



درس فارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۹ / دی / ۱۳۹۸

موضوع کلی: نواهی

مصادف با: ۲۳ جمادی الاولی ۱۴۴۱

موضوع جزئی: اجتماع امر و نهی - ادله امتناع - دلیل چهارم و بررسی آن

جلسه: ۶۴

سال یازدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

دلیل چهارم

دلیل چهارم بر امتناع اجتماع امر و نهی این است که شیء واحد هم مصلحت تامه لازمه الاستیفاء داشته باشد و هم مفسده تامه لازمه الاجتناب. یعنی اگر شیء واحد بخواهد هم متعلق امر قرار بگیرد و هم متعلق نهی، امر کشف از وجود مصلحت ملزمه دارد و نهی کشف از وجود مفسده ملزمه، لذا این مشکل و این تالی و فاسد پیش می آید که اگر امر و نهی بخواهد در جایی مجتمع شوند سر از این امر محال در آورد.

عنایت فرمودید که در این استدلالها نوعاً صورت استدلال یک قیاس استثنایی است که به این شکل ترتیب یافته است که اگر امر و نهی در موردی اجتماع کنند لازم می آید که یا شیء واحد مصلحت و مفسده ملزمه داشته باشد یا شیء واحد محبوب و مبغوض باشد یا در مبادی اراده این اضداد با هم جمع شوند، لکن التالی باطل، فالمقدم مثله. در این جا نیز به همین ترتیب است، یعنی اگر امر و نهی بخواهند در شیء واحد اجتماع کنند لازمه اش این است که شیء واحد ذو مصلحت تامه و ذو مفسده تامه باشد، لکن هذا باطل و فالمقدم باطل ایضاً، یعنی نتیجه این می شود که امر و نهی ممکن نیست در شیء واحد اجتماع پیدا کنند.

تفاوت دلیل چهارم با دلیل سوم

در دلیل سوم مسئله حب و بغض مطرح بود و اینکه شیء واحد نمی تواند هم مبغوض باشد و هم محبوب، این ممکن نیست. در پاسخ به دلیل سوم گفته شد که مسئله حب و بغض غیر از مسئله سواد و بیاض است، تفاوتشان بیان شد. گفتیم امکان اینکه شیء واحد هم محبوب باشد و هم مبغوض (به این صورت که دو عنوان در نفس مولا از هم جدا شوند) وجود دارد، درست است که در عالم خارج واحد هستند، این دو عنوان متصادق فی واحد شده اند، اما وقتی پای حب و بغض به میان می آید، حب و بغض از اوصاف قائم به نفس است که البته اضافه ای نیز به خارج دارد و این اوصاف در افق نفس از هم جدا می شوند، نماز می تواند متعلق حب قرار بگیرد و غضب متعلق بغض. اما در مورد مصلحت و مفسده این دیگر چیزی نیست که آن را ببریم در وادی نفس و در افق نفس قرار دهیم، حب و بغض در نفس مولا شکل می گیرد، از یک چیز خوشش می آید و از یک چیز تنفر دارد، در افق نفس می تواند هر یک مستقلاً به یک عنوانی متعلق شود، اما مصلحت و مفسده قائم به نفس نیست، مصلحت و مفسده چیزی است در خود آن موجود خارجی محقق می شود یعنی دیگر در افق نفس مولا شکل نمی گیرد. یعنی کأنه مصلحت و مفسده عین سواد و بیاض است، همانطوری که در مورد سواد و بیاض گفته شد شیء واحد در آن واحد نمی تواند هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد و اجتماع اینها ممکن نیست. مصلحت و مفسده نیز همینطور است واقعا نماز در دار غصبی نمی تواند هم دارای مصلحت تامه باشد، هم مفسده تامه؛

اینجا دیگر پای واقعیت در میان است، اینجا دیگر بحث صورت در کار نیست، ما در مسئله حب و بغض می‌گفتیم متعلق حب انسان صورتی از آن شیء خارجی است، لذا گفتیم یک محبوب بالعرض داریم که همان شیء خارجی است و یک محبوب بالذات داریم که صورتی از آن شیء خارجی است، اما در مورد مصلحت و مفسده اینطور نیست، اصلا این در حوزه نفس وجود ندارد، بله تصدیق به مصلحت، تایید مصلحت داشتن، پذیرش اینکه فلان شیء مصلحت دارد، در افق نفس است، تصدیق مفسده، اعتقاد به مفسده داشتن در افق نفس واقع می‌شود، اما خود مصلحت و مفسده واقعیاتی است که در اعیان و واقعیات محقق می‌شود، اگر شراب مفسده دارد، مفسده شراب یک واقعیتی است که در خود خمر است، اگر مثلا صدقه، احسان، نماز مصلحت دارند، یعنی چیزی است که در خود این عمل و واقعیت آن موجود است و کاری به نفس مولا ندارد.

این دلیل با توجه به اینکه شباهت بیشتری به سواد و بیاض دارد به یک معنا قوی‌تر از دلیل سوم است. یعنی دقیقا همانطور که سواد و بیاض نمی‌توانند در معروض واحد و شیء واحد اجتماع کنند، مصلحت و مفسده نیز نمی‌توانند در شیء واحد مجتمع شوند، یعنی شیء واحد هم مصلحت تامه داشته باشد و هم مفسده تامه. پس دلیل چهارم و فرق آن با دلیل سوم روشن شد و نتیجه آن این شد که باید قائل به امتناع شویم.

بررسی دلیل چهارم

مقدمه

برای پاسخ به این دلیل ناچاریم مقدمه‌ای را توضیح دهیم. در این مقدمه بر مطالبی تکیه می‌شود که در بحث‌های سابق اصولی به مناسبت‌هایی مطرح شده است. در یکی دو موضع این مطلب مطرح شده است و آن این است که آیا ماهیت می‌تواند هم موجود باشد و هم معدوم، آن هم فی آن واحد؟ این مطلبی است که برخی از جمله امام خمینی به آن ملتزم شده‌اند. اینکه ماهیت هم می‌تواند موجود باشد و هم معدوم یعنی چه؟ یعنی در آن واحد، ماهیة الانسان موجوده و هم معدومه، معروف است که «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» ماهیت من حیث هی لیست الاهی، یعنی نه موجود است نه معدوم، ماهیة الانسان فی نفسه نه حیث وجود در آن مورد نظر است نه حیث عدم، لذا نسبتش به وجود و عدم یکسان است، هم می‌توانیم عنوان موجود را بر آن حمل کنیم و هم عنوان معدوم.

البته حمل وجود و عدم بر ماهیت به اعتبار مصادیقش است، اگر ما می‌گوییم الماهیة موجوده به لحاظ مصادیقی از آن ماهیت است که موجود شده است، مثل ماهیة الانسان که من حیث هی لیست الاهی، ولی همین ماهیت اگر برخی از مصادیقش موجود شوند، مثل عمر و زید و بکر، به اعتبار وجود بعضی مصادیق می‌توانیم «موجوده» را بر آن حمل کنیم، و همچنین به اعتبار عدم برخی از افراد می‌توانیم محمول «معدومه» را بر آن حمل کنیم. فرض کنید در این اتاق هیچ انسانی نباشد، نمی‌توانیم بگوییم: «الانسان موجوده فی الدار» اما اگر فرض کنید ده نفر وارد این اتاق شدند، به اعتبار مصادیق انسان می‌توانیم بگوییم: «ماهیة الانسان موجوده» آن مصادیقی که وارد این اتاق شدند، ولی فرض کنید نیمی از افراد حاضر در این اتاق از آن خارج شوند، این جا می‌توانیم بگوییم: «الانسان معدومه» و این حمل معدومه بر انسان به اعتبار خروج برخی از مصادیق از این اتاق است. پس اتصاف ماهیت به وصف وجود و عدم فی آن واحد ممکن است، با اینکه این دو وصف متضاد هستند، یا مثلا شما بگویید: «الانسان طویل القامه» و در عین حال بگویید: «الانسان قصیر القامه» انسان قد بلند است و انسان قد کوتاه است، یا «الانسان اسود» و «الانسان ایض» و منظورمان

از انسان ماهیت باشد نه یک شخص خاص، موضوع در همه این قضایا ماهیة الانسان است، اگر موضوع ماهیت باشد، ماهیت به اعتبار افراد مختلف می تواند متصف به اوصاف متضاد شود.

اما همین ماهیت اگر خودش موضوع نباشد بلکه یک فرد خاصی از ماهیت موضوع باشد می گوییم: «هذا الانسان» به یک شخص، یک مصداق با خصوصیات فردیه مشخصه اشاره کنیم و بگوییم «هذا الانسان ابيض و اسود» این محال است. ماهیة الانسان می تواند متصف به اوصاف متضاد شود، هم اسود بر آن حمل شود و هم ابيض، اما فردی از افراد انسان که یک مصداق است، یعنی عبارت است از آن ماهیت به ضمیمه عوارض مشخصه (اینکه نامش چیست، کجا به دنیا آمده، فرزند کیست و الان این جا حضور دارد) به هیچ وجه نمی تواند موضوع برای دو حکم متضاد قرار بگیرد، دو محمول متضاد بر آن حمل شود، بگوییم: «هذا الانسان موجود و معدوم» «هذا الانسان ابيض و اسود» این اصلا ممکن نیست.

پس ماهیت انسان با حیث ماهوی خودش، نه فرد و مصداق، می تواند به اوصاف متضاد متصف شود. اما یک فرد و مصداق خاص از ماهیت نمی تواند به اوصاف متضاد متصف شود.

بررسی دلیل

با توجه به این مقدمه می آیم سراغ مسئله مصلحت و مفسده، می خواهیم ببینیم که آیا واقعا مصلحت و مفسده که مستدل اجتماعشان را در شیء واحد ممتنع دانسته است، مثل سواد و بیاض است که اجتماعشان بر شیء واحد ممکن نیست یا مثل سواد و بیاض نیستند؟ در مسئله مصلحت و مفسده یک نکته ظریفی وجود دارد که در واقع مربوط می شود به باب حسن و قبح. وقتی می گوییم: این عمل دارای مصلحت است، یعنی دارای حسن است، ما یک وقت می گوییم: این شیء دارای مصلحت است، این معنایش چیست؟ وقتی می گوییم: هذا الشيء ذو مصلحة، یعنی در واقع می گوییم: این حسن، هذا حسن، اگر چیزی حسن شد، به چه دلیل حسن می شود؟ به چه دلیل موضوع برای حسن می شود؟ برای اینکه این یک مصداقی است برای مثلا عدل یا احسان. به عبارت دیگر اگر چیزی را دارای حسن یا مصلحت می دانیم، در واقع برای این است که آن چیز یک مصداقی است از عنوان کلی احسان و عدل و امثال آن، و چون احسان و عدل حسن است پس این هم که مصداقی از آن است حسن است. یا اگر چیزی را قبیح می دانیم و می گوییم: «هذا العمل قبیح» این جا مستقیما قبح روی خود این عمل نرفته، قبح روی یک عنوانی رفته که آن عنوان منطبق بر این عمل شده است، قبح رفته روی عنوان ظلم و عنوان ظلم بر این عمل انطباق پیدا کرده است.

پس در همه مواردی که حکم به قبح یا حسن چیزی می شود و ما یک مصداق را متصف به حسن یا قبح می کنیم این در واقع یک کبرای کلیه در درون خودش دارد، آن کبری کلیه مثلا این است که «الظلم قبیح» یا «العدل حسن» یا «الاحسان حسن» لکن ما این عمل را مصداق حسن یا مصداق قبح می بینیم. حکم کلی و آن کبری کلی واسطه می شود برای اینکه ما این عمل را قبیح بدانیم یا این عمل را حسن بدانیم و این چیزی است که در مسئله سواد و بیاض وجود ندارد.

اگر در مورد یک شیء گفته می شود امکان اجتماع سواد و بیاض در آن نیست، این جا هیچ واسطه ای در کار نیست، می گوییم: «هذا ابيض» و «هذا اسود» این شیء، این مورد خاص سفید است و همین سیاه است، این جا امکان اجتماع سواد و بیاض در این شیء خاص نیست، برای اینکه واسطه ای نیز اینجا در کار وجود ندارد؛ ما نمی توانیم دو صفت متضاد را بر یک شیء خاص و مصداق

خاص حمل کنیم و بگوییم: این سیاه است و در همان زمان سفید است. زیرا معروض واحد است، معروض یک چیز بیشتر نیست و آن هم هذا الجسم است، نه عنوان کلی جسم، داریم بیاض را حمل می‌کنیم بر این جسم، سواد را حمل می‌کنیم بر این جسم و این جسم نمی‌تواند در آن واحد هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد. وقتی یک فرد و مصداق خاص را می‌خواهیم موضوع قرار دهیم، در آن واحد نمی‌توانیم هم بیاض را بر آن حمل کنیم و هم سواد را.

اما در نماز در دار غصبی ما اشاره به یک فرد خاص و مصداق خاص نداریم، این مسلم است که نمی‌تواند اشاره به یک مصداق خاص داشته باشد، ما می‌گوییم: نماز در دار غصبی، این عمل مصداق نماز است، پس نماز مشتمل بر مصلحت است، نتیجه این می‌شود که این کار و عمل مشتمل بر مصلحت است. یک قیاس داریم به این نحو که این عمل نماز است و نماز مشتمل بر مصلحت است، نتیجه این است که این عمل مشتمل بر مصلحت است، در مورد غصب نیز همین قیاس را داریم این عمل غصب است، غصب مشتمل بر مفسده است، نتیجه این است که این عمل مشتمل بر مفسده است. درست است که موضوع در صغری «هذا العمل» است، (مثل آنچه که در مورد سواد و بیاض گفتیم که «هذا الجسم ابيض»، اینجا نیز می‌گوییم: «هذا العمل صلوة و الصلوة مشتمل علی المصلحه») ولی صغرای ما چیست؟ می‌گوییم: این عمل نماز است، این عمل غصب است، نماز بودن را حمل بر «هذا العمل» کردیم، غصب بودن را حمل بر «هذا العمل» کردیم، نگفتیم. این دارای مصلحت است، بلکه گفتیم این نماز است، این غصب است و غصب دارای مفسده است.

پس یک فرق مهمی بین نماز در دار غصبی با مسئله «هذا الجسم ابيض و اسود» وجود دارد. آنجا موضوع یک فرد و مصداق بود و سواد و بیاض مستقیما می‌خواست در آن واحد بر آن فرد حمل شود و این ممکن نبود، ولی این‌جا ما مصلحت و مفسده داشتن را مستقیما بر این عمل حمل می‌کنیم یا بر عنوان کلی نماز، تنها چیزی که وجود دارد این است که ما می‌گوییم: «هذا العمل مصداق للصلوة» یا «هذا العمل مصداق للغصب» منتهی یک مقدمه کلی داریم که «الصلوة مشتملة علی المصلحه»، «الغصب مشتملة علی المفسده». اگر ذو مصلحه حمل بر این عمل می‌شود، مستقیم نیست، بلکه با واسطه یک عنوان است، اگر دارای مفسده بودن بر این عمل حمل می‌شود مستقیم نیست بلکه به واسطه این است که این عمل مصداقی از غصب محسوب می‌شود، یا این عمل مصداقی از نماز محسوب می‌شود و در جایی که این چنین است مشکلی برای اجتماع مصلحت و مفسده نیست.

پس در واقع تا اینجا در پاسخ به دلیل چهارم یک مرحله و یک مطلب را گذراندیم و آن فرق بین مسئله سواد و بیاض و مسئله مصلحت و مفسده است، این خیلی مهم است، این فرق اساس پاسخ به دلیل چهارم را تشکیل می‌دهد. ما در دلیل دوم نیز به نوعی همین را گفتیم. یعنی آن‌جا گفتیم اصلا مسئله محبوبیت و مبعوضیت با مسئله سواد و بیاض فرق دارد، سواد و بیاض از امور واقعی هستند و حب و بغض از صفات قائم به نفس و گفتیم چگونه این صفات قائم به نفس تعلق می‌گیرد به یک امر واقعی، گفتیم: حب با یک واسطه متعلق می‌شود به یک چیز خارج از ذات، متعلق می‌شود اما به واسطه صورتش، بغض نیز به چیزی خارج از ذات متعلق می‌شود اما به واسطه صورتش و لذا بر اساس فرق بین سواد و بیاض و حب و بغض گفتیم هیچ معنی از اینکه شیء واحد محبوب و مبعوض باشد نیست، زیرا در افق نفس صورت‌هایی از آن شیء به وجود می‌آید که کاملا از هم مستقل هستند، یعنی صورت نمازی از صورت غصبی کاملا جدا و مستقل است.

در پاسخ به دلیل چهارم نیز تاکید بر این است که بین ذو مصلحه و ذو مفسده بودن با مسئله سواد و بیاض فرق است اگر می‌گوییم: «هذا الجسم ابيض و اسود» این محال است، اجتماع دو عرض که متضادند، بر معروض واحد محال است، اما اگر بگوییم: «هذا ذو مصلحة و ذو مفسدة» این کأنه تحلیل می‌شود به دو قیاس جدا گانه، می‌گوییم: هذا صلوة و الصلوة مشتمل على المصلحة، پس نتیجه می‌شود هذا ذو مصلحة، آن دومی می‌شود: هذا غصب و الغصب مشتملة على المفسدة، پس هذا ذو مفسدة. اینجا مصلحت و مفسده حمل می‌شود بر هذا، لکن این با واسطه است، مستقیماً خود این را نمی‌گوییم مصلحت است، پس یک فرقی وجود دارد، حمل بر سواد و بیاض بر هذا بی واسطه است، اما حمل حسن و قبح بر هذا با واسطه است.

حال که این فرق روشن شد، اینجا چطور مسئله حل می‌شود و اجتماع پیش نمی‌آید؟ اینجا یک اشکال مهمی مطرح است، آن اشکال را اول باید جواب دهیم و بعد اصل پاسخ و نتیجه گیری معلوم می‌شود.

«والحمد لله رب العالمين»