بسم الله الرحمن الرحیم. درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری 7 آذر 1396.

خب بحث سر این بود که مرحوم آخوند در بحث تنجیز علم اجمالی فرمودند که علم اجمالی اگر به تکلیف فعلی من جمیع الجهات تعلّق گرفته باشد ولو تکلیفی که به وسیله این علم اجمالی فعلیتش تام شود، این ترخیص در قبالش جایز نیست ولو ترخیص در احد الاطراف. ولی اگر به این نحو نباشد ترخیص جایز هست ولو ترخیص در کلی الاطراف. این مطلبی هست که مرحوم آخوند آنجا متعرض شده اند. مرحوم آقای صدر اینجا وارد این بحث می شوند می گویند که اینکه شما می فرمایید تکلیف فعلی مرادتان از تکلیف فعلی چیست. مرادتان از تکلیف فعلی این است که حتی در مرحله حکم ظاهری هم شارع می خواهد حالا یک نکته ای قبل از اینکه بیان آقای صدر را توضیح دهم اشاره کنم.

مرحوم آقای صدر در جمع بین حکم ظاهری و واقعی می گویند که جمع بین حکم ظاهری و واقعی به این نحو است که احکام واقعیه گاهی اوقات خودشان یک تزاحماتی بینشان هست. حکم ظاهری این است که در مقام تزاحم ملاکات واقعی شارع کدام ملاک را مقدم می دارد. می گوید ببینید فرض کنید که من نمی دانم که این شیء واجب است یا این شیء دیگر واجب است. شیء الف واجب است یا شیء ب واجب است. خب یک ملاک ملاک وجوبی هست که در یکی از این دو تا هست. یک ملاک دیگر هم اینجا هست ملاک ترخیصی. اینکه شارع می خواهد انسان مشکل برایش نباشد سختی را تحمل نکند خب اگر شارع اینجا حکم به احتیاط کند، در واقع ان ملاک وجوبی بین را ترجیح داده است بر آن ملاک ترخیصی.

سؤال:

پاسخ: حالا با فرض اینکه ترخیص ذو ملاک باشد. با فرض ترخیص ملاک دار بودن.

خب اگر شارع مقدس حکم به احتیاط کند در واقع ملاک وجوبی را بر ملاک ترخیصی تقدیم داشته است. در مقام تزاحم ملاکات، ملاک ایجابی را اگر تقدیم کنیم، این احتیاط را جعل می کند. اگر ملاک ترخیصی را مقدم کنیم برائت را جعل می کند. این چکیده مطلب شهید صدر با تفصیلات زیادی که در بحث خودش به آن متعرّض می شود.

سؤال:

پاسخ: هنوز دارم مقدمه بر اشکال مرحوم اقا صدر را عرض می کنم

آقای صدر بنابراین اصلا حکم ظاهری را می گوید که حکمی است که به ملاک ترجیح ملاکات واقعیه جعل می شود. که کدام ملاک آیا ملاک الزامی را ترجیح دهیم یا ملاک ترخیصی را. ایشان می فرماید که اینکه شما می گویید این حکم واقعی الزامی اینجا فعلی است یعنی شارع مقدس حتی در مقام ظاهر که مقام تزاحم ملاکات الزامیه و ترخیصیه هست، ملاک الزامیه را مقدم داشته است و نظرش به او بوده است؟ خب اگر این باشد درست است این حکم ظاهری اینجا جعل نمی شود چون اصلا این یک نوع ضرورت به شرط محمول است. اینکه بگویم شارع مقدس از یک طرف حتی در مقام حکم ظاهری هم آن ملاک الزامی را لازم المراعات دیده است. خب از یک طرف بگوییم باز ترخیص جعل کرده باشد این که نمی شود. این معنایش این است که شارعی که الزام را ذو ملاک دیده است ترخیص را جعل کرده است. این که نمی شود. پس محطّ کلام ما این نیست. محطّ کلام ما از فعلیتی هم که اینجا معنا می کنیم فعلیت به ملاک اینکه آن مبادی احکام که مصالح و مفاسد باشد آن مبادی احکام کامل باشد. هیچ نقصی در مبادی نباشد. یا در موضوع احکام، موضوع احکام همه موضوف وجود داشته باشد. این معنای فعلیت است و این معنای فعلیت منافات با جعل حکم ظاهری بر خلاف هم ندارد بنابراین کلام شما تام نیست.

عرض کنم خدمت شما مرحوم آخوند تعبیری که اینجا در مورد فعلیت می کند تعبیرش این است که می گوید که لما هو می گوید اگر تکلیف معلوم بالاجمال فعلی باشد یعنی واجد علّت تامه برای بعث و زجر باشد. این مفهومی است که ایشان تعریفی که فعلیت را تعریف می کند. خب این معنای فعلیت اینکه مرحوم صدر می فرمایند که ما یک فعلیت داریم به اعتبار تمام بودن ملاکات اولا یک نکته ای عرض کنم که تمام بودن ملاکات به تنهایی کافی نیست برای اینکه شارع

ملاک به این معنایی که مصالح و مفاسدی که در متعلّق هست به تنهایی کافی نیست برای اینکه شارع مقدس امر کند. گاهی اوقات ممکن است متعلق امر من ملاکش تام باشد ولی چون نفس امر مفسده داشته باشد، این شارع مقدس امر نکند. بله اگر جمیع جهاتی که در متعلّق در نفس امر امثال اینها همه اینها را بخواهید در نظر بگیریم بگوییم ملاک تام باشد، درست است وقتی از همه این جهات ملاک تام باشد

سؤال:

پاسخ: نه فعلیت همان حکم. حالا کلمه انشاء را اینجا به کار نبریم آن خودش یک مقداری بحث را مندمج تر می کند. ببینید اصلا چه می شود که شارع مقدس حکم ظاهری جعل می کند؟ بحث این است که گاهی اوقات من یک مصلحتی دارم یک مصلحت واقعیه ای دارم که می خواهم از عبد آن مصلحت را مطالبه کنم. ولی می دانم اگر الزام کنم این را نفس الزام باعث می شود که آن طرف به وسواس بیفتد و سختی برایش باشد که آن یک محذوراتی در نفس الزام باشد که آن محذورات اشدّ از آن مصلحتی باشد که در واقع وجود دارد. طبیعتا شارع مقدس اینجا امر نمی کند. ولو آن مصلحت واقعیّه فوت می شود ولی آن مصلحت واقعیه را فدا می کند برای یک مفسده اهمی که در نفس امر کردن هست. خب خیلی وقت ها تکلیف واقعی از این سنخ هست. یا گاهی اوقات تکلیف واقعی که شارع ظاهرا بر طبقش حکم نمی کند به خاطر اینکه هزینه ای که انسان باید بپردازد در مقابل آن تکلیف واقعی با تعدد اطراف بیشتر می شود. ببینید یک موقعی شما می د انید که در این معامله خاص سود هست خب این معامله را می کنید و سود به دست می آورید. ولی یک موقعی می گویید که در یکی از این ده معامله سود هست. خب هر معامله ای خودش یک هزینه ای دارد. هر معامله ای یک سری مصالحی از انسان فوت می شود به خاطر انجام دادن این معامله. معامله این جور نیست که باد هوا باشد و هیچ اثری در انسان نداشته باشد. آدم نگاه می کند که مصلحتی که امکان دارد

حالا فرض کنید قطعی هم ممکن است باشد به دست بیاورد. مصلحتی که در این ده تا هست اگر بخواهد به دست بیاورد باید ده تا معامله کند و ده تا معامله خیلی هزینه اش سنگین است و ارزش ندارد. یک موقعی من مثال می زدم برای بعضی از دوستان می گفتم که ما بچه بودیم ده سالم بود با حاج اقا محمد رفته بودیم اطراف همدان یک جایی بود آبی بود رفتیم در رودخانه و دست می کردیم زیر رودخانه و می آوردیم بالا چیزهای طلا در دستمان ظاهر می شد و اینها. بعد پرسیدیم که اینها چیست؟ گفتیم اینها طلا است گفتند بله طلا است. گفتند در این کوه ها رگه های طلا وجود دارد ولی هزینه استحصالش انقدر زیاد است که ارزش ندارد. حالا یک رگه طلایی هم باشد باید انقدر زحمت بکشیم اینها را استخلاص کنیم از سنگ و چیزهای دیگر چیزی گیرمان نمی آید. گاهی اوقات واقعا طلا ارزش دارد ولی باید دید که چقدر برای به دست آوردن این طلا باید زحمت بکشیم. خب خیلی وقت ها ارزش ندارد در نتیجه انسان چیز را رها می کند به خاطر آن هزینه ای که برای رسیدن به این مصلحت باید صرف کند. گاهی اوقات این چنین است و انسان مصالح واقعی را به خاطر هزینه هایی که برای رسیدن به آن شیء وجود دارد را رها می کند. علی أیّ تقدیر آن چیزی که باعث می شود که شارع مقدّس بر طبق یک مصلحت واقعیه حکم نکند گاهی اوقات به خاطر هزیه زیادی است که رسیدن به آن مصلحت برای انسان تحمیل میکند یا به خاطر اینکه نفس الزام به غیر خودش یک مشکلاتی دارد که شارع نمی تواند این الزام را بکند در جایی که از غیر می خواهد چیزی را بخواهد و امثال اینها. ایجاب غیر خودش یک مفسده ای دارد و امثال اینها. علی أیّ تقدیر برایند این امور باعث می شود که شارع مقدس بالفعل تحریک کند یا نکند. ما فعلیتی وراء تحریک و عدم تحریک سرمان نمی شود. اینکه ایشان می گوید فعلیّت به اعتبار نمی دانم ملاکات یا موضوع حکم و این امور در موضوع حکم هم اخذ می شود. یعنی موضوع وجوب آن شیئی است که مصلحت واقعیه داشته باشد و ان مصلحت واقعیه در حدی باشد که بچربد بر هزینه ای که برای رسیدن به آن باید صرف شود بر مفسده ای که در الزام کردن وجود دارد. اینها همه اینها در موضوع حکم اخذ می شود. بنابراین ما چیزی از فعلیت نمی فهمیم. آقای صدر یک معانی ای برای فعلیت می کند و فعلیت را از فاعلیت تفکیک می کند در بحث خودش ما فعلیت را همان فاعلیت می فهمیم همان معنایی که آقای آخوند اینجا اشاره کرده است باعثیت و زاجریت.

سؤال:

پاسخ: نه ایشان می گوید که ما به اصطلاح فاعلیت را می گوییم لازم نیست فاعلیت داشته باشد. یعنی می خواهیم بگوییم که آن که ما،

ایشان حرفش این است که می گوید این که ما یقین داریم به اصطلاح می گوید که آن فاعلیتی که شما می گویید آن فاعلیت حتی بعد امتثال هم یعنی آن اصلا ملاک نیست اینجا آن فاعلیت راشما اصلا نباید در این بحث مطرح کنید. چون آن فاعلیت هیچ دخالتی در این بحث ها ندارد. نه در حکم عقل به لزوم امتثال دخالت دارد نه هیچی آن فاعلیت دخالت ندارد. ایشان می گوید که فاعلیت حتی بعد از امتثال

آهان فعلیت را این جور تعبیر می کند.

سؤال:

پاسخ: خب عیب ندارد نه ایشان می گوید که اینها ملاک نیست. یک مقداری بحث ها لفظی است. آن بحث ها بحث های لفاظی در این بحث. اینجا البته یک نکته مهمی در این بحث

کلام مرحوم آخوند کاملا اینجا صحیح است و هیچ در صحتش بحثی نیست. ولی اصل قضیه بحث این است که این فعلیتی که به این معنا شما می گویید از کجا احراز شود. بحث اثباتی قضیه این است. بله اگر یک جایی همچین فعلیتی را احراز کنید تکلیف بر خلافش امکان پذیر نیست. ولی یک همچین فعلیتی اصلا چطوری میشود یک همچین فعلیتی ایشان احراز کند. حالا من بعدا این را بحث دارم.

و ممکن است حالا این را بعدا توضیح مفصل ترش را می دهم. ممکن است آن تکلیف واقعی نسبت به وجوب موافقت قطعیه فعلیت نداشته باشد ولی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه فعلیت داشته باشد. آن فعلیت یک امر تشکیکی است. امرش دایر بین نفی و اثبات نیست. یا باید باشد یا نباید باشد. امری است نسبی می تواند نسبت به وجوب موافقت قطعیه فعلیت نداشته باشد و نسبت به حرمت مخالفت قطعیه فعلیت داشته باشد. حالا این را بعد در موردش توضیح می دهم. بنابراین اصل بحث اصلی که اینجا هست بحث اثباتی قضیه است. اثباتا ما چطوری همچین فعلیتی را بتوانیم کشف کنیم. این است که حالا این بحث اثباتی اش باشد من بر می گردم دوباره در مورد این بحث اثباتی اش صحبت می کنم. به نظر من عمده بحث این بحث اثباتی هست که در کلام مرحوم آخوند به آن پرداخته نشده است. ونتیجه آن حالا بعد عرض خواهم کرد که نتیجه این بحث اثباتی اش این است که حتی موارد علم تفصیلی هم احیانا حکم بر خلافش ممکن است شارع جعل کند. این باشد تا بعد تفصیل این بحث بعدا توضیح دهم.

خب مرحوم آقای صدر اینجا یک بحثی را عنوان می کنند بحث مفصلی را در مورد اینکه آیا علم اجمالی اقتضاء تنجیز دارد یا خیر. ایشان می فرمایند که ما چون قائل به قبح عقاب بلا بیان نیستیم و قائل به مسلک حق الطاعه هستیم بحث ما روشن است. نفس احتمالی که در هر یک از دو طرف علم اجمالی وجود دارد نفس احتمال کافی است برای تنجیز. و علم تفصیلی برای تنجیز شرط نیست. چون قبح عقاب بلا بیان را قبول نداریم. اما بحث را بر مسلک قائلین به قبح عقاب بلا بیان بخواهیم دنبال کنیم. ایشان می گوید که بعضی ها تصورشان این است که بنا بر این مسلک، بین مبانی مختلفی که در حقیقت علم اجمالی وجود دارد تفاوت هست. اینجا مسالک مختلفی هست و بعضی ها تصور کرده اند که این مسالک مختلف نتایج مختلف به بار می آورد. چطور؟ حالا من این بحث حقیقت علم اجمالی را قبال مفصلا در بحث های سابق بحث کرده ام. این است که به تفصیل وارد بعضی نکات نمی شوم و به صورت اجمالی بحث را دنبال می کنم. ایشان می فرماید که وارد بحث حقیقت علم اجمالی ابتدا می شوند در کلام آقای هاشمی بحث حقیقت علم اجمالی را در اینجا بحث نکرده اند. در بحث قطع بحث کرده اند در اول های قطع بحث کرده اند. ولی در کلام آقای حائری همین جا بحث حقیقت علم اجمالی را مطرح کرده اند. ایشان می فرماید حقیقت علم اجمالی سه مسلک در موردش هست. یک مسلک این هست که علم اجمالی تعلّق گرفته است به فرد مردد. احدهما لا به عین. فرض کنید نمی د انم این نجس هست یا این نجس است به احدهما تعلق گرفته است به جامع تعلق نگرفته است به احدهما تعلق گرفته است. مرحوم آخوند در بحث واجب تخییری یک حاشیه ای در واجب تخییری دارد می خواهد بگوید که در بحث علم اجمالی متعلَّق علم واحد لا به عین است و مانعی ندارد که بعضی از اوصاف حقیقی ذات الاضافه مثل علم به واحد لا به عین تعلق گیرد. ایشان می گوید که البته در واجب تخییری به این نحو نیست ولی کأنه در مورد علم اجمالی به این نحو است ولی در واجب تخییری به این نحو نیست. متعلَّقش واحد مردد و واحد لا به عین است. این یک بیان.

خب یک اشکالاتی مطرح می کنند که نمی دانم واحد لا به عین در عالم خارج تحقق ندارد و آن چیزی که در عالم خارج تحقق دارد معیّنات است و هر چیزی که در عالم خارج هست خودش هست نه خودش یا غیرش. امثال اینها. بنابراین آن معلوم بالعوض یعنی آن چیزی که در عالم خارج متعلّق علم من هست نمی تواند واحد لا به عین باشد. مبنای دوم این است که علم اجمالی تعلق به جامع گرفته است. جامع بین این دو فرد به او تعلّق گرفته است. مبنای سوم مبنایی هست که مرحوم آقا ضیاء دارند که علم اجمالی تعلّق به واقع گرفته است و به جامع نیست. ایشان می گوید که

سؤال:

پاسخ: نه نه احدهما یکی از این دو تا است. جامع حالا اینها اجازه دهید بعد یک مقداری بیشتر توضیح میدهم. احدهما کلی نیست جزئی مردد است.

سؤال:

پاسخ: اجازه دهید فعلا با همین الفاظ برداشت کنید بعد یک مقداری می خواهم در موردش توضیح دهم.

معنای دیگر که متعلّقش جامع هست کلی و قدر مشترک بین دو طرف هست. معنای سوم که علم اجمالی به واقع تعلق گرفته است. که آقا ضیاء قائل به این است. ایشان می گوید که ما در واقع می دانیم یا مثلا عناء شرقی نجس است یا عناء غربی نجس است. اگر بعدا کشف شد که این که نجس شده است عناءشرقی بوده است ما می فهمیم که معلوم بالاجماع ما دقیقا همان بوده است. یعنی ایشان تشبیه می کند به یک صورت مشوّش. می گوید که فارق بین علم اجمالی و علم تفصیلی در مبهم بودن و مشوّش بودن صورت و روشن بودن صورت هست. صورت غبار آلود تصویر غبار آلود تصویری هست مال علم اجمالی است. ولی تصویر علم تفصیلی تصویر روشن است. وقتی غبار برداشته شود و آن واقع برداشته شود ما می فهمیم که این همانی بوده است که من به آن علم داشته ام امثال اینها.

خب آقای صدر می خواهند بگویند که نه، یک مبنای چهارمی خودشان اختیار می کنند که می خواهند با این مبنای چهارم در واقع بگویند که آن سه تا مبنا هم هر کدام قسمتی از واقعیت را بیان کرده است. و اجمال مبنای ایشان هم این است که می گویند که ما وقتی که می گوییم یا این نجس است، عناء شرقی نجس است یا عناء غربی، بین عنائ شرقی و غربی یک جامعی وجود دارد. هر یک از اینها هم یک خصوصیات فردیه ای در آنها وجود دارد دیگر. عناء شرقی آن قدر مشترک در ضمن یک خصوصیات فردیه ای محقق شده است. در عناء غربی هم آن قدر مشترک در ضمن یک خصوصیات فردی دیگر محقق شده است. ایشان می گوید که ما یقین داریم که اگر آن جامع در عالم خارج بدون خصوصیات فردیه تحقق داشت ان معلوم بالاجمال ما نیست. معلوم بالاجمال ما صرف جامع نیست. یک چیزی بیش از جامع، آن خصوصیات فردیه هم داخل در علم ما هست. بنابراین این امر وجدانی ای که ما داریم را ایشان قرینه قرار می دهد برای اینکه ایشان می گوید که ما جامعی که در ذهن انسان شکل می گیرد دو گونه جامع داریم. گاهی اوقات جامعی هست که فقط حکایت از آنقدر مشترک می کند بدون اینکه از آن خصوصیات فردیه حکایت کند ولی بعضی وقت ها ذهن انسان قادر هست برای ساخت یک سری جامع هایی که این جامع، جامع حقیقی نیست و یک عنوان انتزاعی هست. این عناوین انتزاعیه می تواند حکایت کند از تک تک طرف هم از این طرف هم از آن طرف به جمیع خصوصیاته. حتی آن خصوصیّات فردیه اش هم می تواند از ان حکایت کند. و در واقع یک نوع رمزی هست برای آن فرد بما له من القدر المشترک و الخصوصیات الفردیه. نه فقط آن قسمتی از آن فرد که قدر مشترک بین این فرد و فرد دیگر هست. جامع بین این فرد و آن فرد المتلبّس لباس التشخّص.

سؤال:

پاسخ: نه به هر حال ایشان می خواهد بگوید که ما یک سری مفاهیم ذهنیه

می گوید یک سری چیزهایی داریم که یک جوامعی داریم که این شکلی است که علاوه بر آن قدر مشترک از آن خصوصیات فردیه هم حکایت می کند و نسبت به او هم حاکی است.

بعد نسبت به این بحث هایی را مطرح می کند که این عرض کنم خدمت شما این اصل حقیقت علم اجمالی هست که ایشان تصویر می کند. بعد وارد یک بحث دیگر می شود که تمام مبانی علم اجمالی هر مبنایی از مبنای علم اجمالی هم ما قائل شویم تنها به مقدار جامع بنا بر مسلک قاعده قبح عقاب بلا بیان تنجیز می شود. بیش از جامع تنجیز نمی شود. حالا بعد در مورد آن صحبت می کنیم. خب حالا بیاییم ما اینجا من یک اشاره اجمالی ای بکنم من مفصل در مورد حقیقت علم اجمالی در جاهای مختلف بحث کردم حالا می خواهم یک مقداری به نحو اجمال این بحث را اشاره کنم. آن این است که ببینید ما من دو تا مثال می زنم در ضمن این دو تا مثال مطلبی را که می خواهم بگویم عرض کنم. به نظر من در این بحث کلمه جامع که مرحوم شهید صدر به کار می برد یک اغلاقی در آن وجود دارد. اینکه مراد از این جامع چیست. جامع به دو معنا می تواند به کار برده شود و مشکل بحث سر همین به کار بردن لفظ جامع هست و این بحث از این لفظ مندمج اجمال پیدا کرده است. توضیح و ذلک اینکه ببینید من گاهی اوقات می گویم که جاء رجلٌ. گاهی اوقات می گوییم جئنی برجلٍ. فرض کنید که رجل مردد بین زید و عمرو است فقط. اینکه می گوییم جئنی برجلٍ، که واجب تخییری است، ما از این رجل یک مفهومی می فهمیم که چه زید را بیاورم و چه عمرو را بیاورم، این تکلیف امتثال شده است. یک مفهومی است که منطبق بالفعل هم بر زید می شود و هم بر عمرو. انطباق فعلی بر هر دو مصداق دارد. انطباق فعلی یعنی چه؟ یعنی اینکه هر یک از این دو تا فرد را ما در نظر بگیریم این مصداق این طبیعت است. البته ما یک جور دیگری هم تصویر می شود و آن این است که جایی که ما می گوییم الرجل واجب الاکرام. به این معنا که هم زید را باید اکرام کنیم و هم عمرو را باید اکرام کنیم. آن بحث وجوبی که روی طبیعت می رود به نحو وجود ساری. آن یک بحث دیگر است ولی بحث ما در جایی هست که به نحو صرف الوجود تعلّق گرفته باشد. آن جایی که به نحو صرف الوجود تعلّق گرفته باشد، این صرف الوجود به گونه ای است که اگر عمل امر در ضمن زید باشد امتثال به او تحقق پیدا کرده است. عمل امر هم در ضمن عمرو هم باشد باز هم امتثال تحقق پیدا کرده است.

سؤال:

پاسخ: نه صبر کنید علم اجمالی نگفتم. گفتم وقتی گفتیم جئنی برجلٍ، این جئنی برجلٍ، صرف الوجودی هست که این صرف الوجود هم با آمدن زید تحقق پیدا می کند و هم با آمدن عمرو. ولی وقتی گفتیم جاء رجلٌ، آیا دست روی زید بگذارید می توانید بگویید که زید همان است که آمده است. نه، شاید آن باشد شاید آن نباشد. دست روی عمرو بگذارید می توانید بگویید که این همان است که امده است. نه، شاید این زید بوده شاید آن نباشد. پس بنابراین انطباق شخص آمده بر زید و بر عمرو، این انطباق انطباق احتمالی است نه انطباق قطعی. به خلاف جئنی برجلٍ. جئنی برجلٍ هر یک از این دو تا را با آن عمل عبد تحقق پیدا کند، قطعا آن چیزی را که شارع می خواسته است تحقق پیدا کرده است. ما این تفاوت وجدانی بین اینها را درک می کنیم. اینها دو چیز متفاوت است. اگر گفتند مثلا نماز جمعه واجب است. یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است. اگر ما یکی از این دو تا را اتیان کردیم آقای صدر می گوید که قطعا آن چیزی را که ما به آن علم پیدا کردیم آن را امتثال کردیم. در حالی که این جور نیست. قطعا نمی توانیم بگوییم آن چیزی که به آن علم پیدا کردیم امده است. یک چیز وجدانی است ما وجدانا می دانیم که آن چیزی که به آن علم پیدا کردیم چیزی نیست که هم با آمدن نماز جمعه تحقق قطعی داشته باشد هم با امدن نماز ظهر. حالا این را چطوری می خواهیم تحلیل کنیم آن یک مرحله بحث دیگر است. این درک وجدانی خودمان را اول محک قرار دهیم. این درک وجدانی باید در تمام مراحل تحلیل های ما این درک وجدانی سنگ محکی باشد که به وسیله آن تحلیل هایمان را ارزیابی کنیم. این دیگر امر وجدانی ای که ما درک می کنیم یک چیزی هست خیلی روشن تر از همه بحث های دیگری که در این بحث وجود دارد. ما می دانیم که وقتی می گوییم یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است اگر نماز جمعه را اتیان کنیم این جور نیست که حتما آن معلوم بالاجمال را اتیان کرده باشیم. ممکن است آن معلوم بالاجمال ما ا تیان شده باشد ممکن است نشده باشد. اگر نماز ظهر را اتیان کردیم ممکن است اتیان شده باشد ممکن است نشده باشد. بنابراین با این تحلیل اصلا آن فرضی که شهید صدر مطرح می کنند می گویند که متعلّق علم اجمالی جامع است و هر فرد را بیاوریم این جامع تحقق پیدا میکند، آن چیزی که متعلّق علم اجمالی چیزی نیست که با آوردن هر فرد تحقق پیدا کند. اسمش را هر چه می خواهید بگذارید. این چیز را وجدانا انسان درک می کند.

سؤال:

پاسخ: در همه موارد متعلق علم اجمالی چیزی نیست که با آوردن این فرد چیز شود. حالا این یک مقدمه مهمی که کل بحث را ما باید با این مقدمه بسیار مهم و این امر وجدانی تحلیل کنیم. عرض کردم سنگ محک ما که ارزیابی تحلیلات بر اساس او باید باشد این نقطه است. این نقطه خیلی آقای صدر این را در تمام بحث هایی که می کند می گوید که متعلّقش جامع است و جامع هر کدام از دو تا را آوردیم تحقق پیدا کرده است. در حالی که ما می دانیم که متعلق علم اجمالی ما هر چه باشد، چیزی نیست که با تحقق دو طرف قطعا امتثال شود. هم این اولی باشد قطعا آن امتثال شده است هم دومی باشد قطع اامتثال شده است. این را داشته باشید. حالا بیاییم در این بحثی که اینجا داریم. ببینید ما وقتی می گوییم که من مثلا کسی آمده است و به من خبر داده است که زید آمد. یک جمله ای گفت من نمی دانم که آن اقا گفت که زید آمد یا گفت که عمرو آمد. من گوشم سنگین بود و درست نشنیدم که گفت زید آمد یا عمرو آمد. ولی میدانم یکی از این دو تا را گفت. یا گفت زید آمدیا گفت که عمرو آمد. اولا بیاییم ببینیم واقعا آن چیزی که ما در این جور جاها از این جمله عرفا می فهمیم چیست. این الفاظی که ما اینجا به کار می بریم الفاظی است که عرف متعارف معانی این الفاظ را می فهمد. باید ببینیم که این الفاظ معانی عرفی اش چیست. من می گویم که زید یا عمرو آمده است. آیا اینجا ما جامع گیری می کنیم اصلا از اول حتما باید بدانیم که زید و عمرو یک قدر مشترک دارند، به آنقدر مشترک زید و عمرو اصلا توجه تفصیلی داریم اصلا این حرف ها نیست. اگر جایی که من ندانم که زید و عمرو اصلا قدر

درست است زید و عمرو یک قدر مشترکی دارند هر دو انسان هستند هر دو شیء هستند هر دو حیوان هستند. حالا یک قدر مشترکی که نوع، جنس اعلی، جنس متوسط، همه اینها هست ولی آیا من که می گویم که زید یا عمرو آمد، این تصوراتی که در منطق ما یاد گرفتیم که زید و عمرو یک قدر مشترک دارند اینها را هم در ذهن ما می آید؟ وجدانا نمی آید. اصلا من جامع اینجا درک نمی کنم. قدر مشترک درک نمی کنم. یک تصویر وحدانی از زید دارم و یک تصویر وحدانی از عمرو دارم. می گویم این تصویر وحدانی از زید و تصویر وحدانی از عمرو یکی از این دو تا است. تردید. یک مفهوم سه جزئی زید یا عمرو. همین واحد لا به عین که می گویند یعنی این. ما در واقع یک سری مفاهیمی داریم که ذهن انسان به دلیل اینکه نمی تواند با آن واقع ارتباط نزدیک داشته باشد یک مفاهیمی خلق می کند مفاهیم تردیدیه. حالا من این را بعد توضیح میدهم که رابطه این با آن سه مبنایی که اینجا مطرح شده است و شهید صدر مبنایی که خودشان می خواهند که این سه تا مبنا را بگویند با هم دیگر جمع بین این سه تا مبنا هست رابطه عرض ما با آنها چیست و در این بحث چگونه است. بعد آن بحثی که شهید صدر مطرح می کنند که شهید صدر می خواهند بگویند که بنا بر هر سه مبنا فقط جامع لازم الامتثال هست. ما حالا می خواهیم ببینیم بنا بر این مبانی مختلف چه چیزی لازم الامتثال هست و اصلا چقدر این حقیقت علم اجمالی در این بحث دخالت دارد اصلا واقعا دخالت دارد یا خیر. آن بحث بعدا.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد