث در این است که این واقعا طلب است یا واقعا طلب نمی باشد؟

این انشاء الطلب است منتها چیزی است که آیا این سعی نحو المقصود می باشد یا خیر؟ مهم مقصود است که چطور معنا کنیم . اگر احتمال انبعاث بگوییم این می شود لغو وانشاء الطلب و اگر مقصود امکان انبعاث باشد این دیگر &&& مهم این است که

مقصود را ببریم روی احتمال انبعاث یا امکان انبعاث. اگر احتمال باشد زید عاصی منبعث نمی شود و اگر امکان باشد که در معنای عرفی طلب هم این به نظر می رسد این زید امکان دارد که منبعث می شود. اگر احتمال باشد دیوار دیگر انشاء الطلب نمی باشد و اگر امکان هم باشد باز انشاء الطلب نمی باشد. چرا که امکان انبعاث نمی باشد.

لذا اگر کسی به زید گفت روز جمعه نماز بخوان و بعثش مال روز جمعه است الان انشاء الطلب را داریم اما طلب را نداریم.

این که روشن شد پس یک طلب داریم و یک انشاء الطلب داریم دقت کنید ما یک اطلاقی در انشاء الطلب داریم و یک اطلاق هم در طلب انشائی داریم اطلاق در انشاء دائر مدار ذکر و عدم ذکر قرینه است اگر گفتید برای مثال اکرم الفقیر در مرحله انشاء موضوع شما طبیعی فقیر است نه فقیر عادل یا گفتیم صل و برای صلاة قیدی که وضوء باشد ذکر نکردید. فرق نمی کند که در خطاب تشریع باشد یا خطاب تبلیغ باشد که در هر دو انشاء الطلب است. اما طلب انشائی دائر مدار ابراز و انشاء فقط نمی باشد طلب انشائی یکی از مقوماتش قصد است. شما اگر در مقام طلب عنوانی را که می گویید مهم نمی باشد بلکه آنچه از عنوان قصد می کنید مهم است لذا اگر در مقام انشاء قید را ابراز نکردید اما قصد شما مقید بود در انشاء کفت اکرم الفقیر اما قصدش فقیر عادل بود موضوعش در انشاء فقیر است اما مطلوبش به طلب انشائی به فقیر عادل تعلق گرفته است چرا که مقوم انشاء علاوه بر ابراز، قصد هم می باشد طلب از عناوین قصدیه است. من می روم به طرف آن سر اتاق قصد من یکبار خاموش کردن بخاری است و تارة بستن در است این مشی من در هر دو یکی است اما مصداق کدام طلب است؟ این دائر مدار قصد من است اگر قصد من بستن در باشد این مشی من مصداق طلب خاموش کردن بخاری نمی باشد بلکه مصداق طلب بستن در است اما همین مشی که تفاوتی با مشی قبلی ندارد اگر به قصد خاموش کردن بخاری باشد، مصداق طلب خاموش کردن بخاری است نه بستن در.

اگر متکلم از فقیر، فقیر عادل قصد کرده اما در مرحله ابراز فقط فقیر را گفته است. یا انشائش نماز مطلق است صل است اما قصد او نماز با وضو است. منتها ما از مقام اثبات مقام ثبوت را کشف می کنیم کشف ما می تواند درست باشد می تواند خطاء باشد فقط اگر بعدا متکلم به ما گفت قصد من آن زمانی که گفتم اکرم الفقیر یا صل قصدم فقیر عادل و صلاة مع الوضوء بود با مقام اثبات بر علیه او احتجاج می کنیم. اگر خود مولا در جلسه بعدی گفت لا تکرم الفقیر الفاسق آن ظهورش که کاشف از ثبوت بود، از الان به بعد از حجیت می افتد و حجت آن ظهور کلام منفصل و مقید بعدی است. این جمله مقید ظهورش این است که مطلوب مولا حصه ای از صلاة و اکرام فقیر است. یک ظهوری هم که در اول آمد که می گفت مطلوب مولا طبیعی صلاة و اکرام فقیر است. در سیره عقلاء به ظهور دوم اخذ می کنند و ظهور اول دیگر در نظر ایشان حجت نمی باشد. با اینکه قبل از وصول کلام دوم مولا که مقید بود، این ظهور حجت بود.

اگر بخواهیم دقت کنیم به نفس خطاب دوم تازه ابراز شکل می گیرد. این سیره از اینجا ناشی می شود که مطلحت و رویه ای از عقلاء است عقلاء اول مطلق صحبت کنند و بعد قید را ذکر کنند لذا دومی می شود قرینه بر اول.

لذا معضله ای که اول داشتیم حل می شود ما ها در سابق از کسانی بودیم که اطلاق و تقیید در خطاب تشریع ممکن نمی باشد اگر مولا گفت در اول در خطاب تشریع گفت که صل و بعد گفت صل مع الطهارة این نسخ است چرا که &&&

این بیانی که کشف کردیم مقام ثبوت مقام طلب است مقام اثبات مقام انشاء است در آنجا در خطاب تشریع هم اطلاق و تقیید امکان دارد مولا در خطاب تشریع در دیروز به من گفت صل خوب طلب انشائی مولا به طبیعی صلاة تعلق گرفته است . از کجا کشف کردم از مقام اثبات که در مقام اثبات انشاء الطلب است و قصد مولا فرضا این استکه صلاة مع الطهارة است بعد که امروز گفت صل مع الطهارة این کشف می کند که طلب انشائی متعلق حثه ای از صلاة است در الان که کشف کردم این ظهور بر من

حجت است و ظهور اولیه بر من حجت نمی باشد الان کشف می کنم که طلب انشائی مولا حصه بوده است و من فقط یک اثباتی و انشائی بر طبیعی داشتم نه اینکه طبیعی مطلوب مولا است. نتیجه این نمی باشد که در طلب انشائی لازم نمی باشد که ابراز و قصد همراه باشد. می تواند قصد باشد اما ابراز مقصود آن بعدا بیاید..

در اطلاق اثباتی و انشاء الطلب فقط کافی است که عنوان قید نداشته باشد یعنی فقط مقدمه دوم از مقدمات حکمت لازم است اما برای اطلاق ثبوتی علاوه بر مقدمه دوم، نیاز به این داریم که مولا در مقام ثبوت در مقام بیان بوده باشد. &&&

یعنی مقدمه اول ما را با اطلاق اثباتی ما را به اطلاق ثبوتی می رساند

اطلاق ثبوتی برای من مهم است و بر عهده عبد می آیدو اطلاق اثباتی فقط کاشف است. آیا عنوان فقیری که در خطاب انشاء آمده است انشاء شامل فقیر فاسق می شود؟ بله اگر همین که قید نداشته باشد، کفایت می کند که شامل شود. اما در طلب انشائی فاسق هم مطلوب به طلب انشائی است این اطلاق اثباتی به کمک مقدمه اول که در مقام بیان باشد می شود اطلاق ثبوتی. &&&

البته این مقدمه اول هم این است که در مقام انشاء در مقام بیان بوده است لذا اطلاق اثباتی شامل فقیر فاسق می شود. &&&

[1] التنبیه الثانی فی علة اختلاف انحاء الشمول فی الاطلاقات مع کون مقدمات الحکمة فیها واحدة.

وارد می شویم در تنبیه دوم که در این تنبیه به انحاء اطلاق و اینکه چرا با وجود اینکه مقدمات حکمت یکی می باشد، این اختلاف در شمول پیش می آید بحث می کنیم.

در ابتدا باید اقسام و انحاء اطلاق را بیان کنیم:

[1] یکشنبه ۹۵/۰۷/۲۵.

فی انحاء الاطلاق من حیث الشمول:

مطلق را تقسیم می کنند به دو قسم:

المطلق الشمولی: انحلال الحکم بعدد افراد المطلق.

مراد از مطلق شمولی این است که حکم به عدد افراد مطلق منحل می شود اگر برای مطلقمان صد فرد داشته باشیم صد حکم هم داریم.

المطلق البدلی: عدم انحلال الحکم بعدده.

مراد از مطلق بدلی این است که حکم به عدد افراد منحل نمی شود یک حکم بیشتر نداریم.

دقت کنید مثلا مولا فرموده است: «اکرم الفقیر» این «الفقیر» مطلق است اگر صد نفر فقیر داشته باشیم صد اکرام داریم که این اطلاق شمولی است.

در مقابل اطلاق شمولی اطلاق بدلی است مثلا مرلا فرموده است: «اکرم فقیرا» این «فقیرا» مطلق است اما اطلاق بدلی یعنی ما صد وجوب اکرام نداریم بلکه یک وجوب اکرام بیشتر نداریم.

فی الموصوفات بهذین الاطلاقین:

این را دقت کنید ما در مباحث گذشته گفتیم سه اطلاق داریم یکی اطلاق در حکم و یکی اطلاق در متعلق و یکی اطلاق در موضوع.

الحکم: لا یتصف بالشمولی او البدلی.

اطلاق در حکم یعنی حکم که وجوب یا حرمت است تارة مطلق است و تارة مشروط. اطلاق در ناحیه حکم متصف نمی شود به اطلاق شمولی یا بدلی.

المتعلق: یتصف بهما.

اطلاق در متعلق یعنی متعلق حکم تارة مطلق است و تارة مقید. در ناحیه متعلق اطلاق متصف می شود به شمولیت و بدلیت شمولی مثل این مثال «یحرم الکذب».

«الکذب» که متعلق است و مطلق، اطلاقش شمولی است یعنی به عدد افراد کذب ما حرمت داریم و تارة متعلق ما اطلاقش بدلی است مثل این مثال «تجب الصلاة» که «الصلاة» مطلق است اما به عدد افراد صلاة وجوب نداریم بلکه یک وجوب بیشتر نداریم.

الموضوع: یتصف ایضا بهما.

اطلاق در موضوع یعنی موضوع تارة مطلق است و تارة مطلق نمی باشد که حکمش حکم واجبات مشروطه است نه واجبات مقیده.

در ناحیه موضوع هم ما این دو قسم اطلاق را داریم تارة اطلاق در موضوع شمولی است مثل این مثال «اکرم الفقیر» که «الفقیر» موضوع است که اطلاقش شمولی است یعنی به عدد افراد فقیر وجوب اکرام داریم و و تارة بدلی است. اطلاق بدلی هم مثل این مثال: «اکرم فقیرا» که «فقیرا» مطلق است و یک وجوب اکرام بیشتر ندارد.

پس اطلاق در ناحیه متعلق و موضوع تارة شمولی است تارة بدلی.

علة اختلاف الاطلاقات شمولا مع وحدة مقدماتهما:

در اینجا سوالی مطرح شده است که این سوال مهمی بوده است که ما اطلاق را دائما از مقدمات حکمت می فهمیم مگر مقدمات حکمت دو جور می باشد که دو اطلاق می فهمیم؟! چرا مقدمات حکمت که یکی بیشتر نمی باشند در جایی اطلاق بدلی را به ما می رسانند و در بعضی جاها اطلاق شمولی را؟

جوابهای مختلفی را از این سوال داده اند اکتفا می کنم به جواب خودمان که بان این جواب وجه اشکال در کلام دیگران هم معلوم می شود.

مختارنا: علته، الإختلاف فی محکی المتعلق أو الموضوع.

جوابش را دقت کنید. در قبل گفته شده است هر لفظی که اسم باشد و در یک جمله و کلام و خطاب اخذ شود دائما یک محکی و مشار الیهی دارد امکان ندارد در یک جمله و کلام و خطاب اسمی را بکار ببرید و این اسم محکی نداشته باشد. دائما این

مشار الیه را داریم وقتی می گویید: «الانسان یموت»، «الانسان لفظ»، «الانسان نوع» یا «الانسان اسم» الانسان در همه اینها محکی و مشار الیهی دارد. این شمولیت و بدلیت ناشی می شود از این مشار الیه و محکی و ربطی به مقدمات حکمت ندارد. این مشار الیه باعث می شود که اطلاق در یکجا شمولی یا بدلی شود.

فی الاطلاق الشمولی: یکون المحکی تمام الافراد أو الطبیعی و مطلق وجوده.

به این صورت که تارة مشار الیه لفظ شما «تمام الافراد» می باشد که در اینجا اطلاق می شود شمولی مثل «اکرم الفقیر» مشار الیه «الفقیر» تمام الافراد فقیر است.

اما در مثل «یحرم الکذب» دو احتمال است که مشار الیه «طبیعت» است یا «تمام الافراد» که اگر مشار الیه «تمام الافراد» باشد روشن است که چگونه اطلاق شمولی است اما اگر مشار الیه طبیعت باشد در مثال «تجب الصلاة» خواهیم گفت که چگونه دال بر اطلاق شمولی است.

فی الاطلاق البدلی:

و تارة مشار الیه یک «فرد مردد» است مثل: «اکرم فقیرا» در اینجا بدلیت اطلاق را ما از کجا می فهمیم؟ یعنی از کجا می فهمیم که حکم منحل نمی شود و اگر یک فقیر را اکرام کردیم اکرام فقیر دوم واجب نمی باشد؟

عند المرحوم الخوئی و الصدر: أن التنوین قرینة علی البدلیة.

مثل مرحوم خوئی و صدر اینها قائل می باشند ما از یک قرینه استفاده می کنیم و آن قرینه در مقام عبارت است از تنوین. تنوینی که در «فقیرا» است می فهمیم که گفته است که یک فقیر را اکرام کن و یک حکم بیشتر نمی باشد.

عندنا: یکون المحکی فرد المردد او صرف وجود الطبیعی و یکون الموضوع مقیدا بدلالة العرف فی محاوراته.

این را قبول نکردیم.

این مقدار کافی در بیان نمی باشد و لو اینکه گفتیم مشار الیه فرد مردد است فرض کنید که من زید را اکرام کردم که یکی از فقراء است چرا بعد از اکرام یک فقیر وجوب

اکرام فقیر دوم بر من واجب نباشد؟ چرا ساقط باشد؟ مولا فرموده است یک فقیر را اکرام کن بعد از اکرام یک فقیر باز در بیرون هر یک از فقراء مصداق «یک فقیر» یا به عبارت دیگر «فقیرا» می باشند لذا این خطاب متوجه من باید شود تا زمانی که دیگر فقیری در خارج باقی نماند و همه را اکرام کرده باشم پس صرف تنوین بودن نمی تواند قرینه باشد. این یک قاعده عقلی است که فعلیت هر حکمی به فعلیت موضوع است حدوثا و بقاءا و ارتفاعا یعنی اگر تکلیفی حادث و فعلی شد حتما موضوع آن حادث و فعلی شده است و اگر باقی است موضوعش هم باقی است و اگر حکمی مرتفع شود حتما موضوعش هم مرتفع شده است و این بر اساس یک دأب عرفی است که اگر غرض مولا اکرام یک فقیر باشد لا محاله موضوع قید می خورد موضوع چه می شود؟ دیگر اکرام فقیر بر مکلف واجب نمی باشد بر مکلفی واجب است که لم یکرم فقیرا اگر بر مکلف واجب باشد خوب بعد از اکرام یک فقیر باز من مکلف می باشم لذا دیگر اطلاق بدلی نمی شود پس اگر اکرام فقیر دوم بر من واجب نمی باشد بخاطر این است که دیگر من موضوع نمی باشم و خطاب شامل حال من نمی شود شامل حال موضوع خودش می شود که عبارت باشد «المکلف الذی لم یکرم فقیرا» حتی اگر مولا تصریح هم بکند که یک فقیر را اکرام کن مادامی که موضوع قید نخورد باز اطلاق شمولی است یعنی بعد از اکرام یک فقیر باز من مکلف به اکرام فقیر دیگر می باشم چون من مکلف می باشم و یک فقیر هم در خارج است. پس در جایی که اطلاق بدلی است لا محاله موضوع قید می خورد موضوع ملکف الذی لم یکرم فقیرا است در این صورت تا من یک فقیر را اکرام می کنم دیگر موضوع این تکلیف نمی باشم. لذا در جایی این محکی را یکی می آورند که موضوع قید دارد. و قیدش «من لم یکرم فقیرا» می باشد. اشکال ندارد که حکم را هم قید بزنیم اما عرفی تر این است که قید به موضوع بر گردد.

لذا علت اینکه می گوییم در این موارد اطلاقش بدلی است این یک امر محاوره ای است که هر کجا صرف الوجود مطلوب باشد باید در ناحیه موضوع قیدی بیاورند بجای

اینکه قید را در موضوع بیاورند مثلا بجای اینکه بگوید یجب اکرام الفقیر علی من لم یکرم فقیرا می گوید: «اکرم فقیرا» از این می فهمیم که موضوع قید خورده است.

مرحوم خوئی و صدر می فرمودند که «تنوین» قید فقیرا است و معنایش «یک فقیر» است ما می گوییم که اگر حتی این باشد اما موضوع قید نخورد باز بر من اکرام تمام فقراء واجب است و اطلاق شمولی است نه بدلی چرا که اگر موضوع مکلف باشد — نه المکلف الذی لم یکرم فقیرا ـ بعد از اکرام یک فقیر باز من هم مصداق مکلف می باشم و هم فقراء باقی مانده مصداق یک فقیر لذا باز اکرام بر من واجب است تا زمانی که فقیری دیگر نماند.

در شمولی هم موضوع را مقید می دانیم مقید به زمانی که تمام افراد فقیر را اکرام نکرده باشی.

گفته نشود که مراد از «اکرم فقیرا» این است که اکرام فقیری واجب است که غیر آن فقیر، فقیر دیگری اکرام نشده باشد چرا که لازم می آید که اطلاقش شمولی باشد اما واجب مشروط باشد یعنی قبل از اکرام صد اکرام مشروط داریم که بعد از اکرم یک فقیر یکی را امتثال کردم و بقیه تکالیفی شرطش از بین رفته است در حالیکه ارتکاز و وجدان ما می گوید که ما یک تکلیف بیشتر نداریم.

لذا در جایی که مشار الیه فرد مردد است ما موضوع را قید می زنیم.

اما در جایی که مشار الیه طبیعت است مثل «تجب الصلاة » که از ما خواسته است ایجاد طبیعی صلاة را در خارج مولا در این صورت از دو حال خارج نمی باشد: یا تمام الافراد مطلوبش است یا صرف الوجود.

صرف الوجود دو معنا دارد: معنای اول «الوجود الأول» است و معنای دیگر «وجودٌ ما» است که مراد ما در اینجا معنای دوم است یعنی وجود مائی مطلوب است نه وجود اول.

اگر مشار الیه طبیعی باشد و صرف الوجود مطلوبش باشد در اینجا موضوع قید می خورد یعنی در مثال «تجب الصلاة» این خطاب مولا این طور می شود: «تجب الصلاة علی من لم یصل» اگر طبیعی مشار الیه باشد و مطلق الوجود مراد مولا باشد موضوع قید نمی خورد مثل «یحرم الکذب» یعنی یحرم الکذب علی المکلف. ما در باب اوامر یک قرینه عرفیه داریم که چون عادتا نمی شود تمام افراد را ایجاد کنیم این قرینه است که موضوع قید خورده است[1] یعنی «تجب الصلاة علی من لم یصل» اما در نواهی یعنی در مثل «یحرم الکذب» موضوع این قید را ندارد چرا که این قرینه و محذور عرفی نمی باشد.

البته قبول کردیم که در «یحرم الکذب» مطلوب افراد است و اگر کسی بگوید که طبیعی است این طور می توان بیان کند که موضوع مکلف است چون محذور عرفی در امتثال و ترک تمام افراد طبیعی نمی باشد.

پس موضوع در جایی که مطلق الوجود مراد از متعلق است یعنی مکلف یعنی البالغ العاقل القادر اما در جایی که صرف الوجود مراد است قید چهارمی هم دارد من لم یأت بفردما.

لذا دائما شمولیت و بدلیت ربطی به قرائن و مقدمات حکمت ندارد و دائر مدار محکی است که اگر محکی تمام الافراد باشد اطلاق می شود شمولی و اگر فرد مردد یا طبیعی باشد لا محاله موضوع قید دارد و این تقیید موضوع است بدلیت و عدم انحلال را نتیجه می دهد.

گفته نشود که این شمولیت و بدلیت را از تعدد دال و مدلول می فهمیم. چرا که دال و مدلول دال و مدلول وضعی لفظی مراد است و اینکه محکی چه می باشد این را ما از دال نمی فهمیم و مناسبت حکم و موضوع که محکی را برای ما مشخص می کند در اصطلاح دال نمی باشند بلکه از قبیل شناسایی و شناخت ما می باشد و تنوینی هم

[1] گفته نشود که این محذور در جایی که مشار الیه جمیع افراد باشد هم یم آید چر که در آنجا حم انحلالی است یعنی ما یک خطاب درایم اما به اندازه جمیع افراد ما تکلیف داریم یعنی هر تکلیف تعلق گرفته است به یک فقیر لذا دیگر محذوری نمی باشد.

که این آقایان فرمودند و گفته اند که این تنوین می گوید یک فقیر اکرامش واجب است باز بدلیت را نمی رساند و با شمولیت قابل جمع است نمی گوید که موضوع مقید است و اصلا برای این دلالت وضع نشده است و گفته شد که تعدد دال و مدلول در جایی که است دلالت وضعیه باشد لذا این بدلیت دائما مرهون یک دأب محاوره ای عرفی است.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثانی.

التنبیه الثالث: فی حقیقة الانصراف.[1]

کثیرما فقها و علمای ما در روایات و آیات وقتی به عنوان بلا قیدی بر می خورند که ظاهرش اطلاق است می گویند که مطلق نمی باشد و منصرف است مثلا در «اعتق رقبة» می گویند منصرف به رقبه مومنه است. کثیر ما این انصراف را استفاده می کنند و جلوی این اطلاق را می گیرند. حقیقت انصراف و منشأ و اقسام آن چیست؟

قبل از ورود به انصراف مقدمه ای را ذکر می کنیم:

مقدمة:

علمای اصول ما در باب الفاظ نظرشان حقیقتا نسبت به دلالت لفظ بر معنا چیست؟

در نظر رایج بین علمای اصول این طور است که وقتی ما یک کلام و جمله ای را بکار می بریم این جمله و کلام عبارت است از مجموعه ای از الفاظ که این الفاظ همگی دارای وضع هستند و برای معنایی وضع شده اند مثلا جمله «زید فی الدار» مرکب از پنج لفظ است: لفظ «زید»، لفظ «فی»، لفظ «ال»، لفظ «دار» و یکی هم لفظ «هیئت زید فی الدار». هر کدام از این الفاظ دارای یک معنایی است که آن معنا موضوع له آن الفاظ است. در این الفاظ مثال ما دو اسم و سه حرف است: «زید» و «دار» اسم می باشند و بقیه حرف یا ملحق به حرف[2] می باشند.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۰۷/۲۶.

[2] در بین متأخرین که حرف می گویند ملحق به حرف را هم در نظر می گیرند و مرادشان است.

اینها معقدند که وقتی ما «زید فی الدار» را می شنویم در ذهن ما چه اتفاقی می افتد؟

اول در باب الفاظ اسمی:

در باب الفاظ اسمی که در مثال ما دو تا می باشد، زید و لفظ دار که هر دو دارای معنا می باشند، به محض این که این دو لفظ را شنیدیم بلافاصله صورت معنای این دو در ذهن شما می آید این در بین اصولیین این اتفاقی است که در باب الفاظ اسمی صورت معنا بلافاصله به ذهن می آید یک اختلافی بین مرحوم خوئی و سایر اصولیین است. که این اختلاف این است که منشأ این صورت معنا که به ذهن می آید چیست؟ مرحوم خوئی می گویند به جهت انس ذهنی است و بقیه می گویند به لحاظ وضع است که این اختلاف خیلی مهم نمی باشد. این صورت را اصطلاحا مفهوم می گویند.

این در الفاظی که اسم می باشند.

اما الفاظ حرفی یا ملحق به حرف که سه تا بودند: فی، ال، و هیئت جمله زید فی الدار. این را دقت کنید وقتی این الفاظ را من می شنویم چه اتفاقی می افتد؟

سه نظر در بین اصولیین است:

نظریه اول که نظریه مشهور و رایج است:

خود معانی این الفاظ به ذهن می آید نه صورت معنا. این نظریه تمام اصولیینی است که قائلند موضوع له حروف خاص است در نتیجه می گویند که ما هر وقت حرف را می شنویم خود معنا به ذهن می آید نه صورت معنا.

نظریه دوم که قائل معروفی نمی باشد:

اینها قائلند که معنا و صورت به ذهن نمی آید بلکه فردی از افراد معنا به ذهن می آید. این نظریه، نظریه کسانی بوده است که قائلند که موضوع له عام است و اینکه معنای حرفی و اسمی حقیقتا دو سنخ است. معنا و صورت به خاطر عدم سنخیت به ذهن نمی آید.&&

مثل وزان زید و انسان است وزان فرد است به معنا نه وزان معنا و صورت.

وضع در همه اینها عام است و اختلاف در موضوع له است که اولی ها خاص می دانسته اند و دومی ها عام می دانسته اند.

نظریه سوم: نظریه منحصر به فردِ مرحوم آخوند است که می گوید صورت معنا به ذهن می آید. این نظریه کسانی است که اولا موضوع له را عام می دانند و ثانیا قائلند که معنای حرفی و اسمی سنخا یکی است.

لذا در اسماء صورت معنا به ذهن می آید و در حروف خود معنا به ذهن می آید. این نظر مشهور است.

دو نظر دیگر را می گذاریم کنار.

اینکه دلالت را می گویند تصوری و تصدیقی دلالت تصوری در اصطلاح اصولیین جایی است که مدلول ما یا صورت معنا یا خود معنا است. در دلالت تصوری اسماء، مدلول صورت معنا است و در حروف خود معنا است اما در دلالت تصدیقی مدلول نه صورت معنا است و نه خود معنا.

ذی المقدمه و الإنصراف:

دقت شود انصراف تقسیم می شود به دو قسم: تصوری و تصدیقی.

ابتداءا انصراف تصوری:

تارة که لفظ را می شنویم نه صورت معنا به ذهن نمی آید و نه معنا بلکه یا معنایی مشابه با معنای موضوع له به ذهن می آید یا صورت معنایی که آن معنا معنای موضوع له نمی باشد به ذهن می آید. انصراف مختص به اسماء نمی باشد اما چون اسماء مثالش روشن و واضح و مشخص است لذا اسماء را می گوییم.

رابطه بین این دو معنا چه می باشد؟ یا اخصیت است یا اعمیت و یا تباین اما در حال حاضر در نظر عرف ما انصراف از معنای موضوع له به معنای متباین نداریم اما چنین انصرافی محذوری ندارد اما اتفاق نیفتاده است.

مثال برای اخصیت:

کلمه حیوان را در نظر بگیرید که معنای موضوع له آن ذات جامع بین ناطق و صامت است یعنی ذاتی که جامع بین حیوان ناطق و حیوان صامت است. اما وقتی عرف این لفظ «حیوان» را می شنود فقط ذات جامع بین افراد صامت به ذهن او می آید لذا به هر کس بگویی که تو حیوانی بدش می آید در حالیکه اگر او هم جامع را در نظر بگیرد دیگر قبحی ندارد مثل اینکه به او بگویی تو جسمی و موجودی. در هیچ یک از لغت نامه ها پیدا نمی کنید که معنای عرفی حیوان را جامع بین افراد صامت معنا کرده باشد. یعنی در ذهن ما منصرف است به ذات جامع بین افراد صامت که این معنای به ذهن آمده اخص از موضوع له خودش است.

معنای موضوع له جامع بین فردین است اما معنای منصرف جامع بین افراد صامت می باشد. البته تارة اگر این انصراف شدید شود به اشتراک و اگر خیلی شدیدتر شود به مرحله نقل می رسد اما در اینجا و این مثال به این دو مرحله نمی رسد.

مثال برای اعمیت:

اما تارة معنای موضوع له اخص است و معنای منصرف الیه اعم است بالعکس قبلی مثل کلمه علت که علت در معنای لغوی و اصطلاحی وضع شده است برای شیئی که دخیل در وجود شیئی باشد اعم از این که آن علت تامه باشد یا ناقصه اما الان انصرافی در آن پیدا شده است که معنای اعمی است حتی شامل می شود علت معده و علت تحلیلی. این دو علت در وجود اصلا دخیل نمی باشند مثلا می گوییم پدر علت وجود فرزند است با اینکه به هیچ وجه در وجود فرزند دخالت ندارد اما وقتی به عرف نگاه می کنیم می بینیم در پدر علت صدق می کند مثال علت تحلیلی مثل اینکه می گویند

علت حاجت ممکن به فاعل امکان یا حدوثش است یا عرفا می گفتند فقر علت است. در اینجا چه فقر چه امکان و چه حدوث علت نیاز به فاعل باشد اصلا به معنای موثر در وجود نمی باشد و این فقط تحلیل ذهنی ماست. اما به اینها علت می گویند. معنای منصرف جامع بین موثر در وجود و عدم موثر می باشد در حالیکه معنای موضوع لهِ علت فقط شیء موثر در وجود است.

این اعم و اخصی بودن فرقی نمی کند که عموم و خصوص من وجه باشد یا مطلق. البته در این دو مثال اعم مطلق بود. اخصیت و اعمیت دائما به لحاظ افراد و مصادیق است لذا رابطه مصادیق دو معنا اعم و اخص است.

یا مثلا از کلمه عالم، عالم دین به ذهن ما می آید که این همه از مصادیق انصراف تصوری است. یا کلمه ماشین که معنای لغوی آن اعم است اما فقط اتومبیل به ذهن می آید. دکتر که منصرف در دکترای در پزشکی است در حالیکه لغویا اعم است.

این انصراف تصوری است. منشأ این انصراف چه می باشد بعدا توضیح داده می شود. اما دو نکته مهم است:

نکته اول:

مراد از معنای عرفی در اصول و فقه همین معنای منصرف الیه است و معنای لغوی معنای وضعی است. معنای عرفی یعنی معنای منصرف الیه زمان و مکان صدور این لفظ.

نکته دوم:

این انصراف در مرحله ای است که منشأش پیدا می شود و تارة این انصراف شدید می شود به اشتراک می رسد و تارة شدیدتر می شود و نقل صورت می گیرد.

فرق انصراف و اشتراک:

در انصراف یک معنای لغوی دارد و یک معنای منصرف الیه معنای حیوان در لغوی جامع بین افراد صامت و ناطق است و معنای منصرف الیه جامع بین افراد صامت است

و در معنای منصرف الیه نیاز به قرینه لفظیه و حالیه و مقالیه و...نمی باشد و تا لفظ شنیده می شود همان معنای منصرف الیه به ذهن می آید. در ذهن عرف یک معنا بیشتر ندارد که همان معنای منصرف الیه است.

اما در اشتراک لفظ به مرحله دو معنایی می رسد یعنی کلمه حیوان دو معنا دارد مثل کلمه موتور و ماشین است کلمه موتور دو معنا دارد یکی موتور سیکلت و یکی هم وسیله ای که کار می کند. که جامع بین موتور سیلکت و غیر آن است در باب اشتراک گاهی اوقات یکی از دو معنای موضوع له انصراف دارد این انصراف در معنای مشترک از محل بحث خارج می باشد. اگر به یک معنا انصراف نداشته باشد برای هر کدام از معانی نیاز به قرینه معینه دارد اما اگر منصرف به یکی از معانی باشد برای معنای منصرف الیه نیاز به قرینه نمی باشد اما از بحث خارج می باشد.

اما نقل در جایی است که معنای اول محجور شود به صورتی که استعمال در معنای اول غلط است یا مجاز است. اما اگر معنای موضوع له اول استعمال در آن مجاز باشد نیاز به قرینه دارد و اگر غلط باشد دیگر نیاز به قرینه هم نمی باشد.

انما الکلام در منشأ این انصراف است یعنی چطور می شود که تا لفظی را می شنویم معنایی یا صورت معنایی غیر از معنای موضوع له به ذهن می آید؟

[1] گفته شده است که منشأ آن فقط «کثرة استعمال» است یعنی اگر در غیر معنای موضوع له کثیراما استعمال شد، دیگر معنای موضوع له به ذهن نمی آید.

ما این فرمایش مشهور را قبول کردیم اما برای کثرة استعمال دو تفسیر مختلف است یکی تفسیر مشهور و دیگر تفسیر ما.

و نزاع ما با مشهور در تفسیر در واقع در یک جای دیگری است و آن در باب استعمالات مجازی می باشد.

اما در اینجا هم نظر مشهور را توضیح می دهم و هم نظر مختار.

---

[1] سه شنبه ۹۵/۰۷/۲۷.

اما تقریب المشهور:

ایشان می گویند که لفظ معنای موضوع لهی دارد و ما کثیرما این لفظ را در یک معنایی به صورت استمعال مجازی و با قرینه استعمال می کنیم و وقتی زیاد استعمال می شود یک انس ذهنی حاصل می شود که دیگر نیاز به قرینه هم نمی باشد. و اگر بار دیگر لفظ را بدون قرینه استعمال کرد و معنای مجازی به ذهن آمد این می شود انصراف. بعد این لفظ دارای دو معنا می شود معنای حقیقی و معنای منصرف الیه که در نظر مشهور این معنای منصرف الیه دائما معنای مجازی است که نیاز به قرینه ندارد البته باید به حد وضع نرسد.

غلبه وجودی بدون استعمال باعث انصراف نمی شود مثلا انسانها اکثرا کمتر از دو متر قد دارند اما بدون استعمال در اینها اینطور نمی باشد که وقتی انسان به ذهن آمد در نظر ما فقط انسانها کمتر از دو متر بیاید.

مد نظر ما انصراف عرفی است نه شخصی بله در شخصی ممکن است که یک عامل کیفی هم داشته باشد.

بله این کثرة به حسب عوامل خارجی تحدیدی ندارد در بعضی اوقات نیاز به شش بار استعمال می باشد و تارة به شصت بار استعمال نیاز است.

که به این معنایِ منصرف الیه در اصطلاح می گوییم معنای عرفی.

پس روال در نظر مشهور این است که اول کثرة استعمال در معنای مجازی با قرینه است و بعد این کثرة استعمال باعث انس و بعد انصراف به معنای مستعمل فیه است بدون قرینه.

تفسیر ما:

ما کثرة الاستعمال را قبول کردیم اما به بیان دیگر می گوییم که دائما لفظ در معنای موضوع له استعمال می شود اما تارة محکی تمام الافراد معنا نمی باشد بلکه حصه ای از افراد یا امری اعم از معنای موضوع له یا متباین با آن می باشد مثلا حیوان را در معنای

جامع بکار می بریم اما به قرینه مشار الیه غیر از افراد موضوع له باشد بعد از گذشت مدتی از چنین استعمالی، معنای منصرف الیه به ذهن می آید. ما ها قائلیم دائما هر لفظی در معنای خودش استعمال می شود اما کثرة لحاظ و اشاره به غیر افراد موضوع له باعث انصراف می شود.

در نظر مشهور گفته اند که مجاز این است که اسد دو معنا دارد که یکی معنای حقیقی و معنای مجازی که برای استعمال در معنای مجازی نیاز به قرینه است که فی المدرسه در رایت اسدا فی المدرسه قرینه است.

اما در نظر ما معنای اسد حیوان مفترس است و غیر این معنایی ندارد اما مشارالیه آن دو تاست هم حیوان مفترس و هم انسان شجاع که برای اشاره به انسان شجاع نیاز به قرینه است.

در هنگام کثرة استعمال و اشاره به انسان شجاع، این اسد دو معنا پیدا می کند هم حیوان مفترس و هم انسان شجاع. لذا باز بعد از دو معنا شدن باز در معنای خودش استعمال می شود. اما استعمال اول در معنای لغوی بوده است و بعد از انصراف در معنای عرفی می باشد.

لذا کلام مشهور در تجور علاوه بر اینکه خلاف وجدان و ارتکاز است این مشکله را دارد که اصلا معنای مجازی به ذهن نمی آید، و به تعبیری این کلام اینها غیر معقول است فی نفسه.

تذکر:

تمام این صحبتها مبتنی بر نظر مشهور است که وقتی لفظ را می شنویم صورت به ذهن می آید و ما که صورتی را قائل نمی باشیم باید تبیین را عوض کنیم اما به همین بیان که مبتنی بر نظر مشهور و وجود صورت است، کفایت می کنیم.

این کلام مشهور در وضع به علامیت هم می آید مثلا وقتی شما می گویید: « الفصل الاول فی المبتدا» این «فی» در معنای ظرفیه بکار نرفته است بلکه در معنایی شبیه ظرفیه استعمال می شود که در اینجا استعمال مجازی است.

هذا تمام الکلام فی الانصراف التصوری.

القسم الثانی: الانصراف التصدیقی.

این انصراف تصدیقی خیلی مهم است که در کلام علماء از انصراف تصوری جدا نشده است.

ما وقتی لفظی را می شنویم معنای موضوع له را تصور می کنیم این تا جایی مربوط به لفظ است اما در مرتبه این که متکلم افراد این معنا یا بعضی از افراد معنا را اراده کرده است ما دچار یک انصراف تصدیقی می شویم کثیر ما لفظی را می گوید و ما می گوییم که شخص تمام الافراد معنا را اراده کرده است یا بعض الافراد را اراده کرده است. مثلا مولا می گوید «اکرم الفقیر» تا لفظ «فقیر» را می شنویم معنای فقیر به ذهن می آید اما می گوییم مراد مولا از این فقیر «فقیر مومن» است با اینکه قرینه ای در کار نمی باشد خوب افراد فقیر، غیر مومن هم می باشد. تصور او تمام افراد فقیر است و انصراف تصوریی در کار نمی باشد اما تصدیق می کند که اراده مولا «فقیر مومن» است. یا مولا گفته است «اکرم العالم» در اینجا مردم تمام علماء را تصور می کنند و انصراف تصوریی در کار نمی باشد اما همه تصدیق می کنند که مراد مولا علماء دین می باشند که بخشی از افراد عالم است.

این ها را در اصطلاح می گوییم انصراف تصدیقی. محکی خصوص افراد عالم دین و فقیر مومن است. &&&

انصراف تصدیقی گفته شده است بخاطر اینکه تصدیق پیدا می کنیم به بعض افراد موضوع له نه تمام الافراد.

لذا در مرحله اول و تصور تمام الافراد به ذهن می آید اما بلافاصله برای ما تصدیق حاصل می شود که مراد متکلم حصه ای از افراد است.

کثیر ما انصرافهای ما از این نوع می باشد. بسیاری از این قیود منشأش این انصرافهای تصدیقی است.

این ناراحت شدن مردم در گفتن حیوان، نشان دهنده این استکه انصراف تصوری است چرا که اگر هم تصدیق کند که مراد متکلم معنای موضوع له است باز ناراحت می شود این نشان دهنده این است که انصراف تصوری است یعنی قبل از آوردن قرینه به ذهن شخص معنای بد آن به ذهن آمده است.

لذا است که در مرحله اول انصراف تصدیقی حاصل می شود یعنی در ذهن مخاطب معنای موضوع له به ذهن می آید اما انصراف تصدیقی به معنایی غیر موضوع له است و بعد در اثر کثرة این انصراف تصدیقی انصراف تصوری حاصل می شود به گونه ای که بعد از شنیدن لفظ دیگر معنای منصرف الیه به ذهن می آید. لذا در انصراف تصدیقی و تصوری محکی غیر موضوع له است اما در انصراف تصدیقی محکی لفظی است که در معنای موضوع له استعمال شده است و معنای منصرف الیه ندارد اما در انصراف تصوری در معنای عرفی و منصرف الیه استمعال شده است و به ذهن می آید.

لذا لازم نمی باشد که رابطه معنای موضوع له و منصرف الیه دائما عموم و خصوص باشد، می تواند با توجه به مثال رجل شجاع تباین باشد اما در مثالهای عرفی نداریم چنین انصرافی و مورد رجل شجاع به انصراف نرسیده است.

منشأ انصراف تصدیقی دائما قرائن است مثل مناسبت حکم و موضوع یا مناسبت بین حکم و متکلم تا مقداری که دیگر برای انصراف تصدیقی نیاز به قرینه هم نمی باشد با اینکه هنوز انصراف تصوری حاصل نشده است یعنی بدون قرینه معنای موضوع له از لفظ به ذهن می اید اما باز تصدیق به معنای منصرف الیه تصدیقی می شود.

هذا تمام الکلام فی الانصراف.

[1]التنبیه الرابع: فی انحاء الإطلاق.

اطلاق را به اطلاق اطلاق لفظی و مقامی و عرفی تقسیم می کنند.

اطلاق لفظی عبارت است از جایی که لفظ متصف می شود به اطلاق تارة یک عنوان متصف می شود به اطلاق مثلا در خطاب «اکرم الفقیر» می گوییم: «فقیر» مطلق است یا «اکرام» در اینجا مطلق است و یا در اکرم فقیرا می گوییم که فقیر مطلق است و تارة کلام و خطاب چون شامل عنوان مطلق است می گوییم کلام یا خطاب مطلق است لذا یا عنوان متصف به اطلاق می شود یا خطاب و کلام. در تعریف اطلاق لفظی باید اطلاق در عنوان را تعریف کنیم که می شود ذکر اللفظ بلاقید مع کون متکلم فی مقام البیان. اکرم الفقیر. &&&

و اما اطلاق مقامی:

عبارت است از «ظهور یک سکوت» که به آن ظهور می گویند اطلاق مقامی و نوعا در سکوتی گفته می شود که مقارن با کلامی است تارة متکلمی کلامی دارد و مقارن با این کلام سکوتی هم دارد که اگر این سکوت ظهوری داشته باشد به آن می گویند اطلاق مقامی. مثلا گفت که «اکرم زیدا» اما قبل و بعد از این کلام نگفت: «اکرم عمروا» سکوت کرد و این سکوت ظهوری دارد که به آن اطلاق مقامی می گویند یا مولا در مقام بیان کسانی باشد که اکرامشان واجب است مثلا بگوید: «اکرم زیدا و اکرم خالدا و اکرم بکرا اما «اکرم عمروا» را نگوید این عدم ذکر عمرو و سکوت از او ظهور دارد در عدم وجوب اکرام عمرو. پس به سکوت ظهور دار می گویند اطلاق مقامی.

بعد فقها تعمیمش دادند و گفتند اطلاق مقامی شریعت یعنی ما یک عصر تشریع و یک عصر تبلیغ داریم که عصر تشریع از زمان بعثت تا زمان رحلت است و عصر تبلیغ از زمان بعثت تا زمان عصر غیبت کبری یا به عبارت دیگر تا زمان وفات امام حسن عسگری چرا که غیبت صغرای امام از زمان ولادت ایشان بوده است&&& اگر ائمه در

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۷/۲۸.

طول این عصر تبلیغ نسبت به مسئله ای که محل ابتلاء اصحاب بوده است، باشد، کلامی بیان نکرده و سکوت کرده باشند و این سکوت اینها، ظهوری داشته باشد این اطلاق مقامی شریعت است.

پس یکی اطلاق مقامی شریعت شد و یکی هم اطلاق مقامی خطاب یعنی خطابی که مقارن با سکوت می باشد. یکی از مثالهای اطلاق خطابی عبارت از صحیحه حماد می باشد. و در این روایت گزارش از فعل امام است که عدم فعل امام یعنی سکوت فعلی امام.

شاید بتوان گفت بیشترین اطلاق مقامی خطاب در این صحیحه است که امام علیه السلام در مقام ذکر احکام نماز بوده اند در عین حال خیلی از احکام نماز را نفرمودند و از این اطلاق مقامی گفته اند مثلا استعاذه لازم و واجب نمی باشد.

اطلاق عرفی:

مرحوم صدر اطلاق عرفی را دو سه جا فرموده اند اما فقها نگفته اند و این اطلاق خوبی است که هیچ یک از اطلاقات قبلی نمی باشد.

ابتداءا تعریف اطلاق عرفی و بعد فرق آن با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط و اولویت را بیان می کنیم.

تعریف اطلاق عرفی:

یعنی عنوانی در خطاب اخذ شده است که به مفهومه شامل موردی می شود اما در خطاب خصوصیتی است که باطلاقه اللفظی شامل این فرد نمی باشد اما عرف فرقی بین این فرد و فردی که خطاب شامل آن شده است نمی بیند. مثلا گفته می شود جاء رجل فی عهد رسول الله در اینجا رجل به مفهومه شامل ما می شود اما در خطاب خصوصیتی اخذ شده است که «فی عهد رسول الله » باشد که باعث می شود عنوان «رجل» باطلاقه اللفظی شامل ما نشود اما عرف فرقی بین آن رجل و ما نمی گذارد.

مثال دیگر این است که فرض کنید دستگاهی باشد که بین عناصر آب ترکیب کرده و آب درست کند در مطهریت آب یکی از ادله اش آیه شریفه است «و انزلنا من السماء ماء طهورا» ای «مطهرا» به این آیه استدلال شده بر مطهریت آب ـ بنا بر این که دلالت دارد که ما قبول نکردیم ـ . خوب این ایه شریفه، آبی را که با دستگاه ساختیم شامل نمی شود ماء به مفهومه شامل این آب می شود اما در آیه خصوصیتی است که «انزلنا من السماء » باشد باعث می شود که شامل این ماء نشود اما عرف فرقی نمی بیند بین این ماء در آیه و این ماء ساختگی لذا می گوییم این آب مصنوعی هم مطهر است. و آیه به اطلاقه العرفی ـ نه باطلاقه اللفظی ـ ، شامل این آیه شریفه می شود.

دلیل حجیت این اطلاق چیست؟ اگر مولا عنوانی را در خطاب بیاورد که خطاب شامل فردی نمی شود که عرف فرقی بین این فرد و آن فرد شامل نمی بیند لذا حکم را شامل فرد غیر مشمول می بیند لذا اگر مراد مولا این فرد غیر مشمول نمی باشد باید بیان کند و حال که بیان نکرده یعنی حکم را شامل این ماء می بیند.

یعنی عرف خطاب را شامل این آب می داند.

پس عنوانی در خطاب اخذ شده است که بمفهومه شامل یک فردی می شود اما باطلاقه اللفظی شامل آن فرد نمی شود در اینجا اگر عرف بگوید که این خصوصیت در خطاب اثری در حکم نداند و عرف حکم را بر این فرد شامل بداند این را اطلاق عرفی می گوییم.

در قبال این عنوان سه عنوان را داریم که فقها زیاد بکار می برند الغاء خصوصیت و تنقیح مناط و اولویت.

اما در الغاء خصوصیت:

عنوانی در خطاب آمده است که عرف آن عنوان را کان لم یکن می داند و الغائش می کند مثلا متکلم گفت است که اگر راه را گم کردی و رجلی را در راه دیدی از او سوال کن. عرف این خصوصیت رجلیت را که باعث شده است بمفهومه عنوان شامل آن

موردنشود را الغاء می کند و می گویند که مراد این بوده است که اگر انسانی را دیدی. لذا خطاب را شامل زن هم می بیند. یعنی در الغاء خصوصیت عنوان درخطاب به مفهومه هم شامل فردی نمی شود اما عرف آن خصوصیت عنوان را لغو کرده و خطاب را شامل این فرد غیر مشمول می داند[1].

گفته نشود در آیه شریفه معنای این است که الماء النازل من السماء که در این صورت در نظر ما و مرحوم صدر این ترکیب «الماء النازل» یک مفهوم است نه دو مفهوم پس به مفهومه شامل ماء دستگاهی نشده لذا می شود الغاء خصوصیت چرا که در اینجا مرحوم صدر قائل است که ماء یک مفهوم دارد و انزلنا من السماء مفهوم دیگری دارد یعنی دو مفهوم در اینجا است نه یک مفهوم و مفهوم این آیه شریفه با مفهوم «الماء النازل من السماء» دو تاست. بله اگر در آیه اینطور بود که «الماء النازل من السماء مطهر» بله این می شد الغاء خصوصیت.

تنقیح مناط:

عنوانی در خطاب شامل فردی نمی شود بمفهومه و عرف هم الغاء خصوصیت نمی کند اما در اینجا ما اطمینان داریم که حکم شامل این عنوان می شود . مثلا در روایت آمده است فی الحنطة زکاة اگر در شریعت گندم زکات داشته باشد ما قطع داریم که برنج و جو هم حتما زکات دارد این بر اثر ممارست با فقه وروایت و استذواقی است که برای فقیه ظاهر می شود که اطمینان به احکامی می کند. تنقیح مناط از باب اطمینان حجت است. این اطلاق عرفی ندارد چرا که به مفهومه ای شامل جو نمی شود و عرف هم الغاء خصوصیت نمی کند اما برای فقیه این اطمینان است که حکم شامل جو هم می شود.

[1] با توجه به این تعریفی که گفته شد مشخص شد که این الغاء خصوصیت با توجه به اینکه عنوان در خطاب مفهوما هم شامل نمی شود اما به این صورت نمی باشد که اصلا عنوان مهم نباشد دائما از دلیلی دائما استفاده می شود که عنوانی در آن بکار رفته باشد، لذا دلیل لبی هیچ زمانی الغاء خصوصیت ندارد چون خطابی و در نتیجه عنوانی در کار نمی باشد که الغاء خصوصیت از آن عنوان شود.

در اینجا فقیه مناط را تنقیح کرد و مثلا در این مثال می گوید که اگر حنطه زکات دارد بخاطر این است که مأکول متداول است و این مناط در جو و برنج هم است لذا زکات برای این هم واجب می با شد. می بیند که هیچ نکته ای در حنطه نمی باشد.

اما اولویت:

دقت کنید این از افراد ظهور است اگر مولا گفت: «لا تقل لهما اف» مدلول مطابقی این کلام حرمت تأفیف است اما آیا ضرب حرام ست؟ می گویند که به ملازمه عرفیه این حرام است یعنی عرف از این خطاب استظهار می کند اولویت حرمت ضرب و قتل را یعنی مدلول التزامی عرفی است نه عقلی. &&&& الغاء خصوصیت هم ظهور است اما ظهوری بعد از الغاء نه این که خود الغاء ظهور باشد. &&&&

التنبیه الخامس: فی الفاظ المطلق.[1]

در مباحث گذشته گفته شد گاهی اوقات یک لفظ موصوف می شود به اطلاق مثلا می گوییم «فقیر» در «اکرم الفقیر» یا «فقیر» در «اکرم فقیرا» مطلق است و به تبع آن خطاب و کلام هم موصوف می شود به اطلاق چرا که مشتمل بر عنوانی مطلق می باشد. در بحث امروز می خواهیم بحث کنیم از الفاظی که متصف به اطلاق می شوند چرا که اتصاف پاره ای از الفاظ به اطلاق محل اشکال است.

دقت کنید در مباحث گذشته گفتیم که اگر راجع به الفاظ از دید اصولی بحث کنیم باید به دو قسم الفاظ را تقسیم کنیم: اسماء و علائم. هر لفظی یا اسم و نام برای شیئی از اشیاء است مثل زید و رجل یا نام برای شیئی از اشیاء نمی باشد به آنها می گوییم علامت مثل حروف مِن، الی، فی، ضمائر، اسماء اشاره و اسماء موصول و همچنین هیئات که به آنها در اصطلاح به آن ملحق به حرف می گویند چرا که لفظ نمی باشد اما چون وضعش مانند حروف بالعلامیة است آن را ملحق به حروف کرده اند.

[1] شنبه۹۵/۰۸/۰۱.

ما اگر بخواهیم جامعی را درست کنیم که حتی هیئت را شامل شود، می گوییم «دال لفظی» که این دال لفظی تارة لفظ است مثل من، الی، فی و ... و تارة خصوصیتی در لفظ می باشد مثل هیئت جمله یا هیئت فعل مثل ضرب. مشهور قائلند که هیئت در اسماء مشتقه علامت است ماها در اسماء مشتق در بحث مشتق قبول نکردیم دو هیئت را قبول کردیم هیئت افعال و جمله[1].

دال لفظی ما یا اسم است یا علامت. اسم مثل رجل و زید و علائم مثل حروف و ضمائر و هیئات افعال و جمله.

الإطلاق فی العلائم من الالفاظ: إن صُیّرت مع متعلقها، اسم دستوری تتصف و الا فلا.

علائم[2] متصف به اطلاق نمی شوند نمی گوییم فی، الی، هذا، هو یا این هیئت مطلق است الا در یک مورد که ما اطلاق را در دال لفظی علامی بکار می بریم و آن در جایی است که دال لفظی علامی با متعلق خودش یک اسم را تشکیل می دهد مثل موصولات در مثال «اکرم مَن فی البلد». موصول، دال علامتی است و معنایش معنای حرفی است اما «من فی البد معا» می شود اسم. یعنی تبدیل می شود به دال اسمی اما اسم دستوری لذا در اینجا می گوییم «من» در «اکرم من فی البلد» مطلق است[3]. ما می توانیم با یک اسم و علامت اسماء دستوری درست کنیم. اما اگر تبدیل به اسم دستوری نشود دیگر متصف به اطلاق نمی شود.

---

[1] البته مراد ما این نمی باشد که اسماء مشتقه هیئت ندارند خیر می گوییم که مجموع هیئت و ماده با هم یک وضع دارند و هیئت به تنهایی وضعی جداگانه ندارد.

[2] دقت کنید که اشکال نشود اگر علائم متصف به اطلاق نمی شود یکی از علائم هیئات می باشند و امر هم که مفاد هیئت است چطور شما در تکلیف و حکم قائل به اطلاق هستید و در عین حال در اینجا می گویید که هیئات اطلاق ندارند. این اشکال وارد نمی باشد چرا که ما تکلیف و حکم را مفاد هیئت نمی دانیم بلکه مفاد فعل گفتاری و یا به عبارت دیگر تلفظ به هیئت می دانیم لذا می تواند که خود هیئت اطلاق نداشته باشد اما درعین حال تکلیف و حکم اطلاق داشته باشد.

[3] البته هیئت با مدخولش هم می تواند اسم دستوری بسازد مثل هیئات مشتقات مثل «العالم» و «السعید» و ... اما هیئات جمله و فعل نمی تواند با مدخولش اسم دستوری بسازند.

اطلاق وصف مجموع « من فی البلد» است چرا که مجموع اینها اسم دستوری است اما تسامحا گفته می شود که «من» مطلق است.

الإطلاق فی الأسماء:

اما الفاظی که اسم می باشند از دو قسم خارج نمی باشد یا وضع شده است بر معنای خاص یا معنای عام شق سومی ندارد. معنای خاص مثل زید، مکه، دماوند و معنای عام مثل انسان و جبل.

الاسماء الخاصة:

ابتداءا الفاظ اسمی با معنای خاص را بررسی می کنیم مثل زید و عمرو، مکه، کعبه و ...

عند المشهور: تتصف بالاطلاق الاحوالی.

گفته شده است که اینها به لحاظ حالات و مقارنات خودشان متصف به اطلاق می شوند مثل اینکه مولا می گوید: «اکرم زیدا» خوب زید یک نفر بیشتر نمی باشد اما به لحاظ حالات مطلق است زید جالس و زید قائد داریم زید داخل قم داریم و زید خارج از قم داریم اگر من زید نشسته را اکرام کنم به اکرم زیدا عمل کرده ام؟ بله. به این می گویند اطلاق احوالی در مقابل اطلاق افرادی. در «زید» اطلاق شخصی نداریم چون یک شخص بیشتر نمی باشد اما به لحاظ حالات اطلاق دارد.

مناقشة: أن احوال «زید» مثلا علی قسمین:

گفتیم زید متصف به اطلاق نمی شود چرا که این حالات زید از دو قسم خارج نمی باشد:

کانت قیدا للمتعلق او الحکم.

تارة بر می گردد به قیود متعلق یا حکم مثلا اگر گفت اکرم زیدا یوم الجمعه این یوم الجمعه یا بر می گردد به قید تکلیف و حکم یا اکرام که متعلق است.

کانت قیدا لنفس «زید» مثلا فإن هذا الاطلاق فی الاحوال، اطلاق مقامی لا اللفظی.

تارة این قید به زید بر می گردد مثلا اکرم زیدا القائم او الجالس. این «القائم» و «الجالس» قید اکرام و وجوب نمی باشد بلکه قید خود زید است اما این اطلاق در حالات اطلاق مقامی است نه لفظی چرا که این از انقسامات و افراد خود زید نمی باشد حالات از مسمی خارج می باشد و ربطی به معنا ندارد بلکه از انقسامات حالات زید است و از مقارنات معنا می باشد مولا در مقام بیان از حالات زید بود اما سکوت کرد و چیزی نگفت. این اطلاق مقامی است نه لفظی[1]. کلمه «زید» مثل کلمه «انسان» معنا و مفهوم و مصداق و فردی دارد این حالات دائما در مورد زید از معنا و مصداق دائما بیرون است. قید و اطلاق لفظی زید باید قید و اطلاق معنا و فرد باشد در اینجا زید یک فرد دارد لذا قید به فرد و معنا بر نمی گردد اما فقیر عام است و افراد دارد لذا قید فرد و معنا معنا دارد.

ما از این اطلاقات مقامی خیلی استفاده کردیم مثلا در تعبدی و توصلی استفاده کردیم و گفتیم اگر مثل آخوند گفتیم که اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است خوب درست است که دست ما از اطلاق لفظی کوتاه شد و نمی توانیم از لفظ شرطیت قصد قربت را بفهمیم اما سکوتش از این قصد دال است بر اینکه قصد قربت شرط نمی باشد با این استحاله، دست ما از اطلاق لفظی کوتاه شد اما اطلاق مقامی را که داریم.

البته این اختلاف با مشهور ثمره عملی ندارد.

[1] گفته نشود که شما در تعریف اطلاق گفتید: «ذکر اللفظ بلا قید» و نفرمودید که باید این اطلاق به لحاظ معنا باشد و این تعریف یعنی «ذکر اللفظ بلا قید» شامل حال اینجا هم می شود لذا این اطلاق، اطلاق لفظی می باشد نه اطلاق مقامی و شاهد این مطلب هم این است که مشهور هم گفته اند که اطلاق مقامی است یا اگر اطلاق لفظی است تعریف شما در اطلاق لفظی ناقص است. این اشکال وارد نمی باشد چرا که در همان تعریف «ذکر اللفظ بلاقید» مشخص است که این قید ناظر به معنای آن لفظ است و مشهور هم متلفت به این مطلب بوده اند و اینجا که این اطلاق را، اطلاق لفظی گرفته اند التفات به این مطلب نداشتند.

فی الأسماء العامة:

اما در الفاظ با معنای عام مثل صلاة، صوم، عالم، رجل. اتصاف اینها به اطلاق چه طور می باشد؟ در اصول هر جا اسماء، معنای عامی داشته باشند به آنها گفته می شود «اسماء اجناس» و ربطی به اسماء اجناس فلسفی ندارد.

اسم عام دو قسم است: تارة به نحو نکره بکار برده می شود مثل رجل و تارة به نحو معرفه مثل «الرجل»، «الفقیر»، «غلام زید» و ... لذا بحث را در دو مورد بحث می کنیم:

إن کانت نکرة: تتصف بالإطلاق أن لم یشر الی فرد معین.

اول اسم جنس نکره را بررسی می کنیم. وقتی که در عربی این اسم در جمله بکار برده می شود یا علامت وحدة را دارد یا علامت تثنیه را دارد یا علامت جمع. اکرم رجلا یا رجلین یا رجالا. در اینجا اینها متصف به اطلاق می شوند اینکه گفته می شود متصف «می شوند» نه اینکه متصف «هستند» از این باب است که شرط اطلاق اینها این است که باید قرینه ای در کلام نباشد و متکلم هم در مقام بیان باشد تا متصف شود.

ما در اسماء معتقدیم که دائما یک محکی و مشار الیه داریم وقتی اسم نکره ای با علامت وحده یا تثنیه یا جمع باشد اگر محکی و مشار الیه افراد معینه باشند[1] متصف به اطلاق نمی شوند مثلا رأیت رجلا یا رجلین یا رجالا[2] که در هر کدام مشار الیه، افراد معین می باشند در اینجا متصف به اطلاق نمی شوند.

اما اگر مشار الیه اینها فرد یا افراد مردد بود اینجا می تواند متصف به اطلاق شود می گوییم اکرم رجلا یا رجلین یا رجالا که مشار الیه به ترتیب فرد و دو فرد و افراد مردده است.

---

[1] اشکال نشود که چطور لفظ نکره است و در عین حال اشاره به فرد معین می باشد جواب اینکه معرفه و نکره به لحاظ ذهن سامع و مخاطب است لذا می تواند در ذهن متکلم معرفه و مشار الیه معین باشد اما در ذهن سامع نکره باشد.

[2] مثال جمله خبریه زده شد چراکه در جمله انشائیه نمی توان به فرد یا افراد معین اشاره داشت.

نکته: اگر گفت اکرم رجلین یا رجالا و من دو نفر را معا یا تک به تک اکرم کنم این می شود مصداق اکرم رجلین اما اگر زید را اکرام کردم مصداق اکرم رجلین نمی باشد و اگر بعد عمرو را اکرام کردم این هم مصداق اکرم رجلین نمی باشد اما این دو با هم مصداق اکرم رجلین است. اگر دو مرد را با هم اکرام کردم این اکرام من مصداق مأمور به است. بعد از این اگر سه رجل را اکرام کنم این اکرام سومی نه مصداق مأمور به است و نه جزء المصداق مأمور به. اما اگر سه نفر را با هم اکرام کردم در این صورت این اکرام هر سه نفر معا می شود مصداق مأمور اینطور نمی باشد که نسبت به دو نفر از آن سه نفر مصداق اکرم رجلین باشد خیر با هم مصداق اکرم رجلین می باشد. چرا که فرض این استکه در اکرم رجلین مراد این است که که اکرام رجلین حداقل اکرام دو نفر واجب می باشد نه اینکه از دو نفر بیشتر نباشد. اکرام با هم مثل اینکه زید وعمرو با هم وارد شدند و شما برای هر دو از زمین بلند شوید.

ینبغی التنبیه علی المطلب و هو ما سرّ اختلاف إطلاق «رجلا» شمولا فی مثل المثالین: «اکرم رجلا» و «لا تکرم رجلا»؟

یک مشکله ای در دو مثال مشابه پیش آمده است. اکرم رجلا و لا تکرم رجلا رجلا در هر دو مطلق است و نکرده. گیر مسئله در این جاست که چرا اطلاق در اولی بدلی و در دومی شمولی است؟

به تعبیر دیگر در «اکرم رجلا» یک وجوب بیشتر نمی باشد اما در «لا تکرم رجلا» به عدد افراد رجال ما حرمت و تکلیف داریم.

متعرض می شویم به فرمایش مرحوم صدر و نقد فرمایش ایشان و بعد مختار خودمان.

جواب المرحوم الصدر[۲]: أن التنوین فی الموجب علامة الوحدة و فی المنفی توفر المفسدة فی الجمیع قرینة تدل علی الاستغراق.

ایشان در دروس فرموده اند: بدلی بودن اطلاق در مثال: «اکرم رجلا» را از تنوین استفاده می کنیم که دلالت بر وحدت می کند یعنی مقصود مولا این است که یک مرد را اکرام کن اما در سیاق نفی و نهی از سیاقت و قرینه خارجیه استفاده می کنیم که مراد استغراق است چرا که در نهی مفسده در افراد کذب است که مفسده دارد و اگر غیبت مفسده دارد افراد غیبت است که مفسده دارد و ربا و .... از این ساقت خارجیه و قرینه است که در آنجا اطلاق استغراقی است.

مناقشة: أن البدلیة و الاستغراقیة معلولتا المحکی و أن التنوین و إن کان تدل علی الوحدة ما لم یدل علی تقیید الموضوع لا یدل علی البدلیة و توفر المفسدة من القرائن الخارجیه لا ربط لها فی الدلالة.

با فرمایش ایشان موافق نمی باشیم اگر در ذهن شریفتان باشد ما بدلیت و استغراقیت را دائما مرتبط می کنیم با محکی و مشار الیه. در یک عنوان تارة آن مشارالیه ما افراد می باشد یا تارة فرد می باشد در «اکرم رجلا» قبول داریم که مشار الیه و محکی فرد مردد است عنوان رجلا در کلام متکلم مشیر است به فرد مردد از رجال نه به جمیع رجال یا فرد معین.

اما در «لا تکرم رجلا» چطور؟ این نکته ای است که می خواهم به ابحاث گذشته اضافه کنم.

اگر بخواهیم مشار الیه رجلا را در مثال لا تکرم رجلا جمیع افراد قرار دهیم با نحوه تعبیر رجلا که تنوین دارد تناسب ندارد، وجدان لغوی و عرفی ما می گوید که در اینجا هم، محکی فرد مردد می باشد. خوب چرا در اینجا ما اطلاق استغراقی و انحلالی شدیم؟ ما در اینجا قبول کردیم که محکی فرد مردد است اما نظر متکلم به این فرد مردد نظر مرآتی است نه موضوعی یعنی این را وسیله ای و مرآتی برای جمیع افراد رجل قرار داده است که با آن ارتکاز لغوی و عرفی ما هم بسازد. یعنی ما در اصل محکی در محکی

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۰۸/۰۲.

[۲] دروس فی علم الاصول علی سیاقة جدیدة ج ۲ ص ۲۶۹

داریم محکی اول ما فرد مردد است و محکی دوم ما جمیع افراد است که مشیر آن فرد مردد است.

یعنی اگر کسی به ما می گوید که لا تکرم رجلا من از این خطاب یک تکلیف استفاده می کنم یا خیر استفاده می کنم که تکالیف به اندازه افراد است؟ تکالیف را می فهمیم نه تکلیف واحد را به خلاف اکرم رجلا که تکلیف می فهمیم نه تکالیف. نمی شود در جایی که تکالیف است مشار الیه جمیع نباشد خوب رجلا هم با تنوین وحدت با جمیع افراد نمی سازد لذا با این بیان بین این دو ارتکاز جمع می کنیم.

چون فرد مردد، معین نمی باشد لذا قابلیت انطباق بر جمیع افراد را دارد می تواند مرآة برای جمیع هم باشد. به عنوان تقریب به ذهن به این مثال توجه کنید: شما اشاره می کنید به مجموعه ای از انسانها و می گویید که «یکی از اینها انسان است» و نظر به فرد معینی هم ندارید. خوب این قضیه صادق است یا کاذب؟ صادق. مصداق این «یکی از انسانها» کدام یک از افراد مجموعه است؟ هر کدام می تواند مصداق این «یکی از انسانها» باشد.

نگویید این مثال قضیه خبری است و در «لا تکرم رجلا» قضیه انشائیه است چرا که انشاء روی متعلق رفته است نه روی موضوع لذا انشاء نسبت به موضوع مثل خبر است و دیگر انشاء نمی باشد.

اشکال بر کلام مرحوم صدر که در قبل هم گفته شد این استکه که تنوین در اکرم رجلا فایده ای ندارد ما دامی که موضوع قید نخورد چرا که باز بعد از اکرام یک رجل باز من تکلیف دارم چرا که هر فردی از رجل که باقی مانده باشد، مصداق «رجلا» می باشد.

و اما اینکه فرمودند عرف می بیند که مفسده در افراد است لذا باید جمیع افراد ترک شود این از قرائن خارجیه[1] است و ربطی و نقشی در استظهار از کلام ندارد یعنی

[1] البته قرینه ای غیر عقلیه.

اگر کسی هم التفات به این مسئله نداشته باشد باز از «لا تکرم رجلا» اطلاق استغراقی می فهمد و استظهار می کند.

کما اینکه قول بعضی در جواب به این که انعدام طبیعت به انعدام جمیع افراد است این قرینه عقلیه است که به حدی از وضوح نرسیده است که ظهور ساز باشد. ما این محاسبات را نمی کنیم تا ظهور گیری کنیم بله دیگران که گفتند متوجه شدیم اما اگر نمی گفتند هم متوجه نمی شدیم و التفات نداشتیم.

هذا تمام الکلام فی اسم الجنس النکرة.

إن کانت معرفة:

اما اتصاف اسم جنس معرفه به اطلاق: معرفه کردن در عربی یا به ال است، یا به اضافه است و یا به توصیف است وقتی از اسم جنس معرفه بحث می کنیم مراد معرف به یکی از این سه راه تعریف است.

اول در معرف به «ال» و بعد معرف به «اضافه» و بعد معرف به «توصیف» بحث می کنیم.

المعرف ب «ال»:

در معرف به «ال» بحث شده است که این «ال» برای چه وضع شده است که بحثش در سابق گذشت که دائما وضع شده است برای اشاره منتها این مشار الیه «ال» تارة خود معنا است و تارة فرد معین است و تارة افراد است و تارة غیر ذلک است مثل مفهوم. اما در لغت عرب این وضعش برای اشاره وضع بالعلامیه است یعنی «ال» با مدخولش اشاره می کند.

ادعا شده است که در عربی «ال» ی است که برای تزیین و زیبایی در کلام وضع شده است که اگر در عربی چنین «ال» ی باشد از بحث ما خارج می باشد. لذا تمام «ال» عهد و جنس و ... برای اشاره با خودش و مدخولش به مشار الیه وضع شده است.

الفرق بین اعلام الجنس و اسم الجنس: أن الاعلام مرادف لعلم الجنس المعرف ب«ال».

فقط نکته ای در اینجا است که باید توضیح داده شود و آن اینکه فرق بین علم جنس و این اسم جنس غیر علم چه می باشد؟

در زبان عربی لغاتی داریم که به آنها می گویند اعلام یا علم جنس مثلا برای اسد، اسامه علم شده است و برای عقرب، ام عریط. در فارسی نمی دانیم که علم جنس داریم یا خیر.

در اینجا سوالی است که فرق بین اسم جنس و علم جنس چه می باشد؟ وجدان لغوی ما بین این دو فرق می بیند مثلا می توانیم به اسدی اشاره کنیم و بگوییم هذا اسد اما نمی توانیم بگوییم هذا اسامة . خود این نشان می دهد که باید اینها درمعنا مختلف باشند و دقیقا مرادف نمی باشند.

ما معتقدیم اعلام جنس مرادف با اسم جنسی است که مدخول ال است و مشار الیه آن ذات و طبیعت است ــ نه افراد ــ یعنی معنای «اسامه»، «الاسد» است نه «اسد». «أم عریط» معادل «العقرب» است نه عقرب. یعنی مرادف سازی شده برای اسم جنسی که مدخول «ال» است که اشاره به طبیعت مدخول شده است نه افراد. دلیل ما بر این مطلب وجدان است.

این که گفته شده است که «ال» برای تعریف است بخاطر این اشاره است که در اشاره نحوه ای از تعین افتاده است.

المعرف ب «الاضافة» و «التوصیف»:

اما در معرّف به اضافه وتوصیف: مثل «کتاب زید» و «رجل طویل».

هل فیهما تعدد المفهوم او وحدة المفهوم:

اختلافی است که در ترکیب الاضافه وتوصیف یعنی وقتی می گوییم کتاب زید در ذهن دو مفهوم داریم مفهوم کتاب و مفهوم زید و در رجل طویل دو مفهوم رجل و طویل را داریم یا خیر یک مفهوم داریم.

قول المشهور: تعدد المفهوم و نسبة بینهما.

مشهور قائلند که در اضافه و توصیف ما دائما دو مفهوم داریم وقتی من می گویم کتاب زید در ذهن شما دو مفهوم می آید و دو صورت معنا در ذهن شما است.

روی نظر مشهور ببینیم که تعریف چه طور محقق می شود؟

در اضافه می گوییم و در توصیف هم به عینه می آید.

در نظر مشهور که می گویید که کتاب زید دو مفهوم به ذهن می آید یکی مفهوم کتاب و یکی مفهوم زید و یک نسبت بین این دو مفهوم زید که عوض نشد اما یک نسبتی پیدا کرد که با این مفهوم با توجه به این نسبت ناقصه دیگر بر همه کتابها و افرادش صدق نمی کند بلکه بر بخشی از مصادیق که کتابهای زید باشد قابل صدق است. تعریف شدنش به همین مقدار است.

این تضیق می شود تعین و تعرف.

قول المرحوم الصدر: أن المفهوم واحد لا ربط لها لمفهوم الالفاظ وحدة.

مرحوم صدر می گویند که یک مفهوم بیشتر نداریم که این مفهوم نه مفهوم زید است و نه مفهوم کتاب. در رجل طویل مفهوم سومی به ذهن می آید کخه نه مفهوم رجل است نه مفهوم طویل.

اما در نظر مرحوم صدر که این مفهوم ترکیبی، مفهوم ثالثی است مفهوم کتاب نمی باشد اما پاره ای از مصادیق مفهوم کتاب است و این تضیق یعنی تعرف است. یعنی دائما در اضافه مفهوم جدیدی شکل می گیرد که مصادیقش دائما بخشی از مصادیق مضاف بدون اضافه است.

مختارنا: مختار المرحوم الصدر و لکن ببیان آخر و ذلک أن المصداق للمفهوم الجدیدة اضیق من المفهوم الاول و هذا معنی التعریف.

منتها خود ما هم موافق با ایشان هستیم در تک مفهومی بودن اما با یک بیان دیگر که با بیان ایشان خیلی فرق می کند یعنی مدلول واحدی هستیم که این مدلول نسبت به مدلول مضافِ بدون اضافه، ضیق است و این ضیق یعنی معرفه لذا اگر تضیق ایجاد نشود دیگر موجب تعریف نمی شود. مثل کتاب مولف که اصلا ضیق نشد دیگر در اینجا موجب تعریف نمی شود. یا «رأیت رجلا مذکرا».

[1]اسم جنس معرفه کی متصف می شود به اطلاق؟ ما از کسانی بودیم که برای هر اسمی در کلام یک محکیی قائل هستیم اگر مشار الیه آن معین باشد آن لفظ متصف به اطلاق نمی شود مثل اکرم الرجل که اشاره می کنیم به یک فرد معین در اینجا «الرجل» متصف به اطلاق نمی شود یا بگویم: «اکرم غلام زید» و اشاره به فرد معین باشد «غلام» به اطلاق متصف نمی شود.

اما اگر محکی «طبیعت» یا «افراد» باشد می تواند متصف به اطلاق شود که این در صورتی است که مقدمات حکمت تمام باشد. طبیعت مثل این مثال: «تجب الصلاة» در این کلام محکی «صلاة» طبیعت صلاة است و محکی که افراد باشند مثل «اکرم الفقیر[2]» که مشار الیه فرد است مشهور در اینجا مشارالیه را طبیعت قرار داده اند. از اینکه گفته اند ما از عدم ذکر قید می فهمیم که مراد «طبیعت» فقیر است و ارتکازا محکی را قائل بودند می گوییم که مراد ایشان از محکی «طبیعت» است.

هذا تمام الکلام فی التنبیهات و بهذا تم الفصل الثانی.

الفصل الثالث: التقیید.

وارد فصل سوم می شویم و این فصل مربوط به «تقیید» می باشد.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۰۸/۰۳.

[2] مثال به معرف به «ال» زده شد بخاطر این که مثال آن روشن تر است و الا معرف به اضافه و توصیف هم حکمش همین است.

تعریف التقیید: حمل المطلق علی المقید و هو الغاء الحجیة بقاءا.

مراد از تقیید «حمل المطلق علی المقید» است و مراد از حمل المطلق علی المقید این است که مطلق یک ظهوری در اطلاق دارد اگر این ظهور اطلاقی بقاءا به وصول آن مقید از حجت ساقط شود، این معنای «افتادن از حجیت بقاءا» یعنی حمل المطلق علی المقید است.

این فصل در این است که در کجا رفع ید می کنیم از ظهور اطلاقی و مقید را بر مطلق مقدم می کنیم.

مقید را تقسیم کرده اند به دو قسم:

مقید متصل (به مطلق).

مقید منفصل (از مطلق).

ما در دو مقام بحث می کنیم: مقام اول مقید متصل و مقام دوم مقید منفصل.

المقام الاول: فی صور المقیَد المتصل و حکمه.

مقید متصل را آن مقداری که متعارف است تقسیم کرده اند به چهار صورت:

الصورة الاولی: و التقیید بالتوصیف أو الإستثناء و بهما لا ینعقد اطلاقا او مطلقا.

صورت اول این است که مطلق ما و قید ما در یک جمله آمده است یعنی متکلم در یک جمله جمع کرده است بین مطلق و مقید که خودش دو مثال دارد:

مثال اول توصیف است: «اکرم الفقیر العادل» که هم مطلق که «فقیر» باشد و هم قید که «العادل» باشد در یک جمله ذکر شده است به نحو توصیف.

مثال دوم: استثناء است گفته است: «اکرم الفقیر الا الفاسق»[1] مطلق و مقید در یک جمله آمده اند چرا که جمله مستثنی و مستثنی منه یک جمله حساب می شود.

در این صورت هیچ نزاعی نمی باشد که برای «فقیر» ظهوری در اطلاق محقق نمی شود و فقط یک ظهور مقید داریم و ظهور اطلاقی در کار نمی باشد. این در هر دو مثال است.

فقط یک اختلافی است که در مثال «اکرم الفقیر العادل» اطلاق منعقد نمی شود یا اصلا مطلقی نداریم. این نزاع به این بر می گردد که ما در «الفقیر العادل» دو مفهوم داریم یا یک مفهوم داریم؟

مشهور قائلند که ما دو مفهوم داریم که بین این دو مفهوم نسبت ناقصه وجود دارد لذا می گویند که اطلاق منعقد نمی شود.

اما نظر دیگر این است که اصلا «الفقیر العادل» یک مفهوم بیشتر نمی باشد اگر این باشد یعنی اصلا ما لفظ مطلق نداریم. چرا که اجزاء یک مفهوم تدریجی صورت می گیرد مثل عبدالله که یک مفهوم دارد اما به محض شروع در کلام منعقد می شود لذا به محض گفتن «فقیر» مفهوم هنوز شکل نگرفته است و بعد که به «العادل» ختم می کند تازه مفهوم به تمامه حاصل می شود. این نظر مرحوم صدر است. ما تابع مرحوم صدر می باشیم درمثال اول و در مثال دوم می گوییم که اطلاق منعقد نمی شود. مرحوم صدر بیانی در مورد استثناء ندارند.

الصورة الثانية: كون المطلق فى الجملة الاولى و القيد فى الثانية و هنا لا ينعقد اطلاقاً ايضا.

اما صورت دوم این است که قید در جمله دوم آمده است و در جمله اول ذکر نشده است. مثل «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلا» این جمله دوم. در اینجا هم اشکالی نمی باشد بین قوم که اطلاقی برای «فقیر» منعقد نمی شود چرا که ظهور یک تصدیق است و

[1] باید توجه داشت که این دو مثال توصیف و استثناء از حیث تصوری دو تا می باشند اما از حیث تصدیقی با هم تفاوتی ندارند.

تصدیق با اتمام خطاب و کلام منعقد می شود. یعنی با اتمام کلام اول سامع می فهمد که مراد متکلم حصه ای از «فقیر» است. [۱]

الصورة الثالثة: کون المطلق فی الجملة الاولی و المقیَّد[۲] فی الثانیة و هنا لا ینعقد اطلاقاً ایضا.

صورت سوم این است که ما دو جمله داریم مقید در جمله دوم است و مقید ما اخص مطلق است گفته است «اکرم الفقیر و لا تکرم الفقیر الفاسق» مطلق ما «فقیر» است و مقید ما «الفقیر الفاسق» است که در جمله دوم آمده است و نسبت به مطلق اخص مطلق می باشد.

این صورت سوم عین صورت دوم است این هم محل نزاع و اختلافی نمی باشد که مانع انعقاد اطلاق در «فقیر» ی می شود که در جمله اول است. در واقع ظهور «فقیر» در مطلق نمی باشد بلکه در مقید است یعنی در افراد «فقیر عادل» می باشد.

الصورة الرابعة: نفس الثالثة و الفرق فی القید الذی یکون اخص من وجه و فی حکمها اختلاف:

صورت چهارم این است که مقید در جلمه دوم ذکر شده است اما مقید ما نسبت به مطلق ما اخص من وجه است نه اخص مطلق. گفته «اکرم الفقیر و لا تکرم الفاسق» مطلق ما «فقیر» است و مقید ما «فاسق» است که این «فاسق» نسبت به «فقیر» من وجه است نه مطلق.

---

[۱] گفته نشود که فارق بین این صورت و صورت سوم و چهارم چه می باشد چرا که در اینجا ذکر القید است و در دوتای بعدی ذکر المقید است. مقید یعنی مطلق به همراه قید بیاید مثل: «الفقیر العادل» یا «فقیرا عادلا». در اینجا حصه هم نمی باشد چرا که حصه رابطه اش با مطلق عموم و خصوص مطلق است اما در اینجا رابطه عموم و خصوص من وجه است البته اگر در اینجا رابطه عموم و خصوص مطلق هم بود باز «عادلا» حصه نمی شد یعنی فرض کنید کلام این طور بود: «اکرم العالم و لیکن العالم فقیها» یا « و لا یکن العالم نحویا» باز اینجا عنوان دوم قید است نه حصه چراکه لسان این خطاب لسان تنافی نمی باشد بلکه لسان بیان است یعنی حصه در جایی که است کلام دوم مصبش حصه باشد نه اینکه بیان باشد لذا در حصه باید اول رابطه عنوان دوم با عنوان مطلق عموم و خصوص مطلق باشد و ثانیا لسان جمله دوم لسان بیانی نباشد.

[۲] إن الفرق بینها و بین الصورة الثانیة أن ههنا کان المقید فی الجملة الثانیة و لکن فی الصورة الثانیة کان «القید» فیها لا «المقید».

تمام بحث و کلام در اینجا هست که اولا آیا ظهور اطلاقی در مطلق منعقد می شود یا خیر؟

دوم این که اگر ظهور اطلاقی منعقد نشد، ظهور در مقید دارد یا می شود مجمل؟

اگر گفتیم کلمه «فقیر» اطلاق ندارد، آیا مجمل است یا ظهور در فقیر عادل دارد؟

هل للعنوان الاول اطلاق او لا؟ لا بالاتفاق سواء کان بالتعارض او التقیید.

گویا در مسئله اول اختلافی نباشد که عنوان در جمله اول ظهور اطلاقی ندارد اختلاف در این است که مقید است یا مجمل است یا شق سوم که هیچ کدام نباشد؟

دعوای این که ظهور اطلاقی ندارد را بیان کنیم اولا و بعد وارد مسئله دوم شویم. دقت کنید که وقتی می گوید : «اکرم الفقیر و لا تکرم الفاسق» این «فاسق» اگر ظهور در اطلاق باشد ظهور «فقیر» هم نهایتا مطلق است این ظهور با هم تعارض می کنند و ظهورشان منعقد نمی شود یا بگوییم «فاسق» ظهور در «فقیر فاسق» دارد لذا ظهور «فقیر» در مطلق نمی تواند باشد. لذا هر طور حساب که کنید برای «فقیر» ظهور منعقد نمی شود.

إن لا ینعقد اطلاقا فیکون العنوان الاول مقیدا او مجملا او لا هذا و لا ذاک؟

مسئله دوم اینکه مجمل است یا ظهور تقییدی دارد؟ این امر تابعی است از ظهور «فاسق» که اگر ظهوری در مطلق داشته باشد «فقیر» می شود مجمل و اگر ظهور در «فقیر فاسق» داشته باشد «فقیر» می شود مقید چرا که در محاورات عرفی قرینه را بعد می آورند لذا «فاسق» قرینه است اگر قرینه ای باشد در کلام.

مختارنا: لنا کلامان:

ما ها دو حرف داریم:

حرف اول ما این است که ما صورت سومی هم داریم که نه ظهور است و نه اجمال که اسمش را تردید و مردد گذاشتیم.

حرف دوم ما این استکه ظاهر در تقیید است.

الکلام الاول: فی هذه المسئلة شقا ثالثا نسمیه تردیدا الذی لا یکون ظهورا و لا اجمالا.

اینها همیشه منحصر کرده اند که کلام یا ظاهر است یا مجمل ما شق سومی را قائل شدیم که نه ظاهر است و نه مجمل که اسمش را تردید گذاشتیم.

این راتوضیحی دهیم:

در حکمت هر شیئی که به سلب و ایجاب تقسیم شود حصرش عقلی است این است یا نیست دیگر شق سومی ندارد. می گوییم «زید یا عالم است یا عالم نمی باشد» این دیگر شق سومی ندارد.

این را در همه جا آورده اند و از همین ضابطه استفاده کرده اند که لفظ یا ظهور دارد یا خیر. اگر داشته باشد که می شود ظاهر و اگر نداشته باشد می شود مجمل و حالت سومی ندارد. بله من بی اطلاع هستم که آیا در نظر عرف این ظهور دارد یا خیر این حالت سوم نمی باشد. من نمی دانم اما عرفا یا ظهور دارد یا خیر.

ما شق سومی فرض کردیم بین ظاهر مجمل که این را در مثالی توضیح می دهیم. در حکمت می گفتند که ما به حالات نفسانی خودمان به علم حضوری می رسیم در حالات نفسانی خودمان دیگر تردید حاصل نمی شود تارة من شک می کنم که زید احساس شادی دارد یا خیر؟ احساس درد دارد یا خیر؟ اما نسبت به خودم این شک را ندارم می دانم که احساس درد یا گرسنگی یا شادی دارم یا خیر. این دیگر شک بر نمی دارد. اصولیین اشکال کرده اند که ما در حالات نفسانی خودمان هم شک داریم. مثل شک و ظن که احتمال اینکه امروز باران ببارد اگر مساوی با آمدن باران باشد می شود شک و اگر مرجوح بود می گوییم وهم و اگر راجح بود می گوییم ظن.

اصولیین می گویند که تارة ما احتمالی می دهیم نمی دانیم که این شک است یا وهم و ظن. چرا که فاصله بین اینها خیلی کم است. در وجود احتمال شک ندارم اما اینکه این احتمال کدام یک از شک یا ظن و وهم است را نمی دانم. من احتمال عدالت

زید را می دهم این احتمال سه قسم است. این احتمال به «عدالت» کدام از یک سه قسم است؟

یا مثلا در نماز شک می کنیم که الان شاک هستم که به وظیفه شاک عمل کنم؟ یا ظان هستم که به وظیفه ظان عمل کنم؟

کاری نداریم که این شک من در علم حضوری است یا خیر در علم حصولی است یعنی علم حضوری من به نفس احتمال است اما این شک دیگر علم حضوری نمی باشد یا خیر، کاری به این نداریم همین که حالات نفسانی ما قابل تردید شد کفایت می کند. دقت کنید در اینجا در وجود احتمال شکی نداریم و در شناسایی این احتمال دچار شک شدم. ضمن اینکه در شناسایی واسطه ای نمی باشد لذا علم حضوری است نه حصولی.

این هم درست است و وجدانی است که چنین حالتی در ما پیش می آید.

مثلا اعتقاد دارید که عالم واقعی است این اعتقاد قطع است یا اطمینان است؟ نمی دانیم.

این در فقه هم از مسلمات است.

لذا کثیرما این اتفاق می افتد.

عین همین مطلب در ظهور هم می آید تارة می دانیم عنوانی در معنایی، ظاهر یا غیر ظاهر است و تارة خود ما هم نمی دانیم که ظاهر است یا خیر. این در ذهن خودمان است در ذهن عرف هم همینطور است. یعنی تارة عنوانی در نظر عرف ظهور در معنایی دارد یا ندارد و تارة خود عرف هم نمی داند که ظهور دارد یا خیر.

شاهد این مطلب هم این استکه تا همین الان اختلاف بوده است که ظهور در مقید دارد یا خیر مجمل است. این خود شاهد بر این است که می تواند در اینکه ظهور دارد یا خیر مجمل است، تردید باشد.

البته حکم مردد با مجمل یکی است اما حقیقتا فرق می کند.

لذا تارة عنوان ظاهر است یا مجمل است یا مردد است.

لذا این تقسیم حصر عقلی نمی باشد بلکه این تقسیم اینطور است که کلام یا ظهور معلوم دارد یا عدم ظهور معلوم دارد و یا ظهور و عدم ظهور نامعلوم دارد.

در ظهور، ظهور برای شخص معلوم است و در مجمل عدم ظهور برای شخص معلوم است و در تردید ظهور و عدم ظهورش معلوم نمی باشد.

لذا ممکن است ما نحن فیه از قسم سوم که مردد است باشد نه از مثال دوم.

نتیجه اینکه می تواند ظهور یا اجمالی باشد که شخص و عرف نفهمد. این نسبت به مسئله اول.

[۲۱]الکلام الثانی: أن الخطاب ظاهر فی المقیّد لأن الثانی عند العقلاء قرینة علی الاول فی الحوار العرفیة.

حرف دوم ما این است که حالا این «فقیر» ظهور در مقید دارد یا اجمال یا تردید؟

ما ها قائلیم ظهور در مقید دارد یعنی اگر این دو جمله متعاقب گفته شود مخاطب و سامع متوجه می شود که مراد متکلم از «فقیر» افراد «فقیر عادل» است. این وجهش چیست؟

متکلم از دو عنوان استفاده کرده است در جمله اول از عنوان «فقیر» و در جمله دوم از عنوان «فاسق» استفاده کرده است که نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است که در ماده اجتماع تعارض دارند اما یک رویه عرفیه است که ابتداء ذو القرینه را ذکر می کنیم و بعد قرینه را می آوریم لذا دومی قرینه است برای اولی یعنی «فاسق» قرینه می شود برای «فقیر» لذا قرینه مقدم می شود بر ذو القرینه یعنی در عرف به ظهور قرینه اخذ می کنند و در ظهور ذو القرینه تصرف می کنند. لذا ظهور «فقیر» در «فقیر غیر فاسق» است. این مختار ما در این قسم.

---

[۱] سه شنبه ۹۵/۰۸/۰۴.

[۲] سه شنبه ۹۵/۰۸/۰۴.

لذا در این صورت هم عنوان دوم مانع انعقاد ظهور در اطلاق می شود. البته این بدون در نظر گرفتن قرائن است و یک بحث کلی و فی نفسه است.

المقام الثانی فی المقیّد المنفصل:

در این مقام بحث می کنیم در جایی که خطاب مطلق از خطاب مقید جداست یا در دو زمان است یا در یک زمان است اما مکانها دو تاست و یا مکانها یکی است اما مقید بعد از اتمام کلام مطلق است.

مثلا مولا گفته است: «اکرم الفقیر» بعد وارد بحث دیگری شده است و سپس گفته است: «لا تکرم الفقیر الفاسق».

مشهور بین فقهاء و اصولیین ما این است که این دو خطاب با هم تارة تنافی ندارند و تارة تنافی دارند. اگر تنافی داشته باشند ما مطلق را حمل بر مقید می کنیم و قائل به تقیید می شود و اگر تنافی نداشته باشند به هر دو اخذ می کنیم.

در این مقام در سه جهت بحث می کنیم:

جهت اول: کجا تنافی بین دو خطاب است.

جهت دوم: معنای حمل مطلق بر تقیید است.

جهت سوم: وجه تقدم تقیید بر سایر وجوه جمع عرفی.

الجهة الاولی: متی یقع التنافی؟

کجا بین دو خطاب مطلق و مقید تنافی است و کی تنافی نمی باشد؟

اگر ما دو خطاب داشته باشیم و یکی مطلق باشد و یکی مقید این صوری دارد:

الصورة الاولی فی المقید المنفصل اذا کان الثانی ناظرا او مفسرا للاول: لیس بینهما تنافی.

صورت اول این است که خطاب مقید ما ناظر به خطاب مطلق یا مفسر آن باشد. در خطاب اول آمده است: «اکرم الفقیر» و در خطاب دوم آمده ست: « و لیکن الفقیر عادلا» این را می گویند لسان نظارت. یا اینکه کلام مقید ما مفسر[1] مطلق باشد مثل اینکه مولا گفته است: «اکرم الفقیر» و بعد گفته: «المراد من الفقیر، الفقیر العادل»[2].

در این صورت مشخص است که بین این دو تنافی است چون اولی مطلق است و دومی نفی اطلاق می کند و در این هم بحثی نمی باشد که دومی مقدم می شود بر اولی در اصطلاح متأخرین به این اطلاق و تقیید نمی گویند دلیل دوم را می گوید «دلیل حاکم» و به دلیل و خطاب اول «دلیل محکوم» گفته می شود و رابطه بین این دو را «حکومت» می گویند.

الصورة الثانیة فی المقید المنفصل اذا کانا متوافقین فی السلب او الایجاب فلها ثلاثة فروض:

صورت دوم از مقید منفصل این است که این دو خطاب مطلق و مقید متوافقین در ایجاب و سلب می باشند یعنی هر دو یا موجبه می باشند یا سالبه. در ذیل صورت دوم سه فرض داریم که جداگانه باید بحث کرد:

الفرض الاول فیما اذا کانا سالبین و لها مثالان:

فرض اول این است که هر دو سالبه باشد. این هر دو سالبه باشد دو مثال دارد:

المثال الأول اذا ذکر فی الخطاب المقید، حصته: لیس بینهما تنافی.

یک مثال آن است که در خطاب مقید حصه ذکر شده است مثل اینکه در خطاب اول آمده باشد: «لا تکرم الفاسق» و در خطاب دوم آمده است: «لا تکرم الفاجر» فاسق

---

[1] خطاب مفسر فقط در مقید منفصل می آید و اگر در خطاب متصل بیاید می شود نظارت فقط.

[2] دقت کنید در هر تفسیری نظارت می باشد اما در نظارت ممکن است به لسان تفسیر نباشد کما اینکه مثال اول نظارتی است بدون تفسیر.

یعنی عاصی و فاجر یعنی عاصی به معصیت کبیره. فاجر اخص مطلق است از فاسق. این صورت اصلا با هم تنافی ندارند. خطاب اول می گوید که اکرام فاسق بر تو حرام است و خطاب دوم می گوید که اکرام فاجر حرام است.

المثال الثانی اذا ذکر فی الخطاب الثانی المقید لا الحصة: حکمه حکم الفرض الثانی.

مثال دوم این است که در خطاب دوم مقید ذکر شده است نه حصه مثلا خطاب اول می گوید: « لا تکرم الفاسق» و خطاب دوم می گوید: «لا تکرم الفاسق الظالم» «الفاسق الظالم» در اصطلاح اصولیین مقید است یعنی عنوان با قید ذکر شده است که می شود مقید.

این حکمش در فرض دوم می آید و حکم آن را دارد.[1]

الفرض الثانی إذا کانا موجبین و اطلاقهما شمولیا:

فرض دوم هر دو ایجابی است و اطلاق شمولی است نه بدلی. خطاب اول می گوید که : «اکرم الفقیر» و خطاب دوم می گوید: «اکرم الفقیر العادل». آیا بین این دو تنافی است یا خیر؟ برای جواب باید مقید را رسیدگی کنیم.

مقید ما عنوانش «الفقیر العادل» است در مقید از وصف استفاده کردیم در این که وصف مفهوم دارد یا خیر سه نظریه است:

إن نقل بعدم المفهوم للوصف مطلقا: لیس بینهما تنافی.

نظریه اول و مشهور: فاقد مفهوم است مطلقا که ما تابع این نظر می باشیم.

روی این نظریه بین این دو خطاب دیگر تنافی نمی باشد. نسبت به فقیر غیر عادل خطاب دوم هیچ نمی گوید. لذا تنافی ندارند. لذا به هر دو اخذ می کنیم یا به تعبیر دیگر اگر به اولی اخذ کنیم کافی است چرا که دومی در اولی خوابیده است.

---

[1] أن منشأ الفرق بین هذا المثال و المثال القبل الذی حکمه عدم التنافی اتفاقا بخلاف هذا المثال وجود الاختلاف فی وجود المفهوم للوصف او عدمه و اما المثال الاول داخل فی مفهوم اللقب الذی کان الاتفاق علی عدمه.

إن نقل بمفهوم الوصف مطلقا أو فی الجمله: بینهما تنافی.

نظریه دوم که نظریه برخی است مفهوم دارد به نحو سالبه کلیه معنایش این است که وقتی می گوید: «اکرم الفقیر العال» یعنی فقیر غیر عادل اکرامش واجب نمی باشد.

نظریه سوم: مفهوم دارد به نحو سالبه جزئیه به این صورت که: «اکرم الفقیر العادل» یعنی موضوع وجوب اکرام «فقیر» نمی باشد اما نمی گوید که فقیر غیر عادل واجب الاکرام نمی باشد. ممکن است «فقیر هاشمی» واجب الاکرام باشد و ممکن است «الفقیر الشیخ» هم واجب الاکرام باشد و .... این قول قول مرحوم آقای خوئی و آقای صدر می باشد.

طبق نظریه دوم که جمله وصفیه مفهوم دارد به نحو سالبه کلیه و نظریه سوم تنافی دارند و باید رفع تنافی کنیم چرا خطاب اول موضوع وجوب اکرام فقیر است و خطاب دوم می گوید که موضوع وجوب اکرام، «فقیر» نمی باشد.

این هم فرض دوم.

مثال دوم از فرض اول هم مثل همین است. «لاتکرم الفاسق» و «لا تکرم الفاسق الظالم» اگر از گروه اول شویم این دو تنافی ندارد و به هر دو اخذ می شود و اگر تابع گروه دوم و سوم شدیم این دو با هم تنافی دارد خطاب اول می گوید: که موضوع نهی «فاسق» است و دومی می گوید که موضوع نهی «فاسق» نمی باشد.[1]

الفرض الثالث: کونهما موجبین و کلاهما او المقید کان بدلیا.

فرض سوم این است که هر دو در ایجاب متوافق می باشند حال یا هر دو بدلی است یا اینکه عنوان مطلق شمولی و مقید بدلی است.

مثلا گفته است: «اکرم فقیرا» و خطاب دوم آمده است: «اکرم فقیرا عادلا». مثال معروف «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مومنة» از این نوع می باشد. این دو با هم تنافی دارد یا خیر؟

[1] گفته نشود که خطاب دوم تأکید خطاب اول است چرا که اینها خطاب تبلیغ اند و معنا ندارد که تأکید باشد.

إن نعلم بوحدة التشريع: كان بينهما التنافي.

تارة ما می دانیم که مولا یک حکم بیشتر ندارد یعنی یک تشریع بیشتر نمی باشد چرا که این خطاب امام است و ربطی به جعل ندارد. یا واجب، اکرام «فقیر» بوده است یا اکرام «فقیر عادل». خطاب اول می گوید که موضوع وجوب اکرام «فقیرا» است و دومی می گوید که موضوع وجوب اکرام«فقیرا عادلا» است که می شود تنافی. آیا می توانیم به اکرام فقیر فاسق کفایت کنیم یا خیر اگر فقیر فاسق را اکرام کردیم باید فقیر عادل را هم اکرام کنیم؟

پس اگر وحدت تشریع باشد با هم تنافی دارد.

إن لم نعلم وحدة التشريع: نأخذ بكليهما.

اما اگر ما نفهمیدیم که یک تشریع بوده است یا دو تشریع؟ احتمال هر دو است.

یا یک تشریع بوده است که حال یا موضعش «فقیر» بوده است یا «فقیر عادل» یا خیر یک تشریع است. در این صورت به هر دو اخذ می کنیم. در مرحله امتثال دو راه دارد: اول فقیر فاسق را اکرام کنیم و بعد فقیر عادل را اکرام کنیم و یا راه دوم این است که از همان اول فقیر عادل را امتثال کنیم و هر دو را امتثال کنیم و تداخل در مسببات در اینجا مشکل ندارد یا مطلقا مشکلی ندارد در مقام امتثال می توانم از اول فقیر عادل را اکرام کنم که اگر در واقع دو تشریع بود هر دو را امتثال کرده باشم.

انما الکلام در این است که ما از کجا بفهمیم که تشریع واحد است یا متعدد؟

این گفته شده است و این را هم پذیرفتیم که از خود خطاب نمی توانیم بفهمیم باید از قرائن خارجیه بفهمیم و اگر نفهمیدیم و شک کردیم به هر دو خطاب اخذ می کنیم چراکه ظاهر خطاب مطلق این است که موضوع وجوب اکرام، «فقیر» است و دومی می گوید که موضوع وجوب اکرام «فقیر عادل» است. قرینه مثل روایتی یا ضرورت فقه یا ذهنیت عرف مثلا عرف جعل دوم را لغو ببیند که این در امثله فرق می کند.

این فرض سوم.

الصورة الثالثة: اذا کانا متخالفین فی السلب و الایجاب.

صورت سوم از موارد مطلق و مقید منفصل این است که مطلق و مقید به نحو سلب و ایجاب باشد. یکی سالبه و یکی موجبه خطاب اول بگوید: «اکرم الفقیر» و خطاب دوم بگوید: «لا تکرم الفقیر الفاسق» و یا بگوید: «اکرم فقیرا» و در خطاب دوم بگوید: «لا تکرم فقیرا فاسقا» در مثال اول هر دو تنافی دارد چرا که خطاب اول می گوید که اکرام زید فاسق واجب است و خطاب دوم می گوید که اکرام زید واجب نمی باشد بلکه حرام است.

اما در مثال دوم که در خطاب اول گفته: «اکرم فقیرا» و در خطاب دوم می گوید: «لا تکرم فقیرا عادلا». تارة ما در مسئله اجتماع امر و نهی امتناعی می شویم یعنی می گوییم که نمی شود که مولا هم «اکرم فقیرا» داشته باشد و هم «لا تکرم فقیرا فاسقا» داشته باشد می شوند متنافی و تارة جوازی شدیم با هم تنافی ندارند چرا که شارع دو تشریع دارد یکی «اکرم فقیرا» و یکی «لا تکرم فقیرا فاسقا». اگر من یک فقیر فاسق را اکرام کردم «اکرم فقیرا » امتثال شده و «لا تکرم فقیرا فاسقا» معصیت شده است.

ما در مسئله امر و نهی جوازی می باشیم و امتناعی نشدیم اما اگر دلیل ما در دو طرف لفظی باشد — نه لبی ـ چون عرف تنافی می بیند بین دو خطاب، خطاب اول را به خطاب دوم قید می زند. جمع عرفی در اینجا تقیید است.

از این صورت سوم مشخص شد که تنافی یکی مال این صورت سوم است و یکی هم صورت دوم در فرض دوم و سوم آن هم علی القول بالمفروض.

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

[1] الجهة الثانية: فی معنی التقیید.

معروف بین علمای ما این است که اگر خطاب مطلق و مقیدی داشته باشیم مطلق را بر مقید حمل می کنیم. در خطاب اول داریم : «اکرم الفقیر» و در خطاب دوم آمده باشد: «لا تکرم زیدا» این می شود خطاب مقید که مطلق را حمل می کنیم بر مقید و می گوییم که: اکرام فقیر غیر زید واجب است.

معنای حمل مطلق بر مقید چه می باشد؟

فرض کنید عدد فقراء ده نفر است خطاب اول که می گوید «اکرم الفقیر» می گوییم ظهور دارد در وجوب اکرام زید و عمرو و بکر و .... یک خطاب بیشتر نداریم اما فرض کردیم عدد فقراء ده نفر است که در این صورت ده ظهور دارد.

این ظهوری که هستش در اصطلاح این ظهور انحلالی است یا تحلیلی است؟ اگر تحلیلی باشد یعنی ما یک ظهور بیشتر نداریم اما ذهن ما این یک ظهور را تحلیل می کند به ده ظهور اما اگر انحلالی باشد معنایش این است که ما یک ظاهر داریم اما ظهور ده تاست.

خوب در اینجا ظهور تحلیلی است یا انحلالی؟ تحلیلی است یعنی ذهن ما به ده ظهور منحل می کند. این امری است وجدانی که یک مدلول بیشتر نمی باشد.

این ظهور حجت است تعذیری است یا تنجزی است؟ تنجیزی نسبت به وجوب اکرام ده نفر. این حجت این ده وجوب را منجِّز است. سوال این است که منجزیت این ظهور تحلیلی است یا انحلالی؟ اگر تحلیلی باشد یعنی یک منجِّز داریم و یک منجزیت و یک منجَّز به فتح داریم اگر انحلالی باشد یعنی یک منجِّز به کسر و ده تنجیز و ده منجَّز به فتح داریم در ما نحن فیه یک منجِّز به کسر بیشتر نداریم که همان ظهور «اکرم الفقیر» در وجوب اکرام افراد فقیر می باشد ما ده تنجیز داریم یعنی این منجِّز واحد وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو و... را تنجیز کرده است.

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۸/۰۵.

چند تا منجَّز به فتح داریم: ده منجَّز داریم وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو و .... در اینجا گفته می شود که ظهور تحلیلی اما حجیت انحلالی است. این هم یک امر وجدانی است چرا که تنجز هر تکلیفی به همین یک دلیل است و وقتی تنجز متعدد شد منجز هم متعدد می شود و منجز هم که متعدد شد تنجیز و حجیت هم متعدد می شود.

فرض کنید بعد از فتره ای همین مولا که گفته بود: «اکرم الفقیر» گفت: «لا تکرم زیدا». چه اتفاقی می افتد خطاب اول ظهور در وجوب اکرام زید ظهور داشت. ظهورش تحلیلی بود. ظهور تحلیل را دیگر نمی توان برداشت چرا که هر زمان بخواهند امر تحلیلی را بردارند باید از اصل بردارند. ظهورش در وجوب اکرام افراد فقیر واقعی است اما در مورد تک تک افراد تحلیلی است.

می رویم سراغ منجزیت آن نسبت به اکرام زید تا الان منجز بود از الان به بعد دیگر منجزیت خودش را از دست داد. این ظهور در مورد اکرام زید دیگر تنجیز ندارد.

ظهور تحلیلی دارد در اکرام زید یک منجز است اما ده تا تنجز دارد که این تنجزیتش نسبت به زید بقاءا از بین می رود. یعنی قید تصرف در ظهور نمی کند اما در حجیت تصرف می کند. نگویید که حجیت فرع ظهور است پس تابع ظهور است لذا اگر یک ظهور باشد نمی تواند ده حجیت داشته باشد در اینجا فرع به معنای این است که موضوع حجیت ظهور است نه اینکه حجیت تابع ظهور است در تحلیل و انحلال لذا تا قبل از آمدن مقید، عقلاء برای این ظهور حجیت اعتبار کرد بودند اما بعد از آمدن مقید، دیگر برای آن ظهور بقاءا اعتبار حجیت نمی کنند.

در اینجا مجموعا یازده ظهور داریم ظهور در اکرام افراد فقیر و ظهور در اکرام تک تک افراد فقراء که فرضا ده تا می باشند. ما معقدیم که موضوعِ حجیت، آن ظهورِ واحدِ مستقل است. لذا یک منجزِ داریم اما ده تنجیز داریم.

مثال روشنتر این است که اگر شخصی به سه نفر عادل اشاره کند بگوید این سه نفر فاسقند این سه دروغ گفته است یا یک دروغ گفته است؟ این یک دروغ گفته است نه سه تا. بله گفته است که زید و عمرو و بکر فاسق است این تحلیلی است نه انحلالی . اما همین کلام یک اهانت است یا سه اهانت است؟ سه اهانت است این کلام مصداق اهانت زید، اهانت عمرو، اهانت بکر می باشد اما مصداق اهانت مجموع نمی باشد چرا که مجموع امر ذهنی ماست و در خارج مجموع نداریم.

این فرق بین تحلیل و انحلال است که به لحاظ کذب تحلیلی است اما به لحاظ اهانت انحلالی است.

این نظیر انشاء و طلب است این که به عبادش می گوید که نماز بخوانید که یک انشاء است اما ده طلب است. همین انشاء مصداق «الطلب مِن زید» است و همین انشاء واحد مصداق «الطلب مِن عمرو» و .... می باشد.

این معنای تقدیم مقید بر مطلق است یعنی ما از این حجیتهای انحلالی، بعد از آمدن مقید بقاءا رفع ید می کنیم. یعنی بقاءا دیگر حجت و تنجیزی نمی باشد. یعنی ظهور است اما دیگر حجیت ندارد.

نکتة: أن موضوع التقیید وصوله لا صدوره.

علماء می گوید که ما یک مقید داریم و یک وصول مقید داریم می گویند که زمان افتادن از حجیت، وصول مقید است. مولا فرموده است: «اکرم الفقیر» و بعد می فرمایند: «لا تکرم الفقیر» اما این خطاب دوم فردا به من می رسد و بعد می فهمم که امام این خطاب را دیروز فرمودند. خطاب اول تا الان که فردای دیروز باشد بر من حجت بوده است اما الان که کلام امام به من رسید از الان به بعد این کلام مطلقِ امام نسبت به من حجت نمی باشد.

به عبارت دیگر تمام الموضوع وصول است و اصلا ورود و صدور مهم نمی باشد اگر راوی بگوید که امام فرمودند: «لا تکرم خالدا» در حالیکه امام فرموده اند: «لا تکرم

زیدا» بعد از رسیدن این کلام غلط راوی به من، دیگر آن کلام اول برای من حجت نمی باشد لذا صدور موضوع نمی باشد بلکه وصول موضوع است.

لذا بر وجوب اکرام خالد دیگر برای من منجزی نمی باشد و در مورد اکرام زید هم معذر داریم.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة: فی تقدیم التقیید علی غیره.

در بحث تعارض ادله جمع عرفی که بحث می شود انحائی دارد.

تارة خطاب مطلق و مقیدی داریم علماء دائما مطلق را بر مقید حمل می کنند که این یکی از جمعهای عرفی است اما دائما بر بقیه مقدم می کنند.

مثلا امام فرموده اند: «اکرم الفقیر» و بعد مولا فرموده است: «لا تکرم زیدا» مطلق را بر مقید حمل می کنند و می گویند که اکرام زید واجب نمی باشد. در حالیکه در اینجا جمع عرفی دیگری هم است به این که گفته شود که مقتضای جمع عرفی این استکه مراد از خطاب اول استحباب اکرام جمیع افراد فقیر است. که با این جمع هم تنافی بین دو خطاب برداشته می شود چرا که خطاب اول می گوید که اکرام مستحب است و خطاب دوم می گوید که اکرام زید فقیر هم واجب نمی باشد.

این بحث مبسوطش در تعارض ادله می آید تنها یک وجهش را ذکر می کنیم و آن غلبه این جمع عرفی است یعنی یک فرد شایعی است نسبت به سایر اقسام و این شیوع باعث می شود که این جمع عرفی ظهور داشته باشد تا جمعهای عرفی دیگر. یعنی این ظهور فعلی متکلم است.

[1]الفصل الرابع فی المجمَل و المبیَّن.

مجمل و مبین در نزد علمای اصول معنای اصطلاحی ندارد بلکه همان معنای عرفی و لغوی مراد است مبین یعنی واضح و مجمل یعنی مبهم و غیر واضح.

ابتداءا مباحث مجمل را که مطرح می کنیم مقدمه ای است که برای رفع اجمال چه باید کرد؟

اجمال تارة در مدلول تصوری است و تارة در مدلول تصدیقی است لذا در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول الاجمال فی المدلول التصوری

مقام دوم الاجمال فی المدلول التصدیقی.

مقدمة: فی المدلول التصوری و التصدیقی علی قول المشهور.

مقدمه ای در مورد مدلولی تصوری و تصدیقی:

بحث مدلول تصوری و تصدیقی را در اینجا به اجمال می گوییم مبحث مدلول تصدیقی بحث مبسوطی را دارد که در آینده در بحث ظهورات بحث خواهد شد. در اینجا چون نیاز داریم بحث می کنیم و الا اگر احتیاج نبود بحث نمی کردیم.

علماء مدلول را به دو قسم تصوری و تصدیقی تقسیم کرده اند. مدولول تصدیقی را به جدی و استعمالی تقسیم کرده اند.

المدلول التصوری: هو صورة أو نفس المعنی او فرده عند الذهن.

در مدلول تصوری مطالبی که گفته می شود تمام مطالبی است که مشهور قائل هستند.

---

[1] یکشنبه ۹۵/۰۸/۰۹.

مشهور قائلند که تمام دوال الفاظ و دوال لفظی ما وضع شده است برای معنایی حال یا آن معنا اسمی است یا معنای حرفی است.

بنابراین در علم اصول دال لفظی دائما تقسیم می شود به دو قسم یا دال اسمی است یا دال حرفی است که در آینده مثالهایش گفته خواهد شد.

اصولیین در دال اسمی اینطور گفته اند که ذهن ما اینطور عمل می کند به محض شنیدن دال اسمی صورت معنای موضوع له و در دال حرفی خود معنا یا فردی از معنا به ذهن می آید.

پس مدلول تصوری یا صورت معنا در دال اسمی یا معنا در دال حرفی طبق نظر بعض مشهور و شاید مرحوم اصفهانی قائلند که فرد معنا به ذهن می آید.

تطبیق در مثال:

وقتی می گویید: «زید عادل» در این کلام چند دال لفظی داریم: چهار دال لفظی. کلمه «زید[1]» ماده کلمه «عادل» هیئت کلمه «عادل» هیئت جمله «زید عادل».[2] دو دالش اسمی است یکی «زید» و یکی ماده «عادل» دو دال هم حرفی می باشد یکی هیئیت «عادل » و یکی هیئت « جمله» که یا فردی یا خود معنا به ذهن می آید.

این در رابطه با مدلول تصوری.

المدلول التصدیقی:

مدلول تصدیقی بر دو قسم تقسیم می شود: مدلول استعمالی و مدلول جدی.

قبل از اینکه مدلول استعمالی و مدلول جدی را وارد بحثش شویم نکته ای در مورد مدلول تصدیقی گفته شود.

---

[1] زید کلمه اش وضع شده است نه ماده اش.

[2] تنوین را نگفتیم چرا که در نظر مشهور تنوین و هیئات وضعشان بالعلامیة است نه بالتسمیه و الان در حال بحث از دوالی هستیم که وضعشان بالتسمیه است.

انواع التصدیقات المفهم من التلفظ بالکلام:

قبلا توضیح دادیم یک لفظ نمی تواند مدلول تصدیقی داشته باشد در صورت تلفظ ما تصدیقاتی داریم که مربوط به قرائن و فعل گفتاری ما می باشد. مراد این تصدیقات است.

تصدیقات ما سه دسته می باشند یک دسته را می گوییم مدلول تصدیقی و بقیه را اصطلاحا مدلول تصدیقی نمی گوییم:

ما در هنگام شنیدن کلام تصدیقاتی برای ما حاصل می شود:

النوع الاول: التصدیق الذی لا دخل لمضمون الکلام فیه.

دسته اول از تصدیقات، تصدیقاتی است که ربطی به مضمون کلام ندارد مثلا تصدیق می کنیم که متکلم عرب است، مرد است، سالم است، پیر است، یا جوان است.

مرد بودن ربطی به مضمون کلام ندارد. به این مدلول تصدیقی نمی گویند.

النوع الثانی: التصدیقات التی یفهم من المضمون الکلام مطلقا لا شخص هذا المضمون.

دسته دوم از تصدیقاتی که از تلفظ به یک کلام برای ما حاصل می شود عبارت است از تصدیقاتی که برای ما پیدا می شود این تصدیقات مرتبط با مضمون کلام می باشد اما مرتبط به شخص مضمون این کلام نمی باشد: مثل اینکه می فهمیم که شخص بی تربیت است یا بی سواد است این از مضمون کلام فهمیده می شود اما به شخص این مضمون ربطی ندارد. اگر به جای زید فلان فلان شده بگوید عمرو فلان فلان شده باز فهمیده می شود که بی تربیت است. یا روانشناسها می فهمند که شخص متواضعی است یا متکبر است.

النوع الثالث: التصدیقات التی یوجبها شخص مضمون الکلام و هذا هو المراد من المدلول التصدیقی الاصطلاحی.

دسته سوم از تصدیقاتی که از تلفظ به کلام برای مخاطب و سامع حاصل می شود عبارت است از تصدیقاتی که از شنیدن یک کلام برای ما حاصل می شود و شخص این

مضمون در این تصدیق اثر دارد یعنی تصدیقاتی است که در ارتباط با شخص مضمون این کلام است که این قسم را می گویند مدلولات تصدیقی کلام.

انواع المدلول التصدیقی:

این مقدمه که روشن شد وارد این دو قسم می شویم:

در مدلول استعمالی و جدی تعریف واحدی را نداریم یعنی تعاریف کثیره ای ذکر شده است. بحثش در مبحث ظهور می آید طبق مختار خودمان این دو را تعریف می کنیم.

اما المدلول التصدیقی الإستعمالی: التصدیق بأن المتکلم یستعمل الالفاظ بأی من المعانی العرفیة.

وقتی مراد جدی و استعمالی گفته می شود تصدیق در آن است. قسم اول از مدلول تصدیقی است. هر لافظی که تلفظ به دال لفظی می کند دال اسمی باشد یا حرفی همیشه لافظ و متکلم الفاظی که تلفظ می کند با توجه به معنای عرفی آن این الفاظ را الغاء می کند اینطور نمی باشد که سجع و قافیه را به تنهایی بسنجد. کدام یک کلمه سجعش با قبلی درست در می آید خیر اینطور نمی باشد، حتی شاعر هم، هم معنا و هم سجع را در نظر می گیرد.

اولین مرحله از مدلول تصدیقی این است که من سامع ببینیم که این متکلم و لافظ این لفظ را با توجه به کدام معنا بکار برده است تصدیق به این که این لفظ را با توجه به کدام معنا بکار برده است می شود[1] مدلول تصدیقی اول یا استعمالی کلام.

[1] دال تصدیقی من این است که می دانم که این شخص یکی از افراد عرف است و کلمات را با توجه به معنای عرفی آن به کار می برد خوب با توجه به این دال لفظی سوال پیش می آید که وقتی من می دانم که متکلم الفاظ را با توج به معنای عرفی آن بکار می برد چطور مدلول تصدیقی من این می شود که تصدیق کنم که متکلم با توجه به کدام معنا این کلمات را بکار برده است خوب فرض است که من می دانم که متکلم الفاظ را با توجه به معنای عرفی بکار برده است. جواب اینکه درست است که می دانی که با توجه به معنای عرفی استعمال می کند اما اینطور نمی باشد که همیشه این معنای عرفی پیش شما مشخص باشد تارة معنای عرفی مشخص نمی باشد و تارة لفظ، لفظ مشترک لفظی است لذا مشکلی نیست در عین حالی که می دانم که متکلم با توجه به معنای عرفی کلمه را بکار برده است، در عین حال شک داشته باشم که متکلم با توجه به کدام معنا این کلمه را بکار برده است.

متکلم می داند که هر لفظی را که بکار بگیرد در مرحله اول فقط معنای عرفیش به ذهن می آید و اراده متکلم در این مرحله اثری ندارد و این به تجربه اثبات شده است. ما هم می دانیم که همیشه در مدلول استعمالی متکلم با توجه به این معنای عرفی این کلام را بکار گرفته است.[1]

مثلا متکلم گفته است: «رایت زیدا» تصدیق من به این که زید این جمله را با توجه به معنای عرفیش بکار برده است این می شود «مدلول استعمالی».

المدلول التصدیقی الجدی: التصدیقات اللفظیة التی لا تکون مدلولات استعمالیة.

تمام تصدیقاتی که برای ما پیدا می شود که مربوط به شخص این مضمون این کلام است و مدلول استعمالی هم نمی باشد این مدلول جدی است حال مدلول اولی باشد یا ثانوی باشد یا ثالثی باشد و ... همه اینها مدلول جدی است که دایره وسیعی دارد. ما مراد تفهیمی را هم داخل جدی می کنیم. بخلاف مشهور که داخل در مراد استعمالی می کنند.

مدلول جدی اعم از مدلول جدی کلام یا لفظ و یا تکلم به این مضمون شخصی این کلام است، لذا از این نظر هم وسعت دارد.

حال که مدلول تصوری بنا بر مبنای قوم و مدلول تصدیقی استعمالی و جدی در نظر ما مشخص شد وارد در اصل بحث و مقامها می شویم:

المقام الاول: الاجمال فی المدلول التصوری.

تارة لفظی را که می شنویم معنای تصوری آن مشخص است یعنی صورت یا خود معنا یا فرد آن به ذهن می آید تارة این طور نمی باشد که سه قسم دارد:

[1] شخص خواب مدلول استعمالی و جدی ندارد. لذا ما تصدیقی نداریم و فقط قضیه را تصور می کنیم. و حتی این کلام از دیوار هم صادر شود این تصور می آید چرا که تصور قهری است و ربطی به اختیار ما ندارد.

اقسام الاجمال التصوری:

القسم الأول: الاجمال المولود من عدم حضور صورة او نفس او فرد المعنی فی الذهن و المرجع العرف.

قسم اول از اجمال تصوری این است که اصلا صورتی یا معنایی یا فرد معنایی به ذهن نمی آید مثلا می گوید: «رایت خالدا» چیزی به ذهن نمی آید چرا که اصلا «خالد» را نمی شناسم یا در «فتیمموا صعیدا» صورتی از معنای «صعید» به ذهن ما نمی آید یا از «حبذا» معنا یا فرد معنایی به ذهن نمی آید.

در این قسم برای رفع اجمال باید رفت سراغ لغت و عرف که ببینیم که معنای عرفی آن چه می باشد. تارة این دو معنای عرفی و لغوی یکی است و اینطور نمی باشد که دوتا باشند. معنای عرفی معنایی است که منصرف الیه است عند التلفظ که تارة معنای موضوع له است و تارة معنای موضوع له نمی باشد. اگر معنای لغوی باشد می شود معنای عرفی لغوی و اگر معنای لغوی نباشد معنای عرفی غیر لغوی. البته مراد عرفی است که آن لفظ صادر شده است که البته این انصراف اگر به حد وضع برسد می شود معنای عرفی لغوی.

القسم الثانی: الإجمال المولود من ابهام نفس المعنی و المرجع إن کان الاجمال عند السامع فقط، العرف و أن کان عند العرف لا مرجع له.

قسم دوم از اجمال تصوری این است که صورت یا معنا یا فرد معنای مبهمی به ذهن می آید.

مثل کلمه «غنا» که وقتی این کلمه را می شنویم صورتی به ذهن می آید اما صورت معنایی مبهم. پاره ای از الفاظ معنای مبهمی دارند. فرقی نمی کند که ابهام در نزد عرف هم باشد یا نه فقط این ابهام در نزد سامع باشد. ما قبول کردیم که اصلا معنای عرفیش مبهم است. پاره ای اصطلاحات علوم مثل «وحدت وجود» که خود معنایش مبهم است نه این که معنای روشنی دارد و ما نمی فهیم خودش در نزد قائلین به «وحدت وجود» دارای ابهام و تعاریف گوناگونی است . کلمه «حرج» معنای عرفیش ابهام دارد و لو

اصطلاح علمی نمی باشد. اما در نزد ما یک ابهامی دارد. این بخاطر این است که یا جزئی از عرف نمی باشیم یا کمتر با این الفاظ سر و کار داشتیم.

در این قسم هم که ابهام در معنا بود در اینجا اگر ابهام عرفی باشد نمی توان کاری کرد اما یک بار ابهام از ناحیه من است یعنی معنای عرفی مبهم نمی باشد اما همان عرفی در نظر من مبهم است اینجا هم مرجع عرف است.

دقت کنید در این قسم فقط حکم را می توان گفت یعنی اینکه چه معامله ای با آن باید کرد اما مرجعی باری رفع ابهام نمی باشد البته اگر این ابهام از ناحیه عرف آمد باشد نه از ناحیه سامع و مخاطب. مثل «حرج» که ما قائلیم که معنای عرفیش ابهام دارد.

القسم الثالث: الإجمال المولود من تعدد معنى اللفظ.

قسم سوم از اجمال تصوری عبارت است از اینکه به جای یک صورت یک معنا یا معنا یا فرد معنا چند تا صورت یا معنا یا فرد معنا به صورت مجمل به ذهن می آید بدون اینکه مراد استعمالیش مشخص باشد مثل «زید» که اسم سه نفر است. در ناحیه مدلول استعمالی مجمل است. هم مدلول تصوری و هم مدلول استعمالیش مجمل است.

در مورد سوم لفظ «زید» مبهم است اما معنایش مبهم نمی شود یعنی سه معنایش مشخص است.

حال که ما با یک لفظی برخورد می کنیم که چنین اجمالی دارد برای رفع ابهام چه باید کرد؟

اما در این قسم که چندین صورت معنا به ذهن می آید مرجع جناب متکلم است که باید از او سوال شود که حین الاستعمال با توجه به کدام معنا این کلام را صادر کرده است اگر متکلم نبود نوبت می رسد به اصل عملی.

المقام الثانی: الإجمال فی المدلول التصدیقی:[1]

مقام دوم در مورد اجمال در مدلول تصدیقی است که این مدلول تصدیقی دو نوع بود لذا اجمال در ناحیه مدلول تصدیقی هم دو نوع می شود:

الاجمال فی المدلول الاستعمالی:

در اجمالات تصدیقی تارة این مدلول استعمالی برای ما مجمل است.

الاجمال الاستعمالی غیر المنشئ من الاجمال التصوری: مرجع رفع الاجمال المتکلم.

این مدلول استعمالی که مجمل است این اجمال تارة مرتبط با اجمال در مدلول تصوری نمی باشد و از اجمال در مدلول تصوری ناشی نشده است مثل اینکه متکلم گفته است: «رایت زیدا» زید در ذهن من اسم یک نفر است و آن «ابن عمرو» است و من وقتی گفت: «رأیت زیدا» ابن عمرو را تصور کردم اما شک می کنم که متکلم هم با توجه به معنایی که من می دانم بکار برده است یا با توجه به معنای دیگری بکار برده است. در اینجا اجمال تصوری نداریم و اجمال استعمالی داریم.

مرجع در مدلول استعمالی عین مرجع اجمال تصوری است مثلا می دانم که متکلم لفظ را با توجه به معنای عرفی استعمال کرده است اما نمی دانم که با کدام معنای عرفی استعمال کرده است که رجوع می شود به متکلم.

دقت کنید تصور دائر مدار انس ذهنی و معنای شرطی شده ی با ذهن شما است لذا تصور آن قهری است نه اینکه دائر مدار احتمال باشد لذا می توانم من تصوری داشته باشم اما احتمال معنای دیگری را بدهم این مقدار که احتمال معنای دیگری را هم می دهم، باعث اجمال تصوری نمی شود لذا در اجمال استعمالی قسم اول، اجمال تصوری نمی باشد اما درعین حال موجب اجمال استعمالی می شود.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۰۸/۱۰.

الاجمال الاستعمالی المنشئ من الاجمال التصوری: مرجعها مرجع الاجمال التصوری.

تارة این اجمال استعمالی ناشی می شود از اجمال تصوری مثلا متکلم گفت: «رایت زیدا» در ذهن من معنای دو نفر آمد یکی «ابن عمرو» و یکی «ابن بکر» اما نمی دانم که متکلم کدام را اراده کرده است. اینجا اجمال در مدلول استعمالی ناشی از اجمال در مدلول تصوری می باشد.

اگر منشأ این اجمال استعمالی که اجمال در ناحیه تصور است این خودش دو قسم است چرا که اجمال در ناحیه تصور دوتا بود یا اینطور است که من معنای عرفی را نمی دانم که مرجع در اینجا عرف است یا خیر منشأ این است که معنای عرفی هم مجمل می باشد برای رفع این اجمال دیگر مرجعی نیست.

البته باید توجه داشت که دائما اینطور نمی باشد که اجمال تصوری هر جا باشد، اجمال استعمالی هم است مثل اینکه معنای «غنا» مجمل است اما می دانم که این مجتهد وقتی می گوید: «غنا» کدام معنا را اراده کرده است. اینجا اجمال تصوری است اما اجمال استعمالی نمی باشد.

این اجمال استعمالی فی حد نفسه مهم نمی باشد مهم این است که مدلول استعمالی نقش مهمی در مدلول جدی بازی می کند.

نکتة:

باید توجه داشت این اجمال تصوری با پیش فرض این است که استعمال لفظ در بیش از معنا محال است یا خلف فرض است یعنی این لفظ در این استعمال، استعمال در یک معنا شده است.

الاجمال فی المدلول الجدی:

گاهی ما در مدلول تصوری و استعمالی گیر نمی باشیم و در مراد جدی گیر داریم مثلا نمی دانیم که این کلمه در کلام متکلم عموم و اطلاق دارد یا خیر.

یکی از امثله معروف آن استعمال حقیقی و مجازی است. می دانید که استعمال را تقسیم می کنند به استعمال مجازی و حقیقی که سه نظریه در این استعمال مجازی و حقیقی می باشد:

نظریه اول که اختلاف در مدلول تصوری است این نظریه را مرحوم صدر پذیرفته است که این دو استعمال در مدلول تصوری اختلاف دارند که این نظریه از عجائب است.

نظریه دوم نظریه مشهور است و لو اینکه خود مشهور خودشان دقت نکرده بودند که فارق این دو استعمالی دقیقا چیست. می توان نسبت داده به مشهور که اینها قائلند که اختلاف در مدلول استعمالی[1] است یعنی در مدلول تصوری اختلافی ندارند اما اختلاف در مدلول استعمالی است اگر چه که تصریح نکرده اند اما از کلمات اینها فهمیده می شود که این اختلاف را در ناحیه مدلول استعمالی دیده اند.

نظریه سوم: نظریه سکاکی است که قائل بودند که اختلاف در مراد جدی است کما اینکه در نظر ما هم این همینطور است. ما می گوییم که قرینه متصله دائما در مدلول جدی تصرف می کند الا یک قرینه و آن قرینه در باب اشتراک است یعنی اگر در باب مشترک لفظی اگر قرینه ای بکار برده شود آنجا قرینه در مدلول استعمالی تصرف می کند مثلا گفته است که «رایت زیدا فی المسجد» به قرینه «فی المسجد» می فهمم که «ابن عمرو» را اراده کرده است چرا که «ابن بکر» اصلا به مسجد نمی رود. لذا قرینه «صارفه» در مدلول استعمالی تصرف می کند اما بقیه قرائن متصله در مراد جدی جدی تصرف می کنند.

شخصی گفته است «رایت اسدا» نمی دانم که «حیوان مفترس» را اراده کرده است یا «رجل شجاع» را که در اینجا در نظر مرحوم صدر اجمال تصوری است و در نظر

[1] مراد ما، مدلول استعمالی در دیدگاه مشهور است که نتیجه اش با استعمالی ما یکی است.

مشهور اجمال استعمالی است و در نظر ما اجمال در مراد جدی است و این اجمال مراد جدی مثال زیاد دارد. مهمترین مسئله در مبحث ظهور همین مدالیل جدی لفظ است.

هر کجا که اجمال در مراد جدی ناشی از اجمال در مدلول استعمالی و مرجعیت عرف باشد در آن اجمال استعمالی مرجع در اجمال جدی هم عرف است اما اگر اجمال در مراد جدی به اجمال استعمالی بر نگردد یا برگردد و مرجع خود متکلم باشد، مرجع ما هم در رفع اجمال در مدلول جدی خود متکلم است. لذا در یک صورت اجمال در مراد جدی مرجعش عرف است و در غیر این یک صورت همیشه مرجع ما در رفع اجمال خود متکلم می باشد.

این هم بحث ما در اجمال تصوری و تصدیقی و مرجع رفع اجمال در این سه مورد.

هذا تمام الکلام فی المجمل و المبین.

و هذا تمام الکلام فی المطلق و المقید.

و هذا تمام الکلام فی مباحث الالفاظ.

المقصد السادس فی الحجج و الامارات.

قبلا گفتیم که مرحوم صاحب کفایه مطالب کتاب را در هشت مبحث بیان نموده اند. پنج مبحث آن، مباحث الفاظ است و سه مبحث هم، مباحث حجت و اصل عملی است که معروف شده است به «مباحث عقلیه».

خوب می دانید در علم اصول مهمترین مباحث این مباحث است چه به لحاظ دقت علمی و نظری و دیگر به لحاظ کاربردی و عملی فوق العاده اثر گذار تر در فقه می باشد.

مقدمة فی تبیین مفردات العنوان:

فقط قبل از ورود به بحث عنوان این مبحث را اجمالا توضیح دهیم چرا که بحث مبسوط حجت عن قریب خواهد آمد.

المراد من الحجّة:

مبسوطا معنایش می آید که معانی مختلفی دارد اما در اصول عبارت است از «ما کان معذرا او منجزا[1]». این معنای حجت[2] در اصول است.

---

[1] با این تعریف مشخص می شود که اگر امری فقط منجز یا فقط معذر باشد دیگر بر آن اطلاق حجت نمی شود کما اینکه در آینده خواهد آمد که در نظر ما احتمال فقط منجز است لذا دیگر به آن حجت نمی گویند. (بعد از کلاس اصول سه شنبه ۹۶/۱۲/۰۸).

[2] اینکه گفته می شود «حجت یعنی ما کان معذرا و منجزا»، صدقش بنا بر یک قضیه شرطیه است یعنی اگر به تکلیف تعلق بگیرد معذر یا منجز می باشد نه اینکه حتما باید یک تکلیفی در واقع باشد، تا به اینها معذر و منجز گفته شود. لذا در بحث تجری که خواهد آمد گفته می شود که تجری عبارت است از مخالفت با حجت و منجز است و در معصیت هم مخالفت با حجت و منجز است با این تفاوت که در معصیت مخالفت با تکلیف منجَّز می باشد اما در تجری مخالفت با منجِّز است بدون اینکه مخالفت با تکلیف باشد. لذا اشکال نشود که چرا شما در تعریف تجری گفته اید که مخالفت با منجِّز در حالی که مفروض این است که در واقع تکلیفی نمی باشد و وقتی تکلیفی نیست معذر و منجز معنا ندارد خیر این اشکال وارد نمی باشد چرا که مراد از معذر و منجز همانطور که گفته شد یعنی اگر تکلیفی باشد معذر و منجز آن است نه اینکه حتما تکلیفی در بین است. لذا اگر در خبری که متضمن تکلیف باشد و در واقع تکلیفی نباشد، آن خبر منجِّز است اما منجِّزی بدون منجَّز. (ت ب ک اج اس مد ۱۶۱۲۱۴)

خوب منجز یعنی چه؟ معذر یعنی چه؟

دقت کنید در لسان اصولیین برای شریعت احکامی گفته می شود که این احکام شرعیه را به دو دسته «وضعیه» و «تکلیفیه» تقسیم می کنند. در علم اصولی احکام تکلیفی را به دو دسته احکام «لزومی» و «غیر لزومی» تقسیم می کنند و حکم لزومی را به «وجوب» و «حرمت» تقسیم می کنند. در تمام احکام شرعی فقط این دو حکم به وصف تنجز و تعذر متصف می شود می گویند که وجوب معذَّر است یا منجَّز و حرمت یا منجَّز است یا معذَّر.

معذِّر و منجِّز یعنی چه؟

در مورد وجوب توضیح می دهیم در مورد حرمت هم همین مطالب به عینه می آید.

وقتی مکلف با وجوب یا حرمتی مخالفت می کند یا در این مخالفت مستحق عقوبت می باشد، که در این صورت وجوب، منجَّز است اما اگر مستحق عقوبت نباشد می گویند وجوب و حرمت، معذَّر است.

مستحق عقوبت است یعنی عقوبت الهی در مورد این شخص قبیح نمی باشد و مستحق عقوبت نمی باشد یعنی عقوبت این شخص توسط شارع، قبیح است.

مراد از قبح و عدم قبح چه می باشد؟

حسن و قبیح سه صورت است:

حسن و قبح عقلی و عقلائی و عرفی. مراد اینها قبح عقلی یا عقلائی است علی سبیل منع الخلو.

عرف به ذهن ساده اش اموری را قبیح می داند که عقلا و عقلاءا قبیح نمی باشد مثل بیرون ریختن آب بینی. احکام عقلاء دائر مدار نظام اجتماعی می باشد بیرون ریختن آب بینی در بیرون، اختلال به نظام نمی باشد لذا عقلاءا قبیح نمی باشد اما عرفا قبیح است.

پس بنابراین منجزیت از کدام یک از امور است؟ از امور حقیقی است یا واقعی یا اعتباری؟ امر واقعی است. حجیت یعنی منجزیت و معذریت که از امور واقعی است.

این حجیت که از امور واقعی است، دو دسته است: واقعی واقعی و واقعی اعتباری. واقعی واقعی مثل مالیت یک قطعه طلا که متوقف به اعتبار نمی باشند واقعی اعتباری یعنی در طول اعتبار واقعیت پیدا می کنند مثل مالیت پول.

در اصول می گویند که «منجز واقعی واقعی» داریم که منجزیت «قطع» می باشد حجتی که واقعی واقعی است که مرادشان از حجت عقلی این مورد می باشد و حجیتی داریم که اعتباری واقعی است که از آن به حجت شرعی تعبیر می کنند مثل حجیت خبر واحد.

این اصطلاحی است در حجت و حجیت. این معنای حجت است.

اگر کسی قبح عقلی را منکر شد ما چیزی را با عنوان حجت واقعی واقعی نداریم.

حجت دو قسم شرعی و عقلی شد که به حجت شرعی در اصطلاح اصولی می گویند اماره البته حجت شرعی به معنای اخص.

اماره یعنی المنجز و المعذر شرعی.

اماره اخص از حجت است منتها برای حجت که معنای منجز و معذر دارد یک فرد است که در عین حال اماره نمی باشد که به آن اصل عملی می گویند. اصل عملی عبارت است از یک حکم طریقی و اصل که معنایش بعد می آید. به اصل، حجت می گویند اما برای حجت معنای دیگری شده است که در قبال اصل عملی می گویند. پس حجت منجز و معذر می باشد که شامل اصل می شود اما به معنای اخص شامل نمی شود در این مبحث که حجج و امارات است شامل اصل علمی نمی شود.

حجتِ به معنای اعم، اماره و حجت عقلی و اصل عملی را شامل می شود و حجت به معنای اخص اصل عملی را در بر نمی گیرد. این دو معنای اعم و اخص را از استعمالات فهمیدیم اما تعریفی از هر کدام ارائه نداده اند.

ما یک حجت عقلی داریم که قطع است و یک حجت شرعی که امارات است.

در ما نحن فیه مبحثی مطرح می شود که حجت و اماره نمی باشد مثل سیره عقلاء که نه اصل و نه اماره و نه حجت عقلی می باشد. به لحاظ علم اصول استطرادی نمی باشد اما به لحاظ حجج استطرادی است. مبحث دیگری هم که اضافه می کنیم که متعرض نشدند اطمینان است در اطمینان نزاع است که آیا حجت عقلی است یا حجت شرعی است. مشهور این است که از حجج شرعیه است اگر از حجج عقلی باشد ملحق به قطع می شود یعنی ما دو حجت عقلی داریم یکی قطع و دیگری اطمینان اگر از حجج شرعیه باشد از حجج شرعیه مثل ظهور می باشد.

[1] الحجة الأُولى القطع:

در بحث قطع در جهاتی بحث می کنیم:

مقدمة:

قبل از ورود به این جهات عنوان قطع را توضیح می دهیم:

فی توضیح معنی «القطع»:

قطع یعنی «اعتقاد و تصدیق جزمی». به نحوی که ما احتمال خلاف یا احتمال خطاء در قطع نمی دهیم در مقابل قطع، ما احتمال را داریم این احتمال با توجه به مراتبی که دارد اسمهای مختلفی دارد اگر احتمال مرجوح باشد به آن «وهم» می گویند و اگر مساوی باشد به آن «شک» می گویند و و اگر راجح باشد به آن «ظن» می گویند و ظن قریب به قطع باشد، آن را «اطمینان» می گویند لذا اطمینان از افراد ظن است.

این احتمالی که در مقابل قطع است این «احتمال نفسانی» است که هیچ زمانی قطع با احتمال نفسانی بر خلاف، جمع نمی شود.

یک احتمال دیگری هم است به نام «احتمال عقلی» که به آن «امکان» می گویند.

احتمال نفسانی با قطع بر خلاف، قابل جمع نمی باشد اما قطع با احتمال عقلی بر خلاف قابل جمع است مثلا من نفسیا قطع دارم بعدالت زید احتمال فسق زید را نمی دهم احتمال نفسانی خطاء در قطع خود را هم نمی دهم. اما احتمال عقلی مخالف قطع، با قطع جمع می شود کما اینکه اگر به ما که قاطع به عدالت زید هستیم بگویند: امکان عدم عدالت زید است؟ می گوییم بله یعنی اگر در عالم واقع زید عادل نباشد، احتمال نقیضین پیش نمی آید.

---

[1] سه شنبه ۹۵/۰۸/۱۱.

لذا احتمال نفسانی بر خلاف با قطع جمع نمی شود اما احتمال عقلی که امکان است با قطع جمع می شود یک مورد است که نه احتمال نفسانی و نه احتمال عقلی بر خلاف قطع با قطع جمع نمی شود و آن جایی است که قطع، به استحاله[1] تعلق بگیرد هر استحاله ای که باشد استحاله تناقض[2]، استحاله تضاد، .....مثلا کسی بگوید که من قطع دارم به «استحاله تناقض». این قطع با احتمال عقلی قابل جمع نمی باشد چرا که همین که از او سوال کنید که آیا احتمال خلاف وجود دارد و او بگوید بله این مساوق است با اینکه امکان استحاله است یعنی قطع به استحاله ندارم به عبارت دیگر احتمال خلاف در قطع یعنی امکان متعلق استحاله و امکان متعلق استحاله یعنی عدم قطع به استحاله.

لذا قطع با احتمال نفسانی قابل جمع نمی باشد و با احتمال عقلی بر خلاف قطع قابل جمع است الا در یکجا که قطع به استحاله تعلق گرفته باشد.

قطع در اصطلاح اصولی تصدیق و اعتقاد جزمی[3] می باشد فرقی نمی کند این اعتقاد مطابق با واقع باشد یا مخالف با واقع باشد چرا که مراد یک حالت روانی است و اصلا ناظر به عالم واقع نمی باشد. اگر گفته می شود قطع حجت است مطلقا حجت است و لو مطابق با واقع نباشد.

در اصول مهم نمی باشد که این قطع از کجا آمده است و منشأش چه می باشد، بله قطع بدون منشأ نمی شود اما منشأش هر چه که باشد ـ متعارف یا غیر متعارف ـ مهم نمی باشد.

---

[1] استحاله یعنی عدم الامکان خوب مشخص است که کسی که قطع به عدم الامکان دارد، اقرار نمی کند که امکان خلاف آن وجود دارد چرا که معنایش در اینجا این است که دیگر قطع به عدم الامکان ندارد. البته تمام اینها نسبت به شخص قاطع است یعنی در نزد قاطع احتمال نفسی و عقلی برخلاف معنا ندارد اما فی الواقع ممکن است که قطع او خاطء باشد.

[2] البته نسبت به کسی که قائل به استحاله است.

[3] نه غیر جزمی که ظن باشد.

حتی در قطع موضوعی که قطع موضوع است باز آن قطع موضوعی هم، همین قطع است و ناظر با واقع باز نمی باشیم الا اینکه در حکم حصه ای خاص از قطع، موضوع حکم باشد.

پس قطع یعنی تصدیق جزمی بأی منشأ کان سواء کان مطابقا او مخالفا للواقع.

الفرق بین «القطع» و «العلم»:

علم دارای دو معنای «عرفی» و «اصطلاح اصولی» است:

الفرق الأول: أن العلم العرفی شامل للإطمینان خلافا للعلم الاصولی.

در معنای «اصطلاح اصولی» یعنی «قطع». علم تفصیلی یعنی قطع تفصیلی علم اجمالی یعنی قطع اجمالی.

اما در معنای «عرفی»، علم با قطع اختلاف دارد اختلاف علم با قطع اصولی، عموم و خصوص من وجه است.

دقت کنید علم به معنای عرفی شامل اطمینان می باشد یعنی اطمینان از افراد علم است نه از افراد ظن. اگر من اطمینان دارم به عدالت زید می گویم که من می دانم که زید عادل است عدالت زید در نزد من معلوم است. اما در صورت اطمینان به عدالت زید نمی گوید که من به عدالت زید مقطوعم.

الفرق الثانی: أن العلم العرفی لا یشمل الا القطع المصیب خلافا للعلم الأصولی.

قطع دو قسم است: قطع مصیب و قطع خاطئ در معنای عرفی به قطع خاطئ علم گفته نمی شود به جاهل مرکب نمی گویند که عالم است می گویند که قاطع است.

اگر منطقی ها می گویند که جهل مرکب از ا فراد «علم» است مرادشان از علم، «قطع» است نه علم به معنای عرفی که فقط شامل قطع مصیب می شود.

در آیات و روایات معنای عرفی علم مراد است.

اما یقین در اصول زیاد استعمال نمی شود اما وقتی در کلمات اصولی گفته می شود یقین، مساوق با قطع است و علم.

یقین به معنای عرفی عبارت است از قطع اعم از مطابق با واقع یا غیر مطابق اما به اطمینان دیگر یقین نمی گویند.

در اصطلاح منطقی یقین یعنی قطع مطابق با واقع.

البحث عن القطع یقع فی جهات:

الجهة الأولی فی حجیة القطع: و هی یقع فی مقامات:

المقام الاول فی معنی حجیة القطع: ما یصح الاحتجاج به عقلا.

یعنی وقتی بحث می کنیم که قطع حجت است یا خیر مراد ما از حجت و حجیت چه می باشد؟

ما حجیت را با توجه به معنای متعارف بین اهل علم بکار می بریم تارة برای حجیت معانیی بکار برده می شود که متداول نمی باشد.

برای حجت و به تبع حجیت معانی متعددی را بیان کرده اند که ما قائلیم که تمام این معانی را در تعریف واحدی می توانیم جای دهیم:

معنای واحد حجت «ما یصح الاحتجاج به» که جامع بین اقسام حجت است. این معنای عرفی است و احتجاج، «اقامه حجت» است بر یک امر.

درست است که «احتجاج» با «حجت» هم خانواده است اما چون «احتجاج» معنای مرکوزی در اذهان دارد در تعریف اخذ شده است. یعنی ما می خواهیم آن معنای مرکوز را تبیین کنیم و قرار نمی باشد تعریفی حقیقی ارائه دهیم لذا اشکال دور را نکنید.

اقسام الحجة:

وقتی می گوییم: «ما یصح الاحتجاج به»، این «یصح» یا «یصح من عنده» در موارد مختلف، متفاوت است لذا این «حجت» به اعتبار مصحِّح یا همان «من کان عنده صحیحا»[1] به شش قسم تقسیم می شود: حجت منطقی ، علمی، عقلی، عقلائی، عرفی، شرعی یعنی مصحح و من یصح عنده یا منطق است یا علم است، یا عقل است، یا عقلاء است، یا عرف است و یا شرع است.

الحجة المنطقی: ما یصح الاحتجاج به عند العقل النظری و المنطقی.

حجت منطقی عبارت است از «ما یصح عند العقل النظری و المنطقی او فی المنطق الاحتجاج به». اسم این قسم که واسطه در اثبات آن، عقل نظری است را «حجت منطقی» گذاشتیم نه عقلی تا با قسم «حجت عقلی» که واسطه عقل عملی است، اشتباه نشود. یعنی آنچه را که به لحاظ قواعد منطقی می گویند احتجاج به آن صحیح است. در منطق فقط و فقط یک حجت بیشتر نداریم و آن قیاس است یعنی ما برای اثبات و ابطال یک قضیه یا گزاره فقط و فقط به قیاس می توانیم احتجاج کنیم که حجتی است که مفید قطع و یقین است یعنی محال است قیاس مادة و صورتا صحیح باشد و نتیجه باطل باشد و خاطئ.

قیاس را در منطق می گویند حجت منطقی.

اما دو امر دیگر در منطق مطرح می شود به عنوان استقراء[2] و تمثیل. در منطق گفته شده است تمثیل و استقراء هیچ کدام حجت نمی باشد. در منطق ما یک حجت بیشتر نداریم و آن هم قیاس است.

---

[1] مصحح و من یصح عنده به یک معنا می باشد.

[2] هر وقت می گویند استقراء استقراء ناقص مراد است چرا که استقراء تام از افراد قیاس است

الحجة العلمی: ما یصح الاحتجاج به فی العلوم بحسبها.

حجتی است که در علوم به آن احتجاج و استدلال شده و از آن استفاده می شود مثلا در علوم تجربی حجت، استقراء[1] است. مثلا در علم فیزیک داریم که هر فلزی در اثر حرارت منبسط می شود حجت آنها بر این نظریه و قول، استقراء است و در بعضی علوم حجتهای مختص به خود را دارد مثلا در ادب، قرآن و شعر جاهلی حجت است که برای اثبات یا ابطال یک مسئله ادبی از آنها استفاده می کنند.

یعنی آنچه که در علوم می توان به آن احتجاج کنند. این حجتها را خود صاحبان علم مشخص می کنند.

منطق ضابطه ای است که اشراف بر علوم دیگر دارد و خودش علم نمی باشد.

لذا منطق را از علم خارج کردیم.

الحجة العقلی: الاحتجاج بالحسن و القبح العقلیین.

سومین مورد از حجج، حجة عقلی است مراد از آن عقل عملی است یعنی ما بر اساس عقل عملی احتجاج می کنیم. مراد از عقل عملی که در لسان اصولیین گفته می شود یعنی بر اساس حسن و قبح عقلی این احتجاج صورت می گیرد لذا فقط جایی بکار برده می شود که حسن و قبحی باشد مثلا می گوییم قطع حجت بر تکلیف است یا نیست، خبر واحد حجت بر تکلیف می باشد یا خیر نمی باشد. این حجت به معنای حجت عقلی است. یعنی عقل حجت بر تکلیف است یعنی عقوبت بر مخالفت این تکلیف قبیح نمی باشد وقتی می گوییم ظن حجت نمی باشد یعنی عقوبت بر مخالفت این تکلیف قبیح است.

حجت عقلی در لسان اصولیین اسمی پیدا کرده است که عبارت باشد «المنجز و المعذر». به حجیت گفته می شود: «المنجزیت و المعذریت». پس عقل نظری همان حجت منطقی بود و عقل عملی یعنی حجت عقلی.

---

[1] تجربه یعنی استقرائی که ما خودمان آن کار را ایجاد می کنیم مثلا خودمان فلز را حرارت می دهیم اما در استقراء اعم است و فقط به مشاهده مکرر گفته می شود.

الحجة العقلائی: ما یتوقف حفظ النظام الاجتماعی علی الاحتجاج به.

چهارمین مورد از حجج، حجت عقلائی می باشد. این حجت امری است که عرف و همه مردم به آن احتجاج می کنیم و منشأ صحت احتجاج حفظ نظام است مثلا در بین مردم به خبر ثقه وبیّنه و ظهور احتجاج می شود و ریشه این احتجاج در حفظ نظام اجتماعی است چرا که اگر نشود به خبر ثقه و ظهور احتجاج کرد نظام اجتماعی مختل می شود.

الحجة العرفی: ما یحتج به العرف علی العادة و الآداب و المذاهب و ...

حجت عرفی آنیست که مردم یا بخشی از آن به آن احتجاج می کنند و ریشه این صحت حفظ نظام اجتماعی نمی باشد ممکن است دین یا عادت یا اجتماعی است که در آن زندگی کردند مثلا به تمثیل زیاد استدلال می کنند به کلمات رؤسا و مومنین و مقدسین بسیار احتجاج می کنند و دیگران هم می پذیرند مثلا خود طلبه ها که یک عرفی می باشند مثلا می گویند که مراد از حجیت در اصول فلان است استناد می کنند به قول صاحب کفایه که این قول صاحب کفایه هیچ یک از حجج سابق نبود و فقط حجت عرفی می باشد.

بله کسی بر دلیلش اشکال نمی کند نمی گویند که حرف تو اشتباه است می گویند که حرف آخوند اشتباه است. به کلام مستدل اشکال نمی کنند.

الحجة الشرعی: ما جعله الشارع حجة بینه و بین عباده.

اخرین حجت از حجج، حجت شرعی است. این را چه بپذیریم و چه نپذیریم تعریفش این است آن حجتی که شارع بین خودش و عبد حجت قرار داده است و الا فی حد نفسه حجت نبود مثال هم در فقه دارد مثل ظن در باب رکعات و ظن در باب قبله که حجت است شما می توانید به ظن عمل کنید و ظن اشتباه بود شما به ظن بر مولا احتجاج می کنید و اگر به ظن عمل نکردید و ظن درست بود مولا بر شما احتجاج می کند.

این اقسام شش گانه ای است که برای حجت گفته شده است و دقت کنید این تعداد استقرائی است نه عقلی.

[1]المراد من الحجة دقیقا فی هذه الاقسام:

گفته شد حجت در معنای عرفی یعنی «ما یصح الاحتجاج به» اما اگر در این شش مورد دقت شود روشن می شود که در این شش قسم حجت دقیقا به یک معنا بکار برده نشده است و حقیقتا این حجت اشتراک لفظی است در بعضی موارد مراد از حجت، «دلیل» است و در بعضی از موارد، مراد «معذر» و «منجز» است که به این دو، دلیل گفته نمی شود. و در بعضی از موارد این حجت به هر دو معنا می باشد هم به معنای «دلیل» و هم به معنای «معذر» و «منجز» می باشد.

فرق بین دلیل و معذر و منجز:

منجز یعنی امری که موجب تنجز یک تکلیف فعلی است و معذر یعنی امری که موجب تعذر یک تکلیف فعلی است.

پس دائما در منجز و معذر باید پای یک تکلیف فعلی در کار باشد اما در دلیل اینطور نمی باشد شما دلیل اقامه می کنید بر حدوث عالم یا وجود حق تعالی، در علوم و در اینجا معنا ندارد که معذر و منجز باشد به معذر و منجز تعبیر دلیل می کنند اما بر دلیل تعبیر به منجز و معذر نمی کنند به دلیل بر حدوث عالم، استحاله صدور کثیر از واحد، استحاله اعاده معدوم و ... معذر و منجز نمی گویند.

*هر دلیلی حجت است اما هر حجتی دلیل نمی باشد به منجز، حجت اطلاق می شود اما به منجز دلیل اطلاق نمی شود مثلا می گوییم ظهور منجز است اما یک ادله ما ظهور نمی باشد اگر دلیل هم بگویند اصطلاح اصولی می شود اما به معنای رایج دلیل گفته نمی شود. *

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۸/۱۲.

لذا احتجاج در بعضی موارد عبارت است از اقامه دلیل و در بعضی از موارد عبارت است از اقامه معذر و منجز. در قسم اول و دوم به معنای دلیل است در حجت منطقی و علمی ما اقامه دلیل می کنیم.

در سه مورد دیگر به معنای معذر و منجز است حجت عقلی و عقلائی و شرعی. احتجاج در اینها یعنی اقامه معذر و منجز است.

بله در حجت عرفی به معنای اعم است تارة حجت به معنای دلیل است و تارة به معنای معذر و منجز است چرا که در احتجاجات عرفی تارة از دلیل برای اثبات استفاده می کنند و تارة از معذر و منجز برای تعذیر و تنجیز استفاده می کنند.

مراد از احتجاج در این شش مورد اقامه حجت است که در بعضی حجت به معنای دلیل و در بعضی دیگر به معنای معذر و منجز است. «دلیل» عبارت است از قضیه یا قضایایی که در اثبات یا ابطال یک قضیه ای از آن استفاده می شود و «معذر» یعنی ما یوجب تعذر التکلیف الفعلی إن کان و «المنجز» ما یوجب تنجز التکلیف الفعلی إن کان.

لذا اگر بخواهیم اصطلاحی وضع کنیم باید بگوییم حجت یعنی منجز و معذر یا دلیل. بله این منجر و معذر دو قسم می شود: یا در طول اعتبار نیست می شود حجت و معذر و منجز عقلی یا در طول اعتبار است که می شود معذر و منجز عقلائی یا عرفی یا شرعی.

در بحث قطع که از حجیت آن بحث می کنیم حجیت یعنی معذریت و منجزیت. کدام حجیت؟ کدام معذریت و منجزیت؟ معذیرت و منجزیت عقلی یا عقلائی یا حجت عرفی یا شرعی؟ کدام مراد است؟ به عباریت دیگر وقتی بحث می کنیم از معذریت و منجزیت قطع مراد منجزیت و معذریت عقلی، عقلائی یا شرعی است؟

آنکه در اصول بحث می شود منجزیت و معذریت «عقلی» است. بله چون رایج بین اصولیین و چه بسا می توان گفت قریب به اتفاق آنها، قائل به منجزیت و معذریت عقلی بوده اند منجزیت و معذریت عقلائی و عرفی و شرعی را بیان نکرده اند اما در

بین متأخرین که تشکیک جدی شده است در منجزیت و معذریت عقلی در مورد منجزیت و معذریت شرعی و عقلائی و عرفی هم بحث کرده اند. اگر در عقلی بودن آن تشکیک کردیم می توان از منجزیت و معذریت عقلائی و عرفی و شرعی بحث کرد یا اگر هم قائل به وجود این منجزیت و معذریت شدیم، از باب تعمیم بحث می توان از غیر منجزیت و معذریت عقلی یعنی منجزیت و معذریت عقلائی و عرفی و شرعی هم بحث کرد.

پس بحث ما در حجیت قطع به معنای معذریت و منجزیت عقلیه قطع است بدون هیچ جعلی و اعتباری آیا قطع منجز است یا خیر؟

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی اثبات حجیت القطع:

آیا می توان منجزیت ومعذریت عقلی را در مورد قطع ثابت است؟ آیا می توان آن را اثبات کرد؟ چون گاها مطلبی ثابت است اما قابل اثبات نمی باشد بلکه قابل ابطال هم است یعنی می توان عدمش را اثبات کرد.

بحث ما در اثبات حجیت قطع است.

منجزیت و معذریت یعنی حجیت. باید منجزیت و معذریت را دقیقا توضیح داد.

علمای ما احکام شرعی را به وضعیه و تکلیفیه و تکلیفیه را به لزومی و غیر لزومی تقسیم کرده اند لزومی مثل وجوب و حرمت و غیر لزومی مثل ندب و کراهت.

این یک تقسیم.

از طرف دیگر تقسیم کرده اند به جعل و کلی یا فعلی و مجعول و جزئی. وجوب الصلاة جعل و کلی است و وجوب الصلاة علی زید می شود مجعول و جزئی.

این تقسیم خیلی مهم است و ما هم قبول کردیم.

منجز امری است که حکم را منجز کند و معذر یعنی امری که حکم را معذر کند. حرمت و وجوب فعلی به تنجز و تعذر متصف می شود اگر این مایع خمر باشد بر من شربش حرمت فعلی دارد و اگر الان زوال ظهر باشد نماز بر من واجب فعلی است. غیبت عمرو بر من حرمت فعلی دارد.

احکام وضعی تماما کلیا و جزئیا و احکام کلی و احکام فعلی تکلیفی غیر لزومی وصف تنجز و تعذر را قبول نمی کنند.

تنجز و تعذر معنایش چیست؟ اگر شخص من یک وجوب فعلی یا حرمت فعلی داشته باشم و من نسبت به آن وجوب یا آن حرمت قطع پیدا کنم قطع من، این وجوب و حرمت فعلی را منجز می کند یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت است یعنی عقوبت الهی بخاطر مخالفت این تکلیف فعلی قبیح نمی باشد.

پس باید تکلیف فعلی باشد و قطع به تکلیف فعلی تعلق گیرد تا تکلیف فعلی شود منجز.

معذر یعنی اینکه من باید یک وجوب و حرمت فعلی داشته باشم و قطع من به عدم آن وجوب و حرمت تعلق گیرد در اینجا این تکلیف فعلی می شود معذر یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت این تکلیف فعلی ندارم یعنی عقوبت الهی بر مخالفت این تکلیف فعلی قبیح است.

لذا مهم در معذریت این است که تکلیف فعلی در واقع داشته باشم یعنی فی علم الله این مایع نجس است و من قطع دارم به عدم نجاست آن. در اینجا حرمت فعلی این تکلیف بر من معذر است.

مقابل قبح، عدم القبح است نه حسن لذا استحقاق مقابلش می شود عدم استحقاق نه استحقاق عدم.

قطع فقیه نه معذر است نه منجز که بعد توضیح آن را خواهیم داد.

پس تنجز و تعذر دائما وصف تکلیف فعلی است.

فعلیت حکم و تکلیف دائر مدار فعلیت موضوع است نه علم من به تکلیف.

این مطلبی است که مشهور علماء قائلند هنوز وارد اثبات آن نشده ایم.

دو اشکال در این مقام قبل از ورود به مقام اثبات، مطرح شده است:

یک اشکال از مرحوم تبریزی و بعد اشکال خودمان:

اشکال اول از مرحوم تبریزی ایشان قائل می باشند که قطع معذر نمی باشد و فقط منجز ست من که تکلیف فعلی دارم قطع به تکلیف فعلی دارم این قطع آن تکلیف فعلی را منجز می کند اما وقتی من تکلیف فعلی دارم و قطع به عدم تکلیف فعلی دارم در نظر مشهور قطع معذر است در نظر اینها قطع معذر نمی باشد معذر من جهل من به تکلیف فعلی است نه قطع من به عدم تکلیف فعلی. معذریت تکلیف را قبول دارد اما معذِّر را قطع به عدم نمی داند بلکه جهل به تکلیف می داند.

دلیل ایشان این است که شخص غافل[1] نه قاطع به عدم، تکلیف بر او معذر است. معذِّر او که قطع دیگر نمی باشد چون غافل است و قطعی ندارد که قطع معذر او باشد، پس معذر او چیست؟ جهل اوست. عقلا نکته ای برای تفکیک در معذریت در مورد قطع نمی باشد که در مورد غافل معذر نباشد و در غیر غافل که من جمله قاطع به عدم تکلیف باشد، معذر باشد.

این اشکال ایشان را با بیان اشکال خودمان جواب می دهیم یعنی با بیان اشکال خودمان موضوعی برای اشکال ایشان باقی نمی ماند.

اشکال دوم که اشکال ما می باشد.

یک مقدمه ای را ذکر کنیم که در اشکال ما مهم است.

در جاهل مرکب که قاطع به عدم حرمت این شرب است. آیا من حرمت فعلی دارم یا خیر؟ مشهور گفته اند که من حرمت فعلی ندارم که خود مرحوم تبریزی از مشهور

[1] ناسی نگفتیم چرا که عنوان مستقلی نمی باشد بلکه ناسی یا جاهل مرکب است یا غافل است.

است شخصی قطع به طهارت این مایع داشته باشد که به تبع قطع به عدم حرمت فعلی دارد.

معذریت قطع با این بیان متهافت است اینها می گویند که اگر من قطع به عدم تکلیف فعلی پیدا کردم تکلیف معذر است در حالیکه قطع به عدم تکلیف، معذر تکلیف نمی باشد بلکه رافع تکلیف است. دیگر تکلیفی نمی باشد که مخالفت معنا داشته باشد تکلیف فعلی نمی باشد یعنی تکلیفی در کار نمی باشد. پس معذر است نه از باب این که عذری داریم حال فرقی نمی کند که بگوییم که معذر قطع است یا جهل است، بلکه تکلیف معذر می باشد بخاطر این که اصلا تکلیفی در کار نمی باشد.

یا اصلا تکلیفی در واقع در کار نمی باشد یا به برکت این قطع از فعلیت می افتد. یعنی تشریع حرمت شرب خمر جاهل مرکب را اصلا نمی گیرد یعنی تشریع حرمت در مورد جاهل مرکب اصلا موضوع ندارد. یعنی جاهل مرکب اصلا حرمت شرب خمر بر او وضع نشده است و موضوع این حرمت و تشریع نمی باشد.

این فرمایش طبق مبنای ما که قائلیم جاهل مرکب تکلیف در حق او فعلی است وقتی قطع دارم به عدم حرمت حرمت آن فعلی است و منجز نمی باشد در این صورت ما حرف مرحوم تبریزی را می زنیم.

در نظر مشهور باید بگوییم که قطع منجز است اما معذر نمی باشد اما در مبنای ما قطع منجز است و معذر نمی باشد بلکه جهل معذر می باشد.

در این صورت بعد از این وقتی می گوییم قطع حجت است یعنی منجز است.

قطع با جهل جمع می شود اما با علم جمع نمی شود.

&&[1]

[1] شنبه ۹۵/۰۸/۱۵.

پس بحث ما فعلا در این است که آیا قطع منجز است عقلا. یعنی اگر من تکلیف فعلی داشته باشم و قطع به این تکلیف داشته باشم و آیا در مخالفت استحقاق عقوبت دارم یا خیر؟

بحث امروز در اثبات این منجزیت عقلیه قطع می باشد.

برای اثباتش باید سه مقدمه را در مرتبه سابق قبول کنیم بعد از قبول این سه مقدمه باید بحث کنیم که آیا قطع منجز است یا خیر.

از این سه مقدمه یک مقدمه آن مربوط به حکمت و کلام می شود و دو مقدمه دیگر هم مربوط به حکمت است اما اصولیین متعرض آن شده اند لذا مقدمه اول را اصولیین متعرض نشده اند، ما هم متعرض اول نمی شویم.

مقدمه اول: حسن و قبح عقلی را قبول کنیم.

مقدمه دوم وجوب اطاعت خداوند وجوب عقلی باشد.

بعد از قبول این دو مقدمه باید بحث کنیم که آیا منجز عقلی داریم یا خیر.

مقدمه اول که مربوط به حکمت است و بحثش را نمی کنیم این است که آیا خداوند در فعلش مختار است یا خیر؟ که با این مقدمه کاری نداریم و در اصول مختار بودن خداوند در فعلش مسلم است.

این دو مقدمه نباید اثبات شود می توانیم تسلم کنیم و بعد جای بحث دارد که قطع منجز است یا خیر.

بعد از توضیح این دو مقدمه، ارتباط مقدمه اول با دوم را خواهیم گفت.

اما ارتباط مقدمه اول با بحث:

مقدمه اول این است که ما قائل بشویم به حسن و قبح عقلی. یکی از ابحاثی که در اصول مطرح می شود که بحث است که این حسن و قبح امر اعتباری است یا عقلی به عبارت دیگر علاوه بر حسن و قبح اعتباری حسن و قبح واقعی و عقلی هم داریم یا

خیر. مثل علیت و استحاله تناقض و ... امر واقعی است اگر حسن و قبح واقعی بود می شود حسن وقبح عقلی است یعنی دو امر واقعی که عقل آن را ادراک می کند.

چرا باید این دو مقدمه را قبول کنیم؟

چرا که منجز یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت و عدم قبح عقوبت مولا اگر فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلی شد می توان گفت که این فعل قبیح است یا خیر به عبارت دیگر فقط فعل انسانی است که متصف به حسن و قبح عقلی می شود که معتبر عقلاء یا عرف می باشند&&&

بنا بر عدم حسن و قبح عقلی فعل خداوند نه متصف می شود به حسن و قبح لذا تنجز بی معنا می باشد چرا که تنجز بر می گشت به حسن و قبح عقوبت. &&&

لذا لازم می باشد که حسن و قبح عقلی را بپذیریم تا معتقد به تنجز شویم و الا معنا ندارد تنجز.

علماء ما اکثر قریب به اتفاق حسن وقبح را &&پذیرفتند.

مرحوم اصفهانی که این حسن وقبح عقلی نپذیرفته است این مقدمه را انکار کرده است و گفته است در عین حال می توان به حسن و قبح و تنجز شویم اما تنجز عقلائی را قبول کرده اند یعنی اگر حسن و قبح عقلائی را بپذیریم فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلائی می شود اما کسانی که بعد ایشان آمده اند گفته اند که فعل خداوندی متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود.

ایشان فرموده اند که خداوند رئیس العقلاء است لذا افعال خداوند هم داخل می شود در دایره حسن وقبح عقلائی. لذا فعل خداوند هم می شود حسن و قبیح به حسن و قبح عقلائی.

فرمایش مرحوم اصفهانی را قبول نکردیم به دو اشکال:

اشکال اول:

خداوند احد العقلاء نمی باشد عقلاء اصطلاحی است و عبارت است از این که مجموعه انسانها که در اثر زندگی اجتماعی به یک خرد && اجتماعی و جمعی رسیده اند به اعتبار این خرد جمعی می شود عقلاء لذا عقلاء مفرد و فرد هم ندارد که حال خداوند یکی از افراد آن باشد چه برسد به اینکه رئیس العقلاء باشد.

این را دقت کنید ما یک کلی داریم ویک جزئی داریم انسان کلی و من و شما جزئی آن کلی می باشیم.

یک کل داریم و یک جزء مثل اینکه زید کل است اعضای زید اجزاء زید می باشند نه جزئی زید.

ما یک مجموعه داریم مثلا مجموعه انسانهای در این اتاق این مجموعه اجزائی دارد اجزائش چه کسی است؟ تک تک ما اجزاء این مجموعه می باشیم نسبت به مجموعه به اجزاء نسبت کل است به اجزاء نه نسبت کلی به جزئی. وقتی می گوییم مجموعه انسانهای در این اتاق من فرد این مجموعه نمی باشم من جزء این مجموعه می باشم. همیشه وزان مجموعه به اجزاء وزان کل است به اجزاء نه وزان کلی به جزئیات. عقلاء مجموعه است تک تک ما اجزاء مجموعه هستیم نه جزئیات زید جزء این مجموعه است مجموعه انسانها در این اتاق فرد ندارد اما جزء دارد وزان عقلاء به تک تک انسانها وزان کل به اجزاء است نه کلی به جزئی.

ما یک فرد داریم و یک مصداق داریم مثلا انسان را در نظر بگیرید طبیعی انسان فرد دارد زید که باشد مفهوم انسان مصداقش زید است زید &&& زید معنایی دارد و آن معنا مفهوم دارد و مفهوم مصداق دارد اما معنا فرد ندارد و فردش خودش است وزان مجموعه به افرادش وزان اعلام شخصیة است به فرد. بله این مجموعه فرد دارد که خودش باشد اما فرد دیگری غیر خودش ندارد ما اجزاء این مجموعه می باشیم اما فرد آن نمی باشیم.

اشکال دوم:

اگر هم خداوند جزء عقلاء باشد موضوع حسن و قبح عقلائی فعل اختیاری نمی باشد بلکه فعل اختیاری انسان است چرا که ملاک حسن و قبح عقلی حفظ نظام اجتماعی است و خداوند یکی از افراد این اجتماع نمی باشد و خارج از این نظام است. در حالیکه عقوبت الهی فعل اختیاری خداوند است نه فعل اختیاری انسان. فعل اختیاری عقلاء نداریم مجموعه فعل ندارد اجزاء است که فعل دارد.

اشکال سوم:

مضافا بر اینکه اشکال دیگری هم است و آن اینکه حتی اگر قبول کنیم موضوع حسن و قبح عقلائی فعل اختیاری است، مراد فعل اختیاری در دنیا است[1] و فعل خداوند فعل اختیاری است در عقبی.

لذا نتیجه اینکه فعل خداوندی و عقوبت الهی هم متصف به حسن وقبح عقلائی هم نمی شود.

مرحوم اصفهانی تعریفی از عقلاء نکرده اند اما به نظر می رسد که عقلاء را به معنای عاقلین گرفته اند.

لذا ما باید مقدمه اول را حتما تسلم کنیم تا ببینیم آیا قطع به تکلیف فعلی منجز است یا خیر.

این مقدمه را فعلا تسلم می کنیم و بعد در مبحث حسن و قبح عقلی وارد این بحث می شویم.

قریب به اتفاق فقهاء و متکلمین قائل به حسن و قبح عقلی بوده اند و در بین اصولیین مرحوم اصفهانی بوده اند که مذهب حکماء را قبول کرده اند.

مقدمه دوم:

[1] چرا که همانطور که بارها گفته شد موضوع حسن و قبح عقلائی حفظ نظام اجتماعی است که این نظام اجتماعی در دنیا است نه در عقبی.

وجوب اطاعت خداوند باید عقلی باشد . وجوب عقلی. وجوب یعنی &&& حسن دو قسم است: حسنی که ترکش قبیح نمی باشد مثل احسان. اما فعلی که حسن است که ترکش قبیح باشد می شود واجب عقلی. مثل رد امانت که عقلا حسن است و ترک آن عقلا قبیح است.

باید گفت که اطاعت خداوندی عقلا واجب است یعنی بر انسان عقلا واجب است که اوامر الهی را اطاعت کند.

در بین علماء ما متکلمین اطاعت الهی را عقلا واجب دانسته اند و فقهاء هم اکثرا واجب عقلی می دانسته اند و متأخرین تشکیک کرده اند در وجوب عقلی اطاعت خداوند. &&&

کسانی که قائل شده اند که وجوب اطاعت خداوند عقلی است دو وجه ذکر کرده اند که وجه اول وجه متکلمین است که شکر منعم است که اگر منعمی داشتیم شکر او بر منعَم واجب است و مراد از نعمت، نعمت وجود بوده ست که معطی آن حق تعالی می باشد چه مستقیم چه غیر مستقیم. در حقیقت نعمت همین وجود است. اما شکر به حسب مورد فرق می کند شکر شخصی به تشکر است اما شکر از خداوند به زبان معنا ندارد لذا شکر خداوند یعنی اطاعت از خداوند خداوند نیازی ندارد که در رفع نیاز او اقدامی کنیم لذا تنها شکر او اطاعت او در اوامر و نواهی می باشد که فقیهانی که قبول کرده اند اطاعت خداوندی عقلا واجب است از باب شکر منعم گفته اند که واجب است.

کسانی هم که وجود را نعمت نمی دانند&&& فقهاء گفته اند که اینها نمی دانند که وجود نعمت است.

شکر زبانی از خداوند شکر نمی باشد چرا که در شکر نفع خوابیده است لذا در مورد حیوان شکر زبانی شکر نمی باشد.

[۱] اگر قائل شویم به وجوب فطری دیگر قطع منجز عقلی نمی تواند باشد.

وجه دوم که مرحوم صدر گفته اند را بیان می کنیم.

اطاعت خدا شکر منعم است و شکر منعم واجب است لذا اطاعت خداوند واجب است.

مرحوم صدر بیان دیگری را دارند در بحوث ج ۴ ص ۲۸ برای وجوب اطاعت الهی.

ایشان می فرمایند مولویت به سه دسته تقسیم می شوند. ذایته و اعتباریه و اعتباریه به دو قسم مولویت عقلائیه و شرعیه تقسیم می شود .

ایشان می فرمایند که حق الطاعة موالی ذاتیه اعتباری و در طول اعتبار نمی باشد بلکه امری واقعی ماست این مولویت عبارت باشد از مولویت حق تعالی که مشاء آ«ن خالقیت و فاعلیت مولا است اینطو نمی باشد که در طول اعتبار و جعل باشد و امری اعتباری باشد. فرقی هم نمی کند که منعم باشد یا نباشد از آن حیث که مبدأ و خالق عالم است خداوند مولویت حقیقیه و ذاتیه دارد لذا اطاعت او بما هو منعم نه بلکه بما هو خالق و مبدأ و رب العالمین واجب است .

یک مولویت داریم که اعتباری یا در طول اعتبار است. &&این مولویت قسم دوم یا واقعا امر اعتباری است مثل ملکیت و زوجیت یا واقعی اعتباری است مثل مالیت یک قطعه اسکناس مثل مولویت هایی که در طول اعتبار عقلاء می باشد مثل اینکه اعتبار می کنند یک کسی را مدیر یا رئیس جمهور کنند این امور اعتباری یا در طول اعتبار است.

قسم دیگر مولویت شرعی است مولویتی که شارع اعتبار کرده است مثل مولویتی که شارع برای ائمه و پیامبر گرامی اسلام اعتبار کرده اند و فرموده اند که اینها امام المسلمین مثلا می باشند.

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۰۸/۱۶.

اعتباری یا عقلائی یا شرعی است مولویت انبیاء و ائمه شرعی است یعنی شارع اینها را امام المسلمین اعتبار کرده است مسلمین واجب است در طول اعتبار شارع از اینها تبعیت کنند. اما رئیس جمهور اعتباری عقلائی می باشد. شارع اعتبار نکرده است.

@@ایشان قائلند که در مولویت ذاتی وجوب اطاعت عقلی دارد بما هو خالق و مبدأ و مولویت حقیقی و ذاتی نه اعتباری &&&

بله مدلل نمی باشد اما به این معنا نمی باشد که مشکل داشته باشد باید احاله به وجدان داد کسانی که می گویند که حسن و قبح عقلی است اینها هم دلیلشان وجدان است استحاله تناقض را ما وجدان می کنیم استحاله تضاد را وجدان می کنیم هیچ یک از امور واقعی را نمی توان به برهان مبرهنش کرد.

پس خداوند عقلا بما هو مولی حقیقیا و ذاتیا واجب الطاعة است.

ابتدا نقد کلام مرحوم صدر و بعد نقد کلام متکلمین.

مرحوم صدر می فرمایند که اطاعت خداوند لکونه خالقا عقلا واجب است این خالق عبارت اخری منعم است چرا که متکلمین هم مرادشان از نعمت که شکرش واجب است وجود بوده است یعنی بخاطر این بود که وجود را خداوند داده است لکونه موجدا و رب العالمین است یعنی نظر ایشان نظر مستقلی نمی باشد و به نظر متکلمین بر می گردد.

درست است که مرحوم صدر فرمودند که و لو منعم نباشد، این معنا ندارد چرا که خالق باشد منعم هم می باشد. کأن ایشان نعمت را، رزق و روزی گرفته اند خداوند چشم و گوش و ... داده است از این باب منعم گرفته بودند.

بعدا دیدم بعضی از &&& این اشکال را به ایشان گرفته اند.

مالکیت حقیقی همان خالق بودن است.

اگر اطاعت خداوند بر زید واجب است بخاطر این است که خالق زید است نه این که خالق عالم است لذا اگر من را خداوند خلق نکرده باشد کس دیگری خلق کرده باشد مثلا در اینجا اطاعت خداوند بر من واجب نمی باشد.

مالکیت بر می گردد به خالقیت یا قدرت.

قدرت منشأ شکر نمی باشد منشأ شکر خلقت است نه قدرت.

می رویم سراغ نقد متکلمین:

این را دقت کنید این کلام متکلم سه تا اشکال دارد:

اشکال اول:

اینها گفته اند که مراد از نعمت وجود است در ما نحن فیه وقتی که می گویند شکرمنعم واجب است ما یک منعِم و یک منعَم و یک نعمتی داریم.

و اینکه فرموده اند که وجود نعمتی است که خداوند به بنده داده است قبل از وجود منی در کار نمی باشد من زید شما و عمرو در طول وجود و نعمت می باشیم ما خود نعمتیم نه منعَم علیه یعنی خدا است و نعمت و منعم علیهی در کار نمی باشد. وجود چیزی جز حقیقت ما نمی باشد.

شمامی توانید بگوید که بر منعم علیه شکر نعمت واجب است بر خود نعمت که شکر منعم واجب نمی باشد.

این جا جای بحث عرفی نمی باشد بحث عقلی می باشد و اگر چه در نظر عرف ما منعم علیه باشیم اثری ندارد.

مخلوق خودش نعمت ا ست.

نگوید که اینجا ترکیب نعمت و منعم علیه &&& ا ین تحلیلی است نه واقعی.

زید مصداق فقیه و حکیم است در اینجا اتحاد است بین الفقیه و الحکیم یعنی ؟؟&؟&؟&؟چرا که واقعا زید دو حیثیت ادارد هم معروضش علم فقه است و هم

معروض حکمت شده است حکیم اما وقتی زید هم مصداق فقیه اس تو هم مصداق عالم می بشد عالم یک مصداقش زید است و فقیه یک مصداقش زید است اما این متصداقیتا اتحاد نی باشاین تحلیلی است زید آن حیثی که مصداق فیه است مصداق عالم است زید چون فقیه است شده است فقیه و عالم. دیگر در اینجا مثل حکیم و فقیه نمی با شد در فقیه و حکیم از آ« حیث که حکیم است فقیه نمی باشد.

در اینحا وزان نعمت و منعم علیه وزان علم و فقه است نه وزان حکیم و فقیه. بله اگر نعمت را غیر وجود می گرفته اند در آنجا سه چیز ما داشتیم.

خدا منعم است و عالم نعمت است و شق سومی که منعم علیه باشد نداریم.

لذا در اشکال اول گفته شد که اصلا ما منعم علیهی نداریم.

اشکال دوم:

اگر فرض کنیم که نعمتی است و منعم علیهی است آنچه نعمت است حدوث نعمت نمی باشد وجدانا بلکه بقاء وجود نعمت است. در حدوث نعمتی را نمی بینیم وقتی موجود شدیم حب بقاء در ما است و برای ارضاء این حب بقاء می شود نعمت. اگر وجود نعمت باشد، بقاء آن نعمت است نه حدوث آن. نگویید که اصل حدوث وجود فرزند برای پدر و مادر نعمت است چرا که متکلم این را نعمت نمی داند بلکه وجود خود شخص را نعمت می دند. متکلم حدوث را مستند به خداوند می داند و در بقاء نیاز به فاعل ندارد یعنی آنچه که حادث است نعمت نمی باشد و آنچه بقاء دارد نعمت نمی باشد&&&

اشکال سوم:

در این اشکال ما تسلیم کردیم که منعم علیه هستیم و وجود حدوثا و بقاءا هم نعمت است ما به وجدان خودمان شکر منعم را واجب نمی دانیم عقلا. حسن است اما واجب باشد به نحوی که اگر شکر و اطاعت را ترک بکنیم فعل قبیحی از ما صادر شود که مستحق عقاب باشم این را وجدان نمی کنیم. یعنی وجوب را به نحوی که اگر ترک

احسان کردم مستحق عقاب باشیم، قبول نداریم. در مثالهای عرفی خیلی مشخص تر است مثلا کسی به شما صد میلیون داده است و از شما می خواهد که آب بیاورید و شما نیاورید مستحق عقوبت نمی باشد بله مستحق ذم است اما این مستحق ذم یعنی مندوب است نه واجب.

پس بنا براین این مقدمه دوم را قبول نداریم.

[۱] حکماء مشاء و حکمت متعالیه حسن و قبح عقلی را قبول ندارند لذا حجت عقلی قطع را قبول ندارند در بین حکمآء به مرحوم سبزواری نسبت داده شده است که قائل به حسن و قبح عقلی می باشند که من فکر نمی کنم که ایشان هم قبول داشته اند.

نتیجه اینکه ما ها مثل مرحوم حکیم از کسانی هستیم که قائلیم وجوب اطاعت حق تعالی فطری است نه وجوب عقلی یعنی از باب حسن و قبح عقلی نمی باشد بلکه از باب فطرت و غریزه انسان است که ما انسانها از عذاب و عقوبت احتمالی گریزان هستیم و این غیر از استحقاق است و مسامحتا گفته می شود واجب است بلکه معنایش گریزانی از عذاب احتمالی است. ما از عذاب دنیوی هم گریزان می باشیم چه برسد به عذاب آخرتی که اصلا قابل مقایسه نمی باشد در روایت است که آتش آخرت بعد از این که هفتاد بار با آب شسته شده است این آتش دنیوی شده است و الا همه دنیا را می سوزاند. این را متأخرین وجوب فطری یا غریزی گفته اند که این حقیقتا وجوب نمی باشد چرا که وجوب پنج تاست وجوب عقلی نظری و وجوب عقلی علمی و وجوب عقلائی و وجوب عرفی و وجوب شرعی ولی احتراما به جایی اینکه بگویند دفع ضرر محتمل غریزی است گفته اند وجوب اطاعت فطری است یعنی انسان غریزتا از عذاب محتمل گریزان است و احتیاط می کند که مبادا به آن عذاب و عقوبت گرفتار شود.

حالا ما که وجوب فطری شده ایم بحث از حجیت و منجزیت عقلی قطع معنا ندارد چرا که وقتی مولا نسبت به وظایف عبد امر و نهی می کند عقلا اطاعت او واجب

---

[۱] سه شنبه ۹۵/۰۸/۱۸.

نمی باشد عقلا لذا عقوبت الهی از نظر عقلی می شود بلا مبرر و عبد به وظیفه عقلی خود عمل کرده است و کوتاهی نکرده است.

پس دائما برای اثبات حجیت عقلیه قطع نیاز داریم به این مقدمه و آن اینکه اطاعت مولا عقلا واجب است نه فطریا. بعضی از علمای ما از این مسئله غافل بوند که قائل به حجیت عقلی قطع شده اند و بعد گفته اند ک اطاعت حق تعالی فطری است در حالیکه این دو با هم جمع نمی شود اگر گفتیم که اطاعت خداوند فطری است دیگر حجیت عقلیه قطع ثابت نمی شود چون مقدمه دوم مخدوش است دیگر اطاعت خداوند فطری است و عقلی نمی باشد یعنی این اطاعت از باب دفع ضرر محتمل است عقلا بنده در وظیفه خودش کوتاهی نکرده است چرا که عقل نمی گوید که باید نماز بخوانی و می گوید که مرخص هستی و واجب نمی باشد که از خدا اطاعت کنی لذا عقلا کوتاهی در وظیفه نکرده است بلکه این اطاعت وجوبش فطری است. فطری است یعنی غریزتا انسان از بخاطر حب ذاتی که دارد از آلام گریزان است چرا که آلام باعث تأثر و تأذی نفس انسان می شود لذا بخاطر این حب ذات و غریزه از آلام گریزان است و گفته اند که مخصوص انسان هم نمی باشد شامل حیوانات هم می شود تأدبا گفته اند فطری است به جای اینکه بگویند غریزی است.

پس مقدمه اول را تسلم و مفروغ عنه گرفتیم اما مقدمه دوم را قبول نکردیم و از امروز به بعد می خواهیم تسلمش کنیم.

اگر گفته شود چطور با وجود اینکه این امر اطاعت الهی یک امر فطری است چرا دائما خیلی از افراد دچار معصیت می شوند در جواب می گوییم ما یک احتمال داریم و یک محتمل و یک موانع هم داریم ما ها نوعا این احتمال را می دهیم که مومنین توبه کنند و مشمول عفو الهی شوند یا کارهای خوب آنها به یک شکلی جبران معصیتها را کند یا دچار غفلتهای مقطعی می شویم لذا اگر حالت غفلت را نداشتیم زندگی عادی ما مختل می شد که در مقابل یک گناه دچار غفلت می شویم و همیشه امید داریم که

موفق به توبه و عفو شویم. حتی قائلین به وجوب عقلی می گویند که ما دائما احتمال عقوبت می دهیم و قطع به عقوبت نداریم.[۱]

کسانی که از باب شکر منعم می گویند که واجب است اطاعت الهی می گویند که اگر بهشت و جهنمی هم نباشد و حتی خود خدا هم بگوید که شما راعقاب نمی کنم با این وجود عقل شما می گوید که اطاعت خداوند از باب شکر منعم واجب است.

اما فطرتا اگر احتمال هم ضعیف باشد اما محتمل قوی باشد، انسان باز فطرتا گریزان است.

پس با تسلم دو مقدمه آیا قطع باز منجز است یا خیر؟

برخی از اصولیین اشکال کرده اند و اینها گفته اند قطع حتی اگر بگوییم که وجوب اطاعت الهی عقلی است باز حجیت قطع عقلی نمی باشد.

توضیح مطلب:

اگر گفتیم وجوب اطاعت الهی عقلی است این در فرض مخالفت در حد مقتضِی است برای عذاب الهی نه در حد علت تامه ما با وجود مقتضی نمی توانیم به وجود متتضَی برسیم مگر با احراز وجود شرط و فقدان مانع. مثلا آتش علت است برای احتراق چوب فقط از باب مقتضی است لذا با علم به وجود آتش نمی توان نتیجه گرفت که این چوب می سوزد بلکه باید قطع به وجود شرط که تماس است و فقدان مانع که رطوبت است حاصل شود.

خوب ما شرط را هیچ زمانی نمی توانیم احراز کنیم. چرا ؟

اول مثال دنیوی:

---

[۱] البته این بدین معنا نمی باشد که به محض اینکه احتمال ضرر دادیم و غریزتا به دنبال دفع آن رفتیم این احتمال مندفع می شود خیر ممکن است که باز نفس انسان این احتمال را بدهد آنقدر دنبال این احتمال و دفع ضرر می رود که یا دیگر احتمال ندهد یا حداقل ضرر را تقلیل دهد.

اگر فرض کنیم زید مولای خودش را که اطاعتش واجب است عصیان کرده است این مقتضیِ عقوبت مولا نمی باشد بلکه باید در این عقوبت مصلحت باشد مثلا اگرزید بعد از معصیت دیوانه شد آیا مولا می تواند این دیوانه را بخاطر معصیتی که در زمان عقل انجام داد عقوبت کند ؟ اگر این مولا این بنده دیوانه را عقوبت کند این کارش قبیح است یا اینکه این زید اول معصیت کرد و قبل از مجازات مُرد مولا می تواند این جسد را عقوبت کند و آتش زند یا سر از بدنش جدا کند یا دست و پایش را قطع کند این کارهای او قبیح است. چرا که مجازات مجنون و دیوانه دیگر مصلحتی ندارد. الا اینکه فایده ای در نظر گرفته شود که در این صورت دیگران عبرت می گیرند که این فایده است.

خوب اشکال این است که ماها نمی توانیم حکمت و فایده ای که در عقوبت الهی است احراز کنیم. دقت کنید حرف ما این است که احراز مصلحت و حکمت نداریم نه اینکه مصلحتی و حکمتی نمی باشد چرا که وقتی محاسبه می کنیم که زید عاصی است اگر روز قیامت بخواهد بر معصیتش او را عقوبت کند یا در آن فایده ای است که به خداوند بر می گردد یا به زید یا به غیر که مثلا عبارت باشد از کسی که زید به او در دنیا ظلم کرده است. هیچ کدام را نمی توانیم تصور کنیم به معذِّب بر نمی گردد چراکه اجل از این است که کسی بتواند به او ضرر یا نفعی برساند. حکمت یعنی فایده ای که باید بر این تعذیب باشد یا فایده به خود معذَّب بر می گردد خوب دار آخرت که دار تکلیف نمی باشد که فایده ای برای زید داشته باشد. تا ابد بعد از مرگ تکلیفی در کار نمی باشد. به غیر هم فایده ای داشته باشد این هم درست نمی باشد آنها تشفی پیدا می کنند آنها خوشحال می شوند این سومی اگر باشد اولا این عقوبت را منحصر می کند به جایی که به اشخاص ظلم می کند اما در جایی که معصیت الهی فقط می کرده است مثل شرب خمر و ترک صلاة این را نمی گیرد در حالیکه عقوبت مال عاصی است نه مال عاصی ظالم. تأثر و تألم حالات روحی هم سببش علم و اعتقاد می باشد نه خود واقع مثلا اگر مظلومی بخواهد تشفی پیدا کند لازم نمی باشد که ظالم در دره سقوط کند بلکه باید

اعتقاد به این مسئله داشته باشد که در دره سقوط کرده است اگر بخاطر تشفی و عدم تأذی دیگران است جهنم لازم نمی باشد بلکه علم به جهنم کفایت می کند حتی اگر او را به دره بیاندازند و شخص هم نداند و اطلاع نداشته باشد بلکه حتی اعتقاد داشته باشد که در دره نیفتاده است، تشفیی حاصل نمی شود.

با عدالت هم منافات ندارد چرا که عدالت بر اساس این است که جبران می کند لذا می تواند جبران بکند در عین حال برای مظلوم علم به تعذیب هم ایجاد کند که تشفی برای او حاصل شود.

استحقاق به معنای عدم قبح عقوبت است نه این که خداوند حق پیدا می کند برای عقوبت.

اگر یک روزی علم به جایی برسد که بتواند بجای مجازات علم مجازات در مظلومین ایجاد کنند در این صورت عذاب و مجازات مجرم قبیح است چرا که تمام حکمت در تشفی است و تشفی هم فقط و فقط با علم به مجازات حاصل می شود در این صورت شما فقط مجرم را عذاب می دهید و فایده ای هم ندارد لذا این قبیح است.

[1]سه وجه برای احراز و تصویر مصلحت و حکمت برای عقوبت و عذاب الهی در معصیت عاصی گفته شده است:

جواب اول:

خود این مستشکل این جواب را داده است از یک طرف وقتی عقوبت الهی بی فایده و بی حکمت شد به عبارت اخری وقتی ما نتوانستیم حکمت و فایده ای برای معذَّب و معذِّب و غیر پیدا کنیم عذاب الهی می شود بی حکمت و فایده و از آن طرف از مسلمات دین است که در روز قیامت عده ای کفار یا فساق و فجار عقوبت می شوند نتیجه این می شود که این عقوبت نتیجه طبیعی معصیت و فسق و فجور و تجری است.

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۸/۱۹.

یعنی همان تجسم اعمال می باشد نتیجه معصیت در دنیا عقوبت در آخرت است البته باید شرائطش هم فراهم شود مثلا شفاعتی نباشد.

مناقشه:

اولا خود این مسئله یک مقداری دور از ارتکاز است که عذاب نتیجه طبیعی معصیت و تجری است. این همه عذاب نتیجه طبیعی معصیت است یعنی به صورت قهری این عذاب می آید بدون اینکه اراده و فعلی از معذِّب در وسط بیاید.

ثانیا: سوال می شود از شفاعت که اگر نتیجه طبیعی معصیت و تجری عذاب الهی است یا همه نباید مشمول شفاعت قرار گیرند یا همه باید، نمی شود که قُطره ای باشد چرا از زید شفاعت کنند و از عمرو شفاعت نکنند باید بگویید که شفاعت و عدم شفاعت هم اثر طبیعی رفتار ماست.

اگر اثر طبیعی معصیت و تجری، عقوبت الهی می باشد دیگر نیاز به تکلیف و تشریع شرائع نبود چرا که اثر این تکلیف عقوبت اخروی است که قابل مقایسه با خوشیهای دنیایی که در پی دارد نمی باشد و در اطاعت و رسیدن به ثوابهای بهشت نیاز به تکلیف نمی باشد نیاز به طلب است و فقط نیاز بود که انبیاء بیایند و هدایت کنند. یعنی همین امر ندبی کفایت می کرده است که مردم اطاعت کنند این امر ندبی را و به ثوابهای اخروی برسند. عقوبت متوقف بر معصیت و تجری است و معصیت هم متوقف بر تکلیف است اما ثواب متوقف بر اطاعت است و اطاعت متوقف بر تکلیف نمی باشد می تواند امر ندبی کند و این شخص اطاعت کند.

ثالثا: حتی اگر ثابت شود حتی منجزیت عقل اثبات نمی شود می گوییم که نتیجه طبیعی معصیت عقوبت است و دیگر منجزیت عقلی نمی باشد ممکن است که مستشکل قبول کند اما دیگر در بحث ما اثری ندارد.

رابعا: اصل این جواب یک اشکال اساسی که دارد ما نمی توان اثبات نمی کنیم عذاب الهی بی حکمت و مصلحت است و ما که اثبات نکردیم که بی فایده است گفتیم

ما تصور نمی کنیم و احراز نمی کنیم اما نه اینکه فایده ای ندارد ممکن است که فایده ای داشته باشد اما ما تصویرش نکردیم. ما وقتی باید برویم سراغ این جواب که اثبات کرده باشیم که تعذیب حکمت ندارد.

جواب دوم:

بعضی ها گفته اند که عذاب الهی حکمتش مربوط به این دنیا است یعنی اطاعت می کنیم در دنیا برای فرار از عذاب در آخرت یعنی فایده اش به بنده بر می گردد در این دنیا نه در آخرت لذا نتیجه اش اطاعت است.

مناقشه:

تأدب در این دنیا معلول عذاب الهی نمی باشد معلول علم به عذاب الهی می باشد و و لو در آخرت عذاب الهی در کار نباشد و حتی اگر باشد و ما علم نداشته باشیم باز اثر ندارد و موجب اطاعت نمی شود ما از شیر و عقرب و مار نمی ترسیم ما از علم به آنها می ترسیم لذا اگر هزار عقرب در اتاق باشد و ما ندانیم ذره ای نمی ترسیم اما اگر یک عقرب هم در اتاق نباشد اما ما اعتقاد به وجود یک عقرب در این اتاق داشته باشیم ما می ترسیم و پا به فرار می گذاریم.

حتی اگر علم از جهت این که کاشف از آن واقعیت است موثر است اگر این درست باشد که نمی باشد باز نیاز نمی باشد که منکشف واقعیت داشته باشد.

جواب سوم:

در قرآن مجید مکرر در مکرر سخن از عذاب رفته است عذاب فجار و فساق و کفار مدلول مطابقی این آیات وجود عذاب است در آخرت و مدلول التزامی آن وجود حکمت در این عذاب است چون فرض این است که معذِّب حکیم است. ما حکمت را نفهمیدیم خود خداوند خودشان می فرمایند که حکمت دارد.

مناقشه:

این استدلال یک مغالطه ای در آن می باشد و تمام نمی باشد. به جهت اینکه ما از آیات استفاده می کنیم در عذاب قیامت حکمت است اما آیا خداوند به این ایعادات ووعیدهای عمل می کند یا خیر؟ مثل اینکه ما می گویم ان کان زید حمارا کان ناحقا این قضیه صادق است اما آیا زید حمار است ؟ این آیات می گوید که اگر خداوند عذاب کند این عذاب حکمت دارد اما آیا خداوند عذاب می کند یا خیر؟ نمی دانیم یعنی متفاهم از آیات الهی قضیه شرطیه است. در جای خودش گفته شده است که اگر کسی وعیدی داد و در آن وعید تخلف کرد این قبیح نمی باشد مثلا معلم گفته است که هر که این کار را کند من دو نمره کم می کنم اگر معلم این کار را نکرد این قبیح است. اختلاف است که وعید از انشائات است یا از اخبارات که ما انشائی هستیم. اما در اخبارات گفته شده است خبر کذب فی نفسه قبیح نمی باشد آنکه در آن مصلحت می باشد حسن است مثلا می گوییم که اگر در کوچه بروی موش یا گربه تورا می خورد این قبیح نمی باشد. ما چون احتمالی می باشیم همینکه احتمال باشد، دفع ضرر محتمل واجب است به وجوب فطری.

لذا نتیجه این که ما قائل می باشیم وجوب اطاعت خداوند فطری است لذا حجیت و منجزیت عقلی قطع اثبات نمی شود و حتی اگر حسن و قبح عقلی را هم قبول کنیم باز منجزیت قطع عقلی نمی باشد آنچه که منجز است احتمال نفسانی است که امری است فطری می باشد. این احتمال است نه قطع چرا که امید به شفاعت ائمه علیهم السلام داریم و اگر آنها هم شفاعت نکند امید به شفاعت خداوند تعالی داریم.

یعنی این آیات به منطوقه کذب غیر قبیح است و به مفهومه انشائیه شرطیه می باشد.

گفته نشود که این همه قسم آمده است در عذاب اگر این کذب باشد دیگر نیاز به این همه قسم نبود چرا که گفته می شود که با وجود این همه قسم ما این مقدار اهل معصیت هستیم خوب اگر قسم نمی خورد که معصیت خیلی بیشتر می شد لذا لغو نمی باشد و فایده دارد.

[۱] لذا ما حجیت عقلی قطع را قبول نکردیم و لذا باید برویم سراغ مرحله بعد و حجیت غیر عقلی قطع.

دلیل عقلی در مقابل دلیل نقلی است. &&&

ما کلا دو اصل عقلی بیشتر نداریم یکی برائت که مبتنی است بر قبح عقاب بلا بیان و احتیاط که مبتنی بر دفع ضرر محتمل که دراین وجوب دو قول است بعضی گفته اند که عقلی است و بعضی گفته اند که فطری می باشد که ما از فطری ها هستیم. کسی که احتیاط را فطری بداند وجوب اطاعت هم می شود فطری و اگر عقلی بدانند وجوب اطاعت هم می شود عقلی.[۲]

می رویم سراغ حجیت عقلائی.

حجیت عقلائی یعنی بر اساس حسن و قبح عقلائی منجزیت و معذریت داشته باشد نه بر اساس حسن و قبح عقلی.

اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گرفت آیا قطع نسبت به آن تکلیف منجز است عقلائا یعنی عقوبت مولا نسبت به این عبدِ مخالف با تکلیف فعلی عند العقلاء قبیح نمی باشد و یا منجز نمی باشد یعنی عقوبت مولا قبیح است.

منجزیت به عنوان مثال است، در معذریت هم این بحث می شود.

معذریت مال جایی است که قطع تعلق بگیرد به عدم وجود تکلیف فعلی.

توضیحی در مورد حسن و قبح عقلائی که مقدمه ای باشد و مبسوط در حسن و قبح عقلی می آید.

---

[۱] شنبه ۹۵/۰۸/۲۲.

[۲] البته در اینجا در صورتی که دفع ضرر محتمل عقلی باشد، وجوب اطاعت می شود عقلی که این بیان غیر بیان شکر منعم که مشهور می فرمودند و حق الطاعة ای که مرحوم صدر فرمودند می باشد اما چون خیلی این بیان ضعیف است ما اشاره نکردیم و فقط به شکر منعم و حق الطاعة اشاره کردیم.

انسانها به صورت اجتماعی زندگی می کنند ما در بین حیوانات سه نوع زندگی داریم انفرادی، جمعی و اجتماعی. اکثر حیوانات انفرادی زندگی می کنند و بعضی حیوانات جمعی یعنی با هم زندگی می کنند اما تعاونی در این جمع ندارند و هر کسی دنبال زندگی و خورد و خوراک خودش می باشد مثل زندگی گورخرها و گاوها. پاره ای از حیوانات هم زندگی اجتماعی دارند مثل مورچه ها و زنبورها و نمونه بارز آنها انسانهاست. برای آنکه این زندگی اجتماعی حفظ شود و بیشترین منفعت و کمترین ضرر را برای افراد این اجتماع داشته باشد باید یکسری کارها را انجام داده و یکسری کارهای ترک کنند. کارهای مخل به این زندگی اجتماعی را ترک بکنند و مفید را انجام دهند لذا مفاهیمی را خودشان اعتبار کرده اند و بر اساس آن هم افراد جامعه را تربیت می کنند. این کار بد است یا خوب است. مثلا راست گفتن خوب است و خیانت در امانت بد است در صورتی که کذب و صدق فارق از زندگی اجتماعی با هم فرقی ندارد الا اینکه یکی مخل به زندگی اجتماعی است و یکی مفید. اینها اموری است اعتباری ملکیت علقه اعتباری بین انسان و مال است و ازدواج هم علقه ای اعتباری بین دو انسان است. حسن و قبح هم مثل ملکیت است که اعتباری می باشد. &&

کلا نظام اجتماعی در آن نظام مولویت هم است این حسن و قبح در مورد بعضی از مسائل اجتماعی، بعضی اش در رابطه بین مولا و عبد است.

این نظریه حسن و قبح عقلائی که امری است کاملا اعتباری و نکته اش حفظ و اخلال به نظام اجتماعی.

&&& کودک نمی فهمد.

حسن و قبح عقلائی یک امری است کاملا اعتباری بخلاف حسن و قبح عقلی که کاملا واقعی است.

اما منجزیت و معذریت امری هستند واقعی اما منجزیت عقلائی واقعی اعتباری است اما منجزیت عقلی واقعی واقعی است. یعنی این منجزیت یا در طول اعتبار می

باشد یا خیر اگر در طول اعتبار باشد می شود اعتباری واقعی و اگر در طول اعتبار نباشد می شود واقعی واقعی.

آیا قطع عند العقلاء منجز است یا خیر؟ یعنی اگر قطع تعلق گرفت به تکلیف فعلی در نزد عقلاء عقوبت مولا نسبت به این عبد مخالف با تکلیف فعلی مقطوع، این عقوبت قبیح است یا خیر؟ اگر گفتیم قبیح نمی دانند معنایش حجیت و منجزیت عقلائی است و اگر قبیح می دانند یعنی عدم حجیت و منجزیت قطع عند العقلاء و همینطور در مورد معذریت. این اعتباری است که به قطع به عدم تکلیف یا جهل به تکلیف جعل حجیت کنند این دائر مدار اعتبار عقلاء است.

ما در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: دایره خود انسانها.

مقام دوم: دایره خداوند.

مولا یعنی کسی که در دایره ای مولویت داشته باشد مثل پدر، مدیر، صاحب کار و ...

مقام اول: منجزیت و معذریت قطع در دایره انسانها.

اول قطع معذر و بعد قطع منجز.

مقدمه:

قبل از ورود به بحث دو اصطلاح توضیح داده شود که بعدا در جای خودش می آید.

ظن و قطع را به نوعی و شخصی تقسیم کرده اند که یک اصطلاحش که محل بحث ما است تعریف می کنیم. اگر قطع یا ظنی برای کسی مثلا زید حاصل شود این ظن زید بر دو قسم است یا شخصی است یا نوعی. قطع هم همینطور.

قطع شخصی یعنی قطع از سببی حاصل شده است که این سبب در نزد اکثر افراد افاده قطع نمی کند مثلا باری مثال یک شخصی است تا خبری از فرد ناشناسی هم بشنود برای او قطع حاصل می شود در حالی که در نوع افراد خبر واحد ایجاد قطع نمی کند می گوییم قطع زید قطع شخصی است.

ظن شخصی هم به این معناست.

در مقابل قطع و ظن نوعی است. زید قطعی برای او حاصل شد که سبب این قطع سببی اس که در اکثر افراد افاده قطع می کند. مثل اینکه ما خبری را از پنج نفر شنیدیم و در اثر این خبر قطع به مضمون خبر ایجاد می شود این قطع نوعی است یعنی هر کسی و نوع افراد با این خبر برخورد نکند برای او قطع حاصل می شود.

لذا اگر من اعتقاد به عصمت زید داشته باشم و احد الناسی اعتقاد به عصمت زید نداشته باشند اما اینطور است که اگر معصوم حرفی بزند برای نوع افراد قطع می آید، در اینجا که من از کلام زید که اعتقاد به عصمتش دارم، قطع بیاید این قطع من می شود نوعی چرا که «زید» خصوصیتی ندارد و من بخاطر این که این کلام «زید» است برای من قطع نیامده است بلکه از باب اینکه «معصوم» است برای من قطع آمده است فقط خطاء در تطبیق کردم.

معذریت عقلائی قطع:

اگر قطع پیدا کردیم به عدم تکلیف فعلی و چون قطع به عدم داشتیم با تکلیف فعلی مخالفت کردیم آیا در نزد عقلاء من معذورم؟ مثلا شخصی سر کلاس نمی رود و غیبت می کند به داعی اینکه من قطع داشتم که مدرسه تعطیل است؟ این قطع او معذر نمی باشد در نزد عقلاء. قطع نظر از شخصی و نوعی بودن قطع. بحث در مورد خود قطع است نه مستند قطع. این قطع حجت نمی باشد بله اگر مستند حجت باشد، مستند می شود حجت نه خود قطع.

لذا شاهد بر این مطلب قوانین حکومتهاست ممنوعیت قتل انسان، دزدی، عبور از چراغ قرمز که عقلائی نمی باشد که استثناء کنند قاطعین را و استثناء هم نکرده اند. یعنی ممنوع باشند بر غیر قاطعین به عدم ممنوعیت. لذا قوانین عقلائی بین قاطع و جاهل به انواعه تکلیف مشترک می باشد.

همه جا هم بخاطر قطع مصون از مجازات نمی دانند. اگر معذری هم باشد این خود قطع نمی باشد بلکه سبب آن می باشد. البته اگر قطع نوعی باشد نه قطع شخصی چرا که قطع نوعی مستندش حجت است بخلاف خود قطع اما در قطع شخصی نه خودش و نه مستندش حجت نمی باشد.

ما با مردم و در جامعه بزرگ شدیم و ارتکازاتی پیدا کردیم که بر اساس این ارتکازات اعتبارات عقلاء را کشف می کنیم.

[1]اما منجزیت عقلائی قطع:

حالا اگر کسی تکلیفی از تکالیف عقلائی را تخلف کرد و به آن قطع داشت مثلا از چراغ قرمز عبور کرد و قطع داشت که ممنوع است یا قطع به حرمت استعمال مواد مخدر داشت. آیا اینجا قطع منجز است یا خیر؟ به ظاهر این است که قطع او منجز می باشد یعنی اگر تخلف کرد به او می گویند که تو که قطع داشتی که ممنوع است چرا مخالفت کردی؟!

این را دقت کنید که ما هم قبول داریم که تکلیف مقطوع عقلائی منجز است اما حرف ما این است که منجز آن قطع نمی باشد چرا که اگر احتمال هم می داد کفایت می کرد و لازم نبود که قطع پیدا کنند. در سلوک عقلائی که قوانینی می گذارند، هر تکلیفی بر شخص منجز است مگر این که معذر داشته باشد به عبارت دیگر تکلیف به طبعه وقتی فعلی شد، منجز است فقط زمانی او مرخص است که معذر باشد یعنی به عبارت اخری در نزد عقلاء منجز نیاز نمی باشد فقط باید برای عدم تنجز عذر داشته باشد. مثل

[1] یکشنبه ۹۵/۰۸/۲۳.

اینکه ما مدرسه غیبت کردیم مدرسه می گوید که چرا غیبت کردی میگوید که ناظم گفت که تعطیل است. خوب قول ناظم معذر است و لو دروغ گفته است. اینجا واقعا مخالفت کرده است اما در تخلف از این قانون معذر دارد. یا مثلا پلیس گفته بود اشتباها که سرعت مجاز دویست کیلومتر است خوب این شخص واقعا تخلف از قانون کرد اما معذر دارد.

کلا در سیره عقلائی هر تکلیفی منجز است بر هر شخصی مگر اینکه معذر داشته باشد. یعنی احتمال هم حتی منجز نمی باشد یعنی اگر تخلف کند و معذر نداشته باشد یعنی حتی جهل به تکلیف فعلی داشته باشد و معذر هم نداشت، اینجا مجازات می شود.

بله پاره ای از افراد جهل عذر است مثلا قانون تازه تصویب شده است و هنوز ابلاغ همگانی نشده است لذا در اینجا این جهل عذر می باشد.

به عبارت دیگر تکالیف عقلائی به فعلیت موضوعش، منجز می شود.

این در دایره انسانها.

مقام دوم: دایره انسان و خداوند.

ابتداءا انسان را بگوییم. آیا در نزد عقلاء اطاعت خداوند واجب است چرا که عقلاء براساس نظام اجتماعی است و اطاعت خداوندی و معصیت خداوندی در نظام اجتماعی دخیل نمی باشد بله ممکن است بعضی از وجوب عقلائی را شارع هم واجب کند مثل سرقت اما اموری که مربوط به نظام اجتماعی نمی باشد مثل نماز خواندن و شرب عصیر عنبی. آیا ما نسبت به اطاعت خداوندی عقلاء می گویند که باید اطاعت کرد عقلاء فقط در دایره نظام اجتماعی حکم دارند و در دایره عقل جمعی حکم دارند اما در مورد حسن و قبح اطاعت خداوندی حکمی ندارند.

اما فعل خداوندی در آخرت و قیامت و آن مجازات و تعذیب و انعام است قطع نظر از اینکه ربطی به نظام اجتماعی ندارد اصلا در مورد دنیا نمی باشد مربوط به آخرت است.

لذا رفتار انسان در مقابل خداوند در دنیا و چه رفتار خداوند با بنده در انعام و تعذیب در آخرت در عقلاء حکمی ندارد.

لذا قطع در بین عقلاء در بین خودشان و در دنیا حجت نمی باشد چه برسد به بین خودشان و خداوند.

ملازمه بین عقل و شرع در مورد عقل عملی است و ضمن اینکه این ملازمه در دایره اطاعت نمی آید.

در اینجا نکته ای تذکر داده شود و آن اینکه عقلاء دائما بر طبق قطع عمل می کنند و اگر قطع داشته باشد که بحث نمی باشد مباحثه نمی آید و اگر قطع به ضرر شیئی داشته باشد آن را نمی خورد این امری است معلوم. حتی در امور هامه بر طبق ظن و در امور اهم بر طبق احتمال عمل می کنیم. چه برسد به جایی که ما قطع داریم. اینها مورد تردید نمی باشد انما الکلام بحث در مورد احتجاج و حجت است که آیا قطع می تواند منجز و معذر باشد یا خیر.

ما در باب قطع گفتیم که قطع یا شخصی است یا نوعی. ما ها از کسانی هستیم که در نزد عقلاء سبب قطع نوعی را حجت می دانیم. مثلا من از خبر پنج نفر به قطع نوعی رسیدم این سبب حجت است. بله اگر کسی از خبر ثقه به قطع رسید این سبب حجت است اما نه از باب اینکه سبب قطع است خیر از باب اینکه خبر ثقه حجت است و لو قطع نیاورد که نوعا هم قطع نمی آورد.

لذا قطع نه عقلا و نه عقلائا حجت نمی باشد.

[۱] حجیت عرفیه:

---

[۱] دوشنبه ۹۵/۰۸/۲۴.

آیا قطع عرفا حجت است یا حجت نمی باشد؟

مراد از حجیت عرفیه یعنی بر اساس حسن و قبح عرفیه نه بر اساس حسن و قبح عقلی و عقلائیه.

مقدمه ای در حسن و قبح عرفی:

این بحث حسن و قبح بعدا خواهد آمد به اجمال بگوییم ما حسن وقبح را به سه قسم تقسیم می کنیم: عقلی، عقلائی و عرفی. بحث ما در مورد حسن و قبح عرفی می باشد. فارق بین این سه گفته شود معنای حسن و قبح عرفی مشخص می شود.

اما فرق بین حسن و قبح عرفی با حسن و قبح عقلی:

حسن و قبح عقلی دو امر واقعی است اما حسن و قبح عرفی و عقلائی از امور اعتباریة می باشند مثل ملکیت و زوجیت و سلطنت که از امور اعتباری می باشند. کلا اعتباری است نه واقعی اعتباری. این فارق بین حسن و قبح عقلی با عرفی.

فرق بین حسن وقبح عرفی و عقلائی که هر دو اعتباری بودند در سه امر می باشد:

فرق اول:

در حسن وقبح عقلائی دائما منشأش حفظ نظام است. هر حسن و قبحی که برای فعلی در نظر گرفته می شود و منشأش حفظ نظام باشد عقلائی است و اگر منشأش حفظ نظام نباشد می شود عرفی. یعنی اگر فعلی رواجش موجب اخلال یا افاده نظام شود، تمام افراد آن فعل می شود حسن یا قبیح عقلائی.

فرق دوم:

از فوارق مهم این استکه در حسن و قبح عقلائی زمان و مکان و دیانت و امثال اینها را قبول نمی کنند نمی گوییم در قدیم و جدید و عرف ما یا در گذشته یا در عرف خاص یا در مکان ما بلکه مربوط به حفظ نظام اجتماعی است بله امکان دارد که در امثله فرق کند اما نکته حفظ نظام می باشد. اگر گفتیم برده داری در نزد عقلاء قبیح است

این بخاطر این است که موضوع عوض شده است یعنی در قدیم مقوم نظام اجتماعی بوده است و الان خلل به نظام اجتماعی وارد می کند نه این که سلوک عقلائی فرق کرده است خیر باز نکته آن حفظ نظام اجتماعی بوده است اما یک موضوع در زمانی مقوی و مقوم نظام اجتماعی بوده است و الان مخل به نظام اجتماعی می باشد. یعنی درنظر عقلاء خلل به نظام قبیح و افاده به نظام حسن است حال باید دید مصداق خلل و افاده چه می باشد. خوب امکان دارد در یک زمانی یک موضوع مخل و در یک زمان دیگر مقوی است لذا سلوک دائما با توجه به خلل و عدم خلل است و این تغییر پیدا نمی کند. بخلاف حسن و قبح عرفی که زمان و مکان و دیانت و ...خیلی دخیل است مثلا مسلمانی دینش عوض شد شرب خمر قبیح نمی باشد نه از باب اینکه شرب خمر عوض شده است خیر بلکه دین شخص عوض شده است یا در یک مکانی یک عمل قبیح و همان عمل با همان اثر در مکان دیگر قبیح نمی باشد. همینطور به اختلاف زمان و اجتماع و ...

بله گاها حسن وقبح عرفی مستتبع حسن وقبح عقلائی است. مثلا اگر در دینی امری معصیت باشد و بشود هنجار &&&

فرق سوم:

حسن و قبح عقلائی دایره اش فعل انسانی در رابطه با دیگر انسانها در دار دنیا می باشد اما حسن وقبح عرفی شامل فعل انسان در قبال خداوند و فعل خداوند در قبال انسان می شود در عرف مومنین مثلا معصیت خداوندی رفتاری است قبیح در حالی که در دایره عقلاء متصف به حسن و قبح عقلائی نمی باشد. یا عقاب خداوند در مورد اطفال در نزد همه قبیح است حتی کسانی هم که به خداوند اعتقاد ندارند یعنی اینها می گویند که اگر خدایی باشد که بعدا بچه ها را عقاب کند این قبیح است این از موارد حسن وقبح عرف عام می باشد.

یا شخصی حیوانی را در دار دنیا تعذیب کند این از نظر عرفی قبیح است اما از نظر عقلائی قبیح نمی باشد چرا که قتل حیوان که قبیح عقلائی نمی باشدو تعذیب هم کشتن تدریجی.

یا بیرون ریختن آب دهان.

اگر حسن و قبح عقلی را قبول کردیم این موارد می شود حسن و قبیح عقلی اما هیچ زمانی متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود. منکرین حسن و قبح عقلی قبح و حسن فعل خداوندی را عرفی می دانند.

منشأ این حسن و قبح عرفی یک مقداری به تأدیب و آداب و سنن و دین و . .. اینها می باشد و مقداری هم تسامحی است. &&& آن موضوعا خارج است می گوید که اگر خداوند شخص مجنون یا صغیری را به جهنم ببرد این قبیح است یعنی تسامحا تشابه سازی می کند چون می بیند که سوزاندن بچه قبیح است عقلائا این تسامح را می کند و تسری می دهد به افعال خداوند غافل از اینکه اصلا افعال الهی داخل در حسن و قبح عقلائی نمی باشد.

این حسن و قبح عرفی پاره از مشکلات ما را در دین حل می کند که اشاره خواهیم کرد و ما به آن خیلی اهمیت می دهیم.

اگر کسی قائل به حسن و قبح عقلی شود باید تعریفی در مورد آن ارائه داده شود که داخل در حسن و قبح عرفی نشود.

&&&

آیا قطع عرفا حجت می باشد یا خیر؟

یعنی اگر من قطع پیدا کردم به تکلیفی و با آن تکلیف فعلی مقطوع مخالفت کردم آیا عرفا مستحق عقوبت می باشم یا خیر؟ یعنی عقوبت مولا نسبت به من قبیح نمی باشد یعنی منجز است یا قبیح است که می شود غیر منجز.

این خیلی مهم است که تسری می دهد این امور را به فعل خداوند.

ابتدا در رابطه انسان به انسان. ما قائلیم که قطع معذر نمی باشد اگر با تکلیف فعلی که قطع به عدمش دارد، مخالفت کند این قطع معذر نمی باشد اما اگر این قطع نوعی باشد سببش معذر است اما اگر قطعش شخصی باشد، نه خود قطع و نه سببش قطع معذر نمی باشد.

همینطور منجز هم نمی باشد. اگر قطع به تکلیف داشته باشد و مخالفت کند اینجا قطع منجز نمی باشد بلکه به صرف فعلیت موضوع تکلیف می شود منجز الا اینکه عذری داشته باشد یعنی علت تنجز فعلیت موضوع است و نه قطع من.

لذا ما قائلیم که غافل مقصر و جاهل مرکب تکلیف منجز است&&&

لذا در رابطه انسان با انسان قطع نه معذر است و نه منجز.

تارة در تکالیف محتمله عرف ترخیص داده است که در اینجا ترخیص معذر ماست و اگر ترخیص نداده است، در اینجا دیگر معذری ندارد.

اما در دایره انسان و خداوند.

ما قائلیم که عرف در دایره خداوند هم با دایره انسان با انسان معامله می کند. در اینجا قطع نه معذر است و نه منجز. نفس احتمال و نبود عذر منجز است. عرف فرقی بین مولای عرفی و مولای حقیقی نمی گذارد.

ما سه حسن و قبح عقلی و عقلائی و عرفی داریم سه حجیت هم داریم حجیت براساس حسن و قبح عقلی که حجیت عقلی بود و حجیت بر اساس حسن و قبح عقلائی و حجیت بر اساس حسن و قبح عرفی.

در حسن و قبح عقلی حجیت قطع را نپذیرفتیم چرا که قائلیم حسن و قبح عقلی نداریم. و در حسن و قبح عقلائی هم حجیت قطع را نپذیرفتیم چرا که دایره انسان با خداوند از دایره حسن و قبح عقلائی خارج است و حجیت عرفی را هم قبول نکردیم.

فقط مانده است حجیت شرعیه.

[۱] خلاصه مطالب:

بحث ما در حجیت قطع بود که در مقاماتی بحث کردیم.

مقام اول در معنای قطع بود که گفتیم که معنای عرفیی دارد که درلسان علماء هم به آن معنا است ما یصح الاحتجاج به در اصول هم به این معناست اما در اصول به دنبال تعزیر و تنجیز می باشیم لذا حجیت در اصول دقیقا به معنغای منجزیت و معذریت است چه قطع و چه غیر قطع اگر صحبت می شود حجت است یا خیر یعنی آیا منجز است یا خیر. معذر است یا خیر.

تنجیز و تعذیر یا منجزیت و معذیریت دو امر وقاعی است که اگر مثلا قطع که منجز و معذر است اگر تعلق بگیرد به تکلیف فعلی آ« تکلیف می شود می شود منجز و اگر قطع تعلق بگیرد به عدم تکلیف فعلی آن تکلیف فعلی می شود معذر. تکلیف منجز یعنی تکلیفی که عقوبت بر مخالفت آن قبی نمی باشد و اگر تکلیف فعلی عقوبت بر مخالفت آن قبیح باشد می شود معذر.

لذا در قطع بحث این استکه اگر قطع تعلق گرفت به تکلیف فعلی آیا منجز می شود یعنی آیا استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد یا خیر یعنی عقوبت بر مخالفت عقلا قبیح نمی باشد و در معذر بالعکس تنجیز می باشد که تعلق می گیرد به عدم تکلیف فعلی.

لذا از امور واقعی می باشند.

مقام دوم:

بحث کردیم در اثبات حجیت که آیا برای قطع حجیت ثابت می باشد یا خیر.

[۱] شنبه ۹۵/۰۹/۱۳.

چون ما شروع کردیم در تعریف تنجیز و تعذیر از حسن و قبح استفاده کردیم که عقوبت قبیح است یاخیر چون سه حسن و قبح داریم لذا سه حجیت داریم: عقلی و حسن و قبحی عقلائی و دیگری عرفی.

تمام نزاع و خلاف در حسن و قبح عقلی است دوتای دیگر حسن و قبح مورد اتفاق و قبو است که حکماء می گویند حسن و قبح عقلی نداریم و اصولیین قائلند که داریم.

حسن و قبح عقلی امری است واقعی و دو حسن و قبح عرفی و عقلائی دو امر اعتباری است.

خوب فارق بین حسن و قبح عقلائی و عرفی در این است که هر حسن و قبحی که بر اساس حفظ نظام اجتماعی باشد می شود عقلائی و الا می شود عرفی.

صحبت می شود که حجیت قطع عقلی است یا عقلائی است یا عرفی؟

حجیت عقلی دارد یعنی عقوبت خداوندی بر مخالف تکلی فمقطعئ عقلا قبیح نمی باشد و عقلائی یعنی عقوبت خداوند بر مخالفت تکلیف مقطوع عقلائا قبیح نیم باشد و عرفی یعین عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع عرفا قبیح نمی باشد.

بعد گفتیم که قطع عقلا حجت نمی باشد چرا که مبتنی بر دو مقدخه بو که هیچ کدام را قبول نکردیم. یکی قبول حسن و قبول عقلی و دیگر وجوب اطاعت عقلی خداوند.

حسن و قبح عقلی را که تسلم کردیم و مفروق عنه گرفتیم اما مقدمه دوم را نپذیرفتیم و گفتیم وجوب اطاعت خداوند فطری و از باب دفع ضرر محتمل است نه وجوب شکر منعم یا حق الطاعة.

حتی مقدمه دوم هم تسلم شود فقط اقتضاء را می رساند نه اینکه علت باشد.

بعد گفتیم کهبه سه دلیل عقلائا هم حجت نمی باشد.

دلیل اول در سیره بما هو قطع حجت نمی باشد.

حتی اگر حجت باشد در دایره انسان است که موضوع آن فعل اختیاری انسان است نه فعل خداوندی.

دلیل سوم حتی اگر فعل خداوندی شود در مورد این دنیا و حفظ نظام این دنیا است و بحث در حجیت بحث آخرتی است که آیا عقوبت خداوند در آخرت قبیح است یا خیر.

اما در حجیت عرفی که آیا عند العرف حجت است یا خیر بر اساس حسن و قبح عرفی. این را هم قبول نکردیم و گفتیم بما هو قطع حجت نمی باشد هیچ زمانی نه در مقام تعذیر و نه در مقام تنجیز به قطع احتجاج نمی کنند .

فقط حجیت شرعیه باقی ما ند که بحث امروز ما ست.

ابتداءا حجیت شرعی را توضیح دهیم که ما که سه حسن و قبح داشتیم و حسن و قبح شرعی که نداشتیم مراد از این حجیت چه می باشد؟

معنای حجت شرعیه:

مراد از حجت شرعی یعنی شارع این را اماره قرار داده است چه اماره تعذیری و چه اماره تنجیزی. این یک قاعده کلی است که مولا نسبت به عبد خودش جعل اعتبار کند.

مراد این است که مولا قطع را اماره بر تکلیف قرار داده باشد.

بعد حجیت آن اثبات می شود از باب احد الامارات و اگر مشهور اماره نگرفتند چرا که حجیت آن را جعلی نمی دانند بلکه ذاتی می دانند.

شارع اعتبار کرده است که شما در مورد من مولا به قطع عمل کنید و در نزد من معتبر می باشد.

خوب اگر حجیت شرعی پیدا کرد حسن و قبح عقوبت الهی این چه قبحی پیدا می کند؟ این حسن و قبحش می شود عرفی[۱]. در نظر عرف هر مولایی عرفی یا مولای حکیم اگر اماره و حجتی جعل کرد بعد از جعل حجیت و اماریت و اعتبار این شیء بعنوان حجت،[۲] اگر بر مخالفت تکلیفی که اماره و حجت اقامه شده است عقوبت کند، عرفا قبیح نمی باشد.

در حسن و قبح عرفی جعلش به ید عرف بود و در اینجا جعلش به ید شارع است.

عرف به همان تسامحی که در حسن و قبح دارد، تمام احکام خود را به خداوند هم سرایت می دهد.

آیا این جعل را مولا داشته است یا خیر؟

---

[۱] البته باید توجه داشت که این در صورتی است که شارع این موارد و حجج عرفی را جعل کرده باشد تا متصف به حسن و قبح عرفی شود که اولا ما دلیلی نداریم که این ها را به عنوان حجت جعل اعتبار کرده است و ثانیا اگر هم دلیلی داشته باشیم فایده و اثری ندارد چرا که عرف بما هو عرف – نه عرف مسلمین – مولای شرعی را مولا نمی داند البته در طول پذیرش عرف مسلمین برای اینها مولا می داند.

اشکال نشود که در قرآن شریف داریم که خداوند ظلم نمی کند مثلا در آیات شریفه است که «ان الله لیس بظلام للعبید» و مراد از ظلم، ظلم عرفی بوده است و اگر بخواهد مولا به این حسن و قبح عرفی ملتزم نباشد از نظر عرف ظالم است جواب داده می شود که این در صورتی است که شارع این منجز عرفی را جعل اعتبار کرده باشد و معتبر بداند و با فرض اینکه معتبر نداند خود عرف هم می گویند که خداوند ظلم نکرده است. ضمن اینکه خود این آیات شریفه هم ظهوری در امضاء این حجج عرفیه ندارد چرا که با زیر سوال رفتن حسن و قبح عقلی دیگر این آیات شریفه صرف فرموده شارع است و دلیلی نداریم که شارع بدان عمل کند چرا که نهایتا کذب باشد و کذب قبیح نمی باشد چرا که حسن و قبحی در کار نمی باشد و ظلم عرفی شارع هم قبیح نمی باشد و عدم التزام به صفات عرفی هم قبیح نمی باشد و کلا تمام صفاتی که اثبات آنها یا ابطال آنها به حسن و قبح عقلی بر می گردد، دلیلی برای اثبات و ابطال آنها وجود ندارد لذا ممکن است که شارع ظلم کند و یا کذب بگوید و هیچ قبحی هم ندارد.

سکوت شارع هم دلیل بر امضاء نمی باشد چرا که عمل عرف موافق احتیاط است ممکن است از باب اینکه موافق احتیاط است سکوت کرده است نه از باب این که در نزد او هم مورد پذیرش است.

حتی اگر این آیات نفی ظلم را هم امضاء بگیریم، امضاء معذرات عرفی است نه منجزات عرفی.

اگر گفته شود که در اعتقاد مسلمین این است که خداوند منجزات عرفی را معتبر دانسته است می گوییم اعتقاد مسلمین که واقع را عوض نمی کند و اثری ندارد.

[۲] لذا باید توجه داشت که اگر به حسن و قبح عرفی یا عقلائی یا عقلی، چیزی حجت شد برای اثبات حجیت شرعی آن نیاز به قبول این اعتبار و جعل از طرف شارع باید باشیم به عبارت اخری این حسن و قبحها زمانی در حجیت شرعی، جاری می شوند که شارع آن حجت عقلی یا عرفی یا عقلائی را قبول و امضاء کرده باشد.

ما ها قائلیم دلیلی بر جعل و اعتبار نداریم و می توانسته است جعل کند اما نکرده است تنها دلیل می تواند این باشد لا تقف ما لیس لک به علم آیه نهی کرده است از اتباع غیر علم متفاهم عرفی اتباع از علم است.

مثلا دو راه است به شما می گوید که از این راه نرو متفاهم عرفی این است که از راه دیگر برو.

آیه شریفه می گوید که در جایی که علم نداری اتباع نکن یعنی از وهم و ظن اتباع نکن یعنی تابع علم باش. علم در معنای عرفی جامع بین قطع و اطمینان است لذا از این آیه فهمیده می شود که علم حجت است که یک شق آن قطع است.

لذا معلوم می شود که در نزد شارع قطع منجز و معذر است. این آیه را می توان حجت شر عیه قطع را اثبات کرد.

گفتیم این آیه شریفه حجیت شرعیه قطع را ا ثبات نمی کند.

ما انسانها بر اساس قطع و علم عمل می کنیم و این اثر تکوینی علم است اگر قطع به سَمِّیت مایعی دارم شرب نمی کنم مهم نمی باشد سمّ باشد یا خیر.

یعنی تحرک ما بر اساس علم و قطع می باشد.

اما وقتی به مردم که نگاه می کنیم همه مردم به علمشان عمل می کنند اما عده زیادی از مردم به ظن و احتمالات هم عمل می کند مثلا احتمال می دهد که سرقت کار زید باشد اعلام می کند که زید سارق است . افراد غیر خردمند به ظن و احتمال عمل می کنند بله خردمندین هم به احتمال عمل می کنند اگر علم به ظن و احتمال احتیاط باشد که دیگر عمل به احتیاط است نه عمل به احتمال و ظن.

آیه شریفه می فرمایند در حال نصیحت و ارشاد به روش خردمندانه است می گوید که از احتمال پیروی نکنید تابع علم و اطمینان باشید و خردمندانه عمل کنید. لذا ناظر است به اثر تکوینی علم نه اثر شرعی و اعتباری &&&آن.

حتی احتمال این ارشاد و این امر باشد کفایت می کند که دیگر دلیل نباشد.

لذا آیه شریفه ربطی به اعتبار حجیت در مورد علم ندارد در آیه شریفه احتمالات دیگری هم است که همین احتمال کفایت می کند در عدم دلالت آن بر حجیت شرعی علم.

تا اینجا بیان شدکه قطع اصلا اثر تنجیزی و تعذیر ندارد و یک حالت روانی است. لذا ما قائلیم قطع بما هو قطع حجت نمی باشد.

این اصل دعوای ما در حجیت قطع.

[1] تنبیهات:

التنبیه الاول: الاشکال بأن عدم حجیة القطع مساوق لعدم حجیة الحجج المثبت بالقطع.

اشکالی مطرح شده است که اگر قطع حجت نباشد، حجیتی را برای هیچ شیئی نمی توان اثبات کرد. چرا که مثلا ظهور حجت است. خوب سوال می شود که نسبت به حجیت ظهور که چرا حجت است، می گویید که قاطع می باشم. اگر بگویید که قاطعم سوال می شود از از این قطع شما که خود این قطع شما به حجیت، حجت است یا خیر؟ فرض این است که حجت نمی باشد. خوب حجیت ظهور قابل اثبات نمی باشد. هر حجتی که دست روی آن بگذارید این طور می باشد. مثل حجیت خبر ثقه. این عمده اشکالی بوده است از علماء بر عدم حجیت قطع. این دلیل اینها بوده است بر حجیت قطع و ذاتی بودن این حجیت.

جواب الاشکال: أن القاطع بصحة الاحتجاج بالحجج الأخری،عامل بقطعه تکوینا و هذا کاف فی حجیتها.

جواب این اشکال این است که بحثی که ما در قطع داریم بحث حجیت قطع است اما قطع اثر تکوینی دارد که دیگر این محل بحث و نزاع نمی باشد و آن اثر تکوینی عبارت است از اینکه ما دائما بر اساس قطع عمل می کنیم و دائما منفعل و متأثر به قطع

[1] یکشنبه ۹۵/۰۹/۱۴.

می شویم[۱]. مثلا اگر ما قطع داریم که این مایع سم است شربش نمی کنیم مهم نمی باشد که واقعا سم باشد یا نباشد. ما انسانها اینطور آفریده شده ایم که بر اساس قطع عمل کنیم. این حالت روانی وقتی برای ما حاصل می شود نفس ما بر اساس این حالت نفسانی عمل می کند. بله خداوند می توانست که انسان را به گونه ای بیافریند که وقتی این حالت نفسانی حاصل شد منفعل نشود یا خلاف قطع عمل کند.[۲]

لذا حجیتهای دیگر بعد از عدم حجیت قطع، به مشکل بر نمی خورد می گویم که من قطع دارم[۳] به حجیت ظواهر و خبر ثقه اما سوال می شود که این قطع حجت است می گوییم خیر. اما دائما به این قطع عمل می کنیم یعنی در مقام احتجاج به ظواهر و خبر ثقه عمل می کنیم و قبول هم می شود.[٤]

---

[۱] اینکه می گوییم عمل می کنیم به این معنا است که اگر قطع به غرق شدن زید دارم عمل بر طبق این قطع یعنی اگر بخواهم کسی را نجات دهم این شخص را نجات می دهم اما این کار را بکنم یا خیر بستگی به وجوب دفع ضرر محتمل دارد.

[۲] البته باید توجه داشت، این اثر تکوینی به صورت اقتضاء است لذا این اثر تکوینی سلب اختیار نمی کند لذا می توان فرض کرد که در عین حالی که قطع دارد، به آن عمل نکند.

[۳] حال اگر اشکال شود که در این صورت که ما قطع داریم که خبر ثقه حجت است و احتمال این است که قطع من خاطئ باشد، دیگر معذری برای من باقی نمی ماند می گوییم که انسان به محض اینکه قطع آورد به قطع خودش عمل می کند خوب فردای قیامت اگر مشخص شود که قطع او مصیب بوده است که این خبر برای او حجت است و الا همانطور که در آینده اشاره خواهیم کرد، اگر خبر ثقه متضمن تکلیف بود، احتمال است که منجز است و اگر متضمن نفی تکلیف بود، اگر سبب قطعش از اموری باشد که نسبت به نوع موجب قطع می شود، سبب قطع او معذر است و الا جهل اوست که معذر است اگر خبر ثقه متضمن تکلیف بود، احتمال است که حجت است و اگر متضمن نفی تکلیف بوده است، در اینجا جهل او معذر و حجت است و لو احتمال تکلیف می داده است دیگر این احتمال منجز نمی باشد چرا که فرض این استکه قطع به وجود معذر داشته است و حجیت احتمال هم تعلیقی است.

این بر اساس قبول حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت عقلی است اما بر اساس عدم قبول حسن و قبح عقلی نوبت می رسد به حسن و قبح عرفی. در این صورت دیگر در دایره شریعت چون عرف بما هو عرفی که شامل تمام اعراف شود ـ نه فقط عرف مسلمین — که دایره احکام را به مولای شرعی هم بکشاند و به آخرت هم تسری می دهد مورد نظر است لذا از آنجا که خداوند متعال از نظر مسلمانها فقط شارع است نه از نظر تمام اعراف، و در نظر غیر مسلمانها مولی نمی باشد. باید توجه داشت که دیگر اعراف حتی احتمال مولیت را برای مولای مسلمین قائل نمی باشند چرا که اگر این احتمال را بدهند باز همین احتمال می شود منجز عرفی بلکه قطع به عدم مولویت مولای عرف مسلمین دارند.

لذا دیگر موضوعی برای منجز و معذر نمی ماند و در نزد عرف ظهور و خبر ثقه ای که متضمن کلامی از مولی باشد و موجب حسن و قبح عقوبت می شود، نمی ماند به عبارت دیگر بنا بر حسن و قبح عرفی دیگر تکلیف به منجز و غیر منجز تقسیم نمی شود بلکه دائما تکلیف فعلی است اما در حکم منجز است به این معنا که باید به آن عمل شود اما نه از باب منجزیت بلکه از باب دفع ضرر محتمل یعنی چون ما انسانها بر اساس دفع ضرر محتمل گریزان از ضرر می باشیم، به صرف احتمال تکلیف منفعل شده و اقدامی را انجام می دهیم که ضرر دفع شده یا حداقل تقلیل شود.

[٤] این جواب هم بنا بر حسن وقبح عقلی و هم عقلائی و هم عرفی می آید.

یعنی در عین حالیکه قطع به حجیت ظاهر حجت نمی باشد من بر طبق ظهور عمل می کنم چون اثر تکوینی این قطعِ من به حجیت ظهور، این است. خوب در این صورت از نظر عرف اگر بر خلاف این ظهور عمل کنم قبیح است لذا عقوبت بر این مخالفت قبیح نمی باشد.

یعنی در اینجا می خواهیم بگوییم ملازمه ای نمی باشد بین عدم حجیت قطع و بین عدم اثبات حجیت ظهور و خبر ثقه و دیگر حجج عقلائی و عرفی و یا به عبارت دیگر ملازمه نمی باشد بین عدم حجیّة قطع و بین عدم امکان احتجاج عرف و عقلاء به خبر ثقه.

به عبارت دیگر مشکلی نمی باشد که در عین حالیکه قطع در نزد عرف حجت نمی باشد اما همین عرف تقبیح کند کسی را که عمل می کند بر خلاف ظواهر و دیگر حجج که قاطع به حجیت آنها می باشیم. اما نکته ی این تقبیح —در عین اینکه قطع را حجت نمی دانند— چیست و ما هم ممکن است ندانیم، بر اساس یک قرار داد و اعتبار است که ممکن است حفظ نظام یا همین امر که شما بر اساس این اثر تکوینی عمل نکرده اید، یا هر چیز دیگر باشد اما ما نمی دانیم و مهم هم نمی باشد که بدانیم مهم این استکه عرف و عقلاء این عملکرد را دارند.

[1] التنبیه الثانی: فی منجِّز التکلیف الفعلی.

این تنبیه دوم تنبیه بسیار مهمی است در روشن شدن معذیریت و منجزیت قطع.

مرحوم آخوند تکلیف را تقسیم می کرد به چهار مرحله. مرحوم میرزا در مورد حکم که اعم از تکلیف است، قائل بودند که دو مرحله بیشتر ندارد این نظریه مرحوم میرزا بعد از میرزا خیلی جا افتاد و دیگران به شکلی این نظریه را پذیرفتند یا با تفصیل یا با تغییراتی.

[1] دوشنبه ۹۵/۰۹/۱۵.

ایشان فرمودند که هر حکمی یا کلی است یا جزئی. «طهارة الماء» حکم کلی است و «طهارة هذا الماء» حکمی است جزئی. «وجوب اللحج علی المکلف المستطیع» حکمی است کلی و «وجوب الحج علی زید المستطیع» حکمی است جزئی. مرحوم میرزا اسم حکم کلی را جعل گذاشت و اسم حکم جزئی را مجعول گذاشت.

خوب این اسم خیلی مناسبی نمی باشد و لعل اسم مناسبی پیدا نکردند لذا بعد از ایشان هم اسم را عوض نکردند.

مجعول اسم دیگری هم دارد به نام حکم فعلی.

پس گفتیم هر حکمی یا کلی است یا جزئی یا جعل است و یا مجعول.

وقتی می گویند حکم فعلی دقیقا مراد، مجعول و جزئی است. یعنی مجعول بر خلاف جعل دو اسم پیدا کرد: جزئی و فعلی.

مرحوم میرزا می فرمودند که این حکم کلی وجعل و عقیب انشاء محقق می شود که مرحوم صدر بخاطر این که با جعل اشتباه نشود اسم این مرحله انشاء را گذاشت عملیة الجعل و ما می گوییم تشریع که همان انشاء و عملیة الجعل می باشد.

پس جعل عقیب تشریع و عملیة الجعل حاصل می شود.

خوب مجعول کی حاصل می شود؟ بعد از فعلیت موضوع.

تطبیق در مثال:

خداوند فرمودند: «و للّه علی الناس حج البیت ....» این کلام انشاء و عملیة الجعل و تشریع است. عقیب این یک قضیه و حکم کلی که به آن جعل گفته می شد، پیدا شد و آن عبارت است از «وجوب الحج علی المکلف المستطیع». خوب حکم جزئی کی حاصل می شود؟ زمانی که موضوع[1] یعنی مکلف مستطیعی در خارج پیدا شود زید که مستطیع شد «وجوب الحج علی زید» در عالم اعتبار حاصل می شود.

---

[1] یک اختلافی است بین ما و مرحوم خوئی که ایشان می گویند موضوع «المکلف المستطیع» است و در نظر ما موضوع «المکلف الذی استطاع» است که این دو با هم فرق می کند.

این توضیحات طبق مبنای مرحوم میرزا است.

پس ما تا اینجا با تشریع و جعل و مجعول[1] آشنا شدیم.

در نظر آقایان فقط سومی متصف می شود به تنجز و عدم تنجز. یعنی تکلیف فعلی دو صورت است: منجز و غیر منجز اما به این عملیة الجعل، که اصلا اطلاق تکلیف نمی شود و جعل هم که به منجز و غیر منجز تقسیم نمی شود. در خارج هم غیر این دو قسم ما مجعول دیگری نداریم یعنی تکلیفی نداریم که نه منجز باشد و نه غیر منجز.

مثلا وجوب نماز ظهر قبل از ظهر بر من فعلی نمی باشد و بعد از زوال فعلی می شود این می تواند نسبت به من منجز و نسبت به زید غیر منجز باشد یا بالعکس.

منجز و غیر منجز معنایش چیست؟

معنای منجز این استکه که در مخالفت با آن تکلیف استحقاق عقوبت داریم. و اگر استحقاق عقوبت در مخالفت نداشته باشیم می شود تکلیف فعلی غیر منجز.

مراد از استحقاق در نظر آقایان ـ که تقریبا همگی حسن و قبح عقلی را قبول کرده اند ـ استحقاق عقلی است یعنی تحسین یا تقبیح عقلی عقوبت. منجز یعنی عقوبت من که مخالفت کرده ام، عقلا قبیح نمی باشد و غیر منجز یعنی عقوبت بر مخالفت بر تکلیف فعلی، قبیح می باشد.

فعلیت تکلیف به فعلیت و تحقق موضوع در عالم خارج متقوم است. موضوع هم به ید شارع است.

سوال این که تنجز تکلیف متقوم به چه می باشد؟ فعلیت که مساوق با تنجز نشد، خوب تنجز تکلیف متقوم به چیست؟ کی یک تکلیف فعلی می شود منجَّز؟ به عبارت دیگر منجِّز تکلیف فعلی چه می باشد؟

---

[1] در مدرسه میرزا جعل و مجعول دو امر اعتباری است و در مختار مرحوم صدر جعل امر اعتباری اما مجعول وهمی است و در نظر ما هر دو امر واقعی می باشند.

تا زماننا هذا دو نظریه بیشتر مطرح نشده است که تنجز به یکی از این دو نظریه بر می گردد.

النظریه الأولی المشهورة: أن التنجز بالقطع.

نظریه اول که نظریه رایج و مشهور علماء ما می باشد این استکه اینها قائل می باشند که تنجز یک تکلیف فقط از ناحیه یک چیز می آید و آن «قطع» می باشد و تا قطعی نباشد تکلیفی به مرحله تنجز نمی رسد.

قطع بدون مقطوع نمی شود این قطع به چه چیز باید تعلق بگیرد که تکلیف منجَّز شود؟ گفته اند به یکی از سه امر:

أن القطع المنجِّز یتعلق باحد الامور الثلاثة:

الأمر الأول: نفس المجعول التفصیلی.

به خود تکلیف فعلی. زید قطع دارد که حج بر او واجب است. وجوب حج بر زید فعلی شد به برکت استطاعت. این وجوب حج به برکت استطاعت فعلی شد و بواسطه قطع به این وجوب، این تکلیف منجَّز شد. لذا اگر این حج را بجا نیاورد مستحق عقاب است عقلا. این قطع به مجعول تعلق گرفته است.

الأمر الثانی: حجیة الحجة القائمة التفصیلیة علی التکلیف.

قطع به وجوب حج ندارد ولی مثلا شخص ثقه ای گفته است که حج بر تو واجب است و این قطع دارد که خبر ثقه بر او حجت است. دقت کنید وجوب حج منجَّز می شود و لو قطع ندارد و خبر ثقه اقامه شده است، اما این خبر ثقه واسطه است و این قطع است که باعث تنجیز شده است نه خبر ثقه چرا که اگر این قطع را نداشت و لو خبر ثقه هم بود، این وجوب حج بر او منجز نمی شد.

لذا مقطوع در اینجا حجیت خبر ثقه است بر او.

الأمر الثالث: نفس الأمر الأول و الثانی المتعلقان بالقطع الإجمالی.

همین قطع تفصیلی که در صورت اول و دوم گفته شد، به قطع اجمالی تبدیل کنید زید قطع ندارد که حج بر او واجب است اما قطع دارد که تکالیف فعلیی بر او واجب است همین قطع اجمالی باعث تنجز وجوب حج می شود. یا علم اجمالی دارد که یکی از این حجج که یکی از آنها خبر ثقه باشد، بر او حجت می باشد. در اصول گفته شده است که این قطع اجمالی کار قطع تفصیلی را انجام می دهد.

این در نظریه مشهور است که دائما منجِّز ما قطع است که یا تعلق می گیرد به وجوب فعلی و مجعول یا حجت تفصیلا یا اجمالا.

در اصول عملیه هم این طور است و تنجز تکلیف به اصول عملی هم بواسطه قطع می باشد به این صورت که ما نسبت به تکلیف که قطع نداریم به اصل عملیه هم که قطع ندارم اما به اماره ای که اقامه شده است بر حجیت استصحاب، قطع دارم. این می شود نوع دوم از امور ثلاثة با این تفاوت که در اینجا واسطه زیاد شده است.

لذا تا تکلیف به قطع نرسد و منتهی نشود، تکلیف منجَّز نمی شود.

لذا ما دائما یک منجِّز بالذات بیشتر نداریم که قطع می باشد.

النظریة الثانیة للمرحوم الصدر: أن المنجِّز، هو الاحتمال التفصیلی.

مرحوم صدر با این نظر مشهور مخالفت کرده است و گفته است که قطع منجز نمی باشد به عبارت دقیقتر در تنجز نیاز به قطع[1] نمی باشد. ایشان فرمودند که همین که احتمال تفصیلی تکلیف فعلی را بدهیم نفس این احتمال تفصیلی می شود منجِّز. یعنی در مخالفت با آن تکلیف فعلی محتمل، استحقاق عقلی عقوبت را داریم. همین

[1] چرا این عبارت دقیقتر است؟ بخاطر اینکه در قطع دائما احتمال است لذا اگر قطع باشد احتمال هم است لذا عبارت اول دقیق نبود اما گفته شد «به قطع نیاز نمی باشد» چرا که نیاز نمی باشد این احتمال در دامن قطع باشد.

که زید احتمال داد به اضعف احتمالات[1] که حج بر او واجب است، این تکلیف می شود منجز البته معلق بر این که خود شارع معذری جعل نکرده باشد.

پس ایشان احتمال تفصیلی[2] را منجز تکلیف می دانند نه قطع را[3].

التعمیمان فی نظریة المرحوم الصدر:

خوب دقت کنید ما فرمایش مرحوم صدر را تماما قبول کردیم اما دو تعمیم در فرمایش ایشان داریم:

التعمیم الأول: تسری الحکم الی الإحتمال الإجمالی.

اولین تعمیم کفایت احتمال اجمالی می باشد و گفتیم که لازم نمی باشد که احتمال تفصیلی داشته باشم مثلا من در واقع تکلیف فعلی به حج را دارم چرا که مستطیع هستم همینکه احتمال تکالیفی را در مورد خودم دادم، این حج بر من منجَّز می شود یعنی همه محتملها من جمله حج را باید اتیان کنم الا اینکه مومِّن و معذِّر شرعیی داشته باشم.

لذا ایشان نسبت به غافل مطلقا[4] و جاهل مقصر قائل می باشند که تکلیف در مورد او فعلی است ولی منجز نمی باشد لذا می فرمایند که جاهل مقصر بر تقصیر عقوبت می شود نه مخالفت چرا که تکلیف در حق او منجز نشده بود اما در نظر ما غافل و جاهل مقصر که احتمال اجمالی به تکالیف دارد تکلیف بر او منجز است.

---

[1] بله اگر احتمال ضعیف باشد طرف مقابل آن اطمینان می باشد این جا بخاطر اطمینان که معذر است، دیگر استحقاق عقوبت در مخالفت ندارد.

[2] نگویید که قطع به این احتمال داریم باز این قطع می شود منجز خیر قطع از باب اثر تکوینی باعث می شود که به احتمال عمل کنیم نه از باب حجیت و منجزیت قطع و ضمن اینکه اگر شما احتمال احتمال هم بدهید و قاطع نباشید باز این احتمال مادامی که معذِّری نباشد، منجِّز است. بله ایشان قطع را از باب اثرتکوینی بحث نکرده اند چرا که کسی از ایشان سوال نکرده است.

[3] البته به این معنا نمی باشد که بعد از حجیت احتمال، جعل حجیت برای قطع لغو است چرا که در صورتی که احتمال منجز باشد و بعد قطع هم توسط شارع منجز قرار داده شود، این جعل شارع باعث می شود که اوقع فی النفس باشد نسبت به جایی او منجزیت آن بما فیه احتمال فقط عقلیه باشد نه شرعیه.

[4] چه غافل به اصل شریعت باشد یا غافل نسبت به شخص تکلیف.

لذا اگر مومِّنی نداشته باشد او را به جهنم می توانند ببرند چرا که فرضا متمکن از رفع غفلت و تقصیر خودش بوده است. ولی ما می گوییم که بر ترک تکلیف عقوبت می شود.

التعمیم الثانی: أن الاحتمال منجز عند العقلاء فی احکامهم ایضا.

دومین تعمیم در کلام مرحوم صدر این است که ایشان:

ایشان در دایره تکالیف عقلائی تابع مشهور شده اند و گفته اند که منجز قطع است و دایره احکام شرعی گفته اند که احتمال منجز است اما ما قائلیم که در نزد عقلاء هم نفس احتمال منجز می باشد یعنی در دایره احکام عقلی قطع نیست که منجز است بلکه در آنجا هم احتمال است که منجز می باشد. اگر عقلائا احتمال دهم این تکلیف واجب است یا حرام است، این تکلیف بر من می شود منجز یعنی عقوبت بر ترک این تکلیف قبح عقلائی ندارد.

این که می گوییم احتمال منجز است احتمال احد التکلیفین منجز است احتمال وجوب یا احتمال حرمت نه احتمال هر دو که احتمال دهیم که واجب است یا حرام این دیگر منجز نمی باشد چرا که احتمال هر دو را می دهد.

تمام این بحثها بنا بر این است که حسن و قبح عقلی را قائل باشیم و وجوب اطاعت را هم عقلی بدانیم.

[1] ان قلت: أن منجزیة الاحتمال فی نظر المرحوم صدر یرجع بالقطع لانه قاطع بمنجزیته.

نظریه مرحوم صدر هم به نظریه مشهور بر می گردد چرا؟ دقت کنید سوال می کنیم از آقای صدر شما که می گویید که احتمال منجز است قطع دارید به این منجزیت احتمال یا خیر؟ شما قطعا خواهید گفت که من قطع دارم که احتمال منجز می باشد لذا منجزیت احتمال به قطع بر گشت. پس در نظر ایشان هم منجز بالذات و نهایی قطع است.

[1] سه شنبه ۹۵/۰۹/۱۶.

قلت: أن الإحتمال منجز و إن يحتمل منجزيته.

اگر کسی احتمال تکلیف فعلی بدهد و آن شخص قاطع به منجزیت احتمال نباشد، ـ فقط باید قاطع به عدم حجیت احتمال نباشد ـ می گوییم این احتمالش منجز است و این شخص در مخالفت استحقاق عقوبت را دارد. و این عدم قطع به منجزیت احتمال که خودش احتمال است، لازم نمی باشد که به این احتمال هم قطع داشته باشد بلکه می تواند این احتمال هم احتمالی باشد الی غیر النهایة[1] و به همین ترتیب تسلسل در ناحیه احتمالات بوجود آید که چون این تسلسل در ناحیه علل نمی باشد، مشکلی ندارد و محال هم نمی باشد.

گفته نشود که آیه شریفه «لا تقف ما لیس لک به علم» می گوید که به احتمال اخذ نکن چرا که این آیه شریفه شامل کس است که امکان تحصیل قطع در مورد او وجود دارد اما در غیر این صورت دیگر اطلاقی ندارد که حتی شامل شخصی شود که امکان تحصیل قطع برای او نمی باشد.

النظرية الثانية عندنا: تمام عندنا مع قبول الحسن و القبح العقليين و وجوب الطاعة عقلا.

خوب آیا نظر مرحوم صدر را قبول کردیم نهایتا؟ اگر حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی اطاعت خداوند را پذیرفتیم — کما اینکه مرحوم صدر هر دو را قبول کرده اند و در اصول هم این دو نظریه مورد پذیرش عالمان دین ما می باشد و ما هم دائما تسلم می کنیم و می پذیریم — این فرمایش ایشان را قبول می کنیم که احتمال تکلیف منجز است. یعنی با فرض این دو مقدمه اگر شخصی احتمال تکلیف فعلی بدهد در مخالفت

---

[1] گفته نشود که معنای اینکه احتمال می دهم احتمال منجز است، این است که احتمال می دهم که عقل حکم کند به عدم قبح عقوبت مولا که معنای دیگرِ اینکه «احتمال می دهم که عقل حکم کند» این استکه شاید عقل حکم کند به عدم قبح عقوبت و با این فرض دیگر این احتمال محرکی برای امتثال و انقیاد تکلیف نمی باشد به عبارت دیگر انسان محتمل التکلیفی که به این حجیت احتمال هم احتمال می دهد با خود اینطور می گوید که اگر مثلا شرب توتون کنم شاید عقل حکم کند به عدم قبح عقوبت من، خوب این حکم چه اثری دارد؟ این اشکال وارد نمی باشد چرا که ما که حکم می کنیم که همینکه احتمال دهد که احتمال منجز است، همین مقدار کفایت می کند برای منجزیت عقلا، این را مائی می گوییم که به چنین انسانی ناظر می باشیم نه خود انسانی که این احتمال را می دهد حکم به منجزیت این احتمال محتمل الحجیة می کند یعنی از شما که این احتمال را مثلا نمی دهید می پرسیم که اگر شخصی احتمال تکلیف بدهد و احتمال حجیت این احتمال را بدهد، آیا عقل حکم می کند به منجزیت این احتمال تکلیف یا خیر؟ شما می گویید که بله عقل حکم می کند. پس دائما کسی که تصدیق به منجزیت این احتمال می کند کسی است که خودش فعلا تفصیلا این احتمال را نمی دهد بلکه در مورد من و شمائی است که ناظر به چنین کسی هستیم و ما نسبت به این شخصِ احتمال دهنده هستیم که حکم و تصدیق قطعی به منجزیت احتمال می کنیم.

این تکلیف استحقاق عقلی عقوبت است یعنی عقوبت چنین شخصی عقلا قبیح نمی باشد.

نه تنها این نظر را پذیرفتیم بلکه در ناحیه عقلاء هم قائل به این نظریه می باشیم.

پس تکلیف مقطوع منجز است نه از آن حیث که مقطوع است بلکه از آن ناحیه که محتمل است. لذا دائما نیاز به معذِّر داریم و دائما این معذر باید شرعی باشد در دایره شریعت، و عقلائی باشد در دایره عقلاء و عرفی[1] باشد در دایره تکالیف عرفیه.

پذیریش این دو مقدمه فقط برای پذیرش منجزیت احتمال در دایره احکام شرعی لازم است اما در دایره عقلاء و عرف نیاز به قبول این دو مقدمه نمی باشد.

[2]چون ما هم تا آخر اصول با تسلم این دو نکته مشی می کنیم ما هم منجزیت احتمال را مطلقا قبول می کنیم.

التنبیه الثالث: القطع و ان لم یکن حجتا و لکن یمنع من حجیة الحجج المعارضة.

تنبیه سوم این است که ما گفتیم که قطع حجت نمی باشد و فقط احتمال منجز می باشد اما قطع اینطور نمی باشد که لا اثر باشد، یک اثری دارد و آن اینکه جلوی حجج را دائما می گیرد یعنی اگر ما قطع به تکلیف فعلی داشته باشیم و اماره بر عدم تکلیف قائم باشد، دیگر آن اماره حجت نمی باشد مثلا ثقه ای گفت که این مایع طاهر است و من قطع به نجاست دارم آن اماره دیگر برای من حجت نمی باشد. همچنین اگر من قطع به عدم تکلیف داشته باشم، اماره ی بر تکلیف دیگر حجت نمی باشد. پس قطع حجت مقابل را از حجیت می اندازد. یعنی شخص قاطع دیگر اماره مخالف ندارد چرا که در سیره عقلاء به اماره ی مخالفِ قطع اخذ نمی کنند. یعنی در عقلاء خبر ثقه، زمانی معذِّر و منجِّز است که قطع بر خلاف نباشد. یعنی در عرف و عقلاء به خاطر آن اثر تکوینی

---

[1] یک مطلبی را به عنوان جمله معترضه استاد فرمودند و آن اینکه ما قائلیم که خداوند قبائح عرفی را مرتکب نمی شود که این ربطی به حسن وقبح عقلی ندارد بلکه فقط قبح و حسن عرفی داریم که این را از کلام به عاریه گرفتیم. ما هیچ زمانی پیش نمی آید که امکان عقلی خطاء قطع را از او بگیریم مگر اینکه امکان خطائش منجر به استحاله شود. یعنی ممکن است که ما قطع به امری داشته باشیم و فردای قیامت ببینیم که قطع ما خطاء بوده است.

[2] چهارشنبه ۹۵/۰۹/۱۷.

قطع، اماره ای را در مقابل قطع جعل و اعتبار نمی کند اشکال ثبوتی ندارد و اشکال اثباتی ندارد و این اثر باعث می شود که ارتکازی حاصل شود که از دلیل اماریت را استفاده نمی کند. &&&

گفته نشود که قطع که حجت نمی باشد و اماره هم حجت نمی باشد تکلیف چیست؟ در اینجا که شخص قطع دارد، احتمال هم دارد این احتمال است که حجت می باشد و این اماره معذر نمی باشد چرا که قطع بر خلاف اماره داریم. اما اگر قطع بر عدم تکلیف باشد، قطع و اماره حجت نمی باشند و احتمال هم که معذر نمی باشد بلکه سبب القطع است که معذر[1] است البته اگر سبب آن و منشأ آن متعارف باشد، که در تنبیه بعد می آید. و الا عذر جهل مکلف می باشد.

التنبیه الرابع:

اگر در ذهن شریفتان باشد با تسلم حسن و قبح عقلی منجزیت احتمال و به تبع منجزیت قطع را پذیرفتیم. معذیریت قطع چطور می شود؟ مراد از معذریت این است که اگر قطع به عدم تکلیف فعلی دارم آیا این قطع معذر می باشد یا خیر؟ قطع به وجوب نماز جمعه و در لوح واقع نماز جمعه واجب است آیا این قطع بر من معذر می باشد یا خیر؟

ما ها قائلیم قطع معذر نمی باشد. می رویم سراغ منشأ قطع. قطع دو قسم است تارة منشأ آن معذِّر است و تارة منشأ آن معذر نمی باشد. مثلا مایعی است که شک در طهارت و نجاست آن دارم. که اگر نجس باشد حرمت فعلی دارد و اگر نجس نباشد حرمت فعلی ندارد. فرضا فی الواقع نجس است و من استخاره می کنم و قطع پیدا می کنم به طهارت. این قطع و منشأ آن معتبر نمی باشد. لذا اگر شرب کردم مستحق عقوبت می باشم بر تکلیف مقطوع العدم. اما اگر پنج نفر فرد ثقه خبر به طهارت دادند و من قطع به طهارت پیدا کردم و عدم حرمت فعلی شرب این مایع و در واقع نجس بود و

[1] دقت کنید که سبب القطع نمی تواند منجز باشد و دائما معذر است چرا که در جایی که احتمال منجز است، دیگر نکته ای ندارد که عقلاء و عرف در عرض آن، سبب القطع را هم حجت قرار دهند.

حرمت فعلی داشت معذر من چه می باشد؟ معذر من قطع من نمی باشد بلکه منشأ این قطع می باشد که اخبار پنج نفر ثقه است.

ما که حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی طاعت را تسلم کردیم فقط در دایره منجزیت، حجیت را قبول کردیم اما این احتمال و قطع نمی توان معذر باشد. در ما نحن فیه که به استخاره قطع برای او حادث شد، احتمال تکلیف فعلی را نمی داد که منجز او نسبت به تکلیف فعلی، احتمال باشد اگر احتمال اجمالی داشته باشد حتی در دایره مقطوعات آن احتمال اجمالی می شود منجز و اگر آن احتمال در دایره مقطوعاتش نباشد، جهل او می شود معذر. &&& حالت ذهنی ما در جمع بین قطع و احتمال گوش داده شود.

هذا تمام الکلام فی المقام الثانی.

المقام الثالث: فی ذاتیة حجیة القطع.

مشهور علمای ما حجیت قطع را پذیرفتند یعنی معذر و منجز می دانند ما معذریت را قبول نکردیم و منجزیت را از باب احتمال قبول کردیم. این سوال را مطرح کرده اند که آیا این حجیت ذاتی است یا خیر؟ مراد مشهور از ذاتی چه می باشد؟

ذاتی سه معنا دارد که دو معنا از منطق است و یک معنا را اصولیها اضافه کرده اند.

ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس که سه تاست جنس و فصل و نوع.

مثلا حیوانیت انسان ذاتی است چون جنس است و ناطقیت انسان ذاتی است چرا که فصل است و انسانیت زید ذاتی است چرا که نوع زید است.

دوم ذاتی باب برهان است. ذاتی باب برهان یعنی لوازم ذات و ماهیت یک شیء در قبال لوازم وجود یک شیء هر شیئی که ذاتی و وجودی دارد نسبت به ذات و وجود هر کدام لوازمی دارد. این تفسیر مشهور از ذاتی باب برهان می باشد اما تفسیر دیگری هم است که کاری نداریم. مثالش زوجیت برای اربعه است که از لوازم ذات اربعه است چه وجود شود به وجود عینی یا ذهنی چرا که لازم ذات است نه لازم وجود.

لازمه وجود مثل وحدت لازمه وجود است نه ذات لذا هر نوعی را در نظر بگیرید این وحدت لازمه وجودش است.

قسم سوم که اصولیها اضافه کرده اند که لازمه ماهیت موجود در خارج است بخلاف قسم دوم که لازم ماهیت است مطلقا چه در ذهن و چه در خارج. این قسم سوم را اسمش را می گذاریم ذاتی اصولی. مثل حرارت برای نار که نار از اجسام است که این نار داغ است &&& که لازم ذات موجود در خارج است که اگر در ذهن موجود شود دیگر داغ نمی شود. یک مثلا دیگر برودت برای ماء آب جسم است و بارد است یعنی فاقد حرارت است این لازمه ماهیت در خارج است اگر در ذهن تصور شود دیگر بارد نمی باشد.

ذاتی این سه معنا را دارد.

در علم اصول وقتی می گویند حجیت برای قطع ذاتی است کدام یک از سه معنا مراد است؟ معنای سوم یعنی قطع موجود درعالم خارج این اقتضاء منجزیت و معذیریت را دارد و معذریت و منجزیت آن، نیاز به جعل و اعتبار ندارد. این منجزیت و معذریت یا منجزیت فقط برای قطع مثل حرارت و برودت برای نار است. در مباحث بعدی خواهد آمد که حجیت برای قطع نظیر حرارت برای نار است که لازمه ای است که لا ینفک است یا خیر مثل برودت از ماء است که ینفک است. می توانید ماء را حرارت دهید و برودت را از او بگیرید.

روی مسلک ما حجیت و منجزیت احتمال بگوییم ذاتی به این معنای سوم است، مشکلی ندارد که یک از افراد احتمال قطع است. &&&

اما خود این اقسام ثلاثه و قسم ثالثه محل اشکال است اما به درد ما نمی خورد &&مقداری که مهم است جعلی نمی باشد اما نه اینکه از قبیل برودت یا حرارت است یعنی منجزیت و معذریت امران واقعی می باشند نه امران حقیقی که یا واقعی واقعی می

باشند یا واقعی اعتباری. منجزیت برای احتمال، امر واقعی واقعی است مثل مالیت یک قطعه طلا نه مالیت یک قطعه اسکناس.

هذا تمام الکلام فی المقام الثالث.

[1]المقام الرابع: امکان الردع عن القطع.

بعد از پذیرفتن حجیت قطع یا از باب خود قطع یا از باب حجیت احتمال آیا مولا می تواند از عمل به قطع ردع کند؟ یعنی آیا شارع می تواند این قطع را از حجیت ساقط کند و ترخیص دهد؟ یعنی به عبارت دیگر قطع را از منجزیت بیاندازد؟

علمای اصول به این ترتیب بحث کرده اند که اول در حجیت آن بحث کرده اند و گفته اند که منجز و حجت است و بعد بحث کرده اند که این حجیت ذاتی است یا جعلی و اعتباری که تمام کسانی که قائل به حجیت قطع بما هو قطع شده اند، این حجیت را ذاتی دانسته اند. بعد بحث کرده اند که در این صورت که حجت است و این حجیت ذاتی است آیا شارع می تواند از این حجیت جلوگیری کند و این حجیت را الغاء کند یا خیر نمی تواند؟

به عبارت دیگر حجیت قطع حجیت تنجیزی است که قابل بر داشت نمی باشد یا خیر تعلیقی می باشد و می توان حجیت را از آن گرفت؟ ما هم که حجیت قطع را از باب احتمال قبول کردیم[2] این حجیت را ذاتی دانسته ایم لذا این بحث می شود که آیا می تواند شارع ردع از این حجیت کند و ترخیص دهد یا خیر؟ به این صورت که مثلا در جایی که من قطع پیدا کردم بر صوم شهر رمضان شارع ترخیص دهد اما در جایی که اماره بر تکلیف باشد، ترخیص ندهد. آیا این ممکن است؟ آیا شارع می تواند از تکلیف مقطوع ردع کند به عبارت دیگر شارع می تواند در عمل به تکلیف فعلی مقطوع ترخیص دهد؟

---

[1] شنبه ۹۵/۰۹/۲۰.

[2] بنا بر تسلم حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت عقلی.

مشهور و شاید بتوان گفت تمام علمای اصول ما قائل شده اند که ردع محال است. اما علمای ما دو دسته شده اند: یک دسته گفت اند که استحاله آن ثبوتی است یعنی ثبوتا مستلزم محال است که این دسته همه علماء ما باشند الا یک نفر. یک نفر که مرحوم آقای صدر باشند، قائل شده اند که محذور اثباتی است نه ثبوتی یعنی هیچ محذور ثبوتی ندارد اما یک مشکل اثباتی دارد و آن اینکه این ردع قابل ایصال به قاطع تکلیف فعلی نمی باشد لذا ایشان این محذور را اثباتی دانسته اند.

نظیر محذوری که در باب غافل گفته اند که شارع نمی توانند تکلیف را به غافل برساند و لغو است.[1]

دقت کنید الان بحث امکان آن است که آیا معقول است یا خیر اما آیا واقع شده است یا خیر فعلا محل بحث ما نمی باشد.

ادلة القائلین بالاستحالة ثبوتا:

وارد می شویم در ادله قائلین به استحاله ثبوتی و بعد دلیل قائل استحاله اثباتی.

در مجموع چهار دلیل است که سه دلیل استحاله ثبوتی است و یک دلیل هم دلیل استحاله اثباتی است.

الدلیل الأول: أن الذاتیة معناها عدم امکان الردع بالبداهة.

در دلیل اول گفته شده است که این دلیل و وجهش بدیهی است چرا که حجیت قطع ذاتی است، و معنای امکان ردع شارع عدم ذاتیت است چرا که ذاتی از ذات لا ینفک است لذا واضح است که ذاتی قابل الغاء نمی باشد و الا که ذاتی نمی باشد.

مناقشة: أن ذاتیة الحجیة للقطع من قسم الثالث الممکن انفکاکها کالبرودة للماء.

این بیان درست نمی باشد چرا که ذاتی سه معنا داشت ذاتی به معنای اول و ذاتی به معنای دوم لاینفک است اما ذاتی به معنای سوم که قبول انفکاک می کند. ذاتی به

[1] البته عین همین بحث در مورد جاییکه قطع به عدم تکلیف داریم، بحث می شود که آیا شارع می تواند که جعل احتیاط کند بر خلاف این قطع یا خیر اما عمده بحث در مورد قطع تنجیزی می باشد.

معنای سوم عبارت بود از مقتضای ذات موجود که این اقتضاء می تواند به نحو علیت باشد یا به نحو متقضی باشد اگر به نحو علیت باشد قابل انفکاک نمی باشد اما به نحو متقضی قابل انفکاک می باشد. مثل ذات نار، که اقتضاء حرارت را دارد به نحو علیت بخلاف ماء که مقتضی برودت است به نحو غیر عِلّی یعنی اگر دست بزنی سرد است اما اینطور نمی باشد که حرارت را قبول نکند خیر اگر حرارت دهی برودت را رها می کند و حرارت را قبول میکند لذا برودت را می توان از آن الغاء کند.

وزان حجیت به قطع وزان برودت است به ماء.

الدلیل الثانی للمرحوم الخوئی: أن امکان الردع موجب للتضاد أو الإعتقاد به المستحیلین.

دلیل و وجه دوم از مرحوم خوئی می باشد.[1]

ایشان فرمودند که اگر شارع ترخیص دهد در مخالفت تکلیف مقطوع فعلی یا در آن تضاد است یا اعتقاد به تضاد و هر دو محال است.

مثلا من قطع دارم به وجوب روزه شهر رمضان بر خودم اگر مولا به من ترخیص دهد در ترک روزه رمضان یا تضاد است یا اعتقاد به تضاد.

کی تضاد حاصل می شود؟ زمانی که قطع من مصیب به واقع است به این صورت که لازم می آید که صوم هم واجب باشد و هم واجب نباشد و مباح باشد. یا قطع من خطاء است در اینجا اگر بر من ترخیص دهد اعتقاد به تضاد حاصل می شود هم متعتقد شوم که صوم رمضان واجب است و هم اعتقاد به اباحه صوم در شهر رمضان داشته باشم. می دانید که در نظر کسی که تضاد محال است اعتقاد به تضاد هم محال است چرا که خودش صغرای استحاله تضاد است لذا اعتقاد به تضاد یعنی در آن واحد هم اعتقاد داردکه تضاد محال است و هم بخاطر اینکه الان که اعتقاد به تضاد دارد و این صغرای تضاد می باشد، یعنی قائل است که تضاد محال نمی باشد چرا که فرض این است که اعتقاد به تضاد دارد.

---

[1] مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۶. جزء مجموعه آثار.

این هم بیان مرحوم خوئی بر استحاله.

مناقشة: أن المحال، الترخیص الواقعی لا الظاهری و ردع الشارع من قسم الظاهری.

این فرمایش تمام نمی باشد.

یک مقدمه گفته شود.

یک ترخیص واقعی و یک ترخیص ظاهری داریم فرق بین این دو بیان شود و بعد بیان مرحوم خوئی.

ترخیص واقعی ترخیص در فعل است مثلا ترخیص بدهد در شرب ماء یا اکل در خبز. این ترخیص واقعی است.

ترخیص ظاهری معنایش این است که مولا ترخیص بدهد در مخالفت یک تکلیف حالا آن تکلیف احتمالی است یا مقطوع باشد مثلا خداوند بر من واجب می کند صوم را اما به من ترخیص در ترک صوم نمی دهد اما یک ترخیص طولی می دهد می گوید که به تو اذن می دهم که با آن تکلیف فعلی مخالفت کنی حالا این تکلیف فعلی می تواند احتمالی باشد یا قطعی باشد که در این صورت تکلیف از فعلیت ساقط نمی شود. مثلا مولای عرفی که می گوید که من بر تو تکلیف می کنم روزه بگیری و اذن در مخالفت هم می دهد این ترخیص ظاهری است. ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی احتمالی یا مقطوع را ترخیص ظاهری می گوییم.

حالا مناقشه در کلام مرحوم خوئی.

بحث ما در ترخیص ظاهری است یعنی من قطع دارم که روزه شهر رمضان واجب است و این قطع من مصیب است و اذن در ترک نداده است بلکه به من اذن در مخالفت داده است نه به عنوان ترک صوم بلکه به عنوان ترخیص در مخالفت. فرق بین این دو این است که طلب فعلی با اذن ترک جمع نمی شود اما طلب می کند و دست از طلب بر نمی دارد و اما اذن در مخالفت می دهد. لذا در عین حالی که طلب فعل داده است، اذن در مخالفت هم داده است. اصلا در جمع بین حکم ظاهری و واقعی که مرحوم آخوند

قبول نکرده اند و تصرف کرد و تکلیف را از فعلیت انداخت اما بقیه که قبول کرده اند به این نکته بوده است که یک طلب دارد و یک ترخیص در مخالفت نه ترک فعل.

اذن در مخالفت نه تنها تنافی با طلب ندارد بلکه موید طلب است چرا که تا طلبی نباشد، اذن در مخالفت معنا ندارد این را همه قبول کرده اند و فقط مرحوم صدر در مورد تکلیف فعلی مقطوع قبول نکرده است بخاطر محذور اثباتی.

خوب در اینجا طلب صوم کرده است اما اذن در ترک صوم نداده است بلکه اذن در مخالفت می دهد که این هم اثر دارد و آن اینکه مولا دست از طلبش بر نمی دارد و لکن تکلیف به مرحله تنجز نمی رسد با این که فعلی است.

در اذن در ترک یعنی شما طالب نمی باشی و نمی شود که انسان هم طالب باشد و هم طالب نباشد، اما در اذن در مخالفت شما طالب هستی و اذن در مخالفت شما موید این طلب می باشی چرا که اگر طلبی نباشد، اذن در مخالفت دیگر معنا ندارد.

نظیر این که یکدفعه می خواهی پایت را دراز کنی و مولا اجازه می دهد که دراز کنی این دیگر هتک نمی باشد. اما یکبار مولا به تو اذن می دهد که سیلی به او بزنی. این هتک است و این اذن هتک را بر نمی دارد اما دیگر مولا نمی تواند او را عقاب کند یعنی هتک فعلی است اما منجز نمی باشد.

در ما نحن فیه بعد از اذن دیگر نمی تواند عبد را عقوبت کند. علمای اخباری گفته اند که شارع اذن داده است در مخالفت با قطع به تکلیف فعلی که مقدمات قطع آن مقدمات عقلی بوده است.

لذا صوم و نماز واجب است اما در صورت ترک شارع نمی تواند او را عقاب کند چرا که اذن در مخالفت تکلیف را از تنجز می اندازد، پس اذن در مخالفت اذن در ترک است نه به عنوان اینکه طلبی نمی باشد خیر طلبی است تمام برائت هم چیزی جز ترخیص در مخالفت نمی باشد.

لذا استحاله ای نمی باشد چرا که تضادی در کار نمی باشد.

الدليل الثالث المستفاد من كلمات الميرزا و المرحوم الخوئی: أنه اذن فی المعصية او التجری.

وجه و دلیل سوم در کلمات مرحوم میرزا و خوئی در غیر این بحث آمده است.

ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع لغو است و محال است. اگر این قطع من مصیب باشد ترخیص در معصیت داده است و اگر خاطئ باشد، ترخیص در تجری است. این ترخیص در معصیت و تجری که قبیح است، ترخیص در قبیح می باشد، و ترخیص در قبیح هم، عقلا قبیح است. فرض این است که صدور قبیح از خداوند محال است.

مناقشة: أن الترخيص مزيل التنجز و الحجية المقوِّمين للمعصية و التجری.

جواب آن در دلیل دوم آمده است.

معصیت عبارت است از مخالفت تکلیف فعلی منجز. تجری عبارت است ازمخالفت با حجت.

خوب در اینجا نه معصیت لازم می آید و نه تجری. من قطع به وجوب صوم رمضان بر خودم پیدا کردم، مولا در مخالفت با این تکلیف مقطوع فعلی ترخیص می دهد، با ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی صوم، تکلیف فعلی به مرحله تنجز نمی رسد یعنی این ترخیص دیگر نگذاشت که تکلیف منجز شود، لذا مخالفت با تکلیف منجز نشد لذا معصیت نمی باشد.

خوب از آن طرف منجزیت و حجیت قطع معلق بر عدم اذن در مخالفت می باشد یعنی اقتضائی به نحو غیر علی است، لذا تا اذن در مخالفت داد، دیگر حجت نمی باشد و مخالفت با آن، مخالفت با حجت نمی باشد، چرا که با اذن دیگر قطع بر من حجت نمی باشد لذا مخالفت با حجت نمی باشد.

ثمره اینکه اذن در مخالفت می دهد نه اذن در ترک این است که در صورت اول در صورت مخالفت ترک واجب کرده است اما در صورت دوم ترک مباح است.

این سه دلیل عمده برای اینکه ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع عقلا و ثبوتا محال است. این ادله را مرحوم صدر هم باطل می دانند.

[۱]مرحوم صدر می گویند فقط یک محذور اثباتی دارد.

دلیل الإستحالة اثباتا من المرحوم الصدر: عدم امکان إیصاله الی القاطع.

وجه چهارم که محذور را اثباتی می داند از مرحوم صدر می باشد.[۲]

مرحوم آقای صدر قائل است که اگر شارع در مخالفت تکلیف مقطوع ترخیص دهد محذور ثبوتی ندارد و تنها محذور یک محذور اثباتی است و آن اینکه این ترخیص را هیچ زمانی نمی تواند به انسان قاطع برساند.

در مبحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی نظریه ایشان مفصلا خواهد آمد اما اینجا مختصرا و مجملا کلام ایشان را بیان می کنیم:

ما تزاحم را در سه مرحله داریم: اول مرحله ملاک، دوم مرحله امتثال و سوم مرحله حفظ الملاک.

تزاحم در مرحله «حفظ الملاک» این است که شارع مقدس نمی تواند ملاکهای خودش هم ملاکات لزومی و هم ملاکات ترخیصی را با هم حفظ کند باید یکی از ملاکها را فدای دیگر ملاکها کند لزومی را فدای ترخیصی یا بالعکس. شارع نگاه می کند به تکالیف مقطوعه خودش یعنی تکالیفی که مکلفین به آن قطع دارند شارع به این تکالیف مقطوعه تا روز قیامت نگاه می کند و می بیند که در این تکالیف مقطوع دو دسته از ملاکات وجود دارد یکی جایی که قطع به واقع اصابت کرده است در آنجا مولا ملاک لزومی دارد و یک قطعی که به واقع اصابت نکرده است شارع در آنجا ملاک ترخیصی دارد. بعد می بیند که ملاکهای ترخیصی برای او اهم است چرا که مثلا از نظر کمیت تعدادش خیلی بیشتر از ملاکات لزومی است یعنی می بیند که شصت درصد این

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۰۹/۲۱.

[۲] بحوث ج ۴ ص ۳۴.

قطعها خلاف واقع است شارع می خواهد که ملاکهای ترخیصی حفظ شود و ملاکهای لزومی فدای ملاکهای ترخیصی شود. در اینجا شارع اذن می دهد در مخالفت تکلیف مقطوع می گوید که «یا ایها الناس» که شما مأذونید که در تکالیف مقطوعه شما مخالفت کنید. فایده این ترخیص این است که ملاکهای ترخیصی حفظ می شود.

تا اینجا مرحوم صدر می فرمایند مشکلی نمی باشد. مشکله کجا پیدا می شود؟ مشکله اینجاست که این ترخیص قابل ایصال[1] به مکلف قاطع نمی باشد چرا که هر کسی که قطع دارد مثلا من قطع دارم که حج وجوب فعلی دارد نفس همان زمان که قطع به وجوب فعلی حج دارم، یقین دارم که این قطع من مصیب به واقع هم است. خوب من می دانم که شارع که این ترخیص را داده است، این ترخیص برای کسانی است که قطعشان مصیب نمی باشد لذا ترخیص داده است تا ملاک ترخیصی آنها حفظ شود. لذا من می دانم که این خطاب ترخیصی مولا لفظا شامل من می شود اما روحا و لبا بخاطر اینکه قطع خود را مصیب به واقع می بینم شامل خود من قاطع نمی شود لذا اعتقاد من این است که این خطاب برای من نمی تواند معذر شود. از باب اینکه این حال همه قاطعین است. لذا مولا نمی تواند این ترخیص را به عباد خودش برساند.

دقت کنید فرض در کلام مرحوم صدر این استکه شخص ملاک را می داند.

این ما حصل فرمایش مرحوم صدر می باشد.

پس مشکل در نظر ایشان اثباتی و عدم امکان ایصال است.

مناقشة: علم المکلف بأن القطاع یعقدون اصابة قطعهم و لا سبیل للشارع الا الترخیص للمصیب و غیره، سبب للإعتقاد بشمول الترخیص لهم.

ما اعتقاد داریم که این ترخیص کاملا قابل ایصال است. درست است که هر قاطعی قطع دارد که این قطعش مصیب به واقع است این درست است. اما قاطع می داند که

[1] ایصال یعنی این که مکلف متوجه شود که این خطاب شامل حال او می شود.

شارع مقدس برای حفظ ملکات ترخیصی اش راهی ندارد جز این که واقعا ترخیص در مخالفت بدهد هم به قطع مصیب و هم به قطع خاطئ. من قطع دارم به وجوب حج و اصابه این قطع به واقع اما می دانم که شارع ترخیص به من هم داده است چرا که چاره ای ندارد جز این راه که به همه ترخیص دهد و همین یک راه را دارد برای حفظ ملاکات ترخیصی اش. لذا من مخالفت می کنم با قطع خودم. به عبارت روشنتر من که قطع دارم به اصابه قطعم می دانم که همه قاطعین مرکب هم که قطعشان خطاء است این قطع را دارند می دانم شارع با این ترخیص هفتاد درصد از ملاکات خودش را حفظ می کند که مهمتر است از حفظ اغراض سی در صدی خودش چرا که فرض این استکه هفتاد درصد خاطئ می باشند. لذا خطاب را شامل خودم هم می دانم.

موید بر این مطلب وجدان عرفی شما است مولا زید است و عبد عمرو است زید به عبدش می گوید این تکالیفی که به تو می دهم ترخیص در مخالفت با مقطوعش را می دهم اما در جایی که منجز و حجتش غیر قطع است، باید اطاعت کنی این مشکلی دارد؟! خیر. چون دیده است که اگر این طور ترخیص دهد عبد دچار وسواس نمی شود. یا می داند که عبدش سریع القطع و اکثر قطعهایش هم خاطئ است لذا ترخیص در مخالفت می دهد.

نکته این استکه غرض مولا زمانی حاصل می شود که به مصیب واقعا ترخیص دهد چرا که اگر به مصیب ترخیص ندهد چون همه خود را مصیب می دانند، عملا هیچ فایده ای ندارد.

ملاک ترخیص همین مقدار که آزاد باشند در عمل نکردن،[1] حاصل می شود. و لو صدر درصد هم موافقت کنند همین آزاد بودن ملاک دارد. خوب وقتی محذور اثباتی نباشد، محذور ثبوتی هم نمی باشد.

[1] نه اینکه مخالفت بر آنها واجب باشد.

لذا نتیجه بحث این شد که هیچ محذور ثبوتی و اثباتی در ردع از عمل به تکلیف مقطوع نمی باشد.

نتیجه این ترخیص این است که تکلیف فعلی مقطوع به حد تنجز نمی رسد چرا که حجیت قطع تعلیقی می باشد.

از این مبحث در علم اجمالی هم استفاده می کنیم انشاء الله.

لذا ما با اینکه حجیت قطع را ذاتی می دانیم از باب احتمال در عین حال قائلیم در ردع از عمل به آن و الغاء حجیت محذوری ثبوتی و اثباتی نمی باشد.

المقام الخامس: فی اختصاص حجیة القطع بالقاطع.

ما گفتیم قطع حجت است حال یا از باب قطع و یا از باب احتمال.

این را دقت کنید که وقتی می گوییم حجت است فقط نسبت به یک نفر حجت است و آن خود قاطع است.

در نظر مشهور وقتی برای زید قطعی پیدا می شود یا این قطع متعلق به یک تکلیف فعلی است که این حجت و منجز است مثلا قطع می کند که حج برخودش واجب است یا متعلق به تکلیف فعلی نمی باشد اما مرتبط به یک تکلیف فعلی است مثل اینکه مکلف نسبت به حج قطع به وجوبش ندارد اما ثقه ای به زید می گوید که حج بر تو واجب است در اینجا در نظر مشهور این خبر ثقه حجت است چرا حجت است چون قطع دارد به حجیت این خبر نسبت به خودش در نظر علمای ما وزان خبر ثقه به قطع وزان آب است به نمک یعنی حجیت خبر ثقه حجیت بالعرض است و حجت بالذات مال آن قطعی است که به حجیت ثقه تعلق گرفته است. پس باید قطعش یا به تکلیف فعلی تعلق گیرد یا به مرتبط به تکلیف فعلی. &&&

این ها را مشهور گفته اند.

ما چون حجیت قطع را از باب احتمال می دانیم اگر قطع پیدا کرد به وجوب حج منجز آن قطعش است اما اگر خبر ثقه قائم شد بر وجوب و من قطع به حجیت خبر ثقه

پیدا کردم، منجز من می شود خبر ثقه و فقط نقش بازدارندگی را دارد &&& که اصول عملیه را مانع از جریان می شود.

&&& سوال آقای فتاحی.

آن احتمال و قطع می شود منجز اما همیشه توجه کنید احتمال و قطع که منجز است فقط و فقط به یک نفر منجز است آن هم نسبت به قاطع و معقد لذا این زیاد اشتباه می شود گفته می شود که زمانی که کلینی صدها روایت از سهل بن زیاد نقل کرده است قطع پیدا می کنیم که یا قاطع یا مطمئن به وثاقت او بوده است، فرض کنیم که این بیان درست باشد فی نفسه که درست هم نمی باشد. خوب قطع کلینی و اطمینان او به چه درد من می خورد؟!

لذا اگر ثقه ای گفت این آب نجس است این قول بر من حجت است یا گفت طاهر است این قول او حجت است اما اگر ثقه ای گفت که نمی گویم این ماء طاهر یا نجس است اما خبر دهد از قطع خودش به طهارت یا نجاستِ این ماء؛ این قول او بر ما حجت نمی باشد. قطع او به درد خودش می خورد.

یا مجتهدی می گوید که افتاء به فلان تکلیف نمی کنم اما خبر می دهم که اعتقاد من این استکه این عمل واجب یا حرام است، این قول او حجت نمی باشد.

لذا قطع بما هو احتمال یا قطع فقط بر شخص قاطع حجت می باشد و بس.

[1]المقام السادس: معنیان آخران لحجیة القطع.

ما گفتیم که معنای حجیت قطع به معنای منجزیت است و بعضی گفته اند منجز و معذر است.

دو معنای دیگر برای حجیت قطع گفته اند:

[1] دوشنبه۹۵/۰۹/۲۲.

المعنى الأول: الكاشفية.

یک معنای دیگر برای حجیت گفته اند که عبارت باشد از «کاشفیت» وقتی می گویید که حجیت قطع ذاتی است یعنی این کاشفیت ذاتی قطع است نمی توانید از قطع کاشفیت و ارائیه و طریقیة را بگیرید قطع عین طریقیت و ارائیه و کاشفیت است.

مناقشة: ما المراد من الكاشفية؟ إن كان بمعنى:

مراد از کاشفیت یکی از سه معنا است:

الكاشفية الواقعية: واضح البطلان للوجدان بكون كثير القطع خاطئا.

اگر «ارائه واقعی از واقع» معنای کاشفیت است به این معنا که حقیقتا واقع را معلوم می کند. این واضح البطلان است. چرا که کثیری از قطها جهل مرکب است و این واضح است کثیری از غیر مسلمانها می گویند که پیغمبر، پیغمبر نمی باشد و مسلمانها اعتقاد خلاف این را دارند نمی شود که هر دو درست باشد.

پس بنابراین اینطور نمی باشد که هر قطعی واقع را نشان دهد. اگر نگوییم اکثر قطعها، کثیری از قطعها جهل مرکب و خلاف واقع است.

طبق این معنا، قطع دیگر مصیب و غیر مصیب تقسیم نمی شود قطع به لحاظ واقع و قاطع دائما مصیب است.

الكاشفية و الإرائية اعتقادا: لا فائدة لها.

اگر کم اینکه بعضی گفته اند مراد از کاشفیت ارائه واقع است اعتقادا یعنی در اعتقاد قاطع قطعش دائما واقع را نشان می دهد.

به این معنا درست است یعنی در اعتقاد قاطع این قطع او مصیب است اما خوب این معنا چه اثری و فایده ای دارد؟ چه ارزشی دارد چرا که اعتقاد او که واقع را عوض نمی کند تمام جهلهای مرکب قاطع مصیب نمی باشد نه ارزش معرفتی دارد و ارزش تنجیزی هم ندارد که بر می گردد به همان بحثهای قبل.

طبق این معنا قطع به نسبت به قاطع دائما مصیب است اما به نسبت به واقع یا مصیب است یا غیر مصیب.

الحکایة و الناظریة من ورائه: القطع مشترک فیها مع الظن و الاطمینان و الاحتمال التی لا یقولون بحجیتها من باب الکاشفیة.

احتمال سومی که در معنای کاشفیت می دهیم، حکایت گری می باشد نه معنای ارائه یعنی هر قطعی از وراء خودش حکایت دارد اعم از اینکه این حکایت مطابق با واقع باشد یا خیر. یعنی ناظر به خارج است چرا که قطع یک تصدیق است و هر تصدیقی ناظر به وراء خودش می باشد شما وقتی تصدیق دارید که الان روز است این دیگر ناظر به خود تصدیق نمی باشد بلکه ناظر به عالم خارج است.

ناظر به امری وراء تصدیق می باشد.

اگر این معنا مراد باشد ظن و اطمینان و احتمال هم اینطور است با اینکه شما قائل به حجیت اینها از باب کاشفیت نمی باشید و حجیت اینها را در صورت قول به حجیة جعلی می دانید یعنی بدون جعل حجت نمی باشد با اینکه کاشفیت هم دارند. تنها فرقشان در جزمی و غیر جزمی بودن است اما از جهت حکایی هیچ فرقی بین اینها نمی باشد. جزم هم همان حالت نفسانی است تصدیق تارة جزمی و تارة غیر جزمی است.

خوب این که می گویند که قطع از باب کشف حجت است از این سه معنا خارج نمی باشد. به هر یک از این سه معنا باشد به درد ما نمی خورد و درست نمی باشد. چرا که طبق معنای اول اصلا کاشف نمی باشد و معنای دوم هم اگر به تنجیز برنگردد فایده ای ندارد و معنای سوم هم که مختص به قطع نمی باشد.

المعنی الثانی للحجیة: وجوب الإطاعة العقلی عن القطع.

معنای دوم از حجیت که این معنا از کلمات آخوند بیشتر استظهار می شود وجوب اطاعت عقلی از قطع می باشد. وقتی می گوییم قطع حجت است یعنی عقلا واجب است که از قطع پیروی کنیم البته جایی که جای تبعیت است مثلا قطع به دیوار بودن این

شیء تبعیتی به دنبال ندارد اما اگر قطع به پیروی این قانون پیدا کردم اینجا عقل حکم می کند به وجوب تبعیت از قطع.

وجوب پنج معنا دارد: عقلی عملی و عقلی نظری و عقلائی و عرفی و شرعی. مراد ایشان از وجوب عقلی، عقلی عملی است یعنی تبعیت حَسَن و مخالفت قبیح به است حکم عقل عملی.

پس بنابراین عقلا واجب است که از قطع پیروی کنیم. حال که می گوییم قطع حجت است یعنی یجب المتابعة للقطع عقلا که این به تنجیز عقلی ربطی ندارد.

المناقشة: لا ملازمة بین وجوبها و قبح العقوبة المقوم لمعنی الحجیة.

دقت کنید که اگر هم قائل شویم متابعت از قطع عقلا واجب است به معنای حجیت نمی تواند مد نظر فقیه باشد چرا که ما دو چیز داریم فعل عبد و یکی فعل خداوندی. فعل عبد عبارت است از اطاعت و معصیت نسبت به خداوند. فعل خداوندی هم عقوبت عبد است بر مخالفت. یک بحث مربوط به فعل عبد است که آیا عقلا واجب است اطاعت از خدا یا خیر؟ یک بحث هم مربوط به فعل خداوندی است که آیا عقوبت خداوند نسبت به عاصی[1] قبیح است یا خیر؟ پس دو فعل است فعل عبد و فعل خداوندی.

آنچه که برای اصولی مهم است دومی است خوب بین دومی و اولی هم ملازمه ای نمی باشد چه بسا ممکن است که اطاعت واجب باشد، در عین حال در صورت مخالفت عقوبت هم قبیح باشد مثل اینکه عقوبت لغو باشد[2]. لذا نمی توان از اثبات وجوب

---

[1] عصیان دو معنا دارد: یکی معنای مصطلح و اخص که مخالفت با تکلیف منجز است و یک به معنای اعم که به معنای مخالفت است.در اینجا معنای دوم مراد است چرا که هنوز داخل در بحث منجزیت می باشیم و هنوز آن را اثبات نکردیم باید معنایی کنیم غیر منجز را هم بگیرد.

[2] به همان بیانی که بعد از پذیرش دو مقدمه حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت عقلی، گفتیم که در حد اقتضاء است اگر عقوبت بخاطر تشفی است، خود با ایجاد علم به عقوبت حاصل می شود نیاز به عقوبت واقعی نمی باشد و امثال ذلک یا حتی قائل بشویم که علت است نه اقتضاء در مقام عقوبت شخص مجنون شود.

اطاعت به عدم قبح عقوبت در مخالفت رسید. اگر لغو باشد اطاعت عبد واجب است اما عقوبت خداوندی لغو می باشد.

اصلا برای فقیه وجوب اطاعت خداوندی مهم نمی باشد، اگر هم بحثی شود مقدمه ای است برای ورود به بحث است مهم این استکه عقوبت الهی قبیح است یا خیر. اگر قبیح نباشد یعنی منجز است و استحقاق می آورد.

پس ما حصل بحث شد که بحث ما در حجیت قطع، بحث در منجزیت قطع است اگر قطعی به تکلیف تعلق بگیرد آیا آن تکلیف منجز می شود یا خیر؟ اما بحث اول که آیا اطاعت عبد از خداوند عقلا واجب است یا خیر ربطی به فقه و اصول ندارد یک بحث کاملا کلامی است نه اصولی فقیه دنبال اطاعت خداوندی نمی باشد، فقیه فقط و فقط دنبال این است که چوب نخورد تا حدی که اگر بتواند کاری کند که با معصیت هم چوب نخورد آنکار را می کند. فقیه دنبال اعتقادات نمی باشد و اطاعت و معصیت بحثی اعتقادی است و ربطی به فقیه ندارد.

خلاصه: پس قطع منجز است از باب احتمال اما معذر نمی باشد و این منجزیت ذاتی است نه جعلی اما این ذاتی بودن به معنای مقتضای ذات موجود به نحو مقتضی است نه علیت بنابراین شارع مقدس می تواند از قطع الغاء حجیت بکند.که بعد از الغاء حجیت دیگر قطع به تکلیف حجت نمی شود. خود مولا می تواند جعل معذر کند هم برای قاطع و ظان و محتمل ما معتقدیم حقیقت معذر ترخیص شارع در مخالفت است و قائل شدیم شارع مقدس در موارد احتمال تکلیف، ترخیص داده است. خوب اگر در قیامت مشخص شود که ترخیص داده است که هیچ اما اگر مشخص شود که ترخیص نداده است ما می شویم عبد قاصر و عقوبت شخص قاصر را قبیح می دانیم عقلا. اما در شریعت ترخیص داده است یا خیر؟ ظاهرا در شریعت موردی را نداریم ترخیص داده باشد بله در بعضی از مواردِ علم اجمالی ترخیص در مخالفت داده است.

جهل عن قصور را معذر می دانیم. غفلت با قصور و تقصیر جمع می شود.

این تمام کلام فی الجهة الاولی فی حجیة القطع که در شش مقام بحث کردیم.

هذا تمام الکلام فی المقام السادس و تمام الکلام فی الجهة الأولی فی القطع.

الجهة الثانیة: فی التجری.

ما وقتی قطع به تکلیف فعلی پیدا می کنیم و با آن قطع مخالفت می کنیم و قطع داریم که این مایع خمر است یعنی قطع می کنم به حرمت شرب این مایع در مخالفت با این قطع یا عاصی می باشم در صورتی که قطعم مصیب باشد و یا متجری می باشم در جائیکه قطعم خاطئ باشد.

مقدمة فی تعریف المعصیة و التجری:

پس تعریف معصیت و تجری چه می باشد تعریفی می کنیم که شامل موارد غیر قطع هم شود:

تعریف المعصیة: مخالفة التکلیف المنجز.

مخالفت با تکلیف منجز می شود معصیت

تعریف التجری: المخالفة العملی للحجة من دون مخالفة التکلیف.

مخالفت با حجت بدون مخالفت با تکلیف را تجری می گویند. درست است که بحث تجری را در قطع آورده اند اما در غیر قطع از حجج که عبارت باشد از اماره و اصل عملی هم می آید.

خبر ثقه یا اصل علمی می گوید که این مایع خمر است و در واقع خمر نمی باشد در عین حال اقدام می کند به شرب. این تجری است.

البحث فیه یقع فی مقامات ثلاثة:

در تجری از سه مقام بحث می شود: مقام اول که تجری عقلا قبیح است یا خیر؟ مقام دوم شرعا حرام است یا خیر؟ مقام سوم در قیامت مستحق عقوبت می باشد یا

خیر؟ بعضی از این جهات اصولی نمی باشد اما مسائلی دارد که سیلان دارد که در حکمت و کلام و اصول از آنها استفاده می شود.

المقام الاول: فی القبح التجری عقلا.

اقوال در مسئله سه قول[1] است:

قول اول: اصلا تجری عقلا قبیح نمی باشد. مرحوم شیخ و آخوند گفته اند که عقلا قبیح نمی باشد.

قول دوم: قول جماعتی و لعل قول مشهور باشد مثل مرحوم خوئی و مرحوم صدر که گفته اند که این فعل من که تجری است قبیح است منی که قطع دارم شرب این مایع حرام است این شرب من قبیح است. ولو در واقع شرب ماء کردم اما مثل دروغ گفتن و غیبت کردن قبیح است.

قول سوم: تفصیلی از مرحوم میرزا. ایشان می گویند ما دو قبح داریم قبح فاعلی و قبح فعلی تجری قبح فاعلی دارد اما قبح فعلی ندارد.

انشاء الله بعدا وارد می شویم در کلام میرزا و نقد کلام ایشان.

[2] قبل از ورود به این اقوال باید مقدمه ای را ذکر کنم که در این اقوال به درد ما می خورد.

مقدمة فی اقسام افعال الانسان: غیر الإرادی و الإرادی و الإختیاری.

در حکمت و فلسفه برای فاعل تقسیماتی ذکر شده است: یکی از تقسیمات این استکه فاعل را به مختار و غیر مختار تقسیم کرده اند و غیر مختار را به فاعل مضطر و موجَب تقسیم کرده اند پس فاعل یا مختار است یا مضطر است و یا موجب است و انسان در افعال خودش یکی از این سه شکل را دارد. این بحث حکمتی است و بحث خوبی است و تقریبا از این بحث اصولی ها استفاده کرده اند اما مرحوم آخوند در فعل

---

[1] البته اینکه اقوال سه تا می باشد، حصرش عقلی نمی باشد بلکه به حسب واقع اینطور است.

[2] سه شنبه ۹۵/۰۹/۲۳.

انسان متفطن مسئله ای شدند که یا از خود ایشان بوده است یا از مرحوم شیخ بوده است که گفته اند که باید تقسیم دیگری برای افعال انسان کرد که در بحث اصولی خوب است. این تقسیمی را که می گویم برداشت از کلام ایشان است که ایشان بیان فرموده اند اما اصطلاح سازی نکرده اند.

فعل انسان یا ارادی است یا غیر ارادی و افعال ارادی تقسیم می شود به افعال اختیاری و غیر اختیاری. پس اگر افعال انسان را در نظر بگیریم به سه قسم است: یا غیر ارادی است یا ارادی غیر اختیاری است و یا ارادی اختیاری است.

اما الفعل غیر الإرادی: أی الفعل غیر المسبوق بالإرادة کإرتعاش الید.

مثل حرکت ید مرتعش که فعل انسان است اما غیر ارادی. مراد از فعل غیر ارادی هر فعل غیر مسبوق به اراده. اما در حکمت این فعل را اضطراری می دانند. && که این فعل انسان است و در نظر حکمت متعالیه این نفس انسان است که فاعل است مضطر و بعضی گفته اند که قوه فاعل است اما فاعل موجب. بخلاف جایی که کسی دست انسان را بگیرد و حرکت دهد که فاعل آن دیگر نفس خود صاحب دست نمی باشد.

اما الفعل الإرادی الذی مسبوق بالإرادة ینقسم الی قسمین: الإختیاری و هو المسبوق بها و القصد و غیر الاختیاری و هو مسبوق بها فقط دون القصد.

فعل ارادی انسان دو قسم دارد: اختیاری و غیر اختیاری.

فعل ارادی اختیاری یعنی مسبوق به اراده است و فاعل قصد آن را کرده است یا حداقل التفات داشته است. مثل اینکه تیری را شخصی رها می کند تا حیوان را بکشد. به عنوان مثال زید قصد کشتن حیوان را می کند. فاعل این کشتن زید است و فعل او ارادی و اختیاری است چرا که قصد زید قتل این حیوان بود و به قصد این قتل تیر را رها کرد و تیر هم به حیوان اصابت کرد. پس قتل حیوان فعل ارادی اختیاری زید است.

اما ارادی غیر اختیاری: تیری را رها کرد برای حیوان اما به عمرو خورد که قتل عمرو فعل ارادی عمرو بوده است چرا که به اراده خودش این را رها کرده است اما سوال

این استکه این فعل فعل اختیاری او است یا خیر؟ فعل اختیاری او نمی باشد چرا که قصد اصابة به عمرو را نکرده بود.

بنابراین تمام افعال انسان از این سه قسم خارج نمی باشد. فعل غیر ارادی تقسیم می شود به اضطراری و ایجابی. اگر فاعل حرکت نفس است نفس فاعل بالاضطرار است و اگر فاعل حرکت قوه باشد که در بدن است و تحت استیلاء نفس است این فاعل می شود موجَب. این ایجاب و اضطرار[1] عقلی است نه شرعی.

پس فعل انسان یا غیر ارادی است مثل حرکت ید مرتعش یا ارادی اختیاری است مثل قتل حیوان و یا ارادی غیر اختیاری است مثل قتل عمرو.

ما برای اختصار از این به بعد می گوییم فعل یا غیر ارادی است یا ارادی است یا اختیاری است. مراد از ارادی، ارادی غیر اختیاری است.

خوب کدام قسم متصف به حسن و قبح می شود؟ از این سه قسم دو قسم محل اختلاف نمی باشد. یک قسم قطعا به حسن و قبح متصف نمی شود که فعل غیر ارادی می باشد.

یک قسم هم قطعا متصف به حسن و قبح می شود که عبارت باشد از فعل اختیاری که در مثال ما قتل حیوان بود. اما قسم ارادی محل تأمل است. آیا فعل ارادی متصف به حسن و قبح می شود یا خیر؟ آیا قتل عمرو مثل حرکت ید مرتعش است که متصف نمی شود؟ یا مثل قتل حیوان است که متصف می شود؟

مرحوم آخوند می گویند که فعل ارادی لا یتصف. یعنی نه می توانیم بگوییم حسن است و نه می توانیم بگوییم قبیح است.

لذا ایشان گفته اند که فعل انسان که متصف به حسن و قبح می شود فعل اختیاری است نه فعل ارادی.

---

[1] اضطرار یعنی لابُدّیت.

این کلام مرحوم آخوند را قبول کردیم و به آن ملتزم شدیم که افعال اختیاری متصف می شوند به حسن و قبح.

نگویید که مثلا وقتی انسان نزدیک حیوان است نباید تیراندازی کرد، در این صورت اگر انسانی به قتل رسید در اینجا باز فعل او قبیح نمی باشد بلکه اقدام او است که قبیح است. بله اگر احتمال اصابت به انسان خیلی زیاد است این فعل او می شود اختیاری. بحث ما در جایی است که از انسان دیگر کلا غافل باشد.

این از مقدمه.

اصل بحث که قول اول باشد.

القول الأول فی المسئلة للشیخ و الآخوند: عدم الإتصاف بالحسن و القبح بثلاثة إوجه:

قول مرحوم شیخ و آخوند که شرب مائی است که قطع داشته است که خمر است ایشان گفته اند که فعل[1] او قبیح نمی باشد و اتصاف به قبح پیدا نمی کند که وجوهی را ذکر کرده اند که عمده دو وجه است و ما هم اکتفاء می کنیم به دو وجه آخوند[2].

الوجه الأول: أن التجری فعل إرادی غیر اختیاری الذی لا یتصف بالحسن و القبح.

ایشان سوال کرده است که تجری فعل ارادی است یا اختیاری؟ ارادی خوب فعل ارادی متصف به حسن و قبح نمی باشد. خوب چرا تجری فعل ارادی است نه اختیاری. چون که قصد او معصیت است و اما خارجا تجری محقق شد و معصیت محقق نشد. خوب تجری قصد نشده است لذا فعل ارادی او است نه اختیاری خوب «ما قصده لم یقع و ما وقع لم یقصد». نه تنها قصد تجری نداشت بلکه از تجری غافل بود. تجری یک خصوصیتی است که اصلا قصد نمی شود یعنی محال است که عن اختیار واقع شود چرا که وقتی تجری قصد شد از عنوان تجری خارج می شود[3].

---

[1] اختلاف است که این تجری فعل است یا یک اسم انتزاعی است ولی ما برای راحتی می گوییم اسم این فعل است.

[2] کفایة الأصول ص ۲۶۰.

[3] چرا که قصد تجری یعنی اینکه می دانم که این مایع خمر نمی باشد، خوب وقتی می دانم که این مایع خمر نمی باشد دیگر قصد معصیت نمی توانم بکنم خوب مقوم تجری قصد معصیت است که در اینجا امکان ندارد لذا تجری دائما عن غیر اختیار واقع می شود یعنی دائما انسان قصد معصیت می کند در جایی که معصیت نمی باشد و شخص هم نمی داند که معصیت نمی باشد.

این فرمایش مرحوم آخوند.

بعد از مرحوم آخوند همه اشکال بر ایشان کرده اند و تقریبا مشکلشان بخاطر این بوده است که یا فرمایش مرحوم آخوند را درست متوجه نشده بودند یا درست نتونستم دقت کنند لذا بهترین اشکالات رامرحوم صدر کرده اند اما باز لب مطلب روشن نبوده است. تفکیک روشنی که در ذهن آخوند بین فعل ارادی و اختیاری بوده است،در ذهن اینها نبوده است فکر می کنند فعل اختیاری به معنای فعل ارادی است و فعل اختیاری قسیم فعل اضطراری است. با اینکه قسیم فعل ارادی غیر اختیاری است. با توجه به مقدمه ای که گفته شد اگر به اشکالات اینها رجوع کنید می بینید که مطلب در ذهن اینها کاملا روشن نبوده است لذا متعرض اشکالات نمی شوم.

مناقشة: أن القبیح التجری بما هو هتک لا بما هو تجری و الهتک صدر منه اختیارا فی ضمن فرده الآخر.

مراد آخوند این نمی باشد که تجری ارادی نیست بلکه می فرمایند اختیاری نمی باشد. کبرای آخوند تمام است اما دقت شود که مغالطه ای در اینجا صورت گرفته است که این کبرای آخوند در ما نحن فیه تطبیق نمی شود و برای توضیح مغالطه یک مثال می زنیم.

اگر ما تیری را به طرف زید رها کردیم که انسانی بی گناه محقون الدم و بریٔ است و این تیر زید را کشت. قتل زید قبیح[1] است چون فعل اختیاری است و متصف به حسن و قبح می شود. اینکه قتل زید قبیح است چون این قتل است، قتل زید است قبیح است یا چون قتل انسان بریئ است،قبیح می باشد؟ این معلوم است چون قتل محقون الدم و بی گناه است قبیح است زید خصوصیتی ندارد و هر انسان بی گناهی هم باشد قبیح می باشد.

خوب دقت کنید اگر من یک تیری زدم به زید و زید را از باب اینکه محقون الدم و انسان بی گناهی است، به قتل رساندم و بعد از قتل، مشخص می شود این انسان، زید

[1] دائما حسن و قبح، مصداقی است کذب هیچ زمانی قبیح نمی باشد بلکه مصداق کذب قبیح است. قتل الانسان قبیح نمی باشد قتل مصداق الانسان قبیح است.

نبوده است و عمرو است. و عمرو هم محقون الدم است. این قتل قبیح است؟ بله قبیح است چرا که من قتل انسان بی گناه را قصد کردم و انجام دادم. اما اگر در اینجا قتل به عنوان قتل زید بود قبیح نمی باشد چرا که قتل زید را که بما هو زید قصد کرده بودم و فعل اختیاری من بود، که انجام نشد و قتل عمرو هم که انجام شد قصد نکرده بودم لذا قتل عمرو می شد فعل ارادی من نه فعل اختیاری من. اما در اینجا قصد قتل عمرو را نکرده بودم بلکه قصد انسان بی گناه کرده بودم که محقق شد و اختیاری شد. بله اگر قصد کشتن زید بی گناه و محقون الدم را کرده بودم و تیر به عمرو خورد قتل عمرو دیگر قبیح نمی باشد درست است که عمرو انسان بریء است و من هم قصد کشتن انسان بری الدم را کرده بودم اما قصد بری الدمی که زید است را کرده بودم نه هر انسان بی گناهی را.

سوال این که ما نحن فیه از قبیل مثال اول است یا از قبیل مثال دوم است؟ در ما نحن فیه که قصد معصیت کردم و تجری از کار در آمد از کدام قبیل است؟ از قبیل مثال اول[1]. چرا معصیت الهی قبیح است؟ معصیت خداوندی چون هتک است حرام است. چرا تجری قبیح است؟ چون هتک مولاست. پس من قصد هتک خداوند را قصد کردم اما به عنوان معصیت و معتقد بودم که این معصیت است اما انکشف که این معصیت نبوده است و تجری است. مغالطه اینجاست که من قصد معصیت کردم اما معصیت از عناوین قبیح نمی باشد در واقع اگر معصیت قبیح است چون هتک است لذا من قصد هتک کردم اما معتقد بودم که در ضمن معصیت است منکشف شد که این هتک در ضمن تجری بوده است.

لذا تجری بما هو تجری قبیح نمی باشد که اشکال شود که این تجری فعل اختیاری نمی باشد بلکه تجری بما هو هتک و معصیت بما هی هتک حرام و قبیح است که هتک فعل اختیاری است چرا که قصد شده بود فقط در ضمن معصیت بعد منکشف شد که معصیت نبوده است و این هتک در ضمن تجری اتفاق افتاده است.

---

[1] مراد این مثال است که قتل زید را بما هو محقون الدم قصد کردم و بعد منکشف شد که عمرو است نه زید.

[۱] پس تجری بما هو تجری حرام نمی باشد بلکه بما هو هتک حرام است و این قصد هتک داشت چرا که معصیت هم بما هو هتک حرام است و این شخص هم قصد معصیت داشت اما این هتک در ضمن معصیت انجام نشد در ضمن فرد دیگر آن که تجری باشد انجام شد.

آخوند منکر هتک نمی باشد بلکه می خواهد این هتک را از اختیاریت خارج کند.

فرض این است که هتک از عناوین قبیح است در صورتیکه اختیارا باشد.

تجری که اختیاری نبوده است بلکه در هتک اختیار داشته است. هتک قصد بردار نمی باشد فرض کنید مرجع تقلیدی وارد شده است فکر کردید که مجتهد نمی باشد و روحانی و عالم نمی باشد بلند نشدید، این فعل شما هتک است اما نه اختیاری بلکه ارادی است و قبیح نمی باشد.

بله نهایتا می گوییم هتک شده نه هتک کرده و هتک شده عبارت اخرای این است که قصد هتک نداشته است و قبیح نمی باشد.

ما با کبرای آخوند که تجری اختیاری نمی باشد موافقیم اما از حیث هتک است که قبیح است نه از حیث تجری. تجری اختیاری نبود اما هتک که اختیاری بود اما فکر می کرد که این هتک در ضمن معصیت است اما منکشف شد که هتکی است در ضمن تجری. آخوند غفلت کرده اند که تجری از عناوین مقبحه نمی باشد بلکه هتک است که از عناوین مقبحه است[۲].

الوجه الثانی:

مرحوم آخوند در کفایه برای اثبات عدم قبح تجری، تمسک کرده است به وجدان در ضمن یک مثال.

---

[۱] چهارشنبه ۹۵/۰۹/۲۴.

[۲] بعضی قبائح اقدامش قبیح است و خودش هم قبیح است اما ظاهرا قصد قبیح اصلا از قبائح نمی باشد مثلا قصد قتل ظاهرا متصف به حسن و قبح نمی شود. در بعضی از قبائح اقدام بر آن هم قبیح نمی باشد. مثلا کسی رفته وسائل دزدی را تهیه کرده است و دزدی هنوز نکرده این اقدام قبیح نمی باشد.

گفته شما در نظر بگیرید عبدی را که می بیند عدو مولا در حال غرق شدن است وظیفه عقلی عبد در قبال این حادثه این است که او را انقاذ نکند چرا که انقاذ عدو مولا قبیح است. اتفاقا این عبد بخاطر این که عدو مولاست انقاذش کرد به حدی که اگر عدو مولا نبود انقاذش نمی کرد. بعد از انقاذ فهمید ولد مولا است و عدو مولا نمی باشد. سوال این است که آیا این انقاذ محبوب مولا است یا خیر. و لو اینکه به مولا به قصد عبد علم داشته باشد به هر طریقی مثلا خود عبد به مولا گفته است:«که فکر کردم که عدو تو است نجاتش دادم نه اینکه محبوب توست». آیا این انقاذ محبوب مولا است؟ بله محبوب مولا است. خوب اگر این انقاذ عبد که مصداق تجری است، قبیح بود چطور این رفتار قبیح محبوب مولا است؟! از محبوبیت این عمل که انقاذ ولد مولا باشد کشف می کنیم قبح ندارد. لذا نه تنها قبیح نمی باشد بلکه محبوب مولا است حتی از عبدی که اعتقاد داشته است که عدو مولاست.

مناقشه:

این فرمایش درست نمی باشد. دقت کنید در اینجا خلط شده است بین محبوبیت و حسن و قبح یعنی ایشان محبوب را همان حسن گرفته اند غافل از اینکه فرق است بین محبوبیت و حسن یک عمل چرا که محبوبیت یک عمل تارة ناشی می شود از حسن و تارة از مصالح و منافعی که هست ناشی می شود مثلا سرقت در پیش سارق واقعا محبوب است با اینکه خود سارق می داند که سرقت کار قبیحی است. یا فرض کنید شخص مظلومی را که شخص سومی می آید به ظالم اول ظلم می کند. خوب ظلم دوم در نظر مظلوم محبوب است با این که می داند که این ظلم قبیح است. خوب چرا در عین اینکه می داند ظلم قبیح است اما در عین حال محبوب اوست؟ چون در آن مصلحت و منفعت تشفی است. این فرمایش آخوند اثبات نمی کند که کار تو قبیح نمی باشد. لذا مولا می گوید که کارت بسیار قبیح است اما قبح خوب و محبوبی بود. یعنی فعل می تواند قبیح محبوب باشد. کثیرما حب ما به افعال حسن تعلق نگرفته است. کما اینکه خیلی از کارهای حسن مبغوض است.

لذا ظاهرا خلطی شده است بین محبوبیت و حسن عمل اما آنچه مد نظر ماست حسن و قبح می باشد. حسن و قبح معنای ارتکازیی دارد که شامل حب و بغض نمی شود. یعنی مصادیق آنها مساوی نمی باشد.

اشکال نشود که با بیان ایشان باید تفصیل دهیم بین جایی که انکشف که محبوب است و جایی که محبوب نمی باشد و مباح است کما اینکه در اکثر موارد تجری امر مرتکَب مباح است نه محبوب مثل شرب الماء به اعتقاد این که شرب خمر است. این اشکال وارد نمی باشد چرا که نکته ای ندارد که در جایی که مباح است، قبیح باشد و در جای دیگر که مرتکَب محبوب است، تجری قبیح نباشد چرا که همین مقدار که اثبات شود که در جایی قبیح نمی باشد، این نشان می دهد که قبح تجری امرِ ذاتی آن نمی باشد بله الا اینکه گفته شود که قبح آن اقتضایی است و در اینجا محبوبیت طاری و مانع شده است اما در عین حال این هم نمی تواند اشکال باشد، چرا که ایشان این را به عنوان دلیل نیاورده اند بلکه به عنوان منبه ذکر کرده اند اگر چه منبه هم نمی باشد چرا که خلط شده است بین محبوبیت و مبغوضیت و حسن و قبح.

خوب هر دو وجه آخوند نا تمام بود لذا قول اول که قائل بود که تجری قبیح نمی باشد، ثابت نشد.

القول الثانی: أن التجری قبیح.

قول دوم این است که تجری یا عمل متجری به قبیح است. لعل مشهور بین متأخرین قول دوم است.

دو وجه ذکر می کنیم:

الوجه الاول للمرحوم الصدر: مخالفة حق الطاعة قبیح و هو فی التکالیف المعتقدة.

وجه اول از مرحوم صدر[1] است. مرحوم صدر سعی کرده اند که این مطلب را مدلل کنند و اثبات کنند که تجری قبیح است ایشان فرمودند که قبح تجری منوط و مرتبط به

[1] بحوث ج ۴ ص ۳۶.

حق الطاعة است هر کجا حق الطاعة ثابت باشد در آنجا مخالفت قبیح است و هر کجا حق الطاعة ثابت نباشد مخالفت قبیح نمی باشد. ببینیم دایره حق الطاعة خداوند کجاست؟ می فرمایند که در محدوده و دایره حق الطاعة سه احتمال است:

الاحتمالات فی دایرة حق الطاعة:

- **الاحتمال الاول: فی التکالیف الواقعة فقط.**

احتمال اول این استکه در دایره تکالیف واقعیه خودش حق الطاعة دارد اعم از اینکه واصل شود یا خیر.

- **الاحتمال الثانی: فی التکالیف الواقعیة الواصلة فقط.**

احتمال دوم این است که فقط تکالیف واصله دایره حق الطاعة باشد. یعنی تکلیف باشد و به من هم واصل شود.

- **الاحتمال الثالث: أن المهم الوصول و ان لم یکن فی الواقع تکلیفا.**

احتمال سوم این است که دایره حق الطاعة وصول تکلیف است و وجود و عدم وجود آن تأثیری ندارد. یعنی وجود نقشی ندارد فقط نیاز است که وصولش باشد. مثلا اگر خبر ثقه ای گفت نماز جمعه واجب است و لو فی علم الله نماز جمعه واجب نمی باشد خدا حق الطاعة دارد.

أن المتعین الاحتمال الثالث بمقدمتین:

احتمال اول احتمال اول واضح است که درست نمی باشد. چرا که واضح است که در صورت قطع به عدم تکلیف خدا دیگر در آنجا حق الطاعة ندارد و لو اینکه فی الواقع تکلیف هم باشد.

می ماند دو احتمال بعدی که با دو مقدمه را اگر در نظر بگیرید متعین می شود احتمال سوم.

- **المقدمة الاولی: لا نفع لله بطاعة العباد و لا ضرر له بمعصیتهم.**

مقدمه اول این است که اگر همه انسانهای روی زمین خدا را اطاعت کنند خدا به اندازه یک ذره از این عبادتها منتفع نمی شود. بالعکسش کنیم اگر همه انسانها در همه زمانها و مکانها عاصی شوند خداوند ذره ای متضرر نمی شود.

نه اطاعت نفعی و نه معصیت ضرری برای او ندارد.

این جای خدشه ای ندارد.

پس اگر در اطاعت مصلحت است و اگر در معصیت مفسده است همه مال مطیع و عاصی است.

المقدمة الثانية: أن حق طاعته حقيقيا لا جعليا و لا اعتباريا.

مقدمه دوم این است که خداوند که ما به حق الطاعتش قائلیم، این حق الطاعتش اعتباری نمی باشد که خودش یا دیگران برای او این حق را اعتبار کرده باشند بلکه حق الطاعتی واقعی و حقیقی دارد.

حال نتیجه این دو مقدمه کدام احتمال است:

تمام حق الطاعة خداوند می شود در احتمال سوم چرا که از یک طرف رعایت ادب عبودیت و از طرف دیگر یکسان بودن اطاعت و معصیت ما نسبت به خداوند ایجاب می کند که این حق الطاعة فقط در دایره وصول باشد. ما زمانی عبد مودب می باشیم که واصلات را اطاعت کنیم اعم از اینکه در واقع این تکلیف باشد یا خیر.

پس موضوع حق الطاعة وصول شد نه تکلیف واقعا و نه تکلیف و وصول. لذا همینکه ادب عبودیت را رعایت نکردیم قبیح می شود. لذا اگر تکلیفی نباشد و در عین حال واصل شده باشد و عبد اطاعت نکند، این شخص در نزد مولا بی ادب است. در تجری هم وصول است اما تکلیف نمی باشد.

این محصل فرمایش مرحوم صدر.

ما سه تا اشکال داریم:

المناقشة الأولى: لا يتوقف الحسن و القبح العقلى على حق الطاعة بل متلازمان او توقف حق الطاعة عليهما.[1]

اشکال اول این است که ایشان که فرمودند قبح تجری و متجری به، موقوف بر حق الطاعة است و مراد ایشان توقف ثبوتی است نه اثباتی. این موقوف بر حق الطاعة نمی باشد یا این قبح تجری و حق الطاعة متلازم و دو روی یک سکه می باشند و یا حق الطاعة موقوف بر قبح است نه اینکه قبح بر حق الطاعة متوقف باشد. چطور متلازم می باشند یا حق الطاعة موقوف است در اشکال بعدی می آید.

المناقشة الثانية: أن واقعية حق الطاعة على كِلى معنيها، موجب لتوقفه على الحسن و القبح أو تصيرهما المتلازمين.

اشکال دوم این است که ایشان از کسانی هستند که قائلند که حق الطاعة بر دو قسم حق الطاعة واقعی و اعتباری است و قائلند در همه موالی حق الطاعة، اعتباری می باشد و فقط در مورد خداوند است که حق الطاعة واقعی است. &&& ما دو حسن و قبح داریم: حسن و قبح اعتباری که اشکالی در آن نمی باشد و یکی هم حسن و قبح عقلی که واقعی می باشد که تمام نزاع در قسم دوم است اما در قسم اول حکماء و فقهاء نزاعی ندارند و همه حسن و قبح عرفی و عقلائی را قبول دارند و نزاع در دومی است که حکیم می گوید ما حسن و قبح واقعی و عقلی نداریم و فقیه می گوید که داریم.

آقای صدر در حق الطاعة این فرمایش را فرموده است که ما دو حق الطاعة داریم اعتباری و واقعی. گفته اند که تمام موالی حتی امامان و پیامبران حق الطاعتشان اعتباری است و فقط حق الطاعة خدا واقعی است. سوال ما این می باشد که اگر کلام شما همان کلام شما در حسن و قبح است که همانطور که ما دو حسن و قبح اعتباری و واقعی داریم دو حق الطاعة اعتباری و واقعی داریم اینکه ما حقی داشته باشیم که اعتباری نباشد و واقعی باشد ما این را ادراک نکردیم اگر این مراد ایشان این باشد هر دو متلازم است یعنی در مورد خداوند حق الطاعة واقعی است و قبح تجری هم واقعی می باشد و هیچ یکی بر دیگری متوقف نمی باشد امور واقعی طولیت بر نمی دارد. &&& امور حقیقی است که طولیت و موقفیت بر می دارد نه امور واقعی. ایشان می گویند که چون خداوند

[1] یکشنبه ۹۵/۰۹/۲۸.

حق الطاعة واقعی دارد تجری قبیح است و شما می توانید بگویید که چون قبیح است این حق را دارد. &&& یعنی مشکل اینها هم در این است که دو امر واقعی می باشند و امور واقعی طولیت ندارند و دیگر اینکه وجدان ما می گوید که این دو امر توقف بر دیگری نمی باشند یعنی هم می توان گفت حق الطاعة دارد چون تجری قبیح است و هم می توانید بگویید که چون حق الطاعة دارد لذا تجری قبیح است.

لذا اگر مراد ایشان این بوده است که حق الطاعة واقعی است مثل حسن و قبح واقعی می باشند اولا ما این را نمی فهمیم و دیگر این که این دو متلازم می باشند نه اینکه قبح تجری متوقف بر حق الطاعة باشد. &&&

احتمال دومی است که ایشان خودشان این امر واقعی را توضیح نداده اند. اینکه حق الطاعة اعتباری می باشد و دیگر حق الطاعة واقعی یعنی انتزاعی یعنی از قبح معصیت حق الطاعة را انتزاع می کنیم. خداوند حق الطاعة اعتباری در مورد خداوند اصلا معنا ندارد اگر مراد ایشان این باشد که از قبح معصیت در مورد خداوند حق الطاعة را انتزاع می کنیم یعنی امر واقعی مستقل نمی باشد و بلکه انتزاعی است . اگر ایشان مرادشان این باشد این درست است اما این موقوف است بر قبح تجری و دیگر قبح تجری موقوف بر حق الطاعة نمی باشد. این را قبول داریم که اگر قبول کردیم عقلا معصیت و تجری قبیح است از قبح این دو انتزاع می کنیم حق الطاعة خداوند را در این دو مورد.

اینکه می گوییم اگر قبول کردیم چرا که ما نمی دانیم حق الطاعة دارد یا خیر چرا که یا باید بگوییم که خداوند حق الطاعة ندارد یا اگر دارد &&&

اینکه این دو احتمال را در معنای واقعیت حق الطاعة دادیم بخاطر اینکه ایشان مراد خودشان را از حق الطاعة توضیح نداده اند.

&&& مشکل اثباتی .

ظاهر کلام مرحوم صدر این است که این حق الطاعة غیر حسن و قبح می باشد و برگشت به حسن و قبح ندارد.

&&&اگر هم ایشان گفته شود که منشأ این انتزاع حق الطاعة خالقیت و مبدأیت باشد باز این طور می باشد که این خالقیت منشأ حسن و قبح معصیت و تجری می باشد و از قبح اینها این حق الطاعة را انتزاع می کنیم.

اشکال سوم:

می گوییم قطع نظر از اشکال اول و دوم این هتک امر عرفی است در نظر عرف هیچ فرقی بین مولای اعتباری و واقعی نمی باشد. یعنی ما قبول می کنیم که غیر خداوند همه موالی، موالی اعتباری می باشند اما در نظر عرف بین موالی اعتباری و واقعی فرقی نمی باشد. دقت کنید در طول اعتبار می تواند امور واقعی حاصل شود اگر مولایی اعتبار شد مخالفت با او واقعا قبیح است همانطور که مخالفت با مولای واقعی قبیح است در مولای اعتباری هم این است و این خصوصیتِ حق ذاتی نمی باشد و در مورد حق اعتباری هم می آید. کما اینکه شما معصیت مولای اعتباری را قبیح می دانید تجری هم قبیح می باشد. و لازمه کلام ایشان این است که بگوید که در ارتکاز ما بین معصیت مولای عرفی و تجری مولای عرفیه فرق است&&& با این پیش فرض که هر جا معصیت قبیح است تجری هم قبیح است.

[1]الوجه الثانی: که مختار ماست.

وجه دوم که مختار ماست تمسک به وجدان است یعنی دو مقدمه را اگر وجدانا بپذیریم قبح اثبات می شود فقط این دو مقدمه قبول کردنی است نه اثبات کردنی چون امریست وجدانی.

این دو مقدمه این است:

مقدمه اول:

---

[1] دوشنبه ۹۵/۰۹/۲۹.

وقتی شرب ماء می کنیم و قطع داریم که شرب خمر است و به تبع قطع داریم که این شرب معصیت خداوندی است و قطع داریم معصیت خداوندی هتک مولا است و قبیح است. سوال این است که در نظر عرف این شرب هتک مولا است یا خیر؟ قطع داریم که این شرب هتک است.

مقدمه دوم:

این مقدمه هم احاله به وجدان است اگر قبول کردیم که این هتک خداوندی است سوال می شود این هتک فعل ارادی است یا فعل اختیاری است؟ بوجدان ما شرب ماء مقطوع الخمریه هتک اختیاری است. چرا که واقعا قصد هتک داشت منتها فکر می کرد که این هتک بالمعصیة است و بعد معلوم شد که این هتک بالتجری است.

اگر این دو مقدمه را بپذیریم مشخص می شود که این فعل متجری به اختیاری است و قبیح است.

در اشکال مرحوم آخوند هم که از این بیان استفاده کردیم مشکل آخوند این بود که هتک را قبول داشت اما می گفت این هتک غیر اختیاری است ما می گفتیم که تجری غیر اختیاری است اما هتک اختیاری است چرا مرحوم آخوند هتک را غیر اختیاری می دانست؟ چرا که در ذهن آخوند فقط مثال دوم بود و تجری را از قبیل آن مثال می دانستند در حالیکه ما مثال اول را اضافه کردیم و گفتیم که تجری از قبیل مثال اول است نه مثال دوم.

در بعضی از موارد هتک با التفات انجام می شود مثل دراز کردن پا جلوی مرجع تقلید و لو قصد هتک نداشته باشی و در بعضی مواقع هتک بالقصد است. لذا هتک از عناوین التفاتی و قصدی است لذا در تعریف فعل اختیاری گفته شده است که فعلی که عن التفات یا قصد انجام شود.

هتک از حیث دیگر دو نوع است یک هتکی است که هتکیت منوط به حضور کسی است مثل هتک مومن که برای هتک کردن مومن در خلوت به او دشنام داده شود این

هتک نمی باشد اما اگر در جلوی کسی باشد هتک محقق است اما هتکی داریم که اگر کسی هم نباشد باز هتک است مثل اینکه در حضور کسی یا در خلوت اگر قرآن نعوذ بالله زیر پای قرار داده شود که قدش بلند شود و پنجره را ببندد در هر دو صورت این هتک خداوند است.

البته نتیجه این دو مقدمه زمانی تمام است که قبول داشته باشیم که هتک اختیاری قبیح است. که این هم در اعتقاد ما مورد قبول همه است.

القول الثالث للمیرزا رحمه الله: قبیح بقبح الفاعلی لا الفعلی.

قول سوم، قول مرحوم میرزای نائینی است که ظاهر کلام ایشان غلط انداز است &&&ایشان قائل بودند افعال قبیح بر دو قسم است افعالی که قبح فعلی دارند و بعضی افعالی که قبح فاعلی دارند. قبیح را منقسم به دو قسم می دانست قبح فعلی و قبح فاعلی. نه این که فعل فاعلش قبیح است خیر خود فعل، فعلی است که قبح فاعلی است. ایشان به کلام شیخ خیلی اهتمام داشتند&&& و می گفتند که این که شیخ می گفت فعلش قبیح نمی باشد مرادش قبح فعلی است اما قبح فاعلی دارد اما اینکه گفت استحقاق عقوبت ندارد این استحقاق عقوبت نداشتن بنا بر این است که در نظر ایشان افعالی استحقاق عقوبت دارند که قبح فعلی داشته باشند نه قبح فاعلی.

بعد از مرحوم میرزا اختلاف شده است که قبح فاعلی در نظر مرحوم میرزا چه معنایی دارد. بعضی مثل مرحوم صدر قائل هستند که کلام مرحوم میرزا مجمل است و ظهوری ندارد نه تنها مجمل است بلکه متعارض است یکی از شاگردان بنام مرحوم کاظمینی یکجور فهمیده است و مرحوم خوئی یکجور دیگر فهمیده است ممکن است که مرحوم میرزا هم دو گونه فرموده است اما اینکه دو دوره اصول بوده است برای ما مشخص نمی باشد. لذا شروع کردند به تفسیر کلام میرزا که چون مجمل است بحث دائما احتمالی است. ما ها وارد این احتمالات متعدده نمی شویم که مرحوم صدر متعرض آنها شده است اقرب احتمالات را انشاء الله بیان می کنیم نقد مرحوم صدر و نقد کلام مرحوم صدر و مرحوم میرزا را بعد متعرض می شویم.

[1]الاحتمال الأقرب فی کلامه: أن القبح الفعلی، قبح الفعل بما هو و الفاعلی قبح الفعل بما هو مضاف الی الفاعل و الملاک فی العقوبة القبیح الفعلی لا الفاعلی.

بهترین احتمال در کلام ایشان که &&به فوائد نزدیک است فوائد ج ۳ ص ۴۱.

فوائد در این احتمال خیلی روشن است.

ایشان می فرمایند که افعال متصف به حسن و قبح دو صورت هستند تارة بما هو فعلی در نظر گرفته می شود مثلا می گوییم عدل و رد امانت بما هو عدل و رد الامانة حسن هستند و غصب و سرقت بما هو غصب و سرقة قبیح هستند.

تارة بما هو مضاف الی فاعل در نظر می گیریم و در این صورت متصف به حسن و قبح می کنیم و حسن و قبحش عوض می شود غصب بما هو قبیح بود صدور غصب از شخص مضطر که می خواهد برای انقاذ از زمین غصبی عبور کند قبیح نمی باشد لذا همین غصب بما هو صادر عن المضطر حسن است. رد امانت حسن است و خیانت در امانت قبیح است و شخصِ امین، مضطر به شرب یا خوردن این امانت شده است و اگر نخورد می میرد این آب را که می خورد این خیانت در امانت است که از چنین شخصی مضطری قبیح نمی باشد با اینکه این خیانت در امانت بما هو قبیح است.

یا مثلا ورزش و تحرک کار خوبی است اما از یک معمم این کار قبیح است. این فعل را می گوییم قبح فاعلی دارد و حسن فعلی دارد.

حسن و قبح فعلی یعنی حسن و قبح بما هو و حسن و قبح فاعلی یعنی حسن و قبحِ فعل بما هو مضاف الی الفاعل.

این را گفته اند مراد مرحوم میرزا می باشد و ظاهر کلام ایشان در فوائد به این مطلب نزدیک است و تقریبا می توان از کلام فوائد این مطلب را استظهار کرد.

بعد خود میرزا متوجه مطلبی بوده است که بر هر فعلی می تواند عنوان ثانوی تاری شود و صفت آن عوض شود. کذب قبیح است اما اگر نافع باشد می شود حسن و صدق

[1] سه شنبه ۹۵/۰۹/۳۰.

حسن است و اگر ضار باشد می شود قبیح. &&& خودشان متوجه بوده اند که حسن فاعلی عنوان ساز برای فعل نمی باشد. چون عنوان ساز نمی باشد لذا اگر حسن و قبحی پیدا کند اسمش را حسن و قبح فاعلی می گذاریم. الکذب النافع یا الصدق الضار می شود عنوان دوم. اما صدق بما اینکه از عمرو و بکر و زید صادر شده است، عنوان ساز نمی باشد و این حسن و قبح را از اضافه می گیرد. خیانت با اضافه به مضطر حسن نمی باشد[1]. نافع خودش خودش عنوان محسنه است و ضار خودش عنوان قبیح است اما الصادر من المضطر عنوان قبیحه یا حسنه نمی باشد.

لذا در مورد شرب الماء بما هو شرب الماء قبیح نمی باشد اما همین شرب الماء به ما هو صادر عن القاطع بالحرمة او الخمریة قبیح است. لذا شرب الماء قبح فاعلی دارد نه قبح فعلی.

این فرمایش مرحوم میرزا است.

گفته نشود که در تمامی موارد افعال اضافه به فاعل است چر اکه درست است که اضافه است اما ین اضافه در نظر گرفته نمی شود.

لذا این عنوان قبح فاعلی رهزن می باشد اصلا ربطی فاعل و به سوء سریره و حسن سریره فاعل ندارد و اصلا این صفت فاعل نمی باشد بلکه صفت فعل می باشد.

لذا شاید اگر گفته بود حسن و قبح نفسی و حسن و قبح بالاضافه شاید بهتر بود و رهزن نبود.

این را میرزا توجه داشته است که این اضافه به فاعل باعث تاری شدن عنوان محسنه یا مقبحه نمی شود. اگر شرب الماء المضر باشد این می شود از عناوین مقبحه اما الصادر من المضطر دیگر عنوان مقبحه یا محسنه نمی باشد. این را میرزا متوجه بوده

---

[1] اشکال نشود که خود عنوان «مضطر» محسنه است چرا که فرض این است که شخص زمانی مضطر است که جان او در خطر باشد و اگر مثلا شرب خمر نکند از تشنگی بمیرد که در این صورت شرب خمر حسن است و حسن لزومی دارد چرا که واجب است. این اشکال وارد نمی باشد چرا که در اینجا این شرب بما هو منقِذ من الهلاکة حسن است نه بما هو مضطر حیث اضطرار و انقاذ دو تاست و بما هو مضطر محسنه نمی باشد بلکه بما هو منقذ حسن است. کما اینکه ما این را قبول داریم و در اشکالی که بر مرحوم میرزا خواهیم کرد، می گوییم که این عنوان محسنه یا مقبحه نمی باشد بلکه ملازمه با یک عنوان محسنه یا مقبحه دارد.

اند. لذا گفته نشود که این هم بما هو است اما عنوان عنوان دیگری است. لذا الصادر من القاطع بالخمرية او بالحرمة از عناوین مقبحه و محسنه نمی باشد.

گفته است شارب الماء در همین مثال مستحق عقوبت نمی باشد. چرا؟ بخاطر این که استحقاق عقوبت دائر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی.

المناقشة الأولى للمرحوم الصدر: لا حسن و لا قبح فعليا بل الحسن و القبح دائما فاعلى.

مناقشه:

دو اشکال مرحوم صدر:

بحوث ج ۴ ص ۳۹.

مرحوم صدر اشکالاتشان ناظر به این احتمال است و &&

اشکال اول:

گفته اند اصلا ما چیزی به نام حسن وقبح فعلی نداریم و دائما حسن و قبح فاعلی داریم و هیچ فعلی بما هو نه حسن است و نه قبیح است و دائما حسن و قبح فاعلی است و شاهدش تعریف حسن و قبح است حسن ما یمدح علیه فاعله و قبیح ما یذم علیه فاعله اصلا دائما حیثیت صدور و اضافه مد نظر است.

المناقشة الثانية: أن أنسب فى ملاک الاستحقاق، الحسن و القبح الفاعلى و إن كان فى الفعلى ايضا.

اشکال دوم این است که شما چرا گفتید حسن و قبح فاعلی ملاک عقوبت نمی باشد وجدان ما می گوید که قبح فاعلی مستحق عقوبت است و اصلا اگر بخواهیم ضابطه ای بگذاریم برای استحقاق عقوبت و عدم آن حسن و قبح فاعلی است یعنی همانطور که وجدان حکم می کند به استحقاق عقوبت در صورت قبح فعلی همانطور هم وجدان حکم می کند به استحقاق عقوبت در صورت قبح فاعلی و &&& مرحوم میرزا دلیلی نیاوردند که ملاک استحقاق حسن و قبح فعلی است نه فاعلی.

اشکال دوم مرحوم صدر را قبول کردیم اما مرحوم صدر بیانی دارند که همانطور که حسن و قبح فعلی می تواند[1] استحقاق عقوبت بیاورد حسن و قبح فاعلی هم می تواند استحقاق بیاورد اما ما می گوییم که حسن و قبح فعلی اصلا استحقاق عقوبت نمی آورد و ملاک و معیار و ضابطه حسن و قبح فاعلی می باشد. لذا در خیانت در امانتِ مضطر استحقاق عقوبت نمی باشد با اینکه قبح فعلی دارد.

اما اشکال اول و خود کلام میرزا را قبول نداریم.

الإشکال فی المناقشة الأولی للمرحوم الصدر:

اما اشکال مرحوم صدر:

که ما حسن و قبح فعلی نداریم و در تعریف هم اینطور است . تعریف یک عنوان مشیر است و یعنی اشاره دارد به این که اگر حسن و قبیح از فاعل صادر شود قبیح یا حسن است اما اینکه حسن از این نظر فعل هم در نظر گرفته می شود و حسن و قبح دائما بخاطر اضافه به فاعل است این را نمی گوید تعریف و اصلا ناظر به این نمی باشد.

&&&

[2] مناقشتنا فی کلام المیرزا رحمه الله : لا حسن و لا قبح الا فعلیا و اضافتهما الی الفاعل و إن لم یکن عنوانا ثانیا مقبحا او محسنا و لکن یلازم لعنوان مقبحه أو محسنة.

ما ها قائلیم که دائما حسن و قبح مربوط به فعل است بما هو و هیچ وقت چیزی به نام قبح فاعلی نداریم و بما هو صادر عن فلان نه متصف به حسن می شود و نه متصف به قبح. بله ما قائلیم که فعلی که متصف می شود به حسن قبح باید اختیاری باشد نه نه فعل غیر ارادی یا ارادی غیر اختیاری باشد.

ایشان می گفتند که فعل بما هو صادر عن فاعل کذا این از عناوین مقبحه و محسنه نمی باشد اما در عین حال حسن و یا قبح فعلی را بر می دارد مثلا خیانت در امانت

---

[1] اشکال نشود که وقتی ایشان در اشکال اول فرمودند که ما حسن و قبح فعلی نداریم چطور می توانند بگویند که حسن و قبح فعلی هم ملاک استحقاق عقوبت است چرا که ایشان اشکال دوم را تسلمی بیان فرمودند یعنی اگر قبول کنیم که ما حسن و قبح فعلی داریم.

[2] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۰۱.

دارای قبح فعلی است اما بما هو صادر عن المضطر مثلا دیگر قبیح نمی باشد یا مثلا ورزش که حسن فعلی دارد اما بما هو صادر عن معمم دیگر حسن نمی باشد.

دقت کنید که آیا این کلام میرزا اصلا فی حد نفسه معقول است که فعلی قبیحی عنوانی بگیرد که محسن نباشد و در عین حال قبح یا حسن فعلیش را با اضافه از دست دهد؟! مگر می شود که فعلی حسن، عنوانی بگیرد که مقبِّحه نباشد، در عین حال حسن خود را از دست بدهد؟!

مثلا غصب ما هو صادر عن المضطر، عنوانِ دومِ محسنه ای نباشد در عین حال قبح فعلیِ خودش را از دست دهد.

اشکال کلام میرزا در کجاست؟ مغالطه ایشان کجاست؟ درست است که «بما هو صادر عن فاعل کذا» عنوان محسنه یا مقبحه نمی باشد اما تلازم دارد با یک عنوان حسن که مثلا عبارت باشد از «غصب الذی ترتب علیه مصلحة الاهم» معلوم است که چنین غصبی قبیح نمی باشد. یا خیانت در امانت بما هو صادر عن المضطر عنوان محسنه نمیباشد اما تلازم دارد با یک عنوان محسنی دارد که عبارت باشد از «الخیانة فی الأمانة التی لها مصلحة أهم». پس نمی شود که ملازمه نداشته باشد در عین حال قبح یا حسن اولی را از دست دهد.

پس چیزی که مهم است این استکه باید فعل اختیاری باشد که بما هو حسن و قبیح باشد و اگر بخواهد حسن و قبحش عوض شود باید تحت عنوانی برود که صفتِ آن، خلاف صفت قبلی باشد. بله حیث صدور کاری نمی کند کالحجر فی جنب الانسان است اما تمام کار مال عنوان ملازم است که عنوان مقبحه یا محسنه می باشد.

لذا اینکه شما صدور از فاعل را به عنوان موثر در تقبیح یا تحسین عناوین گرفته بودید اصلا تأثیری ندارد آنچه که تأثیر دارد آن عنوان مقبحه و محسنه ملازم با این عنوان است که صادر از مضطر یا کس دیگری شده است.

پس ما یک حسن و قبح فعلی بیشتر نداریم اضافه به فاعل این عنوان را ملازم می کند با یک عنوان محسنه یا مقبحه دیگری لذا این صدور فقط تلازم را می سازد نه اینکه خودش موثر است و غیر حسن و قبح فعلی می باشد. یعنی این اضافه این عنوان را مصداق یک عنوان مقبحه یا محسنه که دارای حسن و قبح فعلی است قرار می دهد. لذا اگر این اضافه باعث نشود که ملازم با یک عنوان محسنه یا مقبحه قرار نگیرد، صفت فعلی را عوض نمی کند.

ما قائلیم که عناوین محسنه یا مقبحه با عناوینی که در حسن و قبح مخالف می باشند جمع شده و کسر و انکسار[1] می شوند و آنچه قویتر است باقی می ماند و صفت عنوان قرار می گیرد مثل کذب که قبیح است و با نافع که حسن است جمع می شود اگر جنبه نفع آن قوی باشد، کذبِ نافع می شود حسن و الا قبیح است و اگر هم غلبه با هیچ یک از اطراف نباشد، متصف به حسن و قبح نمی شود.

هذا تمام الکلام فی القول الثالث للمیرزا﵀.

ما قول دوم را قبول کردیم که قائل شدیم که تجری که مراد فعل متجری به است قبیح است به قبح فعلی عقلی. وجه قبحش عنوان هتک است که اختیاری هم می باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی حرمة التجری.

بارها گفتیم تجری یعنی فعل متجری به آیا این فعل متجری به شرعا حرام است یا خیر؟ کسی که شرب ماء می کند و قطع دارد که این شرب خمر و معصیت الهی است.

[1] اشکال نشود که خوب وقتی شما کسر و انکساری شدید در بعضی از موارد کسر و انکسار صورت نمی گیرد و غلبه با یکی نمی شود لذا عنوان نه متصف به حسن می شود و نه متصف به قبح و مراد مرحوم میرزا هم این موارد بوده است. خیر این اشکال وارد نمی باشد چرا که اولا اشکال ما این بود که مگر می شود که فعل حسن یا قبیح، تحت عنوانی نرود در عین حال آن صفت حسن یا قبح فعلی خودش را از دست بدهد نه اینکه کسر و انکسار دلیل ما باشد. و ثانیا حتی در جایی که غلبه ای بایک طرف نمی باشد در آنجا هم این فعل تحت عنوان دیگری رفته است که آن عنوان است که متصف به حسن و قبح نمی شود چرا که اصلا معقول نمی باشد که تحت همان عنوان اول باقی باشد در عین حال صفت اولیه خود را از دست بدهد و لو متصف به صفت دومی نشود.

آیا این مثل شرب عصیر عنبی و خمر است و حرام یا خیر؟ حرمت عقلی که داشت چون قبیح بود اما حرمت شرعی چطور، دارد یا خیر؟

قول المشهور: عدم الحرمة.

مشهور فقهاء گفته اند که حرمت ندارد

قول غیر المشهور: حرمة التجری.

اما به فقهائی نسبت داده شده است که این شرب ماء حرام است و در حرمت مثل شرب خمر است، مثل شرب ماء نجس است.

الدلیل الأول للقائلین بالحرمة: أدلة الأولیة لحرمة الأفعال الشاملة للقادرین بالتکلیف و القادر لیس الا العالم بالمتعلق بالنکتتین:

در دلیل اول ادعا شده است که از ادله اولیه حرمت تجری را استفاده می کنیم از دلیل حرمت شرب خمر استفاده می کنیم حرمت شرب ماء مقطوع الخمریة. چطور استفاده می کنیم. برای استفاده باید توجه به دو نکته شود:

النکتة الأولی: النسبة بین الفعل الحرام و المتجری به العموم من وجه.

نکته اول این است که نسبت بین خمر و مقطوع الخمریه عموم و خصوص من وجه است

مایعی داریم که معلوم[1] الخمریه است و اصلا خمر نمی باشد مثل جاهل مرکب.

مایعی که خمر است و معلوم الخمریه نمی باشد مثل انسان جاهل به خمریه این مایع.

مایعی که خمر است و معلوم الخمریه است.

نسبت به بین شرب الخمر و شرب معلوم الخمریه هم همینطور است.

[1] اولا مراد از معلوم، مقطوع است چرا که گفته شد که به قطع خاطئ در معنای عرفی علم نمی گویند. و ثانیا مقطوع از باب مثال است مراد ایشان التکلیف المحرز می باشد که یکی از افراد آن احراز بالوجدان می باشد که قطع باشد.

شربی که شرب الخمر نمی باشد اما شرب معلوم الخمریه می باشد مثل شرب جاهل مرکب.

شربی که شرب الخمر می باشد و شرب معلوم الخمریه نمی باشد مثل شرب خمر توسط جاهل به خمریت این مایع.

شربی که هم شرب الخمر است و هم شرب معلوم الخمریه است.

النكتة الثانية: أن المقدورية، شرط فعلية التكليف.

نکته دوم این است که در بین فقهاء رایج بلکه تقریبا اتفاق است که شرط فعلیت تکلیف، مقدوریه متعلق تکلیف است و الا تکلیف فعلی نمی شود. تکلیف وجوب است و حرمت. وجوب به فعل مقدور تعلق می گیرد یعنی مکلف قدرت بر اتیانش را داشته باشد. حرمت به فعل مقدور تعلق می گیرد یعنی مکلف قدرت بر ترکش را داشته باشد.

هیچ زمانی تکلیف به غیر مقدور تعلق نمی گیرد.

وجوب باید دائما مقدور الفعل و حرمت باید مقدور الترک باشد. ما هم قائلیم که قدرت شرط فعلیت است.

اصل مسئله و تطبیق دو نکته در ما نحن فیه:

دلیل ما چه گفت؟ گفت: «لا تشرب الخمر» نهی و حرمت به «شرب خمر» تعلق گرفته است نسبت بین «شرب الخمر» و «شرب معلوم الخمریه» عموم و خصوص من وجه است شرط تکلیف مقدوریت می باشد ما دائما قدرت بر نهی از شرب معلوم الخمریه داریم اگر خمری باشد که برای ما معلوم نمی باشد قدرت تکلیف و نهی از ترک آن را نداریم دائما افعال انسان ها بر اساس واقع نمی باشد بر اساس ذهن و علمشان است. اگر من علم دارم به مائیت این خمر من قدرت بر ترک این شرب را ندارم.

خوب بر اساس این مطالب و دو مقدمه پس نتیجه این شد: روایت می گوید: که «لا تشرب الخمر» و قرینه عقلیه می گوید که مراد از « لا تشرب الخمر» این است که لا

تشرب معلوم الخمریه مثل «واسئل القریة» که آیه می گوید که قریه را سوال کن و قرینه عقلیه می گوید که یعنی و اسئل اهل القریة. یا لا تشرب النجس یعنی لا تشرب معلوم النجس.

پس نه تنها معلوم الخمریه شربش حرام است بلکه شرب الخمر اصلا حرام نمی باشد چرا که مقدور، دائما معلوم است.

مناقشة: أن القدرة حاصل فی صورة عدم الإحراز و هو احتمال التکلیف عند المشهور و مع عدمه أیضا عندنا.

قبل از ورود در مناقشه این دلیل باید مقدمه را ذکر کنیم:

مقدمة: أن فعلیة التکلیف موقوفة علی احتماله عند المشهور و عندنا علی التشریع و إن لم نحتمله.

فقهاء می گویند که نسبت به تکلیف فعلی یا مکلف محرِز است یا محرِز نمی باشد. احراز را به سه قسم تقسیم می کنند: «احراز بالوجدان»، «احراز بالأماره» و «احراز بالأصل».

احراز بالوجدان یعنی قطع و احراز بالاماره یعنی احراز به خبر ثقه و احراز بالاصل یعنی احراز به الاستصحاب و احتیاط که اولی شرعی و دومی عقلی است و تارة از احتیاط تعبیر می شود به اشتغال که فرق کوچکی با احتیاط دارد.

اطمینان کدام یک است؟ اختلاف است که مشهور که قائل به اماریت اطمینان هستند و آقا ضیاء قائل می باشند که احراز بالوجدان است.

أما ذی المقدمة:

در ما نحن فیه هر تکلیف فعلی یا محرَز است یا غیر محرَز است مکلف نسبت به آن یا محرِز است یا خیر.

حال اگر اینجا یک خمری باشد ما حرمت فعلی این خمر را یا محرِز می باشیم یا خیر. بعد از احراز، ترک شرب خمر برای او مقدور است. لذا حرمت این شرب خمر محذوری ندارد چرا که ترک آن مقدور است. اما خمری که این شخص احراز خمریت

نکرده است نه بالوجدان نه بالاماره و نه بالاصل. در اینجا مشهور می گویند که یا احتمال خمریه می دهد یا احتمال خمریه نمی دهد. اگر احتمال خمریت داد حرمت فعلی دارد اما منجز نمی باشد و اگر احتمال خمریه نداد اصلا حرمت فعلی ندارد.

تمام صور مسئله را گفته اند در هیچ یک از صور، امتثال تکلیف از تحت قدرت او خارج نمی باشد. در یک حالت فعلی و منجز است و در یک حالت فعلی است و غیر منجز و در یک حالت نه فعلی است و نه منجز.

در تمام تکالیف فقهاء به این قاعده قائلند چرا که اصلا امکان ندارد که از این سه حالت خارج باشد چرا که این حصر، حصر عقلی است اما در عین حال در دو حالت، دیگر احراز معلوم نمی باشد یعنی محرز بالوجدان نمی باشد با این حال مقدور او است.

این بیان بیان خوبی است تنها فرق ما با مشهور در این است که در صورت عدم احتمال آنها می گفتند که تکلیف فعلی نمی باشد اما ما می گوییم که تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد یعنی اینها در جایی که احتمال نمی دهند قائل به عدم فعلیت شده اند اما ما قائل به عدم تنجز شده ایم اما در عین حال مشکلی نمی باشد چرا که استحقاق عقوبت ندارد.

الدلیل الثانی: قاعده الملازمه.

این قاعده را در ما نحن فیه به دو صیغه تطبیق کرده اند:

بعضی حسن و قبح عقلی را قبول دارند مثل مشهور و بعضی به حسن و قبح عقلی قائل نبوده و حسن و قبح عقلائی را قبول دارند مانند مرحوم اصفهانی این قاعده ملازمه، بنا بر هر دو مبنا بیان شده است. کسانی که حسن و قبح عقلی را قبول داشتند به این بیان گفته اند:

التجری قبیح عقلا

و کل ما یکون قبیح عقلا فهو حرام شرعا

فالتجری حرام شرعا.

کسانی که عقلائی بودند این قاعده را در حسن و قبح عقلائی قبول کرده اند گفته اند:

تجری قبیح عقلائا

و کل ما قبیح عقلائا حرام شرعا

فالتجری حرام شرعا.

در نزد قائلین به حسن و قبح عقلی[1] این قاعده را اینطور بیان کرده اند: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». اینها گفته اند که هر حسن استحبابی و وجوبی و قبح کراهتی و حرمتی در نظر شرع هم مستحب و وجوب و مکروه و حرام است.

همین بیان را بعینه در عقلاء هم گفته اند که ما هم مکروه و هم حرمت و هم استحباب و هم وجوب عقلائی داریم که حرام عقلائی حرام شرعی و وجوب عقلائی واجب شرعی است و هکذا. و گفته اند که ما حکم به العقلاء حکم به الشرع.

از این قاعده استفاده کرده اند برای اثبات حرمت شرعی تجری و فعل متجری به.[2]

المناقشة الأولی فی الملازمة العقلی:

در دو مرحله باید این مناقشه کرد:

اولا قاعده ملازمه به صیاغت اولش و ثانیا نقد قاعده به صیاغت دوم چرا که دلیل اعتبار این دو قاعده متفاوت است.

مقام اول: نقد ملازمه عقلی کل ما حکم به العقل حکم به الشرع.

---

[1] عقل حسن و قبح را درک می کند اما قائل شده اند که ما دو حسن و قبح داریم حسن احسان که استحبابی است و حسن رد امانت که وجوبی است و قبح خیانت در امانت که قبح تحریمی است و قبح پر حرفی که قبح کراهتی است. عقل مقدار حسن و قبح را ادراک می کند و بر همان اساس حکم استحقاق مشخص می شود.

[2] با بیانی که قائلین به ملازمه به هر دو صیاغت داشتند، این مقام که بحث حرمت تجری باشد فرع مقام قبل ــ که قبح تجری بود ــ می باشد چرا که اینها قائلند قبح مساوی است با نهی و تحریم و عدم قبح و وجود مفسده هم مساوی است با عدم نهی و تحریم یعنی در این صورت نهی مولای حکیم لغو است لذا نباید نهی کند.

هر عملی که عقلا قبیح باشد شارع از آن عمل نهی کرده است یا کراهتا یا حرمتا و همینطور در مورد حسن عقلی.

این استدلال این ها دو مقدمه دارد:

مقدمه اول: التجری قبیح اول.

مقدمه دوم: و کل ما یکون قبیح عقلا فهو حرام شرعا.

مقدمه اول که صغری باشد را قبول کردیم.

تمام اشکال در مقدمه دوم است که این کبری نادرست است که کل ما قبیح عقلی فهو حرام شرعی. این مقدمه درست نمی باشد. به عبارت روشنتر ما قاعده ملازمه را منکر می باشیم. ظاهرا کل قدماء یا نزدیک به کل به این قاعده ملتزم بوده اند بخلاف متأخرین که کلا یا نزدیک به کل این را ملازمه را رد کرده بودند.

دلیل قائلین به ملازمه چه می باشد؟ روایت و آیه قرآن در مورد این ملازمه که نداشتیم. دلیل اینها چه بوده است؟ ما نمی خواهیم از عالم غیب خبر دهیم شاید تمام حسنهای عقلی محبوب و مأمور به باشد و قبیحهای عقلی مردود باشد اما ما می خواهیم دلیل اینها را رد کنیم.

دلیل اینها دو تاست:

دلیل اول: اگر چیزی حسن است و چیزی قبیح است این اتفاقی نمی باشد و حتما ملاک و دلیل دارد. اگر رد امانت حسن است بخاطر آن نکته و مصلحت مهمه ای است که در این رد امانت است یا اگر خیانت در امانت قبیح است بخاطر مفسده اهم آن است.

دلیل دوم: امر و نهی شارع هم اتفاقی نمی باشد و تابع مصالح و مفاسد است هر عملی که امر کرده در آن مأمور به قطعا مصلحتی می باشد و هر عملی که نهی کرده است در منهی عنه مفسده است قطعا اما مفسده و مصلحت مهم و اهم است که در مهم ها امر و نهی تنزیهی است و در اهم ها لزومی است.

خوب نتیجه این دو مقدمه این می شود که حسن و قبح تابع مصلحت و مفسده است و مقدمه دوم می گوید که امر و نهی تابع مصلحت و مفسده است. خوب نتیجه این می شود که کل ما حکم به العقل بمصلحة او مفسدة حکم به الشرع لنفس تلک المصلحة او المفسده و بالعکس. بله تارة عقل ما این مفسده و مصلحت را درک نمی کند.

یعنی اینها می گفتند که امر و نهی باید مصلحت و مفسده دار باشد خوب فرض شد که حسن وقبح عقلی مصلحت و مفسده دارد خوب باید شارع امر و نهی کند.

این بحث ثبوتی است نه اثباتی یعنی در عالم واقع این طور می باشد که اگر شیئی دارای مصلحت یا مفسده باشد چه ما تشخیص بدهیم یا خیر، حتما آن فعل امر و نهی دارد چه ما بفهمیم و چه نفهمیم.

به همین سادگی اثبات می کردند قاعده ملازمه را.

مقدمه اول درست است اما مقدمه دوم درست نمی باشد. یعنی حسن و قبح عقلی تابع مصلحت و مفسده است اما مقدمه دوم را قبول نمی کنیم که امر و نهی الهی و همان طلب و ردع شارع تابع مصالح و مفاسده ی در فعل است. دلیل مقدمه چه می باشد؟ بدیهی که نمی باشد. دلیل اینها این بوده است موالی عرفیه نوعا غیر حکیم می باشند امر و نهی اینها تابع هوای نفس و جهلت و حب و بغضشان می باشد. اما خداوند عالم حکیم است خدای حکیم بی جهت امر و نهی نمی کند مقتضای حکمت الهی این است که مأمور به دارای مصلحت باشد و منهی عنه مفسده داشته باشد نمی شود امر خنثی یا بدتر ذا مفسده را امر کند.

این دلیل اشکال دارد. مقتضای حکمت الهی این نمی باشد که متعلق امر و نهی مصلحت و مفسده داشته باشد بلکه باید تشریع او لغو نباشد یعنی مولای حکیم هیچ تشریعی که در آن مفسده باشد ندارد. ربطی به متعلق امر و نهی ندارد بلکه ایجاب و تحریمش نباید لغو باشد. نیاز نمی باشد که واجب یا حرام مصلحت یا مفسده داشته

باشد بلکه باید ایجاب و تحریم مصلحت و مفسده داشته باشد. تارة متعلق مفسده مهمی دارد اما شارع می بیند که در تحریم آن مفسده است لذا از آن نهی نمی کند. مثلا بچه سیگار می کشد و نباید بچه سیگار بکشد اما می داند که در ردع مفسده ای مترتب است که مفسده آن بیشتر از مفسده در سیگار کشیدن است و امثال ذلک.

گفته نشود که در اینجا عقل می گوید که سیگار کشیدن در اخفاء مفسده اش بیشتر است که نهی از سیگار کشیدن موجب آن می شود لذا عقل حکم می کند به حسن سیگار کشیدن در ظاهر خیر این بیان درست نمی باشد فرض این است که عقل سیگار کشیدن علنی و مخفی هر دو را قبیح می داند.

لذا اگر در تشریع مصلحت باشد بر خدا واجب[1] است که تشریع کند. پس باید در تشریع مفسده نباشد سواء که متعلق آن مفسده داشته باشد یا مصلحت داشته باشد. چه بسا اصلا متعلقی مفسده ملزمه داشته باشد در عین حال امر به آن مصلحت دارد. اصلا چه بسا که در شیئی مفسده باشد و این مفسده و قبح عقلی کفایت بکند در اینکه مردم از آن احراز کنند لذا دیگر نیاز به تحریم شارع نباشد و مصلحتی در تحریم نباشد لذا دیگر تحریم نکند مثلا بعضی از چیزها را انسان به طبعه اکل نمی کند حتی اگر نهیی از شارع هم نرسد در این صورت دیگر نهی مصلحتی ندارد چرا که اگر کسی بخواهد آن اشیاء را اکل کند با آن قذارت و قبح عقلی، نهی شارع هم فایده ای ندارد. قاعده ملازمه می گفت که اگر عمل حسن باشد شارع باید امر کند و اگر عمل قبیح باشد شارع بیاد نهی کند. ما می گوییم که نمی خواهد عمل حسن یا قبیح باشد بلکه باید امر و نهی مفسده نداشته باشد و مصلحت داشته باشد.

بحث ما در مورد اوامر و نواهی واقعی است نه اوامر و نواهی امتحانیة که اینها دو قسم می باشند که یکی داخل در بحث است و یک قسم آن داخل در بحث ما نمی باشد.

---

[1] وجوبی که در اینجا گفته می شود وجوب عقل نظری و عملی است یعنی عقل نظری به مقتضای حکمت الهی درک می کند که اگر خدا نخواهد تشریع کند تناقض پیش می آید یعنی لازم می آید که در عین حالی که حکیم است حکیم نباشد در این صورت عقل عملی که موضوع آن فعل اختیاری است، می گوید که تشریع خداوند حسن است.

پس این قاعده را قبول نداریم چرا که مصب قاعده ملازمه، متعلق است نه خود تشریع. گفته نشود که اشکال ندارد ما ملازمه را تغییر می دهیم می گوییم هر جا عقل حکم می کند که تشریع مصلحت دارد حتما تشریعی از شارع صادر می شود چرا که شارع در مورد افعال انسانی تشریع می کند و تشریع فعل الهی است به عبارت دیگر خداوند نسبت به انسانها شارع می باشد نه نسبت به خودش که ایجابی یا تحریمی از تشریع خودش داشته باشد خدا که نسبت به فعل خودش ایجاب و تحریم ندارد.

لذا قاعده ملازمه را از زمان آخوند نقد و رد کرده اند و اصلا اساسی ندارد لذا ملازمه ای نمی باشد.

[1] **المناقشة الثانية فی الملازمة العقلانيه: لعدم قبح التجری عقلانا و عدم ملازمة بين حكم العقلاء و الشرع.**

نقد صیاغت دوم که از مرحوم اصفهانی است.

ایشان می فرمایند:

تجری عند العقلاء قبیح است

و کل قبیح عقلائا حرام شرعا

فالتجری حرام شرعا.

اگر صغری و کبرای تمام باشد، حرمت شرعی تجری اثبات می شود.

می خواهیم وارد در بحث از این قیاس شویم و ببینیم که صغری و کبری و ملازمه درست است یا خیر.

فرمایش مرحوم اصفهانی را قبول نداریم نه صغری و نه کبرای آن را.

اما الصغری «أن التجری قبیح عقلائا»: أن التجری لیس بقبیح عقلائا لأن المتجری لیس مستحقا للمجازات.

[1] یکشنبه ۹۵/۱۰/۰۵.

اینکه تجری عقلائا قبیح ست وجدان ما می گوید که قبیح نمی باشد مثلا اگر کسی از چراغ سبز رد شود به گمان این که قرمز است آیا این مستحق مجازات است؟!

یا مثلا سرعت او ۶۰ است و قطع دارد که سرعت ماشینش ۱۸۰ است مستحق جریمه است؟! به پلیس هم بگوید که من فکر می کردم ۱۸۰ می رفتم اما سرعتم ۶۰ تا بوده است آیا پلیس او را جریمه می کند؟! مثلا کسی اشتباها خانه خود را سرقت کند به گمان اینکه خانه همسایه است این مستحق عقوبت و مجازات است؟!

فرق اینجا به مقام عقل و واقع این است که در اینجا ملاک حفظ نظام است اما در عقل ملاک واقعیت است لذا عقلا قبیح بود چرا که هتک است اما عقلائا قبیح نمی باشد چرا که فرض این است هتک مخل به نظام اجتماعی نمی باشد. بله بعضی از محرمات عقلائی بخاطر اهتمام عقلاء به آن، مقدمات آن را هم حرام می دانند این دیگر از باب تجری نمی باشد بلکه محرم است از باب معصیت مثلا در کمین باشد یا اسلحه بخرد برای قتل، این خودش ممنوع است. اظهار قانون شکنی هم اینطور بوده و جرم است که باعث ترغیب به قانون شکنی می باشد.

هتک مولا اگر مخل به نظام نباشد مشکلی ندارد و اگر قبیح باشد بما هو مخل به نظام قبیح است نه بما هو هتک لذا در نزد عقلاء پدر با اجنبی فرق نمی کند با فرض اینکه نافرمانی پسر از پدر موجب اختلال نظام نشود. دقت کنید در همه نظامات اجتماعی ملاک حفظ نظام است اما در نظامات اجتماعیِ مختلف، احکام عقلائیه تطبیقاتش فرق می کند اما کلیاتش یکی است یعنی باید مخل به نظام اجتماعی نباشد حال در یک جامعه عملی مخل به نظام اجتماعی است و در جامعه ای همان امر مخل نمی باشد.

تجری عقلائی یعنی اینکه این عمل مباح است عقلائا اما شخص معقد بوده است که ممنوع می باشد. لذا تجری اصلا قبیح نمی باشد عقلائا الا اینکه مصداق عنوان ثانویه ای شود که به عنوان ثانویه ی دیگر معصیت است نه تجری اما بما هو تجری دیگر باز قبیح نمی باشد اصلا نمی شود که تجری قبیح باشد عقلائا چرا که همیشه ارتکاب

مباح را فرض کردیم و مباح عقلائی یعنی عملی که در آن اختلال نظام نباشد خوب دائما تجری اختلال به نظام نمی باشد لذا هیچ زمانی قبیح نمی باشد. اگر معصیت شد یعنی اختلال را باعث شده است در این صورت دیگر معصیت است نه تجری.[1]

اما الکبری «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشرع»:

«کل ما حکم به العقلاء حکم به الشرع». ابتداء بیان مرحوم اصفهانی و بعد نقد ایشان.

ایشان گفته اند که اگر عقلاء حکمی را داشته باشند معنای آن این است که عقلاء بما هم عقلاء حکمشان این است خوب شارع احد من العقلاء و سید العقلاء است آیا شارع این حکم را دارد یا خیر؟ اگر دارد که ثبت المطلوب اگر بگویید که شارع این حکم را ندارد این خلف فرض است که شما فرض کردید که عقلاء این حکم را دارند و شارع از عقلاء می باشد اما این حکم را ندارد لذا خلف فرض است.

نقد کلام ایشان:

ما نه قبول داریم که احد العقلاء می باشد اولا و اگر هم قبول کنیم باز ملازمه ای نمی باشد ثانیا.

اولا: لیس الشارع من العقلاء مضافا علی أن یکون رئیس العقلاء.

اما این که شارع مقدس احد العقلاء می باشد این درست نمی باشد، این را توضیح می دهیم. به عبارت دیگر تصویر و تصور ایشان از عقلاء اشتباه بوده است.

ما دو خرد داریم: «خرد فردی» و «خرد جمعی» به تعبیر دیگر ما دو عقل داریم: عقل فردی و عقل جمعی.

العقل و الخرد الفردی:

[1] دلیل مرحوم اصفهانی بر قبح عقلائی وجدان ایشان است و ما هم در جواب میگوییم که وجدان ما این را رد می کند. به نظر می رسد که عدم قبح عقلائی با توجه به امثله ای که زده شد واضح و روشن است اما چرا مرحوم اصفهانی چنین وجدانی داشتند شاید به این خاطر خلط بین قبح عرفی و عقلائی بوده است چرا که در اینجا تجری قبح عرفی دارد و در آن زمان هم این قبح عرفی و عقلائی روشن از هم تفکیک نشده بودند.

عقل و خرد فردی عبارت است از قوه ای که حکماء قائلند که خداوند این قوه را فقط به انسانها داده است و به سایر حیوانات نداده است و فارق بین انسان و سایر حیوانات در این قوه است که به آن قوه «عاقله» می گویند. کار این قوه چیست؟ مدرک کلیات است در تمام قوای انسان که به قوه محرکه و مدرکه تقسیم می شود که قوای مدرکه از قوای حاسه شروع می شود و به عاقله ختم می شود عاقله فقط مدرک کلیات است. این کلام حکماء است. حالا این مطالب درست است یا خیر در بحث ما تأثیری ندارد.

این قوه را خرد می گوییم و آن هم خرد فردی و انسانها از زمانی که انسان بودند این را داشته اند بله در طول زمان تقویت می شود.

اگر ما نگاهی به انسان بیاندازیم در علم جدید معتقد هستند که انسان سه مرحله زندگی را پشت سر گذاشته است در مرحله ای فردی و در مرحله ای جمعی زندگی می کرده است و در مرحله اخیر اجتماعی زندگی می کنند. حیوانات هم این سه نوع زندگی را داشته اند: گربه زندگی فردی و آهوها و گورخر ها زندگی جمعی و مورچه ها و زنبورها زندگی اجتماعی داشته اند.

از زمانی که انسان زندگی فردی داشته است این قوه را داشته است.

الخرد الجمعی:

خرد جمعی دو تا فرق اساسی با خرد فردی دارد:

فرق اول:

خرد جمعی[1] معلول زندگی اجتماعیشان است قوه ای نمی باشد که خداوند در انسان نهاده است بلکه در طول زندگی چندین ساله اجتماعی در ما انسانها ایجاد شده است لذا پدران ما در زندگی فردی و جمعی اصلا این خرد را نداشته اند. بله معلول خرد

[1] در واقع باید گفته شود خرد اجتماعی.

فردی و زندگی فردی می باشد اما خرد فردی نمی باشد و اکتسابی است. بله این خرد جمعی و زندگی اجتماعی، خرد فردی را تقویت می کند.

فرق دوم که بسیار مهم است:

خرد فردی متقوم به تک تک افراد انسان است یعنی همه افراد انسانهای عاقل این خرد فردی را دارند فقط انسانهای دیوانه و غیر ممیز در ضعف است.

اما در خرد جمعی اصلا متقوم به فرد نمی باشد بلکه متقوم به مجموعه است یعنی مجموعه ی انسانهایی که اولا هر کدام دارای عقل فردی بوده و ثانیا این زندگی اجتماعی را دارا می باشند. مثلا مورچه ها زندگی اجتماعی دارند اما خرد جمعی ندارند چرا که خرد فردی ندارند و انسانهای اولیه هم که زندگی اجتماعی نداشند با این که خرد فردی داشتند، خرد اجتماعی نداشتند. این انسانها مجموعه ای از سیر و ارتکازات و مفاهیم را دارا می باشد که اینها معلول این خرد مجموعی است نمی توانم بگویم که من یا شما خرد جمعی داریم بلکه خرد جمع و مجموع است ما فقط با نتیجه و آثار آن سر و کار داریم این خرد جمعی را از معاملات و قرارداد ها و ارزشها و ... می فهمیم این نشان دهنده خرد جمعی می باشد که اگر این خرد جمعی نبود این مفاهیم سلطنت و مولویت و مفاهیم معاملاتی و حسن و قبح ـ در نزد کسانی که حسن و قبح عقلی را منکر می باشندـ ، نداشتیم. اینها معتقدند که اگر انسان زندگی اجتماعی را نداشت، این مفاهیم و ارتکازات و سیر را نداشت. در واقع این مفاهیم و ارتکازات و سیر معلول زندگی اجتماعی در میلیونها سال است یکی از معلولات این خرد جمعی این زبان است که با آن صحبت می کنیم.

[۱] اصلا معاملات ماها در بین مورچه ها نمی باشد. در آنها طلاق نمی باشد چرا که ازدواجی نمی باشد.

---

[۱] دوشنبه ۹۵/۱۰/۰۶.

خوب قبلا گفتیم هر امری که در نظر بگیرید یا وهمی است یا حقیقی است یا واقعی است و یا اعتباری. خرد فردی از کدام از امور است؟ از امور حقیقی است عبارت است از قوه ای که موجود است و متقوم است به نفس. اما اینکه متقوم به نفس است این تقومش به نفس به این صورت است که یا عرض است در نزد مشائیین و یا جوهر است در حکمت متعالیه که هر کدام که باشد، مهم نمی باشد چرا که در بحث ما تأثیری ندارد.

اما خرد جمعی از چه مقوله ای است؟ از امور موهومه است. چرا پای این امر موهومه را وسط کشیدند؟ چونکه آثاری دارد که آن ارتکازات و قراردادها و معاملات و ارزشها، حصیله و نتیجه ی این خرد جمعی است. یعنی ما قراردادها، یکسری مفاهیم و یک سری ارتکازاتی را دیدیم و مواجه شدیم که نمی تواند از آثار خرد فردی باشد یا خرد فردی در زندگی غیر اجتماعی باشد فقط اثر یک زندگی اجتماعی تعاملی کسانی که دارای خرد جمعی هستند، می تواند باشد لذا چیزی را در نظر گرفتیم و توهم کردیم به نام خرد جمعی.

پس عقلاء از چه قبیل شد؟ دو مثال بزنیم.

مفهوم «انسان» یک مفهوم کلی است من و شما و زید و عمرو و .... مصداق این مفهوم کلی می باشیم مفهوم «ناس» را هم در نظر بگیرید ، آیا زید و عمرو و بکر و خالد مصداق این مفهوم «ناس» هستند؟ دیگر مصداقش نمی باشند غلط است گفته شود «زید ناس» چرا که اگر مصداقش باشد باید بتوان مفهوم را بر مصداق حمل کرد. خوب معادل ناس، در زبان فارسی، مردم است غلط است که گفته شود که «زید مردم است». پس نسبت ما به مردم و ناس نسبت جزء و عضو است به مجموعه. ناس مجموعه ای است که ما اجزاء آن می باشیم نه مصداق آن. در زبان برای بعضی از مجموعه ها اسم گذاری شده است. من فرد ناس نمی باشم بلکه عضو و جزء مردم و ناس می باشم در حالیکه من مصداق انسان می باشم. عقلائی که در سیره عقلاء گفته شده است دقیقا

وزانش به ما، وزان ناس است به ما نه وزان انسان. عقلاء اسمی است برای مجموعه ای که تک تک انسانها عضو آن می باشند.

آیا خداوند عالم عضوی از افراد عقلاء باشد؟ خیر عضو نمی باشد چرا که این اعضاء دو خصوصیت دارند: عاقل می باشند و دیگر این که زندگی اجتماعی دارند. اگر فرض کنیم که خداوند عاقل است اما قطعا زندگی او زندگی اجتماعی نمی باشد. کان الله و لم یکن معه شیء و الان کذلک. وحده لا شریک له. خداوند تک و تنهاست. پس خداوند نه تنها فرد عقلاء نمی باشد چرا که عقلاء فرد ندارند عضو هم نمی باشد چرا که لااقل یکی از خصوصیات اعضاء عقلاء را ندارد که آن هم عدم زندگی اجتماعی است. ایشان عقلاء را عاقلین معنا کرده است خیر عقلاء اسم مجموعه ای است با دو خصوصیت گفته شده. از قدیم این نزاع بوده است که ناس و انسان فارقشان وجدانی است اما چه می باشد که ما که با مجموعه آشنا شدیم، گفتیم که عقلاء اسم مجموعه است.

نگویید که ناس مثل رجال است از باب اینکه زید همانطور که مصداق «ناس» نمی باشد، مصداق «رجال» هم نمی باشد. این کلام اینجا جای ندارد چرا که زید و عمرو و بکر مصداق رجال می باشند اما اینها مصداق ناس نمی باشند چرا که ناس مصداقش مجموعه انسانها از ازل تا ابد می باشد لذا مقداری از مجموعه، مصداق آن مجموعه نمی باشد. مثلا این کلاس یک مجموعه است که همه ما مصداق آن می باشیم اما هر یک از ما به تنهایی یا به همراه دیگری مصداق آن نمی باشیم.

ما یک عقلاء داریم و یک عرف عام و یک عرف خاص داریم که تارة می گویند عقلاء و مرادشان عرف خاص یا عام می باشد.

شارع در لسان فقهاء خداوند عالم است نه پیامبر که گفته شود که از عقلاء است چرا که گفته اند رئیس العقلاء که مشخص است مرادشان خداوند عالم است.

لذا حق تعالی از عقلاء نمی باشد.

ثانیا: إن کان من العقلاء، حکم بقبح التجری بما هو من العقلاء لا بما هو شارع.

سلمنا که شارع مقدس احد من العقلاء است باز این دلیل تمام نمی باشد و ملازمه ای نمی باشد. خوب قاعده را توضیح دهیم. تعبیر را عوض می کنیم: «کل حرام عقلائا حرام شرعا». چرا که شارع احد من العقلاء است و اگر حرام نباشد یعنی شارع احدی از عقلاء نمی باشد و این خلف فرض است.

دقت کنید در اینجا مغالطه ای صورت گرفته است. بله «کل شیء حرام عند العقلاء حرام عند الشارع» اما بما هو می العقلاء نه بما هو شارع. بحث ما شرعی است باید به ما هو شارع حرام یا واجب شود. یعنی حرمت شرعی بما هو شارع. که دائر مدار تشریع است و تشریع هم تابع مصلحت و مفسده است. خوب شارع بما هو من العقلاء ردع کرده است اما بما هو شارع ردع کرده است؟ خیر ممکن است به ردع عقلائی کفایت کرده باشد یا خیر اگر هم کفایت نکند می بیند که تشریع او اثری ندارد. که در این صورت ملازمه ای در کار نمی باشد.

لذا به هیچ وجه قاعده ملازمه رانمی توان اثبات کرد نه به صیاغت اول و نه به صیاغت دوم لذا ملازمه دلیلی است که قطعا دلیلش درست نمی باشد. دلیل باطل است لذا ملازمه ثابت نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی الدلیل الثانی.

الدلیل الثالث: الروایات.[1]

از روایاتی استفاده کرده اند که عمل متجری به و تجری حرام است. از این اخبار و روایات سه روایت را ذکر می کنیم:

الروایة الأولی: روایة عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ التی دلت علی أن الراضی بالمعصیة کالعاصی فی العقاب.

روایت اول، روایت عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ است که سندش معتبر است.

[1] سه شنبه ۹۵/۱۰/۰۷

۲۱۱۸۰- ۴-[۱] وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ وَ فِی الْعِلَلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زِیَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمَذَانِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِیِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ عَلِیِّ بْنِ مُوسَی الرِّضَا ع- یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِی حَدِیثٍ رُوِیَ عَنِ الصَّادِقِ ع- قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ- قَتَلَ ذَرَارِیَّ قَتَلَةِ الْحُسَیْنِ ع بِفِعَالِ آبَائِهَا فَقَالَ ع هُوَ کَذَلِکَ فَقُلْتُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَلاتَزِرُوازِرَةٌوِزْرَأُخْرَی»[۲] مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِی جَمِیعِ أَقْوَالِهِ وَ لَکِنْ ذَرَارِیُّ قَتَلَةِ الْحُسَیْنِ ع- یَرْضَوْنَ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ وَ یَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِیَ شَیْئاً کَانَ کَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قُتِلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِیَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ بِالْمَغْرِبِ لَکَانَ الرَّاضِی عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِیکَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا یَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ ع إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعْلِ آبَائِهِمْ الْحَدِیثَ.[۳]

وجه دلالت: إن کان الرضا بالمعصیة معصیة فالرضا مع الفعل الذی قطع بمعصیته اولی بالمعصیة.

این روایت می گوید که کسی که راضی است به قتل، مستحق عقوبت است یعنی کالفاعل است. رضایت یک امر باطنی می باشد. در نظر بگیرید کسی که فقط راضی باشد، مستحق عقوبت است کسی که راضی باشد و فعلی را انجام دهد که قطع دارد این فعل معصیت است به طریق اولی مستحق عقوبت است.

این وجه دلالت این روایت معتبر است که این تجری مستحق عقوبت است از باب معصیت. ظهور این کلام در استحقاق عقوبت معصیتی و حرمت می باشد.

---

[۱] (۷)ـ عیون أخبار الرضا(علیه السلام) ۱ ـ ۲۷۳ ـ ۵، و علل الشرائع ۲۲۹ ـ ۱.

[۲] (۱)ـ الأنعام ۶ ـ ۱۶۴، الاسراء ۱۷ ـ ۱۵، فاطر ۳۵ ـ ۱۸، الزمر ۳۹ ـ ۷.

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۱۶ ؛ ص۱۳۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اشکال: تدل علی أن الراضی بالقتل کالقاتل لا العاصی مطلقا.

جواب داده شده است از این روایت به این که این روایت موردش قتل است احتمال دارد که در معصیت قتل این خصوصیت است که اگر راضی به قتل شد او مستحق عقوبت است اگر راضی به قتل باشد. اما در مورد دیگر معاصی هم مثل دروغ و غیبت که اگر کسی راضی به آن دروغ و غیبت بود او هم معصیت کرده است. در نظر ما هم قتل با دیگر معاصی فرق می کند. لذا نمی توان تسری داد به دیگر معاصی.

جواب الاشکال: «وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ » فی الروایة تدل علی الاطلاق.

این فرمایش ظاهرا درست نمی باشد چرا که در روایت آمده است که «وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ » که اطلاق دارد.

مناقشتنا: لا یعمل بهذه الروایة لأنه مخالف مع مسلمات الفقه و هو عدم مجازات الراضی بالقتل.

این کلامی را گفته است این روایت که راضی به قتل کشته می شوند به دست حضرت این خلاف مسلمات فقهی ماست نمی توان به مضمون این روایت ملتزم شویم لذا نرد علمه الی اهله. چون مضمونی دارد که خلاف مسلمات است لذا در سیره به آن عمل نمی شود. مثال عرفی آن هم این است که ثقه ای می گوید که زید عادل است کلام او مسموع است و حجت اما همین شخص ثقه گفت که زید و عمر سعد عادل می باشد از آنجائیکه این کلام او در مورد عمر سعد، واضح البطلان است کلام او در مورد شهادت زید هم از حجیت می افتد. ذهنیت فقهاء این است که چنین حکمی مسلما در اسلام جعل نشده است.

الروایة الثانیة: روایت ابی هاشم: تدل علی خلود فی النار لأجل نیاتهم و التجری اولی بالخلود.

روایت دوم: روایت ابی هاشم است:

۹۶- ۴-[۱] وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَداً وَ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ- لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَداً فَبِالنِّيَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ»[۲]- قَالَ عَلَى نِيَّتِهِ.[۳]

وجه دلالت:

اگر کسی نیت معصیت را داشته باشد این مستحق عقوبت الهی است و اهل نار هم که مخلد در عذابند چون نیتشان این بوده است که اگر در دنیا مخلد باشند این زندگی با معصیت را داشته باشند. دلالت روایت این است که اگر کسی نیت معصیت داشته باشد استحقاق عقوبت دارد.

امام می فرمایند که به خاطر نیت مخلد می باشند نه معصیت چون معصیتشان دائمی که نبوده است.

خوب اگر نیت استحقاق آور باشد، معلوم می شود که عمل متجری به معصیت خداوندی است و به طریق اولی مستحق عقوبت است.

مناقشة: تدل على أن الخلود فى الجهنم لسوء سريرتهم.

سندا که معتبر نمی باشد چرا که ابوهاشم مجهول است.

---

[۱] (۵)ـ الكافي ۲ ـ ۸۵ ـ ۵.

[۲] (۶)ـ الاسراء ۱۷ ـ ۸۴.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۵۰، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

دلالتا هم، ظاهر آیه این است که اطاعت و معصیت آنها به حسن سریره و سوء سریره است کسانی که حسن سریره دارند بهشت دائمی و کسانی که سوء سریره دارند جهنم ابدی دارند.

ضمن اینکه ظاهرا ما آیه ای داریم که اینها بخاطر اعمالشان مخلد می باشند که عبارت باشد از آیه شریفه ۱۴ سوره مبارکه سجده می باشد که این معارض با این روایت است که اگر سندش قوی بود بخاطر معارضه با این آیه شریفه به آن عمل نمی شد.

الرواية الثالثة: رواية «زيد بن على»: إن كان ارادة القتل مستحقتا للعقاب فالتجرى اولى به.

روایت سوم روایت زید بن علی که توثیق ندارد:

۲۰۱۸۴- ۱-[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ فَالْقَاتِلُ وَ الْمَقْتُولُ فِي النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلًا.[۲]

وجه دلالت:

وقتی اراده قتل استحقاق عقوبت دارد آنجائیکه شخص عمل می کند به اولویت استحقاق عقوبت را دارد.

مناقشة: أن المراد من «الارادة» الاقدام مضافا الى ضعف سندها.

علاوه بر این که این روایت سند ندارد این «اراد قتلا» ظاهرش اراده نمی باشد بلکه معنایش اقدام به قتل است در روایت است «اذا التقی المسلمان» که ظاهرش در اقدام

---

[۱] (۵)ـ التهذيب ۶ ـ ۱۷۴ ـ ۳۴۷.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۱۵ ؛ ص۱۴۸،شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

است. فهم عرفی از اراده در این روایت اقدام به قتل است و قبلا گفتیم که اقدام به قتل هم حرام است.

گفته نشود که اشکال سندی باطل است چرا که تعداد روایات از این قبیل، زیاد است چرا که ما هم در اشکال پافشاری روی سند نداریم بلکه عمده مشکل ما رد دلالت این روایات است.

پس روایات نمی توانند دلیل بر حرمت تجری باشند.

قول البعض باستحالة تحریم التجری: عدم امکان وصول التحریم الی المتجرِّی موجب للغو فی تحریمه.

عده ای در قبال این گروه گفته اند که حرام که نمی باشد هیچ؛ محال است که شارع بتواند تحریمش کند.

چرا؟

چون اگر شارع تجری را قبیح کند صغری قابل وصول به ما نمی باشد[1] لذا جعلش می شود لغو. فرض کنید که آیه و روایت بیاید که الفعل المتجری به حرام این لغو است چرا قابل وصول به متجرِّی نمی باشد چرا که دائما متجری فعل خودش را معصیت می بیند. اگر بفهمد که تجری است و معصیت نمی باشد که دیگر تجری نمی باشد.[2]

المناقشة الأولی: لیس التجری منحصرا بالقاطع المتجرِّی.

این فرمایش درست نمی باشد:

مناقشه اول این است که تجری منحصر به قطع نمی باشد و در مورد اماره و اصل هم می باشد اگر جعل حرمت برای تجری کند به من قابل وصول است. مثلا ثقه ای می

---

[1] دائما لغویت یک مشکل اثباتی است به خاطر این که نفس جعل مشکلی ندارد و هیچ گونه تناقضی از خود جعل بدون نظر به عامل بیرونی مثل قابلیت ایصال و عدم آن وجود ندارد و دائما لغویت مشکلی است که به نظر به یک عامل بیرونی از خود جعل در نظر گرفته می شود لذا مشکل اثباتی است نه ثبوتی.

[2] اینها به این استدلالشان می خواهند بگویند که در این صورت برای اطلاقات و عموماتی که در مورد تکالیف رسیده است، نسبت به متجری یا ظهوری منعقد نمی شود در صورتی که این دلائل عقلی واضح و روشن باشند و یا اگر هم ظهوری منعقد شود در صورتیکه این ادله واضح و روشن نباشد و نیاز به تأمل داشته باشد، این ادله عقلیه می شوند قرینه منفصله و آن ظهور در عموم یا اطلاق را از حجیت می اندازد. و ضمن اینکه متجری دیگر متجری خود را مخاطب این گونه خطابات نمی بیند.

گوید که این خمر است اگر گفتیم تجری حرام است من قطع به حرمت پیدا می کنم چرا که اگر خمر باشد از باب شرب خمر حرام است و اگر خمر نباشد[1] از باب تجری بر من حرام است اما خارجا نمی دانم این شرب معصیت است یا تجری است. یا استصحاب بگوید این خمر است باز همینطور می باشد.

المناقشة الثانية: جعل التحريم على المتجرى مطلقا، له مصلحة و اثر و هو تقليل حالة الغفلة فيهم.

ثانیا: ما می توانیم حتی بگوییم شارع تجری به قطع را هم می تواند حرام کند. دقت کنید وقتی صغری قابل وصول نمی باشد چرا که می گوییم لغو است محال است می توانیم فرض کنم که در عین حالی که صغری قابل وصول نمی باشد لغو هم نباشد. در شخص غافل بحث شده است که آیا تکلیف نسبت به او محال است یا خیر؟ مشهور گفته اند که تکلیف محال است.

بعضی مثل مرحوم صدر تکلیف برای غافل را دو جور می توانیم جعل کنیم:

یک صورت این که تکلیفی را منحصرا جعل کنیم برای غافل مثل اینکه بگوییم «یجب او یحرم علی الغافل أن یفعل کذا» این صورت را قبول کردیم که لغو است چرا که هیچ زمانی این تکلیف به غافل نمی رسد.

یک صورت هم این است که شارع بگوید: «یجب علی المکلف او یحرم علی المکلف أن یفعل کذا» و مراد از این مکلف جامع بین غافل و غیر غافل باشد. اگر اینطور باشد این دیگر لغو نمی باشد و لو قابل وصول به غافل نمی باشد اما لغو هم نمی باشد چرا که این اثر روانی دارد و اثر آن این است که مکلفین سعی می کنند که کمتر غافل شوند و موید آن این است که در احکام عقلائی این طور است که احکام که به صورت عام جعل می شود باعث می شود که غفلت تقلیل پیدا می کند[2] مثلا عبور از

---

[1] چون امکان دارد که اماره واصل به واقع نباشد.

[2] ان قلت:

در قوانین عقلائی به خاطر حفظ نظام غافل را مجازات می کنند لذا غافل می داند که اگر غفلتا خلاف قانون کند، مستحق مجازات است لذا سعی می کندکه غافل نشود اما در احکام شرعی در مواردی که تکلیف را در مورد غافل منجز نمی دانیم، دیگر این اثر نمی باشد

چراغ قرمز ممنوع است حتی بر غافل. اصلا هر چه تبصره و بند قانون کمتر باشد این قانون اوقع فی النفس است. در اینجا جعل برای خصوص نمی باشد بلکه برای عموم می باشد. یعنی جعل به صورت عموم اثر روانی دارد و اوقع فی النفس است.

در تجری هم اینطور است اگر جعل کند برای کل کسانی که متجری هستند اعم از قاطع و غیر قاطع که متجری به اماره یا اصل باشند[1]، این اثر دارد[2].

المناقشة الثالثة: جعل التحریم علی خصوص المتجری القاطع ممکن الوصول باحتمال خطاء قطعه عقلا لا نفسا.

فقط می ماند یک بحث دیگر که آیا شارع می تواند تجری بالقطع را بخصوصه تحریم کند یا خیر؟ یعنی آیا می شود که تجری بالاماره و بالاصل حرام نباشد بلکه فقط

چرا که نهایت چیزی که است این استکه تکلیف در مورد او فعلی است اما منجز نمی باشد لذا همینکه منجز نمی باشد یعنی مستحق عقوبت نمی باشد لذا اثری ندارد و صرف اینکه تکلیف در مورد او فعلی است، موجب احتراز مکلفین نمی باشد.

قلت:

مردم دنبال احراز واقع می باشند و خود این اثر تکوینی دارد و شاهد آن هم این می باشند که مردم در احتیاطهای مستحب، احتیاط می کنند با اینکه عقابی در کار نمی باشد.

ان قلت:

خوب این استحباب و ثواب بردن اثر دارد و یا اینکه ممکن است که بخاطر عدم اثر وضعی آن باشد که احتیاط می کنند.

قلت:

اولا بعضی از احتیاطها ثواب ندارد و کما اینکه اثر وضعی هم فقط در شرب و اکل است نه در همه احکام و ثانیا اصلا این چیزها د ر ذهن ما طلبه ها است نه مردم عادی اصلا التفات ندارند که ثواب دارد و یا ندارد، اثر وضعی دارد یا خیر. مهم برای اینها درک واقع است لذ همین که در واقع و فعلیت تکلیف اثر می گذارد تکوینا باعث این می شود که مردم سعی کنند که حالات غفلت آنها تقلیل پیدا کند.

[1] گفته نشود که در احکام عقلائی بخاطر این است که نمی توانند که غافل را از غیر غافل تشخیص دهند چرا که اگر حتی قبول کنیم به خاطر این نکته است باز مصلحت دارد که احکام شرعی به همان وزان عقلائی خودش بماند، لذا باز لغو نمی شود.

[2] ان قلت:

در صورت اثبات اینکه جعل تکلیف برای غافل اثر دارد که تقلیل غفلت باشد این اثر در مورد انسان متجری روشن نمی باشد چرا که انسان متجری که قطع به معصیت دارد که اسوء حالا از تجری است، می خواهد مرتکب شود، چطور در تجری می خواهد سعی کند که در تجری نیفتد. لذا این در غافل اثر دارد اما در مورد متجری خیر.

قلت:

دقت کنید که در صورت عدم حرمت تجری شخص متجری عقلا — نه نفسا — احتمال می دهد که این قطع او مخالفت با واقع باشد اما در صورت حرمت این احتمال عقلی هم منتفی می شود چرا که عقلا و نفسا می داند که این عمل او معصیت است حال یا به معصیت تجری چون حرام است، یا به معصیت شرب خمر مثلا، لذا همین مقدار که بداند که دایره قطعهای بخلاف تجری امکان ندارد و تماما معصیت است، این مقدار آ کد و اوقع فی النفس می شود در اینکه اجتناب کند و این اثر روانی تکوینی نا خدا آگاه را دارد یا حداقل احتمال می دهیم همین مقدار منشأ اثر باشد لذا همینکه احتمال بدهیم که این مقدار تفاوت ممکن است که در متجری اثر روانی بگذارد، برای خروج از لغو کفایت می کند.

تجری بالقطع حرام باشد؟ فقهاء قائلند که این لغو است و محال چرا که این مانند جعل حرمت بر خصوص شخص غافل است که قابل وصول نمی باشد.

ما گفتیم این هم لغو نمی باشد چرا که ما دیدیم در شریعت گفته شده است که «التجری بالقطع حرام» من می دانم که اگرقطع پیدا کنم که این خمر است و شرب کنم و در واقع شرب ماء باشد، حرام است. وقتی من قطع پیدا می کنم که خمر است احتمال نفسی خلاف نمی دهم اما در حین قطع، احتمال عقلی خلاف را دادم در صورتی که قطع من خلاف واقع باشد عمل من تجری است و در صورتی که موافق با واقع باشد عمل من معصیت است اما وقتی که شارع گفت که تجری حرام است می گویم که چه قطع من موافق باشد یا مخالف باشد، این عمل من معصیت است و این برای منع از شرب خمر اوقع فی النفس است نسبت به جایی که یک طرف آن که تجری باشد و غیر محرم و طرف دیگر آن معصیت باشد و حرام.

اصولیین رفته اند سراغ احتمال نفسی که ما رفتیم سراغ احتمال عقلی و ما به احتمال دیگری هم رسیدیم که نه عقلی است و نه نفسی و ما اسمش را احتمال واقعی گذاشتیم.

المقام الثالث: فی استحقاق المتجری للعقوبة.[1]

آیا شخص متجری مستحق عقاب است یا خیر؟ یعنی در روز قیامت عقوبت شخص متجری از ناحیه خداوند عقلا قبیح است یا خیر؟ اگر قبیح نمی باشد یعنی استحقاق عقوبت دارد.

خوب مشخص است که هر کسی که قائل است که تجری حرام است عملش می شود معصیت و مستحق عقوبت است. اما کسانی که قائل به عدم حرمت بودند ــ که خودشان دو دسته بودند که یا عمل متجری به را قبیح می دانستند یا خیر قبیح نمی دانستند ــ می توانند قائل به استحقاق عقوبت شوند یا نشوند. یعنی ملازمه ای بین

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۰۸.

مقام اول و سوم نمی باشد بعضی در مقام اول قائل به عدم قبح شدند و در اینجا استحقاقی شدند و بالعکس.

مختارنا: استحقاق العقوبة لوجود نفس ملاک المعصیة للعقوبة و هو الهتک.

مختار خودمان را می گوییم.

ما قائلیم که متجری مستحق عقوبت است عقلا یعنی عقوبت شخص متجری در قیامت عقلا قبیح نمی باشد. برای توضیح بر می گردیم به معصیت. در این شکی نمی باشد که شخص عاصی مستحق عقوبت است و عقوبت او قبیح نمی باشد. سوال می شود که چرا عاصی مستحق عقوبت است؟

خداوند ذره ای از طاعت منتفع نمی شود و ذره ای معصیت عبد متضرر و ناراحت نمی شود. اطاعت و معصیت عبد، در اغراض الهی ذره ای تغییر حاصل نمی شود. نه تنها طاعت و معصیت عبد بلکه طاعت و معصیت تمام عباد سود و ضرری برای خدا ندارد.

پس حال که این طاعت و معصیت ذره ای سود و یا ضرر برای مولا ندارد، این قبحش به چه خاطر است؟ و چرا مستحق عقوبت است؟ این بخاطر «هتک» است لذا اگر شخص عاصی را عقوبت کند قبیح نمی باشد چرا که هتک مولا را کرده است. فقط یک حیث در معصیت افتاده است که موجب قبح می شود که همان حیث هتک است. نگویید که بخاطر مفسده ای است که به خود عبد می رسد چرا که اگر کسی ضرری به خودش زد ما می توانیم او را مواخذه کنیم؟!

بله در موالی عرفی علاوه بر هتک مفسده و ضرر به مولا هم می باشد اما در ناحیه خداوند از حیث تأثیر در خداوند، اطاعت و معصیت عبد علی حد سواء است نه ذره ای از طاعت منتفع و خوشحال می شود و نه ذره ای متضرر و ناراحت از معصیت می شود.

حالا سوال می کنیم که تجری هتک است یا خیر؟ اگر بگویید که هتک نمی باشد این به مقام اول بر می گردد که قائل شدیم که هتک است و هتک هم قبیح است و اگر بگویید که هتک است ـ و باید هم بگویید یا قبول کنید یا تسلم کنید ـ چرا که از مقام اول فارق شدیم و وارد مقام سوم شدیم ـ خوب معلوم است که هتک قبیح است و فرض این است که هتاک هم مستحق عقوبت است چرا که معصیت هم استحاق عقوبتش بخاطر هتک است نه معصیت لذا متجری مستحق عقوبت است لذا اگر مقدمه را پذیرفتیم جایی برای نپذیرفتن استحقاق عقوبت متجری نمی باشد لذا ما قائلیم متجری مستحق عقوبت است.

مثلا در جایی که فقهاء احتیاط واجب دارند و مثل حلق لحیه که گفته اند حرام است احتیاطا. بارها گفتیم که احتیاط واجب یعنی اینکه فقیه فتوا نداده است. در این صورت مقلِّد یا باید احتیاط کند یا مراجعه کند به مرجعی که فتوا به جواز داده است. این شخص نه رجوع کرد و نه احتیاط یا رجوع کرد اما مرجعی که فتوا به جواز داده باشد را پیدا نکرد، در عین حال حلق لحیه کرد. فرض این است که فی علم الله حلق لحیه حرام نمی باشد. خوب ما قائلیم که این شخص مستحق عقوبت است اما عاصی هم نمی باشد بلکه متجری است.

لذا معصیت و تجری حرمتشان از باب هتک است[1] و هتک خداوندی هم بر خلاف دیگر هتکها نمی تواند حرمت شرعی داشته باشد بلکه دائما عقلی است، لذا معصیت و تجری حرمت عقلی دارند نه شرعی.

هذا تمام الکلام فی المقام الثالث

و هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

[1] مشخص باشد که اگر شخصی غیر از تجری، نکته ی دیگری هم برای استحقاق عقوبت معصیت و تجری پیدا کرد این معنایش این نمی باشد که دو عقاب می شود چرا که ارتکازی بین فقهاء و علماء است که شخص عاصی یک عقوبت بیشتر و ندارد و این ارتکاز در استظهارات ما نقش دارد و موجب استحقاق عقوبت دیگری نمی شود.

الجهة الثالثة فی اقسام القطع.

یک بحثی را علمای اصول مطرح کرده اند که آیا اماره و اصل می تواند قائم مقام قطع بشود یا خیر؟ برای ورود به این بحث قطع را تقسیم کرده اند گفته اند که قطع یا طریقی است یا موضوعی. بعد بحث کرده اند که اماره جایگزین کدام می تواند بشود و کدام نمی تواند بشود.

مقدمة:

علما گفته اند حکم یا تکلیف به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می شود اسم تکلیف کلی را «جعل» گذاشته اند و اسم حکم یا تکلیف جزئی را «مجعول» یا حکم فعلی گذاشته اند. «حکم کلی» مثل: «وجوب الحج علی المکلف» و «حکم جزئی» و فعلی مثل «وجوب الحج علی زید».

اگر در ذهن شریفتان باشد در بحث حجیت گفتیم بین علماء حجیت و منجزیت قطع مفروق عنه است حال یا بما هو قطع یا بما هو احتمال. این که می گوییم قطع منجز است یعنی اگر تعلق گرفت به تکلیف فعلی و جزئی آن تکلیف فعلی به برکت این قطع می شود منجز. پس فعلیت دائر مدار فعلیت موضوع آن است و تنجز دائر مدار وصول این فعلیت و مجعول به من است. خوب اگر طریقه وصول، قطع[1] باشد، برای تنجز باید از طریق قطع این مجعول به من برسد یعنی قطع به تکلیف فعلی و مجعول تعلق گیرد اما اگر قطع تعلق گرفت به جعل منجز است؟ خیر. من الان یقین دارم که حج بر مستطیع واجب است اما قطع ندارم به استطاعت خودم، این تکلیف را بر من منجز نمی کند.

قطع کی تعلق می گیرد به تکلیف فعلی تا آن تکلیف فعلی بر من منجَّز شود؟ دائما قطع به تکلیف فعلی، متولد از دو قطع است اگر دو قطع پیدا شد قطع به تکلیف فعلی پیدا می شود: قطع به جعل و قطع به موضوع. از این دو قطع قطع سوم پیدا می شود که

[1] خوب در جایی که طریقه وصول، قطع باشد منجِّز مجعول، قطع به مجعولِ متولد از دو قطع می باشد و اگر یکی از طرق یا هر دو اماره باشد، مثلا خبر ثقه باشد، طریقه وصول مجعول، مدلول التزامی اماره می باشد و اگر هر دو اماره باشند دو اماره به مدلول التزامی مجعول را بر من واصل می کنند یعنی دو دلیل بر وصول اماره داریم.

قطع به مجعول باشد اگر قطع پیدا کنم به وجوب حج علی المستطیع و قطع پیدا کنم که من مستطیع هستم قطع پیدا می کنم به وجوب حج بر خودم که این قطع منجِّز تکلیف بر من است و حج به برکت این قطع سوم بر من منجَّز می شود.

حالا فارق از مقدمه شدیم.

اقسام القطع:

قطع را در اولین تقسیم بندی، تقسیم کرده اند به طریقی و موضوعی.

القطع الطریقی:

قطع طریقی یعنی قطعی که شارع در فعلیت حکم و تکلیف خودش آن را اخذ نکرده باشد لذا مشخص شد که مراد از تکلیف و حکم، حکم جزئی و فعلی است یعنی هر جایی که شارع در این صورت این قطع مکلف به مجعول را قطع طریقی می گویند. مثلا شارع حج را بر مکلف مستطیع واجب کرده است ملکف یعنی انسان عاقل بالغ قادر ملتفت و مستطیع هم یعنی مستطیع. حج بر مکلف مستطیع واجب می شود اما جناب این مکلف هم باید قطع به جعل و مجعول داشته باشد به موضوع یا قطع به شیء دیگری باید قطع داشته باشد؟ خیر اصلا قطع اخذ نشده است.

مثلا زید قطع پیدا کرده است به وجوب حج بر خودش یعنی قطع پیدا کرد به جعل و موضوع اش. این قطع زید، قطع طریقی است یعنی در فعلیت این تکلیف این قطع تأثیری ندارد. چرا که زید قطع داشت یا خیر، این حج بر او فعلی بود. فقط صرف یک احراز و طریق و کاشف است. در یک جهت فقط نقش دارد که تنجز باشد اما در فعلیت ذره ای نقش ندارد.

القطع الموضوعی:

یعنی قطع به شیئی که شارع آن را در فعلیت یک تکلیف اخذ می کند به نحوی که اگر قطع زائل شود فعلیت زائل می شود مثلا شارع گفته باشد اذا قطعت بحیاة ولدک فتصدق. زید قطع دارد که ولد خودش زنده است و قطع پیدا می کند که صدقه بر او

واجب است در اینجا زید دو قطع دارد: قطع به حیاة ولد که قطع موضوعی است یعنی تا به محض اینکه این قطع بیاید، این تکلیف به تصدق فعلی می شود و اگر نیاید این تکلیف فعلی نمی شود اما قطع به وجوب تصدق طریقی است چه قطع داشته باشد و چه نداشته باشد تصدق بر او واجب است.

با توجه به این تعاریف اکثر قطعهای ما قطع طریقی است.

در شریعت، ما مواردی را داریم که قطع موضوع است مثلا گفته شده است که افتاء بر کسی جایز است که قاطع به حکم الهی است قضاء بر قاضی زمانی جایز است که نسبت به حکم قضائی قاطع باشد.

در اینجا به مناسبت فقهاء وارد شده اند در قطع طریقی و قطع موضوعی.

[۱]اینکه گفته می شود یا موضوعی است یا طریقی یعنی به نحو منع خلو می باشد یعنی از این دو خالی نمی باشد اما اشکالی ندارد که هر دو باشد، نسبت به حکمی طریقی باشد و همان قطع نسبت به حکم دیگر موضوعی باشد. مثلا مولا گفته است اذا قطعت بحرمت شیء فتصدق. خوب این قطع نسبت به حرمت این عمل بر خودم، طریقی است و منجِّز و همین قطع به حرمت، نسبت به وجوب تصدق موضوعی است و غیر منجِّز[۲] بلکه فقط در فعلیت دخیل است و تنجز آن به چیزی دیگری است و آن قطعی است که تعلق گرفته است به حرمت شرب این مایع.

لذا امکان دارد هر دو باشد اما نسبت به یک حکم می شود طریقی و نسبت به یک حکم دیگری همان قطع می شود موضوعی.

بله عمده ی قطعها طریقی است و قطع موضوعی کم است.

---

[۱] شنبه ۹۵/۱۰/۱۱.

[۲] اینکه این قطع واحد، نسبت به «حرمت شیء» منجِّز است بخاطر اینکه تنجز به وصول است و این حرمت بوسیله قطع واصل شده است و قطع در اینجا فقط نقش وصول و کاشفیت و طریق را دارد و در تنجز حرمت قطع به حرمت لازم نمی باشد؛ اما در مورد «وجوب تصدق» این قطع منجز نمی باشد و فقط باعث فعلیت وجوب می شود، چرا که منجِّز وجوب تصدق به وصول این وجوب است خوب این وجوب تصدق که فعلیتش به قطع به حرمت است، تنجزش به وصولِ این وجوبِ منوط به قطع به حرمت است

نسبت بین این دو قطع عموم و خصوص من وجه است مثلا قطع یکبار فقط طریقی است مثل «قطع من به وجوب حج». و یکبار فقط موضوعی است مثل «اذا قطعت بحیاة ولد فتصدق» که این قطع نسبت به وجوب تصدق موضوعی است. و تارة یک قطع هم طریقی است و هم موضوعی مثل «اذا قطعت بحرمة شیء فتصدق» که هر دو است که این قطع به حرمت نسبت به وجوب تصدق موضوعی است نسبت به حرمت، می شود طریقی. حرمت به این قطع منجز می شود بخلاف حیاة که دیگر امری نمی باشد که تنجز بردار باشد لذا در مورد حیاة ولد فقط یک قطع می توانیم داشته باشیم نه دو قطع بخلاف مثال سوم.

در این مبحث که در اقسام قطع بحث می کنیم در مقاماتی بحث می کنیم:

مقام اول:

اقسام قطع موضوعی:

مرحوم شیخ فرموده بودند که قطع موضوعی بر دو قسم است: قطع موضوعی صفتی و قطع موضوعی طریقی.

قطع موضوعی صفتی:

وقتی مولا قطع را موضوع یک حکم شرعی قرار می دهد تارة به لحاظ اینکه صفتی قائم به نفس و کیف نفسانی است آن راموضوع حکمش قرار می دهد

قطع موضوعی طریقی:

و تارة وقتی مولا قطع را موضوع یک حکم شرعی قرار می دهد از حیث اینکه طریق و کاشف از واقع است موضوع حکم خودش قرار می دهد.

مرحوم آخوند تقسیم دومی را به هر یک از اقسام تقسیم شیخ اضافه کرده است نتیجه این که اقسام قطع موضوعی به جای دو تا چهارتا می شود.

مرحوم آخوند فرمودند که هر کدام از این دو قسم در تقسیم شیخ، دو قسم می شود:

القسم الاول:

قسم اول این است که تمام الموضوع قطع است و واقع دخلی در موضوع ندارد. مثل اینکه مولا بفرمایند: «اذا قطعت بحیاة الولد فتصدق» و فرض این باشد که تمام الموضوع قطع به حیاة ولد است چه ولد زنده باشد یا خیر مرده باشد.

القسم الثانی:

قسم دوم این است که قطع موضوع است اما جزء الموضوع است و جزء دوم واقع و مقطوع و متعلق القطع است. مولا فرموده است: «اذا قطعت بحیاة الولد فتصدق» در اینجا قطع به حیاة ولد جزء الموضوع است و جزء دیگر حیاة ولد است لذا اگر یکی باشد و یکی نباشد، تصدق واجب نمی شود. اگر فرزند زنده باشد، و من قطع نداشته باشم یا قطع داشته باشم اما ولد زنده نباشد، در اینجا تصدق واجب نمی باشد.

لذا قطع موضوعی چهار صورت دارد:

قطع موضوعی صفتی تمام الموضوع.

قطع موضوعی صفتی جزء الموضوع.

قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع.

قطع موضوعی طریقی جزء الموضوع.

تا اینجا با اقسام آشنا شدیم.

باقی می ماند این مطلب که مراد شیخ و آخوند از صفتیت و طریقیت در قطع موضوعی چیست؟

قبل از اینکه این طریقیت و صفتیت را توضیح دهیم باید به یک مطلبی اشاره کنیم.

گفته می شود که در موجودات حیثیات و جهات عدیده می باشد حتی حکماء قائلند که در ابسط موجودات که خداوند متعال باشد هم حیثیات متعدده است لذا برای خداوند می توانید صفات متعدد بیاورید. می گویید که خداوند عالم است، حی است، قادر است، و.... لذا این به برکت حیثیات کثیره است اما در مورد خداوند این حیثیات اعتباری است اما در مورد غیر خداوند واقعی[1] است اگر چه می تواند حیثیات اعتباری هم داشته باشد مثلا زید شاعر است و حادث است و حیوان است و ناطق است البته منافاتی ندارد. اینجا که می گوییم اعتباری است یعنی ساخته ذهن ماست ربطی به اعتباری اصولی ندارد.

ما با این فرمایش حکماء موافق نمی باشیم و جهات و حیثیات کثیره را در خداوند و غیر خداوند واقعی می دانیم با این فرق که در مورد خداوند منشأ این حیثیات و جهات عدیده واقعیة، موجودات کثیره نمی باشد بخلاف دیگر موجودات مثلا خداوند عالم است و قادر است و حی است اما منشأ آن این نمی باشد که موجودی با وجود خداوند متحد شده باشد خیر در خداوند اتحاد در وجود را نداریم اما در زید صفت قدرت و علم زید با وجود زید متحد شده است و منشأ این واقعیت در حیثیات، موجودات کثیره است.

در زید، زید متحد با علم است که ما دو موجود داریم که یکی زید و یکی علم که موجود شده اند به یک وجود اما در مورد خداوند یک وجود بیشتر نمی باشد که این وجود بعینه علم است و بعینه قدرت است و بعینه حیات است. در نظر حکماء خداوند این چنین موجودی است لذا ما همه جهات را واقعی می دانیم اما در بعضی جهات بر می گردد به امور حقیقی.

اما مثال قطع.

[1] یعنی اعتباری نمی باشد که شامل حقیقی هم می شود.

اما قطع هم که یکی از موجودات عالم وجود است عرضی است که متقوم به نفس ماست که در آن چندین جهات است یکی از آن جهات این است که صفتی است که عارض به نفس ما می شود و به نفس ما آرامش و طمأنینه می دهد و از گرفتگی و تزلزل شک رها می کند.

یکی از خصوصیات و جهات دیگر قطع کاشفیت است. قطع از وراء خودش کاشف است و ماوراء خودش را نشان می دهد اگر شما آینه و دیوار را در نظر بگیرید می بیند که دیوار چیزی را به ما نشان نمی دهد بر خلاف آینه که نشان می دهد وزان شک وزان دیوار و وزان قطع وزان آینه است.

لذا برای قطع دو جهت می باشد یکی جهت نفسانیه طمأنینه آور و یک هم جهت ارائه و کاشفیت است.

کاشفیتی که در اینجا گفته می شود به یکی از دو معنا است:

ارائه واقع. اگر این مراد باشد وقتی می گوییم قطع کاشفیت دارد یعنی قابلیت کاشفیت را دارد نه اینکه مطابق با واقع است چرا که قطعها بر دو قسم است: قطع مصیب و قطع خاطئ.

معنای دوم حکایت و مرآتیت است قطع دائما مرآت و حاکی است اما آینه دو قسم است که تارة تصویری را نشان می دهد که با صاحب تصویر یکی است اما تارة تصویر با صاحب تصویر یکی نمی باشد طول و حجم را کم و زیاد می کند.

قطع هم تارة چیزی را نشان می دهد که در واقع هم آنطور است اما تارة قطع ما به چیزی تعلق می گیرد که در واقع آنطور نمی باشد مثلا من قاطع به عدالت زید هستم اما در خارج و واقع زید افسق فساق است. یعنی مصیب به واقع نمی باشد.

مراد ما از کاشفیة، مرآتیة و حکایت است.

حالا که این روشن شد دقت کنید که تارة شارع مقدس قطع را موضوع حکم خودش قرار می دهد از جهت اینکه این صفت را دارد که باعث طمأنینه می شود مثل

اینکه فرموده است: «اذا قطعت بحیاة ولدک فتصدق» که به این می گویند قطع موضوعی صفتی و تارة شارع مقدس قطع را موضوع قرار داده است بخاطر جهت مرآتیت و کاشفیت آن اما جهت طمأنینه اصلا تأثیری ندارد: «اذا قطعت بحکم الله فأفتی» که در این صورت به آن می گویند قطع موضوعی طریقی.

دقت شود که هر دو جهت کیف نفسانی و مرآتیه صفتی هستند برای قطع اما اسم اولی را قطع صفتی و دومی را قطع طریقی اصطلاح کرده اند اما حقیقتا هم این دو صفت با هم فرق دارند کیف نفسانی بودن و ایجاد طمأنینه این امری است وجودی و حقیقی اما کاشفیت و مرآتی بودنش امری است واقعی.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی قیام الأمارة و الأصل مقام القطع الطریقی.

مقام دوم این است که آیا اماره و اصل در جای قطع طریقی می نشیند یا خیر؟ قطع طریقی عبارت است از قطع به حکمی که نسبت به آن حکم موضوع نمی باشد و طریق می باشد مثل قطع به حرمت شرب این مایع به من.

مراد از اماره یعنی چیزی که شارع آن را حجت قرار داده است. مراد از اصل اصل عملی است که در مقام جهل به حکم فعلی و نبود امارة به آن مراجعه می کنیم که یا اصل عقلی است یا شرعی که هر کدام یا منجز است یا معذر است.

بعضی از اصلها در مورد یک حکم معذر و در مورد یک حکم منجز می باشد.

در مواردی که قطع به حکم فعلی نداریم اما اماره و اصل داریم در این موارد آیا اماره و اصل نقش این قطع را بازی می کند؟ یعنی حجت است یا خیر؟ هیچ اختلافی نمی باشد که اماره و اصل هم نسبت به تکلیف فعلی معذر یا منجز می باشد.

اینجا اصلا جای اختلاف و بحثی نمی باشد.

انما الکلام در شبهه ای است که اینجا مطرح شده است که مبتنی بر تناقضی است که در کلمات علماء پیدا شده است.

اشاره به شبهه: علمای اصول دو مسئله را قائلند که با هم تناقض دارد:

یکی قائلند به قبح عقاب بلا بیان و مشهور قائلند که مراد از بیان علم است اگر من را بر مخالفت تکلیف فعلی بلا معلوم مواخذه کند قبیح است.

یکی هم قائلند که اماره و اصل قائم مقام قطع می شود یعنی اگر اماره ای بر تکلیف اقامه شد اگر اماره بر نجاست این مایع آمد و در واقع نجس باشد و من شرب کنم در اینجا من عقاب می شوم در اینجا می گوید اگر علم نباشد، مواخذه بر مخالفت غیر علم قبیح نمی باشد.

خوب بین این دو عقیده تناقض است اگر بگویید مواخذه در غیر علم قبیح نمی باشد یعنی برائت عقلیه را قبول ندارید اگر بگویید مواخذه در غیر علم قبیح می باشد یعنی اماریت و حجیت اماره واصل را قبول نکرده اید.

[۱] دقت کنید ما یکی مائعی داریم که اماره یا استصحاب می گوید که نجس است و فرضا فی الواقع هم نجس است، آیا من مستحق عقوبت می باشم؟ بله که این حرمت فعلی را استصحاب و اماره بر من منجز کرد. در اینجا که به حرمت شرب این مایع علم نداشتم فقط اماره و اصل داشتم بر منجز در یکجا می گویند که برائت عقلیه داریم و عقاب قبیح است و از طرف دیگر می گویند که اماره و اصل، منجز است و عقاب بر مخالفت با اینها قبیح نمی باشد.

خوب این اشکال در اماره و اصل منجز مطرح می شود که مشهور و نزدیک به اتفاق علماء قبح عقاب بلا بیان را قبول کرده اند که بیانش این است که اگر مولا مرا بر مخالفت تکلیف فعلی که معلوم نباشد مواخذه کند این قبیح است. این مفاد برائت عقلیه. خوب این مفاد با منجزیت اماره و اصل نمی سازد.

چطور این اشکال حل می شود؟ پس شما یا باید دست از برائت عقلیه بردارید و قائل به قائم مقامی اماره و اصل در جای علم شوید یا اینکه باید قائل به برائت عقلیه

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۱۰/۱۲.

شوید و دست از قائم مقامیت اماره و اصل در جای علم بر دارید. بحث در مورد رفع این تهافت می باشد.

این اشکال از زمان مرحوم شیخ بیان شده است و سعی کرده اند که جوابی به این شبهه بدهند اشاره به چهار جواب می کنیم: این چهار جواب را از مرحوم صدر نقل می کنیم یعنی نقل به واسطه می کنیم اگر چه این جوابها از اینها معروف است:

جواب اول از مرحوم آخوند:

ایشان فرموده است که اگر ما بودیم و قاعده قبح عقاب بلا بیان همین را می گفتیم اما شارع مقدس برای اماره و اصل جعل منجز کرده است یعنی در عین حالیکه در مورد اماره و اصل بیان نداریم اما شارع به جعل خود آنها را منجز قرار داده است. لذا منجزیت اینها جعلی است و قاعده بیان یک ضابطه به طبعه می باشد. لذا با هم منافاتی ندارند. یعنی قاعده عقلی به طبعه می گوید که شارع بر غیر بیان عقوبت نمی کند. مثلا گفته می شود که هر شیئی به سمت مرکز زمین حرکت می کند اگر دیدیم به سنگی طرف بالا می رود این به طبعه نیست لذا منافاتی با کلام ما ندارد. چرا که مراد ما این استکه سنگ به طبعه به طرف زمین حرکت می کند.

دیگران به آخوند اشکال کرده اند که منجزیت امر واقعی است و قابل جعل نمی باشد.

این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نمی باشد چرا که در اینجا واقعیت اینها در طول اعتبار است مثل مالیت یک قطعه اسکناس.

جواب دوم از مرحوم شیخ:

مرحوم شیخ ایشان مسلکشان مسلک تنزیل است نه مسلک جعل مسلک تنزیل این استکه اگر ثقه ای گفت شرب این مایع حرام است مودای این اماره حرمت شربت این مایع است و شارع مودای این اماره را به منزله واقع تنزیل کرده است. بعد از تنزیل شارع اگر اماره گفت شرب این مایع حرام است من به واقع واقعی علم و بیان ندارم اما به واقع

تنزیلی علم وجدانی دارم. در قاعده قبح عقاب بلا بیان مراد بیان است و فرقی نمی باشد که بیان، بیان واقعی باشد یا واقع تنزیلی.

جواب سوم از مدرسه مرحوم میرزا:

مسلک مرحوم میرزا خلافا للآخوند و الشیخ، اعتباری است. قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید که عقاب بلا علم قبیح است شارع اماره و اصل را علم اعتبار می کند کما اینکه در استصحاب یقین به حدوث را یقین به بقاء اعتبار می کند. قاعده می گوید که عقاب بلا بیان قبیح است و شارع می گوید در مورد اماره و اصل تو عالم هستی. کأنه یک نحوی از حکومت را قائل شده اند.

دقت کنید این بیان میرزا با بیان مرحوم آخوند فرق می کند چرا که جعل یک امر تکوینی و واقعی است و اعتبار یک امر &&&است یکبار زید را قائم می کنید یا کاری می کنید که اثرش ایستادن زید باشد اما اعتبار این است که زید خوابیده است و شما اعتبار می کنید که ایستاده است.

اشکال مشترکی بر این وجوه وارد است و آن اینکه شما با جعل یا تنزیل یا اعتبار، واقع را نمی توانید عوض کنید فرض این استکه قاعده برائت عقلیه می گوید که شما حرمت واقعی را عالم نباشید عقاب بلا بیان قبیح است جناب مرحوم آخوند که می گویید که شارع جعل منجزیت می کند چه فایده ای دارد چرا که علم به واقع ندارم و مرحوم شیخ تنزیل که واقع را عوض نمی کند و واقع تنزیلی واقع را نمی سازد و آشکار نمی کند و مرحوم میرزا اعتبار شما که غیر واقع را واقع نمی کند. لذا کلام شما هیچ زمانی علم به واقع را روشن نمی کند و قاعده برائت عقلیه می گوید که اگر علم به واقع نداشته باشی عقاب شما بر مخالفت قبیح است. و محال است که قبیح از خداوند صادر شود.

لذا باید برویم سراغ جواب دیگری.

جواب چهارم از آقا ضیاء مباحث ج ۱ ص ۳۵۰ جواب مرحوم صدر در بحوث &&

اینها در این قاعده تصرف کرده اند این قبح عقاب بلا بیان را توضیحی داده اند که طبق آن توضیح مفاد این قاعده قبح عقاب بلا علم نمی باشد و مطلب دیگری است و این را مختار خود در جمع بین حکم ظاهری و واقعی قرار داده اند.

جواب اینها را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان می کنیم که قبول نداریم اما اگر این بیان اینها درست باشد، این دیگر جواب اشکال نمی باشد بلکه تسلیم اشکال است. یعنی اینها گفته اند اگر بیان به معنای علم باشد این تهافت است و نمی توان حل کرد لذا بیان را تغییر داده اید در حالی که تهافت با این فرض است که بیان به معنای علم است اما اگر گفتید که بیان به معنای حجت یا هر چیز دیگری است، این قبول اشکال است.

لذا این جواب چهارم هم نمی تواند تمام باشد.

اگر گفته شود که سه جواب قبلی هم مرادشان این است که بیان به معنای علم نمی باشد؛ در این صورت هم اینها اشکال را قبول کرده اند و گفته اند که مراد از بیان علم نمی باشد.

جواب پنجم که مختار ما باشد:

ما گفتیم که بیان در اینجا به معنای علم است و هیچ محذوری نمی باشد بین این قاعده و منجزیت اماره و اصل.

گفتیم که بیان به معنای علم است اشکال در نکته دیگری است و آن اینکه شما متعلق این علم را تکلیف فعلی گرفته اید در حالیکه متعلق این علم اعم از تکلیف فعلی است. قاعده مفادش این است که عقوبت بلا علم عقلا قبیح است اما متعلق علم به هیچ وجه ذکر نشده است یعنی عقوبت بلا علم قبیح است. خوب سوال علم به چی؟

علم به تکلیف فعلی یا علم به حجیت امری که بر منجزیت یک تکلیف اقامه شده است.
&&&

استحقاق عقوبت و عقوبت دائما بر مخالفت تکلیف فعلی است که حتما باید یک قطعی در میان باشد تا این قبح از بین برود اما یک بار قطع تعلق گرفته است به تکلیف فعلی مثل اینکه من قطع دارم که شرب این مایع حرام است یا اینکه من قطع دارم که حج بر من واجب است.

اما تارة من به تکلیف فعلی قطع ندارم اما &&&قطع دارم که این خبر بر من حجت است مثلا شخصی آمده است و گفته است که این مایع شربش بر تو حرام است نسبت به تکلیف فعلی فقط اماره دارم و قطع ندارم اما قطع دارم به حجیت اماره.

و تارة من نسبت به تکلیف فعلی قطع ندارم و اماره هم ندارم بلکه اصل دارم اما بر حجیت اصل من قطع ندارم مثلا استصحاب گفت این شرب حرام است یا حج بر تو واجب است من قطع به حجیت استصحاب ندارم چون استصحاب ظاهر یک دلیل است که حدیث زراره باشد و ظهور یک دلیل ظنی است لذا من قطع ندارم که استصحاب در شریعت جعل شده است فقط حدیث زراره گفته است که جعل شده است اما در مورد خبر زاراه قطع به حجیت دارم.

ممکن است کسی بگوید که قطع دارید به خبر زراره مثلا می گویم خیر قطع ندارم. پس حجیت خبر زراره قطعی نمی شود اما قطع دارم که توثیق نجاشی نسبت به زراره حجت است. لذا لا محاله باید به قطع برسید.

پس علم در قاعده برائت عقلیه اعم است از اینکه این قطع به تکلیف فعلی تعلق گیرد یا به حجیت یک حجتی که مفاد آن بلا واسطه یا باواسطه تکلیف فعلی است، تعلق گیرد. لذا در این مثالِ اصل اگر من به حجیت قول نجاشی قطع نداشته باشم قبح عقوبت مولا در قیامت بر مخالفت قبیح است.

لذا قدما می گفتند که تا به قطع منتهی نشود، عقاب قبیح می باشد.

لذا کسانی که قائل به حجیت قطع هستند و حجیت قطع را ذاتی می دانند و حجیت دیگر حجج را عرضی می دانند باید این کلام را بگویند و «بیان» را علم واقعی بگیرند نه علم تنزیلی و حجت.

پس عقاب بلا بیان یعنی عقاب بلا علم اما باید متعلق را آزاد بگذاریم این تهافت حل می شود. این بنا بر نظر مشهور است که حجیت را فقط از آن قطع می دانند و حجیت دیگر حجج را از باب قطع می دانند.

به مناسبت قاعده قبح عقاب بلا بیان می خواهیم توضیح دهیم علم در نظر اصولیین دقیقا چه می باشد. چرا که قطع یعنی تصدیق جزمی و معنایش مشخص می باشد اما مراد اصولی از علم چه می باشد؟ این را می خواهیم توضیح دهیم.

[1]«علم» در اصطلاح علمای اصول چهار معنا دارد:

المعنی الأول: القطع و هو التصدیق الجزمی مطلقا و هو المراد من «العلم الإجمالی».

معنای اول این است که علم را بکار می برند به معنای قطع. قطع عبارت است تصدیق جزمی. اعم از این که این تصدیق جزمی مصیب باشد یا مخطئ باشد. مثلا در علم اصول یکی از مباحث آن مسئله علم اجمالی است. این علم در علم اجمالی به معنای قطع است یعنی قطع اجمالی.

یعنی تمام مباحث علم اجمالی مربوط است به مباحث قطع اجمالی.

فقط مرحوم آخوند در بعضی از مباحث علم اجمالی، تعبیر به قطع اجمالی کرده اند.

المعنی الثانی: القطع المصیب و هو المراد من «العلم و البیان» فی قاعدة القبح بلا بیان.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۰/۱۳.

معنای دوم علم، «قطع مطابق با واقع» می باشد یعنی قطع مصیب. وقتی می گویند علم یعنی حصه ای از قطع که قطع مصیب باشد مثل همین ما نحن فیه وقتی می گویند عقاب بلا بیان یعنی عقاب بلا قطع مصیب. یعنی اگر خداوند مرا معاقبه کند بر مخالفت تکلیفی که من نسبت به آن تکلیف فعلی قطع مصیب نداریم در آنجا عقوبت من قبیح است. در موارد جهل مرکب که من قطع دارم که این مایع خمر نمی باشد لذا عقوبت من قبیح است با این که قطع دارم اما قطع من چون مصیب نمی باشد لذا عقوبت من قبیح است. چرا که مراد مشهور این استکه تکلیف به قطع به من رسیده باشد خوب معنای این، قطع مصیب است چرا که گفته شده است تکلیف رسیده باشد یعنی تکلیفی است که قطع آن را به من رسانده است یعنی قطع من مطابق با واقع است.

المعنی الثالث: القطع و الإطمینان مطلقا و هو المراد من العلم الذی مانع من المنجزیة الأمارة القائمة علی خلافه.

معنای سوم علم در نظر اصولیین، اعتقاد جامع بین قطع و اطمینان است اعم از اینکه مصیب باشد یا خاطئ باشد. اطمینان یعنی ظن قریب به قطع. به عنوان مثال اینها می گویند علم در این حدیث رفع ما لا یعلمون، یعنی اعتقاد که مراد همان قطع و اطمینان می باشد مطلقا. یا گفته اند که اماره بر عالم بالخلاف حجت نمی باشد مراد از این علم، جامع بین قطع و اطمینان مصیب و غیر مصیب می باشد.

المعنی الرابع: الجامع بین العلم و الإطمینان المصیبین و هو المراد من العلم الذی یکون منجّزِ الحجة.

معنای چهارمی که ایشان از علم اراده کرده اند، اعتقاد جامع بین قطع و اطمینان مصیب می باشد. قبل از اینکه مثال بزنم باید گفته شود که عده ای معتقد می باشند که معنای عرفی علم هم این معنای چهارمی است که ما هم از این گروه می باشیم و این را قبول داریم. اما مثال آن این است که در اصول بحث می شود که آیا علم شرط فعلیت تکلیف است یا خیر؟ مشهور قائل می باشند که علم شرط فعلیت تکلیف نمی باشد اما شرط فعلیت حجت است این علمی که در اینجا گفته شده است مراد این معنا می باشد.

بعضی ها معنای پنجمی را برای علم ذکر کرده اند و گفته اند به معنای حجت است. ما هم معتقدیم که علماء تارة علم را بکار می برند و مرادشان حجت است اما این معنی، معنای مجازی علم است نه معنای حقیقی عرفی یا اصطلاحی آن.

در بیان که گفته می شود علم، معنای دوم است و در «حدیث رفع» با اینکه معنای عرفی علم معنای چهارم است اما به قرینه داخلیه مناسبت حکم و موضوع گفته اند مراد معنای سوم است.

این یک بحثی بود که به مناسبت بیان شد و معنای قطع هم مشخص شد که اعتقاد جزمی اعم از مصیب و مخطئ می باشد.

المحصَّل المخلَّص فی المنجز و المعذر عندنا و عند المشهور:

حال که معنای علم را توضیح دادم. تتمه ای را در مقام دوم بیان بکنم که مفید می باشد که می خواهیم جمع بندی کنیم از کل بحث منجزیت و معذریت. در نزد مشهور دقیقا منجز و معذر چه می باشد.

ابتداء نظر مشهور را بیان می کنیم و بعد مختار خودمان و فرق ما با مرحوم صدر را بیان می کنیم چرا که نظریه ما به ایشان نزدیک است. عمده مطالب تکراری است اما به صورت مرتب نبوده است که به صورت مرتب بیان می کنیم.

مقدمة فی تعریف المنجِّز و المعذِّر.

تکلیف جزئی یعنی تکلیف فعلی. «منجِّز» یعنی چیزی که اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد تکلیف فعلی به برکت آن می شود منجَّز. تکلیف منجز یعنی تکلیفی که در مخالفت با آن استحقاق عقوبت است و استحقاق عقوبت یعنی عقوبت این شخص در مخالفت قبیح نمی باشد.

«معذِّر» یعنی امری که اگر به تکلیف فعلی تعلق گرفت این تکلیف می شود معذَّر یعنی تکلیفی که در مخالفت با آن استحقاق عقوبت نمی باشد یعنی عقوبت این شخص بر مخالفت قبیح می باشد.

قول المشهور فی المنجّز و المعذّر:

مشهور می گویند که یک منجّزِ بالذات بیشتر نداریم که عبارت باشد از قطع. کدام قطع؟ قطعی که تعلق بگیرد به تکلیف فعلی. خوب پس این قطع، مصیب است که از آن تعبیر می شود به علم.

لذا تارة گفته می شود قطع حجت است و منجز یعنی قطعی که به تکلیف فعلی تعلق گرفته است که علم هم به آن می گویند. این علم و قطع منجز بالذات است مرادشان همان قطع تعلق گرفته به تکلیف فعلی است یعنی تکلیف فعلی مقطوع منجَّز است یعنی استحقاق عقوبت در مخالفت آن است یعنی عقوبت شخص در مخالفت این تکلیف قبیح نمی باشد.

معذر در نزد مشهور «جهل» است یعنی عدم القطع. یعنی من نسبت به یک تکلیف فعلی یا قاطعم یا جاهل. اگر قاطعم تکلیف بر من منجَّز است اگر جاهلم یعنی قاطع نمی باشم لذا این تکلیف بر من معذَّر می باشد.

اینها قائلند که منجزیت قطع علّی و تنجیزی است یعنی اگر علم تعلق گیرد به تکلیف فعلی، تکلیف می شود منجز و نمی توان این تنجیز را از تکلیف فعلی گرفت حتی شارع هم نمی تواند تنجیز را بگیرد چرا که این تنجز ذاتی و علی است.

اما جهل که تعذیر ذاتی دارد اما معذریت آن در نزد مشهور تعلیقی است شارع می تواند جهل و عدم القطع مرا در خیلی از جاها با جعل منجّزِ، جهل مرا از معذریت ساقط کند مثل جاهلی که استصحاب یا اماره بر تکلیف دارد این جهلش دیگر عذر نمی باشد.

پس قطع منجز شد و جهل معذر شد و منجزیت قطع تنجیزی و علی است و قابل زوال نمی باشد اما معذریت جهل، تعلیقی است و شارع می تواند در موارد جهل جعل منجز کند.

سوال این است که منجزیت از صفات واقعی است یا از صفات وهمی و یا اعتبای است؟ منجزیت از صفات واقعیه مثل تلازم و علیت می باشد. صفت وهمی و اعتباری نمی باشد.

سوال این است که اگر از صفات واقعی است، چیزی که این صفت واقعی را ندارد مثل ظهور و شهرت و خبر ثقه و قول اهل خبره که این منجزیت و معذریت ذاتی را ندارند، چطور مولا یا کسی دیگر می تواند این صفت واقعی را به او بدهد؟ مثلا آتش با حرارت تلازم دارد اما ماء تلازم ندارد و شما نمی توانید این تلازم را به ماء و حرارت بدهید. موجود مجرد نسبت به موجود مادی علیت دارد. شما نمی توانید این علیت را به موجودی که علیت ندارد بدهید. دست شما نمی باشد.

چطور این صفت واقعی را به خبر ثقه مثلا می دهند و خبر ثقه در نزد اینها منجز و معذر است؟ این جوابش خیلی روشن است ما دو دسته صفات واقعی داریم: یک دسته از صفات واقعی که با جعل اعتبار درست نمی شود مثل تلازم از صفات واقعی است که با جعل و اعتبار درست نمی شود مثل شما با اعتبار رب العالمین برای خودتان علیت با این عالم ماده پیدا نمی کنید یا با اعتبار شما تلازم بین حرارت و ماء حاصل نمی شود. اما بعضی از صفات واقعی با جعل و اعتبار درست می شود مثل صفت مالیت که یک صفت واقعی می باشد. مالیت یک قطعه طلا مالیتی است واقعی که کسی برای آن این مالیت را اعتبار نکرده است اما مالیت یک قطعه اسکناس یک مالیت اعتباری است که اگر اعتبار مالیت برای آن نشده بود این صفت مالیت را این اسکناس نداشت. خوب اسکناس یک قطعه کاغذ است که مالیت نداشت بعد از اعتبار دولت این مالیت را پیدا می کند. مالیت یعنی اقدام به معاوضه و این اقدام به معاوضه در طلا و اسکناس وجدانا یکی است البته نه به این صورت که هر که اعتبار کرد درست می شود، اگر من اعتبار مالیت کنم این مالیت را پیدا نمی کند. احترام و هتک هم از همین قبیل مالیت است. در جامعه ای قیام را به عنوان احترام اعتبار می کنند. پس مالیت واقعی اعتباری است البته اگر از کسی که شأنیت اعتبار دارد، اعتبار شود.

منجزیت از قبیل تلازمی است که اعتباری نمی باشد یا از قبیل مالیت واقعی قابل اعتبار می باشد؟ این مربوط به عقل ماست ما گفتیم که اگر من با تکلیف قطعی مخالفت کنم من مستحق عقوبت می باشم اگر شارع بگوید من خبر ثقه را معتبر کرده ام و می توانی بر اساس خبر ثقه عمل کنی خوب در صورت مخالفت با خبر ثقه و لو قطع به تکلیف نداشتی و فقط خبر ثقه داشتی، عقل من حکم می کند به استحقاق عقوبت؟ بله عقل حکم می کند که مستحق عقوبت است. بله اگر غیر مولا هر کسی بگوید که در احکام الهی بر اساس خبر ثقه عمل کن، این فایده ای ندارد. پس باید معتبرِ شأنیت اعتبار داشته باشد. منجزیت قطع واقعی واقعی است اما منجزیت خبر ثقه و ظهور اعتباری واقعی است. لذا منجزیت مثل مالیت است.

حرف مشهور این است که قطع منجز است اما منجزیت آن تنجزی است و قابل زوال حتی توسط خدا نمی باشد اما معذریت جهل تعلیقی و اقتضائی است معلق بر این است که شارع در موارد جهل، جعل منجِّز نکرده باشد خبر ثقه و استصحاب و اطمینان را حجت قرار نداده باشد.

[۱] مجموع منجزها در نظر مشهور پنج عدد می باشد که یکی از آنها منجزیتش ذاتی و علّی است و قابل سلب نمی باشد و چهارتای دیگر منجزیتشان اعتباری و در طول اعتبار است. به منجز ذاتی علّی می گویند عقلی و به بقیه می گویند منجِّز شرعی چرا که بحث ما در دایره منجزات شرعی است حتی اینها اگر منجز عقلائی باشد باید شارع آنها را امضاء کند. منجز عقلی فقط قطع است یعنی اگر به تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی می شود منجز و خدا هم نمی تواند جلوی منجزیت قطع را بگیرد.

اما منجزات شرعیه ترتیب عبارتند از اطمینان، أماره، إستصحاب و إحتیاط عقلی.

این ها را به همین ترتیب توضیح می دهیم:

إطمینان:

---

[۱] سه شنبه ۹۵/۱۰/۱۴.

ظن قریب به قطع.

در اینجا باید به دو سوال پاسخ داد:

سوال اول: چرا منجزیت اطمینان را از اماره جدا کردیم؟ چرا که بعضی ها در مورد اطمینان قائلند که منجزیت إطمینان ذاتی می باشد و بعضی قائلند که جعلی است مثل خبر ثقه و ظهور. لذا چون در باب اطمینان دو مسلک داریم که در آینده توضیح خواهیم داد، این را از إماره جدا کردیم.

سوال دوم:

ان قلت: شما می گویید که در حقیقت اطمینان دو مسلک است که یکی قائل به ذاتیت می باشند خوب چرا می گویید حجیت ذاتی فقط یکی است که قطع باشد.

قلت: حتی اگر بگوییم حجیت اطمینان ذاتی است باز حجیتش شرعی است نه عقلی چرا که در منجزیت عقلی دو شرط داریم: أولا حجیت آن باید ذاتی باشد و دیگر این که این حجیت تنجزی و علی باشد و قابل انفکاک و زوال نباشد. کسانی که قائلند که حجیت اطمینان ذاتی است قائلند که این حجیت به نحو اقتضائی است نه به نحو علی و تنجیزی لذا معلق بر عدم جعل معذر از طرف شارع می باشد. بله در نظر اینها اماره نمی باشد اما در عین حال وقتی منجزیت تعلیقی شد می شود شرعی چرا که منجزیت آن تابع تحقق معلق علیه است و همیشه نتیجه تابع اخص مقدمتین است.

در نظر این آقایان مثلا آقا ضیاء اینها قائلند که در مورد قطع نمی تواند شارع ترخیص دهد اما در مورد اطمینان می تواند ترخیص دهد. اگر قطع به شرب خمر دارید در اینجا شارع نمی تواند ترخیص دهد بخلاف جایی که اطمینان است که شارع می تواند ترخیص دهد.

کما اینکه ما اگر ذاتیت قطع را بپذیریم، حجیت اطمینان را هم ذاتی می دانیم اما تعلیقی.

اماره:

حجیت آن جعلی و اعتباری است اعم از اینکه مراد ما اماره اصول باشد یعنی در استنباط احکام شرعی از آن استفاده کنیم مثل استصحاب و برائت یا اماره فقهی باشد مثل ید و سوق مسلمین که در استنباط حکم شرعی از آنها استفاده نمی شود.

اماره اصولی اماره ای است که در استنباط حکم شرعی به کمک فقیه بیاید مثل خبر ثقه و ظهور . ...

استصحاب:

اصلی است که هم منجز است و هم معذر ست.

احتیاط عقلی:

داستان احتیاط عقلی دقیقا داستان اطمینان است. منجزیت آن ذاتی است اما تعلیقی.

چرا حجیت شرعی می گوییم؟ چرا که منجزیت آن ذاتی تعلیقی مثل اطمینان است معلق بر عدم جعل ترخیص از طرف شارع است.

مورد احتیاط عقلی در تمام فقه دو جا است:

شبهات حکمیه قبل از فحص:

شک ما در تکلیف فعلی قبل از فحص باشد. شک در شرب توتون داریم این شبهه حکمیه است و هنوز هم فحص نکردم اگر شخص مجتهد باشد در ادله باید فحص کند و اگر عامی باشد باید در فتاوای مرجعش تحقیق کند لذا باید احتیاط کند چرا که شارع می توانست ترخیص دهد در عین حال نداده است.

گفته شده است که: «رفع مالا یعلمون» شبهات حکمیه قبل از فحص را نمی گیرد که ما از این قبیل می باشیم و بعضی گفته اند که قبل و بعد از فحص را می گیرد اما در مورد قبل از فحص تخصیص بر آن وارد شده است.

در لسان فقهاء و اصولیین به این احتیاط عقلی می گویند قاعده احتیاط.

مورد دوم این که است که ما شک در تکلیف فعلی به نحو شبهه موضوعیه و یک مورد بیشتر نمی باشد و آن جائی است که شک در بقاء تکلیف فعلی داریم مثل اینکه نماز صبح شده است بعد از یک ساعت شک می کنم که آیا نماز خوانده ام یا خیر؟ شک در بقاء تکلیف فعلی منجز است که اگر خوانده باشم رفت و اگر نخوانده باشم باقی است. در اینجا که شک در بقاء تکلیف فعلی منجز است در بعضی جا ها ترخیص نداده است که احتیاط عقلی دارم که من جمله این مثال است که باید به مقتضای عقل احتیاط کنم که این حکم عقل موجب تنجیز آن تکلیف فعلی می شود. به این احتیاط عقلی در اینجا می گویند قاعده اشتغال.

ما مواردی داریم که شک در بقاء تکلیف فعلی منجز داریم و شارع ترخیص داده است و قاعده اشتغال نداریم. مثل اینکه من نماز را خواندم بعد از نماز شک می کنم که نماز را با وضو خواندم یا بدون وضو و فرض این است که بدون وضو خواندم. عقل می گوید که باید احتیاط کنی شارع در اینجا به قاعده فراغ به من ترخیص داده است در اینجا موضوع احتیاط عقلی می پرد چرا که منجزیت آن معلق بر عدم ترخیص شارع است و قاعده فراغ وارد بر این حکم عقل و قاعده می باشد.

پس مجموع منجزات پنج تا شد که یکی ذاتی که قطع باشد و ما بقی جعلی است که عبارت باشد از: إطمینان و امارة و استصحاب و احتیاط عقلی و یک معذر بیشتر نداریم که عبارت باشد از جهل که این هم معذریتش ذاتی است اما تعلیقی یعنی منوط به عدم جعل منجزات جعلی چهارگانه. در یک مثال این را توضیح دهیم:

فرض است که خبر زراره می گوید شرب عصیر عنبی حرام است من قطع دارم که این مایع عصیر عنبی است؟ خوب من در حرمت شرب این عصیر عنبی قاطع نمی باشم چرا که خبر زراره گفته است که شرب عصیر عنبی حرام است و قطع من هم به این است که این مایع عصیر عنبی است. در اینجا این حرمت شرب این مایع منجزش در نظر مشهور چه می باشد؟ منجزش اماره است اما مدلول التزامی خبر و اماره است که می گوید شرب این مایع حرام است. خبر ثقه هم مدلول مطابقی اش حجت است و

هم مدلول التزامی آن است که حجت است. و همینطور درجایی که قطع به حرمت شرب عصیر عنبی دارم و خبر ثقه بگوید که این مایع خمر است مدلول التزامی این خبر هم این است که این مایع شربش حرام است.

این توضیح مسلک مشهور است.

اما مختارخودمان.

ماها معتقدیم که یک منجز بیشتر نداریم که احتمال باشد یعنی همینکه احتمال به تکلیف فعلی تعلق گرفت تکلیف فعلی می شود منجز. مراد ما از احتمال معنای عام آن می باشد که از درجه ضعیف شروع می شود تا درجه کامل که قطع باشد. مراد، احتمال نفسانی است نه احتمال عقلی به معنای امکان. احتمال به هر درجه ای که باشد منجز تکلیف فعلی است. چه احتمال نوعی باشد یا شخصی باشد.

ما احتمال تکلیف را منجز می دانیم اما منجزیت احتمال در همه مراتبش حتی مرتبه اکمل که قطع باشد، اقتضائی و تعلیقی است یعنی معلق است بر عدم جعل معذر از ناحیه مولا. هر احتمالی منجز است مگر اینکه مولا در مورد آن احتمال ترخیص داده باشد و جعل معذر کرده باشد یعنی ترخیص در مخالفت با این تکلیف احتمالی به من داده باشد. فرقی نمی باشد بین اینکه این احتمال قطعی باشد یا خیر در مرتبه نازله خودش باشد. فرقی نمی باشد که احتمال تفصیلی باشد مثل احتمال وجوب حج یا حرمت شرب توتون یا احتمال اجمالی داشته باشم به این که من در دایره شریعت تکالیفی دارم، به محض این احتمال، تمام احکام شریعت بر من می شود منجز. البته منجزیت آن ذاتی تعلیقی است نه جعلی تعلیقی.

اما جهل که در اصطلاح ما عدم الاحتمال می باشد ما معتقدیم در مورد جهل جایی که احتمال نمی باشد این جهل عذر است فی الجمله که بعدا توضیح خواهیم داد. و در واقع اگر دقت کنید این تعبیر تسامحی است که جهل عذر است ما از کسانی هستیم که قائلیم معذر نداریم و اگر جهل می گوییم معذر است یعنی منجز ندارد فعلیت تکلیف

دائر مدار فعلیت موضوع است و تنجیز آن به وجود احتمال است لذا اگر احتمال نباشد تکلیف فعلی است و معذر نه از باب وجود معذر بلکه از باب نبود منجِّز.[۱] جاهل به معنای عادم احتمال، دو مورد دارد: یکی غافل و یکی جاهل مرکب. چون ناسی دائما یا به غافل و یا به جاهل مرکب بر می گردد. لذا اینکه فقها جاهل را سه قسم گفته اند و ناسی را اضافه کرده اند، وجهی ندارد. ما اگر نسبت به تکلیفی فعلی هیچ احتمالی نداشته باشیم نه احتمال تفصیلی و نه احتمال اجمالی ما قائلیم به عذر نسبت به این شخص در رابطه با تکلیف فعلی. لذا اگر اماره ای باشد باز ما عذر داریم چرا که این احتمال دیگر منجز نمی باشد چرا که معلق بر عدم ترخیص از ناحیه مولاست. لذا جهل هم که عذر است هم باید جهل تفصیلی باشد و هم اجمالی باشد لذا اگر جهل تفصیلی باشد اما جهل اجمالی نباشد یعنی احتمال اجمالی تکلیف را بدهم، در اینجا این جهل تفصیلی دیگر عذر نمی باشد.

[۲]قول مرحوم صدر:

ایشان هم قائلند که احتمال تکلیف، منجز است و معذر هم جهل به معنای عدم الاحتمال می باشد منتها ما در دو مورد با ایشان اختلاف داریم:

مورد اول:

در منجزیت احتمال ایشان تفصیلی شده اند که ما تفصیلی نشدیم. ایشان مولا را به حقیقی و اعتباری تقسیم می کند مولا یعنی کسی که حق الطاعة دارد و اطاعت او واجب است و مولای حقیقی یعنی مولایی که مولویت او ذاتی و واقعی است و نه جعلی و کسی این مولویت را برای او جعل نکرده است. در مقابل این مولای حقیقی مولای

---

[۱] لذا با قبول حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت عقلی مولا ما فقط منجز داریم نه معذر و مراد ما از حجت دائما منجز است و مراد ما از منجز هم دائما احتمال است که حجیت و منجزیت آن تعلیقی است و دیگر ما معذر و منجز دیگری نداریم و امارات مثبت تکلیف دیگر منجز نمی باشد چرا که غیر عرفی است که با وجود احتمال، عرف و عقلاء منجز دیگری درعرض احتمال قرار دهند و اگر امارات نافی تکلیف باشند اینها معذر نمی باشند بلکه جلوی منجزیت احتمال را می گیرند لذا در مورد امارات معذر تکلیف، ما دیگر منجزی نداریم نه اینکه معذر داریم. پس ما بحثی به عنوان حجج نداریم بلکه ما یک حجت داریم و بقیه حجج در صورت نفی تکلیف، نقش مانعیت را دارند نه معذریت.

[۲] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۱۵.

اعتباری است که حق الطاعة اش اعتباری می باشد و ایشان قائلند که ما یک مولا حقیقی بیشتر نداریم که خداوند متعال و شارع مقدس است و مولویت و حق الطاعة او ذاتی است ما دیگر غیر ایشان مولای حقیقی نداریم و موالی دیگر موالی اعتباریه می باشند یعنی مولویت و حق الطاعة اینها اعتباری است.

این مولویت غیر ذاتیه اعتباری سه دسته است: مولویت شرعیه، مولویت عقلائیه و مولویت عرفیه.

مولویت شرعیه که مولویتی است که جاعل این مولویت شارع است مثل مولویت ائمه و انبیاء علیهم السلام.

مولویت عقلائیه یعنی معتبرِ این مولویت عقلاء می باشد مثل مولویت قاضی و حاکم.

مولویت عرفی که جاعل این مولویت عرف است مثل مولویت پدر و مادر بر فرزند.

ایشان درمولای حقیقی منجز را احتمال می دانند. همینکه احتمال بدهم وجوب و حرمت یک تکلیفی را اگر وجوب یا حرمت آن تکلیف فعلی باشد آن وجوب یا حرمتِ فعلی می شود منجز. اما در موالی اعتباریه آنکه منجز است نظر مشهور است که قطع باشد. دیگر احتمال منجز نمی باشد. &&& مولویت شرعی یعنی مولویت بما هو نبی و امام نه به ما هو اینکه این حکم الهی است یعنی اینها بما هو حکم نبی او امام حکم کنند و امری داشته باشند نه اینکه بیان کننده حکم الهی باشد که این می شود مولویت حقیقیه.

مناقشه:

ما در همه موالی قائلیم که احتمال منجز است و اگر قطع هم منجز است از باب این است که قطع هم از افراد احتمال است. این اختلاف صغروی است نه کبروی ایشان می گویند این مولویت دائر مدار جعل است. این را ما قبول داریم. اما ایشان قائلند که این حق الطاعة در موالی غیر حقیقیه جعل شده است در دایره تکالیف مقطوعه و ما

قائلیم که مولویت اینها در دایره تکالیف محتمله است. لذا ایشان در دیگر موالی که غیر حقیقی می باشند ما برائت عقلیه داریم.

این یک نزاع صغروی با ایشان است.

آقای صدر فکر می کردند که ما برائت عقلائیه و عرفیه داریم و فقهاء اشتباه کرده اند که آن را به دایره مولای حقیقی تسری داده اند غافل از اینکه ما اصلا برائت عقلائیه و عرفیه نداریم.

فقهاء فکر می کردند که اگر قطع را حجت ندانند سنگ روی سنگ بند نمی شود و حجیت دیگر حجج زیر سوال می رود. در حالیکه قائل به منجزیت احتمال شدیم و مشکلی حاصل نشد.

این اختلاف نظر فایده عملی ندارد اما اثر علمی دارد یعنی طبق نظر مشهور مشکلاتی نظری حاصل می شود که با این نظریه این مشکلات نظری حل می شود.

مورد دوم اختلاف:

فارق دوم این است ایشان قائلند که جهل عذر است. جاهل ما سه دسته داریم جاهل بسیط ، مرکب و غافل.

منتها یک اشتباهی شده است در اصول که ناسی را اضافه کرده اند در حالیکه ناسی یکی از این سه است این اشتباه بخاطر این اس رخ داده است که در فقه حکم ناسی با دیگر جهلاء فرق می کرد مثلا بعضی قائلند که حدیث لا تعاد شامل ناسی می شود. &&

مشهور تماما معتقدند که تکلیف شرعیه بین جاهله بسیط و عالم مشترک است یعنی جاهل بسیط با علام حکمش یکی است و اما دوتای دیگر جاهل مرکب و غافل باشد مشهور قائلند که جاهل مرکب و غافل اصلا تکلیف نسبت به او فعلی نمی باشد مرحوم صدر قائلند که جاهل مرکب و غافل تکلیف فعلی دارند اما منجز نمی باشد.

برگردیم به اصل بحث:

آثا صدر قائل است که جاهل یعنی عادم احتمال این جهل مطلقا خواه قاصر باشد یا مقصر باشد، عذر است یعنی هر جاهل مرکبی و غافلی تکلیف فعلی در حق او منجز نمی باشد و معذور است

ما اطلاق ایشان را قبول نکردیم و تفصیلی شدیم ما گفتیم که جاهل مرکب و غافل مقصر باشد تکلیف فعلی و منجز است و اگر قاصر باشد تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد.

البته در نظر ایشان مقصر به خاطر قصورش عقوبت می شود ما قائلیم که در صورت مقصر بودن به خاطر مخالفت با تکلیف فعلی عقوبت می شود نه بخاطر تقصیر و قاصر که اصلا عقوبت نمی شود.

در اینجا دو ان قلت را اگر جواب دهیم وجه اختلاف ما با ایشان مشخص می شود:

ان قلت:

چطور جاهل مقصر تکلیف بر او منجز است و در حالی که اینها احتمال تکلیف نمی دهند و تنجز تکلیف از ناحیه چه آمده است؟

قلت:

از نا حیه احتمال اجمالی آمده است همینکه در برهه از سن خودش حتی قبل از سن تکلیف، احتمال دهد که تکالیفی وجود دارد همین احتمال در سن تمییز، تمام تکالیف را بر او در هنگام سن تکلیف منجز می کند.

لذا مشکل مرحوم صدر این استکه ایشان نگاه کرده است به احتمال تفصیلی و از احتمال اجمالی غافل بوده است.

ان قلت:

اگر احتمال اجمالی این تکالیف را منجز می کند در جاهل قاصر هم باید، تکالیف منجز شود.

قلت:

فرقش فقط یک کلام است گفتیم که احتمال منجزیتش تعلیقی است که شارع در در جاهلین مقصر ترخیص داده است که در ادله برائت شرعیه گفته خواهد شد.

ما در غیر مسلمان قائل به تکلیف فعلی نمی باشیم بر یهودی نماز واجب نمی باشد کما اینکه مرحوم خوئی قائلند اما مواخذه می شود بخاطر کفرش البته بیان ما با بیان ایشان فرق می کند.

اگر کسی باشد که احتمال اجمالی هم نداشته باشد در اینجا تکلیف در حق او هم فعلی نمی باشد.

المقام الثالث: جانشین شدن اماره در جایگاه قطع موضوعی.

&&&

اگر قطعی که در موضوع حکمی از احکام شرعی اما به خاطر خصوصیت کاشفیتش است اخذ شده است، یعنی قطع موضوعی طریقی است آیا امارات قائم مقام چنین قطعی می شوند؟

در مسائلی این بحث را ادامه می دهیم اما در قبل از این مسائل مقدمه ای در مثال فقهی و دیگر اصل مسئله&&

مقدمه:

مسئله فقهی:

استصحاب یکی از امارات است که &&&چ

در موضوع استصحاب که حکم شرعی ست شاعر مقدس یقین و شک را اخذ کرده است شارع فرموده است اگر یقین داشتی به وجود شیئی و شک داشتی در بقاء

یک شیء متعبد می کنم تو را به بقاء آن شیئ و این تعبد اسمش استصحاب است و موضوع آن یقین به حدوث شیء و شک در بقاء همان شیء من یقین داریم که زید در روز شنبه عادل بود اما در عدالت زید در روز یکشنبه شده ام چرا که احتمال می دهد در بین روز شنبه و یکشنبه مرتکب معصیتی شده است. شارع تعبد کرده است به بقاء آن عدالت و گفته است که این عدالت در روز یکشنبه باقی است. لذا استصحاب حکم شرعی است که در موضوع آن یقین اخذ شده است. خوب مشخص است که این یقین که اخذ شده است به لحاظ کاشفیت آن است. مشهور بین علماء اصول قائلند که یقین در استصحاب موضوعیت دارد بخلاف بعضی مثل مرحوم صدر که موضوعیت با یقین نمی باشد بلکه موضوع حدوث و شک در بقاء است و لو در لسان دلیل یقین آمده است اما معنای این که هر عنوانی در حدیث بیاید یعنی موضوع است، نمی باشد. ما تابع مشهور می باشیم. اما گفتیم که یقین در استصحاب به معنای علم به معنای سوم می باشد یعنی جامع بین قطع و اطمینان.

این مثال فقهی. خوب در اصول از این بحث می کنیم که آیا اماره قائم مقام چنین یقینی می شود یا خیر؟ مثل اینکه من به عدالت زید در روز شنبه یقین ندارم اما ثقه ای است که به من می گوید که جناب زید در روز شنبه عادل بود اما نسبت به عدالت زید در روز یکشنبه چیزی نمی گوید. اگر بخواهیم بگوییم که جانشین می شود معنایش این استکه عدالت زید را استصحاب کنیم تا روز یکشنبه و معنای عدم قائم مقامیتی این استکه این استصحاب عدالت را ندارم.

مراد مشهور این است.

در مباحث آینده که وارد شویم این مفروق عنه است که اماره می تواند جانشین قطع شود انما الکلام این است که به ادله حجیت امارات رجوع می کنیم از این ادله می توان فهمید که اماره حجت می تواند جانشین شود یا خیر. لذا اصل قائم مقامی مفروغ عنه است و این اصل مفروغ عنه را می خواهیم توضیح دهیم.

نکته:

علماء بحثی دارند به نام جمع عرفی که اگر ما دو دلیل متناقض داشته باشیم اصلی دارند که در یکی تصرف می کنند که به یکی یا هر دو اخذ می کنند . یکی از جمعهای عرفی حکومت است که ما دو دلیل لفظی دارند که هر دو تنافی دارند که یکی را حاکم و دومی را محکوم قرار می دهند این تقدیم دلیل حاکم بر محکوم را حکومت می گویند. مثال اینکه مولا فرموده است: «اکرم کل عالم» و بعد می فرماید که «الفاسق لیس بعالم». دلیل اول محکوم و دلیل دوم حاکم است چون بواسطه این در دلیل اول تصرف می کنند یعنی دلیل اول که می گوید که اکرم کل عالم ظهور دراد در اکرام عالم فاسق هم که این دلیل دوم این ظهور را از حجیت می اندازد.

من مجبورم راجع به حکومت و اختلاف ما با مشهور بگوییم چرا که در اینجا از حکومت استفاده کرده اند.

حکومت را به دو دسته تقسیم کرده اند که دلیل حاکم یا در عقد الوضع تصرف می کند یا در عقد الحمل. در تصرف در عقد الوضع یا تصرف بالتوسیع است یا بالتضییق.

بالتضییق: مثل این که مولا فرموده است: «اکرم کل عالم» و بعد فرمود: «الفاسق لیس بعالم» که به برکت این دیگر عالم فاسق از دایره حجیت ظهور اول خارج می شود. اما بالتوسعه مثلافرموده است در دلیل دوم کل عادل، عالم. خطاب اول که «اکرم کل عالم» انسان جاهل عادل را شامل نمی شد اما بعد از خطاب دوم و حکومت خطاب اول جاهل عادل را می گیرد لذا توسعه در واجب الاکرام ها داد.

مثال فقهی: «لا صلاة بطهور» و بعد در دلیل دیگر داریم: « الطواف بالبیت صلاة» این حکومت بالتوسعه است.

این حکومت بالتوسعه را می خواهیم توضیح دهیم.

چرا که در دلیل استصحاب می گوید لا تنقض الیقین بالشک و دلیل اماره می گوید که الخبر الثقه یقین.

ما ها از کسانی میباشیم که قائلیم یا ما قائلیم حکومت بالتوسعه نداریم و منکر آن می باشیم. چرا؟ گفتیم حکومت جمع عرفی است و در جمع عرفی تصرف باید اثباتی باشد نه ثبوتی و در حکومت بالتوسعه تصرف ثبوتی است.

توضیح تصرف ثبوتی و اثباتی:

مولا می فرماید: « اکرم کل فقیر» و بعد می فرمایند: «لا تکرم زیدا» یکبار دیروز زید که خطاب اول را فرمود مرادش زید هم بوده است و بعد امروز وجوب را برداشت این تصرف ثبوتی است یا تعبیر &&& نسخ است. در اینجا واقعا رأی خود را برداشت و از نظر خود برگشت.

اما یکدفعه خطاب اول را که گفت تصمیم او اکرام زید نبود و طلب انشائی نسبت به زید نداشت اما می خواست در خطاب جداگانه زید را استثناء کند و بعد گفت: «لا تکرم زیدا» که این تصرف اثباتی است و که در اصطلاح رایج تخصیص است.

تمام موارد جمع عرفی مال جایی است که تصرف اثباتی باشد چرا که &&&

فقهاء و عملای ما این چهارتا از موراد جمع عرفی قرار داده اند. بحث ما در مورد جمع عرفی بالحکومت است.

خوب در حکومت بالتضییق: «اکرم کل عالم» و بعد گفت: «الفاسق لیس بعالم» این تخصیص است حقیقتا به لسان حکومتی مثل این است که مولا فرموده باشد که «لا تکرم الفاسق» .

اما درحکومت بالتوسعه: مولا گفت:«اکرم کل عالم» و بعد گفت : «کل عادل عالم». خوب این کشف می کند که از عالمی که دیروز گفت جاع بین عالم و جاهل عادل است؟ خیر کجا کشف می کنیم در واقع مولا جعل جدیدی پیدا کرده است اما در مقام ابراز از ابراز و لسان تنزیل استفاده کرده ست چرا ک در انشاء ابراز نیاز است اما نحوه ابراز به دست شارع است. مثلا مولا فرموده است: « لا صلاة الا بطهور» اصلا احتمال نمی دهیم که مراد مولا از صلاة جامع بین صلاة و طواف می باشد؟! خیر. لذا

حکومت بالتوسعه از موارد حکومت نمی با شد و در واقع جعل جدیدی است اما در ابراز به جای اینکه بگوید که اکرم کل عادل، فرموده است: «کل العادل عالم» در لسان مبلغ در خطاب اول ارشاد دارد به وجوب اکرام کل عالم و خطاب دوم ارشاد است به وجوب اکرام کل عادل در شریعت.

ثبوتا معقول است که صلاة در خطاب اول شامل طواف شود یعنی از صلاة که گفته جامع بین صلاة و طواف را اراده کرده باشد اما غیر عرفی است[1] چرا که عنوان در خطاب اول، بمفهومه شامل عنوان دوم نمی شود. &&

ما در مجموع سه مبناء داریم که یکی از مبانی است که یقین از باب مثال است و می گوید که مراد حجت است و یکی از موارد حجت، اماره است. و این دیگر از باب قائم مقامی نمی باشد و در لسان خود دلیل آمده است.

یک مبناء این است که یقین را یقین می گیرد و بلکه اماره را نازل به منزله یقین کرده است. در مبنای اول خروج از بحث است چرا که دیگر قطع موضوعی نمی باشد.

آقای صدر می فرمایند: مثل این است که امام فرموده است اگر دانستی این خمر است احتراز کن که عرف می فهمد که یقین موضوع نمی باشد که این خروج از بحث است چرا که قطع طریق می باشد نه موضوع. &&&

بحث ما مال جایی است که قطع موضوع شود. ما می گوییم که اگر اینطور بخواهد باشد و بخواهیم از دلیل کل عادل عالم بفهمیم می گوییم که این حکومت نمی باشد و این جعل جدیدی است. در حالیکه مشهور قائل به این می باشند که در اینجا یک جعل است ما می گوییم دو جعل است.

در تصرف اثباتی در اطلاق تصرف می کنیم نه در مفهوم &&&

[1] حتی مشهور هم قائلند که مولا از صلاة، طواف را اراده نکرده اند اما اینها لسان نظارت را دیده بودند و در عین حال حکومت بالتضییق را هم داشتند و گفتند این هم نظیر حکومت بالتضییق و غفلت کرده بودند و التفات نداشتند به لازمه قولشان و الا اگر به اینها هم می گفتید که مولا از صلاة، طواف را اراده کرده است اینها هم قبول می کردند که این امر غیر عرفی است.

تصرف اثباتی دائما با وحدت تشریعی است که اینها قائل بودند ما می گوییم که این تصرف ثبوتی که تعدد تشریع است.

حتی اگر مراد او از عالم، اصلا جاهل باشد این تشریع نسبت به جاهل محقق نمی شود چرا که یک جزء انشاء که قصد است یک جزء دیگر آن ابراز است و این ابراز که بگوید اکرم کل عالم و مرادش جاهل باشد این ابراز مکفی به این قصد نمی باشد.

در حالیکه در تخصیص و تقیید که قائل شدیم بخاطر این است که قصد نبوده است اما ابرازش بوده است و بعد یک مبرز دیگر دارد که خاص است.

[۱] مقام اول: &&&

آیا اماره جانشین قطع موضوعی طریقی می شود یا خیر؟ تا آخر این مقام هر زمان گفتیم قطع موضوعی مرادمان قطع موضوعی طریقی است.

این مقام حیثیات عدیده ای دارد برای اینکه از هم تفکیک شود در ضمن مسائلی مطرح می شود:

مسئله اول:

آیا عند العقلاء اماره قائم مقام قطع موضوعی می شود یا خیر. با اینکه در نزد عقلاء مفروق عنه است که در نزد ایشان اماره قائم مقام قطع طریقی می شود&&&

در جواب این سوال ما این سوال را دو جور می توانیم معنا کنیم دو سوال و جواب جداگانه گفته شود:

معنای اول:

یکبار مراد ما این است که در نز عقلاءأ که قطع موضوعی و طریقی دارن که در همانطور که اماره جانشین قطع طریقی می شود جانشین قطع موضوعی می شود؟ این سوال نادرست است چرا که عقلاء به حسن استقراء قطع موضوعی ندارند تمام قطع در

[۱] یکشنبه ۹۵/۱۰/۱۹.

بین عقلاء قطع طریقی است و ثانیا اگر عقلاء قطع موضوعی داشته باشند و بخواهند اماره را جانشین قطع موضوعی کنند از همان اول یک جعل می کنند که موضوع آن حکم، حجت باشد و اعم باشد از قطع و اماره. عقلاء مثل اشخاص حقیقی نمی باشند که دوجعل داشته باشند اما عقلاء بما هم عقلاء اینطور نمی باشد که امروز با فردا فرق کند اگر هم فردا فرق کند از جعل دیروز رفع ید می کنند و جعل جدید می کنند و که جعل اول نسخ می شود.

معنای دوم از سوال:

اگر یکی از موالی عقلائیه حکمی داشته باشد و در موضوع حکمش قطع را اخذ کند آیا عقلاء امارات عقلائیه را جانشین این قطع می کند؟ مثلا یکی موالی عقلائیه قاضی است اگر قاضی حکمی کرد و موضوع حکمش را قطع قرار داد آیا در این صورت در نزد عقلاء امارات برای زید جانشین قطع می شود یا خیر؟ اگر این مراد سائل باشد این درست است و با معنای اول فرق می کند.

جواب:

جایگزین نمی شود چرا که حکم اول از جعل مولا است و جانشینی باید به جعل دوم خود او باشد و باید از ناحیه خود این مولا باشد نه از ناحیه عقلاء فرض کردیم این شخص غیر عقلاء است و حکم قاضی ربطی به حفظ نظام ندارد. لذا اگر عقلاء هم تشریعی کند، تشریع دومی کرده اند که موضوع آن اماره است و ربطی به جعل قاضی ندارد. عقلاء حکمی را برای حاکم عقلائی تحمیل نمی کنند.

مسئله دوم:

اگر ما در ادله شرعیه دلیلی داشته باشیم که یکی از امارات عقلائیه را امضاء کرده باشد از دلیل امضاء چه استفاده می کنیم؟ از دلیل امضاء استفاده می کنیم که این اماره قائم مقام قطع طریقی می شود یا از دلیل امضاء می توان استفاده کرد که در دایره احکام شرعی اماره جانشین قطع موضوعی می شود؟

ما ها از کسانی می باشیم که از دلیل امضاء نمی توان استفاده کرد قبل از توضیح دلیل امضاء را توضیح دهیم و بعد وارد جواب مسئله شویم.

مراد از دلیل امضاء دقیقا در نزد علماء جه می باشد؟

دلیل امضاء یا لفظی است یا لبی.

دلیل لبی این است که ما یک اماره عقلائیه داشته باشیم و شارع در قبال این اماره عقلائیه سکوت کند این سکوت را می گویند دلیل امضاء چرا که ین سکوت ظهور دارد در امضاء این اماره مثل تظهور که ظهور در نزد عقلاء حجت است چه ظهور حال یا فعل یا سکوت باشد. شارع مقدس و ائمه در قبال این حجیت ظهور سکوت کرده اند یعنی هیچ ردعی و منعی از عمل به ظهور نکرده اند. از سکوت استفاده می کنیم در دایره شرع این ظهور را به عنوان حجت امضاء کرده است.

اما دلیل لفظی:

دلیل امضاء لفظی یعنی دلیل امضاء ما یک دلیل لفظی باشد.

مرادشان این است که یک اماره ای را ما در عقلاء داشه باشیم و شارع در خطابی برای حجیت این اماره بیانی داشته باشد مثل این که خبر واحد در نزد عقلاء حجت است و شارع مقدس در خصوص خبر ثقه، آیه نبأ را دارد این آیه منطوق و مفهوم دارد که مفهومه می گوید خبر عادل حجت است. در سیره عقلاء خبر عادل حجت است این آیه امضاء خبر ثقه است. نه اینکه گفته&&&&

حال در مسئله خودمان:

آیا ما از دلیل امضاء اماره می توانیم استفاده کنیم که آن اماره جانشین قطع موضوع می شود مثل استصحاب که بجای قطع به حدوث اماره به حدوث داشته باشم آیا از دلیل امضاء می توان استفاده کرد این قائم مقامی را؟ خیر . چرا که اگر دلیل لبی باشد مثل سکوت دلیل لبی لسان ندارد نهایتا و قدر متیقن آن در قطع طریقی است یعنی این اماره را حجت قرار داده است در جایگاه قطع طریقی لذا به قطع موضوعی ساکت است.

چرا قطع طریقی قدر متیقن است و قطع موضوعی خارج از قدر میتقن است. چرا که بحث ما در قطع موضوعی طریقی می باشد و اگر جانشین قطع طریقی نشود به طریق اولی در موضوعی طریقی جانشین نمی شود.

اما دلیل لفظی:

مفهوم آیه نبأ دلیل لفظی ما بود. خوب مفهوم این آیه می گفت که خبر ثقه جانشین قطع طریقی می شود اما نمی توان استفاده کرد که جانشین قطع موضوعی می شود چرا که اگر آیه ای وارد شود در مورد ارتکاز این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق می شود ارتکاز این است که حجیت اماره از باب کاشفیت و اماریت آن است چرا که در نزد عقلاء اصلا قطع موضوعی نداریم لذا این ارتکاز مانع انعقاد اطلاقی می شود که شامل قطع موضوعی هم شود.

لذا ما از دلیل لفظی و لبی نمی توانیم استفاده کنیم قائم مقامی اماره در قطع موضوعی.

مسئله سوم: آیا مولا می تواند به یک جعل و تشریع می تواند جعل کند طریقیت و موضوعیت اماره را یعنی جعل این قائم مقامی را در یک جعل برای قطع طریقی و موضوعی کند؟

اصولیین دو دسته شده اند:

مثل مرحوم آخوند محال است و دسته ای گفته اند که ممکن است و بر استدلال دیگری اشکال کرده اند.

چون مسئله پیچیده عقلی می باشد سعی می کنم این مسئله را توضیح دهم بجای ورود در اقوال.

مقدمه ار بگوییم که ببینیم وقتی مولا اگر بخواهد اماره جانشین قطع موضوعی و طریقی شود چه باید بکند تا بعد ببنیم به جعل واحد اینکار شدنی است یا خیر؟

ابتداءا در جعل اول که چه باید بکند که یک اماره جانشین قطع طریقی شود.

قبلا توضیح دادیم که حجیت و منجزیت امر واقعی است نه اعتباری اما واقعی که بر دو قسم است هم واقعی واقعی است و هم واقعی اعتباری. در نزد علمای ما منجزیت قطع چیست؟ واقعی واقعی است یعنی اگر قطع تعلق گرفت به تکلیف فعلی در مخالفت تکلیف فعلی مقطوع استحقاق عقوبت است و هیچ نیاز به جعل نمی باشد اما در باب خبر حجیت و منجزیت آن ذاتی نمی باشد، یعنی چه؟ یعنی اگر خبر تعلق گرفت به یک تکلیف فعلی و من به تکلیف فعلی قطع ندارم در آنجا استحقاق عقوبت ندارم برای استحقاق عقوبت باید منجزیت را جعل کند هیچ فرقی نمی کند که در جعل منجزیت از صیاغت انشاء استفاده کند که بگوید اعمل بالخبر یا از صیاغت خبری استفاده کند مثلا بگوید جعلت الخبر حجة خبر واقعا می شود منجز. یا از صیاغت تنزیل استفاده کند بگوید الخبر قطع یا بگوید مودی الخبر مودی القطع. یا از صیاغت اعتبار استفاده کند و بگوید اعتبرت الخبر قطعا. یا به اخبار بگوید اعتمدت علی الخبر یا بگوید انی احاسب عبیدی علی اساس الخبر و ... لذا در باب جعل منجزیت و حجیت برای خبر صیاغت مهم نمی باشد. لذا در مخالفت تکلیفی که خبر بر آن اقامه شده است استحقاق عقوبت دارد قیام اماره مقام قطع طریقی فقط نیاز به جعل منجزیت است به هر صیاغتی که باشد.

اما برویم سراغ قیام مقام اماره قطع موضوعی مولا باید چه کند؟

مولا فقط یک کار می تواند بکند و آن اینکه حکمی که برای قطع جعل نکرده است برای اماره هم جعل کند در مورد استصحاب گفته بود لا تنقض الیقین بالشک. &&&فقط باید تعبد کند به بقاء شیء که بر حدوثش اماره اقامه شده است به هر صیاغتی که باشد فرق نمی کند یعنی استصحاب را باید روی اماره ببرد همانطور که روی قطع برده بود. فقط باید جعل حکم مماثل قطع برای اماره کند.

اما سوال: آیا می تواند به تشریع واحد برای اماره کاری کند که هم قائم مقام قطع طریقی شود یعنی منجز باشد و هم قائم مقام موضوعی شود یعنی همان حکمی که قطع موضوعی طریقی دارد این اماره هم داشته باشد؟

تمام گیر در تشریع است مراد قائل چه می باشد؟ دو احتمال است:

مراد از تشریع ابراز واحد باشد یعنی به یک ابراز هر دو را جعل کند. ممکن است یا محال؟ معلوم است که ممکن است ما می توانیم تشریعات و جعول عدیده را به یک ابراز داشته باشیم. مثلا می تواند بگوید که این مال را به تو فروخت و این شخص را به عقد تو در آوردم و این شخص از طرف تو عتق کردم یا این مال را به تو رهن دادم و شخص مقابل می گوید قبلت الجمیع این یک ابراز است نه یک انشاء اما این یک ابراز ابراز قبول نکاح و بیع و اجاره و عتق است. همه را ابراز کرده است به یک ابراز واحد نه به یک انشاء. من می گویم: «الخبر قطع» هم جعل قائم مقام قطع طریقی و موضوعی می کنم این درست است یک انشاء نمی باشد بلکه چند انشاء به یک ابراز است.

اما اگر مراد یک انشاء باشد این معلوم است که به یک جعل واحد دو جعل و تشریع امکان ندارد. استصحاب یک حکم است و حجیت حکم دیگری است. هم برای قائم مقامی قطع موضوعی باید جعل استصحاب کنم و برای قطع طریقی باید جعل حجیت کرد که این دو با یک انشاء و جعل محال است استصحاب غیر حجیت است و با هم فرق دارد.

[1] گفتیم اگر بخواهد قائم مقام قطع طریقی شود باید شارع آن را حجت قرار دهد و اگر بخواهد جانشین قطع موضوعی طریقی شود شارع باید در موضوع مثلا استصحاب آن را به جعل دومی اخذ کند.

خوب آیا با یک تشریع استصحاب و حجیت قابل جعل است؟ گفتیم قابل جعل نمی باشد. چرا؟ چون تشریع و حکم متقوم به انشاء است و انشاء متقوم به قصد و ابراز است. ابراز جزئی از انشاء است و خود انشاء نمی باشد مولا می تواند چند تشریع داشته باشد و با یک ابراز، همه آنها را ابراز کند اما بعد از ابراز به اندازه قصود ما جعل و انشاء داریم. ابراز جزئی از انشاء است و تمام الانشاء نمی باشد ما می توانیم در مقام تشریع

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۲۲.

چند انشاء را با یک ابراز ایجاد کنیم که مثالش قبل زده شد. ابراز در مقام ایجاب مثل اینکه خبر می دهد که من در مقام بیع و اجاره و عقد نکاح می باشم و بعد می گوید: «انشأت الجمیع» و طرف مقابل هم می گوید: «قبلت الجمیع» که هم ایجاب و قبول به یک ابراز می باشد.

لذا اگر مراد از جعل و تشریع، انشاء باشد این امکان ندارد چرا که حقیقت استصحاب با حجیت با هم فرق می کند و دو شیء می باشند اما اگر مراد از تشریع و جعل، ابراز باشد این امکان دارد.

نکتة: متی یکون الجعل واحدا او متعددا؟

به مناسبت می خواهیم بگوییم که ضابطه در وحدت و تعدد جعل چه می باشد؟ چه زمانی می گوییم که تشریع واحد است یا اینکه متعدد است؟

عنایت کنید متأخرین برای حکم سه مرحله را قائل می باشند: مرحله انشاء وتشریع و مرحله جعل و مرحله مجعول که حکم جزئی است.

مثلا اذان ظهر که گفته می شود هر یک از ماها یک تکلیف دارد نماز بر من و شما و زید و بکر و ... واجب می باشد. این را می گویند مجعول. معیار در وحدت و تعدد هیچ زمانی مجعول نمی باشد چون وحدت وکثرت مجعول از ناحیه موضوع می باشد معیار جعل هم نمی باشد چرا که وحدت و کثرت جعل، تابع وحدت و کثرت تشریع می باشد؟ پس ضابطه چه می باشد؟

برای آنکه تشریع متعدد باشد یک حالت ندارد صوری دارد که تشریع می شود متعدد. اجمالا اشاره می کنم به این حالات:

مورد و صورت اول:

ما دو انشاء داشته باشیم در این جا تشریع دو تاست: مثلا فقیر دو دسته است فقیر فاسق و عادل. اگر مولا بگوید: «اکرم الفقیر العادل» و بعد بگوید: «اکرم الفقیر الفاسق». می توانست با یک انشاء استفاده کند بگوید اکرم الفقیر. اما از دو انشاء استفاده کرده

است در اینجا دو جعل و تشریع است یکی وجوب اکرام فقیر عادل و یکی هم وجوب اکرام فقیر فاسق می باشد. و لو ملاک هر دو وجوب یکی باشد اما دو تشریع است. فقط کافی است که در تعدد تشریع حکمتی باشد که در یک تشریع نباشد.

مورد دوم و صورت دوم:

تشریع یکی است اما متعلق حکم دو تاست. مثل علیکم الصلاة و الصیام. بر شما روزه و نماز را واجب کردم و از یک انشاء استفاده کرد[1]. و جامع بین صلاة و صیام نمی باشد و فقط عطف گرفته است اگر جامعی باشد مثلا المقرب لله و برای تفسیر المقرب صلاة و صوم را آورده است اینجا یک تشریع می باشد اما در مثال قبلی که عطف آورده است و جامعی نمی باشد دو تشریع می باشد. یا جامعی نمی باشد یا اگر است در خطاب نیاورده است و مد نظر مولا نبوده است. بحث ما ثبوتی است نه اثباتی. &&&&

صورت و مورد سوم:

اگر موضوع عنوانا دو تا باشد. گاهی اوقات موضوع مصداقا دو تاست اما عنوانا یکی است مثلا می گوید یجب علی المکلف الحج. مکلف مصداقا کثیر است من و شما و خالد و بکر و زید . ... در اینجا مجعول متعدد می شود نه تشریع. اما یکدفعه عنوانا متعدد است و لو انشاءا و متعلقا واحد است اما موضوع عنوانا دو تا است می گوید یجب علی زید و عمرو الصیام. عمرو و زید هر کدام یک عنوان می باشند می خواسته است بگوید یجب علی زید الصیام و یجب علی عمرو الصیام با هم آورد است در اینجا دو تشریع است در اینجا مصداقا دو تا نمی باشد بلکه عنوان دو تاست.

کثرت مصداقی بخاطر کثرت عنوانی است نه کثرت مصداقی فقط.

در اینجا هم یا جامعی نمی باشد یا مد نظر نمی باشد.

ما نحن فیه کدام صورت است؟

---

[1] یعنی این یک انشاء الطلب و فعل گفتاری است اما همین یک فعل گفتاری و انشاء الطلب مصداق دو طلب انشائی است نظیر جعل که یک جعل و انشاء الطلب است اما همین جعل واحد به تعداد موضوع، طلب انشائی است. لذا مراد از انشاء خود انشاء الطلب می باشد نه ابراز اما همین مصداق دو طلب انشائی است.

از موارد تعدد متعلق است در یکی متعلق جعل حجیت و در دیگری متعلق استصحاب می باشد. &&& یک حجیت خبر که می خواهد جعل کند که قائم مقام قطع طریقی شود و یکی استصحاب را برای اماره می خواهد جعل کند که قائم مقام قطع موضوعی شود. در اینجا محال است که یک تشریع باشد اما به ابراز واحد می شود.

این به حسب واقعیت بود اما به لحاظ خارج ما با خطابات تشریع اصلا برخورد نداریم و دائما با کلام تبلیغ و معصوم که ارشاد و اخبار از تشر یع است سرو کار داریم و این مشخص است که امام می تواند با یک خطاب هر دو مورد را بما برساند بگوید الخبر قطع به این داعی این که بگوید که در شریعت هم حجیت برای اماره جعل شده است و هم استصحاب برای آن جعل شده است. خوب می دانیم که اماره قطع نمی باشد بر می گردیم ببنیم که در شریعت برای قطع چه جعل شده است یکی حجیت و یکی استصحاب این استصحاب و حجیت را برای او قائل می شویم. &&&

لذا در ما نحن فیه قائلیم که تشریع حجیت و تشریع حکمی برای اماره که جانشین قطع موضوعی و طریقی شود این محال است اما در مقام تبلیغ این امکان دارد که با یک خطاب و کلام خبر از جانشینی قطع طریقی و موضوعی دهد. انشاء یک حقیقت است اما حقیقت این انشاء ابراز است یا اعتبار است &&&

هذا تمام الکلام فی المسئله الثالثة.

المسئله الرابعة:

مسئله چهارم این می باشد که آیا امارات قائم مقام قطع استصحابی می شود یا خیر؟ در بحث استصحاب مفصلا می آید مجملا اینجا گفته می شود.

مشهور فقهاء قائلند که قائم مقام می شود. من یقین به عدالت زید در شنبه ندارم اما خبر ثقه می گوید که عادل بود لذااین عدالت را در روز یکشنبه استصحاب می کنم بنا بر مشهور.

بیان اول از مشهور:

مراد از یقین در دلیل اصل استصحاب حجت است. چرا؟ الغاء خصوصیت می کنند از عنوان یقین و یقین که ذکر شده است از باب این است که یکی از موارد حجت است و الا خصوصیتی ندارد. اظهر مصادیق حجت است.

بیان دوم:

این که اصلا یقین هیچ مدخلیتی ندارد و مراد حجت هم نمی باشد نه یقین لازم است و نه حجت بلکه حدوث سابق ملاک است. در عرف می گوییم اگر فهمیدی که زید آمده است برو دیدنش این فهمیدن را عرف فاکتور می گیرد می گوید که اگر زید بیاید زیارتش بر من واجب است در اینجا هم اینطور اس تکه اگر شیئی در سابق وجود داشت بقائش را استصحاب کن که ما تارة به حدو ث یقین درایم و تارة حجت داریم.

بیان سوم:

مراد از یقین یقین می باشد و عرفا هم ساقط نمی باشد و موضوعش یقین و شک است اما شارع اماره را یقین اعتبار کرده است در طول این اعتبا راماره چایگزین یقین استصحابی می شود .

این احتمال اول و دوم را قبول نکردیم معنای سوم برای حدیث را قبول کردیم اما استدلال را قبول نکردیم.

از دلیل امارات &&& ما دلیلی نداریم که در باب اماره و شک تعبد استصحابی داشته باشد لذا در مواردی که حالت سابقه به اماره اثبات شود به یقین ثابت نشود استصحاب جاری نمی شود[1].

[1] البته در نتیجه با فقهاء فرقی نداریم چرا که اگر اماره قائم شد بر عدالت زید در روز شنبه و ما شک در عدالت او در روز یکشنبه کردیم، در اینجا فقهاء استصحاب دارند مااستصحاب نداریم اما باز می گوییم که زید در روز یکشنبه عادل است به این بیان که مدلول التزامی این روایت این استکه زید در روز یکشنبه عادل است علی تقدیر عدم معصیت خوب چون معصیت امر حادثی است، ما عدم حدوث معصیت که وجدانی و یقینی ما بود را استصحاب می کنیم و عدالت را اثبات می کنیم. (ت ب ک اص اس مد ۰۲_۰۰۳_۱۷۰۱۱۶ دق ۵۵)

بله گفتیم که به قرینه ای مراد از یقین از استصحاب اعتقاد جامع بین اطمینان و یقین می باشد. این به قرینه ای است چرا که مراد یقین در عرف قطع است نه اطمینان اما قرینه ای است که مراد جامع بین یقین و اطمینان می باشد و قرینه این است که قطع فرد نادری است و دائما اعتقادات اطمینانی است و اگثر قطعهای ما اطمینان است و عرف هم تسامحا به اطمینان قطع می گوید.

اما یک جای دیگر که در موضوع حکم شرعی، قطع و علم اخذ شده است در بحث افتاء است در بحث افتاء می دانید که افتاء بلا عمل حرام است یعنی یک فقیه و مجتهد اگر فتوای بدون علم دهد و لو مطابق با واقع باشد نفس این افتاء حرام است. در آنجا به مناسبت حکم و موضوع گفته ایم که مراد از علم حجت است.

حجت به معنای اماره یعنی جامع بین حجت عقلی و اماره اما استصحاب نمی باشد. مراد از حجت، مرادی است که شامل استصحاب نمی شود.

با اتمام در این مسئله وارد می شویم در مقام رابع.

المقام الرابع: فی قیام الامارة مقام القطع الموضوعی الصفتی.

خوب از بیانات گذشته مشخص شد که محذوری ندارد که همان حکم را که در مورد قطع موضوعی صفتی قرار داده است برای اماره هم همان حکم را قرار دهد[1] اما واضح است که از دلیل حجیت اماره نمی تواند این جعل را فهمید اما در فقه داریم که قطع موضوعی صفتی داریم یا خیر؟ &&& بله در بعضی از موارد باید قطع داشته باشد. مثلا در شهادت شرب خمر داده است باید قطع داشته باشد و خودش دیده باشد و لو

[1] چون گفته شد که جانشینی اماره در جای قطع موضوعی به این است که همان حکم را که برای قطع موضوعی شارع جعل کرده است برای اماره هم جعل کند یعنی به ید جاعل و معتبِر است اگر او جعل کرد این حکم در مورد اماره هم می آید با این فرق که از ادله حجیت اماره می توان فهمید که اماره جانشین قطع موضوع طریقی می شود اما از این ادله نمی توان فهمید که جایگزین قطع موضوعی صفتی می شود چرا که اگر اماره را شارع حجت کرده است، بخاطر کاشفیت و طریقیت آن است که به این حیث نگاه کرده است و آنها را حجت قرار داده است و قطع موضوعی طریقی هم قطعی بود که شارع به حیث کاشفیت و اماریت آن نگاه کرده و آن را موضوع قرار داده است اما در قطع موضوعی صفتی به حیث اثر نفسانی و طمأنینه ای که این قطع ایجاد می کند نگاه شده است که این حیث دیگر در امارات نمی باشد لذا ادله حجیت ظهور در قائم مقامی اماره در جایگاه قطع موضوعی صفتی ندارد و نیاز به بیان دیگری است.

یقین هم داشته باشد اما ندیده باشد شرب خمر را، نمی تواند شهادت دهد[1]. اینجا بحث دیگری است که یک نکته ای است که در بحث قضاء گفته می شود اماره که سهل است قطع هم جایگزین نمی شود. &&&

هذا تمام الکلام فی المقام الرابع.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: فی اخذ العلم بالحکم فی موضوعه.

آیا شارع میتواند علم به یک حکمی را در موضوع خود حکم اخذ کند یا محال است؟ به این مناسبت بحثی را مطرح کرده اند که اگر علم به حکمی در موضوع حکم اخذ شود از چهار صورت خارج نمی باشد:

یا دو حکم متخالف می باشند یا دو حکم متضاد می باشند یا دو حکم متماثل می باشند یا دو حکم متحد می باشند.

[2]

مقدمة فی امرین:

برای روشن شدن مسئله مقدمه ای در توضیح حکم و موضوع حکم بگوییم.

الامر الاول: فی حقیقة القطع و المقطوع و انواعه.

امر اول در رابطه با قطع است که اعتقاد جزمی است که یک حالت نفسانی است در هر قطعی ما یک مقطوعی را داریم نمی شود قطع پیدا شود بلا مقطوع. مثلا قطع دارید به عدالت زید یا به وجود باری تعالی یا قطع به عدم شریک الباری.

---

[1] البته ما در اینجا این قطع را قطع موضوعی صفتی نمی دانیم بلکه می گوییم حصه ای قطع که عبارت باشد از قطع عن حس موضوع است.

[2] شنبه ۹۵/۱۰/۲۵.

مقطوع دائما بر دو قسم است: مقطوع بالذات و مقطوع بالعرض. مقطوع بالذات در افق نفس و ذهن ماست و قطع داریم به عدالت زید دقیقا متعلق این قطع که عدالت زید است و در افق نفس است مفهوم عدالت زید است یا قطع به وجود باری تعالی مفهوم باری تعالی مقطوع بالذات می باشد. این مقطوع بالذات آیا مفهوم است یا خیر؟ رابطه اش با قطع چه می باشد؟ این بحثها فایده ی اصولی ندارد. مقطوع بالذات مفهوم متعلق قطع می باشد که در افق نفس است.

مقطوع بالعرض عدالت زید است که یا وجود وهمی دارد یا وجود واقعی دارد. اگر زید عادل باشد مقطوع بالعرض واقعی می باشد اما اگر فی الواقع فاسق باشد مقطوع بالعرض که عدالت باشد یک امر وهمی است. موطن قطع و مقطوع بالذات دقیقا یکی است.

اما مقطوع بالعرض هم إما و إما است یا موطنش عالم واقع است یا عالم وهم است واقع در قبال وهم است لذا خود این امر واقعی مقابل وهم از آن امور چهارگانه یا حقیقی است یا اعتباری است و یا واقعی.

این در هر قطعی می باشد.

حال که با قطع و مقطوع بالذات و بالعرض آشنا شدیم شارع مقدس می تواند که قطع را که یک پدیده تکوینی است در حکم خود اخذ کند و در این اخذ قطع تارة مقطوع مد نظرش نمی باشد و هیچ کدام از مقطوع بالذات و بالعرض مهم نمی باشد می گوید اذا قطعت بشیء فتصدق.

اما تارة مقطوع بالذات برای او مهم است و آن را موضوع حکم قرار می دهد و می گوید اذا قطع بحیاة الولد فتصدق.

اما تارة مقطوع بالعرض هم برای او مهم است و می گوید اذا علمت بحیاة الولد فتصدق علم یعنی قطع مصیب.

تارة مقطوع یک حکم شرعی است. و مقطوع بالذات برای او مهم است می گوید اذا قطعت بوجوب الصلاة علیک فتصدق.

تارة مقطوع بالعرض را در نظر می گیرد اذا علمت بوجوب الصلاة علیک فتصدق.

در اینجا موضوع حکم قطع است و قطع را اخذ می کند و مقطوع بالعرض هم مد نظر شارع است لذا به آن علم می گوییم. پس موضوع بحث ما این است که اولا قطع موضوع حکم باشد و دیگر این مقطوع بالعرض وجود واقعی داشته باشد.

در اینجا علم و قطع متعلقی دارد که حکم شرعی است که این حکم شرعی که مقطوع است، مقطوع و معلوم بالعرض است. و یک حکم دومی داریم که حکم موضوع که قطع است، می باشد به عبارت اخری حکمی که علم موضوع آن است.

خطابی داریم که اذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق در اینجا دو وجوب داریم که یکی وجوب صلاة است که مقطوع بالعرض ما می باشد و یکی هم وجوب تصدق است که در این موضوعِ حکم دوم قطع اخذ شده است اما در وجوب صلاة قطع اخذ نشده است و بر مکلف واجب است نه مکلف قاطع.

داخل پرانتز: این بحثها ثمره علمی ندارد اما نکات مفیدی دارد که در بعدها جلوی خیلی از مغالطات را می گیرد.

این امر اول.

الامر الثانی: فی تقسیم الحکم الی الجعل و المجعول و الی الواقعی و الظاهری.

اما در حکم:

حکم بارها گفتیم که حکم اسم برای دو امر است : حکم کلی و حکم جزئی. حکم کلی در مدرسه میرزا اسمش جعل شد و حکم جزئی اسمش مجعول وفعلی شد. مثال: مثلا وجوب الحج علی المکلف المستطیع این حکم کلی و جعل می باشد. این جعل را تارة به صورت مفهومی بیان می کنند و تارة به صورت قضیه وجوب الحج علی المکلف المستطیع به صورت حکمی است و الحج واجب علی المکلف المستطیع به صورت

قضیه است . در مقابل حکم جزئی است که تعبیر به مجعول و فعلی می شود. وجوب الحج علی زید به صورت حکمی و الحج واجب علی زید به صورت قضیه است.

پس ما دو حکم کلی و جزئی داریم.

در اینجا که گفتیم علم به حکم در موضوع اخذ می شود مراد ما مجعول می باشد نه جعل.

چرا؟ به دو جهت:

جهت اول این است که تمام اشکالات عقلی در وقتی پیدا می شود که ما علم به مجعول را در موضوع اخذ کنیم. هم در حکم اول که متعلق قطع است و هم حکم دوم که موضوعش قطع می باشد که در هر دو مراد مجعول است نه جعل.

جهت دوم: اگر مشکل را در مجعول حل کنیم حل مشکل در جعل خیلی راحت است اما کسانی که تعمیم داده اند و جعل و مجعول را گفته اند مثل مرحوم صدر و خوئی جعل را در حکم اول که متعلق قطع است گفته اند اما در حکم دوم مرادشان مجعول است.

ما برای اینکه بحث روشن باشد موضوع حکم اولی را هم مجعول قرار می دهیم چرا که تمام مشکل در این استکه بخواهد متعلق قطع مجعول باشد.

پس مراد ما از حکم در دو حکم مجعول است.

در اصول حکم به دو صورت واقعی و ظاهری می باشد مراد از حکم اول و دوم، حکم واقعی است یا اعم از حکم ظاهری و واقعی می باشد؟

در حکم اول که متعلق قطع و مقطوع بالعرض است مراد حکم واقعی است اما در حکم دوم هر دو حکم است و لکن چون حکم ظاهری مشکلش کم است و بحث مستقلی هم دارد که در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی باشد لذا مراد ما از حکم دومی هم حکم واقعی می باشد. لذا مراد ما از حکم اول و دوم مجعول و واقعی است. کاری به حکم ظاهری و جعل نداریم.

ذی المقدمه و اصل البحث: هل یجوز اخذ العلم بالمجعول فی موضوع المجعول الواقعی؟

لذا بحث این است که اگر علم به مجعول اخذ شود در مجعول دیگری این ممکن است یا خیر؟

الصور التی یوخذ العلم فی موضوع المجعول:

علمای ما فرموده اند اگر علم به حکمی در حکمی اخذ شود این چند صورت دارد:

صورت اول: حکم دوم با حکم اول متخالف باشد.

صورت دوم: حکم دوم با حکم اول متضاد باشد.

صورت سوم: حکم دوم با حکم اول متماثل می باشد.

صورت چهارم: حکم دوم با حکم اول متحد می باشد.

تمام بحث و اشکالات عمده و پیچیده مال صورت چهارم است اما برای تتمیم بقیه صور را بحث کرده اند.

الصورة الاولی: اذا کان الحکم الثانی المأخوذ فیه القطع مخالفا للحکم الاول الذی یکون متعلق القطع.

اما صورت اول که حکم دوم با حکم اول متخالف است یعنی دو حکم متفاوت است و رابطه ای با هم ندارد مثلا مولا فرموده است که اذا قطعت بوجوب الصوم فتصدق. این دو حکم جداگانه است که نه بین اینها تضاد است و نه تماثل و نه اتحاد.

حکم الصورة: امکانها من دون اختلاف بینهم.

این روشن است که مشکلی ندارد که شارع دو جعل دارد یکی وجوب الصوم که موضوعش مکلف است و یکی هم وجوب التصدق که موضوعش المکلف القاطع بوجوب الصوم علیه می باشد.

الصورة الثانیه: اذا کان الحکم الثانی المأخوذ فیه القطع متضادا للحکم الاول الذی یکون متعلق القطع.

صورت دوم این استکه دو تکلیف با هم متضاد می باشند یعنی حکم دوم ضد حکم اول است. تضاد دو صورت دارد که حکم دوم ترخیصی است یا الزامی متضاد است مثل اینکه فرموده است که اذا علمت بوجوب الصلاة علیک فانت مرخص فی ترکها که ترخیص ترخیص واقعی است. اما اگر حکم دوم ترخیصی نباشد و الزامی باشد مثل اینکه مولا بفرماید: اذا قطعت بوجوب الصلاة علیه فمحرم علیک تلک الصلاة. تضاد شامل هر دو می شود.

تضاد یعنی تضاد عرفی.

آیا در اینجا جعل حکم دوم محال است یا خیر؟ فرض کردیم که موضوع حکم اول که وجوب الصلاة باشد موضوعش مکلف است حکم دوم که مثلا تحریم یا ترخیص است موضوعش المکلف القاطع بوجوب الصلاة علیه.

مشهور علماء قائل به استحاله شده اند و کسی نمی باشد که قائل به امکان شده باشند انما الکلام فی وجهش است.

قول المرحوم الصدر: استحالتها لأن معناها الردع عن حجیة القطع الذی مضی استحالته سابقا.

مرحوم صدر فرموده اند[1] که ما قبلا گفتیم که ردع از کاشفیت و طریقیت و حجیت قطع ثبوتا یا اثباتا محال است و اینجا ردع از حجیت قطع کرده است. در استحاله ی ردع مشهور مشترک بوده اند فقط بعضی می گفته اند که ثبوتا و بعضی می گفتند اثباتا محال است.

مناقشة: لیس معناها الردع عن الحجیة لأن فرض المسئلة منجزیة التکلیف بالقطع.

ما این قطع را از حجیت نیانداختیم فرض کردیم که تکلیف اول بر او منجز است منجزیت قطع نسبت به وجوب صلاة را از بین نبردیم پیش فرض این است که صلاة بر همه مکلفین منجز است و مستحق عقوبت است در عین حالیکه وجوب الصلاة بر او

[1] بحوث ج ۴ ص ۹۹.

منجز است آیا مولا می تواند ترخیص دهد یا تحریم کند یا خیر. فرض این استکه با فرض منجزیت قطع آیا می تواند در آن ترخیص دهد یا خیر؟ پس ما نگفتیم که از منجزیت بیفتد. فرض این است که مولا نسبت به من دو تکلیف دارد یکی وجوب الصلاة که به قطع بر من منجز شده است و یکی هم حرمت. بحث این است که در طول این تکلیف منجز به من تحریم کند این متعلق وجوب اول را یا ترخیص در مخالفت با آن تکلیف دهد. پس فرض مسئله این است که تکلیف منجز است و اگر بخواهد منجز نباشد این خروج از مسئله است. به عبارت دیگر آیا مولا می تواند عقلا یک تکلیفی را که واجب کرده است و من قطع به او دارم در مخالفت با آن به من ترخیص دهد یا خیر؟

این فرمایش درست نمی باشد اما در عین حال ما قائل به استحاله ایم.

مختارنا: محال لأن معناها ترخیص فی المعصیة القبیح صدورها عقلا فی التضاد بالترخیص و تکلیف العاجز القبیح صدورها عقلا فی التضاد بالالزام.

در صورت ترخیص:

شارع واجب کرده است صلاة را در عین حال ترخیص داده است در مخالفت. ترخیص در ترک صلاة ترخیص در معصیت است و ترخیص در معصیت عقلا قبیح است و صدرو قبیح از حق تعالی عقلا قبیح است. شارع می تواند ترخیص در مخالفت بدهد نه ترخیص در معصیت. معصیت یعنی ترخیص در تکلیف منجز و ترخیص در مخالفت یعنی ترخیص در تکلیف غیر منجز.

اما در صورت الزام:

اینکه اتیان صلاة حرام باشد در این صورت امتثال این دو تکلیف بر مکلف غیر مقدور است و تکلیف غیر مقدور و عاجز عقلا قبیح است و صدور قبیح از مولا محال است.

&&&

پس ما نحن فیه تکلیف به مضاد محال است چرا که تکلیف به معصیت یا عاجز می باشد که صدور ترخیص در معصیت و تکلیف به عاجز از مولا قبیح است و صدور قبیح از مولا محال است.

صدورش محال نمی باشد مگر اینکه حکیم باشد مولا اما اگر حکیم نباشد یا جاهل باشد یا جهالت داشته باشد، می تواند صادر کند بخاطر اینکه مکلف را مجازات کند و اذیت کند.

بحث ما ثبوتی است و کاری به خطاب و دلالت و ظهور نداریم فرض اینکه است که شارع نسبت به دو حکمی که با هم متضاد می باشد، یکی را طلب کرده است و اذن هم در ترک همان فعل داده است یا تحریم کرده همان فعل را.

این دو امر حقیقتا از مولای غیر حکیم صادر می شود برای مجازات این شخص نظیر اینکه بیع کرده ام اما شرطی کرده ام که می دانم که به شرط عمل نمی کند که بتوانم بیع را فسخ کنم.

[1] الصورة الثالثة فیما یکون نسبة الحکم الثانی الی الأول، التماثل: محال لإجتماع المثلین.

صورت سوم: حکم دوم که قطع در آن اخذ شده است متماثل با حکم اول است که متعلق قطع است.

مثلا مولا گفته باشد که: «اذا قطعت بوجوب الصلاة علیک فهی واجبة علیک» در اینجا مولا دو وجوب دارد: وجوب الصلاة که موضوعش «المکلف» است و یکی دیگر وجوب الصلاة که موضوع آن «المکلف القاطع بوجوب الصلاة علیه» است. این موضوع دوم به لحاظ موضوع اول، اخص مطلق است. شارع دو وجوب جعل کرده است یکی موضوعش مکلف است و یکی موضوعش مکلف قاطع است بنابراین اگر مکلف قاطع نباشد یک وجوب دارد و اگر قاطع باشد دو تکلیف و طلب فعلی دارد که متعلق این دو وجوب هم یکی بیشتر نمی باشد که آن هم «صلاة» است.

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۰/۲۶.

آیا این صورت سوم ممکن است یا محال است؟

جماعتی فرموده اند که این صورت هم محال است. چرا که در آن اجتماع مثلین است یعنی اجتماع دو وجوب صلاة بر شخص واحد. اجتماع مثلین، اجتماع دو فرد از عرض واحد است در مکان و موضوع و معروض واحد مثل اینکه این جسم دو بیاض داشته باشد، الان زید دو وجوب صلاة دارد اما عمروی که قاطع نمی باشد یک وجوب دارد.

مناقشة بعض: أن إستحالة إجتماع المثلین فی الأمور الواقعیة و التکوینیة لا الأمور الإعتباریة کالتکالیف.

بعضی ها جواب داده اند استحاله اجتماع مثلین در محل و موضوع واحد در امور واقعی و تکوینی است اما تکلیف امر اعتباری است و مشکلی نمی باشد که اجتماع مثلین داشته باشیم مثلا یک کتاب به تمامه مملوک دو فرد باشد یعنی دو اعتبار ملکیت شود هم برای زید و هم برای عمر کما این که اجتماع ضدین مشکلی ندارد.

جواب المناقشة: أن التکلیف امر واقعی فی طول الإعتبار.

این جواب درست نمی باشد بله در امور اعتباری در اجتماع مثلین و ضدین استحاله ای نمی باشد اما تکلیف که عبارت باشد از خود طلب انشائی، از امور واقعی است نه از امور اعتباری.

مناقشتنا: لیس هنا مصداق للإجتماع المثلین لأن الطلبین لیسا عرضین و المطلوب و المطلوب منه معروضین.

ضمن اینکه در ما نحن فیه اجتماع مثلین نمی باشد مولا دو تکلیف و طلب انشائی دارد در یکی موضوع مکلف است و در یکی موضوع مکلف قاطع می باشد و فرض کردیم که انشاء، طلب است و انشاء و طلب عرض نمی باشند[1] لذا محال نمی خواهند.

[1] اینکه عرض نمی باشند یا از باب اینکه نظیر علیت است که علت امر حقیقی است و علیت دیگر امر حقیقی نمی باشد بلکه امر واقعی است یعنی در اینجا فعل گفتاری امر حقیقی است اما این طلب مفهوم انتزاعی از این امر حقیقی است نه مفهوم تطبیقی که امور انتزاعی از امور واقعیه می باشند و یا خود فعل است که این فعل در نظر فلاسفه از هیئات است که در نفس فاعل حادث می شود که این

حتی اگر طلب و انشاء عرض باشند در اینجا ما معروض واحد نداریم چرا که چرا که مطلوب و مطلوب منه واحد می باشند، محل نمی باشند[1] و ضمن اینکه فرض کردیم مولا دو انشاء دارد در مورد مکلف قاطع اما به دو اعتبار و دو عنوان اشکالی ندارد که یک عمل بر مکلف به دو طلب واجب باشد مثلا ما نذر می کنیم که نماز صبح بخوانیم که در اینجا، نماز صبح هم بخاطر اینکه نماز صبح بر مکلفین واجب است، بر من واجب است و هم از باب وفاء به نذر همان نماز صبح بر من واجب است. این تعدد تکلیف اثر هم دارد به این صورت که اگر یک نماز خواند هر دو تکلیف را امتثال کرده است و اگر معصیت کند و نمازی نخواند دو تکلیف را معصیت کرده است و مستحق دو عقوبت است. لذا تعدد تکلیف لغو نمی باشد.

پس قسم سوم معقول است.

الصورة الرابعة: فیما اذا کان الحکم الثانی نفس حکم الأول أی اخذ العلم بالحکم، موضوعا لنفس ذلک الحکم.

صورت چهارم: جایی که علم به یک حکم در موضوع همان حکم اخذ شود فرق بین این صورت و سه صورت قبل این است ما دائما با دو حکم سرو کار داشیم اما در اینجا فقط با یک حکم سر و کار داریم مولامی فرماید: «اذا قطعت بوجوب الصلاة علیک فهی واجبة علیک». موضوع وجوب صلاة شخصی است که قطع دارد به وجوب صلاة بر خودش پس مکلفی که علم ندارد اصلا تکلیف بر او فعلی نمی باشد.

بخلاف سه صورت قبلی که اگر علم به وجوب نداشتم تکلیف بر من فعلی می شود یعنی به عبارت دیگر حکمی که متعلق علم است و حکمی که قطع در آن موضوع است، یکی است.

هیئت از اعراض است و اگر گفتیم که طلب انشاء است این هیئتش می شود عرض و خودش می شود وجود که این وجود از امور واقعیه است. (ت ب ک فق طه ۰۳_۰۰۲ _۱۷۰۱۱۶)

[1] چرا که قوام طلب انشائی به این مطلوب و مطلوب منه نمی باشد بلکه به طالب است در حالیکه قوام عرض به معروض است و اگر قرار بود که مطلوب و مطلوب منه معروض باشند لازم بود قوام طلب به این دو بود.

آیا اخذ علم به حکم،در موضوع شخص همان حکم ممکن است یا خیر؟

مشهور بین علمای ما این است که محال است یعنی ما مخالفی را نمی شناسیم آنها که نظراتشان به ما رسیده است، اتفاق بر استحاله دارند.

معروف است که مرحوم صدر راه حلی پیدا کرده است اما در حقیقت مرحوم صدر راه حلی پیدا نکرده است بلکه بدیلی پیدا کرده است یعنی ما بیاییم علم به جعل را در موضوع تکلیف و مجعول اخذ کنیم نه اینکه گفته باشند که علم به مجعول در خود مجعول جایز است خیر قائل به استحاله می باشند لذا به جای اینکه موضوع علم به مجعول باشد، موضوع را علم به جعل قرار داده اند که این قبول استحاله و خروج از فرض است چرا که همانطور که در اول بحث گفته شد مراد ما از حکم، در هر دو حکم، مجعول است نه جعل.

ما قائلیم علم به مجعول می تواند در موضوع خود مجعول اخذ شود. برای بیان خودمان لازم است که ادله قائلین به استحاله نقد شود و بعد توضیح عدم استحاله بیان گردد.

ادلة القائلین بالإستحالة:

ادله ای که ذکر کرده اند عمده سه دلیل است:

الدلیل الأول: اخذه مستلزم للدور المستحیل.

دلیل اولی که ذکر کرده اند این استکه گفته اند اگر علم به حکم در موضوع خود حکم اخذ شود مستلزم دور است و دور چون محال است اخذ علم هم محال است .

مایک استحاله ذاتی داریم و یک استحاله وقوعی. استحاله ذاتی در خودش استحاله است اما در استحاله وقوعی در خود شیئ تناقضی و استحاله ای نمی باشد بلکه مستلزم محالی است در ما نحن فیه هم خودش استحاله ذاتی ندارد بلکه استحاله وقوعی دارد چرا که مسلتزم محال است که دور باشد.

ما یک علم به حکم داریم و یک حکم. فرض این است که علم به حکم در خود حکم اخذ شده است. فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع است. حکم ما وجوب الصلاة و موضوع علم زید به وجوب الصلاة علیه است. فعلیت وجوب الصلاة متوقف بر علم به وجوب صلاة زید است و علم زید به وجوب الصلاة متوقف بر وجود و فعلیت وجوب الصلاة علیه است. لذا می شود دور.

مناقشة المرحوم الصدر: أن فعلیة التکلیف متوقف علی علم المکلف و لکن العلم متوقف علی المقطوع بالذات لا بالعرض.

مرحوم صدر این دلیل را نپذیرفته است.

ایشان یک طرف را قبول کرده است که فعلیت وجوب موقوف بر علم زید به وجوب است اما علم زید موقوف است بر مقطوع بالذات یا مقطوع بالعرض؟ قطع بلا مقطوع بالذات محال است اما قطع بلا مقطوع بالعرض که مشکلی ندارد. لذا هیچ قطعی متوقف بر مقطوع بالعرض نمی باشد. مقطوع بالعرض موقوف بر قطع است اما قطع متوقف بر مقطوع بالعرض نمی باشد. فعلیت و وجود وجوب صلاة همان مقطوع بالعرض است.[1]

رد المناقشة: أن الذی لا یتوقف هو القطع لا العلم الذی یکون موضوعا ههنا.

این فرمایش درست نمی باشد.

درست است که قطع متوقف بر مقطوع بالذات می باشد نه بالعرض اما علم غیر قطع است علم متوقف بر مقطوع بالذات و بالعرض، هر دو می باشد. محال است که علم باشد و مقطوع بالعرض نباشد چرا که علم قطع مصیب است.

پس فعلیت متوقف بر علم و علم متوقف بر فعلیت می باشد. این بیان مرحوم صدر درست نمی باشد.

المناقشة و جوابنا للدور: أن الدور المستحیل، الدور بین العلة و المعلول لا المطلقا.

---

[1] بحوث ج ۴ ص ۹۹

جواب ما به اشکال دور این استکه دور محال نمی باشد کما اینکه در فلسفه گفته شده است. دور در یک جا محال است و لا غیر و آن در بین علت و معلول است. دقت کنید مثلا «الف» علت و مبدأ وجود «ب» و «ب» علت و مبدأ وجود «الف» است. که در نتیجه «الف» می شود مبدأ وجود خودش. این در فلسفه اثبات شده است. اما هر دور دیگری محال نمی باشد. در ما نحن فیه فعلیت متوقف بر علم و علم متوقف بر فعلیت است یعنی اگر این دور باشد، ــ که خواهیم گفت که دور هم نمی باشد ــ این دور محال نمی باشد. فعلیت متوقف بر علم و علم متوقف بر فعلیت است اما این اشکال ندارد علم من مبدأ وجودش فعلیت حکم در عالم خودش نمی باشد و فعلیت حکم هم مبدأ وجودش علم من نمی باشد. اصلا حکم امر واقعی می باشد و مبدأ وجود ندارد. دور یعنی توقف الشیء علی نفسه فی الوجود. که همان رابطه علّی می شود. توقف در اینجا به این معنا می باشد که تا علم نباشد فعلیت نمی باشد و تا فعلیت نباشد علم نمی باشد اما نه اینکه در وجود محتاج یکدیگر باشد مثل توقف معلول بر علت معده که توقف در وجود نمی باشد.

الدلیل الثانی للإستحالة: أن اخذه لغو.

دلیل دومی که برای استحاله گفته اند این است که اخذ این علم در موضوع همان حکم موجب لغویت است گفته اند که شارع یک طلب بیشتر ندارد که موضوع آن مکلف قاطع به تکلیف است خوب سوال می کنند این قطع اثر دارد یا خیر؟ اگر قطع اثر دارد این قطع کافی است برای بعث و تحریک مکلف لذا دیگر نیاز به جعل نمی باشد و اگر اثر ندارد و محرکش نمی باشد، دیگر جعل اثر ندارد. این قطع یا محرک است یا خیر، اگر محرک باشد نیاز به جعل نمی باشد و اگر محرک نباشد، جعل هم اثر ندارد و غرض از جعل تکلیف بعث و تحریک است. فرض این است که شارع فقط می خواهد در خصوص من جعل حکم کند نه کس دیگری خوب این چنین جعلی مثل جعل تکلیف برای خصوص غافل و ناسی می باشد.

مناقشه:

این تشریع لغو نمی باشد چرا که:

اولا: تارة نفس این تکلیف و این خطاب که به او واصل شد این وصول &&&

ثانیا: اگر شارع نسبت به قاطع تکلیف جعل نکند، و قاطع در صورت مخالفت می شود متجری و اگر جعل تکلیف کند، مخالفت او می شود معصیت یا می گوییم معصیت استحقاق عقوبت دارد و تجری ندارد و یا عقوبت معصیت بیشتر از تجری است و این معقول است که مولا بین معصیت و تجری فرق بگذارد.

[1]عمده دلیل سوم است که مرحوم صدر بیان کرده اند و گویا به این ادله راضی نشده است. بحوث ج ۴ ص ۱۰۳.

این دلیل را خود ایشان گفته اند و پذیرفته اند. ادعای ایشان این است که اگر علم به حکم در خود حکم اخذ شود مستلزم محال است آن محال عبارت است از دور در مرتبه وصول نه در مرتبه فعلیت. و چون مستلزم دور است و دور محال است اخذ علم هم محال است و به عبارت دیگر اگر تکلیف در مرحله وصول به دور مبتلاء شود هیچگاه به فعلیت نمی رسد و هر جعلی و تشریع که در آن حکم و تکلیف به فعلیت نرسد آن تشریع هم محال است.

ایشان فرموده اند وصول تکلیف موقوف بر چیست؟ موقوف بر وصول موضوع. کی شما قطع پیدا می کنید به تکلیف فعلی؟ زمانی که قطع حاصل شود به تحقق موضوع در خارج. اگر قطع پیدا کردی که این مایع خمر است قطع پیدا می کنید که شرب این مایع حرام است بر شما.

پس همیشه وصول هر تکلیف فعلی، موقوف بر وصول موضوع است و لو اینکه موقوف بر وصول جعل هم است.

تطبیق در ما نحن فیه:

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۰/۲۷.

در افق نفس شما قطع حاصل شده است بر حرمت شرب خمر. من کی به حرمت فعلی، قطع پیدا می کنم؟ زمانی که قطع به موضوع پیدا کنم. موضوعِ حرمتِ شربِ این مایع، قطعِ به حرمت است. پس بنابراین من اگر بخواهم به حرمت این مایع بر خودم قطع پید کنم ابتداءا باید قطع پیدا کنم به وجود موضوع در خارج. موضوعش حسب فرض «قطع به حرمت» است پس باید قطع پیدا کنم به قطع به حرمت نه قطع به حرمت.

خود قطع در افق نفس که حاصل می شود از صفات&&&& وجدان و نفسانی است. علم ما به صفات وجدانی و نفسانی به وجود صفات است یا به صورت صفات؟ به وجود صفات است چرا که علم من به صفات علم حضوری است. پس قطع به قطع موقوف، خود قطع است یعنی به صفات وجدانی لازم نمی باشد که علم دیگری صورت است حاصل شود بلکه نفس صفات، علم ما می باشد قطع به قطع به حرمت عبارت اخری از قطع به حرمت است. و قطع به حرمت فعلیه موقوف به قطع به موضوع است و قطع به موضوع یعنی قطع به حرمت فعلیه است. و این حقیقت دور را دراد در دور ما دو طرف را می خواهیم الف موقوف بر ب و ب موقوف بر الف باشد اما اگر الف موقوف بر الف باشد این دور نمی باشد اصطلاحا اما حقیقت دور در آن می باشد چرا که دوری که محال ست چرا که توقف شیء بر نفسه است با واسطه اما در اینجا توقف شیء بر نفس خودش است بدون واسطه. هر تکلیفی که در خارج قابل فعلیت نباشد جعلش لغو است و صدور لغو از مولا قبیح است و صدور قبیح از مولا محال است.

این بیانی استکه مرحوم صدر فرمودند.

مناقشه:

خود بیان که پیچیده می شود مشخص است که مشکله ای دارد شاید بتوان گفت اضعف ادله دلیل ایشان می باشد که بسیار پر اشکال است که چهارتایش را می گوییم..

اشکال اول:

این که فرمودند که وصول تکلیف فعلی موقوف بر وصول موضوع است این درست نمی باشد بله می تواند با وصول موضوع واصل شود اما موقوف نمی باشد مثلا انسان معصومی می گوید که این مایع شربش حرام است موضوع حرمت را نمی دانم که چرا حرام است؟ چون مسکر است؟ چون غصبی است؟ چون مضر است؟ چون خمر است؟ نمی دانم. فقط می دانم و یقین دارم به حرمت شرب فعلیه و نمی دانم موضوع این حرمت چه می باشد یعنی از چه بابی و تحت چه عنوانی این مایع قرار می گیرد که حرام است.

نگویید که علم اجمالی داریم که یکی از محرمات است چون ممکن است شخص غافل باشد مثلا چند احتمال را می دهم اما نسبت به بعضی از محرمات اصلا غافل می باشم مثلا احتمال خمریت را می دهم اما از حرمت از باب سَمِّیت و ضرر این مایع غافلم. و ضمن اینکه علم تفصیلی نمی تواند منتج از علم اجمالی باشد.

در مقام تطبیق شود:

من قطع دارم به حرمت فعلیه شرب این مایع بر خودم و فرض کردیم که قطع موضوع است خوب فعلیت تکلیف به فعلیت موضوع است موضوع فعلیت قطع به تکلیف است و قطع که حاصل شد و فعلیت حکم که به فعلیت موضوع است قطع حاصل شده است لذا تکلیف فعلی می شود بدون التفات به موضوع.&&&

اشکال دوم:

ایشان فرمودند که قطع به قطع، در افق نفس عین قطع است مثلا اگر من عقطع به عدالت زید دارم قطع به قطع به عدالت زید عین قطع به عدالت است. سوال این است که این دو قطع است یا یک قطع است؟ این وجدانی است که این دو یکی نمی باشد. دو قطع و دو متعلق است. متعلق یکی عدالت است و یکی قطع به عدالت است.

نظیر اینکه من شک دارم و قطع به شکم دارم لذا دو تا می باشند.

لذا این دو قطع یکی نمی باشد.

پس واسطه خورد و خود دور حاصل شد ایشان می خواستند بگویند که قطع به قطع به حرمت، همان قطع به حرمت است که واسطه نخورد و حقیقت دور در آن باشد الان که واسطه خورد می شود دور حقیقتا.

اشکال سوم:

ایشان فرمودند که تمام صفات وجدانی مثل حب و غضب اینها معلوم است به وجوده نه معلوم است به صورته علم به صافت وجئدانی علم حضوری است نه علم حصولی این ابصار و گرسنگی این احساس گرسنگی و ابصار را من عالمم وقتی من قاطعم قطع خودم را اداراک می کنم به علم حضوری نه حصولی یعنی این مامرو برای من معلوم است بوجوده نه به صورته.

این فرمایش جای تعلیقه دارد:

تعلیقه اول که به بحث مربوط می شود.

این که معلوم می باشد علمی نمی باشد که از انقسامات قطع است اگر مقطوع بالعرض داشته باشیم و اگر مقطوع بالعرض نداشته باشیم، این قطع است و علم نمی باشد این معلوم از زیر مجموعه قطع نمی با شد. این که می گویند معلوم است مراد آن علم نمی باشد آن علم حصولی است و شعور و آگاهی من به احساسات علم حضوری است وقتی می گوییم معلوم است معلوم است به علم حضوری نه معلومی است که زیر مجموعه قطع است نمی باشد. &&&& یعنی علم ما عین وجودش است و چیز دیگری نمی باشد. بر همین اساس نتیجه گرفته اند که القطع بالقطع قطع. گفتن که از صفات وجدانیه معلومة بنفسها این علم و معلوم، علم و معلوم حصولی نمی باشد بلکه حضوری نمی باشد. مغالطه این است که معلوم را مقطوع گرفته اند و معلوم در اینجا مقطوع نمی باشد لذا القطع بالقطع، قطع نمی باشد. این القطع بالقطع زمانی درست است که القطع اول، قطع باشد نه علم حضوری.

تعلیقه دوم:

این نکته را اشاره می کنیم و وارد بحثش نمی شویم.

ما ها قائلیم که ادراکمان به صفات به ادراک حصولی است و علم حضوری هیچ ارزشی ندارد لذا اگر موجودی باشد که علم حضوری فقط داشته باشد و علم حصولی نداشته باشد هیچ ادراکی ندارد و علم حضوری موجب شعور نمی شود و ادراک ما به صفات نفسانی به علم حصولی است. علم حضوری زمانی موجب شعور می شود که ترجمان و تبدیل به علم حصولی می باشد یعنی ادراکمان به قطع، به صورت و علم حصولی است.

این مسئله در فلسفه بسیار مهم است و باید در فلسفه بحث شود نه در اصول.

اشکال چهارم:

ایشان نتیجه گرفت پس هیچگاه این تکلیف به فعلیت نمی رسد.نتیجه استدلال ایشان این است که تکلیف به تنجز نمی رسد نه به فعلیت چرا که خود ایشان هم قبول دارند که وصول در فعلیت حتی وصول احتمالی تأثیر ندارد لذا قائلند غافل و جاهل مرکب، تکلیف در مورد اینها فعلی است لذا اگر اشکالات قبلی وارد نباشد، ایشان اثبات می کند که تکلیف به تنجز نمی رسد نه اینکه به فعلیت نمی رسد. اگر چه باز لغو است اما نه از باب عدم امکان فعلیت از باب عدم امکان و قابلیت تنجز.

مهمترین دلائل، این سه دلیل می باشد اما بارها گفتیم که ابطال دلیل ابطال مدعا نمی باشد لذا از ابطان این ادله نمی توان رسید به اینکه این مسئله محال است لذا نیاز به استدلال بر امکان می باشد. ما می گوییم محذور عقلی ندارد و در شریعت واقع هم شده است و ما احکامی داریم که اصلا قابل تفسیر نمی باشد الا اینکه علم به مجعول در فعلیت خود مجعول اخذ شده است.

[1] این نقد ادله.

[1] سه شنبه ۹۵/۱۰/۲۸.

اما اصل مدعا که آیا اخذ علم به حکم در موضوع خود همان حکم محال است یا خیر؟ ما می گوییم که استحاله ای ندارد و ممکن است.

برای ورود به بحث مقدمه ای ذکر شود که در این مقدمه می خواهیم برویم سراغ قطع و علم و بعد به اصل بحث برگردیم.

قطع و علم بر اساس یک تعریف پذیرفته شده عبارت است از «اعتقاد جزمی». در این اعتقاد جزمی یک معتقَدی داریم در اعتقاد به عدالت زید این عدالت مقطوع بالذات و متعلق قطع من است که اگر این عدالت در خارج برای زید باشد و قطع من مصیب باشد، این عدالت خارجی مقطوع بالعرض می باشد.

در تعریف قطع، مقطوع بالعرض اخذ نشده است مانند حجر فی جنب الانسان است من که اعتقاد جزمی به عدالت زید داشته باشم این اعتقاد من قطع است چه این عدالت در زید باشد یا خیر. فقط نیاز است که این عدالت در افق نفس تصور شود. چرا که قطع بدون متعلق بالذات و مقطوع بالذات محال است نه مقطوع بالعرض.

اما علم، حصه ای از قطع می باشد به حصه ای از قطع علم می گویند. آن حصه کدام است؟ آن حصه ای که مقطوع بالعرض آن قطع هم در خارج موجود می باشد. اگر قطع ما مقطوع بالعرض در خارج نداشت به آن قطع می گویند اما دیگر به آن علم نمی گویند اما اگر اعتقاد جزمی ما مقطوع بالعرض داشته باشد آن اعتقاد جزمی هم قطع است و هم علم.

دقت کنید پس ما در «قطع» مقطوع بالذات نیاز داریم و عقلا محال است که قطع باشد بدون مقطوع بالذات اما در «علم» بر اساس تعریف، علاوه بر مقطوع بالذات مقطوع بالعرض هم نیاز است چرا که علم قطع مصیب است.

پس در علم، مقطوع بالذات عقلا و مقطوع بالعرض بر اساس تعریف نیاز است.

در اینجا یک سوالی مطرح می شود ــ که مهم هم است ــ ما که در علم بر اساس تعریف وجود مقطوع بالعرض را ضروری و لازم دانستیم، وجودش قبل از حدوث قطع

لازم است یا در آن حدو ث قطع موجود باشد، کفایت می کند؟ بر اساس تعریف کدام است؟

مثلا شما می دانید قطع دائما از حوادث است یعنی موجود مسبوق بالعدم است چرا که تمام انسانها از حوادث می باشند و این قطع که از صفات انسانی است و بر انسان عارض می شود هم حوادث است. قطعی &&& وجود مقطوع بالعرض سه جور است:

تارة حدوثش قبل از قطع است و تارة مقارن با حدوث قطع است و تارة بعد از حدوث قطع است.

مثلا وجود باری تعالی که من قطع به وجود او داریم این وجودش قبل از قطع است چرا که وجود باری تعالی ازلی می باشد.

اما اگر به عدالت زید قطع داشته باشم اگر آنِ حدوث قطع در نفس ما آنِ حدوث عدالت برای زید باشد، این قطع من بر اساس تعریف علم می باشد یا خیر؟ علم می باشد. با این که قبل از حدوث قطع عدالتی در کار نبود.

اما صورت سوم که خود مقطوع بالعرض بعد از حدوث قطع باشد مثلا قطع به عدالت زید دارم که الان زید فاسق است و یک ساعت بعد توبه کرد و شد عادل. این دیگر علم نمی باشد و قطع است فقط. در آن حدوث متصف به علم نبود اما بقاءا بعد از یک ساعت متصف به علم شد.

پس در تعریف مصطلح، قطع وقتی علم است که مقطوع بالعرض در آنِ حدوث قطع، موجود باشد و لازم نمی باشد که قبل از حدوث قطع هم موجود باشد.

در تعریف علم این است که صورت باید با خارج مطابق باشد نه این صورت اخذ از مقطوع بالعرض شده باشد که اشکال شود در صورت مقارنت این صورت و مقطوع بالذات، این صورت اخذ از مقطوع بالعرض نشده است.

این مقدمه و اما اصل مسئله :

ابتدا در قطع:

اگر مولا بخواهد در موضوع حکم بخواهد قطع را اخذ کند مثلا مولا به عبد دو تکلیف بیشتر نمی کند: یک تکلیف این است: «اذا قطعت بوجوب شیء فهو علیک واجب» و دیگری هم این است: «اذا قطعت بحرمة شیء فهو علیک حرام». یعنی واجب کرده است هر شیئ و فعلی را که مقطوع الوجوب بالعرض باشد و حرام کرده است هر چیزی را که مقطوع الحرمت بالعرض باشد. فقط عبد این دو تکلیف را داشته باشد، این محذوری دارد؟ خیر هیچ محذوری ندارد.

مقطوع بالعرض را پایش را وسط کشیدیم نه از باب اینکه در تحقق قطع، وجود مقطوع بالعرض لازم است خیر از باب اینکه اگر در خارج وجوب و حرمتی نباشد، واجب و حرمتی حاصل نمی شود و اصلا حکمی نمی باشد که موضوعش قطع باشد.

این بحث ثبوتی است که آیا ممکن است که چنین تشریعی بکند یا خیر ؟ بله ممکن است و هیچ محذوری ندارد.

یعنی این مقطوع بالعرض را بر توی قاطع حرام می کنم یا واجب می کنیم.

خوب آنِ حدوث قطع شما آنِ فعلیت تکلیف و تحقق مقطوع بالعرض است که این مفروق عنه است در اصول فعلیت هر تکلیفی به فعلیت موضوعش است معنایش این نمی باشد که در زمان اول موضوع و در زمان دوم تکلیف فعلی می شود خیر آنِ فعلیت موضوع آن فعلیت حرمت و تکلیف است. در یک آن هم قطع و هم تکلیف فعلی می شود.

این قطع در یک آن حادث شد در نفس همان آن، حدوث تکلیف و فعلیت آن را داشتیم. خوب سوال این استکه غیر از حدوث فعلیت در آن حدوث قطع آیا چیز دیگری هم حادث شد یا خیر؟ بله علم هم حادث شد. پس این قطع در آن حدوثش، علم هم است و اصلا محال است که علم نباشد یعنی در جایی که موضوع فعلیت قطع به حکم باشد محال است که آن حدوث موضوع، آن قطع، علم نباشد. چرا که آنِ حدوث قطع،

آنِ حدوث فعلیت تکلیف و تطابق مقطوع بالذات با مقطوع بالعرض و حدوث علم است. لذا برای اخذ علم در خود تکلیف لازم است که قطع را اخذ کند که در این صورت قطع حادث، دائما علم است.

برای شارع فرق نمی کند که بگوید: «اذا قطعت...» یا «اذا علمت...» اگر قطع اخذ شود یعنی قطعی در ذهن تو حادث شود که این قطع مطابق با خارج است که این می شود علم.

پس بنابرین شارع می تواند بگوید: «اذا قطعت...» این در واقع علم است یعنی قطعی که عقلا محال است که فرد علم نباشد یعنی دائما قطع مصیب به واقع اخذ شده است که علم است.

[۱] اگر در ادله ای که گذشت دقت کنید، یکی از دلائل استحاله، دور بود که گفتیم که آن دور چون علّی نمی باشد، محال نمی باشد و الا علماء گفته اند که وجود قطع موقوف بر وجود مقطوع بالذات است و بالعکس در عین حال این محال نمی باشد چرا که در این صورت باید برای کسی قطع حاصل نشود در حالی که حاصل است لذا چون این توقف علی نمی باشد، محال نمی باشد و واقع شده است.

در عین حال به گونه ای می توان «علم» را اخذ کرد که این دور ــ با وجود اینکه محال نمی باشدــ ، هم حاصل نشود. مثلا شارع در مقام تشریع به جای اینکه عنوان علم را اخذ کند، عنوان «قطع» را در موضوع تکلیف فعلی خود اخذ کند که در این صورت خود به خود و لا محاله علم حاصل می شود چرا آنچه که برای شارع مهم است واقع علم است نه عنوان علم خوب در این صورت این دور معی هم حاصل نمی شود چرا که وجود قطع موقوف بر وجود مقطوع بالذات است و مقطوع بالعرض هم موقوف بر وجود قطع است[۲]. لذا دور از بین می رود.

---

[۱] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۲۹.

[۲] در حالی که اگر «علم» اخذ می شد این دور معی دوباره حاصل می شد چرا که مقطوع بالعرض که همان فعلیت تکلیف باشد، متوقف بر علم و قطع است و علم هم متوقف بر معلوم بالذات و بالعرض با هم می باشد.

نگویید این دیگر اخذ «علم» نمی باشد این اشکال وارد نمی باشد چرا که این «واقع علم» است و برای شارع واقع علم مهم است نه عنوان علم چرا که این چنین قطعی دائما علم است. اینها که می گفتند علم دور است عنوان و انشاء علم محال نمی باشد بلکه می گویند واقع علم محال است.

شاهد اینکه در اینجا دائما این قطع علم است این استکه جاهل مرکب در اینجا چه قبل و چه بعد از فعلیت تکلیف و مقطوع بالعرض، اصلا تصور ندارد چرا که در صورت قطع به عدم تکلیف، تکلیف فعلی نمی باشد و مقطوع بالعرضی نمی باشد چرا که موضوع تکلیف، قطع به تکلیف است و این شخص قطع به تکلیف ندارد و قطع به عدم دارد لذا تکلیفی نمی باشد پس قطع او مطابق با واقع است و اگر قطع به تکلیف پیدا کرد همینکه بعدا قطع به تکلیف پیدا کرد، مقطوع بالعرض محقق و تکلیف، فعلی می شود و باز قطع او مطابق با واقع است. لذا جهل مرکب در اینجا اصلا معنا ندارد.

&&&ظاهر دور&&

لذا اخذ علم در موضوع حکم محذور عقلی ندارد.

در ذیل این بحث مشهور علماء که قائل به استحاله شده اند به دو عویصه برخورد کرده اند یکی در اصول و یکی در فقه که این دو عویصه بنا بر نظریه مشهور است که اخذ علم در موضوع محال است.

عویصه در اصول:

اینها می گفتند که التفات، شرط فعلیت تکلیف — نه حکم وضعیه ـ است. نظر مشهور این است که بلوغ، عقل، قدرت و التفات شرط فعلیت تکلیف و عامه تکلیف است اگر این لیوان خمر باشد شرب این لیوان خمر بر غیر ملتفت و غیر بالغ و عاجز و مجنون حرام نمی باشد. یکی از موارد غیر متلفت، غافل است شخص شارب خمر غافل، اصلا فعل محرمی را مرتکب نشده است.

بله افراد قلیلی قائلند که شرط عامه تکلیف سه تا می باشد بلوغ ،عقل، قدرت و التفات را شرط تنجز تکلیف می دانند نه فعلیت که ما تابع این قول می باشیم.

اما در نظریه مشهور و رایج در علم اصول یکی از شرائط تکلیف[1]، التفات به تکلیف فعلی است خوب اینجا همان محذور پیدا می شود که اگر اخذِ علمِ به تکلیف فعلی، در موضوع تکلیف محال است این اخذ التفات هم در موضوع تکلیف محال است چرا که وجود تکلیف فعلی موقوف بر التفات است و التفات هم اگر بخواهد محقق شود باید تکلیف فعلیی در کار باشد و این هم شد دور و استحاله ای که مشهور گفته اند. پس در نظر مشهور به مشکل بر می خوریم.

این را دقت کنید مرحوم صدر جواب این عویصه را تا جایی که اطلاع دارم متعرض نشده اند شاید از باب این است که التفات را شرط فعلیت تکلیف نمی دانند.

اما یادم است که مرحوم تبریزی یک مدتی این عویصه ذهنش را مشغول کرده بود یادم نمی آید این مشکل را حل کرده بود یا خیر اما تا آخر هم دست از مبنای خودشان بر نداشت و التفات را شرط فعلیت تکلیف می دانست. در عین حال قائل به استحاله اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول بود.

ما ها قائلیم که اگر کسی بگوید که علم به حکم اخذش در موضوع همان حکم فعلی محال باشد، این اخذ التفات هم محال است لذا باید این عویصه را حل کنند.

التفات عین علم است یعنی یک ملتفت الیه بالذات و یک متلفت الیه بالعرض دارد که وجود ملتفت الیه متوقف بر التفات باشد و وجود التفات هم متوقف بر وجود ملتفت الیه است. این هماان دوری است که اینها می گویند محال است.

حلش هم به همان بیانی است که در عدم استحاله اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول گفته شد.

این عویصه اصول.

---

[1] مراد اینها التفات به مجعول است که شرط عامه تکلیف و فعلیت تکلیف است و التفات به جعل اصلا اثری ندارد

اما عویصه در فقه:

ما احکامی داریم که مختص به عالمین است یا علم اخذ شده است یا عدم علم اخذ شده است. جهر در نماز صبح بر عالم به وجوب جهر در نماز ظهر، واجب می باشد و اگر عالم نباشد نه جهر و نه اخفات واجب نمی باشد و قرائت بر او واجب است.

نماز قصر بر عالم به وجوب قصر، واجب می باشد و الا فقط نماز جامع بین تمام و قصر واجب است.

صوم بر جاهل به وجوب افطار واجب است. یعنی موضوع وجوب صوم، علم به وجوب افطار است.

مثال در نماز صبح می زنیم. جهر در قرائت بر عالم به وجوب جهر واجب است و اگر عالم نباشد، به تخییر عقلی یکی از جهر و اخفات بر او واجب است چرا که فقط قرائت بر او واجب است لذا اگر عالم به جهر، نماز را اخفاتا بخواند نماز او باطل است و اگر جاهل باشد در صورت اخفات نماز او واقعا درست است نه به حدیث لا تعاد[1] چرا که موضوع وجوب جهر عالم به وجوب جهر است. خوب گفته شده است که اگر اخذ علم به فعلیت محال است در موضوع تکلیف اخذ شود چطور در اینجا وجوب جهر بر عالم به جهر واجب است؟ این عویصه بوده است.

مرحوم صدر از این عویصه جوابی داده اند و آن وجوابی که ایشان داده اند این است که در این فروع فقهیه علم اخذ شده است اما این علم، علم به جعل است نه مجعول. یعنی علم به اینکه یجب علی الرجال الجهر فی صلاة الصبح. همینکه به این قضیه کلی علم پیدا کند این جهر بر او واجب می باشد.

مناقشه:

این جواب ایشان درست نمی باشد این که فقهاء فقهیا گفته اند علم به مجعول است نه جعل مثلا من نماز صبح می خوانم و می دانم که بر رجال در نماز صبح جهر

[1] اگر چه حدیث لا تعاد هم دال بر صحت واقعیه است.

واجب است و اصلا غافلم که نماز صبح می خوانم یعنی چون قصد نماز در افتتاح نیاز است این قصد را در افتتاح نماز داشته ام اما در بین نماز غافل شده است یا غافل است از اینکه اصلا نماز می خوانم در اینجا واقعا نماز او درست است با اینکه عالم به وجوب جهر بر رجال در نماز صبح می باشد و بنا بر این فرمایش مرحوم صدر، باید نماز او درست نباشد.

ان قلت:

این صحت نماز او بخاطر حدیث لا تعاد است نه بخاطر اینکه وظیفه او جهر نمی باشد.

قلت:

اگر کسی می داند که نماز مسافر قصر است و نمی داند که مسافر است و غافل یا ناسی است که مسافر است در اینجا واقعا نماز او درست است و حدیث لا تعاد نمی آید.

&&&

ایشان به لحاظ فقهی غفلت کرده اند که علم به حکم کلی اثری ندارد و اگر عالم به جعل باشد و به مجعول جاهل باشد، نماز او واقعا درست است.

ان قلت: صحت بخاطر روایت در اینجا است.

قلت: روایت خاصی که در این موارد داریم از خود این روایات فهمیدیم که علم اخذ شده است نه اینکه دلیل صحت این نماز مسافر باشد.

بله اگر کسی علم به جعل داشت &&&

این بیان ایشان در عویصه اصول هم بدرد نمی خورد چرا که در نزد فقهاء التفاتی که شرط است، التفات به مجعول است و اگر التفات به حرمت شرب خمر داشته باشم

و ندانم که این خمر است، این حرمت شرب خمر بر من فعلی نمی باشد در نظر فقهاء.
&&

حل این دو عویصه به همان حلی است که گفته شد و باید بگوییم که اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول ممکن است و محال نمی باشد.

الجهة الخامسة فی وجوب الموافقه الالتزامیة.[1]

در این جهت بحث می شود که وقتی که می گوییم که مطابقة عملیه با تکالیف شرعیه عقلا واجب است آیا موافقت التزامیه با احکام شرعیه هم واجب است یا خیر؟

ابتداءا توضیحی در مورد موافقت التزامیه.

مقدمة فی توضیح المراد من الموافقة الالتزامیة: الخشوع

ما دو نوع افعال داریم:

افعال جوارحی مثل حرکت دست و راه رفتن و صحبت کردن

و

افعال جوانحی مثل تفکر و تعقل و تخیل.

موافقت التزامیه این است که قلبا نسبت به این تکالیف خاضع و راضی و خاشع باشیم مثلا مولا امر می کند به نماز موافقت عملیه این است که بلند شویم و نماز بخوانیم این طاعت می شود امتثال و موافقت عملی اما وجوب نماز را در نظر بگیرید من تارة در مقام استنکار قلبی می باشم و این حکم را قلبا عمل نمی کنم یعنی در مقام رضاء باطنی و انقیاد در مقابل امر الهی و عقد القلب که عملی است جوانحی و ارادی است، خاشع نمی باشم. پس ممکن است که عملا اطاعت کنم اما قلبا موافقت نکنم یا بالعکس عملا موافقت نکنم اما قلبا خاشع و راضی باشم.

---

[1] شنبه ۹۵/۱۱/۰۲.

به این موافقت التزامیه ایمان نمی گویند ایمان را در اعتقادات می آوردند و این عقد القلب این ایمان نمی باشد بلکه التزامی قلبی است.

این را فرموده اند.

اینها سه چیز را قائل بوده اند: یکی تصدیق و اعتقاد یکی هم ایمان و یکی هم عقد القلب. یعنی در مقابل یک مطلب تارة معتقد می باشیم و تارة مومن و تارة عقد القلب داریم این طور نمی باشد که این سه به یک چیز بر گردد.

مختارنا فی المسئلة:

فی المراد من عقد القلب و الموافقة الالتزامیة: لا تصور لنا فیها ان کان بمعنی غیر التصدیق و الاعتقاد.

ما ها گفتیم اینها را نمی فهمیم ما این ایمان و عقد القلب را نفهمیدیم چیست این کلمات «عقد القلب» و «خضوع» و «خشوع» یک امر دو پهلو و مبهم است لذا مراد اینها برای ما مشخص نمی باشد. ما در افق نفسمان فقط اعتقاد و تصدیق را فهمیدیم که امری می باشد غیر اختیاری بله در مواردی مقدمات آن اختیاری است مثلا من نمی دانم زید داخل اتاق می باشد یا خیر نمی توانم اراده کنم و معتقد شوم به عدم یا وجود او در آن اتاق اما می توانم کاری کنم که اعتقاد برای من حاصل شود مثلا بروم داخل اتاق را نگاه کنم که اعتقاد به وجود یا عدم او بر من حاصل می شود.

لذا خود اعتقاد غیر ارادی است اما مقدمات آن گاها اختیاری است.

اما این عقد القلب و رضا و خشوع و انقیاد نفسانی ما اینها را نفهمیدیم. حتی با وجود شرحی که اینها در مورد این الفاظ گفته اند ما نفهمیدیم که این چیزهایی که می گویند غیر اعتقاد و تصدیق جزمی باشد یعنی همه این ایمان و عقد القلب را ما تصدیق می دانیم مثلا تصدیق به وجود خدا را ایمان به خدا, و تصدیق به پیامبری رسول اکرمﷺ را ایمان به رسالت می دانیم اما این ایمان چیزی غیر مقوله تصدیق باشد این را ما نمی فهمیم. چرا که اینها علم را تقسیم می کنند به تصور و تصدیق اما چیز دیگری به نام

التزام قلبی یا ایمان یا عقد القلب باشد که غیر این تصدیق باشد را ما نفهمیدیم و ادراک نکردیم.

گفته نشود که مراد از التزام قلبی و عقد القلب، تصمیم می باشد چرا که تصمیم ربطی به موافقت التزامیه ندارد و مراد اینها از موافقت التزامیه، تصمیم نمی باشد.

اینکه گفته شود که مراد از موافقت التزامیه رضاء و خشنودی باشد، این که ارادی نمی باشد چرا که خشنودی یعنی ملائمت نفسانیه که این ملائمت و عدم ملائمت که دست من و شما نمی باشد نبوده، اختیاری نمی باشد.

بحث ما تصوری است و کاری به آیات الهی نداریم لذا گفته نشودکه در آیات شریفه داریم و تصریح کرده است که کفار در روز قیامت به رسالت پیامبر اکرم تصدیق دارند اما نمی توانند ایمان بیاورند چرا که در موارد تصوری به آیات مراجعه نمی شود و اگر تصور برای ما حاصل باشد دیگر نیاز به آیات شریفه نمی باشد و اینکه آیه شریفه چه می خواهد بگوید فرض این است که ما بتوانیم تصور بکنیم. لذا در ابحاث تصوری هیچ زمانی به آیات استناد نمی شود چرا که مدلول یک تصدیق است و بحث ما در تصور است.

لذا ما تصور روشنی نداریم از موافقت التزامیه.

مختارنا فی حکم المسئلة:

خوب حال حکم مسئله. آیا همانطور که التزام عملی در تکالیف لازم است آیا التزام قلبی هم لازم است یا خیر؟

اصل بحث عقلی است اما ما هم وجوب شرعیه و هم وجوب عقلیه آن را بحث می کنیم.

اما وجوبه الشرعی: لیست واجبة لأن العناوین فی الخطابات الشرعیة عناوین للافعال الجوارجی.

آیا علاوه بر اطاعت عملی موافقت التزامیه شرعا واجب است یا خیر؟

واجبات شرعیه یعنی مطلوبات شارع. ما وقتی به ادله شرعیه مثل «اقیمو الصلاة» یا «کتب علیکم الصیام..» و «لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا» رجوع می کنیم می بینیم «صلاة» و «صوم» و «حج» و... اینها در نزد شارع مطلوب است که اینها از اعمال جوارحی است نه جوانحی. گفته نشود که نیت فعل جوانحی است چرا که نیت غیر موافقت التزامیه است گذشته از اینکه بعضی گفته اند که نیت جزء واجب نمی باشد و شرط است.

مراد از قصد قربتی که در این اعمال نیاز است این است که عمل ریائی نباشد.

فی وجوبه العقلیة: أن العقل یحکم بوجوب الاطاعة فی الأوامر الهیة التی یتحقق بامتثال العملی.

و اما آیا وجوب عقلی دارد یا خیر؟

دقت کنید در باب خداوند آنکه عقل می گوید که واجب است اطاعت خداوندی است یعنی هر چه که امر کرده است باید اطاعت کنید. خوب خداوند به صلاة و صیام امر کرده است که امتثال آنها به اتیان این ها می باشد لذا وجوب عقلی فقط اطاعت و امتثال عملی است.

پس بنابراین موافقت التزامیه وجوب عقلی هم ندارد.

فی ثمرة البحث:

بعد گفته اند این موافقت التزامیه و قلبیه که گفته اند واجب است یا خیر چه ثمره ای دارد؟

تصویر الثمرة عند بعض: أنها موجب لتعارض الاصول بخلاف ما اذا لم تکن واجبة.

گفته اند در بعضی از مسائل اصول ثمره دارد. دقت کنید تارة ما دو اصل داریم که هر دو جاری می شود چرا در آن موافقت عملیه نمی باشد اما اگر گفتیم موافقت التزامیه واجب است این موافقت التزامیه منشأ می شود برای تعارض اصول و عدم جریان اصول مثلا من دو اناء دارم که یقین دارم به طهات یکی از این دو اناء اگر به اناء یمین نگاه کنم، استصحاب نجاست دارم و اگر به اناء یسار نگاه کنم در این اناء هم استصحاب نجاست

دارم. آیا استصحاب نجاست در هر دو جاری می شود یا به خاطر آن علم اجمالی تعارض می کنند و تساقط می کنند؟ در اینجا این دو استصحاب جاری می شود یا خیر؟ این دو استصحاب جاری می شود درست استکه یقین به طهارت دارم اما عمل به دو استصحاب منجز که منجر به مخالفت عملیه لازم نمی آید چرا که به مقتضای دو استصحاب باید اجتناب کنم از هر دو لذا فقهاء معتقدند این دو استصحاب جاری است و محذوری ندارد.

اما اگر موافقت التزامیه لازم باشد این دو استصحاب با هم تعارض می کند و ساقط می شود چرا که من باید معتقد باشم به طهارت احدهما فی الواقع در حالیکه عمل به دو استصحاب ما را متعبد می کند به نجاست هر دو اناء. لذا هر دو تعارض و تساقط می کنند. این هم ثمره عملی.

مناقشة: لا تعارض بینهما لأن العلم الاجمالی ناظر الی الواقع و الاصول ناظر الی تشخیص وظیفة المکلف.

گفته اند این ثمره درست نمی باشد چرا که این دو با هم مشکلی ندارند که من معتقد باشم به طهارت واقعیه یکی از اینها و نجاست ظاهریه هر دو. یا دو خبر ثقه داشته باشیم بر نجاست هر یک اناء یکی نجاست اناء یمین و یکی هم اناء یسار به نحوی که مدلول التزامی نداشته باشند باز این علم اجمالی با این دو اماره تنافی ندارد چرا که من علم اجمالی دارم به طهارت واقعیه یکی از این دو اناء در عین حال حجت داریم بر نجاست هر دوی اینها.

پس در ما نحن فیه ثمره ای هم ندارد.

الجهة السادسة: فی حجیة الدلیل العقلی.

این مبحث مهمی است در مبحث قطع. مرحوم آخوند این مسئله را تحت عنوان قطع قطاع بیان کرده اند اما مرحوم صدر این بحث را در اینجا به عنوان یک بحث بیان کرده و قطع قطاع را در ذیل این مبحث آورده اند یعنی ایشان بعد از بحث موافقت التزامیه این بحث را مطرح کرده اند که در واقع معارضه کرده اند در این بحث با علمای

اخباری که قائل به «**عدم حجیت قطع**» حاصل از استدلالات عقلیه در شریعت می باشند در قبال اصولی ها. بحث خیلی خوبی است که ایشان اضافه کرده اند لذا این بحث را طبق ترتیب مرحوم صدر بیان می کنیم.

ضمنا مطالبی که استناد به علماء اخباری می دهیم اعتماد کردیم به نسبت هایی که ایشان به اینها داده اند.

عمای اخباری گفته اند که اگر از مقدمات عقلی به قطع رسیدیم این قطع معتبر نمی باشد مثلا به مقدمات عقلیه به یک قطع به یک تکلیف رسیدیم این قطع حجت نمی باشد. اخباریها سراغ خود قطع می روند نه منشأ آن که ادله عقلیه باشد.

اصولیین کثیرما از استدلالات عقلی استفاده می کنند مثل بحث ضد و ترتب و اجتماع امر و نهی و حتی در حجیت خبر واحد یکی از ادله آنها عقلی است یا در مبحث تعارض ادله از استدلالات عقلی استفاده شده است.

اخباریین با این روش کاملا مخالف می باشند می گویند که در احکام الهی باید برویم سراغ کتاب و سنت که یا تکالیف ما را مشخص کرده است که اخذ می کنیم به آن آیه و روایت و در صورت عدم تعین و عدم بیان حکم آن مسئله در قرآن و سنت، وظیفه ما را در صورت جهل به حکم مسئله مشخص کرده است در شبهات وجوبیه برائت داده است و در شبهات تحریمیه احتیاط جعل کرده است. لذا نیاز نداریم به رجوع به استدلالات عقلی.

لذا گفته اند قطع حاصل از مقدمات عقلیه حجت نمی باشد و باید رجوع به کتاب و سنت شود.

البته اینها دلیل عقلی را در دو جا قبول کرده اند:

یکی قبل از شریعت در اثبات خداوند به اینکه از کجا می گویید خداوندی است؟ از کجا می گویید که رسول خدایی است؟ معلوم است که به گفته خود خدا نمی توان استناد کرد. لذا در اینجا باید به دلیل عقلی وجود خداوند و رسالت را قبول کنیم.

یکی هم بعد از شریعت به این صورت که درست است که خداوند نماز و روزه و .. واجب کرده است و بعضی مسائل را تحریم کرده است اما دلیل ما چیست که باید از خداوند در این تکالیف اطاعت کنیم؟ این را باید عقل بگوید عقل باید بگوید که معصیت الهی حرام است و اطاعت الهی واجب است. اما اینکه در استنباط احکام شرعی هم عرض کتاب و سنت باشد این را قبول نکرده اند و گفته اند که باید در این جا فقط به کتاب و سنت استناد کرد.

مرحوم فیض کتابی دارد: «الاصول الاصیله» تمام فوارق بین خودشان و اصولیین را مطرح کرده است و گفته است که فرق و اختلاف اساسی ما در سی مسئله است این کتاب خوبی است چرا که ایشان مرد ملائی بوده است. در آنجا از نظر اخباریی ها دفاع کرده است.

در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: فی کاشفیة الدلائل العقلیة.

مقام دوم: فی حجیة الدلائل العقلیة.

[1]المقام الاول: فی کاشفیة الدلیل العقلی.

این بحث یک بحث معرفتی است.

دلیل الاخباریین: عدم اتفاق الحکماء و المتکلمین فی مسئلة واحدة یدل علی عدم کاشفیتة و قابلیته لها.

نسبت داده شده است به علمای اخباری که اینها گفته اند که اصلا ادله و استدلالات عقلیه قاصر از این است که برای انسان افاده قطع یا علم کند. چطور قاصر است؟ گفته شده است که اگر شما رجوع کنید به مباحث وعلوم عقلی مثلا برای نمونه فلسفه را در نظر بگیرید علم کلام را در نظر بگیرید که در بین علوم حوزوی و دینی این دو علم عقلی می باشند شما یک مسئله واحد در تمام فلسفه و یک مسئله واحد در تمام کلام از ابتداء

[1] یکشنبه ۹۵/۱۱/۰۳.

تا انتهاء پیدا نخواهید کرد که بین حکماء در مسائل فلسفی و بین متکلمین در مسائل کلامی با هم اتفاق رأی داشته باشند. ایشان همه قائلند که بر اساس ادله عقلیه مطالب خوشان را اثبات کرده اند و دلیل خصم را ابطال کرده اند اما در عین حال باز بین خودشان هم اختلاف است. نگویید که همه حکماء و همه متکلمین در استحاله تناقض با هم توافق دارند چرا که این مسئله یک مسئله فلسفی و کلامی نمی باشد چرا که بر استحاله تناقض در هیچ جا من جمله این علوم استدلال نشده است چرا که آن را از مسائل نظری نمی دانند.

مراد ما از متکلمین و حکماء به معنای اعم است یعنی کسانی که اشتغال به فلسفه و کلام دارند از مسلمین و غیر مسلمین. حتی در بسیاری از مسائل فلسفه و کلام اگر دو قول دارند چون قول دیگری احتمالش نمی باشد و اگر احتمال دیگری بود هم می گفته اند و قائل می شدند. خوب این چه عقلی است که حداقل بعد از دو هزار سال که اینها بحث کرده اند، گفتگو کرده اند، یک میلیمتر جلو نرفته و در یک مسئله کوچک هم به توافق نرسیده اند و دائما اختلافات بیشتر شده است در یک زمانی در یک مسئله ای دو قول بوده است و احتمالاتی دیگر نبوده است اما بعدها به محض اینکه احتمالات دیگر آمد می بینی در همان مسئله چهارده قول وجود دارد. با اینکه همه آنها هم از بزرگان صاحب عقل می باشند مثل ملا صدرا و فارابی و افلاطون و کندی و ارسطو و ... که از نوابغ روزگار بوده اند و افراد متعارفی در ضریب هوشی نبوده اند بلکه بالاتر بوده اند. شما وقتی اینها را ببینید این دیگر باعث نمی شود که از ادله عقلی قطع برای شما حاصل شود لذا باید رفت سراغ کتاب و سنت در زمینه شریعت ببینیم کتاب و سنت چه فرموده اند.

ان قلت: أن المسائل الحساب و الهندسه اتفاقی و الاستدلالات علیهما عقلیة.

اخباری ها خودشان اشکالی کرده اند که در ریاضی و هندسه که از علوم عقلی است چرا اختلاف نکرده اند و همه قائلند که مثلا مجموع زوایای داخلی مثلث برابر است با ۱۸۰ درجه یا ۵ به اضافه ۵ می شود ۱۰ و دیگر مسائل آن که تقریبا این اتفاق

نظر است. با اینکه در اثبات مسائل ریاضی و هندسه از مقدمات و استدلالات عقلیه استفاده شده است.

قلت: أن المقدمات و المبادی فی المسائل الریاضی من الحسیات أو القریب بها.

از مرحوم امین استر آبادی جوابی نقل شده است. ایشان فرموده اند مقدمات استدلالات این علم حسی یا قریب به حس است و از واضحات است مثلا وقتی می گویید که ۱۰۰۰ تقسیم بر ۴ می شود ۲۵۰ بخاطر این است که کافی است که شما ۱۰۰۰ را به چهار دسته تقسیم کرده و تعداد در هر دسته بار بشمارید می بینید که این ها ۲۵ تا می باشد بالمشاهده. یا مثلا وقتی می گویید مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است اگر شما مدادی را روی یک ضلع مثلث قرار دهید و چرخش دهید می بینید بعد از ۱۸۰ درجه به نقطه اول بر می گردد. این ها تقریبا حسی و قریب به حس است و از قبیل آن مقدمات بعیده و نظری نمی باشد.

این سابقه خراب عقل را که انسان نگاه کند، دیگر برای انسان این اعتماد بر ادله عقلیه نمی آید و قطع برای او حاصل نمی شود.

خوب وقتی این مقدمات و استدلالات عقلیه، در مسائل عقلیه بدرد نخورد خوب در مسائل غیبیه بدرد بخورد؟!! آیا می توان با عقل دید که حکم شرب توتون چه می باشد؟!!

مناقشات:

مادر دو مورد می خواهیم بحث کنیم مدرکات عقل نظری و دیگر مدرکات عقل عملی.

فی مدرکات العقل النظری:

اما جواب اخباریین در مدرکات عقل نظری:

علمای اصولی شروع کرده اند به نقض کلام اینها. عمده دلیل و جواب اینها چهارتا می باشد:

الجواب الاول: هذا الاشکال وارد حتی فی وجوب الأله و توحیده و نبوة رسوله.

خوب چطور اثبات باری تعالی کنم اگر این ادله عقلیه نباشد اگر این ادله عقلیه قابل اعتماد نباشد اثبات باری تعالی و توحید را که خود شما هم قائلید به ادله عقلیه باید باشد در حالی که مفید قطع نمی باشد، چطور می شود؟ چطور اثبات امامت و نبوت کنیم اگر ادله عقلیه نباشد؟

کشتیی را سوراخ می کند که خودتان هم ساکن این کشتی می باشید.

مناقشة المرحوم الصدر فی الجواب: أن الأدلة العقلیة المثبتة للأصول و الإعتقادات،

فرموده اند که این جواب درست نمی باشد چرا که اصول اعتقادات از واضحات و بدیهیات کالحسیات و تجربیات می باشند مثل ادله ای که فلاسفه و متکلم در اثبات و ابطان مدعای خود یا رقیب خودش استفاده میکنند، نمی باشد.

توضیح فرمایش ایشان:

مرحوم صدر متوجه شده بودند که این ادله ای که متکلمین در باب اعتقادات بکار می برند به لحاظ فنی و استدلالی اشکال دارد ایشان رفته بودند دنبال اثبات و بیان دیگر که اثبات استقرائی است که مبتنی است بر حساب احتمالات. این حساب احتمالات هم مبتنی است بر یکسری اصولی که مثل اصول حساب و هندسه و ریاضیات می باشد. ایشان قائل بودند که مبادی و اصول اعتقادات از توحید تا معاد را می توان بر اساس حساب احتمالات اثبات کرد نه استدلالات فلاسفه و متکلمین. لذا این مبادی و اصول اعتقادات می شود مثل مسائل ریاضی یعنی مبادی آنها از حسیات و قریب به حسیات و مجربات است.

این جواب ایشان بر اساس نظریه خودشان در باب استقراء و حساب احتمالات می باشد که قائلند اصول اعتقادات را می توان بر اساس حساب احتمالات اثبات کرد. حساب احتمالات در نظر ایشان مبنای استدلال استقرائی می باشد [۱]

[۱] بحوث ج ۴ ص ۱۲۶.

مناقشتنا فی جواب المرحوم الصدر:

این فرمایش مرحوم صدر را که نمی توان قبول کرد. این ادل دلیلش بر اینکه این از قبیل مسائل ریاضی نمی باشد اختلاف در مسائل کلامی است از توحید گرفته که مسئله ای مختلف فیه است تا برسیم به مسئله نبوت هیچ نبوتی نمی باشد الا اینکه مخالفین آن در اکثریت می باشد مثلا مسحیت را در نظر بگیرید که ادعا شده است که بیشترین پیروان را در میان دیگر ادیان دارا می باشند. عدد کسانی که معتقد نمی باشند بیش از کسانی می باشند که معتقد به نبوت حضرت عیسی بن مریم علیهما السلام می باشند. مسلمان و یهودیان حضرت عیسی علیه السلام را پیامبر خدا نمی دانند و اگر بدانند قائلند پیامبر این عصر نمی باشد. در مسئله امامت در بین مسلمین دو مذهب شیعه و سنت است که اکثریت اهل سنت می باشند که قائل به امامت نمی باشند.

ایشان قائلند این حساب احتمالات در ارتکاز همه است و همه بر اساس این حساب احتمالات مشی می کنند و لو التفات ندارند لذا اشکال نشود که این همه اختلافی که در مسائل اعتقادی است بخاطر این است که بر اساس حساب احتمالات مشی نمی کرده اند. در باب توحید اصلا شباهتی نمی باشد بین توحید شیخ انصاری و توحید ابن عربی الا در اسم.

چطور علمی است مثل ریاضی که در ریاضی اختلاف نمی باشد در حالی که در این مسائل کلامی اختلاف است؟!!

نگویید که این اختلافات بر اساس تعصب نا بجا است چرا که خصم هم در مورد ما همین اعتقاد را دارند و می گویند که طرف مقابل تعصب دارد، دچار مغالطه شده است و ... لذا مسئله ای نمی باشد که قابل اثبات باشد.

خوب مشخص شد که این فرمایش مرحوم صدر بر اساس نظر ما تمام نمی باشد.

لذا این نقض بر اخباری وارد می باشد.

الجواب الثانی: أن هذه الاختلاف الکثیرة موجود بین استدلالات الفقهاء المتمسک بالآیات و الروایات ایضا.

جواب و نقض دومی که به این دلیل اخباری ها داده شده است این است که

گفته اند که بسیار خوب می رویم سراغ اخبار و آیات و اکثر استدلالات این فقهاء که مورد اختلاف است و اگر اختلاف موجب سلب اعتماد و تکیه بر آن امر شود باید به این اخبار و آیات هم اعتماد نکرد. کمتر مسئله ای و جزئیات آن مسائل را ما داریم که اختلاف نباشد. یکی می گوید سوره جزء است و بعضی می گویند جزء نمی باشد. بعضی می گویند که غسل ترتیب بین سه موضع است و بعضی گفته اند که نیاز نمی باشد و فقط هم می رویم سراغ استنباطات نقلی اینها و عقلی.

مناقشة المرحوم الصدر: أن الاستدلالات الفقهاء یکون بالإستظهارات و تحقیق السند و ... التی من قبیل الحسیات و التجربیات.

مرحوم صدر در این جواب نقضی اشکال کرده اند. فرموده اند ما در ادله نقلیه رجوع به استظهار و سند و جمع بین ادله متعارضه می شود مثل حسیات و قریب به حس است و نمی توان به ادله عقلیه تشبیه کرد بله درست استکه خطاء بر می دارد اما قابل مقایسه با خطائی که در ادله عقلیه و استدلالات عقلیه است نمی باشد.

مناقشة فی کلامه: أن الاختلافات فی المسائل الفقهیة لا یکون قلیلا بالنسبة الی الاختلافات فی المقدمات النظریه الفلسفیة و الکلامیة.

اشکال بر ایشان: ما قائلیم که این اختلافات در فقه قابل مقایسه است با اختلافی که در مسائل فلسفه و کلام است بخصوص که این اختلافات در حال تکاثر است همین عروه را در نظر بگیرید یک مسئله ای را پیدا نمی کنید که بر آن تعلیقه ای زده نشده باشد و تقریبا تمام مسائل مورد اختلاف است حتی در همین مسائل حسی و قریب به حسی که مرحوم صدر می فرمایند. مثلا خود عروه رادر دو جلد و نهایتا سه جلد می توان چاپ کرد اما الان با تعلیقات پانزده جلد شده است یعنی دوازده، سیزده جلد اینها فقط تعلیقه است. یعنی چهار برابر متن ما تعلیقه داریم با اینکه تقریبا مقداری بیش از صد سال است که تعلیقه بر عروه را شروع کرده اند اگر زمان بشود دویست سال احتمالا حجم آن دو برابر حال حاضر خواهد شد.

بله بعضی تعلیقه ها مشترک است و اگر این مشترکات هم حذف شود، باز حجم زیادی از تعلیقه ها باقی خواهند ماند. و اتفاقا اکثر مواردی که فقهاء استناد می کنند اختلافشان در استظهار است نه استدلالات عقلیه.

این نقض دوم و اشکال دوم بر علمای اخباری را هم قبول کردیم.

الجواب الثالث: أن الاستدلهم بعدم حجية القطع الحاصل من الاستدلالات العقليه لكثرة خطائها، نفس هذا الاستدلال، استدلال بدليل عقلی نظری.[1]

این جواب از مرحوم آقای صدر می باشد.

ایشان سوال کرده است اینکه شما می فرمایید علم به وقوع خطاء این مانع از حصول یقین و قطع در هر معرفت عقلی نظری است. این را که شما ادعا کرده اید این مقدمه ای را که شما بیان کرده اید که عبارت باشد از: «العلم به کثرة خطاء یوجب عدم حصول القطع فی الادلة العقلیة» این خودش از مقدمات عقلیه نظریه است چطور بر این مقدمه اعتماد کرده اید؟!!

این اشکال اخباری برای عدم اعتبار استدلال عقلی، استناد به استدلال عقلی است. یعنی ایشان نقض می کند بر اخباری به نفس همین مدعای ایشان. دقت کنید این اشکال به صورت استدلال اخباری ها نمی باشد بلکه اشکال به ماده است. این اشکالی است که مرحوم صدر بیان فرمودند و می گویند این استدلال به عقلی نظری است و بدیهی نمی باشد.[2]

مناقشة: إن ادعى هذه المقدمة من المقدمات الحسی و التجربی او القریب به، لا یورد هذا الاشکال.

اگر اخباری بگوید که این استدلال در نزد من از مجربات یا از امور قریب به حس می باشد اگر این ادعا را بکند دیگر این ادعا را مانمی توانیم ابطال کنیم واستدلال مرحوم صدر را بپذیریم. لذا این اشکال را نمی توانیم از ایشان بپذیریم.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۱/۰۴.

[2] بحوث ج ۴ ص ۱۲۷.

دقت کنید مقدمات قریب به حس معیارش این نمی باشد که در آن اختلافی نمی باشد بلکه اختلافات آن نسبت به مقدمات عقلی غیر حسی خیلی کمتر است.

الجواب الرابع: أن وقوع القطع من هذه المقدمات و الاستدلالات العقلی للفلاسفه و المتکلمین، ادل دلیل علی امکان حصول القطع.

گفته اند که این مطلب شما اخباری ها واضح البطلان است چرا که ما فلسفه و کلام می خوانیم و از همان اول و یا در آخر برای ما قطع حاصل می شود قطع به رسالت و توحید و ... اینطور نبوده است که اینها حیران و در شک و تردید بوده اند. مثلا اصالة الوجود و اصالة الماهیة که ابتداءا که انسان آنها را می خواند چون تصوری یا توهم تصوری حاصل نشده است، قطعی ندارد بعد از مطالعه و تصور یا توهم تصور قطع و تصدیق به یک طرف پیدا می کند و قاطع می شود.

اشکال نشود که اینها گفته اند که این قطع حجت نمی باشد نه اینکه قطع حاصل نمی شود. این اشکال وارد نمی باشد چرا که بحث ما در کاشفیت است که به معنای اعتبار منطقی می باشد، نه حجیت آن که مقام بعدی باشد.

گفته نشود که اینها التفات به این اختلافات کثیره ندارند که قاطع می شوند می گوییم که کسی که وارد فلسفه و کلام می شود نوعا این التفات را دارند.

مناقشة: لاشکال الاخباریین تقریبان:

این بیان اخباری ها را در بحث کاشفیت به دو بیان می توانیم بیان و تقریب کنیم:

البیان و التقریب الأول: إن کان مرادهم عدم اعتبار القطع الحاصل منها، لا محل لهذا الجواب.

بیان و تقریب اول از کلام اخباری ها این استکه ایشان گفته باشند این کثرة خطائی که ما از کثرة اختلاف علماء می فهمیم کاری می کند که در نظر عقل این ادله فاقد اعتبار منطقی می شوند. لذا با وجود این کثرة خطاء نمی توان به این قطع اعتماد کرد. در این صورت این جواب چهارم دیگر وارد نمی باشد.

البیان و التقریب الثانی: إن کان مرادهم عدم امکان حصول القطع تکوینا یمکن لهم قول بأن القطع الحاصل لهم لا یکون منها بل من الاشیاء الأخری المقارنة لها.

بیان و تقریب دوم: اما اگر مراد اخباری ها این است که به صورت تکوینی با توجه به التفات به این کثرة خطاء، تکوینا قطع حاصل نمی شود. این جواب وارد است.

اما می تواند اخباری جواب دهد. که ما در مسائل کلامی و فلسفی به قطع می رسیم اما غافل می باشند که این قطع ربطی به آن ادله ندارد از دلیل قطع حاصل نمی شود مثلا شما مقارنات اصالة الوجود را نگاه کردید و اصالة الوجودی شدید و بعد به ادله رجوع می کنید و در مقام اثبات بر می آیید چرا که قطع یک حالت روانی و نفسانی برای ماست که باید شرائط آن حاصل شود تا قطع بیاید و ربطی به ادله ندارد.

مثلا اعتقاد به مبدأ به مراتب روشن تر است از ادله ای است که اقامه کردند برای اثبات مبدأ تعالی.

گفته نشود که این ادله در مورد کمونیسم و لائیک تأثیر دارد و این ادله باعث یقین شده است و تجربه هم شده است و قضایایی هم برای آن نقل شده است، اگر اینطور گفته شود، این باز چیزی را اثبات نمی کند چرا که این قطع حاصل شاید بخاطر شرائط روحی و اجتماعی آن مجلس و آن مستدِل بوده است که در شخص قاطع و متعقد اثر گذاشته است. حتی اگر کسی هم گفته است من با خواندن فلان کتاب به یقین رسیدم در آنجا هم ممکن است که شرائط پذیرش در او فراهم شده است و این یقین برای او آمده است. یعنی دائما اول ما به قطع می رسیم و بعد در مقام اثبات و اقامه دلیل آن بر می آییم.

بله امکانش است که به این دلائل برای انسان قطع بیاید اما به امکان نمی توان به اخباریین استدلال کرد.

واقع مطلب این است که اصلا قیاس به ما نمی تواند یقین بدهد یعنی شما دائما نتیجه را در مرتبه مقدمات دارید و تمام اختلاف بین مقدمات و نتیجه در اجمال و تفصیل است. مثلا شما می گویید: «زید انسان» و «کل انسان حیوان» و به این نتیجه

می رسیم که «زید حیوان» است. آیا شما در مرتبه صغری و کبری قطع به حیوانیت زید نداشتید؟!! بله تنها اثری که ممکن است داشته باشد این است که به ما التفات دهد به نتیجه. یعنی این مقدمات نسبت به آن مطلبی که مورد غفلت شما بوده است، التفات داده است نه اینکه این مجهول را به شما اعطاء کرده است.

لذا دائما معلومات ما معلوم این ادله عقلیه نمی باشد مثلا مرحوم صدر قائلند که کلا معلومات ما بر اساس حساب احتمالات است و ایشان اصلا برای قیاس ارزشی را قائل نمی باشند. لذا یک احتمال وجود دارد که گفته شود که علوم ما بر اساس حساب احتمالات است.

اما یکبار می گوییم که بر اساس حساب احتمالات نمی باشد بلکه تابع مجموعه ای از عوامل غیر معرفتی است که در اختیار ما هم نمی باشد و غیر ارادی است.

بله این که ما قطعهایی در مسائل کلامی و فلسفی داریم جای شکی نمی باشد اما آیا می توان اثبات کرد که این قطعهای ما مدلول این ادله عقلیه است؟!! لذا گفته شده است اکثر مسائل فلسفی تصور مسئله، موجب تصدیق است و ادله فلسفی فقط کاری که می کند این است که باعث تصور درست ما می شود که به محض اینکه تصور آمد، تصدیق هم می آید.

گفته نشود با این جواب اخباری ها به جواب چهارم، اشکال و جواب اول به ایشان هم حل می شود چرا که اینها می گویند که آن قطع به صانع و مبدأ از مقدمات عقلیه حاصل نشده است که شما اشکال کنید که در اثبات صانع هم نمی توان از ادله عقلیه استفاده کرد. این بیان وارد نمی باشد چرا که اگر بگوید آن قطع در آنجا از ادله قطعیه نمی باشد پس اعتبار دارد در اینجا هم باید بگوید که قطعهای حاصل دیگر هم چون مستفاده از ادله عقلیه نمی باشد، باید معتبر باشد.

لذا به نظر می رسد که جواب اول و دوم نقضی برای ابطان قول اخباری ها وارد است.

فی مدرکات العقل العملی:

تا اینجا بحث در مدرکات عقل نظری بود اما مدرکات عقل عملی:

المراد من العقل العملی: هو القوة الدراکة من جهة ادرکها حسن و قبح الافعال الواقعیین.

عقل عملی دو اصطلاح دارد یک عقل عملی در اصول و یکی هم عقل عملی در فلسفه. مراد ما عقل عملی در اصطلاح اصول است[1]. ما قوه ای داریم به نام قوه عاقله که از قوای دراکه[2] است نه از قوای فعاله و محرکه[3]. این قوه عاقله فقط کارش ادراک است. به لحاظ مدرک برای این قوه دو اسم گذاشته اند:

تارة این قوه ما حسن و قبح افعال که دو صفت واقعی می باشند را درک می کند مثل حسن صدق و قبح کذب به این قوه می گویند عقل عملی

و تارة همین قوه عاقله ما که حسن و قبح را درک می کرد، غیر حسن و قبح را درک می کند مثل استحاله تناقض و تلازم بین علت و معلول به لحاظ این مدرَک به این قوه عاقله می گویند عقل نظری.

دقت کنید گاهی اوقات به مدرِک می گویند عقل که همان بود که بیان شد و تقسیمی که برای قوه عاقله به لحاظ مدرَک گفتیم از همین قبیل بود اما گاهی اوقات به مدرَک می گویند عقل لذا وقتی می گویند عقل عملی، مرادشان حسن و قبح است و وقتی می گویند عقل نظری مرادشان غیر حسن و قبح است.

مدرکات عقل عملی در مرتبه عمل و فعل، فقط حسن و قبح است و سومی هم ندارد.

در بحث عقل علمی و مدرکات عقل عملی در دو مرحله بحث می کنیم:

---

[1] چرا که همانطور که به زودی خواهد آمده عقل عملی قوه عاقله در مرحله درک حسن وقبح افعال می باشد و فلاسفه اصلا حسن و قبحی را قبول ندارند که حال بخواهند عقل عملی را به این بیان قبول داشته باشند.

[2] قوای دراکه مثل قوه حاسه، قوه متخیله، قوه واهمه، قوه متفکره و من جمله قوه عاقله.

[3] مثل قوای غاذیه و مولِّده و نامیه.

مرحله اول: در اعتبارات این ادراکات عقل عملی است آیا این ادراکات عقل عملی اعتبار هم به آنها است یا خیر؟

مرحله دوم: در قاعده ملازمه بحث می کنیم.

المرحلة الأولی فی اعتبار ادراکات العقل العملی.

در مرحله اول بحث می کنیم از اعتبار این اداراکات عقل عملی.

اشکال اخباریین به اعتبار مدرَکات عقل عملی:

از علمای اخباری نقل شده است که ادراکات عقل عملی اعتبار ندارد دلیلش کثرت اختلاف است در یک عرفی نکاح با محارم خیلی قبیح است و در یک عرفی این نکاح با محارم قبیح که نمی باشد چه بسا حسن باشد. یا بحث تعدد زوجه که در بعضی از اعراف کار قبیحی نمی باشد و در بعضی اعراف کار قبیحی است. یا شرب خمر یا ارتباط یک زن و مرد اجنبی و امثال ذلک.

این کثرة اختلاف، اینها را به این نتیجه رسانده است که ادراکات ما فاقد اعتبار است. حتی این اختلاف به حدی است که بعضی از اخباریین را به اعتباریت این حسن و قبح قائل کرده است یعنی این اختلاف کشف می کند که این حسن و قبح امر واقعی نمی باشد بلکه به لحاظ یک اعتبار است و امری است اعتباری. و بعضی از اخباری ها هم قائلند که ما حسن و قبح داریم اما به حسن و قبح های مدرک به عقل عملی نمی توان اعتماد کرد. حتی اگر خودم این حسن و قبح را ادراک کردم.

جواب نقضی:

سوال می کنیم اطاعت خداوند واجب است یا خیر؟ اگر بگویید خیر که هیچ اصلا دیگر بحثی نمی ماند و اگر بگویید که واجب است می پرسیم چه وجوبی دارد؟ باید وجوبش عقلی[1] باشد. خوب این وجوبی است غیر قابل اعتماد چرا اعتماد می کنید؟!! ایمان گرا هم شوید باز دلیلی برای وجوب اطاعت نمی باشد، چرا باید اطاعت کرد؟!!

[1] وجوب عقلی یعنی حسن اطاعتی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است.

پس چاره ای ندارید جز اینکه به ادراکات عقل عملی، شما هم اعتماد کنید.

مناقشه در جواب نقضی:

این وجوب عقلی اطاعت اصلا بدرد نمی خورد چرا که محرک ما و محرک انسانها در اطاعت خداوند احتمال عقوبت است. اگر بفهمیم که اطاعت خداوند عقلا واجب نمی باشد در رفتار مومنین اصلا تغییری حاصل نمی شود. وجوب دفع ضرر محتمل یک وجوب فطری است نه عقلی که شما بگویید که این دفع ضرر محتمل هم حسن است و مدرک عقل عملی است.

حتی در بین عقلاء هم محرک دفع ضرر است مثلا در قوانین رانندگی اگر مجازات ها را بردارند مردم از چراغ قرمز عبور می کنند. اینکه گفته شد که محرِّک دفع ضرر محتمل است مراد در نوع افراد است لذا مثال معصومین علیهم السلام را نزنید.

- **جواب حلی: أن الاختلاف فی الصغری لا الکبری فلهذا لیس اختلافا بین حسن و قبح العدل و الظلم.**[1]

جواب حلیی که به این اشکال اخباریین داده شده است این است که گفته اند این اختلافی که ما می بینیم مربوط به کبری نمی باشد این اختلاف دائما صغروی است یعنی همه انسانها متفق می باشند که عدل حسن و ظلم قبیح است اما در صغریات این عدل و ظلم با هم تفاوت و اختلاف دارند اگر در یک عرفی شرب خمر قبیح است آن را مصداق ظلم می بیند و اگر قبیح نمی باشد آن را مصداق ظلم نمی بینند. در نکاح با محارم و تعدد زوجه هم اینطور است.

وقتی در صغری اختلاف بود نه در کبری نمی تواند دلیل باشد بر عدم اعتبار حسن و قبح.

- **اشکال مرحوم الصدر علی هذا الجواب: أن الاختلاف فی الکبری لأن العدل و الظلم عنوانان مشیران لیسا عنوانین حقیقیین.**

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۱/۰۵.

مرحوم صدر این جواب را نپذیرفتند ایشان قائلند که اینکه ما دو حسن و قبح ذاتی داریم و بقیه به این دو بر می گردند، درست نمی باشد ایشان قائلند که این دو قضیه، قضیه تجمیعی است یعنی ظلم و عدل هر دو عنوان مشیر است «الظلم» عنوان مشیر است به تمام افعالی که قبیح است و «العدل» عنوان مشیر است به تمام افعالی که حسن می باشند نه اینکه عدل واقعا حسن و ظلم واقعا قبیح است به این قضایا مرحوم صدر می گویند قضایای تجمعیه که عبارت است از قضایایی که عنوان در موضوع عنوان مشیر است هیچ خصوصیتی در آن نمی باشد مثلا می گوییم: «من فی الغرفة هاشمی» خوب هیچ رابطه ای منطقی وجود ندارد بین هاشمی بودن و بودن در اتاق و صرف یک اتفاق است که «من فی الدار» کلا هاشمی هستند این از باب اتفاق بوده است و عنوان «من فی الدار» عنوانی نمی باشد که خصوصیتی داشته باشد بلکه عنوان مشیر می باشد یعنی مراد از عنوان «من فی الدار» یعنی «هولاء».

ایشان فرمودند که ما اصلا کبرایی نداریم و عناوین در کبری عنوان مشیر می باشند آنکه واقعا قبیح است خود غیبت و تهمت است و آنکه حسن است خود صدق و رد امانت است لذا ما با ظلم و عدل به تمام افعال قبیحه و حسنه اشاره می کنیم لذا نزاع شد کبروی نه صغروی لذا عرفی می گوید که نکاح با محارم حسن و در بعضی اعراف قبیح است.[1]

البته استدلال ایشان که چرا که اینها عنوان مشیر است در مبحث «حسن و قبح» می آید.

مناقشة فی اشکال المرحوم الصدر: لا یمکن أن یکون هاتان القضیتان، تجمیعیا بل تکونان حقیقیتین.

[1] بحوث ج ۴ ص ۱۳۷

ما جواب ایشان را قبول نکردیم و از قضایای حقیقیه می دانیم نه قضایای تجمیعیه و اصلا نمی تواند از قضایای تجمیعیه باشد که موکول می کنیم به بحث حسن و قبح عقلی.

- **اشکالنا علی الجواب الحلی: أن المهم الصغری فإن کان الإختلاف فیه فلا اعتبار بها.**

اما این جواب حلی هم درست نمی باشد.

که ریشه اختلافات در صغری است نه در کبری که دو اشکال وارد است به عبارت روشن تر اگر دقیقتر بخواهیم بگوییم این جواب حلی درست نمی باشد و کلام اخباری ها هم درست نمی باشد یعنی یک اشکال در کلام اخباری ها است و یکی هم به جواب حلی است.

اشکال مربوط به جواب حلی: خوب نزاع در صغری می باشد نه در کبری تسلما و فرضا. خوب باز اختلاف در صغری باعث می شود خوب درست اما وقتی صغری مورد اختلاف باشد دیگر کبری به درد ما نمی خورد چیزی که برای ما مهم است صغری است العدل حسن و الظلم قبیح چه فایده ای دارد وقتی نتوانیم مصادیق آنها را تطبیق کنیم. دائما صغری از کبری مهمتر است لذا این ادراکات عقلی عملی منطقیا معتبر نمی باشد و حرف اخباری ها اثبات می شود.

- **جوابنا للأخباریین: أن امثلتکم للحسن والقبح العرفی لا العقلی النسبیین لا مختلفین.**

اشکال به اخباری ها: ما سه حسن و قبح داریم: عقلی، عقلائی، عرفی.

حسن وقبح عقلی دو امر واقعی می باشند مثل تلازم بین النار و الحرارة، علیت، استحاله تناقض و .. که این دو امر واقعی وصف واقع می شوند برای افعال اختیاری. این حسن و قبح را عقلی یا ذاتی می گویند. تمام نزاع در این حسن و قبح است که آیا

امر واقعی است یا موهوم است. این حسن و قبح را اصولیین و فقهاء قائلند و حکماء و فلاسفه معتقد نمی باشند.

حسن و قبح عقلائی دو امر اعتباری است که وصف تمام افعال اختیاری استکه مرتبط به حفظ یا اخلال نظام اجتماعی می باشد.

فلاسفه معتقدند که حسن و قبح عقلی که فقهاء می گویند از همین قبیل عقلائی است که اشتباها اینها عقلی گرفته اند.

حسن و قبح عرفی مثل حسن و قبح عقلائی اعتباری است اما ریشه در حفظ نظام و اخلال در آن ندارد و منشأ آن دین و اجتماع و روحیات و عواملی غیر از حفظ و اخلال نظام است مثل قبح شرب خمر یا عدم قبح آن، حسن تعدد زوجه یا قبح آن یا حسن نکاح با محارم یا قبح آن.

این را دقت کنید که مثالهایی که اخباری ها زده اند حسن و قبح عرفی می باشد که اختلافی نمی باشد بلکه نسبی است مثل خوشمزه و بدمزه است که امر نسبی است نه اینکه اختلاف دارند در یک عرفی آبگوشت خوشمزه است در نظر عرفی قرمه سبزی که مربوط به عرف خاص می باشد. اینها حسن و قبح عقلی نمی باشد چرا که حسن و قبح عقلی — بنا بر قبول آن ـ نسبی[1] و اختلافی نمی باشد[2]. مثل سرقت که قبیح عقلی است و رد امانت حسن عقلی است.

لذا اشکال اینها به حسن و قبح عقلی نمی باشد بلکه به حسن و قبح عرفی است در حالیکه بحث ما در حسن و قبح عقلی است و ضمن اینکه اختلافی درآن نمی باشد بلکه نسبی است. حتی ما عرفی را داریم که در نزد آنها تعدد زوج قبیح نمی باشد و تعدد زوجه قبیح است حتی در بعضی از اعراف مردها حجاب دارند و زنها حجاب ندارند.

---

[1] نسبی یعنی نسبت به یک عرفی قبیح است و نسبت به عرف دیگر حسن اما در بین افراد خود عرف دیگر اختلافی نمی باشد یعنی تمام افراد یک عرف آبگوشت را خوشمزه می دانند و در یک عرف دیگر تمام افراد آن عرف قرمه سبزی را خوشمزه می دانند اما اختلاف این است که در بین افراد یک عرف اختلاف است که به تبع بین اعراف هم اختلاف می شود.

[2] کما اینکه ما اینها را عقلائی می دانیم و در عقلائی هم نسبی نمی باشد و اختلافی نمی باشد و اگر اختلافی هم باشد به این مقدار اختلاف ندارد.

بحث ما دائما نسبت به حکم اولی است لذا مواردی که ذکر کرده اند دائما به حکم اولی نه حسن و قبح عقلی دارد و نه حسن و قبح عقلائی. بله بعضی اوقات حسن و قبح عرفی موضوع برای حسن و قبح عقلائی می شود و حسن و قبح عقلائی موضوع می شود برای حسن و قبح عقلی.

لذا در حسن و قبح عقلی یا اختلافی نمی باشد یا اگر هم هست خیلی اندک است بلکه اختلاف در حسن و قبح عرفی است که این هم اختلاف نمی باشد بلکه نسبیة است.

المرحلة الثانية: فی تحقيق قاعدة الملازمة.

این را قبلا گفته بودیم و الان هم مختصرا اشاره ای می کنیم.

قاعده ملازمه قاعده ای است که ادعا شده است که تارة یک طرف آن حسن و قبح عقلی است و تارة یک طرف آن حسن و قبح عقلائی است. در صیاغت اول گفته می شود: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و در صیاغت دوم گفته می شود: «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشارع».

این قاعده ملازمه را در هر دو صیاغت بررسی کنیم.

- **صیاغت اول: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع».**

مراد از عقل در اینجا عقل عملی است یعنی «کل ما حکم به العقل العملی حکم به الشرع». حسن و قبح عقلی چهارتاست: وجوب، حرمت، استحباب و کراهت. یعنی اگر عملی عقلا واجب بود شرعا واجب است و اگر عملی عقلا حرام بود شرعا هم حرام است و اگر عملی عقلا مستحب بود مثل بخشش شرعا هم مستحب است و اگر عملی عقلا کراهت داشته باشد مثل پرحرفی شرعا هم کراهت دارد.

در ما نحن فیه اینها گفته اند: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». وجوهی ذکر کرده اند برای این ملازمه که بعضی قبلا گفته شده بود یک وجه را هم در اینجا می گوییم:

این که می گویند که کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. اگر رد امانت مثلا و بقیه واجبات عقلی و احکام دیگر عقلی، حسن عقلی باشد و در نظر شارع هم حسن و واجب شرعی است که ثبت المطلوب. و اگر واجب نکرده است یعنی ترخیص داده است در عدم رد الامانت، عدم رد امانت، عقلا قبیح است و ترخیص در قبیح، قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است.

اگر مستحب عقلی را بخواهد واجب کند می شود مکروه عقلی و صدور مکروه عقلی از خداوند، قبیح است و صدور قبیح هم محال است.

مناقشه:

این استدلال یک مغالطه کوچک دارد. گفت است که اگر واجب نکرده است ترخیص داده است در حالیکه عدم وجوب دو فرد دارد یکی ترخیص و یکی هم عدم ترخیص یعنی حکمی در این جا نداشته باشد.

ترخیص در اینجا یک حکم ظاهری است نه حکم واقعی که گفته شود اینجا شارع حکم ترخیص دارد. این ترخیص ظاهری مال ظرف شک است و قبحی ندارد که بعدا می آید.

خوب چرا حکمی نداده است خوب ترخیص نداده است چرا که قبیح است و حکمی نداده است بخاطر اینکه دیده است همین حسن و وجوب عقلی کفایت می کند و محصل غرضش است یعنی همان عده از مردم که به این وجوب عقلی عمل می کند این کفایت می کند که نظام اجتماعی مختل نشود. همین مقدار کفایت می کند و محصل غرض مولاست.

این بدین معنا نمی باشد که اگر تکلیف کند و حکمی داشته باشد اثری ندارد خیر اثری دارد اما نیازی نمی باشد چرا که همین ۴۰،۵۰ درصد مردم که به این وجوب عقلی عمل می کنند محصل غرض مولاست بله اگر تکلیف کند ۷۰،۸۰ درصد مکلفین رد

امانت می کنند اما برای عدم اختلال نظام اجتماعی همین رد امانت ۴۰،۵۰ درصد مکلفین کفایت می کند لذا در اینجا مولا حکمی نمی کند.

لذا در این موارد هم که وجوبی مولا ندارد، نمی تواند عقوبت کند چرا که عقوبت فرض تجری و معصیت است و این دو هم فرض طلب است اما در اینجا مولا اصلا طلبی ندارد که حق الطاعتی داشته باشد که معصیت و تجریی صدق کند.

لذا ملازمه ای در ما نحن فیه وجود ندارد.

این بحث تتمیم اعتبار مدرکات عقل عملی است که اگر معتبر می باشد آیا ملازمه ای است بین حکم عقل عملی و شرع یا خیر؟

اما صیاغت دوم: «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشارع».[1]

صیاغت دوم این بود: «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشارع». این را کسی بیان می کند که منکر حسن و قبح عقلی می باشد و قائل به حسن و قبح عقلائی می باشد لذا ظاهرا اولین بار توسط مرحوم اصفهانی مطرح شده است که ایشان منکر حسن و قبح عقلی می باشند.

این صیاغت نسبت به صیاغت اول فرقی دارد و آن اینکه عقل چهار حکم بیشتر نداشت اما عقلاء به غیر از این چهارتا احکام دیگری مثل حق، ولایت، بطلان، سلطنت و صحت و ملکیت و ... را دارند لذا هر حکمی را که عقلاء داشتند اگر ملازمه اثبات شود ملازمه وسیعی است همه آن احکام عقلائی هم شرعا اثبات می شود.

لذا این ملازمه اثبات شود قاعده اعمی است و تمام احکام عقلائی به یکباره حجت می شود مگر اینکه خود شارع از بعضی ردع کند.

خوب این صیاغت دوم عبارت است از: «کل ما حکم بالعقلاء حکم به الشارع»، دلیل این ملازمه چه می باشد؟ شارع احد العقلاء است اگر اثبات کردیم که عند العقلاء این حق یا حکم است خوب در نزد شارع هم ثابت است. خوب اگر دقت کنید این

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۱/۰۶.

صیاغت بنا بر این بیان تلازم نمی باشد و ملازمه تسامحی است بلکه صیاغتی است ضمنی یعنی شارع در ضمن عقلاء می باشد.

مناقشتین:

این بیان را نقد کردیم قبلا و الان اضافه ای هم داریم:

المناقشة الأولی:

مراد از شارع چه کسی می باشد؟

ان کان المراد من الشارع، الله تبارک و تعالی:

اگر خداوند متعال می باشد نه احد العقلاء است و نه مصداق عاقلین.

اما نسبت به عقلاء: مراد ما از عقلاء، مجموعه انسانهایی است دارای خرد فردی که در اثر ممارست در زندگی اجتماعی به خرد اجتماعی رسیده اند خوب خداوند زندگی اجتماعی نداشته است لذا احد العقلاء نمی باشد.

اما اگر عقلاء را به معنای عاقلین بگیریم که ظاهر کلام مرحوم اصفهانی این است یعنی کسی که صاحب قوه عاقله و خرد فردی استکه مایز بین انسان و دیگران حیوانات می باشد. خوب در این صورت هم، خداوند مصداق عاقلین نمی باشد. ایشان می گوید که این حسن و قبح اعتباری است اما اعتبار کسی که عاقل است و دارای خرد فردی می باشد.

البته مرحوم اصفهانی اینقدر ملتفت بوده است که خداوند مدرک معقولات است بوجوده نه بقوه عاقله. این باز هم درست نمی باشد.

قوه عاقله قوه ای است که مدرک امور عقلی است که امور عقلی یا تصور است یا تصدیق. یعنی قوه عاقله علم حصولی را درک می کند حتی ما علم حضوری خود را به علم حصولی درک نمی کنیم ایشان تابع حکمت ملاصدرا است که در این حکمت علم

حصولی در مورد خداوند محال است. ادراک عقلی یعنی ادراک حصولی. و خداوند محال است که ادراک حصولی داشته باشد.

ان قلت:

خداوند همان ادراکات را به علم حضوری دارد.

قلت:

ما سه نحو اموری را داریم: واقعی و حقیقی و اعتباری و وهمی. علم حضوریی که علم خداوندی است[1]، فقط امور حقیقی را می تواند پوشش دهد چون حضور الشیء عند العقل می باشد نه حصول صورت شیء یعنی یک نحو وحدتی است بین عالم و معلوم لذا این علم حضوری حسن و قبح را که وجودی ندارند بلکه اموری اعتباری می باشند را نمی تواند پوشش دهد.

این با توجه به کلام ایشان و مکتب ایشان است که تابع مکتب ملاصدرا می باشد نه اینکه نظر ما هم این می باشد.

و اما ان کان المراد من الشارع، النبی الاکرم ﷺ:

اما اگر مراد ایشان از شارع نبی اکرمﷺ است، این کلام اینها درست است چرا که هم از عقلاء و هم از عاقلین می باشد بلکه رئیس العقلاء و عاقلین می باشد.

المناقشة الثانیة:

این اشکال دوم در هر دو صورت که شارع خداوند باشد یا نبی اکرم باشد می آید.

تسلما شارع احد العقلاء و عاقلین می باشد لذا طبیعتا به حسن و قبح عقلائی، حکم می کند در این بحثی نمی باشد که شارع بما هو من العقلاء حکم می کند، بحث ما در این استکه آیا شارع بما هو شارع هم حکم می کند یا خیر؟ می تواند حکم نکند

[1] لذا طبق نظر کسانی که خداوند علم حصولی ندارد خداوند عالم به وجود نار و حرارت می باشد بنا بر اینکه این نار و حرارت وجود داشته باشند اما علم به ملازمه بین حرارت و نار ندارد.

چرا که همان حکم عقلائی در تحصیل غرضش کفایت می کند مثلا عقلاء بما هم عقلاء و حفظا للنظام می گویند سرقت حرام است اما شارع می بیند که همین حکم عقلائی کافی است لذا جعل نمی کند و تشریع نمی کند.

لذا این قاعده ملازمه هم ـ که از مرحوم اصفهانی نقل شده است که از قبیل ملازمه نمی باشد بلکه از قبیل تضمن است لذا انسب این استکه به صیاغت اول ملازمه گفته شود و به قاعده دوم قاعده تضمن گفته شود — اثبات نمی شود.

پس این قاعده ملازمه به هر دو صیاغت تمام نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی حجیة الدلیل العقلی.

مراد از این مقام این استکه اگر ما در استنباط احکام به ادله عقلیه رجوع کردیم و به قطعی رسیدیم که حکم الله این است ایا این قطع حجت است؟ به عبارت دیگر اگر ما نسبت به وجود یا عدم تکلیفِ فعلی، از ادله عقلی به قطعی رسیدیم، آیا ین قطع حجت است یا خیر؟

مرحوم شیخ فرموده است که این که اخباریین فرموده اند این قطع حجت نمی باشد را به دو صورت می توان تقریب کرد:

التقریب الاول من الاشکال: النهی التحریمی عن الورود فی الادلة العقلیة لإستنباط الاحکام الشرعیة فالقطع الحاصل منها لیست بحجة.

بیان اول از تقریب اشکال اخباریین این است که گفته شود شارع مقدس نهی تحریمی کرده است مسلمین را که در ادله عقلی در استنباط احکام شرعی ورود نکنند و این ورود و فحص و گوش دادن و ... از محرمات شرعی است. چطور تفکر در ذات الهی شرعا حرام است فکر کردن در ادله عقلی برای استنباط احکام شرعی هم حرام است مثل حرمت غیبت و تهمت و ...

اگر این کار را کردیم و معصیت الهی را مرتکب شدیم و در استنباط به سراغ ادله عقلیه رفتیم و به قطعی رسیدیم مرحوم شیخ در این صورت می فرمایند که ما مضطریم به این قطع عمل کنیم اما اگر به مخالفت واقع منجر شدیم درست است که این واقع بر ما منجز نمی باشد و این قطع معذر می باشد[1] اما به سوء اختیار عقاب می شود.

این تقریب اول و بیان اول. پس بر ما حرام است ورود در ادله عقلیه در استنباط احکام و در صورت معصیت دیگر قطع حاصله معذر نمی باشد چرا که اضطرار به سوء اختیار می باشد.

التقریب الثانی منه: الردع عن العمل بالقطع الحاصلة من الأدلة العقلیة.

بیان دوم از اشکال اخباریین این است که گفته شود شارع مقدس ردع کرده است از عمل به قطع حاصله از ادله عقلیه مثلا شما از ادله عقلیه به این قطع می رسید که شرب عصیر عنبی حرام است شارع به من ترخیص داده است در اینکه من این را شربش کنم. این قطع من دیگر منجز نمی باشد یا مثلا اگر در ادله عقلیه فحص کردم و قطع حاصل کردم که شرب عصیر عنبی حرام نمی باشد الان این مایع عصیر عنبی است قطع دارم که شربش حرام نمی باشد. یا قطع دارم به عدم وجوب در اینجا شارع ردع کرد است بر عمل به این قطع یعنی احتیاط را بر من واجب کرده است. یعنی این قطع معذر نمی باشد.

این ترخیص و ایجاب احتیاط حکم ظاهری می باشند.

این هم بیان دوم.

ظاهرا کلام اخباریها روشن نبوده است. احتمال دارد مرادشان بیان اول باشد و احتمال هم دارد که مرادشان بیان دوم باشد.

---

[1] چرا که در نظر مشهور قطع حجیتش ذاتی است و در اینجا که تعلق گرفته است به عدم تکلیف باز معذر است لذا تکلیف منجز نمی شود اما در عین حال چون از مقدمات منهیه به این قطع رسیدم بخاطر این سوء اختیار عقاب می شود.

ما یک بحث ثبوتی و امکانی می کنیم که آیا شارع می تواند ردع از عمل به قطع کند به عبارت دیگر و روشن تر می تواند معذریت و منجزیت قطع را بگیرد؟ به عبارت دیگر خداوند نمی تواند زوجیت را از اربعه بگیرد آیا ردع از عمل به قطع مثل گرفتن زوجیت از عدد اربعه است یا خیر؟

بحث دوم اثباتی و وقوعی است اگر گفتیم که ثبوتا محذوری ندارد آیا در آیات و روایات این ردع آمده است یا خیر؟

البحث ثبوتی: امکان الردع عن العمل بالقطع الحاصلة من الأدلة العقلیة.

اول بحث ثبوتی را می کنیم:

وجه القائلین بعدم امکان الردع: حجیته ذاتی و معنی الذاتی عدم امکان الردع.

ما حصل کسانی که قائل به استحاله شده اند گفته اند که حجیت قطع ذاتی است چه ذاتی باب برهان و باب ایساغوجی قابل زوال نمی باشد و نمی توان آن را سلب کرد و اگر قابل سلب باشد دیگر ذاتی نمی باشد.

این کلام قوم است.

مناقشتنا: معنی الذاتی عدم الاعتبار و جعلها بل اقتضائه لها مع انها تعلیقی لا العلّی.

ما با کلام قوم موافق نبودیم چون گفتیم ذاتی نه ذاتی منطق باب برهان و ایساغوجی نیم باشد یعنی این حجیت مقتضای ذات است در طول جعل و اعتبار نمی باشد حجیت ظهور در طول جعل و اعتبار است اما حجیت قطع در طول اعتبار و جعل نمی باشد.

خوب وقتی معنای ذاتی این طور شد و بدون جعل و اعتبار است. این اقتضائش اقتضائی است یا علی است؟ این دلیل ندارد و وجدانی می باشد. ما گفتیم این اقتضائش برای حجیت به نحو اقتضاء است نه علّی یعنی قطع منجز است معلقا بر عدم جعل معذر از جانب مولا یعنی قطع معذر است معلقا بر عدم جعل منجز.

لذا در اینجا ما حرف اخباریین را قبول کردیم. لذا در مرحله ثبوت مشکلی ندارد که شارع از این حجیت ردع کند و این حجیت را از او زائل کند.

لذا در مرحله ثبوت حق با اخباری است.

هذا تمام الکلام فی مرحلة الثبوت.

[۱]البحث الاثباتی:

حالا که قائل به امکان شدیم آیا در آیات و ورایات مواردی داریم که ما را ردع کرده باشد از عمل به قطع عقلی به عبارت دیگر این قطع را از حجیت ساقط کرده باشد و یا اگر گفتیم که این زوال حجیت امکان ندارد آیا روایات و آیاتی داریم که ما را نهی کند از ورود به ادله عقلی.

به وجوهی استدلال شده است بر ردع از حجیت قطع یا ورود به ادله عقلی.&&&

این آیات و روایات چهار دسته است به عبارت دیگر چهار وجه است در این بحث دسته اول:

آیاتی که می گوید حکم به ما انزل الله حرام است مثل این آیه و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون در آیه دیگر ... فاولئک هم الظالمون و در آیه دیگر ... فاولئک هم الفاسقون. پس در یک آیه شخص کافر و در یک آیه ظالم و در یک آیه فاسق خوانده شده است سوره مائده آیه ۴۴ تا آیه ۴۷.

بریم سر مفاد آیه شریفه: «من لم یحکم بما انزل الله» این حکم یا جامع بین افتاء و قضاء که افتاء هم می شود حکم به ما انزل الله. اگر در مورد قضاء باشد می توان تنقیح مناط کرد به افتاء. پس یا مباشرتا یا به تنقیح مناط می توان استفاده کرد که حکم به غیر ما انزل الله حرام است. درست است که در هر دو باید مجتهد باشند اما افتاء اخبار است اما قضاء حکم است یعنی حکم می کند به این که این مال دیگری است. این افتاء حکم است اما حکم قضائی نمی باشد بلکه حکم ابتدائی است.&&&

اگر مفتی به غیر ما انزل الله فتوا دهد هم ظالم است و هم کافر و هم فاسق.

---

[۱] شنبه ۹۵/۱۱/۰۹.

ما انزل الله یعنی احکام شرعی که خدا در آیات و روایات فرستاده است. پس این ما انزل الله دو مصدر دارد یکی کتاب و سنت لذا اگر ما به استدلال عقلی به حکمی شرعی رسیدیم نه از آیات و روایات آیا این حکم به غیر ما انزل الله است یا خیر؟ بله حکم به غیر ما انزل الله است چراکه نه روایت گفته است و نه آیه گفته است که فلان عمل واجب یا حرام است ما با استدلال عقلی رسیدیم، که این حکم این است.

این &&& از این آیه نمی توان استفاده کرد که افتاء واجب است.

این وجه اولی که ذکر کرده اند.

مناقشه:

چون ما انزل الله یعنی احکام الهی خوب احکام الهی یکی طرف آن این اسک ه از طریق کتاب و یک طریق آن این استکه از طریق سنت به آن برسیم و کسی که به حکم عقلی به این حکم الهی رسید این طریق سوم است شما باید در مرحله سابق این طریقیت را رد کرده باشید که انزل الله به این طریق رد شده است. شما که میگویید که این حجت نمی باشد باید در رتبه سابق بگویید که این طریق خاطء است این آیه که موضوع خود را اثبات نمی کند. این آیه که متضمن این موضوع نمی باشد اینکه طریق است یا خیر این آیه ناظر به طریق نمی باشد فقط می گوید که باید احکام شما باید احکام الهی باشد و افتاء شما باید به افتاء احکام الهی باشد اما این احکام الهی باید از چه طریقی به دست ما برسد، آیه نمی گوید که به چه صورت به آن برسید. می دانید بعضی علماء تشکیک کرده اند به ظواهر قرآن آیا می توان به این آیه گفت که این ظواهر حجت است. خیر آیه می گوید که به حکم الهی افتاء کنید یعنی حکمی را بگویید که خدا فرموده است اما این حکم الهی به چه طریقی باید برسد آیه در صدد بیان آن نمی باشد. اصلا اگر مراد از انزال، آیات باشد اکثر احکام که در قرآن نمی باشد پس اگر در قرآن مرادش همانی است که ما می گوییم در روایت هم اینطور است و فرقی بین این دو نمی باشد.

یعنی به این آیات نمی توانید طریقیت ادله عقلی را رد کنید باید به یک دلیل دیگر رد کنید.

&&& احکام ولائی.

وجه دوم:

طائفه ای روایاتدریم که این از این روایات قول بلا علم یا قول بلا &&& یا قول بلا حجة اینها حرام است چه افتاء باشد یا چه به غیر افتاء باشد لذا این روایات منشأ شده است برای یک حکم که علماء گفته اند علاوه بر کذب که حرام است قول بلا علم هم است حرام است. کذب این است که قولی را بگوییم که خلاف واقع است و ما می دانیم که خلاف واقع است.

قول بلا علم این است که یا قولی را می گویم که نمی دانم که واقع اینطور است یا خیر؟ مثل اینکه می گویم زید عادل است و من نمی دانم که عادل است یا خیر. با اینکه اتفاقا درست ، زید اعدل عدول است باز این قول حرام است.

اینها گفته اند که اگر به استدلال عقلی عمل می کنید این قول بلا علم و بلا حجة است.

مناقشه:

این وجه عجیب و غریبی است و در روایات داریم قول بلا علم و بلا حجة. و علماء هم که قبول داریم که قطع علم است و حجت. اما روایت نمی گوید که قطع حاصل از استدلالات عقلی حجت نمی باشد و ساکت است.

وجه سوم: می گویند که ما روایاتی داریم که استقلال از ائمه در احکام نهی شده است. معنای استدلال به عقلی معنایش استقلال از ائمه است و اعلام خود مختاری است.

این وجه سوم بیشتر تقویت می کند تقریب اول شیخ یعنی ائمه ما را نهی کرده اند از غور در ادله عقلیه. این روایات زیاد است.

یعنی حکم الهی را از ائمه فقط بگیرید.

مناقشه:

این مطلب درست است که نباید استقلال از ائمه باشد معنای عدم استقلال از ائمه همین کاری است که ما می کنیم چرا که ما در عمل به استدلال عقلی رجوع می کنیم به ائمه که ببینیم که ائمه نهی کرده اند یا خیر. و ائمه هیچ زمانی نهی نکرده اند از عمل به استدلالات عقلی و از سکوت ائمه استفاده می کنیم که ائمه با این سلوک مخالف نمی باشند.

استدلالات عقلی در زمان ائمه بخصوص در زمان امام صادق علیه السلام زیاد بوده است در عین حال سکوت کرده اند. و این سکوت حجت است.

فی الجمله این استدلالات بوده است نشان دهنده این است که اصل این سلوک مشکل ندارد. و لو به این گستردگی این زمان نبوده است اما این استدلالات عقلی این زمان خیلی دقیقتر از آن زمان بوده است و انسان اطمینان دارد که احتمال اصابت آن زیاد تر بوده است در عین حال آن استدلالات نیم بند و غیر مصیب را نهی نکرده است.

این روش را نهی نکرده اند نه در مورد یک روایات خاص بگوییم. یعنی اصل استدلال عقلی بوده است و این سکوت اینها ظهور در جواز داشته است. تارة برای ظهور نیاز به انجام فعل است اما تارة نوع که اتفاق بیفتند کفایت می کند که ظهور حاصل شود مثلا در اینکه بفهمیم که وظیفه ما در شک برائت است نه احتیاط به این خاطر است که دائما انسان شک داشته است و ایشان سکوت کرده اند و گفته اند که ظهور در برائت داشته است با اینکه ممکن است که متعلق شکهای ما با متعلق شکهای آنها فرق داشته است. &&&

گفته نشود که در طول این دو قرن امامت امامان، همه حصر داشته اند و محدودیت داشته اند و مردم خدمت ایشان به شکلی نمی رسند که برای سکوت اینها ظهوری شکل بگیرد. چرا که در طول این دو قرن این مقدار فرصت بوده است.

الوجه الرابع:

وجه چهارم که عمده ترین وجه است این است که ما روایات زیادی داریم که نهی کرده است از عمل به رأی در تفسیر و غیر تفسیر. این رأی چه قطعی باشد چه ظنی باشد. گفته به آراء خودتان اصلا أخذ نکنید و فقط احکام الهی را از ما اخذ کنید.

معلوم است که ادله عقلیه، رأی ماست و رأی خدا و ائمه نمی باشد.

عمده این روایات است که دو جواب داده اند و عمده جواب دوم است.

جواب اول:

جماعتی ادعا کرده اند و ما خودمان تفحص نکردیم. اینها گفته اند: در آن روایات نهی شده است از مشی آن زمان که به استحسان و تمثیل&& و ادله ظنیه اخذ می کرده اند.

صحت یا بطلان این نظر نیاز به کار میدانی دارد و باید بین روایات گشت. القول علی عهدة القائل.

اینجا احتمال کفایت نمی کند چرا که شبهه حکمیه است و باید فحص کرد و اگر فحص نکرد باید اخذ به این مسلک نشود.

[1]حالا آمده اند تسلم کرده اند و وجه دوم را بیان کرده اند.

وجه دوم:

فرض کنید که این روایات اطلاق دارد و شامل می شود حتی عمل به رأی حاصل از دلیل عقلی اما ما چاره ای نداریم جز اینکه این روایات را قید بزنیم[2] و آراء بدست

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۱/۱۰.

[2] یعنی در حجیت قید بزنیم نه در ظهور چرا که قرار شد که اطلاق مستقر باشد و فقط حجت نباشد و قید نسبت به ظهور باشد دیگر اطلاق منعقد نمی شود.

آمده از دلیل عقلی را از این روایات خارج کنیم[1] چرا که در مواردی که فقهاء روی آورده اند به دلیل عقلی مثل وجوب مقدمه یا مثل بحث ضد یا مثل بحث ترتب و یا مثل بحث اجتماع امر و نهی اصلا راه و چاره ای جز این نمی باشد اصلا راه منحصر است در دلیل عقلی نه اینکه اخباریین راه دیگری داشته باشند و از این راه نهی کنند خیر ما ها قائلیم که اصلا راه دیگری برای این مسائل جز استدلالات عقلی نمی باشد.

مثلا در اجتماع امر و نهی شارع بفرمایند: «اکرم فقیرا» و در دلیل دیگر بفرمایند: «لا تکرم الفساق». اگر ما فقیر فاسق را اکرام کردیم آیا آن امر به وجوب اکرام از من ساقط می شود یا خیر؟ اخباری نمی تواند بگوید که سوال نکن. اخباری می تواند بگوید که فقیه در مقام افتاء، فتوا ندهد خوب درست سوال می کنیم در مقام عمل چه کنم؟ می گوید احتیاط کن. معنایش این استکه فقیر دیگر را اکرام کن. البته در این موارد ایشان قائل به احتیاط نمی باشند اما فرض می کنیم که اینها می گویند که احتیاط کن. خوب سوال می کنیم این احتیاط به عنوان یک وظیفه است یا توصیه است؟ اگر وظیفه است، یک وظیفه شرعی است یا عقلی؟ اگر وظیفه شرعی است کدام دلیل می گوید که این وظیفه است؟ اکرم فقیرا معنایش این است که در مسئله جوازی می باشیم. اگر گفتید که وظیفه شرعی نمی باشد، خوب احتیاط عقلی است؟ احتیاط عقلی مال جایی است که ما دلیل لفظی نداشته باشیم. خوب کی ادله لفظیه نداریم زمانی که امتناعی شویم.

اگر دلیل قف عند الشبهه را مستند خود بگیرند — که البته خودشان این را در شبهات تحریمیه می گویند نه وجوبیه ـ می گوییم که یا اطلاقی ندارد و اگر هم داشته باشد، دلیل عقلی که می گوید محال است اجتماع شود، رفع ید می کنیم یعنی می گوییم این اطلاق مراد نمی باشد.

فرض کنید اصلا دلیلی آمد و گفت که اگر این شخص فقیر فاسق را اکرام کرد کافی است یا رفع ید می کنیم از این دلیل و یا اینکه می گوییم این روایت مسقط تکلیف

[1] این اطلاق بدوی نمی باشد و مستقر است اما این که چاره ای نداریم، این به عنوان قرینه عقلیه منفصله است و این ظهور را از حجیت می اندازد.

است نه امتثال یعنی اگر چه امتثال واقع نکرده است اما این وجوب اکرام را از این شخصی که فاسق را اکرام کرده، برداشته است.

جواز و امتناع یک بحث و استدلال عقلی می شود.

اگر بگویید که به قرائن عقلیه توجه نمی کنیم مامی گوییم که حال که مطرح شد و به هر ترتیب التفات پیدا کردیم و تصدیق کردید که محال است یا محال نمی باشد و لا محاله در استظهار شما اثر می گذارد چه باید کرد؟

لذا این راه اصلا جایگزین ندارد و مطالبی که در علم اصول گفته شده است اصلا بدیل ندارد و نمی توان این مباحث را نادیده بگیرید. اگر نادیده گرفتید این قول به غیر علم و حجة نمی باشد!!؟ چطور اجتهاد می کنید به دون نظر در این ادله عقلی!!؟

هر کسی باید موقف خود را اثبات کند و موقف خصم را هم ابطال کند لذا اگر از ادله عقلی جلو آمد شما هم باید به این ادله عقلی جواب دهید تا استنباط حکم محقق شود.

نگویید الان که ما اسلام را قبول داریم در ادیان دیگر متخصص می باشیم. خیر متخصص نمی باشیم اما مسائل اعتقادی با مسائل فقهی فرق می کند در مسائل اعتقادی تنها چیزی که نیاز است قطع است و لو این قطع همینطوری حاصل شده باشد و منشأ آن استدلال عقلی نباشد. لذا می توانیم اعتقاد به اسلام داشته باشیم بدون اینکه اطلاع از ادیان دیگر داشته و یا بتوانیم آنها را رد کنیم.

لذا مباحث عقلیه اصول اصلا جایگزین ندارد حتی اگر اخباری هم بخواهد فتوا دهد باید ادله عقلی خصم را جواب دهد. مثل فلسفه اگر کسی بخواهد آن را نقد کنند باید فلسفه بخواند تا بتواند آن را نقد کند.

لذا در تمام مباحث عقلی اصول اصلا راهی نمی باشد جز رجوع به ادله عقلی.

وجه سوم:

فرض کنیم که آیات و روایات رادعه داریم و اطلاقی هم دارد که اینجا را بگیرد. این ها معارضه می کند با آیات و روایاتی که ما را به قضاء به علم و عمل به علم تشویق کرده است و قائل به برائت ذمه از کسی شده است که عن علم عمل کند. خوب این روایات و آیات اطلاق دارد که هم علمی را می گیرد که از ادله عقلی و غیر عقلی بدست بیاید لذا رابطه دو دسته آیات و روایات رادعه و آیات و روایات باعثه، عموم وخصوص من وجه است که ماده اجتماع علم حاصل از ادله عقلی است. لذا در ماده اجتماع تعارض کرده، تساقط می کنند لذا ما دلیلی بر ردع یا نهی در مورد ادله عقلیه نداریم.

گفته نشود که در روایات زیاد داریم که العلم علمان و علم عقلی را نگفته است لذا اطلاقی ندارد که شامل علم عقلی شود این اشکال وارد نمی باشد چرا که مرادش این عبارت که: «العلم علمان» علمی است که ارزش دارد چرا که اگر شارع فرموده باشد الرجل رجلان معنایش این استکه غیر این دو را رجل نمی گویند؟!!

لذا ما آیات وروایات رادعه از عمل ادله عقلی نداریم.

ضمن اینکه گفته شد اصلا چاره ای نداریم الا اینکه بحث عقلی شود. لذا فقط کافی است از اخباری یکی از این مسائل ترتب و اجتماع امر و نهی را سوال کنیم یا فرد می گوید که نمی دانم یا باید جواب دهد که اگر وارد جواب شد این بحث عقلی است. مثلا سوال کنیم که اگر من فقیر فاسق را اکرام کنم کافی است یا خیر؟ باید جواب دهد و فتوا دهد.

دقت کنید اینکه می گویند نفی، دلیل نمی خواهد نفی علم است یعنی بگوید نمی دانم اما اگر بگوید که خدا نیست که نفی شیء است این دلیل می خواهد یعنی کما اینکه اثبات مطلب دلیل می خواهد انکار شیء هم دلیل می خواهد.

هذا تمام الکلام فی الحجیة القطع الحاصل من ادله العقلیه.

تذیل: قطع القطاع.

مرحوم صاحب کفایه اول قطع قطاع را بیان کرده است و بعد به مناسبت وارد حجیت ادله عقلیه شده اند اما ما خود حجیت ادله عقلیه را به عنوان یک امر بیان کرده و به مناسبت وارد قطع قطاع می شویم.

تعریف القطاع: من قطع من غیر الاسباب المتعارفه فهو کثیر القطع و سریعه.

قطاع کسی است که از اسبابی برای او قطع حاصل می شود که این اسباب متعارف نمی باشد یعنی در نزد اکثریت مفید قطع نمی باشد مثلا کسی است که بسیار حسن ظن به مردم دارد هر کسی به او مطلبی می گوید فوری قطع برای

او حاصل می شود.

به مناسبت ما وارد بحث عام تری می شویم که شامل قطع قطاع و قطهای دیگری که مثل قطع قطاع است، شود.

انواع القطع:

گفتیم قطع ما دو نوع است: قطع نوعی و قطع شخصی. یعنی هر فرد این دو نوع قطع را دارد.

القطع الشخصی: القطع الحاصل من الأسباب غیر المتعارفة.

قطع شخصی یعنی قطعی ا ست که از سببی حاصل شده است که آن سبب در نزد نوع افراد مفید قطع نمی باشد مثل قطع حاصل از استخاره یا حسن ظاهر یا خبر ثقه و ...

القطع النوعی: القطع الحاصل من الاسباب المتعارفة.

قطع نوعی قطعی است که اگر در افق نفس سببش حاصل شود برای اکثر افراد مفید قطع است مثلا بیست نفر به من خبری دادند برای من قطع حاصل شد اکثر افراد هم اینطور هستند که اگر بیست نفر برای آنها خبری بیاورند برای آنها قطع حاصل می شود یا مثلا برهان نظم برای اکثر افراد مفید قطع ا ست.

[1]فی حجیتهما:

سوال می شود که منجزیت قطع در هر دو قسم می آید یا در نوعی فقط می آید؟

قطع قطاع می تواند قطع نوعی یا شخصی باشد. تارة از خبر واحد برای او قطع حاصل می شود که این قطع او می شود شخصی و تارة قطع او از خبر ده نفر حاصل می شود که این قطع او می شود نوعی. اما مراد علماء از قطع قطاع قطع شخصی قطاع است. لذا اینکه ما بحث می بریم روی قطع نوعی و شخصی بهتر است و قطع قطاع خصوصیتی ندارد اگر قطع شخصی برای غیر قطاع هم حاصل شد آیا حجت است یا خیر؟

قطع قطاع یعنی سریع القطع و اینکه قطع شخصی او زیاد است. لذا ضابطه نوعی یا شخصی بودن قطع است نه قطاع بودن شخص.

ندرت سبب در نوعی و شخصی بودن تأثیر ندارد مثلا کسی خدمت حضرت صاحب ﷺ می رسد و نسبت به احکام شرعی که از او سوال می کند به قطع می رسد. خوب این قطع نوعی است چرا که اگر افراد دیگر هم خدمت حضرت ﷺمی رسیدند این قطع برای آنها هم حاصل می شده است اما سببش برای همه حاصل نمی شود.

قطع نوعی قدر متیقن از حجیت است.

اما قطع شخصی آیا حجت است یا خیر؟ مثلا از قرعه یا استخاره یا خبر واحد کسی به قطع رسید آیا این قطع هم حجت و منجز می باشد یا خیر؟

فی حجیتهما عندنا:

اول مختار خودمان که روشن تر است و بعد مختار مشهور:

بحث حجیت را هم به لحاظ منجزیت و هم معذریت باید در نظر گرفت.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۱/۱۱.

منجزیتهما: کلاهما حجة لأن المنجز عندنا الإحتمال فضلا عن القطع الحاوی له.

اما منجزیت: ما مجرد احتمال را منجز می دانیم چه برسد به قطع شخصی.

معذریتهما: ما یکونان معذرین و المعذر سبب القطع النوعی و الشخصی ان کان سببه معذرا و إلا القاطع الشخصی لا یکون معذورا.

اما معذریت: معذیریت یعنی قطع شخصی تعلق گرفت به عدم تکلیف فعلی مثلا تفعل به قرآن کرد که آیا این مایع نجس است یا خیر؟ قطع حاصل شد که این مایع طاهر است و حرام نمی باشد. آیا این شخص در مخالفت با این تکلیف، معذور است یا خیر؟ خوب دقت کنید خود قطع که معذر نمی باشد لذا می رویم سراغ سبب القطع که تارة خود سبب القطع معذر است مثلا ثقه ای گفت که این آب نجس نمی باشد در این صورت خبر ثقه می شود معذرش نه قطع. اما اگر سبب القطعش معذر نمی باشد مثل استخاره یا قرعه یا غیر ثقه گفت که این مایع حرام نمی باشد. در اینجا دیگر در مخالفت معذور نمی باشد.

این شخص قاطع شخصی احتمال اجمالی تکلیف در مورد او منجز است لذا باید احتیاط کند.[1] البته اگر یک اصل دیگری مثل قاعده طهارت و استصحاب طهارت نداشته باشد که البته در اصول عملیه می آید خواهد آمد که کسانی که قطع آنها حجت نمی باشد اصول عملیه در مورد آنها جاری می شود یا خیر.

در قطع نوعی سببش دائما حجت است.

فی حجیتهما عند المشهور:

اما مسلک مشهور:

منجزیتهما: کلاهما حجة لأن حجیة القطع ذاتی لا ینفک عنه.

در منجزیت: شخصی برای او قطع شخصی حاصل شد که این مایع حرام است مثلا استخاره کرد که این مایع نجس است یا طاهر آیه عذاب آمد یقین کرد که این مایع

[1] احتمال مطلقا منجز است چه نوعی باشد یا شخصی. در وسواس شارع این احتمال را از منجزیت انداخته است بلکه علم را هم از معذریت انداخته است. یعنی فقهاء گفته اند که اگر شخص وسواس قطع پیدا کند که این مایع حرام است می تواند شرب کند لذا وسواسی علم و ظن و احتمالش معتبر نمی باشد مگر حسیات آنها که حجت است مثلا دیده باشد که خون داخل این مایع ریخت.

نجس است. آیا این قطع او منجز است؟ مشهور قائلند که قطع شخصی منجز است چرا که در نظر اینها هر قطعی حجت است.

دلیل مشهور این است که حجیت و منجزیت قطع ذاتی است و ذاتی لا ینفک نه از حصه و فرد منفک نمی شود حیوانیت برای انسان ذاتی است می شود فرد یا انسان باشد که حیوان نباشد؟ خیر محال است. اگر حیوان نبوده حتما انسان نمی باشد.

این را دقت کنید این استدلال که نادرست است چرا که می پرسیم این منجزیت قطع که ذاتی است، منجزیت قطع نوعی است یا قطع شخصی؟ اگر بگویند نوعی که این قطع حجت نمی باشد پس چطور تعدی می کنید به قطع شخصی. و اگر بگویند که قطع شخصی می گوییم که این که عین مدعاست&&& ما میگوییم ذاتی بودن را حد وسط قرار می دهیم چرا که سوال می کنیم اگر مراد شما طبیعی قطع است این عین مدعاست و اگر نوعی است، این دیگر تسری به شخص داده نمی شود.

اگر بگویند که ذاتیت منجزیت برای طبیعی قطع، بدیهی است این قبول اشکال است که این منجزیت استدلالی نمی باشد.

لذا اینها باید بگویند که همانطور که وجدان می کنیم ذاتیت منجزیت را در قطع نوعی حال به نکته کاشفیت یا &&& به همان نکته این ذاتیت منجزیت را در مورد قطع شخصی وجدان می کنیم. &&&

اما در معذریت قطع:

مشهور قطع را معذر می دانند[1] اما در اینجا هم باید بگویند که وجدان ما می گویند همان نکته ای که در قطع نوعی است در شخصی هم است.

اما استاد ما که جهل را در جهل مرکب عذر می دانند باید بگویند که وجدان ما فرقی نمی گذارد بین جهل در قطع شخصی و بین جهل قطع نوعی.

[1] اگر چه در معذریت قطع باید بگویند لبا به جهل بر می گردد.

مخلص کلام این که مشهور بین قطع نوعی و شخصی در منجزیت و معذریت فرق نمی گذارند اما ما در منجزیت فرقی نمی گذاریم اما در معذریت دنبال سبب می رویم و قطع معذر نمی باشد. &&&

کسانیکه قائل به حجیت ذاتی قطع می باشند، می گویند که ردع از این قطع هم محال است. لذا اگر عقابی هم فردای قیامت شود بخاطر مخالفت با واقع نمی باشد بلکه به خاطر سوء اختیار یا تقصیرش عقاب می شود. مثلا استخاره کرد بر قتل زید و آیات بهشت آمد و زید را کشت و فردای قیامت مشخص شد که زید قلتش حرام بوده است.

لذا اگر همین شخص قاطع شخصی که مخالفت با واقع کرده است اگر تقصیر نداشته باشد و سوء اختیار نداشته باشد، اینجا اصلا عقابی نمی شود. &&&

هذا تمام الکلام فی الجهة السادسة.

الجهة السابعة فی حجیة القطع الاجمالی.

قبل از ورود به بحث باید مقدمه را متذکر شویم:

مقدمة:

می دانید که در لسان اصولیین وقتی می گویند علم دقیقا مرادشان قطع است ما هم می گوییم علم مرادمان قطع است اعم از مصیب و غیر مصیب.

علماء علم را تقسیم کرده اند به علم تفصیلی و اجمالی.

علم تفصیلی مثل علم من به حرمت یا حلیت این مایع.

علم اجمالی علم داریم که یکی از این دو مایع حرام است.

علم اجمالی در اصطلاح اصولی جایی بکار می برند که به تکلیف فعلی بخورد مثلا من علم داریم به حرمت شرب احد الانائین اما اگر علم به عدم حرمت یکی از انائها

می دهم این را در اصطلاحا علم اجمالی نمی گویند علم اجمالی یعنی علم به تکلیف فعلی علما اجمالیا نه تفصیلیا مثل علم به حرمت احد الانائین.

می دانید از علم اجمالی در علم اصول در دو موضع بحث شده است یکی در مباحث قطع و یکی در مباحث اصول عملیه. چرا در دو جا بحث شده است؟

در مبحث قطع بحث کرده اند از منجزیت علم اجمالی آیا علم اجمالی منجز است یا خیر؟ اگر منجز است هم در مرحله مخالفت قطعیه هم در مرحله مخالفت احتمالیه؟ اگر منجز است این منجزیت علّی است یا اقتضائی؟

اما در مبحث اصول عملیه. خوب یک از مختارات در مبحث علم اجمالی در قطع منجزیت اقتضائیه است در آنجا بحث می شود که آیا ادله اصول عملیه مثل برائت طرفین علم اجمالی را می گیرد یا خیر؟

لذا هیچ تکراری نمی باشد.

چون مجموع این مباحث فوق العاده پیچیده است سعی می کنم که تکرار کنم و خوب توضیح دهم. &&

[1]علم تفصیلی دائما یک مخالفت بیشتر ندارد که مخالفت قطعیه باشد مثلا می دانم این مایع خمر است و شرب کردم من مخالفت قطعیه کرده ام با تکلیف مقطوع بالتفصیل.

اما در علم اجمالی ما دائما دو مخالفت داریم: مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه.

من علم دارم به حرمت شرب یکی از این دو اناء و فرض کنیم فی علم الله و فی الواقع اناء یسار حرام است چرا که مثلا نجس است. &&&

من در مقابل این قطع اجمالی یکی از چهار موقف را می توانم داشته باشم عقلا:

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۱/۱۲.

موقف اول:

هر دو اناء را شرب کنم در اینجا شرب اناء یسار مخالفت با تکلیف فعلی است چرا که حرمت اناء یسار فعلی است چرا که فعلیت تکلیف دائر مدار فعلیت موضوع است. شرب اناء یسار مخالفت با تکلیف فعلی است. این مخالفت قطعی است چرا که من یقین دارم با حرام فعلی مخالفت کرده ام اما نمی دانم حرام فعلی در ضمن کدام اناء محقق شده است.

اما موقف دوم:

شرب هر دو اناء را ترک می کنم نه اناء یمین را شرب می کنیم و نه اناء یسار را. من با تکلیف و حرمت فعلیه موافقت کرده ام یا خیر؟ موافقت کرده ام. این موافقت قطعی است یا احتمالی؟ قطعی است قطع دارم که آن حرمت فعلیه را مرتکب نشدم.

اینجا را موافقت قطعیه می گوییم.

موقف سوم:

اناء یمین را شرب می کنم و اناء یسار را ترک می کنم. من در اینجا باتکلیف فعلی موافقت کردم یا مخالفت؟ موافقت. موافقت من قطعی است یا احتمالی؟ موافقت احتمالی است چرا که خودم احتمال موافقت می دهم نه قطع به موافقت. این عمل مخالفت احتمالیه است؟ خیر چرا که مخالفت نکردم. اما احتمال مخالفت می دهم. پس در ما نحن فیه موافقت احتمالی است و احتمال مخالفت. این به حسب واقع است. اگر چه در نظر من مخالفت احتمالی هم است.

موقف چهارم:

من فقط اناء یسار را شرب می کنم و اناء یمین را که طاهر است ترک می کنم. شرب اناء یسار حرمت فعلی داشت و من با آن تکلیف فعلی مخالفت کردم این مخالفت من احتمالی است یا قطعی؟ احتمالی است. یعنی قطع به مخالفت ندارم و احتمال موافقت هم می دهم. این صورت عکس صورت قبلی است. معنای مخالفت احتمالی

این نمی باشد که احتمالا مخالفت کرده است خیر قطعا مخالفت کرده است اما در نفس خودش قطع به مخالفت ندارد بلکه احتمال مخالفت می دهد.

ما در موافقت و مخالفت واقع را در نظر می گیریم اما در احتمال و قطع مکلف را در نظر می گیریم.

ما که می گفتیم علم منجز است مراد ما این است اگر تکلیف واقع مخالفت شود، آن واقع بر او منجز باشد.

بحث ما این استکه اگر ما با تکلیف مخالفت کردیم و این مخالفت قطعی بود آیا این علم اجمالی بر آن مخالفت قطعی منجز است یعنی من بر مخالفت تکلیف &&&

سوال دو: اگر من تکلیف فعلی را مخالفت کردم به صورت مخالفت احتمالی آیا این علم اجمالی بر آن تکلیف احتمالی منجز می باشد یاخیر؟ یعنی این عمل اجمالی بر مخالفت احتمالی منجز می باشد و من مستحق عقوبت می باشم.

پس در علم اجمالی من به دو صورت اول و چهارم می توانم مخالفت تکلیف کنم اما در علم تفصیلی فقط یک مخالفت داشت که مخالفت قطعی بود.

این بحث ما در مورد این دو مورد است که آیا علم اجمالی بر مخالفت قطعی منجز است یا خیر؟ یعنی اگر من مخالفت تکلیف فعلی را کردم به نحو مخالفت قطعی مستحق عقوبت می باشیم یا خیر؟

سوال دوم آیا در مرحله مخالفت احتمالی تکلیف فعلی علم اجمالی منجز می باشد یا خیر؟ یعنی من بر مخالفت احتمالی تکلیف فعلی مستحق عقوبت می باشیم یا خیر؟

پس ما باید در دو مقام بحث کنیم مقام اول فی المخالفة القطعیه. مقام دوم فی المخالفة الاحتمالیه.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

المقام الاول: فی المخالفة القطعیة.

آیا علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی به لحاظ مخالفت قطعیه منجز می باشد ؟ اگر من در جایی که علم اجمالی دارم به تکلیف و مخالفت کردم با آن تکلیف به نحوی که در مخالفت آن برای من قطع آمد این علم اجمالی منجز است یا خیر؟

ظاهرا در اینجا بین علماء اتفاق در منجزیت می باشد چرا که ما در اینجا دو مسلک می باشد:

مسلک ما:

یکی احتمال منجز است خوب وقتی احتمال اجمالی منجز می باشد، قطع اجمالی به طریق اولی منجز است. &&& ما احتمالی ها دائما در علم اجمالی دو منجز داریم: یکی احتمال تفصیلی که احتمال می دهم که اناء یسار حرام باشد و یک علم اجمالی دارم که قطع دارم به حرمت احدهما. البته این علم اجمالی، از باب احتمال اجمالی منجز می باشد.

مثلا اگر دو نفر ثقه بگویند که این آب نجس است و فی علم الله هم نجس است، مجموع این دو خبر منجز است؟ یا اینکه خبر اول حجت است؟ فرض کنید که ثقه دوم از ثقه اول شنیده بود و به من نگفت که از اولی شنیدم. گفته خواهد شد که هر دو معا منجز است و منجز بودن خبر دوم تحصیل حاصل نمی باشد. لذا هر یک از خبرهای ثقه تحلیل به دو می شود و الا انحلالا دوتا نمی باشد بلکه هر کدام فرد منجز نمی باشد بلکه جزء المنجز می باشند.

لذا در اینجا قطع طبق نظر ما روشن است که حجت است.

مشهور:

گفته اند که قطع اجمالی در مرحله مخالفت قطعیه حجت است یعنی اگر من با آن تکلیف فعلی معلوم به اجمال، مخالفت قطعیه کردم این علم منجز است.

در این مقام اول راجع به این بحث کنیم که این منجزیت قطع اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه این حجیت اقتضائی است یا علّی؟ اقتضائی یعنی متوقف بر این است که شارع در دو طرف ترخیص ندهد اگر گفتیم منجزیت علی است یعنی شارع نمی تواند در دو طرف ترخیص دهد و ترخیص شارع محال است.

پس منجزیت علم اجمالی در حالت مخالفت قطعیه مفروق عنه و متفق علیه است و اختلاف در منجزیت آن است که اقتضائی است یا علّی و تنجیزی؟

حال این منجزیت تعلیقی است یا تنجیزی؟

برگردیم به قطع تفصیلی که منجزیت آن چه طور بود؟

در منجزیت قطع تفصیلی مجموعا سه مسلک داشتیم:

مسلک مشهور: منجزیت علی است یعنی شارع نمی توانم درمخالفت تکلیف معلوم بالتفصیل ترخیص دهد. می گفته اند که منعش منع ثبوتی است یعنی در عالم ثبوت این استحاله دارد.

مسلک مرحوم صدر: منجزیت را اقتضائی است به منع اثباتی. یعنی هیچ منعی ثبوتا نمی باشد که ترخیص دهد در مخالفت این تکلیف معلوم بالتفصیل اما منع اثباتی دارد یعنی لمانع نمی تواند ترخیص دهد یعنی شارع نمی تواند این ترخیص را به مکلف قاطع برساند.

مسلک و مختار ما:

ما ها گفتیم مسلک ما اقتضائی بود یعنی ثبوتا ترخیص ممکن است و منع اثباتی را قبول نکردیم یعنی در مرحله ایصال منعی نمی باشد می تواند ترخیص را جعل کند و به مکلف هم برساند.

این در علم تفصیلی.

اما در علم اجمالی این منجزیت اقتضائی است یا علی؟

در علم اجمالی دو مسلک بیشتر نمی باشد ویکی از مسالک که مسلک مرحوم صدر باشد از بین رفته است یعنی این مانع اثباتی از بین رفته است.

مسلک منع: یعنی شارع نمی تواند ترخیص دهد در هر دو طرف یعنی نمی تواند بگوید لا بأس علیک فی شرب الخمر.

مسلک دوم، مسلک امکان ثبوتی و اثباتی است یعنی مرحوم صدر در اینجا می گوید که این ترخیص به مکلف قابل ایصال است یعنی شارع می تواند بگوید که اگر شخصی علم اجمالی به تکلیف داشت می تواند هیچ کدام را موافقت نکند و هر دو را شرب کند. &&

باید برویم سراغ مسلک اول چرا که مسلک دوم در علم تفصیلی روشن شد.

در مسلک اول چرا شارع نمی تواند ترخیص در دو طرف دهد؟

مسلک المشهور: أن منجزیة العلم الاجمالی فی المخالفة القطعیة، علّیة.

مشهور مسلک اولی شده اند. در معاریف فقط مرحوم صدر و مرحوم آخوند مسلک اولی نمی باشد و قائل به اقتضاء می باشند و معاریف همه علّی است.

عمده دلیل مشهور دو دلیل است:

الدلیل الأول للمرحوم آغا ضیاء: أن المهم فی الامتثال للقطع هو الحکم و لا اثر لمتعلقه و الحکم فیه معلوم کالعلم التفصیلی بالتکلیف.

دلیل اول دلیل مرحوم آغا ضیاء:

ما که نقل می کنیم از کلام مرحوم صدر نقل می کنیم بحوث ج ۴ ص ۱۵۴:

مرحوم آغا ضیاء گفته است دقیقا فرق بین علم اجمالی و تفصیلی در چیست؟ در هر دو ما علم داریم به طلب مولا که وجوب یا حرمت باشد فقط در علم تفصیلی می دانم که این طلب تعلق گرفته است به این اناء اما درعلم اجمالی نمی دانم متعلق این وجوبِ کدام یکی از این دو می باشد. پس در علم اجمالی علم تفصیلی به تکلیف دارم

مثل علم تفصیلی. یعنی شک در متعلق تکلیف است. خوب ایشان گفته اند که این شک در متعلق چه تأثیری دارد در نظر عقل تمام الموضوع به وجوب امتثال وجود تکلیف است که علم دارم حال به هر چه تعلق گرفته باشد اثری ندارد در نظر عقل مهم است که وجوب را امتثال کنم حال تعلق گرفته باشد به نماز ظهر یا نماز جمعه. من علم تفصیلی دارم به حرمت شرب اما نمی دانم که این متعلق تکلیف اناء یمین است یا یسار. اصلا عقل خودش به واجب و حرام نگاه نمی کند فقط به وجوب و حرمت نگاه می کند همینکه وجوب و حرمت را تشخیص داد می گوید امتثال می کند. مخلص کلام ایشان این استکه لا فرق بین العلم التفصیلی و العلم الاجمالی اگر در آنجا علی شدید در اینجا هم باید علّی شوید.

این وجه اول به نظر ما تمام است که هر کسی در علم تفصیلی علّی شد باید در اینجا یعنی در مخالفت قطعیه در علم اجمالی هم علّی شود. یعنی ما هم تفاوتی بین علم تفصیلی و علم اجمالی نمی بینیم لذا تفصیلی مرحوم آخوند معنا ندارد اما ما که در اینجا اقتضائی شدیم، بخاطر این است که ما در علم تفصیلی هم اقتضائی شدیم. لذا ما هم فرقی نگذاشتیم و در هر دو اقتضائی شدیم.

[1]دلیل المیرزا: أن الترخیص فیه ترخیص فی المعصیة.

وجه مرحوم میرزا:

این وجه را هم از مرحوم صدر نقل می کنیم بحوث ج ۴ ص ۱۵۲.

مرحوم میرزا می فرمایند که منجزیت علی است و محال است که ترخیص در مخالفت قطعیه دهد چرا که ترخیص در مخالفت قطعیه ترخیص در معصیت است و معصیت عقلا قبیح است لذا ترخیص در معصیت قبیح است عقلا و صدور قبیح از خداوند محال است لذا ترخیص در مخالفت قطعیه از خداوند محال است.

[1]چهارشنبه ۹۵/۱۱/۱۳.

این نتیجه اش می شود علّی و تنجیزی بودن منجزیت قطع اجمالی در مخالفت قطعیه.

این خلاصه کلام مرحوم میرزا است که قائل به منحزیت علّی قطع اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه شده اند.

مناقشة: أن الترخیص فی المعصیة فرض علّیة المنجزیة و عدم اقتضائیتها التی لابد لنا أن نثبتها فی مقام سابق.

در کلمات مدرسه مرحوم میرزا بین مخالفت تکلیف و معصیت تکلیف تفکیک روشنی نبوده است.

ما یک تکلیف فعلی داریم و فعلیت هر تکلیف به فعلیت موضوع آن تکلیف در خارج است. تکلیف فعلی به دو قسم منجز و غیر منجز تقسیم می شود .

منجز تکلیف فعلیی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است و غیر منجز تکلیف فعلیی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نمی باشد فرض کنید این مایع شربش حرام است و من شک می کنم که نجس است یا خیر و در واقع نجس است شرب این مایع نسبت به من حرمت فعلیه دارد تارة من در مورد این مایع استصحاب نجاست دارم که در این حالت این حرمت فعلی بر من منجز است و تارة من استصحاب عدم نجاست دارم حرمت شرب این بر من فعلی است اما غیر منجز.

مخالفت یعنی من تکلیف فعلی را مخالفت کنم اگر وجوب فعلی است ترک کنم و اگر حرمت فعلی است مرتکب شویم اما معصیت این است که تکلیف منجز را مخالفت کنم. لذا مخالفت اعم از معصیت است.

خوب دقت کنید معصیت عقلا قبیح است اما مخالفتی که معصیت نباشد، این عقلا قبیح نمی باشد من نمی دانم که این مایع نجس است و استصحاب طهارت و قاعده طهارت را دارم این تکلیف بر من فعلی می باشد و واقعا بر من حرام است اما این

حرمت بر من منجز نمی باشد و من شرب ماء نجس کردم و فعل حرام انجام دادم اما این فعل قبیح نمی باشد عقلا.

در اینجا مخالفت است اما معصیت نمی باشد چرا که مخالفت کرده است با حرمت غیر منجز نه حرمت منجز.

در ذهن این مدرسه تفکیک نشده است بین معصیت و بین مخالفت. خوب من علم دارم که یکی از این دو مایع حرام است اگر منجزیت آن اقتضائی باشد، یعنی منجزیت آن متوقف بر عدم الترخیص است لذا اگر مخالفت کردم این ترخیص در مخالفت است نه ترخیص در معصیت است. خوب من علم به مخالفت دارم نه علم به معصیت. وقتی قائل باشیم به علّی بودن منجزیت این ترخیص در معصیت است.

به بیان دیگر معصیت زمانی تحقق پیدا می کند که تکلیف منجز باشد و مخالفت با آن صورت گیرد. خوب تکلیف کی منجز می شود و ترخیص نمی تواند منجزیت آن را بردارد؟ زمانی که منجزیت آن علّی باشد پس ترخیص در معصیت فرض علّی بودن منجزیت می باشد. لذا نمی توان به همین بیان علّی بودن را ثابت کرد بلکه باید در مقام سابق و خارج از این بحث ببینیم و اثبات کنیم که منجزیت آن تنجیزی و علّی است یا اقتضائی و به نفس این نمی توان علّی بودن یا اقتضائی بودن این قطع اجمالی را اثبات کرد. لذا این بیان نه دلیل برای آنها و ابطال برای ما می باشد.

حتی نسبت به جامع هم علّی بودن و اقتضائی بودنش مال این مقام نمی باشد چرا که درست است که علم به مخالفت دارید حال یا در ضمن اناء یمین یا در ضمن اناء یسار اما همین تحقق معصیت نسبت به جامع فرض علّی بودن و عدم اقتضائی بودن منجزیت علم اجمالی است چراکه حالش که بدتر از قطع تفصیلی که نمی باشد که در آنجا هم همین بیان می آید. لذا دائما ترخیص در معصیت یا مخالفت فرع علّی بودن یا عدم علّی بودن علم اجمالی می باشد که باید خارج از این مقام اثبات شود.

لذا فرمایش مرحوم آغا ضیاء را قبول کردیم که نباید بین منجزیت علم تفصیلی و علم اجمالی در مخالفت قطعیه فرق گذاشت. لذا فقط اشکال به مرحوم آخوند وارد می باشد که در علم تفصیلی علّی شده است اما در علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه اقتضائیه شده است اما از این حیث اشکالی بر آنها وارد نمی باشد چرا که بقیه یک دست می باشند یا در هر دو جا علّی شده اند یا در هر دو جا اقتضائی شده اند.

مختارنا: اقتضائیة المنجزیة للوجدان.

دقت کنید برای اثبات این که منجزیت آن علی است یا اقتضائی است، نمی توان برهان اقامه کرد و تماما وجدانی است و می گوییم که این از شئون مولا است همانطور که می تواند تکلیف کند، می تواند به عبد ترخیص در مخالفت دهد. نمی توان دست مولا را در اینجا بست اما اگر ترخیص داد دیگر تکلیف منجز نمی شود و نمی تواند عقوبتم کند.

بله نمی تواند ترخیص در معصیت دهد یعنی اگر بگوید که در معصیت ترخیص می دهم می گوییم یا این حقیقتا ترخیص در معصیت نمی باشد یا جلوی منجزیت تکلیف را می گیرد.

نتیجه این که منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه اقتضائی است. یعنی شارع می تواند ترخیص در طرفین دهد و هیچ محذور ثبوتی از این ترخیص وجود ندارد اما اینکه در بحث اصول عملیه خواهیم گفت که ادله برائت و مومنه اطراف را نمی گیرد محذور اثباتی دارد نه محذور ثبوتی.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی المخالفة الاحتمالیه.

علم اجمالی داریم که احد الانائین نجس است و فی علم الله اناء یسار نجس است و فقط اناء یسار را شرب می کنم و من مخالفت احتمالیه با تکلیف کردم چرا که در افق

نفس من قطع حاصل نشد بلکه احتمال مخالفت داریم و الا به لحاظ واقعا مخالفت من قطعی است.

صحبت در این است که آیا این قطع اجمالی در مخالفت احتمالی منجز است یا خیر؟ منجز است یعنی عبد در برابر مخالفت احتمالیه مستحق عقوبت می باشد یا خیر؟ و اگر گفتیم که عقلا مستحق عقوبت نمی باشد یعنی منجز نمی باشد، بله مخالفت کرده است اما استحقاق عقوبت ندارد و عقلا عقوبت او قبیح است و محال.

این بحث از بحث قبلی مهمتر است.

طبیعتا در اینجا هم بحث در دو مرحله است:

مرحله اول که آیا منجز است یا خیر؟

مرحله دوم اگر منجز است، تنجیز آن علّی است یا اقتضائی؟

المرحلة الأولی فی منجزیة العلم الإجمالی فی المخالفة الإحتمالیة: ثلاثة مسالک المنشئة من ثلاثة انظار فی حقیقة العلم الإجمالی:

در مرحله اول بحث در این است که آیا قطع اجمالی در ظرف مخالفت احتمالیه منجز تکلیف[1] است یا خیر؟ آیا من در مخالفت احتمالیه مستحق عقوبت می باشیم یا خیر؟

در ما نحن فیه سه مسلک را داریم:

مسلک اول: منجزیت بنفسه.

گفته شده است که علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه منجز است و عقلا مکلف مستحق عقوبت است یعنی عقوبت این شخص قبیح نمی باشد. مثل مرحوم

[1] قبلا بارها گفته شد که منجزیت یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت تکلیف و استحقاق عقوبت بر مخالفت یعنی عدم قبح عقاب بر مخالفت با تکلیف. خوب منجزیة قطع اجمالی در مخالفت قطعیه یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت قطعیه یعنی استحقاق عقوبت در ارتکاب هر دو طرف علم اجمالی که معنایش عدم جواز ارتکاب هر دو طرف با هم می باشد و معنای منجزیت علم اجمالی در مخالفت احتمالیه یعنی استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه که عبارت باشد از ارتکاب یک طرف علم اجمالی لذا کسی که قائل به منجزیت علم اجمالی در مخالفت احتمالیه است یعنی قائل است که نمی توان یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شد و قائل به عدم منجزیت حکم می کند به جواز ارتکاب یکی از اطراف علم اجمالی.

آخوند و آغا ضیاء عراقی و منسوب است به مرحوم میرزا که ایشان در فوائد الأصول هم این مسلک را قبول کرده اند.

ما تابع مسلک اولیم.

مسلک دوم: عدم منجزیت بنفسه.

در این مسلک قائل به عدم منجزیت فی نفسه علم اجمالی در مخالفت احتمالیه شده اند و گفته اند فقط علم اجمالی موجب و منشأ تعارض اصول مومنه در اطراف علم اجمالی می شود بعد از تعارض و تساقط این اصول تکلیف متنجز می شود پس علم اجمالی خودش منجز نمی باشد اما کاری می کند که به تساقط اصول، تکلیف منجز شود. این مسلک میرزا و مدرسه ایشان است. یعنی علم مستقیما در تنجز تأثیر ندارد بلکه غیر مستقیم این کار را می کند.

مسلک سوم: مسلک مرحوم صدر می باشد.

ایشان فرموده است که وقتی ما علم اجمالی داریم تارة در شبهات حکمیه است مثلا علم اجمالی دارم که نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر یا به نحو شبهه موضوعیه است مثل این که می دانم احد الانائین نجس است. ایشان فرمودند در شبهات حکمیه، علم اجمالی منجز نمی باشد بخلاف شبهات موضوعیه.

این مجموع این سه مسلک.

اختلاف این سه مسلک از کجا ناشی شده است؟ دعوا سر چیست؟ گفته شده است اختلاف این سه مسلک در حقیقت علم اجمالی است و اینکه فارق این علم اجمالی با علم تفصیلی در چیست. لذا مهم فهم ما در حقیقت علم اجمالی می باشد.

[1] در حقیقت علم اجمالی ما سه نظریه را داریم. نظریه مرحوم آخوند و نظریه مرحوم آغا ضیاء و نظریه مرحوم میرزا.

---

[1] شنبه ۹۵/۱۱/۱۶.

در اذهان همه است که هیچ فرقی بین قطع اجمالی و تفصیلی در یک نقطه نمی باشد. قطع یعنی تصدیق و اذعان جزمی و شکی نمی باشد که ما در علم اجمالی تصدیق و اذعان جزمی داریم قطع داریم به نجاست احد الانائین. این نقطه مشترک بین علم تفصیلی و علم اجمالی است تمام اختلاف علماء در تشخیص متعلق علم اجمالی می باشد.

علماء اتفاق دارند که متعلق علم تفصیلی فرد معین است اما در متعلق علم اجمالی سه نظریه است:

یک نظریه این است که متعلق عبارت است از فرد مردد و یک نظریه می گوید متعلق جامع است و یک نظر هم این استکه که متعلق، فرد معین فی الواقع و نا متعین عندنا می باشد.

النظرية الأولى نظرية المرحوم الآخوند: أن متعلق العلم الإجمالى هو الفرد المردد.

نظریه اول: نظریه این که متعلق را فرد مردد می داند.

این نظریه مرحوم آخوند است که ظاهرا ایشان فقط قائلند. این فرد مردد را ایشان نه در بحث علم اجمالی و نه در بحث اصول عملیه ذکر نکرده اند بلکه این را در بحث اوامر در مبحث واجب تخییری بیان کرده اند که در آنجا خودشان به مطلب کفایه حاشیه ای زده اند که در آنجا از مثال علم اجمالی استفاده کرده اند[1] و دیگر علماء از آنجا برداشت کرده اند که متعلق علم اجمالی در نظر ایشان فرد مردد است. این مستند این نسبت است اما آیا درست فهمیده اند یا خیر، در این تشکیکی داریم که خواهیم گفت.

ایشان فرموده است که در علم تفصیلی متعلق فرد معین است اما در علم اجمالی متعلق فرد مردد می باشد.

دائما مراد از فردد مردد نامتعین فی الواقع است نه نا متعین عندنا. این قولی است که به مرحوم آخوند نسبت داده شده است.

---

[1] کفایه چاپ آل البیت ص ۱۴۱ در پاروقی.

اشکال المشهور: إن کان المراد منه مفهوم الفرد المردد فلیس بمتعلقه و إن کان مصداقه فلیس لها مصداق.

بر این نظریه دیگران اشکالی کرده اند از مرحوم آخوند سوال کرده اند این که شما می گویید علم اجمالی تعلق می گیرد به فرد مردد مراد شما از «الفرد المردد»، مفهوم الفرد المردد است یا مصداق الفرد المردد می باشد؟ اگر مراد شما از فرد مردد «مفهوم الفرد المردد» می باشد معلوم است که من که علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین متعلق علم اجمالی من، مفهوم نجاست احد الانائین می باشد نه نجاست الفرد المردد یا مفهوم الفرد المردد. مفهوم احد الانائین ربطی به مفهوم فرد مردد ندارد.

اگر مراد شما از الفرد المردد «مصداق الفرد المردد» می باشد، خوب می دانید مفهوم فرد مردد فاقد مصداق است. در منطق دو دسته از مفاهیم داریم: مفاهیم با مصداق داریم و مفاهیم بدون مصداق داریم شریک الباری و اجتماع النقیضین و مثلث چهار ضلعی مفاهیمی می باشند که در خارج و در ذهن هیچگونه مصداقی ندارند. اگر در ذهن مصداقی در نظر گرفته شود این وهمی است و مراد ما مصداق در عالم حقیقت یا واقعیت می باشد.

یکی از مفاهیمی که اصلا مصداق ندارد مفهوم الفرد المردد می باشد. حقیقتا وجود ندارد بلکه عرفا وجود دارد یعنی عرف برای او حقیقتی در نظر می گیرد. چرا مصداق ندارد؟ وجدان ما می گوید که مصداق ندارد اما برهان هم دارد که محال است که مصداق داشته باشد. چرا محال است؟ اگر شما در تعریف فرد مردد دقت کنید عین مثلث چهار ضلعی است عین کوسه و ریش پهن می باشد. عنایت کنید به ماهیت متحد با وجود می گوید فرد الماهیت که این فرد فرقی با شخص دارد. هر ماهیتی که متحد با وجود می شود از حیث اینکه متحد با وجود است می گویند فرد و از حیث اینکه متحد با این وجود شد، می شود شخص لذا فرد و شخص مصداقا یکی می باشند و فرق آنها اعتباری و حیثی است.

وجود عین تعین و تشخص است تردد عین عدم التعین و عدم التشخص است. همینکه گفتید فرد مردد یعنی مشخص نا متشخص و معین نا متعین محال است که فرد باشد و مردد باشد.

فلاسفه وجود را به دو قسم تقسیم کرده اند: وجود ذهنی و وجود عینی در تعریف فلاسفه از فرد گفته شده است ماهیت متحد با وجود عینی. این را در فلسفه فرد می گویند. وجود عینی را در قبال وجود ذهنی گفته اند. چرا که اتحاد با وجود ذهنی، فرد ساز نمی باشد. چرا ما در تعریف فرد، قید عینی را انداختیم؟ چرا که ما منکر وجود ذهنی می باشیم لذا دائما وجود، وجود عینی است. لذا تعریف دقیق این است که بگوییم که «الماهیة المتحد بالوجود العینی».

وجود چه عینی یا ذهنی باشد عین تشخص و تعین می باشد. اگر مردد است یعنی ماهیت نا متعین و اگر فرد است یعنی ماهیتی که تشخص و تعین دارد. وجود عینی تفرد ساز است اما وجود ذهنی تفرد ساز نمی باشد در نزد فلاسفه اما تشخص ساز می باشد.

این اشکالی است که بر مرحوم آخوند گرفته اند.

جواب الاشکال: أن المتعلق مصداق الفرد المردد و المراد من المعلوم، المعلوم بالعرض و لتحقق العلم لا نحتاج الی وجوده.

ما این اشکال را بر ایشان وارد نمی دانیم. اولا مراد مرحوم آخوند از فرد مردد، مصداق است و ثانیا مراد ایشان از متعلق علم اجمالی، معلوم بالعرض می باشد نه معلوم بالذات.

البته کلام مرحوم آخوند ابهام دارد اما این را می توان از ایشان گفت و دفاع کرد.[1]

علم و قطع دائما به مفهوم تعلق می گیرد اما در ما نحن فیه از متعلق علم اجمالی دائما معلوم بالعرض مراد است. شما وقتی علم تفصیلی به نجاست دارید معلوم بالعرض

[1] البته در نظر مشهور هم اینطور بوده است که چیزی که در قطع لازم است وجود مقطوع بالذات است نه مقطوع بالعرض و ایشان از این نکته غفلت نداشته اند که اشکال عدم مصداقیت بر فرد مردد را کرده اند فقط اشکال اینها این بوده است که اینها نظر داشته اند به مقطوع بالذات نه مقطوع بالعرض در حالی که مقصود آخوند مقطوع بالعرض می باشد نه مقطوع بالذات.

شما نجاست این اناء است و در علم اجمالی که به نجاست یکی از این دو اناء علم دارید، متعلق بالعرض علم اجمالی شما، احد النجاستین می باشد. نگویید که این اشکال آنها وارد می باشد چرا که فرد مردد مصداق ندارد نه در عالم عین و نه در عالم ذهن. در معلوم بالعرض وجود حقیقی آن لازم نمی باشد معلوم بالذات وجودش لازم می باشد و اینها هم می گویند آنچه که لازم است وجود داشته باشد حقیقتا، معلوم بالذات است و این معلوم بالذات است که محال است که وجود نداشته باشد اما در معلوم بالعرض همینکه وجود وهمی داشته باشد کفایت می کند.

به عنوان مثال الان شما یقین دارید به عدالت زید. در افق ذهن این یقین متعلق دارد که همان معلوم بالذات باشد که مفهوم عدالت زید می باشد اما این معلوم بالعرض در خارج وجود ندارد چرا که فرضا زید افسق فساق روزگار است. مثل قائلین به شریک باری یا اجتماع نقیضین. شریک باری و اجتماع نقیضین محال است که وجود داشته باشد. واجب الوجود یک مصداق بیشتر نمی تواند داشته باشد. یعنی یقین بدون معلوم بالعرض که محال نمی باشد می شود که علم اجمالی داشته باشد و متعلق آن فرد مردد باشد و وجود هم نداشته باشد بلکه فقط وجود وهمی داشته باشد. نظیر این مثال یک زیدی است و یک عمروی و شما علم دارید که یکی از این دو انسان است. خوب معلوم بالعرض شما کدام است؟ معلوم بالعرض ندارید و مصداق خارجی هم ندارد یعنی علم است و معلوم بالعرض نمی باشد.[1]

یعنی ما هم می گوییم که فرد مردد مصداق ندارد و کلام مشهور را قبول داریم اما می گوییم که آنچه که در قطع و علم نیاز است که وجود داشته باشد معلوم بالذات است اما در معلوم بالعرض ما نیازی به وجودش نداریم اما در عین حال علم هم داریم. اینها می خواستند بگویند که علم اجمالی به فردد مردد نداریم ما می گوییم علم اجمالی به

[1] از آنجا که مفهوم مشیر است و دائما مفهوم برای اشاره است باید مشار الیهی باشد اما فرق نمی کند که این مشار الیه وهمی باشد یا حقیقی یا واقعی و یا اعتباری. در اینجا معلوم بالعرض از باب اشاره باید وجود داشته باشد اما از باب معلوم بودن بالعرض نه و چون در اشاره وجود وهمی کفایت می کند، در اینجا وجود وهمی دارد در عین حال وجود حقیقی ندارد. مفاهیمی که گفته شد مصداق ندارند مراد مصادیق حقیقی است اما مصادیق وهمی حتما دارند. لذا وقتی گفته می شود مفهومی مصداق ندارد مراد مصداق حقیقی است.

فرد مردد داریم در عین حال مصداق خارجی هم این علم اجمالی ندارد. یعنی متعلق علم اجمالی مصداق نجاسة احد الانائین است که معلوم بالعرض ما می باشد و این مصداق یک فرد مردد است که وجود خارجی ندارد و مشکلی هم ندارد.

دقت کنید این فرد مردد فی الواقع مردد است و با فرد متعین فی الواقع و مردد عندنا فرق می کند. فرد متعین فی الواقع و نامعین عندنا مثل اینکه می گوید: «رأیت رجلا صباح الیوم» که این رجل در نزد متکلم معین است و فی الواقع هم متعین است اما مخاطب این را نمی شناسد. اما در «اکرم رجلا» که انشاء صحیحی می باشد مصداق رجلا در خارج وجود ندارد. اگر بخواهیم در جمله خبریه مثال بزنیم مثل این مثال است: شخصی به کسی بگوید که یکی از پنج کیسه را به تو فروختم. این معامله در نزد همه علماء صحیح است خوب در اینجا خریدار مالک چی شد؟ مالک فرد مردد شد. این فرد مردد واقعیت ندارد اما در نزد عرف واقعیت دارد.

خوب به این بیان مفصل مشخص شد که این اشکالی که مشهور گرفته اند وارد نمی باشد اما در عین حال کلام آخوند و نظریه ایشان هم تمام نمی باشد که در تحقیق مسئله گفته خواهد شد.

[1] النظریه الثانیة: و هی أن المتعلق هو الجامع بالبرهان لأن الفروض فیه اربعة و ثلاثتها محال فالباقی الجامع.

نظریه دوم نظریه مشهور علماء است این نظریه مشهورترین نظریه است که مرحوم نائینی و اصفهانی و خوئی و صدر تابع این نظریه می باشند.

اینها گفته اند که متعلق علم اجمالی دائما مفهوم و عنوان جامع است بخلاف علم تفصیلی که در علم تفصیلی متعلق دائما مفهوم و عنوان فرد است. در علم تفصیلی من علم دارم به «نجاست هذا» که «هذا» فرد است و تارة علم اجمالی داریم به «نجاست احدهما» که «احدهما» جامع بین این دو می باشد.

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۱/۱۷.

این نظریه در مسلک ایشان که منجزیت علم اجمالی باشد، خیلی تأثیر داشته است.

مرحوم اصفهانی این که متعلق علم اجمالی جامع است را مبرهن کرده است و دیگران هم این برهان را رد نکرده اند و پذیرفته اند.

ایشان می فرمایند که این متعلق از چهار صورت خارج نمی باشد:

این علم اجمالی یا متعلق ندارد یا دارد اگر دارد یا فرد است یا جامع اگر فرد است این فرد یا معین است یا مردد. لذا صور شد چهارتا و شق پنجمی ندارد:

- علم اجمالی متعلق ندارد.
- علم اجمال تعلق گرفته است به فرد معین.

علم اجمالی تعلق گرفته است به فرد مردد.

علم اجمالی تعلق گرفته است به جامع.

و شق پنجمی نمی توان تصور کرد. سه شق اول قطعا باطل است لذا شق چهارم که جامع باشد متعین می باشد.

اما اینکه متعلق نداشته باشد، این خلف فرض است چرا که فرض کردیم علم است و علم فرضا ذات اضافه است و بدون متعلق موجود نمی شود.

فرد معین نمی باشد چرا که فرض کردیم که این علم اجمالی است نه علم تفصیلی. علم تفصیلی است که متعلق آن فرد معین است.

فرد مردد نمی باشد چرا که مفروق عنه است که فرد مردد مصداق ندارد لذا می ماند جامع.

نتیجه این می شود که متعلق علم اجمالی دائما جامع[1] است.

این یک برهان قویی است که ایشان اقامه کرده است و قائلین به این نظریه این برهان را پذیرفتند و اصلا اشکالی نکرده اند.

---

[1] اینها متعلق را معلوم بالذات گرفته اند لذا در معلوم بالذات، فرد می شود یک مصداق و جامع می شود بیش از یک مصداق.

مناقشة:

این را دقت کنید این برهان ایشان نادرست است. اگر از ما سوال کنند ما فرد مردد را اختیار می کنیم. این فرد مردد باید توضیح داده شود تا روشن شود که متعلق هیچ کدام یک از آنها به غیر از فرد مردد نمی باشد.

این را دقت کنید مفهوم در منطق یا کلی است یا جزئی. گفته شده است مفهوم از این دو صورت خارج نمی باشد. مفهوم یعنی صورت عقلی شیئ در ذهن. یک اختلاف شده است که حقیقت اختلاف بین مفهوم کلی[1] و جزئی چه می باشد؟ ما می دانیم که این مفهوم کلی است یا جزئی است اما این اختلاف بین اینها چه می باشد به یک مناسبتی خواهیم گفت. مفهوم کلی مثل مفهوم «الانسان» و «الشجر» و مفهوم «واجب الوجود»[2] و مفهوم جزئی مثل مفهوم «زید» و مفهوم «هذا الرجل» و «هذا الکتاب». تا اینجا در منطق آمده است.

اما یک تقسیم دیگر در مفهوم جزئی داریم که در منطق به آن اشاره نشده است و خیلی هم مهم می باشد. مفهوم جزئی تارة مصداقش برای ما معلوم است و تارة مصداقش برای ما نا معلوم است مثل مفهوم زید که جزئی است این مفهوم جزئی تارة مصداقش برای ما معلوم است و می دانم فلانی مصداق زید است و تارة مصداق آن نامعلوم است یعنی من می دانم که اسم شخصی زید است و یک مصداق بیشتر هم ندارد اما آن مصداق را من نمی شناسم. اما این مفهوم نامعلوم جزئی است و کلی نمی باشد یعنی عدم شناخت مفهوم کلی نمی سازد.

مثل اینکه انسانی را از دور می بینم و به او اشاره کرده، می گویم «ذلک الرجل» اما در عین حال نمی دانم کیست. این مفهوم «ذلک الرجل» کلی است یا جزئی؟ جزئی. همه

---

[1] اگر مفهومی مصداق نداشته باشد آن مفهوم دائما کلی است.

[2] در منطق سوال شده است که این واجب الوجود که مفهوم کلی است، چطور یک مصداق بیشتر ندارد و اصلا محال است که بیش از یک مصداق داشته باشد لذا بحث درگرفته است که فارق بین مفهوم کلی و جزئی چه می باشد که ما نظری داریم که کسی نگفته است و لعل درست باشد که به مناسبت شاید گفته خواهد شد.

قبول دارند که «ذاک الرجل» یک مفهوم جزئی است. در عین حال مصداق این مفهوم جزئی را نمی شناسم.

این خیلی مهم است که مفاهیم جزئی دو قسم است که بعضی ها مصداقشان مشخص است و بعضی که مصداقش معلوم نمی باشد. لذا دقت کنید عدم شناخت من مفهوم را کلی نمی کند.

حالا که مقدمه روشن شد برگردیم به برهان گفته شده.

دائما متعلق علم یک مفهوم است آن مفهوم جزئی است یا کلی؟ آن جزئی است که جزئی یعنی فرد که این فرد دو قسم است یا مصداق آن را می دانم یا مصداق آن را نمی دانم. در علم تفصیلی متعلق مفهوم جزئی است که مصداق آن برای من روشن و معلوم است و در علم اجمالی متداول[1] متعلق مفهوم جزئی است که مصداق آن برای من روشن و معلوم نمی باشد. می دانم که احد الانائین نجس است که این اناء جزئی است اما برای من معلوم نمی باشد در حالیکه جامع یک مفهوم کلی است. یعنی این که متعلق فرد باشد این فرد متعین و غیر مردد دو حالت دارد که یکبار این فرد برای من معلوم است و تارة برای من غیر معلوم است. ولی اینها می گفته اند که فرد غیر مردد فقط متعین معلوم می باشد.

این فرد و مفهوم جزئی غیر معلوم که ما می گوییم با فرد مردد فرق می کند چرا که مصداق احد الانائین، آن اناء نجس فی الواقع می باشد اما اگر احد الانائین فرد مردد باشد هیچ کدام از نجسها و انائها مصداق آن نمی باشند.

لذا نظریه دوم هم درست نمی باشد و نه تنها درست نمی باشد بلکه در تحقیق مسئله خواهیم گفت که اضعف نظرات است.

[1] یک علم اجمالی غیر متداول داریم که در آنجا مفهوم کلی است که خواهیم گفت.

النظرية الثالثة نظرية المرحوم الآغا ضياء: أن متعلقه، متعلق العلم التفصيلى أى الفرد و الواقع و الاختلاف فى نفس العلم بأن للعلم الاجمالى خفاء بخلاف العلم التفصيلى الواضح.

ایشان گفته اند که متعلق علم اجمالی فرد و واقع است یعنی عین علم تفصیلی می باشد. منتها فرق بین علم اجمالی و تفصیلی این است که علم اجمالی شفاف نمی باشد و کدر[1] می باشد اما علم تفصیلی شفاف می باشد. مثال زده است به شیشه کدر که پشت آن مردی ایستاده است. شما تشخیص می دهید که کسی پشت شیشه است اما نمی دانید کیست بخلاف شیشه شفاف که می دانید که این شخص کیست اما در عین حال فرد پشت شیشه در هر دو حالت یکی است و مثلا زید است. اما یکبار زید را مبهم می بینید و یکبار شفاف می بینید. علم اجمالی به وزان شیشه کدر است و علم تفصیلی به وزان شیشه شفاف می باشد. با علم تفصیلی وقتی نگاه می کنید تشخیص می دهید اناء نجس را و در علم اجمالی شما اناء نجس را می دانید اما تشخیص نمی دهید این اناء نجس، اناء یمین است یا یسار. به عنوان مثال واضحتر این که دو شیشه و دو نفر را داریم که یکی از پشت شیشه شفاف نگاه می کند و دیگری از پشت شیشه کدر نگاه می کند و هر دو به یک نفر نگاه می کنند پس هر دو به یک نفر نگاه می کنند اما در عین حال یکی مرئی را می شناسد و دیگری نمی شناسد.

ایشان قائل هستند متعلق هر دو علم، واقع است اما در علم اجمالی این واقع را تیره می بینیم و در علم تفصیلی این واقع را شفاف می بینیم. اما اگر بخواهد جامع متعلق علم اجمالی باشد از آنجائیکه جامع نمی تواند حاکی از افراد باشد معنایش این است که جامع حیثیت مشترکه است و حیثیة مشترکه نجس است در حالیکه معنا ندارد که حیثیت مشترکه نجس باشد کما اینکه معنا ندارد طاهر باشد شما علم دارید به نجاست یکی از انائها و نجاست فرد. این فرمایش آغا ضیاء می باشد.

[1] این به معنای این نمی باشد که ایشان علم اجمالی را تصدیق جزمی و صد در صد نمی داند خیر در عین حالی که تصدیق صد در صد می باشد، باز کدر است یعنی تصدیق جزمی داریم که یکی از این دو اناء نجس است اما در عین حال این علم شفاف نمی باشد و کدر است. (ت ق ک اص اس مد ۰۳ـ۰۰۲ـ۱۷۰۲۰۸)

این راخواهیم گفت که مرحوم آغا ضیاء درست فهمیده بود اما فکر می کرد که اختلاف در علم است در حالیکه اختلاف در معلوم است.

اشکالان:

بر این نظریه دو اشکال شده است:

میرزا اشکال نقضی و مرحوم صدر اشکال حلی بر ایشان کرده اند.

الإشکال النقضی للمرحوم المیرزا: إذا کان فی الخارج کلا الإنائین نجسا فبِمَ یتعلق العلم الإجمالی؟ بالواقع؟!!

ایشان گفته است که شما که می گویید متعلق فرد است ما که علم اجمالی داریم به نجاست یکی از دو لباس به بول و فی علم الله هر دو نجس است[1]. خوب در اینجا شما به نجاست کدام عالم می باشید؟ خوب اگر علم شما در هر دو علم تفصیلی و علم اجمالی به واقع تعلق گرفته است، خوب در اینجا قطعا علم شما به واقع تعلق نگرفته است. علم به هیچ کدام تعلق نگرفته است چرا که ترجیح بلا مرجح است. ایشان می فرمودند که دائما در علم اجمالی فرد معلوم من است ولی من نمی شناسم. خوب این فرد کدام است؟ هیچ کدام نمی تواند باشد.

نقد کلام میرزا وارد نمی باشد چرا که اولا مثال ایشان دقیق نمی باشد و ثانیا اینکه این دلیل نقض نمی باشد انشاء الله این را در تحقیق مسئله واردش می شوم لذا فقط می ماند اشکال مرحوم صدر.

[2]الإشکال الحلی للمرحوم الصدر: أن الجامع المتعلق له، الجامع الإنتزاعی القابل للحکایة عن الافراد لا الذاتی.

اشکال حلی آقای صدر این است که مرحوم آغا ضیاء فرموده بود که اگر متعلق علم اجمالی جامع باشد معنایش این است که این حیثیت مشترک باید نجس باشد در حالیکه این فرد است که نجس است نه حیثیت مشترکه بین افراد چرا که جامع نمی تواند حاکی

---

[1] البته این مثال نقضی طبق نظر میرزا در جایی که من علم اجمالی دارم به نجاست احدهما، و فی علم الله هیچ کدام نجس نمی باشد، هم می آید. چون فعلا بحث از تنجز نمی باشد و فقط در مورد متعلق علم اجمالی بحث می کنیم خوب در اینجا علم اجمالی است و متعلقش هم هیچ کدام نمی باشد اگر چه در واقع ما تکلیفی نداریم و برفرض منجزیت این علم اجمالی، این علم اجمالی منجز نمی باشد. این عدم تنجز الان در اینجا مشکلی ایجاد نمی کند.

[2] دوشنبه ۹۵/۱۱/۱۸.

از افراد باشد اکرم انسانا معنایش اکرم زیدا و عمروا و ... نمی باشد. مرحوم آقای صدر می فرمایند که ما دو جامع داریم: یک جامع ذاتی مثل انسان و شجر و حیوان و فرس و یک جامع عرضی داریم مثل عالم، ابیض و ... و یک جامع انتزاعی مثل احدهما.[۱]

جامع ذاتی هیچ زمانی نمی تواند حاکی از خصوصیت فرد باشد بلکه از آن حیثیت مشترک که ذات است حکایت می کند مثلا ذات زید و بکر و عمرو یکی است ذات هر کدام عین ذات دیگری است و مفهوم الانسان ناظر است به آن ذات مشترک دیگر از عمرو و زید و بکر و خالد و ... حکایت نمی کند اما در جامع انتزاعی ما می توانیم جامعی درست کنیم که درعین حالی که جامع است از خصوصویات فردیه حکایت کند مثلا مفهوم «فرد الانسان» که جامع است. چطور؟ زید مصداقش است عمرو و بکر و همه افراد انسان مصداق این «فرد الانسان» می باشند. این فرد الانسان فقط حکایت از ذات می کند یا حکایت از خصوصیات هم دارد؟ حکایت ازخصوصیات هم دارد یعنی از فردیت حکایت می کند و حکایت از فردیت یعنی حکایت از خصوصیات چرا که تفرد عین تعین و تشخص است. یعنی از زید و عمرو و بکر و تمام افراد انسان به خصوصیته حکایت می کند. ذهن ما این قدرت را دارد که از آن خصوصیات افراد مختلف یک جامعی را انتزاع کند.[۲]

خوب در ما نحن فیه و در علم اجمالی دائما این جامع، جامع انتزاعی می باشد که عبارت باشد از «احدهما». لذا از خصوصیات هم حکایت می کند.[۳]

---

[۱] جامع انتزاعی، دائما جامع عرضی است. (ت ق ک اص اس مد ۰۰۱_۱۷۰۲۰۷)

[۲] اشکال نشود که خصوصیت از ناحیه اتحاد ماهیت با وجود خاص است و فرد حکایت می کند از اتحاد ماهیت با وجود عام بخاطر اینکه اولا می توان به جای «فرد الانسان»، «شخص الانسان» گفت و ضمن اینکه گفتیم که فرق «فرد» با «شخص» اعتباری است یعنی نمی شود که وجودی باشد و این وجود یا آن وجود نباشد دائما وجود مساوق با این و آن است یعنی وجود عام دائما مساوق با وجود خاص می باشد. لذا اگر وجود عام باشد، وجود خاص هم است و وجود خاص هم وجود خصوصیات است پس وجود عام مساوق با خصوصیات است.

[۳] بحوث ج ۴ ص ۱۵۸.

مناقشة: أن مفهوم «فرد الانسان» ليس مثل مفهوم «احدهما» الجامع لأنه مفهوم كلی و هذا مفهوم جزئی لأن المراد من الوجود الذی اشرب فی «فرد الانسان» الوجود العام الذی ليس له قابلية الحكاية عن الخصوصيات التی متقومة بالوجود الخاص الحقيقی.

با این فرمایش موافق نمی باشم. چرا؟ اینکه ایشان می فرمایند که احدهما مثل فرد الانسان می باشد این را قبول نمی کنیم. «فرد الانسان» مفهومی کلی است در حالیکه «احدهما» مفهومی است جزئی که در تحقیق مسئله گفته خواهد شد.

اما اینکه ما جوامع و مفاهیم انتزاعی داریم که ناظر به افراد باشد و حکایت از آن افراد به خصوصیته کند این اصلا قابل تعلق نمی باشد. اگر همه این افراد، مصداق این مفهوم می باشند پس این جامع باید ناظر به حیثیت مشترکه ای باشد و معنا ندارد که از خصوصیت افراد حاکی باشد.

این یک جواب ساده اما اگر بخواهیم یک جواب فنی بدهیم این جواب بدین شکل است:

اشکال مرحوم صدر کجا بوده است در این مثالی که فکر کرده است؟

در منطق هر مفهومی[1] نسبت به مصداقش یا ذاتی است یا عرضی است[2]. مثلا مفهوم «انسان» نسبت به مصداقش که زید است ذاتی است. اما مفهوم «عالم» یک مفهوم است که نسبت به مصداقش که زید باشد، مفهومی است عرضی. دائما این طور است و از این دو حال خارج نمی باشد البته بعضی مثالهایی دارد که خیلی پیچیده است.

---

[1] حتی مفاهیم جزئی. مفاهیم جزئی می توانند نسبت به مصادیقشان یا ذاتی و یا عرضی باشند فقط بسته به این دارد که دقیقا مصداق مفهوم جزئی را چه بگیریم اگر وجود را در مصداقیت اخذ کنیم یعنی مصداق عبارت باشد از ماهیت به اضافه وجود این مفاهیم دائما عرضی است اما اگر تقید به وجود را در مصداقیت اخذ کنیم ـ نه خود قید که وجود باشد ـ این مفاهیم دائما ذاتی است. (ت ق ک اص اس مد ۰۳ـ۰۰۲ـ۱۷۰۲۰۸) البته این در معانیی است که اسامی آنها دستوری نمی باشد اما در جایی که اسامی دستوری باشند دائما این مفهوم نسبت به مصداقش عرضی است مثل مفهوم «هذا المؤلف» در زمانیکه اشاره به مؤلف خاصی دارید در مورد صاحب جواهر که علم شده است و جزئی است این هم بعد از اینکه اسمش دستوری بوده است علم شده است. اما اگر این اسم ما اسم لغوی باشد، مفاهیم جزئی یا همگی ـ با توجه به تعریفی که از مصداق داریم — ذاتیند یا عرضی نمی شود بعضی از مفاهیم جزئی نسبت به مصادیقشان ذاتی و بعضی از مفاهیم جزئی دیگر نسبت به مصادیقش عرضی باشند. در مورد صاحب جواهر که علم شده است و جزئی است این هم بعد از اینکه اسمش دستوری بوده است علم شده است. (ت ق ک اشا اس مد ۹۵/۱۱/۲۱)

[2] مراد از نسبت مفهوم به مصداق این استکه این مفهوم، صورت معنایی است که این معنا نسبت به فردش یا ذاتی است یا عرضی. مثلا حیوان ناطق که معنای مفهوم انسان می باشد، نسبت به زید و بکر و .. ذاتی است و معنای لفظ «عالم» نسبت به زید و بکر و ... عرضی است. (ت ق ک اص اس مد۰۰۱ـ۱۷۰۲۰۷)

یکی از امثله ما مفهوم «وجود» است که مصادیق کثیره ای دارد «وجود زید» و «وجود عمرو» و «وجود حق تعالی» و «وجود این سفیدی» و «وجود این درخت» و ... مصداق این مفهوم «وجود» می باشند.

سوال این است که این مفهوم نسبت به مصادیقش ذاتی است یا عرضی؟ در فلسفه مشاء متوجه شده اند که این مفهوم عرضی است نه ذاتی. این نسبت به مفهوم وجود.

بریم سراغ «فرد» معنا و مصداق مفهوم. گفتیم که ماهیت متحد با وجود می شود فرد الماهیت. وجودی که اگر ماهیت با آن متحد شود می شود فرد، کدام وجود است؟ وجودِ مفهومی است که عرض است یا وجودِ مصداقی[1] که حقیقت است؟ یعنی آنکه مراد اینهاست حقیقت الوجود است یا خیر مصداق الوجود یعنی آن وجودی که نسبت به مصادیقش عرض است؟ آنکه مراد اینها است حقیقت وجود است نه مصداق وجود نه بما هو مصداق الوجود مفهوم وجود نسبت به مصادیق ذاتی نمی باشد عرضی است.

بیان آقای صدر نشان می دهد که مفهوم الوجود[2] نسبت به مصادیقش ذاتی است[3]. در ذهن آقای صدر کأن این بوده است که در «فرد الانسان» حملش بر مصادیقش ذاتی است خیر وجود عرضی است لذا وقتی می گوییم فرد الانسان و مرادمان افراد فی الخارج انسان می باشد، تفرد از ناحیه حقیقیت وجود می آید اما وقتی مفهوم «فرد الانسان» را در نظر می گیریم از حقیقت وجود می رویم سراغ مفهوم الوجود که این مفهوم الوجود که در «فرد الانسان» اشراب شده، یک مفهوم عرضی است، یک حیثیت خارج از ذات و مشترک بین تمام افراد می باشد. پس تفرد از ناحیه حقیقت وجود است اما وقتی می گوییم: «فرد الانسان» که یک مفهوم جامع بین افراد انسان است، در این تفرد دیگر ناظر

---

[1] یعنی وجودی که با مصداق متحد شده است و فرد را ساخته است.

[2] مراد از وجودی که در مفهوم وجود است و نسبت به مصادیق امری است عرضی، وجودی عام و امری عرضی و خارج از ذاتِ وجود است، که مفهوم وجود نشان دهنده آن است که این امر عرضی چیزی نمی باشد الا تقابل با عدم همه موجودات که از این خصوصیت ما مفهوم وجود عام را انتزاع کردیم و این تقابل با عدم در مورد همه مصادیق وجود است حتی در مورد وجود حق تعالی که این وجود عام نسبت به همه این مصادیق امری عرضی است اما عرض لازم غیر مفارق. (تر ق ک اص اس مد ۰۳ـ۰۰۲ـ۱۷۰۲۰۸)

[3] چرا که ایشان گفته اند که فرد الانسان حاکی از خصوصیات افرادش می باشد و خصوصیات هم مال وجود حقیقی است که امر ذاتی برای موجودات می باشد.

به حقیقت وجود نمی باشیم بلکه ناظر به مفهوم وجود می باشیم که در تمام حقائق وجود امر عرضی است. و به این اعتبار است که ما این مفهوم کلی «فرد الانسان» را درست می کنیم.

دقت کنید که حقیقت هر شیئی با مفهوم آن فرق می کند حقیقت انسان با مفهوم انسان فرق می کند حقیقت زید با مفهوم زید فرق می کند اما بحث این است که این مفهوم ذاتی است یا عرضی است؟ مثلا مفهوم الانسان نسبت به مصداقش ذاتی است مفهوم الوجود نسبت به زید مفهومی است عرضی. یک از مصادیق مفهوم الوجود وجود زید است نسبت مفهوم الوجود به مصداقش که وجود زید باشد در فلسفه گفته شده است که عرضی است. این خیلی مهم بوده است در فلسفه تفرد هر فرد به حقیقت وجود است نه به آن امر عرضی که مفهوم از آن داریم. وقتی مفهوم فرد الانسان را درست می کنیم از آن حقیقت دیگر رفع ید می کنیم نظر می کنیم به آن مفهوم عاممون به آن عرضی عام که مفهوم وجود است. فرد با حقیقت وجود ساخته می شود و فرد الانسان که می گوییم نگاه به حقیقت نمی کنیم و با آن وجود عام این فرد الانسان را درست می کنیم. ما یک وجود بیشتر نداریم اما آن مصداق خارجی، مصداق مفهوم الوجود است و آن وجودی که مفهوم از آن گرفته شده است، آن وجود عام است یعنی این مفهوم نسبت به مصادیق امری است عرضی.

کلا هر مفهوم عامی نسبت به مصداقش باید از یک خصوصیتی حکایت کند، که این خصوصیت در همه مشترک می باشد لکن آن خصوصیت می تواند ذاتی باشد یا خارج از ذات باشد. وقتی می گوییم فرد الانسان تفرد در اینجا را با توجه به مفهوم الوجود که مفهومی عامی است و نسبت به مصادیقش عرضی است درست کردیم.

بنا بر این فرمایش مرحوم صدر که فرد الانسان حاکی از خصوصیت است امکان ندارد چرا که خصوصیت از حقیقت الوجود می آید نه از مفهوم الوجود و آن وجودِ عرضی که مفهوم فرد الانسان از او گرفته شده است. و از حقیقت الوجود هم مفهوم

فرد الانسان را نمی توانیم درست کنیم. همیشه از آن امر عرضی می توانیم درست کنیم.[۱] شما از زید بما هو زید یعنی با تمام اجزاء و تشخصاتش بخواهید یک مفهوم جامع درست کنید هیچ زمان مفهوم کلی بدست نمی آید.

مناقشة فی کلام المرحوم الآغا ضیاء بإشکالین:

برویم سراغ کلام آغا ضیاء که دو اشکال دارد:

الإشکال الأول: هذا البیان لیس جامعا لجمیع افراد العلم الإجمالی.

این کلام ایشان جامع نمی باشد و تمام افراد علم اجمالی را پوشش نمی دهد چرا که علم اجمالی دو حصه دارد و یک حصه اکثر افراد علم اجمالی را در خود جای داده است که در این حصه، کلام مرحوم آغا ضیاء درست است و متعلق واقع است اما در حصه دیگر، دیگر متعلق واقع نمی باشد. لذا بهترین نظریه، نظریه آغا ضیاء است چرا که حصه ی اکثری را در خود جای داده است اما تمام نمی باشد چون آن حصه اقلّی را شامل نمی شود.

الإشکال الثانی: أن الفرق بین العلم الإجمالی و التفصیلی لیس من ناحیة العلم بل من ناحیة المتعلق.

اشکال دوم که مشکل از ناحیه علم نمی باشد و علم تفصیلی و علم اجمالی سر سوزنی با هم فرق ندارند[۲] و اشکال در مقطوع و متعلق است.

التحقیق فی المسئله:

حقیقت علم اجمالی چه می باشد؟

برای ورود نیاز به مقدمه ای داریم. تقریبا نصف این مطالب در مقدمه را قبلا گفتم اما یکجا یکبار دیگر می گویم که در این مقدمه می خواهیم سه عنوان را توضیح دهم: مفهوم، محکی و مقطوع.

---

[۱] دقت کنید در حکمت متعالیه این رابطه بین مفهوم وجود و مصادیق ذاتی است اما مرحوم آقای صدر ناظر به نظر حکمت متعالیه نبوده است چرا که این بیان حکمت متعالیه اصلا در مفهوم سازی بدرد ما نمی خورد.

[۲] حتی در نظر مرحوم آغا ضیاء این علم تفصیلی و اجمالی در این تصدیق جزمی می باشند فرقی ندارند چرا که درعلم اجمالی هم تصدیق جزمی دارم به نجاست احدهما. (ت ق ک اص اس مد ۰۳_۰۰۲_۱۷۰۲۰۸)

مقدمة:

مراد از مفهوم:

ما گفتیم که پاره ای از الفاظ اسم می باشند یعنی نام برای شیئی می باشد که به آن شیئ که اسم بر او نهاده شده است معنا گفته می شود. این معنا یا عام است مثل معنای انسان و شجر و یا این معنا خاص است مثل معنای لفظ زید. صورت این معانی در ذهن را مفهوم می گوییم. مثلا انسان وضع شده است برای ماهیتی که خصوصیت نطق دارد.[۱]

معنا یا عام است یا خاص است اگر صورت معنای خاص به ذهن آمد به آن «مفهوم جزئی» می گویند و صورت معنای عام، «مفهوم کلی» است. مفهوم جزئی دائما مصداق دارد[۲] و آن مصداق هم دائما یکی است. اما مفهوم کلی می تواند مصداق داشته باشد و می تواند مصداق نداشته باشد و اگر مصداق داشته باشد می تواند یک مصداق داشته باشد یا اینکه چند مصداق داشته باشد.

[۳]در ادامه دو نکته در مورد مفهوم ذکر می شود:

- **نکته اول:** ما گفتیم مفهوم تارة کلی است تارة جزئی است. ما یک سنخ الفاظی داریم که با توجه به موقعیتش در جمله امرش دائر مدار بین مفهوم کلی و جزئی است یعنی اگر در یک جمله قرار گیرد، مفهومش کلی است و و اگر در یک جمله دیگر قرار گیرد، مفهومش جزئی است. مثلا «هذا الانسان». در یک جمله مثلا اشاره می کنید به «زید» و می گویید: «هذا الانسان رجل مومن» مفهومش جزئی است. اما همین «هذا الانسان» در این

---

[۱] مراد ما از ماهیت به معنای ماهیت اصولی که اعم از ماهیت فلسفی می باشد. که معانی عام باشد و معانی عام دائما وهمی می باشند و لا یمکن ان یوجد و انسانیت در ضمن زید که متحد با وجود است، معنای انسان نمی باشد.

[۲] گفته نشود که این بیان با مفهوم «این سیمرغ» نقض می شود به این بیان که «این سیمرغ» مفهوم جزئی است و مصداقی هم ندارد این بیان درست نمی باشد چرا که «این سیمرغ» مثل «ذلک الرجل» که به آن اشاره می کنیم نمی باشد. «ذلک الرجل» جزئی است چون وجود دارد بخلاف «این سیمرغ» چون وجود ندارد قابل صدق بر کثیرین است و یک مفهوم کلی است نه جزئی. حتی اگر در داستانی این سیمرغ را نقشی دهند باز قابل صدق بر کثیرین است لذا باز مفهوم کلی است کلا اشیائی که وجودشان وهمی است مفاهیم کلی می باشند چرا که چون وجود ندارند قابل صدق بر کثیرین می باشند. (ت ق ک اص اس مد ۰۳_۰۰۲_۱۷۰۲۰۸)

[۳] سه شنبه ۹۵/۱۱/۱۹.

جمله: «الانسان اشرف المخلوقات و هذا الانسان قد یکون اضل من الانعام» مفهومش کلی است. این «هذا الانسان» در این جمله زید و بکر و عمرو مصداق آن است و فرض کردیم که اینها اضل من الانعام می باشند.

خصوصیتی در اسماء اشاره و موصولات و ضمائر است که جزئیت و کلیت و عمومیت و خصوصیت مفهوم و معنا تابع مشار الیه اینها است.اگر به معنای عام اشاره کردیم مفهوم اینها کلی است و اگر به معنای خاص اشاره کنید مفهوم اینها می شود جزئی.

این نکته اول در باب مفاهیم.

- **نکته دوم:** این نکته قبلا گفته شده است که مفهوم جزئی دائما یک مصداق دارد و حتما باید این مصداق موجود باشد نه در زمان حاضر و زمان تکلم بلکه در یک زمانی از ازمنه باید موجود باشد ولو در زمان گذشته. تارة مصداق جزئی برای ما معین است و تارة نا معین است مثلا اگر ما شنیدیم که متکلم گفت: «رأیت زیدا» و من زید را نمی شناسم این زید در عین حالی که مفهومی است جزئی اما برای من نامعلوم است. هزاران هزار انسان است که احتمال می دهم که مصداق مفهوم زید باشد یعنی مجهول بودن و معلوم نبودن، مفهوم را کلی نمی کند.

این تمام الکلام در مورد مفهوم.

المراد من المحکی:

این را دقت کنید این محکی اصطلاحی بود که ما اضافه کردیم و قبلا چند بار توضیح دادیم در قبال مفهوم، مصداق و معنا امر دیگری به نام «محکی» است که نقش آن به مراتب مهمتر از مفهوم و معنا می باشد.

ما ها از کسانی می باشیم که معتقدیم که هر لفظی از این سه قسم نمی تواند خارج شود: یا اسم است یا علامت است و یا مرکب. اسم یعنی لفظی که نام شیئی است مثل اسم انسان و زید عمرو و رجل و شجر و بکر.

این الفاظ اسم می باشند.

یک الفاظی داریم که نام شیئی نمی باشند و علامت می باشند مثل تمامی حروف مثل من و الی و فی. اسم شیئی «مِن» یا «الی» یا «فی» نمی باشد.

یک الفاظی داریم که اینها مرکب از یک اسم و علامت می باشند مثل افعال مثل «ذهب» که مرکب از اسم و علامت است. مرادم ذهبت نمی باشد که خود لفظ مرکب است بلکه از مرادم لفظی استکه خود لفظ مرکب نمی باشد. این فعل «ذهب» ماده ای دارد که اسم است و صورتی دارد که علامت است. این اسم و علامت باید در هر زبانی باشد اما مرکب می تواند در زبانی نباشد در زمان فارسی «است» علامت است اما در عربی این «است» روی هیئتی رفته است مثلا در فارسی می گوییم: «زید عالم است» و در عربی می گوییم «زید عالم» که است لفظی برای آن وضع نشده است و این «است» روی هیئت رفته است.

مراد ما از مرکب الفاظ و مفردات مرکب است لذا جمله ناقصه و تامه در اینجا نمی آید و مراد ما از مرکب نمی باشد.

مراد ما علامت مفردی است بعضی مثل تنوین علامت است اما دائما در جمله علامت است و کلمه ای به تنهایی و در خارج جمله تنوین ندارد.

گفتیم هر جمله ای که در آن اسم بکار برده شود حتما در آن اسم ما مشار الیهی ذهنی داریم نمی شود اسمی در درون یک کلام بکار ببرید و مشار الیهی نداشته باشد. این «مشار الیه اسم» در کلام را «محکی» می گویند که به مراتب مهم تر است از معنا و مفهوم و مصداق.

شما این سه قضیه را در نظر بگیرید: «الانسان نوع من الحیوان»، «الانسان کلی» و «الانسان یموت». موضوع در هر سه قضیه «الانسان» است. در این سه جمله مفهوم الانسان یکی است. در این سه قضیه ذهن شما با انسان به چه اشاره دارد؟ در قضیه اول انسان اشاره به طبیعت و معنای انسان دارد و معنا و طبیعت انسان است که نوع از حیوان می باشد و الا مفهوم انسان که اصلا جسم و جوهر و حیوان نمی باشد اما در مثال دوم که می گوییم: «الانسان کلی» محکی انسان مفهوم الانسان است این مفهوم است که کلی است و جزئی نمی باشد و در قضیه سوم که می گویید: «الانسان یموت» محکی افراد الانسان است نه طبیعت و معنا و مفهوم انسان، مفهوم و معنای انسان که لایموت بلکه افراد انسان است که یموت. در این سه مثال موضوع و مفهوم یکی بود اما مشار الیه ها فرق می کرد. این تفاوت در ناحیه محکی است.

این محکی در ابحاث مطلق و مقید و عام و خاص و علم اجمالی خیلی بدرد می خورد.

تا اینجا سه مثال گفته شد که محکی ها فرق می کرد. خوب دو مثال دیگر بزنیم که به درد مسائل ما می خورد.

تارة محکی «فرد متعین» است مثل: «رأیت انسانا» که محکی این «انساناً» نه معناست و نه مفهوم و نه افراد بلکه یک فرد متعین است مثلا زید است. و تارة یک «فرد مردد» است مثل «اکرم انسانا» محکی «انساناً» در این جمله دقیقا چه می باشد؟ نه مفهوم است نه معنا است و نه فرد و نه طبیعت است بلکه «فرد مردد» است.[1] اینها عمده محکی هاست و غیر اینها هم محکی داریم. از این مثالها مشخص شد که کثیرما محکی یک مفهوم، مصداق نمی باشد.

[1] گفته نشود که در «اکرم انسانا» که طلب به آن تعلق گرفته است، فرد مردد مشار الیه نمی باشد چرا که فرد مردد قابل امتثال نمی باشد. چرا که در مقام جواب گفته خواهد شد، این فرد مردد قابلیت انطباق بر هر فرد معین را دارد. یکی مرحله طلب می باشد و یکی مرحله امتثال در مرحله طلب مطلوب فرد مردد است و در مقام امتثال دائما فرد متعین امتثال می شود که فرد مردد هم قابلیت انطباق بر آن را داشته است.

مثلا در مثال «رأیت انسانا» تارة راست می گوید و صبح زید را دیده است اینجا محکی فرد متعین است و تارة دروغ می گوید اینجا محکی فرد مردد می باشد یعنی زمانی که متکلم کاذب این انسان را در کلام می گوید در ذهن خودش اشاره به فرد مردد دارد. لذا محکی خیلی مهمتر از معنا و مصداق و مفهوم می باشد.

تا اینجا با محکی آشنا شدیم.

المراد من المقطوع:

قطع گفتیم یک صفتی است از صفات نفسانی که عبارت است از تصدیق و اذعان جزمی. تصدیق صد در صدی. و مراد ما از «مقطوع» متعلق این قطع است و این تصدیق جزمی و قطع در افق نفس عارض بر نفس است و مقطوع هم متعلق قطعِ در نفس است.

قطع از صفاتی است که بدون مقطوع نمی شود. نمی شود که ما تصدیق داشته باشیم و این قطع ما متعلق نداشته باشد چرا که قطع یک امر ذات اضافه است. مراد ما مقطوع بالذات است.

سوال این استکه که دقیقا متعلق یک قطع و تصدیق جزمی چه می باشد؟ دو نظر داریم نظریه اصولی ها و نظریه منطقی ها.

- **نظریه منطقی ها:**

«منطقی» ها قائل بودند که «متعلق قطع» دائما یک «نسبت» است این نسبت متعلق قطع ماست. نسبت یعنی چه؟ دقت کنید فلاسفه معتقد بودن که ماسه قضیه طولیه داریم: «قضیه محسوسه» یا ملفوظه بعد «قضیه مسموعه»[1] و بعد «قضیه معقوله» در انتهای صف. قضیه معقوله مرکب از سه جزء است «تصور موضوع» و «تصور محمول» و

[1] این قضیه تابع قضیه اول است لذا قضیه اول گفته شد قضیه محسوسه و نام یک حس خاص گفته نشد چرا که ممکن است که قضیه اول لفظا به من برسد لذا قضیه اول می شود ملفوظه و قضیه دوم می شود مسموعه و اگر قضیه اول به صورت کتبی به من برسد قضیه دوم می شود مبصره و ممکن است به صورت لامسه آن را دریافت کنم قضیه دوم می شود ملموسه. لذا قضیه اول را محسوسه گفتیم و قضیه دوم که گفته شد مسموعه بنا بر این استکه قضیه اول به صورت لفظ به من برسد یعنی قضیه اول ملفوظه باشد و الا قضیه دوم هم تابع قضیه اول است نه اینکه دائما مسموعه است. بله نوعا قضیه اول ملفوظه و در نتیجه قضیه دوم مسموعه است.

«نسبت بین این دو» تصور در قضیه زید عادل. تصور زید و عادل و نسبت بین این دو است در ذهن. مجموعه این سه جزء را می گوییم قضیه معقوله.

قطع تعلق به این نسبت می گیرد. قطع متعلقش نفس این نسبت است. این نظریه منطقی ها بوده است لذا مثل تفتازانی می گوید العلم ان کان اذعانا بالنسبة فتصدیق مرادش نسبت بین موضوع و محمول در قضیه معقوله بوده است. حکماء هم این نظریه را پذیرفته اند.

- نقد نظریة المنطقیین:

این نظریه منطقی ها نقدش چون خیلی مختصر است گفته شود نقدش این استکه ما ها قضیه معقوله را قبول نداریم اولا و ثانیا اگر هم قضیه معقوله را قبول می کردیم نسبت حملیه را قبول نکردیم یعنی نسبت حملیه ای ما نداریم.

[۱] و ثالثا حتی اگر نسبت حملیه را قبول کردیم قبول نکردیم که متعلق قطع همین نسبت حملیه می باشد. لذا این نظریه را نمی توانیم قبول کنیم اگر چیزی هم باشد صرف دو تصور متعاقبه است لذا اشکال ما می شود مبنائی.

اینکه ما قضیه عقلی را قبول نداریم و نسبتی هم در این قضیه نمی باشد و اگر هم باشد متعلق قطع نمی باشد همه اینها چون مباحثی خارج از علم اصول می باشند و ثمره ای هم در اینجا ندارند وارد بحثش نمی شویم.

- **نظریه اصولی ها:**

نظر علماء اصول در مقطوع بالذات. اصولیین قائل شده اند که قطع صفتی ذات اضافه است که دائما به «مفهوم» تعلق می گیرد. در جایی که شما به «عدالت زید» قطع دارید متعلق بالذات قطع شما «مفهوم عدالت زید» می باشد. در «قطع به وجود باری تعالی» مقطوع بالذات شما «مفهوم وجود حق تعالی» می باشد نه خود حق تعالی. موطن مفهوم افق ذهن است بعد وارد این بحث شده اند که ترکیب بین قطع و مقطوع چگونه

[۱] چهارشنبه ۹۵/۱۱/۲۰.

است بعضی گفته اند که این ترکیب اتحادی می باشد یعنی این دو موجود به یک وجود می باشند مثل مرحوم اصفهانی و بعضی گفته اند که ترکیب اتحادی نبوده بلکه انضمامی می باشد یعنی دو شیء موجود می باشند به دو وجود.

- نقد نظریة الاصولیین:

ما در الفاظ یک مفهوم و یک مصداق داریم مثلا لفظ «انسان» را در نظر بگیرید که این لفظ یک مفهوم دارد و یک مصداق دارد. مفهوم انسان که در ذهن است و مصداقش زید است.

لفظ «قطع» هم مثل دیگر الفاظ است که یک مفهوم دارد و یک مصداق. مصداقش همان تصدیقات جزمیه است که در افق نفس حاصل می شود و مفهومش هم عبارت است از «صورت اعتقاد جزمی».

این را دقت کنید اصولیین می گفتند که من که قطع دارم به عدالت زید، «مفهوم عدالت زید» متعلق قطع من می باشد آیا این فرمایش اصولیین درست است یا خیر؟ خیر، نادرست است.

چرا که در این جمله که می گوییم: «در قطع به عدالت زید، مفهوم قطع متعلق قطع است» این قطع اول و سومی که در این جمله بکار رفته است، مصداق قطع است یا مفهوم قطع است؟ مفهوم قطع است. بحث ما در متعلق مصداق قطع است و مصداق قطع امکان ندارد که به مفهوم عدالت زید تعلق بگیرد چرا؟ دقت کنید چون عدالت زید مرکب ناقص است و مقطوع دائما یک قضیه است که قضیه هم عبارت باشد از مرکب تامه لذا اصلا معنا ندارد که عدالت زید مقطوع باشد. اشتباه ایشان، اشتباه بین مفهوم و مصداق قطع است. قطعی را که آنها در نظر گرفتند و گفتند تعلق گرفته به مفهوم عدالت زید، مفهوم قطع است و بحثی که ما می کنیم متعلق مصداق قطع است نه متعلق مفهوم قطع.

اگر به قضیه «زید عادل» قطع داشته باشید این «زید عادل» قضیه ای است که متعلق قطع شماست که این قطع شما، مصداق قطع باشد نه مفهوم قطع. آنچه که دائما مقطوع و مشکوک و مظنون واقع می شود یک قضیه است نه یک مرکب ناقصه. بله می تواند مرکب ناقصه متعلق مفهوم قطع باشد بگوییم: «القطع بعدالة زید[1]» اما مصداق قطع نمی تواند به مرکب ناقصه تعلق گیرد.

بله در گزارش از آن تصدیق که مصداق قطع است، مفهوم گیری می کنیم و می گوییم: «القطع بالعدالة» که اینجا متعلق این قطع که مفهوم باشد، مفهوم عدالة زید می باشد اما مصداق قطع به مفهوم عدالت زید تعلق نگرفته است.

- **مختارنا: هو القضیة المتخیلة التی تعلق بها مصداق القطع لا مفهومه.**

ما ها از کسانی هستیم که قائلیم متعلق تصدیق دائما یک قضیه است. یعنی یک قضیه است که مقطوع ماست قطع یک حالت روانی است که به قضیه تعلق می گیرد.

سوال این است که این قضیه کجاست؟ ما قائلیم که قضیه متخیله است که متعلق قطع است تارة در قوه سامعه می باشد و تارة در قوه متخیله دائما قطع مساوق است با تحقق یک قضیه متخیله در ذهن ما و قوه متخیله. این قطع نه به نسبت و نه به مفهوم بلکه به قضیه متخیله تعلق گرفته است.

قضیه اعم از بسیط و مرکب است. ما در منطق قضیه مرکبه و بسیطه نداریم و «زید عادل» با «زید موجود» هر دو یکی است اما در نظر فیلسوف که به نگاه فیلسوفانه نگاه می کند ــ نه نگاه منطقی ــ این دو قضیه با هم فرق می کند و تقسیم می شود به مرکبه و بسیطه.

اینها قضیه متخیله را قبول داشتند اما متعلق قطع را در قضیه معقوله می دانستند.

[1] که در اینجا دو مفهوم به هم ضمیمه شده اند.

در قضیه متخیله اصلا ترکیب نمی باشد و واحد است یعنی یک لفظی است که اجزاء دارد اما یکی است مثل کلمه زید که سه حرف دارد اما قضیه بیش از سه حرف دارد.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

ذی المقدمة: المراد من «احدهما» الذی یکون موضوع القضیة المتیقنة المتعلقة بها مصداقُ العلم الإجمالی: لها ثلاث صور:

دقیقا فارق بین این دو علم اجمالی و تفصیلی چه می باشد؟ با مثال توضیح می دهیم.

تارة من قطع دارم به «نجاست هذا». وقتی من قطع دارم به «نجاست هذا» در این مفهوم ساخته از آن تصدیق واقعی، «هذا» یک مفهوم جزئی است در اینجا مصداق و محکی اش یکی است و متعین است خارجاً و معین است ذهناً. این در علم تفصیلی. اما در علم اجمالی قطع دارم به «نجاست احدهما». تنها فرق بین علم تفصیلی و اجمالی این است که «هذا» با «احدهما» جابه جا شده است یعنی در واقع قضیه متیقنه به علم تفصیلی که عبارت باشد از: «هذا نجس»، موضوع «هذا» بود و در این قضیه متیقنه به یقین اجمالی که عبارت باشد از: «احدهما نجس»، موضوع «احدهما» می باشد.

این احدهما دو صورت دارد:

الصورة الأولی: صورة علم القاطع بأنه اشار الی الفرد المتعین اللامعین.

صورت اول این است که من احدهما را که می گویم به یک فرد متعین اشاره می کنم مثلا من دیدم یک قطره ای از خون داخل یک اناء افتاد اما نمی دانم آن انائی که من دیدیم قطره خون در آن افتاد، اناء یسار است یا اناء یمین است. وقتی می گویم احدهما، اشاره دارم به انائی که متعین و متشخص است خارجا و نامعین است ذهنا یعنی نمی دانم آن اناء دیده شده یمین است یا یسار.

حتی اگر ما فرض کنیم در اناء دوم یک قطره ای افتاد و من ندیدم باز احدهما اشاره به فرد متعین است اما کدام اناء؟ آن انائی که من دیدم قطره در آن افتاد. دقیقا مثل محکی

«هذا نجس» در علم تفصیلی می باشد. لذا اشکال مرحوم میرزا درست نمی باشد چرا که در اینجا هم که هر دو نجس است باز اشاره من به واقع است، به آن انائی است که من دیدم قطره خون در آن افتاد لذا محکی واقع است نه جامع.

در این صورت اول، مقطوع من این قضیه است: « احدهما نجس» که محکی این «احدهما» آن فرد متعین خارجی و نا معین ذهنی است. بحث در این است که مفهوم احدهما که محکی اش جزئی بود، مفهومش کلی است یا جزئی؟ هذا مفهومش جزئی است و محکی آن فرد معین بود اما احدهما که محکی اش متعین بود و جزئی، مفهوم آن جزئی است یا کلی؟ دقت کنید یکبار می گوییم: «رأیت زیدا الیوم» که «زید» مفهومی است جزئی و محکیا متعین است. اگر در جایی که زید را دیدم گفتم: «رأیت رجلا» در اینجا محکی باز متعین است اما این «رجلا» که یک مفهوم است و متعلقِ مفهوم قطع است، مفهوما کلی است. سوال این است که این «احدهما» مثل رجلا است یا مثل زیدا و ذاک الرجل؟ما ها معتقد هستیم دقیقا وزان آن، وزان «ذاک الرجل» است و مشهور قائلند که به وزان «رجلا» است و مفهومی است کلی. این نزاع اصلا مهم نمی باشد چرا که تمام نکته در این مباحثِ تنجیز و تنجز، محکی ماست چرا که محکی تنجز پیدا می کند نه مفهوم. لذا این نزاع را کنار می گذاریم و فرقی نمی باشد که بگوییم که «احدهما»، به وزان رجلا در «رأیت رجلا» است یا به وزان «الرجل» در «رأیت ذاک الرجل» می باشد چرا که در هر دو صورت محکی متعین است.

هذا تمام الکلام فی الصورة الاولی.

[1] **الصورة الثانية: صورة عدم علم القاطع بأنه اشار الى الفرد المتعين أو المردد فلها فرضين:**

[1] سه شنبه ۹۵/۱۱/۲۶.

صورت دوم این استکه من با «احدهما» اشاره ذهنی دارم به واقع اما نمی دانم که این واقع و این محکی و مشار الیه چیست؟ فرد متعین لا معین است یا فرد مردد[1] است؟ یعنی فی الخارج یا متعین است یا مردد اما چون من نمی دانم لذا اشاره ذهنی به هیچ کدام معیَّنا ندارم مثل این مثال که شخص معصومی به من خبر داد که این دو اناء معا طاهر نمی باشد یعنی یا یکی نجس است یا هر دو نجس است نگفت امام که یکی نجس یا هر دو نجس است فرمود که هر دو معا طاهر نمی باشد. علم اجمالی برای من پیدا می شود که احد الأنائین قطعا نجس است و به فردی اشاره نمی کنم این صورت دوم دو فرض دارد:

- الفرض الأول: فرض الاشارة الی الفرد المتعین اللامعین.

این دو اناء فی علم الله یکی طاهر و یکی نجس است یمین طاهر و یسار نجس است وقتی من علم پیدا می کنم به نجاست احدهما، محکی این احد الإنائین کدام است؟ فرد متعین که اناء یسار می باشد.

- الفرض الثانی: فرض الاشارة الی الفرد المردد.

هر دو اناء فی علم الله نجس است. تا معصوم فرمود که فی علم الله هر دو طاهر نمی باشد من قطع پیدا کردم به نجاست احد الإنائین در اینجا محکی هر دو اناء یا اناء یمین یا یسار نمی باشد در اینجا محکی فرد مردد است.

در فرض اول فرد متعین محکی است اما در فرض دوم فرد مردد است. اما به ذهن که رجوع می کنیم خود ما هم نمی دانیم که محکی احدهما فردی است متعین یا فردی است مردد. چون عالم واقع را نمی دانم اشاره ذهنی ندارم به این معنا که این اشاره مثل اشاره صورت اول نمی باشد یعنی اشاره دارد اما مشار الیه را نمی داند حقیقتا چیست

[1] دقت کنید لازم نمی باشد که برای اشاره به محکی برای آن محکی عرف واقعیت و حقیقتی ببیند و لو حقیقتی هم نبیند می تواند اشاره ذهنی کند مثل در نظر گرفتن مفهوم شریک الباری و اشاره بوسیله این مفهوم به محکی در حالیکه عرف برای این شریک الباری حقیقتی نمی بیند.

و واقعا به چی اشاره دارد. به فرد متعین؟ یا فرد مردد؟ به خلاف صورت اول که می داند به فرد متعین اشاره دارد.

اشکال نشود که این مثال از بحث ما خارج است چرا که بحث ما در مشار الیه «احدهما» است و معصوم گفته است: «هذا الانائین لا یکون معا طاهرین».

جواب این که درست است که در کلام امام عنوان «احدهما» نمی باشد وقتی که من قطع به نجاست پیدا می کنم در ذهن قاطع مفهوم «احد الانائین» حاصل می شود که محکی هم دارد و قضیه متیقه در ذهن این قاطع بقطع اجمالی عبارت است از: «احد الإنائین نجس».

پس سه صورت شد: صورت اول که محکی ما فرد متعین است و خودم می دانم که اشاره به فرد متعین دارم و صورت دوم این است که اشاره به فرد متعین دارم چون محکی اناء یسار است ولی خودم نمی دانم که به فرد متعین اشاره دارم و در صورت سوم محکی فرد مردد است اما نمی داند که به فرد مردد اشاره دارد.

<u>فرق بین فرد و فرد مردد:</u>

در فرد، انطابق و تطبیق و فردیت قهری است و دست ما نمی باشد مثل «الرجل» که این مفهوم الرجل افرادی دارد که بر آنها منطبق می شود اما در فرد مردد بر هیچ فردی منطق نمی شود اما این قابلیت را دارد که ما منطبقش کنیم. مثل اینکه گفت «الرجل». در اینجا «زید» مصداقی است و فردی است برای الرجل اما اگر گفت اکرم رجلا. آیا این رجلا مصداق دارد؟ خیر زید فرد رجلا نمی باشد چرا که اگر فرد رجلا بود اکرام زید یا عمرو و دیگر افراد رجال واجب می بود در حالی که واجب نمی باشد اکرام کی واجب است؟ اکرام یک فرد لا علی التعیین لازم است که این فرد لا علی التعیین نه زید است و نه عمرو و نه.... اما در این فرد مردد این خصوصیت است که من می توانم بر یکی از افراد منطبقش کنم یعنی تا زید را اکرام می کنم این اکرام زید می شود امتثالِ «اکرم رجلا». اگر عمرو را اکرام کنی این اکرام عمرو می شود امتثال «اکرم رجلا». لذا

اگر کسی در بیع کلی در معین در این ده تا کیسه گفت یکی کیسه را به تو می فروشم به این مبلغ. الان مبیع هیچ یکی از کیسه ها نمی باشد اما جناب بایع می تواند مبیع را بر یک کیسه تطبیق دهد و وقتی تطبیق داد مبیع همان می شود که تحویل می دهد. یعنی تطبیقات فرد مردد دائما ارادی است و قهری نمی باشد.

این فرق بین فرد مردد و فرد می باشد. فرد مردد چون واقعیتی ندارد، خدا هم نمی داند که این فرد مردد کدام است. بله می داند که زید در مقام امتثال بر کدام تطبیق می کند.

اینکه روشن شد می گوییم که دائما محکی ما در علم اجمالی یا فرد متعین است یا فرد اجمالی.

خوب حال فارق بین علم تفصیلی و علم اجمالی مشخص شد. در علم تفصیلی دائما محکی فرد متعین و معین است یعنی خارجا متعین و ذهنا معین است. اما در علم اجمالی از دو حال خارج نمی باشد یا محکی متیعن نا معین است یا اصلا متعین هم نمی باشد و فرد مردد است که فرض دوم از صورت دوم فرد مردد بود و صورت اول و فرض اول از صورت دوم فرد متعین نا معین بود.

لذا باید گفت که در متعین لا معین و در فرد مردد آیا این علم اجمالی می تواند تکلیف فعلی را منجز کند؟ یعنی آیا علم اجمالی می تواند منجز تکلیف فعلی متعین لا معین یا تکلیف فعلی مردد باشد؟

این بحث در مورد مخالفت قطعیه هم می آید اما چون در منجزیت آن اختلافی نبود بیان نشد.

حالا که اختلاف روشن شد ما در متعلق علم اجمالی، فرمایش آغا ضیاء را فی الجمله که در صورت اول و دوم باشد پذیرفتیم و در صورت سوم با مرحوم آخوند موافق شدیم. اما جامع را اصلا نپذیرفتیم.

حالا که مختار خودمان را بیان کردیم مشخص شد که به فرمایش مرحوم آغا ضیاء نزدیک تریم چرا که اولا دو قسم علم اجمالی فرد متعین است نه فرد مردد و ثانیا این که اکثر افراد علم اجمالی از صورت اول است.

هذا تمام الکلام فی حقیقة العلم اجمالی.

تحقیق المسالک فی منجزیة العلم الإجمالی:

آیا علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه منجز تکلیف فعلی می باشد یا خیر؟

در اینجا سه مسلک دارد:

بر می گردیم و تک تک مسالک را تفصیلا بیان می کنیم:

المسلک الأول:

مسلک اول این است که در مرحله مخالفت احتمالیه منجز تکلیف است اما اقتضائی نه علی. این نظریه رایج است. معنای اقتضائی بودن این است که شارع مقدس می تواند در بعض الاطراف ترخیص در مخالفت را دهد .

این مسلک با کدام یکی از آن سه تا نظریه سازگار است؟ با نظریه آغا ضیاء سازگار است.

چرا با آن نظریه سازگار است؟ چرا که فرد متعین معلوم بالاجمال است لذا می شود منجزش اما چرا می شود اقتضائی چرا که لا معین است و این لا معینی باعث می شود اقتضائی شود نه علی.

در نظر ما که این نظر را قبول کردیم باید ببینیم که چطور می شود؟ آیا منجز است یا خیر؟ اگر منجز است اقتضائی است یا علّی؟ این را دقت کنید ما برهانی نداریم که در اشاره به فرد متعین در اینجا در صورت مخالفت مستحق عقوبت می باشد تمام الکلام وجدان ماست که می گوید مستحقّ عقوبت است. به همین وجدان استحقاق عقوبت عقلی را اثبات می کنیم.

بحث ما در احتمال اجمالی می باشد و الا ما در اینجا احتمال تفصیلی را داریم به این صورت که ما احتمال تفصیلی داریم که اناء یسار نجس است و این احتمال منجز است. بحث ما در احتمال اجمالی می باشد لذا گفته نشود که احتمال تفصیلی در نظر شما منجز بود بله منجز بود اما الان بررسی می کنیم منجزیت از باب احتمال اجمالی را.

اما فرد مردد در صورت سوم هم هیچ برهان و دلیلی نداریم و تطبیقش به دست ماست و تطبیق قهری نداریم خوب من در مقام مخالفت این علم اجمالیِ صورت سوم، یکی از اناء ها را شرب می کنم صحبت سر این است که عقلا مستحق عقوبت هستیم از ناحیه علمی که به فرد مردد تعلق گرفته است یا خیر؟ ما می گوییم برهانی نداریم اما وجدانا استحقاق عقوبت است. در اینجا نجس را شرب کرده است و قطعا مخالفت کرده است اما علم به این مخالفت نداریم.

لذا دعوا و نزاعی نمی باشد چرا که هر دو طرف برهانی نمی توانند داشته باشند و دلیل هر دو وجدان است و نزاع بر سر وجدان هم معنا و ثمره ای ندارد.

اما بریم سراغ علیت یا اقتضائیت این منجزیت:

در بیان ما روشن استکه این منجزیت اقتضائی است چرا که در علم تفصیلی ما اقتضائی بودیم در اینجا به طریق اولی.

اما اگر کسی در علم تفصیلی علّی شد در اینجا باید اقتضائی شود یا علی؟ هیچ برهانی نداریم و باید رجوع به وجدان کند. یعنی باید ببیند که وجدان حکم می کند که شارع می تواند در موارد علم اجمالی ترخیص در مخالفت دهد. بله اگر ما در علم تفصیلی علّی بودیم باید در اینجا تفصیل می دادیم می گفتیم که در جایی که متعلق علم اجمالی فرد متعین باشد علّی هستیم و در جایی که متعلق فرد مردد است اقتضائی می شدیم.

[۱] ماتابع مسلک مرحوم آخوند شدیم و گفتیم منجز است به نحو اقتضائی به خاطر اینکه محکی یا فرد متعین و یا فرد مردد است عقلا آن تکلیف منجز است و در مخالفت آن عقلا استحقاق عقوبت می باشد اما چرا اقتضائی شدیم نه علی به خاطر این که این را که در اینکه طرف بتواند مخالفت تکلیف کند یا خیر، این به دست مولا است لذا ما در علم تفصیلی هم اقتضائی شدیم در اینجا هم قائل می شویم.

لذا ما تابع مسلک آخوند شدیم یعنی قائل به منجزیت شدیم و آن هم اقتضائی.

مرحوم صدر اشکالی کرده اند به مسلک مرحوم آخوند:

ایشان فرموده است این مسلک در صورتی درست است که بگوییم متعلق علم اجمالی فرد است نه جامع اما اگر متعلق جامع باشد نه فرد تکلیف به چه مقدار منجز می شود؟ به مقداری که علم به آن تعلق بگیرد همیشه دایره تکلیف دائر مدار منجِّز است که علم باشد تکلیف فعلی در حد جامع می شود منجز یعنی من اگر با جامع مخالفت کردم بله مستحق عقوبت می باشم کی با جامع مخالفت می کنم؟ زمانیکه مخالفت قطعیه باشد در جایی که مخالفت قطعیه باشد و هر دو را اتیان کنم اما اگر یکی را شرب کردم و یکی را ترک کردم و اتفاقا حرام واقعی را شرب کردم در اینجا آیا من با جامع مخالفت کرده ام؟ خیر چرا که علم به احدهما دارم و یکی را نخوردم و احدهما را شرب نکردم لذا موافقت کردم چرا که احدهما را اجتناب کردم و احدهما یسار نمی باشد هم یسار است و هم یمین. من به فرد هم که علم نداشتم که بگویم شربش کرده باشم بلکه علم من احدهما بوده است که اجتناب حاصل شد.

خلاصه که تکلیف به مقدار علم منجز می شود و من علم به احدهما و جامع دارم و احد را هم ترک کردم لذا این بیان در صورتی استکه متعلق علم اجمالی فرد باشد نه جامع.

---

[۱] چهارشنبه ۹۵/۱۱/۲۷.

احدهما را مفهوم کلی می داند این را مرحوم صدر اشکال کرده اند بر مسلک اول لذا گفته اند که قابل التزام نمی باشد این قول اول. اشکال ایشان مبنائی است که متعلق را جامع می داند.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال مبنائی:

صحبت در این است که ما وقتی می گوییم ذاک الرجل اشاره می کنم به فردی از دور و نمی دانم آن مرد کیست؟ زید بکر خالد و ... نمیدانم. سوال این استکه مفهوم ذاک الرجل کلی است یا جزئی؟ جزئی. سوال این استکه در صورت اول که اشاره ذهنی به فرد متعین دارم که اشاره ای است به فرد متعین که من نمی دانم، مفهوم احدهما مثل اکرم رجلا است و رأیت رجلا[1] می باشد یا مثل ذاک الرجل می باشد؟ این اختلافی است بین ما مشهور که ما قائلیم که این مفهومی است جزئی اگر گفتیم مفهوم جزئی است جامع از بین می رود. برهانی نداریم و امریست وجدانی که تابع شرائط و خصوصیات می باشد و یکسان نمی باشد. این امر وجدانی تارة واقع دارد تارة واقعی ندارد که با وجدانیاتی که در منطق می گویند فرق می کند.

آقای صدر قائلند که کلی است.

اشکال بنائی:

قبول کردیم که احدهما مفهومی است کلی. سوال این است که در تنجیز علم باید سراغ محکی برویم یا مفهوم؟ علم می خواهد محکی را منجز کند یا مفهوم را؟ اینها می گفتند که به مفهوم خورده است که جامع باشد اما در باب تنجز آنکه مهم است محکی است و مفهوم بدرد نمی خورد اگر محکی فرد متعین بود خوب محکی می شود &&&

[1] شباهت این دو مثال در این است که در اکرم رجلا و رایت رجلا مفهوم رجلا کلی است اما در اولی محکی کلی است و در دومی محکی جزئی است.

در نظر عقل در باب تنجیز همین قابلیت تطبیق کفایت می کند بله علم تعلق گرفته است به مفهوم و &&&& اما در مرحله تنجیز باید برویم سراغ جامع یا مفهوم؟ اگر محکی جامع باشد بله جامع می شود منجز اما اگر محکی فرد متعین یا فرد مردد باشد فرد می شود منجز در فرد متعین که روشن است و در فرد مردد همین که قابلیت تطبیق دارد بر فرد متعین همین قابلیت تطبیق کفایت می کند که فرد بشود منجز نه جامع&&& مثل اینکه در اکرم رجلا که بر من واجب است اما در عین حال زید و عمرو و ... واجب الاکرام نمی باشند خوب سر اینکه «اکرم رجلا» بر من منجز است، چیست؟ امری نمی باشد الا همین قابلیت تطبیق این اکرام رجل بر تک تک اینها می باشد که اکرام هر کدام مصداق اکرام رجل است. در بیع کلی در معین تمام کیسه ها مال من است و اگر هم مردم و فوت شدم همه به ورثه می رسد اما در عین حال نه خودم و نه ورثه نمی توانند هر ده کیسه را اکل کنم و یکی را باید به مشتری بدهم.

اشکال مبنائی در صورت سوم علم اجمالی، می آید در جایی که متعلق علم اجمالی، فرد مردد است وارد است اما باز این اشکال وارد نمی باشد چرا که سه صورت داشت و اکثرا صورت اول بود.

لذا در نظر ما اناء یسار که متعلق علم اجمالی است منجز تکلیف واقعی دو چیز است یکی علم اجمالی و دیگر احتمال تفصیلی. در همه افراد علم اجمالی، احتمال تفصیلی است. علم اجمالی را هم منجز می دانیم چرا که از افراد احتمال اجمالی می دانیم. اگر هر دو اناء را شرب کنم دو چوب می خورم دو استحقاق عقوبت دارم یک تجری و یک معصیت اما اگر اناء یسار را شرب کنم معصیت کردم و اگر اناء یمین را تجری کردم لذا در این صورت مستحق یک عقاب می باشیم حال معصیتا یا تجریا.

هذا تمام الکلام فی المسلک الاول.

المسلک الثانی مسلک المرحوم المیرزا: عدم منجزیته فی نفسه بل یکون منشأ لتعارض الاصول المؤمنة الموجب لتنجّز التکلیف.

مدرسه مرحوم میرزا قائلند که علم اجمالی در مخالفت احتمالیه منجز تکلیف نمی باشد اگر من اناء یسار را شرب کردم این تکلیف فعلی منجز است اما منجزش علم نمی باشد.

منجِّز چه می باشد؟

اینها گفته اند که مخالفت دو قسم شد یکی مخالفت قطعی و یکی احتمالی؟ علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه منجز است و این منجزیت علّی هم است. چون علّی است شارع مقدس نمی تواند در دو طرف ترخیصی دهد. حال که شارع نمی تواند ترخیص دهد اصول مومنه در دو طرف با هم تساقط می کنند. قاعده طهارت در هر دو طرف نمی آید اگر بیاید می شود ترخیص در مخالفت قطعیه. چرا که در مخالفت قطعیه علم منجز تکلیف فعلی می باشد. در ناحیه اناء یسار ما مومن نداریم لذا تکلیف لعدم المومن می شود منجز. به عبارت دیگر احتمال تکلیف فعلی را می دهم و مومنی هم نمی باشد لذا عقل می گوید دفع ضرر محتمل واجب است. لذا در مخالفت با این علم اجمالی، مخالفت کرده ام با آن تکلیف منجز.

کلام این مدرسه را خیلی خوب نمی توان تقریبش کرد چرا که در درون خودش تناقض است.

[1] مرحوم میرزا در اینجا دو دعوا دارد:

دعوای اول: علم اجمالی منجز نمی باشد.

دعوای دوم: تکلیف فعلی در اثر تعارض ادله منجز می باشد.

این دو دعوا را باید جداگانه بررسی کرد.

<u>دعوای اول: عدم منجزیة علم اجمالی در مخالفت احتمالیه.</u>

---

[1] شنبه ۹۵/۱۱/۳۰.

من علم دارم به نجاست احد الانائین فرض کنید فی علم الله اناء یسار نجس است وقتی من علم به نجاست احد الانائین دارم علم من به احدهما تعلق گرفته است نه اناء یسار یعنی علم من جامع است که نمی توانم با جامع مخالفت کنم که مخالفت با جامع این است که هر دو را شرب کنم لذا علم در مخالفت قطعیه منجز است. اما در شرب اناء یسار آیا این علم من منجز می باشد؟ خیر متسحق عقوبت نمی باشد چرا که با جامع مخالفت نکردم و فقط مخالفت کردم به حرمت فعلی در اناء یسار آن هم به مخالفت احتمالیه لذا علم اجمالی منجز آن نمی باشد و فقط در حد جامع منجز است.

یعنی چون علم به فرد تعلق نگرفته است دیگر منجز نیم باشد.

اما دعوای دوم: تنجز تکلیف به برکت تعارض و تساقط اصول مومنه.

اما این که تکلیف فعلی در اناء یسار منجز می شود به برکت تعارض و تساقط اصول.

من علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین و دو قاعده طهارت دارم در هر دو اناء و در هر دو که جاری نمی باشد چرا که می شود ترخیص در مخالفت قطعیه چون ترخیص در معصیت است جایز نمی باشد.

وقتی در هر دو جاری نشد تساقط و تعارض می کند و می رویم سراغ اناء یسار. آیا احتمال تکلیف می دهم در مورد این اناء؟ بله آیا مومنی دارم؟ خیر چون مومن من قاعده طهارت بود که ساقط شد. لذا از باب دفع ضرر محتمل باید از اناء یسار اجتناب کنم و احتیاط کنم. لذا اگر اجتناب نکنیم می شود مخالفت با تکلیفی که عقل می گفت اجتناب کن.

این بیان مرحوم میرزا.

مناقشة فی دعواه الأول: أن المتعلق هو المفهوم الجزئی لا الجامع و مع تسلم کلیّته لا بأس به لأن المهم المحکی الجزئی.

با هر دو دعوا موافق نمی باشیم.

اما دعوای اول: دعوای اول این بود که علم اجمالی به جامع تعلق پیدا کرده است و جامع را منجز کرده است.

اولا: در اکثر موارد علم اجمالی به جامع تعلق نمی گیرد بلکه به یک مفهوم جزئی تعلق گرفته است مفهوم احدهما مثل مفهوم «ذاک الرجل» است نه از قبیل مفهوم «رجلا».

ثانیا: معیار تنجز و تنجیز مفهوم نمی باشد معیار محکی است و دائما در علم اجمالی محکی ما یا فرد متعین است یا فرد مردد[1] می باشد و در هر دو، فرد متعین را منجز می کند.

المناقشة فی الدعواه الثانی: هذا الدعوی موافق للقائلین بکفایة الاحتمال فی التنجز و اما القائلین بمنجزیت القطع یرجعون الی البرائتین العقلیتین غیرالمعارضیتین.

اما دعوای دوم: دعوای دوم این بود که این علم اجمالی دو اصل مومن را به تعارض و تساقط می کشاند و من احتمال تکلیف فعلی را نسبت به این اناء می دهم و باید از باب دفع ضرر محتمل از آن اجتناب کنم.

بر این بیان ایشان دو اشکال وارد است و در واقع این دو اشکال دو روی یک سکه می باشد:

اشکال اول: این بیان شما با مبنای شما که از باب قبح عقاب بلا بیان قائل به برائت عقلیه می باشید، نمی سازد چرا که با این مبنا، منجز در نظر شما علم است و احتمال که منجز نمی باشد و این با بیان کسانی می سازد که منکر برائت عقلیه می باشند و قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارند.

اشکال دوم:

شما برائت شرعیه را به تساقط کشاندید اما برائت عقلیه را که دارید.

[1] این در جایی است که هر دو اناء نجس باشد در اینجا این قابلیت تطبیق بالوجدان هر دو تکلیف را منجز می کند. &&

برائت شرعیه یک مقام ثبوت و یک مقام اثبات و دلیل دارد و تعارض دائما مال مقام اثبات و مقام دو دلیل است و در برائت عقلیه ما مقام اثبات نداریم یعنی دلیل لفظی نداریم و دائما مقام ثبوت است من علم به جامع دارم و در خصوص این فرد که علم ندارم لذا برائت عقلیه را در خصوص هر کدام از دو فرد جاری می کنم معنایش این است که اگر این فرد را به خصوصه مرتکب شوی عقوبت نداریم و این ارتکاب بخصوصه به اجتناب از دیگری است یا به عبارت دیگر من نسبت به جامع علم اجمالی دارم اما نسبت به این فرد که علم ندارم لذا برائت عقلیه را در این بخصوصه جاری می کنم&&&

لذا ما قائلیم کسی که قائل به برائت عقلیه می باشد اولا و علم اجمالی را در حد جامع منجز می دانند ثانیا، برائت عقلیه را در هر کدام از طرف بخصوصه دارند. &&&

لذا اگر علم اجمالی داشته باشد به نجاست دو اناء از ده اناء می تواند هشتای از آن ده تا را شرب کند و دو فرد آن را ترک کند اگر نجاست را در قالب آن هشتا مرتکب شود باز مستحق عقوبت نمی باشد.

نگویید که شاید مراد ایشان از اینکه علم منجز است این است که بیان به همین مقدار هم که به جامع تعلق گیرد، طرفین را هم منجز می کند این مراد ایشان نمی باشد چرا که تصریح کرده اند که علم اجمالی منجز تکلیف نمی باشد بلکه تساقط باعث تنجز می شود.

لذا ما که قائلیم به تنجیز علم اجمالی می باشیم بخاطر این است که ما قائلیم علم اجمالی به فرد تعلق می گیرد نه به جامع.

لذا کسانی مثل مدرسه میرزا باید بگویند که مخالفت احتمالیه لا محذور فیه چرا که تکلیف منجز نمی باشد.

لذا این مسلک ایشان را با قطع نظر از اشکال مبنائی — که متعلق را جامع می گرفتند — قابل التزام نمی باشد. &&&

&&&ادله فرد حقیقی را می گیرد و فرد انتزاعی که فرد مردد باشد را نمی گیرد.

مسلک سوم مسلک مرحوم صدر:

مسلک اول گفت که منجز است و مسلک دوم گفت منجز نمی باشد . مسلک سوم مسلک مرحوم صدر است و قائل است که در موارد مخالفت احتمالیه در شبهات حکمیهه منجز نمی باشد بخلاف شبهات موضوعیه. ایشان دو ادعا دارد: تنجیز در شبهات موضوعیه و عدم تنجیز در شبهات حکمیه.

اما عدم تنجیز در شبهات حکمیه:

شما علم اجمالی دارید که یا نماز ظهر بر شما واجب است یا نماز جمعه &&&& بعضی گفته اند شکسته است و بعضی گفته اند که تمام است شما علم اجمالی دارید که وظیفه شما یا نماز قصر است یا تمام. ایشان می گویند که علم اجمالی در حد مخالفت احتمالیه منجز نمی باشد لذا اگر شما یکی از دو نماز جمعه و ظهر را بخوانید و در واقع مخالفت کرده باشید مثلا ظهر بخوانید و فی علم الله جمعه واجب باشد این علم اجمالی تکلیف را منجز نمی کند. این بحث ما فقط در مورد منجزیت علم اجمالی است نه این که در این مثال می توانیم به یکی کفایت کنیم خیر در اینجا علم نمی تواند وجوب را منجز کند اما احتمال تفصیلی می تواند که تکلیف را منجز کند. فقط بحث منجزیت علم اجمالی است. این علم منجز نمی باشد؟ چرا؟ چرا که علم به جامع تعلق می گیرد و تکلیف دائما به مقداری که تحت علم می رود منجز می شود نه به حسب واقع. فرض کنید فی علم الله نماز جمعه واجب است که من علم به آن ندارم فقط به جامع علم دارم و باید با جامع مخالفت نکنم. که به اتیان یکی عدم مخالفت با جامع محقق می شود و درست است که با واقع مخالفت کردم اما به این واقع که علم نداشتم. لذا مستحق عقوبت نمی باشم. به وجوب احدهما علم داشتم و آن را موافقت کردم و نماز ظهر را خواندم که موافقت احدهما باشد.

[1]ایشان می فرمایند که تنجیز دائر مدار واقع نمی باشد دائر مدار وصول است و به من وجوب احداهما واصل شده بود که آن را که یکی از آنها بود اتیان کردم و تکلیف نماز جمعه بود که به من واصل نشد.

اما دعوای دوم که در شبهات موضوعیه این علم اجمالی منجز است .

مثلا شارع گفته است که بر تو اکرام عالم واجب است. ما دو نفر داریم یکی زید و یکی عمرو می دانم که یکی از این دو عالم و یکی جاهل است اما نمی دانم کدام عالم است و کدام جاهل است؟ لذا علم اجمالی دارم که یکی از این دو اکرامش بر من واجب است. در اینجا فرموده اند که این علم اجمالی منجز است و باید هر دو را اکرام کنم و احتیاط کنم و نمی توانم به اکرام احدهما اکتفا کنم بخاطر قاعده اشتغال. وقتی می دانم که اکرام عالم واجب است می دانم که اکرام انسانی که عالم است بر من واجب است به تعبیر خودشان بر من اکرام ذاتی واجب است که آن ذات عالم است.

خوب اگر من زید را اکرام کردم و عمرو را اکرام نکردم خوب من ذاتی را اکرام کردم قطعا اما آیا می دانم این ذات، عالم است؟ خیر نمی دانم. اگر عمرو را اکرام بکنم و زید را اکرام نکردم باز می دانم ذاتی را اکرام کردم اما نمی دانم که ذات عالم را اکرام کرده ام. لذا مقتضای قاعده اشتغال این است که اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد. لذا باید هر دو را اتیان کند. یا مثلا گفته است که لا تکرم زیدا و نمی داند که زید این شخص الف است یا شخص ب.

این هم دعوای ایشان در شبهات موضوعیه.

مناقشه:

اما شبهات حکمیه:

در شبهه حکیمه ایشان می فرمایند که من می دانم یا نماز ظهر و یا نماز جمعه بر من واجب است و چون من به وجوب احدهما و مقدار جامع علم دارم لذا این علم در

[1] یکشنبه ۹۵/۱۲/۰۱.

حد جامع بر من منجز است لذا اکتفا به یکی، اتیان جامع است و لو مخالفت تکلیف فعلی شود. فقط باید معلوم را که جامع باشد، مخالفت نکنم که مخالفتش به عدم اتیان هر دو است.

دقت شود که ما این بیان ایشان را در شبهات حکمیه قبول داریم که اگر معلوم بالاجمال جامع باشد و شخص مکلف به جامع باشد نه محکی این علم اجمالی منجز نمی باشد و فقط اشکال مبنائی داریم که این احدهما در صورت اول و دوم جزئی است نه کلی و در صورت سوم در صورت قبول اینکه مفهوم کلی باشد مهم محکی است که جزئی است که در صورت اول فرد متعین منجز می شود و در صورت سوم هر دو فرد متعیّن منجز می شود.

اما شبهه موضوعیه:

دقت کنید این شبهه موضوعیه را دو جور می توانیم فرض کنیم چرا که کلام ایشان مبهم است. تارة فرض می کنیم تکلیف داریم به اکرام عالم هر عالمی. مولا فرموده است: «اکرم العالم» یعنی اکرام هر فردی از عالم بر من واجب می باشد یعنی تکلیف به عدد افراد منحل می شود. تکلیف انحلالی است یعنی اکرم زیدا و اکرم بکرا و اکرم خالدا. می دانم که اکرام هر عالمی بر من واجب است و می دانم یا زید عالم است و یا عمرو عالم است. پس علم اجمالی دارم به وجوب اکرام احدهما در اینجا فقط به مقدار جامع بر من معلوم است باید یکی را اکرام کنم عمرو یا زید. معیار در علم اجمالی دائما تکلیف فعلی است این که من علم دارم به اکرام ذاتی و آن ذات باید عالم باشد، این در علم اجمالی اصلا فایده ای ندارد دائما باید علم تعلق بگیرد به مجعول. فرض کردیم که شارع اکرام عالم را بر من واجب کرده است و این انحلالی است خوب پس من علم دارم به وجوب اکرام احدهما لذا در مقام امتثال باید یکی را اتیان کنم. چرا که علم من در مرتبه مجعول علم به وجوب احدهما است. این اولا.

و ثانیا فرض کنید کلام ایشان درست باشد که من علم دارم به وجوب اکرام ذاتی که عالم باشد در اینجا این منجزیت، منجزیت علم اجمالی نمی باشد بلکه منجزیت قاعده اشتغال است و تمام بحث ما در منجزیت علم اجمالی است.

این در جایی است که مراد ایشان از وجوب، وجوب اکرام به خطاب «اکرم العالم» باشد. که خیلی بعید به نظر می رسد این حرف را ایشان در اینجا گفته باشد.

احتمال دیگر که خیلی احتمالش زیاد است این است که مراد ایشان از وجوب اکرام، وجوب به خطاب «اکرم عالما» است من می دانم اکرام یک عالم بر من واجب است و دو نفر داریم زید و عمرو. می دانم یکی از این دو نفر عالم و یکی جاهل است و یک خطاب داریم «اکرم عالما» فقط اکرام یکی بر من واجب است انحلالی نمی باشد. شبهه شبهه موضوعیه است آیا در مقام امتثال می توانم به اکرام یک نفر اکتفا کنم یا خیر؟ اگر مراد مرحوم صدر این مثال باشد. خوب مشخص است اگر بخواهم اکرم عالما را امتثال کنم نمی توانم به اکرام یکی اکتفا کنم این از بحث علم اجمالی بیرون می آید چون من علم اجمالی ندارم که یا اکرام زید بر من واجب است یا اکرام عمرو چرا که قبلا گفتیم مصداق «عالما» نه زید است و نه عمرو «عالما» اشاره به فرد مردد است اما در مقام امتثال می توانیم این «عالما» را بر این فرد یا آن فرد تطبیق کنیم. لذا در اینجا اصلا علم اجمالی در کار نمی باشد و از بحث علم اجمالی بیرون است اینطور نمی باشد که علم اجمالی داشته باشم به اکرام زید یا اکرام عمرو فقط می دانم که اکرام عالمی بر من واجب است بعد از اکرام زید علم دارم که امتثال کردم؟ احراز وجدانی یا تعبدی دارم که «عالما» را اکرام کردم؟ خیر باید دیگری را هم اکرام کنم. قاعده اشتغال است. لذا این کلام ایشان عجیب است. این از قبیل علم اجمالی نمی باشد چرا که انحلال پیدا نمی کند که ای این واجب است یا آن واجب است. برای روشن تر شدن مثالی می زنیم می خواهید نماز بخوانید که قبله یا به طرف مغرب است یا به طرف مشرق است و باید دو نماز به دو طرف مغرب بخوانیم. این از قبیل علم اجمالی نمی باشد چرا که اصلا مغرب و مشرق در نماز مدخلیتی ندارد که بگوییم که یا نماز به طرف مغرب بر من واجب

است یا نماز به طرف مشرق بر من واجب است این مثال علم اجمالی نمی باشد این طور نمی باشد که من علم اجمالی دارم که یا نماز به طرف مغرب بر من واجب است آنکه بر من واجب است یک نماز به طرف قبلی بر من واجب است خوب در صورت یک نماز احراز نمی کنم که تکلیف را امتثال کرده ام باید دو نماز بخوانم که احراز کنم که دو نماز خوانده ام. لذا این فرمایش مرحوم صدر را نفهمیدیم یا مقصود ایشان چیز دیگری است که ما نفهمیدیم یا احتمالا در مقام تقریر خلطی بوده است بین این دو مثال «اکرم عالما» و «اکرم العالم». &&& همیشه

پس هیچ فرقی بین شبهه حکمیه و موضوعیه نمی باشد.

نکته:

تفصیل بین شبهه موضوعیه و حکمیه این است که در ذهن فقهاء ارتکاز ی بود است که درست نبوده است در شبهات حکمیه حکم کلی مشکوک است و در شبهات موضوعیه حکم جزئی مشکوک بوده است.

مثلا حکم کلی مثل طهارت خرگوش و در حکم جزئی مثل طهارت این دست.

این امر مرکوز که ظاهرا در ذهن مرحوم صدر هم بوده استکه بین شبهات حکمیه و موضوعیه تفکیک کرده است. اجمالا اشاره کنم و مبسوط آن در اصول عملیه. در شبهات حکیمه و جزئیه دائما مشکوک حکم جزئی است درست است که من نمی دانم که نمی دانم که خرگوش طاهر است یا نجس اما شک من در این است که این خرگوش طاهر است یا خیر؟ اگر شک کنیم در حکم کلی شاک هیچ اصل عملی ندارد حتی در مقام افتاء هم اصل عملی نمی باشد. یک مورد نمی توانید که حکم کلی را پیدا کنید که فرد شاک در حکم کلی یک اصل عملی داشته باشد. فقط اصول عملیه به درد کسی می خورد که شاک در تکلیف جزئی و فعلی و مجعول باشد. بله شک ما در تکلیف جزئی منشأش شک در تکلیف کلی است مثل این که شک دارم در حرمت شرب این توتون که ناشی شده است در شک در تکلیف کلی که آیا شارع اصلا حرمت برای شرب توتون

جعل کرده است اما یکبار این شک من در حکم جزئی منشأش امور خارجی است. می دانم که شرب متنجس حرام است اما نمی دانم که این اناء با نجس برخورد کرده است یا خیر.

در اینجا اگر این را دقت می کردند وجهی ندارد که بین شبهه حکیه و جزئیه تفکیک قائل شود یعنی در شبهات حکمیه باز شک در مجعول است.

لذا فقیه هم که افتاء می کند می گوید که این مکلف شاک در این ظرف اصل عملی او این می باشد. لازم نمی باشد که خودش هم شاک باشد. لذا ما شبهه حکمیه که مشکوک حکم کلی باشد، نداریم. دائما حکم جزئی است فقط منشأ شبهه شبهه در حکم کلی یا در شبهه موضوعیه اشتباه امور خارجیه است.

هذا تمام الکلام فی المرحلة الاولی فی منجزیة العلم الاجمالی فی المخالفة الاحتمالیه.

المرحله الثانیة: فی علیّة او إقتضائیة منجزیته فی المخالفة الاحتمالیه.[1]

اگر تنجیز این علم اجمالی به نحو علیت باشد یعنی مولا نمی تواند در بعض الاطراف ترخیص دهد اما اگر اقتضائی باشد یعنی مولا می تواند در بعض الاطراف ترخیص دهد. ترخیص در بعض الاطراف سه صورت دارد که هر سه صورت مراد است:

من علم اجمالی داریم که احدهما نجس است کسانی که قائل به اقتضائیة می باشند و قائل به ترخیص دهد سه جور می تواند ترخیص دهد:

ترخیص در هر یکی از انائین یا ترخیص به احدهما یعنی مرخص هستی به شرب یکی یا اناء یمین یا اناء یسار. یعنی بگوید لا بأس بشرب احدهما یا لا بأس بشرب اناء الیمین یا لا بأس بشرب اناء الیسار. ترخیصی که اینها می گویند ممکن است، به هر سه صورت است.

حال منجزیت علم اجمالی، علی است یا اقتضائی؟

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۲/۰۲.

علماء ما دو دسته شده اند:

قول المشهور: الاقتضائية لأن استحالة ترخيص الشارع فی المعلوم و احد الاطراف تفصيلا، ليس بمعلوم بل المعلوم الجامع.

مشهور قائل به اقتضائیت شده اند.

مرحوم آغا ضیاء گفته است که منجزیت علّی است یعنی همانطور که نمی تواند در جمیع الاطراف ترخیصی دهد در بعض الاطراف هم نمی تواند ترخیص دهد.

علت اقتضائی شدن اقتضائیها و علت علی شدن علی ها چه می باشد؟

علت اقتضائی ها:

اینهامی گویند که در علم اجمالی علم به جامع دارند و منجزیت علم اجمالی در حد متعلق و معلومش می باشد لذا به مقدار علم نمی تواند ترخیص دهد و نمی تواند در حد جامع ترخیص دهد چرا که علم دارد به نجاست احدهما و نمی تواند شارع بگوید می توانی با جامع مخالفت کنی که شرب هر دو باشد اما نسبت به نجاست یکی متعینا که علم نداشتی و فقط احتمال داشتی ترخیص شارع مشکلی ندارد لذا ترخیص شارع، ترخیص در مخالفت تکلیف معلوم نمی باشد. من به نجاست جامع علم داشتم که با عدم شرب یکی و ترخیص در دیگری مخالفت با جامع حاصل نمی شود.

اما كلام الآغا ضياء: العلية لأن الترخيص فی احدهما ترخيص فی محتمل المعصية القبيح المحال صدوره منه.

اما کلام علّی ها:

خوب من علم دارم به نجاست احدهما و در نظر ایشان متعلق علم اجمالی فرد متعین است و فرض این استکه مولا نمی داند که کدام اناء متنجس است. اگر مولا ترخیص دهد در شرب یکی احتمال است که اناء یسار متنجس باشد مولا نمی تواند ترخیص دهد در محتمل المعصية. یکی ترخیص در معصیت داریم و یک ترخیص در محتمل المعصية داریم. هر سه تا قبیح است هم معصیت مولا و هم ترخیص در معصیت و هم ترخیص در محتمل المعصیت قبیح است.

لذا مولا به هر سه لسان که ترخیص دهد، این ترخیص در محتمل المعصیت است و این ترخیص در محتمل المعصیت بالوجدان عقلا قبیح است یعنی وجدان ما می گوید که اگر ترخیص در معصیت قبیح است ترخیص در محتمل المعصیت هم قبیح است عقلا.

اشکال نشود که این ترخیص در محتمل المخالفة است نه محتمل المعصیت چرا که فرض این استکه علم اجمالی این تکلیف فعلی را منجز کرد و ترخیص در تکلیف منجز ترخیص در معصیت است و این قبیح است عقلا.

تعلیقة: أن نزاع الطائفتین لفظی و التنجز عند کلیهما علیّ و لکن بنسبة متعلقه.

ما قائلیم نزاع بین این دو دسته، کاملا یک نزاع لفظی است یعنی هم مشهور قائل اند که منجزیت علم اجمالی علی است و هم آغا ضیاء قائل به علیت می باشند و اختلاف اینها در یک مسئله ی دیگری است و آن متعلق علم اجمالی است. و الا اینها قائل به منجزیت علم اجمالی هستند و هر دو منجزیت را علی می دانند اما مشهور جامعی می باشند و در این جامع منجزیت علم اجمالی علی است لذا شارع نمی تواند در این جامع ترخیص دهد و ترخیص در بعض الاطراف ترخیص در مخالفت معلوم بالاجمال و جامع نمی باشد و مرحوم آغا ضیاء متعلق را فرد متعین می داند لذا نمی تواند در بعض الاطراف هم ترخیص دهد چرا که ترخیص در بعض الاطراف، ترخیص در معلوم بالاجمال می باشد.

پس نزاع اینها صغروی است نه کبروی و هر دو علی می باشند.

لذا دائما منجزیت علم در نظر همه علّی است چرا که این حجیت علم در نظر اینها ذاتی است.

لذا مشهور که می گویند که علم اجمالی که منجز است یعنی علم اجمالی نسبت به تکلیف در حد جامع منجز است لذا اگر شما با اناء یسار مخالفت کردی در حد جامع به این صورت که هر دو اناء را شرب کردی در اینجا مستحق عقوبت می باشی و تکلیف در مورد شما منجز است اما اگر مخالفت شما با تکلیف فعلی در حد جامع نباشد مثلا

شما با تکلیف در اناء یسار مخالفت کردی اما نه به مخالفت جامع، یعنی فقط اناء یسار را شرب کردی و اناء یمین را شرب نکردی در اینجا شما مستحق عقوبت نمی باشید. پس مخالفت با تکلیف در اناء یسار دو مخالفت دارد یکی مخالفت در حد جامع و یکی مخالفت تکلیف بدون مخالفت جامع. آنچه که در نزد اینها منجز تکلیف در یسار است، در حد جامع است لذا مخالفت آن در حد جامع هم استحقاق عقوبت می آورد.

مختارنا:

اگر در ذهن شریفتان باشد ما منجزیت علم تفصیلی را مثل مرحوم صدر اقتضائی می دانستیم لذا در اینجا هم اقتضائی می باشیم فقط مرحوم صدر محذور اثباتی در علم تفصیلی داشت که این محذور اثباتی در علم تفصیلی — که ما قبول نکردیم ـ در اینجا دیگر نمی باشد نه تنها شارع در بعض الاطراف می تواند ترخیص دهد می تواند در جمیع الاطراف ترخیص دهد. حال ترخیص داده است یا خیر، بحث دیگری است.

در مبنای ما این ترخیص دیگر ترخیص در مخالفت است نه ترخیص در معصیت یا محتمل المعصیت.

اما لو فرضنا که در علم تفصیلی علّی شدیم وقتی می رسیدیم به علم اجمالی چه می گفتیم باز علی بودیم یا اقتضائی می شدیم؟

اگر علی می شدیم وقتی به علم اجمالی می رسیدیم در علم اجمالی به متعلق نگاه نمی کردیم بلکه به محکی نگاه می کردیم و چون ما در محکی قائلیم یا فرد متعین است و یا فرد مردد است ما نسبت به فرد متعین و مردد[1] باز علّی می شدیم و با نتیجه آغا ضیاء یکی می شد شارع نمی تواند در بعض الاطراف ترخیص دهد و برای ترخیص باید این علم اجمالی را یکبار دور بزنیم لذا تابع مرحوم آغا ضیاء می شدیم.

[1] چون که در فرد مردد ما دو متعین داریم و هر دو نجس می باشد.

[1]الجهة الثامنة: فی کفایة الامتثال الاجمالی عن التفصیلی.

اگر ابتداءا بخواهیم به صورت موجز امتثال اجمالی راتعریف کنیم به این صورت می باشد: یکبار ما عملی را انجام می دهیم و می دانیم این عمل مصداق مأمور به است و یکبار دو عمل انجام می دهیم و می دانیم یکی از اینها مصداق مأمور به است که به اولی امتثال تفصیلی و به دومی امتثال اجمالی می گوییم.

امتثال اجمالی تارة در موارد علم اجمالی می آید مثلا من می دانم در روز جمعه یا نماز جمعه و یا نماز ظهر بر من واجب است می توانم امتثال تفصیلی کنیم و رجوع به مرجع تقلید کنم و سوال کنم وظیفه من چه می باشد و به نظر او عمل کنم. صورت دوم این استکه امتثال اجمالی کنم یک نماز جمعه و یک نماز ظهر بخوانم. تارة همراه با علم اجمالی نمی باشد بلکه در موارد علم تفصیلی می آید مثلا من می خواهم نماز ظهر بخوانم و علم دارم یکی از این دو لباس طاهر و یکی نجس است در اینجا یک تکلیف بیشتر ندارم و می دانم مکلف به نماز ظهر هستم و می توانم دو جور امتثال کنم: امتثال تفصیلی به این صورت که با لباس سوم طاهری نماز بخوانم یا یکی از این دو لباس را تطهیر کنم و نماز بخوانم این امتثال تفصیلی است و امتثال اجمالی هم اینطور است که با هر دو لباس نماز بخوانم.

پس این امتثال اجمالی هم با علم تفصیلی و هم با علم اجمالی می آید.

بحث در این جهت این است که آیا مکلف در مقام امتثال می تواند به امتثال اجمالی اکتفا کند و سراغ امتثال تفصیلی نرود یا خیر باید حتما تکلیف را به نحو تفصیلی امتثال کند؟

الموارد التی لا اشکال فی کفایة الإمتثال الإجمالی:

سه مورد از محل بحث خارج است یعنی در این سه مورد که لا خلاف که امتثال اجمالی کفایت می کند:

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۲/۰۳.

المورد الأول: فی الواجبات التوصلیة.

در واجبات توصلی است اگر یک واجب توصلی باشد لا اشکال در اینکه می تواند به امتثال اجمالی اکتفا کند کسی نذر کرده است که یک پولی را هدیه دهد الان یادش نمی باشد که نذر کرده است به زید بدهد یا عمرو و نذر از واجبات توصلی است و فرض این است که در دفتر یادداشت کرده است و می تواند رجوع به نوشته کرده و بفهمد و امتثال تفصیلی کند اما لازم نمی باشد که امتثال تفصیلی کند بلکه امتثال اجمالی کفایت می کند به این صورت که به هر دو هدیه کند و برای او قطع حاصل شود که به تکلیف خود عمل کرده است.

المورد الثانی: فی عدم امکان الإمتثال التفصیلی فی التعبدیات.

واجب ما تعبدی است و لکن ما قدرت بر امتثال تفصیلی نداریم مثل اینکه در یک مکانی رفتیم نمی دانم وظیفه من نماز قصر است یا نماز تمام. ضمنا دسترسی به هیچ مجتهد و مسئله دانی ندارم که سوال کنم یا اگر خودم مجتهدم دسترسی به مصادر هم ندارم که به آنها رجوع کنم و وظیفه ام را در شبهات حکمیه بفهمم و در شبهات موضوعیه هم کسی نمی باشد که از او سوال کند که مسافت چه مقدار است. در اینجا هم اشکالی نمی باشد که امتثال اجمالی کفایت می کند.

المورد الثالث: إذا لم یلزم منه تکرار العمل فی التعبدیات فی ظرف امکانه.

جایی است که این شخص اگر بخواهد احتیاط کند برایش تکرار در عمل نیاز نمی باشد مثلا عامی یا مجتهد نمی داند که در تسبیحات اربعه سه تسبیح بر او واجب است یا یکی و می داند که سه تا جایز است اگر یکی واجب باشد دومی و سومی مستحب است و اگر سه تا واجب است هر سه واجب است و لازم نمی باشد در مقام احتیاط دو نماز بخواند. در اینجا امتثال اجمالی است چرا که نمی داند که با تسبیح اولی امتثال کرده است یا با تسبیح سوم امتثال کرده است اما می داند در هر صورت امتثال تکلیف کرده است.

در اینجا هم لازم نمی باشد از مجتهد سوال کرده یا به مصادر رجوع کند به همین مقدار می تواند کفایت کند.

موضع الکلام: الواجب العبادی التی یلزم من امتثاله اجمالا تکرار العمل مع امکانه تفصیلا.

این سه مورد محل اتفاق است که امتثال اجمالی کافی است انما الکلام در خارج از این سه مورد است که عبارت باشد از:

اولا واجب باید حتما عبادی باشد

و ثانیا امتثال تفصیلی باید ممکن باشد.

و ثالثا امتثال اجمالی به تکرار عمل باشد.

در چنین جایی آیا می توانیم به امتثال اجمالی کفایت کنیم یا خیر؟ مثل اینکه ظهر جمعه نمی دانم ظهر واجب است یا ظهر و می توانم به مجتهد رجوع کنم.

مثال دیگر اینکه دو لباس دارد و علم اجمالی دارد یکی از این دو نجس و یکی طاهر است می تواند به لباس سوم رجوع کند و نماز بخواند یا یکی را تطهیر کند و نماز بخواند در اینجا مثل مرحوم میرزا قائل به عدم جواز اکتفاء به امتثال اجمالی شده اند و قائلند که باید امتثال تفصیلی کند بخلاف مشهور که قائل به تخییر می باشند.

مشهور قائل شده اند که امتثال اجمالی کافی است. در مقام اثبات این که امتثال اجمالی کافی است، وارد شده اند در خدشه در دلیل کسانی که قائل به عدم کفایت امتثال اجمالی و لزوم امتثال تفصیلی شده اند که از این بیانات وجه کفایت امتثال اجمالی هم روشن شده است.

وجوه القائلین بعدم کفایته اجمالا:

قائلین به عدم صحت امتثال اجمالی و لزوم امتثال تفصیلی به وجوهی استدلال کرده اند:

الوجه الأول: العقل يحكم بوجوب الامتثال بداعی الامر لا احتماله و ذاک محقق فيه تفصيلا لا اجمالا.

گفته اند که در امتثال اجمالی دائما وقتی که ما عمل را اتیان می کنیم منبعث می شوم از احتمال امر مثلا من نماز دو رکعتی می خوانم داعی من بر این نماز دو رکعتی احتمال امر به نماز دو رکعتی است بعد نماز چهار رکعتی می خوانم به داعی احتمال امر به نماز چهار رکعتی چرا که علم ندارم که امر به چهار رکعتی دارم یا امر به دو رکعتی دارم. یعنی داعی من خود امر نمی باشد بلکه احتمال امر است اما اگر امتثال تفصیلی بخواهم بکنم و رفتم از مجتهد یا عامی سوال کردم خوب وقتی که من تحقیق کردم و دیدم مسافت ۱۵ کیلومتر است داعی من بر این نماز چهار رکعتی خود امر است نه احتمال امر. و اینها قائل شده اند که در نظر عقل اگر داعی خود امر باشد این مقدم است بر امتثالی که داعی آن احتمال امر است. یعنی در نظر عقل عبدی که می تواند تکلیف را امتثال کند به داعی خود امر نوبت نمی رسد به امتثالی که داعی آن احتمال امر باشد.

اینها گفته اند در نظر عقل این نحو از امتثال مقدم است به عبارت دیگر آن امتثال عن احتمال را برای کسی که متمکن از امتثال عن امر است را عقل امتثال نمی داند.

مناقشتان:

بر این بیان دو مناقشه وارد است.

المناقشة الأولى: أن تقدم الامتثال بداعی الامر عليه بداعی احتماله عقلا لم يكن ثابتا.

اشکال اول این است که این صرف یک ادعا است که در نظر عقل امتثال به داعی امر مقدم است بر امتثال به داعی احتمال امر. عقل هر دو را امتثال می بیند و فرقی بین این دو نمی بیند.

المناقشة الثانية: بل الداعی فی الامتثال فقط، العلم و الاحتمال بوجود الأمر فقط و مع عدمه لا داعی للمکلف و إن یکن.

این حرف از ریشه خراب است که در جایی که ما علم داشته باشیم خود امر داعی است و در جایی که علم نداریم احتمال امر داعی است این حرف باطل است چرا که می دانید در افق نفس اصلا واقع نقشی ندارد ما از امر واقعی نمی ترسیم ما از عقرب معتقد خودم می ترسیم اگر در این کلاس هزار عقرب باشد و من به آن علم نداشته باشم من اصلا نمی ترسم و اگر یک عقرب هم در کلاس نباشد و من اعتقاد به وجود یک عقرب داشته باشم پا به فرار می گذارم. ما اصلا از عالم خارج لذت و خوف و رجائی نداریم دائما منفعل از لذت و خوف ذهنی می باشیم بله واقع تارة منشأ و علت معدّه برای این علم و اعتقاد می شود مثلا این گرگ واقعی باعث می شود که من اعتقاد به وجود گرگ پیدا کنم.

امر الهی هیچ زمانی داعی نمی باشد بلکه احتمال و قطع به امر است که داعی برای امتثال می باشد.

لذا اگر اعتقاد به امر الهی به نماز ظهر داشته باشیم نماز می خوانیم ولو امر نفرموده باشند و اگر امر فرموده باشند و ما اعتقاد داشته باشیم که امری نمی باشد نماز ظهری نمی خوانیم. لذا داعی دائما اعتقاد ما می باشد.

دقت کنید بحث ما در اینجا امتثال تفصیلی وجدانی است نه امتثال تفصیلی تعبدی. امتثال تفصیلی تعبدی بعدا می آید. امتثال تفصیلی وجدانی چون دائما مجتهدین که قاطع به حکم می باشند خود را مصیب به واقع می دانند لذا از قطع خود به امر به صلاة می رسند.

لذا این وجه اول نا تمام است.

الوجه الثانی: الاجماع علی عدم کفایة الامتثال الا عن تقلید او اجتهاد و هو لیس منهما.

دعوای اجماع در مسئله شده است. گفته اند که علماء اتفاق کرده اند که عمل مکلف بلا تقلید و بلا اجتهاد باطل است مگر در جایی که تقلید و اجتهاد ممکن نمی

باشد یعنی عمل به احتیاط و امتثال اجمالی باطل است و فرض این است که مکلف در موارد احتیاط و امتثال اجمالی متمکن از اجتهاد و تقلید می باشد.

مناقشة: هذا الاجماع لیس معتبرا و مفیدا للعلم المعتبر فی الاجماع الحجة.

انشاء الله در مبحث اجماع می آید که اجماعی که می توان فی الجمله به آن عمل کرد اجماع بین قدمای امامیه می باشد آن هم به بیانی که خواهد آمد و این امتثال اجمالی در قبال امتثال تفصیلی در کلمات قدما اصلا مطرح نبوده است و فقط اجماعات طبقه اول از فقهاء آن هم با شرائطی که افاده علم می کند برای ما حجت است نه این اتفاقی که قبل از متأخر از متأخرین محقق شده است که شاید مقارن با شیخ انصاری یا قبل شیخ می باشند. لذا دعوای اجماع نا تمام است.

[1] الوجه الثالث: عدم اطلاق ادلة التکالیف له لإستحالة اخذ قیود الثانوی فی متعلق الأمر.

وجه سوم که عمده ترین وجوه است این است که عدم کفایة امتثال اجمالی علی القاعده است.

گفتیم اگر به طرف مشرق نماز بخوانیم و ندانیم قبله به طرف مشرق است یا مغرب و فرضا قبله به طرف مشرق باشد. این نماز به طرف مشرق امتثال اجمالی است. ما امری به نماز داریم که اقم الصلاة باشد وقتی امتثال اجمالی درست است که اقم الصلاة باطلاقه شامل این صلاة باشد. کی شامل می شود؟ زمانی که اطلاق داشته باشد. کی اطلاق دارد؟ قید امتثال تفصیلی در متعلق امر اخذ نشده باشد. نگفته باشند که «اقم الصلاة بامتثال تفصیلی». آیا مولا می تواند امتثال تفصیلی را در متعلق امر اخذ کند؟ خیر محال است. در اصول گفته شده است که اخذ تمام قیود ثانوی در متعلق امر محال است قیود ثانوی چه قیودی می باشد؟ قیود ثانوی یعنی تقسیماتی که در طول امر و طلب پیدا می شود[2] اینکه نماز امتثال تفصیلی یا اجمالی باشد باید امری باشد. مثل اینکه اگر به قصد امتثال

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۲/۰۴.

[2] یعنی قیودی که تحقق آن متوقف و در طول وجود امر است مثل قید امتثال امر که متوقف بر وجود امری است و اما قید اولی مثل طهارت که متوقف بر وجود امری نمی باشد. طهارت لباس متوقف بر وجود امر به صلاة نمی باشد.

بخوانیم باید امری باشد که بگوید که نماز باید به قصد امتثال باشد. لذا جماعتی مثل مرحوم آخوند قائلند که مولا قیود ثانوی را نمی تواند در متعلق امر اخذ کند محال است اخذ این قیود در متعلق امر. شارع نمی توان بگوید که «صل بقصد الامتثال» و یا «صل بالإمتثال التفصیلی». خوب وقتی تقیید محال است اطلاق هم محال است دیگر خطاب همانطور که تقیید ندارد اطلاق هم ندارد لذا مرجع می شود اصل عملی. لذا می رویم سراغ اصل عملی نمی دانم آن نمازی که بر من واجب است اداء کنم باید به نحو امتثال تفصیلی باشد یا باید اعم از امتثال تفصیلی و اجمالی است. در امتثال تفصیلی می دانم که مجزی است اما در امتثال اجمالی نمی دانم در اینجا برائت جاری نمی شود چرا که برائت نسبت به قیود شرعی جاری می شود و این قید قید عقلی است نه شرعی چرا که شارع نمی تواند اخذ کند. لذا مرجع می شود احتیاط که احتیاط می شود امتثال تفصیلی.

مناقشات عدیدة:

این وجه وجوهی از اشکال را دارد مبنا و بناءا.

الإشکال الأول المبنائی: امکان اخذ القیود الثانوی فی متعلق الامر.

در واجب تعبدی و توصلی گذشته است که ما اخذ قیود ثانوی را در متعلق امر ممکن می دانیم خلافا للمرحوم الصدر و الآخوند. لذا می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و بگوییم که امتثال تفصیلی نیاز نمی باشد و امتثال اجمالی کفایت می کند.

الإشکال الثانی البنائی: لا اشکال فی امکان اخذ القیود فی الخطاب و إن استحال فرضا فی متعلق الأمر.

گفتیم که بسیار خوب در متعلق امر و طلب نمی توانیم قیود ثانوی را اخذ کنیم اما در خطاب که اخذش مشکل ندارد می گوید: «صل بقصد الامتثال» این «بقصد الامتثال» این از قیود مأمور به و واجب نمی باشد چون فرضا محال است که ثبوتا این قیود در متعلق امر اخذ شود اما از همین «صل بقصد الامتثال» می فهمیم که اگر بخواهیم ملاک را تحصیل کنیم، باید به قصد امتثال اتیان کنیم از اینکه بقصد الامتثال را نگفت می فهمیم که مطلق است و این اطلاق، اصطلاحا اطلاق لفظی نمی باشد بلکه اطلاق مقامی

است. این «صل بقصد الامتثال» همان خطاب اول است نه اینکه خطاب دیگری بعد از خطاب اول باشد. این را در بحث تعبدی و توصلی توضیح دادم که گفتیم هیچ فرقی نمی کند که ما امکانی شویم یا نشویم این از ابده بدیهیات است که مولا می تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال» و همه می فهمند که مولا گفته است که نماز را به قصد امتثال انجام بده علمائی هم که قائل به استحاله می باشند این ها هم قبول دارند که مولا می تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال» تنها اختلاف در این است که استحاله ای ها می گویند که این قید، قید مطلوب و مأمور به و متعلق و واجب نمی باشد یعنی مأمور به مطلق است فقط ما می فهمیم که اگر بخواهیم ملاک را تحصیل کنیم باید در ضمن حصه ای از متعلق باشد و آن نماز به قصد امتثال است اما امکانی ها می گویند این قید، قید مطلوب و مأمور به و واجب است. تنها اختلاف در این است نه اینکه استحاله ای ها می گویند که مولا نمی تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال». خوب حال که مولا می تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال» و نگفته است می فهمیم که «قصد امتثال» دخیل در ملاک نمی باشد لذا کلام او مطلق است اما این اطلاق اصطلاحا، دیگر اطلاق لفظی نمی باشد و اطلاق مقامی می باشد. این قید، می شود «ذکر فی الخطاب» و قید نمی باشد.

به عبارت دیگر اینها می گفته اند که محال است که قید در متعلق امر اخذ شود لذا امر به مطلق تعلق می گیرد و مطلوب طبیعی متعلق است اما اشکالی ندارد که ملاکی که داعی بر این امر به صورت مطلق شده است، در ضمن حصه ای از مطلق ـ نه تمام حصص ـ حاصل شود.

الإشکال الثالث البنائی: أن البرائة الشرعیة جاریة فی القیود مطلقا.

این است که که ما برائت شرعیه را در قیود عقلیه جاری می دانیم درست است که شارع نمی تواند در متعلقش اخذ کند اما می تواند به جمله خبریه بیان کند که ایها المکلفین ملاک من در صلاة با قصد امتثال حاصل می شود و این بعد از خطاب امر به صلاة باشد مثلا اول گفته باشد: «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة» و بعد به صورت

جمله خبریه بگوید: « أن الصلاة المأمورة بها لابد أن یکون بقصد الإمتثال» این که مشکلی ندارد. یعنی ای مومنین درست است که من امر به صلاة کردم اما غرض من در حصه ای از نماز که به قصد امتثال باشد حاصل می شود. خوب حال که این جمله خبریه را نگفته است می رویم سراغ اصل عملی که برائت باشد. لذا ادله برائت اینجا را می گیرد. خوب حال که این جمله خبریه را نگفته است می فهمیم که ترخیص داده است در امتثال تفصیلی.

الإشکال الرابع البنائی: علی فرض عدم جریانها فی القیود العقلیة لا مانع من جریان اختها العقلیة.

اصلا برائت شرعیه را گذاشتیم کنار اما برائت عقلیه را که در نظر شما داریم که هم در قیود شرعیه می آید و هم در قیود عقلیه. در امتثال اجمالی من شک می کنم که مستحق عقوبت می باشم یا خیر؟ عقل می گوید که مولا که بیانی ندارد لذا مستحق نمی باشی و برائت عقلیه را جاری می کنی.

این هم وجه سوم.

الوجه الرابع: أن الامتثال الإجمالی مع تمکنه تفصیلا لغو&&& و لعب و استهزاء للمولی.

این لعب به امر مولا و استهزاء مولا است که این عقلا و شرعا حرام است و وقتی حرام باشد نمی تواند مصداق مأمور به واقع شود بنا بر قول به امتناع که مشهور امتناعی می باشند و بنا بر قول به جواز که در عبادیات امتناعی شدند.

مناقشة: هذا ینقض بالتوصلیات مضافا علی أن فی غالب الاوقات له غرض عقلائی کالتسهیل.

اولا: نقض می شود به توصلیات اگر به نظر شما از باب اجتماع امر و نهی ممتنع است مصداق واجب باشد باید در توصلیات هم بگوید که اینطور است در حالیکه در توصلیات امتثال اجمالی اشکالی ندارد.

ثانیا: در بسیاری از موارد لعب به مولا استهزاء نمی باشد و به این امتثال اجمالی غرض عقلائی دارد مثلا اگر بخواهد امتثال تفصیلی بکند باید لباس را طاهر کند یا باید

زنگ بزند به مجتهدش در کشور دیگر و کلی سختی کشیده و مبلغ زیادی بدهد لذا امتثال اجمالی برای او کم دردسر تر و کم هزینه تر است اینطور نمی باشد که دائما لغو و لعب باشد و نوعا کسانی که با وجود امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی می کنند دواعی عقلائی دارند و لهو لعب نمی باشد. می خواهیم بگوییم که این اشکال شما اخص است و الا اگر غرض عقلائی نباشد باز ما هم قبول داریم این امتثال اجمالی کفایت می کند.

از این وجوه فهمیده شد که فرقی بین امتثال اجمالی و تفصیلی نمی باشد.

التنبیه علی الأمرین:

خوب لازم است در اینجا تنبیهی دهیم به دو امر:

الامر الاول: ما حکم الإمتثال الإجمالی الوجدانی مع تمکن عن التفصیلی التعبدی لا الوجدانی؟

امر اول این است که که اگر قائل شدیم به این که امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی مقدم است امتثال تفصیلی دو فرد دارد یکی امتثال وجدانی و یکی امتثال تعبدی. امتثال وجدانی این است که من علم پیدا کنم که این مصداق مأمور به است و امتثال تعبدی این استکه من علم پید نمی کنم ولی اماره دارم بر اینکه این مصداق مأمور به می باشد.

مثال: من سه لباس دارم علم اجمالی دارم که یکی از این دو نجس است و اما لباس سوم طاهر است اما طهارت آن به اماره است نه علم، من علم به طهارت آن ندارم بلکه ثقه ای گفته است طاهر است. آیا در اینجا هم امتثال اجمالی وجدانی موخر از امتثال تفصیلی تعبدی است؟ این از آن وجوه در عدم کفایت امتثال اجمالی فهمیده می شود.

وجه اول این بود که انبعاث از امر مقدم از انبعاث از احتمال امر است در اینجا این امتثال تفصیلی هم امتثال به احتمال امر است چرا که ممکن است که ثقه اشتباه کرده باشد لذا تقدمی در کار نمی باشد.

اما وجه دوم که اجماع بود می گفت که باید امتثال تعبدی را مقدم کنیم چرا که نوعا مجتهد و مقلید بر اساس امتثال تعبدی عمل می کند نه امتثال وجدانی. لذا باید به وجوه اشکال نگاه کنیم.

این تنبیه اول.

التنبیه الثانی: هل یکفی الإمتثال التفصیلی التعبدی مع امکانه الوجدانی؟

تا اینجا بحث کردیم که ایا امتثال اجمالی در عرض امتثال تفصیلی است یا در طول که ما گفتیم طولی نمی باشد. اما اگر دو امتثال تفصیلی داشتیم اما یکی تعبدی و یکی وجدانی است یک لباس دارم که قطع به طهارت آن دارم مثلا آن را برداشتم و در آب کر شستم و یک لباس دیگر دارم که قطع به طهارت آن ندارم بلکه من اماره بر طهارت آن دارم. در اینجا امتثال تفصیلی وجدانی بر امتثال تفصیلی تعبدی مقدم است یا خیر در عرض یکدیگر می باشند؟ در نظر چنین شخصی که قائل به طولیت بین امتثال اجمالی و تفصیلی بود، کدام مقدم است؟ ما و مشهور و حتی خود مرحوم میرزا هم قائلند که این دو در عرض یکدیگر می باشند یعنی می تواند با همان لباسی که استصحاب یا اماره بر طهارت آن دارد نماز بخواند. چرا با وجود اینکه لباسی دارد که یقین به طهارت آن دارد، می تواند به این لباس طاهر اصلی یا اماره ای نماز بخواند؟ به خاطر اینکه معنای حجیت این است اگر بگوییم که نمی تواند با امتثال تعبدی نماز بخواند این معنایش این است که این شخص استصحاب و اماره ندارد و یعنی استصحاب و اماره اش، استصحاب و اماره نمی باشد یعنی این استصحاب و اماره بر این شخص حجت نمی باشد در حالیکه همه قائلند و پیش فرض است که ادله این امارات اطلاق دارد حتی نسبت به این شخص که تمکن از امتثال تفصیلی وجدانی دارد. این حجیت استصحاب و اماره بر این شخص مقتضای حجیت ادله اعتبار استصحاب و امارات می باشد.

بله می دانید اگر فی علم الله این لباس نجس باشد این نمازش واقعا درست است لذا احتیاط در اینجا استحبابی هم ندارد اما اگر دو آب باشد که یکی از آنها به اماره طاهر است و یکی از به وجدان طاهر است در اینجا بخواهد احتیاط کند و با اناء یقینی

وضو بگیرد، حسن است چرا که اگر این آبی که طهارت آن بالتعبد ثابت شد، در واقع نجس باشد، وضوی او و به تبع نماز او واقعا باطل است. و لو اینکه اگر نفهمید، قضای نماز بر او منجز نمی شود و فقط فعلی می شود اما در عین حال نماز او باطل است.

الجهة التاسعة[1]: فی الحسن و القبح.

در این جهت بحث می کنیم در حسن و قبح. در این جهت در مقاماتی بحث می کنیم و قبل از ورود در مقامات برای ورود به حسن و قبح، مقدمه ای را ذکر می کنیم.

مقدمة فی امور:

در مقدمه اموری را ذکر می کنم:

الامر الاول: فی تعریف الحس و القبح و اقسامهما.

تعریف الحسن و القبح: نکتفی بالمعنی الارتکازی الذی لا یحتاج الی تعریف.

برای حسن و قبح تعاریف عدیده ای بیان کرده اند که اگر بخواهیم فهرست وار به این ها اشاره کنیم عبارت می باشند از:

- تعریف اول: الکمال و النقص.
- تعریف دوم: المصلحة و المفسده.
- تعریف سوم: اللّذه المعنویة و الاشمئزار النفسی.
- تعریف چهارم: کون الشیء ملائما للطبع او کونه منافرا له.
- تعریف پنجم: کون الشیئ بحیث ینبغی فعله او لا ینبغی.
- تعریف ششم: کون الشیء بحیث یستحق فاعله المدح او الذم.
- تعریف هفتم: مفهومان بدیهیان. و مفاهیم بدیهی قابل تعریف به حد و رسم نمی باشند.

[1] شنبه ۹۵/۱۲/۰۷.

دقت کنید در تمام این تعاریف، مفاهیم متفاوت است اما همه یک شیء را تعریف می کنند.

این تعاریفی است که برای حسن و قبح گفته شده است.

اگر تعریف هفتم را ـ که فرار از تعریف است ـ کنار بگذاریم می رویم سراغ تعاریف یک تا شش.

قبل از ورود در تعاریف نقد تعریف هفتم را بگوییم که بدیهی تعریف حدی[1] را قبول نمی کند نه تعریف رسمی را یعنی همه بدیهیات تعریف رسمی را قبول می کنند مضافا بر اینکه عدم قبول تعریف حدی در مورد بعضی از بدیهیات است نه تمام بدیهیات بعضی از بدیهیات تعریف حدی را هم قبول می کند که بحثش موکول می شود به منطق.

خوب برگردیم به تعاریف اول تا ششم:

تعریف اول تا چهارم را باید کنار بگذاریم که این تعاریف عبارت بود از:

اول: کمال و نقص.

دوم: مصلحت و مفسده.

سوم: لذت و اشمئزار.

---

[1] ما یک شرح الاسم داریم که همان حد است یک شرح اللفظ داریم که در حقیقت آن اختلاف شده است که مرحوم آخوند که شرح اللفظ گفته است مراد شرح الاسم است.

این تعریف حدی و رسمی که گفته می شود مختص به مفاهیم ماهوی نمی باشد بلکه در مورد تمامی مفاهیم می آید. البته مراد از تعریف حدی، حدی به لحاظ منطقی نمی باشد بلکه به لحاظ اصولی می باشد یعنی تعریف به اجزاء مقوم و لو به لحاظ منطقی جنس و فصل نباشند.مثل اینکه در تعریف «ابیض» گفته می شود: « جسم له البیاض» که تعریف به مقوم است چرا که اگر از ابیض، بیاضیتش را بگیریم این دیگر ابیض نمی باشد. تعریف رسمی هم این است که ما یک خصوصیتی را ذکر می کنیم که منحصر به معرَّف می باشد در عین حال مقوم نمی باشد و فایده اش این است که ما در تعاریف دنبال حقائق اشیاء نمی باشیم بلکه تعریفی را می خواهیم که این تعریف معَّرف ما را در بین مصادیقش متعین کند یعنی جامع و مانع باشد یعنی تمام مصادیق معَّرف را داخل کرده و غیر مصادیق را خارج کند. مثلا «صاحب کفایه» یک تعریف رسمی است چرا که اگر صاحب کفایه و آخوند این کفایه را نمی نوشت دیگر آخوند نبود؟! خیر آخوند بود. اما در عین حال این تعریف رسمی است. یا مثل «حیوان ناطق» که تعریف انسان است که تعریف رسمی است نه حدی ما نوعا حقائق اشیاء را نمی دانیم و دائما لوازم آن را می بینیم و در تعریف می آوریم مثلا الحیوان الناطق رسم الانسان است نه حد انسان این نطق که یا به معنای نطق است یا به معنای تفکر است، هر دو از لوازم نفس است نه از ذاتیات. به این اعتبار که تعریف رسمی تعین در مصادیق می آورد تعریف حسن و قبح برای ما فایده دارد.

و چهارم: ملائمت و منافرت.

اینها را باید کنار گذاشت. چرا که در بحث حسن و قبح بحث می کنیم که آیا این حسن و قبح امر واقعی است یا امر اعتباری است و این چهار معنای اول مسلم است که از امور واقعی می باشند یعنی منشأ بحث و اختلاف در حسن و قبح در واقعی یا اعتباری بودن این حسن و قبح است که اگر این چهار معنای اول باشد دیگر اختلافی در حقیقت این حسن و قبح نمی باشد.

فقط می ماند معنای پنجم و ششم که عبارت بود از کون الشیء بحیث ینبغی فعله او لا ینبغی و کون الشیئ بحیث یستحق فاعله المدح او الذم.

اما بحث ما در مورد معنای عرفی این حسن و قبح است و معادل آن در هر زبانی داریم مثلا در زبان ما از حسن و قبح تارة تعبیر به زشت و زیبا و تارة تعبیر به خوب و بد می شود که وقتی این حسن و قبح و مشتقات این حسن و قبح را بکار می بریم این معنای مرتکز عرفی به ذهن همه می آید و همه اینها را با توجه به همان معنای مرتکز فهم می کنند. که همین معنای مرتکز و روشن از همه ی این تعاریف روشن تر است و نیاز به تعریف ندارد لذا هر چه وارد تعریف و بحث از حقیقت آن شوید و دقت بیشتر کنید از حقیقت آن دور می شوید و هر چه دقت نکنید معنا روشن تر است. تقریبا همه الفاظ اینطور است شما اگر در لغت دیگر یک لفظی به شما بگویند: مثلا بگویند معنای «ماء» چه می باشد می گویید: «آب» یعنی مرادف آن را می آورید و ترجمه می کنید و تعریف نمی کنید و این روشن است اما اگر بخواهید وارد تعریف آن شوید خدا می داند چه معنای مغلق و پیچیده ای بکار رود که به مراتب از معنای مرتکز عرفی خیلی نا مفهوم است و معنای مرتکز عرفی روشن تر است.

پس ما معتقدیم که کلمه حسن و قبح و مشتقات این دو کلمه معنای عرفیی دارند و آن معنای عرفی، معنایی است ارتکازی و آن معنای ارتکازی در نزد همه به یک معنای واحد است و دائما با هم که صحبت می کنیم و از کلمه حسن و قبح و خوبی و بدی و زیبایی و زشتی استفاده می کنیم و همه را در این معنای واحد بکار می گیریم.

بله همه هم می خواستند که این معنای عرفی را توضیح دهند اما چون دقت کردند دور شدند حتی بعضی از زبان شناسان گفته اند که نمی توان هیچ زمانی واژه ای را تعریف کنیم. چون براساس منطق این طور بوده است که ما الفاظی را که می شنویم در ذهن ما مفهومی پیدا می شود که این مفهوم صورت معنا است و این مفهوم از دو حال خارج نمی شود یا خودش دقیقا صورت این معنا است یا ترکیبی است از دو مفهوم دیگر مثلا شما تا لفظ «انسان» را می شنوید دو مفهوم حیوان و ناطق به صورت ترکیبیِ «الحیوان الناطق» به ذهن شما می آید یا در «الحیوان» دو مفهوم ترکیبیِ «الجسم الحساس» به ذهن شما می آید و بعد مفهوم «جوهر فلان» به ذهن می آید تا می رسید به مفهومی که خودش به ذهن می آید و دیگر مفهوم ترکیبی به ذهن شما نمی آید که آن مفهوم دیگر مفهومی است بدیهی. این حرفها در منطق گفته شده است و در زبان شناسی مطرح نمی باشد و پذیرفته نمی باشد شما وقتی الفاظ را می شنوید، همین خود الفاظ شرطی شده به ذهن می آید چیز دیگری به نام مفهوم یا ... به ذهن نمی آید.

لذا ما همان معنای عرفی و ارتکازی حسن و قبح که در ذهن ما است و در جاهای مختلف بکار می بریم و استعمال می کنیم و در تمام موارد هم معنا واحد است را مد نظر می گیریم و تعریفی از معنای حسن و قبح نمی کنیم چرا که معنای آن سخت تر و مغلق تر و پیچیده تر می شود.

اگر بخواهیم در مقام لفظ تعریفی کنیم می گوییم: «ما ینبغی فعله او لا ینبغی» او «ما یستحق فاعله المدح او الذم».که این تعریف حَسَن و قبیح است است نه حسن و قبح.

اقسام الحسن و القبح:

ما چهار حسن و قبح داریم:

حسن و قبح عقلی و حسن و قبح عقلائی و حسن و قبح عرفی و حسن و قبح شرعی.

الحسن و القبح العقلی: الامران الواقعیان المدرکان بالعقل العملی.

حسن و قبح عقلی یعنی دو امر واقعی که عقل ما این دو را ادراک می کند که در بحث موصوف این حسن و قبح گفته خواهد شد، موصوف این دو صفت هم افعال خداوندی است و هم فعل انسان.

الحسن و القبح العقلائی: الامران الاعتباریان باعتبار العقلاء بما هم عقلاء حفظا للنظام المجتمع.

قسم دوم عبارت است از حسن و قبح عقلائی که عبارت است از امران اعتباریان که یعتبرهما العقلاء بما هم عقلاء حفظا للنظام الاجتماعی یا حفظا للنظام المجتمع. عربها جامعه را «مجتمع» می گویند و اجتماع نمی گویند. فعل خداوند اصلا متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود و فقط فعل انسان متصف می شود به حسن و قبح عقلائی آن هم فعل انسانی در دنیا. در آخرت ما اجتماعی نداریم یا جمعی می باشند یعنی یک جهنم و بهشت بیشتر نداریم و همه در آنجا می باشند یا فردی می باشند به لحاظ این که هر کسی بهشت و جهنم خودش را دارد که مرحوم ملاصدرا قائل هستند. ایشان معتقد بودند که به عدد نفوس ما بهشت و جهنم داریم.

الحسن و القبح العرفی: الامران الذان اعتبرهما العرف بما له من الآداب و الرسوم و الدین و التربیة و ....

قسم سوم حسن و قبح عرفی است که عبارت باشد از امران اعتباریان که معتبر آن عرف است و جهت حفظ و نظام اجتماعی ندارد بلکه تابع شرائط تاریخی و ملل و آداب و رسوم و تربیت ... است مثل شرب خمر که نزد عرفی زشت است و نزد عرفی زشت نمی باشد و اما عقلائا قبحی ندارد یا حجاب در عرفی حسن و در عرفی حسن نمی باشد.

الحسن و القبح الشرعی: الامران الاعتبارین باعتبار الشارع بما هو شارع.

حسن و قبح شرعی: امران اعتباریان که شارع این حسن و قبح را برای فعلی اعتبار کرده باشد. گفته شده است که در بعضی از ادله از این حسن و قبح استفاده شده است مثلا گفته شده است: «قبیح است بر مومن که ....» که اگر آن موارد حسن و قبح عرفی یا عقلائی داشته باشد، که حَسن و قبیح عرفی یا عقلائی است اما اگر هیچ یکی از حسن

و قبحها را نداشته باشد می شود و فقط شارع بر آن اعتبار حسن و قبح کرده باشد مثلا گفته می شود نماز حسن دارد اما حسن شرعی یا همینطور روزه. یا این شرب خمر می تواند که قبح عرفی داشته باشد که عرف این را از شرع گرفته است.

فقط حسن و قبح عقلی، واقعی است و بقیه حسن و قبحها اعتباری است. قانون حسن و قبح ندارد و فقط ممنوعات و ملزمات را جعل می کند و لو حسن و قبحی هم نداشته باشد بله در طول جعل قانون این حسن و قبح را عقلاء یا عرف جعل می کنند.

لذا حسن و قبح ما این چهارتاست.

در حسن و قبح عقلی فقط عقل مدرِک این دو امر واقعی است نه معتبِر این حسن و قبح.

الامر الثانی: الموصوف بالحسن و القبح.[1]

ما تارة ذوات را به حسن وقبح متصف می کنیم می گوییم «وجه زید حسن» یا «وجه عمر قبیح» یا در فارسی می گوییم این تابلو زیباست یا زشت است.

این معنا که ذوات به حسن و قبح متصف می شوند از بحث ما خارج است یا حسن و قبح در اینجا به معنای دیگری است یا اگر این معنایی که ما بحث می کنیم در اینجا مراد باشد این استعمال حسن و قبح در اینجا مجازی است.

تارة افعال متصف به حسن و قبح می شوند می گوییم «رد الامانة حسن» و « الخیانة فی الامانة قبیحة» این محل بحث است.

می خواهیم ببینیم که چه فعلی متصف به حسن و قبح می شود و چه فعلی متصف نمی شود. اتصافات فعل گفته شود وبعد وارد شویم در اینکه کدام متصف می شود و کدام متصف نمی شود.

[1] یکشنبه ۹۵/۱۲/۰۸.

اقسام الافعال:

فعل یا ارادی است یا غیر ارادی.

الفعل الغیر الارادی: الفعل الغیر المسبوق بالارادة کارتعاش ید المرتعش و حرکة السفینة.

فعل غیر ارادی مثل تمامی افعالی که از اشیاء غیر ذی شعور صادر می شود یا از ذی شعورین بدون اراده صادر می شود مثل حرکت ید مرتعش یا حرکت قلب که این حرکت ید فاعل غیر مرید است نه غیر اختیاری اینطور نمی باشد که شما اگر اختیار کنید قلب شما نزند.

الفعل الارادی: الفعل المسبوق بالارادة کالأکل و التکلم.

فعل ارادی فعل مسبوق به اراده است رتبا. چون می دانید فعل و اراده در یک آن ایجاد می شود چرا که اراده در سلسله ی عللِ فعل است.

فعل ارادی مثل راه رفتن نشستن و خوردن و تکلم.

فعل ارادی فعلی است که تقسیم می شود به اختیاری و غیر اختیاری.

الفعل الإرادی الإختیاری:

فعل ارادی اختیاری فعلی است که فاعلِ مرید، آن را قصد کرده است[1] مثل این که شما سنگی را به طرف درخت می اندازید و قصد هم دارید به شجر اصابت کند و به درخت هم اصابت می کند اصابة الحجر للشجر که این هم ارادی و اختیاری است.

الفعل الإرادی غیر الإختیاری:

اما ارادی غیر اختیاری مثل این که سنگی را به سمت درخت می اندازید اما به زید می خورد این اصابة سنگ به سر زید فعل ارادی من است فعل خدا که نمی باشد. این اصابة سنگ[2] ارادی بود و می توانستم این سنگ را نزنم اما این فعل اختیاری است یا

---

[1] در اتصاف ارادی به اختیاری، التفات فی الجمله و احتمال کفایت می کند احتمال بدهد که به زید بخورد این می شود اختیاری.

[2] دقت کنید فعلی که در اینجا گفته می شود فعل به معنای مقوله ان یفعل نمی باشد بلکه فعل عرفی مراد ما است.

غیر اختیاری؟ غیر اختیاری چرا که من اصابت به شجر را قصد کرده بودم نه اصابت به سر زید را.

پس ما سه قسم فعل داریم: فعل غیر ارادی و فعل ارادی اختیاری و فعل ارادی غیر اختیاری. وقتی می گوییم فعل اختیاری مرادمان ارادی اختیاری می باشد.

مشهور بین علمای ما این است که یک فعل است که متصف می شود به حسن و قبح آن هم فعل اختیاری است[1] چه به لحاظ حسن و قبح عقلی و چه حسن و قبح عقلائی و چه حسن و قبح عرفی.

ما یک مورد را ما اضافه کرده ایم گفتیم یک قسم از فعل غیر اختیاری هم متصف به حسن و قبح می شود. غیر اختیاری دو قسم است: تارة خطاء در خارج است مثلا من سنگی را به طرف زید پرتاب کردم و اشتباها به عمرو خورد.

این فعل غیر اختیاری است اما خطاء در واقع است.

اینجا متصف به حسن و قبح نمی شود. این اصابة حَسن و قبیح نمی باشد.

تارة این خطاء در ذهن من اتفاق افتاده است که در اینجا در یک صورت فعل متصف به حسن و قبح می شود مثلا زید اینجا ایستاده است و سنگ را به طرف او پرتاب کردم و بعد که می روم می بینم این شخص در واقع عمرو است. من همان شخص زیر درخت را اراده کردم و سنگ هم به او خورد اما فکر می کردم که این شخص زید است و مشخص شد که عمرو است. این خودش دو قسم است: تارة زید و عمرو در حسن و قبح متفاوت می باشند مثلا زید مهدور الدم و عمر محقون الدم است. این فعل من متصف به حسن و قبح نمی باشد. و فرض هم این است که قصد من قتل انسان مهدور الدم است. و یا کشتن انسان حکمی از حیث حسن و قبح ندارد.

[1] اینکه گفته می شود که فعل اختیاری متصف به حسن و قبح می شود معنایش این نیست که هر فعل اختیاری حسن است یا قبیح خیر بلکه مراد این استکه که فعل اختیاری شأنیت اتصاف به حسن و قبح را دارد اما ممکن است یک فعل اختیاری باشد که نه متصف شود به حسن و نه قبح مثل اصابة سنگ به سنگ دیگر.

اما یکبار در حسن و قبح یکی می باشند یعنی هر دو محقون الدم هستند. در اینجا قتل عمرو ارادی غیر اختیاری است اما متصف به حسن و قبح می شود. در اینجا هم زید اگر کشتنش قبیح است بخاطر این است که محقون الدم است.

لذا ما محذور تجری را هم از این قبیل درست کردیم. تجری فعل ارادی غیر اختیاری است و معصیت فعل اختیاری است اما خطاء در ذهن من است. و هر دو معصیت و تجری قبیح است.

گفته نشود که اینجا مثل مورد خطاء در واقع است چرا که قصد من قتل محقون الدم در ضمن زید است این اشکال وارد نمی باشد چرا که فرض این استکه من قصد کشتن این شخص را هم کرده ام یعنی در ضمن قصد قتل زید، قصد قتل محقون الدم را هم کرده ام بخلاف موردی که خطاء در واقع است. در اینجا زید از آن جهت که زید است قتلش قبیح نمی باشد اما از آن جهت که قتل محقون الدم است، قتلش قبیح است.

لذا فعل غیر اختیاری به شرط اینکه خطاء در ذهن باشد و هر دو حکمشان در حسن و قبح یکی باشند، متصف به حسن و قبح می شود.

افعال الهی هم تابع این است که ما افعال او را ارادی بگیریم یا غیر ارادی. انشاء الله در ثمره بحث اشاره می کنیم به کدام یکی از اقسام حسن و قبح متصف می شود.

هذا تمام الکلام فی الامر الثانی.

[1]الأمر الثالث: انقسامات الشیء.

در اصول گفته شده است که هر امر و شیئی را که در نظر بگیرید از این چهار قسم خارج نمی باشد:

یا امری است واقعی.

یا امری است حقیقی.

[1] شنبه ۹۵/۱۲/۱۴.

یا امری است اعتباری.

یا امری است وهمی.

به عبارت دیگر:

هر مفهومی که به ذهن می آید مصداق آن مفهوم یا در عالم واقع است یا در عالم وجود است یا در عالم اعتبار است یا در عالم وهم است.

اصولیین به این چهار قسم قائل بودند و مرحوم صدر بیش از همه در این چهار قسم صحبت کرده است و تطبیقاتش را فرموده اند.

الأمر الأول الأمور الواقعية: الامور التی لیست لها وجود و لا تکون متقومة بالأذهان.

اما امر واقعی عبارت است از هر امری که وجود ندارد در عین حال واقعیت دارد یعنی متقوم به اذهان افراد ذی شعور نمی باشد. امثله بسیار بسیار زیادی دارد که به پاره از این امثله اشاره می کنیم:

مثل «استحاله تناقض» که امری است واقعی نه اعتباری و نه حقیقی.

مثل «تلازم بین العلة و المعلول» که امری است واقعی اما این تلازم در خارج هم وجود ندارد.

«عدم شریک الباری» این هم امر واقعیت داری است اما این عدم شریک الباری وجود ندارد.

خود «وجود باری تعالی» امری است واقعی نه حقیقی و موهوم و اعتباری وجود خداوند مثل وجود زید و عمرو نمی باشد دیگر وجود باری تعالی اینطور نمی باشد که وجود داشته باشد وجود باری تعالی عین وجود است نه این که وجود دارد وجود باری تعالی، شیء له الوجود نمی باشد وجود باری تعالی خودش وجود است وجود همه اشیاء همه امور واقعی می باشند اما این وجودها دیگر وجود ندارند یعنی دیگر «وجود زید» شیء له الوجود نمی باشد، «وجود این درخت» شیء له الوجود نمی باشد حال فرق نمی

کند چه این وجود ذهنی باشد مثل وجود تصور و تصدیق چه وجود عینی باشد مثل وجود حق تعالی و دیگر انسانها.

همه مفاهیم انتزاعی از این قبیل می شود مثل فوقیت این کتاب بر این میز امری است واقعی. عالمیت زید یک امر واقعی است یا عادلیت زید امری است واقعی. اگر چه خود زید امری است حقیقی و وجود دارد.

لذا در فلسفه خیلی مهم بوده است که این مقولات عشر ، امر حقیقی می باشند یا امر واقعی مثلا فعل از مقولات نه گانه است فعل امری است واقعی یا وجود دارد؟ آیا کمیت و کیفیت وجود دارند یا واقعیت دارند؟ لذا جای دارد که با این نگاه پاره ای از مسائل فلسفه را بازنگری کنیم. وعاء مال موجود است و خود وجود وعاء ندارد وعاء موجود است که یا ذهن است یا عالم عین به عبارت دیگر وجود است که به عینی و ذهنی تقسیم می شود.

«الوجود موجود» که گفته می شود به لحاظ منطقی غلط است اما به لحاظ فلسفی درست است چرا که به معنای عرفی موجود نظر ندارند یعنی مرادشان این است که وجود امر تحقق دار و واقعیت داری است که یک اشتراک لفظی است نمی توان گفت زید وجود این کاذب است. یعنی در نظر ما و عرف وجود و موجود معنایی دارد که با توجه به این معنا غلط است گفته شود «زید وجود». علم شیء له العلم؟!! خیر درست نمی باشد. الوجود وجود درست است وجود مصداق مفهوم «الوجود» است نه مصداق مفهوم «شیء له الوجود».

اینها امور واقعی می باشند اما وجود ندارند و اعتباری و وهمی نمی باشد.

همه موجودات به اعتبار وجودشان و تمام اعدام به اعتبار عدمشان در عالم واقع می باشند. شریک باری تعالی امری است وهمی اما این وهمیت این شریک الباری امری است واقعی.

لذا نکته خوبی بوده است که مرحوم صدر و اصولیین پای واقع را باز کردند چرا که اموری می باشند که نه حقیقی می باشند و نه وهمی و نه اعتباری.

این قسم اول از چهار قسم که امر واقعی بود.

الأمر الثانی الأمور الحقیقیة: الاشیاء التی لها الوجود.

قسم دوم امر حقیقی است که عبارت است از اموری که اینها وجود دارند هر شیئی که له الوجود است می گوییم از امور حقیقی است مثل «انسان» چرا که انسان شیئ له الوجود. زید از امور حقیقی است چرا که شیء له الوجود. خداوند امر حقیقی است چرا که شیء له الوجود. عزرائیل و جبرائیل همه اینها امور حقیقی می باشند. بله عنقاء و سیمرغ امر حقیقی نمی باشد چرا که لیس شیئان لهما الوجود.

این وجودی که گفته می شود اعم از وجود ذهنی و عینی می باشد. تصور و تصدیق و الصور الخیالیه امور حقیقی می باشند چرا که اشیائی می باشند که برای اینها وجود است.

زید ذاتش از امور حقیقی است و وجودش از امور واقعی است و عدمش از امور وهمی است.

کثیرما گفته می شود این امر واقعی است مرادشان جامع بین امر حقیقی و واقعی است یعنی امر وهمی و اعتباری نمی باشد بلکه یا حقیقی است یا واقعی است.

الأمر الثالث الأمور الإعتباریة: الامور التی لیست لها واقعیة و وجود بل یعتبرها الاذهان.

اما قسم سوم که امور اعتباری باشد.

امر اعتباری امری است که واقعیت ندارد وجود هم ندارد یک امری است که فقط اعتبار و فرض شده است و متقوم به اذهانِ معتبرین می باشد مثل ملکیتی که بین من و عبا می باشد بین من که امر حقیقی می باشم و عبا هم که از امور حقیقی است یک علقه ای است که از آن تعبیر می شود به ملکیت که این علقه بین من و عبای زید نمی باشد این از امور اعتباری است.

علقه زوجیت هم از این قبیل است. که قبل از ورود به محضر این علقه نبود و بعد از خروج از محضر این علقه می باشد بدون اینکه در عالم واقع و حقیقت اتفاقی افتاده باشد بالوجدان.

دقت کنید که بین امر اعتباری و انتزاعی فرق است انتزاعی را ذهن درک می کند اما اعتباری را ذهن می سازد.

این از امر سوم که امور اعتباری باشد.

الامر الرابع الامور الوهمیة: الامور التی لیست لها وجود و لا واقعیة و لا یعتبرها معتبر.

امور موهوم که عبارت باشد از امری که نه حقیقی است نه واقعی و نه اعتباری. مثل وجود شریک الباری که نه حقیقی است و نه واقعی است و نه اعتباری. عدم حق تعالی امریست موهوم. امکان اجتماع نقیضین امری است موهوم. عدم تلازم بین العلة و المعلول امری است موهوم. عدم امور حقیقی اموری می باشند، موهومة. مثلث چهارضلعی امری است وهمی. واقعیت داشتن امور اعتباری و حقیقی امری است موهوم.

این امور استقرائی است نه به حصر عقلی حتی اگر به حصر عقلی در بیاوریم فایده ای ندارد چرا که می توانیم تقسیم را عوض کنیم.

دقت کنید این «شیئی» که تا الان در مورد او سخن گفته شد و تقسیمات چهارگانه آن بیان شد، این خودش «مفهوم» است که امری وجودی است و مصداقش هم تابع این است که جزء کدام اقسام باشد.

هذا تمام الکلام فی الامر الثالث.

[1]الأمر الرابع: فی تحریر محل النزاع.

در این امر می خواهیم بررسی کنیم این نزاعی که در مسئله حسن و قبح بین علماء است، این نزاع در چیست و کجاست؟ در اینکه ما حسن و قبح اعتباری داریم فی الجمله محل نزاع نمی باشد مثل حسن و قبح عرفی در بسیاری از اعمال است که در یک عرفی حسن است و در یک عرف دیگر قبیح است.

اختلاف بین علماء این است که ما علاوه بر حسن و قبح اعتباری، حسن و قبح واقعی هم داریم یا خیر؟ کسانی که قائل می باشند که حسن و قبح واقعی داریم اسم این حسن و قبح واقعی را حسن و قبح عقلی گذاشته اند و کسانی که قائلند که ما حسن و قبح واقعی نداریم و اعتبار ی است اسم این حسن و قبح، را حسن و قبح عقلائی گذاشته اند.

به عبارت دیگر نزاع و اختلاف بین علماء ما در این است که حسن و قبح «عدل» و «ظلم» واقعی است یا اعتباری؟ کسانی که گفته اند که حسن و قبح عدل و ظلم واقعی است اسم این را حسن و قبح این دو عقلی است یعنی این حسن و قبح عدل و ظلم واقعیتی دارد که عقل ما این واقعیت را درک می کند و کسانی که گفته اند که حسن و قبح عدل و ظلم اعتباری است گفته اند حسن و قبح این دو عقلائی است یعنی برای حسن و قبح عدل و ظلم واقعیتی نمی باشد بلکه بر اساس یک قرار داد و تبانی بین عقلاست و عقلاء آن را اعتبار حسن و قبح کرده اند و الا نه عدل حسنی دارد و نه ظلم قبحی دارد.

به عبارت دیگر نزاع در این است که حسن و قبح عدل و ظلم واقعی است یا اعتباری؟ اگر واقعی باشد یعنی ما حسن و قبح عقلی داریم و اگر حسن و قبح این دو اعتباری باشد یعنی ما حسن و قبح عقلائی داریم. پس در حسن و قبح عرفی اختلافی نمی باشد اختلاف در این است که این حسن و قبح عدل و ظلم برگشتش به دو امر

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۲/۱۵.

واقعی است که بشود حسن و قبح عقلی ای برگشتش به دو امر اعتباری است که بشود حسن و قبح عقلائی.

پس تمام نزاع در این است که آیا حسن و قبح واقعی داریم یا خیر؟ یا تمام نزاع در این است که حسن و قبح عدل و ظلم واقعی است یا اعتباری[1] است؟

عدل عبارت است از: «اعطاء الحق لمن له الحق» و ظلم عبارت است از: «سلب الحق عمَّن له الحق». اینها که حسن و قبح را به حسن و قبح عدل و ظلم بر می گردانند یا معتقدند همه حسن و قبحها به عدل و ظلم بر می گردد یا قائلند که این دو عنوان، دو عنوان مشیر می باشند به تمام موضوعات حسن و قبیح.

لذا کسی نداریم که قائل به دو حسن و قبح عقلی و عقلائی باشند بلکه عقلی ها می گویند که عقلاء که احکامی دارند این احکام را ادراک کرده اند نه این که این را اعتبار کرده اند بخلاف اعتباری ها.

الأمر الخامس: فی ثمرة البحث.

دو ثمره برای این بحث ذکر کرده اند:

الثمرة الأولی: أن الحسن و القبح العقلائی امر نسبی بخلاف العقلی.

ثمره اولی که برای این نزاع و اختلف ذکر کرده اند این است که گفته شده است که اگر ما قائل به حسن و قبح عقلی شدیم حسن و قبح امری مطلق است نه نسبی اما اگر قائل به حسن و قبح عقلائی شدیم حسن و قبح می شود امر نسبی لذا عملی در یک زمان یا مکانی حسن است و در یک زمان و یا مکان دیگر همان عمل حسن نمی باشد یا قبیح است.

---

[1] دقت کنید اینکه گفتیم اعتباری یعنی ما مجموعه ای از مفاهیم را داریم که معلول یک زندگی اجتماعی است که زمانی از این زندگی اجتماعی گذشته باشد و اگر این زندگیِ اجتماعی نبود این مفاهیم اصلا شکل نمی گرفت یعنی اگر زندگی اجتماعی نبود در ذهن هیچ کس مفهوم عدل و ظلم نمی آمد لذا اعتبار یعنی شکل گیری است نه اینکه عقلاء اعتبار می کنند خیر بلکه این مفاهیم بعد از گذشت مقداری از زندگی اجتماعی خود به خود شکل می گیرد. در ذهن مشهور هم مفهوم عدل و ظلم یکی است اما نزاع در تفسیر شکل گیری این مفهوم است لذا اعتبار را اینها یک معنای دیگری می کنند. یعنی در ذهن ما و مشهور این مفهوم عدل و ظلم ساختگی است نه انتزاعی یا حقیقی و یا وهمی اما چطور ساخته شده است در این اختلاف است.

مناقشة: أن الحُسنين و القُبحين ليسا نسبيين بل التغير معلول تبدل موضوعهما فی ذاک العمل.

این ثمره را ما ها قبول نکردیم این را دقت کنید ما اگر حسن و قبح شرعی را کنار بگذاریم، سه حسن و قبح داریم: عقلی و عقلائی و عرفی. حال یا در نزاع بین عقلی و عقلائی یا یکی را قبول می کنیم و یکی را مندک می کنیم یا عقلائی را هم فی الجمله در کنار عقلی قبول می کنیم و حفظ می کنیم.

حسن و قبح عرفی نسبی است مثلا در یک عرفی ازدواج یک انسان با مادر یا یکی از محارم خودش قبیح است و در یک عرف دیگری قبیح نباشد اما عقلی و عقلائی نسبی نمی باشد مطلق می باشند دائما موضوع متبدل و عوض می شود[1].

مثلا موضوع قبح عقلائی ایجاد اخلال به نظام است یعنی اگر فعلی مخل به نظام باشد این عمل قبیح است عقلائا یعنی بر اساس اخلال نظام اعتبار حسن و قبح می کنند اگر در جامعه ای امکان سرقت کم شود به گونه ای که اگر احیانا کسی موفق به سرقت بشود موجب اخلال نظام نمی شود چرا که در آن جامعه همه مردم این امکان را دارند که از اموال خویش را از سرقت حفظ کنند، در این جامعه دیگر سرقت قبیح نمی باشد نه از باب اینکه سرقت نسبی است خیر چون این دیگر موجب اخلال نظام نمی باشد. یعنی موضوع قبح که اخلال نظام بود از سرقت برداشته شد یا فرض کنید در جامعه ای به گونه ای است که اگر کسی دروغ بگوید مشخص می شود خوب در این جامعه بسیار کم می شود لذا در این جامعه دیگر کذب موجب اخلال نظام نمی شود لذا کذب قبیح نمی باشد. نه اینکه موجب اخلال نظام می شود اما در عین حال قبیح هم نمی باشد خیر اینطور نمی باشد.

یا در مورد حسن و قبح عقلی فرض کنید که کشتن عقلا قبیح است خوب اگر حفظ تعداد زیادی از مردم متوقف بر کشتن تعداد کمی از مردم می باشد در اینجا دیگر کشتن این تعداد کم دیگر قبیح نمی باشد.

---

[1] تبدل موضوع یعنی یا آن فعل یا اثرش از بین می رود یا سالبه به انتفاء موضوع می شود.

ما ها قائلیم که چه قائل به حسن و قبح عقلی شویم و یا قائل به حسن و قبح عقلائی شویم این ها نسبی نمی باشد. بله حسن و قبح عرفی نسبی است. ازدواج انسان با محارم در یک عرفی قبیح نمی باشد[1] اما در عرف مسلمین ـ سواء از حکم شرعی ـ کار زشتی است که با انسان با محارم خودش ازدواج کند.

لذا عقلائی و عقلی تبدل موضوع است نه نسبیت معنای نسبت عدم تبدل موضوع و تبدل وصف است.

الثمرة الثانية: اتصاف فعل باری تعالی بالحسن و القبح إن قلنا بالحسن و القبح العقليين بخلاف قولنا بهما العقلائيين.

ثمره دومی که برای این اختلاف ونزاع بین حسن و قبح عقلی و عقلائی ذکر کرده اند این استکه گفته اند اگر ما به حسن و قبح عقلی قائل شویم فعل خداوند متصف به حسن و قبح می شود چون موضوع حسن و قبح عقلی فعل اختیاری است که فعل خداوند هم فعل اختیاری است اما اگر منکر حسن و قبح عقلی شده و قائل به حسن و قبح عقلائی شدیم دیگر فعل خداوند متصف به حسن و قبح نمی شود چرا که موضوع حسن و قبح عقلائی فعل اختیاری انسانی است آن هم فعل اختیاری انسانی که دارای زندگی اجتماعی است در حالیکه خداوند نه انسان است و نه زندگی اجتماعی دارد.

خوب در صورت قول به حسن و قبح عقلائی دیگر نمی توانیم بگوییم که جنهم بردن یا تعذیب صبیان در جهنم قبیح است یا خیر؟ و نمی توانیم احکام تکلیفی شرعی را توسط حسن و قبح عقلائی اثبات کنیم.

این ثمره دوم را گفته اند.

این ثمره را ما قبول کردیم. و ثمره مهمی هم است اما دو تعلیقه هم داریم.

---

[1] گفته نشود که صرف رواج در یک جامعه ای دلیل بر حسن آن نمی باشد اما در بحث ازدواج اگر متعارف باشد، مثلا متعارف باشد که با مادرشان ازدواج کنند چون داعی غیر از حسن آن بر ازدواج نمی باشد نشان می دهد که این امر قبیح نمی باشد بخلاف دروغ که خود دروغ گو هم متوجه است که کارش کار زشتی است و داعیی هم به غیر از قبح وجود دارد.

التعليقة الأولى: هذه الثمرة مفيدة أن قلنا باختيار البارى فى افعاله كما قال المتكلمين و الفقهاء و على قول الحكماء بعدم اختياره فى افعاله لا ثمرة.

این ثمره در جائی است که خداوند را فاعل بالاراده بدانیم کما این که متکلمین و فقهاء می گفتند بخلاف حکماء که خداوند را فاعل بالاراده نمی دانستند و نمی دانند.

التعليقة الثانية: و إن لم يتصف فعله, بالحسن و القبح العقلائيين و لكن يكفى اتصافه بهما العرفيين.

تعلیقه دومی که ما داریم این استکه درست است که فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود اما متصف به حسن و قبح عرفی می شود مثلا شما اگر از عرف سوال کنید اگر خداوند عالم اطفال را تعذیب کند این فعل خداوند چگونه است؟ فکر نمی کنم کسی در قبح آن تردیدی داشته باشد معتقد و غیر متعقد همه اتفاق دارند که این عملی است ظالمانه و قبیح.

لذا حسن و قبح عرفی به درد ما می خورد یعنی اینها اشکالاتی کرده اند بر انکار حسن و قبح عقلی ما این اشکالات را با حسن و قبح عرفی حل می کنیم یعنی حسن و قبح عرفی کار حسن و قبح عقلی را انجام می دهد.

پس ما با این دو تعلیقه ثمره دوم را قبول کردیم لذا فی الجمله قائل به ثمره دوم شدیم.

[1]الأمر السادس: الأقوال فى المسئلة:

در این مسئله مجموعه اقوال در ابتداء دو قول است:

قول اول: انکار حسن و قبح عقلی.

و قول دوم: قائلین به حسن و قبح عقلی که سه مسلک می باشند که با قول اول می شود چهار قول:

[1] دوشنبه ۹۵/۱۲/۱۶.

القول الأول، قول الحكماء: انكار الحسن و القبح العقليين.

قول منکرین حسن و قبح عقلی می باشد و می گویند که حسن و قبح عقلی نداریم و آنچه که از حسن و قبح داریم اعتباری است که حال یا شرعی است یا عقلائی یا عرفی ولی حسن و قبح امری است عتباری.

این قول، قول حکماء می باشد که اینها منکر حسن و قبح عقلی می باشند و قائل به حسن و قبح عقلائی می باشند الا یک نفر که به او نسبت داده شده است که حسن و قبح عقلی را قبول دارند که مرحوم ملا هادی سبزواری می باشد. البته ما تحقیق و تتبع نکردیم که ببینیم که این را قائل بودند یا خیر و لکن بعید می دانم که ایشان قائل بوده اند. از میان فقهاء هم فقط مرحوم اصفهانی تابع حکماء شده اند.

بعضی تشکیک کرده اند که آیا واقعا حکماء منکر حسن و قبح عقلی بوده اند یا خیر. چرا که می دانید که حکماء در این زمینه حرف و بحث روشنی نکرده اند و نداشتند گاهی به مناسبت در بعضی از مباحث اشاره ای کرده اند به این که این مما تطابقت علیه آراء العقلاء می باشد اما این که تصریح کرده باشند و به آن صورت روشن وارد بحث حسن و قبح شده باشند ما از حکماء نداریم.

دلیل اینکه اینها منکر حسن و قبح عقلی بوده اند این استکه اینها واقعیت را مساوق با وجود می دانستند و تنها امر واقعی را موجود می دانسته اند و بقیه امور غیر از موجودات را امر موهوم می دانسته اند. حکماء که می خواستند موجودات دایره هستی را تقسیم کنند تقسیمی کرده اند که موجودی از این تقسیم خارج نباشد گفته اند که موجود یا واجب است یا ممکن و ممکن یا جوهر است یا عرض و واجب یک قسم است و جوهر که پنج قسم است و عرض نه قسم است که همه موجودات می شوند پانزده قسم.

موجودات عالم در دایره هستی از این انقسامات خارج نمی باشد و بعد به تفصیل اینها را توضیح داده اند. اگر حسن و قبح واقعیت داشته باشد از این اقسام نباید خارج باشد تنها قسمی که می توانیم حسن و قبح را در آن جای دهیم کیف است حسن و قبح

معلوم است که واجب و جوهر و دیگر اعراض غیر «کیف» نمی تواند باشد. «کیف» را گفته اند یا استعدادی است یا محسوس است یا نفسانی است یا یا مخصوص به کمیات است خوب اگر در این چهار قسم دقت کنید پر واضح است که جزء هیچ کدام یک نمی باشد لذا این مبحثی که در مورد موجودات داشته اند این پر واضح است که حسن و قبح را امر واقعی نمی دانسته اند و امری که موجود نباشد، در حکمت موهوم است یعنی هر امری در نزد حکماء یا موجود است یا موهوم اینها وجود را موجود می دانسته اند. علیّت را اینها امر وهمی می دانسته اند و در حد یک مفهوم ذهنی می دانستند. خوب حسن و قبح که موجود نمی باشد می شود امری موهوم. اینها اعتباریات را جزء موهومات می دانسته اند. لذا در این تردیدی نمی باشد که فیلسوف اصلا قائل به حسن و قبح عقلی نمی باشد مضافا بر اینکه در بعضی از جاها گفته اند که این حسن و قبح از آرائی استکه که وضع لتأدیب الافراد و آراء تطابق علی آراء العقلاء للتأدیب یک مفاهیم ساختگی و خود درست کرده می باشد.

القول الثانی: قول القائلین بالحسن و القبح الواقعیین و هم علی ثلاثة مسالک:

قول دوم، قول کسانی است که قائل به حسن و قبح عقلی شده اند و گفته اند که این حسن و قبح واقعیتی دارند و اینطور نمی باشد که حسن و قبح صرفا یک امر اعتباری باشد. قائلین به قول دوم اینها سه مسلک را دارند:

المسلک الأول: مسلک الأشاعرة القائلین بهما فی طول امر و نهی الشارع.

مسلک اول مسلک اشاعره بوده است که قائل به حسن و قبح عقلی است اما این حسن و قبح عقلی در طول امر و نهی شارع شکل می گیرد اگر در ذهن شریفتان باشد قبلا گفتیم که امر واقعی دو قسم است واقعی واقعی و واقعی اعتباری. حسن و قبح در نزد اشاعره به زبان امروز واقعی اعتباری است یعنی اینها می گفتند صدق امری است که نه حسن است و نه قبیح اما اگر شارع امر کند به صدق، می شود حسن واقعا و اگر نهی کند از همین صدق واقعا می شود قبیح. نظیر وجوب شرعی که این چه امری است؟ واقعی؟ حقیقی؟ اعتباری؟ وهمی؟

بعضی گفته اند که امری است واقعی و بعضی گفته اند که امری است اعتباری.

ما قائلیم که این امر واقعی است و این امر واقعی کی حاصل می شود؟ زمانی که شارع امر کند واقعا وجوبی است و اگر امر نکند ما واقعا وجوبی نداریم و امری است وهمی. وجوب امری است که انتزاع می شود از مطلوبیت که این مطلوبیت امری است واقعی.[1]

اشاعره می گفتند که این حسن و قبح برای افعال امر واقعی است اما در طول امر و نهی شارع یعنی حسن و قبح را امران عقلیان و واقعیان اعتباریان می دانسته اند هر فعلی قطع نظر از امر و نهی شارع لو خلی و طبعه نه حسن است و نه قبیح. اما در طول امر و نهی شارع واقعا حسن و قبیح می شوند.

از نظریه اشاعره تفسیر دومی هم شده است که مرحوم صدر قبول کرده اند که اشاعره داخل می شوند در قول اول که منکر حسن و قبح عقلی می باشند حکماء می گفتند که حسن و قبح امران اعتباریان هستند به اعتبار عقلاء و اشاعره می گفتند که امران اعتباریان باعتبار شارع.

در بحث مبسوط کلام گفتیم که این تفسیری درست نمی باشد و اصلا احتمالش را نمی دهیم که این حرف را بزنند. اگر بخواهید مراجعه کنید مراجعه کنید به کتاب شرح المقاصد ج ۴ ص ۲۸۳ . این شرح المقاصد متعلق به تفتازانی است که از بزرگان اشاعره است کتاب ایشان هم یا بهترین کتاب کلامی اشاعره اهل سنت است یا از بهترین کتابهای اینها در این زمینه می باشد. در آنجا به وضوح مشخص است که اشاعره قائل نبودند که حسن و قبح امر اعتباری می باشند بلکه اینها می گفتند که در طول امر و نهی واقعا حسن و قبیح می شوند. اگر رد امانت حسن است نه اینکه چون رد امانت است بلکه بخاطر اینکه مأمور به شارع است.

---

[1] مدرسه میرزا وجوب در جعل و مجعول را اعتباری می دانسته اند و مرحوم صدر در جعل را اعتباری و در مجعول موهوم می دانسته اند و ما واقعی شدیم.

در قول اشاعره هیچ زمانی فعل خود خداوند متصف به حسن و قبح نمی شود چرا که خداوند به خودش که امر و نهی نمی کند.

المسلک الثانی: مسلک الاخباریین الحسن و القبح امران واقعیان و لکن لا ینکشف حسن و قبح الافعال الا بأمر او نهی من الشارع.

مسلک دوم: مسلک علمای اخباری ما . ایشان حسن و قبح عقلی را قبول داشتند و معتقد بودند که در طول امر و نهی شارع نمی باشد بلکه خود افعال قطع نظر از امر و نهی شارع می تواند حسن و قبیح باشند مثلا رد امانت حسن است و لو امری از طرف شارع نباشد. در اینجا با اشاعره مخالف بودند. اشکال اینها در مقام اثبات بود یعنی ما به ادراکات خودمان در تشخیص مصداق حسن و قبیح نمی توانیم اعتماد کنیم چرا که حسن و قبح عقلی امر پیچیده ای است لذا در تشخیص مصداق حسن و قبیح باید مراجعه به شارع کنیم. یعنی ما به امر و نهی شارع کشف می کنیم آن حسن و قبح واقعی و عقلی را. یعنی نمی دانیم که این شرب خمر مصداق حسن یا قبح واقعی است و اینکه شارع نهی کرد کشف می کنیم که این مصداق قبیح بوده است.

اینها می گویند اینکه امر و نهی است نشان دهنده این است که حسن و قبحی است و الا اگر حسن و قبحی نباشد چرا امر و نهیی است لذا اینها می گفتند که حسن و قبحی وجود دارد ولی ما نمی توانیم همه یا اکثر اینها را درک کنیم.

در این مسلک فعل خداوندی متصف به حسن و قبح می شود چرا که حسن و قبح واقعی دارد و فقط ادراک ما تابع امر و نهی است و در اینجا می توانند ادعا کنند که این حسن و قبح تظلیل که بعدا می آید، بدیهی است.

المسلک الثالث، مسلک المعتزلة و الفقهاء و الإمامیة: إنهما امران واقعیان و نحن ندرکهما و نعتمد بإدراک عقلنا ایاهما.

مسلک سوم، مسلک معتزله و عدلیه و فقهاء امامیه می باشد.

اینها گفته اند که ما حسن و قبح عقلی و واقعی داریم و در طول امر و نهی شارع نمی باشد و مستقل از شریعت است و به درک خودمان هم از این حسن و قبح افعال

می توانیم اعتماد کنیم. البته نه به این معنا که ما عصمت داریم خیر امکان هم دارد که خطاء بکنیم بلکه اکثر را درست تشخیص می دهیم یا عدل و ظلم را می فهمیم که عدل و ظلم عقلا حسن و قبیح است اما گاها در تشخیص مصداق این عدل و ظلم در بعضی مواقع دچار خطاء می شویم. مثل تشخیص می دهیم که شرب خمر حسن است و بعد از نهی شارع می فهیم که مصداق ظلم بوده و عملی قبیح می باشد.

هذا تمام الکلام فی الامر السادس.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

المقام الاول: ادلة القائلین بالحسن و القبح العقلیین.

در این مقام متعرض دلیل کسانی که قائل به ثبوت و وجود حسن و قبح عقلی و واقعی می باشند، می شویم.

برای اینها می توان ادله ای را اسطیادا گفت اما مهمترین را بیان کرده و اشکال واضح و روشن آن را بیان می کنیم و به همه اشکالات اشاره نمی کنیم.

الدلیل الاول:

دلیل اول اینها این است که اگر انکار حسن و قبح عقلی کنیم یا معتقد به حسن و قبح عقلی باشیم نبوت نبی منطقیا قابل اثبات نمی باشد. شما هیچ نبوتی اثبات منطقی نمی توانید داشته باشید. به این بیان که تمام متکلمین در اثبات نبوت نبی خودشان از همین حسن وقبح عقلی استفاده کرده اند . اگر شما حسن قبح عقلی را منکر شدید هیچ نبوتی منطقیا قابل اثبات نمی باشد. مثلا گفته اند که نبی هر زمانی همراه با دعوای نبوت معجزه داشت. اگر صادق است که ثبت المطلوب و اگر کاذب است در این دعوی نبوت این قدرت معجزه را چه کسی داده است؟ خدا داده است. خوب اعطاء قدرت به کسی که تظلیل دیگران کند عقلا قبیح است. صدور قبیح از خداوند محال است لذا کاذب بودن این نبی فرضی است محال.

متکلمین می دانسته اند که اعجاز اثبات نبوت نمی کند. چرا که معجزه عمل خارق العاده است خوب عمل خارق العاده چه ملازمه ای در صدق دعوای نبوت او دارد؟! لذا به این اثبات منطقی تمسک کرده اند که مبتنی بر حسن و قبح عقلی است.

خوب وقتی حسن و قبح عقلی زیر سوال رفت نمی توانید که بگویید که این فعل خداوند قبیح است چرا که به حسن و قبح عقلائی نمی توانید بگویید فعل خداوند قبیح است.

جواب مرحوم صدر به اشکال:

ما می توانیم به استقراء و بر اساس حساب احتمالات می توانیم نبوت نبی اکرم را اثبات کنیم و بعد نبوت بقیه انبیاء را به قول پیامبر را اثبات می کنیم و آن مردم زمان انبیاء قبلی هم می توانسته اند که بر اساس حساب احتمالات اثبات کنند ولی ما نمی توانیم آن حساب احتمالات را در مورد انبیاء قبلی اثبات کنیم.

در ابتدای کتاب الفتاوی الواضحه از حساب احتمالات اثبات نبوت کرده اند.

مناقشه:

ما اگر تسلم کنیم که بر اساس حساب احتمالات می توانیم نبوت پیامبر اکرم را اثبات کنیم بحث ما در ا ثبات منطقی است که دو اصطلاح دارد ثابت مبتنی بر قیاس و یکی اثبات مبتین بر برهان است که زیر مجموعه قیاس است. این را اصطلاحا اثبات منطقی می گویند اما در اینجا که می گوییم اثبات منطقی اثبات مبتنی بر برهان. اثبات علمی اثبات متبنی بر استقراء است که مبنای خود استقراء حساب احتمالات است که به این اثبات علمی می گویند چرا که علم طب و فیزیک و ... بر این اساس اثبات می کنند.

خوب اثبات علمی صرف یک اعتقاد و باور است اما ضرورتی نمی باشد و امکان عدم نبوت هم است در حالیکه ما می خواهیم ضرروت وجود نبی را اثبات کنیم. در حالی که مستدل می گفت که منطقیا قابل اثبات نمی باشد.

[۱]انشاء الله به مناسبت در جایی این حساب احتمالات در نظر مرحوم صدر توضیح خواهیم داد.

مناقشة:

این فرمایش آقایون اشکالات عدیده ای دارد اما به یک اشکال اکتفا می کنیم اصلا قبول می کنیم که اگر ما حسن و قبح عقلی را منکر شویم اثبات منطقی نبوت ممکن نمی باشد این محذوری ندارد اگر اثبات منطقی نبوت ممکن نشد این معنایش این نمی باشد که این ها نبی نمی باشند؟! عدم امکان اثبات مساوی با عدم امکان ثبوت نمی باشد. یا معنایش این استکه کسی معتقد به نبوت اینها نمی شود؟! مگر اینها که الان معتقد به نبوت شده اند به برهان معتقد شده اند اصلا شاید این دلیل را نشنیده باشند و حتی اگر این دلیل هم بگویید شاید نفهمند. یا آیا عالمان اینها بر اساس این دلیل معتقد شده اند؟! کأن در ذهن این آقایان برهانی امر مقدسی بوده است اصلا این برهان اگر نامقدس نباشد مقدس نبوده سات چرا که حکماء می گویند سه علم به نام ریاضی و طبیعایت و الهیات مبتنی بر برهان است و درش برهان اقامه می شود ریاضی را کنار بگذارید . طبیعیات همه اش تقریبا ابطال شده است. الهیات اولا کثرت این اختلاف را ببینید. فلسفه به معنی الاخص یک مسئله — غیر بدیهی ـ را پیدا نمی کنید که درش اتفاق نظر باشد این علمی که برهانی است که تقریبا در زماننا هذا من معتقدم اکثر ادله فیلسوفان نه مدعا و نتیجه مورد نقد شده است و این ها برهانی بوده است.

این همه نزاع در فلسفه در رابطه با ادله ای که گفته اند همه مورد اختلاف است.

گفته نشود که این اشکال ماده می باشد خیر این ها دائما اشکال ماده را به اشکال صورت بر می گردانند. مثلا مرحوم صاحب جواهر و شیخ انصاری از فقهاء است و یا بو علی سینا حکیم است آیا می توانیم این قضیه را مبرهنش کنیم؟ خیر اصلا نمی توان مبرهنش کرد که نه از بدیهیات ست منطقی است و نه مبرهن است اما وضوح این مسئله

[۱] سه شنبه ۹۵/۱۲/۱۷.

از بعضی مسائل بدیهی که در فلسفه و منطق گفته شده است، بیشتر است. این تواتر نمی باشد تواتر در حسیات است و این حدسیات است.

نبوت انبیاء و امامت ائمه هم مثل این قضایا است که اگر مبرهنش کنیم نه به اصل ثبوت ضرری دارد و نه به اعتقاد مردم. لذا محذوری ندارد که اثبات منطقی نبوت اینها زیر سوال برود.

مرحوم صدر که رفت سراغ حساب احتمالات چرا که قائل بود این ادله منطقی تمام نمی باشد.

این قضایا که گفته شد واضح است و شکی ریبی در آن نمی باشد نه اینکه مبرهن یا بدیهی است. معجزه هم اثر تکوینی دارد و الان کرامت هم که باشد باور می کنند بدون این که این قضیه تضلیل بر خداوند قبیح است در ذهن او بیاید. یعنی اگر کسی پیدا شود و کرامت و معجزه داشته باشد مردم به او ایمان می آورند. هر کسی به ضمیر خودش رجوع کند می بیند تا الان که اعتقاد به نبوت داشته اند اصلا این برهان در ذهنشان تا الان خطور نکرده است. هیچ ربطی بین یقین منطقی و قطع نفسی نمی باشد ممکن استکه دلیلی باشد که یقین منطقی نمی آورد، اما قطع نفسی می آورد.

بله دلیل نیاز است نه اینکه اصلا دلیلی نمی خواهد بلکه می گوییم که برهان نیاز ندارد.

تقریبا حکمت متعالیه چیزی از کلام مشائیین باقی نگذاشته است کما اینکه مشائیین چیزی از کلام متکلمین را باقی نگذاشته اند. همه اینها هم قائل هستند که دلائل اینها برهانی بوده است. &&

الدلیل الثانی:

دلیل دومی که قائلین آورده اند:

اگر حسن و قبح عقلی را قبول نکند چرا باید خداوند را اطاعت کنیم اگر قائل به حسن و قبح عقلائی و عرفی شدیم اطاعت وجوب عقلائی و عرفی ندارد؟

وجوب فطری وجوب نمی باشد یک میل و کشش غریزی است.

مناقشة:

در این دلیل یک مغالطه ای صورت گرفته است گفته اند که اگر حسن و قبح عقلی را منکر شویم طاعت خداوند واجب و لازم نمی باشد واجب نیست یعنی واجب عقلی نمی باشد یعنی حسن وعقلی ندارد بله چرا که حسن عقلی را انکار کردیم اما این که چرا اطاعت می کنیم اتفاقا اطاعت انسانها منشأش حسن عقلی نمی باشد بلکه احتمال عقوبت است که ناشی می شود از احتمال صدق نبی. لذا اگر شما در نظر بگیرید که پیامبر می فرمودید که خدا دوست دارد که نماز بخوانید و حج و زکات بدهید اما اگر انجام ندادید شما را فقط دوست ندارد و عقابی نمی باشد و همه به بهشت می روید چقدر از مسلمین نماز میخواندند و روزه می گرفتند؟! هیچ یکی نماز نمی خواندند و روزه نمی گرفتند و ...

این خود صدق نبی از جای دیگر اثبات می شود و منشأش قبول حسن و قبح عقلی نمی باشد.

پس بنابراین حتی ما دردنیا هم بر اساس منفعت کار می کنیم. حتی اگر خود خداوند هم بگوید که در عالم حسن و قبحی نمی باشد اما احتمال عقوبت باشد باز برای ما فرقی نمی کند و نماز می خوانیم و روزه می گیریم و .... البته ما بیشتر نظر داریم به مسلک سوم و مسلک دوم و سوم را مستقلا بحث خواهیم کرد.

این احتمال عقوبت، احتمال نفسانی است کسی که ادعای نبوت می کند یا یقین داریم که رسول خداست یا احتمال می دهیم و اگر درست بگوید احتمال عقوبت می دهد لذا داعی او بر اطاعت می شود.

گفته نشود که اگر حسن وقبح عقلی نباشد امکان دارد که خداوند تمام انبیاء را هم به جهنم ببرد چر که گفته می شود که اگر مراد شما امکان عقلی است بله این امکان

است کما اینکه اگر حسن و قبح عقلی را قبول کنیم این امکان است اگر مرادتان احتمال نفسانی است نه این احتمالش نمی باشد

الدلیل الثالث:

دلیل سوم:

انکار حسن و قبح عقلی معنایش لغویت تمام شرایع آسمانی است چرا که افعال فی نفسه نه حسن است و نه قبیح شرب خمر با نماز هیچ فرقی با هم ندارد رد امانت و خیانت در امانت در حسن و قبح با هم یکسان است چرا که اصلا ما حسن و قبحی نداریم خوب شرایع برای چه آمده اند و هی امر و نهی می کنند.

مناقشة:

چون عدلیه قائل نمی باشند که امر ونهی الهی تابع حسن و قبح است تابع مصلحت و مفسده ای است که در متعلق امر و نهی است که این نظر گذشتگان بوده ست و مصلحت و مفسده امر واقعی است و نه اعتباری.

نظریه متأخرین این است که امر و نهی الهی دائما تابع مصلحت و مفسده در تشریع است بله می تواند مصلحت و مفسده در متعلق منشأ بشود برای مصلحت و مفسده در امر و نهی.

چه بسا که متعلق مفسده داشته باشد اما امر به آن و تشریع آن مصلحت دارد مثلا کسی است که لجباز است به او می گویی که در روز چند بسته سیگار بکش و می دانی که لجبازی کرده و نمی کشد لذا تشریع این امر مصلحت دارد با اینکه متعلق این امر مفسده دارد.

پس وجوب تابع مصلحت و حرمت تابع مفسده است. چون خداوند حکیم است نمی تواند بدون مصلحت در تشریع و مفسده در تشریع امر و نهی کند.

الدلیل الرابع:

دلیل چهارم:

دلیل چهارم این است که گفته اند که شما که می گویید حسن و قبح عقلائی است این مجتمعات عقلاء که متفرق است بخصوص در قدیم که اصلا از هم مطلع نمی شدند چطور می شود که حسن وقبح عقلائی باشد و تمام مجتمعات اتفاقی گفته اند که سرقت قبیح است و احسان حسن است. آیا تصادقی اتفاق کرده اند؟! این نشان دهنده این است که امر واقعی ست که همه آن را ادراک کرده اند.

مناقشه:

ما که حسن و قبح را عقلائی می دانیم بر اساس نکته نظام است و این جهت حفظ و اخلال در همه جامعه ها یکسان است و اینطور نمی باشد که در بعضی از اجتماعات این مخل باشد و در اجتماع دیگر مخل نباشد. لذا ریشه در حفظ و اخلال نظام دارد که این دو امر واقعی می باشند.

الدلیل الخامس:[1]

دلیل پنجم:

اگر حسن و قبح عقلی را قبول نکنیم راهی برای اثبات عمل خداوند به وعده هایش نداریم. شاید در قیامت به هیچ وعده ای وفا نکند چرا که اینها استدلال کرده اند که خلف وعده عقلا قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است لذا خلف وعده در خداوند قبیح است.

اگر بگوییم خلف وعده عند العقلاء یا عند العرف قبیح است دیگر فعل خداوندی متصف به حسن و قبح نمی شود.

مناقشه:

اشکال اول:

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۲/۱۸.

اگر حسن و قبح عقلی را هم قبول کنیم از طریق حسن وقبح عقلی نمی توانید اثبات کنید که خداوند به وعده هایش عمل خواهد کرد. چون هر خلف وعده ای قبیح نمی باشد در مواردی داریم که خلف وعده قبیح نمی باشد بلکه حسن است مثلا بچه ای مریض شده است و دارو نمی خورد و می گوید که اگر موتور بخرید می خورم و شما بخاطر اینکه بچه نمیرد و دارو را بخورد این وعده را می دهید و بعد پول خریدن موتور را ندارید در اینجا خلف وعده قبیح نمی باشد چرا که عمل به آن در قدرت شما نمی باشد یا خیر می توانید بخرید اما موتور برای بچه خطرناک است خوب اگر این دارو را خورد و بعد بخاطر خطری ک در موتور است موتور را نخریدید این خلف وعده قبیح که نمی باشد بلکه حسن است. فرض این استکه تنها راه زنده ماندن بچه خوردن دارو است و تنها راه خوردن دارو دادن چنین وعده ای است.

خوب فرض کردیم که انسانها مودب نمی شوند فقط بخاطر اینکه عالم را به فساد نکشند خداوند وعده جهنم و بهشت را می دهد شاید این انسانهای چموش مقداری مودب شوند بنا براین در اینجا خلف وعده امر قبیحی نمی باشد. فرض کردیم امور عبادی علت معدّه است برای تأدیب اجتماعی و زمینه را فراهم می کند برای تأدیب.

ان قلت:

این در جایی است که قدرت نداشته باشد یا ضرر داشته باشد.

قلت:

راه دور نیاز نمی باشد برویم می توانیم فرض کنیم خداوند قدرت ندارد کما اینکه فلاسفه قائل بودند که این قیامت به این شکلی که فقهاء و متکلمین قائلند عقلا محال است فرض کنید گفته اینها درست می باشد می رود داخل در قسم اول هم حکماء مشاء و هم حکماء متعالیه قائل به استحاله بودند. متکلمین منکر نفس بودند و حکماء می گفتند که در صورت انکار نفس قیامت می شود اعاده معدوم و محال است. حکمت

متعالیه هم معاد جسمانی را محال می دانستند. ظاهر نصوص و روایات هم همان است که متکلمین و فقهاء می گویند.

ما قائل به این نظریه حکماء نمی باشیم.

جواب دوم:

ما احتیاجی نداریم که از طریق حسن و قبح استفاده کنیم که خداوند به وعده هایش عمل می کند از طریق حکمت استفاده می کنیم می گوییم اگر خداوند قدرت بر عمل به وعده داشته باشد اولا و این وعده ها به نفع عباد هم باشد ثانیا که هر دو را هم قبول داریم و اینها هم قبول دارند و بعد خلف وعده کند این خلاف حکمت است. و این به تناقض بر می گردد یعنی در جایی که فرض کردید که خداوند حکیم است بعد خلاف حکمت عمل می کند. لذا با وجود حکیم بودن خداوند، تخلف از حکمت در مورد خداوند محال است.

&&&

الدلیل السادس:

دلیل ششم:

شاید روشن ترین و بهترین دلیل همین دلیل ششم است. ما حسن و قبح را وجدان می کنیم مثل تمام امور و موجودات و اشیاء را که شما وجدان می کنید. خوب وقتی بچه ای را از وسط نصف کنیم قبح این عمل را وجدان نمی کنیم؟! یا کسی که در حال غرق شدن است را نجات می دهیم حسن این عمل را وجدان نمی کنید؟! حسن و قبح این اعمال را وجدان می کنیم. خوب این موجودات و اشیاء که وجدان می کنیم که خارج از ذهن ما می باشد حسن و قبح را هم وجدان می کنیم که این دو هم اموری است خارج از ذهن من است.

لذا دلیل ششم وجدان ما نسبت به حسن و قبح است مثل وجدان ما نسبت به اشیاء خارجی.

مناقشه:

یک اشکال بر این وارد است که این وجدانهای ما وجدان مودب است تأدیب بر اساس ژنتیکی و اجتماعی است&&. صحبت این است که این وجدان ما قبل از تأدیب هم می باشد یا خیر و هیچ زمانی نمی توانیم فرض کنیم زمان و مکانی را که مودب نمی باشیم ما فرضهایی داریم که هیچ زمانی نمی توانیم محققش کنیم مثلا الان سیراب هستیم و به طرف می گوییم که فرض کنید که بسیار تشنه هستی و چهل روز هم است که آب نخوردی خوب احساس شما نسبت به این آب چگونه است؟ هیچ احساسی نداریم. ما با فرض که نمی توانیم احساس خودمان را عوض کنیم وجدان ما وجدان مودبی است چه وجدان محیطی و چه ژنتیکی. آیا وجدان غیر مودبها که ژنتیکی در آنها نبوده است و یا در چنین محیطی نبوده اند آنها چنین وجدانی داشته اند؟ نمی دانیم. بله تصور می توانیم بکنیم، اما احساس چطور؟ نمی توانیم با فرض احساسمان را عوض کنیم. &&

هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

المقام الثانی: فی ادلة المنکرین.

منکرین حسن و قبح عقلی هم برای انکار ادله ای را ذکر کرده اند. به سه ادله اینها اکتفا می کنیم:

الدلیل الأول:

دلیل اول این است که اینها گفته اند که ما امور عدمی را به حسن و قبح متصف می کنیم مثلا می گوییم عدم الانتقام حسن یا عدم رد الامانة قبیح این اتصاف امور عدمی به حسن و قبح مشخص می شود که حسن و قبح امری است اعتباری نه واقعی چرا که امر عدمی به حسن و قبح واقعی متصف نمی شود.

اشکال:

اولا ما این امور عدمی را می توانیم به امور وجودی بر گردانیم عدم رد الامامة قبیح یعنی خیانة فی الامانة قبیح یا عدم الانتقام حسن یعنی العفو حسن و از این امور عدمی به عنوان عدمی که با این عنوان وجودی ملازمه دارد، تعبیر می کنیم.

ثانیا قائلین به حسن و قبح عقلی منکر حسن و قبح اعتباری عرفی نمی باشند و این حسن و قبحی که محمول این موضوعات قرار می گیرد، ممکن است که حسن و قبح اعتباری عرفی باشد نه لزوما حسن و قبح عقلی. چرا که عرف به ذهن مسامحی خودش امور عدمی را هم متصف به حسن و قبح می کند در حالی که در اصل این ملازم این امور عدمی است که متصف به حسن و قبح می شود یعنی عرف می گوید عدم الانتقام حسن در حالیکه ملازم این عدم الانتقام که عفو باشد که امر وجودی است در حقیقت حسن است.

ثالثا کسانی که قائل به حسن و قبح عقلی می باشند این حسن وقبح را امر واقعی می دانند نه امر حقیقی و امور واقعی هم امور وجودی و هم امور عدمی به آن متصف می شوند یعنی امر واقعی هم صفت امر وجودی و هم صفت امر واقعی قرار می گیرد. کما اینکه عدم متصف به امور واقعی دیگر هم می شود مثلا می گوییم العدم یناقض الوجود. کسی نمی گوید که حسن و قبح امر حقیقی است که امور عدمی به آن متصف نشوند.

امور عدمی دائما متصف به امر واقعی یا اعتباری می شوند[1] اما متصف به امور وجودی نمی شوند.

الدلیل الثانی:

دلیل دومی که اینها ذکر کرده اند این است که گفته اند حسن و قبح تشکیکی است مثلا قتل نفس اقبح از دورغ گفتن است و خیلی کم می شود که مساوی باشند و نوعا اختلاف دارند. رد الامانه حسن و احسان احسن است. گفته اند امر تشکیکی مال امور

[1] گفته نشود که امور عدمی متصف به امور وهمی هم می باشند چرا که در آنجا در حقیقت اتصافی نمی باشد یعنی عدم الاتصاف است نه اتصاف.

وجودی است مثل نور و یکی هم امور اعتباری است مثلا می گویند به فلانی احترام بیشتر گذاشت و یا می گویند که حق مادر و پدر بیشتر از حق برادر است که حق امر اعتباری است. خوب شما که قائلید که حسن و قبح امر وجودی نمی باشد چرا که واجب و از جواهر و اعراض نمی باشد لذا منحصر می شود در امر اعتباری. امور واقعی تشکیک بر نمی دارد نمی شود که تلازم بین این حرارت و نار بیشتر است از تلازم بین این نار و حرارت. یا علیت بین این علت و معلول اضعف است از این علیت بین آن علت و معلول.

مناقشه:

جوابش نقض به وجود است که وجود تشکیک بر می دارد که هم تشکیک منطقی را قبول می کند و هم تشکیک فلسفی. فقط تشکیک منطقی در نظر مشاء است و تشکیک منطقی و فلسفی در نزد حکمت متعالیه است. مراد ما تشکیک منطقی است. وجود هم تشکیک بر می دارد و وجود امر واقعی است.

لذا ممکن است که مثال دوم امر واقعی که تشکیک بر می دارد همین حسن و قبح باشد.

دلیل سوم:

گفته شده است امور واقعی سه تا بیشتر نمی باشد وجود و عدم و شئون وجود امر مثل تناقض و تلازم و حسن و قبح هیچ کدام نمی باشد. شئون غیر از صفت است&&

مناقشه:

این حصر استقرائی است نه عقلی و وقتی که استقرائی باشد دیگر برهان نمی باشد. ممکن است که این حسن و قبح هم مورد چهارمش باشد.

جمع بندی مقام اول و دوم:

ما هیچ دلیلی بر اثبات و ابطال حسن و قبح عقلی نداریم نه می توانیم اثبات کنیم و نه می توانیم ابطال کنیم. تنها یک راه دارد که کلاهش را قاضی کند و خودش را راضی کند یا قائل و معتقد به یک طرف می شوید یا متوقف می شوید.

[۱]پس حسن و قبح عقلی ثبوتشان اثبات ناپذیر و ابطال ناپذیر است یعنی اگر تأمل بفرمایید با توجه به این که قائلین به آن، آن دو را امری واقعی می دانند مثل استحاله تناقض و تلازم بین العلة و المعلول مشخص می شود که حسن و قبح عقلی اثبات و ابطال ناپذیر می باشند.

چرا که ما چهار اثبات و ابطال داریم: ابطال و اثبات منطقی است که تابع برهان إنّ و لِمّ یا ملازمات عقلیه است و اثبات و ابطال علمی که بر اساس تجربه است. خوب در همه اینها پای وجود در بین است لذا نه اثبات و نه ابطال منطقی نمی پذیرد و نه اثبات و ابطال علمی چرا که در نظر اینها حسن و قبح عقلی، امریست واقعی نه امری وجودی.

&&&پس کسانی که امور واقعی مثل تلازم بین علت و معلول را قبول نکردند امر وجودی را قبول نکردند یعنی در واقع علت و معلول را قبول نکرده اند. در اثبات هم اینطور است.

المقام الثالث: فی نقد کلام الاشاعرة.

می خواهیم وارد شویم در نقد کلام اشاعره. کلام اشاعره خالی از تشویش نمی باشد واقعا اینها چه می خواهند در باب حسن و قبح عقلی بگوید لذا باید احتمالات در مسئله را نگاه کرد. مجموع احتمالاتی که در کلمات اشاعره می توان داد چهار احتمال است. لذا اگر بخواهیم نقد کنیم باید هر چهار احتمال در کلام اشاعره نقد شود:

احتمال اول:

ایشان قائل به حسن و قبح عقلی بوده اند اما قائل بوده اند که ما راهی به واقعیت نداریم لذا باید در درک این واقعیت، به شریعت رجوع کنیم و از این طریق بفهمیم آن

[۱] شنبه ۹۵/۱۲/۲۱.

فعلی که حسن و قبح عقلی دارد کدام می باشند. یعنی اینها می گویند شارع کاشف آن واقعیت است عینا همان کلام که اخباریین می گویند.

احتمال دوم:

حسن و قبح دو امر اعتباری است نه دو امر عقلی و واقعی اما از اعتبارات شارع مقدس یعنی امران اعتباریان و المعتبر هو الشارع. این احتمال را مرحوم صدر قائل می باشند و کلمات اشاعره را بر این احتمال حمل کرده است. یعنی همان حرف حکماء با این اختلاف که در نظر حکماء معتبر عقلاء می باشند و در نظر اینها معتبر شارع می باشد.

احتمال سوم:

این احتمال این است که این دو امر واقعی می باشند و این دو امر واقعی در طول امر و نهی شارع می باشد یعنی شارع مقدس اگر به فعلی امر کند آن فعل واقعا حسن می شود و اگر از فعلی نهی کند آن فعل واقعا می شود قبیح. یعنی حسن صلاة و حسن صیام واقعی است اما به برکت امر شارع است و قبح غیبت امری است واقعی اما چون شارع نهی کرده است از غیبت. این احتمال مختار خودماست.

موید و دلیل ما کلام جناب تفتازانی در شرح المقاصد ج ۴ ص ۲۸۳.

در آنجا می گوید: «الامر و النهی عندنا من موجبات الحسن و القبح بمعنی أن الفعل امر به فحسن و نهی عنها فقبح و عندهم من مقتضیاته بمعنی أنه حسن فأمر به و أو قبح فنهی عنه فالامر و النهی اذا وردا کشفنا عن حسن و قبح ...»

یعنی تفاوت ما با دیگران یعنی عدلیه و معتزله در این استکه اینها می گویند که این فعل حسن است پس امر به آن کرد ولی می گوییم امر کرد پس حسن است.

گفته نشود که این کلام ایشان با اعتباری بودن هم می سازد چرا گفته است که امر کردو حسن اعتباری شد چرا که در اینصورت دیگر امر اعتبار حسن و قبح نمی باشد

بلکه باید اعتبار حسن بکند و بعد بشود حسن و ضمن اینکه در مقام بیان تفاوت خودشان با عدلیه و معتزله ای بوده اند که اینها قائل به واقعیت حسن و قبح بودند.

احتمال چهارم:

مراد اینها این بوده است که حسن یعنی کون الفعل مأمور به و قبح یعنی کون الفعل منهی عنه یعنی حسن یعنی مأمور به و قبح یعنی منهی عنه که امر واقعی است یعنی وقتی می گوییم امری حسن است یعنی فعل مأمور به است . این کلام از کلمات فاضل قوشجی که صاحب شرح تجرید می باشد و بسیار معروف است که از بزرگان اشاعره است. قدیم از کتب درسی حوزه بوده است با اینکه سنی بوده است تمام کلمات خواجه را در بحث کلام و اعتقادات نقد کرده است.

گفته است: « و القبح عن کونه متعلق النهی و الذم » این احتمال هم از شرح قوشجی ص ۳۳۹ در چاپ تک جلدی سنگی.

این چهار احتمال در کلمات اشاعره است.

که یک به یک نقد کنیم.

اما احتمال اول که ما راهی برای رسیدن به حسن و قبح واقعی نداریم الا از راه نقل و شارع که نقدش بماند در نقد کلام اخباریین.

احتمال دوم:

این برگشتش به انکار حسن و قبح عقلی است یعنی حسن و قبح دو امر اعتباری می باشد حال فرق نمی کند که این اعتبار از ناحیه عقلاء و عرف باشد یا از ناحیه شارع باشد.

اما احتمال سوم:

احتمالی است که خود ما دادیم از کلمات اشاعره که دو امر واقعی است در طول امر و نهی شارع که ادله ای ذکر کرده اند در مختار خودشان در شرح المقاصد و کتاب

قوشجی که ادله ای نمی باشد که قابل ذکر باشد. همین وجدان ما کفایت می کند که رد این کلام باشد. سوال می کنیم که اگر شارع امر به صوم کرد صوم بما هو صوم بشود حسن آیا اینطور است؟! خیر اینطور نمی باشد و خلاف وجدان و ارتکازات ماست. اگر مراد اینها این باشد که صوم بما هو مأمور به حسن است و کذب بما هو منهی عنه می شود قبیح برگشتش به حسن اطاعت و قبح معصیت می باشد که این هم زیر مجموعه قائلین به حسن و قبح عقلی است نه قولی مستقل.&&&

اما احتمال چهارم:

در صورت قبول این دیگر امر واقعی می باشد اما دیگر از بحث خارج است چرا حسن و قبح یک معنای عرفی و ارتکازی دارد که ما با توجه به آن معنای عرفی و ارتکازی آمدیم جلو و آن معنای عرفی و ارتکازی حسن کونه مأمور به نمی باشد و معنای قبح کون الفعل منهی عنه نمی باشد و این احتمال چهارم یک اصطلاح سازی است که درست است اما ربطی به بحث ما در بحث حسن و قبح ندارد. &&&

پس ما حصل اینکه پاره ای از احتمالات اینها به قول اخباریین بر می گردد و در برخی بر می گردد به قول قائلین و پاره از احتمالات هم که معنای حسن و قبح نمی باشد. &&

[1]الامر الرابع: فی نقد کلام الأخباریین بأنهما واقعیان و لکن کشفناهما بالشارع لا بعقولنا.

اینها قائل به حسن و قبح عقلی شده اند و قائلند که تابع امر و نهی شارع نمی باشد اما برای تشخیص این حسن و قبح باید رجوع کنیم به شرع و به ادراک خودمان نمی توانیم اعتماد کنیم.

[1] یکشنبه ۹۵/۱۲/۲۲.

پس با فقهاء و متکلمین در اینکه این حسن و قبح واقعی است و مجزای از شرع است اتفاق دارند اما تفاوت در عدم اعتماد به ادراک خود انسان از این حسن و قبح است لذا باید رجوع به شریعت کنیم. یعنی شرع در نظر اینها کاشف است نه موجد.

دلیل الأخباریین: کثرة الإختلاف فی حسن و قبح الافعال بحسب الأمکنة و الأزمنة.

اینها دلیلشان این بوده است که گفتند که شما عالم خارج را ببینید که در حسن وقبح مردم چه مقدار با هم تفاوت دارند فعلی در یک زمان و مکان حسن است و در یک زمان یا مکان دیگر قبیح است. در بین مجوس نکاح با محارم قبحی ندارد اما در سایر اعراف این امر بسیار بسیار قبیح است. یا تعدد زوجه در بسیاری از اعراف قبیح و در بعضی اعراف دیگر امری است حسن.

از کثرت اختلاف بین اعراف و بین مردم به این نتیجه می رسیم که نباید به فهم و ادراک خودمان اعتماد کنیم. همان استدلالی که در ادله عقلی گفته اند که بین علماء معقول خیلی با هم اختلاف دارند لذا این ادراکات عقلی قابل اعتماد نمی باشد.

لذا می رویم سراغ المحیط علی الاطلاق که خداوند متعال و شارع باشد.

این فرمایشی است که نسبت داده شده است به علماء اخباری.

المناقشة الأولی النقضیة: فکیف تعتمدون علی ادراک عقولکم فی حسن و وجوب الإطاعة و قبح و حرمة المعصیة؟!

اشکالاتی نقضا و حلا به این کلام وارد می باشد:

این یک اشکال نقضی است به این بیان که اگر شما می گویید که نمی توان به ادراکات عقلی اعتماد کنیم خوب در وجوب اطاعت خداوند و قبح و حرمت معصیت الهی که اینها امر و نهی مولوی بر نمی دارند چه می کنید؟ شاید عقل اشتباه فرموده است. این اطیعوا الله نمی تواند مولوی باشد.

جواب المرحوم الصدر من هذه المناقشة: بأن كثرة الأمر و الترغيب على الإطاعة و النهى و الترهيب من المعصية توجب القطع بصحة هذا الإدراک.

مرحوم صدر از طرف ایشان جواب داده است: گفته اند که ما وقتی به شریعت رجوع می کنیم از بس که شاعر امر ونهی کرده است از اطاعت و معصیت خودش ولو این امر و نهی مولوی نمی باشد اما قطع می کنیم که این ادراک عقلی ما درست است . مقاماتی و پاداشهایی را برای متقین ذکر کرده است و ترغیب به اطاعت کرده است و کثرت عذابها و ترهیبهایی را که برای عصات نقل کرده است و این همه نهی از معصیت خود و امر به اطاعت خود کرده است از اینها می فهیم که درک ما از وجوب اطاعت خداوند و درک ما از حرمت معصیت الهی مصیب به واقع بوده است.[1]

مناقشة فی الجواب:

إن كان المراد منه صرف القطع بإصابته لا الاثبات المنطقى ما الفرق بين هذا القطع و القطع المتعلقة بحسن و قبح الافعال ؟!

از ایشان سوال می کنیم که این که می گویید که بعد از رجوع به آیات و روایات قطع حاصل می شود سرش این است که حالت روانی استکه به قطع می رسیم فقط و اثبات منطقی نمی باشد اگر این مراد شما است خوب اینها گفته اند که به قطع و علممان نمی توانیم اعتماد کنیم خوب من به قطع رسیدم که قطع من درست است مثل قطع من است به حسن این امر است فرقی نمی کند &&& نهایت کلام اخباری ها این است که من قطع رسیدم که مصیب است خوب چطور می خواهد جواب اشکال ما را بدهد که این قطع شما چه ارزشی دارد؟! اگر هم بگوید که اگر شما هم رجوع کنید این قطع برای شما حاصل میشود اولااین صرف ادعا است و دیگر جواب علمی نشد. ما منکر نمی باشیم که قطع ندارند می گوییم که قطع داریم چه دلیلی بر اعتبار و قابل اعتماد بودن این قطع دارید؟!

[1] بحوث ج ۴ ص ۱۳۵.

إن كان المراد منه الإثبات المنطقی هذا موقوف علی قبول قبح التظلیل و الکذب و حسن الإطاعة؟!

اما اگر مراد این استکه ما واقعا با وجود این همه روایات و آیات منطقیا اثبات می شود که اطاعت خداوند عقلا واجب است مثل برهان. معصیت خداوند عقلا قبیح است یعنی برهانی که از بدیهیات منتج است. این مبتنی بر این استکه قبح تظلیل و کذب و حسن اطاعت و &&& را بپذیرید. کثرت قول موجب یقین به عدم کذب نمی شود بلکه کثرت قائل باعث این قطع می شود به صورت منطقی الان یک قائل کثرت قول دارد و کثرت قائلی در کار نمی باشد.

المناقشة الثانیة الحلّیة: أن الاختلاف فی مصادیق العدل و الظلم و لیس الاختلاف فی حسن العدل و الظلم.

جوابهایی داده اند که به دو جواب اشاره می کنم.

جواب اول: همه قبول دارند که العدل حسن و الظلم قبیح و اختلاف در صغریات و تطبیقات است که این نکاح با محارم یا تعدد زوجات مصداق عدل است یا ظلم. در تطبیقات حجت نمی باشد اما در کلیات که حسن عدل و ظلم باشد که اختلاف نمی باشد.

جواب للمناقشة:

اولا: أن حسن العدل و قبح الظلم مسلم و المحاسن و القبا ئح مصادیق لهما اول الکلام.

اینکه خود ظلم قبیح باشد یا عدل حسن باشد و ما بقی مصداق آن باشند محل اشکال است که بعدا مطرحش می کنم مثلا مرحوم صدر قائل می باشند که عدل و ظلم عنوان مشیر است و اصلا این دو چیزی نمی باشند.

ثانیا: مع قبول حسنه و قبحه و أنها مصادیقهما أن المهم هی المصادیق.

قبول بکنیم که العدل حسن و الظلم قبیح خوب به چه درد ما می خورد اصل این است که صغریات را بفهمیم و اخباری ها می گویند که در صغریاب باید برویم سراغ شریعت.

المناقشة الثانية الحلية و المختار: أن الاختلاف فی الحسن و القبح العرفيان و البحث فی الحسن و القبح العقليان.

جواب حلی دوم: این جواب ما است علماء اخباری این استدلالشان درست نمی باشد چرا که تمام امثله ای که می زنند حسن و قبح عرفی ست نه حسن و قبح عقلائی و عقلی که محل بحث ما می باشد. این ها غفلت کرده اند که چه حسن و قبح عقلی و عقلائی را بپذیریم و چه نپذیریم، ما حسن و قبحی اعتباریی داریم که نسبی است و عرف به عرف و زمان به زمان فرق می کند. آنها بحث نکرده اند و توجه نداشته اند که اینها قبیح عرفی &است. و الا در امثله حسن و قبح عقلی و عقلائی نزاع و اختلاف و نسبیتی در کار نمی باشد فقط ممکن است که تبدل موضوع شود.

لذا این استدلال اخباری ها درست نمی باشد. حسن و قبح عقلی و عقلائی مثل دیگر امور عقلی ما می باشد اگر تلازم بین علت و معلول و استحاله اجتماع نقیضین را می توانیم درک کنیم و اعتماد کنیم در این دو هم این طور است و اگر در حسن وقبح نمی توانیم اعتماد کنیم در این ها هم نمی توانیم اعتماد کنیم. &&&

[1]المقام الخامس: فی العدل و الظلم.

وارد بحث ظلم و عدل شده و به مقداری که متناسب استنباط و مسائل اصولی باشد بحث می کنیم.

در اموری بحث می کنیم:

الامر الاول: فی تعریف العدل و الظلم.

برای این دو، دو تعریف گفته شده است:

[1] دوشنبه ۹۵/۱۲/۲۳.

التعریف الأول: «العدل وضع الشیء فی موضعه أو محله» و «الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه او محله». و هذا تعریف المتکلمین.

تعریف اول: «العدل وضع الشیء فی موضعه أو محله» و «الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه او محله».

این تعریف عدل و ظلم است این تعریف از متکلمین به ما رسیده است.

متکلمین که بحث عدل و ظلم را مطرح کرده اند بخاطر این بوده است که ببینند که خداوند در افعال خودش عادل است یا می تواند ظالم هم باشد آیا فعل الهی دائما عدل است یا می تواند ظلم هم باشد. لذا چون بحث فعل خداوندی بوده است از عدل و ظلم تعریفی را ارائه داده اند که با فعل الهی کاملا متناسب است که همین تعریف گفته شده باشد. اگر انسان فعلی را که انجام داد متناسب باشد می شود عدل و اگر متناسب نباشد می شود ظلم. اگر شما به انسان عالمی احترام گذاشتید رفتار شما عدل است و اگر احترام نگذاشتید این می شود ظلم. یا اگر در منزل لباس فاخر پوشیدید این ظلم است اما در مهمانی عدل است.

بعد خواهیم گفت این تعریف با معنای عرفی عدل و ظلم ناسازگار است.

التعریف الثانی للفقهاء: «العدل اعطاء الحق لمن له الحق» و «الظلم سلب الحق عمن له الحق».

تعریف دوم که برای عدل و ظلم گفته شده است عبارت است از: «العدل اعطاء الحق لمن له الحق» و «الظلم سلب الحق عمن له الحق».

این یک تعریفی بوده است که در بین فقهاء بخصوص از مرحوم اصفهانی به بعد مشهور شده است.

چرا فقهاء از این تعریف استفاده کرده اند؟ به دو جهت این تعریف را کرده اند:

جهت اول اینکه فقهاء اصلا به فعل الهی نظر نداشته اند و تمام نظر فقهاء به افعال آدمی و انسان است یعنی بحث کرده اند که فعل انسان کی متصف به عدل یا ظلم می شود.

جهت دوم هم این است که این معنا معنای عرفی عدل و ظلم است و هر جا در آیات و روایات عناوین عدل و ظلم آمده است ما حمل می کنیم بر معنای عرفی.

لذا طبق این تعریف خیلی از کارهای ما نه عدل است و نه ظلم. حرف زدن، آب خوردن، خوابیدن، درس خواندن و ... اما به لحاظ تعریف اول رفتار ما تماما یا اکثرا مصداق یکی از این دو می باشد.

نکتة: أن تعریف الفقهاء للعدل بأن هو الاستقامة فی الدین أو فی جادة الشرع فی مقابل الفسق لا الظلم.

فقهاء در کتب فقهی عدل را تعریف کرده اند: «العدل هو الاستقامة فی الدین أو فی جادة الشرع». آیا این تعریف سومی است یا به یکی از دو تعریف بر می گردد؟ این عدل با عدلی که گفته شد مشترک لفظی است و ربطی ندارد. ما یک فسق داریم و یک ظلم. فسق عبارت است از ارتکاب معصیت یا تجری. ظلم معنای عرفی است عبارت است از سلب الحق عمن له الحق. نسبت بین ظلم و فسق عموم و خصوص من وجه است. شرب خمر فسق است اما ظلم نمی باشد و لو شرب خمر ظلم به نفس باشد معنای عرفی ظلم ظلم به دیگری است نه ظلم به خود. یا نگاه به نامحرم فسق است اما ظلم نمی باشد. تارة شخص ظالم است و فاسق نمی باشد مثل اینکه فقیهی که حکم می دهد که ظلم به غیر مسلمان جایز است که ظالم است اما کار حرامی انجام نداده است مثلا دوچرخه بچه کافری را شمائی که از این فقیه تقلید می کنید، بگیرید و به بچه خودتان بدهید. بحث ما مصداق معنای عرفی ظلم است. یا تهمت زدن به مخالف و عمری ها که این بهتان و تهمت ظلم است اما فسق نمی باشد در نظر فقهائی که این بهتان زدن به اینها را جایز می دانند. نسبت بین ظلم و فسق نسبت عموم و خصوص من وجه است. مثال مشترک هم کشتن یک مسلمان یا بهتان به یک مسلمان یا سرقت از انسان مسلمان.

خوب وقتی ظلم و فسق شد و عدل در مورد هر دو است عدل دو صورت می باشدو ما عدل در مقابل ظلم را بحث می کنیم. نسبت بین این دو عدل هم عموم و خصوص من وجه است. در بحث ما نحن فیه فی العدل و الظلم است نه فی العدل و

الظلم و الفسق. لذا عدل در مقابل فسق بحث نمی کنیم. عدل در مقابل فسق معنایش الاستقامة فی الدین است و عدل در مقابل ظلم اعطاء الحق لمن له الحق می باشد.

در ذهن شریفتان باشد از ابتدای فقه تا انتهاء فقه دائما و بدون استثناء هر جا صحبت از عدل و عدالت شده است تماما مراد عدل در مقابل فسق است قاضی یا مفتی یا امام جماعت یا مخبر در خبر واحد تماما باید عادل باشد دائما یعنی باید فاسق نباشد. چرا که آنچه که در ادله شرعی موضوع قرار داده شده است عدل در مقابل فسق است.

اما بحث ما در عدل در مقابل ظلم است. اما بحث در عدل در مقابل ظلم در بحث حرمت ظلم بحث شده است و &&&

اینکه گفتیم معنای عدل در نظر فقهاء اعطاء الحق لمن له الحق است در عین حال گفتیم که در فقه یک بار هم عدل به معنای اعطاء الحق نمی باشد، تعارض نمی باشد چرا که فقهاء اطلاق بر اصولیین هم می شود و اصولی که از عدل بحث می کند مرادش عدل در مقابل ظلم است.

در این دو تعریف کلامی و فقهی عدل و ظلم کدام را می خواهیم بحث کنیم و مبناء قرار دهیم؟

ما درست است که می توانیم تعریف اول را انتخاب کنیم اما یک سبقه کلامی دارد اما می توانیم با تعریف دوم بحث کنیم که با افعال انسان متناسب تر است و ضمن اینکه معنای عرفی عدل و ظلم با این تعریف دوم می سازد. و چون ما هم بحث می کنیم از افعال انسانی لذا ما تعریف فقهی عدل و ظلم را تا آخر بحث مبنای بحثمان قرار می دهیم.

لذا ما تعریف فقهی عدل و ظلم را تا آخر بحث مبنای بحثمان قرار می دهیم.

بعد افعال الهی را هم با این تعریف توضیح خواهیم داد.

وارد بشویم در تعریف دوم: && که عبارت بود از اعطاء الحق او سلب الحق عمن له الحق.

در اینجا کلمه حق و اعطاء و سلب را داریم.

از کلمه حق شروع می کنیم و بعد عنوان اعطاء و سلب را وارد می شویم

حق چیست که اعطائش حق و سلبش ظلم است؟

در اینجا نه به معنای لغوی و نه به معنای اصطلاح حکمت کاری نداریم. حق در ما نحن فیه حقی است که فقهاء از آن استفاده می کنند و این یکی از معانی عرفیه حق هم است.

دقت کنید حق عبارت است از نحوه ای از اولویت از سلطنت یک شخص. در باب حقیقت این حق که مهم است، در مجموع دو نظریه را داریم:

نظریه ای که لعل مشهور باشد که یک امر کاملا اعتباری است مثل مفاهیم اولویت و سلطنت و ولایت و ... فقهاء این بحث حق را در فرق بین حق و حکم گفته اند بعد از پذیرفتن اینکه هر دو امری اعتباری است وارد شده اند که فرق بین حق و حکم چه می باشد. مثل حق الوالایة و حق التحجیر و حق التألیف و ....

قبل از ورود به قول دوم راجع به قول اول که امر اعتباری است وارد بحثش شوم و بعد وارد قول دوم را می گوییم و فقط اشاره کنیم که قول مرحوم صدر است که قائل است که ما دو سنخ حق داریم.&&&

[1] مراد این است که حقی که در عدل و ظلم اخذ شده است امری است اعتباری نه اینکه هر حقی امری است اعتباری.

کلا حق را به اعتبار منشأ یا مُعتبِر و مبدأ به سه قسم تقسیم کرده اند: حقوق عقلائیه و عرفیه و شرعیه.

[1] سه شنبه ۹۵/۱۲/۲۴.

سوالی که مطرح می شود این است که وقتی می گوییم عدل اعطاء الحق است و ظلم سلب الحق است کدام حق مراد است؟ حق عقلائی؟ عرفی؟ شرعی؟ یا هر حقی؟ به عبارت دیگر در معنای عرفی عدل و ظلم کدام از اقسام حق مد نظر است؟

قبل از ورود به جواب این سه حق را توضیح دهیم:

ابتداءا حق عقلائی:

حق عقلائی حقی است که بر اساس حفظ نظام اجتماعی برای افراد و اشخاص اعتبار می شود.

حق عقلائی را ما ها به دو قسم تقسیم کرده ایم: حق اصلی و حق تبعی.

حق اصلی عبارت است ازحقوقی که برای انسانها به ما هو انسان اعتبار شده است با قطع نظر از ملیت و قومیت و زبان و دین. مثل حق الحیاة و حق الحریه. حق الحریة یعنی اینکه مملوک نباشد. چرا که نظام اجتماعی در اثر مناسبات اجتماعی متغیر است در یک زمانی حفظ نظام متوقف بر حریت نبود اما امروزه دیگر نمی تواند انسان مالک انسان دیگر شود چرا که اگر این حق و این حریة نباشد، شما نمی توانید روابط بین المللی داشته باشید زیرا که ممکن است در یکجایی شما را تملک کنند.

در مقابل حقوق اصلی، حقوق تبعی است یعنی در عرفی از اعراف یک حقی را قائل هستند و در اعراف دیگر این حق را امضاء کردند. مثلا در عرفی شخصی می تواند چند زوجه داشته باشد و دیگر اعراف هم این امر را در این عرف امضاء می کنند. معنایش این نمی باشد که در همه اعراف مردها می توانند که تعدد زوجات داشته باشند خیر فقط در دایره آن عرف خاص دیگر اعراف این تعدد زوجات را امضاء می کنند. یعنی در نزد تمام اعراف این زن دوم، زن آن شخص می باشد.

این حق تبعی است یعنی به تبع بعضی از اعراف است.

این حقوق اصلی که عقلاء قائلند اینها دو دسته اند: بعضی از این حقوق قابل سلب نمی باشد حتی به عنوان مجازات اما در بعضی از این حقوق در مقام مجازات قابل سلب است.

مثلا در عرفی در مقام مجازات حق حریه را سلب می کنند مثلا در عرفی قاتل را به عنوان ملک به ولی مقتول می دهند این را با اینکه در مقام مجازات باشد این را عقلاء و سایر اعراف قبول نمی کنند. یا حق اتخاذ دین که عقلاء قبول نمی کنند که حتی در مقام مجازات این حق را شخص یا دیگران از او سلب کنند.

اما اگر حق حیات را سلب کردند یعنی در بعضی از اعراف مجازات قاتل را قتل و سلب حق الحیاة قرار دادند این حق را عقلاء امضاء می کنند. با اینکه سلب الحیاة اشد مجازاتا است اما در عین حال حق الحیاة را سلب می کنند اما حق الحریة را عقلاء قبول نمی کنند. یا سلب حق مسکن یا سلب حق اشتغال را در مقام مجازات قبول می کنند.

این هم نکته اش این استکه اینها در ذهنشان است که اگر ارزشهای انسانی رعایت نشود اختلال نظام حاصل می شود. بخلاف سابق که چیزی به نام حق الحریة نبوده است.[1]

از حقوق اصلی حق طبیعی هم تعبیر شده است.

این در حقوق عقلائی.

اما حق عرفی:

مراد ما دقیقا از حق عرفی حقی است که در عرفی از اعراف برای اشخاص آن عرف قائل می باشند این حق عرفی است. مثل اینکه در عرفی شخص این حق را دارد

[1] یعنی این اختلاف زمان باعث شده است که موضوع متبدل شود یعنی در گذشته عدم حق الحریة موجب حفظ نظام می شده است و الان وجود آن موجب حفظ نظام می شود. تارة نسبیت و اضافه در خود تعریف است مثل خوشمزه که ملائم با طبع است که نسبت به طبهای مختلف فرق می کند یعنی شما در تعریف طبع را اخذ کرده اید و از آنجا که طبعها مختلف است، این معنا هم می شود ذات اضافه و نسبی لذا معنای خوشمزه واحد است دو تا نمی باشد اما در خود این معنا نسبیت افتاده است اما بعضی اوقات معنا نسبی نمی باشد و در مصادیق اختلاف است و در اعتقاد ما عدل و ظلم از دومی است.

که زن خودش را طلاق دهد یعنی اتمام عقد نکاح کند یا مرد چند زن داشته باشد یا با محارم خود ازدواج کند. در بعضی از اعراف مرد حق طلاق ندارد بلکه محکمه حق طلاق دارند.

این حق عرفی به دو قسم تقسیم می شود:

حقی است که از ناحیه سایر اعراف محترم است و حقی است که در ناحیه سایر اعراف محترم نمی باشد.

مثلا اگر یک مردی زوجه دوم انتخاب کند این حق در نزد سایر اعراف محترم است اما اگر فرض کردید در عرف مسلمین یا در عرفی از اعراف مسلمین این حق را قائل می باشند که می توانند در اموال غیر مسلمین بدون رضایت مالک تصرف کنند این را سایر امضاء نمی کنند.

حق شرعی:

حقی است که فقهاء قائلند که شارع مقدس برای مردم یا مسلمان قائل است.[1] حق شرعی را تقسیم کرده اند به تأسیسی و امضائی.

یک دسته از حقوق تاسیسی است مثل حق فسخ در خیار مجلس این اختصاص به مسلمان ندارد اگر شما با بودائی معامله کردید و بودائی خواست فسخ کند بر شما واجب است این حق را بدهی و قبول کنیم.

یا حق فسخ در خیار حیوان و این حق امضائی نمی باشد. یا گفته اند که شارع مقدس در حقی که انسان در اموال خودش دارد این حق را شارع مقدس کوچکش کرده است و سلب کرده است و گفته است که در حین الموت فقط در یک سوم از اموالش می تواند تصرف کرده و وصیت کند. یعنی شارع یک حق عقلائی را سلب کرده است.

این حقوق تاسیسی یا سلب تاسیسی است.

[1] می دانید که شارع که حقی را قائل است این حق اختصاص به مسلمین ندارد.

پاره ای از حقوق امضائی است یا امضاء یک عرف بوده است که شارع امضاء کرده است یا عقلائی بوده است شارع امضاء کرده است مثلا حق القصاص را شارع امضاء کرده است گفته شده است این حق تاسیسی نبوده است یک حق عرفی در عربستان بوده است.

در مقابل گاها یک حق عقلائی بوده است و شارع آن را امضاء کرده است مثل حق التحجیر. گفته اند که حق عقلائی است که اگر کسی مکان مباحی را دیوار بکشد نسبت به آن مکان حق پیدا می کند این حق عقلائی است که شارع آن را امضاء کرده است. یعنی نسبت به این حق عقلائی روایت و سیره داریم.

این حق شرعی خیلی مهم است چرا که فقهاء دائما دنبال این حق بودند نه حق عقلائی و عرفی.

لذا می تواند یک حقی هم عقلائی باشد و هم عرفی باشد و هم شرعی. امکان دارد کمه حقی عرفی و شرعی باشد و عقلائی نباشد مثلا در عرف مسلمین این حق برای مرد است که ازدواج مجدد کند این عرفی و شرعی است اما عقلائی نمی باشد.

اما پاره ای از حقوقی است که عقلائی و عرفی نمی باشد اما شرعی است عبارت است از اینکه در نزد فقهاء شارع جعل کرده است اما عرف قبول نکرده اند. مثلا اندکی از فقهاء قائلند که مسلمان حق دارد که غیر مسلمان را تملک کند یعنی می توانیم یک کافری را به منزل خودمان ببریم و مالکش بشویم خوب این فتوا در اذهان فقهای ما نمی باشد و در ذهن عرف هم نمی با شد و عقلائی هم نمی باشد. لذا در ذهن این فقیه این یک حقی است شرعی.

پس ما این سه حق را داریم که مانعة الجمع نمی باشد. سوال این است که این حقی که در تعریف عدل و ظلم است کدام حق است؟ یا به عبارت دیگر حقی که در معنای عرفی ظلم و عدل آمده است کدام حق است؟ مراد حق عقلائی است لذا سلب حق شرعی یا عرفیی که عقلائی نباشد ظلم نمی باشد یعنی اگر در عرفی یا شرعی حقی را

برای کسی قائل باشند که عقلائی نباشد سلب این حق ظلم نمی باشد و اعطاء این حق عدل نمی باشد.

شاهدش هم همین مثال است اگر مسلمانان اعتقاد داشته باشند که مسلمانان می توانند مالک اموال غیر مسلمان شوند، و مسلمانی رفت که اموال غیر مسلمان را تملک کند اما مالک که غیر مسلمان است مانع او شده و او را کتک بزند، خوب در اینجا مالک ظلم نکرده است چرا که این حق تملک اموال غیر مسلمان حق عقلائی نمی باشد. یا بعضی از فقهاء قائلند که مسلمان می تواند غیر مسلمان را بکشد اگر غیر مسلمان نگذاشت او را بکشد و مسلمان را از خانه اش بیرون کرد، این غیر مسلمان ظالم می باشد؟! خیر.

[1]دقت کنید عرف تعیین کننده تعریف نمی باشد بلکه تعیین کننده مصداق است. بحث ما در مورد کسی است که تابع دو عرف متضاد نمی باشد مثلا شخص ایرانی است و مسلمان که در عرف ایران حکمی دارد که متضاد با حکم عرف مسلمان می باشد.

اما مراد از عنوان «اعطاء»:

این دو کلمه «اعطاء» و «سلب» دو کلمه رهزن می باشند در بدو امر به نظر می آید که معنای اعطاء دادن و معنای سلب گرفتن حق باشد در حالی که این طور نمی باشد.

مراد از «اعطاء» رعایت حق دیگری یعنی عدم ممانعت از رسیدن به حقش شویم.

اما به این معنا نمی باشد که آن شخص هم از حقش استفاده کند لذا اگر شخص خودش استیفاء نکرد اما شما ممانعت نکردید این رفتار شما عادلانه است.

مراد از «سلب» یعنی عدم رعایت و عدم رعایت یعنی ممانعت از استیفاء از حق. مثلا در صف نانوایی حق تقدم با سابق است و ظلم این استکه من نگذاریم از حق تقدمش استفاده کند مثلا زودتر به خاطر آشنایی نون بگیرم اما اگر من مانع نشدم این

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۲/۲۵.

دیگر ظلم نمی باشد و لو او هم از حق تقدم خودش استفاده نکرد و به خاطر اینکه من روحانی بودم گفت که شما باید زودتر از من نون بگیرید این دیگر ظلم نمی باشد.

قول دوم در مسئله نظریه مرحوم صدر است ایشان از کسانی است که قائل است که حقِ مأخوذِ در تعریفِ عرفیِ عدل و ظلم، دو قسم است: «حقوق واقعیه» و «اعتباریه». حق واقعیه هم ایشان یک مورد بیشتر پیدا نکرده است که حق الطاعة خداوند نسبت به عبادش می باشد. ایشان می گویند که خداوند بر گردن همه انسانها حقی دارد و آن حق عبارت است از اطاعت بندگان از او در اوامر و نواهی، در طلب ها و زجرها. به گونه ای که اگر اطاعت نکرد سلب حق الهی کرده است و این عمل بنده ظلم است ظلمی بر خداوند.[۱] یعنی این بنده حق الهی را رعایت نکرده است و خداوند مظلوم می باشد.[۲]

غیر از این مورد در تمام موارد حق، ایشان اعتباری شده اند.

مناقشه:

ما این حق الطاعة را به عنوان یک حق واقعی ادراک و وجدان نمی کنیم. بله حسن و قبح را قبول می کنیم یعنی اطاعت الهی حسن است و معصیت الهی قبیح است. نیاز به اثبات حق الطاعة نداریم چرا که ایشان این بحث را برای نفی برائت عقلیه و اثبات احتیاط عقلیه در تکالیف احتمالیه و موهومه است. بلکه می بایست دایره حسن اطاعت و قبح معصیت را مشخص می کردند آیا مخالفت خداوند در تکالیف معلومه قبیح است؟ یا در دایره تکالیف مظنونه هم قبیح است؟ و یا حتی در دایره تکالیف موهومه هم قبیح است؟ یعنی اگر اثبات می کرد مخالفت خداوند در دایره تکالیف موهومه قبیح

---

[۱] این که به خدا گفته شود مظلوم خلاف ارتکاز ماست و خود این نشان دهنده این است که این حق الطاعتی که مرحوم صدر گفته اند وجود ندارد و حتی اگر ثابت هم شود مشخص است که معنای عرفی و تعریفی که در نزد عرف برای عدل و ظلم است و حقی که در این تعریف اخذ شده است ناظر به این حق نمی باشد.

[۲] شاید آنچه که در ذهن شریفشان بوده است که قائل به واقعی بودن این حق الطاعة شده بودند این بوده است که ایشان اگر این را نمی گفتند یا باید می گفتند که حق الطاعتی وجود ندارد که این خیلی سنگین بوده است و یا باید بگوید که این حق الطاعة به اعتبار خودش یا عرفی یا عقلائی یا بخشی از آنها بوده است که این هم مسئله ی نامربوطی بوده است. لذا قائل شدند که خداوند حق الطاعتی دارد و این هم واقعی است.

است نفی می کرد برائت عقلیه و اثبات می کرد احتیاط عقلیه را. مخالفت با تکلیف سه مرحله دارد: موهوم، مقطوع و مظنون که عقل ما حسب الفرض می گوید که در مورد خداوند هر سه مخالفت قبیح است. لذا نیازی به اثبات حق الطاعة نمی باشد بلکه می تواند بگوید که معصیت خداوند حتی در تکالیف موهومه هم قبیح است. و در نظر ما نفی برائت عقلیه و اثبات احتیاط عقلیه از طریق حسن و قبح به مراتب روشن تر و واضح تر از اثبات از راه حق الطاعة می باشد.

اگر گفته شود که این حقی واقعی که برای خداوند ایشان گفته است منتزع از حسن و قبح است این دیگر معنایش قبول اشکال ما و نفی حق واقعی غیر انتزاعی می باشد.

لذا این بیان مرحوم صدر نه وجدان می کنیم و نه نیازی به آن است و حسن و قبح کفایت می کند برای اثبات وجوب اطاعت و قبح معصیت.

الامر الثانی فی مفهوم العدل و الظلم:[1]

این را دقت کنید که ما تارة از یک شیئی بحث می کنیم و اخری بعد از اینکه از آن شیئ بحث کردیم و مفهومش را مشخص کردیم از خود مفهوم صحبت می کنیم مثلا یک بار بحث می کنیم از حقیقت «انسان» که جوهر و نامی و ناطق است و بعد از اینکه مفهوم عنوانی را معین کردیم از خود مفهوم بحث می کنیم یعنی بعد از اینکه مفهوم انسان حیوان ناطق است بحث می کنیم این مفهوم کلی است یا جزئی ؟ اگر کلی است متواطی است یا مشکک؟ این مفهوم نسبت به مصادیق ذاتی است یا عرضی؟ این مفهوم انسان رابطه اش با مفهوم بشر کدام یک از نسبت اربعه است؟ این مفهوم از مفاهیم حقیقی است یا اعتباری؟ این بحثهای خیلی مهم در مورد مفهوم است ربطی به انسان ندارد.

[1] دوشنبه ۹۶/۰۱/۱۴.

عین همین بحث را الان ما در عدل و ظلم داریم در امر اول در مورد حقیقت عدل و ظلم بحث داشتیم. حالا که مفهوم برای ما روشن شده است در مورد مفهوم عدل و ظلم در سه نکته بحث می کنیم که ربطی به عدل و ظلم ندارد:

النکتة الأولی: الرابطة بین العدل و الظلم مع الحسن والقبح.

می خواهیم بحث کنیم که بین مفهوم ظلم و عدل و مفهوم حسن و قبیح چه رابطه ای است؟ عدل و حسن و ظلم با قبیح متباین هستند یا مرادف؟ مصداقا چگونه می باشند؟

ما گاهی اوقات دو عنوانی را که داریم مفهوم این دو عنوان با هم یک مفهوم دارند و تارة مفهوما متفاوت می باشند اما مصادیق آنها یکی است. مثل مفهوم انسان و بشر که گفته شده است که مفهوما یکی می باشند. یا مثلا الناطق و الانسان مفهوما متباین می باشند اما به لحاظ مصداقی این دو با هم متساوی می باشند یعنی در همه مصادیق مشترک می باشند همه مصادیق انسان مصادیق ناطق است و بالعکس. این بحث در مورد حسن و عدل و ظلم با قبیح آمده است. آیا حسن با عدل متباین می باشند یا خیر؟ اگر متباین می باشند مصداقا متساوی می باشند یا خیر؟ در مورد مفهوم ظلم با قبیح هم این بحث می آید.

اما النسبة بینهما مفهوما: التباین.

مفهوم عدل و ظلم واضح است که غیر مفهوم حسن و قبیح است به دو جهت:

یکی ارتکاز عرفی ما از این عنوان که معنای عرفی عدل معنای حسن و معنای عرفی ظلم معنای عرفی قبیح نمی باشد. جهت دیگر این که تساوی مصداقی ندارند که وقتی تساوی در مصداق نباشد واضح است که مفهوما تباین دارند.

النسبة بینهما مصداقا: العموم و الخصوص مطلقا.

بعضی از برزگان ما قائلند که در مصداق متساوی می باشند که هر حسنی عدل و است و هر عدلی حسن است.

ما قائلیم نسبت بین عدل و ظلم و حسن و قبیح عموم و خصوص مطلق است. هر عدلی حسن است و هر ظلمی قبیح است اما حسنی است که عدل نمی باشدمثل ایثار و احسان به دیگری و جود که حسن است اما هیچ کدام عدل نمی باشد چرا که در هیچ کدام حقی نمی باشد که اعطاء الحق که معنای عدل باشد، محقق باشد. و قبیحی است که ظلم نمی باشد مثلا دروغ قبیح است اما ظلم نمی باشد. بعضی از دروغها مصداق ظلم می باشد اما هر دروغی ظلم نمی باشد مثلا کراماتی را به دروغ از خود نقل می کند که مصداق قبیح است اما مصداق ظلم نمی باشد.

لذا حسن و قبح نسبت به عدل و ظلم مصداقا اعم است و عدل و ظلم اخص می باشند.

النكتة الثانية: أنهما من أيّ العناوين؟ العناوين الأولية او الثانوية؟ العناوين الثانوية.

آیا عدل و ظلم از عناوین اولیه است یا عناوین ثانویه است.

عناوین افعال به دو قسم عناوین اولیه و ثانویه تقسیم می شود.

العناوين الأولية: العناوين التي تكون عنوانا لفعل واحد خاص كالأكل و الشرب.

عناوین اولیه عناوینی که اسم است برای فعل خاصی مثل اکل و شرب و مشی می باشد.

العناوين الثانوية: العناوين التي تكون عنوانا للأفعال الكثيرة كالغصب.

اما عناوینی داریم که اسم فعل خاص نمی باشد و بر افعال کثیره صدق نمی کند مثل غصب که می تواند مصداقش اکل یا مشی باشد.

عدل و ظلم از عناوین ثانویه می باشند که می تواند مصداق آن افعال کثیره باشد تکلم یا ایستادن یا غیبت یا دورغ یا شهادت می توانند مصداق عدل و ظلم باشند.

یعنی عدل و ظلم مثل عنوان غصب و احترام و هتک می باشند که از عناوین ثانویه می باشند.

النكتة الثالثة: أنها من العناوين الذاتية أو الإلتفاتية أو القصدية؟ أن العدل ـ الذى يكون معناه إعطاء الحق لذى الحق اعطاءا اختياريا ـ من العناوين الذاتية.

این نکته اهم نکات است. آیا عنوان عدل و ظلم از عناوین ذاتیه است یا از عناوین التفاتیه و یا قصدیه؟

عناوین افعال را به سه دسته تقسیم می کنند: ذاتیه و التفاتیه و قصدیه.

العناوين الذاتية: العناوين الصادقة على الفعل من دون قصد و التفات اليها كالأكل و الشرب.

عنوانی است که بر فعل صدق می کند بدون اینکه شخص التفات یا قصد آن عنوان را داشته باشد.

مثل عنوان اکل یا راه رفتن که صدق می کند بدون اینکه شخص شاعر باشد مثلا در خواب اکل یا مشی کند.

العناوين الإلتفاتية: العناوين الصادقة على الفعل مع الإلتفات بأنه مصداق لها كهتك العالم بعدم القيام عند مجيئه.

عناوینی که آن عنوان بر فعل صدق می کند در صورتی که فاعل بر عنوان التفات داشته باشد مثل هتک یعنی وقتی ما پایمان را جلوی یک عالم دراز می کنیم زمانی مصداق هتکِ عالم است که بدانم که پا دراز کردن جلوی عالم، هتک است اگر این را بدانم و لو داعی ما هتک این عالم نمی باشد چرا که اصلا با این عالم من دشمنیی ندارم، این پا را دراز کردم که برای مثلا خسته شدن پای من است، این مصداق هتک است.

العناوين القصدية: العناوين الصادقة على الأفعال إن قصد هذا العنوان.

در عناوین قصدی شخص باید تحقق عنوان را قصد کند و التفات کفایت نمی کند. مثل احترام که فرقش با هتک این استکه از عناوین قصدیه می باشد مراد از قصد داعی است مثلا زید وارد اتاق می شود و من می ایستم تارة بداعی احترام زید است که این عمل من احترام زید است و تارة قصد و داعی من احترام زید نمی باشد این عمل من واقعا مصداق احترام نمی باشد و اگر دیگران هم بدانند که داعی من مثلا خسته شدن از نشستن می باشد نه احترام زید، آن هم این ایستادن را احترام زید نمی دانند.

حال سوال این است که عدل و ظلم از کدام یک از این سه عنوان می باشند؟

در این عدل و ظلم به یک مشکله ای برخورد کرده اند که دیده اند از هیچ کدام از یک عناوین نمی باشد. از عناوین ذاتیه نمی باشد مثلا عبائی را می خری که دزدی است و شما نمی دانید این تصرف شما و خرید شما مصداق ظلم است؟! خیر.

پس عنوان ذاتی نمی باشد با اینکه سلب حق کرده است.

عنوان التفاتی هم نمی باشد. معلوم است که از عناوین التفاتیه نمی باشد. می دانم این ملک غیر است و اصلا توجه به عنوان ظلم ندارم که این از مصادیق ظلم است و در این ملک تصرف می کنم اما در عین حال این مصداق ظلم است.

از عناوین قصدیه هم نمی باشد چرا که می دانم این ماء ملک دیگری است و مالک راضی به شرب آن نمی باشد و می دانم در نظر عرف این شرب ظلم است اما داعی من ظلم نمی باشد رفع تشنگی است اما در عین حال ظلم است.

پس از هیچ یک از عناوین سه گانه نمی باشد.

پس چطور عنوانی می باشد؟ دقت کنید که عدل و ظلم از عناوین ذاتیه می باشد اما چرا در مثال اول که مثال عباء بود گفتیم که ظلم نمی باشد؟ این را دقت کنید نکته ای در عدل و ظلم است که این نکته باعث عدم صدق شده است نه این که این دو عنوان ذاتی نمی باشد. ما فعل را به غیر ارادی و ارادی و اختیاری تقسیم کردیم. خوب اینکه موصوف به عدل و ظلم می باشد فقط یک قسم از این سه قسم به عدل و ظلم متصف می شود و آن فعل اختیاری است. یعنی عدل و ظلم اعطاء الحق و سلب الحق اختیاری است فقط. وقتی که من این عباء را می پوشم تصرف در ملک غیر کردم و سلب حق کردم این سلب من ارادی است یا اختیاری؟ این سلب من ارادی است نه اختیاری. کدام اعطاء حق عدل است؟ اعطاء حق اختیاری. کدام سلب الحق ظلم است؟ سلب حق اختیاری. لذا عدل و ظلم از عناوین ذاتیه است به شرط اینکه آن فعل اختیاری باشد. یعنی هر اعطاء حق و سلب الحق ی که اختیاری باشد، و لو التفات به عنوان عدل و

ظلم نداشته باشد و آن ها را قصد نکرده باشد، مصداق عدل و ظلم می باشد. بله در در اختیاری قصد افتاده است اما نه قصد العدل یا ظلم بلکه قصد اعطاء یا سلب الحق.

الأمر الثالث: فی قاعدة حسن العدل و قبح الظلم:[1]

ما دو قضیه داریم که این دو قضیه بین علماء مورد اتفاق است یکی «العدل حسن» و دیگری «الظلم قبیح». معتقدین به حسن و قبح عقلی این دو قضیه را قبول دارند و تصدیق می کنند و منکرین حسن و قبح عقلی هم این دو قضیه را قبول داشته و تصدیق می کنند. فقط فرقشان این است که قائلین به حسن و قبح عقلی می گویند که این حس قبح عقلی است و کسانی که حسن و قبح عقلی را منکر می باشند می گویند این حسن و قبح عقلائی است. یعنی قائل می گوید: «العدل حسن عقلا» و «الظلم قبیح عقلا» و منکر می گوید: «العدل حسن عقلائا» و «الظلم قبیح عقلائا». یک مورد استثناء هم ندارد نمی شود که عدل باشد و حسن نباشد و ظلم باشد و قبیح نباشد.

بحث ما این است که این دو قضیه چیست؟

اولا این دو قضیه دو قاعده است یا دو قاعده نمی باشد و فقط دو قضیه است؟

و ثانیا اگر قاعده نمی باشد این دو قضیه، قضیه تجمیعیه است یا قضیه ی به شرط محمول؟

قول المشهور: أنهما قاعدتان.

مشهور بین علمای ما این است که این دو قضیه قاعده است و فقط قضیه نمی باشد.

قول المرحوم الصدر: أنهما من القضایا بشرط المحمول فقط و لیسا بقاعدتین.

مرحوم صدر از کسانی است که قائل است که این دو قضیه، قاعده نمی باشد. بلکه دو قضیه ی به شرط محمول است. ما در ابتداء قائل بودیم که این قضیه تجمیعیه است

[1] سه شنبه ۹۶/۰۱/۱۵.

و بعد تابع مشهور شدیم و گفتیم این قضیه قاعده است نه قضیه تجمیعیه است و نه به شرط محمول.

مختارنا:

این سه احتمال را یعنی «قاعده»، «قضیه تجمیعیه» و «قضیه به شرط محمول» را توضیح می دهیم و بعد وارد نقد احتمالاتی می شویم که قبول نکردیم. اما قبل از ورود به بحث، ضابطه قاعده بودن یک قضیه را بگوییم که کجا قاعده است و کجا فقط قضیه است.

الضابطة فی کون القضیة قاعدتا: کونها کلیتا و أن کلیتها تکون لنکتة واحدة ثبوتیة.

دقت کنید در قاعده تعریفش این است که قضیه ای است کلی لذا قضیه «زید مجتهد» دیگر قاعده نمی باشد چرا که جزئی است و کلیت آن بر اساس یک نکته واحده ثبوتیه ای است در قضیه به آن نکته اشاره شده است مثلا می تواند این نکته در موضوع قضیه آمده باشد. یعنی یک نکته واحدی که در قضیه هم به آن اشاره شده است، باید منشأ این کلیت شده باشد. مثلا فرض کنید این قضیه از تشریعیات و از مجعولات شرعی است. کی یک قضیه ی ناظر به تشریع، قاعده می شود؟ زمانیکه مثلا تشریع واحدی باشد مثل قاعده «فراغ» و «تجاوز» و «اصالة الصحة[1]» و «لا تعاد[2]» که این دو قاعده تشریعا یک تشریع بیشتر ندارند ولو در نماز و روزه و جهاد و حج و معاملات جاری می شوند.[3] این دو قاعده شرعی است و لو این دو قاعده، قاعده تأسیسی نباشند و امضائی باشند و لکن به جعل واحدی جعل شده است نه اینکه در جهاد یک قاعده فراغ و در حج یک قاعده فراغ دیگر و در معاملات یک قاعده فراغ دیگری جعل شده باشد.

---

[1] در بحث ما فرقی نمی کند که این سه، سه قاعده باشند یا هر سه یک قاعده باشند اما در جاهای مختلف اسامی مختلف دارند چرا که این سه سه قاعده باشند یا یک قاعده باشند مجرای جریان اینها در هر حکمی که باشد بواسطه یک تشریع است نه اینکه به عدد موارد جریان تشریع ما داریم و لو اینکه سه قاعده باشند اما نظر ما این است که این سه یک قاعده می باشند و فقط اسامی آنها در موارد مختلف فرق می کند.

[2] قاعده «لا تعاد» از این حیث که تشریع واحد دارد مثل سه قاعده قبلی است اما از جهت این که این یک قاعده واقعیه است و سه قاعده قبلش ظاهری می باشند، با آن سه تا فرق می کند.

[3] چون مختار مشهور این است که در همه جا جاری می شود و ما هم تابع مشهور شدیم.

این نکته واحد ثبوتی در مثل این قضایا و قواعد، جعل و تشریع واحد است.

تارة تشریع متعدد است اما نکته این تشریع واحد است مثل قاعده لا حرج و لا ضرر ما یک تشریع واحد نداریم ما به عدد مواردی که قاعده لا ضرر و لاحرج[1] جاری می شود جعل داریم مثلا در صلاة ظهر و در صلاة عصر و در صوم و در حج در مواردی که این قاعده لا ضرر جاری می شود تشریع لا ضرر در صلاة با تشریع در صوم فرق می کند به عدد جریان قاعده ما تشریع متعدد داریم. بنا براین قاعده لا ضرر تشریع واحدی ندارد اما در عین حال این دو، قاعده می باشند چرا که همه تشریعات این قواعد به یک نکته ثبوتی واحده بر می گردد مثلا سهل بودن دین. یعنی نکته لا ضررِ در صلاة و لا ضررِ در صوم یکی است که این نکته عبارت از «تسهیل علی العباد» باشد. لذا قضیه لا ضرر قاعده است و لا حرج هم قاعده است.

اما در جائیکه قضیه کلی داریم به حیثیت مختلفه مثلا می گوییم: «کل من فی الدار مجتهد». خوب این ا جتهاد اینها به خاطر نکته ی واحدی می باشد؟! خیر اصلا رابطه ای بین «الکون فی الدار» و «اجتهاد» این ها نمی باشد بلکه صرف اتفاق بوده است که عده ای وارد شده اند و اتفاقا همه مجتهد بودند.

یا قضیه کلی «کل انسان یموت»[2] یک قاعده نمی باشد چرا که یک نکته واحد ثبوتی بین «انسان» و «موت» نمی باشد یعنی این طور نمی باشد که زید چون انسان است می میرد یعنی رابطه ای بین موت زید و انسانیت آن نمی باشد. یعنی در انسانیت خصوصیتی اخذ نشده است که ملازم با موت است اگر هم نکته ای باشد ربطی به انسانیت اینها ندارد مثلا نکته اش این است که اینها ممکن الوجود می باشند دیگر ربطی به انسانیت ندارد این قضیه نمی گوید که: «کل ممکن یموت» می گوید کل انسان یموت.

---

[1] چرا که معنای «لا ضرر» و «لا حرج» این است که شارع مقدس در نماز یا روزه، نماز و روزه را برای شخصی متضرر و کسی که دچار حرج است جعل نکرده است لذا در هر تکلیفی یک قاعده لا ضرر و لا حرج داریم چرا که شارع آن تکلیف مشخص را در مورد شخص دچار ضرر و حرج برداشته است خوب هر تکلیفی لا ضرر و لا حرج مختص به خودش را دارد.

[2] دقت کنید در این دو قضیه نکته واحده بین افراد مختلفه «الکون فی الدار» و «انسانیة» است اما این نکته واحده ثبوتیه نکته حمل محمول که عبارت باشد از «اجتهاد» و «موت» نمی باشد لذا قاعده نمی باشد با اینکه کلی است اما منشأ این کلیت «کون فی الدار» و «انسانیت» نمی باشد و صرف اتفاق است که تلاقی شده است با اجتهاد و کون فی الدار یا موت با انسانیت.

دائما در قضیه اگر بخواهد قاعده باشد باید بین آن نکته و جهت قضیه که اثبات و یا نفی حکم است رابطه باشد خوب بین اثبات موت و انسانیت رابطه ای نمی باشد لذا این قضیه ی «کل انسان یموت» یک قاعده نمی باشد. اگر بکر می میرد نه بخاطر این که انسان است اگر عمرو می میرد نه بخاطر این که انسان است بلکه مثلا بخاطر این است که ممکن الوجود است.

اما اگر گفتیم: «کل مجتهد عالم» این یک قاعده است چرا که نکته ای منشأ اجتهاد شده است علم می باشد.

حالا که روشن شد می خواهیم ببنیم که این دو قاعده «العدل حسن» و «الظلم قبیح» دو قضیه می باشند فقط یا دو قاعده هم می باشند. در مثال «العدل حسن» پیاده می کنیم به عینه در قضیه «الظلم قبیح» هم می آید.

خوب آیا «العدل حسن» از قبیل «لا ضرر فی الاسلام» است یا از قبیل «کل من فی الدار مجتهد» می باشد؟

خوب احتمالات در مسئله را بررسی می کنیم.

احتمال اول:

این دو قاعده می باشند کما اینکه مشهور گفته اند این یک قاعده است.

احتمال اول که این یک قاعده است یکی قضیه کلی بر اساس یک نکته.

یعنی آن نکته ای که باعث شده است، که «عدل» حسن باشد خود عدل است که عبارت باشد از «اعطاء الحق» اگر عدل حسن است چون اعطاء بما هو اعطاء الحق حسن است یعنی تمام حسن عدل به خود عدل است یعنی تمام منشأ حسن عدل، خود عدل و اعطاء الحق می باشد. این یک قاعده کلی است که نکته حسنش خود عدل و اعطاء الحق است. همینطور در ظلم که نکته قبحش خود ظلم است که سلب الحق است.

و اینها نیاز گفته اند که اگر گفته می شود «رد الامانة حسن» نه بجهت این که این رد الأمانة است خیر، بجهت این که عدل است.

خوب ما با کلام مشهور موافقیم اما این قسمت دوم کلام ایشان را قبول نکردیم بلکه فقط قسمت اول کلام ایشان را قبول کردیم. لذا این دو قضیه ی «العدل حسن» و «الظلم قبیح» صرفا دو قضیه کلی نمی باشد بلکه دو قاعده است.

این احتمال اول.

این احتمال موافق با ارتکازات ما می باشد و هم موافق با نقدی است که به دو احتمال دیگر داریم.

احتمال دوم:

قضیه تجمعیه است. قضیه تجمیعیه قضیه ای است که در قضیه عنوانی می آورید برای اشاره کردن و الا خود عنوان دخیل در حکم و محمول نمی باشد. «کل من فی الدار مجتهد» من فی الداریت با اجتهاد رابطه ای ندارد اینطور نمی باشد که خانه ای باشد که هر که داخل می شود مجتهد می شود. ملازمه ای نمی باشد بین اینکه در خانه باشد و مجتهد باشد می تواند در خانه انسانی باشد که مجتهد نباشد و تناقضی هم حاصل نمی شود. بلکه «من فی الدار» فقط عنوان مشیر است به افراد مجتهدی که در خانه است بجای اینکه بگوید عمرو مجتهد است و زید مجتهد است و بکر مجتهد است می گوید کل من فی الدار که اشاره به بکر و عمرو و زید دارد.

اینها گفته اند که عدل عنوان مشیر است به تمام افعالی که متصف به حسن می شود و ظلم عنوان مشیر است به تمام افعالی که متصف به قبح می شود. اگر خیانت قبیح است چون خیانت است نه اینکه چون ظلم است اگر رد الامانة حسن است چون رد الامانة است حسن است نه اینکه چون عدل است.

مناقشه:

این فرمایش درست نمی باشد چرا که گویا خود مرحوم صدر در فطره ای قائل بودن که این دو قضیه از قضایای تجمیعیه بوده است نه به شرط محمول.

دقت کنید که این درست نمی باشد چون اموری متصف به حسن و قبح می شوند و متصف به عدل و ظلم نمی شوند مثل احسان که حسن است و عدل نمی باشد و دروغ قبیح است اما ظلم نمی باشد.

احتمال سوم از مرحوم صدر[1]:

مرحوم صدر می فرمایند:که «ظلم» عبارت است از «تجاوز از حد» یعنی کسی که تجاوز از حد کند این شخص را ظالم و فعل او را ظلم می گویند. قبح هم جز تجاوز از حد نمی باشد ولو تعبیر به ینبغی و لا ینبغی می شود ینبغی عبارت اخری از عدم تجاوز و لا ینبغی عبارت اخری تجاوز است وقتی اینطور شد این قضیه به شرط محمول است مثل اینکه می گویید کل مجتهد عادل یعنی کل عادل عادل. مثل اینکه شما می گویید که کل فعلی که تجاوز از حد نباشد تجاوز از حد نمی باشد.

البته ایشان در آخر یک تنزلٌ مائی کرده اند و گفته اند که اگر کسی قبول نکرد می گوییم که از قضایای تجمیعیه است اما در هر صورت قاعده بودن آن را انکار کرده اند. یعنی وقتی می گویید که العدل حسن یعنی عدم تجاوز از حق عدم تجاوز از حق است.

این فرمایش مرحوم صدر.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول:

ایشان به جای اینکه بگوید قضیه به شرط محمول است باید بگویید که قضیه تحلیلی است یعنی دلیلی که می آورد مال قضایای تحلیلیه است نه تجمیعیه.

قضیه به سه دسته تقسیم می شود: قضیه تألیفی و تحلیلی و به شرط محمول.

---

[1] بحوث ج ۴ ص ۱۳۷ . در بحث حسن و قبح که در تجری است، نیاوردند در بحث دیگری مطرح کرده اند. در ذهنم است در اول اصول اخیرا مراجعه نکردم در اول اصول نقضی شده است به تعریف اصول به قاعده فقهیه در آنجا که می خواهد قاعده را توضیح دهد که می گوید که بعضی از قواعد قاعده نمی باشند و فقط اسمشان قاعده است و الا قاعده نمی با شند که احتمالا در آنجا این مطلب را گفته اند.

قضیه تحلیلی این است که محمول در تعریف موضوع یا در تعریف جزئی از اجزاء موضوع اخذ شده باشد مثلا می گویید: «الانسان جسم» یا «الانسان حیوان» که این قضیه تحلیلی است چرا که در «الانسان حیوان» محمول شما که «حیوان» است در تعریف خود موضوع اخذ شده است چرا که تعریف انسان، حیوان ناطق است که حیوان در تعریف خود انسان آمده است.

قضیه «الانسان جسم» هم یک قضیه تحلیلی است چرا که محمول شما که «جسم» است در تعریف جزئی از اجزاء موضوع اخذ شده است. تعریف انسان حیوان ناطق است و تعریف حیوان جسم نامی و در تعریف جسم نامی می گویید جسم که در تعریف جزئی از اجزاء موضوع اخذ شده است و چیز جدیدی به شما نمی دهد.

قضیه تألیفی:

قضیه تألیفی عبارت است از قضیه ای که محمولِ این قضیه، در تعریف موضوع و جزء موضوع چه با واسطه یا بدون واسطه اخذ نشده باشد مثلا می گویید: «الانسان ممکن الوجود». این «ممکن الوجود» در تعریف انسان یا اجزائی از انسان تا منتهی شود به جوهر، اخذ نشده است بله ممکن را به جوهر و عرض تقسیم کردیم اما در تعریف جوهر، ممکن الوجود را اخذ نکردیم. نوعا قضایای به حمل شایع تألیفی است مثل «الانسان یموت» یا «الانسان اشرف المخلوقات» این قضیه تألیفی است و حمل شایع می باشد.

البته داریم قضایایی داریم به حمل شایع که در عین حال قضایایی هستند تحلیلی مثل «الانسان حیوان» یا «الانسان جسم» در منطق[1] این قضایا به حمل شایع است اما تحلیلی است.

قضیه به شرط محمول:

[1] البته بعضی از فلاسفه معتقد شده اند که باید این قضایا را جزء قضایای به حمل اولی گرفت اما در منطق اینها تماما جزء قضایای به حمل شایع می باشند.

قضیه به شرط محمول قضایایی است که محمول را در موضوع اخذ می کنیم. می گویید که «الانسان الفانی، فان» یا «الانسان الممکن ممکن الوجود».

خوب در «الظلم قبیح» کجا «قبح» در موضوع اخذ شده است؟! نهایتا اگر بگوییم که قبح یعنی تجاوز از حد، می شود یک قضیه تحلیلی نه به شرط محمول.[1]

اشکال دوم:

این قضیه نه تحلیلی است و نه به شرط محمول.

چرا که معنای عرفی عدل اعطاء الحق و معنای عرف ظلم سلب الحق است کجا در تعریف حسن، اعطاء الحق افتاده است یا در تعریف قبح سلب الحق افتاده است؟! ما قائلیم که دو قضیه تألیفی می باشد.

[2]الامر الرابع فی قاعدة نفی الظلم.

ما آیات کثیره ای داریم که از خداوند عالم نفی ظلم شده است بعضی به صورت مطلق است که خداوند ظلمی نمی کند بعضی دارد که خداوند به مردم ظلم نمی کند و بعضی مربوط به آخرت است که خداوند در آخرت ظلم نمی کند.

باید آیات گفته شود تا ببینیم مراد از ظلم در آیه چه می باشد:

سوره نساء ایه ۴۰: ان‌الله‌لا‌یظلم‌مثقال‌ذرة مثقال از ثقل می آید که ثقل یعنی وزن. ذره، ذرات در هوا را می گویند که دیده می شود اما وزنی ندارد یعنی به آن اندازه هم خداوند ظلم نمی کند.

در آیه دیگر داریم ان الله لا یظلم الناس شیئا خداوند عالم به مردم هیچ ظلمی نمی کند. سوره یونس آیه ۴۴.

---

[1] قضیه «الانسان بشر» تحلیلی است چون تعریف بشر و هر دو یکی است. معنا و مفهوم بشر در انسان که موضوع است افتاده است.

[2] چهارشنبه ۹۶/۰۱/۱۶.

در آیه دیگر داریم لا یظلم ربک احدا. خداوند عالم به هیچ فردی ظلم نمی کند سوره کهف سوره ۴۰ آیه ۴۹.

در آیه دیگر داریم: و ما الله یرید ظلما للعالمین. خداوند اراده ظلم هم به عالمین ندارد یا مراد از عالمین مردم است یا تمام عوالم می باشد.

خیلی وقتها ظلم نمی کنیم اما اراده ظلم می کنیم خداوند عالم اراده ظلم هم نمی کند.

سوره ال عمران ایه ۱۰۸.

در آیه دیگر داریم و ما الله یرید ظلما للعباد .

سوره غافر سوره ۴۰ آیه ۳۱.

در آیه دیگری داریم که ان الله لیس بظلام للعبید. خداوند نسبت به بندگان ذو ظلم نمی باشد یکی از معانی ظلام ذی ظلم است. سوره مبارکه آل عمران آیه ۱۸۲.

در آیه دیگری داریم و ما انا بظلام للعبید. سوره مبارکه ق سوره ۵۰ آیه ۲۹.

خوب آیات دیگری هم داریم که این آیات از خداوند عالم نفی ظلم کرده است از مردم به طور مطلق.

در اینجا اولین بحثی که مطرح می کنیم این است که ظلمی که خداوند از خود نفی کرده است به چه معناست؟

گفتیم معنای ظلم سلب الحق است وقتی خداوند نسبت به انسان ظلم نمی کند یعنی حقی را از مردم سلب نمی کند خوب این پیش فرضی دارد و آن اینکه مردم نسبت به خداوند حقی دارند که خداوند این حق را رعایت می کند. مگر مردم نسبت به خداوند حقی دارند؟!

اگر این معنا درست نباشد باید معنای دیگری برای ظلم در این آیات پیدا کنیم.

ما ها معتقدیم ظلم در آیاتی که خواندیم به معنای عرفی خودش است. ما در تعریف ظلم که گفتیم که عبارت است از سلب حق عقلائی. حق عقلائی گفتیم دو قسم است یکی حقوقی که عقلاء بما هم عقلاء اعتبار می کنند که اصلی بود و حقوقی که عرف اعتبار می کند و عقلاء موقفی علیه آن نمی گیرند که حقوق تبعی می باشد.

&&&اگر این معنا در نظر بگیریم عرف همانطور که حقی را برای خدا نسبت به بنده اعتبار می کند بالعکس هم اینطور است یعنی حقوقی را برای مردم نسبت به خدا اعتبار می کند مثلا عرف این حق را برای مردم نسبت به خدا میبیند که وسائل رزق و روزی و معیشت مردم را فراهم کند. یا خداوند تکلیفی که به ضرر بنده است جعل نکند. بی جهت اینها را مواخذه نکند . تکالیف غیر مقدور برای مردم ایجاد نکند.

این حقوق را عرف برای مردم نسبت به خدا اعتبار می کند ولو این حقوق اصلی نمی باشد اما عقلاء هم در مقابل این حقوق موقفی ندارند.

لذا خداوند می فرمایند که این حقوق را من رعایت می کنم. مراد از عرف، عرف عام است یعنی عقلاء حکم می کنند اما نه بما هم عقلاء این می شود عرف عام.

لذا معنای ظلمی که در کتاب آمده است همان معنای عرفی ظلم است.

این معنایی است در مورد آیاتی که ظلم از خداوند نفی شده است چه در دنیا در آخرت چه مطلق باشد چه در مورد مردم یا ناس یا احد باشد فرقی نمی کند.

اما حالا وارد بحث بعدی می شویم که این ظلم می تواند محقق شود که خداوند نفی آن کرده است؟

یعنی حقیقت این ظلمی که از خداوند نفی شده است، چیست؟

خداوند سه موقف و مقام دارد: مقام تکوین، مقام تشریع و مقام تحکیم. بیش از این سه مقام را ندارد.

مقام تکوین:

مقام تکوین، مقام ایجاد است. ایجاد از عقل اول تا موجودات عالم دنیا و هستی که فلاسفه قائلند.

مقام تشریع:

مقام تشریع یعنی شارع و مشرع است احکامی را جعل می کند اعم از جعل تکلیف مثل ایجاب و تحریم یا جعل دیگر احکام غیر از وجوب و تحریم.

مقام تحکیم:

مقام تحکیم یعنی مقام محاکمه کردن در آخرت به تمام اعمال بندگان رسیدگی می کند فمن یعمل مثقال ذره خیر یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره.

تکوین هم مرحله دنیا و هم مرحله آخرت را می گیرد و تشریع متعلق به عالم دنیا است و تحکیم فقط مختص به آخرت است.

وقتی می گوییم خداوند ظلم نمی کند در کدام از این سه مقام ظلم نمی کند؟ در مقام تشریع؟ تکوین؟ تحکیم در قیامت؟

ما ها می گوییم که هر سه مقام را می گیرد. اگر برای تکوین معنای ظلم را پیدا کنیم. و در این سه مورد یک مورد محل کلام باشد که ظلم در مرحله تکوین به معنای عرفی معنا دارد یا خیر. ما یک مقام را بحث می کنیم که مقام تشریع که مربوط به علم اصول است دو مقام بعدی متعلق به علم کلام است چرا که از این آیات در مقام تشریع &&در اصول می خواهیم استفاده کنیم.

از این آیات استفاده می شود که خداوند تشریع ظالمانه ای ندارد. و نخواهد داشت.

در مقام تشریع آیا می توانیم تشریعات ظالمانه را تصور کنیم؟ بله مثلا در مقام قتل تشریع کند که ولد یا والد یا کلا غیر قاتل را قصاص کند.[1] لذا تشریع ظالمانه در مورد خداوند معقول است. این آیات می گوید که خداوند تشریع ظالمانه ندارد.

---

[1] در قصه حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام، طلبی نبوده است و توهم طلب بوده است لذا اصلا تشریعی نبوده است فضلا از اینکه ظالمانه بوده است یا خیر.

جمله معترضه:

می دانید که ظالمانه بودن یک تشریع و مجازات امر نسبی است یعنی ممکن است یک مجازات و قانون در یک مقطعی ظالمانه باشد و در مقطع دیگر غیر ظالمانه باشد مثلا الان اگر کسی از چراغ قرمز عبور کند جریمه اش صد هزار تومان مثلا باشد این به نظر ما یک قانون ظالمانه نمی باشد اما اگر چهل سال قبل این قانون بود این قانون صد در صد ظالمانه است چرا که پنج هزار تومان چهل سال پیش خیلی ارزش داشت.

یا در کشور دیگر که درآمد مردم زیاد است این جریمه ظالمانه نمی باشد اما اگر در کشور دیگر که درآمد آنها یک صدم درآمد این کشور باشد این مجازات در مورد آنها ظالمانه است. لذا در مجازات بین غیر بالغ و بالغ و بزرگسال و کوچکسال فرق می گذارند لذا می بینید که مجازات خیلی شناور است مثلا می گویند که مجازات این عمل بین سه سال تا ده سال است این به خاطر مناسبت آن مجازات با آن عمل انجام شده و شخصی که خلاف قانون را انجام داده است، می باشد.

خوب حالا این آیات شریفه می فرماید که در تشریعش هم خداوند ظالم نمی باشد و گفتیم که ظالمانه بودن و نبودن یک تشریع نسبی است.

[1]دقت بشود که ما در اسلام که در نظر بگیریم یک مقطع و عصر تشریع را داریم که در نزد فقهاء از زمان بعثت نبی اکرم شروع و به رحلت ایشان این عصر خاتمه پیدا می کند. اگر بخواهیم زمان و مکان تشریع را در نظر بگیریم از لحظه بعثت تا لحظه رحلت و مکان تشریع هم مکان تشریف داشتن نبی اکرم می باشد که &&& باشد که به لحاظ زمانی ۲۳ سال بوده است و مکان هم شبه جزیره عربستان بوده است. ما قائلیم در آن عصر هیچ تشریعی ظالمانه نبوده است اما اگر فرض کردیم یکی از آن تشریعات در یک مقطع دیگری ظالمانه باشد از این آیات استفاده می شود که آن تشریع مال آن مقطع نمی باشد نظیر قاعده نفی ضرر و نفی حرج که می گوید اگر این تشریعات و

[1] شنبه ۹۶/۰۱/۱۹.

تکالیف برای یک شخص حرجی یا ضرری باشد این تشریع برای آن شخص نمی باشد ما به مقتضایی قاعده لا ضرر قائلیم که هر تکلیفی که امتثالش بر مکلف ضرری یا حرجی باشد، آن تکلیف بر آن شخص جعل نشده است و شارع مقدس نسبت به آن شخص اصلا جعل و تشریعی ندارد.

قاعده نفی ظلم معنایش این است که اگر این تشریع الهی در یک مقطعی ظلم حساب شود این تشریع شامل آن مقطع نمی باشد شاید بتوان گفت یکی از مثالهایش دیه بر عاقله باشد. می دانید اگر کسی مرتکب جنایت خطئی یا قتل خطأی شود دیه آن جنایت و قتل بر آن جانی یا قاتل نمی باشد و باید عاقله ی[1] آن قاتل یا جانی، دیه را بدهند. فرقی نمی کرد که این اقرباء نزدیک باشند به قاتل یا خیر، یا قاتل و جانی غنی باشد یا خیر. احتمالش است که این دیه بر عاقله که یک حکم امضائی بوده است و در جزیرة العرب این حکم بوده است و اسلام امضائش کرده باشد این دیه در جوامع قبیله ای ظالمانه باشد چرا که در جوامع قبیله ای جلوی این اختلافات را می گیرد اما در غیر جوامع قبیله ای ظالمانه باشد این صرفا به صورت احتمال است نه به صورت قطعی.

این را دقت کنید که باید اینجا یک نکته را توجه کرد که در لا ضرر و لا حرج تشخصی ضرر و حرج به دست مکلف است نه به دست فقیه. اما در قاعده نفی ظلم اگر به آن قائل شویم اولا تشخیصش به دست مکلف نمی باشد و تشخیص آن به ید اهل خبره که فقهاء باشند می باشد چرا که عرف این را نوعا نمی توانند تشخیص دهند و ثانیا ممکن است که به دست یک فقیه هم نباشد چرا که مواردی است که تشخیصش به دست یک نفر نمی باشد بلکه باید چند فقیه بنشینند و مصداق آن را مشخص کند مثل اینکه یک عمل جراحی استکه ریسکش خیلی بالا است اگر بخواهیم به نظر یک دکتر اعتماد کنیم عرف ما را مذمت می کند یا در یک عملیات نظامی عرفی نمی باشد با یک نفر مشورت کنند بلکه باید با چند گروه مشورت شود. گفته ایم که در موارد عدیده ای در سیره عقلاء به نظر یک اهل خبره نمی توان عمل کرد و اعتماد کرد. این مورد هم

[1] عاقله یعنی اقرباء ابی و لو از نظر مادر هم نسبت داشته باشد در جایی که پدر و مادرش فامیل باشد.

بعید نمی باشد از این قبیل باشد و صرف یک فتوا نمی باشد. لذا باید مجموعه ای از فقهاء که کلامشان با هم تعارض نداشته تشخیص دهند. فقهاء باید حکم کنند چرا که بحث ظلم و عدل در تشریع است که فقهاء در این زمینه اهل خبره می باشند. بله درست است که باید به ارتکازات عرفی رجوع کرد اما تشخیص این ارتکاز عرفی به دست فقهاء است و خود عرف نمی تواند ارتکاز خود را بیان کند یا تشخیص دهد.

الامر الخامس: فی قاعدة حرمة الظلم.

در قاعده نفی ظلم ناظر به ظلم الهی بوده است و در قاعده حرمة ظلم ناظر به ظلم عباد است . &&& لعل از ضروریات مذهب یا دین است که ظلم یکی از محرمات است مثل حرمت زناء و شرب الخمر یا وجوب الصلاة که از ضروریات است این حرمة ظلم هم فی الجمله از ضروریات دین یا مذهب می باشد.

منتها بر خیلی از محرمات شرع این عنوان ظلم صدق می کنند مثل سرقت و خیانت در امانت و تهمت که اینها خودشان ظلم است یا غصب و ...

لذا از حرمت ظلم تعبیر کردیم به قاعده حرمة ظلم. در اینکه حرمت ظلم از بدیهیات و ضروریات است تشکیکی نمی باشد مضافا که ما روایات و ایات عدیده ای داریم که دلالت می کند بر حرمت ظلم:

در آیه شریفه داریم: قل انما حرم ربی الفواحش &&&

بغی یعنی تعدی و ظلم منتها وقتی به غیر الحق گفته می شود که در تعریف افتاده ست لذا بغی و بغی بغیر الحق به یک معنا است . اعراف آیه ۳۳.

در آیه دیگر : و ینهی عن الفحشاء وا لمنکر و البغی. بغی یعنی ظلم است نحل سورهن ۱۶ آیه ۹۰.

در آیه دیگر است: انما السبیل &&& یبغون فی الارض بغیر الحق. سبیل یعنی مجازات اولئک لهم عذاب الیم. سوره شورا آیه ۴۲.

در آیه دیگری است : ان الذین یاکلون اموال الیتمی ظلما انما یاکلون فی بطونهم النار&&& سوره نساء آیه ۱۰.

از این آیات به وضوح فهمیده می شود که یکی از محرمات شرعی ظلم است.

[۱]این مقدار آیات در حرمت شرعی ظلم محرم بس است چرا که در مقام اثبات حرمت ظلم نمی باشیم بلکه بحث در تعیین متعلق این ظلم محرم می باشد.

فقهاء ما به مناسب که بحث شده است اشاره به حرمت ظلم کرده اند اما در مقام تحدید ظلم محرم بر نیامده اند و اینکه تحدید و تعریف این ظلم محرم از معاصی کبیره چه می باشد را بحث نکرده اند. بسیاری از محرمات مثل قمار و اسراف و تبذیر را بحث کرده اند اما بحثی که محدد کرده باشند ظلم محرم را، این را برخورد نکرده ام. در جواهر و حدائق و مکاسب محرمه مرحوم شیخ اینها در مورد تحدید ظلم محرم یک کلمه هم نگفته اند. لذا اگر بخواهیم نسبت بدهیم که مرتکز فقهاء از ظلم محرم این بوده است باید از لوازم کلمات ایشان در ابواب دیگر فهمید.

&&& علماء اصنافی از محرمات را ذکر کرده اند که از اصناف ظلم است و قید مسلم و مومن را اضافه کرده اند و می توان نظر اینها در مورد ظلم محرم فهمید. مومن یعنی شیعه اثنا عشری و مسلمان یعنی هر مسلمانی الا اینکه در &&& مثلا گفته اند که حرام است قتل مسلم. گفته اند غیبت مومن حرام است. خود غیبت و خود قتل از اصناف ظلم است. یا صب المومن حرام است یعنی غیر مومن حرام نمی باشد این تحدیدها مفهوم دارد. لعن المومن حرام است. اهانة المومن حرام است. اخافة المومن حرام است. حق امنیت و معاشرت حق مومن است. بهتان علی المومن حرام. النمیمة بین المومنین حرام است. حجر المسلم حرام. الغش للمسلم حرام. التصرف فی مال المسلم من دون الرضاء حرام است. اضرار به مسلم حرام است. این عناوینی است که در کلمات فقهاء این قیود را دارد و همه اینها هم از مصادیق عرفی ظلم است. از این

[۱] یکشنبه ۹۶/۰۱/۲۰.

عناوین می توان فهمید که ارتکاز عرفی آنها از ظلم چه می باشد؟ ظلم معنای عرفی اش سلب الحق است. با توجه به این کلمات اگر دقت شود مشخص می شود که ظلم در نظر فقهاء که محرم است معنای عرفیش نمی باشد بلکه سلب الحق شرعی است. اگر کسی حق شرعی داشته باشد و ما این حق را رعایت نکنیم و سلب کنیم این ظلم محرم است. اما اگر به غیر مسلمان اضرار زدیم ظلم عرفی است اما ظلم محرم نمی باشد.

شارع گفته است که ظلم حرام است و دیگر فرموده است اضرار به مسلم حرام است. در کلام شارع این که اضرار به مسلم حرام است مفهوم ندارد. اما فقهاء از کلام شارع فرموده است که اضرار به مومن حرام است، فهمیده اند که به غیر مومن اضرار حرام نمی باشد. &&&

پس ظلم به معنای عرفی با ظلم محرم چه نسبتی از نسب اربع را دارد؟

نسبت عموم و خصوص من وجه است. یعنی ما ظلمی داریم که ظلمی عرفی است اما در شریعت حرام نمی باشد مثل اضرار به غیر مسلم. گاهی وقتها یک ظلمی است که محرم است و لکن به معنای عرفی ظلم نمی باشد. مثلا شخصی که در حال عبور از جایی است که می خواهد از میوه باغ استفاده کند بعضی از فقهاء قائلند که حق الماره حق شرعی تأسیسی است در نزد فقهاء اگر مالک از خوردن منع کند این ظلم شرعی و محرم است اما ظلم عرفی نمی باشد. و تاره هم ظلم شرعی محرم است و هم ظلم عرفی که اضرار به مسلمان باشد. این را فقهای ما فرموده اند اگر چه خیلی وارد این بحث نشده اند چرا که شاید در ارتکاز اینها بوده است که یک مشکلات بحثی ایجاد می شود چرا که اگر ما ظلم را دائر مدار حق شرعی کنیم خالی از اشکال نمی باشد. از مجموع کلمات اینها فهمیده می شود که هر حق شرعی که شارع جعل کرده است سلبش ظلم است و محرم. و این حقوق شرعی یا تأسیسی است مثل حق المارة و حق الفسخ در خیار حیوان و مجلس به خلاف حق الفسخ در سایر خیارات که حقوق عرفی است. یا این که حق امضائی باشد مثل حق التحجیر گفته اند که از حقوق امضائیه است یعنی در بین عقلاء این حق التحجیر ثابت است و شارع هم این حق را امضاء کرده است. و

اعم این که این حقی را که شارع جعل کرده است دیگر اعراف بپیذیرند یا خیر. مثل حق تملک اموال کافر. کافر را به چهار دسته ذمی یا مستأمن یا معاهد یا حربی تقسیم کرده اند که حربی کسی است که سه تا کافر قبلی نباشد.

در نظر مرحوم تبریزی و خوئی در عصر غیبت تمام کفار فقط و فقط حربی می باشند ما کافر ذمی و معاهد و مستأمن را نداریم. در نظر اینها تملک اموال کفار حربی حق مسلمان است.

خوب این حق را عقلاء قبول دارند؟ خیر. عرف عام قبول دارد؟ خیر. به احتمال خیلی زیاد خود عرف مسلمانان هم قائل به چنین حقی نمی باشند و لکن این حق را فقهاء قائلند و سلب آن حرام است و ظلم.

این در نزد فقهاء ما است. مرتد از کفار است و طبق نظر این دو بزرگوار این مرتد و کافر، حربی هم می شود.

&&& حرمت غیبت و منع و سلب حق بودائی.

پس ظلم محرم در نزد فقهاء سلب حق شرعی است و رابطه این ظلم محرم با ظلم عرفی عموم و خصوص من وجه است.

این مباحث مربوط به فقه است و مربوط به اصول نمی باشد. ما قائلیم ظلم به همان معنای عرفی اش حرام است یعنی ما به همان ادله ای که در آیات خواندیم که در دو آیه عنوان بغی و در دو آیه عنوان ظلم آمده است می گوییم که ظلم عرفی حرام است. در آیات دیگر هم عنوان ظلم آمده است اما نیاوردیم چرا که اختلافی است.

اما این فتاوایی که فقهاء فرموده اند از مواردی نمی باشد که تخصیص زده است مثلا ظلم را شارع حرام کرده است الا ظلم به مخالف فقهیا مورد نقضش را قبول نکردیم و بحثش مربوط به فقه می باشد. یک قاعده کلی است که وقتی عنوانی در خطاب اخذ شود حمل می شود به معنای عرفی که ظلم و بغی در آیات حمل می شود بر معنای عرفی. ما قائلیم ظلم به دیگران از محرمات الهی می باشد.

&&&

ما حصل کلام ما این است که یکی از محرمات الهی ظلم به معنای عرفی به دیگران است خواه مظلوم مومن و مسلمان باشد یا خیر.

فرضا اگر ما روایتی داشته باشیم که اموال غیر مسلمان رامی توان تملک کرد ادله قاعده نفی ظلم حاکم بر اطلاق این ادله می باشد و این ادله مخصوص می شود به زمان تشریع که ظلم نبوده است.

الجهة العاشرة فی المعرفة البشریة.[1]

می خواهیم این جهت دهم را در مورد معرفت و شناخت بحث کنیم مقدمه ی را عرض کنم که چرا مرحوم صدر بحث معرفت و شناخت را در اصول مطرح کرده اند.

مقدمات:

المقدمة الأولی: فی وجه ذکر هذا البحث فی الاصول من جانب المرحوم الصدر.

علمای اخباری فرموده بودند که ما در استنباط و شناخت احکام شرعی و الهی هیچ زمان نباید از استدلال عقلی استفاده کنیم چه مستقیم و چه غیر مستقیم. مستقیم یعنی یک استدلال عقلی بیاوریم بر حکم شرعی مثلا استدلال بر وجود مقدمه واجب.

غیر مستقیم مثل اینکه در استنباط احکام شرعی از قواعد علم اصولی استفاده کنیم که به استدلالات عقلی اثبات شده اند. لذا اخباریین با علم اصول مخالف بودند و می گفتند که باید به کتاب و سنت رجوع کرد.

علمای اخباری می گفتند چرا ما نباید به استدلالات عقلی رجوع کنیم؟ آنها شاهدی را ذکر می کردند برای اینکه استدلال عقلی غیر قابل اعتماد است. آن شاهد این بود که ایشان می گفتند که شما در علومی که در حوزه خوانده می شود سه علم است که از استدلال عقلی استفاده می شود: فلسفه و حکمت و کلام و علم اصول.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۱/۲۱.

شما در این سه علم که از استدلال عقلی استفاده می شود الا ما شاء الله اختلاف است تقریبا هیچ مسئله ای از مسائل این سه علم نمی باشد که که اختلافی است و کثیرما اگر دقت کنید می بینید اختلافات به حدی است که تمام احتمالات ممکنه، قائل پیدا کرده است مثل اصالة الوجود و اصالة الماهیة که هر دو قائل دارند و بعضی هیچ کدام را اصیل نمی دانند و بعضی هر دو را اصیل می دانند و دیگر احتمالی نبود که قائل نداشته باشد.

اینها بر همه این اقوال استدلال می کردند و شاید اگر وارد استدلال نمی شدند و فقط اظهار نظر می کردند احتمالا اختلافات کمتر می شد. این سرگذشت استدلال عقلی است لذا عبرت بگیرید.

این قول اخباریین.

در مقابل علمای اصول می خواستند این اختلاف و نزاع را توجیه کنند می دانید که تمام علماء مطلب خود را حق و مطلب دیگران را باطل می دانستند و در صدد ابطال دلیل خصم بوده است.

اینها می گفتند که دلیل این اختلاف این بوده است که دلائل منطقی رعایت نشده است و اگر مثل ما رعایت می کردند دچار اختلاف نمی شدند و متنعم می شدند به نعمتی که ما متنعم شدیم.

مرحوم صدر در این نزاع در کفه اخباری ها ایستادند و با اصولیین مخالفت کردند و گفتند این کلام شما بی اساس بوده و درست نمی باشد. چرا که ما از شما اصولیین سوال می کنیم این قواعد و کبریات منطق و تطبیق آن کبریات بر موارد و صغریاتش یا بدیهی است یا بدیهی نمی باشد. اگر بگویید بدیهی است خود شما هم قبول دارید که در بدیهیات خطاء را ه ندارد پس چرا اینهمه اختلاف شده است؟!! و اگر بگویید این کبریات و بعض صغریاتش بدیهی و بخشی نظری است، خوب سوال این استکه آن قسم که نظری است چه قاعده ای داریم که به آن رجوع کنیم که ببینیم در آن بخش نظری دچار

خطاء شدیم یا خیر؟!![1] پس معلوم می شود که یک قاعده و ضابطه ای نداریم که ببینیم این کبری و تطبیقش درست است یا خیر. لذا کاملا حق با اخباریین است.

بعد آقای صدر به اینجا که رسید فرمود که اصلا حرف منطقی ها و فلاسفه در معرفت بشری حرف نادرستی است بلکه اساس این اندیشه خطاء است.

خوب ما ابتداءا باید ببینیم فلاسفه و منطقی ها در باب معرفت چه گفته اند که ایشان گفته اند خطاء است و بعد ببنیم راه حلی که ایشان ارائه می دهند کدام است.

لذا در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: نظر منطقی ها در باب شناخت و معرفت بشری.

مقام دوم: بررسی نظر مرحوم صدر در باب شناخت و معرفت.

المقدمة الثانية: فی توضیح المعرفة.

دقیقا مراد ما از معرفت و شناخت چه می باشد؟

در حکمت ـ که منطقیین هم پذیرفتند ـ کلا اگر عنوان ادراک را که مفهوم آن برای ما روشن است، در نظر بگیرید کلا این ادراکات انسان به حسب استقراء از پنج قسم خارج نمی باشد: چهارتای آن اتفاقی و یکی از آنها اختلافی است.

۱ – ادراک حسی.

۲ – ادراک تخیلی که اشتباها گفته می شود ادراک خیالی.

۳– ادراک وهمی.

۴ – ادراک عقلی.

۵– ادراک حضوری.

ادراکات ذهن بشر از این پنج قسم خارج نمی باشد.

---

[1] گفته نشود که شاید بیشتر اختلافات مربوط به مواد قیاسات باشد. چرا که این را مرحوم صدر توضیح داده اند که مواد دائما به صورت بر می گردد چرا که آن ماده یا بدیهی است یا نظری. اگر بدیهی است خطاء معنا ندارد و اگر نظری است باید خطاء در صورت، اتفاق افتاده باشد. خطاء در صورت است. این را علمای اصول و مرحوم صدر فرموده اند که خطاء در ماده معنا ندارد.

آن موردی که محل اختلاف است ادراک سومی که وهمی باشد، می باشد که ما قائل به ادراک وهمی می باشیم.

در این پنجتا فقط ادراک عقلی محل بحث است و بقیه را توضیح نمی دهیم.

ببینیم این ادراک عقلی چه می باشد؟

در نزد حکماء برای انسان قوه ای را به نام قوه عاقله قائل می باشند که تمایز بین حیوان و انسان می باشند یعنی حیوان و انسان در همه آن قوا مشترک می باشند الا در این یک قوه.

خوب این قوه ادراکاتی را دارد، ادراک این قوه را ادراک عقلی می گوییم که مناطقه و حکماء اسم آن را معرفت و علم گذاشته اند. علم در نزد منطقی ها عبارت است از «صورت الشیء عند العقل» یا به عبارت دیگر ادراک عقلی ما از اشیاء می شود علم ما به اشیاء.

تمام ادراکات قوه عاقله یا به عبارت دیگر علم و معرفت را به دو قسم تقسیم می کنند: تصور و تصدیق و قسم سومی ندارد.

تصور:

در تعریف تصور نوعا از تعریف علم استفاده می شود می گویند: «التصور هو صورة الشیء عند العقل» یا «حضور صورة الشیء عند العقل». هر دو درست است اما بر دو مبنای متفاوت. اگر شما وجود و عدم و انسان و عدد را تصور کردید مفهوم این الفاظ می شود تصور. این تصور مدرک است به قوه عاقله.

تصدیق:

در تعریف تصدیق هم از همان تعریف علم استفاده کرده اند و گفته اند که هو صورة الشیء عند العقل بخاطر این که این تصور و تصدیق دو صنف از علم می باشند

نه دو نوع آن[1]، لذا تعریف علم تعریف این دو است اما تعریف دیگری هم کرده اند که گفته اند تصدیق عبارت است از «الاذعان بالنسبة».

مراد از «نسبت» این است که ما در باب قضایا سه نوع قضیه را داریم: «قضیه محسوسه» و «قضیه مسموعه» و «قضیه معقوله». قضیه معقوله دارای سه جزء است یک جزء تصور موضوع و یک جزء تصور محمول و یک جزء دیگر آن نسبت بین این دو تصور است.[2]

تصدیق اذعان می خواهد اگر این اذعان به نسبت[3] تعلق گیرد این اذعان می شود تصدیق.

در نزد حکماء و در نزد مناطقه معرفت عبارت است از این دو تا تصور و تصدیق یعنی «معرفت» عبارت است از ادراک تصوری و تصدیق. معرفت انسانی یعنی تصورات و تصدیقات انسانی.

اما در معرفت شناسی یا فلسفه جدید مراد از معرفت فقط تصدیق است و اصلا کاری به تصور ندارند.

چون در معرفت شناسی فقط تصدیق مد نظر است ما از ابتداء بحث تصور را کنار می گذاریم اگر چه مهم است و در معرفت شناسی در تصورات هم باید جدی بحث کرد اما چون اختلافی که بین مرحوم صدر و مشهور است فقط بین بخشی از تصدیقات است نه در تصورات کاری با بحث تصور نداریم و بحث را روی مدرکات تصدیقی می بریم.

لذا مراد ما از شناخت و معرفت تصدیقات ما می باشد.

---

[1] البته بعضی در تعریف تصور گفته اند: «التصور هو صورة الشیء عند العقل بلا حکم» و در تعریف تصدیق گفته اند: «التصدیق هو الصورة الشیء عند العقل مع الحکم». که در تعریف هر دو، تعریف علم را آورده اند با یک اضافه ای. ت ق ک اص اس مد ۹۶/۰۱/۲۹.

[2] تحلیل قضیه به این سه جزء اولین بار کار حکماء بوده است و مناطقه این را از حکماء گرفته اند.

[3] منتهی آن قضیه یا در مرتبه تخیل است یا در مرتبه تعقل است اذعان به السنبة هم در قضیه معقوله و هم متخیله صورت می گیرد

تا اینجا روشن شد که ما یک قضیه داریم و یک تصدیق داریم در معرفت شناسی متداول شده است که از معرفت تعبیر به قضیه می کنند مراد کدام قضیه است؟ آن قضیه ای که متعلَّق و مقارن یک تصدیق است. پس مراد ما از معرفت، تصدیقی است که در ذهن ما ایجاد می شود یا قضیه ای است که تصدیق و اذعان به آن تعلق می گیرد.

این تصدیق است که به دو قسم ظنی و جزمی و قطعی تقسیم می شود که هر دو قسم محل بحث است.

ما ها از کسانی می باشیم که قائلیم متعلق تصدیق خود قضیه است نه نسبت. اگر می گوییم که قضیه یعنی قضیه ای که تصدیق به آن تعلق گرفته است پس معرفت عبارت است از قضیه ای که تصدیق به آن تعلق گرفته است حال می خواهد آن تصدیقی که به قضیه تعلق گرفته است ظنی باشد یا جزمی باشد حملیه یا شرطیه باشد سالبه یا موجبه باشد کلی باشد یا جزئی باشد. پس معرفت بالدقة آن تصدیق است منتها متداول در معرفت این است که تعبیر به قضیه می کنند که مرادشان تصدیقی است که به قضیه در نظر ما و به نسبت در نظر آنها، تعلق گرفته است.

ما که قضیه ای هستیم در تصدیق ــ نه نسبتی ــ یعنی متعلق تصدیق را خود قضیه می دانیم نه نسبت لذا ما در قضایای سالبه به مشکل بر نمی خوریم بخلاف حکماء که در قضیه سالبه در این که نسبت چیست، به مشکل برخورده اند.

پس معرفت یعنی قضایایی که متعلق تصدیق است این مراد ما از معرفت انسان و بشری است.

پس در منطق هم تصدیقات و تصورات در معرفت داخل است اما در معرفت شناسی تصدیقات داخل است لذا ما سراغ تصدیقات می رویم.

منطقی ها تصدیق یا قضیه را به دو قسم تقسیم کرده اند بدیهی یا نظری گفته اند قضیه یا نظری است یا بدیهی. بدیهی یعنی قضیه ای که متعلق تصدیق بدیهی است و قضیه نظری یعنی قضیه ای که متعلق تصدیق نظری است یعنی در واقع این تصدیق

است که به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می شود به عبارت دیگر به تبع و به تقسیم ثانوی ما قضیه را به بدیهی و نظری تقسیم می کنیم.

ببینیم این تصدیق بدیهی چیست؟[1] اینها گفته اند که هر یک از تصدیقات ما که در افق ذهن و نفس حاصل می شود از دو حال خارج نمی باشد:

یا متولد از تصدیقات دیگر است یا متولد از تصدیقات دیگر نمی باشد.

به تصدیقات متولد[2] تصدیقات مکتسبه یا نظری می گویند و تصدیقات غیر متولده ی بی پدر و مادر را تصدیقات بدیهیه یا اولی می گویند که فرقی نمی کند که متولد از چه دلیل یا چه سببی باشند.

به قضایای بدیهی، غیر مکتسبه هم می گویند. هر قضیه ای که به آن تصدیق تعلق گرفته است یا بدیهی است یا مکتسبه و نظری است.

منطقیین معتقدند که تصدیقات بدیهی و غیر متولد خطا در آن راه ندارد نه این که خطاء ناپذیر است یعنی به عنوان اصل موضوعی پذیرفتند که خطاء راه ندارد نه اینکه خطاء در اینها محال است که مرحوم صدر پذیرفتند. یعنی اینها گفته بودند که اگر عوامل خارجیه در ذهن انسان دخالت نکند خطاء نمی پذیرد. این قضایا شش تا بودند:

- **اولیات** مثل الکل اعظم من الجزء یا اجتماع النقضین محال.
- **فطریات** مثل الاربعة زوج.
- **مشاهدات** هوا گرم است و خورشید نورانی است.
- **تجربیات** مثل سم کشنده است و آتش سوزاننده است.
- **متواترات** مثل کعبه در شهر مکه است.

---

[1] که به این تصدیق بدیهی، اولی هم می گویند. اوّلی دو اصطلاح دارد که یکی نام دیگر بدیهی است که در این صورت تصدیق ضروری زیر مجموعه تصدیق بدیهی و اولی است. به تصدیق نظری تصدیق اکتسابی یا مکتسب می گویند لذا قضیه هم می شود نظری یا مکتسبه. و یکی هم قسمی از بدیهیات است که همان اولیات که در مقابل فطریات و متواترات و ... است، می باشد.

[2] در منطق هیچ زمانی یک تصدیق از یک تصدیق حاصل نمی شود بلکه دائما یک تصدیق از دو تصدیق متولد می شود. در عکس نقیض هم که یک تصدیق است از یک تصدیق واحد متولد نشده است بلکه یک قضیه مخفی هم غیر از قضیه اصل وجود دارد که آن قضیه عبارت است از «اجتماع النقیضین محال».

- **حدسیات** مثل نور ماه مستفاد از خورشید است.

پس تمام معارف ما در قضایای بدیهی یک گذاره هایی است که این گذاره ها از عصمت برخوردار است یعنی مطابق با واقع است. این ها گذاره های صادقی می باشند. کلا تمام تصدیقات و قضایای مستقیمی که در ذهن ما حاصل می شود از این شش دسته خالی نمی باشند و هر شش قسم دارای عصمت می باشند.

[1]خوب یک تقسیم دیگری منطقی ها برای تصدیق گفته اند که شامل هر دو قسم تصدیق بدیهی و نظری می شود: تصدیق را منطقی ها به دو قسم جزمی یا یقینی و غیر یقینی یا ظنی.

اگر تصدیق یقینی را معنا کنیم، غیر یقینی مشخص می شود. به عبارت دیگر می خواهیم ببینیم در منطق یقین چه می باشد.

انشاء الله در مباحث آینده تفصیلا بحث می کنیم اما اجمالا تصدیق یقینی تصدیق و اعتقاد جزمی مطابق با واقع و ثابت. پس یعنی سه ویژگی دارد: اعتقاد جزمی است. مطابق با واقع است. اعتقاد ثابت است. اگر اعتقادی این سه ویژگی را داشته باشد، یقین است.

اعتقاد جزمی، اعتقاد ظنی را خارج می کند که اعتقاد ظنی یعنی این که خلاف آن را هم احتمال دهید و لو این احتمال خیلی ضعیف می باشد. اگر اعتقاد به عدالت زید داشته باشید و احتمال یک در هزار می دهید که فاسق باشد، این اعتقاد شما به عدالت زید یقین نمی باشد.

شرط دوم این است که این اعتقاد باید مطابق با واقع باشد شما اگر جزم دارید که زید عادل است و اصلا احتمال خلاف آن را نمی دهید اما در واقع زید فاسق است به این اعتقاد در منطق، جهل مرکب می گویند و دیگر یقین نمی باشد.

---

[1] شنبه ۹۶/۰۱/۲۶. البته در این جلسه قبل از این مطالب خلاصه ای از مباحثی که در جلسه قبل فرموده بودند، بیان کردند که این مطالب با مطالب جلسه قبلی تلفیق شد و این مطالب که نسبت به مطالب قبل جدید بود را در اول جلسه امروز آوردیم.

شرط سوم: این اعتقاد مطابق با واقع باید ثابت باشد و قابل زوال نباشد.[۱] این قید را آورده اند تا خارج کنند اعتقاد جزمی را که مقلدین[۲] دارند کسانی که اعتقاد خود را بر اساس تقلید و حسن ظن به دست آورده اند. مثلا کسی حسن ظن به پدر یا رئیس قبیله دارد که هر چه اینها بگویند جزم برای او حاصل می شود که اگر مطابق با واقع نباشد جهل مرکب است و اگر مطابق با واقع باشد، در منطق به آن می گویند قطع. تزلزل این قطع و اعتقاد به این است که این احتمالش است که اگر خودش دنبال آن اعتقاد برود قطعش عوض می شود.

منطقی ها می گویند و ادعای اینها این است که یقینی که ما می گوییم قابل زوال نمی باشد الی الابد حتی بعد از تحقیق.

تصدیق غیر یقینی را اصطلاحا ظنی می گویند اما غیر یقینی دقیق تر است چرا که شامل جهل مرکب و قطع هم می شود بخلاف ظنی. مگر اینکه گفته شود که ظن در اینجا در مقابل یقین است که اشکالی ندارد فقط باید توجه داشت که این اصطلاح با اصطلاح عرفی مخالف است.

بدیهی ظنی[۳] مثل ظن به مطلبی از قول پدر ظن به معنای عدم قطع است در اینجا نه عدم یقین یعنی متولد از قضیه نمی باشد.

لذا بعد از این دو مطلب در دو مقام بحث می کنیم:

---

[۱] اشکال نشود که وقتی مطابق با واقع است قابل زوال نمی باشد چرا که درست است که مطابق با واقع است اما چون از روی تقلید بوده است نه تحقیق و استدلال و برهان هر لحظه ممکن است در ذهن این شخص بیاید که این یقین که منشأ آن برهان نبوده است از کجا معلوم که درست است لذا زائل شده که یا بر اساس برهان و استدلال دوباره معتقد به همان واقع می شود یا خیر بدون برهان و استدلال معتقد به خلاف واقع می شود. لذا ملازمه ای نمی باشد بین تطابق با واقع و عدم زوال قطع.

[۲] بعضی گفته اند این قید برای اخراج تصدیقات جزئی است و لکن ظاهرا درست نمی باشد چرا که در کتب مرجع منطقی برزگان ما برای یقین مثالهای جزئی زده اند مثل «مکة موجودة» که نه تنها جزئی است بلکه شخصی هم است یا «الشمس محرقة» که این هم یک قضیه جزئیه است لذا ظاهرا مراد اینها از ثابت همان غیر تقلیدی است نه غیر تصدیقات جزمی جزئیه.

[۳] در تقسیم بندیی که منطقی ها کرده اند گفته اند که قضیه یا بدیهی است یا غیر بدیهی و هر کدام یا یقینی است یا غیر یقینی اما بدیهی در مورد غیر مکتسب یقینی رواج اسمی پیدا کرده است اما معنایش این نمی باشد که به غیر مکتسب ظنی بدیهی نمی گویند و تقسیم به بدیهی و غیر بدیهی فقط شامل قضایای یقینیه است نه ظنیه.

المقام الأول: فی نظریة المرحوم الصدر &&

مقام اول قضایای بدیهیه که قضایایی که متعلق تصدیق بدیهی است.

مقام دوم قضایای نظری و مکتسبه که قضایایی است که متعلق تصدیق نظری می باشد.

وقتی میگوییم قضیه دقیقا ناظر به تصدیقش می باشیم.

خوب طبق توضیحی که در مقدمه دادیم قضایای بدیهی یا یقینی است یا غیر یقینی. در منطق ارسطوئی بر اساس استقراء نه حصر عقلی تمام قضایای بدیهی از این شش قسم خارج نمی باشد: اولیات، فطریات، مشاهدات، حدسیات، مجربات و متواترات.

برای این شش قسم فقط یک مثالی ذکر می کنیم و توضیحی پیرامون مشاهدات هم می دهیم.

اولیات مثل اجتماع النقیضین محال. عبارت است قضایایی که کافی است موضوع و محمول را تصور کنید تا تصدیق بیاید.

فطریات یعنی قضایایی که قیاسش در خودش افتاده است اختلافی است که آیا فطریات همان اولیات است یا به اولیات بر نمی گردد که مشهور می گویند که به اولیات بر نمی گردد مثل الاربعة زوج یا الثلاثة فرد.

مشاهدات یعنی قضایایی است که به حواس ظاهری یا باطنی آنها را احساس و دریافت می کنیم ادراک به حس ظاهری را محسوسات می گویند مثل این زید است یا این آتش سوزان است و اگر به حس باطنی باشد به آن وجدانیات می گویند مثل اینکه من غمگینم یا گرسنه ام.

مجربات عبارت است اموری که ما احساس نمی کنیم بلکه تجربه کردیم مثلا در قدیم می گفتند السقمونیات مسهل.

حدسیات آن است که ما در واقع از یک حدس استفاده کرده ایم نور القمر مستضیء من الشمس.

متواترات مثل الکعبة فی مکه. این شش قضیه را قضایای یقینیه می گویند یعنی همه این قضایا ویژگی یقین را دارد. اعتقاد جزمی مطابق با واقع ثابت می باشد.

بدیهیات ظنیه خارج از بحث است.

مرحوم صدر اینجا در یقینیات قائل شده است که از این یقینیات فقط دو تا یقینی است و چهارتای دیگر جزء نظریات است نه بدیهیات یعنی نظری یقینی می باشند نه بدیهی یقینی. یعنی این چهارتا متولد از تصدیق دیگر است و بدیهی فقط اولیات است و فطریات.

[1]اولیات قضایایی است که تصور موضوع و محمول موجب یقین ما به آن قضیه می شود مثل اجتماع النقیضین محال.

فطریات یعنی قضایایی که قیاساتها معها می باشد مثل الاربعة زوج.

الاربعة تنقسم الی المتساویین و کل عدد ینقسم الی المتساویین فهو زوج فالاربعة زوج.

اما چهار مورد دیگر از بدیهیات ستّ که عبارت باشد از مشاهدات، مجربات، متواترات و حدسیات این نظری می باشد که ما از طریق حساب احتمالات به این ها می رسیم. یعنی واسطه در ما بقی از اولیات و فطریات که نظری می باشند حساب احتمالات است که گفته خواهد شد.

این کلام مرحوم صدر.

[1] یکشنبه ۹۶/۰۱/۲۷.

اینکه بگوییم بدیهیات شش تا است یا دو تاست مهم نمی باشد چرا که همه یقینی می باشند کما اینکه مرحوم صدر می فرمایند و قبول دارند اما بعضی را از بدیهیات یقینی می دانند و بعضی را از نظریات یقینی.

مهم نمی باشد که این کلام مرحوم صدر درست است یا خیر، در معرفت شناسی اثری ندارد.

ما دو تعلیقه داریم:

تعلیقه بر فرمایش مرحوم صدر:

آقای صدر فرمودند این چهارتا از حساب احتمالات به آنها می رسیم نه از قضایای یا تصدیقات یا معرفت اولیه نمی باشند. فرمایش مرحوم صدر با فرمایش مناطقه منافاتی ندارد چرا که در نظر منطقی ها بدیهی، قضیه و تصدیقی می باشند که متولد از قضیه یا تصدیق دیگر نمی باشد آقای صدر می فرمایند که این چهار تصدیق، تصدیقاتی است که متولد از حساب احتمالات است خوب حساب احتمالات، تصدیق و قضیه نمی باشد لذا با فرمایش منطقی ها منافاتی ندارد. خود اینها تصریح کرده اند که در تجربیات نیاز به تجربه دارد و تجربه تصدیق نمی باشد یک عملیه ای است که باید صد بار تجربه شود که به یقین و تصدیق برسیم.

خود مرحوم صدر هم قبول دارد که در حساب احتمالات توالد قضیه از قضیه نمی باشد بلکه یک توالد ذاتی است.

توالد ذاتی و موضوعی بعدا خواهد آمد.

ایشان فکر کرده بودند که بدیهی همان اولی است که اصلا واسطه نمی خورد در حالی که اولی قسمی از بدیهیات است نه این که خود بدیهیات باشد.

تعلیقه دوم بر کلام منطقی ها و مرحوم صدر:

یک تعلیقه ای است که هر بر منطقی ها وارد است و هم بر مرحوم صدر چرا که ایشان کلام مناطقه را قبول کرده است. اینها قائلند که اولیات با فطریات دو تاست. آقای

صدر فرموده است که این کلام مناطقه درست است که فطریات به اولیات بر نمی گردد و دو نحو قضیه می باشند. ما ها از کسانی هستیم که قائلیم فطریات یا برگشت به اولیات دارد یا به نظریات. وقتی شما می گویید الاربعة زوج یا مراد شما از زوج عدد ینقسم الی متساویین می باشد در این صورت قضیه «الاربعه زوج» می شود از اولیات یعنی تصور موضوع و محمول کفایت می کند که تصدیق کنیم و اگر مراد شما از زوج غیر این می باشد همان معنای مرتکز که غیر این است هر چه که باشد، یعنی مراد شما این باشد که الاربعة زوج یعنی الاربعة ینقسم الی متساویین و کل ما ینقسم زوج فالاربعة زوج می شود نظری.

این در قسم بدیهیات.

اما عمده کلام ما در قضایای نظریه و مکتسبه می باشد. که قضایا و تصدیقات متولد از قضایا و تصدیقات دیگر می باشد.

در منطق گفته شده است اگر قضیه از قضیه دیگر یا تصدیقی از تصدیقی[1] دیگر متولد شود، بر اساس استقراء از سه استدلال یا حجت خالی نمی باشد: یا از استقراء رسیدیم یا از تمثیل رسیدیم یا از قیاس رسیدیم.

استقراء ناقص[2]:

استدلال و حجت دوم استقراء است، استقراء یعنی رسیدن به یک تصدیق کلی از مجموع تصدیقات جزئی. مثلا کل طلاب این مدرسه صد نفر می باشند و ما با نود نفر آنها صحبت کردیم و گفتیم که آیا زبان عربی بلدید؟ همه جواب مثبت داده و از نود قضیه جزئیه که زید و بکر و عمرو و ... عربی بلدند به این قضیه کلی رسیدم که «تمام طلاب این مدرسه عربی بلدند». این قضیه که این طلاب مدرسه تکلم به عربی را بلدند این نظریه استقرائی می باشد. استقراء تام از افراد قیاس است.

---

[1] فعلا مراد ما جامع بین تصدیق یقینی و ظنی می باشد.

[2] کلا استقراء که گفته می شود مراد استقراء ناقص است چرا که استقراء تام به قیاس بر می گردد و از افراد قیاس است.

تمثیل:

استدلال دوم تمیثل است می گوییم زید دزد است چرا که عمرو دزد است و تمام کارهای زید مثل عمرو است نصف شب بیرون می رود و داخل جیبش هم کلیدهای بسیاری است مثل عمرو روزها دائما عینک دودی می زند و خیلی کم روز از خانه بیرون می آید کاملا مثل عمرو. این تمثیل است.

در منطق چه در استقراء و چه در تمثیل از آن قضایایی که استفاده کرده که در استقراء نود قضیه بود که زید، بکر، عمرو، خالد، بکر و... عربی بلدند و در تمثیل از این قضیه استفاده کردیم که عمرو نصف شب بیرون می رود، زید هم نصف شب بیرون می رود، عمرو کلید زیاد دارد، زید هم کلید زیاد دارد، و عمرو سارق است... اگر همه اینها یقینی هم باشد، نتیجه هیچ زمانی یقینی نمی باشد.

در منطق تمثیل و استقراء ارزشی ندارد چرا که نتیجه اینها یقینی نمی باشد.

قیاس:

استدلال و حجت دوم قیاس است. قیاس استدلالی است که یک صغری و کبری و یک نتیجه دارد. چهار شکل دارد که شکل دوم تا چهارم قابل برگشت به شکل اولی است. در منطق ارسطوئی منتج بودن شکل اول بدیهی و یقینی است. شکل اول کدام است؟ یک صغری و کبری دارد که صغرای آن، حد اصغر و حد وسط دارد و کبرای آن حد وسط و حد اکبر دارد و نتیجه اصغر و اکبر دارد.

«زید انسان است» این صغرای ما که «زید» اصغر ما و «انسان» حد وسط ما می باشد و «هر انسانی فنا پذیر است» که این کبرای ما می باشد که «انسان» حد وسط و «فنا پذیر» حد اکبر است. خوب از حد وسط ها فاکتور گرفته و حد اصغر را به حد اکبر می رسانیم و نتیجه این می شود: «زید فنا پذیر است». منتج بودن شکل اول از بدیهیات است یعنی غیر متولد و از قضایای بدیهی یقینی است.

در منطق باید قیاس، شکل اول باشد اما این کفایت نمی کند و این متعلق به صورت است بلکه شرط دیگر هم دارد که متعلق به ماده است و آن اینکه باید صغری و کبرای ما یقینی باشد در این صورت است که نتیجه می شود یقینی. مواد هم زمانی یقینی می باشند که از بدیهیات شش گانه باشد یا منتج از قیاسی باشد که مقدمات آن از بدیهیات است. چنین قیاسی در منطق اسمش برهان است.

تنها حجت و دلیل و استدلالی که یقین آور است برهان است که قیاسی است که مقدمات آن از بدیهیات یقینی شش گانه یا منتج از قیاسی است که مقدمات آن از بدیهیات شش گانه می باشد.

پس علم یقینی علمی است که از یقینیات است که شش قسم بود یا از نظریات است که نتیجه یک برهان است.

پس در منطق ارسطوئی قضایا و تصدیقات بدیهی هفت تاست شش تا بدیهی و یکی نظری که نتیجه برهان باشد.

این کلا نحوه معرفت بشری نسبت گزاره های یقینی و مطابق با واقع است یعنی این قضیه که یا از قضایای شش گانه است یا منتج از برهان است، مطابق با واقع است حقیقتا نه اینکه اعتبار می کنیم که واقع هم اینطور است.

این تمام کلام و حرف منطقی ها.

دو اشکال بر این کلام منطقی ها وارد است:

یک اشکال قبل از مرحوم صدر که ایشان هم قبول کرده اند.

گفته اند که یقینی نظری یکی دارید که نتیجه برهان باشد خوب اشکال این است که قیاس حقیقتا اصلا افاده علم نمی کند چرا؟ چون دائما نتیجه در شکم کبری موجود است و فقط شما به تفصیل بیان می کنید و الا علم جدیدی برای ما افاده نمی کند مثلا می گوییم: «زید انسان است» و «هر انسانی فنا پذیراست» «پس زید فنا پذیر است». خوب کبری چیست؟ «هر انسانی فنا پذیر است» خوب شما زمانی به کبری یقین دارید

که در مرتبه قبل یقین داشته باشید که زید فنا پذیر است و الا یقین ندارید که هر انسانی فنا پذیر است اگر در همه انسانها یک انسان باشد به نام زید که شما در فنا پذیر بودن آن شک داشته باشید، دیگر یقین ندارید که «هر انسانی فناپذیر است». لذا در اینجا کبری متولد از نتیجه است نه اینکه نتیجه متولد از کبری باشد. خوب این دیگر برای ما افاده علم نمی کند. این شبهه ای است که از قدیم بر منطق ارسطوئی گفته شده است. یا مثلا در «زید انسان است» و «کل انسان حیوان» «پس زید حیوان است». در مرتبه سابق از کبری که «کل انسان حیوان است» باید یقین داشته باشید به نتیجه که «زید حیوان است». لذا برهان علم آور نمی باشد. این از قبیل تنبیه دادن و التفات دادن است نه از قبیل تولید علم.

[1]اشکال مرحوم صدر:

گفته اند که اصلا علم بشر بر اساس استقراء است نه برهان که استقراء هم مبتنی بر حساب احتمالات است. در واقع دائما این حساب احتمالات است که در ذهن ما علم جدیدی را واقعا افاده می کند.

این بیان منطقی ها ایشان را خیلی نگران کرده بود دیده بود این منطقی ها در واقع با این حرفهای خودشان در شاخه ای نشسته اند که از بیخ و بن آن را بریده اند و هیچ چیزی را باقی نخواهند گذاشت لذا به فکر دیگری افتاد و دنبال این بود که آیا ما واقعا راهی داریم که به قضایای یقینی برسیم و در عین حال از این هفت تا نباشد نه از بدیهیات باشد که در نظر ایشان دو تاست و نه نتیجه برهان باشد در واقع ایشان یقینیات را از هفت تا تقلیلش داد به سه تا.

آیا ما راهی داریم که به یقینیات برسیم بدون این که از این هفت تا یا سه تا در نظر ایشان باشد.

[1] دوشنبه ۹۶/۰۱/۲۸.

ایشان نتیجه برهان را قبول دارد و می گوید که نهایتا برهان چیزی که به ما می دهد تفصیل است و اجمال است یعنی نتیجه مندمج در کبری است اجمالا که آن نتیجه مجمل و مندمج در کبری در نتیجه می شود مبسوط و مفصل. خوب ایشان بدیهیات را همین دو تا در نظر گرفتند در حالیکه در منطق ارسطوئی این چهارتا بقیه متولد از قیاس نبودند لذا قیاس در نظر اینها می بایست مقدماتش یکی از اینها باشد لذا دست آنها باز بود و برهان زیاد داشتند اما در اولیات و فطریات خیلی دست انسان بسته است. ذهن بشر در اولیات و فطریات مثال زیاد ندارد. بله مثال تکراری دارد مثل اینکه گفته شود اربعه زوج است سته زوج است ثمانیه زوج است و ... اما مثال زیاد غیر تکراری ندارد لذا دست انسان بسته است در آوردن برهان از این دو تا و عمده برهان از آن چهارتاست بخصوص مجربات لذا ایشان دنبال این بوده است که ببیند که آیا راهی است که ما به یک قضایای یقینی برسیم بدون اینکه از آن سه تا یا آن هفت تا باشد.

لذا در نظر مرحوم صدر ما در نظریات هم یقینی نداریم در واقع یک التفات است و تفصیل چرا که ایشان قائلند که یا کبری را ما را از استقراء بدست می آوریم که قبل از کبری، نتیجه برای ما یقینی است و اگر کبری را از راه دیگری مثلا قول معصوم بدست بیاوریم دائما این نتیجه در کبری مندمج است یعنی شما در واقع وقتی به کبری یقین دارید در این یقین به کبری یقین به نتیجه هم است تنها فارق بین نتیجه و کبری فارق بین اجمال و تفصیل است این از نتیجه خود کبری هم یا نتیجه برهان است یا اینکه از بدیهیات می باشد که در نظر ایشان دو تا بیشتر نمی باشد که مصادیق اینها هم خیلی محدود است در نتیجه قیاسهای ایشان خیلی کم است. لذا ایشان با اینکه قیاس را قبول دارند اما با توجه به مسائلی که گفته شد، قائلند که خیلی ارزشی ندارد که روی برهان سرمایه گذاری کنیم لذا رفته است سراغ گزاره های یقینی که از راه قیاس و به دست نیامده است بلکه اساس آنها استقراء بوده است. استقراء دامنه وسیعی دارد و همه علوم تجربی ما را می گیرد.

&&&در هندسه هم این همه قیاس که بکار فته است چند تا اصول موضوعه دارد که یکی از آنها اجتماع نقضین محال می باشد که این اصول موضوعه را از اولیات می داند.

کلمات مرحوم صدر را در ضمن نکاتی بیان می کنیم و بعدا جمع وجورش می کنیم.

الأمر الأول: توضیح حساب الاحتمالات.

که شالوده بسیار مهمی در ذهن ایشان می باشد احتمال یکی از شاخه های ریاضی است که یک تحلیلی است در مورد پدیده های تصادفی که ما ارزیابی می کنیم در رابطه با یک چدیده ای که تصادیفی است نه &&& این را دقت کنید که یک پدیده ار که وقوعش در خارج در نظر می گیریم از سه صورت خارج نمی باشد:

یا احتمال وقوعش صفر است یا احتمال وقوعش یک که همان صد در صد باشد یا بین صفر و صد است .

مثلا فرض کنید مجموعه ای مهره ها را دارید که فقط دو رنگ بیشتر ندارید که تعدادی فقط سفید است و تعدی فقط سیاه است . شما تمام مهره های سفید را در یک کیسه قرار دهید و می خواهید یک مهره ار در بیاورید این در آوردن مهره از این کیسه یک پیده ای است که می خواهید احتمالات در رنگ او را حساب کنید احتمال اینکه این مهره رنگش سیاه باشد احتمالش صفر است. چرا؟ چو فرض کردید که مهره های داخل کیسه همه سفید است. احتمال اینکه این مهره سفید باشد یک یا صد است. یعنی آن مهره که در آورده می شود صد در صد است چرا که فرض این است که تمام مهره های داخل کیسه سفید است.

خوب اگر حالا تمام مهره های سیاه را روی این مهره های سفید ریختیم وقتی می خواهیم از این کیسه بدون نگاه کردن یک مهره بیرون بیارویم احتمال اینکه این مهره سیاه باشد دیگر صفر نمی باشد و احتمال این که سفید باشد دیگر صد نمی باشد.

هم احتمال سفید است و هم احتمال سیاه است این پدیده که سیاه بیرون بیاید یا سفید بیرون بیاید این تصادف است یعنی پدیده ای که به آن قطع نداریم نه تصادفی که فلاسفه می گویند. بله یقین داریم که آن مهره غیر سفیدوسیاه نمی باشد و احتمالش صفر است چرا که مهره های داخل کیسه از این دو رنگ خارج نبودند. حال می خواهیم این احتمال را که مقول به تشکیک است، محاسبه کنیم. ما احتمال دو درصدی و نود درصدی و پنجاه درصدی داریم.

احتمال اول من این است که سفید باشد و احتمال دوم من این است سیاه باشد. آیا این دو احتمال مساوی است یا فرق می کند؟ این تابع تعداد مهره های داخل کیسه است اگر تعداد این دو مهره مساوی باشد این دو احتمال دقیقا مساوی است یعنی یک دوم یا پنجاه درصد احتمال می دهم که آن مهره اول سفید باشد و همین مقدار احتمال دارد که آن مهره سیاه باشد.

فرض در سوال این است که تمام شرائط یکسان است. اگر تعداد مهره ها را عوض کنید مثلا ده تا سفید و سی تا سیاه باشد. در مرتبه اول احتمال هر دو رنگ را می دهم اما احتملا سفید بودن کمتر از احتمال سیاه بودن است. شما در حساب احتمالات هر طرف را هر قدر زیاد کنید احتمال طرف مقابل به صفر نمی رسید فرض کنید در این کیسه یک ملیارد مهره ریخته اید که یک مهره آن فقط سفید است و بقیه سیاه است. احتمال می دهید که در مرتبه اول که مهره ای بر می دارید، آن مهره سفید باشد؟ خیر. لذا احتمال به صفر نمی رسد. مراد ما از احتمال، احتمال نفسی است. لذا شاید یک مثال دیگری بزنیم بهتر باشد.

شما فرض کنید داخل این کیسه یک ملیارد مهره است و روی هر مهره یک عدد غیر مکرر نوشته شده است از یک تا یک میلیارد. خوب احتمال این که این مهره ای که بر می دارید عدد نه باشد یا اینکه عددی غیر عدد نه باشد، این دو احتمال مساوی است ؟ خیر اما احتمال اینکه عدد نه باشد این دیگر صفر نمی باشد و هیچ زمانی احتمال نفسانی شما صفر نمی باشد.

چرا صفر نمی تواند باشد؟ چرا که اگر احتمال نه بودن صفر باشد احتمال اعداد دیگر هم صفر می شود چرا که فرقی بین نه و اعداد دیگر در این احتمال نمی باشد. لذا باید مهره ای که در می آورید باید عددی نداشته باشد و فرض این استکه مهره ها عدد دارند. یعنی این که نمی تواند احتمال نه صفر باشد، برهان ریاضی هم دارد.

لذا احتمال غیر نه خیلی زیادتر است از احتمال نه بودن که می شود یک نهصد و نود و نه ملیون و نهصد و نودو نه هزار و نهصد و نود و نهم می شود.

&&&

یا در مثال رایج سکه را در نظر بگیرد که به هوا می اندازید به هوا رفتن و به زمین نیامدن صفر است و به زمین افتادن صد است اما ینکه یک روی آن بیاید و روی دیگر آ« نیاید پنجاه درصد است اما اگر سکه را دو بار انداختید هوا صور ممکنه چهارتا است هر دو خط و هر دو شیر و مختلف اما یکبار خط اول و یکبار شیر اول بیاید.

اگر سه بار بیاندازید صور ممکنه هشت صورت است.

&&& مثلا ما سکه را یکبار به هوا بیاندازمی صور ممکنه دو تا است صورت مطلبو خط است خوب وقتی که خط بیاید خط نسبت به صور می شود یک به دو اما اگر چنجبار متعاقبا به هوا بایندازید این صورت که هر پنج بار خط بیاید نسبت به صورت ممکنه که ۳۲ صورت است ۲ به توان ۵. صورت مطلوب را صورت کسر و صور ممکنه را مخرج قرار می دهند که می شود محاسبه احتمال لذا احتمال می شود یک سی و دومم. &&& اساس حساب احتمالات این استکه صور مطلوبه را در نظر بگیرند در صورت و صورت ممکنه در مخرج قرار می دهند &&& رشته احتمالات بسیار مفید است در خیلی از علوم مثل آمار و بیمه از آن استفاده می کنند مثل در بیمه ما یک بیمه گذار و یک بیمه شده داریم که بیمه خیره راه نیانداخته است بیمه کلا یک موسسه صد در صد انتفاعی و بسیار پر سود است که بر اساس احتمالات در نظر می گیرند بیمه گذار نمی تواند بفهمد که شما چقدر عمر می کنید. لذا بیمه گذار بر حساس احتمالات عمر

شما و سلامت شما و سابقه بیماری شما را در نظر می گیرد اگر سرطان در خانواده شما باشد احتمال اینکه شما هم به سرطان بمیرید کم می شود لذا هزینه بیمه شما را پایین می برد. و بالعکس. در حساب احتمالات هر مقدار که دفعات بیشتر شود مقدار احتمالات طرفین تقریبا مساوی می شود مثلا اگر پنج بار سکه را بالا بیاندازید احتمال دارد که چهار بار خط و یکبار شیر باشد اما اگر هزار بار به هوا انداخته شود تقریبا احتمال شیر آمدن و خط آمدن مساوی می شود و این به تجربه هم اثبات شده است لذا در بیمه هم چون بیمه شونده زیاد است احتمال &&&

[1]الامر الثانی: فی انحاء المنطق.

در امر دوم می خواهیم انحاء و اقسام منطق را توضیح دهیم. مرحوم صدر قائلند که منطق ما سه قسم است منطق عقلی و منطق تجربی و منطق ذاتی. می خواهیم خواص این سه منطق و فوارق این سه قسم را ذکر کنیم.

قبل از این که وارد اینها شویم خود منطق را توضیح دهیم.

وقتی یک گزاره و قضیه ای برای ما مجهول باشد برای رفع جهل می توانیم چند کار کنیم:

یکبار اتکاء به مشاهده می کنیم مثلا نمی دانیم داخل اتاق کسی است یا خیر خوب در اینجا می رویم و داخل اتاق را مشاهد می کنیم و متوجه می شویم که داخل اتاق کسی است یا خیر. خوب مارفع جهل کردیم از طریق حس.

یا می خواهیم بدانیم که در این مدرسه چند اتاق است می رویم تک به تک اتاقها را می شماریم.

اما بسیاری از وقتها است که مجهول ما قابل حس و تجربه نمی باشد راهی برای حسن و تجربه نمی باشد. آیا عالم متناهی است یا لا متناهی؟ این را نمی توانیم حس کنیم. آیا عالم حادث است یا قدیم؟ از طریق حس و تجربه راهی نمی باشد. اگر فرض

[1] سه شنبه ۹۶/۰۱/۲۹.

کردیم عالم حادث است، آیا این عالم موجدی هم دارد یا خیر؟ در اینجا هم راهی برای حس و تجربه نمی باشد. آیا انسان نفس مجرد دارد یا خیر؟ این هم با حسّ و تجربه قابل دریافت نمی باشد.

آیا ما انسانها باقی می باشیم یا منعدم می شویم؟ این ها هم قابل تجربه و حس نمی باشد.

در این موارد ما بجای حس و تجربه، در ذهن خودمان فعالیت می کنیم و داده و تصدیقات و معلومات را در ذهن خود جستجو کرده و کنار هم می گذاریم تا شاید به جواب این سوالات برسیم. به این عملیات می گویند فکر.

فرض کنید ما این آتش را حس کردیم و دیدیم داغ است و آتشهای دیگر هم حس کردیم و دیدیم داغ است. حال سوال پیش می آید که آیا تمام آتشها حتی آتشهای قبل از ما و آتشهای بعد از ما هم داغ است؟ آتشهای در دیگر کرات هم داغ است؟ راهی برای حس و تجربه تمام آتشها نداریم. لذا شروع می کنیم به فکر کردن که آیا با توجه به معلومات ما این مجهول قابل حل است یا خیر؟

فکر یعنی کَند و کاو بین پاره ای از معلومات برای حل مجهولات. خوب ما خیلی وقتها این فکر را به کار می اندازیم و به نتایجی می رسیم و قائل به قِدم یا حدوث عالم می شویم. اما وقتی خود فکر را در نظر می گیریم می بینیم که فکر ما دچار خطاء و لغزش می شود. از کجا به این می رسیم؟ یکی از راهها خودمان هستیم. می بینیم خودمان به نتیجه ای رسیدیم و بعدا فهمیدیم اشتباه بوده است و یکی هم از اختلافاتی است که بین علمائی که استدلالات عقلی آورده اند، می باشد و اعتقاد ما این است که یکی از این ها درست است. مثلا علم خداوند چگونه است؟ گفت شده است که در این جا پانزده قول است. که ما اعتقاد داریم که حداکثر یکی درست می باشد.

در اینجا علماء فکر کردند که قواعد و مسائلی را به دست بیاورند که جلوی خطاء فکر را بگیرند و پاره از گزاره ها را که ناظر به فکر است، بدست بیاورند که بوسیله این

گزاره ها لغزش فکر را نشان داده و جلوی آن را بگیرند. درست است که خود این قواعد هم با فکر به دست آمده است اما سعی کرده اند در این فکر دچار لغزش نشوند یعنی فکری کنند که مسلّماً خطائی نداشته باشد.

علماء در پیریزی این قواعد و فکر در آنها از حس کمک نمی گیرند اما در این قواعد ناظرند به گزاره هایی که در فکر از آنها استفاده می کنیم حتی گزاره های حسی مثل اینکه می گوییم: «زید انسان است» اما خود این قواعد اینها معتقدند یا از بدیهیات است یا نتیجه قیاسی است که مقدمات آن بدیهی است.

پس بنابراین منطق عبارت است از علم ناظر به فکر.

ما با سه منطق سر و کار داریم: منطق عقلی و منطق تجربی و منطق ذاتی.

المنطق العقلی: المنطق الارسطوئی الذی یبتنی علی البرهان و یقول بصدق ما ینتج منه.

منطق عقلی، منطق ارسطوئی است که معتقد است که هر گزاره ای که متولد از دستگاهی به نام برهان شد آن قضیه مطابق با واقع است اما هر قضیه ای که متولد از غیر برهان باشد می تواند صادق باشد و می تواند صادق نباشد.

برهان صورتش قیاس است و مواد آن یقینیات است که هفتا می باشد بدیهیات سته و منتج از برهانی که مقدمات آن بدیهی است.

پس در منطق عقلی، فکری ثاقب و صادق است که با برهان پیش رود. فکری که در آن از برهان استفاده شود.

المنطق التجربی: ما یبتنی علی الاستقراء.

منطق تجربی، منطقی است که استدلال دائما بر اساس استقراء است مثلا در علوم تجربی گفته می شود که هر گاه فلزی حرارت ببیند منبسط می شود به دلیل استقراء یا هر مائی در صد درجه به جوش می آید. تمام مطالب علوم تجربی استقراء است. همان استقرائی که در نظر منطقیین علیل است چون ما را به واقع نمی رساند یقینا. اما در نظر عالم علوم تجربی سقیم نمی باشد چرا که برای آنها واقع مهم نمی باشد بلکه دنبال این

می باشند که کار خود را به راه بیاندازند با الاغ از پل رد شوند و با هواپیما به آسمان روند و با این فرمولهای آرامش را به ارمغان بیاورند و تا الان هم مشکلی جدی پیش نیامده است. این زندگی ما در این عالم همه به برکت این علوم تجربی است.

المنطق الذاتی: ما یبتنی علی حساب الإحتمالات.

آن مقداری که توضیحش لازم است می گوییم و بعدا مفصلا در محلش توضیح می دهیم.

منطق ذاتی مبتنی بر حساب احتمالات است درست است که حساب احتمالات ریشه ی استقراء است اما ریشه دیگر علوم هم است. منطق ذاتی منطقی که بر اساس حساب احتمالات جلو می رود.

فایده منطق ذاتی نسبت به دو منطق دیگر:

رجحان بر منطق عقلی:

منطق عقلی اکثر مجهولات بشری را نمی تواند جواب دهد چرا که برهان خیلی زیاد نمی باشد کجا برهان می تواند به ما اثبات کند که آب در ۱۰۰ درجه به جوش می آید؟!! و ضمن اینکه اگر یادتان باشد گفتیم که مشکل اساسی قیاس این است که علم جدید به ما نمی دهد و فقط مجمل را مفصل می کند چرا که نتیجه، دائما در کبری مندمج است و کبری دائما متضمن نتیجه است. اما منطق ذاتی این مشکلات را ندارد یعنی معطیات منطق ذاتی بسیار زیاد است و بحث اجمال و تفصیل نمی باشد بلکه ما معارف و علوم خود را بر اساس این حساب احتمالات تولید می کنیم.

اما رجحان بر منطق تجربی:

منطق تجربی هم در خیلی از جاها نمی تواند جواب دهد مثلا آیا جهان مبدأی دارد یا خیر؟ آیا جهان صانع دارد یا خیر؟ آیا معاد ممکن است یا خیر؟ مسائلی که قابل تجربه و حس نمی باشد را نمی تواند جواب دهد. متکلمین قائل به معاد بودند که مراد از معاد اعاده معدوم است. فیلسوف می گفت که محال است که معاد به معنای اعاده معدوم،

داشته باشیم. اما ما بر اساس منطق ذاتی می توانیم وارد این مسائل بشویم. منطق ذاتی تمام موارد، منطق تجربی را جواب می دهد. منطق ذاتی ریشه منطق تجربی است. کما اینکه خیلی از موارد منطق عقلی را هم جواب می دهد. یعنی این منطق ذاتی از هر دو منطق اعم است. در حالیکه رابطه بین دو منطق عقلی و تجربی با هم عموم خصوص من وجه است.

در نظر مرحوم صدر امتیاز بسیار مهمی که این منطق ذاتی دارد این استکه نتایج منطق ذاتی یقینی است اما نتایج دو منطق دیگر در نظر ایشان یقینی نمی باشد.

علت اینکه منطق ذاتی اعم از منطق تجربی و عقلی است این استکه منطق ذاتی فقط تجربه نمی باشد بلکه تلفیقی است از حس و فکر و در بعضی از مواردی که منطق ذاتی حرف دارد اصلا از حس کمک نمی گیرد مثلا فرض کنید که می گوییم اعاده معدوم ممکن است که هیچ حس و تجربه ای در کار نمی باشد. بله ممکن است که مقدمات غیر مباشرش حسی باشد اما مقدمات مباشر آن دیگر حسی نمی باشد. اما در منطق تجربی دائما مقدمات مباشر آن حسی است.

و مرحوم صدر این حساب احتمالات را که منطق خود را بر آن استوار کرده است این را تعمیم داده است که در همه علوم عقلی و تجربی یقین آور و اثبات کننده است. مثلا ایشان تردید کرده است که توحید را بتوان با منطق عقلی اثبات کرد بخلاف منطق ذاتی یا اثبات رسالت و امامت با منطق ذاتی ممکن است بخلاف منطق عقلی. البته فلاسفه معتقدند که توحید را می توان به برهان اثبات کرد بخلاف رسالت و امامت که برهان بردار نمی باشد قابل اثبات است اما اثبات غیر برهانی. مرحوم صدر قائلند که توحید و رسالت و امامت را می توان بر اساس منطق ذاتی اثباتشان کرد. منطق تجربی که نفیا و اثباتا نسبت به این مطالب ساکت است و حرفی ندارد.

اسم منطق ذاتی، را منطق ذاتی گذاشته اند چرا که بعدا خواهد آمد که ایشان قائلند که توالد علم یا ذاتی است و یا موضوعی و توالد علمی که در اینجا و در این منطق است، بر اساس توالد ذاتی است لذا اسم این منطق را هم منطق ذاتی گذاشته اند.

[1]الامر الثالث: فی انحاء الیقین.

در امر سوم که بحث امروز ما است یقین را بر سه قسم تقسیم کرده است: گفته اند که یا منطقی است یا موضوعی است یا ذاتی است.

المراد من الیقین: القطع المطابق للواقع.

ابتداءا یقین را تعریف کنیم که جامع این سه یقین است.

یقین که می گوییم مراد ما از یقین تصدیق جزمی مطابق با واقع است این یک معنای اعمی است که شامل هر سه یقین می شود و حتی شامل قطع حاصل از راه تقلید حاصل می شود و مطابق با واقع هم است، می شود.

لذا قید ثابت را ندارد.

انحاء الیقین:

آقای صدر قائلند یقین بر سه قسم است: منطقی و موضوعی و ذاتی.

الیقین المنطقی: الیقین المقارن بالقطع باستحالة کذبه.

یقین منطقی عبارت است از یقینی که مقارن با قطع دومی باشد که آن قطع دوم این استکه محال است که این قطع او مطابق با واقع نباشد و یعنی محال است که غیر این باشد مثلا قطع دارید که الکل اعظم من الجزء و محال است این طور نباشد که آن قطع اول شما یقین منطقی است. به عبارت دیگر قطع منطقی قطعی است که مقارن است با قطع به استحاله عقلی خطاء این قطع.

مثلا اگر کسی قطع به حجیت قطع داشته باشد و مطابق با واقع هم باشد و قطع داشته باشد که محال است که قطع حجت نباشد، این قطع شما به حجیت قطع می شود قطع منطقی.

مثلا من قطع دارم و قطع دارم به مطابقت اما قطع به استحاله آن نداریم که اکثر قطع ما غیر منطقی است مثلا من قطع دارم به این که الان روز است و قطعا هم مطابق

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۱/۳۰.

با واقع است احتمال خلاف را نمی دهیم اما امکان خلاف آن را می دهیم. مراد این امکان امکان عقلی است که در مقابل استحاله عقلی است.

الیقین الموضوعی: الیقین ذو مبرِّر من دون مقارنة.

یقین موضوعی یقینی است که مقارن با آن قطع نمی باشد و لکن این یقین به لحاظ عینی و خارجی باید مبرِّر داشته باشد در اصطلاح فارسی می گوییم یقین موجه که آقای صدر اسم این را یقین موضوعی گذاشته اند.

یقین دو قسم است یقین موجه و یقین غیر موجه.

مثال یقین غیر موجه: فرض کنید ما سکه را می خواهیم بالا بیاندازیم کسی است که از خط خوشش نمی آید به خاطر این حالت روانی، قطع دارد که خط نمی آید و اتفاقا خط هم نمی آید این یقینش یقین غیر موجه است و هیچ مبرری نداشت و صرفا از خط خوشش نمی آمد. یعنی هیچ یک از قرائن وشرائط خارجی موید این مطلب نبود.

مثال یقین موجه: به کسی می گویید که ما می خواهیم سکه را پنج بار به بالا بیندازیم و شخصی می گوید که من قطع دارم که در این پنج بار، پنج بارش خط نمی آید. اتفاقا هم پنج بارش خط نمی آید این یقین موجه است یعنی قابل توجیه است تارة هم در فارسی تعبیر می کنند به یقین عقلانی. یعنی مبررات و شاهد و موید دارد و توجیه پذیر است.

به این یقین مرحوم صدر می گویند یقین موضوعی.

وجه تسمیه اش به موضوعی چیست؟

ما در فارسی برای خارجی، عینی استفاده می کنیم در عربی به جای خارجی موضوعی بکار می برند الشر ائط موضوعیه بکار می برند یعنی شرائط خارجی. بعد ایشان می گویند یقین موضوعی یعنی یقینی که شواهد و موجهات و قرائن خارجی دارد که در این مثالِ سکه، حساب احتمالات موید و شاهد ما بر این یقین می باشد.

اما در عین حال یقین نداریم به خطاء این قطعم لذا می گویم که امکان دارد که هر پنج بار خط بیاید اما احتمال آن را نمی دهم.

الیقین الذاتی: الیقین من دون مبرّر مع امکان خلافه.

مرحوم آقای صدر این یقین ذاتی را سه جور بکار برده است چرا که اصطلاحاتی بوده است که خود ایشان مبدع آنها بوده است و هنوز کاملا واضح و تحدید دقیق نشده بود.

تارة جامع بین یقین منطقی و موضوعی و یقین سومی که قسمی غیر اینها بوده است که گفته خواهد شد.

تارة جامع بین یقین موضوعی و ذاتی.

و تارة قسیم اینها گرفته است. ما اصطلاح سوم را می خواهیم معنا کنیم و در آینده هم زمانی که می گوییم یقین ذاتی مراد ما همین معنا است که عبارت باشد از «یقین غیر موجه». منطقی نمی باشد چرا که امکان خطاء وجود دارد. موضوعی نمی باشد چرا که مبرر و شواهد عینی و خارجی ندارد. اکثر یقینهای افراد ما از این قسم است. مثلا بر اساس اعتقاد زیادی که به پدر بزرگ دارد بخاطر اینکه خیلی به او علاقه دارد، از کلمات او برای او یقین حاصل می شود. بله اگر یقینش به پدر بزرگش موضوعی بود یقین به حرفهای پدر بزرگ هم می شود موضوعی. اما چون یقنش به پدر بزرگ ذاتی است یقین او به حرفهای پدر بزرگ هم می شود ذاتی.

این تقسیم در مباحث آینده خیلی به کمک ایشان می آید.

یقین منطقی کم است و یقین موضوعی که بیشتر است و یقین ذاتی که خیلی زیاد است.

یقین ذاتی گفته شده ست چرا که غیر از ذات خودش ورائی و توجیهی ندارد.

یکی از اشکالات بر تقسیم بندی مرحوم صدر این است که بین یقین ذاتی و موضوعی نمی توان خط کشی کرد خوب اگر کسی در چهار بار انداختن سکه برای او

قطع آمد که نمی تواند هر چهار بار خط بیاید این موضوعی است یا ذاتی؟ معین نمی باشد.

در منطق همه یقینیات باید به یقین منطقی برسد.

الامر الرابع: فی التوالد و اقسامه:

این امری بوده است که برای مرحوم صدر خیلی مهم بوده است که ذهن مرحوم صدر را مشغول کرده است.

تعریف التوالد: حصول معرفة من معرفة اخری.

ایشان قائل بودند تمام علوم ما از دو معرفت است: معارف اولیه که متولد از معارف دیگر نمی باشد و معارف ثانویه که تمام معارفی که متولد از معارف دیگری می باشد.

مثلا می گوییم الان روز است معرفت اولی است که الان دارم این تصدیق را احساس می کنم نه اینکه متولد از معرفت دیگر است. اما می گوییم روشنایی هوا از خورشید است این را از معارف دیگری می گیریم چرا که خورشیدی را من نمی بینم. یعنی معارف ما یا نظری است و یا غیر نظری است. اسم این تولد معرفت از معرفت دیگر را توالد گذاشته است که توالد یعنی زایشِ یک معرفت از معرفت دیگری. ایشان می گویند که پیدایشِ هر زایش و توالدی یا موضوعی است یا ذاتی است.

در اصطلاح ایشان غیر نظری، اعم از ظنی و یقینی است بخلاف منطق که در اصطلاح منطقی بدیهی فقط یقینی است.

اقسام التوالد:

توالد موضوعی و ذاتی یعنی چه؟

مقدمة: فی توضیح التصدیق.

تصدیق یک حالت نفسانی و ذهنی برای ما است که اسم آن را اذعان می گذاریم می دانید تصدیق یک اذعانی است که در افق نفس ما حاصل می شود که ذات تشکیک است که از ۵۱ درصد شروع و به صد در صد ختم می شود. تصدیق مثل حب و بغض

است یعنی بدون متعلق در افق نفس حاصل نمی شود. اگر یادتان باشد در لسان منطقی ها متعلق آن نسبت بود و ما گفتیم که متعلق این تصدیق، قضیه است و مرحوم صدر هم تعبیر به قضیه می کند نمی دانیم که تسامحی قضیه می گفته اند یا التفات و دقت داشته اند.

لذا در هر تصدیقی دو چیز دارید: «اذعان» و «متعلق اذعان» مثل یقین به عدالت زید که تصدیق اذعان است و متعلق آن عدالت زید است.

التوالد الموضوعی: توالد قضیة من قضیة اخری.

حالا که این روشن شد که در تصدیق دائما ما دو چیز داریم ایشان می فرمایند اگر در باب تصدیقات، که این علم جدید که می خواهد متولد شود اگر قضیه از قضیه متولد شود این توالد موضوعی است.

التوالد الذاتی: توالد التصدیق و الإذعان من التصدیق و الإذعان الآخر.

اگر خود تصدیق و اذعان از تصدیق و اذعان دیگری متولد شود این توالد ذاتی است.

پس تا اینجا معرفت جدید ما یعنی تصدیق جدید ما و معرفت جدید ما یعنی معرفتی که از معرفت دیگر گرفته شده است. اما تارة می بینیم که مرکز ولادت مربوط به خود قضیه است و تارة مرکز ولادت خود اذعان و تصدیق است.

پس توالد موضوعی یعنی توالد قضایا از قضایا و توالد ذاتی یعنی توالد اذعان از اذعان دیگر نه قضیه از قضیه ی دیگر.

اینجا موضوعی و ذاتی با موضوعی و ذاتی در یقین فرق دارد موضوعی اینجا نظر دارد به یقین موضوعی و ذاتی اینجا نظر دارد به منطق ذاتی.

[1]چطور می شود که تصدیق از تصدیق و قضیه از قضیه متولد می شود؟

---

[1] شنبه ۹۶/۰۲/۰۲.

قضیه بدون تصدیق می شود اما تصدیق بدون قضیه نمی شود مثلا «دو دو تا شش تا» قضیه ای است که متعلق هیچ تصدیقی نمی باشد.

کیفیة حصول التوالد الموضوعی و الذاتی:

رسیدیم به توضیح این توالد ذاتی و موضوعی.

ابتداءا توالد موضوعی و بعد توالد ذاتی.

التوالد الموضوعی: توالد قضیة من قضیة اخری لزم من کذبها اجتماع نقیضین ای نقیض الولد مع قضیة الأُم.

توالد موضوعی این گونه است که این قضیه متولد با آن قضیه متولد منه رابطه تناقضی و استحاله ای دارد یعنی اگر قضیه ام صادق باشد این قضیه ی وَلَد و متولَّد هم صادق می باشد به نحوی که اگر صادق نباشد حتما تناقض است مثلا شما تصدیق دارید که هر انسانی فنا پذیر است این قضیه ی أُمّ شما است. قضیه متولَّد از این کبری این است: «زید فنا پذیر است» خوب اگر گفتیم قضیه ی أمّ و کبرای ما صادق است حتما قضیه متولد و نتیجه صادق است. چرا؟ چون اگر صادق نباشد تناقض لازم می آید. چطور؟ اگر فرض کنیم زید فنا پذیر نباشد بلکه فنا نا پذیر باشد این قضیه: «بعض الانسان لیس بفان» صادق است. قضیه أمّ ما این بود: «هر انسانی فنا پذیر است». رابطه بین این دو قضیه چطور می شود؟ «کل انسان فان» و «بعض الانسان لیس بفان»؟ این دو متناقض می باشند و لازم می آید اجتماع نقیضین. لذا در توالد موضوعی اگر قضیه متولد صادق نباشد نقیض آن صادق است و بین نقیض متولد و قضیه ام تناقض است یعنی از عدم صدق قضیه متولد، تناقض لازم می آید. و در هر منطقی این پیش فرض دارد که اجتماع نقیضین محال است.

در توالد موضوعی کافی است که قواعد انتاج را به کامپیوتر دهیم کامپیوتر می تواند در حافظه خود گزاره های زیادی را جای دهد اما نمی تواند کامپیوتر تصدیق کند حتی در نظر فلاسفه تصدیق مختص به قوه عاقله است لذا حیوانات تخیل و توهم دارند اما تعقل ندارند لذا متعلق قوه عاقله که تصور و تصدیق باشد را ندارند. حیوانات دائما به صورت شرطی عمل می کنند.

پس در توالد موضوعی اگر همین قواعد انتاج را به کامپیوتر بدهیم، عمل می کند و نتیجه را اعلام می کند مثلا کبریات را بدهیم و صغریات را بدهیم بلافاصله خودش نتیجه را می دهد چرا که توالد موضوعی رابطه ای است بین گزاره ها و می توانیم ما این رابطه را به صورت نرم افزاری به کامپیوتر بدهیم.

این توالد موضوعی در نظر مرحوم صدر است که رابطه ای است بین گزاره ها و قضایا بر اساس قاعده استحاله تناقض.

اما التوالد الذاتی: توالد تصدیق جزمی من تصدیق ظنی علی حساب الاحتمالات ای بعد صیرورة احتمال المخالف اقلا.

در توالد ذاتی اصلا و لو ما استحاله تناقض را بپذیریم آن نتیجه را نمی توانیم به دست بیارویم مثلا اگر از شما سوال شود که اگر ما یک سکه را یکبار پرتاب کنیم بالا چند درصد احتمال آمدن خط وجود دارد؟ می گویید پنجاه درصد. اگر دو بار انداختیم بالا چند درصد احتمال دارد که متوالیا خط بیاید می گوییم بیست و پنج درصد و ....

خوب حالا اگر ده بار بیاندازیم می گوییم این درصد و اگر صد بار هم بیانداریم می گوییم این مقدار درصد احتمال دارد که متوالیا خط بیاید. این ارزش احتمالی است که صفر نمی شود.

به طرف می گوییم که شما یقین دارید که متوالیا خط می آید؟ می گوید یقین داریم که متوالیا صد بار خط نمی آید. حال اگر انداختیم و اتفاقا صد بار خط آمد این جا اجتماع نقیضینی حاصل می شود؟ خیر اما به لحاظ ذهنی و نفسی من احتمالش را نمی دهم. سوال این است که این یقین شما به این که در صد بار بالا انداختن، متوالیا خط نمی آید. این یقین شما از کجا آمد؟ مرحوم صدر قائلند که این تصدیق جزمی از یک تصدیق ظنی متولد شده است بدون اینکه قضیه دخالت کند. دقت کنید ببینیم آن تصدیق ظنی چه بوده است؟

احتمال اینکه صد بار متوالی خط بیاید احتمالش به لحاظ ریاضی صفر نیم باشد بله یک کسر کوچک است خوب احتمال اینکه که متوالیا خط نباشد، ظن بسیار قوی است که مقابل وهم توالی خط می باشد.

آقای صدر قائل است که ذهن ما این طور است که تصدیق وقتی قوی می باشد یکباره یک تحول کمی به یک انقلاب کیفی تبدیل می شود یکبارگی ظن شما به یقین تبدیل می شود. پس اگر سکه را یکبار بالا بیاندازیم احتمال خط پنجاه است و در دوبار احتمال توالی خط ۲۵ درصد و عدم توالی ۷۵ درصد و در سه بار احتمال خط ۱۲ و احتمال عدم توالی ۵/۸۷ می باشد مرحوم صدر می گویند که ذهن ما این طور عمل می کند چرا که اینطور آفریده شده است. همه قوای ما اینطور است مثلا زید در مقابل شما حرکت می کند و وقتی دور می شود کوچک می شود و کوچک می شود تا جایی که یکدفعه محو می شود. یعنی قوه باصره شما دیگر آن را نمی بیند. یا قوه باصره شما هم اینطور است که اگر یک صدایی را از طرف گوش ما دور کنند صدا ضعیف می شود همینطور که کم کم دور می شود، کم کم هم صدا ضعیف می شود تا اینکه به یکبارگی قطع می شود در شامه شما هم اینطور است که عطر در حین فاصله گرفتن از شامه شما ضعیف می شود تا مرحله ای که محو می شود قوه عاقله و تصدیق هم اینطور است. یعنی عقل ما احتمالات کوچک را تا یک حدی حفظ می کند که البته این حد هم مشخص نمی باشد و حتی در نظر ایشان این حد هم متفاوت است کسی در پنج بار انداختن برای او یقین به عدم توالی می آید و کسی در پانصد بار این یقین برای او می آید.

این حالتهای ذهنی ماست. مثل چشم می ماند که در شخصی در ۴۰ کیلومتری مرئی محو می شود و در کسی کمتر یا بیشتر فاصله نیاز دارد که محو شود.

ذهن مشتمل بر قوه عاقله است. ما ذهن ریاضی نداریم و ریاضی ربطی به ذهن ما ندارد بلکه ربط به واقع دارد.

در احتمال ریاضی یا واقعی این احتمال، به صفر نمی رسد اما در ذهن ما در حدی خاص به صفر می رسد.

توالد ذاتی یعنی تولد یک تصدیق یقنی از یک تصدیق ظنی و این کاملا یک حالت روانی دارد یعنی وقتی احتمال مخالف ضعیف می شود این احتمال مخالف از ذهن ما حذف می شود.

مرحوم صدر قائلند که امور نفسانی نقش کمیت را بازی می کند. ببینید که سکه دور رو دارد و یک پهنا دارد در سکه سه حالت ممکن است اتفاق بیفتد به این صورت که به یکی از دو رو بخوابد و دیگری اینکه صاف بایستد این احتمال صاف ایستادن محال نمی باشد اما نفسیا احتمال نمی دهیم که صاف بایستد.

دائما متعلق این تصدیق ظنی و تصدیق قطعی یکی است.

ایشان معتقدند که در نظر منطق ارسطوئی ها این بوده است که معرفت ما زایش از یک معرفت دیگر به نحو زایش و توالد موضوعی است قضیه از قضیه و گزاره از گزاره متولد می شود در حالی که اکثر معرفتهای بشری از قبیل توالد ذاتی است یعنی تصدیق از تصدیق بدون اینکه مبتنی بر استحاله تناقض باشد.

الامر الخامس: سبب التصدیق بالقضایا غیر الحسی المتولد من المعلومات الحسیة.

از امور بسیار مهم است.

ما علمی داریم به نام علم حسی و یک علمی متولد از علم حسی داریم.

ابتداءا علم حسی:

علم حسی یعنی تصدیق که متعلق آن قضیه ای است که محتوا و مضمون قضیه را حس کردیم فرض کنید که شعله آتشی در اینجا است و دست را که بر آتش گرفتید دست شما احساس گرما می کند که این علم نمی باشد بلکه احساس شما است اما تصدیق می کنید که این آتش گرم است این علم حسی است چرا که مضمون قضیه را که گرمای آتش

باشد، شما حس کردید. شما علم دارید که الان روز است این علم شما متعلق شده است به یک قضیه که الان روز است که شما محتوایش را تصدیق کردید و امثال ذلک.

اما ما علمهای بسیار زیادی داریم که علم حسی نمی باشد اما مبتنی بر علم حسی است مثلا در صد متری شما آتش است و شما آن را حس نمی کنید اما شما حکم می کنید که آن آتش داغ است این علم شما حسی نمی باشد چرا که گرمای آن را احساس نکردید. خوب پس چرا یقین به گرمای آن آتش دارید؟ شما تشنه هستید و می دانید که اگر این آب را بخورید سیراب می شوید و این علم حسی نمی باشد چرا که اصلا این آب را هنوز نخوردید خوب این علم شما به سیرابی در اثر خوردن آب از کجا آمده است؟

در کلیات هم این را می گوییم: «اگر روی آتش آب بریزید خاموش می شود» این علم کلی است و معنا ندارد که حسی باشد. یا می گویید: «اگر فلز را حرارت دهید ذوب می شود». خوب این حسی نمی باشد اما از کجا آمده است؟ از تجربه و احساسات گذشته من که به آن می گوییم علم مبتنی بر تجربه.

من یقین دارم که «آن آتش گرم است» این علم از کجا آمده است؟ یقین دارم «هر آبی که حرارت ببیند بخار می شود» و امثال این یقینیات که حسی نمی باشند که این قضایا جزئی باشد یا کلی باشد اما همه این قضایا را هنوز حس نکردیم، این علم ها از کجا می آید؟ این یقین مبتنی بر تجربه یا علم حسی چگونه در افق نفس ما حاصل می شود؟

سه جواب داده شده است یک جواب از منطق عقلی و یک جواب از منطق تجربی و یک جواب از منطق ذاتی است.

[۱] **جواب المنطق العقلی الأرسطوئی الصوری: هذه القضایا، نتیجة قیاس الذی یکون کبراها «الاتفاقی لا یکون اکثریا و لا دائمیا».**

ما دو تا قضیه را مثال زدیم که به آنها علم داشتیم اما مأخوذ از حس و تجربه نبود یکی اینکه «آن آتش گرم است» و دیگری اینکه «همه فلزها بر اثر حرارت ذوب می شوند».

این دو علم را ما در نظر منطق عقلی، چگونه بدست آوردیم؟ اینها قائلند که بر اساس یک قیاس این علم متولد شده است.

در مثال اول: « آن آتش گرم است».

اشاره می کنیم به آن آتشِ دور و می گوییم گرم است ما یک قیاسی داریم:

آن جسم نار است و همه نارها گرم است آن نار گرم است.

از یک قیاس به این نتیجه رسیدم که آن نار گرم است.

خوب می رویم سراغ این قیاسم. صغری را از کجا بدست آوریم این علم حسی است که آن جسم نار است.

این که هر ناری گرم است را از کجا بدست آوردیم؟ در منطق ارسطوئی این قضیه که «هر ناری گرم است» نتیجه یک قیاس دیگر است.

پس صغرای ما علم حسی است و کبری منتج از قیاس است. خلاصه هر دو از یقینیات است. اگر یکی از مقدمات این قیاس، یقین ذاتی باشد نتیجه می شود ذاتی اگر موضوعی باشد نتیجه می شود موضوعی و اگر هر دو منطقی باشد نتیجه می شود یقین منطقی.

اما قضیه و مثال دوم: «هر فلزی در اثر حرارت ذوب می شود».

---

[۱] دوشنبه ۹۶/۰۲/۰۴.

این قضیه از کجا آمده است؟ از یک قیاس بدست آوردیم. یک قیاسی داریم که یک کبرایی دارد که این کبری است که ما را به این نتیجه رسانده است. و آن کبری این استکه «الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا».

ابتداءا این کبری را توضیح دهیم. این تنها دلیل اعتبار استقرائات ناقص ماست.

اتفاقی در مقابل لزومی است دو پدیده تارة بین آنها رابطه لزومی است یعنی رابطه یک پدیده نسبت به پدیده دیگری یا علت است به معلول و یا معلول است به علت و یا هر دو معلول علت دیگری هستند.

این رابطه لزومی.

رابطه اتفاقی رابطه ی است که رابطه علی و معلولی بین این دو پدیده نباشد. مثلا شما می بینید که هر وقت زید وارد مدرسه می شود زنگ مدرسه شروع می کند به زدن. این دو پدیده است یکی ورود زید به مدرسه و دیگری زنگ زدن مدرسه. اگر این مسئله غالبی باشد بین این دو رابطه لزومی است یا ورود علت زنگ است و یا بالعکس یا هر دو معلول علت دیگری می باشند. احتمالی هم است که این دو پدیده اتفاقی باشد.

بعد از توضیح اینها وارد در مثال دوم می شویم. مراد از علت، اعم از علت فلسفی یعنی مبدأ الوجود و علت علمی که مبدأ تغییر باشد، است.

هر فلزی نقطه ذوبی دارد.

فرض کنید که ما چند فلز را حرارت دادیم و ذوب شد و در تمام شرائط مختلف این اتفاق افتاد در روز و شب، در تابستان و زمستان، در شمال و جنوب، در مورد انواع فلزات مختلف، افراد بسیاری این آزمایش را انجام دادند. در اینجا سوال می شود بین حرارت و بین ذوب شدن رابطه ی لزومی است یا اتفاقی؟ فرض کنید فلز آهن در نقطه هزار ذوب می شود من تجربه کردم و دیگران در شرائط مختلف در موقعیات و حالات متصوره تجربه شده است. و دائما در درجه هزار ذوب شده است. سوال این استکه بین رسیدن به این درجه و ذوب شدن این فلز در این درجه، رابطه لزومی است یا اتفاقی؟

اگر لزومی باشد یعنی بین این دو رابطه علی است یعنی یا رسیدن به درجه علت است یا علتی دیگر دارند.

اگر اتفاقی باشد دو مطلب است:

یک: من الان می خواهم این فلز را حرارت دهم واقعا نمی دانم که آیا در درجه هزار ذوب می شود یا خیر؟ چرا که اگر اتفاقی باشد احتمال دارد که در این دفعه چنین اتفاقی نیفتد.

دو : نمی توانم بگویم هر آهنی در هزار درجه ذوب می شود.

اما اگر رابطه لزومی باشد هم می توانم بگوییم به صورت جزمی این فلز در هزار درجه ذوب می شود و می توانم بگویم هر آهنی در هزار درجه ذوب می شود.

تمام کلام این است که رابطه این دو پدیده مقارن یک: وصول درجه به هزار و دو ذوب شدن آهن، این رابطه لزومی است یا اتفاقی؟

در اینجا است که منطق ارسطوئی قائل است که اگر این هزار قضیه متولد از هزار تجربه را کنار هم بگذاریم، یعنی صغری قرار دهیم بگوییم هزار بار در هزار آهن و بار هزار شرائط مختلف در درجه هزار ذوب شد. می توانیم به نتیجه برسیم که هر آهنی در درجه هزار ذوب می شود به این کبری: «الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا». یک رابطه اتفاقی ممکن نمی باشد که در اکثر موارد یا در همه موارد باشد.

دقت کنید ما چند بار تجربه کردیم؟ هزار بار مثلا. خوب در مقابل ما بینهایت تجربه است اما چرا به این هزار بار می گوییم غالبی؟ چرا که ما تمام حالات را در نظر گرفتیم احتمال می دهیم این قضیه مربوط به ارتفاع است یا عمق است یا مربوط به سردی و گرمی است یا مربوط به خشکی یا دریا است و .... همه این احتمالات را که در نظر گرفتیم و تجربه کردیم و به یک نتیجه رسیدیم، احتمال نفسانی اینکه در شرائط دیگر قضیه فرق کند می شود صفر. لذا می شود الاتفاق لا یکون غالبیا و لا دائمیا. امکان عقلی اعتقادا صفر می شود. مثلا الان شما یقین دارید که روز است و می گویید که

امکان این نمی باشد که خلافش اتفاق بیفتد و خلاف این باشد و این قضیه کاذب باشد. یقین منطقی استحاله نمی باشد بلکه اعتقاد به استحاله است.

در نظر اینها این تجربیات منجر به این می شود که الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا.

نتیجه این شد که تمام علوم ما که غیر حسی و تجربی است اما مبتنی بر اینها است همه منتج از یک قیاس است که این قیاس مفروق عنه است الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا. لذا یقین ما یقین منطقی است که اگر سر انسان را بریدند خواهد مرد. یعنی این علوم ما مبتنی است بر تجربه که این نتیجه تجربه در قیاسی قرار می گیرد که صغرای آن همان نتیجه تجربه است و کبرای آن «الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا» است که نتیجه این قیاس همان معرفت غیر تجربی و حسی است.

[1]مناقشة: هذه القضية كنفس القاضايا التى تكون بصدد اثباتها إن لم تكن اقصر منها.

مرحوم صدر این نظریه را رد کرده است و براهین بسیار عدیده ای را بر این نظریه وارد کرده است به نظر می رسد که می خواستند طولش بدهدند چرا که نیاز به این همین براهین نمی باشد می رویم سراغ همین قضیه.

مرحوم صدر قائلند که مناطقه ی ارسطوئی هیچ زمانی وارد بحث از حقیقت و ماهیت این قضیه نشده اند و نگفته اند که این قضیه از بدیهیات سته است یا از نظریاتی که منتج از برهان بوده است بلکه به عنوان اصل موضوعی پذیرفته اند.

مناقشه این است که این قضیه هم مثل قضیه آن قضیه «آتش داغ است» می باشد و بلکه آن آتش داغ است روشنتر از این قضیه است که این آتش را امثالش را تجربه کردیم. فرض کنید که «الاتفاق» را در تاس و در سکه و در آن کیسه تستش کردیم و دیدیم که اتفاق هم اکثری نمی باشد خوب چه فرقی بین این قضیه آتش و این قضیه اتفاقی می باشد؟

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۲/۰۶.

اتفاقا در آتش، این تصدیق روشنتر است چرا که اگر آتشی بود که سرد بود این به عنوان کرامت یا عجائب نقل می شده است حتما. لذا این قضیه به مراتب خودش بیشتر نیاز به تجربه دارد تا قضیه «آتش» چطور آن قضیه «اتفاق» عصا کش قضیه «النار حارة» بشود و اگر این قضیه «الاتفاق» یقینی است آن قضیه «آتش حار است» هم یقینی است. پس این قضیه قضیه ای نمی باشد که توان و قوتی بیش از قضایای متولد از علوم حسی دیگر داشته باشد که بار یقین های دیگر را به دوش بکشد.

و اینها هم نگفته اند که این قضیه از بدیهیات است و قائل هم نمی باشند.

اصول موضوعیه پذیرفته شده در فلسفه سه تا است: «استحاله اجتماع نقیضین» و قانون اول از قانون علیت که عبارت باشد از «استحاله حدوث شیء بلا علة» و «اصل واقعیت داشتن» یعنی ما در عالم واقعیتی داریم و لو آن واقعیت من باشم.

و اما جواب المنطق التجربی:

در منطق تجربی گفتیم که منطقی است که استدلال مبتنی بر قیاس نمی باشد بلکه مبتنی بر استقراء می باشد مثلا اگر می گوییم تمام آبها در اثر حرارت داغ می شود دلیل ما قیاس نمی باشد بلکه صد بار در شرائط مختلف تست کردیم و دیدیم که آب در مجاورت با حرارت داغ می شود. از این مناطقه سوال می کنیم که این علوم جزئی و کلی که مبتنی بر علوم حسی است و خودش حسی نمی باشد این یقین و تصدیق به این علوم از کجا آمده است؟ یقین در این علوم متبنی بر علوم حسی از کجا آمده است؟ خوب من هزار آتش را تجربه کردم اما آن آتش را که تجربه نکرده ام از کجا می گوییم که آن آتش داغ است؟ از کجا می گوییم که هر کاغذی در مجاورت آتش می سوزد در حالیکه ما نهایتا هزار کاغذ را دیدیم که در مجاورت با آتش می سوزد؟

مناطقه علوم تجربی نه این سوال را مطرح کرده اند و نه جواب داده اند چرا که اینها دنبال واقعیت و فلسفه نبودند و دنبال این بودند که کار خود را راه بیاندازند و امور دنیوی خود را سرو سامان دهند. دائما به این علوم، کاربردی نگاه می کردند و موفق هم

بوده اند و هیچ زمانی هم به مشکل برنخورده اند و با این استقراء دست و پا شکسته به مقاصد خود هم رسیدند برق تولید کردند، هواپیما و موشک هوا کردند.

اما در عین حال یکی از عالمان منطق تجربی به نام «دیوید هِیوم» که اتفاقا فیلسوف هم است آن ذهنیت فلسفی او باعث شده است که به دنبال سوال و جواب آن برود گویا این تنها جواب این مناطقه است که در سه قرن پیش نقل شده است و مرحوم صدر هم آن را مبنای جواب منطق تجربی قرار داده است. او یک توضیح بسیار عجیبی داده است و گفته است که این یقین جزئی و کلی ما یک ریشه معرفت شناسی ندارد و فقط یکی ریشه روانشناسی دارد. کاملا یک عکس العمل ذهنی و طبیعی ماست و یک پدیده شرطی است.

در ضمن یک مثال کلام ایشان را توضیح دهیم. فرض کنید که شما زید را می بینید. هر زمان زید را می بینید در ذهن شما چه اتفاقی می افتد؟ تصویر زید در ذهن شما منقوش می شود.

وقتی به دیوار نگاه می کنم هم تصویر دیوار در ذهن من منقوش می شود و من خود دیوار را نمی بینم. این دائمی است و در همه دیداری ها اینطور است و تصویر را دائما ادراک می کنیم. این یک خصوصیت فیزیکی است برای چشم و ذهن ما انسانها.

حال اگر چشم من به زید خورد و هم زمان اسم زید هم به گوشم رسید و بار دوم و سوم هم تکرار شد. بار چهارم که کلمه زید را می شنوم تصویر زید به ذهن می آید به اصطلاح ذهن ما شرطی شده است رویت زید منبه طبیعی است و شنیدن اسم زید منبه شرطی است اصطلاحا تصویر زید عند الرویه را اصطلاحا انعکاس طبیعی می گویند و انتقاش تصویر زید عند استماع لفظ زید می شود انعکاس شرطی. اگر این تقارن اتفاق نمی افتاد اگر صد بار لفظ زید را می شنیدم تصویر زید به ذهن من نمی آمد.

می گوییم در این حالت ذهن ما شرطی شده است یعنی اگر منبه شرطی هم بیاید نقش منبه طبیعی را ایفاء می کند.

مثلا تا گفته می شود لواشک بزاق دهان شروع به ترشح می کند یعنی در اینجا اسم لواشک کار خود لواشک را می کند اما کسی که لواشک را فقط دیده است و اصلا لواشک را نخورده است به محض شنیدن لفظ لواشک بزاق دهان او ترشح نمی کند.

ایشان قائل بودند که تمام معلومات مبتنی بر علوم حسی فقط یک حالت روانی ذهن ماست که من مثلا من کاغذی را در مجاروت آتش دیدم و تصدیق کردم که کاغذ مجاور آتش است و دیدم که کاغذ سوخت و تصدیق کردم که کاغذ سوخت و چند بار این منظره را دیدم در بار چندم تا تصدیق نمی کنم و فرض نمی کنم مجاروت کاغذی را با آتش، تصدیق می کنم سوختن آن کاغذ را لذا تصدیق هم مثل تصور شرطی می شود. حب و بغض هم این طور است. ذهن ما نسبت به «یزید» شرطی شده است لذا اگر کسی بگوید به ما «یزید» محکم عکس العمل نشان داده و او را ضرب و شتم می کنیم چرا که ذهن ما به این اسم شرطی شده است اما کسی که هیچ گونه بغضی نسبت به یزید ندارد، شاید شما را در گفتن این نام به او، احترام کند. لذا لفظ علامه حلی شده است احترام و لفظ یزید شده است اهانت.

این فیلسوف قائل بوده است که ذهن ما شرطی شده است اگر ده بار ببینیم که آتش داغ است تا آتشی را از دور ببینیم بلافاصله ذهن ما تصدیق می کند که آن آتش داغ است.

این را ایشان قائل بودند که کاملا شرطی شده است. در مورد فلزات هم اینطور است که ده بار دیدیم که فلز که در مجاروت آتش قرار می گیرد، منبسط می شود به محض اینکه فلز دیگری را در مجاروت آتش می بینیم سریع تصدیق می کنیم که منبسط می شود.

اگر دقت کنید ذهن مردم هم اینطور است لذا اگر در یک قشری با چند نفر از افراد خوب یا بد آن قشر برخورد کند قضاوت می کند که همه فلانها خوب یا بد می باشند. مثلا در یک شهری یا طائفه ای از او مهمان نوازی کرده اند می گویند که مردم فلان شهر یا طائفه مهمان نواز می باشند.

[1]مناقشة المرحوم الصدر: لا یجری هذا فی تمام هولاء العلوم.

مرحوم آقای صدر با این نظریه این شخص در منطق تجربی موافق نمی باشد منتها مرحوم آقای صدر در زمینه شناخت و معرفت شناسی سه مرحله را در عمر خود گذرانده است مرحله اول و مرحله وسط و مرحله اخیر لذا جوابی که در مرحله وسط به این منطق تجربی داده بوده است، در مرحله اخیر از این جواب بر می گردد و جوابی در این مرحله اخیر می دهد که خیلی بسیط است. این جواب ایشان این است که خطاب می کند به مناطقه تجربی و می گوید این جواب شما در همه تصدیقات پاسخگوئی ندارد.

جواب خیلی سریعی را می دهد کأن می خواهد بگوید که جواب خوبی است اما کامل و جوابگو نمی باشد.

الجهات التی یمکن بها ینظر الی هذا الجواب:

این نظریه که در منطق تجربی مطرح شده است سه زاویه دارد و از سه زاویه می توان نظر کرد؟

- الجهة الفلسفی:

یکی از زاویه فلسفی است که می توان به این جواب ایشان نگاه کرد: در بحث فسلفی گفته شده است که ایشان قائلند که اصل علیت اصلی در ذهن ماست نه در خارج از ذهن ما. لذا ایشان با این مطلبی که بیان کرده است، نظریه و اصل علیت را مورد تردید و تشکیک قرار داده است.

توضیح اصل علیت:

اصل علیت دو معنا دارد:

معنای اول:

یک معنای آن این است: «حدوث شیء بلا علت محال است». این نظریه در فلسفه جزء بدیهیات است و اثبات هم نشده است و گفته شده است اثبات پذیر هم نمی باشد

[1] شنبه ۹۶/۰۲/۰۹.

و به هیچ وجه نمی دانیم این را ثابت کنیم لذا به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته شده است. اصلی مسلم و بدیهی و اثبات ناپذیر که فیلسوفان و اصولیین و متکلمین همه قبول داشته اند منتها مرحوم آقای صدر خواسته بیان کند که این اصل بر اساس منطق ذاتی اثبات پذیر است اگر چه بر اساس دو منطق دیگر قابل اثبات نمی باشد و در بین فیلسوفان متأخر هم یعنی فیلسوفان مغرب زمین، اصل این مسئله زیر سوال رفته است.

معنای دوم:

اصل دوم این است: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هر شیئی در آنِ حدوث، واجب الوجود است اما واجب الوجود بالغیر می باشد لذا همه موجودت عالم واجب الوجود می باشند یا واجب الوجود بالذات یا واجب الوجود بالغیر.

این اصل دوم مورد قبول تمام فیلسوفان مسلمان ما می باشد و این اصل بسیار مهمی بوده است لذا خیلی سعی کرده اند که مبرهن و مدللش کنند. با این اصل دوم همه اصولیین و متکلمین مخالف می باشند. یعنی به عنوان یک قاعده کلی قبول نکرده اند نه اینکه در هیچ جا مورد ندارد و اتفاق دارند که دلیل و برهانی که فلاسفه دراثبات این مطلب اقامه کرده اند باطل می باشد منتها نقد این دلیل فلاسفه بیشتر از ناحیه اصولیین بوده است که این دلیل اینها هم باطل بوده است.

هر زمان می گوییم اصل علیت معنای اول مراد است دقت کنید در بحث جبر و اختیار که بحث علیت می شود دائما معنای دوم مراد است اما در غیر بحث جبر و اختیار که من جمله بحث ما باشد، معنای اول مراد است الا اینکه قرینه ای در کار باشد.

گفته شده است که این عالم منطق تجربی قائلند که قانون علیت یک نکته ذهنی دارد نه عینی.

- الجهة الروانیة:

یکی هم از زاویه روانشناسی می توان به این جواب نگاه کرد:

بحث دیگر بحث روانشناسی بحث است که این که اصلا تصدیق چگونه در ذهن ما ایجاد می شود که مرحوم صدر هم از این زاویه به این جواب عالم منطق تجربی نظر داشته اند لذا گفته اند که این جواب شما عمومیت ندارد یعنی همیشه اینطور نمی باشد که تصدیق معلول شرطی شدن باشد.

بحث روانشناسی اصلا ربطی به معرفت شناسی ندارد این را بارها گفته ام که فیلسوفان مسلمان ما هم بعد از اینکه مسئله منطقی آن را حل کرده اند در مسئله فلسفی آن سخت گرفتار شدند و گیر کرده اند که مثلا گفته اند که اگر در ذهن ما این تصدیق حاصل شود که «زید انسان است» و بعد این تصدیق هم پیدا شود که «انسان فنا پذیر است» گفته اند که تصدیق سومی از این دو تصدیق ایجاد می شود که عبارت باشد از «زید فنا پذیر است». خوب شما می گویید این را ما از صغری و کبری نتیجه گرفتیم اما این جواب فلسفه را نمی دهد فلسفه می گویید فاعل و مبدأ این تصدیق سوم چه می باشد چه مبدأی این تصدیق و معرفت را ایجاد کرد که «زید فنا پذیر است». خوب معنا ندارد که تصدیق اول و دوم مبدأ وجود و منشأ این تصدیق سوم باشد. اینجاست که ما می توانیم از نظریات روانشناسی استفاده کنیم فلاسفه می خواستند این مسئله را حل کنند رفته اند سراغ عقل فعال و گفته اند این تصدیق سوم را عقل فعلا افاضه کرده است و تصدیق اول و دوم نقش علت معده را دارند. مثل پدر و مادر زید. می دانید پدر و مادر زید در وجود زید از علل معده می باشند حتی جزء العله و علت ناقصه هم نمی باشند فاعل زید و موجد زید پدر و مادر نمی باشند بلکه این ها علل معده است که عقل فعال افاضه می کند وزان صغری و کبرای نسبت به نتیجه به وزان پدر و مادر زید است به زید و ولد. تصدیق موجودی است از موجودات عالم واقع.

پس اگر به لحاظ روانشناسی بحث شود که مرحوم صدر هم بیشتر به اینجا نظر داشته اند گفته اند این جواب شما عمومیت ندارد.

- الجهة المعرفيّة:

اما مهمترین و عمده ترین بحث، بحث معرفت شناسی است.

در بحث معرفت شناسی مطرح می شود که آیا این تصدیق حقی است یا خیر؟ آیا مطابق با واقع است یا خیر؟ مرحوم آقای صدر به لحاظ معرفت شناسی وارد این بحث نشده اند که انشاء الله به لحاظ معرفت شناسی که وارد کلام مرحوم صدر شویم این نوع گزاره ها و تصدیقات مبتنی بر حس را مورد بحث قرار می دهیم.

پس تا اینجا با جواب منطق تجربی که یک بحث روانشناسی بود — نه بحث معرفت شناسی ـ آشنا شدیم که قائل بودند که تصدیقاتی که از راه حس برای ما ایجاد می شود ذهن ما را شرطی می کند وقتی ذهن شرطی شد وقتی آن حالت را در نظر بگیرید تصدیق برای او حاصل می شود اما جواب منطق عقلی یک بحث کاملا معرفت شناسی بود.

و اما الجواب المنطق الذاتی:

قبل از ورود به این بحث اشاره ای به ذهنیت مرحوم صدر کنیم:

مقدمة فی تطور انظار المرحوم الصدر من المنطق العقلی الی المنطق الذاتی:

مرحوم صدر در اوایل زندگی تابع منطق عقلی بود و سخت تابع این منطق بود و بر اساس این فکرش کتاب «فلسفتنا» را نوشت و سرسخت مدافع منطق ارسطوئی و مخالف منطق تجربی بود و بعد برگشت و تابع منطقی شد که نظریه قریحه بود و بعد فهمید که این نظریه، نظریه ای خیلی سست است و اگر این نظریه را بپذیریم سنگ روی سنگ بند نمی شود و باب معرفت منسد می شود و همه حرفها بی اساس می گردد بعد این بود که ذهن ایشان رفت سراغ منطق ذاتی یا حساب احتمالات.

آقای صدر قبل از اینکه کتاب «اسس» را بنویسد، بحث «اسس» را برای طلبه ها و شاگردانش در تعطیلات گفته بودند آن موقع که شروع کرده به گفتن بعد از اینکه منطق ارسطوئی را رد می کند نظریه «قریحه» ی خودشان را مطرح می کنند و نظریه منطق عقلی را ابطال می کند. این بحث «قریحه» را یکی از شاگردان ایشان نوشته اند که در رساله های ایشان این نوشته چاپ شده است و بعد از این نظریه بر می گردد و آن نظریه را می گوید که در «الاسس المنطقیة» چاپ شده است. در فتره بین «فلسفتنا» و «اسس»

که ده سال طول می کشد ایشان تابع نظریه قریحه بوده است و در این فتره ایشان این نظریه مطرح کرده اند.

از اول شروع کنیم که ببینیم که این منطق عقلی در نظر ایشان چه مشکلی داشت که به نظریه قریحه رفت و مشکل این نظریه قریحه چه بود که بعد به منطق ذاتیه قائل شد.

اشکالات منطق عقلی:

سه اشکال اساسی داشته است:

اشکال اول:

این منطق امامزاده ای نمی باشد که خیلی صاحب کرامت باشد. از این منطق چیزی بیرون نمی آید نهایتا مجملات ما را مفصل می کند.

اشکال دوم:

واقعا اگر این مطلبی که منطق عقلی می گوید درست می باشد چرا در طول این چند هزار سال مریضی را درمان نکرده است و سقمی را بر طرف نکرده است؟! چرا تمام کسانی که در علم کلام و فلسفه بحث کرده اند به نتیجه ای نرسیده اند و توافقی حاصل نشده است؟! نه تنها در این دو سه هزار سال اختلافات کم نشده است ذره ای توافق حاصل نشده است بلکه اختلافات بیشتر شده است دو قول بوده است و بعد شده سه قول و بعد شش قول و ... این چه دارویی است که یکبار هم درمان نکرده است؟! اگر ما منطقی باشیم دنبال چنین علمی نمی رویم چرا که می بینیم این چه علمی است که در دو هزار سال موفق نبوده است. تماما هم علماء بحث کرده اند مثل ابن سینا و فارابی و ملاصدرا متکلمین زبر دست مثل خواجه نه کسانیکه از علوم فلسفی و عقلی سررشته ای نداشته اند.

لذا باید مشکل جای دیگر باشد که یک مورد را حل نکرده اند و همه هم به توافق نرسیده اند.

این بیانات ایشان در رد منطق عقلی و ارسطوتی استقراء است یعنی به استقراء ایشان دریافته بودند که منطق مشکلی را بر طرف نکرده است ایشان گزارشی می دهد تنبیهی می دهد بر اینکه اگر این منطق جوابگو بود چرا در این مدت بسیار زیاد مشکلی را حل نکرده است و توافقی را ایجاد نکرده است بلکه موجب اختلاف بسیار زیادی هم شده است. ایشان می خواهد تنبیهی دهند که اعتماد شما نسبت به این منطق سست شود. لذا هیچ کدام از اشکالات ایشان قیاس نمی باشد نه قیاس اقترانی و نه قیاس استثنائی.

نگویید این منطق صوری است و اشکالات اینها در ماده بوده است چرا که ایشان گفته اند تمام اشکالات مادی به صورت بر می گردد. ایشان می گویند آن ماده یا بدیهی است یا نظری اگر بدیهی است که بدیهی است و اگر نظری است اشکال مربوط به صورت است چرا که ماده وقتی بدیهی است که اختلاف در آن نمی شود و معنا ندارد لذا می رویم سراغ قیاسی که این نظری از آن منتج شده است که آن هم ماده اش یا بدیهی است یا نظری که اگر بدیهی باشد که بدیهی است و خطاء و اختلاف در آن راه ندارد و اگر نظری است می رویم سراغ قیاسی که این منتج از آن است و هکذا.

اشکال سوم:

ایشان یک استقراء دومی هم کرده بود که تمام یا غالب ادله متکلمین نادرست است و ادله فلاسفه هم دست کمی از ادله متکلمین ندارد یعنی در اینجا مستقیم رفته بود سراغ ادله ایشان بعد دیده بود این کلام اینها با ذهن ایشان مغالطه دارد و به این نتیجه رسیده است که اگر این مطالب دلیل و برهان بردار بود، اینها این همه مغالطه نمی کردند.

لذا این مسئله باعث شده بود که سخت از خیر این منطق بگذرد و عطائش را به لقائش ببخشد.

این مرحله اول بود که دست از منطق عقلی برداشت.

بعد گفتند که اگر این منطق کنار رود مشکلات فلسفی و کلامی را چطور حل کنیم؟

ما در هر گزاره و یقین یک تصدیق و قضیه داریم. آقای صدر قائل شد که این تصدیقاتی که علماء دارند اکثرا تصدیقات شخصی است و مربوط به ساختار و پیشینه افراد می شود مثالهایی هم زده اند. فرض کنید از زید سوال می کنید که آنچه که ما می بینیم واقعیت دارد یا خیر؟ زید یقین دارد که این ها همه امور واقعی می باشند. همه آنچه را که می بیند همه واقعی می باشند. یعنی هیچ تقومی به ذهن من ندارد. می فرمایند که اگر بر این شخص هزار سال برهان اقامه کنید این شخص سست نمی شود و باز قبول نمی کند که این ها واقعیت ندارند. در فیلسوفان یونان هم داشتیم که برهان اقامه می کرده است که ما واقعیتی نداریم که شاید مهمترین آنها «زنون» بود که شبهه ای را در واقعیت داشتن امور مطرح کرد که تا دو هزار سال کسی نتوانسته بود این شبهه را جواب دهد تا در بین متأخرین، در شاخه ای در ریاضی جواب آن داده شد.

خوب بالعکس کسی که شک در عالم واقع دارد اگر هزار و یک برهان هم اقامه کنید حتی تصدیق ضعیفی هم برای او ایجاد نمی شود که عالم واقعیتی دارد.

ایشان دیدند که این ذهن را نمی توان کاری کرد و خداوند به هر کسی ذهنیتی داده است و تصدیقات ما هم تابع ذهنیت ماست اسم این ذهنیت را «قریحه» گذاشتند. لذا گفتند در باب علوم عقلی این استدلات و براهین هیچ فایده ای ندارد لذا باورهای مردم بر اساس قریحه است.

بعدا مرحوم صدر این نظریه را رها کرده است و دیده بودند که هیچ چیز روی هیچ چیزی بند نمی شود. حتی خداوندِ خالقِ این اذهان که گفته بودند هر کسی را با ذهنیتی خلق کرده است، هم خداوند ذهنی است لذا رفته اند سراغ منطق ذاتی.

[1]مرحوم صدر با جوابهای منطق عقلی و تجربی مخالف بود. لذا ایشان دنبال این بود که این علومی که مبتنی بر حسن و تجربه نمی باشد و بر اساس استقراء است از کجا می آید؟ بعد ایشان متفطن مطلبی شد که این علوم استقرائی و این یقینهای ما که بر اساس استقراء است، بر اساس نکته ای است که ایشان گفته اند به آن حساب احتمالات. و بعد ایشان گفته اند که این حساب احتمالات نه تنها در این علوم تجربی که بر اساس استقراء است، مفید است بلکه در علوم غیر تجربی مثل علوم عقلی و اعتقادات هم که هیچ راهی برای استقراء نداریم می توانیم از مبنای استقراء که حساب احتمالات است استفاده کنیم. مثلا آیا این عالم مبدأی دارد یا خیر؟ آیا حدوث عالم بلا علة امکان دارد یا خیر؟ آیا بعد از این عالم، عالمی است؟ و امثال ذلک. ایشان دیده اند که ما می توانیم در این امثال این مسائل بر اساس حساب احتمالات به یقین برسیم با اینکه استقراء اصلا راهی ندارد. شما با استقراء نمی توانید اثبات رسالت و وجود خداوندی بکنید. این سوالات جواب داد.

لذا رفت سراغ حساب احتمالات و استفاده ای که در یقینها از حساب احتمالات می توانیم کنیم و دیدند که یقین حاصل از این حساب احتمالات یقین منطقی نمی باشد بلکه یقین موضوعی است و یقین ذاتی هم نمی باشد یعنی یقینی است موجه. اگر یقین می کنیم که فلزات در اثر حرارت ذوب می شوند از نظر عقلی محال نمی باشد که خلاف این اتفاق افتد اما در عین حال یقین ما به این قضیه، یقینی است موضوعی و موجه.

پس بنابراین ایشان برای این که این یقین را موجه کند یک قدم ابتداءا بر می دارد که این یقین حاصل این حساب احتمالات بشود موجه.

و گام بعدی این است که حساب احتمالات هیچ وقت به صفر نمی رسد. هیچ گاه به یقین نمی رسد.

پس ایشان دو گام برداشت:

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۲/۱۰.

گام اول برای موجه کردن این یقین که این گام، گام مشکلی نبود و دیگران هم قبول داشتند

و گام دوم ایشان این بود که واقعا این یقین چگونه بر اساس حساب احتمالات بدست می آید.

لذا ما در ابتداء حساب احتمالات را که قبلا توضیح دهیم یک مروری کنیم و بعد وارد این دو گامی شویم که مرحوم صدر طی کرده اند.

در حساب احتمالات گفتیم که این است که ما صور ممکنه و صور محتمله را در نظر می گیریم و نسبت سنجی می کنیم و بعد نسبت سنجی می کنیم بین صور محتمل و صور ممکنه. مثلا در مثال سکه که می خواهیم آن را به هوا بیندازیم و ببینیم ارزش احتمالی خط آمدن چه مقدار است؟ صور ممکنه دو تا است و صورت محتمله که خط بیاید یک صورت است صور محتمله را در صورت و صورت ممکنه را در کسر می گذاریم احتمال خط آمدن می شود یک دوم و ۵۰ درصد.

احتمال این در دو بار خط بیاید صورت ممکنه چهارتاست و صورت مطلوبه یک است لذا می شود یک چهارم یا می شود ۲۵ درصد.

یا می خواهیم تاس را بیاندازیم که در یکبار تاس اندختن شش بیاید احتمال این امر یک به شش است.

اما اینکه دو بار شش متوالیا بیاید می شود ۱ به ۳۶ چرا که صورت ممکنه ۳۶ است ۶*۶ و صورت مطلوبه ۱ است چون می خواهیم شش بیاید.

این توضیح حساب احتمالات.

اما گام اول:

این را دیگران قبول دشتند که این گام این است که اگر بخواهیم دو بار متوالی ۶ بیاید این احتمالش یک به ۳۶ است این را من به حساب ذهن خودم می گوییم یا به خارج نظر دارم؟ اگر گفتیم فقط ناظر به ذهن است و نظارتی به عالم واقع ندارد چرا که

در عالم واقع احتمال صفر و یک است یعنی یا در واقع احتمال یک است یعنی هر دو بار شش می آید یا احتمال صفر است یعنی هر دو بار شش نمی آید اما ما نمی دانیم. اگر ناظر به ذهن باشد ارزش معرفتی ندارد و فقط ما وقع ذهن ما را گزارش می دهد و در نظر می گیرد.

اگر ناظر به عالم واقع است از دو حال خارج نمی باشد یا در واقع شش است یا شش نمی باشد یعنی یا صفر است یا یک است. یا ده بار شش می آید که احتمال شش آمدن متوالی می شود یک و یا شش نمی آید که می شود صفر.

جواب اینکه این احتمالات کما اینکه ناظر به ذهن ماست کاملا ناظر به عالم واقع است بطور مثال اگر ما یک بار تاس را بیاندازیم یک ششم احتمال است که شش بیاید معنایش این است که این عمل اگر در خارج در کمیتی انجام شود نسبت آمدن شش بار به دیگر صور یک به شش بار است یعنی اگر ۶۰۰ بار بیاندازیم تقریبا ۱۰۰ بارش شش می آید و تقریبا پانصد بارش غیر شش می آید. این را بر اساس استقراء گفته اند. اگر دو بار تاس را متعاقب بیاندازیم احتمال دو بار متوالی یک به ۳۶ است یعنی یکبارش دو بار متوالی شش می آید و ۳۵ بار دیگر متوالیا شش نمی آید. مثلا در باب امراض همیشه اینطور حساب می کنند که اگر می گویند فلان دارو ۹۸ درصد اثر می گذارد یعنی در بین بیماران که تست کرده اند دیده اند که ۹۸ درصد از بیمارانی که از این دارو استفاده کرده اند، بهبود یافته اند.

لذا فقط ناظر به ذهن نمی باشد و ناظر به عالم واقع می باشد و آن واقعی که می گوییم دائر مدار صفر و یک است یعنی فی علم الله در صورت انداختن یا آن صورت مطلوب می آید یا نمی آید.[1]

[1] چرا که در عالم وجود و خارج تردید نمی باشد یعنی ناظر به اتفاق خارجی است که اگر انجام شود، یا آن مطلب محقق می شود یا نمی شود. آن مطلب قبل از اتفاق افتادن تعین دارد ولی برای من نا معین است چون هنوز نیانداختیم که بعد از انداختن برای من هم معین می شود عالم واقع و خارج دائر مدار وجود و عدم می باشد. اگر این عمل در کمیتی انجام شود امرش دائر مدار صفر و یک است. معنایی که بر اساس حساب استقراء گفتیم در کمیت زیاد است و در دفعات کم ناظر به واقع نمی باشد لذا اگر گفتیم نسبت ۱ به شش است یعنی در کمیت زیاد نسبت دفعات مطلوبه به غیر مطلوبه یک ششم می باشد.

پس مراد ما این استکه که اگر در کمیت های زید این حساب احتمالات را در نظر بگیرید این فرمولی که گفتیم در واقع اتفاق می افتد.

اما گام دوم مرحوم صدر:

گام دوم این است که این احتمالات دائما کم و زیاد می شوند اما احتمال خلاف به صفر نمی رسد مثلا اگر دو بار تاس را بیاندازیم احتمال این که هر دو بار شش بیاید یک به سی و شش می شود اگر صد بار بیاندازیم احتمال توالی ۱ به شش به توان صد می باشد و اگر هزار بار بیاندازیم و هر هزار با شش بیاید احتمالش یک به شش به توان هزار می باشد. این سوال پیش می آید که در این صورت هزار بار انداختم همه ما یقین داریم که متوالیا شش بار نمی آید خوب به فرمولی که گفته شد احتمال صفر نمی شود پس چطور ما یقین داریم که توالی حاصل نمی شود یعنی احتمال توالی در ما صفر است؟

مرحوم صدر در اینجا فرموده اند که این خصوصیت ذهن ماست که وقتی احتمال قوی می شود تبدیل به یقین می شود و احتمال که ضعیف می شود یکدفعه محو می شود یعنی در ذهن ما توالد ذاتی اتفاق می افتد و تصدیق ظنی ما وقتی مقدار این ظنش بسیار قوی می شود آن احتمال مقابلش محو شده و این ظن تبدیل به یقین می شود. ذهن ما هم مثل دیگر قوا می باشد چطور اشیاء وقتی زیاد دور می شوند یکدفعه از جلوی چشم ما محو می شود ذهن ما هم اینطور است که مقادیر خیلی کم ر نمی تواند حفظ کند یعنی احتمال خیلی ضعیف در یک لحظه محو می شود.

در اینجا است که مرحوم صدر این حساب احتمالات که مبنای استقراء ما می باشد و می خواهد مبنای تمام علوم ویقینهای ما قرار دهد وارد اصل مطلب می شوند&&&.

&&&[1]

[1] دوشنبه ۹۶/۰۲/۱۱.

۵۰ در صد احتمال می دهم حرارت این نار از خود نار است و ۵۰ درصد احتمال می دهم از عاملی ناشناخته است که اتفاقا مقارن با نار شده است آتش دوم را که امتحان می کنم باز این دو احتمال می آید در اینجا احتمال اینکه این حرارت از خود نار باشد تقویت می شود و احتمال اینکه از غیر نار باشد تضعیف می شود. نار سوم را امتحان می کنم و این احتمال علیت نار بیشتر و عدم علیت آن تضعیف می شود و نار چهارم و... این روند ادامه پیدا می کند تا در یک لحظه آن انقلاب اتفاق می افتد یعنی احتمال ظنی این که علت نار باشد تبدیل می شود به یقین و احتمال مقابل که منشأیت و علیت غیر نار برای حرارت باشد، می شود صفر. مرحوم صدر این تقریب را برای همه استقرائات بر اساس حس و تجربه قائل هستند و از این مطلب، دو نتیجه را می گیرد:

نتیجه اول:

همه انسانها بدون استثناء به تعمیمات استقرائی یقین دارند مثلا هر انسان تشته ای آب می خورد این فعل او نتیجه یک تعمیم استقرائی است و آن اینکه آب رافع عطش است تا الان در عمر خود دیدید که وقتی تشنه می شوید شروع کنید به نان خوردن یا پریدن یا حرف زدن یا دعوا کردن یا ... دائما می روید آب می خورید. در اینجا به عدد کارهایی که انجام می دهید و کارهایی که انجام نمی دهید یقین دارید. یقین دارید که آب رافع عطش است و یقین دارید که تمام فعلهای غیر آب خوردن رافع عطش نمی باشد یعنی به تعداد افعال غیر آب خوردن، شما یقین دارید چرا که اگر یقین نداشتید در هنگان تشنه شدن فقط آب نمی خوردید و فعل دیگر را امتحان می کردید.

مثلا شما برای درس دائما می آیید مدرسه خان چرا که یقین دارید بدون علت خاص، مکان درس تغییر پیدا نمی کند. و یقین دارید که مکان حرکت نمی کند. می خواهید با ماشین بروید جلوی تاکسی دست نگاه می دارید چون یقین دارید تاکسیِ با این هیئت خاص، وسیله ای است برای نقل عموم.

آقای صدر می فرمایند که تمام کارهای ما مسبوق به یک قضیه عامی است که نتیجه چیزی جز استقراء نمی باشد.

بله در نوزاد شیرخوار غریزی است اما کارهای ما نوعا مسبوق به علم است ما برای بیرون آمدن لباس می پوشیم چرا که یقین داریم بدون لباس بیرون آمدن کار زشتی است این یقین ما اثر یک تعمیم استقرائی است. یعنی دائما یقینهای ما نتیجه یک استقراء است.

لذا ایشان اعتقاد دارند که همه انسانها انبانی می باشند از یقینهای استقرائی.

گفته نشود که بر همان تجربه اول اکتفا می کنیم گفته می شود درست است که این طور است اما این هم مسبوق به تجربه شما از چیزهای دیگر است یعنی شما دیدید که نتیجه های شما در مواردی که تجربه کرده اید مشابه نتیجه اولی است مثلا در آتش دیدید که در ده بار سوزانده است لذا بعد از اینکه در اولین بار که امتحان می کنید، به این یقین می رسید و می گویید که این پدیده با پدیده های تجربه شده قبلی فرق نمی کند.

نتیجه دوم:

این یقینهای ما از کجا پیدا می شود؟

این یقینها بر اساس فکر نمی باشد بلکه ناخواسته است. بعضی اوقات کسی از ما معما می پرسد و ما فکر می کنیم و جواب مسئله را پیدا می کنیم. آن علم ما و یقین ما بعد از فکر، حصیله ی این فکر است. آیا یقینهایی که مردم دارند نا خواسته است یا با فکر است؟ تمام امثله ها بدون فکر است و ناخواسته است. ما هیچ گاه در آتش نمی رویم و هیچ زمان چاقو به خودمان نمی زنیم و از بلندی هم خودمان را به پایین نمی اندازیم. تمام اینها یقینهای ماست اما با فکر حاصل نشده است بلکه ناخواسته پیدا شده است و ایشان قائلند که این یک روند طبیعی بر اساس حساب احتمالات است شما که یکبار یک شیئی را امتحان کردید احتمالات تساوی دارد و وقتی امتحان بیشتر شد نسبتها به هم می خورد و تا جایی که احتمال تقویت شده به یقین تبدیل می شود و احتمال مقابل صفر می شود.

پس بنابراین تمام کلام مرحوم صدر این شد که تمام ما انسانها یقینهایی تعمیمی داریم مبتنی بر استقراء و تمام این یقینها نتیجه و حصیله فکر و استدلال نبوده و بر اساس این حساب احتمالاتی است در اولین بار تجربه، احتمال مساوی است و بعد این تجربه را ادامه می دهیم تا یک احتمال یقین شود و احتمال مقابل صفر شود.

اشکال نشود که این امور غریزی است چرا که اول رفتیم سراغ امتحان آب و غذا

گفته شده است که خیلی از افعال در اولین بار اتفاقی بوده است و ضمن اینکه منافاتی ندارد که اولین بار غریضی بوده باشد و بعد تجربی.

ایشان کلا می فرمایند که علوم بشری سه قسم می باشد:

بدیهیات که به تجربه و استقراء و مشاهده بدست نمی آید که در نظر اینها اولیات و فطریات می باشد. مثل استحاله تناقض، مثل اینکه اربعه زوج است یا کل اعظم از جزء است که اربعه زوج است فطری و دوتای بقیه اولی می باشد.

که اینها مقدم بر هر حس و تجربه می باشد و بعد ایشان قائلند که یا بر اساس این قضایای یقینی بوسیله منطق ارسطوئی و بوسیله قیاس برسیم به یک قضایای یقینی مثل گزاره های ریاضی و هندسه از این قبیل است و کلا در علم ریاضی در واقع با گزاره های بدیهی شروع می کنیم و بعد استنتاج استنتاج می کنیم که در نظر ایشان اجمال و تفصیل و یک نحوه تحلیل است.[1]

بعد که ایشان این دو را قبول می کند، می فرمایند بعد از این باب منطق صوری و منطق ارسطوئی بسته می شود بعد از اینکه این دو دسته علوم را بگذارید کنار، دائما علوم ما توالد ذاتی است تصدیق از تصدیق متولد می شود نه قضیه از قضیه یعنی تصدیقات جزمی ما از تصدیقات ظنی آن هم بر اساس یک تفسیر روانشناختانه است یعنی وقتی تصدیق چاق و چله شد می شود یقین و احتمال خیلی کم می شود صفر. این

[1] مراد ما از تحلیل این است که صغری و کبری تحلیلی است و یکبار مراد ما این استکه کبری و نتیجه تحلیلی است که مراد ما دومی است یعنی نتیجه دائما در شکم کبری است.

دستگاهی است که ایشان درست کرده است و معتقد است که تمام آنچه در علوم تجربی مثل فیزیک و شیمی از آن استفاده می کنیم این توالد ذاتی علم است و آنچه که در علوم عقلی باید استفاده شود که نمی شود، همین توالد ذاتی است. حال فرق نمی کند که این علوم عقلی فلسفه باشد، کلام باشد عقائد باشد بحثهای معرفت شناسی باشد. و معتقد است که این ریشه توالد ذاتی که حساب احتمالات باشد ریشه اساسی تمام علوم عقلی و تجربی را شکل می دهد.

این فرمایش مرحوم صدر.

دقت کنید از نظرات ایشان در بحث معرفت شناسی استقبال نشد چرا که در حوزه علوم دینی خیلی دنبال این سخنان نبوده اند که ببینند که این مطالب ایشان تمام است یا نا تمام است لذا خیلی با علوم حوزوی مساسی نداشت مثل اینکه یک عالم دینی در طب نظریه دهد این طبیعی است که علمای حوزوی به این نظر طبی ایشان اهمیتی ندهند چرا که اگر درست هم باشد مربوط به عالم طبابت است اگر این نظریات ایشان اگر درست هم باشد در حوزه معرفت شناسی است اما در حوزه دینی نمی توان خرجش کرد. اما ایشان قائل بودند که در زمینه اعتقادی و کلامی و فلسفی می توان برای جواب پاره ای از مسائل فلسفی و کلامی از حساب احتمالات استفاده کرد اما کسانی که اهل این دو فن بودند دیدند که این روش ایشان راه گشا نمی باشد و نمی توانیم معضلات کلامی و فلسفی را حل کنیم مثلا عالم حادث است یا خیر این از موارد اختلافی بین فیلسوف و کلامی بوده است فیلسوف قائل به قدم بوده است و کلامی قائل به حدوث. یا اینکه انسان فاعل مختار است یا فاعل مضطر؟ این مسئله ذهن فیلسوف و فقیه و کلامی را درگیر کرده است.

آیا فعل اختیاری ما داریم یا خیر؟ معلوم است که روش ایشان به هیچ وجه راه گشا نمی باشد و نمی توان اختیار و یا اضطرار ایشان را اثبات کرد کما اینکه با این حساب احتمالات ورود نکرده است در این مسائل. یا معاد جسمانی ممکن است یا امری است محال؟خوب معلوم است که با این روش نمی توان امکان یا استحاله آن را اثبات کرد.

اما کسانی که در حیطه معرفت شناسی کار کرده اند تا آنجا که من اطلاع دارم هیچ کدام فرمایشان ایشان را قبول نکرده اند.

انشاء الله وارد نقد کلام ایشان می شویم.

[1]ایشان قائلند که اکثر علوم غیر حسی ما مبتنی بر علم حسی و تجربی و استقرائی ما می باشد و کم پیش می آید که علمی باشد که بدیهی یا منتج از بدیهیات باشد و اگر علم غیر حسی و غیر بدیهی و غیر منتج هم باشد مثل اثبات مبدأ و .... ریشه اینها هم، ریشه علوم مبتنی بر حس می باشد که حساب احتمالات باشد لذا ایشان قائلند که ریشه اکثر علوم ما حساب احتمالات می باشد. البته ایشان قائلند که در بعضی ازعلوم هم از قیاس استفاده می کنیم مثل حدوث و قدم عالم؟ اگر خداوند مختار باشد قدم عالم را نمی توانیم استفاده کنیم و اگر قائل به اضطرار خداوند عالم شدیم قدم عالم اثبات می شود.

ما اگر قضیه را بخواهیم اثبات کنیم آن را به طرف تناقض می بریم مثلا می خواهیم ثابت کنیم زید فنا پذیر است از یک قضیه ای کمک می گیریم که طرف مقابل ما قبول دارد اینکه می گوییم برهان است بدین معنا است یعنی اگر این کبری را که شما قبول دارید که الاتفاق لا یکون اکثریا و لا یکون دائمیا، صادق باشد، پس باید قبول کنید که این آتش حرارت دارد اتفاقی نمی تواند باشد. یعنی ما در برهان و استدلالات به قضیه ای استدلال می کنیم که طرف قبول دارد. یقین به این معنا به تناقض می انجامد که یا از قضیه ای استفاده می کنیم که مورد قبول همه است و یا خصم قبول دارد. یقین منطقی نمی شود بلکه یقین منطقی نسبی است یعنی اگر آن قضیه صادق باشد این هم صادق است یا اگر کاذب باشد، این هم کاذب است لذا یقین علی تقدیر است[2] لذا از استدلالات برهانی می توانیم استفاده کنیم مبنیا بر قضایایی که پیش فرض شده است.

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۲/۱۲.

[2] یعنی اگر این صادق باشد، آن هم صادق است که این دیگر برهان است و بوسیله این قید «علی تقدیر» از جدل خارج می شود. یعنی آن قیاسی که در آن از قضیه غیر یقینی استفاده شده است، برهان نمی باشد بلکه جدل است اما این قضیه شرطیه که اگر کبری صادق باشد، نتیجه صادق است، این دیگر یقینی است لذا این استدلال می شود برهان.

یعنی ایشان کلیت قیاس را رد کرد بدین معنا که تحدید مناطقه که گفته بودند که یقینیات ما یا از بدیهیات است یا متنج از بدیهیات این را رد کردند. ایشان گفتند که اولا بدیهیات دو تاست نه شش تا و ثانیا منحصر در این دو ـ یعنی بدیهی و غیر بدیهی منتج از بدیهی ـ نمی باشد اما اینکه از آن می توانیم در پاره ای از مسائل و الا اقل در مقابل خصم استفاده کنیم را ایشان هم قبول دارند.

این خلاصه ای از فرمایش مرحوم صدر.

راجع به نظریه ایشان یک اشاره ای کردیم اما اگر اساسا بخواهیم وارد نقد ایشان شویم سه نقد اساسی به کلام ایشان است:

نقد اول:

ایشان به جهت ذهنیتی که داشته است که ذهنیت اصولی بوده است، برای ایشان مسئله قطع و یقین بسیار مهم بوده است لذا ایشان به دنبال توجیه یقیینهایی بوده است که بر اساس استقراء و حساب احتمالات بوده است که این تفسیر ایشان معرفت شناسی نمی باشد و یک تفسیر روانشناسی است. اینکه وقتی احتمال ضعیف می شود محو می شود یا وقتی ظن قوی می شود، به یقین تبدیل می شود این یک تفسیر معرفت شناسانه نمی باشد بلکه تفسیری است روانشناسانه. خوب فرضا این تفسیر ایشان درست باشد، به چه درد معرفت می خورد؟! در معرفت دنبال این می باشیم که این معرفتهای درست است یا خیر و یا راهی داریم که بتوانیم بفهمیم این صادق است. اصلا در معرفت شناسی تصدیق مهم نمی باشد بلکه عالم معرفت شناسی دائما دنبال صدق قضیه و گزاره است و لو هیچ کس نسبت به آن قضیه، تصدیقی نداشته باشد[1]. خوب می رویم سراغ قضایا و گزاره ها. خود ایشان هم قائلند که قضایا از حساب احتمالات متولد نمی شوند دائما آنچه متولد می شود تصدیقی است که به این گزاره ها و قضایا تعلق می گیرد. بحث مهم در معرفت شناسی این است که آیا ما ضابطه ای می توانیم ارائه دهیم که بر اساس آن

[1] در معرفت شناسی دنبال صدق و کذب قضیه می باشیم و کاری به تصدیق این قضایا نداریم و لو آن را تکذیبش هم کنند باز محل بحث معرفت شناسی می باشد.

ضابطه بفهمیم که آن قضیه صادق است یا خیر؟ خوب ما قائلیم و اعتقاد داریم که خیر ما ضابطه ای نداریم که بتوان با آن صدق یا کذب قضایا را مورد بررسی قرار داد و حتی اعتقاد داریم که در آینده هم نمی توانیم ضابطه ای را ارائه دهیم. الان رسیدیم و قبلا هم رسیده بودیم که ضابطه ای نمی باشد. تنها چیزی که می توانیم بگوییم این است که من که دستم را روی آتش گرفتم احساس کردم که گرم است اما این اثبات نمی کند که در واقع گرمائی است کما اینکه الان در فیزیک اثبات شده است که در خارج کما اینکه رنگ نداریم برودت و حرارتی هم نداریم. اثبات شده است که در خارج از ذهن ما صدایی نمی باشد و سکوت مطلق است و همه احساسات ما است.

این ها در حد تأیید است نه اینکه درست است یعنی اینها از مسلمات فیزیک است. یا در فیزیک اثبات شده است که ما در خارج طعمی نداریم نه نمک شور است و نه شکر شیرین است فقط جنس نمک به گونه ای است که وقتی کنار حسگرها و غدد زبانی قرار می گیرد، ایجاد این احساس شوری را می کند. شکر هم اینطور لذا در فیزیک جدید ما کیفیت محسوس نداریم.

در معرفت شناسی پذیرفته اند و اعتقاد دارند که ما ضابطه ای نداریم نه اینکه اثبات شده است که نیست. اعتقاد اینها این بوده است از استحاله تناقض گرفته تا اصالة الماهیة او الوجود قابل اثبات نمی باشد.

فرض کنید که این تفسیر ایشان درست باشد[1] در عین حال اهمیت معرفت شناسی ندارد و تمام یک تفسیر روانشناسی است چرا که صدق و کذب و واقعی را اثبات نمی کند.[2]

اگر قرار بود انسان به ضابطه ای برسد خوب بود که در این سه هزار سال اثراتی از آن دیده می شد.

---

[1] چرا می گوییم که فرض کنید؟ چرا که ممکن است تفسیرهای دیگری داشته باشد که به ذهن ما نرسیده است.

[2] گفته نشود که علم حضوری ما به خودمان مبنائی باشد برای صدق قضایا و گزارهایِ متعلق تصدیقات ما این یکی از اشتباهات بسیار بزرگ است که علم حضوری را مبنای صدق قضایای ما قرار داده اند که الان نمی خواهیم وارد آن شویم.

ما منبّه دیگری هم بر عدم وجود ضابطه و ملاک صدق این قضایا داریم و آن اینکه اگر ضابطه ای پیدا شد دوباره سوال می شود از ضابطه و ملاک درست بودن آن و این که ضابطه صدق این ضابطه چه می باشد. اگر به اولیات و بدیهیات هم بر گردد باز می گوییم که اعتقاد شما این است که مطابق با واقع است. تطابق با واقع این قضایای بدیهی را چگونه می توان اثبات کرد؟

بله ما تردید نداریم که واقعیتی است که خودمان باشد، این درست است اما ضابطه صدق این اعتقاد ما چه می باشد؟

ما دو سوفسطائی و شاید هم بتوان گفت بیش از این سوفسطائی داریم یکی سوفسطائی و تشکیک به لحاظ عالم واقع و یکی هم به لحاظ عالم ذهن و علوم و یقین خودمان. که مطلبی که می گوییم هیچ یک از اینها نمی باشد لذا می تواند سوفسطائی به این معنا مالامال از یقین باشد اصلا بیش از یک انسان متعارف هم یقین داشته باشد در عین حال نمی داند این تصدیقی که دارد ضابطه ای بر صدق آن است یا خیر؟ شک در یقین ندارد بلکه در صدق متعلق یقین خود ضابطه ای ندارد.

لذا ما ضابطه ای نداریم چرا که هر چه را ضابطه قرار دهید، می گوییم این ضابطه شما ضابطه ای دارد یا خیر؟ ندارد. لذا اگر تمام قضایا را با استحاله تناقض می سنجید وقتی خودش رفت زیر سوال بقیه قضایای مبتنی بر آن هم می رود زیر سوال.

دقت کنید عدم اثبات صدق و تطابق با واقعش، اثبات عدم حقانیت آن قضیه و گزاره نمی باشد. ما معتقدیم که ضابطه ای را نداریم اما معنایش این نمی باشد که گزاره ها مطابق با واقع نمی باشد. لذا ما در معرفت شناسی دنبال قطع و تصدیق نمی باشیم و دائما دنبال مقطوع و قضیه می باشیم.

اما اینکه این تفسیری که ایشان کرده اند آیا این تفسیر درست است، یا خیر؟ معلوم نمی باشد که این کلام ایشان هم درست باشد چرا که احتمال دارد که نکات دیگری هم

در ذهن باشد که ما تا به حال متوجه و متفطن آن نشده ایم یعنی فقط چاق شدن ظن و یا فقط محو شدن احتمال ضعیف نباشد که ما را به یقین می رساند.

مولوی گاها حرفهای خیلی عجیب و غریبی دارد. یکی هم در مورد معرفت انسانی ایشان یک جمله ای دارد و در قالب شعر قضیه شخصی کوری را تعریف می کند که شخص مستی بر او مشت می زد در همان هنگام که شخص مست بر او مشت می زد آواز شتری بلند شد و شخص نا بینا چون نمی دید معتقد شد که شتر بر او لگد می زند.

مشت بر اعمی زند یک ترک مست　　کور پندارد لگد اشتر زدست

زانکه آن دم بانگ شتر می شنید　　کور را گوش است آیینه، نه دید

شاید اگر ما هم ادراک دیگری داشتیم گوش دیگر و امکانات ذهنی دیگری داشتیم به نتایج دیگری می رسیدیم. داستان ما داستان این کور است و شتر و لا اقل شاید این طور می شد.

لذا فرمایش ایشان حل معرفت شناسانه نبود و ارزش معرفت شناسی ندارد و در صورت درست بودن، فقط یک ارزش روانشناسی دارد.

[1]در تأیید این مطلب کلام حکماء ما می باشد که ایشان قائلند که سنگ حرارت و آب ربطی به آتش ندارد آتش اصلا علت تامه که نمی باشد بلکه علت ناقصه حرارت ماء و سنگ هم نمی باشد. شما وقتی آبی می نوشید و احساس سیرابی می کنید بین سیراب شدن و خوردن ماء هیچ رابطه علت و معلولی نمی باشد رابطه کاملا اتفاقی نمی باشد و یعنی علت و معلول نمی باشد نه اینکه تصادفی است.

علت یا تامه است و یا ناقصه و علت ناقصه یا مادی است و یا صوری و یا غائی و یا فاعلی. در اصطلاح فلسفی اسم اینها علت است اما اصلا علت و علت ناقصه و جزء العلة هم نمی باشند مثل این استکه سنت الهی بر این نهاده شده است که کی علت

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۲/۱۳.

واقعیه در سنگ ایجاد حرارت کند؟ زمانی که در کنار آتش قرار گیرد. لذا رابطه ای بین این آتش و حرارت نمی باشد.

علت و مفیض، عقل فعال می باشد.

این به عنوان تأیید است نه به عنوان یک دلیل یعنی نظر جمعی از حکماء ما این می باشد لذا همه اینها ظاهر است که ما می بینیم. نه تنها نمی گفتند که این آتش علت نمی باشد بلکه می گفتند که محال است که علت باشد بلکه سنت الهی این است که عقل فعال زمانی حرارت را افاضه می کند که سنگ در مجاورت آتش قرار بگیرد.

موید دیگر که البته بنا بر وجهی می تواند موید باشد آن آیه شریفه است: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی». مراد جدی از آیه چه می باشد؟ اختلاف نظر است. اما بنا بر یک برداشتها ظاهر آیه می گوید که وقتی تو تیر را پرتاب می کنی تو فکر می کنیم که پرتاب می کنی و لکن خدا پرتاب می کنی. این مفروق عنه است که مراد از «رمی» فقط رمی نمی باشد بلکه مراد این است که و ما فعلت و ما مشیت و ما قعدت این «ما» بر سر همه افعال می آید. وقتی می رویم سراغ فاعل می بینیم که مفروق عنه است که فاعل در آیه هم خصوصیت ندارد تو و دیگران و حیوانات و ... هم اینطور نمی باشد. وقتی از انسانها به حیوانات و از حیوانات به نباتات و از نباتات به جمادات می رویم که من جمله جمادات آتش است، این آیه شریفه می گوید که ای آتش تو این سنگ را حرارت ندادی بلکه عقل فعال یا خدا حرارت داد. این تفسیر حکماء حکمت متعالیه می باشد.

بله کسان دیگر، جور دیگر معنا کرده اند مثلا مرحوم تبریزی فرموده اند: که مراد این است که خداوند قدرت این افعال را به ما داده است. که البته به نظر نمی رسد که این تفسیر عرفی باشد. لذا گفتیم موید نه دلیل.

ممکن است که این دلائل این اعمال ظاهری، اموری باشد که ما تصور نکردیم و شاید اصلا هم نتوانیم تصور کنیم. لذا معلوم نمی باشد که در روانشناسی هم تفسیر ایشان درست باشد.[1]

نقد دوم:

نقد دوم نقدی است که بر منطق و فلسفه از قدیم وارد بوده است. و آن این بوده است که ایشان دنبال «یقین» بوده اند که عبارت باشد از قطع مطابق با واقع بخلاف اصولیین که دنبال قطع بوده اند نه یقین و برای آنها فرقی نمی کند که این قطع موافق با واقع باشد یا نباشد اینها می گفتند که اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گرفت یصیر منجزا. اما آیا این قطعها به واقع و تکلیف فعلی تعلق گرفته است یا خیر، در مقام بیان نبودند و این که آیا ضابطه ای است که بفهمند برای آنها مهم نبوده است و دنبال آن هم نبوده اند.

اما ضابطه ای نداریم که بسنجیم که قطعهای ما مطابق با واقع است یا خیر. منکر نیستیم که قطع می تواند مطابق با واقع باشد اما نمی توان آن را اثبات کرد و همین قطعی که ما ضابطه ای نداریم این هم معلوم نمی باشد که مصیب باشد و ضابطه ای نداریم و فقط می گوییم که اعتقاد ما این است که مصیب است و خود این که اعتقاد من این است و این اعتقاد من هم درست است یا خیر، این هم ضابطه ای ندارد. در علم النفس هم اینطور است که ضابطه ای نمی باشد و نبوده است و اعتقاد ما این استکه ضابطه ای هم به دست نخواهد آمد.

&&&اینکه گفته شده است که یقین منطقی عبارت است که قطع مقارن با قطع به عدم امکان کذب این قضیه &&&ما گفتیم که اولا معلوم نمی باشد که در یقین منطقی این قید معتبر باشد تفتازانی و مولا عبدالله در حاشیه ذکر نکرده اند بله در شرح شمسیه آمده است.

---

[1] دقت کنید این اشکال به منطق تجربی وارد نمی باشد چرا که در منطق تجربی دنبال علت نبوده اند بلکه دنبال نتیجه بوده اند یعنی می گفتند که ما کاری نداریم که دلیل سقوط این سنگ چه می باشد جاذبه باشد یا علت دیگری اما از این نتیجه استفاده می کنیم و هواپیما درست می کنیم. لذا هیئت بطلموسی که قائل بودند که خورشید به دور زمین می چرخد اما تمام محاسبات آنها هم دقیق و درست از کار در آمده است.

مطلب دوم این است که اگر منطقی ها این قید را بزنند این قید لغو است و باید این قید را بردارند لذا ما گفتیم که یقین قطع مطابق با واقع است. که این قطع مطابق با واقع را منطقی و ذاتی و موضوعی.

ما درعلوم نباید دنبال قطع و یقین و ظن باشیم باید دنبال قضیه باشیم و در علم اصول باید دنبال قطع و احتمال باشیم چرا که آنچه که اثر دارد خود قطع است.

ایشان نمی بایست سراغ یقین می رفت کما اینکه سراغ قطع نمی بایست برود بلکه باید سراغ گزاره ها و قضایای متعلق علوم مبتنی بر حس می رفتند.&&

اگر بحث معرفت شناسی بود باید سراغ قضایا می رفت و احتمالا ایشان تحت &&& اصولی سراغ یقین و قطع رفته اند چرا که در اصول قطع بسیار مهم است. &&&

اما نقد سوم:

آقای صدر خیلی دلش برای علوم تجربی نسوخته بلکه بیشترین نگرانی ایشان برای مباحث اعتقادی بود یعنی واقعا این به نظر می رسد که این دغدغه ذهنی را ایشان داشته است که این گزاره های اعتقادی را چه بکنیم. حالا علوم تجربی غلط یا درست خوب از کار آمده است و تا الان جواب داده است.

اما گزارهای کلامی را چه کنی و این در واقع باعث شده ست و داعی شده است که آقای صدر برود دنبال منطق ذاتی ایشان صراحتا می گوید که گره ای را که دو هزار سال ذهن بشر نتوانست باز کند من باز کردم. می خواهیم ببینیم که آیا این گرده باز شده است یا ایشان گرهی دیگر بر این گره گذاشت یعنی یا قوز بالای قوز شده ست. این را به صورت اجمالی می خواهیم وارد شویم که ایشان در این هدف مقدس هم ناموفق بودند.

[1] نقد سوم این بود که قبلا اشاره ای کرده بودم که انگیزه مرحوم صدر بر ووردش بر این مباحث گویا انگیزه ای دینی بوده است ایشان داده ات که این مباحث ی کره فیلسوفان

[1] شنبه ۹۶/۰۲/۱۶.

ما می گنیند که در مور ماسئل یکه مرتبط به دین و اعتقاد ما می یباشد و مباحثی که متکلمین می گویند شاید منطق ارسطوئی را استفاده کنی و آن نتیجه دلخواه را بگیریم لذا ایشان دنبال این بودکه روش دیگری ا جایگزین کند که رسیردر به منطبق دذلتی یا نطق مبتنی بر حساب احتمالات. در کتاب فتوای الواضحه ایشان مقدمه ای دارد که در مورد اعتقادات است که ایشان سعی کرد هاست که از منطق ذاتی در « مباحث استفاده کند. در پاره ای از مسائل فلسفی و کلامی این روش را جایگزین کرده ست. اما ما از کسانی هستیم که فکر می کنیم در علوم عقلی به این روش توفیقی حاصل نشده است فقط یک مثال ذکر می کنیم. یعنی این روش پاسخگو نمی باشد.

در بحث اثبات واجب در حکمت از برهان نظم استفاده نشده است چرا که عقیم است اما در نظر متکلم سلیم است و عمده ترین برهان، برهان نظم است.

اما مرحوم صدر همین برهان نظرم را دوباره زنده اش کرده است و در واقع می خواسته اند به حکمت و فلسفه ببرد و از حالت کلامی در بیاید و یک برهان فلسفی شود حساب احتمالات را در این برهان استفاده کرده است. مثلا فرض کنید کتاب کفایه که مولفی دارد فرض کنید این مولف معانی این ده هزار کلمه را که در این کتاب ذکر کرده است را نمی دانسته است فقط الفاظ را پیدا می کرده است و یا خودش درست کرده است و از باب حسن اتفاق شده است کتاب کفایه به این موزونی. احتمال دوم این استکه معانی این کلامات را می دانسته اند و با توجه به این معانی و مضامنی این کلاما را انتخا ب کرد هاست و تمام محتوایی که در ذهنش بوده با الفاظ روی کتاب نوشته است. این هم احتمال دوم.

حال اگر این دو احتمال را در نظر بگیریم احتمال اول بنا بر حساب احتمالات احتمالش بسیار بسیار ضعیفی است یک به چند میلیارد می شود و احتمال دوم در مقاب ل این احتال بسیرا رضعیف است یعنی این احتمال بسیار بسیار قوی می شود لذا بنا بر حساب احتمالات جمله اول را که بخوانید یقین برای شما حاصل می شود که معانی این

الفاظ را می فهمید. احتمال این که نمی فهمید خیلی خیلی ضعیف است به مقداری که به هیچ ذهنی قابل رویت نمی باشد.

این تنظیمی است از برهان بر اساس حساب احتمالات. آیا کسی است که چنین یقینی برای او نباشد. آیا شما احتمال می دهید که برای انسانی شک حاصل شود که آیا مولف این کتاب معانی این الفاظ را می دانسته است یا خیر!؟

مثلا در جواهر الکلام که کتابی عظیم تر است که بگوییم که صاحب جواهر این معانی را نمی فهمیده است و از باب حسن اتفاق اینطور موزون و پر معنا شده است.

حال شما به جای کتاب تدوین کتاب تکوین را بزنید خوب در آنجا باید تمام کتب مولفین را در نظر بگیرید. ایشان برهان نظم را بر اساس حساب احتمالات اثبات کرده است لذا ثابت کرده است که این نظام، ناظمی دارد و صرفا یک اتفاق متعاقبه نبوده است. لذا خیلی راحت می توان شعور مولف را ثابت کرد. این بیان اشکالاتی است فیلسوفان کرده است که بر این هم وارد است و یک اشکال دیگری است بر اساس حساب احتمالات نه برهان نظم که اشکالات عدیده دارد.

لذا تمرکز می کنیم به حساب احتمالات که مرحوم صدر پشتوانه این برهان نظم قرار داده است.

خوب سوال می کنیم از مرحوم صدر اگر ما فرض کنیم که عدد کتابهای مولف این کفایه بی نهایت است و این کتاب یکی از آن بینهایت کتابها است ما فقط به این کتاب ایشان دسترسی پیدا کرده ایم. آیا باز هم می توان بر اساس حساب احتمالات اثبات شعور کرد برای صاحب کفایه. فرض کنید مولفی از ازل کتاب تألیف می کرده است و این کتاب یکی از کتابهای او بوده است آیا بر اساس حساب احتمالات می توان یقین پیدا کرد که این مولف شاعر بوده است. بی نهایت حدی ندارد و هر مقدار تعداد زیادی را بررسی کنید باز مقدار باقی مانده تعداد زیادی است لذا احتمال دارد که کتب دیگر آن

را بررسی می کردید می دیدید که موزون نبوده است لذا اثبات نمی توان کرده که مولف شاعر بوده است.

خوب آیا جهانها و نظامهایی که ما در این عالم داریم بی نهایت است و عالم را ازلی می دانسته اند و تمام انواع را بینهایت می دانسته اند می گفتند مورچه اول و انسان اول ما نداریم خوب ما بی نهایت مجموعه و نظام داریم خوب از ادراک این نظم نمی توان قائل به وجود ناظمی برای این عالم شد. نفوسی که از بدن جدا شده اند بی نهایت است یعنی بی نهایت نفس در عالم ملکوت می باشند. لذا حساب احتمالات دیگر جواب نمی دهد.

معروف است که مرحوم صدر ادله متکلمین و فیلسوفان را اصلا قبول نداشتند. لذا انگیزه شده است که مشکله فلسفه و کلام را در امور دینی به شکل دیگر حل کند.

ایشان اولین قدم در اثبات توحید را اینطور برداشته است.

این یکی از اشکالات بر حساب احتمالات است.

هذا تمام الکلام فی نظریة المرحوم الصدر.

هذا تمام الکلام فی مبحث القطع.

خوب مرحوم صاحب کفایه قبل از ورود به اماره دو مطلب را بیان کرده است:

مبحث قطع و مبحث ظن.

این دو بحث در واقع ورودی است برای ورود به اماره.

فرق بین قطع و ظن این است که قطع از مسائل علم اصول خارج و ظن داخل در مباحث علم اصول است.

مرحوم صدر بعد از مبحث ظن &&سیره عقلاء را شروع کرده است بنا بر این که مثبت اصلی ما در این امارات سیره است و بعد وارد اماراتی شده است که صاحب کفایه فرموده است. ما هم ترتیب مان بر اساس کفایه است اما مبحث سیره عقلاء و متشرعه

و عرف را مطرح می کنیم. یکی از امارات را مرحوم صدر&& نیاورده است که اطمینان باشد که ما اطمینان را اضافه می کنیم لذا بر مباحث کفایه دو مبحث را اضافه می کنیم سیره و اطمینان.

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - محرر: مهدی بهرام بیگی

الحجة الثانية الظن:[1]

مراد از ظن احتمال راجح است و در مقابل احتمال راجح، ما احتمال مرجوح داریم که به آن وهم می گوییم و یک احتمال مساوی داریم که شک است و یک احتمال جزمی داریم که به آن قطع می گوییم. ظن در اینجا در مقابل وهم و شک و قطع است که شامل اطمینان هم است. اطمینان عبارت است از ظن قریب به قطع تارة ظن اطلاق می شود و مراد قسیم اطمینان است اما در این بحث اصول که علماء وارد شده اند این ظن به معنای جامع است همه مراتب ظن حتی اطمینان را شامل می شود. پس بحث ما دقیقا در ظن است یعنی احتمال راجح چه از افراد اطمینان باشد یا از افراد اطمینان نباشد و با ظن سه احتمال که وهم یعنی احتمال مرجوح و شک یعنی احتمال مساوی و قطع یعنی احتمال جزمی خارج شد.

در بحث ظن در سه جهت بحث می کنیم:

جهت اول: آیا ظن دارای حجیت ذاتیه است یا خیر؟ آیا حجیت ظن ذاتی است یا خیر؟

جهت دوم:

اگر گفتیم که ظن فاقد حجیت ذاتی است آیا می توان حجیت را برای ظن جعل کرد یا خیر؟

جهت سوم:

این بحث را مطرح می کنیم که اگر ما شک کردیم در جعل حجیت برای ظن یا در شیئی، متقضای اصل حجیت است یا عدم حجیت؟

در این سه جهت مستقلا بحث می کنیم.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۲/۱۷.

الجهة الاولی: فی حجیة الظن ذاتا و عدمها.

ببنیم ظن مثل قطع ذاتا حجت است یا خیر.

مقدمة فی المراد من الحجیة: المنجزیة.

قبل از ورود به بحث مقدمه در این که دقیقا مراد ما از حجیت ذاتی ظن جه می باشد؟

در اصول گفتیم که حجت یعنی منجزیت و معذریت. معنای ممنجزیت یعنی اگر شیئی به تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف می شود منجز . و معنای معذریت اگر ما یک تکیلف فعلی داشته باشیم و آن شیء تعلق گرفت آن تکلیف می شود معذر. تعذیر یعنی عدم استحقاق عقوبت در مخالتف و تنجیز یعنی استحقاق عقوبت در مخالفت تکلیف فعلی.

وقتی علماء وارد حجیت ظن شده اند مرادشان منجزیت بوده است یعنی اگر ما تکلیف فعلیی داشته باشیم و ظنی به تکلیف فعلی تعلق گرفت آیا ظن موجب تنجز آن تکلیف فعلی می شود یا خیر.

اما اگر ظن به عدم تکلیف فعلی تعلق پیدا کرد، آیا این تکلیف معذر است یا خیر، این را بحث نکرده اند و این بحث مفروق عنه بوده است ظن معذر نمی باشد مثلا من این مایع نجس است و من تارة علم به حرمت شرب دارم و یکبار ظان به حرمت شرب می باشم که هر دو منجز است اما اگر ظن به عدم حرمت فعلی داشتم مفروق عنه بوده است که ظن معذر نمی باشد که علت چه بوده است فعلا در مقام بیان آن نمی باشیم. و موید این که نظر به معذریت ظن نداشته اند این است که در باب قطع که می گویند قطع منجز و معذر است اینها در واقع وقتی شخص به عدم تکلیف ندارد اینها معتقدند که عذری ندارد و جهل را بحث نکرده است و گفته اند که قطع به عدم معذر است . ما حد وسطی داریم که نه قطع به تکلیف و نه قطع به عدم نداریم. در قطع حالت وسط مورد بحث نبوده است اما در ظن&&& همینکه قطع برود پی کارش اصلا ما منجزی

نداریم لذا این بحث را مطرح کرده اند که این ویژگی قطع برای ظن است یا خیر؟ خوب خصوصیت قطع، منجزیت بوده است کما این که مرحوم تبریزی در قطع به عدم تکلیف، جهل را معذر می دانسته اند نه قطع به عدم تکلیف را.

این مقدمه ما. اگر کسی هم قائل به معذریت شده اند از باب اینکه مقابل قطع است و جهل است &&&

بحث این استکه اگر من قطع به تکلیف فعلی ندارم بلکه اعتقاد راجح داریم آیا این ظن و اعتقاد راجح منجز می باشد یا خیر؟

مشهور بین علماء ما این است که این ظن ذاتا منجز نمی باشد یعنی اگر ظن بخواهد منجز باشد، نیاز دارد به جعل. لذا حجیت ظن در طول اعتبار و جعل است. یعنی حجیت قطع در نزد مشهور مثل مالیت یک قطع طلاست و حجیت ظن در نزد علمای ما مانند مالیت یک قطعه اسکناس است.

دقت شود فقط در ین علماء ما مرحوم صدر است که ایشان قائلند که در مورد خداوند عالم فرقی بین قطع و ظن و شک و وهم نمی باشد و هر چهارتا علی حد سواء است اگر این چهارتا به یکی از تکالیف شرعی تعلق بگیرید آن تکلیف یصیر منجزا. همینکه احتمال به تکلیف شرعی تعلق گیرد در نظر ایشان آن تکلیف منجز است و عقلا آن شخص مخالفت کننده استحقاق عقوبت دارد و عقوبت این شخص عقلا قبیح نمی باشد. غیر از مرحوم صدر که قائل به ذاتیت شده است بقیه قائلند که حجیت ظن، ذاتی نمی باشد.

تحقیق و تطبیق در مسئله:

المراد من الذاتی:

مراد ما از ذاتیت چه می باشد؟ دو احتمال در ذاتیت می باشد:

الاحتمال الأول فی المراد منه: اقتضاء ذاته للحجیة.

مراد از ذاتی این استکه حجیت مقتضای خود شیء و ظن می باشد و نیاز به جعل و اعتبار ندارد لذا مراد از ذاتی مقابل جعلی و اعتباری میباشد.

خوب به این معنا حجیت ظن ذاتی است یا خیر؟ گفتیم که مراد از حجیت منجزیت است. ما برای حجیت سه معنا گفتیم حجیت عقلیه و عرفیه و عقلائیه.

حجیت اینجا مراد حجیت عقلیه است یعنی عقلا استحقاق عقوبت داشته باشد.

الانظار فی حجیته الذاتیة بمعنی الاول:

حالا که این را گفتیم خوب دقت کنید کلا در حجیت و منجزیت ذاتیه ظن سه نظر مطرح شده است:

النظر الأول للمشهور: لیس لها حجیة ذاتیة.

نظر اول نظر مشهور است. مشهور معتقدند که ظن عقلا حجت نمی باشد یعنی اگر خداوند عالم بر تکلیف مظنون عقوبت کند عقلا قبیح است.

من ظن به حرمت فعلی داریم و شرب کنم و اگر خداوند مرا عقاب کند این فعل خداوند قبیح است.

النظریة الثانیة، نظریة المرحوم الصدر: حجیتها ذاتیة فی المولی الحقیقی.

نظریه دوم نظریه مرحوم صدر است ایشان قائلند که منجزیت ظن با منجزیت قطع و شک و وهم یکی است یعنی هانطور که در دایره خداوندی عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع قبیح نمی باشد عقوبت بر مخالفت تکلیف موهوم و مشکوک و مظنون هم قبیح نمی باشد.

النظریه الثالثة: نظریة المنسوب الی القائل المجهول: حجیة الأطمینان ذاتیة و غیره غیر الذاتیة.

نظریه ای که مرحوم صدر در حلقات به شخصی نسبت داده است که قائل آن مشخص نمی باشد ایشان گفته اند که حجیت اطمینان ذاتی است اما حجیت ظن غیر اطمینانی ذاتی نمی باشد. دروس ج ۱ ص ۲۸۲.

این تمام انظار در مسئله.

مختارنا: مختار المرحوم الصدر مع اختلافین:

ما با کدام موافق می باشیم.

با قول مرحوم صدر با دو اختلافی که با ایشان داریم.

اما دو اختلاف ما با مرحوم صدر:

الإختلاف الأول: أن حجیته الذاتیة شامل للموالی العرفی و العقلائیة أیضا کالمولی الحقیقی.

ایشان قائلند که منجزیت ظن منحصر به تکالیف شرعی و موالی حقیقی است اما در موالی عرفیه و عقلائیه این منجزیت ظن ذاتی نمی باشد. لذا فرق می گذارد بین مولای حقیقی که خداوند است و مولای عرفی و عقلائی.

ما ها منجزیت ظن و احتمال و شک را در سه مولا قائل به ذاتی می باشمی هم رد مولا ی حقیقی و احکام شرعی و هم در مولای عرفی و هم در مولای عقلائی. چرا که ما هم برائت عقلیه را در مولای حقیقی منکر است و علاوه بر مولای حقیقی در مولای عرفی و عقلائیه هم منکر می باشیم بخلاف ایشان که در موالی عرفیه و عقلائیه معتقد به برائت عقلیه می باشند.

الإختلاف الثانی: أن منجزیته الذاتیة فی نظره من باب حق الطاعة و فی نظرنا من باب الاحتیاط العقلی.

آقای صدر ایشان قائلند که منجزیت ظن و منجزیت شک و کلا منجزیت خداوند در هر چهار مرحله ظن و شک و وهم قطع از باب حق الطاعة است ما معتقدیم از باب احتیاط عقلی است که این چهارتا منجز است.

فرق بین حق الطاعة و احتیاط عقلی قبلا اشاره شده است و مجددا در مبحث اصول عملیه مبحث حق الطاعة و برائت عقلیه &&دوباره بحث می شود.

پس در معنای اول ذاتیت، سه نظر در منجزیت ظن می باشد که ما با دو اختلاف تابع مرحوم صدر شدیم.

هر دو قائل به استحقاق عقوبت می باشیم اما ایشان واسطه می خورد به نکته حق الطاعه و ما به خاطر عدم قبح عقوبت در صورت مخالفت و احتمال ضرر. &&&

الإحتمال الثانی فی المراد من الذاتی: اقتضاء نفس الظن للحجیة مع استحالة إلغائها.

اما احتمال دوم در ذاتیت: یعنی حجیت و منجزیت آن نیازی به جعل ندارد وامکان ردع و الغاء حجیت آن غیر ممکن باشد. پس مقوم به دو امر است یکی این که حجیت آن جعل نمی خوهد و دیگر اینکه الغاء حجیت آن ممکن نباشد.

در مقام اول فرقی نمی کرد که الغاء حجیت آن ممکن باشد یا خیر. آیا حجیت ظن به این معنا، ذاتی است یا خیر؟

بر می گردیم به قطع. در قطع دو نظر بود :

نظر اول: الغاء حجیت ممکن نبود.

نظر دوم: الغاء حجیت ممکن بود. ما قائل به قول دوم بودیم.

کسانی که می گفتند ممکن نمی با شد دو دسته بودند:

مشهور که می گفتند ثبوتا محال است و دیگر مرحوم صدر می گفتند که ثبوتا ممکن است و اثباتا ممکن نمی باشد یعنی الغاء خود را نمی تواند به مکلف و عبد برساند.

اما ظن در نظر ما مشخص است که الغاء حجیت ممکن است. اما مرحوم صدر در ذاتیت به معنای اول ذاتی شدند اما در معنای دوم غیر ذاتی است یعنی ایصال الغاء به عبد و مکلف ممکن است.

اما در نظر مشهور که به معنای اول ذاتی نمی باشد به این معنا هم ذاتی نمی باشد به طریق اولی.

پس جمع بندی این شد که در نظر مشهور حجیت ظن غیر ذاتی است و در نظر ما حجیت ظن در معنای اول ذاتی و در معنای دوم غیر ذاتی است و در نظر مرحوم صدر هم در نظر اول حجیت ذاتی بود و در معنای دوم غیر ذاتی است.

[1]الجهة الثانية: فی امکان[2] جعل الحجية للظن أو فی امکان التعبد بالظن.

آیا عقلا ممکن است شارع مقدس ظن را اعتبار کند و برای آن جعل حجیت کند؟ فرق نمی کند جعل حجیت کند برای خود ظن مثل اینکه بگوید: اگر ظن به تکلیف پیدا کردی بر تو آن تکلیف منجز باشد و سبب الظن هم مثل امارات رایجه مثل قول ثقه، ظهور، شهرت، اجماع منقول، قول اهل خبره، قول اهل لغة و ... آیا عقلا امکانش است که شارع حجیت را برای ظن یا اسباب ظن جعل کند یا خیر؟

در جعل حجیت برای ظن دو اشکال مطرح شده است که اگر این دو اشکال جواب داده شود معلوم می شود که جعل حجیت برای ظن ممکن است.

إشکال اول: این است که اگر مولی جعل حجیت برای ظن کند لازمه اش تخصیص قاعده برائت عقلیه است و قاعده عقلی تخصیص بردار نمی باشد.

اشکال دوم: اگر شارع مقدس جعل حجیت کند برای ظن و ما را متعبد به ظن کند لازم می آید تعارض بین حکم واقعی و ظاهری چرا که ما قائل به تسبیب نمی باشیم و می گوییم ما احکام واقعیی داریم که جاهل و عالم در آن مشترک می باشند.

اگر این دو اشکال جواب داده شود جعل حجیت امری معقول می شود.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۲/۱۸.

[2] امکان در مقابل استحاله است چرا که محال وقوعی به محال ذاتی بر می گردد.

المقام الأول: الإشكال الأول فی جعلها له و جوابه.

وارد می شویم در اشکال اول. در ابتداء اصل اشکال را بگوییم و بعد وارد بحث از آن شویم.

اصل الإشكال: تخصيص قاعدة عقلية قبح العقاب بلا بيان غير القابلة للتخصيص.

ما قاعده ای داریم که علمای اصول به آن قائل شده اند و آن این است که عقاب بلا بیان قبیح است و مراد از بیان، علم است یعنی اگر خداوند عبد را بر مخالفت فعلی غیر مقطوع عقاب کند، این عقوبت قبیح است فرض کنید که شرب این مایع بر من حرام است اگر من به این حرمت علم دارم و در عین حال آن را شرب کنم، عقوبت الهی بر من قبیح نمی باشد اما اگر علم ندارم در اینجا اگر مولا مرا بر مخالفت این تکلیف غیر مقطوع عقوبت کند، قبیح است. خوب اگر حجیت ظن را تعبد کند و من ظن به حرمت داشته باشم طبق آن قاعده چون من علم به حرمت ندارم عقوبت شارع بر مخالفت قبیح است و معنای آن این است که شارع نمی تواند ظنی که حجت نیست را حجت کند. و لو شارع جعل حجیت هم کند فایده ای ندارد لذا اگر قائل شدید که شارع می تواند این ظن را حجت کند معنایش این است که آن قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصیص می خورد در حالیکه قواعد عقلی قابل تخصیص نمی باشد چرا که آن قاعده عقلی قواعدی است که ما ادراک می کنیم و در قواعد عقلی همیشه موضوع قاعده را تحدید می کند و می بیند که آن حکم کجاست و کجا نمی باشد. باب تشریعات و انشاء نمی باشد باب ادراک است. عقل می گوید این محمول در این دایره است و از اول از باب ضیق فم الرکیة است و حکم عقل دقیقا به مقدار دایره موضوع است عقل همانی را می گوید که ادراک می کند و قابل تغییر نمی باشد.

دقت کنید این اشکال روی مبنای کسانی است که قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول کردند. لذا جوابها با پیش فرض قبول این قاعده می باشد و الا مرحوم صدر به جای

برائت عقلیه قاعده حق الطاعة را گذاشته است و ما هم که این قاعده را قبول نداریم، احتیاط عقلی را بجای آن قاعده گذاشتیم.

مشهور متأخرین از این اشکال دو جواب داده اند:

الجواب الأول لهذا الإشکال: أن العقوبة الهیة لیست لمخالفة التکلیف الواقعیة بل لمخالفة الحکم الظاهری و الأمارة.

جواب اول این است که در موارد جعل حجیت برای ظن، عقوبت الهی بر مخالفت تکلیف واقعی نمی باشد بلکه بر مخالفت حکم ظاهری است. ثقه ای إخبار به نجاست این مایع کرد و در واقع هم حرام بود و من آن مایع را شرب کردم. در اینجا مشهور قائلند که عقاب من بر مخالفت با تکلیف واقعی نمی باشد بلکه بر مخالفت با این اماره می باشد لذا اگر زید علم به نجاست داشته باشد بر مخالفت تکلیف واقعی و شرب نجس او را عقاب می کنند و من را بر مخالفت اماره عقاب می کنند. لذا اگر دو نفر ثقه اخبار کنند یکی به خمر بودن و یکی به نجاست در اینجا شخص مخالفت کننده یک عقاب می شود که مخالفت با اماره باشد نه مخالفت با تکلیف که حرمت شرب خمر و شرب نجس باشد.

مناقشة: لا معنی لاستحقاق العقوبة فی مخالفة الوجوب الطریقی.

این جواب را مشهور قبول نکردند چرا که وجوب تبعیت اماره وجوب طریقی است و در وجوب طریقی استحقاق عقوبت نمی باشد و عقوبت بر وجوب طریقی قبیح است عقلائا وجوب طریقی یعنی طریق را بر من واجب کرده است بخاطر تنجز واقع و خودش ملاکی ندارد و تمام ملاک در احکام واقعی است.

الجواب الثانی من مدرسة المرحوم المیرزا: جعل الحجیة للظن بمعنی اعتباره علما.

جواب دوم جواب مدرسه مرحوم میرزا است: گفته اند که در ما نحن فیه عقوبت ما عقوبت مع البیان است چرا که شارع وقتی ظن را علم اعتبار کرد، وقتی خبر را علم

اعتبار کرد وقتی خبر می دهد این مایع شربش حرام است پس من نسبت به نجاست و حرمت، عالم می باشم و بیان دارم. فرض کردیم شارع مقدس ظن یا خبر را اعتبار علم کرده است لذا مخالفت من با تکلیف می شود مخالفت با تکلیف معلوم تنها مسئله ای که است این علم، علم اعتباری است.

مناقشة: أن القاعدة تقول بالقبح مع العلم الوجدانی و إعتبار الشارع لا یصیر الظن علما وجدانیا.

با اعتبار شارع که خبر علم نمی شود قاعده می گوید که عقوبت بر مخالفت تکلیف معلوم حرام است و مراد از علم در قاعده عقلی برائت علم وجدانی است و با اعتبار شارع که خبر، علم وجدانی نمی شود.

لذا این دو جوابی که از مشهور بیان شده است، درست نمی باشد.

جوابنا: المراد من « البیان» فی القاعدة إما «العلم» و التصرف یکون فی متعلقه و إما «الحجة».

لذا اگر بخواهیم امکانی شویم چاره ای نداریم جز اینکه در قاعده تصرف کنیم.

یا مراد از بیان را «علم» می گیریم در این صورت در متعلق این «بیان و علم» دستکاری می کنیم یعنی می گوییم متعلق این علم یا باید خود تکلیف باشد یا حجیت امری که اقامه شده است بر تکلیف فعلی. در جایی که ثقه گفت این مایع حرام است من علم به تکلیف فعلی ندارم بلکه به حجیت خبر ثقه ای که اقامه شده است بر تکلیف فعلی علم دارم.

در این صورت این اشکال اول دفع می شود.

یا اینکه می گوییم مراد از «بیان»، «حجت» می باشد نه خصوص علم که در این صورت هم مشکل دفع می شود.

اینکه در قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان، این تفاسیر را گفتیم این بر اساس وجدان ما می باشد و باید توجه داشت که نباید برای این مطالب سراغ برهان رفت ما ادراکات

عقلی را ما نمی توانیم برهانی کنیم نه در اثبات آن و در ابطال آن و در صورت اثبات در حدود و قصور حاکم دائما وجدان است.

دقت کنید اگر تفسیر اول خودمان را پذیرفتیم این همان عبارت اخری تفسیر دوم است یعنی مراد از بیان حجت است که حجت یا علم وجدانی است و یا اماره است و یا اصل عقلی و یا اصل شرعی است. اما چون خواستیم که تعبیر «علم» را در برائت عقلی تغییر ندهیم، به صورت تفسیر اول، تعبیر کردیم و الا مراد از بیان بالوجدان «حجت» می باشد.

دقت کنید در بیان مدرسه مرحوم میرزا، اماره اعتبارا علم می باشد اما در بیان ما اماره واقعا حجت است.

المقام الثانی: الإشکال الثانی فی جعلها له و هو الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی الذی ینحل الی ثلاثة إشکالات:

مقام ثانی در جواب اشکال دوم است که بحث معروف جمع بین حکم ظاهری و واقعی است.

اما اصل اشکال:

اگر شارع جعل حجیت برای ظن کند لازمه اش تعارض بین حکم واقعی و ظاهری است . متأخرین متوجه شده اند که این معارضه دو حکم یک اشکال نمی باشد بلکه سه اشکال در شکم یک اشکال است که به ترتیب می گوییم:

الإشکال الأول من ناحیة العقل النظری: لازم جعلها له، اجتماع الضدین او المثلین فی الحکم.

لازمه جعل حجیت برای ظن اجتماع مثلین است. لازمه تعبد به عمل به ظن اجتماع ضدین یا مثلین است.

مثال شبهه تحریمیه: من نمی دانم این مایع شربش حرام است یا حلال است اما ظن به عدم حرمت داریم اگر شارع در اینجا برائت را جعل کند مثلا ثقه آمده است و گفته است که این مایع شربش حلال است و در شربش به من ترخیص دهد این مایع در عالم واقع شربش از دو حال خارج نمی باشد یا حرام است یا حلال است. اگر نجس باشد حرام است و اگر طاهر باشد حلال است. خوب اگر شارع ترخیص دهد و در واقع حرام باشد لازمه اش اجتماع ضدین می باشد که این دو ضد عبارت باشند از اباحه ظاهری و حرمت واقعیه و اگر در واقع حلال باشد لازمه اش اجتماع مثلین می باشد. این طبق مبنای مشهور است که اباحه را به عنوان حکم قبول می کنند.

اما مثال شبهه وجوبیه: من نمی دانم غسل جمعه واجب است یا خیر؟ اگر شارع ترخیص دهد در غسل جمعه و در واقع غسل جمعه واجب باشد لازمه اش اجتماع ضدین است این فعل من هم واجب است و هم مستحب وجوب واقعیه و استحباب ظاهری. و اگر در واقع واجب نباشد و مباح باشد باز اجتماع ضدین می باشد که عبارت باشد از اباحه واقعی و استحباب ظاهری.

این بنا بر این است که بین اباحه و و وجوب و حرمت تضاد می باشد.

این اشکال اول.

الاشکال الثانی من ناحیة العقل النظری: لازم جعلها له، نقض الغرض.

گفته اند لازمه جعل حجیت برای ظن نقض غرض است و می دانید نقض غرض عقلا محال است.

توضیح اشکال:

فرض کنید این مایع در واقع نجس باشد و خبر ثقه بگوید که نجس نمی باشد و طاهر است اگر شارع بگوید این خبر حجت است نقض غرض است چرا که شارع وقتی این را حرام کرده است غرضی داشته است وقتی به من ترخیص در شرب می دهد ناقض غرضی است که در تحریم داشته است.

نقض غرض عقلا محال است چرا که شخص ملتفت امکان ندارد که ناقض غرض باشد اگر نقض کند یا نقضش نقض نمی باشد یا غرضش غرض نمی باشد. مثلا غرض شما وصول به ماء است و می دانید که آب در مشرق است و در مغرب نمی باشد و به طرف مغرب بروید. در این صورت اگر به طرف مغرب بروید یا غرض شما وصول به ماء نمی باشد یا واقعا نمی دانید که ماء در مغرب نمی باشد. خوب در ما نحن فیه مولا شرب این ماء را بر من حرام کرده است و ثقه گفته است که این مایع حلال است خوب چون مولا حکیم است مولا از این تحریم شرب، غرضی داشته است و این ترخیص و جعل حجیت برای خبر ثقه نقض غرض اوست لذا به تناقض کشیده می شود به این صورت که یا غرض او غرض نبوده است یا نقضش نقض نبوده است.

الإشکال الثالث من ناحیة العقل العملی: لازم جعلها له، الغاء فی المفسدة أو تفویت المصلحة.

اصلا جعل حجیت برای ظن عقلا قبیح است چون شارع ایجاب و تحریمش دائر مدار مصلحت است چه چیزی را بر عبد واجب می کند؟ عملی را که ذات مصلحة است و چه چیزی را بر عبد تحریم می کند؟ عملی را که ذات مفسده است. این مسئله مشهور بین علمای امامیه است که احکام دائر مدار مصلحت و مفسده است. خوب ترخیص در شرب الغاء در مفسده است و ترخیص در ترک غسل جمعه واجب به خبر ثقه، تفویت مصلحه است و الغاء در مفسده و تفویت مفسده قبیح است و جعل حجیت برای ظن لازمه اش این دو قبیح است.

اشکال اول و دوم را با هم بررسی می کنیم و اشکال سوم را جدا بحث می کنیم چرا که اشکال اول که اجتماع ضدین و مثلین بود و اشکال دوم که نقض غرض باشد مربوط به عقل نظری است اما اشکال سوم که تفویت مصلحة یا الغاء در مفسده باشد ناظر به عقل عملی می باشد.

لذا این دو اشکال در دو مرحله بحث می شود.

[1]المرحلة الأولى: جواب الاشكالان من ناحية العقل النظرى:

اما جواب به اشکالی که از منظر عقل نظری مطرح شد که بحث نقض غرض یا اجتماع مثلین یا ضدین است.

به وجوهی جواب داده شده است:

الجواب الأول: أن فى التكاليف الواقعية الوجوب و الحرمة و الظاهرية الحجية و الطريقية و العلمية و .... فلا تعارض بينهما.

وجهی است که جماعتی فرموده اند. اینها گفته اند که در حکم واقعی ما تکلیف داریم: وجوب و حرمت اما در حکم ظاهری ما تکلیف نداریم فقط احکام وضعی است ما تنها حکم وضعی داریم مثل حجیت، طریقیت، علمیت، کاشفیت، منجزیت و ... خوب چه اشکالی دارد که این حرمت فعلی یا وجوب فعلی دارد و شارع برای ظن یا اسباب آن جعل حجیت کند. در اینجا اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین یا نقض غرضی حاصل نمی شود. آیا بین حجیت خبر ثقه که قائم شده است بر طهارت این اناء و حرمت این شرب جمع بین ضدین یا مثلین یا نقض غرض است؟! خیر هیچ کدام پیش نمی آید. لذا محذورهای عقل نظری حاصل نمی باشد.

مناقشة:

أما من ناحية اجتماع الضدين أو المثلين: أن الأجتماع ليس بين نفس الحكمين بل بين ملاكاتهما و مباديهما.

مشهور بین متأخرین این جواب را قبول نکرده اند و من جمله ی متأخرین مرحوم صدر می باشد: ایشان فرموده اند در اینجا هم اجتماع ضدین لازم می آید و هم نقض غرض. ایشان می فرمایند که اجتماع ضدین و مثلین بین دو حکم، به لحاظ خود حکم نمی باشد حکم یک امر اعتباری است بلکه به لحاظ مبادی و ملاکات این احکام می باشد. ملاکات یعنی مصلحة و مفسدة و مبادی یعنی اراده و کراهت در نفس مولا. خوب در یک مثال تطبیقش کنیم: این مایع فی علم الله نجس است و حرمت فعلی دارد.

[1] سه شنبه ۹۶/۰۲/۱۹.

ثقه ای می گوید که این مایع طاهر است خوب شارع نسبت به من هم جعل حرمت برای شرب این مایع کرده است و هم جعل حجیت کرده است برای خبر ثقه ای که می گوید این مایع طاهر است. در ما نحن فیه که جعل حجیت می کند حجیت آن به معنای معذر است. خوب وقتی من این را شرب کردم این شرب مفسده دارد چرا که حرمت فعلی دارد و از طرف دیگر مولا فرموده است: این خبر ثقه، معذر و حجت است که معنایش این است که در نظر مولا این مسئله مفسده ندارد. این نسبت به ملاکات اما به لحاظ مبادی هم اجتماع ضدین است چرا که این فعل در نظر مولا مکروه است چرا که شرب آن را حرام کرده است و در عین حال از جعل حجیت و معذریت برای این خبر ثقه مشخص می شود که نفس مولا کراهت ندارد.

این به لحاظ مشکل اجتماع ضدین.

و أما من ناحية نقض الغرض: و هو حاصل بعد جعلها له.

اما به لحاظ نقض غرض: از اینکه مولا این شرب را حرام کرده است مشخص است که از این تحریم غرضی داشته است، خوب جعل معذریت برای این خبر ثقه و ترخیص در شرب آن، نقض آن غرضی است که موجب جعل حرمت برای این شرب شده است.

لذا اینکه گفته شود که حکم واقعی تکلیفی است و حکم ظاهری وضعی است طریقیت است و علمیت است و ... این باز مشکلی را حل نمی کند و اجتماع ضدین و مثلین و نقض غرض حاصل می شود.[1]

دقت کنید این مطلب و جواب منوط بر این است که ما مصلحت و مفسده را در متعلق تکلیف قبول کنیم و اگر مبانی این جواب را بپذیریم جواب خوبی است اما مبانیی در اینجا است که ما نپذیرفتیم. مثلا گفته شده است که احکام واقعی در تکالیف تابع مصلحت و مفسده در متعلق است یا مثلا گفته شده است که خداوند در تکلیف وجوبی

[1] مباحث ج ۲ ص ۳۰.

اراده و در احکام تحریمی کراهت دارد یا مثلا گفته شده است که در باب احکام ظاهری طریقیت و حجیت و کاشفیت و علمیت مجعلول است که ما اینها قبول نداریم.

این وجه اولی است که فرموده اند.

الجواب الثانی: أن الملاک فی الأحکام الواقعیة فی المتعلق و الأحکام الظاهریة فی نفس الأحکام.

وجه دوم وجهی است که عده ای فرمودند گفتند هیچ محذوری در جمع بین حکم ظاهری و واقعی نمی باشد چرا که مبادی حکم در احکام ظاهری و واقعی دو تاست مثلا ما یک حرمت و وجوب داریم که حرمت به فعلی که ذات مفسده است و وجوب به فعلی که ذات مصلحت است تعلق می گیرد اما برائت و احتیاط که حکم ظاهری می باشند در این دو در ناحیه متعلق ملاکی نمی باشد بلکه در نفس جعل ملاک است در نفس جعل ترخیص یا احتیاط ملاک است نه مرخَّص فیه. در خود جعل وجوب احتیاط ملاک است نه در محتاط فیه و عمل احتیاطی. خوب حال که مصب دو تا شد تناقض از بین می رود. وجوب از مصلحت در متعلق و حرمت از مفسده در متعلق ناشی می شود و جعل ترخیص و احتیاط ناشی می شود از خود جعل نه خود عمل. لذا ثقه گفت این طاهر است در حالیکه فی علم الله نجس است شارع نسبت به شرب این مایع حرمت جعل کرده است چرا که در شرب این مفسده است خوب می رویم سراغ ترخیص مولا توسط خبر ثقه: خوب مولا که خبر ثقه ترخیصی را برای من حجت و معذر قرار داده است به چه خاطر بوده است؟ بخاطر این که در نفس این حجیت و معذریت و ترخیص مصلحة است نه اینکه در این شرب مصلحة است. بلکه بخاطر این که جعل حجیت برای این خبر مصلحت دارد. پس شارع حرام کرده است بخاطر مفسده ای در شرب و ترخیص داده است چرا که نفس ترخیص مصلحت دارد. نه اینکه شرب مصلحت دارد.

این جواب دوم.

مناقشه المرحوم الصدر: لا معنی لوجود الملاک فی نفس الجعل.

مرحوم صدر یکی از کسانی است که با این وجه مخالفت کرده است و جوابی داده است که منحصر به خودشان بوده است و دیگران جواب دیگری را داده اند.

ایشان فرمودند که مصلحت در جعل نامعقول است و دائما مصلحت و مفسده را باید در متعلق در نظر بگیرید و لو در طول جعل باشد. در ضمن مثالی توضیح دهیم: تارة روزه مصلحت دارد و تارة روزه بدون امر شارع، مصلحتی ندارد اما در طول امر شارع مصلحت پیدا می کند. اما در جایی که خود روزه مصلحت ندارد و در طول جعل هم مصلحت پیدا نمی کند اما نفس جعل وجوب، مصلحت دارد آیا در نظر عبد مولا در اینجا حق الطاعة دارد؟ ایشان می گویند که در نظر عبد مولا در اینجا حق الطاعة ندارد. چرا که اگر در نفس جعل، مصلحت باشد و در متعلق مصلحت نباشد، خوب با جعل مصلحت استیفاء شد و دیگر نیاز به اتیان آن متعلق توسط عبد نمی باشد چرا که مصلحتی ندارد و آن مصلحتی هم که مولا می خواست استیفاء کرد. دیگر وجهی برای وجوب اطاعت نمی ماند چرا که وجه یا استیفاء غرض مولا بود، که به نفس جعل استیفاء شد یا به تحقق مصلحت متعلق که فرض این استکه متعلق اصلا مصلحتی ندارد. لذا در نظر ایشان نا معقول است که حق الطاعتی باشد و در عین حال در متعلق مصلحتی نبوده و فقط مصلحت در نفس جعل باشد. چرا که مصلحتی در متعلق نمی باشد.[1]

این فرمایش مرحوم صدر.

الرد الاول للمناقشه:أن الملاک محقق فی نفس جعل الترخیص و هو عدم استحقاق العقوبة فی المخالفة.

بیان ایشان اگر هم تمام باشد ــ که خواهیم گفت که تمام نمی باشد ــ در ترخیص و معذریت جور در نمی آید مثلا شارع بخاطر مفسده ای شرب این مایع را تحریم کرده است اما در عین حال بواسطه حجیت خبر ثقه ترخیص به من داده است. خوب ترخیص

[1] بحوث ج۴ ص ۱۹۴.

که حق الطاعة ندارد که گفته شود بخاطر عدم وجود حق الطاعة در نزد عبد برای مولا، دیگر نمی تواند مصلحتی داشته باشد چرا که حق الطاعة فقط در تکالیف که عبارت باشد از وجوب و حرمت می آید و دیگر در استحباب و کراهت و اباحه و ترخیص حق الطاعة بی معناست. اما چون اثر دیگری دارد و آن اینکه استحقاق عقوبت در مخالفت باتکلیف فعلی را بر می دارد لذا می تواند در نفس این جعل ترخیص مصلحت باشد.

دقت کنید ایشان برای بی معنا بودن وجود مصلحت در نفس جعل، تعلیل آورده بودند که در نظر عقل چنین امری اطاعت و حق الطاعة ندارد. خوب می رویم سراغ امر معذرش که تأثیر دارد و استحقاق عقوبت را در مخالفت حرمت فعلی را بر می دارد. یعنی می خواهیم بگوییم که منجزیت آن اثری نداشت و حق الطاعة نیاورد اما معذریت آن که اثر دارد که عبارت باشد از برداشتن استحقاق عقوبت در مخالفت تکلیف فعلی.

الرد الثانی للمناقشة: أن المراد من وجود الملاک، وجود الملاک فی المجعول لا الجعل الذی توهمه ظاهرا.

اما اشکال دوم که اشکال اصلی ماست:

مصلحت در جعل معنا دارد کأنه ذهن مرحوم صدر سراغ عملیة الجعل و تشریع رفته است در حالی که مراد ما مصلحت در مجعول است خود ملزم بودن من به حمل شایع و مرخص بودن در فعلی مصلحت دارد و ولو آن فعل ملزم فیه یا مرخص فیه مصلحتی ندارد. خود روزه نه بنفسه و نه در طول امر مصلحت ندارد اما در نفس جعل مصلحت است. نه به حمل اولی بلکه به حمل شایع یعنی من ملزم به روزه باشم، این مصلحت دارد. مجعول، الزام و ترخیص جزئی و به حمل شایع است. ایشان می گوید که اگر مصلحت در جعل است تا مولا انشاء کرد به مصلحت خودش رسید دیگر بر من نماز خواندن و روزه گرفتن لازم نمی باشد چرا که دخلی و اثری در رسیدن مولا به مطلوب خودش ندارد چرا که خودش که مصلحت نداشت و در طول امر هم که مصلحت ندارد فقط نفس عملیة الجعل و انشاء مصلحت داشت که انشاء کرد.

مناقشتنا فی الجواب الثانی: موجب لنقض الغرض و اجتماع الضدین فی نفس المولا.

مناقشه ما در جواب دوم: این جواب درست نمی باشد چرا که محذورهای جواب قبلی در اینجا هم می آید تحریم کرده است چرا که مفسده داشته است و ترخیص داده است چرا مصلحت داشته است لذا نقض غرض حاصل می شود لذا همینکه ترخیص داد اگر من ترک کنم، نقض غرض حاصل می شود و اجتماع ضدین به لحاظ خود حکم پیش نمی آید اما به لحاظ نفس مولا به لحاظ کراهت و اراده حاصل می شود.

گفته نشود در این صورت مصلحت ترخیص بالاتر است در این صورت ترخییص واقعی است نه ظاهری ترخیص ظاهری یعنی اینکه واقع، علی ماکان باقی است و تغییری نمی کند.

@الجواب الثالث من المرحوم الآخوند:

اما وجه سوم: این وجه یک اشاره ای بکنم. این وجه سوم از مرحوم آخوند است می دانید خود مرحوم آخوند هیچ جا این وجه را مبسوطا بیان نکرده است لذا از علماء جسته و گریخته و سینه به سینه رسیده است اما اینکه این تفاسیر را گفته باشد و مبانی را جزء به جزء توضیح داده باشد، توضیح نداده است چرا که مبانی مرحوم آخوند بسیار مهم است لذا اگر بخواهیم اشکال کنیم باید بر اساس مبانی ایشان اشکال کنیم نه بنا بر مبانی خودمان چرا که اگر با مبانی خودمان اشکال کردیم، یعنی در واقع اشکال نکردیم.

ایشان برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری وارد مراحل تکلیف شده است. در کفایه[1] به اختصار این مراحل را آورده است. از قدیم معروف بوده است که مرحوم آخوند برای حکم چهار مرحله را قائل بوده است: «اقتضاء»، «انشاء»، «فعلیت» و «تنجز». مراد از حکم، تکلیف است یعنی هر تکلیفی از این مراحل خارج نمی باشد که مراد از تکلیف وجوب و حرمت است نه احکام خمسه. چرا می گوییم مراد مرحوم آخوند از حکم، خصوص وجوب و حرمت است نه احکام وضعیه و نه احکام خمسه تکلیفیه؟ چرا که

۱

مرحله چهارم مرحله تنجز است و بارها گفتیم که دو حکم متصف به تنجز می شود وجوب و حرمت. پس هر وجوب و حرمتی از این چهار مرحله خارج نمی باشد. چون این چهار مرحله در ساختار ذهنی مرحوم آخوند و فهم مبانی و کلام مرحوم آخوند در همه جا مهم است سعی می کنیم مبسوطا توضیح دهیم.

[1]این وجه از مرحوم صاحب کفایه است. ایشان با مراتبی که برای حکم تکلیفی درست کرده است این تعارض بین حکم ظاهری و واقعی را در دو مرتبه قرار داده است و توانسته است که حلش کند. ایشان فرموده اند که هر تکلیفی را که در نظر بگیرید چهار مرحله دارد:

مرحله اول مرحله اقتضاء است یعنی مقتضی برای تکلیف است. مثلا شرب خمر در آن مفسده ای است و این مفسده اقتضاء حرمت را دارد و صوم دارای مصلحت است لذا اقتضاء جعل وجوب بر آن را دارد. «اقتضاء» یعنی وجود مقتضی در خارج برای جعل. این بنا بر نظر کسانی است که قائلند متعلق تکلیف دارای ملاک است.

البته آخوند قائل نیست که هر تکلیفی این چهار مرحله را دارد بلکه قائلند اگر ملاک داشته باشد &&& این مراحل را دارد لذا ممکن است که این چهار مرحله را داشته باشد فرموده اند.

مرحله دوم: مرحله انشاء است که انشاء در نظر ایشان که ایجاد معنی باللفظ است یعنی مولا با توجه به آن ملاک در مصلحت، طلب را انشاء می کند و در مفسده یا طلب ترک را یا زجر از فعل را، انشاء می کند.

مرحله سوم:

مرحله فعلیت که این مرحله خیلی مهم است:

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۲/۲۰.

دقت کنید در مرتبه فعلیت، اشتیاق و کراهت در طول طلب مولا در نفس مولا نسبت به آن فعل منقدح می شود اسم این کراهت و اشتیاق را ایشان گذاشته است تکلیف فعلی. به عبارت دیگر این طلب کی فعلی می شود؟ که آن اشتیاق منقدح شود.

توضیح در یک مثال:

فرض کنید صوم ماه رمضان خودش مصلحت دارد این می شود اولین مرحله از تکلیف که اتقضاء باشد یعنی وجود المقتضی در خارج. الان ماه شعبان یا رجب است الان مولا به زید می گوید که روزه ماه رمضان را بگیر. می گوید و من شهد منکم الشهر فلیصمه. در اینجا مرحله انشاء است یعنی الان انشاء کرده است طلب را نسبت به صیام ماه رمضان. پس تا الان دو مرحله ایجاد شد. خوب الان مولا فرض کردیم به زید گفته است، الان اشتیاق دارد که زید در ماه رجب روزه بگیرد؟ خیر اشتیاق ندارد. الان مولا اشتیاق دارد به اینکه زید در ماه رمضان روزه بگیرد؟ این نزاع معروف بین شیخ و دیگران است. شیخ می گوید الان که ماه شعبان است اشتیاق دارد به روزه ماه رمضانی که در پیش روست مشهور و مرحوم آخوند می گویند که الان نه اشتیاق به روزه ماه رمضان و نه روزه ماه رجب ندارد فرضا روزه ماه رجب مطلوب نمی باشد. وقتی رسیدیم به شب اول ماه رمضان آخوند و دیگران قائلند که همین الان مولا اشتیاقی دارد که جناب زید فردا را روزه بگیرد. تا الان اشتیاق نداشت به روزه زید در روز اول ماه رمضان اما بعد از تحقق هلال این اشتیاق هم حاصل می شود. الان وجوب صوم رمضان واجب است چرا که بر وفقش اشتیاق فعلی دارد. در طول ماه رجب و ماه شعبان به آن امر کرد و وجوبش اقتضائی و انشائی بود اما فعلی نبود با دخول ماه رمضان این وجوب، فعلی می شود چرا که با ورود ماه رمضان اشتیاق در نفس مولا منقدح می شود. اشتیاق از قبل بود اما به تحقق مشتاق الیه فعلی می شود و در اینجا مشتاق الیه الان حاصل شد یعنی مثل اینکه کسی می گوید من اشتیاق دارم که کسی که وارد مدرسه می شود سلام کند تا زمانی که داخل مدرسه نشود اشتیاقی نیست به محض اینکه وارد می شود، اشتیاق دارد.

فعلیت حکم در مدرسه میرزا فعلیت طلب انشائی است اما فعلیت مرحوم آخوند فعلیت طلب نفسانی مولاست.

&&&

مثل اینکه در جلوی نور حائلی باشد که نور ازلی است اما بعد از برداشتن حائل روشنائی حاصل می شود لذا نور ازلی است اما روشنائی حادث است.

این را عنایت کنند این مرحله فعلیت تکلیف در نظر مرحوم آخوند

به محض انشاء، اشتیاق در نفس پیامبر منقدح می شود چرا که مهم اراده و کراهت می باشد و در خداوند اراده و کراهت و اشتیاق معنا ندارد ایشان نفس امام را هم پیش کشیده است این شاید به خاطر این است&&& اما فعلیت آن به زمان فعلیت مشتاق الیه می باشد.

مرحله چهارم: مرحله تنجز.

مرحله تنجز مرحله است که عقل حکم می کند که اطاعت لازم است عقل حکم می کند که تو در مخالفت، استحقاق عقوبت داری. پس مرحله تنجز مرحله لزوم طاعت و استحقاق عقوبت است.

هر مرحله ای متوقف بر مرحله قبل است یعنی تا مرحله قبل نیاید مرحله بعد هم نمی آید.

حالا رسیدیم به شب اول ماه رمضان ما دو نفر داریم زید و عمرو. عمرو که خودش ماه را رویت کرد. وقتی رویت کرد وجوب صوم از مرحله انشاء به فعلیت و از فعلیت به تنجز رسید. صوم فردا بر عمرو منجز شد.

رسیدیم به زید اما ثقه ای گفت که امروز ۲۸ ماه شعبان است یا ماه رویت نشده است. و فی علم الله فردا اول ماه رمضان است و امشب شب اول ماه رمضان است در نظر آخوند چه اتفاق می افتد؟

بگذارید مثال را عوض کنیم.

مثلا اول ماه شوال است و عمرو هلال شوال را رویت کرده است و زید رویت نکرده است.

جناب عمرو رویت کرده است لذا حرمت روزه فردا بر عمرو فعلی و منجز می شود اما نسبت به زید که رویت نکرده و حرمت برای او ثابت نشده است و در واقع حرام است. حرمت روزه فردا برای زید که خبر ثقه گفت که ماه رمضان یا استصحاب گفت شوال است اقتضائی است و انشائی است اما فعلی نمی باشد یعنی هیچ کراهتی در نفس مولا برای روزه فردا زید نمی باشد.

خوب تضاد برداشته شد چرا که مولا نسبت به ترک صوم فردا هیچ کراهتی ندارد فقط کراهت از روزه گرفتن عمرو را دارد. لذا خداوند عالم یا پیامبر یا امام کراهتی نسبت به صوم فردا نسبت به زید ندارد.

مثال فعلیت باشد و تنجز نباشد در نظر مرحوم آخوند معنا ندارد. مگر مواردی که برائت عقلیه است و برائت شرعیه نباشد، تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد یعنی اشتیاق و کراهت است اما تنجز نمی باشد. فرض کردیم که اراده و کراهت مولا مال زمانی است که ترخیص نداده است. بعد از ترخیص شرب این انشائی است نه فعلی &&&و .

آقای صدر مناقشه کرده اند:

این جواب &&&اشکال نشد و این تثبیت اشکال شد چون این اشکال بنا بر فرض این استکه احکام مشترک بین جاهل و عالم است تکلیف بر عالم و جاهل فعلی است و فقط بر جاهل منجز نمی باشد و بر عالم منجز ا ست. اما طبق نظر شما تکلیف بر جاهل فعلی نمی باشد و بر عالم فعلی است.

و اصل اشکال در جایی که تکلیف بر هر دو فعلی باشد. این اشکال مرحوم صدر را قبول کردیم و ضمن اینکه از مبانیی ایشان استفاده کرده اند که ما قبول نداریم.

&&&

[1]وجه چهارم:

وجه چهارم از مرحوم شیخ نقل شده است مرحوم شیخ فرموده است که حرمت و اباحه، حرمت و ترخیص، تکلیف و ترخیص اینها متضادین هستند اما اجتماع ضدین کجا محال است در جایی که ضدین در یک رتبه و یک مرتبه باشند در حالیکه در اینجا اباحه و تکلیف، در دو مرتبه می باشند مثلا من نمی دانم شرب این مایع حرام است یا خیر. فرضا فی الواقع نجس است که حکم واقعیش حرمت فعلیه است. از آن طرف چون نسبت به حرمت فعلی شاک می باشم به اباحه ظاهریه این شرب بر من به حرمت فعلیه واقعیه حرام است و شرب این مایع به اباحه ظاهریه مباح است . اما این حرمت و اباحه در دو مرحله است. چطور؟ متعلق حرمت چیست؟ شرب این مایع. دقت کنید متعلق ترخیص و اباحه می باشد؟ چه چیزی را شارع بر من حلال و مباح کرده است؟ شرب این مایع؟ خیر. شرب مشکوک الحرمة را. دقت کنید در متعلق اباحه وترخیص شک در حرمت اخذ شده است. پس موضوع اباحه به دو مرحله رتبتا متاخر از موضوع حرمت است. در متعلق حرمت، «شرب هذا» اخذ شده بود. در متعلق اباحه الشک بهذا الحرمة. اباحه به لحاظ حرمت در دو مرتبه از متعلق حرمت متأخر است. در متعلق حرمت شرب هذا است و در متعلق اباحه الشک فی حرمت هذا الشرب. هم شک اخذ شده است و هم حرمت لذا باید دو مرتبه متأخر از حرمت باشد. یعنی باید شک باشد و باید این شک در تکلیف هم باشد تا من ترخیص دهد. یعنی شارع ترخیص را به کسی داده است که شک دارد در حرمت این شرب.

به عبارت دیگر هم اباحه و هم حرمت به این شرب تعلق گرفته است اما از آنجا که در موضوع اباحه شک در حرمت هذا الشرب می باشد، دو مرحله متأخر از حرمت است.

[1] شنبه ۹۶/۰۲/۲۳.

حرمت مستقیما تعلق گرفته است به این شرب اما اباحه به دو واسطه تعلق به این شرب گرفته است. به عبارت دیگر موضوع حرمت، نجس است و موضوع اباحه الشک فی شرب النجس می باشد.

تمام بحث در حرمت واقعی و اباحه ظاهری می باشد. لذا شیخ تضاد را به اختلاف مرتبه حل کرده است.

&&&

لذا شیخ گفته است که این شیء حرام است و اباحه هم دارد اما اباحه متأخر از حرمت است.

مناقشه:

دو جواب ساده می توان داد:

جواب اول:

تقدم و تاخر مال امور تکوینی است.

در حرمت و اباحه سه نظر است.

یکی نظر مدرسه میرزا که قائلند که از امور اعتبار ی است.

و یکی نظر مرحوم صدر که از امور وهمی می داند.

و یکی هم نظر ماست که قائلیم از امور واقعی است.

لذا کسی به حقیقی بودن اینها قائل نمی باشد و تقدم و تاخر در امور حقیقی است.

جواب دوم:

اصلا ما اختلاف رتبه را هم بپذیریم اجتماع متضادینی که محال است اجتماع متضادین در زمان واحد است که محال است و لو اختلاف رتبه هم داشته باشد یعنی مسئله استحاله اجتماع نقیضین و ضدین، استحاله اجتماع به لحاظ زمان است نه تقدم و تأخر یعنی تقدم و تاخر اصلا در استحاله و عدم آن اثری ندارد تمام الاثر مال زمان

است. لذا اگر اختلاف رتبه داشته باشند اما زمان این اجتماع یکی باشد، این هم محال است. لذا در شرائط تناقض در تناقض هشت وحدت شرط دان یکی از آن شرائط را وحدت در رتبه را نگفته اند.

اختلاف در مرتبه در اینجا به اختلاف زمان نمی انجامد کما اینکه شیخ هم قائل است که در یک زمان این شیء هم حرمت واقعیه و هم اباحه ظاهریه دارد.

وجه خامس:

وجه پنجم از مرحوم آقای صدر می باشد.[1]

این وجه، وجهی بوده است که روی آن خیلی فکر کرده است و قائل بوده است که تنها وجهی بوده است که این معضله را توانسته است حل کند.

ایشان سه مقدمه ذکر کرده اند:

مقدمه اول:

گفته اند که ما تارة در یک فعلی غرض تکوینی یا تشریعی داریم. غرض تکوینی یعنی غرضی که باعث می شود کاری انجام دهم و غرض تشریعی غرضی است که باعث می شود من طلبی داشته باشم. تارة مورد غرض اشتباه می شود. مثلا من در مورد اکرام زید غرضی دارم یکدفعه این غرض موردش اشتباه نمی شود می دانم فلان کس زید است لذا به او پول می دهد یا به خادم دستور می دهم که به او پول دهد.

اما یکبار غرضم اکرام زید است اما موردش را نمی دانم و دو نفر خیلی شبیه هم می باشند و نمی دانم کدام زید و کدام عمرو می باشد این بر می گردد به غرض من اگر غرض من خیلی مهم باشد به این دو نفر پول داده یا دستور به اعطاء پول می دهم یکدفعه غرض اکرام زید را دارم و لکن مشتبه شده است بین ده نفر آدم. اگر اکرام زید برایم مهم باشد هر ده نفر را اکرام می کنم و همه را اطعام کرده یا دستور به اطعام همه آنها می

[1] بحوث ج ۴ ص ۲۰۱.

دهم. خوب غرض که موردش اشتباه می شود تا مقداری جواب می دهد حال اگر اشتباه بین صد نفر باشد اگر خیلی خیلی غرض مهم باشد، صد نفر را اکرام کرده یا دستور به اکرام صد نفر می دهد. مثلا شما در بین صد هزار لیوان شک دارید که یکی سم است لذا شرب همه اینها را ترک می کنی چرا که حفظ جان غرض بسیار مهمی است که قابل تسامح نمی باشد.

پس مقدمه اول این است که اگر مورد غرض در اغراض تکوینی یا تشریعی برای شخص مجهول و مشکوک بود، اهمیت غرض است که ما را تحریک به فعل یا طلب می کند.[۱]

مقدمه دوم:

ایشان قائلند که ما سه نوع تزاحم را در باب احکام داریم یا به عبارت دقیقتر در باب تکالیف ما سه تزاحم داریم:

تزاحم ملاکی

تزاحم امتثالی

تزاحم حفظی.

تزاحم ملاکی:

این است که یک فعلی است که این فعل، هم ملاک محبوبیت در آن است و هم ملاک مبغوضیت در آن وجود دارد. هم مصلحت دارد و هم مفسده دارد. مثلا شخصی است که اگر قرصی را بخورد برای قندش خوب است اما برای فشار خونش خیلی ضرر دارد. در باب مولا هم همینطور است که یک فعل عبد از یک حیث برای او محبوب است و از یک حیث مبغوض است به عنوان مثال شخصی بچه اش مریض است از حیث درمان جراحی او برای پدر محبوب است و از حیث اذیت بچه مبغوض است.

[۱] نقل می کنند از شهید ثانی خیلی درک شب قدر برای ایشان مهم بوده است لذا در یکسال تمام شبها را احیاء کرده اند.

در اینجا موالی کسر و انکسار می کنند و آن فعل را که ملاکش اهم است آن را انجام داده یا به آن امر می کنند.

تزاحم امتثالی:

دو موضوع جدای از یک دیگر است که هر دو ملاک دارد اما عبد در مقام امتثال قدرت بر انجام و امتثال هر دو فعل را ندارد مثلا در ضیق وقت است هم نماز ملاک دارد و هم انقاذ غریق ملاک دارد اگر این عبد برود سراغ نماز قدرت بر انقاذ ندارد و اگر برود سراغ انقاذ، قدرت بر نماز را ندارد. پس دو موضوع است و هر دو ملاک دارد اما در مقام امتثال قدرت بر هر دو را ندارد.

تزاحم حفظی:

گاهی اوقات این ملاکاتی که در احکام و تکلیف است بر عبد یا مولا مشتبه می شود مثلا اکرام زید مصلحت دارد و محبوب مولا است و اکرام عمرو مفسده دارد و مبغوض مولاست و این دو نفر مشخص نمی باشد که عمرو است یا زید. حال یا مولا نمی داند یا مولا می داند عبد نمی داند. این تزاحم حفظی یعنی مولا هر دو ملاک را نمی تواند حفظ کند. چرا که یا خود مولا نمی تواند تشخیص دهد یا عبد نمی تواند مشخص کند و مولا هم دسترسی به زید یا عبد ندارد که برای عبد، زید را مشخص کند. تزاحم ملاکی نمی باشد چرا که یک موضوع است &&& و تزاحم امتثالی نمی باشد چرا که عبد می تواند هر دو را امتثال کند مولا دو راه دارد: یا بگوید هر دو را کرام کن که ملاک وجوب حفظ می شود و اگر بگوید که هر دو را ترک کن ملاک حرمت حفظ می شود.

عبد می گوید که اگر به یک انسانی برخورد کردم که نفهمیدم زید است یا عمرو است، این را اکرام کنم یا خیر؟ مولا زمانی می گوید که اکرامش کن که ملاک وجوب اهمیت بیشتری دارد و مولا زمانی می گوید که اکرامشان نکن در جایی که ملاک حرمتی اهمیت بیشتری دارد.

&&&

این هم مقدمه دوم.

[1]مقدمه سوم:

ایشان فرمودند که اباحه و ترخیص بر دو قسم است:

اباحه و ترخیص لا اقتضائی.

اباحه و ترخیص اقتضائی.

اباحه لا اقتضائی که نه ملاک وجوب در آن است و نه ملاک حرمت. یعنی اگر شارع مقدس این فعل را مباح کرده است و ترخیص داده است به جهت این است که اقتضاء وجوب و حرمت در آن نبوده است لذا این عمل را بر من مباح کرده و ترخیص داده است.

یک اباحه داریم که اباحه اقتضائی است به این صورت که فعلی است که ملاک وجوب و حرمت را ندارد اما ترخیص و اباحه ی از ناحیه مولا در این فعل، خودش ملاک دارد یعنی ملاک دارد که عبد از ناحیه مولا در این فعل مرخص و مطلق العنان باشد.

پس شارع اباحه وترخیص می دهد به جهت اینکه در خود این اباحه و ترخیص از جانب مولا و مطلق العنان بودن عبد، ملاک است.

البته مرحوم صدر برای هر کدام از این دو اباحه مثالی نزده است بلکه ثبوتا تصویر می کند که اگر اثبات شود در جمع بین حکم ظاهری و واقعی به کمک ایشان می آید.

بعد ایشان می فرمایند که اگر جایی ملاک لزومی با ملاک اباحه اقتضائی اشتباه شد، در اینجا ما می توانیم تزاحم ملاکی را فرض کنیم[2] تزاحم حفظی هم می توانیم

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۲/۲۴.

[2] چرا که هم فعلش ملاک دارد و هم ترکش.

فرض کنیم[1] چون فرض کردیم که مولا در لزوم و مطلق العنان بودن، هر دو، ملاک دارد. اما تزاحم امتثالی معنا ندارد چرا که اباحه امتثال ندارد چرا که طلبی در آن نمی باشد.

نتیجه:

مولا در عالم تشریع در باب احکام واقعی چه کرده است؟ پاره از افعال مثل روزه و نماز و حج را واجب و پاره ای از اعمال را تحریم کرده است مثل غیبت و تهمت و شرب خمر و ... و پاره ای از اعمال را مباح کرده است حال یا به اباحه اقتضائی یا به اباحه لا اقتضائی.

مولا در نظر می گیرد که مواردی برای بنده حاصل می شود که نمی داند این عمل حرام است یا خیر مباح است. در این موارد من که مولا هستم برای این عباد چه وظیفه ای را تعیین کنم. شارع می آید موارد اشتباه عباد را در نظر می گیرد و می بیند که موارد عدیده ای است تارة شک در تکلیف دارد و تارة شک در امتثال تکلیف. اگر شک در تکلیف داشته باشد تارة شک در حدوث دارد و تارة شک در بقاء. و وقتی شخص شک در حدوث دارد تارة شبهه غیر مقرون به علم اجمالی است و تارة شبهه مقرون به علم اجمالی است و در موارد علم اجمالی تارة شبهه بین اقل و اکثر است و تارة بین متباینین است که همه این موارد را در نظر می گیرد. بعد نگاه می کند جاهایی که غرض لزومی ـ اعم از تحریم و وجوب ـ با غرض ترخیصی یعنی اباحه اقتضائی بر خورد می کند می بیند که در مجموع اغراض لزومی مهمتر است یا اغراض ترخیصی مثلا می بیند در بین مجموع هزار مورد اشتباه مثلا چهار صد بار غرض لزومی و ششصد بار غرض ترخیصی دارد یعنی در چهار صد مورد این شبهات در واقع تکلیفی است و در ششصد مورد آنها در واقع تکلیفی نمی باشد. بعد می بیند کدام مهم است اگر غرض لزومی مهمتر باشد وجوب احتیاط را جعل می کند اگر غرض ترخیصی برای او مهم باشد در شبهات بدویه ترخیص جعل می کند. پس مولای حکیم و مولای علیم ما همه این موارد

[1] به این صورت که اگر بخواهد هر دو ملاک را حفظ کند نمی تواند چون امر بین لزوم و اباحه اشتباه شده است.

شبهه را در نظر می گیرد در مجموعه این شبهات که غرض لزومی با غرض ترخیصی اشتباه می شود کدام برای او مهمتر است؟ اغراض لزومی یا ترخیصی؟ متناسب با هر کدام حکم جعل می کند. حکم ظاهری دو تاست یا ترخیص است یا احتیاط.

تطبیق در مثال:

شک کردیم این مایع نجس است یا طاهر؟ در شبهات بدویه شارع ترخیص جعل کرده است و فی علم الله این مایع نجس است و شربش حرام.

برویم سراغ حکم واقعی: این شرب مایع در نزد شارع مبغوض است و مفسده دارد اما شارع مجموعی نگاه کرده است دیده است در مجموع غرض ترخیصی برایش مهم است مثلا به لحاظ اهمیت دیده است که در هفتاد موارد شکشان تکلیف نمی باشد در اینجا ترخیص داده است ترخیص شارع در اینجا نه بخاطر این است که مفسده[1] ندارد و محبوب است خیر اینطور نمی باشد هم مفسده دارد و هم مبغوض است اما دیده است که در مجموع غرض ترخیصی بیشتر می چربد به غرض لزومی لذا ترخیص داده است. شخصی که عالم به نجاست است نسبت به او شرب حرام و مفسده دارد. من شاک هم که نمی دانم که شرب این مایع حرام است شرب این مایع در عالم واقع مفسده دارد و در نزد مولا مبغوض ست اما خداوند عالم به من شاک ترخیص داده است چرا که نگاه مجموعی کرده است دیده است که در مجموعه ی این موارد شک ملاک و غرض ترخیصی مهمتر است. لذا ترخیص داده است.

مثلا مولا موارد شبهه بدویه را که مثلا صد مورد است را در نظر گرفته است و دیده است که هفتاد مورد آن، تکلیفی در کار نمی باشد و سی مورد آن تکلیف است لذا در آن سی مورد تکلیف هم ترخیص داده است تا ملاک آن هفتاد مورد را حفظ کرد. یعنی مفسده در جای خودش است و باز عمل مبغوض است اما در کل مصلحت بالاتری به دست آمده است و به چیزی رسیده است که محبوب است و مهمتر از مبغوض است.

[1] این مفاسد و مصالح دائما دنیوی است. مفسده اخروی جهنم است که دائر مدار معصیت است و با ترخیص معنا ندارد.

این فرمایش مرحوم صدر.

مناقشه:

در موارد عدیده ای اختلاف داریم منتها فقط یک نکته را وارد نقدش می شویم و آن اینکه فرمایش ایشان نتوانست مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی را حل کند یعنی با تسلم تمام فرمایش ایشان این مشکل حل نشد.

از مرحوم صدر سوال می کنیم در همین مثال مولا نسبت به من مکلف شاک طلبی[1] دارد از ترک این شرب یا خیر؟ به عبارت دیگر ردع تحریمی از این شرب دارد یا خیر؟ یا طلب انشائی دارد یا ندارد. اگر طلب دارد طلب ترک با ترخیص در فعل قابل جمع نمی باشد که بعدا توضیح می دهیم که چرا قابل جمع نمی باشد.

اگر واقعا طلب انشائی ندارد فقط مبغوضش است با توجه به این که خود ایشان هم قائل بوده است حکم و تکلیف حتما دائر مدار طلب مولاست نه بغض و حب مولا، پس نسبت به من تکلیفی ندارد. خوب این دیگر اشتراک عالم و جاهل نشد، عالم طلب دارد و جاهل اصلا طلبی ندارد و فقط مبغوض مولاست.

مثلا شرب سرکه خیلی مبغوض مولاست و مفسده هم دارد اما از شرب سرکه ردع نکند آیا ما تکلیفی به شرب سرکه داریم؟ خیر مبغوضیت و مفسده که طلب نمی آورد.

خوب سوال می کنیم که من شاک می باشم و این شرب هم مفسده دارد و هم مبغوض مولاست آیا مولا طلب انشائی فعلی نسبت به من شاک دارد؟ اگر طلب دارد، با ترخیص جمع نمی شود و اگر طلبی ندارد من تکلیفی نسبت به ترک شرب این ندارم و اجتماعی اتفاق نمی افتد.

پس کلام ایشان نتوانست مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی را با پیش فرض اشتراک احکام بین العالم و الجاهل، درست کند.

---

[1] مراد از طلب، طلب انشائی است نه طلب نفسانی.

اما چرا طلب با ترخیص جمع نمی شود. طلب یعنی سعی نحو المقصود که باید به حمل شایع سعی نحو المقصود باشد مثلا شما تشنه اید و می دانید آب در طرف مغرب نمی باشد شما برای رسیدن به آب حرکت می کنید به طرف مغرب این طلب شما به حمل شایع طلب نمی باشد و لو فی علم الله آب در طرف مغرب باشد. چون می دانید که وصولی در کار نمی باشد. لذا فقط اگر بگوید به طرف آب می رویم فقط یک تکلم است نه طلب.

خوب من نهی کردم از شرب این مایع و بعد ترخیص در شرب دادم خوب این طلب من، مصداق سعی نحو المقصود است؟ اگر غرض من ترک این شرب توسط عبد است، وقتی ترخیص می دهید مشخص می شود که غرض ترک شرب نمی باشد. این نهی طلب به حمل شایع نمی باشد. لذا نمی شود که طلب شما، سعی نحو المقصود باشد و در عین حال ترخیص بدهید. لذا ایشان همه را گفته است اما هیچ چیز در رابطه با طلب نگفته است. گفته است که مبغوض مولاست و مفسده دارد که ما هم قبول داریم که مفسده دارد و مبغوض است اما نگفته است که در اینجا مولا طلب دارد یا خیر. اگر طلب دارد با ترخیص قابل جمع نمی شود و اگر طلب ندارد حکمی ندارد. بارها گفتیم تمام الموضوع طلب مولاست و حب و بغض و مصلحت و مفسده اثری ندارد.

گفته نشود که ایشان در اینجا طلب تقدیری داشته است خیر مراد ایشان طلب تقدیری هم نمی باشد یعنی حتی ایشان نگفته اند که اینجا طلب تقدیری هم است یا خیر چرا که طلب تقدیری در جایی است که محذوری باشد و در اینجا محذوری نمی باشد و می توانست ایجاب احتیاط کند. خود مولا می خواست غرض ترخیصی را حفظ کند می توانست حفظ نکند.

لذا این فرمایش مرحوم صدر حل معزله را نکرد.

وجه ششم:

وجه ششم: وجهی است که ما گفتیم و قائلیم که اگر قابل تصور باشد تنها وجه متصور و ممکن است برای آشتی بین حکم ظاهری و واقعی.

[۱]چند مقدمه را ذکر می کنیم:

مقدمه اول: فی حقیقة التکلیف الواقعی.

قبلا گفتیم وقتی می گوییم حکم و تکلیف سه معنا دارد: یکی تشریع و یکی جعل و یکی مجعول که حکم فعلی و حکم و تکلیف جزئی هم گفته می شود. مراد ما از حکم، دقیقا مجعول است وجوب این عمل بر من، حرمت این فعل بر شما.

پس مراد از تکلیف، تکلیف فعلی است. یعنی وجوب و حرمت فعلی و جزئی است چرا که تمام اثر و احکام مربوط به تکلیف فعلی است و عملیة الجعل و جعل اصلا اثری ندارند.

حقیقت این تکلیف فعلی چه می باشد؟ مثلا اگر من مستطیع شوم الان تکلیف به حج دارم یا در مورد نماز الان که زوال نشد است نسبت به نماز تکلیفی نداریم اما به محض زوال من تکلیف فعلی به نماز ظهر پیدا می کنم. الان این ماء طاهر است تا نجس کردیم بلافاصله شرب این مایع حرمت فعلیه پیدا می کند حالا این تکیلف فعلی حقیقتش چه می باشد.

گفتیم حقیقت تکلیف فعلی چیزی جز طلب انشائی نمی باشد در واجبات طلب مولا از من نسبت به اتیان یک فعل و در محرمات نسبت به ترک فعل است. اگر مولا از من طلب فعل کرد این طلب می شود تکلیف و وجوب فعلی و اگر طلب ترک کند این می شود تکلیف و حرمت فعلی.

«طلب» یعنی «السعی نحو المقصود». مشی به طرف آب می شود طلب تکوینی و یکبار که دستور می دهم که آب بیاورند این می شود طلب انشائی. لذا فرقی بین طلب تکوینی و تشریعی نمی باشد و در هر دو صورت من واقعا طالب می باشم.

---

[۱] دوشنبه

حقیقت وجوب و حرمت فعلی، چیزی جز طلب انشائی نمی باشد.

دقت کنید اما این طالب و آمر حب و بغضش در اینجا چه نقشی دارد حبی دارد یا ندارد؟ بغضی دارد یا ندارد. این حب و بغض در طلب انشائی هیچ اثری ندارد یعنی در دایره بین عبد و مولا حب و بغض مولا اطاعت ندارد فقط باید طلب کند و اگر طلب کرد اطاعت دارد و لو ذره ای حب و بغض نداشته باشد کما اینکه فلاسفه وحکماء گفته اند که حب و بغض در مولا حق تعالی بی معنا است.

لذا مهم طلب مولاست و اعتقاد من بر این است که مسئله حب و بغضی که اینها مطرح کرده اند بخاطر این که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گیر کرده اند و الا همه فقهاء می دانند که در نظر حکماء حب و بغض در مورد حق تعالی محال است و اگر آیه داریم خداوند دوست دارد متقین را یا از فلان گروه بدش می آید ناظر به اثرات حب و بغض است نه اینکه خداوند حب و بغض دارد مثل این که داریم: «ان الله علی العرش استوی» که از ظاهر این آیه دست برداشته اند.

پس بنابراین حب و بغض را ما کنار گذاشتیم.

پس تکلیف یعنی تکلیف فعلی و تکلیف فعلی یعنی طلب انشائی که اگر طلب فعل است می شود وجوب و اگر طلب ترک داشت می شود حرمت فعلی. حتی اگر گفتیم حقیقت حرمت ردع است فرقی نمی کند نتیجه آن با طلب ترک یکی است چرا که حقیقت ردع هم طلب است.

این حقیقت تکلیف واقعی.

المقدمة الثانیة: فی موارد وجود الحکم الظاهری.

قبل از ورود به حقیقت حکم ظاهری ببنیم علمای ما کجا پای حکم ظاهری را پیش می کشند؟ ما هم احکام وضعی داریم و هم احکام تکلیفی. ما در موارد احکام وضعی حکم ظاهری نداریم حتما باید پای یک حکم واقعی در میان باشد تا یک حکم ظاهری پیدا کنیم. لذ اگر جایی پای حکم وضعی را به میان کشیدیم و حکم تکلیفی نداشتیم، ما

حکم ظاهری نداریم. مثلا یک آبی بوده است که به زمین ریخته شده است و بینه می گوید که طاهر است این بینه حجت نمی باشد چرا که این ماء مورد ابتلاء من نمی باشد که بخواهم شربش کنم و حکم تکلیفی داشته باشیم. یا آیا دایناسور طاهر است یا خیر؟ بینه بگوید طاهر است این اماره حجت نمی باشد و در اینجا ما قاعده طهارتی نداریم.

نکته دوم حتما باید این حکم تکلیفی یا حکم وضعی که موضوع حکم تکلیفی است، فعلی و جزئی باشد. باید حتما پای حکم فعلی در میان باشد قاعده طهارت نمی گوید که خرگوش طاهر است بلکه می گوید این خرگوش طاهر است اگر سی خرگوش باشد من سی تا قاعده طهارت داریم قاعده طهارت به عدد این خرگوشها می گوید که طاهر است نمی گوید خرگوش طاهر است پس دائما باید پای یک تکلیف فعلی در میان باشد.

یعنی دائما باید موضوع تکلیف فعلی باشد. حتی من نسبت به خرگوشهای در آفریقا قاعده طهارت نداریم چرا که مورد ابتلاء من نمی باشد.

من الان نمی دانم سیگار حرام است یا خیر؟ اگر من می خواهم برائت از شرب توتون را جاری کنم باید در همان سیگاری که می خواهم بکشم در تک تک پکهایی که به سیگار می زنم، برائت جاری کنم چون اگر در لوح واقع حرام باشد، به تعداد پکی که می زنم من شرب حرامی انجام می دهم، چرا که به تعداد پکها تکلیف انحلالی است.

وقتی تکلیف فعلی بود مکلف نسبت به این تکلیف از سه حالت خارج نمی باشد:

- قطع دارد به تکلیف فعلی بر خودش.
- قطع دارد به عدم تکلیف فعلی بر خودش.
- این دو قطع نباشد قطع به تکلیف یا عدم تکلیف فعلی نباشد.

حکم ظاهری مال صورت سوم است. اگر من قطع دارم به تکلیف و فی علم الله تکلیفی نباشد یا من قطع دارم به عدم تکلیف و فی علم الله تکلیف دارم، من حکم

ظاهری ندارم لذا حکم ظاهری مال غیر قاطع است. اما قاطع اگر قطعش مصیب باشد حکمش همان حکم واقعی است و اگر قطعش خاطء باشد تکلیف توهمی دارد.

پس حکم ظاهری مال حکم فعلی و کسی است که قاطع به تکلیف یا عدم نباشد.

ما ها از کسانی می باشیم که قائلیم هر زمان احتمال تکلیف فعلی را دادیم این احتمال منجز است چه احتمال وهمی یا شکی یا ظنی یا اطمینانی باشد این حجت است البته احتمال قطعی هم منجز است اما چون بحث ما در حکم ظاهری می باشیم احتمال قطعی را نگفتیم. اگر یک هزارم به نجاست احتمال دهم و اطمینان به عدم نجاست داشته باشم، در اینجا اگر در واقع نجس باشد تکلیف بر من فعلی و منجز است.

پس در نزد ما دائما احتمال منجز است اما منجزیتی تعلیقی یعنی معلق است بر عدم ترخیص مولا در مخالفت با تکلیف احتمالی. مراد از تکلیف، تکلیف فعلی است.

این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوم: فی حقیقة الحکم الظاهری.

در بحث اصول عملیه مبسوط می گویم که در حقیقت آن اختلاف است در اینجا کفایت می کنیم به مختار خودمان در حقیقت حکم ظاهری. در نزد ما یک حکم ظاهری در تمام اصول بیشتر نداریم چه درباب امارات و چه در باب اصول عملیه ما قائلیم حقیقت و روح حکم ظاهری یک حکم بیشتر نمی باشد که از سنخ تکلیف است نه حکم وضعی که عبارت است از ترخیص مولا در مخالفت با تکلیف احتمالی. به هر لسانی که باشد تمامی امارات و تمام اصول عملیه یا مومن است یا منجز . منجز مثل اینکه ثقه بگوید این ماء نجس است استصحاب بگوید این ماء نجس است. مشهور بین علماء این استکه در اینجا شارع وجوب احتیاط را جعل کرده است و ما می گوییم ترخیص را جعل نکرده است و وجوب احتیاط امر واقعی است که انتزاغ می شود از عدم ترخیص مولا در یک تکلیف احتمالی. اگر استصحاب یا اماره گفت این ماء نجس است اگر می گوییم این اصل و اماره منجز است یعنی شارع نسبت مخالفت با این

تکلیف احتمالی، ترخیص نداده است. که ما از این تعبیر می کنیم به وجوب احتیاط که انتزاع می شود از عدم الترخیص.

اما جایی که اصل ما و اماره ما مومن باشد مثلا اصل یا اماره گفته است که این ماء طاهر است و من احتمال نجاست را می دهم می گوییم شارع در اینجا در اماره و چه در خبر در اصل به من ترخیص داده است در مخالفت با تکلیف احتمالی.

نتیجه:

این ماء فی علم الله نجس است اما خبر ثقه می گوید این ماء طاهر است یا بینه گفت این ماء طاهر است. این ماء فی علم الله نجس است و من قطع به نجاست یا طهارت نداریم لذا احتمال نجاست را می دهم بنا بر اشتراک احکام بین العالم و الجاهل شارع نسبت به من طلب انشائی دارد از من طلب کرده است که شرب این مایع را ترک کنم یا از شرب این مایع من را ردع کرده است. اما سراغ حکم ظاهری که ترخیص است می رویم. من شاک که نمی دانم این نجس است. نسبت به شرب به من ترخیص نداده است فقط یک ترخیص داده است و آن ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی باشد اما در شرب این مایع ترخیص نداده است. ترخیص در مخالفت نه تنها معاند ومضاد با تکلیف نمی باشد بلکه موید تکلیف فعلی است چرا که باید تکلیف فعلیی باشد که مخالفت با آن معنا داشته باشد تا به من در آن مخالفت ترخیص بدهد. اذن در مخالفت اذن در شرب نمی باشد. حتی ما قائلیم و حتی مرحوم صدر هم قائل می باشند که شارع و مولا می تواند اذن در مخالفت با تکلیف مقطوع هم بدهد.[1] اثر این اذن در مخالفت این است که اگر این اذن نبود مخالفت من قبیح بود و این اذن که آمد این مخالفت قبیح نمی باشد و در نتیجه عقوبت الهی در مخالفت می شود قبیح.

[1] فقط در نظر مرحوم صدر این ترخیص مشکل اثباتی دارد بخلاف ما که قائلیم مشکل اثباتیی در کار نمی باشد.

وزانش این است که به شخصی اذن دهند که پای را دراز کند در اینجا اذن در اهانت نداده است اذن در مخالفت داده است که در این صورت موضوع اهانت را بر می دارد.

شارع دو موقف بیشتر ندارد: در پاره از موارد شارع ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی نداده است مثلا در جاهایی که من استصحاب نجاست دارم. اما در پاره ای از موارد هم ترخیص در مخالفت را داده است مثلا جایی که من شک در طهارت دارم و اماره یا اصل مثبت نجاست نداریم در اینجا ترخیص داده است در مخالفت با تکلیف فعلی احتمالی.

در جایی که احتمال حرمت می دهم و خبر می گوید که واجب است در اینجا من ترخیص دارم در مخالفت آن حرمت فعلی احتمالی و من واقعا مخالفت تکلیف فعلی کرده ام اما شارع اذن در این مخالفت داده است.

اما مشکل نقض غرض:

دقت کنید این ماء نجس است لذا بخاطر مفسده ای در شرب، مولا طلب ترک شرب کرده است. اما چرا ترخیص در مخالفت داده است چرا که این ترخیص هم مصلحت دارد. هر دو ملاک دارند شارع هر دو کار را می کند تا بعضی به این مفسده عمل کنند و در آن نیفتند و بعضی به ملاک ترخیص عمل کنند. حب و بغض مولا اثری ندارد منتها به من ترخیص داده است و این ترخیص تابعی از مصلحتی است که در نفس ترخیص است و تحریم شرب تابعی است از مفسده در متعلق تحریم. اما شارع نمی تواند کاری کند که همه در مفسده نیفتند یا همه به مصلحت عمل کنند الا اینکه همه را عالم کند که این دیگر شارع نمی باشد. در همه موارد موارد تحریم و وجوب طلب است من دون فرق بین العالم و الجاهل فقط در مورد بعضی از مکلفین ترخیص داده است در مخالفت با این تکلیف فعلی.

این وجه جمعی است بین حکم واقعی و حکم ظاهری که مختار ماست.

[۱]اما اشکال از ناحیه عقلی عملی که تفویت مصلحت یا الغاء در مفسده است.

در لوح واقع این مایع خمر است و با ترخیص ما را الغاء در مفسده کرد و در صورت وجوب نماز جمعه با ترخیص مصلحت در نماز جمعه از دست من رفته است.

مقدمه:

در باب امارات دو مسلک است مسلک سببیت و مسلک طریقیت..

ابتداءا این جواب را نسبت به این دو مسلک می خواهیم بسنجیم.

مسلک سببیت سه مسلک است:

مسلک اشعری.

مسلک معتزلی.

مسلک امامی.

که کلا در اماره چهار مسلک شد.

اما مسلک سببیت و جواب این مسلک به این اشکال.

مسلک اشعری که دو تقریب دارد:

تقریب اول:

اصلا در عالم واقع تکلیفی نمی باشد بلکه دائما تکالیف و احکام الهی قائم می شود بر اساس قیام اماره. مثلا در نزد زید اماره قائم شده است بر وجوب جمعه، لذا فی علم الله تکلیف او وجوب جمعه است و بر عمرو اماره قائم شده است بر حرمت نماز جمعه در عالم واقع تکلیف او حرمت می باشد.

[۱] سه شنبه ۹۶/۰۲/۲۶.

لذا شارع مقدس بر کسی که خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه قائم شده، وجوب نماز جمعه را جعل کرده است و بر کسی که اماره بر حرمت نماز جمعه قائم شده است، حرمت نماز جمعه را جعل کرده است.

تقریب دوم:

این احکام برای کسی است که این اماره قائم شده باشد به نحوی که اگر اماره ای قائم نشود اصلا حکم ندارد. دقت کنید فرقش با قول او چه می باشد؟

در قول اول می گفت که وقائع بدون احکام است فقط احکام تابع قیام اماره است و الا واقع از حکم خالی است.

در قول دوم گفته شده است که این احکام وضع شده است برای کسی که اماره برای او قائم شده است. قول اول می گوید به محض قیام اماره حکم جعل می شود اما قول دوم می گوید که حکم وضع شده است برای کسی که اماره قائم شود.

در قول اول اصلا وجوبی جعل نشده است به محض قیام اماره وجوب جعل می شود در قول دوم وجوب از اول جعل شده است اما برای کسی که قام علیه اماره.

در صورت اول حکم و تکلیف تابع قیام اماره است و در صورت دوم تکلیف مقید به قیام اماره است. در قول اول هیچ حکمی جعل نشده است نه مطلق و نه مقید و بعد از قیام اماره به تبع حکمی جعل می شود و در قول دوم می گوید که از اول حکمی جعل شده است مقیدا. در قول دوم اماره باعث فعلیت موضوع آن جعل در اول می شود.

دقت کنید مکلفین سه دسته می باشند: مکلفینی که اماره ای بر وجوب دارند، مکلفینی که اماره بر حرمت دارند و مکلفینی که اصلا اماره ای نه بر وجوب و نه بر حرمت ندارند. در نظر اینها این قسم اول فقط تکلیف دارند.

این سببیت اشعری.

بنا بر این قول من نمی دانم این مایع طاهر است یا نجس وقتی خبر ثقه گفت که طاهر است اصلا مفسده ای نمی باشد که من بخواهم الغاء در مفسده شوم. این نظریه اشاعره انشاء الله وارد آن می شویم.

جماعتی گفته اند که تقریب اول محال است اما تقریب دوم را گفته اند که اشکال دارد و بعضی گفته اند که خالی از اشکال است. ما هر دو را خالی از اشکال می دانیم یعنی در خودش تناقضی نمی باشد اما اثباتا خلاف ظواهر و نصوص ما می باشد. یا ایها الناس کتب علیکم الصیام. می گوید که برای همه مردم تکلیف وضع شده است. ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا.

اما سببیت معتزله:

معتزله گفته اند خداونه عالم احکامی دارد مثلا وجوب نماز جمعه اما بر هر مکلفی که اماره بر خلافش اقامه نشده باشد. مکلفین سه دسته هستتند: مکلفی اماره بر وجوب نماز جمعه دارد. مکلفی که اماره بر عدم وجوب دارد این نماز جمعه برش واجب نمی باشدو مکلفی که اصلا اماره ای ندارد بر گروه اول و سوم نماز جمعه واجب می باشد.

در نزد معتزله شخص بدون اماره و اماره بر وجوب، تکلیف دارد اما در نزد اشاعره در تقریب اول اصلا تکلیفی ندارد در واقع و در تقریب دوم فقط کسی که اماره بر او اقامه شده است تکلیف دارد و کسی که اماره بر او اقامه نشده است تکلیف ندارد. خوب در ما نحن فیه کسی که اماره بر خلاف اقامه شده است اصلا تکلیفی ندارد لذا الغاء در مفسده و تفویت مصلحت نمی باشد.

این نظریه معتزله همان اشکال اشاعره بر اینها وارد است که نه تنها دلیلی ندارد برخلاف ظاهر کتاب و نصوص می باشد.

اما تسبیب امامیه:

این سببیت امامیه که سببیت تعبیر شده است مصلحت سلوکیه را مرحوم شیخ گذاشته است. که این است که تمام احکام الهی تابعی از مصلحت و مفسده در متعلق

است حرمت بخاطر مفسده در متعلق حال اگر اصلی بر خلاف حرمت اقامه شد و ثقه گفت این مایع طاهر است در اینجا آن مفسده شرب نجس است و متعلق آن مفسده را دارد چرا که فرضا فی علم الله نجس است اما اگر من بر طبق اماره سلوک کنم سلوک من بر اساس اماره خودش دارای مصلحت است، که این مصلحت سلوکی مفسده در متعلق را جبران می کند کسرو انکسار می شود و مصلحت دائما مجبر مفسده است به مقدار فوت جبران می کند مثلا من در اول وقت ثقه آمد گفت این ماء طاهر است در وسط وقت فهمیدم نجس است باید نماز را بخوانم خوب من فضیلت نماز اول قوقت را دست دادم و این مصلحت سلوکیه این فضیلت فوت شده اول وقت را جبران می کندو اگر بعد از وقت فهمیدم و فضیلت در اداء را از دست می دهم که مصلحت سلوکیه این مفسده فوت اداء وقت را جبران می کند.

این مصلحت سلوکیه ثبوتا درست است یا خیر ؟

مرحوم خوئی فرموده اند این مصلحت ثبوتیه این قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل را از بین می برد. مثلا شارع مقدس در روز جمعه نماز جمعه را وجب کرده ست و خبر ثقه گفته است نماز ظهر واجب است الان نماز ظهر جه واجبی است ؟ تعیینی ااره اقمه شده است بر نماز ظهر. در ما نحن فیه طبق این نظر هم نماز جمعه مصلحت دارد چرا کدر عالم واقع واجب است اما نماز ظهر مصلحتی دارد اما مصلحتی بر اساس سلوک اماره در واقع ما واجب تعیینی نداریم چرا که یک عدل دراد که هر کدام یک مصلحت دارد. لذا اگر نماز جمعه بخواند مصلحت نماز جمعه را دارد و اگر نماز ظهر بخواند مصلحت را بدست می آورد. کسی که علم به وجوب نماز جمعه دارد وظیفه اش واجب تعیینی است و اگر به علم به جمعه ندارد مخیر بین نماز جمعه و ظهر است چرا که هر دو نماز برای این شخص مصلحت دارد. نماز ظهر مصلحت سلوکی دارد و نماز جمعه مصلحت واقعی دارد. &&

مناقشه:

ظاهر این بیان این است که تنافی با اشتراک ندارد تمام مصلحت مال نماز جمعه است اما بر این &&& اما من مصلحت نماز جمعه را از دست دادیم اما مصلحتی به دست آورده ام که معادل آن مصلحت است. مثلا من عباء را به زید می فروشم عباء را از دست می دهم اما تدارک می کنم این ضرر را . نماز بما هو صلاة ظهر مصلحتی ندارد اما در سلوک مصلحتی دست ما می آید که جبران آ« مصلحت تفویتیه را می کند&&&

این مصلحت سلوکیه، دلیل ندارد و یک فرضیه است و اگر نتوانیم یک تفسیری را بکنیم این توجیه فعلا قبول می کنیم.

این بنا بر مسالک سببیت.

اما بنا بر مسلک طریقیت که هم سببیت اشاعره و معتزله و امامیه را نفی می کند فقط امارات صرف طریق می باشند و در واقع دخل و تصرفی نمی کنند و نه مصلحتی را ایجاد می کنند و نه اثر دارند. اینها جواب داده اند که شرب نجس مفسده دارد. از یک طرف مطلق العنان بودن او هم مصلحت دارد. لذا بنا براین اگر شارع ین را مطلق العنان قرار می دهد بجهت این که در این مرخصیت مصلحتی است دیگر این ترخیص قبیح نیم باشت درست است که در ما نحن فیه بخاطسر شرب نجس من ذچار مفسده شدم اما در مرخص بودن مصلحتی اس که ترخیصی شارع بخاطر این مصلحت است.

مرحوم صدر گفت است که شما همان مصلحت سلوکیه است و اسمشان را عوض کرده اید. و درست گفته اند. اما بنا بر تفویت مصلحت و الغاء در مفسده این مسالک جوابگو نمی باشد نه مصلحت سلوکیه و نه طریقیت&&&

طریقیت فرض این است که اصلا اثری بر آن باشد. لذا بعضی آمده اند گفته اند که کی امر و نهی تابع مصلحت و مفسده است بلکه فقط کافی است ایجاب و تحریم مفسده باشد ولو در واجب و حرام مصلحت و مفسده ای نباشد. این جواب بنا بر صحتش این جواب اشکال نمی باشد بلکه تثبیت اشکال است یعنی اگر ما قائل به وجود

مصلحت و مفسده در متعلق شویم راهی نداریم با حفظ طریقیت و نیافتادن در مصلحت سلوکیه، برای فرار از تفویت مصلحت و الغاء در مفسده نمی باشد.

جواب ما:

ما گفتیم با حفظ مبنای وجود مصلحت و مفسده در متعلق و طریقیت اماره تریخص ممکن است. همینکه ایجاب احتیاط یا عدم ترخیص در موارد اشتباه مفسده داشته باشد در اینجا ترخیص قبیح نمی باشد و طریقیت اماره حفظ می شود و در مصلحت سلوکیه نمی افتیم. &&&

این ترخیص مصلحتی در آن نمی باشد بلکه برای دفع مفسده ای است که در ایجاب احتیاط یا عدم ترخیص است. لذا ترخیص داده است بر مخالفت با تکلیف فعلی. &&&

این بیان ما با اثبات طریقیت برای اماره در جای خودش دیگر صرف فرضیه نمی باشد مثل مصلحت سلوکیه شیخ&&&

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

[1]جهت سوم و اخرین جهت: مقتضی الاصل عند الشک فی الحجیت.

اگر شک کردیم که فلان شیء در نؤ شاعر حجت اس یا خیر مقتضی الاصل چه می باشد فرق نیم کد آن شیء اماره باشد یا اصل باشد &&&& متقضی الاصل چه می باشد؟ در نزد علمای اصولی مفروق عنه بوده است که مقتضی الاصل ععدم الحجت سا و اینطور تعبیر کرده اند که الشک فی الحجیة مساوق بالقطع بعدم الحجیت فقط اختلاف این اسکه این صال اصل عقلی است یا اصل شرعی است یا عقلائی است یا اصل لفظی است؟

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۲/۲۷.

قبل از اینکه بگوییم چه اصلی است این جمله را که ظاهرا در آن تناقضی اس ت که در عین حال یکه شک داریم قطع به عدم حجیت داریم: الشک فی الحجیت مساوق للقطع بعدم الحجیت. شک در حجیت یعنی شک در جعل حجیت و قطع به عدم حجیت یعنی عدم حجیت فعلی. مشکوک جعل است و مقطوع مجعول است.

اما راجع به اصل که این چه اصلی است؟

وجوهی ذکر شده است: به سه وجه اشاره می کنی:

وجه اول: اصل لفظی.

وجه دوم: اصل عملی است.

وجه سوم: نه اصل لفظی است و نه ا صل عملی.

اما وجه اول: که مراد از اصل اصل لفظی است.

ابتداءا مثالی زده که در هر سه وجه استفاده کنم. می دانید اختلاف است که خبر یقه در باب موضوعات است یا خیر؟ ثقه می گوید این مایع نجس است یا نیست ؟ قول او حجت است یا خیر. علماء سه دسته شده اند:

عده ای که لعل مشهور باشند گفته اند: حجت نمی باشد در موضوعات.

عده ای گفته اند که حجت می باشد .

عده ای توقف کرده اند ونه گفته اند حجت است و نه گفته اند حجت نمی باشد.

خبر ثقه گفته اند که این مایع نجس است و ما فرضا از کسانی هستیم که نمی دانیم که خبر ثقه در موضوعات حجت است یا خیر؟ حالا که ما شک کردیم مقتضای اصل لفظی عدم حجیت است. اینطور گفته اند. این اصل لفظی اطلاق است. ما در آیه شریفه داریم ان الظن لا یغنی من الحق شیئا از این آیه فرضا استفاده می کنیم ظن حجت نمی باشد. در ما نحن فیه ان الظن لا یغنی من الحق شیئا ما باشیم و این آیه می گوید که خبر

ثقه در موضوعات حجت نمی باشد چرا که خبر ثقه مفید ظن است نه قطع و بحث ما در جایی اسک ه خبر ثقه داریم و قطع نداریم.

ما شک داریم که در نزد شارع حجت است یا خیر اگر حجت باشد این آیه تقیید خورده است و اگر حجت نباشد، آیه قید نخورده است و وظیفه ما اصل لفظی است که اطلاق آیه شریفه باشد لذا می گوییم این خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد. اصل لفظی یا اطلاق است یا عموم.

مناقشه:

آیا این بیان درست است یا خیر؟

اشکال شده است در این اصل که ظن در ایه شریفه به چه معنایی است؟ ظن به معنای عرفی یعنی اعتقاد بلا حجت می باشد مراد از اعتقاد اعم از اعتقاد ظنیه و قطعیه می باشد و مرا از حجت، حجت عرفیه می باشد. اعتقاد راجح اصطلاح منطقیین است.

خوب اعتقاد حاصل از خبر ثقه در موضوعات ظن نمی باشد چرا که خبر ثقه حجت عرفی است و این بیان شما زمانی درست است که ظن به معنای اعتقاد راجح باشد. شک ما در حجیت شرعیه است نه حجیت عرفیه.

ضمن اینکه این آیه ناظر به تمام ظنون در تمام ابواب باشد را تسلم کردیم و الا بعضی گفته اند اصلا ناظر به اعتقادات است.

لا تقف ما لیس بک به علم معنای عرفی علم هم حجت است.

وجه دوم:

مراد از اصل، اصل عملی است که استصحاب باشد من نمی دانم که شارع در موضوعات خبر ثقه را جعل حجیت کرد یا خیر ؟ استصحاب می گوید که جعل حجیت نکرد. مثل شک در حرمت شرب توتون که استصحاب می گوید که جعل حرمت نکرد. یا در مورد خرگوش می گوید جعل نجاست بر خرگوش نکرد.

این استصحاب عدم نعتی است یعنی آنِ بعد از بعثت جعل حجیت نشده بود قطعا، الان شک می کنیم که جعل حجت شده است یا خیر، لذا استصحاب می گوید که جعل نشده است.

این شبهه حکمیه عدمی است لذا جاری است در نظر ما.

مناقشه:

مراد آقایون قطعا این اصل استصحاب نبوده است چرا که الشک فی الحجیة مساوق للقطع به عدم الحجیة و اگر قطعی باشد دیگر استصحابی در کار نمی باشد.

وجه سوم از مرحوم صدر است.

ایشان گفته اند که امراد از اصل اصل لفظی و اصل عملی نمی باشد مراد قاعده است یعنی علی القاعده است. ثقه ای آمد گفت که این مایع نجس است و من شک داریم که حجت است یا حجت نمی باشد، من باید به استصحاب رجوع کنم. آیا دلیل استصحاب شامل حال من می شود یا خیر ؟ &&&من باید باز اخذ کنم استصحاب طهارت این مایع. این که مقتضای قاعده است یعنی بود و نبودش فرقی نمی کند و علی سواء است چه بود و چه نبود ما می گفتیم طاهر است. مراد این استک ه اگر شما قطع به عدم حجت هم داشتید باز باید به اصل عملی یا اماره ای در آن زمینه داریم رجوع می کنیم. یعنی اگر این اماره نبود وظیفه ما رجوع به اصل یا اماره بود در اینجا هم که این خبر ثقه مشکوک می باشد، باز به اصل یا بینه رجوع می کنیم. این فرمایش ایشان فرمایش خوبی است و ما باید رجوع کنیم به اصل یا اماره ای که در آن زمینه است. &&&

هذا تمام الکلام فی الظن. &&&