

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

خلاصه مطالب گذشته

بحث ما قبل از تعطیلات در تنبیه سوم که مربوط به استصحاب کلی بود، به مناسبت وارد کلام فاضل تونی در مخالفت با مشهور شدیم، عرض کردیم مشهور بلکه بر طبق آنچه که محقق عراقی اعلی الله مقامه الشریف فرموده اصحاب تسالم دارند بر اینکه در شبهات حکمیه و موضوعیه اصل عدم تذکیه را جاری می‌کنند. اصالة عدم التذکیه، هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه. در مقابل مشهور، سه تا بیان برای مخالفت با مشهور ذکر شده، یکی بیان فاضل تونی بود و دو بیان دیگر، که ما اینها را نقل کردیم اشکالاتی که مرحوم عراقی داشت را ذکر کردیم و عرض کردیم که در این استصحاب عدم تذکیه، در اینکه خود مبنا در باب حیوانات چیست، سه مبنا وجود دارد. در اینکه معنای تذکیه چیست سه تفسیر وجود دارد، و اینکه این اصل روی کدام یک از این مبانی و کدام یک از این تفاسیر جریان دارد اینها را ذکر کردیم ولی عرض کردیم برای اینکه بحث یک مقداری محققانه‌تر شود کلام مفصلی را امام رضوان الله تعالی علیه در همین استصحاب‌شان دارند، این را مناسب است متعرض شویم.

دیدگاه محقق حائری

پس ما الآن بحث را به عنوان آنچه امام قدس سره در استصحاب مطرح کردند دنبال می‌کنیم و بعد نتیجه‌ی نهایی را در آخر ذکر می‌کنیم. در این کتاب استصحاب در صفحه 95 بعد از اینکه فروضی را برای شبهات حکمیه و موضوعیه در همین اصالة عدم التذکیه ذکر کردند کلامی را از استادشان مرحوم محقق حائری نقل می‌کنند و می‌فرمایند ایشان معتقد است ما در اینجا اگر شک کنیم یک حیوانی قابلیت برای تذکیه دارد یا نه؟ می‌آئیم اصالة عدم القابلیة للتذکیه را جاری می‌کنیم. در حقیقت روی این مبنا که قابلیت یا جزء برای تذکیه است یا شرط برای تذکیه، بالأخره دخالت در تذکیه دارد. حالا یک حیوان متولد از کلب و غنم، شک می‌کنیم قابلیت برای تذکیه دارد یا نه؟ اینجا اصل عدم قابلیت للتذکیه را جاری می‌کنیم و دلیل این مطلب این است که قابلیت برای تذکیه ربطی به ماهیت ندارد بلکه از عوارض وجود است، یعنی حیوان موجود بعضی‌هایش قابلیت تذکیه دارد و بعضی هم قابلیت تذکیه ندارد ربطی به ذاتیات حیوان ندارد، آن وقت مرحوم حائری اینطور بیان کردند و می‌فرمایند می‌آئیم روی این حیوان موجود می‌گوئیم این حیوان آن زمانی که موجود نبود نه وجود داشت و نه به تبع عدم وجود این عارض را داشت، یعنی قابل تذکیه نبود، وقتی می‌گوئیم این از عوارض وجود است، وقتی خود وجود نبوده این عارض هم نبوده، اما حالا که موجود شد وجودش یقینی است، نمی‌دانیم این عارض را دارد یا ندارد، استصحاب می‌کنیم عدم وجود هذا العارض، می‌گوئیم این عارض

که قبلاً نبود، آن موقعی که این حیوان موجود نبود این نبود و الآن هم نیست.

و هکذا مرحوم حائری در مسئله عدم قرشیت هم همین بیان را می‌آورد، قرشیت از عوارض وجود است، آن زمانی که این زن نبوده قرشی هم نبوده، حالا که این زن موجود شد استصحاب می‌کنیم عدم القرشیه را و هکذا در تمام اعدام ازلیه، منتهی اعدام ازلیه‌ای که مربوط به عوارض هستند چون قبلاً عرض کردیم در خود استصحاب عدم ازلی این اختلاف وجود دارد که آیا فقط عدم ازلی در عوارض جریان دارد یا علاوه بر عوارض آنچه مربوط به ذات یک شیء هم شود در آن جریان دارد، نسبت به عوارضش مورد اتفاق است، این خلاصه‌ی کلام مرحوم محقق حائری.

نقد مرحوم امام بر کلام محقق حائری

امام قدس سره مخالفت می‌کنند با این فرمایش استادشان، می‌فرمایند برای اینکه مناقشه‌ی ما و اشکال ما (این تعبیر را ما عرض می‌کنیم) روشن شود یک مقدمه‌ای را باید در قضایای سالبه ذکر کنیم و در قضایای سالبه می‌فرمایند دو جهت وجود دارد که باید مورد توجه قرار بگیرد. جهت اول این است که فرموده‌اند بین این سه تا قضیه: قضیه موجبه، موجبه‌ی معدوله‌ی المحمول و سالبه‌ی محصله، در ابتدا فرمودند سه قضیه ولی وقتی توضیح می‌دهند غیر از این سه تا (موجبه، موجبه‌ی معدوله‌ی المحمول و سالبه‌ی محصله) می‌فرمایند یک موجبه‌ی سالبه‌ی المحمول داریم و یک سالبه‌ی محصله‌ی به سلب محمول فقط داریم. می‌فرمایند ما باید بگوئیم بین اینها فرق است و باز برای بیان فرق می‌فرمایند قضایای حملیه دو جور است. یک قضایای حملیه‌ی غیر مؤوله داریم که ظاهراً اصطلاحی است که خود ایشان، امام رضوان الله تعالی علیه پایه‌گذاری کردند و این اصطلاح در منطق و فلسفه و ... نیست. در این کتاب استصحاب نیامده اما در بعضی تقریرات ایشان مثل تنقیح الاصول یک تعبیری دارد که از آن استفاده می‌شود که اصطلاحی است که خود ایشان اینجا خلق کردند.

حملیات مؤوله داریم و حملیات غیر مؤوله؛ مراد از غیر مؤوله می‌فرمایند مراد ما آن قضایایی است که عنوان هو هویت دارد، الانسان انسان، زید زید، الانسان حیوان، الانسان ناطق، از اینها تعبیر می‌کنند به حملیات غیر مؤوله یعنی القضايا التي مفادها الهو هوية و تحكى عن الاتحاد في الخارج، مثل همین زید زید، زید انسان، الانسان انسان، بعد می‌فرماید وقتی می‌گوئیم الله موجود این هم از همین قسم حملیات غیر مؤوله است یعنی هو هو، وجود عین ذات خدای تبارک و تعالی است، آن وقت از اینجا یک قاعده‌ای که در فلسفه معمولاً مورد توجه قرار می‌دهند و این تعبیر رایج در کتب فلسفی است که می‌گویند ثبوت الشیء لنفسه ضروری. می‌فرمایند این یک تعبیر غلطی است، اصلاً شیء نمی‌توانیم بگوئیم برای خودش ثابت است، شیء خودش همان شیء است نه اینکه برای خودش ثبوت دارد، ثبوت زید برای زید غلط است، ثبوت انسان برای انسان غلط است، ثبوت وجود برای خدا غلط است، وجود عین ذات خداست. شیء خودش خودش است و باید تعبیر به «هو» کنیم، این همین است نه اینکه این ثابت برای این است.

لذا می‌فرمایند فما يقال من أن الثبوت الشیء لنفسه ضروری فاسدٌ بل غلط، می‌فرمایند یک حرف غلطی است که در کلمات فلاسفه آمده. شما کتاب‌های فلسفی را ببینید من زیاد نشد مراجعه کنم در کتابهای فلسفی زیاد این تعبیر آمده که ثبوت الشیء لنفسه ضروری، ایشان می‌فرمایند شیء خودش خودش است، خودش برای خودش ثابت نیست. از این قضایا تعبیر می‌کنند به حملیات غیر مؤوله. می‌فرمایند در این حملیات غیر مؤوله برخلاف قضایای دیگر (که حالا قضایای دیگر را هم بیان می‌کنیم) می‌فرمایند این قضایا مرکب از دو جزء است، یکی موضوع و دیگری محمول. لا نسبة فيها اصلاً، اینکه منطقیین گفتند قضایا مرکب از سه جزء است موضوع، محمول و نسبت بین محمول و موضوع، می‌فرمایند نسبتی نیست. لا نسبة فيها اصلاً، لا كوناً رابطاً، باز در منطق خواندید می‌گویند این نسبت یک وجود رابط بین موضوع و محمول است. می‌فرمایند نه واقعاً و نه در نفس الامر، نه در قضیه‌ی لفظیه و نه در قضیه‌ی معقوله و ذهنیه، ابداً ما چیزی به نام نسبت در این قضایای حملیه‌ی غیر مؤوله نداریم، زید زید، چرا؟ دلیل‌شان این است که می‌فرمایند لعدم امکان النسبة و الربط بين الشیء و نفسه، چون وقتی یک چیزی

خودش خودش هست دیگر دو چیز نیست که ما بیائیم ربط ایجاد کنیم.

در واقع می‌گوئیم زید زید است، ما یک عالم واقع داریم، حالا در زید واقعه همان خارجش هست. یک ذهن تصویری ماست که می‌گوئیم زید زید، در ذهن زید را حمل بر زید می‌کنیم، یک قضیه‌ی لفظیه است که همین لفظ زید زید را به کار می‌بریم. امام از آن خارج که واقعه هست شروع می‌کنند می‌فرمایند در این خارج، در این واقع، آیا این چیزی به نام ربط داریم بین شیء و نفس؟ چیزی به نام ربط در اینجا نداریم. نسبتی بین شیء و خودش در عالم خارج نیست، در عالم خارج اتحاد است، یک چیز است و دو چیز نیست که بگوئیم این به این ربط دارد، نسبت دارد، معقول نیست بین شیء و خودش یک نسبت و ربطی در کار باشد.

می‌آئیم سراغ قضیه‌ی معقوله: می‌فرمایند قضیه معقوله و قضیه ملفوظه هم حکایت از خارج و واقع می‌کنند، شما وقتی می‌گوئید در خارج و در واقع ربطی نیست در قضیه معقوله و لفظیه هم همین طور می‌شود و در اینجا هم نباید ربطی باشد چون این حکایت می‌کند، اگر در واقع ربط و نسبت معقول نیست ما همین جا می‌گوئیم در خود این قضیه لفظیه هم معنا ندارد چون این حاکی از آن است، لذا می‌فرمایند در اینجا نسبتی وجود ندارد. اما در قضایای موجهه سه چیز داریم، زید قائم، در این حملیات غیر مؤوله زید زید، الانسان انسان، الله تبارک و تعالی موجود، اینها اصلاً نسبتی در این قضایا وجود ندارد. ادعای ایشان این است که می‌فرمایند در سالبه‌ی محصله هم همینطور است؛ حالا یا بسیطه مثل زید لیس بموجود، وجود را از زید سلب می‌کنیم، یا آنجایی که سالبه‌ی به انتفاء موضوع است العنقا لیس بالابيض، عنقا که ابیض نیست چون اصلاً عنقایی وجود ندارد و یک چیز خیالی است و وجودی ندارد که می‌شود سالبه به انتفاء موضوع. ایشان می‌فرماید در این دو قضیه، در سالبه‌ی بسیطه‌ی محصله مثل زید لیس بموجود و سالبه‌ی مرکبه‌ی به سلب موضوع مثل العنقا لیس بالابيض، می‌فرماید در اینجا هم نسبت وجود ندارد.

عمده فرمایش امام که در این مقدمه دارند دنبال می‌کنند می‌فرمایند در این قضایا زید لیس بموجود، نسبتی در اینجا وجود ندارد، لا تحکی القضية عن موضوع و محمول و نسبة بل يدرك العقل بطلان الموضوع و لا شیئته بتبع صورة الإدراكية موجودة فی الذهن، یک صورت ادراکی در ذهن دارد به تبع او حکم به بطلان می‌کند. بعد می‌فرمایند در حملیات مؤوله مثل زید علی السطح، زید قائم، در موجهه‌ی معدولة المحمول زید لا قائم و در سالبه‌ی محصله‌ی به سلب محمول، می‌فرماید در همه‌ی اینها نسبت وجود دارد، در زید قائم ما می‌گوئیم اینجا سه چیز است، یک زید داریم، یک قیام داریم، یک نسبت بین قیام و زید داریم که یک وجود ربطی است و می‌دانید وجود ربطی متقوم به طرفین هم هست این را در منطق هم بیان کردند، در معدولة المحمول هم همینطور است وقتی می‌گوئیم زید لا قائم، می‌خواهیم یک نسبتی را ایجاد کنیم بین لا قائم و زید، و لا قائم ولو در آن حرف نفی است اما یک حظی از وجود دارد مثل عدم و ملکه می‌ماند، مثل عمی و بصر است که عدم البصر در جایی است که شأنیت بصر هست اینجا هم همینطور است.

در موجهه‌ی سالبه‌ی المحمول هم همینطور؛ مثالش این است که می‌گوییم زید هو الذی لیس له القیام، این موجهه‌ی سالبه‌ی المحمول است، هو الذی که مقصود ایشان از موجهه‌ی سالبه‌ی المحمول یعنی موجهه‌ای که موضوع اتصاف به محمول پیدا می‌کند این با زید لیس بقائم فرق می‌کند، بین زید هو الذی لیس له القیام با زید لیس بقائم فرقی در این است که در اولی ما موضوع را می‌خواهیم متصف به محمول کنیم ولی در دومی نه، می‌گوئیم زید لیس بقائم، می‌فرمایند اینجا هم نسبت وجود دارد.

اینجایی که مسئله‌ی اتصاف الموضوع بالمحمول است و هکذا در سالبه‌ی محصله‌ی به سلب محمول، شما در همین زید لیس بقائم، که این سالبه‌ی محصله است منتهی اگر گفتیم زید هست اما قیام نیست، می‌فرماید اینجا هم ما نسبت را قبول می‌کنیم در سالبه‌ی محصله به سلب محمول، اما در حملیات غیر مؤوله زید زید، الانسان انسان، در سالبه‌ی بسیطه، در جایی که محمول موجود است، می‌گوئیم زید لیس بموجود، سالبه‌ی بسیطه‌ی محصله و سالبه‌ی مرکبه به سلب موضوع که العنقا لیس بالابيض،

می‌فرماید در اینها نسبت وجود ندارد، این مطلب اولی که در قضایای سالبه می‌گویند.

مطلب دوم که تقریباً تکمیل همین مطلب اول است؛ می‌فرمایند متأخرین از فلاسفه و منطقین در کلماتشان گفتند یک نسبت ایجابی داریم و یک نسبت سلبی داریم در زید موجود گفتند نسبت ایجابی هست در زید لیس بوجود می‌گویند نسبت هست اما نسبت سلبیه است، می‌فرمایند این هم مطلب غلطی است، نسبت سلبی اصلاً نسبت نیست، ما نمی‌توانیم بگوئیم النسبة علی قسمین، یکی النسبة الایجابیه، دوم النسبة السلبیه، نسبت سلبیه یک قسمی از نسبت در مقابل نسبت ایجابی نیست، چرا؟ می‌فرمایند موضوع له حرف سلب چیست؟ آیا برای سلب النسبة است یا برای نسبت سلبی است؟ آیا وقتی می‌گوئیم زید لیس بقائم، شما می‌خواهید قیام را سلب کنید؟ می‌شود سلب النسبة، یا می‌خواهید نسبت عدم القیام را به زید بدهید، روشن است ما می‌خواهیم سلب کنیم نسبت را، این حرف نفی موضوع له‌اش عبارت از سلب محمول از موضوع است، حالا می‌فرمایند شما اگر بخواهید بگوئید در قضیه‌ی زید لیس بقائم یک چیزی به نام نسبت سلبیه دارید می‌فرمایند لازمه‌اش این است که قضیه‌ی شما انقلاب به قضیه‌ی معدوله پیدا کند، چون اگر بگوئیم نسبت سلبیه، باید بگوئیم زید کسی است که لاقائم است، عدم القیام را بخواهیم به آن نسبت بدهیم، نسبت سلبی یعنی نسبت عدم قیام به زید، می‌فرماید این قضیه شد قضیه‌ی معدوله.

شما نمی‌خواهید بگوئید زید کسی است که قیام ندارد لا قائم است، می‌گوئید زید نسبت قیام برایش ثابت نیست، سلب می‌کنید نسبت را، نه اینکه نسبت سلبی را برای او اثبات کنید، می‌فرماید اگر بخواهیم این را بگوئیم قضیه می‌شود قضیه‌ی معدوله و این حرف سلب از موضوع له خودش خارج می‌شود و اشکال دومی که هست این است که این برخلاف واقع و ضرورت است چون شما نمی‌خواهید بگوئید این موضوع معنون به عنوان عدم القیام است، الآن از شما سؤال کنیم زید قائم نیست می‌خواهید بگوئید این زید یک اتصافی دارد یک صفتی دارد به نام عدم القیام؟ یا اینکه می‌خواهید بگوئید بین قیام و زید نسبتی نیست، نه اینکه بگوئید زید یک صفتی دارد به نام عدم القیام. پس اولاً قضیه می‌شود معدوله و ثانیاً برخلاف واقع است، برخلاف ضرورت است، لذا ما باید قائل شویم به اینکه اصلاً چیزی به نام النسبة السلبیه نداریم.

اشکال سومی هم دارند که می‌فرمایند قضیه در هر حالی، چه مجبه و چه سالبه، باید حاکی از نفس الامر خودش باشد، شما وقتی می‌گوئید زید لیس بقائم، آیا در نفس الامر می‌گوئید یک زیدی است که در واقع صفتی دارد به نام عدم القیام؟ نه، واقعش که این نیست، در واقع قیام برای زید ثابت نیست، سلب القیام است، نه نسبت عدم القیام به زید در واقع باشد و قاعده‌ای که قضیه ملفوظه و معقوله حاکی از واقع باید باشد. پس ببینید امام قدس سره برای اینکه بگویند ما چیزی به نام نسبت سلبی نداریم بلکه حرف سلب سلب النسبة است، سه دلیل اقامه کردند، دلیل اول این است که اگر نسبت سلبی داشته باشیم قضیه معدوله می‌شود، دلیل دوم این است که برخلاف ضرورت و واقع است، واقع این است که نمی‌خواهیم بگوئیم این موضوع متّصف به عدم القیام است و دلیل سوم این است که آن وقت تطابق بین قضیه‌ی ملفوظه و قضیه‌ی واقعیه موجود نیست، چون در واقع چنین چیزی نیست، بگوئیم زید متّصف به عدم القیام است، اگر قضیه‌ی ملفوظه‌ی ما اینطور معنا شود، بین قضیه‌ی ملفوظه و واقع یعنی آن نفس الامر تطابق به وجود نمی‌آید، بعد که این مبنا و نظریه‌شان را ذکر کردند چند اشکال را در اینجا مطرح می‌کنند و جواب می‌دهند.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين