



تقریرات درس خارج اصول

استاد آیت اللہ فرحانے دامت برکاتہ

جلسات ۲۱ تا ۳۰

۱۴۰۰/۰۸/۲۵ - ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

قم - مدرسہ ی فقہی امیر المؤمنین علیہ السلام



@albayann

فهرست جلسات

جلسه ۲۲

۱۴۰۰/۰۸/۱۵

جلسه ۲۱

۱۴۰۰/۰۸/۱۲

جلسه ۲۴

۱۴۰۰/۰۸/۱۷

جلسه ۲۳

۱۴۰۰/۰۸/۱۶

جلسه ۲۶

۱۴۰۰/۰۸/۱۹

جلسه ۲۵

۱۴۰۰/۰۸/۱۸

جلسه ۲۸

۱۴۰۰/۰۸/۲۳

جلسه ۲۷

۱۴۰۰/۰۸/۲۲

جلسه ۳۰

۱۴۰۰/۰۸/۲۵

جلسه ۲۹

۱۴۰۰/۰۸/۲۴

۱۴۰۰، ۰۸، ۱۲

جلسه بیست و یکم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

**جلسه بیست و یکم: بیان عبارات امام رحمه الله در حل شبهات
قائلین به امتناع و مقایسه با کلام استاد فاضل رحمه الله**

مروری بر مباحث گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایشات امام رحمه الله است بعد از اینکه فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رحمه الله را در پاسخ به استدلال قائلین به امتناع مرور کردیم و انصافاً هم خوب بیان فرمودند و توضیحاتی دادند که بالاخره آقایانی که قائل به امتناع هستند تقریباً سه بیان داشتند، بیان اول با تعدد عنوان

حل شد، بیان دوم محبوبیت و مبعوضیت بود، بیان سوم تضاد مصلحت و مفسده بود که این سه بیان را ایشان جواب دادند.

امام رضوان الله تعالی علیه بعد از سیری که بعد از چهار مقدمه ارائه کردند بر خلاف استاد ما که سه مقدمه داشتند وارد جواب اشکالات می‌شوند ولی دقتی که امام رحمه الله در بیان اشکال و پاسخ به اشکالات دارند من ناگزیرم تقریباً چون اصل مطلب را استاد ما حضرت آقای فاضل رحمه الله توضیح دادند اما اختلاف بیان ایشان و بیان امام رحمه الله نیاز به یک دقتی دارد که حالا ملاحظه می‌کنید.

بیان عبارات امام رحمه الله در توضیح و رد اشکالات قائلین به امتناع

امام رحمه الله می‌فرمایند: «و من هنا يتضح الجواب عن سائر اشکالات الباب» من هنا یعنی از این اشکالاتی که گفتیم حتماً باید آن چهارتا گفته بشود تا آن اشکالات حل بشود نه با سه تا، حالا اشکال چیست؟ «کلزوم شیء واحد متعلقاً للارادة و الکراهة أو کون شیء واحد محبوباً و مبعوضاً و ذا صلاح و فساد و مقرباً و مبعداً» الان ملاحظه می‌کنید. اینجا اگر بخواهیم اشکالات را لیست کنیم اراده و کراهت یک اشکال است، محبوبیت و

مبغوضیت یک اشکال است، مصلحت و مفسده یک اشکال است، مقرّبیت و مبعّدیت یعنی می‌خواهند چهار اشکال را بگویند. استاد بزرگوار ما غیر از آن استدلال اول که با تعدد عنوان حل شد، در این اشکالات دو اشکال را گفتند: یکی محبوبیت و مبغوضیت و یکی مصلحت و مفسده.

دسته بندی اشکالات توسط امام رحمه الله

امام رحمه الله چهار اشکال را می‌گویند و این چهار اشکال را دسته‌بندی می‌کنند، این چهار اشکال دودسته هستند، یکی مراحل متقدم بر امرونهی و یکی متأخر از امرونهی، خیلی زیبا است، متقدم بر امرونهی همان مراتب جعل است و مقدم بر جعل است، من تصور می‌کنم - جلسه قبل هم عرض کردم و می‌گذرم چون عبارت‌ها را توضیح دادم - تصدیق می‌کنم، شوق پیدا می‌کنم، حب پیدا می‌کنم اشتدادش را، بعد امر می‌کنم، اینها مقدم هستند، اراده و کراهت مقدم است، محبوبیت و مبغوضیت مقدم است، مصلحت و مفسده می‌تواند قبل از جعل بخورد اشکالی ندارد، مقدم است، اما مقرّبیت و مبعّدیت بعد است، در مقام امثال است، تحصیل ملاک اگر بگوئیم باز بعد است یعنی نکته مهم امام رحمه الله این است که این ملاک تفکیک قشنگ در دستم باشد.

«اما بالنسبة الى المراحل المتقدمة على الامر و النهى
أى مبادئهما الموجودة فى نفس المولى فواضح» اگر
بخواهد مبادى را بحث کنید و اینها خوب واضح است
که اصلاً بحث خارج در آن نیست «لان المتصور من کل
من طبیعة الغضب و الصلاة» اگر طبیعت غضب را
بخوایم یا طبیعت صلاة را بخوایم یا وجود عنوان اینها
را بخوایم حالا یا ماهیت بدانم یا مفهوم بدانم وجود
عنوانی‌شان، فرقی نمی‌کند، اگر من تصوراتش را
بخوایم، عنوان‌ها متعدد هستند «غیر المتصور من
الآخر» خوب دقت کنید این بیان چقدر روان است، یعنی
شما قشنگ دستتان باز است، امثال مال بعد از جعل
است، مقدمات مال قبل از جعل است، باید بگوئید کجا
اشکال دارید تا برایتان برطرف کنم «و مورد تصدیق
المصلحة غیر مورد التصدیق المفسدة» تصور مصلحت
و تصدیق به مصلحت، تصور به مفسده و تصدیق به
مفسده بله مال مراحل قبل از جعل است عناوینش
مختلف است «و مورد تعلق ارادة البعث غیر مورد تعلق
الارادة الزجر» اینها همه کیفیات نفسانی هستند در صقع
نفس مولى محقق شده‌اند، اموری هستند ذات الاضافه
در صقع نفس مولى، همه هم با هم متفاوت هستند
«فصورة الصلاة و عنوان الصلاة فى تمام المراحل غیر
الغضب» مراحل قبل از امر «فلا تتحد معه و انما الاتحاد

فی خارج الذهن الذی لیس» در «فتعلق الامر و النهی و لا ظرف تحقق مبادئهما» نه خود امر ونهی کاری با خارج دارند و نه مبادی شان، لذا قشنگ با آن چهار مقدمه تکلیف مبادی معلوم می شود، تکلیف خود امر ونهی که معلوم شد حالا بعضی از امر ونهی در وادی امتثال هم می رسیم ان شاء الله.

کامل بودن بیانات امام رحمه الله نسبت به تلامذه ایشان

مدعای بنده این است که امام رحمه الله با اشراف بر فرمایشات آقای خوئی رحمه الله در اجود، در خیلی از جاهای اصولی، فرمایشات استاد یعنی محقق رحمه الله و تلمیذ یعنی محقق خوئی رحمه الله در حاشیه اجود را قشنگ دیده است و به آن جواب داده خلافاً لتلامذه ایشان حتی استاد بزرگوار آیت الله فاضل رحمه الله که خیلی عالی و خیلی نزدیک به فرمایش استادشان می باشد، به نظر ما نزدیک تر از همه در این بحث ها آقای فاضل رحمه الله مطالب امام رحمه الله را بیان کردند اما تمام بیان امام رحمه الله نیست «و کذا الوجود العنوانی من کل غیر الآخر لو فرض تعلقهما به» اگر کسی خواست امر ونهی را به وجود عنوانی بزند، اگر خواست به طبیعت و ماهیت بزند فرقی نمی کند اینها همه جدا می شوند.

اگر موجود خارجی محبوب و مبغوض باشد محذوری بوجود نمی آید.

«اما لزوم کون موجود خارجی محبوباً و مبغوضاً فلا محذور فیه» پس اگر در مبادی رفتیم مشکلی نداریم، اما اگر بخواهیم در خارج برویم بازهم مشکل نداریم، ببینید چقدر زیبا جدایشان کرد، مصلحت و مفسده می‌تواند به هر دو بخورد، محبوبیت و مبغوضیت می‌تواند به هر دو بخورد چرا؟ «لانّ المحبوبة و المبغوضية لیستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجاً» اینها را استادمان بیان کردند اما با یک فرقی که حالا آن فرق می‌آید «کالسواد و البیاض حتی یکون المحبوب متصفاً بصفات خارجية بعدد المحبین» این مطلب را استاد بیان نکردند، ایشان می‌گویند اگر بخواهم محبوبیت و مبغوضیت را خارجی بدانم باید محبوب به عدد محبین خصوصیت پیدا کند این‌طور نیست «والله تعالی محبوب الاولیاء» در صورتی‌که در ذات اقدس الهی به‌خاطر محبوبیت اولیاء الهی او را تعددی ایجاد نمی‌شود «و لایمکن حدث صفة حالة فی الله جلّ و اعلی» به عدد محبین او «فالمحبوبة و المبغوضية» نتیجه محبوبیت و مبغوضیت صفت انتزاعی می‌شوند، چه چیزی دارند؟ منشأ انتزاع دارند، این تعبیر خیلی روان‌تر است، در صفات انتزاعیه وحدت و کثرت تابع

انتزاع است، کثرات را در محبت انتزاع می‌کنم به اعتبار تعدد محبین، محبوب که یک واقعیت است اتفافی برایش نمی‌افتد «فلا بد من لحاظ المنشأ فإنّ المنتزع تابع لمنشئه» مفهوم منتزع تابع منشأ انتزاعش است مفهوم انتزاعی است، معقول ثانی است «فی الوحدة و الکثرة» حالا درستش می‌کند چطور؟ «فنقول منشأ انتزاع المحبوبة هو حب القائم بالنفس» قائم به نفسی است که به طبیعتی خورده که آن طبیعت مرآت خارج است، وجه خارج است، یا نه به طبیعت نخورده به وجود عنوانی خورده است، ببینید این خیلی زیبا است، بعد می‌گویند کیفیات نفسانیه به موجود فی الذهن می‌خورند، این مطلب خیلی عالی است، قبلاً چند بار این مطلب را به مناسبت‌هایی شرح دادیم و معذور هستم که بخواهیم برگردیم و توضیح بدهیم. ذهن و فی الذهن و ذهنی و «او الصورة الذهنی التي فی الذهن كذلك لانّ الحب من الصفات الاضافية و لابد فی تشخصه و تحققه من متعلق و لا يمكن أن يكون موجود الخارجی مشخّصاً له لانه من کیفیات النفسانیه» آقایان آن چه که کیفیت نفسانی است یعنی حد کیفیت نفسانی بر آن صادق است وجود ذهنی نیست، وجود فی الذهن است، وجود ذهنی در هیچ مقوله‌ای نیست.

«فلا بد من أن يتشخص بماهو حاضر لدى النفس بالذات» پس باید یک واقعیتی در صقع نفسی باشد این واقعیتی که محبوب بالذات است نفس هم که محب است این نسبت محقق بشود «و هو الصورة الحاصلة فيها» یعنی وجود فی الذهن، فی النفس «و لما كانت الصورة وجهاً و عنواناً للخارج» اما نه این محبوب بالذات، وجه خارج است «تضاف المحبوبة الى الخارج و لهذا قد تنسب المحبوبة الى ما ليس موجوداً فی الخارج» لذا اشکال ندارد بالعرضش اصلاً وجود نداشته باشد یا حتی وجودش ممتنع باشد، بعضی از این مطالب در بیانات استاد عظیم‌الشان ما بود. اما نه با این عبارت و این دقتی که امام رحمه الله بیان می‌کنند، من عمداً این عبارات را می‌خوانم چون محبوبیت هست دوستش دارد ولی هنوز نیستش، یا اصلاً نمی‌تواند باشد.

«لو كان مناط الانتساب قيام صفة خارجية» به آن موضوع، اگر واقعاً قیام صفت خارجی باشد اصلاً وقتی وجود ندارد این اضافه ممتنع می‌شود «كما أن الامر كذلك فی العلم و لاقدرة فیصير الشیء قبل تحققه معلوماً و مقدوراً فاذا كان الامر كذلك يمكن أن يتعلق الحب بعنوان و البغض بعنوان آخر فيكون الوجود الخارجي محبوباً و مبغوضاً مع كون العنوانين موجدین بوجود واحد» هیچ اشکالی ندارد، حکم خارج را قبل از

امر درست کردیم که اصلاً همه‌اش معلوم ذهنی است، با خارج هم که می‌خواهیم کار کنیم با ذهنی است، فقط حواستان باشد که این اشکالات را جدا کنید.

نبود استحاله در جمع علم و جهل به خاطر انتزاعی بودن اینها برخلاف سواد و بیاض.

«الا ترى» خیلی زیبا است «إِنَّ البسائط الخارجية معلومة لله و مقدورة لله و مرضية له و معلولة له و هكذا» شما نمی‌بینید یک واقعیت خارجی هم معلوم است هم محبوب است هم مقدور است هم معلول است، اما اینها مفاهیم انتزاعی است و در بسیط خارجی کثرت ایجاد نمی‌کند، ایشان می‌گویند بلکه ممکن است که یک شیء بسیط، هم معلوم باشد و هم مجهول باشد بجهتین، یک واقعیت است مثلاً من می‌دانم که این حرکت الان رکوعی است ولی نمی‌دانم مثلاً تصرف در مال غیر است، خبر ندارم، نمی‌دانم غصب است اطلاع ندارم خانه مردم است، یا او راضی نیست «بل يمكن أن يكون شيء بسيط معلوماً و مجهولاً بجهتین كالحركة الخاصة الركوعية في الدار المجهول غصبتها فإنها مع وحدتها معلومة أنها ركوع و مجهولة أنه تصرف في مال الغير.»

اگر واقعاً معلومیت و مجهولیت مثل سواد و بیاض بودند، استحاله داشت که اینها یک جا با هم جمع

بشوند، پس چرا جمع می‌شوند؟ به‌خاطر اینکه اینها انتزاعی است، منشأ انتزاع دارند، منشأ انتزاعشان عالم است، نفس است که علمش به معلوم بالذاتش، حبش به محبوب بالذاتش، جهلش به مجهول بالذاتش مجهولاً معلوماً محبوباً مبغوضاً مراداً، حواستان باشد قانونش در فلسفه کیفیات نفسانیه مال موجود فی الذهن هستند مال موجود فی النفس هستند، واقعیت خارجی که قائم به نفس است، بعد یک مفهوم انتزاعی به نام معلومیت، محبوبیت، مبغوضیت، مراد بودن از آن انتزاع می‌کنیم.

ایشان قشنگ این مطلب را بیان فرمودند ولی بادقتی که بیشتر هم شد، تالی فاسدهای بیشتری را هم اما بادقت خودشان، یعنی دقت کنید مفاهیم انتزاعی را، قانون در مفاهیم انتزاعی را، منشأ انتزاع را بیاورید اگر منشأ انتزاع متعدد بودند کثرت به وجود می‌آید و هیچ اشکالی ندارد، عالم‌ها متعدد هستند معلومیت متعدد می‌شود، معلوم‌ها متعدد هستند، معلومیت متعدد می‌شود، معلومیت از مجهولیت جدا می‌شود واقعیت هم یک واقعیت بیشتر نیست، محبوبیت از مبغوضیت جدا می‌شود، چون قبلاً در بحث متعلق اوامر و نواهی اینها را مفصل بحث کردیم مثل اینکه دوستان کتابش را هم الحمدلله آماده کرده‌اند، ولی خواهش

می‌کنم سهم فقه‌الخمینی رحمه الله را گم نکنید خدا حفظ کند آقا را، این فقه اکبرش مهم است و الا این مطالب، صاف نمی‌شود.

«قد تحقق مما ذكرنا أن الشيء الواحد» کاری ندارم به حسب مراتب قبل از امر ونهی، آن مال نفس بود هیچ مشکل نداشت «بحسب الوجود الخارجي يمكن أن يكون محبوباً و مبعوضاً» و هیچ اشکالی هم ندارد، شیء واحد خارجی چون عنوان محبوب و مبعوض عنوان انتزاعی است، در فلسفه یک جمله است، این یک جمله در بیان استاد ما نبود، مقدماتش بود، امثله‌اش بود، توضیحاتش بود اما انتزاعی است، یک، دو، محبوبیت و مبعوضیت را به حسب مراتب قبل از تصور محبوب در واقع تحقق عنوان محبوبیت برای قبل از امر یک حرف است، حساب واقع خارجی یک حرف دیگر است اینها را از هم جدا کنید.

نکات اضافی عبارت امام رحمه الله که در فرمایشات استاد فاضل رحمه الله نیامده است.

پس در عبارت امام رحمه الله دو نکته را اضافه داریم، یکی قانون مفاهیم انتزاعی که کثرت و وحدتشان تابع منشأ انتزاعشان است و الا در ذات اقدس اله مشکل پیدا می‌کردیم که محبوب اولیاء است کثرتی آنجا

نیست، یعنی امام رحمه الله می‌خواهند بگویند آقایان شما فرض کنید در صلات در دار غصبی ترکیب انضمامی درست کردید به خاطر محبوبیت‌های متعدد، در ذات خدای متعال هم می‌خواهید این کار را بکنید یا کثرت محبوبیت‌ها که ذات را متکثر نمی‌کند العیاذ بالله، آنجا که نمی‌توانید این کار را بکنید، حالا اینجا را گذشتیم، شما رفتید دنبال ترکیب انضمامی برای فرار از اشکال نه عزیز من مفهوم انتزاعی تابع منشأ انتزاعش است، منشأ انتزاعش نفس من است، خوب این یک نکته که در فرمایش استاد عظیم‌الشان ما حضرت آیت‌الله فاضل رحمه الله نبود.

نکته دوم این است که حیث قبل از جعل و بعد از جعل را ببینیم، یعنی من یک‌بار می‌خواهم با تصور یک شیء کار کنم که بخواهم آن را محبوب کنم، به عنوانی که بگویم تصور، تصدیق به فائده، اشتداد شوق و حب، این قبل از امر است کاری به‌واقع خارجی ندارد، یک‌بار می‌خواهم بگویم نه، بگویم این محبوبیت خارجی چه می‌شود؟ آن را هم برایتان حل می‌کنم، لذا مسئله‌شان این است، لذا امام رحمه الله این دو را قشنگ جدا کردند که ما می‌گفتیم هنر ایشان این است، می‌گفتند می‌شود این را قبل از جعل دید، قبل از امر دید، می‌شود بعد از امر با آن کارکرد، اگر قبل از امر ببینیم آن را که با تعدد

عنوان حل می‌کنیم آن را، اگر بخواهید بعد از امر به حسب واقع خارجی ببینید آن را، برای شما حل می‌کنیم، دیگر کاری به حد وسط امر ندارم، خودش را برای شما حل می‌کنم.

حل شبهه قیام مصلحت و مفسده به شیء واحد در کلام امام رحمه الله

«و اما حدیث قیام المصلحة و المفسدة بشیء واحد» مصلحت و مفسده از محبوبیت جلوتر است «فهو ایضاً لا محذور فيه» چرا؟ «لأنّهما ایضاً يجب أن یكونا من الاعراض الخارجية القائمة بفعل المكلف» اصل این بیان را هم استاد بزرگوارمان حضرت آیت‌الله فاضل رحمه الله بیان کردند ولی آن دقتی را که ما می‌خواهیم خودشان می‌گویند - و دیگر معطل نکنم چون جلسه قبل هم فرمایش استادمان را خواندیم - «لأنّهما ایضاً لا يجب» اینها هم لازم نیستند که عرض خارجی باشند چرا؟ توضیح می‌دهند «مثلاً التصرف فی مال الغير بغير اذنه ظلم قبیح له مفسدة لانّ ذلك موجب للخرج و المرج و الفساد» اینها درست است اما آیا این قبح و خرج و مرج و فساد و اینها باید اوصاف خارجیّه قائم به موضوع خارجی باشند؟ «و الخضوع لله تعالی و الركوع له قیام بامر الربوبية و له حسنٌ و مصلحة و موجب لاداء حق العبودية» حالا می‌خواهیم ببینیم این حسن و قبح

که منشأ مصلحت و مفسده هستند اينها صفت خارجي هستند؟

امام رحمه الله در اينجا يك نکته اي دارند نکته مهمشان اين است كه قبلاً بحث كرديم كه در حسن و قبح در واقع خواستيم اين را قبلاً هم به مرحوم آقاي بروجردي رحمه الله جواب بدهيم، سال گذشته هم اين را گفتيم، امام رحمه الله ميخواهند بگويند كه قبلاً اينها راديديم، اينها مفاهيم اعتباري هستند، اين مفاهيم اعتباري از باب وجوه و اعتباراتي هستند كه شيء واحد ممكن است به اعتباري حسن باشد و به اعتباري قبيح، اول بايد اين نکته را تحقيق كنيم، ببينيد بحث اين است كه جنس مصلحت و مفسده چه نوع جنسي است، اين نکته در فرمايش امام رحمه الله هست، اول جنسش را در بياوريم تا بعد ببينيم با تشخص مشكلش حل ميشود يا با كلي، ببينيد اين نکته در فرمايش استادمان آقاي فاضل رحمه الله نبود، امام رحمه الله اينجا يك تمرکز بسيار فني دارند سر اينكه جنس اينها چه چيزي است «هي و مقابلاتها» اين عناوين و حسن و قبحي كه درست ميشود و مقابلاتشان «من الوجوه و الاعتبارات التي يمكن أن يتصف شيء واحد بهما» اول ميشود جنس اين محمول را درست كند «التصرف في مال الغير ظلم قبيح و الخضوع لله حسن» اين خضوع حسن دار،

تصرف قبح دارد، این چطور می‌شود مثلاً، جنس این محمول را اول در بیاوریم معلوم بشود که جنس آن چیست؟ «فمس رأس الیتیم فی الدار المغصوبة من جهة الله رحمة به حسنٌ ذو مصلحة و من جهة الله تصرف فی مال الغير قبیح ذو مفسدة»

اصلاً امام رحمه الله سر هذویت و فردیت و خصوصیت فعلاً تمرکز نمی‌کند بحث تضاد را می‌کنیم، امام رحمه الله اینجا نکته مهمی که می‌خواهند رسیدگی بکند در این بحث که خیلی برایشان مهم است این است که جنس این چه جنسی است اگر جنسش یک مفهوم اعتباری بود که قبلاً خواندیم، مثلاً من می‌گوییم حسن و قبح یا ذاتی است یا اقتضائی است یا در واقع نه ذاتی است و نه اقتضائی است، این یعنی چه؟ این ذاتی، ذاتی‌های فلسفی باب برهان و این حرف‌ها است، این ذاتی، ذاتی‌های ایساقوجی است، اصلاً جنس این که من می‌گوییم ظلم قبح ذاتی دارد، عدل حسن ذاتی دارد احسان حسن ذاتی دارد، اگر جنس این محمول را اول در بیاورم می‌شود یک شیء به دو اعتبار دو عنوان اعتباری برایش درست کرد یک شیء به این اعتبار این‌طور است و به آن اعتبار آن‌طور است ایشان می‌خواهند بگویند جنسش این‌طور است اصلاً در اینها تضاد نداریم «فمس رأس الیتیم فی الدار

المغضوبة من جهة» اینکه این مس رحمت است «حسنٌ و ذومصلحة و من جهة انه تصرف فى مال الغير قبيح ذو مفسدة»

خوب دقت کنید ایشان بر همین اساس می‌خواهند سراغ اشکال بعدی بروند، می‌خواهند بگویند مقربیت و مبعّدیت هم جواب آقای بروجردی رحمه الله را بدهند، حالا استاد بزرگوار ما همین‌ها را در مقربیت و مبعّدیت در بحث‌های قبلی که بحث ثمره این بحث بود جواب آقای بروجردی رحمه الله را داده بود اما اینجا که می‌رسند در جمع‌بندی باید این مدل را عمل کنند.

امکان مقرب و مبعّد بودن شیء واحد در کلام امام رحمه الله

می‌فرمایند: «و مما ذكرنا يتضح امکان أن يكون شیء واحد مقرباً و مبعداً» چرا؟ «لانهما ايضاً من الوجوه و الاعتبارات التي يمكن اجتماعها في شیء واحد بجهات مختلفة» چرا؟ مثال می‌زنند می‌گویند ببینید اینها مفاهیم اعتباری عقلائی هستند «ضرورة أن العقل» اینها را قبلاً در ثمره خواندیم «یدرک الفرق بین من ضرب ابن مولى فى دار المغضوبة و من اكرمه فيها» نگاه نمی‌کند چون در دار غصبی است چون غصب وسط آمده است آیا اکرام و ضرب ابن مولى، می‌گویند نه اینها با هم فرق دارند، «فحركة اليد لاکرام ابن المولى من جهة أنها اکرام

محبوب و سالحة للمقربية و من جهة أنه تصرف فى مال الغير عدواناً» خود اينها قابل تفكيك هستند و كارى به حيث غصب ندارد «فالحكرة الصلالية فى الدار المغصوبة من جهة أنها مصداق الصلاة محبوبة و مقربة و من جهة أنها مصداق الغصب مبغوض مبعدة» مهم اين است من اگر جنس اين محمولات را بدانم بعد بگويم فهم عقلاى ما در اين محمولات اين است كه اينها با هم متفاوت هستند.

عجيب اين است كه شاگردان امام رحمه الله استاد ما حضرت آيت الله فاضل رحمه الله استاد بزرگوار حضرت آيت الله سبحانى دام ظلّه اينها را مىگويند اما در اين جمع بندي كه عرض مىكنم خدمتتان. پس اگر گفتم كه اين حرکت يديّ برای ضرب، غير از حرکت يديّ برای اكرام است كارى هم به دار غصبى ندارم و هر دو تاي شان هم در دار غصبى است، حرکت يديّ برای اكرام مقرب من به مولا است حرکت يديّ برای ضرب، مبعّد من از مولا است، هر دو تا هم در دار غصبى است، وجوه و اعتبارات است حرکت يديّ للضرب ظلم است، حرکت يديّ للاكرام احسان است، اشكال ندارد هر كدام محبوبيت و مبغوضيت خودشان را دارند، حسن و قبح خودشان را دارند، حسن مقربيت ايجاد مىكند، قبح مبعّديت ايجاد مىكند ... غصبى هم سر جاي خودش است.

لذا ایشان می‌فرمایند «و قد عرفت أن الشيء الواحد يمكن أن يتصف مثل هذه الانتزاعات» اگر شد یک شیئی هم محبوب باشد و هم مبغوض باشد ممکن است هم مقرب باشد از جهت محبوبیتش و هم مبعّد باشد از جهت محبوبیتش، اگر امکان داشت یک شیئی هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده داشته باشد، مصلحتش را تحصیل کردید مقرب است، مفسده‌اش را تحصیل کردید مبعّد است «من غير لزوم تضاد و امتناع و لا يلزم أن تكون الجهتان موجودتين بوجودين» اصلاً یک چنین چیزی لازم نیست، اینها مفاهیم اعتباری هستند موجودتین یعنی چه؟ «و يكون التركيب بينهما انضمامياً» ببینید چقدر قشنگ برده‌اند در متن وادی امثال یعنی ایشان همه را قشنگ جدا کرده‌اند «و مما ذكرنا يظهر النظر في ما تكلفه بعض الاعاظم في تصوير تركيب الانضمامي بين الصلاة و الغصب» امام رحمه الله می‌خواهند بگویند آقای نائینی رحمه الله، محقق خوئی رحمه الله شما چرا به دنبال ترکیب انضمامی رفتید؟ فکر کردید مصلحت و مفسده یا مقربیت و مبعّدیت مفاهیم حقیقی مثل حسن و قبح، اینها ریشه در حسن و قبح دارند، اینها مفاهیم حقیقی هستند، یا جنس محمولات ما وقتی اعتباری شدند، منشأ انتزاع نمی‌خواستند «و مبادئ المشتقات و بنا جواز الاجتماع

و عدم را علی الترتیب الانضمامی و الاتحادی فانه اجنبی عن المسئلة بل مبتنیة علی ما تقدم» حالا یک نعم هم دارند - ما می‌خواهیم به بحث بعدی هم برسیم - می‌گویند آن نعم را بعد عرض می‌کنم .

اما ملاحظه می‌کنید بین خود و خدا امام رضوان الله تعالی علیه در این تحلیل‌هایشان هم مطلب را خوب بیان کرده‌اند و هم آن تفکیکی که عرض کردم و جنس مفاهیم و ما الان می‌توانیم بگوئیم نه در قبل از بعث و زجر و مبادئ بعث و زجر ما مشکل که نداریم قطعاً ... در صقع نفس و ذهن فلان است، نه در متن واقع خارجی، متن واقع خارجی که بخواهد شیء خارجی را محبوب کند، شیء خارجی را ذومصلحة کند شیء خارجی را مقرب کند، ایشان حرف مهمشان اینجا این است که شما جنس مفاهیم را دریابید.

نتیجه بحث در مقایسه با کلام استاد فاضل رحمه الله

اینجا نتیجه‌اش این می‌شود که ما می‌خواهیم به آقای فاضل رحمه الله بگوئیم شما اگر رفتید سر اینکه جنس‌ها را درست نکردید بعداً در مقربیت و مبعّدیت گیر می‌کنید شما باید ذومصلحة بودن و ذومفسده بودن و مقربیت و مبعّدیت را این‌طور حل کنید که جنس این مدرکات را می‌خواهید چه بکنید؟ شما که

آمدید در حسن و قبح در بحث مصلحت و مفسده، اما همان جا که در بحث حسن و قبح می‌آید بعد تذکر می‌دهید که حسن و قبح مفاهیم اعتباری! آن تفاوتی که در مسئله تضاد هست درست است.

بعداً آن بحث تضاد را هم در فرمایشات استادتان حضرت امام رحمه الله ان شاء الله می‌خوانیم ما با آن مشکل نداریم آن را قبول داریم هیچ اشکالی به آن نمی‌گیریم، قبولش هم داریم و حرفی هم نداریم، اما آن مطلب درست که ما بخواهیم با آن کار کنیم و حیث تضاد را برطرف کنیم یک چیز است در مصلحت و مفسده که بله به هذویتشان بر نمی‌گردد، اینها را می‌خوانیم در بحث تضاد ولی ما الان اینجا دستانمان از این هم بازتر است، جنس مفاهیم را بیاورید، جنس محمولات را بیاورید که بعداً بخواهید قشنگ مقرّبیت و مبعّدیت را با آن جواب بدهید اولاً، ثانیاً بگوئید در وادی امتثال هم مشکلی ندارید، ثالثاً فرمایش آقای خوئی رحمه الله و آقای نائینی رحمه الله را همین‌جا تذکر بدهید که ایشان رفته‌اند در وادی امتثال و فکر کردند در وادی امتثال جواز درست نمی‌شود الا با ترکیب انضمامی که در واقع جواب بدهید .

آقای بروجردی رحمه الله می‌گفتند نه، در ترکیب انضمامی ثمره بار می‌شود اگر ترکیب اتحادی باشد ثمره بار نمی‌شود، نمی‌گفت جواز، آقای خوئی رحمه الله می‌فرمودند نه، جواز وقتی است که ترکیب انضمامی باشد ولی موجب کلیه نیست خلافاً لاستادشان محقق نائینی رحمه الله ما می‌گوئیم نه، همه اینها را جواب می‌دهیم با جنس اینها .

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰، ۰۸، ۱۵

جلسه بیست و دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جلسه بیست و دوم: نکات امام رحمه الله ذیل بحث «نعم»

مرور مباحث گذشته: بررسی فرمایشات امام رحمه الله

بحث ما درباره فرمایشات حضرت امام رحمه الله بود. عرض کردیم در این عبارات بسیار ارزشمندی که از ایشان قرائت کردیم و ملاحظه کردید، متأسفانه مفادش تماماً در عبارات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رحمه الله نیامده بود.

حل اشکالات اعلام توسط امام رحمه الله بدون نیاز به طرح مسئله تضاد

امام رحمه الله نشان دادند بدون اینکه بخواهیم به مسئله تضاد برگردیم و شرائط تضاد را بررسی کنیم می‌توانیم مشکلاتی را که آقایان مطرح می‌کنند حل کنیم، یعنی امام رحمه الله در پاسخی که به اشکالات محقق نائینی رحمه الله، آقای خوئی رحمه الله و آقای بروجردی رحمه الله دادند خود را محتاج به این ندیدند که به دنبال بحث تضاد بروند بر خلاف پاسخی که استاد بزرگوار ما حضرت آقای فاضل رحمه الله ارائه کردند و لذا در ابتدای بحث بعدی که مسئله تضاد است، این را می‌گویند: «بما ذکرنا فی وجه الجواز» با توجه به حد وسطی که در جواز توضیح دادیم، بین احکام تضاد باشد یا نباشد مشکل حل است، یعنی دقت کنید امام رحمه الله مشکل را با تعدد عنوان حل کردند و نشان دادند که تضادی در کار نیست، مشکل تضادی وجود ندارد ولو اینکه ما قائل به تضاد باشیم، یعنی خود را محتاج به این نمی‌دانیم که بگوئیم تضاد هست یا تضاد نیست، تضاد قائم به هذا الجدار است، به هذویت است، نه امام رحمه الله نشان دادند نه در مسئله مصلحت و مفسده، نه در مسئله محبوبیت و مبعوضیت، نه در مسئله مقربیت و مبعدیت هیچ

مشکلی نداریم، جنس این مفاهیم یک جنسی است که مشکل ما را حل می‌کند که توضیح دادیم.

حل اشکالات وادی امتثال توسط امام رحمه‌الله

پس عبارت امام رحمه‌الله یک فضای دیگری دارد و ادق است، این یک، عبارت امام رحمه‌الله مسئله وادی امتثال را حل می‌کرد، دو، این را هم توضیح دادیم، گفتیم امام رحمه‌الله نشان می‌دادند که اشکالات فقط اشکالات مرحله جعل نیست، اشکالات مرحله امتثال را هم با همین تعدد عنوان و اختلاف جنس این مفاهیم می‌شود حل کرد، این کار مهم امام رحمه‌الله بود که توضیح دادیم و نشان دادیم که در فرمایشات استادمان حضرت آیت‌الله فاضل رحمه‌الله این مطالب وجود ندارد.

نکات امام رحمه‌الله در ذیل «نعم»

نکته اول: کافی بودن تعدد عنوان برای حل مشکلات وادی جعل و امتثال.

نکته بعدی این نعمی است که امام رحمه‌الله دارند که عرض کردم در پایان این بحث ارزشمندشان در مناهج یک نعم دارند که در این نعم چند تا نکته مهم وجود دارد، نکته مهم امام رحمه‌الله در نعم همان طور که عرض کردم این است که چون با تعدد عنوان کار می‌کنیم می‌توانیم همه مشکلات وادی جعل و امتثال را

حل کنیم، تعدد عنوان سبب می‌شود که همه مشکلات وادی جعل و امثال حل بشود و به واسطه این تعدد عنوان، محبوبیت و مبعوضیت را درست کردیم، با تعدد عنوان مشکل ملاک، مصلحت و مفسده را حل کردیم، آن‌طور کار کردیم، ما نشان دادیم وجود دو عنوان ولو شیء واحدی وجود داشته باشد که آن دو عنوان بر آن صدق کند مشکل ما را حل می‌کند این مطلب مهم ایشان است و لذا نیازی نیست به دنبال ترکیب انضمامی یا اتحادی برویم، دو عنوانی که این دو عنوان بر یک معنون صادق هستند، بله اگر سراغ معنون خارجی می‌رفتیم آن موقع جا داشت که این مسئله را در معنون خارجی تعقیب کنیم، ببینیم یک واقعیت داریم یا دو واقعیت داریم، ما تعدد عنوان را کافی دانستیم برای حل مشکلات وادی جعل و وادی امثال با توضیحاتی که دادیم، این جمله بسیار جمله خوب و ارزشمندی است که گفته شد.

نکته دوم: مسئله در صورت تنزل و کار با واقع خارجی چگونه خواهد بود؟

بعد ایشان یک نکته‌ای دارند که این نکته، نکته خیلی خوب و ارزشمندی است در اینجا که اگر هم مجبور شدیم در واقع خارجی برویم و مثلاً تنزل کردیم و گفتیم که برویم در واقع، ما در واقع خارجی چه داریم؟ ما دو

عنوان داریم که بر یک واقعیت منطبق هستند؟ دو عنوان داریم که بر دو واقعیت منطبق هستند، یا ترکیب اتحادی و انضمامی داریم، باز این نکته خیلی نکته بسیار بسیار ارزشمندی است که در فرمایشات تلامذه ایشان نیست مخصوصاً استاد بزرگوارمان آقای فاضل رحمه الله که فرمایشات استادشان را توضیح می‌دهند.

پس اولاً با تعدد عنوان مشکلمان حل است چه مشکلات وادی جعل و چه مشکلات وادی امتثال، ثانیاً اگر بخواهیم سراغ واقع خارجی برویم، صورت مسئله در واقع خارجی چه چیز است؟ دو عنوان داریم که یک جا صدق می‌کنند یا دو عنوان داریم که دو جا صدق می‌کنند، یا نه اینجا بحث ترکیب وجود دارد، ایشان رضوان الله تعالی علیه می‌خواهند بگویند که باز محقق نائینی رحمه الله کار ما را خراب می‌کنند، آقای خوئی رحمه الله کار را خراب می‌کنند، اصلاً در اینجا بحث ترکیبی در کار نیست، اگر مسئله به ترکیب کشید که دوباره دو واقعیت به هم می‌خورند.

اگر بخواهم در متن واقع کار کنم بعد بگویم دو واقعیت دارم با دو عنوان یا بگویم یک واقعیت دارم با دو عنوان، دیگر چرا بگویم ترکیب اتحادی است یا ترکیب انضمامی است اصلاً از جهت فنی و فلسفی

حیث ترکیب با تعدد جور در نمی‌آید اگر کسی با مرکب حقیقی کارکرد باید یک واقعیتی وجود داشته باشد در مرکب حقیقی، می‌گوئیم نمی‌توان دنبال یک واقعیت بروم بعد بگویم کلمه ترکیب، می‌خواهم در حکم عقلی مسامحه کنم ترکیب انضمامی را به کار می‌برم اصلاً ترکیب همیشه اتحادی است، اصلاً ترکیب حقیقی در جایی است که دو واقعیت می‌آیند زمینه می‌شوند برای تحقق یک واقعیت دیگری که آن یک واقعیت دیگر یک واقعیت است، لذا نمی‌دانیم چرا محقق نائینی رحمه‌الله با کلمه ترکیب کار می‌کنند و لذا به تعبیر حضرت امام رحمه‌الله حرف مهم ایشان این است حتی اگر خواستیم با خارج هم کار کنیم باید تعبیرمان این باشد که وقتی سراغ خارج می‌رویم یک واقعیت داریم که آنجا دو عنوان صادق هستند یا دو واقعیت داریم که آنجا دو عنوان صادق هستند، دیگر نگوئید ترکیب انضمامی یا ترکیب اتحادی، بله یک بحث بسیار فنی در فلسفه داریم که آیا محمولات خارج محمول هستند یا محمولات بالضمیمه هستند؟ محمولات بالضمیمه معنایش ترکیب انضمامی نیست اینکه یک مفهومی خارج محمول است، اینکه یک مفهومی محمول بالضمیمه است این بحث بسیار خوبی است این نکته دوم.

نکته سوم: در مقولات عشر خارج محمول داریم.

نکته سوم این است که اتفاقاً شما وقتی این را به شکل فنی طرح کنید آنموقع راه باز می‌شود که حتی در مقولات عشر قائل بشوید که خارج محمول داریم کما اینکه ملاصدرا رحمه‌الله قائل هستند کما اینکه علامه طباطبایی رحمه‌الله قائل هستند یعنی تازه در خود فلسفه خیلی از مقولات عشر را، مقولات سبعة نسبيه را خارج محمول می‌دانند، محمول بالضمیمه نمی‌دانند، محمول بالضمیمه، کاری به ترکیب انضمامی ندارد، لذا ایشان رضوان‌الله تعالی علیه خواسته اند به مرحوم نائینی رحمه‌الله کمک کنند و بگویند که مرحوم نائینی رحمه‌الله شاید خواسته اند جعل اصطلاح کنند و الا واقع مسئله این است که آنچه در نهایت با آن کار می‌کنیم همین دو جمله است که من یک بار با تعلق حکم شرعی به عناوین کار می‌کنم بعد محذورات تعلق حکم به عناوین چه محذورات قبل از حکم را ، چه محذورات بعد از حکم را ، حتی محذورات وادی امثال را می‌خواهم با تعدد عنوان حل کنم با همین مسیری که رفتیم اصلاً هم به دنبال این بر نمی‌گردم که تضاد چه چیزی است و قانون تضاد چیست، رهاش کنید، در تضاد هذویت ... ، من فعلاً کاری به آن ندارم، یک بار بلند می‌شوم برای درست کردن حکم شرعی در وادی

جعل یا در وادی امتثال با خارج کار می‌کنم، وقتی با خارج کار می‌کنم می‌گوییم دو عنوان دارم، دو معنوی می‌خواهم، دو عنوان دارم، یک معنوی می‌خواهم، دیگر کلمه ترکیب را به کار نمی‌برم ترکیب کار من را خراب می‌کند، اتفاقاً ترکیب، دو واقعیت را از بین می‌برد اگر حقیقی باشد.

بعد هم وقتی سراغ عنوان می‌روم و با یک واقعیت یا با دو واقعیت آن موقع باید سؤال کنم این دو عنوان مقولی هستند یا غیر مقولی هستند، در دو عنوان مقولی این مقولات از نوع مقولات بالضمیمه هستند یا از باب خارج محمول؟ خیلی زیبا می‌توانم سازمان فلسفی قضیه را رعایت کنم، البته نیاز نداشتیم که وارد این بحث‌ها بشویم اما امام رضوان‌الله تعالی علیه می‌خواهند بفرمایند که روال کار و سازمان کار این است لذا تعبیر می‌فرمایند: «بناءً» مگر اینکه محقق نائینی رحمه‌الله بخواهد جعل اصطلاح کند، ولی حواسمان باشد که اصطلاح جعل می‌کنیم، نه اینکه بعداً یادمان برود بخواهیم احکام بحث‌های حقیقی و واقعی را بر آن بار کنیم «نعم بناءً علی تعلق الاحکام بالوجود الخارجی و ما هو فعل المکلف بالحمل الشائع کان لتکلفه وجه» این تکلفی که محقق نائینی رحمه‌الله دنبال ترکیب انضمامی بوده این وجه را پیدا می‌کنند اگر کسی

برود خارج «لكن مع بطلان هذا البناء لا محيص عن القول بالامتناع»

اما اولاً اين مبناء باطل است، ثانياً اگر دنبال واقع خارجی رفتیم چاره‌ای نداریم الا اینکه گرفتار امتناع بشویم «كان التركيب انضمامياً او لا» ترکیب انضمامی باشد یا نباشد «مع أن التركيب الانضمامی بین الصلاة و الغصب او التصرف العدواني لا وجه صحت له لما تقدم» اینها را خواندیم کاری به آن نداریم که اگر کسی دنبال واقع خارجی رفت، در واقع خارجی گرفتار می‌شود و گیر می‌کند با همان توضیحاتی که دادیم. تنها راه همان واقع خارجی است، این یکی، خود ترکیب انضمامی هم غلط است دو تا که قبلاً این‌ها بیان شد.

اما سر این بخش ایستاده‌ایم «ثم أن التسمية ما ذکر بالتركيب الانضمامی و الاتحادی مجرد اصطلاح» چرا؟ «و الا فليس انطباق العناوين على شيء من قبيل التركيب» کسی که در عالم فلسفه دقت می‌کند اینجا عنوانی داریم، معنونی داریم، تطبیق عنوان بر معنون داریم، مسئله ترکیبی نداریم اگر ترکیب را کنار گذاشتیم و واقع خارجی را نگاه کردیم که با معنون کار می‌کنم، اگر با عنوان و معنون کار کردم خوب بله یک واقعیت دارم یا دو واقعیت دارم؟ تحلیل می‌کنم می‌گویم که

اصلاً دعوا سر دو واقعیت نیست. در یک واقعیت هم چاره‌ای جز امتناع نیست اگر از عنوان گذشت حق با مرحوم آخوند رحمه‌الله است منتهی در مانحن‌فیه در واقع و واقعیت هم در کار نیست چون عناوین اعتباری هستند، عناوین حقیقی هم که باشند محمولات خارج محمول هستند نه محمولات بالضمیمه، چون مقولات سببه نسبیه هستند همین تحلیل‌هایی که کردیم، امام رحمه‌الله انصافاً این‌طوری تیر خلاص را به این بحث می‌زنند و باتوجه‌به این توضیحات وارد فضای تضاد می‌شوند که اگر کسی سازمان ما را این‌طور درست تلقی کرد و استفاده کرد خودش را بی‌نیاز می‌داند از مسئله تضاد و دخالت هذویت در تضاد و آیا تضاد بین احکام وجود دارد یا ندارد امور اعتباری یا ملاکات احکام چطور هستند، اصلاً خودش را بی‌نیاز از اینها می‌داند.

طرح بحث تضاد توسط امام رحمه‌الله

لذا با این فضای امام رحمه‌الله این مشکل را حل شده می‌بینیم، لذا به نظرم می‌رسد اگر اجازه بدهید باتوجه‌به اینکه فرمایشات استادمان را درباره تضاد خواندیم دیگر این تنبیه را با امام رحمه‌الله سیر کنیم. امام رحمه‌الله توضیحی می‌خواهند بدهند بگویند پس اولاً قائل به تعدد جواز از باب تعدد عنوان شدیم و با تعدد عنوان همه مشکلات را حل کردیم ولی تبعاً للقوم

در بحث تضاد یک بحثی کنیم ببینیم آیا واقعاً اینجا می‌توانیم در بحث احکام شرعی مسئله تضاد را تعقیب کنیم یا نه؟ لذا می‌گویند ما بی‌نیاز هستیم «و لکنّ لما کان التضاد بینها معرفاً بینهم» از آنجایی که تضاد بین احکام معروف بین آقایان علماء است «و إن خالفهم بعض مدقق المتأخرین» اگرچه محقق اصفهانی رحمه‌الله در نه‌ایة الدراية مخالفت کرده‌اند که حالا عبارات امام رحمه‌الله را ببینیم اگر لازم شد به بعضی از نکات محقق اصفهانی رحمه‌الله هم اشاره خواهیم کرد «فلا بأس بتحقیق المقام.»

تعریف تضاد

امام رحمه‌الله اول تضاد را تعریف می‌کنند «فنقول» این مقدار تعریف تضاد را در فلسفه و حتی در المنطق داشتیم که «عرّف الضدان» ضدان امران وجودیان هستند که تعقل یکی بر دیگری متوقف نیست یعنی با تضایف فرق دارند «و بینهما غایة الخلاف» باید بینشان هم غایت خلاف وجود داشته باشد «و يتعاقبان علی موضوع واحد» دو امر وجودی که اولاً تحقق یکی بر دیگری توقف ندارد مثلاً مثل ابوت و بنوت نیست، مثل بزرگی و کوچکی نیست، متضائفان دو مفهومی هستند که تعقل یکی بر دیگری متوقف است، ریشه این هم در اضافه است، یک نسبت مکرّر اقتضاء می‌کند که فوق و

تحت متضایف باشند، متساویان متضایف باشند وقتی تعقل یکی بر دیگری متوقف است، تضایف است، اضافه است، اما در ضدان نه، سواد و بیاض یکی بر دیگری توقف ندارد، دو امر وجودی که تعقل یکی بر دیگری توقف ندارد و بینشان غایة الخلاف که غایة الخلاف را خودشان می‌گویند که «یتعاقبان علی موضوع واحد یتعاقبان علی موضوع واحد» برای خارج کردن تضاد فلسفی است، در تضاد فلسفی در واقع یا تراحم به اصطلاح فلاسفه دو جوهر داریم که این دو جوهر مثلاً تراحم دارند مثلاً اکسیژن و هیدروژن با هم تضاد فلسفی دارند.

به تعبیر فلسفی دو صورت نوعیه هستند اما سواد و بیاض تضاد دارند، تضاد منطقی غیر از تضاد فلسفی است، سواد و بیاض دو کیف محسوس هستند که در یک جوهر جمع نمی‌شود اما اکسیژن و هیدروژن عرض نیستند دو جوهر هستند، لذا مسئله «تعاقب بر موضوع واحد» در آنجا مطرح نیست مگر آنکه آن موضوع اعم بشود و در واقع هیولا را در آن ببینیم که اگر لازم شد بعداً به این هم اشاره‌ای خواهم کرد ولی علی ما هو المشهور بین فلاسفه شما آن را که در دو کیفیت پیاده می‌کنید می‌گوئید تضاد منطقی، آنجا که در دو جوهر یک سری تضادی دارید چون صورت‌ها نوعیه از نوع

جواهر هستند که جواهر را آقایان تقسیم می‌کردند به پنج قسم که می‌گفتید عقل از جواهر است، نفس از جواهر است، ماده از جواهر است، صورت از جواهر است و جسم هم جوهر است آن صورت‌های نوعیه که جواهر هستند دیگر بحث تعاقب بر موضوع در آنها دیده نمی‌شود و چون غایت الخلاف بر این دو عرض که بر موضوع واحد وارد می‌شوند وجود دارد دیگر امکان اجتماع در آنها نیست.

امام رحمه‌الله می‌فرمایند این تعبیری است که آقایان بیان می‌کنند و لذا می‌فرمایند شرط تحقق تضاد این است که باید دو نوع اخیری باشند که در جنس قریب شریک هستند، مثلاً همین سواد و بیاض، سواد و بیاض اینها جنس قریبی دارند، لون هستند، لون کیف محسوس است، در مقوله کیف و کیف محسوس در مقابل سائر اقسام کیف، لون است که لون جنس قریبشان است، در جنس قریب داخلان تحت جنس قریبی هستند که فصل قریبشان غایت الخلاف دارد، اینها چون در فلسفه مفصل است و بحثمان خیلی به آن احتیاج ندارد واقعش بنائم بر وارد شدن به این بحث است چون خیلی فاصله پیدا می‌کنیم حالا ببینیم اگر کسی مشکلی داشت از آقایان علماء که دارند اگر لازم شد به تناسب یک نکاتی می‌گوییم.

لذا شرطش این است که باید یک جنس قریبی وجود داشته باشد و اگر جنس قریب نباشد آن موقع مسئله تضاد بر هم می‌خورد پس بین دو جنس تضاد نداریم بین دو نوعی که جنس قریب واحد دارند و در فصل قریبشان غایت الخلاف دارند تضاد داریم «فلا یکون بین الاجناس و لا بین الصنفین» اگر نوع واحدی وجود دارد دو صنف یک نوع هستند باز تضادی در کار نیست، یا اگر دو شخص هستند از یک نوع باز اشکال ندارد اینها تضاد ندارند تضاد فلسفی قانونی دارد، قانونش این است که عرض کردم شما دو ماهیت داشته باشید که تعاقب بر موضوع واحد داشته باشند بینهما غایة الخلاف باشد و البته تحقق یکی بر دیگری متوقف نباشد برای تحقق غایت خلاف شرط این است که جنس قریبی مشترک باشد و فصل قریبشان خیلی متباعد باشد غایت الخلاف باشند لذا برای تحقق تضاد فلسفی این شروط باید محقق بشود.

امام رحمه الله می‌خواهند بگویند که با این مقدمات باید ببینیم آیا در احکام شرعیه قانون تضاد را می‌توانیم پیاده کنیم یا قانون تضاد دچار مشکل است ان شاء الله جلسه آتی به فضل پروردگار.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین

۱۴۰۰/۰۸/۱۶

جلسه بیست و سوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

جلسه بیست و سوم: بررسی تضاد بین احکام در کلام استادفاضل رحمه الله

مرور مباحث گذشته: تنبیه امام رحمه الله در مسئله تضاد

بحث ما در ارتباط با تنبیهی بود که حضرت امام رحمه الله درباره مسئله تضاد در احکام ارائه می فرمودند، ایشان در مقدمه آن تنبیه تضاد را در فلسفه و تضاد را در عبارات مرحوم آخوند ملاصدرا رحمه الله و بقیه

فلاسفه اشاره‌ای کردند بعد می‌خواهند وارد این بشوند که این اشاره‌ای که و این تعریفی که ما درباره تضاد کردیم منطبق بر احکام خمسه نمی‌شود منتهی در ابتداء باید بگوئیم که حکم را چه می‌گوئیم؟

چون عبارات امام رحمه‌الله خیلی دقیق و ارزشمند است من می‌خواستم بدون اشاره تفصیلی به عبارات استادمان حضرت آیت‌الله فاضل رحمه‌الله این مرحله را هم بگذرانیم و مقداری سرعت بالا برود، ولی انصافاً دیدم که نه، مقداری مطلب صدمه می‌خورد و مطلب از دست می‌رود لذا اجازه بدهید که آن سیرمان را برهم نزنیم هم فرمایشات ارزشمند استادمان را استفاده کنیم و هم بعداً فاصله این فرمایشات را با فرمایشات استادشان حضرت امام رحمه‌الله بهتر به دست می‌آوریم که آن رعایت امانتی را که در فقه الخمینی رحمه‌الله از ابتداء به دنبال آن بودیم خدمت عزیزانمان ارائه کنیم.

حضرت آقای فاضل رحمه‌الله مثل امام رحمه‌الله اول آن چند بیان را ارائه می‌کنند و بعد هم می‌خواهند این نکته استادشان حضرت امام رحمه‌الله را درباره تضاد بیان کنند، ایشان درباره تضاد با همین مقدمه‌ای که امام رحمه‌الله شروع کردند، شروع می‌کنند که تحت عنوان تضاد بین احکام تکلیفیه و بعد هم آن مقدمه را

توضیح می‌دهند که تا الان بناء را بر این گذاشته بودیم که بین احکام تضاد هست ولی توانستیم تضاد را برطرف کنیم درست هم، ولی می‌بینید که ایشان تضاد را با هذویت برطرف کردند، نشان دادند که نه، بین مصلحت و مفسده هذویت نیست، بین محبوبیت و مبعوضیت هذویت نیست، ولی کأنّ تضاد را قبول کرده بودیم، ما نشان دادیم که حضرت امام رحمه‌الله تا الان رفع تضاد کردند ولی نه با هذویت که بحثش گذشت.

بررسی تضاد بین احکام در کلام استاد فاضل رحمه‌الله

استادمان خلاصه این مقدمه را می‌گویند بعد می‌گویند حالا ببینیم اصلاً تضادی بین احکام هست که مرحوم آخوند رحمه‌الله این را مبنا اصلی بحثشان کرده‌اند، شما ملاحظه کردید که مرحوم آخوند رحمه‌الله اولین مقدمه‌ای که برای اثبات امتناع آوردند تضاد بین احکام در مرحله فعلیت است که توضیح آن را عرض کردیم. ببینیم واقعاً تضادی وجود دارد که مرحوم آخوند رحمه‌الله این را مبنا کردند، ولو اینکه مسئله را حل کردیم و لو اینکه تضادی هم باشد قانون استحاله ضدین اینجا پیاده نمی‌شود، چون باید سر هذا پیاده بشود هذا الجدار اسود و هذا الجدار ابيض ما هذا نداریم نه در مصلحت و مفسده نه در محبوبیت و مبعوضیت نه در

بعث و زجر، به خاطر اینکه تعدد عنوان داریم با همان توضیحاتی که دادیم.

تعریف تضاد

بعد ایشان می‌گویند اگر بخواهیم این را بحث کنیم اول معنای تضاد را بیان کنیم، تضاد را هم یک تعریف کوتاهی می‌کنند یکی از آن دو تعریفی را که امام رحمه الله ارائه کردند ارائه می‌کنند که «المتضادان هما الماهیتان النوعیتان المشترکتان فی جنس القریب مع البعد بینهما» یا «مع کمال البعد» یا بُعد یا کمال البعد که امکان اجتماعشان از بین برود همین که گفتم در جنس قریب مشترک هستند، در فصل قریب کمال تباعد را دارند لذا دو نوع متباعد هستند که جمع نمی‌شوند، لذا می‌گویند بین سواد و بیاض کمال تباعد وجود دارد اما مثلاً بین بیاض و یک لون دیگری که مثلاً بین سفیدی و سبز دیگر این کمال تباعد نیست، لذا به خاطر این کمال تباعد و اختلاف در فصل قریب اینها با هم جمع نمی‌شوند، این را اول می‌فرمایند بعد این بیان امام رحمه الله را شروع می‌کنند که ببینیم ماهیت این حکم چیست؟

بیان ماهیت حکم طبق تعبیر محقق نائینی رحمه‌الله و بررسی تضاد طبق این تعبیر.

استاد بزرگوار ما می‌فرمایند در باب ماهیت حکم، یک‌بار حکم را آن‌طور که محقق نائینی رحمه‌الله تعبیر کرده‌اند، تعبیر می‌کنیم، حکم چیست؟ حکم اراده است، اما اراده ظاهر شده، اراده‌ای که ظاهر بشود حکم است، ظهور اراده به این است که این مراد در واقع مطرح بشود، مراد اینجا یعنی بعث و زجر، به تعبیر زیبای محقق نائینی رحمه‌الله، پس حکم عبارت است از اراده‌ای که به تعبیر ایشان دارای دو خصوصیت است، آن اراده به یک شیئی بخورد که مراد، متعلق آن اراده است، می‌شود اراده بعث یا اراده زجر بعد آن اراده ظاهر بشود و در نفس باقی نماند، پس اراده مظهره که به بعث یا زجر خورده است حکم شرعی می‌شود، لذا وقتی که بعثی از سوی مولی صادر می‌شود صدور بعث یعنی ظهور آن اراده‌ای که به این بعث تعلق گرفته است، وقتی زجری از سوم مولی صادر می‌شود صدور آن زجر یعنی ظهور آن اراده‌ای که به زجر خورده است، پس ظهور اراده به این است که این بعث و زجر که مراد این اراده هستند صادر بشود، این فرمایش محقق نائینی رحمه‌الله بود.

بعد ایشان می‌گویند اگر حکم را این‌طور دیدیم بررسی کنیم ببینیم تضاد در اینجا وجود دارد یا وجود ندارد؟ باید ببینیم آیا اراده‌ای که به بعث خورده و اراده‌ای که به زجر خورده دو ماهیت نوعیه هستند یا دو صنف هستند یا دو شخص هستند مثلاً، شما همین‌الان احساس می‌کنید که لازم بود ایشان آن جمله حضرت امام رحمه‌الله را در اولش بگویند، اما همان اول که تعریف تضاد را کردند این را اضافه کردند «فلا یکون بین الاجناس و لا بین الصنفین و لا بین الشخصین تضاد» تضاد بین دو ماهیت نوعیه است در جنس قریب مشترک هستند در فصل قریبشان کمال تباعد را دارند، حالا بر این اساس می‌خواهند اینجا نشان بدهند که چه اتفاقی افتاده است.

ایشان می‌خواهند بفرمایند که واقع مطلب این است بر اساس آنچه که آقایان فلاسفه می‌گویند تشخیص اراده به مراد است. کسی نمی‌گوید تنوع اراده به مراد است یعنی مراد دو نوع اراده درست نمی‌کند، مراد دو شخص از اراده درست می‌کند، می‌خواهند اثبات کنند بر اساس این قانون که اراده باید تشخیص پیدا کند و تشخیص اراده به مراد است ما دو شخص از اراده داریم وقتی دو شخص از اراده داریم تضاد از بین می‌رود، دو شخص از یک نوع می‌شود، چون تضاد باید

بین دو نوع محقق بشود، لذا مراد در نوعیت اراده دخالت نمی‌کند در تشخیص اراده دخالت می‌کند، لذا قیام و قعود مثلاً به حسب امر خارجی دو امر متضاد هستند، اما اراده‌ای که به قیام می‌خورد و اراده‌ای که به قعود می‌خورد نه، یک اراده است که دو شخص پیدا کرده است، بالاخره استاد بزرگوارمان قانون را قشنگ توضیح می‌دهند که همان فرمایش استادشان حضرت امام رحمه الله است حالا امام رحمه الله یک دقت بیشتری هم دارند که بعداً آن را می‌خوانیم.

اما الان خیلی مرتب و منظم می‌خواهند نشان بدهند که آن تعریفی که حکما از تضاد مطرح می‌کنند در این اراده‌ای که به بعث خورده یعنی مرادش بعث است یا اراده‌ای که به زجر خورده یعنی مرادش زجر است و تشخیص این دو اراده به مراد است، نه اینکه این دو مراد دو اراده درست می‌کنند، این یک، نکته دوم که بعد هم مثال می‌زنند می‌گویند مثل علم، تشخیص علم به معلوم است، قبلاً هم اینها گفته شد، اینها امور کیف نفسانی ذات الاضافه هستند که با مضاف الیهشان تشخیص پیدا می‌کنند، اراده مانند علم است تشخیص علم به معلوم است، لذا اختلاف و تضاد معلوم‌ها سبب نمی‌شود که اراده‌ها با هم تضاد پیدا کنند، خیلی مرتب و منظم می‌گویند.

اگر کسی قوی فقه اکبرش را یاد بگیرد می‌تواند خیلی قشنگ تکلیف خودش را روشن بکند پس درست است که من علم به سفیدی دارم، علم به سیاهی دارم، علم به سواد دارم، علم به بیاض دارم، سواد و بیاض خودشان با هم تضاد دارند، اما علم به سواد و علم به بیاض یا اراده سواد و اراده بیاض خود این علم و اراده‌ها که کیفیات نفسانی هستند و تشخیصشان به متعلقاتشان است این سبب نمی‌شود که اینها با هم متضاد بشوند، بنابراین، این مطلب را خوب توضیح می‌دهند که حواستان باشد، ماهیت علم عوض نمی‌شود، ماهیت اراده عوض نمی‌شود، حالا با مشهور صحبت می‌کنیم، آن حرف‌های عمیق ملاصدرا رحمه‌الله سر جای خودش، در علم یا در اراده.

پس در واقع دو شخص از اراده یا دو شخص از علم داریم، مثل دو شخص از انسان، عمر و بکر، این دو تا در جهات شخصیه با هم تباین دارند اما تضاد به آن نمی‌گویند، پس قانون تضاد را در فلسفه به ما یاد دادند که حواسمان باشد تا وقتی دو ماهیت نوعیه نداشته باشیم که بینهما کمال البعد باشد و در جنس قریب هم شریک باشند نمی‌توانیم تضاد به کار ببریم، این یک.

مختص نبودن تضاد به وجوب و حرمت در کلام استاد فاضل رحمه‌الله

نکته دومی هم که ایشان اشاره می‌کنند که بسیار بسیار نکته خوب و ارزشمندی است این است که شما اینجا تضاد را فقط اختصاص به وجوب و حرمت نمی‌دهید اگر تضاد را مختص به وجوب و حرمت می‌کردید شبهه بود که اینها کمال بُعد بینشان هست، اما قائلین به تضاد بین احکام می‌گویند بین استحباب و وجوب هم تضاد وجود دارد، خاطرتان هست وقتی اینها بین وجوب و استحباب قائل به تضاد هستند لذا مشکل پیدا می‌کردند کما اینکه می‌گفتند بین دو وجوب، اجتماع مثلین است. در بحث مقدمه واجب این بحث‌ها را کردیم، دیگر فرقی نمی‌کند ما دو حکم شرعی را با هم متضاد می‌بینیم، چه آن دو حکم شرعی استحباب و وجوب باشد، لذا در عبادیت طهارات ثلاث همین مشکل را داشتیم، می‌خواستیم بگوئیم اگر مثلاً برای وضو استحباب نفسی قائل شدیم با وجوب غیری وضو چطور جمع می‌شود؟ احکام متضاد هستند که بعد می‌خواستند با اندکاک و اشتداد و اینها مسئله را حل کنند، یا مرحوم آخوند رحمه‌الله در مسئله مقدمه داخلیه همین مشکل را داشت.

مرحوم آخوند رحمه الله تضاد احکام شرعیه را قائل هستند، مشهور هم همین طور هستند، می‌گفتند اگر مقدمه داخلیه، وجوب نفسی داشته باشد از باب اینکه ذی المقدمه است وجوب غیری درست‌کردن برایش می‌شود مثلین، یعنی تضاد اختصاص ندارد به اینکه در مرحله وجوب و حرمت بمانید، نه خیر اینها برای دو حکم شرعی چه وجوب و حرمت و چه وجوب و استحباب چه حرمت و کراهت تضاد قائل هستند، کما اینکه دو حکم شرعی یکسان را هم مثلین می‌دانند، یعنی مسئله ضدین و مثلین برای اینها در همه احکام شرعیه پیاده می‌شود، استحاله اجتماع ضدین برای همه است، استحاله اجتماع مثلین هم برای همه است، اگر اینها برای استحباب و وجوب تضاد قائل شدند معلوم است بین استحباب و وجوب کمال بعدی وجود ندارد، یعنی از آن اشکال اول که بگذرم، شما اگر بین وجوب و حرمت کمال بعد داشتید اما قطعاً بین وجوب و استحباب و بین حرمت و کراهت کمال بعد قائل نیستید، باز نمی‌توانید قانون تضاد را اینجا پیاده کنید بله وجوب این طرف خط است، حرمت این طرف خط است، کنار وجوب یک مقدار می‌آئیم پائین‌تر، استحباب است، کنار حرمت در مبعوضیت یک مقدار می‌آئید پائین‌تر، کراهت است، این طور، تا می‌رسیم به این

وسطش اباحه است، کمال بُعد بین دو طرف این خط
ما است، اما کمال بُعد نه بین وجوب و استحباب است
و نه بین حرمت و کراهت است، نه بین کراهت و
استحباب است، کمال منتفی می‌شود.

اینها می‌خواهند بگویند یک‌جور دیگر هم دارید لذا
می‌فرمایند از این گذشته قائل به تضاد بین احکام همین
مسئله را که بین وجوب و حرمت قائل است بین
استحباب و وجوب هم قائل است که توضیح دادم آن
طرف مثلین هم قائل است، یعنی در استحاله مثلین هم
عرض کردم یعنی دیگر اینها مبانی محقق خراسانی
رحمه‌الله است. ایشان می‌خواهند بگویند شما تضاد
بین استحباب و وجوب را می‌خواهید چه کار کنید؟ هر
دوی اینها هم اراده‌هایی هستند مظهر، اراده مظهر
هستند اراده‌ای هستند که اظهار شده‌اند، ظهور پیدا
کرده‌اند با یک بعث، بعث وجوبی بعث استحبابی،
اینجا دو اراده خورده‌اند به بعث چه کارش می‌خواهید
بکنید و لذا آن کمال بعد بهم می‌خورد.

ایشان زیبا می‌گویند، می‌گویند وقتی دو اراده
مرادشان شد بعث ظهورشان هم با بعث است چه کارش
می‌خواهید بکنید؟ مجبور هستید بیائید بحث اشتداد
را بگوئید، بگوئید اراده قویه و اراده ضعیفه، دیگر

تضادی در کار نیست، لذا چاره‌ای ندارید، حواستان را به آن قانون بدهید، شما نمی‌توانید با تعدد مرادها تعدد در ماهیت نوعیه اراده قائل بشوید و دو نوع مابین تحویل بدهید، نه در اصل مسئله وجوب و حرمت و نه در استحباب و وجوب و نه در حرمت و کراهت.

لذا می‌فرمایند: مجبور هستید که بگوئید وجوب عبارت است از اراده قویه مظهره متعلقه به بعث و استحباب عبارت است از اراده غیر قویه و مظهره به متعلق به بعث بازهم، اختلاف در شدت و ضعف است آیا در شدت و ضعف می‌توانیم دو ماهیت نوعیه مابینه داشته باشید؟ ایشان می‌گویند آقایانی که مسائل تشکیک را می‌دانند، می‌دانند این‌طور نیست و نمی‌توانیم بگوئیم که وجودی که در ممکن است و وجودی که در واجب است مابین هم هستند با اینکه بین ممکن و واجب کمال مابینت در وجود، وجود دارد اما این‌طور نیست که بخواهید با مفهوم وجود که کار می‌کنید بگوئید اینها دو مفهوم مابین هستند، اشتراک معنوی مفهوم وجود سازگار است بافاصله زیادی که در حقیقت وجود بین ممکن و واجب در کار است. وجود در باب ممکن معنایش با وجود در باب واجب، دو معنی نیست ولو حقیقت وجوب‌ها با هم بینهما بونٌ بعید.

لذا ایشان می‌خواهند بفرمایند براین اساس اگر کسی حکم را اراده مظهره دانست و اظهار اراده را مبناء شکل‌گیری حکم قرار داد ما باید به او بگوئیم که قانون تضاد را اینجا نمی‌توانیم پیاده کنیم، ما دو ماهیت نوعیه که در جنس قریب شریک هستند و بینهما کمال البعد وجود دارد اینجا نداریم، بلکه این جا تعدد اراده‌ها به واسطه اشخاص اراده‌ها است و اختلاف متعلق‌ها و حتی تضاد متعلق‌ها در خارج ربطی به تضاد دو اراده ندارد، این احتمال اول.

احتمال دوم در بیان ماهیت حکم

اینجا احتمال دومی وجود دارد که بگویم حکم، ارتباطی با اراده ندارد، این مبناء محقق نائینی رحمه‌الله را مطرح نکنیم، حکم خود بعث و زجر است، منتهی بعث و زجر دو جور است: بعث تکوینی و زجر تکوینی، بعث اعتباری و زجر اعتباری که آن هم مبناء مرحوم آخوند رحمه‌الله است شاید مشهور بیشتر با این سازگار باشند که یک‌بار تکویناً کسی را هل می‌دهم دستش را می‌گیرم و می‌برم و یک‌بار هم نه، من اعتبار می‌کنم بعث را و اعتبار می‌کنم زجر را که در جای خودش در بحث صیغه افعال و الان هم که در بحث صیغه لا تفعل هستیم اینها را با عزیزان کار کردیم.

بعد ایشان شروع می‌کنند همین‌ها را توضیح دادن خیلی خوب هم توضیح می‌دهند مثل همیشه، بعث و زجر تکوینی به این معنی است که مولا دست عبد را بگیرد و او را به کاری وادار کند یا از عملی ممانعت کند، هلش بدهد یا جلویش را بگیرد، تکویناً احداث مانع کند که جلو نیاید، یا تکویناً هلش بدهد که به سمت عمل برود، اما بعث و زجر اعتباری با افعال و لا تفعل تحقق پیدا می‌کند، یعنی مولی دستوری صادر کند که عبد خود را نسبت به انجام کاری تحریک کرده یا از انجام کاری بازدارد، بعث اعتباری می‌گویند و جوب است زجر اعتباری حرمت است.

براین اساس اگر کسی این‌طور حرف زد آن موقع حکم هیچ‌گونه ارتباطی با اراده پیدا نمی‌کند، من دیگر با اراده نمی‌خواهم کار کنم که این بحث‌های شما در باب اراده یقه ما را بگیرد و گیر کنیم، استاد بزرگوارمان می‌فرمایند ما این احتمال را در موارد متعددی بیان کردیم که اگر کسی حکم را بعث و زجر معنی کرد می‌توانیم بین بعث و زجر قائل به تضاد بشویم در مرحله فعلیت، حالا انشائش را هم کار نداریم، مرحوم آخوند رحمه‌الله این حرف‌ها را ...

اشکال و جواب در احتمال دوم

خوب لقائلٍ أن يقول به اینکه بعث یک ماهیت است زجر یک ماهیت است دو تا ماهیت نوعی هستند، بینشان هم مغایرت و مابینتی وجود دارد حالا با بُعد یا کمال بُعد که حالا سر این هم بحث می‌کنیم، پس ما در واقع می‌خواهیم بگوئیم با آن معنای حکم، قبول داریم تضادی پیش نمی‌آید ولی مرحوم آخوند رحمه‌الله که با این معنی کارنکرده است با آن معنای بعث و زجر کارکرده است، اگر من بعث و زجر را مبناء قرار دادم ببینیم تضاد ...

ایشان جواب می‌دهند، جواب اول که خیلی طولش ندهیم ایشان می‌گویند قبلاً با هذویت نشان دادیم که تضاد، هذویت می‌خواهد، بعث و زجر به عناوین کلی تعلق می‌گیرند لذا بعث و زجر با تضاد ندارد، در تحقق تضاد هذویت دخالت دارد، حالا این را هم باز دوباره یک توضیح تکمیل خوبی هم دارند که این توضیح را هم باید همراه ایشان کامل استفاده کنیم و ببینیم که بالاخره حتی اگر با مبناء محقق خراسانی رحمه‌الله کار کردیم ببینیم وضعیت تضاد چه سرنوشتی پیدا می‌کند و ما می‌توانیم اینجا مسئله تضاد را مطرح کنیم یا نه با مبناء محقق خراسانی رحمه‌الله.

و صلی اللہ علی محمد و آلہ الطاہرین

۱۴۰۰، ۰۸، ۱۷

جلسه بیست و چهارم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

**جلسه بیست و چهارم: بررسی احتمال مرحوم آخوند رحمه الله
توسط استاد فاضل رحمه الله و نقد ایشان**

مروری بر مباحث گذشته

استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رحمه الله می خواستند احتمال دوم را که مرحوم آخوند رحمه الله قائل بودند که حقیقت حکم، بعث و زجر است منتهی بعث و زجر تکوینی یا بعث و زجر اعتباری، این را بررسی کنند و بگویند اگر قائل شدم به اینکه حقیقت حکم، بعث و زجر است آن موقع ممکن است کسی بگوید

اینجا دو ماهیت نوعیه داریم، مثل اراده، مظهر نیست، ما با اراده که کار کنیم بگوئیم یک ماهیت بیشتر نداریم و تعدد ارادات و تشخص آنها به مرادشان.

بررسی احتمال دوم حقیقت حکم توسط استاد فاضل رحمه الله

ایشان برای بررسی این معنی، بخشی از همان نکاتی را که قبلاً برای حل مسئله تضاد بیان کرده بودند را تکرار می‌کنند. قبلاً یک نکته گفته بودند که در تضاد، هذویت را شرط می‌دانیم و سواد و بیاضی با هم تضاد دارند که هذا الجسم، هذا الجدار مطرح باشد اما اگر با ماهیت جسم کار کردیم، نه خیر، با ماهیت جسم در مرحله ماهیت می‌توانیم بگوئیم هم اسود است و هم ابیض، این ماهیت نه اسود است و نه ابیض، اشکال ندارد، نه اجتماع ضدینی پیش می‌آید و نه ارتفاع ضدینی محال است، چرا؟ به خاطر اینکه قانون «الماهية من حيث هی لیست الا هی» اسودیت و ابیضیت در رتبه ذات و ذاتیات ماهیت مطرح هستند که قبلاً اینها را شرح دادند، اگر پذیرفتیم که حیثیت تضاد به هذویتی مربوط است که این هذویت در رتبه ماهیت نیست - که قبلاً این را بحث کردیم - ایشان می‌گویند: من می‌گویم بعث و زجر به ماهیت می‌خورند و در رتبه ماهیت ثابت کردم که تضادی مطرح نیست.

چرا بعث به وجود نمی‌خورد؟ قبلاً توضیح دادیم، چرا زجر به وجود نمی‌خورد؟ قبلاً توضیحاتش را دادیم و آن سه مرحله ماهیت، وجود و مرحله تشخیصات فردی را دقیقاً توضیح دادند و دیگر تکرار نمی‌کنیم، این وجه اول است. منتهی ملاحظه می‌کنید این تکراری شد، اگر آنجا سیر امام رحمه‌الله را می‌رفتند دیگر آنجا به هذویت محتاج نبودند، جای هذویت اینجاست، تفکیک بین وجود و ماهیت و تشخیص و این مطالب جایش اینجاست، ریشه این تکرار این است که آنجا که خواستند آن استدلال مرحوم آخوند رحمه‌الله را جواب بدهند در واقع آن مسیری که استادشان حضرت امام رحمه‌الله رفتند که اختلاف جنس این ادراکات این‌طور است، گفته نشد.

علی‌ای حال الان اینجا همان بیان را می‌آورند و چون آن بیان را خواندیم تکرارش نمی‌کنیم همین یک جمله را بگوئیم به تعبیری که داشتیم عنوان هذا بودن در موضوع اینها اخذ شده است، هذا الجسم الموجود فی الخارج این‌طور، این نمی‌تواند معروض بیاض و سواد قرار بگیرد، هذویت شرط است.

اما اگر هذا را مطرح نکردند و مسئله را به صورت کلی فرض کنیم می‌توانیم بگوئیم ماهیت جسم هم سفید

است و هم سیاه، نه سفید است و نه سیاه، هیچ اشکالی ندارد، حالا برای نقیضین که ارتفاع محال است ارتفاع را، برای این نوع ضدینی که ثالث دارند چون ارتفاع محال نیست اجتماع را بحث می‌کنند، در رتبه ماهیت ما نه ارتفاع نقیضین داریم و نه اجتماع ضدین، درست هم است، چرا؟ ریشه‌اش هم همین است زیرا ماهیت جسم هم مصادیق سفید دارد و هم مصادیق سیاه دارد و هم مصادیقی دارد که نه سفید هستند و نه سیاه، ماهیت جسم هم مصداق موجود دارد و هم مصداق معدوم دارد، در مرحله ماهیت جای تضادی نیست بلکه جای تناقض هم نیست، اینها را توضیح دادند و خیلی هم خوب اصلاً مشکلی هم ندایم، اینها حرف‌های خوبی است که از استادشان حضرت امام رحمه‌الله مطرح می‌کنند، بعد هم اینجا حاشیه می‌زنند و توضیح می‌دهند که استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین ام القضایا است و تا نباشد تصدیقی واقع نمی‌شود و استدلالی واقع نمی‌شود خیلی زیبا، اینها را خواندیم.

به تعبیر خودشان می‌گویند اگر گفتم «العالم متغیر و کل متغیر حادث» نتیجه می‌گیرم که «فالعالم حادث» تا امتناع اجتماع نقیضین نباشد نمی‌شود این نتیجه را گرفت، چه اشکال دارد که عالم هم حادث باشد و هم

غیر حادث چه اشکال دارد؟ همین ام القضا یا که قبلاً بحثش را کردیم و تفصیلش را مرحوم آقای مطهری رحمه الله در اصول اندیشه رئالیسم دارند که بدون این تصدیق هیچ تصدیقی درست نمی شود ام القضا یا است و ام التصدیقیات است، ولی در مرحله ماهیت مشکل تناقض نداریم، مشکل تضاد نداریم، ایشان می گویند این مسئله برای ما راهی باز می کند که بگوئیم بین بعث و زجر، تضادی تحقق ندارد، قبلاً اینها را خواندیم چون اینها در مرحله ماهیت هستند، درباره بعث و زجر فقط می توانیم در مرحله ماهیت قضیه تشکیل بدهیم نه در مرحله وجود، تحصیل حاصل پیش می آید با همان توضیحاتی که بیان شد اگر نتوانیم در بعث و زجر پای وجود را وسط بیاوریم دیگر پای تضاد هم وسط نمی آید.

نقد بررسی استاد فاضل رحمه الله

ولی شما باید به ایشان بگوئید حرف بسیار درستی می زنید اما دیگر نباید این جواب را می دادید که ما قبلاً تضاد را فرض کردیم و آن را حل کردیم حالا می خواهیم بگوئیم تضادی ... نه خیر، شما همان اول تضاد را انکار کردید، بیان ایشان بیان خوبی است ولی اول که می خواستند وارد این بحث تضاد بشوند یک جمله ای گفتند یعنی سیر منطقی فرمایش استادشان حضرت امام رحمه الله را برهم زدند، آن راهی را که ما پیمودیم

و منتهی به جواز اجتماع امرونی شد در همین مقدمه بحث تضاد بین احکام در حقیقت گویا در این راه، تضاد بین وجوب و حرمت را پذیرفتیم و برای رفع آن از ناحیه اختلاف متعلق پیش رفتیم، نه خیر، شما این کار را نکردید، استادتان حضرت امام رحمه الله این کار را کرد، با تعدد متعلق و اصرار به اینکه جنس اینها متفاوت است این مشکل را حل کرد، شما نه اینکه این حرفها را که الان برای انکار تضاد بر مبناء مرحوم آخوند رحمه الله میزنید این را آنجا زدید پس نگوئید ما تضاد را فرض کردیم و حلش کردیم، نه، شما در واقع اینجا و آنجا یک جواب دادیم و آن هم انکار تضاد، اگر سیر استادتان را می رفتید این طور نمی شود، می گفتند: شما گفتید که اصلاً سیر تضاد را کاری نداریم که هست یا نیست، آنجا را با تعدد عنوان حل می کردیم، یعنی این جملاتشان بعداً ممکن است که مقداری با هم جور در نیاید، حواستان باشد، چرا این اتفاق برای ایشان افتاد؟ چون این مطلبی را که باید اینجا در این تنبیه می آوردند آنجا در آن استدلالها آوردند، آن مطلبی را که استادشان آنجا در استدلال آوردند ایشان نیاوردند، بالاخره ایشان می گویند که ما انکار کردیم که بین بعث و زجر تضادی هست، ما هم می گوئیم کاملاً درست است هم اینجا انکار کردید و هم آنجا انکار کردید، چرا

انکارش هم یک جمله است چون بعث و زجر به ماهیت می‌خورد نه به وجود، تضاد هم در مرحله وجود و وجود خاص است نه اصل وجود، شما کاملاً خوب صحبت کردید گفتید یک ماهیت داریم یک وجود ماهیت داریم، یک تشخص داریم، تضاد مال هذویت و تشخص است.

اشکال استاد فاضل رحمه‌الله به خودشان و نقد جواب ایشان

بعد اینجا یک اشکال خوبی به خودشان می‌گیرند که اگر ماهیت می‌تواند هم مبعوث الیه باشد بعث به آن تعلق بگیرد و هم زجر، چرا مولی نمی‌گوید صلّ و لا تصلّ؟ جواب خیلی خوبی هم می‌دهند، می‌گویند مولی در بحث اجتماع امر و نهی می‌تواند صلّ و لا تصلّ هم بگویم البته صلّ و لا تغصب بگوید با تعدد عنوان، اما ایشان اینجا می‌فرمایند اما مولی صلّ و لا تصلّ نمی‌گوید چون عبد نمی‌تواند امتثال کند یعنی قدرت بر امتثال ندارد، این جواب ایشان است که در عین حالی که هم بعث می‌تواند به ماهیت واحده بخورد و هم زجر به آن بخورد مولی نمی‌گوید صلّ و لا تصلّ، چرا؟ به خاطر اینکه عبد نمی‌تواند امتثال کند که البته این درست است، ولی به نظر ما این جواب اصلی نیست، ایشان باید می‌فرمودند که چون تعدد عنوان وجود

ندارد، این مطلب را دوباره توضیح می‌دهم عبارت ایشان را داشته باشید.

ایشان می‌فرمایند اشکال: اگر تضاد و تناقض در ماهیت مطرح نیست پس باید ماهیت واحد بتواند هم متعلق بعث واقع شود و هم متعلق زجر، یعنی مولی بتواند بگوید صلّ و لا تصلّ، جواب: به طور مسلّم ماهیت واحد نمی‌تواند هم متعلق بعث واقع شود و هم متعلق زجر ولی علت محال بودن آن، مسئله تضاد نیست؛ علت آن این است که مکلف نمی‌تواند چنین ماهیتی را امتثال کند، مکلف قادر نیست بین این دو تکلیف جمع کند هم نماز بخواند و هم نماز نخواند، این‌طور، اگر مولی به عبد بگوید اجمع بین الضدین چنین تکلیفی محال است ولی استحاله آن ربطی به مسئله تضاد ندارد بلکه بدان جهت است که مکلف قادر به امتثال چنین تکلیفی نیست، پس صدور چنین تکلیفی از مولی محال است، حرف درستی است. این مطالب درست است منتهی ببینید عزیزان قرار بود دعوی ما در مسئله اولاً درباره تکلیف محال باشد نه تکلیف به محال، یک، تکلیف محال را با تعدد عنوان حل کردیم، در جایی که عنوان واحد است مشکل داریم، تکلیف محال در جایی که عنوان واحد است ربطی به قدرت بر امتثال ندارد، در جواب ایشان یک مقدار مرزها

بهم می ریزد، ای کاش ایشان همان سیر استاشان را می رفتند که ما می گوئیم مولا نمی تواند صلّ و لاتصل را بگوید چون یک عنوان است وقتی یک عنوان است جمع ضدین در اراده مولى پیش می آید چون ما مسئله را با تعدد عنوان حل کردیم، ببینید آن سازمان باید بیاید، لذا ولو اینکه از ناحیه ماهیت مشکلی وجود ندارد وقتی عنوان واحد است این طور است وقتی عنوان متعدد است تکلیف مشکلی ندارد، یعنی آن سوابقی را که بحث کردیم اجازه بدهید که من دوباره تکرار نکنم، خیلی طول می کشد یک بار همه اش را خواندیم.

پس اگر به من بگویند چرا مولى نمی تواند صلّ و لاتصل بگوید؟ می گویم چون عنوان واحد است نمی تواند صلّ و لاتصل بگوید یعنی محذور دیگری وجود دارد، بله اگر بحث اجمع بین الضدین باشد، خوب این بله مأمور به جمع بین ضدین است و این تکلیف به محال است، آن هم نیست به خاطر عدم قدرت، آن یک حیث است، حیث بحث ما که سر مسئله تعدد عنوان تمرکز داشت و ما می خواستیم با تعدد عنوان رفع قائله کنیم، کدام قائله؟ رفع قائله استحاله تکلیف محال، تکلیف محال کاری به قدرت و توان مکلف نداشت و با تعدد عنوان مشکل را حل می کردیم، پس جواب می دهیم که مولى صلّ و لاتصل نمی گوید نه از باب اینکه

ماهیت قابلیت ندارد نه، یک مشکل دیگری وجود دارد آن موقع آن مشکل این است که ما تعدد عنوانی نداریم که مشکلات مان را حل کند.

اگر استاد بزرگوار ما حضرت آقای فاضل رحمه الله در این جوابی که دلیل اولشان برای رد بیان مرحوم آخوند رحمه الله می آورند مسیر را درست می رفتند، مسیر را درست می رفتند معنایش این است که آنجا مثل امام رحمه الله فقط با تعدد عنوان مشکل را حل می کردند و ورود به بحث تضاد و هذویت نمی کردند، اینجا در بحث تضاد قشنگ مسیر تضاد را می رفتند، مسیر تضاد را که برویم هذویت دخالت می کند، در مرحله ماهیت، تضاد نداریم کما اینکه در مرحله وجود ماهیت هم تضاد نداریم هذویت می خواهیم، اگر هذویت باشد تضاد پیش می آید، اینجا که هذویت نیست تضاد نداریم، خود ماهیت واحده می تواند متعلق بعث و زجر قرار بگیرد اما ماهیت واحده در کلام مولی نمی آید چون تعدد عنوان منتفی است چون اگر با وحدت عنوان هم بعث و هم زجر به آن بخورد اشکال تکلیف محال پیش می آید نه تکلیف به محال، الان تفصیلی که در فرق بین تکلیف محال و تکلیف به محال داده شد، اگر تعدد عنوان وجود داشته باشد دیگر تکلیف محال نداریم، تعدد عنوان مشکل تکلیف محال را حل می کند، سراغ

محذور تکلیف به محال می‌رویم، اشکال ندارد ما تکلیف به محال را باز نداریم چون قید مندوحه در کار است، ولو اینکه ربطی به بحث جواز اجتماع امر و نهی ندارد ولی فرض ما قید مندوحه است اگر مندوحه وجود ندارد به خاطر محذور تکلیف به محال تراحم بین اهم و مهم پیش می‌آید، تمام شد رفت.

باید قشنگ این صنعت فنی بحث را تبعاً لاستادشان کاملاً رعایت کنند حالا برای جواب دادن به مرحوم آخوند رحمه‌الله مسئله آسان‌تر است، اما در این منظومه‌ای که ایشان و ما داریم ادله قول مختار را می‌گوئیم تنبیهاتش هنوز مانده، مقدمات را گفتیم، ادله قول مختار را می‌گوئیم باید حواسمان را بدهیم اگر یک مقدار این‌ور آن‌ور بشود کار ما خراب می‌شود. ریشه‌اش را هم عرض می‌کنم که ایشان از سازمان کلام استادشان خارج شدند سازمانتان را حفظ کنید، نزاع ما در اجتماع امر و نهی سر تکلیف محال است. می‌خواهیم تکلیف محال را با تعدد عنوان حل کنیم و حل می‌کنیم، با وحدت عنوان، مشکل حل نمی‌شود نه خیر، پس محذور ما اینجا این نیست که مکلف قدرت بر امتثال ندارد، اینکه دعوای ما نبود محذور، تکلیف محال بود، تکلیف محال که بیاید دیگر با وحدت عنوان است دیگر آن بیاناتی که با تعدد عنوان می‌توانستیم یک امر ذات

الاضافه درست کنیم با تعدد عنوان می‌توانستیم حتی در معنون واحد مشکل را حل کنیم نمی‌توانیم این وحدت عنوان است، وحدت عنوان مشکلات خاص خودش را دارد، عجیب است که این‌طور از دست ایشان رفته است واقعاً، حالا برسیم تا بعد عبارات استادشان حضرت امام رحمه‌الله را مرور کنیم.

این یک جواب که ایشان به رفع قائله تضاد در بعث و زجر می‌دهند، اصل جواب کاملاً درست است، اشکال و جواب را هم با همان سیستم می‌شد بیان کرد و مطلب را ادامه داد.

دلیل دوم استاد فاضل رحمه‌الله برای رفع قائله تضاد در بعث و زجر

دلیل دومی می‌آورند که درواقع تکرار است، قبلاً هم گفتم لذا من عرض می‌کنم این ادله انکار تضاد است چون آنجا تضاد آمده است، دلیل دوم این است که استحاله اجتماع ضدین یک‌طوری است که با تعدد اشخاص مشکل حل نمی‌شود این را هم توضیح دادیم، وقتی من می‌گویم این جدار نمی‌تواند هم بیاض داشته باشد و هم سواد نمی‌تواند یعنی نمی‌تواند، چه من که کننده یک نفر هستم و دو نفر هم نمی‌توانند این کار را بکنند، سه نفر هم نمی‌توانند این کار را بکنند، تعدد

مكلفين و افراد و اشخاص در رفع استحاله اجتماع
ضدين دخالتى ندارد، در مانحن فيه بر عكس است اگر
تعددى پيش بيايد مشكل حل است، يك مولائى بگويد
اشرب اللبن و يك مولاي ديگر به عبدش بگويد لاتشرب
اللبن، يا حتى به آن عبد واحد، به عبد واحد هم بگويد
باز اشكال ندارد، چرا به عبد واحد اشكال ندارد؟ چون
الان محذور سر تكليف به محال نيست، اگر در واقع دو
نفر يكي به اين بگويد اشرب و يكي به اين بگويد
لاتشرب ديگر كسى نمى گويد كه استحاله داريم، مشكل
تكليف حل مى شود ايشان مى گویند اين خودش دلالت
مى كند بر اينكه تضادى در كار نيست بلكه اگر دو نفر به
اين آقا تكليفى داد در يك زمان از او اشرب و يكي
لاتشرب بخواهد تكليف به محال است كه حالا بحث
بعدى است، ولى شاهد ما الان اين است كه ما با تعدد
مكلف مى توانيم قائله را حل كنيم در صورتى كه قائله
اجتماع ضدين اين طور نيست، حرف بسيار بسيار خوب
و درستى است و اينها نشان مى دهد كه ما قبلاً با اين
دو مطلب خوب، انكار تضاد كرديم نگوئيم تضاد را قبول
كرديم و حلش كرديم، نه خير، ما تضاد را انكار كرديم،
اگر آنجا آن مسير را با امام رحمه الله مى رفتيم، متعرض
تضاد نمى شديم و مشكل را حل مى كرديم، اينجا تضاد
را انكار مى كنيم، اين هم دليل دوم. حالا اجازه بدهيد

دلیل سوم ایشان برای رد این مسئله را هم ان شاء الله
بررسی کنیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰، ۰۸، ۱۸

جلسه بیست و پنجم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

**جلسه بیست و پنجم: دلیل سوم و چهارم استاد فاضل رحمه الله
برای انکار تضاد بین احکام**

مرور مباحث گذشته

بیانات استاد بزرگوارمان آیت الله فاضل رحمه الله را در ذیل انکار تضاد در حکم به معنای بعث و زجر را می خواندیم اجمالاً اشاره کردیم که استاد بزرگوارما بعضی از این ادله را در آن بحث قبلی بیان کردند، در آن بحث قبلی که می خواستند نشان بدهند بین محبوبیت و مبعوضیت یا مصلحت و مفسده تضاد

نداریم و لذا نباید در مقدمه این بحث می‌گفتند که آنجا تضاد را مفروض گرفتیم و حلش کردیم، نه، ما آنجا تضاد را انکار کردیم.

دلیل سوم استاد فاضل رحمه‌الله برای انکار تضاد در حکم به معنای بعث و زجر

دلیل سومی که ایشان برای انکار تضاد در حکم به معنای بعث و زجر ارائه می‌کنند این است که مسئله تضاد مربوط به تکوینیات است و در امور اعتباریه جریان ندارد؛ لذا همان‌طور که قبلاً گفتم بعث و زجر یا تکوینی است یا اعتباری، حکم را که می‌خواهیم بحث کنیم بعث و زجر اعتباری است، اگر حکم بخواهد در بعث و زجر اعتباری بحث شود باید ببینیم آن جمله‌ای که فلاسفه می‌گفتند «ماهیتان نوعیتان» ماهیتان نوعیه حقیقیه منظورشان است؟ با حقائق کار می‌کنند که داخلان در جنس قریب و بینهما غایة البعد، ماهیتان نوعیتان داخلان تحت الجنس القریب اینها حقیقتاً با ماهیات حقیقیه و نوع‌های حقیقی که جنس قریب واحدی دارند کار می‌کنند، ما نمی‌توانیم اینها را به ماهیات اعتباری برگردانیم و امور اعتباریه ماهیت نیستند.

لذا علماء منطق برای امور اعتباری، ماهیت، جنس و فصل طرح نمی‌کنند، ماهیات مربوط به اموری هستند

که وقتی وجود پیدا می‌کنند واقعیات عینه و خارجیّه داشته باشند که شما با اینها آشنایی دارید که کم‌وزیاد با اینها کار کردیم، مثل سواد و بیاض که هرچند عرض می‌باشند و در تحقق خود نیازمند به معروض هستند ولی در عین حال دارای واقعیت مشهود و ملموس هستند اما در امور اعتباریه جایی برای تضاد نیست، اگر فرض کنیم - حالا دیگر مثال‌های اعتباری می‌زنند - زنی دارای دو شوهر باشد استحاله عقلی پیش می‌آید؟ خیر، بلکه این امری است که شارع آن را اعتبار نکرده است. چه بسا بعضی از عقلای عالم که مقید به شرع نیستند چنین زوجیتی را اعتبار کنند، مسئله زوجیت یک امر اعتباری است، مالکیت یک امر اعتباری است، مسئله اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و امثال اینها مربوط به واقعیات است که دارای ماهیات نوعیه هستند و جنس و فصلی دارند و ربطی به عالم اعتبار ندارند و اینکه گاهی ماهیت را در امور اعتباریه استعمال می‌کنیم مثل بحث درباره ماهیت احرام از باب ماهیت تجوز است و الا امر اعتباری فقط تابع اعتبار عقلائی یا شرعی یا هر دو است.

اعتباری بودن بعث و زجر (همه احکام چه تکلیفی چه وضعی)

بنابراین ایشان توضیحاتی درباره مسئله امر اعتباری می‌دهند بعد هم می‌گویند بعث و زجر چه واقعیتی دارد؟ واقعیت اعتباری، ما با تکوینی‌اش کاری نداریم و

همه احکام، چه وضعی و چه تکلیفی از امور اعتباریه هستند، پس اگر از یک طرف متوجه بشوم که ماهیت اعتباری، اعتباری است و ماهیت اعتباری کاری به حقائق ندارد، از این طرف حاکم به تفکیک حقیقت از اعتبار، عقل است، در مسئله اجتماع امرونی من حکم عقلی را بررسی می‌کنم، من تضادی در امور اعتباری ندارم که بخواهم با حد وسط استحال اجتماع ضدین، تکلیف این دو امر اعتباری را معین کنم، خیلی زیبا است، آقا هم مسئله امور اعتباری را تبیین می‌کنند، فرق امور اعتباری و حقیقی را و هم نشان می‌دهند که در مانحن‌فیه که مسئله اجتماع امرونی است، بحث عقلی می‌کنیم، حاکم عقل است، خود عقل به من اجازه نمی‌دهد که آن محاذیری را که در حقائق با آن کار می‌کنم در امور اعتباری بیاورم و بخواهم با آن محذوری که فقط مربوط با حقائق است از منظر عقل تکلیف یک امر اعتباری را روشن کنم، خیلی زیبا هم موضوع را منقح می‌کنند و هم می‌گویند حاکم عقل است.

حال که چنین شد می‌گوئیم بعث و زجر امور اعتباریه هستند و بین همه احکام چه وضعی چه تکلیفی، چه بعث و زجر، چه ملکیت و زوجیت فرقی نمی‌کند و بین امور اعتباری نمی‌توان مسئله تضاد را مطرح کرد، این تمام، موضوع درست شد، مخصوصاً در بحث خودمان،

آن هم در مسئله‌ای که حاکمش عقل است، حالا یک‌بار می‌خواهم چیزی را عرفی بگویم باید بروم در روال عرف، اما الان عقل می‌خواهد نظر بدهد، آن هم در مسئله‌ای که اصل آن مربوط به عقل است، انصافاً این خیلی دقیق است یعنی از خوش بیانی و دقت ایشان است یعنی باز تضاد را در امور اعتباری نمی‌برم، چه کسی نمی‌برد؟ عقل نمی‌برد، در مسئله اجتماع امرونی می‌خواهم بگویم حاکم عقل است وقتی حاکم عقل است و عقل قرار است تکلیف مسئله را روشن کند عقل اجازه نمی‌دهد در مسئله‌ای که نمی‌توانم با مسئله تضاد کار کنم وارد بحث تضاد بشوم، مسئله اجتماع امرونی، مسئله مربوط به عقل است و عقل می‌گوید تضاد مربوط به واقعیات و حقائق است و ربطی به امور اعتباریه ندارد، این تا اینجا.

برسی دلیل سوم استاد فاضل رحمه‌الله

این هم دلیل سوم. دلیل سوم دلیل خوبی است که می‌خواهیم بگوئیم اجتماع ضدین در امور اعتباریه دخالتی ندارد و بعث و زجر هم امر اعتباری هستند و این امر اعتباری در اینجا دخالت نمی‌کند، این بیان، بیان بسیار خوبی است ما می‌گفتیم استاد می‌توانند از همین بیان در همان بحث قبلی هم استفاده کنند که حسن و قبح را تابع مدرکات عقلائی بدانند وقتی که جنس آن

ادراکات، ادراکات عقلائی شد و ادراکات عقلائی با حسن و قبح، با مصلحت و مفسده، با محبوبیت و مبغوضیت، با مقربیت و مبعَدیت کار کرد.

ما می‌گفتیم جای این حد وسط خالی است که من بگویم جنسِ یک سری ادراکات ما ادراکاتی است که در آن بحث تضاد پیش نمی‌آید این حرف بسیار خوبی است. تنها نکته‌ای که داشتیم این بود که جای این بیان در بحث قبلی ایشان خالی بود، تمرکز بحث قبلی ایشان سر هذویت بود می‌خواستند نشان بدهند که مصلحت و مفسده یا محبوبیت و مبغوضیت به طبیعی می‌خورد و تضاد در هذا محقق می‌شود آنجا را، همان را ادامه می‌دادند و می‌گفتند مصلحت و مفسده، محبوبیت و مبغوضیت در این امور اعتباری تابع چهارچوب ادراکات اعتباری است، به وجوه و اعتبارات است و امری که در چهارچوب مفاهیم عقلائی و اعتباری سیر می‌کند اصلاً بحث تضاد و در امور حقیقی در آن پیش نمی‌آید چه قوام تضاد را به هذویت بدانم چه ندانم.

جای این بیان خوب ایشان به‌عنوان دلیل سوم که بیان خوبی است، آنجا خالی است که شما همین بیان را سر ملاکات، سر حسن و قبح و حتی مقربیت و مبعَدیت که آن نقد فرمایش محقق بروجردی رحمه‌الله

است، پیاده کنید، پس یک بیان راقی جدی دارم که بتوانم نشان بدهم هر جا پای ادراکات اعتباری و ادراکاتی که به وجوه و الاعتبارات عند العقلاء تکلیفشان متفاوت است دیگر نباید از چهارچوب مباحث حقیقی و تضاد استفاده کنم، این بیان، بیان بسیار بسیار خوبی است.

دلیل چهارم استاد فاضل رحمه الله برای انکار تضاد بین احکام

دلیل چهارمی که مطرح می‌کنند این است که - این را هم به یک معنا داشتیم با یک تکمله‌ای که اینجا آن تکمله را زیبا بیان می‌کنند - مدعای تضاد بین احکام اختصاصی به تضاد بین وجود و حرمت ندارد، آنهایی که تضاد بین وجوب و حرمت را مطرح می‌کنند ادعایشان تضاد بین احکام خمسہ تکلیفی است و وقتی تضاد بین احکام خمسہ تکلیفیه می‌خواهد بحث بشود قبلاً در آن معنای حکم که با اراده بود این را در آوردیم، گفتیم اراده در وجوب و حرمت هست، در استحباب و کراهت هم هست، مراد متفاوت است و تفاوت مرادها تشخیص اراده را درست می‌کند.

حالا چه می‌خواهیم بگوئیم؟ می‌خواهیم بگوئیم اگر کسی گفت که حکم را خود بعث و زجر می‌گیرند می‌گوئیم تضاد بین وجوب و حرمت به خاطر تفاوت

بعث و زجر قابل تحلیل است، تضاد بین وجوب و استحباب که هر دوی آنها بعث هستند را چه کار می‌خواهید بکنید؟ تضاد بین کراهت و حرمت که هر دوی آنها زجر است را چه کار می‌خواهید بکنید؟ ببینید آنجا با یک شکل حد وسط ورود می‌کردیم که قابل دقت و توجه بود، اینجا باز یک حد وسط، می‌گوئیم اگر شما می‌خواهید تضاد بین وجوب و استحباب را درست کنید در تضاد بین وجوب و استحباب، زجر نداریم، بعث قوی و شدید داریم، در تضاد بین حرمت و کراهت می‌خواهید چه کار کنید؟ زجر شدید و قوی داریم، می‌خواهید چه کار کنید؟ آنجا با اراده هم همین نقض را وارد کردیم اینجا با تضاد بین بعث و زجر نقض را وارد می‌کنیم.

لذا تعبیر خوبی دارند: قائلین به تضاد اگرچه مسئله وجوب و حرمت را مطرح می‌کنند ولی ادعایشان این است که بین همه احکام خمس تضاد وجود دارد، همین‌طور که عرض کردم، ظاهر کلام ایشان این است که احکام خمس نه‌تنها در اصل تضاد مشترک هستند بلکه در رتبه هم یکسان هستند، چون تضاد رتبه ندارد، آن ملاک تضاد که محقق بشود، بین همه تضاد هست، در تضاد تشکیک ندارم، استاد درست می‌گویند.

بنابراین ما می‌گوئیم بر فرض که از دلائل سه‌گانه قبل صرف‌نظر کرده و تضاد بین بعث و زجر را بپذیریم، مسئله تضاد بین وجوب و استحباب را چگونه بپذیریم؟ هر دو دارای عنوان بعث هستند؟ بعث ناشی از اراده قوی وجوب، بعث ناشی از اراده ضعیف استحباب است، ممکن است قائل به تضاد بگوید تغایر منشأ ارادتی سبب تغایر این دو است قائل به تضاد چه می‌گوید؟ می‌گوید مگر شما نمی‌گوئید اراده شدید و اراده ضعیف، خوب اینها سبب شده که مغایرت بین وجوب و استحباب درست بشود.

ایشان جواب می‌دهند می‌گویند ما قبلاً به شما گفتیم که اگر دو اراده‌اند، دو اراده که یک نوع ماهیت دارند، برمی‌گردیم به همان بحث قبلی‌مان، پس اگر قائل به تضاد بگوید منشأ وجوب، اراده قوی است و منشأ استحباب، اراده ضعیف است، تغایر دو اراده شدید و ضعیف، منشأ تضاد بین وجوب و حرمت است می‌گوئیم ما این حرف را می‌پذیریم ولی آیا تغایر بین دو بعث قوی‌تر از تغایر بین دو اراده می‌باشد؟ ما در پاسخ کسانی که حکم را عبارت از اراده مظهره می‌دانستند، اراده‌ای که اظهار بشود، اراده‌ای که ظاهر بشود، گفتیم اراده قوی و اراده ضعیف تعدد ماهیت ندارند هر دو کیف نفسانی هستند، ولی گاهی متواطی

و گاهی مشکک هستند، مصادیق کلی مشکک، ماهیت های کلی متعدد نیستند، بلکه همه تحت عنوان یک ماهیت هستند و آن کلی بر آنها انطباق دارد، در حالی که در عرف تضاد به عنوان ماهیتان نوعیتان اخذ شده است، حالا کسی اینجا اشکال نکند که تشکیک در ماهیت نداریم، حالا این ها بحث های تحقیقی اصالة الوجودی است، اینها تشکیک در کیفیات را قائل هستند، حالا یا به حسب شدت یا به حسب کثرت، به تعبیری که در منطق گفته شده، ولی ماهیت نوعیه عوض نمی شود، وقتی دو اراده خودشان یک ماهیت نوعیه دارند که منشأ انتزاع بعث و زجر هستند، ماهیت بعث و زجرها فرق می کند، تازه دو تا بعث است، نه یک بعث و یک زجر یعنی وجوب و استحباب است یا دو تا زجر است یعنی حرمت و کراهت است، این تضاد از کجا می آید؟ در خود بعث که تضادی نداریم، در منشأ آن که اراده است که ماهیتان نوعیتان نداریم، بنابراین ایشان می خواهند بگویند که اینجا مشکل پیدا می کنیم، نمی توانیم با این مبناء تضاد بین همه احکام را قائل بشویم.

شاهد استاد فاضل رحمه الله از بیانات مرحوم آخوند رحمه الله برای نبود تعارض بین احکام

بعد استاد یک نکته بسیار بسیار خوب را از مرحوم آخوند رحمه الله نقل می‌کند اگر عزیزانی که در بحث بیع ما شرکت می‌کنند خاطرشان باشد، مرحوم آخوند رحمه الله در مسئله استصحاب کلی قسم ثالث یک بحثی دارند، یک دعوایی است بین آقایان در اینکه کلی قسم ثالث در جریان استصحاب مشکلی دارد یا نه؟ وقتی یک فرد آمد، کلی با یک فرد محقق بود بعد آن فرد، فرد دیگری آمد آیا اینها دو وجود از کلی هستند؟ بحث قصیر و طویل نیست که کلی قسم ثانی باشد، یک کلی طبیعی انسان با زید آمد، زید رفت بعد طبیعی بعدی آمد یعنی عمر آمد، آیا لاتنقض صدق می‌کند؟ من به وجود طبیعی در زید یقین داشتم بعد می‌خواهم بگویم که آن یقین من می‌تواند استمرار پیدا کند به وجود طبیعی در عمر؟ یا وجود طبیعی در عمر غیر از وجود طبیعی در زید است؟ آنجا یک بحث بسیار فنی سر لاتنقض پیش آمده، عقلی، آقایان گفته‌اند که دو وجود هستند.

آن موقع مثل امام رحمه الله به ایشان اشکال کرده‌اند که چرا دو وجود هستند؟ عقلاً یا عرفاً؟ اگر بخواهید بگوئید عرفاً دو وجود هستند، خوب نه، دو وجود

نیستند، اگر بخواهید بگوئید عقلاً دو وجود هستند کاملاً درست است عقلاً دو وجود هستند، آن موقع شما با عرف می‌خواهید لاتنقض را درست کنید یا با عقل می‌خواهید درست کنید؟ اگر می‌خواهید لاتنقض را با عقل درست کنید و بگوئید اینها دو وجود هستند لذا نقض وجود قبل نیست، خیلی خوب اشکال ندارد ولی کلی قسم ثانی را هم باید با عقل انکار کنید، بگوئید من در این اتاق نمی‌دانستم که مثلاً حیوان در ضمن فیل است یا حیوان در ضمن پشه است بعد از اقل ایام عمر مثلاً پشه شک در بقاء حیوان دارم، نمی‌توانم بگویم یقین داشتم به یک حیوان، نمی‌شود کدام یقین؟ حیوان در ضمن فیل غیر از حیوان در ضمن پشه است، یقینتان از کجا آمد؟ خدا رحمت کند امام رحمه‌الله را، امام رحمه‌الله می‌خواستند به ایشان بگویند که اگر عقلی کار می‌کنید آنجا در کلی قسم ثالث در بقاء گرفتاری دارید و در کلی قسم ثانی در حدوث گرفتاری دارید، اگر در کلی قسم ثالث شک به لاحقتان مشکل دارد و به‌عین ما تعلق به الیقین تعلق نمی‌گیرد، در کلی قسم ثانی یقین سابقتان درست در نمی‌آید عقلاً اگر می‌خواهید عرفی کار کنید باید هر دو را عرفی کنید.

آنجا امام رحمه‌الله با مرحوم آخوند رحمه‌الله یک بحث بسیار بسیار جدی دارند، مرحوم آخوند رحمه‌الله

در آنجا در کلی قسم ثالث یک‌گیر عقلی داده‌اند، بعد خود مرحوم آخوند رحمه‌الله در ضمن این گیر عقلی‌شان مسئله وجوب و استحباب را مطرح کرده‌اند، ببینید اگر یک تکلیفی واجب بود، وجوبش رفت، شک کردم در بقاء آن تکلیف به شکل استحباب می‌توانم استصحاب کنم؟ آن موقع مرحوم آخوند رحمه‌الله متفطن شده‌اند، گفته‌اند خوب من چه کار کنم؟ کدام محکم است؟ از یک طرف یک تشکیکی اشتدادی دارم از یک طرف یک تضادی بین وجوب و استحباب دارم، مرحوم آخوند رحمه‌الله این بخشش را می‌گویند خدا رحمت کند شیخ را خدا رحمت کند آخوند را، خدا رحمت کند امام را، خدا رحمت کند استاد بزرگوار مان حضرت آقای فاضل را رضوان الله تعالی علیهم اجمعین، خیلی زیبا، البته ما از این خیلی خوب استفاده کردیم از فرمایشات امام رحمه‌الله و اشکالاتی که به شیخ رحمه‌الله و مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌گرفت.

نکته: باتوجه به اینکه مرحوم آخوند رحمه‌الله در بحث اجتماع امر و نهی، تضاد بین همه احکام را مطرح می‌کند این اشکال در اینجا به ایشان وارد است ولی مرحوم آخوند رحمه‌الله در استصحاب کلی قسم ثالث وقتی مسئله اختلاف مرتبه را مطرح می‌کنند می‌فرمایند که اصلش هم از شیخ رحمه‌الله است که مثلاً بیاض

ضعیف و بیاض شدید، عرفاً دومرتبه یک واقعیت هستند، بعد سر وجوب و استحباب که می‌رسند همین پیش می‌آید، مسئله وجوب و استحباب را اگر از نظر عرف ملاحظه کنیم بین آنها کمال مغایرت و مباینیت وجود دارد ولی از نظر عقل بین آنها اختلاف مرتبه وجود دارد یعنی هر دو تحت یک ماهیت هستند و تحت یک کلی مشکک قرار می‌گیرند لذا مرحوم آخوند رحمه‌الله خواسته اند بگویند عرفاً بین وجوب و استحباب نمی‌شود، عقلاً می‌شود، بین مراتب بیاض عرفاً می‌شود آن موقع باید به مرحوم آخوند رحمه‌الله بگوئیم پس تضاد عرفی است یا عقلی است چطور شد؟ اینجا می‌گوئید عقلی است آنجا می‌گوئید تضاد عرفی است ولی عقلاً تشکیک است، یک ماهیت است ملاحظه می‌شود که ایشان در باب استصحاب بر عرف تکیه می‌کنند بعد می‌گویند بین وجوب و حرمت استحباب جاری نیست که امام رحمه‌الله می‌فرمایند اگر با عرف کار می‌کنید و با عرف می‌خواهید بین وجوب و استحباب مباینت درست کنید بگوئید دو حکم مباین هستند، استحباب جاری نمی‌شود، عرفاً جاری نمی‌شود.

پس در واقع عرفاً باید رفتن زید، آمدن عمر را بحث کنیم، در ارتباط با فرد قصیر و فرد طویل عرفاً بحث کنید که تفصیلاتش را در درس فقه دادیم، اما اینجا شاهد

قشنگ استاد ما فعلاً این است که بالاخره تضادِ وجوب و استحباب را عرفی می‌کنید ولی عقلی می‌گوئید تشکیک است، یک ماهیت است که شدید و ضعیف پیدا کرده، عرفی‌اش کنید، یک بحث است، چرا مرحوم آخوند رحمه‌الله عرفی‌اش می‌کند؟ می‌گویند چون لاتنقض دلیل عرفی است، صدق لاتنقض دلیل عرفی است، ملاحظه می‌شود که ایشان در باب استحباب به عرف تکیه می‌کنند چون صدق نقض، عرفی است، زیرا استصحاب از روایات اخذ شده و حاکم در باب الفاظ و مفاهیم وارده در کتاب و سنت عبارت است از عرف، اما در مسئله اجتماع امر و نهی کاری به عرف نداریم و مسئله را از دیدگاه عقل بررسی می‌کنیم.

لازمه بیان ایشان در باب استصحاب کلی قسم ثالث این است که در باب اجتماع که بر پایه عقل مبتنی است مسئله تضادی وجود ندارد، چون آنجا اقرار کرده‌اند که عقلی نیست، عقلی تشکیک است، تضاد نیست، پس بین بیان مرحوم آخوند رحمه‌الله در اینجا که اجتماع است که می‌گویند عقلاً در احکام خمس تضاد هست و بین بیان ایشان در باب استصحاب کلی قسم ثالث که می‌خواهند بگویند بین وجوب و استحباب عقلاً تضاد نیست، عرفاً تضاد هست؛ منافاتی وجود دارد، این یک منافات با بحث ما، در خود استصحاب هم منافات ها

را باید در بیاوریم که اگر شما می‌خواهید با لاتنقض کار کنید و لاتنقض را عرفی کنید خیلی خوب آن موقع شما می‌توانید بین زید و عمرو، استصحاب کلی قسم ثالث را جاری بدانید، نباید اشکال کنید که یقین به چیزی خورده است که شک به آن نخورده است، آنجا هم باید همه را بیاورید، یعنی قشنگ حیث عرف، حیث عقل، حیث تضاد، حالا این مطلب را آنجا عرض کردم در بحث‌های بیع گفتیم اما چون استاد بزرگوار ما هم یادآوری کرده‌اند شما عزیزان را هم یک جمله از این عبارت مرحوم آخوند رحمه‌الله داشته باشیم ایرادی ندارد.

عبارات مرحوم آخوند رحمه‌الله

«و اما اذا شك في بقائه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففي استصحابه اشكال اظهره عدم جريانه فإن وجود الطبيعي و إن كان بوجود فرده الا أن وجوده في ضمن المتعدد من افراد ليس من نحو وجود واحد» وجود انسان در عمرو غير از وجود انسان در زید است «بل متعدد حسب تعددها» پس اگر قطع پیدا کرد به انتفاء طبیعی در زید شک دارد در وجود طبیعی در عمرو می‌تواند استصحاب بکند «و إن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد او ارتفاعه بنفسه» از

همین جا وارد می‌شود: یا در بقائش ... «کما اذا شک فی الاستحباب بعد القطع بارتفاع الایجاب لا یقال الامر و إن کان کما ذکر الا انه حیث کان التفاوت بین الایجاب و الاستحباب و هكذا بین الکراهة و الحرمة لیس الا بشدة الطلب کان تبدل احدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غیر موجب لتعدد وجود الطبعی».

می‌خواهد حرف شیخ رحمه الله را بگوید، بگوید چه اشکال دارد بگویم در کلی قسم ثالث مباینی هست مگر اینکه مراتب واقعیت واحده باشند چه اشکالی دارد این را بگویم؟ «فإنه یقال الامر و إن کان كذلك الا أن العرف حیث یری الایجاب و الاستحباب المتبادلین فردین متباینی» عرف تباین می‌بینید «لا واحداً مختلف الوصف فی زمانین لا مجال لاستصحاب» که همین جا امام رحمه الله درآمده‌اند که خیلی خوب پس تو می‌خواهی مباینت را با عرف درست کنی اشکال ندارد، چون لاتنقض را عرفی می‌کنید، چرا در استصحاب کلی قسم ثالث عقلی‌اش کردید؟ شما آنجا عرفی‌اش کنید، ما عرفاً باید نظر رجل را بپذیریم بگوئیم طبعی، یک وجود است طبعی عرفاً نه عقلاً، آنجا عقلی‌اش می‌کنیم در استصحاب و وجوب عرفی‌اش می‌کنیم به خاطر مباینت، انکار استصحاب می‌کنیم عرفاً در اصل قسم ثالث انکار استصحاب می‌کنیم عقلاً.

در قسم ثانی قبول استصحاب می‌کنید عقلاً یا عرفاً؟ باید عقلاً هم انکار استصحاب کنید، امام رحمه‌الله یک گرفتاری برای ایشان ایجاد کرده‌اند سر حیث دخالت عقل و عرف، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه و صدق عنوان نقض عقلی است یا عرفی است چه اتفاقی می‌افتد؟ فهم شما از مسئله طبیعی و فرد، عقلی است یا عرفی است؟ در دخالت صدق نقض و اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه تکلیف خودتان را معلوم کنید، اینجا هم استاد بزرگوار ما همین گیر را از یک‌جهت دیگر داده‌اند که شما آقای آخوند رحمه‌الله شما تکلیفتان را روشن کنید بالاخره شما اگر بین وجوب و استحباب تشکیک قائل هستید و تباین عقلی قائل نیستید نباید بگوئید تضاد، عقلاً آنجا این‌طور می‌گوئید، بعد آنجا باید بگوئید مباینیت، عرفی است، خیلی خوب عرف حرفی ندارد، با عرف کار کنیم ببینیم واقعاً بین عرفی می‌خواهید تضاد درست کنید یا عقلی؟

در اجتماع امرونی بحث عقل را رسیدگی می‌کنیم نه عرف را، بعد شما تضاد فلسفی سواد و بیاض را می‌خواهید بیان کنید، این عرفی است، عقلی است، انصافاً خیلی نکته ارزشمندی را برای تبیین این نوع تهافت‌ها و خلط بین مفاهیم عرفی و مفاهیم عقلی و حاکم‌ها که کجا حاکم عقل است و کجا حاکم عرف است

خیلی عالی استاد عظیم شأن ما این را بیان می‌کنند، اگر این بیان ارزشمند ایشان در همان اصل بحث می‌آمد و در اصل بحث مطرح می‌شد خیلی راهگشا تر بود آنجا که عرض کردم امام رحمه‌الله فرمودند به وجوه و الاعتبارات عند العقلاء و العرف حسن و قبح مطرح می‌شود همین را آنجا تمام می‌کردند.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین

۱۴۰۰، ۰۸، ۱۹

جلسه بیست و ششم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جلسه بیست و ششم: جمع بندی استاد فاضل رحمه الله در معنای سوم حکم و بیان سیر امام رحمه الله در طرح مسئله تضاد

مرور مباحث گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رحمه الله بود، استاد ما دو احتمال از معنای حکم را بیان کردند، یک احتمال این بود که اراده مظهره باشد و یک احتمال این بود که بعث و زجر باشد که در مانحن فیه بعث و زجر اعتباری بود.

معنای سوم حکم در بیان استاد فاضل رحمه الله:
اعتبارِ عقیب بعث و زجر

احتمال سومی برای حکم بیان می‌کنند که این احتمال به اینجا برمی‌گردد که حکم یک اعتباری است عقیب بعث و زجر، نه اینکه خودِ بعث و زجر باشد. عقلا عقیب بعث و زجر چیزی را اعتبار می‌کنند مثل معاملات - که در بیع هم این را کار کردیم - که بگویم عقلا بعد از ایجاب و قبول ملکیت را اعتبار می‌کنند، عقلا بعد از ایجاب و قبول زوجیت را اعتبار می‌کنند، عقلا بعد از ایجاب صیغه طلاق، فراق را اعتبار می‌کند، پس حقیقت ملکیت، حقیقت زوجیت، حقیقت فراق، اعتباراتی است که آن اعتبارات عقیب صیغ مربوطه اعتبار می‌شود نه اینکه خود آن صیغ اینها را به وجود بیاورند، چون در جای خودش بحث می‌کنند که در اعتبارات چنین سببیت و مسببیتی نداریم که سببی داشته باشیم، مسببی داشته باشیم، نه، اعتباری عقیب مطلب دیگری داریم، ایجاب و قبول و بعد اعتبار ملکیت، اعتبار زوجیت، اعتبار فراق، اگر گفتم حقیقت حکم شرعی - چه در تکلیفی‌ها و چه در وضعی‌ها - اعتباری است عقیب یک اعتبار دیگر که اعتبارِ عقیب ایجاب و قبول را می‌گویند فلان، اعتبار عقیب بعث را وجوب یا استحباب می‌گویم، اعتبار عقیب زجر را مثلاً حرمت یا کراهت

می‌گوییم، ایشان هم می‌فرمایند اگر کسی حکم را به این معنا گرفت باز حقیقت حکم یک امر اعتباری می‌شود که اعتبره العقلاء، اگر امری اعتباری داشتیم که عقلاً معتبر این امر اعتباری بودند و به این امر اعتباری که معتبرش عقلاً هستند، حکم می‌گوییم، آن موقع عقلاً می‌توانند عقیب بعث، اعتبار وجوب کنند، لازم هم نیست که حتماً بعث اعتباری باشد، بعث تکوینی، اشکال ندارد، می‌تواند اعتباری هم باشد ولی حقیقت حکم، اعتباری است عقیب آن بعث، حالا تفصیلش در جای خودش.

به‌وجود آمدن اشکالات احتمال دوم برای احتمال سوم

اگر این‌طور شد ایشان می‌گویند: سروکله همه اشکالاتی که در ارتباط با احتمال دوم دادیم دوباره اینجا پیدا می‌شود، چرا؟ به‌خاطر اینکه دوباره سراغ یک امر اعتباری رفتیم، آنجا چطور بحث کردیم که در امور اعتباری چه اتفاقی می‌افتد، اینجا دوباره همان‌طور می‌شود، سروکله همه آن مسائل اینجا پیدا می‌شود، چطور می‌خواهید تضادی را که در واقعیات خارجی مطرح است در مفاهیم عقلانی اعتباریه پیاده کنید؟ با همان توضیحات که دادیم.

همان‌طور که در بررسی احتمال دوم برای اثبات عدم تضاد بین بعث و زجر همه ادله را مطرح کردیم اینجا

نیز جریان پیدا می‌کند، مخصوصاً دلیل سوم که تمرکز دلیل سوم در رد آن حرف این بود که نمی‌توانید مطالبی را که در حقائق خارجی جاری است در ادراکات اعتباری پیاده کنید چون با ماهیت نوعیه و واقعیات خارجی کار نداریم و لذا اگر در اینها تعبیر به ماهیت می‌کنیم، تجوز است. بعد از این که در معنای سوم تضاد نیست یک جمع‌بندی می‌کنند، جمع‌بندی‌شان یک مقدار دقیق‌تر است و آن اشکالی را که قبلاً گرفتیم در این جمع‌بندی نیست. حالا می‌بینید.

جمع‌بندی استاد فاضل رحمه‌الله در احتمال سوم: راه‌های اثبات جواز اجتماع

راه اول: جمع‌بندی مرحوم آخوند رحمه‌الله

ایشان می‌فرمایند: جمع‌بندی این است که جواز اجتماع امرونهی را از دو راه ثابت کردیم، یک اینکه مثل مرحوم آخوند رحمه‌الله بگوئیم تضاد وجود دارد ولی مسئله تضاد را از باب تعدد متعلق و تعدد عناوین حل کنیم، تضاد وجود دارد، اجتماع ضدین نیست، این یک راه حل است، این حالا قشنگ‌تر است یعنی در واقع خواستیم اجتماع ضدین را انکار کنیم نه تضاد را، اجتماع ضدین را از باب تعدد متعلق‌ها کار کنیم، بگوئیم مسئله تضاد را مفروض می‌گیریم ولی با تعدد متعلق‌ها

از باب اینکه احکام شرعیه به عناوین خورده‌اند نه به معنونات، مسئله تضاد را حل می‌کنیم یعنی اجتماعی پیش نمی‌آید می‌بینید که عبارت روان‌تر و جالب‌تر است.

اگر همانند مرحوم آخوند رحمه‌الله تضاد بین احکام را بپذیریم لازمه تضاد بین وجوب و حرمت، عدم امکان اجتماع آن دو در متعلق واحد است در حالی که در مانحن‌فیه متعلق وجوب و متعلق حرمت دو عنوان متغایر و متمایز است و در عالم مفهومیت که عالم تعلق احکام است هیچ ارتباطی با هم ندارند، خیلی عالی است ولی این فقط جواب مرحوم آخوند رحمه‌الله است که تضاد را فقط به بعث و زجر زده است، یعنی حکم را این‌طور، اما اگر حرف‌های دیگری زدیم، مصلحت و محبوبیت و مبعوضیت باز باید همان فرمایشاتی را که امام رحمه‌الله گفته‌اند بگوئیم بعد وارد بحث تضاد بشویم ولی در بحث مرحوم آخوند رحمه‌الله جمع‌بندی، جمع‌بندی خوبی است، تضاد را مفروض می‌گیریم یک، اجتماع ضدین را انکار می‌کنیم، دو، چرا اجتماع نداریم؟ چون متعلق احکام دو جور هستند، یک جا عنوان صلات است یک جا عنوان غصب است، یک،

دو: اگر تضاد بین احکام را نپذیرفتیم بازهم اجتماع امر و نهی جایز است، چرا؟ چون مشکلی در صلّ و لاتصل غیر از تضاد وجود داشت که در مورد صلّ و لا تغصب وجود نخواهد داشت، جمع‌بندی این نکته هم جالب است، قوی‌تر از قبل است که حالا می‌بینید، ایشان می‌گویند اگر تضاد را نپذیرفتیم در صلّ و لاتصل دیگر تضاد نداریم و آن مشکل را نداریم، ولی یک مشکلی داریم و آن مشکل این است که اول می‌گویند عدم قدرت بر امتثال است، عدم امکان امتثال دو تکلیف است به خاطر عدم امکان امتثال، می‌گوئیم صلّ و لاتصل از مولا صادر نمی‌شود ولی صلّ و لا تغصب صادر می‌شود چون امکان امتثال وجود دارد، مشکلی در صلّ و لاتصل از غیر راه تضاد، یعنی کدام مشکل؟ می‌گویند همان عدم امکان امتثال ولی در مورد صلّ و لا تغصب وجود ندارد لذا صدورشان از مولى مشکل ندارد، نمی‌توان گفت به دلیل عدم امکان امتثال صلّ و لا تغصب جایز نیست، چون امکان امتثال وجود دارد و اجتماع به سوء اختیار است، امکان امتثال وجود دارد.

بعد اینجا آن نکته‌ای را که عرض کردم می‌گویند: ثانیاً دعوایمان در مسئله اجتماع امر و نهی سر تکلیف محال است نه تکلیف به محال، این درست شد، یعنی

جمله آنجا را با همین نتیجه‌گیری، اصلاح کنید، چون دعوایمان سر تکلیف محال است نه تکلیف به محال ما می‌گوئیم مشکل صلّ و لاتصل تکلیف محال یا تکلیف به محال است، تکلیف به محال را با تعدد عنوان حل می‌کردیم در صلّ و لاتصل تعدد عنوان نداریم، اگر گفتیم بحث آن رفته سر تکلیف محال نه تکلیف به محال، اگر مسئله تضاد را از میان برداشته راهی برای تحقق تکلیف محال جود ندارد، به عبارت روشن‌تر اگر مسئله تضاد کنار برود صلّ و لاتصل هم تکلیف محال نخواهد بود و در جهت مورد بحث ما یعنی تکلیف به محال از جهت تضاد مشکلی وجود ندارد، تکلیف به محال هم از بحث ما خارج است، یعنی باید تمرکز ما سر تکلیف محال داشته باشیم .

لذا اگر به من بگویند صلّ و لاتصل از مولی صادر می‌شود می‌گویم بستگی دارد، اگر بحث، سر تکلیف محال است بله صادر می‌شود چون تکلیف محالی ندارم، اگر خروجی نهائی را ببینم، نه در رساله قبلاً در قدمات سال قبل گفتیم، خروجی نهائی وقتی است که نه تکلیف محال باشد و نه تکلیف به محال، اما اگر بحث در اجتماع امرونی سر تکلیف محال است صلّ و لاتصل مشکلی ندارد، در تکلیف محال مشکلی ندارم، چون تکلیف محال پیش نمی‌آید، چون فرض بر این است

تکلیف محال مال اجتماع ضدین در اراده مولی بود من الان اجتماع ضدین در اراده مولی ندارم، بله در رساله عملیه وقتی فتوا می‌دهم فقط صلّ و لا تغصب دارم «صلّ و لا تتصرف فی مال الغیر» دارم، چون آنجا نه تکلیف محال دارم و نه تکلیف به محال، ولی در بحث اجتماع امر و نهی نباید بحث تکلیف به محال را مطرح کنم که استاد بزرگوار ما آیت‌الله فاضل رحمه‌الله در آن عبارت قبلی که آنجا خواستند بگویند محذور تکلیف به محال را آوردند که ما گفتیم قرار بود دعوائمان سر تکلیف به محال باشد، الان اصلاح فرمودند.

پس اگر محذور تضاد را برداشتیم صدور صلّ و لا تغصب هیچ مشکلی ندارد، هیچ مشکلی ندارد یعنی در فضای محذور بحث ما موضوع بحث ما یعنی تکلیف به محال، این جمع‌بندی ایشان که خیلی خلاصه، روان، روشن و خوب جمع شد.

روال ما با مرحوم آخوند رحمه‌الله این است، هم سیر را با غیر مرحوم آخوند رحمه‌الله رفتیم، مصلحت و مفسده، محبوبیت و مبعوضیت، مقربیت و مبعدیت که البته ایشان اینجا مقربیت و مبعدیت را نگفتند، این فرمایش استاد بزرگوار ما حضرت آقای فاضل رحمه‌الله، چون رویه ما این بود که بعد از این عبارت گفتیم عبارات

استادشان حضرت امام رحمه الله هم گفته بشود که فاصله این دو عبارت را ببینیم، حالا شروع کنیم و ان شاء الله این بحث را تمام کنیم.

سیر امام رحمه الله در طرح مسئله اجتماع امرونی

همان طور که عرض کردم عبارتی که امام رحمه الله در مسئله اجتماع امرونی دارند عبارت دقیقی است که اول با قطع نظر از مسئله تضاد جواب مرحوم آخوند رحمه الله را، یک، جواب محقق نائینی رحمه الله را، دو، جواب محقق خوئی رحمه الله را، سه، جواب محقق بروجردی رحمه الله را، چهار، می دهند که جوابها را خواندیم، آن جوابها کاری به مسئله تضاد نداشت که استحاله اجتماع ضدین مطرح بشود، یا به تعبیر دقیقی که استاد بزرگوار ما در پایان در جمع بندی آورده اند، یا به تعبیر بسیار دقیق ایشان خلاصه اجتماع ضدین را ما منکر می شدیم، یکبار البته با مرحوم آخوند رحمه الله و یکبار با غیر مرحوم آخوند رحمه الله با توضیحاتی که داده شد، اگر شما اجتماع ضدین را انکار کنید با انکار اجتماع ضدین سیرتان سیر روشن و واضح خواهد شد.

بعد از این که امام رحمه الله مسئله امکان اجتماع ضدین را مطرح کردند و عرض کردم همه آن معاذیر را با روال خودش برطرف می کنند، می رسند به یک بحثی

که آیا مسئله تضاد داریم یا نداریم؟ در مقدمه ادله امتناع که می‌گویند، در تهذیب دارند، یا در نوشته خودشان «و لما انجرّ الکلام الی هنا لا بأس بتوضیح الحال فیها» قبل از آن گفته‌اند «و انت خیر بأنّ ما حکمناه کاف فی اثبات المطلوب سواء ثبت التضاد بین الاحکام ام لا» آنکه رفتیم مسئله جواز را درست کردیم از باب تعدد متعلق و از باب نشان دادن جنس ادراکاتی که در مصلحت و مفسده، مقربیت و مبدعیت داریم، آنجا وارد بحث تضاد نشدیم، نیامدیم بگوئیم قوام تضاد به هذویت است و آنجا هذویتی وجود ندارد که از آن انکار تضاد به دست بیاید که استاد ما آنجا این کار را کردند، با مرحوم آخوند رحمه‌الله نه ولی با بقیه چرا.

امام رحمه‌الله می‌گویند نه من آنجا قشنگ مشکلات را برایتان برطرف کردم و به شما نشان دادم، در تقریراتشان مفصل‌تر است. من از روی عبارت خودشان خواندم چون قبلاً اینها را خواندیم می‌خواستیم دوباره تکرار نشود و طولانی‌اش نکنم، به عنوان «دفع الاشکالات الواردة علی القول بجواز الاجتماع» اجتماع محبوبیت و مبعوضیت را رد کردند، بعد آمدند اجتماع حدیث قیام «المصلحة و المفسدة» را برطرف کردند بعد آمدند مقربیت و مبعودیت را «لا استحالة فی کون المقرب

مبعداً و المبعد مقرباً» امام رحمه الله می‌گویند آنها را حل کردم و کاری هم به مسئله تضاد نداشتیم ولی چون الان بحث تضاد بین الاعلام مطرح است وارد بحث تضاد می‌شوم، لذا گفتیم خط‌کشی امام رحمه الله خط‌کشی قابل قبول و جدی‌ای است، این یک.

عبارت امام رحمه الله در بحث تضاد

ولی حالا برویم در تضاد، در تضاد، تعریف تضاد را بیان کردند که اجمالاً آن را توضیح دادیم و عبارت امام رحمه الله را خواندیم، بعد می‌گویند «فالتعريف المذكور لا ينطبق على الاحكام» اما این تعریف علی الاحكام منطبق نمی‌شود «اما على القول المختار بأن الاحكام عبارة عن البعث و الزجر المنشئين بالآلات و الادواة» ایشان آلات و ادوات را هم در تعریف آورده‌اند که ببینیم «فواضح جداً» چرا؟ چون ما بعث و زجر را با هیئتی که دال علی البعث و الزجر دلالت می‌کند می‌آوریم و اینها مفاهیم اعتباری هستند لذا فرق فرمایش ایشان با آن فرمایشی که از آقای فاضل رحمه الله خواندیم {معلوم می‌شود}، آقای فاضل رحمه الله به تکوینی و اعتباری تفکیک می‌کرد، امام رحمه الله می‌گویند قول مختار ما این است که بعث و زجر اعتباری است چون هیئتی داریم یا موادی داریم که دلالت بر بعث و زجر می‌کنند اینها اعتباری هستند، وقتی اعتباری شدند «و هما لیسا

من الامور الوجودية الحالة فى الموضوعها الخارجى بل امور اعتبارية عقلائية و هم يرون البعث بالهيئة مكان البعث التكوينى» كه قبلاً بحث هایش را در صیغه افعال و لا تفعل انجام دادیم، به جای هل دادن خارجى افعال مى گویند افعال را به منزله بعث خارجى مى گویند «ولكن بحسب الوضع و الاعتبار القائمين بنفس المعتبر قياماً صدوريا» حالا يك مقدار جلو مى روم اگر لازم شد دوباره تکرار مى کنم، ولى عبارت های امام رحمه الله خلی متفاوت است، قول مختار در آن هست، يك، دخالت ادوات دال على البعث باید گفته بشود كه حيث اعتبار در بیاید، دو، قیام صدورى اینها به نفس معتبر باید وجود داشته باشد، چون اگر قیام صدورى به نفس معتبر نیاید كار خراب مى شود اینها در عبارت استاد ما نیست، البته عبارت استاد ما برای انكار آن مطلب كافی است، الان قصد نداریم همه اینها را شرح بدهیم چون بحث هایش را در صیغه افعال و لا تفعل خوانیم، فقط مى خواهیم فرقى را احساس كنید، ما مى خواهیم به آن وعده مان با دوستانی كه با ما فقه الخمينى رحمه الله كار مى کنند، عمل کرده باشیم.

«و اما على القول بكونها عبارة عن العبادات أو عن الارادة المظهرة كما اختاره بعض المحققى العصر» كه مرحوم آقا ضياء رحمه الله مى باشد، اما اگر كسى گفت

اینها ارادات هستند یا ارادات مظهره هستند که باز ما در حقیقت حکم با آن کار کردیم و ردش هم کردیم «و قد اوضحنا الی دفعه سابقاً» حالا فقط بحثمان را می‌گوئیم «فکذلک ایضاً لان الشرط» چرا اینها تضاد ندارند؟ چون شرط این است «داخلین تحت الجنس القریب» باشند «و علیه لابد أن یکونا نوعین مستقلین» ما باید ببریمشان تحت جنس قریب، یک، بعد دو نوع مستقل متباعد کمال البعد باشند تا تضاد درست بشود «مع أن ارادة البعث و الزجر داخلین تحت نوع واحد» اینها یک نوع هستند، اراده کیف نفسانی است «و معه کیف تصیران متضادین» این تکه را آقا گفته‌اند، این إن قلت محل بحث است که آقا نفرموده‌اند.

«فإن قلت» إن قلت می‌خواهد بگوید در وجوب ندب راست می‌گوئید چون اراده بعث است، اما در حرمت که اراده زجر است اراده زجر نمی‌شود به آن گفت کراهت؟ و اگر آن شد کراهت، کراهت و اراده اختلاف نوعی پیدا می‌کنند؟ این در فرمایش استادمان نیست «إن قلت إن مبدأ الامر وجوبياً او ندبياً و إن کان هو ارادة البعث علی ما هو التحقيق من أن الارادة التشريعية لا تتعلق الا بالبعث و التحریک لا بصدور الفعل من الغير» که این را هم توضیح می‌دهم «الا أن مبدأ النهی هو الکراهة و هما لیستا من نوع واحد» نمی‌شود گفت که

در وجوب و ندب اراده بعث دارید اما در نهی کراهت دارید دیگر اراده بعث ندارید.

حالا آن «علی ما هو التحقيق» فعلاً بماند اصل اشکال جا بیفتد، خدا رحمت کند امام رحمه الله را مقابله ایشان با این مدرسه خیلی فنی است با مدرسه محقق عراقی رحمه الله با مدرسه محقق نائینی رحمه الله با تلمیذ بزرگوارشان محقق خوئی رحمه الله اما متأسفانه این مطلب در بیانات استاد ما خوب منعکس نشده است، فعلاً به آن مطلب وسط کاری ندارم علی ما هو التحقيق را کار ندارم، مستشکل می‌گویید اگر در نهی کراهت هست در امر اراده هست نوعین مختلفین نمی‌شوند، امام رحمه الله می‌گویند نه باید بگوئیم مبدأ قریب چیست مبدأ بعید چیست، مبدأ غریب چه در امر چه در نهی کراهت است که باید در جلسه بعد تحلیل این را برایتان بگویم عجله‌ای می‌شود الان خراب می‌شود، اینها را یک‌بار خوانده‌ایم.

مبدأ قریب در نهی و امر اراده است لذا نوعین مختلفین نیستند، بله کراهت، مقابل اراده نیست، کراهت مبدأ بعید است، خیلی زیبا، کراهت در مقابل این است که در مسئله امر و نهی می‌گویم ملاک را تصور می‌کنم بعد به تحقق ملاک شوق پیدا می‌کنم، یا اینکه

از تحقق ملاک بدم می‌آید، وقتی این شوق یا این کراهت اشتداد پیدا می‌کند اراده شکل می‌گیرد اراده به چه چیزی می‌خورد؟ به فعل غیر نمی‌خورد اراده به بعث می‌خورد، به زجر می‌خورد راست می‌گویند، پس یک کراهتی دارم راست می‌گوئید، یک استحسانی دارم، استحسان ملاک امر یا کراهتی که به تحقق ملاک نهی دارم مبدأ بعید است، مبدأ قریب خود اراده است که متعلق آن اراده بعث و زجر است، نه فعل غیر، فعل غیر مورد محبوبیت یا مبغوضیت است به خاطر ملاکش، اراده بعث و زجر می‌شود مبدأ قریب وجوب و حرمت، حالا چاره‌ای نیست چون می‌خواهیم حق بیان امام رحمه‌الله را ادا کنیم این را توضیح بدهیم که امام رحمه‌الله می‌گویند من اصل مبناء را قبول ندارم قبلاً رد کردم الان هم نمی‌خواهم طولش بدهم چون دیگر بناءمان بر این است که کتاب‌هایی هست و مراجعه می‌کنید، همین مقدارش مثنوی هفتاد من کاغذ شده طولش دادیم، چاره‌ای هم نداریم رویه ملاصدرا رحمه‌الله در تأسیس مکتب را درست می‌دانیم، یعنی به تفصیله بگوئیم، رویه استاد بزرگوارمان آیت‌الله جوادی رحمه‌الله است. ایشان یک جلد اسفار را چهار سال درس دادند، چاره‌ای ندارند ولی آن موقع کار آدم با یک جلدش راه می‌افتد چون باید بگویند، چون تأسیس است بعد از

توی آن مشاعر در می‌آید یک تلخیصی از مجموعه کارها، خود امام رحمه‌الله مشاعرش یعنی مناهج را نوشته ولی مناهج را نمی‌شود این‌طور گفت باید جا بیفتد بعد مجبوریم بگوئیم این عبارت استادمان است و این هم عبارت استاد استادمان، ان شاء الله این را هم توضیح خواهم داد به فضل پروردگار.

و صلّ الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰، ۰۸، ۲۲

جلسه بیست و هفتم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

**جلسه بیست و هفتم: تبیین حقیقت حکم شرعی و مبدأ قریب
حکم شرعی در بیان امام رحمه الله**

**مرور مباحث گذشته: فرمایشات امام رحمه الله در ارتباط با مسئله
تضاد بین احکام**

بحث ما درباره فرمایشات ارزشمند حضرت امام رحمه الله بود. ایشان در ارتباط با مسئله تضاد بین احکام شرعی عباراتی دارند که این عبارات مقداری دقیق بود و نشان می‌دهد آنچه که در بیانات استاد بزرگوار ما حضرت آقای فاضل رحمه الله آمد همه نکات دقیق

فرمایش استادشان حضرت امام رحمه الله را منعکس نفرمودند و جا داشت اگر ایشان می‌خواستند همه نکات دقیق امام رحمه الله را اشاره کنند آن نکات را بیان می‌فرمودند و روشن می‌شد که فرمایش استادشان حضرت امام رحمه الله از چه عمق ودقتی برخوردار است.

امام رحمه الله اجمالاً این‌طور بیان فرمودند که باید از جهت مبنائی تعیین تکلیف کنیم که آیا مسئله تضاد، بین عنوان بعث و زجر محقق می‌شود یا مسئله تضاد به بعث و زجر بر نمی‌گردد و به یک امر واقعی به نام اراده بر نمی‌گردد، بر اساس مبناء، دقتی دارند که حقیقت تضاد را برگردانیم به اموری که از جنس مدرکات اعتباری است، بعث و زجر اعتباری را حکم شرعی بدانیم بعد بحث تضاد را آنجا پیاده کنیم؟ یا نه مسئله برگردد به یک امر واقعی به نام اراده، اگر به یک امر واقعی به نام اراده برگشت، آیا مبدأ قریب حکم شرعی، اراده است؟ یا مبدأ قریب حکم شرعی مثلاً کراهت، استقباح در مقابل استحسان، آن را مبدأ قریب بدانیم؟ پس خوب دقت کنید اولاً باید حقیقت حکم شرعی را و ثانیاً مبدأ قریب حکم شرعی را تبیین کنیم.

تبیین حقیقت حکم شرعی و مبدأ قریب حکم شرعی

در صورتی که حکم شرعی را بعث و زجر بدانیم.

تبیین حقیقت حکم شرعی و تبیین مبدأ قریب حکم شرعی بر اساس اینکه حکم شرعی را از جنس اراده بدانم بحث بسیار بسیار مهمی است، امام رحمه الله در این عبارات تقریباً همه آن بحث فنی را ارائه می‌کنند، و اختلافاتی که با بعضی از بزرگان از علماء علم اصول در مدرسه نجف دارند را تبیین می‌کنند، اولاً خیلی روشن می‌گویند قول مختار این است که احکام یعنی بعث و زجری که منشأ بالآلات و الادوات هستند بعث و زجری که انشاء شده‌اند آن هم با آلات و الادوات، لذا می‌روم در جنس ادراکات اعتباری، خیلی زیبا ایشان می‌گویند اگر کسی حقیقت حکم شرعی را بعث و زجر منشأ بالآلات والادوات دانست، تضاد پیش نمی‌آید «لانّ البعث و الزجر بالهيئة الدالة عليهما إنّما هو بالمواضعة و الاعتبار و هما ليسا من الامور الوجودية للحالة في موضعها الخارجي بل امور اعتبارية عقلائية و هم يرون البعث بالهيئة مكان البعث التكويني لكن بحسب الوضع و الاعتبار القائمين بنفس المعتر قياماً صدورياً»

ببینید چقدر عبارت قوی است، عبارت تهذیب است همین عبارت عیناً در خود نوشته امام رحمه الله هم هست که آن را هم عرض می‌کنم، یعنی این دقت را باید در ارتباط با فرمایش استاد عظیم‌الشان ما رحمه الله داشته باشیم که در جای خودش بارها گفتیم که یک

بعث تکوینی و زجر تکوینی داریم و یک بعث و زجر اعتباری داریم اگر حقیقت حکم شرعی سراغ بعث و زجر اعتباری رفت دیگر با موجود خارجی کار نمی‌کنم، با واقعیت قائم به موجود خارجی کار نمی‌کنم تا بیایم حد تضاد را پیاده کنم، متضادان دو امر متعاقب در موجود خارجی هستند، بعد می‌رسم سراغ اینکه در این موجود خارجی باید هذویت دخالت کند، الان اصلاً به وجود خارجی نمی‌رسم یک امر اعتباری دارم که یک معتبری دارد و خود آن اعتبار کردن فعل معتبر است، معتبر یک امر اعتباری است، اعتبار کردن فعل معتبر است آن هم بهش قیام صدوری دارد «أین العرض، أین الجوهر، أین التعاقب علی موضوع واحد» خیلی ظرفیت فنی عبارت بالا است، چون قبلاً اینها را شرح دادیم و بحث کردیم جداً عرض کردم نمی‌خواهیم اینها را اینجا معطل بشویم اما اینکه بگوییم یک امر اعتباری دارم، یک، معتبر اعتباری است، دو، اعتبار کردنم فعل فاعل مختار است، سه، فعل آن فاعل قیام صدوری دارد به آن فاعل، چهار، نمی‌توانم حد تضاد فلسفی را اینجا پیاده کنم.

پس تعریف این می‌شود: بعث و زجر را به واسطه هیئت الدالة علیهما یا ماده، اشکال ندارد حالا هیئت و ماده سر جایش، بعث و زجری که دالت می‌کند بر چه چیزی؟ بر هیئتی که دلالت می‌کند بر بعث و زجر

اعتباری، یک مسئله اعتباری دارم یک مواضعه و اعتباری دارم، بعث و زجر اعتباری دارم «هما لیساً من الامور الوجودی الحالة فی موضعها الخارجی» چون گفتم متعاقبان بر موضوع خارجی است «بل امور اعتباریة عقلائیة و هم یرون البعث بالهیئة مکان البعث التکوینی» آن هم مکان بعث تکوینی است از باب اعتباری که «قائمین» اعتبار بعث، اعتبار زجر، قائمین به نفس المعتمر هستند آن هم اعتبار کردن به معتبر قیام دارد، قیاماً صدوریاً، اعتبار کردن که یادتان هست دوستانی که سر درس ما بودند ما با همین نکته فرمایشات آقای خوئی رحمه الله را از باب خلط بین اعتبار که فعل حقیقی فاعل است با معتبر نقد می کردیم، این تا اینجا این بنا بر قول مختار ما، ابداً حد تضاد اینجا صادق نیست.

اگر حکم شرعی را اراده دانستیم.

«و اما علی القول بكونها ارادة عن الارادة» اگر رفتیم سراغ اراده با یک امر واقعی کار می کنیم، این تقابل قشنگ نشان می دهد که کجا با یک امر اعتباری کار می کنید و کجا با امر واقعی کار می کنید «او الارادة المظهرة كما اختاره المحققى العصر رحمه الله» سابقاً هم این را رد کردیم، بعد خواسته اند بگویند «لابد بان یكونا

نوعین مستقلین مع أن ارادة البعث و الزجر داخلین
تحت نوع واحد»

اینجا باید بحث کنیم اولاً اگر اینها اراده بعث و زجر باشند، اینها داخل تحت عنوان اراده است، این را استادمان حضرت آقای فاضل رحمه الله اشاره کردند، اما اگر کسی گفت نه من می‌گویم اراده مظهره اما اراده مبدأ قریب نیست، مبدأ قریب در تبیین حقیقت بعث، حقیقت حکم شرعی اراده نیست، بلکه مبدأ قریب این است که باید در زجر کراهتی داشته باشم، در فعل استقباحی ببینم که از آن زجر بدهم، کما اینکه استحسانی در فعل ببینم که بعث کنم نحو فعل، آن موقع استقباح و استحسان دو نوع مختلف هستند، ما می‌گوئیم اراده ولی اراده مبدأ بعید است، شما به ما اشکال نکنید که چون اراده مبدأ مشترک اینها است اینها یک جنس هستند و دو نوع نیستند و اراده علی ما هو المشهور کیف نفسانی است.

امام رحمه الله می‌گویند «فإن قلت» که استاد بزرگوار ما اصلاً این را در بحث آقایان نیاورده‌اند، این مقابله درست در نمی‌آید «إن مبدأ الامر وجوباً او ندبياً و إن كان هو الارادة البعث» چون اراده تشریحی به فعل غیر نمی‌خورد، به بعث می‌خورد، به تحریک می‌خورد، چون

من فاعل مختار فعل غیر نیستم که آن را اراده کنم، من اراده تحریک او را می‌کنم که اراده تحریک، او را حرکت بدهد در جای خودش اینها را بحث کردیم، بله اگر ولی اراده تکوینی کند کن‌فیکون است، آن هم تازه اراده او در طول اراده الهی قرار می‌گیرد، در جای خودش همه را بحث کردیم، اما وقتی اراده تشریحی می‌کند می‌خواهد تشریحی کند، بعثی کند که این بعث در او داعی ایجاد کند و محرک او بشود، او خودش باید تصور کند و تصدیق کند و فعل فاعل مختار فعل او است.

اراده تشریحی «لا تعلق الا بالبعث و التحریک» اراده تشریحی محرک است فقط می‌خواهد او را تحریک کند «لا بصدور فعل من الغیر» فعل او ربطی به اراده مولی ندارد، این درست است اراده به بعث و تحریک خورده است، به زجر و بازداشتن او اما «الا أن مبدأ النهی هو الکراهة» مبدأ امر «هو الاستحسان» استحسان فعل است در مقابل این استقباحی که در فعل وجود دارد «و هما» اگر این شد استحسان و آن شد استقباح آن موقع اینها دیگر نوع واحد نیستند «و هما لیستا من نوع واحد»

امام رحمه‌الله اینجا هم درگیر هستند با بعضی از بزرگان در نه‌ایة الدراية محقق اصفهانی رحمه‌الله، امام

رحمه الله می‌خواهند بگویند نه اراده مبدأ جزء اخیر علت تامه است، خدا رحمت کند علامه طباطبایی رحمه الله را ما آن موقع که این بحث را می‌کردیم این بحث را هم کردیم علامه طباطبایی رحمه الله یک اشکالی در نهاییه دارند این هم از فرمایشات خیلی مهم ایشان است که نباید کسی بگوید که اراده علت فعل است، فعل از باب اینکه اثر صورت نوعیه است این فعلی که از صورت نوعیه صادر می‌شود آن نفس است، اراده در واقع جزء اخیر این مسئله است تعبیر بسیار ارزشمندی علامه طباطبایی رحمه الله در نهاییه داشتند که آن موقع این بحث هم پیگیری شد یعنی آنجا باز این بحث، بحث جدی و مهمی بود که اینجا آدرسش را عرض می‌کنم چون بناء بر تفصیل ندارم ولی آدرسش را لازم است که سروران عزیزم داشته باشند برای مراجعه، چون قبلاً بیان شده و عرض کردم الحمدلله آقایان زحمت کشیدند و این مجموعه الان کتاب‌هایش در اختیار است و می‌توانند استفاده بکنند از مجموعه این کتب بهره‌مند بشوند لذا داعی بر تطویل نداریم.

امام رحمه الله یک بحث مهمی اینجا دارند که فرمایشات این دو حکیم بزرگوار بسیار نزدیک هستند که نمی‌توانید فعل را به چیزی غیر از اراده نسبت بدهید، با آن دقت علامه رحمه الله، تعبیر علامه رحمه الله این

است که «فظهر بذلك اولاً أن لمبدأ الفاعلي لافعال الانسان الارادية» هر فعل ارادی‌ای که از انسان صادر می‌شود «بما أنها کمالاتها الثانية هو الانسان» مبدأ اخیر برای فعل ارادی چون آن فعل ارادی کمال ثانی تلقی می‌شود، صورت نوعیه است صورت نوعیه یعنی صورت نفس ناطقه، کمال ثانی مستند به صورت نوعیه است این کمال اولیه، منتهی این صورت نوعیه در تحقق بعضی از آثار متممی به نام علم و اراده لازم دارد، اگر این صورت نوعیه برای صدور بعضی از آثارش علم و اراده لازم دارد باید علم داشته باشد. برای علم، باید تصور کند، تصدیق کند، چه چیزی را تصور کند؟ مصلحت را، تصدیق کند مصلحت را، استحسان کند، چه چیزی را تصور کند؟ مفسده را بعد تصدیق به مفسده کند، استقباح کند.

خدا رحمتشان کند، می‌گویند اینها باید اتفاق بیفتد منتهی وقتی تصور کرد، وقتی تصدیق کرد، وقتی استحسان کرد، وقتی استقباح کرد این تصور و تصدیق آن موقع باید اراده کند، آن موقع این صورت نوعیه که صورت نفس ناطقه است با متمم علم و اراده تام الفاعلیه می‌شود و فعل صادر می‌شود «و العلم متمم لفاعلیته یتمیز به الکیمال من غیره و یتبعه الشوق او اراده و تتبعه الارادة بالضرورة من غیر توقف علی ارادة اخرى»

تا آخر، آن موقع وقتی علم آمد، متمم اول آمد، اراده آمد، فعل محقق می‌شود «فعدّ الارادة علة فاعلية للفعل فی غیر محله انما الارادة و الشوق التي قبل» از آن اراده «من لوازم العلم المتمم لفاعلية الفاعل» تقریباً با همین نوع بیان، چون الان تمرکز بحث سر این است که آیا جزء اخیری که باید بیاید تا فعل اختیاری صادر بشود اراده است؟

امام رحمه الله می‌خواهند بگویند که اراده نمی‌تواند جزء اخیر نباشد، اگر اراده جزء اخیر است و اراده باید بیاید تا فعل تحقق پیدا کند آن موقع شما باید نتیجه بگیرید که ترتب فعل بر این مکانیزم یعنی بلافاصله بعد از تحقق اراده است، پس اراده است که بعث را درست می‌کند، پس اراده است که زجر را درست می‌کند، اگر اراده درست کننده بعث بود، اگر اراده درست کننده زجر بود به تعبیر زیبای حضرت امام رحمه الله، آن موقع نمی‌توانید مبدأ قریب را غیر اراده بدانید، شما ناگزیرید که مبدأ قریب را اراده تلقی کنید و تصویر کنید و با اراده کار کنید، اگر مبدأ قریب اراده شد می‌شود همان استدلالی که ما می‌کنیم، خدا ایشان را رحمت کند.

لذا ایشان می‌خواهند بحث کنند که ان شاء الله تکمله‌ای از عبارت محقق اصفهانی رحمه الله هم قرائت

بشود اشارهٔ نه تفصيلاً، اگر شما مجبور هستيد که با اراده کار کنید آن موقع اشکال ما برمی‌گردد، تعبیر زیبایی که ایشان ارائه می‌کنند این است، قول مختار را که می‌فرمایند «اما على القول بكونها فلان» که مختار بعضی‌ها است که ما اصل را رد کردیم، می‌رسند به اینکه «فإن قلت أن مبدأ الامر وجوبياً كان او ندبياً انما كان هو ارادة البعث على ما هو التحقيق فلان الا أن مبدأ النهی هو الكراهة قلت الكراهة ليس بمبدأ قريب للنهی بل مبدأ قريب هو ارادة الزجر» چرا؟ «و ذلك لان الكراهة و الاستقباح في مقابل الشوق و الاستحسان فكما أن اشتياق صدور شيء من المكلف ربما يصير مبدأ حدوث و مبدأ ارادة البعث نحو المطلوب كذلك الكراهة و تنفر الطبع ربما تصير مبدأ لارادة الزجر التشريعی» پس من یک شوق دارم، یک اشتیاق دارم، یک کراهت دارم که اینها مبدأ قریب نیستند یک تصور کمال دارم، تحقق شوق به کمال آن هم ربما، حالا ربما هم قبلاً گفته شده که آیا همیشه برای تحقق اراده شوق لازم داریم؟ گاهی وقت‌ها هم نمی‌خواهیم، اراده با کراهت هم تحقق پیدا می‌کند، اراده بعث حتی که این سازمانش قبلاً بیان شده.

پس «أنهما من مبادئ الارادة التشريعية احياناً» آن هم نه همیشه، پس اگر سازمان به تعبیر زیبای امام

رحمه الله را تلقی کنید آن موقع باید این طور کار کنید بگوئید من چه دارم؟ مبدأ قریبی دارم به نام اراده که به بعث یا زجر خورده است، مبدأ قریب من اراده است بله قبل از اراده کراهت دارم، قبل از اراده استقباح دارم، قبل از اراده اشتیاق و شوق دارم، اشتیاق و شوق من مبدأ بعید است آن هم همیشه نیست، کراهت و استقباح مبدأ بعید است آن هم همیشگی نیست، اگر اراده مبدأ قریب شد، تعبیری که ایشان در کتاب خودشان دارند مقداری از تهذیب دقیق تر است چون قلم خودشان است، مناهج را ملاحظه کنید، با عبارت مناهج هم کار کنید ببینید آنجا یک مقدار عبارت از این هم قوی تر است.

عبارت مناهج در بیان مبدأ قریب

تعبیر بسیار بسیار زیبایی که در مناهج دارند این است که «لأنَّ المبدأ القریب للزجر تحریماً کان او تنزیهاً هو الارادة» اجازه بدهید عبارت را، می گویند «لأنَّه إن جعلت الارادة فلم تكن الاحكام انواعهاً مختلفة تحت جنس القریب» اگر با اراده کار کردید ما دو نوع مختلف نداریم «اما الواجب و المستحب» که بعداً در عبارت تهذیب به این هم اشاره می کنند. واجب و مستحب که قطعاً دو نوع نیستند همین طور حرام و مکروه «فواضح لأنَّ الارادة الوجودية و الاستحابية مشترکتان فی حقيقة

الارادة ممتازتان فى الشدة و الضعف و كذا الحال فى
الحرمة و الكراهة» اينها را هم مى‌گویند، مى‌گویند مبدأ
قريب چه در حرمت و چه در کراهت اراده است چطور؟
این را توضیح مى‌دهند.

«فإذا ادرك المولى مفسدة شرب الخمر يتوصل الى
سد بابه بزجر العبيد تشريعاً فيريد الزجر التشريعى
فيزجرهم عنه فارادة الزجر المظهرة اذا كانت الزامياً ينتزع
منه التحريم» خيلى عالى است، تازه وجوب كه مى‌گويم،
وجوب انتزاع مى‌شود از اراده زجر «و إذا كانت غير
الزامية ينتزع منه الكراهة فالارادة مبدأ الزجر و البعث و
الاباحة الشرعية و ما اشتهر بينهم من تقابل الارادة و
الكراهة و جعلوا الكراهة مبدأ للنهى و الارادة للامر» -
ان شاء الله جلسه بعد عبارت را مى‌خوانيم - «ليس على
ما ينبغى لانّ الكراهة لصدور الفعل للمكلف ليس فى
مقابل ارادة البعث بل مقابله الاشتياق الى صدوره منه،
كما أن استحسان عمل و الاشتياق الى صدوره من
المكلف صار مبدأ لارادة بعثه نحو الفعل و كذا استقباح
عمل و كراهة صدوره منه صار مبدأ لارادة الزجر
التشريعى و النهى عنه فنفس الكراهة ليس مبدأ قريب
للنهى» چرا؟ این جمله زیبایی كه مزاحمتان شدم برای
این یكته جمله «ضرورة مبدئية الارادة لصدور جميع
الافعال» چون جزء اخير بايد اراده باشد، اراده، مبدأ

صدور فعل است منتهی علامه رحمه الله می‌گفتند این اراده‌ای که مبدئیت دارد از باب متمم فاعل مختار است ولی جزء اخیر قطعاً اراده است «ضرورة» این عبارت در تهذیب نیست بقیه‌اش در تهذیب هست عبارت مناهج یک مقدار روان‌تر است مولی مراحل صدور فعل فاعل مختار را تبیین می‌کند تصور و تصدیق و شوق و اشتداد شوق و تحقق اراده، آن هم نوعاً بعضی وقت‌ها تحقق اراده بدون شوق است، عقل با یک حد وسطی وساطت می‌کند که سر جای خودش در فلسفه بحث شده است، امام رحمه الله از آن استفاده کرده‌اند، خدا رحمت کند ایشان را، تصور می‌کند، تصدیق می‌کند، بعد استقباح می‌کند، کراهتی عارض او می‌شود نسبت به تحقق فعلی زجر می‌دهد، اراده زجر تشریعی می‌کند، اراده مبدأ اخیر است هیچ بحثی در آن نیست، اگر اراده مبدأ اخیر باشد «فبناءً علی انتزاع الحکم من الارادة المظهرة لا فرق بین الوجوب و غیره فی کون مبدئهما الارادة فلا تكون الاحکام انواعاً مختلفة مندرجة تحت جنس قریب فلا تضاد بینهما»

در تهذیب اول این بخش را آورده‌اند بعد وارد نکته بعدی شده‌اند که در مناهج قبل آن آورده‌اند که ما برای شما در وجوب و حرمت نشان دادیم که مبدأ قریب اراده است و نوع واحدی هستند، در تضاد بین وجوب و

استحباب این روشن‌تر است، در تضاد بین حرمت و کراهت این روشن‌تر است که مبدأ قریب اراده است، چون دیگر بین وجوب و استحباب کسی نمی‌تواند بگوید من اینجا کراهتی، نه خیر، بین حرمت و کراهت دیگر نمی‌آئیم بگوئیم استقباح، در هر دو استقباح هست، شدید و ضعیف.

نتیجه‌گیری بحث

پس اولاً شما تضاد را در پنج حکم دارید و اگر بخواهید اختلاف نوعی را درست کنید در نوع وجوب و حرمت می‌خواهید درست کنید این اختلاف نوعی را قطعاً در وجوب و استحباب یا حرمت و کراهت نمی‌توانید درست کنید، ثانیاً در خود وجوب و حرمت هم ما به شما نشان می‌دهیم که استقباح و استحسان وجود دارد اما مبدأ قریب نیست، مبدأ قریب اراده است، اراده مبدأ هر فعلی است، جزء اخیر آن متمم فاعلیت فاعل است، فاعل تام الفاعلیة تا اراده محقق نشود قبلش هم علم است، حالا شوق علی ما قیل، علم، شوق، اراده، اگر این‌طور شد دیگر به تعبیر زیبای حضرت امام رحمه‌الله شما نمی‌توانید با مسئله اراده کار کنید و اراده را مبدأ تحقق تضاد کنید، چون اراده یک نوع است کیف نفسانی است، اگر با بعث و زجر کار کردید که اصلاً مدرکات اعتباری هستند اعتبار کردن قیام صدوری دارد

به فاعل، معتبر هم که از امور اعتباری است تعاقب بر موضوع خارجی واحد وجود ندارد.

بعد امام رحمه الله اینجا یک اشکالی را جواب می‌دهند که باز این اشکال را استاد بزرگوار ما جواب نداده‌اند که اگر اینها تضاد ندارند چرا با هم جمع نمی‌شوند؟ مطلق عدم اجتماع «لا یوجب الاندراج تحت تقابل التضاد» این را هم خیلی عالی بحث می‌کنند که ان شاء الله ادامه عبارت ایشان در تهذیب و مناهج مخصوصاً خود عبارت مناهج که عبارت قوی و زیبایی است ملاحظه بشود تا ادامه بدهیم که ارزش عبارت استاد اساتذہ ما حضرت امام رضوان الله تعالی علیه را در این جهت داشته باشیم.

و صلی الله علی محمد و آلہ الطاہرین

۱۴۰۰، ۰۸، ۲۳

جلسه بیست و هشتم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

**جلسه بیست و هشتم: نقل و بررسی کلام محقق اصفهانی
رحمه الله در کلام امام رحمه الله**

مرور مباحث گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام رحمه الله بود که ایشان در مسئله تضاد اشاره کردند که بعضی از مدققین یعنی محقق اصفهانی رحمه الله محقق کمپانی در نهاییه الدراية حاشیه کفایه هم از جهت دق، مسئله عدم تضاد را در ادراکات اعتباری و در مباحث مربوط با اراده مطرح فرمودند ولی نکته‌ای را بیان کردند

که اگر گفتیم در حرمت بر اساس مسئله اراده، کراهت را مبدأ قریب می‌بینیم آن موقع کأنّ دو نوع خواهیم داشت، دو مطلب را امام رحمه‌الله از محقق اصفهانی رحمه‌الله ذکر فرمودند و لذا هر دو را گفتیم که خوب است عبارت محقق اصفهانی رحمه‌الله را بیان کنیم و ببینیم چگونه خواهد بود.

امام رحمه‌الله این نکته را که بعضی از محققین زیر بار تضاد نرفتند در عبارت مناهجشان داشتند که هر دو نکته را به محقق اصفهانی رحمه‌الله نسبت می‌دهند و لذا نیاز هست که این مسئله را از جهت عبارت محقق اصفهانی رحمه‌الله ملاحظه‌ای بکنیم و بعد عبارت را تمام بکنیم، دأب ما معمولاً این است که مصدر این جور بحث‌های جدی و فنی را ولو در حد مرور، خدمت آقایان عزیز و بزرگوار ارائه خواهیم کرد.

کلام محقق اصفهانی رحمه‌الله نسبت به عدم تضاد در ادراکات اعتباری

محقق اصفهانی رحمه‌الله یک بحثی را دارند در درایة «تحقیق فی تضاد الاحکام الخمسة» قوله الاحکام متضادة فی مقام فعليتها» قول آخوند رحمه‌الله را که مرحوم آخوند رحمه‌الله در مقام فعلیت، قائل به تضاد احکام شدند «تحقیق المقام أن حدیث تضاد الاحکام

التكليفية و إن كان مشهوراً لكنه مما لا اصل له لما»
شروع می‌کند تفصیل دادن که در محلش مقرر شده که
تضاد و تماثل از اوصاف و احوال خارجیہ برای امور
عینہ است، تقریباً معلوم می‌شود که این بحث از
ایشان خیلی جدی شده است «و لیس الحکم بالاضافة
الی متعلقه كذلك» حکم نسبت به متعلق امر عینی
نیست «سواء ارید به البعث و الزجر الاعتباریان
العقلائیان او الارادة و الکراهة نفسیتان» یعنی با اراده و
کراهت هم که کار کنیم یک امر خارجی نداریم با آن حد
وسط تحقق تضاد.

«اما اذا كان الحکم عبارة عن البعث و الزجر» بخشی
از مطالبی را که امام رحمه الله بیان کردند اینجا هست
که مقایسه‌اش با خودتان «فلائن البعث و الزجر عبارة عن
المعنى الاعتباری المنتزع عن الانشاء بداعی جعل الداعی
و من الواضح أن الانشاء الخاص» که تحلیل می‌کنند که
بگویند با منشأ کار می‌کنیم. منشأ ما یک مفهوم اعتباری
است و در این مفهوم اعتباری مسئله تضاد مطرح
نیست که انشاء الله این مطلب را ملاحظه می‌کنید، ما
باید افق امر اعتباری و صرف امر اعتباری را خوب یاد
بگیریم حالا مطالبی هم در فرمایشات ایشان هست ولی
من به خاطر اینکه یک بار قبلاً اول بحث‌های وجوب و
اینها، اینها را کار کردیم دیگر شما عزیزان را ارجاع

می‌دهم که حتماً نگاه بفرمائید و آن توضیحاتی را که قبلاً دادیم و توضیحاتی که یکی دو جلسه است که با امام رحمه‌الله اشاره می‌کنیم در فرمایشات استادمان آقای فاضل رحمه‌الله هم بود اینها را ملاحظه کنید.

مبدأ قریب از دید محقق اصفهانی رحمه‌الله و اشکال و جواب

خدمت شما عارضم که این را اول بحث می‌کنند و خلاصه با اینها که کار می‌کنند می‌رسند به آن نکته که امام رحمه‌الله با آن کار می‌کنند که آیا در مسئله نهی، باید کراهت را مبدأ قریب قرار بدهیم یا نه؟ ایشان آن را هم تحت عنوان یک *إن قلتی* مطرح می‌کنند که یک کسی ممکن است این شبهه را داشته باشد بعد سعی می‌کنند که یک طور دیگر مسئله را، اصلش را می‌پذیرند که مبدأ، کراهت است و اگر مبدأ کراهت باشد ما گرفتار می‌شویم دیگر نمی‌توانیم آن بحث را پیاده کنیم که اراده مبدئیت داشته باشد.

بعد سعی می‌کنند همین که امر عام متعلق است، همان بحث هذویتی که استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل رحمه‌الله اشاره کردند اینجا بیان می‌کنند، خلاصه مطلب را در این فضا می‌برند اما آن مسئله را قبول دارند که مبدأ قریب، کراهت است و حتی آن اشکال بعدی را هم مطرح می‌کنند که ما که وجداناً تعلق ارادات متعدد

و کراهات متعدد را می‌بینیم پس چطور شما می‌گوئید امکان ندارد؟ بعد سر آن مسئله هذویت می‌برند که بیان شد بعد هم مباحث مربوط به اراده تشریحی و تحقق شوق و مبدئیت اراده را در بحث تشریح مطرح می‌کند و آن مطالبی را که یک‌بار قبلاً با ایشان کار کردیم؛ لذا عبارت حضرت امام رحمه‌الله درست است یعنی عبارات، عبارات محقق اصفهانی رحمه‌الله است همین بحثی که عرض کردم و در عبارات ایشان وجود دارد.

جواب هم همان جوابی است که امام رحمه‌الله دادند و اصل مطلب در فلسفه مسلم است و علامه طباطبایی رحمه‌الله هم اشاره کردند منتهی با این تفاوت که علامه رحمه‌الله علم و اراده را متمم فاعلیت فاعل می‌دانند ولی اراده جزء اخیر است و اگر اختلافی بین امرونی هست در مقدمات تحقق اراده است که استحسان و اشتیاق به وجود می‌آید یا استقباح و کراهت به وجود می‌آید، ولی استحسان و اشتیاق یا استقباح و کراهت قبل از شکل‌گیری اراده است، بعد که اراده واقع شد، فعل محقق می‌شود و این تعبیر را هر دو دارند.

عدم‌پذیرش نظر محقق اصفهانی رحمه‌الله

بر اساس این تعابیر نمی‌توانیم فرمایش استاد اساتید ما یعنی محقق اصفهانی رحمه‌الله را تأیید کنیم

که بگوئیم مبدأ قریب، کراهت است و اگر مبدأ قریب کراهت بود کراهت سبب می‌شود که بگویم دو نوع دارم که تحت جنس قریب هستند، نه، چاره‌ای نداریم الا اینکه با اراده کار کنیم و اراده هم کیف نفسانی است و اختلاف اراده‌ها به متعلق‌ها و مرادهایشان است آن هم با همان تفکیک بالذات و بالعرض که قبلاً خواندیم، لذا اینجا حد تضاد محقق نمی‌شود، این خلاصه عبارات ایشان است که ان شاء الله حتماً عبارت را کامل ببینید. من نمی‌خواهم وارد کل عبارت بشوم و همه عبارت را بررسی کنم، خیلی می‌شود و یک بار هم قبلاً چند نوبت بررسی کردیم، ولی استدعا می‌کنم عبارت محقق اصفهانی رحمه الله را ملاحظه بکنید امام رحمه الله هم در مناهج هر دو را اشاره می‌کنند. بعد از اشاره‌ای که به عبارت محقق اصفهانی رحمه الله کردند و پاسخی که به عبارت ایشان دادند ادامه عبارت امام رحمه الله را - فرقی هم دیگر نمی‌کند - از مناهج یا از تهذیب پی بگیریم.

عبارت امام رحمه الله در رد کلام محقق اصفهانی رحمه الله

امام رحمه الله در تهذیب این‌طور بیان می‌کنند «فظهر أن ما يقابل الاشتياق هو الكراهة انهما من مبادئ الارادة التشريعية» آن هم احیاناً، احیانش را هم عرض کردم در فلسفه بحث می‌کنند که قبل از تحقق اراده همیشه شوق می‌خواهیم گاهی هم نه با کمال بی شوقی اراده

محقق می‌شود که امام رحمه‌الله ثابت می‌کنند که همین‌طور است «و المبدء القريب للنهي هو نفس الارادة لا الاستكراه و الارادتان من نوع واحد فاختلف ما هو شرط التضاد» این مطلب را خواندیم اینجا هم احتراماً و تبرکاً بعضی از کلمات محقق اصفهانی رحمه‌الله ملاحظه شد.

«و بیان اوضح» امام رحمه‌الله می‌فرمایند: «إِنَّ الارادات ليست انواعاً مختلفة تحت جنس قريب» جمع‌بندی هم که می‌کنند برمی‌گردند به همان عبارتی که عرض کردم در مناهج هم بود که وقتی در واجب و مستحب - که آنها قائل به تضاد هستند - نگاه می‌کنم که قطعاً چنین چیزی نیست، در حرام و مکروه قطعاً چنین چیزی نیست، چون در واجب و مستحب نمی‌توانم بگویم کراهت دارم، واجب و مستحب است، اینها می‌گویند تضاد ولی در واقع اختلاف انواعی در کار نیست حتی با اراده که کار کنم، حرام و مکروه باز هم اختلافی در آنها نیست اگر کراهتی هم هست در هر دو هست «و واضح لانّ الارادة الوجودية و الاستجابية مشترکان فی الحقيقة الارادة» اختلاف به شدت و ضعف است، خلاصه با همان روالی که خواندیم «و قس علیهما الحرام و المكروه فإنّ المبدء القريب للنهي تحريماً كان او تنزیهاً انما هو الارادة» در اینها که قطعاً نیست اگر

کسی گفت اراده نیست کراهت است در این دو، کراهت هست، اختلاف در شدت و ضعف است ولی باز تضاد دارند.

نتیجه فنی‌اش این است «فأرادة الزجر المظهرة اذا كانت الزامية» اگر قرینه‌ای بر مخالفت اراده نبود اراده الزامی تحریم از آن انتزاع می‌شود «و إن كانت غیر الزامية» کراهت از آن انتزاع می‌شود، اراده بعث باز اگر قرینه نبود وجوب از آن انتزاع می‌شود که اینها مفصل در اول صیغه افعال و لا تفعل بیان شده است «فتلخص أن ما هو المبداء الاخير هو الارادة و على القول بانتزاع الاحكام من الارادة المظهرة لا يتفاوت فيه الوجوب و غیر الوجوب و قد عرفت أن الارادة هي المبدأ القريب للاظهار و فلا تكون الاحكام انواعاً مختلفة مندرجة تحت جنس القريب على ما هو المناط في الضدين» با اراده هم که کار کردم قانون بهم خورد.

بعد رسیدیم به این اشکال، اشکال مهمی که گفتیم امام رحمه‌الله جواب می‌دهند و متأسفانه در فرمایشات استادمان این اشکال خوب نیامده است، استاد یک اشاره‌ای به آن کردند ولی درست در نیامد که ما آنجا نقد کردیم که نزاع، تکلیف محال است نه تکلیف به

محال، چون نقد آنجا وارد است ولی اصل اشکال یک چیز دیگر است که حالا در عبارات امام رحمه الله می آید.

امام رحمه الله: یکجا دو حکم نداریم چون که ملاک اعتبار، لغویت می باشد.

امام رحمه الله می خواهند بگویند یک جا دو حکم نداریم، اما چرا یک جا دو حکم نداریم؟ نه به جهت اینکه اجتماع ضدین محال است چون ضدینی ندارم، چه با اراده کار کنم و چه با بعث و زجر، پس چرا ندارم؟ امام رحمه الله می خواهند بفرمایند به این دلیل ندارند که در ادراکات اعتباری ملاک، لغویت است، یعنی مولی وقتی احساس می کند می خواهد اعتباری را بکند و این اعتبار لغو است اعتبارش نمی کند. مسئله این است اگر این طور بیان می فرمودند آن اشکالی که عرض کردم به ایشان وارد نمی آمد، باید بگوئیم در فضای ادراکات اعتباری، مدرکات اعتباری را با لغویت نقد می کنیم می گوئیم اینها اجتماع نمی کنند چون اعتبار نمی شوند، چرا اعتبار نمی شوند؟ چون اعتبارشان لغو است، چرا اعتبارشان لغو است؟ به خاطر اینکه خروجی ندارد، خروجی نداشتن نه به جهت تکلیف محال است، بلکه به جهت عدم قدرت است یعنی تکلیف به محال که بحث عقلائی می شود نه عقلی.

آن موقع سازمان فرمایش امام رحمه الله زیبا می شود یعنی آن موقع دو حکم شرعی در یک چیز ندارم، چون خروجی ندارد، بعث اعتباری یا زجر اعتباری می کنم برای اینکه با بعث اعتباری چیزی محقق بشود، با زجر اعتباری چیزی ترک بشود، وقتی چنین چیزی امکان ترک ندارد نه از باب تکلیف محال، از باب تکلیف به محال، ولی چرا بحث رفت سراغ تکلیف به محال؟ به خاطر دخالت حد وسط لغویت، حد وسط لغویت چرا می آید؟ به خاطر اینکه من می خواهم مسئله ادراکات اعتباری را مطرح کنم لذا تعبیر خیلی زیبایی دارند، لذا اگر استاد با همین ... که عرض می کنم وارد می شدند دیگر آن مشکلات پیش نمی آمد.

«ثم إن عدم اجتماع الوجوب و الحرمة لا يعد دليلاً على اندراجهما تحت تضاد» عدم اجتماع به دلیل این نیست که اینها با هم تضاد دارند «لانّ عدم الاجتماع اعم» اجتماع نکردن دو حکم در یک جا اعم است «سواء أقلنا بانّ الاحكام امور اعتبارية ام هي ارادة مظهرة اما على الاول فعدم الاجتماع مع تسليم امکان الجعل» همه را می گویند، می گویند بنابراین که با ادراکات اعتباری کار کنم با اینکه امکان جعل وجود دارد عقلاً چون تضادی در کار نیست تکلیف به محال پیش نمی آید، وقتی تضاد

را برمی‌دارم امکان عقلی اعتبار وجود دارد، همه را با هم می‌گویند بین خود و خدا.

«اما علی الاول» که با ادراک اعتباری کار کنم «فعدم الاجتماع مع تسلیم امکان الجعل» یعنی محذور تکلیف محال ندارم چون تضاد ندارم، اما یک مشکل دارم «و هو لغویة جعل حکمین مختلفین» در ادراکات اعتباری با لغویت کار می‌کنم، وقتی با ادراکات اعتباری با لغویت کار کردم لغویت ملاک کار می‌شود، وقتی با لغویت کار می‌کنم آن موقع مولی می‌گوید من برای چه چیزی جعل کنم؟ وقتی خروجی ندارد جعلیت لغو است، عقلاً می‌توانم اما در ادراکات اعتباری آن لغویت است که عقلاء با آن کار می‌کنند «هو لغویة جعل حکمین مختلفین فی شیء واحد» آن هم در «زَمَنِ واحد» در اول بحث اجتماع گفتیم، آن هم از فاعل واحد، در آنجا همه اش را گفتیم «لا یمكن امثالهما» امکان امثال ندارد، وقتی قدرت بر امثال وجود ندارد، جعل لغو است، البته ربطی به بحث اجتماع امرونی ندارد چون در اجتماع امرونی سر تکلیف محال بحث می‌کنیم و مشکلمش را حل می‌کنیم چون تضادی وجود ندارد، ولی در تحلیل ادراکات اعتباری می‌گوید ملاک اعتباری ما با لغویت بحث می‌شود و اینجا لغو است و نمی‌شود.

«بل یمكن أن یقال» حالا بحث را یک پله قوی‌تری جلو می‌برند، امام رحمه‌الله می‌خواهند بگویند اینجا ممکن است جعل جدی‌مان اشکال پیدا کند، حالا من جعل جدی را بحث نمی‌کنم اجازه بدهید این پرانتز را نگه می‌دارم برای بعداً، چون وقت هم تمام می‌شود و من آن طرفش را بگویم بعد این یمكن أن یقالش دیگر خدا رحمت کند استادمان را شرح دعای کمیل می‌شود، این بحث دقیق خود ایشان است که در بیانات استادمان نیست که حالا عرض می‌کنم ولی اجازه بدهید.

ورود دوباره اشکال در صورت کار با اراده.

اگر کسی گفت که نه من با اراده کار می‌کنم، امام رحمه‌الله می‌خواهند بفرمایند اگر شما با اراده هم کار کردید با اراده هم بخواهید کار کنید و گفتید اراده مظهره حکم شرعی است، امام رحمه‌الله می‌خواهند بگویند تعلق اراده شما به دو فعلی که امکان امتثال ندارد لغو است عند العقلاء، یعنی عقلاء وقتی می‌خواهند با لغویت کار کنند لغویت را چه برای تعلق اراده مظهره به کار می‌برند، این‌طور می‌شود ببینید: عقلاء می‌گویند اراده تو تعلق‌گرفته به یک عنوان، اشکال ندارد، اراده دیگری هم تعلق‌گرفته است به این عنوان، اظهارش اشکال ندارد، نکته عقلائی می‌خواهد چون حکم اراده

مظهره می‌شود، تو تکلیف محال مشکلی نداری ولی نهایتاً می‌بینی که خروجی ندارد دیگر اظهارش غیر عقلانی می‌شود.

لذا حتی اگر اراده مظهره را مبنا قرار بدهی اظهار این اراده که بکند آن را حکم، در جایی که می‌بینی آخر خروجی گیرتان نمی‌آید، اظهارش نمی‌کنید، امکان جعل را قبول دارید ولی اظهارش نمی‌کنید به خاطر لغویت، تو که می‌بینی این نمی‌تواند بپرد به او می‌گوئید طر الی السماء نمی‌تواند، لغو است، جعل داعی در جایی که ایجاد باعثیت برای کسی که امکان باعثیت ندارد لغو است.

حالا شما می‌گوئید ایجاد داعی می‌کنم از باب اینکه حکم شرعی را اراده مظهره می‌دانم، چشم، معنای اراده مظهره معنایش این است که اظهار اراده کنی که او فعل انجام بدهد، چشم، خوب نمی‌تواند انجام بدهد، چرا اظهار می‌کنید؟ اینها می‌خواهند بگویند شما چه با ادراک اعتباری کار کنید که معلوم است، لغویت در ادراک اعتباری حرف آخر را می‌زند، چه حکم را اراده مظهره بدانید، وقتی حکم را اراده مظهره هم می‌دانید باید اظهار حکم عقلانی بر آن بار بشود، پس با قبول امکان جعل می‌خواهیم بگوئیم دو حکم نمی‌آیند یا اعتبار

نمی‌شوند یا اظهار نمی‌شوند به خاطر مسئله لغویت،
به خاطر اینکه بعضی به وجود می‌آورید در جائی که
امکان انبعاث نیست، یعنی لغو است.

یک پرانتزی آن وسط ماند که اصلاً می‌گفتیم امکان
جعل هست حالا ممکن است کسی اصلاً یک ممکن آن
یقالی بگوید که بگوید امکان جعل هم زیر سؤال می‌رود
که حالا عرض می‌کنم، ببینید افق این مطلب بین خود
و خدا و بین آن مطلبی که استاد عظیم‌الشان ما بیان
کردند، انصاف مسئله این است که مسئله متفاوت
می‌شود.

پذیرش امکان عقلی جعل و عدم پذیرش حکم شرعی جعل.

فرمایش امام رحمه‌الله ادامه دارد و شبهه را هم
برطرف می‌کنند که امکان عدم اجتماع دارم از باب
لغویت جعل، ولو امکان عقلی جعل را در این مرحله
می‌پذیرم، ولو امکان عقلی جعل را می‌پذیرم و مشکلی
ندارم اما حکم شرعی جعل نمی‌شود به خاطر لغویت،
اظهار نمی‌شود به خاطر لغویت، و این به این بیان دیگر
آن اشکال ما وارد نیست که آنجا به بیان استادمان
اشکال گرفتیم که نزاع سر تکلیف محال است شما چرا
می‌برید سراغ تکلیف به محال، آن بیان اشکالش آنجا
بود، ولی این بیان که می‌خواهم بگویم من بخواهم

بگویم امکان عدم اجتماع را برمی‌گردانم به لغویت،
لغویت ناظر به خروجی است و خروجی هم تابع اخص
... است، جایی هم که امکان تحقق ندارد دیگر لغو
است، این تا اینجا فرمایش امام رحمه‌الله بزرگوارمان تا
ان شاء الله ادامه مطلب را ببینیم چه باید بگوئیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰،۰۸،۲۴

جلسه بیست و نهم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

**جلسه بیست و نهم: بیان پله‌های بحث امام رحمه الله در
بحث تضاد و استدلال دیگری از قائلین به جواز**

مرور مباحث گذشته

بحث ما به اینجا رسید که امام رحمه الله یک اشکال دیگری را برطرف می‌کردند که عرض کردیم این اشکال با توجه به این نظامی که امام رحمه الله ارائه می‌کنند در عبارات استاد ما نیست، استاد ما یک اشاره‌ای کرده‌اند ولی نه به این شکل، کأنّ إن قلتی را مطرح کردند، آن هم در ذیل آن إن قلت طوری تعبیر کردند که ما اشکال

گرفتیم که شما نزاع را در تکلیف به محال بردید، در صورتی که بحث ما در اجتماع امرونی تکلیف محال است بعداً هم این مطلب را یک طور دیگری ... کردند ولی این نشد.

بیان اشکال امام رحمه الله: ریشه بحث لغویت می باشد نه بحث تضاد.

مسئله امام رحمه الله این است که عدم اندراج دو حکم، دلیل بر این نیست که عدم اندراج به دلیل استحاله اجتماع ضدین است بلکه دلیل عدم اندراج دو حکم در مانحن فیه یعنی عدم اجتماع وجوب و حرمت به دلیل این است که اگر حکم را بعث و زجر اعتباری معنی کنیم قانون باب اعتباریات این است که اعتبار نباید لغو باشد، مسئله لغویت در سازمان اعتباریات می آید که توضیح آن را دادیم و اگر حکم را اراده مظهره ببینیم که اراده باشد و اظهار اراده باشد، آن موقع مسئله مهم این است که نباید مولی بعثی بکند یعنی اظهار اراده، غایت بعث است که قابلیت انبعاث در آن نیست که نهایتاً من حکم را اراده مظهره می دانم ولی می گویم این اراده خورده است به اینکه بعث تشریحی کنم، بعث تشریحی در جائی امکان دارد که قابلیت انبعاث باشد، یعنی ولو خود حکم را اراده می دانم و آن را از جنس ادراک اعتباری اش نمی کنم اما چون می خواهم اظهار

اراده کنم برای تحقق بعث تشریحی و همان‌طور که قبلاً ایشان توضیح دادند که شما حواستان باشد که حتی بر مبنای اینکه من حکم را اراده مظهره بگیرم باز اراده مظهره به حیثیت بعث تشریحی می‌خورد و اگر بخواهم بعث کنم باید قابلیت انبعاث باشد، وقتی مکلف قدرت بر امتثال ندارد و قدرت بر امتثال پیدا نمی‌کند انبعاثی تحقق پیدا نمی‌کند، آن موقع بعثش لغو است.

«و کذا علی القول بكونها عبارة عن ارادة عن العبادات لامتناع تعلق الارادة بالبعث الی العمل و الزجر عن الفعل كتعلق الارادة کطيران الی السماء» تکلیف به محال است قدرت بر امتثال ندارد، جائی که قابلیت انبعاث نیست بعث تحقق پیدا نمی‌کند، لذا ایشان می‌گویند اگر می‌بینید یک چنین مسئله‌ای نداریم ریشه‌اش تضاد نیست، ریشه‌اش مسئله دیگری است.

بیان مسئله فنی‌تر در کلام امام رحمه‌الله: عدم امکان جعل جدی به‌خاطر عدم قابلیت انبعاث.

بعد آن میان یک مسئله فنی‌تری بیان کردند، نکته فنی‌تری که آن میان گفتند در ذیل مسئله اعتباری این بود که آنجا گفتیم جعل اشکال ندارد، امکان جعل را تسلیم شدیم، رفتیم سراغ لغویت جعل، منتهی حالا می‌خواهیم بگوئیم اصل جعل جدی امکان ندارد، جعل

صوری است، حقیقت جعل اگر بخواهد جعل جدی باشد باز برمی‌گردد به آن قانون انبعاث، قابلیت انبعاث وقتی وجود ندارد جعل جدی نیست، خدا رحمتشان کند آن پرانتز خیلی مهم است، یعنی من که می‌گوییم جعل امکان دارد، جعل صوری امکان دارد نه جعل جدی، قانون اینکه جداً بخواهم جعل کنم یعنی حقیقه در مرحله مراد جدی جعلی وجود داشته باشد بله برای جاعل ملتفت جعل جدی امکان ندارد در جائی که قابلیت انبعاث نیست.

البته دوستان می‌دانند این در صورتی است که خطاب شخصی باشد، اگر خطاب قانونی باشد باید قابلیت انبعاث در جمع متعددی وجود داشته باشد، کثیر می‌خواهد نه اکثر، چون قبلاً در مقدمات بحث اجتماع امرونی این مطلب را توضیح داده بودیم دیگر طولش نمی‌دهیم، ولی این تعبیر خیلی تعبیر عالی ای است که تارةً با خطاب شخصی القاء می‌شود، تارةً با خطاب قانونی که اگر خطاب، خطاب قانونی هم باشد قابلیت انبعاث در جمع کثیری در صحت جعل جدی معتبر است، قبلاً به مناسبت یکی از مقدمات این بحث را انجام دادیم.

این عبارت، خیلی عبارت ارزشمندی است من هم گذاشتم جدا تا اینکه کسی توهم نکند که این در فضای خطاب شخصی است نه خیر، لذا اول فرمودند «اما علی الاول» که با بعث و زجر اعتباری کار کنم «فعدم الاجتماع» در پرانتز «مع تسلیم امکان الجعل هو لغویة جعل حکمین مختلفین فی شیء واحد فی زمن واحد که لایمکن امتثالهما بل یمکن أن یقال» می‌خواهیم تسلیم امکان جعل هم نشویم امکان جعل را با تعدد عنوان درست کردیم تکلیف محالی پیش نمی‌آمد اما می‌خواهیم بگوئیم که آن جعل، جعل جدی ای نیست، چه موقع جعل جدی است، وقتی جعل جدی است که «هو امتناع الجعل الجدی عندئذ» در خطاب شخصی برای یک نفر جعل جدی امکان ندارد، در خطاب قانونی جعل جدی در جائی درست است که قابلیت انبعاث جمع کثیری وجود داشته باشد «لانّ الغایة من جعل الحکم هو انبعاث العبد من الانشاء و لازم الانبعاث من الامر هو الفعل و لازم الانبعاث من النهی هو ... ما لا یجتمعان» خدا رحمت کند ایشان را با یک دقتی بیان می‌کنند.

جمع بندی دو مبنا

بنابراین با این دو مبنا که مبنا اول دو پله پیدا کرد، مبنا اینکه حقیقت حکم را یک امر اعتباری بدانم

و مبناء اینکه حقیقت حکم را اراده به عنوان یک واقعیت خارجی بگیریم، اجتماع حکمین ندارم به خاطر لغویت جعل، لغویت اظهار اراده، اگر در پله اول بحث قبلی هم بروم می‌خواستم بگویم که امکان جعل اصلاً ندارم اما جعل جدی، با چهارچوب حفظ فضای خطاب شخصی و خطاب قانونی، این قسمت فرمایش ایشان هم تمام می‌شود.

اشکال دیگری از امام رحمه‌الله: عدم جریان تضاد در صورتی که غایت الخلاف را معتبر بدانیم.

ایشان می‌خواهند بگویند اشکال دیگری هم وجود دارد و آن اشکال این است که اگر در تضاد غایت الخلاف را معتبر دانستیم، ممکن است بین حرمت و وجوب غایت الخلاف قابل تصویر باشد اما قطعاً بین استحباب و وجوب - که اینها قائل به تضاد این احکام هستند - یا بین کراهت و حرمت یا حتی کراهت و وجوب غایت الخلاف در کار نیست، غایت البعد در کار نیست، البته در تضاد بحث است که بعضی‌ها می‌گویند بُعد، بعضی‌ها می‌گویند غایت البعد «و ایضاً لو اعتبرنا فی تحقق التضاد اعتبرنا کون الامرین مما بینهما غایة الخلاف» گفتید امرین باید غایة الخلاف داشته باشند «لا یتحقق التضاد فی جمیع الاحکام لانّ الوجوب و الاستحباب لیس بینهما [غایة الخلاف]» می‌گوید بین

وجوب و استحباب غاية الخلاف ندارم «و قس عليه
الحرمة و الكراهة» حتی گفتیم کراهت و استحباب، چون
بالاخره حرمت و وجوب دو طرف خط هستند، کراهت
و استحباب اینجا، آن موقع استحباب و وجوب مشکل
دارند، کراهت و حرمت مشکل دارند، خود کراهت و
استحباب هم مشکل دارند، غاية البعد بین خود وجوب
و حرمت است.

لذا این هم یک اشکال است که مسئله تضاد را
نمی‌توانیم اینجا پیاده کنیم، بنا بر اعتبار غاية الخلاف لذا
ببینید اشکال‌ها مختلف می‌شود، اگر برای تحقق تضاد
کراهت شرط بود، کراهت بین وجوب و استحباب
نیست، مشکل کراهتی وجود ندارد، بین حرمت و
کراهت هم نیست، آن بحث مبدأ قریب بود، بله
کراهت بین ((حرمت و وجوب)) استحباب و کراهت
مطرح است الان با حد وسط غاية البعد و غاية الخلاف
کار می‌کنیم، غایت الخلاف اگر دقیق بشویم فقط بین دو
حکم شرعی تضاد باقی می‌ماند، وجوب و حرمت، اگر با
غایت کار کنیم.

پله آخر در کلام امام رحمه الله: طرح بحث هذویت.

ایشان می‌فرمایند که بل حالا آن اشکال آخر «بل
تخرج الاحكام عن تقابل التضاد بقولنا يتعاقبان على

موضوع واحد» اینجا آخر خط امام رحمه الله به آن بحث هذویت می‌رسند، استاد بزرگوار ما آیت الله فاضل رحمه الله همان اول با هذویت کار کردند، من با چند پله به هذویت رسیدم، پله اول گفتم اعتباری است، پله دوم گفتم دو نوع نیستند، نوع واحد هستند بنا بر اراده، پله سوم گفتم اگر کسی مبدأ قریب را کراهت ببیند در حرمت و کراهت، می‌گویند وقتی که حکم شرعی حرمت است یا حکم شرعی کراهت است کراهت به عنوان مبدأ قریب حکم شرعی است در مقابل اراده در وجوب و استحباب اشکال ندارد آن مبنا را قبول نداریم ولی آن مبنا باز تضاد را در بین همه احکام درست نمی‌کند، مبدأ قریب بودن کراهت همان‌طور که توضیح دادم تضاد را محدود می‌کند به جاهای خاصی، حداکثر تضاد بین وجوب و حرمت و بین کراهت و استحباب درست می‌شود نه بین وجوب و استحباب و نه بین حرمت و کراهت درست نمی‌شود پله بعدی غایة الخلاف است، غایة البعد است غایة البعد هم تضاد را یک مصداق برایش درست می‌کنند، حرمت و وجوب حتی کراهت و استحباب هم در طرف غایت نیستند دو طرف خط نیستند.

اشکال بعد هم حالا پله آخر کار است که بگویم «یتعاقبان علی موضوع واحد موضوع واحد» در اینجا

چه چیزی است که اینها می‌خواهند تعاقب پیدا کنند بر موضوع واحد؟ اگر حکم را اعتباری دیدم، تعاقب بر موضوع واحد از بین می‌رود چون واقعیت خارجی ندارند قبلاً به این اشاره کردیم، اگر سراغ واقعیت خارجی رفتم باز می‌گویم تعاقب بر موضوع واحد یعنی موضوع شخصی خارجی، موضوع خاص خارجی یعنی موضوع شخصی، همان توضیحات خوبی که استادمان دادند و امام رحمه‌الله هم قبلاً در این بحث‌ها به یک مناسبتی از آن استفاده کرده‌اند و گفتند احکام هر چه که باشند موضوعشان ماهیت است و در رتبه ماهیت تضاد نداریم.

لذا تعبیر ایشان این است که «بل» در واقع بل ترقی است بر اینکه بر خلاف اشکالات قبلی که بعضی از احکام را بیرون می‌کرد، غایت الخلاف بعضی‌ها را بیرون می‌کرد، مبدئیت کراهت در حرمت و حکم شرعی کراهت بعضی‌ها را بیرون می‌کرد و نقض بر بعضی‌ها وارد بود امام رحمه‌الله اینجا می‌خواهیم بگوئیم «بل تخرج الاحکام» همه احکام «عن تقابل التضاد بقولنا يتعاقبان على موضوع واحد لان المراد من الموضوع هو الموضوع الشخصي لا الماهية النوعية و قد مرّ أن متعلقات لا يمكن أن يكون موجوداً خارجياً» احکام را با ماهیت ارتباط می‌دهیم و نمی‌توانیم حکم را به واقعیت

خارجی بزیم، چون واقعیت خارجی ظرف سقوط است نه ظرف ثبوت «فلا معنی للتعاقب علی عدم الاجتماع فیہ» اگر سراغ واقعیت خارجی رفتیم دیگر تعاقب معنی ندارد.

ملاحظه می‌کنید امام رحمه الله در آخر مسئله به این هذویت اشاره می‌کنند، کلی نکات بسیار ارزشمند فنی بیان می‌کنند از جمله این عبارت تهذیبشان، عبارت مناهجشان هم همین‌طور است «فظهر أن حدیث التضاد بین الاحکام و إن اشتهر بین المتأخرین مما لا اساس له کما علیه بعض اهل التحقيق قدس الله سرّه» کما اینکه مرحوم محقق اصفهانی رحمه الله (مرحوم کمپانی) در نه‌ایة الدراية همین اعتقاد را دارند و جلسه قبل هم بخشی از عبارات ایشان را مرور کردیم تبرکاً که بعضی از این نکاتی را که امام رحمه الله بیان می‌کنند محقق اصفهانی رحمه الله دارند هرچند امام رحمه الله با ایشان هم اختلاف کردند سر آن مبدئیت کراهت که توضیحاتش را دادیم، این پایان بحث ما بود درباره استدلال قائلین به امتناع که عمده استدلال مبناء اصلیش تضاد بین احکام بود که مرحوم آخوند رحمه الله می‌گفتند که ما تضاد را خراب کردیم، هرچند تضاد را هم خراب نمی‌کردیم با توجه به مبناء ما و توضیحاتی زیبای امام رحمه الله مسئله دلیل استحاله را

جواب دادیم حتی با قبول تضاد از باب تعدد عنوان که توضیح آن گذشت.

استدلال قائلین به جواز: ادل دلیل بر امکان شیء وقوع آن می‌باشد.

بحث بعدی استدلالی است که قائلین به جواز اجتماع به آن تمسک کرده‌اند و این استدلال چون با مدعای ما تلاقی دارد باید آن را حل کنیم استدلالی که قائلین به جواز اجتماع ارائه کردند، ما جوازی هستیم ولی آنها یک استدلالی بیان کردند مرحوم آخوند رحمه‌الله هم بیان کرده‌اند و سعی کرده‌اند که آن را حل کنند، استدلال آنها این است که قائلین به امتناع می‌گویند اجتماع امر و نهی ممتنع است، ادل الدلیل علی امکان الشیء وقوع آن است، ما می‌خواهیم به شما مواردی را نشان بدهیم که اجتماع حکمین متضادین وجود دارد، اگر به شما نشان دادیم اجتماع حکمین متضادین وجود دارد دیگر وقتی در شریعت وجود دارد شما چه طلبی از ما دارید چرا اصرار می‌کنید به استحاله اجتماع؟

قائلین به جواز می‌خواهند بگویند که ما داریم، خدا رحمت کند مرحوم آخوند رحمه‌الله را اصل را هم در کفایه بیان فرمودند که قائلین به جواز «منها آنّه لولم

يجز الاجتماع الامر و النهى لما وقع نظيره و قد وقع « شما می گوئید اجتماع امر و نهی جایز نیست، باید نظیر آن واقع نشود «و قد وقع» حال آنکه واقع شده است «كما فی العبادات المكروهة» جوازی‌ها می‌گویند شما در عبادات المكروهة «كالصلاة فی مواضع التهمة و فی الحمام» در مواردی که عبادت مکروه است استحباب را با کراهت جمع می‌کنید، شما می‌گوئید مثلاً صلات در حمام کراهت دارد، شما مثلاً نماز مستحبی را در حمام می‌خوانید، جمع بین کراهت و استحباب می‌کنید، شما نماز واجب را در حمام می‌خوانید، جمع بین وجوب و کراهت می‌کنید، عبادت مکروه را وقتی انجام دادید، اگر عبادت مستحب بود در فضای مکروه استحباب و کراهت است اگر عبادت واجب بود در فضای جمع بین واجب و مکروه باز، یا در موضع تهمت نماز می‌خوانید.

بالاخره ببینید شما کون در موضع تهمت را مکروه می‌دانید عبادت مستحبی را یا عبادت واجب را در آنجا به جای می‌آورید «و الصیام فی السفر مثلاً» اگر روزه‌ای در سفر مثلاً گرفته شد و شما قائل شدید به اینکه روزه در سفر مثلاً کراهت دارد یا «و فی بعض الایام» مثلاً روزه روز عاشورا مشهور قائل می‌شود به اینکه روزه روز عاشورا کراهت دارد از آن طرف هم استحباب روزه را

دارید، بعد هم مرحوم آخوند رحمه الله شروع می‌کنند
تقریر این استدلال را:

«بیان الملازمة» مرحوم آخوند رحمه الله می‌خواهند
بگویند اگر تعدد جهت یعنی تعدد عنوان مجدی در رفع
قائله استحاله اجتماع ضدین، اینجا حل کرده آنجا هم
حل می‌کند، اگر مجدی نیست، چطور در اینجا اجداء
داشته اما آنجا ندارد؟ «أنه لول لم یکن تعدد الجهة
مجدیاً فی امکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین
آخرین فی مورد مع تعددها» چون تضاد که اعم است
فقط بین وجوب و حرمت تضاد نداریم که بگوئیم بله
چون در صلوات در دار غصبی مسئله، مسئله وجوب و
حرمت است مشکل داریم اما در غیر صلوات در دار
غصبی صلوات در حمام مشکل ندارد چون وجوب و
کراهت است، تضاد که اعم است.

پس بالاخره یک فعلی در دار غصبی انجام می‌دهید
یک فعلی در حمام انجام می‌دهید دو عنوان دارد، یک
عنوان دارد دو عنوان دارد «لعدم اختصاصهما من بین
الاحکام بما یوجب الامتناع من التضاد بداهة تضادها
باصرها و التالی باطل» تالی یعنی عدم اجداء باطل
است «لوقوع الاجتماع الکراهة و الايجاب او الاستحباب
فی مثل الصلاة فی الحمام و الصیام فی السفر او فی

العاشورا ولو فی الحضر و اجتماع الوجوب او الاستحباب مع الاباحة او الاستحباب فی مثل الصلاة فی المسجد او الدار» حالا برویم، شما حتی در صلات در مسجد هم اجتماع استحباب و وجوب دارید چه کار می‌خواهید بکنید؟ صلات در مسجد هم مستحب است و هم واجب است، یا صلات در دار هم اباحه دارد و هم واجب است «و اجتماع الوجوب او الاستحباب مع الاباحة» صلات واجبیت را در خانه می‌خوانی «او مع الاستحباب» صلات واجبیت را در مسجد می‌خوانی، یا صلات مستحبی‌ات را در خانه می‌خوانی یا صلات مستحبی‌ات را در مسجد می‌خوانی، بالاخره این را مرحوم آخوند رحمه‌الله که بیان فرموده‌اند که باید بحث کنیم.

جواب مرحوم آخوند رحمه‌الله: در اینجا تعدد عنوان نداریم.

خود مرحوم آخوند رحمه‌الله یک جوابی به این مسئله داده‌اند باید یک بحثی کنیم ببینیم واقعاً اینجا تعدد عنوانی هست اصلاً یا اینجا شبهه وجود دارد یعنی با ما هم گرفتاری دارد چون ما جواز را از طریق تعدد عنوان درست کردیم، اینجا یک کسی ممکن است بگوید اصلاً تعدد عنوانی در کار نیست، مرحوم آخوند رحمه‌الله هم ورود کلی‌شان این است یعنی مچی که گرفته‌اند از قائلین به جواز این است که شما هم مجبورید این را تعبیر کنید، چرا شما هم مجبورید که این را تعبیر کنید؟

چون شما هم که جوازی بودید با تعدد عنوان درستش کردید، اینجا تعدد عنوان نیست، اگر اینجا موارد وقوعی داشته باشیم که تعدد عنوان ندارد، اشکال فقط به امتناعی‌ها نیست اشکال به جوازی‌ها هم هست، همه باید برویم یک فکری برای این نوع عبادات بکنیم، چون واقع است به تعدد عنوان نه به وحدت عنوان هم حکمین متضادین آمده‌اند، شما آقای آخوند رحمه‌الله چرا با تعدد عنوان تقریرش کردید؟

آقای آخوند رحمه‌الله گفتند با تعدد عنوان تقریر کردم که طرف جوازی را بگیرم چون جوازی می‌خواست با تعدد عنوان کار کند ولی الان در مقام تحقیق و تحلیل نشان بدهم که نه این‌جور موارد تعدد عنوان ندارم، یعنی این‌طور نیست که مثلاً به من بگویند کون در حمام کراهت دارد، مثل حرمت غصب نیست که بعد بگویم یک کون در حمام است و یک صلات است بعد مثلاً نسبتشان عموم و خصوص من وجه بشود که اصل کراهت برای کون در حمام بیاید، نه اصلاً کراهت مال صلات در حمام است.

اگر اینجا به شما نشان دادم که اینجا مسئله تعدد عنوان ندارید آن موقع باید یک فکری برایش بکنید، حالا عبارت مرحوم آخوند رحمه‌الله در کفایه را ملاحظه

بفرمائید تا بعد بگوئیم این مسئله را به خاطر ارتباطی که با مدعای ما پیدا کرده که راه جواز تعدد عنوان است و در این جور موارد با وحدت عنوان کار می‌کنیم من جوازی هم باید این را حل کنم، تا ان شاء الله ادامه بحث.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

۱۴۰۰،۰۸،۲۵

جلسه سی ام

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جلسه سی ام: سه پاسخ مرحوم آخوند رحمه الله به دليل قائلين به جواز

مرور مباحث گذشته: دليل مجوزين

بحث ما در ارتباط با دليلی بود که مجوزين بر اجتماع امرونی ذکر کرده بودند و عرض شد که مرحوم آخوند رحمه الله این دليل را ذکر و نقد کردند و برای ما که جوازی هستیم این دليل از جهتی مهم است و آنکه در بعضی از مثالهای این دليل کأنّ با عنوان واحد کار می کنیم و باید ببینیم این عنوان واحد - باتوجه به اینکه

ما از طریق تعدد عنوان حرکت کردیم - سرنوشتش چه می‌شود؟

و عرض کردیم این عبارت، عبارت بسیار ارزشمند مرحوم آخوند رحمه‌الله در کفایه است که باید عبارت مرحوم آخوند رحمه‌الله را رسیدگی کنیم و آن این بود که آقایان گفته‌اند که شما قائل به امتناع اجتماع امرونهی هستید و حال آنکه وقع نظائر این مسئله اجتماع در کتاب، اگر ثابت کردیم که در کتاب نظائر اجتماع وجود دارد و در کتاب آمده است و واقعاً اجتماع امرونهی در کتاب الهی مطرح است شما دیگر نباید گیر کنید در اینکه قائل بشوید به استحاله اجتماع امرونهی.

امثله وقوع اجتماع امرونهی در شریعت

امثله‌ای آورده‌اند و گفتند که مثلاً در شریعت مسئله کراهت صوم روز عاشورا را داریم. مسئله صوم روز عاشورا موردی است که هم استحباب صوم آنجا وجود دارد و استحباب و کراهت تضاد دارند آن هم صوم روز عاشورا است اگر استحباب و کراهت در صوم روز عاشورا جمع بشوند چرا جواب اجتماع امرونهی را استبعاد می‌کنید؟

یا مثال دیگری زده‌اند مثلاً گفته‌اند صلات در حمام، اگر صلات در حمام، هم استحباب صلات مثلاً کسی نماز مستحبی در حمام بخواند، هم وجوب صلات و هم کراهت صلات در حمام را جمع کنیم، باز هم وجوب و کراهت، استحباب و کراهت با هم تضاد دارند، چطور ممکن است در ارتباط با اینجا در شریعت واقع شده و فتوا داده‌اند به این مسئله بعد شما استبعاد کنید بگوئید نه دلیل داریم بر استحاله اجتماع امر و نهی، یا مثلاً مسئله صلات در مسجد، کسی که نماز واجبش را در مسجد می‌خواند، باز اینجا استحباب را با وجوب دارید، یا صلات در بیت، اباحه را دارید با وجوب یا اباحه را دارید با استحباب، یا مواضع تهمت، خلاصه اینها مصادیق روشنی را ذکر کرده‌اند که بر اساس وقوع این موارد اجتماع دو متضاد چه کار باید بکنیم؟

عرض شد که مرحوم آخوند رحمه‌الله در ابتدا این را تقریر کرده‌اند، تقریر کردند به اینکه شما در اینجا یعنی مجوزین این‌طور بگویند که ما اینجا دو عنوان داریم و با تعدد عنوان می‌خواهیم مسئله اجتماع دو حکم متضاد را حل کنیم، بعد خود مرحوم آخوند رحمه‌الله در مقام پاسخ بر آمدند که تقریباً تقریرش را از مرحوم آخوند رحمه‌الله خواندیم.

پاسخ مرحوم آخوند رحمه الله به دلیل مجوزین

مرحوم آخوند رحمه الله در مقام پاسخ خواستند بگویند نه در ارتباط با این جور موارد خود مجوز هم دچار مشکل است، چون تعدد عنوان در بعضی‌ها نیست، و باید مسئله را حل کنیم به تعبیر مرحوم آخوند رحمه الله که صدرش را خوانده بودیم «کما فی العبادات المکروهة كالصلاة فی مواضع التهمة و فی الحمام و الصیام فی السفر و فی بعض الایام» آقای آخوند رحمه الله فرمودند «بیان الملازمة» این را هم خواندیم، چون احکام بأسرها تضاد دارند و وقتی احکام یعنی کراهت و استحباب، کراهت و وجوب، تضاد با هم داشتند و حتی اباحه و استحباب و شما نشان دادید که اینها اجتماع پیدا کردند دیگر چاره‌ای نداریم باید قائل بشویم که مرحوم آخوند رحمه الله همه را خواندند.

جواب اول

«والجواب عنه» بعد مرحوم آخوند رحمه الله می‌خواهند جواب بدهند اما اجمالاً ایشان می‌فرمایند اگر قائل شدیم به اینکه اجتماع امرونی استحاله دارد و استحاله را به حکم عقل مبرهن کردیم معلوم است دیگر مجبور هستیم ظاهر اینها را تعبیر کنیم، مجبور هستیم دیگر اگر دلیل عقلی روشنی بر استحاله آوردیم،

دیگر ظهور لا یصادم البرهان ظهور که نمی‌تواند با برهان درگیر بشود اولاً مجبوریم تعبیر کنیم.

جواب دوم

ثانیاً در این جور موارد اتفاقاً ظاهر در این است که وحدت عنوان وجود دارد، یعنی درست است که ما در تقریرش از زبان شما با تعدد عنوان کار کردیم، مرحوم آخوند رحمه الله هم در تقریر استدلال تعبیرشان این بود که «بیان الملازمة لولم یکن تعدد الجهة مجدیا فی امکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین آخرین فی مورد مع تعددهما» یعنی در بیان ملازمه استدلال شما را از باب تعدد جهت درست کردیم که چون تعدد جهت مجدی است و می‌تواند قائله اجتماع ضدین را حل کند ما در این جور مواردی که مثال‌هایش را زدیم اجتماع ضدین داریم لذا در صلات و غصب هم داریم دیگر، همه جا مجدی است، درست است که با تعدد جهت کار کردیم ولی واقع مسئله این است که نه ظاهر در آن موارد «اجتماع الحکمین فیها بعنوان واحد» پس شما جوازی‌ها هم نمی‌توانستید استفاده کنید «و لا یقول الخصم بجوازه کذلک» شما جوازی‌ها هم نمی‌توانید قائل به جواز اجتماع بشوید با فرض وحدت عنوان، بله «بالامتناع ما لم یکن بعنوانین و بوجهین» که قبلاً بحثش را خواندیم، شما هم باید اینجا امتناعی بشوید، پس

این موارد را دلیل اثبات قول خودتان یعنی جواز اجتماع با تعدد عنوان قرار ندهید «فهو» آقای جوازی هم ایضاً «لابد له من تفصی عن اشکال الاجتماع فیها» شما هم باید بگردید دنبال حل مسئله، این دو.

جواب سوم

حالا سه جالبتر است، سوم: مخصوصاً که در بعضی‌ها مندوحه ای هم وجود ندارد «لا سیما اذا لم یکن هناك مندوحة» حالا ببینیم، توضیح مطلب مرحوم آخوند رحمه الله هم که بیان ایشان خیلی دقیق است در بحث اجتماع امرونهی گفتیم نزاع سر تکلیف محال است لذا گفتیم قید مندوحه دخالت نمی‌کند، ما می‌خواهیم بحث کنیم اجتماع جایز است یا جایز نیست، چه مندوحه ای باشد و چه مندوحه ای نباشد، مسئله ما این است، اگر بحث رفت سراغ تکلیف محال و یا عدم تکلیف محال در مسئله اجتماع امرونهی، جوازی می‌گوید تکلیف محالی پیش نمی‌آید به خاطر تعدد عنوان، امتناعی می‌گویید نه به خاطر وحدت معنون تکلیف محال پیش می‌آید، بحث این است، خب مندوحه چه کاره است؟ مندوحه بعداً در مقام فتوا اگر جوازی هم بشویم در فرض وجود مندوحه جوازی هستیم، چون اشکال استحاله تکلیف به محال پیش می‌آید اگر مندوحه نباشد، مندوحه معنایش این بود که

به سوء اختیار جمع کرده باشم، ولی می‌توانستم اگر بخواهم بروم امتثال را در یک مصداق غیر محرم انجام بدهم، به سوء اختیارم در دار غصبی نماز می‌خوانم، به سوء اختیارم در آنیه ذهبی وضو می‌گیرم، و الا اگر بخواهم می‌روم قشنگ از یک آنیه غیر ذهبی وضو می‌گیرم، می‌رود در یک دار غیر غصبی نماز می‌خوانم، اگر مسئله سوء اختیار مطرح نشود چه اتفاقی می‌افتد؟

اتفاق می‌افتد که اگر من اضطرار پیدا کنم به ارتکاب حرام، آن موقع تکلیف به محال است که به من بگویند تو که مضطر هستی باز مکلف به رعایت حرمت هستی، اگر تزاممی پیش بیاید در وادی امتثال، عدلیه فتوا می‌دهند که تکلیف به محال نداریم، پس ولو اینکه بحث در اجتماع امرونی درباره تکلیف محال است ولی در مقام نهائی بحث و فتوای فقهی مان‌بله اگر مندوحه ای در کار نباشد تزامم بین تکلیفین پیش می‌آید، اهم ملاکاً فعلی است آن یکی از فعلیت می‌افتد.

بنابراین در خروجی فقهی فتوا، مندوحه شرط است، یعنی آنجا که به خروجی نهائی می‌رسیم مندوحه می‌خواهیم، حالا مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌فرمایند اینجا چه اتفاقی می‌افتد؟ اینجا بعضی از جاها در عبادات مکروهه بدل نداریم یعنی مندوحه نداریم،

مندوحه نداریم اما فتوا می‌دهیم به بقاء تکلیف کراهتی، هم استحباب را فتوا می‌دهیم و هم کراهت بدون مندوحه، مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌گویند چطور می‌خواهید این را درست کنید؟ پس شما هم مجبور هستید به دو دلیل: اولاً نشان می‌دهیم که در این امثله خیلی از جاها عنوان واحد است، ثانیاً: بعضی از جاها مندوحه ای هم در کار نیست اما شما فتوا می‌دهید، یعنی در این مواردی که شما مثال زدید هم تکلیف محال شکل‌گرفته و هم تکلیف به محال، از باب نبود تعدد عنوان، تکلیف محال است، از باب نبود مندوحه تکلیف به محال است، فتوا هم به آن می‌دهیم، لذا تعبیر زیبایی که مرحوم آخوند رحمه‌الله در مقام نقد این استدلال دارند این است که شما باید این را بگوئید در بحث ما یعنی در بحث اجتماع امر و نهی که تکلیف محال است و تعدد عنوانی نیست که قائله اجتماع ضدین را در اراده مولی حل کند «لاسیما اذا لم یکن هناك مندوحة» خصوصاً اگر مندوحه ای در کار نباشد «كما فی العبادات المکروهة التي لا بدل لها» عبادات مکروهه ای که بدل، مثلاً آقای آخوند رحمه‌الله می‌گویند شما در صوم روز عاشورا چه می‌گوئید، شما می‌گوئید صوم روز عاشورا کراهت دارد، حالا اگر کسی بخواهد روز عاشورا بدلش را به جا بیاورد، روز عاشورا بدلی ندارد،

چون بقیه روزها استحباب روزه دارند ولی استحباب خودشان را دارند، پس من ۳۶۵ روز دارم غیر از دو روز عید که روزه حرام است و غیر از روزه‌های ماه مبارک رمضان که روزه واجب است، حالا آن مثلاً سی و دو روز را بگذار کنار اگر ماه مبارک سی روز باشد، در آن سال، آن سی روز ماه مبارک و آن دو روز را بگذار کنار بقیه استحباب دارند، ۳۶۵ منهای ۳۲، ۳۳۳ روز استحباب صوم دارم با آن ادله استحباب عمومی صوم، خوب اگر کسی بخواهد این استحباب را عمل کند نمی‌تواند برود در روز دیگری روزه بگیرد، روز دیگر استحباب خودش را دارد، آنچه که واجب است که واجب است و مستحب در آن محقق نمی‌شود، آنچه که حرام است، حرام است، آن روزهای دیگر هم که مستحب هستند استحباب خودشان را دارند.

پس روز تاسوعا بدل عاشورا نیست روز اول محرم که استحباب روزه دارد بدل روز عاشورا نیست، آن استحباب خودش را دارد اگر آنها استحباب خاص خودشان را دارند و هیچ‌کدام بدل روز عاشورا قرار نمی‌گیرند اینجا یک تکلیف استجابی را امتثال می‌کنید با حفظ یک تکلیف کراهتی بدلی هم ندارید که بگوئید این به سوء اختیار است، نه خیر سوء اختیاری در کار نیست، شما اجتماع دو تکلیف متضاد را دارید بدون

مندوحه، چه کارش می‌خواهید بکنید؟ چطور فتوا می‌دهید؟

پس عبادات مکروهی دارید که حکمشان کراهت است، از آن طرف که عبادت هستند استحباب هم دارند، چون عبادت باید اقلأً امر استحبابی داشته باشد، پس هم استحباب دارند به خاطر اینکه عبادت هستند هم کراهت دارند عبادت مکروه هستند ولی بدل هم ندارند، بعضی از آنها این‌طور می‌شوند، پس عبادات مکروهه ای که لا بدل لها، شما چه کارش می‌خواهید بکنید؟ لذا مرحوم آخوند رحمه‌الله خیلی قشنگ گیر داده‌اند می‌گویند ببینید شما اینجا مشکل دارید مشکلاتان هم تکلیف محال است چون عنوان واحد است روز عاشورا است، هم تکلیف به محال است، چون اجتماع ضدین در یک موضوع واحدی دارید بدون بدل، به عبارت دیگر اجتماع به سوء اختیار نیست، پس شما هم باید آن را حل کنید، اگر این‌طور شد «فلا بقی له» دیگر کسی نمی‌تواند به اینها «مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فیها علی جوازه» نمی‌توانید این موارد را دلیل بر جواز اجتماع امرونی بدانید «کما لایخفی».

آقای آخوند رحمه‌الله می‌گویند حالا که معلوم شد شما هم گرفتار هستید هم گرفتار تکلیف محال هستید

و هم گرفتار تکلیف به محال هستید پس بیائید مسئله را برای تان حل کنیم ، ما امتناعی شما جوازی ، اما دراین مثالها درگیرهستیم ، دو جور گیر هم داریم .

بعد می‌فرمایند اگر بخواهم همه آنهایی که بقیه برای مسئله گفتند بگویم و نقد کنم طول کلام است ، حق هم انصافاً هست چون بحث‌هایی که مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌کنند بحث‌های فقهی هستند، یعنی رعایت کرده‌اند که فقه و اصول خیلی حریم شان چیز نشود، لذا می‌گویند من خودم حل می‌کنم و بقیه را کنار می‌گذارم.

حل مشکل تکلیف به محال و تکلیف محال توسط مرحوم آخوند رحمه‌الله در بحث با مجوزین

پس اولی این است که اختصار کنیم «علی ما هو التحقيق فی حصر مادة الاشکال فیقال» مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌فرمایند: واقع مسئله این است که عبادات مکروهه سه جور هستند «علی ثلاثة اقسام احدها» یک قسم «ما تعلق به النهی بعنوانه و ذاته و لا بدل له» همین مثالی که زدم، عبادتی که نهی به خود عنوانش می‌خورد یعنی وحدت عنوان داریم، یک و بدل هم ندارد «کصوم یوم عاشورا و نوافل المبتدء فی بعض الاوقات بعضی» نوافل، نوافل خاص هستند اما نه بعضی نوافل، نوافل مبتدأ هستند نوافل مبتدأ هم هر فعلی استحباب

خاص خودش را دارد و نمی‌شود یکی را جای دیگری انجام داد، همین شکلی که در صوم گفتم آنجا هم همین‌طور است، پس در اینجا دو اشکال، یک: وحدت عنوان، دو: نبود بدل، یعنی نبود مندوحه برای خروجی فتوا، ولو اینکه مندوحه ربط به بحث ما نداشت با توضیحاتی که دادم.

«ثانیها ما تعلق به النهی کذلک و یکون له البدل»
دومی جایی است که وحدت عنوان هست اما بدل دارد، مثل همین صلات در حمام، صلات در حمام یک عنوان است، این قلت نمی‌شود این را مثل غصبش کرد، بگوئیم کون در حمام؟ مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌گویند نه کون در حمام چه کراهتی دارد؟ نمی‌توانم بگویم مطلق کون در حمام مکروه است که بعد کون در حمام با صلات نسبتش بشود تعدد عنوان و عموم و خصوص من وجه، این‌طور که نیست، کون در حمام کراهت ندارد اگر نگوئیم از باب مثلاً نظافت و آن عمومات مسئله نظافت و چیزهایی که در اسلام هست در باب نظافت شخصی استحباب هم دارد مطلوبیت هم دارد ولی کون در حمام کراهت ندارد قطعاً اگر چیزی کراهت داشته باشد کون صلاتی در حمام است نه مطلق کون در حمام، پس این کون صلاتی با یک عنوان واحد هم استحباب صلات یا وجوب صلات دارد هم کراهت دارد، ولی بله مندوحه

دارد شما می‌توانید نمازتان را در حمام نخواندید بروید بیرون بخوانید، در خانه بخوانید، در مسجد بخوانید، در نمازخانه حمام بخوانید که بیرون از حمام مثلاً محلی در نظر گرفته شده باشد.

بالاخره مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌فرمایند اینجا تعدد عنوان نداریم، عین صوم عاشورا است کراهت مال روزه عاشورا است، خود روزه روز عاشورا مکروه است، حتی امساک هم نه امساک را هم گفته‌اند کراهت ندارد بلکه مستحب است حالا در کل یوم یا در بعض یوم عاشورا بر اساس روایات، بعضی‌ها می‌گویند در اکثر ساعاتش، بعد هم یک مقدار کمی افطار بکند که امساک نکند افطار کند به تربت مثلاً و آب خیلی قلیل تأسیاً به وجود مقدس سالار شهیدان سلام‌الله‌علیه، بعضی‌ها هم گفته‌اند که کل امساک هم اشکالی ندارد چون روزه، نیت می‌خواهد، خب نیت روزه نمی‌کند؛ بنابراین آقای آخوند رحمه‌الله می‌فرمایند: اینجا شما وحدت عنوان داشتید که خود صوم عاشورا محل اشکال بود، مثل صلوات در حمام، عنوان، با این فرق که آنجا بدل نداشتید اینجا بدل دارید آنجا دو اشکال داشتید این جا یک اشکال دارید.

«ثالثها ما تعلق النهی به لا بذاته» سومی‌اش مثل کون در مواضع تهمت، شما در صلات در مواضع تهمت مثلاً چه دارید؟ خود بودن در مواضع تهمت کراهت دارد، کاری به صلات ندارد، آن مناط خاص خودش را دارد، کون در موضع تهمت کراهت دارد، پس یک کون در موضع تهمت دارم و یک کون صلاتی دارم، نسبتشان عموم و خصوص من وجه است، گاهی وقت‌ها کون در موضع صلات هست بدون صلات، گاهی وقت‌ها کون در موضع تهمت هست با صلات، گاهی وقت‌ها صلات هست بدون کون در موضع تهمت، اینجا تعدد عنوان است، حالا اینها ملازم هستند متحد هستند هر چه که هستند ما اینها را در بحث‌های اجتماع امر و نهی رسیدگی کردیم دیگر اینجا طولش ندهیم، لذا اگر نهی به کون در موضع تهمت خورد و اگر امر به صلات خورد این بحث خودمان است، مرحوم آخوند رحمه‌الله این‌طور می‌گویند بعد خود مرحوم آخوند رحمه‌الله می‌خواهند حل کنند می‌گویند عمده آن مشکل آن اولی است که اگر اولی را حل کردیم دیگر حل است، منهی اینجا قبل از اینکه وارد این بحث بشویم این نکته را یادآوری کنیم شما دیگر درس خارجش را خواندید باید بتوانید جواب مرحوم آخوند رحمه‌الله را بدهید.

مسئله این است چه کسی گفته مسئله صوم عاشورا یا صلات در حمام یا صلات در مسجد، عیب ندارد مسجد هم مانند صلات در حمام است که گفتیم محل نزاع نیست، قبلاً گفتیم که در اجتماع امرونهی با مطلق و مقید هم کار می‌کنیم فقط بحثمان سر این بود که فقط تساوی و تباین را بیرون کنیم یا نزاع سر عموم و خصوص من وجه برود، مطلق و مقید را وارد کار کردیم ببینید با آن مبناء در مطلق و مقید اینجا مشکلش حل می‌شود، یعنی مطلق صلات و صلات در حمام، مطلق صوم و صوم عاشورا، حالا این را داشته باشید که بعداً ببینید مرحوم آخوند رحمه‌الله ملا است با مبناء خود ایشان کاردرست در می‌آید، دوستان عزیز عبارت را نگاه کنند، چون مرحوم آخوند رحمه‌الله بحثی داشتند که آیا نزاع فقط مربوط به عموم و خصوص من وجه است یعنی تعدد عنوان باید در این حد باشد؟ یا صرف تعدد عنوان و لو تعدد عنوان در عام و خاص مطلق هم کافی است؟ اگر این‌طور باشد اصلاً با هر سه مشکلی نداریم از این جهت خودمان، مشکلی با تعدد عنوان نداریم، هر سه قسم را با تعدد عنوان می‌توانیم جواز اجتماع را حل کنیم، حالا مسئله مندوحه بحث خاص به خودش را دارد ولی توجه داشته باشید اگر این سه قسمی که مرحوم آخوند رحمه‌الله قشنگ درست کرده‌اند که

می‌گویند دو قسمش آن عنوان واحد است، واحد به معنای این که مطلق مقید است، مطلق صوم، صوم در یوم عاشورا، مطلق صلوات، صلوات در مسجد، مطلق صلوات، صلوات در حمام، مطلق صلوات در قبرستان، یعنی با آن مبنا اگر کسی خواست با تعدد عنوان مشکل را حل کند که ما حل کردیم و گفت ما همانجا بحثش کردیم سال گذشته نزاع را محدود نکردیم به موارد عموم و خصوص من وجه، این مطلب را ان‌شاءالله ملاحظه بکنید که واقعاً جای بحث داریم، لازم نیست که این‌طور همراه مرحوم آخوند رحمه‌الله بشویم.

ملاحظه بکنید با آن سازمان خودمان، با سازمان خودمان که هر سه تا قابل حل هستند، سومی که هیچ مشکلی ندارد عموم و خصوص من وجه است، یک و دو هم که عام و خاص مطلق هستند، با حیث تعدد عنوان و اینکه نزاع در اجتماع امرونی اختصاص به عموم و خصوص من وجه ندارد بلکه در عام و خاص من وجه هم می‌شود نزاع را جاری کرد مشکل حل می‌شود، قبلاً آقای آخوند رحمه‌الله اینجا بحث جدی داشتند حالا دوباره اصل عبارت را فقط یادآوری کنم که دوستان ببینند حتماً، دیگر آخر ادله هستیم دیگر بحث‌ها تمام شده است به یک معنا، حالا تنبیهاتش می‌آید ولی آخر ادله هستیم.

یعنی دعوایمان این است که لازم نیست که شما منحصرش کنید به عموم و خصوص من وجه بعد بیائید وحدت عنوان را به رخ ما بکشید، لازم نیست که خلاصه مسئله را این طور کم بگیریم، آنجا یک بحثی بود، ایشان نزاعی داشتند با صاحب فصول رحمه الله «من الفرق بمحال فانقدح أن الفرق بين المسئلتين» مسئله اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد «اما ما افاده فی الفصول من الفرق بما هذه عبارته أعلم أن الفرق بين المقام و بين المقام المتقدم هو» چون صاحب فصول رحمه الله این را در نهی در عبادت مطرح کردند، اجتماع امر و نهی قبل از نهی در عبادت بود «هو أن الامر و النهی هل يجتمعان فی شيء واحد ام لا؟ اما فی العبادات هو أن النزاع هناك فی ما اذا تعلق الامر و النهی بطبیعتین متغایرتین و إن كان بينهما عموم مطلق و هنا فیما اذا اتحدتا حقيقة و تغایرتا بمجرد الاطلاق و التقييد»

مرحوم آخوند رحمه الله اینجا بحثی با صاحب فصول رحمه الله داشتند مرحوم آخوند رحمه الله گفتند که نه ما اختلاف جهت می خواهیم، ببینید آنجا یک بحثی از صاحب فصول رحمه الله شروع شد که بعد ادامه پیدا کرد.

اگر ما آنجا ثابت کردیم که ثابت هم کردیم که نزاع ما محدود نمی‌شود به موارد عموم و خصوص من وجه، در عام و خاص مطلق هم نزاع داریم، تعدد عنوان هم داریم و همان هم کافی است، آن موقع می‌گوئیم نه خیر، ما جوازی‌ها هیچ مشکلی در اینها نداریم، ما تعدد عنوان داریم، بله اگر جوازی قائل به این شد که نزاع در اجتماع امرونی فقط در عام و خاص من وجه است اشکال مرحوم آخوند رحمه‌الله وارد است، تا ان شاء الله بحث را بعداً با محقق خراسانی رحمه‌الله ادامه بدهیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین