

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحروف والهيئات

بحث السيد محمود المددى الموسوى

الجزء الثالث

فهرست:

- الحروف والهيئات بحث السيد محمود المددى الموسوى الجزء الثالث ١
- تطبيق سوّم: مبحث حروف ٤
- فرق های وضع به تسميه با وضع به علاميت: ٧
- اشكال دوّم: (از مرحوم آقای خویی) ١٤
- اشكال سوّم: ١٦
- وجه دوّم: (نظريه مرحوم اصفهانی) ٢٦
- اما نظريه مرحوم آقای خویی در معنای حرفی: ٤٢
- تطبيق چهارم: مدلول هیئات ٤٧
- مدلول هیأت جمله ناقصه: ٤٨
- بحث دوّم: حقیقت مفهوم و صورت عقليه ٥٦
- هیأت جمله تامّه خبریه: ٦٠
- مسلك دوّم (مسلك مرحوم آقای خویی): ٦٢
- مرحوم آقای صدر بر این بیان دو اشكال گرفتند: ٦٣
- توضیح مختار در هیئت جمله ی خبریه: ٦٩
- هیئت جمله ی انشائیّه ٧٠
- مقام اوّل: جملات متمحضه در انشاء ٧١
- قول اوّل: (منسوب به مشهور است). ٧١
- قول دوّم (قول مرحوم آقای خویی): ٧١
- قول سوّم (قول مرحوم محقق عراقی): ٧٢

- ۷۳ قول چهارم (قول مرحوم اصفهانی):
- ۷۳ قول پنجم (قول مرحوم شهید صدر):
- ۷۶ مدلول جمله‌ی شرطیه
- ۷۸ ۱- هیئت فعل:
- ۷۹ هیئت مصدر
- ۸۰ نظر دوّم (نظر مرحوم آقای صدر):
- ۸۲ فرق بین مصدر و اسم مصدر:
- ۸۳ مدلول هیئت مشتق
- ۸۶ قول دوّم (قول مرحوم آخوند):
- ۸۷ قول سوّم (نظر مرحوم عراقی):
- ۸۸ قول چهارم (قول مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای خویی و جماعتی دیگر):
- ۹۰ مدلول هیئت تشبیه و جمع:
- ۹۱ نظر اوّل (لعلّ نظر مشهور همین باشد):
- ۹۴ نظریه اوّل: (نظر مرحوم آخوند)
- ۹۴ نظریه دوّم: (نظر مرحوم آقای خویی)
- ۹۵ نظریه سوّم: (نظر مرحوم آقای صدر)
- ۹۷ اماّ مقام اوّل: معنای موضوع له در حروف و هیئات
- ۹۸ مقام دوّم: وضع نوعی یا شخصی
- ۱۰۱ اشکال بر کلام مرحوم آقای صدر:
- ۱۰۴ ثمره عملی بحث حروف و هیئات

تطبیق سوّم: مبحث حروف

بحث ما در این مرحله راجع به مدلول حروف است قبل از ورود به بحث باید مقدمه‌ای را متذکر شویم و آن این است که پاره‌ای از مباحث که در علم اصول مطرح می‌شود راجع به مدلول الفاظ است از این مباحث الفاظ تعبیر می‌شود مانند مبحث صحیح و اعم و مبحث مشتق و امر و نهی و مفاهیم و عامّ و خاصّ و مجمل و مبین و من جمله مبحث حروف.

این مباحث الفاظ را به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌کنند:

دسته اوّل مباحث لغوی است که تمام بحث در آن راجع به مدلول لفظ و تعیین این مدلول است مثلاً مدلول اسماء عبادات و اسماء معاملات چیست آیا جامع صحیح است یا جامع اعم؟ و مدلول مشتق چه می‌باشد؟ آیا مدلولش برای متلبس است یا برای اعم است؟ و امثال ذلک. این بحث‌ها را بحث‌های لغوی می‌گوییم و این خودش بر دو قسم است: تارة در تعیین مدلول بحث می‌شود و تارة بحث می‌شود که آیا مدلول دارد یا ندارد؟ مثلاً بحث می‌کنیم در امر که قطعاً مدلول دارد مدلولش چه می‌باشد؟ و یا مثلاً بحث می‌کنیم که آیا ادات شرط مدلول مفهومی دارند یا ندارند؟ در این گونه موارد مفروغ عنه نیست که مدلول دارند اصل وجود مدلول مفهومی آن بحث می‌شود اما در مثل امر یا مشتق یا صحیح و اعم مفروغ عنه است که این‌ها مدلول دارند منتهی تعیین مدلولشان محل بحث است.

به این مباحث، مباحث لغوی می‌گوییم زیرا بحث از این مباحث بر عهده علم لغت است که اعم از لغت و صرف و نحو و معانی و بیان می‌باشد منتهی در اصول به دو جهت از آن بحث می‌شود:

جهت اوّل این است که تارة از این مباحث در علم لغت بحث نشده است زیرا برای لغوی بما هو لغوی و عرف بما هو عرف مد نظرشان نبوده است. مثل این که در عمل لغت بیان نشده است که معنای اسماء عبادات جامع صحیح است یا اعم لذا در اصول از آن بحث شده است یا این که اگر در لغت بحث شده باشد به نحو اشباع از آن بحث نبوده است. مثلاً کلمه امر در لغت معنایش آمده است همچنین در لغت مشتق و هیئات بحث شده‌اند ولی به نحوی که آن غرض اصولی را که می‌خواهد در استنباط احکام از این ادله لفظیه کمک بگیرد جواب‌گو نیست بله غرض عرفی را پاسخگو است.

جهت دوم این است که گاهی اصولیون این مباحث لغوی را که از زاویه دیگری که در استنباط دخیل بوده است مطرح کرده‌اند و این زاویه مختص به غرض اصولی است که همان استنباط حکم است و برای عرف عامه به درد نمی‌خورد مثلاً اصولیون گفته‌اند که مدلول صیغه امر وجوب است بعد بحث کرده‌اند که این وجوب آیا مدلول اطلاقی است یا مدلول وضعی است یا مدلول انصرافی؟ برای عرفی این بحث‌ها به درد نمی‌خورد یعنی در غرض عرفی فائده‌ای ندارد اما برای اصولی مهم است این مباحث با لغت سر و کار ندارد یعنی لغت حداکثر می‌گوید که مدلول صیغه امر وجوب است اما این که این مدلول، مدلول اطلاقی است یا وضعی یا انصرافی، اهل لغت دنبالش نیست منتهی برای فقیه این بحث مؤثر است که معین کند مدلول وجوب کدام یک از سه قسم است؟ (در بحث امر فارق بین این آراء مشخص می‌شود).

بنابراین به یکی از این دو جهت بوده که علماء اصول ما خودشان را با این مباحث لفظی لغوی درگیر کرده‌اند مانند مباحث صحیح و اعم و مشتق و نهی و امر و مفاهیم و امثال این‌ها.

این یک دسته از مباحث الفاظ است که از آن به مباحث لغوی تعبیر می‌کنیم: یک دسته دیگر از مباحث الفاظ است که از آن به مباحث تحلیلی تعبیر می‌کنیم در مباحث تحلیلی مدلول لفظ روشن است و این مدلول را تحلیل می‌کنند و این تحلیل برای اصول اثر دارد مثلاً یکی از مباحث علم اصول مبحث معنای حرفی است ما در این مبحث صحبتی از مدلول «فی» و «الی» و حروف دیگر نمی‌کنیم زیرا معانی این‌ها برای ما روشن است لذا کلام دیگران را درست می‌فهمیم و خودمان هم درست به آنها تکلم می‌کنیم و آنها را در جای خود به کار می‌بریم اما در اصول بحث می‌شود که حروف از چه سنخی می‌باشند آیا مدلول حروف مدلولی مستقل است یا غیر مستقل؟ و آیا این مدلول به نحو تسمیه وضع شده است یا به نحو علامیت؟ و آیا مدلول تصویری است یا مدلول تصدیقی؟ این‌ها بحث‌های تحلیلی است یعنی ما کاری با مدلول حرف نداریم زیرا آن را ارتکازاً می‌دانیم منتهی در اصول بحث تحلیلی از آن می‌کنیم و این تحلیل به درد اصولی می‌خورد مثلاً در بعضی از این تحلیل‌ها به این نتیجه می‌رسیم که مدلول حروف قابل تقييد نیست و مانند مدلول اسماء نیست که قابل تقييد است و در بعضی به این نتیجه می‌رسیم که قابل تقييد است و این

تقیید یا عدم تقیید ثمره بسیار مهم برای مدالیل حرفی است که مدلول حروف قابل تقیید نیست حالا مدلول حرفی مدلول حرف با شد یا مدلول هیئات با شد فرق نمی‌کند اما مرحوم آخوند قائل بود که مدلول حرفی قابل تقیید است ما در همین بحث‌های تحلیلی است که می‌فهمیم آیا مدلول حرفی قابل تقیید است یا نیست بحث از مدلول حروف و هیئات و اسماء اشارات و موصولات از مباحث تحلیلی است.

بنابراین مباحث الفاظ که پاره‌ای از مباحث علم اصول را تشکیل می‌دهد بر دو قسم است:
۱- مباحث لغوی ۲- مباحث تحلیلی.

یکی از مباحث الفاظ مبحث حروف است و ما بحث از مدلول حرفی می‌کنیم و منظور ما بحث تحلیلی است نه بحث لغوی.

بحث دیگر که بسیار مهم است و اگر روشن شود در کل مباحث حروف خیلی کمک می‌کند مبحث تقسیم وضع است.

وضع در باب الفاظ بر دو قسم است: وضع به تسمیه و وضع به علامیت.

ابتداءً تسمیه و علامیت را توضیح می‌دهیم که در مباحث آینده از این توضیح خیلی استفاده می‌شود.

در تسمیه ما برای اشیاء اسمائی را انتخاب می‌کنیم گاهی برای اشیاء موجود نامی را می‌گذاریم مثل این که نام این قطعه زمین را قم می‌گذاریم یا این کوه مشخص را دماوند نامگذاری می‌کنیم و گاهی برای شیء غیر موجود و ذات و طبیعت نامگذاری می‌کنیم مثلاً این طبیعت خاص را به آب یا چوب یا خوردن یا نشستن نامگذاری می‌کنیم پس تسمیه عبارت از نامگذاری است و این یک نوع از وضع الفاظ است.

یک قسم دیگر از وضع داریم که از آن به علامیت تعبیر می‌کنیم (مصدر جعلی علامت و به معنای علامت قرار دادن) در این قسم از وضع نامگذاری نیست وضع در علامیت عبارت از یک بناء و یا قرارداد طرفینی است مثلاً من با فرزندم قبل از رفتن به مهمانی قرارداد می‌کنیم که هر وقت لفظ آب را به کار بردم یعنی مؤدب بنشین یا وقتی کلمه قلم را تلفظ کردم درب را ببند.

در ما نحن فیه شیء را نامگذاری نمی‌کنیم و اسمش را قلم نمی‌گذاریم بلکه توافقی بین دو طرف انجام می‌شود و می‌تواند توافقی در کار نباشد و یک طرفه باشد مثلاً شخصی به

خادمش می گوید هر وقت کلمه آب را به کار بردم معنایش این است که گر سناهام است این یک بناء شخصی است که آن را به طرف مقابل اعلام می کند این قسم از وضع را علامیت می گوئیم در مقابل قسم اول که تسمیه باشد.

تسمیه امر رایجی است و علامیت هم فی الجمله بین افراد متداول است منتهی این علامیت گاهی به لفظ است و گاهی به اشاره دست با انگشت است و گاهی با اشاره چشم است و امثال ذلک.

فرق های وضع به تسمیه با وضع به علامیت:

بین این دو وضع سه فارق عمده وجود دارد: فرق اول این است که ما در مورد تسمیه یک شیء به نام مسما و معنا داریم (چه موجود باشد و چه معدوم باشد) مانند مسمای کلمه زید که موجود خاص عینی است ولی در مورد علامیت شیئی به نام مسما و معنا نداریم مثلاً قرار گذاشتیم که با گفتن قلم درب را ببندد، بستن درب مسما و معنای قلم نیست لفظ در وضع به علامیت فاقد معنا است ولی مدلول دارد.

فرق دوم این است که در باب تسمیه مدلول الفاظ دائماً تصویری است ولی در باب علامیت مدلولشان تصدیقی است. هر جا وضع به تسمیه باشد تا لفظ را شنیدیم فوری معنای آن تصور می شود. تا گفته شود «زید» مسمای زید تصور می شود ولو این که این کلمه از دیوار صادر شود. اما در باب وضع به علامیت مدلول دائماً تصدیقی است و برای ما تصدیق حاصل می شود یعنی همین که طرف مقابل علم پیدا کرد که من به لفظ قلم تلفظ کردم تصدیق می کند که می خواهم درب بسته شود در این جا مدلول تصدیقی است دال هم باید تصدیقی باشد لذا اگر از دیوار شنیده شد «قلم» من یک معلوم سمعی دارم فوری مدلول تصدیق برای ما حاصل نمی شود زیرا برای من باید علم حاصل شود که شخص خاص این لفظ را به کار برد زیرا قرار این بود که آن شخص خاص هر وقت این لفظ را به کار برد مدلول تصدیقی (درب را ببند) برای ما حاصل شود.

فرق سوم این است که بنابر مسلک تسمیه بین لفظ و معنا دائماً در ذهن تلازم است یعنی هر جا لفظ به ذهن بیاید (به وسیله سمع یا بصر یا لمس) فوری معنای آن تصور می کنیم

اما در باب علامیت وقتی لفظ به یکی از این انحاء به ذهن بیاید ملازمه دائمی با وجود مدلول در ذهن ندارد بلکه گاهی اگر لفظ موجود شود آن مدلول هم موجود می‌شود و آن وقتی است که آن شخص خاص که طرف قرارداد است لفظ را به کار ببرد.

جمع بندی: ما در باب الفاظ وضع را به دو قسم تقسیم می‌کنیم:

وضع به تسمیه و وضع به علامیت. در وضع به تسمیه، ما برای شیء (چه موجود، چه معدوم) نام اختیار می‌کنیم ولی در علامیت یک بناء طرفینی یا یک طرفه است و نامگذاری نیست و بین این دو قسم وضع سه فرق اساسی وجود دارد که بیان شد.

ما در باب الفاظ دو کاربرد مهم داریم که یکی از آن دو مسأله تفهیم و تفهم است. در این مقام پاره‌ای از الفاظ ایجاد می‌کنیم و به توسط آن امور ذهنیه خود را به یکدیگر منتقل می‌کنیم اگر در باب الفاظ وضعی نداشته باشیم این نقل و انتقال صورت نمی‌گیرد لذا اگر صدها لفظ را به کار ببریم که وضعی در آنها انجام نگرفته باشد هیچ‌گونه نقل و انتقال ذهنی و علمی صورت نمی‌گیرد.

سؤال که مطرح می‌شود که ما برای نقل و انتقال علمی که نیاز به وضع لفظ دارد به کدام یک از دو قسم مذکور در وضع یعنی وضع به تسمیه و وضع به علامیت نیاز داریم؟ آیا به یک قسم معین نیاز داریم یا به یک قسم نامعین محتاجیم هر کدام که باشد یا به هر دو نیاز مندیم؟

مشهور علماء ما قائل بودند که وضع به تسمیه است که باعث می‌شود ما در مقام تفهیم و تفهم بتوانیم از لفظ کمک بگیریم. در مقابل کسانی مانند مرحوم آقای خویی قائل بودند که وضع به علامیت یا تعهد و التزام است که در این نقل و انتقال کمک می‌کند.

نظر ما این است که ما هر دو نحوه وضع را باید داشته باشیم و اگر یکی را داشته باشیم هیچگاه موفق به نقل و انتقال نخواهیم شد اگر فرض کنیم در باب الفاظ فقط وضع به تسمیه داشته باشیم و وضع به علامیت نداشته باشیم تمام واژه‌هایی که به کار می‌بریم با تصور معنا ملازمه دارند، کاربرد واژه‌ها شبیه به شمارش اعداد است هر عددی که می‌شماریم مدلول تصویری دارد اگر ده هزار عدد را هم بشماریم مدلول تصویری دارند ولی مدلول تصدیقی برای سامع ایجاد نمی‌شود زیرا تعدادی از مدلول تصویری را کنار هم گذاشته‌ایم مثلاً در «زید فی المسجد» تصور «زید» و «فی» و «المسجد» را که سه تصور است داریم

که عین شمارش اعداد مجموعه‌ای از تصورات پشت سرهم را به ذهن می‌آورد و اگر بخواهیم به وضع به تسمیه اکتفاء کنیم مدلول تصدیقی برای ما حاصل نمی‌شود پس فقط با وضع به تسمیه نمی‌توانیم مطلبی را به دیگری منتقل کنیم چون فرض کردیم در وضع به تسمیه تنها بین لفظ مسموع و تصور معنا ملازمه است با چندین لفظ مسموع فقط تصور چندین معنا را داریم نه چیز بیشتر.

و اگر وضع را فقط منحصر به علامیت کنیم و وضع به تسمیه نداشته باشیم این را نمی‌توان به صورت سابق استدلال و ردّ کرد ولی امری وجدانی است که در وضع به علامیت یک بنایی را برای اشیاء داریم که از نام اینها استفاده می‌کنیم مثلاً کسی می‌گوید هر وقت گفتم «قلم» درب را ببند در هنگام بناء نمی‌توانیم درب و بستن را بیاوریم جز این که اسم اینها را بیاوریم اگر درب و بستن اسم نداشته باشد و نامگذاری نشود شخص نمی‌تواند مذکور را بگذارد. پس در مقام تفهیم و تفهم به هر دو قسم وضع نیازمندیم.

ما معتقدیم آنچه که در ذهن علماء غیر از مرحوم آقای خویی بوده است که حقیقت وضع را نامگذاری می‌دانستند این بود که اینها به یک بخش از الفاظ نگاه کرده‌اند و دیده‌اند که اگر نامگذاری نباشد تفهیم و تفهم حاصل نمی‌شود و مرحوم آقای خویی به یک بخش دیگر نظر کردند و از بخش تسمیه غفلت نمودند و دیدند اگر تعهد و توافق نباشد نقل و انتقال صورت نمی‌گیرد و هر دو دسته در ست گفته‌اند یعنی ما در مقام تفهیم و تفهم هم به وضع به تسمیه در باب الفاظ و هم به تعهد و توافق در این باب احتیاج داریم، و بدون اینها امکان ارتباط با دیگران وجود ندارد مگر با استفاده کردن از الفاظی که مسبوق به این دو وضع هستند یعنی پاره‌ای از الفاظ باید وضع به تسمیه داشته باشند و پاره‌ای از الفاظ هم باید وضع به علامیت داشته باشند نه این که یک لفظ هر دو وضع را دارا باشد پذیرش این مسأله در مباحث کلی به درد می‌خورد.

همین مسأله در باب حروف تجلی پیدا کرده است در این باب دو اتجاه معروف وجود دارد یکی مسلک مشهور که قائلند وضع در حروف وضع به تسمیه است یعنی حروف مانند اسماء مسما و معنا دارند و یک دسته کسانی که قائلند وضع به حروف وضع به علامیت است یعنی حروف فاقد معنا و مسما می‌باشند این دسته دوم خود به دو دسته‌اند یک دسته مانند مرحوم

آقای خوبی که وضع به تسمیه را مطلقاً منکرند و دسته دیگر که وضع به تسمیه را در باب حروف منکرند.

ما بحث مدلول حرفی را براساس این دو اتجاه مطرح می‌کنیم.

نکته: مبحث حروف چگونه به علم اصول راه پیدا کرد؟

اصولیون دیدند هم حروف و هم اسماء مدلول دارند و وقتی به کتب لغت رجوع می‌شود هم برای اسماء و هم برای حروف معنا ذکر شده است هم معنای کلماتی همچون انسان و کتاب و شجر و حجر در لغت آمده است و هم معنای حرفی مانند من و فی والی در آن آمده است ولی چیزی که مورد توجه است این است که آن دسته معانی که برای اسماء ذکر می‌شود ما می‌توانیم آن‌ها را به جای اسم مرادف آن بکار ببریم مثلاً در تعریف اسد گفته‌اند «حیوان مفترس». اینها دیدند به جای کلمه اسد می‌توان معنایش یعنی حیوان مفترس را به کار برد یعنی به جای گفتن - مثلاً - «رأیت صباح الیوم اسداً» می‌توان گفت: «رأیت صباح الیوم حیواناً مفترساً» ولی در باب حروف این نوع جایجایی امکان ندارد یعنی - مثلاً - به جای «زید فی المسجد» نمی‌توان گفت: «زید ظرفیة المسجد». چه فرقی بین اسماء و حروف است؟ این نکته‌ای برای اصولیون بود که گفتند بین معنای اسمی و معنای حرفی باید تفاوت باشد و تمام همت اصولیین بر این بود که جوهره فرق بین معنای اسمی و معنای حرفی را بدست آورند لذا مباحث حروف را مباحث تحلیلی می‌گوییم.

تا اینجا بحث از مقدمه بود که در آن وضع به تسمیه و وضع به علامیت را توضیح دادیم. فرق‌های این دو قسم وضع را بیان کردیم که سه فرق بود و این را هم گفتیم که اگر بخواهیم در مقام تفهیم و تفهم از الفاظ استفاده کنیم چاره‌ای نداریم جز این که هر دو وضع را داشته باشیم زیرا لفظ را وقتی می‌توانیم در مقام تفهیم و تفهم استفاده کنیم که مسبوق به وضع باشد در پاره‌ای از الفاظ وضع به تسمیه و در پاره‌ای از آنها وضع به علامیت باید باشد تا به کمک این دو قضیه‌ای را بتوانیم منتقل کنیم و قضیه‌ای را بتوانیم اخذ کنیم لذا این بحث مطرح شده که آیا حروف وضعشان به تسمیه بوده است یا به نحو علامیت وضع شده‌اند؟

مسلک اول که مسلک وضع به تسمیه است شعبی دارد یعنی به اقسامی تقسیم می‌شود و اقسامش نیز انقساماتی دارند ان شاء الله در وضع به تسویه دو مسلک عمده را بیان می‌کنیم

یکی مسلک قائل به آلیت و یکی مسلک نسبییت و مسلک نسبییت دارای اقوال مختلفی است.

در این جا شبهه‌ای باقی می‌ماند که چرا وضع به تسمیه کافی نباشد و آنچه که مربوط به مدالیل تصدیقی است از غیر لفظ استفاده کنیم؟

جواب این است که یا مراد از غیر لفظ همین حرکات و هیئات است و لفظ معنای اعمی دارد که شامل این‌ها نیز می‌شود و یا مراد از غیر لفظ امر خارج از لفظ است مانند اشاره یا زمان یا مکان خاص. اگر این مراد باشد خلاف وجدان است چون وقتی که ما با دیگری سخن می‌گوییم تمام قضایای ذهنی خود را با همین الفاظ منتقل می‌کنیم لذا وقتی با کور مادرزاد سخن می‌گوییم با همین الفاظ امور ذهنیه خود را منتقل می‌کنیم بنابراین آنچه که دنبالش هستیم در باب الفاظ، باید آن را پیدا کنیم بنابراین می‌گوییم باید در باب الفاظ هم وضع به تسمیه و هم وضع به علامیت را داشته باشیم و تنها وضع به تسمیه برای انتقال ذهنیات به افراد دیگر کافی نیست.

در مبحث مدلول حرفی همه پذیرفته‌اند که حروف مدلول دارند پس لامحاله دلالت حروف وضعیه است نه عقلیه.

بر اساس دو اتجاه معروف وجود دارد یکی این است که وضع در حروف وضع به تسمیه است و دیگری این است که وضع در حروف وضع به علامیت است.

اتجاه اول: مشهور قائل شدند که وضع در حروف وضع به تسمیه است این‌ها به دو مسلک تقسیم شده‌اند:

م مسلک اول قائل‌اند معنای حرفی و معنای اسمی ذاتاً و ماهیه یک سنخ معنا هستند و تباینی بینشان در ماهیت و ذات نیست از این مسلک به مسلک اتحاد و آلیت تعبیر می‌شود.

و م مسلک دوم این است که اصلاً معنای حرفی و معنای اسمی ذاتاً با هم تغایر و تباین دارند و دو سنخ ماهیت دارند از این مسلک به مسلک نسبییت تعبیر می‌شود.

مسلک اول یعنی مسلک اتحاد به مرحوم رضی در شرح کافیه نسبت داده شده است و مرحوم آخوند از این مسلک تبعیت کرده است.

بر اساس این مسلک تغایر معنای اسمی و معنای حرفی خارج از ذات است مثلاً اگر کلمه «مِن» و «ابتداء» را در نظر بگیریم کلمه «مِن» حرف است و کلمه «ابتداء» اسم است

معنای این دو واحد و عین یکدیگر است و حتی مستعمل فیه در این دو هم یکی است و اختلاف این دو در یک امر خارج از معنا و مسماست و آن امر این است که ما یک معنا را در ذهن به دو گونه می‌توانیم لحاظ کنیم: تارة آن معنا را بما هو لحاظ می‌کنیم و تارة آن را بما هو حالة للغير لحاظ می‌کنیم.

اگر به صورت مستقل لحاظ کنیم کلمه «ابتداء» را به کار می‌بریم و اگر به صورت آلی و حالة للغير لحاظ کنیم کلمه «مِن» را به کار می‌بریم یک دفعه خود کلمه «ابتداء» را در نظر می‌گیریم و کاری نداریم این ابتداء سیر است یا ابتداء دیگر، و یک دفعه این کلمه را بما هو حالة للغير لحاظ می‌کنیم مثلاً بما هو ابتداء السیر.

اگر ابتداء را بما هو لحاظ کردیم از لفظ «ابتداء» استفاده می‌کنیم و اگر بما هو حالة للسیر لحاظ کردیم از لفظ «مِن» استفاده می‌کنیم و می‌گوییم «سرت من البصره». پس فارق بین «مِن» استفاده می‌کنیم و می‌گوییم «سرت من البصره». پس فارق بین «مِن» و «ابتداء» در لحاظ است که این لحاظ نه در معنا اخذ شده است و نه در مستعمل فیه اخذ شده است پس معنای «مِن» و «ابتداء» مترادف است که وضع مقید است به این که اگر به نحو آلی لحاظ شود باید کلمه «مِن» به کار رود و اگر به نحو استقلالی لحاظ شود باید کلمه «ابتداء» به کار رود.

پس ما حاصل فرمایش مرحوم آخوند این است که هیچ اختلافی بین معنای حرفی و معنای اسمی ذاتاً نیست فقط در نحوه لحاظ دو گونه‌اند. منتها مرحوم آخوند کلامش را در جای دیگر متمرکز کرده است و آن این است که این نحوه لحاظ در مسماست و مستعمل فیه دخیل نیست و این مطلب را خواسته است اثبات کند ولی مد نظر بحث ما این است این است که معنای حرفی و معنای اسمی ذاتاً یکی است و این قسمت را مرحوم آخوند زیاد توضیح نداده است کانه این اتحاد دو معنا مفروغ عنه است.

این فرمایش مرحوم آخوند با قطع نظر از این که با ارتکازات و وجدان ما مخالف است بعد از مرحوم آخوند سعی کرده‌اند که این فرمایش او را مورد اشکال قرار دهند و برحسب علمی کسی در بین اعلام کلام ایشان را أخذ نکرده است. ما اشکالات مهم بر کلام ایشان را متعرض می‌شویم.

اشکال اول از مرحوم میرزای نائینی است و مرحوم آقای خویی از ایشان تبعیت کرده است. اشکال این است که اگر معنا و مسمای اسم و حرف یکی باشد و شرطش این باشد که در مورد لحاظ آلی کلمه «مِن» و در مورد لحاظ استقلال کلمه «ابتداء» را به کار ببریم لازم نیست هر شرطی را که واضح می‌وید تبعیت کنیم پس باید بتوانیم کلمه «ابتداء» را به جای کلمه «مِن» به کار ببریم مثلاً به جای «سرتُ من البصرة الی الکوفه» بتوانیم بگوییم «سرتُ ابتداء البصرة الی الکوفه» و به جای «ابتداءُ سیری الیوم» بتوانیم بگوییم «مِن سیری الیوم»، زیرا حداکثرش این است که شرط واضح را مخالفت کرده‌ایم و حال این که این از افحش اغلاط است که به جای «مِن» ابتداء و به جای «فی» ظریت را استعمال کنیم ولی بر طبق فرمایش مرحوم آخوند این استعمال باید صحیحی باشد.

مرحوم آقای صدر فرمودند این اشکال در ست نیست. ایشان فرمودند که ما تو ضیحی برای کلام مرحوم آخوند ذکر می‌کنیم که اشکال مرحوم میرزای نائینی دفع شود. این که مرحوم آخوند گفته شرط واضح است که اگر به نحو استقلال لحاظ شد اسم به کار می‌رود و اگر به نحو آلی لحاظ شد حرف به کار می‌رود این از قبیل شروط فقهی یعنی التزام ضمن التزام و شروط ضمن عقد نیست بلکه در واقع و وضع مشروط و معلق است. بنابراین در موارد لحاظ ظرفیت به نحو آلی حرف «فی» وضع شده است در چنین جایی استعمال لفظ «ظرفیت» در ست نیست چون مهمل است و استعمال لفظ مهمل چه به نحو حقیقت و چه به نحو مجاز غلط است حقیقت غلط است زیرا موضوع له ندارد و به نحو مجاز غلط است زیرا مجاز فرع بر این است که لفظ برای معنایی وضع شده باشد و ما آن را در معنای مناسب با موضوع له استعمال کنیم. و وقتی ظرفیت را به نحو استقلال لحاظ شود در این حالت کلمه «ظرفیت» وضع شده است بنابراین وضع معلق و مشروط است پس این فرمایش مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای خویی را می‌توان این گونه جواب داد.

منتها خود مرحوم آقای صدر اشکالی مبنایی بر مرحوم آخوند می‌کند که شرط در وضع و تعلیق در آن معنای محصلی ندارد.

اشکال دوم: (از مرحوم آقای خویی)

طبق فرمایش مرحوم آخوند معیار حرف و اسم این است که در حرف معنا به صورت آلی و در اسم معنا به صورت استقلالی لحاظ می‌شود ما در بسیاری از موارد در اسماء معنا را به صورت آلی لحاظ می‌کنیم با این که بلا اشکال آن کلمه اسم است مانند «النار محرقه». این جمله متشکل از دو کلمه «نار و محرقه» است معنای نار که در این قضیه به کار رفته است به صورت آلی لحاظ شده است یعنی در مصادیقش فانی است و گرنه مفهوم نار که کیف نفسانی و عارض بر نفس است سوزاننده نیست والا ذهن ما می‌سوخت. آیا می‌توان گفت چون «النار» لحاظ آلی شده است حرف است؟ خیر بلا اشکال «النار» اسم است و معنایش معنای اسمی است ولی به صورت آلی لحاظ کردیم.

مرحوم آقای صدر بر این فرمایش اشکال گرفتند که آلتی را که مرحوم آخوند می‌گوید با آنچه شما معنا کرده‌اید فرق دارد.

ما دو نحوه افناء داریم: افناء مفهوم در مصداق یا افناء عنوان در معنون و افناء مفهوم در مفهوم. افناء مفهوم در مصداق مانند مثالی که مرحوم آقای خویی فرمودند: «النار محرقه» که ما مفهوم «النار» را در ذهن آوریم به نحوی که افناء در مصداق بوده است لذا محمولی را ذکر کردیم که با مصادیق تناسب دارد نه مفاهیم، یعنی مصادیق سوزاننده نه مفاهیم.

اما معنای افناء چیست؟ اگر معنایش انعدام و استهلاک باشد این ممکن نیست زیرا یکی در خارج و دیگری در ذهن است و معنا ندارد که مفهوم ذهنی را در شیء خارجی مستهلک کنیم.

گفتند افناء یعنی مرآتیت یعنی این مفهوم آینه است ما در اینه مصداق را می‌بینیم و راجع به مصداق حکم می‌کنیم.

جواب داده شد که افناء قابل تشبیه یا مرآه نیست زیرا در باب مرآه بخاطر سطح صیقلی آن نور به جسم می‌تابد و از جسم به سطح آینه منعکس می‌شود و چون آینه حالت تابنده دارد همان نوری که به آن تابیده است به چشمن بیننده برمی‌گردد. در آینه چیزی نیست فقط نور زاویه تولید می‌کند ولی در مفهوم این حرفها نیست نه نوری در کار است و نه زاویه‌ای در کار است.

ما یک تصور داریم که و یک لحاظ، تصور عبارت از صورت شیء در ذهن است ولی لحاظ عبارت از التفات و توجه به همین صورت و تصور است. تصور اشیاء یک قسم بیشتر نیست من می‌توانم هر یک از زید و کتاب و آتش و زمین و آسمان را تصور کنم ولی وقتی که می‌خواهم لحاظ کنم به دو نحوه می‌توانم لحاظ کنم یکی لحاظ تصویری و یکی لحاظ تصدیقی (یا لحاظ به حمل اولی و لحاظ به حمل شایع) در لحاظ به حمل اولی فقط به این صورت التفات پیدا می‌شود و غفلت از آن نیست و در لحاظ تصدیقی یا لحاظ به حمل شایع برای من علمی به خود این شیء پیدا می‌شود مثل این که تصدیق پیدا می‌کنم به این که این کیف نفسانی است.

صورت اول را که لحاظ تصویری محض است مرحوم آقای صدر لحاظ افنایی نامگذاری کرده است و در لحاظ تصدیقی نامش را لحاظ افنایی نمی‌گذارد در اولی فقط تصور است بدون این که خودش مورد التفات قرار گیرد و ذات و ماهیت خودش مد نظر نیست در «النار محرقة» لحاظ تصویری صورت گرفته است و در لحاظ تصدیقی گفته می‌شود «النار لیست بمحرقة بل کیف».

قسم دوم از افناء، افناء مفهوم در مفهوم است یعنی به نحوی که یک مفهوم شأنی از مفهوم دیگر شود مانند این که بیاض شأنی از شؤن جسم می‌شود در ما نحن فیه مفهوم طوری از اطوار مفهوم دیگر می‌شود مانند «زید فی المسجد» که ظرفیت مسجد ظرفیتی است که متقوم به مسجد می‌باشد به نحوی که دو موجود و دو مفهوم نیستند بلکه یکی از دو مفهوم از شؤن مفهوم دیگر است این قسم را اصطلاحاً افناء مفهوم در مفهوم می‌گویند. آنچه که مرحوم آخوند در معنای حرفی قائل است افناء مفهوم در مفهوم است. ایشان می‌فرماید مفهومی که در ذهن می‌آوریم یا فانی در مفهوم دیگر است که مفهوم حرفی می‌شود و یا فانی در مفهوم دیگر نیست که مفهوم اسمی می‌شود حالا چه فانی در مصداق باشد و چه نباشد.

در مسلک آلیت که مسلک مرحوم آخوند است و مسلک نسبیت که مسلک دیگران است همه قبول دارند که مفهوم حرف به مفهوم اسم متقوم است منتها این چه نحوه‌ی تقوم است مرحوم آخوند قائل است که نحوه‌ی تقومش نحو تقوم عرض به جوهر است اما در مسلک نسبیت تقوم مفهوم حرفی به مفهوم اسمی تقوم وجود رابط به وجود مستقل است.

اشکال سوّم:

اشکال ما بر مرحوم آخوند این است که در فرمایش ایشان سه دعوی وجود دارد. دعوی اول این است که وضع در حروف وضع به تسمیه است نه علامیت و دعوی دوم ایشان این است که معنای حرفی و معنای اسمی ذاتاً یکی است و دعوی سوّم ایشان این است که اختلاف در معنای اسمی و حرفی مربوط به لحاظ است چون ما دوگونه می‌توانیم لحاظ کنیم لحاظ آلی (در معنای حرفی) و لحاظ استقلال (در معنای اسمی).

اما دعوی اول ایشان این است که ایشان قائل است وضع در حروف وضع به تسمیه است یعنی حقیقت و ماهیتی را به حرف تسمیه کردیم به عبارت دیگر حروف مانند اسماء موضوعه و مسما دارند این سخن ایشان با سخن رقبایشان (قائلین به نسبیّت) مشترک است یعنی آنها هم وضع در حروف را وضع به تسمیه می‌دانند پس بر این دعوا نمی‌توان اشکال وارد کرد این شاء الله تقدش را در بیان اتجاه دوم که نظریه علامیت است ذکر می‌کنیم.

دعوی دوم ایشان این است که معنای اسمی و حرفی ذاتاً متحد است در این کلام سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که معنای هر حرف با معنای اسم مترادف آن یکی است مثلاً معنای «من» و معنای «ابتداء» مترادف است اگر این احتمال مراد ایشان باشد ما باید بتوانیم یکی را بر دیگری حمل کنیم و بگوییم «من ابتداء» کما این که می‌گوییم «الانسان بشر» با این که این حمل وجداناً غلط است و غلط بودن این حمل دلیل بر این است که اینها باهم مترادف نیستند.

احتمال دوم این است که مراد ایشان این باشد که معنای حرفی و اسمی سنخاً و ماهیةً اتحاد دارند یعنی یک سنخ معنا هستند مثلاً اگر در نظر بگیریم که زید داخل مسجد باشد و ما با رقت فلسفی در این مسأله نگاه کنیم چهار وجود داریم: یکی وجود زید «جوهر» است و دوم وجود مسجد «جوهر» است و سوّم وجود نسبت بین زید و مسجد است که در اصطلاح فلسفی از آن به کون زید فی المسجد یا وجود رابط تعبیر می‌کنند و چهارم وجود هیأتی است که برای مسجد و زید به خاطر نسبتی که زید به مسجد پیدا کرده است از این هیأت تعبیر به ظرفیت و مظروفیت می‌کنیم که به صورت مقوله این است.

در ما نحن فیه از «زید» تعبیر بن کلمه «زید» می‌کنیم و از «مکان» به «مسجد» و از «هیأت» به «ظرفیت و مظروفیت» تعبیر می‌کنیم و از وجود رابط به «نسبت» تعبیر می‌کنیم. سؤال این است که کلمه «فی» اسم برای کدام یک از این حقایق و وجودات چهارگانه است مسلماً برای زید و مسجد اسم نیست اگر گفتیم اسم برای نسبت است لازم می‌آید معنای اسمی و حرفی ذاتاً و ماهیۀ دوتا شود زیرا نسبت فاقد ماهیت است ولی هیأت واجد ماهیت است و از مقولات می‌باشد پس دو سنخ معنا دارند ولی اگر گفتیم مسمای «فی» هیأت است معنای اسمی و حرفی سنخاً واحد می‌شوند زیرا هم معنای زید و معنای مسجد و هم معنای «فی» از مقولات است منتها یکی مقوله جوهر است و دیگری مقوله عرض است. اگر مراد مرحوم آخوند از اتحاد معنای اسمی و حرفی این معنا باشد اشکال سابق بر ایشان وارد است که ما باید بتوانیم آن ماهیت مقوله‌ای را بر «فی» حمل کنیم و بگوییم: «فی هیأه» یا «فی ظرفیه» و حال این که بلا اشکال این حمل بالوجدان غلط است. شبهه‌ای وارد شده است که وقتی می‌گویید «فی هیأه» یا «فی ظرفیه» فی در این موارد فاقد معنا است زیرا معنای «فی» مشروط به لحاظ آلی است و در این موارد به لحاظ استقلالی به کار رفته است پس مهمل و فاقد معنا می‌شود و اگر «فی» را اسم بدانیم از محل بحث خارج می‌شود.

این شبهه درست نیست زیرا غلط بودن استعمال یا مهمل بودن کلمه در صورتی که معنایی را بشخصه حمل کنیم سبب نمی‌شود که حمل را غلط بدانیم مثلاً اگر زید را که اسم شخصی است در آبگوشت استعمال کنیم و بعد بگوییم «زید طعام لذیذ» این حمل صحیح است اگرچه استعمال زید غلط است از غلط بودن استعمال نفی حمل را نمی‌توانیم نتیجه بگیریم بلکه قضیه و حمل صحیح است و به صورت حمل شایع است این که ظرفیت را نمی‌شود بر «فی» حمل کرد به خاطر غلط بودن استعمال است ولی به عنوان قضیه و حمل درست است بنابراین شبهه وارد نیست و اشکال ما بر این احتمال کلام مرحوم آخوند وارد است پس این احتمال کلام ایشان هم درست نیست.

احتمال سوم این است که اتحاد معنای اسمی و حرفی اتحاد در مفهوم است نه اتحاد در معنا یعنی مفهوم «فی» با مفهوم اسم از یک سنخ است — یکی از نظریاتی که بعداً می‌آید قائل است که مفهوم حرف و مفهوم اسم دو سنخند اینها قائلند که مفهوم اسماء مفهوم

تصوری است مثلاً وقتی می‌گوییم زید یا انسان یا هر اسم دیگر، مفهوم هر یک از این‌ها یک تصور است ولی مدلول هر یک از *مِنَ وِ اِلٰی* و *فِی* یک تصور نیست بلکه خود واقعیت نسبت است — مراد مرحوم آخوند این است همان طوری مفهوم درخت یک مفهوم است مدلول *فِی* هم یک تصور است نه یک نسبت. این طور نیست که ما در «زید فی المسجد» سه چیز داشته باشیم تصور زید و تصور مسجد و نسبت بلکه شیء *سوم* هم تصور است یعنی تصور نسبت. اگر این معنا مراد مرحوم آخوند باشد ما با جهت سلبی کلام ایشان موافق هستیم که نسبت‌ها مدلول حروف نیستند ما اصلاً وجود نسبت بین دو مفهوم را قبول نداریم اما جهت ایجابی کلام ایشان که مدلول حروف یک تصور است مبتنی بر این است که وضع در حروف و وضع به تسمیه باشد و اگر در این مورد قائل به وضع به علامیت شدیم مدلول حروف تصدیقی می‌شود و ما همین را اختیار کرده‌ایم.

دعوی *سوم* مرحوم آخوند در معنای حرفی این بود که اختلاف مفهوم حرفی و اسمی در لحاظ و وجود این دو است زیرا وجود مفهوم اسمی وجودی استقلالی و وجود مفهوم حرفی وجودی آلی و غیر استقلالی است.

قبل از نقد این دعوا به دو نکته باید توجه شود:

نکته اول این است که در فلسفه که موجود را به مستقل و غیر مستقل تقسیم کرده‌اند غیر مستقل بر دو قسم است: قسم اول آن موجودی است که نه در ذات مستقل است و نه در وجودش مستقل است مانند وجود رابط و نسب که ذاتاً مستقل نیستند یعنی فاقد ماهیت می‌باشند و وجوداً مستقل نیستند یعنی در وجودشان متقوم به غیر هستند.

قسم دوم موجود غیر مستقلی هستند که ذاتاً مستقل هستند ولی وجوداً غیر مستقل‌اند مانند وجود اعراض که جدا از ماهیت معروض ماهیت مستقلی دارند (مانند بیاض) ولی در وجود مستقل نیستند یعنی موجود نمی‌شوند مگر این که متقوم به وجود و موضوع دیگری باشند مثلاً بیاض بدون وجود موضوع و معروض موجود نمی‌شود.

نکته دوم این است که سابقاً گفتیم تصور و لحاظ خیلی با هم اشتباه می‌شوند تصور عبارت از صورت عقلی ما از اشیاء یا صورت یک شیء در عقل است و لحاظ غیر از تصور است و عبارت از التفات و توجه نفس است گاهی شیئی را تصور می‌کنیم ولی به آنها التفات نداریم و گاهی التفات داریم.

با روشن شدن این دو نکته به کلام مرحوم آخوند بر می‌گردیم ایشان فرمودند فارق بین معنای اسمی و معنای حرفی این است که یکی به نحو استقلال لحاظ می‌شود و یکی به نحو آلی لحاظ می‌شود.

اولاً از ایشان سؤال می‌کنیم این که می‌گویید معنای اسمی به صورت مستقل در ذهن است و معنای حرفی به صورت آلی است این نکته را راجع به تصور معنای اسمی و حرفی می‌گویید یا آن را راجع به لحاظ این دو می‌گویید اگر کلام شما ناظر به مرتبه تصور باشد که تصور ما از معنای اسمی تصویری مستقل است و از معنای حرفی تصویری غیر مستقل است سؤال ما این است کدام یک از دو قسم غیر مستقل مراد است آیا غیر مستقل ذاتی و وجودی مراد است یا غیر مستقل وجودی مراد است.

اگر ایشان بفرماید غیر مستقل ذاتی و وجودی مراد است اشکال این است که این غیر مستقل فقط در وجود رابط و نسبت است که از مقولات نیست و تصور، عرض و کیف نفسانی است.

و اگر مراد ایشان معنای دوم غیر مستقل یعنی غیر مستقل در وجود باشد بر این کلام اشکال برهانی نداریم. معنای این کلام این است که مفاهیم و صور ذهنیه دو قسم‌اند یک قسم نسبت به قسم دیگر معروض است و یک قسم نسبت به قسم دیگر عرض عارض است. به عبارت دیگر معانی خارج از ذهن دو دسته‌اند: یکی دسته این است که در تصور آن باید معنای دیگر را هم تصور کنیم که معنای حرفی در وجود به آن متقوم است (مانند بیاض که متقوم به جسم است) و دسته دیگر این است که در تصور معنایش لازم نیست معنای دیگر را هم تصور کنیم مانند اعراض که یک عرض می‌تواند بر عرض دیگر عارض شود و عرض دیگر بر جوهر عارض شود و می‌تواند همان عرض اول بر جوهر عارض شود. اگر مراد این باشد امکانش وجود دارد ولی خلاف وجودان است معنایی در مرتبه تصور باشد که وزانش به تصور معنای دیگر وزان بیاض به جدار باشد صور نسبت به یکدیگر یکسان هستند. پس غیر مستقل به معنای اول و به معنای دوم درست نیست.

یک غیر مستقل دیگر هم داریم که فقط مربوط به عالم مفاهیم است و آن در مفاهیم مشتق است مانند مفهوم ابیض یا مفهوم عالم که با مفهوم بیاض یا مفهوم علم فرق دارند و مفهوم علم و بیاض در مفهوم عالم و ابیض وجود دارد یعنی یک نحوه تحلیل ذهنی در

مفهوم عالم و ابیض و از این قبیل داریم که درون آن علم و بیاض دارد این مفهوم علم و بیاض غیر مستقل است و از قبیل مفهوم ترکیبی مانند کتاب زید نیست. اگر مراد مرحوم آخوند این معنای غیر مستقل باشد یقیناً این معنای غیر مستقل (مفهوم بیاض) معنای اسمی است نه مفهوم حرفی.

پس فرمایش ایشان اگر ناظر به مرحله تصور باشد معنای محصلی ندارد.

و اگر فرمایش ایشان ناظر به مرحله لحاظ باشد و کاری به مرتبه تصور نداشته باشد یعنی معتقد باشد که معنای حرفی و معنای اسمی در مرتبه تصور مستقل‌اند ولی در مرتبه لحاظ دو قسم لحاظ داریم کما این که در کلام ایشان مکرراً کلمه لحاظ به کار رفته است گرچه ممکن است به خاطر عدم تفکیک بین این دو مراد از لحاظ تصور باشد حال اگر مراد استقلال و عدم استقلال در لحاظ باشد یعنی وقتی ما معنای اسمی و معنای حرفی را تصور می‌کنیم در مرتبه تصور هر دو مستقل‌اند و یک تصور و یک مفهوم بیشتر نداریم و مفهوم هر دو ظرفیت است ولی همین ظرفیت را به دو گونه می‌توانیم توجیه و لحاظ کنیم یکی لحاظ مستقل و یکی لحاظ غیر مستقل. وقتی التفات مستقل پیدا کردیم از کلمه «ظرفیت» استفاده می‌کنیم و وقتی التفات غیر مستقل پیدا کردیم از کلمه «فی» استفاده می‌کنیم.

اشکال این فرمایش این است مفاهیمی که در ذهن می‌آوریم به دو گونه می‌توان لحاظ کرد: تارة خود مفهوم را می‌توان لحاظ کرد (لحاظ به حمل شایع) و گاهی مفهوم را که لحاظ می‌کنیم خودش را لحاظ نمی‌کنیم بلکه محکی این مفهوم را لحاظ می‌کنیم (مرحوم آقای صدر به مصداق تعبیر می‌کنند که دقیق نیست) یعنی ذهن این قدرت را دارد که به خارج خود نگاه کند اما نه مستقیماً بلکه به کمک یک مفهوم به خارج نگاه می‌کند (لحاظ به حمل اولی) از مرحوم آخوند می‌پرسیم این که گفتید لحاظ در اسم لحاظ استقلالی است اگر مراد قسم اول از لحاظ استقلالی باشد و مراد از لحاظ غیر استقلالی شما نحوه اول باشد که خود مفهوم لحاظ شود درست نیست زیرا در این صورت تنها می‌توانیم بگوییم «زید مفهوم» و نمی‌توانیم بگوییم «زید عادل». و اما نسبت به لحاظ غیر استقلالی گفتیم ذهن این قدرت را دارد که مفهوم را پُل قرار دهد و وراء را ببیند که ما آن وراء را به محکی تعبیر می‌کنیم و این وراء به حسب استقراء ذهنی ما دو چیز بیشتر نمی‌تواند باشد یا مصداق است و یا معنا است منتها مراد از مصداق اعم از مصداق حقیقی و مجازی است و معنا نیز همین گونه است.

اما این که وراثش مفهوم دیگر باشد ما نمی‌توانیم آن را ببینیم. مرحوم آخوند این را به لحاظ مفهوم اسمی لحاظ آلی می‌گیرد و به لحاظ مفهوم دیگر نمی‌توانیم لحاظ آلیت به آن داشته باشیم به عبارت دیگر هیچ‌وقت با مفهوم کتاب نمی‌توان مفهوم زید را دید با مفهوم کتاب فقط دو شیء را می‌توان دید: مصادق کتاب و معنای آن و نمی‌توان با مفهوم کتاب مفهوم دیگر را دید.

شما در مفهوم حرفی می‌خواهید بگویید لحاظش آلی است یعنی آن را حالت مفهوم دیگر لحاظ می‌کنید نه حالت برای مصادق یا معنای خودش. سرش این است که در انس ذهنی وقتی می‌خواهیم به اشیاء اشاره ذهنی کنیم از لفظ بما له من المفهوم کمک می‌گیریم بین این مفهوم با آن معنا در اثر ارتباطی که خارجاً پیدا کرده است ذهن این قدرت را دارد که با لفظ کتاب اشاره به آن کتاب خارجی کند ولی با لفظ کتاب نمی‌توان به زید اشاره کرد. در ما نحن فیه وقتی ظرفیت را می‌خواهید لحاظ غیر مستقل داشته باشید مفهوم ظرفیت هیچ‌گاه باعث نمی‌شود که اشاره ذهنی شما به مفهوم زیر باشد.

جمع بندی: فرمایش مرحوم آخوند در سه دعوی که در معنای حرفی دارند دارای اشکال است و ریشه اشکالات کلام ایشان در این است که ایشان فکر می‌کرده است که مدلول حروف مدلول تصویری است و وضع در حروف وضع به تسمیه است. گفته شد: در اتجاه اول که وضع به تسمیه است دو مسلک اتحاد و تباین وجود دارد مسلک اول مسلک مرحوم آخوند بود که گذشت و مسلک دوم مسلک مشهور علماء است که قائل اند معنای حرفی و معنای اسمی دو سنخ معنا هستند و تباین ذاتی دارند منتها در این مسلک بین علماء اختلاف است و ما چند قول مهم را مطرح می‌کنیم. قول اول در این مسلک به مرحوم میرزای نائینی منسوب است (زیرا ایشان سخنی گفته است و بعدی‌ها در تفسیر این کلام اختلاف کرده‌اند پس ما این تفسیر مذکور را به ایشان منسوب می‌دانیم).

در مسلک مرحوم میرزای نائینی بیان خاصی که معروف به بیان اخطاریت و ایجادیت است مطرح شده است ایشان فرمودند: فارق بین معنای اسمی و معنای حرفی این است که معنای اسمیه به نحو اخطاری و معنای حرفیه به نحو ایجادیت است بعد کلام خودشان را مبسوطاً تبیین کرده و مصادیقش را ذکر کرده‌اند با این حال در فهم کلام ایشان اختلاف

شده است لذا توضیحی که از کلام ایشان می‌دهیم تفسیری است که خودمان آن را قبول کرده‌ایم.

ایشان فرمودند: معانی اسماء دائماً معانی اخطاری و معانی حروف دائماً معانی ایجادی است و همین اخطاریت و ایجادیت منشأ شده است که معانی اسماء معانی مستقل و معانی حروف معانی غیر مستقل باشد.

برای توضیح کلام ایشان مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم: ایشان به‌طور کلی قائل‌اند که موجود بر دو قسم است موجود مستقل و موجود غیر مستقل و به عبارت دیگر دو نحوه وجود داریم وجود مستقل و وجود غیر مستقل موجود مستقل موجودی است که در مرتبه ذات مستقل است و موجود غیر مستقل در مرتبه ذات غیر مستقل است. در مرتبه ذات مستقل است یعنی خودش برای خودش ماهیتی دارد مانند وجود باری تعالی و جواهر و اعراض. منتها در باری تعالی ذاتش عین وجودش است و در غیر باری تعالی جواهر و اعراض ذات مستقلی دارند. یک موجودی هم داریم که غیر مستقل در ذات است یعنی ذاتی جدای مقدّمش ندارد مانند تمام نسب مثلاً اگر زید از زید و مسجد که موجودات مستقل‌اند غیر از این دو، شیء سومی هم داریم (که حکماء و مرحوم میرزای نائینی قائل شدند) و آن نسبت بین زید و مسجد است و این نسبت منشأ تحقق هیأت این است این نسبت بین زید و خانه نیست و بین زید و مدرسه نیست کما این که این نسبت بین عمرو و مسجد هم نیست. این نسبت ماهیتی و ذاتی مستقل از زید و مسجد ندارد کما این که وجودش هم مستقل از وجود این دو نیست یعنی وجود دارد ولی وجودش مندرک در وجود آن دو است و ماهیت دارد ولی ماهیتش مندرک در ذات طرفین است به عبارت دیگر به خاطر وجود اندک‌کافی ماهیت و ذات ندارد زیرا فقط وجودات مستقل ماهیت دارند ما از این قسم نسبت تعبیر به نسبت ظرفیت می‌کنیم پس فردی که دارد نماز می‌خواند اسمش زید است و مکانی که در آن نماز می‌خواند اسمش مسجد است مسجد معنای عامی دارد که این مکان فرد آن معنای عام است و آن نسبتی که بین زید و مسجد است اسمش النسبة الطرفیة است پس سه تا موجود و سه تا اسم داریم در ما نحن فیه اسم هیچک از موجودات خارجی (فی) نیست، عابد زید است و معبد مسجد است و ربط نسبت است چیزی در خارج که اسمش (فی) باشد نداریم.

این مقدمه را که در موجود خارجی تطبیق کردیم در موجود ذهنی هم تطبیق می‌کنیم وقتی می‌گوییم (زید عادل) سه قضیه داریم: لفظیه و معقوله و محکیه. وقتی قضیه معقوله (زید عادل) اجزایش را تحلیل می‌کنیم در آن سه جزء داریم یک تصور زید یا مفهوم زید و دوم تصور عادل یا مفهوم عادل و جزء سوم نسبتی بین مفهوم زید و مفهوم عادل است تصور نسبت نیست بلکه خود نسبت ایت عین نسبتی که بین زید و مسجد در خارج وجود دارد مفهوم زید از موجودات مستقل و از اعراض است مفهوم عادل موجودی مستقل است (مراد از استقلال، استقلال در مرتبه ذات است) ولی نسبت موجودی غیر مستقل است. بنابراین ما در قضیه معقوله (زید عادل) سه جزء داریم (دو موجود مستقل و یک موجود غیر مستقل).

با روشن شدن این مقدمه کلام مرحوم میرزای نائینی را بیان می‌کنیم. ایشان قائل است که معانی اسمیه اخطاریه و معانی حرفیه ایجادیه است. ایشان می‌گوید در باب اسماء بعد از علم به وضع صورت معانی همه اسماء در ذهن ما هست وقتی یکی از اسماء را می‌شنویم به آن تصور موجود ملتفت می‌شویم و به تعبیر ایشان تصور آن خطور می‌کند و فرقی نمی‌کند که آن لفظ به تنهایی ذکر شود و یا در ضمن جمله بیاید.

اما کار حروف ایجادیه است یعنی معنا را واقعاً ایجاد می‌کند یعنی قبل از این که این حرف را به کار ببریم این معنا موجود نبود و حرف آن را واقعاً در ذهن سامع ایجاد می‌کند مثلاً وقتی گفتیم (زید فی المسجد) با گفتن زید فوری معنای زید اخطار می‌شود و تا کلمه مسجد شنیده شود التفات به معنای موجود در ذهن (مفهوم مسجد) می‌کنیم و (فی) بین این دو مفهوم اخطاری یا التفاتی واقع نسبت را ایجاد می‌کند و اگر (فی) را ذکر نمی‌کردیم فقط دو مفهوم اخطاری داشتیم که بینشان نسبت نبود و با گفتن (فی) نسبت در ذهن ایجاد شد.

سؤالی مطرح می‌شود که اگر با گفتن (فی) این نسبت ایجاد می‌شود چرا این نسبت را معنای (فی) می‌دانید و معلول (فی) نمی‌دانید؟ مثلاً صدای بلند که باعث آزدگی گوش سامع می‌شود آزدگی گوش معنای صدای بلند نیست بلکه معلول صدای بلند است.

مرحوم میرزا از کسانی است که قائل است موضوع له حروف خاص است یعنی به عدد نسبت‌هایی که در قضیه معقوله در ذهن سامع و متکلم ایجاد می‌شود مسمای لفظ داریم و اینها حکم اعلام شخصیه را دارند.

بنابراین فرق بین حرف و اسم این است که معنای اسمی اخطاری است یعنی یک معنایی دارد که در ذهن موجود است و با شنیدن ذهن ملتفت می شود ولی معنای حرفیه عبارت از نسبت بین معنای اسمیه است که با شنیدن (فی) در هر قضیه‌ای آن نسبت ایجاد می شود و این نسبت ایجاد شده یکی از معنای (فی) است زیرا (فی) به عدد نسب معنا دارد و مشترک لفظی است یا ما حصل فرمایش مرحوم میرزای نائینی است با این فرمایش تغایر معنای اسمی و حرفی ذاتی شود.

به فرمایش مرحوم میرزای نائینی اشکالات مختلفی شده است که با تقریب ما جواب داده می شود فقط نقدی را که مرحوم آقای خوبی بر ایشان وارد کرده اند بیان می کنیم.

ایشان فرمودند: درست است که با حرف بین دو مفهوم ایجاد نسبت می کنیم ولی سؤال این است که این حرف معجزه که نمی کند بلکه به کمک مدلول و معنایش این کار را انجام داده و ایجاد نسبت می کند و گرنه اگر به غیر عرب بگوییم (زید فی الم مسجد) چون (فی) در ذهن غیر عرب معنایی ندارد نسبت و ربط در ذهن او ایجاد نمی شود پس حرف بما له من المدلول این ربط را ایجاد می کند سؤال ما این است که این معنا و مدلول چیست؟

این مطلبی را که مرحوم آقای خوبی فرمودند مبتنی بر این است که ربط امری غیر از خود معنا و مدلول حرفی باشد ولی در نظر مرحوم میرزای نائینی خود ربط مدلول و معنای حرفی است.

بله خود لفظ ربط ایجاد می کند ولی شرطی دارد و آن این است که سامع عالم به این حیثیت باشد که معنا و مسمای این حروف همان نسب و ربطهایی است که بین مفاهیم است پس این فرمایش مرحوم آقای خوبی وارد نیست.

به نظر ما بر کلام مرحوم میرزای نائینی دو اشکال وارد است.

اشکال اول این است این حرفی که ایجاد ربط و نسبت می کند آیا بین دو مفهوم و تصور ایجاد ربط می کند یا بین دو لحاظ ایجاد ربط می کند؟ در نظر مرحوم میرزای نائینی معنای اسمی اخطاری است یعنی معنا در ذهن وجود دارد و فقط ذهن به معنای موجود التفات پیدا می کند سؤال این است که آیا حرف بین آن دو معنا ایجاد ربط می کند یا بین دو التفات ایجاد ربط می کند؟ اگر بین دو معنا ایجاد ربط کند آیا این دو معنای موجود ایجاد ربط می کند یا این که این دو معنا را دوباره مرتبط به هم ایجاد می کند؟ اگر حالت اول باشد معقول نیست

زیرا ممکن نیست که معنای محقق غیر مرتبط را به صورت معنای مرتبط ایجاد کنیم زیرا انقلاب شیء عمّا هو علیه پیش می‌آید. و اگر حالت دوم باشد معنای اسمی هم ایجاد می‌شود.

اگر بگویید این تصور مرتبط در زید و مسجد را حرف ایجاد می‌کند نه کلمه‌ی زید و مسجد، پس اسم همان معنای خطاری دارد نه ایجاد.

می‌گوییم اگر این مراد مرحوم نائینی باشد باز فرمایش ایشان درست نیست زیرا ایشان قائل است که (فی) آن ربط و نسبت را ایجاد می‌کند با این که براساس فرمایش شما مدلول کلمه «فی» سه چیز می‌شود: تصور مرتبط از زید و تصور مرتبط از مسجد و نسبت بین این دو تصور. بنابراین مدلول ایجاد «فی» خود نسبت بخصوصه نمی‌شود.

اما اگر مراد ایشان ایجاد ربط بین دو التفات باشد سؤال می‌شود سؤال می‌شود که وقتی گفتیم (زید فی الم مسجد) آیا با گفتن زید این التفات اول حاصل می‌شود یا نمی‌شود؟ بله التفات حاصل می‌شود زیرا نظر شما در اسماء خطاری است سؤال این است که این التفات مستقل است یا مرتبط؟ اگر مستقل باشد نمی‌تواند بعد از وقوعش منقلب شود یعنی با آمدن «فی» نمی‌تواند مرتبط شود.

و اگر مرتبط باشد اصلاً نیازی به «فی» نیست و شاید حرف دیگری ذکر شود یا اصلاً ذکر نشود. بنابراین فرمایش ایشان را به هر صورتی که بخواهیم تصویر کنیم درست نیست و اگر التفات ثالثی جدای از التفات زید و مسجد در کار باشد یعنی دوبار التفات پیدا کنیم. اول التفات مستقل به زید و مسجد و بعد التفات مرتبط، این خلاف وجدان است.

اشکال دوم بر کلام میرزای نائینی این است که بحث این که نسبت امر واقعیت‌دار یا غیر واقعیت‌دار است یا امری موجود یا غیر موجود است ما از کسانی هستیم که نسبت را امر واقعیت‌داری می‌دانیم منتها باید دقت شود که در فلسفه نسبت که وجود رابط است وجود رابط را به دو گونه تصویر کرده‌اند: تارة در کنار وجود رابط وجود مستقل شیء است و تارة در کنار وجود رابط وجود مستقل دو شیء است.

اگر وجود مستقل یک شیء باشد مانند وجود معلول نسبت به وجود علت مثل صورت خیالیه نسبت به نفس، یک نظر این است که صورت خیالیه معلول نفس است وجود معلول در اینجا وجود رابط است.

و اگر وجود مستقل دو شیء باشد مثل نسبتی که بین عارض و معروض است مانند ایض که در آن دو وجود داریم: وجود بیاض و وجود جسم بین بیاض و جسم یک نسبتی است. نسبت همیشه وجود رابط است که تعلق به دو وجود مستقل دارد بعد فلا سفه یک نکته‌ای را متفطن شدند که چطور ممکن است بین دو وجود مستقل یک وجود رابط داشته باشیم در حالی که وجود رابط جدای از وجود این دو نیست با این که این دو وجود از هم جدا هستند گفتند باید یک نحوه اتحاد بین طرفین نسبت باشد به همین جهت گفتند که ترکیب وجود عرض و معروض اتحادی است (مثل ترکیب بیاض با جسم) نه انضمامی. یعنی هر جا که بین دو شیء نسبت باشد باید آن دو شیء در وجود یک نحوه اتحادی داشته باشند وگرنه امکان نسبت نیست. ما از مرحوم میرزای نائینی سؤال می‌کنیم که معنای حرفی نسبت بین دو صورت و معنا است آیا بین دو معنا و دو صورت می‌توانید ترکیب اتحادی پیدا کند؟ یعنی موجود به یک وجود شوند و هیچ‌یک عارض و معروض یکدیگر نباشند این امر تصور نمی‌شود.

این تمام کلام در نقد فرمایش مرحوم میرزای نائینی بود.

وجه دوم: (نظریه مرحوم اصفهانی)

ایشان از کسانی است که قائل است حروف برای نسب خارجی وضع شده است. توضیح مطلب این است که ایشان قائل اند موجودات در خارج بر سه قسمند: موجود فی نفسه لِنَفْسِهِ و موجود فی نفسه لْغَیْرِهِ و موجود فی غیره لْغَیْرِهِ. موجود مستقل است مانند وجود حق تعالی و وجود جوهر — البته وجود حق تعالی فی نفسه لِنَفْسِهِ است و وجود جوهر فی نفسه لِنَفْسِهِ بغيره است. . . .
قسم دوم موجود فی نفسه لْغَیْرِهِ است که در وجود مستقل نیست ولی در ذات مستقل است مانند اعراض که در ذات ماهیت مستقل از معروض دارند ولی در وجود مستقل از وجود معروض نیستند مانند اعداد و بیاض و مقولات عرضی دیگر.
قسم سوم موجود فی غیره لْغَیْرِهِ است یعنی موجودی که در ذات و وجود متقوم به غیر است مانند وجود نسب مثلاً اگر جسم سیاه را در نظر بگیریم در آن یک جسم و یک سواد

داریم جسم فی نفسه لِنفسه است و سواد موجود فی نفسه لغیره است و نسبتی که بین جسم و سواد هست موجود فی غیره لغیره است چون ماهیتی جدای از جسم و سواد ندارد فی غیره است و چون وجودش جدای از این دو نیست لغیره است.

مرحوم اصفهانی فرموده است برای موجوداتی که فی نفسه لِنفسه و فی نفسه لغیره است - جامع این دو «فی نفسه» است - در مقام تسمیه از اسم استفاده می‌کنیم مثلاً معروض در اسود را جسم و عارض در آن را سواد می‌نامیم اما برای موجود فی غیره در مقام تسمیه از حرف استفاده می‌کنیم مثلاً می‌گوییم: السواد فی الجسم.

یک فرق اساسی که بین موجود فی نفسه و موجود فی غیره هست این است که چون موجود فی نفسه ماهیت دارد و افرادش در خارج محقق می‌شود لذا می‌توانیم یک اسمی را برای ماهیت آن و یک اسمی را برای فرد آن اختیار کنیم مثلاً ماهیت حیوان ناطق را انسان و فرد آن را زید و عمرو و بکر و غیره نامگذاری می‌کنیم اما در موجود فی غیره که فاقد ماهیت است چون ماهیت ندارد اسم برایش انتخاب نمی‌شود اگر هم اسم انتخاب شود برای ماهیت عنوانی و اعتباری است (مانند ظرفیت). ولی برای افرادش به صورت وضع عام موضوع له خاص اسم انتخاب می‌شود مثلاً هر نسبتی از ظرفیت که در خارج ایجاد می‌شود به نحو اشتراک در لفظ نامش را (فی) می‌گذاریم.^۱

فرق بین نظریه میرزا و مرحوم اصفهانی این است که مرحوم میرزا نسب ذهنیه بین مفاهیم را معنای حرفی می‌داند ولی در نظر مرحوم اصفهانی مسمای (فی) نسب خارجی است لذا در مثال (زید فی المسجد) به نظر مرحوم اصفهانی یک نسبت و یک مدلول حرفی بیشتر نداریم که همان نسبت خارجی بین زید و مسجد است گرچه این لفظ چند بار تکرار شود ولی به نظر مرحوم نائینی به تعداد استعمال این لفظ نسبت و مدلول حرفی داریم زیرا به همان تعداد نسبت ذهنیه به وجود آمده است.

بر این فرمایش مرحوم اصفهانی اشکالات عدیده‌ای از افراد متعدّد وارد شده است یکی از کسانی که بر ایشان اشکال کرده مرحوم آقای خویی است. ایشان سه اشکال بر کلام مرحوم اصفهانی وارد کرده است.^۲

^۱ - نه‌ایه الدراية (۵ جلدی)، ج ۱، ص ۵۱.

^۲ - المحاضرات (۴ جلدی)، ج ۱، ص ۷۷.

اشکال اول ایشان که مبنایی است این است که اصلاً موجود فی غیره را انکار کرده و فرمودند: ما در خارج سه چیز که زید و مسجد نسبت بین این دو باشد و یا جسم و سواد و نسبت بین این دو باشد نداریم مرحوم آقای خویی در این اشکال به ابطال دلیل قائلین به وجود رابط اکتفاء کرده‌اند و فرمودند: دلیل اینها مخدوش است.

اشکال دوم و سوم مرحوم آقای خویی اشکالاتی بنایی است.

اشکال دوم ایشان این است که اصلاً چه اسماء و چه حروف برای اشیاء و موجودات خارجی و ذهنی جعل می‌شوند همیشه مسمای اسم ذوات هستند حتی در اعلام شخصیه مثل زید اسم موجود خارجی نیستند بلکه زید اسم یک ذات است که هم می‌تواند معروض وجود باشد و هم می‌تواند معروض عدم باشد مراد از ذات یعنی حقیقت انتزاعی که از اشیاء داریم ذات به این معنا حتی در مورد حق تعالی هم هست و می‌توان گفت ذات مساوق با هویت است موجودات خارجی و ذهنی قابل اسم‌گذاری نیستند زیرا موجود خارجی را می‌توانیم تصور کنیم زیرا خارجی است و در ذهن نمی‌آید و موجود ذهنی را هم نمی‌توانیم تصور کنیم زیرا خارجی است و در ذهن نمی‌آید و موجود ذهنی را هم نمی‌توانیم اسم‌گذاری کنیم زیرا موجود ذهنی دوباره به ذهن نمی‌آید یعنی در عین حالی که در ذهن است دوباره به ذهن نمی‌آید و گرنه لازم می‌آید دو وجود ذهنی داشته باشد بنابراین برای موجود بماهو موجود هیچوقت اسم نداریم تا شما بگویید اسم نسب موجود در خارج «فی» یا «من» یا حرف دیگر است.

اشکال سوم ایشان این است که گاهی وقتها حروف را در جایی به کار می‌بریم که نسبتی در کار نیست مثلاً می‌گوییم: الوجود؟؟؟ واجب، در اینجا حرف «لام» را به کار بردیم و حال این که در خارج بین وجود و واجب تعالی نسبتی نیست زیرا ذات حق تعالی عین وجود است و یا می‌گوییم: الوجود للانسان ممکن، در حالی که بین شیء و وجودش نسبتی وجود ندارد زیرا این دو اتحاد دارند بنابراین مسمای حروف نسبت نیست.

مرحوم آقای صدر تفسیر دیگری از کلام مرحوم اصفهانی ارائه می‌دهد که براساس آن اشکالات مرحوم آقای خویی برایشان دفع می‌شود.

مرحوم آقای صدر می‌فرماید: مرحوم اصفهانی قائل نیست که مسمای حروف نسبت خارجی است ایشان قائل است مسمای حروف ماهیه النسبه است که این ماهیه النسبه اولاً

تعلقی و اندکاکی و غیر مستقل است و ثانیاً این نسبت هم در خارج وهم در ذهن می‌تواند موجود شود در خارج این ماهیت اندکاکی بین جسم و بیاض و بین شخص و قیام موجود است و در ذهن هم در قضیه معقوله بین موضوع و محمول موجود است و ثالثاً تقرّر و تعین ماهوی آ» به خلاف تقرّر ماهوی اسمی است زیرا تقدّر ماهوی آن دائماً در طول وجودش است ولی تقرّر و تعین اسم قبل از وجودش است.

مراد مرحوم اصفهانی در معنای حرفی نسبت یا وجود خارجی نیست بلکه ماهیه النسبه است شاهدش این است که ایشان تصریح کرده است که این نسبت همان طوری که در هلیات مرکبه موجود است در هلیات بسیطه نیز که در آن سخن از وجود شیء است موجود می‌باشد و می‌دانیم که بین وجود شیء و خود شیء نسبت خارجی نیست پس معلوم می‌شود که مسمای حروف نسبت خارجی نیست. بلکه بین مفهوم زید و مفهوم موجود در قضیه (زید موجود) نسبت برقرار است همان طور که بین مفهوم زید و مفهوم عادل در (زید عادل) نسبت برقرار است.

وقتی بیان مرحوم اصفهانی این شده اشکال اول مرحوم آقای خویی که مبنایی است و باید در جای خودش بحث شود — اشکال دوم و سوم ایشان دفع می‌شود زیرا این دو اشکال مبتنی بر تفسیری است که بر کلام مرحوم اصفهانی نموده‌اند یعنی مراد از نسبت، نسبت خارجی است و مرحوم آقای صدر می‌فرماید ما این تفسیر را قبول نداریم مراد از کلام مرحوم اصفهانی اعم از نسبت خارجی و ذهنیه است چون مراد ماهیه النسبه است که سه خصوصیت مذکور را دارد.

این که مرحوم آقای خویی فرمود گاهی نسبت خارجی نیست این کلام بر مرحوم اصفهانی اشکال نمی‌شود زیرا بین وجود و واجب تعالی نسبت ذهنیه هست و مرحوم اصفهانی این را منکر نیست.^۱

ما با بیان مرحوم اصفهانی در معنای حرفی و اشکال مرحوم آقای خویی بر ایشان و تفسیر مرحوم آقای صدر از کلام مرحوم اصفهانی موافق نیستیم.

اما با تفسیر مرحوم آقای صدر موافق نیستیم به سه جهت: اولاً شاهد ایشان در تفسیر کلام مرحوم اصفهانی این بود که این نسبت در هلیه بسیطه هست و حال این که هلیه

^۱ - بحوث ۱ / ۲۴۷.

بسیطه در خارج نسبت ندارد ما بر شاهد ایشان نقض وارد می‌کنیم مرحوم آقای صدر فرمودند مسمای (فی) نسبت بین ظرف و مظلوف است ما از ایشان می‌پرسیم آیا مراد از نسبت بین ظرف و مظلوف نسبت خارجی بین زید و مسجد است یا مراد نسبت بین مفهوم زید و مفهوم مسجد است. ایشان می‌فرماید: مراد نسبت بین ظرف و مظلوف است که در خارج وجود دارد نه نسبت بین دو مفهوم در ذهن.

ثانیاً با تو ضیح فرمایش مرحوم اصفهانی روشن می‌شود که شاهد مرحوم آقای صدر درست نیست. خارجیت دو اصطلاح دارد یک اصطلاح خارجیت به معنای عینیت در مقابل وجود ذهنی است و یک اصطلاح خارجیت به معنای تحقق است که شامل وجود خارجی و وجود ذهنی می‌شود در مقابل وجود وهمی و وجود فرضی و اعتباری.

مرحوم اصفهانی قائل است که مسمای حروف نسبت خارجی به معنای دوم است نه خارجی به معنای اول یعنی هر جا این نسبت محقق شود اگر بخواهیم برای این نسبت لفظی را برگزینیم از حروف استفاده می‌کنیم پس مراد خارجیت به معنای عینیت در مقابل ذهنیه نیست بنابراین نسب خارجی بر دو قسم است نسب موجود در خارج و نسب موجود در ذهن. مرحوم اصفهانی قائل است که نسب خارجی موضوع له حروف است منتها این نسب خارجی همان طوری که مرحوم آقای صدر گفتند چون تقرر ماهوی آن در طول وجودش است لامحاله همیشه برای نسب خارجی یک لفظی را داریم حالا این نسبت خارجی تعیین ذهنی پیدا کند یا تعیین عینی پیدا کند در مثال (زید فی المسجد) برای یک نسبت عینی است و هیأت (زید موجود) که ملحق به حروف است برای نسبت ذهنیه است که هر دو نسب خارجی هستند بنابراین فرمایش مرحوم اصفهانی ربطی به خارجیت در مقابل ذهنیه ندارد مراد ایشان از خارجیت، خارجیت در مقابل وهمی و فرضی است که هم شامل نسب خارجی و هم شامل نسب ذهنی می‌شود.

ثالثاً بر فرض صحت تفسیر ایشان یا این که این را بیان مستقل بگیریم این بیان فی حد نفسه درست نیست اشکال این بیان این است که مرحوم آقای صدر فرمودند موضوع له حروف عبارت از ماهیه النسبه است ما از ایشان می‌پرسیم آیا معنای حرف عام است یا خاص است؟ اگر بگویند عام است خود ایشان قبول کرده‌اند که اینها تعیین‌ها ماهوی ندارند مگر در طول وجودشان، پس معنای عام معقول نیست و اگر بگویند خاص است حتماً نسبت خارجی

مراد است زیرا خاصاً به معنای موجود است چه موجود در خارج باشد و چه موجود در ذهن باشد.

بنابراین این فرمایش مرحوم آقای صدر را اگرچه به عنوان بیان مستقل در نظر بگیریم سخن نادرستی است.

با اشکالاتی که مرحوم آقای خوبی بر کلام مرحوم اصفهانی وارد کرده‌اند موافق نیستیم. ایشان سه اشکال وارد کرده‌اند اشکال اول مبنایی و اشکال دوم و سوم ایشان بنایی بود. در اشکال مبنایی بر کلام مرحوم اصفهانی فرمودند: شما گفتید مسمای حروف وجود رابط و نسبت خارجی است این حرف مبتنی است بر این که واقعاً وجود رابط داشته باشیم و حال این که ما وجود رابط را منکریم بنابراین مسما و موضوع له و همچنین موضوع از بین می‌رود. بعد از آن مرحوم آقای خوبی در مقام اشکال بر وجود رابط دلیل قائلین به آن را ذکر کرده‌اند و بر دلیل آنها اشکال نمودند و از ابطال دلیل استفاده کردند که وجود رابط در کار نیست.

ما بارها گفتیم که ابطال دلیل موجب ابطال مدعا نمی‌شود مگر این که مراد ایشان از ابطال دلیل ابطال مدعا نبوده و فقط خواسته بگوید دلیل آنها باطل است و ما دلیلی بر وجود رابط نداریم.

وجود رابط مانند وجود مستقل است و ما دلیلی بر اثبات و نفی آن نمی‌توانیم اقامه کنیم این امر مربوط به وجدان است که یا وجدان می‌کنیم و می‌پذیریم و یا وجدان نمی‌کنیم و نمی‌پذیریم نظیر این کلام را در بحث حسن و قبح ذاتی و عقلی عرض کرده‌ایم حسن و قبح به عنوان دو صفت واقعیت‌دار را یا می‌پذیریم و یا نمی‌پذیریم و این امری است که استدلال بر نمی‌دارد یا معتقد می‌شویم که حسن و قبح افعال واقعیت دارد و یا این اعتقاد را پیدا نمی‌کنیم اینها دلیل بردار نیست.

اما این وجود رابط را که ما به آن قائلیم توضیح می‌دهیم شاید این توضیح کمک کند یا اذعان به واقعیت‌دار بودن آن حاصل شود.

وجود رابط اسمش ما را دچار اشتباه می‌کند ما معتقدیم که عالم واقع اوسع از عالم وجود است یعنی یک شیء می‌تواند واقعیت داشته باشد ولی وجود نداشته باشد مثلاً وجود باری تعالی واقعیت دارد و عدم شریک الباری هم امری واقعیت‌دار است عالم واقعیت شامل تمام

ملازمات و تمام استحاله‌ها می‌شود مثلاً ملازمه بین علت و معلول وجود ندارد ولی واقعیت دارد و همچنین استحاله تناقض وجود ندارد ولی واقعیت دارد یکی از چیزهایی که ما به واقعیت دار بودن آن قائلیم نسبت بین اشیاء است مثلاً در جسم اسود بین سواد و جسم نسبتی برقرار است که بین جسم و بیاض نیست این یک واقعیت است از این نسبت ما به وجود رابط تعبیر می‌کنیم.

عرض ما به مرحوم آقای خویی این است که این نسبت واقعیت دارد در (زید فی المسجد) دو موجود و سه واقعیت داریم: وجود زید و وجود مسجد که هر دو امری واقعیت‌دار هستند و سوّم نسبت بین زید و مسجد که واقعیت دارد بنابراین این امر واقعیت‌دار (یعنی نسبت ظرفیت) ولو وجود نداشته باشد مهم نیست کلام مرحوم اصفهانی این است که این واقع سوّم (یعنی نسبت بین زید و مسجد) مسمّا و معنای (فی) است ما نسبت ذهنیه بین دو مفهوم را منکریم ولی نسبت بین اشیاء در خارج را قبول داریم زیرا در ذهن یک مفهوم معروض، مفهوم دیگر نیست و قضیه معقوله به یک تصور برمی‌گردد و حقیقت تصدیق یک اعتقاد است.

اشکال دوّم مرحوم آقای خویی بر مرحوم اصفهانی این بود که موجود خارجی یا ذهنی نمی‌تواند مسمّا واقع شود بلکه همیشه معنا و مسمّا ذات‌الشیء است که تارة در خارج و تارة در ذهن موجود می‌شود در حالی که مرحوم اصفهانی می‌گوید: موجود و نسب خارجیّه مسمّای حروف است.

ما با این اشکال مرحوم آقای خویی موافق نیستیم و از جانب خودمان به آن جواب می‌دهیم (نه از طرف مرحوم اصفهانی).

در بحث معنا و مسمّا عرض کردیم که معنا دائماً از دو قسم خارج نیست یا معنا خاصّ است و یا عامّ است. معنای عامّ عبارت است از یک شیء غیر موجود مثل این که نام یک طبیعت و ذات را انسان یا درخت یا سنگ می‌گذاریم و این طبیعت غیر موجود است و معنای خاصّ عبارت است از یک شیء موجود مثل این که نام نوزادی را حسین می‌گذاریم و در این مورد سه چیز داریم: یک موجود در خارج که همان نوزاد است وقتی ذهن این نوزاد را تحلیل می‌کند می‌بیند که یک وجود و هستی دارد که در آن با موجودات دیگر مشترک است و یک ماهیت است که از آن به این موجود خاصّ مثلاً حسین تعبیر می‌کنیم حال که نام نوزاد را

حسین گذاشتیم کدامیک از این سه مورد را نامگذاری می‌کنیم؟ مورد اتفاق است که نام وجودش حسین نیست بلکه یا این موجود خارجی (یعنی مجموع ذات و وجود) را حسین می‌نامیم و یا آن ماهیت و ذات را حسین می‌نامیم.

مرحوم آقای خویی از کسانی است که قائل است این ذات اسمش حسین است نه موجود خارجی، زیرا اگر موجود خارجی مسمماً باشد در ذهن ما نمی‌آید و قابل تصور نیست و بعضی گفته‌اند: اسم همین موجود خارجی حسین است نه اسم ذات. این اختلاف در معنای خاص است و در معنای عام هیچ اختلافی نیست همه قبول دارند که آن ذات و طبیعت مسما است. ما با فرمایش مرحوم آقای خویی مخالفیم و قائلیم که همین موجود خارجی معنا و مسمای حسین و دماوند است زیرا اولاً این که مرحوم آقای خویی فرمودند که نام ذات زید را حسین می‌گذاریم این امر عرفی نیست و تسمیه کار عرف است و عرف نام همین موجود خارجی را زید می‌گذارد نه ذاتی که در این موجود است.

و ثانیاً اگر حسین اسم ذات باشد با قطع نظر از وجود، معنای آن عام می‌شود نه خاص، زیرا تشخیص همیشه از ناحیه وجود می‌آید.

و ثالثاً ذات زید را بالذات این فرس یا شجر یا حجر فرق می‌گذارید و فرق هم دارند ولی ذات زید و عمرو و بکر یکی است و اختلاف این‌ها در وجود و شؤون وجود است.

اما استدلال مرحوم آقای خویی که فرمودند اگر موجود خارجی اسم زید باشد معنای خارجیه به ذهن نمی‌آید ما در باب معانی گفتیم آن چه که به ذهن می‌آید صورت است حتی در معانی کلیه، و مراد فلاسفه از (این همانی) این همانی به حمل اولی است نه به حمل شایع مثلاً صورت زید در ذهن من و شما به حمل اولی زید است اما به حمل شایع زید نیست و همیشه در باب معانی صورت عقلی اشیاء در ذهن است نه این که خود معنا به ذهن بیاید صورت عقلی اشیاء در ذهن مفهوم است.

بنابراین این فرمایش ایشان که چگونه موجود خارجی را تصور کنم زیرا تصور به معنای صورت اشیاء در ذهن است و موجود خارجی در ذهن نمی‌رود این اشکال وارد نیست.

اشکال سوم مرحوم آقای خویی بر کلام مرحوم اصفهانی این بود که اگر شما می‌گویید حروف برای نسبت خارجیه وضع شده است وقتی می‌گوییم (الوجود سه واجب) لام بر نسبت

اختصاص دلالت می‌کند و حال این که بین وجود و واجب تعالی نسبتی نیست چون اینها با هم وحدت دارند.

جواب این اشکال واضح است زیرا برای کاربرد این کلمه کافی است ما به دید عرض این نسبت را ببینیم و یا به دید مسامحی و یا به دید ادعایی این نسبت را ببینیم کما این که در موارد دروغ به دید ادعایی می‌نگریم و می‌گوییم: (زید فی المسجد) و حال این که او در مسجد نیست.

نکته: در این گونه موارد این کلمات (یعنی من و فی لام و...) فاقد معنا می‌شوند و حال این که بالوجدان می‌بینیم مدلول دارند و این دو مطلب با هم تنافی ندارند مثلاً می‌گوییم (رأیت زید بن بکر صباح الیوم) این قضیه دروغ است زیرا بکر ازدواج نکرده تا فرزند داشته باشد کلمه زید معنا و مسمّا ندارد زیرا بکر فرزندی که نامش زید باشد ندارد اما مدلول دارد مدلولش این است که من بچه بکر را که نامش زید است دیدم.

ما حاصل بحث این شد که ما سه اشکال مرحوم آقای خویی بر کلام مرحوم اصفهانی را وارد ندانستیم اما کلام مرحوم اصفهانی را نیز قبول نداریم.

مرحوم اصفهانی فرموده بود که مسمای حروف نسبت خارجی است خارجیت به معنای اعم که هم شامل نسب ذهنیه و هم شامل نسب عینیه می‌شود.

ما دو اشکال بر فرمایش ایشان داریم: اشکال اول این است که اگر کلامشان درست باشد باید بتوانیم حرف را موضوع قرار داده و از آن نسب خارجی مفهومی باید بتوانیم حرف را موضوع قرار داده و از آن نسب خارجی مفهومی را انتزاع کنیم و بر موضوع مثلاً (من) حمل کنیم و بگوییم (من نسبة ابتدائیة) در حالی که این حمل درست نیست و این امر نشان می‌دهد که نسبت ابتدائیت موضوع له حروف (من) نیست.

اشکال دوم این است که در جمله (زید فی المسجد) زید در نظر شما مدلول تصویری است و (فی) و (المسجد) نیز یک مدلول تصویری دارند (زیرا در وضع بالتسمیه همه الفاظ مدلول تصویری دارند) سؤال ما این است که مدلول تصدیقی از کجا فهمیده می‌شود زیرا بالوجدان در این جمله مدلول تصدیقی وجود دارد. اگر جواب دهید مدلول تصدیقی از هیئت جمله فهمیده می‌شود جواب می‌دهیم که شما هیئت را به حروف ملحق می‌کنید اگر مدلول

تصدیقی از (فی) یا هیئت فهمیده شود پس در این دو وضع به تسمیه نیست. مرحوم اصفهانی قائل است که وضع در حروف و هیئات یکسان است و وضع هر دو به تسمیه است.

وجه سوم در مسلک تباین: نظر مرحوم آقا ضیاء عراقی در نهاییه الافکار.^۱

ایشان قائل است که مسمای حرف نسب ذهنیه است نه نسب خارجیّه نظر ایشان یک تفاوت با نظر مرحوم میرزای نائینی دارد مرحوم میرزا قائل بود که نسب ذهنیه مسمّا و موضوع له حروف است وقتی می‌گوییم (زید فی المسجد) یک نسبتی بین تصور زید و تصور مسجد در ذهن سامع است و مسمای حروف همین نسبت در ذهن سامع می‌باشد ولی آقا ضیاء = می‌فرمایند مسمای حروف نسبت ذهنیه در ذهن متکلم است. بنابراین در نظر مرحوم میرزا معنای حروف ایجاد است و در نظر مرحوم آقا ضیاء معنای حروف انبائی است زیرا متکلم قبل از این که بگوید (زید فی المسجد) آن را در قضیه معقوله ایجاد می‌کند بعد از این ایجاد، از نسبتی که بین مفهوم زید و مفهوم المسجد در ذهن متکلم است به وسیله (فی) خبر می‌دهد.

پس علت این که مرحوم میرزا قائل است که نسبت ذهنیه معنای حرفی و معنای ایجاد است و مرحوم آقا ضیاء آن را حکایی و انبائی می‌داند اختلاف در این است که مرحوم میرزا این نسبت را در ذهن سامع و آقا ضیاء آن را در ذهن متکلم می‌داند و چون متکلم خبر از نسبت در ذهنش می‌دهد مرحوم آقا ضیاء قائل به انبائیت و اخباریت در معنای حرفی شد و چون این نسبت با تلفظ در ذهن سامع ایجاد می‌شود مرحوم میرزا معنای حرفی را ایجاد می‌داند.

این فرمایش مرحوم آقا ضیاء علاوه بر اشکالاتی که بر معنای نسبت در کلام مرحوم میرزای نائینی و مرحوم اصفهانی وارد است اشکال دیگر هم دارد و آن اشکال این است که در نظر مرحوم آقا ضیاء در جمله (زید فی المسجد) سه لفظ داریم (زید و فی و المسجد) کلمه (زید) حالی از زید خارجی است که نسبت بین مفهوم زید و مفهوم مسجد در ذهن متکلم است نه نسبتی که بین زید خارجی و مسجد خارجی وجود دارد و این کلام بالوجدان

^۱ - ج ۱، ص ۴۵.

معقول نیست زیرا اگر دو طرف نسبت امر خارجی باشند ما با (فی) حکایت از نسبت آن دو در خارج می‌کنیم نه نسبت در ذهن.

بنابراین این وجه بیان شده در مسلک تباین را هم مخدوش می‌دانیم. وجه چهارم در مسلک تباین منسوب به مرحوم آقا ضیاء در بدائع الافکار است مرحوم آقای صدر^۱ این نظریه را به ایشان نسبت داده است.

ایشان فرمود مسمای حروف اعراض نسبیه است توضیح این که غیر از واجب تعالی موجودات بر چهار قسمند قسم اول جوهر است مانند سنگ و درخت و قسم دوم عرض است که بر دو قسم تقسیم می‌شود یک قسم عرض غیر نسبی است که دو قسمند کم مانند سطح و حجم و عدد و کیف مانند بیاض و علم و اراده، و قسم دوم عرض که قسم سوم موجودات است عرض نسبی می‌باشد غیر از کم و کیف بقیه اعراض از این قسمند و قسم چهارم از موجودات نسبت و روابط هستند نسبتی که بین دو شیء است مانند نسبت بین عارض و معروض و بین کائن و مکان و بین حال و محل، اینها را وجود رابط و وجود اعراض را وجود رابطی گویند. بعد از ایشان می‌فرماید: برای نامگذاری جواهر در باب الفاظ از اسم استفاده می‌کنند مانند کلمه انسان و درخت و سنگ و برای نامگذاری اعراض غیر نسبی هم از اسم استفاده می‌کنند مانند سطح و حجم و بیاض و علم، ولی برای اعراض نسبیه از حروف استفاده می‌کنند و برای نسب و روابط از هیئات استفاده می‌کنند پس معنای حرفی عبارت از اعراض نسبیه است.

توضیح اعراض نسبیه: فرض کنیم زید در مسجد است وجوداتی که در اینجا داریم عبارتند از: زید، مسجد، نسبت مکانیه و ظرفیت بین زید و مسجد و در طول این نسبت، زید و مسجد یک هیئتی پیدا می‌کنند هیئت زید نامش مطروفیت و هیئت مسجد نامش ظرفیت است زید و مسجد جوهرند نسبت بین این دو وجود رابط است ظرفیت عرض نسبی از مقوله اضافه است و مطروفیت نیز همین‌گونه است دلیل این که به اینها اعراض نسبیه می‌گویند این است که اینها هیئاتی هستند که در طول نسبت یک شیء به شیء دیگر برای آن شیء حاصل می‌شود به این هیئات اعراض نسبیه گویند زیرا در طول یک نسبت پیدا می‌شوند ما برای زید موجود از اسم زید استفاده کردیم برای مسجد موجود اسمی گذاشتیم که اسم خود

^۱ - بحوث، ج ۱، ص ۲۵۱.

این مسجد نیست بلکه اسم ذاتی است که این مسجد فردی از آن ذات است هیأت ظرفیت در مسجد و هیأت مظروفیت در زید دو فرد از اسم هیئت هستند در بین اینها فقط زید موجود اسم خاص دارد و بقیه اسم خاص ندارند بلکه معانی آنها عام است. اما نسبت محل اختلاف است که آیا اسم خاص دارد یا ندارد اگر بگوییم وضع عام و موضوع له خاص است اسم خاص دارد و اگر گفتیم وضع عام و موضوع له عام است اسم خاص ندارد.

مرحوم آقا ضیاء در این قول می‌فرماید: لفظ دال بر زید (کلمه زید) است و لفظ دال بر این مسجد کلمه مسجد است و لفظ دال بر هیئت مظروفیت و لفظ دال بر هیئت ظرفیت کلمه (فی) است و لفظ دال بر نسبت هیئت (زید فی المسجد) است پس در (زید فی المسجد) پنج موجود و چهار دال داریم.

این توضیح فرمایش مرحوم آقا ضیاء عراقی در بدائع الافکار بود.

ما دو اشکال بر فرمایش ایشان داریم:

اشکال اول این است که بنا بر مسلک تباین باید فرق ذاتی و تفاوت جوهری بین معنای اسمی و حرفی وجود داشته باشد ولی فرمایش شما این نتیجه را نمی‌دهد زیرا هم جوهر و هم عرض به دو قسمش از مقولات هستند و با هم تباین ذاتی ندارند. و اشکال دوم این است که در (زید فی المسجد) بالوجودان هیئت ظرفیت و مظروفیت مدلول هیچ یک از اجزاء این کلام نیست پس مدلول (فی) نمی‌تواند هیئت ظرفیت و مظروفیت باشد.

وجه پنجم در مسلک تباین از مرحوم آقای صدر^۱ است.

ایشان قائل است حروف در معنای خودش سه دسته است بعضی از حروف برای نسبت تحلیلیه وضع شده‌اند و بعضی از آنها برای نسبت واقعیه ذهنیه وضع شده‌اند و بعضی از آنها برای خصوصیتی در یک مفهوم اسمی وضع شده‌اند ایشان قائل است که حروف در مدلول یکی از این سه دسته‌اند.

اما دسته اول که اکثر حروف را تشکیل می‌دهد سابقاً گفتیم که در هر جمله سه قضیه داریم: قضیه لفظیه و قضیه معقوله و قضیه محکیه.

^۱ - بحوث، ج ۱، ص ۲۵۴ و تمهید، جزء دوم، ص ۱۳۱.

قضیه لفظی از همین اجزاء زید و فی والمسجد در (زید المسجد) تشکیل شده است. در قضیه محکیه که همان خارج باشد مرحوم آقای صدر می‌فرماید در آن حداقل شش موجود داریم: زید و مسجد و نسبت بین زید و مسجد که از آن سه هیئت پیدا می‌شود یک هیئت در مسجد که از آن به هیئت ظرفیت تعبیر می‌کنیم و این هیئت در زید از آن حیث که نسبت به ظرف دارد و از آن به هیأت مظروفیت تعبیر می‌کنیم و یک هیئت در زید از آن حیث که با مکان نسبت دارد و از آن به هیأت اینیت تعبیر می‌کنیم.

بنابراین در قضیه محکیه حداق شش موجود داریم: زید و مسجد که از جواهرند و نسبت بین زید و مسجد که وجود رابط است و در تحت مقولات است و هیأت مظروفیت در زید و هیأت ظرفیت در مسجد که از مقوله اضافه‌اند و هیأتی هم که زید به خاطر نسبت به مکان پیدا می‌کند و از مقوله این است (مقوله این عبارت از هیأتی است که برای جسم از نسبتی که با مکان دارد حاصل می‌شود) اینها موجودات در قضیه محکیه هستند.

در قضیه معقوله (تصور ما از زید فی المسجد) سه تا از این موجودات قطعاً نیستند و آه سه موجود سه تا هیأت یعنی ظرفیت و مظروفیت و این می‌باشند زیرا هیچ تصویری از این سه در قضیه معقوله نیامده است سؤال این است تصویری که از زید و از مسجد که قطعاً در ذهن می‌آید آیا اینها دو تصورند یا یک تصورند؟

مرحوم آقای صدر فرمود: محال است که دو تصور باشد زیرا بین این دو تصور از زید و مسجد یا شیء هست یا نیست اگر شیء سوّم نباشد پس باید بین (زید المسجد) و (زید فی المسجد) هیچ فرقی نباشد و حال این که بالوجدان باهم فرق دارند پس قطعاً شیء بین این دو تصور هست حال آن شیء یا تصور سوّمی است و یا نسبت است اگر تصور باشد (فرضا مفهوم النسبة المکانیة) پس ما در (زید فی المسجد) سه تصور داریم و تصدیق از جایی فهمیده نمی‌شود چون فقط سه مفهوم جدای از هم را تصور کردیم پس شیء سوّم تصور نمی‌تواند باشد و باید نسبت باشد حال آن نسبت بین تصور زید و تصور مسجد از دو حال خارج نیست یا نسبت مکانیه است و یا نسبت غیر مکانیه است اگر نسبت مکانیه باشد باطل است زیرا در نسبت مکانیه یک جوهر مکان دیگر است نه این که یک تصور مکان تصور دیگر باشد و اگر نسبت غیر مکانیه (مانند نسبت اقترانیت) باشد و بگوییم بین تصور

زید و تصوّر مسجد نسبت اقترانیت است این نسبت اقترانیت چگونه می‌تواند حاکی از قضیه خارجی باشد در حالی که نسبت بین زید خارجی و مسجد خارجی نسبت مکانیه است. پس اگر در قضیه معقوله دو تصوّر داشته باشیم یکی تصوّر زید و یکی تصوّر مسجد، همه احتمالات آن باطل است بنابراین نتیجه می‌گیریم که در قضیه معقوله یک تصوّر بیشتر نداریم حال ذهن که این تصوّر را نگاه می‌کند آن را به اجزایی چون مفهوم زید و مفهوم مسجد و مفهوم النسبۃ المکانیة تحلیل می‌کند هر یک از اینها مفاهیم تحلیلی هستند. مرحوم آقای صدر می‌فرماید: النسبۃ المکانیه که یک جزء تحلیلی برای قضیه معقوله است اگر همین نسبت مکانیه را در ضمن جمله و جزئی از مفهوم کلیّ تصوّر کنیم مسمّای حرف (فی) است ولی اگر بخواهیم جداگانه تصوّر کنیم مسمّای (فی) نیست. این کلام فرمایش مرحوم آقای صدر در یک قسم از حروف است. دسته دوم حروف آنهایی هستند که برای نسبت واقعیه ذهنیه وضع شده‌اند مانند الاّ وانّ و انّما و بل و لکن و نعم و واو عاطفه. ایشان فرمودند: معانی حرفیه نظیر معانی اسمیه است که بر دو دسته هستند (معقول اول و معقول ثانی) و زان بعضی از معانی حرفیه و زان معقول اول و زان بعضی و زان معقول ثانی است. معقول اول و معقول ثانی یک اصطلاح فلسفی دارد و یک اصطلاح منطقی دارد. مراد مرحوم آقای صدر اصطلاح منطقی است. اصطلاح منطقی این است که تارةً مفاهیمی را از خارج انتزاع می‌کنیم مانند مفهوم آب، خوردن، کتاب، زید، انسان و امثال ذلک. این‌گونه مفاهیم را معقول اول گویند صورت عقلی ما از اشیاء خارجی را معقول اول گویند. قسم دوم این است که گاهی وقت‌ها ذهن ما این مفاهیم را که از خارج انتزاع کرده است خود این مفاهیم منتزاع را مورد مذاقّه قرار می‌دهد و برای بار دوم مفاهیمی را از این‌ها انتزاع می‌کند مثلاً مفاهیم زید و انسان و حجر و شجر و امثال این‌ها را مدنظر قرار می‌دهد و از این مفاهیم دو مفهوم کلیّ و جزئی را انتزاع می‌کند یا از مفاهیم، مفاهیم جنس و نوع و فصل را انتزاع می‌کند این مفاهیمی که برای بار دوم انتزاع می‌شوند همچون کلیّ و جزئی و جنس و نوع و فصل و قیاس و استدلال و امثال اینها را معقول ثانی گویند.

مرحوم آقای صدر می‌فرماید: ما شبیه به این را در بحث معانی حرفیه داریم یعنی یک نسبتی را که خارج از ذهن است داریم مانند نسبت بین زید و مکان و نسبت بین معرض و معروض. بعد ذهن که می‌خواهد این نسبت خارجی را انتزاع کند اینها را به صورت تحلیلی در ذهنش می‌آورد نه به صورت مستقل بلکه به صورت تصور واحدی که به سه مفهوم زید و مسجد و نسبت مکانیه تحلیل می‌شود در ذهنش می‌آورد بعد از این که ذهن مفاهیمی (چه اسمی و چه حرفی) را به دست آورد می‌تواند بین این مفاهیم یا بین این قضایا گاهی نسبی را در ذهن ایجاد کند که در خارج مابه‌ازاء ندارد مانند نسبت عطف و نسبت استثناء و نسبت اضراب. ما در خارج هیچوقت بین زید و عمرو نسبتی به نام نسبت اضرابیه نداریم و همچنین در خارج نسبتی بین زید و قوم به نام نسبت استثنائیه نداریم اصلاً چیزی در خارج به‌عنوان مجموعه نداریم تا فردی از آن استثناء باشد. مجموعه فقط در ذهن است ولی در قضیه (جائی القوم الا زیداً) نسبتی واقعا وجود دارد که به آن نسبت استثنائیه گویند و این نسبت حاکی از نسبتی در ماورائش نیست زیرا در خارج چنین نسبتی را نداریم.

قسم سوم از حروف آنهايي هستند که اصلاً دال بر نسبت نیستند نه نسبت تحلیلیه و نه نسبت ذهنیه، بلکه دلالت بر خصوصیتی در مفهوم مدخولش می‌کند مانند (ال). وقتی (الکتاب) می‌گوییم با آوردن (ال) اشاره به خصوصیتی در مفهوم کتاب می‌کنیم یعنی آن کتابی که بر آن مصداق خارجی منطبق است حرف (ال) بر هیچ نسبتی دلالت ندارد بلکه ولایت بر خصوصیت می‌کند.

یک اشکالی را که ما بر مسلک وضع به تسمیه در حروف داشتیم و بر کلام مرحوم آقای صدر نیز وارد است این است که قائلین به این نظریه باید صحت حمل را قبول کنند یعنی باید قبول کنند که ما بتوانیم این حروف با مبتداء و موضوع قرار بدهیم و آن معانی را بر اینها حمل کنیم و حال این که می‌بینیم چنین حمل صحیح نیست این اشکال مشترک ورود بر همه قائلین به وضع به تسمیه در حروف است.

با قطع نظر از این اشکال مشترک، اشکالاتی بر کلام مرحوم آقای صدر وارد است که آنها بر دو دسته‌اند اشکال اول عمومی است یعنی بر هر سه قسم از حروف که در کلام ایشان ذکر شد وارد می‌شود و بعد اشکالاتی است که بر هر یک از این اقسام حروف به‌طور مستقل وارد می‌شود.

اشکال عامّ این است که بارها گفتیم وضع در حروف وضع عرفی است نه وضع تخصّصی. وضع تخصّصی این است که اصحاب علوم و فنون و حکم یک کلمه‌ای را برای معنایی اصطلاح می‌کنند اینها به معانی دقیقی می‌رسند و برای آن اسم اختیار می‌کنند و اگر این معنای را به عرف عرضه کنیم به ذهن آنها خطور نمی‌کند ولی وضع عرفی این است که عامه مردم این الفاظ را وضع می‌کنند و وضع غالب الفاظ به همین صورت است اشکال ما این است که به ذهن عرف خطور نکرده است که نسبت تحلیلیه و نسبت ذهنیه واقعیه مسمای حروف باشد تا حروف را برای این معانی وضع کنند لذا احتمالش هم نیست که این معانی دقیق مسمای حروف باشند. به عبارت دیگر این معنای اصلاً مورد توجه و التفات ذهن عرفی واقع نمی‌شود تا عرف برای آنها الفاظی را وضع کند. پس التفات و توجه شرط لازم در باب وضع الفاظ است.

اما اشکال خاصّ ایشان فرمودند: در دسته اول موضوع له عبارت از نسبت تحلیلیه است ذهن مفهوم را به سه شیء تحلیل می‌کند مفهوم زید و مفهوم مسجد و نسبت تحلیلیه بین زید و مسجد.

از ایشان سؤال می‌کنیم آیا مراد از این جزء سوم واقع نسبت است یا مفهوم نسبت است اگر مراد واقع نسبت باشد که ذهن آن را تحلیل می‌کند سؤال ما این است که این واقع نسبت منقوم به چیست؟ طرفین این واقع نسبت کدامند؟ در حالی که ایشان می‌فرماید یک مفهوم بیشتر نداریم و اگر مفهوم نسبت باشد فرقی بین معنای اسمی و حرفی ایجاد نمی‌شود و سنخاً یکی می‌شوند زیرا مفهوم نسبت یک معنای اسمی است کما این که مفهوم زید و مسجد یک معنای اسمی است.

و اشکال فرمایش ایشان در دسته دوم حروف این است که ایشان فرمودند: وقتی گفته شود (جاء زید بل عمرو) مدلول و معنای (بل) نسبت اضرائیه است که بین مفهوم زید و مفهوم عمرو در ذهن من هست اگر این مراد باشد من چگونه می‌توانم این راه به ذهن مخاطب منتقل کنم خود ایشان فرمودند: اگر یک شیء و موجودی نامگذاری شود دیگر قابل انتقال به ذهن دیگری نیست وقتی شما می‌گویید: جاء زید بل عمرو، چگونه معنای (بل) را که نسبت اضرائیه بین دو مفهوم زید و عمرو است به ذهن مخاطب منتقل می‌کنید.

ان قلت: شما اعلام شخصیّه مانند زید و دماوند را چگونه به ذهن مخاطب انتقال می‌دهید؟ قلت: براساس این مسلک در اعلام شخصیّه ذات است و نسبت فاقد ذات است. مرحوم آقای صدر در بیان قسم سوّم از حروف فرمودند: این قسم از حروف دلالت بر یک تعینی در مفهوم می‌کند ایشان کلمه معنا را در جایی به کار برده است اما با توجه به این که در جای دیگر تصریح به صورت کرده است معلوم می‌شود که مراد ایشان از معنا مخدوم است مثلاً وقتی می‌گوییم (الرجل) این (ال) بر یک خصوصیت و تعینی در مفهوم رجل دلالت می‌کند و ما آن مفهوم تعین یافته را به وسیله (ال) منتقل می‌کنیم.

اشکال این کلام این است که کلام ایشان معنای محصلی ندارد علاوه بر این اشکال، ظاهر کلام مرحوم آقای صدر این است که مدلول کلمه (ال) نفس تعین در مفهومی است که در ذهن متکلم وجود دارد ایشان با مرحوم آقای خوبی این توافق را دارد که اگر برای یک واقعیت ذهنی یا خارجی اسمی را قرار دهند قابل انتقال به ذهن دیگری نیست از ایشان می‌پرسیم این تعین متقوم به مفهوم است و مفهوم متقوم به ذهن متکلم است چگونه شخص متکلم می‌تواند آن را به ذهن مخاطب منتقل کند.

این مجموعه اقوالی بود که در اتجاه اوّل یعنی وضع به تسمیه بیان شد و در آن دو مسلک اتحاد و تباین ذکر شد و ما هیچ‌یک را قبول نکردیم ریشه تمام این کلمات این بود که این‌ها فکر کرده‌اند حروف مانند اسماء موضوع له دارند یعنی اشیایی را به حروف نامگذاری کرده‌اند. لذا این اقوال را گفته‌اند و هر یک ادعا نموده‌اند که قولشان موافق با ارتکازات است.

اتجاه دوّم در حروف مسلک علامیت است در این مسلک دو بیان داریم:

- ۱- بیان مرحوم آقای خوبی که از آن به مسلک تخصیص تعبیر می‌کنیم.
- ۲- بیان دوّم که معروف به مسلک علامیت است.

اما نظریه مرحوم آقای خوبی^۱ در معنای حرفی:

سابقاً گفتیم که معنا بر دو قسم است: معنای خاصّ و معنای عامّ معنای خاصّ فاقد افراد است ولی معنای عامّ واجد افراد کثیر است مانند معنای انسان که افراد زیادی دارد و معنای

^۱ - المحاضرات، ج ۱، ص ۸۳

خاصّ فرد ندارد ولی حالات کثیره دارد مانند زید در حال نماز و در حال اکل و در حال رفتن به سوق و هزاران حالت دیگر. وقتی ما معنای عامّ یا معنای خاصّ را تصوّر می‌کنیم مفهوم می‌شود اگر مفهوم برای معنای عامّ مانند از سان با شد بر تمام افراد عامّ صدق می‌کند و در معنای خاصّ خود معنا مصداق مفهوم است و در هر حالتی که باشد مصداق آن مفهوم خاصّ است مثلاً اگر زید بخوابد یا راه برود یا در هر حالت دیگر باشد مصداق مفهوم زید است مرحوم آقای خوبی می‌فرماید: این مفاهیم کلیّ برای مفهوم معنای عامّ و مفاهیم جزئی برای مفهوم معنای خاصّ، ما می‌خواهیم در اینها تصرفی بکنیم که در اثر آن این مفهوم کلیّ بر همه افراد صدق نکند یا این مفهوم جزئی بر مصداق خودش در بعضی از حالات صدق نکند این کار راه‌های مختلفی دارد یک راه اضافه کردن است مثلاً در (کتاب زید) مفهوم کتاب ضیق می‌شود و کتاب من و شما مصداق آن نیست ولی تک‌تک کتاب‌های زید مصداق آن هستند. راه دیگر توصیف است مانند (زید النائم) زیدی که می‌خورد و زیدی که نماز می‌خواند مصداق این مفهوم نیستند. راه سوّم این است که از حروف کمک بگیریم مثل (الصلاة فی المسجد) که نمازهایی که در مکان‌های دیگر خوانده می‌شوند مصداق این مفهوم نیستند این کار به وسیله حرف (فی) انجام می‌گیرد از این بالاتر یک حرف می‌تواند کاری کند که یک مفهوم حتّی یک مصداق هم نداشته باشد مانند (الصلاة فی المریخ) پس ما با کمک حرف مفهوم اسمی را تضییق و تخصیص می‌کنیم مرحوم آقای خوبی = می‌فرماید: هرگاه شخص بخواهد تضییق در مفهوم اسمی کرده و حصّه‌ای را اراده کند حرف را به کار می‌برد اینها به نحو علامیت است نه بان که یک مسمّا و معنایی داشته باشیم بلکه هر وقت بخواهیم حصّه‌ای از صلاة یا کتاب را ابراز و اراده کنیم حرف را به کار می‌بریم مرحوم آقای خوبی افزودند: در بعضی از حروف تضییق در کار نیست مثل یا حسین و یا الله و امثال ذلک در مواردی که مدخول حروف جمله یا در حکم جمله است مثل حرف (بل) و حروف عاطفه اینها برای تخصیص و تضییق نیستند بلکه مفادشان مانند مفاد هیأت است مثلاً اگر بخواهیم استفهام یا تمنی یا ترجی را ابراز کنیم از حروف هل ولیت و لعلّ استفاده می‌کنیم و وقتی می‌خواهیم بگوییم دو شیء در حکم یکسانند از حروف عطف استفاده می‌کنیم. این ملخص فرمایش مرحوم آقای خوبی در معنای حرفی است.

خلاصه فرمایش مرحوم آقای خویی درباره معنای حرفی این است که حروف بر دو قسمند: اول حروفی که بر جمله وارد می‌شوند و دوم حروفی که بر مفرد وارد می‌شوند و موجب تخصیص و تضییق در مفهوم اسمی می‌شوند ما بر همین بخش از کلامشان اشکال داریم.

اشکال اول این است که نقضی برایشان وارد می‌شود وقتی می‌گوییم (زید فی المسجد) به نحو اخبار نه توصیف، در این مثال که موضوع زیدو محمول فی المسجد است آیا مفهوم زید به لحاظ حالات تضییق پیدا کرد؟ خیر، مفهوم زید همان است و حرف (فی) هیچ تضییقی در مفهوم زید ایجاد نکرد و این نقض بر فرمایش مرحوم آقای خویی است که فرمودند: اگر حروف بر مفرد وارد شود موجب تخصیص در مفهوم اسمی می‌شود.

اشکال دوم این است که این که ایشان فرمودند حرف تضییق در مفهوم اسمی می‌کند ما هیچ‌گاه، هیچ مفهوم اسمی را نمی‌توانیم به کمک حرف تضییق کنیم بلکه حتماً باید اسم دیگری هم باشد مثلاً در مثال (الصلاة فی المسجد) ایشان فرموده‌اند مفهوم الصلاة مفهوم اوسعی است و ما آن را با فی المسجد تخصیص کردیم. ما اینجا فقط از حرف برای تخصیص استفاده نکرده‌ایم بلکه از اسم و حرف استفاده کرده‌ایم پس حرف ب کمک اسم دیگر موجب تخصیص می‌شود مانند الصلاة علی السطح والسير من البصرة و امثال ذلک.

اشکال سوم بر فرمایش ایشان این است که از بیانشان فهمیده می‌شود ما در مبحث حروف یک مفهوم اسمی را در ذهن می‌آوریم بعد آن را به برکت حرف ایجاد تضییق می‌کنیم مثلاً اگر بعد از گفتن (الصلاة) فی المسجد را بیاوریم این مفهوم را ضیق می‌کنیم و اگر آن را بیاوریم مفهوم صلاة ضیق نمی‌شود بلکه به همان سعه خود باقی است اصل این تفکر درست نیست چند نکته را در باب مفهوم توضیح می‌دهیم (مثل تضییق و تقید و تخصیص) که با این توضیحات ضعف فرمایش ایشان روشن می‌شود.

اولاً فرق بین تقید و تضییق را می‌گوییم تقید می‌تواند باشد ولی تضییق نباشد ولی هر جا تضییق باشد تقید نیز هست مثلاً در مثال (الانسان الابيض) و (الانسان المتعجب) در هر دو تقید هست اما در یکی تضییق هست و در دیگری نیست در (الانسان الابيض) تضییق هست زیرا بر بعضی از انسان‌ها این مفهوم صدق نمی‌دند ولی در مفهوم (الانسان المتعجب) تضییق نیست زیرا نمی‌توان شیء را پیدا کرد که مصداق انسان باشد ولی مصداق الانسان المتعجب

نباشد. متعجب بودن از لوازم ذات انسان است ولی مفهوم الانسان المتعجب با مفهوم الانسان فرق دارد زیرا اولی قید دارد و دومی ندارد. در مفهوم (الانسان المتعجب) تقید است ولی تضییق نیست زیرا هرچه که مصداق انسان باشد مصداق انسان متعجب نیز می‌باشد. نکته دوم این است که تضییق مفهومی را توضیح می‌دهیم ما توسعه و تضییق را فقط در باب کمیاب داریم مثلاً می‌گوییم این زمین را زمین دیگر و وسیع‌تر است یا این قطعه زمان از قطعه دیگر ضیق‌تر یا وسیع‌تر است یا این عدد بزرگتر و آن عدد کوچک‌تر است. اما در باب مفاهیم توسعه و تضییق به لحاظ خودشان معنا ندارد. دائماً توسعه و تضییق در مفاهیم به لحاظ مصادیق است. وقتی می‌گوییم مفهومی اضیق است معنایش این است که مصادیق این مفهوم کمتر است. و هرچه که مصداق این مفهوم اضیق (مانند حیوان ناطق) است مصداق مفهوم توسعه (یعنی حیوان مثلاً) نیز است و شاید مراد مرحوم آقای خویی از تضییق در مفهوم تقید باشد که هم با تضییق می‌سازد و هم با عدم تضییق مثلاً اگر بگوییم (الصلاة فی مکان) تقید هست ولی تضییقی وجود ندارد زیرا همه مصادیق صلوة را شامل می‌شود. نکته سوم این است که ما هیچگاه مفهوم در ذهن را نه می‌توانیم تقید کنیم و نه می‌توانیم تضییق کنیم. مفاهیمی که در ذهن ما است بر دو دسته است: مفاهیم بسیط و مفاهیم ترکیبی. مفاهیم بسیط مفاهیمی است که ذهن از یک شیء (چه ذهنی و چه خارجی و چه فرضی) انتزاع می‌کند اما ما در ذهن خودمان مفاهیمی را داریم که از چیزی انتزاع نشده‌اند منتها ذهن آمده است با مفاهیم موجودش مفهوم جدیدی را ساخته است مانند صور خیالی که بر دو دسته‌اند یک دسته صوری که حسی بودند و بعد صور خیالی شدند و یک دسته صور خیالی هستند که از صور خیالی دیگر ساخته شده‌اند؛ مانند کلاغ سبز، که هیچ‌وقت صورت حسی از آن نداشتیم ولی خیلی راحت ذهن آن را تخیل می‌کند عین این عمل در ذهن در مورد مفاهیم هم صورت می‌گیرد یعنی ذهن این قدرت را دارد که از مفاهیم موجود در ذهن مفهوم جدیدی را بسازد مثل مفهوم الانسان الاخر با این که این مفهوم را از جایی انتزاع نکرده است در این مثال هم تقید هست و هم تضییق هست یعنی بسیاری از مصادیق انسان، مصداق انسان الاخر نیست. این مفهوم ساخته ذهن انسان است نه این که مفهوم انسان را قید زده باشیم بلکه مفهوم ثالثی را ساختیم لذا اسم این مفهوم را مفهوم ترکیبی گذاشتیم و مرحوم آقای ضیاء از آن به مفهوم اختراعی تعبیر می‌کند.

این کلام تمام بیانی بود که بر نظر مرحوم آقای خویی داریم و با فرمایش ایشان موافق نیستیم.

مسلک دوم در وضع به علامیت مسلک معروف به علامیت است براساس این مسلک حرف فاقد معنا است و مانند اعراب علامت است چطور رفع (زید) در جمله (قام زید) علامت فاعل بودن آن است و اعراب نصب گاهی علامت مفعول بودن و گاهی علامت حال بودن منصوب است همچنین است وقتی که گفتیم (زید فی المسجد) از حرف (فی) می فهمیم که بین زید و مسجد ظرفیت برقرار است پس (فی) علامت ظرفیت و (من) علامت ابتدائیت و (علی) علامت استعلاء است و خود این حروف فاقد معنا می باشند. این نظریه نزد اصولیین پذیرفته نشد و سرش این بود که مسأله اقسام وضع و مسأله تفکیک بین معنا و مفهوم برایشان زیاد روشن نبوده است لذا گفتند این حرف تناقض دارد که از یک طرف گفته شود حرف معنا ندارد و از طرف دیگر گفته شود که حروف علامتند.

ما حاصل مسلک علامیت این است که وقتی متکلم بخواهد ظرفیت بین دو شیء را نشان دهد از کلمه (فی) استفاده می کند و برای نشان دادن ابتدائیت از کلمه (من) استفاده می کند حروف دیگر نیز به همین صورت علامتند و مسماً و معنا ندارند بلکه توافقی در بین هستند که اگر مثلاً بخواهیم استفهام کنیم از کلمه (هل) استفاده می کنیم نه این که اسم یک شیء را (هل) گذاشته باشیم و انسان این را وجدان می کند که (من) و حروف دیگر اسم شیئی نیستند، بلکه علامت برای معانی مذکوره می باشند ما برای تمام اقسام حروف همین کلام را می گوئیم که حرفی نیست که دارای معنا باشد.

جمع بندی بحث: مسلک علامیت ثمرات و آثاری دارد و سه فرق اساسی با مسلک وضع به تسمیه دارد که سابقاً بیان شد.

حروف وضع دارد و دال است و مدلول دارد ولی معنا و مسماً ندارد و هیچ حرفی از این قاعده مستثنی نیست.

این تمام بحث در معنای حرفی بود.

تطبیق چهارم: مدلول هیئات

قبل از ورود به این بحث مقدمه‌ای را که مشتمل بر سه نکته است ذکر می‌کنیم که برای ورود به این بحث مناسب است.

نکته اول: سابقاً گفتیم لفظ را به دو قسم موضوع و مهمل تقسیم کرده‌اند لفظ موضوع مانند زید و انسان و آسمان و درخت و امثال این‌ها و لفظ مهمل مانند دیر. بعد در منطق لفظ موضوع را به دو قسم تقسیم کردند و گفتند موضوع یا مفرد است و یا مرکب. در تعریف مفرد گفته شد، چیزی از لفظ بر چیزی از مفهوم دلالت ندارد؛ مانند لفظ انسان که مفهومی در ذهن دارد و هر جزئی دلالت بر جزء مفهوم نمی‌کند اما (کتاب زید) دو جزء دارد که هر یک از آنها بر چیزی از مفهوم دلالت دارند.

اگر اسم نوزاد را محمد علی — مثلاً — بگذارند روی هم یک مفهوم را می‌رساند در اسم علم این طور نیست که هر جزئی دلالت بر مفهومی جداگانه کند. اما لفظ مرکب آن است که هر جزئی بر چیزی از مفهوم دلالت کند مانند (کتاب زید) یا عبد الله وصفی نه اسمی. لفظ مرکب یا تام است مانند (زید عادل) و یا ناقص است مانند (کتاب زید). اگر لفظ مرکب مشتمل بر اخبار یا انشاء باشد مرکب تام است مانند (زید دعادل) و (اکرم زیداً). و اگر مشتمل بر اخبار یا انشاء نباشد مرکب ناقص است. جمله شرطیه مانند (ان جاءک زید) چون مشتمل بر اخبار یا انشاء نیست مرکب تام نیست.

نکته دوم: هیأت عبارت از صورت و شکل لفظ است و هیچ لفظی از هیأت خالی نیست چه مفرد باشد و چه مرکب باشد هیأت در این جا در مقابل ماده است. — در عالم اجسام هیچ جسمی را نمی‌توان پیدا کرد که شکل نداشته باشد بلکه اگر جسمی داشته باشد در تمام ابعادش نامتناهی بود فاقد شکل بود همان طوری که بعضی راجع به فضا این نکته را قائلند — پس هیچ لفظی از ماده و صورت خالی نیست.

نکته سوم: مبحث الفاظ هم در اصول و هم در منطق مطرح شده است زیرا الفاظ دو کاربرد مهم دارند یک کاربردشان در باب تفهیم و تفهم است که باعث شد در اصول از الفاظ بحث کنیم و در منطق از الفاظ بحث شده است زیرا در مقام فکر کردن حدیث نفس داشته و با الفاظ سر و کار داریم.

اما در باب تفهیم و تفهیم که نیاز به الفاظ است و باعث شد که از آن در اصول بحث شود تفهیم یعنی متکلم الفاظ را ایجاد می کند و تفهیم یعنی الفاظ مسموع با معانی آنها و به تعبیر دقیق تر با پاره‌ای از مفاهیم در ذهن سامع ملازمه دارد من لفظ مسموع را ایجاد می کنم و سامع هم براساس ملازمه‌ای که تکویناً در ذهنش هست آن مفاهیم به ذهنش حاضر می شود و به آن التفات پیدا می کند. این بحث دلالت و تفهیم و تفهیم است که سبب شد اصولی مبحث الفاظ را مطرح کند چون بخش عمده مستند فقه فهم الفاظ کتاب و سنت است.

اصولی‌ها متوجه نکته‌ای شدند که همان طوری که لفظ دال واقع می شود و مفهومی مدلول است دیدند هیأت الفاظ هم با پاره‌ای از مفاهیم در ذهن ملازمه دارد مثلاً هیأت فاعل با یک مدلولی در ذهن ملازمه دارد اینجا بود که این بحث مطرح شد مدلول هیئات چیست؟ مثلاً مدلول هیأت فاعل و هیأت تشبیه و هیأت جمله خبریه و انشائیة چه می باشد؟

سابقاً گفتیم لفظ موضوع بر سه قسم است. مفرد و مرکب ناقص و مرکب تام. در بحث هیئات از مدلول هیأت این سه موضوع می خواهیم بحث کنیم. مدلول هیأت مفرد مانند مدلول هیأت مصدر و اسم فاعل و اسم مفعول و مشتقات دیگر و تشبیه و جمع، و مدلول هیأت جمله جمهل ناقصه مانند مدلول هیأت اضافه و توصیف و جمله شرط و امثال ذلک، و مدلول هیأت جمله تامه مانند مدلول هیأت جمله خبریه (اسمیه و فعلیه) و جمله انشائیة و امثال ذلک.

ترتیب منطقی بحث این است که از مدلول هیأت مفرد شروع کنیم منتها چون روال بحث ما به ترتیب کلام مرحوم شهید صدر در بحوث است و ایشان اول بحث مدلول هیأت جمله ناقصه و بعد مدلول هیأت جمله تامه و بعد مدلول هیأت مفرد را مطرح کرده اند ما هم به همین ترتیب بحث می کنیم.

مدلول هیأت جمله ناقصه:

مراد از جمله ناقصه و صف و اضافه و شبه جمله مانند (الصلاة فی المسجد) و همچنین جمله شرط بدون جزء است بحث این است که مفاد این جمله‌ها چیست؟ یعنی مدلول هیأت

اضافه و وصف و شبه جمله چه می‌باشد؟ وقتی می‌گوییم (الانسان الابيض) هر یک از انسان و ابیض مدلولی دارند هیأت وصف هم مدلولی دارد مدلول این هیأت چیست؟ در این مورد سه نظریه مطرح شد: ۱ - نظر مشهور. ۲ - نظر مرحوم آقای خوئی. ۳ - نظر مرحوم آقای صدر.

مرحوم آقای صدر^۱ به مشهور نسبت داده‌اند که قائلند در باب الفاظ و کلمات دو نسبت داریم: نسبت تامه مانند (زید عادل) نسبتی که در قضیه معقوله وجود دارد و این نسبت، نسبت تصادقیه است و نسبت ناقصه مانند نسبت در مثل (کتاب زید) که به آن نسبت اضافه گویند مشهور گفته‌اند در اینجا دو مفهوم و یک نسبت بین آن دو به نام نسبت اضافه داریم آنها گفتند مدلول هیأت اضافه نسبت ناقصه و مدلول هیأت جمله تامه نسبت تام است پس مدلول هیأت اضافه نسبت ناقصه و مدلول هیأت جمله تامه نسبت تامه است پس مدلول هیأت مرکبات ناقصه (که محل بحث است) نسبت ناقصه است که وعاء تحقق آن ذهن اشخاص است. هر ذهنی که این نسبت را برقرار کند.

نظر مرحوم آقای خوئی^۲ این است که مدلول هیأت در جمله ناقصه با مدلول حروف در قسم اول یکی است یعنی برای تضییق و تخصیص در مفهوم اسمی است. مثلاً وقتی گفته شود (کتاب) همه کتاب‌ها مصداق آن هستند ولی اگر هیأت اضافه بیاید و گفته شود (کتاب زید) مفهومش تضییق پیدا می‌کند و اکثر کتاب‌ها مصداق آن نیستند فرق مفهوم کتاب با هیأت اضافه و مفهوم آن بدون هیأت اضافه در همین سعه و ضیق بودنش است. نظریه سوم نظر مرحوم آقای صدر است ایشان قائل است که این هیأت مثل قسم اول از سه قسم حروف برای نسبت تحلیلیه وضع شده است.

مدلول هیأت اضافه نسبت تحلیلیه بین مضاف و مضاف الیه است و در اصل یک مفهوم داریم که ذهن آن را به دو مفهوم و یک نسبت تحلیل می‌کند.

دلیل این مدعا این است که وقتی می‌گوییم (ضرب زید) اگر دو مفهوم داشته باشیم از سه حال خارج نیست یا بین این دو نسبت صدوریه است یا نسبت غیر صدوریه است اگر نسبت صدوریه باش یا مراد شما مفهوم نسبت صدوریه است یا واقع آن است اگر مفهوم نسبت

^۱ - بحوث، ج ۱، ص ۲۶۳.

^۲ - محاضرات، ج ۱، ص ۹۰.

دروریه باشد مفهوم نسبت نمی‌تواند بین دو مفهوم ارتباط برقرار کند و اگر واقع نسبت صدوریه دائماً بین فعل و فاعل است و در ذهن معقول نیست که یکی از دو مفهوم ضرب و مفهوم زید از دیگری صادر شود هر دو از نفس صادر می‌شوند این‌طور نیست که مفهوم ضرب، مفهوم زید را صادر کند و مفهوم زید مفهوم ضرب را صادر کند. و اگر مراد شما از این نسبت، نسبت واقعیه غیر صدوریه است لازم می‌آید که این ضرب زید نتواند از آن نسبت صدوریه خارجیه حکایت کند چون یک نسبت از نسبت دیگر که متغایر با آن است حکایت نمی‌کند مثلاً نسبت اقترانیه یا نسبت اضافه نمی‌تواند حالی از نسبت صدوریه باشد لذا مرحوم آقای صدر قائل شد وقتی می‌گوییم (ضرب زید) یک مفهوم داریم و آن را به سه چیز تحلیل می‌کنیم که یکی از آنها نسبت صدوریه تحلیلیه است نه واقعیه. در توصیف مثل (الرجل العالم) نیز همین‌طور است که یک مفهوم است و ذهن آن را به سه چیز تحلیل می‌کند. بعد ایشان فرمودند این نسبت تحلیلیه که مدلول هیأت است از یک نسبت حقیقیه حکایت می‌کند مثلاً (ضرب زید) که یک جزء تحلیلی مفهوم آن نسبت صدوریه تحلیلیه است حکایت از یک نسبت صدوریه واقعیه می‌کند و این نسبت حقیقیه دو صورت است گاهی در خارج وجود دارد و گاهی در ذهن موجود است. اگر در خارج داشته مثل (ضرب زید) یا (کتاب زید) یا (ابو زید) نسبتی که بین مفهوم ضرب و مفهوم زید است حالی از نسبتی حقیقی است که در خارج بین ضرب خارجی و زید خارجی وجود دارد. و گاهی نسبت تحلیلیه حاکی از نسبت حقیقیه‌ای در ذهن است مثلاً وقتی می‌گوییم (الرجل العالم) در اینجا یک مفهوم داریم و آن را به سه جزء تحلیل می‌کنیم: مفهوم الرجل و مفهوم العالم و نسبت تصادقیه بین الرجل و العالم. این نسبت تصادقیه حاکی است از نسبت حقیقیه‌ای که در ذهن است و در خارج نیست زیرا در خارج بین رجل و عالم نسبتی نیست زیرا رجل و عالم با هم اتحاد دارند الرجل همان العالم و العالم همان الرجل است. بله در خارج بین زید و علم نسبت حلولی هست و یکی حال و دیگری محل است.

پس الرجل العالم حالی از نسبت تحلیلیه حقیقیه بین مفهوم الرجل و مفهوم العالم در ذهن است و مفاد و مدلول هیأت همان نسبت تحلیلیه ذهنیه که در یک مفهوم وجود دارد. این نظر مرحوم آقای صدر در مدلول هیأت ناقصه بود.

بررسی اقوال سه‌گانه:

اما نظریه مشهور که گفتند هیأت جمله ناقصه برای نسبت ناقصه وضع شده است و هیأت جمله تامه برای نسبت تامه وضع شده است بر این کلام دو اشکال مطرح شده است: اشکال اول این است که ما نسبت ناقصه و تامه را نمی فهمیم وقتی به وجدان رجوع می کنیم دو نسبت متمایز از هم که یکی ناقصه و دیگری تامه باشد نمی فهمیم.

به نظر ما این اشکال وارد نیست یک دفعه مسلک ما در باب نسبت مسلک مشهور است که در مثل (کتاب زید) سه چیز داریم مفهوم کتاب و مفهوم زید و واقع نسبت بین این دو، و در (زید عادل) نی سه چیز داریم (مفهوم زید و مفهوم عادل و نسبت بین زید و عادل) اگر مسلک ما این شد حق با مشهور است زیرا وجدانی است که نسبتی که در (کتاب زید) بین کتاب و زید است با نسبتی که بین زید و عادل در (زید عادل) است با هم تفاوت دارند و دو قسم نسبت هستند در اولی نسبت اضافه و در دومی نسبت تصادقیه است.

اشکال دوم (از مرحوم آقا صدر): ممکن نیست که هیأت جمله ناقصه برای نسبت ناقصه وضع شده باشد این مبتنی بر این است که ما چنین نسبتی را داشته باشیم و مرحوم صدر می فرماید این ممکن نیست زیرا اگر این نسبت بین مفهوم ضرب و مفهوم زید در ذهن باشد از دو حال خارج نیست یا نسبت صدوری است و یا نسبت غیر صدوری است. اگر نسبت صدوری باشد این نسبت بین دو معقول نیست زیرا نسبت صدوری دائماً بین فاعل و فعلش است و معقول نیست که یک مفهوم فعل مفهوم دیگر باشد. و اگر نسبت غیر صدوری باشد این نسبت نمی تواند حالی از نسبت صدوری باشد.

ما این اشکال را قبول نداریم و با رد این اشکال برهان مرحوم آقای صدر هم در مورد مفاد هیأت جمله ناقصه باطل می شود نظر ما این است که می شود نسبت بین دو مفهوم ضرب و زید نسبت غیر صدوری باشد مثل نسبت اضافه، اما حاکی بودنش بر اساس توافق و تبانی باشد که در موارد حکایت از نسبت صدوری از نسبت اضافه استفاده کنیم پس چون نسبت صدوری بین دو مفهوم ممکن نیست برای حکایت از این نسبت از نسبت اضافه استفاده می کنیم.

ان قلت: شما در مورد نسبت صدوری نسبت اضافه را به کار می برید مثلاً می گوید: (ضرب زید)، در نسبت حلولی نیز نسبت اضافه را به کار می برید و می گوید: (عدل زید) یا (بیاض الجدار)، حتی در نسبت وقوعی نیز همین نسبت اضافه را بکار می برید و می گوید

(ضرب عمرو) در حالی که ضرب به مفعولش اضافه شده باشد و همچنین در جایی که نسبت اختصاص است مانند (کتاب علی) و در حالی که جزء و کل است مثل (ید زید) در همه‌ی این‌ها از نسبت اضافه استفاده می‌کنیم پس چطور می‌گویید توافق می‌کنیم که در حکایت از نسبت صدوری از نسبت اضافه استفاده می‌کنیم چون اضافه نمی‌تواند در حالی که توان حکایت از هر نسبتی را دارد فقط از نسبت صدوری حکایت کند.

قلت: بله در همه این نسبت‌ها از نسبت اضافه استفاده می‌کنیم ولی این که نسبت خارجی آیا صدوری است یا وقوعی یا حلولی یا اختصاصی است در هر یک از این‌ها قرینه تناسب طرفین نسبت تعیین کننده آنها است مثلاً نسبت در (ضرب زید) و (دل زید) نسبت اضافه است ولی در اولی به مناسبت طرفین نسبت از نسبت صدوری و در دومی از نسبت حلولی حکایت می‌کند. بنابراین اشکال مرحوم آقای صدر بر مشهور صحیح نیست.

اشکالی که ما بر مشهور داریم این است که ما به وجود این نسبت اعتقاد نداریم و برهانی هم بر ابطالش نداریم ولی در حدّ منبّه ذکر می‌کنیم که در حکمت متعالیه گفته شده است و درست هم گفته شده که اگر قرار باشد نسبتی بین دو موجود برقرار شود باید یک نحوه اتحادی بین آن دو باشد وگرنه نسبت بین آن دو امکان ندارد.

سؤال ما این است که در (ضرب زید) و (عدل زید) آیا بین دو مفهوم یک نحوه اتحاد را می‌توان وجدان کرد تا بین این دو نسبت را ثابت کنیم؟ خیر، بین دو مفهوم نمی‌توانیم نسبتی را برقرار کنیم تا از آن به نسبت ناقصه تعبیر شود و آن را مسمای هیأت ناقصه بدانیم.

اشکال ما بر نظریه مرحوم آقای خوبی همان اشکال سومی است که بر قول به تخصیص در معنای حرفی گفتیم (اشکال اول و دوم مخصوص به حرف بود و در هیأت ناقصه نمی‌آید). آنجا گفتیم در نظریه مرحوم آقای خوبی یک مفهوم اسمی داریم و با حروف همین مفهوم را تضییق می‌کنیم و تخصیص می‌زنیم به نظر ما در باب مفهوم تقیّد مفهومی به این معنا نیست که یک مفهوم را قید بزنی بلکه معنایش این است که مفهومی مقیدی را می‌سازیم مانند (کتاب زید) و (الانسان الابيض) و امثال ذلک. این اشکال ما نسبت به کلام مرحوم آقای خوبی است.

اما فرمایش مرحوم صدر که فرمودند: هیأت ناقصه برای آن نسبت تحلیلیه و وضع شده است اشکالی که در باب حروف برایشان داشتیم در اینجا نیز تکرار می شود منتهی اشکال دیگری که در اینجا وارد است این است که ایشان فرق گذاشتند بین (ضرب زید) و (الرجل العادل) که در هر دو نسبت تحلیلی است و فرقیشان این است که آن نسبت حقیقی که محکی این دو نسبت تحلیلی است با هم فرق دارد در (ضرب زید) آن نسبت حقیقی که محکی این نسبت تحلیلی است در عالم عین و خارج است و در (الرجل العادل) آن نسبت حقیقی که محکی این نسبت تحلیل است در ذهن است اشکال ما این است کم در (الرجل العادل) آیا واقعا مفهوم ناظر به خارج است یا ناظر به ذهن متکلم است فرقی بین مفهوم (ضرب زید) و مفهوم (الرجل العادل) نیست یعنی حاکی از نسبت خارجی است. بله در است که در خارج نسبتی نداریم ولی کافی است که همین نسبت تحلیلی حاکی از نسبت حقیقی بین الرجل و مبدأ اشتقاق العادل یعنی عدل باشد پس بین زید و عادل در خارج نسبت نیست اما ما برای این که بخواهیم به کسی نشان دهیم که نسبت حقیقی را که بین زید و مبدأ اشتقاق است از مشتق استفاده می کنیم و می گوئیم (الرجل العادل). بنابراین این اشکال هم بر فرمایش مرحوم آقای صدر در اینجا وارد است.

مختار ما در مدلول هیأت علامیت است یعنی این هیأت معنا و مسما ندارد ولی مدلول دارد و اگر بخواهیم اختصاص یا تعلق یا صدور را برسانیم از هیأت اضافه یا توصیف و امثال ذلک استفاده می کنیم و این صرفاً جنبه علامیت است.

توضیح: ما در باب الفاظ دو کاربرد داریم یک کاربرد در مقام تفکر است که وقتی فکی می کنیم حدیث نفس می نیم اصلاً تفکر بدون لفظ محال است. باب دیگر باب تفهیم است که وقتی می خواهیم خواسته یا مطلب خود را به شخص دیگر منتقل کنیم نوعاً از الفاظ مسموع یا مکتوب استفاده می کنیم ما در اینجا فقط لفظ را ایجاد می کنیم عمده ترین بخشی که کار ما نیست آن ملازمه هایی است که بین این الفاظ مسموع یا مبصر با یکسری از مفاهیم در ذهن سامع وجود دارد غالباً این الفاظ مسموع و مبصر اسامی برای اشیایی هستند مانند لفظ انسان و زید و کتاب و لیوان و دستمال و غیره و یکسری از الفاظ داریم که نام شیئی نیستند مثل همه حروف و هیئات که نام چیزی نیستند نه شیء خاص و نه شیء عام.

الفاظی که مدلول دارند و در فهم مخاطب از کلام نقش دارند ولی معنا و مسما ندارند آن‌ها را علامت می‌گوییم حروف و هیئات از همین قبیل‌اند و ضمائر و اسماء اشارات نیز همین‌گونه هستند.

مرحوم آقای صدر از کسانی است که می‌گوید در (ضرب زید) یک مفهوم اسمی داریم و مشهور می‌گویند دو مفهوم اسمی داریم ولی کلام ما با کلام ایشان تفاوت دارد. در (زید عادل) مشهور می‌گوید دو مفهوم داریم و مرحوم صدر هم می‌گوید دو مفهوم داریم مشهور می‌گوید بین این دو مفهوم نسبت داریم ولی نظر ما این است که نسبت نداریم. و امکان ندارد این بحث‌ها واضح شود مگر این که حقیقت مفهوم اسمی روشن شود و این توضیح، توضیح کاملی نیست فقط به مقداری توضیح می‌دهیم که این مسأله را روشن کند که آیا ما در (عدل زید) و (زید عادل) یک مفهوم داریم یا دو مفهوم داریم؟ و بر فرض دو مفهوم آیا نسبتی بین این دو داریم یا نداریم؟ اولاً مفهوم را تعریف می‌کنیم و بعد از آن حقیقت مفهوم را بیان می‌کنیم.

تعریف مفهوم: مفهوم به صورت عقلی اشیاء اطلاق می‌شود این‌ها قائل بودند که در ذهن سه دسته صورت داریم:

۱- صورت حسی ۲- صورت خیالی ۳- صورت عقلی

صورت حسی را محسوس و صورت خیالی را تخیل یا خیال و صورت عقلی را تصور یا مفهوم می‌گفتند.

مثلاً در (زید) این صور را پیاده می‌کنیم. زید اسم شخص خارجی است و از آن می‌توانیم سه گونه صورت بگیریم: صورت حسی و صورت خیالی و صورت عقلی.

صورت حسی جایی است که زید در نزد ما حاضر باشد. وقتی به زید نگاه می‌کنیم داریم صورت حسی او را می‌بینیم صورت حسی خصوصیت‌اش این است که در درون ذهن کوچک‌ترین تغییری نمی‌توانیم در آن ایجاد کنیم که این دست تکان بخورد فقط یک راه داریم و آن این است که از خارج ایجاد تغییر کنیم مثلاً عینک رنگی به چشم بزنیم صورت حسی همان رنگ را پیدا می‌کند. به این صورت حسی مفهوم نمی‌گوییم.

صورت خیالی در مثال (زید) این است که وقتی زید از دید ما خارج شد و یا چشم را بستیم صورت حسی محو می شود در این حال وقتی صورت زید را به ذهن بیاوریم این را صورت تخیلی گویند.

در باب صورت خیالی چند نکته باید ذکر شود:

نکته اول: صور خیالی مختص به محسوسات مبصره نیست در محسوسات مسموعه و محسوسات دیگر نیز می آید. مثلاً رو ضه را که می شنویم دوباره آن را تخیل می کنیم پس این صورت در همه ی محسوسات می آید لذا اگر کسی چشم نداشته باشد فقط چهار صورت خیالیه دارد چون در صورت خیالی شرط است که باید مسبوق به حس باشد و اگر کسی مثلاً از ابتداء قوه سامعه نداشته باشد صورت خیالیه اصوات را ندارد.

نکته دوم: ما در صور خیالی دستان کاملاً باز است و آن را به هر شکلی که بخواهیم می توانیم در آوریم مثلاً انسان سیاه رو و قد کوتاه و لاغر را به صورت سفیدرو و قد بلند و چاق در آوریم یعنی می توانیم هرگونه که بخواهیم به این صورت خیالی تغییر صورت دهیم و هرگونه تصرف را در آن انجام دهیم.

نکته سوم: وقتی صورت خیالی را به ذهن آوریم دوگونه می توانیم در آن التفات داشته باشیم یکی التفات استقلالی و یکی التفاتِ اِنفائی یعنی وقتی صورت زید را تحلیل کردیم گاهی می توانیم تمام حواس را التفات را به همین صورت خیالی متمرکز کنیم این التفات استقلالی است و گاهی صورت را تحلیل می کنیم اما تمام التفات ما به ذی صورت یعنی زید خارجی است این التفاتِ اِنفائی است.

این سه نکته راجع به تخیل را باید در نظر داشته باشیم.

صورت عقلی عبارت از معرفّ شیء است معرفّ در منطق به یکی از دو نحو است یا به تصور ذاتیات شیء است و یا به تصور لوازم مختصه او است مثلاً کتابی به نام (الف) وجود دارد که زید آن را تألیف کرده است (مؤلف کتاب الف) صورت عقلی ما از زید است (مؤلف کتاب الف) مفهومی است که فقط بر یک فرد منطبق می شود (یعنی زید)، صورت عقلی هرچیزی را مفهوم آن گویند. اگر مثلاً زید هزار ویژگی داشته باشد که در کسی وجود نداشته باشند صورت تمام آن هزار ویژگی مفهوم زید می شود.

بعضی از اشیاء صورت حسی ندارند ولی صورت خیالی و عقلی دارند ولی عکس آن ممکن نیست مثلاً کلاغ سبز صورت خیالی و عقلی دارد صورت خیالی آن این است که یکی کلاغی را تخیل کنیم که سبز رنگ باشد و صورت عقلی آن یک مفهوم مرکب از مفهوم کلاغ و مفهوم سبز است ولی کلاغ سبز صورت حسی ندارد زیرا تا حالا کلاغ سبز دیده نشده است تا انسان از آن صورت حسی داشته باشد.

بعضی از اشیاء فقط صورت عقلی دارند و صورت خیالی و حسی ندارند و آن هر شیئی است که غیر قابل حس باشد مانند واجب الوجود و باری تعالی که فقط مفهوم و صورت عقلی دارد و صورت حسی ندارد و همچنین است شریک الباری و مفهوم عدم و نسبت و هر مفهوم کلی دیگر بنابراین همه اشیاء دارای مفهوم و صورت عقلیه می‌باشند. تا اینجا بحث در مورد تعریف مفهوم بود.

بحث دوم: حقیقت مفهوم و صورت عقلیه

مقداری از این بحث که با بحث ما ارتباط دارد را بیان می‌کنیم ما در صورت عقلیه دو قول اصلی داریم، یک دسته منکر آن و یک دسته مثبت آن هستند (ادراکات عقلی دو دسته‌اند: تصویری و تصدیقی و بحث ما در مورد تصویری است).

آنهایی که منکر صورت عقلیه شدند گفته‌اند که شما وقتی دقت کنید می‌بینید این صورت‌ها به جایی منتهی نمی‌شوند مثلاً در صورت عقلی انسان می‌گوییم حیوان ناطق است و در صورت عقلی حیوان جسم نامی است و در صورت عقلی جسم نامی جسم است و در صورت جسم جوهر است و در صورت جوهر، ماهیت است و در صورت ماهیت، مایقال مفی جواب ما هو است و همین‌طور در مجموعه‌ای از الفاظ را پشت سر هم ردیف می‌کنیم که انتهایش چیزی نیست و به جایی نمی‌رسیم پس چیزی به نام صورت عقلیه نداریم.

در مقابل عده‌ای به صورت عقلیه اعتراف کردند، ولی در تفسیر آن با هم اختلاف نمودند. مختار ما در این مسأله این است که صور عقلیه را به قسم خاصی از صور خیالیه برمی‌گردانیم نه آن صور خیالیه که تا الان با آن آشنا شدیم. صورت عقلیه خودش صورت خیالیه است و منظور صورت خیالیه خود الفاظ است مثلاً در (زید) وقتی که او را می‌بینیم

صورت آن حسی است وقتی چشممان را می‌بندیم صورت خیالی می‌شود و کلمه زید را که تخیل می‌کنیم می‌توانیم صورت خیالی از لفظ زید داشته باشیم لفظ زید را دوگونه می‌توانیم تخیل کنیم گاهی تمام التفات به خود صورت است و گاهی التفات به وراء صورت است. وقتی لفظ زید را تخیل کردیم و تمام التفاتمان به وراء لفظ زید بود (یعنی خود زید) صورت عقلی زید را به ذهن آورده‌ایم پس شرط صورت عقلی این است که ما در تخیل الفاظ به وراء الفاظ التفات پیدا کنیم نه خود الفاظ.

خلاصه این که صورت عقلیه یا تعقل هر شیئی عبارت از صورت خیالیه آن لفظ با التفات به ماوراء آن لفظ است.

در اینجا به نکاتی توجه شود:

نکته اول: ذهن در صورت خیالیه وسعت دارد مثلاً کلاغ سبز را تخیل می‌کند، این تخیل خود شیء است نه تخیل لفظ شیء.

در تعقل که به تخیل لفظ بر می‌گردد و همین‌گونه ذهن وسعت دارد یعنی با ترکیب، الفاظ را در کنار هم می‌آورد. مثلاً با تخیل لفظ زید، زید تعقل می‌شود. ذهن هر نوع مفهومی را که بخواهد می‌تواند با چیدن الفاظ در کنار هم آن را درست کند مثل زید چاق که تخیل از لفظ جدید است و یک تخیل از لفظ محسوب می‌شود این صورت جدید تخیلیه از الفاظ صورت جدید از تعقل است.

نکته دوم: ما در باب لفظ گفتیم الفاظ به سه نحو می‌تواند در حس ما قرار گیرد: ۱- لفظ مسموع ۲- لفظ مبصر که در کاغذ منقوش شده است. ۳- لفظ ملموس که اشخاص نابینا آن را لمس می‌کنند. این که ما می‌گوییم تعقل تخیل لفظ است اعم از تخیل این سه قسم می‌باشد.

قسم چهارمی هم در باب الفاظ داریم که مختص به انسان کر و لال است و آن در الفاظ مبصر داخل است که همان علائم انگشتی است.

در نظر ما صور عقلی و مفهوم چیزی جزء تخیل الفاظ نیست که ما آنها را با التفات به وراء آنها تخیل می‌کنیم.

بنابراین مفهوم ضرب صورت عقلی ضرب است و صورت عقلی ضرب صورت تخیلی لفظ ضرب با التقا به وراء این لفظ است و مفهوم (ضرب زید) عبارت از صورت عقلی ضرب زید

است و صورت عقلی ضرب زید صورت تخیلی این دو لفظ با توجه به وراء آن است. سؤال این است که ما در مرتبه تخیل وقتی لفظ (ضرب زید) را تخیل می‌کنیم - که همان صورت عقلی ضرب زید است - آیا علاوه بر لفظ ضرب و لفظ زید در واقع تخیل نسبتی بین این دو است؟ خیر، نسبتی نیست زیرا این دو یک مفهوم هستند و یک صورت تخیلی در ذهن دارند.

نکته سوم: حدیث نفس عبارت از تخیل الفاظ به نحو متوالی و پشت سرهم است.

فرق بین (ضرب زید) با (زید ضارب) این است که در (ضرب زید) صورت خیالی یک صورت است که در آن این دو لفظ با هم تخیل شده است ولی در (زید ضارب) دو صورت خیالی متوالی و پشت سرهم داریم.

وقتی که زید و عمرو را کنار هم تخیل می‌کنیم یک صورت خیالی داریم. منتهی این صورت مانند عکسی است که شکل دو نفر در آن است ولی وقتی در صورت خیالی اول زید را تخیل کنیم بعد آن را پاک کنیم و عمرو را تخیل کنیم اینجا دو صورت خیالی است (ضرب زید) از قبیل اول و (زید ضارب) از قبیل ثانی است.

نکته چهارم: ما برای پاره‌ای از اشیاء به صورت بسیار محدود اسم داریم و در مقابل بی‌نهایت اشیاء داریم که اسم ندارند در معنای عام مثلاً ذات حیوان ناطق اسمی به نام انسان دارد اما برای ذات انسانی که سفید رنگ است به نحو به شرط شیء اسمی نداریم و همچنین انسانی که در این اتاق است اسم نداریم و در معنای خاص مانند زید که اسم موجود خاصی است زیدی که در این اتاق است و زید در حالی که خوابیده است به نحو به شرط شیء اسم ندارد. پس مقدمه اول این است که بی‌نهایت اشیاء و معانی بدون اسم داریم. مقدمه دوم این است که صورت عقلیه هر شیء عبارت از صورت تخیلی لفظ و اسم آن شیء است.

نتیجه این دو مقدمه این می‌شود که فقط باید برای اشیاء دارای اسم صورت عقلیه داشته باشیم پس چگونه اشیاء بدون اسم را تعقل می‌کنیم؟ جواب می‌دهیم که تعقل اینها به تخیل الفاظی است که ذهن ما آنها را ساخته است مثلاً برای انسان اسم داریم و برای سیاه هم اسم داریم اما برای انسان سیاه اسمی نداریم ذهن این اسم را درست می‌کند و با آن اسم اشاره به طبیعت می‌کند پس ذهن در همه‌ی اشیاء بدون اسم بات ترکیب الفاظ برای آنها اسم درست می‌کند مانند انسان سفید و انسان سیاه و انسان طویل و انسان قصیر.

برای درست کردن چنین اسم و ضمیمه اسم‌ها به هم از حروف و هیئات ناقصه استفاده می‌کنیم یعنی با کمک این حروف و هیئات اسم‌های با معنا را تبدیل به اسم دیگر می‌کنیم مثلاً ذهن ما با اضافه‌ی انسان به ابیض یک اسم جدید به نام انسان ابیض درست می‌کند مثال دیگر این که نماز و مسجد اسم یک معنایی هستند با آوردن کلمه (در) بین این دو اسم، اسم دیگر درست می‌شود برای چیزی که تا الان اسمی نداشت یعنی نماز در مسجد.

منتها چون توان ذهن محدود است از علامت واحدی استفاده می‌کند مثلاً در حال توصیف به اسم اول کسره می‌دهد و می‌گوید کتاب خوب و آب سرد و درخت بلند. پس تمام نقش حروف و هیئات ناقصه در ساختن اسماء جدید است. البته بعضی از حروف در جمله تامه نقش دارند که در مدلول جمله‌ی تامه خواهیم گفت.

خلاصه این که در اشیایی که اسم دارند اسم آنها را تخیل می‌کنیم و آنهایی که اسم ندارند ذهن با ترکیب اسم‌ها برای آنها اسم درست می‌کند و بعد این اسم جدید را تخیل می‌کند و در هر دو قسم تعقل شیء به تخیل اسماء آن است.

نکته پنجم: وقتی بچه به دنیا می‌آید ذهنش فاقد هر نوع صورت ذهنی است اولین صورتی که برای بچه پیدا می‌شود صور حسی است هر زمان که با شد مدتی که می‌گذرد برای بچه صور خیالی پیدا می‌شود این که چگونه بچه از صور خیالی به صور عقلی به معنای مذکور انتقال پیدا می‌کند بحث علمی خودش را می‌طلبد وقتی بچه وارد مرحله صور عقلیه شد یعنی توانست با صور خیالی الفاظ و آنها را ملاحظه کند و فرض کنیم صورت عقلیه کلمه (مادر) پیش بچه صورت تخیلی لفظ مادر با شد وقتی به این مرحله رسید تا کلمه مادر را بشنود لفظ مسموع «مادر» صورت حسی می‌شود و خود این صورت حسی صورت عقلی می‌شود اینجا با نفس همین صورت حسی لفظ و آن را می‌بیند و لازم نیست که سامع صورت حسی را به صورت تخیلی لفظ تبدیل کند ما همین که لفظ آب را می‌شنویم با همین صورت حسی آب مسموع و آن را می‌بینیم یعنی همین صورت حسی کار صورت خیالی الفاظ را انجام می‌دهد در این جا مفهوم عبارت از صورت حسی الفاظ با توجه به ماوراء آن است. پس تعقل و صور عقلی اشیاء در هنگام تفکر، صور خیالی الفاظ و اسماء اشیاء است اما در حال گوش دادن صورت عقلی اشیاء عبارت از همان صور حسی الفاظ است و در حال دیدن مکتوبات صورت عقلی اشیاء عبارت از صورت بصری الفاظ است.

قابل ذکر است وقتی دفتری را می‌بینیم به این صورت است که قسمتی از آن پوشیده است صورت حسی ما از دفتر مقداری از آن است که ظاهر است وقتی آن را عقب می‌بریم این صورت حسی کامل می‌شود الفاظ نیز از همین قبیل است وقتی (ضرب زید) گفته می‌شود وقتی از حرف اول به تدریج به حرف آخر برسیم صورت حسی لفظ تدریجاً کامل می‌شود.

این تمام کلام در حقیقت مفهوم در باب الفاظ بود.

جمع‌بندی: ذهن آن‌اشیایی را که اسم ندارند با کمک هیأت جمله ناقصه برایشان اسم درست می‌کند مانند هیأت اضافه (کتاب زید) و هیأت تو صیفیه (الرجل العالم) و هیأت شبه جمله (الصلاة فی المسجد) و به تبع این کار با تخیل این اسماء جدید معانی آن‌اشیاء را تعقل می‌کنیم و چون این هیأت ناقصه موضوع‌لهی ندارد و برای ساختن اسماء جدید توسط ذهن مورد استفاده قرار می‌گیرد به همین جهت ما در هیأت ناقصه هم مانند حروف قائل به وضع برای علامیت شده‌ایم.

اما جمله شرط مانند (ان جاء کلّ زید) اسم برای شیئی نیست و اصطلاحاً هیأت جمله ناقصه بر این‌گونه جملات صادق نیست چون جمله شرط بخشی از جمله تامّه است بنابراین هرچه که در مورد جمله ناقصه گفته‌ایم شامل جمله شرط نمی‌شود.

هیأت جمله تامّه خبریه:

ما دو مسلک معروف در این زمینه داریم: ۱- مسلک منسوب به مشهور ۲- مسلک مرحوم آقای خویی.

در مسلک مشهور گفته‌اند به‌طور کلی مفاد و موضوع‌له هیأت جمله تامّه خبریه نسبت تامّه است. انما الکلام اختلافی بین مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای صدر در تفسیر کلام مشهور واقع شده است.

مرحوم آقای خویی فرمودند: مراد مشهور از نسبت تامّه، نسبت تامّه خارجیه است مثلاً وقتی می‌گوییم (زید عادل) در خارج سه چیز داریم: زید و عدالت و نسبت بین زید و عدالت، بعد که می‌گوییم (زید عادل) هیأت این جمله این نسبت خارجیه را حکایت می‌کند و هر جا

جمله خبریه داشته باشیم چه جمله اسمیه باشد و چه جمله فعلیه باشد این نسبت وجود دارد. و در مثال (ضرب زید عمراً) در خارج پنج چیز داریم: زید و عمرو و ضرب و نسبت ضرب به زید (نسبت صدوریه) و نسبت ضرب به عمرو (نسبت وقوعیه).

در مقابل مرحوم آقای صدر فرمودند: نسبت خارجیه مراد مشهور نیست بلکه مراد شان نسبت ذهنیه است وقتی ما می‌گوییم (زید عادل) یک زید داریم و یک عادل داریم این دو در خارج یک شیء هستند به عبارت دیگر مفهوم زید و مفهوم عادل دو تصویر از یک شیء هستند مثلاً اگر دو آینه در مقابل یک شخص بگیریم دو تصویر از یک شیء داریم در (زید عادل) نیز یک شیء در خارج داریم که مصداق زید و عادل است وقتی در خارج یک شیء باشد وجود نسبت بین یک شیء و خودش محال است پس مراد مشهور نسبت در ذهن است زیرا مفهوم زید و مفهوم عادل در ذه دو تا هستند و بین این دو مفهوم یک نسبتی به نام نسبت تصادقیه وجود دارد که فقط در ذهن است نه در خارج.

و جمله (زید علی السطح) در اصل (زید موجود علی السطح) می‌باشد در این مثال دو مفهوم داریم مفهوم (زید) و مفهوم (موجود علی السطح)، در خارج یک شخص، هم مصداق (زید) و هم مصداق (موجود علی السطح) است و چون در خارج یک شیء است نسبتی در آن وجود ندارد.

این اشکال مرحوم آقای صدر بر مرحوم آقای خوبی را می‌توان جواب داد به این که وقتی شما می‌گویید: (زید عادل)، درست است که بین زید و عادل در خارج نسبتی نیست ولی ممکن است مراد مشهور و مرحومه آقای خوبی این باشد که بین زید و عدالت نسبت است و از آن نسبت در جمله به هیئت (زید عادل) تعبیر می‌کنیم و این (زید عادل) آن نسبت بین زید و عدالت در خارج را حکایت می‌کند و لازم نیست که به (زید عدالته) تعبیر کنیم بلکه از عدالت مشتقی را می‌سازیم و آن را خبر قرار می‌دهیم و می‌گوییم (زید عادل) و این هیأت حاکی از نسبت بین زید و عدالت در خارج است.

مرحوم آقای صدر فرمودند: مراد مشهور از نسبت تامه آن نسبتی است که بین مفهوم زید و مفهوم عادل در ذهن ما است. وقتی می‌گوییم: (زید عادل)، در ذهن سه چیز داریم: مفهوم زید و مفهوم عادل و نسبت بین زید و عادل، و در (زید عادل) نیز سه چیز در ذهن داریم مفهوم زید و مفهوم عادل و نسبت بین زید و عادل، مراد مشهور این است که مدلول هیئت

در جمله تامّه آن نسبت تامّه بین مفهوم زیر و مفهوم عادل است و مراد از هیئت جمله ناقصه آن نسبتی است که بین مفهوم زید و مفهوم العادل وجود دارد. این معنا را مرحوم آقای صدر از کلام مشهور فهمیده است.

به نظر ما بعید نیست که مراد مشهور همین باشد که مرحوم صدر فرمودند به دو دلیل:

۱— مشهور تعبیر به نسبت تامّه و نسبت ناقصه کرده‌اند و این دو مربوط به عالم ذهن است نه عالم خارج، زیرا نسبت‌های ذهنی را به تامّه و ناقصه تعبیر می‌کنند.

۲— ما در توجیه کلام مرحوم آقای خویی گفتیم مراد ایشان این است که نسبت بین زید و عدالت در خارج وجود دارد و بالوجدان ما در خارج بین زید و عدالت دو گونه نسبت نداریم که یکی تامّه و دیگری ناقصه باشد در هر صورت چه بگوییم: (زید عادل) و چه بگوییم (عدالّه زید) در خارج یک نسبت بیشتر نداریم و آن را در جمله می‌توانیم به دو گونه تعبیر می‌کنیم. پس نسبت در خارج را نمی‌توانیم به دو صورت تقسیم کنیم.

نتیجتاً نظر مشهور این شد که مفاد هیئت جمله تامّه خبریه، نسبت تامّه واقعیه بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول در ذهن است.

مسلك دوّم (مسلك مرحوم آقای خویی):

مدلول هیئت جمله تامّه خبریه عبارت از قصد حکایت است یعنی در (زید عادل) سه دالّ درایم: زید و عادل و هیئت زید عادل، زید دالّ بر خود زید است لفظ عادل دالّ بر معنای عادل است و هیئت دالّ بر این است که متکلم قصد حکایت و اخبار از ثبوت عدالت برای زید دارد به عبارت دیگر از هیئت جمله خبریه می‌فهمیم که متکلم در مقام اخبار از تحقق نسبت بین زید و عدالت در خارج است.

مرحوم آقای صدر^۱ بر این بیان دو اشکال گرفتند:

اشکال اول: این که ایشان فرمودند مدلول هیئت قصد حکایت است آیا این قصد حکایت مدلول تصویری جمله خبریه است یا مدلول تصدیقی آن اگر بگویید: مدلول تصویری آن است بالوجدان این کلام درست نیست زیرا وقتی می‌گوییم: (زید عادل) قصد حکایت را تصور نمی‌کنیم.

و اگر مراد مدلول تصدیقی است یعنی با جمله خبریه (زید عادل) سامع تصدیق می‌کند که من در مقام اخبار از عدالت زید هستم اگر این مراد باشد در جای خودش اشکال کردیم که همیشه نتیجه و وضع مدلول تصویری است نه مدلول تصدیقی، پس معلوم می‌شود که مدلول هیئت جمله تامه خبریه قصد حکایت نیست.

به نظر ما این اشکال بر مرحوم آقای خویی وارد نیست زیرا مسلک مرحوم آقای خویی مسلک علامیت و تعهد و التزام است و در این مسلک مدالی الفاظ دائماً تصدیقی هستند نه تصویری.

اشکال دوم مرحوم آقای صدر: ما نقض وارد می‌کنیم به این که وقتی بر سر جمله خبریه (هل) داخل کنیم و بگوییم: (هل زید عادل)، در این جمله در مقام حکایت از عدالت زید نیستیم و یا اگر هیأت (زید عادل) را فاعل یا مفعول فعلی قرار دهیم مثلاً بگوییم: (بلغنی ان زیداً عادل) و یا بگوییم: (علامت ان زیداً عادل) در این جملات در مقام اخبار از علم خودمان هستیم نه اخبار از عدالت زید.

مرحوم آقای صدر بعد از بیان این اشکال دوم متوجه شدند که این اشکال، اشکال محکی نیست زیرا در این جا هیئت جمله خبریه مدخول (هل) واقع شد یا فاعل و یا مفعول فعلی قرار گرفت و این موارد از محل کلام مرحوم آقای خویی خارج است یعنی مراد مرحوم آقای خویی از قصد حکایت در مدلول هیئت جمله خبریه در جایی است که جمله خبریه مدخول (هل) و یا فاعل و مفعول نباشد.

بنابراین دو اشکال مرحوم آقای صدر بر مرحوم آقای خویی وارد نیست.

^۱- بحوث / ۱ / ۲۸۷.

مرحوم آقای صدر^۱ قائل است که مدلول هیأت جمله خبریه نسبت تصادفیه است این نسبت، نسبت واقعیه در ذهن است وقتی می‌گوییم (زید عادل) در ذهن سه چیز داریم: مفهوم زید و مفهوم عادل و نسبت واقعیه بین مفهوم زید و مفهوم عادل که ایشان از این نسبت به نسبت تصادفیه تعبیر می‌کنند.

پس فرق جمله ناقصه با جمله تامه خبریه در این است که در اولی نسبت ناقصه و در دومی نسبت تامه است و اساس ناقصه بودن و تامه بودن نسبت در هیأت جملات این است که در جمله ناقصه نسبت تحلیلیه است ولی در جمله تامه نسبت واقعیه است. نسبت تحلیلیه واقعاً نسبت نیست بلکه در جمله ناقصه مانند (ضرب زید) یک مفهوم وجود دارد که در ذهن به سه جزء تحلیل می‌کنیم مفهوم زید و مفهوم ضرب و نسبت بین زید و ضرب که این نسبت تحلیلیه است و واقعیت ندارد پس در جمله ناقصه یک مفهوم بیشتر نداریم لذا درباره‌ی این جمله می‌گوییم: (لا یصح السکوت علیها)، بخلاف جمله (زید عادل) که واقعاً نسبت داریم یعنی در این جمله واقعاً سه چیز داریم: مفهوم زید و مفهوم عادل و نسبت تصادفیه بین مفهوم زید و مفهوم عادل.

فرق نسبت تحلیلیه در (ضرب زید) و (زید الضارب) این است که منشأ انتزاع نسبت تحلیلیه در (ضرب زید) نسبت خارجی بین ضرب و زید است ولی منشأ انتزاع نسبت تحلیلیه در (زید الضارب) نسبت واقعیه ذهنیه بین مفهوم زید و مفهوم الضارب است. ما توضیح مختار مرحوم آقای صدر را در سه جمله بیان می‌کنیم: جمله (زید عادل) و جمله (زید فی المسجد) و جمله (ضرب زید).

معنای نسبت تصادفیه عبارت است از این که ما دو مفهوم را بر واقع واحدی افناء یا انطباق می‌کنیم.

در مثل جمله (زید عادل) زید عبارت از یک مفهوم جزئی است و عادل یک مفهوم کلی است و ما این دو مفهوم را بر واقع واحدی که موجود خارجی باشد انطباق می‌کنیم این معنای نسبت تصادفیه در مثل (زید عادل) است.

و در مثل جمله (زید فی المسجد) و زانش عین جمله سابقه است فقط یک تقدیری دارد چون در اصل (زید موجود فی المسجد) است مفهوم زید مفهوم جزئی است و مفهوم موجود

^۱ - بحوث / ۱ / ۲۶۹.

فی المسجد مفهوم کلی است نسبت تصادقیه در مثل این جمله این است که مفهوم زید و مفهوم موجود را بر شیء واحدی که همان موجود خارجی است افناء کردیم و انطباق دادیم. و در مثل جمله (ضَرْبَ زید) یعنی جمله فعلیه، مرحوم آقای صدر دیدند نسبت تصادقیه که انطباق دو مفهوم بر یک شیء باشد این جا نمی آید لذا معنای نسبت تصادقیه را در مثل این جملات فعلیه تغییر دارند.

ایشان برای نسبت تصادقیه در مثل (ضرب زید) دو بیان دارند: بیانی در بحوث و بیانی در تمهید.

بیان ایشان در بحوث^۱: ما در این مثال دو مفهوم داریم: ضرب و زید و این دو را بر شیء واحد انطباق نکردیم بلکه بر مرکز واحد منطبق کردیم که آن مرکز واحد مرکب از یک عَرَض و یک معروض است و این معنای نسبت تصادقیه در جمله فعلیه (ضرب زید) است.

بیان مرحوم آقای صدر در تمهید^۲: در جمله (ضَرْبَ زید) چهار چیز داریم: ماده ضرب و هیئت ضَرْب و کلمه زید و هیئت جمله ضَرْبَ زید کلمه زید بر شخص خاص دلالت دارد و ماده ضرب بر یک حدث دلالت، دلالت دارد و هیئت ضَرْب بر یک نسبت صدوریه بین آن حدث و بین یک ذات مبهم دلالت دارد و این نسبت یک نسبت تحلیلیه است نه نسبت واقعیه، و هیئت جمله (ضَرْبَ زید) بر انطباق آن ذات مبهم و مفهوم زید بر شیء واحد خارجی دلالت می کند.

این محصل فرمایش مرحوم آقای صدر در مفاد هیئت جمله تامه خبریه بود و ما وارد اشکال بیان ایشان نمی شویم و با ذکر نظر مختار اشکال بیان ایشان مشخص می شود. چون ما در حروف و هیئات قائل به علامیت هستیم یعنی اینها فاقد مسمما و معنا هستند گرچه مدلول دارند مختار خود را بر اساس این مبنا بیان می کنیم. مقدمه: در فلسفه و غیر فلسفه افعال انسان را به دو قسم تقسیم کرده اند: افعال جوانحی یا ذهنی و افعال جوارحی یا بیرونی.

۱- بحوث / ۱ / ۲۷۲.

۲- تمهید / ۲ / ۱۴۸.

فعل جوارحی ربطی به بحث ما ندارد ولی این قسم را توضیح می‌دهیم چون در تقریب و تشبیهی که خواهیم گفت کمک می‌کند در بخش فعل جوانحی که بحث ما است. افعال جوارحی بر دو قسم است تاره محلّ و متعلق دارد و تاره محل و متعلق ندارد. مثلاً دست و سر و پا را حرکت می‌دهیم و این حرکات محلی ندارند ولی شخص نجار که دستش را حرکت می‌دهد محل آن چوبی است که اثر حرکت دست نجار بر روی آن چوب ظاهر می‌شود یعنی چوب در اثر حرکت دست نجار از تنه درخت تبدیل به میز و صندلی می‌شود و یا مثلاً در حین کتابت که انگشتان دست حرکت می‌کند محلش همان محلّ خطوطی است که بر روی کاغذ نقش می‌بندد.

آن دسته از افعال جوارحی که متعلق و محل دارد بر دو قسم است: تاره در آن فعل احتیاج به ابزار نداریم مثلاً یک قطعه موم را می‌توانیم به اشکال مختلف درآوریم بدون این که احتیاج به ابزار داشته باشیم و تاره در فعل خود احتیاج به ابزار داریم مانند نجاری که در تبدیل تنه درخت به صندلی و میز نیاز به ابزاری همچون چکش و میخ و غیره دارد و کتابت و نقاشی و آهنگری از همین قبیل است.

در مقابل افعال جوارحی، افعال جوانحی یا افعال ذهنی وجود دارد. اولین فارق افعال ذهنی با افعال جوارحی این است که در افعال جوارحی گاهی فعل احتیاج به محل ندارد ولی افعال ذهنی حتماً محل می‌خواهد زیرا عضوی در افعال ذهنی وجود ندارد تا آن را حرکت دهیم فعل ذهنی دائماً محل می‌خواهد و همیشه همراه با تغییری در محل است محل و متعلق افعال ذهنی صور ذهنیه است چون آنچه که ما در ذهن داریم فقط صور ذهنیه است و صور ذهنیه بر سه قسم است صورت حسیه و خیالیه و عقلیه.

و اما صورت حسی: قبلاً اشاره کردیم نفس هیچ قدرتی ندارد که در صورت حسی کاری انجام دهد ذهن ما در صورت حسی قدرت هیچ تغییر و تصرفی را ندارد.

در صورت خیالی دست ذهن باز است ما تمام افعال صور خیالی را به دو قسم تفصیل و ترکیب تقسیم کرده‌ایم تفصیل یعنی بخشی از هر صورت خیالی را می‌تواند جدا کند مثلاً زید را در بیرون دیده است صورت خیالی زید را بدون دست تخیل می‌کند و از طرف دیگر ذهن می‌تواند ترکیب کند یعنی بخشی از صغیزی را به صورت اصلی ترکیب و اضافه کند مانند تخیل زید باد و شاخ. این فعل نفس در صورت خیالیه تفصیلیه و ترکیبیه احتیاج به ابزار

ندارد و عین موم است و ذهن مستقیماً این تفصیل و ترکیب را در مرتبه تخیل انجام می‌دهد.

خلاصه این که کار ذهن ما در مرتبه تخیل تفصیل و ترکیب صور ذهنیه است و این کار احتیاجی به ابزار ندارد.

در صورت عقلیه عمده‌ترین کار ذهن شروع می‌شود ذهن در صور حسی قدرت نداشت ولی در صور عقلی دستش بسیار باز است.

سابقاً گفتیم صور عقلی شیء صور خیالی لفظ آن شیء است پس اگر من بخواهم در صور عقلی تصرف کنم باید در صورت خیالی لفظ تصرف کنم و برای این کار باید ببینم افعال نفس چیست؟

در مرتبه صور عقلی یا صور خیالی الفاظ فعل نفس متعدد است یکی از افعال نفس حکم است و حکم در مرتبه صور عقلیه بر دو قسم است یا اسناد است و یا حمل است.

در اسناد که فعل ذهن ما است ذهن حدی را به شیئی نسبت می‌دهد مثلاً ذهن که می‌خواهد ضرب را به زید اسناد و نسبت دهد باید صورت عقلی ضرب را به صورت عقلی زید نسبت دهد صورت عقلی ضرب صورت خیالی لفظ ضرب و صورت عقلی زید صورت خیالی لفظ زید است و سابقاً گفتیم ذهن در اسناد تغییری در صورت و متعلق ایجاد می‌کند زیرا همیشه تصرفات ذهن ما در صور است یعنی فعل ذهن بدون متعلق و محل نمی‌شود و متعلق فعل ذهن منحصر در صور ذهنیه است وقتی ذهن می‌خواهد ضرب را به زید اسناد دهد یعنی صورت عقلی ضرب را به صورت عقلی زید اسناد دهد یعنی صورت خیالی لفظ ضرب را به صورت خیالی لفظ زید اسناد دهد این اسناد دادن عین کار نجری به توسط ابزاری انجام گردد و آن ابزار هیئت فعل است و به نفس این هیئت اسناد مذکور را ایجاد می‌کند.

پس در واقع اسناد داده به معنای ماده و لفظ را به هیئت فعل در آوردن است و چون تمام کارهای ذهن در مرتبه صور عقلیه با صور خیالیه الفاظ است به نفس به هیئت در آوردن الفاظ. اسناد محقق می‌شود.

و در حمل مانند (زید عادل) وقتی که عقل می‌خواهد حکم به اتحاد دو شیء کند این حکم به اتحاد به نفس همین به هیئت در آوردن لفظ محقق می‌شود.

خلاصه بحث: هیئت جمله خبریه عبارت از ابزار ذهن ما در فعل خودش است بعض برای تصرفات ذهنی در صور عقلیه از هیئات استفاده می‌کنیم. در (زید عادل) فعل نفس حکم است و صور خیالیه لفظ زید و عادل محل حکم است و فاعل ذهن است و ابزارش در این حکم هیئت لفظ است اگر بخواهیم تشبیه کنیم عین نجاری است در نجاری یک نجار داریم و یک فعل نجاری داریم و یک محل نجاری داریم که چوب است و ابزار نجاری داریم ذهن به منزله نجار است و فعل ذهن به منزله نجاری است صور عقلیه یا صور خیالیه لفظ زید و عادل به منزله چوب نجاری است و هیئت (زید عادل) به منزله وسیله و ابزار کار است. یک قسم دیگر از صور عقلیه داریم که صور حسیه سامع حین تکلم از الفاظ است وقتی می‌خواهیم در صور خیالیه ذهن خود تصرف کنیم از همین هیئت استفاده می‌کنیم و وقتی که می‌خواهیم در صور حسی سامع از الفاظ تصرف کنیم بازار همین هیئت استفاده می‌کنیم. مشهور و مرحوم آقای صدر قائلند که در قضیه مقعوله نسبتی بین مفهوم زید و مفهوم عادل است مرحوم آقای صدر از این نسبت به نسبت تصادفیه تعبیر می‌کنند و مشهور از آن به نسبت تامه تعبیر می‌کنند.

این نسبت را ما منکریم زیرا قضیه مقعوله در نظر ما به قضیه متخیله لفظیه برگشت که عین قضیه ملفوظه است چطور مشهور قائلند که ما در قضیه لفظیه (زید عادل) نسبتی بین زید و عادل نداریم قضیه مقعوله در نزد ما چیزی جز قضیه متخیله لفظیه نیست که در آن هم نسبت نداریم یعنی ما قبول داریم که این قضیه ملفوظه متخیله دو صورت خیالی است ولی بین این دو صورت خیالیه نسبتی نیست به عبارت روشن‌تر اینها گفتند ما سه قضیه داریم قضیه ملفوظه و مقعوله و محکیه، ما قضیه ملفوظه را دائماً با قضیه مقعوله یکی می‌دانیم چون قضیه ملفوظه ما قضیه مقعوله محسوسه در ذهن سامع است و قضیه مقعوله ما قضیه متخیله در ذهن متکلم است.

در ما نحن فیه دو نکته باقی ماند:

نکته اول: گاهی ذهن که حکم و اسناد و تصدیق و امثال اینها فعل او است فرق نمی‌کند که ذهن متکلم باشد یا ذهن مخاطب باشد، گاهی در مقام مخاطب احکامی برای ذهن پیدا می‌شود مانند استثناء و اضراب و عطف و تأکید و امثال ذلک، استثناء عین اسناد فعل نفس است و بقیه نیز همچنین هستند. وقتی تفکر می‌کنیم از استثناء و عطف و اضراب

و امثال آن کمتر استفاده می‌کنیم ولی وقتی با دیگری تکلم می‌کنیم از حروفی همچون الّا و بل برای ایجاد این افعال نفس استفاده می‌کنیم مثلاً با حرف (بل) اضراب را که فعل نفس ما است در صور حسی مخاطب ایجاد می‌کنیم.

نکته دوم: فرق بین (ضرب زید) و (زید ضارب) در نظر ما که صور عقلیه را به صورت تخیلیه لفظ برگردانیم این است که در (ضرب زید) صورت تخیلیه از دو لفظ یک صورت است مانند زید و عمرو در کنار هم یک عکس بگیرند ولی در (زید ضارب) دو صورت تخیلیه وجود دارد مانند دو عکس یکی عکس زید و یکی عکس عمرو، زیرا در این جمله هیئت ابزار حکم است و در حکم حداقل باید دو صورت تخیلیه داشته باشیم زیرا حکم که فعل نفس است یک نحوه ترکیب بین صور است و حداقل باید دو صورت داشته باشیم و در (ضرب زید) یک صورت تخیلی داریم زیرا حکمی در آن وجود ندارد.

توضیح مختار در هیئت جمله‌ی خبریه:

هیئات مسما و معنا ندارند یعنی چیزی را به نام هیئت نامگذاری نکرده‌ایم و فرق بین هیئت جمله ناقصه و حروف با هیئت جمله خبریه این است که حروف و هیئت جمله ناقصه در ساختن اسم به ذهن کمک می‌کنند ولی ذهن به کمک جمله خبریه یا پاره‌ای از حروف مانند (الّا) و (لکن) و (نعم) و (واو عاطفه) حکم می‌کند و اینها ابزار حکم ذهن هستند و بدون اینها ذهن هیچ قدرتی بر تصرف در صور عقلیه که همان صور خیالیه الفاظ و اسماء هستند ندارد و اگر کسی پذیرد که صورت عقلیه زید عادل یعنی زید و عادل به صورت تخیلیه این دو لفظ بر می‌گردد حتماً نسبت را منکر می‌شود چون همه قبول دارند که در قضیه لفظیه بین موضوع و محمول نسبتی نیست در واقع قضیه معقوله، قضیه متخیله و قضیه محسوسه الفاظ است و در قضیه لفظیه هم نسبت وجود ندارد قضیه متخیله در وقت تفکر است و قضیه محسوسه در وقت تکلم است و به عبارت دیگر قضیه معقوله قضیه محسوسه است وقتی که آن را می‌شنویم و قضیه متخیله است وقتی که آن را نمی‌شنویم.

وقتی کلمه انسان را در نظر بگیریم معنا و مسمایش طبیعت حیوان ناطق است ما نسبت به این معنا و مسما ادراک حسی نداریم — این کلام راجع به تمام اسمایی که معنایشان عام

است می‌آید — و همچنین نسبت به این معنا و مسمای ادراک خیالی هم نداریم چون شرط ادراک خیالی این است که باید حتماً ادراک حسی به آن چیزی داشته باشیم اما صورت عقلی انسان، هرچه در ذهن کند و کاو کنیم صورت عقلی این معنا چیزی جز صورت تخیلی یک لفظ یا مجموعه‌ای از الفاظ نیست یا تخیل لفظ انسان است و یا تخیل الفاظ حیوان ناطق است وقتی صورت عقلی معنا صورت خیالی الفاظ شد هیئت مربوط به الفاظ می‌شود و گفتیم فعل نفس بدون محل محال است محلش فقط صور ذهنیه است و صور ذهنیه سه دسته‌اند: صورت حسی و خیالی و عقلی و گفتیم مسمای انسان صورت حسی و خیالی ندارد و فقط صورت عقلی دارد که همان صورت تخیلی لفظ است ذهن وقتی می‌خواهد در این صورت عقلی یا صورت تخیلی لفظ تصرف کند و اسناد دهد و یا حمل کند یا هر حکم دیگری انجام دهد این کار بدون ابزار ممکن نیست و عین صور خیالی نیست که بتوان بدون هیچ ابزاری در آن تصرف کرد ابزار این کار همین هیئات است وقتی صورت عقلی به صورت لفظی برگشت قضیه معقوله ما قضیه لفظیه متخیله در ذهن متکلم یا قضیه لفظیه محسوسه در ذهن سامع می‌شود و قضایای لفظیه نسبت ندارند.

پس ماحصل مختار ما این شد که هیئت جمله خبریه در افعال نفس نقش ابزاری دارد یعنی ذهن به کمک هیئت جمله خبریه افعالی همچون اسناد و حکم و امثال ذلک را انجام می‌دهد.

هیئت جمله‌ی انشائیه

گاهی از آن به (الجمل التامه الانشائیه) تعبیر می‌شود که قید (التامه) اعتباری تو ضیحی است زیرا وقتی خبریه یا انشائیه گفتیم حتماً تامه نیز هست. انشاء دو اطلاق دارد: یکی انشاء در مقابل اخبار است که هر دو فعل ما است که نوعاً در بحث معاملات بحث از حقیقت انشاء می‌شود مراد از آن انشاء در مقابل اخبار است. و دیگری انشاء در مقابل خبر است وقتی جمله را به دو قسم تقسیم می‌کنند جمله خبریه و جمله انشائیه، مراد همین انشاء در مقابل خبر است و بحث می‌شود که مدلول هیئت جمله انشائیه چیست؟

این جمله انشائییه امر و نهی و استفهام و تمنی و ترجی و نداء و تمای جملی را که در عقود و ایقاعات به کار می‌رود و همچنین موارد اذن و اجاره را شامل می‌شود. بحث در جمل انشائییه را در دو مقام مطرح می‌کنیم: مقام اول: جملاتی که متمحض در انشاء هستند مانند جمله استفهامی و جمله امر و جمله نهی و جمله تمنی و جمله ترجی و نداء. مقام دوم: جمل مشترکه که هم در انشاء و هم در اخبار به کار می‌روند مانند جملاتی که در عقود و ایقاعات به کار می‌رود مثلاً گاهی در مقام اخبار گفته می‌شود: (بعث داری) و گاهی در مقام انشاء گفته می‌شود: (بعث داری).

مقام اول: جملات متمحضه در انشاء

پنج قول اساسی در مفاد این هیئات است:

قول اول: (منسوب به مشهور است).^۱

مشهور قائلند که در استفهام هیئات استفهام یا ادات آن برای استفهام و ادات تمنی برای تمنی و صیغه امر برای طلب و صیغه نهی برای زجر و (یا) برای نداء وضع شده است. اینها گفتند درست است که هیئات استفهام برای استفهام وضع شده است اما نه برای مفهوم استفهام که مفهوم اسمی است بلکه برای واقع استفهام وضع شده است یعنی با این هیئات یا ادات خود استفهام خارجی را خارجاً ایجاد می‌کنیم قبل از این که بگوییم: (هل زید قائم)، اصلاً هیچ استفهامی در خارج موجود نیست و با همین هیئت استفهامی خود استفهام را موجود کردیم. این قول به مشهور نسبت داده شد.

قول دوم (قول مرحوم آقای خوبی).^۲

ایشان قائل است که هیئت جمله انشائییه و خبریه برای ابراز یک امر نفسانی وضع شده است منتهی در جمله خبریه آن امر نفسانی امر واحدی است که همان قصد حکایت باشد

^۱ - تمهید / ۱ / ۱۵۱.

^۲ - محاضرات / ۱ / ۹۷.

یعنی هرگاه بخواهیم قصد حکایت را ابراز کنیم از هیئت جمله خبریه استفاده می‌کنیم و جملات انشائییه را هم برای ابراز یک امر نفسانی استفاده می‌کنیم و آن امر نفسانی جامعی اعتباری دارد که غیر قصد حکایت باشد این مفاد هیئت جمله انشائییه است مثلاً در استفهام آن امر نفسانی استفهام است و در صیغه امر آن امر نفسانی اعتبار عمل بر ذمه مکلف است و در مورد تمنی آن امر نفسانی تمنی است و جامع اینها یک امر نفسانی غیر از قصد حکایت است.

قول سوم (قول مرحوم محقق عراقی):^۱

ایشان قائل است که مدلول و مفاد هیئت جمله انشائییه نسبت است یک طرف این نسبت، نسبتی است که مدخول بهای هیئت است مثلاً در (هل زیدٌ قائمٌ)، نسبت در (زید قائم) یک طرف نسبت است و طرف دیگر آن مفهوم اسمی استفهام است پس مفاد هیئت جمله استفهامیه (هل زیدٌ قائمٌ) نسبتی است که بین نسبت تامه (زید قائم) و بین مفهوم اسمی استفهام وجود دارد یعنی وجود رابط در یکطرف متقوم به یک وجود رابطی است که این وجود رابط به دو وجود غیر رابط متقوم است یعنی مفهوم زید، مفهوم قائم، کما این که ما در وجود جوهر و عرض نظیر آن را داریم به این صورت که یک عرض عارض بر یک عرض دیگر است و این عرض دوم عارض بر یک جوهر است. مفهوم اسمی استفهام مدلول هیچ‌یک از اجزاء جمله (هل زیدٌ قائمٌ) نیست و این را عقل می‌فهمد که چون نسبت نمی‌تواند بدون طرفین باشد طرف دیگر نسبت را که مفهوم استفهام است عقل در جای خودش قرار می‌دهد و در مثل جمله طلب مانند (اذهب) یک هیئت داریم و یک ماده داریم آن ذهاب و هیئت آن صیغه امر است مفاد این صیغه یک نسبتی بین ماده ذهاب و مفهوم اسمی (الطلب) است در اینجا طرف نسبت را نسبت دیگر قرار نداد بلکه طرفش را یک ماده قرار داده است زیرا در جمله (هل زیدٌ قائمٌ)، زیدٌ قائمٌ دارای نسبت است به خلاف هیئت ماده امر.

^۱ - بحوث / ۱ / ۲۹۶.

قول چهارم (قول مرحوم اصفهانی)^۱:

ایشان قائل است که مفاد این هیئات یا ادات عبارت از نسبت است اما نه نسبت بین مفهوم استفهام و نسبت تامه، بلکه دائماً یک نسبتی بین فاعل و طرف دیگر است مثلاً در هیئت استفهام، استفهام نسبتی بین مستفهم و مستفهم عنه (یعنی نسبتی تامه قیام به زید) است که مفاد هیئت جمله استفهامیه (هل زید قائم) می باشد و مفاد (اذهب) نسبت طلبیه‌ای است که متقوم به طالب (= آمد) و مطلوب (ذهاب) می باشد.

قول پنجم (قول مرحوم شهید صدر)^۲:

ایشان فرمودند: مفاد هیئت جمله انشائیه و جمله خبریه یکی است مفاد هیئت جمله خبریه نسبت تصادقیه است و مفاد هیئت جمله انشائیه نیز نسبت تصادقیه است. وقتی می گوئیم: (هل زید قائم) مفادش همان نسبت تصادقیه بین زید و قائم و مفاد (اذهب) همان نسبت تصادقیه بین آن ذات مبهم و مخاطب است ایشان می گویند: در نسبت تصادقیه بین آن ذات مبهم و مخاطب است ایشان می گویند: در نسبت تصادقیه سه رکن وجود دارد: دو رکنش طرفین نسبت است و رکن سوم وعاء تصادق و اتحاد است وقتی می گوئیم (زید قائم) به اتحاد این دو مفهوم بر شیء واحد حکم می کنیم.

این که می گوئیم این دو مفهوم اتحاد دارند در عالم مفهوم اتحاد ندارند زیرا هر مفهومی در عالم مفهوم با مفهوم دیگر متغایر است، بلکه اتحادشان در وعایی است یک دفعه آن وعاء، وعاء تحقق و ثبوت و نفس الامر است و یک دفعه در عالم استفهام است که وعاء فرضی می باشد و یک دفعه اتحادشان در عالم تمنی یا عالم ترجی است، در جمله خبریه رکن سوم یک وعاء بیشتر نیست و آن هم عالم تحقق و واقع است ولی در جمله انشائیه وعاء مختلف است در استفهام وعاء استفهام است و در امر وعاء طلب است یعنی می گوئیم این دو مفهوم در وعاء طلب با هم یکی هستند.

۱- بحوث / ۱ / ۲۹۷.

۲- بحوث / ۱ / ۲۹۸.

پس فرق جمله خبریه و جمله انشائییه این است که جمله انشائییه علاوه بر این که نسبت تصادقیه را می‌رساند آن وعایی که این دو مفهوم با هم متحدند را هم می‌رساند ولی جمله خبریه تنها نسبت تصادقیه را دلالت دارد.

تا اینجا اقوال پنج‌گانه در مفاد هیئت جمله انشائییه را نقل کردیم و به نظر ما سه قول اخیر یعنی قول مرحوم آقا ضیاء عراقی و مرحوم آقای اصفهانی و مرحوم آقای صدر بر عهده‌ی خودشان است چون ما معنای محصلی از آن نفهمیدیم اما دو قول دیگر می‌ماند یعنی قول مشهور و قول مرحوم آقای خوبی که قابل توجیه است و توضیح آن در آینده می‌آید.

مختار ما در هیئت جمله تامه چه خبریه و چه انشائییه یکی است یعنی ذهن ما به کمک این هیئات فعلش را ایجاد می‌کند در جمله خبریه ذهن ما به کمک این هیئات در جمله خبریه افعالی همچون اسناد و حکم و اضراب و استثناء را انجام می‌دهد و ذهن ما در جمله انشائییه به کمک هیئت آن یا به کمک حرف، استفهام و طلب را که فعل نفس ما است ایجاد می‌کند و ما بدون حرف یا هیئت نمی‌توانیم استفهام و طلب و تمنی و ترجی و نداء داشته باشیم حتی اگر استفهام را هم بخواهیم در درون خود ایجاد کنیم با همین هیئات و حروف امکان‌پذیر است.

محل فعل نفس صور عقلی اشیاء یعنی صور تخیلی یا حسی الفاظ است و ما می‌توانیم این صورت حسی یا تخیلی الفاظ را در هیئت (زید قائم) ایجاد کنیم و یا آن را در هیئت (هل زید قائم) ایجاد کنیم پس قبل از این که جمله استفهامیه را به کار ببریم حقیقتاً استفهام نداشتیم و با کمک این ابزار یعنی هیئت جمله انشائییه استفهام را ایجاد می‌کنیم زیرا استفهام کار ذهن ما است و بدون محل این کار محال است محلش صور عقلیه است و صور عقلیه همان صور تخیلیه لفظ یا صور حسیه لفظ است پس استفهام حتماً صور تخیلی با صور حسی لفظ می‌خواهد اگر ما در مرتبه ذهن (هل زید قائم) را تخیل کنیم استفهام فعل نفس ما است که محلش صور تخیلی الفاظ است و اگر این جمله را به لفظ بگوییم استفهام فعل نفس ما است و محلش صور عقلی ذهن سامع یعنی صور حسی الفاظ در نزد سامع است.

ماحصل نظر مختار: هیئت جمله انشائییه متمحصه ابزاری برای افعال نفس همچون طلب و استفهام و تمنی و امثال ذلک است.

سابقاً گفتیم کلام مشهور و مرحوم آقای خویی در مانحن فیه قابل توجیه است. اما کلام مشهور این است که مابه کمک هیئت جمله‌ی انشائیه طلب و استفهام را ایجاد می‌کنیم یعنی هیئت ابزاری برای ایجاد طلب و استفهام که فعل نفس است می‌باشد منتهی اینها گفتند و عایی به نام عالم انشاء داریم که در آن انشاء ایجاد می‌شود، این معنا که استفهام را ایجاد می‌کنیم درست است ولی ما و عایی به نام عالم انشاء نداریم وقتی ما طلب را ایجاد می‌کنیم هیئت امر نقش ابزاری دارد و طلب را ذهن ما ایجاد می‌کند کلام مشهور در این جهت اجمال دارد یعنی می‌سازد با این که هیئات موجد و سبب باشند یا این که ابزار باشند و ما گفتیم اینها سبب نیستند بلکه ابزارند فاعل استفهام ذهن ما است ولی اگر از هیئت استفهام استفاده نکنیم نمی‌توانیم استفهام را ایجاد کنیم.

و اما کلام مرحوم آقای خویی که فرمودند: هیئت جمله از شائیه برای ابراز اعتبار نفسانی است اینها در مرحله دواعی درست است ولی معنای دقیق معنای مشهور است که ما این افعال نفس را با ابزاریت هیئات جمله انشائیه ایجاد می‌کنیم.

مقام دوم: جمله خبریه‌ای که در انشاء استعمال می‌شوند. و اینها بر دو دسته‌اند: یک دسته جمله خبریه‌ای هستند که در عقود و ایقاعات استعمال می‌شوند مثلاً در معامله می‌گوییم (بعث) و در اجاره می‌گوییم (آجرت) یا (استاجرت) و امثال ذلک. و دسته دوم جمله خبریه‌ای هستند که در مقام امر و نهی به کار می‌روند مثلاً در روایات به جای امر به اعاده صلاة آمده است: (یعيد الصلاة).

سؤالی که اینجا مطرح است این است که مدلول هیئت این‌گونه جملات چیست؟ مرحوم آقای خویی بر اساس مبنایی که دارد اینجا به مشکلی برخورد نکرده است ایشان قائل است چون هیئت جمله برای ابراز یک امر نفسانی است و آن امر نفسانی دائر بین دو شیء است یکی قصد حکایت و یک غیر قصد حکایت، اگر در مقام فروش (بعث) گفته شود برای ابراز یک امر نفسانی غیر قصد حکایت است و اگر بعد از فروش (بعث) گفته شود در مقام ابراز قصد حکایت است پس هیئت جمله انشائیه مانند جمله خبریه فقط مدلول تصدیقی دارد و فرق (بعث) اخباری و (بعث) انشایی این است که مدلول تصدیقی (بعث) اخباری فقط ابراز قصد حکایت است ولی در جمله انشائیه برای ابراز یک امر نفسانی مثلاً اعتبار ملکیت

بعوض است و مدلول تصدیقی (زوجت) اخباری قصد حکایت است و مدلول تصدیقی (زوجت) انشایی اعتبار زوجیت است.

مرحوم آقای صدر مدلول هیئات را مدلول تصویری می‌داند و مدلول هیئت (بعث) خبری را نسبت تصادفیه می‌داند ایشان می‌گویند: (بعث) خبری با (بعث) انشایی در مدلول تصویری یعنی نسبت تصادفیه یکی هستند و اختلافشان در مدلول تصدیقی است مدلول تصدیقی جمله خبریه اخباریت است و مدلول تصدیقی جمله انشائیه انشائیت است و اخباریت و انشائیت که مدلول تصدیقی هستند از دایره وضع خارجند و از قرینه حالیه و سیاقیه فهمیده می‌شوند.

ما گفتیم: هیئت جمله خبریه ابزاری برای فعل نفس است از هیئت (بعث) برای اسناد که فعل نفس است استفاده می‌کردیم و از (زوجتی طالق) برای جمله که آن هم فعل نفس است کمک می‌گرفتیم ما معتقدیم که هیچ فرقی بین جمله خبریه (بعث) و جمله انشائیه (بعث) نیست هر دو فعل نفس هستند من در مقام اسناد چه در خبر و چه در انشاء (بعث) می‌گوییم، فقط منشأ اختلاف در دواعی است گاهی اسناد می‌دهم و داعی من از آن اخبار است و گاهی اسناد می‌دهم و داعی من از آن انشاء است مثلاً داعی من از اسناد در (بعث) انشایی تحقق ملکیت اعتباریه است و این داعی از دایره وضع خارج است.

حتی در جمله خبریه داعی ما در صدق و کذب خبر دخالت دارد، مثلاً اگر به داعی تأدب بگوییم: شما سرور ما هستید کسی نمی‌تواند بگوید این کلام دروغ است زیرا در دروغ داعی اخبار است و در این جمله داعی اخبار نیست بلکه تأدب و احترام داعی آن است.

مدلول جمله‌ی شرطیه

مبانی این بحث و بحث‌های بعدی که در مورد مدلول هیئات مفرد است و مبانی این بحث‌ها در بحث‌های گذشته مشخص شد.

جمله شرطیه به اعتبار جزاء که یک جمله تامه است یا جمله خبریه است و یا جمله انشائیه است و ما نمی‌توانیم جمله تامه‌ای داشته باشیم که نه جمله خبریه باشد و نه جمله انشائیه باشد جمله شرطیه در مثل (ان طلعت الشمس فالدّم زیداً) جمله انشائیه است در مفاد

و مدلول هیئت جمله شرطیه بحث مبسوطش در دو مبحث آینده (مفهوم شرط) و (واجب مطلق و مشروط) می‌آید لذا در اینجا فقط به بیان مختار خودمان به نحو مختصر اکتفاء می‌کنیم.

در جمله شرطیه خبریه از هیئت جمله خبریه یا أدوات برای حکم که فعل نفس است استفاده می‌کنیم تارۀ این حکم نفس می‌تواند به نحو مطلق با شد مثل (النهار موجود) و تارۀ به نحو مشروط با شد مثل (ان طلعت الشمس فالنهار موجود) اینجا مشروط بودن به مقید بودن برمی‌گردد یعنی محمول قید دارد و به جمله (النهار موجود عند طلوع الشمس) بر می‌گردد پس در جمله شرطیه خبریه جمله مشروط به جمله مقیده برمی‌گردد البته هریک از جمله شرطیه و جمله مقیده تاثیرات خودش را در ذهن سامع دارد.

در جمله شرطیه انشائیه ما — مثلاً — طلب را که فعل نفس است با هیئت فعل امر ایجاد می‌کنیم در بحث اقسام واجبات که بعداً می‌آید می‌گوییم که طلب نفس به چند صورت ممکن است تارۀ به صورت منجز است و تارۀ به صورت معلق است و تارۀ به صورت مشروط است در (اکرم زیداً) طلب منجز است و در (اکرم زیداً عند طلوع الشمس) طلب معلق است و در (اکرم زیداً ان طلعت الشمس) طلب مشروط است و بعداً این بحث می‌آید که آیا حقیقت طلب معلق و مشروط یکی است کما این که مرحوم شیخ انصاری به آن قائل است البته مشروط را به معلق برمی‌گرداند. ویا حقیقت طلب معلق و مشروط دو تا است کما این که مرحوم آخوند به آن قائل است و نظر مختار ما نیز همین است. پس اگر بخواهیم طلب مشروط را که فعل نفس است ایجاد کنیم با ابزار ادات شرط و جمله شرطیه آن را ایجاد می‌کنیم.

سابقاً گفتیم لفظ بر دو قسم است: لفظ موضوع و لفظ مهمل و لفظ موضوع را به سه قسم تقسیم کردیم: مفرد و مرکب ناقص و مرکب تام. اول بحث مدلول هیئت مرکب ناقص را مطرح کردیم و بعد بحث مدلول هیئت مرکب تام را بیان کردیم و گفتیم مرکب تام سه قسم است: جمله خبریه و جمله انشائیه و جمله شرطیه.

البته جمله شرطیه به یکی از دو قسم دیگر برگشت ولی بحث از هیئات این سه را به صورت مجزی مطرح نمودیم و حالا به مدلول هیئت مفرد رسیدیم.

در پاره‌ای از الفاظ مفرد مجموع هیئت و ماده یک مدلول دارند مانند رید و کتاب و صندلی و امثال ذلک و پاره‌ای از الفاظ مفرد هیئت آنها یک مدلول دارد علاوه بر این که ماده آنها نیز مدلول دارد مانند فعل و مشتقات و مصادر بنابر قول مشهور و تثنیه و جمع. در این اباحت کمتر وارد اقوال و آراء می‌شویم و تنها مختار خود را بیان می‌کنیم.

۱- هیئت فعل:

اولین مفردی که بحث می‌کنیم هیئت فعل است و مراد از آن جمیع اقسام فعل (ماضی و مضارع و امر) است وقتی می‌گوییم (ضَرَبَ) از این ماده معنایی غیر از ماده (نَصَرَ) و (أَكَلَ) و مواد افعال دیگر استفاده می‌کنیم ولی از هیئت (ضَرَبَ) همان چیزی را استفاده می‌کنیم که از هیئت افعال دیگر همچون (نَصَرَ) و (أَكَلَ) و امثال آن استفاده می‌کنیم یعنی همه‌ی این افعال هیئت‌شان یک مدلول دارد بنابراین آنچه که محل بحث ما در افعال است مدلول هیئت آنها است و به تعبیر دیگر بحث می‌کنیم که کاربرد هیئت فعل چه می‌باشد؟ ما افعال را به دو قسم تقسیم می‌کنیم: فعل خبری و فعل انشایی. فعل خبری یعنی فعلی که در جمله خبریه آمده است مانند ضَرَبَ زَيْدٌ و فعل انشایی یعنی فعلی که در جمله انشاء به کار رفته است مانند (اضْرِبْ) در (اضْرِبْ زَيْدًا)، و ما می‌خواهیم ببینیم هیئت فعل در جملات خبری و جملات انشایی چه مدلولی دارد؟ بحث ما تنها در هیئت فعل از این جملات است.

نظر ما در مدلول هیئت فعل همان است که در مدلول هیئت جمله تامه آن را گفتیم و هیچ فرقی بین مدلول هیئت فعل و مدلول هیئت جمله تامه نیست.

در آنجا گفتیم که جمله تامه ابزاری برای فعل نفس است همین حرف را در هیئت فعل هم می‌گوییم منتهی در هیئت فعل خبری وقتی ذهن می‌خواهد حدثی را به ذاتی اسناد دهد برای این اسناد از هیئت فعل خبری استفاده می‌کند یعنی به کمک این ابزار اسناد می‌دهد تنها فرق که بین فعل ماضی و فعل مضارع هست این است که اگر زمان تحقق حدث گذشته باشد این اسناد را با هیئت فعل ماضی ایجاد می‌کند و اگر زمان تحقق حدث زمان ماضی و گذشته نباشد بلکه زمان حال یا آینده باشد از هیئت فعل مضارع استفاده می‌کند

پس برای اسناد که فعل نفس است از هیئت فعل خبری استفاده می‌کنیم و این طبق قرارداد است که اگر حدث و مبدأ قبل از زمان تکلم حادث شده باشد از فعل ماضی استفاده می‌کنیم. و در غیر این صورت یعنی اگر حدث در زمان تکلم یا بعد از آن حادث شود از هیئت فعل مضارع استفاده می‌کنیم.

در هیئت فعل انشایی هم قائل به ابزاریت هستیم یعنی هیئت فعل امر ابزاری برای انشاء طلب است و ذهن ما به کمک هیئت فعل امر این طلب را ایجاد می‌کند و اگر از این هیئت فعل امر استفاده نشود. طلب که فعل نفس است ایجاد می‌شود. پس آنچه که در هیئت جمله تامه گفتیم در هیئت فعل هم آن را می‌گوییم منتهی هیئت فعل خبری بمنزله هیئت جمله خبری و هیئت فعل انشایی به منزله هیئت جمله انشایی است یعنی هر دو برای فعل نفس ابزار هستند.

هیئت مصدر

مصدر اعم از مصدر ثلاثی مجرد مانند ضَرْب و مصدر غیر ثلاثی مجرد مانند اذْهَاب است و بحث مصدر همه مصادر را شامل در این مورد به بیان دو نظر اکتفاء کرده و بعد مختار خود را مطرح می‌کنیم.

نظر اول که لعل نظر مشهور باشد این است که مدلول هیئت مصدر عبارت از نسبت ناقصه است مانند نسبت بین مضاف و مضاف الیه و یا نسبت بین موصوف و صفت، گفته شد در تمام مصادر مثل ضَرْب و أَكْل و شُرْب، نسبتی بین حدث و ذات (فاعل آن نسبت) وجود دارد که این نسبت را از هیئت می‌فهمیم، کما این که حدث را از ماده می‌فهمیم.

اشکال: این نظر با ارتکاز ذهنی و وجدان ما نمی‌سازد زیرا مصدر فقط بر حدث دلالت دارد نه چیز دیگر.

نظر دوم (نظر مرحوم آقای صدر):^۱

ایشان این فرمایش را هم در مبحث هیئت مصدر و هم در مبحث هیئت فعل بیان کرده است.^۲

ایشان فرمودند: هیئت مصدر بر یک خصوصیتی در ماده دلالت دارد که این خصوصیت نسبت نیست بلکه به نحوه لحاظ ما از این ماده برمی‌گردد در مثل (ضَرْب) که مانند بقیه موجودات و حقایق دیگر عالم در خارج افراد کثیری دارد ذهن ما این حقیقت را به دو گونه می‌تواند لحاظ کند تارة بما هو موجود لحاظ می‌کند و تارة آن را بما هو حدث صادر عن ذات لحاظ می‌کند و تارة آن را بما هو حدث صادر عن ذات لحاظ می‌کند وقتی دو گونه توانستیم لحاظ کنیم می‌توانیم به دو نحوه برای آن اسم انتخاب کنیم اگر آن حقیقت را بما هو حدث صادر عن ذات لحاظ کنیم برای آن از کلمه مصدر استفاده می‌کنیم و اگر آن را بما هو موجود لحاظ کنیم از اسم مصدر استفاده می‌کنیم.

توضیح کلام مرحوم آقای صدر این است که وقتی به عالم خارج نظر کنیم و یک ذات مانند زید و فعل او مانند ضرب را ملاحظه کنیم زید را فقط به یک صورت می‌توان لحاظ کرد (یعنی بما هو هو) و در دقت تسمیه گاهی برای خود زید اسم اختیار می‌کنیم و گاهی برای طبیعی او اسم اختیار می‌کنیم در مورد اول اسمش را زید و در مورد دوم اسمش را انسان می‌گذاریم ولی فعل زید که ضرب است می‌توان آن را به دو نحوه لحاظ کرد یک دفعه آن را بما هو حدث صادر عن زید نگاه می‌کنیم و برای طبیعی این حدث که به این نحوه لحاظ شده است اسمش را (ضرب) می‌گذاریم و یک دفعه ضرب او را بما هو موجود و حقیقه لحاظ می‌کنیم و به حیثیت صدور از ذات آن را لحاظ نمی‌کنیم و اسمش را ضرب به نحو اسم مصدر می‌گذاریم - زیرا گاهی مصدر و اسم مصدر یک صیغه دارند و گاهی صیغ آنها با هم متفاوت است - پس در خارج ما دو چیز و دو مصداق نداریم بلکه طبیعت یکی است و دو گونه لحاظ داریم و هیئت مصدر وضع شده است تا آن خصوصیت را نشان دهد و آن خصوصیات این است که این ماده به صورت صدور و انتساب لحاظ شده است.

^۱ - بحوث / ۱ / ۳۱۴.

^۲ - بحوث / ۱ / ۳۰۸.

بعد از آن مرحوم آقای صدر تردید می‌کند که معلوم نیست این خصوصیت ربطی به هیئت داشته باشد بلکه شاید این خصوصیت مربوط به ماده باشد یعنی ما ماده را به دو نحو لحاظ می‌کنیم وقتی که به یک نحو (یعنی حیثیت صدوری) لحاظ شود آن را در ضمن هیئت مصدر می‌گوییم اما نه این که هیئت مصدر بر آن دلالت کند هیئت مصدر خودش مدلول ندارد گویا مصدر به نحو یک علامت است و یک قرارداد وجود دارد که اگر مدلول را به این نحو لحاظ کنند در هیئت مصدر بیاورند و اگر به نحو دیگر (یعنی بما هو موجود) لحاظ کنند هیئت اسم مصدر بیاورند.

خلاصه این که نظر مرحوم آقای صدر در مفاد هیئت مصدر این است که مردد است که این خصوصیت و حیثیت صدور مربوط به ماده است یا مربوط به هیئت است اگر مربوط به هیئت باشد هیئت مصدر دارای مدلول است و اگر مربوط به ماده باشد هیئت مصدر بدون مدلول است پس امر هیئت مصدر مردد بین این است که واجد مدلول باشد یا فاقد مدلول باشد.

مختار ما در مدلول هیئت مصدر این است که مصدر بر دو قسم است مصدر مجرد و مصدر مزید فیه.

مصدر مجرد مثل ضرب و علم و کتابت و امثال این‌ها و به نظر می‌رسد که تمام مصادر در مجرد از جوامد هستند.

سابقاً گفتیم معانی بر دو قسمند: یک دسته از معانی ذوات هستند مثل انسان و چوب و سنگ و کاغذ و یک دسته از معانی أحداث هستند مثل خوردن و خوابیدن و گفتن و امثال این‌ها و ظاهر این است که در لغت چه عربی و چه فارسی مجموع هیئت و ماده در مصادر مجرد را برای أحداث وضع می‌کنند مثل ضَرْب و عِلْم و نَصْر. پس مصادر مجرد جزء جوامد است یعنی خود کلمه‌ی ضرب به هیئت و ماده‌اش برای طبیعی حدث وضع شده است همان طوری که کلمه انسان برای طبیعی این ذات وضع شده است نه این که مصادر را به لحاظ هیئت و ماده‌اش از باب تعدد دال و مدلول بدانیم یعنی ماده مصادر مجرد را دال بر چیزی و هیئت آنها را بر چیزی دیگر دال بدانیم.

برای اشتقاق افعال یا اسماء دیگر از حروف اصلی آن مصدر مجرد استفاده می‌کنند نه این که به آن پسوند یا پیشوند اضافه کنند بلکه حروف اصلی مصدر را گرفته و آن را به شکل‌های مختلف در می‌آورند.

خلاصه این که در مصادر مجرد مجموع کلمه به هیئت و ماده یک مدلول دارد و آن مدلول طبیعی حدث است.

اما مبحث مصادر مزید فیه همان بحث هیئت مشتقات است که بعداً می‌آید. لازم به ذکر است که برای تغییر در معنای مصدر، مصدر مجرد را به یکی از ابواب مزید فیه می‌بریم و این عوض شدن معنای مصدر همیشه بر یک وزان نیست بخلاف اسامی مشتقات مثل اسم فاعل و اسم مفعول که تغییر در معنا در آنها همیشه بر یک وزان است در ضارب و کاتب و قاتل و ناصر، در همه‌ی این‌ها تغییر در معنای اصلی یکسان است و به معنای فاعل آن حدث یا محل وقوع آن است ولی در مصادر مزید فیه این‌گونه نیست لذا برای ابواب مختلف مزید فیه معانی متعددی ذکر کرده‌اند.

اما مدلول هیئت مصادر مزید فیه همان مدلول هیئت مشتقات است پس ما در مصدر مجرد قائل به اشتقاق نیستیم و هیئت آن مدلول مستقلی ندارد. (یعنی جدای از ماده مدلولی ندارد).

ولی هیئت مصدر مزید فیه همان مدلول هیئت مشتق را داراست.

فرق بین مصدر و اسم مصدر:

آن فرقی که بیشتر به ذهن می‌رسد این است که همان‌گونه که گفتیم معانی بر دو قسم‌اند: یک دسته از ذوات‌اند و یک دسته از أحداث‌اند گفته شد آن دسته معانی که از ذوات هستند ذهن عرفی آنها را یک جور لحاظ می‌کند اما آن دسته معانی که از أحداث هستند ذهن عرفی آنها را به دوگونه می‌تواند لحاظ کند یکی همان معنای حدثی آنها است یعنی در تمام افعال یک حیثیت تکوین و ایجاد است مثلاً در نشستن و خوردن یک حیثیت تکوین و ایجاد این افعال است و یک حیثیت دیگر هم وجود دارد که همان حیثیت تکون و وجود است - این دو حیثیت در معانی ذوات دیده نمی‌شود - آن معنایی که از این دو معنا با معنای

حدثی متناسب است همان جهت تکوین و ایجاد است اگر برای احداث بخواهند اسم بگذارند به همان حیثیتی که متناسب با خودش است از مصدر استفاده می‌کنند و اسمش را مثلاً ضرب و گفتن و پوشیدن می‌گذارند و اگر همین حدث را به دید دوم نگاه کنند که در واقع این حدث را یک نحوه معنای ذاتی می‌دهند و آن حیثیت تکوین و وجودش باشد در این مورد اسم مصدر را برای آن معنا مشتق و درست می‌کنند و اسم مصدر با مصدر غالباً به لحاظ صیغه مشترک است مثلاً برکوشیدن کوشش و بر گفتن گفتار اطلاق می‌کنند و آن را به دید ذات نظر می‌کنند.

پس اختلاف بین مصدر و اسم مصدر در حد مفهومی است ولی در حد صدیقی دائماً مصدر و اسم مصدر به یک وجود موجود می‌شوند مثلاً فعل شستن را از حیث تکوین و ایجاد اغتسال نامگذاری می‌کنند و آن را از حیث تکوین و وجود که به ذات نزدیک است غسل نام می‌گذارند در حالی که مصداق غسل و اغتسال یکی است که همان فعل خارجی باشد ولی در ذهن از مصدر و اسم مصدر دو مفهوم داریم.

گاهی به اسم مصدری برخورد می‌کنیم که در مصداق با مصدرش یکی نیست مانند پوشیدن و پوشش، زیرا پوشیدن حدث است ولی پوشش حدث به نظر نمی‌رسد کانه پوشش به معنای لباس است نه پوشیدن لباس، مثلاً می‌گویند پوشش زینتی، و نمی‌گویند پوشیدن زینتی یا مثلاً گفته می‌شود پوشش گرمی دارد.

بعضی گفتند که اسم مصدر نتیجه و حاصل مصدر است ولی این سخن در بعضی از موارد صادق نیست مانند کوشیدن و کوشش یا اغتسال و غسل که در عرف این‌ها را بر یک چیز اطلاق می‌کنند.

مدلول هیئت مشتق

مراد از مشتق او صافی است که بر ذواتی که واجد آن وصف هستند حمل می‌شود مثل ضارب و عالم و مقتول و شریف و امثال ذلک. مراد از مشتق این اوصاف و مشتقات اسمی است.

در اصول دو بحث از مشتق مطرح شده است یک بحث این است که آیا مشتق حقیقت در متلبس به مبدأ فی‌الحال و مجاز در ما انقضی عنه المبدأ است یا حقیقت در هر دو می‌باشد این بحثی است که بعد از بحث هیئات وارد آن می‌شویم و بحث دیگر بحث از مدلول هیئت مشتق است. وقتی می‌گوییم: (عالم) این کلمه یک ماده دارد که همان (علم) است و یک هیئت دارد و این هیئت مشترک بین اسماء فاعل و اسماء مفعول و غیر آنها است و این اشتراک باعث می‌شود که ما این کلمات را که از یک وزن برخوردار هستند یک‌گونه معنا کنیم مثلاً عالم را صاحب علم و ضارب را صاحب ضرب و کاتب را صاحب کتابت معنا کنیم. کلام در این است که مدلول این هیئت چیست؟

در مثل عالم و ضارب و قائم و امثال ذلک بین اصولیون مفروغ عنه بوده است که این مشتقات مانند جوامد مثل انسان و شجر نیستند زیرا در مثل انسان و شجر واضح آنها را برای طبیعی یک ذات وضع کرده است ولی مشتقات این‌گونه نیستند که مثلاً عالم یا ضارب برای طبیعی ذاتی وضع شده باشند یعنی این‌ها وضع مستقلی جدای از وضع ماده و وضع هیئت ندارند.

از طرف دیگر کلمه (ضارب) با (ضرب زید) متفاوت است با این که هیئت هر دو دارای مدلول است تفاوتشان این است که در نزد مشهور در (ضرب زید) دو مفهوم داریم (مفهوم ضرب و مفهوم زید) ولی در (ضارب) مورد اتفاق است که یک مفهوم بیشتر ندارد — در نظر مرحوم آقای صدر هم که (ضرب زید) را یک مفهوم می‌داند بین این مفهوم با مفهوم واحد در (ضارب) فرق می‌گذارد — گفته‌اند منشأ این اختلاف در مفهوم اختلاف هیئت است و در تعیین مدلول هیئت با هم نزاع کردند.

البته در بحث دیگر مشتق که بعداً می‌آید محل نزاع است که آیا مدلول مشتق (یعنی مجموع ماده و هیئت) بسیط است یا مرکب است ولی بحث ما نحن فیه در مدلول هیئت مشتق است نه خود مشتق من حیث المجموع.

نکته‌ای که باید توجه شود این است که آن بحث مشتق مبتنی بر این است که مشتق خودش مدلول داشته باشد.

بنابراین در آنجا اگر کسی منکر این معنا شد و قائل شد که در مشتق مدلول منحصر در مدلول ماده و مدلول هیئت است و خود مشتق مدلول ندارد آن بحث نمی‌آید ولی بحث ما

نحن فیه یعنی بحث مدلول هیئت مشتق را احتیاج داریم چون هیئت آن مدلول دارد و این امر مفروغ عنه است.

خلاصه ما در مشتق یک ماده داریم و یک هیئت داریم ماده و وضع دارد و هیئت و وضع دارد و خود مشتق وضع ندارد اینها مفروغ عنه است و از طرفی کلمه مشتق مثل (ضارب) با کلمه جامد مثل (انسان) فرق دارد زیرا کلمه از سان برای معنایی و وضع شده است بخلاف مشتق که جدای از ماده و هیئت وضع جداگانه‌ای ندارد و از طرف دیگر مشتق مانند (ضارب) با (ضرب زید) و (زید ضارب) فرق دارد زیرا در مشتق یک مفهوم داریم ولی در (ضرب زید) و (زید ضارب) دو مفهوم داریم.

در ما نحن فیه می‌خواهیم بحث کنیم که هیئت مشتق برای چه چیزی وضع شده است؟ مرحوم آقای صدر^۱ فرمودند: چهار قول در این مورد داریم قول اول به مرحوم میرزای نائینی منسوب است و ایشان از مرحوم محقق دوانی تبعیت کرده است و فرمود: ماده در هر مشتق برای حدث یا صف وضع دشه است — در مثال عالم و عادل صفت است و در مثل ضارب و قاتل حدث است — و هیئت مشتق نشان می‌دهد که من این حدث و معنا را به نحو لابسراط از حمل لحاظ کردم مثلاً ماده ضارب یعنی ضرب برای حدث و وضع شده است و هیئت آن دلالت دارد بر این که این کلمه می‌تواند بر ذاتی حمل شود یعنی می‌توانیم بگوییم (زید ضارب). اما اگر این ماده را به هیئت مصدر در آوریم هیئت آن دلالت دارد که این حدث به شرط لا از حمل لحاظ شده است به همین جهت (زید ضرب) گفته نمی‌شود.

لازمه این قول این است که وضع هیئت مشتق به تسمیه نیست. بلکه وضع به علامیت است یعنی هیئت فاعل را اسم برای چیزی نگذاشتیم سابقاً و وضع را بر دو قسم دانستیم: وضع به تسمیه و وضع به علامیت، و مراد ما از وضع به علامیت وضع در مقابل وضع به تسمیه است یعنی هر جا وضع به تسمیه نباشد وضع به علامیت است گفته می‌شود. هیئت مشتق در نزد مرحوم میرزای نائینی علامت بر این است که ماده به نحو لابسراط از حمل لحاظ می‌شود.

لازمه فرمایش مرحوم نائینی این است که مفهوم (ضارب) با مفهوم (ضرب) یعنی مفهوم مشتق و مفهوم مصدر یکی است که همان مفهوم ماده باشد منتهی این مفهوم واحد به دو

^۱ - بحوث / ۱ / ۳۲۱.

نحوه لحاظ شده است در (ضارب) این مفهوم به نحو لابلشراط از حمل و در (ضرب) به نحو بشرط لالحاظ شده است. اشکال: این کلام با ارتکاز منافات دارد و در ارتکاز ما مفهوم مشتق مثل ضارب با مفهوم مثل ضرب دوتا است.

قول دوم (قول مرحوم آخوند):

ایشان فرمودند: معنا و مدلول مشتق معنای بسیطی است که از ذات متلبس به این مبدأ انتزاع می شود این معنای بسیط انتزاعی مدلول هیئت مشتق است به عنوان مثال اگر زید را به عنوان یک موجود خارجی در نظر بگیریم به دو صورت می توانیم برای آن اسم بگذاریم تارة اسم را برای خود زید می گذاریم و تارة برای طبیعی ذات این موجود خاص اسم می گذاریم مثلاً می گوئیم انسان در صورت اول معنا خاص است و در صورت دوم معنا عام است.

مرحوم آخوند فرمود: اگر ذاتی مثل زید را در نظر بگیریم اگر این ذات واجد علم باشد در خارج بین زید و علم نسبتی است مثل نسبت واجدیت، یعنی زید با قطع نظر از ذاتش واحد علم نیز هست ما برای زید واجد علم دو گونه می توانیم اسم بگذاریم یک دفعه نام این زید واجد علم را زید می گذاریم که این معنا خاص است و یک دفعه برای طبیعی ای ذات واجد صفت اسم اختیار می کنیم که همان هیئت اسم فاعل مثل (عالم) را به کار می بریم و یک تعمیم دیگر هم می دهیم که برای ذات واجد هر صفتی اسم انتخاب می کنیم و آن هیئت (فاعل) است لذا به ذات واجد علم عالم و به ذات واجد ضرب، ضارب و به ذات واجد کتابت کاتب می گوئیم و تعبیر عام همه این ها هیئت (فاعل) است. نکته دیگر این که برای یک شیء به اعتبار خصوصیات که دارا است چندین اسم می توان اختیار کرد مثلاً اگر زید را در نظر بگیریم یک دفعه برای خودش اسم انتخاب می کنیم و او را زید می نامیم بعد ذات حیوان ناطق در زید را در نظر می گیریم و برای ذات متحیر نام جسم را انتخاب می کنیم و بعد می بینیم زید ماهیتی است که در وجود متقوم به غیر نیست برای ذات ماهیت غیر متقوم اسم اختیار می کنیم و نامش را جوهر می گذاریم.

مرحوم آخوند فرمود: ما معنای انتزاعی را از ذات (یعنی زید) انتزاع می‌کنیم و مصحح این انتزاع واجدیت زید به صفت خاص است و به‌طور کلی هیئت (فاعل) را برای هر ذات واجد صفتی وضع می‌کنیم.

اگر دقت کنیم این مبنا با مبنای ایشان در حروف موافق است زیرا ایشان در مدلول حروف قائل است که مفهوم حرفی فا مفهوم اسمی یکی هستند فقط نحوه لحاظ آنها متفاوت است و از طرفی هیئات هم به منزله حروف هستند.

اشکال: فرمایش مرحوم آخوند مبتنی بر این است که کلمه‌ی (عالم) و بقیه صیغه‌های مشتق واجد دو مدلول باشند که یکی مدلول ماده و دیگری مدلول هیئت باشد ما سابقاً گفتیم مدلول یا تصویری است و یا تصدیقی است مدلول تصویری یعنی مفهوم و مدلول تصدیقی هم روشن است. لازمه کلام مرحوم آخوند این است که کلمه (عالم) دو مفهوم و مدلول تصویری داشته باشد (یکی مفهوم ماده و یکی مفهوم هیئت) — چون ایشان قائل به وضع به تسمیه است مدلول تصدیقی را قبول ندارد — مفهوم هیئت در همه اسماء فاعل مشترک است ولی مفهوم ماده‌ی اسماء فاعل با هم فرق دارد.

ما در بحث مشتق و در بیان مختار در ما نحن فیه می‌گوییم که مشتقات من جمله اسم فاعل دو مدلول ندارند بلکه یک مدلول دارند و این مطلب برهان نیاز ندارد بلکه بالوجودان ثابت است.

قول سوم (نظر مرحوم عراقی):

ایشان فرمودند: مدلول هیئت نسبت است کما این که مدلول ماده حدث است وقتی می‌گوییم: (عالم)، این کلمه به ماده‌اش بر وصف دلالت دارد و به هیئت‌ش بر نسبت دلالت دارد.

ایشان در مثل (قائم) گفته است مدلولش قیام صادر از ذات است مدلول ماده قیام است و مدلول هیئت نسبت صدوریه است بنابراین در مثل (قائم) دو مدلول داریم یک مدلول ماده‌ی موجود در (قائم) — که مراد از آن همان حروف اصلی به صورت مقطعه است یعنی (ق - و -

م) — که دلالت بر حدث می کند و یک مدلول هیئت که دلالت بر نسبت بین مبدأ و ذات مبهم می کند.

اشکال: این کلام با ارتکاز مخالف است یعنی ما در مشتقات دو مدلول مستقل نداریم مضاف بر این که از ایشان می پرسیم این نسبتی که مدلول هیئت است آیا مفهوم نسبت مراد است یا واقع نسبت مراد است؟ اگر مفهوم نسبت مراد باشد مدلول هیئت مدلول اسمی می شود علاوه بر این که وقتی کلمه‌ی (قائم) را می شنویم مفهوم نسبت در ذهن نمی آید و آن را تصور نمی کنیم و اگر مراد واقع نسبت در ذهن باشد واقع نسبت در ذهن بین دو مفهوم هست ولی در (قائم) دو مفهوم نداریم فقط یک طرف وجود دارد که همان مفهوم قیام باشد چون ماده بر قیام دلالت می کند و هیئت بر نسبت دلالت می کند که امر سومی که طرف دیگر نسبت باشد وجود ندارد.

قول چهارم (قول مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای خویی و جماعتی دیگر):

اینها قائل شدند که مدلول هیئت مشتق عبارت است از ذاتی که منتسب الیه ماده است مثلاً (قائم) به معنای ذات له القیام است به همین جهت اینها قائل شدند مدلول مشتق مرکب است زیرا وقتی مفهوم (قائم) را تحلیل می کنیم به دو مفهوم و یک نسبت بر می گردد یعنی مفهوم ذات و مفهوم ماده و نسبت بین ذات و ماده.

اشکال: گاهی ما به مطلبی برخورد می کنیم و درست آن را هضم و تعقل نمی کنیم و بهتر است در مورد آن سکوت کنیم شاید ذهن انسان به آن نرسیده باشد زیرا اولاً این قول با مختار مرحوم آقای خویی در وضع که تعهد و التزام است نمی سازد بلکه این قول با مسلک وضع به تسمیه سازگار است و ثانیاً مدلول هیئت که ذات منتسب الیه ماده است مدلول اسمی است و چطور می شود این مدلول اسمی مدلول هیئت باشد و ثالثاً اگر این مدلول هیئت باشد این مدلول یک جزء از مشتق است پس مدلول ماده که جزء دیگر مشتق است چه می باشد؟ و اگر مجموع را دارند معنا می کنند خود اینها قائل اند که ما وضعی برای مجموع نداریم.

ما قبل از بیان مختار خودمان دو نکته را متذکر می شویم:

نکته اول این است که در کلمات مشتق اولاً ما دو وضع داریم نه یک وضع (یکی وضع ماده و دیگری وضع هیئت). و ثانیاً مجموع ماده و هیئت که کلمه مشتق را تشکیل می‌دهد وضع ندارد مثلاً در کلمه (ض ارب) هم ماده وضع دارد که برای حدث وضع شده است و هم هیئت فاعل وضع دارد و این هم مورد توافق است که مجموع ماده و هیئت یعنی کلمه ض ارب وضع ندارد اینها با ارتکازات عرفی خودمان ثابت است.

نکته دوم این است که وقتی هیئت در ضمن مشتق آمد فاقد مدلول است کما این که ماده هم در کلمه فاقد مدلول است گرچه وضع دارد و وقتی می‌گوییم (ض ارب) یک مدلول تابع دو وضعی است که در ماده و هیئت وجود دارد نه این که تابع وضع خودش به‌طور مستقل باشد.

از طرفی مدلول بر دو قسم است مدلول تصویری و مدلول تصدیقی مدلول تصویری مفهوم و صورت عقلی شیء است و مدلول تصدیقی عبارت از یک تصدیق است و بلا اشکال مدلول (عالم) مدلول تصویری است. بنابراین در مثل (عالم) فقط یک تصور داریم که عبارت از تصور مدلول این کلمه است یا این که کلمه (عالم) وضع نشده است.

ما گفتیم مفهوم اشیاء به صورت تخیلی یا حسی اسم آنها برمی‌گردد و گفتیم تمام اشیاء اعم از اشیاء موجود و غیر موجود به دو دسته تقسیم می‌شوند اشیاء دارای اسم و اشیاء فاقد اسم. به‌عنوان مثال صدها شیء در اتاق درس موجود است که اسم ندارد و فقط افراد انسان موجود در آن اسم دارند هر یک از اشیاء موجود فردی از طبیعی هستند که اسم برای آن طبیعی است نه فرد و در این جا اگر بخواهیم اشیاء دارای اسم یکسری ذوات دارای اسم داریم و یکسری احداث دارای اسم داریم که شیئی که دارد می‌نویسد یا راه می‌رود یا کار دیگر انجام می‌دهد در لغت برایش اسمی وضع نشده است منتهی یک قاعده دستوری داریم که هر شیئی که واجد حدث و صفتی شود می‌توانیم برای آن اسم درست کنیم و آن این است که هیئت (فاعل) را به آن می‌دهیم مثلاً انسانی که واجد خندیدن و ضحک شد به این حدث هیئت فاعل می‌دهیم و به او ضاحک می‌گوییم این اسم، اسم طبیعی ذات واجد این مبدأ و صفت است منتهی در لغت به جای این که برای طبیعی ذات واجد حدث و صفت اسم بگذارند یک قاعده کلی درست کردند و آن این است که برای طبیعی ذاتی که واجد آن مبدأ است کافی است که هیئت را برای مبدأ درست کنند این کار در لغت حفظ را راحت می‌کند

چون هرگاه این هیئت را بنیم معنای آن را متوجه می‌شویم مثلاً (ضرب) وضع دارد و وضعش به تسمیه است و هیئت به غیر تسمیه است به اصطلاح و وضع به علامیت است وقتی این مبدأ را به این هیئت بسازیم برای آن ذات اسم درست کرده‌ایم منتهی این اسم، اسم ذهنی است نه اسم لغوی و وقتی بخوایم ذات واجد ضرب را تصور کنیم لفظ ضارب را تخیل می‌کنیم و وقتی لفظ ضارب را می‌شنویم صورت حسی این لفظ صورت تعلی آن ذات می‌شود پس در ما نحن فیه در ذهن بین مفهوم کلمه ضارب با اسم ضارب ملازمه حاصل می‌شود ما یک مدلول تصویری داریم که به برکت وضع ماده و وضع هیئت حاصل شده است با این که در خود این کلمه نه هیئت مدلول دارد و نه ماده مدلول دارد بلکه خود کلمه مدلول دارد که همان کلمه ضارب باشد.

از این بیان روشن شد که مدلول کلمه - با تحلیل ذهنی - مرکب است یعنی ذهن آن را به یک ذات و مبدأ و یک نسبت بین ذات و مبدأ تحلیل می‌کند که از آن به ذات له الضرب تعبیر می‌شود.

جمع بندی بحث هیئت مشتق: ما در هیئت مشتق وضع را قائلیم ولی هیئت مشتق فاقد معنا و مدلول است، فاقد معنا است زیرا وضع به تسمیه ندارد و فاقد مدلول است زیرا خودش مدلول ندارد نه مدلول تصویری و نه مدلول تصدیقی بلکه به کلمه مشتق مدلول می‌دهد بنابراین وضعش به علامیت است نه به تسمیه. این تمام کلام مختار ما در مدلول هیئت مشتق است.

مدلول هیئت تثنیه و جمع:

هیئت تثنیه مانند زیدان و رجالان و هیئت جمع مانند مسلمون و رجال. مرحوم آقای صدر در بحث هیئات افرادی بحث هیئت تثنیه و جمع را مطرح نکرده است حال یا فراموش کرده است و یا اکتفاء کرده است به آنچه که سابقاً راجع به هیئت تثنیه و جمع گفته است.^۱

^۱ - بحوث / ۱ / ۱۵۷.

نزاع در این بحث این است که وقتی مثلاً می‌گوییم (رجلان) یا (رجال) مفاد و مدلول هیئت تشبیه و جمع چیست؟
در این مسأله اختلاف زیادی واقع شده است و ما به دو رأی که عمده‌ترین آراء است اشاره می‌کنیم:

نظر اول (لعلّ نظر مشهور همین باشد):

گفته‌اند در تشبیه و جمع دو دالّ و دو مدلول داریم یک دالّ مادّه است و دالّ دوّم هیئت است در (رجلان) مادّه یعنی (رجل) دلالت بر ذات ذکوریت دارد و هیئت آن دلالت دارد بر این که مراد از آن مادّه دو فرد از این معنا است و در جمع مثل (رجال) مادّه دلالت بر معنا و ذات مذکر انسان می‌کند و هیئت دلالت می‌کند بر چند فرد از آن معنا که از سه فرد کمتر نیستند.

این معنای اولی است که برای هیئت تشبیه و جمع گفته شده است.

اشکالاتی بر این بیان وارد شد و ما به دو اشکال اشاره می‌کنیم:

اشکال اول: گفته شد این بیان در تشبیه و جمع اعلام مثل زیدان و زیدون درست نیست زیرا در نظریه فوق گفته شد مادّه‌ی دلالت بر معنای می‌کند و هیئت بر افراد آن معنا دلالت دارد در (زیدان) که مادّه‌اش (زید) است زید معنای خاصّ است و معنای خاصّ افراد ندارد و فقط معنای عامّ مثل انسان و شجر و حجر افراد دارد.

از این اشکال جواب داده شد که در مثل (زیدان) مراد از زید که مادّه زیدان است علم خاصّ نیست مثلاً ما دو زید به نام زید بن عمرو و زید بن بکر داریم و وقتی می‌گوییم (جائنی زیدان) مراد از مادّه‌ی (زید) زید بن عمر و یا زید بن بکر نیست بلکه مراد از مادّه (المسمی بزید) است که معنای عامّ و مفهوم کلی است که برایش دو فرد داریم یکی زید بن عمرو و دیگری زید بن بکر و مراد از (زیدان) و (جائنی زیدان) دو نفر مسمای به زید است.

بر این جواب اشکال شده است که اگر (زیدان) را به (المسمیان بزید) برگردانید معنا زید دیگر خاصّ نمی‌شود و علمیت آن از بین می‌رود زیرا (المسمی بزید) معنای عامّ است در حالی که (زیدان) تشبیه علم است و (جائنی زیدان) یعنی (جائنی زید بن عمرو و زید بن بکر).

اشکال دوم بر نظریه اول: گفته شد شما می‌گویید (رجلان) دو مدلول دارد مدلول ماده که (رجل) است و مدلول هیئت که نشان دهنده تعدد و دو فرد از معنا است. سؤال می‌شود که مدلول هیئت آیا تصویری است یا تصدیقی؟ اگر بگویید مدلول هیئت تصویری است یعنی در (رجلان) دو تصور برای سامع حاصل می‌شود یکی تصور (رجل) و یکی تصور دو فرد از (رجل) و این کلام بالوجدان درست نیست که با شنیدن (جائنی رجلان) دو تصور از رجلان داشته باشیم. و اگر این مدلول دوم تصدیقی باشد و معنای (رجلان) در (جائنی رجلان) این است که متکلم دو فرد از رجل را اراده کرده است اشکالش این است که اگر (رجلان) در جمله هم به کار نرود دو فرد از (رجل) فهمیده می‌شود و حال این که مدلول تصدیقی یک لفظ متوقف است بر این که این لفظ در جمله‌ای آمده باشد و شرایط دیگر هم باید موجود باشد مثلاً گوینده ملتفت و شاعر باشد و شرایط دیگر، و حال این که اگر از دیوار هم (رجلان) شنیده باشد شما یعنی قائلین به وضع به تسمیه قائلید که همیشه در باب الفاظ مدلولی که منشأش وضع است مدلول تصویری است و هیچ‌وقت مدلول تصدیقی نیست پس تشبیه نمی‌تواند دو مدلول داشته باشد یکی مدلول ماده و دیگری مدلول هیئت.

پس این بیان اول برای مدلول هیئت تشبیه و جمع درست نیست.

نظریه دوم (این نظریه را مرحوم صدر پذیرفته است):

در تشبیه و جمع دو مدلول نداریم بلکه یک مدلول داریم و آن مدلول هیئت است و ماده تشبیه مانند (رجل) در (رجلان) هیچ مدلولی ندارد و (ان) و (ین) در تشبیه علامت تکرار لفظ است یعنی به جای تکرار لفظ یک علامتی را به جای آن می‌گذارند پس هیئت تشبیه دلالت دارد که این لفظ مثل (رجل) تکرار شده است و آن رجل مکرر تقدیری مدلول خودش را دارد و در واقع (رجلان) یک کلمه دو جزئی است و گویا گفته می‌شود (رجل رجل) و اگر کلمه جمع باشد مانند (جائنی رجال) ماده‌اش لفظ (رجل) است و هیئت آن دلالت بر تکرار لفظ بیش از دو بار می‌کند.

اشکال: این فرمایش هم قابل قبول نیست زیرا می‌پرسیم شما که م‌گویید هیئت بر تکرار لفظ دلالت دارد آیا مدلولش تصویری است یا تصدیقی است؟ اگر مدلولش تصویری باشد معنایش این است که ما تکرار این لفظ را تصور می‌کنیم در حالی که چنین تصویری برای ما حاصل نمی‌شود و اگر مراد مدلول تصدیقی است اگر رجلان از دیوار هم صادر شود باید فاقد

مدلول باشد با این که هیچ فرقی نیست که (رجلان) از دیوار صادر شود یا از یک شخص عامل ملتفت صادر شود و هیچ فرقی نیست که به صورت منفرد بیاید یا در جمله بیاید مضاف بر این که مدلول تصدیقی هیچگاه تابع وضع به تسمیه نیست بلکه دلالت تصویری تابع وضع به تسمیه است.

پس بیان دوم هم درست نیست.

مختار خود ما طبق روال گذشته در حروف و هیئات این است که (رجلان) یک مدلول بیشتر ندارد و آن هم مدلول کلمه (رجلان) است یعنی کلمه به ماده و هیئتش یک مدلول دارد (رجلان) به معنای دو مرد و (رجال) به معنای چند مرد است به این بیان که همیشه تصور یک شیء در ذهن با تخیل اسماء یا احساس اسماء آن شیء در مقام شنیدن مساوی است وقتی اسم ذاتی را (رجل) گذاشتیم اگر بخواهیم یک فردی از این ذات را بما این که فردی از این ذات است نشان دهیم که یک فرد مراد است با تنوین وحدت نشان می‌دهیم (رجل) یعنی یک مرد مراد است و اگر دو فرد را بخواهیم تصور کنیم با علامت تشبیه یعنی (ان و ین) اسم درست می‌کنیم و می‌گوییم: (رجلان یا رجُلین) و اگر بخواهیم بیش از دو فرد را تصور کنیم از علامت جمع استفاده می‌کنیم منتهی چون اعداد غیر متناهی است برای هر عددی یک علامت مستقلی قرار نمی‌دهیم چون می‌توانیم به صورت ترکیبی برای افاده و نشان دادن آنها از اعداد و ماده استفاده کنیم مثلاً می‌گوییم: ۶ مرد یا ۱۵ مرد یا ۷۰ مرد و امثال این‌ها.

بحث هیئات به تمام اقسامش یعنی هیئات جملات از قبیل هیئت جمله ناقصه و هیئت جمله تامه به سه قسمش یعنی جمله خبریه و جمله انشائیه و جمله شرطیه، و هیئات افرادیه یعنی هیئت فعل و مصدر و مشتق و هیئت تشبیه و جمع را بیان کردیم و تا اینجا مبحث حروف و هیئات تمام شد بعد از انتهای این بحث‌ها، مباحثی به عنوان ملحقات مبحث حروف و هیئات مطرح شده است.

بحث اول مدلول و مفاد اسماء مبهمه است.

مراد از اسماء مبهمه اسماء اشاره مانند هذا و ضمائر مانند هو و اسماء مو صولات مانند الّذی است این بحث را از این جهت مطرح کرده‌ایم که با این که این‌ها جزء اسماء هستند اما به ذهن رسیده است که این‌ها اسمایی هستند که در مدلول مشابه حروفند یعنی مفاهیم

مستقلی ندارند لذا اگر کسی پرسد: معنای کتاب چیست؟ مثلاً می‌گوییم: شیئی است
مشمول بر چند ورق کاغذ که مطالبی در آن نوشته شده است. ولی اگر کسی بگوید معنای
هذا چیست؟ نمی‌توانیم بگوییم: هذا شیئی با این خصوصیات است. بله می‌توان گفت: هذا
برای اشاره است.

مرحوم آقای صدر^۱ سه نظریه را مطرح کرده‌اند:

نظریه اول: (نظر مرحوم آخوند)

ایشان فرمودند: کلمه (هذا) با (المفرد المذکر) یک معنا دارد پس هر دو اسم جنس هستند
و معنای عامی دارند و فرق این دو این است که وقتی (هذا) را به کار می‌بریم که بخواهیم به
یک فردی از آن مفرد مذکر اشاره کنیم و اگر نخواهیم به یک فرد آن اشاره کنیم (المفرد
المذکر) را به کار می‌بریم و این اختلاف در موضوع له و مستعمل فیه نیست بلکه مربوط به
لحاظ است.

نظریه دوم: (نظر مرحوم آقای خویی)

ایشان فرمودند: کلمه (هذا) وضع شده است تا دلالت کند متکلم قصد تفهیم مفرد مذکور
را دارد در حالی که به آن مفرد مذکر اشاره می‌کند و اگر متکلم بخواهد این قصد تفهیم را
ابراز کند کلمه (هذا) را به کار می‌برد شرط این مدلول این است که کلمه (هذا) در جمله
بیاید چون مرحوم آقای خویی قائل است که این مدلول، مدلول تصدیقی است و مدلول
تصدیقی در جمله حاصل می‌شود.

ایشان این نظریه را بر اساس مسلک خودشان در حقیقت وضع کرده‌اند است اختیار
کرده‌اند.

^۱ - بحوث / ۱ / ۳۳۷.

نظریه سوم: (نظر مرحوم آقای صدر)

ایشان فرمودند: ما چه از اشارات حسی استفاده کنیم یا نکنیم اشاره یک فعل ذهنی است و در هر اشاره ذهنیه ما سه چیز داریم:

۱- مشیر (فاعل اشاره) ۲- مشار الیه ۳- اشاره که فعل مشیر است.

آن اشاره عبارت از یک نسبت واقعیه بین مشهور و مشار الیه است وقتی گفتیم: (هذا القلم) قبل از آن هیچیک از مشیر و مشارالیه و اشاره نبود و با گفتن آن این سه چیز حاصل می شود.

در اینجا سؤال مطرح می شود که وقتی می گوئیم: (این کتاب) آیا مشارالیه کتاب خارجی است یا صورت ذهنی و مفهوم کتاب مشار الیه است؟ جواب این است که مشارالیه بالذات همان مفهوم ذهنی است و موجود خارجی مشارالیه بالعرض است زیرا مشیر ذهن است و بین ذهن و موجود خارجی نسبتی نیست بلکه فقط بین ذهن و صورت ذهنی نیست واقعیه ذهنیه برقرار است.

مرحوم آقای صدر می فرماید: مدلول (هذا) همان مشارالیه است که با این کلمه به یک مفرد مذکر اشاره می کنیم از باب وضع عام و موضوع له خاص یعنی هر دفعه که (هذا الكتاب) گفته می شود معنای هذا الكتاب اول با معنای هذا الكتاب دوم دو تا است چون مفهوم عوض می شود در حالی که اگر مراد کتاب خارجی بود با صد بار گفتن (هذا الكتاب) معنای هذا عوض نمی شد.

نظر مختار: اسماء مبهمه بعضی از آثار اسم را دارند مثلاً مبتدا و موضوع قرار می گیرند مثلاً گفته می شود: (هذا قلم) و این خصوصیت مختص اسماء است از طرف دیگر همین اسماء اگر به صورت منفرد و جدای از جمله ذکر شوند فاقد مدلول می باشند با این که وضع در اسماء وضع به تسمیه است و به این جهت اسماء مدلول تصویری دارند لذا فرقی نمی کند که اسماء در جمله باشند یا نباشد مدلول تصویری دارند ولی اسماء مبهمه مانند هذا و هو و الذی اگر در جمله نیابند مدلول تصویری ندارند بنابراین این عویصه پیش آمد که این اسماء مبهمه را از اسماء قرار دهند یا از حروف قرار دهند.

ما فارق بین اسم و حرف را به این دانستیم که وضع اسم به تسمیه است و وضع حروف به غیر تسمیه یعنی علامیت است ما معتقدیم که اسماء مبهمه جزء حروف هستند یعنی مدلول حرفی دارند نه مدلول اسمی و وضعشان به تسمیه نیست بلکه به علامیت است نظر ما این است که خود هذا (یا الذی و یا هو) دائماً برای اشاره وضع شده است منتهی با یک خصوصیتی مثلاً هذا برای اشاره به مفرد مذكر قریب وضع شده است اما نکته‌ای که در وجه اسمیت این اسماء مبهمه گفته شد که ما آنها را به صورت مسندالیه در جمله قرار می‌دهیم ظاهرش این است که مسندالیه واقع شدنش به اعتبار آن مشارالیه است که یک مفهوم اسمی را ذکر کنیم مثلاً بگوییم: (زیدُ عادلٌ)، اما گاهی این‌طور است که ما می‌توانیم برای مبتداء مفهوم اسمی ذکر نکنیم و فقط به آن اشاره کنیم و بگوییم: (هذا قلمٌ)، این کلمه (هذا) مفهوم ندارد ولی به شیئی دارای مفهوم اشاره می‌کند و همین اشاره به منزله آوردن یک مفهوم به عنوان محکوم علیه است اگر چه به لحاظ نحوی خود اسم اشاره را مستندالیه می‌دانند ولی در واقع خود مشارالیه مسندالیه است و ما به جای این که مفهوم آن شیء را بیاوریم به خودش اشاره می‌کنیم و راجع به مشارالیه یک خبر می‌دهیم و می‌گوییم: (هذا ثمینٌ) در این مورد کأنه از یک جزء تکوینی شیء استفاده شد و با اشاره کردن به آن شیء از مفهومش مستغنی می‌شویم پس مختار ما این شد که در اسماء مبهمه وضع به علامیت است و این‌ها به لحاظ مدلول مفهومی ندارند زیرا وضع به تسمیه ندارند این‌ها برای اشاره وضع شده‌اند و در جایی که مسندالیه واقع می‌شوند در واقع مسندالیه همان مشارالیه است لذا این اسماء مبهمه وقتی مدلول پیدا می‌کنند که در جمله بیایند نه این که خارج از جمله باشند.

بحث دیگر در مورد کیفیت وضع در حروف است.

ما در هر وضعی یک لفظ و یک معنا داریم یک دفعه بحث‌مان در این است که معنای حرفی چگونه است یعنی آیا از قبیل وضع عام و موضوع له عام است یا از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است؟ و بحث دیگر این است که کیفیت وضع در حروف آیا به نحو وضع شخصی است یا وضع نوعی؟ پس در دو مقام بحث می‌کنیم: ۱- راجع به معنای حرفی ۲- راجع به الفاظ حروف که آیا وضعشان شخصی است یا نوعی.

اما مقام اول: معنای موضوع له در حروف و هیئات

ما سه نظریه عمده در این مدلول حرفی داریم: ۱— نظریه مرحوم آخوند (مسلک اتحاد معنای اسمی و معنای حرفی) ۲— مسلک تباین (معنای اسمی و حرفی با هم تباین ذاتی دارند) ۳— ما در حروف معنا و مسمایی نداریم (مسلک علامیت).

براساس مسلک مرحوم آخوند وضع در حروف به نحو وضع عام و موضوع له عام می شود زیرا معنای کلمه (من) و کلمه (ابتداء) در نظر ایشان یکی است و وضع عام است زیرا معنای عامی (یعنی ابتداء) را لحاظ کردیم و دو کلمه (من و ابتداء) را برای آن وضع کردیم. و براساس مسلک تباین که از آن به مسلک نسبت تعبیر می شود قائل بودند که معنا و مسمای حروف نسبت است این افراد دو دسته شدند یک دسته غیر مرحوم آقای صدر هستند که بین حروف و هیئات فرقی نگذاشتند و قائل شدند نسبت واقعی معنای حرف است. ولی مرحوم آقای صدر^۱ نسبت را به دو قسم تقسیم کرد: نسبت تحلیلیه و نسبت واقعیه، در پاره‌ای از حروف و هیئات معنایشان همان نسبت تحلیلیه است مانند: معنای من و مفاد هیئت ناقصه و در پاره‌ای از حروف و هیئات معنایشان نسبت واقعیه است مانند: معنای ال و مفاد هیئت جمله تامه.

براساس این مسلک تباین وضع در حروف و هیئات وضع عام و موضوع له خاص است یعنی یک مفهوم اجمالی نسبت را در نظر می‌گیریم و حروف و هیئات را برای افراد و مصادیق این نسبت وضع می‌کنیم منتهی مرحوم آقای صدر سعی کرده است برهانی اقامه کند بر این که براساس مسلک نسبت موضوع له نمی‌تواند عام باشد و حتماً باید موضوع له خاص باشد.

ایشان فرمودند: براساس مسلک تباین مدلول حرف و هیئت نسبت است اعم از این که نسبت در خارج باشد یا در ذهن باشد و در ذهن اعم از این که نسبت واقعیه باشد یا نسبت تحلیلیه باشد وقتی که یک نسبت مفاد و مدلول شد و بین نسبت‌ها جامع ذاتی وجود ندارد و قبلاً اشاره کردیم که نسبت در مرتبه ذات قبل از وجود تعین و تقرّوی ندارد و تعیینش در مرتبه بعد از وجودش است چون در مرتبه ذات متقوم به طرفین است بنابراین نمی‌توانیم بین

^۱ - بحوث / ۱ / ۳۳۸.

نسبت‌ها جامع ذاتی داشته باشیم زیرا جامع ذاتی در جایی است که در آن تعین ذاتی وجود داشته باشد وقتی جامع ذاتی ممکن نبود موضوع له حروف و هیئات نمی‌تواند عام باشد بلکه حتماً باید خاص باشد.

اشکال: درست است که در افراد نسب جامع ذاتی نداریم ولی می‌توانیم یک جامع عنوانی داشته باشیم که این جامع عنوانی جامع برای تمام افراد نسبت باشد و همین که جامع عنوانی بین افراد نسبت داشته باشیم در عام بودن معنا کافی است و برای این جامع عنوانی (مانند احدها) می‌توانیم یک اسمی را وضع کنیم. اللهم الا أن یقال: اگر جامع عنوانی شد در آن صورت مدلول ما مدلول اسمی خواهد بود و دیگر مدلول حرفی نیست.

اما براساس مسلک سوم یعنی وضع به غیر تسمیه (علامیت) در باب حروف و هیئات این بحث درست نیست که بگوییم موضوع له عام است یا خاص است زیرا سابقاً گفتیم معنا از دو قسم خارج نیست یا خاص است یا عام است زیرا معنا یا امری موجود است که خاص می‌شود و یا غیر موجود است که عام می‌شود ولی براساس مسلک علامیت اصلاً معنایی نداریم تا بگوییم موضوع له عام است یا خاص است لذا عجیب است که مرحوم آقای خوبی با این که مسلک اش تعهد و وضع به علامیت است قائل شده است که در حروف و هیئات وضع عام و موضوع له خاص است.

مقام دوم: وضع نوعی یا شخصی

به لحاظ لفظ که به آن موضوع می‌گویند وضع را به دو قسم تقسیم کرده‌اند وضع نوعی و وضع شخصی.

در مثل اسماء اجناس و اعلام مشهور قائل‌اند که وضع شخصی است انسان را برای این ذات و زید را برای این موجود خارجی وضع می‌کنند امام وضع هیئات نوعی است مثلاً هیئت فاعل و مشابه آن را برای معنای ذات له المبدأ وضع کرده‌اند و در بحث ماده اختلاف کرده‌اند که مثلاً در ضرب که ماده‌اش (ض - ر - ب) است آیا وضع شخصی است یا نوعی؟
مختار ما در این مورد این بود که در اسماء اجناس و اعلام وضع شخصی است و در هیئات وضع نوعی است و در ماده وضع شخصی است به یکی از دو تقریب: یا این که برای

ماده اصلاً وضعی قائل نبودیم و گفتیم که کلمه ضرب وضع شده است نه ماده (ض — ر - ب)، و مصدر را از جوامد دانستیم نه از مشتقات، و بیان دیگر این بود که گفتیم ماده یک فرقی با هیئت دارد و نتیجه گرفتیم که هیئت وضعش نوعی است و ماده وضعش شخصی است در گذشته به این بحث‌ها کردیم و تکرارش نمی‌کنیم.

اما در حروف و هیئات آیا وضع شخصی است یا نوع؟ ظاهراً اختلافی نیست که در هیئات وضع نوع است یعنی وقتی هیئت فاعل را در نظر می‌گیریم این هیئت و هر هیئت مشابه آن را برای ذات‌له المبدأ مثلاً وضع می‌کنیم نه این که فقط هیئت فاعل را برای آن وضع کنیم. ولی در حروف غیر از مرحوم آقای صدر قائل‌اند که وضع آنها شخصی است یعنی کلمه (من) و (فی) و سایر حروف وضع می‌شوند به عبارت دیگر شخص لفظ (من) را برای ابتدائیت وضع می‌کنند همان‌گونه که اسم زید و انسان وضع شخصی دارند البته از تعریفی که برای وضع شخصی و نوعی گفته‌اند معلوم می‌شود که اینها وضع حروف را وضع شخصی می‌دانند نه وضع نوعی.

نظر مرحوم آقای صدر در بحث حروف فرق دارد ایشان قائل است که وضع حروف وضع نوعی است مثلاً در (الصلاة فی المسجد) سه لفظ داریم: لفظ صلاة و لفظ مسجد و لفظ فی صلاة برای ذاتی وضع شده است و معنایش عام است و مسجد هم برای ذات و مکانی وضع شده است و معنایش عام است ولی لفظ (فی) برای معنایی وضع نشده است بلکه مجموع جمله‌ی (الصلاة فی المسجد) و مشابه آن مثل (الرجل فی الدار) و امثال ذلک وضع شده‌اند برای جایی که نسبت تحلیلیه ظرفیه باشد پس لفظ (فی) به صورت مستقل وضع نشده بلکه وضع ضمنی دارد.

در منطق می‌گفتیم که مدلول یک کلمه یا مطابقی یا تضمینی است و یا التزامی است مثلاً (انسان) سه مدلول دارد: مدلول مطابقی آن حیوان ناطق است و مدلول تضمینی آن حیوان یا ناطق است و مدلول التزامی آن تعجب است حال مدلول التزامی را کاری نداریم و دو مدلول دیگر را مدنظر قرار می‌دهیم مرحوم آقای صدر این تقسیم را برای دال نیز به کار بردند مثلاً در (الصلاة فی المسجد) دال «ا» همان لفظ جمله است و مدلولش مفهوم واحدی از این جمله در ذهن است این یک مدلول که مفهوم واحدی است به سه جزء تحلیل می‌شود مفهوم الصلاة و مفهوم المسجد و نسبت تحلیلیه بین این دو مفهوم.

به نظر مرحوم آقای صدر در ناحیه دال نیز همین تقسیم می‌آید یعنی یک دال مطابقی و سه دال ضمنی داریم، دال مطابقی لفظ (الصلاة فی المسجد) است و دال ضمنی لفظ الصلاة و لفظ الم سجد و لفظ فی است این سه دال تحلیلی هستند چون در دلالت اگر سه دال و مدلول داشته باشیم باید سه تا انتقال ذهنی داشته باشیم زیرا دلالت انتقال ذهنی است در حالی که یک انتقال ذهنی بیشتر نداریم پس دال یکی است که عبارت است از لفظ (الصلاة فی الم سجد) ولی همین یک لفظ به سه دال ضمنی تحلیل می‌شود که این که مدلول که مفهوم واحدی است به سه جزء تحلیل می‌شود بنابراین وضع در حروف مانند وضع در هیئات نوعی است نه شخصی.

این فرمایش مرحوم آقای صدر است که برمی‌گردد به این که حروف وضع استقلالی ندارند بلکه در ضمن یک لفظ دیگر مثال (الصلاة فی المسجد) و مشابه آن وضع شده‌اند. البته این فرمایش مرحوم آقای صدر در همه حروف نمی‌آید زیرا در نظر ایشان مدلول یک دسته از حروف مانند (فی) و (الی) و امثال این‌ها نسبت تحلیلیه است مانند الصلاة فی الم سجد و مدلول دسته دیگر از حروف نسبت واقعیه است حروفی مانند ال و بل و حروف عطف و امثال این‌ها از این قبیل هستند کلام مرحوم آقای صدر در دسته اول از حروف می‌آید که وضع شان نوعی است نه دسته دوم که مدلول شان نسبت واقعیه و وضع شان شخصی است.

قبل از بیان اشکال بر کلام مرحوم صدر توضیحی راجع به وضع شخصی و وضع نوعی می‌دهیم.

گاهی کلمه انسان را در نظر می‌گیریم و آن را برای حیوان ناطق وضع می‌کنیم حال اگر موضوع یعنی لفظ را در نظر بگیریم گاهی طبیعی لفظ انسان را مورد لحاظ قرار داده و آن را برای معنای حیوان ناطق وضع می‌کنیم این وضع شخصی است و گاهی مثلاً هیئت فاعل را لحاظ می‌کنیم و ذات له المبدأ را هم لحاظ می‌کنیم اگر بخواهیم هیئت فاعل را برای ذات له المبدأ وضع کنیم شخص این هیئت را وضع نمی‌کنیم زیرا در این صورت اگر همین هیئت را دوباره من یا شما لحاظ کنیم این هیئت موضوع قبلی ما نیست پس در این مورد شخص لفظ وضع نمی‌شود چه به نحو وضع شخصی و چه به نحو وضع نوعی. در این جا اگر طبیعی هیئت فاعل را وضع کنیم درست نیست زیرا هروقت فاعل گفته شود یک فرد از طبیعی

هیئت فاعل داریم اما اگر بجای فاعل ضارب گفته شود این هیئت ضارب یک فرد از طبیعی هیئت فاعل نیست اینجا وضع شخصی است نه نوعی.
اما اگر هیئت فاعل و مایشابه را و وضع کنیم هر ماده‌ای را که به وزن فاعل بسازیم داخل در این لفظ موضوع است و اینجا وضع نوعی می‌باشد.
این بیان مختصری در مورد وضع شخصی و وضع نوعی بود و در ادامه به نقد کلام مرحوم آقای صدر که قبلاً بیان شد می‌پردازیم.

اشکال بر کلام مرحوم آقای صدر:

فرمایش ایشان نسبت به حروفی هم که مدلولشان نسبت تحلیلیه است درست نیست و اشکالش این است که دالّ ضمنی اصلاً معقول نیست ما مدلول ضمنی را قبول داریم ولی دالّ ضمنی را قبول نداریم.

در منطق گفته شد که دلالت لفظ بر معنا بر سه قسم است (تطابق و تضمن والتزام) وقتی می‌گوییم (رأیت انساناً)، انسان یک دالّ بیشتر نیست و یک دلالت تطابقی و یک دلالت تضمینی دارد و یک مدلول مطابقی و یک مدلول تضمینی دارد در حالی که وقتی مدلول متعدّد شد دلالت هم متعدّد می‌شود و با تعدّد دلالت دالّ هم متعدّد می‌شود سؤال این است که با توجه به این نکته معنای کلام منطقیین که می‌گویند دلالت متعدّد است ولی دالّ یکی است چه می‌باشد؟

در منطق یک دلالت و یک مدلول و یک دالّ بیشتر نداریم مثلاً لفظ انسان دالّ است و یک انتقال ذهنی از لفظ مسموع انسان به مفهوم حیوان ناطق داریم که به آن دلالت می‌گوییم و تنها مدلول این لفظ مفهوم حیوان ناطق است منتهی ذهن ما این مدلول مطابقی را به دو مفهوم حیوان و ناطق تحلیل می‌کند مانند تحلیل یک نخ یا خط یک متری به دو نخ یا خط نیم متری که واقعاً دو نخ یا خط نیم متری نداریم بلکه ذهن آن را تحلیل می‌کند در مورد بحث هم واقعاً دو مفهوم نداریم بلکه بالفعل یک مفهوم حیوان ناطق داریم و این ذهن است که مفهوم حیوان ناطق را به دو مفهوم تحلیل می‌کند. به این دو مفهوم تحلیلی مدلول ضمنی گفته می‌شود و پس مدلول ضمنی وجودی جدا از وجود مدلول مطابقی ندارد.

بعد از تحلیل مدلول به دو مفهوم بالتبع دلال هم تحلیل می‌شود زیرا همان دلالت بر مفهوم واحد بنفسه دلالت بر این دو مفهوم تحلیلی نیز هست بنابراین دلالت مطابقی را به دو دلالت ضمنی تحلیل می‌کنند یکی دلالت این لفظ بر مفهوم حیوان و یکی دلالت این لفظ بر مفهوم ناطق. پس همه این‌ها تحلیلی است و ما یک دلالت و یک مدلول بیشتر نداریم اما وقتی به مرحله لفظ می‌رسند این لفظ انسان که مجموعاً پنج حرف است این مجموع پنج حرف دال بر آن مدلول مطابقی است نه این که انسان را به (ان) و (سان) تحلیل کنیم و هر یک از این دو جزء بر مفهومی دلالت کند پس یک دال و یک دلالت و یک مدلول داریم و این ذهن است که مدلول را به دو مفهوم تحلیل می‌کند و تبعاً یک دلالت را هم به دو دلالت تحلیل می‌کند.

از مرحوم آقای صدر می‌پرسیم وقتی می‌گوییم (الصلاة فی المسجد) آیا مثل کلمه (عبدالله) است که اسم فرزندی نامگذاری می‌شود — عبدالله مجموعاً یک لفظ است که دلالت بر مسمايش می‌کند — واقعاً این‌طور نیست چون در ارتکاز ما است که (الصلاة المسجد) مثل (عبدالله) اسم واحدی نیست که بر یک ذات نام گذاشته باشیم. بنابراین چون هر یک از الفاظ (الصلاة) و (فی) و (المسجد) دلالت دارند. ما سه دلالت داریم و دلالت ضمنی تحلیلی است ولی این‌جا واقعاً سه دلالت وجود دارد یعنی از صلاة ذهن ما منتقل به یک مطلبی می‌شود و از (مسجد) و (فی) هم ذهن ما به یک مطلبی منتقل می‌شود. همان‌طوری که اگر می‌گفتیم: (الصلاة علی المسجد) یک معنای متفاوتی در ذهن منتقل می‌شد بنابراین همه این‌ها دال هستند و دال ضمنی دیگر معنا ندارد چون دلالت انتقال ذهنی است و در این‌جا یک انتقال ذهنی بیشتر نداریم و دال ضمنی هنگام تحلیل حاصل می‌شود نه این که انتقال مستقلاً باشد و خود مرحوم آقای صدر هم قائل است که یک مدلول و یک انتقال بیشتر نداریم ایشان از یک طرفی ارتکاز داشتند که یک مفهوم در (الصلاة فی المسجد) است و از طرفی دیدند در آن فقط یک دال وجود ندارد بنابراین گفتند: این جمله با کلمه (عبدالله) فرق دارد در عبدالله یک دال است و در (الصلاة فی المسجد) نیز یک دال است ولی سه دال ضمنی دارد.

اشکال ما این است که دال ضمنی تحلیلی است و ذهن ما دال را تحلیل نمی‌کند بلکه واقعاً تعدد دلالت و دال وجود دارد یعنی در واقع ما سه دال و سه وضع در جمله (الصلاة فی

المسجد) داریم نه وضع واحدی به نام (الصلاة فی المسجد)، و همان طوری که مشهور گفته‌اند علاوه بر (صلاة)، (مسجد) و (فی) هم وضع دارند.

در اینجا سؤال مطرح می‌شود که از طرفی ما تابع مشهور شدیم و گفتیم در جمله (الصلاة فی المسجد) سه تا وضع داریم بنابراین وضع در (فی) مانند وضع در (الصلاة) و (المسجد) وضع شخصی است نه وضع نوعی، و از طرفی هم تابع مرحوم آقای صدر شدیم که در (الصلاة فی المسجد) فرمودند یک مدلول داریم. سؤال این است که این مدلول واحد نتیجه کدام یک از آن سه وضع است؟

مشهور می‌گویند در مثل (عدل زید) در ذهن سه چیز وجود دارد: دو مفهوم و یک نسبت یعنی مفهوم عدل و مفهوم زید و نسبت اضافه بین این دو. ولی مرحوم آقای صدر می‌فرماید: این سه چیز تحلیلی هستند و در ذهن وجود ندارند بلکه تنها یک چیز در ذهن است که آن مفهوم واحد نتیجه وضع مجموع (عدل زید) است و این وضع را مشهور قبول ندارند و ما در این جهت با مشهور موافقیم.

نظر ما این است که فرق (علی عادل) و (عدل علی) این است که گاهی یک عکس داریم که تصویر دو نفر در آن افتاده است و گاهی دو عکس داریم که تصویر هر کدام در یکی از آن دو آمده است (علی عادل) به منزله دو عکس است و (عدل علی) به منزله یک عکس است. در (عدل علی) عدل یک تصویر دارد و هر دو در یک صورت تحلیلی هستند ولی در (علی عادل) دو صورت تحلیلی داریم و در کلمه (محمد علی) که نام شخصی است مانند یک عکس است که در آن فقط یک تصویر وجود دارد بنابر مسلک ما مدلول و صورت عقلی در ذهن نداریم مدلول چیزی جزء همین صورت حسیه لفظ مسموع یا صورت تحلیلی لفظ نیست و این که نام مدلول را بر روی آن می‌گذاریم تسامحی است و بخاطر تعبیر دیگران است بنابراین در (الصلاة فی المسجد) سه وضع داریم و به همین خاطر وضع هر یک از سه لفظ وضع شخصی است این جمله مانند (عدل علی) است یعنی در آن یک صورت (با یک مدلول) و دو تصویر (تصویر صلاة و مسجد) داریم و لفظ (فی) نقش ساختن صورت و اسم را دارد و ابزار است و خودش هیچ تصویری ندارد.

این تمام بحث در کیفیت وضع است که از آن نتیجه گرفتیم وضع در هیئات نوعی و وضع در حروف شخصی است.

ثمره عملی بحث حروف و هیئات

عمده ترین ثمره‌ای که در این باره مطرح شد امکان تقیید مدلول حرفی و هیئت و عدم امکان آن است.

حکم شرعی تارة با مفهوم اسمی بیان می‌شود و تارة با مفهوم حرفی بیان می‌شود مفهوم اسمی مثل (اکرام زید واجب) که وجوب اکرام زید را با مفهوم اسمی (واجب) بیان کردیم و یک دفعه می‌گوییم: (يَجِبُ اِكْرَامُ زَيْدٍ) که وجوب اکرام زید را با ماده (يَجِبُ) که مفهوم اسمی است بیان کردیم و یک دفعه این وجوب را از مفهوم حرفی استفاده می‌کنیم مثل این که می‌گوییم: (اَكْرَمُ زَيْدًا)، در این مثال سه دال و سه مدلول داریم یکی هیئت (اَكْرَمُ) که مدلول حرفی است و دال آن هم حرف است که هیئت باشد و یکی ماده‌ی (اَكْرَمُ) که مدلولش اسمی است و یکی (زَيْدًا) که این هم مدلولش اسمی است. حکم وجوب را از هیئت استفاده می‌کنیم و اکرام را از ماده استفاده می‌کنیم که اصطلاحاً به آن متعلق حکم می‌گویند و زیداً هم در اصطلاح موضوع حکم است.

هیچ اشکالی ندارد که می‌توانیم (زیداً) و (اکرام) را قید بزنیماً مثلاً بگوییم: (اکرم زیداً الجالس)، و یا بگوییم: (اَكْرَمُ زَيْدًا بِالضِّيِّ اَفَّهُ) تمام کلام این است که آیا می‌توانیم مدلول هیئت را قید بزنیماً یا نمی‌توانیم؟

گفته شد امکان و عدم امکان تقیید برمی‌گردد به این که مسلک ما در حروف چه می‌باشد، بر اساس بعضی از مبانی نمی‌توانیم مدلول هیئت را قید بزنیماً و براساس بعضی از مبانی می‌توانیم آن را قید بزنیماً اگر گفتیم می‌توانیم هیئت را قید بزنیماً واجب ما واجب مشروط می‌شود و اگر گفتیم نمی‌توانیم هیئت را قید بزنیماً واجب ما واجب مطلق می‌شود مثلاً در (اَكْرَمُ زَيْدًا اِنْ جَاءَكَ) اگر قائل شدیم که تقیید مدلول هیئت ممکن است و (اِنْ جَاءَكَ) قید هیئت است واجب ما واجب مشروط می‌شود و اگر گفتیم تقیید مدلول هیئت ممکن نیست و (اِنْ جَاءَكَ) قید ماده است واجب ما واجب مطلق می‌شود مرحوم شیخ فرموده است: مدلول هیئت و حروف قابل تقیید نیست ولی مرحوم آخوند فرموده است: مدلول هیئت قابل تقیید است.

اصل شبهه چه بود که این بحث پیش آمده است؟ گفته شد شبهه دو امر است که در مبحث حروف و هیئات گفته شد.

شبهه اول این است که مشهور در باب حرف و هیئات قائل به خاص بودن معنای حرفی و هیئت هستند و معنای خاص قابل تقييد نيست زيرا تقييد در جايي ممکن است که مفهوم سعه داشته باشد و قابل تقييد باشد ولی معنای حروف و هیئات خاص است و قابل تقييد نيست زيرا معنای خاص تشخص دارد و شیء موجود است و شیء موجود قابل تقييد نيست. شبهه دوم این است که گفته اند: لحاظ ما نسبت به معنای حرفی دائماً لحاظ مرآتى است لذا معنای حرفی قابل تقييد نيست مانند نگاه به آينه که اگر جنبه استقلالی داشته باشد می توان راجع به خود آينه حکم کرد که مثلاً (شفاف) یا (به شکل مستطیل) است ما اگر نگاه به آينه جنبه مرآتى و آلى داشته باشد يعنى تمام توجه ما به صورت درون آينه باشد در این مورد نمی توانیم راجع به خود آينه سخن بگوئیم زيرا اگر بخواهیم راجع به آينه سخن بگوئیم معنایش این است که نگاه استقلالی به آن داریم زيرا شرط نگاه مرآتى این است که آن مرئی مرآتى مغفول عنه باشد و کانه دیده نمی شود حال اگر بخواهیم مدلول حرفی را قيد بزنییم به آن نظر مرآتى داریم و نمی توانیم آن را قيد بزنییم زيرا مغفول عنه است و نظر استقلالی به آن نداریم و زمانی قابل تقييد است که نظر استقلالی به آن داشته باشیم و اگر نظر استقلالی به آن داشته باشیم دیگر معنای حرفی نمی شود بنابراین این دو شبهه جا افتاده است که به سبب آن معنای حرفی و هیئت قابل تقييد نيست غير از مرحوم شيخ همه کسانی که این مبحث را مطرح کرده اند سعی نموده اند که این دو شبهه را جواب دهند و نتیجه بگیرند که تقييد مدلول حرفی و مدلول هیئت ممکن است.

بنابر مختار ما (و وضع به علامیت در حروف و هیئات) هیچ یک از دو شبهه وارد نيست و اگر کسی قائل به وضع به تسمیه در حروف و هیئات شود اشکال اول قابل جواب نيست. دلیل عدم ورود این دو شبهه بنابر مختار ما این است که به نظر ما حروف و هیئات فاقد معنا هستند نه معنای خاص دارند و نه معنای عام دارند و درست نيست که گفته شود: نظر ما به معنای حرفی و مدلول هیئت نظر مرآتى است.

ما گفتیم: به کمک هیئت و حروف که ابزار فعل نفس هستند طلب را ایجاد می‌کنیم بنابراین اصل دو شبهه روی مبنای ما وارد نیست کما این که معتقدیم جواب‌هایی که روی مبنای وضع به تسمیه به این دو شبهه دارند درست نیست و ما وارد آن کلمات نمی‌شویم.

اما یک نکته اساسی باقی می‌ماند و آن این است که ما گفتیم: با هیئت فعل امر طلب می‌کنیم. یک سؤال اساسی در این جا مطرح می‌شود که آیا واقعاً طلب (که فعل نفس است) بر دو قسم است: طلب مطلق و طلب مشروط یا یک قسم طلب داریم و آن هم طلب مطلق است و طلب مشروط بی‌معنا است؟ مرحوم شیخ انصاری قائل است که ما فقط طلب مطلق داریم منتهی این طلب مطلق به دو نحو صورت می‌گیرد تارةً به نحو منجز است مانند (صل) و تارةً به نحو معلق است مانن (صل عند الزوال) در واجب منجز ماده قید ندارد ولی در واجب معلق ماده قید زمانی دارد و مرحوم شیخ اصل طلب مشروط را رد کرده است.

یکی از کسانی که سعی کرده است طلب مشروط را درست کند مرحوم آقای صدر — در بحث مقدمه‌ی واجب — است ایشان سعی کرده‌اند تقریر کنند که واقعاً طلب بر دو قسم است: طلب مطلق و طلب مشروط بر خلاف مرحوم شیخ که مذکر طلب مشروط شده‌اند زیرا طلب یک امر تکوینی است که یا محقق می‌شود یا نمی‌شود اگر محقق شود طلب مطلق است و اگر محقق نشود دیگر طلبی نداریم نتیجه این بحث در واجب مشروط ظاهر می‌شود که وقتی گفته شود: (ان زالت الشمس فصل)، در نزد مرحوم شیخ صلاة واجب معلق است و در نزد مشهور و مرحوم آقای صدر واجب مشروط است ما در بحث مقدمه‌ی واجب این بحث را مطرح می‌کنیم و ماحصل مختار ما در آنجا دو جمله است و آن این است که ما واجب مشروط داشته باشیم برای ما ثابت نشده است و تعقلش نکرده‌ایم و در جای خودش می‌گوییم که چطور می‌شود واجب مشروط داشته باشیم ولی طلب مشروط نداشته باشیم).

نتیجه بحث این شد که این ثمره‌ی گفته شده را قبول نداریم زیرا برای حروف و هیئات مدلولی را قائل نیستیم تا بگوییم این مدلول قید می‌خورد یا نمی‌خورد اما روی مبنای کسانی که حروف و هیئات را دارای مدلول می‌دانند براساس این که مدلول حروف خاص باشد — کما هو المشهور — این مدلول قابل تقیید نیست و روی نظر مرحوم آخوند اشکال اول وارد نیست چون ایشان معنای حروف را عام و قابل تقیید می‌دانند اما اشکال دوم وارد است که نظر ما

به حروف نظر مرآتی است و شیئی که مرآه لحاظ می شود قابل تقييد نيست. اين تمام بحث
ما در مدلول حروف و هيئات بود.
پايان بحث: چهارشنبه: ۱۳۸۵/۳/۲۴ - ۱۸/۱ج / ۱۴۲۷.