بسم الله الرحمن الرحیم. درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری. 8 آذر 1396.

شهید صدر می فرمایند که علم اجمالی اقتضاء تنجیز جامع را می کند به استثنای بعضی موارد که نه تنجیز جامع را اقتضا نمی کند و باید هر دو طرف را اتیان کنیم و تفسیری در مقام قائل می شوند. ایشان می گویند بنابر اینکه ما قبح عقاب بلا بیان را قبول داشته باشیم بنا بر جمیع مبانی در علم اجمالی، علم اجمالی فقط اقتضا می کند که مکلّف یکی از دو طرف را لازم باشد که اتیان کند. ایشان می فرماید که چهار مبنا اینجا هست. مبنای تعلّق علم به فرد مردد. مبنای تعلّق علم به جامع. مبنای تعلّق علم به واقع و مبنای تعلّق علم به جامع انتزاعی. که کاشف از آن قدر مشترک و خصوصیّات شخصیه به تمامه می کند. ایشان می فرماید بنابر مبنای دوم و چهارم روشن است چون به مقداری که بیان بر تکلیف باشد تنجیز می آید. و بیان نسبت به جامع هست حالا چه جامع حقیقی در نظر بگیریم چه جامع انتزاعی، به مقدار جامع فقط بیان هست. اما نسبت به دو مبنای دیگر هم همین جور است چون آن فرد مردد هم که ما ولو فرد مردد تعبیر می کنیم حالا صرف نظر از اشکالی که روی خود مبنای آن هست، در واقع این فرد مردد ترکیبی هست از علم به جامع و تردید در خصوصیّات فردیه. به مقدار علم به جامعش تنجیز می شود. آن تردیدی که در اینکه این جامع در این فرد است یا در آن فرد، آن تنجیز نمی آورد. نسبت به علم به واقع هم در واقع همین است. علم به واقع که می گویند صورت علمیّه ای که در علم اجمالی هست یک صورت غبار آلود هست بر خلاف صورت علمیه ای که در علم تفصیلی هست که یک صورت صاف و شفاف هست، این معنایش این است که این صورت غبار آلود ترکیبی هست از انکشاف و ظلمت و تاریکی. خب آن مقداری که ظلمت و تاریکی در این صورت هست آن که تنجیز نمیکند. به مقداری که روشنایی و نور هست آن مقدار تنجیز میکند و آن روشنایی و نور تنها به مقدار جامع هست. خب این بیان شهید صدر که مفصّل تر خودشان در تقریراتشان بیانشان آمده است. چکیده فرمایش آقای صدر این مطلب هست. عرض ما نسبت به فرمایش ایشان این است که نسبت به جامع اگر علم اجمالی متعلّق به جامع باشد همین جور است که ایشان می فرمایند نتیجه گیری درست است. ولی آن مبنا مبنای ناتمامی است. حالا چه جامع حقیقی باشد چه جامع انتزاعی باشد هر کدام باشد اگر متعلَّقش چیزی باشد که انطباقش بر دو طرف قطعی باشد. به این معنا. جامع یعنی آن چیزی که هم برای این طرف قابل انطباق هست قطعا و هم بر آن طرف قابل انطباق است قطعا. خب این باشد خب شما هر طرف را آوردید آن چیزی که به آن علم تعلّق گرفته است آورده اید دیگر. امتثال قطعی ما تنجّز به التکلیف را کردید. درست است ولی ما وجدانا می دانیم که علم اجمالی همچین چیزی تعلق نگرفته است. مبنا نا تمام است. اما اگر ما علم اجمالی را بگوییم به فرد مردد تعلّق گرفته است یا به واقع تعلّق گرفته است، فرد مردد مرکب از جامع و حد شخصی نیست. فرد مردد چیزی هست که انطباقش به هیچ یک از این دو طرف انطباق قطعی نیست. نه جزء این مفهوم انطباقش بر دو طرف قطعی است نه تمام مفهوم. ایشان تصویر کرده است که فرد مردد، ترکیبی هست ازدواجی هست به علم به جامع و تردید در حد شخصیه. در حالی که این جور نیست. بحث سر این است که اصل کل این بحث این است که تصویر تردید در ذهن ایشان درست جا نیفتاده است. بحث ما این است که ما در علم اجمالی اصلا علم ما یک معلوم بالذات داریم یک معلوم به عرض که خارج است. در واقع این چیزی که ما در بحث علم اجمالی دنبال آن هستیم، می خواهیم رابطه این معلوم بالذات و آن معلوم بالعرض را مشخص کنیم که رابطه اینها چیست. عرض ما این است که شما اصلا علم را چیزی گرفتید که اشاره معیّنه داشته باشد. یعنی من علم را تشبیه می کردم به یک فلش. یک فلشی که یک طرفش ذهن انسان است و یک طرفش خارج است. شما تصویرتان این است که این فلشی که از ذهن می آید این فلشی است که از ذهن انسان به یک شیء معیّن اشاره دارد. یعنی به یک شیء اشاره دارد. در حالی که ما یک اشارات تردیدیّه داریم یعنی گاهی اوقات چون آن خارج را ما نمی دانیم، این تصویر ذهنی نمی دانیم به این طرف دارد اشاره می کند یا به ان طرف دارد اشاره می کند. حقیقت آن تصویر متفاوت است. بحث ما این است که آقایان تا این تفاوت حقیقت تردید با علم های مشخّصه را تصویر نکنند، به حقیقت علم اجمالی نزدیک نمی شوند. ببینید ما بحثمان این است که ما یک چیزهایی گاهی اوقات آن واقعیت خارجی ذهن انسان نمی تواند به او دسترسی پیدا کند. ولی یک مقداری از واقعیّت خارجی را دسترسی پیدا می کند مقدار نه اینکه آن واقعیت را دو جزء کنیم. آخه گاهی اوقات مقدار به این معنا که آن واقعیت شخصیه را دو جزء می کنیم. به این مقدارش علم پیدا می کنیم به آن مقدارش علم پیدا نمی کنیم. نه، یک واقعیت واحد بسیط غیر قابل تجزیه این طرف هست و یک واقعیت بسیط غیر قابل تجزیه هم آن طرف هست تردید نسبت به اینکه علم من ناظر به کدام طرف هست. بحث ما این است که فهم حقیقت علم اجمالی وابسته به فهم اشاره تردیدیه هست. ما حتما لازم نیست که آن معلوم بالذات ما اشاره به یعنی آن معلومیّت را آقایان مسابق گرفته اند با اشاره مشخصه. در حالی که ما یک چیز دیگری درک می کنیم بالوجدان اشاره مردده. حالا این را حقیقتش را هر جور می خواهید تحلیل کنید. ما یک همچین چیزی بالوجدان درک می کنیم. یک اشاره تردیدیه. اصلا عرض کردم که تصور ذهنی انسان نمی دانم جامع گیری و قدر مشترک گیری و امثال اینها وجود ندارد. دو تا شیئی که آدم می گوید که این یا این. این یا این نه اینکه بیاید هر یک از طرف تردید را تجزیه اش کند و یک قدر مشترک از آن پیدا کند یک حد شخصی پیدا کند نه اصلا این حرف ها نیست. همان شیئی که بسیط هست در عالم ذهن انسان که این یک طرف تردید ما هست و شیء دیگری که بسیط هست و غیر قابل تجزیه است طرف دیگر تردید ما هست. مفهوم تردیدی ما یک چیزی به نام مفهوم تردیدی درک می کنیم. چیزی که اشاره تردیدیه دارد. مثل یک فلشی است که یک سرش یک نقطه است به دو نقطه دارد اشاره می کند. شما عرض کنم یک اصطلاحی در ریاضی آن زمانی که ما داشتیم اصطلاح تناظر بود. می گفتند تناظر یک به یک. تناظر یک به یک این است که هر فردی به یک فرد متناظر بود با او ارتباط داشت. تصویری که آقایان در مورد علم دارند از سنخ تناظر یک به یک است. ولی ما می گوییم تناظر یک به دو. تناظر یک به سه داریم. یعنی این مفهوم واحد، ارتباط مایی با همه اینها دارد. ولی ارتباط به نحو ارتباط تردیدی. یک چیزی است ما وجدانا درک می کنیم. حالا حقیقتش را هر چه می خواهیم این را تصویر کنیم و من تصور می کنم که این دخالت دارد در بسیاری از بحث های فلسفی که حالا بماند. بحث وجود ذهنی بحث های دیگر اینها یک استدلالاتی در بسیاری از اینها وجود دارد و این استدلالات بر پایه این است که ما نحوه انتقال خارج به ذهن را یک نحوه وحدانی بگیریم. در حالی که انتقال اشیاء از خارج به ذهن گونه های عدیده دارد و این گونه های عدیده باعث می شود که یک سری استدلالات خاصی که در فلسفه برای بعضی از چیزها هست آن استدلالات از بین رود. توضیح مفصلی دارد که نمی خواهم وارد آنها شوم و خیلی دخالت در بحث ما ندارد.

سؤال:

پاسخ: نه بحث من این است مجرّد اینکه تحلیل عقلی این باشد که یک جزء را دو قسمت کند، این باعث نمی شود که علم من، من عامی ای که اصلا به این تحلیل ها نظر ندارم چنین باشد. علم اجمالی تصویرش برای کسانی که اصلا نسبت به آن دو جزء بودن واقع هم تصوّری ندارند قابل تصوّر است. خب بحث ما این است که فرض کنید که

سؤال:

پاسخ: نه عرف ملاک است. چون آن تصویری که ذهن درک می کند تصویری است که ذهن می فهمد. یک مفهومی در ذهن عرف است که آن مفهوم بسیط است. بحث من این است آن مفهوم یک مفهوم بسیطی است. ببینید من می گویم این یا این. این یا این حتی دقت عقلی اش هم همین است. لازم نیست من اگر قرار بود که دو چیزی که متباین بالذات هستند و هیچگونه قدر مشترک ندارند می شود تصویر کرد. من می گویم که این دو شیئی که متباین بالذات هستند یکی شان واقعیت دارد. اشکال ندارد.

سؤال:

پاسخ: علم اجمالی یعنی همین. نه در شیئیت هم نه. به آن معنا هم نه. ما میگوییم یا خدا یا عدم. یا وجود یا عدم یکیش واقعیت دارد. واقعیت که محمول قضیه است. موضوع را می گویم بحث سر این است که این تصویراتی که ما داریم اصلا وابسته به آن بحث ها نیست. ان چیزی که ما درک می کنیم به جهت قدر مشترک نیست اصلا. ما دو شیء را در نظر می گیریم. یک چیزی به نام أو تردیدیه بین اینها می گذاریم. که حالا خود آن أو گاهی اوقات مانع الخلوّ است گاهی اوقات مانعه الجمع است گاهی اوقات حقیقیه است و اقسام دارد. همه اینها اقسام مختلف أو است. این یک مفهوم جدیدی است که ذهن انسان خلق می کند. و این ربطی به جامع ندارد. جامع یک چیز دیگر است. قدر مشترک گیری از تک تک افراد هست. ما قدر مشترک نمی خواهیم بگیریم. قدر مشترک یعنی آن چیزی که هم بر این منطبق است و هم بر این منطبق است. این یک مفهوم جدیدی است. این مفهوم جدید آن وقت این بحثی که می گوییم تعریف می کنند که مفاهیم در ذهن یا کلی است یا جزئی است. سؤال این است که این مفهومی که شما دارید کلی است یا جزئی است. پاسخ این است که هیچ کدام. نه کلی است نه جزئی. کلی نیست چون بر هر دو انطباق ندارد. جزئی نیست چون بر یکی از انها انطباق ندارد. انطباق تردیدی خودش یک نحو انطباقی است. یعنی باید این مفهوم انطباق تردیدی را ما درک کنیم. یک چیز جدیدی داریم که نه کلی است نه جزئی است.

سؤال:

پاسخ: بفرمایید جزئی غیر معیّن است اگر مرادتان از جزئی اعم از جزئی معین و غیر معین است بله جزئی غیر معیّن است. جزئی را چطوری تفسیر

دیگر الفاظ است دیگر. یعنی اگر بخواهید آن مفهومی که ما از جزئی داریم آن مفهوم نیست مگر جزئی را یک مقداری را توسعه دهید بگویید جزئی مردد. امثال اینها.

غرضم این است که ما اگر می خواهیم بگوییم که علم اجمالی به فرد مردد تعلّق گرفته است نه فرد مردد ترکیبی از جامع و تردید نیست. خودش یک هویّت خاص است. همچنان که آن کسی هم که می گوید علم اجمالی به واقع تعلّق گرفته است آن هم نمی خواهد بگوید که آن واقع ترکیبی است از آن جامع و خصوصیت. اصلا این طوری تصویر ندارد. اینها می خواهند بگویند که یک تصویری ما داریم اصلا آقا ضیاء اصل بحثش این که یک چیزی دیده است و دیده است که آن چیزی که متعلّق علم اجمالی است با جامع فرق دارد. این را با تعبیر تعلّق علم به واقع تعبیر کرده است. البته این مطلب نادرست است. من این را اشاره کنم که مطلبی که علم اجمالی می گوییم به واقع تعلق گرفته است نه علم اجمالی به واقع تعلّق نگرفته است. فرض کنید اگر من نمی دانم این شیء نجس است یا این شیئ نجس است. ولی می دانم که یکی از این دو تا نجس است. اگر من بعدا بفهمم که شیء الف نجس بوده است این معلوم من نبوده است. علم من زیاد شده است. نه علم من ابهامش برطرف شده است. یک مرتبه ای از مراتب علم قبلا نبوده است و الآن ایجاد شده است. اینکه ایشان می گوید که اگر از واقع، از آن به اصطلاح ابهامی که هست رفع ید پیدا می کند ما می بینیم که این همان بوده است که من به آن علم پیدا کردم نه من قبلا به این علم نداشتم. و کاشفش هم این است که اگر کشف شود که اصلا این علم من مخالف واقع است. هیچ کدام از اینها نجس نباشد. علم من متعلّقش کدام است؟ یا جایی که من یقین دارم تنها یکی از این دو تا نجس است. علم دارم به نجاست احدهما.

سؤال:

پاسخ: واقعا هر دو اش نجس بود. جایی که به نحو أو ما أو حقیقیه باشد. که تنها یکی از اینها نجس بود واقعا هر دو اش نجس بود. متعلّق علم من چیست؟

سؤال:

پاسخ: نه نه بحث سر همین است که همین علمی که هست الآن به کدام تعلّق دارد؟ در آن عالم علمی.

سؤال:

پاسخ: نه در جایی که اشتباه است.

نه منشأ علم من چیزی است که اشتباه بوده است. کدام است و اقع که شما می گویید؟ چیزی که باعث شده است که مرحوم اقا ضیاء علم را به واقع متعلّق گرفته اس منشأ اش این است که فهمیده است که چیزی که متعلّق علم اجمالی هست جامع نیست. فرق دارد با جامع. یک برهانی مرحوم آقا ضیاء دارد که آقای صدر هم از ایشان نقل می کند در اینکه علم اجمالی با اقتضاء تنجیز کلی الطرفین را دارد ایشان می گوید که اولا علم اجمالی متعلّق به جامع نیست و متعلّق به واقع هست. بنابراین باید واقع را تنجیز کند. این یک برهان و برهان دوم اینکه اگر هم بگوییم علم اجمالی متعلق به جامع هست ما دو جور جامع داریم. یکی جامع قبل از تخصص و تعیّن و تشخّص و یکی جامع بعد از تعیّن و تشخّص. ایشان می گوید که در واجب تخییری حالا چه تخییر عقلی باشد چه شرعی باشد، گفتند که مثلا جئ برجلٍ. تخییر عقلی است. این جئ برجلٍ این رجلی که متعلّق تکلیف هست این تشخص خارجی پیدا نکرده است. در همان عالم ذهنیت خودش که یک مفهوم کلی است در همان مفهوم کلی متعلّق تکلیف قرار گرفته است. این هر یک از افراد رجل را که دست بگذاریم مصداقی از این رجل است. اولین فردی از رجل که تحقق پیدا می کند، این مصداق، حالا این تعبیر من است این اولین فرد. صرف الوجود جامع که این صرف الوجود با اولین فرد تحقق پیدا می کند. این یک مفهوم کلی است که تحققش ممکن است با این فرد باشد ممکن است با این فرد باشد. هر یک از آن فرد ها که اولین تحقق باشند حقیقتا آن جامع با آن محقق شده است. یک همچین مفهومی است. ولی بعضی از مفاهیم هست که بعد از تشخصش متعلّق علم من هست. مثل جاء رجلٌ حالا مثال را من عرض می کنم. جاء رجلٌ آن شخصی که آمده است یک شخص کلی ای نیست. یک شخصی است که وجود خارجی مشخّص معیّن پیدا کرده است. بنابراین من الآن دست روی زید که بگذارم، انطباق آن شخصی که آمده است بر زید آن انطباقش انطباق قطعی نیست. ممکن است او باشد ممکن است او نباشد. انطباقش بر عمرو هم قطعی نیست و احتمالی است. بنابراین ایشان می گوید که جامع قبل از تشخّص اگر متعلّق تکلیف باشد چون مشخّص نیست من حق دارم این جامع را در ضمن هر فردی که دلم خواست مشخصش کنم. بنابراین هر کدام از دو فرد را آوردم حقیقتا آن جامع را مشخص کردم. ولی جامعی که قبل از اراده و اختیار من خودش تشخص پیدا کرده است. من باید آن جامع متشخّص را اتیان کنم و آن جامع متشخّص معلوم نیست که در ضمن الف تشخّص پیدا کرده است یا در ضمن ب. بنابراین اگر من نسبت به آن جامع متشخّص تکلیفی داشتم باید هر دو را انجام دهم تا آن جامع متشخّص علم پیدا کنم که تکلیف نسبت به او امتثال قطعی شده است. این تصویر به خاطر همین است که ایشان وجدانا درک می کند آن چیزی که متعلّق علم اجمالی است چیزی نیست که با اتیان هر فرد قطعا تحقق پیدا کند. اسمش را می گذارد جامع متشخّص. می خواهد بگوید که وراء جامع یک نوع تشخّص این تشخّص غیر از حدّ شخصی است. می خواهد بگوید که آن جامع یک کلیّت و صلاحیّت انطباق بر کلی الطرفینی داشت که الآن ما می دانیم که صلاحیت انطباق بر هر دو طرف را ندارد. یک بلایی سرش آمده است که منشأ شده است که آن جامع صلاحیت انطباق بر دو طرف را از بین ببرد. اصل قضیه همین است که ما یک سری مفاهیمی داریم که این مفاهیم صلاحیّت انطباق بر دو طرف ندارند. تردیدی هستند. عرض می کنم که ما تا حقیقت تردید حقیقت تردید خیلی هم اتفاقا روشن است. انسان خیلی روشن تر حقیقت تردید را می فهمد تا این الفاظی که در این بحث های اصولی یک مقداری رهزن شده است و بحث را اندماج پیدا کرده است. ما می فهمیم بعضی چیزها تردید داریم دیگر این یا این. این یا این. خود این یک موقعی از حاج آقا من می پرسیدم در مورد حقیقت علم اجمالی و ایشان تعبیر می کردند که علم اجمالی یعنی اینکه عدم مطلق نباشد. آن هم در واقع چیز نیست من فکر می کنم که خود تردید روشن تر از این است که ما این را به عدم العدم برگردانیم. بگوییم نقیض سالبه کلیه. ایشان می گفتند که علم اجمالی یعنی نقیض سالبه کلیه. یک موقعی یک شیئی سالبه کلیه است و عدم محط است و ما می گوییم که نه واقع از اینها خالی نیست. خب این مفهومی که ما از علم اجمالی می فهمیم این مفهوم حتی از این تعبیر هم روشن تر است. ما یک سری مفاهیمی هست که خودمان خیلی روشن تر است این مفاهیم هر چه بخواهیم توضیح دهیم مندمجش می کنیم. با این توضیح دادن ها و تحلیل کردن ها مفهومی را که روشن است از روشنی تبدیل می کنیم به مفهوم مندمج و غیر روشن.

سؤال:

پاسخ: نه نه عیب ندارد عرض من این است که ما بالوجدان بحث فرد مردد را درک می کنیم. و تردید را درک میکنیم. ما خیلی از بحث هایی که نمی دانم می گویند فرد مردد نه هویت دارد نه ماهیت دا رد نمی دانم بحث های امثال اینها این جور حرف ها و بحث ها خیلی مندمج تر از آن درک وجدانی ما هست در مورد اینکه علم ما گاهی اوقات به فرد مردد تعلق بگیرد. البته این را هم بگویم در اینکه خارج ظرف تعیّنات و تشخّصات هست بحثی نیست ها. ما نمی خواهیم بگوییم که در خارج یک فرد مردد موجود است. بحث ما این است که رابطه علم اجمالی با خارج رابطه اشاره تعیینیه نیست. یک چیزی داریم گاهی اوقات به دلیل اینکه ما خارج را نمی توانیم تشخیص دهیم با مفهوم تردید از آن یاد می کنیم. و این تردید چیزی هست که ما بالوجدان می فهمیم. خلاصه عرض من این است که اینکه شهید صدر می فرماید که بنابر اینکه ما علم اجمالی را متعلّق به فرد مردد بگیریم یا متعلّق به واقع بگیریم، به مقداری جامع ما علم داریم بیشتر از جامع علم نداریم بنابراین تنها به مقدار جامع تنجیز می شود ناشی از این است که فرد مردد را مفهوم مرکّب از جامع به معنای آن چیزی که بر هر دو طرف منطبق می شود و خصوصیت تردیدیه گرفته اند و همچنین علم به واقع را علم به جامع به همین معنا و اندماج و غبارآلودگی نسبت به ویژگی های آن جامع گرفته اند. در حالی که این نیست. آن مفهومی که ما درک می کنیم آن مفهوم اصلا در آن جامع وجود ندارد به این معنا بنابراین یک مفهوم خاص است و این مفهوم خاص آیا تنجیز یعنی این یک حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی تفاوتشان در نفس علم است ما دو سنخ علم داریم حالا بحث باید بکنیم که قبح عقاب بلا بیان این علمی که به نحو تردیدیه در ذاتش تردید خوابیده است این کافی هست یا نیست. یعنی قبح عقاب بلا بیان را باید به اینجا برگردانیم که آیا ما بالوجدان آن قبح عقاب بلا بیانی که درک می کنیم در مواردی که حقیقت علم ما حقیقت تردیدیه هست یا نیست. حالا من در مورد آن صحبت می کنم که اصلا قبح عقاب بلا بیان از کجا ما به آن قائل هستیم و آیا این جاها می شود آن را تطبیق کرد یا خیر آن را بعدا صحبت می کنم. ولی غرض من این است که همه این مشکلات از اینجا ناشی می شود که ما دو سنخ علم را تصویر نکردیم. در حالیکه ما وجدانا دو سنخ علم داریم. اصلا دو جور علم است.

سؤال:

پاسخ: نه مخلوط به عدم علم. خود علم حقیقتش این شکلی است. حالا مخلوط به عدم علم تعبیر نکنید. خود کلمه مخلوط به عدم علم خودش

علم تفصیلی یعنی اشاره معیّنه دارد و علم تردیدی. ما دو جور علم داریم اینها

تناظر یک به یک و تناظر

من فکر می کنم که آن اصطلاح ریاضی خیلی برای انسان روشن ترین چیز است که بتواند این حقیقت علم را برای انسان روشن کند. حالا نه تصویر تناظر یک به یک آدم می شود تصویر کرد دیگر.

شهید صدر اینجا یک تفصیلی قائل شده اند. ایشان می گویند که اینکه ما گفتیم که علم اجمالی مقتضی جامع هست در شبهه حکمیه همین جور است. من نمی دانم که نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است. خب فقط جامع بین اینها وجوبش به گردن من می اید. ولی نمیدانم زید عالم است یا عمرو عالم است. ایشان می گوید که اینجا باید احتیاط کرد. قبح عقاب بلا بیان نمی آید. ایشان می گوید که به چه بیان ایشان می گوید که به این بیان که ما در واقع می دانیم که شارع مقدس یک اکرام العالمی را از ما خواسته است. نمی دانیم آن اکرام عالم با اتیان زید تحقق پیدا می کند یا با اکرام عمرو تحقق پیدا میکند. اینجا شبهه در مقام امتثال هست ما در واقع علاوه بر علم به اینکه یک شخصی را باید اکرام کنیم می دانیم که آن شخصی را که باید اکرام کنیم باید عالم باشد. اضافه مکرم به عالم را هم به آن علم داریم. مکرم ما باید علم باشد نبابراین که خارجا ما زید را اکرام کنیم نسبت به جزء اول اینکه شخصی را اکرام کردیم آن امتثال شده است ولی نسبت به اینکه آن مکرم ما عالم هست آن جزء دوم تحقق پیدا نکرده است. خب این بیان ایشان است و بعد توضیحات مفصلی در موردش میدهد.

عرض من این است که اگر ما به این تصویر باید بحث را دنبال کنیم ما می گوییم که یک جور ما تقریب ممکن است بکنیم در همه موارد بگوییم که باید احتیاط کرد. آن این است که عقل انسان که به ما می گوید که شما باید تکلیف شارع را امتثال کنید، به چه عنوان می گوید؟ می گوید آن چیزی که مراد شارع است آن مراد شارع را باید تحقق ببخشی. حالا مراد وجودی که در واجبات هست یا مراد عدمی که در محرمات است. ما نمی دانیم ما نماز جمعه و نماز ظهر را که اتیان کنیم نمی دانیم مراد شارع را آورده است. چون ممکن است مراد شارع در نماز جمعه محقق باشد ممکن است مراد شارع در نماز ظهر محقق باشد. عقل انسان برایش وجوب و امثال اینها که موضوعیت ندارد. عقل می گوید که آن چیزی که مراد شارع هست را ایها العبد شما باید مراد شارع را آن چیزی که شارع محبوب شارع است محبوب شارع را تحویل دهید. من نمی دانم که محبوب شارع چیست. می دانم که یکی از این دو تا محبوب است و نماز جمعه را آوردیم شاید محبوب این نباشد. عقل انسان به لزوم اتیان محبوب و مراد شارع امثال اینها و اجتناب از مبغوض شارع. امثال اینها. حالا اگر جایی هم که مردد بین واجب و حرام بود آن چیزی که شارع نسبت به او عکس العمل دارد حالا چه عکس العمل وجودی و چه عکس العمل عدمی دارد. نمی دانم که نماز جمعه واجب است یا شرب خمر حرام است. من می دانم آن چیزی که شارع نسبت به او موقف دارد. متعلّق موقف ایجابی یا تحریمی شارع. اگر به این بیانات بخواهید دنبال کنید در همه اینها این بیانات می آید.

سؤال:

پاسخ: نه چون بحث ما سر همین است. ما می خواهیم بگوییم که وجوب تنجیز حکم عقل است. موضوع حکم عقل

سؤال:

پاسخ: حکم شرعی بما انه کاشف از مراد و محبوب شارع موضوع حکم عقل است. خود حکم شرعی بما هو حکم شرعی دخالت ندارد.

مراد بما انّه مراد. اراده حیث تقییدیه است نه حیث تعلیلیه. حالا چون مراد شارع است مهم است.

سؤال:

پاسخ: نه، تقییدیه است. یعنی مراد بما هو مراد. مراد بماهو مراد نمی دانیم در کدام یک از اینها هست. نماز جمعه که برای من مهم نیست. نماز ظهر مهم نیست. نماز ظهر چون مراد شارع هست.

سؤال:

پاسخ: نه نه مراد شارع. محبوب شارع.

سؤال:

پاسخ: نه خود عنوان مأمور به مهم است. این عنوان مأمور به من نمی دانم کجا مصداقش هست. یعنی این که برای من مهم است نماز جمعه نیست ما به حمل شایع مأمور به که نیست. خود مأمور به خود محبوب و امثال اینها. اگر این باشد که تفسیری را،

اصل قضیه این است که این تفصیلات و این جور چیزها را نباید اصلا پایش را وسط کشید. و هیچ فرقی بین موارد نیست. اگر بخواهد تنجیز باشد همه موارد یکسان است اگر نشود هیچ موارد.

سؤال:

پاسخ: نه آنها مهم نیست آنها دخالت در این بحث ندارد. بیانش به عهده باشد یا نباشد. نکته اش این

بله حالا ایشان توضیحات می دهد می گوید تازه ملاک هم به شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه نیست. بعضی اقسام شبهه حکمیه موضوعیه هم این بیان برائت جاری می شود. نمی شود یک بیانات دارد من چکیده فرمایش ایشان را خواستم وارد شوم. خیلی از این بحث ها را دیگر وارد آن ریزه کاری ها و امثال اینها نشدم چون فکر می کنم که شاید ضرورتی نباشد انقدر وارد تمام ریزه کاری های فرمایش ایشان شویم. این است که من فکر میکنم که این تفصیل چندان جا ندارد. ولی اصل قضیه این است که ما در واقع ببینیم که آن چیزی که باعث شده است قائل به قبح عقاب بلا بیان شویم، ما قائل به قبح عقاب بلا بیان هستیم و مسلک حق الطاعه را ناتمام می دانیم. آن چیزی که باعث شده است که قائل به قبح عقاب بلا بیان شویم آن چیز آیا در موارد علم اجمالی می آید یا خیر؟ یعنی نحوه تطبیق قاعده قبح عقاب بلا بیان. اصلا علتی که حالا این را توضیح می دهم که ما چرا قائل به قبح عقاب بلا بیان می شویم و نحوه تطبیقش را در این بحث باید دنبال کنیم و حالا این را انشاء الله شنبه توضیح می دهم.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و ال محمد