

بسم الله الرحمن الرحيم

درس خارج اصول

استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

مقدمه: کلیات

(مقدمات سیزده گانه)

مقرّر: حسین مهدوی نهاد

جلسه اول: ۹۲/۱۱/۱۳

مقدمه: کلیات

در دوره قبل متن بحث ما کتاب بحوث بود، به دلیل مزایایی که داشت، اما ایشان بسیار مبسوط بحث کرده اند که موجب شد برخی مباحث حذف شود که شاید دوستان نمی توانستند بحث جدید ما را پیش بینی کنند. در حوزه کتاب کفایه متداول است که متن خوبی دارد فقط اولاً تنظیم مباحث گاهی منطقی نیست؛ و ثانیاً بعد ایشان هم مطالبی در علم اصول مطرح شده است که در کفایه نیست. کتاب حلقه ثالثه در شکل جدیدش این دو مشکل را ندارد، ولی خود این کتاب بخش زیادی از مباحث کفایه و بحوث را ندارد. بنابراین با توجه به تداول کفایه متن مباحثه کتاب کفایه خواهد بود، البته نه اینکه تمام مباحث کفایه مطرح شود بلکه تنظیم مطالب بر اساس فهرست کفایه است. و مطالبی هم که در کفایه نیست به مناسبت در محل خود اضافه خواهد شد.

فهرست کتاب کفایه

نکته دوم اینکه صاحب کفایه مطالب را به سه بخش تقسیم نموده اند:

الف) بخش اول مقدمه است (مراد مقدمه علم اصول است نه مقدمه کتاب کفایه) که امور زیادی دارد؛ هر چند ۱۳ امر در این مقدمه مطرح شده ولی هر کدام شامل مطالب بسیاری است. در نظر ایشان این مطالب جزء مباحث اصول نیست ولی ارتباط زیادی با مباحث علم اصول دارد (برخی آنها را جزء مباحث علم اصول می دانند).

ب) بخش دوم مباحث علم اصول است که به ۸ باب تقسیم شده است. تعارض را ایشان داخل مباحث علم اصول می داند که شیخ خارج می دانند. ۵ باب اول مباحث الفاظ است نزد متأخرین و ۳ باب مباحث عقلیه است.

ج) بخش سوم خاتمه است که شامل مباحث اجتهاد و تقلید است. این بحث هم نزد ایشان از علم اصول بیرون است البته یک تفاوت با مباحث مقدمه علم اصول دارد که مباحث علم اصول مرتبط به مقدمه است و خاتمه مرتبط به مباحث علم اصول است (مثلاً فقیر و غنی ارتباط دارند، ولی در واقع این ارتباط یکطرفه است)، و به همین دلیل در خاتمه آمده است.

امر اول: مطالب کلی هر علم و علم اصول

گفته شد که در مقدمه ۱۳ امر ذکر شده است. امر اول از مقدمه شامل چهار مطلب است: الف) موضوع هر علم. ب) تمایز علوم. ج) موضوع علم اصول. د) تعریف علم اصول. به بررسی هر یک می پردازیم:

الف) موضوع هر علم: ما یبحث عن عوارضه الذاتیه

در اصطلاح علمای ما موضوع هر علم اینگونه تعریف شده است: «موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه»، که نیاز به توضیح دارد و با یک مقدمه وارد توضیح این عبارت می شویم.

در نزد علمای ما هر علم مدوئی شامل سه چیز است:

۱) مسائل علم که عبارت از قضایایی است که هر علمی متکفل اثبات آن قضیه است، مثلاً در علم اصول «صیغه الامر تدل علی الوجوب» و مانند آن، قضایایی هستند که از مسائل علم اصول می باشند.

۲) مبادی علم که عبارت از مقدماتی است که در تصور مساله یا تصدیق مساله به ما کمک می کند. هر مساله دو جزء دارد موضوع و محمول. مقدمات مربوط به موضوع همان مبادی تصویری است و مقدمات مربوط به محمول همان مبادی تصدیقی است (مبادی تصدیقی همان مقدماتی است که برای استدلال نیاز است نه اینکه خود این مبادی تصدیقی باشند بلکه برای اثبات مساله هستند نه تصور مساله). در نتیجه محمولات علم نسبت به موضوع علم همیشه عرضی ذاتی است که توضیح آن خواهد آمد.

۳) موضوع علم که عبارت از امری است که محمول از عوارض ذاتی آن می باشد. توضیح این مطلب همین بحث ماست که خواهد آمد.

البته همانطور که علما توضیح داده اند این تعبیر که هر علم شامل سه چیز است، موضوع و مسائل و مبادی، این مطلب با تسامح همراه است زیرا هر علم فقط از مسائل تشکیل شده است، ولی موضوع و مبادی را هم جزء علم قرار داده اند زیرا دیده اند اگر کسی تمام مسائل را بداند مثلاً تمام مسائل کفایه را حفظ کند، این شخص عالم اصولی نیست. اگر علم اصول تمام مسائل باشد پس این هم باید عالم اصولی باشد. لذا در ذهن علما بوده که صرف مسائل کافی نیست و باید مبادی را هم بداند، البته اگر کسی تمام مسائل و مبادی را هم حفظ کند باز هم عالم اصولی نیست. لذا اجزاء علم را موضوع و مبادی و مسائل دانسته اند.

البته یک اصطلاح هم بین متأخرین هست، به نام «مبحث اصولی» که شامل یک مساله و مبادی آن مساله است.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۲/۱۱/۱۴

جلسه: ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر اول

موضوع اخص: الف) موضوع علم

گذشت که هر علم شامل سه قسم است که مسائل و مبادی و موضوع می باشد. موضوع را تعریف کرده اند که امری است که در علم از عوارض ذاتی آن بحث می شود. باید عوارض ذاتی را توضیح دهیم. در هر قضیه موجب صادق، محمول نسبت به موضوع یا ذاتی است یا عرضی. ذاتی یعنی از ذات موضوع انتزاع شده است و عرضی یعنی طاری بر موضوع است. عرضی هم به ذاتی و غریب تقسیم می شود. در نتیجه در هر قضیه موجب صادق محمول یا ذاتی است، یا عرضی ذاتی و یا عرضی غریب.

محمول ذاتی

محمول ذاتی سه قسم دارد:

- الف) محمول تمام ذات موضوع است که اصطلاحاً «نوع» می باشد، مانند: «زید انسان».
- ب) محمول بعض ذات موضوع است که جزء اعم از ذات موضوع می باشد که اصطلاحاً «جنس» می باشد، مانند: «الانسان جسم».
- ج) محمول بعض ذات موضوع است که جزء مساوی با ذات موضوع است که اصطلاحاً «فصل» می باشد، مانند: «الانسان ناطق».

محمول عرضی

اما محمول عرضی، محمولی است که خارج از ذات موضوع است و عارض بر موضوع می شود. محمول عرضی هفت قسم دارد: محمول یا در لحوق به موضوع، نیاز به واسطه ندارد یا دارد، قسم دوم چهار تاست که رابطه این واسطه با موضوع یا مساوی است یا واسطه اعم از موضوع است یا اخص است یا مباین (مراد از این نسب به لحاظ مصداق است مثلاً واسطه اخص از موضوع است در صدق). مساوی و اعم هم به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می شوند. به ترتیب مثال می زنیم:

- (۱) بدون واسطه، مانند: «الانسان متعجب لکونه انساناً»، که متعجب برای حمل بر انسان نیاز به امر دیگر ندارد.
- (۲) واسطه مساوی داخلی، مانند: «الانسان متکلم لکونه ناطقاً»، که برای حمل متکلم بر انسان نیاز به نطق هست که مصداقاً انسان و ناطق مساوی هستند (داخلی بودن یعنی واسطه از اجزاء موضوع است که در مثال نطق

از اجزاء انسان است، و خارجی یعنی خارج از ذات موضوع است). نطق را هم به معنای قوه تکلم و هم به معنای قوه تعقل گفته اند که هر دو معنی درست است و گفته شده که این دو لازم و ملزوم هستند.

۳) واسطه مساوی خارجی، مانند: «الانسان ضاحک لکونه متعجباً»، که انسان و متعجب در مصداق تساوی دارند اما تعجب خارج از ذات انسان است.

۴) واسطه اعم داخلی، مانند: «الانسان متحیز لکونه جسماً»، که جسم از اجزاء اعم انسان است.

۵) واسطه اعم خارجی، مانند: «الابیض متحیز لکونه جسماً»، که جسم اعم از ابیض است ولی خارج از ذات ابیض است زیرا در اصطلاح حکما ابیض فاقد ذات است.

۶) واسطه اخص، مانند: «الحيوان متعجب لکونه انساناً»، که انسان اخص از حیوان است. نکته اول اینکه هر واسطه اخصی خارجی است زیرا اخص نمی تواند جزء ذات شود. نکته دوم اینکه این قضیه مهمله است که در حکم جزئی است (در منطق گفته شده در قضایایی مانند: «بعض الحيوان متعجب»، موضوع حیوان است نه بعض حیوان زیرا همیشه سور مختص وضع الحمل است نه وضع العقد).

۷) واسطه مباین، مانند: «الماء حارّ لکونه مجاوراً للنار»، که مجاورت نار با آب تباین دارد. نکته اول اینکه واسطه مباین هم همیشه خارجی است. نکته دوم اینکه تباین در منطق دو اصطلاح دارد که تباین کلی همان که در ذهن است می باشد ولی تباین جزئی همین عموم من وجه است و مراد در اینجا همین تباین جزئی است و اگر نه واسطه هرگز نمی تواند تباین کلی با موضوع داشته باشد.

بر اساس استقراء گفته اند هر محمولی نسبت به موضوع یکی از این ده قسم است. برخی خواسته اند نقض بر این حصر وارد کنند که از بحث ما خارج است.

تفکیک عرضی ذاتی از عرضی غریب

اولی و دومی و سومی عرضی ذاتی هستند؛ زیرا واقعاً اوصاف به وصف موضوع هستند یعنی واقعاً لاحق به خود موضوع می شوند. مورد پنج و شش و هفت، عرضی غریب هستند؛ زیرا محمول حقیقه برای واسطه است نه موضوع، یعنی تمام خصوصیت از آن واسطه است، و محمول حقیقه حمل بر واسطه شده است.

چهارمی یعنی واسطه اعم داخلی، اختلافی است که متقدمین از منطقی ها این را عرضی غریب دانسته و متأخرین عرضی ذاتی دانسته اند. ما هم تابع قدما هستیم. به هر حال عرضی ذاتی همان سه قسم اول می شود که مورد توافق است.

تعریف موضوع هر علم

هر علم از عوارض ذاتی موضوع بحث می کند، یعنی محمولات مسائل، باید عرضی ذاتی موضوع باشند و نمی تواند ذاتی موضوع باشند (زیرا ثبوت ذاتی برای موضوع بدیهی است در حالی که مسائل علم باید نظری باشد که علم متکفل اثبات آن باشد)، و عرضی غریب هم نمی توانند باشند (زیرا محمول واقعاً برای موضوع نیست و به عنایت حمل بر موضوع شده لذا باید در علمی بحث شود که موضوعش همان واسطه است).

مناقشات در عرضی ذاتی بودن محمولات برای موضوع

- در این بحث که محمولات باید عرضی ذاتی برای موضوع باشند اشکالاتی طرح شده است:
- الف) در علم لازم نیست موضوعی داشته باشیم بلکه ممکن است به دلیل عرضی مجموعه ای از مسائل با موضوع های مختلف، کنار هم علمی را تشکیل دهند.
- ب) ممکن است بحث از عرضی غریب موضوع در غرض ما دخیل باشد لذا باید از آن هم در علم بحث کنیم، که اختصاص محمولات به عرضی ذاتی مورد اشکال است.
- ج) در علوم متداول نوعاً موضوع مسائل اخص از موضوع علم است، که از قسم ششم عرضی بوده و عرضی غریب می باشد.
- د) در علوم که به طور میدانی کار می کنیم بسیار اندک هستند محمولاتی که عرضی ذاتی موضوع علم باشند بلکه عرضی غریب هستند.

جواب از مناقشات

- سعی شده از این اشکالات جواب داده شود. چه این جواب ها را قبول کنیم چه نکنیم دو نکته مهم است:
- الف) این بحث در علم اصول ثمره ای ندارد لذا در کتب مفصل دیگر بحث شده است.
- ب) قدما که محمولات را عرضی ذاتی موضوع دانسته اند، مرادشان فقط در علوم حقیقی بوده است (مثلاً صاحب البصائر النصیریة که شاگرد خواجه نصیر الدین طوسی است، فرموده که این در علوم حقیقی است که نیاز به موضوع دارند که از عوارض ذاتی آن بحث می شود)، و علم حقیقی سه قسم است ریاضیات (شامل حساب و هندسه و هئیت و موسیقی)، طبیعیات، و الهیات (فلسفه)، و باقی علوم اعتباری هستند (لذا مرحوم ملا صدرا این اشکال را فقط در فلسفه برطرف نموده که درست هم هست. و با این بیان معلوم می شود مرحوم اصفهانی که

اشکال به آخوند دارد که این فقط مشکل را در فلسفه حل می کند این دیگر اشکال نیست). علوم حقیقی مسائلش به برهان ثابت می شود، البته بقیه علوم هم استدلال دارند ولی برهان ندارند زیرا وقتی برهان می شود آورد که محمول عرضی ذاتی موضوع باشد. لذا بسیاری از اشکالات برطرف می شود. عمده محدوده هر علم هم همان غرض است حتی اگر موضوع داشته باشد، هر چند لازم نیست موضوع واحدی داشته باشد.

گذشت که موضوع علم همان است که محمولات مسائل، عرضی ذاتی آن هستند. گفتیم که این تعریف مخصوص علوم حقیقی بوده است. این نکته هم مهم است که محمولات از عوارض ذاتی هستند لذا نوعاً موضوع مسئله جزئی اضافی است نسبت به موضوع علم، یعنی موضوع مسئله از انواع موضوع علم است. البته در علم در بسیاری از موارد موضوع مسئله به شکل دیگری مطرح می شود که متناسب با بحث است. مثلاً در بحث مقدمه واجب اینگونه مطرح است «مقدمه واجب، واجب است یا نه؟»، که این ظاهرش یک مسئله فقهی است و در واقع مسئله اصولی این است که «عقلاً بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن تلازم هست؟»، لذا وقتی نسبت سنجی می شود بین موضوع علم و موضوع مسئله، آن شکل مطرح شده مهم نیست بلکه آنچه عالم آن علم به دنبال آن است باید در نظر گرفته شود (مرحوم آخوند در عبارتشان قرینه ای است که مراد از بلا واسطه فی العروض این است که قسم هفتم را خارج کند، و قرینه دیگری هم هست که مراد خارج کردن تمام اقسام عرضی غریب است، در مجموع ظاهراً مانند اهل معقول با «بلا واسطه فی العروض» خواسته اند عرضی غریب را خارج کنند).

ب) تمایز علوم

مشهور بین قدما این بوده که تمایز به موضوعات است و متأخرین تمایز را به اغراض (غرض تدوین) می دانند. در تمایز علوم سه مساله مطرح می شود: تمایز بعد التدوین، قبل التدوین، و اثناء التدوین.

مساله اولی: تمایز بعد تدوین

مراد از تدوین همان شکل گیری علم است نه تألیف کتاب، مانند علم فقه و اصول و ... که شکل گرفته اند. علم مجموعه ای از قضایاست که مسائل علم هستند. در علم دنبال اثبات آن قضایا هستیم. البته عالم به کسی که این قضایا را حفظ کرده نمی گوئیم ولو با ادله حفظ کرده باشد. عالم کسی است که مسائل را بداند و خودش بتواند استدلال کند ولو تحت نفوذ یک شخصیت علمی باشد (مجتهد فقط عالم بودن نیست بلکه مساله تطبیق هم نیاز است یعنی بتواند استنباط کند، لذا هر اصولی توانایی استنباط ندارد).

تمایز علم به تمایز این دو مجموعه قضایاست. هر مجموعه دارای افرادی است که نسبت بین آنها مانند نسبت دو مفهوم کلی در منطق است که تساوی و تباین و عموم مطلق و عموم من وجه است که مراد این است که به لحاظ مصداق این حالات را دارند. هر مجموعه هم به لحاظ اعضای مجموعه دارای یکی از این نسب هستند.

پس تمایز بنفسه بین علوم هست، و دو علمی نداریم که نسبت بین آن دو تساوی باشد (مرحوم آخوند فرموده اند عادةً محال است تساوی باشد).

مساله ثانیه: تمایز قبل تدوین

باید توضیح داده شود که قبل وجود، علم از علم دیگر چگونه می تواند تمایز داشته باشد. مراد این است که اگر بخواهیم علمی تشکیل دهیم که دارای مسائلی است این را در یک علم شکل دهیم یا در دو علم؟ مثلاً علمی درباره توحید و یا رسالت را در یک علم می خواهیم بحث کنیم، مسائل این ها هستند که ارسال رسول واجب است؟ شرائط رسول، خصوصیات رسول، دو رسول در یک زمان، در تمامی مناطق رسول هست؟ و یا مسائلی از این قبیل که می خواهیم بحث کنیم، در یک علم یا دو علم بحث کنیم؟ و دلیل یک یا دو علم بودن چیست؟ قدما موضوع را ملاک می دانستند یعنی اگر موضوع جامعی بین رسالت و توحید باشد باید در یک علم بحث شود مثلاً «الاعتقاد المقوم للإسلام»، ولی متأخرین ملاک را غرض می دانند یعنی در بحث توحید چه غرضی هست، در بحث رسالت چه غرضی هست، مثلاً اگر غرض شخصی دارید که دو علم و اگر غرض دفاع از دین است یک علم باید تشکیل دهید. برخی هم قائلند می شود هر دو ملاک باشد یعنی انسان می تواند بر اساس غرض یک علم و یا بر اساس موضوع دو علم شکل دهد.

گذشت که در سه مرحله بررسی می شود. تمایز بعد تدوین، که نوعاً دو علم تباین دارند و احیاناً عموم من وجه هستند.

تمایز قبل تدوین را توضیح دادیم که مراد این است که مسائل مورد بحث خود را در یک علم بیاوریم یا در چند علم. متاخرین عمده بحث را در غرض دانسته اند. نکته این است که تدوین علم نوعاً اینگونه نبوده که علما کنار هم نشسته و علمی را تدوین کنند. بلکه تدوین علم یک مساله اجتماعی است که مسائلی را بحث می کرده اند بعد کم کم مسائلی که سنخ یکسانی داشته را کنار هم بحث نموده اند و علم شکل گرفته است. مثلاً قبل پیامبر علمی نبود ولی بعد بعثت کم کم اولین گروه علما شکل گرفته که محدثین بودند. پیامبر در ارتباط با تمام افراد بودند و بین عموم مردم رفت و آمد داشته اند. ممکن است مثلاً یک چوپان هم کلام ایشان را شنیده و حفظ نموده باشد. بعد پیامبر، کلام ایشان دارای اهمیت و امتیاز ویژه ای شد لذا علم رائج را از محدثین که افراد عادی بودند اخذ می کردند. بعد محدثین از محدثین قبل اخبار را گرفتند. لذا برخی رواة ما روغن فروش و برخی جمال و بوده اند. مسائل زیادی بین محدثین شکل گرفته که برخی مربوط به فقه برخی مربوط به کلام برخی مربوط به رجال و حدیث بوده است مثلاً این مساله که قرآن حادث است یا قدیم؟ و در این مسائل محدثین مورد رجوع مردم بوده اند. بعدها تدریجاً مسائل هم سنخ کنار هم جمع شده است، مهمترین دلیل این تجمیع هم این است که گرایش انسانها متفاوت است برخی به مسائل عقلی و برخی به مسائل نقلی اهمیت می داده اند. لذا برخی طبق علائق خود دنبال مسائل خاصی رفته و علم شکل گرفته است. اگر انسان ها یکسان بودند علوم ما هم کشکولی بود و علم با مسائل یکسان شکل نمی گرفت. در شکل گیری علم درآمدزایی و احترام اجتماعی و ... هم تأثیر داشته است. مثلاً علمی مانند طب بسیار رشد نموده است، زیرا سلامتی انسان بسیار کاربردی بوده و بسیار درآمد داشته است. اما شاید بزرگترین عامل همان گرایش متفاوت انسانها باشد. تدوین هم یک امری نیست که در عصری شروع شده و تدوین شده و تمام شوند. بلکه دائماً در حال تدوین است خصوصاً در مبادی علم که در حال گسترش است. مثلاً شیخ طوسی که در فقاہت بسیار تبحر داشته اند ولی بسیاری از ادله ایشان الآن ناتمام است. لذا شکل علم دائماً عوض می شود. طولانی شدن علم (یا بسیار کوچک شدن یک علم) و اینکه در یک عمر متوسط قابل اخذ نباشد هم دخالت در تمایز برخی علوم داشته است.

مساله سوم: تمایز در اثناء تدوین

در مساله قبل گفتیم که تدوین امری استمراری است مراد از اثناء این است که یک مساله در کدام علم قرار گیرد یا به طور طبیعی در کدام علم قرار می گیرد. مثلا سیره عقلا در فقه یا اصول باید بحث شود، مساله حسن و قبح و مساله جبر و اختیار در علم کلام یا اصول یا حکمت وارد می شوند، که هر سه مساله در علم اصول وارد شده اند. شاید یکی از علل آن این باشد که در حوزه علم اصول متداول تر است. یکی از علل دیگر این است که علم اصول و فقه دارای درس خارج هستند لذا چون درس خارج علم را پخته تر می کند این بحث ها هم در آن علم وارد می شدند. شاید هم چون مثلا شهید صدر مدرس فقه و اصول بوده و مدرس علم کلام یا حکمت نبوده است این مسائل را در اصول مطرح نموده است و بعد از ایشان نوعا تبعیت شده است. که اینها مبرر هستند که مساله ای را در عملی خاص وارد کنیم.

ج) موضوع علم اصول

موضوع هر علم و تمایز علوم مطرح شد، نوبت به موضوع علم اصول می رسد. در این بحث چهار نظریه مهم

هست:

- ۱) صاحب قوانین این نظر را دارند که موضوع علم اصول همان ادله اربعه بما هی ادله، است.
- ۲) صاحب فصول موضوع علم اصول را ادله اربعه بما هی هی، دانسته اند.
- ۳) مرحوم آخوند موضوع علم اصول را الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله می دانند که ضرورتی هم ندارد که این عنوان کلی معلوم باشد.^۱
- ۴) شهید صدر موضوع علم اصول را الادله المشتركة فی الاستدلال الفقهی، دانسته اند.^۲ مراد از مشترکه این است که مخصوص یک باب از ابواب فقه نیست مثلاً دلیل اگر مختص باب صلاة باشد از موضوع علم اصول خارج است. استدلال فقهی هم تعریفش خواهد آمد که استدلالی است که برای فهم جعل شرعی است.

مناقشه در نظریات مذکور

نظر اول و دوم که ادله اربعه را موضوع علم اصول می دانستند، صحیح نیستند زیرا در علم اصول موارد کثیری هست که از ادله اربعه بحث نمی کند مثلاً در مباحث الفاظ که بحث از اینکه امر به شیء دال بر وجوب هست؟ یا در بحث حجج بحث هست که شهرت حجت است؟ قول لغوی حجت است؟ در بحث اصول عملیه هم موضوع آنها ادله اربعه نیست بلکه شک است. مثلاً الشک فی التکلیف مجری للبراءة الشرعية، الشک فی المکلف به مجری للاحتیاط العقلي، الشک فی الدوران بین المحذورین مجری للتخیر، الشک فی البقاء مجری للاستصحاب (موضوع مسئله با موضوع علم باید وحدت داشته باشد یا کلی و مصداق و یا عرضی ذاتی موضوع علم باشد).

نظر سوم هم در واقع انکار موضوع است نه اثبات موضوع علم اصول، زیرا برای هر عنوان متباین با عنوان دیگر می شود جامعی انتزاعی در نظر گرفت. خود همین المنطبق علی موضوعات مسائل العلم، یک عنوان کلی است.

۱. کفاية الاصول (طبع آل البيت)، ص: ۸: «و قد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول هو الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشعبة لا خصوص الأدلة الأربعة بما هی أدلة بل ولا بما هی هی».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص: ۵۲: «و علی ضوء مجموع ما تقدم يعرف أن موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة فی الاستدلال الفقهی خاصة».

نظر چهارم هم گویا در ذهن خود ایشان هم منقح نبوده زیرا در کتب مختلف، تفاوت هست که سه احتمال در کلام ایشان هست:

الف) در عبارتی در بحوث تعبیر به قواعد هست (ج ۱ ص ۵۳). قاعده یعنی یک قضیه کلیه، اگر مراد این باشد که معلوم است موضوع علم اصول نیست بلکه قاعده، خود مسئله می شود نه موضوع علم اصول.

ب) محتمل است مراد، جامع انتزاعی بین موضوعات مسائل علم اصول باشد که همان الدلیل المشترك است. همان اشکال نظریه سوم (مرحوم آخوند) اینجا هم هست یعنی این انکار موضوع علم اصول است زیرا بین هر دو قضیه که غایت بعد از هم دارند هم می شود یک جامع انتزاعی فرض کرد مانند احدهما.

ج) احتمال سوم این است که مراد از ادله مشترکه، ما یصلح للاتصاف بالحجیه باشد که بخش بسیاری از مباحث اصول را شامل نمی شود مثلاً بحث از مدلول صیغه امر و مدلول ادات شرط، و همینطور در اصول عملیه الشک فی التکلیف و الشک فی المکلف به و ...، که خارج هستند.

در نتیجه هر سه احتمال کلام شهید صدر ناتمام هستند.

[بحث در موضوع علم اصول بود.]

در علم اصول موضوعی حقیقی که جامع تمام مسائل علم اصول باشد، وجود ندارد. بلکه می توان موضوعی انتزاعی در نظر گرفت که البته همین انتزاعی بودن به معنای نفی موضوع است. موضوع حقیقی نداریم یعنی نمی توان قبل علم، موضوعی را در نظر گرفت که مباحث حول محور آن موضوع باشد.

البته می توان غرضی را در نظر گرفت که مطالب طبق آن تنظیم شوند، مثلاً اثبات قضایایی که در استنباط حکم شرعی دخیل هستند. مقدمه این نکته را توضیح دهیم که مراد از دخیل در استنباط حکم شرعی بودن، این است که فقیه که می خواهد حکمی را استنباط کند از کتاب، باید در مساله حجیت ظواهر کتاب، اتخاذ مبنا نماید تا بتواند استنباط حکم شرعی نماید و مسائلی مانند آن. پس جامع بین مسائل علم اصول این است که دخیل در استنباط حکم شرعی باشد. دو شرط هم هست:

(الف) آن قضیه مشترک باشد یعنی در ابواب عدیده فقه مورد نیاز باشد. اما مانند قاعده طهارت در شبهات حکمیه، در علم اصول بحث نمی شود زیرا در تمام ابواب جاری نیست لذا در فقه بحث می شود.

(ب) این قاعده یا قضیه باید در علم دیگری منقح نشده باشد. اما قواعد مشترک و سیال فقهی که در علوم دیگر بررسی شده در اصول بحث نمی شود مانند قاعده تعویض سند، که در علم رجال منقح شده است.

این دو شرط متوافق اذهان بوده است و موافق اعتبار هم هست زیرا وقتی علمی دیگری این موضوع را تنقیح نموده، وجهی ندارد که در علم اصول هم بحث شود (قاعده حسن و قبح، در علوم دیگر منقح نشده است لذا اصولیون در اصول مطرح نموده اند چون در اصول نیاز به آن بوده مثلاً در برائت عقلیه و در علم اجمالی نیاز است).

در نتیجه جامع حقیقی به عنوان موضوع علم اصول نداریم بلکه یک جامع انتزاعی که قضایایی که در استنباط حکم شرعی دخیل هستند با همان دو شرط.

تنبيه: مراد از ادله اربعه

ادله اربعه همان کتاب و سنت و اجماع و عقل می باشد:

(۱) مراد از کتاب همان ظواهر کتاب است، یعنی به دلیل قطعی بودن سند فقط ظواهر مراد است.

(۲) در مورد سنت دو تعریف بین علما رائج است:

الف) «سنت، قول و فعل معصوم است»، که فعل اعم است که شامل تقریر هم می شود. مراد از قول و فعل هم همان ظواهر آنهاست. در معصوم نیازی به سند نیست، که این معنی از سنت نسبی نیست.

ب) «سنت، خبر حاکی از قول یا فعل معصوم است»، که مثلاً روایتی در کافی که نقل شده خبر کلینی برای ما سنت است، و برای کلینی خبر علی بن ابراهیم سنت است، و نسبت به علی بن ابراهیم هم خبر ابراهیم سنت است، و هکذا تا به کلام امام علیه السلام برسد. در اینجا دیگر نمی شود گفت ظواهر خبر سنت است زیرا هم باید سند قطعی باشد هم دلالت تا سنت ثابت شود. لذا نسبت به ما خود خبر می شود سنت.

البته نسبت به ما که در عصر غیبت هستیم تفاوتی ندارد که کدام تعریف از سنت را قبول کنیم، زیرا دائماً توسط دیگری به ما می رسد و خبر محدثین برای ما وجود دارد که باید هم سند و هم دلالت تمام باشد تا سنت ثابت شود.

۳) مراد از اجماع، اتفاق فقها در یک مسأله فقهی است. مراد از اتفاق هم تابع مبنای اصولی است که وقتی اجماع به عنوان دلیل قبول می شود با کدام مبنا قبول شده است که با برخی مبانی، اتفاق فقها به معنای قدمای از فقها می شود؛ و با برخی مبانی مراد اتفاق تمام فقها می شود؛ و با برخی مبانی مراد اتفاق عمده فقها خواهد شد.

نکته

فقط یک نکته مهم است که اگر کسی قائل شود اجماع مفید علم، حجت است، وی قائل به حجیت اجماع نیست و ادله او ثلاثه هست. زیرا در واقع علم را حجت می داند. از این نکته معلوم می شود که دلیل اینکه سیره را جزء ادله نمی دانند این است که سیره مفید علم را حجت می دانند که در واقع سیره فی نفسه حجت نخواهد بود.

در ذیل موضوع علم اصول به توضیح ادله اربعه، رسیدیم. سه دلیل کتاب و سنت و اجماع را توضیح دادیم که عقل ماند:

۴) مراد از عقل در اصول همان معنای عقل در حکمت نیست. در حکمت عقل به معانی متعددی به کار می رود که در علم اصول هیچکدام مراد نیست بلکه مراد از عقل در علم اصول به عنوان یکی از ادله اربعه همان قضایای کلی است که توسط عقل ادراک می شود. قضایایی محل بحث است که دخیل در استنباط حکم شرعی است، هم قضایای مدرک به عقل نظری، و هم مدرک به عقل عملی.

مثال برای عقل نظری ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اش، و ملازمه بین امر به شیء و نهی از ضد آن، و هکذا؛ هم خود این قضایا و هم نقیض آنها در استنباط حکم شرعی دخیل هستند، لذا حتی کسانی که منکر ملازمه هستند هم دلیل عقل را دارند نه اینکه دلائل آنها منحصر در دو دلیل کتاب و سنت شود. این عقل مانند سیره است که موجب علم می شود و حجیت منطقی دارد نه حجیت اصولی.

مثال عقل عملی هم فقط دو مورد است قبح عقاب بلا بیان و وجوب دفع ضرر محتمل، که اولی براءت و دومی احتیاط است. اولی را همه قبول دارند البته در اینکه مشار الیه در عنوان مشیر بیان چیست، اختلاف است. مثلاً در احتمال تکلیف اختلاف شده که بیان هست یا نه. بیان را همه عنوان مشیر می دانند که مشار الیه اختلافی است. اما دفع ضرر محتمل واجب است، متأخرین با پذیرش این قاعده تأملی در وجوب دارند که وجوب باید فطری باشد که در نتیجه فقط یک قاعده عقل عملی داریم به عنوان قبح عقاب بلا بیان، و باید ادله خمس شود که فطرت هم اضافه شود.

در اصول از این قواعد عقلی نظری استفاده می شود یعنی اصولی به خود قاعده یا نقیضش معتقد می شود که در استنباط حکم دخیل است. عقل عملی هم در اصول عملیه استفاده می شود که دلیل اصالة الاحتیاط فقط عقل است و دلیل شرعی نداریم مانند احتیاط در اطراف علم اجمالی است. اصالة التخییر هم بازگشت به براءت می کند و اصل جدایی نیست. اصل عملی فقط دو اصل است که براءت را همه قبول دارند و دومی هم احتیاط است. پس فقیه از عقل در استنباط حکم شرعی استفاده می کند.

این قضایای عقلی بدیهی نیست بلکه باید در علم اصول تبیین شود مثلاً ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اش باید اثباتاً یا نفیاً تبیین شود.

(د) تعریف علم اصول

تعریف کلاسیک و رائج علم اصول این است: «القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعی»، که اگر اشکالات این تعریف دفع شود نیازی به تعریف جدید نیست.

توضیح تعریف این است که «قاعده» یک قضیه کلی است که مسائل علم اصول است مانند خبر ثقه حجت است، صیغه امر دال بر وجوب است، و هکذا. و «ممهده» یعنی در علم اصول تنقیح شده است هم موضوع قضیه و هم محمول قضیه هم نسبت قضیه (یعنی در علم اصول اثبات می شود). و «استنباط» در مقابل استنتاج است، و به معنای اثبات حکم شرعی است که توضیح آن خواهد آمد. در اصول حکم شرعی استنتاج نمی شود زیرا رابطه تطبیقی نیست. یعنی در مانند زید جسم، و کل انسان جسم، نتیجه استنتاج می شود که قضیه اول از صغریات قضیه دوم است و این تطبیق است، اما در اصول حکم شرعی تطبیق نمی شود. پس مراد از استنباط همان اثبات است.

گذشت که تعریف علم اصول همان «قواعد ممهده برای استنباط حکم شرعی» است. مراد از «قاعده» همان قضیه کلیه است و «استنباط» همان اثبات است نه تطبیق.

اما «حکم شرعی» در لسان علما سه اصطلاح دارد: تشریع و جعل و مجعول، که به هر سه اطلاق حکم شرعی می شود و تعریف آنها خواهد آمد. اما در تعریف علم اصول مجعول مراد نیست، بلکه تشریع یا جعل مراد است. با تعبیر غیر دقیق و مسامحی می توان گفت مراد حکم کلی است نه حکم جزئی، که تعبیر دقیق همان جعل یا تشریع است که تفاوت بین آنها خواهد آمد.

اشکال در تعریف علم اصول: این تعریف جامع و مانع نیست

دو اشکال به این تعریف شده است که اگر جواب داده شوند تعریف سالم می ماند و اگر نه باید تعریف عوض شود:

الف) این تعریف جامع تمام افراد نیست، زیرا شامل اصول عملیه که بیشترین ثمره را در علم اصول دارد، نیست. ما وقتی به اصول عملیه مراجعه می کنیم حکم شرعی استنباط نمی شود بلکه فقط وظیفه عملی مکلف معلوم می شود.

ب) این تعریف مانع اغیار هم نیست، زیرا شامل بخشی از مسائل فقه هم هست مثلاً قواعد فقهیه را شامل است مانند قاعده لاضرر، و قاعده لاحرج، و قاعده کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، و قاعده طهارت در شبهات حکمیه، و قاعده لاتعداد، که این قواعد فقهیه باید در فقه بحث شوند.

جواب از اشکال به تعریف علم اصول

برخی این دو اشکال را قبول نموده و تعریف را تغییر داده اند، و برخی هم جواب داده اند که یک جواب را نقل کرده و بررسی می کنیم.

جواب اول به اشکال اول: اصول عملیه هم در طریق استنباط هستند

محقق خوئی از اشکال اول جوابی داده اند که شهید صدر این جواب را قبول نموده اند.^۱ جواب ایشان این است که اثبات چهار قسم دارد: اثبات وجدانی، و اثبات تعبدی، و اثبات تنجیزی، و اثبات تعذیری؛ که برای اینکه مساله در تعریف علم اصول باشد و در طریق اثبات حکم شرعی قرار گیرد، هر یک از این انحاء اثبات باشد کافی است (برای توضیح این اقسام اثبات برای هر یک مثالی می زنیم؛ اثبات وجدانی، مثلاً اگر یقین به وجوب نماز باشد و یقین به قاعده ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه، در نتیجه یقین به وجوب وضو پیدا می شود که اثبات وجدانی است یعنی قاعده ملازمه داخل در تعریف علم اصول است زیرا در طریق اثبات وجدانی حکم شرعی وجوب وضو قرار گرفت؛ اثبات تعبدی، مانند اینکه خبر ثقه حجت است، و خبری دال بر وجوب نماز جمعه هست که علم تعبدی به وجوب نماز جمعه پیدا می شود در نتیجه حجیت خبر ثقه در تعریف علم اصول است زیرا در طریق اثبات تعبدی حکم شرعی وجوب نماز جمعه واقع شده است؛ اثبات تنجیزی، مانند اینکه فتوی به وجوب نماز جمعه در زمان غیبت داده شود به دلیل استصحاب که حجیت استصحاب هم در تعریف علم اصول هست زیرا در طریق اثبات تنجیزی حکم شرعی وجوب نماز جمعه واقع شده است. مراد از اثبات تنجیزی همان اقامة المنجز علی شیء است و مراد از اثبات تعذیری هم همان اقامة المعذر علی شیء است؛ اثبات تعذیری، مانند حکم به حلیت شرب عصیر عنبی بعد غلیان، به دلیل براءت شرعی، که قیام معذر بر حرمت است در نتیجه براءت شرعی هم در تعریف علم اصول هست زیرا در طریق اثبات تعذیری حکم شرعی حلیت شرب عصیر واقع شده است). در نتیجه تمام مسائل داخل در علم اصول هستند.

مناقشه در جواب اول: براءت نمی تواند مستند فتوا باشد

این جواب تمام نیست زیرا مبتنی بر این است که فقیه بتواند با استناد به براءت و اصل عملی، فتوا دهد اما ما قائلیم که نمی تواند. البته ایشان براءت را قبول دارند که فقیه نمی تواند با استناد به آن فتوا دهد ولی در استصحاب قائلند می تواند. دلیل ما این است که افتاء به غیر علم حرام است که مراد بدون علم و اماره است، که این بحث در جای خودش باید مطرح شود.

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۵: «و بتعبیر آخر: أَنَّ الأمر فی المقام یدور بین محذورین: فَاِنَّ هذا الشرط لمراد اثبات بودن در مقابل تطبیق است» علی تقدیر اعتباره فی التعریف یستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا یكون جامعاً، و علی تقدیر عدم اعتباره فیه یستلزم دخول القواعد الفقہیة فیه فلا یكون مانعاً. فإذن لا بدَّ أَنْ نلتزم بأحد هذین المحذورین، فأمَّا نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتیجتہ خروج هذه المسائل عن كونها اصولیة، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتیجتہ دخول القواعد الفقہیة فی التعریف، ولا مناص من أحدهم».

جواب دوم از اشکال اول

اما جواب صحیح از اشکال اول این است که این تعریف جامع است، که با دو مقدمه بیان می شود:

الف) تمام اصول عملیه به دو اصل برائت و احتیاط برمی گردند، که هر کدام دو قسم است شرعی و عقلی. در نتیجه چهار اصل عملی داریم که کسی نیست که رأساً این چهار اصل را منکر شود ولی سعه و ضیق این چهار اصل اختلافی است که در اصول باید تبیین شود. اما استصحاب، به حسب مورد متفاوت است گاهی به برائت و گاهی به احتیاط برمی گردد، و اصل تخییر هم به برائت بر می گردد.

ب) مقدمه دوم اینکه در دو مقام به اصل عملی نیاز داریم یکی عمل خارجی و دیگری افتاء، در عمل خارجی هم گاهی عامی است و گاهی مجتهد (در مقام عمل شخص عامی به سه اصل نمی تواند رجوع کند برائت شرعی و عقلی و احتیاط شرعی، اما به احتیاط عقلی می تواند رجوع کند مثلاً شرب تنن را ترک می کند احتیاطاً. اما مجتهد می تواند در مقام عمل به هر چهار اصل عمل کند، اما این بحث ما نیست)، بحث در استنباط و فتواست که در این جا مجتهد نمی تواند به هیچیک از اصول عملیه فتوا دهد، فقیه نسبت به احتیاط و برائت شرعی استناد به چه می کند؟

جواب دوم از اشکال اول: فتوای فقیه مستند به دلیل اصل عملی است

وقتی فقیه فتوایی را طبق استصحاب می دهد دلیل مجتهد خود اصل عملی نیست بلکه تمسک به دلیل اصل عملی می کند لذا دلیل اصل عملی از مسائل علم اصول است. فقیه می تواند به صحیح زراره و یا حدیث رفع تمسک کند زیرا حدیث رفع وقتی دلیل است که سند و دلالة حجت باشد. بحث سندی در مساله حجیت خبر واحد مطرح است. بحث دلالتی یک بحث کبروی دارد و یک بحث صغروی که اصل حجیت ظهور مفروغ عنه است لذا باید از این بحث کرد که حدیث رفع ظهور دارد در برائت در شبهات حکمیه یا نه؟ این بحث در اصول بحث می شود و فقیه فتوا می دهد که شرب عصیر حلال است به دلیل همین حدیث رفع، یعنی این حلیت حکمی ظاهری است و تکلیف واقعی بر شما منجز نیست.

حقیقت استنباط اثبات وجدانی نیست بلکه اقامه حجت بر حکم واقعی است. در علم اصول دائما دنبال تعیین حجت هستیم کبرویا و صغرویا؛ و در علم فقه دنبال تحصیل حجت هستیم که نام این کار استنباط است. استنباط یعنی اقامه حجت بر حکم شرعی که حجت یعنی منجز و معذر، و فقیه به برکت قاعده شرعیه برائت در شبهات حکمیه که مفاد حدیث رفع است، می تواند افتاء کند. یعنی قاعده ای که در اصول تبیین شده است در استنباط حکم شرعی به فقیه کمک کرد. تعریف علم اصول هم قواعد ممهده لاستنباط الحكم الشرعی، است که در علم اصول فقط تعیین حجت می کنیم یعنی وقتی حدیث رفع حجت می شود که مفادش قاعده برائت در شبهات حکمیه باشد. که این کار اصولی است و بحث از اصل عملی برائت هم داخل این تعریف است. تمام اصول عملیه در تحصیل حجت بر حکم شرعی دخیل هستند لذا در تعریف علم اصول داخل هستند.

جمع بندی

تعریف علم اصول قواعد ممهده برای استنباط حکم شرعی است که در تمام اصول عملیه هم نیاز است که قاعده برائت و ... را در اصول تعیین شوند لذا داخل در تعریف هستند. یعنی اگر اماره نبود نوبت به این قواعدی می رسد که در اصول تبیین شده اند.

اشکال دوم به تعریف علم اصول: این تعریف مانع اغیار نیست

این تعریف شامل تمام قواعد فقهیه هم هست مانند قاعده لاضرر و لاجرح و لاتعاد و لایضمن. جوابهای مختلفی داده شده است و شاید مبسوط ترین جواب را شهید صدر داده باشند.

جواب از اشکال دوم

این بحث اثر عملی ندارد لذا وارد نقد جواب های داده شده، نمی شویم و فقط مختار خودمان را بیان می کنیم. یک مقدمه نیاز است که شبهات دو قسم هستند. شبهه موضوعیه و حکمیه که عموماً همین است اما قسم سوم هم هست که شبهه مفهومیه است. در نتیجه سه نوع شبهه هست:

الف) شبهه موضوعیه این است که امور خارجی منشأ شک ما باشد مثلاً شک در نجاست دست ناشی از این است که ملاقات با نجس کرده است یا نه؟

ب) گاهی منشأ شک اشتباه در امور خارجی نیست بلکه در یک تشریع از سوی شارع شک داریم مثلاً شک داریم دست متنجس است یا نه زیرا شک داریم وقتی جسم طاهر با متنجس ملاقات می کند موجب تنجیس می شود یا نه؟

ج) شبهه مفهومیه، مانند اینکه حرمت خمر تشریع شده است ولی مفهوم خمر واضح نیست که فقط متخذ از عنب است یا متخذ از خرما را هم شامل است. لذا وقتی دست ما با متخذ از خرما ملاقات کرد شک در نجاست داریم که ناشی از شک در مفهوم خمر است. این هم به شبهه حکمیه بر می گردد و همان حکم را دارد.

علم اصول را تعریف نمودیم که قواعد ممهده برای استنباط حکم شرعی است. دو اشکال به تعریف بود که اشکال به عدم جامعیت را جواب دادیم.

اشکال دوم به تعریف علم اصول: این تعریف مانع اغیار نیست

اشکال دوم این بود که این تعریف مانع اغیار نیست و شامل قواعد فقهی هم هست.

جواب از اشکال دوم

برای جواب مقدمه ای بیان شد که توضیح شبهه موضوعیه و حکمیه بود. قواعد فقهیه به چهار دسته تقسیم می شود:

الف) قواعد فقهیه ای که فقط در شبهات موضوعیه جاری می شوند مانند قاعده فراغ و قاعده تجاوز و قرعه و قاعده سوق و اصالة الحل و اصالة الصحة و ...، که این دسته از قواعد ناقض تعریف علم اصول نیستند زیرا اصلا در شبهات حکمیه جاری نمی شوند و با قید استنباط حکم شرعی که مراد حکم شرعی کلی است خارج می شوند. ب) قواعدی که در شبهات حکمیه جاری می شوند اما در طریق استنباط نیستند بلکه تطبیقی و صغری هستند اعم از اینکه منحصر در حکمیه جاری شوند مانند قاعده کل عقد یضمن، و یا در هر دو شبهه جاری شوند، این دسته هم با قید استنباط خارج از تعریف علم اصول هستند. مانند قاعده کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، که محمول این قاعده برای چیزی که تطبیق به آن می شود هم هست و موضوع آن چیز هم از صغریات موضوع این قاعده است (مثلا در الصلاة واجبة نمی شود گفت الصلاة واجبة علی الرجال و یا واجبة علی العجم و ... استنباط هستند و اینها تطبیق هستند زیرا محمول در آنها یکی بوده و موضوع هم از صغریات موضوع قاعده کلی است).

ج) قواعدی که در شبهات حکمیه جاری اند و استنباط حکم شرعی هم هستند اما فقط یک حکم را می شود از آن قاعده استنباط نمود مانند قاعده طهارت که هم در شبهه موضوعیه جاری است هم حکمیه، و مفادش این است که «المشکوک طاهر»، مثلا حکم خرگوش را نمی دانیم که نجس العین است یا نه؟ این قاعده جاری شده و حکم به طهارت خرگوش می شود. این تطبیق نیست بلکه استنباط است زیرا قبول که خرگوش از صغریات «المشکوک» است، اما محمول یکی نیست یعنی طاهر در قاعده و طاهر در «خرگوش طاهر» متفاوت می باشد

زیرا در قاعده، طهارت ظاهری مراد است ولی در «خرگوش طاهر است» طهارت واقعی مراد است یعنی نسبت به حرمت فعلی که ممکن است باشد معذر داریم.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۲/۱۱/۳۰

جلسه: ۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر اول

موضوع اخص: (د) تعریف علم اصول

اشکال دوم به تعریف علم اصول: این تعریف مانع اغیار نیست

گذشت که اشکال دوم به تعریف علم اصول این بود که این تعریف مانع اغیار نیست زیرا قواعد فقهی مانند قاعده طهارت و قاعده لاتعداد و ... را هم شامل است.

جواب از اشکال دوم به تعریف علم اصول

در جواب از این اشکال گفتیم که قواعد فقهی چهار قسم هستند، قسم اول فقط در شبهات موضوعیه جاری می شوند، و قسم دوم در شبهات حکمیه هم جاری می شوند اما برای تطبیق هستند نه استنباط، و قسم سوم هم برای استنباط شبهات حکمیه هستند اما فقط یک حکم شرعی را می شود از آنها استنباط نمود.

محقق خوئی و شهید صدر فرموده اند که قسم سوم از قواعد فقهی مانند قاعده طهارت داخل در تعریف علم اصول است. محقق خوئی فرموده مشکلی هم نیست زیرا این قاعده مسئله ای اصولی است اما لازم نیست در اصول بحث شود زیرا اولاً این قاعده واضح است و ثانیاً کاربرد زیادی در فقه ندارد و در یک شبهه خاص جاری است، مانند حجیت ظهور که در اصول بحث نمی شود زیرا واضح است. اما شهید صدر برای خروج این قاعده از علم اصول، تعریف را عوض نموده اند و این قید را اضافه نمودند که قواعد باید مشترک باشد یعنی القواعد المشتركة الممهدة لاستنباط الحكم الشرعی. شهید صدر در ذهنش بوده که این قاعده خیلی تناسب با علم اصول هم ندارد.

ما هم قائلیم بهتر است تعریف علم اصول شامل این قاعده نباشد زیرا در ارتکاز همه هست که این قاعده با استصحاب و برائت متفاوت است. نیازی به تغییر هم نیست زیرا «الحکم الشرعی» که «ال» جنس دارد موردی که یک حکم شرعی را استنباط کند را شامل نیست بلکه اگر «لاستنباط حکم شرعی» بود شامل این قاعده هم بود.

در نتیجه دسته سوم از قواعد فقهی هم داخل تعریف علم اصول نیستند.

(د) قواعد فقهی ای که در شبهات حکمیه جاری است و می شود با آن احکامی را استنباط نمود. قاعده لاضرر و لاجرح، که قاعده اضطرار هم هست که ما آن را به همین دو برمی گردانیم. لذا دو قاعده لاضرر و لاجرح می

مانند که این دو فقط در شبهات حکمیه جاری می شوند. صوم ضرری واجب نیست و شرب خمر ضرری حرام نیست، که احکام عدیده ای را با این دو قاعده استنباط می کنند. گفته شده که تعریف علم اصول شامل این قسم هم می شود.

اما ما قائلیم تعریف شامل این قسم هم نمی شود زیرا تمام این احکام تطبیق بر قاعده هستند نه استنباط، یعنی مفاد این دو قاعده این است که «الفعل الضرری او الحرجی لیس بواجب»، و یا «الفعل الضرری او الحرجی لیس بحرام»، که یک مصداق صوم ضرری است یک مصداق کذب ضرری است. هکذا.

لذا تعریف علم اصول شامل قواعد فقهی نیست و قاعده فقهی غیر این چهار دسته نداریم. این تعریف از اشکال دوم هم سلیم است.

امر اول از مقدمه در کفایه تمام شد.

امر دوم: دلالت و وضع

این امر دوم بسیار مفید است و در تمام بخش الفاظ تقریباً کاربرد دارد. در این امر دوم هفت مطلب را مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. تعریف دلالت لفظیه ۲. اقسام دلالت لفظیه

۳. حقیقت وضع ۴. اقسام وضع

۵. معنای حرفی ۶. فرق انشاء و خبر

۷. اسماء اشاره و ضمائر

از این امور هفتگانه، دو امر اول در کفایه نیست ولی لازم بود که مطرح شود زیرا در بحث های دیگر بسیار مورد نیاز است.

مطلب اول: دلالت لفظیه

دلالت را تعریف نموده اند: «انتقال ذهن از ادراکی به ادراک دیگر»، که ادراک اول دال و ادراک دوم مدلول است (ادراک همان وجود مدرک است لذا انتقال از وجودی به وجود دیگر است).

دلالت لفظیه می شود انتقال ذهن از ادراک یک لفظ به ادراک دیگری. «ادراک لفظ» به چهار صورت متصور است: لفظ مسموع، و یا لفظ مبصر، و یا لفظ متخیل (یعنی ذهن کلمه مسموع یا مبصر را تخیل کند)، و یا لفظ

ملموس (مثلاً کلمه انسان را برجسته نوشته باشند). دلالت متقوم به دو چیز است دال و مدلول و دائماً این دو در ذهن هستند و محال است در خارج از ذهن موجود شود.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۲/۱۲/۰۳

جلسه: ۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر دوم از مقدمه

موضوع اخص: مطلب اول، تعریف دلالت لفظیه

در علم اصول امور تقسیم به چهار قسم می کنند: امر حقیقی، اعتباری، واقعی، و وهمی؛ دلالت امری واقعی است مانند تلازم بین نار و حرارت، به خلاف دال و مدلول که امری حقیقی اند.

دلالت لفظیه را تعریف نمودیم که انتقال ذهن از یک مدرک لفظی به امری دیگر است. البته دلالت باید دائمی و عمومی باشد یعنی اگر فقط در ذهن یک نفر باشد، و یا اگر یک مرتبه به طور اتفاقی انتقال باشد این دیگر دلالت نیست.

در دلالت یک نحوه سببیت وجود دارد یعنی اگر لفظ در ذهن ایجاد شود مدلول هم ایجاد خواهد شد. این سببیت از ابتدا نبوده است بلکه بعداً این سببیت بوجود آمده است. در اینکه منشأ این سببیت چه چیزی است دو نظر هست:

الف) دلالت لفظ بر امری دیگر ذاتی لفظ است

یک نظر این است که سببیت ذاتی لفظ است مانند نار و آتش، البته در مورد نار سببیت در خارج است ولی در مورد دلالت سببیت در ذهن است.

اگر مراد از ذاتیت این باشد که مقتضای ذات لفظ است، این به اندک تأملی معلوم می شود که ذاتی نیست زیرا خلاف وجدان است. البته این اشکال وارد نیست که اگر ذاتی باشد باید هر لفظی را بشنویم، معنایش هم به ذهن ما بیاید؛ زیرا قائل به ذاتیت قائل به اقتضاست مانند نار که مقتضی احراق است یعنی اگر شرائط موجود و موانع مفقود باشد احراق می آید، در مورد دلالت لفظ هم باید شرائط باشد و موانع مفقود شود تا دلالت کند. اما وجدان می گوید ذاتی نیست یعنی با نار متفاوت است. شاهد هم این است که الفاظ مشترک وجود دارد و یا در برخی الفاظ دو کلمه بسیار شبیه در لفظ، دو معنای متضاد دارند و یا دو لفظ از دو زبان که بسیار متفاوت هستند یک معنی واحد دارند درحالیکه یکی دو حرفی و دیگری شش حرفی است.

اگر هم مراد از ذاتیت این باشد که این انتقال امری واقعی است نه اعتباری (ظاهراً مراد همین است همانطور که مراد محقق عراقی همین بوده است)، که در مورد منشأ بحث نکرده اند؛ یعنی علقه لفظ به معنی واقعی است و مانند علقه ملکیت اعتباری نیست. اگر مراد این باشد این کلامی صحیح است و با این موافق هستیم. در این صورت همان علقه بین نار و حرارت در خارج، بین لفظ و معنی در ذهن هست یعنی هر دو امری واقعی هستند.

ب) دلالت لفظ به سبب وضع است

این سببیت ذاتی نیست بلکه نتیجه یک عامل بیرونی به نام وضع است. یعنی این سببیت معلول وضع است.

در مطلب سوم که حقیقت وضع است، در مورد این عامل خارجی وضع بحث خواهیم نمود.

مطلب دوم: اقسام دلالت لفظیه

در علم اصول معروف است که دلالت لفظیه دو قسم است تصویری و تصدیقیه. اقسام دلالت باید ذکر شود تا معلوم شود این تقسیم دقیق است یا نه؟
در هر دلالت سه امر هست: دال و مدلول و دلالت؛ که هر دالیتی این سه امر را دارد. تمام انقسامات دلالت باید به یکی از این سه قسم برگردد. اما مرسوم است که تمام این تقسیمات را تقسیم دلالت می دانند البته اشکالی هم ندارد زیرا این سه همیشه با هم هستند.

الف) تقسیم دلالت به لحاظ دال

اما به لحاظ دال، دلالت تقسیم به دلالت لفظیه و غیر لفظیه می شود؛ یعنی هر مدرکی که دال است یا لفظ است یا غیر لفظ. حکماً اقسام الفاظ موجوده را هفت قسم دانسته اند.

[گذشت که:] دلالت از حیث دال و از حیث مدلول و از حیث دلالت تقسیم می شود.

الف) تقسیم دلالت به لحاظ دال

دلالت از حیث دال تقسیم به لفظی و غیر لفظی می شود. حکما برای لفظ هفت وجود قائل بوده اند، یا در خارج موجود است یا در ذهن. لفظ خارجی یا ملفوظ (وقتی تلفظ شود این لفظ در خارج ایجاد می شود یعنی هوا معروض این لفظ است) است یا مکتوب؛ و لفظ ذهنی پنج قسم است: صورت لفظ که در ذهن ایجاد می شود یا مسموع یا مبصر یا ملموس یا متخیل یا معقول است. در دلالت لفظیه دال دائما باید لفظ در ذهن باشد لذا فقط چهار قسم از الفاظ دال می شوند لفظ مسموع و مبصر و ملموس و متخیل. (مدرک یا صورت است یا معنی که صورت معمولا در جایی به کار می رود که قابل ادراک یکی از حواس پنجگانه باشد).

تقسیم دوم دلالت به لحاظ دال

نکته دوم این است که تقسیم دیگری برای دال هست که این تقسیم دلالت محسوب نمی شود. دال به دال بالذات و بالعرض تقسیم می شود. وقتی لفظ زید گفته شد دو وجود هست یک لفظ مسموع و یک لفظ عارض بر هوا که زید مسموع دال بالذات است و زید عارض بر هوا دال بالعرض است. گاهی این دو با هم تطابق ندارند مثلا گفته شد زید و ما عمرو شنیده شده است. دال بالعرض مجازا دال هست و حقیقه دال نیست.

نکته سوم خیلی مهم است در علم صرف تقسیم لفظ اینگونه است که هر لفظ یا مفرد است یا مرکب که مفرد یا اسم است یا فعل است یا حرف و مرکب یا ناقص است یا تام. این تقسیم در صرف و نحو بسیار خوب است که از حیث اعراب و ساختمان لفظ می شود مورد بحث قرار گیرد. اما در اصول از لفظ بما هو دال بحث می شود لذا باید تقسیم شود به شش قسم، لفظ یا اسم است یا حرف است یا ماده است یا هیئت که هیئت یا مفرد است یا مرکب ناقص است یا مرکب تام. اسم لفظی است که بمادّه و هیئته یک مدلول دارد که همان معنای اسمی است. حرف لفظی است که بمادّه و هیئته یک مدلول دارد که همان معنای حرفی است. ماده همان ماده لفظ است که یک مدلول دارد که غیر مدلول هیئت است. هیئت مدلول یک لفظ که مدلولی غیر مدلول ماده دارد. اسم مانند انسان و حجر، و حرف مانند ان و اسما موصول و اشاره و ضمیر. ماده مانند ماده ضرب و ضرب. پس کلمه عالم دو لفظ است یعنی دو مدلول دارد. هیئت سه قسم است مانند هیئت یک لفظ مفرد که غیر مدلول ماده است، و هیئت مرکب ناقص که کتاب زید سه مدلول دارد یکی مدلول کتاب و مدلول زید و مدلول هیئت اضافه، هیئت مرکب تام

مانند زید انسان که سه مدلول دارد یک زید و یک انسان و یک هئیت مرکب تام لذا در زید عالم چهار دال داریم. در اعراب اختلاف هست که مدلول دارد یا نه، لذا فعلاً بحث نمی شود (ظاهراً اعراب نحوه ی بیان است که لفظ نیست).

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مقرر: حسین مهدوی نهاد

برای دلالت از حیث دال دو تقسیم گذشت که دال اولاً تقسیم به لفظی و غیر لفظی و ثانیاً تقسیم به بالذات و بالعرض می شود. اکنون به تقسیمات مدلول می پردازیم.

ب) تقسیم دلالت به لحاظ مدلول

دلالت از حیث مدلول چندین تقسیم دارد:

تقسیم اول مدلول: تصور و تصدیق

ابتدا تصدیق و تصور را توضیح می دهیم. تصدیق همان اذعان و یا اعتقاد است و لو ظنی باشد. تصدیق دو قسم است ظنی و جزمی. دلالت تصویری در جایی است که صورتی در ذهن باشد ولی همراه اعتقاد نباشد. مراد از تصور همان صورتی است که توسط قوه متخیله و یا عاقله ایجاد می شود. صورت حس و یا واهمه مراد نیست. در نتیجه تقسیم دلالت به تصویری و تصدیقی از تقسیمات مدلول است (دلالت تصدیقیه تقسیم به ظنی و قطعی می شود. پس دلالت لفظ نمی تواند تقسیم به ظنی و قطعی شود زیرا تصور تقسیم به ظنی و قطعی نمی شود پس یک قسم از دلالت لفظی تقسیم به ظنی و قطعی می شود).

اگر می خواستیم دقیق تر تعبیر کنیم باید بیان می نمودیم دلالت لفظی بر سه قسم است تصویری و تصدیقی و تخیلی یعنی مدلول یکی از این سه است. مدرک تصدیق فقط قوه عاقله است.

ج) تقسیم دلالت به لحاظ خود دلالت

تقسیمی برای دلالت به لحاظ خود دلالت است که در واقع به لحاظ منشأ دلالت است. گفتیم که دلالت ذاتی نیست بلکه نیاز به منشأ دارد که این تقسیم از منطق است. دلالت سه قسم دارد: عقلی و طبعی و وضعی.

الف. دلالت عقلی، مانند علم به وجود دخان در دار، موجب علم به وجود نار در دار می شود. این دلالت عقلی دائماً تصدیقیه است. منشأ انتقال ذهن همان قضیه عقلی است با دو مقدمه که دخان فقط معلول نار است و تخلف معلول از علت محال است. با عدم قبول هریک از دو مقدمه به تصدیق دوم منتقل نمی شویم.

ب. دلالت طبعی، مانند اینکه کسی که سرفه می کند عادة به علت سرماخوردگی است و یا سرخ شدن صورت نوعاً به دلیل خجالت کشیدن است. لذا وقتی زید سرفه کرد دلالت طبعی دارد که سرما خورده است. این قسم هم فقط تصدیقیه است.

تقسیمات دلالت به لحاظ مدلول بیان شد.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۲/۱۲/۰۶

جلسه: ۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر دوم از مقدمه

موضوع اخص: اقسام دلالت لفظیه

ج) تقسیم دلالت به لحاظ خود دلالت

تقسیم دلالت به اعتبار دلالت، که به منشأ دلالت برمی گردد، بیان شد. دلالت عقلی و طبعی و وضعی، که دلالت عقلی و طبعی توضیح داده شد.

ج. دلالت وضعی، عبارت است از دلالتی که منشأ آن وضع و قرارداد است مانند لفظ و علائم رانندگی. در منطق هر یک از این سه دلالت عقلی و طبعی و وضعی، به دو قسم دارند: لفظی و غیر لفظی؛ دلالت عقلی لفظی مانند اینکه از صحبت کردن از پشت دیوار ذهن منتقل می شود به وجود شخصی در پشت دیوار. و دلالت طبعی لفظی مانند اینکه از صحبت کردن شخصی متوجه شویم وی بیمار است.

ب) تقسیم دلالت به لحاظ مدلول

یک تقسیم برای دلالت به لحاظ مدلول گذشت که تقسیم به تصور و تصدیق بود. دو تقسیم مهم هم هست که در مدلول است.

تقسیم دوم مدلول: مطابقی و التزامی

دلالت تقسیم می شود به مطابقی و تضمینی و التزامی. این تقسیم دلالت در منطق است که بعد اصولیین اصطلاحی به وزان همین تقسیم جعل کرده اند.

یک مقدمه لازم است که در منطق اقسام دلالت شش قسم بود هر یک از طبعی و عقلی و وضعی به لفظی و غیر لفظی تقسیم می شود که پنج دلالت تصدیقی است و فقط دلالت لفظی وضعی، تصوری است. منطقیون فقط همین قسم را تقسیم به تطابقی و تضمینی و التزامی نموده اند. در انسان حیوان ناطق است، یک دلالت مطابقی بیشتر نیست و دلالت تضمینی بر هر جزء یک مدلول تحلیلی است نه انحلالی، یعنی به تحلیل عقل دو دلالت تضمینی فهمیده می شود. هر لفظ یک دلالت مطابقی دارد و اکثر الفاظ مدلول تضمینی هم دارند (مگر لفظی که بسیط مفهومی باشد نه بسیط خارجی، که بسیط مفهومی دیگر مدلول تضمینی ندارد). اما اکثر الفاظ فاقد مدلول التزامی هستند. دلالت التزامی این است که وقتی لفظ شنیده می شود دو تصور به ذهن می آید مثلاً وقتی حاتم شنیده شود یک شخص خاص به ذهنی می آید یک معنای جود؛ شخص خاص مدلول حاتم است ولی جود مدلول مستقیم

حاتم نیست. یعنی واقعاً مدلول دوتاست و دو دلالت هست. حقیقت دلالت التزامی دلالت وضعی عقلی است. یعنی دلالت لفظ بر لازم مدلول (لازم ذهنی نه لازم خارجی).
اصولیین از مدلول التزامی استفاده کرده اند و معنای دیگری مراد آنهاست.

دلالت را به لحاظ دال و مدلول و دلالت تقسیم می نمودیم.

تقسیم دوم دلالت به لحاظ مدلول: تطابقی و التزامی

دلالت به لحاظ مدلول تقسیم به تطابقی و تضمنی و التزامی می شود. در علم اصول از دلالت مطابقی و التزامی بسیار استفاده می شود بر خلاف دلالت تضمنی، البته معنای متفاوتی با منطق اراده می شود. دو فرق بین اصطلاح اصولی و منطقی هست:

الف. تفاوت اول در ناحیه دال است که در دلالت التزامی منطقی، لفظ دو دلالت مطابقی و التزامی داشت اما در دلالت التزامی اصولی، مرکب تام این دو دلالت را دارد نه مفرد؛

ب. تفاوت دوم در ناحیه مدلول است که دلالت التزامی منطقی، دلالتی تصویری بود؛ اما دلالت التزامی اصولی، دلالتی تصدیقیه است. در اصول هم لفظ مفرد دلالت تصدیقی دارد و هم کلام که خواهد آمد (گاهی در اصول گفته می شود دلالت التزامی باید لازم بین باشد، که اشتباه است و خلط بین اصطلاح اصولی و منطقی است. در اصول هر نوع مدلول التزامی ولو غیر بین باشد مراد است).

دلالت التزامی و مطابقی اصولی نیاز به توضیح دارد. دلالت مطابقی همان مدلول کلام است و مدلول التزامی هر مدلولی است که در صدق ملازم این کلام باشد. مثلاً زید فی المسجد ملازم زید لیس فی البیت و زید لیس فی المدرسة و ... است. ولو این ملازم نیاز به پیش فرض داشته باشد مانند اینکه نماز جمعه واجب نیست ملازم وجوب نماز ظهر است که پیش فرض آن این است که بیش از پنج نماز در یک روز واجب نمی شود. و این مدلول التزامی دائر مدار ظهور نیست ولو متکلم غفلت داشته باشد و یا حتی منکر باشد چنین ملازمه ای هست.

در اصول دلالت کلام تقسیم به تطابقی و التزامی می شود و التزامی به عقلی و عرفی تقسیم می شود. مثلاً «زید فی المسجد» به دلالت عقلی دلالت دارد «زید لیس فی البیت»؛ و «شرب الخمر حرام» به دلالت التزامی عرفی دلالت دارد «التسبیب بشرب الخمر حرام».

تقسیم سوم مدلول: منطوقی و مفهومی

در اصول دلالت را به لحاظ مدلول تقسیم به منطوقی و مفهومی نموده اند. «ان جائك زید فاکرمه» که مدلول منطوقی است و دلالت بر «عدم وجوب اکرام عند عدم مجيء»، مدلول مفهومی است.

دلالت منطوقی همان دلالت مطابقی است. اما در مورد دلالت مفهومی دو نظر هست یکی اینکه به التزامی برمی گردد و دومی اینکه برنمی گردد بلکه دلالت سومی است در عرض مطابقی و التزامی است. ما هم نظر دوم را قبول کرده ایم که این نکته در بحث از مفهوم خواهد آمد.

چون مدلول مفهومی را غیر مدلول التزامی می دانیم لذا به این تقسیم نیاز داریم.

نکته

دلالت لفظی در منطق هم با دلالت لفظی در اصول متفاوت است. در منطق هر گاه دال یک لفظ باشد می شود دلالت لفظیه مانند اینکه از تکلم شخص بدانیم که عرب است، اما در اصول وقتی دلالت لفظی است که مدلول، همان مدلول آن لفظ باشد.

تقسیم چهارم مدلول: بالذات و بالعرض

این تقسیم مدلول به دلالت سرایت ندارد که مدلول تقسیم به مدلول بالذات و بالعرض می شود. مثلاً وقتی زید شنیده شود معنایی که به ذهن می آید همان مدلول بالذات است و زید خارجی مدلول بالعرض است. اگر گفته شود «انسان» معنای انسان که به ذهن می آید همان مدلول بالذات است، و ماهیت انسان همان مدلول بالعرض است.

مطلب دوم تمام شد.

مطلب سوم: حقیقت وضع

علقه و سببیت بین دال و مدلول ذاتی نیست بلکه عرضی است یعنی با عامل خارجی این علقه برقرار شده است. چهار نظریه در علم اصول برای وضع بیان شده است:

الف. نظریه جعل؛

ب. نظریه اعتبار؛

ج. نظریه تعهد؛

د. نظریه قرن اکید.

[بحث در حقیقت وضع بود.]

دلالت همان انتقال ذهنی از لفظ به معنا بود که این انتقال ذاتی نیست بلکه ناشی از عاملی بیرونی است به نام وضع. چهار نظریه در علم اصول برای حقیقت وضع بیان شده است: جعل، اعتبار، تعهد، قرن اکید.

نظر اول: نظریه جعل

محقق عراقی این نظر را بیان نموده اند.^۱ ایشان این ملازمه را امری واقعی می داند مانند ملازمه بین نار و حرارت، و در همان لحظه که لفظ موجود می شود معنی هم ایجاد می شود (مطلبی را ایشان اشاره نکرده اند که نار خودش هم آنی ایجاد می شود که حرارت هم در همان لحظه ایجاد می شود ولی لفظ تدریجی ایجاد می شود که در همان لحظه اتمام این لفظ معنایش هم ایجاد می شود). واضح این علقه را در ذهن، بین لفظ و معنی ایجاد می کند. ظاهر کلام محقق عراقی همین است، و برداشت شهید صدر از ایشان هم همین است. اما برخی مانند محقق خوئی نظر ایشان را همان نظر اعتبار می دانند. اما ظاهراً نظر محقق عراقی همین جعل است.

مناقشه در نظریه جعل: امور واقعی قابل جعل نیستند

این نظر از جهات عدیده ای اشکال دارد که شاید ابعاد انظار در وضع باشد. فقط یک اشکال بیان می شود که امور واقعی قابلیت جعل ندارند بلکه اموری واقعی هستند که تابع امور حقیقی می باشند. مثلاً نار امری حقیقی است و حرارت هم حقیقی است اما سببیت بین آنها امری واقعی است. نار و حرارت حادث هستند ولی سببیت ازلی و ابدی است. امور واقعی نه زمان برمی دارند نه مکان (لذا اگر گفته شود دلالت موطنش ذهن است این اشتباه است بلکه موطن دال و مدلول ذهن است). مگر کلام محقق عراقی را به یکی از دو بیان دیگر برگردانیم، که مراد ایشان اعتبار است و یا همان جعل است ولی لفظ همراه با خصوصیتی این جعل را داشته است.

نکته: امور واقعی و حقیقی و اعتباری و وهمی

در علم اصول امور و اشیاء به چهار قسم تقسیم شده اند: حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی. هر مفهومی به لحاظ مصداق یکی از این اقسام را دارد:

^۱. نه‌ایة الافکار، ج ۱، ص ۲۶.

الف. امر حقیقی چیزی است که وجود دارد در خارج یا ذهن، خواه عرض باشد خواه جوهر مانند انسان و شجر و زید و مفهوم و تصور و تصدیق و گرسنگی.

ب. امر واقعی چیزی است که اعم از وجود است و واقعیت دارند ولی وجود ندارند مانند استحالة تناقض و عدم شریک الباری و تلازم بین علت و معلول؛ و حسن و قبح را شهید صدر امری واقعی دانسته اند البته ایشان حق را هم دو قسم نمود حقی اعتباری و واقعی که حق الطاعة خداوند همان حق واقعی است ولی حق الطاعة والد همان حق اعتباری است.

ج. امر اعتباری چیزی است که واقعیت آن به عالم اعتبار برمی گردد، مانند حق و سلطه و ولایت و زوجیت و ملکیت.

د. امر وهمی چیزی است که نه وجود دارد نه واقعیت و نه اعتباری است، مانند عدم باری تعالی و ملکیت زید نسبت به کتاب عمرو.

[بحث در حقیقت وضع بود.]

چهار نظریه در اصول مطرح است درباره حقیقت وضع، که نظر اول از محقق عراقی بود که همان نظریه جعل است. این اشکال هست که امر واقعی قابلیت جعل را ندارد (برخی دوستان از مقالات الاصول محقق عراقی نقل کردند که صفت و خصوصیت لفظ است که جعل می شود نه خود سببیت، که خصوصیت امری حقیقی است که قابل جعل است فقط امر واقعی قابل جعل نیست؛ این کلام هم ناتمام است زیرا معنی ندارد تمام خصوصیات الفاظ که در ذهن من هست را واضع ایجاد کند یعنی به عدد دوال در ذهن افراد مختلف، خصوصیات وجود دارد که نمی تواند فعل یک واضع باشد مگر در مورد خداوند متعال که اگر واضع را خداوند بدانیم، با معنی می شود).

نظریه دوم: اعتبار

این نظر رائج ترین نظریه است، که در این نظر وضع همان اعتبار و انشاء است. اعتبار غیر از اعتباری است یعنی اگر مولی بگوید «در را ببند» این گفتن اعتبار است که حقیقی است و وجود دارد؛ اما لزوم بستن در، امری اعتباری است. حقیقت وضع در این نظر همان اعتبار است نه اینکه امری اعتباری باشد. بعد اعتبار سببیت، این علقه بین لفظ و معنی ایجاد می شود. این اعتبار امری حقیقی است که حاصل آن یعنی دلالت، امری واقعی است. حاصل اعتبار گاهی امری واقعی است و گاهی امری اعتباری است که بستگی به نحوه اعتبار دارد.

البته اصولیون در اینکه چه چیزی انشاء و اعتبار می شود اختلاف دارند، و بین متأخرین صیاغت این انشاء مهم نیست مثلاً در بحث حجیت خبر واحد می شود گفت «الخبر حجة» و یا «الخبر علم» و یا «ان ترک العمل بالخبر الواحد فانت حمار» و یا «يجب عليك العمل بالخبر» و یا «ان عملت بالخبر فلک الجنة» و نحوها. در وضع هم سه صیاغت مشهور بیان شده است:

الف. محقق اصفهانی^۱ فرموده اند که دو قسم وضع هست: تکوینی و اعتباری (مراد همان اعتبار است). اولی مانند اینکه سنگی را روی سنگی قرار دهیم. وضع اعتباری مانند اینکه لفظی را روی معنایی قرار دهیم. در قدیم اشیایی را روی زمین قرار می دادند برای علامت که مثلاً خطر هست، همین کار در باب الفاظ انجام شده است که بالاعتبار است. وقتی لفظ به کار می رود، موضوع علیه آن تصور می شود.

ب. برخی این اعتبار را تنزیل می دانند (به مناطقه این نسبت داده شده است اما در کتب منطقی نیافتیم)، یعنی این لفظ به منزله این معنی است. اگر زید را در خارج می دیدید معنای زید به ذهن شما می آمد، اکنون هم

۱. نهاية الدراية، ج ۱، ص ۴۷.

که لفظ نازل منزله آن شده است وقتی لفظ را می شنوید به آن معنا منتقل می شوید. لذا لفظ وجود تنزیلی معنا می شود.

ج. اعتبار شده است ادات، یعنی ادات حقیقی و اعتباری هستند. کلید یکی از ادات حقیقی برای فتح است و قلم ادات حقیقی برای کتابت، اما واضع اعتبار می کند لفظ را اداتی برای دلالت که بعد این کار تا لفظ شنیده شود معنا در ذهن می آید.

در مورد حقیقت وضع چهار نظریه مطرح است که نظر اول همان نظریه جعل بود که نقد شد. نظر دوم همان نظریه اعتبار است که مطرح شد.

نقد نظریه اعتبار

این نظریه همان مرتکز ماست و ظاهراً وضع همین اعتبار است اما این نظریه ناقص است یعنی بالاخره لفظ ذهن را به معنی منتقل می کند، و لمّ این مطلب چیست که بعد اعتبار لفظ انتقال به معنی می دهد؟ یعنی قبل اعتبار انتقال نبود ولی بلافاصله بعد اعتبار به معنی منتقل می شود. اما دلیل این سببیت و انتقال معلوم نشد. البته صياغت اول و دوم بیشتر با دلالت تصدیقیه تناسب دارد.

نظریه سوم: نظریه تعهد

این نظر شیخ علی اکبر نهاوندی است، که بعد دفاع محقق خوئی از این نظریه، معروف شده است^۱ (کتاب محاضرات و تعلیقه بر اجود التقریرات از کتب محقق خوئی، در باب الفاظ از ادق کتبی هستند که نظریات ایشان انتقال داده اند). محقق خوئی قائل شده اند که حقیقت وضع همان التزام است. هر متکلمی ملتزم می شود که هر گاه معنای آب را بخواهد تفهیم کند آن را با لفظ آب ابراز نماید. یعنی در هر لفظ یک التزام هست. متکلم التزامش را اینگونه اعلام می کند که در بین اهل این لغت بزرگ شده و خلاف آن التزامات را اعلام نکرده است. همین ظهور در این دارد که این التزام را قبول دارد. این نظریه دو تفاوت با نظریات دیگر دارد:

الف. در این نظر دلالت لفظ بر معنی دلالتی تصدیقی است و دلالت تصویری لفظ ناشی از انس است و در واقع همان تداعی معانی است. اما در نظرات دیگر دلالت لفظ امری تصویری است.

ب. در این نظر به عدد مستعملین، واضح وجود دارد. زیرا واضح همان ملتزم است و وضع همان التزام می باشد. وقتی متکلم می گوید آب ما می فهمیم که می خواهد معنای آب را به ما تفهیم کند، که این دلالتی تصدیقی است.

۱. المحاضرات (جلد ۴)، ج ۱، ص ۴۸.

نقد نظریه تعهد

حتی اگر فرمایش ایشان را قبول کنیم، سوال این است که منشأ این دلالت تصدیقی چیست؟ اگر گفته شود اصلاً دلالتی نیست، می‌گوییم تعریف دلالت این را شامل است. لذا این انتقال بین لفظ و معنی از کجا ناشی می‌شود؟ اگر گفته شود انس ذهنی است خوب خود این انس از کجا ناشی می‌شود؟! این تصور خصوصیتی در ذات الفاظ است یا ضمیمه‌ای می‌خواهد، به هر حال دلالت تصوریه ولو اصلاً دلالت نباشد چه حقیقتی دارد؟ مضافاً به اینکه دو اشکال هست:

الف. همان نقص نظریه اعتبار که فرضاً ملتزم شدم و این را ابراز کردم اما چرا بلافاصله بعد اینکه لفظ شنیده شد این معنی حاصل می‌شود. یعنی چرا این اذعان بعد التزام حاصل می‌شود.

ب. دلالت لفظیه نمی‌تواند تصدیقی باشد که بحث آن خواهد آمد. اگر این فرمایش تمام باشد دلالتی غیر لفظی است و ذهن همواره از یک تصدیق به تصدیق دیگر منتقل می‌شود، که اصطلاحاً افعال گفتاری می‌شود.

نظریه چهارم: قرن اکید

شهید صدر قائلند حقیقت وضع همان قرن اکید است. این در واقع نظریه شهید صدر نیست بلکه نظریه‌ای است در روانشناسی است که ایشان آن نظریه را از علم جدید بر وضع تطبیق نموده‌اند. گویا در زبانشناسی ابتداءً همین قاعده تطبیق می‌شده است (اگر در علم جدید این قاعده تطبیق بر دلالت تصوریه شود، می‌شود نظریه آنها و اگر فقط قاعده در علم جدید مطرح شده و تطبیق با شهید صدر بوده می‌شود نظریه ایشان). ابتدا باید این قاعده توضیح داده شود در فیزیولوژی یا روانشناسی انسان و هر موجود یک بدن دارد و یک روان که مراد از آن روح نیست مراد احساسات و ادراکات است. تفاوت انسان با درخت در این است که انسان درک و احساس دارد بر خلاف درخت. حیوان و انسان هم بدناً و هم ذهناً در مقابل پدیده‌ها عکس العمل نشان می‌دهند. مثلاً وقتی گرسنه می‌شویم تا غذا را ببینیم بزاق شروع به ترشح می‌کند که این عکس العمل بدنی است مانند سوخته شدن صورت در مقابل نور خورشید. در مقابل عکس العمل ذهنی است که اگر مثلاً غده‌ای در ما شروع به ترشح کند احساس گرسنگی می‌کنیم. احساس سمعی در مقابل طول موج هم عکس العمل ذهنی است. مثلاً احساس بصری نسبت به هوا نداریم ولی نسبت به درخت داریم. پدیده خارجی همان محرک است و پدیده ذهنی همان عکس العمل و یا بازتاب است. در نتیجه انسان یک بدن دارد و یک ذهن، و برخی پدیده‌های خارجی در انسان تأثیری ندارند و برخی مؤثر هستند که پدیده طبیعی است و عکس العمل مانند احساس بصری یک انعکاس طبیعی است. این قاعده این است که با شرطی کردن می‌شود محرک‌های بی‌اثر در انسان را دارای اثر نمود.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳

جلسه: ۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر دوم از مقدمه

موضوع اخص: حقیقت وضع

[در باب حقیقت وضع،] سه نظریه همراه با نقد آنها گذشت.

گذشت که انسان بازتاب بدنی و ذهنی دارد. احساس درد در اثر سوزن یک بازتاب ذهنی است. اصطلاحاً به این امور بازتاب طبیعی گفته می شود.

اولین بار پاولف توجه کرد که در یک حیوان وقتی استخوان به دهن می گیرد بزاق شروع به ترشح می کند. زنگی را تهیه کرد هنگام ترشح می زد و این عملیات را تکرار کرد و بزاق را اندازه گیری کرد. بعد مدتی زنگ را تنها به صدا درآورد دید بزاق شروع به ترشح کرد و اندازه هم تفاوتی نکرد. محرک طبیعی استخوان به دهن گرفتن است، که مؤثر در ترشح بزاق می باشد، و این ترشح بازتاب طبیعی است؛ اما صدای زنگ محرک شرطی می شود نسبت به ترشح بزاق، زیرا باید مقارن شود با یک محرک طبیعی تا اثر کند (به نقل شهید صدر محرک همان «المنبه» است و بازتاب همان «الاستجابة» است). در این مطلب محرک نسبت به بدن است.

نسبت به ذهن هم همین محرک می تواند باشد مثلاً وقتی نور به جسمی بتابد و به چشم ما تابیده شود، دیده می شود یعنی ادراک می شود. جسم خارجی بدون رنگ است اما وقتی نور به آنها بتابد بخشی از نور را جذب کرده و بخشی را منعکس می کند که وقتی به چشم ما برسد ذهن تصویر آن جسم را درک می کند. محرک طبیعی تابش نور به چشم است، انعکاس طبیعی همان ادراک و دیدن تصویر جسم است. در همین جا می شود محرکی شرطی ساخت. اولین بار کلمه دیوار شنیده شود معنای آن در ذهن نمی آید اما اگر بچه وقتی دیوار را شنید دست به آن بزند و لمس کند و یا به طریقی معنای دیوار را درک کند. چند بار معنای دیوار مقارن با محرک طبیعی یعنی لمس دیوار، شود شرطی می شود. محرک شرطی همان صوت لفظی است که ایجاد می شود. شنیدن لفظ، محرک شرطی است که مقارن محرک طبیعی است. بعد این شرطی شدن، تا لفظ دیوار شنیده شود بلاواسطه تصویر دیوار احساس می شود.

در لفظ، یک محرک طبیعی هست که همان انعکاس صوت به ذهن است یعنی شنیدن لفظ دیوار، و با تابش نور به دیوار هم محرکی طبیعی هست که همان تابش نور به چشم است. اگر این محرک طبیعی تابش نور مقارن شود با انعکاس صوت به ذهن، این صوت، محرک شرطی می شود. تکرار این مقارنه، موجب می شود علقه ای بوجود بیاید که همان قرن اکید است. خداوند منان ذهن انسان را طوری خلق نموده است که محرک شرطی را قبول می کند. لذا هر دو انعکاس طبیعی که مقارن شود و تأکید شود (تأکید گاهی کمی است مانند اینکه ده بار

تکرار شود، و گاهی کیفی است مانند اینکه سرش محکم به دیوار کوبیده شود لذا تا دیوار را ببیند یادش می آید، شرطی می شود.

شهید صدر فرموده اند دلالت تصویریه در حقیقت صغرای همین قانون طبیعی است. افراد قبل پاولف این را فهمیده اند. مثلاً کسی به ما نگفته وقتی گرسنه شدی غذا بخور و یا وقتی غذا خوردی سیر شو. در نتیجه وقتی نور به ما منعکس شود تصویر زید را می بینیم که این را مقارن با لفظ مسموع زید، شده که با شنیدن لفظ زید تصویر زید به ذهن می آید و همینطور اگر زید را ببینیم لفظ زید به ذهن می آید یعنی هر دو شرطی می شوند. در دلالت لفظیه حقیقت این علقه و سببیت بین لفظ و معنی، همان قانون شرطی شدن است. حقیقت وضع نوعاً یک اعتبار و انشاء است. این جزء العلة است و علم هم جزء العلة است و قرن اکید هم موجب می شود انتقال حاصل شود.

این نظر می تواند از افراد همان اعتبار باشد که البته تکمیل آن نظریه است.

سه نظریه و نقد آنها [درباره حقیقت وضع] گذشت. نظریه چهارم هم از شهید صدر به نام نظریه قرن اکید بود. ایشان وضع را همان اعتبار می داند که این اعتبار علت معدّه برای قرن اکید است که این قرن اکید علت تامه برای دلالت است یعنی علقه بین لفظ و معنی، به علت همین قرن اکید است. در وضع تعینی یک عامل کمی به نام تکرار وجود دارد و در وضع تعینی یک عامل کیفی به نام اعتبار وجود دارد، که علت معدّه برای قرن اکید شود.

نقد نظریه قرن اکید

با این فرمایش هم موافق نیستیم، اشکالی هست که بعد بیان نظریه مختار خواهیم گفت این مبتنی بر دیدگاهی در دلالت تصویریه است که آن را قبول نداریم.

اشکال دیگر اینکه ایشان تصویر و تصوّر را خلط نموده اند. مثلاً با دیدن دیوار، تصویر دیوار درک می شود و با بستن چشم هم می توان دوباره تصویر را در ذهن آورد. تصاویر همان صوری هستند که با حواس ظاهری ادراک می شوند. برخی از این صور، تصوّر هستند. تصور همان صورتی ذهنی است که قابل ادراک با حواس ظاهری نیست مانند اینکه با شنیدن استحالة، صورتی به ذهن می آید که همان تصوّر است. مدرک ما صورتی است که گاهی تصویر است و گاهی تصوّر که البته مدرکات ما منحصر در اینها نیست.

دلالت تصویریه دلالتی است که مدلول آن یک تصور است نه یک تصویر، حکما قائلند همانطور که در اشیاء صورت حسّی داریم صورت عقلی هم داریم که همان مدلول یا علم و تصور است. در ارتکاز اصولیون هم همین بوده که با شنیدن لفظ، معنی تصوّر می شود نه تصویر، اما در عبارات شهید صدر مراد همان تصویر است. این نظریه با تصویر متناسب است اما با تصوّر نمی شود زیرا منبّه طبیعی معنی را نمی شود ساخت یعنی هر جا منبّه طبیعی باشد می شود منبّه شرطی برایش ساخت اما جایی که منبّه طبیعی نباشد نمی شود منبّه شرطی ایجاد کرد. لفظ فقط می تواند منبّه طبیعی برای تصویر (مدرک یکی از حواس) باشد اما منبّه برای تصوّر نیست. تصویر زید انعکاس طبیعی تابش نور بود، اما معنای زید انعکاس طبیعی چیست؟ به جای انعکاس طبیعی تصویر زید می شود منبّه شرطی قرار داد اما به جای معنای زید نمی شود منبّه شرطی قرار داد. زیرا معنا، محرک طبیعی ندارد.

در نتیجه این نظریه فقط تصویر را توجیه می کند نه تصوّر در حالیکه در دلالت تصویریه ما باید تصور را شرطی کنیم.

چهار نظریه در حقیقت وضع مطرح شد و بررسی شد که تمام انظار مبتلی به اشکالی بودند هر چند بخشی از واقعیت را بیان می کنند.

نظر پنجم: نظریه التسمیه و العلامیه

این نظر مختار است که در دو مقام بحث داریم. اول در مورد حقیقت وضع بحث کرده و سپس در مورد حقیقت دلالت تصویری بحث خواهیم نمود.

الف. حقیقت وضع

حقیقت وضع یک امر اعتباری و انشائی است که همان مفهوم ارتکازی در ذهن ماست. البته یک تفاوت با نظر اعتبار داریم که وضع دو قسم است:

۱. وضع بالتسمیه: مراد آن است که اشیاء را نامگذاری می کنیم و شیء مذکور مسمی یا معنی یا موضوع له است؛ حقیقت نامگذاری هم انشاء و اعتبار است، که این تسمیه سه قسم است:

الف. گاهی شیء خاص موجود را نامگذاری می کنیم مانند نامگذاری فرزند، یا نام مکانی یا کوهی. اکثر موجودات عالم فاقد اسم هستند (مانند اکثر افراد درخت)، اما نوعاً تمام افراد انسان دارای اسم هستند.

ب. گاهی معنای عامی مراد است، که اسم برای یک موجود نیست بلکه اسم برای طبیعت است؛ این طبیعت گاهی ذات است مانند انسان و شجر و کوه و نحوها.

ج. گاهی این طبیعت حدث (مراد همان فعل است) می باشد مانند اکل و شرب و مشی و ذکر و قیام و نحوها. در بحث دلالت اصولیون دال را به چهار قسم تقسیم نموده اند اسم و حرف و ماده و هیئت که فقط دو قسم وضع بالتسمیه دارند همان اسم و ماده. اما چون انکار وضع برای ماده می کنیم لذا فقط اسم وضع بالتسمیه دارد و ماده نه وضع دارد و نه دلالت دارد. یکی از آثار وضع بالتسمیه این است که دائماً دلالت تصویری دارد.

۲. وضع بالعلامیه: در این نحو وضع نامگذاری وجود ندارد بلکه لفظی علامت بر مطلبی قرار داده می شود. مثلاً با خادم خود قرار می گذارد هر گاه نام کتاب را تلفظ کردم پنجره را باز کن. این هم یک نحوه اعتبار است. علامت اختصاری از این قبیل است. در وضع بالعلامیه هم دال و هم مدلول تغییر نموده اند که دال تلفظ به یک لفظ است (یک فعل گفتاری است) و مدلول هم امری تصدیقی است.

[درباره حقیقت وضع،] در بیان نظر مختار در دو مقام بحث داریم. اول حقیقت وضع و دوم حقیقت دلالت

تصوریه.

گذشت که وضع یک مفهوم ارتکازی دارد که همان اعتبار و انشاء است، که دو قسم دارد:

۱. وضع بالتسمیه که سه مورد داشت نامگذاری معنای خاص و معنای عامی که ذات است و معنای عامی که حدث است. دلالت حاصل از این وضع بالتسمیه، دلالتی تصویری است. فقط اسم است که وضع بالتسمیه دارد (مشهور ماده را هم وضع بالتسمیه می دانند).

۲. وضع بالعلامیه که لفظی علامت مطلبی قرار می گیرد. مانند علائم رانندگی، که علامتی برای دلالت بر معنایی است. دلالت وضع بالعلامیه، دلالتی تصدیقیه است.

در الفاظ وضع بالعلامیه هم داریم که ما قائلیم حرف و هیئت وضع بالعلامیه دارند. مثلاً برای نشان دادن مبدئیت شیء نسبت به یک فعل، از «من» استفاده می کنند. برای تحقق فعلی در زمان ماضی از هیئت ماضی استفاده می کنند. مدالیل حروف و هیئات تصدیقیه است.

تکمله

در زمان حاضر وضع بالتسمیه فراوان هست و رائج است مانند نام فرزند و کتابی که نوشته شده است و مانند آن. اما وضع بالعلامیه هم هست؟ در علم جدید مطرح شده که پیدایش زبان ارادی نبوده است بلکه ابتدا آوای گرگ و مانند آن را تقلید می کرده اند. در گذشت زمان همین آواها به صورت الفاظ درآمده و ساختار زبانی شکل گرفته است. این یک پدیده اجتماعی غیر اختیاری و غیر ارادی است که در جامعه شکل می گیرد. برخی الفاظ علقه اسم و مسمی و برخی علقه علامه و ذوالعلامه دارند. در مورد اسم ها این ساختار و کلمات به مرور زمان تغییر کرده اند، اما در مورد حروف تغییر نبوده است. مثلاً صدها اسم در شاهنامه هست که الان استفاده نشده بلکه معنایش فهمیده نمی شود. اما در حروف چنین چیزی نیست. بیشترین تغییر در اسم است بعد در هیئت است خصوصاً در هیئت جمله، که کمترین تغییر در حروف است. ما دائماً وضع بالتسمیه داریم اما وضع بالعلامیه نوعاً نداریم، و اگر باشد در جملات می باشد که وضع تعیینی ندارد بلکه وضع تعینی دارد.

ب. حقیقت دلالت تصویریه

وضع بالتسمیة و یا وضع بالعلامیة نمی توانند دلالت را توجیه کنند. زیرا انتقال از لفظ به معنی با تسمیة نیست. و تسمیة توجیه برای این امر نیست. این علقه بین انشاء و دلالت چیست؟ دلالت تصویریه به لحاظ مدلول است یعنی اگر از یک شیء به یک تصور منتقل شویم، این انتقال دلالت تصویریه است.

[بحث درباره‌ی حقیقت وضع بود.]

نظریه پنجم همان نظریه تسمیه و علامیه است. در دو مقام بحث داریم که بحث اول که از حقیقت وضع بود گذشت.

دلالت و انتقال از لفظ به معنی ناشی از یک علقه بین لفظ و معنی است. حتی اگر از غیر ذی شعور هم باشد و حتی اگر به الفاظ مفردة نباشد بلکه جمله باشد. تصور لفظ برای تصور معنی کافی است. مشهور دلالت تصویری را انحلالی می‌دانند اما ما تحلیلی می‌دانیم.

مشهور قائلند یک دال داریم و یک مدلول مثلاً تا لفظ انسان شنیده شود معنای انسان تصور می‌شود؛ وجود سمعی، دال است و صورت عقلی معنی، مدلول است. بین این دو ادراک سببیت و علقه‌ای است به نام دلالت؛ حتی این دو از یک سنخ هم نیستند لذا دو امر انحلالی اند. ظاهراً در این نظریه مخالفی دیده نشده است. برخی گفته‌اند کانه یک شیء است اما صریح نگفته‌اند که یک چیز می‌باشند.

ما قائل به وحدت هستیم حتی اتحادی هم نیستیم. ما در مثال مذکور فقط یک لفظ مسموع را قبول داریم. موجود دومی به نام مدلول نداریم بلکه عقل ما تحلیل به دال و مدلول می‌کند یعنی از یک حیث به آن دال می‌گویند و از حیث دیگر مدلول. مدرک در ذهن است (تعبیر به عقل نمی‌کنیم). در حین استعمال فقط یک لفظ است و موجود دیگری نیست، بلکه در هنگام بحث از آن دو چیز می‌شود از دو حیثیت. برای توضیح بیشتر در دو مرحله بحث می‌شود:

مرحله اولی: نقد نظریه انحلال

در این نظریه لفظ مسموع همان دال است، و معنای متصور همان مدلول است. در معنای متصور سه احتمال هست:

۱. مراد شبهی از انسان است که در ذهن می‌آید. مثلاً در نور بسیار ضعیف انسانی را می‌بینیم و یقین داریم انسان است اما نمی‌دانیم مرد است یا زن و قد بلند است یا کوتاه و مانند آن. در کلیات شبه است و در موارد خاص همان جزئی است.

این نظر قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً با فرض قبول شبه اما این شبه مفهوم و تصور نیست. این شبه در واقع از صور خیالی است اما مراد از تصور همان صورت عقلیه معناست. اینکه معنی همان شبه باشد، حتی در ذهن اصولیون هم نبوده است. و ثانیاً بسیاری از معانی کلی، شبه ندارند تا هنگام شنیدن لفظ شبه معنای آن به ذهن آید، مانند عدم و استحاله و علیت و معلولیت و مانند آن.

۲. مراد تخیل لفظ حیوان ناطق است.

اولاً وجدان ما بر خلاف این است یعنی قبل درس و بحث اصلاً از لفظ انسان این معنای حیوان ناطق به ذهن نمی آمد. و ثانیاً کلام در لفظ است لذا از همان ابتدا بگویید معنا همان لفظ انسان است و نیازی نیست برای تصور معنای انسان لفظ دیگری به ذهن آید.

۳. مراد همان معنای حیوان ناطق است.

این را توصیف کنید که معنای حیوان ناطق در ذهن می آید چگونه است؟ اگر گفته شود قابل توصیف نیست، اما اشاره واضح باید بتوان به آن کرد در حالیکه که وجداناً نمی توان اشاره به آن نمود مانند احساس گرسنگی که قابل توصیف نیست اما می شود اشاره روشن به آن نمود. پس این هم خلاف وجدان است.

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در نظر پنجم در دو مقام بحث داریم، که بحث اول از حقیقت وضع بود که همان تسمیه و علامیه بود. در مقام دوم از حقیقت دلالت تصویریه بحث می شود که در دو مرحله بحث بود. مرحله اول نقد نظر انحلال دال و مدلول بود که مشهور قائلند، و بحث از آن گذشت.

مرحله ثانیه: تبیین نظریه وحدت دال و مدلول

برای این تبیین نیاز به یک مقدمه هست. در قدیم و جدید مطرح است که حکما معرفت و علم را به دو بخش تقسیم می کرده اند، تصور و تصدیق. ادراکات غیر تصور و تصدیقی را علم نمی دانند مانند اینکه انسان به کوهی نگاه کند که عالم نیست. تصور از کوه یعنی صورت عقلی کوه در شما پیدا شود یا تصدیق به کوه این است که مثلاً این ویژگی را برای کوه اذعان کنید، در این دو صورت عالم به کوه هستید ولی با دیدن عالم نمی شوید. عالم شدن با تصدیق واضح است اما به چه دلیل تصور را علم می دانسته اند؟ فلاسفه معتقد بوده اند همانطور که طبیعت انسان با وجود متحد شده و زید می شود. دقیقاً مانند این اتحاد در ذهن هم هست که طبیعت انسان در ذهن ما متحد با وجود می شود که وجود ذهنی انسان تحقق می یابد. پس ماهیت زید هم با وجود عینی متحد می شود هم با وجود ذهنی. ذات زید و عمرو دقیقاً یک ماهیت است اما وجود آنها متفاوت هستند. اما زید و انسان در ذهن هم دقیقاً یک ماهیت هستند اما وجود آنها متفاوت هستند. وجود ذهنی آثار خود را دارد و وجود عینی هم آثار خود را دارد.

این کلام حکما امروزه مقبول نیست، فقط یک علم داریم که آن هم تصدیق است.

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در نظر پنجم از مقام اول که حقیقت وضع بود بحث کردیم. مقام دوم حقیقت دلالت لفظیه بود که در دو مرحله بحث داریم که بحث اول در نقد نظر انحلال دال و مدلول بود که گذشت.

در دلالت تصویریه دو ادراک نیست بلکه یک ادراک است که تحلیلی است و انحلالی نیست. یک مقدمه نیاز است که در حکمت و منطق، علم تقسیم به تصویری و تصدیقی می شود. این مبتنی بر پذیرش وجود ذهنی است، که در حکمت ثابت بوده است. اما ما که وجود ذهنی را قبول نداریم علم را فقط همان تصدیق می دانیم. اگر هم تصور موجود باشد هیچ معرفتی و شناختی در آن نیست، زیرا وجود ذهنی را قبول نداریم. یعنی ماهیت انسان فقط با وجود عینی متحد می شود و هرگز با وجود ذهنی متحد نمی شود. اگر زید را در نظر بگیریم علم ما به زید می شود مجموعه تصدیقات و گزاره هایی که از او داریم. تمام اینها در پوشه ای قرار می گیرند که یک کد دارند که نام آن زید است. ذهن هم می تواند التفات تفصیلی به آن پیدا کند و هم التفات اجمالی، که دارای درجات بسیار متعدد در تفصیل و اجمال می باشند. با شنیدن لفظ فقط یک التفات اجمالی پیدا می شود به همان پوشه که دارای هزاران گزاره می باشد. لفظ هم دال است چون مسموع واقع شده است، و هم مدلول است چون شرطی شده است با آن گزاره ها. کودکی که به دنیا می آید، هیچ معرفتی (تصدیقی) ندارد. خداوند منان ذهن وی را طوری قرار داده که صورت اشیاء را درک می کند اما هیچ معنایی را نمی فهمد. مجموعه ای از احساسات را دارد، که منشأ آنها بدن است. مانند یک دوربین عکاسی است. احساس گرسنگی دارد اما اینکه گرسنه هستم هم ندارد. ما قائلیم اگر یک شیء علم حضوری داشته باشد اما علم حصولی نداشته باشد، این با عدم علم یکسان است.

کودک که رشد می کند انعکاس طبیعی در ذهن دارد مانند شنیدن صوت و مانند آن، که محرکات طبیعی دارد که مثلاً احساس انقباض یا راحتی می کند. انعکاس صوت محرک طبیعی این احساس خوب یا بد است که بعداً پیدا می کند. صوت انعکاس طبیعی است و تصویری که می بیند انعکاس طبیعی برای احساس خوشی است. دفعات بعدی صوت محرک شرطی نسبت به انعکاس تصویر و انعکاس انعکاس آن تصویر می شود، اما کودک هنوز چیزی نمی داند. کودک قدرت ترکیب بین الفاظ ندارد. معرفت برای اولین بار وقتی شکل می گیرد که اولین لفظ را می شنود، که بعداً این گزاره ها تبدیل به پوشه های علمی وی می شود. با تکلم دیگری این شکل می گیرد و خودش قدرت تکلم ندارد.

ما قائلیم انسان در مرحله ولوج روح، نرم افزاری در او کار گذاشته می شود. ذهن حیوانات هم شرطی می شود اما در ذهن آنها نرم افزار نصب نمی شود. پس مراحل ذهن ما چهار مرحله است، اول تولید؛ دوم منتاز؛ سوم نصب نرم افزار؛ مرحله چهارم گرفتن اطلاعات اولیه.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۳/۰۱/۱۶

جلسه: ۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر دوم از مقدمه

موضوع اخص: حقیقت وضع

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در امر ثانی از مقدمه هفت مطلب مورد بحث قرار خواهد گرفت، که مطلب اول دلالت لفظیه بود که همان توالی بین دو ادراک است و مطلب دوم اقسام دلالت لفظیه بود که گذشت اقسام دلالت به لحاظ دال یا مدلول یا خود دلالت بود.

سومین مطلب همان حقیقت وضع بود که انتقال از یک لفظ به مدلول ذاتی نیست، بلکه چهار نظریه مطرح بود که گذشت. نظریه تسمیه و علامیه هم نظر مختار بود که در دو مقام بحث داشت اول همان حقیقت وضع بود که گذشت وضع عبارت از اعتبار و انشاء است، که لفظ به لحاظ دلالت سه قسم می شود اسم و حرف و هیئت؛ اسم بماده و هیئت برای یک معنی وضع شده است و حرف بماده و هیئت برای یک موضوع له وضع شده است که در اسم دائما وضع بالتسمیه است و در حروف دائما بالعلامیه است، و هیئت فقط بهیئت وضع برای چیزی شده که وضع آن دائما بالعلامیه است.

و مقام دوم همان حقیقت دلالت لفظیه تصویریه بود که گفتیم نظریه مختار همان تحلیلی بودن است نه انحلالی بودن، توضیح اینکه در دلالت تصدیقیه دائما انحلال است یعنی دال و مدلول هستند و دو تصدیق وجود دارد که از یکی به دیگری می رسیم، اما در دلالت تصویریه هم مشهور انحلالی هستند که قائلند دو تصور هستند که از تصور دال به تصور مدلول می رسیم. اما ما قائلیم در دلالت تصویریه انحلالی در کار نیست بلکه تحلیلی است یعنی دو تصور نیست یک تصور است که به تحلیل عقل دو چیز می شود (در تصور معنی، سه قول است: اول اینکه قوه مخیله این کار را انجام می دهد، دوم اینکه قوه عاقله این را درک می کند، و در اینکه چگونه عاقله درک می کند دو قول است. البته ما صور عقلیه را قبول نداریم لذا وارد این بحث نمی شویم). یعنی اصلا انتقال به مدلول و چیز دومی وجود ندارد. تصور هم علم نیست زیرا علم عبارت از باورها و گزاره هایی است (اعم از مطابق واقع و غیر مطابق با واقع) که ذهن ما نسبت به شیئی دارد. تمام این گزاره ها در یک پوشه قرار می گیرد که با شنیدن لفظ ذهن یک توجه اجمالی به این پوشه می کند (خود این التفات هم علم نیست). هیچ تفصیلی در این التفات نیست زیرا الفاظ پشت سر هم شنیده شده و التفات پیدا می شود.

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در نظر مشهور دال و مدلول انحلالی هستند که دو تصور در ذهن ایجاد می شود، و دلالت همان تعاقب بین این دو موجود است. دو تعلیقه داریم که اولی قبلاً مطرح شد:

الف) دال و مدلول را تحلیلی می دانیم، بلکه قائلیم با ادراک لفظ چه سمعی و چه خیالی، التفات اجمالی نفس به گزاره هایی پیرامون آن لفظ پیدا می شود.

اما ارتباط این لفظ و التفات چیست؟ ترکیب انضمامی و یا اتحادی است؟ وقتی یکی ادراک حسی است و دیگری نیست، تمایل به ترکیب انضمامی است و از طرفی هم تمایل به ترکیب اتحادی است زیرا التفات همواره همراه لفظ است یعنی اگر انضمامی باشد باید منفک شوند. البته این نشان دهنده اتحاد نیست زیرا ممکن است ویژگی ای داشته باشند که با هم بوجود آیند. لذا هر چند ظاهر ترکیب انضمامی است اما به طور قطعی نمی توان گفت. ممکن است یک نحوه اتحاد جدید باشد که نظیر آن را نداشته ایم، یعنی از اینکه این اتحاد هایی که می دانیم را ندارد، نمی شود نتیجه گرفت که اتحاد ندارند. لذا حقیقت دلالت تصویریه همان التفات اجمالی نفس است. علم ممکن است حسی یا وهمی یا تخیلی باشد اما این التفات فرقی نمی کند.

ب) با توجه به اینکه وضع دو قسم است این دلالت تصویریه فقط در وضع بالتسمیه هست اما در وضع بالعلامیه دلالت دائماً تصدیقیه است و دلالت تصویری نداریم. سه قسم لفظ به لحاظ دلالت داریم اسم و حرف و هیئت که فقط اسم دلالت بالتسمیه داشت. لذا حروف و هیئات وضع بالعلامیه و دلالت تصدیقیه دارند. وقتی کسی می گوید: «من فقیه هستم»، بلافاصله تصدیق به اخبار از فقاهاست وی حاصل می شود. وقتی گفت: «برو»، بلافاصله تصدیق حاصل می شود که رفتن را از ما خواسته است.

حقیقت این تصدیق چیست؟ در دلالت تصدیقیه ذهن از یک تصدیق منتقل به تصدیق دیگر می شود یعنی هر دو از یک سنخ هستند.

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در دلالت تصویری مشهور دو تصور قائلند که از تصور دال به تصور معنی می‌رسیم. تصور معنی یا صورت معنی در ذهن را قبول نداریم، بلکه با شنیدن لفظ ذهن التفات اجمالی به مجموعه ای از گزاره های مربوط به لفظ پیدا می‌کند. رابطه بین ادراک لفظ و مجموعه گزاره ها خیلی روشن نیست که اتحادی است یا انضمامی، هر چند ظاهر این است که انضمامی باشد. این دلالت تصویری فقط در وضع بالتسمیه یعنی همان اسم است.

ج. حقیقت دلالت تصدیقیه

در دلالت تصدیقیه دائماً دال هم یک تصدیق است یعنی از یک تصدیق به تصدیق دیگر منتقل می‌شویم. در علوم عقلی دو اصطلاح قضیه و تصدیق هست:

الف) تصدیق در نظر معروف همان اذعان به نسبت است، که اذعان همان باور و اعتقاد است که کیفی نفسانی است. نسبت هم در توضیح قضیه واضح می‌شود.

ب) قضیه سه قسم است ملفوظه و معقوله و محکیه:

۱. قضیه ملفوظه: مثلاً در «زید عادل»، همین کیف محسوس در هوا که با ارتعاش تار صوتی ایجاد می‌شود قضیه لفظیه است که کاری به آن نداریم.

۲. قضیه معقوله: همان قضیه ای است که در ذهن متکلم وجود دارد. متکلم قبل این جمله باید این قضیه را تعقل کند تا بتواند تکلم به آن کند. قضیه معقوله سه جزء دارد تصور زید و تصور عادل و نسبت بین تصور این دو. مراد از اذعان به نسبت در تصدیق هم همین نسبت است.

۳. قضیه محکیه (یا محکی القضیه): عبارت از وجود عدالت زید است که یا وجود حقیقی دارد یا وجود وهمی دارد.

با مشهور موافق هستیم که تصدیق اذعان است اما تصدیق اذعان به یک قضیه است، مشهور قضایا را دو قسم می‌دانند قضیه ملفوظه و معقوله که ما قضیه لفظیه را قبول نداریم زیرا علم این را رد می‌کند، اما قضیه معقوله را هم قبول نداریم بلکه قضیه مخیله داریم. پس تصدیق اذعان به نسبت در قضیه مخیله است.

مطلب چهارم: اقسام وضع

در حقیقت وضع چهار نظریه بود که نظر جعل فقط یک قائل علی قول داشت. نظریه تعهد هم دو قائل داشت. نظریه قرن اکید هم در بین متأخرین مطرح شده که یک قائل دارد. لذا نظریه رائج همان نظریه اعتبار و انشاء است. بعد از این هر چه در وضع صحبت کنیم بر مبنای همین نظریه است. در وضع الفاظ دو مقوم هست: الف. موضوع، که همان لفظ است. ب. موضوع له، که همان معناست. سه تقسم برای لفظ داریم که اولی به اعتبار موضوع یعنی لفظ است و دومی به اعتبار موضوع له یعنی معناست، و سومی به اعتبار خود وضع است.

تقسیم به اعتبار لفظ: شخصی و نوعی

در وضع شخصی، یک لفظ خاص برای یک معنایی وضع می شود مانند وضع لفظ زید برای این بچه، یا وضع لفظ انسان برای حیوان ناطق، لذا تمام حروف و اسماء وضع شخصی دارند. در وضع نوعی، لفظ خصوصیتی دارد که ذهن مستقیماً نمی تواند آن را لحاظ کند بلکه باید در ضمن یک کلمه باشد که خود کلمه نمی خواهد وضع شود؛ مثلاً هیئت «فعل»، که نمی شود بدون ماده لحاظ شود لذا با یک ماده لحاظ می شود، اما این هیئت در خصوص این ماده لحاظ نمی شود بلکه این هیئت در ضمن هر معنایی موضوع قرار می گیرد. این وضع نوعی است زیرا شخص چیزی که لحاظ شده وضع نشده بلکه نوع آن وضع شده است. مشهور وضع نوعی را در دو مورد می دانند هیئات و مواد، که مثلاً ماده ضرب هم وضع نوعی دارد (به این صورت که ماده ض. ر. ب. در تمام مشتقات به عنوان موضوع قرار می گیرد). یعنی در مصدر ضرب دو وضع نوعی هست. اما ما قائلیم که وضع نوعی فقط در هیئات است و مصدر فقط یک وضع دارد. البته در هیئت فاعل هم مشهور قائل به وضع هستند ولی ما قبول نداریم.

تقسیم به اعتبار معنی: عام و خاص

وضع به لحاظ معنی و موضوع له، چهار قسم دارد:

- | | |
|-----------------------------|---------------------------|
| الف. وضع عام، موضوع له عام. | ب. وضع خاص، موضوع له خاص. |
| ج. وضع عام، موضوع له خاص. | د. وضع خاص موضوع له عام. |

مراد از وضع، همان معنایی است که واضع حین وضع لحاظ می کند؛ و مراد از موضوع له، آن معنایی است که لفظ برای آن وضع می شود.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مقرر: حسین مهملوی نهاد

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۳/۰۱/۲۰

جلسه: ۳۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر دوم از مقدمه

موضوع اخص: اقسام وضع

برای وضع سه تقسیم ذکر شده است به لحاظ وضع و موضوع له و خود وضع. تقسیم اول به لحاظ موضوع یا لفظ بود که تقسیم به شخصی و نوعی می شد.

تقسیم به لحاظ موضوع له: عام و خاص

وضع به لحاظ معنی تقسیم به چهار قسم می شود:

الف. وضع عام، موضوع له عام

اگر معنای انسان را تصور کرده، و لفظ «بشر» را برای آن وضع کنیم، وضع عام و موضوع له عام می شود.

ب. وضع خاص، موضوع له خاص

اگر یک معنای خاص مانند این بچه را تصور کرده و لفظ «علی» را برای وی وضع کنیم، وضع خاص و موضوع له خاص می شود.

ج. وضع عام، موضوع له خاص

اگر یک معنای عام را تصور کرده اما لفظی را برای افراد آن وضع کنیم وضع عام موضوع له خاص می شود مثلاً انسان را تصور کرده و لفظ «علی» را برای تمام افراد آن وضع می کنیم. در این مثال وقتی لفظ علی بر زید و بکر و ... حمل می شود معنایی متفاوت دارد (یعنی مشترک لفظی می شود) بر خلاف قسم اول که محمول انسان در همه به یک معناست (یعنی مشترک معنوی می شود).

د. وضع خاص، موضوع له عام

معنای خاصی را تصور کرده و لفظی را برای ماهیت آن وضع می کنیم. مثلاً زید را تصور کرده اما لفظ «انسان» را برای ماهیت آن وضع می کنیم.

نزاع در اقسام وضع

در قسم اول و دوم نزاعی نیست، اسماء اجناس از قسم اول و اعلام شخصی از قسم دوم هستند. نزاع در قسم سوم و چهارم است. در قسم سوم در دو مقام بحث هست اول اینکه فی نفسه ممکن است یا نه؟ و بر فرض امکان آیا در لغت مثالی دارد یا نه؟

مقام اول: امکان قسم سوم

مشهور اصولیون قائل به امکان این قسم شده اند، که معنای عام تصور شده و برای افراد آن وضع شود. در این بحث مخالفی دیده نشده است. البته دو اشکال مطرح شده است که جواب داده شده است:

اشکال اول: عدم حکایت لفظ عام از خصوصیات افراد

مشهور اشکال کرده اند معنای عام که تصور شده و حاکی از افراد است فقط حاکی از حیث مشترک است نه خصوصیات افراد، در حالیکه تکرر و تعدد از حیث حیثیت مختصه به افراد است. در واقع باید معنا ولو به نحو اجمالی تصور شود ولی معنای عام هیچ نظری به حیث مختص به افراد ندارد. یعنی آنچه لفظ عام مرآت آن است موضوع نیست و آنچه موضوع است این لفظ عام نشانگر آن نیست.

حل این اشکال مشکل است ولو در ظاهر اشکال بی ربطی به نظر می رسد. جواب های متعددی داده شده که انصاف این است که هیچ کدام صحیح نیست. اما دو جواب هست:

الف) اول اینکه ما در وضع، لحاظ به معنای تخیل و تصور نیاز نداریم بلکه فقط اشاره کافی است، مثلاً صدایی از اتاق کناری می آید که نمی دانیم از دیوار است یا باد یا انسان یا چیز دیگری، اما می شود برای آن شیء نامی قرار داد و این نامگذاری مشکلی ندارد.

ب) دوم اینکه جواب اصلی همین است که خصوصیت در مسمی داخل نیست یعنی هیچ خصوصیتی داخل در معنی و تسمیه نیست.

تقسیم وضع به لحاظ معنی به چهار قسم مطرح شد که در قسم اول و دوم نزاعی نیست. در قسم سوم و چهارم نزاع هست که نیاز به بررسی دارد.

قسم سوم: وضع عام، موضوع له خاص

در قسم سوم در دو مقام بحث هست، مقام اول در امکان این قسم و مقام دوم در واقع شدن این قسم از وضع در خارج می باشد.

مقام اول در قسم سوم: امکان قسم سوم

مقام اول بحث گذشت که قسم سوم ممکن است. اما دو اشکال بود که باید از آنها هم جواب داده شود.

اشکال اول به امکان قسم سوم

در معنای عام، خصوصیت لحاظ نمی شود؛ که اگر خصوصیت لحاظ شده باشد دیگر عام نیست و اگر لحاظ نشده است پس وضع برای خاص نیست، یعنی برای معنایی که تصور و تخیل نشده است نام نمی شود گذاشت.

جواب از اشکال اول به امکان قسم سوم

جوابهایی به این اشکال داده شده است که هیچ کدام صحیح نیستند و به دلیل اختصار مطرح نمی شوند، بلکه دو جواب صحیح به این اشکال هست:

الف. در وضع، اشاره و التفات کافی است و نیازی به تصور نیست.

ب. جواب دوم این است که تمام خصوصیات فرد از مسمی خارج است، یعنی مسمی در اعلام چه چیزی است؟ اگر زید را در نظر بگیریم، سه بخش دارد یکی ذات و دومی وجود و سومی عوارض. ذات زید همان انسان است و وجود هم که معلوم است و عوارض هم مانند رنگ و وزن و مانند آن. این بحث هم در علم و هم در اسم جنس هست که مسمی کدام یک از این سه قسم است، فعلاً در علم این بحث را می کنیم. در حکمت بحث شده است که ذات، مشترک در همه افراد است لذا تشخیص به ذات نیست. تشخیص در حکمت مشاء به عوارض و در حکمت متعالیه به وجود بوده است که ظاهراً بعداً هم مورد مناقشه واقع نشده است. لذا این عوارض کنار می روند. یعنی در هر موجود یکی ذات است و یکی هستی آن موجود. در وضع برای علم اسم برای ذات است یا وجود یا

هر دو؟ در اسماء عَلم، اسم برای ذات متحد با وجود، می باشد. یعنی ذات بما هو متحد با این وجود شخصی (نه ذات بما هو، که طبیعت است و نه ذات متحد با یک وجود، که فرد است بلکه ذات متحد با این وجود خاص که همان شخص است). لذا وجود از تحت مسمی خارج است و قبل و بعد موت هم نام هست. یعنی تقید داخل و قید خارج است که ذات متحد با وجود مسمی است ولی خود وجود خارج از مسمی است.

توضیح چند اصطلاح در بحث الفاظ

لازم است نکته ای یادآوری شود که در قبل مطرح نشده بود. در وضع بالتسمیه اصطلاحاتی داریم که نیاز به توضیح دارند (در ضمن مثال وضع لفظ «انسان» برای حیوان ناطق):

- الف. اسم: لفظ انسان، همان اسم است.
 - ب. مسمی: همان طبیعت حیوان ناطق است، از آن جهت که اسمی برای آن قرار داده شده است.
 - ج. معنی: همان طبیعت حیوان ناطق از آن جهت که در محاوره مقصود است.
 - د. موضوع له: همان طبیعت از آن جهت که لفظی برای آن وضع شده است.
 - ذ. مفهوم: عبارت از صورت معنا (مسمی) در ذهن است که غیر از معنی است.
 - ر. مدلول: عبارت از نفس مفهوم است از حیث اینکه لفظ، ما را به آن انتقال می دهد.
 - س. فرد: فرد هم دائماً با طبیعت و معنی سنجیده می شود، و در مقابل معنی قرار می گیرد.
 - ش. مصداق: مصداق با مفهوم سنجیده می شود و در مقابل مفهوم قرار می گیرد.
- نوعاً علماً درست این کلمات را به کار می برند و گاهی هم در غیر این اصطلاح به کار می رود. این اصطلاحات در وضع بالتسمیه هست که برخی در وضع بالعلامیه نیستند.

تقسیم وضع به لحاظ معنی به چهار قسم مطرح شد که نزاع در قسم سوم و چهارم بود. دو بحث در قسم سوم بود که یکی امکان و دومی وقوع آن بود. در بحث امکان یک اشکال مطرح شد که دو جواب داده شد.

اشکال دوم به امکان قسم سوم

بنا بر نظر مرحوم شهید صدر در بحث وضع که دلالت تصویری را ناشی از قرن اکید می دانستند، اشکال دوم پیش می آید. در این نظر دو ادراک هست، که قرن اکید دارند لذا بین یک لفظ و تک افراد یک معنای عام که نمی شود قرن اکید ایجاد شود! نهایتاً بین لفظ و دو یا سه فرد قرن اکید در ذهن ایجاد شود، اما بین تمام افراد نمی شود.

شهید صدر به این اشکال جواب داده اند حلقه ثالثه ج ۲ ص ۳۸، بحوث ج ۱ ص ۹۲. ایشان فرموده اند بله قرن اکید بین لفظ و تک تک معانی ایجاد نمی شود اما می توان کاری کرد که نتیجه قرن اکید را داشته باشد. بین لفظ و یک فرد قرن اکید ایجاد می شود، بعد بین لفظ و فرد دیگری قرن اکید ایجاد می شود، همین طور بین چندین فرد ایجاد که شود نتیجه قرن اکید بین تمام افراد حاصل می شود زیرا مخاطب می فهمد که این لفظ فقط برای این افراد خاص نیست بلکه برای تمام افراد است. با تکرار مخاطب منتقل می شود که فرد خصوصیت ندارد.

این فرمایش قابل قبول نیست. سه احتمال در این کلام هست: الف. لفظ وقتی در چند فرد به کار رفت، قرن اکید بین لفظ و معنی عام ایجاد می شود. این ظاهر دروس است. اگر مراد این باشد موضوع له عام می شود که از بحث خارج است. ب. با تکرار لفظ در معانی مختلف (افراد)، قرن اکید بین تمام معانی (افراد) حاصل می شود. این ظاهر بحوث است. اگر مراد این باشد قرن اکید بین لفظ و باقی افراد حاصل نمی شود هر اندازه که تکرار در این افراد خاص هم زیاد باشد. ج. وقتی در ده مورد از افراد قرن اکید ایجاد شد، و متکلم این لفظ را به معنای فرد به کار برد و در مرتبه دیگر به معنای فرد دیگری به کار رفت، مخاطب اینگونه می فهمد که این لفظ برای این افراد خاص وضع نشده است زیرا بین این افراد خصوصیت مشترک که با باقی افراد متفاوت باشد نیست، بلکه این لفظ وضع شده است برای تمام افراد. اگر این مراد باشد، از همان ابتدا وضع عام و موضوع له خاص هم می تواند باشد و نیاز نیست که این خصوصیات را به کار ببرد، یعنی نیاز نیست بدون استفاده از وضع و ایجاد قرن اکید، با کار دیگری این قرن را ایجاد کرد.

در نتیجه امکان قسم سوم هست که معنای عامی تصور شود و اسمی برای تمامی افراد قرار دهیم به نحوی که هر فردی موضوع له شود.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۳/۰۱/۲۵

جلسه: ۳۴

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر دوم از مقدمه

موضوع اخص: اقسام وضع

در تقسیم وضع به لحاظ موضوع له، چهار قسم مطرح شد که در قسم سوم و چهارم نزاع هست. دو اشکال به قسم سوم مطرح شد.

مقام دوم در قسم سوم: وقوع آن

مشهور بین اصولیون این است که وضع حروف و هیئات از قسم سوم است، زیرا معنای آنها خاص است؛ البته نه مانند زید که خاص است بلکه در هر استعمال به یک معنای خاص می باشد لذا نمی شود دو بار یک حرف یا یک هیئت استعمال در معنای واحدی شوند. با این مبنا باید وضع آنها عام و موضوع له آنها خاص باشد. اسمایی که معنای حرفی دارند هم مانند حرف هستند مانند ضمائر و اسماء اشاره و موصول و مانند آنها. این در بحث وضع حروف مفصلاً خواهد آمد. اما اجمالاً این تقسیم بندی در وضع بالتسمیة است، اما در وضع بالعلامیة موضوع له نمی تواند خاص باشد بلکه یک علامت است. به حسب استقرار در اسماء چنین وضعی نیست، البته ممکن است کسی بگوید «سمیت کل انسان بعلی»، که وضع عام و موضوع له خاص است.

قسم چهارم: وضع خاص، موضوع له عام

معنای خاص را تصور کرده و لفظ را برای معنای عامی که تصور نشده، وضع می کنیم. مثلاً معنای زید را تصور کرده و لفظ «انسان» را برای ماهیت زید بما هو هو وضع می کنیم. این قسم در نظر مشهور محال است زیرا خاص بما هو خاص نمی تواند مشیر به عام باشد، به مجرد تصرف در معنای آن برای اینکه عام شود، وضع هم عام می شود. در واقع «ماهیت زید بما هو هو» اصلاً خاص نیست بلکه این یک عنوان مشیر به معنایی عام است. ظاهراً قسم چهارم محال است همانطور که مشهور قائل شده اند. یعنی نمی توان بدون التفات و تصور معنای عام، وضع برای آن نمود.

تقسیم سوم (به لحاظ کیفیت وضع): تعیینی و تعینی و استعمالی

وضع به لحاظ خود وضع هم به سه قسم تقسیم می شود:

الف. وضع تعیننی: وضع تعیننی همان انشاء و اعتبار است مانند سمیت هذا الولد بعلی.

ب. وضع تعیننی: اگر کلمه ای مجازاً در یک معنا استعمال شود که در اثر کثرت استعمال، آن معنای مجازی تبدیل به معنای حقیقی لفظ شود، وضع تعیننی رخ داده است؛ مثلاً جناب آخوند یا شیخ را احتراماً برای کسی به کار ببریم که در اثر گذشت زمان اسم شود، مانند شیخ که برای شیخ انصاری و آخوند برای صاحب کفایه اسم شده است.

اینکه وضع تعیننی گفته می شود تسامحی است زیرا اصلاً وضعی نیست، بلکه علقه و قرن اکید موجب دلالت می شود که در اینجا هم هست.

وضع به لحاظ موضوع، تقسیم به شخصی و نوعی شد؛ و به لحاظ موضوع له به چهار قسم عام و خاص تقسیم شد.

تقسیم به لحاظ خود وضع: تعینی و تعینی و استعمالی

وضع تعینی و تعینی تعریف شد.

ج. وضع استعمالی: اگر لفظ را در معنایی استعمال کند، به این قصد که به نفس استعمال لفظ برای معنی وضع شود. حقیقت وضع همان اعتبار و انشاء است که مقوم وضع همان ابراز است.

به همین مناسبت دو بحث در ذیل وضع استعمالی مطرح شده است:

الف. چنین وضعی ممکن است یا محال است؟ البته با توضیحی که دادیم شبهات مطرح شده، وارد نیست. حتی اگر هم وضع و استعمال با یک چیز، محال باشد، به دقت استعمال وضع نیست؛ بلکه به استعمال وضع رخ می دهد.

ب. بر فرض امکان این وضع، اولین استعمال، حقیقی است یا مجازی یا غلط یا هیچکدام؟ در بحثهای آینده خواهد آمد که چهار قسم استعمال داریم. این استعمال حقیقی است اما آن تحقق وضع با آن تحقق استعمال یکی است. استعمال حقیقی، استعمال لفظ در معنای موضوع له است که در اینجا هم در معنای موضوع له است. البته هر کدام دیگر هم باشد مشکلی ندارد (وضع بالاستعمال مناسبت از وضع استعمالی است).

مطلب پنجم: معنای حرفی

قبل ورود به بحث از معنای حرفی، نیاز است دو امر به عنوان مقدمه ذکر شود:

مقدمه اولی: تقسیم مباحث الفاظ به تحلیلی و لغوی

بخش عمده و نیمی از علم اصول، مربوط به مباحث الفاظ است؛ که مباحث الفاظ در اصول، به دو بحث لغوی و تحلیلی تقسیم می شود:

الف. در بحث لغوی، بحث از مدلول و معنی است مثلاً مدلول امر یا نهی یا جمله شرطیه چیست؟ جمله شرطیه دو مدلول دارد (یعنی مفهوم هم دارد)؟ عمده مباحث در الفاظ بحث لغوی است، اما در اصول مطرح می شود زیرا تنها منبع برای استنباط همان کتاب و سنت است که غرض اصولی استنباط شریعت است. پاره ای مباحث هستند

که برای صرفی و نحوی و ادبا مهم نیست اما برای استنباط مهم است، مثلاً مدلول هیئت امر طلب است یا طلب وجوبی یا ندبی؟ از همه مهمتر اینکه فقیه باید خودش وجدان کند و تقلید کافی نیست، مثلاً اینکه امر دال بر وجوب فوری هست یا نه، باید برای خود فقیه استنباط کند.

ب. در بحث تحلیلی، معنی و مدلول لفظ واضح است، اما می خواهیم تفسیری برای آن بیابیم. مثلاً معنای جمله «زید فی المسجد»، واضح است، اما مفاد «زید» با مفاد «فی» متفاوت است؛ و از آن غامض تر مفاد «ال» می باشد، که می خواهیم مدلول این ها را درک کنیم که آیا تصویری است یا تصدیقی؟ بحوث تحلیلی در بحث الفاظ کم است. مانند حروف و هیئات، هیئت جمله خبریه و انشائیه چه تفاوتی دارد؟ بحث از این موارد در اصول نیاز است، زیرا در اصول مباحثی پیش آمده که در استنباط دخیل است و مبتنی بر همین مباحث است. برای مثال در جمله «صلّ عند الزوال»، قید هنگام زوال بودن، وجود دارد که قبل از آن دو چیز هست یک هیئت و یک ماده، اگر این قید برای ماده باشد، مراد «تجب الصلاة عند الزوال»، و اگر قید هیئت باشد، مراد «تجب عند الزوال الصلاة» می باشد که تفاوت آنها خواهد آمد. حال اگر مدلول هیئت قابل تقیید باشد بر خلاف نظر شیخ که محال می داند، این بحث پیش می آید، که قید برای ماده است یا هیئت.

مقدمه ثانیه: حقیقت معنای اسمی

علمای اصول این بحث را مفروق عنه گرفته و وارد توضیح حقیقت معنای حرفی شده اند. اسم کلمه ای است که به عنوان نام برای یک شیء انتخاب شده است. در علم اصول دو امر هست که دارای معنای اسمی می باشند: الف. اسماء: اسم کلمه ای است که بمادته و هیئته وضع برای یک معنی شده است. اسم ذات یا حدث است. ب. مواد: ماده کلمه ای است که فقط بمادته وضع برای یک معنی شده است.

الفاظی هم که معنای حرفی دارند سه امر می باشند:

الف. حروف؛ ب. هیئات؛ ج. پاره ای از اسماء مانند موصول و ضمیر و اشاره.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۳/۰۱/۲۷

جلسه: ۳۶

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر دوم از مقدمه

موضوع اخص: معنای حرفی

قبل از ورود به بحث معنای حرفی دو مقدمه نیاز بود، که مقدمه اولی در تقسیم مباحث الفاظ به بحث لغوی و بحث تحلیلی بود و گذشت. مقدمه ثانیه هم در حقیقت معنای اسمی است.

الفاظی که معنای اسمی دارند سه قسم می شوند، زیرا مسمی یا حدث است یا ذات؛ و ذات یا خاص است یا عام:

الف. حدث: حدث امر متصرف الوجود و غیر قار هست، که گاهی برای آن اسم اختیار می شود. مثلاً نوشیدن به نام «شرب» است و خوردن همان «اکل» است. البته حدث هم گاهی خاص است گاهی عام، ولی برخورد نکردیم که برای یک حدث خاص، اسم بگذارند. شاید در برخی عملیات های جنگی این اتفاق افتاده باشد، مانند عملیات والفجر ۸.

ب. ذات خاص: اگر برای یک ذات موجود، نامی اختیار کنیم، مسمی ذات خاص است که در اعلام شخصی معمولاً همینطور است. قبلاً گفتیم هر چیز سه بخش دارد: ذات و وجود و عوارض؛ هر ذات دو جزء تحلیلی هم دارد، یکی تقید به وجود و دیگری تقید به عوارض. مسمی که زید است شامل کدام است؟ در مسمی فقط ذات داخل است و چهار امر دیگر خارج از مسمی هستند. در حکمت مشاء تشخیص هر ذات به عوارض است و در حکمت متعالیه به وجود است. در ذهن عرف تشخیص به خود ذات است، و غفلت دارند که تشخیص به «ما یتحد به» است. زیرا ترکیب ذات و وجود یک ترکیب اتحادی است. در حکمت، ذات زید و بکر، بدون وجود آنها، عین هم هستند؛ اما عرف ذات آنها را متفاوت و متکثر می بیند. در نظر عرف عوارض و وجود خارج از مسمی هستند زیرا عرف با تغییر عوارض هم مسمی را ثابت می داند. حتی قبل وجود هم مسمی را به کار می برد، مثلاً زید قبل وجود هاشمی نبود الان هم شک در آن داریم که استصحاب عدم ازلی جاری می شود، یا زید بعد منعدم شدن، مانند اینکه بعد مرگ وی گفته می شود «زید سید است» ولی جالس و نائم نیست. لذا مسمی ذات است بما هو ذات، و چهار امر دیگر خارج از مسمی است. در این موارد معنی خاص است یعنی یک ذات فقط مسمی است.

ج. ذات عام: ذات عام مانند انسان و حجر و فرش و مانند آن. عرف برای این ذوات (نه ذات موجود) یک واقعیت می بیند و برای آن اسم می گذارد، به نحوی که اگر طبیعت در خارج موجود شود مسمی نیست بلکه فرد مسمی است. مسمی محال است در خارج یا ذهن موجود شود، که معنا عام می شود. همیشه افراد معنی و مسمی در خارج موجود می شوند. لذا کوه خارجی معنای کلمه کوه نیست. یعنی کوه بما هو مسمی موجود نمی شود، بلکه بما هو فرد المعنی موجود می شود. موضوع له این اسماء همان واقعیتی است که عرف برای این اسماء می بیند.

نکته اولی: ارتکاز مشهور هم همین سه قسم است

ولو مشهور فقها تصریح به این مطلب ندارند اما در ارتکاز مشهور هم هست، فقط یک اختلاف داریم که مشهور، وضع اسم برای خودِ حدث را قبول ندارند بلکه اسم را برای ماده آن حدث موضوع می دانند.

نکته ثانیه: خصوصیات زبان

در زبان این نامگذاری نقش مهمی دارد اما در هر زبان خصوصیتی هست که دست افراد را برای نامگذاری باز می گذارد. مثلاً برای جنس نام گذاشته شده مانند انسان، اما برای اصناف نام نیست و زبان به ما اجازه می دهد نامگذاری کنیم، مثلاً انسان زن، انسان لاغر و مانند آن، ترکیبهایی هستند که نامگذاری در زبان ندارند ولی زبان این اجازه را داده است که ما چنین نامگذاری را انجام دهیم. خیلی مهم است که چقدر دست ما باز باشد برای نامگذاری زیرا تفکر ما با همین الفاظ است.

در دو مقدمه تقسیم مباحث الفاظ به بحث لغوی و بحث تحلیلی، و حقیقت معنای اسمی را ذکر نمودیم. اکنون در بحث حقیقت معنای حرفی وارد می شویم. در این بحث سه نظریه معروف می باشد. اول نظر منسوب به رضی الدین استرآبادی، که در شرح کافیه مطرح شده است، و همان مسلک علامیه است که در کتب دیگر که از ایشان نقل شده، آدرسی ندارد. این مسلک مختار ما هم هست، البته نه اینکه از ایشان اخذ شده باشد؛ لذا کاری نداریم که این نسبت درست باشد یا نه، و به توضیح آن می پردازیم.

مسلک اول: علامیه الحروف

در مسلک علامیه، دالی داریم و مدلولی، و علقه ای؛ که علقه گاهی به سبب وضع است، و گاهی به سبب قرار داد نیست. مثلاً از دیدن دود، انتقال به آتش می شود که علقه در آن غیر وضعی است. در علقه وضعی یک توافق و قرارداد است. قسم اول یعنی علقه وضعی، گاهی با تسمیه است، که همان نامگذاری برای اشیاء است. و گاهی هم وضع بالعلامیه است، که نام انتخاب نمی شود بلکه لفظ علامت است برای یک مطلب، مثلاً به کسی گفته شود اگر گفتیم «در» برو چایی بیار. این تلفظ به «در»، یک علامت است، اما نامی برای ذات یا حدثی قرار داده نشده است. گاهی علامت غیر لفظ است مانند تابلوی راهنمایی و رانندگی. در وضع بالعلامیه، لفظ هست اما اسم نداریم لذا مسمی هم نداریم، معنایی که معادل مسمی می باشد هم نداریم. البته معنای معادل موضوع له داریم. لفظ باید این دو وضع را داشته باشد تا تفکر و محاوره ممکن باشد. زیرا مجموعه ای از اسماء در کنار هم مطلبی را نمی رساند. مجموعه ای از علامت ها هم در کنار هم نمی تواند موجب محاوره و تفکر شود.

ویل دورانت در تاریخ و تمدن اسلام نقل می کند قومی فقط اسم و فعل داشته اند، و حرف نداشته اند. حتماً باید معنای حرفی باشد، حال ممکن است حرف نباشد اما معنای حرفی باید باشد مثلاً با هیئت با اعراب با لحن و مانند آن.

لذا معنای حرف، معنای حرفی است که اگر مبدئیت یک شیء برای یک شیء را بخواهیم برسانیم با لفظ «من» می شود. در نتیجه در حروف غلط است گفته شود وضع عام است یا خاص، زیرا در حروف اصلاً معنایی نیست که وقتی لحاظ می شود عام باشد یا خاص. لذا وضع هست مدلول هست موضوع له هست و دلالت داریم، اما دلالت آن مانند دلالت اسماء نیست.

سه مسلک در معنای حرفی بود. مسلک علامیه توضیح داده شد، که دو وضع در اللفظ هست اولی وضع بالتسمیه است که نامگذاری است و دومی همان وضع بالعلامیه است که در حروف است. لذا حروف علائم بر موضوع له هستند. با توجه به این توضیح، اشکالات محقق خوئی و شهید صدر وارد نیست.^۱ این مسلک مختار ما هم هست. به رضی هم نسبت داده اند که نمی دانیم که در ذهن ایشان هم همین بوده است یا نه.

مسلک دوم: آلیه المعنی الحرفی

مرحوم صاحب کفایه، این مسلک خودشان را توضیح داده اند.^۲ این فرمایش مانند بسیاری از کلمات ایشان در سه مرحله غموض دارد، اول در الفاظ، دوم در معنی، و سوم در مراد جدی. از کسانی که بسیار خوب تبیین نموده اند شهید صدر در حلقات می باشد. آخرین کتاب اصولی ایشان همین حلقات است که گاهی مطالبی دارد که در تقریرات ایشان نیست. شهید صدر در حلقات، حلقه ثالثه، ج ۲، ص ۹۴ (صیاغت جدیدة)، نظر مرحوم آخوند

۱. محاضرات (چهار جلدی، موسوعه)، ج ۱، ص ۶۵؛ بحوث، ج ۱، ص ۲۳۲.

۲. کفایه الاصول (ط. آل البيت)، ص ۱۱: «و التحقيق حسب ما يؤدي إليه النظر الدقيق أن حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الأسماء و ذلك لأن الخصوصية الموهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا فمن الواضح أن كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كليا و لذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيا إضافيا و هو كما ترى و إن كانت هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفيا إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر و من خصوصياته القائمة به و يكون حاله كحال العرض فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر و لذا قيل في تعريفه بأنه ما دل على معنى في غيره فالمعنى و إن كان لا محالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ بحيث يبينه إذا لوحظ ثانيا كما لوحظ أولا و لو كان اللاحظ واحدا إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذا في المستعمل فيه و إلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة أن التصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ و هو كما ترى مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات لا متناع صدق الكلى العقلى عليها حيث لا موطن له إلا الذهن ف امتنع امتثال مثل سر من البصرة إلا بالتجريد و إلغاء الخصوصية هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء و كما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى. و بالجملة ليس المعنى في كلمة من و لفظ الابتداء مثلا إلا الابتداء فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه و مستقلا كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها و آله و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته فليكن كذلك فيها.

إن قلت على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف في المعنى و لزم كون مثل كلمة من و لفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها و هو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع حيث [إنه] وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو و في نفسه و الحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة لغيره كما مرت الإشارة إليه غير مرة فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر و إن اتفقا فيما له الوضع و قد عرفت بما لا مزيد عليه أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته.»

را تبیین فرموده اند^۱ که تفاوتی بین اسماء و حروف نیست، به دو جهت، اول اینکه معنای اسمی و حرفی از نظر ذات یکی هستند یعنی از یک سنخ اند. و دوم اینکه این حروف حتی با اسماء موازی خودشان، معنای مترادف دارند مثلاً معنای ابتدا و «من» مرادفند.

در خارج از ذهن ممکن نیست ابتدای مطلق باشد، بلکه در خارج همیشه یک مضاف الیه دارد مانند ابتدای کلام، ابتدای خانه، ابتدای کوچه و مانند آن. اما همین ابتدا وقتی در ذهن می آید لازم نیست حتماً با مضاف الیه تصور شود بلکه هم می توان با مضاف الیه تصور کرد و هم می شود بدون مضاف الیه تصور کرد. یعنی همانطور که انسان تصور می شود ابتدا هم تصور می شود. ایشان فرموده اگر ابتدا را بدون اضافه لحاظ کردیم باید با لفظ «ابتدا» آن را به زبان بیاوریم. اما اگر ابتدای خاص را لحاظ کردیم با لفظ «من» آن را بیان می کنیم. البته باید این حرف را بر مبتدأ منه داخل کرده و بیان کنیم. یعنی هر گاه ابتدا استقلالی و بدون لحاظ غیر، لحاظ شد اسم است و هر گاه آله للغير و با لحاظ غیر، لحاظ شد می شود «من». این دو نحوه لحاظ ربطی به موضوع له و مستعمل فیه ندارد.

یک سوال مطرح است که چرا نمی شود این دو را بجای هم بکار برد؟ جواب دقیقی داده اند که اگر ابتدا به جای «من» به کار رود فاقد معنی است نه اینکه مجاز یا غلط باشد. اگر کلمه را بدون موضوع له به کار بردیم و معنایی را اراده کردیم مثلاً برای معنای «علی» از لفظ «دیز» استفاده کردیم، این استعمال حقیقی نیست زیرا در موضوع له نیست؛ استعمال مجازی نیست زیرا استعمال مجازی استعمال در معنایی است با علقه به معنای حقیقی؛ و استعمال غلط هم نیست زیرا استعمال غلط استعمال لفظ در معنایی است غیر معنای موضوع له خود آن لفظ بدون علقه.

۱. دروس فی علم الأصول (ط. انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص ۶۶: «الاتجاه الأول: ما ذهب اليه صاحب الكفاية رحمه الله من أن معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً، و انما يختلف عنه اختلافاً طارئاً و عرضياً ف (من) و (الابتداء) يدلان على مفهوم واحد. و هذا المفهوم اذا لوحظ وجوده في الخارج فهو دائماً مرتبط بالمبتدئ و المبتدأ منه، إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج إلّا و هو قائم و مرتبط بهذين الطرفين. و اذا لوحظ وجوده في الذهن، فله نحوان من الوجود، فتارة يلحظ بما هو، و يسمى باللحظ الاستقلالي، و اخرى يلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفين مطابقاً لواقعه الخارجي، و يسمى باللحظ الآلي، و كلمة ابتداء تدلّ عليه ملحوظاً بالنحو الأول، و (من) تدلّ عليه ملحوظاً باللحظ الثاني. فالفارق بين مدلولي الكلمتين في نوع اللحظ مع وحدة ذات المعنى الملحوظ فيهما معاً، إلّا أن هذا لا يعني إن اللحظ الاستقلالي أو الآلي مقوم للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه و قيد فيه، لأن ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً غير قابل للانطباق على الخارج، و انما يؤخذ نحو اللحظ قيداً لنفس العلقه الوضعية المجعولة للواضع، فاستعمال الحرف في الابتداء حالة اللحظ الاستقلالي، استعمال في معنى بلا وضع، لأنّ وضعه له مقيد بغير هذه الحالة، لا استعمال في غير ما وضع له».

سه مسلک در معنای حرفی مطرح است. مسلک اول همان علامیت است که توضیح داده شد.

مسلک دوم مسلک آلیه است که صاحب کفایه قائل به این مسلک بودند، به طور خلاصه معنای حرفی دقیقاً مانند معنای اسمی است فقط اگر معنا به طور مطلق و استقلالی لحاظ شد، باید با لفظ اسم به کار رود و اگر به طور مقید و آلی لحاظ شد باید به لفظ حرفی به کار رود.

ایشان قائلند اگر لفظ «ابتدا» در لحاظ آلی به کار رود و یا اگر لفظ «من» در لحاظ استقلالی به کار رود، استعمال نه حقیقی است و نه مجازی و نه غلط؛ زیرا موضوع له در هر دو وضع معنای ابتدا می باشد. اگر «من» در معنای استقلالی به کار رود، لفظ بدون وضع، در معنایی به کار رفته است. برای اینکه لفظ بدون موضوع له شود باید موضوع له قید بخورد یا موضوع یا وضع؟

مشهور گفته اند باید موضوع له قید بخورد تا استعمال «من» در معنای ابتدای استقلالی، غلط شود. اما صاحب کفایه فرموده اند امکان ندارد این قید به موضوع له بخورد زیرا معنای «من» فقط در ذهن خواهد بود و در خارج مصداقی نخواهد داشت مانند کلمه «مفهوم» که فقط در ذهن مصداق دارد (اگر هم قید به موضوع له بخورد، استعمال غلط می شود. اما صاحب کفایه می خواهند کاری کنند که استعمال لفظی که موضوع له ندارد، صدق کند). مشهور گفته اند معنا ندارد که قید جای دیگر وارد شود. شهید صدر فرموده اند فقط یک راه هست که نتیجه آخوند گرفته شود، و آن این است که وضع مقید شود یعنی عملیه الوضع باید قید بخورد. یعنی حین وضع باید اعتبار مشروط و معلق شود بر اینکه لحاظ آلی باشد.

البته این اشکال واضحی دارد که وضع یک امر تکوینی است که دائر مدار وجود و عدم است، و قابلیت تعلیق ندارد، یعنی خود اعتبار یک امر تکوینی است و معتبر و منشأ یک امر اعتباری است. لذا شهید صدر نتیجه گرفته اند نظریه آخوند باطل است.

اما راه دیگری هست که نتیجه مورد نظر آخوند را می دهد و محالی هم لازم نمی آید. موضوع و لفظ هم می شود مقید شود که نتیجه آخوند را می دهد. لفظ «انسان» گاهی اسم برای طبیعت حیوان ناطق قرار می گیرد، و گاهی این لفظ قید می خورد که لفظ انسان که در روز تلفظ شود (حصه ای از لفظ انسان نه طبیعی لفظ انسان) وضع می شود، لذا اگر در روز گفته شود «الانسان یموت»، استعمال حقیقی است؛ اما اگر در شب چنین جمله ای گفته شود این لفظ موضوع له ندارد. یا مثلاً گاهی «زید» نام یک بچه می شود، که اگر گفته شود «زیداً» نام این بچه نیست، و در هر نقشی باید با تنوین رفع باشد مانند «رایتُ زیداً». در کلمه «من» هم همینطور است که یک بار طبیعی این لفظ وضع می شود، اما گاهی هم همین لفظ با شرط لاحظ به لحاظ آلی، وضع می شود برای ابتدائیت. این توجیهی است برای کلام صاحب کفایه، که نتیجه مد نظر ایشان به دست آید. وقتی متکلم ابتدا را

تصور می کند اگر استقلالی لحاظ شود لفظ «من» در کلام وی خالی از موضوع له است؛ اما اگر آلی لحاظ شود لفظ «من» در کلام وی موضوع له دارد که در همان هم استعمال حقیقی شده است.

برخی از افراد هم همین تقریب را فرموده اند. لذا این احتمال خیلی دور از ذهنی نیست. با این فرمایش مرحوم آخوند، معنای حرفی معنایی است که لحاظ آلیه خارج از موضوع له آن می شود.

قبل از نقد این فرمایش باید نکته ای را تذکر دهیم، صدر کلام ایشان با ذیل، تهافتی دارد.

در معنای حرفی سه مسلک هست، مسلک اول علامیت بود که مختار ما هم بود. مسلک دوم، آلیت بود که صاحب کفایة قائل بودند.

خلاصه این مسلک این بود که حرف و اسم مرادف آن، به یک معنی هستند و تفاوتی ندارند فقط موضوع در هر یک مقید است یعنی لفظ «من» مقیداً به اینکه لحاظ آلی شود، وضع برای ابتدائیت شده است و لفظ «ابتدا» مقیداً به اینکه لحاظ استقلالی شود، وضع برای آن معنی شده است.

قبل نقد کلام باید این نکته توضیح داده شود که هر چیز که در ذهن لحاظ می شود، به سه نحو لحاظ ممکن است شود:

الف. لحاظ استقلالی: این لحاظ در مقابل دو لحاظ دیگر است مثلاً وقتی انسان یا عدالت یا زید، تصور می شود، ذهن این امور را مستقلاً لحاظ می کند.

ب. لحاظ حالی: اگر ذهن شیئی را بما هو حالة و خصوصية فی شیء آخر، لحاظ کند لحاظ حالی است. مثلاً عدالت را لحاظ کنیم بما هو خصوصية لزید، یعنی عدالت زید لحاظ شود.

ج. لحاظ مرآتی: اگر امر اول وسیله باشد برای لحاظ امر دوم، این لحاظ مرآتی می شود. مثلاً کسی بگوید «الانسان یموت» حین استعمال لفظ انسان را لحاظ کرده است، اما به لفظ توجهی نداشته است بلکه معنای لفظ را دیده است یعنی حیوان ناطق؛ حتی به معنی هم توجهی نداشته است، زیرا نه لفظ انسان می میرد نه معنای انسان، بلکه افراد انسان می میرند یعنی نگاه مرآتی بوده است.

با توجه به این توضیح ذهن وقتی چیزی را ملاحظه می کند چه در احساس چه در تخیل چه در تعقل، یکی از این سه قسم را دارند البته لحاظ حالی فقط در تعقل است.

در مسلک آخوند، معروف است که ایشان قائلند معنی حرف و اسم ذاتاً یکی است و لحاظاً دوتاست. یعنی در اسماء لحاظ استقلالی است و در حروف مرآتی و آلی است. استقلال در مقابل آلی و حالی بود، مراد آخوند این است که معنای حروف حالی است یا آلی؟ صدر و ذیل کلام ایشان تهافت دارد. در ظاهر عبارت ایشان مراد از لحاظ آلی، همان لحاظ حالی است. یعنی ابتدا دو شکل لحاظ می شود یکی استقلالاً و دیگری بما هو خصوصية للغير. اما در آخر کلام جمله ای دارند که لحاظ حرف، لحاظ آلی است. البته توضیح نداده اند که مراد از آلی چیست لذا ظهور در همان لحاظ آلی و مرآتی دارد.

به اعتقاد ما مرحوم آخوند لحاظ مرآتی مدّ نظرشان بوده است. شواهدی هم هست، اول اینکه اگر مراد لحاظ حالی باشد واضح است که کلمه «ابتدا» ممکن است به لحاظ حالی به کار رود. شاهد دیگر اینکه اگر مراد لحاظ حالی بود باید «من» بر سر فعل «سیر» درآید در حالیکه دائماً بر سر مبتداء منه در می آید نه بر سر مضاف الیه

مبتدا. لذا بهتر است نظر آخوند را لحاظ مرآتی توضیح دهیم. در نتیجه «الابتدا خیر من الانتها» که «ابتدا» لحاظ استقلالی دارد و «ابتداء الکلام خیر من انتهایه» که «ابتدا» لحاظ حالی دارد، در نظر آخوند هر دو استقلالی هستند و در مقابل لحاظ آلی می باشند.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مقرر: حسین مهدوی نهاد

مسلك دوم در معنای حرفی همان مسلك آلیه بود که از محروم آخوند بود.

اشکال به مسلك دوم

اشکالی که به ایشان شده است این است که اگر چند اسم بدون حرف را پشت سر هم بگوییم معنایی گسسته فهمیده می شود اما اگر اسم را با حرف بگوییم بین این اسم ها ارتباط بوجود می آید. همین ارتباط که فقط با حرف بوجود می آید قرینه ای است که معنای اسمی و حرفی متفاوت باشند.

مسلك سوم: نسبية المعنى الحرفی

بعد مرحوم آخوند همه معتقد شده اند که معنای اسمی و حرفی دو سنخ هستند. بعد ایشان توجه همه به نسبت معطوف شده است. البته در اینکه موضوع له و مدلول چه چیزی است، اختلاف کرده اند.

مقدمه: حقیقت «نسبت»

قبل بیان اتجاهات مطرح در مدلول حرفی، مقدمه ای نیاز است. این مقدمه درباره نسبت است. نسبت عبارت از علقه و ربط بین دو شیء است که توضیحی زیادی نمی شود درباره آن داد. نسبت دو قسم است:

الف. نسبت وجودی: نسبت وجودی عبارت از نسبت و ربطی است بین دو موجود که با هم وجود مرتبطی دارند یعنی وجود واحد دارند و ترکیب آنها اتحادی است نه انضمامی. مثلاً در موجود سفید، عرض همان بیاض است و معروض ابیض است. بین بیاض و جسم نسبتی است که این جسم این ارتباط را با رنگ دیگری ندارد. نسبت این جسم و بیاض اتحادی است.

طرفین نسبت دو موجود هستند که در وجود ارتباط دارند. این نسبت وجودی است یعنی نسبت آنها از مقولات خارج است. موجودات سه قسم اند واجب و مقوله و رابط. موجود ربطی همان وجودی است که وراء دو وجود طرفین، وجودی ندارد. این وجود ربطی در حکمت است. در مورد این وجود ربطی، اصولیون دو موقف دارند. محقق خوئی قائلند این نسبت امری است موهوم، و شهید صدر این نسبت را امری واقعی می دانند مانند استحالة تناقض یا تلازم علت و معلول.

ب. نسبت مقولی: نسبتی که طرفین نسبت، به دو وجود، موجودند. مثلاً کسی که پشت میز است، نسبتی با میز دارد که کس دیگری ندارد. هر حادثی نسبتی با زمان دارد، خود حادث موجود است غیر از وجودی که زمان عام

دارد. مقولات، ده مقوله است که نه تا عرضی است و هفت تا (غیر کم و کیف)، اعراض نسبی هستند. خود نسبت امری انتزاعی و وهمی است، مثلاً بین زید و میز نسبتی هست، که نام آن وضع می باشد. همیشه نسبتی هست که در کنار آن هیئتی هست که نام آن هیئت، مقوله است.

طرفین نسبت

در هر نسبتی دو طرف هست که یا متحد الوجود هستند و یا مختلف الوجود؛ این دو طرف گاهی در خارج هستند و گاهی در ذهن و گاهی هم یک طرف در خارج و یک طرف در ذهن است. این سه قسم که در نسبت وجودی و مقولی هست، شش قسم می سازد، که برای هر یک از این اقسام مثال می آوریم:

الف. نسبت وجودی که طرفین در خارج اند: نسبت بین کاغذ و بیاض.

ب. نسبت مقولی که طرفین در خارج اند: نسبت بین زید و برادرش.

ج. نسبت وجودی که طرفین در ذهن اند: نسبت بین حبّ و متعلق آن مانند شرب آب. وقتی انسان میل به شرب پیدا می کند، ابتدا حب به شرب در نفس به وجود می آید و تصور شرب هم در نفس است. حبّ و شرب دائماً یک وجود دارند که ترکیب آنها اتحادی است.

د. نسبت مقولی که طرفین در ذهن اند: نسبت موجود در قضیه معقوله. در هر قضیه معقوله سه جزء هست یکی تصور موضوع و دومی تصور محمول، و سومی نسبت بین این دو مفهوم در ذهن. این نسبت بین دو وجود است و نسبتی مقولی است.

ه. نسبت وجودی که یک طرف در خارج و دیگری در ذهن است: نسبت بین مدرک و مدرک. وقتی زید را درک می کنیم، صورت خیالی زید همان مدرک است، و نفس ما مدرک است. نفس امری خارجی است که در خارج موجود است، و صورت خیالی امری ذهنی است که عارض بر نفس شده است. این جوهر و عرض ترکیب اتحادی دارند و نسبت بین آنها وجودی است.

ی. نسبت مقولی که یک طرف در خارج و دیگری در ذهن است: نسبت بین مدرک و مدرک، بنا بر قول حکمت مشاء. در حکمت مشاء ترکیب نفس و صورت خیالی، یک ترکیب انضمامی است، لذا نسبت بین آن دو نسبتی مقولی می شود.

در مقدمه گفته شد که نسبت دو قسم است. نسبت وجودی و مقولی، که طرفین نسبت یا در خارج یا در ذهن یا یکی در خارج و یکی در ذهن است. اکنون باید وارد اقوال موجود در مسلک نسبیت معنای حرفی، شویم.

قول اول: ایجادیه المعنی الحرفی

معنای اول از محقق نائینی است. برای توضیح مسلک ایشان نیاز به یک مقدمه است. ایشان الفاظ را دو دسته می دانند یک دسته خطاری و یک دسته ایجادیه. لفظ خطاری همان است که وقتی متکلم آن را می گوید، فقط معنی به ذهن سامع می آید و چیز دیگری در عالم محقق نمی شود. مثلاً وقتی گفته شود انسان، سامع معنای آن را تصور می کند. الفاظ ایجادیه هم الفاظی هستند که فردی از افراد آن در عالم ایجاد می شود، یعنی در «هل زید فی الدار»، وقتی کلمه «هل» شنیده می شود، معنای استفهام در ذهن سامع نیامده بلکه فردی برای استفهام در عالم محقق شده است. استفهام مفهومی دارد که یکی از مصادیق آن همین لفظ گفته شده است. مثلاً در «یا رجل» مفهوم ندا در ذهن نمی آید بلکه فردی از افراد ندا محقق می شود.

با توجه به این مقدمه، مرحوم نائینی قائل بودند که حروف ایجاد نسبت می کنند یعنی خود نسبت را ایجاد می کنند نه مفهوم نسبت را. وقتی گفته شود «زید فی الدار»، بلافاصله دو مفهوم در ذهن سامع خطور می کند یکی زید و دیگری الدار، مفهوم سومی نیست، بلکه بین این دو مفهوم، نسبت و علقه ای ایجاد می شود. از این نسبت که در ذهن بین این دو مفهوم هست، منتقل می شویم به نسبتی که در خارج بین این دو هست. یعنی دو فرد مشابه از نسبت وجود دارند، یکی در ذهن و یکی در خارج، و انتقال از این نسبت ذهنی به نسبت خارجی انتقال از یک فرد به فرد دیگر است، انتقال از ظلّ به ذی ظلّ است.^۱

۱. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۶: «اما توضیح المختار فیحتاج إلى بیان مقدمات (الأولی) ان المعانی تنقسم إلى إخطاریة و غیر إخطاریة فان الأسماء بجواهرها و أعراضها عند التکلم بها یخطر معانیها فی الذهن سواء كانت فی ضمن ترکیب کلامی أم لم تکن بخلاف الحروف فانها بنفسها لا توجب خطور معانیها فی نفس سامعها ما لم تکن فی ضمن کلام ترکیبی (الثانیة) ان المعانی غیر الإخطاریة تنقسم إلى قسمین إیجابیه و نسبیه (اما الأولی) فکحروف التشبیه و النداء و التمنی و غیرها فان الحروف الموضوعه لها فی مقام الاستعمال یوجد فرداً منها فی الخارج بحيث یصدق علی الموجود خارجاً انه فرد من التشبیه أو النداء أو التمنی أو غیر ذلك (و اما الثانیة) فکالنسب الخاصة التی بین الاعراض و معروضاتها فان الاعراض حیث ان وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها و إنّ لم یکن وجودها لموضوعاتها وجوداً رابطاً بل استقلالاً یتحتاج إلى رابط آخر و حیث فی بینها و بین موضوعاتها نسب خاصة علی اختلافها و الحکیم كما لا بد له من وضع الألفاظ للمفاهیم الاستقلالیة کذلک لا بد له من وضع الألفاظ لإفادة هذه المعانی أيضاً ان (الخامسة) ان الحروف بأجمعها معانیها إیجابیه نسبیه كانت أو غیرها فانها لم توضع الا لأجل إیجاد الربط بین مفهومین لا ربط بینهما کلفظ زید و الدار فکلمة فی هی الرابطة بینهما فی الکلام فی مقام الاستعمال فالموجود للربط الکلامی هو الحرف و لا منافاة بین کون المعانی الحرفیه إیجابیه و ان تكون للنسبة الحقیقیة واقعیة و خارجیة قد تطابق النسبة الکلامیه

مناقشه در ایجادیه المعنی الحرفی: موضوع له معلوم نیست

این فرمایش از جهات مختلف قابل نقد می باشد که به دو اشکال اکتفا می شود:

الف. حرف بدون وضع ایجاد نسبت در ذهن می کند یا بعد از وضع؟ قبل وضع که معنی ندارد زیرا خصوصیت ذاتی آن نیست. اما اگر بعد وضع ایجاد می کند، موضوع له چیست؟ اگر گفته شود که موضوع له این است که هرگاه اراده شود ایجاد معنای ظرفیت، «فی» به کار می رود، اینکه همان مسلک علامیت است. لذا این اشکال هست که ایشان موضوع له را دقیقاً مشخص نکرده اند. حتی شاگرد ایشان محقق خوئی هم این اشکال را دارند که موضوع له معلوم نشد. اگر هم غیر از این است باید گفته شود تا بررسی شود.

ب. این اشکال مهم است که ایشان در قضیه معقوله سه چیز می داند زید و دار و نسبت بین این دو، که این نسبت را فردی از نسبت ظرفیه می دانند. بین دو مفهوم اصلاً نسبت ظرفیت قابل تصور نیست بلکه همیشه بین دو مصداق و فرد می شود نسبت ظرفیت تصور کرد. ولو به نحو ظلّ و ذی ظلّ هم نمی توان، بین دو مفهوم نسبت ظرفیت تصور نمود. لذا اگر هم این کلام صحیح باشد نمی توان نسبتی مشابه ظرفیت بین دو مفهوم محقق دانست نهایتاً بین دو مفهوم نسبت توالی و تعاقب می توان تصور کرد.

و قد تخالفها فان المطابقة بينهما ليس كمطابقة الكلّي مع فرده بل كمطابقة فرد مع فرد آخر بحيث يكون النسبة بينهما كنسبة الظل مع ذی الظل فالمفهوم الحرفی هو النسبة الظلیة الكلامیة التي تطابق النسبة الخارجیة تارة و تخالفها أخرى».

مسلک سوم در معنای حرفی همان مسلک نسبیت بود که قائلین به این مسلک در معنای حرفی اختلاف نظر شدید دارند. معنای اول از محقق نائینی مطرح شد که ایجادیه المعنی الحرفی بود و نقد شد.

معنای دوم: وضع الحروف للنسب المفهومية

معنای دوم از محقق عراقی است. برای توضیح بیان ایشان، مقدمه ای لازم است. قضایا سه قسم می باشند: الف. قضیه ملفوظه: همان صوت که در خارج ایجاد می شود. لفظ همان صوت است که کیف محسوس است و عارض بر هوا می شود، لذا ولو گوش هم در خارج نباشد، این قضیه محقق می شود. ب. قضیه مسموعه: همان ادراک سامع که حسی و سمعی است، که در ذهن می باشد. ج. قضیه معقوله: قضیه معقوله هم عبارت از صورت عقلی این قضیه در ذهن است یعنی وجود عقلی این قضیه در ذهن که سه جزء دارد، تصور زید (مفهوم)، تصور عالم (مفهوم)، و نسبتی که بین این دو تصور برقرار می شود.^۱ قضیه ملفوظه نسبی نیست زیرا موطنش خارج است، اما قضیه مسموعه نسبی است یعنی نسبت به افراد متفاوت است، بستگی دارد چند نفر بشنوند و ...

در ذهن سامع دو قضیه هست اول قضیه مسموعه شکل می گیرد و بعد قضیه معقوله؛ اما در ذهن متکلم سه قضیه هست زیرا اول باید قضیه را تعقل نماید تا بتواند تکلم نماید، لذا اول قضیه معقوله هست که بعد قضیه ملفوظه را ایجاد می کند، بعد بلافاصله قضیه مسموعه را هم درک می کند زیرا خودش هم می شنود. بعد مسموع شدن بلافاصله بدون اراده قضیه عقلیه هم شکل می گیرد. قضیه عقلیه اول با اختیار خودش بود اما این قضیه معقوله بدون اختیار است. پس یک قضیه مسموعه و دو قضیه معقوله نزد متکلم هست.

متکلم وقتی قضیه معقوله را تصور کرد و می خواهد بیان کند، از موضوع متصور با اسم تعبیر می کند، از محمول هم با اسم تعبیر می کند، و از نسبت با دال حرفی تعبیر می کند. دال حرفی یا حرف است یا هیئت. مثلاً در «زید فی الدار»، قبل تکلم باید متکلم این را تعقل نماید، از تصور زید به لفظ «زید» تعبیر کرده و از تصور دار به لفظ «الدار» تعبیر می کند، و از نسبت هم به لفظ «فی» تعبیر می کند. لذا مدلول حرف «فی»، نسبتی در ذهن متکلم در قضیه معقوله است. دائماً حرف، دال بر نسبتی بین دو مفهوم در ذهن متکلم می باشد. اما چطور به نسبت خارجی پی می بریم؟ ایشان قائلند انحائی از نسب، وجود دارند که در ذهن هم هستند. لفظ «فی» اشاره به نسبت ظرفیت ظرفیتی است که در ذهن هستند. مدلول الفاظ حرفی، دائماً نسبت موجود در ذهن است، که در قضیه

^۱. ما نسبت را امری واقعی می دانیم لذا موطنی ندارد، بلکه طرفین نسبت موطن دارند که همان ذهن می باشد.

معقوله قبل تکلم می باشد. البته نسبت در خارج وجود دارد اما آن نسبت خارجی، مدلول این حرف نیست. به دلیل مشابهت این دو نسبت سامع منتقل به آن نسبت خارجی بین این دو می شود.^۱

۱. نهاية الأفكار، ج ۱، ص ۴۳: «الثالث من المشارب في الحروف: ما سلكه جماعة من الأساطين من كون معاني الحروف عبارة عن الروابط الخاصة والنسب والإضافات المتحققة بين المفهومين التي هي من سنخ الإضافات المتقومة بالطرفين، فكان لفظ في في قولك: الماء في الكوز مثلا موضوعا للربط الخاص الذي كان بين مفهوم الماء ومفهوم الكوز، وهكذا لفظ من في قولك: سرت من البصرة و إلى و على و حتى و نحوها من الحروف بل الهيئات أيضا كما سيأتي إن شاء الله، فيكون الجميع موضوعا للروابط الخاصة الذهنية بين المفهومين لكن لا مفهوم الربط الذي هو معنى اسمى بل ما هو واقع الربط الذهني ومصادقه بالحمل الشائع، فإنك إذا لاحظت السير الخاص المضاف بدوه إلى البصرة وكذلك الماء و الكوز تجد في نفسك أمورا ثلاثة: مفهوم السير و مفهوم البصرة و التعلق الخاص بينهما، وهكذا في مثال الماء في الكوز، فكان لفظ في و لفظ من في المثالين موضوعا لذاك الربط و التعلق الخاص الذي بين مفهوم السير و البصرة و مفهوم الماء و الكوز لأنه كما يحتاج مفهوم السير و البصرة و مفهوم الماء و الكوز إلى لفظ خاص يحكي عنه في مقام تفهيم المقصود و إظهار ما في الضمير كذلك ذلك الربط و التعلق الخاص بينهما حيث لا يكاد يغني عنه الألفاظ الموضوعية للمفاهيم الاسمية التي بها تقوم تلك الروابط و الإضافات الخاصة كما هو واضح». بدائع الافكار في الاصول، ص ۴۹ و ۵۰.

مسلک سوم همان مسلک نسبیت بود، که به نظر دوم یعنی نظر محقق عراقی رسیدیم. محقق عراقی مدلول حرف را همان نسبت موجود در قضیه معقوله که در ذهن متکلم می باشد، معرفی نمودند.

مناقشه در معنای دوم: مدلول بالذات معلوم نیست

این نسبت موجود در قضیه معقوله در ذهن متکلم، مدلول بالذات است یا بالعرض؟ مسلماً مدلول بالعرض است. دال دائماً قضیه مسموعه می باشد نه ملفوظه؛ از ایشان سوال می کنیم مدلول بالذات چیست؟ ایشان یا نفس نسبت موجود در قضیه معقوله موجود در ذهن سامع، و یا مفهوم نسبت را مدلول خواهند دانست. هر دو باطل است اما اولی به این دلیل که این به معنای کلام میرزای نائینی است که معنای حرف ایجاد می است، و محقق عراقی به سختی به آن انتقاد دارند. اما دومی هم لازم می آید معنای حرف اسمی باشد زیرا مفاهیم دائماً معنای اسمی هستند. این اشکال بر کلام ایشان هست که مدلول بالذات معلوم نیست.^۱

نظر سوم: معنای حروف همان وجود ربطی است

نظر سوم از محقق اصفهانی است. ایشان قائلند حروف وضع برای وجود رابط شده است. مقدمه ای نیاز است که در حکمت قبل حکمت متعالیه همه موجودات به سه قسم تقسیم می شده، واجب و ممکن که ممکن یا جوهر است یا عرض. در حکمت متعالیه قسم چهارمی هم اضافه شد که موجود یا فی نفسه است که این سه قسم را دارد، و یا فی غیره. یعنی قبل این تقسیم یک تقسیم دیگر شکل گرفت. موجود فی غیره همان موجود رابط است. موجود رابط ماهیت ندارد لذا معمولاً با تعبیر وجود ربطی یا رابط از آن یاد می کنند.^۲ این موجود فی غیره فقط در ذهن نیست بلکه در خارج هم هست مثلاً نسبت کاغذ و بیاض آن، در خارج نسبتی هست که وجود ربطی دارد. حب و متعلق آن هم همینطور است که نسبت بین آنها وجود ربطی دارد.

^۱. گاهی کسی در کنار نظریه مسائلی را مطرح می کند که حاشیه ای است، و با اشکال در آنها به اصل نظریه مشکلی وارد نمی شود. در کلام محقق عراقی هم اشکالات دیگری هست که ربطی به اصل نظریه ندارد. گاهی برخی در همین مسائل اشکال کرده و نظریه را رد می کنند در حالیکه اشکال در این امور به اصل نظریه خدشه ای وارد نمی کند. لذا اگر تمام مسائل حاشیه ای ایشان هم درست باشد اما با اشکالی که بیان شد، اصل نظریه مخدوش است.

^۲. این مطلب به نگاه عرفی و یا کلامی است، اما به نگاه دقی و عرفانی، موجود فی نفسه فقط واجب است و موجود فی غیره به سه قسم تقسیم می شود. در بحث الفاظ هم باید نگاه عرفی کرد لذا با تقسیم اول پیش می رویم. هر دو تقسیم در کلام ملاصدرا هست.

محقق اصفهانی از این وجود رابط استفاده نموده است. ایشان تمام موجودات را تقسیم به فی نفسه و فی غیره نموده اند. اگر فی نفسه باشد لفظی که برای آن موجود انتخاب می شود اسم است. اگر هم فی غیره باشد لفظی که برای آن موجود انتخاب می شود، حرف است.^۱

لذا «الربط» و «فی» در یک جهت مشترک هستند یعنی موجود فی غیره هستند اما یک تفاوت دارند که مدلول بالذات در اولی فی نفسه و در دومی فی غیره است^۱.

۱. نهاية الدراية فی شرح الکفاية، ج ۱، ص ۵۴: «فإن قلت: إذا لم يكن بين الاسم و الحرف قدر جامع، فما المحكى عنه بلفظ الربط و النسبة و الظرفية و أشباهها من المعاني الاسمية؟ قلت: ليس المحكى عنه بتلك الألفاظ إلا مفاهيم و عناوين، لا حقيقة الربط و النسبة، كما فی لفظ العدم، فانه لا يحكى إلا عن عنوان موجود فی ظرف الذهن، لا عما هو بالحمل الشائع عدم، و ليس العدم كالمهية يوجد بنحوين من الوجود، بل و كذلك الأمر فی لفظ الوجود بناء على أصالة الوجود، فان حقيقة الوجود ليست كالمهية؛ حتى توجد تارة فی الذهن، و اخرى فی العين. و بالجملة: مفاهيم هذه الالفاظ ما هو ربط و نسبة و عدم و وجود بالحمل الأوّلي، لا بالحمل الشائع، و إلا فهي غير ربط و لا نسبة بالحمل الشائع. و ما هو ربط و نسبة بالحمل الشائع نفس ذلك الأمر المتقوم بالمنتسبين المحكى عنه بالأدوات و الحروف. و أما الظرفية و الاستعلاء و الابتداء فهي معان اسمية، و ليس معونها معنى حرفيا، بل كلمة (فی) - مثلا - معنى رابطة للظرف و المظروف، و كلمة (على) رابطة للمستعلى و المستعلى عليه، و كلمة (من) رابطة للمبتدأ به و المبتدأ من عنده، و هكذا، لا أن الظرفية مشتركة مع أدااتها فی معنى، أو أحدهما عنوان و الآخر معنون كمفهوم الرابطة و مصداقها. فتدبره، فانه حقيق به».

مسلك سوم همان مسلك نسبیت است. معنای سوم را محقق اصفهانی فرموده اند که معنای حرفی همان معنای ربطی است.

مناقشه در معنای سوم: حرف برای نسبت وجودی، وضع نشده است

دو اشکال در کلام محقق اصفهانی وجود دارد:

الف. متکلم در «زید فی الدار» نظرش به نسبیتی است که بین زید و الدار است که این نسبت مقولی است، نه نسبت ربطی و وجودی! اگر حرف وضع برای وجود ربطی بود، باید نسبت بین زید و الدار هم وجود ربطی باشد. در این جمله پنج چیز داریم: اول زید، دوم الدار، و سوم نسبت بین مکین و مکان (نسبت مقولی)، و چهارم هیئت حاصل از این نسبت برای زید (این)، و پنجم نسبیتی که بین زید و این برقرار است که این همان وجود ربطی است. شرط اینکه یک نسبت وجودی باشد این است که در دو وجود متحد با هم باشند. لذا نسبت جوهر و عرض همان وجود رابط (نسبت وجودی) بین آنهاست که یعنی در وجود با هم متحد هستند. وجدان لغوی و فهم عرفی این است که «فی» ناظر به نسبت مقولی است.

ب. شرط محقق اصفهانی در معنای حرفی این بود که در مرحله ذهن هم به وجود ربطی موجود شود، وقتی «زید فی الدار» شنیده می شود بلافاصله به قضیه معقوله منتقل می شویم، که تصور زید و تصور الدار و نسبت بین این دو مفهوم می باشد. ترکیب این دو مفهوم در ذهن، اتحادی یا انضمامی یا وحدتی است؟ مشهور و محقق اصفهانی انضمامی می دانند، و برخی هم اتحادی می دانند و برخی هم وحدتی (در اتحاد، موجود متعدد و وجود واحد است، اما در وحدت موجود واحد و وجود هم واحد است). نسبت بین دو موجود انضمامی، نسبت مقولی است، نه نسبت وجودی و ربطی. یعنی در ذهن هم وجود ربطی نیست و همواره نسبت مقولی است. شهید صدر این ترکیب را اتحادی دانسته، البته هنگام توضیح و تفسیر، همان وحدت را بیان نموده اند.^۱

نظر چهارم: وضع حروف به تخصیص

محقق خوئی قائلند اسماء وضع می شوند برای معانی خاص و عام، مثلاً زید برای ذات شخصیه وضع شده و انسان برای ذات نوعیه وضع شده است. تحت اسماء، انواعی هست و اصنافی هست، و گاهی حالاتی هست. مثلاً

۱. نکته: شرط وجود ربطی، این است که دو طرف آن ترکیب اتحادی داشته باشند، لذا اگر ترکیب انضمامی داشته باشند وجود ربطی بین آنها نخواهد بود، و اگر هم ترکیب نباشد و وحدت باشد باز هم وجود ربطی نخواهد بود. به این مطلب، در حکمت تصریح شده است.

حيوان، انواعی دارد، و انسان، اصنافی دارد، و زید، حالاتی دارد. برای اصناف و حالات معمولاً نامگذاری نشده است. درخت سیب، ترکیبی است که ما می سازیم و نام نیست. بله برای انواع حیوان نامگذاری شده است. رجل هم که اسم است دارای حصصی می باشد که با استفاده از حروف می توانیم به حصص آن اشاره کنیم. مثلاً «الرجل فی الدار»، یک حصه از رجل است.

اگر گفته شود این قید برای الرجل نیست یعنی صفت نیست بلکه خبر است، گفته می شود این قید برای موجود است که یک حصه از موجود است.

اگر گفته شود «جائی زید و بکر»، قید و حصه ای نیست کما اینکه شهید صدر این اشکال را فرموده اند؛ خواهیم گفت حروفی که بر اسماء داخل شوند وضع برای حصه شده اند اما حروفی که بر مرکب داخل شوند اینگونه نیستند، و در این مثال حرف واو بر مرکب وارد شده زیرا حرف عطف مانند تکرار است.^۱

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۸۴: «نقول: إن الحروف على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصة والمعاني الافرادية كمن وإلى وعلى ونحوها. والثاني: ما يدخل على المركبات التامة ومفاد الجملة كحروف النداء والتشبيه والتمنى والترجى وغير ذلك. أما القسم الأول: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسمية في عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجية ولا إلى الأعراس النسبية الاضافية، فإن التخصيص والتضييق إنما هو في نفس المعنى سواء كان موجوداً في الخارج أم لم يكن. توضيح ذلك: أن المفاهيم الاسمية بکلیتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات التي تحتها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المتنوعة كإطلاق الحيوان مثلاً بالاضافة إلى أنواعه التي تحتها، أو بالقياس إلى الحصص المصنفة أو المشخصة كإطلاق الانسان بالنسبة إلى أصنافه أو أفرادها، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراسه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن. ومن البديهي أن غرض المتكلم في مقام التفهيم والافادة كما يتعلق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلق بتفهيم حصّة خاصّة منه فيحتاج حينئذ إلى مبرز لها في الخارج، وبما أنه لا يكاد يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص، لعدم تناهي الحصص والحالات، بل عدم تناهي حصص أو حالات معنی واحد فضلاً عن المعاني الكثيرة، فلا محالة يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، وليس ذلك إلّا بالحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالة على النسب الناقصة، كهيئات المشتقات وهيئة الاضافة والتوصيف. فكل متكلم متعهد في نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنی، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو القضية الحقيقية، لا بمعنى أنه جعل بازاء كل حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، لما عرفت من أنه غير ممكن من جهة عدم تناهي الحصص. فکلمة (فی) في جملة: الصلاة في المسجد حکمها کذا، تدل على أن المتکلم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وفي مقام بیان حکم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلى كل فرد. وأمّا کلمات الصلاة والمسجد فهما مستعملتان في معنهما المطلق واللّا بشرط بدون أن تدلا على التضييق والتخصيص أصلاً. ومن هنا كان تعريف الحرف بما دلّ على معنی قائم بالغير من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتکز في الأذهان من أن المعنی الحرفي خصوصية قائمة بالغير وحالة له. وإن شئت فعبّر: أن الأسماء بجواهرها وأعراسها وغيرهما تدل على المعانی المطلقة اللّا بشرطية، ولا يدلّ شيء منها على تضيقات هذه المعانی وتخصيصاتها بخصوصيات، فلا محالة انحصار أن يكون الدال عليها هو الحروف أو ما يقوم مقامها. مثلاً کلمة (الدور) موضوعة لمعنی جامع وسيع ودالة عليه، ولكن قد يتعلق الغرض بتفهيم حصّة خاصّة منه وهي خصوص الحصّة المستحيلة مثلاً، فإذن ما الذي يوجب إفادتها، وليس ذلك إلّا بالحرف أو ما يشبهه، لعدم دال آخر على الفرض ونفس الکلمة لا تدل إلّا على الطبيعي الجامع، وهكذا. وبکلمة واضحة: أن وضع الحروف لذلك المعنی من نتائج وثمرات مسلکنا في مسألة

مناقشه در معنای چهارم: تخصیص نتیجه استعمال است

اشکال این کلام محقق خوئی این است که مراد ایشان عملية التخصیص نیست یعنی نفس تخصیص که «فی» نیست، و اگر مراد این باشد، این وضع بالعلامية می شود. ثانیاً در طول وضع، تخصیص انجام می شود؛ نه اینکه وضع برای تخصیص شده باشد. یعنی باید وضع برای معنایی باشد بعد نتیجه این استعمال تخصیص شود. و اگر نه اگر وضع برای «تخصیص» شود که با به کار بردن این حرف تخصیص انجام نمی شود. لذا باید گفت این وضع برای معانی شده که نتیجه آن تخصیص است.

الوضع، فإن القول بالتعهد لا محالة يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت أن الغرض قد يتعلق بتفهم الطبيعي وقد يتعلق بتفهم الحصة، والمفروض أنه لا يكون عليها دال ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهم حصة خاصة، فلو قصد تفهم حصة من طبيعي الماء مثلاً، كماء له مادة أو ماء البشر، يبرزه بقوله: ما كان له مادة لا ينفعل بالملاقاة، أو: ماء البشر معتصم، فكلمة اللام في الأول وهيئة الاضافة في الثاني تدلّان على أن المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلى كل فرد، بل خصوص حصة منه».

مسلک سوم در معنای حرفی همان مسلک نسبیت بود که معنای حرف ذاتاً متغایر است با معنای اسم، که چهار قول نقل و نقد شد.

نظر پنجم: وضع الحروف للنسب التحلیلیة

شهید صدر قائلند که حروف برای نسبت تحلیلی وضع شده است. ایشان از مقدمات بعیده شروع نموده و بعد مطلب خود را مبرهن نموده و سپس اصلاحی را در نظر خود انجام داده و سپس از آن عدول کرده اند. مختار ایشان بعد از اصلاح و تعدیل را بیان می کنیم^۱.

ایشان قائلند حروف وضع شده اند برای نسبت تحلیلی، ایشان نسبت را دو قسم می دانند:

الف. نسبت واقعیة: همان نسبت بین دو شیء می باشد. گاهی طرفین در خارج است و گاهی در ذهن است. اگر در خارج باشند مانند اینکه زید در خانه است که ایشان قائلند سه چیز در اینجا هست یکی زید و یکی خانه و سومی نسبت بین خانه و زید که امری واقعی است. گاهی هم طرفین نسبت در ذهن است مانند اینکه زید تصور شود و سپس عمرو تصور شود، که سه چیز داریم یکی تصور زید و یکی تصور عمرو، و سومی نسبت بین این دو که همان توالی و تعاقب است. این نسبت واقعی است و واقعاً محقق است.

ب. نسبت تحلیلیة: جایی است که نسبتی در کار نیست بلکه تحلیل ذهن است. گفتیم سه قضیه داریم ملفوظه و مسموعه و معقوله، که در این سه قسم ایشان با مشهور اختلافی ندارند. حقیقت قضیه معقوله را مشهور همان قضیه مرکب از سه جزء می دانند که تصور زید و تصور عادل، و جزء سوم نسبت بین این دو تصور می باشد. این اجزاء فعلی اند و این دو تصور هم انضمامی هستند. شهید صدر قائلند که قضیه معقوله یک جزء دارد و فقط یک تصور از «زید عادل» است^۲. مانند اینکه زید و عمرو در یک تصویر باشند. این یک تصور را وقتی ذهن تحلیل می کند، به سه جزء تحلیل می شود. این نسبت را شهید صدر نسبت تحلیلی می دانند یعنی در عالم واقع نسبتی

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۵۲: «و المتلخص: أن هناك نسبة واقعية خارجية، و نسبة واقعية ذهنية، و نسبة تحليلية ذهنية. و النسبة الواقعية تستدعي لا محالة طرفين وجوديين متغاييرين في صقع وجودها ذهنياً أو خارجاً، بخلاف النسبة التحليلية التي هي جزء تحليلي من ماهية الوجود و ليست ثابتة في صقع الوجود على وجه الجزئية، و ما هو مدلول الحرف أنما هو النسبة التحليلية لا النسبة الواقعية في صقع الذهن فضلاً عن صقع الخارج، لأن النسبة الواقعية الذهنية تستدعي طرفين وجوديين متغاييرين و متى ما افترضنا طرفين كذلك استحال إيجاد الربط بينهما بنحو قابل للحكاية عن النسبة الخارجية كما برهننا عليه».

۲. اقول: در جلسات بعد استاد این بیان را تصحیح نمودند که نظر شهید صدر این است که قضیه معقوله سه جزء دارد مثلاً تصور زید و تصور موجود فی الدار، و نسبت بین این دو، که تصور دوم یعنی موجود فی الدار، یک تصور است که ذهن آن را تحلیل به سه جزء می کند یکی تصور موجود، یکی تصور الدار، و سومی نسبت تحلیلی بین این دو.

نیست زیرا فقط یک تصور داریم. حتی قضیه بودن آن هم تحلیلی است (ایشان تصدیق را همان تصویری می دانند که اشاره ذهنی به خارج و واقع دارد، یعنی اگر تصور همراه اشاره ذهنیه به واقع و خارج نباشد در حد تصور باقی می ماند. اما اگر همراه اشاره ذهنیه شد می شود تصدیق).

لذا حروف برای این نسب تحلیلیه وضع شده است. نسبت زید و خانه در خارج همان نسبت ظرفیت است، که بین دو مفهوم نمی شود نسبت واقعی ظرفیت برقرار شود، اما نسبت تحلیلی ظرفیت بین این دو مفهوم برقرار می شود. نسبت تحلیل نه در ذهن موجود است و نه در خارج، بلکه تحلیل ذهن است.

مناقشه در معنای پنجم: موضوع له کدام نسبت تحلیلیه است

از ایشان سوال می شود موضوع له حرف عام است یا خاص؟ اگر جواب دهند عام است یعنی برای جامع وضع شده است که معنای آن معنایی اسمی می شود، یعنی «النسبة الظرفية التحليلية» می شود معنای «فی». جامع دائماً معنایی است که تصور می شود و اسمی است.

اگر هم جواب دهند موضوع له خاص است (ظاهر کلام ایشان هم همین است)، سوال می شود که در «زید فی الدار»، سه قضیه معقوله هست که دو تا در ذهن متکلم است، و یکی در ذهن سامع، کلمه «فی» در کدام یک از این سه استعمال شده است؟ موضوع له خاص در هر نسبت تحلیلی یک موضوع له مستقل است. اگر در هر سه تا استعمال شده باشد، یک لفظ در سه معنی استعمال شده است. و این سه ترجیحی ندارند که برای فرار از استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد، یکی انتخاب شود.

فرضاً هم ایشان بگویند همان قضیه معقوله در ذهن سامع موضوع له است یعنی «فی» در آن نسبت در ذهن سامع استعمال شده است. خواهیم گفت بسیار بعید و غیر عرفی است که این نسبت با به کار بردن «فی» در ذهن سامع بوجود بیاید و با تعدد سامع معنای آن مختلف گردد. و این هم بعید است که موضوع له وجود نداشته و بعد وجود لفظ تازه بوجود بیاید.

مسلک سوم همان مسلک نسبیت معنای حرفی است. پنج قول مطرح شد که قول اخیر از شهید صدر بود که حروف برای نسبت تحلیلیه وضع شده اند. بر فرمایش ایشان اشکالی ذکر شد.

مناقشه دوم: در عرف حروف برای نسبت واقعیه وضع شده اند

وقتی متکلم «زید فی الدار» می گوید ناظر به نسبت بین زید و مکان وی است، که یک نسبت واقعیه خارجی است. در نظر شهید صدر این نسبت نه موضوع له «فی» است و نه فردی از افراد موضوع له است. در استعمالات رائج وقتی لفظی استعمال می شود ذهن یا به معنی اشاره دارد یا به مصداق، مثلاً در «الانسان نوع» نظر به معنی است و در «الانسان یموت» نظر به فرد است^۱. البته نادراً غیر این دو مورد هم اتفاق می افتد اما رائج همین دو مورد است. در جمله «زید فی الدار» هم نظر به نسبت بین زید و مکان آن یعنی الدار می باشد، لذا این هم شاهی است که موضوع له نمی تواند نسبت تحلیلیه باشد.

در ذیل کلام شهید صدر، سه نکته ذکر می شود:

نکته اول: اصلاح نسبیتی که به شهید صدر دادیم

کلامی را که به شهید صدر نسبت دادیم، نیاز به اصلاح دارد. ایشان بعداً مطلبی را در هیئات فرموده اند که در حروف هم می آید. قبلاً گفتیم ایشان در قضیه معقوله قائل به این است که یک تصور است که تحلیل می شود به نسبت تحلیلی و دو تصور، اما ایشان در قضیه معقوله «زید فی الدار» قائل به دو نسبت است یکی واقعیه و یکی تحلیلیه، نسبت واقعیه این است که این قضیه سه جزء دارد، یکی تصور «زید» و یکی تصور «دار» و دیگری نسبت واقعیه بین این دو تصور؛ در نظر ایشان نام این نسبت، نسبت تصادقیه می باشد که مفاد هیئت جمله است؛ که این سه جزء بالفعل هستند نه تحلیلی. اما در تصور دوم یعنی «موجود فی الدار» یک تصور است که سه جزء تحلیلی دارد. یکی تصور «موجود» یکی تصور «الدار» و دیگری نسبت بین این دو تصور. لذا ایشان با مشهور در قضیه معقوله موافق هستند که انضمامی است.

موضوع له «فی» همان نسبت تحلیلیه است و مفاد هیئت هم همان نسبت واقعیه است. هر جا حرفی باشد نسبت تحلیلیه هست اما در «زید عالم»، نسبت تحلیلیه نیست. مشهور دو نسبت واقعیه قائلند یکی تامه و یکی

^۱. گاهی هم نظر به مفهوم است مانند «الانسان کلی»، و گاهی هم نظر به لفظ است مانند «الانسان اسم».

ناقصه، نسبت تامه بین تصور «زید» و تصور «موجود» است و نسبت ناقصه بین «موجود» و «الدار» است. مشهور هر دو نسبت را واقعی می دانند. اما شهید صدر قائلند نسبت های ناقصه دائماً تحلیلیه است و فقط نسبت تامه واقعی است.

نکته دوم: اصلاح نسبتی که شهید صدر به حکما داده اند

نکته دوم اصلاح کلام شهید صدر است در نسبتی که به حکما داده اند. ایشان فرموده اند که نسبت همان ربط و علقه بین دو شیء است مانند نسبت بین زید و دار که در نظر حکما وجودی ربطی است. نسبت دومی که داده اند اینکه حکما این نسبت را امری واقعی می دانند نه امری حقیقی و وجودی.

این فرمایشات ایشان تمام نیست. اما اینکه حکما هر نسبتی را وجود ربطی می دانند، صحیح نیست بلکه حکما هر نسبتی که بین دو طرفی که اتحاد وجودی دارد مانند عرض و معروض، را وجود رابط می دانند. اما نسبت بین زید و دار نسبت مقولی است (نسبت مقولی را قدما امری مقولی و عرض می دانسته اند اما متاخرین امری موهوم و انتزاعی می دانند).

نسبت دوم هم صحیح نیست زیرا حکما امری واقعی در مقابل حقیقی را قبول نداشته اند بلکه تمام امور را تقسیم به حقیقی و وهمی نموده اند. و ثانیاً اگر هم قائل به امر واقعی باشند، در وجود ربطی واقعاً قائل به وجود هستند. یعنی این نسبت که بین زید و این زید هست را واقعاً موجود می دانند اما به وجود فی غیره، یعنی خود وجود دو سنخ است.

در معنای حرف مسلک سوم، مسلک نسبیت بود که قول اخیر در آن نظر شهید صدر بود که دو نقد بر آن وارد شد؛ در ذیل کلام ایشان سه نکته را باید توضیح دهیم که دو نکته توضیح داده شد.

نکته سوم: قضیه معقوله

نکته سوم ذیل کلام شهید صدر، توضیحی پیرامون قضیه معقوله می باشد، که اختلاف با مشهور را می خواهیم توضیح دهیم. در نظر مشهور وقتی تلفظ به قضیه می کنیم سه قضیه ایجاد می شود:

الف. قضیه لفظیه که از کیفیات محسوسه است.

ب. قضیه مسموعه که در ذهن سامع (اعم از مخاطب و متکلم) شکل می گیرد که از کیفیات نفسانی است.

ج. قضیه معقوله که نسبت به قضیه مسموعه مدلول است یعنی مسموعه دال است و معقوله مدلول بالذات است.

قضیه معقوله لا اقل سه جزء دارد. تصور موضوع و تصور محمول و نسبت بین این دو، گاهی بیش از سه جزء دارد مثلاً «زید فی الدار» پنج جزء دارد تصور زید و تصور موجود و تصور دار، و نسبت بین تصور اول و دوم که تامه است و نسبت ناقصه بین تصور دوم و سوم.

اما در نظر شهید صدر این قضیه سه جزئی است یکی تصور زید یکی تصور موجود فی الدار، است و دیگری نسبت تامه و واقعیه بین این دو. تصور دوم را عقل می تواند تحلیل به دو تصور و یک نسبت نماید.

نظر مختار در اقسام قضیه

در مختار ما بعد تلفظ در عالم یک قضیه شکل می گیرد که همان قضیه مسموعه است، و قضیه دیگری وجود ندارد.

اما قضیه ملفوظه، رد آن را از علم اخذ کردیم که خارج از ذهن ما اصوات نیست بلکه صوت فقط احساس درون ذهن است و الا در خارج صوتی نیست (صوت غیر از موج موجود در هوا است، موج همان حرکت هواست که حرکت از مقولات نیست بلکه از سنخ وجود است). البته وجود یا عدم وجود قضیه ملفوظه اثری ندارد زیرا نه دال است و نه مدلول.

و اما قضیه معقوله که دو تصور است و یک نسبت، را هم قبول نداریم. ما قائلیم الفاظ بعد شرطی شدن، فهم و فکر ما می شوند. تمام آنچه را می فهمیم همین است مانند چشم است که با آن می بینیم. وجود این الفاظ شرطی شده می تواند به صورت ادراک سمعی باشد یا بصری باشد یا تخیلی باشد که تفاوتی ندارد. این صورت عقلی را

ما منکر هستیم، صورت حسی و خیالی و تخیلی بسیار واضح است (صورتی که ادراک می شود، حسی است اگر همان صورت را تصویر کنیم بعداً می شود صورت خیالی، اما اگر مثلاً زید را ایستاده دیده ام و بعد نشسته تخیل کنم می شود صورت تخیلی، لذا عمدتاً صور تخیلیه داریم). نفس در ادراک بصری عکس العمل دارد که مثلاً در تمام رویت های خرگوش ها یک احساس و عکس العمل مشترک دارد. با شرطی شدن الفاظ تمام تعلقات و فهم ما شکل می گیرد. علم حصولی همان حضور این الفاظ شرطی شده در ذهن ماست (ذهنی که دستگاه زبانی و الفاظ در آن تعبیه شده است). در نتیجه فقط همین قضیه مسموعه است و قضیه عقلیه وجود ندارد.

در مسلک نسبیت معنای حرفی، نظر شهید صدر نقد شد که در ذیل کلام ایشان سه نکته مطرح شد. نکته سوم نیاز به توضیح بیشتری دارد.

در نظر مشهور قضیه مسموعه مدلولی دارد که همان قضیه معقوله است که ترکیب این دو انضمامی است یعنی دو چیز است. موطن هر دو ذهن هست.

گفتیم با این موافق نیستیم بلکه با تلفظ یک کلام در عالم خارج هیچ لفظی موجود نمی شود، و فقط در ذهن ما یک قضیه مسموعه ایجاد می شود. نه تنها ترکیب بین مسموعه و معقوله انضمامی نیست بلکه اتحادی هم نیست یعنی وحدت است. به یک اعتبار دال است و به اعتبار دیگر مدلول است مانند صفات حق تعالی که به یک اعتبار علم است و به یک اعتبار قدرت است که این دو وحدت دارند. این قضیه مسموعه همان قضیه معقوله ماست، اما در ذهن دو خصوصیت هست که موجب می شود این قضیه مسموع تبدیل به معقول شود:

الف. قوه نطق، یعنی همین که ذهن می تواند ادراک کند و بازتاب متناسب دهد که هیچ حیوانی غیر انسان چنین ذهنی ندارد. ادراک همان اتحاد مدرک و مدرک است. انفعال نفسانی ما موجب می شود که الفاظ دارای معنا شود مانند اینکه اشیاء در خارج رنگ ندارند بلکه رنگ در ذهن ماست و ادراک ذهنی ما موجب رنگ دار شدن اشیاست.

ب. شرطی شدن، قوه فهم نطق در ما هست ولی شرطی شدن توسط دیگران به ما انجام می شود. در حیوانات هم شرطی شدن هست اما این قوه فهم نطق نیست یعنی بدون اینکه بفهمد انجام می دهد. علوم ما مجموعه ای از قضایای مسموعه یا مخیله است. مفردات گزاره شرطی می شود اما نسبت شرطی نمی شود.

ترکیب موضوع و محمول در قضیه مسموعه

مشهور در قضیه مسموعه ترکیب بین تصور موضوع و محمول را دائماً انضمامی می دانند، لذا نسبت دائماً مقولی است.

اما مختار ما این است که ترکیب بین موضوع و محمول در قضیه مسموعه گاهی وحدت است و گاهی انضمامی. در حکمت وقتی گفته می شود «زید» این سه حرف یک لفظ است و اتصال همان وحدت است. اما اگر گفته شود «زی د» اتصال از بین رفته است. در نتیجه اگر به صورت اتصالی گفته شود «زید عادل»، ترکیب نیست بلکه یک لفظ هست و وحدت است. اما اگر جدا جدا باشد «زید» «عادل»، این ترکیب انضمامی است. در هر دو حالت، مدرک ما یک قضیه است و فرقی ندارد.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۳/۰۲/۲۰

جلسه: ۵۰

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر دوم از مقدمه

موضوع اخص: معنای حرفی

از بحث معنای حرفی فارغ شدیم. سه مسلک موجود در مساله را توضیح دادیم، که مسلک علامیت مختار ما بود.

جمع بندی معنای حرفی

جمع بندی اینکه در معنای حرفی سه مسلک هست، علامیت و آلیت و نسبیت: مسلک نسبیت حروف را موضوع برای نسبت می دانستند البته در مسلک سوم اختلاف بود که برای کدام نسبت وضع شده است. مسلک آلیت که مسلک آخوند بود فرقی بین اسم و حرف نمی دانستند، فقط نحوه لحاظ متفاوت است، که اگر مرآتیی لحاظ شود از حرف استفاده می شود. مسلک علامیت، هم این بود که تمام الفاظ دارای وضع هستند اما گاهی وضع بالتسمیه است و گاهی بالعلامیه. وضع بالعلامیه مانند تابلوهای راهنمایی و رانندگی است که مسمایی برای لفظ در نظر گرفته نمی شود، اما این لفظ علامت است بر تصدیقی. لذا حقیقت وضع در اسماء و حروف متفاوت است و باید دو نوع لفظ و وضع باشد، تا تفاهم ممکن شود. در بحث هیئت و مشتقات و ملحقات هم این بحث خواهد آمد.

مطلب ششم: الفرق بین الانشاء و الخبر

قبل ورود به بحث دو مقدمه مطرح می کنیم: الف. دو اصطلاح در «انشاء» هست؛ یکی انشاء در مقابل «اخبار» که از افعال تکوینی ماست، و انشاء در مقابل این اخبار در بحث معاملات مورد بحث قرار می گیرد که حقیقت انشاء چیست. در اصول از این بحث نمی شود البته به مناسبت در بحث صحیح و اعم بحث شده است. اما انشاء در مقابل «خبر» هم می آید، که خبر جمله ای تامه است. اصطلاح دوم یعنی جمله انشائییه مورد بحث ماست. جمله خبریه هیئتی دارد مانند جمله انشائییه که مفاد این دو را مورد بررسی قرار می دهیم.

ب. جمله در یک تقسیم به جمله ناقصه و جمله تامه تقسیم می شود. جمله تامه هم تقسیم به خبریه و انشائیه می شود. لذا سه قسم جمله داریم. جمله عبارت است از دو کلمه یا بیشتر، که اگر مشتمل بر نسبت تامه باشد جمله تامه است و اگر نباشد جمله ناقصه است. لذا سه بحث می کنیم، ابتدا مدلول جمله ناقصه و بعد مدلول جمله تامه خبریه و در نهایت مدلول جمله تامه انشائیه.

الاول: مفاد الجملة الناقصة

در اصول از برخی افراد جمله ناقصه، بحث می شود. دو نوع جمله ناقصه وجود دارد:

الف. جمله ناقصه ای که هیئت آن وضع ندارد لذا فاقد مدلول می باشد، مانند «ان جاءك زيد» و «زيد في» و «في المسجد» و مانند آن.

ب. جمله ناقصه ای که هیئت آن وضع داشته و دارای مدلول می باشد مانند «كتاب زيد» و «الكتاب المفيد» و «الموجود في الدار» و «الموجود غداً» و مانند آن.

در اصول از دسته دوم بحث می شود زیرا می خواهیم مفاد و مدلول جمله را بررسی نماییم، و فقط قسم دوم دارای مدلول می باشد.

نظر مشهور در مفاد جمله ناقصه: نسبت ناقصه

مشهور مفاد هیئت ناقصه را نسبت دانسته اند. و نسبت را به نسبت تام و نسبت ناقص تقسیم نموده اند، که مفاد جمل ناقصه همان نسبت ناقصه است، و مفاد جمله تامه هم نسبت تامه است. فارق نسبت ناقصه و تامه هم به این است که سکوت بر آن صحیح باشد یا نباشد.

نقد نظر مشهور: این تفاوت جوهری نیست

در بین اعلام گویا شهید صدر برای اولین بار توجه به این مطلب نمود که صحت سکوت، فارق نیست بلکه باید گفت که چرا در نسبت تام، سکوت صحیح است؟ صحت سکوت و عدم آن نتیجه است، باید دنبال فرق جوهری بود. شهید صدر فرموده من کسی را نیافتم که فرق بین این دو را بگوید.

نظر شهید صدر در مفاد جمله ناقصه: نسبت تحلیلی

ایشان تفاوتی بین این دو فرموده اند که در عالم خارج ذهن، دو نوع نسبت نیست، یعنی بین دو چیز در خارج یا نسبتی هست یا نیست. اما در ذهن دو نسبت پیدا می شود که یکی ناقص است و یکی تام. در قضیه معقوله «زید فی الدار»، نسبت تام هست. اما در «الموجود فی الدار» بین موجود و دار یک نسبت تعلیقی هست. به عبارت دقیق تر بین تصور «الموجود» و تصور «الدار»، یک نسبت تعلیقی و ناقصه هست. شهید صدر فارق بین این دو نسبت را تحلیلی بودن نسبت معرفی نموده اند که برای اولین بار در این جا مطرح شده است. در مثال دوم اصلاً نسبتی نیست کما اینکه اصلاً دو تصور هم نیست بلکه یک تصور هست که ذهن آن را به سه جزء تحلیل می کند. اما در مثال اول واقعاً نسبت هست، لذا سکوت بر آن صحیح است، و به همین دلیل نسبت تامه واقعی است اما نسبت ناقصه تحلیلی است، و به عبارت دیگر نسبتی نیست که سکوت بر آن صحیح باشد^۱.

نقد نظر شهید صدر: نسبت تحلیلی فی نفسه غیر معقول است

به این فرمایش شهید صدر دو اشکال وارد است:

الف. این فرمایش فی نفسه غیر معقول است زیرا نسبت ناقصه را تحلیل از یک تصور دانسته اند! تصور تحلیل به تصدیق یا نسبت نمی شود بلکه فقط می توان آن را تحلیل به تصور کرد.

مثلاً اگر واجبات ضمیمه را تحلیلی بدانیم، وجوب قرائت و مانند آن در نماز تحلیلی می شوند یعنی وجوب نماز تحلیل به چندین وجوب می شود، اما نمی شود وجوب استقلالی صلاة را تحلیل به هشت وجوب و دو استحباب کرد!

و یا در مثال «اکرم العالم» که دلالت بر وجوب اکرام زید و عمرو و ... دارد تحلیلی است اما نمی شود این ظهور واحد را تحلیل کرد به ظهور و غیر ظهور! ظهور را می شود به صد ظهور تحلیل کرد همینطور یک دلالت و وجوب را، اما معنی ندارد تصور را تحلیل کرد به تصور و غیر تصور!

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۷۲: «و التحقيق أنَّ التمامية و النقصان من شئون النسبة في عالم الذهن لا في عالم الخارج. ف (مفيد) و (عالم) تكون النسبة بينهما تامة إذا جعلنا منهما مبتدأ و خبراً، و ناقصة إذا جعلنا منهما موصوفاً و وصفاً. و جعل «مفيد» مبتدأ تارة و موصوفاً اخرى امر ذهني لا خارجي، لأنَّ حاله في الخارج لا يتغير، كما هو واضح. و تكون النسبة في الذهن تامة، إذا جاءت الى الذهن و وجدت بما هي نسبة فعلاً، و هذا يتطلب ان يكون لها طرفان متغايران في الذهن، إذ لا نسبة بدون طرفين. و تكون النسبة ناقصة إذا كانت اندماجية تدمج احد طرفيها بالآخر و تكون منهما مفهوماً افرادياً واحداً و حصة خاصة، إذ لا نسبة حينئذ حقيقة في صقع الذهن الظاهر، و انما هي مستترة و تحليلية. و من هنا قلنا سابقاً إنَّ الحروف و هيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسب اندماجية اي تحليلية، و إنَّ هيئات الجمل التامة موضوعة لنسب غير اندماجية».

و یا مثلاً فروش دو کیسه برنج را تحلیل به دو بیع می کنند یعنی یک بیع تحلیل می شود به دو بیع، اما یک بیع می شود تحلیل به یک بیع و یک اجاره شود! لذا نسبت تحلیلی فی نفسه نامعقول است.

ب. با فرض معقولیت نسبت تحلیلی، معنای این کلام این است که نسبت ناقصه را منکر شویم زیرا تحلیل واقعی ندارد.

بحث در مفاد جمله ناقصه بود. در تفاوت نسبت تامه و ناقصه، مشهور قائل شده اند که تفاوت در صحت سکوت و عدم آن است. شهید صدر فرمودند تفاوت جوهری معلوم نشد، و خود ایشان تفاوت را اینگونه توضیح داده اند که نسبت تامه، واقعی است اما نسبت ناقصه، تحلیلی است.

این کلام اشکالاتی دارد، به یک اشکال اشاره کردیم که همان را دوباره توضیح می دهیم. در واقع تحلیل این است که اجزای بالقوه یک مرکب را بالفعل در نظر بگیریم، لذا تحلیل تصور به نسبت فی نفسه ممکن نیست. مثلاً یک خط به دو پاره خط تحلیل می شود اما دو پاره خط بالفعل نیست. و یا کمیت عدد ۷ از هفت عدد یک تشکیل شده است که این ها تحلیلی هستند، یعنی بالقوه هستند که آنها را بالفعل در نظر می گیریم. مثلاً تصور انسان یک تصور واحد است که تحلیل به دو جزء می شود تصور حیوان و تصور ناطق، که این دو جزء بالقوه را بالفعل در نظر گرفتیم. معلوم است که اجزای تشکیل دهنده یک شیء باید از سنخ همان شیء باشند، و نمی شود اجزای یک شیء تحلیل به غیر اجزا باشد. در تصور هم اجزا باید تصور باشند و نسبت نمی تواند جزء بالقوه برای تصور باشد.

تفاوت بین دو جمله تامه و ناقصه در چیست؟ مفاد جمله تامه موجب صحت سکوت است، اما مفاد «زید» و «عادل» تأثیری در صحت سکوت ندارند. همانطور که مفاد «کتاب» و «زید» تأثیری در عدم صحت سکوت ندارند.

بحث در مفاد جمله ناقصه بود. شهید صدر تفاوت بین نسبت تامه و ناقصه را در تحلیلی بودن نسبت ناقصه دانستند، که مورد نقد قرار گرفت که تصور نمی شود تحلیل به نسبت شود.
مشهور هیئت ناقصه را برای نسبت ناقصه وضع دانسته اند. مثلاً هیئت توصیفی وضع برای نسبت ناقصه شده است.

نقد نظر مشهور: موضوع له معلوم نیست

از مشهور این سوال هست که این وضع برای نسبت ناقصه، وضع بالعلامیه است یا وضع بالتسمیه است (ولو در حروف وضع بالعلامیه را قبول نکنیم ولی بالاخره این دو نوع وضع وجود دارد)؟
اگر وضع بالعلامیه باشد که همان مبنای ماست. اگر وضع بالتسمیه باشد، سوال این است که عام است یا خاص؟

اگر عام باشد که معنایی اسمی می شود، که خلاف مبنای مشهور است که هیئت را دارای معنایی حرفی می دانند. اگر هم خاص باشد، سوال می شود موطن این نسبت کجاست، در خارج یا ذهن؟
اگر بگویند خارج است در خارج یک نسبت بیشتر نیست یعنی در خارج یا نسبت هست یا نیست. این را شهید صدر هم فرموده بودند که در خارج یا نسبت هست یا نیست، یعنی می تواند نسبت استعلایی یا ظرفیت باشد که متفاوتند اما بالاخره یا نسبت هست یا نیست، و نمی شود نسبت ظرفیت گاهی ناقصه باشد گاهی تامه. اگر هم موطن این موضوع له خاص، در ذهن باشد (در ذهن می تواند نسبت تام یا ناقص باشد)، سوال این است که سه قضیه معقوله یعنی یک قضیه معقوله در ذهن سامع و دو قضیه معقوله در ذهن متکلم هست، نسبت ناقصه موجود در کدام قضیه معقوله، موضوع له است؟ اگر شنونده دو نفر باشند چهار نسبت ناقصه در چهار قضیه معقوله هست و همینطور اگر تعداد شنونده ها افزایش یابد تعداد قضایای معقوله هم افزایش می یابد.

اگر این هیئت در سه نسبت استعمال شود، لفظ در اکثر از یک معنی استعمال شده است. در خصوص هر کدام هم استعمال شده باشد فاقد نکته عرفی می باشد. در هر صورت عرفی این است که هیئت اضافیه، ناظر به نسبت خارجی است مثلاً «عدالة زيد» ناظر به نسبت خارجی بین عدالت و زيد است. در حالیکه شباهتی بین نسبت ذهنی بین تصور عدالت و تصور زيد، و نسبت خارجی بین عدالت و زيد، نیست. بلکه نسبت ذهنی متکلم و نسبت ذهنی سامع شباهت دارند اما نسبت ذهنی با نسبت خارجی شباهتی ندارد. زیرا تصور عدالت و تصور زيد ترکیب انضمامی دارند اما عدالت و زيد در خارج ترکیب اتحادی دارند. نسبت های بین کتابه زيد، و عمامة زيد، و عدالة

زید، در خارج متفاوت هستند که اولی وحدتی و دومی انضمامی و سومی اتحادی اند؛ اما در ذهن همه یک نسبت هستند. به هر حال سوال این است که کدامیک از نسبت های موجود در قضایای معقوله، موضوع له است و اگر هر سه موضوع له است در «عدالة زید»، مستعمل فیه کدام است. همین اشکال در مفاد جمله تامه هم خواهد آمد.

نظریه مختار در مفاد جمله ناقصه: علامت برای بیان یک اضافه

در نظر ما فارق بین نسبت تامه و ناقصه دارای یک جواب اجمالی و یک جواب تفصیلی است: جواب اجمالی این است که جمله تامه خبریه وضع شده برای اخبار از یک واقعه، اما هیئت ناقصه وضع شده برای یک بیان یک اتصاف یا یک تقیید یا یک اضافه، نه اخبار و حکایت از چیزی. یعنی تسمیه نیست بلکه علامت است برای بیان چیزی مانند اتصاف. مثلاً در مقام اخبار از یک واقعه، از هیئت تامه خبریه استفاده می شود. اما در مقام بیان اتصاف شیئی به شیئی دیگر، از هیئت ناقصه استفاده می کنیم یعنی هیئت ناقصه علامت قرار داده شده است برای فهماندن اتصاف شیئی به شیئی دیگر.

در سه مقام بحث داریم، جمله ناقصه و جمله تامه خبریه و جمله تامه انشائیة؛ که در بحث جمله ناقصه تفاوت اجمالی جمله ناقصه و جمله تامه بیان شد. یعنی جمله ناقصه علامت قرار داده شده است برای توصیف و مانند آن، لذا سکوت بر آن صحیح نیست.

مقام اول: مفاد جمله ناقصه

در تفاوت نسبت تامه و ناقصه یک جواب اجمالی داده شد. اما جواب تفصیلی اینکه در هر لغتی، مجموعه الفاظ آن لغت یا معنای اسمی و یا معنای حرفی دارد، و فرقی نمی کند آن لفظ، کلمه یا هیئت یا اعراب باشد، به هر حال یا معنای اسمی دارد یا حرفی، یعنی یا وضع بالعلامیة دارد یا بالتسمیة.

معانی دارای علامت

الفاظی که وضع بالعلامیة دارند بعد تکمیل یک زبان تقریباً کامل شده و تغییری نمی کنند. مثلاً در متن قرآن شریف که بیش از ۱۴۰۰ سال قبل نازل شده است، تمامی الفاظی که وضع بالعلامیة دارند الآن هم هست یعنی اعراب ها همان اعراب است، و «ال» به همان نحو الان هم هست و هیئات الان هم هست. اکنون هم اعراب یا هیئت یا حرفی نمی یابید که در قرآن نیامده باشد.

معانی دارای تسمیة

اما معانی ای برایشان وضع بالتسمیة شده است، دو قسم می شوند:

الف. تسمیة آنها بالوضع است، که همان تسمیة معروف است که هر لغتی یک اسم را برای معنایی وضع می کند. اما هیچ زبانی قدرت ندارد که برای تمامی معانی اسم جعل کند، اصلاً عقلاً ممکن نیست. برای مثال عدد سلسله ای است که از یک شروع شده تا بینهایت می رود، اگر قرار باشد برای هر یک از مراتب اسمی باشد نیاز به اسامی زیادی است مثلاً برای یک تا یک میلیون اگر نامی باشد فقط یک میلیون اسم نیاز است که معمولاً افراد توانایی حفظ آنها را ندارند. لذا نیاز به قسم دوم هست.

ب. تسمیة آنها بالجعل است، مثلاً در مثال اعداد برای تعدادی اسم گذاشته اند و با کمک آنها و تحت ضابطه ای معین نامگذاری می کنیم. این الفاظ که تحت ضابطه زبان شکل می گیرند تسمیة بالجعل دارند. مثلاً علائم کتبی اعداد فقط ده تاست از صفر تا نه، که از یک تا صد میلیارد را با همین می توان نوشت. زبان قواعدی دارد که طبق آنها ما شروع به اسم سازی می کنیم که همان اسماء جعلی هستند. مانند کلمه «انسان» که در خارج

افراد زیادی دارد اما ما برای افراد هم نامی انتخاب می کنیم که تسمیه آنها بالوضع می شود. این به دلیل نیازی است که روزمره داریم. اما مانند «کتاب» دیگر افرادش اسم ندارند، اما می توانیم برای آنها اسم انتخاب کنیم مانند «کتاب زید»، چه اضافه به مالک شود چه اضافه به نویسنده، که تسمیه آنها بالجعل است.

مفاد جمله ناقصه

ترکیب ناقصه نقشش این است که به ما کمک می کند تا اسماء جعلی را بسازیم. یعنی با ترکیب الفاظ، برای معانی فاقد اسم، یک اسم جدید بسازیم.

مقام ثانی: الجمل الخبرية

جمله تامه خبریه هم اسمیه است هم فعلیه، که بحث است مفاد آن چیست؟ مشهور قائلند هیئت وضع شده برای نسبت تامه. در مقابل مشهور محقق خوئی است که فرموده اند هیئت جمله خبریه وضع شده برای دلالت بر قصد حکایت و اخبار. یعنی در «زید عادل»، مفاد جمله این است که متکلم خبر می دهد از عدالت زید. لذا ایشان قائل هستند صدق و کذب یک کلام ربطی به عالم واقع ندارد، یعنی متکلم واقعاً از عدالت زید خبر می دهد ولو زید فاسق باشد. یعنی صدق و کذب مربوط به اعتقاد متکلم است. این مانند جمله انشائی می شود که صدق و کذب به لحاظ مفاد جمله ندارد: «فالصحيح هو أنَّ الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والاخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع، ولم توضع للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه ... ويترتب على ما ذكرناه: أنَّ الجملة الخبرية من جهة الدلالة الوضعية لا تتصف بالصدق أو الكذب، فأنها ثابتة على كلا تقديرى الصدق والكذب، فقولنا: زيد عادل، يدل على أنَّ المتكلم في مقام قصد الحكاية عن ثبوت العدالة لزيد، أمَّا أنَّه مطابق للواقع أو غير مطابق فهو أجنبي عن دلالة على ذلك بالكلية»^۱.

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۹۴ الی ۹۷.

بحث در مفاد جمله تامه خبریه بود. مشهور قائل شده اند مفاد آن نسبت تامه است. در مقابل مشهور، محقق خوئی فرموده اند مفاد آن، قصد حکایت است لذا به لحاظ مضمون متصف به صدق و کذب نمی شود.

اشکال اول در مبنای محقق خوئی

در کلام ایشان واضح نیست این مفاد به نحو تسمیه است یا علامیه:

اگر تسمیه باشد یعنی قصد الاخبار نامش همان هیئت است. این علاوه بر اینکه خلاف ارتکاز عرفی است که هیئت نام قصد الاخبار باشد، اصلاً غیر عرفی است که هیئت مفاد یک معنای اسمی باشد یعنی هیئت را نمی شود اسم قرار داد. لذا هیئت وضع نشده برای «قصد الحکایه»، که این معنای اسمی است و عرفی نیست که الفاظ غیر مستقل در تلفظ، اسم باشند.

اگر هم علامت می دانند که این همان وضع بالعلامیه است که مختار ماست. اما قصد حکایت، ظاهر حال است نه ظاهر لفظ یعنی ظاهر فعل ارادی متکلم است. معمولاً فاعل مختار وقتی فعل ارادی انجام می دهد قصد دارد. این با وجدان فهمیده می شود که قاصد حکایت بودن را از ظاهر حال می فهمیم. لذا لفظ نمی تواند علامت و دلالت کننده بر آن باشد.

لذا کلام محقق خوئی به هر دو معنای تسمیه و علامیه معنایی ندارد. ایشان مدلول را دائماً تصدیقی می گیرد. بعداً این بحث مطرح می شود.

اشکال دوم در مبنای محقق خوئی

در نظر عرف صدق و کذب وصف دو چیز قرار می گیرد:

الف. گاهی وصف خبر می شوند: اگر مضمون خبری مطابق واقع باشد، آن خبر صادق می شود.
ب. گاهی وصف اخبار می شوند: مراد از اخبار هم همان مخبر است. وقتی کسی خبری را ایجاد کند، با دو شرط متصف به کذب می شود: اول اینکه آن خبر مخالف واقع باشد، و دوم اینکه خود متکلم هم آگاه به مخالفت با واقع باشد. با این دو شرط اخبار کاذب خواهد بود.

در بحث ما، وقتی گفته شود «زید عادل»، این عرفی است که هم به لحاظ خبر و هم به لحاظ اخبار صدق و کذب هست لذا اگر زید واقعاً عادل نباشد و متکلم هم بداند که عادل نیست در عرف حقیقه گفته می شود متکلم

دروغ گفت. در حالیکه در نظر محقق خوئی به لحاظ مدلول متصف به صدق و کذب نمی شود. این هم قرینه ای است که مفاد هیئت همان اخبار است نه قصد الحکایه و الاخبار.

قول مشهور: مفاد هیئت خبری، همان نسبت تامه است

مشهور توضیح نداده اند این نسبت تامه، موضوع له عام است یا خاص، خارجی است یا ذهنی، اگر ذهنی است در ذهن سامع است یا متکلم؟

بهترین توضیح مبنای مشهور، کلام شهید صدر است مباحث ج ۱ ص ۱۷۴، ایشان فرموده اند مدلول و مفاد هیئت نسبت تصادقیه است. اگر در مقابل زید دو آینه قرار گیرد دو تصویر از زید داریم. نسبت بین این دو تصویر نسبت تصادقیه یا تطابقیه است یعنی اگر این دو تصویر را روی هم قرار دهیم دقیقاً یک تصویر می شوند. این دو صورت یک ذی صورت دارند. ایشان از این مثال استفاده کرده اند که ذهن انسان مانند آینه می ماند که صور در ذهن ما منعکس می شود. ذهن کار دو آینه را انجام می دهد و مثلاً زید در ذهن ما دو صورت پیدا می کند، یکی مفهوم زید و یکی مفهوم عادل، مصداق هر دو زید است. نسبت بین این دو صورت تصادقیه است یعنی یک موجود واحد هم مصداق زید است هم مصداق عادل، و در عالم موجودی را نمی یابید که مصداق هر دو صورت باشد. این نسبت تصادقیه است. یعنی در خارج یک مصداق برای این دو تصور است و یک ذی صورت وجود دارد.

بحث در مدلول هیئت جمله خبریه بود. مشهور مفاد هیئت را نسبت تامه دانسته اند. و محقق خوئی هیئت را وضع شده برای برای قصد اخبار می دانستند.

مبنای مشهور در مفاد جمله خبریه: نسبت تامه

مبنای مشهور را شهید صدر توضیح داده اند که ذهن این قدرت را دارد که دو مفهوم را در یک مصداق افناء کند، به نحوی که آن مصداق، مصداقی برای هر دو مفهوم باشد. لذا تصور زید و تصور عادل در ذهن نسبت تصادقیه دارند یعنی مصداق دو مفهوم یکی است. در خارج نسبتی نداریم، فقط در ذهن نسبت تصادقیه هست. ایشان قائلند مفاد هیئت همان نسبت تامه است یعنی واقعی است و تحلیلی نیست که ناقصه باشد^۱.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۶۹: «و فی ضوء هذا التحليل نستطيع أن نفهم النسب المفاد عليها في الجملة الخبرية الاسمية - الحمالية - فأنها موضوعة للنسبة التصادقية و هي الریظ بین المفهومین - الموضوع و المحمول - بنحو یری أحدهما الآخر و یرصدق علیه فی الخارج، فأنّ الذهن البشري قادر على استحضار مفهومین و إنفائهما فی واقع خارجی معین، فتكون بينهما نسبة التصادق و الإراءة لمعنون واحد. و هذه نسبة ذهنية و ليست خارجية، بل يستحيل أن تكون خارجية إذ ليس فی الخارج وجودان لیكون بينهما نسبة خارجية، بل وجود واحد مصداق للمحمول و الموضوع فی الجملة الخبرية. و فی کلّ صقع تكون النسبة موجودة فيه لا بدّ أن يكون لطرفیها وجودان متغایران، فحينما نقول «الرجل عالم» يكون الكلام دالاً على هذه النسبة، و باعتبارها نسبة واقعية استوفت أطرافها تكون تامّة و تكون الجملة جملة تامّة بخلاف قولنا «علم الرجل أو الرجل العالم». أمّا الأول، فلأن النسبة هنا تحليلية، ببرهان أنّها من النسب التي موطنها الأصلي الخارج فيستحيل تصوّر الذهن لها إلا عن طريق مفهوم ذهني واحد مرکّب تحليلياً، كما برهنّا عليه سابقاً. و أمّا الثاني، فلأن النسبة هنا تحليلية أيضاً، لا لأنّ موطنها الأصلي الخارج فان مرد النسبة فی الجملة الوصفية «الرجل العالم» إلى النسبة التصادقية لا إلى نسبة خارجية، لعدم وجود نسبة فی الخارج بین الرجل و العالم، لاتحادهما فی وعاء الخارج و فی وعاء اتحاد الطرفين يستحيل قیام النسبة بينهما، و إنّما تقوم بينهما فی وعاء المغایرة و هو الذهن، فالنسبة الممكنة بین الرجل و العالم إنّما هي النسبة التامة التصادقية، غیر أنّ هذه النسبة إذا أريد الحکایة عنها تصوّراً على حدّ حکایة الذهن تصوّراً عن النسب الخارجية كان من الضروري تحويلها إلى نسبة تحليلية أيضاً بحيث يوجد فی الذهن مفهوم وحدانی مرکّب لو حلل لانحل إلى نسبة تصادقية و طرفین، و ذلك إذ بدون هذا و مع قیام النسبة التصادقية فی الذهن حقيقة لا يكون ذلك مفهوماً ذهنياً حاکياً عن النسبة التصادقية بل إيجاداً حقیقياً لها، فالذهن بعد فرض قدرته على الحکایة مفهوماً و تصوّراً عن النسب الواقعية سواء كانت أولیة خارجية أو ثانوية ذهنية على حدّ قدرته على الحکایة عن غیر النسب من الأمر و الواقعية فلا بدّ أن تكون حکایته عن تلك النسب بالطريقة التي برهنّا عليها، و بهذا قد یتضح سر الکلام المعروف و هو أن الأوصاف قبل العلم بها اخبار، و أنّ الجملة الوصفية متأخرة رتبة عن الجملة التامة، فأنّه من تأخر الحاکي عن المحکي، فأنّ نسبة مفاد الجملة الوصفية إلى مفاد الجملة التامة نسبة مفاد جملة الإضافة «علم الرجل» إلى الواقعة الخارجية التي تمثّل قیام هذا العرض بموضوعه».

مناقشه در کلام شهید صدر

بر این کلام از جهات عدیده می توان اشکال نمود. فقط به دو اشکال اشاره می کنیم:

الف. تنظیر «زید عادل» به دو آینه در مقابل زید، صحیح نیست. زیرا خود ایشان دو مفهوم می دانند که در اصطلاح، مفهوم همان صورت المعنی عند العقل است. مثلاً لفظ انسان معنایی دارد که صورت آن معنی در ذهن می شود مفهوم انسان، کلمه «فانی» معنایی دارد که صورت آن در ذهن می شود مفهوم فانی. مفهوم انسان شباهتی به مفهوم فانی ندارد؛ مصداق واحد که زید هم انسان است و هم فانی، به دو حیث متفاوت است یعنی زید دارای حیثیات عدیده است، دو حیث کاملاً مغایر دارد که از یک حیث مصداق انسان است و از یک حیث مصداق فانی است. از حیثی که مصداق انسان است مصداق فانی نیست. لذا در «الانسان فان»، بین دو تصور شباهتی وجود ندارد. یعنی هر یک مفهوم برای معنای خودشان هستند که معنی در خارج وجود ندارد. یعنی مفهوم فانی که نظر به معنای فانی داشته و این معنی هم ناظر به مصداق یعنی زید است اما این تصور زید نیست. در واقع بین دو مفهوم انسان و مفهوم فانی، نسبت تضادیه نیست زیرا این دو با هم متفاوتند.

ب. اشکال دوم هم قبلاً مطرح شد، ایشان قائلند موضوع له در هیئات خاص است و عام نیست. یعنی هر هیئتی که استعمال می شود یک موضوع له خاص خود را دارد. لذا وقتی گفته شود «زید عادل»، موضوع له همان نسبتی است که در ذهن متکلم است نه نسبت در ذهن سامع. در ذهن متکلم دو نسبت بود که مراد ایشان باید همان نسبت قبل تلفظ باشد. اما بعد گفتن این کلام در ذهن سامع قضیه مسموعه شکل می گیرد. اولاً هیئتی که در قضیه مسموعه است موضوع له آن کدام است؟ ثانیاً مدلول آن کدام است؟ شاید ایشان بگویند این موضوع له ندارد. اما مدلول همان نسبت در ذهن متکلم است، سوال این است که چه رابطه ای بین مدلول و دال هست؟ خود ایشان شباهت را کافی نمی داند.

و اصلاً این نسبت موجود در هیئت ناظر به خارج است یا به ذهن؟ خود ایشان تصریح دارند که نسبت تضادیه در خارج موجود نیست بلکه در ذهن است.

بحث در مفاد جمله خبریه بود. دو قول بود یکی نظر مشهور که مفاد را نسبت تامه می دانستند و دوم شهید صدر که مفاد را نسبت تصادقیه می دانستند که هر دو نقد شد.

ما که هیئت را دارای وضع بالعلامیه می دانیم معنی ندارد که بحث شود که این خاص است یا عام، یعنی اسم نیست که خاص یا عام باشد. یعنی هیئت وضع شده برای اینکه علامت بر فعلی (اخبار یا انشاء) باشد. و بحث از خاص یا عام بودن معنی ندارد، بلکه به مخاطب کمک می کند که معنای جمله را بفهمد.

در بحث هیئت سه مقام داریم، که بحث از مفاد هیئت ناقصه و هیئت تامه خبریه تمام شد.

مقام سوم: مفاد جمله انشائیه

جمله تامه انشائیه، جمله ای است که قابل صدق و کذب نیست. مانند «بعت داری» و «وهبتک» و «اذهب» و مانند آن. در بحث جمل انشائیه دو بحث داریم، که مرتبط هستند و گاهی خلط می شوند. اول اینکه حقیقت انشاء چیست؟ انشاء فعلی از افعال ماست که در مقابل اخبار است. دوم اینکه مفاد و مدلول هیئت جمله انشائیه چیست؟ این دو بحث کاملاً جداست اما مرتبط است. لذا دو بحث داریم.

بحث اول: حقیقت انشاء

در حقیقت انشاء دو نظریه هست: مشهور هیئت انشائی را دال بر ایجاد معنی می دانند؛ و در مقابل مشهور محقق خوئی قرار دارد.

نظر مشهور: ایجاد معنی توسط لفظ هیئت انشائی

نظریه مشهور این است که انشاء همان ایجاد المعنی باللفظ است. مثلاً در امر، ایجاد طلب می شود با صیغه امر؛ یا استفهام ایجاد می شود با لفظ «هل».

مناقشه در نظر مشهور توسط محقق خوئی

محقق خوئی نظریه مشهور را رد نموده اند که ایجاد معنی، تکوینی است یا اعتباری؟ وجود آن تکوینی است یا اعتباری؟ اگر مراد ایجاد در عالم تکوین باشد، موجودات تکوینی یا جوهر هستند یا عرض، که هیچکدام نمی توانند معلول لفظ واقع شوند. لفظ چنین قدرتی ندارد که عرض را ایجاد کند فضلاً از جوهر. این واضح البطلان است. اگر هم مراد ایجاد اعتباری مانند ملکیت و زوجیت و وجوب و حرمت و مانند آن باشد، امور اعتباری دو قسم است گاهی از اعتبارات افراد است مثلاً فرض می کنم این لیوان کتاب است که لیوان می شود کتاب اعتباری، اگر مراد این باشد قوام آن به اعتبار است و فقط در ذهن است و حتی نیازی به لفظ هم ندارد. و گاهی از اعتبارات عقلاء است، اگر مراد این است، این دست شارع و عقلاء می باشد البته فعل شما می تواند موضوع برای اعتبار آنها باشد. شما باید معنایی را قصد کنید که در طول قصد آن معنی، موضوع برای اعتبار شارع ساخته شود. اصلاً

گاهی امر شرعی و عقلائی نداریم مانند تمنی «یا لیت الشباب یعدنی» و یا مانند نداء «یا رجل»، لذا نمی تواند امر اعتباری باشد^۱.

جواب از مناقشه با توضیح نظر مشهور

اگر کلام مشهور را توضیح دهیم نقد ایشان دفع می شود. مراد از ایجاد همان ایجاد تکوینی است. مراد از معنی هم فردی از معنی است یعنی برخی معانی را می شود با تلفظ ایجاد کرد. مراد از لفظ هم تلفظ به این لفظ است، لذا موجب لفظ است نه لفظ یا تلفظ؛ موجب شخص متکلم و منشی است. تلفظ فعل تکوینی ماست، خود این فعل که تلفظ است می شود فردی از افراد تکوینی معنی. مثلاً در «اذهب» به صیغه امر تلفظ شده است که تلفظ به معروض هیئت است. طلب همان التصدی نحو حصول شیء می باشد. همین تلفظ حقیقه می شود فردی از افراد طلب یعنی به حمل شائع طلب است. یا مثلاً در «هل جاء زید؟» فردی از افراد استفهام ایجاد می شود و از مصادیق تکوینی استفهام است. استفهام را متکلم ایجاد نمود. اگر هیئت امر برای طلب وضع نشده بود، گفتن «اذهب» دیگر مصداق طلب نبود.

با این بیان اشکالات محقق خوئی وارد نیست. یعنی موجب لفظ نیست، بلکه لفظ است. مراد همان ایجاد تکوینی است نه اعتباری. و مراد از معنی هم فردی از افراد معنی است.

۱. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۸۱: «وَأَمَّا الانشاء فليس موضوعاً للإيجاد، على ما هو المعروف بينهم، إذ لو كان المراد بالإيجاد هو الإيجاد الحقيقي التكويني كإيجاد الجواهر والأعراض، فبطالته واضح، فإن الوجودات الخارجية بجواهرها وأعراضها لا توجد بالانشاء اللفظي، فإنها مترتبة على مبادئ تكوينية خارجية، بلا دخل للالفاظ فيها. وإن كان المراد هو الإيجاد الاعتباري من ناحية المتكلم، بمعنى أنه هو الذي يعتبر وجود شيء في ذهنه، ففيه: أن الوجود الاعتباري خفيف المثونة و يكفيه مجرد الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى التكلم بشيء من الالفاظ، وإن شئت قلت: إن الوجود الاعتباري ليس ألاً اعتبار الوجود، بلا حاجة إلى شيء من الأشياء. وإن كان المراد هو الإيجاد الاعتباري من قبل غير المتكلم كالشارع المقدس والعقلاء، فهو وإن كان صحيحاً في الجملة، فإن المتكلم إذا أنشأ البيع مثلاً وقال: بعث فرسي لزید، اعتبر العقلاء ملكية الفرس لزید، و قد أمضاها الشارع أيضاً، ألا أن هذا الاعتبار من العقلاء الممضى عند الشارع مبني على قصد المعنى واستعمال اللفظ فيه، ولذا لا يكون التكلم هزلاً منشأً لاعتبار العقلاء والشارع، والكلام فعلاً في تعيين هذا المعنى الذي يكون استعمال اللفظ فيه منشأً للاعتبار عند العقلاء والشارع، فلا معنى للقول بأن معنى الانشاء هو الإيجاد الاعتباري عند العقلاء والشارع. هذا، مضافاً إلى عدم أطراد هذا المعنى في جميع الانشاءات، فإنه على تقدير تسليمه يتم في مثل البيع والنكاح والطلاق والعناق، باعتبار أن التلفظ بمثل بعث أو أنكحت أو هي طالق أو أنت حر مع القصد، يوجب تحقق الملكية أو الزوجية أو البينونة أو الحرية، باعتبار من العقلاء و امضاء من الشارع، بخلاف الاستفهام والتمني والترجي وأمثالها، إذ لا يكون هناك اعتبار بوجود شيء من العقلاء ولا من الشارع، فالقول بأن معنى الانشاء هو الإيجاد لا يرجع إلى محصل».

در مقام سوم، مفاد جمله انشائیه را دو بحث نمودیم، اول حقیقت انشاء و دوم مفاد جمله انشائیه است. در مقام اول نظر مشهور این بود که انشاء ایجاد معنی توسط لفظ است، که اشکال محقق خوئی را جواب دادیم.

نظر دوم در حقیقت انشاء: اعتبار و ابراز

محقق خوئی می فرماید مجموعه اعتبار و ابراز، می شود انشاء؛ که این نظر را استاد ما هم قبول کرده اند. مثلاً فعل رفتن بچه را اعتبار نموده و سپس می گوئیم «اذهب»، که این مجموعه می شود انشاء. اعتبار فعلی جوانحی و ابراز هم فعلی جوارحی است. از مرحوم استاد سوال کردیم محقق خوئی ابراز را جزء می داند یا قید؟ یعنی مرکب است یا مقید؟ البته ثمره عملی ندارد فقط بحثی نظری است. ایشان فرمودند خود محقق خوئی هم مردد بودند: «وحاصله: هو أنَّ الانشاء عبارة عن اعتبار الأمر النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك»^۱.

مناقشه در نظر محقق خوئی

علاوه بر اینکه این نظر خلاف ارتکاز است، زیرا وقتی گفته می شود «اذهب» اعتبار رفتن نشده است، بلکه فقط قصد رفتن وی شده است یا مثلاً در «بعث» اعتباری نکرده است بلکه فقط قصد ملکیت دیگری را دارد؛ قابل مناقشه هم هست که سه احتمال در این کلام هست:

الف. مراد این باشد که هرگاه در نفس امری اعتبار شد و ابراز شد این همیشه انشاء است به هر شکلی که اعتبار و ابراز شود.

این معنی، نقض می شود به اینکه اگر اعتبار نموده و از این اعتبار خبر دهم مثلاً ملکیت زید را اعتبار کرده و خبر دهم که «اعتبرت هذا الكتاب ملكاً لزید»، و این خبر است و قابل صدق و کذب است و مسلماً انشاء نیست. اما این تعریف ایشان شامل این هم هست. لذا این نمی تواند مراد ایشان باشد.

ب. مراد این باشد که هر اعتباری نه، بلکه اعتباری که مقارن با ابراز باشد یعنی آن تحقق اعتبار همان آن تحقق ابراز باشد. در «بعث هذا بدینار» با آخرین جزء این بیع محقق می شود یعنی با گفتن «ر»، اعتبار هم مانند ابراز امری تدریجی است باید همان لحظه باشد یعنی باید همین که آخرین جزء گفته شد جزء اخیر اعتبار هم در همان لحظه شود.

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۷۲.

این معنی، اولاً نکته ای ندارد که این قید زده شود یعنی اگر اعتبار مقدم شود انشاء نباشد؛ ثانیاً در مثال نقضی بالا هم می توان همزمان اعتبار، ابراز شود و خبر داده شود از اعتبار! مثلاً وقتی گفته می شود «انا اتکلم الآن» در همان لحظه تحقق خبر، تکلم هم محقق می شود. در این صورت اخبار است اما تعریف ایشان شامل این هم هست.

ج. محقق تبریزی متوجه این اشکال بودند و معنای اول در ذهن ایشان بود، لذا قیدی اضافه نمودند تا این اشکال برطرف شود. ایشان شرطی قرار دادند برای حقیقت انشاء که متکلم به نفس ابراز، اعتبار نماید. در مثال نقضی مذکور به نفس خبر، اعتبار نشده بلکه خبر داده شده است از اعتبار قبلی؛ لذا به نظر می رسد این اصلاح از خود ایشان باشد، و می خواستند بفرمایند در ذهن محقق خوئی هم همین بوده است. اشکال دیگر که وجه فنی ندارد که وقتی مقارن باشند انشاء است، هم دفع می شود؛ زیرا وقتی به نفس ابراز، اعتبار شود لامحالة باید مقارن باشند.

این هم معنای محصلی ندارد، زیرا اعتبار، فعل نفس است و ابراز، فعل گفتاری است که نمی شود به نفس ابراز، اعتبار شود. لذا ممکن است مراد همان کلام مشهور باشد، و ممکن است مراد همان معنای دوم از نظر محقق خوئی باشد که نقد شد، و اگر معنای سومی است متوجه نشدیم که بخواهیم نقد نماییم.

نتیجه بحث اول در حقیقت انشاء: ایجاد معنی توسط لفظ

لذا در حقیقت انشاء تابع مشهور هستیم که همان ایجاد معنی توسط لفظ است.

دو بحث در جمل انشائیه، داشتیم که یکی حقیقت انشاء و دیگری مفاد جمله انشائیه می باشد. در حقیقت انشاء دو نظر از محقق خوئی و مشهور نقل شد که در نهایت نظر مشهور را ترجیح دادیم. در بین متأخرین شاید نظر مرحوم اصفهانی، نزدیکتر به همان نظری بود که توضیح دادیم.

نکته در ذیل بحث اول

حقیقت انشاء ایجاد معنی توسط لفظ است. لفظ سه قسم است:

الف. هیئت، مثلاً با هیئت امر و یا نهی ایجاد معنی می شود.

ب. کلمه، مثلاً با ادات نداء یا تمنی یا استفهام یا ترجی ایجاد معنی شود مانند هل زید جاء؟ لیت او لعل زید قائم! این کلمه چون وضع بالعلامیه دارد دائماً حرف است.

ج. جمله خبریه، یعنی از جمله خبریه در مقام انشاء استفاده شود که یا در معاملات است یا در طلب، مثلاً «زوجه فلانة بفلان»، و یا «قبلت» و «زوجة زید طالق» مانند آن، که در معاملات دائماً از جمله خبریه برای انشاء استفاده می شود؛ در طلب هم مانند «تعید الصلاة» که یعنی باید نمازت را اعاده نمایی، درباره این جمل خبریه در بحث دوم، بحث خواهیم نمود.

بحث دوم: مدلول هیئت انشائیه

در مثال های «هل زید عادل»، و «بعت»، جمله انشائیه است اما انشاء بودن آن به هیئت نیست بلکه در مثال اول به کلمه، و در مثال دوم به جمله خبریه است. بحث دوم یعنی مدلول هیئت انشائیه، در جایی است که انشاء بودن به هیئت باشد.

مشهور تفاوتی بین مفاد جمله انشائیه و جمله خبریه نمی دانند و هر دو را وضع شده برای نسبت تامه می دانند، که این معنایی ذهنی خواهد بود. اما تفاوت بین دو جمله از کجاست؟ جواب مشهور این است که این نسبت تامه به معنای صحت سکوت بر آن است اما نه اینکه نسبتها یکی باشد. مثلاً در «لا تذهب» نسبت ردعیه است و در «اذهب» نسبت طلبیه است. در اسماء مدلول یک تصور است، اما در هیئت مدلول یک نسبت است نه تصور نسبت، زیرا مشهور قائلند در هیئت جمل انشائیه که انشاء آن به هیئت است مدلول همان نسبت است.

علما به این مساله پرداخته اند که نسبت باید در ذهن باشد، و در جمل خبریه مشکلی نداشتند خصوصاً که فقط جمل اسمیه را در ذهن داشته اند، یعنی یک موضوع تصور کرده و یک محمول تصور کرده و نسبت بین این

دو می شود همان مفاد جمله خبریه. لذا مدلول هیئت همان نسبت در ذهن سامع می شود. اما یک مشکلی در جایی که انشاء به هیئت باشد پیش می آید که اطراف نسبت در آن چیست؟ اگر به کلمات مشهور رجوع شود شاید دو قائل که یک حرف زده باشند پیدا نشود. موطن این نسبت در ذهن یا خارج است، در ذهن دو طرف دارد یا سه طرف، و اگر سه طرف است نسبت بین سه طرف معقول است یا نه؟ و از این دسته سوال ها، که وارد نقل این اقوال نمی شویم، و برای پیچیدگی این اقوال همین کافی است که کلام شهید صدر در بحوث و مباحث و حلقات با هم تطبیق نمی شود.

نقد نظر مشهور

تمام این مشکلات ناشی از این بوده است که مفاد هیئت را اسمی می دانستند و دنبال معنی می گشتند، در حالیکه در وجدان خود بین معنای اسم و هیئت تفاوت احساس می نمودند. اما بر مبنای ما هیئت فقط یک علامت است برای ایجاد یک معنی در ذهن سامع. در هیئت امر، اگر کسی «اذهب» بگوید واقعاً می شود طالب و مخاطب وی واقعاً می شود مطلوب منه، و بین این دو واقعاً نسبت طلبیه وجود دارد (اما با این مبنای مشهور اصلاً نسبت و طرفین آن معلوم نخواهد شد زیرا حتی اگر تصریح کنم که النسبة الطلبية بینی و بینک، باز هم نسبتی بین من و او، در واقع ایجاد نمی شود).

گفتیم حقیقت انشاء همان ایجاد المعنی باللفظ می باشد. در بحث دوم مفاد جمله انشائیه باید بحث شود که نظر مشهور که قائل به نسبت تامه بودند را نقد کردیم.

در سه نوع جمله انشائیه که مطرح شد، باید مدلول را معلوم نماییم:

الف. در جمله انشائیه که انشاء آن به هیئت است، گفتیم هیئت، علامت است برای معنایی مانند طلب.

ب. در جمله انشائیه که انشاء آن به کلمه است مانند «هل» و «لعل» و مانند آنها دقیقاً همان کلام انشاء به هیئت هست. یعنی اینها علامت هستند برای ایجاد معنایی در ذهن سامع.

ج. در جمله انشائیه که انشاء آن به جمله خبریه است مانند باب معاملات، کسی ادعا نکرده است این استعمال مجازی است در حالیکه استعمال لفظ در غیر موضوع له را مجاز می دانند؛ یک بخش بحث مربوط به حقیقت و مجاز می شود.

اما آنچه در این بحث باید گفته شود، این است که مقدمه می گوئیم سه نوع جمله داریم که شبیه یکدیگر هستند:

۱. جمله انشائیه محضه، یعنی «اعد الصلاة».

۲. جمله انشائیه غیر محضه، یعنی «تعید الصلاة» به داعی طلب.

۳. جمله خبریه، یعنی «تعید الصلاة» به داعی اخبار از آینده.

به ارتکاز و وجدان خود در می یابیم این سه جمله، مدالیل متفاوتی دارند. یعنی اینطور نیست که جمله وسطی ملحق به اولی یا سومی شود بلکه مدلولی متفاوت دارد. این تفاوت ناشی از چیست؟ ما معتقدیم در جمله خبریه در مقام انشاء هم در موضوع له استعمال شده است، اما دواعی متفاوت است یعنی گاهی اخبار به داعی بعث است که جمله انشائیه می شود و از خبریت خارج می شود.

توضیح بیشتر نظر مختار

گاهی با مضمون خبر می خواهیم کسی را تحریک به انجام کاری نماییم، به زید می گوئیم «عمر و طلبه خوبی است و نماز شب وی ترک نمی شود»، برای اینکه زید تشویق شود به خواندن نماز شب؛ این جمله خبری است لذا متصف به صدق و کذب می شود. اما گاهی به نفس خبر انشاء می شود مانند «تعید الصلاة» که به نفس اخبار بعث می شود و قابل صدق و کذب نیست. در شریعت کذب خبری حرام نیست بلکه کذب مخبری حرام است لذا اگر کسی اعتقاد به عدالت زید دارد در حالیکه واقعاً او فاسق است، با گفتن «زید عادل»، کار حرام انجام نداده است. با توجه به این مقدمه اگر کسی به شوخی خبری دهد، گاهی می خواهد با مضمون خبر (که می داند خلاف

واقع است) با کسی شوخی کند، این اخبار کاذب و حرام است؛ اما گاهی با خودِ خبر دادن شوخی می کند که خودِ این عمل موجب تفریح شود این اخبار نیست. مثلاً اگر کسی برای اعلام وجودش در اتاق بگوید «زید عادل» این جمله اخبار نیست و متصف به کذب نمی شود. اما اگر با گفتن خبری (که می داند مضمون آن خلاف واقع است)، با مضمون آن قصد مزاح شود این اخبار محقق شده و متصف به کذب می شود.

در نتیجه موضوع له یکی است اما داعی متفاوت است.

مطلب هفتم: اسماء اشاره و ضمائر

مقدمه می گوئیم که اسماء مبهمه سه اسم هستند، اسماء موصول، و اسماء اشاره، و ضمیر؛ اصولیون اینها را ملحق به حرف کرده اند که معنی اینها حرفی است ولو خود اینها اسم هستند. یعنی اینکه در علم صرف باید اسم باشند صحیح است، زیرا تمام ویژگی اسم را دارند، اما به لحاظ مدلول حرفی هستند.

نظر مرحوم آخوند در اسماء مبهمه

مرحوم آخوند در کفایه در ذیل امر دوم فرموده اند که اشاره و ضمیر حرفی هستند و راجع به موصول کلامی ندارند اما هر چه در مورد اشاره گفته شود در موصول هم باید گفته شود. لذا ایشان قائلند موضوع له اشاره هم عام است و مستعمل فیه آن هم عام است. لذا فرقی بین اشاره و ضمیر و موصول با سائر اسماء نیست و اختلاف در نحوه استعمال و وضع است. یعنی نحوه اشاره و مخاطب متفاوت است.

نظر شهید صدر در اسماء مبهمه

شهید صدر در اسماء مبهمه همان مطلبی را فرموده اند که در حروف فرموده اند یعنی ایشان هم فرقی بین اینها و حرف نگذاشته اند. ایشان موضوع له را همان نسبت می دانند یعنی در ضمائر و اشاره هم نسبتی به نام مخاطب و اشاره هست که بین متکلم و مخاطب، و بین مشیر و مشیر الیه است. این نسبت موضوع له این اسماء است.^۱ این بحث در برخی تقریرات ایشان اصلاً ذکر نشده است. در بحوث هست. شاید این مطلب بعداً در تقریرات

۱. بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۳۸: «فالصحيح أن كلمة هذا تستبطن الإشارة بوجه من الوجوه بشهادة الوجدان اللغوي، ولكن استبطنها لذلك ليس بوضعها لمفهوم الإشارة لوضوح التباين بين هذا والإشارة على حد التباين بين من ومفهوم النسبة الابتدائية، فإن مفهوم الإشارة ليس إشارة كما أن مفهوم النسبة ليس نسبة وليس أيضاً بوضعها لواقع الإشارة الذي هو فعل من النفس ونحو توجه خاص لأن هذا يعني كون الكلمة ذات مدلول تصديقي بحسب وضعها وهو خلف المبنى، وليس أيضاً بوضعها للمقيد بهذا الواقع، لا على نحو دخول القيد والتقييد معاً، ولا على نحو خروج القيد مع دخول التقييد لنفس المحذور بل توضيح هذا الاستبطان: أن الإشارة نحو نسبة و ربط مخصوص بين المشير والمشار إليه و النسبة الإشارية مع مفهوم الإشارة كالنسبة الابتدائية مع مفهوم الابتدائية، وكما أن النسبة الابتدائية لها صورة ذهنية في مرحلة المدلول التصوري كذلك تلك النسبة الإشارية، و لفظه هذا موضوعه لكل مفهوم مفرد مذكر واقع طرفاً لهذه النسبة الإشارية لا بمعنى أن الواقع الخارجي للإشارة مأخوذ ليلزم انقلاب الدلالة الوضعيّة إلى تصديقية، بل الإشارة بما هي أمر نسبي تصوري مأخوذة على حد سائر النسب الحرفية في مرحلة المدلول التصوري. و نفس الشيء يقال في التخاطب أيضاً فإنه يحقق نسبة معيّنة تخاطبية على الوجه المذكور وهكذا. و على هذا الأساس يكون الوضع في المبهمات من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص».

اضافه شده باشد. ایشان توضیح نداده اند مراد از مشیر چه کسی است، طرفین اشاره در ذهن است که دو مفهوم باشند، یا در خارج هستند؟

وقتی موضوع له، عام یا خاص باشد، باید وضع بالتسمیة باشد، که تصویری از این فرمایش نداریم.

نظر مختار در اسماء مبهمه

ما همان علامتی که در حروف قائل بودیم در اینجا هم قائل هستیم یعنی برای ربط یک کلام و یک قضیه از موصول و برای مخاطب از ضمیر استفاده می کنیم و برای اشاره به مطلبی از اسماء اشاره استفاده می کنیم. لذا معنی ندارد موضوع له آنها عام یا خاص باشد، و یا مستعمل فیه عام یا خاص باشد. و این اسماء به اعتبار مشار الیه و صله هست که مبتدا یا خبر قرار می گیرند.

امر سوم از مقدمه: الاستعمال المجازی

الفاظی که در معنایی استعمال می شوند در اصول سه قسم هستند، یعنی سه نوع استعمال داریم: الف. استعمال حقیقی، که استعمال لفظ در معنای موضوع له است؛ مانند «رایت اسدا فی الغابة». ب. استعمال مجازی، که استعمال لفظ در غیر موضوع له است که متناسب با معنای حقیقی است؛ مانند «رایت اسدا فی المسجد».

ج. استعمال غلط، که استعمال لفظ در غیر موضوع له و بدون تناسب با معنای حقیقی است؛ مانند «رایت اللیل اسدا فی السماء»، (که مراد همان ماه باشد).

استعمال کنایی، در ذیل همین بحث خواهد آمد که استعمالی حقیقی است، و قسم چهارمی نیست. این بحث شاید ثمره عملی نداشته باشد اما فوق العاده دقیق و مهم است. در استعمالات مجازی در صغریات بحث، اختلافی نیست. اختلاف اعلام، در بیان فارق بین استعمال مجازی و حقیقی است. در دو مقام بحث داریم اول در حقیقت استعمال مجازی است و دوم در مجوز استعمال مجازی است.

بحث اول: حقیقت استعمال مجازی

در حقیقت استعمال مجازی، دو نظریه مشهور و سکاکی به ما رسیده است. نظریه اول، معروف به مجاز لفظی است. و نظریه دوم مشهور به مجاز عقلی است.

الف. نظر اول این است که متکلم و لافظ گاهی لفظی را در موضوع له استعمال می کند، و گاهی در معنایی که موضوع له نیست بلکه مشابه معنای موضوع له است. مستعمل در لفظ تصرف می کند و آن را در معنای غیر موضوع له استعمال می کند و کأن وضع جدیدی انجام می دهد، لذا مجاز لفظی است.

ب. نظریه دوم که از سکاکی است، با توجه به اینکه از قدما بوده است تعابیر دقیقی به کار نبرده است، لذا سعی می شود با تعابیر دقیقتری مطرح شود تا مراد ایشان به درستی مشخص شود. ایشان فرموده اینکه گاهی لفظ در معنای موضوع له و گاهی در غیر آن استعمال می شود صحیح نیست بلکه لفظ همیشه در موضوع له استعمال می شود. البته در استعمال حقیقی در موردی لفظ استعمال شده که حقیقه فردی از افراد معنی است، اما در استعمال مجازی در موردی است که حقیقه فردی از افراد معنی نیست بلکه ادعاً فردی از افراد معناست. این مجاز عقلی است زیرا در لفظ تصرفی نشده و در موضوع له استعمال شده است اما عقل یک فرد ادعایی درست کرده است. لذا هر دو استعمال یکی است فقط در استعمال اول همراه ادعا نیست اما در استعمال دوم همراه یک ادعاست. مشهور در اصول دلالت لفظیه را همان دلالت تصویری می دانند، لذا این بحث پیش خواهد آمد که استعمال مجازی کدام است. اما اگر دلالت تصدیقی باشد اصلاً استعمال مجازی نداریم، یعنی مثلاً در مسلک تعهد در وضع، به نحوه تعهد ما برمی گردد.

در بحث استعمال مجازی در دو مقام بحث هست اول در حقیقت استعمال مجازی و دوم در مصحح استعمال مجازی.

دو نظر در حقیقت استعمال مجازی هست اول مجاز لفظی که مشهور قائل هستند لفظ اسد در غیر موضوع له استعمال می شود. نظر دوم از سکاکی است که مجاز عقلی است یعنی لفظ در موضوع له استعمال شده است اما یک ادعا شده که این فرد هم از افراد معناست یعنی حقیقه از افراد معنی نیست اما ادعاً هست. با این دو نظر موافق نیستیم خصوصاً با نظر مشهور مخالفیم. برای واضح شدن مطلب نظر مختار را بیان می کنیم.

نظر مختار در مساله

ما سه عنوان داریم که متصف به حقیقت و مجاز شده، و تقسیم آنها به حقیقی و مجازی صحیح است؛ معنی و استعمال و مدلول گاهی مجازی و گاهی حقیقی هستند. این سه بحث باید تفکیک شوند، و اگر نه مغالطه پیش می آید.

الف. معنی حقیقی و مجازی

در علم اصول معنای لفظ تقسیم به حقیقی و مجازی می شود. مثلاً معنای اسد، حیوان مفترس است که حقیقی است؛ و گاهی هم معنای اسد، رجل شجاع است که این معنایی مجازی است. در کتب لغت هم الفاظ ذکر شده و معانی آن الفاظ ذکر می شود. در بین اصولیون معروف است که پاره از معانی حقیقی و پاره ای از معانی مجازی برای لفظ در کتب لغت ذکر شده که نوعاً تفکیک نشده است. این کلام صحیحی است. ظاهراً زمخشری اولین کسی بوده که در لغت عربی معنای مجازی را از حقیقی تفکیک نموده است. در کتب جدید مثل لغت نامه های فارسی هم سه نوع معنی برای لفظ ذکر می کنند که معنای حقیقی علامتی ندارد و علامت معنای مجازی «مجا» و علامت معنای کنایی «کنا» می باشد.

معنای حقیقی معنایی است که لفظ برای آن وضع شده است، و معنای مجازی معنایی است که لفظ وضع برای آن نشده اما تناسب با معنای حقیقی دارد. این مقدار در تعریف کافی نیست و باید شرطی ذکر شود که این معنی باید صحت عرفی داشته باشد و مستهجن نباشد. با توجه به این بیان در معنای حقیقی و مجازی اولاً همیشه نسبت به لفظ مشخصی سنجیده می شوند، مثلاً حیوان مفترس، معنای حقیقی است یا مجازی است؟ این سوال اشتباه

است بلکه باید نسبت به لفظ سوال شود. و ثانیاً این معنای حقیقی و مجازی در الفاظی می آید که وضع بالتسمیة دارند اما در الفاظی که وضع بالعلامیة دارند، معنای حقیقی و مجازی استفاده نمی شود. البته می توان به شکلی تصویر شود اما در اصطلاح اصولی به کار نمی رود و گویا در اصطلاحات عرفی هم همینطور است. هر لفظی که معنی دارد یا معنایش مجازی است یا معنایش حقیقی است، اما معنای کنایی خواهد آمد که قسم سومی نیست.

ب. استعمال حقیقی و مجازی

استعمال در بین اصولیون رائج است که تقسیم به حقیقی و مجازی می شود. باید دقت شود این تقسیم در کجا به کار می رود. الفاظی که به کار می بریم گاهی کلمه هستند مانند زید و انسان، و گاهی یک جمله هستند مانند عدالة زید و کتاب زید، و گاهی یک کلام هستند، مانند زید عادل، که از نظر فلسفی یک لفظ است زیرا اتصال به معنای وحدت است. استعمال در هر سه مورد به کار می رود.

در اهل بلاغت استعمالی متصف به حقیقت و مجاز می شود که یک کلمه باشد مانند «رایت اسداً فی المدرسة». یعنی در این جمله استعمال کلمه «اسد» مجازی است نه اینکه استعمال جمله یا کلام، مجازی باشد. در نتیجه هر استعمالی این تقسیم به حقیقی و مجازی را ندارد.

محل بحث ما در اصول هم همین است که مثلاً استعمال حقیقی اسد، در «رایت اسداً فی الغابة» و استعمال مجازی اسد در «رایت اسداً فی المسجد» چه تفاوتی دارند؟ تمام کلام اصولیون ناظر به این است هر چند نگاهی هم به مدلول مجازی و حقیقی هم داشته اند.

دو بحث در استعمال مجازی داریم که اولی حقیقت استعمال مجازی است، و دومی مصحح استعمال مجازی است.

در سه امر باید بحث کرد که تقسیم به حقیقی و مجازی می شوند، یعنی معنی و استعمال و مدلول. بحث از معنی حقیقی و مجازی گذشت. در استعمال هم گفتیم فقط در کلمه، بحث حقیقی یا مجازی می آید.

مقدمه باید حقیقت استعمال مطرح شود. تعریف اصولیون در بحث استعمال لفظ در اکثر از معنی می آید. اما یک توافق هست که استعمال «هو ایجاد لفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی» که این تعریف جامعی است. در نزد عالمان ما شخص لافظ لفظ را در خارج ایجاد می کند که لفظ ملفوظ سبب ایجاد لفظ مسموع در ذهن سامع می گردد. بعد صورت معنی یعنی تصور معنی در ذهن سامع ایجاد می شود. اگر لفظی ایجاد شود به داعی اینکه سبب برای حضور صورة معنی (اعم از سبب فعلی و شأنی یعنی جایی که سامعی هم نیست استعمال هست)، در ذهن سامع شود، این استعمال است.

الف. با توجه به این مطلب، استعمال تقسیم به حقیقی و مجازی می شود که در نظر مشهور فارق این دو این می شود که اگر ایجاد لفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی الحقیقی باشد می شود استعمال حقیقی و اگر لحضور صورة المعنی المجازی باشد می شود استعمال مجازی. مثلاً استعمال «اسد» در حیوان مفترس می شود حقیقی و در استعمال لفظ اسد برای حضور معنی مجازی یعنی رجل شجاع استعمال مجازی است.

اما در حالت اول لفظ سبب تام است برای ایجاد معنی و در حالت دوم سببیت لفظ ناقصه است و نیاز به قرینه هم هست. در نتیجه سببیت لفظ برای ایجاد معنی در استعمال حقیقی تامه است و در استعمال مجازی ناقصه است. ب. فارق استعمال حقیقی و مجازی در نظر سکاکی هم در این است که صورة معنی دائماً صورة معنای حقیقی است اما در استعمال حقیقی ضمیمه نیست ولی در استعمال مجازی ادعای لافظ ضمیمه می شود که این فردی از افراد معناست. البته لفظ باز هم سبب تامه هست فقط استعمال مقارن یک ضمیمه شده است.

نقد نظر مشهور و سکاکی در استعمال حقیقی و مجازی

همانطور که معلوم شد استعمال حقیقی و مجازی، در نظر مشهور تفاوت جوهری دارند مانند انسان عالم و جاهل؛ اما در نظر سکاکی تفاوت عرضی است مانند انسان ثروتمند و فقیر. نقد دو نظر را بیان می کنیم.

۱. نقد نظر مشهور

نظر مشهور، قابل قبول نیست زیرا بر مبنای مشهور که سه قضیه ملفوظه و مسموعه و معقوله داشتیم، لافظ قضیه ملفوظه را ایجاد می کند که سبب ایجاد قضیه مسموعه در ذهن سامع می شود و بعد قضیه معقوله در ذهن سامع ایجاد می شود. مراد مشهور از معنی همان قضیه معقوله است.

الف. اما بر مبنای ما که فقط قضیه مسموعه است و قضیه معقوله نداریم تقسیم معنای حقیقی و مجازی نداریم، یعنی سالبه به انتفاء موضوع است. در واقع لفظ «اسد» فقط با حیوان مفترس شرطی شده است و با رجل شجاع شرطی نشده است. در نتیجه باید گفت حقیقت استعمال ایجاد لفظ مسموعی است که شرطی با معنایی شده است. ب. حتی بنا بر نظر مشهور هم این کلام صحیح نیست، زیرا قضیه ملفوظه که مهم نیست بلکه قضیه مسموعه و معقوله است که گفتیم این انتقال از لفظ مسموع به صورت معنایی که انس با آن دارد، بدون اختیار است؛ و مهم نیست متکلم چه اراده کرده باشد. یعنی اینطور نیست که متکلم یک بار اراده کرده باشد معنای حیوان مفترس به ذهن آید و یک بار اراده کند معنای رجل شجاع به ذهن آید؛ بلکه قصد و اراده متکلم یا سامع نقشی ندارد. لذا اولاً نمی شود گفت لفظ هم با معنای حقیقی و هم با معنای مجازی انس پیدا می کند (خصوصاً که قرینه معمولاً بعد از کلمه ذکر می شود، و این بر مبنای مشهور که دو تصور در اینجا قائلند، تا اسد شنیده شود همان معنای شرطی شده به ذهن می آید)؛ و ثانیاً مجموعه لفظ و قرینه نمی تواند موجب ایجاد صورت معنی شود زیرا ایجاد صورت معنی اختیاری نیست و به دلیل انس موجود در ذهن است.

۲. نقد نظر سکاکی

اما نظر سکاکی، اولاً خلاف وجدان عرفی ماست، زیرا ادعا نمی کنیم که زید فردی از افراد حیوان مفترس است. ثانیاً اینکه ضمیمه موجب تفاوت استعمال حقیقی و مجازی می شود، نیز مخدوش است زیرا دو نوع ضمیمه داریم یکی زید عالم، که نفس زید متفاوت می شود و یکی ضمیمه زید در مسجد است که در نفس زید تفاوتی ایجاد نمی کند. در واقع این کلام ایشان نفی استعمال مجازی است زیرا با این ضمیمه چیزی به استعمال افزوده نمی شود مانند زید در مسجد؛ در حالیکه نمی شود گفت استعمال تفاوتی نمی کند.

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۳/۰۳/۱۷

جلسه: ۶۴

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر سوم از مقدمه

موضوع اخص: استعمال مجازی

در بیان حقیقت استعمال مجازی گفتیم سه چیز متصف به حقیقی و مجازی می شوند، که معنای حقیقی و مجازی توضیح داده شد. استعمال حقیقی و مجازی هم توضیح داده شد که نظر مشهور و سکاکی نقد شد. بعد از نقد نظر مشهور و نقد نظر سکاکی این مطلب هست که فارق بین استعمال مجازی و حقیقی در کجاست؟ مختار ما این است که تفاوت فقط در محکی است و در استعمال تفاوتی نیست.

مقدمه باید محکی توضیح داده شود که امر قابل توجهی در باب الفاظ است اما مورد غفلت واقع شده است. گفتیم که وضع گاهی بالتسمیه است که نامگذاری است، و گاهی بالعلامیه است که تسمیه برای چیزی نیست. در الفاظی که وضع بالتسمیه دارند عنصری به نام محکی داریم، که در الفاظی که وضع بالعلامیه دارند وجود ندارد. در الفاظی که وضع بالتسمیه دارند چهار چیز هست:

الف. اسم: لفظی که وضع برای معنایی شده است.

ب. معنی: معنی همان مسمی است.

ج. مفهوم: مفهوم همان صورت معنی در ذهن است.

د. مصداق: امری که مفهوم بر آن صدق کرده و قابل حمل بر اوست، مصداق است.

در لفظ «انسان»، همان طبیعت می شود معنی و مسمی؛ و صورت این معنی در ذهن می شود مفهوم؛ و شیئی که این مفهوم بر آن صادق است مانند بکر و عمرو، همان مصداق هستند. اگر اینها را با معنی بسنجند می شود فرد. تفاوتی ندارد که این مصداق در عالم وجود باشد یا در عالم فرض یعنی مصداق اعم از وجود واقعی و فرضی است.

در لفظ «زید»، هم همین چهار تا هستند. معنی همان بچه ای است که نامش زید است. مفهوم می شود صورت این معنی در ذهن. مصداق هم همین زید خارجی است که مصداق مفهوم زید است. اگر معنی عام باشد بین معنی و مصداق تباین است و اگر معنی خاص باشد بین معنی و مصداق وحدت است.

اصطلاح «محکی» در الفاظ

در کنار این امور، عنصر پنجمی به نام محکی داریم که در مباحث بسیاری در اصول نقش مهمی دارد. الفاظی که وضع بالتسمیه دارند وقتی به کار گرفته می شوند، همان مشار الیه حین استعمال می شود محکی؛ مثلاً وقتی گفته می شود «رایت انساناً» در مورد انسان چهار امر بود، که با ذهن به کدام اشاره می شود؟ اسم یا معنی یا مفهوم یا مصداق؟ هیچکدام زیرا در واقع مثلاً زید را دیده ام و به یک مصداق معین اشاره دارم. یعنی زید مصداق هست ولی یک مصداق است. و تفاوت است بین این جمله با «اکرم انساناً» که اشاره به زید یا بکر نیست بلکه به فرد مردد و غیر معین اشاره هست. در نتیجه مشار الیه قبل تلفظ می شود همان محکی. با دقت معلوم می شود که

مشار الیه بسیار متفاوت است. مثلاً در «الانسان اسم» خود اسم می شود مشار الیه؛ در «الانسان نوع من انواع الحيوان» مشار الیه معنی است؛ در «الانسان کلی» مشار الیه مفهوم است؛ در «الانسان یموت» مشار الیه تمام افراد انسان هستند؛ در «رایت انساناً» مشار الیه یک انسان معین است؛ و در «اکرم انساناً» مشار الیه یک انسان نامعین است.

در محاورات تشخیص محکی مهم است و در بحث اطلاق و عموم این بحث خواهد آمد که محکی در مطلق و عام و «رایت انساناً» چیست؟

نکته دیگر اینکه در مباحث الفاظ این محکی مهمتر از لفظ و معنی است زیرا لافظ لفظ و معنی را لحاظ می کند اما این لحاظ ها مرآتی است، و تمام توجه و التفات وی به محکی است. لذا از این جهت مهم است که لحاظ هر لافظ نسبت به محکی استقلالی است.

تفاوت استعمال حقیقی و مجازی

با توجه به این مقدمه، وقتی گفته شود «رایت اسداً فی الغابة» محکی لفظ «اسد» فردی معین از افراد حقیقی یعنی حیوان مفترس است. اما وقتی گفته شود «رایت اسداً فی المدرسة» محکی لفظ «اسد» فردی معین از افراد معنای مجازی است. زیرا معانی تقسیم به حقیقی و مجازی شدند، یعنی لفظ اسد دو معنی دارد. در نتیجه در هر دو استعمال معنی یکی است و معنی حقیقی است، اما محکی ها متفاوت است، گاهی فردی از افراد معنای حقیقی است و گاهی فردی از افراد معنای مجازی است. لحاظ لافظ نسبت به لفظ و معنی مرآتی است که به چشم نمی آید و لحاظ نسبت به محکی مستقل است که همین موجب شده است که فکر شود اصلاً متکلم استعمال لفظ در معنای مجازی نموده است.

وقتی گفته شود «رایت اسداً فی المدرسة» که اشاره به زید است، محکی همان زید است که فردی از افراد معنای مجازی است.

تمام اینها تفاوت بین استعمال حقیقی و مجازی بود، که در ذهن متکلم اتفاق می افتاد؛ بحث بعدی که تفاوت بین مدلول مجازی و حقیقی است مربوط به ذهن سامع است.

در بحث استعمال مجازی، گفتیم سه امر متصف به حقیقی و مجازی می شوند، معنی و استعمال و مدلول. نظر مشهور این بود که استعمال مجازی همان مجاز لفظی است و سکاکی مجاز عقلی قائل بود. با نظر سکاکی موافق بودیم که در معنای حقیقی استعمال شده است اما ادعا را قبول نکردیم.

ج. مدلول حقیقی و مجازی

مدلول دائماً در ذهن است یعنی در استعمال باید سراغ ذهن لافظ رفت و در مدلول باید سراغ ذهن سامع رفت. در ذهن سامع چه اتفاقی می افتد؟ فارق بین این دو مدلول چیست؟

مقدمه باید توضیحی در مورد مدلول داده شود. مدلول سه قسم است زیرا دلالت دائماً سه قسم است دلالت تصویری و استعمالی و جدی، لذا مدلول هم همین سه قسم را دارد. این بحث در عام و خاص و در بحث حجیت ظهور مطرح شده است. این توضیح از کلام شهید صدر است که در بحث حجیت ظهور بحثی جمع و جور است که ظاهر کلام ایشان این است که رائج در علم اصول این است، زیرا اشاره ای به انظار دیگر نکرده اند.^۱

الف. دلالت تصویری که مدلول تصویری دارد، عبارت از انتقال ذهن ما از لفظ مسموع به صورت معنی است. تفاوتی ندارد که لافظ ذی شعور باشد یا نباشد.

ب. دلالت استعمالی که مدلول استعمالی دارد، وقتی یک لفظ را ذی شعور القاء می کند برای ما این تصدیق پیدا می شود که متکلم اراده نموده اخطار این معنی را در ذهن سامع. این تصدیق مدلول استعمالی است. این اخص از دلالت تصویری است زیرا در کلام دیوار و طوطی، دلالت تصویری دارد اما دلالت استعمالی ندارد.

ج. دلالت جدی که مدلول جدی دارد، این است که سامع بداند لافظ در مقام هزل نیست و در مقام جد است. این دلالت جدی است که همان مدلول تصدیقی دوم است.

۱. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۶۶: «أنَّ للكلام ظهورات و دلالات ثلاثة: ۱- الدلالة التصورية و هي الصورة التي تنتقش من سماع اللفظ في الذهن على أساس من الوضع و المحفوظة اللفظ من لافظ غير ذی شعور. ۲- الدلالة التصديقية الاستعمالية و هي الدلالة على إرادة المتكلم و قصده لإخطار المعنى و المدلول التصوري إلى ذهن السامع، و هذا لا يكون إلّا حيث يكون هناك متكلم عاقل ذی قصد و شعور و لذلك تكون أخص من الأول. ۳- الدلالة التصديقية الجدیه و هي الدلالة على أن المتكلم ليس هازلاً بل مرید جداً للمعنى حکایة أو إنشاء و هذا أخص من الثاني أيضاً، إذ الدلالة التصديقية الأولى تكون محفوظة فی موارد الهزل أيضاً.

و الدلالة الأولى منشأها الوضع و لا ينثلم بالقرينة، و أنما القرينة تؤثر على الظهورين الاستعمالي و الجدی إذا كانت متصلة لأنهما ظهوران حاليان للمتکلم بما هو متکلم يدلان على أنه يريد إخطار ما للألفاظ من مداليل تصویریة وضعیة إلى ذهن السامع و هذا أنما يكون حیثما لم ينصب بنفسه قرينة على إرادته خلاف ذلك استعمالاً أو جدّاً».

دالّ در دلالت تصویری، خود لفظ است. اما در دلالت استعمالی و جدی، همان ظهور حال لافظ است نه لفظ. مثلاً در «زید انسان» هفت دلالت هست که سه دلالت تصویری و سه استعمالی و یک دلالت جدی است. دلالات تصویری همان دلالت زید بر معنای خود، و دلالت انسان بر معنای خود، و دلالت هیئت در معنای خود (اصولون مرادشان از اینکه هیئت دلالت تصویری دارد، نفی دلالت تصدیقی است و اگر نه هیئت نفس نسبت است نه تصور)؛ و دلالات استعمالی همان ظهور حال متکلم نسبت به اراده معنی از لفظ زید، از لفظ انسان، و از لفظ هیئت؛ و هفتمی هم ظهور حال متکلم در جدی بودن در مقام اخبار می باشد، زیرا هزل متعلق به کلام است نه مفردات، پس فقط یک دلالت جدی داریم.

مشهور قائلند لفظ «اسد»، در «اسد فی الغابة» مدلولی حقیقی دارد و در «اسد فی المدرسة» مدلولی مجازی دارد. فارق بین این دو چیست و کدام مدلول جا به جا شده است؟

نظر اول شهید صدر

شهید صدر توضیحی داده اند که ظاهر کلامشان این است که نظر رائج همین است. ایشان در بحث حقیقت و مجاز فرموده اند مدلول مجازی و حقیقی در مدلول تصویری تفاوت دارند. یعنی فقط یکی از سه مدلول تصویری جا به جا می شود که البته به تبع یکی از مدالیل استعمالی هم جا به جا می شود. در نتیجه دو مدلول تفاوت دارند در مدلول حقیقی و مجازی.^۱

نظر دوم شهید صدر

اما ایشان در بحث ظهور، مطلب را تغییر داده اند، که ظاهر کلامشان این است که در مدلول تصویری یکسان است و فقط در مدلول استعمالی جا به جا می شود. ایشان می فرمایند قرینه دائماً تصرفش در مدلول استعمالی است نه تصویری و جدی.

برای این کلام می شود توجیهی کرد تا تهافت با کلام سابق برداشته شود، اینکه ایشان فقط ناظر به قرینه تقیید و قرینه هزل بوده اند، نه قرینه حقیقت و مجاز. این توجیه دور از ذهن نیست، یعنی کلام خود ایشان، اطلاق ندارد. البته این احتمال هم هست که ایشان بعدها عدول نموده باشند.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱: «ما التفسیر الأول، فتوضیحه: أن اللفظ یکتسب بسبب وضعه للمعنی الحقیقی صلاحیة الدلالة علی کل معنی مقترن بالمعنی الحقیقی اقترانا خاصا غیر أنها صلاحیة بدرجۃ أضعف لأنها تقوم علی أساس مجموع اقترانین و مع اقتران اللفظ بالقرینه الصارفة عن المعنی الحقیقی تصیح هذه الصلاحیة فعلیة و یكون اللفظ دالا فعلا علی المعنی المجازی، فالدلالة اللفظیة التصوریة علی المعنی المجازی کالدلالة اللفظیة التصوریة علی المعنی الحقیقی کلتاهما تستندان إلى الوضع و لكن علی اختلاف فی الشدة و الضعف».

اصول استاد مددی

تاریخ: ۱۳۹۳/۰۳/۱۹

جلسه: ۶۶

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول

موضوع خاص: امر سوم از مقدمه

موضوع اخص: استعمال مجازی

در بحث استعمال مجازی سه امر متصف به حقیقی و مجازی می شوند، که معنای حقیقی و مجازی، و استعمال حقیقی و مجازی، را توضیح دادیم. در مدلول حقیقی و مجازی هم دو نظر از شهید صدر مطرح شد که اول اینکه در مدلول تصویری اختلاف هست که موجب اختلاف در مدلول استعمالی هم می شود، و ظاهراً مشهور هم همین را قائلند، و دوم اینکه اختلاف فقط در مدلول استعمالی است.

نظر اول: اختلاف در مدلول تصویری است

شهید صدر قائلند که دلالت به دلیل علقه و اقتران است، اگر چنین علقه پیدا شد بین معنای حقیقی و لفظ، یک علقه ناقص هم بین لفظ و معنای مجازی پیدا می شود. علقه ناقصه یعنی مقتضی برای دلالت بر معنای مجازی هست. ایشان قائلند نقش قرینه همیشه مانعیت است یعنی قرینه مانع آمدن معنای حقیقی به ذهن می شود. مثلاً در «رایت اسدا فی المدرسه» این قرینه «فی المدرسه» موجب می شود تصور حیوان مفترس به ذهن نیاید، و علقه ناقصه یعنی مقتضی دلالت بر معنای مجازی که بود، و با این قرینه اقتضاء فعلی می شود که در نتیجه دلالت بر معنای مجازی محقق می شود.

نقد نظر اول

به این فرمایش نمی توان ملتزم شد. زیرا:

اولاً این فرمایش در جایی است که قرینه محقق شود، اما در جایی که قرینه بعد لفظ ذکر شود، ابتدا در آن تحقق لفظ اسد، همان معنای حقیقی به ذهن می آید و این غیر ارادی هم هست. یعنی ذهن منتظر تمام شدن جمله نمی ماند. و بالوجدان تفاوتی بین اینکه قرینه ابتدا ذکر شود یا انتها، وجود ندارد.

و ثانیاً اینکه رجل شجاع را تصور می کنیم و قرینه مانع تصور حیوان مفترس می شود، هم صحیح نیست یعنی حتی اگر بخواهد مانع باشد از تصور معنای حقیقی هم باید ابتدا معنای حقیقی تصور بشود، نهایتاً جزء قضیه معقوله نیست. یعنی در خارج می شود گفت رطوبت مانع آتش است اما در ذهن باید تصور شود بعد مانع از معنای حقیقی شود. این معقول نیست که در ذهن مانع تصور معنای حقیقی شود.

و ثالثاً این هم صحیح نیست که معنای حقیقی تصور شود فقط قرینه موجب شود که جزء قضیه معقوله قرار نگیرد، زیرا قضیه معقوله هم مانند قضیه مسموعه و ملفوظه، تدریجی محقق می شود یعنی آن حدوث قضیه معقوله همان آن حدوث قضیه مسموعه است نه اینکه بعد اتمام قضیه مسموعه قضیه معقوله تازه حدوث یابد. لذا اگر بخواهد جزئی از یک صورت معقوله تغییر کند، باید از ابتدا قضیه معقوله شکل بگیرد مانند تصور صورت زید که اگر بخواهیم مثلاً دماغ وی را کوتاه کنیم باید تصور جدیدی بسازیم. لذا باید دو قضیه معقوله باشد در حالیکه وجدان ما این است که یک قضیه معقوله داریم.

کلمات ایشان اشکالات دیگری هم دارد اما به نظر کسی به این کلام ملتزم نمی شود حتی خود ایشان لذا نیازی نیست به آنها پرداخته شود.

در بحث مدلول حقیقی و مجازی، دو نظر در تفاوت این دو از شهید صدر نقل شد، نظر اول این بود که مدلول تصویری متفاوت است، و بعید نیست نظر مشهور هم همین باشد. این نظر مورد نقد قرار گرفت.

نقد نظر دوم شهید صدر: تفاوت در مدلول استعمالی است

ظاهر کلام شهید صدر در بحث ظهور، این است که فقط مدلول استعمالی متفاوت است. دو اشکال هست:
الف. خود ایشان قبول کردند مدلول استعمالی مربوط به لفظ نیست بلکه مربوط به ظاهر حال است، لذا ایشان فرقی بین مدلول مجازی و حقیقی به لحاظ لفظ قائل نیستند. در حالیکه کلام مشهور اختلاف مدلول لفظ است نه اختلاف مدلول ظهور حال!

ب. متکلم چطور اراده می کند اخطار معنای مجازی را، اما مدلول لفظی همان معنای حقیقی است؟ یعنی صورت معنای مجازی هیچگاه در ذهن سامع حاضر نمی شود! اینکه دائماً امری را اراده کنند که می دانند هیچگاه محقق نمی شود یک نحوه لغویت عرفی دارد.

البته این وجدان ماست که بین مدلول حقیقی و مجازی هم اختلاف هست، یعنی فقط در ذهن لفظ اختلاف نیست بلکه در ذهن سامع هم تفاوت بین این دو هست. اما اینطور نیست که فقط در مدلول استعمالی تفاوت باشد همانطور که اختلاف در مدلول تصویری هم نیست.

نظر مختار در تفاوت مدلول حقیقی و مجازی

مقدمه یک نکته در بحث تفاوت عام و مطلق باید بیان شود که مدلول را سه قسم می کنند که تصویری و استعمالی و جدی است. این تقسیم را قبول نداریم، ما برای کلام چهار مدلول قائل هستیم:

الف. مدلول تصویری: مشهور قائل بودند بعد از شنیدن لفظ صورۃ معنای آن در ذهن سامع حاضر می شود، و گذشت که این تصور در مقابل تصدیق است زیرا در مورد نسبت، صورت معنا نیست بلکه خود نسبت است. اما منظور ما از مدلول تصویری این نیست، اولاً الفاظی که وضع بالعلامیۃ دارند اصلاً صورت معنی ندارند؛ و ثانیاً الفاظی که وضع بالتسمیۃ دارند هم در نظر مشهور ترکیب بین دال و مدلول در آنها انضمامی بود اما ما ترکیب را اتحادی (وحدتی) می دانیم. لذا مدلول تصویری در مختار ما همین می شود.

ب. مدلول استعمالی: مشهور قائل بودند مدلول استعمالی تصدیقی است، ما هم تصدیقی می دانیم با این تفاوت که مشهور مدلول استعمالی را همان تصدیق به اراده کردن متکلم، اخطار معنای لفظ در ذهن سامع می دانند، اما

ما معتقدیم که کار لافظ ایجاد الفاظ به تعاقب است، این الفاظ به لحاظ معنایی که در ذهن متکلم هست، انتخاب می شوند. یعنی در مدلول استعمالی، سامع متوجه می شود که در ذهن لافظ چه معنایی وجود داشته که این لفظ را به کار برده است.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مقرر: حسین مهملوی نهاد

در بحث استعمال مجازی، گذشت که سه امر متصف به حقیقی و مجازی می شوند، که معنای حقیقی و مجازی و استعمال حقیقی و مجازی بیان شد. در بحث مدلول مجازی نظر مشهور مطرح و نقد شد.

نظر مختار در مدلول حقیقی و مجازی:

در هر کلامی لااقل چهار مدلول وجود دارد:

الف. مدلول تصویری: که در نظر ما همان لفظ مسموع است.

ب. مدلول استعمالی: در استعمال حقیقی و مجازی فقط صورت معنای حقیقی به ذهن می آید لذا نمی توان مانند مشهور قائل شد که مدلول استعمالی در مجاز این است که متکلم، اراده تفهیم معنای مجازی را نموده است؛ و مدلول استعمالی در حقیقت این است که متکلم، تفهیم معنای حقیقی را اراده کرده و این تصدیق همان مدلول استعمالی است. لازمه کلام مشهور این است که به عدد اجزای یک کلام، اراده تفهیمیه داشته باشیم در حالیکه هر کلام فقط یک اراده تفهیمیه وجود دارد. یعنی همیشه با یک کلام متکلم می خواهد یک مطلب را تفهیم کرده و به سامع انتقال دهد. لذا باید گفت مدلول استعمالی همین است که متکلم معنای این لفظ را اراده نموده است یعنی معنای حقیقی همیشه اراده شده است. به عبارت دیگر مدلول استعمالی تصدیق به این است که متکلم با توجه به معنای این لفظ، لفظ را استعمال نموده است.

ج. مدلول حکائی: در همه الفاظی که وضع بالتسمیه دارند، حین استعمال یک محکی دارند که مشار الیه ذهن متکلم است. مثلاً در «الانسان یموت» ذهن اشاره به افراد دارد، که محکی همان افراد انسان است. معمولاً محکی افراد، یا فرد معین، یا فرد مردّد می باشد؛ و گاهی مفهوم لفظ و گاهی هم خود لفظ می باشد.

د. مدلول جدی: مدلول جدی مربوط به کل یک کلام است، یعنی مانند مدالیل قبل مربوط به اجزاء کلام نیست. این مهم است که در نهایت سامع بفهمد متکلم در مقام تفهیم چه معنایی است؟ گاهی اصلاً در مقام تفهیم نیست، گاهی در مقام انشاء است، گاهی در مقام اخبار، گاهی در مقام هزل، و گاهی در مقام استهزاء است. و حتی گاهی معنای نهایی که از لفظ فهمیده می شود، مقدمه برای تفهیم معنایی دیگر است، و گاهی هم آن معنی دوم هم مقدمه برای تفهیم معنای دیگری است. این بر خلاف مشهور است که مراد جدی را فقط در مقابل هزل می دانستند. با مبنای ما حتی هازل هم مراد جدی دارد یعنی هازل هم مراد جدی اش همان هزل است.

در بحث استعمال مجازی گفتیم که سه امر متصف به حقیقت و مجاز می شوند که معنا و استعمال حقیقی و مجازی توضیح داده شدند، در مدلول مجازی هم گفتیم چهار مدلول داریم:

الف. مدلول تصویری

ب. مدلول استعمالی

ج. مدلول حکائی

د. مدلول جدی

سه مدلول اخیر تصدیقی هستند، و مدلول اول هم تصویری است.

تفاوت مدلول حقیقی و مجازی

فارق مدلول حقیقی و مجازی از مدلول سوم به بعد است یعنی مدلول تصویری و استعمالی یکی است اما مدلول حکائی و جدی متفاوت می شوند.

لحاظ لافظ و سامع نسبت به لفظ و معنی، مرآتی است. تمام نظر و التفات لافظ و سامع به محکی است، که در «الانسان یموت» محکی همان افراد انسان است. خصوصاً بر مبنای ما که بین دال و مدلول اتحاد می دانیم زیرا تصویری و رای لفظ نیست که بخواهد تفاوت در ناحیه تصور باشد یعنی مبنای مشهور قابل التزام نیست.

تفاوت استعمال کنایی و مجازی

مشهور استعمال مجازی را اراده معنای مجازی می دانستند، اما در استعمال کنایی قائل به اراده معنای مجازی نیستند، لذا این مطلب ذهن آنها را مشغول نموده بود، و در بیان تفاوت استعمال کنایی و مجازی و حقیقی، دچار مشکل شدند.

ما قائلیم در استعمال کنایی مدلول حکائی هم مانند استعمال حقیقی است در مقابل استعمال مجازی که مدلولی متفاوت دارد. تفاوت استعمال کنایی و حقیقی، در مدلول جدی است. یعنی بالوجدان بین استعمال کنایی و مجازی تفاوت می بینیم و این اختلاف در مدلول جدی است (این که گفته شده است فرق کنایه و مجاز این است که در مجاز معنای حقیقی را نمی توان اراده نمود، اما در کنایه می توان معنای حقیقی را هم اراده کرد؛ این موید ماست، زیرا می شود از یک کلام چندین مراد جدی داشت و طبق مبنای ما که تفاوت در مدلول جدی است می توان در کنایی هر دو را اراده نمود).

بحث از حقیقت معنای مجازی در دو بحث بود که یکی تفاوت مجاز و حقیقت بود تمام شد، و دیگری هم مصحح استعمال مجازی است.

بحث دوم: مصحح استعمال مجازی

این سوال در ذهن علما بوده است که آیا مجرد تناسب معنای مجازی با معنای حقیقی برای استعمال مجازی کافی است؟ علمای ما با ذهنیت خود دریافته بودند که مجرد تناسب بین این دو معنی کافی نیست، مثلاً به انسان با وفا نمی توان گفت «رایت کلباً فی المدرسه» با اینکه همه قبول دارند و در بین عرف سگ حیوانی با وفا است. مثلاً در زبان فارسی به مرد شجاع نمی توان گفت «شیر»، یعنی نمی توان گفت «در نماز به شیر اقتدا کردم»، این عرفاً مستهجن است.

در بین اصولیون مطرح شده است که این استهجان در کجا هست؟ دریافته اند که این ضابطه ندارد، و باید واگذار به عرف شود. حتی ممکن است ابتدا مستحسن نباشد اما با تعدد استعمال، کم کم مبدل به مستحسن شود.

امر چهارم: اطلاق لفظ و اراده نوع آن

عنوان بحث اراده نوع است اما مرحوم آخوند چهار اطلاق را متعرض شده اند یکی اراده نوع و دوم اراده صنف و سوم اراده مثل لفظ و چهارم اراده شخص لفظ، که برای هر یک مثالی می آوریم:

الف. «ضرب فعل ماضی»، در این مثال برای نوع موضوع (یعنی هر جا کلمه «ضرب» ایجاد شود) محمول ثابت می شود، یعنی اطلاق لفظ و اراده نوع آن شده است.

ب. «زید فی ضرب زید فاعل»، که موضوع زید اول است و محمول «فاعل» است و زید دوم نه موضوع است نه محمول. مراد از زید اول صنف است یعنی زیدهایی که بعد کلمه ضرب در هر جمله ای وارد شده باشد. در نتیجه اطلاق لفظ و اراده صنف شده است. اما در مانند «نصر زید» شامل موضوع ما نیست.

ج. در مثال بالا اگر مراد همان فرد زید دوم (یعنی شخص زید دوم) در قضیه باشد به نحوی که اگر یک بار دیگر همان جمله را بگویند شامل آن نیست؛ اگر این مراد باشد اطلاق لفظ و اراده مثل شده است. در اصطلاح «مثل»، دو فرد یک ماهیت است مثلاً زید و عمرو مثل هستند. این دو زید در مثال هم دو فرد برای طبیعی لفظ زید هستند.

د. «زید لفظ»، شخص لفظ زید اراده شده است یعنی شخص زیدی که تلفظ شده است. لذا استعمال لفظ و اراده شخص لفظ شده است.

هر گاه لفظ اطلاق شود و ناظر به معنی نبوده ناظر به لفظ باشد یکی از این چهار قسم خواهد بود. به چه مناسبت این بحث در علم اصول مطرح شده است؟ ظاهراً در بحث اصول استفاده ای ندارد اما در بحث الفاظ، مرحوم آخوند مطرح نموده و دیگران هم به تبع ایشان متعرض شده اند. در دو مقام بحث داریم اول سه قسم اول، و مقام دوم قسم اخیر است.

بحث از سه قسم اول

در اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل، بحثی مطرح شده که اطلاق لفظ ایجاد است یا استعمالی است؟ ایجاد یعنی خود معنی را ایجاد می کنیم (یعنی مدلول ایجاد می شود)، و استعمالی یعنی دال ایجاد می شود که ذهن از آن منتقل به مدلول می شود. محقق خوئی قائل شده اند این سه قسم اطلاق ایجاد دارند و شهید صدر قائلند که اطلاق در این سه قسم اطلاق استعمالی است.

محقق خوئی فرموده اند وقتی بخواهیم صورت شیء در ذهن کسی بیاید همین که مثلاً کتاب را در مقابل وی قرار دهیم کافی است و لازم نیست که صورت کتاب را آورده و در ذهن وی فرو کنیم. به واسطه صورت لفظ کتاب هم می توانیم صورت کتاب را در ذهن وی بیاوریم. یعنی صورت سمعی در ذهن سامع آمده و بعد صورت کتاب هم بدون فاصله می آید. اکنون سوال این است که در ما نحن فیه، مانند آوردن کتاب در مقابل شخص است یا مانند گفتن لفظ کتاب است که با واسطه صورت کتاب به ذهن سامع بیاید؟ ایشان فرموده اند این از قبیل قسم اول است یعنی احضار معنی است نه احضار دال. زیرا طبیعی با فرد متحد است یا عینیت دارد یعنی طبیعی در خارج موجود است به وجود فرد، لذا با گفتن ضرب که فرد است طبیعی ضرب به ذهن می آید، زیرا طبیعی با وجود این فرد بوجود می آید یعنی صورت طبیعی به ذهن می آید. در اراده صنف هم در واقع صنف همان طبیعی مقید است که در مثال «زید فی ضرب زید»، تقید با لفظ «فی» ایجاد شده است، لذا باز هم طبیعی در ذهن ایجاد می شود. در اراده مثل هم همینطور که «زید فی ضرب زید»، طبیعی است که تقید آن با حرف «فی» ایجاد شده است.^۱

۱. محاضرات فی الاصول، ج ۱، ص ۱۰۵ الی ص ۱۱۵.

در این بحث گفتیم لفظ اطلاق شده ولی معنی اراده نمی شود بلکه نوع یا صنف یا مثل یا شخص لفظ، اراده می شود. در دو بحث باید صحبت کرد، اول در سه قسم اول، و بحث دوم در قسم اخیر است. در بحث از سه قسم اول گفتیم محقق خوئی فرموده اند اطلاق لفظ ایجاد است نه استعمالی، که دلیل ایشان مطرح شد، ایشان فرموده اند طبیعی در خارج به وجود فرد، موجود می شود. این در مورد نوع است و در مورد صنف و مثل هم طبیعی مقیداً ایجاد می شود.

نقد کلام محقق خوئی

اولاً مراد علماء از اراده نوع، طبیعی و صنف نیست بلکه مراد اراده افراد نوع و افراد طبیعی است. یعنی در مثال «ضرب فعل ماض»، افراد طبیعی «ضرب» مراد است؛ زیرا طبیعی «ضرب» لفظ نیست بلکه فقط افراد آن لفظ می باشند، و طبیعی به وجود فرد موجود می شود اما افراد که به وجود فرد دیگر موجود نمی شوند بلکه هر فرد وجود خودش را دارد.

ثانیاً بر فرض هم که طبیعی مراد باشد، اما در جمله «ضرب فعل ماض»، لفظ «ضرب» که فعل نیست بلکه اسم است زیرا مبتدا واقع شده است یعنی این فردی از افراد فعل ماضی نیست.

ثالثاً در بین علماء معروف است که وجود فرد عین وجود طبیعی است و طبیعی به وجود فرد موجود می شود؛ و از طرفی هم می گویند معنی و مسمی همان طبیعی است؛ از این دو نتیجه گرفته می شود که معنی عین وجود فرد است. این صحیح نیست زیرا طبیعی به وجود فرد موجود می شود اما معنی در خارج اصلاً موجود نمی شود. در جمله «ضرب فعل ماض»، مراد طبیعی است اما «ضرب» اسم است برای طبیعی، ولی در اطلاق ایجاد باید معنی ایجاد شود و در اطلاق استعمالی دال بر معنی ایجاد می شود. یعنی در خارج معنی و موضوع له و مسمی ایجاد نمی شود، بلکه طبیعی ایجاد می شود.

رابعاً اینکه طبیعی به وجود فرد ایجاد می شود و تقیید به صنف یا مثل می شود، هم صحیح نیست زیرا در جای خود توضیح داده شده است که تقیید فقط در معنی هست یعنی بین دو مفهوم ترکیب شده و مفهوم مضیقی ایجاد می شود. اما در خارج تقیید معنی ندارد.

اشکال: اطلاق ایجادي نیست اما استعمالی هم نمی تواند باشد

ممکن است گفته شود این اطلاق ایجادي نیست اما اطلاق استعمالی هم نیست، زیرا استعمال ایجاد لفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنى است، در حالیکه اینجا اصلاً معنی مراد نیست.

جواب: اطلاق استعمالی نوع چهارم هست

جواب این است که الفاظ یا وضع بالتسمیة دارند یا وضع بالعلامیة، که قسم اول همان اسم اشیاء است. این الفاظ به عنوان نام یک شیء هستند که چهار دسته می باشند:

الف. اسم بودن آنها مربوط به لغت است، مثلاً شجر و انسان و قمر اسم در لغت هستند.

ب. ما آنها را جعل می کنیم به کمک قواعدی که زبان و لغت به ما می دهد، مانند اعداد. ما قائلیم در تمام مرکبات ناقصه همینطور است مانند عدالة زید.

ج. توسط اشخاص، وضع شده اند، مانند اسم گذاشتن برای فرزند.

د. گاهی اسمائی انتخاب می شوند برای اینکه نیازمان در استعمال برطرف شود، که نه وضع شخصی دارند نه وضع لغوی و نه ترکیب هستند؛ مثلاً فردی را می خواهد صدا بزند و نامش را نمی داند می گوید «حسن»، این وضع استعمالی است که به نفس استعمال وضع می شود، اما این وضع فقط نیاز استعمال ما را برطرف می کند نه اینکه وضعی باشد که بخواید بعداً هم باقی بماند.

در ما نحن فیه هم از قسم چهارم است که می خواهیم نیازمان در استعمال برطرف شود، اما معنی را سامع با توجه به مناسبت حکم و موضوع می فهمد. البته تفاوتی با استعمال به معنای رائج دارد، زیرا بما هو سبب نیست زیرا این لفظ برای آن معنی سببیت ندارد، یعنی «ضرب» در آن مثال مدلول تصویری ندارد درحالیکه در تعریف استعمال باید سبب برای حضور صورة معنی باشد. البته مدلول استعمالی دارد، و در جهت ایجاد همان به کار رفته است، و توجه بیشتر به مدلول حکائی است.^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۴۷: «و منها إطلاق اللفظ وإرادة نوعه و صنفه و مثله، وقد قيل إن الأول من صغريات الوسيلة الإبداعية بل ادعى السيد الأستاذ (دام ظله) أن الإطلاقات الثلاثة كلها من هذا القبيل ولا معنى لجعلها من باب الاستعمال والحكاية، لأن التوصل بالحكاية إنما هو في فرض لا يكون نفس المقصود حاضراً فيه وفي هذه الموارد يكون نفس المقصود حاضراً وموجداً وهو كلي (ضرب) مثلاً بإيجاد فرد، غاية الأمر: أن المقصود إذا كان هو النوع على إطلاقه اقتصر المتكلم على إيجاد فرد، وإن كان المقصود حصّة خاصة منه أتى بالحرف للدلالة على التحصيل والتضييق فيقول مثلاً (ضرب في ضرب زيد فعل متصل بفاعله). ولكن، قد اتضح - على ضوء ما تقدم من المقارنة العامة بين الاستعمال والإيجاد - عدم إمكان تخريج هذه الإطلاقات على أساس الإيجاد، لما مضى من أن الموضوع إذا كان كلياً فيستحيل إحضاره في ذهن السامع بالوسيلة الإبداعية. ولا معنى لما أفيد من كون الموضوع موجداً بنفسه والحرف دال على التضييق في موارد إرادة الصنف أو المثل، لأن

در بحث امر چهارم در دو مقام بحث داریم، که مقام اول بحث از اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل آن بود که گذشت.

بحث دوم: اطلاق لفظ و اراده شخص آن

این بحث پیچیده تر از بحث قبل است، لذا برخی مانند شهید صدر در این بحث قائل به ایجادیه شده اند در حالیکه در بحث قبل قائل به استعمالیه شده بودند. ایشان فرموده اند اطلاق استعمالی در اینجا محال است^۱، که مشهور هم همین را قائلند. وجوهی برای استحالة ذکر شده است که دو وجه ذکر می شود:

الف. اگر در «زید لفظ» مراد خود زید باشد لازم می آید اتحاد دال و مدلول و اتحاد مستعمل و مستعمل فیه، که این محال است، زیرا دال به وزان علت است برای مدلول که نمی شود علت با معلول متحد شود.

این وجه صحیح نیست زیرا در مثال مذکور سه چیز داریم یکی دال یکی مدلول بالذات و دیگری مدلول بالعرض؛ دال همان زید مسموع است، مدلول بالذات همان صورت زید ملفوظ در ذهن است (بر مبنای مشهور هم همان صورت معقول زید ملفوظ، در ذهن می شود مدلول بالذات)، و مدلول بالعرض هم همان زید ملفوظ در خارج است. یعنی اتحادی نیست و سه چیز داریم.

اما اینکه مستعمل و مستعمل فیه اتحاد دارند، هم صحیح نیست زیرا مستعمل همان لفظ زید است و مستعمل فیه ذات لفظ است. علاوه بر اینکه برهانی بر استحالة مستعمل و مستعمل فیه هم محال باشد زیرا برهان آنها فقط در دال و مدلول است که گفته اند وزان دال به مدلول وزان علت است به معلول، که در مستعمل و مستعمل فیه اینگونه نیست. یعنی وزان مستعمل به مستعمل فیه وزان علت به معلول نیست.

ما هو المضيق إن كان هو (ضرب) بوجوده الخارجی فبطلانه واضح، إذ الوجود الخارجی لا يقبل الإطلاق والتقييد، وإن كان المضيق هو المفهوم المقصود تفهيمه بذلك الوجود رجع إلى باب الاستعمال والحكاية. فالمتعين إذن تنزيل هذه الإطلاقات على الاستعمال. وقد يستشكل في تنزيلها على الاستعمال، تارة: بلزوم اتحاد الدال والمدلول باعتبار ان اللفظ بنفسه مصداق لنوعه فلو استعمل في النوع كان دالا و مدلولاً. وأخرى: بأن الاستعمال بحاجة إلى مناسبة بين اللفظ والمعنى ليستعمل أحدهما في الآخر ولا مناسبة بين الشخص بما هو شخص والنوع لأن خصوصية الشخص مبيّنة للنوع. والجواب: أما عن الأول، فبأن كونه مصداقاً للمدلول لا يساوق كونه هو المدلول بالذات، والتقابل الآبي عن التصديق إنما هو بين الدال والمدلول بالذات، وإلا فما أكثر ما يكون نفس الدال مصداقاً للمدلول، كما في كلمة و لفظ و نحو ذلك. وإن شئت قلت: أن المدلولية بالذات تقف على نفس المفهوم ولا تسرى إلى كل مصداق من مصاديقه ليلزم اجتماع الدال والمدلول في المصداق. واما عن الثاني، فبأن اشتغال الفرد على حصة من الطبيعي يكفي مناسبة عرفية لجعله أداة للانتقال إلى الطبيعي.

^۱. بحوث في علم الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵.

ب. در استعمال لحاظ لافظ نسبت به لفظ آلی و نسبت به معنی استقلالی است، که اگر لفظ همان معنی باشد لازم می آید لفظ زید در آن واحد هم لحاظ آلی شود هم استقلالی، که این محال است.

این برهان هم ناتمام است. زیرا اولاً لحاظ معنی در استعمال لحاظ مرآتی است و فقط لحاظ محکی استقلالی است، بله می توان اشکال را اینگونه تقریر کرد که محکی همان لفظ زید است که باید لفظ زید هم لحاظ مرآتی شود (چون لفظ است) و هم باید لحاظ استقلالی شود (چون محکی است). این اشکال مهمی نیست زیرا قابل اصلاح است، می توان گاهی اشکال را تصحیح کرد که باید این کار را انجام داد و چون اشکال عوض نشده لذا اشکال جدید نیست و اصلاح همان اشکال است.

و ثانیاً این اشکال بعد اصلاح هم وارد نیست زیرا وقتی می گوئیم لحاظ نسبت به لفظ آلی است مراد همان صورت لفظ است، و لحاظ به آن مرآتی است اما لحاظ نسبت به خود لفظ زید، استقلالی است که محکی همین است. یعنی صورت را می بینیم اما تمام توجه به لفظ زید در خارج است.

اطلاق لفظ و اراده شخص ایجاد است

با توجه به جواب هایی که دادیم، استعمالی بودن این اطلاق اشکالی ندارد، اما ظاهراً اطلاق ایجاد است. زیرا ابتدا زید تلفظ می شود که بلافاصله «لفظ» ذکر می شود که موضوع این همان زید مقدر است. یعنی ابتدا مدلول ایجاد می شود سپس در مورد وی خبر داده می شود. مانند اینکه وقتی سوال شود «هل زید عادل؟» جواب داده می شود «عادل» که این یک قضیه است. یعنی از همین «لفظ» جزء مقدر معلوم می شود. یعنی در قضیه ملفوظه و مسموعه یک جزء مقدر هست («زید» مذکور موضوع قضیه مسموعه نیست)، اما در قضیه معقوله جزء مقدر نداریم، زیرا نیاز به نسبت هست که نمی شود جزء مقدر باشد. یعنی زید شرطی شده موضوع قضیه معقوله نیست بلکه زید بما هو زید موضوع است.

شهید صدر این را جزء قضیه مسموعه قرار داده اند که در اینصورت قضیه معقوله بدون جزء خواهد بود، زیرا صورت لفظ زید هم نمی تواند جزء قضیه معقوله باشد.

در نتیجه اطلاق لفظ و اراده شخص هم اطلاق ایجاد است، اما جزء هیچیک از اجزای قضیه نیست.

ج ۱ ۹۳/۰۶/۱۷

الامر الخامس: فی تبعیة الدلالة للارادة

مراد دلالت الفاظ بر معانی است که آیا تابع اراده متکلم هست یا نه؟ از مرحوم بوعلی و خواجه طوسی نقل شده که «الدلالة تابعة للارادة» که بین اصولیون مانند صاحب فصول و آخوند بحث شده که مراد از این جمله چیست؟ تفاسیر مختلفی شده است که مرحوم آخوند فرموده اند صاحب فصول اینطور فهمیده که الفاظ وضع برای معانی مجرد نشده اند بلکه برای معانی بما هو مقصودة للمتکلم وضع شده اند. مرحوم آخوند به صاحب فصول اشکال کرده که کسی که ادنا فضلی داشته باشد این حرف را نمی زند تا چه رسد به شیخ الرئیس و خواجه و مانند آنها.

سپس خود آخوند فرموده اند مرادشان این است که هر لفظ دو مدلول دارد یکی مدلول تصویری که با شنیدن لفظ به ذهن می آید چه ذی شعور بگوید چه غیر آن، و یکی هم مدلول تصدیقی که مراد لافظ تفهیم این معنی بوده است، هر لفظ در مدلول تصویری تابع قصد و اراده نیست بلکه در مدلول تصدیقی تابع قصد و اراده است.^۱

کلام خواجه در تبعیت دلالت از اراده

دو تفسیر از کلام علمین مطرح شد. باید با توجه به کلام علمین دنبال مراد آنها بود، کلام خواجه در جوهر النضید^۲، در دو جا که یکی مبسوط و یکی مختصر است آمده است. مرحوم خواجه بحث اقسام دلالت را شروع نموده اند که در منطق دلالت سه قسم می شود عقلی و طبعی و وضعی و هر کدام تقسیم به لفظی و غیر لفظی می شود البته آنچه برای منطقی و اصولی مهم است همان دلالت وضعی لفظی است. این دلالت در منطق به سه قسم تطابقی و تضمنی و التزامی تقسیم شده است. خواجه در تعریف این سه قسم فرموده است: «اللفظ يدل على تمام معناه

۱. كفاية الاصول (طبع آل البيت)، ص ۱۶: «و (أما ما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة) فليس ناظرًا إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهمه بعض الأفاضل بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية أي دلالتها على كونها مرادة للألفاظ تتبع إرادتها منها».

۲. کتاب تجرید که یعنی کلام زاید ندارد و اگر لفظی کم شود معنی مغل می شود در علوم عقلی است؛ سه بخش دارد یکی منطق یکی حکمت یکی کلام؛ علامه کتاب استادش را شرح کرده که نام بخشی از کتاب که منطق را شرح داده جوهر النضید و نام بخش های بعد شرح تجرید هم کشف المراد گذاشته شده است. این اولین شرح کتاب تجرید است.

بالمطابقة دلالة الإنسان على الحيوان الناطق و على جزئه بالتضمن دلالة على بعض أجزائه و على ملزومه خارجا عنه بالالتزام دلالة الضاحك عليه»^۱.

مرحوم علامه شروع به توضیح این بیان استاد خود شده اند که در امر چهارم به استاد اشکال نموده اند که این تعریف ناقص است و باید یک قید اضافه شود: «اللفظ يدل على تمام معناه من حيث هو كذلك في المطابقي» که این قید در هر سه تعریف باید اخذ شود. توضیح اشکال علامه خواهد آمد. استاد در جواب این اشکال فرموده اند «الدلالة تابعة للإرادة» و نیازی به این قید نیست.

ج ۲ ۹۳/۰۶/۱۸

اشکال علامه بر کلام خواجه در تبعیت دلالت از اراده

مرحوم علامه به تعریفی که محقق طوسی ارائه فرموده بودند اشکال می کنند که اگر لفظی برای دو معنی وضع شود مثلاً انسان وضع شود برای حیوان ناطق و سپس وضع شود برای حیوان، که لفظ انسان مشترک لفظی می شود؛ در اینصورت دلالة لفظ انسان بر حیوان، هم دلالت مطابقی است هم تضمنی به یک اعتبار مطابقی است که وضع برای آن شده در مرتبه دوم، و به یک اعتبار هم تضمنی است زیرا در وضع اول برای حیوان ناطق وضع شده بود. لذا این تعریفات موجب تداخل اقسام می شود. پس باید طوری تعریف کرد که اقسام تداخل پیدا نکنند. عین همین اشکال در مدلول التزامی هم می آید. کلمه «آدم» هم گفته شده که مشترک است بین ابوالبشر و انسان، هر چند این مثال قابل مناقشه هست.

خود علامه قیدی اضافه میکنند که اشکال برطرف شود، فرموده اند «من حيث هو كذلك» یعنی از آن حیث که جزء معنی یا تمام معنی هست یعنی اگر این حیثیت در هر سه تعریف قید زده شود مشکلی نیست. لذا به اعتبار حیثیت تعدد هم می آید و دو دلالت می شود که دیگر اشکالی نیست: «الرابع اعلم أن اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى و جزئه أو بينه و بين لازمه و حينئذ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالة عليه من حيث الوضع يكون مطابقة و باعتبار دلالة عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمننا و كذا في الالتزام فكان الواجب عليه أن يقيد في الدلالات الثلاث بقوله من حيث هو كذلك و إلا اختلت الرسوم»^۲.

علامه فرموده من این اشکال را به استادام گفتم و ایشان هم پاسخ دادند که دلالت تابع اراده است: «و لقد أوردت عليه قدس روحه هذا الإشكال و أجاب بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة و القصد و

۱. الجوهر النضيد، ص ۷.

۲. الجوهر النضيد، ص ۸.

اللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابقى لا يراد منه المعنى التضمنى فهو إنما يدل على معنى واحد لا غير و فيه نظر»، یعنی اگر در جمله «رایت انسانا صباح اليوم» معنای حیوان ناطق را اراده نموده است معنای حیوان فقط مدلول تضمنی می شود و اگر معنای حیوان را اراده نموده معنای حیوان فقط مدلول مطابقی است، و هیچگاه هر دو دلالت نمی شود که تداخل اقسام شود. و بعد هم مرحوم علامه فرموده «و فيه نظر»، که جواب استادش را قبول نکرده است. ظاهراً علامه به ارتکاز خود فهمیده این کلام خواجه درست نیست اما نتوانسته بفهمد و بیان کند که اشکال چیست، این در فلسفه بسیار اتفاق می افتد که استدلال را مخدوش می داند اما نمی تواند از نظر فنی اشکال استدلال را بیان کند.

اشکال در کلام خواجه (در جواب به علامه)

در جواب خواجه به اشکال علامه، دو اشکال هست: اولاً اینکه دلالت لفظ بر معنی ذاتی نیست به این معنی می باشد که دلالت الفاظ بر معنی وضعی است و اعتباری، نه اینکه ذاتی نبودن به معنی تابع قصد بودن باشد. زیرا مدلول الفاظ دائماً تصوری است، و لفظ هیچگاه مدلول تصدیقی ندارد بلکه فعل گفتاری لافظ است که دال می شود بر یک تصدیق. منشأ دلالت تصوری انس ذهنی (بناء على المشهور) و یا شرطی شدن لفظ (بر مبنای شهید صدر و مختار ما) است. لذا اگر لفظ انسان با یکی از معانی حیوان و یا حیوان ناطق شرطی شده باشد، همان یک تصور به ذهن می آید و اگر با هر دو شرطی شده باشد دو تصور متعاقباً به ذهن می آید. این دلالت تصوری تابع شرطی شدن لفظ و یا انس ذهنی است. در نتیجه خواجه اینکه فرموده ذاتی نیست صحیح است اما اینکه فرموده تابع اراده و قصد است صحیح نیست.

ج ۳ ۹۳/۰۶/۱۹

اشکال دوم به خواجه این است که نظر علامه به مقام طبیعی معنی و وضع بوده است، یعنی ناظر به عدم تداخل اقسام است اما جواب خواجه ناظر به مقام استعمال است که یا لافظ قصد عام می کند یا خاص؛ شاید همین نکته در ذهن علامه بوده است که فرموده «فيه نظر». لذا این جواب به اشکال علامه نمی شود.

اشکال در کلام علامه (در اشکال به خواجه)

اشکال کلام علامه هم در این است که ایشان فرمودند که یک معنی می تواند مطابقی و تضمنی باشد از جهتی های مختلف، لذا با این تعریف تداخل اقسام لازم می آید؛ اما این اشکال وارد نیست و نیازی به اضافه کردن قید نیست، زیرا حیثیت ها تفاوت می کند لذا دو مدلول داریم و اشکال تداخل اقسام لازم نمی آید؛ اگر هم مراد این است که یک فرد از دلالت تضمنی داخل در تعریف دلالت مطابقی می شود؛ این اشکال هم وارد نیست زیرا تعریف مانع اغیار هست و از تعریف دلالت تطابقی شامل تضمنی نیست بلکه چون جهت مختلف است هر دو تعریف شامل اند و تعریف مطابقی از آن جهت شامل است که دلالت مطابقی هست، و تعریف تضمنی از آن جهت شامل است که دلالت تضمنی هست یعنی یک مصداق مشترک هست که دو تعریف بر آن صادق است از دو جهت (مثلاً زید هم مصداق ابیض است هم حیوان، اما نمی شود به تعریف انسان اشکال کرد که فرد ابیض را هم شامل شده است زیرا از آن حیث که شامل تعریف انسان است شامل تعریف ابیض نیست).

اشکال در کلام مرحوم آخوند (در تفسیر کلام خواجه)

اشکال کلام آخوند این است که اولاً خود مرحوم خواجه این کلام را در بحث دلالت تطابقی و تضمنی دارند، که این انقسام مال دلالت تصویری است یعنی کلام خواجه ناظر به دلالت تصدیقی نیست. و ثانیاً لفظ هیچگاه مدلول تصدیقی ندارد بلکه دائماً دلالت تصویری دارد. یعنی دلالت تصدیقی مدلولش یک تصدیق است اما فقط وقتی ذهن به تصدیق منتقل می شود که دال آن یک تصدیق باشد، اما در لفظ اینگونه نیست و فقط یک تصور (لفظ مسموع) است.

جمع بندی امر پنجم

دلالت الفاظ بر معنی دائماً تصویری است و این تابع شرطی شدن است نه ذاتی است و نه تابع اراده است، و ثالثاً الفاظ فاقد دلالت تصدیقی هستند.

ج ۴ ۹۳/۰۶/۲۲

عبارت بوعلی را پیدا نکردیم و آدرسی که در هامش کفایه داده شده است ربطی به بحث ما ندارد لذا نمی دانیم مراد بوعلی چه بوده است.

الامر السادس: وضع المركبات

برای لفظ تقسیماتی ذکر شده است یکی از تقسیمات رائج تقسیم به مفرد و مرکب است: مفرد لفظی است که لا یدلّ جزئه علی جزء معناه، مانند لفظ انسان که وضع برای حیوان ناطق شده است. خود لفظ دارای پنج جزء است، ولی اینگونه نیست که هر جزء بر معنایی دلالت کند. و مانند عبدالله که نام کسی است، این متشکل از دو کلمه است اما این دو جزء دلالتی بر جزء معنای عبدالله ندارند، لذا این هم لفظ مفرد است. اما لفظ مرکب یدلّ جزئه علی جزء معناه. مانند «عدالة زيد» که مرکب است و از دو جزء تشکیل شده است که هر جزء بر جزئی از معنی دلالت می کند لذا با تغییر یک جزء فقط یک جزء معنی تغییر می کند مانند «ایمان زيد»، و مانند «زيد عادل».

مرکب را به دو قسم تقسیم کرده اند ناقص و تام. ناقص مرکبی است که مشتمل بر نسبت ناقصه است و مرکب تام مرکبی است که مشتمل بر نسبت تامه است. نسبت ناقصه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح نیست، و نسبت تامه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح است.

بحث در هر دو قسم مرکب ناقص و تام هست. در این دو مرکب اتفاق است که اجزاء وضع دارند اما مرکب بما هو مجموع هم وضع دارد؟ در «عدالة زيد» هم عدالت وضع دارد هم زيد وضع دارد هم هیئت اضافه، اما وضع چهارمی هم برای مجموع هست؟ هینطور در «زيد انسان» آیا وضع چهارمی هست؟ در «زيد عادل» که چهار مفرد عند المشهور وضع دارد «زيد»، و «ماده عدل»، و «هیئت عادل»، و «هیئت جمله»، آیا وضع پنجمی هم داریم؟ «ذهب زيد» لا اقل سه وضع دارد یکی ماده ذهب یکی هیئت ذهب و یکی زيد، و بعضی قائلند هیئت جمله هم وضع دارد که اختلافی است، اما آیا علاوه بر اینها برای مجموع هم وضعی هست؟

اقوال در مساله: سه قول

سه قول در مساله هست یکی مشهور دوم شاذ و سوم قول شهید صدر: مشهور قائلند فقط مفردات وضع دارند و وضع برای مجموع نیست؛ قول شاذ این است که نسبت داده شده برخی قائلند مجموع هم وضع دارد که قائل معلوم نیست (گفته شده ابن مالک در الفیه به برخی نسبت داده است اما برخی تحقیق نموده اند که چنین کلامی در الفیه نیست)؛ قول شهید صدر این است که در مثال «زيد قائم» که مرکب تام است وضعی برای مجموع نداریم (مفردات هم چهار تا هستند نزد ایشان) اما در مرکب ناقص «نار فی الموقد» یا «كتاب زيد» یا «عدالة زيد» دارای وضع مستقل هستیم.

این نکته را یادآوری می‌کنیم که مرکبات ناقصه دو دسته اند: دسته اول بخشی از مرکب تام هستند مانند «ان جائک زید»، که این مراد شهید صدر نیست؛ دسته دوم غیر آن یعنی بخشی از مرکب تام نیستند که مراد شهید صدر همین قسم است.

دلیل قول سوم

توضیح کلام ایشان با بیان تفاوت نسبت ناقصه و تامه معلوم می‌شود. نسبت تامه واقعاً در ذهن موجود است یعنی در عالم ذهن سه واقعیت برای «زید قائم» داریم که سومی همان نسبت تصادقیه است. اما در نسبت ناقصه یک مفهوم در ذهن داریم مثلاً «عدالة زید» یک مفهوم در ذهن است که ذهن آن را تحلیل به سه امر می‌کند. در «زید قائم» سه مدلول هست لذا نیاز به سه دالّ هست که مدلول چهارمی نیست که دالّ چهارمی باشد. دالّ نسبت همان هیئت جمله است لذا وضعی برای مجموع نداریم. اما در مرکب ناقص «عدالة زید» یک مدلول هست که نمی‌توان گفت دالّ فقط لفظ زید یا لفظ عدالة یا هیئت ناقصه بین آنها باشد. لذا مجموع می‌شود یک دالّ که یک مدلول هم هست که تحلیل به سه چیز می‌شود. پس باید مجموع یک وضع داشته باشد. بلکه اگر مرکب نباشد فقط اجزاء وضع دارند اما وقتی مرکب شد فقط یک وضع دارد.^۱ مباحث ج ۱ ص ۲۶۵

ج ۵ ۱۳۹۳/۰۶/۲۳

نظر مختار در مساله: نظر مشهور (عدم وضع برای مرکبات)

مختار ما همان نظر مشهور است که الفاظ مرکب وضع ندارند چه مرکب ناقص باشد چه تام. وضع یا شخصی است یا نوعی، که اگر یک لفظ وضع شود مانند زید یا انسان، وضع شخصی است. اما در وضع نوعی یک لفظ وضع نمی‌شود بلکه لفظی که ذکر می‌شود از باب مثال است مثلاً هیئت «فعل» که مهم نیست در چه ماده ای باشد. سوال این است که مرکب وضع نوعی دارد یا شخصی؟ اگر شخصی باشد یعنی هر هیئت جمله به طور مستقل یک وضع دارد، که این واضح البطلان بلکه محال است زیرا عدد جملات نامتناهی است (اعم از جمله صادق و کاذب، مانند زید عادل و زید فاسق و ... زید واحد و زید اثنان و ...)، زیرا می‌توان بی نهایت گزاره ساخت که مثلاً محمول آن عدد باشد. اگر هم وضع آن نوعی باشد یعنی جمله مبتدا و خبر برای این معنی وضع شده است مانند زید عادل، در وضع نوعی دائماً مدلول مشترک پیدا می‌شود یعنی این هیئت مبتدا و خبر یک مدلول مشترک

۱. بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۳۵.

در تمام جملات اسمیه دارد. یعنی مدلول زید عالم با زید جاهل با زید قائم یک مدلول مشترک است، در حالیکه می دانیم تنها مدلول مشترک بین جملات فقط هیئت است اما باقی مدالیل متفاوت است و مدلول مشترکی در بین نیست.

در نتیجه نه وضع شخصی و نه وضع نوعی نمی توان برای مرکب قائل شد، و قسم سومی هم برای وضع نیست. البته اشکالات دیگر هم وارد شده است که آنها را قبول نداریم اما ذکر آن فائده ای ندارد. شهید صدر قائل هستند که «عدالة زید» یک مفهوم دارد که تحلیل به سه امر می شود، دو تصور (مفهوم) و یک نسبت. قبلاً توضیح دادیم که این مبنا هم باطل است.

جمع بندی امر ششم

امر ششم تمام شد و نتیجه این شد که فقط الفاظ مفرده وضع دارد و الفاظ مرکب فاقد وضع است چه مرکب ناقص و چه تام.

الامر السابع: علامات الحقيقة و المجاز

علماء علائمی را برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی ذکر کرده اند که این علامات می شوند نشانه معنای حقیقی و مقابل آن علامتها می شود نشانه معنای مجازی. قبل بحث اموری ذکر می شود:

نکته اول: تقسیم استعمال به صحیح و غلط

در اصول استعمال لفظ در معنی، تقسیم به استعمال صحیح و غلط شده است، استعمال صحیح هم تقسیم به حقیقی و مجازی شده است. پس استعمال یا حقیقی است که لفظ در معنای موضوع له استعمال شود؛ یا مجازی است که استعمال لفظ در معنایی غیر موضوع له که عرفاً بین آن معنی و معنای موضوع له تناسب هست؛ یا غلط است که هر استعمالی غیر این دو می شود استعمال غلط.

نکته دوم: اصالة الحقيقة بین عقلاء

عقلاء بما هم عقلاء سیره ای دارند که در باب محاوره هر لفظی که لفظی را استعمال کند و قرینه ای در بین نباشد حمل بر معنای حقیقی می کنند. این سلوک عملی عقلا در باب محاوره است. در علم فقه که غرض از اصول است (مراد از فقه هم فهم شریعت و احکام است)، مهمترین منبع ما همان کتاب و حدیث است. هر دو مجموعه

ای از الفاظ هستند. البته گاهی از استدلالات غیر کتاب و سنت هم استفاده می شود اما اندک است. اولین قدم استنباط این است که مدلول لفظ را بفهمیم. اولین ضابطه این است که هر جا قرینه نبود باید معنای حقیقی لفظ را فهم نماییم.

نکته سوم: تردید در حقیقی بودن معنای مستعمل فیه

بسیاری از الفاظ در حقیقی بودن یا مجازی بودن معنایشان تردید می شود. لفظ در معنایی استعمال می شود (یعنی می دانیم لفظ در چه معنایی استعمال شده است) که نمی دانیم این معنی حقیقی است یا مجازی؟ علماء این مساله را مطرح نموده اند که ضوابطی به شما می دهیم تا فهمیده شود که معنی حقیقی است یا مجازی؟ همین موجب شده است تا امر هفتم در علم اصول مطرح شود. اگر این سه مقدمه یا برخی مخدوش شود دیگر این بحث در اصول بی فائده می شود.

ج ۶ ۱۳۹۳/۰۶/۲۴

بر هر سه امر تعلیق داریم هر چند برخی از تعلیقه ها در اصل بحث تأثیری ندارند:

تعلیق بر نکته اول: معنای کنایی

نکته اول تمام نیست زیرا معنی تقسیم به حقیقی و مجازی و کنایی می شود که معنای کنایی غیر معنای حقیقی و مجازی است که در امر اول معنای کنایی نبود.

تعلیق بر نکته دوم: اصالة المعنی العرفی

نکته دوم این بود که هر لفظ حمل بر معنای حقیقی می شود لو لا القرینه؛ هم صدر و هم ذیل محل تأمل است، زیرا لفظ حمل بر معنای عرفی می شود ولو حقیقی نباشد مثلاً نان حمل بر نان گندم می شود ماشین حمل بر معنای ماشین سواری است و هكذا با اینکه اینها معنای حقیقی نیستند. لذا دائماً معنای عرفی مراد است ولو مجازی یا کنایی باشد، خصوصاً که دائماً عرف زمان صدور کلام، ملاک است. این از صدر که حمل بر معنای حقیقی می شود.

و اما ذیل که «لو لا القرینه» بود، این بسیار ساده تلقی شده است که گفته اند قرینه یا لفظی است یا حالی، اما قرینه بسیار پیچیده است. مهمترین بخش قرینه تناسب بین حکم و موضوع و تناسب بین متکلم و کلام از طرفی

و تناسب بین زمان و مکان با صدور کلام از طرفی قرینه را پیچیده میکند. این تناسب ها اموری محسوس و قابل رؤیت برای همه نیست. ضابطه آن چیست؟ مهمترین عامل تشخیص همان ذهن سامع است. تناسب بین کلام و متکلم که می گوئیم مرادمان همان ذهنیت متکلم است نه قد و قامت وی، لذا فقط سامع است که از متکلم ذهنیتی دارد و ذهن متکلم امری محسوس نیست لذا فقط ذهنیت سامع می تواند آن را تشخیص دهد. لذا معنای عرفی لفظ در آن زمان بسیار مهم است و قرینه هم بسیار پیچیده است.

ج ۷ ۹۳/۰۶/۲۵

تعلیق بر نکته سوم: موارد تردید اندک است

سه علامتی که ذکر شده است بی فائده یا کم فائده می باشد که حتی خیلی نیاز به مطرح کردن هم ندارد. فقط علائم و نقد آن مطرح می شود و متعرض اقوال نمی شویم. گاهی شک در معنای لفظی می شود که نمی دانیم اصلاً موضوع له آن چیست؟ در این صورت رجوع به علائم حقیقت سودی ندارد؛

اما گاهی معنای لفظ را می دانیم مثلاً «اسد» حیوان مفترس است اما در کلامی اسد به کار رفته ولی شک داریم متکلم در معنای حقیقی استعمال کرده یا مجازی؟ مثلاً «رایت اسداً فی النوم»، در این مورد هم رجوع به علائم حقیقت فائده ای ندارد؛

گاهی می دانیم لفظ چه معنایی دارد، و می دانیم در چه معنایی استعمال شده است، اما نمی دانیم این معنی مستعمل حقیقی است یا مجازی؟ در این مورد علائم به ما کمک می کنند، و هر جا لفظ استعمال شد و قرینه در کلام نبود بر همان معنای حقیقی دانسته شده حمل می گردد.

علائم حقیقت: تبادر، صحت حمل، اطراد

این علائم سه تا هستند تبادر و صحّة حمل و اطراد؛ که بعد توضیح هر مورد به نقد علامت بودن آن برای معنای حقیقی می پردازیم:

علامت اول: تبادر

اولین علامت تبادر است یعنی اگر با شنیدن لفظ معنی به ذهن منسب شد این معنای حقیقی است اما اگر با فاصله و بعد تأمل این معنی به ذهن آمد معنای مجازی است. دلیل این مطلب این است که انسباق ذاتی و قهری

نیست بلکه یا منشأ آن وضع است یا قرینه، وقتی فرض کردیم لفظ خالی از قرینه است پس منشأ آن باید وضع باشد.

این وجه تمام نیست زیرا اولاً در بسیاری از الفاظ انسباق هست اما معلول چیست؟ وقتی در عرفی به نحو حقیقی یا ذهنی زندگی می کنیم الفاظ معانی عرفی پیدا می کنند که به ذهن منسب می شوند. با مراجعه به اهل عرف تحصیل کرده تعریف جامع و مانعی از لفظ نمی توانند ارائه کنند، اما هیچ گاه لفظ را اشتباه به کار نمی برند و همیشه الفاظ را طوری به کار میگیرند که باید به کار گیرند. و این معنای عرفی می تواند حقیقی یا مجازی باشد. طلبه ها زندگی حقیقی در بین فارس زبانان دارند اما ذهناً در عرف عرب زبان زندگی می کنند. ممارست در متون عربی معنای ارتکازی عرفی را در ذهن ما ایجاد می کند.

ان قلت: معنای عرفی برای ما مهم است نه حقیقی و تبادر هم می تواند علامت برای معنای عرفی باشد. قلت: بله درست است اما این خروج از بحث است زیرا بحث در حقیقت و مجاز است، نه در معنای عرفی و مراد شخص.

ثانیاً معیار معنای یک لفظ مکان و زمان صدور است، که ما نسبت به روایات و کتاب که منبع استنباط است در زمان و مکان آنها نیستیم، لذا دائماً زندگی ذهنی داریم که کتاب و روایات را مطالعه می کنیم و این موجب می شود که تا حدودی در آن فضا قرار بگیریم. اما اینکه چه مقدار به معنای الفاظ آن زمان نزدیک می شویم، محل بحث است. گاهی دیده شده که یک فقیه لفظ را با عرف معاصر خود معنی نموده است که با مراجعه معلوم می شود که در عرف آن زمان چنین معنایی ندارد.

علامت دوم: صحّت حمل

علامت دوم صحّة حمل است. در منطق حمل دو قسم شده است اولی ذاتی و شائع صناعی، این بحث منطقی است اما خیلی واضح هم نیست. «الانسان حیوان ناطق» حمل اولی ذاتی است. «الانسان فان» حمل شائع صناعی است. اتحاد موضوع و محمول در مفهوم همان حمل اولی است، و اتحاد آنها مصداقاً همان حمل شائع صناعی است. اگر معنای لفظ را میدانیم اما شک داریم حقیقی است یا مجازی، در اینصورت اگر معنا را بر لفظ حمل اولی ذاتی یا شائع صناعی توانستیم بکنیم معلوم می شود که معنی حقیقی است، و اگر نتوانستیم مجازی است. پس از اتحاد موضوع و محمول مصداقاً یا مفهوماً می فهمیم معنی حقیقی است.

ج ۸ ۹۳/۰۶/۲۶

دومین علامت بر تشخیص معنای حقیقی صحت حمل بود. گفتیم اگر لفظ را با معنایش در نظر بگیریم بعد عنوان را بر آن حمل اولی ذاتی کنیم؛ و یا لفظ را با معنایش فردی از معنی در نظر بگیریم و حمل شائع صناعی انجام دهیم؛ در صورت صحت حمل معنا حقیقی است.

اشکال این فرمایش این است که معنای عرفی هم می تواند حمل اولی شود، و هر لفظ بر افراد معنای عرفی هم حمل شائع صناعی می شود. البته معنای حقیقی فهمیده نمی شود اما معنای عرفی فهمیده می شود در نتیجه در استعمال در آن معنی نیازی به قرینه نیست.

علامت سوم: اطّراد

سومین علامت اطّراد است که تقریب های متفاوتی دارد اما بهترین تقریب که دقیقترین تقریب نزد محقق خوئی است را مطرح می کنیم: مراد از اطّراد همان اطّراد در استعمال است. یک لفظ معنایی دارد که نمی دانیم حقیقی است یا مجازی؛ لفظ را در عبارات متفاوت استعمال می کنیم به طوریکه در استعمالات مختلف تمام آنچه را احتمال می دهیم در یک استعمال خاص قرینه باشد، در استعمالات دیگر نیاید، اگر دیدیم استعمال صحیح است می فهمیم معنای حقیقی است و اگر استعمال غلط بود می فهمیم مجازی است (استعمال غلط غیر استعمال حقیقی و مجازی بود، یکی از اقسام آن این است که لفظ در معنای مجازی بدون قرینه استعمال شود). محقق خوئی قائلند فقط اطّراد علامت حقیقت است نه تبادر و صحت حمل: «والذی ینبغی أن یقال فی المقام: هو أن الاطّراد الکاشف عن الحقیقة فی الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص فی معنی مخصوص فی موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جمیع ما یحتمل أن یکون قرینه علی إرادة المجاز، فهذا طريقة عملیة لتعلیم اللغات الأجنبية، واستکشاف حقائقها العرفیة»^۱.

این فرمایش دو اشکال دارد، اول اینکه معنای مجازی اگر معنای عرفی شود ولو هنوز مجازی هست اما نیازی به قرینه ندارد بلکه بدون قرینه هم در معنای عرفی (که مجازی است) می توان استعمال نمود.

دوم اینکه قرینه اینگونه نیست که همیشه واضح باشد، بلکه مرکوز بودن امری در ذهن موجب می شود قرینه بر معنی شود و این اثر گذار است، ما متوجه این قرینه نیستیم که بخواهیم آن را کنار زده و معنای حقیقی را بفهمیم.

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۰.

جمع بندی امر هفتم

نتیجه بحث این است که آنچه مهم است در استنباط از منبع شرعی (کتاب و حدیث) همان معنای عرفی است، لذا باید تا جایی که امکان دارد باید خود را به آن زمان و مکان نزدیک کنیم، تا فهم ما نزدیک به واقع شود. البته این اشکال نیست که در بیشتر موارد نمی فهمیم حکم الهی چیست؛ زیرا مهم برای فقیه همان تحصیل حجت است، که این مقدار می توانیم بفهمیم و نیازی به کشف واقع نیست، البته احتمال تکلیف هم منجز است لذا باید کسب مؤمن شود.

الامر الثامن: احوال اللفظ و تعارضها

این بحث در کفایه مطرح شده است، و بقیه هم به تبعیت از ایشان متعرض شده اند که یا به اندازه ایشان و یا کمتر از ایشان به این بحث پرداخته اند، حتی مطلب آخوند را به خوبی هم توضیح نداده اند. بحث بیشتر تبیین مراد آخوند است. در سه مقام بحث داریم که اول توضیح حالات لفظ است، مقام دوم در دوران امر بین یکی از این احوال و مقابل آن، چه باید کرد؟ و مقام سوم دوران این حالات با یکدیگر. این حالات به ترتیب کفایه تجوز، اشتراک، تخصیص، نقل، و اضمار می باشند.

مقام اول: توضیح حالات لفظ

اولین حالت لفظ تجوز است که یعنی «كون اللفظ مستعملاً في المعنى المجازی»، و در مقابل آن «كون اللفظ مستعملاً في المعنى الموضوع له او الحقیقی». دومین حالت اشتراک است که یعنی «كون اللفظ ذا معان عديدة» یعنی بیش از یک معنای موضوع له داشته باشد. مانند کلمه «علی» زیرا اسم است بر افراد بسیاری، لذا دارای معنای زیادی است. در مقابل اشتراک این است که لفظ یک معنی داشته باشد، ولی چون اسم اصطلاحی ندارد مرحوم آخوند به این هم حقیقت گفته اند، که حقیقت به این معنی در مقابل اشتراک است.

سومین حالت تخصیص است که یعنی «كون لفظ عام او مطلق ورد علیه التخصیص او التقیید» که تخصیص حالت لفظ عام می شود. در «اکرم کل عالم» که لفظ عالم عام است، و بعد «لا تکرّم زیداً»؛ خصوصیت لفظ عالم همین تخصیص است یعنی فردی از تحت آن خارج شده است. تخصیص در اینجا به معنای اعم است که شامل تقیید هم هست. در بحثهای مطلق و عموم خواهد آمد که عام یا مطلق بودن لفظ به این شرط است که جزئی از کلام باشد و تخصیص یا تقیید آن متصل نباشد.

چهارمین حالت لفظ همان نقل است که یعنی «كون اللفظ منقولاً عن معناه الموضوع له الى معنى آخر» یعنی باید معنای اول را ترک کند یعنی دیگر آن معنا، معنای این لفظ نباشد. مقابل آن این است که یا منقول نشده یا اگر شده معنای اول را ترک نکرده است.

پنجمین حالت هم اضمار (تقدیر) است که یعنی لفظی از کلام حذف شود اما معنای آن در کلام هست و مدّ نظر لفظ می باشد. اضمار از حالات لفظ محذوف است مانند «و اسئل القرية» که مراد متکلم سوال از اهل قریه است.

ج ۹ ۹۳/۰۶/۲۹

مقام دوم: دوران بین یک حالت و مقابل آن

مقام اول تمام شد، در مقام دوم دوران هر یک از حالات با مقابل آن است. مثال دوم می دانیم لفظ دارای معنای الف است ولی نمی دانیم برای ب هم وضع شده یا نه؟ این لفظ در کلام متکلم آمده است. اگر برای یک معنی وضع شده باشد ظهور کلام در اولی است، و اگر برای دو معنی وضع شده باشد لفظ مجمل می شود. مثال سوم اینکه متکلم کلامی دارد احتمال می دهیم در کلام وی چیزی در تقدیر و اضمار باشد. البته چه در تقدیر بگیریم چه نگیریم معنی صحیح است هر چند معنی متفاوت است. علماً قاعده ای دارند که در دوران بین اینها اخذ به مقابل می شود مثلاً در احتمال اضمار اخذ به عدم اضمار می کنند. ریشه این به اصل عرفی برمی گردد که در محاوره از اجمال در الفاظ دوری می کنند زیرا عرف، متکلم را در مقام تفهیم می بیند که در مقام تفهیم باید از الفاظی استفاده شود که مراد را برساند. لذا این موجب ظهوری می شود که اخذ به مقابل شود. لذا این اماره ای است که مبدأ آن غلبه است.

این را قبول کردیم که اشکالی در آن نیست.

مقام سوم: دوران بین حالات لفظ با یکدیگر

مقام سوم، دوران بین این حالات با هم است. مثال اول دوران بین تجوّز و اشتراک، می دانیم که لفظی دارای دو معنی است الف و ب، که میدانیم در معنای الف حقیقت است اما در ب نمی دانیم حقیقت است یا مجاز، در صورت اول اشتراک و در صورت دوم مجاز می شود. مثال دوم می دانیم که در آیه شریفه «و اسئل القرية» یا اهل در تقدیر است یا قریه در معنای مجازی استعمال شده است، زیرا قریه به معنای روستا و به معنی اهل آن مجازاً می آید. در صورت اول اضمار و در صورت دوم تجوّز است.

برخی علما سعی کرده اند برخی حالات را مقدم کنند مثلاً برخی تجوّز را مقدم بر اشتراک می دانند زیرا تجوّز در محاورات غلبه دارد و رائج است. همینطور در دوران بین تجوّز و اضمار؛ البته متأخرین فرموده اند این وجوه ناتمام است و ما تابع ظهور هستیم (و این وجوه لفظ را به حدّ ظهور نمی رساند) زیرا به وجدان لغوی کلام از اجمال خارج نمی شود.

الامر التاسع: الحقيقة الشرعية

در کتاب و سنّت الفاظی داریم مانند صلاة و صوم و حج و ... ، آیا این الفاظ حقیقت شرعی هستند؟ قبل بحث اموری مقدّمه مطرح می شود:

اول اینکه در شریعت یک سری معانی اختراع شده اند یعنی چنین اعمالی قبل اسلام نبوده اند و الفاظی هستند که اختراع شده اند یعنی قبل شرع اصلاً بین مردم مطرح نبودند. یعنی صوم شرعی و صلاة شرعی که بین مردم هست از مخترعات شرع است. در واقع این نحوه ترکیب بین اجزا صلاة و صوم و ... توسط شرع ایجاد شده است. این محلّ اختلاف و اشکال نیست.

دوم اینکه این افعال و معانی که توسط شرع اختراع شده است، بدون شبهه ای در زمان ما اسم دار شده اند یعنی ما صلاة را که به کار می بریم دقیقاً به همان معنای مخترع شرع به کار می بریم.

سوم اینکه هیچ شکی نیست که قبل شرع و اسلام این الفاظ واجد این معنی نبودند و به این معنی به کار نمی رفتند. نمازی که ما می خوانیم فردی از معنای قدیم صلاة هست اما این معنای جدید نماز معنای دیگری است، مثلاً اگر مانند یهودی ها نماز بخوانیم نمی گوئیم نماز خواندیم. تفاوت بین فرد و معنای فرد مهمّ است یعنی این نماز ما فرد معنای قبل بوده اما همان معنی نیست.

بعد تبیین این امور سوال یک چیز است که آیا این معانی جدید در عصر تشریع (بعثت تا رحلت) ایجاد شده اند یا بعد رحلت ایجاد شده اند؟ در صورت اول حقیقت شرعی و در صورت دوم حقیقت متشرعه خواهند بود. در دو مقام بحث داریم ابتدا آیا حقیقت شرعی ثابت است. و دوم اینکه ثمره بحث چیست؟

ج ۱۰ ۹۳/۰۶/۳۰

مقام اول: فی ثبوت الحقيقة الشرعية

دو نحو تصور می شود که وضع الفاظ در این معانی در زمان بعثت تا رحلت رخ داده باشد، این احتمال را متأخرین بسیار ضعیف دانسته اند زیرا هیچ گونه اثر و نقلی نشده که چنین وضعی رخ داده باشد در حالیکه اگر

وضع تعیینی شده بود یا خود حضرت یا برخی دیگر باید نقل می نمودند، لذا اطمینان داریم چنین وضعی رخ نداده است. وضع به استعمال هم در اعلام شخصی ممکن است اما در این الفاظ و مانند اینها غیر متعارف است، و نیاز به بیان و قرینه دارد. یعنی این روش در اعلام شخصی ظهور عرفی دارد مثلاً علی را بیاور که با همین استعمال وضع نام برای وی شده است؛ اما در غیر اعلام شخصی ظهور عرفی در وضع ندارد.

نحوه دوم اینکه در اثر استعمال به مرتبه وضع برسد یعنی استعمال در معنی نیاز به قرینه نداشته باشد و وضع تعیینی باشد. وضع تعیینی دو قسم است اول اینکه لفظ معنایی دارد که با استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه و تکرار آن، علقه بین لفظ و معنای مجازی ایجاد می شود. دوم اینکه لفظی در معنای خودش استعمال شود اما مورد استعمال حصه ای از معنی باشد (این مورد از وضع تعیینی رائج تر است) که با کثرت استعمال کم کم وضع می شود. مانند لفظ حیوان که با استعمال در حیوان صامت معنای این حصه را گرفته است، یا مانند ماشین که با کثرت در معنای اتومبیل کم کم معنای ماشین همان اتومبیل شده است. همینطور موتور سیکلت. در ما نحن فیه هم صلاة از قسم دوم وضع تعیینی است یعنی همین صلاة امروز از افراد همان صلاة به معنای قدیم است. خصوصاً شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله هم در بین مسلمین بسیار عظیم بوده و همین موجب می شود کلمات ایشان و حرکات ایشان در افراد پیرامون موثر باشند.

کلام آخوند و شهید صدر، و اشکال آن

مرحوم آخوند مطلبی را در کفایه مطرح نمودند که شهید صدر هم قبول نموده اند، که این الفاظ ممکن است قبل اسلام هم به همین معنی بوده اند و فقط افراد آن عوض شده است مثلاً ماشین صد سال قبل بسیار متفاوت است با ماشین امروز، اما معنای ماشین تغییر نکرده است. مرحوم آخوند فرموده اند ممکن است این افراد تغییر کرده و معنی واحد باشد، ایشان از آیاتی هم استفاده نموده اند که دلالت دارد که صلاة و صوم و مانند آن قبل اسلام هم به همین معنی خاص بوده است «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» یا جمله حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام «و اذن فی الناس بالحج» یا کلام حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام «و اوصانی بالصلاة و الزکاة مادمت حیا» البته ظاهراً این جمله را حضرت عیسی به زبان عبری فرموده اند اما ترجمه در قرآن به معنای صلاة و زکات آمده و خداوند هم در ترجمه امین است. شهید صدر هم تمایل به این دارند که معنای جدیدی نیست و این تغییر پیدا شده در افراد است نه در معنی.

این فرمایش را قبول نکردیم زیرا این معنای جدید برای الفاظ به این صورت نیست که از افراد معنای قدیم نباشند یعنی صلاة امروز در خارج فرد هر دو معنی است، یعنی اگر هم به حقیقت شرعیه قائل شویم قائل به

اشتراک هستیم اما نقل بسیار بعید است و نقل بعد از رحلت رخ داده است. لذا افراد معنای دوم همه افراد معنای اول هم هستند، و ثانیاً حقیقت شرعیه اشتراک است یعنی هر دو معنی رائج است و اشکالی ندارد که شارع از معنای اول هم استفاده کند.^۱

ج ۱۱ ۹۳/۰۶/۳۱

در بحث حقیقت شرعیه به طور خلاصه گفته شد که الفاظی هستند که اسم شده اند برای معانی مخترع توسط شارع؛ سوال این است که در عصر تشریع اسم شده اند یا بعد از عصر تشریع؟ در صورت اول حقائق شرعیه و در صورت دوم حقائق متشرعه هستند.

گفتیم بعید نیست در عصر تشریع یعنی مدت کمی بعد تشریع این اعمال، اسم ها هم برای آن ها وضع شده اند زیرا عوامل کمی و کیفی یعنی کثرت استعمال و آمدن دین جدید و شخصیت نبی اکرم صلی الله علیه و آله.

مقام دوم: ثمره نزاع

علما ثمره ای ذکر نموده اند که اگر قائل به حقیقت شرعیه شویم الفاظی که در کلام شارع آمده است حمل بر معنای شرعی و در صورت حقیقت متشرعه حمل بر معانی لغوی می شود. البته این در صورتی است که قرینه بر کلام نباشد.

مراد از کلام شارع چیست؟ شارع یکی خداوند متان است که کلام وی همان قرآن مجید است؛ و دوم نبی اکرم صلی الله علیه و آله است که کلام ایشان هم می شود کلام شارع. لذا الفاظی که در این کلمات آمده است حمل به معنای شرعی یا لغوی می شوند. البته کلمات نبی گاهی به صورت غیر مستقیم نقل شده یعنی مثلاً امام معصوم علیه السلام از وی نقل میکند که ظهور این نقل در این نیست که عین کلام ایشان باشد. مثلاً نقل می شود که پیامبر این خصوصیات را برای زکات فرمودند که می دانیم زکات در زمان ناقل به معنای شرعی است. مثلاً وقتی ما نقل می کنیم پیامبر «برای نماز فلان اثر را بار فرمودند» در این مثال واضح است که لفظ «نماز» به کار نرفته است. اما برای رساندن معنای آن باید لفظی به کار برود که معنای مورد نظر فهمیده شود. به هر حال چون نمی دانیم نقل به لفظ شده است لذا مجمل می شود.

۱. در واقع استاد استدلال آخوند را اینگونه رد نمودند که این معنای شرعی نماز قبلاً نبوده و نمی توان به آیه تمسک کرده و گفته شود که معنای خاص نماز بوده است زیرا در آیه ممکن است معنای عام لغوی اراده شده یا لا اقل از این حیث آیه مجمل باشد، باز هم ثابت نیست که در شرائع قبلی معنای خاص نماز و مانند آن وجود داشته باشد. اما معنای جدید شرعی نماز، الآن قطعاً اسمی دارد که همان «صلاة» است.

اشکال در ثمره

این ثمره مقبول نیست زیرا چه حقیقت شرعیه و چه حقیقت متشرعه را قائل شویم اگر قرینه ای در کلام نباشد الفاظ مجمل می شوند زیرا اگر کلامی آمده و قرینه ای هم نیست، قائل به حقیقت شرعیه در واقع قائل به اشتراک است زیرا در عصر تشریع نقل غیر ممکن است، و با اشتراک معنی بدون قرینه مجمل خواهد بود. لذا نهایت حقیقت شرعیه اشتراک است نه نقل، در نتیجه نمی توان الفاظ را حمل بر معنای شرعی نمود. اگر هم حقیقت متشرعیه قائل شویم این کافی نیست تا ظهور در معنای لغوی پیدا شود بلکه باید انصراف را نفی کرد زیرا تمام افراد صلاة مخترع هم از افراد معنای حقیقی هستند (یعنی قرینه بر معنای شرعی که معنای مجازی است وجود ندارد اما انصراف^۱ به این افراد خاص از معنای حقیقی وجود دارد). این احتمال قابل دفع نیست. جمع بندی بحث این می شود که ظاهراً این الفاظ حقیقت شرعیه هستند (به وضع تعینی) اما این بحث ثمره ای ندارد.

الامر العاشر: الصحيح و الاعم

الفاظی داریم که به نام الفاظ معاملات هستند، مانند بیع و طلاق و نکاح و ...؛ و الفاظی که نام عبادت هستند مانند صلاة و صوم و حج و عبادات بر دو قسم است صحیح و فاسد، همینطور معاملات. بحث در این است که این اسماء وضع بر معنایی شده اند که جامع بین افراد صحیح است، یا جامع بین افراد صحیح و فاسد است؟ در دو مقام بحث داریم، اول اسماء العبادات، و دوم اسماء المعاملات.

ج ۱۲ ۹۳/۰۷/۰۱

وضع لفظ برای صحیح یعنی مثلاً لفظ صلاة وضع شده است برای معنایی که جامع بین افراد صحیح نماز است؛ و وضع برای اعم یعنی مثلاً لفظ صلاة وضع شده است برای معنایی که جامع بین افراد صحیح و فاسد آن است. مقام اول در اسماء عبادات، و دوم در اسماء معاملات.

۱. مراد همان انصراف تصدیقی است، نه انصراف تصویری یعنی معنا همان معنای لغوی است اما مراد متکلم این افراد هستند که افراد معنای شرعی هم هستند.

المقام الاول: اسماء العبادات

در عبادات در چند جهت بحث داریم:

الجهة الاولى: معنى الصحة و الفساد

چون صحت و فساد در ذهن ما معنای واضحی دارد، خیلی وارد این بحث و نقض به آن نمی شویم؛ ظاهراً در مرکب اگر شرطی از شرائط و یا جزئی از اجزاء نباشد و مرکب ناقص باشد این مرکب فاسد است، و اگر مرکبی تمام باشد صحیح در مورد آن به کار می رود. اما در بسائط به کار رود مانند اینکه در مورد فکر و اعتقاد به کار می رود مثلاً زید فکر فاسدی دارد یا اعتقادش فاسد است. فکر و تصدیق یک اذعان است و اجزاء و شرائط ندارد لذا صحت و فساد در این موارد به معنای مطابقت و عدم مطابقت است یعنی اگر اعتقادی مطابق با واقع باشد صحیح است و اگر مخالف واقع باشد فاسد است (در مورد امر بسیط نمی دانیم مثالی دیگری هم باشد، و اگر باشد معلوم نیست صحت و فساد در آن به همین معنی باشد).

الجهة الثانية: تصوير الجامع

قائل به صحیح میگویند این الفاظ وضع برای معنای جامع بین افراد صحیح شده است. و قائل به اعم می گویند این الفاظ وضع برای جامع بین افراد صحیح و فاسد شده است. در هر صورت نیاز به یک جامع هست که موضوع له و مسمی باشد. اشکال شده است که جامعی بین افراد صحیح و یا بین افراد صحیح و فاسد وجود ندارد مثلاً صلاة افراد صحیحش جامع ندارد زیرا جامع یا ذاتی است یا انتزاعی؛ جامع ذاتی همان جامع ماهوی است مانند انسان، و جامع انتزاعی مانند صغیر و کبیر. جامع بین افراد نماز نمی تواند ذاتی باشد زیرا مرکب اعتباری فاقد ماهیت است مانند خانه و ماشین و میز. اما جامع انتزاعی (در مقابل جامع ذاتی یعنی شامل جامع انتزاعی و عرضی است) هم نیست زیرا افراد مختلف نماز بسیار با هم تفاوت دارند مثل نماز زن و مرد، نماز غریق و غیره، نماز در حال جنگ و غیره، نماز مستحبی در حال راه رفتن و غیره. اینها شباهتی به هم ندارند.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند جامع انتزاعی مشکلی ندارد مثلاً العبادة التي هي معراج المومن، زیرا بالاخره هم افراد صحیح یک ویژگی مشترک دارند، البته ایشان فرموده اند جامع بین افراد صحیح و فاسد فی غایة الاشکال است و ظاهر کلامشان این است که ما نمی توانیم جامع بین افراد صحیح و اعم تصویر نماییم. کفایه ص ۲۵. برخی هم در جامع بین افراد صحیح اشکال کرده اند اما بیشترین اشکال در جامع بین افراد صحیح و اعم است.

اما جامع بین افراد صحیح و فاسد اشکالی ندارد و بدون مشکلی می توان تصویر کرد، گاهی می خواهیم تصویر جامع نمایم بنا بر قول به وضع تعینی، و گاهی تصویر جامع بنا بر قول به وضع تعینی نمایم.

در وضع تعینی صعوبتی نیست، زیرا مثلاً خودِ نبی اکرم صلی الله علیه و آله، لفظ صلاة را وضع برای معنای شرعی نموده اند، کافی است ایشان لفظ صلاة را وضع برای جامع بین افراد صحیح وضع نماید مانند «فریضه یومیه» یا «عبادت معراجی» (زیرا جامع بین افراد صحیح را معمولاً متأخرین پذیرفته اند)، از طرفی هم گاهی معانی کوچک و بزرگ می شوند یعنی صلاة استعمال شده در همان معنی اما در برخی افراد هم ادعاء استعمال می شود نه مجازاً، یعنی استعمال در همان معنی است و معنی تغییر نکرده است اما در فردی به کار رفته است که ادعاء شده است. مثلاً می دانم که زید فاسق است اما می خواهم کذب بگویم «زید عادل» در این مورد عادل در معنای حقیقی استعمال شده است اما در مورد فردی به کار رفته است که حقیقه فرد آن معنی نیست. لذا در ما نحن فیه هم ادعاء لفظ صلاة در نماز فاسد استعمال میشود. مثلاً نماز مخالف نزد شیعه باطل است زیرا فاقد طهارت است که یکی از اجزاء وضو مسح رجل است که در نزد آنها نیست و به همین ترتیب نماز ما در نظر آنها بدون طهارت زیرا ما غسل رجل نمی کنیم. اما ما لفظ صلاة را در مورد آنها به کار می بریم، و آنها هم در مورد ما به کار می برند. وقتی این استعمالات زیاد شوند کم کم لفظ توسع پیدا می کند البته لفظ تغییر معنی نداده است فقط معنای اول توسع پیدا کرد نه اینکه نقل یا اشتراک رخ داده باشد. این معنای متوسع می شود معنای جامع بین افراد صحیح و فاسد.

لذا لازم نیست حین وضع، جامعی بین افراد صحیح و فاسد تصور شود، بلکه فقط جامع بین افراد صحیح تصور شده و با این خصوصیت زبانی است که لفظ می تواند توسع معنایی پیدا کند.

ج ۱۳ ۹۳/۰۷/۰۲

در بحث صحیح و اعم در دو مقام بحث داشتیم که ابتدا اسماء عبادات بود، و در جهاتی بحث بود که جهت دوم همان جامع بین صحیح و اعم می باشد.

جهت دوم در تصویر جامع بود که برخی در تصویر جامع بین افراد صحیح هم مشکل دارند اما آنچه واقعاً دشوار است و به طور جدی اشکال به آن وارد شده است، همان تصویر جامع بین افراد صحیح و اعم است.

ما تصویر جامع بین افراد صحیح را قبول کرده و گفتیم برای تصویر جامع بین افراد صحیح و اعم دو نحوه راه هست: یا وضع برای جامع وضع تعینی است، که نبی اکرم صلی الله علیه و آله واضع است، و یا وضع آن تعینی است. برای وضع تعینی کافی است لفظ وضع شود برای جامع بین افراد صحیح، و سپس عرف با استعمال افرادی بر آن ادعاء موجب می شود که معنای اولیه آن توسع بیابد به نحوی که خود معنی وسیع می شود نه اینکه معنی

جدیدی وضع شود و لفظ دارای دو معنی شود. لذا وضع تعینی نیست زیرا با کثرت استعمال معنای جدیدی پیدا نکرده است.

اما اگر وضع لفظ برای جامع بین افراد صحیح و اعم، وضع تعینی باشد، یعنی ناشی از استعمالات خارجی باشد، می‌گوییم لفظ صلاة خودش معنایی داشت که همان معنای لغوی یا عرفی یا معنای اول است. صلاة عبادی دو فرد صحیح و فاسد دارد، و استعمال لفظ صلاة در افراد صحیح و فاسد استعمال در افراد حقیقی بوده است زیرا هر دو از افراد معنای اول هستند حقیقه. در اثر کثرت استعمال مواردی که صلاة بر آنها صدق می‌کند موجب شکل‌گیری معنای جدید می‌شود یعنی استعمال در افراد خاص موجب می‌شود که این لفظ معنای جدیدی پیدا نماید در افرادی که این عنوان بر آنها صدق می‌کنند. یعنی معنای اول باقی است اما معنای دوم هم پیدا می‌شود. این جامع چه نوع جامعی است؟ انحاء جامع باید توضیح داده شود:

در نظر علماء جامع یا ذاتی است یا عرضی یا انتزاعی. ذاتی جامعی است که حکایت می‌کند از امری که بین افراد مشترک است و ذاتی آنهاست مانند انسان. عرضی همان جامعی است که مشترک بین افرادی است که عرضی آن افراد محسوب می‌شود. مانند ابیض که در افرادی که بیاض عرضی دارند صادق است. جامع انتزاعی ساخته ذهن است یعنی نه ذات اشیاء است و نه عرضی افراد، مثلاً اگر سنگی در کنار زید قرار گیرد و گفته شود «احدهما» این جامع انتزاعی است. باید حتماً افراد متعدد شوند تا جامع بوجود بیاید و با دو فرد هم جامع متصور است.

اعلام دائماً برای تصور جامع بین افراد صحیح و فاسد، دنبال یکی از این سه جامع بودند که البته جامع ذاتی را می‌دانستند وجود ندارد، و چون یک مشکل هست که نمی‌تواند جامع انتزاعی وجود داشته باشد که بعد توضیح آن خواهد آمد، و جامع عرضی هم نیست زیرا عرضی مشترک بین افراد وجود ندارد. لذا کلام آخوند صحیح است که این جامع‌ها قابل تصور نیستند. اما یک جامع هم هست که همان جامع عنوانی است، یعنی در اثر کثرت استعمال لفظ در افراد جامعی هست که افراد تحت آن در می‌آیند. در اثر کثرت استعمال صلاة در محدوده‌ای از افراد برای این افراد جامعی پیدا می‌شود که همان «جامع عنوانی» است که آن وضع این جامع با آن تحقق آن یکی است به خلاف جامع‌های قبلی یعنی آنها وجود دارند بعد برای آنها نامی قرار می‌دهیم، اما این جامع در آن وضع محقق می‌شود.

ج ۱۴ ۹۳/۰۷/۰۵

جهت ثانی در تصویر جامع بین افراد صحیح و فاسد بود که گذشت چهار نوع جامع وجود دارد که جامع عنوانی هم از اقسام آن است (در کلمات برخی جامع عنوانی آمده که مرادشان همان جامع انتزاعی است)، مراد از

جامع عنوانی ما یصدق علیه الفرد است. مثلاً در صلاة ما یحمل علیه عرفاً هذا العنوان می شود جامع عنوانی که با کثرت استعمال لفظ صلاة در این افراد حقیقی، معنای لفظ صلاة میشود همان جامع عنوانی صلاة.

الجهة الثالثة: فی ثمره النزاع

ثمراتی برای این نزاع ذکر شده که مهم یک ثمره است، بنابر قول صحیحی در موارد شک بین جزئیت و شرطیت و بین عدمه مرجع همان اصل عملی است، و بنابر قول اعمی مرجع اصل لفظی است.

در موارد شک بین جزء و شرط و بین عدم آنها ابتدا باید سراغ اصل لفظی رفته و سپس اصل عملی که در تمام فقه همینطور است. اگر در جزئیت استعاذه در نماز شک کردیم، در مفهوم صلاة بدون استعاذه شک داریم. شرط اخذ به اطلاق و عموم این است که مفهوماً باید صدق آن مورد محرز باشد. مثلاً اگر شک کردیم که زید عالم فاسق هم اکرامش واجب است به «اکرم العالم» تمسک می شود اما اگر شک کردیم نجار هم عالم است که اکرامش واجب باشد؟ در این مورد نمی توانیم به اطلاق «اکرم العالم» تمسک کنیم.

در ما نحن فیه اگر صحیحی شدیم در مورد استعاذه هم شک بین اقل و اکثر ارتباطی است که مرجع برائت است نزد مشهور بین متأخرین؛ اما اگر اعمی بودیم خوب نماز بدون استعاذه هم داخل مسمی و مفهوم صلاة هست (نهایتاً این صلاة فاسد خواهد بود)، اما شک در اطلاق «اقم الصلاة» داریم که نماز بدون استعاذه را هم می گیرد یا نه؟ در این مورد تمسک به اطلاق می شود. لذا اگر قائل به اعم شدیم به اطلاق اخذ می کنیم و الا اخذ به اصل عملی می کنیم. مراد از اطلاق در این بحث اطلاق لفظی است و اطلاق مقامی یا عرفی خارج از بحث است (اطلاق مقامی سکوت است و اطلاق عرفی همان الغاء خصوصیت است).

البته ظهور حال مولی این است که مامور به فرد صحیح است، در این صورت اطلاق دلیل می شود که مثلاً استعاذه جزء نماز صحیح نیست.

الجهة الرابعة: اختیار احد القولین

در اسماء عبادات هر دو قول هست و عده ای صحیحی هستند و عده ای هم اعمی، و قول به اعم در بین متأخرین مشهور است و روز به روز تقویت شده است. قائلین به هر کدام از اقوال ادله ای ذکر نموده اند، البته این امر مرکوز در ذهن است و برهانی نیست بلکه منبّهاتی دارد، که ما قائل به اعم هستیم اما ادله قائلین به اعم را قبول نکردیم، اما دو منبه داریم که فقط اکتفا به ذکر آنها می کنیم که با قبول اینها نیاز به رد استدلال صحیحی

نیست. در ضمن معنای مرکوز در ذهن ما الآن همان معنای مرکوز در آن زمان بوده است که منبّهات آن خواهد آمد.

ج ۱۵ ۹۳/۰۷/۰۶

در جهت چهارم قائل به اعمّ هستیم که هم اعم و هم صحیح قائلینی دارند هرچند مشهور اعمی هستند، و نیازی به نقل ادله نیست، فقط دو منبّه ذکر می شود.

منبّه اول بر قول به اعمّ

اولین منبّه این است که وضع این الفاظ به نحو تعیینی نیست بلکه به نحو تعینی بوده است همانطور که گذشت. قبل وضع این الفاظ معنایی داشته اند که این صلاة شرعی اعمّ از صحیح و فاسد آن فرد حقیقی آن معنی می باشند. متعارف این است که این الفاظ در اکثر کثرت استعمال و برخی عوامل دیگر معنای این الفاظ تبدیل به معنای شرعی شده است، لذا خصوصیتی ندارد که فقط در مورد افراد صحیح به کار روند زیرا هر دو فرد حقیقی معنای عرفی هستند. اگر فقط افراد صحیح برای معنای لغوی فرد حقیقی بودند نکته ای بود که کثرت استعمال و وضع جدید در مورد آنها باشد، اما وقتی هر دو فرد حقیقی هستند نکته ای ندارد که دائره استعمال عرف فقط افراد صحیح باشند.

وضع تعینی دو قسم بود، اول اینکه لفظی در معنای مجازی کثیرا استعمال شود تا آن معنی مجازی برای لفظ، حقیقی شود؛ و دوم اینکه لفظ در معنای حقیقی استعمال می شود اما در خصوص افراد خاصی به کار می رود ادعاء، و کثرت استعمال موجب می شود که تمام افراد، برای آن معنی حقیقی شوند.

منبّه دوم بر قول به اعمّ

صلاة در ذهن ما یک مفهوم عرفی دارد، که قطعاً شامل صلاة فاسد هم هست مثلاً به عبادت مخالفین هم صلاة می گوئیم ولو لا اقلّ از جهت وضو باطل است؛ و آنها هم به نماز ما صلاة می گویند ولو وضوی ما عندهم باطل است (وضو شرط علمی نیست بلکه شرط واقعی است برای صلاة عند الفریقین). مثال دیگر اینکه برخی فقها فتوا داده اند که وضو با گلاب هم جائز است، کسانی که مقلّد ایشان هستند و با گلاب وضو گرفته و نماز می خوانند که عندنا باطل است، در حالیکه مفهوم صلاة را در این مورد هم به کار می بریم. خصوصاً که گاهی مبنای مجتهدی عوض می شود، یعنی نمی شود گفت یک فرد تا دیروز فرد برای معنای صلاة بود و از امروز به بعد

نیست، این امری عرفی نیست. از این هم معلوم می شود که لفظ صلاة وضع تعینی برای اعم پیدا کرده است. در نتیجه در ذهن ما هم همین مرکوز است.

تنبيه در ذیل اسماء عبادات

در بحث الفاظ گذشت که اسم افراد یا خاص است یا عام، مثلاً زید معنای خاص دارد و کتاب معنای عام دارد. در معنای خاص دیگر افراد نداریم البته اجزاء داریم. در معنای عام بالعکس است یعنی افراد داریم اما با اجزاء سروکار نداریم. اینکه معنای انسان حیوان ناطق است اینها اجزاء تحلیلی هستند یعنی جزء حقیقی ندارد، اما زید دارای اجزاست مانند گوش و چشم و

در افراد خاص گاهی اجزاء نا متعین است یعنی در واقع نامتعین است. مثلاً کلمه «قم» نام مکانی است که شهر در آن بنا شده است یا نام شهر است. اجزاء این مکان تعین واقعی دارد؟ یعنی می شود دقیقاً خطی روی زمین کشید که داخل آن قم و خارج آن غیر قم باشد؟ آیا واقعاً چنین خطی هست و ما نمی دانیم؟ ظاهراً نیست. همینطور لفظ «حرم» یا «جنگل مازندران» که اینها هم حد دقیق ندارند.

در اسمائی که معنای عام دارند هم گاهی همینطور است مانند «جوان» و «پیر»، که حد معینی بین آنها نیست که تا سن خاصی جوان و بعد آن متعیناً پیر باشد. در این مورد افراد نا متعین هستند و در مورد قبل اجزاء نا متعین هستند.

با توجه به این نکته در مورد صلاة هم می گوئیم نسبت به افراد صحیح، همه افراد داخل مفهوم صلاة هستند، اما در مورد افراد فاسد نمی توان حد خاصی قائل شد، بلکه افراد این لفظ صلاة هم نا متعین هستند. اسماء عبادات به لحاظ فرد فاسد دائماً نا متعین هستند یعنی در واقع نا متعین هستند.

ج ۱۶ ۹۳/۰۷/۰۷

در جهت رابعة قول به اعم را اختیار نمودیم که دو امر به عنوان منبه ذکر نمودیم. در ذیل تنبیهی مطرح شد که نا تمام ماند.

هر لفظی که معنی دارد یا خاص است یا عام؛ اما حدود این معانی دائماً معین نیست، یعنی اجزاء خاص و افراد عام دقیقاً معین نیستند. به عبارت دیگر معنی حد ندارد نه اینکه واقعاً حد دارد اما ما نمی دانیم، بلکه فی علم الله هم حد ندارند یعنی بدون حد می باشند. با توجه به این مقدمه، وقتی اعمی شدیم نیازی نیست دنبال افراد متعین بگردیم، یعنی اگر معنای آن نا متعین است و افراد آن دقیقاً معین نیست، لذا نمی توان جامعی معین یافت.

لذا این اشکال وارد نیست که چون جامع متعین ندارد پس وضع برای اعمّ نشده است! زیرا کثیراً الفاظ خاصّ یا عامّ حدی نامتعین دارند.

در نتیجه بنا بر اعمّ، معنای الفاظ عبادات نا متعین است لذا نباید سراغ جامع متعین باشیم. اگر شک کنیم این شبهه نه مفهومی است و نه موضوعیه (شبهه موضوعیه جایی است که واقعی وجود دارد و ما نمی دانیم)، بلکه شبهه واقعی است (حکم آن در موارد مختلف، متفاوت خواهد بود).
در جامع انتزاعی دائماً ذهن از امور متعین انتزاع میکند و از امور نا متعین نمی شود امر واحدی انتزاع شود.

مقام دوم: اسماء معاملات

این بحث مهمّ تر از بحث قبل است زیرا اثرگذاری بیشتری در فقه دارد و بخشی از فقه معاملی هم در این بحث مطرح می شود. در عبادات مثال خارجی برای ثمره ندارد یعنی در اخذ به اطلاق بنا بر قول به اعمّ و اخذ به اصل عملی بنا بر قول به صحیح، در خارج موردی یافت نشده است.

الجهة الاولى: فی محلّ النزاع

فقها اسماء معاملی را به دو قسم تقسیم نموده اند، مثلاً بیع شرعی و بیع عرفی، و طلاق شرعی و طلاق عرفی و مانند آن. در مورد صحیح و فاسد هم همین تقسیم هست که صحیح شرعی و صحیح عرفی داریم. نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است. مراد ما در بحث صحیح و اعمّ که الفاظ معاملات وضع برای آن شده است، صحیح و اعمّ عقلائی است، و فقها بر این مطلب بعد از بحثهایی اتفاق نموده اند. زیرا در کتاب و حدیث این اسماء در معنای عرفی به کار رفته اند و عبارت دیگر اینها اصلاً معنای شرعی پیدا نکرده اند بلکه به معنای عرفی به کار رفته اند.

بله بحث در صحتّ و فساد عقلائی است، لکن این مبتنی بر مبنایی است که در فقه بحث کردیم و قبول نکردیم زیرا علما قبول دارند صحتّ و فساد تقسیم به شرعی و عرفی می شود و در لسان شارع مراد همان صحت و فساد عرفی است. با چند تعلیقه بیان می شود:

اول اینکه علماء کلمه ای دارند به نام عقلاء که مراد این است که تمام افراد عاقل در زمانهای متفاوت در مکان های متفاوت از اول عالم تا آخر عالم، از تمام قبائل و یک سلوک واحد دارند و این سلوک بما هم عقلاء می باشد، مثلاً حیازت را مملک می دانند، هر شخص بر اموال خود سلطنت تصرف دارد. لذا در تمام معاملات سعی کردند سلوک واحدی به دست آورند و امضای شارع را هم به آن اضافه کنند، لذا اثبات شود.

ما چنین سلوک عقلائی را قبول نداریم، و اگر هم باشد چطور می توان این سلوک عملی را احراز کرد، این قابل اثبات نیست. ما مجموعه ای از اعراف را داریم، که هر عرفی در مساله داد و ستد امور و شرائط خود را دارد. لذا احتمال این را هم نمی دهیم که مثلاً وصیت در تمام اعراف و حتی مثلاً در جنوب آفریقا هم چنین عقدی را دارند.

ج ۱۷ ۹۳/۰۷/۰۸

در جهت اول که تبیین محل نزاع بود، گفتیم که عناوین معاملاتی تقسیم به شرعی و عقلائی می شود که هر کدام به صحیح و فاسد تقسیم می شود. مراد در بحث صحیح و اعم همان صحیح و فاسد عقلائی است. تعلیقه اولی این بود که اولاً چنین سیره ای را قبول نداریم و ثانیاً این سیره قابل اثبات نیست. ما مجموعه ای از عرف ها را داریم که تابع دین، سنت و پدیده های اجتماعی و ... می باشد. سیره ها دو دسته هستند:

الف) سیره ای که از طرف سائر اعراف هم مورد احترام است، مثلاً اگر یک مجوسی با محرم خودش ازدواج کرد، این در سائر عرف ها مورد احترام است و چنین زنی را دارای همسر می دانند (ولو این عمل نزد آن عرف کار خوبی نباشد، و در عرف ها اینگونه ازدواجی نباشد). این همان سیره عقلائی (عرف عام) است.

ب) سیره ای عرفی هم هست که در یک عرف هست اما مورد احترام سائر عرفهای در دسترس ما نیست، مثلاً اگر در یک عرف زن به عنوان مملوک باشد که خرید و فروش می شود، این در سائر عرف ها مورد احترام نیست زیرا این زن را خرید و فروش نمی کنند، و این زن را مملوک نمی دانند و با آن معامله مملوک نمی کنند. این سیره همان سیره عرفی است (عرف خاص).

در نتیجه اگر یک مجوسی با محرم خودش ازدواج کرد، این صحیح نزد عقلاست؛ ولی اگر یک مسلمان با محرم خودش ازدواج کرد این باطل است نزد عقلاء؛ لذا نمی توان گفت وصیت به زائد بر ثلث نزد عقلاء صحیح است نزد مسلمین باطل است، بلکه این عند العقلاء هم باطل است؛ مانند ازدواج موقت عند العقلاء صحیح است زیرا این سیره عرف مسلمین مورد احترام سائر اعراف موجود است.

به حسب استقراء دو عامل برای محترم شمرده شدن یک سیره در سائر اعراف پیدا شده است: اول اینکه مزاحم اعراف دیگر نباشد، مثلاً برخی فقهای شیعه فتوا دارند که مسلمین اموال کفار را می توانند استفاده کرده و یا مالک شوند زیرا اموال کفار را محترم نمی دانند. بر فرض این در اذهان مسلمین و یا مومنین جا افتاده باشد. بعد اینکه یک مسلمان مثلاً ماشین یک غیر مسلمان را تملک کرد سائر اعراف این ماشین را ملک همان صاحب اولش می دانند و نمی آیند از این مسلمان ماشین را بخرند.

دومین نکته ای که در عصر ما پیدا شده است و در اعصار دیگر نبوده است، این است که کرامت انسانی مطرح شده است. مثلاً مالک شدن انسان نسبت به زن، محترم نیست ولو در عرفی باشد. این کرامت انسانی در قدیم نبوده است اما الان هست. البته حق مرد نسبت به زن محفوظ است اما مالک نمی دانند. این کرامت انسانی ممکن است صحیح یا غیر صحیح باشد اما به هر حال انسان محور شده است. لذا هر چه با این کرامت مخالف باشد محترم نمی دانند.

در نتیجه اگر فروش خمر نزد مسلمین حرام است و این سیره ای بین مسلمین باشد، فروش خمر توسط مسلمان نزد تمام عقلاء باطل است. همینطور باقی سیره های مسلمین به شرطی که سیره شده باشد.

ج ۱۸ ۹۳/۰۷/۰۹

جهت اول در اسماء معاملات همان محل نزاع بود، که گفتیم صحت و فساد عقلائی مراد است. بعد ذکر کلام مشهور گفتیم تعلیقه هایی بر کلام مشهور داریم:

تعلیقه اولی این بود که عقلائی به این معنی نداریم که تمام عاقل ها بما هم عقلاء منهای خصوصیات باشد، و اگر هم باشد قابل اثبات نیست.

تعلیقه دوم این است که این صحت و فساد نسبی هستند زیرا مراد ما از عقلاء همان عرف و سیره ای است که از نظر اعراف معاصر آن سیره مورد احترام باشد. لذا اگر کسی معامله ای انجام دهد که نزد مرجع تقلید خودش صحیح باشد، آن معامله نزد عقلاء صحیح است. اما اگر کسی همان معامله را انجام دهد که نزد مرجعش باطل باشد این نزد عقلاء باطل است (البته به شرطی که نزد مقلدین آن مرجع مقبول بوده و تبدیل به یک سیره در عرف آن مقلدین شده باشد).

سومین تعلیقه این است که اگر صحیحی شدیم معنای عقد همان عقد صحیح است در «اوفوا بالعقود»، و اگر هم اعمی باشیم معنی همان عقد اعم از صحیح و فاسد نزد عقلاست، اما اعمی ها هم وجوب وفا را فقط در مورد عقد صحیح می دانند.

لذا ممکن است اشکال شود که نزاع بین صحیحی و اعمی بی فائده می شود زیرا جایی پیدا نمی شود که الفاظ معاملات به کار رفته و اراده اعم شده باشد.

اما جواب این است که فرق است که شارع بگوید «اوفوا بالعقد الصحیح» و یا بگوید «اوفوا بالعقد»، زیرا صورت اول، عنوان ساز است یعنی عنوان می شود «عقد صحیح»؛ اما صورت دوم که مراد جدی عقد صحیح باشد، عنوان ساز نیست بلکه شامل عقد فاسد هم هست لذا اگر شک کنیم نزد عقلاء عقد معلق و غیر منجز صحیح است یا نه، قائل به اعم در صورت اول نمی تواند به اطلاق خطاب تمسک کند و بگوید که عقد غیر منجز هم

وجوب وفاء دارد، اما در صورت دوم می تواند به اطلاق خطاب تمسک نماید. البته فقط صحیح شرعی کشف می شود ولو صحت عرفی معلوم نمی شود. در واقع چون قرینه (اینکه مراد جدی شارع همان عقد صحیح است) لبی می باشد نه لفظی، لذا فقط عقد باطل عند العرف خارج می شود.

تعلیق چهارم این است که مشهور در باب معاملات امضائی هستند، زیرا هر معامله ای را تقسیم به شرعی و عرفی نموده اند حتی عناوین غیر عقد و ایقاع مانند بیع شرعی و عرفی، حق عرفی و شرعی، ملک شرعی و عرفی و مانند آن، که فقیه فقط به دنبال بیع شرعی و حق شرعی و ملک شرعی می باشد. البته عرفی را هم بسیار بحث نموده اند زیرا ضابطه ای دارند که اگر امر عرفی بود و شارع ردع نکرده باشد این ظهور در امضاء دارد لذا آن امر، شرعی هم می شود. امور مانند حق تألیف و حق سبق برای فرد جلویی در صفوف و حق سبق در رانندگی، و مانند آن را فقهاء مسلم حقوق عقلائی می دانند، و کوشیده اند که این حقوق را شرعی نمایند.

ما قائلیم که در معاملات یک مورد هم نیاز به امضای شارع ندارد، بلکه همین که حق عقلائی باشد کافی است که شرعاً هم حق محسوب شود. زیرا شارع فرموده که «ظلم حرام است» لذا معنای ظلم را مشخص ننموده است یعنی هر چه عقلاً ظلم محسوب شود حرام است، و هر چه حق عقلائی محسوب شود سلب آن ظلم است و حرام است. بله اگر شارع ردع نمود، مانند اینکه بیع ربوی باطل است، این ردع اثر تکوینی دارد که دیگر نزد عقلاء هم صحیح نیست نه اینکه سیره ردع شود. لذا در سیره عقلائی در باب معاملات نیاز به امضای شارع و عدم ردع نیست.

فقط در بحث حجّیت امضایی هستیم یعنی اگر امری نزد عقلاء حجّت باشد و بخواهیم در دائره شرع هم به آن عمل کنیم و حجّت باشد، این نیاز به امضای شارع دارد. مثلاً حجّیت خبر ثقه اینگونه است. این امر خود مورد سیره عقلاء است.

ج ۱۹ ۹۳/۰۷/۱۴

گذشت که مراد از صحت و فساد در معاملات همان صحت و فساد عقلائی است البته نزد مشهور همان معنای خاصّ خودشان از عقلاء و نزد ما هم همان معنای خاصّ از سیره عقلاء.

الجهة الثانية: المسمّى فى المعاملات

الفاظی مانند بیع و طلاق و وصیت اسم برای چه هستند؟ علما فرموده اند این اسماء اگر اسم برای سبب باشد این بحث در صحیح و اعمّ درست است و اگر اسم برای مسبب باشد این بحث درست نیست. مراد از مسبب همان

ملکیت حاصل از بیع برای بایع و مشتری است. اگر بیع اسم برای مسبب باشد این نزاع بی معنی است زیرا ملکیت دائر بین وجود و عدم است. اگر کتاب را به زید بفروشم یا ملکیت حاصل است یا نیست و معنی ندارد که ملکیت صحیح یا فاسد حاصل شود! بله اگر اسم برای سبب یعنی ایجاب و قبول باشد، این نزاع جا دارد زیرا ایجاب و قبول دو قسم است، ایجاب و قبول صحیح و فاسد.

این مطلب را بزرگان قبول نموده اند و نزاع را در جایی می دانند که اسم برای سبب باشند. اموری به عنوان تعلیقه و تنبیه ذکر می شود:

اول اینکه این نحوه بحث کردن عجیب است زیرا معلوم است که بیع اسم ملکیت نیست، و کسی به آن ملکیت حاصل از بیع نگفته است «بیع»، و کسی به علقه حاصل از ازدواج نگفته است «نکاح»؛ خصوصاً که خود بایع ایجاب می کند پس چطور ملکیت مشتری بیع باشد؟ لذا فرموده اند مراد از مسبب تملیک عین بعوض است در بیع و در اجاره تملیک منفعة بعوض است و هکذا. اما این بزرگان هم فرموده اند که در اینصورت سبب چه چیزی است؟ (سبب نمی تواند ایجاب باشد زیرا اگر مراد از ایجاب همان انشاء باشد که این می شود همان انشاء تملیک که مسبب است؛ و اگر مراد نفس لفظ «ملکتک کتابی بکذا» باشد لفظ نمی تواند سبب برای تملیک باشد)، لذا این بحث از ابتدا امری روشن نبوده است. مسمی را هم بنا بر قول به سببیت و هم بنا بر قول به سببیت توضیح می دهیم.

دوم اینکه الفاظ معاملات به دو نحوه استعمال می شوند: گاهی به صورت معنای جامدی استعمال می شود و گاهی به نحو حدثی. صورت اول مانند اینکه (البیع عقد لازم). عقد عبارت از مجموعه ایجاب و قبول است که هر کدام از اینها انشاء و حدث می باشند (هرگاه دو فرد برای امری باشند مجموعه آنها نمی تواند فرد سومی باشد مگر نادراً که مجموعه هم فردی سوم باشد)، لذا مجموعه دو انشاء نمی تواند انشاء باشد. صورت دوم یعنی معنای حدثی هم هست که از آن اشتقاق صورت می گیرد و گفته می شود بائع. ظاهراً به هر دو معنی متصف به صحت و فساد می شود. باع داره فاسداً؛ و هذا مبیع بیع فاسد؛

سوم اینکه هر دو مسأله محل نزاع هست یعنی هم معنای جامدی و هم معنای حدثی و اشتقاقی.

چهارم اینکه تحلیل ما از اسماء معاملات این است که در بیع یک ایجاب هست و یک قبول هست و یک مجموعه؛ این مجموعه نامش بیع است و بحث این است که عقدی که واجد تمام اجزاء و شرائط است و عقدی داریم که واجد نیست مثلاً اگر ایجاب یا قبول را فرد غیر عاقل گفت، به این هم بیع گفته می شود تا اعمی شویم یا گفته نمی شود تا صحیحی شویم. این خیلی محل بحث نیست. اما بیع به معنای حدثی که افعال از آن مشتق می شود باع، مبیع، بائع، مبتاع و ... در اینکه مسمی چیست سه احتمال مهم هست:

الف. خود ایجاب مسمی است یعنی انشاء (بعث داری بکذا).

ب. بیع اسم است برای حصّه ای از ایجاب یعنی ایجاب متعقب به قبول در عالم واقع. لذا قبول شرط متأخر است برای بیع بودن.

ج. بیع اسم است برای تملیکی که عقیب قبول پیدا میشود، این تملیک عقیب قبول یک امر وهمی است اما عرف نتیجه آن را تملیک می بیند و برای آن واقعیاتی قائل است. این تملیک مسبب از ایجاب متعقب به قبول است. مانند فرد مردّد که واقعیاتی ندارد اما عرف برای آن واقعیاتی می بیند. اولی مسلماً درست نیست، زیرا اگر کسی بعثت داری بکذا گفت و طرف مقابل قبول نکرد به این شخص بائع گفته نمی شود. امر دائر بین دو احتمال اخیر است.

ج ۲۰ ۹۳/۰۷/۱۵

گذشت که اسماء معاملات گاهی معنای جامدی دارند و گاهی معنای حدّی، یعنی گاهی نام برای عقد یا ایقاع هستند که جامد است؛ و گاهی معنای حدّی دارند که مسمی این معنای حدّی محل بحث است و از همین معنای حدّی اشتقاق میشود مانند بائع و مبیع و غیره.

به معنای حدّی دو احتمال وجود داشت اول اینکه نام ایجاب باشد البته ایجابی که در واقع متعقب به قبول است نه در وجود (یعنی لازم نیست قبول موجود شده باشد بلکه همین که در واقع متعقب به قبول باشد کافی است)، و دوم اینکه از این ایجاب متعقب به قبول (وجود قبول نه قبول واقعی) یک تملیک حاصل می شود که وجود وهمی دارد هر چند عرف برای آن واقعیاتی می بیند لذا برای آن اسم «بیع» قرار می دهد. لذا این تملیک امری وهمی است عقلاً و امری واقعی است عرفاً. در واقع ایجاب که امری حقیقی است موجب تحقق تملیک که امری واقعی است در عرف می شود، و این تملیک سبب تحقق ملکیت می شود.

ما معتقدیم اسم مسبب است نه سبب و ایجاب، یعنی معنای دوم مسمی است. زیرا قبل تحقق قبول در عالم وجود به شخص موجب، «بائع» یا «مملک» گفته نمی شود و شیء فروخته شده «مبیع» نیست. یا مثلاً اگر بائع ایجاب کند در این صورت قبل قبول مشتری، علقه ملکیت بین بائع و مبیع هنوز هست نه اینکه علقه بین مبیع و مشتری باشد. در نتیجه «بیع» اسم است برای تملیک مسبب از ایجاب متعقب به وجود قبول، و مسبب ملکیت نیست زیرا احتمال این هم نیست که این علقه ملکیت نامش بیع باشد. خود تملیک امری وهمی است که عرف آن را واقعی می بیند.

پس اسم برای ایجاب متعقب به قبول در عالم واقع نیست؛ البته ایجاب نمی تواند متعقب به وجود قبول باشد زیرا ایجاب امری حقیقی و متصرم است که انشاء می باشد و در زمان آمدن قبول، ایجاب از بین رفته است.

الجهة الثالثة: ثمره النزاع

در بحث صحیح و اعمّ مراد صحت و فساد نزد عقلاست، حال اگر شک کردیم توالی ایجاب و قبول نزد عقلاء شرط هست یا نه؟ اگر صحیحی شدیم، نمی توانیم به اطلاق احل الله البیع تمسک نماییم، زیرا مفهوم صادق نیست. اما اگر اعمی شدیم می توانیم به این اطلاق تمسک کرده و بگوییم صحیح شرعی است ولو عند العقلاء صحیح نباشد.

البته این ثمره با مبنای ما تمام نیست زیرا در معاملات نیاز به امضاء نداریم. هر معامله ای نزد عقلاء صحیح باشد کافی است. البته اگر شک کردیم بیع خاصی عند العقلاء صحیح است یا نه، در اینصورت چه صحیحی باشیم چه اعمی باید بگوییم این بیع آثار بیع صحیح شرعی را ندارد؛ لذا ثمره ای بین قول به صحیح و اعمّ وجود نخواهد داشت.

اما «احل الله البیع» طبق مبنای ما که امضایی نیستیم به معنای حکم تکلیفی است یعنی این بیع حرام نیست بر خلاف غیبت و دروغ و ... که حرام هستند این تلفظ و ایجاب بیع حرام نیست. اگر در حرام بودن یک معامله شک کردیم نیازی نیست به «احل الله البیع» تمسک کنیم یعنی حتی اگر این دلیل نبود هم با برائت می توانستیم حلیت معامله را ثابت کنیم، البته آثار معامله صحیح شرعی بار نمی شود.

ج ۲۱ ۹۳/۰۷/۱۶

الجهة الرابعة: ثمره النزاع في المعاملات بمعنى المسبب

این جهت تتمه و ذیل جهت قبل است، که برخی متأخرین مساله ای مطرح نموده اند که اگر اسماء معاملات اسم و عنوان باشند برای مسبب و نه سبب، در هر صورت (صحیحی شویم یا اعمی) نمی توان به اطلاق لفظی تمسک نمود زیرا نهایت آنچه که از امضاء مسبب به دست می آید این است که شارع این مسبب را صحیح دانسته است و معنای صحت نزد شارع صحت تمام اسباب نیست، یعنی این نیست که تمام اسباب عند العرف صحیح است. مثلاً اگر عملی را شارع ترخیص دهد مانند اینکه مستحب است زیارت سید الشهداء علیه السلام در روز عرفه، اما معنای این امر این نیست که تمام مقدمات آن هم صحیح باشد مثلاً با وسیله غضبی به کربلا رفتن مراد نیست. لذا این سفر حرام می باشد. پس امر به ذی المقدمه به این معنی نیست که تمام مقدمات عرضی و بدلی آن جائز باشد. حال اگر شارع بیع را جائز بداند به این معنی نیست که به هر سببی این بیع حاصل می شود بلکه به

این معنی است که بیع به معنای مسبب (تملیک) فی الجمله صحیح است اما نه اینکه به هر سببی باشد. شهید صدر این را فرموده اند.^۱

در فرمایش ایشان تعلیقه هست، البته اینکه امضاء و ترخیص در زیارت موجب ترخیص در تمام مقدمات نیست کلامی صحیح است. اما اگر مراد ایشان این است که امضای مسبب امضای تمام اسباب صحیحه عند العرف نیست، این مقبول نیست زیرا شارع که امضا می کند مفروض این است که این اطلاق دارد لذا هر جا مسبب عرفی ایجاد شود این نزد شارع هم صحیح است، یعنی تمام اسباب صحیح عند العرف هم صحیح خواهد بود. اگر هم مراد ایشان این است که اسباب فاسده عند العرف را نمی گیرد، صحیح است زیرا در این مورد اصلاً مسببی نزد عرف نیست که نزد شارع صحیح باشد. گویا همین در ذهن ایشان بوده است اما تفکیک نفرموده اند.

الجهة الخامسة: وضع اسماء المعاملات للسبب او المسبب

آیا بیع یا طلاق اسم برای سبب هستند یا مسبب؟ فقهاء در تعریف سبب و مسبب اختلاف نظر دارند. در مثال بیع توضیح می دهیم که در باقی معاملات هم همین مطلب است. برخی علماء سبب و مسبب را توضیح نداده اند و برخی مانند شهید صدر توضیح داده اند. تفسیری که مورد قبول است مطرح می کنیم:

سببی که می شود در بیع فرض کرد سه امر است: الف. عقد که مجموع ایجاب و قبول یعنی مجموع دو انشاء است که ممکن است این «بیع» باشد. ب. ایجاب متعقب به قبول، که قبول جزء سبب نیست بلکه تقید داخل و قید خارج است. مراد مقید در عالم وجود است نه عالم واقع، لذا «بیع» نام این ایجاب است. ج. ممکن است نام مبرز باشد. انشاء متقوم به مبرز است که لفظ می باشد، که مبرز نسبت به انشاء به منزله نسبت سبب است برای مسبب؛ در برخی کلمات آمده که «بیع» اسم است برای نفس لفظ که مبرز می باشد.

اما در ناحیه مسبب هم سه احتمال هست: الف. اثری که از عقد یا ایجاب حاصل می شود که همان ملکیت مشتری بر مبیع و یا ملکیت بایع بر ثمن است. ب. خود ایجاب به اعتبار اینکه مسبب از لفظ است. ج. تملیک مسبب از ایجاب متعقب به قبول، که این تملیک موهوم را عرف امر واقعی می بیند.

در مجموع شش احتمال است که مسمی در بین این احتمالات به نظر ما دو امر هست به نحو اشتراک لفظی؛ یکی اسم است برای عقد که معنای جامد دارد و یکی اسم برای مسبب به معنای سوم است که همان تملیک موهوم

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۱۴: «و علی هذا الأساس یُضح وجه عدم الإطلاق اللفظی فی أدلة الإمضاء لأن الترخيص و إعطاء الفرصة لإيجاد مسبب - كالتملیک بعوض مثلاً - لا یقتضی الترخيص فی ایجاد عن أى طریق و سبب، و هذا مطلب عرفی مقبول قبل أن یكون تحلیلاً عقلياً و نظیره ما یدل علی الترخيص فی ذی المقدمة الذی له مقدمات عديدة علی سبیل البدل فان دلیل الترخيص هذا لیس له إطلاق یقتضی الترخيص فی جمیع تلك المقدمات البدلیة».

در نزد عقل است که معنای حدی دارد و از آن مشتق می شود. این امور مدلل و مبرهن نمی شوند البته منبهای دارد که مثلاً قبل ایجاب به شخص موجب گفته نمی شود بایع؛ و منبهای که ذکر شد. لذا لفظ «بیع» دارای دو معنی است که هر دو را عرف به کار می برد.

ج ۲۲ ۹۳/۰۷/۱۹

الجهة السادسة: المختار في أسماء المعاملات

گذشت که اسماء معاملات به معنای جامد اسم برای سبب و به معنای حدی اسم برای مسبب هستند. لذا دو بحث باید مطرح شود: اول اینکه در اسماء جامد صحیحی هستیم یا اعمی، و دوم در اسماء حدی.

اسماء معاملات به معنای جامد: اعم

اسماء معاملات به معنای جامد که اسم برای عقد یعنی مجموعه ایجاب و قبول است، وضع برای اعم شده است. مثلاً بیع که یک معامله هست هم عقد صحیح و هم عقد فاسد را فی الجمله شامل است. دو مؤید برای وضع به اعم بودن اسماء معاملات به معنای جامدی داریم: اول همان ارتکاز ماست که در مورد عقد سفیه هم مثلاً می گوئیم بیع است مانند عقد غری. یعنی بر پاره ای از افراد فاسد هم بدون هیچ عنایتی اطلاق آن معامله می شود. مؤید دوم هم یک نکته اعتباری است یعنی وضع للاعم مناسب اعتبار است. عقد که یک پدیده اجتماعی است (یعنی در اثر زندگی اجتماعی به وجود آمده است، مثلاً اگر زندگی فردی یا جمعی بود اما اجتماعی نبود مانند مورچه ها، دیگر این عقود را نداشتیم) در عین حال یک امر فردی و شخصی است و وقتی شخصی شد این تبانی را دو طرف با هم انجام می دهند لذا وقتی خصوصیت شخصی دارد باید اسم هم مناسب با این تبانی باشد (اما فساد اینگونه نیست یعنی عقد فاسد به این معنی است که عند العقلاء فاسد است، اما به لحاظ شخصی فرقی بین تبانی فاسد و صحیح نیست، و هر دو را حقیقه تبانی می گویند). لذا این امر شخصی تناسب دارد که نامی داشته باشد که مشترک باشد و فرقی ندارد که عقلاء بر این تبانی ترتیب اثر دهند یا ندهند. موافق اعتبار این است که «بیع» اسم شود برای جایی که این توافق و تبانی هست چه عقلاء ترتیب اثر دهند چه ندهند لذا اسم برای اعم فی الجمله است.

البته این نکته لازم است توضیح داده شود که هر فرد فاسد از بیع را عرفاً هم بیع نمی گویند زیرا اینگونه نیست که اگر هر تبانی که انجام شود به آن بیع بگویند مثلاً اگر کسی شهر قم یا کوه هیمالیا را بفروشد این بیع نخواهد بود عرفاً هر چند بیع فاسد هم هست. لا اقل مشکوک است این هم بیع باشد.

نکته دیگر هم این است که معنای بیع هم در واقع تعین ندارد لذا گاهی نمی توان یک فرد را به طور دقیق گفت فرد بیع هست یا نیست.

این جامع بین صحیح و اعمّ که معاملات به معنای جامدی اسم برای آن هستند، می تواند جامع انتزاعی یا عنوانی باشد. حتی جامع عرضی هم به نحوی می تواند باشد اما جامع ذاتی نیست.

اسماء معاملات به معنای حدّی: صحیح

اما اسماء معاملاتی که معنای حدّی دارند و اسم برای مسبب هستند (یعنی اسم برای همان تملیک موهوم هستند که عرف برای آن واقعیت می بیند و از آن اشتقاق صورت می گیرد)، این اسماء وضع برای خصوص افراد صحیح شده اند. برای این مطلب هم دو مؤید هست: اول همان ارتکاز ماست، مثلاً اگر شخصی مال زید را بفروشد به این مال مبیع گفته نمی شود و به آن شخص حقیقه بائع گفته نمی شود. مؤید دوم اینکه تناسب با اعتبار هم دارد زیرا بیع به معنای مسبب صحیح و فاسد ندارد، یعنی تملیک یا محقق شده است یا نشده است، و تملیک محقق شده نمی تواند فاسد باشد. اگر کلمه بیع وضع برای جامع شود، افراد فاسد همیشه فرضی خواهند بود و فرد حقیقی نخواهند داشت. و این هم غیر عرفی است که اسم برای مسبب اعمی شود که یک فرد همیشه فرضی باشد. مثلاً عرفی نیست که «بشر» اسم شود برای جامع بین انسان و حیوان هزار متری!

ج ۲۳ ۹۳/۰۷/۲۰

الامر الحادی عشر: الاشتراک

گاهی چند معنی در یک لفظ مشترک هستند یعنی یک لفظ به طور مستقل برای چند معنی وضع شود، این در اعلام شخصیه رائج است. این اصطلاحاً اشتراک لفظی است که آن لفظ می شود مشترک. اگر چند معنی در یک لفظ مشترک باشند یعنی برای یک معنی چند لفظ وضع شده باشد می شود مترادف. خوب بود این مشترک معنوی باشد اما نام آن را مترادف گذاشته اند. مترادف در لغات مختلف بسیار است، مثلاً آب در فارسی در زبان های دیگر نام های دیگری دارند که تمام این الفاظ مترادف هستند که به معنای مایع سیال هستند.

اشتراک معنوی، در اصطلاح مرتبط به لفظ نیست بلکه اشتراک چند فرد در یک معنی است، مثلاً لفظ انسان که به معنی حیوان ناطق است دارای افراد کثیره ای است که لفظ انسان می شود مشترک معنوی، و این مربوط به افراد است نه لفظ، اما سرّ مطرح کردن این اصطلاح این است که این لفظ بر این الفاظ مشترک است به اشتراک معنوی یعنی به یک معنی بر همه حمل می شود.

اشتراک لفظی جایی است که چند معنای موضوع له برای لفظ باشد، اما ممکن است شرطی شدن معنی با لفظ در ذهن همه نباشد یعنی بین لفظ و یک معنی در ذهن زید شرطی شود و بین آن لفظ و معنای دیگر در ذهن بکر شرطی شود و هیمنطور، لذا فقط موضوع له بودن ملاک است نه شرطی شدن. اگر لفظ با دو معنی در ذهن شرطی شود در دلالت تصویری لفظ از کار می افتد اما در مدلول حکائی و جدی فهمیده می شود. یعنی تداعی می شود اما تصور نمی شود. گاهی هم شرطی با چند معنی شده است اما انصراف هست یعنی در مدلول تصویری با یکی شرطی است اما اگر در حالت های خاصی یا در مورد شخص خاصی مدلول تصویری عوض می شود. مثلاً هر کسی حسین بگوید ما ابن عمرو تصور میکنیم اما وقتی زید بگوید ما ابن بکر تصور می کنیم (البته گاهی هم انصراف ناظر به فرد است نه معنی که توضیح آن خواهد آمد).

مباحثی در اشتراک مطرح شده است که آیا ممکن است یا محال است یا واجب، که بحث های زیادی است که اعراض از آن بهتر است و نیاز به دلیل نداریم.

الامر الثاني عشر: استعمال اللفظ فی اکثر من معنی

لفظی که دارای چند معنی است (حقیقی، یا برخی هم مجازی)، می تواند در اکثر از یک معنی استعمال شود، یعنی مثلاً لفظ واحد در یک استعمال در دو معنی استعمال شود؟ علماء سه دسته شده اند: مشهور قائلند عقلاً محال است مطلقاً. برخی قائلند این استعمال ممکن است مطلقاً. قول سوم تفصیل در مساله است که استعمال لفظ مفرد در اکثر از یک معنی محال است اما لفظ تننیه و جمع در اکثر از یک معنی ممکن است. در چند جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولى: فی حقيقة الاستعمال

در حقیقت استعمال اقوالی مطرح شده است که متعرض پنج قول می شویم:

القول الاول: تفهيم المعنی و اخطاره باللفظ

یعنی معنی در ذهن سامع اخطار می شود به واسطه لفظ؛ این تعریف نقض می شود به جایی که لفظ مجمل به کار رود. مثلاً «رایت علیاً» که قرینه ای هم نیست و غرض متکلم اجمال است زیرا علی مشترک بین سه نفر است. در این مورد واقعاً استعمال کرده است بدون اینکه اخطار معنی شود.

القول الثانی: ایجاد المعنی باللفظ ایجاداً عرضیاً

شهید صدر به نقل از محقق اصفهانی فرموده اند که ایجاد معنی به واسطه لفظ که ایجاد عرضی است^۱. این با مبانی ایشان می سازد. مراد از عرضی همان بالعرض است مثلاً جالس السفینه بالعرض متصف به حرکت میشود. ایشان قائلند که واضع لفظ را وجود تنزیلی معنی قرار می دهد. مثلاً وجود خارجی زید همان وجود حقیقی است و لفظ «زید» می شود وجود عرضی زید. فرد، وجود حقیقی معنی است و لفظ، وجود بالعرض معنی است، مثلاً زید می شود وجود حقیقی حیوان ناطق، و لفظ «انسان» وجود بالعرض است. وقتی گفته می شود «انسان» معنی ایجاد می شود اما معنای بالعرض.

در فرمایش ایشان دو اشکال هست: اول اشکال مبنایی است که این مبنی در وضع مقبول نیست. دوم اینکه با قبول مبنای ایشان، هیچ ضرورتی ندارد استعمال را با مبنای در وضع تعریف کرد زیرا این وضع و علقه در ذهن ایجاد شد و لفظ وجود تنزیلی معنی شد، اما در استعمال قصد ایجاد وجود تنزیلی را نداریم.

ج ۲۴ ۹۳/۰۷/۲۲

القول الثالث: التلفظ بلفظ الناشی عن تعهد نفسانی يقتضی التلفظ به فی ذلک الظرف الخاص

محقق خوئی در بحث وضع تعهدی هستند بر خلاف مشهور، بر اساس این مبنا استعمال می شود: «هو التلفظ بلفظ الناشی عن تعهد نفسانی يقتضی التلفظ به فی ذلک الظرف الخاص»، مثلاً تلفظ به لفظ کتاب که ناشی از تعهدی است که متقاضی آن تلفظ به لفظ در این ظرف (که اراده تفهیمیه وجود داشته باشد) است. این استظهار شهید صدر از مبنای محقق خوئی است، که ظاهراً باید همینطور باشد.

این تعریف بر اساس این مبنا اشکالی ندارد و مناسب است، اما مبنا را قبول نکردیم و منشأ دلالت الفاظ نمی تواند تعهد باشد زیرا تعهد دلالتی تصدیقی است، اما دلالت لفظ دائماً تصوری است.

۱. بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۳۲.

القول الرابع: افناء اللفظ فی المعنی

محقق عراقی با توجه به مبنایشان استعمال را «افناء اللفظ فی المعنی» می دانند. مراد از افناء همان لحاظ آلی و مرآتی است یعنی لفظ را جایی استعمال کنیم که فقط معنی مورد لحاظ ماست.^۱

این تعریف دو اشکال دارد، اول اینکه در استعمال لفظ لحاظ آلی می شود، بلکه در حین استعمال لفظ لحاظی آلی دارد، اما حقیقت استعمال معلوم نشد.

اشکال دوم اینکه در نظر ایشان معنی لحاظ استقلال دارد اما گذشت که در جایی که معنی عام است نوعاً معنی هم آلی لحاظ می شود حتی افناء معنی اشد از افناء لفظ است (اصلاً معنی عام در خارج موجود نمی شود بلکه دائماً فرد معنی در خارج موجود می شود). لذا هم افناء لفظ است هم افناء معنی، لذا لحاظ استقلالی فقط در محکی است البته گاهی هم محکی همان معنی عام است اما این نادر است.

القول الخامس: ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی فی الذهن

در هر دلالت لفظی یک دال هست و یک مدلول، که دال همان لفظ مسموع است که موطن آن ذهن است. لفظی که در خارج موجود می شود و لفظ محسوس است دال نیست. مدلول در نزد اصولیین صورة معنی در ذهن است یعنی بلافاصله بعد ایجاد لفظ معنی هم در ذهن می آید که این همان دلالت است. این لفظ مسموع نتیجه فعل لافظ است که گاهی لافظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی آن را ایجاد می کند (یعنی شأنیت سبب شدن را دارد ولو سامعی نباشد یا در ذهن سامع حاضر نشود به دلیل عدم علمش به علقه وضعیه؛ البته باید فی الجملة در یک ذهن شرطی شده باشد، ولو ذهن خود لافظ، در غیر این صورت استعمال نیست)؛ گاهی هم بما هو سبب، لفظ را ایجاد نمی کند مثلاً پشت بلندگو شروع به شمارش کند یا اینکه لافظ خواست بگوید «زید» اما اشتبهاً گفت «عمرو» که این هم استعمال نیست.

وجود تسامح در این تعریف

این تعریف را استفاده میکنیم به دلیل سادگی آن، اما این تعریف دارای سه تسامح می باشد:

۱. نهاية الافکار، ج ۱، ص ۶۱: «لا یخفی علیک ان حقیقة الاستعمال سواء فی المعنی الحقیقی أو فیما یناسبه من المعنی المجازی حسب ما یدرکه الطبع و الذوق من المناسبات انما یتحقق بجعل اللفظ فی مقام الاستعمال فانما فی المعنی فناء المرأة فی المرئی بحیث بالقائه کان المعنی هو الملقى إلى المخاطب و یکون اللفظ مما به ینظر إلى الغیر لا مما فیہ ینظر».

تسامح اول اینکه ما الفاظ را تقسیم به اسم و حرف نمودیم که در باب علائم اصلاً معنی و مسمی نداریم. لذا با این تعریف فقط استعمال اسماء صحیح می شود، اما در علائم این نیست. برای رفع این تسامح یک اصلاح در تعریف هست که به جای صورة المعنی همان «مدلول» قرار گیرد.

تسامح دوم اینکه در دالّ و مدلول اتحادی هستیم در حالیکه این تعریف اشعار به انضمام دارد، که این تسامح قابل اغماض است به این صورت که به دو اعتبار می باشد یعنی به یک اعتبار لفظ دالّ است و به اعتبار دیگر مدلول است.

تسامح سوم که یک اشکال اساسی می باشد و قابل اصلاح نیست، اینکه الفاظ به دو قسم اسم و علامت تقسیم شدند که دالّ بالذات در اسماء همان لفظ مسموع بود و در علائم دالّ بالذات تلفظ است (این هم با یک تسامح همراه است که بعداً توضیح داده خواهد شد)، لذا ایجاد لفظ بما هو نیست بلکه تلفظ دالّ است. جامعی بین لفظ و تلفظ پیدا نکردیم، تا یک تعریف برای استعمال که شامل هر دو نوع استعمال (اسم و حرف) است، پیدا شود.

ج ۲۵ ۹۳/۰۷/۲۳

الجهة الثانية: تحریر محلّ نزاع

مراد از استعمال در اکثر معنی این است که در هر یک از دو معنی مستقل از معنای دیگر استعمال شده باشد طوری که کانّ در یک معنی استعمال شده است یعنی نسبت به هر معنی کانّ فقط در همان یک معنی استعمال شده است. اگر لفظ را در جامع استعمال کنیم (معنای سوم) که شامل افراد معنای اول و دوم شود، این محلّ بحث نیست. مثلاً «رایت عیناً» گفته شود و مراد هم طلا و هم فضّه باشد، در مانند این موارد بحث است که این استعمال جائز است یا نه؟

تبیین محلّ نزاع توسط شهید صدر

شهید صدر در هر کدام از کتاب بحوث و مباحث دو تقریب برای محلّ نزاع در این بحث تبیین نموده اند: الف. در ج ۱ ص ۳۸۳ از کتاب مباحث فرموده اند باید دو استعمال باشد: «استعمال اللفظ فیهما بما هما معنیان بحیث یکون هناک استعمالان».

در این کلام ایشان دو احتمال هست: اول اینکه حقیقة دو استعمال باشد این واضح البطلان است یعنی نمی شود یک استعمال در عین اینکه یک استعمال است دو استعمال باشد! خصوصاً شهید صدر قائل به امکان هم

هستند. احتمال دوم اینکه تحلیلاً دو استعمال باشد نه انحلالاً، این همان کلام ماست که در دو معنی استعمال شده است که عقل می تواند تحلی به دو استعمال نماید.

ب. در بحوث تقریب دیگری هست که البته می تواند این دو تقریب دو روی یک سکه باشد. ایشان فرموده اند مراد این است که دو اراده استعمالیه باید باشد: «الجهة الأولى: فی تحریر محل النزاع. و توضیحه: ان ضابط هذا الاستعمال المبحوث عن جوازه و عدمه أن يكون كل من المعنيين مستقلاً فی مقام تعلق الإرادة الاستعمالية به»^۱. توضیح اینکه استعمال از افعال ارادی است که فعل لافظ است، اگر دو معنی برای لفظ باشد باید دو اراده وجود داشته باشد. لذا ضابطه محل بحث این است که آیا می شود دو اراده استعمالی باشد یا نه؟

همان اشکال مباحث در این مورد هم هست یعنی اگر مراد این باشد که دو اراده حقیقه و انحلالاً وجود دارد این واضح البطلان است، زیرا هر فعل ارادی یک اراده دارد. اما اگر مراد ایشان دو اراده تحلیلی است، این کلام صحیح است.

الجهة الثالثة: ادله الامتناع

کسانیکه استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد را محال دانسته اند، عدّه زیادی هستند که شاید قول مشهور هم همین باشد که عقلاً محال است، مانند آخوند و شاگردان ایشان. لذا باید ادله قائلین به امتناع بررسی شود، و با ردّ ادله قائلین با استحالة، امکان ثابت نمی شود زیرا ممکن است به دلیل دیگری عقلاً محال باشد؛ پس بعد از ردّ ادله امتناع نیاز است که امکان هم اثبات شود. به وجوهی استدلال شده است که هر کس وجه دیگری را مخدوش دانسته است:

وجه اول: وحدت فانی و مفنی فیه

از مرحوم آخوند در کفایه این وجه آمده است^۲ که در هر استعمال افناء هست یعنی استعمال بدون افناء اللفظ فی المعنی نیست. در هر استعمال یک فانی هست یک مفنی فیه، فانی همان لفظ است و مفنی فیه همان معنی

۱. بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۴۸.

۱. کفایه الاصول (طبع آل البیت)، ص ۳۶: «و بینه أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل جعله وجهاً و عنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد ضرورة أن لحاظه هكذا فى إرادة معنى يتألفى لحاظه كذلك فى إرادة الآخر حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه فى ذى الوجه و العنوان فى المعنون و معه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد و مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال».

است. وجود این فانی و مفنی فیه وحدت دارند یا ترکیب انضمامی یا اتحادی (در وحدت وجود یکی است و موجود هم یکی است مانند وحدت بین ذات و صفات؛ در اتحاد موجود دو تاست اما وجود یکی است مانند کاغذ سفید، که وجود جوهر و عرض یکی است در حالیکه هم کاغذ موجود است هم بیاض، اگر وجود هم دو تا باشد عروض بی معناست مانند دو حجر کنار هم، و رابطه ای با هم ندارند؛ در انضمامی دو وجود است و دو موجود مانند اینکه نمک در آب بریزیم، در این لیوان هم نمک هست هم آب؟

مرحوم آخوند فانی و مفنی فیه، را یک موجود می داند و بین آنها وحدت قائلند و الا فناء بی معنای می شود. اگر فانی یکی باشد قطعاً باید مفنی فیه هم یکی باشد و اگر نه لازم می آید یک شیء در عین اینکه یک شیء است دو شیء باشد.

یکی از مقدمات ایشان صحیح نیست زیرا فانی و مفنی فیه وحدت ندارند حتی اتحاد هم ندارند، زیرا فانی لفظی است که در ذهن مستعمل آمده و مفنی فیه معنایی است که در ذهنش آمده و اگر هم اتحاد داشته باشند به لحاظ معروض آنهاست. مراد از فناء این است که نفس نسبت به فانی التفات ندارد یعنی لفظ فانی ملحوظ غیر ملتفت الیه است.

وجه دوم: استحالة دو لحاظ آلی از یک شیء

محقق عراقی از همین افناء به شکل دیگری استفاده نموده اند، ایشان فرموده هر استعمال افناء لفظ در معنی است و وقتی دو معنی باشد دو فناء هست یعنی نسبت به یک لفظ دو لحاظ آلی باید باشد، در حالیکه یک شیء فانی است و به یک شیء دو لحاظ آلی نمی خورد زیرا لحاظ همان وجود است و دو لحاظ یعنی دو وجود باشد، یک شیء نمی شود به دو وجود در ذهن موجود شود^۱.

مفنی فیه دو تاست که قبول است، اما به چه دلیل افناء هم باید دو تا باشد؟ اگر مراد دو افناء تحلیلی است قبول است اما دو افناء انحلالی را قبول نداریم. برخی استدلال کرده اند در آن واحد در یک آینه دو تصویر نیست مثلاً اگر زید و عمرو مقابل آینه باشند در خارج دو نفرند ولی در آینه یک تصویر است؛ اما در باب الفاظ اینگونه نیست و این تمثیل به آینه فقط یک مثال است. لذا می شود یک لفظ را فانی در دو معنی نمود یعنی در ذهن به دو معنی استقلالاً التفات می کنیم و لحاظ مرآتی به یک لفظ است.

۱. مقالات الاصول، ج ۱، ص ۱۶۲: «فلا شبهة فی أن لازم هذا المسلك عند إرادة المعنيين بنحو الاستقلال فی شخص لحاظه بتوسط لفظ واحد توجه اللحاظین إلى لفظ واحد و هو محال لأوله إلى اجتماع المثلیین فی شیء واحد كما لا یخفی».

ج ۲۶ ۹۳/۰۷/۲۶

وجه سوم: استحالة صدور کثیر از علت واحد

محقق عراقی در کتاب مقالات الاصول از کسی نقل نموده است، اما بعداً نقد نموده است.^۱ اگر لفظ استعمال در اکثر از معنی شود لازم می آید صدور کثیر از واحد که این محال است. در هر دلالت یک دال هست مانند لفظ انسان، و یک مدلول مانند صورة معنی انسان در ذهن؛ رابطه دال و مدلول همان رابطه علت و معلول است. دال که علت است اگر از یک لفظ یعنی علت واحد دو معلول صادر شود محال است زیرا خلاف قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد که این در حکمت عکساً و اصلاً ثابت شده است. هر امری مستلزم امر محال باشد آن امر هم محال است.

سه اشکال بر این فرمایش وارد است (هر چند اشکالات دیگری هم مطرح شده است):

الف. اول اینکه بحث ما در استعمال است نه در تفهیم سامع، یعنی استعمال در ذهن لافظ است و ربطی به ذهن سامع ندارد. فرضاً در ذهن سامع محال باشد اما لافظ می تواند استعمال نماید و محذوری ندارد.

ب. دوم اینکه رابطه دال و مدلول هم علت و معلول نیست زیرا اصلاً علیتی نیست و معنی ندارد که علیتی باشد. یعنی مبدأ وجود نمی تواند باشد. تصور یا تصورها نمی تواند مبدأ وجود یک تصور شود، و معنی ندارد که تصدیق یا تصور فاعل باشد. بلکه علت معده است یعنی اصلاً علت نیست، اجزاء علت تامه چهار تاست مادی و صوری و فاعلی و غائی، که علت معده اصلاً علت نیست.

ج. سوم اینکه بر فرض هم که علت باشد صدور کثیر از واحد محال است اما از یک جهت واحده، در حالیکه فرض این است که انسان شرطی شده است به دو معنی لذا علت برای معنای اول است از حیث اینکه با آن شرطی شده است، و علت برای معنای دوم است از آن جهت که با آن شرطی شده است. مثلاً نفس در آن واحد هم می بیند هم می شنود، اما با دو حیث متفاوت.

وجه چهارم: التفتات مستقل نفس به دو امر در آن واحد محال است

شهید صدر از میرزای نائینی نقل نموده اند در بحوث ج ۱ ص ۱۵۰. ایشان فرموده اند اگر یک لفظ در دو معنی استعمال شود هم لفظ توسط لافظ لحاظ شده است هم معنی، لذا دو معنی با لحاظ استقلال می آید که این محال

۲. همان: «انَّ اللَّفْظَ بَعْدَ مَا كَانَ مُقْتَضِياً لِإِفْهَامِ الْمُخَاطَبِ فَفَهَرَا [بِصِيرٍ] فَهَمَّ الْمَعْنَى مِنْ آثَارِ وَجُودِهِ وَ لَا يُمْكِنُ تَرْتُّبُ الْفَهْمَيْنِ عَلَى [مُقْتَضٍ] وَاحِدٍ حَذَرًا مِنْ تَوَارِدِ الْمَعْلُولَيْنِ عَلَى عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ وَ هُوَ كَعَكْسِهِ مُحَالٌ».

است زیرا نفس نمی تواند در یک آن، به دو امر التفات مستقل داشته باشد. شاید ایشان در نفس خود وجدان نموده اند که نفس نمی تواند در یک آن دو لحاظ استقلالی داشته باشد.^۱

کسانی که بعد میرزا آمده اند فرموده اند التفات نفس به دو امر مستقل ممکن است. شاید منظورشان این بوده است که نفس جهات متعدده دارد لذا می تواند. نقض هایی هم به میرزا دارند مثلاً در قضیه معقوله موضوع و محمول باید با هم تصور شوند و اگر نه، نسبت بین آنها معنی نخواهد داشت.

دو بحث هست اول اینکه نفس می تواند در آن واحد دو التفات مستقل داشته باشد؟ و بحث دوم اینکه در استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد، نیاز به دو التفات مستقل داریم؟

در مورد اول در وجدان خود التفات به دو شیء مستقلاً را وجدان نکردیم و این برهان ندارد، و ظاهراً حق با میرزا است که نمی شود دو معنی مستقل را در آن واحد تصور کنیم. البته سرعت نفس ما در التفات هایش بسیار زیاد است، مثلاً در یک میلیونوم ثانیه می توانیم منتقل شویم. این فاصله را حتی خود ذهن نمی تواند بفهمد مثلاً ذهن نمی تواند یک صدم میلیمتر را تصور یا تخیل کند. لذا به دلیل این سرعت بالاست که گمان می شود در یک آن بوده اند در حالیکه در دو آن بوده اند. پس به احتمال قوی چنین قدرتی نداریم که در آن واحد به دو امر التفات مستقل پیدا کنیم.

در مورد بحث دوم، در استعمال از اکثر نیازی به التفات در آن واحد نداریم بلکه دو التفات ولو با اختلاف یک ده هزارم ثانیه کافی است که استعمال لفظ در اکثر از معنی پیش آید.

ج ۲۷ ۹۳/۰۷/۲۷

وجه پنجم: تعدد وجود تنزیلی لفظ مستلزم تعدد وجود حقیقی است

شهید صدر از مرحوم اصفهانی نقل نموده است.^۲ ایشان استعمال را ایجاد تنزیلی معنی می دانست. ایشان فرموده اند محال است یک لفظ در دو معنی استعمال شود زیرا وقتی دو معنی هست نیاز به دو وجود تنزیلی داریم

۱. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۵۱: «فلازم الاستعمال فی المعنیین تعلق اللحاظ الاستعمالی فی آن واحد بمعنیین و لازمه الجمع بین اللحاظین فی آن واحد و هو متمنع عقلاً (و لا فرق) فیما ذکرنا (بین) الاستعمال فی المعنیین الحقیقیین أو المجازیین أو معنی مجازی و حقیقی (و لا بین) المفرد و غیره (و لا بین) النفی و الإثبات لأن الملاك فی المنع هو لزوم المحال و هو فی الجمع موجود». شهید صدر وجه کلام ایشان را به استحالة صدور کثیر از واحد برگردانده اند، اما ممکن است مراد ایشان همان عدم قدرت نفس بر لحاظ استقلالی دو امر در آن واحد باشد.

۱. نهاية الدراية فی شرح الکفاية (طبع جدید)، ج ۱، ص ۱۵۲: «حيث إن وجود اللفظ فی الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، و وجود لطبيعي المعنی بالجعل و المواضع و التنزيل لا بالذات؛ إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لمهيتين بالذات، كما هو واضح، و حيث إن الموجود الخارجی بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنی خارجاً و وجود آخر لمعنی آخر؛ حيث لا وجود آخر کی ينسب إلى الآخر بالتنزيل، و ليس الاستعمال إلّا إيجاد المعنی بنحو وجوده اللفظي خارجاً. و قد عرفت: أن الإيجاد و الوجود متحدان بالذات، و حيث إن الوجود

یکی برای معنای اول و یکی برای معنای دوم، اگر یک وجود تنزیلی داشته باشیم خلف فرض است زیرا استعمال در دو معنی نیست. تعدد در وجود تنزیلی مستلزم تعدد در وجود حقیقی لفظ است یعنی لفظ به لحاظ معنی وجود تنزیلی است و به لحاظ خود لفظ وجود حقیقی است، لذا تعدد در وجود حقیقی لفظ لازم می آید در حالیکه یک وجود دارد و این محال می باشد.

مقدمه اول و سوم ایشان تمام است یعنی تعدد در معنی موجب تعدد در وجود تنزیلی است، و مقدمه سوم تعدد در وجود حقیقی عقلاً محال است زیرا یک لفظ داریم. اما مقدمه دوم صحیح نیست زیرا تعدد در وجود تنزیلی موجب تعدد در وجود حقیقی نیست. تنزیل مانند اعتبار است لذا ممکن است وجود تنزیلی متعدد باشد اما وجود حقیقی واحد باشد.

نتیجه جهت ثالثه: وجوه امتناع نا تمام است

تمام وجوه مذکوره برای امتناع نا تمام است، اما با این امکان ثابت نیست زیرا ممکن است وجهی داشته باشد که به ذهن کسی نرسیده است. حتی ممکن است وجهی نداشته باشد مثلاً وجدانی باشد یعنی هر مطلب صحیح و امر حقیقی اینگونه نیست که حتماً برهان هم داشته باشد. لذا نمی شود از ابطال ادله امتناع، آنهم ادله قائلینی که ما می شناسیم، امکان را ثابت کرد. این مغالطه رائج است که از ابطال دلیل، مدعی را انکار می کنند.

نظر مختار: امکان استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد

ما قائل به امکان هستیم و دلیلی هم نداریم بلکه وجدان ما این است که ممکن است. توضیحی هم داریم (نه دلیل) که استعمال ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور المدلول است، لذا اگر لفظی دارای دو معنی باشد، یعنی این لفظ دو سببیت دارد هم سبب است برای مدلول اول هم سبب است برای مدلول دوم، لذا اگر لفظی را بما هو سبب برای معنای اول و بما هو سبب برای معنای دوم، استعمال نماییم، این استعمال محذوری ندارد. البته اینکه در ذهن سامع چه می آید، مهم نیست بلکه مهم همان استعمال است که در ذهن لافظ می باشد. لذا استعمال در آن واحد است و

واحد فکذا الایجاد. و بالجملة الاستقلال فی الایجاد التنزیلی - كما هو معنی الاستعمال الذی هو محل الکلام - يقتضی الاستقلال فی الوجود التنزیلی، و لیس الوجود التنزیلی إلا وجود اللفظ حقیقة، فالتفرد بالوجود التنزیلی و الاختصاص به يقتضی التفرد بالوجود الحقیقی، و إلا لکان وجودا تنزیلیا لهما معا، لا لکل منفردا، فتدبره جيدا». راجع البحوث، ج ۱، ص ۱۵۲.

اشاره به هر دو معنی است که اشاره موجب یکی شدن معنی نمی شود، اما در ذهن سامع همان نکته قبل هست که با سرعت بالا ممکن است به هر دو معنی متعاقباً منتقل شود.

الجهة الرابعة: این استعمال از کدام قسم از استعمالات است؟

سوال این است که استعمال در اکثر از یک معنی، صحیح است یا غلط؟ و اگر صحیح است این استعمال حقیقی است یا مجازی؟ مثلاً «رایت زیداً» گفته شود و اراده شجر شود، این استعمال غلط است.

ما قائلیم این استعمال صحیح است، زیرا در عرف مردم این استعمال غلط نیست، البته غیر عرفی است (یعنی رائج بین عرف نیست) اما غیر عرفی بودن با غلط متفاوت است هر چند مرز این دو خیلی هم واضح نیست. یعنی گاهی نزد عرف هم واقعاً معلوم نیست که صحیح هست یا غلط؛ مثلاً در مورد انسان شجاع اگر گفته شود «رایت اسداً» صحیح است و اگر گفته شود «رایت نملاً» غلط است، و اگر گفته شود «رایت ذئباً» ممکن است گفته شود معلوم نیست صحیح است یا غلط.

ما به وجدان خود این استعمال را صحیح می دانیم اما استعمالی غیر رائج است، لذا نیاز به قرینه دارد پس بحث از آن خیلی فائده ای ندارد.

اما این استعمال مجازی است یا حقیقی؟ اگر دو معنی حقیقی باشد استعمال حقیقی است و اگر هر دو مجازی باشد می شود استعمال مجازی و اگر یکی حقیقی و یکی مجازی باشد این استعمال هم حقیقی است هم مجازی به دو اعتبار مختلف. این هم خیلی مهم نیست که چه استعمالی باشد.

ج ۲۸ ۹۳/۰۷/۲۸

الجهة الخامسة: فی استعمال المثنی و الجمع فی الاكثر

برخی علماء که قائل به محالیت استعمال لفظ در اکثر از معنی شده اند، قائل شده بودند که یک استثناء هست که استعمال مثنی و جمع در اکثر از یک معنی محال نیست. مثلاً «اشریت عینین» می شود در ذهب و فضة استعمال شود. وجه امکان این است که علامت تشبیه و جمع دلالت بر تعدد در معنی می کند، لذا یک ماده هست و یک هیئت که ماده در معنی استعمال می شود و علامت و هیئت دال بر تعدد معنی هست. کلام این علماء را ندیدیم اما این نقل کلام آنها در کلام دیگران است.

این مطلب را نمی توان سر و صورت درستی داد، مثلاً علامت تشبیه دلالت بر تعدد معنی نمی کند بلکه علامت تشبیه بر تعدد فرد دلالت دارد، لذا ماده یک معنی دارد و هیئت دلالت بر تعدد افراد همان معنی می کند. البته در

معانی خاص هم تعدد در فرد است نه معنی مانند «زیدان» که نمی توان برای آنها تعدد افراد تصور کرد، لذا این استعمال را مجازی دانسته اند یعنی مجازاً در «المسمی یزید» استعمال شده است که نه ابن عمرو است و نه ابن بکر! پس در اسماء خاص هم با تننیه تعدد معنی حاصل نمی شود.

بر فرض هم که بر تعدد معنی دلالت نماید، در مثال مذکور مفرد در چه معنایی استعمال شده است که هیئت دلالت بر تعدد آن نماید! وقتی معنی عام باشد کثرت را قبول نمی کند ماهیت بما هو ماهیت کثرت بردار نیست. لذا در مفرد نمی توان معنایی اراده نمود.

بهترین توجیه برای کلام این است که گفته شود علامت تننیه به منزله تکرار است لذا عینین یعنی عین و عین، لذا می شود در دو معنای طلا و نقره به کار رود (البته این هم صحیح نیست که علامت تننیه واقعاً تکرار لفظ است بلکه به منزله آن است و تمام احکام آن را ندارد که بشود مانند دو لفظی که می توان هر کدام را در معنایی استعمال کرد، علاوه بر اینکه این اصلاً استعمال در اکثر از معنی نیست).

البته یک بحث مهم است که در بحث مشتق خواهد آمد، که در تننیه و جمع وحدت مدلول است یا تعدد مدلول؟

جمع بندی امر ثانی عشر: امکان استعمال در اکثر از معنی

در نتیجه در کل بحث استعمال در اکثر از معنی، قائل به امکان هستیم حتی در مثنی و جمع، اما تفصیل بین مفرد و بین مثنی و جمع را قبول نداریم. مثلاً اگر گفته شود «اشتریت عینین» و در دو معنی استعمال شود، مراد دو طلا و دو نقره است نه اینکه یک طلا و یک نقره.

البته چون این استعمال غیر رائج است، نیاز به قرینه دارد حتی اگر در دو معنای حقیقی استعمال شده باشد.

الامر الثالث عشر: المشتق

شهید صدر، بحث مشتق را از مقدمه علم اصول خارج نموده و داخل علم نموده است، این خیلی مهم نیست که این بحث جزء مسائل علم اصول است یا مقدمه هر چند ما هم معتقدیم باید جزء مسائل علم اصول باشد. این بحث از مباحث تاریخ علم اصول شده است که جواب آن واضح است اما به لحاظ نکات مفیدی که برخی از آنها سیال هم هستند این بحث مطرح می شود.

بحث در این است که مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ وضع شده است یا برای اعم از ما انقضی عنه المبدأ، یعنی معنای مشتق جامع بین افراد متلبس است یا جامع بین افراد متلبس و افرادی که انقضی عنها المبدأ؛ اما به

لحاظ آینده قطعاً معنای حقیقی نیست. قبل ورود به بحث اموری مقدمه ذکر می شود به همان روال صاحب کفایه که روال خوبی است:

الجهة الاولى: فی تحديد المشتق

در صرف و نحو تعریف مشتق روشن است، اما مراد اصولی اصطلاحی خاص است. تعریف مشتق «اسم یصح حمله علی الذات بشرط ان لا یكون ذاتياً له» می باشد:

«اسم» موجب خروج حروف و افعال و هیئات می شود، که البته حرف و هیئت در صرف هم مشتق نیستند. «یصح حمله علی الذات» یعنی اسم بتواند محمول ذات واقع شود مثلاً کلمه «عدل» قابل حمل بر ذات نیست، ولو قابل حمل بر عدالت هست. البته اسمی نیست که قابل حمل نباشد بلکه مراد این است که دائماً مشتق را نسبت به فرد یا افرادی لحاظ می کنیم و بررسی می کنیم که وضع برای متلبس شده است یا اعم.

«بشرط ان لا یكون ذاتياً له» ذاتی چند اصطلاح دارد، ذاتی باب ایساغوجی که همان نوع و جنس و فصل است، و ذاتی باب برهان که در تعریف آن اختلاف است اما در اصول به معنی غیر منفک است که شامل ذاتی باب ایساغوجی هم هست (ذاتی و عرضی لا ینفک). البته یک اصطلاح هم در باب حجیت قطع هست که نه ذاتی باب برهان است نه ذاتی باب ایساغوجی، در مقابل جعلی است یعنی نیازی به جعل ندارد. ذاتی در این تعریف همان ذاتی باب ایساغوجی است. یعنی باید ذاتی آن نباشد مثلاً جنس یا فصل یا نوع نباشد، زیرا با رفتن ذاتی به این معنی دیگر ذات هم می رود و منقضی عنه المبدأ بی معنی می شود.

ج ۲۹ ۹۳/۰۷/۲۹

ذات که در تعریف مشتق آمد در یک اصطلاح در مقابل حدث است، اما در این تعریف مراد اعم است و هر شیئی را شامل هست حتی حدث را، به عبارت دیگر امری است غیر آن مشتق که محمول است، یعنی هر شیئی را شامل است مانند «الضرب شدید» و یا «الضرب مولم». لذا با این قید که حمل بر ذات بشود، مصدر خارج می شود مثلاً «العدالة عدل». اما اسمائی مانند «الاحسان عدل» و یا «الضرب ظلم» که محمول هستند داخل در بحث می باشند.

الجهة الثانية: في اسم الزمان

تعريف مشتق بيان شد، اما نسبت به برخی اسماء مشتق اشکال شده است که داخل در محل نزاع هستند یا نه؟ مثلاً در مورد اسم زمان اشکال شده است که باید بررسی شود.

نقض محل نزاع به اسم زمان

شبهه ای شده است که این تعریف شامل اسم زمان هم می شود مانند «مقتل» و «مضرب» که یعنی زمان قتل و زمان ضرب، اما این مقتل حمل بر زمانی که تلبس به مبدأ ندارد می شود؟ زمان بعدی قطعاً زمان دیگری است نه اینکه همین زمان باشد و تلبس به مبدأ از بین رفته باشد. لذا زمان به منزله ذاتی است که با رفتن مبدأ، آن ذات (آن زمان) هم از بین می رود. لذا این تعریف دارای نقض می باشد.

جواب اول از اشکال نقضی: مصداق یکی است، اما مفهوم اعم است

این اشکال را مرحوم آخوند در کفایه جواب داده اند، ایشان فرموده اند که اسم می تواند وضع برای اعم باشد که دارای دو حصه است اما یک حصه وجودش در خارج محال باشد ولی دیگری موجود شود! اسم زمان هم وضع برای اعم شده است که حصه متلبس در خارج فرد دارد اما حصه منقضي شده فرد ندارد (انسان دو حصه دارد انسان ابيض و انسان اسود، که این دو فرد معنای انسان نیستند بلکه خودشان دارای افراد هستند). ایشان مثال زده اند به کلمه «واجب» که یک مصداق بیشتر ندارد اما معنای آن عام است. یعنی در خارج نبودن دلیل بر معنای خاص نیست بلکه ممکن است معنی عام است (مفهوم کلی است) اما حصه ای از آن در خارج محال است محقق شود.^۱

ردّ جواب: در مورد اسم زمان تناقض منطقی است لذا غیر عرفی می شود

شهید صدر این جواب مرحوم آخوند را ناتمام دانسته اند، زیرا ممکن است که اسمی برای دو حصه که یکی ممکن است یکی محال وضع شود، اما یک شرط دارد که نباید به تناقض منطقی برسد مثلاً نمی شود اسم انسان وضع شود برای معنای اعم از حیوان ناطق و حیوان ناطقی که حیوان ناطق نیست، که حصه دوم محال است اما حصه اول ممکن است. در تعریف هم گفتیم مشتق نباید ذاتی باشد زیرا موجب تناقض منطقی می شود یعنی ذات

۱. کفایة الاصول (طبع آل البيت)، ص ۴۰: «و یمكن حل الإشکال بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما فی المقام لا یوجب أن یکون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فیہ تبارک و تعالی».

در عین اینکه ذات نیست ذات هست زیرا با رفتن ذاتی، ذات هم می رود. این شرط نکته عقلائی دارد، که موجب تناقض منطقی نشود. لذا در اسم زمان هم تناقض منطقی لازم می آید یعنی در عین اینکه مقتل است مقتل نیست که این فرد موجب تناقض منطقی می شود.^۱

این جواب شهید صدر محلّ تأمل است زیرا بین انسان غیر ناطق و مقتل تفاوت وجود دارد. مقتل نام قتل نیست بلکه نام مقطع زمانی است یعنی نام آن لحظه قتل است که عقلاً محال است آن دقیقه بدون قتل باز گردد، اما این دارای تناقض منطقی نیست بلکه فقط استحالة وقوعی دارد. به عبارت روشن تر این فرض انقطاع مبدأ برای زمان مانند انسان غیر ناطق نیست بلکه مانند مثلث مربع است. البته خیلی روشن نیست که از کدام قسم است اما در ذهن بیشتر تمایل است که مانند مثلث مربع باشد.

جواب دوم از اشکال نقضی: وجود فرد عرفی برای منقضی عنه المبدأ

آقا ضیاء هم جوابی از نقض به تعریف با اسم زمان داده اند که شهید صدر هم قبول نموده اند.^۲ ایشان فرموده اند در اسم زمان به نظر عقلی فرد منقضی وجود ندارد اما به نظر عرفی فرد دارد. مثلاً اگر ساعت ۱۰ زید کشته شده است و کسی ساعت ۱۰:۱ وارد شهر شود، از نظر عرفی صحیح است که گفته شود «دخلت عند مقتل زید». لذا همین که فرد عرفی داشته باشد برای وضع لغوی در عرف کافی است.^۳ این فرمایش هم صحیح است. در نتیجه اسماء زمان داخل بحث است.

ج ۳۰ ۹۳/۰۷/۳۰

الجهة الثالثة: في الأفعال و المصادر

در بحث مصادر در علم صرف، مصادر ثلاثی مجرد جامد و مزید مشتق هستند. در بحث افعال هم برخی مانند مرحوم آخوند فرموده اند دلالتی بر زمان ندارند، و برخی هم قائلند دلالت دارند. ایشان دوباره مدلول حرفی را بحث نموده اند که تقریباً نکته جدیدی ندارند. لذا درباره حروف بحثی نداریم.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸: «و فيه: وجود استحالة منطقية في افتراض انحفاظ ذات الزمان بعد انتضاء مبدئه الذي هو نفس الزمان أيضا ما لم تبرز عنانية أخرى».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۶۹.

۱. نهاية الأفكار، ج ۱، ص ۱۲۹.

در مورد حروف بحثی نیست اما در مورد افعال دو بحث باید ذکر شود: اول اینکه فعل دلالت بر زمان دارد یا نه؟ و دوم اینکه افعال در مورد موجودات مجرد به کار می رود لذا اگر فعل دال بر زمان است در مورد آنها چگونه به کار می رود؟

بحث اول: دلالت فعل بر زمان

برخی مانند مرحوم آخوند فرموده اند زمان از هیئت فعل فهمیده نمی شود.^۱ مشهور وضع هیئت را بالتسمیه می دانستند لذا تصویر فهم زمان از فعل بسیار مشکل است لذا مرحوم آخوند کار خوبی کرده اند که با این فرض فرموده اند زمان از جای دیگر فهمیده می شود.

با توجه به تفاوت مبنای ما با مبنای مشهور فقط به همان نظر مختار اشاره می شود و اختلافات مطرح نمی شود. وقتی هیئت وضع بالعلامیه دارد لذا دلالت بر یک علامت دارد یعنی فعل ماضی علامت است بر تحقق یک امر در زمان گذشته، یا فعل مضارع بر تحقق فعل در زمان حال یا آینده دارد. البته فعل امر دلالت بر زمان ندارد بلکه دلالت بر مطلوبیت امر می کند، یا فعل نهی که دلالت بر مبعوضیت می کند. اگر هم فعل استفهام باشد نه مدلول ادات این هم دلالت بر زمان ندارد.

بحث دوم: موجودات مجرد

زمان عبارت از مقدار حرکت و تغیر است یعنی یکی از افراد کم است. زمان غیر از «متی» است که یکی از اعراض است، لذا خود زمان زیر مجموعه کم متصل است. در عالم طبیعت مثلاً زید اعراضی دارد که پاره ای از این اعراض متغیر است مثلاً «این» زید متغیر است که از یک نقطه به نقطه دیگر می رود. مقدار این تغییر می شود زمان؛ یا مثلاً حجم یا وزن زید تغییر می کند لذا این تغییر می شود زمان. در مورد موجودات مجرد در حکمت گفته شده است که تغییری ندارند. مثلاً در مورد خداوند منان تغییری رخ نمی دهد، البته خود خداوند معروض عرضی واقع نمی شود. همچنین عقل یا عقول یا عالم ملکوت، این موجودات مجرد که قائل به ده عقل تا قائل به بینهایت عقل هم داریم، این موجودات تغییری ندارند و در اعراض آنها هم تغییری ندارد، لذا چگونه می شود افعال دال بر زمان که حتماً با تغییر همراه است در مورد آنها به کار می رود. مثلاً «خلق السموات و الارض فی ستة ایام» یا افعالی نسبت به خداوند در قرآن است، که در تجرد خداوند منان اختلافی نیست. نصوص دینی بر است از حوادثی است که نسبت به خداوند منان یا ملائکه داده شده است.

۲. کفایة الاصول (طبع آل البیت)، ص ۴۱ و ۴۰.

آخوند این را شاهد بر کلام خود گرفته اند که فعل دلالت بر زمان ندارد، و این را دلیل قاطعی بر مطلب خود قرار داده اند.

یک اصل فلسفی را تسلّم می کنیم که تغییر در موجودات مجرد محال است و بر این برهان دارند نه اینکه با تجربه به این مطلب پی برده باشند. با این وجود امور زمانی در مجردات محذور زمانی ندارد ولو فعل دلالت بر زمان کند. با دو مقدمه توضیح داده می شود:

الف. مغالطه ای صورت گرفته است در کلمه «فعل» که اگر به امور مادی نسبت داده شود از اعراض است که در حکمت «ان یفعل» یا «فعل» است. مثلاً نجاری که یک صندلی می سازد، در این جا سه چیز هست یکی نجار یکی صندلی یکی فعل نجار، که صندلی فعل نجار نیست زیرا صندلی از جواهر است و فعل از اعراض و از طرفی هم صندلی ۲۰۰ سال می ماند در حالیکه نجار مرده است. اما اگر فعل به مجردات نسبت داده شود این عرض نیست مثلاً اگر خداوند یک صندلی را ایجاد نماید در این مورد سه چیز نیست بلکه یکی فعل است یکی فاعل، که فعل همان صندلی است یعنی یک خالق هست یک مخلوق و خود خالق یک امر موجود نیست. برای توضیح بهتر تخیل انسان هم همینطور است مثلاً اگر زید را تخیل کنیم دو موجود هست یکی نفس و یکی تصویر، نه اینکه یک موجود دیگر هم به نام تصویرگری یا همان فعل! در موجودات مجرد اعم از خداوند و تمام نفوس، افعال دیگر عرض نیستند. لذا فعل مجردات یک عرض و یک موجود نیست.

ب. خداوند مَنّان علّت است برای تمام حوادث، این علّیت هم ازلی است اما حادث هنوز نشده است زیرا موانع هستند و باید علل معدّه باشند تا حادث شود. لذا مبدئیت ازلی است ولو علّت را عقل فعال حکمت مشاء یا ربّ النوع حکمت متعالیه بدانیم یعنی در هر صورت مجرد است. مثلاً اگر نوری به سمت دیوار تابیده باشد ولی به سبب وجود یک مانع مانند پرده این نور به دیوار نرسد، اما بعد اینکه پرده کنار رفت همان نور که قبلاً موجود بود علّت روشنی سطح دیوار می شود.

با توجه به این دو مقدمه فعل دارای زمان هم نسبت به مجردات می شود داد به این بیان که آنها از ازل علّت شده اند اما در زمان خاصی آن فعل با توجه به معادلات تحقق پیدا کرده است. مثلاً خداوند امروز زید را خلق کرده است اما افاضه وجود از ازل بوده است، اما معادلات آن امروز فراهم شده پس خداوند حقیقه امروز زید را خلق کرده است بدون هیچ عنایتی اما زمان تحقق الآن است. لذا حادث زید است نه فعل خداوند مَنّان، پس زمانی بودن زید موجب عنایتی در نسبت فعل زمانی به مجردات نیست.

ج ۳۱ ۹۳/۰۸/۱۷

الجهة الرابعة: انحاء المبادئ

مراد از مبدأ همان مصدر نیست بلکه لحاظ مصدر است:

الف. گاهی در مشتق مبدأ بما هو اخذ نشده است بلکه بما هو حرفه اخذ شده است مانند نجار و بقال و حداد و مانند آن. مبدأ نجار همان نجارت (نجاری کردن مثل اره کردن یا میخ زدن به چوب) نیست یعنی به لحاظ لفظی همان است اما از نظر معنوی حرفه نجارت است. در اینصورت نجار وقتی متلبس است که حرفه وی نجاری باشد (یعنی درآمد وی از آن راه تأمین شود) نه اینکه در حال نجاری کردن باشد. اگر مبدأ به لحاظ حرفه، در مشتق اخذ شود در اینصورت انقضاء و تلبس هم به لحاظ مبدأ باید در نظر گرفته شود. در واقع نجارت مشترک لفظی است یعنی نجارت گاهی به معنی اره کردن و مانند آن است و گاهی به معنی حرفه نجارت است (البته مصدر ممکن است به این معنی نیاید اما مشتقات آن به این معنی می آید).

ب. گاهی هم مبدأ به نحو قوّة اخذ می شود، مثلاً «مفتاح» از مبدأ «فتح» مشتق شده است اما به معنی قابلیت فتح است. البته یک نحوه قابلیت خاص مثلاً یک قطعه فلز هم قابلیت مفتاح شدن دارد اما به آن مفتاح نمی گویند، یا گاهی با دو سیم خاص هم برخی می توانند قفل ها را باز کنند اما عرفاً به آنها مفتاح گفته نمی شود، لذا یک نحوه قابلیت خاص نیاز است. کلیدهایی که هنوز دنداندار نشده است و در کلیدسازی موجود است، خیلی معلوم نیست که عرفاً به آنها کلید گفته می شود یا اطلاق کلید بر آنها مجازی است. نوعاً اسماء آلات مانند «منشار» به معنی اره هم همینگونه هستند.

ج. گاهی هم مبدأ بما هو ملکه اخذ می شود. مثلاً در «مجتهد» که در لغت به معنای کوشش است مبدأ بما هو ملکه اخذ شده است یعنی کسی که ملکه اجتهاد را دارد.

د. گاهی هم مبدأ به لحاظ فعلیت اخذ می شود مانند «حی» که به چیزی گفته می شود که دارای حیات باشد، همینطور «زوج» و «زوجه». البته در زوج یک بحث فقهی است که بعد موت به آن زوج گفته می شود یا نه، که این بحث یک بحث فقهی است که به لحاظ تماثل بین مغسل و مغسل می باشد.

لذا مبدأ به معنای مصدر نیست بلکه باید ملاحظه شود که مشتق از مبدأ به لحاظ چه چیزی اشتقاق یافته است.

الجهة الخامسة: المراد بالحال في عنوان المسألة

در بین علماء خصوصاً مقدمین عنوان این مسأله «انّ المشتق هل هو حقيقة في خصوص المتلبس بالحال او الاعم»، لذا بحث شده است که مراد از این «حال» چیست.

یکی از معانی رائج این کلمه زمان حال است در مقابل زمان گذشته و آینده، این معنی زمان نطق و تکلم قطعاً مراد نیست زیرا بلا اشکال می شود مشتقات را در مورد زمان قبل نطق به کار برد مانند «زید صائم امس» یا «زید صائم غداً» که این دو استعمال حقیقی هستند با اینکه در مثال دوم هنوز متلبس نشده است.

حال تلبس به مبدأ، مراد است

مراد از حال همان «حال التلبس» است یعنی این عنوان بر ذاتی اطلاق می شود به لحاظ حال تلبس آن، و اعم یعنی به لحاظ حال تلبس یا بعد از آن، این عنوان بر ذات اطلاق می شود.

ان قلت: چرا وقتی قضیه ای به کار می رود همان زمان حال یعنی حین تکلم فهمیده می شود؟ مثلاً «زید مجتهد» یعنی الآن مجتهد است نه اینکه حال تلبس مجتهد بوده است (که با این جمله حال تلبس را نمی دانیم). یا مانند «زید صائم» که یعنی الآن صائم است. خود مشتق که دلالت بر معنای زمان ندارد؟

قلت: اولاً این خصوصیت فقط در مشتق نیست بلکه در تمام جملات حملیه هست مثلاً از «لا تکرّم الفاسق» کسی حرمت اکرام شخصی که الآن فاسق است را نمی فهمد، که اگر این فهمیده شود یعنی کسی که فردا فاسق شود خارج از این حکم است؛ یا مثلاً «اکرم العالم» اینطور نیست که کسی که الآن عالم باشد باید اکرام شود، یعنی کسی که فردا عالم شود هم باید اکرام شود. لذا این زمان ربطی به مشتق ندارد و وقتی جمله انشائی شود دیگر معنای حال ندارد. لذا هیئت ربطی به زمان ندارد.

ثانیاً زمان نطق دائماً به قرائن مقامیه و ظهور حال فهمیده می شود. مثلاً «زید حی» یعنی کسی که الان حیات دارد همینطور «زید عالم»، اما گاهی هم مناسبت حکم و موضوع موجب می شود زمان دیگری را بفهمیم. لذا ظاهر «زید فان» این است که زید قبول فنا می کند یعنی فناپذیر است نه اینکه الآن فانی است.

ج ۳۲ ۹۳/۰۸/۱۸

الجهة السادسة: ما يقتضيه الاصل في المقام

اگر شک کردیم که مشتق وضع برای خصوص متلبس شده است یا وضع برای اعم، مقتضای اصل چیست؟ در دو مقام بحث داریم: مقام اول اصل در مساله اصولیه؛ و مقام دوم اصل در مساله فقهیه.

اصل در بین اصولیون متأخر دو قسم است اول لفظی که همان ظهور است مانند اطلاق و عموم و مفهوم؛ و دوم اصل عملی که همان حکمی است که وظیفه شک را در ظرف شک تعیین می کند که متأخرین آن را به سه قسم تقسیم کرده اند اصل عقلی یا عقلانی یا شرعی، که دو اصل برائت و احتیاط این سه قسم را دارند. مراد ما از اصل همان اصل عملی است.

مقام اول: اصل در مساله اصولیه

آیا اصلی هست که معنی یا موضوع له را تعبداً برای ما ثابت نماید که خصوص متلبس است یا اعم است؟

اصالة الاعمّ بالاستصحاب

تنها اصلی که مطرح شده است اما معلوم نیست که قائل داشته باشد، اصل عملی شرعی استصحاب است. تقریب این است که یقین داریم اسماء مشتقه وضع برای معنایی شده است اما نمی دانیم حین وضع خصوصیت تلبس لحاظ شده است که معنی خصوص متلبس شود یا لحاظ نشده است که معنی اعم شود؟ استصحاب می گوید چنین لحاظی نیست لذا نتیجه این می شود که معنی اعم است (استصحاب گاهی اصلی عملی برائت است و گاهی هم اصل عملی احتیاط است یعنی گاهی معذر است و گاهی منجز).

خود مرحوم آخوند که این را مطرح نموده اند اشکال نموده اند، و بعد ایشان هم همه اشکال دارند، برخی اشکالات را تعداد زیادی مطرح نموده اند و برخی هم توسط یک شخص مطرح شده است. اشکالات زیادی وجود دارد که شش یا هفت اشکال است.

مناقشه اولی در اصالة الاعمّ: یقین سابق نداریم

اشکال اول که مشترک است این است که وقتی دو مفهوم دارای نسبتی باشند این نسب اربعه به لحاظ مصداق آنهاست، اما به لحاظ مفهوم همیشه دو مفهوم با هم تباین دارند مثلاً مفهوم ضاحک و انسان به لحاظ مصداقی تساوی دارند (مراد ضاحک بالقوه است)، یا مثلاً انسان و متعجب به لحاظ مصداقی تساوی دارند، اما مفهوم انسان با مفهوم ضاحک یا متعجب تباین دارد. در ما نحن فیه هم واضح یا مفهوم اعم را در ذهن آورده یا مفهوم اخص

۱. کفایة الاصول، ص ۴۵: «أنه لا أصل فی نفس هذه المسألة یعول علیه عند الشک و أصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها بأصالة

عدم ملاحظة العموم لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له».

که این دو تباین دارند و فقط یکی در ذهن آمده لذا اگر مفهوم اعم آمده پس موضوع له اعم است و اگر مفهوم اخص در ذهنش آمده است وضع برای خصوص متلبس شده است.

مناقشه ثانیه: استصحاب عدم خصوصیت نمی تواند اثبات وضع بر اعم کند

اشکال دوم که مشترک می باشد این است که ولو اشکال اول هم نباشد، با استصحاب چه می خواهد ثابت شود؟ اگر با استصحاب عدم خصوصیت بخواهید وضع برای اعم را ثابت کنید این اصل مثبت است که در محل خود ثابت شده است که حجت نیست (چنان قائل به حجیت اصل مثبت نادر است که کان قائل ندارد).

مناقشه ثالثه: با استصحاب معنای عرفی ثابت نمی شود

اشکال سوم که مختص است این می باشد که معنای عرفی گاهی همان معنای لغوی است و گاهی هم معنای لغوی نیست بلکه معنای کنایی یا مجازی می شود، با فرض عدم ورود اشکال اول و دوم، باز هم معنای لغوی ثابت می شود تعبداً، نه معنای عرفی یعنی حتی به نحو اصل مثبت هم معنای عرفی ثابت نمی شود، زیرا بین معنای عرفی و لغوی ملازمه هم نیست. در نتیجه آنچه ما نیاز داریم یعنی معنای عرفی، با استصحاب ثابت نمی شود.

جمع بندی مقام اول: عدم اصل در مساله اصولی

اشکال مختص دیگری ممکن است گفته شود که این استصحاب در شبهات حکمیه است که جاری نیست؛ اما این صحیح نیست زیرا در شبهه حکمیه عدمیه استصحاب جاری است و آنچه محل اختلاف است استصحاب در شبهه حکمیه وجودیه است.

لذا در مساله اصولیه اصلی نداریم که به آن تمسک شود.

المقام الثانی: اصل عملی در مساله فقهیه

اگر در اصول اصلی عملی به دست نیامد، در مورد زید که قبلاً عالم بوده است و الآن آلازیم گرفته یا علم ندارد به دلیل دیگری، آیا این حکم شرع «اکرم العالم» شامل وی می شود یا نه؟ آیا باید زید اکرام شود یا لازم نیست اکرام شود ولو در واقع اکرامش واجب باشد؟

این مساله دو فرض دارد: اول اینکه این شخص وقتی تلبس به مبدأ داشت، وجوب اکرام وی فعلی بود؛ و دوم اینکه وقتی تلبس داشت وجوب اکرامش فعلی نبود مثلاً اکرام عالم عادل واجب بوده و زید که عالم بوده

عادل نبوده است، بعد انقضاء علم، زید هم عادل شد، در اینجا عدالت که قطعی است و اگر معنای عالم اعم باشد شامل وی هم می شود.

فرض اول: حکم مذکور، فعلی بوده است

در مورد فرض اول یعنی در زمانی که متلبس بود، وجوب اکرام فعلی داشت؛ فقط استصحاب می تواند در این مورد جاری شود یعنی اگر جاری شود حاکم بر برائت است:

الف. استصحاب موضوعی ممکن است جاری شود (استصحاب مثبت یا نافی موضوع یک تکلیف می شود موضوعی)، یعنی قبلاً که حکم وجوب اکرام وی فعلی بود یقیناً عالم بود، الآن که شک در وجود عالم داریم زیرا نمی دانیم که عالم وضع برای خصوص متلبس شده است یا وضع برای اعم شده است، لذا استصحاب عالم می شود.

ظاهراً یک اتفاق رأی است که استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری نیست، اما وجه ضعف آن را به طور واضح و روشن بیان نکرده اند. در کلمات علماء خیلی توضیح داده اند که همین نشانه این است که مطلب دارای اشکال است. اشکالات مختلفی می توان بر این استصحاب کرد، یک بیان این است که در باب احکام عناوین مهم نیست بلکه واقع آن عنوان مهم است، یعنی اینکه یقین به وجوب اکرام زید بود، به لحاظ این بود که تلبس به علم داشته است نه به لحاظ اینکه عنوان عالم بر وی صادق بوده است (در واقع صدق عنوان طریقت دارد برای اثبات حکم، نه اینکه صدق عنوان خودش علت حکم باشد)، لذا در گذشته که یقیناً عالم بوده است به دلیل همان تلبس به علم است (یعنی درست است که مفهوم مشتق در مساله اصولی مشخص نشده است و مردد بین خصوص متلبس و اعم است، اما به هر حال شامل کسی که فعلاً تلبس دارد هم می شود لذا یقین داریم که عالم هست و حکم وجوب اکرام دارد)، اما الآن که شک داریم در عنوان عالم، در واقع یقین داریم که تلبس به علم نیست لذا نمی شود استصحاب کرد. به عبارت دیگر یقین سابق به چیزی غیر از شک لاحق تعلق گرفته است یعنی متعلق یقین و شک متفاوت است.

در نتیجه استصحاب حکمی عدمی جاری می شود که اکرامش واجب نیست.

ج ۳۳ ۹۳/۰۸/۱۹

در مورد اصل در مساله فقهیه گذشت که اصل موضوعی جاری نیست یعنی استصحاب عالم بودن نمی شود کرد.

ب. اما اصل حکمی این است که وجوب اکرام استصحاب شود. در این اصل حکمی اختلاف هست که همان مثال معروف غروب است که غایت وجوب صوم است، یعنی نمی دانم غروب استتار قرص است یا ذهاب حمرة مشرقیه، در این مورد استصحاب موضوعی نمی شود کرد زیرا همان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه است، اما استصحاب وجوب صوم هست که برخی قبول کرده اند.

به این اصل حکمی دو اشکال مطرح شده است:

یکی مبنایی که همیشه این استصحاب در شبهه حکمیه است، که جاری نیست به دلیل تعارض یا به دلیل حکومت، یعنی مجعول (وجوب اکرام) باقی است یا نه، که استصحاب می شود، اما این استصحاب جاری نیست زیرا استصحاب عدم جعل وجوب با آن تعارض می کند؛ و یا زیرا استصحاب عدم جعل وجوب حاکم بر آن است. ما هم قائل به عدم جریان استصحاب در شبهه حکمیه هستیم به دلیل حکومت؛ بر خلاف شهید صدر و مشهور که قائل به جریان هستند.

اشکال دیگر اشکال بنایی است، که محقق خوئی اشکال کرده اند که با رفع ید از مبنا هم باز استصحاب جاری نیست. زیرا بقاء موضوع احراز نمی شود، یعنی وقتی شبهه مفهومیه داریم در واقع شک در موضوع داریم که موضوع حکم هست یا نیست و به عبارت دیگر بقاء موضوع احراز نشده است و وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه احراز نشده است.^۱

شهید صدر از این اشکال جواب داده اند و قائل به تفصیل شده اند. شهید صدر در بحث استصحاب قائلند که شک در بقاء حکم وقتی شکل می گیرد که شک در بقاء موضوع باشد یعنی موضوع تغییر کرده باشد، در غیر این صورت شکی پیش نمی آید. ایشان قائلند باید به این خصوصیت نگاه عرفی کرد که حیث تعلیلی است یا تقییدی، که در صورت اول استصحاب جاری است و در صورت دوم استصحاب جاری نیست. تعلیلی یعنی عرف به حدوثة

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۷۸: «وَأَمَّا فِيمَا لَا يَتَعَيَّنُ مَفْهُومُ اللَّفْظِ وَمَعْنَاهُ، وَهُوَ الْمَعْبَرُ عَنْهُ بِالشَّبْهِةِ الْمَفْهُومِيَّةِ، فَلَا يَجْرِي الْإِسْتِصْحَابُ فِيهِ، لَا حَكْمًا وَلَا مَوْضُوعًا. أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَمَّا ذُكِرَ نَاهُ فِي بَحْثِ الْإِسْتِصْحَابِ مِنْ أَعْتَابِ وَحْدَةِ الْقَضِيَّةِ الْمُتَيَقَّنَةِ مَعَ الْمَشْكُوكِ فِيهَا مَوْضُوعًا وَمَحْمُولًا فِي جَرَيَانِ الْإِسْتِصْحَابِ، ضَرُورَةٌ أَنَّهُ لَا يَصْدُقُ نَقْضُ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ مَعَ اخْتِلَافِ الْقَضِيَّتَيْنِ مَوْضُوعًا أَوْ مَحْمُولًا، وَحَيْثُ إِنَّ فِي مَوَارِدِ الشَّبْهِاتِ الْمَفْهُومِيَّةِ لَمْ يَحْزَ الْإِتِّحَادُ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ لَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِالْإِسْتِصْحَابِ الْحَكْمِيِّ، فَإِذَا شَكَّ فِي بَقَاءِ وَجُوبِ صَلَاةِ الْعَصْرِ أَوْ الصَّوْمِ بَعْدَ اسْتِتَارِ الْقُرْصِ وَقَبْلَ ذَهَابِ الْحُمْرَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ عَنْ قِمَّةِ الرَّأْسِ مِنْ جِهَةِ الشَّكِّ فِي مَفْهُومِ الْمَغْرَبِ وَأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ هُوَ الْإِسْتِتَارُ أَوْ ذَهَابُ الْحُمْرَةِ، فَعَلَى الْأَوَّلِ كَانَ الْمَوْضُوعُ وَهُوَ جُزْءُ النَّهَارِ مُتَنَبِّهًا، وَعَلَى الثَّانِي كَانَ بَاقِيًا، وَبِمَا أَنَا لَمْ نَحْزِزْ بَقَاءَ الْمَوْضُوعِ فَلَمْ نَحْزِزْ الْإِتِّحَادَ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ، وَبِدُونِهِ لَا يُمْكِنُ جَرَيَانُ الْإِسْتِصْحَابِ».

آن را موثر می داند، و تقییدی یعنی عرف به بقائه آن را موثر می داند. به عبارت دیگر وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه به نظر عرف است.^۱

در ما نحن فیه هم ایشان فرموده اند مهم نیست که شبهه مفهومی باشد یا نباشد بلکه باید نظر عرف را بررسی کرد که حیثیت تقییدیه می بیند یا تعلیلیه، در مثال وجوب اکرام عرف علم را حیثیت تعلیلیه می بیند لذا موضوع باقی است. این حیثیت با توجه به حکم معلوم می شود مثلاً در «اکرم العالم» حیث تعلیلی است ولی در «قلد العالم» حیث تقییدی است. لذا تفاوتی بین شبهات مفهومی و غیر مفهومی نیست.

این فرمایش را قبول نداریم بلکه تابع محقق خوئی هستیم، البته کبری ایشان را قبول داریم که اگر حیث تعلیلی باشد استصحاب جاری است و اگر حیث تقییدی باشد استصحاب جاری نیست؛ اما این کبری بر شبهه مفهومیه تطبیق نمی شود زیرا حیثیاتی که دخیل در موضوع هستند ممکن است تعلیلی یا تقییدی باشند، اما حیثیاتی که در مفهوم و معنی دخیل هستند دائماً تقییدی هستند. لذا اگر شک در بقاء حکم در این موارد شود، وحدت موضوع احراز نمی شود و استصحاب جاری نیست. در مثال غروب هم وقتی شک در این هست که واقع غروب محقق شده است یا نه، که بقاء موضوع محرز نیست. وقتی اصل موضوعی و اصل حکمی وجوب صوم جاری نشد، نوبت به براءت می رسد زیرا شک در اصل تکلیف هست. نسبت به نماز هم شک در اقل و اکثر می شود که زمان نماز از استتار است تا نصف شب یا از ذهاب است تا نصف شب، که از چیزی که کلفت زائد دارد براءت جاری می شود، و نتیجه این می شود که از استتار می شود نماز خواند.

لذا در بحث مشتق در فرض اول نه اصل موضوعی جاری است و نه اصل حکمی پس اصل تنجیزی نیست که نوبت به اصل براءت می رسد که اصل تعذیری است.

فرض دوم: حکم مذکور، فعلی نبوده است

فرض دوم این است که وجوب اکرام زید فعلی نشده بود مثلاً من به سنّ تکلیف نرسیده بودم که زید عالم بود و وقتی علمش زائل شد من به سنّ تکلیف رسیدم، در این مورد واضح است که استصحاب حکمی نداریم زیرا یقین سابق نیست، استصحاب موضوعی هم نیست زیرا در شبهات مفهومیه جاری نیست. پس اصل منجز نداریم. اما این فرض دو صورت دارد:

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۸۱: «وقد أوضحنا هناك: أن مسألة انحفاظ موضوع الحكم المستصحب و عدمه لا ربط لها بكون الشبهة الحكمية مفهومية أم لا، و إنما ترتبط بمدى تشخیص العرف للحیثیة المفقودة المحتمل دخلها فی الحكم و اعتبارها ركناً مقوماً للموضوع أم لا. فقد تكون الشبهة مفهومية و مع ذلك لا تكون حیثیة التلبس المنتزعة مقومةً للموضوع بحسب نظر العرف فیکون الاستصحاب جارياً. فالصحيح ملاحظة هذه النکته فی التفصیل كما هو واضح» و راجع البحوث، ج ۶، ص ۱۱۵-۱۲۰، و راجع المباحث، ج ۱، ص ۴۳۸.

الف. صورت اولی اینکه تکلیف ما به لحاظ موضوع انحلالی نیست مانند «اکرم عالماً» که یک وجوب اکرام هست ولو هزار عالم وجود داشته باشد.

ب. صورت ثانیه این است که حکم انحلال دارد مانند «اکرم العالم» که اگر هزار عالم باشند هزار وجوب هم هست.

ج ۳۴ ۹۳/۰۸/۲۰

در فرض دوم که وجوب اکرام زید فعلی نبوده، دو صورت هست:

الف. صورت اولی اینکه تکلیف انحلالی نباشد مانند «اکرم عالماً»؛ که این صورت دو حالت دارد:

حالت اولی این است که در خارج، این موضوع فقط یک فرد دارد که همان فردی است که مبدأ از وی منقضی شده است یعنی همان زید که عالم بود و الآن آلازم گرفته است. در این حالت براءت جاری می شود زیرا شک در حدوث تکلیف است یعنی نمی دانم تکلیف فعلی پیدا کردم یا نه؟ که براءت جاری می شود؛

حالت ثانیه این است که در خارج، هم فرد منقضی هست هم فرد متلبس، در این مورد شک در حدوث تکلیف نیست، زیرا قطعاً مکلف به اکرام عالم هستیم. شک در امتثال هست که آیا با اکرام زید که منقضی است تکلیف از من ساقط می شود یا نه؟ این اصطلاحاً همان دوران امر بین تعیین و تخییر است، یعنی تکلیف من یا فقط متلبس است یا مخیر بین اکرام متلبس و اکرام منقضی هستیم. جماعتی که لعل مشهور هم باشد براءت را از تعیین جاری نموده اند لذا در مقام امتثال مخیر هستیم. برخی هم احتیاطی شده اند. ما در آن مساله براءتی هستیم یعنی مکلف مخیر است لذا در این مورد هم می تواند زید را اکرم کند و تکلیف ساقط می شود (شک در امتثال دائماً مجرای احتیاط یا اشتغال است مگر در یک مورد که شک در امتثال ناشی از شک در تکلیف باشد که مجرای براءت خواهد بود)؛

ب. صورت ثانیه این است که حکم انحلالی باشد، در خارج هم فرد متلبس هست و هم فرد منقضی، نسبت به فرد متلبس یا افراد متلبس قطعاً تکلیف فعلی هست لذا باید اکرم شوند، اما نسبت به فرد منقضی شک در حدوث تکلیف است زیرا وجوب انحلالی است و در مورد این فرد مشکوک است، لذا بدون اشکال براءت جاری است.

جمع بندی: اصل عملی در مساله اصولی نیست و در مساله فقهی براءت جاری است

اگر در مشتق شک کردیم هیچ اصلی در مساله اصولی نیست که موضوع له را تعیین کند، اما در مساله فقهی در همه حالات براءتی هستیم.

المختار فی المشتق: وضع برای خصوص متلبس

در بین متأخرین یعنی در صد سال اخیر و بعد آخوند همه قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس، و در بین معاریف کسی را ندیدیم قائل به اعمّ شود. دلیل این امر هم ارتکاز واضح ماست و موید آن هم اتفاق اعلام در این مساله است. حتی به شخص قائم نمی توان گفت «رایت جالساً» به اعتبار سابق، اینها نه تنها مجاز نیست بلکه به لحاظ عرفی غلط است از نظر ما. لذا ادله ای که ذکر شده برای این قول، مورد نیاز نیست زیرا آن ادله مقدماتی دارد که از این امر ارتکازی واضح، روشن تر نیستند. این وجدان وضع برای خصوص متلبس چنان قوی است که با دیدن ادله قول به اعمّ هم در این وجدان تردید ایجاد نمی شود لذا به همین مقدار اکتفا می شود.

ینبغی فی الخاتمة ذکر امور

مرحوم آخوند در خاتمه این بحث امور عدیده ای را ذکر نموده اند که تحت عنوان «ما ینبغی ذکره» می باشد، که ما هم امور مذکور توسط ایشان را همراه اموری دیگر ذکر می کنیم.

مطلب اول: فی بساطة مفهوم المشتق و ترکیه

آیا مفاهیم مشتقات، بسیط هستند یا مرکب؟ در مباحث گذشته مطرح شد که الفاظ یک معنی دارند و یک مفهوم که هر یک را توضیح می دهیم. معنی همان مسمی است اما مفهوم، صورت معنی عند العقل است. صورتی که از اشیاء داریم سه قسم است صور حسّی و صور خیالی و صور عقلی؛ که مفهوم همان صورت عقلی است. بحثی که در مورد مشتق تا الآن داشتیم بحث در معنی بود، اما این بحث بساطة یا عدمه در مورد مفهوم مشتق است. علماء دو دسته شده اند، دسته ای آن را بسیط می دانند و برخی مرکب. ابتدا باید بسیط و مرکب توضیح داده شود. در بین اصولیون دو تفسیر کاملاً متضاد از بسیط و مرکب شده است:

الف. مرحوم آخوند فرموده اند مراد از ترکیب همان ترکیب انحلالی است، یعنی نزاع در این است که آیا از مشتق، یک مفهوم و تصور در ذهن داریم یا چند مفهوم و تصور؟

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۰۳: «ومن مجموع ذلک یستبین أنّ مرکز النزاع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل والواقع، لا بحسب الإدراک والتصور، وذلك لأن البساطة الإدراکیة تجتمع مع ترکیب المفهوم حقیقة، ضرورة أنّ المتفاهم فی مرحلة التصور من کل لفظ مفرد عند الاطلاق معنی بسیط، سواء أکان فی الواقع أيضاً بسیطاً، أم کان مرکباً، وهذا بلا فرق بین المشتقات وغيرها من الألفاظ. إذن لا معنی لأن يجعل

ب. محقق خوئی فرموده اند مراد از بسیط و مرکب، تحلیلی است نه انحلالی، یعنی مشتق یک تصور در ذهن دارد اما آیا عقل انسان این تصور را تحلیل به چند تصور می کند که مشتق مرکب شود، یا تحلیل به چند تصور نمی کند که مشتق بسیط شود؟

ج ۳۵ ۹۳/۰۸/۲۱

مرحوم آخوند فرموده اند مراد از ترکب انحلال و تعدد است، و مراد از بسیط یک تصور است؛ اما محقق خوئی فرموده اند مراد از ترکیب همان تحلیل و عدم تحلیل است.

یعنی در نظر آخوند نزاع در این است که مفهوم مشتق مانند «عدالة زید» است که مفهومی مرکب است و دو تصور از آن در ذهن می آید، و یا مانند مفهوم «انسان» است که یک تصور در ذهن می آید. لذا لفظ «عالم» دقیقاً مرادف «من له العلم» می شود. اما در نظر محقق خوئی نزاع در این نیست زیرا از مشتق هم یک تصور به ذهن می آید اما نزاع در این است که این یک تصور و یک مفهوم واحد عقلاً تحلیل به دو تصور و دو مفهوم می شود یا نه؟ لذا ایشان می فرمایند لفظ «عالم» غیر لفظ «من له العلم» است.

لذا دو بحث باید شود اول اینکه نزاع منطقیون واقعاً در چه بوده است؟ و اینکه مدلول مشتق واحد است یا نه؟ و بحث دیگر هم اینکه آیا مشتق تحلیلاً واحد است یا متعدد؟

مشتق، مفهومی واحد دارد

بحث از نزاع بین منطقیون از نظر علمی خصوصاً در علم اصول دارای فائده نیست، و مراد آنها هر چه می خواهد باشد. حتی این احتمال هست که در ذهن آنها هم روشن نبوده است، لذا الفاظ آنها هم اجمال دارد و برخی کلمات ظهور در فهم مرحوم آخوند دارد و برخی کلمات منطقیون هم ظاهر در کلام محقق خوئی است.

اما در اینکه مدلول مشتق واحد است یا متعدد، یعنی لفظ «جالس» مرادف «من له الجلوس» است که دو مدلول و مفهوم داشته باشد، یا یک مفهوم دارد؛ در این بحث باید به وجدان لغوی مراجعه شود. ظاهراً قائل نداریم

مرکز البحث البساطة والتركيب بحسب التصور والادراك، ومن هنا سلم شارح المطالع البساطة اللحاظية، إلتاً ته قال: بحسب التحليل ينحل إلى شيئين: ذات متصفة بالمبدأ».

۱. كفاية الأصول، ص ۵۴: «لا يخفى أن معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكاً و تصوراً بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد لا شيان و إن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين كانهلحل مفهوم الشجر و الحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما. و بالجملة لا ينتمى بالانهلحل إلى الاتينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى و بساطة المفهوم كما لا يخفى و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً فالعقل بالتعمل يحلل النوع و يفصله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فارداً تصوراً فالتحليل يوجب فتح ما هو عليه من الجمع و الرتق».

که بین علماء کسی بگوید این دو مرادف هستند. همانطور که «انسان» و «حیوان ناطق» هم مرادف نیستند زیرا اولی یک مدلول و دومی دارای دو مدلول است. لذا ظاهراً از مشتق یک تصور در ذهن می آید بر خلاف «من له العلم» که دو تصور هست.

تعدد تحلیلی در مدلول مشتق

اکنون که گفتیم مشتق یک مدلول و تصور دارد، آیا عقلاً تحلیل می شود به دو تصور؟ اصولیون دو دسته شده اند، برخی مانند محقق نائینی قائلند که تحلیل به دو تصور نمی شود اجود ج ۱ ص ۹۷؛ و مشهور بعد آخوند قائلند که تحلیل می شود به دو تصور. نهاییه الدرایه ج ۱ ص ۲۱۶؛ محاضرات ج ۱ ص ۳۰۵

محقق نائینی فرموده اند مشتقات دقیقاً مانند مبادی آنها هستند یعنی جالس همان جلوس است و ضارب همان ضرب است از نظر مدلولی؛ فقط یک اختلاف اعتباری دارند که اگر مبدأ لابشرط از حمل لحاظ شود می شود مشتق و اگر بشرط لا از حمل لحاظ شود می شود مبدأ.

مشهور گفته اند که عالم و جالس از نظر مفهومی تحلیل میشود، یعنی ذات له العلم و ذات له الجلوس، که این همان نزاع معروف در اصول است.

کلام محقق نائینی را متوجه نشدیم و معنای محصلی ندارد، شاید معنای دقیقی باشد که ما متوجه نشدیم. به هر حال بالوجدان مفهوم عالم غیر علم است و عالم واقعاً مفهومی مرکب است. بشرط لا یا لابشرط بودن هم به لحاظ ما بستگی ندارد بلکه صدق مفهوم یک امر قهری است یعنی حتی اگر «علم» را لابشرط لحاظ کنیم باز هم قابل حمل بر ذات نیست.

البته ممکن است مراد ایشان همان اعتبار واضح یا عرف باشد که بشرط لا یا لابشرط می باشد، یعنی شرط ضمن وضع شده است که اینگونه استعمال شود. این خیلی بعید است، لذا به معنای اول مراد ایشان را توضیح دادیم. به هر حال «علم» حمل بر ذات نمی شود حتی اگر لحاظ لابشرط شود یا واضح شرط دیگری کرده باشد یا عرف لحاظ دیگری کرده باشد، در هر صورت حمل بر ذات نمی شود. لذا شرط کردن هم اثری ندارد مگر اینکه واضح معنا را قید بزنند که در این صورت هم معنای عالم و علم یکی نمی شود.

در نتیجه مدلول علم غیر عالم است و اینکه مشهور قائلند عقلاً تحلیل می شود صحیح است، و به دلیل همین تغایر ذاتی است که یکی حمل بر ذات می شود و یکی حمل نمی شود. لذا عقلاً تحلیل می شود اما اسماء جامد تحلیل نمی شوند یعنی نزد عرف «انسان» تحلیل به «ذات له الانسانیة» نمی شود ولی «عالم» تحلیل به «ذات له العلم» می شود.

ج ۳۶ ۹۳/۰۸/۲۴

تعدد وضع در مشتق

اصولیون مشتق را دارای دو وضع می دانند، یک وضع برای ماده و یک وضع برای هیئت؛ مثلاً در «عالم» و «معلوم»، هیئت هر کدام یک وضع جداگانه دارند، ولی ماده هر دو یک وضع جدا دارند. ماده همان حروف اصلی است، و هیئت همان شکل و وزن کلمه است. لذا در مشتق دو دال وجود دارد. اصولیون فقط وضع بالتسمیه را قائلند که هم ماده و هم هیئت و هم حرف، وضع بالتسمیه دارند و دارای یک مسمی هستند.

با توجه به این مبانی باید گفت کلمه مشتق دارای دو مدلول است لذا باید دو مفهوم داشته باشد! اما اصولیون گفته اند فقط یک مدلول دارد. حتی برخی مانند محقق خوئی فرموده اند این محل نزاع نیست بلکه مفروغ عنه است که یک مدلول وجود دارد. لذا این دو قابل جمع نیست که دو دال و دو مدلول باشد، در عین حال یک مفهوم به ذهن آید! یعنی این با وجدان ما سازگار نیست که دو مفهوم به ذهن آید، کما اینکه خود ایشان قائلند، و به هر حال این با مبانی قوم دارای اشکال است و جوابی ندارد ظاهراً؛

ان قلت آیا این اشکال بر مبنای ما هم وارد است، زیرا ما هم وضع در هیئت را قبول داریم اما آن را بالعلامیه می دانیم که مدلولی تصدیقی دارد! حتی اشکال بیشتر است یعنی باید مدلول، یک تصور باشد یک تصدیق در حالیکه بالوجدان فقط یک تصور است.

قلت این اشکال بر ما وارد نیست زیرا ما فقط در هیئت افعال و هیئت جمله وضع بالعلامیه را قائل بودیم، یعنی ما در هیئات مشتقات قائل به وضع نیستیم.

نحوه وضع و دلالت در مبدأ و مشتقات

به عنوان مقدمه می گوئیم در بین اصولیون الفاظی که وضع برای معنی می شوند سه دسته اند:

الف. اول اینکه یک کلمه، لفظ موضوع باشد مانند انسان و شجر؛

ب. دوم اینکه ماده یک کلمه برای یک معنی وضع می شود نه خود کلمه، مانند «ضرب» که کلمه اش وضع ندارد بلکه ماده آن یعنی حروف اصلی به همان ترتیب موجود در کلمه، دارای وضع است. به عبارت دیگر ماده در ضرب و یضرب و اضرب و مضروب و مضرب و ... برای یک معنی وضع شده است؛

ج. سوم اینکه یک هیئت وضع بر معنایی شده باشد. مانند هیئت فعل و جمله؛

لذا اگر کلمه وضع شده باشد بر معنایی، دیگر ماده و هیئت آن وضع ندارد؛ و اگر کلمه وضع نشده باشد، حتماً ماده و هیئت آن دارای وضع هستند. مثلاً در «انسان» و «فی» و «قلم» و «شجر» خود کلمه دارای وضع است. با این فرمایش اصولیون موافق نیستیم. و دو اشکال به مشهور داریم:

اول اینکه ماده را دارای وضع نمی دانیم، یعنی برخی کلمات دارای وضع هستند، و برخی هیئات هم دارای وضع هستند. البته در مصادر مجردة قائل به وضع کلمه هستیم (مشهور قائل به دو وضع در مصدر هستند یکی برای ماده و یکی برای هیئت)، و در افعال فقط هیئت دارای وضع می باشد مثلاً در «یصلی» هیئت وضع برای وقوع این مبدأ در زمان حال یا آینده می باشد. به عبارت دیگر فعل فقط دارای یک وضع است که وضع هیئت است که مشترک بین تمام افعال مضارع است، و ماده وضع جدیدی ندارد. در نتیجه فعل یک دال است و یک مدلول دارد.

این یک تحلیل ذهنی است و نه مشهور و نه ما دلیلی نداریم، لذا این احاله به ارتکاز است. اما یک مؤید هم برای قول خود داریم، که گفتیم شکل گیری کلمات توسط یک شخص انجام نشده است، اما این یک پدیده اجتماعی است و اینگونه نیست که افرادی برای اولین بار نشسته و زبان مثلاً آلمانی را به وجود آورده باشند. با توجه به این نکته وضع برای مواد بسیار دور از ذهن است که ماده یعنی حروف به ترتیب به چینش در کلمه، دارای وضع باشند. یعنی نیاز اجتماع به وضع برای آنها امری بعید است.

اختلاف دوم ما با مشهور در این است که در اسماء مشتق هم مشهور دو وضع قائلند، یکی وضع برای ماده و یکی وضع برای هیئت. اما در مورد «ضارب» قائل به وضع بالکلمه هستیم مانند مصدر «ضرب»، به خلاف «یضرب» که هیئت دارای وضع است.

ج ۳۷ ۹۳/۰۸/۲۵

مشهور در مبدأ یا همان مصدر، قائل به دو وضع هستند. اما ما قائلیم در مصادر کلمه برای یک معنی وضع شده است، نه اینکه ماده و هیئت دارای وضع باشند. در مورد مشتق هم همین اختلاف با مشهور وجود دارد. ما قائلیم که یک وضع وجود دارد یعنی کلمه برای یک معنی وضع شده است. با توضیح دو نکته وارد اصل بحث می شویم:

اول اینکه تمام الفاظ یک زبان یا وضع بالتسمیه دارند یا وضع بالعلامیه، که وضع بالتسمیه یعنی لفظی نام قرار داده می شود برای یک معنی مانند انسان و شجر و حجر، و اکل و شرب و ضرب. وضع بالعلامیه هم یعنی لفظ را علامت بر مطلبی قرار می دهیم مثلاً هیئت فعل ماضی علامت است برای اخبار از تحقق مبدأ در گذشته، «ان» علامتی است بر تنبیه؛ نام یک معنی از معانی، هیئت نیست یا حرف نیست.

نکته دوم اینکه الفاظی که علامت هستند مانند حروف و هیئات و برخی اسماء ملحق به حرف، در زبان شکل گرفته اند و علامت جدیدی معمولاً به وجود نمی آید. یعنی با توجه به اینکه زبان یک پدیده اجتماعی است، همیشه در یک زبان وجود دارند. یعنی از نظر علائم دچار مشکل نیستیم زیرا لغت متکفل آن می باشد و بعید است که علامتی باشد که در زمان گذشته در آن زبان نباشد. مثلاً قرآن تمام علائمی که الآن استعمال می شود را داراست. اما الفاظی که اسم هستند فراوان هستند و معانی ای که نیاز به اسم دارند بی نهایت هستند، مثلاً سلسله اعداد از یک تا یک میلیون، که اگر برای هر مرتبه یک نام قرار دهیم یک میلیون نام می شود! لذا معانی بی نهایت هستند، به طوریکه هیچ لغتی توانایی ندارد برای تمام این معانی کلمه ای را وضع نماید. به طور متوسط تمام کلماتی که یک شخص به کار می برد حدود شصت هزار کلمه می باشد. در زبان دو پدیده وجود دارد که این مشکل را حل نموده است: اولین پدیده همان وضع نوعی است، یعنی لفظ خاص، خصوصیتی ندارد بلکه برای الفاظ مشابه آن به کار می رود. دومین پدیده وضع شخصی است، مانند سلسله اعداد مثل سه هزار و سیصد و پنجاه و سه؛ یا مانند ترکیبات اضافی مثل عدالة زید، کتاب زید، کتاب بکر، الرجل الشجاع، الرجل الایض. در وضع نوعی لفظ یک لفظ خاص نیست بلکه لفظی که وضع می شود تمام الفاظ مشابه هم وضع می شود. مثلاً «فاعل» که وضع می شود نه برای این ماده بالخصوص بلکه برای تمام الفاظ مشابه به این وضع می شود یعنی وضع شده برای ذات متصف به مبدأ. مشهور هم وضع نوعی را در ماده و هیئت قبول دارند. یعنی ماده «ضرب» یک وضع نوعی دارد در ضمن هر هیئتی باشد مانند ضارب یا مضروب یا ضرب یا یضرب و مانند آن.

با توجه به این دو نکته در اصل بحث می گوئیم: در مشتق قائلیم خود کلمه وضع شده است به نحو وضع نوعی یعنی «فاعل» وضع شده برای ذات متلبس به مبدأ البته نه خصوص این کلمه بلکه تمام الفاظ مشتق مانند آن هم وضع شده اند. با این وضع نوعی، حفظ کردن لغات برای ما آسان می شود زیرا هر چه تعداد لغات کمتر باشد بهتر می توانیم آنها را حفظ نماییم. لذا در مشتق هم یک وضع و یک دال و یک مدلول هست. البته وجدان ما هم بین «انسان» و «ضارب» تفاوت می بیند، که این تفاوت ناشی از نوع وضع آنهاست یعنی انسان وضعی شخصی دارد اما ضارب وضعی نوعی دارد.

در نتیجه هیئت همیشه وضع نوعی دارد اما کلمه گاهی وضع شخصی دارد و گاهی وضع نوعی دارد. اگر فقط هیئت وضع شده باشد نباید حمل بر ذات شود در حالیکه بالوجدان حمل می شود. بالوجدان بین «ضرب» و «یضرب» و بین «ضارب» تفاوت وجود دارد و فقط «ضارب» قابل حمل بر ذات است زیرا هیئت آن وضع ندارد اما در فعل که هیئت دارای وضع می باشد حمل بر ذات صحیح نیست.

ج ۳۸ ۹۳/۰۸/۲۶

مطلب دوم: الفرق بین المشتق و مبده

تفاوت مفهومی بین ضرب و ضارب در چیست؟ تفاوت مفهومی بین «نصرة» و بین «ناصر» و «منصور» در چیست؟ در اذهان ما و دیگران واضح بوده است که این دو متفاوت هستند، یعنی وجدان لغوی و ارتکاز ما این است که این دو متفاوت هستند، اما چه تفاوتی دارند؟

تفاوت اول: لحاظ لا بشرط و بشرط لا

کلامی از حکماء نقل شده است که تفاوت در لحاظ است یعنی مبدأ بشرط لا از حمل بر ذات است، اما مشتق لا بشرط است. لذا نمی توان مبدأ را بر ذات حمل نمود اما مشتق را می توان حمل نمود. نسبت داده اند به حکماء که قائل به وحدت مفهومی بین مشتق و مبدأ بوده اند، و اگر لا بشرط اخذ شود می شود مشتق، و اگر بشرط لا اخذ شود می شود مبدأ.

مرحوم آخوند اشکال کرده اند که مراد حکماء این نیست بلکه مراد آنها این است که مفهوم مشتق سنخ ذاتی است که قابل حمل است و مبدأ سنخ مفهومی است که قابل حمل نیست. یعنی مراد این نبوده که این دو مفهوم واحد هستند.

اینکه مراد حکماء چه بوده است، نیاز به تتبع کلمات حکماء دارد. اما آنچه مشهور فرموده اند بسیار دور از ذهن است و مناسب شأن حکماء نیست، به احتمال قوی همین فرمایش آخوند اقرب به صواب است؛ به هر حال خیلی مهم نیست که حکماء گفته اند یا نه، و این حرف بسیار عجیب است که مفهوم مشتق و مبدأ یکی باشد. و تفاوت ضارب و مضروب چه می شود که هر دو مشتق هستند و باید لا بشرط از حمل باشند!

۱. کفاية الاصول (طبع آل البيت)، ص ۵۵: «الفرق بين المشتق و مبده مفهوم ما أنه بمفهومه لا يابى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ و لا يعصى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يابى عن ذلك بل إذا قيس و نسب إليه كان غيره لا هو هو و ملاك الحمل و الجرى إنما هو نحو من الاتحاد و الهووية و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آباً عنه و (صاحب الفصول رحمه الله حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد آورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم و الحركة على الذات و إن اعتباراً لا بشرط) و غفل عن أن المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين المادة و الصورة فراجع».

تفاوت دوم: قابلیت حمل و عدم قابلیت حمل

اما برداشت مرحوم آخوند که مفهوم مبدأ سنخ معنایی است که قابل حمل نیست و مشتق سنخ معنایی است که قابل حمل هست، این هم امری واضح است. یعنی در واقع تفاوت آن دو بیان نشده است.

تفاوت سوم: تفاوت معنوی (مشتق اسم برای ذات است و مبدأ اسم برای حدث)

با توجه به بحث دیروز تفاوت این دو مفهوم روشن است. گفتیم معنی همان موضوع له در وضع است، و مفهوم هم صورة معنی عند العقل است، با توجه به این نکته مبدأ حدث من الاحداث است، و مشتق هم ذات من الذوات است. یعنی یکی اسم برای حدث است و یکی اسم برای ذات است هر چند هر دو وضع بالتسمیة دارند و هر دو دارای معنی عام هستند و هر دو تک وضعی هستند. سر اینکه مشتق قابل حمل است هم همین می باشد که ذات قابل حمل بر ذات است. در نتیجه اختلاف مبدأ و مشتق اختلافی معنوی است.

مطلب سوم: ملاک الحمل

مرحوم آخوند ضابطه ای برای صحت حمل بیان نموده اند که از کلام حکماء و منطقین گرفته شده است. ایشان فرموده اند: «الحمل هو اتحاد المتغیرین ذهناً فی الخارج»، یعنی دو چیزی که تغایر ذهنی دارند در خارج متحد باشند. مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند: «ملاک الحمل كما اشرنا اليه هو الهووية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات»^۱.

توضیح قضایای چهارگانه

ما چهار قضیه داریم، ملفوظه و مسموعه و متخیله و معقوله؛ در مثال «زید عادل» این چهار قضیه را توضیح می دهیم:

الف. ملفوظه: با گفتن این قضیه توسط لفظ، در خارج یک کیف محسوس ایجاد می شود که همان قضیه ملفوظه است و چه سامع باشد چه نباشد این قضیه ایجاد می شود.

ب. مسموعه: اگر سامع باشد (ولو خود لفظ) قضیه مسموعه شکل می گیرد یعنی در ذهن سامع قضیه مسموعه ایجاد می شود که کیف مسموع (کیف نفسانی) است.

۱. کفایة الاصول (طبع آل البیت)، ص ۵۵.

ج. متخیله: قضیه متخیله این است که ذهن ما قدرت دارد که مبصرات یا مسموعات یا ملموسات را برای بار دوم در ذهن آورد، وقتی قضیه ملفوظه در خارج با قضیه مسموعه در ذهن سامع همزمان هستند و با تمام شدن ملفوظه، مسموعه هم تمام می شود، می توانیم دوباره این قضیه را به ذهن آوریم.

د. معقوله: قضیه معقوله هم این است که قضیه مسموعه را تعقل نماییم. قضیه معقوله سه جزء دارد: تصور زید، تصور عادل، و نسبة حملیه یا تصادقیه بین این دو تصور؛ به این قضیه، معقوله می گویند به این دلیل که دو جزء در نزد قوه عاقله است یعنی دو تصور نزد قوه عاقله هستند. نسبت موطن ندارد (امری واقعی است).

مراد از حمل در بین قضایای چهارگانه

در این چهار قضیه، نام قضیه معقوله را حمل گذاشته اند به این اعتبار که فعلی است از افعال ذهن ما و متناسب است با حمل خارجی مانند اینکه باری بر دوش حیوانی قرار میدهم. در هر حمل خارجی یک موضوع داریم و یک محمول، که آن بار می شود محمول و آن فرس می شود موضوع؛ لذا این قضیه معقوله که فعلی است از افعال نفس ما که متناسب است با حمل خارجی، نامش حمل شده است کانّ ما تصور دوم را سوار تصور اول کرده ایم. دو کلمه دیگر هم هست که حکم و تصدیق است که الآن کاری به آنها نداریم، و این دو متفاوت با حمل هستند. در قضیه حملیه باید دو مفهوم داشته باشیم، و اگر دو مفهوم نباشند اصلاً حملی نداریم.

مراد از تغایر ذهنی در تعریف «حمل»

هر گاه دو موجود به هم سنجیده شوند یا ذات آنها یکی است یا دو تا، و وجود آنها یا یکی است یا دو تا، که چهار حالت عقلی می شود که یکی از این حالات محال است. برای هر حالت اسمی قرار داده اند: اتحاد و وحدت و تباین. مثلاً کاغذ و بیاض، یک وجود دارند.

در هر قضیه معقوله دو تصور هست، رابطه این دو چیست؟ نسبت در حکمت مشاء فقط مقولی بود، و در حکمت متعالیه نسبت وجودی هم پیدا شد. دائماً نسبت در قضیه معقوله نسبت مقولی است. یعنی حتماً باید این دو تصور متباین باشند مانند «زید عادل» که بین زید و عادل، هم وجوداً و هم ذاتاً تغایر هست. بعد منطقیون متوجه شدند که تغایر گاهی ذاتی نیست بلکه به اعتبار است مانند «الانسان حیوان ناطق» که تغایر به اجمال و تفصیل است. بعد کم کم انواع دیگری از تغایر را هم فهمیده اند که کمترین تغایر همان وجود است مانند «زید زید» که تصور موضوع و محمول ذاتاً یکی است ولی وجوداً دو تا است. انحاء تغایر استقصاء شده است که نیازی به بحث از آن نیست.

پس تغایر ذهنی را معنی کردیم که نهایت تغایر همان تغایر ذاتی و وجودی است، و کمترین آن تغایر وجودی است.

ج ۳۹ ۹۳/۰۸/۲۷

گفتیم حمل را تعریف کرده اند به «اتحاد المتغایرین ذهناً فی الخارج»، که مراد منطقیون همان قضیه معقوله است. و مراد از تغایر مفهومی متغایرین همان تغایر بین موضوع و محمول در قضیه معقوله است که تغایر آنها یا هم در ذات است هم در وجود، و یا لا اقل در وجود مغایر هستند.

مراد از اتحاد خارجی در تعریف «حمل»

اتحاد فی الخارج، را هم باید توضیح دهیم. برای توضیح اتحاد خارجی دو کلمه «اتحاد» و «خارج» را معنی می کنیم:

الف. اتحاد: مراد از اتحاد چیست؟ در حکمت دو شیء یا هم ذاتاً و هم وجوداً اختلاف دارند، مانند زید و هذه الشجرة، که متغایرین یا متباینین می باشند. و یا ذاتاً یکی هستند اما وجوداً دو تا هستند مانند زید و عمرو که متماثلین هستند. و گاهی ذاتاً دو تا هستند اما وجوداً یکی هستند مانند کاغذ و بیاض که متحدین هستند. و گاهی هم ذاتاً و هم وجوداً یک شیء هستند که وحدت دارند مانند واجب تعالی و علم واجب تعالی، لذا بین خداوند و علمش، وحدت است نه حتی اتحاد.

در ما نحن فیه وقتی می گوئیم خارجاً متحد هستند یعنی یک شیء واحد مصداق این دو مفهوم است. یعنی از دو حیث مصداق این دو مفهوم است از یک حیث مصداق این مفهوم و از حیث دیگر مصداق آن مفهوم است. مثلاً «زید الابیض» هم مصداق مفهوم انسان است و هم مصداق مفهوم ابیض، از دو حیث متفاوت. لذا اتحاد یعنی در خارج یک شیء هست که مصداق این دو متغایر هست.

ب. خارج: اما خارج در حکمت دو اصطلاح دارد یکی خارج در مقابل وهم است، خارجی است یعنی وهمی نیست. دوم خارج در مقابل ذهن است، خارجی است یعنی ذهنی نیست. در ما نحن فیه گویا ابتداءً مراد همان خارج از ذهن بوده است (یعنی حمل شائع مرادشان بوده است، که نوعاً در خارج از ذهن و در عالم عین است)، اما بعداً که دقت شده است هیچیک از این دو اصطلاح اراده نشده است بلکه خارج از قضیه مراد است.

اشکال بر مشهور در توضیح ملاک حمل

تعلیق بر کلام مشهور این است که مشهور قضیه را چهار قسم می دانند، که دو قضیه را منکر هستیم، قضیه ملفوظه و معقوله را منکر هستیم و وجود اینها وهمی است. لذا ما فقط قضیه مسموعه و متخیله داریم.

اشکال بر آخوند در توضیح ملاک حمل

اما تعلیق بر کلام آخوند این است که ایشان «متغایرین مفهومین بنحو من التغایر» را به معنی تغایر ذاتی دانسته اند مانند «زید عادل»، در حالیکه مراد منطقیون اعم از تغایر مفهومی و وجودی است یعنی مجرد تغایر وجودی هم برای حمل کافی است، مانند «الانسان انسان» که وحدت مفهومی است و حتی اتحاد هم نیست، و فقط تغایر وجودی دارند. از عبارت ایشان استفاده می شود که دو مفهوم موضوع و محمول باید متغایر باشند ذاتاً، یعنی نمی شود یک مفهوم باشند. به عبارت روشن تر مراد مرحوم آخوند تغایر مفهومی بود، اما مراد منطقیون تغایر ذهنی است که اعم از مفهومی و وجودی است.

ج ۴۰ ۹۳/۰۹/۰۱

مطلب چهارم: نسبت مبدأ به ذات

ذات همان چیزی است که مشتق بر آن حمل می شود؛ مبدأ هم همان مبدأ موجود در مشتق است یعنی چیزی که به واسطه آن، مشتق به ذات حمل می شود مثلاً زید چون قیام دارد گفته می شود «زید قائم».

مرحوم آخوند در این مطلب می خواهند رابطه بین مبدأ و ذات را بیان کنند. ایشان رابطه بین آن دو را به دو نحوه می دانند که می شود یک نحوه هم به آن اضافه کرد:

۱. اقول: متوجه نشدیم کدام قرینه در کلام آخوند هست که دلالت بر این مطلب دارد، علیک بعبارت: «ملاک الحمل كما أشرنا إليه هو الهووية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغاييرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا بل يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية. ومن الواضح أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات بل لا يلاحظ في طرفها إلا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايرة و لو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وإمعان النظر».

الف. اول همان عینیت و وحدت است یعنی ذات عین مبدأ است، مانند صفات ذاتی حق تعالی که همان علم و قدرت و حیا می باشند. حکماء معتقدند خداوند مَنّ فاقد ماهیت است، یعنی از هر موجودی یک چیستی و هویت می توان انتزاع کرد، اما از خداوند مَنّ نمی شود چیزی غیر وجود انتزاع کرد.

ب. دومین نحوه این است که ترکیب مبدأ و ذات ترکیب اتحادی است. تفاوت اتحاد و وحدت در این است که اگر دو شیء ذاتاً و وجوداً یکی باشند می شود وحدت، و اگر ذاتاً دو تا و وجوداً یکی باشند می شود اتحاد؛ مثلاً زید و علم او به یک وجود موجود هستند اما ذاتاً دو هستند. اما در مورد خداوند، ذات و علم یک وجودند و عین هم هستند.

ج. سومین نحوه این است که نسبت بین مبدأ و ذات ترکیب انضمامی است یعنی بین آنها تباین و تغایر است. مثلاً «زید مضروب» که زید و ضرب، ذاتاً و وجوداً متغایر هستند. و یا مانند اینکه به مکانی اشاره شود و گفته شود «هذا المكان مقتل زید» که ذات همان مکان است، و مبدأ قتل است، که نسبت بین آنها تباین است یعنی ذاتاً و وجوداً متباین هستند.

اشکال در حمل مشتق بر خداوند

اشکالی مطرح شده است که در قسم اول چگونه می توان مشتق بر ذات حمل شود، زیرا مشتق بر مبدأ خود حمل نمی شود لذا وقتی ذات عین مبدأ است نباید مشتق بر آن حمل شود. مثلاً غلط است گفته شود «العلم عالم» و مانند آن؛ لذا نباید این حمل صحیح باشد که «الواجب تعالی عالم»!

جواب صاحب فصول به اشکال: این حمل مجازی است

مرحوم صاحب فصول فرموده اند این صفات مجازاً حمل بر خداوند می شود زیرا خداوند علم است نه عالم، و قدرت است نه قادر؛ لذا وقتی حمل مجازی شد مشکلی نیست.

جواب مرحوم آخوند به اشکال: ملاک حمل تغایر مفهومی است که وجود دارد

مرحوم آخوند فرموده اند هیچ تجوّزی در کار نیست، زیرا ملاک حمل همان تغایر مفهومی است ولو در خارج وحدت و عینیت باشد. لذا حمل صحیح است و حقیقی است.^۱

۱. کفایة الاصول (طبع آل البیت)، ص ۵۶: «و منه قد انتدح ما فی الفصول من الالتزام بالتقل أو التجوز فی ألفاظ الصفات الجاریة علیه تعالی بناء علی الحق من العینیة لعدم المغایرة المعتبرة بالاتفاق و ذلک لما عرفت من کفایة المغایرة مفهوما و لا اتفاق علی اعتبار غیرها إن لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتبارها کما لا یخفی و قد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذات و مبادی الصفات».

مناقشه در جواب مرحوم آخوند

در مورد کلام آخوند، باید سوال کرد مراد ایشان از تغایر مفهومی چیست؟
اگر تغایر بین ذات و مبدأ مراد است که قبلاً ایشان فرمودند تغایر مفهومی بین موضوع و محمول نیاز است نه تغایر بین موضوع و مبدأ محمول.^۱

اگر هم مراد این باشد تغایر بین موضوع و محمول هست یعنی خداوند مفهوماً غیر عالم است، جواب این است که اولاً تغایر بین مبدأ و مشتق هم هست یعنی «علم» مفهوماً غیر «عالم» است، اما خود ایشان هم قبول دارند که نمی شود عالم را حمل بر علم کرد؛ ثانیاً اشکال و رای حمل است یعنی اصل اشکال اثباتی نیست بلکه ثبوتی است یعنی وقتی علم متّصف به عالم نمی شود چطور خداوند که عین علم است متّصف به عالم شود؟

مناقشه در جواب صاحب فصول: بالوجدان حمل مشتق بر خداوند تعالی حقیقی است

کلام صاحب فصول هم تمام نیست زیرا ما بدون هیچ عنایتی الفاظ مشتق را حمل بر خداوند می کنیم. لذا جواب این اشکال داده نشد.

جواب مختار از اشکال: عینیت ذات و مبدأ در مورد خداوند واضح نیست

برای جواب به این اشکال دو بحث وجود دارد، یکی بحث مرتبط با علم اصول و دیگری بحث مرتبط با علم فلسفه؛ مقدمه صفات ذات صفاتی هستند که از شیء بما هو انتزاع می شود مانند علم و حیاة و قدرت، و صفات فعل صفاتی هستند که با توجه به غیر انتزاع می شود مانند خالق و رازق؛

در بحث فلسفی، این بحث هست که خداوند دارای ماهیت هست یا نه؟ حکماء با استدلال ثابت کرده اند که محال است واجب الوجود بالذات دارای ماهیت باشد. برخی معتقدند خداوند هم دارای ماهیت است مانند تمام موجودات که این تنافی با وجوب وجود ندارد، البته ماهیتی او منحصر در یک فرد است و متفاوت با باقی ماهیات

۲. اقول: ظاهراً مراد آخوند همین است، و اشکال استاد وارد نیست زیرا در ابتدای همین مطلب چهارم ایشان فرموده اند برای حمل کافی است که مبدأ غیر ذات باشد: «لا ریب فی کفایة مغایرة المبدأ مع ما یجرى المشتق علیه مفهومها و إن اتحدنا عینا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحیم و الکریم إلی غیر ذلک من صفات الکمال و الجلال علیه تعالی علی ما ذهب إلیه أهل الحق من عینیة صفاته یكون علی الحقیقة فإن المبدأ فیها و إن کان عین ذاته تعالی خارجا إلا أنه غیر ذاته تعالی مفهومها»، کفایة الاصول (طبع آل البیت)، ص ۵۶؛ در واقع ایشان یک شرط دیگر برای صحّت حمل دارند که مبدأ موجود در محمول، با ذات تغایر مفهومی داشته باشد، لذا حمل در «العلم عالم» صحیح نیست، اما در «الله عالم» صحیح است. فتأمل.

است. اینکه این بحث صحیح است یا نه، باید در فلسفه بحث شود، و ما دلیل حکماء برای نفی ماهیت از خداوند تعالی را نا تمام می دانیم البته ممکن است مدعای آنها صحیح باشد.

اما در بحث اصولی، اگر مراد از عینیت نفی اتحاد باشد، جواب اشکال داده می شود یعنی رابطه حق تعالی و علم او، مانند عرض نیست. مثل زوجیت برای اربعه که غیر علم برای زید است زیرا علم را می توان از زید جدا کرد اما زوجیت را نمی توان از اربعه جدا نمود. این رابطه اربعه و زوجیت نه اتحاد است و نه وحدت و عینیت (اگر عینیت بود عدد شش هم اربعه بود زیرا عینیت را داراست). با این بیان رابطه ذات حق تعالی و مبدأ وی مثل علم، وحدت نیست و اتحاد هم نیست مانند اینکه اربعه را نمی شود از زوجیت جدا کرد، علم را هم نمی شود از خداوند جدا کرد. با این بیان خداوند علم نیست بلکه عالم است همانطور که نمی شود گفت اربعه زوجیت است، اما اربعه زوج است.

در حکمت تصور صفت علم برای خداوند در غایت صعوبت است، یعنی باید طوری تصور شود که با باقی مبانی فلسفه سازگار باشد. ملاصدرا در مورد علم خداوند می گوید این از اسرار الهی است. حتی برخی قائل شده اند که خداوند فاقد علم است. اگر کسی قائل به عینیت ذات باشد با مشکلات جدی مواجه است که در فلسفه بیان شده است.

لذا عدم اتحاد را هم تسلّم کنیم، عینیت هم نیست؛ یعنی چون تصور علم برای خداوند در فلسفه در غایت اشکال است، نمی دانیم رابطه علم با خداوند اتحاد است یا نه!

ج ۴۱ ۹۳/۰۹/۰۲

مطلب پنجم: تقوم مبدأ به ذات

آیا لازم است مبدأ قائم به ذات باشد، تا حمل مشتق بر ذات صحیح و حقیقی شود یا نه؟ برخی فرموده اند لازم نیست مثالی زده اند که در «زید ضارب» حمل صحیح و حقیقی است در حالیکه ضرب قائم به زید نیست بلکه ضرب متقوم به مضروب است، زیرا ضرب بر مضروب واقع می شود، یا مثلاً «زید مؤلم» که ألم بر بکر وارد شده است و زید آن را وارد کرده است. یعنی ألم برای کسی که زده است که نیست!

مرحوم آخوند اشکال کرده اند که ما در حمل نیازی به تقوم نداریم بلکه نیاز به تلبس به مبدأ داریم که یکی از انحاء این تلبس همان تقوم است:

الف. منشأ این اختلاف در تلبس گاهی به ماده برمی گردد مثلاً تلبس زید به ضرب صدوری است و به علم حلولی است، یعنی با تفاوت مواد نحوه تلبس هم متفاوت شده است. لذا این اختلاف به ماده برمی گردد، یعنی مبدأ جوع از سنخ معانی حلولی است و مبدأ ضرب از سنخ معانی صدوری است.

ب. گاهی هم اختلاف تلبس از هیئت می آید مثلاً در «ضرب زید عمرواً» تلبس زید صدوری است و تلبس عمرو و قوعی است، که این اختلاف ناشی از اختلاف در هیئت است یعنی زید ضارب است و عمرو مضروب است. ج. گاهی اختلاف در تلبس نه به هیئت برمی گردد و نه به ماده بلکه به خود تلبس است، مثلاً اتّصاف به علم نسبت به حقّ تعالی و نسبت به زید، متفاوت است یعنی اولی به عینیت است و در دومی به اتّحاد است. این فرمایش مرحوم آخوند^۱، صحیح است.

مطلب ششم: تلبس بالعرض

تلبس دو نحوه است یکی بالذات یا حقیقی، و دیگری بالعرض یا مجازی؛ مثلاً اگر زید در سفینه در حال حرکت است، در این جا «السفينة متحركة» تلبس بالذات دارد، اما «زید متحرک» تلبس بالعرض دارد. این اصطلاحاً مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه. مرحوم آخوند می فرمایند مراد ما اعمّ از تلبس بالذات و بالعرض است.

ان قلت: بحث ما در معنی حقیقی بود، اما خود شما گفتید که بالعرض همان مجازی است! قلت: این مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه، یعنی در «السفينة متحركة» معنای متحرک همان معنای حقیقی است اما اسناد مجازی است (مانند اینکه اگر کذباً گفته شود «من مجتهد هستم» تمام کلمات در معنای حقیقی به کار رفته اند، و اگر نه دروغی محقق نشده است). به عبارت دیگر در مجاز در اسناد همیشه معنای کلمات حقیقی است^۲.

این فرمایش مرحوم آخوند هم صحیح است.

۱. کفایة الاصول (طبع آل البیت)، ص ۵۷.

۱. کفایة الاصول (طبع آل البیت)، ص ۵۸: «الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقة التلبس بالمبداء حقيقة و بلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري بل يكفي التلبس به و لو مجازاً و مع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري فإسناد الجريان إلى الميزاب و إن كان إسناداً إلى غير ما هو له و بالمجاز إلا أنه في الإسناد لا في الكلمة فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي و إن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازی و لا منافاة بينهما أصلاً كما لا يخفى و لكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة و كأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمة و هذا هاهنا محل الكلام بين الأعلام و الحمد لله و هو خير ختام».

مطلب هفتم: تصور جامع بین افراد متلبس و منقضی

این مطلب در کلام آخوند نیست اما در کلمات متأخرین هست. در کلمات اعلام هست که این نزاع در مشتق، که برای خصوص متلبس وضع شده است یا برای اعم، اگر جامعی بین افراد اعم نباشد دیگر جایی ندارد. در ارتکاز مرحوم آخوند و قبلی ها این بوده است که جامع برای افراد اعم هم متصور است. از کسانی که مبسوطاً بحث کرده و معتقدند جامع ممکن نیست، شهید صدر است. ایشان قائلند چون تصویر جامع ممکن نیست پس نزاع در مطلبی است که یک طرف آن ممکن نیست.^۱ برخی اعلام بسیار راحت جامع را تصویر کرده اند، بلکه چند جامع تصور کرده اند.^۲

مراد شهید صدر از استحالة جامع بین افراد اعم از متلبس و منقضی

اما شهید صدر بسیار تلاش کرده اند که بگویند محال است. مراد ایشان چیست؟ زیرا این واضح است که بین هر دو چیزی می شود یک مفهوم جامع تصور کرد، حتی بین نقیضین مثلاً بین «انسان» و «لا انسان» می شود گفت: «احدهما»!

مراد شهید صدر این است که مشتقات در ذهن ما یک معنای ارتکازی دارد، باید جامعی که تصویر می شود مفهومی باشد که با این معنای مرتکز متناسب باشد، نه اینکه یک جامع جدا تصور شود. ایشان فرموده اند که محال است بین افراد متلبس و منقضی یک جامع تصور شود.

نقد کلام شهید صدر در عدم امکان تصویر جامع

واضح است هر معنایی برای «عالم» در نظر بگیریم، در ذهن ما همان معنای ارتکازی است، یعنی خصوص متلبس است، لذا هر معنایی تصور شود برای اعم با این تناسب ندارد. لذا اگر بخواهیم جامعی فرض کنیم باید افراد متلبس و افراد اعم را فرض کنیم که در اینصورت هم واضح است که جامع بین اینها هست. لذا چون قبول داریم معنای عرفی مشتق همان جامع بین متلبس است، هر معنای جامعی بین افراد اعم تصور شود با آن سازگار نیست. محقق خوئی هم مستقلاً بحث نموده اند و فرموده اند که جامع تصور دارد هم انتزاعی هم عرضی.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۷۳: «و هكذا يتضح: عدم إمكان تصویر معنی جامع حقیقی بین المتلبس بالمبدأ و المنقضی عنه».

۳. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸۵.

تصور جامع بین افراد اعمّ از متلبس و منقضي، نیازی نیست

اما راجع به معنای جامع، این نزاع هایی که در اصول هست مانند بحث اعمّ و صحیح، و بحث مشتقّ، این نزاع مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو ناتمام هستند:

الف. مقدمه اول اینکه دلالت الفاظ نزد مشهور دائماً تصویری است یعنی دال دائماً لفظ مسموع یا متخیل است، و مدلول دائماً یک تصور است. لذا در الفاظی که معنای عام دارند دائماً نیاز به جامع هست یعنی باید تصور شما تمام مصادیق را پوشش دهد. این نکته موجب شده است دائماً به دنبال جامع باشند. این مقدمه را قبلاً ردّ کردیم که دلالت الفاظ بر معانی دلالت تصویری است اما یک تصور نداریم بلکه دائماً یک الفاظی داریم که با حالت نفسانی (انفعالات ذهنی) ما شرطی شده است. البته در مورد مفاهیم عامّ هم لفظ شرطی می شود با انفعال مشترکی که از افراد مختلف، در نفس ایجاد میشود.

ج ۴۲ ۹۳/۰۹/۰۳

ب. مقدمه دوم که نا تمام است، این است که اگر لفظی برای معنایی وضع می شود باید آن معنی حین وضع تصور داشته باشد، و اگر تصویری از معنی نباشد نمی توان برای آن وضعی کرد. قبلاً گذشت که برای وضع نیازی به تصور معنی نداریم بلکه همین اشاره ذهنیه کافی است، مثلاً عکس حیوانی را به ما نشان می دهند که از خصوصیات آن مطلع نیستیم ولی می توانیم برای طبیعی آن حیوان نامی قرار دهیم، در اینجا فقط یک اشاره ذهنیه داریم. نام هم برای طبیعت است نه برای شخص آن عکس!

در ما نحن فیه هم وقتی برای عالم می خواهیم اسم تعیین کنیم، دو دسته هست یکی الآن متلبس است و دیگری قبلاً متلبس بوده است؛ خصوصیات جامع بین این دو را نمی دانیم، فقط با اشاره ذهنی می توانیم برای آن جامع وضع کنیم.