



تقریرات درس خارج اصول

استاد آیت اللہ فرحانے دامت برکاتہ

جلسات ۱۱ تا ۲۰

۱۴۰۰/۰۸/۱۱ - ۱۴۰۰/۰۷/۲۴

قم - مدرسہ ی فقہی امیر المؤمنین علیہ السلام



@albayann

فهرست جلسات

جلسه ۱۲

۱۴۰۰/۰۷/۲۵

جلسه ۱۱

۱۴۰۰/۰۷/۲۴

جلسه ۱۴

۱۴۰۰/۰۷/۲۷

جلسه ۱۳

۱۴۰۰/۰۷/۲۶

جلسه ۱۶

۱۴۰۰/۰۸/۰۱

جلسه ۱۵

۱۴۰۰/۰۷/۲۸

جلسه ۱۸

۱۴۰۰/۰۸/۰۹

جلسه ۱۷

۱۴۰۰/۰۸/۰۸

جلسه ۲۰

۱۴۰۰/۰۸/۱۱

جلسه ۱۹

۱۴۰۰/۰۸/۱۰

۱۴۰۰/۰۷/۲۴

جلسه یازدهم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين

**جلسه یازدهم: بیان مقدمه اول و دوم استاد فاضل رحمه الله در
تبیین قول به جواز**

**مروری بر مباحث گذشته: تبیین قول مختار در مرحله جعل
و امثال**

بحث ما در ارتباط با قول مختارمان بود که عرض کردیم ما قائل به جواز هستیم تبعاً لمحققین از علماء اصول و تقریر و تبیین این جواز به گونه‌ای که هم جواز در مرحله جعل را درست کند و هم جواز در مرحله امثال را درست کند و هم پاسخی باشد به محقق بروجردی رحمه الله و هم پاسخی باشد برای مختار محقق نائینی رحمه الله و تلمیذ ایشان محقق خوئی رحمه الله و بقیه اعزه نیاز دارد که عبارات امام

رحمه الله را در این مرحله که اصل بحث ما در بحث اجتماع امرونی است بادقت ملاحظه کنید حالا که مقابله اقوال و دیدگاه‌ها را تبیین کردیم عبارات اعلام را بادقت خواندیم که دوستان عزیز اشراف داشته باشند به تعبیری که از اعلام وجود دارد.

جا دارد که قول مختارمان را بادقت تلقی کنیم و ببینیم، برای آنکه حق عبارت امام رحمه الله را ادا کنیم عبارت استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رضوان الله تعالی علیه را - که ایشان هم به تبع استادشان حضرت امام رحمه الله جوازی - هستند گفتیم مقدمه‌اش را ملاحظه کنیم که سروران عزیز دقت کنند که آن نکاتی را که ما ادعا کردیم که بعضی از اساتید ما و تلامذه امام رحمه الله آن دقتی را که در فرمایش استادشان حضرت امام رحمه الله است در بیانشان نیست، حالا فرمایش ایشان را ملاحظه کنید تا ان شاء الله عرض کنیم.

مطالب استاد فاضل رحمه الله در تبیین قول به جواز

استاد بزرگوارمان آیت الله فاضل رضوان الله تعالی علیه در همین جلد پنجم اصول فقه شیعه و در آن سیر کاملی هم که هست و ما هم فرمایشات ایشان را نوشته‌ایم، قائل به جواز هستیم و برای تبیین جواز، مقدماتی را اشاره می‌کنند که خودشان می‌گویند: ما جواز را قائل هستیم و برای اثبات این ادعا باید سه مطلب را موردتوجه قرار بدهیم.

مطلب اول: شباهت اراده تشریحی و اراده تکوینی در مبادی

اراده

در مطلب اول می‌خواهند بفرمایند که اراده تشریحی مانند اراده تکوینی است اراده تکوینی در انسان مقدماتی دارد، مقدمه‌اش این است که من تصور بکنم بعد هم تصدیق به فائده و ملاک کنم، شوق پیدا کنم و بعد هم اراده کنم، لیوان آب را که می‌خواهم بخورم باید تصور کنم که آب سرد است یا آب گرم است، اگر بیمار هستم آب ولرم نیاز دارم، بالاتر از ولرم لازم دارم، آب معمولی لازم دارم، آب سرد لازم دارم، باید ملاک را تصدیق کنم، بعد شوق پیدا می‌کنم بعد هم اشتداد شوق علی‌المشهور بعد هم اراده می‌کنم اینها می‌خواهند بگویند در تشریح هم همین‌طور است مولای حقیقی هم همین‌طور است، حالا روال این اراده‌ها از طریق نفس نبوی و نفس ولوی به تعبیر محقق خراسانی رحمه‌الله شکل می‌گیرد تفسیرش در جای خودش است ولی این اتفاق باید بیفتد، من باید این‌طور ملاک را داشته باشم.

بر اساس این مطلب مسئله مهم این است که در صلوات کدام ملاک وجود دارد؟ تمرکز در این مقدمه سر همین یک جمله است که صلوات یک عنوانی است که عنوانی برای یک مرکب اعتباری است ولی وقتی ملاک آن عنوان را تصور می‌کنم تصدیق می‌کنم که مثلاً صلوات ناهی از فحشاء و منکر است، صلوات قربان کل تقی است، مقربیتی به وجود می‌آورد نهی از فحشائی در این مرحله هست، بعد که مولا چنین ملاکی را تصدیق می‌کند، به سمت صلوات بعث می‌کند، غصب یک عنوان اعتباری است که این عنوان اعتباری متکی به یک ملاکی است مفسده‌ای در غصب وجود دارد که وقتی تصور ملاک می‌کند مولا به این ملاک

تصدیق می‌کند از آن طبیعت زجر می‌کند، با حفظ اینکه در واقع عنوان اعتباری است ملاک واقعی است، هیچ اشکالی ندارد، مدعای این عزیزان و تلامذه امام رحمه‌الله در این مرحله همین است.

سؤال: آیا در این مرحله ارتباط بین صلات و غصب وجود دارد؟ نه خیر، در این مرحله، حالا عبارت ایشان را می‌خوانیم که بعداً آن نکاتی که بنده عرض کردم در بیاید بگذارید بخوانیم ببینیم.

خلاصه توضیح می‌دهند حکمی را که به یک عنوان تعلق می‌گیرد معلول یک ملاکی است که در متعلق این حکم وجود دارد متعلق وجوب، صلات است صلاة واجبة و صلّ بعث خورده متعلقش صلات است، لا تغصب متعلق این نهی، غصب است، مثلاً تعلق امر به صلات کاشفه است به این که در صلات ملاکی وجود دارد که ایجاب می‌کند که شارع مقدس آن را مأمور به قرار دهد و در اموری که متعلق امر قرار می‌گرفته‌اند این ملاک وجود ندارد، نیز تعلق نهی به شرب خمر کاشف از این است که در شرب خمر، مفسده‌ای وجود دارد که آن مفسده ایجاب می‌کند که شارع مقدس آن را منهی عنه قرار دهد، چون این مفسده در شرب ماء وجود ندارد شارع آن را منهی عنه قرار نداده است.

این را توضیح می‌دهند که تحقق اراده تکوینی و تعلق آن به مراد نمی‌تواند بدون تحقق مبادی اراده از طریق تصور و تصدیق به فائده و به همین مراحل که اجمالاً عرض کردم. وجدان بین عمل ارادی و عمل غیرارادی فرق

قائل است حرکت ارادی باتکیه بر مبادی اراده تحقق پیدا می‌کند ولی حرکت غیرارادی بدون مبادی تحقق پیدا می‌کند. ایشان در پاورقی هم آن بحث بسیار زیبای اراده و فاعلیت به تجلی را حتی در تکلم انسان تبیین می‌کند خیلی زیبا در جاهای دیگر هم تقریباً با نزاع مرحوم آخوند رحمه‌الله توضیح داده‌اند .

در اراده تشریحی هم همین‌طور است، معنای اراده تشریحی این است که خدای متعال نسبت به اموری بعث و نسبت به امور دیگری زجر کرده است به عبارت دیگر خدا اراده کرده که بعث اعتباری را متوجه نماز و زجر اعتباری را متوجه شرب خمر کند، تعلق این اراده به بعث اعتباری یا زجر اعتباری را نمی‌توان بدون مقدمه دانست، آن مقدمه هم ملاکی است که در آن مبعوث الیه و مزجور عنه وجود دارد بعد این را توضیح می‌دهند که عرض کردم توضیح آن روشن است.

به عبارت روشن‌تر در مثال معروف صلوات و غضب این تمرکز را ملاحظه می‌کنیم چون در نقد آنها این را به کار بردیم که صلوات و غضب از امور اعتباری می‌باشند و در عالم ماهیت هیچ ارتباطی بین اینها وجود ندارد صلوات، صلوات است و غضب هم غضب است و هرکدام هم ملاک خاص به خودشان را دارند، با شنیدن کلمه صلوات هیچگاه غضب به ذهن انسان نمی‌آید علاقه و ارتباطی که احیاناً بین اینها پیدا می‌شود این است که در وجود خارجی یک جا جمع می‌شوند که ما به دنبال این هستیم که ثابت کنیم هیچ اشکالی ندارد، یک وجود می‌توانند شامل دو ملاک باشد،

این نکاتی که گفتم می‌خواهیم تکه‌تکه جلو برویم که به این مسئله برسیم، گاهی اوقات در وجود خارجی اتحاد پیدا می‌کنند مثلاً کسی در دار غصبی نماز خواند و شما بخواهید خصوصیات صلات او را حکایت کنید بگوئید این شخص در دار غصبی نماز خوانده است این خصوصیت ربطی به ماهیت این صلات ندارد در این فرد اینها با هم اتحاد پیدا کرده‌اند، این خصوصیت مربوط به این فرد از صلات است - این مطلب را هم داشته باشید که بعداً می‌خواهیم با این کار کنیم - که در خارج از این شخص غاصب تحقق پیدا کرده است حال سؤال این است که در جایی که صلات و غصب اتحاد پیدا کرده و قابل جدا شدن نیست، این مقدمه‌ای است که قبلاً رد کردیم و گفتیم که ما ترکیب انضمامی را قبول نداریم و اصلاً محل بحث ما نیست، چه چیزی موجب تعلق امر به صلات شده؟ جواب ملاکش، چه چیزی ناهی از فحشاء و منکر است؟ آیا اتحادی با غصب سبب می‌شود که ملاک‌ها جابه‌جا بشود؟ اینها می‌خواهند بگویند، چه اتفاقی اینجا می‌افتد؟

اینها می‌خواهند بگویند که نمی‌شود اگر این صلات، صلات است باید این ملاک را داشته باشد حتی در محل اتحاد، اگر این غصب، غصب است باید این ملاک را داشته باشد حتی در محل اتحاد، مولا بعث به صلات کرده، باید این بعث را بگیرد زجر کرده از غصب، عنوان‌ها اعتباری هستند مقولی نیستند که بخواهیم با حرف‌های محقق نائینی ^{رحمه‌الله} را بزنیم، ملاک هم در این واقعیت واحد باید وجود داشته باشد، امکان ندارد که بعث از متعلقش سر سوزنی عدول کند آن طرف برود، زجر از متعلقش سر سوزنی

عدول کند و برود آن طرف، بعث به‌عنوان صلات خورده بعث اعتباری، زجر اعتباری به‌عنوان اعتباری غصب خورده پشتوانه‌اش هم ملاک‌ها، ایشان می‌خواهند بادقت اینها را تبیین کنند، ما دیگر چون اینها را قبلاً خواندیم تکرار آن مُمِل خواهد بود .

آیا خصوصیت اتحاد آن با غصب دخالتی در ناهی فحشاء و منکر آن بودن دارد یا دخالتی ندارد؟ جواب این است که نمی‌تواند دخالتی داشته باشد، تنها خصوصیت صلاتی آن به‌عنوان ناهی از فحشاء و منکر، احتمال سومی هم در کار نیست، واقعیت مسئله این است که تنها خصوصیت صلاتی است که در فحشاء و منکر نقش دارد، آیا ممکن است امر از متعلقش سرایت کند و جای دیگر برود، می‌گویند امکان ندارد، چرا؟ چون امر، تابع ملاک واقعی‌اش است و ملاک واقعی‌اش هم جای دیگری نیست، نهی تابع ملاک واقعی‌اش است ملاک واقعی‌اش جای دیگری نیست، خلاصه ایشان این را تبیین می‌کنند می‌خواهند بگویند سرایت امر از متعلقش به‌جای دیگری، سرایت نهی از متعلقش به‌جای دیگری، البته این اتحاد خارجی وجود دارد، حالا برسیم ببینیم آن مشکل تضاد در مبدأش را حل می‌کنند یا خیر فعلاً مقدمه اول.

مطلب دوم: تحقیق حقیقت اطلاق در مقابل عموم

^۱ عبارت آیت الله فاضل

در مقدمه دوم ایشان می‌خواهند بگویند که باید حقیقت اطلاق را در مقابل عموم تحقیق کنیم و ما هم چون چند بار اینها را بحث کردیم دیگر اینجا خیلی گرفتاری نداریم ولی امانت ایشان را سعی می‌کنیم سریع و خلاصه بگوئیم و بگذریم، بارها گفته شده که آیا اختلاف بین عموم و اطلاق در نحوه دلالت است که نحوه دلالت اطلاق با مقدمات حکمت باشد و نحوه دلالت عموم با وضع باشد مثلاً لفظ کل، چون دلالت وضعی بر کثرت استغراقی دارد آن را عموم استغراقی بکند، ولی در اطلاق من لفظ نداشته باشم با مقدمات حکمت مولا در مقام بیان باشد قابلیت تقیید باشد ولی قیدی نیورد مثلاً احراز اطلاق کنم بعد همان استغراقی را که از کل دارم در آنجا هم داشته باشم اما نحوه دلالت فرق کند یک جا با لفظ کار کنم و یک جا با مقدمات حکمت و لذا بگویم عام و مطلق در مجموع مثل هم هستند می‌توانم عام استغراقی داشته باشم عام بدلی داشته باشم می‌توانم اطلاق استغراقی داشته باشم می‌توانم اطلاق بدلی داشته باشم یا نه، عام و مطلق در مدلول با هم فرق دارند اصلاً و لذا تقسیم مطلق به استغراقی و بدلی غلط است، این از حرف‌های مهم حضرت امام رحمه‌الله است که در کلمات شهید آیت‌الله صدر رحمه‌الله هم از امام رحمه‌الله این مطلب استفاده شده است قبلاً هم گفته‌ایم، ایشان هم به تبع امام رحمه‌الله می‌خواهند بگویند که نه حق این است که اطلاق غیر از عموم است در مدلول به تعبیر ایشان همان‌طور که راه‌ها با هم فرق دارند یعنی یکی وضعی است لفظی است یکی مقدمات حکمتی است اصلاً ماهیتاً و محتواها با هم فرق دارند

معنای اطلاق و عموم از دیدگاه استاد فاضل رحمه الله

اطلاق یعنی من بگویم تمام الموضوع من این ماهیت است و این تمامیت را از مقدمات حکمت نتیجه بگیریم، عموم این است که من یک دال لفظی داشته باشم که کثرت را تحویل من بدهد حالا یا کثرت استغراقی است یا بدلی یا مجموعی، این طوری، ایشان همین را تقویت می‌کنند و معتقد هستند که اختلاف بین عام و مطلق اختلاف در مدلول است.

بعد هم آن مثال معروف «احل الله البيع» را می‌زنند می‌گویند اگر ما می‌گوئیم «احل الله البيع» مطلق است با آن مبناء می‌گوئیم که ال، ال استغراق نباشد ال، ال جنس باشد، یا ال جنس ماهیت را به ما بدهد در مفرد محلی چون اگر الف و لام شد دال لفظی علی الاستغراق می‌رود در آن، خیلی قشنگ هم خط کشی می‌کنند که اگر بعضی از تعابیر مختلفی را آقایان در کتاب‌های سطح به گوششان خورده اینجا دچار مشکل نشوند.

^۲ شرط تمسک به اصالة الاطلاق این است که مقدمات حکمت جریان داشته باشد، حالا بحث در این است که معنای اطلاق چه چیزی است؟ آیا اطلاق به معنای شمول و سریان حکم در جمیع افراد طبیعت است به گونه‌ای که مفاد اصالة الاطلاق و مفاد اصالة العموم یک چیز است؟ ولی راه آنها فرق می‌کند یکی وضعی است و یکی با مقدمات

^۲ عبارت آیت الله فاضل

حکمت، یکی با قرینه عامه است و یکی با وضع است یا اینکه بین اصالة العموم و اصالة الاطلاق اختلاف ماهوی یعنی محتواهایشان اصلاً با هم فرق می‌کند مدلولشان با هم متفاوت است.

توضیح: اگر اطلاق به معنای شمول و سریان حکم در جمیع افراد طبیعت باشد مفاد «احل الله البیع» «احل الله کل بیع» است بعد هم پائین تذکر می‌دهند که من نمی‌خواهم بگویم که الف و لام، الف و لام استغراق است، اگر باشد واقعاً «احل الله البیع» می‌شود «احل الله کل بیع»، من می‌خواهم بگویم الف و لام، الف و لام جنس است، اگر این باشد چون کل یکی از الفاظ دال بر عموم است آن موقع مفاد یکی است ولی راه‌ها فرق می‌کند، فراگیری و شمول در «احل الله البیع» از طریق «احل الله کل بیع» از طریق اصالة العموم است و در «احل الله البیع» از طریق اصالة الاطلاق و مقدمات حکمت، ولی نتیجه در هر دو این است که خداوند همه افراد و مصادیق را فلان.

واقعیت مسئله این است که نه‌تنها طریق اصالة الاطلاق و اصالة العموم فرق می‌کند بلکه بین آنها اختلاف ماهوی وجود دارد، زیرا مفاد اصالة العموم روشن است که کل، دلالت بر شمول و سریان نسبت به همه افراد دارد و حکم وجوب اکرام را به همه می‌دهد اما در مورد اصالة الاطلاق «احل الله البیع» ناظر به همه مصادیق باشد و شمول و سریان نسبت به افراد را برساند مگر اینکه ما قبول کنیم که مفرد معرّف به الف و لام جنس، دلالت بر عموم می‌کند ولی ما روی این مبنا بحث می‌کنیم که مفرد معرّف به الف و

لام جنس دلالت بر عموم، یعنی الف و لام، الف و لام استغراق نیست در این صورت کلمه البیع که به عنوان مفعول در «احل الله البیع» قرار گرفته مفاد معرّف به الف و لام جنس بوده و بر نفس طبیعت دالت می‌کند یعنی فضای بحث اطلاق این است که اگر من باشم و طبیعت از مقدمات حکمت، استغراق به دست نمی‌آید کما اینکه از مقدمات حکمت بدلیت به دست نمی‌آید، اگر دال بر کثرت دارم که دیگر هیچ آن عموم است واقعاً.

مثلاً همین‌طور که استاد می‌فرمایند مثلاً من الف و لام را الف و لام استغراق بگیرم، این بحث دیگری است اما اگر من باشم و طبیعت که این بحث جدی ایشان با آقای خوئی رحمه الله است سال‌های قبل، شهید صدر رحمه الله هم تابع امام رحمه الله است در اینجا ولو اینکه اسم اینها را نمی‌آورند ولی از همین مطالب استفاده کرده‌اند که شرحش سال‌های قبل بیان شده است، این مطلب اول

یک بحث دیگری داریم که در مقدمه سوم به آن می‌پردازیم که چطور اگر گفتیم در اطلاق با ماهیت کار می‌کنم و می‌گویم مقدمات حکمت نشان می‌دهد که تمام الموضوع ماهیت بیع است تمام المتعلق ماهیت صلوات است، حالا صلوات متعلق است بیع موضوع است، در جای خودش یاد گرفته‌اید متعلق المتعلق است، ببینید اگر موضوع یا متعلق ماهیتش در اطلاق محل بحث است و من می‌خواهم بگویم این ماهیت بدون قید موضوع است، یا متعلق است، این معنای اطلاق است، در مقابلش عموم جائی است که من بروم سراغ کثرتی که حالا یا بدلی است

یا استغراقی است یا مجموعی است آن عموم باشد کثرتی که به وجودات بخورد آنجایی هم که در مرحله ماهیت قرار می‌گیرند من با ماهیت بدون قید بخواهم کار کنم می‌شود اطلاق، اگر این بحث ایشان می‌گویند پس آن بحث که می‌گویند اوامر و نواهی به طبائع می‌خورند یا به افراد سرنوشتش چه می‌شود؟ ایشان می‌گویند آن را توضیح خواهیم داد، بحث دیگری است که فعلاً به آن کاری نداریم بعداً خواهد آمد، ما فعلاً می‌خواهیم ببینیم البیع که مفرد محلی به الف و لام جنس است و الف و لام را هم الف و لام استغراق نمی‌دانیم این را معنایش کنیم، آیا اینجا ما دالی غیر از ماهیت داریم؟ می‌گوئیم نه، پس من با طبیعت بیع می‌خواهم کار کنم، طبیعت بیع چه چیزی است؟ جنس و فصل خودش، شمول و سریان دال ندارد، مقدمات حکمت هم می‌گوید که تمام الموضوع من این ماهیت است، بله اگر «احل الله کل بیع» باشد کل دال است، کل دلالت بر استیعاب می‌کند این دلالت هم وضعی است ولی در باب اطلاق ما چیزی جز البیع نداریم اینجا ایشان می‌خواهند بگویند در اطلاق پای فرد را مطرح کرد

علی‌ای حال این را توضیح می‌دهند و می‌خواهند نتیجه بگیرند که بر اساس این تحلیل خودم که حق است که عرض کردم این از بحث‌های مهم حضرت امام رحمه الله است حق ندارم بروم دنبال افراد، مولا می‌خواهد بگوید من در «احل الله البیع» نفوذ ماهیت بیع را امضا می‌کنم، پس نتیجه‌اش این است که هر جایی که فردی از بیع باشد چون ماهیت بیع است بیع نافذ است، من نگفتم فرد، من با ماهیت کار کردم، در هر فردی و در هر وجودی که این

ماهیت باشد آن نفوذ هست، چه کسی این را می‌گوید؟ عقل می‌گوید، عقل می‌گوید این فرد ماهیت بیع را دارد پس نافذ است و لذا ایشان یک نتیجه زیبای دیگری هم می‌گیرند که بنابراین حرف، اطلاق یک دلیل عقلی است، بر خلاف عموم که یک بحث عقلائی و لفظی است، وضع و عموم و عقلاً و اصالة العموم و اینها، اینها حرف‌های بسیار، بسیار خوب استاد بزرگوار ایشان حضرت امام رحمه الله است، پس من مفاد اطلاق را یاد می‌گیرم در اطلاق با طبیعت کار می‌کنم بعد هم عقل می‌آید و می‌گوید که حالا که این طبیعت تمام الموضوع حکم مولا است هر جا که بود این حکم را دارد، عقل این را می‌گوید این را هم ایشان مفصل توضیح می‌دهند موارد حکم عقل را مثلاً در باب اجزاء می‌گویند، چطور عقل می‌گوید وقتی این تحقق پیدا کرد مجزی است ملاک بر آن محقق است اینجا هم عقل می‌گوید وقتی این وجود دارد پس نافذ است

اختلاف اصالة العموم و اصالة الاطلاق در طریق و نتیجه

بنابراین اصالة الاطلاق و اصالة العموم نه تنها طریقشان با هم فرق می‌کنند بلکه نتیجه آنها هم با یکدیگر فرق دارند اصالة العموم از طریق وضع پیش می‌آید و نتیجه‌اش مسئله عموم و استیعاب و شمول نسبت به افراد است ولی اصالة الاطلاق از طریق مقدمات حکمت نتیجه‌اش همین است که حکم روی طبیعت رفته و افراد و مصادیقشان مطرح نمی‌باشند .

فرق دیگر این است که اصالة العموم یک اصل لفظی و عرفی و عقلائی است مولا لفظی را برای عموم وضع شده

در متعلق حکمش اخذ می‌کند اما اصالة الاطلاق اصلی عقلی است پای لفظ در آن مطرح نیست، عقل چند مقدمه درست می‌کند بعد هم نتیجه می‌گیرد، مولا در مقام بیان است می‌توانسته موضوع و متعلق حکمش را مقید کند و مقید نکرده است پس تمام موضوع و تمام متعلق همین ماهیت است ایشان می‌گویند این توضیح را به‌عنوان مقدمه دوم از ما بپذیرید مقدمه سوم این است که آیا در متعلق احکام تقید به وجود ذهنی یا تقید به وجود خارجی دخالت دارد یا ندارد ان شاء الله مقدمه سوم را هم بررسی خواهیم کرد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰/۰۷/۲۵

جلسه دوازدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

**جلسه دوازدهم: مقدمه سوم استاد فاضل رحمه الله در تبیین
قول به جواز**

مروری بر مباحث گذشته: فرمایشات استاد فاضل رحمه الله

بحث ما در ارتباط با فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رضوان الله تعالى علیه بود ایشان برای تبیین قول به جواز اجتماع امرونی گفتند: ما سه مقدمه داریم، مقدمه اول را بیان فرمودند و در مقدمه دوم که فرق بین اطلاق و عموم بود مفصل توضیحات ایشان را خواندیم و توضیح دادیم، توضیحات ارزشمندی بود.

بیان مقدمه سوم استاد فاضل رحمه الله: احکام به چه چیزی تعلق می‌گیرند؟

مقدمه سوم را از اینجا شروع می‌کند که آیا اوامر و نواهی به نفس طبائع تعلق می‌گیرد یا به طبائع با تقید به وجود ذهنی یا اینکه به طبائع با تقید به وجود خارجی؟ کار خیلی خوبی که ایشان آنجا انجام می‌دهند و چه خوب بود که در اصل بحث تعلق اوامر به طبائع یا افراد این مقدمه‌ای که اینجا می‌گفتند آنجا هم این را می‌آورند. اینجا خیلی خوب آن مقدمه را ارائه می‌کنند، یک مقدمه فنی و فلسفی را ارائه می‌کنند که مقدمه دقیق و ارزشمندی است با یک اصلاحی که در آخرش عرض خواهم کرد ولی در فهم مسئله خیلی کمک می‌کند.

بیان احتمالات در متعلق احکام

ایشان می‌گویند که در اینجا سه احتمال وجود دارد که مثلاً وجوب به صلات بخورد به قید وجود ذهنی یا اینکه وجوب به صلات بخورد به قید وجود خارجی که مرحوم آخوند رحمه الله اختیار کردند یا اینکه بخورد به ماهیت صلات، به عنوان صلات که گفتیم یک مرکب اعتباری است، ماهیت متأصله حقیقیه ندارد ولی به خود آن مفهوم می‌خورد، با قطع نظر از تقید به وجود ذهنی و به وجود خارجی، سه احتمال مطرح است.

مقدمه نظریه استاد فاضل رحمه الله در بیان سه احتمال

ایشان می‌فرمایند در اینجا قبل از اینکه نظر بدهیم مخصوصاً آن بحث مقابلمان که مرحوم آخوند رحمه الله است

را رسیدگی کنیم یک مقدمه‌ای را باید بدانیم مقدمه این است، سؤال این است که در بین قضایا، محمولاتی را داریم که نه جنس هستند و نه فصل هستند و نه مجموع جنس و فصل هستند، یعنی به اصطلاح حمل اولی نیستند، اگر در بین قضایا محمولاتی داشتیم که حیثشان حیث حمل اولی نبود و عرضی بود که به اصطلاح عارض یک ماهیت می‌شد در این جور موارد محمول عارض چه می‌شود؟ می‌خواهند این را تحقیق کنند لذا سؤالشان این است که در بین قضایا جایی که محمول قید ماهیت باشد یعنی نه جنس باشد نه فصل باشد و نه مجموعه جنس و فصل باشد، بلکه به عنوان یک عرض مطرح باشد آیا معروض آن می‌تواند خود ماهیت باشد؟ و مسئله وجود ذهنی و وجود خارجی در این عروض نقشی نداشته باشد، سؤال این است در اینجا با یک دقتی می‌خواهند این را توضیح بدهند، پاسخ این است که می‌خواهیم اول این را درست کنیم بعد برگردیم سر صلات ببینیم با «الصلاة واجبة» چه کار باید بکنیم؟ با «الغصب حرام» چه کار بکنیم؟

ایشان می‌خواهند بگویند که در اینجا چاره‌ای نداریم الا اینکه در اینجا نفس الماهية موضوع است. اینجا نه تقید به وجود ذهنی وجود دارد نه تقید به وجود خارجی، مثلاً وقتی به تعبیر ایشان می‌گویم «الانسان کلی» اینجا کلی نه جنس انسان است و نه فصل انسان است و نه مجموع جنس و فصل انسان، مفهوم کلی عارض انسان شده، حالا عارض چه چیزی شده، عارض وجودی ذهنی انسان؟ ایشان می‌گویند نمی‌شود، عارض وجود خارجی انسان؟ ایشان می‌گویند نمی‌شود، چون وجود مساوق تشخص

است و فرقی هم بین خارجی و ذهنی‌اش نیست، اگر با وجود خارجی انسان بخواهید کار کنید این کلیت ندارد تشخیص دارد، اگر بخواهید با وجود ذهنی انسان کار کنید ایشان می‌گویند باز تشخیص دارد، ایشان می‌گویند شما مجبور هستید که بگوئید اینجا کلیت، عارض خود ماهیت است. وجود، مساوق با تشخیص است. تشخیص به معنای جزئیت در مقابل کلیت است، لذا وجودی که مساوق با تشخیص است و تشخیص مقابل کلیت است چطور می‌خواهید وجود مقید به تشخیص را کلی بدانید؟ نمی‌شود، پس باید آن تشخیص را بردارید وقتی برمی‌دارید وجود ذهنی می‌رود و وجود خارجی هم می‌رود بنابراین وقتی کلیت به معنای صدق بر کثیرین است جزئیت به معنای عدم صدق بر کثیرین است و در تشخیص فرقی بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست همان‌طور که زید موجود در خارج نمی‌تواند بر کثیرین صادق باشد، انسان موجود در ذهن هم با قید تصور ذهنی، وقتی آن را مقید کنیم نمی‌تواند صادق بر کثیرین باشد، دیگر آن بحث‌های آقای طباطبایی رحمه‌الله و امام رحمه‌الله را داشته باشید، منظور ایشان وجود فی الذهن است نه وجود ذهنی، اگر وجود ذهنی باشد که ماهیت است و راحت‌تر هستیم و این اصطلاح را هم نمی‌خواست، اینجا این مسامحه فلسفی را از جناب استاد می‌گذریم ما قبلاً اینها را بحث کردیم که منظور وجود فی الذهن است نه اصطلاح وجود ذهنی، می‌شود خود ماهیت است راحت‌تر مدعای ایشان ثابت می‌شود و دیگر این مقدار زحمت نداشت، اما حالا اگر وجود، مقید به خارج یا وجود فی الذهن اگر این باشد

یعنی تقید باید پیدا کند، تشخیص است دیگر، اگر وجود فی الذهن باشد، وجود خارجی است که در واقع فی الذهن یک واقعیت خارجی می‌شود مثل عرضی که قائم به نفس است این‌طور، این را در فلسفه دقیق‌تر از این می‌گویند که استاد بیان کرده‌اند ولی همین مقدارش هم غنیمت است.

بالاخره اگر این وجود مقید بشود به اینکه فی الخارج است یا مقید بشود به اینکه فی الذهن است دیگر من نمی‌گویم ذهنی تا اینکه تا آخر مسامحه به وجود نیاید، چون وجود ذهنی در مقابل فی الذهن اگر بادقت به کار برود، اصلاً خود وجود ذهنی می‌شود ماهیت، یا مفهوم کلی، اعمش می‌شود مفهوم و خودش می‌شود ماهیت و دیگر راحت می‌شویم، ولی الان منظور فی الذهن است که مقید فی الذهنش بشود تشخیص، همان‌طور که زید موجود تشخیص دارد انسانی که به قید تصور ذهنی، به این قید دیده بشود نمی‌تواند صادق بر کثیرین باشد حتی اگر انسان را چند مرتبه تصور کنیم متصورهای ما با وصف تصور می‌شوند ده تا وجود و آن وجود قید باشد تشخیص است دیگر، اینها با آن حیث قیدیت مغایر با یکدیگر هستند همان‌طور که عمر و زید و بکر با یکدیگر مغایر هستند نمی‌توان بین زید و عمر قضیه حملیه تشکیل داد چون دو واقعیت مغایر هستند، نه به حمل اولی و نه به حمل شائع صناعی، در مورد وجود ذهنی هم همین‌طور است وقتی ماهیت انسان را به قید اینکه موجود در ذهن است بیاوریم، یک واقعیت است خاص است، بار دوم هم که بیاوریم دوباره یک واقعیت خاص دیگری است دو واقعیت هستند و دو وجود هستند مثل زید و وجود عمر،

خلاصه ایشان می‌خواهند بفرمایند اگر به قید اینکه فی الذهن باشند یا به قید اینکه فی الخارج باشند که با ذهن و فی الخارج کار کردم با اجازه شما دوستان دیگر در جریان آن دقت فلسفی هستند که دیگر می‌خواهم تکرار نشود آن موقع با این حیث دیگر نمی‌توانید برای این انسان کلیت داشته باشید همان‌طور که نمی‌شود برای عمر کلیت فرض کرد، بعد هم تذکر می‌دهند می‌گویند وجود ذهنی قسم وجود خارجی است، همان‌طور که بین دو نوع از یک ماهیت مانند انسان و بقر تباین کلی وجود دارد بین این دو نوع از وجود هم تباین وجود دارد، ذهنی و خارجی و نمی‌شود قضیه حملیه تشکیل داد اگر به قید وجود فی الذهن و به قید وجود فی الخارج کار کنیم، پس اینجا چه اتفاقی می‌افتد؟

ایشان می‌گویند اینجا واقعش این است که یک معلوم بالذات داریم که آن مفهوم است، یک معلوم بالعرض داریم که خارج است، اینجا دیگر نشان می‌دهد که آن وجود ذهنی درست است، برای معلوم بالذات که در علم حصولی می‌شود ماهیت نباید می‌گفتند وجود ذهنی تشخیص دارد، فی الذهن تشخیص دارد، ولی عمده مسئله این است تقید اگر آمد وسط، تقید به وجود فی الذهن یا تقید به وجود فی الخارج اینها مباین هستند، اینها جزئی هستند اینها متشخص هستند و کلی نیستند، بنابراین در قضیه الانسان کلی اگرچه کلمه کلی نه جنس است برای انسان و نه فصل بلکه به‌عنوان یک عرض برای انسان مطرح است ولی معروض آن عبارت است از خود ماهیت انسان نه انسان مقید به وجود فی الخارج نه انسان مقید به وجود فی

الذهن که تشخص دارد، دوباره همان را توضیح می‌دهند که اگر محمول مقید بشود تشخص پیدا می‌کند از کلیت می‌افتد.

بیان ان قلت استاد فاضل رحمه الله در مقدمه بحث

بعد برای دقت بیشتر این حرف **ان قلت** می‌کنند مگر نه اینکه قضیه «الانسان کلی» در ذهن تشکیل می‌شود؟ جواب می‌دهند که بله اینها در ذهن تشکیل می‌شود ولی قضیه که در ذهن تشکیل می‌شود این نیست که موضوع قضیه مقید به وجود فی‌الذهن باشد مثلاً «شریک الباری ممتنع» شما این امتناع را وصف برای شریک الباری که مقید به ذهن استقرار می‌دهید، آن وجود دارد نمی‌توانید برای آن امتناع قائل بشوید، بعد ایشان آن طرفش را نقد می‌کنند می‌گویند اگر شما گفتید شریک الباری ممتنع یعنی شریک باری مقید به ذهن، ممتنع است، انسان مقید به اینکه در ذهن است باز ممتنع است که در خارج پیدایش بشود دیگر امتناع، اختصاص به شریک باری ندارد در صورتی که امتناع را اختصاص می‌دهیم به شریک باری، پس معلوم است خود شریک باری وجودش در خارج ممتنع است نه شریک باری مقید به وجود در ذهن، اگر آن لازم اولش را می‌گفتند روان‌تر بود، لازم اولش این است که اگر شریک باری مقیداً بالذهن بخواهد ممتنع باشد الان که شریک باری در ذهن موجود است، بله اگر شریک باری مقید به ذهن بخواهد ممتنع در خارج بشود آن موقع همه موجودات فی‌الذهن ممتنع هستند به قید فی‌الذهن بودن که در خارج پیدایشان بشود، ببینید این دو فرض را باید با

هم بگوئیم که این قضیه خوب روشن بشود، بالاخره ایشان این‌ها را هم توضیح می‌دهند و خوب هم توضیح می‌دهند.

می‌فرمایند: اگر قید وجود ذهنی بخواهد قید شریک باری باشد قضیه فوق را این‌گونه معنا کنیم که شریک الباری مقید به وجود ذهنی در خارج ممتنع است باید بگوئیم انسان هم مقید به وجود ذهنی در خارج ممتنع است، چون وجود ذهنی با وجود خارجی مغایر است، اینکه گفته می‌شود شریک الباری ممتنع فی الخارج و گفته نمی‌شود الانسان ممتنع فی الخارج کاشف از این است که این قضیه تقید به وجود ذهنی در آن مطرح نیست، هرچند خود این قضیه در ذهن تشکیل می‌شود لذا توضیح می‌دهند بنابراین در این گزاره‌ها شریک الباری ممتنع این محمول مال خود این مفهوم است نه مال قید وجودش در ذهن و نه مال قید وجودش در خارج است، الانسان کلی، کلی مال خود انسان است نه انسان به قید وجود در ذهن نه انسان به قید وجود در خارج، پس قضایایی داریم که این قضایا با اینکه جنس ماهیت یا فصل ماهیت یا حد تام ماهیت عارض ماهیت نشده، عرضی عارض شده ولی مال خود ماهیت است

اشکال دوم استاد فاضل رحمه الله به مقدمه: چگونگی سازگاری مقدمه با قانون فلسفه

بعد ایشان یک اشکال فنی دیگری را هم جواب می‌دهند می‌گویند چطور شما اینجا می‌گوئید این مال خود ماهیت است در صورتی که در فلسفه با ما گفته‌اند، با

این اشکال فهم مرحوم آخوند رحمه الله را می‌خواهند نقد کنند، خدا رحمت کند آقای اصفهانی رحمه الله را اینها همه به تبع استادشان امام رحمه الله و امام رحمه الله به تبع محقق اصفهانی رحمه الله - که قبلاً اینها را در بحث متعلق اوامر و نواهی خواندیم - اینها به حرف مرحوم آخوند رحمه الله نقد دارند.

مرحوم آخوند رحمه الله می‌گفتند: اگر کسی بگوید کلی مال خود انسان است با آن قانونی که الماهیه من حیث هی لیست الا هی یا لیست الماهیه من حیث هی الا هی ماهیت من حیث هی لا کلیه و لا جزئیة شما چطور می‌گوئید کلیت مال خود انسان است؟ اگر کلی مال خود انسان است و معروضش خود انسان است این با آن قانون که من حیث هی لا کلیه و لا جزئیة چطور جور درمی‌آید؟ جوابش هم یک جمله است، ایشان می‌فرمایند: خوب هم می‌فرمایند - معنای این جمله این است که ماهیت، کلیت را در رتبه ذات و ذاتیاتش ندارد معنای این جمله‌ای که الان می‌گوئیم کلی مال خود انسان است این است که عرض است در رتبه ذات و ذاتیات نیست، به بیان دقیقی که مرحوم ملاصدرا رحمه الله در فلسفه می‌گوید او فقط می‌خواهد بگوید به حمل اولی فقط جنس و فصل است ولی به حمل شائع کلی است کما اینکه وقتی می‌گویم انسان موجود است، موجود به حمل اولی انسان موجود نیست یعنی موجود جزء جنس و فصل انسان نیست، اگر معنای الانسان موجود این باشد که وجود به حمل اولی یعنی موجود در رتبه جنس و فصل انسان است قضیه غلط است، اما اگر بگویم انسان موجود است معنایش این است که موجود عارض خود انسان می‌شود این قضیه کاملاً درست

است، لذا تعبیر زیبایی می‌کنند که ممکن است گفته شود می‌گوئید الانسان کلی معروض برای کلیت ذات ماهیت است از طرفی در فلسفه ثابت شده که ماهیت من حیث هی لیست الا هی لا کلیة و لا جزئیه چطور اینها را جمع می‌کنید؟

در پاسخ جواب می‌دهند می‌گوئیم قضیه فلسفی «الماهیه لیست الا هی» به این معنا است که ماهیت در عالم ذات و ذاتیاتش چیزی جز خودش نیست، یعنی حمل کلیت در رتبه ذات نیست در رتبه ذاتیات نیست، حمل کلیت به حمل اولی نیست، روشن‌تر اینکه ماهیت به حمل اولی ذاتی از محدوده خودش تجاوز نمی‌کند به حمل اولی ذاتی الانسان حیوان ناطق یا الانسان حیوان، الانسان ناطق، علی اختلاف که حیوان ناطق را بعضی‌ها شائع می‌گیرند و بعضی‌ها اولی که حالا علامه رحمه الله قائل به اولی بودن حمل است ولی در همین محدوده قضیه الانسان موجود شما چه کار می‌کنید؟ اگر بخواهید الانسان موجود را مثل الانسان کلی به خود ماهیت خورده، حمل اولی می‌گویم غلط است قطعاً ولی وقتی به حمل شائع می‌گیرید می‌گوئید درست است ولی در همین محدوده قضیه الانسان موجود غلط است چون وجود نه جنس انسان است و نه فصل انسان بلکه عارض بر ماهیت است اما در محدوده حمل شائع صناعی قضیه الانسان موجود قضیه صادقی است، در این صورت معنای الانسان موجود این است که این ماهیت در خارج اتصاف به وجود خارجی پیدا کرده و هیچ منافاتی با الماهیه من حیث هی لیست الا

هی لا موجوده و لا معدومه هم ندارد، اینها را توضیح می‌دهند که قبلاً اینها را خوانده‌ایم و دیگر معطل نشویم .

لذا نتیجه می‌گیرند که اگر بخواهیم کلیت را، وجود را جنس و فصل انسان بدانیم کاذب است، اگر کلیت برای انسان عرضی به حساب بیاید و آن هم عرضی که اختصاص به انسان ندارد برای بقر و فرس و اینها هم به کار می‌رود نه این درست است آن موقع اختصاصی هم به انسان ندارد یعنی همه آن مفاهیم، کلی هستند، آن موقع نسبت کلی با انسان و فرس و بقر نسبتی است که انسان با زید و عمر و بکر دارد، فرس و بقر غیر از انسان هستند، عمر غیر از زید است ولی هر دو تا در واقع انسان هستند، هم عمر و هم زید، فرس و بقر و انسان هم مصادیق کلی هستند، علی‌ای حال ملاحظه می‌کنید که قشنگ این را توضیح می‌دهند، درست می‌کنند و سامان‌دهی‌اش می‌کنند.

نکته پایانی استاد فاضل رحمه الله: نفی ضرورت به شرط محمول در محل بحث

یک نکته پایانی هم ارائه می‌کند که این مطلب، خوب جا بیفتد، می‌گویند: اگر گفتید که الانسان موجود اینها صدق الانسان موجود را ضروری می‌دانند، چرا؟ به خاطر اینکه می‌گویند حس از مبادی ضروریات است آدم به حس می‌بیند که انسان موجود است، منتهی این ضرورت، ضرورت در صدق به معنای همینی که گفتم، یک ضرورت دیگری دارم به نام ضرورت به شرط محمول که من بیایم محمول را قید موضوع کنم؛

سؤال این است که آیا الانسان موجود یعنی الانسان الموجود موجود؟ می‌گویند نه، چون اگر بخواهد این ضرورت به شرط محمول باشد آن موقع بله، ولی الانسان موجود ضرورتش، ضرورت به شرط محمول نیست ضرورتش از باب بداهتی است که آقایان برای حس قائل هستند، پس یک‌بار می‌گویم یعنی ثبوت محمول برای موضوع بدیهی است از باب مبدأ حس، یک‌بار می‌گویم ضروری از باب ضرورت به شرط محمول که ضرورت به شرط محمول را در منطق توضیح می‌دهند قضیه یک محمول قید موضوع است لذا محمول مقید به موضوع، محمولی که قید موضوع است اگر بخواهد خودش بر موضوع حمل بشود ضرورتش، ضرورت به شرط محمول می‌شود، الانسان الکاتب کاتب، الانسان الموجود موجود، حالا سؤال این است که الانسان الموجود با چه چیزی کار می‌کنید؟ جواب می‌دهند که در الانسان الموجود شما با ضرورت به شرط محمول کار نمی‌کنید پس معلوم می‌شود موضوع این قضیه خود ماهیت است نه ماهیت به قید محمول، برگردیم سراغ بحث خودمان: در الانسان کلی با چه چیزی کار می‌کنید؟ ایشان می‌خواهند بگویند که شما اول اینها را پیاده کنید که به دستتان بیاید که چه کار می‌کنید .

اکنون می‌گوئیم در قضیه الانسان موجود اگر موضوع نفس طبیعت باشد این قضیه، قضیه ضروری به شرط محمول نخواهد بود چون نسبت وجود و عدم در ارتباط با ماهیت یکسان است اما اگر موضوع را مقید به وجود کنیم یک‌وقت آن را مقید به وجود ذهنی یک‌وقت آن را مقید به وجود خارجی می‌کنیم، در هر دو صورت یک‌وقت مراد

از محمول، موجود در ذهن است یک وقت موجود در خارج است که چهار صورت پیدا می‌شود الانسان المقید بالوجود الذهنی موجود فی الذهن ضروریه به شرط محمول، الانسان المقید بالوجود الخارجی وجود و فی الخارج این قضیه نیز قضیه ضروریه به شرط محمول است الانسان المقید بالوجود الذهنی موجود فی الخارج خوب این محال است غلط است ممتنع الصدق است زیرا انسان مقید به وجود ذهنی نمی‌تواند، الانسان المقید بالوجود الخارجی موجود فی الذهن این هم محال است که قبلاً اینها را هم خوانده‌ایم، ایشان می‌گویند ببینید آن موقع شما یا ضرورت در صدق دارید یا ضرورت در کذب دارید، مگر اینکه ذات انسان را موضوع قرار بدهید، موضوع را نفس طبیعت فرض کنید نه قضیه ضروریه به شرط محمول است و نه امتناع و استحاله‌ای در آن مطرح است.

لذا باید بدانید در این قضایا روالمان همان روال کار با نفس ماهیت است، منتهی با حمل شائع نه با حمل اولی که گرفتار بشویم، دیگر همین‌ها را توضیح می‌دهند که شما در الانسان موجود می‌بینید که نه ضروریه به شرط محمول است و نه استحاله در صدق دارد، نتیجه‌اش این می‌شود که ما یک عنوان وجودی را بر نفسی ماهیت انسان و نفس بقر و نفس غنم به کار می‌بریم اینها می‌شوند مصادیق موجود به حمل شائع، پس نفس ماهیت موضوع شد ولی محمول بر نفس ماهیت بار شد.

جمع بندی و نتیجه مقدمه استاد فاضل رحمه الله

ایشان می‌گویند با این مقدمه به شما نشان دادم که در بسیاری از مواقع وقتی که قضایا را فنی تحلیل می‌کنیم ناگزیر هستیم که با خود ماهیت کار کنیم، محمول را برای خود ماهیت درست کنیم، نه ماهیتی که مقید به وجود فی الذهن است نه ماهیتی که مقید به وجود فی الخارج است، دیگر در توضیحات استاد با اجازه شما که دوستان عزیز ما در جریان مبناء درست هستند که استاد هم به دنبال همان هستند، کلمه وجود ذهنی را به کار نبردیم گفتیم فی الذهن به کار ببریم چون وجود فی الذهن اگر به کار ببریم همین است که استاد می‌گویند تشخیص و همین‌هایی است که تباین دو نحو وجود هستند، اگر با وجود ذهنی کار کنیم که خود ماهیت است که از اول راه کوتاه‌تر است، اگر کسی از جهت فنی مفهوم وجود ذهنی را در فلسفه بداند همان علم به ماهیات است که تبعاً لصدر^{رحمه الله} و تبعاً از آقایانی که کار فلسفی عمیق می‌کنند و می‌خواهند اشکالات وجود ذهنی را جواب بدهند این است که ما با وجود ذهنی کار می‌کنیم نه با وجود فی الذهن، وجود فی الذهن است که آن اشکالات عدیده را برای قول به وجود ذهنی به وجود می‌آورد که آقایان در پاسخ از اشکالات وجود ذهنی درستش می‌کنند

با قطع نظر از این اصلاحی که کردیم فی الذهن و فی الخارج را بگذارید روی هم، همه این اشکالاتی که استاد می‌گویند درست است، وارد است و نتیجه می‌گیرند که با خود ماهیت می‌خواهم کار کنم، محمول من عارض خود ماهیت است .

اگر خود این مقدمه درست در بیاید ایشان می‌خواهند برگردند و بگویند حالا وجوب چه کاره است؟ وجوب به صلاة فی الذهن می‌خورد یا به صلات فی الخارج می‌خورد یا به نفس ماهیت می‌خورد؟ اگر آن تحلیل‌ها را قوی شده باشیم اینها می‌خواهند ثابت کنند که به خود ماهیت می‌خورد و هیچ‌کدام از آن اشکالاتی را که مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌خواستند بار کنند بار نمی‌شود نه آن قاعده من حیث هی لیست الاهی مشکل ایجاد می‌کند که آنجا ایجاد نکرد، نه بحث ملاکات که ان شاء الله ببینیم این بحث خیلی رکنی و جدی در اینجا است.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰/۰۷/۲۶

جلسه سیزدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

**جلسه سیزدهم: مشخص کردن متعلق احکام در کلام استاد
فاضل رحمه الله**

**مروری بر مباحث گذشته: مقدمه ی مقدمه سوم استاد
فاضل رحمه الله**

عرض کردیم که ایشان سه مقدمه را برای بیان قول مختارشان که جواز اجتماع امرونی است بیان می‌کنند، بحث در مقدمه سوم بود، مقدمه‌ای را برای مقدمه سوم بیان کردند که باید ببینیم در جایی که محمول، ذاتیات نیست و عرضی از اعراض است واقعاً محمول می‌تواند به ماهیت بخورد و خوردن این محمول به ماهیت منافاتی

ندارد با قاعده الماهیه من حیث هی لیست الاهی، نشان دادند که این مطلب اشکال ندارد و ما وقتی «الانسان کلی» را می گوئیم یا «الانسان موجود» را می گوئیم این محمول کلی و محمول موجود که عارض این معروضشان شدند عارض معروض، به قید وجود ذهنی، به قید وجود فی الذهن نمی شوند، ببینید بنده تعبیر به وجود فی الذهن کردم که دیگر آن دقت در آن تأمین بشود و دیگر لازم نباشد که ما دائماً اشکال کنیم به استاد و تعبیر به وجود ذهنی نمی کنم، اگر محمول، عارض خود ماهیت شد و این عروضش به ماهیت منافاتی با قاعده الماهیه من حیث هی لیست الاهی ندارد چون آن قاعده می خواهد مفاد حمل اولی را بیان کند و ما در عارض شدن کلی بر انسان یا موجود بر انسان، حمل شایع می کنیم.

کما اینکه در قضیه «الانسان ممکن» هم همین طور است؛ بنابراین هیچ منافاتی ندارد که ماهیت در مرحله حمل اولی، جنس و فصلش را شامل بشود و غیر از جنس و فصل همه از محدوده حمل اولی خارج بشوند اما آمدن انسان یا آمدن کلی یا آمدن موجود یا آمدن امکان مربوط به خود ماهیت باشد نه ماهیت به قید وجود ذهنی یا به قید وجود فی الذهن یا وجود در خارج، این را تحقیق کردند.

محمول قرارگرفتن وجوب برای صلات از کدام قسم از اقسام سه گانه می باشد؟

بعد به بحث خودمان رسیدیم، آمدن وجوب سر صلات از کدام نوع است؟ وجوب سر صلات می آید به قید

وجودش در خارج؟ یا وجوب سر صلات به قید وجودش در ذهن می‌آید؟ یا وجود سراغ خود صلات می‌آید نه صلات به قید احد الوجودین در ذهن یا در خارج؟ ایشان می‌خواهند ثابت کنند که اینجا با همان قانون عقلی و فلسفی‌ای که درست کردیم می‌توانیم تکلیف این گزاره را هم مثل گزاره «الانسان کلی» روشن کنیم. اگر وجوب بخواهد سر صلات به قید وجودش در ذهن بیاید آن موقع باید تکلیف به این بخورد که از من بخواهند صلاتی که وجود در ذهن دارد را امتثال کنم خب معلوم است که صلات موجود در ذهن هیچ‌کدام از آن آثار را ندارد، صلات را از من می‌خواهند به خاطر آثارش و آثار این صلات مثلاً مقربیت است، آثار این صلات مثل نهی از فحشاء و منکر است خب این آثار مال وجود در ذهن صلات که نیست لذا معنی ندارد که بگوییم وجوب به صلات به قید وجودش در ذهن خورده.

اشکال و جواب: تفکیک مقام جعل و امتثال

إن قلت: چه اشکالی دارد که بگوئیم مولا وجود را بر صلات موجود در ذهن بار کرده اما امتثال مال خارج است؟ قلت: امتثال معنایش این است که من مأمور به را انجام بدهم، اگر قرار است امتثال، مال خارج باشد چطور مأمور به در ذهن است من امتثال در خارج بکنم؟ یک، دو: اصلاً در مقدمه قبلی بحث ثابت کردیم که اینها مباین هم هستند، اصلاً امکان ندارد من با صلاتی که مقید به وجود خارجی است، صلات مقید به وجود در ذهن را امتثال کنم اینها دو

قسم وجود مباین هستند، من در مقدمه این بحث که جلسه قبل مقدمه را مفصل بیان کردم ثابت کردم.

پس دو اشکال دارم اولاً امتثال یعنی انجام مأموریه، اگر مأموریه مال ذهن باشد باید امتثال هم در همان وعاء انجام بشود، معنی ندارد مأموریه ای که مقید به وجود در ذهن است من در خارج آن را امتثال کنم، ثانیاً امکان ندارد. تعبیر بسیار، بسیار زیبایی دارند، دو اشکال را هم بیان می‌کنند، لذا ایشان می‌فرمایند: اگر کسی بگوید که مقید در ذهن است ولی شما خارج را انجام بدهید می‌گوئیم که نه تنها با مأموریه موافقت ندارد و دیگر امتثال صدق نمی‌کند چون امتثال یعنی موافقت مأتی با مأموریه، ثانیاً اینکه اصلاً امکان موافقت وجود ندارد، اینها دو واقعیت مباین هستند و وقتی دو واقعیت مباین داشته باشم امکان چنین امتثالی در کار نیست و نمی‌شود امتثال کرد، قبلاً توضیحش را در مقدمه دادیم، چون وجود در ذهن و وجود خارجی دو نوع وجود و قسیم یکدیگر هستند مگر می‌شود من با بقر انسان را امتثال کنم؟ مگر می‌شود من با فرس بقر را امتثال کنم؟ اینها مباین هم هستند، صلات مقید به اینکه وجود در ذهن دارد با صلاتی که مقید به وجود خارجی است اصلاً با هم منطبق نمی‌شوند لذا فرض اینکه در واقع وجوب بیاید سراغ صلات مقید به وجود در ذهن این اصلاً فرض باطلی است قائلی هم ندارد صرفاً این را برای پرشدن فروض بحث می‌آورند که حصرش کنند، بگویند یا در ذهن یا در خارج یا خود طبیعت، عمده می‌ماند بحث در خارج بودن که قائل هم دارد و قائلش هم اصولی بزرگ محقق خراسانی رضوان الله تعالی علیه است.

قائل بودن محقق خراسانی رحمه الله مبنی بر خارجی بودن متعلق تکالیف

محقق خراسانی رحمه الله اصرار داشتند که متعلق تکالیف همان واقعیت خارجی است که از مکلف صادر می‌شود، اگر متعلق تکلیف همان واقعیتی است که از مکلف صادر می‌شود و واقعیت خارجی متعلق تکلیف است در واقع مرحوم آخوند رحمه الله از بین این سه گزینه، گزینه مقید به وجود خارجی را اختیار کردند البته با آن توضیحاتی که تقید داخل باشد قید خارج بشود، ولی سراغ خارج رفته‌اند.

مؤیدی بر اثبات کلام مرحوم آخوند رحمه الله

ایشان در نقد این فرمایش مرحوم آخوند رحمه الله می‌خواهند این نکته را بیان کنند که اول یک مؤیدی برای مرحوم آخوند رحمه الله می‌آورند که مؤید مهم مرحوم آخوند رحمه الله این است که آثار و خواصی که از صلات توقع داریم بر وجود خارجی صلات، بار می‌شود چون آثار و خواص صلات بر وجود خارجی صلات بار می‌شود بنابراین مرحوم آخوند رحمه الله خود تکلیف را هم به وجود خارجی زده‌اند.

بالاخره همان‌طور که در بحث قبلی هم عرض کردم معراجیت، مقربیت، نهی از فحشاء و منکر اینها آثاری هستند مربوط به صلات این آثار قطعاً مال واقع خارجی صلات است. صلات به واقعیت خارجی‌اش معراجیت دارد، معراج المومن است، صلات به واقعیت خارجی‌اش قربان است مقرب است، صلات به واقعیت خارجی‌اش ناهی است، خوب ایشان هم این را ذکر می‌کنند، می‌گویند این مؤید حرف مرحوم آخوند رحمه الله است چون ملاکات و آثار

موجود در صلات مربوط به واقعیت خارجی صلات هستند
لذا مرحوم آخوند رحمه الله تکلیف را واقعیت به قید خارجیت
کرده‌اند و گفته‌اند همان که از مکلف صادر می‌شود و
واقعیت خارجی پیدا می‌کند آن متعلق تکلیف و مامور به
است.

بیان اشکالات مرحوم آخوند رحمه الله (اشکالات شاگردان مرحوم آخوند رحمه الله)

ایشان می‌فرمایند: ما برای نقد فرمایش مرحوم آخوند
رحمه الله اشکالاتی داریم که این اشکالات فرمایشات شاگردان
مرحوم آخوند رحمه الله است که قبلاً هم در بحث متعلق اوامر
و نواهی با اینها کار کردیم حالا هم تبعاً از استاد اینها را
ادامه می‌دهیم.

اشکال در این بیان مرحوم آخوند رحمه الله که مولی با ایجاد کارکرده نه وجود

ایشان می‌خواهند بفرمایند اگر واقعیت خارجی با قید
وجود خارجی‌اش، متعلق تکلیف است پس تکلیف
می‌خواهد چه کار کند؟ اگر چیزی واقعیت پیدا کرده وجود
صلات در خارج به‌عنوان معروض این عرض باید تقدم بر
عارضش داشته باشد، به مرحوم آخوند رحمه الله می‌گوئیم شما
نمی‌توانید بگوئید وجود نه ایجاد، اگر خارج است، در خارج
باید تحقق داشته باشد چطور شما وقتی الجسم ابیض می
گوئی می‌گوئید بیاض عارض بر جسم است پس باید
جسم تحقق داشته باشد که بیاض را بپذیرد اگر شما اینجا
می‌گوئید که واقعیت خارجی متعلق تکلیف است باید این

تحقق داشته باشد، اگر تحقق ندارد در واقع چیزی مقید به خارج نیست، اگر تحقق دارد پس چه چیزی را بعث و طلب می‌کنید؟ بعث کردید که چه اتفاقی بیفتد؟ اینکه محقق است.

لذا اشکال مهمی که خواسته به مرحوم آخوند رحمه‌الله بگیرند این است که آن نکته مهم شما که می‌گوئید تقید داخل باشد و قید خارج باشد، وجود بیرون برود، ایجاد مطرح بشود، سؤال: ایجاد مطرح بشود یعنی بالاخره این طبیعت به قید وجود خارجی است در نهایت یا خیر؟ اگر به قید وجود خارجی نیست اشکال ندارد می‌شود همان جمع‌بندی‌ای که امام رحمه‌الله قبلاً در بحث متعلق اوامر و نواهی کردند، حالا استاد اینجا آن تفصیل را نمی‌گویند ولی اجمالاً این است که بالاخره اگر شما رابطه عرض و معروض را در اینجا قائل هستید و این عارض یک معروضی است که آن معروض باید محقق باشد، نمی‌تواند معروضش محقق باشد، چون اگر معروضش محقق بود، بعد طلب آن معروض غلط است، این در وجوب، در حرمت هم همین‌طور است اگر محقق است و حرمت خورده الغصب مثلاً حرام و محرم، به غصب موجود خورده، این معنا ندارد، لذا مشکل ایشان با مرحوم آخوند رحمه‌الله این است که می‌گویند درست است که مرحوم آخوند رحمه‌الله تلاش کردند که مشکل را حل کنند ولی مشکل حل نمی‌شود، در این صورت از مرحوم آخوند رحمه‌الله سؤال می‌کنیم شما که فرمودید الصلاة واجبة الصلاة موجودة في الخارج واجبة معنایش این است که در واقع موضوع قبل از محمول و معروض قبل از عارضش محقق باشد؟ اگر

صلوات موجود است خوب مولا چرا آن را طلب می‌کند؟ اگر غصب محرم است مولا از چه چیزی زجر می‌کند؟ لذا می‌گویند در ناحیه محرم آن اشکال دیگری نیز لازم می‌آید و آن این است که اگر معنای «شرب الخمر حرام» این باشد که شرب الخمر موجود فی الخارج حرام اگر در خارج تحقق پیدا کرده است ما از چه چیزی زجر می‌دهیم؟ محمول وجوب و محمول حرمت نمی‌پذیرند که آن طبیعی مقید به واقعیت خارجی‌اش معروض این عارضها باشد موضوعی باشد برای این محمول‌ها، خلاصه هدف مولا در این تکالیف چه چیزی است؟ دارد حاصلی را طلب می‌کند؟ یا دارد از یک واقعیت خارجی موجود زجر می‌دهد؟ اینکه معنا ندارد، این دلیل مهم تلامذه مرحوم آخوند رحمه‌الله است و اصرارشان هم این است که مرحوم آخوند رحمه‌الله آن تلاششان تلاش موفق نیست تلاش مرحوم آخوند رحمه‌الله که می‌خواستند با ایجاد کار کنند نه با وجود، با ترک کار کنند و ترک و ایجاد را فعل مکلف بداند می‌خواهد بگویند مآل این حرف به کجا می‌خورد؟ طبیعت به قید واقعیت خارجی موضوع و معروض آن احکام شرعی می‌شود؟ این خراب است کارش مشکل دارد.

بیان متعلق احکام

اگر طبیعت به قید واقعیت خارجی نیست طبیعت به قید واقعیت در ذهن نیست پس خود طبیعت در واقع متعلق حکم است، بعد امتثالش می‌شود به ایجاد و ترک، آن جمع‌بندی زیبای امام رحمه‌الله در متعلق اوامر و نواهی، حالا ان شاء الله بعد عبارت امام رحمه‌الله را می‌خوانیم ای‌کاش

که استاد عزیز ما چون اینجا معرکه درگیری است آن عبارت مرحوم آخوند رحمه الله را می آوردند که مرحوم آخوند رحمه الله کأن توجه کرده اند به مسئله تحصیل حاصل و طلب حاصل و خواسته اند وجود را بیرون ببرند و ایجاد را داخل بیاورند که تحصیل حاصل پیش نیاید ولی جواب آقایان ناظر به همین است که بالاخره در نهایت مطاف محقق خراسانی رحمه الله شما چه می خواهید بفرمائید؟ آیا متعلق تکلیف را ایجاد قراردادن مالش به این است که طبیعت به قید واقعیت خارجی به خاطر اینکه ملاک مال واقعیت خارجی است متعلق تکلیف است با آن مؤیدی که اینها می آورند؟ اگر این است گرفتاری دارید که البته بعداً ان شاء الله می گوئیم در مقابل این فرض یک فرض دیگری هم هست که بگوئیم نه، در مقام تعلق تکلیف، با طبیعت کار می کنیم منتهی در امتثال چه کار باید بکنیم؟ آن بحث قوی دیگری است که قبلاً هم عرض کردم، حالا عبارت استاد را توجه بفرمائید دلیل اول را ایشان بیان می کنند.

دلیل دوم استاد فاضل رحمه الله برای بیان متعلق احکام (رویه عقلائی بعث و زجر)

دلیل دوم این است که ایشان می خواهند بگویند ما می خواهیم بگوئیم شارع مقدس رویه اش همان طور که مثلاً در حجیت ظواهر خواهیم گفت استفاده از طریق عقلائی در مقام بعث و زجر است، کما اینکه شارع مقدس در مقام تفهیم و تفهم از رویه عقلائی حجیت ظهور استفاده می کند حالا رویه عقلائی بعث و زجر عقلائی چه چیزی است؟

که بعد ایشان شروع می‌کنند آن رویه عقلائی را توضیح دادن که رویه عقلائی این است که تکلیف سر یک طبیعتی می‌آید، یک عنوانی شکل می‌گیرد بعد این تعلق تکلیف به این عنوان هنوز خبری از تحقق خارجی نیست باید به اطلاع مکلف برسد اگر تکلیف که حل شد سر عنوان بعد مکلف از این تکلیف جعل شده بر سر عنوان، مطلع شد مکلف برای فرار از عقاب مولا در مخالفت با تکلیف امتثال می‌کند، این رویه عقلائی، حالا شارع مقدس یک امتناع و تفضلی کرده‌اند که برای موافقت این تکلیف ثوابی هم قرار داده است، آن چیزی اضافه است که وقتی به گوش عبد می‌رسد انگیزه‌اش را در امتثال بالا می‌برد.

ایشان می‌گویند رویه عقلائی این است که در مرحله‌ای که جعل اتفاق می‌افتد واقعیت خارجی‌ای در کار نیست در مرحله‌ای که می‌خواهیم اطلاع بدهیم، تبلیغ کنیم، اعلان کنیم، قانون و حکم مجعوله عقلائیه را، واقعیتی در کار نیست، بله وقتی جعلی اتفاق افتاد، بیانی واصل شد آن موقع تکلیف تحقق پیدا می‌کند، پس اینها می‌گویند دخالت واقع خارجی دو رتبه متأخر است، شارع هم همین رویه را دارد که عرض کردم یک لطفی و یک تفضلی شارع کرده است که بر امتثال، استحقاق مثبت را هم بار کرده و لو استحقاق مثبتی در کار نیست، لذا بیان ایشان این است که ابتداء قوانین عقلائیه را بررسی می‌کنیم متعلق احکام نزد عقلا چیست؟ و مراحلی که حکم تا زمان موافقت یا مخالفت طی می‌کند چیست؟ همین‌ها را پس از صدور بعث توضیح می‌دهند، در خود تکلیف، تکلیف خورده است به عنوان و واقعیت خارجی‌ای در کار نیست، بعث به این

عنوان خورد، صدور بعث برای تحقق عنوان خارجی کافی نیست، باید به گوش مکلف برسد، اگر به گوش مکلف رسید و جلوی جریان حکم عقاب بلا بیان که حکم عقل است را گرفت آن موقع برای آنکه مکلف خودش را از استحقاق عقاب نجات بدهد، امثال می‌کند می‌شود خارج، این رویه را می‌گویند، می‌گویند وقتی به گوشش رسید مکلف توجه می‌کند به عقوبتی که به خاطر مخالفت ممکن است گریبانش را بگیرد و خارج را انجام می‌دهد.

به تعبیر استادمان در شرع هم این بر آن اضافه شده، حالا استحقاق مثبت و الا برای ترک استحقاق عقوبت، امثال محقق می‌شود. فرموده خیلی‌ها برای نرفتن به جهنم عبادت می‌کنند به تعبیر زیبای استادمان آیت‌الله جوادی ^{رحمه‌الله} می‌فرمایند؛ لذا خیلی‌ها از اینجا منبعث می‌شوند، نماز شب که این همه مثبت دارد کسی را منبعث نمی‌کند ولی نماز صبح نه اینکه کتک دارد و نه اینکه عقاب دارد منبعث می‌کند، بلند می‌شوند و نمازشان را می‌خوانند، حالا با توجه به اینکه قانون‌گذاری شرعی از این جهت فرقی با قانون‌گذاری عقلائی ندارد متوجه می‌شویم که عقلا که رویه‌شان این است شارع هم همین رویه را دارد، بعد دوباره همین‌ها را در روال شرعی پیاده می‌کنند. این دلیل دوم.

بیان دلیل سوم استاد فاضل ^{رحمه‌الله} (چیزی که احتمال وجود و عدم دارد ماهیت است نه وجود خارجی)

دلیل سوم این است که سؤال می‌کنیم می‌گوئیم اگر از مولای عرفی که عبد خود را مخاطب می‌کند به ادخل

السوق و اشتری اللحم سؤال می‌کنیم چرا بعث کردی؟ می‌گوید من می‌خواهم شراء لحم محقق بشود، دخول در سوق و شراء لحم، برای تحقق آن بعث می‌کنم، یعنی وقتی شما از مولای عرفی سؤال می‌کنید می‌گوئید چون راه دخول در سوق و راه تحقق شراء لحم این است که منبعث کنم، بعث می‌کنم تا اینکه به وجود بیاید نه اینکه به موجود بعث کرده باشم .

به عبارت دیگر وقتی از مولای عرفی سؤال می‌کنیم چرا بعث کردی؟ می‌گوید چیزی مورد بعث من قرار می‌گیرد که احتمال وجود و عدم در آن هست و من با بعثم راه عدم را در آن می‌بندم تا موجود بشود یا با زجرم راه وجودش را می‌بندم تا معدوم بشود، می‌گویند وقتی شما از مولای عرفی سؤال می‌کنید مولای عرفی این‌طور جوابتان را می‌دهد، بعث من راهی است برای تحقق، زجر من راهی است برای اعدام و معدومیت درباره موضوعی که احتمال وجود و عدم برایش هست.

ایشان می‌گویند چنین وجودی ماهیت است که احتمال وجود و عدم برای این ماهیت مطرح است و چون احتمال جود و عدم برای ماهیت مطرح است بعث و زجر معنا دارد، آیا برای وجود خارجی می‌شود احتمال وجود عدم داد؟ معنا ندارد، نمی‌شود، لذا ما وقتی سؤال می‌کنیم از مولای عرفی قشنگ می‌فهمیم که این مسئله که متعلق بعث و زجر باید در آن دو احتمال وجود و عدم مطرح باشد منحصر در آن ماهیت می‌شود، نه ماهیت به قید وجود

ذهنی نه واقعیت به قید وجود خارجی، این را هم قشنگ شروع می‌کند تحلیل کردن.

یک نکته‌ای هم که همیشه در فرمایشات ایشان هست این است که خارج مساوق تشخص است و در تشخص می‌دانید شیء متشخص به قول ایشان سه مرحله دارد، ماهیت، وجود ماهیت و عوارض مشخصه، لذا اگر شما سراغ واقعیت خارجی رفتید دیگر از وجود گذشتید، پس این می‌شود دلیل سوم.

ان‌قلت

در اینجا یک ان‌قلتی مطرح می‌شود که شما وقتی از مولای عرفی سؤال می‌کنید به چه چیزی بعث کردی؟ می‌گویند به ماهیت تا بعث به ماهیت، راه عدم آن را ببندم تا محقق بشود آن موقع متوجه می‌شویم که ملاک، مال واقعیت خارجی است اگر ملاک مال واقعیت خارجی است چرا مولا به واقعیت بعث می‌کند؟ ایشان جواب می‌دهند می‌گویند این حرف درستی است که وجود ذهنی، ملاک دخالتی ندارد، وجود در ذهن، ملاک مال خارج است ولی حواستان باشد مولا می‌خواهد خارج محقق بشود برای تحقق خارجی راهی به جز بعث به ماهیت ندارد، بعث به ماهیت می‌کند تا خارج محقق بشود بعث به ماهیت کردن، راه تحقق ماهیت در خارج است پس صدور دستور به طبیعت، منافاتی با این ندارد که ما هم قبول داریم ملاک در خارج است که می‌شود همان نکته فنی که قبلاً عرض کردم که ای‌کاش ایشان در بیان اول که ایشان در بیان سوم آورده‌اند آن را که آن می‌شود امثال عند العرف و العقلا،

مولا وقتی بعث به واقعیت می‌کند، عرف می‌گوید آن را امتثال کن یعنی تحقق به آن بده، وقتی زجر از ماهیت می‌کند عرف می‌گوید آن را ترک کن آن ایجاد و ترک راه تحقق مامور به است، ایشان این را هم قشنگ توضیح می‌دهند می‌گویند ما حواسمان هست که ملاک مال خارج است فقط اینجا آن پله آخر باقی می‌ماند یعنی اینجا قشنگ همه مطالب استادشان حضرت امام رحمه‌الله را در متعلق اوامر و نواهی خوب گفته‌اند.

فقط می‌ماند سر آن یک نکته که اینجا در مقام امتثال وقتی یک واقعیت است دو ملاک چه می‌شود؟ می‌شود با یک واقعیت دو ملاک را امتثال کرد که دو ملاک با هم تضاد دارند؟ این بخشش ماند که اینجا جا داشت که بگویم جواز یک‌بار در مرحله جعل است یک‌بار در مرحله امتثال، حالا ببینیم در نتیجه می‌توانیم این بخش را از عبارت ایشان در بیاوریم؟ و الا الان مسیر، مسیر قوی‌ای شد یعنی من مسئله بعث را تحلیل کردم، مسئله زجر را تحلیل کردم، سیره عقلائی را تحلیل کردم و قبول کردم که راه تحقق ملاک، خارج است ولی اصرار می‌کنم راه تحقق ملاک، منحصر به این است که بعث، به ماهیت بخورد، این تعبیری قشنگ در حالی که ما هم دلیل آوردیم برای این که متعلق احکام عبارت است از طبائع و ثابت کردیم که تعلق احکام به قید طبیعت محال است و در اینجا هم می‌خواهیم بگوئیم مراجعه به مولای عرفی نیز این معنی را تأیید می‌کند که ما باید بین مؤثر در حصول غرض و متعلق تکلیف را تفکیک کنیم مؤثر در حصول غرض، وجود خارجی است ولی متعلق تکلیف، نفس طبیعت است یعنی بعث

به نفس طبیعت یعنی بستن راه عدم آن طبیعت، زجر از نفس طبیعت یعنی بستن راه وجود طبیعت که بستن راه وجود یا بستن راه عدم مال واقع است مال ... می‌خواهند بگویند ما حواسمان جمع است، ما راه وجود را باید در نهی ببندیم، راه عدم را باید در کار ببندیم، چطور؟ با بعث الی الطبیعة و الزجر عن الطبیعة، چاره‌ای نداریم، تا اینجا بیان، بیان خوبی شد.

اشکال و پاسخی دیگر

بعد ایشان می‌فرمایند: از همین‌جا پاسخ یک اشکال دیگری هم معلوم می‌شود و آن اشکال این است که اگر کسی بگوید که اگر شما می‌خواهید با وجود کار کنید چرا با ذهنی کار نمی‌کنید؟ شما می‌گوئید مولا به طبیعت زده‌اش که واقعیت تحقق پیدا کند خب این طبیعت به وجود ذهنی تحقق پیدا کند، چه اشکالی دارد مولا بعثش را به طبیعت بزند برای واقعیت یافتن طبیعت اما به وجود ذهنی؟

ایشان در جواب می‌گویند: قبلاً گفتیم ارتکاز عقلائی و فهم ما از لسان دلیل این است که نه، ملاک را وجود خارجی تأمین می‌کند، پس می‌گوئیم مولا به دنبال واقعیت یافتن ماهیتی است که ملاک را تأمین کند یعنی وجود خارجی ولی برای واقعیت یافتن ماهیتی که ملاک را تأمین کند باید بعث به ماهیت کند، باید بعث به ماهیت اتفاق بیفتد تا آن ماهیت واقعیت پیدا کند، برای واقعیت پیدا کردن این ماهیت ما با واقع خارجی کار می‌کنیم چون مشتمل بر این ملاک است و لذا می‌بینیم ملاک نهی از فحشاء و منکر

که در ذهن محقق نمی‌شود، ملاک مقربیت که با وجود در ذهن محقق نمی‌شود این ملاک‌ها مال واقعیت خارجی است، واقعیت خارجی باید محقق بشود تا این ملاک محقق بشود، ولی راه تحقق این ملاک که واقعیت خارجی یافتن ماهیت است از طریق بعث به سوی طبیعتی است که احتمال وجود و عدم در آن هست .

این پایان این سه مقدمه، یعنی این مقدمه سوم سر بحث ما بیان خوبی بود انصافاً و آن بیان استادشان حضرت امام رحمه‌الله را در متعلق اوامر و نواهی که قبلاً آن را بحث کرده بودیم، رساند مخصوصاً این ذیل عقلائی و عرفی‌اش قبلاً به ایشان هم واقعاً دائماً اول بحث می‌گفتم که ای‌کاش همین بیان را آنجا هم ایشان می‌آوردند یعنی تفکیک حیث عقلی از حیث عقلائی عرفی مسئله در بحث متعلق اوامر و نواهی و تعیین تکلیف آن عبارت مهم مرحوم آخوند رحمه‌الله که ایجاد مطرح است نه وجود، اینها می‌خواهند بگویند عقلاً و عرفاً ایجاد چیزی جز این نیست که در واقع تکلیف به طبیعت بخورد ایجاد بشود راه امتثال آن عرفاً و عقلائياً ترک بشود راه امتثال نهی عرفاً و عقلائياً چون سه احتمال بیشتر جلوی پای ما را نمی‌گیرد.

حالا این مقدمه سوم هم خیلی زیبا و عالی توسط استاد بزرگوار ما تبیین شد می‌ماند تبیین و نتیجه‌گیری این سه مقدمه که بعد از این نتیجه‌گیری هم وارد فرمایشات محقق نائینی رحمه‌الله می‌شوند که می‌خواهند در این فضا بگویند که محقق نائینی رحمه‌الله اشتباه کردند ان‌شاءالله

فرمایش ایشان تمام بشود بعد برسیم به فرمایش
استادشان حضرت امام ^{رحمه الله}

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰/۰۷/۲۷

جلسه چهاردهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر مباحث گذشته: سه مقدمه استاد فاضل رحمه الله در اجتماع امر و نهی

... فرمایشات استاد بزرگوارمان را در جواز اجتماع امر و نهی بررسی می‌کردیم و توضیح می‌دادیم همان‌طور که ملاحظه فرمودید معظمه سه مقدمه را ارائه فرمودند، مقدمه اول نشان دادند که ما نمی‌توانیم در مقدمات تکوینی حکم، حکم را از ملاک خودش به‌جای دیگری منصرف کنیم، هر حکمی متعلق دارد و آن متعلق مشتمل بر ملاکی است و آن حکم تابع آن ملاک است و نمی‌تواند از متعلقش که واجد آن ملاک است به‌جای دیگری منصرف بشود، این را توضیح دادند و خیلی هم خوب این مطلب

را بیان کردند و این قانون هم صلات را می‌گیرد و هم غصب را می‌گیرد چون بر اساس این قانون اراده تشریعی مانند اراده تکوینی است و معنا ندارد فاعلی که ملاک را در جایی تصور کرده و تصدیق ملاک کرده و بعث کرده یا از آن ملاک زجر داده بخواهد بعث یا زجرش را از جای دیگری منتقل کند، پس بعث شارع به سوی صلات، زجر شارع از غصب سر جای خودشان هستند و هیچ‌گاه تکان نمی‌خورند، امر محرک نیست الا به سمت چیزی که واجد ملاکش است، نهی زجر نمی‌دهد الا از چیزی که آنجا ملاک زجر وجود داشته باشد، بنابراین هیچ عقلی به ما اجازه نمی‌دهد (به تعبیر ایشان در آنجا) که معتقد بشویم که امر یا نهی سر سوزنی از محدوده ملاک خارج شده، این مقدمه اول.

مرور مقدمه دوم

در مقدمه دوم ایشان اطلاق را تحلیل کردند و خیلی هم خوب تحلیل کردند و نشان داند که اطلاق یک قانون عقلی است و لذا با مقدمات حکمت و حکمت هم یعنی با همان بحث عقل کار می‌کند و لذا در این قانون عقلی شما دنبال تمام الموضوع حکم هستید، هیچ کاری به مقارنات این حکم ندارید، هیچ کاری به لازم متحد با این موضوع ندارید شما هستید و چیزی که تمام الموضوع است، با این کار می‌کنید، لذا وقتی مقدمات حکمت تمام می‌شود عقل می‌گوید تمام الموضوع حکم این است، متعلق حکم تماماً این است، موضوع و متعلق، آن ماهیتی هستند که اطلاق

بر آنها شکل گرفته است و اطلاق یک حکم عقلی است با
قرینه حکمت.

و لذا همان طور که بیان کردند فرق بین عام و مطلق را
مدلول می‌دانیم ولو اینکه اینها در نحوه دلالت با هم فرق
دارند، عام عقلائی لفظی است و دالی وجود دارد بر کثرات
در آنجا لفظاً و اصالة العموم یک اصل عقلائی است اما
اطلاق یک مسئله عقلی است این تعبیر، یک تعبیر بسیار
خوبی است؛ عموم ناظر به تعدد است که هم با نظرات
لفظی و وضعی و هم از جهت توجه و بیان کثرت، ولی
اطلاق نه خیر، هیچ‌گونه نظارتی به خصوصیات، به مقارنات
و به لوازم ندارید و عقلی هم هست لذا به مقدماتش هم
می‌گوئیم مقدمات حکمت، این را هم در مقدمه دوم
درست کردند که البته بارها با این دو مقدمه کار کردیم.

مرور مقدمه سوم

ولی کار خیلی ارزشمندی که انجام داده‌اند در این بحث
مقدمه سوم بود که مسئله متعلق اوامر و نواهی را با یک
بیان بسیار خوب - که ما حسرت می‌خوریم - خیلی
شسته‌ورفته و با مراحل فنی نشان می‌دهد که چه به حسب
متن ثبوتی واقع و چه به حسب فهم عرفی و عقلائی، متعلق
را باید ماهیت و طبیعت بدانید و تقید به وجود خارجی یا
تقید به وجود در ذهن را نمی‌توانید داخل در متعلق بدانید
و مسئله ایجاد و ترک که راه امتثال این امر هستند
معنایش این نیست که متعلق مقید به وجود خارجی شده
است، این را در مقدمه سوم خیلی عالی بیان کرده‌اند و ما

از این جهت واقعاً تشکر داریم، بیان بسیار خوبی است، چون پلکانی جلو آمده‌اند.

یک مقدمه فنی فلسفی گفتند حساب الماهیه من حیث هی لیست الاهی را روشن کردند، تقید به وجود در ذهن یا تقید به وجود در خارج حسابش روشن شد، حیث ایجاد و ترک در امثال هم حسابش روشن شد که اگر بخواهم این امر را امثال کنم آن طبیعت را ایجاد می‌کنم، اما ایجاد کردن طبیعت در وادی امثال معنایش این نیست که متعلق، ایجاد است که بعد بگویم وجود بوده ولی قیدش را بگذار بیرون و تقیدش را بیاور داخل که مرحوم آخوند ^{رحمه الله} می‌خواستند این کار را بکنند، خیلی عالی ایشان در مقدمه سوم این را تبیین کرده‌اند.

نتیجه سه مقدمه استاد فاضل رحمه الله

این تلاش بسیار، بسیار ارزشمند از یک طرف متعلق را شناسائی کرد، از یک طرف معنای اطلاق را در متعلق تبیین کرد، از یک طرف نشان داد که اوامر و نواهی نمی‌توانند از متعلق منصرف به چیز دیگر بشوند. نتیجه این سه مقدمه این است یعنی شما از آخر بیائید به جلو بهتر می‌شود، می‌گوئید آن ماهیت شد متعلق، یک، آن ماهیت با مقدمات حکمت اطلاق دارد، دو، معنای اطلاق را می‌دانیم، تمام موضوع برای این حکم آن است، سه: آن موقع می‌دانم که حکم بر اساس آن مقدمه اول نمی‌تواند سر سوزنی از متعلقش این طرف و آن طرف برود، حالا اگر این سه مقدمه تعقل شد و تبیین شد ایشان می‌خواهند نتیجه‌گیری کنند.

می‌گویند نتیجه‌ای که باید از این تحقیق فنی بگیریم این است که وقتی امر ونهی با هم اجتماع می‌کنند می‌خواهیم ببینیم که کجا با هم برخورد می‌کنند، در این بیانشان یک توطئه‌ای می‌کنند برای اینکه بعد از آن می‌خواهند با محقق نائینی رحمه الله درگیر بشوند، می‌گویند ببینید مثلاً وقتی صلوات با نظر به اجنبیه جمع می‌شوند کسی مشکل ندارد، چون دو واقعیت کنار هم هستند، کسی نماز می‌خوانند و نظر به اجنبیه هم - العیاذ بالله - دارد، این نماز خوانی که به اجنبی نظر می‌کند هم مطیع است و هم عاصی است ولی کسی مشکلی ندارد چون دو واقعیت کنار هم داریم، چون بر اساس قبول این سه مقدمه مشکلی پیدا نمی‌کنیم، اما کجا مشکل پیدا می‌کنیم؟ وقتی که یک واقعیت وجود داشته باشد و این یک واقعیت هم امتثال امر باشد و هم عصیان نهی، وقتی یک واقعیت داریم که این یک واقعیت هم در آن مأموریه، به وجود می‌آید و هم منهی عنه تحقق پیدا می‌کند.

مشهور مثال به صلوات و غصب می‌زنند، قبلاً خوانده بودیم که محقق بروجردی رحمه الله می‌گفتند صلوات و تصرف در مال غیر نه عنوان غصب که ما هم ترجیح دادیم تبعاً لامام رحمه الله و استادمان آقای فاضل رحمه الله که فرمایش آقای بروجردی رحمه الله دقیق‌تر است، بعضی از اشکالاتی که بعداً می‌گوئیم به وجود نمی‌آید بعضی توهمات و شبهات، عیب ندارد وقتی یک واقعیت هم مأموریه یعنی صلوات و هم منهی عنه یعنی تصرف در مال غیر را در بر داشته باشد، یک واقعیت، اینجا شبهه پیش می‌آید، ایشان می‌خواهند بگویند که این یک واقعیت سبب می‌شود که برخورد

امرونی کجا شکل بگیرد، این یک واقعیت همان طوری که الان توضیح دادیم یعنی امثال، پس معلوم است در مرحله تعلق تکلیف هیچ مشکلی ندارم چون تکالیف به عناوین خورده‌اند به ماهیات خورده‌اند، یک، این عناوین و ماهیات اطلاق دارند، دو، اطلاق کاری به مقارنات و خصوصیات همراه یک شیء ندارد و این تکالیف نمی‌توانند از محدوده ماهیتی که اطلاق دارد سرسوزنی بروند و به چیزی دیگری که الان با آن تحقق پیدا می‌کند سرایت کند، پس بعث الی الصلوات و الزجر عن الغصب یا زجر عن التصرف فی مال الغیر آن تصرف اطلاق دارد، این صلوات اطلاق دارد، آن تکلیف است و این هم تکلیف است، بله اینها در مرحله امثال به هم می‌خورند، یک واقعیت می‌خواهند اینها را محقق کند، یعنی به تعبیر ایشان در مرحله خارج، آیا به هم خوردن اینها در مرحله امثال و خارج که مرحله سقوط تکلیف است اشکال ایجاد می‌کند؟ ایشان می‌گویند نه، بله اگر مطلب محقق خراسانی رحمه الله تام بود و مرحله خارج، مرحله تعلق حکم بود مشکل پیدا می‌کردیم حق با مرحوم آخوند رحمه الله بود، چون من بودم و مرحله تحقق و در مرحله تحقق حکم آمده است بر سر یک واقعیت، دو تا حکم هستند سر یک واقعیت با هم.

اما اگر ثابت کردم که حکم در مرحله تعلقش، به عناوین خورده است به ماهیات خورده است، آن ماهیات اطلاق دارند و معنای اطلاق را هم تحلیل کردند که غیر عموم است کما اینکه حاکم به اطلاق غیر از حاکم به عموم است، یک جا لفظ است یک جا عقل است و عقل هم در احکامش کاملاً خط‌کشی شده عمل می‌کند، اگر این است پس تلاقی اینها

را در واقع خارجی دارم، واقع خارجی ظرف امتثال است و امتثال تکلیف را ساقط می‌کند، لذا بیان بسیار، بسیار خوبی که ایشان می‌خواهند تبیین کنند بر اساس آن سه مقدمه نتیجه‌اش این است.

عدم وجود تنافی بین احکام در مرحله جعل

پس در مورد سایر مقدمات با این مقدمه مثل نظر به اجنبیه و غیبت ملاحظه می‌کنیم که کسی نیامده است برخورد آنها با اقیموا و مسئله امتناع را مطرح کند چون دو واقعیت هستند، اما در بحث غصب یا دقیق‌تر بگوئیم تصرف در مال غیر روشن است که این برخورد نمی‌تواند در مرحله تعلق حکم باشد، تعلق حکم مرحله طبائع و ماهیات و عناوین است و هیچ اصطکاکی وجود ندارد و اصلاً اگر مولا مولای عادی باشد خیلی از اوقات وقتی حکمش را سر صلات برده است اصلاً حواسش به‌عنوان غصب و تصرف نیست، بله وقتی به مرحله خارج می‌رسیم، خوب توجه کنید ها، ایشان تعدد عنوان را با آن دو مقدمه دیگر را بگذارید بر روی آن که آن عنوان اطلاق دارد اطلاق قید عموم است آن را سرایت ندهید به مقارنات و لوازم آن و اطلاق را به حکم عقل درست می‌کنید و عقل هم اجازه نمی‌دهد که تکلیف سر سوزنی این‌ور و آن‌ور بشود، یعنی از آخر که شروع می‌کنید می‌گوئید به‌عنوان خورده بعد اطلاق را روی آن پیاده کنید بعد مقدمه اول را هم به آن اضافه کنید که فهمان عمیق بشود.

بله وقتی به سراغ خارج می‌آییم می‌بینیم این دو عنوان گاهی اوقات در یک وجود خارجی با هم جمع می‌شوند و

مفادمان سوء اختیار است بحث مندوحه که قبلاً در مقدمات بیان شد، در صلات در دار غصبی دو واقعیت با هم انجام می‌شوند، وقوع در دار غصبی از لوازم وجود صلات خارجی است، نگاه می‌کنیم می‌بینیم اتحاد با صلاة از لوازم خارجی وجود غصب است، این مال خارج است چه ربطی به حکم دارد؟ این اتحاد مال امتثال است، امتثال مال مرحله موافقت با تکلیف، مخالفت با تکلیف، اینها در مرحله متأخر از حکم و تکلیف بلکه در مرحله سقوط تکلیف هستند، تکلیف با امتثال و عصیان ساقط می‌شود بنابراین اینها می‌خواهند بگویند که تصادق اینها چه به ارتباطی دارد که تکلف را ممتنع کند، لذا نتیجه می‌گیرند که در عالم تکلیف هیچ مشکلی نداریم و تصادق خارجی که مربوط به مرحله امتثال است هیچ مساسی به مسئله تکلیف پیدا نمی‌کند.

عدم به وجود آمدن تکلیف محال در محل بحث

بعد یک ترقی هم می‌کنند می‌گویند با توجه به توضیحاتی که قبلاً دادیم و گفتیم دعوی ما سر تکلیف محال است الان، نه تکلیف به محال لذا می‌خواهیم بگوئیم اگر تصادق همیشگی هم بود اشکال نداشت، تکلیف به محالی پیش نمی‌آید بلکه اگر تصادق همیشگی باشد تکلیف به محال پیش می‌آید یعنی مکلف نمی‌تواند امتثال کند، تکلیف به غیر مقدور است و بحث دیگری است.

لذا ایشان می‌فرمایند با توضیحاتی که دادیم و روندی که رفتیم معلوم است که دیگر مسئله تکلیف محال را محل بحث قرار دادیم تا وقتی تعدد عنوان داریم تا وقتی دقت

داریم که این تعدد عنوان اطلاقشان یعنی چه؟ و تا وقتی که حواسمان هست که عقل اجازه نمی‌دهد حکم از عنوان خودش که اطلاق دارد به لوازمی که متحد هستند سرایت کند هیچ مشکلی نداریم، فرض کنید که این دو عنوان همیشه با هم تحقق پیدا می‌کند، تکلیف به محالی پیش نمی‌آید، بله در بحث تکلیف به محال یعنی وقتی در رساله عملیه می‌رویم و می‌خواهیم فتوا بدهیم به تعبیر مرحوم آخوند رحمه الله، باید همه قیود را بگوئیم مکلفی محل بحث ما است که به سوء اختیار این کار را کرده باشد یعنی قدرت داشته باشد هر تکلیف را سر جای خودش امثال کند، آنجا دیگر در خروجی بحث می‌خواهیم یک چیزی بگوئیم که نه تکلیف محال باشد و نه تکلیف به محال آن سر جای خودش، مندوحه را می‌آوریم و سوء اختیار را می‌آوریم از این حرف‌ها، اما الان در حیث بحث ما که تکلیف محال است، تکلیف محال پیش نمی‌آید چون تلاقی در واقع خارجی ولو اینکه همیشگی باشد هیچ تکلیف را از این جا به آنجا منتقل نمی‌کند، ایشان می‌فرمایند بنابراین توضیحی که دادیم شما ملاحظه می‌کنید که هیچ مشکلی پیدا نمی‌کنیم.

بیان بهترین راه جواز اجتماع امر و نهی

از همین جا می‌خواهند بگویند که بهترین راه جواز همین است، از همین جا یک نتیجه می‌خواهند بگیرند، نتیجه می‌گیرند که تنها پهلوانی که در مقابل ما عرض اندام می‌تواند بکند مرحوم آخوند رحمه الله است، مرحوم آخوند رحمه الله خوب فهمیده‌اند که تنها راه امتناع این است که وقتی

یک واقعیت داریم که محل بحث ما یک واقعیت است من نشان بدهم که تکلیف به خارج خورده است، مرحوم آخوند رحمه الله هم به دنبال همین بود لذا ببینید اینها به مرحوم آخوند رحمه الله امتیاز می‌دهند، می‌گویند دیدید که مرحوم آخوند رحمه الله چقدر بادقت می‌گفت، مجمع یک واقعیت است یک وجود است با یک ماهیت، چون تکلیف می‌خواهد بخورد به خارج نمی‌تواند، تکلیف محال است، مرحوم آخوند رحمه الله اصرار می‌کردند که نه صلات ماهیت است و نه غضب، نه تصرف در مال غیر، آن یک واقعیت است چه یک وجود باشد و چه ماهیت باشد، صاحب فصول رحمه الله می‌گفتند فرقی نمی‌کند، چه جنس و فصلش با یک واقعیت تحقق پیدا کند چه با دو واقعیت، تا وقتی دو ماهیت است فلسفی‌اش جنس و فصل واحد دارد، یک ماهیت وجود واحد دارد، یک ماهیت جنس و فصل واحد دارد، جنس و فصل فلسفی‌اش و این یک واقعیت اگر قرار است که حکم به آن بخورد امتناع پیش می‌آید، ما هم قوی روبروی مرحوم آخوند رحمه الله ایستادیم که نه، حکم واقع خارجی نمی‌خواهد، برای رساندن حکم به یک واقعیت ایستادیم، اگر هم‌نشان دادیم که حکم به واقع خارجی نمی‌خورد ایستادیم سر دو تا نکته فنی، یکی اینکه با خود عنوان کار می‌کنیم و ماهیت یکی اینکه اطلاق را بادقت معنا می‌کنیم، بعد عقل می‌گوید نمی‌گذارم از این یک طرف دیگر برود.

بیان اشکال محقق نائینی رحمه الله و محقق خوئی رحمه الله در جواب به مرحوم آخوند رحمه الله

از همین جا می‌خواهند بگویند اما متأسفانه محقق نائینی رحمه الله و تلمیذ بزرگوارشان محقق خوئی رحمه الله نه، اینها با ما مشکل دارند، چرا؟ وارد آن بحث جدی می‌شوند که محقق نائینی رحمه الله خواسته‌اند جواب مرحوم آخوند رحمه را بدهند و بگویند در صلات و غصب ترکیب انضمامی است، محقق خوئی رضوان الله تعالی علیه سعی کرده‌اند که بگویند نه ترکیب انضمامی است علی قول و ترکیب اتحادی است علی قول آخر، عبارت‌هایشان را خواندیم، تکلیف هوی را معلوم بکنید، تکلیف نهوض را معلوم کنید، معنای سجده را بگوئید که استقرار در آن هست یا نیست، بعد می‌گوئید در این صلات سجده دارید یا ندارید، این طوری بحث کردند دیگر، اما در مسئله تصرف در اناء ذهبی، اناء فضه‌ای، اناء غصبی نه، ترکیب قطعاً اتحادی است.

اینها چه می‌خواهند بگویند؟ اینها می‌خواهند بگویند که ما تکلیفمان با مرحوم آخوند رحمه الله روشن است مرحوم آخوند رحمه الله پهلوان مقابل ما است بناء ایشان بر این است که یک واقعیت است، یک و تکلیف به واقعیت خارجی خورده است، دو، امتناعی هستیم، محذور تکلیف محال وجود دارد، ما می‌گوئیم یک واقعیت داریم، اما تکلیف به واقع خارجی نمی‌خورد، این واقع خارجی در واقع جای امتثال است، تکلیف به عنوان خورده و اطلاق هم در همان مرحله عنوان پیاده می‌شود لذا همیشه هم تلاقی باشد تکلیف محالی پیش نمی‌آید، بله توضیح دادم اگر همیشه تلاقی باشد تکلیف به محال ...

امام آقایان دیگر تلمیذ محقق نائینی رحمه الله رفته‌اند به دنبال اینکه در فضای خوردن تکلیف به‌واقع خارجی اثبات کنند که دو واقعیت داریم، اینها می‌گویند یعنی چه؟ یعنی محقق نائینی رحمه الله شما می‌خواهید بگوئید که اینجا مثل صلوات و نظر به اجنبیه است؟ ما از بحثمان خارج شدیم، بعد مگر کسی شک دارد در جواز اجتماع؟ مگر شبهه استحاله اجتماع در ترکیب انضمامی وجود دارد؟ ببینید اینها در این فضا قشنگ می‌خواهند وارد بشوند.

این بیان محقق نائینی رحمه الله را یک مروری می‌کنیم آنجا این سؤال ما پیش می‌آید که اگر کسی گفت درست می‌گوئید که ما امتناع در مقام جعل برایمان پیش نمی‌آید، امتناع در مقام امتثال چطور؟ ببینید اینجا آن سؤال پیش می‌آید، آن بیان با تمام لطافت و دقت و استحکامش با تمام خط‌کشی‌های فنی که در آن وجود دارد که شما تکلیف مرحوم آخوند رحمه الله را معلوم می‌کنید، تکلیف محقق نائینی رحمه الله و محقق خوئی رحمه الله را معلوم می‌کنید، آن بیان جایش خالی می‌ماند، ان‌شاءالله عبارت محقق نائینی رحمه الله را ملاحظه کنید که ما ملاحظه کردیم بحث‌هایش انجام شده الحمدلله و الان دیگر کار روی سرازیری است تا ان‌شاءالله جمع‌بندی کنیم ببینیم کار به کجا می‌رسد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

۱۴۰۰/۰۷/۲۸

جلسه پانزدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

**جلسه پانزدهم: اشکالات استاد فاضل رحمه الله به کلام محقق
نائینی رحمه الله و محقق خوئی رحمه الله**

مروری بر مباحث گذشته: نظریه مختار استاد فاضل رحمه الله

بعد از اینکه حضرت استاد، مرحوم آقای فاضل رضوان الله
تعالی علیه نظریه مختارشان را که قول به جواز بود با سه مقدمه
و جمع بندی مطالب، بیان فرمودند، اشاره ای به کلام محقق
نائینی رحمه الله دارند که الحمد لله قبل از بیان ایشان کلام
محقق نائینی رحمه الله و محقق خوئی رحمه الله را مفصل خواندیم،
قبلاً هم در بحث ثمره خوانده بودیم ولی الان هم که
می خواستیم بحث ادله را بررسی کنیم هم کلام ایشان و

هم کلام تلمیذ ایشان محقق خوئی رحمه الله را از روی عبارت بررسی کردیم .

نظر محقق نائینی رحمه الله در مورد اینکه صلات و غصب در خارج ترکیب انضمامی دارند.

ایشان هم یک اشاره‌ای می‌کنند که محقق نائینی رحمه الله در یکی مقدمات بحث اجتماع امر ونهی فرمودند و درست هم هست که قبلاً در مقدمات، این گفته شد که صلات و غصب از دو مقوله از مقولات نه‌گانه هستند و بین مقولات نه‌گانه تباین ذاتی وجود دارد و امکان اتحاد بین آنها در خارج وجود ندارد به همین جهت ترکیب بین صلات و غصب را در خارج ترکیب انضمامی دانستند و نمی‌شود این ترکیب را اتحادی دانست.

نتیجه مبنای محقق نائینی رحمه الله

ایشان بر اساس این مبناء یک نتیجه می‌گیرند و آن این است که اگر عقیده پیدا کنیم که امر ونهی روی طبائع استقرار پیدا نمی‌کنند و امر ونهی به خارج سرایت می‌کنند همان‌طور که مرحوم آخوند رحمه الله معتقد است، وجود خارجی صلات به‌عنوان مأموریه و وجود خارجی غصب به‌عنوان منهی عنه، در مقدمات مرحوم آخوند رحمه الله این بود دیگر ما یصدر عن المکلف خارجاً، در عین حال هیچ مانعی ندارد ما جوازی می‌شویم، چرا؟ چون نیاز نداریم در مرحله عنوان بمانیم، در مرحله معنون و در مرحله مصداق خارجی هم که تکلیف را متوجه خارج کنیم باز دو واقعیت داریم و محقق نائینی رحمه الله از این طریق خواسته‌اند کلام مرحوم آخوند رحمه الله را نقد کنند، لذا محقق نائینی رحمه الله با وجود اینکه

امرونی را به خارج می‌کشاند ولی با مطرح کردن ترکیب انضمامی می‌خواهد مسئله جواز اجتماع امرونی را ثابت کند.

نقد کلام استاد فاضل رحمه‌الله از نتیجه‌گیری مبنای محقق نائینی رحمه‌الله

خاطرتان هست که ما می‌گوئیم این حرف را قبول داریم ولی می‌گوئیم استاد باید این حرف را یک مقداری توسعه بدهد، آیا کشاندن امرونی در خارج فقط در مرحله جعل است یا اگر بخواهیم کلام محقق نائینی رحمه‌الله را به اضافه کلام تلمیذ بزرگوارشان محقق خوئی رحمه‌الله مجموعاً - که البته در خود کلام محقق نائینی رحمه‌الله قرائنی وجود دارد، اضافه کنیم ولی در کلام آقای خوئی رحمه‌الله صراحت وجود دارد - بیائید مسئله تضاد ملاکات را مطرح کنید، تضاد در مبدأ و منتهی را مطرح کنیم، بکشانیم به مرحله امتثال، نه فقط در مرحله جعل، یعنی ای‌کاش استاد بزرگوار ما در مقام تقریر قول به جوازی که محقق نائینی رحمه‌الله دائماً و محقق خوئی رحمه‌الله فی‌الجمله قائل هستند علاوه بر مرحله جعل، مرحله امتثال را هم مطرح می‌کردند، آن موقع این بیان یک مقداری ناقص است، یعنی ایشان نمی‌خواهند بگویند که ما در مرحله امتثال الزاماً با خارج کار می‌کنیم، می‌خواهند بگویند حتی اگر در مرحله جعل با عنوان کار کردیم می‌توانیم تضاد دو حکم اعتباری را حل کنیم به خاطر اختلاف عناوین ولی مشکل مهم و مسئله اصلی ما ملاکات احکام است و تأثیر ملاکات احکام، اینجا مجبور هستیم که به دنبال ترکیب انضمامی برویم، یعنی جواز در وادی امتثال

را اینها دنبال می‌کنند، همین توضیحاتی که دادیم، الان ملاحظه می‌کنید بیان استاد، بیان محقق خوئی رحمه الله را محدود کرده است، حالا اسمی هم از آقای خوئی رضوان الله تعالی علیه نبرده‌اند و ای‌کاش می‌بردند با همین توضیحاتی که عرض کردم که کاملاً معلوم می‌شد.

نقد استاد فاضل رحمه الله به کلام محقق نائینی رحمه الله و محقق خوئی رحمه الله

علی‌ای‌حال استاد در این مرحله همین مقدار را ذکر می‌کنند بعد می‌خواهند نقد کنند که قبلاً نقدهایشان را خواندیم:

اشکال اول: متعلق حکم فقط طبیعت است.

اشکال اول مبتنی بر این است که قبول کنیم اوامر و نواهی به خارج سرایت می‌کنند در صورتی که ثابت کردیم اوامر و نواهی در مرحله عناوین باقی می‌مانند، بسیار حرف درستی است اگر دعوا سر جواز در مرحله جعل باشد، اما اگر مسئله را به مرحله امثال کشانیم آنجا باید بحث دیگری بکنیم، استاد این بحث را در ذیل بحث امتناعی‌ها می‌گویند اما جا داشت که اینجا مطرح کنند، یا محقق نائینی رحمه الله را همین‌جا می‌گفتند و به ترتیب پله‌پله می‌رفتند، یا اینجا که می‌خواهند این مسئله مهم را بگویند دوتایش را می‌گفتند، نه اصلاً باید سازمان را درست کنند و سازمان همینی است که عرض کردم.

اشکال اول این است که ما قبول نداریم متعلق احکام، خارج است، یعنی حرف مرحوم آخوند رحمه الله را رد می‌کنیم

ما متعلق احکام را طبائع می‌دانیم، یعنی صلواتِ واقع در دار غصبی که وقوع در دار غصبی از عوارض مشخصه وجودی آن است، ایشان می‌خواهند بگویند نه، ما قبول نداریم، ما می‌خواهیم بگوئیم غصب از عوارض صلوات است صلوات از عوارض غصب است، عوارض وجودی، ولی حکم در مرحله طبیعت باقی می‌ماند، نمی‌توانید یک واقعیت خاص خارجی را که یک صلوات است با عوارضش غصب و یک غصب است با عوارضش صلوات این را متعلق تکلیف بدانیم، ما ثابت کردیم که در عالم تعلق حکم چیزی غیر از طبیعت نمی‌تواند مطرح باشد، آن عوارضی که متحد هستند با این طبیعت آنها را کجا بیاوریم؟ نه ملاک واقعی حکم به ما اجازه می‌دهد که به مقارنات و ملازمات برویم و نه اطلاق که گفتیم این حرف، حرف بسیار خوبی در مرحله جعل است، اینها حرف‌های خوبی هستند و ما هم تأییدشان کردیم و مدعی هستیم آن نقص اینجا باید خوب تبیین بشود.

اشکال دوم: اینکه با تصرف کار می‌کنیم نه غصب

اشکال دوم: ایشان صلوات و غصب را از دو مقوله متباین می‌دانند، بحث کردیم، واقعاً عنوان صلوات یک مرکب اعتباری است که اینها را خواندیم و دیگر معطلتان نکنیم، عنوان غصب، این کلام محقق نائینی رحمه‌الله قابل قبول نیست که بگویم صلوات از یک مقوله است و غصب از یک مقوله است اولاً، در بعضی از مقدمات، کلام ایشان را مطرح کردیم این معنا را نپذیرفتیم و آنجا گفتیم که غصب مطرح نیست و تصرف در مال غیر مطرح است و بین عنوان

تصرف در مال غیر و غصب عموم و خصوص من وجه مطرح است، در غصب عنوانی وجود دارد نکته‌ای به نام استیلاء تبعاً لمحقق بروجردی رحمه‌الله، پس اصلاً مثال غصب را نمی‌توانیم مبناء قرار بدهیم این اولاً، ما آن موقع که بررسی می‌کردیم بیشتر از این گفتیم، گفتیم اصلاً این بحث، فقهی است و من باید بحث اصولی‌ام را بکنم، من چه کار به عنوان غصب یا عنوان تصرف یا حتی عنوان صلات دارم، این‌ها مصادیق فقهی مسئله است من اگر جهت اصولی مسئله را مبناء قرار بدهم مسئله بهتر جا می‌افتد، لذا به استادمان هم عرض کردیم که بهتر بود مثل استادتان حضرت امام رحمه‌الله به جای اینکه خودمان را معطل مسئله صلات می‌کردیم که در صلات رکوع چه چیزی است سجده چه چیزی است آن اجزاء صلات را می‌گویم نه خود صلات، آیا اجزاء صلات از مقوله این هستند یا از مقوله وضع هستند آیا هوی چه می‌شود نهوض چه می‌شود، اینها را بحث کردیم تبعاً از آقایان، اما حقتش این بود که مسئله اصولی‌ام را مبناء قرار بدهیم، استاد هم تبعاً از آقایان در همین حیث فقهی شروع می‌کنند اشکال کردن، ما با غصب کار نمی‌کنیم با تصرف کار می‌کنیم ثانیاً غصب و تصرف دو عنوان اعتباری هستند مثل خود صلات.

مسئله بعدی این است که ایشان به عنوان ثانیاً می‌گویند شما می‌توانید به عنوان ثالثاً بیان کنید به این صورت اولاً با غصب کار نمی‌کنیم با تصرف کار می‌کنیم، ثانیاً غصب و تصرف و صلات عناوین اعتباری هستند، ثالثاً بر فرض که در باب صلات با بعضی از افعال صلاتی کار کنیم نه خود عنوان اعتباری، مثل رکوع و سجود که جزء واقعیات

تکوینی اصل را در نظر بگیریم، ایشان باز می‌گویند که اینجا مسئله مقوله این را درباره رکوع قائل هستیم، ... استادشان امام رحمه‌الله چقدر دقیق‌تر، عنوان تعظیماً را مطرح کردند، عنوان تعظیماً، عنوان اعتباری در خود جزء است، می‌گویند نمی‌توانیم با خود واقعیت تکوینی به‌تنهایی کار کنیم.

اشکال بحث استاد فاضل رحمه‌الله در این قسمت

البته اینها را خواندیم ولی انصافاً مطالب خوبی است ولی در مقایسه با فرمایش استادشان حضرت امام رحمه‌الله ای‌کاش همان مسیر امام رحمه‌الله را می‌رفتند اولاً حیث اصولی را می‌گفتند ثانیاً در حیث اصولی چه در عنوان صلوات چه در عنوان غصب چه در عنوان تصرف چه در عناوین اجزاء عبادات، مسئله جامع را لازم داریم، اگر در عنوان اجزاء یا در عنوان مرکب با جامع کار کردم و نشان دادم که اینجا با یک عنوان اعتباری کار می‌کنم، حقیقتاً خلط حقیقت و اعتبار است که حتی در رکوع بگویم این است یا وضع است یا در سجده تصرف چطور است استقرار دخالت دارد یا ندارد خیلی عجیب است از محقق خوئی رحمه‌الله این فقیه بزرگوار، شما چه در مرکب و چه در اجزاء با عنوان باید کار کنید که به تعبیر استادشان حضرت امام رحمه‌الله در آن عناوینی مثل تعظیماً هست، انحاء تعظیماً وضع الجبهه علی الارض تعظیماً اینها را لازم دارد، اگر یک چنین قیودی

^۳ استاد آقای فاضل که حضرت امام (ره) هستند

وجود دارد واقعاً می‌توانم اینها را با صرف چیز کار کنم؟
خوب این هم حالا اشکال دوم شما بگوئید سوم.

اشکال سوم: آیا در ترکیب انضمامی کسی می‌تواند قائل به امتناع باشد؟

ولی یک بحث فنی‌تری دارند که خوب است تحت عنوان ثالثاً که به آن هم اشاره کردیم آن بحث فنی این است که ما از همه حرف‌هایمان دست برداریم نگوئیم رکوع این است نگوئیم سجده این است بعد هم بگوئیم غصب هم این است یا تصرف هم این است اینها را نگوئیم، نگوئیم در اینها قیودی وجود دارد که نمی‌شود با تکوین مرتبطشان کرد حتی در اجزاء کما اینکه در کل شان هم چنین است، اینها را بگذاریم کنار، یک بحث کلی داریم که انصافاً آقای نائینی رحمه‌الله، محقق خوئی رحمه‌الله آیا شما می‌خواهید قائل به جواز در ترکیب انضمامی بشوید؟ این که مخالف ندارد، این حرف خوبی است، این حرف، حرف اصولی است، به تعبیر زیبایی که قبلاً هم گفتیم ایشان می‌گویند بر فرض اینکه صلوات و غصب یا تصرف را دو مقوله دانستیم و بگوئیم ترکیب این دو مقوله نمی‌تواند اتحادی باشد و باید از باب ترکیب مقولات عشر انضمامی باشد تازه یادتان نرود در مقولات عشر، مقولات سبعة نسبیه اینها را خارج محمول می‌دانیم، یعنی مقوله هم که بشوند باز جا داشت که استاد خارج محمول را هم بگوید که ما همه را گفتیم تبعاً لاستادشان حضرت امام رحمه‌الله، اینها مقولات بالضمیمه نیستند، حالا مقوله دانستیم، یک، همه مقولات را بالضمیمه دانستیم مثل مرحوم آخوند رحمه‌الله

که مقولات را بالضمیمه می‌داند البته مرحوم آخوند رحمه‌الله صلوات و غصب را مقوله نمی‌دانند عبارت ایشان را خواندیم ولی مقولات را بالضمیمه می‌دانند، قبلاً در بحث احکام وضعیه این را بررسی کردیم من نمی‌دانم به کجای فرمایش آقای خوئی رحمه‌الله و آقای نائینی رحمه‌الله اشکال کنیم به کجای فرمایش شهید صدر رحمه‌الله اینجا باید اشکال کنیم؟ اما از همه اینها کوتاه آمدیم اینها را مقوله دانستیم که مرحوم آخوند رحمه‌الله گفت صلوات و غصب مقوله نیستند حرکت در دار غصبی یک واقعیت است نه صلوات ماهیتش است نه غصب ماهیتش است، ولی اگر مقوله دانستیم و به تبع مرحوم آخوند رحمه‌الله برای همه مقولات ترکیب انضمامی قائل شدیم، حالا اگر هم مقولات ترکیبشان انضمامی است و اینها هم مقوله هستند آیا واقعاً اختلاف دعوایی داریم سر جواز؟ استاد خیلی زیبا اینها را بیان می‌کنند.

لذا ایشان می‌فرمایند که اگر ترکیب را انضمامی گرفتیم با همه مراتب اشکالاتی که گفته شد این سؤال مطرح می‌شود آیا در ترکیب انضمامی کسی می‌تواند قائل به امتناع شود؟ آیا واقعاً مرحوم آخوندی رحمه‌الله که، ای‌کاش اضافه می‌کردند خود ایشان قائل به ترکیب انضمامی مقولات عشر هستند واقعاً می‌توانند بگویند استحاله دارد؟ یا واقعاً مرحوم آخوند رحمه‌الله به دنبال این هستند که در ترکیب اتحادی این حرف را بزنند از باب اینکه تصریح می‌کنند که صلوات و غصب مقوله نیستند لذا تعبیر بسیار، بسیار زیبایی استاد ما این است که اصلاً مسئله انضمام در محل دعوی ما نیست مثل صلوات با نظر به اجنبیه، لذا یک تعبیر بسیار، بسیار زیبایی دیگری استاد بزرگوار ما ذکر

می‌کنند اینجا خیلی زیباست که اصلاً آقایان در عنوان بحث، مسئله تصادق را که هل يجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانین المتصادقین فی واحد تصادق می‌گویند ترکیب نمی‌گویند، اینها با من در مجمعی کار می‌کنند که یک واقعیت است و دو عنوان تصادق کرده‌اند در این یک واقعیت، عنوانین متصادقین فی واحد شما بردید آن را که نه دو واقعیت است، یعنی واقعاً در دو واقعیت دعوا می‌کنند؟ لذا ایشان می‌فرمایند که اگر مسئله انضمام بدون هیچ‌گونه اتحادی مطرح شود، اجتماع امرونی پیش هیچ کسی ممتنع نیست زیرا مجرد اتصال و مجاورت سبب نمی‌شود که استحاله‌ای پیش بیاید.

خدا رحمت کند امام رحمه الله را، امام رحمه الله اینجا یک مطلب اضافه‌ای دارند که اینجا چون مسئله سوء اختیار را داریم در واقع لوازم هم نیستند یعنی مقارنات اتفاقی هستند حتی نسبت لازم و ملزومی اینجا وجود ندارد اگر دو واقعیت باشند، اگر دو واقعیت هستند که حتی لازم و ملزوم هم نیستند، می‌توانم بگویم اینجا کسی قائل به استحاله هست؟ لذا این تعبیر، تعبیر بسیار، بسیار خوبی است عنوان تصادق نشان می‌دهد که بحث سر واحد است و مرحوم آخوند رحمه الله هم سیر کلامشان و سوق کلامشان با نکته دقیقی که در توضیح کلامشان استفاده کردیم می‌خواستند اثبات کنند که یک واقعیت است با یک وجود و یک ماهیت و نه صلات، ماهیت آن است و نه غصب، ماهیت آن است در این یک واقعیت بگوید امتناع.

شبهه و جواب

ایشان اینها را توضیح می‌دهند و خوب هم توضیح می‌دهند بعد یک شبهه‌ای پیش می‌آید می‌گویند: لقائل أن یقول به اینکه نمی‌شود کسی به ما بگوید اگر در ترکیب انضمامی، جواز بدیهی است در یک واقعیت، امتناع بدیهی است نمی‌شود کسی این حرف را به ما بزند؟ می‌گوید حالا که این طور شد اقلأً این را از ما بپذیرید که حق با مرحوم آخوند رحمه‌الله است امتناعی بشوید، اشکالتان به محقق نائینی رحمه‌الله و محقق خوئی رحمه‌الله وارد است، اما اقلأً در یک واقعیت تسلیم حرف مرحوم آخوند رحمه‌الله بشوید، استاد می‌فرمایند نه، اتفاقاً ما همین‌جا با مرحوم آخوند رحمه‌الله بحث داریم که اگر تکالیف به‌واقع خارجی خوردند بله، اتفاقاً می‌خواهیم همین را بگوئیم، بگوئیم اولاً یک واقعیت داریم، در این یک واقعیت پهلوان مقابل ما مرحوم آخوند رحمه‌الله است و ما هم با مرحوم آخوند رحمه‌الله درگیر هستیم به‌خاطر اینکه می‌خواهیم بگوئیم در همین یک واقعیت تکلیف به یک واقعیت نخورده است پس جوازی بشویم این را هم قشنگ توضیح می‌دهند که ببینید:

ممکن است کسی بگوید اگر در ترکیب انضمامی، جواز اجتماع بدیهی است چرا در اتحادی امتناع را بدیهی نمی‌دانید؟ در پاسخ می‌گوئیم ما یک واقعیت داریم اما در همان یک واقعیت می‌خواهیم جوازی بشویم، به عبارت روشن‌تر در همین‌جا که مقوله واحد است و ترکیب در خارج، ترکیب اتحادی است دو مبناء وجود دارد، مبناء ما این است که حکم نمی‌تواند از مرحله طبیعت به خارج سرایت بکند، اطلاق نمی‌تواند این کار را بکند، مناط نمی‌تواند این کار را بکند ولی کسانی که معتقد هستند

حکم از مرحله طبیعت به خارج سرایت می‌کند قائل به امتناع هستند، لذا در ترکیب انضمامی جواز را بدیهی می‌دانیم در ترکیب اتحادی نه خیر امتناع را بدیهی نمی‌دانیم، به‌خاطر اختلاف مبناءمان در حکم.

اشکالی دیگر به بیان استاد فاضل رحمه‌الله

همین‌جا می‌گوئیم که ای‌کاش استاد آن جمله آخر را هم می‌گفتید که در ترکیب اتحادی دو شبهه داریم، یکی تعلق حکم به خارج یکی تحصیل ملاک در خارج، اگر این را اضافه کنید آن موقع یک راهی برای آقایان درست می‌شود که حرفشان حرف بی‌ارزشی نشود که فرمایش آقای خوئی رحمه‌الله صریح در این بود و آن راه این است که چون دو محذور در مسئله امتناع داریم یکی محذور اجتماع دو حکم یکی محذور وجود دو ملاک و چون در مسئله دو ملاک، قائل به تضاد دو ملاک در یک واقعیت هستیم گیر می‌کنیم که اینجا اگر این‌طور شد آن موقع آن فرمایش ارزشمند محقق بروجردی رحمه‌الله زنده می‌شود محقق بروجردی رحمه‌الله می‌گویند راست می‌گوئید ممکن است در یک واقعیت نتوانیم دو ملاک را تأمین کنیم، نتوانیم مقربیت را تأمین کنیم اما معنایش این نیست که قائل به امتناع بشویم، قائل به بطلان صلات در دار غصبی می‌شویم، این‌طور می‌شود، ای‌کاش استاد عظیم‌الشان ما حضرت آیت‌الله فاضل رحمه‌الله با این بیانات بسیار، بسیار ارزشمند و شافی و وافی تا اینجا که قشنگ مسیر را روشن می‌کنند از یک طرف مبناء استاد بزرگوارشان حضرت امام رحمه‌الله را در مسئله متعلق اوامر و نواهی اینجا خیلی خوب

و عالی توضیح دادند و عرض کردم که واقعاً ممنون ایشان هستیم ای کاش در خود آن بحث متعلق این بیانات را می‌گفتند از یک طرف خیلی عالی بیان استادشان حضرت امام رحمه‌الله را توضیح می‌دادند جزاه الله خیراً و خیر الجزاء از یک طرف قشنگ موقف مرحوم آخوند رحمه‌الله را تبیین می‌کنند که درگیری با پهلوانی به نام مرحوم آخوند رحمه‌الله است که در یک واقعیت می‌خواهد کار کند، ای کاش این بیان بسیار، بسیار خوب ایشان اضافه می‌شد به آن. این دو نکته: اولاً نشان بدهیم که مرحوم آخوند رحمه‌الله با یک واقعیت کار کرده، چرا؟ چون مرحوم آخوند رحمه‌الله اینها را ماهیت نمی‌داند خود مرحوم آخوند رحمه‌الله نه ما و اصرار دارند که این یک واقعیت یک وجود است و یک ماهیت و دو ماهیت در کار نیست نه صلات و نه غضب، هیچ کدام ماهیت نیستند، از یک طرف نشان بدهند که حتی اگر در اجزاء هم بخواهیم کار کنیم باز در اجزاء قیودی وجود دارد اعتباری که عناوین و اجزاء صلات هم قابل بحث حقیقی نیستند که اینها دیگر بیانات خوب استادشان حضرت امام رحمه‌الله است، بعد اضافه کنند به اینکه اگر اینها هم بروند در مقولات تازه باید بحث کنیم که در مقولات سبعة نسبيه، انضمام مطرح است یا خارج محمول هستند این هم این نکته.

نکته پایانی: دخالت تحصیل ملاک، مناط، جواز در وادی امتثال

نکته پایانی اینکه اگر هم از همه اینها بگذریم و بخواهیم سر یک واقعیت کار کنیم بحث تحصیل ملاک و

تحصیل مناط و جواز در وادی امتثال را در هندسه بحث دخالت بدهند که جایگاه این مقابله مدرسه قم و نجف درست بشود، یک، فرمایش ارزشمند محقق بروجردی رحمه الله جایش را پیدا کند، دو، بعد آن موقع آن جواب بسیار ارزشمند استادشان امام رحمه الله که من می‌خواهم در حیث ملاک و در حیث مقربیت هم جوازی بشوم، بگویم امکان تحصیل دو ملاک در یک واقعیت و امکان تحقق مقربیت در جایی که یک واقعیت وجود دارد برای ما امکان‌پذیر است، اگر همین‌طور که بنده الان عرض کردم آن مطالب قبلی برای نظم فرمایش مرحوم آخوند رحمه الله و یک دو سه کردن فقه اکبر مسئله بود، فقه اکبر و فقه اوسط را در آنجا درست کند، حیث فلسفی را دقیق بگوید حیث دخالت عناوین و جامع را دقیق بگوید موقف مرحوم آخوند رحمه الله را دقیق بگوید بعد در این بحث اخیر ما حیث جواز در وادی امتثال و تحصیل ملاکات را یا تحقق مقربیت را آن‌طور که دغدغه محقق بروجردی رحمه الله بود در منظومه بحث ارائه کنند، جا داشت یعنی از استاد عظیم‌الشأنمان توقع داریم که خیلی منظم فرمایشات امام رحمه الله را هم از جهت فقه اکبرش در آن بحث قضایا دیدید الانسان کلی و الانسان موجود این را باید ادامه می‌دادند در مقولات سبعة نسبيه باشد آن را ادامه می‌دادند.

این پایان بررسی فرمایش استاد ما در مسئله جواز باشد که ایشان جواز را این‌طور تبیین کردند که دیگر مروری به عبارات استادشان حضرت امام رحمه الله خواهیم داشت، من دیگر عملاً با این نکات فرمایشات استاد را هم تقویت کردم آن جاهای قابل تقویت را و هم آن نکاتی را که در

درس‌های قبل گفتیم الان در ذیل فرمایشات ایشان مرتب تنظیم کردیم تقدیم کردیم خدمت شما ولی انصاف مسئله این است که امام رحمه‌الله در بیانشان یک مقداری مظلوم واقع شده‌اند، ایشان خیلی منظم اینها را بیان کرده‌اند و هم فقه اکبر و حیثیت مبدأ تصدیقی و فلسفی اینها را دقیق گفته‌اند و هم منظم کرده‌اند مسئله را تا ان شاء الله عبارات حضرت امام رضوان الله تعالی علیه را در این مسئله بررسی و ان شاء الله بحث جواز را جمع‌بندی کنیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰/۰۸/۰۱

جلسه شانزدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

جلسه شانزدهم: مقدمات امام رحمه الله در بيان قول به جواز

مروری بر مباحث گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام رحمه الله بود که بعد از اینکه فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رضوان الله تعالى عليه را در تبیین مسئله اجتماع امر و نهی و نقد فرمایشات محقق خراسانی رحمه الله ارائه کردیم و در آن سیر هم، استاد فرمایشات محقق نائینی رحمه الله را نقد فرمودند و آن نکته تکمیلی را هم بنده اشاره کردم قرار شد عبارات استادشان حضرت امام رحمه الله را بررسی کنیم و ببینیم که استاد ایشان حضرت امام رحمه الله خودشان مسئله جواز

اجتماع را چگونه تبیین می‌کنند و اگر هم تفاوتی در فرمایشات حضرت امام رحمه‌الله و فرمایشات حضرت آیت‌الله فاضل رحمه‌الله وجود دارد، این تفاوت را به دست بیاوریم.

عبارت امام رحمه‌الله در جمع‌بندی مقدمات نه‌گانه‌ای که بیان فرموده‌اند.

امام رحمه‌الله بعد از آنکه امر تاسع را - که سال گذشته درباره شروط جریان نزاع، جمع‌بندی کردیم - ارائه می‌کنند، در این بحث‌های بسیار دقیق به اصل مسئله می‌رسند «اذا عرفت ذلك» اگر این مقدمات نه‌گانه را دانستید «فالتحقیق هو الجواز و يتضح بتقدیم امور» شروع می‌کنند به تبیین مقدمات مختارشان.

مقدمات امام رحمه‌الله در بیان قول مختارشان (قول به جواز)

مقدمه اول: عدم تعدی حکم از عنوانی که به آن تعلق‌گرفته است.

«الاول» آن مقدمه مهمی را که در بیانات استاد ما هم بود می‌آورند که «أن كل حکم امراً كان او نهياً اذا تعلق بعنوان لايمكن تخلف» از آن عنوان «و أن يتجاوز الی ما ليس بمتعلقه» چرا؟ به خاطر اینکه آن موقع تعدی حکم، یک تعدی گزاف بی ملاک است که این را توضیح دادیم، بیانات استاد هم بیانات خوبی بود. اجازه بدهید که دیگر تکرار نکنیم، امر، تابع ملاک است، ملاک مصلحت است، نهی تابع ملاک است، ملاک مفسده است، بعث الی عنوان، تابع مصلحتی است که در آن عنوان است و نمی‌تواند جای دیگری برود، زجر از یک عنوان، تابع مفسده‌ای است که در

تحقق آن عنوان مطرح است لذا این زجر نمی‌تواند جای دیگری برود لذا نتیجه می‌گیرند «کما لایمکن تعلقه بالفاقد لها» همان‌طور که بعث نمی‌تواند به فاقد ملاک یعنی مصلحت، یا نهی به فاقد ملاک یعنی مفسده تعلق بگیرد «لایمکن» تعلق این حکم یعنی بعث و زجر «بالخصوصیة الغیر الدخیلة فی تحصیلها» خصوصیتی که دخالت ندارد، ملاک ندارد، بعث و زجر به آن نمی‌خورد.

بخش زیبا در فرمایش امام رحمه‌الله این است: «کانت مقارنة او ملازمة» این خلأ در بیان استاد ما بود، حالا آنی که فاقد ملاک است یا مقارن است یا ملازم است، این مقارن یا ملازم، نقد فرمایشات محقق نائینی رحمه‌الله است، چون محقق نائینی رحمه‌الله دنبال ملازمه بود، امام رحمه‌الله می‌خواهند بگویند که اینجا ملازمه‌ای هم در کار نیست، چرا؟ چون به سوء اختیار است، مقارن است، تحقق عنوان صلاة شده است تقارن مقارن تحقق عنوان غضب، حتی ملازم نیست که در هر وجودی این باشد.

«کانت مقارنة او ملازمة للمامور به فی الوجود الخارجی» که بعداً آن را سر خارج می‌برند، اما الان که می‌خواهند بگویند یا ذهنی «فلا يتعدى الامر عن عنوان الصلاة الى عنوان آخر ولا النهی عن عنوان الغضب» اگر با غضب کار کردید «او التصرف» که آقای بروجردی رضوان‌الله تعالی علیه کار کرده‌اند «فی مال الغیر بلا اذنه الی غیره مطلقاً» بعد هم آن جمله خوبی که در بیانات استادمان هم بود که بحث ... «ارادة التشريعية کو ... التکوینیة» در این جهت هیچ فرقی بین اراده تکوینی و اراده تشریحی وجود ندارد «و کما أن

الثانية تابعة لادرك الصلاة و كذلك الاولى» این مقدمه اول که اصل مطلب در فرمایشات استاد بزرگوار ما بود .

این بخش که به ملازم یا مقارن تعدی نمی‌کند را دقت کردید، ملازم وقتی است که این دو واقعیت همیشه با هم هستند، یا این دو عنوان همیشه با هم هستند و در واقعیت تحقق پیدا می‌کنند، این دو واقعیت، اصطلاح محقق نائینی رحمه الله است، این دو عنوان در یک واقعیت، اصطلاحی است که ما اختیار می‌کنیم چون ترکیب انضمامی را منکر هستیم، محقق نائینی رحمه الله با ترکیب انضمامی دو واقعیت ملازمشان می‌کرد، اگر ملازمه خراب می‌شد، دو واقعیت مقارن می‌شدند، ما می‌گفتیم دو عنوان در یک واقعیت هستند به شرط اینکه آن اشکال وادی امثال حل بشود که حالا ببینیم سیر امام رحمه الله چیست. این مقدمه اول بادقتی که خواهش دارم من عمداً آن عبارات استاد بزرگوارمان را خواندم که اینجا عبارت استادشان حضرت امام رحمه الله را شما بادقت تلقی کنید، سر سوزنی این تعبیر جابجا می‌شود رهنیتی اتفاق می‌افتد که متأسفانه در فرمایشات بعضی از بزرگان مثل شهید آیت الله صدر رحمه الله این اتفاق افتاده است یعنی همین‌ها سبب شده که ایشان بیایند و اشکال کنند.

مقدمه دوم امام رحمه الله: مراد از اطلاق

«الثانی المراد بالاطلاق المقابل للتقييد» اگر به دنبال اطلاق مقابل تقييد رفتم، این را هم استاد بزرگوارمان خیلی خوب توضیح دادند اطلاق چیست؟ «هو كون الماهية تمام الموضوع للحكم بحيث لا يكون شيء آخر دخيلاً في

الموضوع كان متحداً معه في الخارج او لا، ملازماً له او مقارناً او لا» تعبیر خیلی زیبا است، اینها با یک واقعیت تحقق پیدا کنند که بشود اتحاد دو عنوان در یک واقعیت و انکار ترکیب انضمامی، یا دو واقعیت ملازم باشند یا دو واقعیت مقارن، اینها را قبلاً توضیح دادم و فارق اینها را می‌دانید «فالقبة في قوله ... حتى اعتق رقبة مطلقة بمعنى انه تمام الموضوع لوجوب العتق من غير دخالت قيد فيها» خدا رحمتشان کند حالا تفسیر تعریف الماهية را می‌گوئیم.

ایشان تعریف الماهية را به «اطلاق» تعبیر می‌کنند، با فرقی که الرقبة باید ال داشته باشد که الرقبة بشود تعریف الماهية که این بخش بحث تفسیری مانده است اما الان چون اطلاق می‌گویند با رقبه کار کردند، با رقبه کار کردن راحت‌تر است، اگر با الرقبة کار کنیم یک طور دیگری می‌شود بنابراین که ال، ال تعریف الماهية باشد نه عهد ذهنی و نه استغراقی، «بمعنی آنها» آقایان طلبه‌های عزیز فضلالی فقه‌الخمینی رحمه‌الله باید اطلاق علمی ما روی زمین در تفسیر لسان دلیل، پیاده بشود. امام رحمه‌الله اینها را پیاده می‌کردند حتی در آن آخرین نوشته‌های که برای بعضی از عزیزانش که مرحوم آقا سید احمد رحمه‌الله و چه دیگران می‌نوشت در آن، از این نکات فنی در تبیین، خیلی عالی استفاده می‌کردند.

خلاصه معنای اطلاق چه چیزی است؟ معنای اطلاق این است که این تمام الموضوع است «بمعنی آنها تمام الموضوع لوجوب العتق من غير دخالة قيد فيها» در مقابل این نظر یک نظر دیگری وجود دارد که نه، اطلاق چه چیزی

است؟ «و ليس معنى الاطلاق كون الشيء بتمام حالاته و اللواحقه موضوعاً للحكم» این مطلب را عمداً می‌خوانیم چون در مقدمه بعدی که امام رحمه‌الله می‌آورند ولی استاد نیاوردند، بعضی‌ها می‌خواهند این را رد کنند می‌گویند اطلاق این است که من این شیء را با تمام حالات، موضوع قرار دادم، نسبتش را به لواحق ببینم بگویم نسبت به همه لواحق این را بیاورم، اگر این‌طور شد «حتی یکونا معنی اعتق رقبة اعتقها سواء كانت عادلة او فاسقة، عالمة و جاهلة و هكذا» چرا؟ «لعدم دخالت هذه القيود فی موضوع الحكم اولاً» چون نمی‌توانیم موضوع حکم را غیر خودش را در آن دخیل کنیم، اطلاق - این بخش را استادمان خیلی خوب توضیح دادند - این است که مقدمات حکمت به‌عنوان قرینه عقلی بیاید و به من بگوید، قرینه عام عقلی بشود حکم عقل که آقا چیز دیگری جز اینی که در لسان دلیل آمده است دخالت در حکم مولا ندارد «لعدم دخالت هذه القيود فی موضوع الحكم اولاً» این یک اشکال است.

اشکال بعدی که یک مقدمه جدایی امام رحمه‌الله می‌آورند و این مقدمه متأسفانه در بیان استادمان نیامد این بود که «و عدم امکان كون الماهية عادة للحاظ تلك الخصوصيات ثانياً» این را بعداً توضیح می‌دهیم، استاد سه مقدمه آورده بودند ولی امام رحمه‌الله چهار مقدمه، این بخش را هم باید درست کنیم، ان‌شاءالله می‌خوانیم. با روال خود امام رحمه‌الله بخوانیم بهتر است .

امام می‌خواهند بگویند که آنها باید بدانند که ماهیت مرآت وجود نیست کما اینکه ماهیت مرآت هیچ ماهیت

دیگری هم نیست، دال دیگری لازم است، اگر فنی فهمیدم که ماهیت مرآت هیچ چیزی نیست و امام رحمه الله از این مطلب در چند جای اصول استفاده می‌کند آن موقع باید بگویم که اتحاد، غیر از کشف است، کشف، دال لازم دارد، کشف، وضع لازم دارد، در عموم این دال را دارم، کل می‌آید و بر خصوصیات و لواحق دلالت می‌کند، ایّ می‌آید دلالت می‌کند، دال وضعی دارم، مقدمات حکمت دلالت کردند که تمام الموضوع ماهیت است، بر خصوصیات دلالت نمی‌کند، ماهیت هم که نتوانست کشف از آنها باشد، اگر کاشفی وجود ندارد در واقع چه اتفاقی می‌افتد؟ اتحادی وجود دارد، اتحاد کشف نیست، لذا تعبیر زیبای ایشان این است اولاً اطلاق را که تحلیل می‌کنیم این است که اطلاق مقدمه عام حکمت است به حکم عقل که نشان می‌دهد تمام الموضوع حکم، چه چیزی است، لواحق خارج از چنین دایره‌ای هستند، لواحق یا مقارن هستند یا لوازم هستند اینها با این واقعیت متحد هستند، از اتحاد، کشف در نمی‌آید چه چیزی کشف از این لواحق است؟ کشف نداریم.

«و عدم امکان کون الماهية آلةً للحاظ تلك الخصوصيات ثانياً و لابدّ للحاظها من دال آخر و الفرض عدمه و معه» اگر هم دال آخری باشد عموم حاصل می‌شود نه اطلاق و «معه» یعنی اگر فرض کردیم دال دیگری داریم این می‌شود عموم «أن یکون عموماً لا اطلاقاً» این نکته، نکته مهمی است. وقتی می‌خواهم فارق بین عموم و اطلاق را بگویم خیلی قشنگ استاد فرمودند که دال لفظی وجود دارد آنجا بحث عقلی است لذا حکمت می‌گوئیم، اما این

نکته اتحاد را باید یک مقدار تبیین کنیم که خود بیان امام رحمه الله را ببینیم «فاطلاق الصلاة عبارة عن تعلق الحكم بها بلا دخالة شيئاً آخر فى موضوعه و اطلاق قوله لايجوز التصرف فى مال الغير بلا اذنه» که از نظر محقق بروجردی رحمه الله باید با حرمت تصرف کار کنیم نه غصب «فاطلاق عبارة عن كون ذلك العنوان تمام الموضوع للحرمة فلا يمكن أن يكون الاول ناظراً الى الصلاة فى الدار المغصوبة» که از مقارنات آن است «ولا الثانى الى التصرف الصلاتى».

تا اینجا درست شد. امام رحمه الله از آن نکته‌ای که در توضیح اطلاق استفاده کردند به خاطر اهمیتش خودش را به عنوان مقدمه ثالث بیان می‌کنند و بعد هم وارد مقدمه چهارم می‌شوند.

مقدمه سوم: ماهیت نه کاشف است نه دال است نه آلت.

«الثالث الماهية اللا بشرط و إن تتحد مع الف شرط فى الوجود الخارجى مما هو خارج عن ذاتها و لاحق بها لكن لا تكون كاشفة و دالة عليه و آلة للحاظه لانّ الشئ لا يمكن أن يكون كاشفاً عن مخالفته بحسب الذات و المفهوم» هر مفهومی با مفهوم دیگر مابین است، در مقولات عشر که بروید، روشن‌تر است، امام رحمه الله اولین بار این مطلب را در اصول در ذیل اقسام وضع بحث کرده‌اند. مقولات عشر متباین به تمام ذات هستند، از مقولات هم که در بیاید با مفاهیم هم که کار کنید همین‌طور است «لانّ الشئ لا يمكن أن يكون كاشفاً عن مخالفاته بحسب الذات و المفهوم و إن اتحدا معها وجوداً فالابيض و البياض لا يمكن أن يكونا كاشفين عن الانسان و المتكلم و إن اتحدا

معهما وجوداً كما أن الماهية لا تكشف عن الوجود و اتحاداً خارجاً» این مقدمه خیلی مهم است این مقدمه باید جدای از مسئله اطلاق و عموم تبیین بشود که ما یک مسئله اتحاد داریم یک مسئله کشف داریم حیث اتحاد را باید از حیث کشف جدا کنید «فالاتحاد فی الوجود غیر الکشف عن ما يتحد به و هو واضح» پس امام رحمه الله فعلاً یک مقدمه اضافه کردند که خوب فهم کنم، اطلاق را معنا کنم، عموم را معنا کنم، فرق بین اطلاق و عموم در مدلول و در نحوه دلالت است، یکی لفظی است یکی عقلی است، یکی مدلولش ماهیت است یکی می‌خواهد خصوصیات وجودیه آن را بیان کند آن سر جای خودش، اما حیث فرق بین اتحاد و کشف را باید بدانم، کاشفیت منشأ لازم دارد و صرف اتحاد، کاشفیت را درست نمی‌کند.

مقدمه چهارم: بیان متعلق حکم

مقدمه چهارمی که ایشان ارائه می‌کنند و می‌گویند - این عمده است - این است که باید ببینیم متعلق حکم چه چیزی است؟ این را استاد بزرگوارمان حضرت آیت‌الله فاضل رضوان الله تعالی علیه به‌عنوان مقدمه سوم وارد شدند که «متعلق احکام لیس الوجود الخارجی لانّ التعلق الحکم بالوجود الخارجی او الایجاد» ایجاد را به‌خاطر احترام به عبارت مرحوم رحمه الله می‌آورند، وجود و ایجاد وقتی وارد شد این وجود و ایجاد نمی‌توانند متعلق حکم باشند، چرا؟ چون وجود، ظرف تحقق است «والبعث الی ایجاد المتحقق» اگر مولا بخواهد بعث به ایجاد متحقق کند تحصیل للحاصل «كما أن الزجر عما وجد خارجاً» در نهی بدتر است اگر گفتم

واقعیت خارجی مورد زجر است این ممتنع است «ولا وجود الذهنی بما هو كذلك» اما دقتی دارند که ولو اینکه در ظرف ذهن کار می‌کنم اما ذهن ظرف است نه قید، فرق است بین قیدیت زید و ظرفیت زید، اینها را قبلاً خدمت شما توضیح دادیم، می‌گویند: چون وقتی می‌خواهم حکم کنم، تصور لازم دارم من تصور را ظرف می‌دانم نه قید «فالتبعية متعلقة للحکم فی الذهن لا بماهية موجودة فی الذهن و لا بماهية موجودة فی الخارج» مرآتیت چطور؟ «و لا بما هی مرآة للوجود» اثر مقدمه سوم را الان در مقدمه چهارم می‌بینید، ایشان می‌فرمایند: ما که گفتیم نمی‌تواند مرآتیتی از واقعیت خارجی داشته باشد، اثر آن مقدمه‌ای که در فرمایشات استادمان آیت‌الله فاضل رحمه‌الله نیامد اینجا معلوم می‌شود، شما نمی‌توانید آن را مقید کنید چون ملاک ندارد، نمی‌توانید مرآتش کند چون مرآتیتی وجود ندارد، ماهیت مرآت وجود نیست، اگر بخواهید سراغ خارج بروید، دال لازم دارید، این مطلب، خیلی سیر را فنی‌تر می‌کند، این تعبیری را که خواندم از نظر امام رحمه‌الله تعبیر مهمی است «فالتبعية متعلقة للحکم فی الذهن» نه با قیدیت ذهن، نه با قیدیت خارج، نه با مرآتیت للوجود، اصل مرآتیت اشکال دارد، اینکه وجود، ملاک ندارد یک بحث است اینکه مقید به وجود بشود تحصیل حاصل است یک بحث است، اینکه اصلاً مرآتیتی وجود ندارد یک بحث است، خواهش می‌کنم توجه کنید. من به وجود مقیدش می‌کنم، گرفتار تحصیل حاصل و طلب متحقق می‌شوم، ایجاد متحقق یا زجر عن المتحقق می‌شوم، این یک اشکال است، اینکه می‌خواهم از برای وجود مرآتش کنم، مرآتیتی وجود ندارد، بعد ایشان

اینها را خوب تبیین می‌کنند «فمتعلق الهيئة فی قوله صلّ» همان مبانی را انصافاً استاد اینجا خوب توضیح دادند، مفاد هیئت چه چیزی است؟ متعلق هیئت چه چیزی است؟ «هو الماهية لابشرط و مفاد الهيئة هو البعث و التحریک الی تحصیلها و لازم امثاله ایجادها کما مرّ الکلام فيه سالفاً» قبلاً در متعلق اوامر و نواهی بحث کردیم که لازمه بعث الی تحصیل این است که امثال کنم، امثال یعنی ایجاد، بله امثال مال واقع خارجی است.

بعد هم آن توضیح را می‌آورند که این را هم استاد خیلی خوب توضیح داده‌اند «و قلنا أن تعلق البعث بنفس الطبيعة لا ینافی قولهم الماهية من حيث هی لیست الا هی و لا یلزم من ذلك كونها بما هی مؤثرة فی تحصیل الغرض» این تعبیر خیلی عالی است، اینجا فاصله بین وادی جعل و امثال را تبیین می‌کنند ایشان همه این بخشی را که گفتم دیده‌اند «و لا بما هی مؤثرة فی تحصیل الغرض» بما هی مؤثرة مال تحقق است ولی این را نمی‌خواهد، این عبارت نباید از دست برود و ما چون مقدماتش را در فرمایشات استاد داشتیم این بخش را درست می‌کنیم «بما هی مؤثرة فی تحصیل الغرض» را باید درست کنیم بگوئیم حواسمان هست که در وادی امثال با واقع خارجی کار می‌کنید و حواسمان هست که در این واقع خارجی فکر می‌کنید که دو ملاک نمی‌تواند در یک جا جمع بشود ولی ما اول وادی جعل را از وادی امثال جدا می‌کنیم، محذور وادی جعل را برطرف می‌کنیم و بعد هم محذور وادی امثال را برطرف می‌کنیم، از این جهت بود که عرض کردم

عبارت استاد اساتید ما امام رضوان الله تعالى عليه اینجا دقت
بیشتری دارد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰/۰۸/۰۸

جلسه هفدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

جلسه هفدهم: فرق امام رحمه الله و استاد فاضل رحمه الله در توضیح قول به جواز و دفع شبهات

مروری بر مباحث گذشته: مقدمه سوم امام رحمه الله

بحث ما درباره فرمایشات امام رضوان الله تعالى عليه بود و عرض کردیم که امام رحمه الله بر خلاف استاد بزرگوار ما چهار مقدمه برای اثبات جواز اجتماع امرونی بیان می‌کنند، آن مقدمه‌ای که امام رحمه الله داشتند و استاد ما بیان نکرده بودند برای اینکه برسم و تکرار نشود، مقدمه سوم امام رحمه الله بود که ایشان نشان دادند که ماهیت لابشرط با الف شرط متحد است اما حاکی از آن شرائط نیست، اتحاد در ظرف

وجود خارجی، غیر از حکایت است چون حاکی نیست دلالت ندارد، دلالت فرع بر حکایت است و چون حکایتی وجود ندارد دلالت هم ندارد، این خیلی مهم بود و گفتیم این مقدمه چهارم را استاد نیاوردند و باید می‌آوردند، چرا؟ چون اگر این مقدمه نیاید، سد همه اشکالات نمی‌شود، استادشان حضرت امام رحمه‌الله چهار مقدمه را آوردند، مقدمه اول را حضرت آیت‌الله فاضل رحمه‌الله بیان فرموده بودند که ما در فهم بعضی از نکات مهم امام رحمه‌الله خیلی مدیون ایشان هستیم، خدا رحمت کند ایشان را، شاید اگر سلامتی ایشان ادامه پیدا می‌کرد، توفیقات بیشتر از محضر ایشان در حوزه می‌بود مخصوصاً در خود فقه، الان در بحث فقه غنا خیلی خیلی آدم احساس می‌کند آن توضیحاتی را که ایشان در ذیل فرمایشات و فتوای امام رحمه‌الله می‌دهند چقدر راه‌گشا است، خدا مرحوم آقای فاضل رحمه‌الله را رحمت کند.

عبارت و توضیح مقدمه سوم امام رحمه‌الله

ولی بالاخره اینجا مقدمه اول را می‌گویند، مقدمه دوم را می‌گویند که اطلاق و تقیید یعنی چه ولی این مقدمه سوم که «الماهية لا بشرط و إن تتحد مع الف شرط ففی الوجود الخارجی مما هو خارج عن ذاتها و لاحق بها و لكن لا تکن کاشفة و دالة علیه» دلالت ندارد «و آلة للحاظه لانّ الشیء لا یمكن کاشفاً عن مخالفاته بحسب الذات و المفهوم و إن اتحد معها وجوداً» که این مطلب از مقدمات مهم نظریات امام رحمه‌الله است که در اقسام وضع آنجا که اقسام اربعه وضع را تبیین می‌کردند آنجا دیگر یادتان هست، در جاهای مختلف هم استفاده شد. «الصلاة و إن تتحد احياناً

مع التصرف فی مال الغير بلا اذنه» چون ایشان غصب را نمی‌گویند و به تبع آقای بروجردی رحمه الله با تصرف کار می‌کنند در غصب مفهوم استیلاء هست که الان محل بحث ما نیست «لکن لایمکن أن تكون مرآة له و کاشفة عنه فالاتحاد فی الوجود غیر الكشف عما یتحده و هو واضح» این مقدمه، مقدمه مهمی بود که امام رحمه الله ارائه کردند.

بر اساس این مقدمه باز شروع کردند نظر خودشان را بیان کردند که بالاخره حواستان باشد اگر این چهار مقدمه مخصوصاً این نکته که من در مقدمه چهارم سر عنوان بمانم عنوان را حاکی از معنوی خودش بدانم نه حاکی از ما متحد معه آن موقع راه را می‌بندم یعنی اگر مقدمه چهارم را بدانم، یک و بار مقدمه سوم سر مقدمه چهارم بیاید، حکایت فرع کاشفیت و مرآتیت و ... و این حکایت راهش بسته بشود و شیء نتواند از مباینش حکایت کند ولو اینکه با مباینش متحد باشد، اگر راه اینها بسته بشود آن موقع نمی‌توانم در این مرحله برای یک عنوانی مرآتیتی برای یک چیز دیگری درست کنم، بله آن اشکال قبلی باقی است که اگر مرآتیت بخواهد من را در واقع خارجی ببرد تحصیل حاصل است، این را استاد گفتند اما بر روی این تکه هم باید بایستیم، این خیلی مهم است، چون عرض کردم بعضی‌ها مسئله تحصیل حاصل را می‌خواهند حل کنند با تفکیک بین وجود و ایجاد که البته حضرت آیت‌الله فاضل رحمه الله جواب این مطلب را دادند ولی این بخش را حل نمی‌کند، این دیگر اساسی‌تر قلع ماده اشکال می‌کند.

شبهه دخالت طبیعت در بحث به اعتبار «محصل غرض بودن»

بعد بحث رسید به این نکته مهم‌تر که اگر بخواهیم با ایجاد کار کنیم، به تعبیر زیبای امام رحمه‌الله به احتمال قوی دچار این شبهه می‌شویم که نکند این طبیعت به اعتبار «محصل غرض بودن» داخل در بحث ما شده است، بحث این است، محصل غرض بودن برمی‌گردد به وادی امتثال، انصافاً خیلی زیبا این را درست می‌کنند که اساس آن ابهام محقق خوئی رحمه‌الله برطرف بشود، من خیلی از وقت‌ها عبارت امام رحمه‌الله را ناظر به مرحوم آقای خوئی رحمه‌الله و حل شبهه ایشان می‌دانم ولو اینکه اسم ایشان را نمی‌آورند، حالا بعضی از جاهای دیگر صریح اسم می‌آورند مثل همین بحثی که هفته گذشته انجام می‌دادیم، ولی نه، اینجا دیگر ریشه را می‌زنند بدون اینکه اسم آقای خوئی رحمه‌الله و آقای نائینی رضوان‌الله تعالی علیهم اجمعین را بیاورند.

تعبیر ایشان این بود، یعنی استاد بزرگوارمان آقای فاضل رحمه‌الله باید این را اضافه کنند که اگر کسی مسئله ایجاد و یا وجود را دخیل کند از باب اینکه این ماهیت از باب محصلیت آن در غرض محل بحث است چون مرحوم آخوند رحمه‌الله حواسشان بود که وجود را کنار گذاشت که تحصیل حاصل نشود، ایجاد را وسط آورد اما گفت نمی‌شود ایجاد را نیاوریم چون ماهیت که محصل غرض نیست تا موجود نشود، یعنی مرحوم آخوند رحمه‌الله سراغ وجود و ایجاد رفتند، این یک، دو: وجود و ایجاد را این‌طور آوردند که اگر این نباشد که تحصیل غرض تحقق پیدا

نمی‌کند، غرض نه با وجود ذهنی محقق می‌شود نه با مفهومی که مستقل از وجود این است، غرض با واقع خارجی تحصیل می‌شود، بعد وجود را گذاشت که تحصیل حاصل نشود با ایجاد کار کردند و بعد که نه صلات ماهیت است و نه غصب ماهیت است آن موقع یک وجود است، یک ماهیت است، یک ایجاد است، امتناعی شد، ببینید سیر از اینجا شروع شد.

فرمایش محقق خوئی رحمه‌الله در محل بحث و جواب استاد فاضل رحمه‌الله

محقق خوئی رحمه‌الله هم سیر را با مرحوم آخوند رحمه‌الله رفت و گفت سراغ خارج می‌رویم، اما به شما نشان می‌دهیم که دو وجود است چون دو ماهیت است، چون دو مقوله است ولی موجه جزئی‌اش، با استادشان محقق نائینی رحمه‌الله درگیر شد که فرمایش شما بالجمله اش اشکال دارد فی‌الجمله اش درست است، تعدد عنوان با حیثیت تقییدی همیشه دو واقعیت درست نمی‌کند، ببینید استاد بزرگوار ما حضرت آقای فاضل رحمه‌الله تبعاً لامام جواب آقای خوئی رحمه‌الله و جواب آقای نائینی رحمه‌الله را دادند و گفتند چه کسی گفته است که غصب ماهیت است؟ چه کسی گفته است که صلات ماهیت است؟ آقای خوئی رحمه‌الله فرمودند خودش ماهیت نباشد اجزائش، گفتند در اجزائش هم عناوین اعتباری تعظیم دخیل است، اینها را خواندیم و تکرار نمی‌کنیم.

ثانیاً مقولاتی که الان محل بحث شما هستند مقولات سبعة نسبيه هستند که محمولات بالضمیمه نیستند، خارج

محمول هستند این هم خیلی فنی است، منتهی همه این دعاها وقتی است که شما رفتید در خارج، چرا رفتید در خارج؟ می‌گوید این ماهیت به اعتبار مؤثریتش در غرض آمده متعلق شده، اگر ماهیت به اعتبار تأثیرش در مؤثریت غرض بیاید یعنی در خارج رفتید، باید الان در ابتدا راه را ببندیم، ما می‌خواستیم بگوئیم که امام رحمه‌الله بر خلاف تلامذه بزرگوارشان حضرت آقای فاضل رحمه‌الله، استاد دیگر حضرت آقای سبحانی دام‌ظله این دو بزرگوار، اما از همان اول کآن دو تا را جدا می‌کنند، می‌خواهند جواز جعل را از جواز امتثال جدا کنند و بگویند که نه ما آنجا هم مشکل نداریم.

فرق سیر امام رحمه‌الله و استاد فاضل رحمه‌الله در حل شبهه رحمه‌الله

آقای فاضل رحمه‌الله در اول بحث این را جدا نمی‌کنند بعد در دفع شبهه می‌خواهند حل کنند، چطور حل کردند؟ یادتان نرود آقای فاضل رحمه‌الله هم - که آن را می‌خوانیم - خواستند بگویند که بله اگر واقعاً دو واقعیت باشد که مرحوم آخوند رحمه‌الله هم جوازی می‌شوند، اینها می‌خواهند بگویند وقتی در واقع می‌رویم چاره‌ای نداریم؛ امام رحمه‌الله می‌خواهند بگویند نه اول در واقع نروید، من جلوی شما را بگیرم، چرا؟ این تعبیری که خیلی روی آن ماندیم گفتیم این خیلی مهم است، ما می‌توانیم بعث را به ماهیت بزنیم، یک و «ماهیت من حیث هی لیست الاهی» با مطلوب بودن ماهیت منافات نداشته باشد با مبعوث الیه بودن ماهیت منافات نداشته باشد، طلب و بعث به حمل شایع به ماهیت می‌خورند نه به حمل اولی داخل در جنس و فصل ماهیت هستند، هنر ارزشمند محقق اصفهانی رحمه‌الله

است، هم توضیحات آن را سر جای خودش دادند هم در متعلق اوامر و نواهی جواب مرحوم آخوند رحمه الله را دادند، این تا اینجا حل است.

منتهی این بخش از آن، هنر امام رحمه الله است «و لا یلزم من ذلک کونها بما هی مؤثرة فی تحصیل الغرض» این آن اشکال است که کسی بگوید شما با ماهیت، به اعتبار مؤثریتش در تحصیل غرض کار می‌کنید پس مجبور هستید سراغ خارج بروید، وقتی سراغ خارج می‌روید مرحوم آخوند رحمه الله یقه‌تان را می‌گیرد می‌گوید وجود را کنار بگذارید که تحصیل حاصل نشود، ایجاد است، منتهی چون فرق وجود و ایجاد اعتباری است یک واقعیت دارید چون آن دو هم ماهیت نیستند پس امتناعی هستیم، اینها می‌گویند نه، مولا ایجاد را می‌خواهد ولی نه اینکه ایجاد، متعلق باشد، مولا ایجاد را می‌خواهد، ایجاد یا حکم عقل است یا مثلاً دلالت دلیل لفظی است علی اختلافی که بین امام رحمه الله و مرحوم آخوند رحمه الله در متعلق اوامر و نواهی بود ولی حقیقتاً متعلق، ماهیت است، آن موقع وقتی مولا ایجاد را خواست ولو به حکم عقل آن موقع آن زمینه پیش می‌آید که خیلی خوب شما حضرت امام رحمه الله ایجاد را متوجه شدید، ایجاد را بیرون از متعلق کردید که بحث‌هایش را در متعلق اوامر و نواهی مفصل بیان کردیم، ببینید «بل المولی لما رأى أن اتیان الصلاة و وجودها خارجاً محصّل لغرض فلامحالة يتوسل اليه بوسيلة و لا يكون ذلک الا بالتشبت بالامر بالطبيعة» چرا این کار را کرد؟ «لیبعث العبد الی ایجادها» متعلق امر شد «فمتعلق الامر هو الطبيعة و الهيئة باعثة نحو ایجادها» حالا یا از باب اینکه «اما لاجل

دلالتها علی طلب الوجود» یا از باب اینکه هیئت دلالت می‌کند بر طلب وجود در امر و طلب عدم در نهی، بعث الی الوجود در امر و زجر عن الوجود در نهی مثلاً «او لاجل حکم العقل» یا اینکه بگوئیم نه اصلاً عقل حاکم به این مسئله است که در جای خودش در متعلق بحث شد، منتهی دخالت علی ایجاد در تحصیل غرض متعلق را ایجاد نمی‌کند، خوب دقت کنید.

بعد اگر این‌طور شد دوباره امام رحمه‌الله در این فضا آن مقدمه گفته نشده آقای فاضل رحمه‌الله را دوباره می‌گویند، می‌گویند اگر کسی بگوید چه اشکال دارد ماهیت مرآت وجود باشد، امام رحمه‌الله می‌گویند نمی‌تواند مرآت باشد از کجا وجود در کار آمد؟ وجود را عقل آورد در کار برای تحصیل ملاک، اینکه وجود نمی‌تواند بیاید در کار چون تحصیل حاصل است نمی‌تواند ایجاد بیاید در کار چون چیزی ایجاد را نمی‌آورد، طبیعت نمی‌تواند با وجود و ایجاد کار کند که ایجاد؛ لذا می‌فرمایند «و ما قد یقال» اول این را می‌گویند تا برسد به آن قله‌ای که «و ما قد یقال من أن التکلیف یتعلق بالطبیعة باعتبار مرآتیتها عن الوجود غیر تام» چرا؟ چون اولاً این نتیجه‌اش تحصیل حاصل است، ثانیاً «مضافاً الی أن الطبیعة لایمکن أن تكون مرآة للوجود لما عرفت من أن الاتحاد فی الوجود غیر کاشفیه» که آقای فاضل رحمه‌الله این مطلب را بیان نکردند، رضوان خدا بر استاد بزرگوارمان.

آیا یک واقعیت می‌تواند دو ملاک را تأمین کند؟

اگر این‌طور شد آن موقع زمین آن بحث فنی فراهم می‌شود، کدام بحث فنی؟ اینکه اگر ایجاد دخالت در حکم عقل می‌کند، یک واقعیت می‌تواند دو ملاک را تأمین کند؟ امام رحمه‌الله می‌گویند بله، ما با این بحث می‌کنیم، بله خوب است اشکال ندارد بحث می‌کنیم، یک واقعیت می‌تواند هم مقرب باشد و هم مبعده باشد؟ یک واقعیت می‌تواند هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده داشته باشد، عقل این را برای خودش حل می‌کند تا به تو بگوید ایجاد کن و ایجاد نکن این واقعیت را.

از این توضیحاتی که بنده دادم معلوم شد که در این مرحله‌ای که فعلاً جواز در مرحله جعل را اثبات کردیم، عدم دخالت ایجاد در متعلق بعث و زجر را اثبات کردیم، ولی زمینه‌ای فراهم شد برای ایجاد یک سؤال، حالا که من می‌خواهم ماهیت را بعث کنم به آن، برای اینکه عقل بگوید آن را ایجاد کن تا ملاک تحصیل بشود، می‌شود دو ملاک را با یک چیز تحصیل کرد؟ ... آن موقع زمینه بسیار خوبی برای شبهه مرحوم آقای بروجردی رحمه‌الله فراهم می‌شود.

بنابراین در فرمایش استادمان حضرت آقای فاضل رحمه‌الله یک پرسشی وجود دارد، جعل را درست کردند ولی چون این دو سه نکته‌ای که از امام رحمه‌الله باید گفته می‌شد یکی این که مرآتیت غیر از اتحاد است، یکی اینکه دخالت ماهیت در متعلق بعث بودن نه از باب این است که ماهیت می‌خواهد مسئله ایجاد را بیاورد این را نگفت، چون این دو سه تا نکته مهم گفته نمی‌شود ولو استاد بزرگوار ما آقای فاضل رحمه‌الله یا صاحب‌المحصل حضرت

آقای سبحانی ^{دام‌ظله} ایشان وارد آن اشکالات آقای بروجردی ^{رحمه‌الله} و جواب استادشان حضرت امام ^{رحمه‌الله} می‌شوند اما این تکه این فاصله پر نمی‌شود، اما در بیان منظومه‌ای استادشان حضرت امام ^{رضوان‌الله تعالی علیه} این روال قشنگ طی می‌شود حالا ملاحظه می‌کنید.

پس تا الان با این بیان استادمان آقای فاضل ^{رحمه‌الله} اصل جواز را درست کردیم، با بیان حضرت امام ^{رحمه‌الله} تکمیلش کردیم، باقی ماند آن تتمه رفع اشکالات، فردا ان‌شاءالله اول اشکالات را از زبان استادمان آقای فاضل ^{رحمه‌الله} می‌خوانیم، همین اشکالات ملاکی و مقربیت و شبهات مرحوم آقای بروجردی ^{رحمه‌الله}، سال گذشته هم اصلش را به یک جهاتی، بعضی‌هایش را گفتیم در بحث ترتب ثمره این بحث، ولی محلش الان است، بعد که فرمایشات استادمان آقای فاضل ^{رحمه‌الله} را ملاحظه کردید ان‌شاءالله وارد فرمایشات استادشان حضرت امام ^{رحمه‌الله} می‌شویم که به نظر ما دقت دقیق‌تری دارند، ولی از این صحبت ما وزان فرمایش آقای نائینی ^{رحمه‌الله} و محقق خوئی ^{رحمه‌الله} معلوم می‌شود، اگر رسیدیم یک اشاره‌ای هم به فرمایشات شهید صدر ^{رحمه‌الله} می‌کنیم، می‌خواهم خیلی طول نکشد چون یک بخش‌هایی از آن را قبلاً عرض کردیم، در همین تفکیک‌های متعلق و اینها به یک مناسبتی سال گذشته بیان کردیم، اگر شد ان‌شاءالله همین‌طور یک مروری می‌کنیم که دوستان علی ذکرِ پاسخ فقه‌الخمینی ^{رحمه‌الله} را به این نکاتی که در حوزه نجف بزرگ و عظیم و قوی مان داریم و حتی پاسخ فقه‌الخمینی ^{رحمه‌الله} را به محقق بروجردی ^{رحمه‌الله} که بالاخره

بزرگی است و امروز بعضی از بزرگان ما می‌گویند شاگرد
آقای بروجردی^{رحمه‌الله} هستیم از نجف این را بدهیم.

و صلی‌الله‌علی‌محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰/۰۸/۰۹

جلسه هجدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

**جلسه هجدهم: بیان ادله قائلین به امتناع توسط حضرت
آیت الله فاضل رحمه الله**

مرور مباحث گذشته

بحث در ارتباط با فرمایشات استاد بزرگوار ما آیت الله فاضل رحمه الله بود عرض کردم پله‌ای جلو می‌رفتیم، استاد بزرگوار ما آیت الله فاضل رحمه الله بعد از آنکه آن مقدمات ثلاثه را برای تبیین جواز اجتماع امرونی تبیین می‌کنند - که با فرمایشات استادشان حضرت امام رحمه الله مقایسه‌اش کردیم که چهار مقدمه داشت - با کلی نکات دقیق فنی که در آن بخش اول عرض کردیم، بعضی از نکات در بیان استاد

نیامده و یک حالت فاصله و پرشی در بیان وجود دارد که از آن گذشتیم.

اما گفتیم در ادامه امام رحمه الله این را متصل می‌کند به آن شبهاتی که برای حل امتناع مطرح است ولی پرش ندارد، بیان استادمان را در مرحله دوم می‌خوانیم بعد به بیانات امام رحمه الله برمی‌گردیم، استاد بزرگوار ما در ادامه می‌خواهند نظریه امتناعی‌ها را بحث کنند، فعلاً با آن سه مقدمه جواز را درست کردند که در حد جواز در مرحله جعل بود با همان نکاتی که گفته شد، ایشان می‌فرمایند که قائلین به امتناع هم راه‌هایی را پیموده‌اند.

بیان ادله قائلین به امتناع توسط استاد فاضل رحمه الله

راه اول و پاسخ استاد فاضل رحمه الله

راه اول این است که گفته‌اند نمی‌شود یک شیئی هم مأموربه باشد و هم منهی عنه، جواز اجتماع، مستلزم این است که شیء واحد هم مأموربه باشد و هم منهی عنه، ایشان هم جواب می‌دهند که قبلاً این را بررسی کردیم و گفتیم در مقام جعل با عناوین کار داریم و چون تعدد عنوان وجود دارد و اطلاق هم هیچ ربطی به کثرات ندارد و وقتی یک عنوانی با اطلاقه مأموربه است، یک عنوانی با اطلاقه منهی عنه است کاری به کثرات نداریم، ایشان می‌گویند اینها را برای شما توضیح دادیم و معنای اطلاق این است که تمام موضوع حکم، این عنوان است، چه کار دارید به کثرات و بعداً هم گفتیم که حکم نمی‌تواند سر سوزنی از متعلقش جای دیگری برود، پس در مسئله جواز مشکلی

نداریم، شیء واحدی نداریم که به معنای مأموربه و منهی عنه است لذا ایشان می‌گویند قشنگ جواب این اشکال را دادیم و رفت، این هم خوب است، عرض کردیم آن سه مقدمه در این حد مشکلی ندارد یعنی جواز در مرحله جعل را حل می‌کند.

راه دوم و پاسخ استاد فاضل رحمه الله

راه دوم این است که قائلین به امتناع گفتند مگر می‌شود شیء واحد که به قول شما شیء واحد است و ترکیب اتحادی است و شما که حرف محقق نائینی رحمه الله را درباره ترکیب انضمامی قبول نکردید، چطور ممکن است شیء واحد برای مولا محبوبیت و مبعوضیت داشته باشد؟ محبوبیت از کجا می‌آید؟ می‌گویند امر کاشف از محبوبیت است، نهی کاشف از مبعوضیت است و مرحله محبوبیت و مبعوضیت، این خوب شد منتهی این مطلب به آن مقدمات ابتدائی وصل نشد، آن پرش، ایشان دارند این را جدا بحث می‌کنند، انکار ما در مرحله جواز، جواز در مقام وجود خارجی و مقام مثلاً واقع خارجی را بحث نکردیم، الان بحث می‌کنیم، در بیان امام رحمه الله نه، چون چهارتا آمد کنار هم و امام رحمه الله قشنگ حیث ایجاد را تحلیل کردند که جلسه گذشته تحلیل کردیم، پرش در آن نبود.

استاد اینجا وارد می‌شوند و در بیان دوم امتناعی‌ها می‌خواهند بگویند که محبوبیت و مبعوضیت مال عنوان ذهنی نیست، مال وجود خارجی است، زیبا می‌گویند که محبوبیت و مبعوضیت مال مرحله وجود خارجی است و ربطی به مرحله تعلق احکام ندارد که پای طبائع به میان

بیاید و شما با تعدد عنوان مشکل مرحله جعل را حل کنید، چگونه می‌شود یک موجود خارجی هم محبوبیت برای مولا داشته باشد و هم مبعوضیت؟ یک موجود است، شما ترکیب انضمامی را از محقق نائینی رحمه‌الله و از محقق خوئی رحمه‌الله قبول نکردید، یک واقعیت خارجی چگونه ممکن است که هم محبوبیت داشته باشد و هم مبعوضیت؟ مشکل چیست؟ محبوبیت و مبعوضت تضاد با هم دارند مثل سواد و بیاض، نمی‌توانند در آن واحد در شیء واحد اجتماع کنند، ببینید حالا بحث خوب شد، استاد قشنگ می‌گویند این راه اگرچه راه خوبی است یعنی رفتیم در مرحله واقع خارجی، یعنی از مرحله جعل و از مرحله عنوان این طور، بعد می‌خوانیم عبارات استادشان حضرت امام رحمه‌الله را، می‌خواهند مسئله تضاد بین محبوبیت و مبعوضیت را بررسی کنند ببینند که آیا واقعاً مسئله، مسئله سواد و بیاض است؟ همان طور که در سواد و بیاض تضادی دارم که امکان اجتماع در شیء واحد را از بین می‌برد. اینجا در محبوبیت و مبعوضیت هم وضعیتم این طور است که دیگر تسلیم بشوم، الا در مواردی که ترکیب انضمامی است که ما هم قبول داریم که در ترکیب انضمامی مشکلی وجود ندارد لذا استاد می‌فرمایند که این راه، راه خوبی است ولی ما می‌خواهیم بررسی کنیم که ببینیم آیا حب و بغض مثل سواد و بیاض هستند یا بینشان فرق است.

بررسی اینکه آیا تضاد بین حب و بغض مثل تضاد بین سواد و بیاض است؟

سواد و بیاض اعراض خارجی هستند.

ایشان برای بررسی این مسئله چند نکته ارزشمند بیان می‌کنند همه هم تبعاً لاستادشان است که بعداً اصل عبارت امام رحمه‌الله را هم می‌خوانیم، نکته اول این است که سواد و بیاض اعراض خارجی هستند و عارض بر جسم می‌شوند و جسم معروض آنها است و باید یک جسمی داشتیم باشم که سواد به‌عنوان یک کیف محسوس عارض بر آن بشود، یک جسمی داشته باشم که بیاض به‌عنوان کیف محسوس عارض بر آن بشود، پس سوادی دارم، بیاضی دارم، عارض و معروضی دارم خارجی، معروضشان جسم است عارضشان هم این کیفیات هستند که بینشان تضاد است علی ما فضل در فن فلسفه، ایشان می‌گویند حالا این نکته که روشن است در سواد و بیاض، ببینیم در محبوبیت و مبعوضیت چطور می‌شود.

فرق کیف محسوس و کیف نفسانی

ایشان می‌خواهند بفرمایند اگر بخواهیم محبوبیت و مبعوضیت را با اصطلاح فلسفی بگوئیم اینها کیف نفسانی هستند، مثل علم هستند، فرق کیفیات نفسانی با کیفیات محسوس چیست؟ می‌خواهند از جهت فنی بر روی این مطلب کار کنند که وقتی کیفیات نفسانی دارم یعنی اوصافی دارم قائم به نفس انسان، آن موقع نگاه که می‌کنم می‌بینم اوصاف قائم به نفس انسان دو جور هستند، یا اوصافی هستند که قائم به نفس انسان هستند اما ذات الاضافه هستند، یا اوصافی هستند که قائم به نفس انسان هستند ولی ذات الاضافه نیستند، مثلاً وقتی من علم دارم به یک موجودی، علم، کیف نفسانی است بنا بر مشهور ولی

کیف ذات الاضافه است که الان دعوای ما سر این بخش از کیفیات نفسانی است، آنهایی که ذات الاضافه نیستند ارتباط با خارج ندارند کسی نمی‌تواند با سواد و بیاض مقایسه‌شان کند که از محل بحث خارج هستند، آقایان مستدلین بر امتناع هم کاری به آنها ندارند و آنها را کنار گذاشته‌اند، اگر کیف نفسانی ذات الاضافه داشتم مثل علم مثلاً علم یک کیف نفسانی ذات الاضافه است، این کیف نفسانی ذات الاضافه، به‌واقع خارجی اضافه می‌شود، مثلاً علم می‌گویند علم معلوم می‌خواهد، مگر می‌شود بدون معلوم علم برایم حاصل بشود؟ علم قائم به نفس من است و من عالم هستم اما معلومی لازم دارم، اراده، کیف نفسانی ذات الاضافه است علی المشهور، خوب مرید من هستم اراده وجود دارد مرادی هم لازم است، به اینها می‌گوئیم کیفیات نفسانی ذات الاضافه.

حالا سؤال این است معنای ذات الاضافه بودن اینها و اضافه‌شدن اینها به خارج این است که اینها را مثل سواد و بیاض می‌کند که نشود در شیء خارجی واحد جمع بشوند بعد آن اشکال تضاد بیاید و امتناع درست بشود؟ سؤال این است یا اینها در عین حالی که ذات الاضافه هستند اما مضاف‌الیه شان نمی‌تواند در خارج مطرح باشد، لذا فرق می‌کنند با سواد و بیاض، خیلی زیبا استاد با مثال‌های متعدد و یک بیان شافی وافی اینها را تبیین می‌کنند.

اما حب و بغض مانند علم از اوصاف قائم به نفس انسان است و این اوصاف قائم به نفس بر دو قسم هستند اول امتیاز را به آنها بدهیم که الان سر اوصاف ذات الاضافه

کار می‌کنیم اوصافی که در عین قیام به نفس دارای اضافه به خارج نیز هستند، متعلق می‌خواهند و این اوصاف با خارج ارتباط دارند، پس شد اوصاف ذات الاضافه و اوصاف دیگری که ذات الاضافه نیستند فعلاً محل بحث ما نیستند.

علم و حب و بغض از اوصاف دسته اول هستند و باید در آنها دو جنبه را ملاحظه کرد یکی قیام به نفس و یکی اضافه به خارج، متعلق علم و حب و بغض در ناحیه قیام به نفس مثل سواد و بیاض است یعنی اگر نفس تحقق نداشته باشد معنی ندارد که حب و بغض و علم تحقق پیدا کند، چرا؟ لذا به سواد و بیاض می‌گوئیم کیف محسوس، موضوعشان جسم خارجی است اینها کیف نفسانی هستند موضوعشان نفس است حالا به تعبیری که استاد می‌گویند ما تعبیر فلسفی‌اش را به کار می‌بریم که روان بشود از این جهت که اینها عرض هستند و کیف هستند و کیف هم جوهری می‌خواهد، موضوعی می‌خواهد با این فرق که سواد و بیاض موضوعشان جسم خارجی است که قبلاً در آنجا اشاره کردم اینجا هم موضوعشان نفس است.

اما در ناحیه اضافه به خارج تمام دعوا این است که همان ناحیه ارتباط با معلوم و محبوب و حالا مراد است که من اراده را هم اضافه کردم ایشان سر علم و حب مثال زدند و ما اراده را اضافه کردیم یعنی چرا این‌گونه نیست؟ چون اصلاً نمی‌تواند این‌گونه باشد مواردش را می‌خواهیم مثال بزنیم ایشان می‌خواهند بگویند که اصلاً در ناحیه متعلق خارجی نمی‌تواند این‌طور باشد، من اول آخرش را

از جهت فلسفی بگویم، ای کاش استاد بیان می‌کردند، البته ایشان هم می‌گویند ولی طولانی‌اش می‌کند.

قبلاً در فلسفه قانونی را از آقای طباطبایی رحمه‌الله خواندیم که نسبت در هر ظرفی که وجود داشت طرفینش هم باید در همان طرف وجود داشته باشند، اضافه نسبت است اگر ظرفش شد ... نمی‌تواند علم که یک اضافه است در جایی باشد که معلوم بشود معلوم خارجی، علم وقتی شد اضافه باید طرفین آن عالم و معلوم در صقع نفس باشند، اراده اگر شد اضافه باید طرفینش در صقع نفس باشند، قانون فلسفه این است، معنای حرفی و معنای ربطی در هر جایی که بود طرفینش باید در همان جا باشند، یک اگر ربط خارجی است طرفینش باید در خارج باشند، بیاض و سواد و ربطشان، بیاض و جسم و ربطشان، اگر در صقع نفس بود آن موقع باید طرفینش در آنجا باشند، خدا رحمت کند آقای طباطبایی رحمه‌الله را، ایشان برای اینکه شما را برساند به این مرحله پله، پله جلو می‌روند. می‌گویند مثلاً در بسیاری از موارد انسان نسبت به چیزی کمال محبت یا بغض را دارد در حالی که آن چیز وجود خارجی ندارد، می‌خواهد بگوید که محبوب من در صقع نفس وجود دارد مبعوض من در خود صقع نفس است، کاری به خارج ندارم، الان با اینها شروع می‌کنند حتی گاهی این وجود خارجی برای این مبعوض امکان هم ندارد یا برای محبوب، خیلی هم دوستش دارم اما نیست، نمی‌تواند به وجود بیاید، زیرا ظرف زمانی آن در آینده است، در مورد این علم مسئله روشن است، یک شیئی الان برای من معلوم است اما وجود خارجی ندارد، در باب اراده نیز - که حالا مثال اراده

را هم می‌زنند - که یکی از مبادی اراده عبارت است از شوق به مراد، مرادی در کار نیست خارجاً، من شوق دارم به مرادی که معلوم است الان در خارج و این شوق هم همان حب است که الان پیرامون آن بحث می‌کنیم این اشتیاق عالم، محرک برای تحقق مراد و شیء موردعلاقه است، پس شوق من و حب من در رتبه قبل از تحقق اراده وجود دارد درحالی‌که مرادی در کار نیست، خود اراده وقتی شکل می‌گیرد مرادی در کار نیست من تازه می‌خواهم اراده کنم تا آن مراد، تحقق خارجی پیدا کند، ایشان اول با یک مثال کار می‌کنند.

مثال علت غائی برای توضیح مطلب

از این روشن‌تر بحث علت غائی است، درست می‌گویند علت غائی محرک فاعل است در صورتی‌که غایت هنوز محقق نشده است، تعبیر ایشان مقداری تسامح فلسفی دارد که از آن بگذریم، تفکیک بین غایت و علت غائی است، به بیان فنی‌تر می‌گوئیم ولی اصل مطلب درست است، ایشان می‌فرمایند که یکی از علل چهارگانه، علت غائی چیزی است که انسان عمل را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد، این غلط است، غایت چیزی است که عمل برای رسیدن به آن انجام می‌شود، یعنی تحقق غایت متأخر است، اما تصورش که در واقع علت غائی من است، چون حیث علت باید بر معلول تقدم داشته باشد، خصوصیت علت غائی این است که در مرحله وجود خارجی تأخر از معلول دارد، نه غایت تأخر دارد، غایت به اصطلاح فلسفی «ما الیه الحركة» است، خیلی مهم است ذهن در فلسفه

منظم عمل کند، غایت متأخر است، علت غائی متمم فاعلیت فاعل است و حیث علت که بیاید حیث توقف می‌آید، معلول توقف بر علت غائی دارد و غایت توقف بر حرکت دارد، به اصطلاح «ما الیه الحركة» است ولی در مرحله تحقق این عمل تقدیم بر این عمل دارد.

عرض کردم که ما جسارت نکنیم و مطلب را اصلاح کنیم، چون اصل مطلب درست است، غایت، غیر از علت غائی است، علی‌ای حال این نشان می‌دهد که من غایتی که هنوز وجود خارجی ندارد را تصور می‌کنم بعد متمم فاعلیت فاعل می‌شود، فاعل به واسطه علت غائی تام الفاعلیة می‌شود حرکت می‌کند می‌رسد به غایت، در مثال پیاده‌اش کنیم که خیلی آسمانی نشود.

مثلاً من می‌خواهم به خانه رفیقم بروم، او را تصور می‌کنم، رفتن به خانه او را، گعده و شوق پیدا می‌کنم، حرکت می‌کنم، رسیدن به منزل زید، غایت حرکت من است، «ما الیه الحركة» من است، تصور رسیدن، گعده و آثار آن، علت غائی حرکت من می‌شود، با اینکه از نظر وجود خارجی غایت مترتب بر معلول است، ولی از نظر تأثیر تقدم بر معلول دارد، شما با این مثال خیلی خوب ایشان را با تفکیک بین غایت و علت غائی برای خودتان حل و فصل بفرمائید. پس من اینجا می‌خواهم نشان بدهم که کلی مفاهیم دارم که قیام به نفس دارند و در نفس اثرگذار هستند و فاعل مختار را به حرکت درمی‌آورند و واقعیت خارجی هم پیدا نکرده‌اند و هیچ اشکالی هم ندارد،

در حب این طور است در ارتباط با غایت این طور است، در ارتباط با اراده این طور است در ارتباط با علم این طور است.

ایشان با این امثله نتیجه می‌گیرند: در نتیجه این مطلب بدیهی است که متعلق حب و بغض و علم و اینها لازم نیست که یک شیء موجود در خارج باشد بلکه چیزی هم که بعداً تحقق پیدا می‌کند الان می‌تواند متعلق حب و بغض و علم قرار بگیرد، در علم اصلاً من به امور ممتنع علم پیدا می‌کنم که اصلاً در خارج ممتنع و به وجود نمی‌آید، تصور، شعبه‌ای از علم است تا من تصور پیدا نکنم علم پیدا نمی‌کنم، بنابراین شریک الباری متعلق علم من است ولی خارجاً وجودش ممتنع است.

اشکال و پاسخ

بعد ایشان به خودشان اشکال می‌کنند که وارد آن پله عمیق‌تر بشوند «إن قلت» مگر ممکن است چیزی که قائم به نفس است و صفت اضافه است مضاف‌الیه اش نباشد خودش باشد، ممکن است که کسی بگوید اگرچه این حرف‌ها قابل‌انکار نیست این مثال‌هایی که شما زدید مثال‌های درستی است ولی چگونه ممکن است علم که صفت قائم به نفس است الان وجود داشته باشد ولی معلوم و مضاف‌الیه آن بعداً واقعیت پیدا کند، مگر علم از اوصاف ذات الاضافه نیست؟ بعد وارد آن پله عمیق می‌شوند می‌گویند نسبت و اضافه در هر صقعی که هست طرفینش هم در همان صقع هستند، نمی‌شود یک چیزی

نسبتی باشد که یک طرفش در نفس باشد و یک طرفش در خارج باشد، اصلاً حرف آخر را باید همان اول بزنیم که از جهت فنی معنای حرفی هر جا بود طرفینش همان جا هستند.

در پاسخ می‌گوئیم در همان جایی که معلوم ما در خارج وجود دارد حتی وقتی وجود دارد نمی‌تواند همان موجود خارجی باشد، موجود خارجی نمی‌تواند ارتباط با نفس پیدا کند، وجود ذهنی و وجود خارجی قسم یکدیگر هستند و موجود خارجی به‌عنوان موجود خارجی نمی‌تواند در ذهن بیاید، ما که زید موجود در خارج را تصور می‌کنیم به این معنی نیست که زید به وجود خارجی‌اش در ذهن ما بیاید، معلوم بالذات ما صورت است، معلوم بالعرض ما واقع خارجی است، مراد بالذات ما غیر از مراد بالعرض است، بلکه معنایش این است که صورتی از این موجود خارجی که حاکی و مرآت از آن موجود خارجی است در ذهن ما نقش ببندد.

لذا بزرگان فلاسفه می‌گویند در جایی که علم به یک وجود خارجی تعلق می‌گیرد دو معلوم وجود دارد، معلوم بالذات و معلوم بالعرض، موجود خارجی به‌عنوان معلوم بالعرض و صورتی که در ذهن ما نقش بسته و حاکی از معلوم بالعرض است به‌عنوان معلوم بالذات، پس جمله «من به این موجود خارجی علم دارم» دارای مسامحه است، علم به‌صورت آن موجود خارجی حاصل شده نه به وجود خود آن، در این صورت چه فرقی وجود دارد بین اینکه معلوم ما در خارج وجود داشته باشد یا وجود نداشته

باشد و در آینده تحقق پیدا کند، یا اینکه مانند شریک الباری ممتنع باشد.

پس خلاصه این است باز ایشان حرف اصلی را نزد، من در صقع نفسم اینجا که عالم هست معلوم هم همان جا باید باشد تا این اضافه و نسبت محقق بشود، اگر این نسبت خارجی بود طرفینش در خارج هستند، جسم در خارج است، بیاض در خارج است ربط بیاض و جسم هم در خارج است که البته آن ربط از باب زیادة الربط علی المحدود در تعریف کیف محسوس می‌آید، وجود فی‌نفسه‌اش عین وجود برای غیر است، ولی اصلش این است که نسبت و ربط در هر ظرفی که بود طرفینش در همان ظرف هستند، لذا برهان دارد که نمی‌شود که بگویم عالم نفس است، معلوم من هم صورتی است، نسبتش می‌شود داخل نفس، نمی‌تواند به خارج بخورد، اینها را قبلاً به یک مناسبت دیگری در بحث متعلق اوامر و نواهی خوانده بودیم و البته اشکالاتی را که با محقق اصفهانی ^{رحمه‌الله} اینجا بود و آن جملات آقای مظفر ^{رحمه‌الله} و آن اشکالات متعدد، حیث وجود ذهنی وجود فی الذهن، نِسَب ها مفصل بوده که سال‌های قبل بررسی کردیم دیگر بیشتر از این در اینجا معطلی جایز نیست، در حد همین مقدار که استاد نشان دادند ما در باب حب و بغض محبوب بالذات ما صورت ذهنی است مبعوض بالذات ما صورت ذهنی است، حب هم به طور مستقیم به موجود خارجی تعلق نگرفته، وجود خارجی سنخیت اشتراکی با نفس ما ندارد این حرف خوبی است بلکه محبوب نیز مانند معلوم بر دو قسم است بالذات و بالعرض، در نتیجه در عالم حب و

بغض و علم فرقی نمی‌کند که محبوب و مبغوض و معلوم ما بالفعل در خارج وجود داشته باشد یا آینده بخواهد وجود پیدا کند، حالا این درست شد.

راه حل شبهه با توجه به توضیحات بالا

اگر این‌طور شد من ببینم وقتی می‌گویند صلوات محبوب بالذات است، با عنوان صلوات کار می‌کنم وقتی می‌گویم غصب مبغوض بالذات است با عنوان غصب کار می‌کنم، اکنون^۴ به اصل بحث برمی‌گردیم و در مورد صلوات در دار غصبی که دو عنوان صلوات و غصب با هم اتحاد پیدا کرده‌اند و در یک جا با هم جمع شده‌اند وقتی مسئله را در ارتباط با نفس ملاحظه می‌کنیم در نفس دو صورت برای این موجود خارجی هست صلوات و غصب همان‌طور که از نظر ماهیت متغایر هستند از نظر صورت ذهنی هم متغایر هستند و این موجود خارجی دارای دو صورت است صورت صلواتی که به تمام معنی متعلق حب نفسانی است، صورت غصبی که به تمام معنی متعلق بغض نفسانی است، پس چگونه می‌توانیم مسئله حب و بغض را با مسئله بیاض و سواد مقایسه کنیم؟ آنها کیف محسوس هستند اینها کیف نفسانی هستند، بیاض و سواد مربوط به خارج است، جسم واحد خارجی نمی‌تواند در آن واحد هم معروض سواد و هم معروض بیاض قرار بگیرد، اما مسئله حب و بغض این‌گونه نیست بلکه بالاتر از این در مسئله علم و آگاهی ملاحظه می‌کنیم که یک موجود خارجی در ارتباط با جنس و فصلش

^۴ عبارت آیت الله فاضل رحمه الله

که بین آنها کمال اتحاد وجود دارد دارای یک جهت معلوم و یک جهت مجهول است.

مثال شبّه برای محل بحث

ایشان می‌خواهند در علم هم پیاده‌اش کنند می‌گویند شبّه‌ی از دور می‌آید من می‌بینم، جنسش را می‌شناسم می‌گویم متحرک است، حیّ است اما نمی‌دانم فصلش چیست، می‌دانم حیوان است اما نمی‌دانم فصلش چیست، جنس و فصلش در خارج با هم متحد هستند اما در حیث علم و جهل من نه، شروع می‌کنند از این نوع مثال‌ها زدن که اصلش همین نکته فنی بود که گفتند که نمی‌توانم کیف محسوس را، واقع خارجی را با آن کیف عند النفس مقایسه کنم، نمی‌شود در صقع نفس قانون‌های خاص به خودش را درباره کیفیات نفسانی حتی علم باید رعایت کنم، یک شبّه‌ی را از دور مشاهده کنیم ندانیم آیا انسان است یا بقر، می‌دانم حیوانی می‌آید اما نمی‌دانم کدام حیوان، فصل را نمی‌دانم، صورت نوعیه را نمی‌دانم، اما جنسش را می‌دانم، جسم است، نامی است، حساس است، متحرک بالاراده است، حیوان را می‌دانم، در اینجا باوجود اینکه یقین به حیوان بودن آن داریم ولی فصلش برای ما مجهول است ملاحظه می‌شود که یک موجود خارجی هم برای ما معلوم و هم برای ما مجهول و علم و جهل به یک چیز یعنی شبّه خارجی تعلق گرفته، چرا؟ با همین تحلیلی که گفتیم وقتی ما با جنس و فصل توانستیم با هم تفکیک کنیم با اینکه جنس و فصل قطعاً یک واقعیت است چه اشکالی دارد که من در حب و بغض بین دو عنوان

تفکیک کنم، در باب صلات در دار غصبی نیز تفکیک امکان دارد، صورت صلاتی چه ربطی با صورت غصبی دارد آنچه متعلق به حب است صورت صلاتی و آنچه که متعلق به بغض است صورت غصبی است و در محل نفس اینها دو صورت هستند نه یک صورت.

این صغرای مسئله، یک اشکال کبروی هم به بحث تضاد دارند که بعداً اگر ایشان مسیر امام رحمه الله را می‌رفتند بهتر بود که در استحاله اجتماع ضدین، قانون تضاد را چگونه می‌توانیم پیاده کنیم؟ چون وقت ما گذشته است، این هم حیف است از بحث‌های فنی مهم است ولی تا اینجا استاد ما آقای فاضل رحمه الله نشان دادند که نه، ولو مسئله حب و بغض مربوط به شیء خارجی است در استدلال مستدل و مربوط به مسئله عنوان ذهنی نیست ولی نه، ما نشان می‌دهیم که اشتباه کردید حب و بغض هم با عنوان ذهنی درست می‌شود چون کیف ذات الاضافه است و این کیف ذات الاضافه آن را خارجی نمی‌کند و اصلاً ممتنع خارجی بشود، لذا صغریاً مسئله قیاس اینها با مسئله سواد و بیاض که مسئله تضاد را در کیفیات محسوس و در موضوع جسم خارجی داریم مطرح می‌کنیم اینها متفاوت هستند، اجمالاً متوجه شدیم که یک پله بحث جلو رفت از جواز در مرحله جعل رفتیم سراغ اشکالات در وادی امثال، در وادی خارج اجمالاً، ان شاء الله آن اشکال بعدی‌شان را هم بخوانیم و بعد تفصیلاً بدهیم ببینیم کار را باید به کجا برسانیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

۱۴۰۰/۰۸/۱۰

جلسه نوزدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

**جلسه نوزدهم: بررسی و بیان دلیل سوم قائلین به امتناع
توسط استاد فاضل رحمه الله**

**مروری بر مباحث گذشته: بررسی ادله امتناعی‌ها توسط
استاد فاضل رحمه الله**

بحث ما درباره فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل رضوان الله تعالى علیه بود که ادله امتناعی‌ها را نقد و بررسی می‌کردند. دلیل اول امتناعی‌ها مرحله جعل بود که راحت جواب دادیم، تعدد عنوانی شدیم با اطلاق آن مقدمات ثلاثه‌ای که ایشان بیان کردند و اربعه‌ای که امام رحمه الله علیه بیان کردند، مرحله دوم بحث این بود که در

وادی واقع خارجی بیایند و مسئله محبوبیت و مبعوضیت را تحلیل کنند.

ایشان نشان دادند که محبوبیت و مبعوضیت و این مطالب، امور ذات الاضافه هستند، کیف نفسانی، ذات الاضافه می‌باشد با توضیحات خوبی که بیان کردند و نشان دادند که مسئله تضاد بین سواد و بیاض که در کیف محسوس مطرح است از این جهت که اینها کیفیاتی هستند قائم به نفس، می‌شود مقایسه‌شان کرد اما انصافاً از آن جهت که به واقع خارجی اضافه می‌شوند معنای اضافه به واقع خارجی این نیست که به خارج اضافه می‌شوند بلکه طرفین اضافه در صقع نفس وجود دارند لذا مشکلی از این جهت پیدا نمی‌شود که توضیح دادند و عیبی هم نداشت که در یک واقعیت، جنس و فصل را که با یک واقعیت موجود هستند تفکیک کنیم.

نکته دوم در نقد قیاس محبوبیت و مبعوضیت به سواد و بیاض

نکته دومی که می‌خواهند در نقد قیاس محبوبیت و مبعوضیت به سواد و بیاض بیان کنند این است که اگر به دنبال سواد و بیاض هستیم، استحاله اجتماع ضدین به حسب اشخاص متفاوت نمی‌شود یعنی این طور نیست که اجتماع ضدین را بگوئیم که اگر یکی از دو نفر بخواهند دیوار را سفید کند و یکی از آنها سیاه کند استحاله برطرف می‌شود چون دو نفر هستند، نه اجتماع ضدین استحاله دارد چه یک نفر بخواهد این واقعیت خارجی را یعنی هم سواد را آنجا پیاده کند و هم بیاض را و چه ده نفر، خودش

مستحیل است و لذا در اموری مثل اجتماع ضدین نسبت به واقعیت‌های خارج، تعدد اشخاص، رفع استحاله نمی‌کنند و این روشن است.

در مانحن‌فیه معلوم است که اگر دو نفر داشته باشیم که یکی از آنها این را محبوب بداند و یکی این را مبغوض بداند هیچ کسی نمی‌گوید که این محال است، حالا که یک نفر می‌خواهد این را محبوب و مبغوض بدارد آقایان می‌گویند مشکل پیدا می‌شود، ایشان به تبع استادشان حضرت امام رحمه‌الله می‌خواهند بگویند پس ببینید مسئله، مسئله سواد و بیاض نیست اگر اینها واقعاً ضد هستند و به خاطر تضادشان جمع نمی‌شوند، برای دو نفر هم نباید جمع بشوند مثل سواد و بیاض، چطور شما مسئله اجتماع ضدین را برای یک نفر قائل هستید و برای دو نفر قائل نیستید؟ پس معلوم می‌شود که مسئله، مسئله دیگری است و اصلاً آن نسبتی که بین سواد و بیاض خارجی که در موضوع جسم اتفاق افتاده است با محبوبیت و مبغوضیت درست کردید غلط است لذا اینجا هم قشنگ توضیح می‌دهند.

در مسئله امتناع اجتماع ضدین فرقی وجود ندارد که این اجتماع از ناحیه شخص واحد باشد یا از ناحیه اشخاص متعدد، در هر صورت اجتماع ضدین امتناع دارد، ولی در مسئله حب و بغض این‌گونه نیست که توضیح آن را بیان کردیم و دیگر معطل نشویم، در نتیجه این راهی که قائلین به امتناع پیمودند و خواستند حب و بغض را مثل

سواد و بیاض بدانند و استحاله اجتماع حب و بغض در شیء واحد را دلیل امتناع بدانند این غلط است.

دلیل سوم قائلین به امتناع: اجتماع ضدین در مصلحت و مفسده در صورت قول به جواز

راه سوم که بیشتر به وادی امتثال نزدیک می‌شویم مسئله مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه است، مستدل می‌گوید: محبوبیت و مبعوضیت کیفیات قائم به نفس ذات الاضافه بودند شما توانستید نشان بدهید اینها مثل سواد و بیاض نیستند اما مصلحت یک واقعیت خارجی است، کاملاً خارجی است، مفسده یک واقعیت خارجی است، کاملاً خارجی است، اگر مصلحت خارجی است، اگر مفسده خارجی است، یک، شیء واحد چطور ممکن است مشتمل بر مصلحت و مفسده باشد؟ این دیگر عین سواد و بیاض است. از این جهت نمی‌توانید آن را به کیفیت ذات الاضافه برگردانید و آن تحلیل‌ها، دو نفر هستند نمی‌دانم یک نفر و آن حساب و کتاب‌ها را به رخ ما بکشید و فارق را تبیین کنید و اشکال را برطرف کنید، شما به ما بگوئید چطور ممکن است که شیء واحد هم مشتمل بر مفسده ملزمه و لازم الاجتناب باشد و هم مشتمل بر مصلحت ملزمه لازم الاکتساب باشد؟ چطور ممکن است، اجتماع ضدین است و دیگر اینجا خیلی واضح و روشن است که حساب، حساب سواد و بیاض است.

پاسخ استاد فاضل رحمه الله به دلیل سوم

استاد بزرگوار ما باز این را توضیح می‌دهند و خوب هم توضیح می‌دهند می‌گویند که مستشکل می‌خواهد بگوید بر فرض که مسئله حب و بغض را بپذیریم ولی این جای تردید نیست که تضاد بین مصلحت و مفسده همانند تضاد بین سواد و بیاض است، موضوعش واقع خارجی است و این واقعیت‌های خارجی کاری به منظر یک شخص و دو شخص اینها هم ندارد، اگر این راه قوی‌تر از راه حب و بغض باشد و ما نتوانیم تحلیل‌های حب و بغض را اینجا پیاده کنیم باید زیر بار دلیل امتناع برویم، بگوئیم اجتماع مصلحت و مفسده در شیء واحد. خاطر مبارکتان هست که من چرا می‌گفتم اینها در واقع می‌خواهند امتناع در وادی امتثال را درست کنند و لذا می‌گفتیم شما از اول باید طرح دلیل جوازتان یک‌طوری باشد که اینها را شامل بشود همان‌طور که امام رحمه‌الله در مقدمه چهارم بیان کردند، ولی به هر شکل اینجا دیگر استاد فرمایشاتشان صریح است که مسئله، مسئله واقع خارجی است و ما می‌خواهیم امتناعی بشویم در وادی امتثال، بگوئیم با تعدد عنوان وادی جعل را حل می‌کنیم اما وقتی می‌رسیم در وادی امتثال می‌گوئیم دیگر نمی‌شود، صریح‌تر از جملات اینها جملات مرحوم آقای بروجردی رحمه‌الله است که ان‌شاءالله سر مقربیت و مبعدیت، شیء واحد واقع خارجی نمی‌تواند مشتمل بر دو ملاک متضاد باشد، اگر نمی‌تواند مشتمل بر دو ملاک باشد پس نمی‌توان گفت هم مأموریه و هم منهی عنه است. استاد برای پاسخ به این مسئله انصافاً بیان خوبی دارند که البته بعداً بیان استادشان هم مرور خواهد

شد، اصل این بیان مال امام رحمه الله است ولی انصافاً پرورش و بیان ایشان خیلی خوب و روان است.

توضیح قانون «الماهیه من حیث هی لیست الا هی»

ایشان می‌فرمایند: این دقت شما در فرق بین مصلحت و مفسده با حب و بغض خیلی خوب است اینکه توانستید حساب مصلحت و مفسده را از حساب حب و بغض جدا کنید بسیار درست است، منتهی ما واقعاً باید ببینیم آیا حکم مصلحت و مفسده عین حکم سواد و بیاض است یا نه؟ بعد که این مطلب را درباره سواد و بیاض دقت کنیم یک قانونی را در فلسفه یاد گرفتیم که «لیست الماهیه من حیث هی الا هی» یا حالا به تعبیر مشهورش «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» آنها می‌گفتند «قدماً سلباً علی الحیثیه» فعلاً این بخشش سر جای خودش.

آن قانون به ما چه می‌گفت؟ قانون به ما می‌گفت ماهیت در مرحله ذات و ذاتیاتش فقط جنس و فصل است شما می‌توانید ضدین را در مرحله ذات و ذاتیات از ماهیت سلب کنید حتی می‌توانید نقیضین را از ماهیت سلب کنید، بعد آقایان فلاسفه توضیح می‌دادند که معنایش این نیست که ارتفاع نقیضین جایز است نه معنایش این است که درست است که ماهیت یا موجود است یا معدوم، اما وجود و عدم به حمل شائع به‌عنوان امور خارج از ذات و ذاتیات بر ماهیت عرضه می‌شوند، پس ماهیت در مرحله ذاتش نه بیاض است و نه سواد است، نه ابیض است و نه اسود است، نه موجود است و نه معدوم است، اگر کسی این قانون زیبای فلسفی را خوب یاد بگیرید و حداقل در

فضای مشائی‌ها آن‌طوری که مشائی‌ها این را فهمیدند خوب با آن کار کند، به قول تعابیر که قبلاً می‌خواندیم سلب در مرتبه، یک درگیری با آقای صدر رحمه‌الله داشتیم اگر خاطرتان باشد، سلب در مرتبه منظور است نه سلب تحصیلی یا به تعبیر زیبای ملاصدرا رحمه‌الله حمل اولی موردنظر است، ماهیت به حمل اولی فقط جنس و فصل است، به حمل شائع یا موجود است و یا معدوم است، به حمل شائع سواد دارد بیاض هم دارد، اینها می‌گویند اگر شما این قانون را مطرح کنید متوجه می‌شوید که در مرحله ماهیت تضادی در کار نیست.

تضاد مال مرحله تحقق است و تشخیص این شیء است، هذا الجسم، این هذویت لازم است و الا جسم به ما هو جسم بحث سواد و بیاضی در آن مطرح نیست، بحث تضاد سواد و بیاض آنجا مطرح نیست لذا اگر آن قانون را خوب یاد بگیریم فلاسفه به ما یاد می‌دهند که وقتی سراغ مصادیق می‌رسید و واقعیت‌های خاص خارجی، یا وجود دارید و یا عدم دارید، اعراض مشخصه دارید بله درست است یکی از الوان حالا چون سواد و بیاض قابل ارتفاع هستند ... یک‌رنگی خواهید داشت، اما بودن این الوان و اعراض مشخصه به حمل شائع معنایش این نیست که اینها در مرتبه ذات و ذاتیات ماهیت مطرح هستند، اینها سروکله‌شان کجا پیدا می‌شود؟ اینها نشان می‌دهند می‌گویند سروکله اینها در مرحله هذا الجسم پیدا می‌شود، اگر خصوصیات افراد این‌طور شد و خصوصیات افراد یک ماهیت است که زمینه بحث تضاد را فراهم می‌کند، خصوصیتی که به حمل شائع در خارج از رتبه ذات

و ذاتیات ماهیت بر ماهیت عارض می‌شود، خواهش می‌کنم خوب دقت کنید، آن موقع شما می‌گوئید این فرد خاص خارجی نمی‌تواند در آن واحد سفید و یا سیاه باشد، با هم نمی‌تواند، نمی‌تواند طویل القامة و قصیر القامة باشد، اینها با هم نمی‌سازند حالا یا تضاد دارند یا تضایف دارند یا عدم و ملکه دارند یا هر چه که دارند یا حتی تناقض، وجود و عدم هم همین‌طور است، قبلاً خواندیم به حمل شائع در مصادیق و تحقق آنها سروکله اینها پیدا می‌شود.

پس نتیجه فنی‌اش این می‌شود که در قضیه هذا الجسم ابيض آنچه موضوع قضیه است ماهیت جسم نیست، بلکه موضوع، جسم خارجی متشخص به خصوصیات فردیه است و این جسم خارجی با اتصافش به بیاض نمی‌تواند اتصاف به سواد داشته باشد، خدا رحمت کند امام رحمه الله و شاگردانش را ببینید قشنگ می‌گویند اگر شما فقه اکبرتان قوی بشود متوجه می‌شوید که ظرف تحقق تضاد واقع خارجی است اما کجای واقع خارجی؟ خصوصیات خاص فردیه، عوارض مشخصه یا علامات و تشخص، حالا من به ایشان می‌خواهم کمک کنم، عوارض مشخصه در فضای غفلت از اصالة الوجود است، علامات تشخص در فضای اصالة وجود است، بعد عبارت امام رحمه الله را که می‌خوانیم متوجه می‌شوید که ما در وجود هم که بیائیم باز تضاد نیست.

خدا رحمت کند آقای طباطبایی رحمه الله را در فروض اصالة الوجود نه‌ایه این مطلب را بیان کردند آقایان طلبه‌ها خیلی

اطلاعات فنی به شما داده شده که متأسفانه با آن خوب کار نمی‌کنید، تضاد مال عوارضی است که یا علامت تشخیص هستند یا مشخص هستند، حالا این درست، برویم سراغ مصلحت و مفسده ببینیم آیا مصلحت و مفسده مال اینها است؟

برسی تضاد در مصلحت و مفسده

ایشان می‌خواهند بفرمایند که یک بحث بسیار ارزشمندی در حُسن و قبح داشتید، شما می‌گفتید حسن و قبح در خیلی از مواقع این‌طور است مثلاً می‌گفتید ضرب یتیم قبیح است، چرا قبیح است می‌گوید چون ظلم است، ضرب یتیم للتحفی قبیح است چون ظلم است، للتادیب خوب است چون احسان است و تربیتش می‌کنیم، ایشان می‌گویند آنجا یک قانونی یاد گرفتید که اگر در این‌جور موارد سروکله حد وسطی پیدا شد معلوم می‌شود در واقع حسن مال او است، قبح هر جا مال آن کبری است خیلی قشنگ و دقیق و درست، هر جا شما صغری و کبری چیدید در واقع این صغرای شما از باب اینکه مصداق موضوع کبرای شما است محمول را حد اکبر می‌آید سر حد اصغر اما به وساطت آن حد وسط، در واقع مال حد وسط است آن حد اکبر، هرگاه شما در تحلیل فنی‌تان رفتید یک جایی صغری و کبری کردید، ایشان می‌گویند در موارد حسن و قبح وقتی شما این را خوب دقیق بشوید از توی آن به دست می‌آورید که پس حسن و قبح مال آن کبری است، ببینید خیلی خوب می‌گویند، می‌گویند حال به سراغ مصلحت و مفسده می‌رویم مسئله مصلحت و مفسده

مانند حسن و قبح است در جمله «هذا الشيء حسن»
حُسن مال هذویت اوست مسامحه وجود دارد و به تعبیر
دیگر واسطه در کار است در حالی در هذا الجسم ابيض
واسطه‌ای در کار نیست، بیاض مال هذویت اوست
تشخص و شخصیت او است حالا یا عوارض مشخصه
است یا علامت تشخص است فرقی نمی‌کند، پس من
کمک کردم که اصالة الوجود هم بیاید کسی در ذهنش،
وقتی ما می‌بینیم کسی سیلی به گوش یتیمی می‌زند می
گوئیم هذا قبیح، اگر از علت قبح از ما سؤال کنند می‌گوئیم
لأنه ظلم و الظلم قبیح، هذا ظلم و الظلم قبیح پس هذا
قبیح، پس معلوم است که قبح مال ظلم است مال هذا
نیست.

بینید صغری من هذا ظلم، کبری من و الظلم قبیح،
بعد نتیجه می‌گیرم که هذا قبیح، حداکبر را می‌آورم به
حداکبر می‌چسبانم، موضوع صغری حد اصغر است،
محمول کبری هذا قبیح، قبیح حداکبر است هذا حد اصغر
است ظلم حد وسط است، قیاس تشکیل بده، هذا ظلم و
الظلم قبیح، هذا قبیح، خوب حد وسط که می‌آید حد اکبر
را می‌چسبانند به حد اصغر، واسطه در ثبوت است مال
خودش است حداکبر، این چون مصداق حداکبر است آمده
اینجا، خوب بر روی این خوب دقت فنی کنیم، یعنی
موضوع برای قبح را عنوان ظلم قرار می‌دهیم و این عمل
چون ظلم بر آن صادق است قبح برای آن ثابت است، اگر
چنین صغری و کبرایی به‌عنوان واسطه در کار نباشد
نمی‌توانیم به طور مستقیم بگوئیم هذا العمل الصادر من
هذا الشخص قبیح، باید صغری و کبرایی در کار باشد و

معنای تشکیل صغری و کبری این است که موضوع برای قبح عبارت است از یک عنوان کلی به نام ظلم، پس هذا چه کاره است؟ می گوئیم هذا مصداق این عنوان است، اگر هذا مصداق شد و موضوع واقعی آن کبری بود در واقع می خواهیم بگوئیم اگر انطباق ظلم بر این هذا نبود قبح سراغ هذا نمی آمد، لذا اگر کسی لطفی در حق یتیم بکند ضرب للشفی نیست بلکه ضرب للتادیب است می گوئیم هذا احسان و حسن، هذا احسان و کل احسان حسن ف هذا حسن «إن الله يأمر بالعدل و الاحسان» اینها کبریات است .

اگر با حد وسط ظلم، قبح را آوردیم و با حد وسط احسان حسن را آوردیم معلوم است که حسن و قبح، مصلحت و مفسده مال آن عنوان کلی است. خیلی خوب می شود، آن موقع اگر این طور شد حساب حسن و قبح و مصلحت و مفسده از سواد و بیاض جدا می شود، قانون تضاد را در مرحله کلیات دیدیم ما تضاد نداریم، خیلی خوب می شود، حُسن و قبح مال مرحله کلیات است آنجا تضاد نداریم «من حیث هی لیست الا هی» ببینید قانون را درست کرد خدا امام ^{رحمه الله} را رحمت کند، می گوید شما دقت کنید ببینید سازمان تضاد به کجا می خورد؟ به تشخیص، حسن و قبح و ملاکات احکام مال تشخیص نیست، همین امر است که خیلی عالی است این توضیح استاد ولی آن پرش اگر نبود در بیان استاد تمام بود، یعنی از اول که دلیل جواز را می گوئیم باید دو مرحله را بگیرد که راه بر محقق نائینی ^{رحمه الله} و محقق خوئی ^{رضوان الله تعالی علیه} بسته بشود و مخصوصاً محقق بروجردی ^{رحمه الله} که دیگر عن علم اینها را

می‌گوید، حالا آنها غفلت می‌کنند ایشان می‌گویند نه، حالا به مقربیت و مبعدیت هم می‌رسیم قبلاً در ثمره هم یک مروری کردیم، همین امر است قشنگ اگر نشان دادیم که حسن و قبح ملاکات احکام مصلحت و مفسده اینها در مرحله کلیات هستند و وقتی بر افعال خاص تطبیق می‌شوند از باب دخالت حد وسط تطبیق می‌شوند بر خلاف سواد و بیاض که مال مرحله تشخیص هستند.

نبود تضاد در مرحله کلیات

قبلاً ثابت کردیم که در مرحله کلیات مسئله تضاد نداریم، در آن مرحله که ملاکات مطرح هستند تضادی در کار نیست، در آن مرحله که تضاد مطرح است ملاکاتی در کار نیست، همین امر است که مانحن‌فیه را از مسئله الجسم ابيض جدا می‌کند، در هذا الجسم ابيض واسطه‌ای در کار نیست و ... ابيض برای خود هذا هذویتش دخالت می‌کند کسی از علتش سؤال نمی‌کند که چرا این ابيض است؟ ابيض است دیگر تشخیص دارد و ابيض علت تشخیصش است یا علامت تشخیصش است مال تشخیصش است دیگر و کبرای کلی در مورد هذا ابيض وجود ندارد و این هذا بودن در مسئله تضاد نقش دارد اگر هذا بودن محفوظ باشد جای تضاد است، چون هذا محفوظ است راه اسود بسته است، اگر هذویت بیفتد راه اسود هم باز می‌شود چون در مرحله ماهیت ما تضاد نداریم، قانون را یاد گرفتیم تناقض نداریم، تضاد نداریم به حمل اولی، داریم به حمل شائع یعنی مال مصداق و واقع خارجی است، حالا با وجود اینها خیلی زیباتر می‌شود اینها

چون با لسان ادله و فهم عرف کار می‌کنند در واقع ماهیتی کار می‌کنند ولی مطلب خیلی فنی است.

بنابراین اگر الجسم را به صورت کلی فرض کردیم در آن واحد می‌تواند هم ابیض باشد و هم اسود زیرا آنچه معروض بیاض است جسم است و آنچه معروض اسود است هم جسم است، در معروضیت جسم هر دو مشترک هستند ولی فرقشان این است که هذا الجسم معروض للبیاض و ذاک الجسم معروض للسواد یعنی در هذا و ذاک بین آنها مغایرت است که بیان شد.

تطبيق بحث بر صلات و غضب

حال به سراغ مانحن فیه می‌رویم، در مانحن فیه چه کار کنیم پیاده کنید هذا العمل صلاة و الصلاة مشتملة على المصلحة هذا العمل مشتمل على المصلحة مصلحة مال هذویت این عمل نیست، مصلحة مال صلاتیت این عمل است واسطه شد دیگر، مصلحة به صلاتیت خورد، هذا العمل غضب و الغضب مشتمل على المفسدة فهذا العمل مشتمل على المفسدة پس مصلحة به صلات خورد، مفسده به غضب خورد هذویت دخالتی نداشت تضاد از بین رفت، کبرای این دو قیاس با یکدیگر فرق دارند در یکی صلات مشتمل است و در دیگری غضب مشتمل است و نیز در صغری هر دو هذا العمل مطرح است.

بنابراین در هذا نه مصلحة داریم نه مفسده داریم بلکه در کبرای کلی مطرح است و قانون را هم خواندیم که اگر چیزی صغرای برای کبرایی قرار گرفت دیگر انطباقش بر

صغری از باب مصداقیت است، نمی‌توانیم آنچه را که مصداق است مستقیماً محمول برای چیز قرار بدهیم، نمی‌توانیم حد اکبرمان را مستقیماً بر این بار کنیم الا بالمسامحة و التجوز، فنی‌اش کنیم ببینیم، یعنی در مصداق یک کل داریم آن عوارض مشخصه‌اش دخالت ندارند در کلش، قبلاً یادتان است که قانون را خواندیم، مصداق نسبت به آن طبیعی کل است طبیعی می‌شود جزئش، جزئش صلات است، لذا مصداقیت سبب شده که او را ما ذو مصلحة بدانیم نه هذویت آن، مصداقیت آن برای غصب یعنی یک طبیعی و فرد دارم که آن طبیعی جزء فرد است دقت عقلی که می‌کنم می‌بینم ذو مصلحة بودن کاری به هذویت آن ندارد، هذا از کار می‌افتد و هذا که از کار افتاد دیگر مشکل تضاد ندارم.

ایشان اینجا خیلی زیبا دارند آن مسیر فنی را می‌آورند که شما اینجا چه کار می‌خواهید بکنید تضاد منتفی شده است، تضاد فرودگاهش هذویت است و هذویت اینجا مطرح نیست، هذویت نه فرودگاه مصلحت است و نه فرودگاه مفسده است، فقط یک شبهه‌ای باقی می‌ماند که اگر اینجا تضاد نداریم که نداریم پس چطور شما می‌گفتید که آثار مال وجود است ولو حکم به طبیعی می‌خورد، اگر آثار مال وجود است و حکم به طبیعی می‌خورد الان که وجود را از کار انداختید در بحث متعلق احکام که اوامر و نواهی متعلقات احکام شرعی چه چیزی است ما این بحث را کردیم، ای‌کاش استاد مثل امام رحمه‌الله این را در خود استدلال می‌آوردند در آن مقدمه خیلی مسئله حل می‌شد

حالا ان شاء الله این را می گوئیم، ایشان مجبور هستند که
آن پرش را اینجا جبران کنند.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰/۰۸/۱۱

جلسه بیستم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

جلسه بیستم: اشکال قائلین به امتناع در دلیل سوم و پاسخ استاد فاضل رحمه الله

مرور مباحث گذشته: عدم شباهت مصلحت و مفسده با سواد و بیاض در کلام استاد فاضل رحمه الله

بحث ما درباره فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل رحمه الله بود که ایشان نشان دادند که نمی‌توانیم مسئله سواد و بیاض را بین مصلحت و مفسده پیاده کنیم، چرا؟ چون در تضاد سواد و بیاض از مرحله ماهیت باید بیرون بیاییم تا تضاد درست بشود، در مرحله ماهیت ارتفاع نقیضین و ارتفاع ضدین و نبود ای شئی از این

مفاهیم مسلّم است «من حیث هی لیست الا هی» در آنجا حاکم است اگر در واقع تضادی مطرح است در هذویت اشیاء است، مثلاً هذا الجدار ابیض و هذا الجدار لیس باسود، نمی‌شود هذا الجدار هم ابیض باشد و هم اسود باشد، مسئله مهم در تضاد این هذویت است، در مصلحت و مفسده اتفاقاً مسئله این است که به هذویت نمی‌رسد. در مصلحت و مفسده مثل مسئله حُسن و قبح است که یک کبرایی وجود دارد آن کبری است که مصلحت را می‌آورد پس مصلحت مال آن کبری است و صغری از باب مصداق آن کبری ذو مصلحة است، ذو مفسدة است، آن موقع اگر محط مصلحت و مفسده در آن کلیتی وجود دارد این حسابش از حساب تضاد که در آن هذویتی در کار است جدا می‌شود، لذا نمی‌شود مسئله تضاد را که برگشتش به حیث هذویت جدار است با مسئله مصلحتی که برمی‌گردد به آن مرحله ماهیت و کلیت یکی دانست، آن موقع اگر این‌طور شد اشکالی پیش می‌آید.

اشکال: مصلحت و مفسده به‌خاطر اینکه خارجی هستند مثل سواد و بیاض می‌باشند.

اشکالی که پیش می‌آید این است که شما می‌گفتید مصالح و مفاصد مال مرحله واقعیت و وجود است، گفتید در مرحله واقعیت، مصلحت و مفسده نداریم، مصلحت و مفسده مال مرحله وجود است، پس این حرف چطور قابل جمع است که اینجا بر گردن ما گذاشتید که در مصلحت و مفسده کبرایی در کار است و مصلحت و مفسده به آن کبری برگشت، اگر مصلحت و مفسده مال وجود است،

پس وجود در آن دخیل است، اگر وجود دخیل است پس هذویت داخل است، شد مانند سواد و بیاض.

لذا اشکال مستشکل این است که همان طور که این هذا الجدار ابیض و هذا الجدار لیس باسود و ذاک الجدار اسود و لیس باسود، سروکله هذویت به خاطر واقعیت خارجی پیدا شده و لذا تضاد درست شده، مصلحت هم مال عالم خارج است، وقتی مال عالم خارج است آن موقع باز همین طور است هذا الفعل صلاة و الصلاة ذومصلحة کدام صلات ذومصلحة است؟ صلات خارجی، قرار شد در ماهیت صلات مسئله مصلحت مطرح نباشد، هذا العمل غصب یا هذا العمل تصرف با آن اختلافی که بین مرحوم آخوند و محقق بروجردی ^{رضوان الله تعالی علیهما} وجود دارد، عیب ندارد شما می گوئید هذا العمل غصب و ذو مفسده، مفسده مال واقع خارجی است، اگر مصلحت و مفسده مال واقع خارجی است و سروکله واقع خارجی پیش بیاید پس سروکله هذا پیدا می شود، وقتی سروکله هذا پیدا بشود و ما با واقع خارجی کار کنیم، مسئله هذویت پیدایش می شود، وقتی مسئله هذویت پیدایش بشود پس واقع خارجی همان مسئله سواد و بیاض می شود، پس باز استدلال مستدل بر امتناع درست شد، تضاد مصلحت و مفسده به اعتبار واقعیت خارجی داشتن اینها و عدم دخالت ماهیات در ملاکات احکام.

پاسخ استاد فاضل رحمه الله به اشکال

ایشان برای پاسخ به این اشکال جمله بسیار خوب و زیبایی دارند که قبلاً هم با آن کار کردیم، ایشان می خواهند

بفرمایند که قبلاً در بحث متعلق اوامر و نواهی هم این مطلب را داشتیم که در واقع سه مرحله داریم، یک مرحله، مرحله ماهیت است، یک، یک مرحله، مرحله وجود آن ماهیت است، دو، یک مرحله، مرحله خصوصیات فردیه است، سه، درست است که اینها از جهت عقلی با هم هستند اما از جهت فنی و مسئله ملاکات احکام اینها را باید جدا کنیم، باید دقت کنیم ملاک کجا سوار می‌شود و کجا سوار است، یک ماهیت صلاة دارم حالا ماهیت اعتباری، یک وجود آن ماهیت را دارم یک صلاة خاصی را دارم که در این نقطه اتاق یا این نقطه اتاق یا در بیت است یا در مسجد است یا در حمام است یا در قبرستان است، پس ببینید یک ماهیت صلات، یک، یک وجود این ماهیت، دو، یک مشخصات فردیه، سه.

آنجا بحث کردیم که اگر بخواهم سراغ وجود بروم و بگویم ملاکات احکام در وجود هستند، در وجود خاص هستند یا نه در اصل وجود هستند؟ لذا آنجا خیلی بحث‌های زیبایی شد که اصل وجود صلات، ملاک صلات را تأمین می‌کند منتهی وجود خاص صلات در مثلاً مسجد استحباب دارد که امر استحبابی به آن می‌خورد، وجود خاص صلات در صف اول در یمین امام رحمه الله یک حکم دارد، وجود خاص صلات در مصلاهی بیت یک حکم دارد. روایتی داریم که مستحب است آدم در خانه‌اش یک مصلی برای خودش درست کند، اینها می‌خواهند بگویند که حواستان را بدهید، من یک ماهیت دارم یک اصل جود ماهیت دارم یک خصوصیات فردیه دارم، آن خصوصیات فردیه که تشخیصات خارجی وجود هستند ولو از وجود

لاینفک هستند اما در مقام دخالت در ملاکات احکام (چه) ^ه فرق می‌کند، مثلاً صلات در بیت حکمی دارد، صلات در مسجد حکمی دارد، صلات در حمام حکمی دارد، صلات در قبرستان حکمی دارد، صلات در مسجد صف اولش، یمین امامش، حکمی دارد، صلات در مصلاّی بیت حکمی دارد که البته در آنها هم می‌شود کلی، یعنی اصل وجود در مسجد، اصل وجود در صف اول، اصل وجود در یمین، ... اما الان که می‌خواهم شما خصوصیت را از اصل وجود جدا کنید.

تعلق ملاکات احکام به‌واقع خارجی نه به هذویت خارجی

ایشان می‌گویند اگر کسی این نکته را خوب یاد گرفت که ما قبول داریم ملاکات احکام مال واقع خارجی است اما مال هذویت واقع خارجی نیست، اگر مسئله ملاک به اصل وجود خورد نه هذویت وجود، آن موقع باز استدلال ما درست است، در سواد و بیاض هذویت، مشکل ایجاد می‌کند، در مصلحت و مفسده هذویتی در کار نیست، لذا تعبیر بسیار، بسیار خوبی دارند و در پاسخ به این اشکال می‌گوئیم ما غیر از ماهیات و خصوصیات فردیه عنوان برزخی سومی داریم و آن وجود طبیعت است که هیچ یک از خصوصیات و عوارض در آن نقش ندارد، آنجا در متعلق اوامر و نواهی گفتند اگر کسی بخواهد خصوصیات فردیه را دخیل کند لازمه‌اش این است که امر به چیزی می‌خورد

^ه به علت واضح نبودن صوت، در اصل بیان این کلمه "چه" مشکوک هستم.

که ملاک ندارد، بلکه ممکن است ملاکات دیگری در آن خصوصیات باشد همین که می‌گفتم مثل مسجد بودن، حمام بودن قبرستان بودن، در بیت بودن که هیچ یک از خصوصیات و عوارض در آن نقش ندارد بلکه فقط وجود در آن دخالت دارد، وجود طبیعت این‌طور، با وجود کار می‌کنیم با وجود که کار کردیم دیگر هذویت از کار می‌افتد، این بیان بنده، من کمک کردم به بیان ایشان، این را خوب توضیح می‌دهند این خیلی خوب است ولی یک چیزی را اضافه می‌کنند و دوباره بحث را در مرحله جعل می‌برند، اگر به همین مقدار اکتفاء می‌کردند اعم از جعل و امثال می‌شد، کافی است که بگویم تضاد، هذویت می‌خواهد. من اینجا با وجود کار کنم منتهی با وجود در مرحله امثال با عنوان در مرحله جعل.

اگر همین بیان استاد بزرگوارمان را نبریم سر مرحله جعل فقط در آنجا آن را نگه داریم، کار را تمام می‌کند، فکونوا علی ذُکْرِ بعد که عبارت امام رحمه‌الله را می‌خوانیم همین چیزهایی است که من الان عرض می‌کنم، همین مقدار که بگویم قوام تضاد به این هذا است، من در ملاکات احکام هذویت ندارم، اصل وجود را دارم، اصل وجود را که دارم و در مرحله جعل وجود را که بیرون می‌کنم، تحصیل حاصل پی می‌آید، در مرحله امثال دیگر وجود را نمی‌توانم بیرون بکنم، ولی باز مشکل تضاد ندارم.

تمام جمله‌ای که می‌خواهیم ذهن شما را قوی کند و آن امانت فرمایش استاد ایشان برسد این است. آنجا عبارت امام رحمه‌الله این بود که ایجاد حکم است در وادی

امثال، ایجاد یعنی ایجاد همان وجود، اصل وجود، مشکلی هم ندارد تضاد هم پیش نمی‌آید، استاد آن بخش اول را قشنگ میگویند که ما برزخی داریم بین ماهیت و بین خصوصیات فردیه که اصل وجود طبیعت است که فقط وجود در این برزخ دخالت می‌کند، وجود طبیعت نمی‌تواند متعلق امرونهی باشد، در مرحله جعل کاملاً درست است، زیرا اگر بخواهد متعلق امرونهی واقع شود تحصیل حاصل لازم می‌آید، اگر بخواهد متعلق نهی واقع بشود، امکان ندارد، اگر واقع شده است چطور عوضش کنیم؟ تغییر آنچه که واقع است به دست من نیست، پس وجود نمی‌تواند متعلق جعل باشد این کاملاً درست است اما مصلحت به وجود طبیعت متقوم است نه به ماهیت و نه به عوارض فردیه، وجود صلات است که ناهی از فحشاء است ولی خصوصیات دیگر آن مثلاً این مکان و آن مکان این کیفیت و آن کیفیت نقش ندارد، مفسده متقوم به وجود طبیعت غصب است، حالا چرا شما آن پرانتز را وسط آوردید؟ آن را دیگر بیان نمی‌کردید، همین مسیر را ادامه می‌دادید تا اینکه اعم از مرحله جعل و امثال بشود، در مرحله جعل، وجود دخالت نمی‌کند، در مرحله امثال اتفاقاً تحصیل ملاک حکم با وجود است، بعث الی وجود است، زجر عن الوجود است، بقیه‌اش همه‌اش خوب است این پرانتز فقط مسئله را در مرحله جعل نگه داشت، ما باید جواز را هم در جعل و هم در امثال بحث می‌کردیم.

در تضاد علاوه بر وجود، خصوصیات فردیه هم شرط می‌باشد.

اما در باب تضاد، وجود به‌تنهایی کافی نیست بلکه وجود خاصی از طبیعت به‌عنوان موضوع برای تضاد مطرح است، در موضوع متضادین علاوه بر وجود، خصوصیات فردی - که کاملاً درست است - که باید با کلمه هذا به آن اشاره کنیم، الجسم الموجود می‌تواند هم ابیض باشد و هم اسود، کاملاً حرف‌های قشنگ و درستی است همان‌طور که مسئله تضاد در اصل ماهیت نیست وجود و ماهیت به نعت کلی هم مشکل تضاد ندارد، چرا؟ چون یک فرد از ماهیت موجوده می‌تواند اسود باشد و یک فرد از آن می‌تواند ابیض باشد چه اشکالی دارد؟ اسودیت و ابیضیت به خصوصیات فردیه برمی‌گردد، اما در باب مصلحت و مفسده ما هذا نداریم که قبلاً توضیح دادیم حتی اگر گفتیم هذه الصلاة ناهية عن الفحشاء و المنکر کلمه هذه در آن زائد است و خصوصیتی ندارد بلکه وجود صلات است که ناهی از فحشاء است لذا به نظر می‌آید در باب صلات سه مرحله وجود دارد: مرحله ماهیت، مرحله وجود و ماهیت در خارج که ملاک را تأمین می‌کند، ماهیت مرحله جعل است، وجود ماهیت مرحله ملاک و امتثال است، کافی است که همین دو سه جمله اضافه‌اش بیاید، مرحله تضاد که دیگر مرحله هذویت و مرحله تشخیصات خاص خارجی است.

^۶ عبارت آیت الله فاضل (ره) .

جمع‌بندی پاسخ اشکال

پس جمع بین این دو مطلب که از طرفی گفتیم آثار و خواص مربوط به وجودات است و از طرفی گفتیم کلی صلات معروض برای نهی از فحشاء و منکر و مصلحت و مفسده است در مانحن‌فیه این است که در تضاد نباید عنوان کلی مطرح باشد بلکه در تضاد، جسم موجود متشخص به خصوصیات فردیه مطرح است و چنین چیزی نمی‌تواند در آن واحد هم ابیض باشد و هم اسود، ولی اگر تشخص آن را بگیریم ولو اینکه قید خارجی هم همراه آن باشد این به عنوان کلیت مطرح است و می‌تواند در آن واحد هم ابیض و هم اسود باشد، در نتیجه هیچ مانعی ندارد صلات در دار غصبی هم مشتمل بر مصلحت و هم مشتمل بر مفسده باشد، مصلحت آن به عنوان صلات و مفسده آن به عنوان غصب است و هیچ تضادی لازم نمی‌آید، فرمایش بسیار خوب استاد ما تا اینجا نشان دادند که تضاد بین بیاض و سواد را نمی‌توانیم در محبوبیت و مبعوضیت پیاده کنیم، چون آنها که اصلاً به خارج نمی‌رسند آنها مفاهیمی هستند کیف نفسانی و ذات الاضافه هستند و ذات الاضافه بودنشان آنها را به خارج نمی‌رساند چون اضافه در ظرفی واقع است که طرفینش در آن ظرف واقع هستند یعنی در صقع نفس، مصلحت و مفسده جلوتر از محبوبیت و مبعوضیت هستند مصلحت و مفسده مال خارج هستند دیگر نمی‌شود مسئله ذات الاضافه بودن مسئله کیف نفسانی ذات الاضافه را برای آنها مطرح کنیم منتهی اینها هم برمی‌گردند به عنوان کلی، عنوان کلی‌ای که مصلحت و مفسده به آن برمی‌گردد و سرنوشت این مسئله از مسئله

سواد و بیاض جدا می‌شود عنوان کلی وجود است، وجود طبیعت، خوب دقت کنید وجود طبیعت، اگر این‌طور بگویند خیلی مرتب می‌شود.

بعد اشکالی که اینجا داشتیم این بود که شما وقتی در مرحله وجود هستید و با مصلحت و مفسده کار می‌کنید دنبال تحصیل ملاک هستید یعنی وادی امثال، حضرت آقا دیگر بحث جعل را نکن بحث جعل تمام شد، اینها می‌خواهند بگویند اگر بخواهید در وادی امثال کار کنید باید با واقع خارجی کار کنید می‌گوئیم چشم، واقع خارجی هم ملاکات احکام را دارد از این جهت می‌گوئیم مثل سواد و بیاض است، می‌گوئیم نه خیر، ما با واقع خارجی کار می‌کنیم اولاً، در امثال، ملاکات احکام هم مال خارج است ثانیاً در امثال هستیم بله، ولی در ملاکات هذویت وجود ندارد، از همین جا نتیجه می‌گیریم که آن بحث ماهیت را هم نمی‌گفتید اشکالی نداشت، آن بحث ماهیت را می‌گویم حالا ارزیابی کنیم فرمایش استاد بزرگوارمان را، اگر این‌طور که بنده عرض کردم بگوئید دیگر در مرحله وجود با اینها درگیر هستید و تضاد را هم در مرحله وجود و تحصیل ملاکات احکام برمی‌دارید، لذا جواب قشنگ محقق نائینی رحمه‌الله را می‌دهید، جواب قشنگ محقق خوئی رحمه‌الله را می‌دهید می‌گوئید من چه کار دارم ترکیب انضمامی دو واقعیت خارجی را مطرح کنم، من اینجا تضادی ندارم، شما محقق نائینی رحمه‌الله شما محقق خوئی رحمه‌الله نه اینکه مسئله را بردید و فکر کردید تضاد ملاکات احکام است، درحالی‌که تضاد مال حیث هذویت است و اینجا هذویتی در کار نیست، قشنگ مسئله را حل می‌کنیم.

دیگر لازم نیست مسئله ماهیت را مطرح کنید، ماهیت را کسانی مطرح می‌کنند که می‌خواهند در مرحله جعل بحث کنند، راست می‌گوئید در مرحله جعل، بحث وجود نداریم، کاملاً درست است با اصل ماهیت کار می‌کنیم ماهیت من حیث هی لیست الا هی تضادی هم در آنجا نیست، بله اگر کسی بخواهد مسئله

ضعف پاسخ استاد فاضل رحمه‌الله به اشکال در مقایسه با کلام امام رحمه‌الله

را برگرداند به مرحله جعل یک نکته‌ای امام رضوان‌الله تعالی علیه دارد که آن را بعداً می‌خوانیم که بگویم بعضی از اشکالاتی که در مسئله امتناع وجود دارد برمی‌گردد به مراحل قبل از حکم، بعضی از آنها برمی‌گردد به بعد حکم، متأسفانه این تقسیم در فرمایش استاد ما نیست، قبل از حکم، یعنی تصور، مولا وقتی می‌خواهند حکم کند اول تصور می‌کند بعد شوق پیدا می‌کند، تصویری کند تصدیق می‌کند شوق پیدا می‌کند، محبوبیت درست می‌شود مبعوضیت درست می‌شود.

اگر من بخواهم این‌طور بگویم که به جعل بخورد اشکالی ندارد، می‌توانم به جعل بزنم اما با این مبناء، بگویم وقتی می‌خواهم حکم به وجوب کنم اول باید این شیء را تصور کنم، چه چیزی را تصور کنم؟ ملاک را، ملاک چه چیزی است؟ مصلحت است، اشکال ندارد ... می‌شود در مرحله تصور، ملاک مفسده است، بعد از تصور ملاک و تصدیق به ملاک محبوب است، بعد از تصور ملاک و تصدیق به ملاک مبعوض است، ممکن است که کسی بگوید بحث من در

مرحله جعل است نه در مرحله امتثال، ولی در مرحله جعل می‌خواهم به مرحله قبل از حکم اشکال کنم اشکالی ندارد، این‌طور بگوئید مال جعل است، یعنی این نکته‌ای که من عرض کردم در باب ملاکات می‌تواند به جعل بخورد ولی با آن مقدمه که استاد نگفتند، می‌تواند به امتثال بخورد با آن مقدمه که محقق خوئی رحمه‌الله و محقق نائینی رحمه‌الله می‌گویند، حالا خواهیم دید که امام رحمه‌الله قشنگ همه را می‌گویند، اگر بخواهید به جعل بزیند با جعل کار کنید اشکالی ندارد ما با جعل کار می‌کنیم، می‌گوئیم اشکالاتی که در مرحله جعل داریم یک‌بار این است که در مرحله جعل نمی‌شود وجوب و حرمت یک جا بیایند می‌گوئیم دو جا هستند، یک‌بار می‌گوئیم در مرحله جعل مراحل قبل از جعل حکم اشکال دارد، محبوبیت و مبعوضیت، می‌گوئیم نه اشکالی ندارد محبوبیت و مبعوضیت با هم تضاد ندارند، یک‌بار می‌گوئید تصور ملاکات می‌گوئیم مشکل نداریم ما ملاکات را در اصل وجود تصور می‌کنیم نه در هذویت آنها، نگاه کنید قشنگ مسئله درست می‌شود، آن موقع اگر بخواهم این‌طور بحث کنم می‌گویم قائلین به امتناع مشکلاتشان یا در مرحله جعل است یا در مراحل مقدماتی جعل، مثل جمع‌شدن محبوبت و مبعوضیت در شیء واحد می‌گویم اشکالی ندارد در شیء واحد باید جمع بشوند، می‌شود مثل جمع‌شدن دو ملاک در شیء واحد، می‌گویم اشکالی ندارد، قشنگ باید مطلب را این‌طور بگویم.

لذا بیان بسیار بسیار خوب استاد ما این ضعف فنی را دارد چون آن مسیری را که استادشان حضرت امام رحمه‌الله رفتند ایشان دقیق نمی‌روند، پس ضمن استفاده خوبی که

از بیان استادمان کردیم اشکال آن این است که اگر می‌خواهید اینها را به حکم و جعل بکنید، آن مقدمات را بگوئید و بعد هم این جواب‌ها را بدهید، اگر نه، می‌خواهید به جعل بزنید ولی در امثال، خوب صریحاً بروید در امثال، بگوئید ما در امثال هم هیچ مشکلی نداریم که با انجام یک واقعیت هر دو ملاک را تحصیل کنیم چه اشکالی دارد، این نکته‌ای که اگر استاد بزرگوار ما خوب نگویند مطلبی به این خوبی و به این ارزشمندی که خیلی دقیق و فنی شما حیث تضاد را درست می‌کنید، حیث ماهیت را درست می‌کنید، اصل وجود را درست می‌کنید، اگر در جعل هستید با ماهیت کار کنید و مقدمات جعل، اگر در امثال هستید با وجود کار کنید، معلوم بشود که اشکال چه چیزی است و جواب کدام اشکال را می‌خواهد برطرف کند .

در مهندسی فرمایش امام رحمه‌الله ، امام رحمه‌الله خوب کارکرده‌اند گفته‌اند که یک اشکالاتی را قبل از جعل داریم و یک اشکالاتی را بعد از جعل داریم، مثلاً اشکال محقق بروجردی رحمه‌الله در مقربیت و مبعدیت مال بعد از جعل است، دیگر نه به تصور ملاک برمی‌گردد و نه به تحقق محبوبیت و مبعوضیت، امام رحمه‌الله با آن تقسیم مشکل را حل می‌کنند ببینید آن موقع تقسیم، تقسیم خوبی در می‌آید، عبارات امام رحمه‌الله را هم در همین مرحله با همین توضیحی که بنده دادم یک مروری می‌کنید یک بخش مسئله تضاد پایانی دارد که استاد بزرگوارمان تبعاً لاستادشان حضرت امام رحمه‌الله خود تضاد را هم تحقیقی کرده‌اند که مسئله ادله تمام بشود بعد دیگر برویم سراغ تنبیهات بحث اجتماع امرونی .

و صلی اللہ علی محمد و آلہ الطاہرین