

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الفحول في مخّ الاصول»

تقريرات خارج الاصول
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

المقدمة

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

مقدمة الاستاذ عند الشروع فى نكة^۱:

^۲ بحث دوره دوم اصول را امروز یکشنبه سوم ربیع الثانی سال ۱۴۳۵ شروع می کنیم.

قبل از ورود به مبحث دو نکته را باید متذکر شویم:

النکة الاولى: علة اختيار ترتيب «كفاية الأصول» فى التدريس.

در دوره قبل که اصول خوانده شد حدود هشت سال و نیم طول کشید در این دوره قصد ما این است که انشاء الله بیش از شش سال طول نکشد.

در دوره قبل متن اصول «بحوث فى علم الاصول» مرحوم صدر بود چرا که تقسیمات مبحثی آن کمتر بود و مباحثی داشت که مرحوم آخوند متعرض نشده بودند اما خیلی مبسوط بیان کرده بودند و از آنجا که من هم نمی خواستم مبسوط بحث کنم لذا بعضی مباحث را حذف می کردم لذا دوستان نمی توانستند که پیش مطالعه کنند لذا این دوره را از کتاب «کفاية الاصول» شروع می کنیم که متداول الان هم می باشد.

کفایه کتاب خوبی است و متن خوبی هم دارد تنها مشکلی که است این است که تنظیم مطالب منطقی نمی باشد با تغییر کمی می شد که مرتب تر و منسجم تر باشد و نکته دیگر اینکه بعد از ایشان مطالبی ذکر شده است که در این کتاب نمی باشد و ایشان

^۱ * علامت ابتدای بحث بعدی و انتهای مطالب مباحثه شده و @ علامت انتهای مطالبی که مطالعه شده است.

^۲ یکشنبه ۹۲/۱۱/۱۳.

متعرض آنها نشده اند که عمده ی آن مطالب، مطالبی است که بعد از ایشان مطرح شده است.

حلقه ثالثه مرحوم صدر بعد از تنظیم و سیاق جدید این دو مشکل را ندارد، ترتیب مطالب فنی تر شده است و مضافاً بر اینکه مطالبی در این جا مطرح شده است که بعداً مطرح شده است و در کفایه نیامده است اما اشکال این سیاق جدید این است که این کتاب حلقه ثالثه بخش زیادی از مطالب کفایه را ندارد حتی بسیاری از مباحثی که در بحث خارج مرحوم صدر هم بوده است در این کتاب نمی باشد لذا با توجه به این مشکله و با توجه به اینکه کفایه متنی است که متداول است نسبت به سایر کتب لذا بنا بر این است که متن بحث، مباحث کفایه باشد، البته به این معنا نمی باشد که تمام مطالب را متعرض شوم بلکه تنظیم مطالب دقیقاً طبق تنظیم کتاب کفایه است یعنی دوستان می توانند پیش بینی کنند که مطلب فردا چیست اما مطالبی که این کفایه متذکر نشده است سعی می شود که این مطالب اضافه شود اگر مطالبی را صاحب کفایه ذکر کرده است که دو مطلب دیگر هم دارد که مرحوم صدر هم آنها را ذکر کرده اند سعی می شود که این مطالب ذکر شود اما طوری نباشد که تنظیم مطالب به هم بخورد.

النکته الثانية: توضیح للكفایة و محتویاتها و ترتیبها.

راجع تنظیم خود کفایه است. مرحوم صاحب کفایه مطالب را به سه بخش تنظیم کرده اند:

بخش نخست: مقدمه.

بخش دوم: مباحث اصولی.

بخش آخر: خاتمه است.

ایشان در مقدمه امور کثیره ای را ذکر کرده اند و لو این که برای مثال مقدمه ایشان بر سیزده امر است اما این امور را که ایشان ذکر می کند نوعاً متضمن مطالب عدیده ای است لذا مطالب زیادی در مقدمه ذکر می کنند.

تمام قضایایی که در مقدمه ذکر می کند در نظر ایشان جزء مطالب علم اصول نمی باشد^۱ اما مسائل علم اصول ارتباط وثیقی با این مطالب دارد. اینکه گفته شد «در نظر ایشان» بخاطر این است که بین ایشان و متاخرین اختلافی است که متاخرین بعضی از مطالب ایشان را جزء مطالب علم اصول می دانند مثل مشتق و صحیح و اعم و ... که ایشان اینها را در مقدمه آورده اند.

و اما بخش دوم را که مباحث اصولی است هشت باب کرده است: باب اول اوامر و باب آخر بحث تعادل و تراجیح است که مرحوم شیخ تعادل و تراجیح را در خاتمه قرار داده است.

هر بابی را به عنوان «مقصد» نام گذاری کرده است که در اصطلاح متاخرین، پنج باب مباحث الفاظ است و بابهای بعدی می شود مباحث عقلیه در تقسیم بندی قبلی این مباحث الفاظ در یک جلد و مباحث عقلی در جلد دیگر بوده است.

سپس مرحوم آخوند خاتمه ای ذکر می کند که در آن به مسئله اجتهاد و تقلید اشاره می نمایند. در نظر ایشان مباحث اجتهاد و تقلید از علم اصول خارج است و مسائل علم اصول به این مطالب مرتبط نمی باشد، اما این مباحث اجتهاد و تقلید ارتباط وثیقی با مسائل علم اصول دارد لذا آنچه که مسائل علم اصول به آن مرتبط است در مقدمه آورده است اما مباحثی را که به این مسائل علم اصول مربوط است در خاتمه آورده است لذا از این لحاظ تقسیم بندی ایشان حساب شده بوده است.

^۱ یعنی حتی از مباحث علم اصول هم نمی باشد یعنی چیزی از مبادی تصویری و تصدیقی داخل در آن نمی باشد (ت ق ک اص ۲ ۹۲/۱۲/۱۱) بلکه تصور بهتری از مسئله به ما می دهد بدون اینکه مسئله را تصوراً و تصدیقاً اثبات کند (ت ب ک اص ۲ ۹۲/۱۲/۱۱) که خود این مسائلی که در مقدمه کفایه می آید ممکن است مبادی تصویری یا تصدیقی مبادی تصویری و تصدیقی مسائل علم اصول باشد (ت ق ک اص ۲ ۹۲/۱۲/۱۲) (اواخر تراک).

منظور از مقدمه، مقدمه علم می باشد نه مقدمه کتاب یعنی مقدمه مباحث علم اصول که همانطور که اشاره شد، در این مقدمه متعرض سیزده امر می شود.

و نیز اشاره شد که بخش دوم مباحث علم اصول است که هشت مقصد آمده است که هر مقصد شامل چند فصل است.

و بالاخره گفته شد که کتاب ایشان خاتمه ای دارد که این خاتمه بخش سوم باشد و خاتمه علم است که ایشان در این بخش متعرض مبحثی می شود که با علم اصول ارتباط وثیقی دارد که مبحث اجتهاد و تقلید باشد.

مقدمة فی علم الاصول مشتمل علی امور:

در این مقدمه اموری ذکر می شود:

الامر الأول فی أربعة مطالب:

متعرض چهار مطلب می شویم:

مطلب اول: موضوع علم.

مطلب دوم: تمایز علوم.

مطلب سوم: موضوع علم اصول

مطلب چهارم: تعریف علم اصول.

المطلب الاول: موضوع العلم و هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية.

در عرف و اصطلاح علمای ما معروف این است: « موضوع کل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ». در این بحث می خواهیم آنچه که در ذهن علماء بوده است را توضیح دهیم:

توضیح ذلک:

اجزاء کل علم مدون^۱: المسائل، المبادئ و الموضوع.

در بین علمای ما معروف است که هر علم مدون و شکل یافته - نه نوشته شده - که البته نوعاً با تالیف همراه است، متشکل از سه چیز است:

۱. موضوع.

۲. مبادئ.

۳. مسائل.

از مسائل شروع می کنیم:

مسائل العلم: قضایا التي العلم في صدد اثباتها^۲.

مسائل عبارت است از قضایایی است که هر علمی متکفل اثبات آن قضایا است. مثل « الجملة الشرطية تدل على المفهوم », « خبر الواحد حجة », « الخبران المتعارضان ساقطان ای ليس بحجة » و...

^۱ این قیدی که آورده شده است در مقابل علم تالیف شده است نه علم غیر مدون چرا که ما اصلاً علم غیر مدون نداریم یعنی تدوین مقوم علمیت است نه قید احترازی به این معنا که ما علمی داریم که غیر مدون است و علمی داریم که تدوین شده است، خیر تا علم مدون نشود، علم نمی باشد.

^۲ برای اینکه قضیه و مسئله ای به یک علم تعلق بگیرد کافی است که زمانی قائلی آن قضیه و مسئله را جزء آن علم می دانسته است و لو اینکه در زمانی بطلان آن مسئله بدیهی شود.

^۳ و اثباتی که در اینجا گفته می شود به معنای استدلال است لذا ابطال را هم در بر می گیرد یا اینکه گفته شود منظور از اثبات، اثبات است نه ابطال اما دائماً شما یا خود قضیه را اثبات می کنید یا نقیض آن را یعنی وقتی در صدد ابطال چیزی هم هستید در واقع دنبال اثبات

پس مسائل یک علم عبارت است آن قضایایی است که آن علم متکفل اثبات آن قضیه است و حقیقت علم چیزی جزء آن قضایا و مسائل نمی باشد.

مبادی العلم و هو علی قسمین:

مقدماتی را که در تصور یا تصدیق مسئله اصولی به ما کمک می کند، مبادی گویند.

المبادی التصوریة: المقدمات^۱ التي بها يتحقق تصور موضوع و محمول^۲ المسائل.

هر مسئله یک موضوع دارد و یک محمول آن مقدماتی که در تصور موضوع و محمول مفید است به آن ها مبادی تصویری می گویند.

المبادی التصديقية: المقدمات التي بها يتحقق تصديق المسائل.

اما مقدماتی را که در تصدیق مسئله اصولی به ما کمک می کند، مبادی تصدیقیه^۳ می گویند.

تمام مبادی مسائل به این دو مبادی تقسیم می شود.

نقیض آن می باشید لذا چون ابطال شما هم اثبات است اما اثبات نقیض، باز این می شود مسئله اصولی. یا با قبول معنای حقیقی اثبات اینطور بگوییم گفتیم علم در صدد اثبات مسائلش است چرا که ما دائما در صدد اثبات قضیه هستیم یا اثبات صدق آن و یا اثبات کذب آن. اس مدت ب ک اص ۲ ۹۲/۱۱/۱۵ دقیقه ۱۶ تا ۲۰:۱۷.

^۱ دائما این مقدمات و معرف این تصورات، خودشان تصور می باشند و نمی شود که تصدیق باشد چرا که هیچگاه تصدیق مفید تصور نمی تواند باشد. بله ممکن است که قضیه ای برای تعریف و تصور آن بگوییم اما آن قضیه دیگر تصدیق نمی باشد چرا که همانطور که در تعریف تصدیق گفته می شود، اذعان به نسبت سلبیه یا ثبوتیه محمول بر موضوع است و در اینجا شما اذعانی ندارید یعنی مثلا در تعریف خبر واحد گفته می شود که: «خبر واحد، خبر فرد واحد است» خواه شما این را قبول داشته باشید یا خیر این معرف تصویری خبر واحد است.

اصلا تصدیق نمی تواند مفید تصور باشد و بالعکس.

^۲ درست است که در رعضی از اوقات خود موضوع یا محمول قضیه هم قیودی دارند و مرکب می باشند مثل «صیغة الامر ظاهرة فی الوجوب» اما آن قیود مربوط به هر کدام که باشد، باز متعلق به همان است یعنی قیود موضوع داخل در موضوع است و قیود محمول داخل در محمول قضیه است لذا این تعریف کامل است و هم شامل موضوع و محمول مفرد می شود و هم شامل موضوع و محمول مرکب و نیازی به تغییر تعریف به «مقدماتی که در تصور اجزاء قضیه اعم از موضوع و محمول مفید است» نمی باشد چرا که همانطور که گفته شد آن قیود یا متعلق به موضوع است که لفظ «موضوع» هم خودش را در بر می گیرد و هم قیود آن را و یا اینکه متعلق به محمول است که لفظ «محمول» در تعریف هم خود محمول را می گیرد و هم قیود آن را.

^۳ البته خود بعضی از مسائل می توانند که مبادی تصدیقیه ی مسائل دیگر باشد.

این مبادی^۱ به اعتبار این که مفید چه می باشند به این دو قسم تقسیم می شوند نه اینکه خودشان چه می باشند به این صورت که اگر مفید تصور باشند مبادی تصویری می باشد و اگر مفید تصدیق باشند مبادی تصدیقیه می باشند.^۲

موضوع العلم: الامر الذی محمولات مسائل الاصول عوارضه الذاتیه.

عبارت است از امری که محمول مسائل علم اصول از عوارض ذاتیه آن می باشد. همیشه مسائل علم محمولاتی دارند که این محمولات را نسبت به موضوع علم^۳ که می سنجیم، عرضی ذاتی آن باید باشند و غیر این نباید باشند. تسامحتاً گفته شده است که علم اصول مجموعه ای از مبادی و موضوع و مسئله علم اصول می باشد. در واقع علم اصول فقط مسائل است و مبادی و موضوع جزء علم اصول نمی باشد.^۴

ينبغي الإشارة الى نکتتين:

النکته الاولى: لماذا سمی مجموع المسائل و المبادی^۵ و الموضوع علم الاصول و هو حقیقتاً مسائله فقط؟

عالمان دیده اند که اگر شخصی این مسائل را مثل «صیغه الامر تدل علی الوجوب»، «خبر الثقه حجة»، «القياس ليس بحجة» و... خوب حفظ کرده باشد به این

^۱ البته لازم نمی باشد که این مبادی در علم دیگر بحث نشده باشد، همینکه در تصور اجزاء مسائل یا تصدیق مسائل به ما کمک کند کفایت می کند که به عنوان مبادی علم قرار گیرد.

^۲ مبادی با ادله فرق می کند ادله چیزی نیست جز مجموعه ای از قضایا که چند قضیه یک قیاس را تشکیل می دهد هر یک از این دو مقدمه از مبادی تصدیقیه می باشند به عبارت دیگر ادله عبارت است از یک قیاس که متشکل از دو مقدمه است.

^۳ نه خود موضوعات مسائل یعنی در اینجا مراد موضوع علم است نه موضوع مسائل {اگر چه دائماً از آنجائیکه موضوع مسئله اخص از موضوع علم است، رابطه محمولات مسائل علم با آنها هم عرض ذاتی است. ت ق ک اص ۲ ۹۳/۶/۳۱}.

^۴ چرا که در هر علم مطالبی می آید که آن علم در صدد اثبات آنها می باشد و آنچه را که هر علم در صدد اثبات آن می باشد مسائل آن علم است نه چیز دیگر کما اینکه در تعریف مسائل علم اصول به آن اشاره شد.

^۵ البته مبادی به یک اعتبار دیگر به سه دسته تقسیم می شود: مبادی که متسالم و بدیهی است و مبادی که متسالم و بدیهی نمی باشد اما در علوم دیگر بحث شده است و علمی متکفل آن شده است اما مبادی که نه بدیهی و متسالم می باشند نه در علم دیگر بحث شده است

شخص هیچ کسی عالم اصولی نمی گوید.^۱ چرا این شخص را عالم اصول نمی گویند با اینکه حفظیات این شخص، مسائل علم اصول است و علم اصول همین مسائل است؟ لذا است که در ذهن و ارتکاز علماء بوده است که صرف حفظ مسئله کافی نمی باشد بلکه باید مبادی را هم بلد باشد و بتواند استدلال کند.

حتی اگر مسائل و مبادی را حفظ کند باز به او عالم علم اصول نمی گویند یعنی اگر مقدمات و مسائل را حفظ کند به طوریکه هر مسئله ای را که بگویند، دلیل صاحب کفایه را بیان می کند، باز به این شخص عالم اصولی نمی گویند چرا که در صدق عنوان عالم علم اصول، لازم است که قدرت بر استدلال هم داشته باشد.

اما علت بحث از موضوع علم، ارتباط وثیقی است که بین موضوع علم و موضوع مسئله باشد لذا آن را بحث کرده اند چرا که موضوع مسئله جزء مسئله علم اصول بوده و به تبع مسئله بحث می شود و این ارتباط موضوع مسئله با موضوع علم هم مبرر بحث از موضوع علم می شود.

تا اینجا با مسائل و موضوع و مبادی علم اصول آشنا شدیم.

النکته الثانية: المراد من «المبحث» هو مجموع المبادئ و المسائل.^۲

یک اصطلاحی است بین متأخرین رایج شده است به عنوان مبحث. فرق بین «مسئله» و «مبحث» چیست؟

که بسیار مهم است و نیاز به تبیین دارد که در اینجا اینها را در مسائل علم بحث می کنند اگر چه نقش مقدمی دارد اما چون نیاز به اثبات دارند به عنوان مسائل مقدمی در مسائل بحث می شود مثل مسئله حسن و قبح. اس مدت ب ک اص ۹۲/۱۱/۱۵.

^۱ یعنی گفته اند که عالم یعنی ذو علم، خوب عالم اصول هم یعنی ذو علم الاصول و علم اصول هم یعنی مسائل علم اصول در حالی که اگر کسی فقط مسائل علم اصول را در ذهن داشته باشد بدون مبادی و بدون قدرت بر استدلال، به آن عالم اصولی نمی گویند لذا در تعریف علم اصول تصرف کرده اند.

^۲ اینطور نمی باشد که تمام مبادی را دائماً در مقدمه بیاوریم خیر اصلاً ما مبادی تصدیقیه ای نداریم که در مقدمه بیاید در مقدمه مانند کتاب کفایه که بخش اول آن مقدمه بود، مبادی تصویری یا مبادی تصدیقیه ی مبادی تصدیقیه می آید، لذا ما قسمت دوم بخش دوم کفایه را مباحث گذاشتیم نه مسائل علم اصول چرا که مبادی تصدیقیه دائماً در بخش دوم و ذی المقدمه می آید و ضمن اینکه خود بعضی از مسائل می تواند مبادی تصدیقیه مسائل دیگر باشد و این هم باعث این می شود که ما قسم دوم از کفایه را مبحث بگذاریم نه مسائل علم اصول.

برای اثبات هر مسئله ای مقدماتی اقامه می کنند مجموعه ای از مسئله و مبادی آن مسئله را مبحث می گویند لذا مبحث با مسئله - که گفته شد امری است که علم اصول از عوارض ذاتیه آن بحث می کند - فرق می کند.^۱

ان قلت: حافظ لمسئله شرعية، عالم بها.

در عرف به کسی که حافظ مسئله شرعی باشد، عالم به مسئله شرعی می گویند در حالیکه شما گفتید حافظ مسئله را عالم نمی گویند.

قلت: المسئلة الشرعية ليست بعلم.

به مسئله شرعی که علم نمی گویند یعنی ما علمی نداریم به نام «المسئلة الشرعية». این نقض جایی وارد است که مجموعه ای از مسائل را که یک علم تشکیل می دهند داشته باشیم و بعد عرفی به حافظ آن مسائل، عالم بگویند.

ان قلت: به نجاری که این مسائل نجاری را حفظ کرده است، نجار می گویند.

ان قلت این است که ما در بعضی علوم به صرف اینکه حافظ آن علم باشد، عالم آن علم می گوئیم مثل نجاری و برنامه نویسی. همینکه فنون برنامه نویسی را بلد باشد و لو این که نداند که در این برنامه چرا اینطور می شود یا چرا چوب اینطور به وسیله دیگر وصل می شود، به آنها برنامه نویس و نجار می گویند.

^۱ لذا اگر مسائلی به هم مرتبط در جایی باشند که غرض یا موضوع واحدی داشته باشند و لو اینکه هیچگونه مبادی در آن نباشد و فقط مسائل باشد و مسائل، به آن مجموعه، علم گفته می شد اما به کسی که تمام آن مسائل را بلد باشد، عالم آن علم نمی گویند. لذا کتاب هدایه که هیچگونه مبادی در آن نمی باشد و همه مسائل است و مسائل و لاغیر، کتاب علم نحو است اما عالم به آن عالم نحوی نمی باشد بلکه عالم نحوی کسی است که به مباحث نحوی عالم باشد چرا که کأن مقصود از «عالم» در هر علمی معنای لغوی «عالم» نمی باشد بلکه عالم استدلالی را عالم می گویند لذا عالم استدلالی به مسائل هر علم را، عالم آن علم می گویند به عبارت دیگر «علم» در هر علم مدون، به معنای لغوی است یعنی مسائل اما علمی که عالم از آن مشتق می شود علم به معنای اصطلاحی است یعنی علم از روی استدلال - البته استدلالی که ما در اصول می خواهیم خیلی فرق می کند با استدلالی که در نحو می خواهیم - . منشاء این فرق ارتکاز است که در ارتکاز به مجموعه مسائل «علم اصول» می گویند اما «عالم» به علم اصول به کسی گفته می شود که عالم به مباحث یعنی مسائل و مبادی باشد نه عالم به مسائل فقط. مثل «فتح» که هم منشأ «فَتْح» فعل است و هم منشأ «مفتاح» اما در مفتاح منشأ لحاظ نشده است چرا که مفتاح اگر بخواهد درست معنای منشأ آن در آن لحاظ شود باید به کلیدهایی مفتاح بگویند که در حال فتح فعلاً باشند در حالیکه اینطور نمی باشد به کلیدهایی که در جیب ما است و در حال فتح نمی باشد هم مفتاح می گویند یا مثل فرق بین ضارب و قاتل که به قاتل اگر در بیست سال پیش هم قتل کرده باشد، باز قاتل می گویند بخلاف ضارب که به کسی که در حال ضرب نمی باشد ضارب نمی گویند.

قلت: أمثال ذلك من الفنون لا من العلوم.

اینها که نام برده شد و أمثال اینها دیگر علم نمی باشد بلکه فن و هنر می باشند لذا حفظ این هنر و فنون در اطلاق اسم آن فن به صاحب فن کفایت می کند. مثل این نجاری، منطق است که این منطق را جزء علوم ندانسته اند بلکه گفته اند که مثل خیاطه از فنون است لذا معرفت چهار قسم می شود: الهیات و ریاضیات و طبیعیات و یکی هم مهارت که عبارت باشد از منطق که در مجموع معرفت چهار تا می شود سه تا علوم و دیگری هم فن که منطق باشد.^۱

ان قلت: يطلق الطبيب على الحافظ للعلائم و الدواء.

اشکال دیگری که است گفته می شود که طبابت که فن نمی باشد و علم است، به عالم طب می گویند نه کسی که فن طب را داشته باشد، با این حال این شخص طبیب فقط علائم و راههای درمان را حفظ کرده است و در عین حال عالم به علم طبابت بر او اطلاق می شود.

قلت: الطبيب الذي له قوه تشخيص الداء و الدواء بالحدس لا بالتقليد و كذلك الحال.

طبیب عمده کارش حدس مریضی است و به کسی که قدرت تشخیص مریضی و درمان را داشته باشد طبیب گفته می شود لذا عمده کار او حدس است نه تقلید.

^۱ فارق بین فن و علم این است که قوام فن به مهارت است و صرف عالم بودن به یک سری از معلومات ذهنی او را معنون به آن فن نمی کنند مثل خیاطه که اگر کسی همه نکات را بلد باشد و در ذهن داشته باشد اما نتواند یک لباس بدوزد به او خیاط نمی گویند بخلاف علم که یک سری معلومات ذهنی است که عالم به آنها را عالم آن علم می گویند. در قدیم چون دایره علوم کوچک بوده است تمام علوم را داخل در حکمت می کردند و حکمت مقسم تمام علوم بود لذا اگر علمی داخل در آن نبود به آن علم نمی گفتند بلکه به آن فن می گفتند مثل منطق و دیگر علوم غیر آن. در قدیم حکمت سه قسم داشت: ریاضیات، الهیات و طبیعیات لذا چون منطق جزء هیچ یک نبود نام آن را فن گذاشتند نه علم اما در زمان ما که علوم زیاد شده است و علم را تعریف کرده اند به دانش بشری آن تعاریف قدما دقیق نبوده و اثری هم ندارد، لذا منطق الان علم است نه فن، چرا که همانطور که در اول گفته شد قوام منطق به مهارت و تمرین نمی باشد و تعریف علمی که در مقابل فن بیان شد شامل آن هم شد اما اینکه قدما آن و دیگر علوم غیر آن سه را فن نامیدند به دلیلی که گفته شد، بود یعنی بخاطر اینکه داخل هیچ یک از طبیعیات و الهیات و ریاضیات نمی شود نه اینکه قوام آن مانند خیاطه به مهارت و تمرین است لذا اگر کسی تمام مسائل منطقی را بداند اما در تطبیق اشتباه کند به آن عالم منطق گفته می شود.

المراد من العرض الذاتی: المحمول^۲ على الموضوع الذى خارج من ذاته بلا واسطة او بواسطة مساوية.

اقسام المحمولات: الذاتی و العرضی.

در علم منطق گفته شده است هر قضیه ای که در نظر بگیرید اگر موجب^۳ی صادق^۴ باشد، محمول قضیه نسبت به موضوع دو حالت دارد: یا ذاتی است یا عرضی و شق سوم ندارد.

المحمول الذاتی: الذى ينتزع من ذات الموضوع^۵.

وقتی گفته می شود محمول ذاتی است: یعنی محمولی است که از ذات موضوع انتزاع شده است به گونه ای که اگر محمول از بین برود موضوع از بین می رود.

المحمول الذاتی على ثلاثة اقسام:

محمول ذاتی را به سه قسم تقسیم بندی کرده اند:

^۱ دوشنبه ۹۲/۱۱/۱۴.

^۲ العارض به معنای عرض و عرض که از مقولات می باشد، گفته نشد چرا که بعضی از این مقولات از ذاتیات موضوع می باشند نه از عرضیات آن لذا مقولات گفته شد که محمول ذاتی را هم در بر می گیرد و ضمن اینکه هیچگاه عرض بر معروض خودش حمل نمی شود. در مثال «زید ابیض» دقت کنید که عرض ما در اینجا «بیاض» است و نمی توان گفت که «زید بیاض» این غلط است. لذا این هم علت دیگری بود که گفته شد، محمول نه عرض یا عارض.

^۳ موجب گفته شد چرا که در موجب حمل است و در سالبه سلب حمل است و اصلاً حملی در کار نمی باشد.

گفته نشود اینکه گفته شده است که قضیه باید دائماً موجب باشد این صحیح نمی باشد چرا که دائماً قضایایی که در هر علمی می آید در صدد اثبات آن نمی باشند بلکه قضایایی در علم است که بعضی آنها را ابطال می کنند و ابطال سلب حمل است نه موجب جواب اینکه قضیه دائماً موجب است که گاهی استدلال بر صدق آن و گاهی بر کذب آن آورده می شود لذا این موجب بر فرض صدق در نظر گرفته می شود یعنی مسائل علم اصول مسائل موجب ای هستند که بر فرض صدق، رابطه محمول آنها با موضوع آنها رابطه عرض ذاتی است. اما اینکه گفته شد که رابطه محمول با موضوع یکی از اقسامی که در آینده می آید، است این فقط در قضایای موجب است نه سالبه که حملی در کار نمی باشد اما قضایای موجب ای که فرض صدق آنها شده است. (ت ق ک اص ۹۳/۰۲/۱۰ تا دقیقه ۱:۳۵).

^۴ صادق دو تعبیر دارد یکی به معنای حقیقی که ما قائلیم که محمول نیاز نمی باشد که حقیقی باشد بلکه اگر واقعی هم باشد کفایت می کند. صادق گفته شد، چرا که در صورت کاذب بودن هر چیزی را می توانی محمول قرار دهی و دیگر ادعائی که محمول است لذا دیگر ارزش علمی ندارد چون اثبات چیزی نمی کند و اعتباری به آن نمی باشد چرا که واقع را نشان نمی دهد.

^۵ یا به عبارت دیگر اگر محمول قضیه یکی از ذاتیات موضوع باشد، به آن ذاتی می گویند.

النوع: الذی ينتزع من تمام الذات.

محمول ذاتی که منتزع از ذات موضوع است یا از تمام الذات انتزاع می شود که به آن نوع می گویند مثل «زید انسان»^۱ که از تمام الذات زید که انسانی است انتزاع شده است چرا که تمام الذات زید انسانی است.

الفصل: الذی ينتزع من جزء الذات المساوی فی الصدق.

هر ماهیتی تحلیل می شود به دو جزء اگر محمول از بعض الذات مساوی منتزع شود به آن فصل می گویند مثل «الانسان ناطق».

الجنس: الذی ينتزع من جزء الذات الاعم فی الصدق.

هر ماهیتی تحلیل می شود به دو جزء، اگر محمول از جزء الذات اعم انتزاع شده باشد آن محمول و عرض ذاتی را جنس می گویند مثل «الانسان حیوان».

پس ذاتی سه قسم شد: نوع، جنس و فصل.

المحمول العرضی^۲: الذی من لواحق الموضوع الخارج من ذاته لا من ذاتياته^۳.

وقتی گفته می شود محمول عرضی است: یعنی از ذات موضوع انتزاع نشده است بلکه به موضوع لاحق شده است.

^۱ در اینجا دائماً باید موضوع شما مصداق محمول باشد یعنی محمول کلی و موضوع مصداق آن کلی می باشد کما اینکه در مثال مشخص است. اما شما نمی توانید اینطور مثال بزنید: «الانسان انسان» یا «الانسان بشر» چرا که در اینجا موضوع و محمول یکی می باشند و در اصل شما چیزی را حمل نکرده اید.

^۲ دقت کنید که ما در اینجا گفتیم: «عرضی» نه «عرض» چرا که بین این دو فرق است. دائماً اگر محمول «عرض» باشد از عرضیات ذاتی موضوع است بخلاف جایی که محمول «عرضی» باشد که همانطور که انشاء الله می آید، می تواند عرضی غریب باشد نه عرضی ذاتی.

مراد از عرض، همان اصطلاح در مقابل جوهر است که نه تا باشند اما منظور از عرضی یعنی چیزی که از اجزاء ذات نمی باشد و خارج محمول است البته گاهی به مبدأ اشتقاق هم عرضی می گویند. ذات هم یعنی ماهیت و ذاتی یعنی اجزاء ماهیت البته ذات که در اینجا گفته شد شامل خود نوع هم می شود که از اجزاء ماهیت نمی باشد مثل زید انسان. (برگرفته از (اس مد ت ق ک اص ۹۳/۰۲/۱۴).

^۳ اینکه اموری را از ذاتیات می شمارند و اموری را از عرضیات می دانند و بعد در مورد عرضیات هم بعضی را خاصه و بعضی را عرض عام و همچنین فصل و جنس تمام اینها از روی استقراء است و استقراء هم نوعاً ناقص است لذا امکان دارد که اینها بعد ها عوض شود اما اگر عوض شد مثال عوض شده است نه اینکه مطلب اشتباه بوده است، یعنی اینها نام ذاتی مساوی را فصل گذاشته اند حال این فصل انسان چیست؟ فعلاً از روی استقراء گفته اند که ناطق است اما دائماً هر جا محمول بر موضوع از ذاتی مساوی باشد، اسم آن فصل است و محمول هم از نوع دوم است و در مورد عرضیات هم همینطور لذا دعوای معروفی که بین حدود و رسوم می شود که بعضی بعضی

التقسيم الاول للمحمول العرضي: المحمول العرضي بالنظر الى الوساطة في الحمل، على قسمين:

محمولی که خارج از ذات موضوع است^۱ و لاحق به موضوع است خودش دو قسم است: یا در لحوق^۲ آن به موضوع، نیازی به واسطه^۳ ندارد یا نیاز به واسطه دارد.

القسم الاول: الذى يلحق على الموضوع بلا واسطة.

قسم اول که عروض و لحوق آن بلا واسطه است: «الانسان متعجب» چرا؟ «لکونه انسانا»^۴ یعنی واسطه ای به جز موضوع که خود انسان باشد نمی خورد.

از تعاریف را حدی می دانند و بعضی دیگر رسمی عمدتاً بخاطر همین مسئله است که بعضی اموری را از ذاتیات می دانند و بعضی از عرضیات. لذا این امور نه وجدانی می باشند و نه بدیهی بلکه نوع علماء بعضی از امور را به عنوان ذاتی و عرضی قبول کرده اند نه اینکه برهانی بر آن اقامه شده باشد الا اینکه آن برهان هم بر اساس استقراء بوده است مثلاً گفته باشند که تعجب از خواص تفکر است و تفکر فقط در انسانهاست که این که «تفکر فقط در انسانها است» این هم استقرائی است. (اس مد تراک قبل از کلاس اصول روز چهارشنبه ۹۳/۱/۲۷).

^۱ یعنی اگر آن محمول را از موضوع بگیری، موضوع منعدم نمی شود.

^۲ لحوق اعم از اتصاف و عروض و اعتبار است مثل می گوئید زید مالک للدار نه عروض است و نه اتصاف بلکه صرف اعتبار است اما عرضی غریب است.

^۳ واسطه ای که در اینجا گفته می شود که عبارت باشد از ما يتحد مع الموضوع، دائماً واسطه در لحوق است نه واسطه در اثبات چرا که واسطه در اثبات اصلاً ربطی به قضیه ندارد بلکه ربط به دلیل دارد. خود این واسطه در لحوق و حمل که گفته شد عبارت باشد از «ما يتحد مع الموضوع» خودش دو نوع است یا واسطه در عروض هم می باشد یا خیر فقط واسطه در لحوق و حمل می باشد آنجا که واسطه در عروض هم می باشد جایی است که محمول ما عرضی غریب باشد در آنجا چون محمول در واقع عرض واسطه می باشد نه عرض موضوع لذا تا این واسطه نباشد نمی توان آن محمول را حمل بر موضوع کرد، لذا واسطه، واسطه در عروض هم می باشد یعنی این واسطه مصحح حمل عرض بر موضوع شده است و اگر این واسطه نبود این حمل درست نبود اما اگر عرضی ما عرضی ذاتی مساوی باشد در اینجا چون محمول در واقع عرض خود موضوع است دیگر نبود واسطه در عروض مشکلی را ایجاد نمی کند لذا تنها کاری که می کند واسطه در محمول و لحوق می باشد. (از اول تا دقیقه حدود ۰۴:۵۰ تراک O.madadi(kh,os2 2,moqaddameh 2)b [۱۴/۱۱/۹۲]) پس می شود که واسطه در لحوق و حمل باشد و درعین حال واسطه در عروض نباشد لذا بین واسطه در حمل با واسطه در عروض خلط نشود.

می توان به این صورت بین واسطه ای که فقط واسطه در لحوق است با واسطه ای واسطه در عروض هم می باشد، فرق گذاشت اینکه گفته شود اگر واسطه رابطه اش با موضوع «وحدت» باشد مثل جایی که واسطه مساوی داخلی است یا با چیزی که با موضوع وحدت دارد، وحدت داشته باشد مثل جایی که واسطه مساوی خارجی است این واسطه، واسطه در لحوق است فقط اما اگر واسطه رابطه اش با موضوع اتحاد باشد فقط نه وحدت، این واسطه در عروض می باشد. (برگرفته از ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۲)

^۴ این نوع جمله که در ادامه هم تکرار خواهد شد نشان دهند واسطه و عدم واسطه و نوع واسطه است.

القسم الثانی: الذی یلحق علی الموضوع بواسطة و هو علی ستة انواع:

اگر در لحقوق نیازی به واسطه داشته باشد این خود چند قسم دارد: یا واسطه رابطه اش با موضوع مساوی در صدق است، یا در صدق اعم است، یا اخص است و یا مباین.

هر یکی از مساوی و اعم هم به دو قسم تقسیم می شود: داخلی و خارجی اما اخص و مباین این تقسیم بندی را ندارند.

مساوی داخلی و خارجی و اعم داخلی و خارجی و مباین و اخص به اضافه ی عرضی بدون واسطه می شود هفت محمول عرضی.

داخلی یعنی آن واسطه از اجزاء داخلی یعنی از اجزاء ذاتی موضوع^۱ است و خارجی یعنی آن واسطه خارج از ذات موضوع است.

النوع الاول: تكون الواسطة فی الحمل، مساوية داخلية.

نوع اول از جایی که عروض و لحقوق آن نیاز به واسطه دارد جایی است که لحقوق عرض با واسطه مساوی داخلی است: مثل «الانسان متکلم لکونه ناطقا».

در منطق مراد از ناطق، «قوه نطق» است که به دو معنا گفته شده است که هر دو درست است یکی به معنای «قوه تکلم»^۲ و یکی به معنا «قوه تعقل». انسان موجودی است که سخن می گوید چه این را به معنای تکلم بگویید چه به معنای تعقل بگیرد در فلسفه گفته شده است که این دو با هم لازم ملزوم می باشد ناطق یعنی شیء له قوة النطق یعنی اگر غیر انسان قدرت تکلم ندارند چون قوه نطق را ندارند.

^۱ در اینجا واسطه نمی تواند تمام اجزاء الذات باشد چرا که در این صورت دیگر واسطه ای در کار نمی باشد که می شود همان نوع اول از عرضیات.

^۲ اگر به معنای «قوه تکلم» باشد، منظور از اینکه «لانه ناطق» این است که یعنی قوه نطق دارد نه اینکه الان ناطق است و مراد از الانسان متکلم یعنی اینکه متکلم است یعنی شأنیت تکلم دارد و لو بالفعل متکلم نباشد مثل جنین. خوب در این صورت داشتن قوه نطق می شود ذاتی که واسطه است و متکلم شأنی بودن می شود عرضی چرا که جنین با اینکه شأنیت تکلم را دارد یعنی و لو بالفعل متکلم نمی باشد اما شأنیت این را دارد که تکلم کند اما در عین حال قوه تکلم ندارد لذا این می شود عرضی. پس باز شده الانسان متکلم لانه ناطق یعنی الانسان له شأن التکلم لان له قوه النطق. به این بیان در صورتی که نطق را به معنای تکلم بگیریم فرق این مورد با جائیکه محمول ذاتی مساوی که همان فصل بود، مشخص می شود. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۱۷ و ۱۸/۹۲/۹۲).

النوع الثانی: تكون الواسطة مساوية خارجية.

نوع دوم از عروضِ بواسطه، جایی است که عروض و لحوق آن عرض با واسطه مساوی خارجی است: «الانسان ضاحک لکونه متعجبا» چرا که گفته اند که ضحک زمانی طاری می شود که انسان متعجب شود این متعجب با انسان در مصداق مساوی است چرا که این قضیه صادق است: «کل انسان متعجب» و «کل متعجب انسان» اما خارجی است چرا که از اجزاء ذات انسان تعجب نمی باشد.

النوع الثالث: تكون الواسطة أعمّا داخلية.

نوع سوم از عروضِ بواسطه، جایی است که عروض و لحوق آن عرض به واسطه اعم داخلی است: «الانسان متحيز لکونه جسما». جسم واسطه است که اعم در صدق است اما اعم داخلی است چرا که جسم از اجزاء انسان است چرا که جنس بعید انسان است.^۱

النوع الرابع: تكون الواسطة أعمّا خارجية.

نوع چهارم از عروضِ بواسطه، جایی است که عروض و لحوق آن عرض به واسطه اعم خارجی است: «الابیض متحيز لکونه جسما». نسبت جسم به ابیض اعم است چرا که کل ابیض جسم اما کل جسم لیس بابیض اما خارجی است چرا که در ماهیت ابیض جسم اخذ نشده است^۲ چرا که ابیض در اصطلاح حکماء فاقد ماهیت و ذات است لذا عدم جزئیت جسم برای ابیض سالبه به انتفاء موضوع است یعنی ابیض جزئی ندارد که بخواهد جسم از اجزاء آن باشد.^۳

^۱ در اینجا باید بگردید سراغ عرضیات اجناس موضوع که این اجناس در صدق اعم از موضوع می باشند.

^۲ این کلام جواب از اشکال مقدر است به این صورت که اشکال شود منظور از ابیض جسم له البیاض است پس ماهیت دارد خیر و لو اینکه در خارج دائما مصادیق آن از اجسام می باشند اما این مقدار باعث نمی شود که در مفهوم آن جسمیت اخذ شده باشد مثل مفهوم ناطق اینطور نمی باشد که در مفهوم آن حیوانیت اخذ شده باشد با اینکه تمام مصادیق ناطق از حیوانات می باشند.

^۳ در اینجا ما دائما باید موضوعی را در نظر بگیریم که فاقد ماهیت است مثل موضوعاتی که وجود وهمی دارد، چرا که اگر دارای ماهیت باشد دائما آن واسطه در این نوع از محمول از اجزاء داخلی است چرا که دایره واسطه اعم است لذا اگر موضوع ماهیت داشته باشد، واسطه از ذاتیات موضوع می باشد.

النوع الخامس: تكون الواسطة اخصاً^۱.

که عروض و لحوق آن عرض به واسطه اخص است که دائماً خارجی است: «الحيوان متعجب لكونه انسان». واسطه ی لحوق، انسانی است و انسان از ذات حیوان خارج است از اجزاء حیوان انسانی نمی باشد یعنی حیوانی داریم که انسان نمی باشد. حیوان متعجب این قضیه مهمله است که در حکم موجب جزئی است یعنی در اصل بعض حیوان متعجب. منطقی ها متوجه این مطلب شده اند که آیا در این قضیه، موضوع «بعض الحيوان» است یا خود «الحيوان» است؟ در منطق گفته شده است «بعض الحيوان» نمی باشد چرا که «بعض» سور قضیه است و سور دائماً ناظر به عقد الحمل است نه عقد الوضع^۲.

النوع السادس: تكون الواسطة مباينة.

نوع ششم از عروض بواسطه، جایی است که واسطه مباین است. تباین دو اصطلاح دارد: کلی و جزئی. تباین جزئی یعنی رابطه ی اطراف تباین عموم خصوص من وجه است در اینجا مقصود تباین جزئی است یعنی نسبت واسطه به موضوع عموم خصوص من وجه است. تباین گفته اند چرا که ماده افتراق آنها در صدق با هم تفاوت دارد و جزئی گفته اند چرا که این تباین در تمام افراد نمی باشد بلکه اینها ماده اجتماع دارند.

«الماء حار لكونه مجاوراً للنار» که واسطه مجاوریت با نار نسبت به ماء عموم خصوص من وجه است. یعنی مائی داریم که مجاور نار نمی باشد و مجاوری داریم که ماء نمی باشد یعنی نسبت بین ماء و مجاور عموم خصوص من وجه است.

^۱ دائماً در جایی که واسطه در عروض، اخص است آن واسطه از اجزاء خارجی موضوع است نه اجزاء داخلی چرا که هیچ ماهیتی نمی تواند جزء ذاتی اخص داشته باشد چرا که اگر اخص باشد دیگر ماهیتی در کار نمی باشد چرا که کار جزء غیر اعم جدا کردن آن نوع از تمام انواع داخل در جزء اعم است که آن جزء اعم، جنس موضوع باشد و اگر بخواهد تمام افراد نوع را خارج کند باید در صدق مساوی باشد نه اخص و الا بعضی از افراد نوع از جنس خارج نمی شوند.

^۲ و اگر دقت کنید اصلاً بی معنا است که بعض حیوان بخواهد، موضوع باشد اصلاً نمی تواند موضوع باشد. (اس مد)

مجموع واسطه شش قسم شد به اضافه یک قسم بدون واسطه به علاوه ی سه قسم
محمول ذاتی می شود ده قسم.

پس محمول ده قسم دارد.

ایشان بر اساس استقراء گفته اند که هر محمولی را که به موضوع بسنجیم از این
هفت قسم خارج نمی باشد و ذاتی هم از این سه قسم خارج نمی باشد.

التقسيم الثانى للمحمول العرضى الى قسمين:

بعد عرضی را به ذاتی یا غریب تقسیم کرده اند.

نتیجه اینکه که در قضیه ای که موجهه صادقه است، محمولش یا ذاتی موضوع است
یا عرضی و در آنجا که محمول عرضی است این محمول عرضی یا عرضی ذاتی موضوع
است یا عرضی غریب آن.

العرضى الذاتى^۱: القسم الاول من التقسيم الاول الماضى و نوع الاول و الثانى من القسم الثانى منه اتفاقا و النوع الثالث منه على قول المتأخرين.^۲

قسم اول که بلاواسطه بود و نوع اول و دوم از قسم دوم از تقسیم بندى قبلى که
بواسطه مساوى داخلى و خارجى بود، عرضی ذاتی می باشند: الانسان متعجب، الانسان
متكلم و الانسان ضاحك.

^۱ منظور از ذاتی در اینجا اعم از ذاتی باب ایساغوجی و ذات حقیقی است و ذات جعلی و اعتباری و عرفی را هم در بر می گیرد -
یعنی عرف برای مفاهیم و همی ذاتی در نظر می گیرد نه به معنای اینکه محل این امور را ما ذات اعتبار کردیم نه همان ذات و همی که عرف
اعتبار و جعل می کند منظور می باشد - لذا در جایی که ما مثال می زدیم به عرضیات با واسطه اعم خارجی به ابیض مثال زدیم ابیض و
مجاورة که ذات حقیقی ندارند یعنی جسمیت در حقیقت اینها اخذ نشده است با اینکه شما هر مجاور و ابیضی را که می بینید مقارن با
جسم است یعنی صرف مقارنت دائمی با چیزی باعث نمی شود که در آن معنا و حقیقت آن مقارن اخذ شده باشد مثل مفهوم ناطق که در
آن حیوانیت اخذ نشده است اما دائما تمام مصادیق ناطق حیوان می باشند لذا اشکال نشود که شما در عرضی غریب گفتید که محمول در
حقیقت مال واسطه است در قسم هفتم واسطه مجاورت بود که مجاورت اصلا ذاتی ندارد که بخواهد صفتی قبول کند می گوئیم که ذات
حقیقی ندارد اما ذات جعلی و اعتباری دارد.

^۲ ذاتی را هم در اینجا به معنای بدون واسطه در عروض معنا کرده اند یعنی وقتی می گویند عرضی ذاتی است مقصود از عرضی این
است که محمول ذاتی نمی باشد یعنی از اجزاء ماهیت نمی باشد و وقتی می گویند که ذاتی است یعنی واسطه ای در عروض نخورده است.
و این اصطلاحات در منطق و فلسفه تفاوتی ندارند. (برگرفته از (اس مدت ق ک اص ۹۳/۰۲/۱۴).

به اینها ذاتی گفته اند چرا که اینها واقعا صفات و محمولات لاحق و عارض خود موضوع می باشند^۱.

العرضی الغریب: النوع الرابع و الخامس و السادس من القسم الثانی من التقسیم الاول الماضی اتفاقا و النوع الثالث منه علی قول المتقدمین.

نوع چهارم و پنجم و ششم از قسم دوم از تقسیم بندی قبلی که واسطه اعم خارجی و واسطه اخص و مباین باشد اینها را عرضی غریب گفته اند: الابيض متحيز، الحيوان متعجب و الماء حارة.

به اینها عرضی غریب می گویند چرا که اگر دقت کرده باشید محمول حقیقتا مال واسطه است یعنی در لحوق اینها واسطه، واسطه ی در عروض می باشد به عنوان مثال یعنی حرارت وصف ماء بما هو ماء نمی باشد و مائیة در حرارت تاثیر ندارد و تمام تاثیر مال مجاورت است یعنی هر چه را شما مجاور نار قرار دهید می شود حار و لو ماء نباشد لذا تصادق در خارج یعنی یکی بودن مصداق در خارج مبرر این نمی باشد که وصف مال ماء است خیر مال مجاور است و لو ترکیب ماء و حرارت اتحادی است.^۲

اما نوع سوم از قسم دوم تقسیم اول که واسطه اعم داخلی بود مثل «الانسان متحيز لكونه جسما» بود حالا این ذاتی است یا غریب؟ متقدمین این را عرضی غریب گرفته

^۱ گفته نشود که شما از یک طرف می گویند که اینها که عرضی ذاتی هستند، محمول و صفت ر واقع برای خود اینها است نه واسطه، این تناقض در کلام است از یک طرف می گویند که صفت مال خود موضوع است و از طرف دیگر می گویند که واسطه در کار می باشد، اگر مال خود موضوع است که باید بدون واسطه حمل شود و اگر واسطه در کار باشد دیگر مال واسطه است نه خود موضوع. این مطلب گفته نشود چرا که مغالطه ای در بین است. دقت شود که وقتی گفته می شود واسطه در کار است این واسطه کارش عروض نمی باشد بلکه فقط حمل است کما اینکه در قبل به آن اشاره شد. یعنی صفت مال خود موضوع است اما به خاطر صفتی که در خود موضوع است و با موضوع متحد است تنها کاری که واسطه می کند این است که که می گویند که این صفت که بر موضوع بار شده است بخاطر کدام یک از صفات متحد با موضوع است که باعث شد این حمل درست باشد. بخلاف جایی که واسطه در عروض هم باشد یعنی محمول ما خود موضوع نباشد یعنی صفت متحد با موضوع نمی باشد یا به عبارت دیگر واسطه صفت متحد با موضوع نمی باشد بلکه واسطه اگر نبود صفتی هم در موضوع نبود که مصحح این عروض و لحوق و حمل باشد چرا که صفت مال واسطه است و واسطه ای بی ربط به موضوع. در عرض غریب که صفت مال واسطه است، واسطه هم واسطه در لحوق است و هم عروض اما در عرضی ذاتی فقط واسطه در لحوق و حمل می باشد نه واسطه در عروض.

^۲ لذا این جمله «الماء حار» این مجاز است اما مجاز در اسناد آن هم اسناد عقلی نه عرفی که مانند «جری المیزاب» باشد بلکه عقلی است مثل «الماء مالح» که در واقع المالح مالح است نه الماء در اینجا هم «المجاور حار» است نه «الماء حار» اما مجازا عقلیا حرارت را به ماء نسبت داده ایم.

اند و متاخرین این را در عرضی ذاتی قرار داده اند تمام اختلاف در این است که این عروض به واسطه جسمیت مال خود موضوع است یا خیر؟

ما اگر ملزم به تبعیت شویم تابع قدما می شویم.

بعضی ها آمده اند که نقضی وارد کنند بر این تقسیم بندی که ما متعرض آن نمی شویم.

حالا بعد از آشنایی با عرض ذاتی برگردیم به موضوع علم.

گفته شده است که محمولات موضوع علم، عرضی ذاتی آن موضوع است یعنی در هر علمی بحث می شود از عوارض ذاتی آن موضوع نه محمولات ذاتی آن، چرا که مسائل علم باید نظری باشد که علم آن را اثبات کند اما صدق ذاتی بر موضوع همیشه بدیهی است و نیاز به استدلال ندارد لذا ذاتی برهان بردار نمی باشد. اما عرضی غریب نمی تواند باشد چرا که واسطه در عروض است یعنی آن محمول در واقع محمول موضوع نمی باشد بلکه محمول واسطه است که باید از آن محمول در علمی بحث شود که موضوع آن علم، آن واسطه است.

در اینجا اشکالاتی مطرح شده است از قبیل اینکه:

➤ کی گفته که هر علمی باید موضوعی داشته باشد و چه اشکالی دارد که مجموعی از مسائل را داشته باشیم که از نظر موضوع یکی نمی باشند اما در غرض واحد می باشند؟

➤ اشکال دیگر این است که چرا از عرض غریب بحث نمی کنید که اگر چه از محمولات موضوع نمی باشد اما در غرض دخیل است.

➤ ما وقتی در هر علم به موضوع مسئله رجوع می کنیم، می بینیم اخص از موضوع علم است لذا محمولات این موضوع علم می شود عرض غریب چرا که واسطه که موضوع هر مسئله باشد، اخص است و گفته شد که جایی که واسطه اخص باشد، عرضی غریب است.

➤ اشکال دیگر این که در علوم تمام موضوعات عرض غریب است.

آقایون که گفته اند که موضوع باید با محمولاتش عرضی ذاتی باشد منظور اینها این بوده است که محمول مسئله نه تنها باید با موضوع خود مسئله، عرضی ذاتی باشد بلکه باید با موضوع علم هم عرضی ذاتی باشد چرا که ما دو موضوع داریم: موضوع مسئله و موضوع العلم.

در اینجا لازم است که به چند نکته اشاره کنیم:

نکته اول: ما متعرض این اشکالات نمی شویم چرا که اگر ما این را در اصول به مناسبت مطرح کردیم بخاطر این بود که مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده اند اما از باب این که اینها در علم اصول دخلی ندارد و ضمن اینکه برای اینها کتب مبسوطی نوشته شده است دیگر متعرض آن نمی شویم.

نکته دوم: که خیلی هم مهم است این است که به مطلبی می خواهیم اشاره کنیم که اگر به این مطلب توجه شود شاید خیلی از مشکلات حل شده و جواب سوالات هم مشخص شود و آن نکته این است که اینکه قدمای از علماء منطق گفته اند که هر علم موضوعی دارد و علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث می کند این فقط در مورد علوم حقیقی است نه اعتباری^۱ شاهد ما هم این است که در کتاب «البصائر النصیریة» که

^۱ در علوم اعتباری می تواند محمولات از عوارض ذاتیه یا غریبه و یا چیزی غیر از اینها باشد چرا که این عوارض ذاتیه که گفته می شود باید از عوارض واقعیه باشد در حالیکه مثلاً در این قضیه که گفته می شود «خبر الثقة حجة ای منجز او معذر» این قضیه محمولش واقعی نمی باشد بلکه اعتباری است و هیچ چیزی نمی باشد و داخل در قضایای کاذبه و موهومه است، در حالیکه گفته شد در قضیه موجهه صادق این محمول باید عرض ذاتی باشد که بعضی صادق را حقیقیه معنا کرده اند که ما گفتیم که خیر لازم نمی باشد که حقیقیه باشد بلکه اگر واقعی هم باشد، صادق است اس مدت ب ک اص ۹۲/۱۱/۱۵ و اصلاً در علوم حقیقی (با قبول اینکه موضوع عامل وحدت بخش بین مسائل است) نه تنها موضوع عامل وحدت بخش است اگر کسی طبق یک غرض آنها در کنار هم بیاورد و اصلاً موضوع را لحاظ نکند باز این موضوع است که باعث این شده است که این مسائل که در موضوع با هم مشترک هستند، کنار هم قرار دهد و عامل مایز بین این علم حقیقی با علم حقیقی دیگر شده است اما جایی که غرض عامل وحدت بخش بین مسائلی می باشد در اینجا در اصل ما یک علم نداریم بلکه مسائل علوم مختلف را کنار هم گرد آورده است چرا که در یک علم مسائل علم باید حول یک محور بچرخند و با هم سنخیت ذاتی داشته باشد و موضوع که از اجزاء مسائل است اگر مشترک باشد در حقیقت آن مسائل مسائل یک علم می باشد اما غرض یک امر خارج از مسائل است و ولو اینکه در جایی که غرض وحدت بخش است محمولات با موضوع مسئله عرض ذاتی باشند اما چون نسبت به موضوع واحد که موضوع آن علم باشد، - و فرض این است که موضوع ندارد -، رابطه ای ندارند، یعنی عرض ذاتی آن نمی باشند چون سالبه به انتفاء موضوع است، دیگر در حقیقت یک علم حساب نمی شوند. (اس مد ق ک اص ۹۳/۰۲/۱۰)

تالیف شاگرد خواجه نصیر الدین طوسی باشد در جایی که اجزاء علم را مطرح می کند، صاحب کتاب این مطلب را آورده است.

علوم حقیقی علمی است که مسائل آن به برهان اثبات می شود که عبارت باشد از ریاضیات، طبیعیات و الهیات. این سه علم فقط مسائل آن برهانی است. منظور از اینکه مسائل آن به برهان اثبات می شود و در علوم دیگری که اعتباری است به برهان اثبات نمی شود نه اینکه مدلل نمی باشد خیر بلکه منظور این است که برهانی نمی باشد و الا مدلل است. اینها در منطق و حکمت معتقدند که این سه علم از علوم حقیقی است و غیر اینها داخل در علوم اعتباری است.

برهان در نظر اینها قیاسی است که مقدمات آن تماما از یقینیات یا از چیزی که منتج از یقینیات است، می باشد که اینها قائل هستند که در این سه علم است که فقط برهان - که دو تاست: «ان» و «لم» - بکار برده می شود البته اینها گفته اند برهانی داریم که معروف است به «ملازمات عامه» که نه برهان «ان» می باشد و نه برهان «لم» اما به برهانی بودن آن خللی وارد نمی کند.

علت اینکه فقط در علوم حقیقی این خصوصیت است بخاطر این است که در برهان خصوصیتی است و آن این است که زمانی می توانید برهان اقامه کنید که نسبت محمول در نتیجه با موضوع عرضی ذاتی باشد. نتیجه ی قیاس، قضیه است که موضوعی و محمولی دارد که محمول نسبت به موضوع عرضی ذاتی می باشد. بخلاف علوم اعتباری که می تواند موضوع داشته باشد یا خیر، و اینکه محمول آن عرضی ذاتی باشد یا خیر.

ریاضی چهار شاخه دارد حساب، هندسه، هیئت و موسیقی و طبیعیات سه بخش دارد: جلد دوم شرح اشارات که سه نمط دارد در بحث طبیعیات است. و الهیات می شود فلسفه و غیر اینها می شود اعتباری مثل علم کلام، نحو صرف، اصول، رجال و

ما «حجیه» را دائما از امور اعتباری می دانیم حتی حجیت قطع را یعنی حجیت امری است واقعی در طول اعتبار شارع یعنی منشاء این امر واقعی اعتباری است حتی در مورد قطع هم همینطور است.

حدیث همه علوم در حوزه غیر از فلسفه اعتباری است لذا مرحوم ملاصدرا که می خواسته اشکال موضوع را بر طرف کند، در فلسفه این اشکال را برطرف کرده است و این هم درست بوده است چرا که در میان علوم حوزوی فقط فلسفه است که از علوم حقیقی است. لذا اشکال مرحوم اصفهانی که در حاشیه نهاییه به ایشان اشکال کرد است که این بیان فقط در فلسفه این مشکل را حل می کند این اشکال وارد نمی باشد چرا که اینها این تعریف از موضوع را فقط در علوم حقیقی قائل بودند و در آن زمان از میان علوم حوزوی فقط الهیات بوده است که از علوم حقیقی شمرده می شده است.

نکته سوم: در علوم حقیقی محمول مسائلش از عوارض ذاتیه موضوع علم هستند وقتی از عوارض ذاتی باشند لا محاله ارتباط وثیقی پیدا می شود بین موضوع علم و موضوع مسئله که نوعاً رابطه موضوع مسئله جزئی اضافی نسبت به موضوع علم است یعنی نوعاً از انواع موضوع علم است. اما باید توجه داشت که در علم کثیراً ما موضوع به شکل طبیعی خودش مطرح نمی شود بلکه متناسب با مطلبی که می خواهد بیان شود مطرح می شود مثلاً در علم اصول بحث می کنند در مورد «وجوب مقدمه الواجب» ظاهر این مسئله شبیه مسائل فقه است آیا مقدمه ی واجب، واجب است یا خیر؟ آیا ضد واجب حرام است یا خیر؟ و حال اینکه در واقع مسئله اصولی این نمی باشد که آیا مقدمه واجب واجب است یا خیر یا ضد واجب حرام است یا خیر؟ بلکه تمام مسئله این است که آیا بین شیء و مقدمه شیء تلازم است یا خیر؟ اما چون به این صورت روشنتر و واضحتر است این طور بیان می کنند و الا آیا مقدمه واجب، واجب است یا خیر؟ مسئله اصولی نمی باشد بلکه وجوب تلازم بین شیء و مقدمه ی آن شیء، مسئله اصولی است لذا دائماً اگر بخواهیم موضوع مسئله را با موضوع علم بسنجیم، باید به ثقل بار مسئله توجه کرد و به سیاق و سبب مطروحه نظر نکنیم بلکه به نکته ای که عالم اصولی دنبال آن است توجه کنیم.

این مسئله را متأخرین از ارباب اصول و معقول هم متوجه بودند که سیاق مطروحه، مسئله اصولی نمی باشد.

واسطه در ثبوت و عروض تاثیر در موضوع ندارد.

توجه کنید واسطه سه قسم است:

واسطه در اثبات و علم و تصدیق: یعنی حد وسط که دائماً یک مفهوم است.

واسطه در ثبوت: یعنی علت که دائماً وجود خارجی علت است نه مفهوم آن^۱.

واسطه در عروض^۲: اگر محمول ذاتی باشد واسطه در عروض ندارد اگر محمول عرضی باشد واسطه در عروض دارد یا خیر؟ اگر یادتان باشد قسم هفتم را که واسطه مباین بود، همه توافق کرده اند که واسطه در عروض است اما در شش قسم دیگر اختلاف است که آیا واسطه در عروض می خورد یا خیر؟ مشهور گفته اند فقط ذاتی و عرضی ذاتی واسطه در عروض ندارد و عرضی غریب به تمامه واسطه در عروض دارند، بعضی گفته اند که فقط قسم هفتم واسطه در عروض دارد^۳. اما آنچه که مورد قبول ارباب معقول است، همان قول اول است که فقط ذاتی و عرضی ذاتی واسطه در عروض ندارند.

^۱ یعنی ما در جایی که واسطه در اثبات می آوریم نظر به مفهوم داریم و مفهوم را لحاظ می کنیم نه آن وجود خارجیش را چرا که دائماً حد وسط حلقه اتصال دو قضیه است و دو قضیه هم مطالبی که در آنها بکار رفته است و برای قیاس و اثبات از آنها استفاده می شود دائماً مفهوم و معنای آنها مقصود است نه آن وجود لفظی خارجی آنها حال فرق نمی کند که مفهوم به حمل اولی یا به حمل شائع مراد باشد، اما در واسطه در ثبوت دائماً وجود خارجی آن لحاظ می شود چرا که واسطه در ثبوت یعنی علت که علت به وجود خارجی خودش علت است نه بمفهوم خوب در نتیجه وقتی گفته می شود که «الماء حارة لانه مجاور للنار» این «مجاوریت للنار» واسطه در ثبوت است اما وقتی گفته می شود «الماء مجاور للنار و کل مجاور للنار حارة فالماء حارة» این «المجاور للنار» حد وسط قرار داده شده است لذا مفهوم آن واسطه در اثبات است.

^۲ فارق بین واسطه در عروض و ثبوت مشخص می باشد و تنها تفاوت آنها در حیث است به این صورت که در مثال «الماء حار لکونه مجاوراً للنار» واسطه در عروض ما «المجاور» می باشد و واسطه در ثبوت ما «مجاوریت» می باشد لذا در ادامه یا قبل ممکن است که بر بخورید به جاهایی که ما این مثال را هم مثال برای واسطه در عروض زده ایم و هم مثال بر واسطه در ثبوت و فرق دیگر اینکه واسطه در ثبوت آن وجود خارجی علت است که حتی اگر قضیه ای هم نداشته باشیم ما می توانیم واسطه در ثبوت داشته باشیم اما در واسطه در عروض دائماً باید حملی در کار باشد.

^۳ منظور از بعضی مرحوم آخوند می باشد که در کلام بعدی به آن اشاره خواهد شد لذا این اشکال پیش نمی آید که چطور شما در زمانی که می خواستید تقسیمات عرضی را بیان کنید و بعد از اینکه سه تای آخری را جزء عرض غریب قرار دادید فرمودید که این ستا عرض غریب است بالاتفاق یعنی همه قبول دارند که این محمولات مال خود موضوع نمی باشد حقیقتاً بلکه مال واسطه است و واسطه در اینجا واسطه در عروض است نه لحوق فقط در عین حال در اینجا می فرمایید که بعضی اختلاف کرده اند که واسطه در عروض فقط در قسم ف=هفتم است یا در دو قسم قبلی آن هم می باشد؟ این اشکال وارد نشود چرا که منظور از بعضی فقط مرحوم آخوند است و اگر ایشان

لذا مرحوم آخوند که در اول کفایه فرمودند: ای «بلا واسطة فی العروض» در تفسیر کلام ایشان اختلاف کرده اند بعضی گفته اند که فقط می خواسته قسم ذاتی و عرضی ذاتی را داخل کند و بعضی گفته اند که همه را می خواسته است که داخل کند الا قسم هفتم از انواع عرضی.

اشاره ای کنم به این مطلب: مرحوم آخوند در کفایه بعدها دو حرف دارد که یک حرف آن موید این است که منظور ایشان از «بلا واسطة فی العروض» فقط عرضی ذاتی است نه عرضی غریب یعنی همان معنای اصطلاحی را قصد کرده است و می خواسته است که تمام اقسام عرضی غریب را خارج کند نه خصوص قسم هفتم و آن، جایی است که ایشان مثالی زده است که از آن مثال فهمیده می شود که «بلا واسطة در عروض» را عرضی غریب می داند و در جای دیگر کلامی آورده است که از آن فهمیده می شود که منظور ایشان از «بلا واسطة فی العروض» همه اقسام عرضی ذاتی است الا قسم هفتم یعنی در اینجا جعل اصطلاح کرده است و آن جایی است که برای عرضی ذاتی مثالی زده است که عرضی غریب است اما قسم هفتم نمی باشد.

اما بعدها به این نتیجه رسیدم که تابع اهل معقول است و ایشان واسطه در عروض را در تمام اقسام عرضی غریب می داند نه فقط خصوص قسم هفتم.

موضوعی که در علوم اعتباری گفته شده است، موضوع به این معنا نمی باشد یعنی رابطه محمولات با موضوع عرضی ذاتی نمی باشد. البته ما قبول داریم که موضوع متمایز کننده علوم است اما نه به این معنا که محمولات مسائل آن عرضی ذاتی آن باشند^۱.

منظورشان از بلاواسطه فی العروض که بعدا خواهد آمد فقط قسم هفتم باشد نه دو قسم قبلی آن، این دیگر جعل اصطلاح است نه به همان معنایی که ما در عرض غریب متذکر آن شده ایم. پس تهافتی در کلام و عبارت نشده است و باز هم می گوییم که بالاتفاق همه سه عرضی ذاتی و ذاتی را «بلاواسطه فی العروض» می دانند و سه تای آخری را همه واسطه را «واسطه در عروض» می دانند اما اگر کسی در غیر قسم هفتم همه را «بلا واسطه فی العروض» دانست این جعل اصطلاح جدید بوده ربطی به مطالب ما قبل ندارد. که این هم فقط مرحوم آخوند است که حتی اگر کسی دیگری هم باشد باز آن می شود جعل اصطلاح جدید. (بر گرفته از ت ق ک اس مد ۹۳/۷/۲)

^۱ خوب روشن شد که ما موضوع و مسئله را به این تعریفی که اینها گفته اند قبول نداریم اما این بدین معنا نمی باشد که هر علم این سه جزء را ندارد، خیر دارد اما تعریف آنها فرق می کند چرا که ما می خواهیم واقع را تحلیل کنیم یعنی آنچه که در واقع است را تحلیل کرده و تعریف دقیقی از آنها ارائه دهیم و با غلط بودن تعریف، واقع عوض نمی شود.

هذا تمام الکلام، فی موضوع العلم.

المطلب الثانی: تمایز العلوم فی ثلاثة مسائل:

سوالی مطرح شده است که تمایز علوم به چیست؟ در بین قداما مطرح شده است که تمایز علوم به تمایز در موضوع آن علوم است و متاخرین گفته اند که تمایز به اغراض تدوین آن علوم می باشد.

در این تمایز علوم سه مسئله بیان می شود:

۱. تمایز العلوم بعد التدوین.

۲. تمایز العلوم قبل التدوین.

۳. تمایز العلوم اثناء التدوین.

المسئله الاولى فی تمایز العلوم^۱ بعد التدوین^۲: تمایزها بتمایز نفس العلوم و مجموعتها.

مراد از بعد از تدوین بعد از شکل گیری علم است یعنی علمی که شکل خود را گرفته است و لو هنوز به صورت کتاب و تألیف در نیامده اند مثل صرف و نحو و فقه و اصول و

علم عبارت است از مجموعه ای از قضایا که این قضایا را مسائل می گویند که در علم به دنبال اثبات این مسائل و قضایا می باشیم.

^۱ مراد از تمایز، تمایز ذاتی است یعنی تمایزی به غیر امور عارضی مثل غرض و موضوع و .. است.

^۲ مقصود این است که اینکه الان ما چند علم داریم مثلا علم صرف و نحو و فقه و اصول و ... و این علوم تمایز دارند این تمایز به چیست؟ یعنی الان که این علوم از هم جدا می باشند و متمایز هستند این تمایز به چه چیزی حاصل شده است؟ این تمایز به اختلاف در مسائل این علوم است این تمایز یک تمایز ذاتی است که در نتیجه اگر دو علم مدون پیدا شود که بر حسب اتفاق مجموع مسائل آنها رابطه تساوی با هم داشته باشند - که عادتاً این امر محال است - این دو علم دیگر با هم در مجموع مسائل تمایزی ندارند و آن چیزی که باعث این شده است که به عنوان دو علم متمایز، مدون شوند این بخاطر یک امر عرضی مثل اختلاف در غرض یا در موضوع این دو علم است که موضوع در یکی غیر موضوع علم دیگر است یا اینکه غرض بحث در یکی غیر غرض بحث از دیگری است.

این مجموعه از مسائل را علم می‌گوییم اما به کسی که این مسائل یا دلائل اینها را حفظ کرده باشد، عالم این علم، نمی‌گوییم.^۱

تمایز علوم به تمایز این دو مجموعه است هر مجموعه متشکل از اجزائی است و نسبت بین دو مجموعه همان نسبت بین دو مفهوم کلی در منطق است که چهار تاست: تساوی^۲، تباین، عموم من وجه یا عموم مطلق.

مراد از این نسب اربع نسبت آنها به لحاظ مصداق است یعنی دو مفهوم کلی نسبت به هم به لحاظ مصداق یا مساوی یا مباین یا عموم من وجه یا عموم مطلق می‌باشند. در مجموعه‌ها هم به این صورت است هر دو مجموعه‌ای را که به لحاظ اجزاء مجموعه نسبت به هم بسنجیم یا نسبتشان مساوی است یا تباین یا عموم من وجه یا عموم مطلق. رابطه مجموعه طلبه‌های این اتاق و مجموعه انسانهای این اتاق تساوی است.

رابطه مجموعه سادات در این اتاق، نسبت به غیر سادات این اتاق می‌شود تباین.

رابطه مجموعه طلبه‌های این اتاق با سادات این اتاق می‌شود عموم مطلق.

رابطه بین مجموعه افرادی که سید نمی‌باشند و مجموعه‌ای از افراد که زیر چهل سال سن دارند می‌شود عموم من وجه.

^۱ اصولی و عالم یک علم به کسی اطلاق می‌شود که مسائل را بلد باشد و خود او بتواند استدلال کند و این استدلال صرف یک حفظ نباشد، اگر چه تحت تاثیر نفوذ یک عالم بوده است که برای او به این مسائل یقین حاصل گردیده است.

انسان می‌تواند عالم اصول باشد اما مجتهد نباشد در اجتهاد تطبیق این اصول بر احکام مهم است یعنی بتواند بوسیله این قواعد، احکام را بیرون بکشد لذا می‌تواند اصولی باشد اما در تطبیق مشکل داشته باشد. بله می‌تواند مجتهد اصولی باشد اما نه این که مجتهد مطلق باشد یعنی اصولی اینطور نمی‌باشد که قدرت تطبیق داشته باشد لذا در طول عمر دیده شده است که بعضی بوده‌اند که در اصول در غایه قوت بوده‌اند بخلاف فقه.

^۲ ان قلت: فرموده شد که عقلاً امکان دارد که رابطه دو علم به هم تساوی باشد یعنی تمام مسائلی که در دو علم مطرح شده است یکی باشد اگر چه عادتاً محال است، خوب اگر این طور باشد یعنی رابطه تساوی باشد، خوب این دوئیت و تمایز را ما از کجا فهمیدیم؟ به نظر می‌رسد آن عاملی که باعث شده است ما پی به دوئیت این دو علم و تماز این دو علم ببریم همان عامل مایز بین علوم باشد نه نفس مجموعه.

قلت: این اشکال خارج از بحث است و ربطی به بحث ندارد چرا که در سوال سائل آمده است که ما دوئیت را از کجا فهمیدیم، در حالی که فرض مسئله تمایز بعد از تدوین است یعنی اول تمایز را فهمیدیم و بعد می‌خواهیم ببینیم که اختلافشان در کجا می‌باشد خوب اختلاف در مجموعه‌ها می‌باشد یعنی همینکه مجموعه از مسائل را کنار هم قرار دادند و اسم خاصی برای آن گذاشتند همین موجب تمایز شده و نیاز مشخصه‌ی دیگری ندارد حال علت اینکه اتفاقاً اینطور شده است که دو علم مسائلشان عیناً یکی است در عین حال دو علم می‌باشند ممکن است که بخاطر این باشد که حیث بحثی و یا غرض بحث فرق می‌کرده است مثل دو مفهوم که مصداق آنها عیناً یکی است.

رابطه بین کلام و اصول می شود رابطه مجموعه ای از مسائل علم کلام و مسائل اصول که عموم من وجه است. مثلاً مسئله حسن و قبح مسئله ای مشترک است بین دو علم و لو به دو غرض بوده است اما بعد از تدوین این دو بحث شده است.

نوعاً رابطه ها بین دو علم تباین یا عموم من وجه است: مثل رابطه علم فقه و علم صرف و نحو که تباین است و کلام و اصول که عموم من وجه است.

پس تمایز دو علم بعد از تدوین به تفاوت نفس مجموعه علم است و برای این تمایز کافی است که یک جزء این دو مجموعه تفاوت داشته باشد و برای عدم تفاوت و عدم تمایز نیاز به این است که تمام اجزاء با هم یکی باشد یعنی تمام مسائل علم «الف» با تمام مسائل علم «ب» مشترک باشد که این به قول مرحوم صاحب کفایه عادتاً محال است.

المسئله الثانية: تمایز العلوم قبل التدوین.

خوب قبل از این که از این سوال که تمایز علوم قبل از تدوین به چه چیزی است؟ جواب بدهیم اولاً باید مراد خود را از این سوال، توضیح دهیم چرا که ظاهراً در این سوال تناقض است زیرا که قبل از تدوین علم، علمی نمی باشد که نوبت به این برسد که تمایز این ها بحث شود، علمی نیست که تمایز علمی باشد. مثل تمایز زید و عمرو قبل از وجود. بعد از وجود تمایز این دو مشخص است اما قبل از وجود تمایز اینها به چیست؟ این در ظاهر تناقض^۱ است پس مراد از این مسئله چه می باشد؟

المراد من هذا السؤال: ما هو مبرر وضع المسائل المختلفة في علم واحد او علوم مختلفة عند تدوينه؟

مراد از این سوال غلط انداز یعنی اینکه قبل از تدوین دو علم ما یک تعداد مسائلی داریم که اگر بخواهیم از اینها علمی تشکیل دهیم و مسائلی را در مجموعه ای یا مجموعه

^۱ از یک طرف می گوئیم «تمایز بین دو علم» که معنای آن این است که این علوم تدوین شده اند و از طرف دیگر می گوئیم «قبل از تدوین» که معنای آن عدم تدوین است.

هایی قرار دهیم، مبرر و موجّه آن چه می باشد؟ مثلاً می خواهیم علمی تشکیل دهیم که درباره توحید بحث کند یا علمی تدوین کنیم که در رابطه با رسالت بحث کند؟ می خواهیم به گونه ای باشد که تمام جوانب مسئله را بررسی کرده و در آن علم مطرح شده باشد.

مثلاً در مورد رسالت بحث شود از موانع رساله، آیا ارسال رسول بر خدا واجب است؟، اگر ارسال رسول واجب است یک رسول واجب است یا دو رسول؟ خصوصیات رسول؟، راه شناخت رسالت؟، آیا معجزه می خواهد یا خیر؟

یا همینطور درباره توحید بحث شود که: آیا واجب الوجودی است یا خیر؟ واجب الوجود کیست؟ افعال واجب چیست؟ آیا واجب الوجود باید کثیر باشد یا واحد؟.....

حال که می خواهیم در مورد توحید و رسالت به تمام جوانب بحث کنیم سوال این است که اگر در یک علم می خواهد باشد علت چیست؟ چرا در دو علم نباشد؟ و اگر در دو علم می خواهیم تدوین کنیم، علت چه می باشد؟ چرا در یک علم نباشد؟

بِمَ تَمَایِزِ الْعُلُومِ قَبْلَ التَّدْوِينِ:

کلام القدا: المایز، موضوع المسائل ان کان واحد یدون فی علم واحد و ان کان کثیرا فی علوم کثیرة.

قدما می گفتند در تدوین علم باید رفت سراغ موضوع علم. اگر توانستیم موضوع واحد و جامعی بسازیم باید یک علم شود مثلاً در مورد رسالت و توحید علمی با این موضوع تدوین شود: «الاعتقاد المقوم للاسلام» که جامع بین دو اعتقاد توحید و رسالت است.

کلام المتأخرین: الماک غرضنا من التدوین.

متاخرین بیشتر دنبال غرض هستند می گویند باید دید که غرض شما در رابطه بحث از اینها چه می باشد؟ اگر غرض شما این است که درباره توحید عالم شوید یا علاقه شما این است که در مورد رسالت عالم شوید یعنی غرض ارضاء غریضه علم

آموزی شما است خوب در اینجا باید دو علم تشکیل دهید یک علم باحث از توحید و دیگر علم باحث از رسالت اما یکبار می خواهید اینها را به عنوان یک اعتقاد دینی روشن و لازم برای یک مسلمان مبرهن کنید و بتوانید از آن دفاع کنید غرض دفاع از مقدمات دین است در اینجا باید یک علم تشکیل دهید لذا بعضی گفته اند تماز دو علم قبل از تدوین به موضوع است و بعضی گفته اند که تمایز این علوم قبل از تدوین به غرض است و بعضی گفته اند به یکی از اینها می تواند باشد، و ضرورتی ندارد که تمایز فقط به یکی از اینها باشد.

مختارنا: العامل الاصلی اختلاف السلائق و العلائق مع انّ واضعه لیس شخصا واحدا عالما.

تدوین علم اینطور نبوده است که عالم و یا عالمانی علم را تدوین کنند مثلا عالمی یا عالمانی بنشینند و علمی را تدوین کنند نوعا این طور نبوده است بلکه تدوین علم یک جریان طبیعی و یک پدیده اجتماعی است یعنی مسائل و قضایای بسیار متفاوتی ابتدائا مطرح می شود بعد مسائلی که سنخیت با هم دارند آنها در کنار هم تشکیل علم می دهند. فرض کنید که اسلام که ظهور کرد در سرزمینی که تقریبا علم موقعیتی نداشت و عالمان زیادی هم نبودند که بتوان به آنها عالم گفت چرا که در آن زمان علم رایج، علم انساب بود لذا علم خاصی نبود و بعد از ۲۳ سال هم وجود مقدس پیغمبر ﷺ رحلت فرمودند. اولین گروه از علماء محدثین بودند که پیدا شدند که اینها هم عبارت بودند از کسانی که هر سخنی را از پیغمبر ﷺ می شنیدند، در ذهن اینها بود. پیغمبر ﷺ با تمام گروهها ارتباط داشتند و منحصر به گروه خاصی نبودند لذا کسانی که از ایشان حدیث شنیده بودند افراد بسیاری از گروههای مختلفی بودند چوپان، برده و ... از طرف دیگر چون حضرت شخصیت بالایی در بین مسلمین داشته اند لذا کلام ایشان هم بعد از رحلتشان ویژگی و ارزش زیادی پیدا می کند. بعد از فوت محدثین دست اول که از خود وجود مقدس پیغمبر ﷺ احادیث را شنیده بودند و محدثین از محدثین پیدا شدند و اینها

که بسیاری از آنان درس خوانده نبوده اند ارزش ویژه ای پیدا کردند مثلاً گاهی حمّال بوده اند یا روغن فروش بودند و یا چوپان و معروف است که سفیر مرحوم کلینی که تمام عمر خودش را در عصر غیبت صغری طی کرده است و غیبت کبری را درک نکرده است روغن فروش بود که اینها در مقایسه با ایشان از نظر علمی قابل مقایسه نبودند.

مطالبی که این محدثین مطرح کرده اند در مورد فقه بوده است در مورد کلام بوده است یا در مورد رجال بوده است و قشر برجسته هم محدثین بوده اند.

بعدها تدریجاً مطالب مسانخ کنار هم جمع شده است. این جمع شدن‌ها به خاطر این است که ما در علائق شخصی فرق می‌کنیم بعضی علاقه دارند به مطالب نقلی و بعضی به مطالب عقلی علاقه دارند و بعضی به مطالب قرآنی ... لذا هر کس با توجه به علائق خودش سراغ این روایات می‌رفت و اینها را جمع می‌کرد لذا اگر این علائق گوناگون نبودند ما این علوم را نداشتیم. یعنی عامل این جمع شدن مسائل مسانخ، غرض نبوده است بلکه گرایش‌ها و علائق‌های مختلف بوده است اگر چه در بعضی از مراحل غرض هم بوده است اما عامل اصلی همان گرایش‌ها و علائق بوده است.

گاهی توسع یک علم باعث پیدایش علم جدیدی می‌شود چرا که اقتضاء یک علم این است که یک شخص بتواند با توان ذهنی متعارف آن را در طول مقدار کمی از عمر خود تعلیم کند و تخصص پیدا کند مثل این علم اصول و فقه که قبلاً یکی بوده است که بعدها وسعت این دو زیاد شد لذا از هم جدا شدند.

پیدا کردن موقعیت اجتماعی، در آمد زای بودن علم هم مهم بوده است مثلاً چیزی مثل علم طب آنقدر شبعات دارد که فکر نمی‌کنیم که علمی باشد که این مقدار شبعات داشته باشد علت آن هم بخاطر فوق العاده کاربردی بودن آن و فوق العاده درآمد زای بودن آن بوده است و این باعث شده است که شبعات زیادی پیدا کند.

یا اینکه گاهی دیده می‌شده که توجه حکام به کدام علم بوده است؟ بعضی به فقه خیلی اهمیت می‌داده اند و به آن علاقه داشتند چرا که منبعی بوده است برای درآمدهای

اجتماعی لذا فقه در آن زمان رواج پیدا می کرده است یا بعضی از حکام به علوم عقلی علاقه داشتند نه اینکه خود اینها آن مسائل را می فهمیدند، در آن زمان علوم عقلی رواج پیدا می کرده است لذا نمی توان گفت که علت اصلی این علوم صیانت اینها بوده است خیر عامل اصلی علائق و گرایشهای مختلف انسانها بوده است.

باید توجه داشت که این این تدوین هم تدریجی بوده است و ادامه هم پیدا می کند دائماً مسائل یک علم بخصوص در مبادی کم و زیاد می شود. بعضی مسائل اضافه می شود و بعضی منسوخ می شود مثل شیخ طوسی رحمته الله که در فقاہت ایشان شکی نمی باشد ایشان کتابی دارد مثل خلاف و مبسوط که به آنها فتوا می داده است که الان اکثر اینها حتی گفته اند که ۹۵٪ ادله اینها باطل شده است. خوب این تفاوت پیش آمده است و این در طول زمان بوده است یا کتاب معالم و کفایه را با هم مقایسه کنید شما کمتر دلیلی را پیدا می کنید که در معالم باشد و اصولی این زمان آن را بپذیرد. حتی زحمت نمی کشند ادله این کتابی که در زمانی بزرگترین کتاب از کتابها اصولی بوده است، را طرح کنند یا مثل کتاب قوانین. لذا کسانی که از حوزه جدا شدند وقتی با آنها وارد بحث علمی می شوید تعجب می کنید که اینها چه می گویند؟ و این دلیلی که گفته اند این چه دلیلی است؟! چرا اینطور بوده است چرا که تحصیلات این شخص مال پنجاه سال پیش بوده است و بعد از پنجاه سال دیگر به ادله امروزی مراجعه نکرده است.

لذا شکل گیری علم امری است مستمر نه دفعی که کسی بیاید و موضوع و غرض را نگاه کند و علم یا علوم را تدوین کند و این هم تابع علائق و گرایشهای مختلف بوده است. اگر نبود این سلائی و گرایشهای مختلف، به احتمال قوی مطالب علمی ما، کشکولی می شده است البته عوامل جنبی هم دارد که مثلاً علم خیلی کوچک نباشد که با علم دیگر آن را همخوان کنند یا آنقدر هم از حیث مسائل و مبادی بزرگ نباشد که آن را از علم دیگر جدا کنند. البته این را قبول داریم که باید مسانخت هم باشد اما مسانخت با ذهن ما باید باشد یعنی اگر کسی به علوم اسلامی علاقه داشت علوم مختلفی را کنار هم جمع می کرد که با هم مسانخت نداشتند اما با این حال باید گفت که عامل واحدی

نبوده است بلکه عوامل زیادی بوده است^۱ که شاید بتوان گفت که عامل اصلی گرایش و سلاطین مختلف بوده است لذا دیده می شود که علم کلام در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم شکل گرفته است با اینکه دویست سال بوده است که این مسائل صحبت می شده است مثل مسئله امامت که شاید اولین بحث مهم کلامی بین شیعه بوده است و بعد بحث قدم و حدوث قرآن و بعد حکمت خدا شکل گرفته است اما خیلی مسائل آن کم بود چرا که علاقه شیعیان آن زمان به این مسائل زیاد بوده است. البته فقه زودتر از کلام شکل گرفت.

المسئله الثالثه، تمايز العلوم في اثناء التدوين: بعوامل مختلفه غير الغرض و الموضوع مثل تداول علم في ذلك الزمان.

همانطور که گفته شده است که این توسعه و تدوین به تدریج به گذر زمان بوده است گاهی این حواشی باعث می شود که توسعه پیدا کند مثل منبع درآمد بودن، یا خیلی پرکاربرد بودن آن، یا استفاده زیاد داشتن آن یا بخاطر اینکه مثلاً آلام انسانها را کم می کند و یا سرور اینها را زیاد می کنند، مسائل زیادی در طول زمان حاصل می شود که اینها را جزء یک علم خاص قرار می دهیم. مثلاً مسئله حسن و قبح، جبر و اختیار و سیره عقلاء اینها جزء مسائل هیچ علمی نبوده است و در هیچ علمی به صورت مبسوط صحبت نکرده اند الا در بین متاخرین به دلائلی مورد توجه قرار گرفته است.

این حسن و قبح را در سه شاخه علمی می توانیم جای دهیم: اصول، کلام و حکمت.

سیره عقلاء را در اصول و فقه قرار دهیم.

^۱ کما اینکه گفته شد مثل علاقه حکام آن زمان، موفعیت اجتماعی آن علم، درآمد زا بودن آن علم، اهمیت آن برای مردم مثل علم طب که با جان مردم سر و کار دارد.

خوب به کدام علم ملحق کنیم؟ به علمی که اکثر شباهتا است یا خیر به علمی که حجم کمتری دارد؟ به تعبیر روشن تر به طور طبیعی جزء کدام علم قرار می گیرد؟ اینطور نمی باشد که کسی آن را جزء یک علم قرار دهد. اگر دقت کنید این سه مسئله در اصول قرار گرفته است به عنوان مثال مرحوم صدر در مورد هر سه مسئله بحث مبسوطی داشته است و می توان گفت که بعد از ایشان این بحثها متداول شده است. چرا رفته سراغ این علم؟ ممکن است که دلائل مختلفی داشته است یکی ممکن است که بخاطر تداول علم اصول بوده است که متداولترین علوم حوزوی بوده است یا بخاطر این بوده است که این دو درس بوده اند که فقط درس خارج داشته است و بحث خارج، مسئله را خیلی پخته می کند لذا اینطور شده است که در اصول بحث کرده اند یا ممکن است اتفاقی بوده است به این صورت که کسی که از این مسائل بحث می کند بحثی در دیگر علوم ندارد مثلاً مرحوم صدر بحث حکمی و کلامی نداشته اند و فقط عمده بحث اصولی داشته اند لذا در اصول گنجانده شده است^۱.

لذا ما نمی توانیم ضابطه ای را ذکر کنیم مجموعه ای از عوامل است اما اگر کسی بخواهد به اختیار در علمی اینها را مطرح کند، بهترین جایش اصول است بخاطر دو صفت گفته شده که یکی متداول است و دیگر اینکه درس خارج دارد.

این مبنا و کلام ما هم در مسئله دوم و هم در مسئله سوم توصیفی^۲ می باشد نه دستوری^۳. یعنی اگر به گردش تاریخ و زمان نگاه شود دیده می شود که علمی که تا به حال شکل گرفته است و مدون شده است همه به این صورت بوده است که گفته شد

^۱ البته این عوامل زمانی می تواند باعث الحاق یک مسئله به یک علمی شود که آن مسئله با آن علم ادنی مناسبتی داشته باشد. (اس مدت اص ق ک ۹۳/۰۲/۰۶)

^۲ یعنی نکاتی را ذکر می کنیم که اشاره دارد به اینکه چطور شده است که علوم مختلف پیدا شده است یعنی وقتی تاریخ بررسی می شود دیده می شود که علوم به این صورت شکل گرفته اند.

^۳ یعنی کسانی این بحث را مطرح کرده اند نظرشان این بوده است که اگر حال مسئله ای را پیدا کردیم در کدام علم قرار دهیم، و اگر فلان مسئله در فلان علم آورده شده غلط است چرا که نه با موضوع علم موضوعش یکی است و نه غرض آن یعنی و لو بخاطر این بوده است که منبع درآمد بوده است اما این نباید باعث شود که این در این علم قرار گیرد.

یعنی عامل اصلی شکل گیری یک علم علائق و گرایشهای پدیدآورندگان او و عوامل اجتماعی دیگر بوده است نه غرض و موضوع.

لذا ما می گوئیم که به صورت دستوری نباید بحث شود چون اینطور شکل نگرفته است و دیگر هم دست ما نمی باشد که تغییر دهیم چرا که علوم شکل گرفته است و تمام شده است.

تمام نکته اختلاف بحث ما در این است که واضع علوم شخص واحدی نبوده است بلکه اشخاص متعددی بوده اند و این تدوین علوم به تدریج و طی زمان مستمری صورت گرفته است لذا دیگر بحث کردن از چیزی که انجام شده است معنا ندارد که حال بیاییم برای چیزی که انجام شده است علت تراشی کرده دلیل آن را ذکر کنیم. البته این مطلب در ارتکاز علمای ما هم بوده است اما به تفصیل وارد این مطلب نشده بودند که از حالت ارتکاز خارج شده به حالت التفات در بیاید که دیگر به لسان دستوری بحث نکنند.

المطلب الثالث: موضوع علم الاصول.

موضوع این مجموعه که به آن اصول می گویند چیست؟

الأنظار^۲ فی المسئلة:

چهار نظریه معروف است:

^۱ شنبه ۹۲/۱۱/۱۹.

^۲ در اینجا مناسب است به دو مطلب اشاره شود:

- مطلب اول: این انظاری که در مورد موضوع علم اصول خواهد آمد با توجه به این که گفته شد که موضوع به معنای مصطلح فقط در مورد علوم حقیقی معنا دارد، دو احتمال درش وجود دارد:

احتمال اول اینکه این آقایان از این نکته غفلت کردند حال یا بخاطر کم اهمیتی آن یا بخاطر تداول اینکه از قدیم الایام مرسوم بوده است که در مورد موضوع علوم مختلف بحث می کردند و این بحثها الان شسته رفته شده است و قبلا اینطور نبوده است، لذا برای اصول هم قائل به موضوع شده اند.

احتمال دوم: اینکه ایشان هم ملتفت به این مسئله بوده اند اما در اینجا معنای دیگری از موضوع بیان کرده اند به این صورت که محمولاتی که در این علوم بحث می شود، عارض بر خود موضوع می باشند و واسطه در عروض نمی خورند مثلاً الکلمة ینقسم الی قسمین این تقسیم بندی مال خود کلمه است و واسطه ای در کار نمی باشد. (اس مدت ق ک اص ۹۳/۰۲/۱۴)

النظرية الاولى (النظرية المنسوبة الى المشهور): الادلة الاربعة بما هي ادلة.

نظريه اول نظريه ای است که به مشهور اصولیین نسبت داده شده است که گفته شده است که موضوع علم اصول، «ادله اربعه بما هي ادله» یعنی بعد از تسلم دلیلیه آنها است که موضوع می شوند. لذا اگر از دلیلیه اینها هم بحثی شود، بحث از مبادی است نه مسائل^۱.

النظرية الثانية (نظرية صاحب الفصول): الادلة الاربعة بما هي هي.

نظريه دوم از صاحب فصول: «ادله اربعه بما هي هي لا بما هي ادلة» یعنی دلیلیه آن مفروق عنه نمی باشد لذا بحث از دلیلیه اینها بحث از مسائل اصول است نه مبادی^۲. انشاء الله که از این مطلب فارغ شدیم این ادله اربعه را توضوح می دهیم که دقیقاً مراد از اینها چه می باشد.

النظرية الثالثة (نظرية الآخوند): العنوان الكلي المنطبق على موضوعات مسائل علم الاصول.

نظريه سوم، نظريه مرحوم آخوند: ایشان نظريه ی سومي را مطرح کرده اند به این عبارت: «العنوان الكلي المنطبق على موضوعات مسائل علم الاصول». یک عنوان کلی است که ما عنوانش را هم بلد نمی باشیم که این عنوان کلی بر موضوعات علم اصولی

• مطلب دوم: اینها نسبت به مسائل تدوین شده علم اصول بیانی که در مورد موضوع علم اصول دارند توصیفی است و گریزی از آن نمی باشد اما نسبت به مسائل جدیدی ای که پیش خواهد آمد، دستوری می باشند لذا گمان نشود که نسبت به مسائل تدوین شده دستوری بحث می کنند. یعنی تحلیلی دارند نسبت به علم اصول تدوین شده و اینکه موضوع آن چه می باشد نه اینکه چه باید باشد اما بعد از اتخاذ مبني در موارد بعد با توجه به مبنایی که اتخاذ کرده اند مسائل را داخل در اصل علم یا مبادی آن می کنند. (اس مدت ق ک اص ۹۳/۰۲/۱۵).

^۱ قوانین الاصول ج ۱ ص ۵ به این تعبیر: «و أمّا موضوعه فهو أدلة الفقه و هي الكتاب و السنة و الإجماع و العقل و أمّا الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فیدخل في السنة و إلّا فیدخل في العقل و أمّا القياس فليس من مذهبنا».

^۲ فصول ص ۴.

منطبق است و ضرورتی هم ندارد که این عنوان را هم بدانیم فقط می دانیم که این عنوان بر موضوعات مسائل علم اصول منطبق است^۱.

النظرية الرابعة (نظرية المرحوم الصدر): الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي.

نظریه چهارم: از متاخرین که مرحوم صدر است که فرمودند که موضوع علم اصول عبارت است از: «الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي»^۲.

مراد ایشان از «المشترکه» این است که این دلیل مختص به یک باب یا بعضی از ابواب فقه نمی باشد بلکه در تمام فقه یا معظم ابواب فقه آمده است اما اگر فقط در باب صلاة یا فقط در باب حج و یا ... باشد دیگر موضوع علم اصولی نمی باشد.

حال اینکه مراد از «استدلال فقهي» چه می باشد، بعدا می آید اما اجمالا گفته شود که عبارت است از استدلالی که برای فهم جعل شرعی استعمال می کنیم.

مثل جریان «قاعده طهارة» در شبهات حکمیة^۳ که مختص به باب طهارة است البته لبا مال تمام اصول است اما به این بیان مختص به باب طهارة است لذا موضوع علم اصولی نمی باشد.

این چهار بیانی است که ذکر شده است برای موضوع علم اصول.

^۱ کفایه ص ۸.

^۲ بحوث ج ۱ ص ۵۲.

^۳ جریان قاعده طهارة در شبهات موضوعیه که اصلا از موضوع بحث خارج است چرا که اصلا در استدلالات فقهي نمی آید لذا گفته شد جریان قاعده طهارة در شبهات حکمیة.

مناقشات فی الانظار:

المناقشة فی النظر الاول و الثانى: الموضوعات الكثيرة فى العلم ليس من الأدلة الأربعة.

در نظریه اول و دوم موضوع علم اصول عبارت از ادله اربعه بود چه در تعریف مشهور و چه در تعریف صاحب فصول. مناقشه این است که می‌گوییم که باید بین موضوع علم و موضوع مسائل علم ارتباط باشد که یا باید به نحو وحدت^۱ باشد یا طبق نظر آخوند رابطه مفهوم و مصداق باشد یا اینکه موضوع مسئله عرضی ذاتی موضوع علم باشد، یعنی در بعضی از مسائل رابطه بین موضوع مسئله و موضوع علم، وحدت است و در بعضی، رابطه ی مفهوم و مصدقی^۲ است و در بعضی از مسائل رابطه عرضی ذاتی می‌باشد، در حالیکه ما در علم اصول مباحث کثیری داریم که موضوع مسئله از ادله اربعه نمی‌باشد. مثلاً در مبحث الفاظ موضوع مسئله، یک حکم شرعی است مثلاً در علم اصول بحث می‌شود «وجوب شیء مستلزم لوجوب مقدمته او لا؟» یا «وجوب شیء مستلزم لحرمة ضده او لا؟» که در این دو مثال «وجوب» که یک حکم شرعی است، موضوع مسئله است اما با این حال از ادله اربعه ای که گفته شد موضوع علم اصول است، نمی‌باشد یا مثلاً در علم اصول در بحث حجج و امارات مطرح می‌شود که «الشهرة حجة او لا؟» یا «قول اللغوی حجة ام لا؟» که در اینجا «شهرت» و «قول لغوی» موضوع این دو مسئله است اما در عین حال از ادله اربعه نمی‌باشند یا در باب اصول عملیه در هیچ کدام از این اصول چه عقلیه چه شرعیه، موضوع ادله اربعه نمی‌باشد چرا

^۱ مثل: اینکه در علم نحو موضوعش کلمه است و یکی از مسائل علم نحو هم این است: «الكلمة اما معرب او مبني».

^۲ البته استاد در بعد از کلاس اصول در تاریخ ۹۲/۱۱/۱۴ حدود دقیقه ۱۴ بیان فرمودند که این مطلب که رابطه آنها مفهوم و مصداق باشد درست نمی‌باشد. اما توضیح نفرمودند. علت این است که اینها رابطه حیوان و انسان را رابطه طبیعی و فرد و کلی و مصداق گرفته اند در حالی که انسان مصداق حیوان نمی‌باشد بلکه حصه ای از حیوان است یعنی رابطه حیوان و انسان رابطه کلی و حصه است نه کلی و مصداق یا رابطه کلمه و فاعل رابطه کلی و مصداق نمی‌باشد بلکه رابطه کلی و حصه است به وزن جنس و نوع است؛ بله رابطه انسان و زید یا حیوان و زید رابطه کلی و مصداق است اما در بین موضوعات مسائلی که در علم اصول و دیگر علوم حوزوی دیگر می‌باشد، هیچ زمان موضوع مسئله جزئی حقیقی نمی‌باشد که رابطه آن با موضوع علم بشود رابطه کلی و مصداق. علم رجال هم که آشنایی با قواعد رجال است، که همینطور است بخلاف معرفة الرجال که علم نمی‌باشد.

که موضوع اصول عملیه «شک» است مثلاً بحث می شود که «الشک فی التکلیف مجری البرائة العقلية و الشرعية» الشک فی المکلف به مجری الاحتیاط العقلية»، «الشک فی البقاء موضوع للاستصحاب» و که اصلاً این «شک» از ادله اربعه نمی باشد.

ان قلت: المراد من الموضوع ليس في مقابل المحمول بل المراد الذي يقع محلاً لاستنباط الحكم الشرعي.

منظور از موضوع، موضوع در مقابل محمول نمی باشد بلکه منظور هر آنچه است که در استدلالات فقهی برای استنباط یک حکم شرعی از آن استفاده می شود یعنی منبع الاستدلال که عبارت باشد از کتاب، سنت، عقل و اجماع نه شک و الشهرة و ...

قلت: و ان كان المراد هذا، بعض موضوعات المسائل ليس في هذه المحال الاربعة كاثبات حجية قول اللغوى.

سلمنا که اینطور است و معنای اصطلاحی مراد نمی باشد، در یکی از اینها که در اصول بحث می شود قول لغوی می باشد، که آیا حجت است یا خیر؟ یعنی «قول اللغوى حجة على الفقيه ام لا؟» این مسئله اصولی است که موضوع آن قول لغوی است، این قول لغوی رابطه اش با این ادله اربعه چه می باشد؟! با توجه به این که کسانی که قائل به حجیت شده اند، دلیلشان سیره می باشد نه سنت.

این دلیل ما دلیل نقضی است.

با توجه به مطالبی که گفته شد مشخص شد که ما به این دو قول نمی توانیم معتقد شویم.

المناقشة في النظر الثالث: هذا انكار للموضوع لان انتزاع العنوان ممكن لكل موضوعات متباينة.

قول سوم این بود: «العنوان الكلى المنطبق على موضوعات مسائل علم الاصول.» و ایشان تصریح هم کرده اند که ضرورتی نداریم که بدانیم که این عنوان چیست. این فرمایش ایشان در واقع انکار موضوع است چرا که شما هیچ امر متباینی را پیدا نمی کنید

که نتوانید که بین اینها جامع انتزاعی پیدا کنید مثل اینکه شما یک مورچه یا یک سنگ را با زید در نظر بگیرید که می توانی عنوان «احدهما» را بر این دو قرار دهی و این عنوان را بر فرد سومی هم قرار ندهی و فقط برای این دو قرار داده شود.

به عبارت دیگر موضوع هر علم، امری است که وحدت بخش بین مسائل همان علم می باشد و اگر یک مسئله به این علم زیاد شود یا مسئله ای از آن علم کم شود این موضوع دیگر صادق نمی باشد چرا که موضوع، یک امر و حیثیت واقعی است که دست ما نمی باشد و شأن ما فقط کشف آن موضوع است در حالیکه در اینجا ایشان می فرمایند که جامع انتزاعی می شود موضوع که عنوان آن هم مهم نمی باشد که چه باشد، خوب در این صورت دیگر شما زمانی را نمی توانی در نظر بگیری که ما جامع انتزاعی نداشته باشیم چرا که شما هیچ امر متباینی را پیدا نمی کنی الا اینکه می توان بین آنها جامع انتزاعی درست کرد چرا که جامع انتزاعی بدست ما است در این صورت دیگر علم موضوع و عامل وحدت بخش ندارد چرا که در صورت کم یا زیاد کردن مسئله ای به مسائل علم اصول و لو از علم دیگری، باز می توان جامع انتزاعی ساخت و این جامع دیگر نمی تواند عامل وحدت بخش بین مسائل مختلف آن علم باشد چرا که هم به دست ماست که آن جامع چه باشد و نیز دائماً برای تمام مسائل و لو در دیگر علوم و حتی بین موضوعات تمام مسائل علوم، جامع انتزاعی وجود دارد. لذا شما در عالم دو قضیه پیدا نمی کنید که نتوانید بین موضوعات اینها عنوان انتزاعی درست کنید.

یا به عبارت دیگر ما می خواهیم موضوع علم را بیان کنیم و آن را عامل وحدت بخش مسائل علم اصول قرار دهیم یعنی موضوعی که فقط مسائل علم اصول را شامل شود و غیر آن را شامل نشود و به قول معروف جامع و مانع باشد اما وقتی اینطور تعریف می کنیم با توجه به اینکه این عنوان هم برای ما مشخص نمی باشد و دو مورد متباین را هم می توانیم تحت یک عنوان انتزاعی قرار دهیم، لذا دیگر نمی توان موضوعی را پیدا کرد که فقط شامل مسائل علم اصول بشود چرا که قرار است مسائل را توسط این موضوع جمع آوری کنیم نه اینکه مسائلی داریم حال می خواهیم از بین آنها موضوع را

بیرون بکشیم، لذا تمام مسائل پراکنده علوم مختلف را می توان تحت یک عنوان انتزاعی قرار داد و نمی توان تشخیص داد که کدام مسائل مربوط به علم اصول است و کدام نمی باشد و این هم به معنای این است که علم اصول موضوعی ندارد.

ضمن این که «العنوان الکلی المنطبق علی موضوعات مسائل علم الاصول» این «العنوان المنطبق» خودش عنوان است و ایشان می خواستند بگویند که عنوانی ندارد.

المناقشة فی النظر الرابع بالاحتمالات الممكنة فيه:

قول چهارم از مرحوم صدر بود که ایشان گفته بودند موضوع عبارت است از: «الادلة المشتركة فی الاستدلال الفقهي» در این کلام ایشان سه احتمال است. گویا در ذهن ایشان هم منقح نبوده است لذا اگر به کلمات ایشان در کتب مختلف ایشان دقت شود سه احتمال در آنها می توان دید:

الاحتمال الاول: المراد من «الأدلة»، القواعد و منها^۱ مسائل الأصول و هذا اجنبی عن بحثنا الذی فی موضوع العلم.

منظور «القواعد المشتركة» باشد که منظور از «قواعد» هم مسائل الاصول باشد که در بحوث^۲ از کلام ایشان بدست می آید که از ادله مشترکه، قواعد اراده کرده اند. قاعده یعنی قضیه کلی لذا هر قضیه کلی را قاعده می گویند.

خوب در این صورت منظور از قواعد می شود مسائل علم اصول که ربطی به بحث ما ندارد چرا که منظور ما موضوع علم اصول است.

^۱ عطف بر «من الأدلة» می باشد.

^۲ بحوث ج ۱ ص ۵۳.

الاحتمال الثانی: المراد من «الأدلة»، موضوعات المسائل لا نفس المسائل و یورد علیه ما یورد علی النظر الثالث.

مراد از «ادله»، «موضوعات مسائل» علم اصول باشد نه خود مسائل علم اصول، همه موضوعات مسائل علم اصول که از آن موضوعات تعبیر کرده است به یک عنوان جامع انتزاعی که «الادلة المشتركة» باشد.

این احتمال در کلام ایشان می آید که در این صورت همان اشکالی بر او وارد است که بر کلام مرحوم آخوند وارد شد که این می شود نفی موضوع چرا که «الادلة المشتركة» یک عنوان انتزاعی است یعنی دلیل می شود یک عنوان انتزاعی که این عنوان بر تمام موضوعات مسائل علم اصول منطبق می باشد.

الاحتمال الثالث: المراد منها، «ما یصلح ان یتصف بالحجة» و علی هذا یرج کثیر من مسائل العلم منه کبحث عن مدلول التوصیف و الامر و النهی.

منظور از «الادلة المشتركة»، «ما یصلح ان یتصف بالحجة» باشد مثل شهرة، قول لغوی و نه مثل استخاره و قرعه. اینها را در بر نمی گیرد چرا که احتمالش را نمی دهیم که به ذهن اصولی بیاید که بتوان با اینها حکم شرعی را استنباط کرد و اسم آن را هم استنباط بگذاریم که مثلاً با استخاره یا با قرعه احکام شرعی را استنباط کند مثلاً با استخاره بخواهد حکم وجوب یا حرمت نماز جمعه را مشخص کند که مثلاً اگر استخاره خوب آمد فتوا دهد به وجوب نماز جمعه و اگر بد آمد فتوا دهد به حرمت آن و اگر میانه آمد احتیاط در افتاء کند.

اگر مراد ایشان این باشد، بخش زیادی از مسائل علم اصول از علم اصول خارج می شود مثل اینکه در بحث الفاظ می گوئیم که توصیف، اداه شرط، صیغه امر و نهی مدلولش چیست؟ مدلول دیگر تحت عنوان حجیت قرار نمی گیرد یا در اصول عملیه که موضوع آن شک است که از شک در تکلیف و یا در متعلق و .. بحث می شود که آیا شک در تکلیف مجرای براءت است یا احتیاط؟ با این حال شک متصف به حجیت نمی

شود لذا بحث از اینها می شود بحث از مبادی علم اصول نه خود علم اصول با اینکه اینها جزء مسائل علم اصول است.

مختارنا: لیس لنا فی الأصول موضوع حقیقی و اما جامع المسائل المختلفة فی هذا العلم، الغرض.

بین موضوعات مسائل اصول آیا موضوع جامعی وجود دارد یا خیر؟

ما قائل هستیم که ما یک موضوع حقیقی که جامع بین موضوعات مسائل باشد نداریم بلکه موضوع انتزاعی داریم که معنای آن عدم وجود موضوع است. موضوع حقیقی موضوعی است که باید آن موضوع قبل از تدوین علم محقق باشد و مسائل علم اصول با توجه با آن موضوع تدوین شود.

الغرض الجامع لمسائل الأصول: کل قضية دخيلة فی استنباط الحكم الشرعی بشرطین:

اگر موضوع حقیقی نداریم پس چطور این مسائل مختلف را دور هم جمع می کنیم؟ ما قائلیم که وحدت بخش این مسائل غرض است و غرض ما در علم اصول جمع هر قضیه ای است که دخیل در استنباط حکم شرعی باشد البته به دو شرط.

قبل از ورود به شرط توضیح می دهیم اینکه گفته شد، «دخیل در استنباط حکم شرعی است» مراد چیست؟

المراد من الدخل فی الاستنباط: القضايا التي لا بد للفقیه فی مقام الاستنباط اخذ الراي فیها.

عنایت بشود در مقام استنباط و اثبات یک حکم شرعی بعضی از قضایا است که فقیه باید برای استنباط حکم شرعی در آنها اتخاذ رای کرده باشد که اگر اتخاذ رای نکرده باشد نمی تواند حکم شرع را استنباط کند مثلاً می خواهد حکم شرعی را از آیه

شریفه قرآن استنباط کند باید قبلاً بحث کرده باشد که آیا ظواهر کتاب حجت است یا خیر؟ اگر در این مسئله اتخاذ رای نکرده باشد، نمی تواند از این آیه حکم شرعی بیرون بیاورد یا می خواهد از یک روایت که اداه شرط در آن است یک حکم شرعی را که روایت آن را به مفهوم می رساند، استنباط کند که اگر در این که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا خیر اتخاذ رأی نکرده باشد نمی تواند از این روایت حکم شرعی اتخاذ کند. لذا منظور از دخالت یعنی قضایایی که برای استنباط حکم شرعی اتخاذ رای فقیه در آنها در مقام سابق، لازم می باشد.

الشرطین الدخیلین فی القضايا الدخیلة فی الاستنباط:

الشرط الاول: شأنیة جریان هذه القضية فی تمام او معظم ابواب الفقه.

این دلیل، شأنیت این را داشته باشد که در تمام یا معظم ابواب فقه جاری شود یعنی مسئله ای که برای استنباط حکم شرعی در همه یا معظم ابواب فقه نیاز به اتخاذ رای در آن باشد. لذا اگر این قاعده، شأنیت این را نداشته باشد که در تمام یا معظم ابواب فقه جاری شود دیگر در اصول فقه مطرح نمی شود مثل جریان قاعده طهارت در شبهه حکمیه که مانند قاعده براءت و تخیر و احتیاط یک مسئله کاملاً اصولی است اما مختص به باب طهارت است و اصلاً نمی تواند در باب معاملات موضوعی برای آن پیدا کرد لذا حدود و صغور آن در فقه بحث می شود نه در اصول.

الشرط الثانی: عدم تنقیحها فی علم آخر.

باید این قضیه و قاعده در علم دیگری منقح نشده باشد اگر علم دیگری متکفل تثبیت این قاعده باشد دیگر وجهی ندارد که در علم اصول متعرض آن شویم لذا قواعد مشترک و سیال در فقه که در علوم دیگر تنقیح شده در علم اصول مطرح نمی شود مثل قاعده تعویض سند که این قاعده را رجالیون متاخر برای تصحیح بسیاری از روایات درست کرده اند که اگر این قاعده را درست نکنیم بسیاری از روایات از اعتبار ساقط می شود من جمله حدیث رفع. این قاعده ای است که فقیه برای استنباط حکم شرعی به

آن نیاز دارد اما چون در علم رجال از آن بحث شده است لذا دیگر در علم اصول مطرح نمی شود.

این دو شرط موافق با اعتبار است و توافق بین اذهانی هم بوده است لذا شما قاعده غیر سیال و منقح در علوم دیگر را نمی بینید که علمای اصول در اصول فقه مطرح کرده باشد.

قاعده حسن و قبح قاعده اصولی نمی باشد اما از آنجا که در دیگر علوم مطرح نشده است و از طرفی بدیهی هم نمی باشد لذا اصولیین آن را در مبادی علم اصول، مطرح کرده اند و مبنای قاعده برائت عقلیه و احتیاط عقلی می باشد. یعنی مبحث اصولی است اما مسئله اصولی نمی باشد چرا که مبحث، جامع بین مسئله و مبادی بود.

بعضی از مباحث را هم بخاطر اهمیت استطرادا بحث کرده اند مثل جبر و اختیار که اگر چه به استنباط ربطی ندارد اما به اصل اصول ربط دارد چرا که تکلیف فرع اختیار است لذا متکلمین عدلیه اختیاری بوده اند و حکماء طبق نظر خودشان اختیاری بودند اما طبق نظر اصولیین جبری بوده اند. بخاطر اهمیت آن بعد از آخوند در مبحث امر و بحث طلب و اراده از جبر و اختیار بحث کرده اند.

هذا تمام الکلام فی المطلب الثالثة.

تنبیه: توضیح المراد من الأدلة الأربعة.

توضیح ادله اربعه که دقیقا مراد از ادله اربعه یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل که همانطور که دیدید عنوانا روشن می باشند، چیست؟

المراد من الكتاب: ظواهر القرآن فقط لا سنده لقطعيته.

مراد ایشان از کتاب، ظواهر کتاب است نه آیات کتاب چرا که آیات قرآن مجمل و ظاهر دارد اما چون کتاب سندا قطعی است وقتی می گویند کتاب منظور ظواهر است.

المراد من السنة: عند العلماء لها تعريفان:

بین علمای ما رایج است که دو تعریف ارائه می دهند که فرقی نمی کند.

التعريف الاول: قول و فعل المعصوم عليه السلام و المراد من السنة على هذا التعرف ظواهرهما.

قول و فعل معصوم عليه السلام. فعل اعم است که شامل تقریر هم می شود که مراد از سنة در اینجا ظواهر قول و فعل معصوم عليه السلام است اگر این معصوم عليه السلام قولی و فعلی داشته باشد ظواهر قول و فعل او حجت است بخلاف اینکه اگر قول و فعل ظهور نداشته باشد دیگر حجیت او معنا ندارد.

طبق این تعریف در مورد فعل و قول معصوم عليه السلام دیگر دنبال سند نمی رویم چرا که معصوم است و قول معصوم عليه السلام دیگر قطعی است چرا که خطاء و اشتباه و کذب در آن معنا ندارد.

این تعریف دیگر نسبی نمی باشد بخلاف تعریف دوم.

التعريف الثاني: الخبر الحاكي لنا^۱ منهما و على هذا المراد من السنة، سند و ظاهر الخبر الحاكي.

مراد از سنت خبر حاکی از قول یا فعل معصوم عليه السلام است. فرض کنید که ما یک روایتی را در کتاب کافی دیدیم که به سند کلینی رحمه الله به کلام معصوم عليه السلام منتهی می شود برای ما سنت کدام است؟ خبر خود کلینی رحمه الله می شود سنت چون خبر حاکی از امام عليه السلام که من به آن علم وجدانی دارم، خبر کلینی رحمه الله است که این خبر هم با واسطه به ما رسیده است. فرض کنید که کلینی رحمه الله از علی بن ابراهیم قمی رحمه الله نقل کرده است که خبر علی بن ابراهیم قمی رحمه الله نسبت به کلینی رحمه الله می شود سنت نه نسبت به ما. فرض کنید که علی بن

^۱ با این قید می خواهیم خبر با واسطه را خارج کنیم چرا که خبری که تا رسیدن به ما واسطه می خورد، نسبت به ما خبر حاکی نمی باشد چرا که این خبر به ما که نرسیده است و حاکی برای ما که نمی باشد تنها خبری که بی واسطه به ما برسد این خبر، برای ما خبر حاکی از قول یا فعل معصوم علیه السلام می باشد.

ابراهیم قمی رحمته الله هم از پدرش ابراهیم بن هاشم قمی رحمته الله نقل کرده است که این خبر ابراهیم بن هاشم قمی رحمته الله نسبت به علی بن ابراهیم رحمته الله می شود سنة.

در اینجا دیگر نمی توان گفت منظور از سنت فقط ظهور خبر حاکی از قول و فعل معصوم رحمته الله است چرا که هم سند و هم دلالتش ظنی است نه قطعی بلکه منظور از سنت سند و ظاهر این خبر حاکی از قول معصوم رحمته الله است.

اما این اختلاف در تعریف نسبت به ما که در زمان غیبت هستیم فرقی نمی کند چرا که ما هیچ کدام در این زمان با قول و فعل معصوم رحمته الله برخورد نداریم بلکه حجت از طریق خبر واحد به ما انتقال داده می شود و اگر گفتیم که خبر حاکی حجت است که این خبر کلینی رحمته الله می شود حجت لذا برای ما ثمره عملی ندارد که کدام قول را قبول کنیم.

ان قلت: عدم جامعیه التعریف الاول.

تعریف اول جامع تمام افراد سنة نمی باشد چرا که فقط مخصوص زمان حضور معصوم رحمته الله است و اما زمان غیبت که برخوردی با قول و فعل معصوم رحمته الله وجود ندارد، مشمول این تعریف نمی شود.

قلت: و المراد من السنة فی زمان الغیبة، الفعل و القول المعصوم رحمته الله الذی یحرز بالخبر الحاکی و الخبر الحاکی مُحَرِّز له لا نفس السنة.

گفته می شود که در زمان غیبت هم باز فعل و قول معصوم رحمته الله مراد می باشد با این تفاوت که در زمان حضور این احراز بالوجدان بود اما در زمان غیبت این احراز تعبیدی است یعنی طبق تعریف دوم خبر حاکی از فعل و قول معصوم رحمته الله سنت است اما در نظر قول اول این خبر حاکی می شود محرز و آن محرز بالتعبد که فعل و قول معصوم رحمته الله باشد می شود، سنت.

المراد من الاجماع: اتفاق العلماء الموجب للعلم بقول المعصوم رحمته الله.

مراد اتفاق فقها در یک مسئله فقهی است این اتفاق فقهای در یک مسئله فقهی، آیا اتفاق همه علما است؟ یا اتفاق فقها در یک عصر است یا قدمای از فقهاست یا عدد

معتد بهی از فقهاست؟ این تابع مبنای ما در اصول است که ما وقتی اجماع را به معنای دلیل و حجت می پذیریم، کدام را می پذیریم؟ طبق بعضی از مبانی مراد از اجماع، اجماع فقها در یک عصر است و طبق بعضی از مبانی اتفاق قدمای فقهاست.

مراد از عصر چیست؟ همه در بحث اجماع می آید که تابع مبنای ما در حجت اجماع است.

اما کسانی که قائل هستند که اجماعی حجت است که مفید علم باشد که حرف رایج نوعاً متاخرین است این معنایش عدم حجت اجماع است که در این صورت ادله ما می شود سه تا: کتاب، سنت و عقل.

از این می توان فهمید که چرا هیچ یک از علمای و اصولیین ما سیره را جزء ادله قرار نداده اند چرا که زمانی سیره حجت است که مفید علم باشد که در این صورت دیگر این سیره نیست که حجت است بلکه قطع است که حجت است.

المراد من العقل: القضايا المدركة بالعقل النظري و العملي.

این کلمه عقل در حکمت به معانی مختلفی به کار برده می شود که هیچ یک از آن معانی در علم اصول مراد نمی باشد.

مراد از عقل در علم اصول، قضایای کلی است که توسط عقل ادراک می شود اما به شرط اینکه دخیل در استنباط حکم شرعی باشد یعنی «القضايا المعقولة الكلية الدخيلة في استنباط الحكم الشرعي». این «کلی» قید توضیحی است چرا که قضایایی که توسط عقل ادراک می شود، دائماً کلی است.

اقسام العقل: العقل النظري و العملي.

ما دو عقل داریم:

نظری و عملی لذا این قضایای مدرک به عقل هم دو تا می شوند: قضایای مدرک به عقل نظری و قضایای مدرک به عقل عملی.

قضایای مدرک به عقل نظری: مثل «وجوب الشیء ملازم لوجوب مقدمته»، «وجوب الشیء او حرمته عقلا ملازم لوجوبه او حرمته شرعا» یا «وجوب الشیء ملازم لحرمة ضده» که تمام الدعوی در علم اصول این است که عقل اینها را ادراک می کند یا نقیضشان را؟ هر کدام را ادراک کند در استنباط حکم شرعی تاثیر دارد. مثلا در بین قدما معروف بود که «وجوب الشیء ملازم لوجوب مقدمته» که در بین متاخرین ضد این قضیه که عبارت باشد از: «وجوب الشیء ملازم لحرمة ضده» معروف شده است. یا در بین قدما معروف بود: «اجتماع الامر و النهی فی متعلق واحد ممتنع» که در بین متاخرین نقیض آن معروف و قبول شد یعنی: «اجتماع الامر و النهی فی متعلق واحد ممکن».

حجیت این قضایا اصولی نمی باشد بلکه حجیت منطقی دارد یعنی مفید علم است یعنی اینکه گفته می شود: «عقل حجت است» یعنی قضایای معقوله ای که مفید علم برای ما می باشند.

مدرک عقل عملی دو تا بیشتر نمی باشد:

✚ یکی «عقاب بلا بیان قبیح» که مبنای برائت عقلیه می باشد.

✚ دیگر «دفع الضرر المحتمل واجب» که این مبنای اصالة یا قاعده احتیاط است.

خوب دقت کنید «عقاب بلا بیان قبیح» را همه قبول دارند و نزاع فقط در این است که مراد از این «بیان» که عنوان مشیر است، چیست؟ یعنی این عقاب عقلا در کجا قبیح است؟ بعضی دایره را وسیع گرفته اند و بعضی ضیق گرفته اند لذا این قاعده متفق علیه است و اختلاف در مشار الیه «بیان» است مثلا اگر ما احتمال تکلیف را بدهیم آیا عقاب بر این تکلیف ترک شده ی احتمالی قبیح است یا خیر؟ مشهور می گویند که قبیح است و غیر مشهور می گویند که قبیح نمی باشد.

اختلاف بوده است که این «بیان» را چه قرار دهند؟ متاخرین گفته اند که این را عنوان مشیر قرار دهند.

به عبارت دیگر همه این کبرای کلی را که عبارت باشد از: «عقاب بلا بیان قبیح» را قبول داشتند و تنها اختلاف صغروی بود که چه مسائلی صغرای این کبری می باشد که منشأ اختلاف هم اختلاف در مصداق این عنوان کلی یعنی «بیان» بوده است.

اما «دفع الضرر المحتمل واجب» بنا بر این که ما عقل عملی را قبول کرده باشیم. متاخرین با اینکه این را قبول کرده اند در اینکه این قضیه عقلی است یا فطری، تردید کرده اند گفته اند که احتمالاً فطری است که اگر اینطور باشد، دیگر قضیه مدرک به عقل عملی یکی می باشد که «قبیح عقاب بلا بیان» باشد و ادله هم دیگر اربعه نمی باشد بلکه خمسة می باشد: کتاب، سنت، اجماع، عقل و فطرة^۱.

اگر فطری باشد این دیگر حکم نمی باشد بلکه گزارشی از واقع است یعنی انسان اینطور آفریده شده است که در موارد بر خورد با ضرر محتمل آن را به احتیاط دفع می کند.

ما آیا در اصول از این قواعد عقلی استفاده می کنیم یا خیر؟ بله، اخذ به این قواعد می کنیم چرا که فقیه یا باید به مدرکات عقل نظری ملتزم شود و یا به نقیض آن، که هر دو در استنباط حکم شرعی نقش دارد لذا اگر آن قضیه ادراک نشود از مسائل علم اصول خارج نمی شود چرا که در این صورت به نقیض آن باید ملتزم شود که این هم عقلی است و در استنباط هم اثر دارد. معروف است که «وجوب او حرمت الشیء عقلاً ملازم

^۱ از کجا فهمیده بشود که این مدرک عقل نظری است یا خیر؟ فطری است یا خیر؟ این ضابطه ای ندارد و توافق بین اذهانی است و الا در اینکه ما اصلاً عقل عملی داریم یا خیر؟ ما حسن و قبح عقلی و واقعی داریم یا خیر؟ اختلاف نمی شود. مثلاً گفته می شود که «اجتماع النقیضین محال است» می گوئید که این قضیه صادق است از کجا می گوئید که صادق است؟ می گوئید که همه قبول دارند. خوب چه ملازمه منطقی بین قبول همه با صدق این قضیه است؟ ضابطه ای نمی باشد (چرا که این ها بدیهی می باشند نه نظری و بدیهی برهان بردار نمی باشد و اگر کسی بگوید که من در این امر شک دارم نمی توان برهان آورد در ابطال حقانیت این شک برهان آورد و حتی اگر برهانی هم اقامه شود بر استحاله یا ابطال این شک، صحبت می رود روی خود آن برهان و دلیل که صدق اینها را از کجا می خواهید بیاورید (برگفته از ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۹ از دقیقه ۵:۰۶ تا ۰۷:۴۴). لذا همه اینها توافقی است نه اینکه بتوان ضابطه ای ارائه داد، فقط فایده اینها این است که برای فقیه باعث یک باور شده که به این باور حکم می کند.

لوجوب او حرمته شرعا» این قاعده عقلی است که اگر به این ملتزم نشدی باید به نقیض آن ملتزم شوی که این هم عقلی است.

اما در دو قاعده عقل عملی که «عقاب بلا بیان قبیح» یا «دفع الضرر المحتمل واجب» این در اصول عملیه استفاده می شود چرا «اصالة الاحتیاط» که در اطراف علم اجمالی که شک در ملکف به می باشد، جاری می شود، یک اصل کاملاً عقلی است یعنی ما اصالة الاحتیاط شرعی نداریم و در این اصل عملیه عقلی از این قاعده عقلی که «دفع الضرر المحتمل واجب» باشد استفاده می شود.

اما اصالة التخییر: ما اصلی به نام اصالة التخییر نداریم بلکه برگشت آن به اصالة برائت است لذا ما تماماً دو اصل عملی داریم: احتیاط و برائت که در احتیاط از قاعده عقلی «دفع الضرر المحتمل واجب» استفاده می شود و در برائت که دو دسته است که یا عقلی است و یا شرعی که اصالة البرائة عقلیه را همه قبول دارند و تمام الاختلاف در سعه و ضیق این «بیان» می باشد، از قاعده «عقاب بلا بیان قبیح» استفاده می شود.

لذا دیده می شود که عقل نقش مهمی دارد. این مدرکات عقل نظری و عملی در شبهات حکمیه به داد فقیه می رسد.

ما اگر بخواهیم به استقراء ادله را جمع کنیم این ادله سه تا می شود کتاب، سنت و عقل^۱. اینها یعنی این قضایای مدرک به عقل عملی و نظری هیچ کدام بدیهی نمی باشد لذا باید علم اصول آن را منقح کند.

درست است که اجماع هم حجت منطقی است یعنی موجب علم است اما خود اجماع نظری نمی باشد که باید در اصول منقح شود اما در اینجا این خود قضایای مدرک عقلی درست است که مُنَجَّر به علم می شود اما خود اینها هم نظری است، که آیا

^۱ البته به نظر می رسد که در اینجا تهافتی صورت گرفته است چرا که قاعده «وجوب دفع الضرر المحتمل» طبق نظر ایشان فطری و غریزی است لذا فطرة هم یکی از ادله اربعه می باشد کما اینکه در قبل به آن اشاره کردند.

ملازمه ای بین حرمت ضد و وجوب شیء است یا خیر؟ دفع ضرر محتمل واجب است یا خیر؟ این خودش نظری می باشد که باید در علم اصول منقح شود.

گفته نشود که موارد اجماع و انواع اتفاق در اصول بحث شده است و لذا از مسائل علم اصول می باشد چرا که اینها که این را بحث کرده اند، بعد به این نتیجه رسیده اند که حجت نمی باشد.

گفته نشود کاری نداریم که نتیجه چه می شود باید در اصول منقح شود تا این نتیجه بدست آید، چرا که این مقدار که بحث شود این را از مسائل علم اصول قرار نمی دهد بلکه از مباحث علم اصول قرار می دهد.

گفته نشود چرا باید از مباحث علم اصول قرار دهیم در حالی که درست است که آن را نفی کردیم شما گفتید که از مسائلی بحث می شود که یا خودش قبول می شود یا نقیضش خوب در اینجا هم نقیض آن قبول شد که عدم حجیت اجماع باشد، جواب اینکه درست است که نقیض این را قبول کردند اما قبول نقیض آن که عدم حجیت اجماع باشد در استنباط حکم شرعی اثر ندارد بخلاف قبول «وجوب الشیء ملازم لحرمة ضده» که در استنباط حکم شرعی اثر دارد.

پس منظور از عقل، مدرکات عقل نظری و عملی می باشد که خود این قضایا نظری می باشند.

گفته نشود که مدرکات عقل عملی نظری نمی باشد چرا که مدرکات عقل عملی خودش دو دسته می باشد: یکبار بدیهی است مثل اینکه گفته می شود که «رد الامة واجب» و یکبار هم بدیهی و واضح نمی باشد مثلاً وقتی گفتیم عقاب بلا بیان قبیح است این بحث مطرح می شود که آیا این عقاب در موارد احتمال یا علم اجمالی قبیح است یا خیر؟ این خودش یک امر نظری^۱ است. فرق در این است که در مدرکات عقل

^۱ البته نظری که در اینجا گفته می شود به معنای اعم است نه به معنای امری که برای اثبات آن برهان اقامه می شود.

نظری برای اثبات آنها نیاز به برهان می باشد اما در عقل عملی نیاز به منبها می باشد یعنی نکاتی را بگوید که موجب تنبه شود نه التفات، چرا که واضح نمی باشد.

گفته نشود به این معنا بدیهیات هم نظری می شود چرا که همه بدیهیات نیاز به منبه دارند، چرا که اینطور نمی باشد و الا دچار دور و تسلسل می شود. قضایای بدیهی مثل «الكل اعظم من الجزء»، «اجتماع النقيضين محال»، «رد الامانة حسن» و ... این ها نیاز به منبه ندارد.

المطلب الرابع، تعريف علم أصول^۱: «القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي الواقعي».

تعریف کلاسیک از علم اصول عبارت است از: «القواعد^۲ الممهدة لإستنباط الحكم الشرعي الواقعي».

این تعریف رایج علم اصول است که اگر اشکالات آن را دفع کنیم این تعریف را قبول می کنیم و لازم نمی باشد که این تعریف را عوض کنیم.

توضیح مفردات التعریف:

قبل از اینکه داخل بحث از اشکالات آن شویم خود این مفردات این تعریف را توضیح می دهیم.

«القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي» چهار کلمه بیشتر نمی باشد.

^۱ منظور از این علم اصول، مسائل الاصول می باشد نه تعریف «مباحث الاصول» چون همانطور که گفته شد، علم اصول عبارت است از مسائل علم اصول نه مباحث علم اصول اگر چه عالم علم اصول، عالم به مباحث علم اصول می باشد.

^۲ البته در بعضی تعاریف دیده شده است که این گونه تعریف کرده اند: «العلم بالقواعد...» که ما این کلمه علم را نیاوردیم چرا که این تعریف، تعریف علم اصول و هر علم دیگر در ذهن است در حالیکه تعریف باید بر اساس واقعیت باشد و واقعیت علوم مسائل و قواعدی که در آن می باشد، است. و ضمن اینکه اینطور نمی باشد همه در تعریف علم اصول، این تعبیر «العلم بالقواعد...» آمده باشد، خیر در بعضی تعریف همان است که در متن بیان شد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۲۶)

المراد من «القواعد»: القضايا الكلية.

قاعده عبارت است از قضیه کلی، همیشه قاعده، قضیه کلی است خوب وقتی می‌گوییم علم اصول قواعد است یعنی قضایای کلی است که این قضایای کلی در علم اصول، مسئله آن علم است. مثل: «صيغة الامر ظاهرة في الوجوب»، «الشك في التكليف مجرای البرائة»،

فقيه این قواعد را در علم اصول بدست می‌آورد و در فقه خرجش می‌کند.

المراد من «الممهدة^۱»: ای المنقحة موضوعها و محمولها و النسبة بينهما.

«الممهدة» یعنی المنقحة یعنی قواعدی که در علم اصول منقح شده است. هر قضیه یک موضوع دارد و یک محمول که علم اصول^۲ هم موضوع و هم محمول و هم نسبت بین اینها را منقح می‌کند^۳ یعنی اثبات محمول بر موضوع یا نفی موضوع از محمول. مثلاً گفته می‌شود که «الخبر الواحد حجة». علم اصول هم می‌گوید که خبر واحد چه می‌باشد که اختلافی بوده است و دیگر اینکه منظور از حجت چه می‌باشد که بعد از صد سال الان به صورت شسته رفته در آمده است و دیگر اثبات محمول که حجیت باشد.

^۱ این به صیغه مفعول است نه فاعل.

^۲ البته منظور از علم اصولی که در اینجا گفته شده است مباحث الاصول است اما مراد از علم اصولی که تعریفش این شد: «الاقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي»، خود مسائل علم اصول است. (برگرفته از ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۹ تا دقیقه ۱:۲۰)

^۳ گفته نشود که شما در ابتدای بحث اصول گفتید که در مقدمه از مبادی علم اصول صحبت می‌شود که یکی از آن مبادی، مبادی تصویری است و یکی از آن مبادی تصویری مبادی است که در تصور موضوع قضیه نقش دارد یعنی منقح موضوع قضیه جزء مبادی علم اصول است نه خود علم اصول اما در اینجا می‌گویید که در خود علم اصول نه مقدمه آن این موضوع تنقیح می‌شود.

این اشکال درست نمی‌باشد چرا که در اینجا که گفته می‌شود اصول، منقح موضوع قضیه ی کلی که همان قاعده باشد، است، منظور مبحث علم اصول است چرا که خود علم اصول مسائل است و این قواعد هم که همان مسائل است و اگر قرار باشد که خود علم اصول منقح این قواعد باشد یعنی مسائل، منقح مسائل است در حالیکه نمی‌شود که مسائل مسائل را اثبات و تنقیح کنند بلکه خود این مسائل را مبحث علم اصول که جامع بین مبادی علم اصول و خود علم اصول است، منقح می‌کند.

یا در اصول داریم که «اداة الشرط» مفید مفهوم می باشند. در تنقیح این که این مفهوم چیست، به اندازه اثبات این قضیه بحث کرده اند. مدلول مطابقی است یا التزامی یا هیچ کدام؟ اگر التزامی است التزام عقلی یا عرفی؟ و ...

المراد من «الاستنباط»: ای الاثبات فی مقابل «الاستنتاج».

استنباط در مقابل استنتاج است یعنی اثبات که اثبات معنایش بعدا می آید. یعنی حکم شرعی را از این قواعد اصولی استنتاج نمی کند بلکه این حکم شرعی را اثبات می کند چرا که دائما رابطه بین قضیه مُنتَج با مستنتج رابطه تطبیقی است مثلا می گوئید: «الانسان جسم» بدست می آید که «زید جسم» که رابطه بین این دو قضیه استنتاجی است چرا که رابطه بین موضوعات این دو، رابطه کلی و مصداق است که زید مصداق انسان که کلی ما می باشد، است اما چون هیچ زمان بین هیچ مسئله فقهی با مسئله اصول رابطه تطبیقی نمی باشد لذا دائما قاعده اصولی مُسْتَنْبَط حکم شرعی است نه مستنتج حکم شرعی یعنی در اصول هیچ مسئله اصولی پیدا نمی کنید که رابطه آن با مسئله فقهی رابطه تطبیقی باشد. یعنی آن مسئله فقهی از صغریات مسئله اصولی باشد.

اثبات سه قسم دارد که هیچ کدام استنتاجی نمی باشد.

۱ المراد من الحكم الشرعی: التشريع او الجعل لا المجعول حقیقتا و الحكم الکلی تسامحا.

حکم شرعی در بین متأخرین سه اصطلاح دارد:

۱. تشريع.

۲. جعل.

۳. مجعول.

۱ یکشنبه ۹۲/۱۱/۲۷.

انشاء الله در جای خودش تشریع و جعل و مجعول توضیحش خواهد آمد اما در این تعریف مراد از حکم شرعی می تواند تشریع و جعل باشد اما مجعول مراد نمی باشد.

برای اینکه عبارت روشنتری را فعلا بگوییم تا در جای خودش توضیح داده شود، می گوییم مراد از حکم شرعی حکم کلی است نه حکم جزئی اما این تعریف دقیق نمی باشد اما بخاطر اینکه بعدا وارد اقسام آن بشویم همین مقدار کفایت می کند. چه تشریع و چه جعل باشد معنا فرق نمی کند اما فرق بین این سه معنا بعدا می آید.

گفته نشود که استنباط تشریع اثری ندارد، چرا که اتفاقا استنباط تشریع، اثر و معنا دارد به این صورت که منتهی می شود به کشف جعل یا مجعول لذا اگر بدانم که تشریع چه بوده است این کفایت می کند.

پس این مقدار تا این جا روشن شد که اگر بخواهیم با تسامح حکم شرعی را تعریف کنیم، می گوییم که مراد از حکم شرعی حکم کلی است نه جزئی.

هذا تمام الکلام در توضیح و تبیین تعریف علم اصول.

الاشکالات الواردة على هذا التعريف:

داخل اشکالات وارد بر این تعریف می شویم اما متعرض دو اشکال بیشتر نمی شویم:

الاشکال الاول: عدم جامعية هذا التعريف لعدم شموله للاصول العملية المستنبطة لوظيفة المكلف لا الحكم الشرعی.

اینها گفته اند که این تعریف همه مسائل علم اصول را شامل نمی شود چرا که یک بخش از مسائل علم اصول، اصول عملیه است که به یک معنا پر اثرترین مبحث علم اصول است. اصول عملیه اصولی است که فقیه یا مکلف به آن رجوع می کند عند فقد الدلیل و الامارة وقتی ما به این اصول رجوع کردیم دیگر حکم شرعی استنباط نمی کنیم

بلکه وظیفه عملی ما فقط روشن می شد اگر این تعریف را گفتید دیگر اصول عملیه از دایره تعریف بیرون می افتد که در نتیجه بخاطر وسعت این مبحث اصول عملیه بخش عمده ی علم اصول خارج از علم اصول می شود.

باید این اشکال جواب داده شود.

جواب الاشکال الاول:

بعضی این اشکال را مثل مرحوم آخوند پذیرفتند و این تعریف را تغییر داده اند^۱ و دیگران هم مثل مرحوم خوئی می خواستند جواب دهند. مرحوم صدر هم این جواب را قبول کرده است.

ما فقط به جواب ایشان اکتفا می کنیم.

جواب المرحوم الخوئی^۲: الاثبات على انحاء منها الاثبات التعذیری او التنجیزی المثبت بالاصول العملية.

مرحوم خوئی فرمودند: گفتیم که علم اصول قواعدی است که در استنباط حکم شرعی از آنها استفاده می شود که مراد ز اثبات این است که ما به کمک قواعد اصول، حکم شرعی را در فقه اثبات می کنیم که این اثبات چهار قسم است:

۱. الاثبات الوجدانی (الیقینی).

۲. الاثبات التعبدی.

۳. الاثبات التنجیزی.

۴. الاثبات التعذیری.

^۱ و یؤید ذلك تعريف الأصول بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية) وإن كان الأولى تعريفه بأنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) (كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص ۹)

^۲ محاضرات ج ۱ ص ۵ . ما در مباحث علم اصول در مباحث الفاظ، تقریرات متنوعی داریم که خیلی ها نوشته اند و چاپ شده است که از همه دقیقتر کتاب محاضرات است.

دو چاپ دارد پنج جلدی و چهار جلدی که آدرس ما از کتاب چهار جلدی است.

ضابطه مسئله اصولی این است که در طریق اثبات به هر یک از انحاء خودش واقع شود حال اثبات وجدانی باشد یا تعبدی یا تنجیزی و یا تعذیری و مسائل علم اصول در هر یک از این انحاء اثبات، دخیل است.

الاثبات الوجدانی: بعضی از مسائل دخیل در اثبات وجدانی است مثلاً اگر قبول کردیم که به حکم عقل نظری «وجوب الشیء مستلزم لوجوب مقدمته»^۱ با توجه به اینکه وجوب نماز وجدانی است و مقدمیت وضو هم برای نماز هم وجدانی است در این صورت نتیجه می‌گیرد به ضمیمه این قاعده یقیناً وضو واجب است که یقین وجدان است.

الاثبات التعبدی: گاهی مسئله اصولی اثبات تعبدی را به دنبال دارد مثلاً می‌گوییم که خبر ثقه حجت است که در فقه خبری آمده است صلاة الجمعة واجب است خوب فقیه که علم وجدانی به وجوب نماز جمعه که ندارد بلکه علم تعبدی دارد که به برکت این که خبر ثقه حجت است ثابت کرد که نماز جمعه واجب است به اثبات تعبدی.

الاثبات التنجیزی: اثبات تنجیزی یعنی اقامه یا وجود المنجز علی شیء^۲. فرض کنید که فقیه به برکت استصحاب می‌گوید که نماز جمعه واجب است. فقیه که می‌گوید که صلاة الجمعة واجب است نه علم وجدانی دارد چرا که علم غیبت که ندارد و نه خبری آمده است که بگوید که نماز جمعه واجب است بلکه استصحاب وجوب نماز جمعه در زمان حضور دارد یا در مثال حرمت مباشرة با امرأة بعد الانقطاع و قبل الاغتسال به استصحاب که قبل از انقطاع مباشرت حرام بود الان هم که منقطع شده است ولی غسل نکرده است آن حرمت به استصحاب باقی است. در اینجا بر این حرمت

^۱ همانطور که گفته شده حجیت برای عقل نظری و عمل به معنای حجیت منطقی است که مساوی است با علم یعنی یا ما به خود این قضایا یا به نقیض آنها یقین پیدا می‌کنیم. لذا هر دو مقدمه ما می‌شود یقینی.

^۲ البته مشخص است که علم و اماره هم می‌تواند معذر یا منجز باشند اما اثبات به آنها را اثبات تعذیری یا تنجیزی نگفتند یکی به این خاطر است که از دو مورد دیگر جدا شود و دیگر این که بعضی مانند مرحوم نائینی گفته اند که در جایی که تو اماره داری عالمی اما تعبداً یعنی در دو مورد بعدی احراز حکم است حال یا وجداناً یا تعبداً به خلاف جایی که معذر یا منجز ما اصول عملیه باشد. (برگرفته از ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۹ از دقیقه ۴۴ تا ۲۷:۹)

و وجوب نه علم وجدانی دارد و نه علم تعبیدی بلکه اقامه منجز دارد. این استصحاب هم از اصول عملیه است.

الاثبات التعذیری: اثبات تعذیری یعنی اقامه یا وجود المعذر علی شیء. فرض کنید که فقیه حکم می کند به حلیت شرب عصیر تمری بعد از غلیان. دلیل آن علم وجدانی که نمی باشد چرا که فقیه فرضاً که علم غیب ندارد و علم تعبیدی هم که نمی باشد چرا که خبری نیامده است که بگوید شرب عصیر العنبی حلال و منجز هم که ندارد اما دلیل آن برائت نسبت به حرمت است. این می شود اثبات تعذیری که اقامه معذر بر حلیت شرب باشد.

پس استنباط به معنای اثبات به معنای اعم است که این اثبات تنجیزی و تعذیری را هم در بر می گیرد.

مناقشة فی جواب المرحوم الخوئی: عدم جواز الإفتاء مستنداً الى الأصول العملية.

با این فرمایش ایشان موافق نمی باشیم این فرمایش ایشان خیلی وارد بحث آن نمی خواهیم بشویم. ظاهر این فرمایش ایشان این است که فقیه در مقام افتاء می تواند به برائت یا به احتیاط اخذ کند و فتوا دهد^۱ یعنی می تواند مستنداً به احتیاط و برائت فتوا دهد ما از کسانی هستیم که قائلیم که فقیه استناداً به اصول عملیه مثل برائت و احتیاط نمی تواند فتوا دهد. کما اینکه خود ایشان قائل هستند که فقیه نمی تواند به برائت تمسک کند و فتوا دهد اگر چه در اینجا مثال به برائت هم زده اند.

وجه ایشان به صورت مختصر این است که «افتاء به غیر علم حرام است» و معنای این عبارت یعنی افتاء به غیر قطع و اماره حرام است و لو مستنداً به اصول عملیه باشد، باز می شود قول بلا علم چرا که هیچ گاه برائت شرعیه و استصحاب جای علم را نمی گیرد بخلاف اماره الا اینکه ایشان قائل هستند که شارع در استصحاب شک را علم اعتبار کرده است لذا استصحاب جایگزین علم می شود.

^۱ چون در تعریف علم اصول گفته شده «القواعد.... لاستنباط الحكم الشرعی» و استنباط هم شأن فقیه است.

جوابنا من الاشكال الأول فی مقدمتين:

المقدمة الاولى: ان الاصول العملية اربعة: البرائة و الاحتياط العقلية و الشرعية.

ما بیش از دو اصل براءت و احتیاط نداریم براءت دو قسم است کما اینکه احتیاط هم دو قسم است: عقلی و شرعی^۱.

براءت شرعی یعنی ترخیص و احتیاط شرعی هم یعنی ایجاب احتیاط همه اصول^۲ از این چهارتا خالی نمی باشند.

براءت عقلی: یعنی قبح عقاب بلا بیان.

براءت شرعی: یعنی ترخیص در مخالفت.

احتیاط عقلی: یعنی وجوب دفع ضرر محتمل.

احتیاط شرعی: یعنی جعل ایجاب احتیاط.

ما مصب اینها را روشن می کنیم.

استصحاب یک اصل واحد نمی باشد بلکه دو اصل است که به حسب مورد یا به یک براءت شرعی یا به یک احتیاط شرعی بر می گردد.

البته ما یک استصحابی داریم که مصحح است اما کسی متعرض آن نشده است که دیگر اصل عملی نمی باشد کما اینکه اماره نمی باشد بلکه یک حکم شرعی است.

تخیر هم برگشت آن به براءت عقلی یا شرعی است.

ما هر چهار تا را داریم فقط در سعه و ضیق آن اختلاف است مثلاً ما قائلیم که احتیاط شرعی فقط استصحاب منجز تکلیف است و اخباریین قائلند که در اطراف شبهات تحریمیه هم احتیاط شرعی داریم.

^۱ براءت عقلیه یعنی «قبح عقاب بلا بیان» و احتیاط عقلی یعنی «دفع ضرر محتمل».

^۲ ای التخییر و الاستصحاب و الاحتیاط و البرائة.

المقدمة الثانية: ان مستند الفقيه في الإفتاء، دليل أصول العملية لا نفسها.

ما در موارد شک که رجوع می کنیم به اصول عملیه، در دو مقام به اصل عملی نیاز داریم یکی در مقام عمل خارجی و دیگر در مقام افتاء.

اما در مقام عمل خارجی تارة طرف عامی است و تارة مجتهد است مثلاً یک فرد عامی می خواهد عصیر تمری را شرب کند و مجتهد هم می خواهد این عصیر را شرب کند که شک در حرمت آن دارند.

در مقام عمل شخص عامی هیچ زمان در بین این اصول عملیه به سه اصل برائت عقلیه و برائت شرعیه و احتیاط شرعی نمی تواند تمسک کند بلکه در این موارد فقط به فتوا فقیه باید رجوع کند و فتوای فقیه برای او نقش تنجیزی و تعذیری را دارد اما به احتیاط عقلی می تواند عمل کند مثلاً در شک در حرمت شرب توتون لازم نمی باشد که تقلید کند بلکه می تواند به احتیاط عقلی عمل کند چرا که در این صورت چون احتمال وجوب شرب توتون را نمی دهد می داند که دیگر مستحق عقاب نمی باشد اما به برائت عقلی^۱ نمی تواند رجوع کند چرا که شرطی دارد و آن عدم وجود بیان شرعی که عبارت باشد از احتیاط شرعی یعنی اینکه شارع در اینجا وجوب احتیاط نداشته باشد که این عدم وجوب احتیاط شرعی را باید از فقیه بگیرد.

گفته نشود که احتیاط عقلی هم مشروط به عدم برائت شرعیه است چرا که درست است که مشروط به برائت شرعیه است اما در صورت برائت شرعیه دیگر احتیاط حرام نمی باشد لذا انسان می تواند که برائت شرعیه داشته باشد اما باز عمل را ترک کند این شخص دیگر مستحق عقاب نمی باشد بخلاف جایی که احتیاط شرعی داشته باشد و بعد برائت را جاری کند در اینجا مستحق عقاب است.

^۱ کلاً برائت عقلی متوقف بر عدم وجود بیان شرعی که آن بیان احتیاط شرعی باشد، می باشد و احتیاط عقلی هم منوط بر عدم وصول برائت شرعی می باشد و برائت شرعی هم تابع جعل شارع است که باید ببینیم که شارع در آنجا ترخیص داده است یا خیر. (برگرفته از ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۹ از دقیقه ۲۰ تا ۵:۰۶)

اما می آییم سراغ مجتهد: مجتهد در مقام عمل به هر چهار اصل می تواند تمسک کند هم به برائت عقلی و شرعی و هم به احتیاط عقلی و شرعی. در مقام اخذ می تواند مستندا به این اصول عمل کند.

اما بحث ما در مورد استنباط است. استنباط گاهی برای عمل خودش است، که این مهم نمی باشد بلکه باید مسبوق به استنباط باشد اما برای ما آن استنباطی مهم است که برای عمل دیگران می باشد یعنی زمانی که می خواهد فتوا دهد که این دیگر غیر از استنباط حکم شرعی است یعنی می خواهد افتاء کند تا عامی عمل کند. ما قائلیم که در مقام افتاء نمی تواند مستندا به اصل عملی فتوا دهد.

پس از کجا فتوا می دهد به حرمت مباشرت با این زن؟ از کجا به حلیت عصیر عنبی افتاء می کند؟

دقت کنید دو اصل عملی ما شرعی است یکی برائت و یکی احتیاط. احتیاط شرعی همان استصحاب منجز است و برائت هم که مشخص است. فقیه نمی تواند به این اصول استناد کند. پس مستند او چیست؟
^۱ مستند او دلیل آن اصل عملی است.

ما یک احتیاط شرعی و یک برائت شرعی داریم که دلیل برائت شرعی حدیث رفع است و دلیل احتیاط شرعی که استصحاب باشد حدیث زراره است جناب فقیه می تواند در افتاء به حدیث رفع و حدیث زراره در استصحاب تمسک کند.

در مثال حدیث رفع پیاده شود هر چه در اینجا گفته شد در حدیث زراره هم بعینه می آید:

حدیث رفع کی حجت است؟ زمانی که سند و دلالت حجت باشد که در بحث خبر واحد می گوئیم که خبر واحد حجت است و حدیث رفع هم خبر واحد است. در دلالت هم در دو بخش کبروی و صغروی بحث می کنیم. بحث کبروی این است که آیا ظهور

حجت است یا خیر که حجیت آن مفروق عنه است. اما در اینجا از بحث صغروی هم بحث می‌کنیم که آیا این حدیث ظهور در برائت شرعیه در شبهات حکمیه دارد یا خیر؟ بعد از اینکه در اصول عملیه از این ظهور و بحث صغروی بحث کردیم بعد از این بحث و قبول این که این روایت ظهور در برائت شرعیه دارد، فقیه به سبب این ظهور فتوا می‌دهد به حلیت شرب عصیر تمری^۱.

این حلیت، حلیت ظاهری است و این حلیت ظاهری نسبت به تکلیف واقعی می‌گوید که آن تکلیف بر شما منجز نمی‌باشد. حقیقت استنباط^۲ اثبات حکم واقعی نمی‌باشد بلکه اقامه حجت بر تکلیف واقعی است که معنای حجت منجزیت و معذرت است.

خوب پس ما در اینجا دو عمل داریم:

۱. عمل فقیه که افتاء باشد و دلیل حجیت و جواز این افتاء حدیث رفع است

که نسبت به مجتهد این حدیث می‌شود منجز و معذر.

۲. و یک عمل مکلف داریم که حجت او می‌شود فتوای فقیه.

پس حجت فقیه در افتاء حدیث رفع که دلیل برائت است، می‌باشد. یعنی فقیه چون دید که مفاد، حدیث رفع برائت است، به دلیل این برائت که حدیث رفع باشد تمسک کرد.

هذا تمام الکلام فی المقدماتین و اما النتيجة:

ما در علم اصول دنبال تعیین حجت می‌باشیم یعنی چه شیئی حجت است؟ حال تعیین حجیت کبرویا مثل اینکه خبر واحد، ظهور و قول لغوی حجت است یا خیر؟ یا

^۱ اشکال نشود که لازمه قول شما این است که اگر فقیه بخواهد استنباط حکم کند اما افتاء نکند دیگر می‌تواند به خود اصل عملی تمسک کند را که دیگر عمل او افتاء نمی‌باشد که مشکل قول بلا علم بخواهد پیش بیاید. این اشکال وارد نمی‌شود چرا که معنای قول شما این است که فقیه می‌خواهد فهم دلیل کند و فهم هم دلیل نمی‌خواهد که حال دلیل او دلیل اصول عملیه باشد یا خود اصول عملیه. خیر می‌خواهد اصول عملیه را بفهمد یعنی کار او فهم دلیل است نه دلیل فهم. (برگرفته از ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۷/۱۵)

^۲ استنباط که همان اقامه یا تحصیل حجت باشد، کار فقیه است و تعیین الحجّة کار اصولی است. (برگرفته از ت ق ک اص ۲ اس مد

تعیین حجت صغریا یعنی در بعضی مواقع که مسئله مهم است در صغری هم بحث می‌کنیم مثل اینکه مفاد حدیث رفع چیست؟ صیغة امر ظاهرة فی الوجوب او لا؟ للجملة الشرطية مفهوم او لا؟

و در فقه دنبال تحصیل و اقامة الحجة هستیم حجتی که در اصول آن را اثبات می‌کنیم یعنی می‌رویم ببینیم در این مسئله فقهی و تکلیف محتمل از آن حجج یا به عبارت دیگر از آن منجزها و معذرها که در اصول اثبات کردیم در اینجا کدام از آنها موضوع دارد؟

خوب کار مبحث اصول عملیه، در اصول شرعیه اثبات صغروی آنها است. لذا تعریف علم اصول شامل اصول عملیه هم می‌شود چرا که در اقامه حجت و لو صغریا، به ما کمک می‌کنند. البته در اصول عقلیه کار مبحث اصول عملیه اثبات کبروی آنهاست^۱.

ان قلت: ان الدعوى عدم وقوع الاصول العملية فى طريق الاستنباط و الجواب وقوعه دليله فى الاستنباط و هذا اجنبى عن المقام.

کسی اشکال کند به این صورت که این جوابی که می‌دهید خروج از موضع بحث است و ربطی به بحث ندارد چرا که مستشکل می‌گوید که بخش اصول عملیه که شامل اصولی مانند براءت و احتیاط باشد و بخشی از مسائل علم اصول را تشکیل می‌دهد نمی‌توانند در طریق استنباط واقع شوند و بعد شما جواب می‌دهید که دلیل اینها می‌تواند در طریق استنباط قرار گیرد یعنی فقیه نمی‌تواند مستندا به یکی از اصول عملیه فتوا دهد.

^۱ چرا که در اصول عملیه شرعی است که اینها متفاهم از روایات می‌باشند و روایات هم که دارای ظهور بوده و لذا بحث از آن می‌شود مفاد ظاهر آنها که بحث صغروی باشد اما اصول عملیه عقلیه که مستفاد از روایات نمی‌باشد لذا ظهور در کار نمی‌باشد که کار اصول عملیه فهم این ظهور باشد که یک بحث صغروی است بلکه یک بحث عقلی است که آیا عقل عملی، چنین حکمی دارد یا خیر؟ که این یک بحث کبروی است.

قلت: ان مبحث الاصول العملية الشرعية ليس الاعلان بوجود الاصول بل مثبت صغروی لان مفاد الدلیل برائت ام لا؟ احتیاط او لا؟

بخش اصول عملیه اصول نمی گوید که ما اصلی به نام برائت داریم بلکه اینها بحث می کنند که آیا دلیل این اصول عملیه، دال بر این اصول است یا خیر. یعنی بعد از اینکه اثبات کردیم که ظهور حجت است بخشی از مسائل اصول عملیه بحث می کنند از اینکه آیا مفاد دلیل این اصول، ظهور در این قواعد دارد یا خیر؟ خوب از آنجائیکه مستند فقیه در افتاء دلیل اصول است نه خود اصول، و اثبات صغروی اصول به این صورت که آیا دلیل این اصول، مفادش ظاهر در این اصول است یا خیر؟ به دست این بخش از علم اصول است، لذا این مباحث اصول عملیه در طریق قرار گرفت.

به عبارت دیگر بعد از اینکه در اصول عملیه منقح شد که به عنوان مثال حدیث رفع دال بر برائت شرعیه است، فقیه می آید در بین قواعد اصولی می گردد ببیند که برای این افتاء خودش دلیل دارد یا خیر؟ می بیند که قاعده ای در اصول عملیه است به این مفاد: «ان حدیث الرفع ظاهر فی البرائة^۱» لذا این قاعده را مستند خود گرفته و افتاء می کند به جواز شرب توتون نسبت به عامی.

ان قلت: ان الافتاء مختص بالشبهات الحکمیة و الفقیه افتی فی الشبهات الموضوعیة و کیف یکون؟

اشکال این است که دیده می شود که فقیه فتوا می دهد که مکلف هنگام شک در اینکه آیا این مایع خمر است یا غیر خمر می تواند قاعده طهارت جاری کند در حالی که این شبهه موضوعیه است و افتاء مال شبهات حکمیه است.

به عبارت اخری دلیل این اصول که مستند فقیه در افتاء قرا می گیرد، اثبات حکم در شبهات حکمیه می کند در حالیکه شبهه ای که فقیه به خاطر آن می خواهد افتاء کند،

^۱ اگر دقت کرده باشید می بینید قاعده این است: «ان حدیث الرفع ...» یعنی حدیث دلالت بر برائت دارد نه اینکه قاعده برائت دال بر ترخیص است که بخواهد اشکال شود که شما قبلاً گفتید که خود قاعده نمی تواند در طریق استنباط قرار گیرد.

شبهه موضوعیه است لذا نمی تواند به دلیل این اصول استناد کرده و افتاء کند چرا که تأثیری ندارد.

قلت: ان الشبهة للمكلف موضوعية اما للفقیه حکمية.

جواب اینکه این شبهه برای مکلف شبهه موضوعیه است اما برای فقیه این شبهه حکمیه است به این صورت که وقتی فقیه می خواهد افتاء کند در ذهن او شبهه این است که وظیفه شاک در شبهات موضوعیه چیست؟ که این شبهه حکمیه است و وقتی اینطور شد می تواند به دلیل اصلی که مال شبهات موضوعیه است استناد کند و افتاء به ترخیص یا احتیاط کند.

جمع بندی:

اولا: استنباط یعنی اقامه حجت بر حکم شرعی که حجت هم عبارت است از معذر و منجز که این تعریف از مرحوم اصفهانی بوده است و شاید مراد مرحوم خوئی هم همین بیان باشد.

ثانیا: مستند فقیه در افتاء، دلیل اصول عملیه است نه خود اصول عملیه.

ثالثا: حجیت دلیل اصول عملیه منوط است بر اثبات اعتبار آن دلیل کبرویا و صغروی.

رابعا: اثبات کبروی حجت به عهده علم اصول من جمله مبحث اصول عملیه عقلی است و اثبات و تعیین صغروی حجیت به عهده مبحث اصول عملیه شرعیه است.

در نتیجه روشن شد که مبحث اصول عملیه توانستند در تعریف علم اصول که با توجه به بیاناتی که ایراد شد عبارت باشد از: «القواعد الممهّدة^۱ لإقامة او تحصیل

^۱ که کار اصولی تعیین این قواعد ممهده است.

الحجة على الحكم الشرعي الواقعي^۱، داخل شوند البته با دخل و تصرفی که در معنای استنباط کردیم و مبنایی که در مستند فقیه در افتاء داشتیم.

فقیه به برکت اینکه مفاد حدیث و دلیل اصول و قاعده، اصول و قاعده است می تواند به دلیل قاعده تمسک کند و آن دلیل می شود حجت، اگر مفاد آن برائت مطلقاً یعنی در تمام ابواب فقه یا فقط مختص به شبهات موضوعیه باشد، فقیه نمی تواند به صحیح زراره تمسک کند و افتاء کند.

پس تعریف علم اصول می شود: القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي الواقعي. که تعیین حجت کبرویا یا صغرویاً مال اصول است و تحصیل حجت مال علم فقه است.

لذا یکی از مواردی که حجت را مشخص و معین می کند، اصول عملیه است.

فقیه در شرب توتون خودش نمی تواند تمسک کند به «اصالة الحل» چرا که مفاد قاعده «اصالة الحل» شبهات موضوعیه است نه حکمیه در حالی که شبهه فقیه شبهه حکمیه است^۲ اما می تواند به دلیل این قاعده که «کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام» است تمسک کند و افتاء کند که در موارد شک در حلیت به نحو شبهه موضوعیه می تواند شیء مشکوک را اکل کند چرا که در مقام افتاء شبهه او حکمیه ی شبهه موضوعیه است و این حدیث هم وظیفه عامی را در شبهات موضوعیه مشخص می کند لذا به این روایت که دلیل «اصالة الحل» است تمسک کند و فتوا دهد.

الاشکال الثانی: عدم مانعية هذا التعريف.

این تعریف مانع نمی باشد یعنی غیر مسئله اصول را هم شامل می شود چرا که بخشی از مسائل علم فقه را شامل می شود که عبارت باشد از قواعد فقهیه که می دانید

^۱ به عبارت دقیقتر اینطور گفته می شود: «القواعد الممهدة التي تعيينها على يد الاصولی لاقامة او تحصيل الحجة على الحكم الشرعي الواقعي للفقیه».

^۲ یعنی شک او شک در مجعولی است که منشأ آن شک در مجعول شک در جعل است مثل همین مثال که شک او در حرمت شرب این توتون ناشی می شود از شک در جعل حرمت توسط شارع برای شرب توتون.

که از مسائل علم فقه است مثل: «قاعده لا حرج»، «لا ضرر»، «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»، «قاعده طهارت» یا «قاعده لا تعاد»... که این تعریف این قواعد را شامل می شود.

جواب الاشکال الثانی علی مختارنا:

اشکال دوم این بود که این تعریف مانع نمی شود و قواعد فقهی را می گیرد و جوابهایی داده شده است که شاید مبسوط ترین جواب مال مرحوم صدر باشد اما چون اثر عملی ندارد ما فقط مختار خودمان را می گوئیم که در آن متعرض کلام دیگران هم می شویم.

مقدمة: الشبهة تنقسم الى ثلاثة اقسام: الحكمية، الموضوعية و المفهومية.

شبهه دو قسم است نوعاً: موضوعیه و حکمیه که شبهه ی دیگری هم است که مفهومیست که زیاد نمی باشد.

الشبهة الموضوعية: الشبهة التي منشئها الاشتباه في الأمور الخارجية^۱.

شبهه موضوعیه عبارت است از شبهه ی در حکم شرعی که منشأ آن امور خارجی است مثل شک در طهارت و نجاست دست بخاطر اینکه نمی دانم که ملاقات با نجس کرده است یا خیر؟

الشبهة الحكمية: الشبهة التي يكون منشئها، الشك في جعل الحكم.

شبهه حکمیه: گاهی منشأ شک ما امور خارجی نمی باشد بلکه بر می گردد به شک در تشریع شک دارم که شارع آن حکم را تشریع کرده است یا خیر مثلاً شک می کنم

^۱ پس باید توجه داشت که شبهه موضوعیه دائماً شبهه ای است که منشأ اشتباه امور خارجی باشد که دائماً هم جزئی است و مجعول اما این بدین معنا نمی باشد که دائماً شک و اشتباه در مجعول شبهه موضوعیه است خیر خود مجعول که جزئی است که می تواند شبهه حکمیه باشد یا اینکه شبهه موضوعیه باشد. اشکال نشود که دائماً شبهات حکمیه کلی است و مجعول جزئی، چطور می شود که شبهه در مجعول، شبهه حکمیه باشد مثل اینکه شما بگویید شبهه در جزئی، کلی است. جواب اینکه اینک گفته می شود اشتباه در مجعول ی تواند شبهه حکمیه باشد به این معنا است که گاهی شک ما در مجعول منشأ شک در جعل است مثل اینکه من نمی دانم که شرب این سیگار و عصیر عنبی بر من حرام است یا خیر؟ خوب این مجعول است و حکم جزئی اما از آنجا که منشأ این شک من شک در جعل است لذا می شود شبهه حکمیه. لذا تلازمی بین شک در مجعول و موضوعیه بودن شبهه نمی باشد، بلکه شک در مجعول هم می تواند به نحو شبهه حکمیه باشد.

دست من نجس است یا خیر چرا که با متنجس برخورد کرده است و این را می دانم و در این شک ندارم که دستم با رطوبت مسریه با متنجس برخورد کرده است اما نمی دانم که در شریعت مقدسه آیا نجاست برای ملاقی متنجس جعل شده است یا خیر؟ لذا شک می کنم در طهارت و نجاست دست خودم.

خوب همانطور که دیده شد مثال یکی بود اما منشاء شک در اولی اشتباه امور خارجی بود و در دومی منشاء شک، شک در تشریع بود.

الشبهة المفهومية: الشبهة التي يكون منشؤها، الشك في سعة و ضيق مفهوم الموضوع.

گاه شک من در طهارت و نجاست این دست است و منشاء شک من به خاطر این است که دست من با مسکر متخذ از خرما برخورد کرده است اما نمی دانم که خمری که شارع گفته است نجس است آن مفهوم سعه دارد یا ضیق است. که اگر مفهوم خمر ضیق باشد که شامل مسکر متخذ از انگور است باشد، این دست من نجس نمی باشد اما اگر مفهوم خمر سعه داشته باشد و به عصیر متخذ از تمر هم گفته شود در اینجا دست من نجس است.

حکم این شبهه حکم شبهه حکمیه است چرا که در واقع این شبهه، شبهه ی حکمیه است، چرا که شک داریم در جعل حرمت بر عصیر متخذ از تمر.

اذی المقدمة و المختار: أنواع القواعد الفقهية و البحث بان ايهما ينقض التعريف؟

بعد از مقدمه وارد در مختار خودمان می شویم که در این جواب، ما باید ببینیم که ما چند دسته قاعده فقهی داریم و در کدام این تعریف ما نقض می شود:

النوع الاول من القواعد الفقهية: الجاری فی الشبهات الموضوعية.

دسته اول از قواعد فقهیه قواعدی است که فقط در شبهه موضوعیه جاری می شود و در شبهه حکمیه جاری نمی شود مثل قاعده فراغ و تجاوز و قاعده ید و سوق المسلم

و اصاله الحل و اصاله الصحة.... مثلاً شک می‌کنم که این نمازی را که خواندم درست است یا خیر؟ باید این شک به نحو شبهه موضوعیه باشد مثل اینکه نمی‌دانید که وضو گرفتید یا نه اما اگر شک شما ناشی از این باشد که با گلاب وضو گرفتید یا خیر نمی‌توانید به این قاعده فراغ تمسک کنید.

این دسته از قواعد ناقض تعریف ما نمی‌باشد چرا که علم اصول استنباط حکم شرعی در شبهه حکمیه است و این شبهات اصلاً استنباط حکم شرعی کلی که مربوط به شبهه حکمیه است، نمی‌کنند.^۱

النوع الثانی من القواعد الفقهية: الجاری فی الشبهات الحکمیه بنحو التطبيق.

دسته دوم از قواعد فقهیه قواعد فقهی است که در شبهات حکمیه جاری می‌شود اما از این‌ها حکم شرعی کلی استنباط نمی‌شود بلکه دائماً اینها تطبیقی و صغروی است اعم از اینکه در هر دو شبهه موضوعیه و حکمیه جاری شوند مثل «قاعده طهارت»^۲ یا فقط در شبهه حکمیه جاری شود مثل قاعده «لا تعاد» و قاعده «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده».

اگر بخواهیم در قاعده دوم پیاده کنیم به این صورت می‌شود: «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که دائماً در شبهه حکمیه می‌آید نه در موضوعیه. موضوع این قاعده «العقد الذی یضمن بصحیحه» و محمول آن «یضمن بفاسده» است ما عقود زیادی را با این قاعده حل می‌کنیم اما دائماً تطبیقی است یعنی به این صورت که آن عقد موضوعش از صغریات موضوع این قاعده است و محمول آنهم دائماً محمول همین قاعده است به عنوان مثال در عقد بیع می‌گوییم: «عقد البیع یضمن بفاسده» که «عقد

^۱ ضمن اینکه در تعریف گفته شد: «القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعی» و به صورت اجمالی «حکم شرعی» را حکم کلی معنا کردیم و شبهات موضوعیه حکم جزئی را استنباط می‌کنند نه حکم کلی را. (ع ف)

^۲ قاعده طهارتی که در اینجا مثال زده شده است، برای مورد بعدی هم مثال زده شده است که رابطه استنباطی است اما استنباط یک حکم، دقت شود که این تهافت در کلام نمی‌باشد بلکه در اینجا که مثال به قاعده طهارت زده شده است از این حیث بوده است که این قاعده شامل شبهات موضوعیه و حکمیه هر دو می‌شود نه از باب اینکه کار قاعده طهارت استنباط نمی‌باشد و تطبیق است لذا فقط از حیث اشتراک این قاعده بین شبهات حکمیه و موضوعیه به این قاعده در اینجا مثال زده شد و الا ما در بین قواعد فقهی که رابطه اش تطبیق باشد نه استنباط و در عین حال مشترک بین شبهات حکمیه و موضوعیه باشد، نداریم و دائماً مخصوص شبهات موضوعیه می‌باشند.

البيع» از صغریات «العقد الذی یضمن بصحیحه» می باشد و محمول آن هم که عینا محمول این قاعده می باشد که عبارت باشد از «یضمن بفاسده».

این استنباط نمی باشد بلکه تطبیق است.

یا مثل اینکه گفته شود الصلاة واجبة از این عبارت می فهمیم که «الصلاة واجبة على المكلف» یا «الصلاة الجمعة واجبة على النساء» یا «الصلاة واجبة على العرب»... اینها استنباط نمی باشد بلکه تطبیق است.

گفته نشود که در ناحیه موضوع باید اثبات شود چرا که فرض کردیم که موضوع از صغریات موضوع قاعده است و اگر هم شک کردیم و بعد اثبات کردیم که از صغریات است، این اثبات موضوعی است که به اثبات موضوعی استنباط نمی گویند. این هم از تحت تعریف ما خارج است چرا که در تعریف ما کلمه «استنباط» آمده است نه استنتاج.

ان قلت: جریان الاصول العملیه فی الشبهات الموضوعیه شاهد علی ان هذه

القواعد يقع فی طریق الاستنباط.

استصحاب و برائت در شبهه موضوعیه جاری می شود با این حال در اصول بحث از آن می شود پس خود مسائل اصولیه هم در شبهات موضوعیه بکار می رود.

قلت: البحث من هذه الاصول بحسب جریانها فی الشبهات الحكمية لا

الموضوعية.

از این قواعد به لحاظ جریان آنها در شبهات حکمیه بحث می شود و الا بحث از جریان آنها در شبهات موضوعیه مسئله اصولی نمی باشد و باید در فقه بحث شود.

ان قلت: فلا بد لنا البحث عن هذه الاصول فی الفقه ایضا بحسب جریانها فی

الشبهات الموضوعیه و لیس كذلك.

پس اگر اینطور باشد باید از جریان استصحاب در شبهات موضوعیه در فقه بحث کنیم در حالی که بحث نشده است پس این درست نمی باشد که مسئله اصولی نباشد.

قلت: عدم البحث لا یكون من باب انها ليس مسئلة فقیة بل البحث عن جریانها

فی الشبهات الحکمیة فی الاصول واف للغرض فی جریانها فی الشبهات الموضوعیة.

عدم بحث بخاطر این است که بحثهایی که در جریان اینها در شبهات حکمیه در اصول کردیم وضعیت جریان اینها در شبهات موضوعیه را روشن می کند لذا دیگر فقها احتیاج ندیدند که در فقه هم از آن بحث شود.

النوع الثالث من القواعد الفقهية: الجاری فی الشبهات الحکمیة بنحو الاستنباط

و لكن استنباط لحکم واحد.

دسته سوم از قواعد فقهیه این است که در شبهه حکمیه جاری می شوند و حکم شرعی را استنباط می کند نه تطبیق اما فقط یک حکم را استنباط می کند.

مثل قاعده طهارت دقت کنید که این قاعده هم در شبهات موضوعیه جاری می شود و هم در شبهات حکمیه مثلاً من اگر شک کردم که این دست من طاهر است یا نجس و منشأ این شک این است که آیا با خون ملاقات داشته است یا نه؟ این قاعده جاری می شود و همچنین اگر شک کردیم که خرگوش نجس است یا خیر؟ چرا که نمی دانم از اعیان نجسه است یا خیر؟ باز قاعده طهارت جاری می شود.

مفاد این قاعده این است که «المشکوک طاهر» خوب من شک می کنم در نجاست و طهارت خرگوش و از این قاعده استفاده می کنم برای حکم به طهارت خرگوش. شک من این است که خرگوش طاهر است یا خیر؟ رابطه ی این دو قضیه تطبیقی نمی باشد بلکه استنباطی است.

دقت کنید مسئله فقهی ما «الارنب طاهر»^۱ است و قاعده فقهی ما «کل مشکوک طاهر» است. موضوع قاعده طهارت، «کل مشکوک» است که موضوع مسئله فقهی که

^۱ خود استنباط حکم ظاهری مسئله فقهی است اما به لحاظ اینکه حکم واقعی را معذر یا منجز می کند، می شود استنباط.

«الارنب» باشد صغرای «کل مشکوک» است اما «طاهر» در مسئله فقهی با «طاهر» در قاعده فرق می‌کند. طاهر در مسئله فقهی طهارت واقعی است اما طهارت در قاعده طهارت، طهارت ظاهری است که من با این قاعده معذر درست می‌کنم برای نجاست واقعی و احتمالی الارنب البته اگر در واقع نجس باشد؛ یعنی من با این قاعده حجت تعذیری درست می‌کنم بر این نجاست واقعی احتمالی ارنب یعنی «الارنب طاهر واقعی معذر» ای «ان كان في الواقع نجاسة فمعذرة لكونه مصداقا لقاعدة الطهارة» و این شد اثبات و استنباط نه استنتاج و تطبیق چرا که استنباط عبارت بود از: «اقامة الحجة على الحكم الشرعي الواقعي».

یعنی این قاعده هیچ طهارتی را اثبات نمی‌کند نه واقعی که مشخص است چرا که اصلا نظر به واقع ندارد و طهارت ظاهری را اثبات نمی‌کند چرا که این تعبیر که می‌گوییم طاهر است این در حد تعبیر است و اصلا طهارت ظاهری نداریم، بلکه معنای این طهارت ترخیص است. به عبارت دیگر طاهر در مسئله فقهی^۱ طهارت واقعی است و طاهر در قاعده فقهی، ترخیص است. چه ربطی بین طهارت واقعی و ترخیص می‌باشد؟!

بله اقامه معذر بر طهارت واقعی می‌کند اما طهارت واقعی را اثبات نمی‌کند.

ان قلت: هذا القياس تطبيق لا استنباط.

اشکال این است که این تطبیق است نه استنباط چرا که قیاس شما این است:

✚ الارنب مشکوک طهارته و نجاسته الواقعية.

✚ کل مشکوک طهارته و نجاسته الواقعية، طاهرة ظاهرة.

➤ الارنب طاهرة ظاهرة .

خوب قاعده فقهی هم این بود که کل مشکوک طاهر ظاهرا.

^۱ ای «الارنب طاهر».

قلت: و ليس قياسنا ذاك القياس و لا يقع القاعدة من احد المقدمات بل هي واسطة في الاثبات.

تطبيق موضوع و محمولِ قاعده بر موضوع و محمولِ مسئله فقهی نیاز به واسطه ندارد، این مسئله تطبیق است اما در استنباط تطبیق موضوع و محمول نیاز به واسطه دارد که این واسطه قاعده می باشد.

در اینجا قیاس به این صورت است:

✚ الارنب مشکوک طهارته و نجاسته الواقعية.

✚ کل مشکوک طهارته و نجاسته الواقعية، طاهر واقعا لكونه معذرا.

➤ فالارنب طاهر واقعا معذرا.

این قیاس ماست و مشخص شد که در قیاسی که شما آوردید محمول در نتیجه که «طاهر» بود، طهارت ظاهری بود اما در نتیجه این قیاس این «طاهر» طهارت واقعی بود و ضمن اینکه در قیاس اول کبری مسئله فقهی بود بخلاف این قیاس اصلا مسئله فقهی نیامده است بلکه مسئله فقهی واسطه است که با عبارت: «لكونه معذرا» آن را در کبری رساندیم.

خوب مراد از «طاهر واقعا معذرا» این است که اگر در واقع نجس واقعی باشد این نجاست واقعی معذر است. لذا گفته نشود که این کبری درست نمی باشد چرا که این قاعده طهارت، طهارت واقعی را اثبات نمی کند. چرا که ما هم نگفتیم که اثبات می کند بلکه مراد این است که اگر نجاست واقعی در واقع باشد، این نجاست معذر است نه اینکه این نجاست در واقع است.

^۱ مرحوم خوئی و صدر قائلند که این تعریف مشهور شامل قاعده طهارت جاری در شبهه حکمیه می شود.

اما تفاوت این دو بزرگوار در این است که آقای خوئی رحمه الله قبول کرده اند که این قاعده، قاعده اصولی است و این هم هیچ اشکالی ندارد لذا لازم نمی باشد که به تعریف دست زده شود. اما اینکه در اصول بحث نمی شود بخاطر این است که اولاً واضح است و نیاز به بحث ندارد و دیگر اینکه قلیل الفائده است.

مثل حجیت ظهور که از واضحات است و پرفایده ترین بحث است و تقریباً بحثی نمی باشد که از این ظهور در آن بحث استفاده نشود اما در اصول بحث نمی شود چرا که حجیت آن واضح است.

ایشان قائلند که اگر مطلبی واضح باشد و نیاز به بحث نداشته باشد، دیگر جزء هیچ علمی نمی باشد و نیاز ندارد که در علمی بحث شود. اگر چه ما قائلیم که این قاعده طهارت آنقدر هم واضح نمی باشد چرا که علماء در این قاعده ان قلت هایی دارند و در مورد این قاعده بحث هم کرده اند.

مرحوم صدر هم قائل به شمول این تعریف بر قاعده طهارت است اما دیده کانه این قاعده ای است که درست است که تعریف شامل آن می شود اما شانیت قرار گرفتن در علم اصول را ندارد لذا یک قیدی را اضافه می کنند و آن اینکه به لفظ «القواعد» لفظ «مشرکه» را اضافه کرده اند یعنی گفته اند: «القواعد الممهدة المشتركة».

ما قائلیم که ما باید تعریفی ارائه دهیم که شامل قاعده طهارت نشود یعنی ما با مرحوم صدر موافقیم که این قاعده تناسب با علم اصول هم ندارد اما فکر می کنیم که نیازی به تغییر نداریم و این تعریف خودش به همین تعبیر قاعده طهارت را شامل نمی شود به این صورت که «ال» در «الحکم الشرعی» «ال» جنس است که اشاره به شمول دارد یعنی حکمی که در تمام ابواب جاری و ساری باشد لذا قاعده طهارت که یک حکم است و ساری و جاری نمی باشد را نمی گیرد بلکه اگر تعریف این بود: «القواعد الممهدة لاستنباط حکم شرعی»، که حکم شرعی «ال» نداشت این تعریف می بایست تغییر پیدا کند. یعنی این «ال»، ظهور در جنس دارد و اگر جنس معنی کنیم مشکلی هم پیش نمی

آید و لو کس دیگر «ال» عهد گرفته باشد، به لحاظ ارتکازی که در ذهنشان بوده است از حکم شرعی.

قاعده طهارت به لحاظ برائت صغرای آن نمی باشد که بتوان به این صورت مشکل را حل کرد چرا که رابطه بین مجرای این دو قاعده، عموم و خصوص من وجه است نه مطلق مثل اینکه من شک می کنم که این لباس ما طاهر است یا نجس؟ این مرغ نجس است یا طاهر؟ یا می خواهم بر مهر سجده کنم نمی دانم طاهر است یا خیر؟ در اینجاها قاعده طهارت جاری می شود بخلاف قاعده برائت. در حالیکه صغرای قاعده زمانی قرار می گیرد که رابطه بین آنها عموم خصوص مطلق باشد مثل اصالة الحل که رابطه اش با برائت عموم و خصوص مطلق است و می توان گفت که مسئله اصولی است اما طهارت جاری در لباس ربطی به برائت ندارد و اصلا برائت در آنجا موضوع ندارد اما قاعده طهارت شامل آن می شود اما برائت موضوع ندارد.

پس قسم سوم هم ناقض تعریف ما نمی باشد.

النوع الرابع من القواعد الفقهية: بعض القواعد الجاری فی الشبهات الحکمیة

المستنبطة لاحکام مختلفة.

دسته ای که استنباط حکم شرعی مختلف در شبهات حکمیة است.

مثل قاعده لاحرج و دیگر قاعده لا ضرر. فقط مختص به شبهات حکمیة است و در شبهات موضوعیه اصلا جاری نمی شود گفته شده است به برکت این دو قاعده احکام عدیده ای را در ابواب مختلف فقه فتوا می دهد و استنباط می کند مثلا کذب ضرری حرام نمی باشد، صلاة ضرری واجب نمی باشد، صوم ضرری واجب نمی باشد....

مدرک فقیه در این همه احکام قاعده لا ضرر می باشد.

یا مثلا می گوید کشف عورت ضرری حرام نمی باشد، کشف بدن که پنهان کردنش ضرری است، حرام نمی باشد.

تمام حرفهایی که در مورد لا ضرر گفتیم در لا حرج هم می آید.

گفته اند که این دو قاعده، قاعده فقهی می باشد. لذا تعریف این دو قاعده را می گیرد.

ما قائلیم که تعریف شامل قسم چهارم نمی شود چرا که تمام احکام مستنبط از این دو قاعده از صغریات این دو قاعده است یعنی کار فقیه در اینجا استنتاج است نه استنباط الفعل المحرم الضرری لیس بحرام او الفعل الواجب الضرری لیس بواجب و بجای الفعل المحرم صغریات آن را مثل شرب خمر، و کشف بدن و بجای الفعل الواجب صغریات اینها را مثل الصلاة الضرری و الصوم الضرری را می گذارد.

تمام قواعد فقهی از این چهار قسم خارج نمی باشد لذا این تعریف مانع است و قواعد فقهیه را شامل نمی شود. البته ما سه قسم می دانیم چرا که چهارمی را به دومی بر می گردانیم اما آنها این چهارمی را به دومی بر نمی گردانند لذا طبق بیان ما سه دسته قواعد فقهی داریم و طبق نظر آنها چهار دسته می باشند.

لذا تعریف مشهور سلیم از اشکال می ماند و تعریف علم اصول می شود: «القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعی الواقعی».

هذا تمام الكلام فی الامر الاول.

الامر الثانی فی سبعة مطالب:

امر بسیار مهمی است که در مباحث الفاظ خیلی کاربرد دارد و بخشهایی از آن هم خیلی پیچیده است. این امر مشتمل بر هفت مطلب است.

المطلب الاول: الدلالة اللفظية.

المطلب الثانية: اقسام الدلالة اللفظية.

المطلب الثالث: حقيقت الوضع.

المطلب الرابع: اقسام الوضع.

المطلب الخامس: المعنى الحرفي.

المطلب السادس: الفرق بين الانشاء والخبر.

المطلب السابع: اسماء الاشارة والضمائر.

در كفایه فقط پنج مطلب اخیر ذکر شده است اما دو امر اولی را در كفایه متذکر نشده است اما لازم است که آن را متذکر شویم لذا این دو مطلب را من اضافه کردم مجموعاً در امر ثانی هفت مطلب را ذکر می کنیم.

المطلب الاول: الدلالة اللفظية.

تعريف الدلالة: و هي تعاقب الادراكين بحيث يكون ادراك الاول سببا لادراك الثاني ان كان مستمرا و عموميا.

دلالت را اینگونه تعریف کرده اند گفته اند: «انتقال الذهن من ادراك الى ادراك». هر گاه ذهن ما از ادراکی به ادراکی منقل شود این ادراک و این انتقال را دلالت می گویند به عبارت دقیقتر تعاقب دو ادراک را دلالت می گویند که این تعاقب یکطرفه

است. ادراک اول را دال می گویند و ادراک دوم یا مدرک دوم را مدلول می گویند. ادراک چیزی جزء وجود مدرک نمی شود لذا اشکالی ندارد که بجای ادراک مدرک بگذاریم.

لذا دلالت لفظی می شود: «الانتقال من ادراک لفظ الی ادراک آخر» او «الانتقال من لفظ مدرک الی مدرک آخر». یا به عبارت دقیقتر: «تعاقب ادراک بعد ادراک لفظ» یعنی مقوم دلالت لفظیه این است که دال، لفظ مدرک باشد.

این دال مدرک ما یا باید مسموع^۱ باشد مثل اینکه کسی می گوید «انسان» که نسبت به من می شود مسموع یا باید کتبی باشد مثل اینکه به دیواری نگاه می کنم که روی آن کلمه «انسان» نوشته شده است. که انسان در اینجا مدرک بصری ما می باشد یا این که لفظ تخیلی باشد مثل اینکه ذهن من این لفظ «انسان» را تخیل کند پس این ادراک لفظ یا باید ادراک سمعی باشد یا ادراک بصری یا تخیلی و ادراک دیگر هم داریم به نام لمسی که گفته نشده است مثل اینکه لفظ «انسان»، جایی برجسته نوشته شده باشد و ما آن را لمس کنیم و به معنای آن انتقال پیدا کنیم.

علی الدوام و الی الابد موطن این انتقال و دلالت و مدلول و دال در ذهن است. دال هم در ذهن است چرا که دال یا مسموع است یا مبصر و یا متخیل و یا ملموس است، که اینها هم در ذهن است.

بله یک قسم پنجمی هم ادراک لفظ دارد که موجب انتقال نمی باشد.^۲

^۱ منظور ما از دال، دائما همان صورت آن شیء در ذهن است و شیء خارجی دال ما نمی باشد یعنی معلوم بالذات ما که معلوم به علم حضوری است از حیث موجود بودنش دال ماست نه از حیث معلوم بودنش یعنی معلوم به علم حضوری از حیث اینکه موجود است دال ما می باشد نه از حیث اینکه معلوم است اگر چه ترکیب بین معلوم و موجود ترکیب اتحادی است اما از حیث معلومیه دخلی در دلالت و انتقال ندارد بلکه از حیث موجودیه آن است که دال ما می باشد. به عبارت دیگر موجود ذهنی دال ما می باشد نه معلوم ذهنی. (برگرفته از ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۷/۱۵)

^۲ این ادراک عبارت است از ادراک عقلی لفظ انسان که طبق مختار ما عبارت باشد از ادراک تخیلی الفاظ تعریفی که برای لفظ انسان گفته می شود مثلاً اینگونه تعریف شود: «لفظی که حرف اول آن «همزه» و حرف آخر آن «نون» است و فرض هم این است که در میان الفاظ غیر لفظ انسان، لفظ دیگری این خصوصیت را ندارد، خوب وقتی این الفاظ که در تعریف آمده است را ادراک تخیلی می کنیم می شود ادراک عقلی لفظ انسان که این منجر به دلالت به معنای انسان نمی شود. (برگرفته از آخر ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۲/۱۱/۳۰) بله ممکن است که گاهی این ادراک عقلی لفظ انسان منجر به تخیل لفظ انسان شود که در اینجا این مدرک خیالی منجر به ادراک معنای انسان می شود. (برگرفته از ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۷/۱۴)

امور در عالم چهار تا می باشد: حقیقی، واقعی، اعتباری و وهمی؛ دلالت از کدام از یک این اقسام است؟ دلالت از امور واقعی است مانند تلازم بین العلة و المعلول بخلاف دال و مدلول که از امور حقیقی می باشد.

^۱ در صدق تعریف دلالت بر یک تعاقب، لازم است که این تعاقب دائمی و مستمر و نیز عمومی باشد و الا اگر اتفاقی باشد یا در نزد همه اینطور نباشد به این دیگر دلالت نمی گویند.

همانطور که قبلاً گفته شد دال ممکن است مسموع یا کتبی یا متخیل و یا ملموس باشد.

اگر در این صحبت‌های گذشته دقت شود در دلالت یک نحو از سببیت است یعنی وجود لفظ فی الذهن^۲ سبب است برای وجود مدلول فی الذهن یعنی اگر لفظ به یکی از انحاء اربعه حاضر شود مدلول هم در ذهن ما موجود می شود.

الاقوال فی منشأ هذه السببية للانتقال و التعاقب:

در تفسیر این سببیت و منشاء این سببیت چه منشأ و سببی می توانیم ذکر کنیم؟ می دانیم که بین دال و مدلول از اول این سببیت نبوده است و بعداً این سببیت در ذهن ما حاضر می شود که وقتی لفظی آمد معنای آنهم می آید. منشأ این سببیت چیست؟ دو نظریه است:

نظریه ذاتیه: ذات لفظ موجب انتقال ذهن به معنا می باشد.

نظریه وضعیه: وضع این لفظ بر معنا موجب تعاقب ادراک معنا بعد از ادراک لفظ می باشد.

^۱ شنبه ۹۲/۱۲/۰۳.

^۲ این عبارت دال بر این است که دال ما همان وجود ذهنی است نه وجود خارجی ما اصلاً با خارج ارتباطی نداریم.

النظرية الاولى، النظرية الذاتية:

الاحتمالات في الذاتيه التي كانت سببا للانتقال و التعاقب:

الاحتمال الاول: اقتضاء ذات اللفظ موجب لحضور المعنى.

يعني اینکه گفته اند که ذات لفظ موجب حضور معنی و تعاقب آن به ذهن می باشد و به عبارت دیگر اینکه گفته اند سببیت بین لفظ و معنی ذاتی است یعنی اقتضاء ذات لفظ است که این انتقال را به همراه دارد مثل سببیت بین نار و حرارت منتها این سببیت نار و حرارت در خارج است به این صورت که اگر در خارج ناری پیدا شود حرارتی پیدا می شود اما سببیت بین لفظ و معنی در ذهن است به این صورت که اگر در ذهن لفظ حاصل شود بلا فاصله معنا هم در ذهن حاضر می شود.

این یک احتمال که معنای اقتضاء باشد.

المناقشة الاولى: لازم هذا القول حضور المعنى لكل لفظ من اللغات المتعددة في أذهان الكل.

اشکال اول که به این قول گرفته اند این است که اگر اینطور باشد باید وقتی هر لفظی از هر لغت و زبانی را می شنویم باید دائما معنی به نظر بیاید در حالیکه اینطور نمی باشد.

الرد على المناقشة: هذا لازم ان كان الشرائط متوفرة و الموانع معدومة و تأدب الأذهان احد من الموانع.

اما این اشکال قبول نمی باشد چرا که این قائل قول اول قائل به اقتضاء است مثل نار که مقتضی حرارت است و مقضی زمانی حاصل می شود که هم اقتضاء باشد و هم شرائط متوفر باشد مثلا مانعی نباشد یا تماسی در کار باشد در اینجا هم اگر می بینید که هر گاه از لغات دیگر لفظی را می شنویم، معنای آن به ذهن ما نمی آید بخاطر این است که پدر و مادر ما یک لغت خاص را به ما یاد می دهند لذا طبع ذهن ما عوض می شود و همین مانع این می شود که لفظ، معنا را حاضر کند مثل اجداد اولیه که قبل

از کشف نار غذا را خام می خوردند و مریض نمی شدند چرا که طبعشان دستکاری نشده بود اما ما اگر خام بخوریم - اگر نمیریم - مریض می شویم چرا که طبع ما عوض شده است.

المناقشة الثانية: الوجدان حاكم على انها ليس كذلك.

اگر مراد از ذاتیه بودن این انتقال در نظر اول این باشد که این تعاقب مقتضای ذات اللفظ است مثل مقتضای ذات نار برای حرارت این به اندک تأملی برایمان واضح می شود که این تلازم ذاتی نمی تواند باشد بلکه به یک عامل بیرونی نیاز دارد. این وجدانی است که ما می بینیم که این سببیت در دلالت بین لفظ و معنی مثل سببیت نار و حرارت نمی باشد.

شاهد و منبه^۱ ما هم بر این که ذاتی نمی باشد این است معنای اقتضاء این است که بین ذات این لفظ و معنا تناسب ذاتی وجود دارد در حالیکه ما هیچ تناسبی بین لفظ «در» و معنای «در» نمی بینیم الا یک انس ذهنی یعنی اگر قبلاً اسم این «دیوار» را «در» می گذاشتیم، این در هم با این معنای دیوار تناسب داشت یا اینهمه مشترکات معانی و الفاظی وجود دارد مثل اینکه یک معنای واحد الفاظ متعدد وجود دارد یا اینکه می بینید که یک لفظ با لفظ دیگر شبیه است اما معانی متضاد دارد. گفته شده است که ما دهها هزار لغت و زبان داشتیم که معدوم شده است الا سه هزار لغت که اگر این سه هزار لغت و زبان را داشته باشیم حتماً در هر یک لغات و زبانها در ازاء معنای آب حتماً لفظی را دارید^۲ لذا معنای «آب و ماء» سه هزار لفظ دارد در حالیکه اگر ما بنشینیم و بخواهیم سه هزار لغت وضع کنیم نمی توانیم این همه الفاظ را بر این معنا وضع کنیم البته الفاظی که در این کتاب لغات نباشد، این مشخص می شود که اقتضاء ذات نمی باشد یعنی تناسبی بین لفظ و معنا نمی باشد. خوب چطور تناسب برقرار می شد بین یک معنا و هزارها لفظ، آن هم الفاظی با اشکال مختلف.

^۱ گفتیم منبه نه دلیل چرا که وجدانیات از بدیهیات بوده و بدیهی دلیل بردار نمی باشد.

^۲ چرا که آب معنای مبتلاء بهی است و نیاز حیاتی همگانی است لذا حتماً در هر زبانی لفظی داشته است.

الاحتمال الثانی: ان هذه العلة بين اللفظ و المعنى واقعی لا اعتباری.

احتمال دوم در کلام ایشان که گویا مرحوم آقا ضیاء این نظریه مرادشان بوده است این است که یعنی این انتقال و علقه بین اللفظ و المعنى امر واقعی است و اعتباری نمی باشد مثل علقه بکر و کفشهایش نمی باشد که اعتباری است این علقه بین لفظ و معنا هم مثل علقه ای است که بین نار و حرارت که امر واقعی است، می باشد.

شاید مرادشان این باشد، این کلام کاملاً درست است و ما هم قائلیم که اینطور است. یعنی این علقه را بین این لفظ و معنا قبول داریم دقیقاً همان علقه ای که بین نار و حرارت می باشد. اما منشاء این امر واقعی، اقتضاء ذات باشد این را قبول نکردیم.

احتمال اول نظر به دال و منشاء بود و احتمال دوم نظری به منشاء نبوده است بلکه نظر به دلالت داشته اند و بعید به نظر می رسد که قائلین به قول اول^۱ با آن قوتی که داشتند، احتمال اول را قبول کنند.

پس معنای ذاتی این است که علقه واقعی است نه اینکه اقتضاء ذات موجب این انتقال و تعاقب است.

النظرية الثانية: التعاقب و الانتقال لعامل خارجي و هو الوضع.

نظریه دوم قائل شده است به اینکه این سببیت ذاتی نمی باشد بلکه نتیجه یک عامل بیرونی است که این عامل بیرونی وضع است و این سببیت و دلالت را، وضع ایجاد کرده است و الا این دلالت ذاتی نمی باشد.

اما این نظریه که نیاز به وضع است. که آیا نیاز به عامل بیرونی است دارد یا خیر و این عامل بیرونی وضع است یا خیر؟ در امر سوم توضیح داده می شود.

هذا تمام الكلام فی المطلب الاول.

^۱ مانند مرحوم آقا ضیاء عراقی.

مطلب دوم: اقسام دلالت لفظیه.

در علم اصول معروف است که دلالت لفظیه را بر دو قسم تقسیم کرده اند: دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه.

برای روشن شدن حقیقت این تقسیم، اقسام دلالت - اجمالا نه تفصیلا - ذکر می شود.

در هر دلالتی سه امر وجود دارد: دال، مدلول و دلالت. و نمی شود که دلالتی باشد و یکی از این سه نباشد، تقوم هر دلالت به وجود این سه امر است.

تمام انقساماتی که برای دلالت ذکر کرده اند، به انقسام یکی از این سه امر بر می گردد.

بعضی از این تقسیمات مربوط به دال است و بعضی مربوط به مدلول، و بعضی مربوط به دلالت است. اما رسم شده است که این انقسامات را برای دلالت ذکر کرده اند، و این اشکال ندارد، چون قوام دلالت به این سه امر است.

تقسیم اول: تقسیم دلالت به لحاظ دال: لفظی و غیر لفظی.

دலالت به لحاظ دال، به لفظی و غیر لفظی تقسیم شده است.

تعریف این دو دلالت:

دلالت لفظی: دلالتی که دال ما لفظ است.

هر دالّی یا لفظ است یا غیر لفظ است. دلالت لفظی این است که ذهن ما از لفظ انسان مسموع یا مکتوب یا متخیل یا ملموس به معنای انسان منتقل می شود.

دلالت غیر لفظی: دلالتی که دال ما غیر لفظ است.

دلالت غیر لفظی این است که ما از ادراکی به ادراک دیگر منتقل می شویم بدون این که لفظی در میان باشد، مثلا ما تصدیق به وجود دخان در این اتاق پیدا می کنیم و

از این تصدیق به تصدیق دوم - که وجود النار فی تلك الغرفة است - منتقل می شویم. این انتقال يك دلالت است، اما دالّ يك لفظ نیست، بلکه يك تصدیق است. در این جا باید به سه نکته توجه داشت.

انکته اول: حقیقت لفظ دال در دلالت لفظی: لفظ مسموع، مبصر، متخیل و ملموس در ذهن.

زمانی که دال ما لفظ است این لفظ چیست؟ حکماء اقسام الفاظ موجوده را هفت قسم دانسته اند.

اگر این کلام حکماء درست باشد^۲ ذهن ما از کدامیک از اقسام موجوده به مدلول آن منتقل می شود؟ آیا از هر هفت قسم است؟ یا از بعضی از آن ها است؟

حکماء برای لفظ هفت قسم قائل شدند. لفظ یا در خارج موجود است یا در ذهن موجود است. لفظ موجود در خارج یا ملفوظ^۳ است یا مکتوب است، و لفظ موجود در ذهن^۴، پنج قسم است که عبارتند از: لفظ مسموع و مبصر و ملموس و متخیل و معقول. لفظ دال در دلالت لفظیه چهار قسم از این اقسام است، چون لفظ خارجی (ملفوظ و مکتوب) دال واقع نمی شود، و لفظ معقول^۵ موجود در ذهن هم دال واقع نمی شود،

۹۲/۱۲/۴^۱

^۲ گفته اگر درست باشد مشعر به این مطلب که ما این تقسیم بندی را قبول نداریم چرا که بنا بر فیزیک جدید که ما در بیرون نه صوتی داریم که عارض بر هوا شود و نه رنگی، لذا لفظ ملفوظ و مکتوب می رود زیر سوال.

^۳ یعنی کیفی بود که بر هوا عارض می شد.

^۴ یعنی صورت لفظی که در ذهن ما موجود می شود. البته به تعبیر دقیق این است که مدرک ما یا صورت است که آنچه می باشد که قابل ادراک حسی باشد یعنی ادراک به حواس پنجگانه شود یا مدرک ما معنی می باشد که مدرک بحواس پنجگانه نمی تواند باشد مثل شجاعت. خوب حال اگر اینها کلی باشد مدرک آنها قوه عاقله است که اگر جزئی باشد، اگر صورت باشد مدرک آن قوه حاسه و متخیله است و اگر معنای جزئی باشد مدرک آن قوه واهمه است. البته به صورت حسی، اگر چه صورت است اما به آن تصور نمی گویند بلکه تصور دائما صورت خیالی است. البته در نظر حکماء تصور، معناست یعنی صورت کلی در نزد عقل.

^۵ صورت معقوله شیء مثلاً در کلمه زید مشخصات این کلمه است به صورتی که فقط شامل این لفظ شود که به این صورت گاهاً به خود لفظ هم منتقل نمی شویم چه برسد به معنای آن. صورتی در عقل که فقط بر مصادیق آن منطبق باشد لا غیر مثلاً کلمه ای که حرف اول آن «زاء» باشد و آخر آن «دال» باشد و فرض این است که در میان الفاظی لفظی به این مشخصات نداریم. {باید توجه داشت که اشکال نشود که شما از یک طرف می گوئید که تعریفی است که یک مصادیق بیشتر ندارد از طرف دیگر می گوئید که امکان دارد به خود لفظ هم منتقل نشویم چرا که اگر دقت کرده باشید در مثال گفتیم که لفظی که حرف اول آن «زاء» و حرف آخر آن «دال» باشد و حرف وسط را نگفتیم که امکان دارد هزاران لفظ اینطور باشد و ما نمی توانیم آن را تشخیص دهیم اما فرض این است که در عالم الفاظ فقط یک لفظ است که این

بنا بر این لفظ دال یا مسموع است یا مبصر است یا ملموس است یا متخیل است. (در جایی که فکر می‌کنیم الفاظ متخیل در ذهن ما است نه معنای الفاظ^۱).

نکته دوم: تقسیم لفظ دال به بالعرض و بالذات.

گاهی لفظ دال دارای اقسامی است که دلالت به اعتبار دال آن اقسام را ندارد. در یک تقسیم دال را به دال بالذات و دال بالعرض تقسیم کرده‌اند، مثلاً وقتی کسی گفت: (زید)، لفظ زید عرضی است که عارض بر هوا موجود می‌شود و قوه سامعه ما این لفظ را می‌شنود که عارض بر ذهن ما می‌شود، پس دو لفظ موجود شد، در این دو لفظ، زید مسموع دال بالذات است و لفظ زید خارجی که عارض بر هوا است دال بالعرض است، یعنی بالعناية و التجوز به آن دال گفته می‌شود. - گاهی در محیط خود چیزهایی را می‌شنویم که دال بالعرض آن لفظ، به وجود نیامده است^۲ - . یا اگر روی دیوار (زید) نوشته شود، لفظ زید نوشته شده بر روی دیوار، دال بالعرض است^۳ و آن لفظ زید مبصر در ذهن ما دال بالذات است. بنابراین صورت سمعی یا بصری یا تخیلی یا لمسی یک لفظ در ذهن ما دال بالذات است.^۴

خصوصیت را دارد و آن لفظ زید است از آنجا که همین لفظ است که این خصوصیت را دارد این تعریف شامل آن می‌شود و از آنجا که ما نمی‌دانیم که این لفظ «زید» است که فقط دارای این خصوصیت است، ما منتقل به لفظ نمی‌شویم چه برسد به معنای آن. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۲۶)

نکته ی دیگر که باید توجه داشت این است که فرقی نمی‌کند که ما در صورت معقوله تابع مشهور شویم یا نظر به تعریف خود ما از صورت معقوله داشته باشیم در اینجا فرقی نمی‌کند و در هر دو ما منتقل به معنا نمی‌شویم.

^۱ وقتی فکر می‌کنیم همه الفاظ است اما وقتی به فکرمان فکر می‌کنیم دیگر نمی‌توان به فکر حال فکر کرد چرا که فکر چیزی جز بازی قوه خیال با این الفاظ نمی‌باشد. اگر قرار باشد معنا باشد، معنای «اگر» چیست؟ اگر کسی زبان بلد نباشد، نمی‌تواند فکر کند. مثل نوزاد که قوای او مثل ما می‌باشد، اما چون لفظ ندارد دیگر نمی‌تواند فکر کند بلکه ممکن است شرطی شود مثل اینکه اگر گربه را یکبار سنگ بزنم تا دفعه دوم سنگ را بلند کنی فرار می‌کند، این فکر نمی‌باشد چرا که گربه که فکر نمی‌کند اما عکس العمل دارد لذا چنین رفتارهایی از بچه هم نشانه فکر او نمی‌باشد.

^۲ مثلاً صداهایی می‌شنویم در حالیکه اصلاً صوتی در فضا نمی‌باشد یا مثلاً کسی گفته است زید و ما عمرو می‌شنویم که اصلاً این عمرو در خارج نمی‌باشد که اصطلاحاً دال بالعرض آن وجود وهمی دارد.

^۳ که علت مُعَدّه دلالت است نه علت تامه.

^۴ انشاء الله این تقسیم بندی را در مورد مدلول هم خواهیم گفت.

نکته سوم: تقسیم لفظ دال به اسم، حرف، ماده، هیئت مفرد و مرکب ناقص و تام.

در علم صرف و نحو، لفظ را به مفرد و مرکب تقسیم کرده اند، و لفظ مفرد^۱ را به اسم و فعل و حرف، و لفظ مرکب را به مرکب تام و مرکب ناقص تقسیم کرده اند.

در علم صرف و نحو از لفظ از حیث ساختار لفظ و اعراب و بناء بحث می شود، ولی در علم اصول درباره لفظ از این حیث بحث نمی کنیم، بلکه از حیث دال بودن لفظ، آن را مورد بحث قرار می دهیم. بنابراین لفظ بما هو دال، در علم اصول به شش قسم تقسیم می شود: لفظ یا اسم است یا حرف است^۲ یا ماده است یا هیئت، و هیئت یا هیئت مفرد است یا هیئت مرکب ناقص است یا هیئت مرکب تام.

دال اسمی: دالی که به ماده و هیئت مدلول آن معنای اسمی است.

اسم لفظی است که بمادته و هیئته یک مدلول دارد و آن مدلول هم معنای اسمی^۳ است،

دال حرفی: دالی که به ماده و هیئت مدلول آن معنای حرفی است.

و حرف لفظی است که بمادته و هیئته یک مدلول دارد و آن مدلول معنای حرفی است.

ماده: ماده لفظ که مدلول آن غیر مدلول هیئت لفظ است.

ماده عبارت از ماده لفظ است که يك مدلول غیر از مدلول هیئت لفظ دارد.

هیئت: هیئت لفظ که مدلول آن غیر مدلول ماده لفظ است.

هیئت عبارت از هیئت لفظی است که يك مدلول غیر از مدلول ماده لفظ دارد.

^۱ مفرد در اینجا در مقابل مرکب می باشد.

^۲ مانند صرف و نحو ما در اصول اسم و حرف داریم اما در اصول فعل نداریم بخلاف صرف و نحو چرا که اسم و حرف ماده و صورت آن یک معنا دارد اما فعل ماده ی آن یک معنا دارد و هیئت آن معنای دیگری غیر از معنای ماده آن دارد.

^۳ معنای اسمی و حرفی بعدا خواهد آمد.

اسم مانند زید و کتاب، و حرف مانند مین و فی، و نیز موصولات و ضمائر و اسماء اشاره ملحق به حرف هستند، ماده مثل ماده لفظ (جالس) و (ضرب^۱) و (ضرب) این دو لفظ دارای دو مدلول هستند؛ ماده این دو لفظ دارای یک مدلول، و هیئت آن ها هم دارای مدلول دیگر است.

هیئت مفرد مثل هیئت لفظ (جالس) و (قائم)، و هیئت مرکب ناقص مثل هیئت (کتاب زید)؛ این لفظ دارای سه دال و سه مدلول است که عبارتند از: دال و مدلول کتاب، و دال و مدلول زید، و دال و مدلول اضافه کتاب به زید، و هیئت مرکب تامّ مثل (زید انسان)، این هیئت دارای سه دال و سه مدلول است که عبارتند از: دال و مدلول زید، و دال و مدلول انسان، و دال و مدلول زید انسان. و در هیئت مرکب تامّ (زید عادل) چهار دال و مدلول وجود دارد که عبارتند از: زید و ماده عادل، و هیئت عادل، و هیئت زید عادل.

هر شش قسم دال در علم اصول مورد بحث است، مثلاً در بحث صیغه امر و مشتق بحث از هیئت مفرد است و بحث از جمله خبریه و انشائیه بحث از هیئت مرکب تامّه است و به مناسبت از هیئت مرکب ناقص هم بحث می شود.

در اعراب، اختلاف است که آیا مدلول دارد یا ندارد، اگر اعراب مدلول داشته باشد یک دال به دوال لفظی افزوده می شود و تعداد دوال لفظی در علم اصول، به هفت لفظ می رسد.

^۱ ماده (ضرب) ی فعل، (ضرب) مصدر نمی باشد بلکه عبارت است از: ض ر ب. لذا خود مصدر هم یک ماده دارد و یک هیئت نه اینکه مصدر ماده فعل و اسم می باشد. اگر چه خود اسم هم ماده و هیئت دارد اما این هیئت و ماده یک مدلول دارد بخلاف مصدر و فعل.

تقسیم دوم: تقسیمات دلالت به لحاظ مدلول که خود چند قسم دارد:

قسم اول تقسیم به تصویری و تصدیقی.

دلالت به این لحاظ به دلالت تصویری و تصدیقی تقسیم شده است. قبلاً گفتیم که دلالت انتقال ذهن از یک ادراک به ادراک دیگر است. ادراک دوم ما علی الدوام یا تصور است یا تصدیق. اگر ادراک دوم یک تصور باشد دلالت تصویری نامیده می شود و اگر ادراک دوم یک تصدیق باشد ادراک دوم دلالت تصدیقی نامیده می شود. تصور و تصدیق در علم منطق و فلسفه و اصول مورد بحث قرار می گیرد و بحث ما در اصطلاح اصول است.

تصدیق^۲ به اعتقاد و اذعان گفته می شود؛ چه اعتقاد جزمی باشد یا اعتقاد ظنی باشد، همین که اعتقاد جزمی یا ظنی به عدالت زید داشته باشیم، به آن تصدیق داریم. بنابراین تصدیق بر دو قسم است: تصدیق جزمی و تصدیق ظنی.

در دلالت تصویری اعتقادی در کار نیست، بلکه این دلالت در جایی است که یک صورتی در ذهن ما باشد. مراد از تصور، صورتی است که توسط قوه متخیله یا قوه عاقله در ذهن ما حاصل می شود، مثلاً وقتی لفظ (زید) را می شنویم صورت زید در قوه متخیله ما حاضر می شود، این تصور است. یا با شنیدن لفظ (انسان)، معنایش در قوه عاقله^۳ حاضر می شود، این معنا را تصور گویند.

^۱ ۹۲/۱۲/۵.

^۲ تصدیق را منطق هم اینطور تعریف کرده اندو گفته اند اعتقاد راجح.

^۳ لذا صورت عند الحس و الواهمه نمی باشد و اصلاً اینها محال است که مدلول واقع شوند که اگر فکر شود مشخص می شود.

{اشکال نشود که شما از یک طرف می گوید که محال است که صورت حسی دال باشد و از طرف دیگر می گوید که الفاظی که دال ما می باشند تقسیم می شوند به مبصر و مسموع و ملموس و... که همه اینها بخاطر اینکه درمقابل صورت متخیل باشند، حسی می شوند یعنی این صور که برای لفظ دال که گفته شد همگی صورت حسی هستند خوب این دو مطلب چطور جمع می شود؟ جواب اینکه این در صور غیر لفظیه است که نمی توانند دال واقع شوند اما در مورد لفظ اینطور نمی باشد و این قاعده مستثنی می شود. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۲۶)

دلالت تصدیقی به دلالت قطعی و دلالت ظنی تقسیم می شود، و این تقسیم برای دلالت تصویری نیست.

برای این که اصطلاح تصور و تصدیق را دقیق تر به کار ببریم یعنی باید طبق نظر ارباب حکمت بیان کنیم، باید تقسیم را ثلاثیاً انجام دهیم؛ بدین بیان که بگوییم: دلالت لفظیه یا دلالت تخیلیه است یا تصویریه است یا تصدیقیه است. مدلول در دلالت متخیله، صورت شیء در قوه متخیله است، و مدلول در دلالت تصویریه یک تصور است و تصور - در حکمت - عبارت از حصول صورة الشیء عند العقل است و در منطق عبارت از صورة الشیء عند العقل^۱ است. اما اصولیین اعم گرفته اند یعنی صورت تخیلی و عقلی را هر دو تصور گرفته اند ما هم این منظورمان می باشد.^۲

قسم دوم: تقسیم دلالت به لحاظ مدلول به مطابقی و تضمنی و التزامی.

دلالت به اعتبار مدلول به سه قسم دلالت مطابقی و تضمنی و التزامی تقسیم می شود. اصل این تقسیم از منطق است.^۳ در منطق اقسام دلالت ۶ قسم است که عبارتند از: دلالت عقلی و طبعی و وضعی، و هر یک از این سه دلالت به دو قسم لفظی و غیر لفظی تقسیم می شود. در منطق از میان این ۶ قسم، ۵ قسم دلالت تصدیقی است و فقط یک قسم دلالت تصویری است و آن هم دلالت وضعی لفظی است.^۴ و فقط دلالت وضعی لفظی (تصوری) به سه قسم دلالت مطابقی و تضمنی و التزامی تقسیم می

^۱ گفته شد حصول بخاطر اینکه در اینکه حقیقت این صورت و تصور چیست بین علماء اختلاف شده است: حکماء قائلند که این تصور از مقوله وجود است لذا گفته اند حصول به معنای وجود اما منطقه این تصور را یکی از مقولات می دانند اما اینکه کدام یک از مقولات است بین آنها اختلاف شده است بعضی از منطقه قائلند که این تصور از مقوله کیف است و بعضی آن از مقوله فعل و بعضی از مقوله انفعال و بعضی از مقوله اضافه می دانند.

^۲ اینکه گفته شد که اصولیین اعم گرفته اند و منظور ما هم همین می باشد در جایی است که ما می خواهیم کلام مشهور را توضیح دهیم اما خود ما این را قبول نداریم چرا که اصل تقسیم بندی دلالت به تصور و تصدیق و این که مدلول چه می باشد، مال حکماء بوده است و حکماء هم مقصودشان از تصور و مدلول و علم همان صورت عقلی شیء بوده است نه هر صورتی لذا ما هم تابع حکماء می باشیم و لذا پذیرش ما در بعضی جاها یا بخاطر مماشات با مشهور است که هر صورتی را مدلول گرفته اند یا اینکه کلام مشهور اصولیین را توضیح می دهیم. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۸/۲۶)

^۳ این تقسیم را در تاریخ ۹۲/۱۲/۶ گفته شد که از تقسیمات مدلول می باشد که فراموش شده بود و در این تاریخ گفته شد.

^۴ در اصول که این سه مدلول را بکار می برند ناظر به مفاد کلام می باشند.

^۵ چرا که منطقی ها که این تقسیم بندی را می گفتند مقصودشان معرف بوده است، که آن هم تصور می باشد فقط.

شود.^۱ مثلاً مدلول مطابقی لفظ (انسان)، حیوان ناطق است و وقتی لفظ انسان را می شنویم معنای حیوان ناطق را تصور می کنیم، (حیوان ناطق) مدلول مطابقی لفظ انسان است. این مدلول دو جزء (حیوان و ناطق) دارد و هر يك از این دو جزء، مدلول تضمینی لفظ (انسان) است.^۲

در این جا سه دلالت و سه مدلول نداریم^۳، بلکه يك دلالت داریم و آن هم دلالت مطابقی است. اما دلالت تضمینی، تحلیلی است نه انحلالی؛ یعنی مدلول انسان به (حیوان) و (ناطق) تحلیل می شود و دلالت بر حیوان ناطق هم به دلالت بر حیوان، و دلالت بر ناطق تحلیل می شود، و این تحلیل توسط عقل صورت می پذیرد.

باید توجه داشت که اکثر الفاظ مدلول التزامی ندارند و فقط پاره ای از الفاظ دارای مدلول التزامی^۴ هستند. وقتی لفظی را می شنویم، علاوه بر تصور مدلول لفظ، تصور دیگری هم حاصل می شود، مثل این که وقتی لفظ (حاتم) را می شنویم، دو تصور به ذهن ما می رسد؛ یکی تصور (حاتم) و دیگری تصور (جواد) است. شخص خاص مدلول حاتم است و جواد مدلول حاتم نیست. در این جا واقعا دو مدلول وجود دارد، نه این که تحلیلی باشد. و مراد از دلالت التزامی، تلازم در ذهن است نه تلازم در خارج، به عبارت دیگر مفهوم جود، مدلول مطابقی لفظ جود است و مدلول التزامی کلمه (

^۱ نه اینکه خودشان به این مطلب تصریح کرده باشند، خیر تمام مثالهایی که در مورد این نوع دلالتها (مطابقی، التزامی و تضمینی) زده اند دائما مثال وضعی لفظی بوده است.

^۲ گفته نشود این فقط مال آنهایی است که بسیط نباشند و دارای اجزائی باشند که عقل آن را تحلیل به این اجزاء کند چرا که اشیاء بسیط، در خارج بسیط می باشند مثل خط و نقطه اما در مفهوم اینها بسیط نمی باشند لذا باز این بسائط هم چون در مفهوم بسیط نمی باشند، لذا مدلول تضمینی دارند چرا که مدلول دائما به لحاظ اجزاء مفهوم می باشد و لو این اجزاء جنس و فصل نباشد نه به لحاظ اجزاء خارجی. {الا اینکه مفهوما هم بسیط باشند که در این صورت دیگر مدلول تضمینی ندارند مانند مفهوم وجود که به لحاظ مفهومی هم بسیط است و اگر تعریفی برای آن شود به خارج مفهوم است نه داخل مفهوم و اجزاء داخلی. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۷/۲۶)}

^۳ به این معنا که یکی حیوان ناطق و یکی حیوان و یکی ناطق باشد، خیر تنها مدلول ما حیوان ناطق باشد.

^۴ البته این دلالت وضعی عقلی است یعنی با این پیش فرض که مثلا حاتم دارای جود بوده است و این جود ملازمه با حاتم داشته است و لاینفک می باشد و این لازم مدلول است، لذا عقل می گوید در ذهن لا ینفک است لذا شده است عقلی. یعنی وضعی است چرا که مدلولی که با آن مدلول التزامی ملازمه دارد منشأش وضع است و عقلی است چرا که عقل می گوید که این صفت از حاتم جدا شدنی نمی باشد.

حاتم) است. پس مدلول التزامی يك لفظ، تصویری ملازم با مدلول وضعی آن لفظ است. این معنای مدلول التزامی در منطق بود.

اصولی ها از این مدلول التزامی استفاده کردند و معنای دیگری را اراده کردند، بنابراین مدلول التزامی در علم اصول به معنای ذکر شده نیست.

در علم اصول از دلالت مطابقی و التزامی زیاد استفاده می شود ولی از دلالت تضمنی کم استفاده می شود، و معنای دلالت مطابقی و التزامی در علم اصول با اصطلاح منطقی تفاوت دارد^۱.

بین این دو دلالت در علم اصول با آن دو در منطق دو فرق وجود دارد يك فرق در دال است و فرق دوم در مدلول است. این تقسیم در منطق، مربوط به دلالت تصویری است و در نزد اهل منطق دال در دلالت تصویری لفظ مفرد است. و فرق دیگر در مدلول است؛ در منطق، دلالت مطابقی و التزامی در دلالت تصویری است نه دلالت تصدیقی، اما در علم اصول دلالت کلام بر مدلول مطابقی یا التزامی، مربوط به دلالت تصدیقی است.

در علم اصول هم لفظ مفرد دلالت تصدیقی دارد و هم لفظ مرکب دلالت تصدیقی دارد، ولی وقتی دلالت تصدیقی را در علم اصول به دلالت مطابقی و التزامی تقسیم می کنیم مربوط به مرکب تام است.^۲

گاهی در علم اصول گفته می شود که مدلول التزامی باید لازم بین باشد، در علم اصول این تعبیر نادرست است، بلکه مدلول التزامی منطقی باید لازم بین باشد.^۳

^۱ این مدلول مطابقی و التزامی در نزد اصول از مفاد کلام است بخلاف منطق که از صفات کلمه است نه کلام.

^۲ پس خلاصه مطلب این شد که در منطق دال در مدلول مطابقی و التزامی مفرد است اما در اصول مفاد مرکب تام است یعنی دال ما مرکب تام است و تفاوت دوم اینکه مدلول مطابقی و التزامی در منطق یک تصور است اما در اصول یک تصدیق است.

^۳ اما در اصول نیاز نمی باشد که لازم بین باشد یعنی به عبارت دقیقتر به همان معنایی که اصولیین برای التزام می گویند، هر لازمی را در بر می گیرد.

مدلول مطابقی در اصول عبارت است از مفاد کلام و مدلول التزامی در علم اصول، برای مفاد کلام است و عبارت از هر قضیه ای است که در صدق ملازم با این قضیه است^۱، مثلاً وقتی گفته می شود: (زید فی المسجد)، قضیه (زید لیس فی البیت) و (زید لیس فی المدرسه) ملازم با قضیه اول در صدق است. و در این مدلول التزامی فرقی نیست که پیش فرضی را نخواهد، مانند مثالی که گذشت، یا پیش فرض و ضمیمه ای را بخواهد، مثل این که گفته شود: (نماز جمعه در روز جمعه واجب است) که مدلول التزامی آن عدم وجوب نماز ظهر است. این مدلول التزامی پیش فرض نیاز دارد و آن، عدم وجوب بیش از ۵ نماز یومیه در شبانه روز است.

دلالت التزامی به دلالت التزامی عقلی و عرفی تقسیم می شود. ملازمه ای که در دلالت التزامی گفته شد، گاهی عقلی است و گاهی عرفی است. دلالت التزامی عقلی قضیه (زید فی المسجد)، قضیه (زید لیس فی البیت) است، و مدلول التزامی عرفی^۲ قضیه (شرب الخمر حرام)، قضیه (التسبیب الی شرب الخمر حرام) است.

قسم سوم تقسیم به دلالت منطوقی و مفهومی

جمله (إن جاءك زید فأكرمه) دلالت بر وجوب اکرام زید عند مجیئه دارد این دلالت، دلالت منطوقی است، و همین کلام دلالت بر عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه دارد، و این دلالت مفهومی است. این دو دلالت مربوط به مدلول تصدیقی کلام است.

^۱ و لو اینکه متکلم ملتفت این لازم نباشد و حتی بالاتر منکر آن باشد، باز این می شود مدلول التزامی کلام کما این که به هیچ عنوان دائر مدار ظهور نمی باشد. یعنی اگر ظهوری هم نباشد حجت است چرا که لازم نمی باشد که هر چه در نزد عرف حجت است به ظهور برسد چرا که یکی از چیزهایی که حجت است در نزد عرف ظهور است نه اینکه هر چه حجت است باید به حد ظهور برسد مثل شهرت که در نزد عرف حجت است اما ظهور نمی باشد اما حجیت دلالت التزامی بخاطر این است که اگر حجت نباشد عرف تهافت می بیند بین مدلول مطابقی و التزامی.

^۲ یعنی عقلاً محال نمی باشد که قضیه ملازم آن کاذب باشد اما عرفاً محال است مثل اینکه عقلاً محال نمی باشد که شرب خمر حرام باشد اما تسبیب به شرب حرام نباشد اما عرفاً محال است.

^۳ وسطهای تراک اصول ۲ در تاریخ ۹۲/۱۲/۷.

دلالت منطوقی همان دلالت مطابقی کلام است، اما آیا دلالت مفهومی همان دلالت التزامی کلام است؟ در اصول دو نظریه در این باره مطرح شده است. نظریه اول این است که دلالت مفهومی را به دلالت التزامی بر می گردانند، و نظریه دوم که مختار ما هم باشد، قائل است که دلالت مفهومی دلالت التزامی نیست^۱، و دلالت مطابقی هم نیست، بلکه دلالت مستقلی است؛ به عبارت دقیق تر مدلول مفهومی، مدلول کلام نیست، بلکه مدلول فعل گفتاری است.

بله در اصطلاح منطقی، دلالت مفهومی جزء دلالت لفظی است ولی در اصطلاح اصولی جزء دلالت لفظی نیست. توضیح اینکه در اصطلاح منطقی هر گاه دال يك لفظ باشد دلالت لفظی است، مثلاً کسی که تکلم می کند از نحوه تکلم او می فهمیم که او مرد است، یا عرب است، این در منطق دلالت لفظی شمرده می شود، اما در علم اصول وقتی دلالت لفظی گفته می شود که علاوه بر اینکه دال لفظ است، مدلول آن لفظ که آن را استفاده می کنیم، مدلول لفظ باشد، مثلاً وقتی کسی - که او را نمی بینیم و فقط صدایش را می شنویم - بگوید: (هوا سرد است) و کیفیت صدای او مردانه باشد، مدلولش در علم اصول این نیست که گوینده آن مرد است^۲، بلکه این مدلول در اصطلاح، مدلول فعل گفتاری است نه این که مدلول خود گفتار باشد، به همین خاطر این مدلول در علم اصول، مدلول غیر لفظی شمرده می شود. در علم اصول به دلالت لفظ بر معنا و مدلول خودش، دلالت لفظی گفته می شود.^۳

قسم چهارم تقسیم مدلول به مدلول بالذات و مدلول بالعرض.

این تقسیم برای مدلول است و از آن به دلالت سرایت نمی کند. وقتی کلمه (زید) را می شنویم صورت زید به ذهن ما می آید، این صورت مدلول بالذات است و زید

^۱ یعنی تعریف دلالت التزامی بر مفهوم صادق نمی باشد که در بحث مفهوم گفته خواهد شد.

^۲ یعنی مدلول اینکه «هوا سرد است»، این نمی باشد که من مرد هستم.

^۳ البته یک قسم دیگر هم است می توان گفت که قراردادی است مثل اینکه قرار داد می کنند که اگر مثال من گفتم «آب» برو در اتاق این را اصولیین متفطن نشده بودند که در بحث معنای حرفی مفصلاً می آید اما اصولیین این را لفظی نمی گویند اما ما مدلول لفظی می دانیم.

خارجی مدلول بالعرض^۱ است. یا وقتی کلمه (انسان) را می شنویم مدلول بالذات، مفهوم انسان در ذهن است، و مدلول بالعرض، معنا و ماهیت انسان است. دلالت، این اقسام را ندارد؛ یعنی گفته نمی شود دلالت بالذات و دلالت بالعرض.

۲ تقسیم سوم: تقسیم دلالت به لحاظ خود دلالت به وضعی و طبعی و عقلی.

در واقع این تقسیم به لحاظ منشأ دلالت است. قبلاً گفتیم که دلالت لفظ ذاتی نیست، بلکه دارای منشأ است. دلالت به لحاظ منشأ به سه قسم دلالت عقلی و طبعی و وضعی تقسیم می شود. دلالت عقلی مثل این که وقتی ما تصدیق به وجود دخان در خانه پیدا کردیم تصدیق به وجود نار در خانه پیدا می کنیم. - دلالت عقلی و طبعی همیشه دلالت تصدیقی هستند و فقط دلالت وضعی به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم می شود. - منشأ این انتقال ذهنی^۳، دلالت و دو قضیه عقلی است؛ بدین بیان که ما تصدیق داریم که دخان معلول نار^۴ است و این تصدیق را هم داریم که تخلف علت از معلول محال است، منشأ دلیل عقلی همین دو امر است و اگر یکی از این دو امر نباشد دلالت عقلی تحقق پیدا نمی کند.^۵

منشأ دلالت طبعی طبیعت است. مثلاً کسی که سرفه می کند عادتاً منشأش این است که او سرما خورده است، یا عادتاً سرخی صورت معلول خجالت است، وقتی ما علم و تصدیق به سرفه زید پیدا کردیم علم و تصدیق به سرما خوردن او پیدا می کنیم، این دلالت طبعی است.

^۱ البته مدلول بالعرض همان مصادیق نمی باشد یعنی فرقی دارد و در بعضی مواقع آن مدلول بالعرض مصداق نمی باشد.

^۲ این مطلب تا آخر مربوط به تاریخ ۹۲/۱۲/۵ که اشتباهها قبل از تقسیم مربوط به مدلول به تطابقی و تضمینی و التزامی گفته شد.

^۳ انتقال از تصدیق وجود حرارت به تصدیق وجود نار.

^۴ البته این علت باید در جایی که می خواهیم به علت برسیم هم منحصراً باشد و هم تامه. البته این در دلالت عقلی نمی باشد بلکه در دلالت طبعی و وضعی هم اینطور است اما در آنجا تامیت و انحصاریت باید عادی و نوعی باشد یعنی مطابق با خود منشأ باشد.

^۵ اما این دو قضیه آنچنان در ذهن ما مرکوز است که شبیه حدس می باشد و در دلالت از این دو امر غافل می باشد و استنتاج بگونه ای است که باید التفات به مقدمات باشد لذا این استنتاج عقلی نمی باشد بلکه همان حدس است.

۱ دلالت وضعی دلالتی است که منشأش وضع و قرار داد است، مثل دلالت الفاظ بر معانی خود، یا دلالت علائم رانندگی بر مدلول خود. اهل منطق هر سه دلالت را به لفظی و غیر لفظی تقسیم کرده اند، مثلاً کسی در پشت دیوار صحبت می کند و ما از آن متوجه می شویم که کسی پشت دیوار است، این دلالت عقلی لفظی است. یا می بینیم که دودی از خانه ای بلند شده است و از آن می فهمیم که در آن خانه، نار وجود دارد، این دلالت عقلی غیر لفظی است. یا از نحوه سخن گفتن کسی می فهمیم که او مریض است یا ترسیده است^۲، این دلالت طبعی لفظی است. یا می بینیم که رنگ صورت او پریده است و متوجه می شویم که او ترسیده است، این دلالت طبعی غیر لفظی است. دلالت الفاظ بر معانی خود، دلالت وضعی لفظی است، و دلالت علائم رانندگی بر مدلول خودشان دلالت وضعی غیر لفظی است.

۳ مطلب سوم: حقیقت وضع.

گفته شد که سببیتی که بین دال و مدلول وجود دارد، ذاتی نیست، بلکه به واسطه يك عامل خارجی است که وضع نامیده می شود^۴.
در حقیقت وضع چهار نظریه وجود دارد که عبارتند از: نظریه جعل، اعتبار، تعهد و قرن اکید.

^۱ ۹۲/۱۲/۶

^۲ البته معنای لفظی در عقلی و طبعی لفظی، معنایش با لفظی که در وضعی لفظی گفته می شود فرق می کند چرا که در دو تای اولی این لفظ نمی باشد که دال ماست به آن معانی بلکه فعل گفتاری است بخلاف لفظی در وضعی لفظی که لفظ دال ما می باشد اما چون این جعل اصطلاح است یعنی لفظی در دوتای اولی را آنطور معنا کرده اند و لفظی در وضعی را به همان صورت که برای معنای خودش دال است، این اشکال ندارد و نه غلط است و نه تسامح در تعبیر.

^۳ ۹۲/۱۲/۱۰

^۴ یعنی تمام کسانی که در حقیقت وضع صحبت کرده اند دنبال منشأ این انتقال بوده اند و چه چیزی باعث این انتقال می شود و به این امر هم تصریح کرده اند.

نظریه اول: نظریه جعل.

این نظریه مربوط به مرحوم آغا ضیاء است^۱. ایشان فرمودند دلالت عبارت از ملازمه و استتباع بین لفظ و معنای موجود در ذهن است به نحوی که اگر لفظ در ذهن موجود شود معنا نیز در ذهن موجود می شود. این استتباع امر واقعی است، و همان طور که در خارج با وجود علت (مثل نار)، بلافاصله معلول آن (مثل حرارت) نیز موجود می شود، در ذهن ما نیز در آنی که لفظ موجود می شود معنا نیز در ذهن موجود می شود با این تفاوت که وجود لفظ تدریجی است^۲ و با وجود آخرین جزءش در خارج موجود می شود، و کار این واضع جعل این علقه است^۳. مرحوم آقای صدر از کلام مرحوم آغا ضیاء نظریه جعل را استفاده کرده است^۴، و مرحوم آقای خویی از کلام مرحوم آغا ضیاء نظریه اعتبار را استفاده کرده است.

مناقشه:

ان كان المراد جعل العلقه: علقه امری واقعی بوده و امور واقعی جعل بردار نمی باشند.

اشکال: ابعاد انظار در مسأله وضع، نظریه جعل است. ملازمات و علقه از امور واقعی هستند، و امور واقعی که ازلی و ابدی هستند جعل را قبول نمی کنند - و فقط امور وجودی جعل بردارند -، مثلاً نار خاص مقارن با حرارت خاص است، و در این مثال سه چیز داریم که عبارتند از: نار و حرارت و تلازم بین نار و حرارت. نار و حرارت دو امر حقیقی و موجود در خارجند، اما تلازم و علقه بین این دو وجود ندارد، بلکه واقعیت دارد، بلکه از ازل بوده و تا ابد هست گرچه این نار و این حرارت موجود نباشند.

^۱ نهایة الافکار / ج ۱ / ص ۲۶ که البته ایشان اینطور فرموده اند: «في تعريف الوضع: ثم انه مما ذكرنا ظهر حال حقيقة الوضع و انه عبارة عن نحو إضافة و اختصاص خاص توجب قلبية اللفظ للمعنى و فناء فيه المرأة في المرئي بحيث يصير اللفظ مغفولا عنه و بإلقائه كان المعنى هو الملقى بلا توسط امر في البين، لا انه من قبيل اختصاص الأمانة لذيها كما في النصب الموضوع في الطريق للدلالة على وجود الفرسخ.... فان العلقه الحاصلة بينهما بالجعل لما كانت بين الطبيعتين، يعنى طبيعة اللفظ و طبيعة المعنى....»

^۲ بخلاف نار که حدودش و وجودش آنی است.

^۳ واضع این علقه را در ذهن کسی که علم به جعل دارد ایجاد می کند و در ذهن او این ملازمه واقع می شود. یعنی حقیقت وضع جعل این ملازمه و استتباع بین اللفظ و المعنى می باشد.

^۴ کما اینکه نظر ما این است که ظاهر کلام ایشان وضع است.

لذا موطن دلالت ذهن نیست، بلکه طرفین دلالت در ذهن هستند. دلالت و سببیت موجود نیستند تا موطنی را بخواهند، این ها از امور واقعی هستند و امور واقعی زمان و مکان نمی خواهد^۱.

اقسام اشیاء در علم اصول:

در علم اصول اشیاء به معنای عام را به چهار قسم تقسیم کردند: حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی. هر مفهومی به لحاظ مصداقش یکی از این چهار قسم است.

امر حقیقی: ما له الوجود.

امر حقیقی امری است که وجود دارد مثل انسان^۲ و زید. وقتی ارسطو در حکمت وجود را به واجب الوجود و ممکن الوجود، و ممکن الوجود را به جوهر و عرض^۳، و عرض را به ۹ قسم تقسیم کرد، تقسیمش مربوط به موجودات حقیقی بود.

امر واقعی: لیس له وجود و معتبر.

امر واقعی واقعیت دارد ولی وجود ندارد، چون عالم منحصر به عالم وجود نیست، بلکه عالم واقع هم داریم که اوسع از عالم وجود است و واقعیت اعم از وجود است، مثلاً استحاله تناقض واقعیت دارد ولی موجود نیست، بله مفهوم استحاله تناقض در ذهن موجود است و این مصداق استحاله نیست، بلکه مصداق موجود است. تلازم بین علت و معلوم نیز واقعیت دارد ولی وجود ندارد. حسن و قبح نیز واقعی است ولی

^۱ چرا که وجودی ندارند که در عالم ذهن یا در عالم عین موجود شوند. نه مجرد هستند و نه مادی که اینها مخصوص امور حقیقی است.

^۲ یعنی طبیعی انسان که وجود دارد بلکه وجودات دارد به وجودات مصادیق.

^۳ یعنی در حقیقت، اشیاء حقیقی - یعنی اشیائی که با وجود متحد می شوند - یا واجب هستند یا جوهر و یا عرض و در حکمت متوجه امری شده اند که هیچ یک از اقسام سه گانه گفته شده نمی باشد اما حقیقی است که وجود باشد. بله واجب الوجود، وجود است نه بالعکس. چرا که شما می گوید زید موجود است و وجود زید موجود است اما لفظ «موجود»ی که در هر دو آمده است از نظر معنا با هم فرق می کند چرا که زید موجود است یعنی ذا وجود است اما موجود در وجود موجود است نمی تواند این باشد که یعنی وجود ذا وجود است لذا مشخص است که بین زید و وجود زید فرق است و بین خود وجود و وجود در «ذا وجود» هم فرقی است.

البته در نظر مرحوم صدر از امور واقعی است نه امور حقیقی.

موجود نیست. حق الطاعة^۱ نسبت به خداوند متعال نیز امر واقعی است، اما حق الطاعة نسبت به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) امر اعتباری است.^۲

امر اعتباری: ما لیس له وجود و له معتبر.

امر اعتباری امری است که واقعیتشان به وجودشان در عالم اعتبار و فرض بر می گردد^۳ مثلاً علقه ملکیت بین مالک و مملوک، امر اعتباری است.^۴

امر وهمی: ما لیس له وجود و واقعیة و معتبر.

امر وهمی نه وجود دارد، و نه واقعیت دارد، و نه امر اعتباری است، مثل علقه ملکیت بین غیر مالک و مملوک شخص دیگر که امر وهمی است. وجود شریک الباری، و عدم باری تعالی نیز از امور وهمی است.^۵

^۱ مرحوم صدر حق را هم به دو قسم تقسیم کرده اند حق واقعی و حق اعتباری.

^۲ ما قائلیم که یکی از معانی نفس الامر همین «واقع» است که در ارتکاز علمای قدیم این بوده است که عالم واقع از عالم وجود اوسع است و از آن تعبیر به نفس الامر می کردند اما از آنجائیکه حکماء واقعیت را مساوق با عالم وجود می دانسته اند مجبور بودند که نفس الامر را معنایی کنند که با این تساوق عالم واقع و وجود بسازد و یکی نشود.

ملاک تشخیص این که امری واقعی است یا خیر، مثل فهم امور حقیقی است هر جور که فهمیدیم که شیئی حقیقت دارد یا خیر، امور واقعی را هم خواهیم فهمید که ما قائلیم راهی نداریم.

^۳ اگر معتبر و واضعی نبود این امور هم نبودند.

^۴ امور انتزاعی مثل خالقیت، فوقیت این ها از امور واقعی می باشند. یعنی فوقیت این کتاب بر این میز در روز دوشنبه از ازل صادق بوده است.

البته اینکه در حکمت گفته شده است، ماهیت اعتباری است که با اعتباری که گفته می شود فرق می کند و الا در بحث ما ماهیت امری است حقیقی.

^۵ البته مناقشه دیگری که در اینجا وارد می باشد این است که فارق از اشکال اول بدین معنا که حتی اگر قبول کنی که ملازمه جعل بردار می باشد مشکلی در اینجا است آیا این ملازمه جعل بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا قرار داده می شود یا شخص لفظ و شخص معنا. اگر بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا باشد این معنا ندارد چرا که ملازمه باید بین دو امر وجودی باشد در حالی که طبیعی لفظ و طبیعی معنا اصلاً وجود ندارد و وجود آنها یک وجود وهمی است و اگر بین شخص لفظ و شخص معنا باشد که لازمه این قول این است که واضع باید به عدد الفاظی که در اذهان یک شخص است ایجاد این ملازمه را بکند یعنی اگر من ده بار لفظ ماء را در ذهن بیاورم این واضع باید ده بار این ملازمه و علقه را در ذهن من ایجاد بکند چه برسد به میلیونها الفاظی که در ذهن یک شخص است که هر کدام را هم در طول عمر میلیونها دفعه در ذهن خویش حاضر می کند که مشخص است که واضع نمی تواند این کار را انجام دهد واضعی که صد ها سال پیش مرده است. بله اگر قائل باشیم که واضع خدا است این مشکل حل است اما مشکل دیگر این است که ما وجدانا می یابیم بعد از اینکه این علقه بین لفظ و معنا ایجاد شد دیگر فرقی حیثیتی بین این لفظ اول و لفظ دهمی که استعمال می کنم وجود ندارد در حالیکه اگر واضع خدا بود معنایش این بود که خداوند آن به آن و هر بار که من لفظ را استعمال می کنم این علقه را ایجاد می کند که علقه در اولی غیر علقه در دهمی است و حیثیتا فرق می کند در حالیکه ما این فرق را وجدانا درک نمی کنیم. (ت ق ک اص ۲/۲۴/۰۸/۹۳)

اگر مراد از جعل، خصوصیت در لفظ باشد: جعل میلیونها خصوصیت در میلیونها لفظ توسط واضع معنا ندارد.

خلاصه این که سببیت و تلازم بین لفظ و معنا واقعی و ازلی است، و قابل جعل نیست، مگر این که گفته شود درست است که تلازم و علقه واقعی و ازلی و ابدی است اما باید خصوصیتی^۲ در لفظ باشد موجب دلالت و تلازم بین لفظ و معنا می شود و آن خصوصیت را واضع جعل می کند، یا این که مراد مرحوم آغا ضیاء، اعتبار باشد.

اگر مراد مرحوم آغا ضیاء از وضع، وجود خصوصیتی در لفظ باشد که مجعول است، و این خصوصیت امر حقیقی است و امر حقیقی جعل بر می دارد، این فرمایش باز هم ناتمام است، زیرا به عدد الفاظی که در اذهان انسان ها پیدا می شود این خصوصیت وجود دارد، و معنا ندارد که شخص واضع تك تك این خصوصیت ها را در لفظ ایجاد کند آن هم واضعی که صدها سال پیش مرده است. یعنی واضع صد سال پیش مرده است و حال که دال در ذهن من می آید، این واضع بیاید و این خصوصیت را در این لفظ در ذهن من ایجاد کند. مثلاً وقتی آب را کنار آتش می گذاریم، حرارتی در آن ایجاد می شود و این صفت را ما ایجاد کردیم^۳ و فعل ما تسبیبی است نه مباحثی، اما ما نمی توانیم بگوییم حرارت هر آبی را ما ایجاد کردیم^۴. در ما نحن فیه فرض این است که در اذهان افراد به عدد دلالت ها، دال وجود دارد، و دال همان لفظ است و به عدد دوال خصوصیت داریم، و معنا ندارد که این خصوصیت های کثیره را، يك واضع ایجاد کرده باشد.^۵

۹۲/۱۲/۱۱^۱

^۲ که این خصوصیت از امور حقیقی است لذا به شرطی بودن بر نمی گردد چرا که شرطی شدن از امور واقعی است.

^۳ به اقتران این ماء با نار در خارج توسط ما.

^۴ خیر ما تنها آبهایی را می توانیم بگوییم که به تسبیب ما حرارت گرفته است و ما این مقارنت بین ماء و نار را ایجاد کرده ایم. اما ماء هایی که بعد از ما می آید یا اصلاً ما خبردار نمی شویم که مائی در فلان جا وجود دارد دیگر حرارت آنها نمی تواند مستند به ما باشد. هر لفظ هم نیاز دارد که جداگانه این خصوصیت در او ایجاد شود لفظ نار در ذهن زید با لفظ نار در ذهن من فرق می کند بلکه واضع آمده است بین الفاظ و معانی که در زمان حیات او در اذهان افراد بوده است، علقه ایجاد کرده است که این مقدار هم به لحاظ عادی ممکن نمی باشد اما اینکه بیاید و در صدها سال بعد هم که اصلاً وجود ندارد این کار را کند این معنا ندارد.

^۵ مگر در مورد خدا این معنا تصور دارد.

ان قلت: خصوصیت نفس در تربیت اجتماعی مسبب این انتقال باشد.

ممکن است که این یک روند باشد به این صورت که افراد تحت تربیت که قرار می گیرند نفس آنها خصوصیتی پیدا می کند که با شنیدن لفظ به معنا منتقل می شود.

قلت: این جعل نیست انجعال است.

اولا معلوم نیست که به ذهن آغا ضیاء این مطالب می آمده است.

ثانیا این دیگر جعل نمی باشد بلکه انجعال است.^۱

ان قلت: شاید نظر ایشان شرطی باشد.

شاید نظر ایشان همان شرطی شدن لفظ با معنا می باشد که شما هم در آینده آن را قبول می کنید.

قلت: ایشان صفت را امر حقیقی می گرفتند.

ایشان این صفت را امر حقیقی می دانند اما ما شرطی شدن را امر واقعی می دانیم لذا این مسئله در نظر ایشان نبوده است.

نظریه دوم: نظریه اعتبار.

رایج ترین نظریه در حقیقت جعل همین نظریه است. بنابراین نظریه وضع عبارت از انشاء و اعتبار است و این غیر از امر اعتباری است، مثلاً وقتی مولا می فرماید: (در را باز کن) این گفتار مولا - یعنی فعل گفتاری او - انشاء و اعتبار است که از امور حقیقی و موجود است. و امر اعتباری مثل وجوب بستن در، نباید با اعتبار اشتباه شود. بعد از انشاء و اعتبار، علقه وضعیه بین لفظ و معنا در ذهن ایجاد می شود^۲ - البته تعبیر

^۱ کسی ممکن است که اشکال کند درست است که این انجعال است و این مطلب بعید است که به ذهن مرحوم آغا ضیاء آمده باشد اما اگر این را به عنوان یک نظر بیان کنیم چه اشکالی دارد؟ اشکال این است که وجدانا می یابیم که واضع نمی تواند در ذهن ما تصرف کند و اصلا معنا ندارد یا به صرف اینکه تحت تربیت قرار بگیریم تصرفی در ذهن ما انجام شود لذا این نظر هم نظر وجیهه نمی باشد. (ت ق ک اص ۲۴/۸/۹۳)

^۲ یعنی حاصل این اعتبار امر واقعی است. اشکال هم ندارد که بخاطر این اعتبار خصوصیتی در لفظ ایجاد شود اما خود این اعتبار با این خصوصیت فرق دارد.

ایجاد تسامحی است، زیرا ذهن وعاء دلالت نیست، بلکه وعاء طرفین دلالت است^۱، مثلاً وقتی پدر نام فرزند نوزاد خود را (اصغر) می نامد و می گوید: (سمّیته اصغر)، این انشاء است، و حاصل این عملیة الانشاء و التسمیة^۲ (یعنی دلالت)، امر واقعی است که همان انتقال ذهن از لفظ مسموع اصغر به معنای او است. پس وضع به معنای نامگذاری است.

وجوه گفته شده در حقیقت «معتبر» حین الاعتبار:

علمای اصول در این که در وضع چه چیزی اعتبار و انشاء^۳ می شود، صیانت های مختلفی را ذکر کردند که این لفظ و معنا را چی اعتبار کرده است اما متأخرین به این صیانت ها توجهی نکردند^۴. در بین علماء سه صیانت مشهور شده است که ما به آن ها اشاره می کنیم.

وجه اول: (علامیة) از مرحوم محقق اصفهانی *

ما دو قسم وضع داریم: وضع تکوینی و وضع اعتباری (مراد از وضع اعتباری، اعتبار است نه امر اعتباری). وضع تکوینی مثل گذاشتن چیزی بر روی چیز دیگر، مثل

^۱ مثل مجاورت که شما که کنار دیوار می روید و با دیوار مجاور می شوید اما واقعا غیر از دیوار و شما چیزی در خارج و ذهن ایجاد نشده است لذا امر واقعی است نه امر حقیقی. دلالت هم اینطور است. درست است که اثبات پذیر نمی باشد اما ابطال ناپذیر است بخلاف امور تجربی که اثبات ناپذیر و ابطال پذیر است و در امور غیر تجربی اثبات پذیر و ابطال ناپذیر است.

^۲ البته استاد در مطلب بعد به صیانت های گفته شده در مورد حقیقت اعتبار اشاره خواهند کرد اما این تسمیه که ایشان فرموده اند صیانتی غیر صیانت های گفته شده است و نظر خود استاد بوده و ایشان اعتقاد دارند که این صیانت البته در بعضی از الفاظ نظریه ی کاملی است و اشکال اول بر آن وارد نمی باشد و اشکال دوم هم به ضمیمه نظریه قرن اکید، بر آن وارد نمی باشد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۸/۲۴)

^۳ البته باید گفته شود که این انشاء است نه اعتبار چرا ه اعتبار امر نفسانی است و این انشاء امر نفسانی نمی باشد چرا که نیاز به مبرز دارد و لو اینکه این مبرز یک فعل باشد و لفظ نباشد کما اینکه در معاملات ممکن است که این مبرز محدودیتی داشته باشد لذا مقوم انشاء اعتبار که یک امر نفسانی و یک مبرز است که لذا باید گفت انشاء. پس انشاء دائما اعتبار است اما اعتبار ممکن است که انشاء باشد و ممکن است که نباشد و فارق بین اخبار و انشاء که هر دو نیاز به مبرز دارند این است که در اخبار اعتباری و فرضی نمی باشد بلکه حکایت از واقع است بخلاف انشاء که اعتبار که امر نفسانی است در آن می باشد. (ت ب ک اص ۲ ۹۲/۱۲/۱۱ از حدود دقیقه ۷:۳۰ تا ۱۱:۳۰)

^۴ صیانت مثل اینکه معنای خبر ثقة حجت است یعنی چه؟ مثلاً گفته اند که شارع خبر ثقة را علم اعتبار کرده است و اگر علم اعتبار نکرده باشد حجت نمی باشد و بعضی دیگر چیز دیگر گفته اند. اما متأخرین به این اعتنایی نمی کرده اند و گفته اند که اینها تاثیری ندارد چرا که هر چه که بگوید نتیجه آن می شود حجتیة آن خبر چه بگوید که خبر الثقة علم یا لیس بجهل یا

گذاشتن سنگی روی سنگ دیگر. و وضع اعتباری این است که لفظی را روی يك معنا قرار دهیم^۱، این اعتبار وضع نامیده می شود. چرا به این وضع می گویند اعتبار؟ در قدیم در امور تکوینی بعضی از چیزها را علامت قرار می دادند، مثلاً تابلوهای مختلفی را در جاده ها برای بعضی از امور قرار می دهند مثل این که جاده در حال تعمیر است و غیره، و یا پرچم سیاه را بر در خانه علامت برای عزادار بودن صاحب خانه قرار می دهند، همین کار در باب الفاظ هم انجام گرفت^۲، منتهی اولی به نحو تکوینی است و دومی به نحو اعتبار است، مثل این که لفظ (انسان) را برای حیوان ناطق علامت قرار دادند و اثرش این است که وقتی لفظ را می شنویم موضوع علیه (معنا) را تصور می کنیم.^۳

وجه دوم: این اعتبار تنزیل است.

این نظریه به اهل منطق نسبت داده شد. بنابراین نظریه واضع لفظ را به منزله معنا تنزیل می کند،^۴ مثلاً لفظ زید به منزله این شخص گرفته می شود یعنی شما وقتی زید را می دیدید چطور زید را شناسایی می کردید الان همانطور که شناسایی برای شما حاصل می شد الان وقتی لفظ را استماع می کنید شناسایی حاصل می شود و لفظ انسان به

^۱ که البته خود این عملیة اعتبار حقیقی است.

^۲ البته در این جا فرقی است بین علامیت لفظ برای معنا با علامیت علائم تکوینی بر بعضی از معانی چرا که در علامتهای تکوینی دلالت تصدیقیه است بخلاف دلالت در لفظ که تصویری است و خود این فارق هم در نظر مرحوم آغا ضیاء بوده است و دیده است که وجدانا فرق است بین دلالت علامتهای تکوینی بر معنا با دلالت لفظ بر معنایش که در اولی دلالت تصدیقی است و در لفظ دلالت تصویری است الا اینکه گفته شود که قصد آغا ضیاء فقط تمثیل بوده است نه تشبیه.

^۳ یعنی فرمایش مرحوم اصفهانی این است که اینکه گفته شد که سبب انتقال ذهن از لفظ به معنا وضع است، این وضع خودش دو نوع است یکی وضع تکوینی و دیگری وضع اعتباری که وضع اعتباری در حقیقت همان اعتبار است اما اعتبار چی برای چی؟ ایشان می فرمایند این اعتبار به این صورت است که واضع و معتبر می آید و لفظ زید را علامتی برای معنای زید اعتبار می کند مثل اینکه کسی می آید و پرچم سید الشهداء را بر درب خانه اش می زند و این علامتی است بر اقامه عزای امام حسین علیه السلام در خانه ی صاحب پرچم؛ در اینجا هم این لفظ علامتی است بر معنا به این صورت که هر گاه این علامت که لفظ باشد آمد معنای آن بلافاصله در ذهن سامع و مخاطب ایجاد می شود.

^۴ یعنی اعتبار می کند که که لفظ جانشین معنا باشد.

منزله این معنا است^۱، و فائده اش این است که در طول این تنزیل، وقتی لفظ شنیده می شود شناسایی معنای آن در ذهن محقق می شود.

وجه سوم: این اعتبار، اعتبار ادات است.

ادات یا حقیقی است یا اعتباری است. ادات حقیقی مثل کلید که ادات فتح است و قلم که ادات کتابت است. واضع اعتبار می کند که لفظ ادات دلالت باشد و وقتی لفظ را شنیدیم این دلالت حاصل می شود و ذهن از آن منتقل به معنا می شود.^۲

۳ مناقشات:

۴ مناقشه اول به نظریه اعتبار: نقص این نظریه بخاطر عدم تبیین ربط این انتقال با اعتبار.

اشکال: معنای مذکور در وضع^۵، با معنای ارتکازی آن در ذهن ما مطابقت دارد. مفهوم ارتکازی وضع، انشاء و اعتبار^۶ است، منتهی این نظریه ناقص است، زیرا توضیح نداده است که چگونه ذهن ما از ادراك يك لفظ مسموع به تصور معنا منتقل می شود (یعنی حقیقت دلالت تصویری را برای ما بیان نکرده است)، و چطور این امر واقعی عقیب انشاء تحقق پیدا می کند.^۷

^۱ خود این تنزیل از افراد اعتبار است و این زید بعد از اعتبار می شود، وجود تنزیلی معنای زید است.

^۲ یعنی واضع اگر این کار را نمی کرد شما با دیدن لفظ انتقال به معنا پیدا نمی کردید اما بعد از اینکه واضع لفظ را ادات قرار داد این انتقال حاصل می شود.

یعنی در هر سه نتیجه و اثر یکی است اما در اولی واضع می گوید وضع هذه اللفظ علامة للمعنا و در دومی می گوید که نزلت هذا اللفظ منزلة المعنى و در سومی می گوید که جعلت اللفظ اداة للمعنى.

^۳ ۹۲/۱۲/۱۲

^۴ البته اشکالی که در اینجا گفته نشد این است که در امور اعتباری با رفع ید از اعتبار این علقه از بین می رود مثل رفع ید از علقه زوجیت که بعد از رفع ید از این اعتبار این علقه زوجیت هم از بین می رود در حالیکه در اینجا با رفع ید از اعتبار علقه بین لفظ و معنا از بین نمی رود و این خود نشانه ای است از اینکه حقیقت وضع اعتبار نمی باشد.

^۵ ای الاعتبار.

^۶ مراد عملیة الوضع است.

^۷ یعنی اینها در پی بیان این سببیت و منشأ این انتقال بوده اند که چه چیزی باعث می شود که ما ذهن ما از ادراك لفظ فوراً پی به معنا ببرد. این چیزی که بیان کرده اند به عنوان علل مُعِدّه خوب است اما اینکه به عنوان جزء العلة و علة ناقصه بخواهد باشد، ناقص است

مناقشه دوم بر صیانت اول و دوم^۱: این صیانتها مختص به دلالت تصدیقی است و بحث در دلالت تصویری است.

اشکال دیگر بر صیانت اول و دوم وارد است. اگر دلالت لفظیه دلالت تصدیقیه بود این صیانتها خوب بود، زیرا لازمه وضع لفظ بر معنا این است که دلالت، دلالت تصدیقی باشد، و حال این که تمام بحث ما در دلالت لفظیه تصویری است.^۲

نظریه سوم: نظریه تعهد (تعهد و التزام تفهیم المعنا باللفظ).

این نظریه از مرحوم شیخ علی اکبر نهاوندی، و مرحوم آقای خویی است.^۳ در این نظریه حقیقت وضع چیزی جز التزام و تعهد نفسانی نیست، ما در زندگی شخصی به خیلی از کارها ملتزم می شویم، مثلاً ملتزم هستیم که روزانه چند صفحه از قرآن را بخوانیم، یا زیارت عاشوراء را بخوانیم. در ما نحن فیه، هر متکلمی ملتزم می شود که هر وقت بخواهد معنای آب را تفهیم کند آن را با لفظ (آب) ابراز کند و هر وقت بخواهد معنای خاک را تفهیم کند آن را با لفظ (خاک) ابراز کند. این التزامات است که با آن مقصود متکلم فهمیده می شود و اگر این التزامات نبود ما کلام یکدیگر را نمی فهمیدیم.

و چیزی را بیان نمی کند. یعنی در آینده خواهیم گفت که حقیقت وضع همین اعتبار است اما این اعتبار نمی تواند منشأ این انتقال و امر واقعی باشد بلکه فقط یک علت معده است یعنی یک اتفاق دیگری غیر این اعتبار می افتد که آن منشأ این انتقال و ملازمه و علقه است.

^۱ ای العلامة و التنزیل.

^۲ یعنی همه قبول کرده اند که دلالت لفظ بر معنا دلالت تصویری است اما در نظریه علامیه این دلالت تصدیقی است یعنی علاماتی که قرار داده می شود بر یک معنایی دائماً آن معنا تصدیقی است یعنی این علامت است بر اینکه فلان کار در حال انجام است و در نظریه تنزیل هم این طور اسک ه وقتی زید را جانشی عمرو قرار می دهند این یک دلالت تصدیقی دارد که زید در فلان عمل یا کاری ... جانشین عمرو است. اما در آله اینطور نمی باشد یعنی مثلاً کلید وسیله ای برای فتح است و فتح یک تصور است نه یک تصدیق. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۸/۲۴)

^۳ المحاضرات / ج ۱ / ص ۴۸ چهار جلدی که از دیگر کتابهای دقیقتر است و یکی هم کتاب اجود التقریرات. البته شهرت این نظریه بعد از این بوده است که مرحوم خوئی از آن دفاع کرده اند که عجیب اس که شاگردان ایشان که خیلی به ایشان تعصب داشته اند از این نظریه دفاع نکرده اند و این نظریه توسعه پیدا نکرده است و البته عدم توسعه به معنای ضعف دلیل نمی باشد.

خوب ما از کجا بفهمیم^۱ که متکلم ملتزم به چه چیزی شده است؟ همین که کسی که در لغتی رشد می کند و خلاف آن را ابراز نمی کند معنایش این است که به التزامات عرف، ملتزم است و در تفهیم مقاصد خود از همان الفاظی استفاده می کند که دیگران استفاده می کنند.

دو فرق اساسی این نظریه با کلام مشهور:

این نظریه با نظریه مشهور دو فرق اساسی دارد.

فرق اول: دلالت اللفظ علی المعنا فی نظرهم، دلالة تصدیقیه و دلالة التصوریه، لیست بدلالة.

فرق اول این است که دلالت لفظ بر معنا در نظر دیگران دلالت تصویری است ولی در نظر ایشان این دلالت دلالت تصدیقی است و دلالت تصویری در نظر ایشان يك نحوه تداعی معانی است که ریشه در انس ذهنی دارد مثلاً هر وقت زید را در خیابان دیدیم که با عمرو همراه بود، دفعه دیگر که او را تنها ببینیم بلافاصله عمرو هم در ذهن ما می آید، در این جا اصطلاحاً گفته نمی شود که زید بر عمرو دلالت دارد^۲، بلکه از باب تداعی معانی است^۳، و دلالت لفظیه هم ناشی از انس ذهنی است. لذا در نظر ایشان دلالت لفظیه یک دلالت تصدیقی است بخلاف دیگران که دلالت لفظیه یک دلالت تصویری است لذا اگر موجب دلالت تصویری شود این یک تداعی معانی ناشی از انس ذهنی است اما اگر یک دلالت تصدیقی^۴ داشته باشد، دلالت است.

^۱ اینکه از کجا بفهمیم شرط این است که ین انتقال صورت بگیرد یعنی دائماً علم به التزام باید باشد تا سامع پی به آن معنا ببرد و این علم داشتن شرط در تمام انظار است یعنی من باید علم به جعل یا اعتبار یا قرن اکید یا تعهد و التزام داشته باشم و با فرض علم داشتن این انظار گفته می شود و اختصاص به نظری دون نظر دیگر ندارد بلکه در تمام انظار شرط این انتقال است البته شرط لازم نه کافی.

^۲ چرا که در نظر ایشان در دلالت باید متکلم قصد تفهیم معنای را کرده باشد در حالیکه در اینجا متکلم بعد از گفتن لفظ زید رساندن و تفهیم معنای عمرو را قصد نکرده بود.

^۳ یعنی هم مشهور و هم مرحوم خوئی قائل به این هستند که این مورد از موارد دلالت نمی باشد.

^۴ دلالت تصدیقی به این معنا که باید برای شما علم بیاید که شخص به این معنا ملتزم شده است اما در دلالت تصویری علم لازم نمی باشد همینکه لفظ آمد معنا هم به ذهن می آید.

فرق دوم: عدد الواضعین بعدد المستعملین.

فرق دوم این است که در نظر ایشان به عدد هر مستعملی واضع داریم، چون حقیقت وضع التزام است و هر مستعملی این التزام^۱ را دارد.

المناقشات:

مناقشه اول: دلالت تصویری مشهور، دلالت است نه تداعی چرا که تعریف دلالت شامل آن می شود.

اشکال: بر فرض پذیرش فرمایش مرحوم آقای خویی، سؤال ما این است که دلالت تصویری - که شما اسم آن را تداعی معانی می گذارید - منشأش چیست؟ شمائیکه می گوید دلالت نیست آیا بخاطر این است که تعریف دلالت این را شامل نمی شود این درست نیست، زیرا تعریف دلالت شامل آن می شود.

ان قلت: شمول تعریف الدلالة على التداعي غير المباشر الذي ليس بدلالة حتى على القول المشهور.

ممکن است که ان قلت شود که اگر شما قائلید که تعریف دلالت شامل، آنچه که شما دلالت تصویری می نامید و ما آن را تداعی معانی می دانیم شود لازم است که تداعی معانی غیر مباشر یعنی آنجائیکه از لفظ زید معنای عمرو هم به ذهن می آید را شامل شود و نام آن هم می شود دلالت تصویری در حالیکه همه قبول دارند که این دلالت نمی باشد بلکه صرف یک انس ذهنی است.

قلت:

أولاً: الانتقال الى المعنا المأخوذ في تعريف الدلالة دائمي عمومي و التداعي الى المعنى الثاني غير المباشر، دائمي و لكن غير عمومي و امر شخصي.

اولا اینکه اینطور نمی باشد که اگر تعریف دلالت شامل دلالت تصویری مباشر شد باید شامل تداعی معانی غیر مباشر هم شود چرا که تداعی معانی به این معنایی که گفته

^۱ التزام است نه الزام چرا که کسی نمی تواند که مرا الزام کند که ملتزم به اراده کدام معنا شوم می توانم ملتزم به اراده یک معنای دیگری غیر از معنای عرفی شوم.

التزام فعل مکلف است و حضور طرفین در ذهن من می شود دلالت.

مانعی هم ندارد که این دلالت تصدیقی دائماً مسبوق به یک تداعی معانی باشد.

شد که من از لفظ زید به عمرو برسم این عمومیت ندارد یعنی مثلاً برای حسن این اتفاق افتاده است که هر گاه زید را دیده است، عمرو هم همراه او بوده است لذا این التزام در نظر او شکل گرفته است بخلاف دیگر افراد بشر که این اتفاق در مورد آنها نیفتاده است لذا این انتقال برای آنها حاصل نمی شود، در حالی که در دلالت شرط بود که این انتقال به لحاظ ازمنه و اشخاص عمومیت داشته باشد در حالیکه در تمام اشخاص ما این نحو دلالت را نداریم.

و ثانیاً: ان هذا الانتقال، انتقال من معنى اللفظ الى المعنى غير المباشر لا من اللفظ الى المعنى.

و ثانیاً اینکه در دلالت، ذهن ما از لفظ مستقیماً به معنا منتقل می شود و در تداعی معانی ذهن ما از لفظ به معنا و از معنا به معنای دوم - یعنی مشابه - منتقل می شود.

ان قلت: منشأ دلالت در تعهد و التزام وضع است در حالیکه منشأ در تداعی، انس ذهنی است.

و اگر گفته شود: منشأ این دلالت انس ذهنی است نه وضع،

قلت: خود انس ذهنی هم دلیل می خواهد که همان وضع باشد.

خواهیم گفت: وقتی ما لفظی را می شنویم بلا فاصله معنایش را تصور می کنیم. این انتقال و تعاقب و سببیت بین لفظ و معنا، منشأ انس ذهنی نیست، زیرا خود انس ذهنی هم علت می خواهد چرا که این انس ذهنی ذاتی نمی باشد.

مناقشه دوم: علی التسليم لقول التعهد، ما منشأ هذا التداعي المعاني عندكم.

اما مطلب بعد این است اگر نظر مرحوم آقای خوی را بپذیریم باز از اینها سوال می کنیم که حقیقت این امر - ولو اینکه شما اسم آن را دلالت نمی گذارید بلکه تداعی معانی می گذارید - چیست؟

لذا حقیقت دلالت تصویری و علت آن باید بیان شود.

مضافاً بر این که فرمایش ایشان دو اشکال دارد:

مناقشه سوم: نقص این نظریه بخاطر عدم تبیین ربط این انتقال با تعهد و التزام.

اولا بیان ایشان ناقص است، فرض کنیم که ما ملتزم شویم و این التزام را ابراز کنیم، چرا با شنیدن لفظ این تصدیق^۱ در ذهن ما حاصل می شود، این بیان باید تکمیل شود.

مناقشه چهارم: دال در اینجا نمی تواند لفظ باشد بلکه یک فعل گفتاری است.^۲

و ثانيا دلالت لفظیه نمی تواند يك دلالت تصدیقی باشد. در دلالت تصدیقی مدلول يك تصدیق است و در دلالت تصویری مدلول يك تصور است و در مباحث آینده این مطلب توضیح داده خواهد شد. نتیجه کلام مرحوم آقای خویی دلالت غیر لفظی است نه دلالت لفظی. هیچ وقت ذهن ما از لفظ انسان به يك تصدیق منتقل نمی شود، بلکه از يك تصدیق به تصدیق دیگر منتقل می شود و آن تصدیق این است که او تکلم به این لفظ کرد و در اینجا، دالّ يك لفظ نیست، بلکه يك تصدیق است و به آن افعال گفتاری گفته می شود.

نظریه چهارم: نظریه قرن اکید.^۳

این نظریه را مرحوم آقای صدر^۴ مطرح کرده است ایشان قائل شد که حقیقت وضع همان قرن اکید است. این نظریه در واقع نظریه ای در روان شناسی تجربی مطرح شده است. مرحوم آقای صدر این نظریه را در باب دلالت تصویری تطبیق کرده است.

^۱ تصدیق به ای مطلب که این شخص ملتزم شده است که از این لفظ آن معنا را ابراز کند، یعنی مثلاً ما علم هم پیدا کردی که این شخص ملتزم است که از لفظ «ماء» معنای «انسان» را اراده کند، اما چگونه است که به محض اینکه می گوید ماء این التفات و تصدیق برای ما حاصل می شود که این شخص قصد و التزام فهماندن معنای انسان را دارد. لذا دیگر این اشکال وارد نمی شود که صرف این که علم به التزام پیدا شود این انتقال به معنا صورت می گیرد لذا دیگر این نظر ناقص نمی باشد، خیر این اشکال وارد نمی باشد چرا که سوال این است که چه چیزی باعث می شو که بلافاصله بعد از شنیدن این لفظ ما علم برآیمان حاصل می شود که این شخص ملتزم به معنای انسان شده است. (ت ب اص ۲ اس مد ۹۲/۱۲/۱۲)

^۲ در حالیکه بحث ما در دلالت لفظیه است.

^۳ مراد از وضع ایجاد این قرن اکید است.

^۴ البحوث / ج ۱ / ص ۸۱

در علم روان شناسی، انسان و یا هر حیوانی مرکب از دو جزء است: بدن و روان (یا ذهن). مراد از روان، روح نیست، بلکه احساسات و ادراکات است. انسان یا حیوان هم به لحاظ بدنی و هم به لحاظ روان، در مقابل پدیده های خارجی از خود عکس العمل نشان می دهد، مثلاً اگر دست را مجاور آتش قرار دهیم قرمز می شود، قرمز شدن عکس العمل بدن ما در مجاورت با آتش است. اولین بار این نظریه را یک روان شناس روسی به نام پاولف مطرح کرده است. وقتی ما گرسنه می شویم و چشم ما به غذا می افتد بزاق دهان ما شروع به ترشح می کند. یا وقتی در نور خورشید قرار می گیریم، صورت ما سرخ می شود. این عکس العمل بدنی است.

عکس العمل ذهنی هم داریم وقتی جسمی را در مقابل چشم خود می گیریم احساس بصری داریم و این عکس العمل ذهنی ما است. مثال دیگر، احساس سمعی و لمسی و بویایی و چشایی ما است که این ها هم دارای عکس العمل هستند.

آن پدیده های خارجی که در بدن و ذهن ما مؤثر است محرک نامیده می شود و عکس العمل ذهن یا بدن را بازتاب و انعکاس می نامند. در مقابل محرک های طبیعی، بازتاب طبیعی وجود دارد. بعضی از پدیده های خارجی در ما تأثیر ندارد مثل پدیده های خارج از مکان ما. و بعضی از پدیده ها در ما مؤثر است، به این پدیده ها (از قسم دوم) محرک طبیعی گفته می شود و به عکس العمل مقابل آن، بازتاب و انعکاس طبیعی گفته می شود.

^۱ گویا اولین بار پاولف توجه کرد اموری هستند که نسبت به بدن و ذهن ما محرکیت ندارند، ولی ما می توانیم کاری کنیم که آن ها محرک شوند. وقتی حیوانی غذایی را به دهان می گذارد بزاقش شروع به ترشح می کند. پاولف این را در حیوان تجربه کرد و همزمان با غذا دادن این حیوان، زنگی را به صدا در می آورد. وقتی چند بار این کار را تکرار کرد، یک بار بدون این که به حیوان غذا دهد، زنگ را به صدا در آورد، و دید که

بزاق حیوان شروع به ترشح کرده است درست به همان مقداری که در حال غذا خوردن بزاق ترشح می کرد.

گذاشتن غذا در دهان محرك طبیعی است و ترشح بزاق بعد از آن، بازتاب و انعکاس طبیعی است. و صدای زنگ محرك طبیعی نیست، ولی او کاری کرد که این کار محرك باشد. این کار در اصطلاح محرك شرطی نامیده می شود^۱، زیرا تحریک آن، مشروط به مقارن شدن با محرك طبیعی است. و ترشح بزاق توسط این محرك شرطی را بازتاب و انعکاس شرطی^۲ می گویند. مرحوم آقای صدر از محرك تعبیر به (المنبه)، و از انعکاس تعبیر به (الاستجابة) کرده است. پس اشیا یی که محرك نیستند به نحو شرطی می توان آن ها را محرك کرد. مثال مذکور، مربوط به محرك طبیعی و شرطی در «بدن» بود.

ما می توانیم محرك طبیعی و شرطی را در «ذهن» هم داشته باشیم، مثل انعکاس نور در چشم که ذهن تصویر شیء را ادراک می کند، مثلاً وقتی نور به دیوار می تابد و از آن به چشم منعکس می شود ما تصویر آن دیوار را در ذهن خود ادراک می کنیم و وقتی نور منعکس شده به چشم ما می رسد ذهن ما تصویر این دیوار را ادراک و احساس می کند. در این جا محرك طبیعی، انعکاس نور از جسم به چشم ما است، و انعکاس و بازتاب طبیعی، رؤیت و ادراک و احساس تصویر آن جسمی است که نور از آن به چشم ما منعکس می کند. و اگر بخواهیم محرك شرطی درست کنیم بدین صورت است که وقتی اولین بار کلمه دیوار را می شنویم تصویر دیوار در ذهن ما نمی آید. اگر برای بچه چند بار در جملات خود از لفظ دیوار استفاده کنیم و بین لفظ دیوار و آنچه که او لمس می کند یا می بیند، تقارن ایجاد شود کم کم به این جا می رسد که وقتی بچه لفظ دیوار را می شنود بلا فاصله تصویر دیوار به ذهنش می آید در حالی که هیچ انعکاسی از نور بر چشم نیست.

^۱ چرا که مشروط به تقارن با محرك طبیعی می باشد.

^۲ چرا که بازتاب یک محرك شرطی می باشد.

وقتی لفظ دیوار را می شنویم، در این لفظ محرك طبیعی داریم که انعکاس موج هوا بر پرده گوش است. وقتی می گوئیم (دیوار) تار های صوتی را به ارتعاش در می آوریم و هوا مرتعش می شود و بعد پرده گوش مرتعش می شود. ما محرك طبیعی را ارتعاش هوا می گیریم و احساس و ادراك لفظ دیوار را انعکاس طبیعی می گیریم. ما می توانیم لفظ دیوار را نسبت به احساس تصویر و رؤیت تصویر شرطی کنیم، و کافی است که این محرك طبیعی (یعنی موج هوا) را با محرك طبیعی اول (یعنی انعکاس خارجی نور) با هم مقارن کنیم^۱. اگر این کار ده بار تکرار شود، و برای بار یازدهم فقط محرك طبیعی (یعنی موج هوا) ایجاد شود، دو انعکاس و احساس پیدا می شود که یکی انعکاس طبیعی است و آن، ادراك و سماع لفظ دیوار است و دیگری انعکاس شرطی است و آن، احساس و ادراك ذهن نسبت به تصویر دیوار است. و این دو انعکاس در ذهن با هم مقارن شده اند^۲ - به تقارن مکرر قرن اکید گفته می شود - . بعد از آن انعکاس صوتی (انعکاس طبیعی)، انعکاس بصری (انعکاس شرطی) هم ایجاد می شود، یعنی با شنیدن لفظ دیوار، تصویر دیوار به ذهن ما می آید.

خداوند متعال ذهن انسان را به گونه ای آفرید که محرکات شرطی را می پذیرد و اگر دو انعکاس طبیعی با هم مقارن شوند هر يك از آن دو نسبت به دیگری شرطی می شود. البته اکید بودن گاهی به عامل کمی مربوط می شود مثل این که ده بار تکرار شود، و یا به عامل کیفی مربوط می شود.

مرحوم آقای صدر دلالت تصویری را صغرای این قانون می داند و انسان ناخود آگاه با این قانون سر و کار دارد نه این که آن را از کسی آموخته باشد^۳.

^۱ البته با تسامح می گوئیم که این دو محرك می باشند و در واقع صورت این دو محرك می باشد یعنی موج هوای مدرک و انعکاس مدرک می شود، محرك طبیعی من.

^۲ دقت شود که این تقارن اکید بین انعکاسهای می باشد یعنی بین دو انعکاس شرطی شده است.

^۳ یعنی خود به خود در زندگی هم شرطی می کند و هم شرطی می شود بدون اینکه این را آموخته باشد.

۱ بنابراین این گونه است که بین لفظ و معنا علقه ایجاد می شود و این علقه به نحو شرطی است و تا لفظ (زید) در خارج ایجاد می شود بلافاصله تصویر سمعی زید در ذهن می آید و بعد از آن تصویر بصری او نیز به ذهن می آید^۲. و وضع يك اعتبار و انشاء، علت معده^۳ برای قرن اکید است و قرن اکید علت تامه دلالت تصویری است. در این نظریه بیان شده است که چگونه وضع منتهی به دلالت می شود.

هر انعکاس شرطی باید منبه طبیعی داشته باشد تا بتوانیم جایگزینی برای آن پیدا کنیم، یعنی منبه طبیعی را برداریم و منبه شرطی را جایگزین آن کنیم^۴.

مناقشه: ایشان بین تصور و تصویر خلط کرده اند.

اشکال: ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم، کلام ایشان مبتنی بر دیدگاهی در دلالت تصویری است که ما آن را قبول نداریم. با قطع نظر از این اشکال که بیانش در آینده خواهد آمد، اشکال واضحی در کلام مرحوم آقای صدر است، بدین بیان که ایشان در ظاهر کلامشان در اینجا تصویر را با تصور جا به جا کردند^۵. صورتی که در ذهن ما می آید یا يك تصویر است یا يك تصور است. تصویر صورتی است که با یکی

۹۲/۱۲/۱۴۱

۲ اگر دقت شود دیده می شود که بین تصویر سمعی لفظ زید و تصویر بصری شرطی شده است یعنی بین دو انعکاس نه لفظ زید که محرک است و تصویر بصری زید.

۳ علت معده یا ناقصه است. البته این در وضع تعیینی است که این وضع عامل کیفی است اما در وضع تعینی وضعی دیگر در کار نمی باشد و تنها عامل کمی که قرن اکید باشد، عامل این انتقال می باشد. رابطه این قرن اکید با وضع عموم خصوص من وجه است یعنی گاهی وضع است و قرن اکید هم می باشد مثل اینکه ابتدا وضع کرده اند اما هنوز مقارنت حاصل نشده است و گاهی قرن اکید است و وضع نمی باشد مثل وضع تعینی.

۴ این نظر در اعتبار نظر جدیدی نمی باشد بلکه از اقسام اعتبار می باشد اما این نظر کامل شده است و علت دیگر که باعث این انتقال شده است را توضیح داده است. یعنی ممکن است که این اعتبار در ذهن ایشان یکی از صیغتهای گفته شده باشد اما همه نظرها و صیغتها ناقص بود و علت این علقه را بیان نکرده بودند که ایشان علت این علقه را بیان کرده اند.

۵ کسی اشکال نکند که شما در امر دوم و مطلب دوم در تقسیم بندی دلالت به لحاظ مدلول، در قسمت اول که مدلول را به دو دسته تصور و تصدیق قسمت کرده بودید فرمودید که منظور اصولیین از تصور اعم از مراد حکماء بوده است و ما هم منظورمان این است لذا این مناقشه وارد نمی باشد، چرا که همانجا ما در پاورقی توضیح دادیم که ما کلام حکماء را قبول می کنیم و کلام اصولیین را قبول نداریم.

از حواسّ ظاهری قابل ادراک است، مثلاً وقتی گفته شود: (دیوار) تصویر دیوار قابل ادراک است و با بستن چشم می توانیم تصویر دیوار را ادراک^۱ کنیم.

بعضی از صوری که در ذهن ما وجود دارد، تصور است. تصور صورتی است که با یکی از حواسّ ظاهری قابل ادراک نیست^۲، مثلاً (زید) اسم برای موجود خاصی است^۳ و در ذهن تصویر این موجود می آید - هم به صورت بصری در جایی که مستقیماً به آن نگاه می کنیم، و هم به صورت خیالی در جایی که صورت او را تخیل می کنیم - مثلاً کلمه (استحالہ) معنایی دارد، وقتی می گوییم: (استحالہ) صورت معنایش در ذهن ما می آید و این صورت تصویری نیست، زیرا قابل ادراک به حواسّ ظاهری نیست. به این صورت ذهنی تصور گفته می شود.^۴

دلالت تصویری دلالتی است که مدلولش يك تصور است نه تصویر^۵، لذا وقتی کلمه (زید) را می شنویم و تصویرش در ذهن ما می آید این مدلول زید نیست مدلول صورة شیء عند العقل است. به صور عقلی اشیاء در ذهن، تصور و علم و مفهوم و مدلول گفته می شود.^۶

^۱ به نحو ادراک خیالی و مثالی.

^۲ که اکثر الفاظی که بکار می بریم معانی آنها از این امور می باشد مثل جبرئیل، میکائیل، عدم، امکان و

^۳ که البته این تصویر، دائماً تصویر لواحق زید مثل رنگ و شکل زید است اما خود زید نمی باشد لذا دائماً تصویر یک شیء تصویر لواحق آن می باشد .

^۴ گفته شده است که می شود که تصور که همان صورت عقلی باشد می تواند بینهایت باشد مثل یکی صورت عقلی زید را می گوید کسی که فرزند عمرو است و کسی اینطور تصور کند کسی که برادرش بکر است اما تصویر یکی بیشتر نمی باشد بله می توان از جهات گوناگون تصویر برداری کرد مثل یکبار از یک طرف او کسی دیگر از طرف دیگر تصویر برداری کند اما همینکه تصویر بردار شد دیگر تغییر نمی کند.

^۵ البته این هم در ارتکاز علماء بوده است که وقتی ما الفاظ را می شنویم و معانی آنها را تصور می کنیم که مراد تصور معنا بوده است نه تصویر معنا، تصویر معنا را کسی انکار نمی کند. لذا حتی بعضی قائل شدند در مورد الفاظی که معانی آنها تصویر ندارد گفته اند که ما تصویری می سازیم مثلاً در مورد تصویر انسان نه مصداق آن ما شبی از انسان را تصور می کنیم که نه چاق است و نه لاغر و نه مشخص است که مرد است یا زن و حتی در ارتکاز مرحوم صدر هم این بوده است اما در موارد تصویر تطبیقش کرده اند چرا که تطبیق این قرن اکید در مورد تصاویر بسیار راحتتر است از تطبیق تصور.

^۶ گفته نشود که اگر تصور را هم جای تصویر بگذاریم فرقی نمی کند و باز قرن اکید در مورد تصور هم تطبیق می شود چرا که در صورتی که تصور مقصود باشد دیگر شما نسبت به تصور محرک طبیعی ندارید چرا که محرک طبیعی انعکاس نور بود که در مورد تصویر وجود دارد اما در تصور انعکاس نور که تاثیری ندارد. یعنی برای تصور معنی که خودش یک انعکاس طبیعی است یک منبه طبیعی وجود ندارد که آن را برداریم و یک منبه شرطی جای آن بگذاریم چرا دائماً ما اموری را می توانیم شرطی کنیم که یک منبه شرطی داشته باشد.

۱ نظریه مختار در وضع: نظریه تسمیه و علامیه.

در دو مقام بحث می‌کنیم. مقام اول در حقیقت وضع است و مقام دوم در حقیقت دلالت تصویریه است.

مقام اول: حقیقت وضع

گرچه مختار ما این است که با توجه به مفهوم ارتکازی وضع، حقیقت وضع یک اعتبار و انشاء است^۲، ولی با نظریه اعتبار وجه افتراقی داریم که موجب شد مختار خود را به طور مستقل بیان کنیم.

وضع بر دو قسم است: وضع بالتسمیه و وضع بالعلامیه. در قسم اول، ما اشیاء را نامگذاری می‌کنیم. تسمیه نامگذاری برای اشیاء است و شیئی را که برایش نامی انتخاب می‌کنیم اصطلاحاً مسما یا معنا یا موضوع له می‌نامیم.

حقیقت نامگذاری انشاء و اعتبار است. وقتی برای شیئی نامگذاری کردیم این نامگذاری را به لحاظ معنا به سه قسم تقسیم می‌کنیم. گاهی یک شیء خاص و موجود را نامگذاری می‌کنیم، در این جا معنا خاص است، مثل این که نام نوزادی را علی می‌گذاریم و می‌گوییم: (سمیته علیا)، یا اسمی را برای کوه خاصی یا مکان خاصی یا زمان خاصی یا دریا، و رودخانه خاصی می‌گذاریم. در این موارد معنا خاص است. البته نامگذاری برای افراد انسان رایج تر از سایر موجودات است^۳.

گاهی معنا عام است و اسم را برای طبیعت می‌گذاریم. معنای عام^۴ (یا طبیعت) بر دو قسم است. گاهی طبیعت ذات است (در مقابل حدث)، مثلاً اسم یک طبیعت را (انسان) می‌گذاریم. (انسان) نام یک موجود نیست، بلکه اشاره به یک ذات و

^۱ ۹۲/۱۲/۱۷

^۲ لذا از وضع، جعل یا چیز دیگری نمی‌باشد.

^۳ بله در مورد رودخانه‌ها و دریاها و سیارات هم متعارف می‌باشد. که البته این مطالب باید موجود باشد و لو وجود وهمی.

^۴ معنا اگر خاص باشد دائماً همان مصداق است اما اگر عام باشد با مصداق فرق می‌کند.

طبیعت است. و گاهی معنای عام اسم يك حدث^۱ است، مثل اكل و شرب و مشی و قیام^۲ و ذبح^۳.

در علم اصول لفظ بما هو دالّ بر چهار قسم تقسیم شده است: اسم و حرف و ماده و هیئت (هیئت مفرد و هیئت مرکب ناقص و هیئت مرکب تامّ). در بحث دلالت گفته می شود که علمای اصول دوالّ لفظی را به این چهار قسم تقسیم کرده اند و از این چهار قسم، فقط اسم و ماده وضع بالتسمیه دارند. در نظر مختار فقط اسم دارای وضع بالتسمیه است، و ما وضع در ماده را انکار کردیم^۴.

از آثار وضع بالتسمیه^۵ این است که دلالت حاصل از آن، دلالت تصویری است و وقتی که لفظ دارای وضع بالتسمیه را می شنویم بلافاصله مسما و معنای آن را تصور می کنیم.

^۱ ممکن است که اشکال شود که شما در بحث تقسیماتی که به لحاظ دال می فرمودید بعد از اینکه دال را به اسم و ماده و حرف و هیئت تقسیم کردید یکی از مثالهایی که برای هیئت و ماده زدید که ماده به یک چیز و هیئت آن به چیز دیگر دلالت می کند مصدر بود که معنای آن حدث بود، خوب در اینجا هم فرمودید که طبق نظر مشهور اصولیین وضع اسم و ماده به تسمیه است و وضع هیئت و حرف بالعلامیه است خوب از طرف دیگر در اینجا گفتید که در تسمیه یکی از معانی که برای آن اسم گذاشته می شود حدث است یعنی وضع آن بالتسمیه است خوب این دو کلام بطور با هم جمع می شود از یک طرف می گوئید که مصدر که دو وضع دارد یکی برای ماده اش و یکی هم برای هیئتش که در هیئت وضع بالعلامیه است و در اینجا هم می گوئید که وضع آن فقط بالتسمیه است چرا که یکی از معانی که وضع آن بالتسمیه است، حدث است که همان مصدر باشد. جواب اینکه انیکه گفته شده است مصدر یک هیئت دارد و یک ماده دارد و هر کدام وضع جداگانه ای دارد این طبق نظر مشهور است و ما این را قبول نکردیم و ما مصدر را یک کلمه می دانیم نه دو کلمه که عبارت باشد از ماده و هیئت. لذا طبق نظر ما مشکلی پیش نمی آید. &&& تراک ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۸/۲۷ گوش داده شود.

^۲ به معنای حدثی.

^۳ تا اینجا تقسیم بندی معنا بود که این تقسیم بندی مال ما بود و قبلا خیلی روشن نبوده است و از اینجا به بعد تقسیم بندی لفظ می باشد.

^۴ کما این که گفتیم که دلالت هم ندارد.

^۵ خواهیم گفت که هر چه را که وضعش بالتسمیه باشد به آن اسم می گوئیم لذا معنای آن با اصطلاح نحو فرق می کند.

قسم دوم وضع به علامیت است و در این قسم، يك لفظ علامت بر يك مطلبی است^۱، خواه آن مطلب اخبار باشد، یا انشاء^۲ باشد. این وضع از امور اعتباری و انشایی است و يك شخص، لفظی را بین خود و بین مخاطبش علامت می گذارد، مثل این که مولا به خادمش می گوید: هر وقت کلمه (کتاب) را تلفظ کردم، پنجره را باز کن،^۳ یا هر وقت چراغ راهنمایی رانندگی سبز بود معنایش این است که می توان عبور کرد. این وضع، وضع بالتسمیة نیست، زیرا اسم باز کردن پنجره، کتاب نیست. در وضع بالعلامیة دالّ، تلفظ به يك لفظ است که فعل گفتاری است، و مدلول يك تصدیق^۴ است نه تصویر^۵، چون در دلالت تصویری، دالّ يك لفظ است نه فعل گفتاری.

اگر لفظی را علامت قرار دادیم، دلالتی که از این وضع ناشی می شود دلالت تصدیقی است و ما با دیدن و ادراك این علامت، تصدیق به ذو علامت پیدا می کنیم. ما قائلیم که وضع هیئت به علامیت است به خلاف وضع اسماء که به تسمیه است. و دلالت در اسماء به نحو دلالت تصویری است و در حروف و هیئات به نحو دلالت تصدیقی است. و فرق بین وضع حروف و هیئات و بین وضع اسماء در همین نکته است. در حروف مثلاً برای این که مبدأیت يك شیء نسبت به شیء دیگر را نشان دهند از لفظ (من) استفاده می کنند، و برای این که ظرفیت يك شیء برای شیء دیگر را

۱ ۹۲/۱۲/۱۸

۲ نه اسم برای یک مطلبی و فارق آن با تسمیه در این است که هر کسی اسم مسمی را بگوید آن معنا و مسیم به ذهن می آید اما در علامیت این تصدیق زمانی حاصل می شود که از کسی صادر شود که این علامت را قرار داده است و آن هم برای کسی که با او این قرار را گذاشته است.

۳ علامت تصدیق به انشاء و اخبار است و خود انشاء و اخبار نمی باشد. یعنی مدلول تصدیق به یکی از این دو م باشد نه خود اینها. مثلاً بعد از اینکه مولا گفت: « کتاب » من تصدیق پیدا می کنم به حصول این انشاء که « در را باز کن » باشد.

۴ گفته شده است که در قدیم کسی بوده است که اهل مرید و مرید بازی بود است و به این صورت بوده اس^ز که هر گاه مرید ها می رفتند خدمت او، آن شخص می گفت که چرا زحمت کشیدید و مثلاً فرش آوردید یا مرغ آوردید با اینکه این شخص نمی دید که چه آورده است اما با غلامش قرار گذاشته بود که اگر مثلاً کسی مرغ آورد تو بگو به شخص که تشریف بیاورید که مولا بفهمد که مرغ آورده است که بگوید که چرا زحمت کشیدید و مرغ آوردید و اگر مثلاً دو مرغ آورده بود دو بار بگوید که تشریف بیاورید و یا اگر مثلاً قالیچه آورد غلام بگوید مشرف شوید لذا مریدها که می دیدند که این شخص از غیب خبر می دهد ارادت نسبت به او پیدا کرده بودند.

۵ یعنی اذعان به نسبت.

۶ یعنی فایده ی آن این است که ما تا تلفظ به علامت کردیم تصدیق به دو العلامه برای شما حاصل می شود.

نشان دهند از حرف (فی) استفاده می کنند و اگر بخواهند از تحقق فعلی در گذشته خبر دهند از هیئت فعل ماضی استفاده می کنند.

الرائج فی زماننا الوضع بالتسمية لا العلامية.

در زمان ما وضع به تسمیه رایج است. در علم جدید این مسأله مطرح شده است که پیدایش زبان اختیاری نبود، بلکه پدیده اجتماعی و تاریخی غیر ارادی است. انسان ها در ابتداء که اصلاً آوا نداشتند و بعد که لفظی حاصل شد، الفاظشان منحصر به آوا صوتی بود مثلاً آوای گرگ یا آب را تقلید می کردند، و بعد از گذر زمان، تدریجاً این آواها به صورت الفاظ، و ساختار زبانی شکل گرفت. و مجموعه اسماء و علائم باید وجود داشته باشد تا وسیله محاوره و تفهیم باشد.

هر لغت و زبانی بر سه بخش تقسیم می شود: اسماء و حروف و هیئات و بیش ترین تغییر در اسماء صورت گرفته است، مثلاً شاهنامه هزار سال قبل نوشته شده است و در آن اسماء و حروف و هیئات آمده است، و در بخش اسماء الآن تغییر زیادی حاصل شده است، ولی در باب حروف تغییری جز در موارد نادر، دیده نمی شود، یعنی حرفی را نمی یابیم که هزار سال قبل رایج بوده و الآن تغییر کرده باشد. و هیئت تغییر کرده است ولی تغییرش به اندازه تغییر اسماء نیست. مثلاً در اساس الاقتباس مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی هیئت هایی - خصوصاً در هیئت های جمله - به کار رفته است که در زمان حاضر تغییر کرده است و اگر آن را بخوانیم نوعاً نمی فهمیم.

ما وضع به علامیت نداریم^۱، یعنی حرف جدید و هیئت جدید به زبان ما افزوده نمی شود و ما هیئت را عوض نمی کنیم و اگر از ترکیب های جدید استفاده کنیم این به لحاظ تعینی است نه وضع، یعنی دو کلمه را در کنار هم قرار می دهند و هیئت و ترکیب جدیدی به وجود می آید که سابقاً نبود.

^۱ یعنی موسسه ای نیست که الان بیاید و وضع بعلامیه کند.

ان هذين الوضعين لا يُبين علة التعاقب و الانتقال.

بنابراین آنچه که الآن متداول است وضع به تسمیه است. و در هر حال چه وضع به تسمیه و چه وضع به علامیت را در نظر بگیریم این وضع، دلالت تصویری را نمی تواند توجیه کند، زیرا دلالت عبارت از علقه بین دو ادراک در ذهن است، و حقیقت آن، يك انشاء و اعتبار بیش نیست، و باید ببینیم چه علقه ای بین این انشاء و اعتبار، و بین آن دلالت وجود دارد.^۱

۲مقام دوم: حقیقت دلالت تصویری.

علمای ما معتقدند که الفاظ دلالت تصویری هم دارند به این نحو که اگر لفظی در ذهن ادراک شود معنای آن در ذهن تصور می شود. این علقه و تلازم و سببیت را دلالت می نامند، مثلاً وقتی لفظ انسان را می شنویم بلا فاصله معنای انسان را در ذهن خود تصور می کنیم.

اختلاف ما با مشهور در دلالت تصویری است. مشهور قائل به انحلالیت دلالت تصویری هستند و ما قائل به تحلیلیت آن هستیم. مشهور قائلند که در ذهن دو شیء (یعنی دال و مدلول) وجود دارد، مثلاً در ذهن لفظ انسان و مفهوم آن وجود دارد. لفظ مسموع انسان دال است و مدرکش قوه سامعه است، و معنای متصور آن، مدلول است و مدرک آن قوه عاقله است. پس دو شیء داریم و دو مُدرک داریم. در حکمت مشاء، مُدرک سمعی، نفس ناطقه نیست، ولی مُدرک معنا نفس ناطقه است. و در حکمت متعالیه مُدرک دال و مدلول، نفس ناطقه است. در اولی نفس ناطقه در مرتبه قوه سامعه ادراک می کند و در دومی نفس ناطقه در مرتبه قوه عاقله ادراک می کند، و بین دو مُدرک،

^۱ باید به این نکته توجه داشت که گاهی در مباحث عقلی و علمی که داریم مویذاتی از علم تجربی روز آورده می شود که اینها فقط در حد مویذ است نه دلیل به طوریکه اگر این نظریات بعداً باطل شد، نظر و دلیل ما هم باطل شود لذا رسم بوده است که نظرات علمی را مبتنی بر یک نظریه علم تجربی نمی کردند.

علقه و تلازمی وجود دارد که آن را دلالت گویند. بنابراین دلالت تصویری انحلالی است یعنی انحلال به دال و مدلول^۱.

ما قائل به وحدت این دو هستیم، یعنی قائلیم که در دلالت تصویری يك شیء وجود دارد، و آن هم لفظ مسموع در مثال مذکور است و چیزی به نام صور عقلیه از معنا نداریم. بله این عقل ما است که لفظ مسموع را به دال و مدلول تحلیل می کند، یعنی عقل ما به يك اعتبار لفظ مسموع را دال، و به اعتبار دیگر آن را مدلول می گوید.

بررسی نظرات در حقیقت دلالت تصویری: الانحلالیه و التحلیلیه.

ما در دو مرحله بحث می کنیم: مرحله اول در نقد نظریه انحلالیت است، و مرحله دوم در تبیین نظریه تحلیلیت است.

مرحله اول: نقد نظریه انحلالیت.

مشهور قائلند وقتی لفظ (انسان) وجود سمعی پیدا می کند، ذهن^۲ ما معنای انسان را تصور می کند. دال لفظ مسموع است و مدلول معنای متصور آن است.

مناقشه: بطلان احتمالات سه گانه در مورد مدلول و معنای متصور.

اشکال این است که در معنای متصور سه احتمال وجود دارد.

✓ احتمال اول: المدلول فی مثل الانسان شبهه.

احتمال اول این است که معنای متصور، شبیحی از انسان است^۳. گاهی در خارج انسانی را می بینیم و گاهی شبیحی را از دور می بینیم، و اگر به ما گفته شود که این شبه آيا مرد است یا زن است، و آيا جوان است یا پیر است، می گوییم که نمی دانیم^۴. فرق

^۱ در این نظریه ظاهراً مخالفی نمی باشد و بعضی گفته اند که کأنه یکی می باشند اما محکم نگفته اند که یکی است.

^۲ ذهن در نظر ما مدرک است حال حقیقت این ذهن همان نفس است یا فرق می کند الان در مقام بیان آن نمی باشیم.

^۳ این نظریه به بعضی از حکماء و فلاسفه هم نسبت داده شده است.

^۴ یا به این صورت که در مثلاً کشوری تمام سکه های آن کشور اندازه یکدیگر باشد و تفاوت در عددهایی باشد که در روی آن نوشته شده است لذا مثلاً سکه ی بدون عدد می باشد.

بین کلمه زید و انسان این است که وقتی کلمه (زید) را می شنویم صورت او به ذهن ما می آید، ولی وقتی کلمه (انسان) را می شنویم شبیحی از آن به ذهن ما می آید.^۱

✚ المناقشات فی هذا الاحتمال:

اشکال احتمال مذکور این است که:

❖ المناقشة الاولى: ليس هذا مدلولاً الذي هو عبارة عن الصورة

عند العقل.

اولاً اگر این شبیح را بپذیریم، به شبیح مفهوم و تصور گفته نمی شود.^۲ مراد علمای اصول از تصور، شبیح خیالی نیست، بلکه مراد صورتی از معنا در قوه عاقله است، و شبیح را قوه عاقله ادراک نمی کند.

❖ المناقشة الثانية: ليس لبعض الالفاظ شبیح.

و ثانياً بسیاری از معانی دارای شبیح نیستند، معانی الفاظی مثل وجود و عدم و استحاله و علیت و معلولیت، شبیح نیست. پس مراد از معنای (انسان)، که عند السماع آن را تصور می کنیم، شبیح نیست.^۳

✓ احتمال دوم: تخیل لفظ حیوان ناطق در مثل انسان.

احتمال دوم این است که وقتی ما لفظ انسان را می شنویم لفظ حیوان ناطق را تخیل می کنیم، پس مراد از تصور انسان، تخیل لفظ حیوان ناطق است.

✚ المناقشات فی هذا الاحتمال:

بر این احتمال دو اشکال وارد است:

^۱ این نظریه معروف منکرین وجود ذهنی بوده است که می گفتند که مفهوم در اذهان ما اشباح اشیاء است.

^۲ چرا که یک صورت خیالی می باشد و گفته شد که مدلول صور خیالی و حسی نمی باشد و صورت عقلی می باشد. آقای صدر هم که قرن اکید را در تصویر تطبیق کرده اند این از روی غفلت بوده است نه اینکه ایشان مفهوم و مدلول را تصویر می دانسته اند.

^۳ اشکال نشود که منظور اینها از شبیح معانی جزئی است که عقل درک نمی کند و صورت عقلی را در مورد مفاهیم کلیه گفته اند چرا که این تقسیم مفهوم به کلی و جزئی از مناطقه بوده است و هیچ زمانی در ذهن ایشان تصویر نبوده است چرا که مفاهیم جزئی زیادی مثل ابلیس و خدا و عقل اول و ... جزئی هستند اما مفهوم دارند با این که تصویری ندارند. اما بعداً حکماء گیر داده اند که مدرک این مفاهیم جزئی چه چیزی می باشد.

❖ المناقشة الاولى: هذا خلاف الوجدان.

اشکال اول این است که وجدان ما بر خلاف این امر شهادت می دهد. ما از لفظ انسان، لفظ حیوان ناطق را تخیل نمی کنیم.

❖ المناقشة الثانية: ليس ترجيح لتصور هذا اللفظ على تصور

لفظ الانسان.

و اشکال دوم این است که بر فرض قبول این امر، سوال ما این است که چرا از اول سراغ ادراک و احساس لفظ انسان نمی رویم، و لفظ حیوان ناطق را تخیل می کنیم، لفظ حیوان ناطق دارای ویژگی خاصی نسبت به لفظ انسان نیست.^۱

✓ احتمال سوم: تصور معنی «الحیوان الناطق» فی مثال «انسان».

احتمال سوم این است که وقتی لفظ انسان را می شنویم معنای حیوان ناطق به ذهن ما می آید و این معنا در ذهن ما تصور می شود.

✚ المناقشة: ما حقيقة معنی «الحیوان الناطق» التي ليس مثل تصور

معنی «الجوع» القابل للإشارة الذهنية.

اشکال این احتمال این است که باید معنای حیوان ناطق توصیف شود. و اگر گفته شود: این معنا با لفظ قابل توصیف نیست، مثل احساس گرسنگی که با لفظ قابل توصیف نیست، بله در مورد احساس گرسنگی می توانیم به این امر اشاره ذهنی داشته باشیم^۲، ولی به معنا نمی توانیم اشاره ذهنی هم داشته باشیم. پس با شنیدن لفظ، صورتی

^۱ گفته نشود که این حیوان ناطق چون باز شده انسان است و معرفت بیشتری به ما می دهد لذا برتری و ترجیح دارد بر لفظ انسان چرا که این دیگر تصور معنای حیوان ناطق است که احتمال سوم است نه لفظ حیوان ناطق بدون اینکه معنایی از آن فهمیده شود.

^۲ حتی در مورد گرسنگی چیزهایی را می توانیم بگوییم مثلاً بگوییم که مثل این است که میخ در دل انسان فرو برود که اینها هم باز تعبیر غیر درستی در مورد گرسنگی است اما همین مقدار را در مورد معنا هم نمی توان گفت. این احساس گرسنگی و ادراک آن هم بدون ماده و لواحق ماده می باشد درست است که مدرک آن نفس است و نفس هم دائماً برای کارهایش نیاز به ماده دارد اما نه در همه کارهایش مثل همین ادراک مفاهیم عقلی.

البته ما یک تفکر در مورد گرسنگی داریم و یکی هم احساسی و یکی هم التفات به گرسنگی است که تفکر در مورد گرسنگی نیاز به لفظ دارد بخلاف دو تای دیگر.

از معنا در ذهن ما نمی آید. این تنبیه بر این مطلب بود که در دلالت تصویری، چیزی به نام معنای متصور نداریم.^۱

مرحله دوم: بررسی نظریه تحلیلیت.

حکماء فرمودند: علم دو شاخه دارد: تصور و تصدیق. و به ادراکات غیر تصور و غیر تصدیق (مثل ادراکات حسی و تخیلی)، علم گفته نمی شود، مثلاً وقتی کوه را نگاه می کنیم، گفته نمی شود که ما عالم به کوه هستیم، یا وقتی چشم خود را می بندیم و کوه را تخیل می کنیم گفته نمی شود که ما عالم به کوه هستیم، بلکه وقتی عالم به کوه هستیم که کوه را تصور کنیم، یعنی صورت عقلی کوه در ذهن ما بیاید، و یا تصدیقاتی را درباره کوه پیدا کنیم. پس حقیقت معرفت و علم، چیزی جز تصدیق و تصور نیست. معرفت نسبت به تصدیق واضح است، مثل این که مجموعه ای از گزاره ها را درباره کوه بدانیم، که در این حال گفته می شود عالم به کوه هستیم.

حکماء ما قائل به وجود ذهنی بودند. مراد از وجود ذهنی موجود ذهنی نیست بلکه یک اصطلاح است بدین معنا که همان طور که طبیعت در خارج^۲ ذهن، با وجود متحد شده است، و فرد محقق شده است؛ مثلاً طبیعت انسان با یک وجود متحد شده است و زید محقق شده است، عین همین اتحاد در ذهن ما هم صورت می گیرد، یعنی طبیعت انسان در ذهن ما با وجود متحد می شود و وجود ذهنی انسان محقق می شود. پس طبیعت ذاتی است که هم با وجود عینی متحد می شود و هم با وجود ذهنی متحد

^۱ بلکه یا تصویر حسی است یا خیالی یا همان شبح که هیچ کدام مفهوم و مدلول نمی باشد. اما در عین حال ما ادراکی داریم در هنگام شنیدن لفظ و مثل شنیدن و ادراک الفاظ زبانهای دیگر نمی باشد که از آنها ما معنایی نمی فهمیم.

اشکال نشود که این نظریه که شما قائلید در تمامی الفاظ نمی باشد ممکن است در بعضی به صورت شبح باشد و در بعضی دیگر به صورت دیگر چرا که وجدان ما می گوید که الفاظ و اشیاء در مفهوم یکسان هستند و در کیفیت مفهومیه فرقی نمی کنند یا همه باید شبحی باشند یا نباشند.

^۲ ۹۲/۱۲/۲۰

^۳ مراد از خارج، خارج در مقابل وهم است.

^۴ مشائیین قائل بودند که ماهیت فقط می تواند وجود عقلی داشته باشد اما حکمت متعالیه قائل است که می تواند وجود حسی و خیالی هم داشته باشد. اما تصدیقات سنخ موجوداتی هستند که فقط در ذهن حاصل می شوند بخلاف مفاهیم حقیقی که ماهیاتی هستند که هم در عین موجود می شوند و هم در ذهن.

می شود. زید و عمرو ذاتا عین هم هستند و یک ذات بیش تر نیستند، و اختلافشان در وجود است، و وجود هر یک مغایر با وجود دیگری است.

حکماء قائلند که زید و انسان متصور در ذهن ذاتاً، یک ذات و یک ماهیت است و اختلافشان در وجود است. و زید و عمرو و تصور انسان در ذهن ما، یک ذات دارند ولی سه وجود دارند: وجود زید و وجود عمرو، از سنخ وجود عینی است، وجود انسان متصور در ذهن، یک وجود ذهنی است. لذا گفته شد که علم ما به یک شیء فقط به نحو تصور و تصدیق است.

این کلام حکماء در حال حاضر مورد قبول نیست. علم عبارت از تصدیق و باور است نه تصور، و این بر اساس مبنای انکار وجود ذهنی است. مراد از وجود ذهنی موجود در ذهن نیست، بلکه این یک اصطلاح است، و همان گونه که ماهیت می تواند با وجود عینی متحد شود، می تواند با وجود ذهنی هم متحد شود.

ما که وجود ذهنی را قبول نداریم^۱، علم را تصدیق و باور به مجموعه ای از گزاره ها می دانیم^۲، مثلاً علم ما به زید، عبارت از تصدیق و باور به مجموعه ای از گزاره های مربوط به او (مشخصات او) است و ذهن ما این مجموعه گزاره ها را در پوشه ای قرار می دهد^۳ و برای آن لفظ زید را کد گذاری می کند به گونه ای که با شنیدن لفظ زید، التفات اجمالی به آن پوشه پیدا می کنیم. التفات بر دو قسم است: التفات تفصیلی و اجمالی. وقتی لفظ زید، مسموع ما قرار می گیرد، برای ما یک التفات اجمالی به آن پوشه (مجموعه گزاره ها) حاصل می شود - و این عبارت از درک ما از معنای زید است -

^۱ یعنی ماهیت زید فقط با وجود عینی متحد می شود و وقتی شما زید را تصور می کنید، رنگ زید را تصور می کنید نه ماهیت زید را و این نکته را حکماء متفطن بودند که اگر ما وجود ذهنی را انکار کنیم سر از سوفسطائیت در می آوریم. لذا مشاء قائل بودند که وجود اشیاء قابل ادراک ذهنی نمی باشد.

^۲ لذا چیزی به نام علم تصوری نداریم به این معنا که صورت عقلی معنا در ذهن حاصل شود بلکه فقط تصاویر داریم و تصدیقات. یعنی علم عبارت است از تصدیق فقط و دیگر علم تصوری نداریم و حتی نام این التفات اجمالی را هم علم نمی گذاریم و علم ما به زید تمام گزاره هایی است در مورد زید که ما به آنها تصدیق و باور داریم. اما اگر التفات اجمالی به پوشه ای که این تصدیقات در آن قرار دارد پیدا کردیم این دیگر نه علم است و نه تصور و نه تصدیق بلکه یک امری است واقعی یا حقیقی. (بعضی از امور حقیقت آنها دقیقاً برای ما مشخص نمی باشد مثل حقیقت کم، یا همین التفات که عبارت باشد از یک توجه نفس). ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۹۳.

^۳ در این پوشه فقط تصدیق است.

بدون این که التفاتی به گزاره های مربوط به زید داشته باشیم. لفظ به اعتبار مسموع بودن دالّ است و به اعتبار این که با آن التفات، شرطی شده است مدلول است، یعنی همین که لفظ زید را می شنویم بلا فاصله به آن پوشه توجه می کنیم^۱.

وقتی بچه ای به دنیا می آید هیچ معرفت و تصدیقی ندارد - حتی معرفت به این که خودش هست^۲ - و خداوند متعال فقط ذهنی برای او قرار می دهد که صور اشیاء در آن نقش می بندد و بعد در مقابل محرکات طبیعی انعکاس نشان می دهد، مثلاً وقتی به دیوار نگاه می کند صورت دیوار در ذهن او احساس می شود بدون این که همراه با علم باشد. احساسات ظاهری دیگر مثل شنیدن صدا و لمس اشیاء، و احساسات درونی مثل گرسنگی و تشنگی و خستگی و خواب آلودگی و درد و ناراحتی - که منشأ این احساسات بدن انسان است - نیز همین طور است. پس این بچه هیچ علم و معرفتی ندارد.

ما قائلیم که اگر شیئی علم حضوری داشته باشد و علم حصولی نداشته باشد، یعنی تصدیق و باور به گزاره ها نداشته باشد، با عدم علم حضوری یکسان است^۳.

وقتی بچه رشد می کند صداهایی را که می شنود یا صوری که می بیند، شنیدن صدا و دیدن صور انعکاس طبیعی است، و این ها در بچه محرك طبیعی نیز هست. بچه با احساس گرما احساس انبساط دارد و با احساس سرما احساس انقباض دارد، و یا ممکن است با رؤیت چیزی احساس انبساط یا احساس انقباض داشته باشد^۴، این احساسات

^۱ این توجه و التفات درک ما از معنا است نه تصور است و نه تصدیق.

^۲ یعنی احساس بودن می کند اما این احساس برای او فاقد معنا می باشد. یعنی نمی فهمد که این علم حضوری را دارد مثل انسان در خواب که خواب و رویا نمی بیند، دستگاه علم حضوری ما از کار نمی افتد اما دستگاه زبانی ما از کار می افتد لذا هیچ یک از علم حضوری را نمی فهمیم یعنی نسبت به این علوم حضوری فهمی نداریم.

^۳ و حتی نمی تواند فکر کند.

^۴ یا مثلاً وقتی مادر را ادراک می کند، احساس علاقه و محبت و امنیت و سیر شدن و ... را داشته باشد. باید توجه داشت این مرحله اول ادراک بچه است. البته در اینجا هیچگونه فهمی نسبت به این احساسات ندارد مثل این فهم که من گرسنه هستم احساس گرسنگی دارد اما آن را فهم نمی کند. باید توجه داشت در این مرحله به هیچ یک از این احساسات باطنی و انفعالات ما تصور نمی گوئیم و هیچ یک از اینها داخل آن پوشه ای از گزاره های تصدیقی است، نمی باشد. البته این انفعال از دید حکماء مغفول عنه واقع شده بود که حتی فکر می کردند که حقیقت صورت عقلیه همین انفعال است در حالیکه خیر این انفعال علم نمی باشد بلکه مجموعه ای از گزاره ها

نسبت به صور، محرك طبيعى نسبت به احساسات بعدى است، مثلاً اگر در کنار بچه صدای بدی را ایجاد کنند، بچه بعد از احساس آن صوت، احساس انقباض می کند. احساس صوت انعکاس طبيعى آن صدای بیرونی است، و همین احساس صوت محرك طبيعى نسبت به احساس بدی است که با شنیدن آن صوت برای بچه حاصل می شود. اگر این حس سمعی ما که با انعکاس طبيعى از ارتعاش پرده گوش است با يك تصوير بصری مقارن شود، خود آن تصوير و انعکاس آن تصوير، هر دو با هم انعکاس شرطی این انعکاس طبيعى لفظ می شوند، و این انعکاس طبيعى لفظ (یعنی صدا) محرك شرطی نسبت به آن تصوير و آن انعکاس تصوير (دو انعکاس شرطی) می شود.

بچه هنوز چیزی نمی داند و این ها در ذهن او شکل می گیرد. معرفت و علم برای بچه وقتی شکل می گیرد که تراکیب بسیط و جملات ساده را می شنود، بعد ها این گزاره ها در طول تولد ها تبدیل به پوشه های علمی بچه با اسماء معینی مثل مامان، بابا، آب، نان می شود، و از این به بعد دانش شروع می شود.

^۱ گفته شد مثلاً اگر يك کامپیوتر را در نظر بگیریم اولاً کارخانه قطعات آن را تولید می کند و در مرحله بعد قطعات را به هم مونتاژ (یعنی متصل) می کند و در مرحله سوم کد گذاری و نرم افزاری می کند و در مرحله چهارم معلومات و تصاویر را وارد آن پوشه می کنیم. انسان هم این مراحل را دارد، مرحله نطفه مرحله تولید قطعات است و مرحله استقرار نطفه مرحله مونتاژ است و استقرار روح همان مرحله نرم افزاری است و مرحله چهارم وقت تولید بچه است که بعداً شنیده ها را شرطی می کند.^۲ ما قائلیم که در

بعداً برای بچه شکل می گیرد که دیگران این تصدیقات را القاء می کنند و بچه بوسیله دستگاه زبانی و نرم افزاری که در درون او در روال طبيعى و تکاملی نهادینه شده است، آن را می فهمد و آن قضیه معنا دار می شود که این است که می شود علم او لذا هر یک از اشیاء می توانند که یک انفعال داشته باشد و یک مجموعه ای از تصدیقات و باورها که در ادراک آن شیء هر دو به ادراک شود اما تصدیقات هستند که علم او می باشند ضمن اینکه امکان دارد که بعضی چیزها فقط آن انفعال را داشته باشند و ما نسبت به آن شیء تصدیق و باوری نداشته باشیم. که در این صورت دیگر به او علمی نداریم. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۹/۳).

^۱ از فایل ۹۳/۰۱/۱۶ گوش داده شود.

^۲ در تولید کامپیوتر اول می آیند قطعات را به هم وصل می کنند و بعد ویندوز روی آن نصب می کنند و بعد داده ها به آن وارد می شود اعم از کتاب و صوت و نرم افزارهای دیگر، بچه مانند مرحله نصب ویندوز است یعنی وقتی متولد می شود نرم افزار زبان روی آن نصب شده است و فقط نیاز به ورود اطلاعات توسط گویش دیگران، دارد. البته روند طبيعى و تاریخی بعد از اختراع زبان باعث شده است که ما مانند کامپیوتر نصب شده ویندوز می باشیم بخلاف قبل از اختراع زبان که انسانهای اولیه باشند، در اینها مانند کامپیوتر بدون ویندوز

زمان ولوج روح، این نرم افزارها در انسان قرار می گیرد. مراد از نرم افزارها، دستگاه زبانی و قوه ناطقه است. پس ما معتقدیم وقتی لفظی را می شنویم بلا فاصله نفس به پرونده و پوشه این معنا، التفات^۱ اجمالی پیدا می کند. پس حقیقت دلالت تصویری حضور صورت معنا در ذهن نیست، بلکه التفات اجمالی ذهن ما به تمام آن چیزی است که راجع به معنا و موضوع له می داند در جایی که وضع به تسمیه باشد نه وضع به علامیت. این تمام کلام در دلالت تصویری است.

۲ دلالت تصدیقیه:

در علوم عقلی دو اصطلاح قضیه و تصدیق مطرح است. تصدیق در نزد مشهور اذعان به نسبت است و اذعان همان باور و اعتقاد - يك كيف نفسانی - است. حکماء معتقدند که قضایا بر چهار قسم است: قضیه ملفوظه و مسموعه و معقوله^۳ و محکیه. مثلاً وقتی می گوئیم: (زید عادل) آن کیف نفسانی که با ارتعاش تار صوتی لفظ را در خارج ایجاد می کنیم قضیه ملفوظه است. قضیه ملفوظه دارای نسبت است و این نسبت در حکمت امر موهوم است و در نزد ما امر واقعی است. این نسبت غیر از نسبتی است که در قضیه معقوله وجود دارد.

قضیه مسموعه قضیه ای است که ما می شنویم و کیف نفسانی است.

قضیه معقوله قضیه ای است که ما در ذهن متکلم به دنبال آن هستیم. وقتی متکلم بخواهد بگوید: (زید عادل)، اول باید آن را تعقل کند. در نزد مشهور قضیه معقول سه جزء دارد: تصور زید و تصور عادل و نسبت بین تصور زید و تصور عادل. و این که

است و انسان اولیه را اگر با او حرف می زدید هیچ حرفی نمی فهمید مثل بچه گربه. لذا ما قائلیم که اگر حیوانات هم این این روال طی شود می توانند این دستگاه نرم افزاری در آنها واقع شود اما فعلاً به این مرحله نرسیده است. کما اینکه علم جدید هم به آن رسیده است.

^۱ اینکه این امر انتقال نمی باشد بلکه یک توجه والتفات نفس است این برهان بردار نمی باشد و صرف یک وجدان است و شما چیزی را تصور نمی کنید مثل این که کسی بگوید بنت الله ادراکی دارید اما تصویری ندارد.

^۲ ۹۳/۰۱/۱۸ که البته جلسات که عبارت بود از تواریخ ۹۲/۱۲/۲۱ و ۱۶ و ۹۳/۰۱/۱۷ مربوط به خلاصه ای از مطالب گذشته بود که چون مدتی بخاطر تعطیلات نوروز دروس تعطیل بود، بیان شد.

^۳ مراد از قضیه معقوله، صورت عقلی معنای آن قضیه است نه صورت عقلی الفاظ آن. چون کلاً معنای تصور و صورت عقلی و مفهوم صورت عقلی معناست.

گفته می شود: (علم اذعان به نسبت است)، مراد از نسبت، همین نسبت در قضیه معقوله است نه نسبت در قضیه ملفوظه.

قضیه محکمه یا محکی قضیه عبارت از عدالت زید است که یا وجود حقیقی دارد یا وجود وهمی دارد؛ اگر زید واقعا عادل باشد عدالت زید وجود حقیقی دارد، و اگر او واقعا فاسق باشد عدالت زید وجود وهمی دارد.

ما موافقیم که تصدیق اذعان است یعنی وقتی تصدیق پیدا می کنیم در مرحله تصدیق قضیه متخیله^۱ را داریم، یعنی قضیه معقوله زید عادل که تخیلش کردیم، ولی قضیه معقوله نداریم. و وقتی که اذعان به قضیه متخیله پیدا می کنیم، به آن تصدیق می گوئیم.

مطلب چهارم: اقسام الوضع.

مقدمه: در حقیقت وضع چهار نظریه وجود داشت: نظریه جعل و اعتبار و تعهد و قرن اکید. چنان چه قبلاً بیان شد مجموع قائلین به سه نظریه جعل و تعهد و قرن اکید چهار نفر یا سه نفر هستند، و نظریه رایج نظریه اعتبار و انشاء است، لذا بعد از این هر جا که سخن از وضع می شود ناظر به این نظریه است.

هر وضع متقوم به دو امر است: موضوع (لفظ) و موضوع له (معنا)، و برای وضع سه تقسیم ذکر شده است. تقسیم اول به اعتبار لفظ موضوع است و تقسیم دوم به اعتبار معنای موضوع له است و تقسیم سوم به اعتبار خود وضع است.

تقسیم اول: تقسیم لفظ به لحاظ لفظ به وضع شخصی و نوعی.

این تقسیم به اعتبار لفظ موضوع است.

^۱ چرا که همانطور که قبلاً اشاره شد، ما قائل به وجود عقلی نمی باشیم یعنی از آنجا که هر موجود امکانی دارای ماهیت می باشد و ما قائل نمی باشیم که این ماهیت در ذهن می باشد، لذا از آنجائیکه ترکیب بین اجزاء قضیه یک ترکیب انضمامی است یعنی قضیه چیزی جز طرفین قضیه نمی باشد و آنها هم که وجود عقلی ندارند لذا ما قائل به وجود صورت عقلی برای این قضیه نمی باشیم اگر چه ما خود قضیه را یک لفظ می بینیم یعنی یک موجود است نه چند موجود و آن را ترکیب از چند لفظ نمی بینیم که این هم باز به مسئله ای که گفته شد و آن که ما قائل به صورت عقلی نمی باشیم لذا این قضیه صورت عقلی ندارد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۹/۵)

الوضع الشخصی: الوضع الذی لوحظ اللفظ مستقلاً جزئياً کان المعنى او کلیاً.

وقتی لفظی را برای معنایی وضع می کنیم باید در ذهن آن لفظ را لحاظ کنیم و آن لفظ را برای معنایش وضع کنیم، مثلاً گاهی لفظ زید را لحاظ می کنیم و آن را نام این نوزاد قرار می دهیم این وضع شخصی است، و یا مثلاً لفظ انسان را لحاظ می کنیم و آن را برای ذات حیوان ناطق وضع می کنیم، این هم وضع شخصی است.

الوضع النوعی: الوضع الذی لوحظ اللفظ فی ضمن الماده و لا یمکن لحاظه مستقلاً و ان کان الوضع لیس لهذه الماده خاصه.

وضع نوعی در جایی است که لفظ دارای خصوصیتی است که لفظ آن را مستقلاً نمی تواند لحاظ کند بلکه باید آن را در ضمن کلمه ای لحاظ کند و نمی خواهد خود این کلمه را وضع کند بلکه لفظ دیگری را می خواهد وضع کند، مثلاً ما می خواهیم هیئت ماضی را برای معنایش وضع کنیم. ما هیچ هیئتی را بدون ماده نمی توانیم لحاظ کنیم پس آن را در يك ماده لحاظ می کنیم و بعد آن هیئت را در خصوص آن ماده لحاظ شده وضع نمی کنیم بلکه آن را در ضمن هر ماده ای که قرار بگیرد وضع می کنیم. پس هیئت ماضی را در ضمن ماده (ف ع ل) لحاظ می کنیم و بعد آن هیئت را در هر ماده ای که باشد برای معنایش وضع می کنیم، خواه ماده (ضرب) باشد یا ماده (منع) باشد یا ماده (کتب) باشد و یا هر ماده دیگر باشد. در این جا ملحوظ شخص هیئت ملحوظ در ضمن ماده (فعل) است، ولی لفظی که وضع می شود طبیعی هیئت ملحوظ است در ضمن هر ماده ای که باشد.

به نظر ما فقط هیئات می باشد که وضعشان نوعی است، ولی به نظر مشهور وضع هیئات و وضع ماده وضع نوعی است. ما وضع در ماده را منکریم و فقط يك وضع شخصی در مصادر مجرد داریم، یعنی مصدر (ضرب) يك وضع دارد که دلالت بر حدث می کند، و هیئت آن وضع ندارد. وضع تمام حروف و اسماء جامد وضع شخصی است.

تقسیم دوم: تقسیم وضع به اعتبار موضوع له.

در نزد مشهور وضع به اعتبار موضوع له بر چهار قسم است: وضع عام موضوع له عام، وضع خاص موضوع له خاص، وضع عام موضوع له خاص و وضع خاص موضوع له عام.

معنی المفردات:

الوضع: المعنى الملحوظ.

مراد از وضع معنایی است که واضع حین وضع آن را لحاظ می کند که یا عام است و یا خاص است،

الموضوع له: المعنى الذى وضع اللفظ عليه.

و مراد از موضوع له معنایی است که لفظ برایش وضع می شود و این هم یا عام است یا خاص است،

(الموضوع: اللفظ.

مراد از موضوعی که در عناوین این چهار قسم، اسمی از آن برده نمی شود و لکن در بیان و توضیح این اقسام م می آید، لفظی است که در نهایت بر موضوع له قرار داده می شود.)^۱

پس اقسام وضع به لحاظ موضوع له از چهار قسم خارج نیست.

توضیح الاقسام:

وضع عام موضوع له عام: وضع اللفظ على نفس معنى الملحوظ العام كالانسان.

وضع عام و موضوع له عام بدین صورت است که واضع حین وضع معنا را در ذهن لحاظ می کند و بعد لفظ را برای همان معنا وضع می کند. مثلاً حین وضع معنای

^۱ داخل پرانتز قرار داده شده است چرا که این مورد را استاد فرمودند و بنده اضافه کردم.

عام حیوان ناطق را در ذهن لحاظ می کند و بعد لفظ (انسان) را برای ذات آن معنا وضع می کند.

وضع خاص موضوع له خاص: وضع اللفظ علی نفس معنی الملحوظ الخاص کزید.

وضع خاص موضوع له خاص بدین صورت است که واضع حین وضع معنای خاص را لحاظ می کند و لفظی را برای همان معنای خاص وضع می کند. مثلاً نوزادی که تازه به دنیا آمده است را لحاظ می کند و بعد لفظ (زید) را برای همان نوزاد وضع می کند.

وضع عام موضوع له خاص: وضع اللفظ علی مصادیق او افراد معنی الملحوظ الخاص کالبشر.

وضع عام موضوع له خاص بدین صورت است که واضع حین وضع معنای عام مثل انسان را در ذهن لحاظ می کند و بعد لفظی را برای تك تك افراد آن معنا وضع می کند، مثلاً لفظ بشر را برای تك تك افراد انسان - به نحو اشتراك لفظی - وضع می کند موضوع له در این قسم مانند موضوع له لفظ (حسین) است. از صدر اسلام تا زمان حاضر میلیون ها انسان به نام (حسین) به وجود آمدند و کلمه (حسین) میلیون ها معنا دارد و بر میلیون ها فرد قابل حمل است و بر هر يك که حمل می شود معنای خاص خودش را دارد. به خلاف لفظ انسان که در قضایای مختلف، محمول برای موضوعات مختلف قرار می گیرد به معنای واحد است.

در وضع عام موضوع له خاص، وضع واحد است ولی موضوع له متعدد است، ولی در وضع خاص موضوع له خاص مثل لفظ (حسین) هم وضع متعدد است و هم موضوع له متعدد است.^۱

^۱ و هم وقتی این لفظ را بر تك تك افراد انسان بار می کنیم معانی مختلفی دارد کما اینکه در لفظ حسین اینطور می باشد اما در وضع عالم موضوع له عام نه تنها وضع واحد است معانی در حملهای مختلف و موضوع له واحد است و فرقی ندارد بخلاف وضع عام موضوع له خاص که معانی در حملهای مختلف بوده و موضوع له ها مختلف است و بخلاف وضع خاص موضوع له خاص که در آنجا هم معانی در حمل بر معانیشان و هم وضع و هم موضوع له ها متفاوت و متعدد می باشند. یعنی در مثال ما که بشر باشد وقتی به زید می گویم بشر منظورم حیوان ناطق و معنای انسان نمی باشد بلکه ماهیتی است که با وجود خاص زید خارجی متحد شده است و اگر به عمرو بگویم منظورم حیوان ناطق نمی باشد، زید هم نمی باشد بلکه ماهیتی است که با وجود خاص خارجی عمرو متحد شده است.

وضع خاص موضوع له عام: وضع اللفظ على ماهية معنى الملحوظ الخاص كالحاظ معنى زيد و وضع اللفظ على انسانيته لا وجوده او تمامه.

وضع خاص موضوع له عام بدین صورت است که واضع حین وضع معنای خاص را لحاظ می کند و لفظ را برای خود آن معنا وضع نمی کند بلکه برای ذات و ماهیت آن معنای خاص وضع می کند، مثلاً حین وضع زید را لحاظ می کند - زید دارای ذات و وجود است - و بعد لفظ انسان را برای ماهیت و ذات زید وضع می کند نه خود زید. در این جا وضع خاص است زیرا واضع حین وضع، زید را لحاظ کرده است، و موضوع له عام است زیرا موضوع له ماهیت زید است و این ماهیت مشترك بین تمام افراد انسان است.

بحث فی حول امکان و وقوع قسم الأول و الثانی:

در قسم اول و دوم اختلافی وجود ندارد و این دو قسم هم ممکن اند و هم واقع شده اند. وضع عام موضوع له عام مثل اسماء اجناس، و وضع خاص موضوع خاص مثل اعلام شخصیه. کلام در قسم سوم و قسم چهارم است.

اما الکلام فی القسم الثالث: وضع عام موضوع له خاص يقع فی مقامین:

مقام اول: امکان وضع عام و موضوع له خاص.

مقام اول در امکان آن و مقام دوم در وقوع آن است.

مشهور قائل به امکان این قسم شده اند. در این قسم واضع صورت را لحاظ می کند و آن را عنوان مشیر به افراد قرار می دهد و نفس به این افراد التفات پیدا می کند و لفظ را برای تك تك افراد آن وضع می کند و می گوید: (سمیت فرد الإنسان بشراً). بر امکان این قسم دو اشکال وارد شده است.

الاشكال الاول على هذا القسم: الحثيث المشتركة الملحوظ عند الوضع، ليست حاكية عن الافراد اللازم لحاظها.

این اشکال از مشهور اصولیین است. در این قسم معنای متصور و ملحوظ معنای عام است و معنای عام از جهت حیثیت مشترك حاکی از افراد است نه از حیثیت مختص. حیثیت مشترك افراد انسان، انسان بودن آن ها است، و حیثیت مختص افراد انسان، تشخصات و خصوصیات شخصی آن ها است و تكثر از ناحیه حیثیت مختص است. وقتی معنای عام حاکی از حیثیت مختص نباشد تكثر و تعدد افراد مورد لحاظ قرار نخواهد گرفت و در واقع معنای موضوع له مورد لحاظ قرار نگرفته است.^۱

از این اشکال جواب های متعددی داده شده است و هیچ يك از آن ها درست نیست.^۲

ما دو جواب از این اشکال داریم.

جواب اول: كفى فى لحاظ المعنى، اشارة ذهنية اليه و ان لم يكن موجبة لتخيل او تصور الموضوع له.

در این اشکال مغالطه ای در لحاظ صورت گرفته است. در وضع، لحاظ به معنای تخیل یا تصور لازم نداریم، بلکه کافی است که ذهن التفات و اشاره ذهنی^۳ پیدا می کند،

^۱ یعنی حیثیت مشترکه همانطور که از اسم آن مشخص است از آن جهت که مشترك است تكثری ندارد و یکی بیشتر نمی باشد اما اگر شما می خواهید به افراد و تكثر اشاره کنید لازم است آنچه را که موجب تكثر می شود را تصور کنید که عبارت باشد از تشخصات و خصوصیات فردی فرد افراد که فرض این است که تصور نشده است، لذا نمی توان با حیثیت مشترکه که واحد است به افراد که خصوصیات فردی دارند و کثیر می باشند، اشاره کرد.

^۲ باید توجه داشت که اینجا جای سوالی بود و آن اینکه با توجه به اینکه هم می توان با عام اشاره به خاص کرد و هم با خاص اشاره به عام داشت چرا شما در مورد وضع عام موضوع له خص قائل به امکان شدید اما در مورد وضع خاص موضوع له عام قائل به امتناع شدید؟ به عبارت دیگر اگر در وضع عام موضوع له خاص شما می توانستید به خاص اشاره کنید و در نتیجه وضع هم صورت گیرد در وضع خاص موضوع له عام هم باید بتوان این اشاره را انجام دارد در حالیکه در مورد سوم قائل به امکان این اشاره شدید و در مورد چهارم قائل به امتناع شدید. جواب اینکه در مورد سوم که وضع عام و موضوع له خاص بود چون مشار الیه خارجی بود نه ذهنی لذا اشاره ما عام بود و مشار الیه خاص و با اشاره عام مشار الیه خاص، عام نمی شد بخلاف مورد چهارم که از آنجائیکه مشار الیه هم علاوه بر اشاره ذهنی بود لذا به محض التفات و توجه نفس یا به عبارت دیگر اشاره نفس به عام، اشاره هم عام شده و در نتیجه وضع و موضوع له هم عام می شود یعنی آن اشاره مساوی است با عام شدن وضع و موضوع له و اشاره و اگر در مورد سوم هم فرض کنیم که خاص هم در ذهن بود، همین اتفاق می افتاد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۹/۱۰).

^۳ این اشاره ذهنی مال زمانی استه من هیچ تصویری نسبت به شیء ندارم و شیء در ذهن من مجهول است لذا اصلا من می توانم اشاره بکنم به چیزی که هنوز به وجود نیامده است و در ظرف زمانی خودش به وجود می آید مثل من یولد فی ربیع الاول و فرض این است که تا الان کسی در ربیع الاول به دنیا نیامده است. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۹/۱۰).

مثلاً ما اشاره به انسان در اتاق کناری داریم بدون این که تصور و تخیلی از آن داشته باشیم یعنی خصوصیات و تشخصات آن مدّ نظر ما نیست. پس کافی است که ذهن به موجودی اشاره کند و در این حال می تواند برای آن نامگذاری کند و لازم نیست به خصوصیات که منشأ تشخص است علم داشته باشد.

جواب دوم: لیست الخصوصیات و الحیثیات داخله فی المسمی ابدأ.

هیچ وقت خصوصیت در مسمّا و معنا داخل نیست. به مناسبت بحث باید ببینیم مسمّا در اعلام شخصیه چیست.

هر موجودی دارای سه بخش است که عبارتند از: ذات و وجود و عوارض (لواحق). مثلاً ذات زید انسان است و يك وجود دارد و عوارض او عبارت از کم و کیف و وضع و متی و غیر ذلك است.

تفرد و تشخص و خصوصیت شیء موجود، به ذاتش نیست، زیرا ذات مشترك بین همه افراد است، ذات زید با ذات عمرو و ذات بكر فرقی ندارد. در حکمت مشاء تفرد و تشخص افراد به عوارض آنهاست و در حکمت متعالیه به وجود آنهاست و بعد از مطرح شدن حکمت متعالیه کسی با این نظریه مخالفت نکرده است. عوارض کالحجر فی جنب الانسان است، بنابراین عوارض را کنار می گذاریم و درموجود ذات و وجود مهم است.

علم اسم برای ذات بما هو متحد بهذا الوجود است به نحوی که تقید به این وجود - که امر واقعی است نه موجود - داخل و قید خارج است مثل زیره کرمان که زیره مقید به کرمان است و تقید به کرمان داخل است ولی خود کرمان جزء زیره نیست. پس ذات بما هو ذات موضوع له نیست بلکه ذات بما هو ذات، طبیعت است و ذات مضاف به «وجود» هم موضوع له نیست بلکه فرد است. موضوع له علم، ذات مضاف به «این وجود» خاص است که شخص می شود پس موضوع له شخص است نه طبیعت و نه فرد. بنابراین وضع عام موضوع له خاص متصور است.

نکته: در وضع به تسمیه اصطلاحاتی مطرح است که عبارتند از: اسم و مسمی و معنی و موضوع له و مفهوم و فرد و مصداق و مدلول.

مثلاً اگر کلمه انسان را که برای حیوان ناطق وضع شده است در نظر بگیریم اسم لفظ (انسان) است و طبیعت حیوان ناطق از جهت این که برایش نامگذاری شده است مسمی است و از جهت این که حیوان ناطق، مقصود لفظ است، معنی است و از جهت این که لفظی برایش وضع شده است موضوع له است. صورت معنای حیوان ناطق در ذهن، مفهوم است و مدلول، نفس همان مفهوم است از آن حیث که لفظ ذهن ما را به آن منتقل می کند. فرد با معنا و طبیعت سنجیده می شود و مصداق با مفهوم سنجیده می شود، مثلاً گفته می شود زید فرد معنا و طبیعت انسان است یا گفته می شود زید مصداق مفهوم انسان است. بعضی از این اصطلاحات در وضع به علامیت هم به کار می رود که در آینده به آن اشاره می شود.

الاشكال الثانی علی هذا القسم: ليس القرن الاكيد ای الاقتران بين اللفظ الواحد و المعانی المتعدد فی دفعة واحدة ممكنا بحيث يكون موجبا للدلالة.

(از مرحوم آقای صدر)^۱ این اشکال بنا بر نظریه قرن اکید در وضع است. دلالت تصویری از قرن اکید ناشی می شود یعنی اگر در ذهن ما بین يك لفظ و يك معنا قرن اکید برقرار شد این دلالت شکل می گیرد. بنابراین نظریه، دلالت باید بین دو ادراك صورت بگیرد و ما نمی توانیم بین يك لفظ و تك تك معانی آن قرن اکید ایجاد کنیم، پس دلالت تصویری در این قسم ممکن نیست.

مرحوم آقای صدر متوجه این اشکال بود و از آن جواب داد و فرمود: ما در وضع عام موضوع له خاص نمی توانیم بین لفظ و تك تك معانی قرن اکید را ایجاد کنیم ولی می توانیم کاری کنیم که نتیجه قرن اکید را داشته باشد و آن کار این است که واضح بین لفظ و يك فرد از معنا این قرن اکید را ایجاد کند و این کار را در افراد مختلف - مثلاً

^۱ الحلقات / الحلقة الثالثة / ص ۳۸ و البحوث / ج ۱ / ص ۹۲

ده فرد - تکرار کند. در این صورت واضح به همان نتیجه ی قرن اکید که در وضع خاص موضوع له خاص است در وضع عام موضوع له خاص هم خواهد رسید.

الاحتمالات فی کلامه ﷺ:

احتمال اول: استعمال الکلمه فی بعض افراد الکلی و حصول الشرطیه بینه و بین

معنی النوع.

در (سمیت کلّ فرد الإنسان علیاً) وقتی ما لفظ علی را در زید و عمرو و بکر و چند نفر دیگر به کار می بریم کم کم بین لفظ علی و معنای انسان قرن اکید برقرار می شود. ظاهر کتاب دروس همین معنا است.

مناقشته: ان كان كذلك فالموضوع له عام لا الخاص.

اگر مراد این باشد در این صورت موضوع له عام می شود نه خاص.

احتمال دوم: الاقتران بین فرد فرد من الافراد.

اگر ما لفظ علی را با ده معنای مختلف تکرار کنیم کم کم یک قرن اکید بین لفظ علی و تک تک معانی برقرار می شود. ظاهر کتاب بحوث همین معنا است.

مناقشته: لا يحصل الشرطیه فی جميع افراده.

اگر این مراد باشد قرن اکید بین لفظ علی و افراد دیگر از معنایش حاصل نمی شود.

احتمال سوم: استعمال فی بعض الافراد كاف لفهم المخطب شرطیه لكل فرد فرد

من الافراد.

وقتی می خواهیم به مخاطب بفهمانیم که کلمه (علی) را برای همه افراد انسان وضع کردیم کافی است که لفظ علی را در ده مورد از معنا به کار ببریم مخاطب متوجه می شود که علی اسم برای حیوان ناطق نیست بلکه اسم برای تک تک افراد است.

مناقشته: هذا معناه كاحتمال الاول و مناقشته كذلك.

اگر این مراد باشد در این صورت از همان اول کافی است که بگوییم: (سمیت کلّ فرد الإنسان علیاً) و لازم نیست که بین لفظ علی و تك افراد انسان قرن اکید را ایجاد کنیم. بنابراین اشکال دوم به حال خود باقی است.

مخلص الكلام: امكانه.

خلاصه کلام این است که وضع عام موضوع له خاص ممکن است، یعنی ما می توانیم معنای عامی را تصور کنیم و يك لفظ را اسم برای تك افراد آن معنا قرار دهیم و به تعداد افراد، معنا و موضوع له داشته باشیم.

۱ مقام دوم: وقوع وضع عام و موضوع له خاص فی الحروف.

مشهور بین متأخرین این است که معنای حرفی خاص است، یعنی هر حرفی در هر استعمالی به معنای خاص می آید که این معنا در استعمال دیگر آن حرف تکرار نمی شود، مثلاً وقتی می گوییم: (سرت من البصرة) در این استعمال (من) به معنایی است که در استعمال دوم این عبارت این معنا تکرار نمی شود بلکه به معنای دیگر می آید و از هر استعمال دیگری هم معنایی غیر از معنای سابق استفاده می شود. بنابراین اگر (من) را هزار بار در جملات مکرر استعمال کنیم هر استعمال دارای معنای خاصی است که در استعمالات دیگر بدان معنا نیست^۲. با این حال وضع حروف از قسم وضع عام موضوع له خاص می شود. پس قسم سوم علاوه بر امکان، واقع هم شده است.

اشکال: هذا على مذهب التسمية لا العلامة المختارة التي ليست موداها الدلالة.

بر اساس مختار ما در وضع، این کلام درست نیست، چون این اقسام وضع در وضع به تسمیه می آید ولی در وضع به علامیت نمی آید، چون در آن معنا وجود ندارد تا بگوییم معنا عام است یا خاص است. وضع در حروف وضع به علامیت است و

۹۳/۰۱/۲۵^۱

^۲ چرا که هر کدام از این جملات، در ذهن ما با جمله قبلی فرق کرده لذا هر نسبت در هر جمله غیر نسبت در جمله دیگر است و فرض این است که این من و لفظ برای شخص افراد و نسبتها وضع شده است و هر شخص از این نسبت با نسبت دیگر در جمله دیگر فرق می کند. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۹/۱۰).

حروف علامت بر مطلبی هستند نه این که بر معنایی دلالت داشته باشند. هیئات و اسماء اشاره و ضمائر نیز ملحق به حروفند. به حسب استقراء ما اسمی پیدا نکردیم که دارای وضع عام موضوع له خاص باشد.^۱

الكلام فى القسم الرابع: وضع خاص موضوع له عام: محال لعدم الالتفات بالعام الى الجزئى بما هو جزئى.

وضع خاص موضوع له عام یعنی معنای خاص را تصور کنیم و لفظ را برای معنای عام که تصور نکردیم وضع کنیم، مثلاً حین وضع زید را تصور کنیم و بعد لفظ (انسان) را برای ذات زید بما هو هو وضع کنیم نه ذات زید بما هو ذات زید. ذات زید بما هو هو مشترك بین همه انسان ها است.

مشهور این است که این قسم محال است، زیرا تا زمانی که ذهن توجه و التفات به معنا پیدا نکند -التفات کافی است و تصور لازم نیست- نمی توانیم لفظ را برای آن معنا وضع کنیم و هنگامی که به معنای عام التفات پیدا می کنیم معنا از خاص بودن خارج می شود. ذات زید بما هو هو مفهومی کلی است؛ يك مصداق این مفهوم کلی ذات زید است و مصداق دیگرش ذات عمرو و مصداق سومش ذات بكر و مصادیق دیگرش ذات سایر افراد انسان است. پس مشارالیه ذات زید بما هو هو کثیر است و از نوع عنوان کلی است. پس قسم چهارم غیر ممکن است و ما نمی توانیم خاص را تصور کنیم و از آن به عام منتقل شویم و لفظ را برای معنای عام وضع کنیم.

تقسیم سوم وضع: وضع تعینى و تعینى و استعمالی.

این تقسیم به لحاظ کیفیت وضع است. وقتی لفظی را برای معنایی وضع می کنیم کیفیت آن بر سه نحو است که عبارتند از: وضع تعینى و تعینى و استعمالی.

^۱ اگر بخواهیم سلّمنا بی بحث کنیم و قائل شویم که وضع در حروف هم بالتسمیه است، قائل می شویم که وضع در حروف از نوع وضع عام موضوع له خاص می باشد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۹/۱۰).

الوضع التعیني: تسمية الشيء بلفظ.

وضع تعیني همان انشاء و اعتبار است، مثلاً می‌گوییم: (سمیت هذا الولد علیاً) یا کتابی را تألیف می‌کنیم و برای آن اسمی را نامگذاری می‌کنیم.

*الوضع التعیني: تعین اللفظ لشيء لكثرة الاستعمال فيه بدون انشاء و اعتبار و داع للتسمية.

وضع تعیني این است که لفظی را بدون انشاء و اعتبار در معنایی به نحو مجاز استعمال می‌کنیم و در اثر کثرت این استعمال، آن معنا معنای حقیقی این لفظ می‌شود. و یا گاهی به خاطر احترام، لفظی را برای شخصی به کار می‌بریم^۱ و بر اثر کثرت استعمال وضع تعینی پیدا می‌کند، مانند کثرت استعمال لفظ (شیخ) در مورد مرحوم شیخ مرتضی انصاری و لفظ (آخوند) در مورد مرحوم آخوند خراسانی که وقتی لفظ (شیخ) گفته می‌شود مراد مرحوم شیخ انصاری است و وقتی لفظ (آخوند) گفته می‌شود مراد مرحوم آخوند خراسانی است. به این قسم وضع گفته می‌شود، زیرا منشأ دلالت علقه و قرن اکید است^۲ و کثرت استعمال موجب قرن اکید و علقه می‌شود و تعبیر به وضع تسامحی است، زیرا انشاء و اعتباری در کار نیست.

۳الوضع بالاستعمال: استعمال اللفظ لشيء المقوم للوضع بداعي تسميته له.

در وضع بالاستعمال، شخص لفظی را در معنایی استعمال می‌کند و غرض او از این استعمال این است که به نفس این استعمال^۴ لفظ را برای معنا وضع کند. مثلاً اگر کسی دارای فرزند شد و می‌خواهد برای او نام (علی) را بگذارد گاهی به نحو وضع تعینی این کار را می‌کند و گاهی با وضع بالاستعمال این کار را می‌کند مثلاً می‌گوید:

^۱ نه مجاز.

^۲ کما اینکه منشأ وضع در وضع تعینی هم قرن اکید بود.

^۳ ۹۳/۰۱/۲۶

^۴ یعنی قبل از استعمال انشاء و اعتباری نکرده است و محقق وضع را استعمال قرار داده است.

علی را به من بدهید یا می گوید: علی کجاست؟ و با این استعمال می خواهد او را به نام علی نامگذاری کند.

به عبارت روشن تر حقیقت وضع اعتبار و انشاء است و مقوم انشاء ابراز است اگر در ذهن خود بگوییم این کتاب من مال زید باشد، این انشاء تملیک نیست^۱، زیرا مقوم انشاء که ابراز است انجام نشده است. در وضع، ما کلمه (علی) را به عنوان اسم برای این بچه اعتبار می کنیم و با استعمال کلمه (علی) برای این بچه، این اعتبار را ابراز می کنیم و قصد ما از استعمال علی در این بچه، وضع و تسمیه اسم علی برای این بچه است.^۲

استحالة هذا الوضع او امکانه:

به مناسبت این بحث مطرح شده است که آیا وضع بالاستعمال ممکن است یا محال است و شبهاتی ذکر شده است. اگر ما این قسم را محال هم بدانیم به دقت استعمال وضع نیست ولی با استعمال است که وضع محقق می شود.

ما حقيقة استعمال الاول، فی هذا الوضع؟ حقیقی او المجازی او ثالث؟ حقیقی محقق فی آن الاستعمال.

بحث دیگر این است که آیا اولین استعمال در وضع بالاستعمال حقیقی است یا مجازی است یا غلط است یا هیچکدام نیست، یعنی استعمال صحیح است اما نه حقیقت است و نه مجاز است؟ بر فرض امکان وضع بالاستعمال، استعمال اول استعمال حقیقی است و لحظه تحقق استعمال اول و لحظه تحقق وضع، يك زمان

^۱ چرا که حقیقت انشاء زمانی محقق می شود که موجب یک امر اعتباری شود و فرض این است که در اینجا موجب تملیک نشده است. کما این که در اینجا صرف این که در ذهن او باشد که نام فرزندش را علی بگذارد و اما استعمالی در کار نباشد این امر اعتباری که تسمیه او به علی باشد، محقق نمی شود.

^۲ با توجه به مطلبی که گفته شد فارق بین قسم اول که وضع تعیینی باشد با وضع سوم که استعمالی باشد با توجه به اینکه هر دو اعتبار است و نیاز به ابراز دارد ابراز در قسم اول که وضع تعیینی باشد به این است که تسمیه را ابراز می کند یعنی می گوید سمیت هذا الولد بعلی اما در قسم سوم که وضع بالاستعمال باشد ابراز به این صورت است که این ولد را به علی صدا می زند مثلاً می گوید علی بیا، علی آمد،... و اصلاً نمی گوید که سمیت هذا الولد بعلی یا در اگر اخبار به تسمیه نکند و فقط او را به این نام صدا زند این دیگر وضع بالاستعمال است نه بالتعین.

است. استعمال حقیقی استعمال لفظ در معنای موضوع له است و وقتی متکلم لفظ را به داعی وضع استعمال می کند لحظه تحقق استعمال با لحظه تحقق وضع يك زمان است.

مطلب پنجم: معنای حرفی.

تمهید و مقدمه:

دو امر به عنوان مقدمه ذکر می شود.

امر اول: تقسیم مباحث الفاظ اصول و وظیفه اصولی.

بخش عمده اصول، مباحث الفاظ است و مباحث الفاظ بر دو بخش است: مباحث لغوی و تحلیلی.

مباحث اللغوی: بحث من مداليل الالفاظ.

در بحث لغوی بحث از مدلول الفاظ است مثل مدلول کلمه امر و هیئت آن و مدلول کلمه نهی و هیئت آن و مدلول جمله شرطیه^۱. عمده مباحث الفاظ بحث لغوی است، چرا اصولیین از این مباحث لغوی که بحث می کنند؟ زیرا تنها منبع احکام دین کتاب و سنت است و کتاب و سنت جز مجموعه ای از الفاظ نیستند و ما از همین الفاظ احکام شرعی را استنباط می کنیم. و بعضی از بحثهایی که در استنباط موثر است ولی برای علم لغت مهم نمی باشد عبارت است از این که مثلاً مفاد هیئت امر طلب وجوبی است یا طلب ندبی است و آیا فور و تراخی و مره و تکرار از آن استفاده می شود یا نه، اینها در علم اصول مطرح می شود و لغوی که مفاد امر را طلب می داند تفکیک نمی کند که مراد طلب وجوبی است یا طلب ندبی است^۲. و ضمن اینکه آنچه خیلی مهم

^۱ یعنی یک مدول دارد یا دو مدلول که یعنی مفهوم دارد چرا که بین اصولیین اختلاف است که این مفهوم مدلول اداة شرط است یا هیئت جمله شرطیه.

^۲ کما اینکه لغوی در این مطالب اهل خبره نمی باشد که فقیه بخواهد در این مسائل به او رجوع کند چرا که در عرف این دقتها را نداشتیم که لغوی آنها را منعکس کند بلکه در وقوف که آن زمان بوده است و بحث قانون بوده است چرا عرف دقتهایی را می کرده است اما در غیر آن خیر.

است این است که خود فقیه باید این مدالیل را وجدان کند حال به این صورت که آنقدر تامل کند که ارتکازی برای او حاصل شود یا به ادله قائلین به این مدالیل رجوع کند و آن را تمام ببیند.

مباحث التحلیلی: کحقیقت مدلول الالفاظ و الفروق بینهما.

قسم دوم از مباحث الفاظ بحث های تحلیلی است که وقتی مدلول الفاظ مشخص شد می خواهیم ببینیم حقیقت این مدلول چیست. مثلاً وقتی متکلم می گوید: (زید فی المسجد) کلام او را می فهمیم چون مدلول اجزاء تشکیل دهنده کلام را می فهمیم ولی می بینیم که کلمه (فی) با کلمه (زید) و (المسجد) در مدلول با هم اختلاف دارند و از آن غامض تر مدلول کلمه (ال) است بر مسجد داخل است چون مدلول کلمه (المسجد) با مدلول کلمه (مسجد) با هم تفاوت دارد. آیا مدلول کلمه (فی) تصویری است یا تصدیقی است؟ و فارق بین مدلول (فی) و مدلول (زید) چیست؟ این ها مباحث تحلیلی است و مقدار کمی از بحث الفاظ را تشکیل می دهد. اصولی از مباحث تحلیلی بحث می کند به این خاطر که می خواهد لسان کتاب و سنت را بفهمد و در اصول مباحثی پیش آمده است که در استنباط دخیل است و این مباحث مبتنی بر این بحوث تحلیلی هستند. مثلاً در (صلّ عند الزوال)، (عند الزوال) قید است و قبل از آن (صلّ) آمده است و در آن يك هیئت امر آمده است که دالّ است يك مدلول دارد و يك ماده صلاة آمده است که دالّ دیگر است و يك مدلول دارد. اگر (عند الزوال) قید مدلول ماده باشد معنایش (تجب الصلاة عند الزوال) می شود و اگر قید مدلول هیئت باشد معنایش (تجب عند الزوال الصلاة) می شود.

این بر می گردد به این که روشن شود که آیا مدلول هیئت قابل تقیید است یا نیست؟ بنابراین باید مدلول حرفی را به دست آوریم تا بعد از آن ببینیم که این مدلول و مدلول ملحق به آن آیا قید را می پذیرد یا نه^۱.

^۱ اگر عرف در اینجا هم غیر این را بفهمند اصطلاحاً گفته می شود عرف اینجا توهم کرده است و به اینها می گویند توهم عرفی و حجت نمی باشد.

امر دوم: حقیقت معنی الاسمی^۱.

علمای اصول حقیقت معنای اسمی را مفروغ عنه گرفتند و وارد بحث از حقیقت معنای حرفی شدند. ما می خواهیم توضیحی راجع به معنای اسمی دهیم تا مقدمه بشود برای ورود به معنای حرفی و فارق آن با معنای اسمی.

وقتی می گوییم: (اسم)، مراد ما لفظی است که به عنوان نام برای شیئی اختیار شده است. در اصول الفاظی که دارای معنای اسمی هستند بر دو قسمند که عبارتند از: اسماء^۲ مثل زید و کعبه، و مواد^۳ مثل ماده ضرب و کاتب. الفاظی که معنای حرفی دارند بر سه قسمند و عبارتند از: حروف و هیئات و پاره ای از اسماء مثل اسماء اشاره و موصولات و ضمائر که این ها در اصطلاح ادب اسمند ولی مدلولشان حرفی است.

^۴ به حسب استقراء مسما از سه قسم خارج نیست؛ یا حدث است یا ذات^۵ عام است یا ذات خاص است. حدث امر متصرم الوجود و غیر قاری است^۶. ما برای احداث اسم اختیار می کنیم، مثلاً اسم زدن را (ضرب) و اسم خوردن را (اکل) و اسم نوشیدن را (شرب) می گذاریم. برای ذات هم اسم گذاری می کنیم و این بر دو قسم است. گاهی برای ذات موجود اسمی را اختیار می کنیم مثلاً زید موجودی است که ذاتی دارد و اسم این ذات را زید می گذاریم یا اسم ذات موجودی را قم و اسم ذات دیگر را خزر و اسم ذات دیگر را دماوند می گذاریم. اعلام شخصیه از این قسم است. موجود در خارج دارای

^۱ فارق اثباتی بین معنای حرفی و اسمی ارتکاز و وجدان ما می باشد به این صورت که ما وجدانا فرق می بینیم بین حروف و اسماء و می بینیم که بین معنای «علی» و «فی» فرق است که اسم یکی را اسم و نام دیگری را حرف گذاشتیم و برای شناخت این که آیا این حرف لفظ جدید حرف است یا اسم نگاه می کنیم که ببینیم از کدام یک از مرتکزات ما می باشند، مثل کلمه «علی» است یا مثل کلمه «فی». (ت. ق ک اص اس مد ۹۳/۱۱/۰۴)

^۲ که به ماده و هیئت وضع شده است بر معانیشان.

^۳ یعنی افازی که ماده اینها وضع شده است بر معانی غیر از هیئت مثل ض ر ب، ق و ل، ...

^۴ ۹۳/۰۱/۲۷

^۵ البته معنای ما از ذات اعم از ماهیت است یعنی هم ماهیت حقیقی را در بر می گیرد و هم ماهیت عرفی و توهمی مثل ماهیت ماشین که ماهیتی ندارد بلکه ساختگی و توهمی است اما عرف برای او ذاتی می بیند.

^۶ یعنی هیچ جزئی از آن موجود نمی شود الا اینکه جزء سابق معدوم شود. البته غیر از مصادر جعلی مثل انسانیت و خوب بودن که اینها در واقع حدث نمی باشند.

ذات و وجود و عوارض است و موجود دو جزء تحلیلی هم دارد. یکی ذات متقید به وجود است و دیگری ذات متقید به عوارض است. پس در واقع در هر موجودی با پنج جزء سر و کار داریم.

در این پنج جزء، فقط ذات در مسما داخل است و فقط اسم ذات عبارت از زید است و چهار جزء دیگر از مسما خارجند.^۱ در ذهن عرف وقتی ذاتی موجود می شود تشخیص ذات را به خود ذات می دانند^۲ غافل از این که تشخیص ذات در واقع به خود ذات نیست^۳ بلکه به ذات متحد با این وجود است، ولی در عرف مسما را ذات می دانند به نحوی که وجود و عوارض و تقید به وجود و تقید به عوارض را از مسما خارج می دانند. در این قسم گفته می شود: معنا خاص است، یعنی يك ذات مسمای این اسم است و این اسم، ذات دیگر را شامل نمی شود.

قسم دوم از ذات جایی است که معنا عام است. اسماء اجناس مثل انسان و حجر و شجر و مانند این ها از این قسم هستند. عرف برای این دسته از ذوات^۴ (غیر از ذات موجود) يك نحو واقعیتی می بیند، مثلاً برای طبیعت انسان جدای از انسان موجود در

^۱ سوال اینکه تشخیص این ذات به چیست؟ مشاء می گفتند به عوارض است و در حکمت متعالیه تشخیص به وجود خاصه است که این ذاتها با هم وحدت دارند اما با عوارض اتحاد دارند و اگر قرار بود که ذات با عوارض وحدت داشته باشد لازم می آمد که طبیعی عین فرد باشد و به تعدد افراد ما طبیعی داشته باشیم کما اینکه مرحوم صدر هم قائل به این امر بودند. در حالیکه در فلسفه کثرت از ناحیه ی وجود می آید نه از ناحیه ذات مثل جالس السفینه که واقعا حرکت مال سفینه است. اما عرف تشخیص را به طبیعی و ذات می داند یعنی ذات زید چیزی است و ذات عمرو چیز دیگر. شاهد این مطلب که عرف این عینیت را درک نمی کند این است که در جایی که ترکیب بین دو چیز انضمامی است نه اتحادی، عرف متفطن آن نمی شود چه برسد به جایی که اتحاد در کار است مثل اینکه آبی شور است که عرف این شوری را از ناحیه خود آب می بیند یعنی می گوید که آب شور است نه نمک درون آن و هر چه بگویی که شوری مال نمک آن است نه خود آب قبول نمی کند.

^۲ نه به این ذات همراه با عوارض چرا که باید در هنگامی که این ذات یکی از عوارض را از دست دهد باید مسمی هم تغییر کند در حالیکه که در نظر عرف تغییر نمی کند لذا مرأه قریشیه را قبل از وجود استصحاب عدم ازلی می کنیم در حالیکه در قبل از وجود عوارض را نداشت اما استصحاب می شود لذا اگر تمام عوارض را از دست دهد مسمی در نظر عرف تغییر نمی کند.

گفته نشود که منظور زید، ذات با عوارض متغیر می باشد که غیر از عوارض متغیر عمرو می باشد چرا که در قبل از تغییر عوارض و احداث عوارض جدید به او زید می گویند.

^۳ یعنی غافل از اینکه این ذاتها در حکمت با هم تفاوتی نداشته بلکه عین یکدیگر می باشند اما در نظر عرف طبیعی کثرت دارد.

^۴ با توجه به ارتکازات و اطلاعات عرفی این را می گوئیم. یعنی در نظر عرف دو طبیعت می باشد طبیعت عام که بما هو مسمی - مثلاً انسان - در خارج، محقق نمی شود اما بما هو زید در خارج محقق می شود که این طبیعت در افراد کثرت دارد. ضمن اینکه ذات در زید غیر مسمی انسان است چرا که آن ذات متحد با وجود است و مسمی انسان ذات غیر متحد با وجود می باشد.

خارج يك نحوه واقعی را می بیند و اسم (انسان) را برای همین طبیعت انسان (یعنی حیوان ناطق) می گذارد. اگر این طبیعت در ضمن فردی در خارج موجود شد این فرد مسمای انسان نیست بلکه فرد مسمای انسان است و مسمای ما هو مسمای محال است که در خارج موجود شود و فرد مسمای است که در خارج موجود می شود. این خصوصیت معنای عام است.

حدث غالباً معنای عام دارد و به ندرت برای يك حدث خاص نامگذاری می کنند مثلاً برای يك عملیات جنگی خاص، اسم می گذارند. این توضیح معنای اسمی بود.

نکته:

در این جا تذکر دو نکته لازم است.

نکته اول: الاسم وضع للحدث لا لمادته خلافاً للمشهور.

در مطلب بیان شده ما با مشهور موافقیم و تنها اختلاف ما با مشهور این است که مشهور قائلند که اسم حدث، ماده يك لفظ است نه خود لفظ، مثلاً ضرب يك حدث است و ماده ضرب اسم این حدث است نه خود لفظ ضرب.

نکته دوم: باز بودن دست انسان در نامگذاری و دو راه ترکیب کردن کلمات و تغییر هیئت در اسم گذاری.

اسماء نقش مهمی در يك زبان دارند و هر زبان يك خصوصیتی دارد که دست متکلم را در اسم گذاری باز می گذارد، مثلاً (حیوان) دارای انواعی است و هر نوعی اسمی دارد. انسان هم اصنافی دارد ولی برای هر صنفش اسمی اختیار نشده است و زبان به خود متکلم اجازه می دهد که خودش نامگذاری کند، مثل انسان سفید و سیاه، انسان جوان و پیر، انسان لاغر و چاق. ما در مقام تفکر و محاوره این اسم ها را خودمان درست می کنیم و خیلی هم نیاز است. ما برای اسم گذاری دو راه داریم. یکی با ترکیب کردن مثل انسان سفید، و دیگری به تغییر هیئت يك کلمه مثل ضارب و معلوم و کریم. قسم دوم در بحث مشتق بیان خواهد شد.

حقیقت معنای حرفی: علی ثلاثة اقوال:

در معنای حرفی سه مسلک وجود دارد که عبارتند از: مسلک علامیت و آلیت و نسبیت.

مسلک اول: مسلک علامیت

این مسلک به مرحوم رضی استرآبادی^۲ نسبت داده شد و نظر مختار ما نیز همین نظریه است. ما مختار خود را از ایشان اخذ نکردیم و فقط مختار خود را بیان می کنیم. در هر دلالت، دال و مدلول و علقه بین این دو وجود دارد. دال و مدلول همیشه در ذهن است و علقه به لحاظ منشأ یا وضعی (قراردادی مربوط به توافق ما) است و یا غیر وضعی (غیر قراردادی و توافقی) است. مثلاً ما از رؤیت دود به وجود آتش پی می بریم. این علقه غیر وضعی است و بر اساس قرارداد و توافق نیست. علقه وضعی مثل این که ذهن ما از کلمه آتش به معنای آتش منتقل می شود بخلاف عرب زمانها که از لفظ «نار» به معنای آتش منتقل می شود و این بر اساس توافقی انجام می گیرد.

قرارداد و اعتبار بر دو قسم است: گاهی این قرارداد و وضع به تسمیه و نامگذاری است و چیزی که برایش اسم گذاری می کنیم یا حدث است و یا ذات شخصی و طبیعت خاص (مثل زید) است و یا ذات غیر شخصیه و یک طبیعت عام (مثل انسان) است. و گاهی این قرارداد و وضع به علامیت است، یعنی نام اختیار نمی کنیم بلکه بین ما و دیگران یک لفظ علامت بر یک مطلبی است مثل این که ما با خدمتکار منزلمان قرار می گذاریم که هر وقت گفتیم: (آب)، یعنی در را ببند. در این صورت تلفظ به لفظ (آب)^۳

۱. ۹۳/۰۱/۳۰

۲ شارح کافیه و شافیه. وفات سال ۶۸۶ که از قدما می باشد با توجه به این تطوراتی که در علم اصول بعدا اتفاق افتاده است نمی تواند نظر دقیقی باشد که من قبلا که به کتاب شرح شافیه که مراجعه کرده بودم دیده بودم اما در دفعه دوم پیدا نکردم. تشریح الاصول نهایندی نقل قول از ایشان کردم و نقل مستقیم نمی باشد. {شاید تنها چیزی که ایشان گفته اند که نقش حرف در کلام مثل نقش اعراب است در کلام که این درست است چرا که وضع اعراب هم بالعلامیه است اما مدلول اسمی و حرفی در نظر ایشان روشن بوده است یا خیر، نمی دانیم. (ت ک اص اس مد ۹۳/۰۲/۰۱)}

۳ نه لفظ آب و لو اینکه تلفظ به لفظی باشد که معنایی نداشت باشد مثلاً تلفظ به «دیز» علامت بر مطلبی باشد.

علامتی برای يك مطلب است نه این که اسم آن باشد. البته این طور نیست که همیشه لفظی در کار باشد. در قوانین راهنمایی رانندگی گاهی تابلوی ورود ممنوع را در ابتدای يك کوچه ای قرار می دهند و معنایش این است که راننده حق ورود ماشین به داخل این کوچه را ندارد، یعنی با گذاشتن این تابلو، معنای ذکر شده را اعلام می کنند^۱. این به صورت يك قانون است و اسمی اختیار نشده است.

در وضع به تسمیه يك اسم (لفظ موضوع) داریم و يك مسما (معنا^۲ و موضوع له) داریم و يك مدلول داریم. مدلول بر دو قسم است: مدلول بالذات و مدلول بالعرض. مدلول بالذات در ذهن ما است و مدلول بالعرض در خارج است. در وضع به علامیت لفظ وجود دارد ولی اسم و معنا^۳ و مسما نداریم ولی موضوع له داریم - گاهی مراد از معنا مسما است و گاهی مراد از معنا موضوع له است - لذا رایج است که در باب حروف، معنای حرفی گفته می شود و مناسب تر این است که مدلول حرفی گفته شود^۴.

گفتیم که وضع الفاظ از دو قسم خارج نیست: يك دسته از الفاظ وضع به تسمیه دارند و يك دسته از الفاظ وضع به علامیت دارند و تفکر و محاوره بدون این دو نحو مذکور ممکن نیست. اگر فقط وضع به علامیت بود و وضع به تسمیه نبود مجموعه ای از علائم بی معنا را داشتیم و هم چنین تفهیم و تفهم و محاوره بدون معنای حرفی هم ممکن نیست^۵. يك حرف یا يك هیئت یا يك اعراب یا يك لحن، معنای حرفی را می

^۱ نه اینکه علامت ورود ممنوع باشد به این صورت که شهرداری یا راهنمایی رانندگی اول ورود ممنوع را اعتبار کرده باشد و این را وضع برای او قرار دهد. خیر نفس نصب این تابلو معنایش این است. لذا اگر این تابلو قرار داده نشود دیگر علامتی ندارد لذا اگر در انبار شهرداری باشد، هیچ معنایی ندارد فقط اگر اول خیابان قرار داده، باشد علامت می باشد.

^۲ این کلمه به دو معنا می آید: موضوع له، مسمی.

^۳ به معنای «مسمی» نداریم اما «معنا» به معنای «موضوع له» داریم.

^۴ چرا که سرش این بوده است که فکر می کردن که وضع در حروف وضع بالتسمیه است.

^۵ ویلدورانت در کتابی از خودش گفته است که من به قومی برخورد کرده ام که غیر از اسم و فعل چیز دیگری نداشت یعنی حرف نداشت و در عین حال محاوره داشته اند این به معنای این نمی باشد که معنای حرفی هم نداشته لذا کلام او ناقض کلام ما نمی باشد بلکه ممکن بوده است که حرف نداشته باشند اما معنای حرفی داشته اند.

اشکال دیگری که امکان دارد که بشود این است که اولین کسی که می خواست معنای حرفی را بالعلامیه وضع کند لازم بود که ابه این وضع اشاره کرده و آن را ابراز کند و لازم بود آن را در جمله ای بکار برد که آن جمله هم معنایی داشت تصدیقی خوب حروف که نبود چرا که تازه می خواست وضع کند در عین حال معنای آن را با آن جمله بدون حرف و در نتیجه وضع بالعلامیه می رساند پس این کلام که اگر

رسانند. مثلاً (من^۱) برای تنبیه و اشاره به این است که مدخولش مبدأ يك فعل است.^۲ یا (فی) برای تنبیه و اشاره به ظرفیت مدخولش برای چیزی است. این ها علامتند نه اسم که معنا و مسمی داشته باشند. و درست نیست که بگوییم: موضوع له حرف عام است یا خاص است، زیرا فقط مسما به عام و خاص تقسیم می شود و علامت عام و خاص و جزیی و کلی بر نمی دارد و اختلاف معنای اسمی و حرفی در موضوع له آن هاست^۳؛ موضوع له معنای اسمی يك مسما است که نامی را برایش گذاشتیم و موضوع له معنای حرفی علامت بودن است و تسمیه ای در کار نیست.^۴

هر دو وضع نباشد، تفهیم و تفهیم معنا ندارد درست نمی باشد. اما جواب این است که خیر این مسئله وضع کما اینکه در قبل به آن اشاره شد اولاً کار یک نفر یا یک گروه که عامدا و متفکراً این کار را کرده باشند، نبوده است در طول سالیان شکل گرفته است و ثانیاً تدریجی بوده است در اول که ما یک سری آواهایی داشتیم و بعد طی میلیونها سال تبدیل به لفظ شد اما بی معنا و بعد از شکل گیری دستگاه زبانی در ضمن یک پدیده اجتماعی آن زمان این الفاظ بالتسمیه یا بالعلامیه وضع شد. لذا اولی نبوده است که بخواهیم ببینیم چطور این امر شکل گرفته است. ضمن این که حتی اگر مشخص بشود که تدریجی و طی یک پدیده اجتماعی که شعور و عمدی پشت آن نخواستیده است، نبوده است و عده ای عامدا و متفکراً این کار را کرده اند، باز لازم نمی آید که تفهیم و تفهیم به جز معنای حرفی امکان داشته است، در آنجا باز تفهیم تفهیم لفظی معنا نداشته است بلکه غیر لفظی بوده است. و به نظر می رسد که به صورت بسیط شکل گرفته یعنی اولاً بالتسمیه بوده است و بعد هیئات مرکبات و جملات ساخته شده است. لذا مثلاً اگر برای معنای «گرگ» لفظ «گرگ» را قرار می داند برای ابراز آن از دوال غیر لفظی استفاده می کرده اند - چون در دوال لفظی می بایست با یک تصدیق ابراز به این تسمیه کنند که در آن نیاز به معنای حرفی بود که هنوز فرضاً ساخته نشده است - مثل اینکه در زمانی که گرگ حمله می کرد، می گفتند: «گرگ».

^۱ در ادبیات عرب و لغت هم نمی گویند معنای «من» ابتدائیت است بلکه می گویند که «من» للابتدائیت و ضمن اینکه اگر معنای حدثی داشته باشد باید بتوان از آن چیزی را اشتقاق کرد و ضمن اینکه به وجدان خود که رجوع می کنیم می یابیم که معنای «من» مبدأیت نمی باشد یعنی معنای مبدأیت دو اسم ندارد یکی کلمه «مبدأیت» و دیگر کلمه «من» یعنی «من» مثل «ضرب» که اسم برای یک حدثی است، نمی باشد بلکه علامتی است برای مبدأیت یعنی اینها با ارتکازی که از اسم داریم نمی خواند، و الا مشکلی ندارد که اسم برای حدث باشد. کما اینکه مانند وضع «زید» نمی باشد که معنای خاص به ذهن می آید، یا اینکه در هر جمله ای به یک معنای دیگری استعمال شده باشد، نمی باشد. لذا بالوجدان نمی باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۳/۰۱/۳۰)

^۲ نه اینکه تسمیه شده است بر معنای مبدأیت خیر علامت این است برای تنبیه به این مطلب که مدخول آن، مبدأ فعل است.

^۳ این تبیین ارتکاز ماست.

^۴ با توجه به مطالبی که گفته شد ما دائماً برای تفهیم و تفهیم نیاز به معنای اسمی و حرفی داریم، و از آنجائیکه قائلیم که معنای حرفی وضعشان به علامیت است نه به تسمیه لذا نمی توان پیدا کرد که معنایی در یک زبان وضعش به تسمیه باشد و همان معنا در یک زبان و لغت دیگر وضعش بالعلامیت باشد، این امکان ندارد لذا در یک لغت هم اگر ببینیم که دو کلمه یکی حرف و یکی اسم معنایشان در ظاهر یکی است این واقعا یکی نمی باشد و معنای آنها تفاوتی دارد مثل کلمه «ک» تشبیه که معنای حرفی دارد و کلمه «مثل» - با پذیرش اینکه معنای اسمی دارد - در معنا متفاوت می باشند لذا معنای جمله «زید مثل عمرو» با «زید کعمرو» تفاوت دارد.

۱ با توجه به این بیان اشکالات مرحوم آقای خویی^۲ و مرحوم آقای صدر^۳ بر نظریه وضع به علامیت در حروف پاسخ داده می شود.

مسلك دوم: مسلك آلیت^۴.

این مسلك مختار مرحوم آخوند^۵ است. مرحوم آقای صدر^۶ کلمات مرحوم آخوند را به خوبی تبیین فرموده است^۷. بیان ایشان این است که هیچ فرقی بین اسماء و حروف نیست^۸، به خاطر این که معنای حرفی ذاتاً و ماهیةً همان معنای اسمی است، یعنی معنای هر دو از يك سنخ (معنای اسمی) است مثل معنای کلمه انسان و کتاب که به یک سنخ است، معنای حرفی و اسمی هم از یک سنخ می باشند، ضمن اینکه حروف با اسماء موازی خود مترادف دارند^۹ مثل لفظ (من) و لفظ (ابتداء) که به یک معنا هستند. وجود معنای (ابتداء) در عالم خارج از ذهن، به نحو مطلق ممکن نیست بلکه باید مضاف الیه داشته باشد، مثل ابتدای تکلم یا ابتدای سیر یا ابتدای این شهر. یعنی دائماً ابتدائات

۹۳/۰۲/۰۱^۱

^۲ المحاضرات (۴ جلدی) / ج ۱ / ص ۶۵. به نظر می رسد که تصور روشنی از علامیت به معنایی که ما گفته ایم نداشته اند.

^۳ البحوث / ج ۱ / ص ۲۳۲. اما در نظر ایشان تصور درستی داشته اند اما تفکیک روشن بین اسم و حرف نداشته اند و نحوه وضع اسماء در نظر ایشان خیلی مبین نبوده است.

^۴ باید توجه داشت این آلیتی که در اینجا بیان می شود با آلیتی که در بحث صیاقات نظریه اعتبار گفته شد فرق می کند در اینجا به معنای مرآتیه می باشد یعنی انسان وقتی به معنای «من» نگاه می کند به خود ظرفیه توجهی ندارد بلکه به طرفین ظرفیت توجه دارد، مثل آینه که انسان به خود آینه متوجه نمی شود بلکه به تصاویر داخل آینه توجه می کند.

^۵ الکفایة / ص ۱۱ - ۱۲. فرمایش آخوند مانند تمام فرمایشات ایشان در مرحله لفظ، معنا و مراد جدی غموض پیچیده بوده است شاید هم به این خاطر باشد که مطلب غامضی که به ذهن انسان که می رسد، الفاظ روشنی هم نمی تواند بیارد که در اثر بحث و محاوره زیاد غموض آن کم شده و الفاظ هم بهتر می شود.

^۶ الحلقات / الحلقة الثالثة، ۲ / ص ۹۴. گاهی در حلقات چیزی گفته اند که در تقریرات عیناً آده است نشان دهنده است که از تقریرات نوشته است و تبیین جدیدی نداشته است اما گاهی بیانی دارند در حلقات که تقریرات نیامده است.

^۷ قبل از ورود به کلام مرحوم آخوند باید کلام ایشان را توضیح داده که ببینیم که واقعا کلام مرحوم آخوند دقیقاً همین است یا خیر با اینکه معظم کلام آخوند، کلام و تقریر ایشان را تایید می کند.

^۸ طبق فرمایش مرحوم آخوند که حقیقت معنای حرفی با حقیقت معنای اسمی فرقی نمی کند، موضوع له در حروف همان موضوع له در اسماء است که در این صورت معنای و موضوع له حروف هم مانند اسماء عام می شود.

^۹ البته گفته نشود این کلام دوم ایشان نتیجه کلام اول است نه کلام مستقلی که کلام اول ایشان این بود معنای حرفی و اسمی ماهیتاً و ذاتاً یکی می باشند. چرا که در کلام اول ناظر به هم سنخیتی معنای حرفی و اسمی بودند و ملازمه ای نمی باشد که بین دو معنای هم سنخ بوده و مترادفی هم داشته باشند مثل اینکه رابطه معنای «فی» و «ظرفیه» هم سنخ بوده مثل رابطه معنای دو اسم، در عین حال تفاوت کوچکی داشته باشند مثل اینکه معنای «فی» ظرفیه اضافی بوده و معنای «ظرفیه» ظرفیه مطلق باشد.

به نحو اضافی داریم. اما اگر بخواهیم معنای (ابتداء) را در ذهن تصور کنیم می توانیم به دو صورت تصور کنیم. یکی این که بدون اضافه آن را تصور کنیم به این صورت که خود معنای ابتداء را در ذهن تصور کنیم^۱ و دیگری این که ابتداء را به نحو مضاف تصور کنیم مثل ابتدای سیر.

هر گاه ما ابتداء را به نحو مطلق لحاظ می کنیم و می خواهیم آن را به زبان بیاوریم باید از لفظ (ابتداء) استفاده کنیم و اگر آن را به نحو دوم (حالة و خصوصية للغير) لحاظ کردیم باید به لفظ (من) و به نحو حرفی تعبیر کنیم، منتها لفظ (من) را بر مبتدأ منه (مثل بصره در مثال سرت من البصرة) داخل می کنیم و آن را متعلق به مبتدأ (مثل سیر در همان مثال) می کنیم. این دو نحوه از لحاظ دیگر ارتباطی با معنای موضوع له و معنای مستعمل فیه ندارد^۲.

إن قلت: وفاق ذاتيهما معنى لازم لجواز استعمال كل منهما مكان الآخر و الامر ليس كذلك^۳.

اگر لفظ (ابتداء) و لفظ (من) يك معنا دارند^۴ چرا ما نمی توانیم هر يك از این دو را به جای دیگری استعمال کنیم.

^۱ به معنای «آغاز» و «شروع» منظور تصور است نه تصدیق که گفته شود که گفته اند مطلق یا به جمع القيود است یا رفض القيود. که این مفهوم بدون اضافه، با موارد خارجی، رابطه مفهوم و مصداق دارد. البته «آغاز» عرفی نه فلسفی.

^۲ چرا که اگر این را بخواهید بگویید که ربط دارد باید بگویید اسماء هم از لحاظ سنخیت یکی نمی باشند، چرا که در آنها هم لحاظهای مختلف وجود دارد. در حالیکه اینطور نمی باشد و اسماء از حیث معنا و سنخ آن ماهیتا و ذاتا یکی می باشند.

^۳ این عبارت را می توان به دو صورت معنا کرد:

معنای اول: استعمال هر یک در جای دیگری غلط است.

معنای دوم: نمی توان یکی را در مقام دیگری استعمال کرد.

^۴ و تنها اختلاف آنها در نحوه لحاظ این دو می باشد، اگر اینطور است،

قلت: لا يستعمل لان استعماله كل منهما مكان الاخر، استعمال المهمل في المستعمل الذي لا يكون حقيقيا و لا مجازيا و لا غلطا.^۱

اگر لفظ (ابتداء) را به جای لفظ (من) استعمال کنیم فاقد معنا می شود^۲؛ نه به معنای حقیقی می آید و نه به معنای مجازی می آید و نه غلط است. استعمال بر سه قسم است: استعمال حقیقی و مجازی و غلط. گاهی لفظ به کار می رود و از آن تعبیر به اطلاق می شود. و این تعبیر در جایی است که لفظی به کار رود و موضوع لهی نداشته باشد مثل استعمال لفظ (دیز) در مورد (علی) که استعمال حقیقی نیست زیرا (علی) موضوع له آن لفظ نیست و این استعمال مجازی هم نیست زیرا بین دیز و معنای علی علاقه ای وجود ندارد و غلط هم نیست زیرا غلط در جایی است که لفظ مستعمل در غیر معنای موضوع له خود که هیچ علاقه ای هم با معنای موضوع له آن ندارد استعمال شود مثل استعمال لفظ اسد در مورد مورچه. لفظ دیز خودش فاقد معنا است و نمی تواند استعمال غلط باشد. استعمال لفظ (ابتداء) به جای لفظ (من) - و بالعکس - نیز مانند استعمال لفظ دیز در مورد علی است یعنی کلمه ای که فاقد معنا است آن را در معنایی استعمال کنیم.

توضیح ذلک: کل وضع متقوم من ثلاثة ارکان: موضوع، موضوع له و الوضع. تمامية جواب الشيخ موجب لتقييد احد من هذه الارکان، فأیُّهما المقيّد؟

^۳ در هر وضعی سه رکن وجود دارد: موضوع (لفظ)، موضوع له (معنا) و وضع (اعتبار و انشاء که امر تکوینی است). وقتی که ما می خواهیم لفظ (من) و (ابتداء) را وضع کنیم دو وضع داریم. در وضع اول موضوع لفظ (من) است و در وضع دوم

^۱ با توجه به احتمالاتی که در معنای آن قلت در پاورقی دادیم دو جور این عبارت هم معنا می شود:

قسم اول: این استعمال غلط نمی باشد بلکه استعمالی بی معنا است.

قسم دوم: این که نمی توانیم استعمال کنیم از باب این نمی باشد که هم معنا نمی باشند بلکه از باب این است که در آنجا اصلا معنایی ندارند که صحبت بشود که مترادف هستند یا خیر لذا باز جواب از آن قلت می باشد چرا که داشتن معنا و وضع فرض مترادف است و ما هم در جایی که وضع دارد را می گوئیم، هم معنا می باشند لذا آن قلت دیگر وارد نمی باشد.

^۲ چرا که در این معنا فاقد لفظ است و همانطور که گفته شد این لفظ ابتداء وضع شده است برای ابتداء ملحوظ شده به نحو مطلق نه هر ابتدائی لذا در مورد ابتداء حالة و خصوصية للغير وضعی ندارد مانند «دیز» که وضعی ندارد.

موضوع لفظ (ابتداء) است و موضوع له در هر دو وضع، معنای ابتداء است. اگر به جای کلمه ابتداء لفظ (من) را به کار ببریم (من) در این کاربرد لفظی است که اطلاق شده است بدون این که وضع داشته باشد مثل اطلاق لفظ «دیز» بر (علی)، یعنی لفظی که فاقد وضع است به کار بردیم. بنابراین يك قیدی را باید به یکی از سه رکن وضع اضافه کنیم تا این بیان مرحوم آخوند - اطلاق لفظ بی معنا در استعمال لفظ (من) به جای کلمه «ابتداء» - تمام باشد.^۱

المشهور بحکم علی تقييد الموضوع له.

مشهور فرمودند موضوع له باید قيد بخورد بدین صورت که کلمه (ابتداء) برای معنای ابتدایی که ملحوظ به لحاظ استقلالی است وضع شود و کلمه (من) برای معنای ابتدایی که ملحوظ به لحاظ آلی شده است وضع شود.

اشکال: علی هذا ليس مصداق لهذين الكلمتين مصداقا في الخارج و مصاديقهما ذهني محض.

ممکن نیست که این قيد به موضوع له بخورد، زیرا در این صورت معنای (من) و (ابتداء) معنای ذهنی خواهند شد و فقط در ذهن فرد خواهند داشت.^۲

مرحوم آخوند متوجه این اشکال بود و آن را قيد موضوع له ندانست.^۳

^۱ یعنی به همین مقدار که گفته شود که معنای ابتداء با معنای من یکی است، این مقدار کفایت نمی کند که ثابت کند که کلام مرحوم آخوند در قلت - اینکه استعمال کلمه «ابتداء» در جایگاه «من» استعمال لفظ بی معنا در موضوع لهی است - تمام است بلکه باید یک قیدی به یکی از این سه رکن زده باشد که آن قیود موجب فرقی بین این دو شود که استعمال یکی در دیگری فاقد وضع و بی معنا شود. به عبارت دیگر چه اتفاقی افتاده است که این دو لفظ که مترادف هستند نمی توانند در جای یکدیگر استعمال شوند و در عملیات وضع اینها - و لو در سالیان دراز و در یک تراکنش طبیعی و تدریجی - چه اتفاقی افتاده است کدام یک از ارکان دست خورده است که این اتفاق در استعمال آنها در جای یکدیگر افتاده است؟

^۲ چرا که جایگاه لحاظ فقط ذهن است نه خارج لذا هر دو دارای یک معنای ملحوظی شده که موطن آن فقط ذهن است. مثل معنای مفهوم که یک امر ذهنی است و مصداقی در خارج ندارد.

^۳ البته اشکال دیگری که شاید بتوان کرد این است که در این صورت و با این جواب، مشهور از محل بحث خارج شده اند چرا که این اشکال با فرض مترادف معنای حرفیه واسمیه واقع شده است و در این صورت دیگر معنای اسمیه و حرفیه با هم مترادفی ندارند الا اینکه گفته شود اصل فرمایش و نقطه ثقل فرمایش و نظر مرحوم آخوند در هم سنخ بودن معنی حرفی با معنای اسمی بوده است و مترادف آنچنان که این نکته دخیل است دخل ندارد. لذا اگر مترادف را هم بر هم زدیم همینه که به هم سنخ بودن ذاتی و ماهیتی این دو معنا خللی وارد نشود کفایت می کند. الا اینکه از این هم جواب داده شود هب اینکه درست است که ثقل کلام مرحوم آخوند هم سنخیت ذاتی و ماهیتی معنای حرفی و اسمی می باشد اما اشکال و ان قلت وارد بر این نکته به تنهایی نمی باشد یعنی این ان قلت زمانی درست است که مترادف را هم در فرمایش ایشان در نظر بگیریم. در این صورت هم می توان اینطور جواب داد که در این حالت اشکال وارد است اما ما می توانیم این ان قلت

المرحوم السيد الصدر يقول بان التقييد الموضوع له لا يمكن فالتعين تقييد الوضع و هذا ايضا لا يمكن لان الوضع اعتبار و انشاء الذي امر تكويني لا يمكن تقييده و تعليقه فكلام الآخوند مردود.

مرحوم آقای صدر فرمود: باید وضع را قید بزنی تا بیان مرحوم آخوند تمام شود، یعنی لفظ (من) را برای معنای ابتداء وضع کنیم و این وضع مقید به این است که لحاظ آلی باشد نه استقلال.

اشکال: وضع هیچ گاه معلق نمی شود زیرا وضع (اعتبار و انشاء) امر تکوینی است و دایر مدار بین وجود و عدم است^۱ لذا گفته می شود که انشاء تعلیق بر نمی دارد. و مرحوم آقای صدر به این خاطر کلام مرحوم آخوند را درست ندانست.

کلامنا: المقيد الموضوع كوضع لفظ «الانسان الملفوظ في اليوم لطبيعي الانسان» فاستعماله فيه في الليل خاليا عن الوضع.

راه سومی هم وجود دارد که کلام مرحوم آخوند را نتیجه می دهد بدون این که دو اشکال مذکور بر آن وارد باشد. آن راه این است که موضوع (لفظ) را مقید کنیم مثلاً لفظ (انسان) را به دو گونه می توانیم وضع کنیم. گاهی آن را اسم برای طبیعی حیوان ناطق قرار می دهیم و گاهی لفظ را قید می زنیم و می گوئیم لفظ (انسان) که در روز تلفظ شود (یعنی حصه ای از طبیعی) را اسم برای حیوان ناطق قرار دهیم. اگر در روز گفتیم: (الانسان يموت) این لفظ موضوع له و وضع دارد ولی اگر در شب آن را بگوئیم این لفظ موضوع له و وضع ندارد.^۲

در ما نحن فيه وقتی می خواهیم لفظ (من) را برای معنای ابتداء وضع کنیم گاهی طبیعی لفظ (من) را برای معنای ابتداء وضع می کنیم در این حال موضوع قیدی ندارد

را تصحیح کرده و بگوئیم که مراد ایشان صحت استعمال حقیقی و مجازی باشد که در این صورت، و لو اینکه ترادف هم نداشته باشند، باز باید بتوان استعمال مجازی کرد، در حالیکه نمی شود لذا ان قلت سر جای خویش باقی مانده و جواب هم خروج از بحث نمی شود.

^۱ این امر اعتباری می باشد که تعلیق بر می دارد و خود وضع گفته شد که امریست تکوینی اما حاصل آن می شود امری اعتباری. مثل اینکه بگوئید که این دیوار است معلق این درست نمی باشد، چرا که یا دیوار است یا نیست که دیگر معلق بودن آن معنا ندارد.

^۲ مرحوم آخوند به این حصه اشاره ای نکرده است و اصلاً ممکن است که تصور نکرده باشد اما در سقع ذهن او بوده است که این کلامی که گفته است درست بوده و قابل دسترسی است. البته ما به این توجیه رسیدیم بعدها دیدیم که کسانی هم این توجیه را مطرح کرده اند.

و گاهی می‌گوییم: لفظ (من) که ملفوظ^۱ است توسط کسی که معنای ابتداء را به نحو آلی و حالی لحاظ کرده است^۲ این لفظ (من) برای معنای ابتداء وضع شده است.^۳ در این حال موضوع له و وضع مقید نیستند بلکه لفظ موضوع مقید است.

وقتی لفظ (من) را در معنای ابتداء به کار می‌بریم دو صورت دارد. گاهی تصور معنای ابتداء استقلالی است و گاهی به نحو آلی است. اگر آن را استقلالی لحاظ کنیم استعمال لفظ (من) در معنای ابتداء فاقد معنا می‌شود. اما اگر گفتیم: (سرت من البصرة) ابتداء را به لحاظ آلی لحاظ کردیم و در این استعمال لفظ (من) هم وضع دارد و هم موضوع له دارد.^۴

نکته: تبیین کلام الآخوند رحمته الله و رفع التهافت بین صدر و ذیل کلامه.

وقتی شیئی را در ذهن لحاظ می‌کنیم به سه نحو می‌توانیم لحاظ کنیم که عبارتند از: لحاظ استقلالی و حالی و آلی (مرآتی).

^۱ در اینجا خود لفظ «من» مصداق دارد چرا که «من» ملفوظ شد نه ملحوظ لذا مصداق دارد و دائماً ما در هر استعمالی فردی از لفظ را بکار می‌بریم نه خود لفظ را.

^۲ چون در هر تلفظی ابتدا باید معنای آن را لحاظ کرد.

^۳ یعنی «من» ی که صادر شده است از شخصی که معنای ابتدائیت را به نحو آلی و حالی لحاظ کرده است. وضع کردم بر معنای ابتدائیت و کلمه «ابتداء» را که از کسی صادر شود که معنای ابتداء را به نحو استقلال لحاظ کرده است، وضع کردم برای معنای «ابتداء» در اینجا معنای یکی است اما لحاظ الفاظ دو تاست. یعنی لفظ من دو لحاظ دارد که در یک لحاظ آن وضع دارد و در یک لحاظ معنا ندارد و همینطور لفظ «ابتداء»، ولی معنای یکی است. مثل اینکه واضعی یگوید که لفظ فرس را که خانمها تلفظ می‌کنند وضع کردم برای حیوان ناطق و لفظ انسانی که مردها تلفظ کردند وضع کردم بر حیوان ناطق که در اینجا معنای هر دو کلمه «فرس» و «انسان» یکی است البته در یک لحاظشان در عین حال الفاظ دو تاست و لحاظهای آنها هم دو تاست.

^۴ در اینجا گفته نشود که این استعمال غلط است چرا که من ملفوظ توسط کسی که معنای ابتداء را استقلالی لحاظ کرده است، اگر در معنای ابتداء استفاده کند می‌شود استعمال لفظ مستعمل در غیر ما وضع له بدون علاقه می‌شود که اسمش استعمال غلط است. خیر برای تقریب به ذهن این مثال را می‌زنیم که فرض شود که شخصی نام فرزند خود را «زید» با تنوین رفع می‌گذارد یا نام بعضی سور قرآن مثل «کافرون» که باید در حالت جری و نصبی هم کافرون باشد، در اینجا باید بگوید: «جاء و رایت و مرتت بزید» اگر بگوید: «رأیت زیدا» یا «مردد بزید» این استعمال بی معنا است چرا که «زیدا» و «زید» وضعی ندارند و بی معنا می‌باشد. بنا بر فرض اینکه در دنیا اسم کسی «زید» بدون اعراب نمی‌باشد. در اینجا هم اینطور است استعمال کلمه «من» ملفظ توسط شخصی که معنای ابتداء را استقلالا تصور کرده است، وضعی ندارد لذا استعمال آن در معنای ابتداء مطلق می‌شود استعمال کلمه مهمل در یک معنایی که این استعمال نه حقیقی است نه مجازی و نه غلط.

لحاظ استقلالی در برابر لحاظ حالی و آلی است. وقتی انسان و عدالت و زید را تصور می‌کنیم ذهن ما این سه متصور (یعنی مفاهیم این‌ها) را به لحاظ استقلالی تصور کرده است. لحاظ حالی یعنی بما هو حالة و خصوصية فی شیء آخر، مثل این که ما عدالت انسان و عدالت زید را تصور کنیم. تصور ما از عدالت تصور حالی است یعنی بما این که این عدالت حالت و خصوصیتی برای انسان یا زید است آن را تصور می‌کنیم. لحاظ آلی لحاظ مرآتی است. وقتی ما به مرآة نگاه می‌کنیم تنها چیزی که به آن توجه نداریم خود مرآة است و این مرآة وسیله برای توجه به امر دیگر است و تمام توجه ما به تصویری است که آن را در آینه می‌بینیم.

گاهی ذهن اشیایی را در خودش دارد ولی کاملاً مغفول عنه ذهن است، مثلاً کسی می‌گوید: (الإنسان يموت) در این جا ذهن لفظ (الإنسان) را ملاحظه کرده است ولی توجه ای به این لفظ ندارد و به معنای آن هم نگاه نکرده است زیرا لفظ و معنای انسان نمی‌میرد. آنچه که ذهن در نگاهش آورده است فرد انسان است و لفظ و معنای انسان حین استعمال ملحوظ به لحاظ آلی شده است.

هر گاه ذهن ما چیزی را ملاحظه می‌کند (به نحو احساس یا تخیل یا تعقل) این ملاحظه تارة استقلالی است و تارة حالی است و تارة آلی است. ملاحظه حالی فقط در مرتبه تعقل است و دو ملاحظه دیگر هر سه نحو را دارند.

معروف است که مرحوم آخوند قائل است که معنای اسمی و معنای حرفی ذاتا و ماهیتا با هم یکی هستند و در لحاظ با هم متفاوتند و در اسماء معنا به نحو استقلالی و در حروف به نحو آلی لحاظ می‌شود. سوال این است که آیا مراد از آلی در کلام مرحوم آخوند حالی است یا مرآتی است؟

صدر^۱ و ذیل^۲ کلام مرحوم آخوند به ظاهر با هم تفاوت دارد. ظاهر صدر کلام ایشان این است که استقلالی در برابر حالی است نه آلی. یعنی ابتداء را گاهی به نحو

^۱ الکفایة / ص ۱۱

^۲ الکفایة / ص ۱۲

استقلالی و گاهی به نحو حالی ملاحظه می کنیم ولی در ذیل کلامش تصریح به آلی کرده است که ظهور در مرآتیت دارد. در ذیل کلامشان آمده است: (کذلک يعتبر فی معناها - یعنی کلمه (من) - لحاظه^۱ فی غیرها^۲ و آله^۳) این تعبیر نشان می دهد که لحاظ در معنای حرفی لحاظ مرآتی است نه لحاظ حالی^۴.

به اعتقاد ما مراد مرحوم آخوند لحاظ آلی و مرآتی است نه حالی. شاهد اول این است که اگر مراد ایشان از آلی، حالی باشد کلمه ابتداء را در مورد حالی می توانیم به کار ببریم و مثلاً بگوییم: (ابتداء السیر) و در مواردی که ابتداء لحاظ حالی دارد نمی توانیم کلمه (من) را به کار ببریم، یعنی غلط است که بجای عبارت: «ابتداء السیر، البصره» بگوییم: (من السیر، البصره)^۵. شاهد دوم این است که اگر مراد ایشان لحاظ حالی باشد باید (من) بر سر (سیر) - که مضاف الیه ابتداء است - داخل شود و حال این که بر آن داخل نمی شود بلکه بر سر مبتدأ منه - مثل البصره - داخل می شود و این نشان می دهد که لحاظ مستعمل به ابتدای سیر لحاظ آلی است با اینکه قصد متکلم این نبوده است که سیر من در بصره بوده است و ابتدای سیر من بصره نبوده است؛ در عین حال در مثال (سار زید من البصره الی الکوفه) گر چه ابتدای سیر، از بصره است ولی به معنا و مفهوم «آغاز» و «مبدأیت» چون به نحو آلی و مرآتی لحاظ شده است، توجه نشده است و تمام توجه و التفات به سیر و بصره است که طرفین ابتداء می باشند نه خود ابتداء.^۶ به قدری که حتی نمی خواهد این معنای «آغاز» و «ابتدائیت» را استقلالاً به شما برساند بلکه

^۱ ای لحاظ معنی.

^۲ ای معنی «الابتداء»

^۳ که در این صورت استقلالی که ایشان گفته اند، در مقابل آلی بوده و حالی را هم می گیرد. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۳/۰۲/۹۳ دق)

(۲)

^۴ یعنی اگر خاطر شریفان باشد در ابتدای بحث در تبیین نظر «آلیت» قبل از ورود به ان قلت، گفته شد که تفاوت بین لفظ «ابتداء» با لفظ «من» این است که در اولی لحاظ ابتدائیت مطلق است و در دومی لحاظ ابتدائیت اضافی است لذا نمی توان اولی را در جای ابتدائیت اضافی و دومی را در جای ابتدائیت مطلق بکار برد در حالیکه در اینجا در صورت لحاظ حالی می توانید کلمه «ابتداء» را در ابتدائیت اضافی بکار ببرید که مثالش زده شد بخلاف من که این استعمال غلط است.

^۵ شاهد دیگر هم می توان این را گفت که دیگر علماء هم از کلام مرحوم آخوند آلیت و مرآتیه را فهمیده اند و به این نام هم مشهور شده است.

فقط معنای سیر و بصره و کوفه به ذهن او می آید و قصد انتقال او را استقلالاً دارد نه مفهوم و معنای «آغاز» و «ابتداء» الا اینکه به متکلم التفات تفصیلی دهیم و بعد از او سوال بپرسیم که منظورت این بود که ابتداء سیر تو از بصره بود؟

لذا معنای حالی و استقلالی را نمی توان با حرف رساند بلکه فقط اسم رساننده این معانی می باشد و معنای آلی را هم فقط حرف حامل آن می تواند باشد نه اسم. پس کلام ابتدائی ایشان را حمل بر تسامح بر تعبیر می کنیم چرا که این نظر ابتداء از ایشان مطرح شده است و به ایشان هم ختم شده است و چون برای اولین بار بوده است لذا تعبیرات زیاد روشن نبوده است.

اشکال بر مسلک دوم:

۲ اگر چند اسم را بدون حرف در کنار هم قرار دهیم و بگوییم: (زید ظرفیت الدار) معانی که به ذهن می آید غیر مرتبط به هم است اما وقتی يك حرف در این کلام می آوریم و می گوییم: (زید فی الدار) بین این معانی ارتباط برقرار می شود و این قرینه قطعی است که معنای اسمی و معنای حرفی ذاتاً و سنخاً دو تا هستند.^۳

مسلک سوم: نسبیت معنای حرفی^۴.

کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمدند قائل شدند که معنای اسم و معنای حرف ذاتاً با هم فرق دارند و دو سنخ معنا هستند و همین باعث شده است که ما نتوانیم هر

۱ ۹۳/۰۲/۰۶

۲ نقدهای عدیده ای شده است که ظاهراً هیچکدام وارد نمی باشد.

۳ ضمن اینکه وجدان اهل لغت می گوید که این دو معنای، سنخا و ذاتا دو تا می باشند.

۴ نسبت در اینجا به معنای علقه و ربط است که اعم از نسبت مقولی و ربطی است که در آینده نزدیک خواهد آمد اما به معنای نسبی و اضافی بودن نمی باشد.

۵ در نظر نسبی ها با توجه به اینکه قائلند که حقیقت معنای اسمی با حرفی فرق می کند، موضوع له می شود خاص، چرا که دیگر برای فردی از معنا وضع شده اند که دائماً خاص است نه برای جامع بین افراد. اگر وضع برای معنایی که جامع بین افراد باشد وضع شده باشند به این معنا است که معنای آن عام است و معنای عام هم وجود خارجی ندارد و می شود مفهوم و مفهوم مال اسماء است نه حروف (ت ق ک اص اس مد ۹۳/۱۱/۰۴)

يك را به جای دیگری استعمال کنیم بهمین خاطر معنای حرف را (نسبت) قرار دادند^۱ و اما دراینکه معنای این نسبت چیست اختلاف کرده لذا در مورد این مسلک، اتجاهات زیادی مطرح شده است.

مقدمة فی معنی النسبية: انحاء النسبة

مقدمه می گوئیم که نسبت علقه و ربط بین دو شیء است^۲. نسبت بر دو قسم است: نسبت وجودی و نسبت مقولی. هر يك از این دو انقساماتی دارد.

النسبة الوجودی: النسبة بین الشئین المتحدین فی الوجود.

نسبت وجودی نسبت و ربط بین دو موجودی است که وجوداً اتحاد دارند (ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی) مثلاً وقتی می گوئیم: (این جسم اسود است) سواد عرض است و جسم معروض است و ترکیب معروض و عرض اتحادی است یعنی به يك وجود موجودند. بین این جسم و این سواد نسبتی برقرار است که بین آن و رنگ دیگر آن نسبت برقرار نیست و بین این سواد و این جسم نیز نسبتی برقرار است که بین این سواد و جسم دیگر آن نسبت برقرار نیست. این نسبت وجودی است زیرا این نسبت از مقولات خارج است و وجود رابط و ربطی است^۳ (که موجود به وجود طرفین است و وجودی وراء طرفین ندارد و خود وجود طرفین هم نیست^۴) نه وجود مقولی. معیار نسبت وجودی^۵ آن است که طرفین آن اتحاد وجودی و ترکیب اتحادی^۶ داشته باشند.

^۱ همه قائلین به نسبت قائل به این بودند که این حروف وضع بالتسمیه دارند و لو در مقام اثبات ممکن بود که نتوانند مسمایی را اثبات کنند و این بخاطر این بود التفات تفصیلی نداشته و آن را تطبیق نکرده بودند. (ت ق ک اص اس مد ۹۳/۱۱/۰۴)

^۲ خیلی دقیق نمی توانیم توضیح دهیم اما همه این نسبت را در جایش می فهمیم لذا تعریفی که گفت شده است تعریفی است بسیط.

^۳ موجودات یا واجب می باشند یا مقوله یا ربط که واجب وراء مقوله و رابط تحت مقوله است.

^۴ یعنی در خارج دو وجود است یک وجود استقلالی که وجود کاغذ و سواد باشد و یک وجود ربطی که وجود نسبت بین این دو باشد.

^۵ وجود از یک سنخ امری است که اگر زوال عدم از موصوف خودش کند می شود وجود استقلالی و اگر از غیر موصوف خودش زوال عدم کند، می شود وجود ربطی. به عنوان مثال ما اگر نفس را علت فاعلی برای تصاویر بدانیم بعد آن تصویر، وجودش می شود وجود ربطی یعنی موجود است به وجود نفس نه اینکه متحدند به یک وجود، در آنجا دیگر نسبتی در کار نمی باشد. یا مثل معلوم که خودش وجود ربطی است یعنی وجودش، وجود علت است.

^۶ هر ترکیب اتحادی را نسبت وجودی نمی گویند، بلکه باید دو موجود باشد که در وجود یکی می باشند یعنی دو ماهیت که وجودشان یکی شده است ولی مثل اتحاد ماهیت و وجود را که ترکیب هم اتحادی است، این را دیگر نسبت اتحادی نمی گویند چرا که در

پس معیار وجود ربطی این است که باید طرفین آن در وجود اتحاد داشته باشند. این موقف حکمت متعالیه بود.

مرحوم آقای خویی این نسبت را امر وهمی می داند و مرحوم آقای صدر آن را امر واقعی می داند، مثل تلازم بین علت و معلول.

النسبة المقولی: النسبة التي طرفیه موجودان بوجودین لا بوجود واحد.

در نسبت مقولی طرفین نسبت در آن موجود به دو وجودند مثلاً بین من و این میز نسبتی برقرار است که افراد دیگر این نسبت را با این میز ندارند. در این جا وجود من با وجود میز متحد نیست. پس هر جسم و مکان^۱ آن و یا هر حادث و زمان^۲ آن دارای نسبتی هستند و موجود به دو وجود هستند.

چرا به این نسبت، نسبت مقولی می گویند؟

در حکمت متعالیه مقولات ده تاست که نه تایی آن عرض است و در بین اعراض غیر از کم و کیف، سایر اعراض (یعنی هفت عرض باقی مانده) عرض نسبی هستند یعنی عرضی هستند که در کنار آن یک نسبتی هست و خود آن نسبت عرض نیست بلکه امریست

انتزاعی و وهمی^۳

که بواسطه این نسبت، هیئتی بین عارض و معروض است^۴ که اسم آنها را یکی از این اعراض هفتگانه می گذاریم. مثلاً رابطه و نسبت زید با مکان هیئتی را در زید حاصل می کند که اسمش «این» است که این هیئت امری است حقیقی یا رابطه زید با زمان هیئتی را در زید حاصل می کند که اسمش «متی» است یا بین زید و ولدش نسبتی برقرار

اینجا اصلاً نسبتی در کار نمی باشد چر که دو موجود نمی باشند بلکه یک موجود است و دو ذات و ماهیت نمی باشند؛ اما هر نسبت وجودی دائماً، ترکیبش اتحادی است.

^۱ مکان با این فرق می کند.

^۲ منظور زمان عام است که با هیچ موجودی متحد نمی باشد.

^۳ البته در نظر حکماء امریست وهمی و الا در نظر ما امری است واقعی.

^۴ که این هیئت امری است وجودی. یعنی بین هیئت در دو طرف یا یک طرف وجود دارد.

است که از آن نسبت هیئتی پیدا می شود که «اضافه» نامیده می شود لذا به این نسبت نسبت مقولی گفته می شود. یعنی نمی شود که یکی از این اعراض باشد و نسبت و مقوله ای در کار نباشد.

یا بنا بر اینکه بعضی از قدمای از حکماء، اسم بعضی از اقسام خود نسبت، را عرض و مقوله گذاشته اند و گفته اند که خود نسبت مقوله است، که در این صورت هیئت می شود امر انتزاعی و وهمی لذا به آن

مقوله گفته شده است.^۱

که البته متاخرین از اصولیین این نسبت را امر واقعی می دانند.

پس معیار وجود مقولی این است که طرفین نسبت به دو وجود موجود می باشند.

پس در هر نسبتی دو طرف داریم و به این لحاظ سه قسم وجود دارد. گاهی طرفین نسبت، در عالم خارجند و گاهی طرفین نسبت، در عالم ذهنند و گاهی یکی از دو طرف در عالم خارج و طرف دیگر در عالم ذهن است:

✓ **قسم اول** مانند کاغذ و بیاض و نسبت برادری در زید و عمرو.

✓ **قسم دوم** که خود دو شق دارد که در یکجا نسبت بین دو نسبت وجودی است و تارة مقولی.

○ اما جایی که نسبت بین دو طرف ذهنی مقولی باشد مثل این که وقتی

در قضیه معقوله می گوئیم: (زید عادل) این قضیه سه جزء دارد:

تصور معنای زید و تصور معنای عادل و نسبت بین این دو تصور.

این نسبت، نسبت مقولی است و طرفین نسبت (دو تصور) در ذهن

هستند.^۲

○ گاهی طرفین نسبت در ذهنند اما نسبت بین آن دو، نسبت وجودی

است مثل میل نفس به شرب آب. حبّ و میل در افق ذهن است و

^۱ چرا که در نظر حکماء امر انتزاعی امریست، وهمی. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲/۱۰)

^۲ موطن تصور دائماً ذهن است.

مفهوم شرب آب که متعلق آن است آن هم در نفس ما موجود می باشد (که در ذهن و نفس وجود دارد) ^۱ زیرا حبّ و میل بدون متعلق در نفس پیدا نمی شود. و بین حبّ و شرب آب نسبتی وجودی برقرار است، زیرا در نزد حکماء حبّ و متعلق حبّ موجود به یک وجودند. **✓ قسم سوم** مثل تخیل زید است که صورت او در ذهن می آید. در این مورد یک مدرک (به کسرراء) و یک مدرک (به فتح راء) داریم. مدرک (به فتح) صورت تخیلی زید است که در ذهن ما آمده است و مدرک (به کسر) نفس ما است که در عالم خارج وجود دارد و ترکیب بین این دو در حکمت متعالیه ترکیب اتحادی است و موجود به یک وجودند و بین این دو نسبتی برقرار است و نسبتی که یک طرف آن که مدرک باشد و صورت تخیلی زید باشد، در ذهن و طرف دیگرش که مدرک و نفس مجرد ^۲ ما باشد، در خارج باشد نسبت وجودی است (به نظر مرحوم ملاصدرا) و نسبت مقولی است (بنا بر نظر حکمت مشاء).

۳. **اتجاه اول در نسبیت: ایجادیه المعنی الحرفی.**

این اتجاه از مرحوم میرزای نایینی است ^۴. قبل از ورود به بحث باید مقدمه ای را ذکر کنیم:

مقدمه: انقسام اللفظ الی الاخطاری و الایجادی.

ایشان قائل بود که الفاظ بر دو دسته اند: یک دسته از الفاظ اخطاری هستند و دسته دیگر ایجادیه هستند.

^۱ نفس و ذهن هر دو یکی هستند اما از آنجا نفس مدرک است، به آن ذهن می گویند.

^۲ بنا بر اینکه خود نفس علت فاعلی برای این تصویر تخیلی زید نباشد چرا که در آن صورت می شود علت و معلول و بین علت و معلول نسبتی وجود ندارد.

^۳ ۹۳/۰۲/۰۷

^۴ الاجود (۴ جلدی) / ج ۱ / ص ۲۷

الفاظ اخطاری: الفاظی که تلفظ آنها باعث خطر معنی به ذهن می شود فقط بدون ایجاد شینی در خارج.

الفاظ اخطاری الفاظی هستند که با تلفظ به آن ها فقط معنای لفظ به ذهن سامع خطور می کند اما چیزی در عالم محقق نمی شود مثلاً وقتی می گوئیم: (انسان) فقط معنای انسان به ذهن خطور می کند و چیز دیگری موجود نمی شود. یا مثلاً می گوئید: (استفهام) معنای استفهام به ذهن شما خطور می کند یا می گوئید: (تمنی) که معنای تمنی به ذهن شما می آید اما در عالم خارج^۱ چیزی محقق نمی شود.^۲

الفاظ ایجادی: الفاظی که فردی از معنا را در خارج، ایجاد می کند بدون خطر معنا.

الفاظ ایجادی الفاظی هستند که فقط موجب ایجاد فردی در خارج می شوند بدون اینکه آن معنایی که فرد بوجود آمده، فرد آن است، به ذهن خطور کند مثلاً وقتی می گوئیم: (هل زید فی الدار) معنای استفهام در ذهن سامع نمی آید بلکه فردی برای مفهوم استفهام در خارج ایجاد می شود. یعنی همین کلام می شود مصداق مفهوم الاستفهام^۳. تمنی و نداء نیز همین طور است.

توضیح الاتجاه: الأسماء من الألفاظ الاخطاری و الأسماء من الألفاظ الایجادی.

مرحوم میرزای نایینی قائل بود که حروفی مثل (من) و (إلی) و (فی) نسبت^۴ را در ذهن سامع ایجاد می کنند.^۵ وقتی ما می گوئیم: (زید الدار) بلافاصله دو مفهوم جدای از هم در ذهن سامع پیدا می شود (یعنی مفهوم زید و مفهوم الدار). اما وقتی می گوئیم:

^۱ در مقابل وهم است که عالم ذهن و خارج را در بر می گیرد.

^۲ با توجه به تعریف بعد که برای الفاظ ایجادی گفته می شود در اینجا مقصود از اینکه «در عالم خارج چیزی ایجاد نمی شود»، این است که فردی از معنایی که به ذهن آمد، در عالم خارج یا ذهن ایجاد نمی شود.

^۳ بوجود انشائی نه بوجود نفسانی یا تمنی به وجود انشائی نه وجود نفسانی. که البته هر دو مصداق تمنی است اما اینجا منظور تمنی و استفهام بوجود انشائی است.

^۴ که این نسبت اگر خودش مقوله باشد، می شود امری حقیقی و اگر خیر خودش مقوله نباشد، می شود امری وهمی در نظر حکماء و امری واقعی در نظر مرحوم صدر و اصولیین متأخر من جمله ما.

گفته نشود که ادراک این نسبت شهودی است مثل ادراک مفهوم که به مفهوم نمی باشد بلکه شهودی است. و امور شهودی، امور وجودی می باشند لذا واقعی نبوده بلکه وجودی است چرا که ما قائلیم که امور واقعی هم به شهود حضوری ادراک می شوند. مانند عدم گرسنگی که امری است واقعی و در عین حال معلوم به علم حضوری ما می باشد.

^۵ و اصلاً ما معنای خطوری در حروف نداریم و اگر ما فی را به تنهایی بگوئیم نه معنایی خطور می کند به ذهن و نه ایجاد فردی می کند دائماً باید در کلام و جمله باشد.

(زید فی الدار) همان دو مفهوم در ذهن مرتبط به هم ایجاد می شود و نقش (فی) این است که مصداقی از مصادیق نسبت را بین دو مفهوم مذکور را ایجاد می کند^۱ و ما از این نسبت^۲ بین دو مفهوم به نسبتی که در خارج بین زید و الدار است منتقل می شویم. پس دو فرد از نسبت ظرفیت پیدا می شود که با هم مشابه هستند^۳؛ یکی بین دو مفهوم در ذهن است و دیگری بین دو شیء در خارج است و انتقال از نسبت اول به نسبت دوم انتقال از یک فرد به فرد دیگر است و رابطه آن ها رابطه سایه و ذی سایه^۴ است نه رابطه مفهوم و مصداق.^۵ که سبب انتقال ما به خارج این شباهتی بود که بین این دو نسبت می باشد.

بر این اتجاه اشکالات متعددی وارد شده ما به دو اشکال اشاره می کنیم.

اشکال اول: هذا البیان، لیس مُبَیِّنًا للموضوع له فی الحروف؟

این که مرحوم میرزا فرمودند: حرف مثل (فی) برای ایجاد نسبت بین دو مفهوم است آیا (فی) بدون وضع ایجاد نسبت می کند یا بعد از وضع ایجاد نسبت می کند؟ که اگر بگویید قبل از وضع یعنی اقتضای لفظ «فی» این است که می شود «فی» ذاتا ایجاد فردی از نسبت می کند که این درست نمی باشد. پس بعد از وضع باید این نسبت را ایجاد کند. خوب در اینجا باید ببینیم موضوع له (فی) چیست. اگر بدین صورت باشد که هر وقت می خواهیم نسبت ظرفیت را بین دو مفهوم ایجاد کنیم (فی) را استعمال

^۱ یعنی تصور زید و دار مصادیقی از مفهوم زید و دار می باشند بخلاف نسبت بین این دو که مصداق مفهوم نمی باشد بلکه فردی از افراد نسبت می باشد.

^۲ نسبت به معنای شایع نه اینکه مصداق نسبت باشد. و اینکه مفهوم نسبت حاصل نمی شود این امری است وجدانی است که مصداق نسبت نمی باشد بلکه فردی از نسبت می باشد.

^۳ یعنی چطور بین «زید» و «دار» خارجی رابطه ظرفیت است، بین مفهوم این دو هم در ذهن رابطه ظرفیت می باشد.

^۴ ظل و ذی ظل که حقیقت ای ظل و ذی ظل چیست، بعدا توضیح داده خواهد شد.

^۵ رابطه مفهوم و مصداق زمانی حاصل می شد که با گفتن زید فی الدار مفهوم نسبت در ذهن سامع ایجاد شود در حالیکه در اینجا با گفتن «زید فی الدار» مفهوم نسبت حاصل نمی شود بلکه فردی از مصادیق آن در ذهن ایجاد می شود.

می‌کنیم، این به علامیت^۱ بر می‌گردد نه «نسبت^۲» و نه «تسمیه^۳»، اگر غیر از این باشد باید روشن شود که چیست.

بنابراین در این اتجاه موضوع له حروف مشخص نشده است یعنی اصل مطلب مشخص نشده است که موضوع له چیست؟ حتی شاگرد ایشان یعنی مرحوم خوئی هم که بحث ایشان را تقریر می‌کرده است، این اشکال را کرده است که در اینجا موضوع له مغفول عنه واقع شده است و مشخص نشده است.^۴

اشکال دوم: النسبة المحقق فی الخارج كـ«الظرفية» او شبهها لا يمكن تحققها بين المفهومين عقلا.

ایشان فرمود: در (زید فی الدار) مفهوم زید و مفهوم الدار و نسبت ظرفیت بین این دو را داریم و این نسبت شبیه یک فرد از نسبت ظرفیت بین زید خارجی و دار خارجی است در حالی که بین دو مفهوم، نسبت ظرفیت یا شبیه نسبت خارجی بین زید و دار خارجی معقول نیست. یعنی دست من و شما نمی‌باشد که نسبتی که بین ظرف و مظروف در خارج است یا شبیه آن ظرفیت را بین دو مفهوم ایجاد کنیم و دو مفهوم به گونه‌ای نمی‌باشند که حالت ظرف و مظروفی به خودشان بگیرند یا علوی بر یکی نسبت به دیگری باشد اینها اصلاً در مورد مفاهیم قابل تصور نمی‌باشد.^۵ و بر فرض بودن نسبت بین دو مفهوم، آن نسبت نسبت توالی و تعاقب است یعنی دو مفهوم به طور

^۱ چرا که همه کسانی که قائل به نسیت بوده‌اند، برای حروف قائل به مسمی بوده‌اند که در این صورت حروف می‌شوند خطوری و با تعریفی که مرحوم نائینی فرمودند خطوط معنایی در کار نمی‌باشد چرا که مسمایی در کار نمی‌باشد بلکه به ادعای ایشان فردی از معنا در ذهن متکلم ایجاد می‌شود و در علامیت هم همانطور که قبلاً گفته شد، مسمایی در کار نمی‌باشد، لذا گفته شد که برگشت به علامیت دارد. (ت ق ک اص اس مد ۹۳/۱۱/۰۴) البته نه علامیتی که ما به آن قائل بودیم بلکه علامیت دیگر چرا که در علامیت ما، حرف علامت بر امری بود که وقتی ما می‌خواستیم، مثلاً مبدأیت امری را بر فعلی برسانیم حرف را بر سر آن می‌آوردیم نه اینکه «فی» برای ایجاد نسبت باشد یعنی منظور این است که دیگر وضعش بالتسمیه و النسبیه نمی‌باشد.

^۲ چرا که نسبیتی که آقایان در صدد توضیح و اثبات آن هستند نسبیتی است که حقیقت وضع و نحوه دلالت حرف بر معنی - چه به معنای موضوع له و چه به معنای مسمی - مشخص می‌کند و این نسبیتی که در اینجا بیان شده است، یک رتبه بعد از وضع است. (فقیر)

^۳ چرا که در تسمیه خطور معنا است نه ایجاد فردی از معنا.

^۴ یعنی به عبارت دیگر ما دنبال این هستیم که ببینیم که وضع در حروف چگونه است و ایشان این مطلب را توضیح نداده‌اند و فقط فرموده‌اند که حروف فردی از معنا را ایجاد می‌می‌کنند اما آن معنی چیست؟ و یا وضع حروف به چه کیفیتی است که اثرش این است، این بیان نشده است.

^۵ منظور از نسبت نسبتهای حرفی است، نه اینکه هیچ نسبتی بین دو مفهوم نمی‌باشد که اگر اصلاً نسبتی نباشد، دیگر ارتباطی بین دو مفهوم ایجاد نمی‌شود و معنا دارد نمی‌شود.

متوالی و پی در پی در ذهن بیاید و نسبت دیگری از نسبهای حروفی بین دو مفهوم معقول نیست.^۱

۲. اتجاه دوم: (از مرحوم آغا ضیاء^۲)

حروف برای نسبت های مفهومی وضع شده است.

برای توضیح کلام ایشان لازم است مقدمه ای را در اقسام قضیه ذکر کنیم:

مقدمه: اقسام قضیه: ملفوظه، مسموعه، معقوله.

قضیه بر سه قسم است: قضیه ملفوظه و مسموعه و معقوله.

القضیه الملفوظه: الصوت العارض علی الهواء.

قضیه ملفوظه قضیه ای است که در خارج وجود دارد. وقتی می گوئیم: (زید عالم) لفظ را (که کیف محسوس است که بر هوا عارض می شود) در خارج ایجاد می کنیم.

القضیه المسموعه: المدرك السمعی العارض علی الذهن.

قضیه مسموعه قضیه ای است که سامع ادراک حسی و سمعی به آن دارد و این قضیه از کیفیات نفسانیه است که بر ذهن سامع^۴ است عارض می شود.

القضیه المعقوله: الصورة العقلية للقضية عند الذهن.

قضیه معقوله صورت عقلیه قضیه (زید عالم) در ذهن است. قضیه معقوله سه جزء دارد: تصور زید (یا مفهوم زید) و تصور عالم (یا مفهوم عالم) و نسبتی^۵ که بین این دو تصور حاصل می شود. پس حقیقت قضیه معقوله به این سه امر بر می گردد دو

^۱ در علامیت من برای رساندن نسبت بین دو امر خارجی از «فی» استفاده کرده و این را به شما می فهمانم و این یک دلالت تصدیقی است. نه اینکه ما در علامیت بین دو مفهوم ما نسبت مثلاً ظرفیت بر قرار می کنیم.

^۲ ۹۳/۰۲/۰۸

^۳ نهایة الافکار / ج ۱ / ص ۴۲

^۴ که این سامع می تواند خود متکلم باشد که هنگام تلفظ خودش، خودش هم می شنود و هم مخاطب.

^۵ خود نسبت نه مفهوم نسبت چرا که اگر مفهوم نسبت باشد می شود سه مفهوم که بین اینها ارتباط برقرار نمی شود. اما اینکه سه جزء دارد نه دو جزء، این را وجدان می کنیم یعنی می توانیم دو جزء را بیاوریم و در عین حال نسبتی بین آن نباشد، می بینیم که فرق می کند با زمانیکه بین آنها رابطه است و این نسبت امر واقعی است نه وجودی که موطنش بخواهد ذهن یا خارج باشد که با نفس هم متحد نمی شود چرا که امری است واقعی.

جزء عقلی که تصور طرفین باشد و یک جزء غیر عقلی که نسبت باشد. موطن قضیه معقوله مثل قضیه مسموعه، ذهن است.

قضیه ملفوظه از آنجا که و موطنش در خارج است، ذهنی و نسبی نیست ولی قضیه مسموعه و معقوله از آنجا که موطنش ذهن است، نسبی است و به لحاظ اذهان مختلف فرق می کند.

توضیح الاتجاه: معنى الحرف، النسبة بين المفهومين فى القضية المعقولة عند ذهن المتكلم المشابه للنسبة الخارجیة.

در ذهن سامع قضیه مسموعه و معقوله را داریم. اما در ذهن متکلم سه^۱ قضیه وجود دارد. قبل از این که متکلم قضیه ملفوظه را ایجاد کند حتما باید قضیه معقوله در ذهنش ایجاد شود لذا اول متکلم (زید عالم) را در ذهن تعقل می کند و بعد قضیه ملفوظه (زید عالم) را در خارج ایجاد می کند و بعد از آن قضیه مسموعه در ذهن سامع (خود متکلم که آن را می شنود) شکل می گیرد و بعد از آن قضیه معقوله بدون اختیار دوباره شکل می گیرد. یعنی رابطه بین این قضیه مسموعه و معقوله رابطه دلالتی و غیر اختیاری است. نمی شود قضیه مسموعه داشته باشید و معقوله نداشته باشید.

وقتی متکلم می خواهد قضیه معقوله را به شکل لفظی ایجاد کند موضوع را تصور کرده است و از آن به يك اسم (مثل زید) تعبیر می کند و محمول را هم تصور کرده است و از آن به يك اسم (مثل عالم) تعبیر می کند و از نسبت بین این دو به دالّ حرفی تعبیر می کند که در مثال (زید عالم) هیئت (زید عالم) است.

یا در مثال روشن تر اگر متکلم بخواهد قضیه ملفوظه (زید فى الدار) را تلفظ کند قبلاً باید آن را تعقل کند و بعد که می خواهد آن را به قضیه ملفوظه تلفظ کند از تصور زید به لفظ (زید) و از تصور دار به لفظ (الدار) تعبیر می کند و از نسبت بین مفهوم زید

^۱ اما اشتباه نشود که متکلم چهار قضیه دارد یکی هم قضیه ملفوظه که این دیگر در ذهن نمی باشد.

و مفهوم الدار- که در ذهن است^۱ - به (فی) تعبیر می کند. پس مدلول حرف، دائماً نسبت بین دو مفهوم در ذهن متکلم در قضیه معقوله اول است و ما که اجزاء قضیه معقوله را با قضیه ملفوظه تعبیر می کنیم، از نسبتی که در قضیه معقوله است دائماً به توسط حرف^۲ از آن تعبیر می کنیم و از تصورات و مفهومات به اسم دائماً تعبیر می کنیم. خوب حال چطور مایی که قضیه مسموعه را ادراک می کنیم، پی به آن نسبت بین «زید» و «دار» می بریم؟ مرحوم آغا ضیاء قائل است که ما انحایی از نسبت ها را داریم مثل ظرفیت و ابتدائیت و انتهایت و غایت و... و (فی) در قضیه مسموعه (زید فی الدار) اشاره به نسبت ظرفیت بین طرفین در ذهن است یا (من) اشاره به نسبت ابتدائیت بین دو مفهوم در ذهن است و ذهن سامع از حرف (فی) به يك فرد از نسبت خارجی ظرفیت منتقل می شود به خاطر مشابهتی که بین نسبت ذهنی ظرفیت و نسبت خارجی ظرفیت محقق است.^۳ یعنی مشابهت^۴ بین این دو نسبت است که موجب انتقال ذهن سامع به خارج می شود.^۵

^۱ به تعبیر تسامحی چرا که موطن آن واقع شد و منظور از ذهن که می گوئیم یعنی طرفین آن در ذهن است. البته معلوم نمی باشد که مرحوم آغا ضیاء متفطن این امر شده اند این مسئله بیشتر بین متأخرین مطرح شده است و مرحوم صدر روی آن پافشاری کرده اند. البته این مسئله که نسبت بین دو مفهوم ذهنی را امر وجودی بدانیم یا واقعی، اصلاً تاثیری در بحث ما ندارد.

^۲ یا ما يلحق بالحرف که هیئت باشد، تعبیر می کنیم.

^۳ در نظر مرحوم نائینی بین این نسبتی که فی می رساند با نسبت خارجی شباهتی است یعنی این «فی» می رساند نسبتی را که شباهت دارد با نسبتی که در خارج است بین زید و دار، با این تفاوت که در نظر مرحوم نائینی این «فی» اولاً در ذهن سامع دلالتی دارد و ثانیاً در ذهن سامع، ایجاد فردی از معنا را می کند نه باعث خطور معنا می شود اما «فی» در نظر مرحوم آغا ضیاء اولاً خطوری است و ثانیاً این خطور در ذهن متکلم است نه ذهن سامع، یعنی «فی» وضع شده است برای ظرفیت بین دو طرف قضیه معقوله در ذهن متکلم که شباهت دارد با ظرفیتی که در خارج بین زید و دار می باشد یعنی معنای «فی» نسبت است اما مرحوم نائینی ایجاد فردی هستند.

^۴ چرا اسم این انتقال به خارج را بخاطر مشابهت دلالت نمی گذاریم؟ چرا که بحث ما در دلالت تصویری است و این دیگر از دلالت تصویری خارج است و لو اینکه دلالت است.

^۵ گفته نشود که وقتی «فی» وضع شده است برای اخطار معنای «ظرفیت» بین دو مفهوم طرفین قضیه معقوله در ذهن متکلم، نه نسبت بین معنای این دو لفظ در خارج، دیگر معنا ندارد که من به خارج منتقل شوم و این شاهی است بر اشتباه بودن کلام مرحوم آغا ضیاء، خیر درست است که «فی» وضع نشده است برای اشاره خارجی یعنی خبر نمی دهد از آن نسبت خارجی اما هیئت جمله ای که در قضیه معقوله است برای این امر وضع شده است. یعنی هیئت جمله: «زید فی الدار» که هیئت یک کلام تام است، این برای این امر وضع شده است.

امناقشه: ما یوجد الحرف؟ فرد المعنی؟ هذا کلام النانینی رحمہ اللہ و مضی مناقشته او المعنی؟ هذا معنی الاسمی الذی یختلف ذاتا مع معنی الحرفی.

می دانید که دال دائما در قضیه مسموعه است، خوب سوال این است که مدلول این دال بالذات چیست؟ اگر بگویید نسبت بین دو مفهوم در قضیه معقوله در ذهن متکلم است، این درست نمی باشد چرا که این مدلول بالعرض است و دال ما هم دال بالذات است و موطن دال و مدلول دائما یکی می باشد، اما اگر بگویید مدلول بالذات حرف نفس نسبتی است که در قضیه معقوله در ذهن سامع^۲ موجود است به نظریه ایجادیت فرد معنای حرفی بر می گردد که مرحوم آغا ضیاء این نظریه را سخت مورد نقد قرار داد و اگر مدلول بالذات حرف مفهوم نسبت باشد لازم می آید که معنای حرفی همان معنای اسمی شود، زیرا مفاهیم معانی اسمی هستند.

بنابراین توضیحی که در کلام مرحوم آغا ضیاء آمده است درست نیست، گرچه ممکن است اصل نظریه ایشان درست باشد.^۳

اتجاه سوم: وجود رابط

مرحوم آقای اصفهانی^۴ فرمود که حروف برای وجود رابط وضع شده اند یعنی موضوع له حروف وجود رابط می باشد.

مقدمه: اقسام موجودات در حکمت ارسطو و حکمت متعالیه.

تقسیم موجودات بنا بر نظر ارسطو: واجب الوجود و ممکن الوجود و ممکن الوجود به جوهر و عرض.

قبل از حکمت متعالیه موجودات را به سه قسم تقسیم می کردند: واجب الوجود و جوهر و عرض^۵. این تقسیم منسوب به ارسطو است.

^۱ ۹۳/۰۲/۰۹

^۲ که این قضیه معقوله بعد از قضیه مسموعه است.

^۳ چرا که گاهی نظریه ای درست است اما توضیحات و مقارناتی که برای آن آورده می شود، اشتباه است که ابطال توضیحات، دلیل بر اشتباه بودن نظریه نمی باشد.

^۴ نهاية الدراية / ج ۱ / ص ۵۱

^۵ که این دو آخر از ممکنات می باشند یعنی موجود یا واجب الوجود است یا ممکن و ممکن یا جوهر است و عرض.

تقسیم موجودات در حکمت متعالیه: فی نفسه: واجب الوجود و ممکن الوجود. فی غیره: وجود ربطی.

در حکمت متعالیه موجودات به چهار قسم تقسیم شدند: به موجود فی نفسه و موجود فی غیره که موجود فی نفسه و مستقل تقسیم شد به واجب الوجود و جوهر و عرض. و موجود فی غیره موجود رابط است. و چون موجود رابط فاقد ماهیت است از آن به وجود رابط و ربطی تعبیر می شود^۱. البته به غیر از وجود رابط، وجود واجب هم فاقد ماهیت است^۲.

طبق این تقسیم بندی موجودات به چهار قسم تقسیم می شدند: یا واجب یا جوهر یا عرض و یا وجود رابط و ربطی. این تقسیم به لحاظ نگاه عرفی بود. اما اگر موجود را به نگاه دقی در نظر بگیریم فقط واجب الوجود موجود فی نفسه است و جوهر و عرض موجود فی غیره هستند^۳. نظر ما در بحث به نگاه عرفی است^۴.

(فی غیره) مختص به عالم خارج نیست بلکه در ذهن نیز وجود دارد. مثلاً نسبتی که بین کاغذ و بیاض در خارج است نسبت ربطی است و نسبتی که بین حب و محبوب بالذات در عالم ذهن است نیز وجود ربطی است^۵.

^۱ نه موجود رابط و ربطی چرا که موجود یعنی الذی له الوجود و معنای «الذی» آن ماهیت است که در وجود ربطی ماهیت که نمی باشد می شود وجود ربطی. یعنی آنقدر وجوداتش ضعیف است که دیگر حد ندارد که ماهیت داشته باشد.

^۲ حکماء قائلند که وجود رابط دو نوع است: یک وجود رابطی که متقوم به دو طرف است یعنی وجودی است که محل دو موجود است مثل الاجسام ایض و یکی دیگر هم آنجای است که متقوم به یک طرف است مثل وجود عالم که متقوم به وجود حق تعالی است مرحوم خوئی هر دو قسم را ابطال کرده اند و گفته اند که اصلاً وجود ربطی بی معنا است و آقای صدر وجود ربطی یک طرف را نفی کرده اند اما در یک جا قبول کرده اند اما آنهم درجایی بوده است که حکماء اصلاً آن را وجود ربطی نمی دانند بلکه قائل به نسبت مقولی هستند و آن جایی است که دو موجود باشد مثلاً نسبت من با میز. چرا که در بین متأخرین مرحوم علامه طباطبائی وجود ربطی را خیلی توضیح داده اند و نسبت ربطی باید در جایی باشد که طرفین نسبت، اتحاد وجودی داشته باشند اتفاقاً جایی که اتحاد وجودی دارند آقای صدر منکر نسبت شده اند یعنی نتیجتاً با آقای خوئی یکی شده اند. ایشان گفته اند که در جسم ایض نسبتی بین بیاض و جسم وجود ندارد (ت ب ک اص ۲ اس ۹۳/۰۲/۱۵)

^۳ البته در این نظر هر چهار موجود، موجود می باشند نه اینکه بعضی موجود و بعضی غیر موجود باشند.

^۴ البته نگاه عرفی در وجود فی غیره و فی نفسه است نه در داشتن ماهیت و عدم ماهیت، لذا از نظر دقی این دو جوهر و عرض هم ماهیت دارند و لو باز فی غیره هستند.

^۵ این تقسیم بندی مال حکمت متعالیه بوده است و قدماء که از مشائیین بوده اند، چون به وجود فی غیره قائل نبودند لذا مقوله را یا خود نسبت می دانستند که در این صورت آن را وجود حقیقی می دانسته اند که یکی از اعراض است و می شود مقوله اضافه و یا هیئتی که برای زید حاصل می شود که آن نسبت می شود امر وهمی و انتزاعی که ماهیتی ندارد. اصولیین هم این وجود فی غیره را قبول نکرده اند کما اینکه مرحوم خوئی و صدر قبول نکرده اند، چرا که در آن روح جبر خوابیده است.

توضیح الاتجاه: ان الحروف وضع للموجوات فی غیره ان کان وجودها فی الذهن، وجودا ربطیا.

کلام مرحوم آقای اصفهانی غامض است و حتی ممکن است که چون برای اولین بار مطرح شده بود در ذهن ایشان هم خیلی روشن نبوده است لذا بعد از ایشان تفسیرهای متعددی از کلامشان بیان شده است و ما هم در اینجا برداشت خود را از کلام ایشان بیان می کنیم.

موجودات بر دو دسته اند: یا موجود فی نفسه اند و یا موجود فی غیره اند. اگر موجود فی نفسه باشند لفظی که برای آن انتخاب می کنیم اسم است مثل (واجب الوجود) و (انسان) و (بیاض)^۱ و اگر موجود فی غیره باشد لفظی که برای آن انتخاب می شود حرف است مثل (من) و (الی) و (فی) و چون ایشان دیده اند که اسمایی هم وجود دارد که معنای وجود رابط را می رساند مثل لفظ (الرابط) و (النسبة). بنابراین شرط دیگری هم به معنای حرفی اضافه کرد و آن شرط این است که وقتی معنای حرفی مدلول لفظ واقع می شود باید وجود رابط داشته باشد.

ما یک دالّ داریم که لفظ مسموع است و یک مدلول بالذات داریم که در ذهن است. مدلول بالذات اسماء در ذهن موجود فی نفسه است ولی مدلول بالذات حروف باید وجود ربطی باشد. لفظ (الرابط) مفهومی، وجود ربطی است اما مدلول بالذات آن وجود ربطی نیست بلکه موجود فی نفسه است. حرف مثل (فی) اگر به تنهایی گفته شود مدلول ندارد^۲ و این نشانه این است که وجودش وجود ربطی است چرا که خصوصیت وجود ربطی است که بدون وجود ربطی موجود نمی شود اما وقتی در جمله بیاید مثلاً بگوییم: (زید فی الدار) در اینجا مدلول پیدا می کند یعنی در ذهن شما سه مدلول می آید: مدلول

البته مشائیین هم قائل به جبر بوده اند اما اینها فاعل را دو تا می دانستند یکی فاعل موجب و یکی هم موجب اما حکمت متعالیه فاعل را یکی می دانسته اند لذا طبق این نظر اصلاً فعل بی معناست. اینها وجود عالم را وجود ربطی می دانسته اند. یعنی می گفته اند که عالم وجود است به وجود حق تعالی و وجودی وراء وجود عالم ندارد. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲)

^۱ این سه لفظی که مثال زده شد به ترتیب واجب الوجود و جوهر و عرض می باشند.

^۲ و این هم وجدانی است و اگر معنایی هم به ذهن می آید از باب انس ذهنی است با جاهایی که معنا داشته است و در واقع ذهن به موارد استعمالش نگاه استقلالی می کند.

«زید»، مدلول «دار» و مدلول «فی» که مدلول بالذات آن وجود ربطی و فی غیره است و وجودی وراء وجود طرفین ندارد.

بر فرمایش مرحوم آقای اصفهانی دو اشکال مطرح می‌کنیم.

اشکال اول: «فی» ناظر است بین نسبت «زید» و «دار» که نسبت مقولی است نه نسبت ربطی.

وقتی متکلم می‌گوید: «زید فی الدار» - بنا بر نظر ایشان که این «فی» وضع شده باشد برای نسبت وجودی و رابط - باید با این «فی» که در کلام می‌آورد، اشاره کند به یک نسبت وجودی. در مثال مذکور پنج چیز وجود دارد: زید (مکین) و دار (مکان) و نسبت بین زید و دار (نسبت مقولی) و هیئتی که برای زید از این نسبت هست (این) و نسبت بین زید و هیئت این (وجود رابط)^۲. لذا طبق فرمایش مرحوم اصفهانی متکلم باید اشاره کند به رابطه بین زید و و هیئت «این». خوب سوال ما این است که این متکلم با این «فی» ناظر به نسبت بین «زید» و «این» است یا نسبت بین «زید» و «دار» است؟ وجدان عرفی و لغوی ما بر این است که در مثال، (فی) ناظر به نسبت بین زید و دار، یعنی نسبت مقولی است نه وجود ربطی. پس فرمایش ایشان با ارتکاز ما در لغت نمی‌سازد.^۳

اشکال دوم: وجود المعنا فی الذهن بوجود الربطی الذی هو الشرط اللازم فی تحقق معنی الحرفی، متوقف علی اتحاد المفهومین و المفهومان هنا فی نظره منضمّان.

این فرموده که شرط معنای حرفی این است که باید در مرحله ذهن موجود به وجود ربطی شود، در اینجا محقق نمی‌باشد. وقتی شخصی (زید فی الدار) را می‌شنود بلافاصله منتقل به قضیه معقوله می‌شود که مدلول ما باشد و مدلول آن عبارت از تصور زید و تصور دار و نسبت بین این دو تصور است و محلّ نزاع است که آیا این دو تصور

^۱ ۹۳/۰۲/۱۰

^۲ چرا که معروض با عرض خود وجود ربطی دارد و عرض زید «این» است.

^۳ ایشان در جای خودش گفته اند که نسبت بین زید و دار نسبت مقولی است نه ربطی اما غفلت از این داشته اند که اصلاً این «فی» نظری به نسبت بین زید و این ندارد.

در ذهن ما ترکیب انضمامی^۱ دارند یا ترکیبشان اتحادی است یا ترکیبی در کار نیست و وحدت^۲ دارند^۳. در اتحاد موجود متعدد و وجود واحد است و در وحدت موجود و وجود واحد است.^۴

مشهور از جمله مرحوم آقای اصفهانی قائل به ترکیب انضمامی بین این دو تصور هستند یعنی موجود به دو وجودند و نسبت بین این دو را نسبت مقولی می دانند نه نسبت ربطی^۵.

اتجاه چهارم: وضع حروف برای تخصیص^۶ (از مرحوم آقای خویی)^۷.

ما اسماء را برای معنای خاص یا عام وضع می کنیم. گاهی در تحت ذات به لحاظ انواع یا اصناف یا حالات حصصی را داریم. مثلاً در تحت حیوان انواعی را داریم مثل انسان و فرس و حمار، یا تحت انسان اصنافی را داریم مثل عالم و جاهل و مرد و زن، یا زید دارای حالاتی است مثل جلوس و قیام و نوم و غفلت. در لغت برای این حصه ها الفاظی وضع نشده است بدین صورت که برای انسان وقتی عالم باشد يك اسم نامگذاری شود و وقتی که جاهل است اسم دیگری نامگذاری شود. گاهی از الفاظ ترکیبی برای افاده این معانی استفاده می کنیم مثل درخت سیب و درخت انار. حروف كمك می

^۱ نظریه مشهور و خود مرحوم اصفهانی.

^۲ یعنی مرحوم صدر قائل به ترکیب اتحادی بود اما در توضیح، نتیجه اش وحدت شد.

^۳ وجود ربطی شرطش این می باشد که دو طرف وحدت یا انضمام نباشد.

^۴ اگر گفتیم که این دو تصور موجود می باشند به و موجود این می شود انضمام و اگر گفتیم که این دو تصور موجود می باشند به یک وجود این می شود اتحاد و اگر گفتیم که مرجع ای دو تصور یک تصور است، می شود وحدت. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲/۱۰)

^۵ اوصاف خصوصیتش این است که فقط موصوف خود را متصف می کند یعنی وقتی من علم داشته باشم می شوم عالم و معنا ندارد که من علم داشته باشم و شما متصف به علم شوید اما وجود نحو وجودی است که می تواند در چیزی اتفاق بیفتد و موجود شود اما دیگری را متصف به وجود کند، وجود ربطی این است که خودش وجود ندارد بلکه وجودش مال دیگری است و وجودی ماوراء وجود دیگری ندارد. در عین حال آن شیئی که وجود ندارد، متصف به موجود می شود.

^۶ اینکه این تقریر را داخل در مبحث مسلک نسبت آوردیم یا به عبارت دیگر وجه تسمیه اینکه ما این تخصیص را داخل در مسلک نسبت کردیم و نام آن را نسبت گذاشتیم بخاطر این است که این تخصیص حاصل نمی شود مگر از ضمیمه کردن دو مفهوم به یکدیگر مثل مفهوم زید به اضافه دار که این نسبت را حروف بر قرار می کنند لذا اسم این را نسبت گذاشتیم.

^۷ استاد ما مرحوم تبریزی هم این را قبول کرده بودند.

کنند که ما بتوانیم معانی اسماء را تخصیص کنیم مثل این که بگوییم: (الرجل فی الدار) و (الرجل فی المدرسة). در این مثال با لفظ (فی) این تخصیص صورت گرفته است.

ان قلت: گاهی تخصیص نمی کند مثل «فی الدار» در جایی که خبر برای زید باشد.

گاهی حرف مثل (فی) تخصیص انجام نمی دهد مثل (زید فی الدار) که (فی الدار) خبر است نه قید (زید).

قلت: در اینجا قید برای زید، نمی باشد بلکه برای موجود در تقدیر است.

فی الدار قید موجود است نه قید زید و در اصل (زید موجود فی الدار) است و موجود دارای حصصی است و حرف (فی) آن را مشخص می کند.

ان قلت (مرحوم صدر): واو بین دو جمله حرف است بدون اینکه تخصیصی در کار باشد.

ایشان اشکال می کند که «واو» در مثال (جاءنی زید و عمرو) حرف بوده و در عین حال باعث تخصیصی نشده است و کسی با این جمله تخصیصی نمی فهمد.

قلت: تخصیص مال جایی است حرف بر مفرد داخل شود نه جمله.

۱ یا در مثال (واو) از حروفی است که بر مرکب داخل شده است زیرا بعد از (واو) فعل (جاءنی) در تقدیر است و حرفی که بر مرکب داخل می شود برای تخصیص نیست بلکه حرفی داخل بر مفرد برای تخصیص است. شاهدش این است که اگر زید در عالم خارج آمده باشد و عمرو نیامده باشد این قضیه به اعتبار اولش صادق است و به اعتبار (جاءنی عمرو) کاذب است.

اشکال بر اتجاه مذکور:

الاشکال الاول: ان وضع لحدث التخصیص، فهذا العلامة لا النسبية.

اولاً مراد از تخصیص، حدث تخصیص و عملية التخصیص که نیست یعنی معنای «فی» که تخصیص نمی تواند باشد و نیست، بلکه منظور این است که وقتی می خواهد

۱ این قلت دومی است که از مرحوم صدر مطرح شده است که در اینجا دیگر قید موجود نمی تواند باشد.

تخصیص کند، «فی» را بکار می برد، که در اینصورت به وضع به علامیت برمی گردد نه وضع به تسمیه^۱. پس نفس تخصیص معنای (فی) نیست.

الاشکال الثانی: ان الدلالة على التخصیص، فرع وضعه بالعلامية و لا يتصور الدلالة على التخصیص قبل الوضع.

و ثانیاً حتی اگر وضع بالعلامیه هم شده باشد، این علامیت در طول وضع به علامیت بر چیز دیگر است نه وضع بالعلامیه برای تخصیص اصلاً این معنا ندارد. یعنی نمی شود که وضع بالعلامیه شده باشد نه بر چیز دیگر مثل ظرفیت و ابتدائیت و امثال ذلک و در عین حال، موجب تخصیص شود. بلکه در طول وضع به علامیت برای چیز دیگر، تخصیص پیدا می شود مثلاً (فی) و (من) برای تنبیه بر ظرفیت و ابتدائیت قرار داده شده است و در طول این وضع به علامیت برای اینها، هر وقت در کلام ذکر شوند، تخصیص پیدا می شود نه این که حرف برای تخصیص وضع شده باشد. یعنی حروف زمانی تخصیص می آورند که قبلش وضع برای چیزی شده باشد که آن معنا آن مفرد مدخول حرف را تخصیص کند و اصلاً معنا ندارد که وضع شود برای تخصیص و قبلاً وضعی نداشته باشد^۲.

۳ اتجاه پنجم: وضع حروف برای نسبت تحلیلیه (از مرحوم آقای صدر)

ایشان از مقدمات بعیده شروع کردند و سعی کردند که کلمات خودشان را مدلل کنند و در بعد نظریه خود را اصلاح کرده و در آخر هم از این نظریه عدول کرده به نظریه دیگر پیوستند.

^۱ چون در این صورت اگر در جمله بیاید دیگر معنایی ندارد مثل مسلک علامیت که قائل بود به نداشتن مسمی بلکه علامتی است بر اینکه این حرف مفرد خودش را حصه بندی کرده است.

^۲ گفته نشود که مثلاً «فی» وضع بالعلامیه شده است برای تخصیص بالظرفیه، چرا که در این صورت این تخصیص دیگر اثری ندارد و تخصیص قهراً حاصل می شود. یعنی با وضع بالعلامیه برای ظرفیت این تخصیص حاصل می شود قهراً و خواه وضع برای تخصیص هم شده باشد یا نه لذا این وضع بالعلامیه برای ظرفیت اصل است و عامل این تخصیص نه وضع آن برای تخصیص.

ما حصل مختار ایشان این است که حروف برای نسبت تحلیلی^۱ وضع شده است.^۲ نسبت بر دو قسم است: نسبت واقعی و نسبت تحلیلی. نسبت واقعی نسبت و علقه واقع بین دو شیء است. گاهی طرفین نسبت در خارج است مثل (زید در خانه است)، زید و خانه دو امر خارجی هستند و نسبت بین این دو، واقعی خارجی است. و گاهی طرفین نسبت در ذهن است مثل تصور عمرو بعد از تصور زید، که نسبت بین این دو تصور نسبت توالی و تعاقبی است.^۳

در این مثال طرفین نسبت در ذهن هستند و نسبت در این مثال هم واقعی است. نسبت تحلیلی در جایی است که واقعا نسبتی در کار نیست^۴ و ذهن ما مدلولی را تحلیل به نسبت می کند.^۵ در نظر مشهور وقتی گفته می شود: (النار فی الموقد) در ذهن ما سه امر محقق می شود: تصور نار و تصور موقد و نسبت بین آن دو، که این اجزاء هم فعلی است و ترکیب بین این دو تصور انضمامی است.

در نظر ایشان هم سه جزء است اما سه جزئی غیر از اجزاء مشهور^۶ به این صورت که همان مثال «النار فی الموقد» که دو قضیه است یک قضیه «النار موجود فی الموقد»

^۱ نه نسبت واقعی خارجی یا ذهنی. نسبت خارجی مدلول «حرف» نمی باشد چرا که آن نسبت خارجی نسبت ربطی است و بعد می فرمایند اگر این نسبت ربطی بخواهد مدلول این حرف باشد سوال می شود که شما چطور وقتی لفظ حرف را شنیدید منتقل به خارج می شوید؟ می فرماید این نمی شود الا به این که این حرف وضع شده باشد بر مفهوم کلی که این نسبت خارجی بشود مصداق آن و این باز می شود معنای اسمی نه حرفی. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲/۱۴)

^۲ ایشان رابطه بین موضوع و محمول را انضمام می داند یعنی سه تصور می باشند کما اینکه مشهور انضمامی می دانند و کما اینکه مشهور و ایشان رابطه بین دال و مدلول را انضمام می دانند و ما این رابطه را اتحاد می دانیم یعنی صورت عقلیه در نظر ما همان مسموعه است (دال لفظ مسموعه و مدلول لفظ معقول است که در نظر ما معقول هم مسموع است و اختلافشان در لحاظ است از آن لحاظ که دال است می شود مسموع و از آن لحاظ که با پوشه شرطی شده است می شود معقول)

^۳ علت اینکه ما برای نسبت بین دو تصور مفهوم این نسبت توالی و تعاقب را مثال زدیم نه نسبت دیگری این بخاطر این است که بین دو مفهوم غیر این نسبت، دیگری برقرار نمی شود. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۱۱/۶)

^۴ که این امور تحلیلی و نه در خارج نه در ذهن وجود ندارد.

^۵ البته این نسبت تحلیلی در جایی است که حرفی باشد اما در مثل «زید عالم» این نسبت تحلیلی نمی باشد بلکه مفاد هیئت نسبتی است که در آنجا دیگر تحلیلی نمی باشد.

^۶ تفاوت مشهور با مرحوم صدر این است که ما در ذهن - نه در خارج - یک نسبت تام داریم که در مثال همان نسبت بین «النار» و «موجود فی الموقد» باشد که این نسبت تام است و یک نسبت ناقص که نسبت بین «موجود» و «الموقد» باشد که با «فی» به آن اشاره شد. مشهور هر دو نسبت را واقعی می دانند ولی مرحوم صدر وقت نسبت تامه را واقعی می داند بر خلاف نسب ناقصه که تحلیلی می داند.

دیگر قضیه «موجود فی الموقد». در این قضیه اول ما یک تصور «النار» داریم و یک تصور «موجود فی الموقد» و دیگری هم رابطه بین این دو جزء و نسبت بین اینها که نسبتی است واقعی که اسم آن را ایشان گذاشته است نسبت «تصادقیه» که مفاد و مدلول هیئت جمله است و این اجزاء سه گانه فعلی می باشند نه تحلیلی. اما قضیه دوم که عبارت باشد «موجود فی الموقد»، در نظر مرحوم آقای صدر يك تصور بیش تر نیست^۱ که آن تصور واحد به دو تصور و يك نسبت تحلیل می شود^۲ اگر چه در حقیقت و واقع يك تصور بیش نیست^۳. و مدلول (فی) در این مثال همان نسبت تحلیلی^۴ بین تصور نار و تصور موقد است.^۵

بر این اتجاه دو اشکال وارد است.

اشکال اول: در صورت عام بودن موضوع له معنا اسمی می شود و در صورت خاص بودن یا غیر عرفی بوده و یا ترجیح بلا مرجح پیش می آید.

موضوع له حروف یا عام است و یا خاص است. اگر عام باشد موضوع له عام به معنای وضع برای جامع است و

جامع معنای اسمی است

نه حرفی^۶. و اگر خاص باشد - کما این که ظاهر کلامشان این است و لو تصریح هم نکرده اند - یعنی وقتی می گوییم: (النار فی الموقد) آن نسبت تحلیلی که در جمله

^۱ که عبارت باشد از صورت عقلی معنای این قضیه. ایشان قائلند که محال است که بین دو مفهوم، نسبت ظرفیت واقعی واقع شود اما نسبت تحلیلی ظرفیت می تواند بین دو مفهوم حاصل شود. یعنی قضیه معقوله را تحلیل می کند به تصور معنای نار و موقد و نسبت ظرفیت بین این دو مفهوم.

^۲ مثل تصویر و تخیل عمرو و زید در ذهن شما که یک تصویر است.

^۳ ایشان می فرمایند که کلا قضایای معقوله یک تصور بیشتر نمی باشد و ذهن ما آن را به اجزائی تحلیل می کند.

^۴ تحلیلی گفته شده است چرا که در اینجا واقعا دو تصور و یک نسبت نمی باشد بلکه ذهن ما این را به سه جزء تحلیل می کند و الا یک تصور بیشتر نمی باشد.

^۵ لذا ایشان تصدیق را که اذعان به نسبت بین دو طرف قضیه بود را جور دیگر معنا می کند چرا که در اینجا دیگر نسبتی در کار نمی باشد و ایشان می فرماید که تصدیق عبارت است از اشاره ذهنی بوسیله این تصور به خارج اگر این اشاره ذهنی باشد می شود تصدیق و اما اگر نباشد یک تصور بیشتر نمی باشد.

^۶ چرا که دائما جامع معنایی است که ذهنی است و مصداق آن ذهن است و نه در خارج، لذا خارجا مصداقی ندارد که فی بخواهد آن را برساند و هر آنچه را که حرف بخواهد برساند آن جزئی است.

معقوله است^۱ موضوع له حرف (فی) است، از ایشان می پرسیم که وقتی می گوییم: (زید فی الدار)، سه جمله معقوله داریم: دو تا در ذهن متکلم است؛ یکی از آن دو قبل از تلفظ به این جمله است و دیگری بعد از تلفظ به این جمله است، و جمله معقوله سوم در ذهن سامع است. دو جمله اخیر در يك زمان شکل می گیرد. سؤال این است که کلمه (فی) در کدام يك از این سه تا استعمال شده است؟ وقتی موضوع له خاص شد هر نسبت تحلیلیه يك موضوع له می شود و اگر هر سه موضوع له (فی) باشد استعمال يك لفظ در اكثر از يك معنا پیش می آید^۲ و اگر هر يك از این ها باشد ترجیحی در بین نیست و اگر مراد جمله معقوله در ذهن سامع باشد^۳ یعنی لفظ (فی) به معنای نسبت تحلیلی در ذهن سامع استعمال شده است، این غیر عرفی است^۴ زیرا این جمله بعد از جمله معقوله اول شکل می گیرد و عرفی نیست که موضوع له يك لفظ در جمله معقوله متأخر استعمال شده باشد.^۵

اشکال دوم: المتکلم فی استعمال اللفظ ناظر الی المعنی او الفرد غالباً و ان کان المسمى النسبة التحلیلی، لیس نظارة الیهما.

وقتی متکلم می گوید: (النار فی الموقد)، ذهن او از استعمال کلمه (فی) ناظر به نسبتی است که بین نار و موقد وجود دارد و این نسبت واقعیه خارجیه است. در نظر مرحوم آقای صدر این نسبت نه موضوع له حرف (فی) است و نه فردی از افراد موضوع له آن است زیرا نسبت تحلیلی فرد ندارد. چطور ممکن است که کلمه ای را استعمال کنیم و ذهن ما اشاره به چیزی کند که نه موضوع له آن است و نه فردی از موضوع له آن است. رایج این است که ما وقتی کلمه ای را استعمال می کنیم یا به معنی ناظریم یا به

^۱ این «است»ی که این جا می گوییم به معنای تحقق نمی باشد چون جزء تحلیلی وجود ندارد بلکه مبدأ تحلیل که تصور قضیه باشد یا همان قضیه معقوله باشد وجود دارد.

^۲ که یا محال است و یا غیر عرفی که ایشان قبول کرده اند که این نوع استعمال غیر عرفی است لذا وقتی غیر عرفی باشد، دیگر عرف منتقل نمی شود و متکلم هم خودش این کار را نمی کند چون او هم یکی از افراد عرف است. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲/۱۴)

^۳ بخاطر اینکه از مشکل استعمال لفظ در اكثر از يك معنا فرار کنیم این کلام را بگوییم. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲/۱۴)

^۴ اگر نگوییم غیر معقول است.

^۵ هیچ یک از این اشکالات در علامیت نمی آید چرا که اصلاً مسمایی در کار نمی باشد و تمام این مشکلات در مسمی است.

مصدق آن. مثلاً وقتی می‌گوییم: (الانسان نوع) ذهن ما به موضوع له انسان اشاره دارد و وقتی می‌گوییم: (الانسان یموت) ذهن ما به افراد خارجی موضوع له اشاره دارد و این دو استعمال رایج و عرفی اند^۱. در مثال (النار فی الموقد) ذهن متکلم به نسبت واقعی خارجی بین زید و دار اشاره دارد. در نزد مرحوم آقای صدر این نسبت واقعی خارجی نه موضوع له حرف (فی) است، چون در نزد ایشان موضوع له حروف، نسبت تحلیلی است و نه فردی از آن است^۲ و این ممکن^۳ نیست^۴.

نکاتی در ذیل کلام ایشان:

در ذیل کلام مرحوم آقای صدر دو نکته را قابل ذکر می‌دانیم.

نکته اول: نسبت بین زید و دار خارجی در نظر حکماء ربطی نمی‌باشد و نسبت ربطی هم در نظر ایشان واقعی نمی‌باشد بلکه وجودی است.

در اصلاح کلامی است که مرحوم آقای صدر به حکماء نسبت داده است. ایشان فرمود: نسبت عبارت از ربط واقع بین دو شیء است مثل نسبتی که بین زید و دار خارجی است و این نسبت عند الحکماء وجود ربطی دارد این کلام اول است که به حکماء نسبت داده اند و کلام دوم این بوده است که گفته اند مراد حکماء از وجود ربطی امر واقعی است نه امر وجودی و این مثل استحاله اجتماع نقیضین است. بنابراین در مثل (زید فی

^۱ البته غیر این دو مورد اتفاق می‌افتد که بخاطر نکته ای اشاره دارد به غیر اینها مثل اشاره به مفهوم زمانی که می‌گوید: الانسان کلی که اینجا ناظر به مفهوم انسان است که عبارت باشد از صورت عقلی معنا نه خود معنی و نه فرد یا این که مثلاً اشاره دارد به لفظ مثل اینکه می‌گوید: الانسان اسم.

^۲ حتی ایشان تشابه بین این نسبت واقعی خارجی با نسبت تحلیلی را قبول نکرده اند.

^۳ البته این اشکال بر نظرات دیگر هم وارد می‌شود الا اینکه بعضی مثلاً وجود رابطه را همان وجود خارجی می‌دانستند مثلاً آقا ضیاء در یکی از نظرهایشان فرمودند منظور اعراض نسبیه است و مقصود از اعراض نسبیه همان نسبت است.

اما ایشان این اشکال را به دیگر نظرات نکرد چرا که ایشان دنبال مسمی بودند در حالیکه حرف اصلا مسمی ندارد لذا شاید بتوان گفت که از خیلی جهات غافل شدند. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲/۱۵)

^۴ اشکال دیگر این است که نمی‌شود تحلیل بکنید به یک چیز غیر هم سنخ و در اینجا شما می‌آیید تصور را تحلیل می‌کنید به نسبت - نه تصور نسبت - که اصلاً هم سنخ نمی‌باشند.

^۵ ۹۳/۰۲/۱۵. البته نکته اول در اینجا نکته دوم در تراک است که نکته دوم اصلاحیه ای بود بر کلام مرحوم صدر که ایشان قبلاً به گونه ای مطرح کرده بودند و در این اصلاحیه آن را تصحیح کردند در عنوان نکته اول که ما آن را به عنوان نکته اول ذکر نکرده بلکه کلام قبل ایشان را با توجه به این اصلاحیه، تصحیح کردیم.

الدار) دو امر موجود و يك امر واقعی داریم. مرحوم آقای صدر این مطلب را به حکماء نسبت داده است.

این نسبتها تمام نیست.

اولاً وجود ربطی در نسبتی است که طرفین آن اتحاد وجودی دارند مثل عرض و معروض. حکماء قائل نیستند که نسبت بین زید و دار وجود ربطی است بلکه این نسبت نسبت مقولی است نه نسبت وجودی.

ثانیاً حکماء به امر واقعی در مقابل امر حقیقی قائل نبودند بلکه امور را به حقیقی و وهمی تقسیم می کردند. و قائل به اعتبار و واقعیت نبودند و اگر هم قائل به آن^۱ باشند در وجود ربطی واقعاً به وجود آن قائل هستند. نسبتی که بین زید و مکان زید است واقعاً وجود دارد لکن موجود فی غیره است و موجودات دیگر فی نفسه هستند (به نظر عرفی) نه این که مثل استحاله اجتماع نقیضین امر واقعی باشد.

نکته دوم: توضیحی در مورد قضیه معقوله.

در نظر مشهور وقتی ما به قضیه ای تلفظ می کنیم در واقع سه قضیه ایجاد می شود. قضیه اول قضیه ملفوظه است که موطنش خارج از ذهن است و از کیفیات محسوسه است. قضیه دوم قضیه مسموعه است که در ذهن سامع (اعم از مخاطب و متکلم) شکل می گیرد و از کیفیات نفسانی است و در مرحله سوم قضیه معقوله شکل می گیرد^۲. این قضیه نسبت به قضیه مسموعه (که دالّ است) مدلول بالذات است و موطنش در ذهن است و از کیفیات نفسانی است. این قضیه لا اقل مرکب از سه جزء است که عبارتند از: تصور موضوع و تصور محمول و نسبت بین این دو تصور. گاهی قضیه معقوله بیش از این سه جزء را داراست. مثلاً قضیه معقوله (زید فی الدار) در نزد مشهور دارای پنج جزء است که عبارتند از: تصور زید و تصور موجود و تصور دار و

^۱ وجود واقعی در قبال وجود حقیقی هستند.

^۲ ۹۳/۰۲/۱۷

^۳ در نظریه مشهور رابطه بین قضیه معقوله و مسموعه انضمامی است.

نسبت تامه بین تصور اول و تصور دوم و نسبت ناقصه بین تصور دوم و تصور سوم. اما در نظر مرحوم آقای صدر این قضیه معقوله دارای سه جزء است که عبارتند از: تصور زید و تصور موجود فی الدار و نسبت واقعیه بین این دو تصور. و تصور دوم دارای سه جزء تحلیلی است.

نظر مختار این است که بعد از تلفظ به يك قضیه فقط قضیه مسموعه شکل می گیرد که متکلم در ذهن سامع ایجاد می کند.^۱ در علم جدید ثابت شده است که در خارج از اذهان ما اصوات و صدا وجود ندارد. بلکه احساس صدا و احساس لفظ است. صداها در ذهن ما هست. پس قضیه ملفوظه را نداریم.

ما قضیه معقوله متصوره را قبول نکردیم.^۲ ما قائلیم که این الفاظ بعد از ویژگی هایی که پیدا می کنند و شرطی می شوند خود این ها فکر و فهم و تفهیم و تفهم ما می شود و این به منزله چشمی است که به توسط آن می بینیم. این الفاظ شرطی شده و در اذهان وجود دارد و فرقی نمی کند که وجود این الفاظ شرطی شده به صورت ادراک سمعی باشد یا به صورت ادراک بصری باشد یا به صورت ادراک تخیلی باشد. الفاظ شرطی تمام خصوصیات عرضی را از دست می دهد و فقط حیث مشترك در آن باقی می ماند.

صورتی که احساس می کنیم مثل (زید ایستاده) در حس مشترك وارد می شود که در قوه خیال انبار است. اگر این صورت را بدون تغییر (زید ایستاده) تصویر کردیم صورت خیالی می شود و اگر آن را با تغییر (زید نشسته) تصویر کردیم تخیلی می شود.

^۱ که بعد از شرطی شدن از این لفظ سمعی چیزی را می فهمد و اگر شرطی نشود شناسایی ندارد اما وقتی شرطی شد و شناسایی کرد، از این قضیه یا لفظ مسموع خارج نمی شود.

^۲ یعنی نه تنها قائل نمی باشیم که رابطه قضیه معقوله با مسوعه انضمام نمی باشد کما اینکه مشهور می گفته اند بلکه اتحاد هم نمی باشد، آنچه است وحدت است و قضیه مسموعه عینا همان قضیه معقوله ما می باشد و اختلاف حیثی است مثل صفات حق تعالی که به یک اعتبار می گوئیم قدرت و به یک اعتبار می گوئیم علم.

در ذهن ما دو خصوصیت وجود دارد که موجب می شود قضیه مسموعه قضیه معقوله شود. خصوصیت اول این است که خداوند متعال قوه ناطقه (قوه فاهمه نطق^۱) را در ذهن انسان قرار داده است که می تواند يك نحوه ادراك داشته باشد. خصوصیت دوم این است که الفاظ باید در ذهن شرطی شوند و بعد از تولد انسان دیگران این الفاظ را برای بچه شرطی می کنند و این قضایا را داخل ذهن ما می کنند.

در اینجا که قوه ناطقه در ما قرار داده می شود، است که برای اولین بار شکل جدیدی از ادراک در ذهن ما شکل می گیرد که آن ادراک قضیه است.^۲ چون ادراکات ما دائما به ادراکات بسیطه ی حس ظاهری یا باطنی است.

در نزد مشهور ترکیب بین تصور موضوع و تصور محمول در قضیه (زید عادل) ترکیب انضمامی است لذا نسبت بین این دو تصور، نسبت مقولی است. اما بر اساس نظر مختار موضوع در قضیه مذکور زید مسموع است و محمول عادل مسموع است. در حکمت اتصال مساوق با وحدت است. وقتی می گوئیم: (انسان) این لفظ پنج حرف دارد ولی لفظ واحد است و اگر آن را به نحو منفصل (یعنی ان سان) تلفظ کنیم چون اتصالش را از دست داده است دو لفظ است و دو مسموع است. اگر ترکیب (زید عادل) را با فاصله گفتیم دو لفظ مسموع داریم که نسبت تعاقب بینشان هست و ترکیب بینشان انضمامی است. اما اگر آن را به صورت متصل بگوئیم وحدت در کار است و نسبتی در کار نیست و يك لفظ مسموع داریم و يك مدلول وجود دارد.

^۱ یک نرم افزاری است که می تواند این صور مسموعه و خیالی و .. را قبول کند یعنی آنها را ادراک کند یعنی ذهن ما را به گونه ای می کند که در مقابل این صور بازتابی داشته باشد و این بازتاب ادراک است. ادراک اصطلاحاً اتحاد مدرک و مدرک است. یعنی او صور با قوه سامعه ما که اتحاد پیدا کنند این می شود ادراک. ادراک یعنی اتحاد الشیء مع احد القوی. عکس العمل نفس در مقابل مدرک این مدرک - نه وجود مدرک - ما را شکل می دهد به عبارت دیگر مدرک ما را معنا دارد می کند یا به عبارت دیگر رنگ دار می کند. به عنوان مثال در فیزیک جدید اثبات شده است که اشیاء بی رنگ می باشند و این ذهن ما است که آنها را رنگ دار می کند یعنی رنگ در ذهن ما می باشد. این انفعالات نفسی ما باعث معنا دارد شدن ادراکات ما می شوند. و احساس می کنیم که فهمیدیم. کلاً آنچه را می یابیم در ذهن ما می باشد و رابطه ای به خارج نداریم و از زندان خودمان خارج می شویم و این به این معنا نمی باشد که در خارج چیزی نمی باشد که سر از سوفطائی در بیارد. الا در مرحله فناء که ماهیت خودش را از دست دهد که در آنجا که - این هم مخصوص اوحدی اوحدی از افراد است - اولین بار از خودش خارج می شود و آزاد می شود.

^۲ شرطی شدن کاری ندارد و در حیوانات هم می توان این کار را کرد مثل حیواناتی که به حرف ما گوش می دهند که وقتی می گوئیم بشین می شنید و وقتی می گوئیم بلند شود، بلند می شود اما این حیوانات هیچگونه فهمی ندارند.

مطلب ششم: فرق بین انشاء و خبر

مقدمه:

نکته اول: اصطلاحات در انشاء.

انشاء دو اصطلاح دارد:

الاصطلاح الاول: الانشاء فی مقابل الاخبار الذی یکون امرا تکوینیا.

یکی انشاء در مقابل اخبار است که هر دو فعل تکوینی هستند. بحث از این انشاء در فقه در بحث معاملات مطرح می شود. در حقیقت این انشاء عده ای قائلند که ایجاد معنا به لفظ است وعده ای آن را اعتبار و ابراز می دانند. که در فقه از این انشاء به این معنا بحث نمی شود الا به مناسبت کما اینکه در بحث صحیح و اعم (در اسماء معاملات) به مناسبت از این انشاء بحث می شود.

الاصطلاح الثانی: الانشاء فی مقابل الخبر الذی یکون مرکبا تاما الذی یکون بحثنا فیه.

انشاء در مقابل خبر است. هر يك از انشاء و خبر نوعی از جمله تامه هستند و هر کدام هیئتی دارند و هیئت هر کدام مفادی دارد که با هم فرق دارند. مثلاً (إذهب) و (بعت) جمله انشائیه هستند و هیئت این دو دارای مدلولی است که با مدلول هیئت (ذهب زید) و (بعت) اخباری فرق دارد. می خواهیم ببینیم که مفاد این دو چه می باشد و فرق هر کدام با دیگری در چیست؟

نکته دوم: تعریف و انواع جمله.

تعریف جمله: جمله یعنی مرکب.

نکته ی دیگر این است که هر لفظی که از دو کلمه یا بیش تر ترکیب شود جمله است.

انواع جمله: تامه و ناقصه.

جمله ناقصه: مرکب مشتمل بر نسبت ناقصه.

اگر جمله مشتمل بر نسبت ناقصه باشد جمله ناقصه است.

جمله تامه: مرکب مشتمل بر نسبت تامه.

اگر جمله مشتمل بر نسبت تامه باشد جمله تامه است.

جمله^۱ تامه را به جمله خبریه و جمله ناقصه تقسیم کرده اند. بنابراین جمله بر سه قسم است: جمله ناقصه و جمله تامه خبریه و جمله تامه انشائی. پس در مطلب ششم در سه مقام بحث می کنیم و این مباحث مربوط به مدلول هیئت این جمله ها است.

مقام اول: مدلول جمله ناقصه.

جمله ناقصه در اصول بر دو دسته است:

جمله ناقصه ای که هیئت آن مدلول ندارد: لا یكون بحثنا فيه.

دسته اول جمله ناقصه ای است که هیئت آن مدلول ندارد مثل: (إن جاءك زید). این جمله جزیی از جمله تامه (إن جاءك زید فأكرمه) است و مدلول ندارد^۲. جملاتی مثل (زید فی) و (فی المسجد) - که بدون متعلق است - جمله ناقصه ای هستند که هیئت آن مدلول ندارند.

جمله ناقصه ای که هیئت آن دارای مدلول است: البحث فيه.

دسته دوم جمله ناقصه ای است که هیئتش مدلول دارد مثل (کتاب زید) و (زید العالم) و (الموجود فی الدار) و (الموجود غدا). در اصول از دسته دوم جمله ناقصه

^۱ یعنی مرادف با مرکب می باشد.

^۲ چرا که برای کل هیئت جمله شرط و جزاء یک وضع انجام شده است نه اینکه دو هیئت باشد و برای هر کدام یک وضع شده باشد لذا وضعی برای «ان جائك زید» نشده است.

بحث می شود چون بحث ما در مدلول هیئت است و باید هیئتی باشد که مدلول داشته باشد.^۱

مفاد جمله ناقصه و فارق آن با جمله تامه چیست؟

در اصول بحث شده است که مفاد جمل ناقصه چه می باشد؟

مشهور: مفاد جمله ناقصه، نسبت ناقصه ی لا یصح السکوت است و جمله تامه، نسبت تامه یصح السکوت می باشد.^۲

مفاد هیئت جمله ناقصه در نزد مشهور نسبت ناقصه است و مفاد هیئت جمله تامه نسبت تامه است فرق نمی کند که این نسبت تامه خبری باشد یا انشائی. و فارق بین نسبت تامه و نسبت ناقصه این است که نسبت ناقصه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح نیست و نسبت تامه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح است. پس فارق صحت و عدم صحت سکوت می باشد.

مناقشه مرحوم صدر: علت صحت سکوت در یکی و عدم صحت سکوت در دیگری را بیان نفرمودید.

در بین اعلام برای اولین بار توجه مرحوم آقای صدر^۳ به نسبت تامه و ناقصه جلب شد و فرمود که این که سکوت صحیح باشد یا صحیح نباشد مشکل را به طور کامل حل نمی کند، زیرا سؤال می شود که چرا سکوت در نسبت تامه صحیح و در نسبت ناقصه

^۱ ممکن است که کسی اشکال کند که چه فرقی است بین جمله «ان جائک زید» با «کتاب زید» که هر دو قسمتی از یک جمله تامه می باشند اما در اولی فقط برای هیئت جمله تامه آن وضعی صورت گرفته است بخلاف دومی که هم برای این هیئت ناقصه و هم برای هیئت جمله تامه ای که این جمله ناقصه در آن قرار می گیرد، وضع صورت گرفته است و مدلول دارد. جواب این است که این ارتکاز ما می باشد که در کتاب زید به مدلولی منتقل می شویم بخلاف ان جائک زید که معنایی غیر اجزاء آن ندارد و هیئت وضعی ندارد و اگر هم معنایی درک می کنیم همان معنای اجزاء آن است نه هیئت مثلا معنای جائک زید است نه «ان جائک زید» بخلاف «کتاب زید» که معنایی غیر از معنای مفردات آن ادراک می کنیم. پس فارق شد ارتکاز ما (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۱۱/۱۲)

^۲ یعنی در نظر مشهور، فارق بین جمله تامه «زید عادل» با «کتاب زید» در این است که هر سه دارای سه جزء انحلالی می باشند دو تصور و یک نسبت و فارق این دو فقط در نسبتهاست که در اولی نسبت تامه است و در دومی نسبت ناقصه است. یعنی نسبت در نظر ایشان دائما تام است و اصلا نسبت ناقصه نداریم. برای تقریب در نظر مرحوم صدر مثال نسبت ناقصه مثل تصویر زید و عمرو است که شما آن را کنار هم تصویر کرده اید و ذهن شما به دو تصویر زید و عمرو تحلیل می کند که نسبتی بین اینها نمی باشد اما نسبت تامه مثل این است که اول زید را تصویر خیالی کنید و بعد صورت عمرو را تخیل کنید که بین اینها نسبت تعاقب و توالی است. این مثال برای تقریب است چرا که این تصویر است و تصور نمی باشد.

^۳ الدروس / ج ۲ / ص ۱۰۱

غیر صحیح است. این دو وصف نتیجه فرق جوهری بین این دو نسبت است، سوال می شود آن فرق جوهری چه می باشد؟ ایشان فرمود کسی را نیافتم که متعرض این نکته شده باشد.

مرحوم صدر: النسبة فی الجملة ناقصة، تحليلية و الجملة التامة، واقعية.^۱

ایشان فرمود: ما در عالم خارج ذهن دو نسبت نداریم. در خارج بین زید و دار یا نسبتی هست یا نیست. دیگر نسبت تام و ناقص نداریم. خوب حالا می رویم سراغ ذهن. در ذهن دو نحوه از نسبت (نسبت تامة و ناقصه) را داریم. مثلاً وقتی می گوییم: (زید فی الدار) در این قضیه معقوله بین تصور زید و تصور موجود فی الدار يك نسبت تامة هست. اما اگر گفتیم: (الموجود فی الدار) بین تصور (الموجود) و تصور (الدار) نسبت ناقصه تقییدیه است. در اینجا ایشان در بیان فرق نسبت تحلیلیه را مطرح می کنند. در مثال (زید موجود فی الدار) دو تصور و يك نسبت داریم. اما در (الموجود فی الدار) اصلاً نسبتی نداریم و دو تصور هم نداریم، بلکه يك تصور بیشتر نداریم. ذهن ما است که این يك تصور را به سه جزء (تصور الموجود و تصور الدار و نسبت بین این دو تصور) تحلیل می کند. این نسبت تحلیلی^۲ است و واقعاً نسبتی نیست لذا سکوت بر آن صحیح نیست. اما در جمله تامة واقعاً نسبت وجود دارد لذا سکوت بر آن صحیح است.

مناقشه بر مرحوم صدر: تحليل التصور - الذی یكون فرض اجزاء بالقوه، فعلية- بغير التصور كالنسبة غیر معقول.

اشکال: این فرمایش فی نفسه غیر معقول است زیرا تصور را به نسبت و تصور تحلیل کرده است. یعنی ایشان آمده اند و تصور ا تحلیل کره اند به «نسبت» که این «نسبت»، حقیقتش تصور نمی باشد یعنی تقسیم تصور به غیر تصور که این امری است

^۱ یعنی فارق این است که در جمله ناقصه اصلاً نسبتی در کار نمی باشد بلکه ذهن ما این نسبت را به تحلیل، می یابد ولی در واقع نسبتی نمی باشد.

^۲ چون در واقع رابطه و نسبتی واقعاً در کار نمی باشد لذا وقتی شما مرکب ناقص آوردید، چون رابطه و علقه ای بین اجزاء برقرار نشد، سامع منتظر برقراری رابطه و علقه است تا سکوت صحیح کند.

غیر معقول.^۱ وقتی می‌گوییم: (أكرم العالم) این خطاب دلالت بر وجوب اکرام زید و دلالت بر وجوب اکرام عمرو و دلالت بر وجوب اکرام خالد می‌کند و این دلالت تحلیلی است و واقعی نیست بلکه تحلیلی است.^۲ و اکرام عالم یک دلالت بیش تر ندارد و ذهن ما است که آن را به دلالت بر وجوب اکرام زید و دلالت بر وجوب اکرام عمرو و دلالت بر وجوب اکرام خالد تحلیل می‌کند و وقتی می‌گوییم: این جمله ظهور در وجوب اکرام زید و ظهور در وجوب اکرام عمرو و ظهور در وجوب اکرام خالد دارد این ظهور تحلیلی است و در واقع یک ظهور در وجوب اکرام عالم ثابت است و نمی‌توانیم این یک ظهور را به ظهور و غیر ظهور تحلیل کنیم. یا وجوب را تحلیل کند به ندب و وجوب. یا بیع را تحلیل کنی به بیع و اجاره یا اجزاء سطح که بالقوه را به خط و سطح و نقطه تقسیم کنی. یا تصویر را تحلیل کنی به تصویر گوش و چشم و ... اما نمی‌توانی به تصویر و تصدیق تقسیم کنی.^۳

در ما نحن فیه نیز یک تصور داریم و نمی‌توانیم یک تصور را به تصور و نسبت - که غیر تصور است - تحلیل کنیم. پس نسبت تحلیلی فی نفسه غیر معقول است.

ما در اشیاء اجزاء بالقوه ای داریم و ذهن ما می‌تواند آن‌ها را بالفعل در نظر بگیرد و این اجزاء تحلیلی می‌شود. مثلاً یک خط یک متری صد تا خط یک سانتی متری بالقوه است و ما یک خط یک متری را به صد تا خط یک سانتی متری تحلیل می‌کنیم و این اجزاء را بالفعل در نظر می‌گیریم و الا در واقع صد خط یک سانتی متری نداریم

^۱ تصدیق هم اینطور است اگر هم ما تصدیق را به دو تصور و نسبت بین این تصور تقسیم می‌کنیم این انحلالی است نه تحلیلی که این اشکال پیش آید.

^۲ کل، زمانی است که اجزاء آن بالقوه باشد و اگر بالفعل شد، دیگر کل نمی‌باشد لذا ماشین یک کل نمی‌باشد یا نماز یک کل نمی‌باشد البته به نسبت با اجزایش کل نمی‌باشد چرا که اجزایش بالفعل است بله وجوبش یکی است و وجوب هر کدام از این اجزاء می‌شود بالقوه. لذا نماز مرکب اعتباری است نه مرکب حقیقی یا انسان که در طبیعی قدیم مرکب حقیقی بود الان که ثابت شده است انسان میلیاردها سلول است که اصلاً ارتباطی با هم ندارد انسان می‌شود مرکب اعتباری.

^۳ چون که یک وجود است و ذهن ما آن را به چند چیز تحلیل می‌کند که باید از سنخ همان وجود باشد و وجود مساوق با وحدت است. لذا اجزاء تحلیلی خط نقطه نمی‌باشد و اجزاء تحلیلی سطح خط نمی‌باشد چرا که اگر بینهایت خط را کنار هم بگذارید - به گونه ای که مشخص باشد که صد خط با پیوند است - ، سطحی تشکیل نمی‌شود بلکه هزار خط است یا هزار نقطه است.

بلکه فقط يك خط يك متری داریم. اجزاء بالقوة يك شيء باید از طبیعت خود شيء باشد، اجزاء بالقوة تصور، تصور است. وقتی انسان را تصور می کنیم ذهن ما آن را به تصور حیوان و تصور ناطق تحلیل می کند و این ها اجزاء تحلیلی انسان هستند. وقتی از (کتاب زید) يك تصور داشتیم این تصور به تصور کتاب و تصور زید تحلیل می شود و یا به سه تصور (تصور کتاب و تصور زید و تصور نسبت بین این دو) تحلیل می شود و نمی توان یکی از اجزاء تحلیلی تصور را نسبت دانست که غیر تصور است.^۱

بنابراین باید ببینیم فرق بین هیئت جمله ناقصه و جمله تامه در چیست؟ هیئت (کتاب زید) مفادی دارد که سکوت بر آن صحیح نیست و هیئت (زید عادل) مفادی دارد که سکوت بر آن صحیح است.

مناقشه بر کلام مشهور: اگر معنای هیئت عام باشد، می شود معنای اسمی و اگر خاص استعمال در بیش از یک معنا یا ترجیح بلا مرجح پیش می آید.

مشهور قائل شدند که هیئت جمله ناقصه بر نسبت ناقصه دلالت دارد.^۳ سؤال می کنیم که وضع این هیئت به علامیت است یا به تسمیه است؟ اگر به علامیت باشد مختار ما می شود و اگر به تسمیه^۴ باشد سؤال می شود که آیا موضوع له معنای عام است یا معنای خاص است؟ اگر موضوع له معنای عام باشد پس معنای هیئت معنای اسمی است^۵، یعنی جامعی را در نظر گرفتیم و هیئت را برای آن جامع وضع کردیم و اگر موضوع له معنای خاص باشد سؤال می کنیم که موطن نسبت ناقصه خارج است یا ذهن

^۱ گفته نشود همین که وجدان می کنیم که در مثال مرکب ناقصه لا یصح السکوت است و در نسبت تامه یصح السکوت علیها است همین مقدار کفایت می کند حال چرا اینطور شده؟ بدر ما نمی خورد و ثمره عملی ندارد. چرا که جواب این است که اولاً اگر این بحث درست شود که نسبتی در کار نمی باشد یعنی این که مفاد مرکب ناقصه نسبت ناقصه نمی باشد و ثانیاً ممکن است که ثمره عملی نداشته باشد اما قدرت فهمی به ما می دهد که می توانیم دیگر مسائل اصول را که ثمره عملی دارد و در استنباط حکم شرعی به ما کمک می کند را خوب بفهمیم.

^۲ ۹۳/۰۲/۲۲

^۳ مرحوم صدر با این بیان مشهور موافق بودند و لو اینکه آن را تحلیل کردند و گفتند که نسبت ناقصه، نسبت تحلیلی است و قبول کردند که برای نسبت ناقصه وضع شده است.

^۴ که این ها قائل بودند.

^۵ در حالیکه تمام نسبتی ها قائل به تفاوت معنای حرفی با معنای اسمی می باشند.

است؟ اگر موطنش خارج باشد ما در خارج دو نحوه نسبت (یعنی نسبت تامه و نسبت ناقصه) نداریم بلکه يك نحوه نسبت داریم و این نسبت یا وجود دارد یا وجود ندارد^۱ و اگر نسبت ناقصه ذهنی باشد وقتی می‌گوییم: (عدالة زيد) سه نسبت ذهنیه داریم: یکی مرکب معقول در ذهن متکلم قبل از تلفظ به این لفظ است و دیگری مرکب معقول در ذهن سامع است و سوم مرکب معقول در ذهن متکلم بعد از سمع است. - اگر شنونده دو نفر باشد نسبت ناقصه چهار نسبت ذهنیه خواهد بود و اگر سامع سه نفر باشند آن نسبت پنج تا خواهد بود. - سؤال این است که کدامیک از این سه نسبت موضوع له هیئت جمله ناقصه است؟ اگر موضوع له معنای خاص باشد یا باید هیئت جمله ناقصه در جمیع سه نسبت استعمال شود و یا در یکی استعمال شود. صورت اول استعمال لفظ در اکثر از يك معنا می‌شود که عقلاً محال است یا غیر عرفی است و استعمال در یکی از این سه نسبت هم، بدون نکته و ترجیح عرفی است^۲. بنابراین کلام مشهور دارای صورتی قابل تصور و تعقل نیست.

نظریه مختار: الهيئة التامة علامة للتحقق و الاخبار عن شيء و الناقصة علامة للاتصاف و التقييد بدون اخبار و تحقق او عدمه.

فارق بین مدلول هیئت جمله تامه و ناقصه - بنابر نظر وضع به علامیت - این است که هیئت جمله تامه علامت برای اخبار از واقع و تحقق يك شيء قرار داده شده

^۱ این نسبت تام و ناقص در خارج معنا ندارد یا ظرفیت یا استعلاء هست یا نیست اما اینکه استعلاء یا ظرفیت تام و ناقص داشته باشیم. نمی‌توان گفت که نسبت عدالت به زيد یکبار ناقص باشد و یک بار تام باشد.

^۲ اشکال نشود که ممکن است که واضع این هیئت را وضع کرده باشد برای نسبت در قضیه معقوله در ذهن متکلم قبل از تلفظ. جواب اینکه این غیر عرفی است که من فقط برای آن از میان نسبتها وضع کرده باشم و ضمن اینکه هیچ احدی وقتی این تراکیب را استفاده می‌کند نظر به آن نسبت در ذهن متکلم ندارد و دائماً نظر به خارج دارند. مضافاً بر این که بپذیریم که انتقال سامع به مدلول این کلمه در ذهن متکلم، مشابهت بین این دو نسبت در قضیه معقوله ذهن سامع و قضیه معقوله ذهن متکلم باشد.

ضمن اینکه دائماً متکلم بعد از تلفظ ناظر به معنا و بعد مشار الیه اخیر است و با آن معنی اشاره می‌کند به مشار الیه و حاکی از آن می‌باشد. خوب در مثال عدالة زيد در تصور زيد ناظر به زيد خارجی است و در تصور عدالت ناظر به آن عدالت خارجی زيد است اما در نسبت بین این دو تصور نمی‌تواند با این نسبت ناظر به نسبت بیرونی باشد چرا که هیچ شباهتی بین این دو نسبت نمی‌باشد. نسبت بین دو تصور انضمامی است اما ترکیب بین عدالت و زيد در خارج، اتحادی است و ربطی است چرا که حاکی یا باید مفهوم باشد یا شبیه باشد که در اینجا مفهوم نسبت نمی‌باشد چرا که در این صورت می‌شود اسم و اما شباهتی بین این نسبت و نسبت خارجی هم که در کار نمی‌باشد. مثلاً در کتاب زيد و عدالت زيد نسبت بین این دو قضیه ناقصه متصوره در ذهن، یکی است و مشابهت است اما در خارج شباهتی بین این دو نسبت نمی‌باشد. نسبت بین عدالت و زيد در خارج ربطی است اما در کتاب زيد نسبت بین این دو اعتباری است.

است و هیئت جمله ناقصه علامت برای يك اتصاف یا اضافه یا تقييد قرار داده شده است^۱ نه علامت اخبار از اتصاف و وقوع يك شیء بدون این که خبری از تحقق یا عدم آن داده باشم.

^۲ هر زبانی دارای مجموعه الفاظی است که یا معنای اسمی دارند یعنی اسم برای شیئی هستند یا معنای حرفی دارند یعنی علامت بر امری هستند و فرقی نمی کند که آن لفظ کلمه باشد یا هیئت باشد یا اعراب باشد^۳.

الفاظی که علامتند بعد از تکمیل يك زبان، ثابت و لایتغیرند مثلاً متن قرآن در زبان عربی رایج است و به بیش از هزار و چهارصد سال قبل برمی گردد. تمام الفاظ آن یا وضع به تسمیه دارند و یا وضع به علامیت دارند. الفاظی از قرآن که وضع به علامیت دارند امروز هم بدون هیچ تغییری به کار برده می شوند^۴ و در عربی معاصر لفظی وجود ندارد که معنای حرفی داشته باشد و در قرآن نیامده باشد.

الفاظی که وضع به تسمیه دارند بر دو قسمند: قسمی که تسمیه آن ها به وضع است و قسمی که تسمیه آن ها به جعل است. هیچ زبانی قدرت ندارد که برای تمام معانی اسم وضع کند و این امر عقلاً غیر ممکن است. مثلاً عدد سلسله ای است که از يك شروع شده و تا بی نهایت ادامه دارد و اگر بنا باشد برای هر عددی اسمی اختیار شود به تعداد آن ها اسم باید وضع شود و هیچ فردی نمی تواند عادتاً آن ها را حفظ کند. در هر زبان برای پاره ای از این اعداد اسم وضع می کنیم و برای بقیه با ترکیبی که ضابطه دارد، اسم گذاری می کنیم. مثلاً لغت اسم عدد هزار و عدد صد و عدد نود و عدد سه را وضع کرده است ولی اسم عدد هزار و سیصد و نود و سه را وضع نکرده است بلکه این عدد جعلی است و خود افراد تحت ضابطه و قاعده زبان و ترکیب اعداد آن را درست کرده اند.

^۱ لذا است که در جمله تامه که اخبار می دهد یصح السکوت است اما ناقصه که اخباری در کار نمی باشد یصح السکوت نمی باشد. (ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲/۲۲)

^۲ ۹۳/۰۲/۲۷.

^۳ که کلمه از این سه قسم خارج نمی باشد.

^۴ مگر اینکه در زمان جدید معانی پیدا شده باشد که نیاز به علامت داشته باشد که قبلاً برای آن علامتی نبوده است.

علائم کتبی عدد ده تا (۰ تا ۹) است و اگر بخواهیم از صفر تا صد میلیارد را بنویسیم با این ده علامت می‌توانیم آن را بنویسیم. همین نکته را در اسماء هم داریم. زبان قواعدی دارد که بر طبق آن ما اسم جعلی درست می‌کنیم. مثلاً «کتاب» اسم برای ذاتی است اما افراد کتاب اسم ندارند.^۱ در خارج میلیارد ها کتاب داریم و این طور نیست که همه آن ها اسم داشته باشند^۲ و ما می‌توانیم با قواعد زبان برای همه آن ها اسم بگذاریم مثل کتاب زید و کتاب عمرو و کتاب بکر و... بنابراین با ترکیب های توصیفی و اضافی و تقيیدی، بین الفاظی که وضع دارند اسماء جدیدی جعل می‌کنیم. ترکیب اسماء همیشه وضع به علامت دارد.

زبان می‌آید وضع بالعلامية را تکمیل می‌کند یعنی تمام علائم مورد نیاز را وضع می‌کند. هیئت همان قاعده ای و قالبی است که زبان به من می‌دهد تا از مجموع چند اسمی که وضعشان بالتسمية وضعی است، یک اسم جعلی درست کنم. خوب وقتی می‌خواهم اسم جعلی درست کنم، به برکت هیئت که علامت است از این مجموع اسم درست می‌کنم. یعنی زبان قواعدی به من می‌دهد که بوسیله آن قاعده بتوانم برای معانی که اسم ندارند اسم درست کنم. یعنی از علامت کمک گرفتم برای تسمیه. لغت قواعدی را وضع می‌کند که من بوسیله این قواعد تمام معانی را که فاقد اسمند^۳ اسم دارشان^۴ می‌کنم. من در اینجا با ترکیب اسم درست می‌کنم عین اعداد^۵

^۱ «کفایه» اسم این فرد از کتاب نمی‌باشد.

^۲ مثلاً در فارسی برای اسب مذکر و مونت اسم گذاری نکرده اند، لذا آن را ترکیبی می‌سازیم اما در مورد انسان برای مذکر و مونت آن اسمی وضع شده است به مذکر می‌گوییم مرد و به مونت می‌گوییم زن.

^۳ منظور اسمی که وضعش بالتسمیه وضعی باشد.

^۴ یعنی برای آنها اسمائی مرکب قرار می‌دهم که وضعشان بالتسمیه ی جعلی است.

^۵ یعنی زبان قواعدی به من می‌دهد که بوسیله آن قاعده بتوانم برای معانی که اسم ندارند از مجموع اسماء موجود ترکیبی ساخته و آن را اسم برای آن معانی قرار دهم.

مقام دوم: جمله خبریه^۱.

مراد اعم از جمله اسمیه و جمله فعلیه است. بحث در این است که مفاد هیئت جمله خبریه چیست. مشهور قائلند که هیئت جمله خبریه برای نسبت تامه وضع شده است.^۲

کلام المرحوم الخوئی: مفاد هیئة الجملة الخبرية، قصد الاخبار.

مرحوم آقای خوئی^۳ قائل شد که هیئت جمله خبریه برای نسبت تامه وضع نشده است بلکه یک امر قصدی و قلبی و ذهنی است که برای دلالت بر قصد حکایت و اخبار وضع شده است^۴، لذا وقتی می‌گوییم: (زید عادل) مفادش این است که ما قصد داریم که از عدالت زید حکایت کنیم و خبر دهیم پس صدق و کذب مدلول کلام ارتباطی با واقع ندارد لذا نسبت به مفاد قضیه که قصد اخبار و حکایت باشد، متصف به صدق و کذب نمی‌شود^۵. در مثال اگر زید فاسق هم باشد متکلم دارد از قصد حکایت عدالت زید خبر می‌دهد و به این لحاظ صادق است یعنی واقعا قصد اخبار دارد و این اخبار او صادق است لذا دائما صادق است و اصلا نسبت به خارج کذبی در کار نمی‌باشد و

^۱ مرکب تام به لحاظ مضمون تقسیم به انشاء و خبر می‌شود.

^۲ یعنی وضع شده است برای بیان وجود نسبت تامه بین طرفین قضیه که در این صورت چون نظارت به واقع دارد متصف به صدق و کذب می‌شود.

^۳ المحاضرات / ج ۱ / ص ۹۴

^۴ یعنی ناظر به قلب و قصد و ذهن لافظ است نه عالم خارج و واقع به این صورت که متکلم با این هیئت می‌خواهد بگوید که من قصد اخبار و حکایت دارم.

^۵ البته با توجه به اینکه این شخص این قصد را دارد و نوعا هم اینطور است که ما وقتی کلامی را می‌گوییم قصد اخبار داریم الا اینکه در مقام شوخی باشد که در این صورت دیگر قصد او اخبار و حکایت نمی‌باشد لذا می‌تواند متصف به صدق و کذب به لحاظ قصد هم شود اما نوعا چون این قصد است دائما متصف به صدق است. این که گفته شد به لحاظ قصد است لذا می‌تواند که در واقع زید فاسق باشد اما این قضیه ی «زید عادل» بر مبنای مرحوم خوئی صادق باشد چرا که کذب در زید عادل یعنی این نسبت بین زید و عادل در واقع وجود ندارد اما صدق قضیه بدین معنا است که من قصد حکایت را داشتم نه اینکه عدالت را بر زید حمل کردم که بخواهد بین این صدق و کذب تنافی باشد.

هیچگاه متصف به کذب بنا بر نظر به خارج نمی شود چون به این بیان اصلاً نظارتی به خارج ندارد.^۱

مناقشات فی کلامه رحمته الله:

^۲ بر کلام مرحوم آقای خویی دو تعلیقه داریم.

تعلیقه اول: ان كان المراد ان وضعها بالتسمية، كون الهيئة اسماً لشيء غير عرفي و ان كان بالعلامية، ليس هي العلامة بل العلامة ظاهر حال المتكلم من التلفظ.

در بیانشان روشن نیست که وضع هیئت جمله خبریه برای قصد حکایت و قصد اخبار آیا به نحو تسمیه است یا به نحو علامیت است. اگر به نحو تسمیه باشد معلوم می شود که هیئت جمله خبریه، اسم قصد حکایت است و این خلاف وجدان است و این که هیئت را اسم قرار دهند نکته غیر عرفی دارد زیرا هیئت مستقل در تلفظ نیست به خلاف اسم و حرف. و اگر مراد ایشان وضع به علامیت است و این هیئت علامت بر این است که هر وقت قصد حکایت و قصد اخبار از شیئی را داشتیم این هیئت را به کار ببریم اشکالش این است که وقتی متکلم می گوید: (زید عادل) وجداناً^۳ این قصد را از ظاهر حال متکلم می فهمیم^۴ نه از هیئت جمله خبریه.

^۱ یعنی هیئت برای انشاء الخبر است که این انشاء اولی در مقابل خبر نمی باشد بلکه به معنای ایجاد است نه انشاء در مقابل خبر یعنی ایجاد الخبر یعنی هیئت جمله انشائی برای ایجاد و انشاء انشاء و هیئت جمله خبریه برای ایجاد و انشاء خبر است. لذا مناقشه نشود که در اینجا لازم آمد که انشاء خبر شود و خبر انشاء. (بر گرفته از ت ب ک اص ۲ اس مد ۹۳/۰۲/۲۷)

^۲ ۹۳/۰۲/۲۸.

^۳ یعنی این را نمی توانیم برهانی کنیم بلکه امر است وجدانی.

^۴ یعنی وقتی متکلم کلامی را می گوید ظاهر حال او نشان می دهد که از این تلفظ، قصد اخبار دارد نه برای اینکه سینه او مثلاً صاف شود این کلام را می گوید مثل جایی که می خواهند مثلاً میکروفونی را امتحان کنند چند کلمه در آن حرف می زنند، خیر آنطور نمی باشد. لذا غیر این قصد حکایت را اگر بخواهد برساند نیاز به قرینه دارد اما بدون قرینه ظهور در این دارد که قصد حکایت دارد. یعنی دائماً افعال ارادی که از ما سر می زند ظهور در قصد دارد یعنی ظهور در این دارد که عن قصد از ما صادر می شود چرا که نوعاً اینطور نمی باشد که یک فعل ارادی عن غیر اراده از ما سر بزند و تلفظ هم یک فعل ارادی است. که این لفظی که گفته می شود به لحاظ اینکه قصدم ایجاد آن است می شود ایجاد اللفظ اما به لحاظ مضمون همین لفظ می شود ایجاد الخبر.

تعليقه دوم: ان هذه الهيئة عند العرف متصف بالصدق و الكذب المخبري حقيقتا لا تجوزا و هذه يدل على ان مدلولها الاخبار.

صدق و كذب وصف دو شیء واقع می شود. یکی این که وصف (خبر) بما له من المضمون است. مثلاً اگر قضیه (زید عادل) مطابق با واقع باشد صادق است و اگر مخالف با واقع است کاذب است. و دوم این که وصف (اخبار) است و مراد از آن مخبر است و مخبر یا صادق است یا کاذب است. وقتی کسی خبری را ایجاد کند و آن خبر مخالف با واقع باشد و خود لافظ هم عالم به این مخالفت باشد مخبر کاذب است و الا گفته می شود که مخبر خلاف واقع گفته است و اشتباه کرده است. در ما نحن فيه وقتی کسی می گوید: (زید عادل)، این کلام هم به لحاظ خبر و هم به لحاظ مخبر متصف به صدق و کذب می شود و این هم عرفی است و مفاد آن قصد اخبار نیست بلکه متکلم در مقام اخبار از يك امر از این هیئت استفاده می کند لذا اگر زید عادل نباشد و متکلم بداند او عادل نیست بدون هیچ تجویزی می توانیم بگوییم متکلم دروغ گفته است. در حالیکه مرحوم خوئی فرمودند که این جا اصلاً معنا ندارد که بگوییم دروغ گفت چرا که نمی گوید که زید عادل است یا خیر می گوید که من در حال اخبار از عدالت زید هستم و لو واقعا عدالت نداشته باشد. و این دلیل بر آن است که مفاد هیئت جمله خبریه خود اخبار است نه قصد اخبار. و این از منبهاات آن است که قصد در مفاد هیئت جمله خبریه داخل نیست.

كلام المشهور ببيان المرحوم الصدر: ان مفادها، النسبة التصادقية.

مشهور قائل شدند که مفاد هیئت جمله خبریه نسبت تامه است و توضیح ندادند که مراد موضوع له عام است یا موضوع له خاص است و یا مراد نسبت خارجیه است یا نسبت ذهنیه است و اگر نسبت ذهنیه است آیا در ذهن متکلم است یا در ذهن سامع است. مرحوم آقای صدر سعی کرده است که این مطلب را توضیح دهد و ما کلام ایشان را بیان می کنیم.

مرحوم آقای صدر^۱ فرموده است: مدلول و مفاد هیئت جمله خبریه نسبت تصادقیه است. ایشان در قالب مثال نسبت تصادقیه را این طور توضیح داده است مثلاً اگر زید را در نظر بگیریم و در جلوی او دو آینه قرار دهیم یک زید داریم و دو تصویر از او داریم. نسبت بین این دو تصویر نسبت تصادقیه (یا تطابقیه) است، یعنی اگر این دو تصویر را روی هم قرار دهیم یک تصویر می شود و این دو تصویر در واقع صورت یک شیء اند و یک ذی صورت دارند. ذهن ما مانند آینه است و صور اشیاء و معانی در ذهن ما منعکس می شود. ذهن ما کار دو آینه را انجام می دهد و لازم نمی باشد که دو ذهن داشته باشیم. و از یک شیء دو تصویر در ذهن پیدا می کنیم. تصویر اشیاء در ذهن ما به وجود مفهوم آن ها در ذهن ما است. وقتی می گوییم: (زید عالم) در ذهن ما یک مفهوم زید می آید و یک مفهوم عالم می آید و مصداق هر دو زید است و این دو مفهوم دو صورت برای زید است و نسبت بین این دو صورت نسبت تصادقیه است، یعنی موجود واحد هم مصداق مفهوم زید است و هم مصداق مفهوم عالم است. پس معنای نسبت تصادقیه این است که دو مفهوم و دو صورت فقط یک مصداق و یک ذی صورت دارند.

@ مفاد هیئت جمله خبریه نسبت تامه است و این نسبت واقعی است. ما در جمله خبریه دو مفهوم داریم که واقعا بین آن دو، نسبت وجود دارد.

بر کلام مرحوم آقای صدر اشکالات متعدد وارد است و ما به دو اشکال اشاره می کنیم.

الاشکال الاول: انما یکون فی الذهن المفهوم الذی یکون صورة المعنى عند العقل و هذا لا یکون موجبا للتصادق بل لتعدد المفهوم مع تعدد المصداق.

خود ایشان فرمود: دو تصویر دو مفهوم است^۲ و مفهوم عبارت از صورت معنا عند العقل است، مثلاً لفظ (انسان) دارای معنا و مسمایی است صورت معنای انسان در ذهن مفهوم انسان است کلمه (فانی) هم یک معنا و مسمایی دارد و صورت این معنا

^۱ المباحث / ج ۱ / ص ۱۷۴، البحوث / ج ۱ / ص ۲۶۹

^۲ یعنی دو مفهوم به منزله دو تصویر در مثال زید و آینه است.

در ذهن مفهوم کلمه فانی است و این دو مفهوم يك شیء نیستند و حتی شباهتی به هم ندارند. وقتی می‌گوییم: (زید انسان) و (زید فان) به دو حیث متفاوت است. زید دارای حیثیات متفاوتی است؛ از يك حیث زید مصداق مفهوم انسان است و از حیث دیگر که متفاوت با حیث قبل است مصداق (فان) است. در قضیه (الانسان فان) دو مفهوم داریم که نه تنها تصویر يك شیء نیستند بلکه شباهتی نیز در کار نیست. مفهوم انسان و مفهوم فانی با دو تصویر از زید در دو آینه تفاوت دارند.

الاشکال الثانی: علی هذا التقرير لا یبقی موضوع له للهیئة فی ذهن السامع لانه النسبة الاولى عند المتکلم.

مرحوم آقای صدر قائل است که موضوع له هیئات مثل هیئت جمله تامه خاص است نه عام، یعنی هر هیئتی که استعمال شود يك موضوع له مختص خودش را دارد. موضوع له هیئت (زید عادل) در استعمال اول با موضوع له هیئت (زید عادل) در استعمال دوم با هم فرق دارد. در نزد مرحوم آقای صدر موضوع له هیئت در (زید عادل) نسبتی است که در ذهن متکلم وجود دارد و در ذهن متکلم يك نسبت قبل از تلفظ وجود دارد و يك نسبت بعد از تلفظ وجود دارد. قاعدتا نظر ایشان این است که موضوع له هیئت در این قضیه نسبت قبل از تلفظ است. وقتی می‌گوییم: (زید عادل) در ذهن سامع يك قضیه مسموعه شکل می‌گیرد که دارای هیئتی است. سؤال این است که موضوع له و مدلول هیئتی که در قضیه مسموعه است چیست؟ ممکن است که مرحوم آقای صدر بفرماید که این هیئت موضوع له ندارد و مدلول دارد و مدلول آن نسبتی است که در قضیه معقوله در ذهن سامع وجود دارد. سؤال دیگر این است که بین این مدلول و موضوع له چه رابطه‌ای وجود دارد؟ اگر این رابطه تشابه باشد مرحوم آقای صدر قائل است که تشابه جهت مرآتیت و حکایت ندارد و باید به مرحله مفهوم‌گیری برسد تا بتواند قابلیت حکایت را داشته باشد، علاوه بر این که به نظر مرحوم آقای صدر نسبت تصادقیه در قضیه معقوله (زید عادل) در عالم خارج وجود ندارد و موطنش ذهن است

و در آن موضوع له ی برای هیئت وجود ندارد.

ما قائلیم که هیئت مسما ندارد و اسم برای چیزی نیست تا بحث کنیم که آیا موضوع له آن عام است یا خاص است. هیئت جمله خبریه صرفاً علامت برای حکایت و اخبار از امری است و وقتی لفظی را برای این هیئت به کار می‌بریم سامع متوجه می‌شود که ما داریم به امری خبر می‌دهیم.

مقام سوم: جمله های انشائیه

جمله انشائیه عبارت از جمله ای است که متصف به صدق و کذب نمی‌شود، مثل (إذهب) و (هل جاء زید؟) و (آجرتك داری بکذا) و امثال ذلك. بحث ما راجع به مفاد و مدلول هیئت جمله انشائیه است. در این باره ما دو بحث داریم که به هم مرتبط است و گاهی در بعضی از کلمات به هم خلط می‌شود. بحث اول در حقیقت انشاء است. و بحث دوم در مفاد و مدلول هیئت جمله انشائیه است و فرقی نمیکند که هیئت جمله انشائیه صیغه امر باشد یا هیئت استفهام باشد یا غیر این‌ها باشد.

بحث اول: حقیقت انشاء

در حقیقت انشاء دو نظریه مطرح است: نظریه مشهور و نظریه مرحوم آقای خویی.

مشهور قائلند: (الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ)

مشهور قائلند: (الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ)، مثلاً در (إذهب) طلب را به توسط این صیغه، ایجاد می‌کنیم و در (بعت) بیع^۱ را به توسط این صیغه ایجاد می‌کنیم و در استفهام به توسط ادات استفهام آن را ایجاد می‌کنیم.

^۱ که این بیع معنایش تملیک شیء لشخص است نه ملکیت بین زید و کتاب. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۱۱/۲۰)

اشکال (از مرحوم آقای خویی^۱): لا معنا لایجاد المعنی فی التکوین ان کان المقصود منه و لا فی عالم الاعتبار فی مثل التمنی و الترجی و النداء.

از مشهور می پرسیم آیا مراد از ایجاد معنا ایجاد تکوینی (یعنی ایجاد در عالم تکوین) است یا مراد ایجاد اعتباری (یعنی ایجاد در عالم اعتباری) است؟ اگر اولی مراد باشد موجودات ممکنه که در عالم خارج هستند یا جوهرند یا عرضند و هیچ یک از جوهر و عرض نمی توانند به توسط لفظ ایجاد شوند، لفظ نمی تواند جوهر و عرض را ایجاد کند. و اگر مراد ایجاد در عالم اعتبار باشد و امر موجود توسط لفظ، امر اعتباری باشد، امور اعتباری بر دو قسمند:

گاهی امر اعتباری از اعتبارات افراد است مثلاً وقتی انسان فرض می کند این لیوان کتاب است لیوان کتاب اعتباری و فرضی می شود. این قوامش به اعتبار است و در عالم ذهن است و احتیاجی به لفظ ندارد.

و اگر مراد از آن، اعتباری عند الشارع أو العقلاء باشد^۲ به شرط این که انسان آن معنا و مدلول را قصد کند و در طول قصد انسان، به لفظ موضوع برای اعتبار شارع مقدس یا عقلاء، ایجاد معنا می شود. ولی در بعضی از انشاء ها مثل تمنی و ترجی و نداء امر اعتباری شرعی و عقلایی نداریم^۳.

جواب لاشکال الخونی رحمه الله:

مراد از ایجاد، ایجاد تکوینی است نه در عالم اعتبار. و مراد از معنا فردی از معنا است^۴. مراد از لفظ تلفظ به این لفظ است. معانی ای وجود دارد که ما می توانیم با

^۱ مصباح الأصول / ج ۱ / ص ۹۸

^۲ مثل مالکیت بین کتاب و زید.

^۳ یعنی شارع و عقلاء تمنی و ترجی و ندائی - که همه معانی هستند - را اعتبار نکردند که ما آنها را با الفاظ مخصوص به خودشان، قصد کرده، در خارج ایجاد کنیم.

^۴ ممکن است که به این که مقصود فردی از معناست، التفات تفصیلی نداشته اند اما در ارتکاز آنها بوده است. (ت ق ک اص ۲) اس

تلفظ^۱، آن‌ها را ایجاد کنیم. وقتی که تلفظ به این لفظ محقق شد فردی از معنا ایجاد می‌شود و ایجاد کننده آن در عالم تکوین شخص لفظ است. تلفظ که فعل لفظ است فردی از افراد تکوینی معنا می‌شود. وقتی می‌گوییم: (إذهب) تلفظ به صیغه ی امر کرده ایم و صیغه همان هیئت است و تلفظ به هیئت تلفظ به لفظی است که معروض هیئت است. حقیقت طلب (التصدی و السعی نحو حصول الشیء)^۲ است پس تلفظ به صیغه (إذهب) به حمل شایع حقیقتاً فردی از افراد تکوینی طلب می‌شود^۳ یا تلفظ به (هل جاء زید) حقیقتاً به حمل شایع فردی از افراد تکوینی استفهام است یا تلفظ به (بعث هذا بهذا) حقیقتاً به حمل شایع فردی، از افراد تکوینی بیع است.

پس موجود در عالم تکوین تلفظ است و تلفظ از سنخ عرض است.

نظریه المرحوم الخونی: حقیقة الانشاء الاعتبار و ابرازه.

نظریه دوم در حقیقت انشاء نظریه مرحوم آقای خویی^۴ است. بنا بر نظر ایشان انشاء عبارت از اعتبار و ابراز است، یعنی عبارت است از دو فعل که یکی نفسانی است که اعتبار باشد و یکی هم جوارحی^۵ که همان ابراز باشد. یعنی متکلم در نفس خود اعتباری می‌کند و آن اعتبار را ابراز می‌کند. مثلاً وقتی پدر به فرزند خود امر می‌کند: (إذهب) او اول در ذهن خود ذهاب را در عهده فرزند اعتبار می‌کند و بعد آن را ابراز می‌کند یا کتابی داریم و ملکیت زید بر این کتاب را اعتبار می‌کنیم و بعد آن را ابراز کرده و می‌گوییم: (وهبت هذا الكتاب لزید) یا ملکیت زید بر آن را در برابر يك دينار اعتبار می‌کنیم و آن را با (بعثك هذا الكتاب بدینار) ابراز می‌کنیم. اعتبار فعل نفسانی

^۱ ممکن است مشهور التفات تفصیلی به این نداشته اند که ایجاد المعنی بالتلفظ است نه به لفظ اما در ارتکاز اینها ممکن است بوده است. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۱۱/۲۰)

^۲ این را مشهور هم گفته اند و این را هم قبول دارند یعنی مشهور هم گفته اند که طلب عبارت است از «السعی نحو حصول الشیء». (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۳/۱۱/۲۰)

^۳ یعنی «تلفظ» فردی از «التصدی نحو حصول الشیء» می‌باشد.

^۴ المحاضرات / ج ۱ / ص ۴۷۲

^۵ حال خواه به تکان دادن سر یا دست یا به کتابت و یا تلفظ باشد.

است و ابراز فعل جوارحی است و نقل شده است که در این که ابراز قید انشاء است یا جزء آن است ایشان در آن تردید نموده است. استاد ما مرحوم آقای تبریزی نیز این نظریه را قبول کرده بودند.

الاشکال الأول: ان الانشاء، هو ابراز الاعتبار هذا خلاف الوجدان.

أولاً این نظریه خلاف وجدان و ارتکاز است، زیرا با گفتن (بعثك هذا الكتاب بدینار) هیچ وقت در ذهن ما اعتبار ملکیت زید نسبت به این کتاب در برابر يك دینار نمی آید بلکه ما فقط عنوان بیع را قصد کردیم.

الاشکال الثاني: در کلام ایشان سه احتمال وجود دارد که هر سه باطل است:

الاحتمال الاول: ان كان المقصود ان الانشاء، ابراز الاعتبار مطلقاً، اشترك الإخبار مع الانشاء.

احتمال اول این است که مرادشان مطلق اعتبار و ابراز باشد، یعنی هر وقت در نفس خود امری را اعتبار می کنیم و آن را ابراز می کنیم انشاء می شود، در این صورت بر کلامشان نقض وارد می شود که اگر ما ملکیت زید بر این کتاب را اعتبار کنیم و بعد از آن خبر دهیم و بگوییم: (اعتبرت ملكية زيد لهذا الكتاب بدینار) این جا انشایی صورت نگرفته است.

الاحتمال الثاني: ان كان المقصود من الانشاء، الاعتبار المقارن مع الابراز لا الاعتبار مطلقاً فيه اشكالان: عدم نكته لهذا القيد و امکان هذا في الاخبار ايضاً.

احتمال دوم این است که باید اعتباری باشد که مقارن با ابراز است و لحظه تحقق ابراز لحظه تحقق اعتبار است چون ابراز از امور تدریجی الحصول است و با تحقق آخرین جزء (یعنی راء) محقق می شود، اشکالش این است که أولاً نکته فنی ای به نظر نمی رسد که چنین چیزی (یعنی تقارن) را در انشاء قید کنیم^۱ و ثانیاً ما می توانیم در اخبار نیز همزمان این کار را انجام دهیم، مثلاً بگوییم: (أعتبر ملكية زيد لهذا الكتاب

^۱ یعنی نکته ای در اینکه تقارن ابراز، در معنای انشاء تأثیری داشته باشد و موجب تغییر حقیقت آن شود و این تقارن اگر نباشد به معنای آن خللی وارد می شود، را نمی بینیم.

الآن) و در آن واحد هم ابراز محقق می شود و هم اعتبار محقق می شود و ما خبر از اعتباری داده ایم که همین الآن محقق می شود.

الاحتمال الثالث: ان كان المقصود من الانشاء نفس الابرار، لا المعنى المحصل عندنا لهذا البيان الا ان يرجع الى كلام المشهور.

احتمال سوم این است که مراد اشتراط انشاء است به این که متکلم به نفس ابراز اعتبار کند تا این اعتبار و ابراز بخواهد انشاء شود. با این تعریف نقض انشاء به مرکب از اعتبار و اخبار وارد نخواهد بود، ولی اشکالش این است که این احتمال در نزد ما معنای محصلی ندارد. اعتبار فعل نفس است و ابراز از افعال جوارحی است و این دو ربطی به هم ندارند مگر این که این احتمال را به کلام مشهور بر گردانیم. بنابراین این نظریه درست نیست و در حقیقت انشاء ما تابع مشهور هستیم.

مختارنا: نفس مختار المشهور و هو ايجاد فرد المعنى بالتلفظ و اللفظ المتلفظ به على ثلاثة اقسام:

گفتیم که حقیقت انشاء ایجاد معنا به لفظ است^۲ این لفظ^۳ بر سه قسم است:

القسم الاول: الهيئة.

قسم اول هیئت است مثل هیئت امر و هیئت نهی.

القسم الثانى: كلمة كاداة النداء.

قسم دوم کلمه است مثل مواردی که از ادات نداء و تمنی و استفهام و ترجی و امثال این ها استفاده می کنیم در این موارد فردی از این معانی را با الفاظ خاصی ایجاد می کنیم مثل «هل زيد قائم» یا «ليت» که وضع اینها به علامیت است.

^۱ ۹۳/۰۳/۰۵.

^۲ ای ایجاد فرد المعنى بالتلفظ.

^۳ یعنی این لفظی که به آن تلفظ می شود که قاعدتا تلفظ هم به حسب لفظی که به آن تلفظ می شود به آن سه قسم تقسیم می شود.

القسم الثالث: الجملة الخبرية في مقام الانشاء.

قسم سوم جمله خبریه در موضع انشاء است که گاهی در مقام معاملات^۱ است مثل این که می‌گوییم: (بعثك هذا الكتاب بدینار) و گاهی در مقام طلب است مثل این که کسی از امام علیه السلام پرسید: نماز بدون وضوء خواندم و امام علیه السلام جواب دادند: (تعید الصلاة) این جمله خبریه ای است که به معنای انشاء آمده است.

بحث دوم: مدلول هیئت انشائیة.

بحث در این است که جمله انشائیة ای که انشائیت آن به هیئت است مدلولش چیست؟

ما کلامهایی داریم که انشاء است اما انشائیت مال هیئت نمی باشد مثل هل زید قائم یا لیت زید قائم که در اینها انشائیت به هیئت نمی باشد. اما در آنجائیکه هیئت دال بر انشاء است.

قول المشهور: مدلول الهيئة الانشائية، النسبة التامة كالهيئة الجملة الخبرية و ان كان في المفاد مغايرا و اما في ماهية تلك النسبة محل اختلاف شديد.

مشهور بین علماء این است که هیچ فرقی بین مدلول هیئت جمله خبریه و جمله انشائیة نیست و مدلول هر دو نسبت تامه است یعنی هر دو وضع شده اند برای نسبت تامه و این نسبت در ذهن است چرا که هر زمان گفته می شود نسبت تامه و ناقصه مشخص است که ناظر به عالم ذهن است. این نسبت تامه به معنای ما یصح السکوت علیها است نه این که نسبت در جمله خبریه و جمله انشائیة نسبت واحدی است و مدلول یکی باشد^۲. نسبتی که در هیئت (إذهب) است نسبت بعثیه است و نسبتی که در هیئت (لا تذهب) است نسبت ردعیه است و نسبت در (ذهب زید) نسبت صدوریه است و

^۱ که برای آن نه هیئتی وضع شده است و نه اداة بلکه جمله خبریه برای آن وضع شده است در مقام انشاء.

^۲ یعنی در جمله خبریه و انشائیة نسبتی است که هر دو نسبت یصح السکوت علیها می باشند.

در (زید ذاهب) نسبت تصادقیه^۱ است. بلکه معنا این است که در تمامیت یکی می باشند.

فارق اساسی بین مدلول هیئات و مدلول اسماء این است که مدلول در همه اسماء تصور است ولی مدلول در هیئات نسبت است نه تصور یک نسبت.

مشهور قائلند که هیئت در جمله انشائیه برای نسبت وضع شده است و مدلول هیئت نیز همان نسبت است و اگر مدلول^۲ هیئت را نسبت دانستیم باید این نسبت در ذهن باشد.

این در هیئت جمله خبریه مشکلی ندارد بخصوص اینکه اینها جمله خبریه را اسمیه مثل زید قائم می گرفتند و می گفتند که قضیه معقوله تصور زید و تصور قائم و مدلول هیئت، نسبت بین این دو تصور می باشد ولی در جمله انشائیه به مشکل برخورد کرده است و اختلاف شده است که موطن نسبت بعثیه در (إذهب) و نسبت ردعیه در (لا تذهب) کجا است؟^۳

علماء، هیئت جمله انشائیه را اسم برای چیزی می دانستند نه علامت و این منشاء اشتباه اینها و اختلاف اینها شده است لذا در این که مدلول آن چیست با هم اختلاف داشتند به گونه ای که حتی دو سخن مشابه هم در این باره وجود ندارد.

^۱ نسبت تصادقیه، اصطلاح مرحوم صدر است که دو خصوصیت داشت: یکی نسبت واقعی است در مقابل نسبت تحلیلیه در نسبت مرکب ناقصه و دیگر این که در این نسبت طرفین قضیه بر یک نفر تطبیق می شوند یعنی دو صورت یک ذی صورت دارند. در اینجا منظور معنای دوم است نه اینکه منظور باشد که در «زید ذاهب» نسبت واقعی است اما در «ذهب زید» این طور نمی باشد، خیر منظور این است که در مورد دوم زید و ذاهب که دو صورت می باشند بر زید خارجی صادق می باشند. (فقیر)

^۲ دائماً موطن مدلول بالذات با دال بالذات یکی است چرا که مراد از نسبت، نسبت در قضیه معقوله بود که علقه وضعیه بود بین قضیه مسموعه و معقوله و قضیه مسموعه هم در ذهن سامع است.

^۳ یعنی من خودم را و کسی که مخاطب این هیئت است را تصور می کنم و بعد بین اینها نسبتی است که هیئت بر آن نسبت دلالت می کند؟ خلاصه در این که موطن این نسبت کجاست، اختلاف کرده اند. سه طرف دارد یا دو طرف؟ اگر سه طرف دارد می شود در ذهن سه طرف باشد و اگر باشد نسبت بین اینها چگونه می شود؟ موضوع له آن عام است یا خاص است؟ حتی کلام مرحوم صدر در بحوث و مباحث و دروس با هم تطبیق نمی شود. و تمام مشکل اینها این بوده است که دنبال وضع بالتسمیه بوده اند و می خواستند ببینند که مسمی چه بود است و در عین حال در ارتکاز اینها بین معنای اسماء و معنای این هیئات فرق بوده است.

مختارنا: انها علامة لایجاد فرد من المعنى.

اما فی الهیئات: نفس الهیة فرد من افراد المعنى بمعنى ان هیئة «اضرب» مثلاً سعی نحو المطلوب الذی هو معنى الامر.

مختار ما این است که هیئات علائمند و هیئت جمله انشائیة علامت انشاء است^۱ و به ما کمک می کند که فردی از افراد معنا را ایجاد کنیم، مثل این که توافق کنیم که برای احترام به دیگری کلاه خود را از سر برداریم در این صورت خود برداشتن کلاه حقیقتاً احترام می شود گرچه ممکن است در عرف دیگر علامت برای معنای دیگر باشد. در طول این توافق و علامیت این کلاه از سر برداشتن می شود احترام که اگر این علامیت یا توافق نبود این کلاه از سر برداشتن احترام نبود. عین همین مطلب در مدلول هیئت انشاء نیز گفته می شود یعنی هیئت انشاء علامت بر ایجاد فردی از افراد معنا قرار داده شده است و با این توافق متکلم می تواند فردی از افراد معنا را ایجاد کند.^۲

و اما فی الادات: کالهیئات.

^۳ در انشاء به کلمه مثل کلماتی از قبیل ادات نداء و استفهام و تمنی و ترجی، هر چه که در انشاء به هیئت گفته شد در این موارد نیز بعینه می آید.

^۱ گفته نشود که هر دو هیئت انشاء و اخبار وضع شده اند برای حکایت گری و لکن هیئت خبر برای حکایت از واقعیت خارجی و هیئت انشاء برای حکایت از واقعیت نفسانی که یعنی وقتی می گویم اذهب یعنی رفتن تو مطلوب من است و از مطلوبیت خبر می دهم. این درست نمی باشد چرا که واقعا من در اذهب انگیزه من از تلفظ به این لفظ این نمی باشد که بگویم که رفتن تو مطلوب من است بلکه قصد من ایجاد بعث به رفتن است. و حتی چه بسی که مطلوب من هم نباشد یعنی می گویم «اذهب» یا «در را ببند» اما ممکن است که مطلوب من هم نباشد و می خواهم چیز دیگری را بفهمم اما هدفم ایجاد بعث است مثل اوامر امتحانی که مطلوب من آن مأمور به نمی باشد اما هدفم ایجاد بعث است.

^۲ اما این هیئت اسم برای نسبتی که بین من که طالب باشم و زید که مطلوب منه باشد و این نسبت امری است واقعی، نمی باشد چرا که اگر اسم باشد و حتی من تصریح کنم به این نسبت و بگویم نسبت بعثیه، یا نسبت ردعیه، آیا واقعا من طالب می شود؟ خیر.

گفته نشود که وقتی کسی می گوید که سیگار کشیدن بد است، مخاطب سریع سیگار را خاموش می کند چرا که این مراد جدی است و ربطی به علقه وضعیه بین الفاظ و معنا ندارد و مدلول لفظ نمی باشد.

و اما الانشاء فی الجملة الخبرية: هی ایجاد المعنى بنفس الجملة استعمال فی ما وضع له لا بمضمونه و التفاوت بينها و بین علاميته للمعنى الخبرية فی الغرض.

اما انشاء به جمله خبریه مثل انشاء در معاملات یا در پاسخ از سؤالات مثل (تعید الصلاة) کسی نگفته است که این استعمال مجازی است و در غیر موضوع له خود استعمال شده است، در حالی که از هیئت جمله خبریه انشاء استفاده شده است. کسی نگفته است که در معاملات این جمل خبریه که استعمال می شود، در حالی که خبر نمی باشند، مجازی می باشد.

يك بخش از بحث مربوط به حقیقت و مجاز است. اما آن چه که مرتبط به محل بحث ما است این است که اگر مثال (تعید الصلاة) را در نظر بگیریم در اینجا سه جمله داریم: یکی (أعد الصلاة) است که جمله انشائی محض است و دوم (تعید الصلاة) است که جمله انشائی غیر محض است و سوم (تعید الصلاة) جمله خبریه محض است که با این جمله از فعلی در آینده خبر داده می شود.

ما به وجدان و ارتکاز خود می یابیم که این سه جمله که سه دال می باشند، در مدلول با هم متفاوتند یعنی جمله دوم با جمله اول و جمله سوم تفاوت دارد^۱ نه اینکه یا به جمله اول یا به جمله سوم ملحق می شود، خیر با آنها ارتکازا فرق دارد.

واقعا فارق چیست؟ ما معتقدیم که هیئت جمله خبریه مستعمل در مقام انشاء علامت بر اخبار و حکایت است و در موضوع له خود استعمال شده است، منتهی دواعی آن مختلف است. گاهی اخبار به داعی بعث است و غرض از آن اخبار از خارج نیست. در این مورد جمله خبریه از خبریت خارج می شود و انشایی می شود.

توضیح کیفیة العلامیة الجملة الخبریة المستعملة فی موضوع له، للمعنى الانشاء:

گاهی از مطلبی خبر می دهیم و غرض ما بعث شخص مخاطب است و در واقع بعث به سوی مضمون خبر است. مثل این که می گوئیم نماز شب زید ترك نمی شود و

^۱ گفته نشود که در اولی و دومی هر دو می خواهند بگویند که نماز را اعاده کن چرا که درست است که هر دو این را می رسانند اما این مدلول تصدیقی هر دو است نه مدلول تصویری که آقایون می گویند و ما هم فرق ارتکازی را در معنای تصویری می گوئیم نه تصدیقی.

غرض ما بعث مخاطب بر انجام نماز شب است و به مضمون خبر این بعث را ایجاد می‌کنیم در این صورت جمله اخباری است نه انشایی لذا قابل صدق و کذب است و طرف می‌تواند بگوید که چرا دروغ می‌گویی زید اصلاً نماز شب نمی‌خواند. اما گاهی به داعی بعث خبر می‌دهیم و به خود این اخبار می‌خواهیم بعث را ایجاد کنیم نه این که به مضمون خبر بخواهیم آن را ایجاد کنیم در این صورت جمله از اخبار بودن خارج می‌شود. جمله (تعید الصلاة) در مقام انشاء از همین قسم است.

جمله متعرضه:

در شریعت کذب خبری محرم نیست بلکه کذب مخبری محرم است. لذا اگر بگوییم: (زید عادل) و به آن اعتقاد داشته باشیم ولی در واقع او فاسق باشد خبر کذب است ولی اخبار کذب نیست و فعل حرام مرتکب نشدیم چون اخبار عن کذب ندادیم و واقعا فعل حرامی را مرتکب نشده اید نه اینکه شما فعل حرام مرتکب شده اید و عقاب نمی‌شوید و معذورید.

اگر خبری را به شوخی بگوییم دو صورت دارد: گاهی با مضمونش می‌خواهیم شوخی را ایجاد کنیم و با محتوای دروغ می‌خواهید شوخی کنید، این اخبار عن کذب است و حرام است و گاهی با خود اخبار می‌خواهیم شوخی کنیم نه با مضمونش یعنی خود خبر دادن موجب شوخی است اینجا از اخبار خارج می‌شود و خبری در واقع وجود ندارد مثل اینکه بگویم شما با قد دو متریتون دست فلانی را بسته اید در حالی که همه دارند می‌بینند که یک وجب بیشتر نمی‌باشد لذا با خود این جمله می‌خواهد شوخی کند نه با مضمون یا مثلاً کسی اشاره به اتاق می‌کند و می‌گوید که زیدی که در این اتاق است عادل است و داعی او این نیست که از عدالت زید خبر دهد بلکه قصد دارد بگوید که کسی داخل اتاق است لذا نمی‌شود به او گفت که چرا دروغ می‌گویی، زید که فاسق است. در ما نحن فیه هم اینطور است مقصود از اخبار انشاء است نه اخبار و حکایت از مضمونش، و در نتیجه نه انشاء بمخبر منه و مضمون چرا که اصلاً مضمونی ندارد بلکه انشاء به نفس این هیئت خبریه لذا با (تعید الصلاة) اخبار محقق نمی‌شود

چون غرض از اخبار انشاء طلب و بیع است. پس در جمله خبریه در مقام انشاء ما قائل شدیم که جمله خبریه در موضوع له خودش استعمال می شود و داعی از این اخبار، انشاء و بعث است.^۱

۲ مطلب هفتم: اسماء اشاره و ضمائر.

در الفاظ اسماء مبهمه را داریم که عبارتند از: موصول و اسم اشاره و ضمیر. در بین اصولیون مشهور است که اسماء مبهمه در معنا و مدلول ملحق به حروفند یعنی معنا و مدلول حروف را دارند.^۳

کلام الآخوند رحمته الله فی مفاد هذه الاسماء: موضوع له هذه الاسماء، معنی الحرفی الذی موضوع له یکون فیه عام.

مرحوم آخوند^۲ در ذیل امر دوم مختصراً راجع به اسم اشاره و ضمیر اشاره کرد و در مدلول این دو همان را قائل شد که در مدلول حرفی آن را قائل شد پس بنا بر این نظر موضوع له هذا عام است نه خاص و مستعمل فیه آن هم عام است. وقتی می گوییم: (اشتریت هذا الكتاب بدینار) (هذا) در همان معنای عام استعمال شده است و اختلاف به نحوه استعمال و وضع بر می گردد. در ضمائر و اسماء اشاره معنا عام است و

^۱ ممکن است اشکال شود که شما گفتید که این هیئات علامت می باشند برای یک امر تصدیقی یعنی هیئت جمله خبریه علامت است بر اینکه متکلم قصد اخبار به امری را دارد، خوب شما با توجه به این مطلب چه طور می گوید در جاییکه انگیزه انشاء دارد باز در موضوع له خود استعمال شده است و استعمال حقیقی است نه مجازی در حالیکه شخص قصد اخبار ندارد و تصدیقی هم در من سامع ایجاد نمی شود که متکلم قصد اخبار دارد. جواب اینکه هیئت علامت نیست بر اینکه متکلم قصد اخبار دارد خیر علامت است بر خبر اما اینکه متکلم هم داعی اخبار دارد این هیئت علامت بر آن نمی باشد لذا است که وقتی داعی اخبار نداشته باشد شما هم اخبار متکلم را تصدیق نمی کنید. لذا اگر متکلمی قصد اخبار دارد از این هیئت می تواند استفاده کند اما اگر با این قصد اخبار از هیئت دیگری استفاده کند، در سامع این تصدیق ایجاد نمی شود و این منبه است که اولاً داعی به اخبار، در موضوع له هیئت خبریه نخواهیده است و ثانیاً: این هیئت برای اخبار وضع شده است نه اینکه این بیانی که ما داشتیم بر این که می تواند به داعی بعث انجام دهد، نشانه ای باشد که هیئت علامت بر اخبار نمی باشد خیر علامت است اما برای تصدیق نیاز به این هم دارد که متکلم قصد اخبار هم داشته باشد.

^۲ ۹۳/۳/۱۰۲.

^۳ ولو اینکه در نحو و صرف اسم می باشند چرا که احکام اسم را در آنجا دارند اما در اینجا که به لحاظ مدلول بررسی می شود، معنای حرفی دارند.

^۴ الکفایة / ص ۱۲

خصوصیت در موارد استعمال از اشاره و مخاطب ناشی می شود. چون زید را مخاطب قرار می دهیم (انت) می گوئیم و خصوصیت و تشخیص آن از مخاطب آمده است و الا مدلول آن عام (یعنی مفرد مذکر مخاطب) است.

کلام الصدر^۱: ان موضوع له فیها خاص کمعنی الحرفی و الهیئات.

مرحوم آقای صدر^۱ نیز مدلول اسماء مبهمه را مثل مدلول حروف و هیئات دانست و معنی و موضوع له اینها را خاص دانسته اند و فرمود که در این اسماء نسبت مخاطب و اشاره را داریم و بین

مشیر و مشار الیه نسبت اشاره و بین متکلم و مخاطب نسبت مخاطب وجود دارد و این نسبت واقعی است که این اسماء برای این نسب واقعیه وضع شده اند.

ایشان توضیح ندادند که موطن طرفین اشاره در ذهن است تا ذهنی شود که نسبتی باشد بین دو مفهوم یا در خارج است که نسبتی شود بین لافظ و بین شیئی که به آن اشاره می شود.

اگر فرمایش اینها معنای محصلی داشته باشد، ما نفهمیدیم و نمی دانیم که اینها چه گفته اند و چه در ذهن اینها بوده است چرا که در نظر ایشان وضع این اسماء به تسمیه است چرا که قائل به موضوع له عام و خاص شده اند و خاص و عام در تسمیه معنا دارد نه در علامیت و در علامیت خاص و عام بودن بی معناست.

مختارنا: انها علامة للتخاطب و الصلة و الاشارة.....

به نظر مختار این دو مسما ندارند و برای ربط در کلام از موصول و برای اشاره کردن در مقام اشاره از اسم اشاره و در مقام مخاطب از ضمیر استفاده می کنیم و وضع

^۱ البحوث / ج ۱ / در مباحث ذکر نشده است.

این ها به علامیت است نه تسمیه. و در وضع به علامیت موضوع له عام و خاص نداریم.
و این اسماء به اعتبار مشارالیه یا مخاطب یا صله و یا مبتدا و خبر قرار می گیرند.

فکرید درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مجوز: مهدی بهرام پور

الأمر الثالث: الإستعمال المجازی.

استعمال بر سه قسم است: استعمال حقیقی و استعمال مجازی و استعمال غلط. استعمال حقیقی استعمال لفظ در معنای موضوع له است مثل استعمال لفظ (اسد) در حیوان مفترس در مثال: (رأیت اسداً فی الغابة). استعمال مجازی استعمال يك لفظ در معنای غیر موضوع له مناسب با موضوع له است مثل استعمال لفظ (اسد) در معنای رجل شجاع در مثال: (رأیت اسداً فی المدرسة). استعمال غلط استعمال لفظ در معنای غیر موضوع له است در حالی که مناسبتی با معنای موضوع له ندارد مثل استعمال لفظ (اسد) در معنای قمر در مثال: (رأیت اسداً فی السماء) که معنای اسد، قمر نمی باشد و در عین حال بین معنای لفظ قمر و معنای کلمه اسد، مناسبتی نمی باشد.

خوب یک استعمال کنایی داریم در حالی که شما گفتید که استعمال سه قسم است، آیا این استعمال را قبول ندارید؟ خیر، استعمال کنایی مثل استعمال لفظ (کثیر الرماد) در شخص کریم و جواد در مثال (زید کثیر الرماد) استعمال مستقلى نمی باشد بلکه از افراد استعمال حقیقی است.

بحث استعمال مجازی ثمره عملی ندارد ولی بحث دقیقى است و در فهم ما از مباحث الفاظ کمک می کند.

در استعمال مجازی هیچ خلافى در مجاز بودن آن نیست و به لحاظ افراد و مصادیقش محل بحث نیست یعنی این که بین دو کلام «رأیت اسداً فی الحمام» و «رأیت اسد فی الغابة» از حیث استعمال فرق است بحثی نمی باشد بلکه بحث در تفسیر استعمال مجازی و فارق بین آن و بین استعمال حقیقی است.

ما در دو مقام بحث می کنیم: اول در حقیقت استعمال مجازی و دوم در مصحح استعمال مجازی.

مقام اول: حقیقت استعمال مجازی.

دو نظریه معروف در این باب وجود دارد: نظریه مشهور (مجاز لفظی) و نظریه سکاکی (مجاز عقلی).

نظریه المشهور (مجاز لفظی): الحقیقی استعمال اللفظ فی ما وضع له و المجازی فی غیر ما وضع له المتناسب للمعنی الحقیقی.

مشهور قائلند که متکلم گاهی الفاظ را در معانی موضوع له خودشان استعمال می کند و گاهی آن ها را در معنای غیر موضوع له استعمال می کند که مشابه با معنای موضوع له است مثل اسد در مثال (رأیت اسدا فی المدرسة) که در معنای رجل شجاع استعمال شده است در حالیکه معنای «أسد»، «حیوان مفترس» است نه «رجل شجاع». این استعمال را مجاز لفظی گویند زیرا مستعمل در لفظ تصرف می کند بدین صورت که لفظ را در معنایی استعمال می کند که در آن معنا وضع نشده است و گویا با این استعمال لفظ را در این معنای جدیدی دارد وضع می کند که بین آن و معنای موضوع له تناسب وجود دارد مثلاً تناسبشان در مثال به شباهت در شجاعت است. که بعداً بالتفصیل وارد این تفسیر و توضیح خواهیم شد، الان فعلاً اجمالاً بیان می کنیم.

نظرية السكاکی (المجاز العقلی): فی کلیها استعمال اللفظ فی ما وضع له اما فی الحقیقی یکون موضوع له حقیقتاً و فی المجازی یکون موضوع له ادعاء.

نظریه دوم نظریه سکاکی است. ایشان چون از قدما بوده است و معانی الفاظ خوب روشن نشده بوده است، لذا الفاظی که بکار برده اند دقیق نمی باشد لذا ما تصرف در الفاظ ایشان می کنیم.

ایشان قائل بود که ما الفاظ را در معنای خودش استعمال می کنیم. مثلاً وقتی می گوییم: (رأیت اسداً فی الغابة) لفظ (اسد) را در حیوان مفترس استعمال کردیم. در

استعمال حقیقی ما لفظ را در مورد فردی استعمال می کنیم که حقیقتاً فرد آن معنا است اما در استعمال مجازی ما لفظ را در مورد فردی استعمال می کنیم که حقیقتاً فرد آن معنا نیست بلکه ادعاءً فرد آن معنا است. در مثال مرئی ما زید است که رجل شجاع است و حقیقتاً از افراد حیوان مفترس نیست اما ادعاءً از افراد حیوان مفترس است و متکلم این بناء را می گذارد که او فردی از حیوان مفترس است.

این مجاز عقلی است زیرا لفظ در معنای خودش استعمال شد و در لفظ تصرفی نشده است و این کار عقل ما است که يك فرد ادعایی برای حیوان مفترس درست کرده است و به اعتبار این ادعاء که کار ذهن و عقل ما است آن را مجاز عقلی می گوئیم.

این مطالب بنا بر هر دو مسلک بر اساس نظریه رایج در علم اصول است که دلالت لفظیه دلالت تصویری است که در این صورت است که در استعمال حقیقی تصور معنای حقیقی را می کنم و در استعمال مجازی تصور معنای ادعائی یا غیر ما وضع له متناسب را می کنم. اما اگر دلالت لفظیه را تصدیقیه و به تعهد دانستیم این مطالب تغییر می کند و دیگر این دو مسلک پیش نمی آید و چیزی به معنای استعمال مجازی و حقیقی نداریم چرا که اصلاً ما تصویری در کار نداریم که یکی از این تصورات ما وضع له باشد و یکی غیر ما وضع له. یا یکی فرد ادعایی باشد و یکی فرد حقیقی.

1. مختار ما و تحقیق در مسأله:

ما با هیچ يك از دو نظر موافق نیستیم اما وارد مناقشه آنها نمی شویم اما در ضمن تحقیق مسئله مناقشات را اشاره کرده ضمن اینکه این مناقشات بعد از بیان تحقیق در مسئله، خود به خود مشخص خواهد شد. سه عنوان به حقیقت و مجاز متصف می شود که عبارتند از معنا و استعمال و مدلول، لذا گفته می شود: معنا یا حقیقی است یا مجازی است. و گفته می شود: استعمال یا حقیقی است یا مجازی است. و گفته می شود: مدلول

یا حقیقی است یا مجازی است. باید این سه عنوان از هم تفکیک شود و ما به ترتیب این سه عنوان را بیان می‌کنیم تا به اختلافی که دارند، خلط نشوند.

عنوان اول: معنای حقیقی و مجازی.

در علم اصول وقتی برای الفاظ معانی را ذکر می‌کنند معنای لفظ را به حقیقی و مجازی تقسیم می‌کنند، مثلاً می‌گویند: معنای حیوان مفترس برای لفظ اسد معنای حقیقی است و معنای رجل شجاع برای لفظ اسد معنای مجازی است. در کتب لغت الفاظ را با معانی حقیقی و مجازی ذکر می‌کنند و این دو معنا را از هم تفکیک نمی‌کنند. اما در عربی، زمخشری در کتاب اساس البلاغة معنای حقیقی را از معنای مجازی تفکیک کرده است. در لغت نویسی جدید فارسی این امر متداول شده است که معنای مجازی و معنای کنایی را مشخص می‌کنند و برای آن علامتی قرار می‌دهند و برای معنای حقیقی علامتی ذکر نمی‌کنند.

معنای حقیقی معنایی است که لفظ برای آن وضع شده است^۱ و معنای مجازی معنایی است که لفظ برای آن معنا وضع نشده است ولی با معنای موضوع له تناسب دارد. این مقدار برای معنای مجازی کفایت نمی‌کند و این مقدار مصحح استعمال نمی‌باشد^۲ بلکه باید شرطی داشته باشد. پس باید همان معنا را گفت و بعد اضافه کرد: «به شرط این که کاربرد این لفظ برای فردی از افراد آن معنا باید صحت عرفیه داشته باشد و مستهجن نباشد».

^۱ اشکال نشود که در اینجا معنای مجازی اصلاً بی‌معناست چرا که معنا آن شیئی شد که نام بر او نهاده شده است و لفظ «اسد» هیچ زمانی برای رجل شجاع نام نهاده شده است لذا معنا را نمی‌توان به مجازی و حقیقی تقسیم بندی کرد. جواب این است که اینکه وقتی ما لفظ «اسد» را در جل شجاع استفاده می‌کنیم واقعاً معنا دارد و شما رجل شجاع را می‌فهمید اما اینکه وضع نشده است درست است اما در نظر اصولیین معنا اعم از ما وضع له و ما استعمال فیه است لذا در حقیقت معنای حقیقی معنایی است که هم موضوع له باشد و هم مستعمل فیه اما معنای مجازی معنای مستعمل فیه است نه موضوع له.

^۲ استعمالی که در اینجا بکار می‌برم دو پهلوی است و فعلاً بخاطر اینکه توضیح نداده ایم چاره ای نداریم الا اینکه بگوییم استعمال و الا در حقیقت ما در معنای مجازی استعمالی نداریم بلکه امر دیگری است که بعداً خواهیم گفت انشاء الله لذا در معنای مجازی مستعمل فیه را مشخص نکردیم.

ما دو صحت داریم: صحت لغویه و صحت عرفیه که توضیح صحت عرفیه در آینده خواهد آمد.

با توجه به مطالب مذکور روشن می شود که:

اولاً معنای حقیقی و مجازی را به لحاظ يك لفظ مشخصی مثل لفظ اسد می سنجند لذا نمی توان گفت که حیوان مفترس معنای مجازی است یا حقیقی؟ بلکه باید گفت به نسبت «لفظ اسد» معنای حقیقی است یا مجازی.

و ثانیاً معنای حقیقی و مجازی در الفاظی می آید که وضع به تسمیه دارند نه وضع به علامیت مثل حروف و هیئات.^۱

این بحث خیلی مهم است چرا که اگر دیدیم لفظی در معنایی به کار برده می شود باید ببینیم که آن معنا مجازی است یا حقیقی.

و ثالثاً معنای کنایی قسم مستقلی در مقابل معنای حقیقی و مجازی نمی باشد که بیانش در آینده خواهد آمد. البته اشکالی ندارد که در کتب لغت آمده است.

عنوان دوم: استعمال حقیقی و مجازی.

اما استعمال، رایج است که استعمال را به حقیقی و مجازی تقسیم می کنند. این تعبیر استعمال مجازی و حقیقی را کجا بکار می برند؟

توجه کنید ما الفاظی را که تلفظ می کنیم گاهی آن یک لفظ، یک کلمه است مثل (زید) و (انسان) و گاهی آن یک لفظ، جمله ناقص هستند مثل (کتاب زید) و (الرجل العالم) و گاهی آن یک لفظ با اینکه یک لفظ است اما در عین حال، کلام است مثل (زید عادل) چرا که در حکمت اتصال مساوق با وحدت است و شما فرض این است که متصلاً گفته ای «زید عادل» یا «زید العالم». استعمال را در هر سه مورد به کار می

^۱ به معنای دیگر می توان گفت اما اصولی که می گوید و گویا عرف هم این است که وضع بالتسمیه را این تقسیم بندی را در مورد او بکار می برند. مثلاً فی که علامت ظرفیت است در جای من بکار ببریم اما بخاطر نکته ای باید باشد، اما دیگر مراد از حقیقت و مجاز در معنا این نمی باشد. چرا که در ذهن اینها وضع بالعلامیه و التسمیه خوب تفکیک نشده بود و همه را بالتسمیه می گرفتند.

برند. منتهی در بین اهل بلاغت استعمالی متصف به حقیقت و مجاز می شود که متعلق آن يك كلمه باشد. مثلاً وقتی می گوئیم: (رأيت اسداً في الغابة) می گوئیم: استعمال كلمه اسد حقیقی است و نمی گوئیم: استعمال (رأيت اسداً في الغابة) استعمال حقیقی است. لذا همیشه این طور نیست که هر استعمالی این تقسیم را داشته باشد. مثلاً در (عدالة زيد) نمی گوئیم که این استعمال حقیقی است یا مجازی است کما این که در (زيد عادل) هم نمی گوئیم این استعمال حقیقی است یا مجازی است چرا که این استعمالات استعمال مفردات کلام نمی باشد بلکه استعمالات کلام ناقصه یا تامه می باشد، ولی در مفردات کلام آن را می گوئیم.

تمام تمرکز اصولیین در استعمال است اگر چه بحث مدلول حقیقی و مجازی هم مهم بوده است اما تمرکز اینها روی این استعمال بوده است و در اینجا باید ببینیم فارق بین استعمال مجازی - مثل استعمال لفظ اسد در رجل شجاع در مثال (رأيت اسداً في المدرسة) - و استعمال حقیقی - مثل استعمال لفظ اسد در حيوان مفترس در مثال (رأيت اسداً في الغابة) - چیست؟

اینکه «حقیقت استعمال چیست؟» مبسوطاً در استعمال یک لفظ در اکثر من معنا می آید و مرحوم آخوند حقیقت استعمال را در استعمال لفظ در اکثر از يك معنا مطرح کرده است. اما ما برای روشن شدن دقیق فارق مقدمات مختصری در حقیقت استعمال می گوئیم و بعد وارد فارق خواهیم شد.

مقدمه در حقیقت استعمال اجمالاً: ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنى

تعرفاتی که علمای اصول از استعمال بیان کرده اند در بحث استعمال لفظ در اکثر از يك معنا می آید و باید دانست که هر تلفظ و ایجاد لفظی استعمال نیست. تعریف جامع استعمال (ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنى^۱) است، یعنی هر گاه

^۱ اینکه گفته شده است صورة معنی دیگر ما را از «عند الذهن» بی نیاز کرده است چرا که جایگاه صورة دائماً ذهن است بخلاف معنا که خارج است. ضمن اینکه کلام نائم استعمال نمی باشد چرا که به ما هو سبب باید باشد و تلفظ ایشان بما هو سبب لایجاد المعنى نمی باشد. و این هم دائماً در معنای تصویری است در نظر مشهور.

ما لفظی را از آن حیث که سبب برای حضور صورت معنا است ایجاد کنیم استعمال می شود.

در نزد مشهور وقتی شخص لافظ لفظی مثل (زید) را در خارج ایجاد می کند لفظ ملفوظ سبب (فعلی، در جایی که مخاطبی وجود دارد، یا شأنی، در جایی که مخاطبی وجود ندارد)^۱ برای ایجاد لفظ مسموع (زید) در ذهن سامع می شود و وقتی لفظ مسموع در ذهن سامع ایجاد شد تصور معنای آن لفظ در ذهن سامع حاضر می شود یعنی سامع معنای آن لفظ را تصور می کند. که البته بین این حضور مسموع در ذهن سامع و تصور معنای آن در ذهنش، فاصله است و آنی نمی باشد اما این فاصله خیلی کم است به حدی که در نظر عرف، آن است.

گفتیم که استعمال یا حقیقی است یا مجازی است. در نزد مشهور فارق بین این دو استعمال این است که ایجاد لفظ اگر ایجاد لفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنى الحقیقی باشد استعمال حقیقی می شود و ایجاد لفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنى المجازی استعمال مجازی می شود. البته سببیت در استعمال مجازی ناقصه است و لفظ، جزء السبب است و جزء دیگرش قرینه است به خلاف استعمال حقیقی که تمام السبب لحضور صورة المعنى می باشد. بنابراین فارق بین این دو استعمال به معنایی (حقیقی یا مجازی) بر می گردد که می خواهیم صورتش را در ذهن سامع حاضر کنیم که در یکی سببیت لفظ تامه است و در یکی ناقصه.

اما در نزد سکاکی صورت معنایی از لفظ که در ذهن سامع ایجاد می شود فقط معنای حقیقی است و سببیت لفظ دائما در هر دو تامه است و فارق بین استعمال حقیقی و مجازی این است که استعمال مجازی دارای يك ضمیمه است و آن ضمیمه ادعای فردیت يك شیء - که در واقع از افراد معنای حقیقی نیست - در افراد معنای حقیقی است یعنی متکلم مقارن با این استعمال لفظ ادعا می کند فردیت شیئی را برای معنای

^۱ مثلاً با دیوار صحبت می کنیم.

این لفظ مستعمل یعنی من مقارن با استعمال لفظ «اسد» ادعا می‌کنم که «رجل شجاع» یکی از افراد «حیوان مفترس» است.

لذا فارق در نظر مشهور، فرق جوهری است اما فارق در نظر سکاکی عرضی است اما در حقیقت فرقی ندارند.

اشکال بر مشهور:

بنا بر مبنای مشهور در هر قضیه ای سه قضیه داریم: قضیه ملفوظه و مسموعه و معقوله. وقتی متکلم قضیه ملفوظه را ایجاد می‌کند قضیه ملفوظه قضیه مسموعه را ایجاد می‌کند و قضیه مسموعه قضیه معقوله را ایجاد می‌کند.

اشکال بر اساس مبنای ما: اصلاً قضیه ملفوظه و معقوله نداریم و استعمال ایجاد اللفظ المسموع الشرطی.

ما قضیه ملفوظه و معقوله را قبول نکرده ایم و معتقدیم که تمام قضیه همان قضیه مسموعه شرطی شده است و معنا ندارد که بگوییم استعمال حقیقی است یا مجازی است و فرض این است که لفظ اسد با معنای حیوان مفترس شرطی شده است و حقیقت انتقال ذهن از معنای حقیقی به معنای مجازی در بحث مدلول خواهد آمد. لذا استعمال در نظر ما می‌شود: «هو ایجاد اللفظ المسموع بما هو شرطی مع المعنی»^۱ که در اینجا دیگر معنا ندارد که هم صورت معنای مجازی و هم حقیقی به ذهن بیاید یک صورت بیشتر نمی‌باشد.

اشکال بر اساس مبنای مشهور: ایجاد صورة المعنی قهری لا فی ید المتکلم.

بنا بر نظر مشهور سراغ قضیه مسموعه و معقوله می‌رویم قضیه معقوله فعل ارادی سامع نیست و این انتقال بین لفظ مسموع و صورت معنایی که با آن لفظ انس و قرن اکید بر قرار شده است وجود دارد و با شنیدن لفظ اسد بلافاصله صورت معنای حیوان

^۱ تمام فعل انسان دو فعل است جوانحی و جوارحی. متکلم در اینجا تارهای صوتی را شکل دار حرکت می‌دهد لذا در کلمه لیوان به یک صورت حرکت می‌دهم و در تلفظ میز حرکت فرق می‌کند و شاید حرکتهای یکسان است و با لب و زبان به آن صوتهای خاصی می‌دهیم. در طول این حرکت هوای دهان و محیط طول موجهای متفاوت و منظمی پیدا می‌کند تا برسد به ایجاد لفظ مسموع.

مفترس در ذهن سامع حاضر می شود. و مهم نمی باشد که متکلم چه چیز را اراده کرده باشد که در جایی که اراده معنای مجازی را کرده است صورت آن به ذهن بیاید و در جایی که معنای حقیقی را اراده کرد صورت آن به ذهن بیاید.^۱

گفته نشود که مجموع لفظ اسد و قرینه (فی المدرسة) موجب انتقال به معنای مجازی می شود، یعنی «اسد» با «حیوان مفترس» انس دارد و لکن «اسد فی المدرسة» به «انسان شجاع» انس دارد؛ زیرا اولاً نوعاً قرینه بعد از لفظ مجاز ذکر می شود، لذا قبل از آوردن قرینه صورت معنای حقیقی در ذهن من شکل می گیرد و ثانیاً روی نظر مشهور مجموع قرینه و ذو القرینه دو تصور در قضیه معقوله دارد ولی مرحوم آقای صدر قائل به وجود يك تصور در آن است. بنابراین همین که لفظ مسموع در ذهن حاضر می شود همان معنایی که این لفظ با آن انس دارد در ذهن حاضر می شود. لذا از «اسد فی المدرسة» دو تصور برای من حاصل می شود یکی صورت اسد و دیگر صورت مدرسه و دیگر صور اجزاء کلام.

اشکال بر سکاکی:

الاشکال الاول: الوجدان لا یصدق هذا التقريب.

اولاً این نظر خلاف وجدان عرفی ما است این که متکلم ادعا کند که رجل شجاع از افراد حیوان مفترس است.

الاشکال الثانی: لا یوثر هذا الادعا فی الاستعمال شیئاً.

و ثانیاً این که فارق بین استعمال حقیقی و مجازی فقط يك ادعا باشد کالحجر فی جنب الانسان است، چون ضمیمه بر دو قسم است گاهی می گوئیم: (زید العالم) که در این صورت علم به موصوف خودش که زید باشد، خصوصیتی می دهد و گاهی می گوئیم: (زید پول دار) که پول دار بودن در نفس زید خصوصیتی را ایجاد نمی کند و صرف يك اعتبار است. ادعایی که جناب سکاکی در معنای مجازی مطرح کرده است

^۱ یعنی در استعمال مجازی اینطور نمی باشد که معنای حقیقی به ذهن نیاید که بشود استعمال فی غیر ما وضع له یا به عبارت دیگر «ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور صورة فرد من المعنى المجازی» بلکه دائماً معنای حقیقی به ذهن می آید.

از قبیل مثال دوم است و کلامش به نفی معنای مجازی بر می گردد. یعنی این ادعا در استعمال اثری نمی گذارد و باعث نمی شود که در این استعمال فرقی ایجاد کند که باعث شود معنای ادعایی آن به ذهن آید و تصور شود.

مختارنا فی الفارق بین الاستعمالین: الفارق بین المحکی.

فارق بین این دو استعمال در نظر مختار در محکی است و فرقی در موضوع له و مستعمل فیه ندارند.

مقدمة فی توضیح المحکی: هو الذی یشیر الیه المتکلم باللفظ و المعنی الذین تکونا مرآتین له^۱.

الفاظی که در یک زبان به کار می بریم یا وضع به تسمیه دارند و یا وضع به علامیت دارند. در الفاظی که وضع به تسمیه دارند عنصری به نام محکی داریم که در علامیت این عنصر را نداریم.

در الفاظی که وضع آن ها به تسمیه است چهار عنصر داریم: اسم و معنا و مفهوم و مصداق. اسم لفظی است که برای یک معنا وضع شده است و معنا عبارت از مسمما است و مفهوم عبارت از صورت معنا در ذهن است و مصداق امری است که مفهوم بر آن صدق می کند یعنی بر آن قابل حمل است مثلاً لفظ (انسان) برای طبیعتی وضع شده است و به آن اسم می گویند و آن طبیعتی که این اسم برای آن وضع شده است معنا یا مسمما است. صورت این معنا در ذهن مفهوم است و آن شیئی که آن مفهوم بر آن صدق می کند مصداق است پس زید و عمرو و بکر مصادیق مفهوم انسان هستند و اگر آن را به معنا بسنجیم فرد گفته می شود^۲ و فرقی نمی کند که مصداق آن در عالم وجود باشد - مثل مفهوم انسان که مصداق حقیقی دارد و از امور حقیقیه هستند - یا مصداق آن فرضی باشد - مثل مصداق شریک الباری و مفهوم امور واقعی مثل استحاله تناقض که

^۱ ۹۳/۳/۱۷

^۲ یعنی لفظ و معنا را ما تصور می کنیم ولی نفس به آنها توجه نمی کند مثل آینه که چشم ما آن را می بیند اما توجهی به او ندارد و تمام توجه به تصویر داخل آینه است.

^۳ پس فرق مصداق و فرد به اعتبار است که اگر به مفهوم سنجیده شود به آن مصداق می گویند و اگر به معنا سنجیده شود به آن فرد می گویند.

دائماً در عالم فرض است نه در عالم خارج^۱ - یا لفظ زید که اسم شخصی قرار گرفته است. لفظ زید اسم این شخص است و معنا همان ذات شخصی است که اسم او زید شده است و صورت ذهنی آن مفهوم زید است و مصداق زید زید خارجی است و در معنای خاص دائماً بین معنا و مصداق وحدت است و در معنای عام دائماً بین مصداق و معنا تباین است.

ما عنصر پنجمی داریم به نام محکی که با این ها تفاوت دارد. بسیار مهم است و در جاهای زیادی از اصول نقش بازی می کند مثل اجمال و تقیید، مطلق و مقید، عام و خاص.

وقتی ما لفظی را که وضع به تسمیه دارد در جمله ای استعمال می کنیم در ذهن خود با این لفظ به امری اشاره می کنیم و مشارالیه به عنوان یا مفهوم یا به لفظ را محکی می گوئیم. مثلاً در (رأیت انساناً صباح الیوم) در لفظ (انسان) اسم و معنا و مفهوم و مصداق را داریم ولی در این مثال به هیچ یک از این ها اشاره نداریم چون داریم به فرد معین و مصداق مشخص اشاره می کنیم که زید باشد و این مثال با (أکرم انساناً) فرق دارد چون در مثال دوم (انساناً) به فرد مردد اشاره دارد. در مثال اول مشارالیه ذهنی را محکی می گویند. در محکی ما به دو امر نیاز داریم: یکی وضع بالتسمیه و یکی هم استعمال آن لفظ موضوع بالتسمیه.

اگر چه دائماً یک لفظ را به کار می بریم ولی مشارالیه و محکی آن بسیار متعدد است. وقتی می گوئیم: (الانسان اسم) محکی و مشارالیه (الانسان) اسم است یا وقتی می گوئیم: (الانسان نوع من انواع الحیوان) محکی و مشارالیه (الانسان) معنای انسان است و وقتی می گوئیم: (الانسان کلی) محکی و مشارالیه آن مفهوم الانسان است، چون کلی و جزئی فقط وصف مفهومند یا وقتی می گوئیم: (الانسان یموت) محکی و

^۱ البته کسانی که گفته اند که وجود زید از سنخ واقعیات است نه حقائق گفته اند که این تنها امر واقعی است که مصداق دارد یعنی مفهوم وجود مصداقش وجود زید است که اینهم به خاطر این است که به نحوی به وجود بر می گردد به طوریکه اصلاً بعضی قائل به این شده اند که وجود زید از امور حقیقی است نه واقعی.

مشارالیه الانسان همه مصادیق آن است نه یک فرد مرددا و معینا، و وقتی می‌گوییم: (رأیت انساناً صباح الیوم) محکی و مشارالیه یک انسان معین است نه تمام مصادیق و نه فرد مردد، و وقتی می‌گوییم: (أکرم انساناً) محکی و مشارالیه آن فرد مردد است نه فرد معین و نه تمام مصادیق.

در تمام این موارد استعمال فقط از یک کلمه استفاده کردیم و آن لفظ (الانسان) است و نکته مهم این است که در محاورات محکی را تشخیص دهیم و این در بحث عنوان مطلق و عام می‌آید که مشارالیه ذهنی و محکی آن چیست؟

در مباحث الفاظ محکی مهمتر از لفظ و معنا است. وقتی لافظ لفظی را به کار می‌برد لفظ و معنا را لحاظ می‌کند منتهی لحاظش نسبت به لفظ و معنا لحاظ مرآتی است، یعنی تمام توجه و التفات به محکی و مشارالیه است پس لحاظ متکلم نسبت به محکی استقلالی است ولی لحاظ آن نسبت به لفظ و معنا لحاظ و التفات آلی است.^۱

اما فیما نحن فیه:

وقتی می‌گوییم: (رأیت أسداً فی الغابة) محکی لفظ (اسد) فردی معین از افراد معنای حقیقی اسد است و وقتی می‌گوییم: (رأیت اسداً فی المدرسة) محکی و مشارالیه (اسد) فردی معین از افراد معنای مجازی اسد است پس (اسد) دارای دو معنا است: معنای حقیقی و معنای مجازی، و وقتی لافظ این کلمه را استعمال می‌کند دائماً معنای حقیقی مستعمل فیه است^۲ ولی محکی این لفظ گاهی فردی از افراد معنای حقیقی است و گاهی فردی از افراد معنای مجازی است پس تمام اختلاف بین دو استعمال در محکی است نه در معنا و مستعمل فیه. و اختلافی که بین دو استعمال می‌بینیم از این جا است

^۱ حتی در جایی که گفته می‌شود محکی اسم یا معنا می‌باشد باز آن لفظ و معنا مرآة می‌باشند و خود آن لفظ مقصود نمی‌باشد بالاستقلال بلکه تمام افراد آن اسم در مثل الانسان اسم، مراد می‌باشد و یا اینکه در امثال سمیته زیدا از قبیل اطلاق است نه استعمال که در بحثهای آینده خواهد آمد.

^۲ چون قهراً این معنای حقیقی به ذهن می‌آید و به اراده من نمی‌باشد اما چیزی که به اراده من می‌باشد و قهری نمی‌باشد، محکی است. و آنچنان این محکی مانند آینه مغفول عنه است که محکی را با مستعمل فیه اشتباه می‌کنیم و می‌گوییم که معنای مستعمل فیه، فردی از معانی حقیقی یا مجازی است در حالیکه آنچه را که ما معنا و مستعمل فیه گرفته ایم، محکی است که با معنای مستعمل فیه اشتباه گرفته ایم.

که لحاظ متکلم نسبت به معنا در حین استعمال مرآتی است^۱ و لحاظش نسبت به محکی برای شخص لافظ استقلالی است و این لحاظ مرآتی لفظ و معنا و لحاظ استقلالی محکی موجب شد که ما فکر کنیم متکلم الفاظ را در معنای مجازی استعمال کرده است.^۲

عنوان سوم: مدلول حقیقی و مجازی.

مدلول را به مدلول حقیقی و مجازی تقسیم کرده اند. دال و مدلول دائماً در ذهن سامع هستند.^۴ خوب مشخص است که مدلول در استعمال مجازی، مدلول مجازی است و در استعمال حقیقی مدلول حقیقی است. خوب فارق بین این دو مدلول چه می باشد؟

مقدمة فی الدلائل:

علماء مدلول را به سه قسم تقسیم کرده اند: مدلول تصوری و استعمالی و جدی، چون دلالت در اصول بر سه قسم است: دلالت تصوری و تصدیقی استعمالی و تصدیقی جدی. دلالت بدون دال و مدلول نمی شود. در دلالت تصوری مدلول تصوری است و در دلالت استعمالی مدلول تصدیقی استعمالی است و در دلالت جدی مدلول تصدیقی جدی است.

^۱ گفته نشود که ما این مرآتیه برای معنای دیگری غیر از معنای خودش قبول نداریم و چطور می شود که وضع برای آن نشده باشد و درعین حال مرآة برای معنایی باشد که اصلاً برای آن وضع نشده است. جواب این است که شما در جایی که می گوئید که «الاسد اسم» از اسد به کلمه اسد اشاره می کنید و همه هم قبول دارند که این استعمال مجازی نمی باشد خوب بفرمایید که مشابهت بین حیوان مفترس که معنای اسد است با رجل شجاع بیشتر است یا شباهت حیوان مفترس با لفظ اسد که در اشاره به رجل شجاع نتواند مرآة باشد در حالیکه شباهت بیشتری با حیوان مفترس دارد اما در آنجا که اصلاً شباهتی بین لفظ اسد و حیوان مفترس نمی باشد بتواند مرآة باشد برای حیوان مفترس یا در جائیکه گفته می شود «الاسد کلی» که اصلاً شباهتی بین محکی و معنا نمی باشد، محکی صورت معنا می باشد که از اعراض است و معنا حیوان مفترس می باشد که از جواهر است.

^۲ و اینکه محکی چیست، ضابطه ندارد و قرائنی در کلام است که همانطور که شما در مثالهایی که زده شده، محکی را فهمیدید در اینجا هم اینطور است و یک لفظ نمی تواند جوابگوی این همه مشار الیه باشد اما محکی می تواند و محکلی هایی که گفته شد شش تا بود اما متجاوز از ده تا می باشد.

^۳ ۹۳/۳/۱۸

^۴ ما در معنی و استعمال می رفتیم و ذهن متکلم را کنکاو می کردیم در اینجا می رویم سراغ ذهن سامع.

این موضوع هم در بحث عام و خاص و هم در بحث حجیت ظهور مطرح شده است.

مرحوم آقای صدر^۱ در بحث حجیت ظهور این مطلب را به طور خلاصه و مرتب مطرح کرده است و نظریه ایشان همان نظریه رایج در علم اصول است.

قسم اول: مدلول دلالت تصویری که عبارت باشد از انتقال ذهن از لفظ مسموع به صورت معنا.

قسم اول دلالت تصویری است. دلالت تصویری عبارت از انتقال ذهن ما از لفظ مسموع به صورت معنا است. مدلول در این دلالت يك تصور است و فرقی نمی کند که لافظ ذي شعور باشد یا فاقد شعور باشد، همین که لفظ انسان را شنیدیم صورت معنای آن در ذهن ما حاضر می شود.

قسم دوم: مدلول دلالت استعمالی که عبارت باشد از تصدیق به اراده ی اخطار و یا تفهیم صورت معنای توسط مستعمل ذي شعور در ذهن مخاطب.

قسم دوم دلالت استعمالیه است. وقتی فرد ذي شعور لفظی را القاء می کند برای ما این تصدیق حاصل می شود که متکلم اخطار یا تفهیم این معنا را به ما اراده کرده است. وقتی متکلم می گوید: (انسان)، ما تصدیق می کنیم که او اخطار یا تفهیم^۲ معنای انسان را به ما و ذهن ما اراده کرده است.

این دلالت استعمالی اخص از دلالت تصویری است، زیرا دلالت تصویری هم از لافظ ذي شعور و هم از فاقد شعور حاصل می شود ولی دلالت استعمالی فقط از لافظ ذي شعور حاصل می شود.

قسم سوم: مدلول جدی که عبارت باشد از تصدیق به جدی بودن مستعمل در تفهیم این معنا به مخاطب.

قسم سوم دلالت جدیه است. در این دلالت ما متوجه می شویم که لافظ در تفهیم این معنا جدی است و در مقام هزل نیست و مدلول آن يك تصدیق است.

^۱ البحوث / ج ۴ / ص ۲۶۶

^۲ اخطار به معنای تصویری بر می گردد و تفهیم به تصدیق بر می گردد.

در دلالت تصویری دال خود لفظ است و دال در دلالت استعمالی و جدی لفظ نیست بلکه ظهور حال لفظ است. وقتی می‌گوییم: (زید انسان) در آن هفت دلالت وجود دارد؛ سه دلالت تصویری است و سه دلالت استعمالی است و یک دلالت جدی است.

- سه دلالت تصویری^۱ - یعنی این سه دلالت تصدیقی نیستند و الا هیئت دلالت بر نسبت می‌کند و دلالت تصویری ندارد - عبارتند از:

✚ دلالت کلمه زید

✚ و کلمه انسان

✚ و دلالت هیئت بر معنای خودشان

- و سه دلالت تصدیقی استعمالی عبارتند از: ظهور حال متکلم نسبت به

✚ تلفظ زید

✚ و تلفظ انسان

✚ و تلفظ به این هیئت و در هر یک اراده تفهیم آن را نموده است.

- دلالت هفتم که دلالت جدی است عبارت از دلالت مجموع (زید انسان)

است بر این که متکلم نسبت به این اخبار خود جدیت دارد و هازل نیست.

دلالت استعمالی دائماً مربوط به کلام است نه مفردات.

مشهور هم این را می‌گفتند اما کسی مثل مرحوم صدر این را اینطور تبیین نکرده

است.

الفارق بین المدلولین فی نظر المشهور ببيان الصدر رحمته الله:

مشهور قائلند که مدلول لفظ (اسد) در مثال (رأیت اسداً فی الغابة) حقیقی است

و در (رأیت اسداً فی المدرسة) مجازی است. سؤال این است که در کدامیک از این

هفت مدلول جابجای و تصرف شده است؟

^۱ یا به عبارت دقیقتر سه دلالت غیر تصدیقی که دوتای آن تصویری است و یکی نه تصویری و نه تصدیقی.

مرحوم آقای صدر توضیحی دارد و ظاهرش این است که نظر رایج نیز همین است. ایشان در دو موضع دو حرف مختلف دارد؛ یکی در بحث حقیقت و مجاز است و دیگری در بحث ظهور است.

فی بحث الحقیقة و المجاز: الاختلاف فی المدلول التصوری و بتبعه فی مدلول الاستعمالی اللفظ.

ایشان در بحث حقیقت و مجازاً فرمود: مدلول حقیقی و مجازی در یکی از سه مدلول تصوری جابجا می شود، یعنی مدلول تصوری (اسد) در جمله اول حیوان مفترس و در جمله دوم رجل شجاع است و به تبع این جابجایی، یکی از مدالیل استعمالی نیز جابجا می شود پس در میان هفت مدلول، دو مدلول جابجا می شود. وقتی ما لفظ (اسد) را در جمله اول می شنویم معنای حیوان مفترس به ذهن ما می آید و متوجه می شویم که متکلم تفهیم این معنا را اراده کرده است و در جمله دوم رجل شجاع به ذهن ما می آید و متوجه می شویم که متکلم تفهیم این معنا را اراده کرده است.

فی بحث الظهور: ان الفارق فی المدلول الاستعمالی لا التصوری.

ایشان در بحث ظهور این مطلب را عوض نمود و ظاهر کلامش این است که مدلول حقیقی و مجازی فقط در مدلول استعمالی جابجا می شوند و در مدلول تصوری یکسانند.

ایشان بعد از بیان اقسام مدلول وارد در بحث قرینه می شود و قرینه^۲ دائماً در مدلول استعمالی تصرف می کند نه در مدلول تصوری و نه در مدلول جدی. وقتی قرینه (فی المدرسة) ذکر می شود مدلول تصوری لفظ (اسد) همان حیوان مفترس است ولی مدلول استعمالی آن تصدیق به این است که متکلم تفهیم معنای رجل شجاع را اراده کرده است و این به خاطر وجود قرینه (فی المدرسة) است.

^۱ البحوث / ج ۱ / ص ۱۲۱

^۲ منظور قرینه مجاز یا تقييد و تخصیص نه قرینه جدی.

توجيه التنافي بين كلامي الصدر عليه السلام: انه غافل او مصروف عن القرينة المجاز في التقريب الثاني في الظهور.

توجيه تنافي ظاهري اين دو كلام از مرحوم آقاي صدر اين است درست است كه ایشان در بحث ظهور اين قرينه را مطلق ذكر كرد يا از قرينه مجاز غافل بود^۱ و يا كلامش ناظر به قرينه مجاز نبود بلكه تمام توجهش به قرينه تقيد و تخصيص يا قرينه هزل بود كه تصرفي در دلالت تصوري نمي كند نه قرينه مجاز كه متصرف در دلالت تصوري هم مي باشد.

تطبيق كلام الصدر عليه السلام في ما نحن فيه على التقريب الأول:

بنا بر نظر اول كه فارق بين مدلول حقيقي و مجازي در مدلول تصوري است مرحوم آقاي صدر فرمود كه دلالت تابع علقه و اقتران بين لفظ و صورت معنا است. اگر يك لفظ مثل (اسد) با معنای حقيقي خود يعني حيوان مفترس اين علقه را دارا باشد علقه في الجملة و ناقصي هم بين لفظ با معنای مجازي يعني رجل شجاع پيدا مي شود، يعني مقتضي براي دلالت و انتقال موجود است، چون معنای مجازي با معنای حقيقي مشابهت دارد. اگر در كنار اين لفظ قرينه اي مثل في المدرسة ذكر كنيم اين قرينه مانع است از اين كه معنای حقيقي به ذهن ما بيايد و در اين صورت معنای مجازي به ذهن ما مي آيد و آن علقه به فعليت مي رسد مثل نور شمع در بين نورهاي ديگر كه وقتي نور هاي ديگر خاموش شود نور شمع پيدا مي شود.

اشكال الاول: هذا فيما اذا كان القرينة قبل ذی القرينة و ان كان الوجدان يشهد اذا كانت ما بعده.

به فرمايش مرحوم آقاي صدر نمي توان ملتزم شد زيرا اولاً بر فرض تمام بودن اين فرمايش، در جايي صادق است كه قرينه مقدم بر ذو القرينه باشد اما در جايي كه قرينه بعد از لفظ مجاز ذكر شود مثل: (رأيت أسداً في المدرسة) لحظه استعمال لفظ اسد لحظه حصول صورت معنای حقيقي اسد در ذهن سامع است و اين امر غير ارادي است

^۱ كه قرينه مجاز در دلالت تصوري كما اينكه در بحث حقيقت و مجاز به آن اشاره كرد، در دلالت تصوري هم تصرف مي كند.

اگر چه وجدان ما می گوید که فرقی نمی کند که قرینه قبل از ذو القرینه باشد یا بعد از آن باشد،

الاشکال الثانی:

ان كان المراد من المانع، مانعية في حضور الصورة: لابد من حضور صورة المعنى الحقيقي لان تمام العطفة بين اللفظ والمعنى الحقيقي.

و ثانياً فرض این است که تمام علقه بین لفظ (اسد) و صورت معنای حیوان مفترس است و حتی اگر قرینه بخواهد مانع از تصور معنای حقیقی شود حتماً باید معنای حقیقی تصور شود نهایتاً آن صورت جزء معنای لفظ در قضیه معقوله قرار نمی گیرد. این قرینه مثل موانع در عالم تکوین مثل رطوبت نیست که از اول مانع آتش گرفتن چوب است نه این که چوب بسوزد و رطوبت سوختن آن را بردارد.

ان كان المراد من المانع، مانعية في صيرورته جزا من القضية المعقولة: التحقق للمعقولة مقارن للمسموعة لا بعد المسموعة.

اگر مراد مرحوم آقای صدر این باشد که وقتی لفظ (اسد) شنیده می شود صورت معنای حقیقی به ذهن می آید ولی قرینه کاری می کند که این صورت را جزئی از اجزاء قضیه معقوله قرار ندهیم، این هم درست نیست قضیه معقوله مانند مسموعه تدریجاً محقق می شود و این طور نیست که قضیه مسموعه تمام شود و بعد از آن قضیه معقوله شکل بگیرد بلکه این دو در يك آن محقق می شوند. بنابراین وقتی گفته شود: (رأيت أسداً في المدرسة) و با شنیدن لفظ (اسد) حیوان مفترس را تصور کنیم در همین لحظه آن را در قضیه معقوله هم تصور کرده ایم و الا اگر بخواهیم تصور حیوان مفترس را در قضیه معقوله نداشته باشیم دوباره باید قضیه معقوله ای به صورت (رأيت رجلاً شجاعاً في المدرسة) بسازیم، و این خلاف وجدان ما است که در هر قضیه ای يك قضیه معقوله بیش تر نداریم. که البته ظاهر کلام مرحوم صدر احتمال اول بوده است نه این احتمال یعنی قرینه باعث می شود که اصلاً معنای حیوان مفترس به ذهن من نیاید.

تطبيق كلام الصدر رحمه الله في ما نحن فيه على التقريب الثاني: ان الفارق بينهما في المدلول الاستعمالي فقط لا التصوري.

احتمال دوم ظاهر كلام مرحوم آقاي صدر در بحث ظهور است که فارق بين مدلول حقيق ومجازي را در مدلول استعمالي مي داند و مدلول تصوري در هر دو مدلول را يکي مي داند. بر اين فرمايش دو اشکال وارد است.

اشکال اول: على هذا البيان، ان الدال في المدلول الحقيقي و المجازي ظاهر الحال و الاتفاق ان هذين المدلولين من مداليل الألفاظ.

خود ايشان قبول دارند که مدلول استعمالي مربوط به لفظ نيست بلکه مربوط به ظاهر حال متکلم است پس در واقع ايشان قبول دارند که هيچ فرقي به لحاظ اين مدلول بين اين دو وجود ندارد لذا ما چيزی به عنوان مدلول حقيقي و مجازی لفظ نداريم چون اين اختلاف مربوط به لفظ نمی باشد بلکه مربوط به ظاهر حال است که امری خارج از لفظ می باشد در حالیکه در بحث حقيقت و مجاز تمام کلام اين است که مدلول لفظ در اين دو با هم متفاوت است نه مدلول ظاهر حال و لفظ در مدلول حقيقي معنایی دارد که همان لفظ در مدلول مجازی آن معنا را ندارد.

اشکال دوم: كيف يمكن التصرف في المدلول الاستعمالي لا المدلول التصوري مع ان الاستعمالي تابع للتصوري لان الاستعمالي عبارت عن التصديق بان المتكلم اراد تفهيم او اخطار معنى التصوري.

چطور متکلم تفهيم رجل شجاع را اراده مي کند و مراد از تفهيم اخطار مدلول تصوري (صورت رجل شجاع) است و او مي داند که اين امر محقق نمی شود. ما دائماً در مقام استعمال، اخطار معنای مجازي را اراده مي کنيم و هيچ وقت صورت معنای مجازي اخطار نمی شود زيرا فرض اين است که مدلول تصوري اسد در هر دو استعمال يکي است و آن صورت حيوان مفترس است. اما وجدان ما مي گوید که در استعمال حقيقي ومجازي در مدلول لفظ فرق وجود دارد.

الفارق بين المدلولين في مختارنا: انه في مدلول الحكايي و الجدي تبعا للحكايي.

گفته شد که مدلول بر سه قسم است: تصوري و استعمالي و جدي.

مقدمه فی حقیقه المدالیل عندنا: التصوری و الاستعمالی و الحکایی و الجدی.

ما برای یک کلام چهار مدلول قائلیم: مدلول تصوری و استعمالی و حکایی و جدی.

المدلول التصوری: حضور صورة اللفظ الشرطی الواحد مع الدال.

مراد از مدلول تصوری حضور صورت معنا هنگام شنیدن لفظ است و این مدلول در مقابل مدلول تصدیقی قرار دارد.

مراد ما از مدلول تصوری این است که:

أولاً الفاظی که وضع به علامیت دارند معنا و مسما ندارند تا بخواهند صورت داشته باشند و الفاظی که وضع به تسمیه دارند معنا و مسما و صورت دارند پس صورت در الفاظ موضوع به تسمیه وجود دارد.

ثانیاً مشهور ترکیب بین دالّ و مدلول را انضمامی می دانند ولی ما ترکیب بین آن دو را اتحادی^۱ می دانیم و تصور صورت معنا را چیزی جز تصور لفظ شرطی شده نمی دانیم. ما قضیه مسموعه ای داریم که از حیث مسموع بودن دالّ است و از حیث لفظ شرطی شده مدلول است.

المدلول الاستعمالی: تصدیقنا بان المتکلم مع ای معنی تعاقب الالفاظ فی التکلم.

مدلول استعمالی در نزد مشهور و در نزد مختار مدلول تصدیقی است ولی مشهور مدلول تصدیقی را اراده متکلم در اخطار یا تفهیم معنا به ذهن مخاطب می دانند و ما معتقدیم وقتی لفظ تلفظ و تکلم می کند الفاظ را متعاقباً و متوالیاً ایجاد می کند و ایجاد لفظ بر اساس معانی الفاظ است نه خود الفاظ. و مهم این است که سامع متوجه شود که متکلم این لفظ را با توجه به کدام معنا ایجاد کرده است، مثلاً حیوان یک معنای لغوی دارد و یک معنای عرفی دارد و سامع باید متوجه باشد که متکلم این لفظ را با

^۱ البته تعبیر دقیقتر این است که بین اینها وحدت است چرا که هر جا اختلاف به اعتبار باشد مثل علم و قدرت خداوند متعال، وحدت است اما چون می خواستیم که برسانیم که به دو جهت مسموع و معقول می شود و این دو جهتیه را برسانیم گفتیم اتحاد و الا اتحادی در کار نمی باشد بلکه وحدت است.

توجه به کدام معنا ایجاد کرده است. پس مدلول استعمالی شناخت ما از معنای مستعمل فیه است.

۱' المدلول الحکایی: تصدیقنا بان المتکلم بهذا الالفاظ و المعنى بِمِ اشاره؟

قسم سوم مدلول حکایی است. سابقاً گفتیم که همه الفاظی که وضع به تسمیه دارند دارای محکی - یعنی امری که مشارالیه متکلم در استعمال است - هستند. مدلول حکایی شناخت سامع از محکیات الفاظی است که وضع به تسمیه دارند و متکلم و لافظ اشاره به آنها دارد، مثلاً وقتی گفته می شود: (الانسان یموت)، باید ذهن ما شناسایی کند که لفظ (الانسان) در نظر متکلم اشاره به چه چیزی دارد.

پس فارق این مدلول با دو مدلول دیگر مشخص شد در مدلول تصویری حضور الصورة است و شناخت ما از آن صورت و مدلول استعمالی این لفظ شناخت معنای مستعمل فیه آن یعنی حیوان ناطق است که در خارج وجود ندارد ولی مدلول حکایی آن شناخت مشارالیه و محکی (الانسان) در این مثال است که همه افراد انسان هستند و در خارج موجودند.^۲

المدلول الجدی: فهمنا بغرض المتکلم من القاء هذا الکلام.

قسم چهارم مدلول جدی است. مدلول جدی مربوط به مجموع یک کلام یا چند کلام است نه مفردات آن. و این مهم است که سامع بفهمد متکلم از القاء این الفاظ به دنبال چه مطلبی است. گاهی سامع می فهمد که لافظ در مقام تفهیم و ایجاد چیزی نبوده است و گاهی می فهمد که به دنبال انشاء یک معنا بوده است یا به دنبال اخبار از امری بوده است یا به دنبال هزل یا استهزاء بوده است و در موردی که به دنبال تفهیم بود یک مقصود نهایی داشته است.

^۱ ۹۳/۳/۲۱

^۲ مشارالیه را باید با توجه به محمول شناخت مثلاً در مثال «الانسان یموت» موت فقط بر افراد انسان قابل حمل است بخلاف معنا و ماهیت و مفهوم انسان.

فرض کنیم که آیه شریفه (هو الأول و الآخر) معنای مفردات (الاول) و (الآخر) و (هو) روشن است اما خداوند در این جمله چه چیزی را تفهیم کرده است. از این جمله سه برداشت شده است. متکلمین در بیان مراد از آن گفته اند: موجود اول و موجود آخر خداوند متعال است. فلاسفه گفته اند: مبدأ و غایت اوست، یعنی خداوند فاعل این عالم و موجد و مبدأ آن است و علت غایی این عالم اوست. و عرفاء گفته اند: همه چیز اوست و ماسوای او هیچند. هر يك از این سه معنای گفته شده را مدلول جدی آیه شریفه گویند، یعنی چیزی است که خداوند می خواهد آن را به ما تفهیم کند. یا مثلاً توضیحی که از متن کفایه می دهیم مدلول جدی آن را بیان می کنیم.

اذی المقدمة فی الفارق بین المدلولین: ان الفارق بینهما فی المدلول حکایی و الجدی تبعاً للحکایی.

فارق بین مدلول حقیقی و مدلول مجازی فقط در مدلول حکایی و جدی است نه مدلول تصویری و استعمالی، یعنی ما می فهمیم محکی در استعمال حقیقی لفظ (اسد) فردی از افراد معنای حقیقی است و در استعمال مجازی محکی آن فردی از افراد معنای مجازی است و مدلول جدی نیز در این دو استعمال با هم فرق دارد زیرا مدلول جدی تابع مدلول حکایی است. لافظ در استعمال خود لفظ و معنا را به لحاظ مرآتی، لحاظ می کند و لحاظ سامع نیز نسبت به لفظ و معنا مرآتی است و تمام التفات و نظر لافظ و سامع به همان مدلول حکایی است و در مثال (الانسان یموت) محکی افراد انسان است.

فارق بین کنایه - مانند کثیر الرماد در مثال (زید کثیر الرماد) - و مجاز - مانند اسد در مثال (رأیت اسداً فی المدرسة) - در این است که در مدلول کنایی اختلاف فقط در مدلول جدی است ولی در مدلول مجازی اختلاف در مدلول حکایی است و به تبع آن در مدلول جدی نیز اختلاف وجود دارد.

وقتي مي گوييم: (زيد كثير الرماد) محكي لفظ (كثير الرماد) فردي از افراد كثير الرماد كه معنای حقیقی باشد، است ولي مراد جدي از كلام اين است كه او جواد است اما وقتي مي گوييم: (رأيت أسداً في المدرسة) محكي لفظ (اسد) فردي از افراد معنای مجازي است. و اين فارق بر اساس ارتكاز ما است.

مقام دوم: مصحح استعمال مجازي.

مشهور قائلند كه استعمال مجازي استعمال لفظ در معنای غير موضوع له مناسب با معنای موضوع له است.

سؤال اين است كه آیا مجرد تناسب كافي است يا علاوه بر آن بايد عند العرف اين استعمال مستحسن باشد و مستهجن نباشد؟

علماء به ذهنیت خود دریافتند كه علاوه بر تناسب به امر دیگری هم نیازمند است، زیرا در بعضی از موارد لفظ در معنای غير موضوع له مناسب معنای موضوع له استعمال می شود ولي چون مستهجن است عرف آن استعمال را نمی پذیرد. مثلاً اگر کسی برای انسان با وفا لفظ (كلب) را به کار ببرد و بگوید: (رأيت كلباً في المدرسة) عرف این استعمال را مستهجن می بیند. پس صرف تناسب كافي در استعمال مجازي نیست.^۲

استحسان و استهجان استعمال ضابطه خاصی ندارد و به عرف واگذار می شود. مثلاً به انسان با وفا كلب گفته نمی شود زیرا در آموزه های دینی كلب يك كلمه ناسزا و فحش شمرده می شود و این باعث شده است كه استعمال لفظ (كلب) در انسان با وفا مستهجن باشد و این يك نکته عرفی است و یا يك لفظی مثل (علي) معنای خوبی دارد و استعمال آن حسن پیدا می کند خلاصه این كه استهجان و استحسان دائر مدار عرف است و اهل هر زبانی آن را خوب می فهمد. این تمام بحث در حقیقت و مجاز بود.

^۱ ۹۳/۳/۲۵.

^۲ لذا در فارسی اگر بگوییم كه من شیری را در مسجد دیدم این مستهجن است بلکه می گوییم كه من رستمی را دیدم. {فتأمل (فقیر)}.

الأمر الرابع: اطلاق اللفظ و ارادة النوع.

گاهی لفظی را اطلاق می‌کنیم و نوع یا صنف یا مثل یا شخص آن را اراده می‌کنیم. امر چهارم درباره این چهار اطلاق است.

قسم اول جایی است که اطلاق لفظ و اراده نوع آن می‌شود مشهور مثال زده اند به این که می‌گوییم: (ضَرَبَ فعل ماضٍ). در این مثال (ضَرَبَ) موضوع و (فعل ماضٍ) محمول است و این محمول را برای نوع و طبیعی کلمه (ضَرَبَ) ثابت می‌کنیم یعنی هر فردی از افراد (ضَرَبَ) فعل ماضی است، لفظ آن هر کسی می‌خواهد باشد و در هر جمله ای که می‌خواهد باشد.

قسم دوم جایی است که اطلاق لفظ و اراده صنف می‌شود مثل این که می‌گوییم: (زید فی ضَرَبَ زیدٌ فاعلٌ). (زید) اول موضوع است و (فاعل) محمول است و مراد از (زید) که در موضوع آمده است صنفی از اصناف این لفظ است که بعد از کلمه (ضَرَبَ) در هر جمله ای واقع می‌شود چه در این قضیه گفته شود و چه در هر قضیه دیگری که به آن تلفظ شود و (زید) که موضوع قضیه است شامل زید در (زید عادل) و (نصر زید) نمی‌شود^۱.

قسم سوم جایی است که اطلاق لفظ و اراده مثل می‌شود مثل این که می‌گوییم: (زید فی ضَرَبَ زیدٌ فاعلٌ). (زید) اول موضوع است و (فاعل) محمول است و مراد ما از (زید) همین فرد (زید) دوم در همین قضیه است به نحوی که اگر دوباره به این قضیه تلفظ شود موضوع شامل زید در این قضیه دوم نمی‌شود. در اصطلاح دو فرد از یک نوع یا یک ماهیت را مثیلین گویند مثل این که زید و عمرو مثل هم باشند. (زید) اول که موضوع در قضیه است با (زید) دوم که در همان قضیه آمده است مثیلین از یک نوع

^۱ لذا اراده نوع نشده است بلکه اراده صنفی خاص از اصناف نوع این کلمه شده است.

هستند و دو فرد از يك طبيعت هستند لذا از گفتن يك «زید»، «زید» دیگر را اراده کرده ایم که «زید» دال ما «زید» اول است و مراد ما «زید» دوم می باشد.^۱

قسم چهارم جایی است که اطلاق لفظ و اراده شخص می شود مثل این که می گوئیم: (زید لفظ) و مراد از موضوع یعنی (زید)، شخص (زید) باشد که به آن تلفظ شده است.^۲

^۳ در این مسأله در دو مقام بحث می کنیم؛ مقام اول در اقسام ثلاثه اول است و مقام دوم در قسم چهارم است.

مقام اول: اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل آیا ایجاد^۴ است یا استعمالی^۵؟

در این مقام این بحث مطرح است که اطلاق لفظ در این سه قسم اطلاق ایجادي است یا اطلاق استعمالی است؟

اطلاق ایجادي یعنی لافظ خود معنا و مدلول را ایجاد کند و اطلاق استعمالی یعنی لافظ دال را ایجاد کند و ذهن سامع از دال به مدلول منتقل می شود.

^۱ فارق بین قسم دوم و سوم که از کجا بفهمیم که لافظ صنف را لحاظ کرده است یا مثل را از قرینه فهمیده می شود که مثلاً اگر در مقام تجزیه ترکیب کلام است یعنی مثل و اگر در مقام تجزیه و ترکیب کلام نمی باشد در صنف را اراده کرده است.

^۲ کلاً جایی که اطلاق لفظ شود و و ناظر به معنا نباشیم بلکه ناظر به خود لفظ باشیم، از این چهار حالت خارج نمی باشد یا ناظریم به نوع لفظ، یا به صنف و یا به مثل و یا به شخص لفظ.

^۳ این مسئله کار برد عملی در استنباط حکم فقهی ندارد اما نمی دانیم چرا مرحوم آخوند این را در مباحث الفاظ آورده اند، اما همانطور که گفتیم باعث می شود که به ذهن انسان دقت بیشتری دهد.

^۴ ای ایجاد المعنی.

^۵ ای عدم ایجاد المعنی بل ایجاد الدال.

مرحوم خوئی: اطلاق اللفظ و إرادتها، ایجادی.

مرحوم آقای خوئی قائل شدند که اطلاق لفظ در این سه قسم اطلاق ایجادي است و مرحوم آقای صدر^۱ قائل شد که اطلاق لفظ در آن ها اطلاق استعمالی است.

مرحوم آقای خوئی^۲ فرمودند: وقتی ما می خواهیم صورت يك شيء مثل خرگوش را در ذهن سامع بیاوریم يك راهش این است که خرگوش را در مقابل او بگیریم تا آن را ببیند و صورت آن در ذهنش بیاید در این حال احضار صورت بلاواسطه است.

راه دیگرش این است که برای احضار صورت خرگوش از يك واسطه استفاده کنیم مثلاً بگوییم: (خرگوش)، در این حال در عالم خارج لفظ خرگوش را ایجاد کردیم و بلافاصله صورت لفظ در ذهن سامع می آید و بلافاصله صورت خرگوش هم در ذهن او می آید.^۳

وقتی ما می گوییم: (زید) و نوع یا صنف یا مثل آن را اراده می کنیم از قبیل خرگوشی است که در مقابل مخاطب احضار می کنیم نه این که دالّ آن را احضار کنیم.

وقتی ما اراده نوع می کنیم چون وجود طبیعی عین وجود فرد آن است، وقتی می گوییم: (ضَرَبَ فعل ماض) طبیعی (ضَرَبَ) را با وجود فرد آن در خارج به وجود آوردیم چرا که طبیعی با وجود فرد متحد است و با این وجود، صورت طبیعی آن به ذهن می آید. وقتی می گوییم: (زید في ضَرَبَ زید فاعل)، زید فرد طبیعی است و با وجود آن فرد، طبیعی ایجاد شده است و طبیعی مقید، صنف است و تقیید طبیعی را با ذکر همان قید در کلام (في ضَرَبَ زید) ایجاد کردیم. در اراده مثل با گفتن (زید) طبیعی ایجاد می شود و مثل طبیعی، مقید به مثل است و تقیید طبیعی (زید) را با حرف (في) ایجاد کردیم.

^۱ البحوث / ج ۱ / ص ۱۴۷

^۲ المحاضرات / ج ۱ / ص ۱۰۵

^۳ در این بیان مرحوم خوئی بین صورت حسی و خیالی و تصور که صورت عقلی باشد، تفکیک نشده است.

پس در هر سه قسم اطلاق لفظ اطلاق ایجابی است یعنی ایجاد مدلول است نه ایجاد دال.

الاشکال الاول: فی الأمثلة المذكورة، المراد افراد النوع و الصنف و المثل لا نفسها و وجود الفرد وجود الطبيعي لا افراده.

اولا در اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف مراد این نیست که طبیعی (نوع) یا صنف را اراده کنیم بلکه مراد افراد طبیعی و افراد صنف است. مثلاً وقتی گفته می شود: (ضَرَبَ فعل ماضٍ) ^۲ طبیعی (ضرب) فعل ماضی نیست بلکه افراد آن فعل ماضی هستند و وقتی گفته می شود: (زید فی ضَرَبَ زیدُ فاعل) مراد صنف زید نیست بلکه مراد افراد صنف (زید) واقع بعد از ضَرَبَ است و طبیعی و حصه است که موجود به وجود فرد است نه افراد طبیعی، یعنی وجود زید، وجود عمرو و بکر و خالد نیست بلکه وجود طبیعی انسان است اما فرض این است که در این کلامها طبیعی اراده نشده است یعنی خود نوع و صنف و مثل اراده نشده است بلکه افرادی از آنها اراده شده است که وجود آنها دیگر وجود افراد دیگر نمی باشد.

الاشکال الثانی: ان الضرب فی المثال، لیس فعلاً بلکه یکون اسماً للضرب و هذا الاسم لیس وجوده وجوداً طبیعی.

ثانیاً فرض کنیم که مراد از «زید» در مثالهای گفته شده، طبیعی (نوع) باشد، وقتی گفتیم: (ضَرَبَ فعل ماضٍ) (ضرب) موضوع است که اسم است. در این مثال طبیعی موجود به وجود فرد (شخص این موضوع) نیست، زیرا (ضرب) در مثال فردی از افراد فعل ماضی نیست چرا که فعل نمی باشد بلکه اسم آن فعل است.

^۱ ۹۳/۳/۲۶.

^۲ که دائماً این قضایای گفته شده به حمل شایع است نه اولی و اگر اولی باشد از محل بحث خارج است.

الاشکال الثالث: ان الاطلاق الایجادی هو ایجاد المعنی، و وجود الفرد، وجود للطبیعی فی ضمن الفرد و هذا ليس معنی اللفظ بل وجود لفرد المعنی.

ثالثاً تقارنی هست که موجب اشتباه می شود. در بین علماء معروف است که وجود طبیعی عین وجود فرد است و وجود فرد عین وجود طبیعی است، مثلاً وجود زید هم وجود زید است و هم وجود طبیعی است. از طرف دیگر می گویند معنا و مسما طبیعی است و نتیجه گرفته می شود که معنا در خارج موجود به وجود فرد است. منشأ اشتباه این است که طبیعی در خارج موجود به وجود فرد است ولی معنا در خارج موجود به وجود فرد نیست. به فرد می توانیم اشاره کنیم به «زید» و بگوییم: (هذا فرد طبیعی الانسان) و (هذا طبیعی الانسان)، ولی نمی توانیم بگوییم: (این وجود معنا و مسما است) و (این موجود، معنا و مسما است).

اما تطبیق در ما نحن فیه: وقتی می گوییم: (ضَرَبَ فعل ماضی) مراد از (ضرب) طبیعی است و این «ضرب» اسم برای این طبیعی است. در اطلاق ایجادی باید معنا را در خارج ایجاد کنیم و ما می توانیم طبیعی را در خارج به وجود فرد ایجاد کنیم ولی نمی توانیم معنا را در خارج به وجود فرد ایجاد کنیم زیرا معنا در خارج موجود نیست زیرا معنایش عام است، پس ایجاد معنا نشده است بلکه ایجاد فردی از معنا شده است.

الاشکال الرابع: ان التقييد للمفهوم فی الذهن و ليس معنا لتقييد الامر الخارجی.

رابعاً این که ایشان فرمودند: طبیعی موجود به وجود فرد است و تقیید به صنف یا مثل را از حرف و ادات می فهمیم، اشکالش این است که تقیید فقط در مفاهیم معنا دارد و در امور خارجی (مثل لفظ) معنا ندارد. حقیقت تقیید ترکیب در مفهوم و ایجاد مفهوم سوم است مثل عدالت زید، و در خارج تقیید معنا ندارد بنابراین اطلاق در این سه مورد اطلاق استعمالی است.

إن قلت: هذا الاطلاق و ان لم يكن اطلاقا ايجاديا و لكن لم يكن اطلاقا استعماليا ايضا.

درست است که اطلاق ايجادي نیست ولي اطلاق استعمالي هم نیست، زیرا استعمال ايجاد لفظ بما این که سبب حضور صورت معنا است مي باشد و در این سه اطلاق لفظ (ضرب) در مثال (ضرب فعل ماض) و لفظ (زید) در مثال (زید في ضَرْبَ زید فاعل) بدین صورت ايجاد نشده است^۱ و تنها چیزی که مد نظر نیست معنای این دو است.

قلت: يكون اطلاقا استعماليا اما استعمالا يكون مناسباً لنوع تسميته التي تكون لرفع احتياج في مقام الاستعمال لا لبقاء الاسم للمسمى.

الفاظ یا وضع به تسمیه دارند یا وضع به علامیت دارند. قسم اول اسماء هستند و قسم دوم علامتند.

اقسام الاسماء في التسمية:

اسماء نام اشیاء هستند که بر چهار دسته اند:

الاول: الاسماء اللغوی.

دسته اول اسم بودن آن مربوط به لغت است مثلاً در لغت عربی الفاظی مثل انسان و شجر و حجر اسمند و به آن ها اسم لغوی گفته می شود که معلوم نمی باشد که برای اولین بار کسی این اسامی را بر این اشیاء قرار داده باشد بلکه ممکن است بر اساس پدیده و دستگاه زبانی خود به خود شکل گرفته باشد.

الثانی: الاسماء الجعلی كاسماء المركبات الناقصة و الاعداد.

دسته دوم اسمایی هستند که ما آن ها را بر اساس قواعد و دستور زبان خاص جعل می کنیم مثل اسماء اعداد. اگر از يك تا بی نهایت بشماریم هر مرتبه ای از عدد اسمی دارد که با مرتبه دیگر از آن مشترك نیست. این ها اسم لغوی ندارند و در لغت برای تك تك این ها نامگذاری نشده است. بلکه فقط برای تعداد محدودی از اعداد نامگذاری شده

^۱ با فرض اینکه معنای «زید» ابن عمرو و معنای «ضرب» زد، باشد.

است و بقیه آن ها را بر اساس قواعد لغت هر زبان ترکیب و نامگذاری می کنیم. ما قائلیم که تمام مرکبات ناقصه مثل (عدالة زيد^۱) وضع ترکیبی و جعلی دارند.

الثالث: الاسماء التي يكون وضعها شخصيا كالتسمية للأولاد المتداولة.

دسته سوم اسمایی هستند که وضع شخصی دارند. اشخاص در طول زندگی برای بسیاری از اشیاء نامگذاری می کنند و متداول ترین آن ها نامگذاری برای فرزند است و نامگذاری برای يك كتاب يا يك حيوان يا يك مؤسسه يا يك خیابان نیز از همین دسته است.

الرابع المنقول عند العلماء: التسمية لرفع الإحتياج في مقام الاستعمال كالنداء ب «حسن» لفرد اجنبی لا نعرف اسمه.

دسته چهارم - که مورد غفلت علماء واقع شده است - اسمایی هستند به این صورت که افراد آن ها را وضع می کنند ولی وضع آن ها لغوی یا ترکیبی و یا شخصی نیست. گاهی الفاظی را اسم قرار می دهیم تا نیازی را در این استعمال بر آورده کنیم مثلاً شخصی را در حال راه رفتن می بینیم و با او کاری داریم اما اسم او را نمی دانیم لذا به یک لفظی مثلاً (حسن) صدا می زنیم، و همان جا کلمه ای را برای او نامگذاری می کنیم. افراد در نامگذاری متفاوتند و این گونه نامگذاری وضع بالاستعمال است و تنها فرق آن با وضع بالاستعمالی که در قبل گفته بودیم در این است که در آنجا تسمیه می کردیم و می خواستیم که این اسم بر این مسمی باقی بماند اما در اینجا در مقام تسمیه و باقی ماندن این لفظ به عنوان اسم نیستیم بلکه در مقام استعمال برای برطرف شدن کار و نیازمان است که این تسمیه را بالاستعمال واقع می کنیم لذا چون در اینجا دیگر تکراری در کار نمی باشد انس ذهنی هم برقرار نمی شود لذا مدلول تصویری هم نداریم بخلاف وضع استعمالی که در قبل داشتیم.^۲

^۱ که هر کدام از «عدالت» و «زيد» خودشان وضع لغوی دارند.

^۲ البته ممکن است که کلمه ای باشد که چند معنا داشته باشد و به لحاظ یکی یک وضع و به لحاظ یکی یک وضع دیگر داشته باشد مثل سعيد که معنایش عام است که وضع لغوی دارد و اسم شخص است که وضع شخصی دارد.

ما نحن فيه از قبیل دسته چهارم است. وقتی می‌گوییم: (ضَرَبَ فعل ماض) به محض استعمال، (ضَرَبَ) را اسم برای نوع یا صنف یا مثل قرار می‌دهیم و این استعمال است و معنایش را با توجه به مناسبت حکم و موضوع متوجه می‌شویم. این مورد با استعمال به معنای رایج (که ایجاد لفظ به عنوان سبب برای حضور صورت معنا در ذهن) فرق دارد. در اینجا این اسم ایجاد المعنی است اما دیگر بما هو سبب نمی‌باشد چرا که سببیت ندارد، (ضرب) مدلول تصویری ندارد و مدلول استعمالی و حکایی و جدی دارد و آنچه که در تعریف استعمال اخذ می‌شد ناظر به مدلول تصویری آن بود یعنی «بما هو سبب لحضور صورة المعنی ای حضور المدلول التصوری».

(زید) در مثال (زید فی ضَرَبَ زیدٌ فاعل) نیز همین طور است. آن چه که در تعریف استعمال به معنای رایج آمده است ناظر به مدلول تصویری است. در ما نحن فيه ایجاد لفظ سبب برای تفهیم مدلول استعمالی و حکایی است نه سبب برای ایجاد مدلول تصویری.

بنابراین در این سه اطلاق، اطلاق استعمالی است اما نه استعمال به معنای رایج آن و ما حین استعمال تسمیه می‌کنیم و این تسمیه ی اصطلاحی نیست بلکه تسمیه بالاستعمال می‌باشد البته با فرقی که گفته شد که با آن تسمیه بالاستعمال که قبلاً گفته شد، دارد.

پس ما هم موافق مرحوم صدر شدیم البته با بیانی متفاوت از استعمال نه به همان معنای مشهور که قبلاً گفته شد که ظاهراً با توجه به اینکه مرحوم صدر این اشکال را نکرده اند که چطور استعمال به معنای حضور صورة المعنی و منظور از صورت معنا هم تصور است نه تصدیق، مقصودشان از استعمال همان معنای مشهور می‌باشد نه معنایی که ما کردیم.

مقام دوم: اطلاق لفظ و اراده شخص.

وقتی که می‌گوییم: (زید لفظ) همین لفظی که به عنوان موضوع ذکر شده است را اراده می‌کنیم. سؤال این است که آیا این اطلاق ایجابی است یا استعمالی است؟ این بحث از بحث گذشته پیچیده تر است لذا مرحوم آقای صدر که در مسأله گذشته قائل به اطلاق استعمالی شده بود در این مسأله قائل به اطلاق ایجابی شده است و اطلاق استعمالی را در این مسأله محال دانسته است کما اینکه مشهور هم قائل به استحاله شده اند.

وجوه استحاله اطلاق ایجابی:

برای استحاله ی اطلاق ایجابی در این قسم وجوهی ذکر شده است و ما به دو وجه از آن‌ها اشاره می‌کنیم که با روشن شدن این دو وجه، وجود دیگر هم روشن می‌شود.

الوجه الاول: لزوم أن يتحد الدال مع المدلول و المستعمل مع المستعمل فيه.

اگر بگوییم: (زید لفظ) و مراد ما از لفظ (زید) شخص همین لفظ باشد اتحاد دال و مدلول، و اتحاد مستعمل و مستعمل فيه لازم می‌آید که محال است. وزان دال و مدلول وزان علت و معلول است و حکم آن را دارد.

اشکال:

اولاً: لا يلزم لان الدال، الزيد المسموع و المدلول صورة زيد الملفوظ و «زيد» مدلول بالعرض لا الذات.

این وجه درست نیست. وقتی می‌گوییم: (زید لفظ) در مورد (زید) سه چیز داریم: دال و مدلول بالذات و مدلول بالعرض. دال (زید) مسموع است و مدلول بالذات

صورت عقلی زید ملفوظ در ذهن سامع است و مدلول بالعرض زید ملفوظ در خارج است. پس اتحاد دال و مدلول لازم نمی آید.

ثانیاً: و ان المستعمل لفظ «زید» و المستعمل فيه كيفية محسوسة مثلاً مضافاً علی ان اتحادهما ليس كاتحاد العلة و المعلول و لا دليل علی استحالة.

اما این که فرمودند: اتحاد مستعمل و مستعمل فيه لازم می آید، در مثال مذکور لفظ (زید)^۱ مستعمل است و مستعمل فيه ذات لفظ زید است نه لفظ زید، و ذات لفظ زید کیف محسوس است^۲، مضافاً بر این که ما برهانی نداریم که اتحاد مستعمل و مستعمل فيه محال باشد چون این دو علت و معلول نیستند.

الوجه الثانی: لزوم أن يكون لحاظ «زید» مرآتياً و استقلالياً فی آن واحد.

لحاظ مستعمل در استعمال نسبت به لفظ دائماً لحاظ مرآتی است و نسبت به معنا لحاظ استقلالی است. اگر در ما نحن فيه لفظ (زید) باشد و معنا نیز خودش باشد لازم می آید که لفظ زید در آن واحد ملحوظ به لحاظ مرآتی و استقلالی باشد و این ممکن نیست.

اشکال:

أولاً أن لحاظ المحكي يكون استقلالياً لا المعنى.

اولاً این وجه نا تمام است و نیاز به اصلاح دارد. چرا که لحاظ معنا در استعمال هم لحاظ مرآتی است و آن چه که لحاظ استقلالی دارد محکی است نه معنا.

بله می توانیم بگوییم: لفظ (زید) است، معنی هم «زید» است و محکی هم همین لفظ است و در اینجا اجتماع بین لفظ و معنا و محکی شده است. با این توضیح وجه مذکور اصلاح می شود و اطلاق لفظ و اراده شخص موجب اجتماع دو لحاظ متنافی بر

^۱ یعنی زیدی که کلمه و اسم است و از ترکیب حروف به دست آمده است مثل کلمه «زید» که برای وجود خارجی زید قرار داده می شود و مجموعه ای از ذات و وجود و عوارض است.

^۲ در بحث وضع عام موضوع له خاص گفته شد که در وضع اعلام شخصیه، اسم نام ذات بما هو متحد بهذا الوجود است به گونه ای که قید خارج از موضوع له و تقیید که امر واقعی است نه امر وجودی داخل در مسمی می باشد.

شیء واحد می شود که محال است یعنی از آن لحاظ که «زید» لفظ و معنا می باشد
لحاظ آن مرآت است و از آن لحاظ که محکی است استقلالی.

البته این اشکال، اشکال مهمی نمی باشد چرا که اصلاح شد و با این اطلاق اشکال
باز وارد است.

ثانیاً لا يلزم لأن الحاظ المرآتی لصورة اللفظ والاستقلالی نفس اللفظ فی الخارج.

ثانیا: این وجه بعد از اصلاح نیز درست نیست. وقتی ما می گوئیم: لحاظ لفظ از
لفظ مرآتی است، مراد صورت لفظ است، یعنی مستعمل حین استعمال اولاً صورت
لفظ به ذهنش می آید و به آن توجه نمی کند و به صورت لحاظ مرآتی دارد و به خود
لفظ در عالم خارج (به نظر مشهور) لحاظ استقلالی دارد. وقتی می گوئیم: (الانسان
یموت) به «صورت» لفظ انسان نگاه مرآتی داریم و لفظ انسان موجود در خارج را لحاظ
نمی کنیم و نگاه ما به افراد انسان استقلالی است. بنابراین در ما نحن فیه نگاه ما به
صورت لفظ (زید)، مرآتی است و نگاه ما به لفظ (زید) در خارج استقلالی است.

خلاصه این که اطلاق استعمالی در این جا اشکالی ندارد ولی با این حال به نظر
می رسد که اطلاق در اینجا ایجاد است و تسمیه ای در کار نیست. یعنی لفظ لفظ
را ایجاد می کند و بعد مدلول در ذهن او تشکیل می شود درست مانند دیدن خرگوش و
منتقل شدن به صورت آن.

ظاهر کلام مرحوم آقای صدر در بحوث این است که (زید) جزئی از قضیه ملفوظه
است و اطلاق ایجاد است و نیز جزئی از قضیه مسموعه و جزئی از قضیه معقوله
است. اما به نظر می رسد که اطلاق (زید) ایجاد است و جزء هیچ یک از سه قضیه
مذکوره نیست بدین بیان که ما (زید) را تلفظ می کنیم و بلافاصله راجع به آن قضیه ای
را ایجاد می کنیم و آن قضیه (لفظ) با تقدیر گرفتن (هو) است یعنی مثال در اصل (زید
هو لفظ) بوده است. مثل این که کسی می پرسد: (هل زید عادل؟) و جواب می دهیم:
(عادل) که تقدیرش (هو عادل) است. در ما نحن فیه وقتی ما می خواهیم از (زید)
ایجاد شده در مرتبه موضوع خبر دهیم می گوئیم: (لفظ) و (هو) را در تقدیر می گیریم

و اصل آن (هو لفظ) است پس يك جزء از قضیه ملفوظه و مسموعه مقدر است و قضیه معقوله جزء مقدر ندارد چون زيدي كه در قضیه معقوله مي آيد غير زيد در قضیه مسموعه است، چون احتياج به نسبت داريم و نسبت با جزء مقدر نمي سازد.

الأمر الخامس: تبعية الدلالة على الإرادة.

مراد از دلالت، دلالت الفاظ بر معاني است و عنوان بحث مي خواهد بگويد که دلالت الفاظ بر معاني تابع اراده متکلم است.

ازجناب ابو علي سينا و خواجه نصيرالدين طوسي اين جمله نقل شده است که (الدلالة تابعة للإرادة). و در بين متأخرين از اصوليين مرحوم صاحب فصول و صاحب كفايه اين مسأله مطرح شده است که مراد علمين از اين جمله چه بوده است و تفسيرهاي مختلفي از آن ذکر شده است.

تفسير صاحب الكفاية من هذه العبارة و اشكاله على صاحب الفصول: ان المراد، الدلالة التصديقية لا التصورية التي قال بها صاحب الفصول.

مرحوم آخوند^۲ وقتي اين جمله را نقل مي کند مي فرمايد: صاحب فصول جمله مذکور را چنين توضيح داده است که الفاظ براي معاني وضع نشده اند بلکه براي معاني بما هي مقصودة و مرادة للمتکلم وضع شده اند، مثلاً کلمه (انسان) براي (حيوان ناطق) وضع نشده است بلکه براي (حيوان ناطق) بما هو مقصود و مراد للمتکلم وضع شده است. بعد مرحوم آخوند بر اين برداشت اشکال گرفتند و فرمودند که کسي که ادني علمي داشته باشد چنين سخني را بر زبان جاري نمي کند تا چه رسد به علمين. مراد علمين اين بود که هر لفظي داراي دو مدلول (تصوري و تصديقي) است. مدلول تصوري لفظ معنائي است که بعد از شنيدن لفظ به ذهن مي آيد و فرقي نمي کند که لافظ آن چه کسي

^۱ ۹۳/۶/۱۷.

^۲ الكفاية / ص ۱۷

باشد. و مدلول تصدیقی این است که مراد متکلم از این لفظ، تفهیم این معنا بوده است. هر لفظی در افاده مدلول تصوری تابع قصد و اراده نیست ولی در مدلول تصدیقی تابع قصد و اراده است. بنابراین مراد از جمله نقل شده از علمین، مدلول تصدیقی است نه مدلول تصوری، آن گونه که مرحوم صاحب فصول فرموده است.

کلام الخواجه و العلامة حول هذه العبارة:

خواجه نصیر الدین طوسی کتابی به نام تجرید دارد که خالی از کلمات حشو و زائد است و این کتاب دارای سه بخش (منطق و حکمت و کلام) است. مرحوم علامه^۱ شاگرد مرحوم خواجه طوسی بر کتاب تجرید ایشان شرح نوشتند و شرح بخش منطق را (الجوهر النضید) نامیدند و شرح بخش حکمت و کلام را (کشف المراد) نامیدند.

در منطق دلالت را بر سه قسم دانستند: دلالت وضعی و طبعی و عقلی. و هر یک از این سه را به دلالت لفظی و غیر لفظی تقسیم کردند. دلالت وضعی لفظی بر سه قسم است که عبارتند از: دلالت مطابقی و تضمنی و التزامی.

مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید فرمود: (اللفظ يدلّ علی تمام معناه بالمطابقة و علی جزءه بالتضمن و علی ملزومه خارجاً عنه بالالتزام).

^۲ مرحوم علامه مطالب مربوط به این عبارت را در تحت چند امر مطرح کردند و در امر چهارم وارد اشکال بر این کلام شدند و آن را ناقص دانستند و اضافه کردن قید (من حیث هو كذلك) را لازم دانستند بدین نحو که باید در تعریف این سه دلالت چنین گفته شود: (اللفظ يدلّ علی تمام معناه بالمطابقة من حیث هو كذلك و علی جزء معناه بالتضمن من حیث هو كذلك و علی لازم معناه بالالتزام من حیث هو كذلك). مرحوم

^۱ علامه حلی.

^۲ ۹۳/۶/۱۸.

علامه این اشکال را برای استادش مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی بیان کرد و او در جواب فرمود: (الدلالة تابعة للإرادة).

مرحوم علامه^۱ در اشکال بر کلام مرحوم خواجه طوسی فرمود: وقتی يك لفظ به اشتراك لفظي براي دو معنا وضع شود بدین گونه که اولاً براي يك معنا وضع شود و ثانياً براي جزء آن معنا وضع شود، مثلاً ما لفظ (انسان) را اولاً براي معنای (حيوان ناطق) و بعد براي (حيوان) وضع کنیم پس این لفظ داراي دو وضع است. دلالت این لفظ بر حيوان از آن حیث که این معنا در وضع دوم تمام موضوع له است دلالت مطابقي است و از آن حیث که همین معنا در وضع اول جزء موضوع له است دلالت تضميني است. مرحوم خواجه که دلالت لفظ بر جزء معنا را بالتضمن دانست دلالت لفظ انسان بر (حيوان) را شامل می شود در حالی که این دلالت در وضع دوم دلالت مطابقي است و اگر بگوییم دلالت لفظ بر تمام معنایش دلالت مطابقي است دلالت لفظ انسان بر (حيوان) - که تمام موضوع له است - به اعتبار وضع اول دلالت تضميني است پس در وقتی که تعریف دلالت مطابقي صادق است تعریف دلالت تضميني هم صادق است و تعریف هر دو با هم تداخل دارد. اما اگر قيد (من حیث هو كذلك) را اضافه کنیم این اشکال وارد نمی شود، یعنی دلالت لفظ بر تمام معنا از آن حیث که تمام معنا است دلالت مطابقي می شود و دلالت لفظ بر جزء معنا از آن حیث که جزء معنا است دلالت تضميني می شود بنابراین دلالت لفظ (انسان) بر معنای (حيوان) از آن حیث که تمام معنا است دلالت مطابقي است و از آن حیث که جزء المعني است دلالت تضميني است.

مرحوم خواجه در جواب از این اشکال فرمود: (إنَّ اللفظ لا يدلُّ بذاته علی معناه بل

باعتبار الإرادة و القصد و اللفظ حينما يراد منه المعنى المطابق لایراد منه المعنى التضمنی فهو انما

يدلُّ علی معنی واحد لا غیر). ما باید ببینیم که لفظ در کدام معنا استعمال شده است و با توجه به همان معنا دلالت را در نظر بگیریم؛ اگر استعمال لفظ (انسان) در معنای

^۱ الجوهر النضید / ص ۸

(حیوان) با توجه به وضع این لفظ در معنای حیوان باشد این دلالت فقط مطابقی است و اگر این استعمال با توجه به وضع این لفظ در معنای حیوان ناطق باشد این دلالت فقط تضمینی است.

مرحوم علامه فرمود: (فیه نظر) یعنی در جواب مرحوم خواجه نظر و اشکال است.

البحث حول کلام الخواجه و العلامة و الآخوند:

مرحوم علامه به ارتکاز خود دریافت که این جواب مرحوم خواجه درست نیست ولی متوجه اشکال آن نشد. ما ابتدا کلام مرحوم خواجه و بعد از آن کلام مرحوم علامه و کلام مرحوم آخوند را مورد بررسی قرار می دهیم.

المناقشات فی کلام الخواجه:

بر کلام مرحوم خواجه دو اشکال وارد است.

الاشکال الأول: دلالت اللفظ تصویری تابع للوضع لا التصدیقی و لا الذاتی و لا تابعا للإرادة.

دلالت لفظ بر معنا دلالت وضعی و اعتباری و قراردادی است و تابع وضع است. مدلول الفاظ دائماً مدلول تصویری است نه تصدیقی. الفاظ هیچ وقت مدلول تصدیقی ندارند. مدلول تصدیقی مربوط به فعل گفتاری (یعنی تلفظ متکلم به این لفظ) است. وقتی لفظ (انسان) گفته می شود صورت این لفظ در ذهن سامع موجود می شود و سامع علم به تلفظ متکلم به این لفظ پیدا می کند و این تصدیق، مربوط به تلفظ متکلم به این لفظ است نه مربوط به لفظ. پس مدلول يك لفظ مدلول تصویری است و مدلول تلفظ به این لفظ مدلول تصدیقی است و دلالت تصویری لفظ بر معنایش ذاتی نیست و تابع اراده نیست بلکه تابع وضع است و منشأ دلالت تصویری در وضع، یا انس ذهنی است که مشهور به آن قائلند و یا شرطی شدن لفظ است که نظر مرحوم آقای صدر و نظر مختار ما است و دلالت تصویری هیچ ارتباطی به اراده متکلم و قصد او ندارد و این

وضع است که از مقدمات إعدادیه نسبت به انس ذهنی یا شرطی شدن لفظ است لذا اگر لفظ (انسان) در ذهن سامع با معنای (حیوان ناطق) شرطی شده باشد با شنیدن این لفظ، معنای حیوان ناطق در ذهن سامع می آید و اگر این لفظ با معنای (حیوان) شرطی شده باشد با شنیدن لفظ (انسان) فقط معنای حیوان در ذهن سامع می آید و اگر این لفظ با هر دو معنا شرطی شده باشد هر دو معنا به طور متعاقب در ذهن او می آید.

الإشكال الثانی: اشکاله علی العلامة اجنبی.

اشکال مرحوم خواجه اجنبی از کلام مرحوم علامه است. مرحوم علامه نظرش به مقام طبیعی معنا و مقام وضع بود و فرمود که اگر در مقام وضع يك لفظ برای دو معنا وضع شده باشد که یکی کل و دیگری جزء باشد جزء هم معنای تضمنی است و هم معنای مطابقی، و برای عدم تداخل این دو باهم باید قید (من حیث هو كذلك) به تعریف هر دو افزوده شود، و جواب مرحوم خواجه ناظر به مقام استعمال است که فرمود لافظ حین استعمال یا معنای اول را قصد می کند و یا معنای دوم را قصد می کند. بنابراین اگر کلام خواجه فی نفسه درست باشد و از اشکال اول سالم باشد ارتباطی به اشکال مرحوم علامه ندارد.

المناقشة فی کلام العلامة رحمته الله:

اما اشکال مرحوم علامه - که اگر قید (من حیث هو كذلك) را اضافه نکنیم يك معنا هم مدلول مطابقی می شود و هم مدلول تضمنی می شود و تداخل پیش می آید - وارد نیست و ما نیازی به این قید نداریم ،

ان كان المراد تداخل المدلول الواحد في المدلول المطابقي و التضمني: لا محذور من هذا التداخل لأن التداخل بالجهتين.

چون اگر مراد این است که يك مدلول هم مدلول مطابقي است و هم مدلول تضمني است این محذوري ندارد، چون این دو مدلول از دو حیثیت محقق است؛ از يك حیث مدلول مطابقي است و از حیث دیگر مدلول تضمني است.

ان كان المراد، تداخل التعريفين لا محذور ايضا لأن هذا التداخل ايضا بالجهتين:

و اگر مراد این است که این تعریف مانع اغیار نیست و تعریف دلالت مطابقي شامل دلالت تضمني مي شود و بالعکس، این هم محذوري ندارد، زیرا دو تعریف از دو جهت صدق مي کند و این طور نیست که از همان جهتي که دلالت مطابقي صدق مي کند از همان جهت دلالت تضمني هم صدق کند بلکه هر يك از دو دلالت از جهت خاص خودش صادق است و تعریف هیچ يك با دیگری تداخل ندارد. بنابراین تعریف خواجه تعریف تاممي است و نیازی به قید ندارد.

المناقشه في كلام الآخوند رحمته الله:

بر سخن مرحوم آخوند که کلام مرحوم خواجه را ناظر به دلالت تصديقي دانست نه دلالت تصوري، دو اشکال وارد است.

الاشكال الاول: كلام الخواجه في دلالات ثلاثة المختصة بالدلالة التصورية لا التصديقية.

خود مرحوم خواجه این کلام را در بحث دلالات ثلاث (مطابقي و تضمني و التزامي) مطرح کرده است و این سه قسم از انقسامات دلالت تصوري است نه تصديقي.

الاشكال الثاني: لا يمكن ان يكون مدلول اللفظ، تصديقاً.

لفظ هیچ وقت نمی تواند دلالت تصديقي داشته باشد. در دلالت لفظیه ما از لفظ مسموع یا متخیل به معنای آن منتقل می شویم، یعنی بین لفظ مسموع یا متخیل و تصور

معنايش تلازم وجود دارد. در دلالت تصدیقيه مدلول دائماً يك تصدیق است و ما هیچ گاه از ادراك سمعي یا خیالي یا تصوري به يك تصدیق منتقل نمی شویم بلکه ما از چند تصدیق به يك تصدیق دیگر منتقل می شویم مثلاً وقتی می بینیم دود از خانه زید بلند می شود تصدیق به وجود دود در خانه او پیدا می کنیم و تصدیق داریم که تنها سبب وجود دود، وجود آتش است پس برای ما تصدیق حاصل می شود که در خانه زید آتش وجود دارد. بنابراین هیچ گاه دلالت الفاظ دلالت تصدیقي نیست.

ملخص الكلام: ان الدلالة تابع للوضع و الشرطية لا الإرادة.

دلالت الفاظ بر معاني آن ها، دلالت تصوري است و دلالت تصوري تابع اراده و قصد لافظ نیست بلکه تابع انس ذهني یا شرطي شدن لفظ است و الفاظ فاقد دلالت تصدیقي هستند و ذهن ما هیچ گاه از لفظ مسموع یا متخیل به يك تصدیق منتقل نمی شود بلکه از تصدیق به تصدیق منتقل می شود.

نکته:

این کلام که «الدلالة تابعة للإرادة»، را به مرحوم بوعلی و خواجه نسبت داده اند. محشی کفایه کلامی را از بوعلی آورده است که این کلام بو علی را از آن کلام بیرون بکشد که البته آن کلامی که از بو علی آورده است اصلاً ربطی به این مطلب ندارد و من هم کلام بوعلی را پیدا نکرده ام که مراد ایشان از این که دلالت تابع اراده است یعنی چه؟ اما کلام خواجه که مطرح شد و مراد ایشان هم مشخص بود و توضیح داده شد که ما با ایشان موافقت نکردیم.

الأمر السادس: وضع المركبات.

آیا الفاظ مرکبه برای معانی وضع شده اند یا نه؟

مقدمة: تعريف المركب و المفرد.

برای لفظ تقسیماتی ذکر شده است. یکی از تقسیمات رایج، تقسیم لفظ به مفرد و مرکب است.

المفرد: لفظ لا يدل جزئه على جزء المعنى كلفظ «الإنسان».

تعریف لفظ مفرد (لفظ لا يدلّ جزءه على جزء المعنى) است مثلاً لفظ (انسان) برای حیوان ناطق وضع شده است. لفظ (انسان) پنج جزء دارد و این طور نیست که دو جزء آن مثلاً دلالت بر معنای حیوان کند و سه جزء دیگرش دلالت بر معنای ناطق کند و یا اگر نام يك کودکي را عبد الله بگذاریم این طور نیست که (عبد) دلالت بر بعضی از اجزاء معنا و (الله) بر اجزاء دیگر معنا دلالت کند. این ها لفظ مفردند.

المركب: لفظ يدلّ جزءه على جزء المعنى ك«عبدالله» غير العلم.

تعریف لفظ مرکب (لفظ يدلّ جزءه على جزء المعنى) است. (عدالة زيد) يك لفظ است و مرکب از (عدالت) و (زيد) است و هر جزیی از این لفظ بر جزیی از معنا دلالت دارد لذا اگر يك جزء از این لفظ را برداریم و لفظ دیگری را جایش قرار دهیم معنا تغییر می کند. (زيد عادل) هم مرکب است و هر جزءش بر جزء معنایش دلالت دارد.

اقسام المركب:

المركب التام: المركب المشتمل على النسبة التامة التي يصح السكوت عليها.

لفظ مركب را به مركب تام و مركب ناقص تقسیم کردند. مركب ناقصه مثل (عدالة زيد) مشتمل بر نسبت ناقصه می باشد و نسبت ناقصه نسبتی است که سکوت بر آن صحیحی نیست.

المركب الناقص: المركب المشتمل على النسبة الناقصة التي لا يصح السكوت عليها.

و مركب تامه مثل (زيد قائم) مشتمل بر نسبت تامه است. و نسبت تامه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح است.

و المركب الناقص على نوعين:

و این هم دو قسم دارد:

المركب الناقص الذي جزء من الكلام التام: ك «ان جاء زيد».

بعض از مرکبهای ناقص که سکوت بر آن صحیح نمی باشد جزئی از کلام تام می باشند مثل «ان جاء زيد» که جزئی از این کلام تام می باشد که عبارت است از: «ان جاء زيد فأكرمه».

المركب الناقص الذي لا يكون جزء من الكلام التام: ك «عدالة زيد».

بعضی از مرکبهای ناقصه هم وجود دارند که جزئی از کلام تام نمی باشند مثل «عدالة زيد»، «الانسان الابيض».

ذی المقدمة: هل للمركب مضافا على وضع المركبات، وضع؟

بحث ما شامل مركب تام و ناقص می شود و مورد اتفاق است که مفردات يك مركب داراي وضع است و کلام در این است که آیا مركب، زائد بر وضع مفرداتش، وضع جداگانه اي دارد؟ مثلاً (عدالة زيد) داراي سه جزء است: لفظ (عدالة) و لفظ (زيد) و هیئت عدالة زيد. سؤال این است که آیا مجموع این ها هم وضع دیگری دارد؟

و یا در (زید عادل) لفظ (زید) و ماده (عادل) و هیئت (عادل) و هیئت جمله (زید عادل) وضع دارند، آیا مجموع این ها هم وضع مستقلی دارند؟

در مسأله سه قول وجود دارد. مشهور قائل شدند که لفظ مرکب وضع ندارد و فقط مفردات وضع دارند. به بعضی نسبت داده شد که مشخص نمی باشد که چه کسی است، در یک مرکب علاوه بر مفردات، خود مرکب هم وضع دارد.

کلام الصدر رحمه الله: فی المركب الناقص الذی لا یکون جزء من التام، وضع مضافاً علی المفردات بخلاف غیره.

مرحوم آقای صدر قائل به تفصیل شد و فرمود: در مرکب تام مثل (زید قائم) فقط مفردات وضع دارند که عبارتند از: لفظ (زید) و ماده (قائم) و هیئت (قائم) و هیئت (زید قائم). اما در مرکب ناقص مثل (نار فی الموقد) یا (عدالة زید) مرکب هم دارای وضع است.

این که مرحوم آقای صدر^۱ فرمودند: من قبیل (نار فی الموقد)، بدین خاطر است که مرکب ناقص بر دو دسته است: گاهی مرکب ناقص بخشی از مرکب تام است مثل (إن جاءك زید) و دسته دیگر بخشی از مرکب تام نیستند مثل (عدالة زید) و با این قید قسم اول را خارج کرد.

توضیح کلام مرحوم آقای صدر این است که نظر ایشان در نسبت تامه این است که نسبت در عالم ذهن واقعیت دارد. وقتی می گوییم: (زید قائم)، در ذهن سه چیز داریم: مفهوم (زید) و مفهوم (قائم) و نسبت تصادفیه بین این دو. اما وقتی در نسبت ناقصه می گوییم: (عدالة زید)، مدلول واحدی در ذهن داریم که همان مفهوم عدالة زید است و ذهن ما این مدلول واحد را به سه جزء (مفهوم عدالت و مفهوم زید و نسبت بین این دو) تحلیل می کند.

ایشان فرمود: در (زید قائم) سه مدلول داریم و به سه دالّ احتیاج داریم و مدلول چهارم وجود ندارد.

ولی در مرکب ناقص مثل (عدالة زید) يك مدلول وجود دارد و نمی شود که نسبت به يك مدلول سه دالّ وجود داشته باشد چرا که این تناقض است و دالّ واحد یا لفظ (عدالة) است و یا لفظ (زید) است و یا هیئت (عدالة زید) است و حال این که وجدان ما می گوید که اگر هر يك را حذف کنیم مدلول (عدالة زید) از بین می رود در حالیکه اگر قرار بود یکی از اینها باشد باید با رفتن یکی از بین می رفت و با رفتن دوتای باقی مانده، مدلول باقی می ماند. پس فقط يك دالّ وجود دارد و آن (عدالة زید) است. خوب دلالت هم تابع وضع است پس مشخص می شود که این مرکب ناقصه علاوه بر اجزاء تحلیلی، وضعی جداگانه دارد.

لذا از این بیان فهمیده می شود که چرا مرکب تامه برای مجموعش یک وضع جداگانه نمی باشد و فقط مفردات آن وضع دارند. چرا که در مرکب تامه اجزاء بالفعل می باشند اما در مرکب ناقصه اجزاء بالقوه می باشند و ذهن ما آنها را اجزاء فعلی فرض می کند.

ان قلت: مگر «عدالت» وضعی جداگانه ندارد؟

اشکال این است که شما «عدالة زید» را دال می دانید که یک جزء این مرکب، عدالتی است که خودش جداگانه وضعی دارد و قاعدتا باید با گفتن او مدلولش به ذهن آید چطور با ترکیب با زید مدلولش به ذهن نمی آید؟

قلت: مدلولش زمانی به ذهن می آید که در مرکب ناقصه نیاید.

درست است که لفظ (عدالت) وضع جدای از وضع (زید) دارد ولی ان وقتی است که از لفظ زید جدا است و اگر جزء (عدالة زید) قرار گرفت دالّ آن (عدالة زید) است که دارای يك مدلول است و آن «عدالة زید» است که به جزء تحلیل می شود.

مختارنا، مختار المشهور: لا يتصور اللوضع الشخصي و النوعي لمجموع المركب.

ما در این مسأله تابع مشهور شدیم و گفتیم که الفاظ مرکب (مرکب تام و ناقص) به هیچ وجه وضع ندارد. وضع یا وضع شخصی است یا وضع نوعی است. وضع شخصی این است که ما يك لفظ مثل لفظ زید یا لفظ انسان را وضع می‌کنیم و در وضع نوعی ما لفظی را وضع نمی‌کنیم و فقط از باب مثال يك لفظ را ذکر می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم: هیئت فَعَلَ در ضمن هر ماده ای باشد یعنی هیئت فعل که در ماده ف ع ل است و در هر ماده دیگری که باشد وضع این هیئت را دارد. سؤال ما این است که وضع مرکبات آیا وضع شخصی است یا وضع نوعی است؟ معنای وضع شخصی برای جمله این است که جمله (زید قائم) يك وضع دارد و جمله (زید جالس) يك وضع دیگری دارد و جمله (زید نائم) وضع سومی دارد یعنی هر جمله يك وضع مستقلی دارد، اگر این معنا مراد باشد بطلانش واضح است بلکه محال است، زیرا تعداد این جملات و ترکیبات نامتناهی است و فرقی نمی‌کند که جمله صادق است یا کاذب است، زیرا همه این جملات معنا دار است و باید گفته شود که تمام جملات نامتناهی دارای وضع است، زیرا می‌توانیم خبر يك موضوع را عدد قرار دهیم (گرچه جمله کاذبی شود) و چون تعداد اعداد نامتناهی است این وضع محال است حتی خدا هم نمی‌تواند.

و اگر مراد از وضع لفظ مرکب وضع نوعی باشد -چه مرکب ناقص باشد یا تام - مثلاً بگوییم که جمله مبتداء و خبر را برای این معنا وضع کردیم. و برای جمله فعلیه هم وضعی دیگر و به همین صورت چرا که اصناف جملات محدود است و نامحدود نمی‌باشد، در وضع نوعی دائماً مدلول مشترك پیدا می‌شود مثلاً اگر هیئت فَعَلَ به وضع نوعی وضع شده باشد در ضمن هر ماده ای که قرار داده شود يك مدلول دارد پس جمله (زید قائم) و جمله (زید عالم) و جمله (زید جالس) باید يك مدلول مشترك داشته باشند تا وضعشان نوعی شود در حالی که تنها مدلول مشترك بین این ها مدلول هیئت جمله اسمیه است و هیئت تمام جملات اسمیه وضع نوعی دارد و این هیئت از مفردات

است نه از مرکبات، اما این جملات به لحاظ مضمون متفاوتند و مدلول مشترك ندارند بنابراین به لحاظ مضمون وضع نوعی ممکن نیست. در نتیجه الفاظ مفرد وضع دارد و الفاظ مرکب (چه تام و چه ناقص) فاقد وضع است.

اشکالات دیگر هم وارد شده است که ما قبول نکردیم لذا مطرح نکردیم.

الأمر السابع: علائم الحقيقة و المجاز.

علماء اموري را به عنوان علائم حقيقت و مقابل آن ها را علائم مجاز دانستند مثلاً تبادر را علامت حقيقت و عدم تبادر را علامت مجاز دانستند در اين امر مي خواهيم درباره اين علائم بحث كنيم. و قبل از ورود به اين بحث سه امر را ذكر مي كنيم.

مقدمه: سه امر را بايد مقدماتاً ذكر كنيم:

الامر الأول: تقسيم الاستعمال بالصحيح و الغلط.

استعمال لفظ در معنا به استعمال صحيح و غلط تقسيم شده است و استعمال صحيح به استعمال حقيقي و مجازي تقسيم شده است. استعمال حقيقي استعمال لفظ در معنای موضوع له است و استعمال مجازي استعمال لفظ در معنای غير موضوع له که دارای مناسبت عرفي با معنای موضوع له است و هر استعمالی که حقيقي و مجازي نباشد استعمال غلط است يعني استعمال لفظ در معنای غير موضوع له که با معنای موضوع له تناسب عرفي ندارد. پس استعمال بر سه قسم است: حقيقي و مجازي و غلط.

الأمر الثاني: حمل اللفظ على المعنى الحقيقى عند العقلاء ان لم يذكر القرينة.

سيره عقلاء در محاورات اين است که هر لافظي لفظي که استعمال مي کند قرينه اي را ذکر نکند آن لفظ را بر معنای حقيقي حمل مي کنند. غرض از علم اصول، علم فقه است و غرض از علم فقه فهم احکام شريعت است و عمده ترين منبع فهم شريعت و احکام الهي آيات قرآن و احاديث معصومين عليهم السلام است و هر دو از مجموعه اي الفاظ تشكيل شده اند. کتاب مجموعه الفاظي است که بر پيامبر اکرم (صلي الله عليه و آله و سلم) نازل شد و پيامبر اکرم (صلي الله عليه و آله و سلم) به ما ابلاغ فرموده

است و احادیث مجموعه ای از کلمات معصومین علیهم السلام است که روایت آن‌ها را به لفظ یا معنا برای ما نقل کرده اند و اولین قدم استنباط این است که مدلول الفاظ را بدانیم و هر جا که قرینه ای نباشد باید آن الفاظ را با توجه به معانی حقیقی بفهمیم. لذا باید معنای حقیقی الفاظ را بدانیم.

الأمر الثالث: لزوم وضع القواعد لتشخيص المعنى الحقيقي من المجازى حتى يقدر علينا ذكر القرينه و عدمها عند الاحتياج.

ما بسیاری از الفاظ را در معانی آن که حقیقی یا مجازی است استعمال می‌کنیم و این استعمال‌ها صحیح است یعنی می‌دانیم لفظ در این معنا استعمال می‌شود ولی نمی‌دانیم استعمال حقیقی است یا مجازی است و اگر آن معنا مجاز باشد باید از استعمال آن بدون قرینه بپرهیزیم. لذا علمای ما در اصول این مسأله را مطرح کردند که در موارد شك ضابطه ای در تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی داده شود.

با توجه به سه امر مذکور ضرورت این بحث را نتیجه گرفتند.

اگر این سه امر یا یکی از اینها قابل مناقشه باشد، این بحث دیگر فایده ای ندارد.

ما بر هر سه امر تعلیقه داریم.

المناقشات فی الأمور المذكورة الثلاثة:

اما الأمر الأول: ان المعنى على ثلاثة اقسام: هما و الكناية اللفظی.

اما امر اول تعلیقه ما این است که معنا بر دو قسم نیست بلکه بر سه قسم است: معنای حقیقی و مجازی و کنایی. گاهی کلام مشتمل بر کنایه است و مراد کنایه لفظی است نه کنایه کلامی. مثل این که گفته شود: (فلانی فقیه برجسته ای است) و مقصود گوینده این باشد که خودش نیز با علم فقه آشنا است. گاهی کنایه لفظی است مثل این که گفته شود: (زید قمی است) و مقصودش شجاعت زید باشد زیرا -مثلاً- معروف است که قمی‌ها شجاعند. بنابراین معنا قسم سوم هم دارد که معنای کنایی است.

و اما الأمر الثانی: فیہ مناقشتان:

اما امر دوم که گفته شد اگر کلمه ای استعمال شود و قرینه ای بر معنای مجازی نباشد حمل بر معنای حقیقی می شود. اشکال این امر این است که:

اولاً: ان حمل الالفاظ عند عدم القرینه، علی معنی العرفی سواء کان حقیقیا او مجازیاً او کنایاً.

اولاً در سیره عرفیه دائماً الفاظ بر معانی عرفیه آن حمل می شود، چه معنای حقیقی باشد و چه معنای مجازی باشد و چه معنای کنایی باشد، مثلاً معنای عرفی لفظ (نان) نان گندم است ولی معنای موضوع له آن نان گندم نیست یا معنای عرفی لفظ (عالم) عالم دین است ولی معنای موضوع له آن فقط عالم دین نیست. پس الفاظ بر معانی عرفیه حمل می شوند نه بر معانی حقیقی، خصوصاً این که عرف صدور یک کلام مطرح است یعنی زمان و مکانی که این کلام صادر شده است باید در نظر گرفته شود، زیرا ما این بحث را برای استنباط احکام شرعی از کتاب و حدیث مطرح می کنیم و زمان ما با زمان صدور آن بیش از هزار سال فاصله دارد.

ثانیاً: لا ضابطة لتشخیص القرینة التناسبية التي عاملها عمدة الذهن السامع.

و ثانیاً قرینه بسیار پیچیده است. مهم ترین بخش قرینه تناسب بین حکم و موضوع از یک طرف و تناسب بین کلام و متکلم از طرف دیگر و تناسب بین کلام و مکان صدور کلام و تناسب بین کلام و زمان صدور آن از طرف دیگر است. تناسب ها را چه کسی باید درک کند؟ تناسب ها امور محسوس و مشهودی نیست که بتوان آن را نگاه کرد و اصولاً ضابطه تناسب و عدم تناسب چیست؟ مهم ترین عامل این تناسب ذهن سامع است که این تناسب را ایجاد و معنادار می کند یکی از تناسب ها تناسب بین کلام و متکلم است و مراد از متکلم اندام او نیست بلکه ذهنیت آن متکلم است که امر محسوسی نیست بلکه شناخت ما است که آن را شکل می دهد. مثلاً درباره ابن عربی سؤال شد، یکی جواب داد که او تالی تلو معصوم است و دیگری جواب داد او ملحد ترین افراد

است، و ما می بینیم که این دو با هم قابل جمع نیستند و این نشان می دهد که ذهن ما در این جهت بسیار نقش دارد.

و اما الأمر الثالث: الشك في المعنى على ثلاثة أنواع و الضوابط تفيد في نوع واحد منها.

شك در معنا از سه حالت خارج نیست. حالت اول این است که شك می کنیم معنای يك لفظ (مثل صعيد) چیست. در این صورت علامتی نداریم که موضوع له لفظ را معین کند. حالت دوم این است که معنای حقیقی و مجازی يك لفظ را می دانیم مثلاً می دانیم که معنای حقیقی لفظ (اسد) حیوان مفترس است و معنای مجازی آن رجل شجاع است، اما این لفظ در کلامی به کار رفته است، مثلاً گفته شد: (رأيت أسداً في النوم) و ما شك می کنیم که آیا متکلم آن را در معنای حقیقی استعمال کرده است یا در معنای مجازی استعمال کرده است. این مورد هم جای رجوع به علامت حقیقت و مجاز نیست. حالت سوم این است که معنای لفظ را می دانیم و می دانیم که لفظ در آن معنا استعمال شده است ولی نمی دانیم که آن معنا حقیقی است یا مجازی است. علائم حقیقت و مجاز برای این مورد ذکر شده است. و فائده اش این است که هر جا لفظ استعمال شود و قرینه ای بر خلاف این معنا نباشد لفظ را بر همین معنا حمل می کنیم.

ذی المقدمة: ان العلائم ثلاثة:

این علائم عبارت از تبادر و صحت حمل و اطراد است. ما این علائم را بیان می کنیم و وارد نقل اقوال در آن نمی شویم.

العلامة الاولى: التبادر و هو انسباق احدى المعانى الى الذهن.

ما معنای يك لفظ را می دانیم ولی نمی دانیم که معنای حقیقی است یا معنای مجازی است. اگر با شنیدن لفظ همین معنا بلافاصله به ذهن بیاید آن معنا معنای حقیقی است و اگر این معنا با تأمل و التفات به ذهن بیاید معنای مجازی است. پس تبادر علامت حقیقت و عدم تبادر علامت مجاز است. دلیل بیان مذکور این است که این

انسباق قهري و ذاتي نيست بلکه منشأش يا وضع است و يا قرينه است و چون فرض اين است که از لفظ بدون قرينه اين معنا تبادر مي کند بنابر اين منشأ اين تبادر وضع خواهد بود.

اشکال: ان المتبادر الى الذهن، المعنى المركوز العرفى سواء كان حقيقيا او مجازيا او کنائيا.

در بسياري از الفاظ اين انسباق وجود دارد. وقتي ما در عرفي به طور حقيقي يا ذهني زندگي مي کنيم - مثل اين که ما ممارست طولاني با کتب عربي داريم - دائماً اين الفاظ به کار مي رود و يك معنای مرکوزي در ذهن ما پيدا مي کند و وقتي آن لفظ شنیده مي شود همان معنای عرفي انسباق پيدا مي کند و فرقي نمي کند که آن معنای عرفي معنای حقيقي باشد يا معنای مجازي باشد. افراد در يك عرف گرچه تحصيل کرده هم باشند اگر از آنان تعريف حقيقي الفاظي که به کار مي برند - حتي الفاظي مثل آب و نان - تعريف دقيق - جامع افراد و مانع اغيار - از آن الفاظ ارائه نمي دهند و از طرف ديگر استعمال اين الفاظ را در جاي خودش درست انجام مي دهند^۱. اين امر نشان مي دهد که اين الفاظ معنای مرکوزي در ذهن افراد دارند خواه آن معنا حقيقي باشد يا مجازي باشد.

إن قلت: المقصود لنا معنى العرفى الذى قلتم بعلامية التبادر له.

براي ما معنای عرفي مهم است نه معنای حقيقي و مجازي، و انسباق معنای عرفي کافي است.

قلت: صحيح هذا لكن له مناقشتان:

بله، اين کلام درست است ولي دو اشکال دارد:

^۱ يعنى معنا را مى دانند نه اينکه اين عدم توانايى بر تعريف جامع و مانع از ناحيه اين باشد که معنا را نمى دانند خير مى دانند چرا که در جاي خودش استعمال مى کنند.

أولاً: هذا خروج من البحث في مناط التمييز بين المعنى الحقيقي و المجازي.

أولاً خروج از بحث حقیقت و مجاز است.

ثانياً: الملاك في المعنى العرفي، معنى العرفي في زمان الصدور و ليس زماننا.

و ثانياً معیار تشخیص معنای عرفی يك لغت در يك متن، زمان و مكان صدور آن است و ما بیش از هزار سال با الفاظ قرآن و احادیث به این لحاظ فاصله داریم پس زندگی ذهني با آن ها داریم چون با آن کتب در ارتباط هستیم. مراجعه به این کتب چقدر به ما كمک مي کند که ذهنیت عرفي براي ما ایجاد شود تا بتوانیم معاني عرفي آن الفاظ را فهم کنیم. گاهي يك فقيه بر اساس ذهنیت عرفیه زمان خودش آن را معنا مي کند و دچار اشتباه مي شود. بنابراین انسباق وقتی علامت معنای است که خودش در آن عرف زندگی مي کند نه این که در عرف دیگر زندگی مي کند و فقط ذهناً با آن عرف در ارتباط است.

العلامة الثانية: صحة الحمل الذاتي او صحة اطلاق العنوان على فرد من افراد المعنى في الحمل الشايع.

در منطق حمل را بر دو قسم تقسیم کرده اند: ذاتي اولي و شايع صناعي. حمل در قضيه (الإنسان حيوانٌ ناطقٌ) حمل اولي است و در قضيه (الإنسانُ فانٍ) حمل شايع صناعي است. حمل اولي اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است و حمل شايع اتحاد موضوع و محمول در مصداق است يعني مصداق موضوع مصداق محمول است.

اگر ما معنایی را براي لفظ بدانیم ولي ندانیم که آن معنا معنای حقيقي لفظ است یا معنای مجازي لفظ است لفظ را بر معنا یا معنا را بر لفظ به حمل اولي حمل مي کنیم اگر توانستیم آن را حمل کنیم پس آن معنا معنای حقيقي است و اگر نتوانستیم آن را حمل کنیم آن معنا معنای مجازي است.

یا اگر توانستیم عنوان را بر فردی از افراد معنا به حمل شایع حمل کنیم آن معنا معنای حقیقی است و اگر نتوانستیم آن را به حمل شایع حمل کنیم آن معنا معنای مجازی است.

بنابراین برای صحت حمل دو روش وجود دارد: روش اول این است که معنا را موضوع قرار دهیم و عنوان را به حمل اولی بر آن معنا حمل کنیم اگر صحت حمل داشت آن معنا حقیقی است. روش دوم این است که فردی از معنا را در نظر بگیریم و عنوان را بر آن فرد به حمل شایع حمل کنیم و اگر صحت حمل داشت آن معنا حقیقی است.

اشکال: ان هذا علامة المعنى العرفی الذی یمکن ان لا یکون معنی حقیقیاً.

این خصوصیت در معنای عرفی نیز هست یعنی هر لفظی را به حمل اولی می توانیم بر معنای عرفی آن حمل کنیم یا می توانیم لفظ را به حمل شایع بر افراد معنا حمل کنیم اعم از آن که آن معنای عرفی معنای حقیقی باشد یا معنای مجازی باشد یا معنای کنایی باشد و اگر معنای مجازی یا کنایی معنای عرفی شد در استعمال آن نیازی به ذکر قرینه نیست.

العلامة الثالثة: اطراد ای صحة استعمال اللفظ فی اکثر مواضع المعنی من دون ای قرینه.

تقریب های مختلفی از اطراد بیان شده است و ما فقط به بیان یک تقریب اکتفاء می کنیم و به نظر مرحوم آقای خویی^۱ این بهترین تقریب است. مراد از اطراد یعنی شیوع و رواج است و مراد از آن اطراد در استعمال است. بیانش این است که لفظی دارای معنایی است و ما نمی دانیم که آیا این معنا برای آن لفظ حقیقی است یا مجازی است. لفظ را در این معنا در جمله ها و قضایای مختلف استعمال می کنیم و تمام آن چه را که احتمال قرینیت می دهیم کنار می گذاریم، اگر دیدیم این استعمال ها صحیح است می

^۱ المحاضرات (من الموسوعة) / ج ۱ / ص ۱۴۰

فهمیم آن معنا حقیقی است و اگر این استعمال غلط باشد می فهمیم آن معنا مجازی یا کنایی است. استعمال لفظ در معنای مجازی بدون قرینه غلط است.

بر این بیان دو اشکال وارد است.

المناقشات:

الإشکال الأول: ان الاستعمال بدون ای قرينة صحيح فی المعنى العرفی و لو لم یکن معنی حقیقیاً.

اگر معنای مجازی یا کنایی معنای عرفی شد و لو از مجازیت و کنائیت خارج نمی شود اما در عین حال برای این استعمال نیازی به قرینه نیست مثلاً اگر قمی بودن کنایه از شجاع بودن باشد معنای قمی شجاع نیست و این طور نیست که از معنای کنایی خارج شود و مشترك شود ولی اگر همین معنا عرفی شد نیازی به ذکر قرینه نیست.

الإشکال الثانی: القرينة المميزة بین المعنى الحقیقی و المجازی لیس واضحاً دائماً.

قرینه همیشه واضح نیست. گاهی نفس مرکوزیت يك امر برای ما قرینه است و این باعث خطای ما می شود لذا مرحوم آقای خویی برای اثبات حسن و قبح عقلي فرمود که انسان اولیه حسن و قبح افعال را درک می کرد و مرحوم آقای صدر بر آن اشکال وارد کرد که اگر خودتان را به جای او گذاشته باشید ذهن شما مؤدب است و مانند ذهن او نیست و اگر از ذهن او خبر می دهید از کجا چنین خبری را می دهید.

مرکوزیت يك امر در استظهارات ما نقش دارد و این مرکوزیت قرینه کلام می شود در حالی که ما غافل از قرینیت آن در نزد خود هستیم تا بخواهیم این قرینیت را از فهم خطاب آن، دور کنیم.

خلاصه این که باید به دنبال معانی عرفیه باشیم. متن قرآن کریم و احادیث معصومین (علیهم السلام) در استنباط احکام شرعی دو منبع مهم برای ما است و تا جایی که ممکن است باید بتوانیم ذهنیت خود را به زمان و مکان صدور این متن ها نزدیک کنیم تا استظهارات ما حدّ الإمكان نزدیک تر به واقع باشد.

غرض این نیست که بگوییم نمی توان به این استنباط ها اعتماد کرد، چون آن چه برای فقیه مهم است تحصیل حجّت (یعنی منجّز و معذّر) است نه واقع.

الاشکال المشترك الورد: عدم الفائدة فی هذه العلائم و ان كان المطلوب المعنى اللغوی.

اشکال دیگری که به هر سه علامت می توان کرد این است که در صورتی که ما دنبال معنای لغوی هم باشیم باز این علائم به درد ما نمی خورد یعنی احاله کردیم مشکلی را به چیزی که فائده ای ندارد، چرا که خود این سه مورد به خودی خود مشکل دارند به این معنا که اگر ما شک داشته باشیم، یعنی دیگر انسباقی نمی باشد و صحت حمل و سلبی نمی باشد همه اینها مال زمانی است که ما شک نداشته باشیم. اما وقتی شک داریم یعنی اینکه هیچ کدام انسباق ندارد و صحت حمل و سلبی نداریم چرا که صحت و عدم صحت ناشی از این است که ما ارتکاز روشن نداریم. به عبارت دیگر شک با انسباق و اطراد و صحت حمل و سلب جمع نمی شود اگر شک در معنای لغوی باشد، یعنی اینها نمی باشند و اگر اینها باشند یعنی شک و تردیدی در کار نمی باشد لذا فرض هر دو در کنار هم معنا ندارد.^۱

^۱ این مطلب در تاریخ ۹۳/۷/۱۹ در جواب سوال یکی از طلاب، بعد از کلاس اصول گفته شد که تراک آن هم موجود است.

الأمر الثامن: احوال اللفظ و تعارضها.

مرحوم آخوند برای لفظ پنج حالت ذکر کرده است که عبارتند از: تجوّز و اشتراك و تخصیص و نقل و اضممار. و بعد وارد این بحث شد که اگر یکی از این حالات با مقابلش یعنی حقیقت تعارض کند کدام مقدم است و اگر یکی از این حالات با حالت دیگر تعارض کند کدام مقدم است. ما در سه مقام بحث می کنیم. اول در توضیح این حالات است و دوم در تعارض یکی از این حالات با حقیقت است و سوم در تعارض یکی از این حالات با حالت دیگر است.

مقام اول: توضیح احوال لفظ

التجوز: اللفظ المستعمل فی المعنی المجازی.

حالت تجوّز عبارت است از (كون اللفظ مستعملاً في المعني المجازي) و مقابلش یعنی حقیقت عبارت است از (كون اللفظ مستعملاً في المعني الحقيقي).

الإشتراك: كون اللفظ اسماً لمعان كثيرة.

حالت اشتراك عبارت است از (كون اللفظ ذا معان عديدة بمعنى أن يكون له أكثر من معني موضوع له)، مثل کلمه (علي) که مشترك لفظی است و معانی زیادی دارد و اسم برای افراد زیادی است. تمام اعلام مشترك لفظی هستند. مقابل اشتراك این است که يك لفظ يك معنا داشته باشد.

حالة التخصيص: كون اللفظ موروداً للتخصيص أو التقيد بالقرينة المنفصلة.

حالت تخصیص عبارت است از (كون اللفظ عاماً أو مطلقاً ورد عليه التخصيص أو التقيد) مثل این که متکلمی بگوید: (أكرم كلّ عالم). لفظ (عالم) عام است و بعد

در مجلس دیگری بگوید: (لا تکریم زیداً) در این صورت خصوصیت تخصیص بر لفظ (عالم) عارض شده است و فردی از افراد آن که مشمول حکم این عنوان بود از تحت آن خارج شده است. در این مثال حالت (عالم) تخصیص است.

لفظ وقتی متصف به عموم یا اطلاق می شود که لفظ جزئی از کلام باشد و وقتی تخصیص یا تقييد می خورد که حتماً مخصّص یا مقید در کلام منفصل باشد. بنابراین تخصیص و تقييد عنوان لفظ عام و مطلق است نه خاص و مقید.

حالة النقل: اللفظ المنقول من المعنى الموضوع له الى معنى آخر.

حالت نقل عبارت است از (كون اللفظ منقولاً عن معناه الموضوع له إلى معنى آخر) یعنی لفظ باید معنای اول را ترك کند و منتقل به معنای جدید شود.

حالة الإضمار: اللفظ المحذوف من ظاهر الكلام، المقصود عند المتكلم.

حالت اضممار (یا تقدیر) عبارت است از این که لفظی را از کلام حذف کنیم ولی معنای آن مدّ نظر باشد. اضممار از حالات لفظ محذوف است مانند (واسأل القرية) که در اصل (أهل القرية) است و (أهل) از این جمله حذف شد ولی در نظر متکلم هست و مقصود او می باشد.

فرقها مع الحذف: الاضمار تركها لفظاً و قصدها معنا و الحذف تركها لفظاً و معنا.

فرق اضممار با حذف این است که حذف در جایی است که يك کلمه در لفظ و در معنا متروک باشد ولی در اضممار يك کلمه در لفظ محذوف است ولی در معنا متروک نیست.

مقام دوم: دوران امر بین یکی از احوال لفظ و مقابل آن

اگر امر دائر بین یکی از احوال لفظ و مقابل آن بود کلام را باید بر چه حمل کنیم؟ به عنوان مثال متکلم لفظی را در کلام خودش به کار برده است و ما نمی دانیم که آیا معنای مجازی را اراده کرده است یا معنای حقیقی را اراده کرده است در این حال لفظ را بر معنای حقیقی آن حمل می کنیم.^۲

یا مثلاً يك لفظی داریم که دارای معنی الف است و احتمال می دهیم که این لفظ برای معنای ب هم وضع شده باشد و این لفظ در کلام متکلم آمده است اگر برای يك معنا وضع شده باشد ظهور در معنای الف دارد و اگر برای دو معنا وضع شده باشد مجمل می شود.^۳

یا متکلم کلامی را گفته است و ما احتمال می دهیم لفظی در تقدیر و اضممار باشد و اگر این لفظ را در تقدیر بگیریم معنای کلام درست است و اگر در تقدیر هم نگیریم معنای کلام درست است ولی آن معنا عوض می شود.^۴

علماء در هر حالات مذکور این قاعده را دارند که هر وقت امر دائر بین دو امر شد مقابل تجوز و اشتراك و اضممار را اخذ می کنند و این به سیره محاوره ای عرف بر می گردد و ریشه این سیره در این است که وقتی انسان تکلم می کند در مقام تفهیم است بنابراین از اجمال الفاظ دوری می کند و این غلبه ظهوری به کلام می دهد که در مقام دوران بین این احوال معنای حقیقی و عرفی خودش را اراده کرده است.

^۱ ۹۳/۰۶/۲۹

^۲ مثال دوران الامر بین الحقیقه و المجاز.

^۳ چون نمی دانیم کدام معنا را اراده کرده است. که این مثال، مثال دوران امر بین الاشتراك و عدم اشتراك است.

^۴ مثال دوران الامر بین الإضممار و عدمه.

مقام سوم: دوران امر بین دو حالت از این احوال.

اگر امر دائر بین دو حالت از این احوال باشد مثل این که امر دائر بین تجوِّز و اشتراك باشد مثلاً ما می دانیم که يك لفظ داراي دو معنا (الف و ب) است و می دانیم که این لفظ در معنای الف حقیقت است و نمی دانیم که در معنای ب وضع شده است تا لفظ مشترك شود یا در معنای ب وضع نشده است تا مجاز باشد.

یا نمی دانیم که در (و اسأل القرية) کلمه (اهل) در تقدیر است یا خیر، کلمه «اهل» در تقدیر نیست و (قریه) در معنای مجازی استعمال شده است. معنای حقیقی (قریه) روستا است و معنای مجازی آن اهل قریه است پس امر دائر بین اضممار و تجوز است. برخی از علماء سعی کردند بعضی از حالات را بر بعض دیگر مقدم کنند مثلاً تجوِّز را بر اشتراك مقدم کردند زیرا تجوز در محاورات رایج تر از اشتراك است و همچنین تجوز را بر اضممار مقدم کردند زیرا استعمال مجازی در محاورات رایج تر از استعمال اضممار و تقدیر است و گاهی امر دائر بین سه حالت می شود.

ولی متأخرین این مطلب را قبول نکردند و ظهور را معیار قرار دادند. آنان وقتی به ارتکاز لغوی خود رجوع کردند دیدند که در این موارد کلام از اجمالش خارج نمی شود و با این قواعد، کلام ظهور پیدا نمی کند.

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية.

الفاظي که در کتاب و سنت وجود دارد (مثل صلاة و زكاة و صوم و حج) آیا این الفاظ حقائق شرعیه هستند یا نیستند؟ قبل از ورود به بحث و توضیح مسأله و طرح اقوال اموری را به عنوان مقدمه اشاره می کنیم.

مقدمة فی أمور:

الامر الاول: وجود المعانی الحقيقي المخترع من عند الشارع.

ما در شریعت اسلامی حقائق و معانی را داریم که خود شارع آن را اختراع کرده است مثل (صلاة) به شکل فعلی و (صوم) به شکلی که در شریعت اسلام است و در شرایع قبل به این صورت صوم و صلاة و نداشته ایم و (حج) و (زکات) و (غسل) از مخترعات شارع است. بلکه رکوع و سجود و تکبیر سابقاً بود اما چیزی به نام نماز با این اجزاء وجود نداشت.

امر دوم: تسمية هذه المعانی المخترع من عند الشارع فی زماننا.

این افعال و معانی بلا شبهه در زمان ما اسم پیدا کرده است مثلاً اسم یکی (صلاة) شده است و اسم دیگری (صوم)^۱ شده است و ما الان صلاة را دقیقاً به همان معنایی که شارع مقدس اختراع کرده است به کار می بریم.

^۱ البته این صلاة و صومی که ما می خوانیم اسم ندارند بلکه اینها فردی از افراد معنا می باشد که اسمی ندارد مثل افراد انسان نمی باشد که برای هر یک اسمی وضع شده باشد.

امر سوم: ان هذه الاسماء لهذه المعاني، لا يوضع لها قبل الاسلام بلا شك.

هیچ شکی نیست که قبل از اسلام این الفاظ واجد این معانی - واجبات و مستحباتی که شارع مقدس اختراع کرد - نبودند. بلکه فرد صلاة به معنای فعلی، فردی از معنای صلاة قبل از شریعت است. اما در عرف مسلمین معنای دیگری پیدا کرده است که آن فردی که در قبل از اسلام فردی از معنای این لفظ بود، الان فردی از معنای این لفظ نمی باشد.

با توجه به این امور آیا این الفاظ در اصل تشریع - از بعثت تا رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وسلم - این معانی جدید را پیدا کرده است تا حقیقت شرعیه ثابت شود یا بعد از آن بود تا حقیقت متشرعه ثابت شود؟^۱ بنابراین ما در دو مقام - ثبوت حقیقت شرعیه و ثمره آن - بحث می کنیم.

المقام الأول: فی ثبوت الحقيقة الشرعية.

اگر این الفاظ در عصر تشریع برای این حقائق وضع شده باشد تصورش به دو نحو است.

التصوران فی كيفية الحقيقة الشرعية:

بالوضع التعیني و لو وضعاً بالاستعمال: هذا مردود لعدم وصول قرينة او اثر علیه.

اول این که خود شارع مقدس (نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) این الفاظ را بر حقائق و معانی خاصی وضع کرده باشد. متأخرین این احتمال را ضعیف دانستند زیرا

^۱ و این را یقین داریم که در زمان بعد از پیامبر اکرم ﷺ در معنای زمان ایشان استعمال می شده است.

اگر این طور بود یا در مرآی عموم بود و یا خود ایشان یا دیگران نقل می کردند و ما هیچ گونه اثری و حدیثی و قرینه ای از این وضع نداریم.

حتی وضع بالاستعمال هم نبوده است یعنی استعمال بداعی وضع اما این امر در اعلام عرفی است اما در معانی عام این عرفی نمی باشد که لفظی را در معنای عام استعمال کند به داعی تسمیه لذا ظهور پیدا نمی کند که منظور حضرت تسمیه است به خصوص اینکه معنای صلاة در قبل از اسلام وضعی داشته است که آن معنا شامل این صلاة هم می شود. لذا ظهور در تسمیه پیدا نمی کند.

الوضع التعیني: هذا متعین.

دوم این که در اثر استعمال به مرتبه وضع برسد و استعمال لفظ در معنای مجازی نیازی به قرینه نداشته باشد (یعنی وضع تعینی).

الوضع التعیني على قسمين:

وضع تعینی بر دو قسم است.

القسم الاول: التعین فی المعنی المجازی.

قسم اول این است که لفظ را با قرینه در معنای مجازی استعمال کنیم و چون این استعمال زیاد شود نیازی به ذکر قرینه نیست مثل این که لفظ (أسد) دارای معنای مجازی رجل شجاع است و در ابتداء با قرینه در آن معنا استعمال می کنیم و بعد در اثر کثرت استعمال نیازی به ذکر قرینه برای آن معنای مجازی نیست و به مرحله ای می رسد که کم کم قرینه حذف شود و آن علقه وضعیه بین این لفظ و آن معنا ایجاد می شود.

القسم الثاني: التعین فی حصة من افراد المعنی و ما نحن فيه من هذا.

قسم دوم این است که ما یک لفظی را در معنای خودش استعمال کنیم و مورد استعمال حصه ای از معنای حقیقی باشد و در اثر کثرت استعمال این لفظ را در معنای خودش در مورد حصه، کم کم معنای حصه را پیدا می کند. مثلاً لفظ حیوان یک معنایی دارد که هم حیوان صامت و هم حیوان ناطق حصه آن معنا است اما از بس کلمه حیوان

را در مورد حیوان صامت استعمال می کنند معنای حیوان صامت را پیدا می کند. استعمال کلمه ماشین و موتور نیز همین طور است که اتومبیل یک حصه از ماشین است اما آنقدر در این مورد استعمال شده است که یکی از معانی آن این حصه شده است و امکان دارد بعد از مدتی دیگر در معنای اولی ظهوری و دلالتی نداشته باشد.

این که می گوئیم: لفظ (صلاة) وضع تعینی دارد، از قسم دوم است یعنی صلاة از افراد صلاة قبل از اسلام است و از بس که در لسان شارع مقدس و لسان متشرعه در مورد این حصه استعمال شده است بخصوص که در هر روز نیاز بود پنج بار خوانده شود و قهرا استعمال می شده است، کم کم لفظ صلاة این معنا را پیدا کرده است. با توجه به این که کیفیت استعمال نیز تأثیر گذار است این که این الفاظ در کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جاری شده است و ایشان شخصیتی ممتاز و گرامی در نزد مسلمانان و اصحاب بوده است و با شخصیت های سلطان و حاکم خیلی فرق می کرده است و ضمن اینکه اهمیت شخص به این مطالب این هم عامل کیفی است لذا این نکته هم در وضع تعینی نقش دارد و باعث می شود که این الفاظ در همان روزهای اول وضع تعینی پیدا کرده باشد و لو کثرتی نبوده است یعنی خود عامل کیفی گاهی در وضع موثر است کما اینکه مرحوم صدر هم در قرن اکید این را بیان کرده اند. بنابراین انسان اطمینان پیدا می کند که این الفاظ در همان عصر تشریع این معانی را پیدا کرده است و این وضع شکل گرفته است.^۱

ان قلت: ان الظهور لهذه الصلاة في هذا الزمان، ليس للوضع بل لانها فرد من المعنى كما دل الآيات عليه.

لا يقال: این وضع تعینی بر این متوقف است که این الفاظ معانی جدید پیدا کرده باشد و احتمال دارد که این الفاظ قبل از اسلام نیز به همین معنا بودند و در اسلام

^۱ به عبارت دیگر الان یک معنای عرفی در ذهن مردم برای الفاظی نظیر «صلاة»، «صوم» و ... شکل گرفته است، می خواهیم ببینیم این معنایی که الان شکل گرفته است در زمان پیغمبر ﷺ شکل گرفته است یا بعد از ایشان.

افرادش عوض شده است مثل این که اولین ماشین به شکلی بود و الان به شکل دیگر است.

مرحوم آخوند فرمود: بعید نیست که این الفاظ به همان معانی عرفی خود بودند و در اسلام فقط افراد جدیدی شکل گرفته اند مثلاً در آیه شریفه (کتب علیکم الصیام كما کتب علی الذین من قبلکم) ظاهر آیه این است که صیام به یک معنا است و تنها در افرادش تغییر ایجاد شده است و یا در آیه شریفه (وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ) حج حضرت ابراهیم علیه السلام و حج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فقط به لحاظ اجزاء متفاوت بود و ظاهر آیه این است که حج به همان معنا است و یا در آیه شریفه (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ) ظاهر این کلام حضرت عیسی علیه السلام که عنوان صلاة و زکاة (که ترجمه زبان عبری حضرت عیسی علیه السلام است) را به کار برده است این است که صلاة و زکاة همان معنای عرفی زمان نزول را داشت و تنها در افرادش تغییری پیدا شد. بنابراین بحث حقیقت شرعی و متشرعیه از بین می رود. مرحوم آقای صدر نیز این سخن را پذیرفته است.

قلت: ان هذا الوضع بالاشتراك لا بالنقل حتى يعارض مع الآيات الواردة الدالة على عدم النقل.

لأنه يقال: این طور نیست که افراد جدید از افراد معنای قدیم نباشد. صلاة دارای دو معنا است؛ معنایی که قبل از اسلام داشت و معنایی که در شریعت اسلام پیدا کرد و اگر ما قائل به حقیقت شرعی قدیم قائل به اشتراك لفظی هستیم نه نقل، چون نقل در زمان های بعد محقق شده است زیرا احتیاج به زمان طولانی دارد. نقل بدین معنا است که معنای سابق متروک شده باشد. صلاة به معنای مرکوزی است که دو فرد دارد یک فرد قبل از اسلام بود و یک فرد در اسلام پیدا شد و هیچ اشکالی ندارد که شارع مقدس از معنای اول استفاده کند چون افراد معنای دوم (معنای مخترع) افراد معنای اول نیز هستند. لذا در آیه شریفه که آمده است: (کتب علیکم الصیام كما کتب علی الذین من

قبلكم) مقصود صیام به معنای اول که این صیام ما را هم در بر می گیرد می باشد نه صیام زمان ما.

این در مرحله ثبوت اما در مقام اثبات این که این اتفاق افتاده است یا خیر گفته می شود که با توجه به آن عوامل کمی و کیفی که گفته شد، انسان اطمینان پیدا می کند که در آن زمان این علقه وضعی قهرا صورت گرفته است. یعنی درست است که اتفاقی که الان افتاده است و این الفاظ معانی عرفی دیگری که شباهت با معنای اول دارد گرفته اند هم با گفته آخوند و هم با حقیقت شرعی می سازد اما به قرائنی که گفته شد، اطمینان حاصل می شود که این اتفاق به صورت حقیقت شرعی محقق شده است.^۱

المقام الثانی: ثمرة النزاع.

علماء برای بحث حقیقت شرعی این ثمره را ذکر کردند که اگر قائل به حقیقت شرعی شویم الفاظی که در کلام شارع آمده است را بر معانی شرعی حمل می کنیم و اگر قائل به حقیقت متشرعی شویم الفاظ شارع مقدس را بر معانی لغوی حمل می کنیم و این در صورت عدم وجود قرینه بر خلاف است.

^۱ تمام این قرائن موید است که باعث اطمینان می شود چرا که این امر که وجدانی نمی تواند باشد لذا باید با قرائن به اطمینانی برسیم. این اطمینان به تحقق علقه وضعیه است اما اینکه آیا انصراف تصویری صورت گرفته است به این معنا تا این لفظ گفته شده حصه به ذهن بیاید مثل لفظ حیوان که دائما بدون قرینه حیوان صامت به ذهن می آید یا انصراف تصدیقی صورت گرفته است یا خیر به این معنا که معنای عام به ذهن می آید اما می دانیم و تصدیق می کنیم که متکلم فردی خاص از افراد معنا را اراده کرده است مثل لفظ عالم که انصراف تصویری ندارد یعنی معنای عام به ذهن می آید اما می دانیم که عالم دین را اراده کرده است؛ این دو انصراف را نمی توانیم بگوییم که در زمان تشریع محقق شده است و تمام الفاظ قرآن و احادیث نبوی این انصراف در شان محقق شده است، اگر چه بعید نمی باشد اما اینکه نقل هم صورت گرفته است یا خیر به این معنا که اصلا این لفظ که قبلا در معنایی استعمال می شده است، دیگر معنای قبلی را نداشته باشد، این را تقریبا اطمینان داریم که صورت نگرفته است.

کلا تا بخواهد نقلی صورت گیرد این اتفاقات می افتد که امکان دارد که در ابتدا آن کلمه که معنای مشترک پیدا کرده است مثل لفظ صلاة در ما نحن فیه، در ابتدا قبل از اینکه این معنای در حصه را پیدا کند با قرینه منصرفه یا غیر منصرفه در مورد صلاة شرعی استعمال می شده است و بعد از مدتی آنقدر این استعمال زیاد می شود که علقه وضعیه حاصل می شود یعنی بین معنای حصه ای و این کلمه شرطیه حاصل می شود. بعد از این مرحله لفظ صلاة بدون قرینه اجمال پیدا می کند لذا باید با قرینه استعمال شود و بعد از کثرت استعمال با قرینه، انصراف تصدیقی در استعمال بدون قرینه، حاصل می شود و بعد انصراف تصویری تا به حد دلالت که رسید، ظهور در معنای حصه پیدا کرده و نقل صورت می گیرد.

باید توجه داشت که این انصرافها در جایی است که کلمه قبلا معنایی داشته است اما در جایی که میخواهیم لفظ ساختگی و طبیعتا بدون معنایی را در مورد معنایی وضع کنیم این مراحل انصرافها در کار نمی باشد و اصلا معنا ندارد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۰۱/۲۲)

مقدمة فى المراد من الشارع و كلامه: هو الله و القرآن و رسوله ﷺ و المنقول من رواياته ﷺ لفظاً.

مراد از (شارع) خداوند متعال و رسول خدا صلى الله عليه و آله و سلم است. كلام خداوند قرآن کریم است و كلام پیامبر اکرم صلى الله عليه و آله و سلم به دو گونه نقل شده است.

ثمرة النزاع على قول المشهور: ظهور الفاظ الشارع على المعانى الشرعية عند ثبوتها و على اللغوية عند عدمه.

گاهی الفاظ ایشان به طور مستقیم نقل شده است که بر فرض ثبوت حقیقت شرعیه این الفاظ بر معنای شرعی حمل می شود و گاهی کلمات ایشان به صورت نقل به معنا است و الفاظ پیامبر اکرم صلى الله عليه و آله و سلم نقل نمی شود مثلاً امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلى الله عليه و آله و سلم نقل می کند که زکات باعث زیادی اموال می شود، و فرض این است که کلمه زکات در زمان امام صادق علیه السلام در معنای شرعی حقیقت پیدا کرده است اما معلوم نیست که پیامبر اکرم صلى الله عليه و آله و سلم این لفظ را به کار برده است یا نه. این قسم در بحث ما داخل نیست. بلکه گاهی ائمه معصومین علیهم السلام به طور مسند الفاظ پیامبر اکرم را نقل می کنند^۱ که این در بحث ما داخل است چون عنوان کلام شارع را دارد. که اینکه نقل به معنا است یا به لفظ این به قرینه فهمیده می شود.

مختارنا فى الثمرة: عدم ثمره عملی:

نظر ما این است که این بحث اصلاً ثمره عملی ندارد چه حقیقت شرعیه ثابت شود و چه نشود که این مطلب را در هر دو صورت را توضیح می دهیم:

^۱ مثلاً گفته اند عن ابی عن جدی عن

فعد ثبوتہ یکون کلامہ مجملًا مع عدم القرینة لان ثبوتہ بمعنی الاشتراک لا النقل.

ما این ثمره را قبول نکردیم و گفتیم که چه قائل به حقیقت شرعیه شویم و چه قائل به حقیقت متشرعیه شویم اگر این الفاظ در کلام شارع مقدس بیاید و قرینه ای ذکر نشود مجمل است. اگر ما قائل به حقیقت شرعیه شویم معنایش این نیست که نقل صورت گرفته است بلکه اشتراک ثابت می شود زیرا با ثبوت حقیقت شرعیه معنای لغوی در عصر تشریع نمی تواند متروک شده باشد تا نقل ثابت شود^۱ و اگر لفظ مشترک بدون قرینه استعمال شود مجمل^۲ است.

فعد عدمه لاحتمال الانصراف التصدیقی الی الافراد الشرعیة.

اما اگر قائل به حقیقت متشرعیه شدیم این کافی نیست که بگوییم الفاظ شارع مقدس در معنای لغوی و عرفی ظهور دارد بلکه باید انصراف لفظ در افراد معنای شرعی را نفی کنیم^۳ با توجه به این که همه افراد معنای شرعیه افراد معنای عرفیه نیز هستند^۴ و وقتی لفظی در کلام شارع مقدس از باب اینکه شارع است و صاحب دین خاصی است^۵، بیاید احتمال انصراف به افراد معنای شرعی را نمی توانیم نفی کنیم.

^۱ که این ثمره ظاهر شود.

^۲ البته این اجمال در ناحیه تصدیق است نه در ناحیه تصور اما در نتیجه فرقی با اجمال در تصور نمی کند.

^۳ که این انصراف انصراف تصدیقی است. و صرف دادن احتمال، کفایت می کند که ثمره ای نداشته باشد.

^۴ یعنی انی انصراف نه از باب این است که وضع در این معنا پیدا کرده اند بلکه از باب این است که اینها از افراد معنای لغوی هم می باشند به عبارت دیگر این انصراف انصراف در تصور نمی باشد بلکه انصراف تصدیقی می باشد.

^۵ اشکال نشود که گفته شد که کلام در جایی است که قرینه ای در کار نباشد، بعد بینیم ظهور در معنای لغوی دارد یا شرعی در حالیکه در اینجا همینکه شارع، شارع دین خاصی است لذا افرادی از معنا منظورش می باشد که در دین خودش اختراع شده است. چرا که جواب داده می شود که منظور علماء از عدم قرینه قرینه خاصه است نه قرینه عامه و این قرینه عامه می باشد و در همه ادیان می باشد و همه جا است یعنی فارق از این قرینه نباید در کلام قرینه دیگری باشد. و این دائماً یک قانون کلی است که وقتی هر دینی می آید و اختراعاتی دارد که وقتی کلماتی را بکار می برد از نظر افراد انصراف به آنها دارد. (این قرینه عام در انصراف تصدیقی می تواند تصرف کند اما در انصراف تصویری معنا ندارد که تأثیری داشته باشد به معنای اینکه اثری در انس ذهنی داشته باشد، چرا که انصراف تصویری همان انس ذهنی است البته به حدی که به حد دلالت هنوز نرسیده و این هم بسته به تقارن معنا با لفظ دارد که این قرینه عام اصلاً معنا ندارد که در این تقارن اثری داشته باشد. «ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۱»)

الأمر العاشر: الصحيح و الأعم.

ما الفاظی را داریم که اسامی عبادات و معاملات هستند مثل صلاة و بيع. عبادات و معاملات بر دو قسمند: صحيح و فاسد. بحث در این است که آیا اسامی عبادات و معاملات برای معنای جامع بین افراد صحيح وضع شده اند یا برای معنای جامع بین افراد صحيح و فاسد وضع شده اند.

المقام الأول: اسماء العبادات.

در این مقام در جهاتي بحث مي كنيم.

الجهة الاولى: معنى الصحة و الفساد.

صحت و فساد در أذهان ما معنای مرکوزي دارد. صحت و فساد وقتی در عمل مرکب به کار برده می شود به معنای تمامیت و نقصان است^۲. هر جا عمل مرکب مثل صلاة تام الأجزاء و الشرائط باشد متصف به صحت می شود و هر جا ناقص الأجزاء و الشرائط باشد متصف به فساد می شود و وقتی که صحت و فساد در بسائط مثل اعتقاد و فکر به کار می رود معنایش مطابقت با واقع و عدم آن است بنابراین اگر اعتقادی مطابق با واقع باشد متصف به صحت می شود و اگر مطابق با واقع نباشد متصف به فساد می شود^۳.

۱ ۹۳/۰۷/۰۱

۲ نه اینکه صحت و فساد معنایش تمام و نقصان است بلکه مراد این است اما مفهوما فرق می کند یعنی این کلمه را در مورد مرکبات به این خصوصیت بکار برده می شود.

۳ این تعریفی که در مرکبات گفته شد تعریف خوبی است و این تعریف در مورد بسائط را اگر در مورد مرکبات بگوییم در همه جا صادق نمی باشد چرا که گاهی اوقات مامور به نمی باشند بلکه موضوع می باشند در اینجا دیگر مطابقت و عدم مطابقت که منظور مطابقت با مامور به باشد، معنا ندارد اما تمامیت و نقصان در اینجا هم معنا دارد.

الجهة الثانية: تصوير الجامع.

وقتي سخن از وضع الفاظ عبادات براي معنای جامع بين افراد صحيح يا اعم از صحيح و فاسد مطرح می شود باید معنای جامعی به عنوان موضوع له اسماء عبادات داشته باشیم. اشکال شده است که افراد صحيح يك عبادت مثل صلاة جامعی ندارد. جامع بر دو قسم است: ذاتي وغير ذاتي، وغير ذاتي يا عرضي است يا انتزاعي. جامع ذاتي مثل انسان و حيوان و حجر و مانند آن و جامع عرضي مثل ابيض و اسود و طويل و قصير و جامع انتزاعي^۱ مثل احدهما. اگر بخواهیم بين افراد صلاة صحيح، جامع درست کنیم این جامع يا ذاتي است يا غير ذاتي است. نماز جامع ذاتي ندارد زیرا نماز مرکب اعتباري است و مرکبات اعتباري فاقد ماهیتند و جامع غير ذاتي هم ندارد زیرا افراد صلاة نسبت به هم بسیار اختلاف دارند مثل اختلافي که بين نماز صبح و نماز عشاء، و بين نماز مسافر و نماز حاضر، و بين نماز مرد با نماز زن، و نماز غریق با نماز غير غریق وجود دارد همه این افراد نماز صحيح است و بين این افراد جامعی وجود ندارد. درباره جامع افراد اعمی نیز همین بیان می آید.

مرحوم آخوند^۲ فرمود: تصوير جامع بين افراد صحيح ممکن است مثل عنوان (العبادة التي هي معراج المؤمن). آن چه که مشکل است جامع بين افراد صحيح و فاسد است^۳ و ما نتوانستیم يك جامعی براي آن تصوير کنیم.^۴

ما تصوير جامع افراد صحيح و اعم را ممکن می دانیم و به بیان تصوير جامع افراد اعم اکتفاء می کنیم و اگر این تصوير ممکن بود تصوير جامع افراد صحيحي به طريق اولي ممکن خواهد بود.

^۱ شامل جامع عرضي و انتزاعي می شود چرا که جامع غير ذاتي در مقابل جامع ذاتي می باشد.

^۲ الكفاية / ص ۲۵

^۳ چه جامع بسيط و چه جامع مرکب.

^۴ حال يا مقصود ایشان انکار بوده است يا اینکه ما نمی دانیم که آن جامع چه می باشد.

فی الوضع التعینى: هو المعنى الموسع بعد استعمال جامع الصحيح فى الافراد الادعائى.

گاهی ما تصویر جامع را بر اساس وضع تعینى مطرح می‌کنیم^۱ و گاهی آن را بر اساس وضع تعینى مطرح می‌کنیم.

اما بر اساس وضع تعینى وقتی می‌خواهیم لفظ صلاة را برای افراد جامع اعمی (به وضع تعینى) وضع کنیم^۲ - مثل این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم لفظ صلاة را برای معنای شرعی (جدید) وضع کردند - کافی است که نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم لفظ صلاة را برای جامع افراد صحیح (مثلاً فريضه یومیه یا عبادت معراجی) وضع کند. یکی از خصوصیات وضع الفاظ تورم و توسع معنای است^۳. یعنی بعد از وضع لفظ صلاة در عبادت معراجی، این لفظ در عرف مسلمین در همین معنا و در افراد غیر حقیقی ادعاء استعمال شده است نه مجازاً. گاهی ما یک لفظ را در غیر موضوع له که مناسب با موضوع له است استعمال می‌کنیم که این استعمال مجازی است

^۱ یعنی وضع لفظ صلاة برای جامع و امثال صلاة.

^۲ متاخرین بیشتر در جامع بین صحیح و اعم بحث کرده اند و در صحیح مشکلی نبوده است و خود شیخ هم که در صحیح هم که اشکال کرده اند، تصور جامع مرکب را مشکل می‌دانسته اند اما وضع جامع بسیط مثل معراج المومن یا فريضه یومیه این را هم مشکل نمی‌دانسته ند.

^۳ فرق بین تورم و توسع در معنا با نقل در مقام ثبوت این است که در توسع و تورم معنا، اصلاً وضعی در معنای جدید، صورت نمی‌گیرد بلکه خود معنا دایره اش وسعت پیدا می‌کند و اگر بخواهیم تقریب به ذهن مثالی زده باشیم به این صورت است که ما که اول می‌آییم و لفظ زید را برای نوزادی یکساله قرار می‌دهیم بعد از چند سال دیگر آن زید، نوزاد نمی‌باشد بلکه رشد کرده و بزرگ شده است و خیلی فرق کرده است در عین حال وضعی صورت نگرفته است بلکه توسع و تورم در معنا صورت گرفته است اما در نقل، کلمه در معنای جدید علقه وضعی دیگری صورت گرفته پیدا کرده است.

اما در مقام اثبات باید به قرینه فهمید که این تغییر به صورت تورم در معنا بوده است نه نقل چرا که اصلاً نقل خیلی فرصت نیاز دارد و ضمن اینکه در جاهایی که معنای قدیم و معنای جدید شباهتی دارند، این نقل خیلی خیلی زمان می‌خواهد و این مقدار کفایت نمی‌کند. (ت ق ک اص ۲ اس ۹۴/۰۱/۲۲) و ضمن اینکه در بعضی موارد این نقل غیر عرفی است چرا که قاعدتاً اگر بخواهد نقلی صورت بگیرد مثل ما نحن فیه باید نقل باشد به گونه ای که افراد صحیح و اعم را هم در بر بگیرد و نیاز به این است که وضع شود باری جامع میان صحیح و فاسد، در حالیکه ما چنین جامعی نداریم.

اما لازم است که به مطلب دیگری هم اشاره شود و آن اینکه یک فرقی بین توسع در معنا و نقل و تغییر در مصداق هم می‌باشد در تورم در معنا وضعی صورت نمی‌گیرد کما اینکه در تغییر در مصداق هم وضعی صورت نگرفته است اما در تغییر معنا بالتوسع یا تضیق، معنای اول دایره اش توسعه یا تضیق پیدا می‌کند مثل اینکه معنای جسمی که در فیزیک قدیم می‌گفتند با معنایی که الان از جسم می‌کنند تغییر پیدا کرده است اما در تغییر مصداق اصلاً به معنا هم دست زده نمی‌شود مثل اینکه لفظ سماور وضع شده است برای هر دستگاهی که آب را به جوش می‌آورد در حالیکه خیلی فرق است بین سماورهای الان و سماورهای قدیم. اما فرق این دو با نقل این است که در نقل دو وضع صورت می‌گیرد. (ت ق ک اص ۲ اس ۹۴/۰۱/۲۳)

و گاهی لفظ را در معنای خودش استعمال می‌کنیم اما در مورد فردی که فرد آن معنا نیست مثل این که کسی به دروغ بگوید: (من مجتهد هستم). کلمه مجتهد در معنای حقیقی خودش استعمال شده است^۱ اما در مورد يك فرد که ادعاً مجتهد است نه واقعاً، استعمال شده است زیرا خود گوینده هم می‌داند که مجتهد نیست. که این استعمال زیر مجموعه استعمال حقیقی است. نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کلمه صلاة را برای جامع افراد صحیح وضع کرده است و این اقتضاء عرفی وجود دارد که این کلمه در دائره افراد ادعایی غیر فرد حقیقی هم استعمال شود مثل این که ما صلاة مخالف را که باطل می‌دانیم صلاة می‌خوانیم کما این که مخالف نیز نماز ما را صلاة می‌خواهد با آن که اعتقاد بطلان آن را دارد زیرا به هر حال ما قائل به مسح پا در وضو هستیم و آنان قائل به شستن پا در وضو هستند بنابراین هر يك از دو طرف نماز طرف دیگر را صحیح نمی‌داند چون فاقد طهارت می‌داند ولی در عین حال نام این عمل را صلاة می‌نامد بنابراین به تدریج در اثر کثرت استعمال این لفظ در معنای ادعایی، معنای حقیقی تورم و توسع پیدا می‌کند و افراد ادعایی افراد حقیقی می‌شوند بدون این که وضع جدیدی محقق شود و معنای جدیدی پیدا کند و دو معنا داشته باشد چه اشتراکاً یا نقلاً و معنای متوسع شده جامع بین افراد صحیح و فاسد می‌شود بدون این که نیازی به ایجاد تصویر معنای جامع اعمی باشد و در این صورت آن اسم عبادت در افراد فاسد حقیقه استعمال می‌شود. یعنی ما می‌توانیم وضع برای جامع صحیح بکنیم و بعد بخاطر خاصیت زبانی این معنا متورم می‌شود و خود به خود افراد ادعائی افراد حقیقی می‌شوند.^۲

^۱ چرا که اگر در معنای مجازی استعمال شده باشد دیگر دروغ محقق نمی‌شود.

^۲ فارق بین وضع جدید و توسع معنا، ارتکاز است یعنی ما به ارتکاز خودمان می‌یابیم که معنای صلاة عوض نشده است با این حال معنای آن متورم شده است. و توسع و تضیق به حسب افراد معنا است که فرد ادعایی شد، فرد حقیقی.

این اتفاق خیلی در بیرون رخ می‌دهد و معانی دائماً مضیق و موسع می‌شوند.

این تصویر جامع صحیح در بدو وضع بود اما در ادامه بعد از تورم خود عنوان صلاة کما این که در وضع تعینی خواهیم گفت، خودش جانشین جامع می شود. و این توسع دائمی است^۱ و هی افرادی اضافه می شوند.^۲

۳فی الوضع التعینی:

اما اگر قائل به وضع تعینی شدیم و گفتیم که صلاة به وضع تعینی برای عبادت خاصه وضع شده است و علقه وضعیه از استعمالات خارجی به وجود آمده است وقتی شارع مقدس کلمه صلاة را استعمال کرد دارای معنای لغوی و عرفی، و دارای دو فرد (صحیح و فاسد) بود و استعمال آن در این دو استعمال در معنای حقیقی بود زیرا افراد صلاة فاسد حقیقه افراد صلاة به معنای لغوی هستند. بعد در اثر کثرت استعمال لفظ صلاة در مواردی که صلاة بر آن ها صدق می کند (از افراد صحیح و فاسد) معنای جدید شکل می گیرد و این معنای جدید عبارت است از عملی که این عنوان بر آن صادق است یعنی معنایش دائره ای از افراد می شود که در عرف مسلمین به آن صلاة گفته می شود. ولی سؤالی مطرح می شود که این جامع چه نوع جامعی است؟

اقسام جامع عبارت است از: جامع ذاتی و عرضی و انتزاعی. جامع ذاتی جامعی است که حکایت از امر مشترك بین افراد دارد که ذاتی آن ها است مثل انسان و ناطق. جامع عرضی جامعی است که حکایت از حیثیت مشترك بین افراد دارد که آن حیثیت، عرضی آن افراد است مثل ابیض که شامل دیوار ابیض و کاغذ ابیض و سنگ ابیض می شود. جامع انتزاعی ساخته ذهن ما است نه ساخته ذات اشیاء و نه ساخته عوارض اشیاء

^۱ یعنی ما در وضع تعینی در همان ابتدای وضع نیاز به تصویر جامع بین صحیح و اعم نمی باشیم بلکه می توانیم همان جامع بین افراد صحیح را تصور کنیم و وضع بر آن بکنیم اما در طول زمان خود به خود متورم می شود.

^۲ گفته نشود که این بیان دفاع از اعمی نمی باشد چرا که غیر اعمی می گفت که نمی تواند این کلمه صلاة وضع جدیدی داشته باشد برای معنای اعمی که شامل صحیح و اعم بشود و اعمی می گفت که چرا می توان اینکار را کرد. و ما هم معنای جدید و وضع جدیدی را قائل نشدیم. جواب اینکه درتس است که اینها دنبال وضع جدید بودند اما چون توسع در معنا را تصور نکرده بودند و اگر تصور کرده بودند دیگر دنبال معنا و وضع جدید نبودند یعنی در واقع اعمی ها دنبال معنایی بودند که این لفظ عبادت را برای آن قرار دهند اما از آنجا که آن را متعین در وضع جدید می دانسته اند دنبال معنای جدید بودند و الا دغدغه اصلی آنها پیدا کردن معنای جدید بود که ما هم اینکار را انجام دادیم بدون اینکه منجر به وضع جدیدی شود.

مثل این که سنگ را در کنار زید قرار دهیم و بگوییم: (أحدهما) این جامع انتزاعی است که این جامع خصوصیتی در ذات یا صفات افراد نمی باشد.

علماء به دنبال جامعی بین افراد صحیح و فاسد بودند. در این مورد جامع ذاتی ممکن نیست زیرا صلاة مرکب اعتباری است و مرکب اعتباری فاقد ماهیت است و جامع عرضی هم ممکن نیست زیرا افراد صلاة صحیح می تواند جامع عرضی مثل معراج المؤمن داشته باشد اما افراد فاسد نمی تواند جامع عرضی داشته باشد و در جهت چهارم گفته می شود که جامع انتزاعی هم در این جا ممکن نیست.^۱ قسم چهارمی از جامع وجود دارد که به آن جامع عنوانی گفته می شود. در جامع عنوانی يك عنوان بر افرادی حقیقه صدق می کند و در اثر کثرت استعمال این عنوان در دائره ی افراد، جامع عنوانی پیدا می شود که نقطه مشترك تمام آن افراد است بنابراین لفظ عبادت در افراد اول به معنای حقیقی است و در لحظه وضع این جامع خود جامع محقق می شود به خلاف سه جامع قبلی که اول آن جامع موجود است و بعد برای آن اسم اختیار می کنیم.^۲ در کلمات گذشتگان جامع عنوانی آمده است ولی مرادشان از آن جامع انتزاعی بود ولی در تعبیر ما جامع عنوانی با آن فرق دارد و قسیم آن می باشد و عنوان (ما ينطبق عليه عنوان العبادة الخاص) است و این جامع بنا بر قول به اعم است.^۳

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع.

برای نزاع بین صحیح و اعم ثمراتی بیان شده است و در این بین ثمره ای که اهم است را بیان می کنیم.

^۱ این جامعها وجود ندارد چرا که این جامعها دائما قبل از وضع است و در ما نحن فيه قبل از وضع نمی توان جامعی را یافت اما با بیانی که ما در جامع عنوانی داریم چون این جامع قبل از وضع نمی باشد بلکه مقارن با وضع است این مشکلی ندارد و این جامع تصویر دارد.

^۲ ۹۳/۰۷/۰۵

^۳ جامع عنوانی را کسی شکل نمی دهد و وضع نمی کند بلکه آن را محاورات شکل می دهند مثل لفظ «شیء». و اگر علماء جامع را محال می دانسته اند بخاطر این بوده است که اینها دنبال یکی از جامعهای ذاتی و عرضی بوده اند.

در مورد شک در جزئیت و شرطیت بنا بر قول به صحیح مرجع اصل عملی است و بنا بر قول اعمی مرجع اصل لفظی است مثلاً اگر شک کردیم که آیا استعاده جزء نماز است یا نه، بنا بر قول اعمی اول باید سراغ اصل لفظی (عموم یا اطلاق) برویم و اگر اصل لفظی وجود نداشت سراغ اصل عملی برویم ولی بنا بر قول صحیحی در صلاة بدون استعاده شک در صدق مفهوم صلاه داریم و در این صورت نمی توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم. تمسک به اطلاق لفظی در فرضی درست است که صدق مفهوم بر آن محرز باشد و تنها شک در اطلاق و عموم باشد مثل این که بدانیم به عالم نحوی عالم گفته می شود و شک کنیم که خطاب (اکرم العلماء) شامل زید نحوی می شود یا نه، در این مورد می توانیم به خطاب مذکور اخذ کنیم. اما اگر در صدق عنوان عالم بر استاد نجار شک داشته باشیم نمی توانیم در مورد وجوب اکرام فردی از آن به خطاب مذکور اخذ کنیم.

در ما نحن فیه وقتی در جزئیت استعاده برای صلاه شک کردیم به این بر می گردد که آیا استعاده در مسمای صلاه داخل است یا نه، و در این مورد نمی توانیم به اطلاق خطاب (اقیموا الصلاة) اخذ کنیم چون در صدق مفهوم صلاه بر صلاه بدون استعاده شک داریم چون نمی دانیم که صلاه بدون استعاده صحیح است یا فاسد است و طبق فرض (بنابر قول صحیحی) بر صلاه فاسد این عنوان صدق نمی کند. در این صورت مرجع اصل عملی است و مورد از موارد دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی است و به اصل برائت عمل می شود. اما بنا بر قول اعمی عنوان صلاة بر صلاة بدون استعاده صادق است چون نهایتش این است که این صلاه فاسد باشد و طبق فرض (قول اعمی) به صلاه فاسد نیز صلاه اطلاق می شود و در این حال می توانیم به اطلاق خطاب (اقیموا الصلاة) تمسک کنیم و مقتضای اطلاق خطاب عدم جزئیت استعاده برای صلاه است. مراد از اطلاق اطلاق لفظی است نه اطلاق مقامی (سکوت) یا اطلاق عرفی (الغاء خصوصیت). و مراد از اطلاق لفظی ذکر لفظ بدون قید است.

الجهة الرابعة: مختارنا الاعم بالمنبهين:

مشهور بین متأخرین قول به اعم است. یعنی هر دو گروه بحث می کنند از معنای مرکوز در اذهان که فرض است که این ارتکاز متصل به زمان معصوم است^۱ ولی بعضی می گویند این معنی اعم است و بعضی می گویند اعم نمی باشد. ادله ای برای هر دو قول ذکر شده است البته قطع نظر از اینکه بحث از کیفیت معنای مرکوز از الفاظ عبادات در ذهن ما است و این برهان بردار نیست. ما قائل به وضع الفاظ برای معنای جامع افراد صحیح و فاسد فی الجملة^۲ (قید برای فاسد) هستیم و برای آن به ذکر دو منبه اکتفاء می کنیم که اگر روشن شود بطلان دلائل صحیحی ها مشخص می شود اگر چه دلائل اعمی ها را ما قبول نکردیم.

المنبه الاول: ان العامل لتوسع المعنى و المعنى الشرعى، الكثرة و هى موجود فى الصحيح و الفاسد.

منبه اول این است که در بحث حقیقت شرعی گفتیم احتمال این که شارع مقدس این الفاظ را برای معانی شرعی به نحو تعیینی وضع کرده باشد وجود ندارد بلکه وضع آن به نحو تعیینی است. قبل از این که معنای شرعی پیدا شود این اسماء دارای معنای لغوی بودند و این افراد شرعی اعم از صحیح و فاسد افراد حقیقی آن معنا بودند مثلاً صلاة به معنای دعا و نیایش است و افراد صلاة صحیح و فاسد افراد حقیقی این معنا هستند و متناسب این است که الفاظ در این افراد در معنای حقیقی استعمال شده است و بعد در اثر کثرت استعمال یا بعضی از عوامل دیگر معنای این الفاظ معنای شرعی شده است و در این مرحله ی وضع، خصوصیتی ندارد که لفظ صلاة در خصوص افراد صحیح به کار برده شود و فقط در افراد صحیح استعمال کنند، در حالی که افراد صلاة

^۱ البته ما هم قبول داریم که این ارتکاز وصل به زمان معصوم است چرا که این را ما از کتاب و سنت فهمیدیم البته جایش اینجا نمی باشد و ضمن ای که تغییر یک ارتکاز زمان بسیار زیادی می خواهد و به این راحتی ها تغییر پیدا نمی کند.

^۲ مقصود این است که این که گفته شد اعمی هستیم نه این که مقصود ما شمول این الفاظ عبادات نسبت به تمام افراد فاسد باشد چرا که در بعضی از افراد فاسد واضح است که این الفاظ عبادات شامل آن نمی شود مثل اینکه زنی بدون چادر نماز بخواند، یا کسی که توانایی دارد ایستاده نماز بخواند، خوابیده نماز بخواند یا این که کسی عریان نماز بخواند. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۱/۲۵)

فاسد نیز از افراد حقیقی آن معنای عرفی و لغوی هستند. پس کثرت استعمال در هر دو دسته از افراد است و در اثر این کثرت استعمال به مرحله وضع می رسد.

وضع تعینی بر دو قسم است. گاهی لفظ را کثرا ما در معنای مجازی استعمال می کنیم تا آن معنای مجازی معنای حقیقی شود و گاهی لفظ را در خصوص پاره ای از افراد معنای حقیقی به کار می بریم و این استعمال به حدی می رسد که کم کم لفظ برای معنای جامع بین افراد وضع می شود. وضع لفظ صلاة از قبیل قسم دوم است زیرا تمام افراد شرعی صلاة اعم از صحیح و فاسد از افراد معنای لغوی صلاتند. این منبه اول بود.

المنبه الثاني: صدق عرفی الصلاة على صلاة المخالفين الباطلة عندنا.

منبه دوم این است که افراد فاسدی از صلاة وجود دارد و صلاة به معنای شرعی بر این افراد صدق می کند صلاتی که مخالفین می خوانند عندنا باطل است (لا اقل از ناحیه وضوء) و صلاة در ذهن ما معنای عرفی پیدا کرده است به گونه ای که بر افراد صلاة مخالفین حقیقة صلاة صدق می کند و بالعکس صلاة ما نزد مخالفین نیز همین طور است. این منبه دوم بود.

تنبیه: ان افراد الفاسد غیر متعین فلا یمکن وجدان الجامع المتعین.

معنای لفظ یا خاص است یعنی در خارج موجود است مثل زید و یا عام است یعنی در خارج موجود

نیست مثل انسان. در معنای خاص افراد نداریم بلکه اجزاء داریم و در معنای عام با افراد سر و کار داریم. این که در تعریف انسان حیوان ناطق را از اجزاء آن دانستند این ها از اجزاء تحلیلی هستند نه حقیقی به خلاف زید که دارای اجزاء حقیقی است.

ما در معنای خاص الفاظی را داریم که دارای معنای خاص است ولی اجزاء آن در واقع غیر متعین^۱ است مثلاً کلمه (قم) اسم برای مکانی است که اجزاء آن تعین واقعی ندارد به گونه ای که بتوانیم روی زمین خطی بکشیم و بگوییم هر نقطه ای که در این خط داخل است جزء قم است و هر نقطه ای که خارج از این خط است از قم خارج است مکان قم محدد عقلی نیست. در معانی خاص این حالت زیاد اتفاق می افتد و پاره ای از اسماء عام این گونه اند مثل (جوان) که دو طرف دارد انسان اول جوان نیست و جوان می شود و بعد از جوانی خارج می شود و دو طرف جوان دقیقاً معین نیست پس افراد معنای عام نا متعین هستند^۲. کلمه صلاة برای جامع بین افراد صحیح و فاسد است؛ افراد صحیح تماماً در حقیقت صلاة داخل است ولی افراد فاسد این طور نیستند و نمی توانیم خط کشی کنیم و این اشکال را به فقها یم گیریم که در تحدید موکول به عرف می کردند در حالیکه در واقع حد نداشت تا بگوییم چه افرادی داخل در آن هستند و چه افرادی از آن خارجند، زیرا برخی از افراد صلاة فاسد نامتعین هستند.

اگر ما قائل به جامع اعمی شدیم نباید به دنبال جامع متعین بگردیم در صورتی که خود جامع تعین نداشته باشد. صلاة جامعی است که معنایش نامتعین است زیرا افراد فاسد جامع متعین ندارند و معنا ندارد که در آن ما به دنبال جامع متعین باشیم.

در جهت سابق گفته شد که جامع انتزاعی ممکن نیست علت آن این است که جامع انتزاعی در امور متعین معنا دارد و فرض این است که معنا نامتعین است.

^۱ منظور غیر متعین عقلانی فقط نمی باشد بلکه در واقع هم غیر متعین است.

^۲ این غیر متعین بودن به مقام تفهیم و تفهم ضربه و خللی وارد نمی کرد چرا که همیشه افراد متیقنی بودند و ضمن اینکه در ذهن آنها همیشه معنا متعین بوده است و فکر می کردند چهل فقط از ناحیه ذهن ماست و این حرفها الان مطرح شده است و اصلاً آنها این چیزها در ذهنشان نبوده است لذا در افراد مشکوک هم می شد یا شبهه موضوعیه می شود که در واقع مشخص بود یا شبهه مفهومی که شبهه مفهومیه طبق نظر قوم این بود که در واقع متعین است اما مفهوم معنای متعین در ذهن ما اجمال دارد.

المقام الثانی: اسماء المعاملات.

معاملات به صحیح و فاسد تقسیم می شود مثلاً گفته می شود: بیع صحیح و بیع فاسد. بحث در این است که آیا عناوین معاملات اسماء برای جامع افراد صحیح هستند یا جامع افراد اعم از صحیح و فاسد. در جهاتی بحث می کنیم.

این بخش از عبادات از جهاتی مفید تر است: یکی بخاطر نکاتی که در این مبحث می آید و دیگر بخاطر اثر گذاری که این بخش در فقه دارد و یکی هم بخاطر تبیین یک بخش از فقه معاملاتی که در اینجا بحث می شود. اما ثمره ای که در برای عبادات مطرح شده بود در حد تئوری بود و برای تطبیق، مورد خارجی نداشت بخلاف اینجا.

الجهة الاولى فی تحریر محل النزاع: ان المقصود منهما، الصحة و الفساد العقلانيه.

فقهائ ما تمام عناوین معاملات را بر دو قسم تقسیم کرده اند: شرعی و عقلایی (یا عرفی). مثلاً گفته می شود: بیع شرعی و بیع عقلایی. صحت و فساد نیز به شرعی عقلایی تقسیم می شود لذا در جایی که حکم به صحت یا فساد می کنند قید می زنند که فاسد شرعاً یا عقلاً یا صحیح عند الشارع او عند العقلاء. نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است. گاهی یک عقد شرعاً صحیح است ولی عقلاً صحیح نیست مثل عقد موقت و گاهی یک عقد شرعاً صحیح نیست ولی عقلاً صحیح است مثل وصیت به دادن نصف مال به فقراء و گاهی یک عقد هم شرعاً صحیح است و هم عقلاً صحیح است مثل وصیت به ثلث مال.

مقصود ما از صحت و فساد چه می باشد؟ کدام منظور است؟ فقهاء فرمودند که بحث در صحت و فساد عقلایی است بر این اساس که شارع مقدس هر وقت این اسماء را به کار می برد به معنای عرفی آن نظر دارد. به عبارت دیگر این عناوین اصلاً (بیع و

^۱ عقلاء که گفته شد، دیگر زمان و مکان بر نمی دارد به این معنا که عقلاء کدام زمان و مکان و اگر مقید به زمان و مکان شد، می شود عرف خاص.

نکاح و طلاق) معنای شرعی پیدا نکرده است. بنابراین بحث در این است که آیا اسامی معاملات برای جامع افراد صحیح عند العقلاء وضع شده است یا جامع اعم عند العقلاء. لذا اگر هم شارعی قیدی ذکر کرده است، گفته به همان عقد عقلائی را یک شرطی اضافه می کنیم. این بحث مبتنی بر مبنای کسانی است که معاملات را به شرعی و عقلایی تقسیم کردند بنابراین مبنا وقتی شارع مقدس این الفاظ را به کار می برد آن را بر معنای عرفی حمل می کنند.

التعليق على كلام المشهور:

ما این تقسیم را قبول نداریم و برآن چند تعلیقه داریم.

التعليقة الأولى: المقصود من العقلاء هو سيرة العرف المحترمة عند سایر الأعراف لا جميع العقلاء في كل ازمنة و امكنة.

مراد علمای ما از عقلاء تمامی انسان های عاقل در تمام زمان ها و مکان ها الی زمانی که انسانی و عقلائی می باشد، هستند که سیره و ارتکازات و بنایی به نام بناء عقلاء دارند - گرچه ممکن است در پاره ای از اعراف سیره متفاوتی وجود داشته باشد - مثلاً در نزد همه عقلاء حیازت مملک است و اعراض مخرج است و وصیت صحیح است و عقد لازم است و انسان ولایت و سلطنت بر تصرف در اموالش را دارد و اگر سیره ها امضای شارع مقدس را به همراه داشته باشد شرعیت پیدا می کند. اینها در بیع هم آمده اند که سیره ای را که تمام عقلاء بر صحت آن اتفاق دارند پیدا کرده و امضاء شارع را هم به آن ضمیمه کرده و به آن شرعیت دهند.

دلینا علی المختار: بعدها العادی و عدم امکان اثباتها علی فرض ثبوتها.

ما قائل شدیم که چنین سیره عقلایی نداریم و و اگر هم باشد، این نوع سیره قابل اثبات هم نیست ما چگونه می توانیم احراز کنیم که حیازت در نزد تمام انسان ها در تمام زمان ها و تمام مکان ها مملک است این امری است که قابل اثبات نیست. حتی با رجوع به عقل و وجدان خود ما چرا که خود اینکه وجدانها و عقول مختلف است و نمی توان رأی واحدی بدست آورد. لذا ما سیره عقلاء را به این صورت قبول نداریم

بلکه ما مجموعه ای از اعراف خاص را داریم و هر عرفی در مورد معامله و داد و ستد اجتماعی با توجه به دین و مذهب و آداب و سنن و ... روش خودش را دارد.

انواع السیر العرفیه:

سیره های عرفی بر دو دسته اند.

➤ السیره المحترمة عند سایر الاعراف.

يك دسته از این اعراف که دارای سیره خاصی می باشند، اعرافی هستند که از طرف سایر اعراف مورد احترام هستند و سیره آن عرف را محترم می شمارند^۱ یعنی در تقابل با آن عرف خاص آن را رعایت می کنند مثلاً اگر مرد مجوسی با محرم خود ازدواج کرد مشخص است که در تمام عرفها این ازدواج مرسوم نمی باشد اما می دانیم بعضی از اعرافی که ما می دانیم، این ازدواج را محترم دانسته و این زن را مزوجه می دانند در این حال گفته می شود که این ازدواج عند العقلاء صحیح است و معنایش این نیست که همه عقلاء نیز این ازدواج را انجام می دهند و یا هر عرفی می تواند این ازدواج را انجام دهد. به این سیره سیره عقلایی گفته می شود و ازدواج موقت در نزد مومنین از همین قبیل است.

➤ السیر غیر المحترمة عندهم.

دسته دوم سیره هایی هستند که سایر اعراف آن را مورد احترام قرار نمی دهند مثل این که در يك عرف همسر و اولاد جزء اموال مرد حساب شود سایر اعراف این سیره را محترم نمی دانند و همسر را به چشم مملوك نگاه نمی کنند. این دسته از سیره ها سیره عقلایی شمرده نمی شود.^۲

^۱ لذا تعریف از حسن و قبح عقلی هم بسته به تعریف ما از این عقلاء دارد که اگر ما عقلاء را به همان تعریف خودمان بپذیریم یعنی حسن و قبح عمل یک سیره که مورد احترام دیگر سیر هم باشد.

^۲ اشکال اثباتی که بر قول معروف در سیره عقلاء وارد شد این بود که قابل اثبات نمی باشد اما این اشکال بر ما وارد نمی شود چرا که ما در هر زمان می توانیم استقراء ناقص کنیم اما در تعریف قبلی این استقراء ناقص هم غیر ممکن بود. لذا این امر و این تعریف زمان و مکان بر می دارد و نسبی است کما این که در زمان اسلام کفار قابل تملک بوده است بخلاف الان که این سیره نمی باشد و اعراف دیگر محترم نمی شمارند.

کار ما در اینجا در حال مفهوم سازی می باشیم و در مقام بیان ملاک نمی باشد و معنی نمی سازیم و واقع را اینطور می فهمیم که این هم برهانی نمی باشد.

دلائل قبول السیره و عدمها:

در پذیرش يك سیره و عدم آن توسط سایر اعراف دو عامل نقش دارد.

❖ عدم مزاحمتها لحقوق الآخرين من الاعراف.

عامل اول این است که يك سیره نباید مزاحم با حقوق اعراف دیگر باشد به عبارت دیگر يك عرف نمی تواند درباره عرف دیگر تصمیم گیری کند مثلاً برخی از فقهاء قائل به استنقاذ هستند یعنی يك مسلمان می تواند اموال كفار را تملك کند. فرض کنیم این کار در اذهان مسلمین جا افتاده باشد بعد از تملك مسلمان نسبت به اموال كفار، سایر اعراف این تملك را قبول ندارند و اموال را در ملك همان كافر داخل می دانند.

❖ عدم منافاتها لكرامة الانسانية.

عامل دوم این است که اگر يك عرفي سیره ای داشته باشد که با کرامت و حقوق انسانی منافات داشته باشد سایر اعراف آن را محترم نمی دانند مثلاً اگر در يك عرف انسان مالك همسر یا اولادش باشد سایر اعراف آن را محترم نمی شمارند گرچه این سیره سلب حق و تجاوز به سایر اعراف نباشد.

نتیجه این که وقتی گفته می شود نسبت بین عقد شرعی و عقد عقلایی عموم و خصوص من وجه است درست نیست چون اگر در نزد يك عرف مثل عرف مسلمین يك عقدي صحيح باشد آن عقد نزد بقیه اعراف نیز - اگر از اهل آن عرف صادر شود - صحيح شمرده می شود و می شود عقلائی و اگر در عرفي يك عقد فاسد باشد آن عقد نزد بقیه اعراف نیز - اگر از اهل آن عرف صادر شود - فاسد شمرده می شود و عقلائی نمی باشد. بنابراین تقسیم عقد و معامله به شرعی و عقلایی صحيح نیست. بلکه امروزه

اختیار را به افراد می دهند که خودش را تابع عرف خاصی قرار دهد و به لحاظ اختیار عرف دست انسان باز قرار داده می شود.^۱

۲ التعلیقة الثانية: المعيار في الصحة و الفساد العرفية، القوانين عند الدول و المجتهد للمقلديه.

معيار در صحت و فساد عرف است. و اگر عرف يك کشور یا دولتي در نظر گرفته شود معيار قانون آن است مثلاً بيع صحيح يعني بيعي که در آن عرف یا آن کشور قانوناً صحيح است و بيع فاسد يعني بيعي که در آن عرف یا آن کشور قانوناً فاسد است. بلکه شکل گرفتن يك عرف بسیار مشکل است عرف از معاني نامتعين است و حد نامتعين آن هم زیاد است مثلاً محصلين يك موسسه یا يك حزب اگر بر امري توافق کنند عرف تشکیل نمی شود اما مقلدين يك مرجع محقق يك عرف خاص هستند پس اگر يك بيع یا يك اجاره اي در نزد فقيهي صحيح باشد و مقلدين او آن را انجام دهند ديگران با اين عقد معامله عقد صحيح می کنند گرچه خودشان آن را قبول نداشته باشند و اگر فقيه ديگر اين عقد را باطل بداند و مقلدين او آن را انجام دهند ديگران با اين عقد معامله عقد باطل می کنند.

التعلیقة الثالثة : رفع اشكال عن كلام المشهور.

عناوين معاملات که در آیات و روایات آمده است به معنای عرفی آن حمل می شود. بنابر قول اعمی عناوینی که در آیات و روایت آمده است فقهاء آن را حمل بر صحت می کنند مراد از بيع و تجارت و عقد در (أحلّ الله البيع) و (تجارة عن تراض) و (أوفوا بالعقود)، عقود صحيح است يعني عقدي که عند العقلاء صحيح است و لزوم وفا دارد و لو اين که معنای عقد را اعم از صحيح و فاسد بدانيم.

^۱ یعنی جامعه انسانی کم کم دارد به طرفی می رود که هر کاری که انجام داد اگر ضرری برای کسی نداشته باشد، بر خوردی با او نشود.

اگر گفته شود در این صورت نزاع بین صحیحی و اعمی بی فائده است زیرا در هر دو صورت مراد جدی از عقود در آیات و روایات عقد صحیح است.^۱

جوابش این است که این نزاع فائده دارد زیرا فرق است بین این که شارع بفرماید: (أوفوا بالعقد الصحيح) یا این که مراد جدی عقد صحیح باشد زیرا مراد جدی به عنوان مأخوذ در خطاب؛ عنوان نمی دهد و واقع صحت مراد است لذا اگر صحیحی شدیم و شك کردیم که عند العقلاء تنجز در عقد معتبر است یا نیست نمی توانیم به اطلاق (أوفوا بالعقود) تمسك کنیم زیرا نمی دانیم عنوان عقد بر عقد غیر منجز^۲ اطلاق می شود یا نمی شود یعنی در نزد عقلاء تنجز در عقد معتبر است یا خیر؟ اما اگر بگوییم که عقد صحیح عند العقلاء مراد است و شك کردیم که عند العقلاء تنجز در عقد شرط است یا نیست، فرض این است که عنوان عقد در (أوفوا بالعقود) بر عقد غیر منجز اطلاق می شود زیرا فرض این است که ما اعمی شدیم و فقط مراد جدی از عقد، عقد صحیح است و از اطلاق استفاده می شود که تنجز در عقد معتبر نیست و عقد غیر منجز نیز لزوم وفا دارد. البته مراد این نیست که تمسك به این اطلاق درست است بلکه مراد فرق بین صحیحی و اعمی است که اگر اعمی شدیم و مراد جدی را عقد صحیح دانستیم خطاب عام عنوان دار نمی شود و به همان عنوان عامش باقی می ماند یعنی به عبارت دیگر برای فهم مراد جدی شارع می توانیم از اطلاق در مراد استعمالی استفاده کنیم.^۳ این تعلیقه توضیح کلام مشهور بود نه اشکال بر آن.

^۱ این اشکال عینا در عبادات هم می آید.

^۲ ای المعلق که احتمال صحت و فساد آن است.

^۳ که اگر بتوانیم به اطلاق تمسك بکنیم می فهمیم که عند الشارع تنجز شرط نمی باشد اما در نزد عرف شرط است یا خیر، این را نمی فهمیم و می فهمیم منظور از صحت عند الشارع صحت عقلانی نمی باشد به این معنا که عقود که واضح البطلان است را نمی گیرد چرا که این قرینه لبی است چرا که قرینه ای ذکر نشده است، لذا اخذ به قدر متیقن می کنیم که واضح البطلان باشد.

التعليقة الرابعة: ان المشهور في المعاملات امضائي خلافا لنا.

مشهور در باب معاملات امضایی هستند بر همان اساسی که هر معامله را به شرعی و عقلایی تقسیم می کنند^۱ حتی در مورد حق و ملک نیز این تقسیم را دارند با این که این ها عقد نیستند و فقیه هم دائماً به دنبال شرعی بودن این عناوین است و این ضابطه را درست کردند که اگر امری عرفی باشد و شارع آن را ردع نکرده باشد این عدم ردع شارع ظهور در امضاء دارد و آن امر شرعیت هم پیدا می کند مثل حیات که عند العرف مملک است و شارع از آن ردع نکرده است و عدم ردع ظهور در امضاء دارد^۲ پس حیات شرعاً نیز مملک است. در صحت و فساد معاملات نیز فقهاء به دنبال شرعی آن هستند.

ما قائلیم که در معاملات از صدر تا ذیل، همه و همه، نیازی به امضاء شارع نداریم و همین که بیع و حقی، عرفی و عقلایی شد (البته به معنایی که توضیح دادیم) کافی است. اما اگر شارع یک معامله عرفی را ردع کرد مثل بیع ربوی، ردع شارع اثر تکوینی و واقعی دارد و عند العقلاء بیع ربوی مسلمین باطل می شود و اگر شارع حقی را ردع کرد مثلاً حق سبقت را ردع کرد عند العقلاء در بین مسلمین این حق ثابت نیست^۳. البته در صورتی که عرف مسلمین بر بطلان یا ثبوت حق باشد. ما فقط در بحث حجیت قائل به امضاء شدیم، یعنی اگر امری عند العقلاء حجت باشد و ما بخواهیم آن را در دایره شریعت هم تسری دهیم و آن را در این دایره حجت بدانیم به امضای شارع نیاز داریم. دایره حجج موالی عرفیه نیز همین گونه است.

الجهة الثانية: توضیح مسمی اسماء المعاملات.

وضع عناوین معاملات بالتسمیة است نه به علامیت و در وضع به تسمیه مسمایی داریم و باید مسمای این الفاظ را بیان کنیم.

^۱ همه عناوین را حتی اگر عقد و ایقاع هم نباشد مثل سلطنت و ملک و حق.

^۲ لذا عدم ردعی که کاشف از امضاء باشد، موجب شرعی بودن آن می شود اما عدم ردعی که کاشف نباشد بدر نمی خورد.

^۳ یعنی عدم شرعی بودن آن باعث می شود که عقلانی هم نباشد.

علماء فرمودند که اگر این عناوین اسم برای سبب باشند بحث در صحیح و اعم درست است و اگر اسم برای مسبب باشند این بحث درست نیست زیرا مراد از سبب ایجاب و قبول است و این دو متصف به صحت و فساد می شوند و مراد از مسبب ملکیتی است که بعد از ایجاب و قبول پیدا می شود و این متصف به صحت و فساد نمی شود بلکه دایرمدار بین وجود و عدم هستند بنابراین اگر بخواهد این نزاع معنا داشته باشد باید این عناوین را اسماء برای اسباب بدانیم نه مسببات. اکثر علماء این مطلب را پذیرفتند.

ما چند امر را به عنوان تعلیقه ذکر می کنیم.

امر اول: این نحوه طرح نزاع فی نفسه عجیب است. زیرا معلوم است که بیع اسم برای ملکیت و نکاح اسم برای علقه زوجیت و طلاق اسم برای بینونت نیست لذا برخی از متاخرین متفطن این نکته شدند و گفتند که مراد آنان این ملکیت به معنای مجعول (ملکیت جزئی) نیست لذا به گونه دیگر بحث را مطرح کردند و گفتند مراد از مسبب در بیع تملیک عین بعوض است و مسبب در اجاره عبارت از تملیک منفعت به عوض است و توضیح ندادند که بنابراین معنا فارق بین سبب و مسبب در چیست. بنابراین طرح بحث به این صیاغت درست به نظر نمی رسد.

امر دوم: ما الفاظ معاملات را گاهی به نحو جامد و گاهی به نحو حدث استعمال می کنیم. در نوع اول این ها اسم برای ذاتند^۱ مثلاً می گوییم: (البیع عقد لازم)، در این مورد اگر دو فرد از یک ذات را در نظر بگیریم مجموعه آن ها یک ذات نیست مثلاً زید انسان است و عمرو انسان است ولی مجموع زید و عمرو انسان نیست مگر در موردی که مجموع فرد سومی باشد.

عقد عبارت از مجموع ایجاب و قبول است و هر یک از این دو انشاء و حدث هستند و مجموع دو انشاء و دو حدث انشاء و حدث نیست.

^۱ ذات در اینجا در مقابل حدث است.

معنای دوم آن معنای حدثی است و شاهدش اشتقاق آن است مثل بایع و مبیع. بنابراین عناوین معاملات هم معنای جامدی دارند و هم معنای حدثی دارند و ظاهراً به هر دو معنا متصف به صحت و فساد می شوند.

امر سوم: هر دو معنا در محل نزاع داخل است هم عقد به معنای جامدی و هم عقد به معنای حدثی.

امر چهارم: تحلیل ما از اسماء معاملات.

در بیع یک ایجاب و یک قبول و یک مجموع ایجاب و قبول را داریم - بیع صرفاً مثال است و باقی عناوین معاملات نیز همین طورند - به مجموع ایجاب و قبول بیع گفته می شود و بحث در این است که آیا عناوین معاملات اسامی برای معاملات تام الاجزاء و الشرائط هستند یا برای اعم از آن و ناقص الاجزاء و الشرائط هستند آیا بر معامله ای که بعضی از شرایط را نداشت و فاسد بود عنوان بیع صادق است یا نیست. اما مهمترین احتمالاتی که در بیع به معنای اشتقاقی داده شده است سه احتمال است:

احتمال اول این است که مسما مطلق ایجاب است یعنی وقتی که گفته شد: (بعث داری بکذا) این انشاء بیع است.

احتمال دوم این است که مسما حصه ای از ایجاب است و آن حصه ایجاب متعقب به قبول (در واقع) است و قبول شرط متاخر ایجاب است و اگر قبول آمد بیع هست و اگر قبول نیامد بیع نیست. ایجاب متعقب به قبول در واقع یعنی این که اگر ایجاب بیاید درعالم واقع قبول بعد از آن خواهد آمد گرچه در خارج هنوز قبول محقق نشده باشد بیع محقق است.

احتمال سوم این است که مسما بیع، تملیکی است که عقیب قبول (در وجود) پیدا می شود و این يك وجود وهمی است ولي در نظر عرف نتیجه این ایجاب و قبول که يك تمليك است که وجود وهمی دارد ولي عرف واقعیتی را برای آن می بیند و این

تملیک مسبب ایجاب متعقب به قبول است مثل فرد مردد که واقعیته ندارد ولی عرف برای آن واقعیته می بیند.

۱ احتمال اول درست نیست زیرا با گفتن (بعت داری بكذا) و قبول نکردن طرف مقابل گفته نمی شود که بیع ایجاد شد. پس امر دایر بین احتمال دوم و سوم است.

ما معتقدیم که بیع اسم برای تملیک مسبب از ایجاب متعقب به قبول (در وجود) است زیرا وقتی می گوئیم: (بعت کتابی بدینار) قبل از قبول مشتری اسم بایع حقیقه بر ما صادق نیست و به کتاب، مبیع - به حمل شایع - گفته نمی شود و اگر قبل از قبول ما از بیع خود بر گردیم فسخ نامیده نمی شود.

بنابراین در اسماء معاملات دو اسم - اسم به معنای جامدی و اسم به معنای حدثی - داریم. در معنای دوم به ایجاب متعقب به قبول در عالم وجود گفته نمی شود چون ایجاب در عالم وجود نمی تواند متعاقب به قبول باشد زیرا با آمدن قبول در عالم وجود ایجاب از بین رفته است ولی در معنای سوم تملیک مسبب از ایجاب متعقب به قبول در عالم وجود بعد از قبول محقق است.

الجهة الثالثة: ثمره النزاع.

گفتیم که مراد از صحیح و اعم، صحیح و اعم عند العقلاء است.

اگر ما صحیحی شدیم و شك کردیم که در صحت بیع عند العقلاء توالی معتبر است یا نیست، نمی توانیم به اطلاق بیع در (أحلّ الله البيع) تمسک کنیم زیرا نمی دانیم که آیا مفهوم بیع این بیع را شامل می شود یا نمی شود.

اما اگر گفتیم که معنای بیع در عرف اعم است (أحلّ الله البيع) بیعی را که فاقد توالی است امضاء می کند و معنایش این نیست که عند العقلاء این بیع صحیح است^۱.
بله این بیع عند الشارع صحیح است و فقیه به دنبال صحت شرعی معامله است.

روی مبناي ما این ثمره تمام نیست زیرا بنا بر نظر مختار به دلیل امضاء در معاملات نیازی نیست. هر معامله ای عند العقلاء به همان معنایی که گفته شد^۲ صحیح باشد کافی است ولی اگر شك کردیم که بیع بدون توالی عند العقلاء صحیح است یا نیست نمی توانیم به (أحلّ الله البيع) تمسك کنیم زیرا اگر (أحلّ) تکلیفی باشد یعنی بیع نزد شارع حلال است. ما اگر در حلیت یا حرمت بیع فاسد شك کردیم (أحلّ الله البيع) چه شامل این بیع شود و چه نشود اثری ندارد، زیرا در مورد حلیت یا حرمت بیع فاسد اصل برائت را داریم^۳ و در آیه شریفه به تناسب حکم و موضوع^۴ مراد از بیع، بیع صحیح است.^۵

^۱ چرا که فرض شد که در بین عقلاء به بیع فاسد هم بیع می گویند لذا صرف اینکه این «بیع» شامل آن شود دلالت بر صحت آن نمی کند.

^۲ ای تکنون سیره عرف، محترمة عند الاعراف الاخری.

^۳ یعنی در بدترین صورت که این «أحلّ الله البيع» این بیع را شامل نشود، این آیه دال بر حلیت آن نمی باشد نه اینکه در این صورت حکم به حرمت آن می شود، خیر حلیت آیه این را نمی گیرد خوب در این صورت می رویم سراغ اصل عملی که برائت باشد.

^۴ اما چطور این مناسبت وجود دارد به این صورت است که عقلاء به خاطر نکته ای بیعی را فاسد یا بیعی را صحیح قرار می دهند لذا اگر نکته ای در هر یک از صحیح و فاسد نباشد، آنها را جزء یکی از اینها قبول نمی دهند لذا وقتی مولا بباید و بدون نکته ی خاصی که عرف و عقلاء بتوانند آن را ادراک کنند و بفهمند مواردی از بیع فاسد را صحیح قرار دهد عرف بخاطر این ارتکاز، اصلاً از کلام مولا اطلاقی را دریافت نمی کنند که حتی بیع فاسد را هم شامل شود لذا به همین مقدار از بیان مولا نمی تواند که اطلاق را برساند بلکه نیاز به بیان دیگری دارد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۱/۲۹)

^۵ اشکال نشود که شما در تعلیقه سوم در جهت اول فرمودید که ثمره می باشد بین اینکه ما صحیحی یا اعمی شویم بخاطر این که اگر ما صحیحی شدیم این صحیحی عنوان ساز است و منظور از اوفوا بالعقود یعنی اوفوا بالعقود الصحیحه لذا شامل موارد مشکوکه نمی شود اما در جایی که اعمی باشیم چون مراد جدی مولا صحیح است اما مراد استعمالی دارای اطلاق می باشد لذا عنوان ساز نبوده بر اطلاق خود باقی مانده و مورد مشکوک را شامل می شود اما در اینجا می فرمایید که ثمره ندارد، جواب اینکه در اینجا ما در مورد این روایت «أحلّ الله البيع» صحبت می کنیم که به مناسبت حکم و موضوع می فهمیم که مراد بیع صحیح است لذا نمی توان اطلاق گیری کرد اما در جایی که این مناسبت نباشد، آن ثمره ای که در آنجا گفته شد در اینجا می آید مثل اینکه فرض کنید که مولا گفته باشد «ان باع شیئاً فتصدق» که مناسبتی در کار نمی باشد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۱/۲۹) البته در این مثال هم ممکن است که گفته شود که در اینجا تصدق د رنظر در جایی است و مناسبت با جایی دارد که چیزی گیر انسان آمده باشد، در حالیکه در جاییکه بیع صحیح نباشد چیزی عائد انسان نمی شود لذا ر اینجا هم مراد بیع صحیح می باشد. فقط در جاهایی می توان گفت که این مناسبت نمی باشد، که اولاً عنوان معامله موضوع حکم شرعی نبوده و باز مناسبتی مثل مثال اخیر نباشد مثل اینکه مولا فرموده باشد یا شخص نذر کرده باشد که «ان بعت کذا فعليه الرکعتان من الصلاة» او «لله علیّ ان بعت....» که در اینجا شاید بتوان گفت که با بیع فاسد هم می سازد. فتأمل. (ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۱/۳۱)

و اگر مراد از حلیت، حلیت وضعی باشد یعنی بیع صحیح نزد عرف نزد من هم صحیح است بنابراین هنگام شك در صحت امري عرفاً نمی توانیم به این آیه تمسك کنیم.

الجهت الرابعة: ثمرة النزاع فى المعاملات بمعنى المسبب.

مرحوم آقای صدر^۲ فرمود: اگر ما عناوین معاملات را اسم برای مسبب گرفتیم^۳ در هر صورت نمی توانیم به اطلاق لفظی تمسك کنیم و لو این که قائل به وضع برای اعم شویم^۴، زیرا آن چه که از امضای مسبب به دست می آوریم این است که شارع مقدس فرمود این مسبب نزد من صحیح است. معنای صحت مسبب عند الشارع صحت جمیع اسباب عرفی محصل این مسبب نیست. اگر عملی را شارع تجویز کند مثلاً بفرماید زیارت حضرت سید الشهداء در روز عرفه مستحب است، معنایش این نیست که همه مقدماتش - حتی استفاده از وسیله غصبی - نیز جایز است. حال اگر شارع فرمود بیع - به معنای مسبب - نزد من جایز است معنایش این نیست که این مسبب به هر سببی - به صیغه یا به معاطات یا به بیعی که اجزائش موالات نداشته باشد - محقق شود جایز است بلکه معنایش این است که این تملیک در نزد من صحیح است.

۹۳/۷/۱۶۱.

۲ البحوث / ج ۱ / ص ۲۱۳

۳ فعلاً کاری نداریم که ایشان چطور اسم برای مسبب قرار داده و در عین حال اعمی هم شده اند، تسلیم کرده که این امر امکان دارد کما اینکه در پاورقی های آینده تصویر آن خواهد آمد.

۴ این سوال پیش می آید که با توجه به اینکه گفته شد که مسبب دائر مدار بین وجود و اعم است و معنا ندارد که الفاظ معاملات وضع برای اعم شده باشد، مقصود ایشان از وضع برای مسبب چه می باشد و ضمن اینکه با توجه به این مطلب فرض اعمیت چیست؟ چون معنا ندارد که اعم باشد بین مسبب موجود و معدوم. جواب اینکه شاید ایشان دو مسببی باشند و در سقع ذهن ایشان این مطلب بوده است کما اینکه ما قائلیم که ما در اینجا دو مسبب داریم یکی مسبب اول که تملیک متعقب به قبول می باشد و دیگری مسبب دوم که ملکیت باشد خوب در جاهایی این مسبب اول می باشد یعنی تملیک می باشد ام ملکیت حاصل نمی شود و در بعضی مواقع هم ملکیت است و هم مالکیت که منظور ایشان از فاسد مورد اول است که تملیک است اما ملکیت نمی باشد. اگر چه ظاهر کلام ایشان این مطلب نمی باشد اما می توان این را اینطور توجیه کرد. (ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۱/۳۱) البته به این صورت هم می توان جواب داد و آن به این صورت که می توان ایشان صحیح در مسبب را ممکن است که فرضی در نظر گرفته باشند یعنی فرض کنیم که ملکیتی حاصل شده است از اسباب فاسده. اما در عین حال ما کاری نداریم که منظور ایشان از مسبب چه بوده است و چگونه تصویر دارد، بر فرض داشتن این تصویر ما این بیانها را داشته و این بحث را مطرح کرده ایم. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۲/۵).

بر این فرمایش تعلیقه داریم. ما در مورد ترخیص و امضای تکلیفی این بیان را قبول داریم ترخیص در يك عمل، عرفاً ترخیص در همه مقدماتش نیست. اما در ترخیص وضعی (ما نحن فيه) شارع فرمود که این بیع عند العرف صحیح است و نزد من نیز صحیح است. اگر مراد این است که امضای مسبب امضای تمام اسباب صحیح عند العرف نیست این درست نیست زیرا این امضاء است و وقتی شارع مسبب را امضاء کرد اطلاق دارد و معنایش این است که هر جا مسبب عرفی محقق شود من آن را امضای کردم^۱. امضای مسبب در حکم عرفی امضای تمام اسباب صحیح عرفی است. و اگر مراد این است که امضای مسبب امضای جمیع اسباب - حتی سبب فاسد - نیست این درست است زیرا در موارد اسباب فاسد مسبب صحیح وجود ندارد تا اطلاق دلیل امضاء بخواهد این مسبب را شامل شود بنابراین به مقتضای اطلاق امضای مسبب امضای اسباب صحیح عرفی است.

الجهة الخامسة: المختار فی وضع اسماء المعاملات^۲

کلام را در مورد بیع مطرح می کنیم و این بیان در معاملات دیگر نیز می آید. بعضی از فقها این سبب و مسبب را تعریف نکرده اند کأن خیلی واضح بوده است بعضی مثل مرحوم صدر این دو را تعریف کرده اند. اگر ما بگوییم بیع اسم برای سبب است یکی از سه امر فرض می شود: امر اول عقد است و آن عبارت از مجموع ایجاب و قبول است و هر دو انشاءند.

^۱ اشکال نشود که امضاء شارع در جایی که اعمی باشیم، امضاء مسبب باطل در نزد عرف هم می باشد چرا که در این صورت علاوه بر این که نکته در نزد عرف نکته ای ندارد که بیع فاسد را امضاء کند، در این جا دیگر امضاء نمی باشد بلکه تأسیس می باشد یعنی تأسیس بیعی که در نزد عرف بیع نمی باشد. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۲/۵)

^۲ گفته نشود که شما در بخش قبلی که عبارت باشد از «الجهة الثانية: توضیح مسمى اسماء المعاملات». این بحث را مطرح کردید، خیر در آنجا فقط توضیح دادیم اما معین ننکردیم که اسم برای مسبب است یا سبب اما در اینجا معین می کنیم.

امر دوم عبارت از ایجاب متعقب به قبول است^۱ و قبول جزء نیست و تقید داخل است و قید خارج است و مراد از تعقب تعقب در عالم وجود است نه واقع^۲.

امر سوم این است که اسم برای مبرز انشاء باشد که همان لفظ «بعت» در عقد بیع می باشد. توضیح اینکه انشاء، متقوم به مبرز است مثلاً وقتی می گوییم: (بعت) این انشایی است که متشکل شده است از مجموع فعل جوارحی^۳ و جوانحی^۴، این انشاء، مبرزش لفظ است و نسبت مبرز به انشاء نسبت سبب به مسبب است. پس مراد از سبب خود لفظ (بعت) - یعنی مبرز - است نه انشاء (بعت)^۵.

در ناحیه مسبب هم سه احتمال وجود دارد.

احتمال اول عبارت از اثری است که از عقد یا ایجاب حاصل می شود مثل ملکیت مشتری بر مبیع و ملکیت بایع بر ثمن.

احتمال دوم عبارت از ایجابی - انشایی - است به اعتبار این که مسبب از لفظ است.

احتمال سوم عبارت از تملیک مسبب از ایجاب است که امر موهومی است و عرف آن را دارای واقعیت می بیند. بنابراین شش احتمال وجود دارد^۶.

به نظر ما مسمای بیع به نحو اشتراک لفظی، دو امر از این احتمالات به نحو اشتراک لفظی است، یعنی بیع هم اسم برای عقد (مجموع ایجاب و قبول) است که معنای

^۱ البته این کلام در عقود می آید نه در ایقاعات لذا در ایقاعات باید بگوییم ایجاب سبب است نه ایجاب متعقب به قبول.

^۲ اگر زید در ساعت ۸ وارد مسجد شود و عمرو هم قرار است که در ساعت ۱۰ وارد مسجد شود، اگر زید وارد شود در واقع ورود متعقب به ورود عمرو است اما در خارج متعقب نمی باشد چرا که هنوز عمرو وارد نشده است.

^۳ قصد.

^۴ تلفظ.

^۵ احتمال چهارمی هم است و آن اینکه اسم آن تملیک شود که سبب اعتبار ملکیت می باشد، اما این را ذکر نکردیم بخاطر این بوده است که احتمال ندارد که مسبب آن ملکیت باشد، لذا خود ملکیت می شود مسبب. لذا تملیک هم سبب است و هم مسبب اما چون ما آن را مسببها ذکر کردیم، دیگر در اسباب نیاوردیم.

^۶ البته اینکه مجموع سبب و مسبب هم باشد احتمال دیگری است اما عرفی نیست که اسم مجموع باشد لذا ذکر نکردیم.

جامدی دارد و هم اسم برای تملیک مسبب از ایجاب و انشاء است که معنای حدی دارد و مشتقات بیع از لفظ بیع به معنای دوم است.^۱ در این مسأله دلیلی وجود ندارد بلکه منبهای وجود دارد که قبلاً به آن ها اشاره شد.^۲

الجهة السادسة: المختار فی وضع اسماء المعاملات صحیحاً كان او أعمّاً؟

گفتیم که اسماء معاملات دو معنا - جامد و حدث - دارد.

الاسم بمعنى الجامد: وضع للسبب الأعم.

معامله در معنای جامدش اسم برای عقد - مجموع ایجاب و قبول - است و در این معنا برای معنای جامع افراد صحیح و فاسد (فی الجملة) وضع شده است مثلاً در بیع هم عقد صحیح فرد معنای بیع است و هم پاره ای از افراد فاسد فرد معنای بیع است.

المؤيدان للمختار:

و بر این معنا دو مؤید وجود دارد:

المؤيد الأول: ارتكازنا على استعماله في الصحيح و الفاسد.

مؤید اول ارتکاز ما است ما همان گونه که به بیع غیر سفیه بیع می گوئیم به بیع سفیه هم بیع می گوئیم و به بیع غرری هم بیع می گوئیم بدون اینکه عنایتی در کار باشد.^۴

^۱ این دو معنا عرفی هم است یعنی وقتی به یکی می گویی چه کردی می گوید که قرار داد بیع یا اجاره بسته ام و این قرار داد در اینجا به معنای عقد، می باشد که همان معنای جامد است و به معنای حدی هم که خیلی زیاد استعمال می شود.

^۲ مثل اینکه اسم برای ایجاب تنهایی نمی باشد چرا که تا قبول نیاید ایجاب متعقب به قبول نداریم و اگر هم قبول بیاید، دیگر ایجابی در کار نمی باشد، یا خود لفظ و مبرز هم نمی باشد چرا که اگر من بگویم بعت و قبولی هم نیاید باید به من بتوان گفت بایع در حالیکه کسی قبل از قبول به من نمی گوید بایع و امثال ذلک که در قبل در همان جهة دوم ذکر شد.

^۳ ۹۳/۷/۱۹

^۴ بعد از التفات تفصیلی با بکار بردن در مکانهای مختلف مطمئن می شویم که قرینه خفیه هم در کاری نمی باشد.

المؤید الثانی: موافقته للإعتبار لأنها عقود بین الاثنینی و الشخصی و تابع للتبانی لا الصحة و الفاسد عقلانی.

و مؤید دوم یک نکته اعتباری است بدین بیان که وضع برای اعم موافق با اعتبار است. عقد در عین این که یک پدیده اجتماعی است - اسم برای پدیده هایی است که در اثر زندگی اجتماعی به وجود آمده اند نه زندگی انفرادی و جمعی مثل مورچه ها و زنبورها - اما یک امر شخصی نیز هست^۱ یعنی یک توافق بین اثنینی است^۲ و دو نفر با هم تبانی می کنند و چون شکل تبانی با هم اختلاف دارد معاملات اسامی مختلفی پیدا کرده اند. بنابراین فرض این است که تبانی بین دو نفر است و چون این تبانی خصوصیت شخصی پیدا کرد، طبیعتاً اسمی که وضع می شود باید متناسب با تحقق تبانی بین این دو باشد و اگر هم گفته می شود این بیع فاسد است، فساد این تبانی به لحاظ عقلاء لحاظ می شود نه اینکه این تبانی بین طرفین محقق نشده است لذا به لحاظ شخصی هیچ فرقی بین تبانی فاسد عند العقلاء و تبانی صحیح عند العقلاء نیست و در هر دو صورت (البته در بعضی از افراد فاسد نه همه افراد آن) اسم بیع صادق است مادامی که تبانی شخصی بین طرفین محقق شده باشد. بنابراین وقتی بیع امر شخصی شد موافق با اعتبار این است که زمانی که این تبانی وجود دارد، اسمی برای آن برگزیده شود، چه عقلاء آن را امضاء کنند چه نکنند.^۳

نکته:

در این جا دو نکته قابل تذکر است.

^۱ بر خلاف معنای حدیثی که در آینده خواهد آمد که هم پدیده ای اجتماعی و هم امری عقلانی می باشد لذا حکمش هم فرق می کند که خواهد آمد.

^۲ اشکال نشود که این کلام در مورد ایقاع نمی آید چرا که تبانی در کار نمی باشد چرا که دو نفری در کار نمی باشد مثل وصیت. جواب اینکه درست است که طرفینی در کار نمی باشد اما باز حکمش، حکم عقود می باشد در اینکه این امر هم، امری است شخصی و لو طرفین ندارد و آنچه که مهم است شخصی بودن این امور است نه تبانی.

^۳ لذا دیده می شود که وقتی غاصبی که مالی را غصب کرده است می رود بفروشد تمام شرائط عقد را - غیر از این که مالک نمی باشد - رعایت می کند با اینکه می داند که مالک نمی باشد در عین حال تمام شرائط را در نظر می گیرد.

النکته الأولى: وضعه للفساد في الجملة لا بالجملة.

نکته اول این است که هر فردی از بیع فاسد بیع شمرده نمی شود مثل فروختن انسان حری یا فروختن شهر قم یا کوه هیمالیا یا اهرام مصر، در این گونه موارد از تبانی، صدق اسم بیع محل تأمل است و معنای آن، انقدر توسع ندارد که روشن باشد که این مورد را هم می گیرد لذا ملاک صدق، عرفی است و ضابطه ای نمی توان گفت.

النکته الثانية: ان معنى البيع مثلا من المعانى غير المحدودة عند العرف او عندنا.

نکته دوم این است که معنای بیع تعیین واقعی ندارد و حدودش متعین نیست و نمی توان افراد فاسد آن را مشخص کرد که کدامیک در مسما داخل است و کدامیک خارج است.^۱

نتیجه بحث این شد که اسامی معاملات به معنای جامد برای اعم وضع شده اند.

الاسم بمعنى الحدثي: وضع للمسبب الصحيح فقط.

اما اسماء معاملات به معنای حدثی اسم برای مسبب هستند و مسبب امر موهومی است و عرف آن را دارای واقعیت می بیند مثلا بیع اسم برای مسبب خاصی - تملیک - است که امر موهومی است.

المؤيدان للمختار:

ما قائلیم که وضع این اسماء برای خصوص افراد صحیح است و برای آن دو مؤید داریم:

المؤيد الأول: مركزية عدم صحة استعماله في البايع و المبيع في العقد الفاسد.

مؤید اول اطلاقات و ارتکاز ما است اگر کسی بیع فاسدی انجام داد مفهوم بایع براو صادق نیست اگر کتابی را بدون اذن مالکش بفروشیم اسم بایع بر ما صادق نیست

^۱ یعنی بعضی از موارد آن تعیین عرفی ندارد یعنی عرفی در کار نمی باشد مثل همین مثال فروش اهرام مصر و بعضی موارد هم عرفی است ما آن عرف نمی دانیم لذا باید تأمل بیشتر شود در فهم معنای عرفی.

و به کتاب مبیع گفته نمی شود و اگر اطلاق شود با تسامح و عنایت است و این مؤید بر این مطلب است که در مورد بیع فاسد بیع به معنای حدی اطلاق نمی شود.

المؤید الثانی: عدم امکان وجود فرد الصحيح للمسبب الدائر بین الوجود و العدم الا فرضاً الذی غیر عرفی.

مؤید دوم این است که این وضع برای صحیح موافق با اعتبار است. بیع به معنای مسبب در خارج صحیح و فاسد ندارد و در خارج تملیک صحیح به حمل شایع و تملیک فاسد به حمل شایع نداریم بلکه در خارج یک چیز داریم یا تملیک در عالم وهم یا عالم اعتبار محقق می شود یا نمی شود. اگر بخواهیم کلمه بیع را برای جامع بین افراد صحیح و افراد فاسد وضع کنیم باید افراد فاسد آن فرضی باشند چون فرض این است که امرش در خارج دایر مدار بین وجود و عدم است نه صحیح و فاسد. و اگر بخواهند برای بیع فرد فرضی درست کنند^۱ که فرد معنا باشد این غیر عرفی است زیرا عند العقلاء این مسبب وقتی وجود دارد که سبب آن عقلاء صحیح باشد و اگر سبب صحیح نباشد مسبب به وجود نمی آید. بنابراین مشتقات از اسامی معاملات که از معنای حدی گرفته شده اند همیشه به معنای صحیح می آیند. بحث صحیح و اعم در این جا به پایان رسید.

^۱ یعنی فرض می کنیم تملیکی که وجود دارد در عین حال فاسد است مثل فرض وجود شریک الباری. بعد از فرض این مورد عنوان را وضع می کنیم برای جامع فرد واقعی و فرضی که جامع انتزاعی یا عنوانی می باشد.

الامر الحادی عشر: الإشتراك.

اشتراک بر چند قسم است:

القسم الاول: الاشتراك اللفظي و هو اشتراك المعاني الموضوع له المختلفة في لفظ واحد ك«حسين».

گاهی چند معنا در يك لفظ مشترکند يعني يك لفظ را جداگانه براي چند معنا وضع مي كنيم. اين وضع در اعلام شخصيه بسيار رايج است مثل اسم حسين كه به تعداد افراي كه نامشان حسين است مسما و معنا دارد. اين اشتراك را در اصطلاح اشتراك لفظي و اين لفظ را در اصطلاح لفظ مشترك گویند.

القسم الثاني: الترادف و هو اشتراك الألفاظ المختلفة في معنى واحد كألفاظ المختلفة الموضوعه لمعنى «الماء» في اللغات الكثيرة.

گاهی چند لفظ در يك معنا مشترکند يعني براي يك معنا چند اسم وضع مي شود به اين نوع اشتراك، ترادف گفته مي شود و به الفاظ مشترك، مترادف گفته مي شود مثل لفظ (انسان) و (بشر) كه براي يك معنا وضع شده اند. خوب بود كه اسم اين اشتراك را می گذاشتند مشترك معنوی. ترادف در لغات بسيار اتفاق مي افتد. مثلاً لفظ (آب) در زبان فارسي اسم براي يك مایع است و اين مایع در زبان هاي مختلف اسم خاص خودش را دارد و در واقع تمام اين الفاظ مترادفند.

القسم الثالث: الإشتراك المعنوي و هو اشتراك الافراد في معنى واحد ك«الإنسان».

اشتراك معنوي مربوط به لفظ نیست بلکه اشتراك چند فرد در يك معنا است مثلاً لفظ انسان داراي معنای حيوان ناطق است و این معنا داراي افراد كثره اي است به لفظ انسان مشترك معنوي گویند و به اشتراك بين افراد، اشتراك معنوي گفته مي شود خوب در اینجا اشتراك مربوط به افراد است، چرا در اینجا مطرح شد؟ سر این مطلب این است که مراد علمای ادب این بوده است که وقتی معنا داراي افراد عدیده اي باشد این لفظ بر افراد آن معنا حمل مي شود مثل (زید انسان) و این لفظ براي این افراد مشترك معنوي است يعني به يك معنا بر همه افراد حمل مي شود.

محل بحث ما در اشتراك لفظي است. وقتی لفظ را به معنای موضوع له مي سنجیم مي گوییم اشتراك لفظي صورت گرفته است و اگر آن را نسبت به معنایی در نظر بگیریم که آن لفظ براي آن شرطي شده است لزوماً اشتراك نیست. گاهی لفظ براي چند معنا وضع مي شود اما نسبت به يك معنا شرطي مي شود و گاهی متفاوت است یعنی گاهی این لفظ به يك معنا در ذهن يك شخص شرطي مي شود و همان لفظ به معنای دیگر در ذهن شخص دیگر شرطي مي شود مثل اعلام شخصیه که در ذهن اشخاص مختلف با آن معنایی شرطي مي شود که با او در ارتباط است.

بله اگر ذهن ما با دو معنا شرطي شود مثل این که ما دو دوست داریم که اسم هر دو حسین است وقتی لفظ حسین را مي شنویم اثر خودش را از دست مي دهد و فقط در مرتبه دلالت حکایي و جدي و احیاناً در مرتبه دلالت استعمالی اثر دارد ولی در مرتبه دلالت تصوری از کار مي افتد^۱.

گاهی لفظ شرطي مي شود و انصراف دارد يعني در مرتبه مدلول تصوری با يك معنا شرطي مي شود ولی اگر در حالت خاص گفته شود و یا از شخص خاص صادر

^۱ در اینجا دیگر دلالت تصوری نمی باشد اگر چه ممکن است تداعی معنا باشد.

شود، مدلول تصوری آن عوض می شود مثل این که هر که حسین می گوید ما ابن عمرو را تصور می کنیم اما وقتی زید حسین را به کار می برد ابن بکر را تصور می کنیم. این در جایی است که مدلول تصوری عوض بشود.

اما گاهی انصراف ناظر به معنا نیست بلکه ناظر به فرد است که توضیح آن بعداً خواهد آمد.

علمای ما مباحثی را در اشتراك لفظی مطرح کردند مثل امکان اشتراك و وقوع آن، و این بحث ها تطویل بلا طائل است و ما از آن اعراض می کنیم.

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

يك لفظي كه داراي چند معنا است- فرقي نمي كند كه معنای حقيقي باشد يا مجازي- آیا مي توانيم در يك مرتبه در چند معنا استعمال كنيم؟

علماء در اين باره بر سه دسته اند:

قول اول: مشهور قائل به استحاله عقلي اين استعمال مطلقاً هستند.

قول دوم: عده اي قائل به امكان عقلي اين استعمال مطلقاً شدند.

و قول سوم قول به تفصيل بين لفظ مفرد، و لفظ تشنيه و جمع است بدین صورت كه اين استعمال در اولي محال است و در دومي و سومي ممكن است. ما در جهاتي بحث مي كنيم.

الجهة الأولى: في حقيقة الإستعمال.

در حقيقت استعمال اقوال زيادي است و ما متعرض پنج قول مي شويم.

القول الأول: (الاستعمال هو تفهيم المعني و إخطاره باللفظ).

يعني استعمال تفهيم معنا و ايجاد آن به توسط لفظ است.

الإشكال النقضي:

در جايي كه شخص الفاظ مجمل را به كار مي برد مثل به كار بردن الفاظ مشترك بدون قرينه ، مثلاً كسي مي گويد: (رأيت علياً) و (علي) نام سه نفر است و او قرينه اي براي تعيين علي ذكر نمي كند. در اين جا لفظ (علي) مجمل است و اين لفظ استعمال شد ولي براي تفهيم معنا و اخطار آن به ذهن نيست.

یا اینکه لفظی را می گوید نه به خاطر تفهیم معنا مثلاً برای صاف کردن سینه می گوید: «علی» یا پشت میکروفن برای امتحان می گوید: «یک، دو، سه» در اینجا استعمال نمی باشد با اینکه معنا^۱ در ذهن ما ایجاد می شود بلکه این اطلاق است^۲.

القول الثانی: (الاستعمال هو ایجاد المعنی باللفظ إيجاداً عرضياً).

(از مرحوم اصفهانی به نقل از مرحوم آقاي صدر^۳): (الاستعمال هو إيجاد المعنی باللفظ إيجاداً عرضياً). که این، تعریف ما مبنای مرحوم اصفهانی می سازد. قید (عرضیاً) معنای بالعرض دارد در مقابل بالذات مثل این که گفته می شود: (جالس السفينة متحرك بالعرض) در مقابل (السفينة متحرك بالذات). حقیقت وضع جعل لفظ به عنوان معنا است یعنی واضع هنگام وضع لفظ را وجود تنزيلي معنا قرار می دهد مثل این که وجود لفظ زید وجود تنزيلي و بالعرض خود زید است یا مثلاً در (انسان) سه چیز داریم: لفظ (انسان) و معنای (حیوان ناطق) و فرد (زید). وجود زید وجود حقیقی معنای حیوان ناطق است^۴ و لفظ (انسان) وجود تنزيلي و بالعرض معنای حیوان ناطق در خارج است یعنی در نزد ایشان انسان ملفوظ و موجود در خارج، وجود بالعرض حیوان ناطق است. وقتی می گوییم: (زید) وجود بالعرض معنای زید را ایجاد کرده ایم.

المناقشة:

بر این قول دو اشکال وارد است.

الإشكال الأول المبنائي: عدم قبول هذا القول في الوضع.

(مبنایی) ما در حقیقت وضع مبنای تنزیل لفظ به معنا را قبول نکردیم.

^۱ معنا اگر خاص باشد دائماً وعاء آن خارج است و اگر کلی و عام باشد، اصلاً وجودی ندارد و وعائی ندارد.

^۲ گفته نشود که این اشکال وارد نمی باشد چرا در نظر ایشان استعمال عبارت است ایجاد المعنی بقصد تفهیم المعنا، چرا که ایجاد از عناوین قصدیه نمی باشد که صرف اینکه ایشان گفته است تفهیم المعنا بإيجاد اللفظ، قصد در آن خوابیده باشد لذا تعریف ایشان از استعمال، جایی را که قصد تفهیم معنا را ندارد، نگیرد. خیر در اینجا اخطار المعنی بوده است در عین حال استعمال هم نمی باشد.

^۳ البحوث / ج ۱ / ص ۱۳۲

^۴ ایشان قائل هستند که معنا در خارج حقیقتاً موجود است.

الإشكال الثانی البنائی: عدم ضرورة الإستعمال على وزان الوضع كما يشهد بذلك الارتكاز.

بر فرض قبول این مبنا، هیچ لزومی ندارد که استعمال را بر مبنای وضع انجام دهیم^۱ زیرا غرض از وضع ایجاد علقه است که حاصل شد اما دیگر نیازی نمی باشد که استعمال هم بر مبنای این وضع باشد کما اینکه این تنزیل با ارتکاز و وجدان ما در باب استعمال الفاظ موافق نیست یعنی وقتی می گوییم: (انسان) یا می گوییم: (زید) در ارتکاز ما چنین نیست که این الفاظ وجود بالعرض معنا در خارج هستند اصلاً ما قصد نداریم که معنا را بالعرض ایجاد کنیم بلکه غرض ما چیز دیگر است که بعداً گفته خواهد شد.

قول سوم (مرحوم آقای خویی): الاستعمال هو التلفظ بلفظ الناشئ عن تعهد نفساني.^۲

ایشان در باب وضع قائل به تعهد هستند و بر اساس این مبنا تعریف استعمال چنین می شود: (الاستعمال هو التلفظ بلفظ الناشئ^۴ عن تعهد نفسي يقتضي^۵ التلفظ به في ذلك الظرف الخاص) مثل تلفظ به لفظ (کتاب) که از تعهدی ناشی می شود که مقتضای آن تعهد تلفظ به این لفظ هنگام قصد تفهیم^۶ این معنا است.

^۱ مثل اینکه در ذهن ایشان ضرورتی بوده است که باید استعمال بر وزان وضع باشد لذا اشکال نشود که خوب لزومی هم ندارد که مطابق با وضع نباشد، چرا که درست که این طرف هم لزومی ندارد اما این کلام را گفتیم که اشاره و اشکال بکنیم به ملازمه ای که در ذهن ایشان بوده است و الا اصل اشکال همان ارتکاز است.

^۲ ۹۳/۷/۲۲.

^۳ در حقیقت این برداشتی است از مبنای ایشان در وضع از مرحوم صدر که ما این را قبول کردیم.

^۴ این صفت تلفظ است.

^۵ صفت تعهد است.

^۶ زمانی است که اراده تفهیمیه یا استعمالیه است.

مناقشة مبناية: عدم قبول منشأية التعهد في الدلالة التصويرية.

این تعریف بر اساس مبناي تعهد اشکالي ندارد. کلام در مبناي تعهد است و ما گفتیم که منشأ دلالت الفاظ نمی تواند تعهد باشد. دلالتی که منشأ تعهد است تصدیقی است و دلالت لفظ بر معنا تصوری است.

قول چهارم (مرحوم آقا ضیاء عراقی): (الاستعمال افناء اللفظ في المعنى).

مراد ایشان از افناء لحاظ آلی و مرآتی است یعنی لفظ را در جایی به کار ببریم و آن لفظ را نبینیم بلکه تمام توجه ما به معنا باشد این استعمال لفظ در معنا است مثل نگاه ما به تصویری که در آینه است که تمام توجه ما به تصویر داخل آینه است و به خود آینه هیچ توجهی نداریم لذا اگر سوالی از خصوصیات آینه شود، نمی توانیم گزارشی از خصوصیات آینه بدهیم.

مناقشة: في هذه النظرية اشكالان:

این تعریف دو اشکال دارد.

الاشكال الاول: عدم تبیین حقيقة الاستعمال.

اشکال اول این است که در این تعریف آمده است که مستعمل لفظ را به صورت آلی لحاظ می کند اما بیان نشد که حقیقت استعمال چیست یعنی نکته ای در استعمال را بیان می کند و آن اینکه شما در استعمال لفظ را به لحاظ آلی استعمال می کنید و خود استعمال که لحاظ نمی باشد بلکه در استعمال این لحاظ است.

الاشكال الثاني: ظاهره لحاظ المعنى استقلالاً و الامر ليس كذلك اذا كان المعنى عاماً.

اشکال دوم این است که از تعریف استفاده می شود که در ذهن ایشان این بوده است که معنا در باب استعمال استقلالاً لحاظ می شود در حالی در جایی که معنا عام است نوعاً این معنا هم به صورت آلی لحاظ می شود و افناءش آشد از افناء لفظ است. در جمله (رأيت رجلاً صباح اليوم) لفظ (رجلاً) لحاظ آلی شده است و معنایش انسان

مذکر است و در حین استعمال نظر متکلم به این معنا نیست بلکه نظرش به فرد مرئی - مثلاً زید - است و هر وقت معنا عام باشد آن معنا در خارج موجود نمی شود بلکه دائماً فرداً آن معنا در خارج موجود می شود و خیلی کم پیش می آید که معنی محکی باشد.

قول پنجم (تعریف مختار): (الاستعمال هو إيجاد اللفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنى في الذهن).

در هر دلالت يك دال و يك مدلول داریم. دال عبارت از لفظ مسموع است و موطنش در ذهن ما است - لفظی که در خارج موجود می شود لفظ محسوس است و این لفظ دال نیست بلکه لفظ مسموع دال است - و بلافاصله صورت معنای لفظ هم در ذهن موجود می شود.

لفظ مسموع را لافظ ایجاد می کند و این نتیجه تلفظ و فعل لافظ است و گاهی لافظ آن را به عنوان این که شانیت و قابلیت این را دارد که سبب حضور صورت معنا در ذهن سامع باشد ایجاد می کند گرچه بالفعل برای سامع این معنا ایجاد نشود چون ممکن است این لفظ در ذهن سامع شرطی نشده باشد و سامع علم به علقه وضعیه نداشته باشد و گاهی شخص غافل است یا اصلاً سامعی وجود ندارد این موارد نیز استعمال شمرده می شود پس منظور سببیت شأنی است اما لازم است که در یک ذهنی شرطی شده باشد و لو ذهن سامع فقط باشد اما اگر اصلاً در ذهن کسی شرطی نشده باشد، این دیگر استعمال نمی باشد. با توجه به این کلام نائم یا ساهی یا امتحان کننده میکروفن، استعمال نمی باشد چرا که ایجاد اینها بما هو سبب لحضور المعنى نمی باشد چرا که اراده ایجاد المعنى نکرده است و استعمال امری است ارادی.

^۱ حال خواه فرد معین باشد یا فرد مردد باشد یا افراد باشد.

تنبیه: ان فی هذا التعریف، تسامحات:

التسامح الاول: انه شامل لاستعمال الالفاظ الموضوعه بالتسمية لا العلامة.

این تعریف خیلی ساده است لذا آن را بکار می بریم اما در این تعریف تسامح وجود دارد زیرا این تعریف در مورد استعمال لفظ در معنا است. الفاظ را به دو قسم تقسیم کردیم. هر لفظی که وضعش به تسمیه است اسم است و هر لفظی که وضعش به علامیت است علامت است و در باب علائم معنا و مسما نداریم و تعریف مذکور به درد اسماء می خورد نه علائم، حروف و ضمائر و اسماء اشاره از علائمند. لذا برای دفع این تسامح به جای (صوره المعنی)، (مدلول) را قرار دادیم و گفتیم: (الاستعمال هو ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور المدلول فی الذهن).

التسامح الثاني: هذا التعریف مشعر بانضمامية الدال و المدلول المتحدان عندنا.

در این تعریف نیز دو تسامح وجود دارد. تسامح اول این است که ما در دال و مدلول اتحادي هستیم نه انضمامی. یعنی دال را همان مدلول و مدلول را همان دال می دانیم ولی این تعریف اشعار به انضمام و اختلاف بین دال و مدلول است و می توانیم از این تسامح چشم پوشی کنیم بدین صورت که معنای این که می گوئیم: (دال را ایجاد می کنیم) به این لحاظ است که مدلول را می خواهیم ایجاد کنیم و به لحاظ این که مدلول دال است می شود، مدلول.

التسامح الثالث: انه شامل للتسمية لا العلامة التي ان الدال هناك، التلفظ لا اللفظ.

اشکال اساسی دیگر تعریف این است که الفاظ بر دو قسمند: اسماء و علائم. دال بالذات در اسماء عبارت از لفظ مسموع است و دال بالذات در علائم لفظ مسموع نیست بلکه - با کمی تسامح - تلفظ به آن دال است مثلاً تلفظ به (من) یا (فی) دال است اما در تعریف گفتیم: (ایجاد اللفظ بما هو سبب) و هو به لفظ بر می گردد نه تلفظ، و جامعی بین لفظ و تلفظ نداریم لذا با تسامح این تعریف را پذیرفته ایم. فعلاً تعریف جامعی که بین وضع بالعلامة و التسمیه باشد پیدا نکردیم چرا که ظاهراً جامعی بین لفظ و تلفظ نداریم.

الجهة الثانية في تحرير محل النزاع: استعمال اللفظ في معنى مستقلا عن استعماله في الآخر في استعمال واحد.

مراد از استعمال لفظ در اكثر از يك معنا اين است كه لفظ در هر يك از دو معنا، مستقل از معنای ديگر استعمال شده باشد و نسبت به هر يك از دو معنا كانه در همان معنا استعمال شده است. گاهي لفظ داراي دو معنا است و ما معنای سومي را درست مي كنيم كه جامع بين افراد معنای اول و دوم است و لفظ هم در آن استعمال شود، اين مورد خارج از بحث است زيرا لفظ در يك معنا استعمال شده است مثلاً يك معنای كلمه (عين) طلا است و معنای ديگرش نقره است و اگر ما اين كلمه را در معنای فلز قيمتي به كار ببريم كه جامع بين طلا و نقره است لفظ را در يك معنا استعمال کرده ايم نه در اكثر از يك معنا. بحث در اين است كه بگوئيم: (رأيت عيناً) و مراد از عين هم طلا باشد و هم نقره باشد آیا اين استعمال درست است يا نيست؟

تقريب المرحوم الصدر من تحرير محل النزاع:

التقريب الاول: ان الاستعمال في الواقع استعمالان.

مرحوم آقاي صدر دو تقريب دارد. در يك تقريب^۲ فرمود: «مراد از استعمال لفظ در اكثر از يك معنا اين است كه اين استعمال در واقع دو استعمال است». در اين كلام دو احتمال وجود دارد:

^۱ ۹۳/۷/۲۳.

^۲ المباحث / ج ۱ / ص ۳۸۳

الاحتمال الاول في كلامه عليه السلام: انه استعمالان حقيقة و انحلالا و هو واضح البطلان لاجتماع الاستعمال الواحد و الاستعمالان في آن واحد.

احتمال اول این است که حقیقه و انحلالاً دو استعمال باشد. این احتمال واضح البطلان است و جای بحث ندارد زیرا ما نمی توانیم کاری کنیم که در عین اینکه یک استعمال است دو استعمال باشد.

الاحتمال الثاني: انه استعمالان تحليليا و هذا لا اشكال فيه.

احتمال دوم این است که تحلیلاً دو استعمال باشد و عقل ما آن یک استعمال را به دو استعمال تحلیل می کند مثل تحلیل واجب مرکب به واجب ضمنی اجزاء آن. این احتمال اشکالی ندارد.

التقريب الثاني: ان الاستعمال واحد و لكن إرادته الإستعمالية، إرادتان^۱.

ایشان در تقریب دیگر^۲ فرمود: مراد از استعمال لفظ در اکثر از یک معنا دو اراده استعمالی است. استعمال فعل ارادی لافظ است. وقتی ما می گوئیم: (رأيت علياً) در کلمه علي یک اراده استعمالی داریم و اگر علي را برای دو معنا - يعني ابن عمرو و ابن بکر - استعمال کردیم باید دو اراده استعمالی داشته باشیم. پس معیار ما نحن فيه این است که اراده استعمالی دو تا باشد و بحث در این است که آیا ما می توانیم از یک لفظ دو اراده استعمالی داشته باشیم یا نمی توانیم؟

مناقشة: الكلام، الكلام؛ إن يرجع إلى الانحلال فمحال و إلا فالرجوع إلى كلامنا.

اشکال سابق بر این تقریب نیز وارد است؛ اگر مراد دو اراده استعمالی حقیقی و انحلالی باشد محال است که یک فعل ارادی متعلق دو اراده باشد و اگر مراد دو اراده تحلیلی باشد و در واقع یک اراده باشد که ذهن و عقل ما آن را به دو اراده تحلیل می کند این درست است و به مختار ما بر می گردد.

^۱ البته احتمال دارد که در نظر ایشان باز دو استعمال باشد و فقط برای تقریب از راه اراده استعمالی وارد شده اند یعنی این دو تقریب دو روی یک سکه باشد.

^۲ البحوث / ج ۱ / ص ۱۴۸

الجهة الثالثة: دليل امتناع.

کسانی که استعمال لفظ در اکثر از يك معنا را عقلاً محال دانستند عده ي زيادي هستند و ممکن است قول مشهور همین نظر باشد. ما در بحث خود ادله قائلین به استحاله را بیان می کنیم و با ابطال این ادله بطلان این قول و اثبات قول به امکان این استعمال نتیجه گرفته نمی شود و برای اثبات امکان این استعمال باید دلیل آورده شود. یکی از مغالطاتی که صورت گرفته است این است که کسانی که قائل به امکان شده اند عده ای آمده اند دلیل قائلین به امتناع را رد کرده اند و گفته اند که همین کفایت می کند که قائل به امکان شویم در حالی که ممکن است ممتنع باشد اما در عین حال دلیل اینها غلط بوده است لذا لازم است، امکان را هم اثبات کنیم.

اقوال القائلين بامتناع:

قائلین به امتناع به وجوهي استدلال کردند و نوعاً این طور نبوده است که هر مستدلي استدلال دیگران را قبول داشته باشد بلکه آنها را مورد مناقشه خود قرار داده است. ما به اهم این وجوه اشاره می کنیم.

الوجه الأول (مختار الآخوند^۱): هذا مناف للوحدة بين اللفظ الفاني في المعنى.

در هر استعمالی افنایی هست و در هر افنایی يك فاني و يك مفني فيه وجود دارد. فاني لفظ است و مفني فيه معنا است و سؤال این است که آیا فاني و مفني فيه وحدت دارند یا ترکیب اتحادی دارند یا ترکیب انضمامی دارند؟

در وحدت موجود یکی است و وجود یکی است. در خداوند متعال ذات و صفت وحدت و عینیت دارند و این طور نیست که دو موجود داشته باشیم.

در ترکیب اتحادي موجود دو تا است و وجود یکی است مثل کاغذ بیاض که کاغذ جوهر است و بیاض عرض است و این ها دو موجودند و يك وجود دارند.^۱

در ترکیب انضمامي هم موجود دو تا است و هم وجود دو تا است مثل این که نمک را در آب يك لیوان حل کنیم. در این حال نمک در آب لیوان معدوم نمی شود و در لیوان هم آب موجود است و هم نمک موجود است و این ها موجود به دو وجودند.^۲

مرحوم آخوند فرمود: فاني و مفني فيه موجود به يك وجودند و وحدت و عینیت دارند و إلا فنا بي معنا است. بنابراین اگر فاني یکی باشد و مفني فيه دو تا باشد نتیجه اش این می شود که یکی در عین این که یکی است دو تا باشد و دو تا شیئی در عین حالیکه دو تا است یکی باشد.

مناقشة: التركيب بين اللفظ والمعنى انضمامي لأن المراد من الفناء هنا، المراتية لا نسخ الفناء الذي يراد في «فناء الله».

این که ایشان فرمود فاني و مفني فيه وحدت دارند، درست نیست. این ها اتحاد ندارند تا چه رسد به وحدت یعنی حتی در صورت قول به افناء ملازمه ای بین این افناء و وحدت و عینیت نمی باشد چرا که این فناء ربطی به فناء فی الله ندارد، فناء فی الله است که معنایش وحدت است و با عینیت ملازمه دارد.

فاني لفظي است که در ذهن مستعمل است^۳ و مفني فيه معنایی است که در ذهن او است و اتحادشان فقط در معروض که ذهن باشد، است^۴ و الا این دو رابطه ای با هم ندارند. ما دو شیء در ذهن داریم که یکی لفظ است و دیگری معنا است. بله ذهن این قدرت را دارد که لفظ در عین حضورش در ذهن، ذهن به آن توجه نکند نه این که اصلاً

^۱ دلیل ما وجدان است و دیگر اینکه وقتی شما تصویری را در ذهن و نفس تصور می کنید خوب تصویر وجود دارد و ذهن شما هم وجود دارد اگر قرار باشد که وجود اینها یکی نباشد مانند دو حجر کنار یکدیگر می باشند و ادراکی صورت نمی گرفت در حالیکه ما ادراکی داریم.

^۲ دو عرض در یک معروض ترکیبشان اتحادی و در دو معروض ترکیبشان انضمامی است.

^۳ که لفظ متخیل است نه لفظ مسموع چرا که لفظ و مستعمل لفظ مسموع ندارد.

^۴ اتحاد اینها در صورتی بود که این معروض وجود باشد در حالی که این معروض ذهن است.

ذهن به آن لحاظ نداشته باشد تا فناء، به معنای فناء فی الله که عینیت است، معنا پیدا کند. فانی یعنی ملحوظی که به آن التفات نیست و مفنی عنه یعنی ملحوظی که به آن التفات است یعنی لفظ و فانی، امری است که لحاظ ذهن نسبت به آن مثل لحاظ ذهن نسبت به مفنی عنه که معنا باشد نمی باشد. فانی در اینجا به معنی نگاه مرآتی است. مثل نگاه به تصویر در آینه که هم به آینه و هم به تصویر داخل آن لحاظ می شود ولی التفات فقط به تصویر در آینه تعلق می گیرد نه مرئی بالذات که آینه باشد.

الوجه الثانی (قول المرحوم آغا ضیاء العراقی^۱): هذا موجب لوحدة الملحوظ مع تعدد اللحاظ المستحيلة لاستحالة وحدة الموجود مع تعدد الوجود فی آن واحد.

استعمال افناء لفظ در معنا است و اگر دو معنا داشته باشیم لا محاله دو تا افناء خواهیم داشت وقتی دو افناء داشتیم دو فانی داریم بنابراین یک لفظ در یک آن دو افناء و دو لحاظ آلی به آن خورده است و این امکان ندارد چرا که وزان لحاظ به ملحوظ وزان وجود به موجود است و اگر یک ملحوظ^۲ دو لحاظ^۳ داشته باشد مثل این است که یک موجود دو وجود داشته باشد که عقلاً محال است و سر از تناقض در می آورد یعنی یک موجود در عین یکی دو تا باشد یا بالعکس.

مناقشة: لا دلیل علی ملازمة تعدد المفنی مع تعدد الافناء فی اللفظ.

درست است که مفنی فیه دو تا است ولی چرا افناء دو تا باشد؟ اگر مراد این است که تحلیلاً دو افناء باشد اشکالی ندارد. اگر مراد دو افناء انحلالی باشد، بله ممکن نیست انحلالاً دو افناء باشد. اما در اینجا ما دو افناء نداریم. در استعمال لفظ در اکثر از یک معنا لفظ و معنای اول و معنای دوم داریم. وقتی متکلم لفظ را لحاظ می کند به آن

^۱ المقالات / ج ۱ / ص ۱۶۱

^۲ که در اینجا منظور «لفظ» است. یکی است چرا که فرض است که یک استعمال شده است چرا که بحث در مورد استعمال یک لفظ است که اراده اکثر از یک معنا از آن شده است.

^۳ چون فرض این است که اراده دو معنا از آن شده است یعنی دو بار افناء در دو معنی شده است که معنای افناء هم مرآتیه می باشد یعنی دو بار لحاظ آلی شده است.

التفات ندارد و دو التفات به دو معنا وجود دارد و در باب الفاظ خصوصیتی هست که مستعمل می تواند لفظ را مرآت برای دو التفات قرار دهد. بلکه در آینه در آن واحد، دو تصویر دیده نمی شود مگر این که دو تصویر جابجا شوند به گونه ای که بتوان هر دو را دید نه یکی چپ و یکی راست آینه باشد که در واقع مجموعاً یک تصویر شوند.

اینکه باید این امر وجدان شود درست است اما استدلالاً ثابت نشده است که نمی توان یک افناء باشد و دو مفنی فیه یا به عبارت دیگر یک فانی داشته باشیم و دو مفنی عنه این ابطالش اثبات نشده است و لازم نیست که لفظ در تمام جهات مثل آینه باشد.^۱

الوجه الثالث: هذا موجب لصدور الكثير من الواحد و هو محال.^۲

مرحوم عراقی این وجه را در مقالات الاصول از کسی نقل کرد و بعد آن را نقد کرد که مشخص می شود قائل این کلام کسی بوده است که در نظر ایشان مهم بوده است. اگر یک لفظ در اکثر از یک معنا استعمال شود صدور کثیر از واحد لازم می آید که محال است. در دلالت لفظیه یک دال و یک مدلول داریم مثلاً در لفظ (انسان) دال لفظ مسموع انسان است و مدلول صورت معنا در ذهن است و رابطه بین دال و مدلول رابطه علت و معلول است استعمال یک لفظ در دو معنا مستلزم وجود یک علت با دو معلول است و در قاعده (الواحد) گفته شد که اصلاً و عکساً محال است که یک علت دو معلول داشته باشد و یک معلول دو علت داشته باشند توارد علتین بر معلول واحد و توارد معلولین بر علت واحد محال است. بنابراین استعمال لفظ در اکثر از یک معنا مستلزم محال است و مستلزم محال محال است.

مناقشات:

بر این وجه اشکالات متعددی وارد است و ما به سه اشکال اشاره می کنیم.

^۱ در استعمال لازم نمی باشد که لفظ به هر دو شرطی شده باشد چرا که شرطی در مقام تفهیم است الان بحث مادر مقام استعمال است نه تفهیم کار نداریم که غرض مستعمل از این استعمال چیست؟

^۲ ۹۳/۷/۲۶

^۳ این وجوه اگر چه به لحاظ عملی فایده ای ندارد اما چون از بزرگان ما است در اینها اعمال دقت زیادی شده است که این اعمال دقتها می توان گفت در جاهای دیگر به درد ما می خورد.

المناقشة الاولى: ان البحث في الاستعمال الذي يكون الدال و المدلول في ذهن المتكلم لا تفهم المعنى في ذهن السامع.

اشکال اول این است که سخن ما در استعمال است نه تفهم سامع و استعمال متقوم به ذهن متکلم است نه سامع حتی اگر سامعی نباشد استعمال می تواند تحقق داشته باشد، بنابراین اگر فرض کنیم که این دلالت در ذهن سامع محال است در استعمال محال نیست.

المناقشة الثانية: لا معنى لعلية اللفظ المسموع لصورة المعنى الا المعدية التي لا يكون علة حقيقية.

اشکال دوم این است که بین لفظ مسموع و صورت معنا علیتی در کار نیست و معنا ندارد که یک لفظ مسموع فاعل و مبدأ وجود و علت برای صورت معنا در ذهن^۱ باشد^۲ بلکه به آن علت معده گفته می شود و علت معده اسما علت است و واقعا علت نیست. لذا این بحث، بحثی است بلا موضوع است.

المناقشة الثالثة: المحال صدور منها لجهة واحدة و هنا صدور منها من جهتين.

اشکال سوم این است که بر فرض قبول رابطه علیت و معلولیت بین دال و مدلول، این که گفته شد صدور کثیر از واحد محال است یعنی صدور دو شیء از یک شیء از یک جهت محال است اما فرض این است که لفظ انسان با دو معنا شرطی شده است یعنی صورت یک معنا به ذهن می آید از آن حیث که لفظ انسان علت برای آن معنا است و با آن معنا شرطی شده است و صورت معنای دوم به ذهن می آید از آن حیث که لفظ انسان علت برای این معنا است و با این معنا شرطی شده است بنابراین دو جهت وجود دارد و توارد دو علت بر دو معلول است. مثل نفس ما که در عین واحد هم می شوند و می بیند که از حیث اینکه مبصر است می بیند و از آن لحاظ که دارای قوه سامعه است، می شنود و این اشکالی ندارد.

^۱ چرا صورت عقلی اقوی از صورت مسموع است که مثالی است و مثالی نمی تواند علت اقوای خودش باشد.

^۲ در منطق مبدأ تصور را معرف و مبدأ تصدیق را حجت می گذاشتند فلاسفه که نگاه وجودی به هر چیزی داشتند آمدند و گفتند که اصلا محال است که یک تصور یا چند تصور مبدأ یک تصور باشد یا چند یا یک تصدیق مبدأ یک تصدیق باشد یا مثلا ما که صغری و کبری را می آوریم مبدأ وجودی این نتیجه که تصدیق است چه می باشد و این امر ذهن اینهارا خیلی مشغول کرده بود.

الوجه الرابع (المنسوب الى النائينى رحمته الله منقولاً عن الصدر رحمته الله):

اگر ما یک لفظ را در دو معنا استعمال کنیم حین استعمال هم لفظ را لحاظ کردیم و هم معنا را لحاظ کردیم و دو معنا ملتفت الیه ما است و لحاظ ما نسبت به این دو معنا استقلالی است و لازمه اش این است که نفس ما در یک آن به دو شیء التفات داشته باشد و این محال است^۲ زیرا نفس انسان در هر آنی فقط می تواند یک التفات داشته باشد.

معلوم نمی باشد که در نظر ایشان اشکال از ناحیه صدور واحد از کثیر باشد خیر ممکن است که ایشان این امر را وجدان کرده بودند که نفس نمی تواند در یک آن دو لحاظ استقلالی داشته باشد.

کسانی که بعد از ایشان آمدند گفتند که التفات نفس انسان در یک آن به دو شیء از دو جهت ممکن است و مثال نقضی آوردند که وقتی قضیه معقوله را در ذهن می آوریم و تصور موضوع و محمول باید با هم محقق شود تا نسبت بین آنها معنا داشته باشد.

یک بحث این است که آیا نفس ما در آن واحد می تواند دو التفات همزمان داشته باشد؟ و بحث دوم این است که آیا در استعمال مورد بحث ما به دو التفات در آن واحد نیاز داریم؟

ما نتوانستیم وجدان کنیم که نفس توان التفات به دو شیء در آن واحد را داشته باشد ما نمی توانیم در عین این که بالفعل به چیزی التفات داریم التفات به شیء دیگر هم به همراه التفات اول داشته باشیم چرا که به محض التفات به ملتفت الیه دوم، التفات اول از دست می رود. لذا به نظر می رسد حرف مرحوم میرزا درست بوده است. بله سرعت در التفاتات نفس ما بسیار زیاد است حرکاتی که در مغز ما صورت می گیرد

^۱ البحوث / ج ۱ / ص ۱۵۲

^۲ نفس می تواند در یک آن یک لحاظ استقلالی و یک لحاظ مرآتیی داشته باشد اما دو لحاظ مستقل نمی تواند داشته باشد.

معادل با حرکت نور است بنابراین فاصله بین دو التفات در ذهن به قدری کوتاه است که نمی توان آن را درك كرد^۱. التفات این سرعت را دارد و ثابت نیست که انسان بتواند در آن واحد دو التفات به همراه هم داشته باشد.

اما در بحث دوم گفته می شود استعمال لفظ در اکثر از يك معنا دو التفات در آن واحد نیست بلکه دو التفات با فاصله بسیار کوتاه اتفاق می افتد و ما فکر می کنیم که دو التفات در آن واحد در ذهن ما شکل می گیرد مثل این که چشم انسان آتش گردان را يك دایره آتش می بیند در عین حال می دانیم که دایره ای در کار نمی باشد ولی در ذهن دایره داریم و این بخاطر تعاقب خیلی پر سرعت این تصاویر است با این که سرعت آن به مراتب از سرعت ذهن خیلی خیلی خیلی کمتر است پس ضرورتی ندارد که در آن واحد دو التفات به ذهن انسان بیاید و کافی است که در فاصله بسیار کمی از هم ایجاد شود. البته ثابت نمی باشد که نیاز باشد التفات آنی دوتا التفات باشد البته برهانی نمی باشد این وجدانی است.

@* الوجه الخامس (من المرحوم المحقق الاصفهانی منقولاً عن الصدر رحمته الله):^(۳)

این وجه مبتنی بر مبنای ایشان در حقیقت استعمال است که آن را ایجاد المعنی باللفظ تنزیلاً دانسته است یعنی استعمال عبارت است از ایجاد المعنی بوجود تنزیلی یعنی قائل بودند که لفظ وجود تنزیلی معنا است مثلاً لفظ زید وجود تنزیلی معنا است.

^۱ گفته نشود که این بخاطر این است که ما این مقادیر را ندیدیم لذا درک نمی کنیم نه اینکه قدرت نداریم چرا که ما انسان ده سانتی را ندیدیم در عین حال می توانیم تخیل کنیم اما در اینها درست است که ندیدیم اما تخیل آن را هم نمی توانیم بکنیم.

ان قلت: اگر درک نمی توانیم بکنیم از کجا می گوئید که سرعت خیلی زیاد است؟

قلت: این علما اثبات شده است ضمن اینکه تا حدودی هم تجربه کنیم به این صورت که می دانیم که انسان در تصورات بزرگی و کوچکی محدودیت دارد لذا مثلاً شما می توانید انسان ۸ متری را نهایتاً تصور کنید اما نمی توانید که انسان خیلی بزرگ را تصور کنید تخیلات ما اندازه دارد چرا که تخیلات ما متوقف بر محسوسات است و محسوسات ما نا محدود نمی باشد لذا صدایی را که خفاش می شنود ما نمی توانیم درک کرده و در نتیجه تخیل کنیم.

^۲ ۹۳/۷/۲۷

^۳ المصدر.

بنابراین زید دارای دو وجود - وجود حقیقی و وجود تنزیلی - است. محال است که یک لفظ در بیش از یک معنا مثلاً دو معنا استعمال شود زیرا تعدد در معنا تعدد در وجود تنزیلی است و تعدد در وجود تنزیلی مستلزم تعدد در وجود حقیقی است - زیرا وجود لفظ به لحاظ معنا تنزیلی است ولی به لحاظ خود لفظ وجود حقیقی است - و تعدد در وجود حقیقی در عین حالی که موجود یکی است، عقلاً محال است.

مناقشة: ان التعدد فی الوجود التنزیلی اعتباریا لیس ملازماً للتعدد حقیقاً.

این که تعدد در معنا، تعدد در وجود تنزیلی است درست است و این که تعدد در وجود حقیقی عقلاً محال است، درست است اما این که تعدد در وجود تنزیلی مستلزم تعدد در وجود حقیقی است درست نیست بلکه یک لفظ است که موجود به دو وجود تنزیلی شده است چرا که وجود تنزیلی مثل وجود اعتباری است^۱ و فقط سیاق آن فرق می کند و نسبت به آن اعتبار متعدد شده است و این اعتبار نمی تواند موجب تعدد در وجود حقیقی شود.

خلاصه این که وجوه پنج گانه استحاله این استعمال تمام نیست و نتیجه اش این نیست که استحاله، باطل است و این استعمال امکان دارد. ممکن است که استحاله درست باشد ولی ما نتوانیم آن را مدلل کنیم و ممکن است که دلیلی باشد که به ذهن ما نرسیده باشد ولی به ذهن آیندگان برسد و ضمن اینکه چه کسی گفته است که هر چیز درستی مدلل می شود مثل اثبات تشنگی خود به دیگران که امر حقیقی است اما نمی توانیم مدلل کنیم.

مختار نا: امکان هذا الإستعمال وجداناً.

ما قائل به امکان این استعمال هستیم و دلیلی بر آن نداریم ولی می توانیم آن را وجدان کنیم بدین بیان که حقیقت استعمال ایجاد اللفظ بما هو سبب لحصول المدلول فی ذهن السامع است و اگر لفظی دارای دو معنا باشد معنایش این است که در این لفظ،

^۱ در نظر ایشان هم وجود تنزلی شبیه اعتبار است چرا که ایشان وجود تنزیلی را معنا نکرده اند.

دو سببیت - هم نسبت به معنای الف و هم نسبت به معنای ب - است. حال اگر لفظ را به خاطر این دو سببیت ایجاد کنیم یعنی این سببیت این لفظ برای دو معنا باعث شده است که من آن را استعمال کنم، وجدان ما محذوری در این ایجاد نمی بیند^۱ و در این موارد ذهن ما به دو معنا اشاره دارد.^۲

الجهة الرابعة: الصحة العرفية في استعمال المفرد في اکثر من معنى واحد عرفا.

اگر قائل به امکان استعمال لفظ در اکثر از یک معنا شدیم در اینجا دو سوال مطرح می شود سوال اول اینکه آیا این استعمال عرفا صحیح است یا نیست؟ چرا که مثلا من لفظ «زید» را در معنای «شجر» به کار ببرم خوب در اینجا مشخص است که این استعمال ممکن است اما این استعمال غلط است. لذا در صحت این استعمال و عدم آن صحبت می کنیم.

و سوال دوم اینکه بر فرض صحتش، این استعمال حقیقی است یا مجازی است؟

^۱ ذهن انسان می تواند محذورات عقلی را وجدان کند مثل اینکه ذهن ما نمی تواند تخیل کند کیک کبوتری را که در آن واحد هم سفید باشد و هم سیاه در این مسئله نظری هم اینطور است و هیچ محذوری نمی بینیم که لافظ و مستعمل با توجه به این دو معنا این لفظ را استعمال کند.

^۲ کاری هم نداریم که در ذهن سامع چه چیزی می آید، ذهن سامع دیگر از بحث استعمال خارج است.

ان قلت: قبلا گفته شد که ظاهرا ذهن نمی تواند که در آن واحد به دو معنی التفات داشته باشد و با توجه به این معنایی که شما می فرمایید لازم می آید که ذهن انسان در آن واحد دو التفات داشته باشد.

قلت: بحث ما در مورد استعمال است که می گوییم که انسان می تواند یک لفظ را از باب اینکه سببیت برای ایجاد دو معنی دارد را استعمال کند اما در مرتبه لحاظ ذهن به صورت طولی اما با فاصله ای بسیار کم لحاظ می کند یعنی ذهن انسان می تواند اشاره به دو معنی داشته باشد و این اشاره طولی هم است اما در عین حال این اشاره به یک لفظ موجب وحدت معنا نمی شود. در نظر ما لحاظ معنی قبل از استعمال و مسبوق به آن است لذا محذوری نمی باشد اما در نظر دیگران لحاظ مقارن با استعمال است لذا به مشکل بر می خوردند. یعنی در نظر ما زید شرطی شده است با ابن عمرو و ابن بکر و وقتی ما زید را می گوییم ذهن ما به صورت متعاقب التفات پیدا می کند به صورت خیالی لفظ «زید» که شرطی شده است به ابن عمرو و ابن بکر.

بعضی مثالهایی برای استعمال بیش از یک معنا آورده اند لذا به قاعده ادل اشیء علی امکان الشیء وقوعه اثبات می کنند امکان این امر را اما این را ما قبول نداریم و این روش را درست نمی دانیم چرا که این امر در امور خارجی خوب است یعنی یک امر خارجی که اتفاق افتاده است را می آوریم و ارائه می دهیم اما در مورد امور ذهنی که نمی توانیم آن را به دیگران ارائه دهیم لذا در اینجا به درد نمی خورد.

اگر کسی قائل به استحاله شد یا وجدان می کند امکان را که در این استحاله می گوید که دچار توهم شده است یا این استحاله باعث می شود که دیگر وجدان نکند.

جواب از سوال اول این است که این استعمال صحیح است وقتی یک لفظ در اکثر از یک معنا استعمال می شود این استعمال غلط عرفی نیست و صحیح است و اینطور نمی باشد که استعمال یک لفظ در دو معای حقیقی یا یک معنای حقیقی و مجازی غلط باشد و صرف غیر عرفی بودن باعث این نمی شود که استعمال غلط باشد اگر چه مرز بین غلط عرفی و صحیح مشخص و معین نیست و بعضی امثله واقعا مشکوک و در مرز است اما در اینجا به وجدان ما این استعمال صحیح عرفی است یعنی در موارد غلط عرفی و آن مرز نا معین قرار نمی گیرد و لو این که در نزد عرف رایج نیست و به همین خاطر مدلل کردن صحیح غیر رایج بودن با غلط بودن آن بی فائده است چرا که در مقام عمل حکم هر دو یکی است به این صورت که اگر قرینه با آن ذکر نشود غلط است.

و جواب از سوال دوم این است که بسته به اصطلاح علماء است که اگر استعمال فی وضع له را حقیقی و در غیر ما وضع له را مجازی بدانند این استعمال لفظ در دو معنا سه صورت دارد؛ گاهی این استعمال حقیقی است و گاهی مجازی است و گاهی هم حقیقی و هم مجازی است و این بر می گردد به این که آیا هر دو معنا حقیقی هستند یا هر دو معنا مجازی هستند یا یکی حقیقی و دیگری مجازی است به اعتبار یک معنا می شود مجازی و به اعتبار معنای دیگر حقیقی.

الجهة الخامسة: استعمال المثنی و الجمع فی اکثر من معنی واحد.

برخی از علمایی که استعمال لفظ در اکثر از یک معنا در مفرد را محال دانستند در مثنی و جمع آن را ممکن دانستند مثلاً اگر گفته شود: (اشتریت عینین) یا گفته شود: (اشتریت أعیانا) ممکن است که معانی مختلف عین مثل ذهب و فضه از تشبیه و جمع اراده شود، زیرا ماده تشبیه و جمع بر معنا دلالت دارد و علامت تشبیه و جمع بر تعدد معنا دلالت دارد.

اشکال:

تشنيه و جمع دلالت بر تعدد افراد يك معنا دارد نه تعدد معنا يعنى بر دو فرد يا چند فرد از يك معنا دلالت دارد به همين خاطر در لفظ (زیدان) كه به لحاظ معنا نمى تواند افراد متعدد داشته باشد و فقط يك فرد دارد اين گونه توجیه می شود كه مراد دو فرد از (المسمى بزید) است و اين معنای مجازى و معنای سومى است كه دارای دو فرد است. و بر فرض صحت دلالت تشنيه و جمع بر تعدد معنا، اين دو دلالت بر تعدد آن معنایی دارند كه مفرد به آن معنا آمده است مثلاً اگر عین به معنای ذهب باشد تشنيه و جمع آن دلالت بر تعدد ذهب می كند. اگر مفرد معنای عامی باشد قابل كثر و تعدد نیست زیرا تعدد و كثر از ناحیه وجود است و افراد معنای عام قابل تعددند نه معنای عام كه وجود ندارد.

بله بحثی مطرح است كه آیا تشنيه و جمع به ماده و هیئت دارای وحدت دال و مدلول هستند یا تعدد دال و مدلول دارند كه اين بحث خارج از بحث استعمال يك لفظ در اكثر از يك معناست.

الامر الثالث عشر: المشتق.

مرحوم آقای صدر بحث مشتق را از مسائل علم اصول دانست نه مقدمه آن و این کلام درستی است. بحثی که در مشتق می آید جزء تاریخ علم اصول شده است و آن بحث این است که آیا مشتق فقط حقیقت در ما تلبس بالمبدأ فی الحال است و نسبت به ما انقضی عنه المبدأ مجاز است یا این که نسبت به هر دو حقیقت است. و به جهت این که این بحث دارای مطالب مهم سیال در علم اصول است ما آن را مطرح می کنیم. قبل از ورود به این بحث اموری را به عنوان مقدمه بیان می کنیم.

مقدمة: نتعرض قبل الورد الى أمور:

الامر الأول: فی تحديد المشتق.

مراد اصولی از مشتق اصطلاح خاص خودش است که عبارت است از: (کل اسم یصح حمله علی الذات بشرط أن لا یكون ذاتیا له).

با قید (اسم) تمام حروف و هیئات و افعال خارج شد. مشتق اسمی است که بتواند قابل حمل بر ذات باشد یعنی بتواند محمول واقع شود، بنابراین امثال کلمه (عدل) که نمی توانند بر ذات حمل شوند مشتق نیستند.

مراد از حمل این است که دائماً مشتق را نسبت به فرد یا افرادی می سنجیم و نسبت به آن ها این نزاع را مطرح می کنیم.

کلمه (ذاتی) دو اصطلاح دارد: ذاتی باب ایساغوجی (یعنی نوع و جنس و فصل) و ذاتی باب برهان که به معنای خصوصیت لاینفک از ذات است که اعم از ذاتی باب ایساغوجی و عرضی غیر مفارق از ذات است مثل زوجیت برای اربعه.

^۱ از اینجا به بعد به تقریر فاضل گرامی حجة الاسلام قریشی می باشد بدون باز بینی.

ذاتی در تعریف مشتق ذاتی باب ایساغوجی است مثل عدل که ذاتی عدالت است یا مثل انسان که ذاتی زید است این ها از بحث مشتق خارجند زیرا با انقضاء این امور ذات هم از بین می رود و بحث ما مربوط به اموری است که با زوال آن ها ذات از بین نرود. بنابراین امثال زوجیت نیز در بحث داخل است زیرا ذاتی باب ایساغوجی نیست گرچه در خارج اربعه بدون زوجیت واقع نشده است و اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبیه حتی اسم های جامد مثل زوج که قابل حمل بر ذاتند در بحث مشتق داخلند.

در تعریف کلمه ذات آمده است. گاهی ذات در مقابل حدث است مثلاً گفته می شود انسان ذات است و مشی حدث است. در تعریف، ذات به معنای مقابل حدث نیست بلکه در مقابل امری است که بر غیر خودش حمل شود خواه آن غیر از ذوات باشد مثل زید در مثال (زید عالم) و خواه از احداث باشد مثل ضرب در مثال (الضرب مولم) عالم و مولم در بحث داخلند زیرا بر غیر خودشان حمل شده اند.

امر دوم: اسم زمان

شبهه شد که تعریف شامل اسم زمان می شود مثل (مقتل) که به معنای زمان وقوع قتل است در حالی که با انقضاء تلبس به مبدأ در یک زمان خود زمانی که مبدأ در آن تحقق پیدا کرد از بین می رود و این به منزله حکم ذاتی است که با زوال آن خود ذاتی نیز از بین می رود.

این شبهه را خود مرحوم آخوند^۱ مطرح کرد و پاسخ داد که محذوری ندارد اسمی را برای جامع بین دو حصه وضع کنیم که یک حصه در خارج ممکن باشد و حصه دیگر در خارج محال باشد در ما نحن فیه بنا بر وضع مشتق برای اعم یک حصه (مقتل) که متلبس به مبدأ است ممکن است که فرد داشته باشد و حصه دیگر که انقضی عنه المبدأ است محال است که فرد داشته باشد زیرا ذات در آن وجود ندارد مثل کلمه واجب که

^۱ الکفایه / ص ۴۰

معنایش عام است ولی یک فرد دارد. بنابراین نزاع در مشتق در اسم زمان نیز جاری است.

مرحوم آقای صدر بر این جواب اشکال کرد و فرمود واضح است که ما می توانیم لفظ را برای جامع بین دو حصه (یکی ممکن و دیگری محال) وضع کنیم منتهی شرط وضع این است که نباید به استحاله منطقی که تناقض است منتهی شود مثل لفظ (انسان) که برای حیوان ناطق وضع شده است و ما بگوییم که حیوان ناطقی که جامع بین دو حصه (حصه ای که حیوان ناطق است و حصه ای که حیوان ناطق نیست) است در این بیان تناقض وجود دارد یعنی درعین این که حیوان ناطق است حیوان ناطق نباشد. بیانی که در (مقتل) گفته شد سر از استحاله منطقی در می آورد یعنی ما انقضی عنه المبدأ درعین این که مقتل نیست مقتل باشد.

این اشکال محل تامل است. بین انسان و مقتل فرق وجود دارد. اگر فرض انسان غیر ناطق فرض انسان غیر انسان است زیرا ناطقیت مقوم ذات انسان است. (مقتل) اسم زمان است که در یک دقیقه - مثلاً - محقق شد و بعد از آن محال است که این زمان بدون قتل برگردد اما اگر بتوانیم آن را برگردانیم در آن تناقض منطقی لازم نمی آید بلکه فقط استحاله وقوعی دارد.

به عبارت روشن تر فرض انقضاء مبدأ در (مقتل) از قبیل انسان غیر ناطق نیست بلکه از قبیل مثلث چهارضلعی است که فقط استحاله وقوعی دارد. بنابراین جواب مرحوم آخوند درست است.

جواب دوم (از مرحوم آقا ضیاء عراقی به نقل از مرحوم آقای صدر^۱) در اسم زمان ما انقضی به نظر عقلی فرد ندارد اما به نظر عرفی فرد دارد مثل این که زید در ساعت ۸ صبح به قتل برسد و عمرو مقداری بعد از آن وارد آن محل شود در این حال وقتی از او پرسیده شود چه زمانی وارد محل شدی؟ پاسخ می دهد: (عند مقتل زید) بنابراین در

اسم زمان هم بر ما انتقضى عنه المبدأ عرفا اسم (مقتل) اطلاق می شود بنابراین اسم زمان نیز در بحث مشتق داخل است.

امر سوم: افعال و مصادر

بر طبق تعریفی که برای مشتق ذکر کردیم افعال و مصادر (مجرد و مزید) از این تعریف خارجند چون این ها بر ذات قابل حمل نیستند. مرحوم آخوند در ذیل این بحث، بحث افعال و حروف را مطرح کرده است. بحث حروف سابقاً مطرح شد و دیگر آن را تکرار نمی کنیم و درباره افعال دو مطلب را بیان می کنیم؛ يك مطلب درباره دلالت فعل بر زمان است و مطلب دیگر این است که ما افعال را در مورد موجودات مجرد به کار می بریم که زمانی نیستند چگونه فعل در این ها به کار می رود؟

اما مطلب اول: مراد از افعال هیئت افعال مثل فعل ماضی و فعل مضارع و بقیه افعال است. عده ای مثل مرحوم آخوند انکار کردند که زمان از هیئت فعل استفاده شود و برخی به این دلالت قائل شدند. اگر قائل شویم که وضع هیئت افعال به تسمیه است دلالت آن بر زمان مشکل است.

ما قائلیم که وضع هیئات به علامیت است و این ها مسمما ندارند بلکه ذوعلامت دارند و در پاره ای از هیئات زمان اخذ شده است مثلاً فعل ماضی علامت تحقق يك فعل در زمان گذشته است یا فعل مضارع علامت تحقق يك فعل در زمان حال یا مستقبل است. هیئت امر علامت بر مطلوبیت يك فعل است و دلالت بر زمان نمی کند و هیئت نهی علامت بر مطلوبیت ترك يك فعل است و دلالت بر زمان نمی کند.

مطلب دوم این است که زمان عبارت از مقدار يك حرکت و يك تغیر است مثلاً یکی از اعراض کم زمان است. زمان عرض مستقلى نیست بلکه زیر مجموعه کم متصل است. در موجودات عالم طبیعت زید را در نظر بگیریم که پیکر او جوهر است و دارای

اعراض متغیر و متبدل است مثلاً دارای عرض آین است که متغیر است از این مکان به مکان دیگر می رود مقدار این تغیر را زمان آین گویند.

در حکمت معتقدند که تغیری در موجودات مجرد و اعراض آن ها صورت نمی گیرد مثلاً خداوند که وجود است و جوهر و عرض نیست و کوچک ترین تغیر و تبدلی در او حاصل نمی شود و او معروض هیچ عرضی نیست و صفات خداوند عین ذات او است. در موجودات مجرد - که عقول نامیده می شوند - و اعراضشان هیچ گونه تغیر و تبدلی صورت نمی گیرد با این حال چگونه افعال را برای خداوند متعال و مجردات به کار می بریم زیرا افعال همراه با حدوث و تغیرند. مجردات موجوداتی ازلی هستند و در خودشان و صفاتشان تغیر حاصل نشده است. با توجه به این نکات چگونه قرآن کریم افعال را به خداوند متعال نسبت می دهد؟ مثلاً می فرماید: (أولیس الذی خلق السموات والأرض بقادر أن یخلق مثلهم) و خلقت آسمان ها و زمین فعل زمانی است. بحث ما با این پیش فرض است که تغیر و تجرد از ماده با هم جمع نمی شود.

مرحوم آخوند اسناد افعال به مجردات را دلیل قاطع قرار داد ر این که هیئات افعال بر زمان دلالت ندارد.

کلمه (فعل) دو معنا دارد و در این کلمه مغالطه ای صورت گرفته است. یک معنایش این است که وقتی به امور مادی نسبت داده می شود از اعراض است و به آن مقوله فعل یا آن یفعل گفته می شود که متقوم به فاعل است و فعل دیگری داریم که از مقوله عرض نیست و آن فعل مجردات است مثلاً اگر خداوند علت این صندلی و فاعل آن باشد و ایجادش کند در این جا سه چیز - یعنی خداوند متعال و فعل او و صندلی - نداریم بلکه دو چیز - یعنی خداوند و خود صندلی - داریم. وقتی می گوییم این عالم فعل خداوند است خداوند و خود عالم را داریم و موجود سومی به عنوان عملیه بین خداوند و عالم نیست. خداوند مبدأ و مباشر همه موجودات و حوادث (موجودات مسبوق به عدم) است و مبدأیت خداوند ازلی است مثل نور پشت پرده که با برداشتن پرده مشخص می شود نه این که موجود شود ولی حدوث ما ازلی نیست چون به علل معده نیاز دارد و معنایش این نیست که خداوند الان ما را موجود کرد بلکه از اول بر ما

افاضه وجود کرد و مانع باعث شد که وجود ما ظاهر نشود و با زوال مانع وجود ما ظاهر شد بنابراین خداوند امروز زید را ایجاد کرد ولی افاضه وجودش در ازل بود بنابراین فعل مجرد غیر از فعل موجودات مادی است، فعل مادی عرض است ولی در فعل خداوند خود موجود فعل خداوند است و افعال زمانی را بدون هیچ عنایتی به مجردات نسبت می دهیم و حادث عالم است و ما هستیم و هیچ فعل مادی در کار نیست.

امر چهارم: أنحاء مبادی

مراد ما از مبدأ مصدر نیست بلکه نحوه لحاظ آن مراد است. گاهی در یک مشتق خود یک مبدأ أخذ نمی شود بلکه مبدأ بما این که حرفه و صنعت است أخذ شده است لذا تلبس زمانی فرض می شود که خود حرفه و صنعت محقق باشد مثلاً مبدأ نجار به لحاظ معنا و مدلول نه به لحاظ لفظ معنای مصدری نیست بلکه حرفه نجارت است و نجار کسی است که حرفه او نجارت باشد و تلبس و انقضاء به لحاظ لفظ معنا نمی شود بلکه به لحاظ معنا و مدلول در نظر گرفته می شود و نجار وقتی متلبس به نجاری است که حرفه و شغلش نجاری باشد و لو این که در حال حاضر در حال نجاری نباشد و انقضاءش به لحاظ تغییر این حرفه است.

گاهی مبدأ به نحو قوه (در مقابل فعلیت) أخذ می شود مثل مفتاح که مبدأش فتح است و از فتح به معنای قابلیت خاصی از باز کردن مشتق شده است گاهی قابلیت دور است مثل فلزی که می تواند به کلید تبدیل شود و به این فلز مفتاح گفته نمی شود و گاهی قابلیت نزدیک است مثل سیمی که با آن قفل را باز می کنند به این سیم هم مفتاح گفته نمی شود و گاهی قابلیت نزدیک است و مفتاح اطلاق می شود مثل کلید هایی که با آن قفل را باز می کنند و لو این که بالفعل در حال باز کردن قفل نباشد.

گاهی مبدأ به نحو ملکه أخذ می شود مثل مجتهد که از کلمه اجتهاد است و اجتهاد به معنای سعی و کوشش است و مبدأ در آن به نحو ملکه أخذ شده است و به کسی که

دارای ملکه اجتهاد و استنباط باشد مجتهد گفته می شود و لو این که فعلاً در حال استنباط نباشد طبابت نیز همین طور است.

گاهی مبدأ به نحو فعلیت اخذ می شود مثل (حي) یعنی موجودی که بالفعل حیات دارد و به موجودی که حیاتش بالقوة است (حي) اطلاق نمی شود.

امر پنجم: مراد از (حال) در عنوان مسأله

وقتی علماء این مسأله را مطرح کردند عنوان آن را (انّ المشتق هل هو حقيقة في خصوص المتلبس في الحال أو الأعم) گذاشتند لذا بحث شد که مراد از (الحال) در عنوان این مسأله چیست.

یکی از معانی حال زمان فعلی در مقابل زمان ماضی و مستقبل است. در ابتداء به ذهن می آید که مراد از حال، زمان تکلم باشد ولی قطعاً این معنا مراد نیست زیرا بلا اشکال ما می توانیم عناوین مشتق را در مورد افرادی به کار ببریم که بالفعل متلبس به مبدأ نیستند مثل (زید صائم امس) یا (زید صائم غداً) و این اطلاق حقیقی است و در حال تکلم، تلبس حاصل نیست.

مراد از (الحال) حال تلبس است یعنی آیا فقط اطلاق این عنوان بر ذاتی به لحاظ حال تلبس حقیقت است یا اعم از حال تلبس و انقضاء آن است. بنابراین نزاع به این برمی گردد که آیا مفهوم عناوین مشتق فقط بر افراد متلبس به مبدأ صادق است یا این که هم افراد متلبس و هم افراد منقضی مصداق مفهوم عناوین مشتقند.

إن قلت: چرا وقتی عنوانی در يك قضیه به کار می رود اتصاف در زمان تکلم استفاده می شود مثلاً وقتی گفته می شود: (زید صائم) یعنی او الآن صائم است نه این که او در حال تلبس به صیام صائم است با توجه به این که مشتق دلالت بر زمان نمی کند.

قلت: اولاً این خصوصیت مربوط به هیئت مشتق نیست بلکه مربوط به خصوصیت قضیه حملیه است و اگر جمله انشائیه به کار ببریم و بگوییم: (لا تکرّم الفاسق) معنایش این است که فاسق هر زمانی بود اکرامش حرام است نه این که فقط کسی که حین تکلم فاسق بود اکرامش حرام است و در زمان های دیگر اکرام فاسق حرام نباشد.

ثانیاً ما به قراین مقامیه و به قرینه تناسب حکم و موضوع و به ظهور اخبار که خارج از هیئت مشتقند زمان حال را می فهمیم مثلاً وقتی می گوییم: (زید حی) می فهمیم که زید کسی است که الآن حیات دارد و در بعضی از موارد می فهمیم که قبول مبدأ اراده شده است مثل (کلّ من علیها فان) که دلالت می کند آنان قبول فنا می کنند و فنا پذیرند نه این که در حین تکلم وجود نداشته باشند.

امر ششم: مقتضای اصل هنگام شک

اگر در وضع اسم مشتق برای خصوص متلبس یا اعم شک کردیم مقتضای اصل عملی چیست؟ اصل در بین اصولیین متأخراً اصل لفظی است یا اصل عملی است. مراد از اصل لفظی ظهور است مثل اطلاق و عموم و مفهوم و مراد از اصل عملی حکمی است که وظیفه شاکی را در ظرف شک معین می کند. اصل عملی بر سه قسم است: عقلی و عقلایی و شرعی. هر یک از برائت و احتیاط این سه قسم را دارند و هر گاه اصل عملی می گوییم مراد یکی از سه قسم مذکور است. بحث را در دو مقام بیان می کنیم.

مقام اول: حکم اصل در مسأله اصولیه

وقتی که شک داشته باشیم که اسم مشتق برای خصوص متلبس وضع شده است یا برای اعم وضع شده است آیا اصلی (عقلی یا عقلایی یا شرعی) وجود دارد که معنا را متعبداً بیان کند؟ تنها اصلی که احتمال طرح آن وجود دارد اصل عملی شرعی

استصحاب است بدین بیان که ما می دانیم که اسم مشتق برای معنایی وضع شده است و نمی دانیم که واضع حین وضع خصوصیت تلبس را لحاظ کرده است یا نه، اگر این خصوصیت لحاظ شده باشد موضوع له خصوص متلبس است و اگر لحاظ نشده باشد موضوع له اعم است. استصحاب می گوید که این خصوصیت لحاظ نشده است پس استصحاب ما را متعبد به وضع اسم مشتق برای اعم می کند. این استصحاب هم نقش برائت (معذر) و هم نقش احتیاط (منجز) را عمل می کند.

بر این بیان اشکالاتی وارد شده است که بعضی از این اشکالات مشترک بین علماء است و بعضی از آن ها مختص به فرد خاصی است و ما به سه اشکال اشاره می کنیم.

اشکال اول: نسبت بین دو مفهوم اگر به لحاظ مصداق سنجیده شود نسب اربعه بینشان وجود دارد ولی به لحاظ مفهوم دائماً دو مفهوم با هم تباین دارند مثلاً کلمه انسان دارای مفهومی است که با مفهوم ضاحک در تباین است ولی این دو مفهوم به لحاظ مصداق با هم تساوی دارند.

واضع که اسم مشتق را برای معنایی وضع کرده است مفهومی که در ذهنش آمده است یا أخص است یا أعم است و این دو مفهوماً تباین دارند و قدر مشترکی ندارند و نسب اربعه فقط به لحاظ مصداق است.

اشکال دوم: با صرف نظر از اشکال اول اگر بخواهیم با استصحاب ثابت کنیم که شارع به وضع مشتق برای اعم تعبد کرده است این اصل مثبت می شود و مثبتات استصحاب حجت نیست.

اشکال اول و دوم اشکال مشترك بين جماعتي از علماء است.

اشکال سوم (مختص): ما يك معنای لغوی داریم و يك معنای عرفی داریم که گاهی با هم متفاوتند. در باب حجیت ضابطه معنای عرفی است و معنای لغوی مهم نیست با صرف نظر از اشکال اول و دوم، نهایت تعبد شارع به وضع اسم مشتق برای اعم اثبات معنای لغوی است و بنابراین که مثبتات استصحاب هم حجت باشد معنای لغوی معنای عرفی را با اصل مثبت هم نمی توان ثابت کرد چون ملازمه ای بین این دو

نیست و وقتی ثابت شود معنای لغوی اعم است ثابت نمی شود که معنای عرفی نیز اعم است مهم معنای عرفی کلمه است اعم از این که معنای حقیقی باشد یا مجازی باشد یا کنایی باشد ما می خواهیم ببینیم معنای عرفی اسم مشتق شامل ما انقضی عنه المبدأ می شود یا نه. نتیجه این شد که در مسأله اصولی اصلی نداریم که به آن رجوع کنیم.

مقام دوم: حکم اصل در مسأله فقهیه

مراد از مسأله فقهیه این است که مولی اکرام عالم را بر ما واجب کرد و در خارج زید را داریم که سابقاً متلبس به علم بود و الآن علم از او منقضی شد آیا فقهیا وظیفه ما نسبت به او وجوب اکرام است؟ این مسأله دارای دو فرض است: فرض اول این است که وقتی این شخص متلبس به مبدأ بود وجوب اکرام او فعلی بود و وقتی که خواستیم او را اکرام کنیم مبدأ از او منقضی شد. فرض دوم این است زمانی که او متلبس به مبدأ بود وجوب اکرام او فعلی نبود مثلاً وقتی می خواستیم او را اکرام کنیم او عالم غیر عادل بود و در شریعت اکرام عالم عادل واجب بود و بعد از انقضای علمش عادل شد. اگر معنای (عالم) اعم باشد الآن نیز عالم است و وجوب اکرام دارد و اگر معنای (عالم) خصوص متلبس بود الآن او وجوب اکرام ندارد.

در فرض اول اصلی که می خواهد جاری شود استصحاب است. اگر استصحاب تنجیزی جاری شود نوبت به برائت نمی رسد زیرا استصحاب بر آن حاکم است. در ما نحن فیه یا استصحاب موضوعی است یا استصحاب حکمی است. استصحاب موضوعی استصحابی است که مثبت موضوع تکلیف یا نافی آن است. در ما نحن فیه استصحاب موضوعی مثبت تکلیف را داریم بدین بیان که این زید قبلاً به طور یقین عالم بود و الآن شك داریم که عالم است یا نیست چون در وضع مشتق برای اعم شك داریم استصحاب می گوید که الآن نیز عالم است و عالم موضوع وجوب اکرام است پس استصحاب تعبد به وجود موضوع حکم می کند و تعبد به بقاء موضوع تعبد به بقاء

تکلیف است به این استصحاب استصحاب موضوعی در شبهه مفهومی گفته می شود که ظاهراً بر عدم جریان آن اتفاق نظر وجود دارد.

در باب احکام عناوین مهم نیست بلکه واقع آن عنوان یا عنوان به حمل شایع مهم است این که می گوئیم دیروز زید عالم بود معنایش این است که دیروز زید متلبس به علم بود و اکرام متلبس به علم واجب است ولی امروز متلبس به علم نیست و ما انقضی عنه المبدأ است و ما نمی دانیم که اکرام ما انقضی عنه المبدأ بر ما واجب است یا نیست و صدق یک عنوان موضوع حکم شرعی نیست بلکه واقع عنوان (یعنی تلبس به مبدأ) در حکم شرعی مهم است و واقع در زیدی که ما انقضی عنه العلم است عدم تلبس به مبدأ (یعنی علم) است پس موضوع وجوب اکرام منتفی است.

اما اصل حکمی - مستصحاب حکم است - این است که می گوئیم زید سابقاً واجب الاکرام بود و الآن با زوال علم شک در بقاء وجوب علم داریم استصحاب می گوید الان نیز واجب الاکرام است. مثال غروب از همین قبیل است. غروب شمس غایت وجوب صوم است و ما نمی دانیم که غروب به استتار شمس محقق می شود یا به ذهاب حمره مشرقیه محقق می شود و الآن استتار شده است ولی ذهاب حمره مشرقیه نشده است در این جا نمی توانیم استصحاب عدم غروب قبل از استتار را بعد از استتار جاری کنیم این اصل موضوعی در شبهه مفهومی است. استصحاب حکمی استصحاب وجوب امساک بعد از استتار است.

بر این اصل حکمی دو اشکال - مبنایی و بنایی - وارد است. اشکال مبنایی این است که همیشه شبهات مفهومی از شبهات حکمی است و گفته شد که در شبهات حکمی استصحاب به خاطر تعارض یا حکومت جاری نمی شود یعنی این استصحاب معارض با استصحاب عدم جعل وجوب بر ما انقضی عنه المبدأ است و یا این استصحاب محکوم به استصحاب عدم جعل وجوب است. ما قائل به عدم جریان این استصحاب به خاطر حکومت هستیم.

اشکال بنایی (از مرحوم آقای خویی)^۱: بر فرض رفع ید از اشکال مبنایی باز استصحاب حکمی در شبهه مفهومی جاری نمی شود زیرا در این استصحاب بقاء موضوع احراز نشده است. اکرام زید قبل از انقضاء بر ما واجب بود و بعد از انقضاء در بقاء این حکم شک داریم و این شک از شک در بقاء موضوع ناشی می شود و نمی دانیم که موضوع وجوب اکرام آیا باقی است یا نه و با عدم احراز موضوع و عدم وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه استصحاب حکمی جاری نمی شود.

مرحوم آقای صدر^۲ بر کلام مرحوم آقای خویی اشکال وارد کردند و قائل به تفصیل شدند. ایشان قائل است که وقتی در بقاء حکم شک می کنیم که حیثیت و خصوصیتی در موضوع حکم تغییر کرده باشد. آن خصوصیتی که تغییر کرده است اگر حیثیت تعلیلی داشته باشد استصحاب در آن موضوع جاری می شود و اگر حیثیت تقییدی باشد استصحاب جاری نمی شود و در این جهت فرقی بین شبهه حکمی و موضوعیه نیست. حیثیت تعلیلی در جایی است که عرف آن خصوصیت را بحدوثه موثر می بیند و حیثیت تقییدی جایی است که عرف آن خصوصیت را بوجوده موثر است. مثلاً زید دیروز واجب الاکرام بود و امروز نمی دانیم واجب الاکرام است یا نیست به این خاطر که زید دیروز فقیه بود و امروز فقاهاً از او زائل شده است. فقاهاً در وجوب اکرام عرفاً حیثیت تعلیلی دارد به خلاف فقاهاً در وجوب تقلید که حیثیت تقییدی دارد.

ما با مرحوم آقای صدر موافق نیستیم. این نکته را قبول داریم که باید ببینیم خصوصیت متغیر آیا حیثیت تعلیلی دارد یا تقییدی، ولی این کبرای کلی بر شبهه مفهومی تطبیق نمی شود. حیثیاتی که در موضوع حکم اخذ می شود گاهی تعلیلی است و گاهی تقییدی است اما حیثیاتی که در معنای موضوع دخیل است دائماً تقییدی است و در ما نحن فیه که شبهه مفهومی است نمی دانیم که تلبس به علم در معنای عنوان مشتق اخذ شده است یا نیست و این شك در حیثیت تقییدیه است لذا بقاء موضوع و اتحاد قضیه

^۱ المحاضرات / ج ۱ / ص ۲۷۸

^۲ البحوث / ج ۱ / ص ۳۸۱ ، و المباحث / ج ۱ / ص ۴۳۸

متیقنه و مشکوکه محرز نیست. بنابراین نه اصل موضوعی جاری است و نه اصل حکمی در شبهات مفهومیه جاری نمی شود و نوبت به اصل برائت می رسد.

در مثال غروب بعد از استتار و قبل از ذهاب در بقاء وجوب امساك بر خود شك می کنیم و منشأ این شك شك در تحقق واقع غروب است پس بقاء موضوع محرز نیست لذا در ماه رمضان بعد از استتار و قبل از ذهاب در صورتی که شبهه مفهومیه داشته باشیم نه استصحاب موضوعی جاری می شود و نه استصحاب حکمی جاری می شود بلکه مورد مجرای اصل برائت است چون نمی دانیم امساك تا استتار بر ما واجب است یا امساك تا ذهاب حمره مشرقیه بر ما واجب است و این مورد از مصادیق اقل و اکثر است و تا استتار یقیناً امساك واجب است و بعد از استتار تا غروب شك در وجوب امساك داریم و اصل برائت از اکثر را جاری می کنیم. اما نسبت به نماز مغرب می گوئیم که او می داند که نماز مغرب بر او واجب است و واجب یا نماز از ذهاب تا نصف شب است یا نماز از استتار تا نصف شب است و این از موارد اقل و اکثر می شود و اکثر طرفی است که در آن کلفت بیش تر و ضیق شدن وقت نماز وجود دارد پس اکثر از ذهاب حمره مشرقیه تا نصف شب می شود و اقل از استتار تا نصف شب می شود و برائت از اکثر را جاری می کنیم. این تمام کلام در فرض اول بود.

فرض دوم این است که در زمان تلبس تکلیف فعلی نیست مثلاً در حین تلبس زید به علم ما در سن تکلیف نبودیم و بعد از انقضاء علم از او به سن تکلیف رسیدیم اگر معنای عالم اخص باشد اکرام او بر ما واجب نیست و اگر معنای عالم اعم باشد اکرام او بر ما واجب است. در این فرض استصحاب حکمی نداریم زیرا حالت سابقه وجود ندارد زیرا قبلاً اکرامش بر ما واجب نبود. استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه هم جاری نمی شود پس اصل منجز نداریم. این فرض دوم دو صورت دارد: صورت اول این است که تکلیف به لحاظ موضوع انحلالی نیست مثل خطاب (اکرم عالماً) و صورت دوم این است که تکلیف به لحاظ موضوع انحلالی است مثل خطاب (اکرم العالم).

اما صورت اول که حکم به لحاظ افراد موضوع انحلالی نیست دو حالت دارد: حالت اول این است که موضوع در خارج یک فرد دارد و آن فرد ما انقضی عنه المبدأ است و فرد متلبس به مبدأ در خارج وجود ندارد این مورد مجرای اصل براءت است زیرا در حدوث تکلیف شک داریم چون زید متلبس به علم بود و الآن تلبسش زائل شد و خطاب (اکرم عالما) الآن متوجه ما شد و فرد متلبس به علم در خارج نداریم لا محاله شک ما به حدوث تکلیف بر می گردد که مجرای براءت است.

حالت دوم این است که موضوع هم فرد متلبس دارد و هم فرد منقضی دارد در این فرض شک در حدوث تکلیف نداریم بلکه شک در امثال تکلیف داریم یعنی اگر زید را اکرام کنیم تکلیف را امثال کردیم یا نه، چون ممکن است زید از افراد موضوع نباشد. این مورد از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است بدین بیان که نمی دانیم آیا بر ما متعینا اکرام متلبس به علم واجب است یا بین اکرام متلبس به علم و اکرام منقضی مخیر هستیم. جماعتی از علماء ما احتیاطی شدند که نتیجه اش تعیین است و در مقام امثال باید فرد متلبس را اکرام کنیم و جماعتی (لعل المشهور) براءتی شدند و براءت از تعیین را جاری کردند پس در مقام امثال مخیر بین اکرام متلبس و اکرام منقضی هستیم. ما در این مسأله قائل به براءت هستیم. شک در امثال مجرای احتیاط یا اشتغال است مگر در جایی که این شک از شک در تکلیف ناشی شود که براءت جاری می شود. تفصیل این بحث در بحث اقل و اکثر بیان خواهد شد.

اما صورت دوم که حکم به لحاظ افراد موضوع منحل می شود مثل خطاب (اکرم العالم) نسبت به افراد متلبس تکلیف فعلی وجود دارد اما نسبت به زیدی که ما انقضی عنه المبدأ است شک داریم که معنای عالم شامل او می شود یا نمی شود و این مورد از موارد شک در حدوث تکلیف است زیرا فرض این است که تکلیف نسبت به افراد موضوع انحلال پیدا می کند پس نسبت به زید شک در حدوث تکلیف داریم یعنی شک در وجوب اکرام داریم و براءت از وجوب را جاری می کنیم.

جمع بندی امر ششم: اگر در وضع مشتق شک کردیم در مسأله اصولی اصل عملی نداریم و آن را رها می کنیم اما در مسأله فقهی در همه فروضش قائل به براءت می شویم.

نظر مختار در بحث مشتق

در بین متأخرین (از زمان مرحوم آخوند به بعد) از معاریف کسی را نداریم که در این بحث اعمی شده باشد و همه قائل به اخص شده اند و دلیلش ارتکاز روشن و واضح ما است و مویدش اتفاق بین این اعلام است و این ارتکاز به حدی است که عرف اطلاق مشتق بر منقضی را غلط می داند مثلاً به متحرک بالفعل لفظ (ساکن) اطلاق نمی شود و یا به میت بالفعل (حی) اطلاق نمی شود این اطلاق ها عرفاً غلط است. پس ادله ای که برای این قول ذکر شده است نیازی به ذکر آن ها نیست زیرا آن ادله از مقدماتی تشکیل شده اند که وضوح آن ها از ارتکاز بیان شده بیش تر نیست بنابراین اسم مشتق در متلبس فی الحال ظهور دارد و ما به ظهور اخذ می کنیم و بر فرض که نتوانیم ادله قول به اعم را جواب دهیم این ادله نمی تواند ظهور بیان شده را از بین ببرد مگر این که این ادله بخواهد وجدان ما نسبت به این ظهور را از بین ببرد ولی ارتکاز مذکور به حدی است که این وجدان از بین نمی رود. بلکه امثله ای وجود دارد که مربوط به نحوه اخذ مبدأ است مثل (مفتاح) که تلبس آن به قابلیت است و لو این که الآن در حال فتح نباشد یا مثل (نجار) که تلبسش به نحو حرفه است نه به نجارت بالفعل.

مرحوم آخوند در خاتمه بحث اموری را به عنوان (ما ینبغی ذکره) بیان نموده است که در واقع این امور تنبیه نیستند و با بحث مشتق در ارتباطند. ما هم این امور را با همین عنوان مطرح می کنیم.

ما ینبغی ذکره فی الخاتمة

امر اول: بساطت مفهوم مشتق یا ترکیب آن

آیا مفهوم مشتق بسیط است یا مرکب است؟ این بحث به معنا ربط ندارد بلکه به مفهوم ربط دارد. معنا عبارت از مسما است یعنی چیزی که اسم را برای آن قرار می دهیم مثلاً آن چیزی که نامش را انسان یا آب می گذاریم و مفهوم عبارت از صورت معنا در عقل است. صور اشیاء بر سه قسم است: صورت حسی و خیالی و عقلی. مفهوم صورت عقلی ما از اشیاء است.

تا الآن بحث ما از معنای مشتق بود اما در این جا بحث ما از مفهوم آن است و بحث در این است که آیا مفهوم مشتق مثل عالم مفهوم مرکب است یا مفهوم بسیط است. علماء دو دسته شدند؛ دسته ای قائل به ترکیب و دسته ای قائل به بساطت آن شدند.

در بین اصولیین دو تفسیر متضاد از مرکب و بسیط در بحث مشتق مطرح شده است. مرحوم آخوند در کفایه^۱ فرمود: مراد ترکیب و بساطت انحلالی است نه تحلیلی. در انحلال اجزاء بالفعل است و بحث در این است که آیا مفهوم مشتق به چند مفهوم و تصور منحل می شود یا نه. اگر مشتق مرکب باشد یعنی در آن دو تصور داریم و اگر بسیط باشد یعنی یک تصور داریم.

مرحوم آقای خوئی^۲ فرمود: این نزاع در ترکیب و بساطت تحلیلی است نه انحلالی. یعنی اسماء مشتقه در ذهن بیش تر از یک تصور ندارند منتهی آیا عقل ما می تواند این تصور را به چند مفهوم و تصور تحلیل کند یا نمی تواند؟ در تحلیل یک شیء داریم و اجزاء آن تحلیلی است یعنی با شنیدن عالم دو تصور به ذهن نمی آید بلکه یک تصور می آید و آن مفهوم عالم است.

مثلاً در عدالة زید دو تصور داریم و به مدلول آن انحلالی گفته می شود و در انسان یک تصور داریم. بر طبق نظر مرحوم آخوند سوال این است که آیا مدلول جالس مانند

^۱ الکفایه / ۵۴

^۲ المحاضرات / ج ۱ / ص ۳۰۳

مدلول انسان است و بسیط است یا مانند مدلول عدالة زید است و مرکب است؟ و بر طبق نظر مرحوم آقای خویی سوال این است که آیا مدلول (جالس) مثل مدلول (انسان) است که عقلاً تحلیل نمی شود یا عقلاً به مدلولی تحلیل می شود که مانند عدالة زید است یعنی مدلول مشتق به (ذات له المبدأ) تحلیل می شود. بنابراین مراد از ترکیب در نظر مرحوم آقای خویی تحلیل و عدم تحلیل است نه مرکب واقعی و به نظر ایشان همه بر این امر متفقند. بنابراین دو بحث داریم: یک بحث این است که آیا مدلول اسم مشتق واحد است یا متعدد است؟ و بحث دوم این است که بر فرض وحدت مدلول مشتق، آیا این مدلول تحلیلاً واحد است یا تحلیلاً متعدد است؟

نزاع در بساطت یا ترکیب مشتق مربوط به منطقی ها بود و این که نزاع این ها موافق با کلام مرحوم آخوند بود یا مرحوم آقای خویی، فائده علمی ندارد علاوه بر این که کلام آنان مجمل است و ممکن است که در ذهن خود منطقی ها هم این بحث روشن نبود. بخشی از کلامشان ظهور در مختار مرحوم آقای خویی دارد و بخشی دیگر در مختار مرحوم آخوند ظهور دارد.

بحث ما در این است که آیا مدلول مشتق واحد است یا متعدد است؟ در این مورد باید با ارتکاز و وجدان لغوی خود رجوع کنیم. گویا قائلی به مترادف (عالم) و (ذات له العلم) نداریم. بنابراین اسم مشتق دارای یک مدلول است و در لفظ (عالم) یک تصور داریم و در (ذات له العلم) دو تصور داریم - بلکه مرحوم آقای صدر (ذات له العلم) را دارای یک تصور می داند.

بحث دوم در این است که آیا یک تصور در مدلول مشتق مثل عالم به دو تصور تحلیل می شود یا نه؟ علمای اصول دو دسته شدند؛ دسته ای مثل مرحوم میرزای نایینی^۱ قائل است که مدلول اسم مشتق واحد است و آن مدلول عقلاً تحلیل نمی شود. دسته

دوم (یعنی مشهور من جمله مرحوم آخوند^۱ و مرحوم اصفهانی^۲ و مرحوم آقای خویی^۳) قائلند که مدلول اسم مشتق واحد است و عقلاً به چند تصور تحلیل می شود.

مرحوم میرزا فرمود: مدلول تمام اسماء مشتق عین مبادی آن ها است مثلاً مدلول جالس با مدلول جلوس یکی است و اختلاف این ها اعتباری است اگر مبدأ را لا بشرط از حمل لحاظ کنیم مشتق می شود و اگر آن را بشرط لا از حمل لحاظ کنیم مبدأ می شود. و مشهور گفتند: مفهوم مشتق مثل (عالم) به (ذات له المبدأ) تحلیل می شود.

کلام مرحوم میرزای نایینی به حسب ظاهرش واضح البطلان است چون انسان بالوجدان در می یابد که مدلول (عالم) با مدلول (علم) یکی نیست. صدق مفهوم بر مصداق به لحاظ ما - چه به نحو لا بشرط و چه به نحو بشرط لا - ربطی ندارد بلکه قهري و خارج از اختیار ما است و به هر صورتی که ما اعتبار کنیم نقشی در این صدق ندارد. ممکن است مرحوم میرزا معنایی را اراده کرده باشد که ما از آن اطلاعی نداشته باشیم. در نزد عرف بین لفظ (انسان) و لفظ (عالم) فرق است عرف مدلول (انسان) را (ذات له الإنسانية) نمی داند یعنی آن را به دو مدلول تحلیل نمی کند ولی مفهوم مشتق عقلاً به دو مفهوم (ذات له المبدأ) تحلیل می شود.

در این جا اشکالی بر نظر مشهور به نظر می رسد. مشهور معتقدند اسماء مشتق دو وضع دارند مثلاً (عالم) دارای دو وضع است هیئت آن یک وضع دارد و ماده آن وضع دیگر دارد. اگر (عالم) و (معلوم) را در نظر بگیریم ماده این ها یک وضع دارد و هیئشان دو وضع دارد و اگر (عالم) و (ضارب) را در نظر بگیریم هیئشان یک وضع دارد و ماده شان دو وضع دارد. از طرف دیگر اصولیین معتقدند حقیقت وضع یک قسم است و آن هم وضع به تسمیه است پس ماده و هیئت وضعشان به تسمیه است. با توجه به این دو مطلب کلمه ۰ عالم ۹ باید دو مدلول (مدلول هیئت و مدلول ماده) داشته باشد

^۱ الکفایه / ص ۵۴

^۲ النهایه / ج ۱ / ص ۲۱۶

^۳ المحاضرات / ج ۱ / ص ۳۰۵

چرا علمای اصول گفتند که (عالم) یک مدلول و مفهوم دارد حتی مرحوم آقای خویی این امر را مفروغ عنه گرفتند و فرمودند که نزاع در این است که آیا این یک مفهوم تحلیل به دو مفهوم می شود یا نمی شود. طبق مبنای مشهور نمی توانیم از این اشکال پاسخ دهیم.

إن قلت: این اشکال بر مبنای ما نیز وارد است زیرا ما هم در هیئات قائل به وضع شدیم منتهی وضع آن ها را به علامیت دانستیم که نتیجه آن یک مدلول تصدیقی است و نتیجه وضع به تسمیه یک مدلول تصویری است روی این مبنا نیز اشکال وارد می شود زیرا مدلول (عالم) بنا بر این تصور و یک تصدیق می شود.

قلت: این اشکال بر ما وارد نیست زیرا ما در هیئات افعال و جمله قائل به وضع به علامیت شدیم و در هیئت مشتق قائل به وضع نیستیم به خلاف مشهور که در آن قائل به وضع شده اند.

در بین اصولیین الفاظی که برای معنا وضع می شوند بر سه قسمند: قسم اول این است که يك کلمه برای معنا وضع می شود مثل کلمه انسان و حجر و شجر، در این قسم لفظ موضوع يك کلمه است. قسم دوم این است که ماده يك کلمه برای معنا وضع می شود مثلاً کلمه (ضَرْب) برای هیچ معنایی وضع نشده است و ماده آن یعنی حروف اصلی آن به ترتیبی که در کلمه آمده است برای حدیثی وضع شده است. قسم سوم هیئت است که برای معنا وضع می شود مثلاً هیئت (ضارب) برای معنا وضع شده است پس در تمام الفاظ یا کلمه برای معنایی وضع شده است و اگر کلمه وضع نشده باشد حتماً ماده یا هیئت آن برای معنا وضع شده است.

ما با کلام اصولیین موافق نیستیم. الفاظ دارای وضع یا کلمه است یا هیئت است و ماده فاقد وضع است کلماتی مثل انسان و حجر و شجر برای معنایی وضع شده اند و (ضَرْب) به هیئتش وضع دارد و ماده اش وضع ندارد و فقط مبدأش (یعنی مصدرش) وضع دارد. ما در مصادر مجرد يك وضعی (وضع کلمه) هستیم و مشهور در آن دو وضعی (هیئت و ماده) هستند. ما و مشهور برای نظر خود دلیلی نداریم بلکه این تحلیل

ذهنی در باب الفاظ و لغات است و این امر به ارتکازات و فهم ما از الفاظ احاله می شود.

موید کلام ما این است که الفاظ و لغات ساخته شخص خاصی نیستند بلکه پدیده اجتماعی عرفی است که در طول تاریخ در اذهان شکل گرفته است. ما تدخّل الهی را نفی نمی کنیم اما تدخّل انسانی را نفی می کنیم. چنین نیست که عده ای جمع شده باشند و زبان و لغت را درست کرده باشند و براین اساس که وضع الفاظ پدیده اجتماعی شد وضع برای ماده بسیار بعید به نظر می رسد بلکه وضع برای کلمات و هیئات است.

ما با مشهور در اسماء مشتقه هم اختلاف داریم مشهور در اسماء مشتقه دو وضعی (وضع برای ماده و وضع برای هیئت) شده اند و ما وضع اسماء مشتقه را به کلمه می دانیم و آن را يك وضعی می دانیم چنانکه در وضع (ضَرْب) نیز همین را می گوئیم.

ما با مشهور در اسماء مشتقه هم اختلاف داریم مشهور در اسماء مشتقه دو وضعی (وضع برای ماده و وضع برای هیئت) شده اند و ما وضع اسماء مشتقه را به کلمه می دانیم و آن را يك وضعی می دانیم چنانکه در وضع (ضَرْب) نیز همین را می گوئیم.

ما در اسم مشتق نیز با کلام مشهور موافق نیستیم به نظر ما مشتق یک وضع دارد نه دو وضع (هیئت و ماده). قبل از بیان نظر مختار مقدمه ای را ذکر می کنیم که مشتمل بر دو امر است.

امر اول این است که تمام الفاظی که در یک زبان متعارف است و وضع دارد وضع آن یا به تسمیه است یا به علامیت است در وضع به تسمیه لفظ را اسم برای یک معنا قرار می دهیم مثلاً لفظ انسان را اسم برای معنایش قرار می دهیم و در وضع به علامیت الفاظ را علامت برای معنا قرار می دهیم مثلاً هیئت فعل ماضی را علامت اخبار از تحقق مبدأ در زمان گذشته قرار می دهیم.

امر دوم این است که زبان یک پدیده اجتماعی است که در طول هزاران سال شکل می گیرد تمام الفاظی که علامتند و در مرتبه تفکر و محاوره به آن نیاز است در محاوره پیدا می شود و بعید است که الفاظی که در فارسی و عربی علامتند در هزار سال قبل وجود نداشته و الآن به وجود آمده باشند متن قرآن شاهد بر آن است که الفاظی که الآن

علامتند در هزار و چهارصد سال قبل نیز بودند. معانی که برای آن‌ها احتیاج به اسم داریم بی نهایتند مثلاً اعداد بی نهایتند و اگر بخواهیم برای هر عددی اسمی بگذاریم نمی‌توانیم و هیچ لغتی این توان را ندارد که برای همه معانی مورد نیاز لفظی را وضع کند.

در زبان و لغت دو پدیده وجود دارد که این مشکل را حل کرده است. یکی از این دو پدیده وضع نوعی است. در وضع نوعی لفظ وضع شده خصوصیتی ندارد و تمام الفاظ مشابه آن با همان یک وضع وضع می‌شوند. پدیده دوم وضع شخصی است یعنی هر شخصی با توجه به قواعد و دستور زبان خود برای هر معنایی که بخواهد اسم درست می‌کند. مراتب اعداد با توجه به همین وضع بیان می‌شوند ترکیبات لغت (اضافه و توصیف) نیز همین طور است.

در وضع نوعی لفظی را که وضع می‌کنیم لفظ خاص نیست بلکه لفظی را که وضع می‌کنیم این وضع برای تمام الفاظ مشابه آن لفظ نیز ثابت است مثلاً کلمه (فاعل) را برای ذات صدر عنه المبدأ به وضع نوعی وضع می‌کنیم یعنی هر کلمه‌ای که این وزن را داشته باشد. بنابراین در کلمات مشتق و در مصادر مزید ما قائلیم که وضع خود آن‌ها (نه هیئت یا ماده آن‌ها) وضع شده‌اند و وضع آن‌ها وضع نوعی است. با این وضع نوعی بسیاری از مشکل معانی حل می‌شود. از فوائد وضع نوعی حفظ این کلمات است.

نکته دیگر این است که وجدان ما می‌گوید که بین کلمه (ضارب) و (انسان) فرق وجود دارد و ریشه فرق این دو در نحوه وضعشان است. کلماتی مثل (انسان) و (حجر) و (شجر) وضع شخصی دارند ولی کلماتی مثل (ضارب) وضع نوعی دارند. و افعال مثل (ضَرَبَ) به نظر مشهور، هیئت و ماده آنها وضع نوعی دارند و به نظر ما فقط هیئت آن‌ها وضع نوعی دارد و ماده و خود کلمه در این‌ها وضع ندارد.

امردوم: فرق بین مشتق و مبدأ

در اذهان ما و دیگران واضح است که این دو در مفهوم متفاوتند یعنی ارتکاز لغوی و وجدان لغوی ما حکم به وجود فرق مفهومی بین این دو می کند. از حکماء نقل شده است که فرق بین مبدأ و مشتق در نحوه لحاظ و اعتبار است. مفهوم مبدأ به نحو بشرط لا از حمل بر ذات اخذ شده است و مفهوم مشتق به نحو لا بشرط از حمل بر ذات اخذ شده است لذا می توانیم مشتق را بر ذات حمل کنیم ولی مبدأ را نمی توانیم.

مشهور کلام حکماء را چنین معنا کردند که یک مفهوم داریم و اگر این مفهوم به نحو بشرط لا لحاظ شود مبدأ است و اگر به نحو لا بشرط لحاظ شود مشتق است.

مرحوم آخوند فرمود: مراد حکماء این نیست بلکه مرادشان از قید (بشرط لا) و (لا بشرط) این است که مفهوم مبدأ سنخ مفهومی است که قابل حمل بر ذات نیست و مفهوم مشتق سنخ مفهومی است که قابل حمل بر ذات است.

این که مراد حکماء از این کلامشان چه بود نیاز به تتبع در کلماتشان دارد منتهی بیان مشهور دور از ذهن است و متناسب با شأن حکماء نیست و به احتمال قوی فهم مرحوم آخوند أقرب به صواب است. واضح است که مفهوم مشتق و مبدأ فرق دارد ولی بر طبق بیان مشهور این دو یک مفهوم دارند و فقط اعتبارشان متفاوت است.

اما بیان مرحوم آخوند در واقع بیان فرق مفهوم این دو نیست و مانند این است که در فرق بین واجب الوجود و ممکن الوجود گفته شود که واجب الوجود برخداوند حمل می شود و ممکن الوجود بر خداوند حمل نمی شود. کلام مرحوم آخوند درست است ولی بیان فرق بین این دو مفهوم نیست.

مفهوم صورت معنا در ذهن ما است و فرق بین مفهوم مشتق و مبدأ به اختلاف این دو در معنا بر می گردد مبدأ مثل کلمه (ضَرَبَ) اسم برای حدثی از احداث است و مشتق مثل کلمه (ضارب) اسم برای ذات متلبس به مبدأ است و توضیحش قبلاً ذکر شده است لذا کلمه (ضرب) قابلیت حمل بر ذات را ندارد ولی کلمه (ضارب) این

قابلیت را دارد. بلکه معنا در هر دو عام است و در هر دو وضع به تسمیه است و هر دو یک وضع دارند.

امر سوم: ملاک حمل

مرحوم آخوند بعد از این اسماء مشتق را قابل حمل و مبادی را غیر قابل حمل دانست ملاکی در حمل بیان فرمود. ضابطه ایشان از بخشی از تعریف منطقه نسبت به حمل اخذ شده است. در تعریف حمل آمده است: (الحمل هو اتحاد المتغیرین ذهناً فی الخارج) یعنی حمل عبارت از اتحاد خارجی دو متغیر ذهنی است. مرحوم آخوند^۱ به همین معنا در کلامش اشاره کرد و فرمود: (ملاک الحمل کما أشرنا إلیه هو الهوویه والاتحاد من وجه و المتغیره من وجه آخر).

توضیح: قضیه بر چهار قسم است: ملفوظه و مسموعه و متخیله و معقوله. وقتی لافظ می گوید: (زید عادل) با گفتن آن قضیه ملفوظه در خارج ایجاد می شود و این قضیه از افراد کیف محسوس است. اگر سامع وجود داشته باشد و لو این که لافظ باشد با شنیدن قضیه ملفوظه، قضیه دوم یعنی قضیه مسموعه در ذهن سامع شکل می گیرد و این قضیه از افراد کیف نفسانی است و موطنش ذهن است. ذهن اسم برای نفس است و نفس از آن حیث که مدرک است به آن ذهن گفته می شود. قضیه متخیله این است که ذهن ما این قدرت را دارد که ملموسات و مبصرات و مسموعات را برای بار دوم در خودش بیاورد اگر آن ها را بار دوم به ذهن آوردیم قضیه متخیله می شود و این قضیه هم از افراد کیف نفسانی است. قسم چهارم قضیه معقوله است. ما قضیه مسموعه را می توانیم تعقل کنیم که به آن قضیه معقوله گفته می شود. قضیه معقوله (زید عادل) سه جزء دارد که عبارتند از: تصور زید و تصور عادل و نسبت تصادقیه حملیه بین این دو تصور. وجه تسمیه قضیه معقوله این است دو جزء این قضیه (یعنی تصور موضوع

و تصور محمول) مربوط به قوه عاقله است و اگر این دو جزء در قوه خیالیه باشد قضیه متخیله نامیده می شود و اگر در قوه سامعه باشد قضیه مسموعه نامیده می شود.

در میان این چهار قضیه حمل اسم برای قضیه معقوله است به اعتبار این که فعلی از افعال ذهن ما است و مشابه حملی است که در عالم خارج وجود دارد مثل این که باری را بر حیوانی قرار می دهیم. در هر حمل خارجی ما وضع علیه و محمول داریم در قضیه معقوله تصور اول را موضوع و تصور دوم را محمول می گویند گویا مفهوم دوم را بر مفهوم اول سوار می کنند لذا اسم آن را حمل نامیدند.

در قضیه حملیه معقوله دائما دو مفهوم و تصور وجود دارد و در ذهن انسان باید این دو تصور متغایر باشند مثل (زید عادل) زید و عادل ذاتا و وجودا تغایر دارند و این نهایت حالت تغایر است. گاهی تغایر ذاتی نیست بلکه نحوه ای از تغایر اعتباری است مثل: (الانسان حیوان ناطق) که تغایرشان به اجمال و تفصیل است و کمترین تغایر دو مفهوم تغایر وجودی است مثل: (زید زید). این بیان توضیح قید (اتحاد متغایرین در ذهن) در تعریف حمل بود.

مراد از اتحاد در تعریف حمل: در حکمت وقتی دو شیء را در نظر می گرفتند گاهی این دو شیء ذاتا و وجودا متعدد بودند مثل زید و این درخت، و به آن متغایرین گفتند و گاهی ذاتا یکی بودند و وجودا متعدد بودند مثل زید و عمرو، و به آن متماثلین گفتند و گاهی ذاتا متعدد بودند و وجودا یکی بودند مثل کاغذ و بیاض آن، و به آن متحدین گفتند و گاهی هم ذاتا و هم وجودا یکی بودند مثل واجب تعالی و علم یا حکمت او، و از آن تعبیر به وحدت کردند نه اتحاد.

در ما نحن فیه وقتی می گوییم دو مفهوم در خارج متحدند معنایش این است که در خارج یک شیء از دو حیث مصداق دو مفهوم است نه از یک حیث لذا به آن اتحاد گفته می شود نه وحدت مثل مفهوم الإنسان و الأبيض که زید مصداق هر دو است در

این جا می‌گوییم که یک شیء در خارج متحد است و از یک حیث مصداق مفهوم الإنسان است و از حیث دیگر مصداق مفهوم الأبیض است.

در ما نحن فیه گفته شد که حمل اتحاد متغیرین است یعنی در خارج یک شیء داریم که مصداق دو مفهوم متغیر است و مصداقیت آن به نحو اتحاد است یعنی از دو حیث مصداق آن دو مفهوم است. بنابراین در مثال (زید عادل) یک شیء (یعنی زید) را داریم که از یک حیث مصداق زید و از یک حیث مصداق عادل است.

اما قید (خارج): در حکمت برای خارج دو اصطلاح داریم یکی خارج در مقابل وهم است و یک خارج در مقابل ذهن است. در ابتداء از قید (خارج) در تعریف، خارج به حمل شایع یعنی خارج از ذهن به نظر می‌رسید اما بعد که مورد تفسیر قرار گرفت روشن شد که مراد از آن خارج از خود قضیه معقوله است و چون اقسام قضایا متفاوت است خارج از حمل خود قضیه اراده شده است بنابراین در هر قضیه ای که حمل اتفاق می‌افتد خارج از نوع همان قضیه را در نظر می‌گیریم.

در این جا یک تعلیقه بر کلام قوم و یک تعلیقه بر کلام مرحوم آخوند داریم. تعلیقه ما بر کلام مشهور این است که کلامشان مبتنی بر قبول قضیه معقوله است و ما از چهار قضیه (ملفوظه و مسموعه و متخیله و معقوله) قضیه ملفوظه و معقوله را منکریم و فقط قائل به قضیه مسموعه و متخیله هستیم و حمل را عبارت از یکی از این دو قضیه می‌دانیم. توضیح مختار ما در گذشته بیان شد.

تعلیقه ما بر مرحوم آخوند این است که ایشان مراد منطقه را اتحاد متغیرین در مفهوم دانست و حال این که آنان اتحاد متغیرین در ذهن را اراده کرده‌اند و لو این که دو مفهوم مفهوماً واحد باشند و وجوداً متغیر باشند مثل (زید زید) و این کمترین اختلاف بین دو مفهوم است بنابراین مراد منطقه از تغایر اعم از تغایر مفهومی و تغایر وجودی است.

امر چهارم: نسبت مبدأ به ذات

مرحوم آخوند رابطه بین مبدأ و ذات را به دو نحو دانسته است و ما می توانیم یک نحو دیگر را هم اضافه کنیم بنابراین نحوه ارتباط ذات و مبدأ بر سه نحو است.

نحوه اول وحدت و عینیت است مثل صفات ذات (یعنی علم و حیات و قدرت) نسبت به حق تعالی. حکماء معتقدند خداوند متعال وجود محض است و فاقد ماهیت است زیرا خداوند نامتناهی است و نامتناهی فاقد شکل است و شکل لازمه ماهیت است.

نحوه دوم ترکیب اتحادی است - در وحدت و عینیت اصلاً ترکیبی نیست - در (زید عالم) رابطه بین زید و علم ترکیب اتحادی است. فرق بین اتحاد و وحدت این است وحدت در دو شیئی است که ذاتاً و وجوداً یکی هستند و اتحاد در دو شیئی است که ذاتاً دو تا هستند و وجوداً یکی هستند زید و علم دو ذاتند زید از جواهر است و علم از اعراض و کیف نفسانی است ولی زید و علم موجود به یک وجودند.

نحوه سوم ترکیب انضمامی است در ترکیب انضمامی دو شیء ذاتاً و وجوداً دو تا هستند در (زید مضروب) نسبت بین زید و ضرب تغایر و تباین است و زید و ضرب هم در ذات و هم در وجود دو تا هستند. در مثال (هذا المكان مقتل زید) نیز نسبت بین ذات این مکان با مبدأ قتل وحدت و اتحاد نیست بلکه تباین و تغایر است و ترکیبشان انضمامی است.

اشکال: در جایی که رابطه بین ذات و مبدأ وحدت و عینیت است چگونه اسم مشتق بر ذات حمل می شود زیرا اسم مشتق بر مبدأ خودش حمل نمی شود وقتی خداوند عین علم است (الله عالم) به (العلم عالم) بر می گردد و این قضیه به لحاظ مفهومی درست نیست.

مرحوم صاحب فصول فرمود این صفات را به عنایت و تجوز بر خداوند حمل می کنیم.

مرحوم آخوند^۱ فرمود: در این حمل تجویزی نیست بلکه ملاک حمل تغایر مفهومی است و لو این که دو مفهوم در خارج وحدت و عینیت داشته باشند.

باید از مرحوم آخوند بپرسیم مراد شما از تغایر مفهومی چیست؟ اگر مراد این است که باید بین ذات و مبدأ این تغایر باشد قبلاً در ملاک حمل فرمودند که تغایر مفهومی بین موضوع و محمول لازم است نه مبدأ، و اگر مراد این است که در ملاک حمل تغایر مفهومی بین موضوع و محمول نیاز است که در (الله عالم) این تغایر وجود دارد این تغایر مفهومی بین مبدأ و محمول نیز وجود دارد و باید (العلم عالم) درست باشد در حالی که این حمل غلط است. اساس بحث در صحت حمل و عدم صحت آن نیست بلکه در وراء آن است. اصل اشکال ثبوتی است بدین بیان که اگر خداوند عین علم و علم عین خداوند است چگونه خداوند متصف به عالم می شود در حالی که علم متصف به عالم نمی شود اگر بین ذات و مبدأ عینیت برقرار است حمل عالم بر خداوند نباید صحیح باشد پس اشکال ثبوتاً حل نمی شود.

اما این مرحوم صاحب فصول این حمل را به عنایت و تجوز دانست درست نیست به نظر ما این مشتقات بدون عنایت و تجوز بر خداوند حمل می شوند. صفات خداوند صفات ذات است و صفات ذات صفاتی است که با قطع نظر از ما سوای او از خودش انتزاع می شود مثل علم و قدرت و حیات و اگر با در نظر گرفتن ما سوای او از خداوند انتزاع شود صفات فعل است مثل خالق بودن و رحیم بودن.

فلاسفه معتقدند که ماهیت در خداوند محال است بنابراین نظر خداوند وجود محض است و صفات ذات او مثل علم و قدرت حیات عین ذات او است اگر مراد آنان از عینیت غیر اتحاد باشد رابطه بین خداوند و بین علم او از قبیل رابطه معروض و عرض نیست زوجیت برای اربعه غیر از علم برای زید است علم را می توان از زید جدا کرد ولی زوجیت را نمی توان از اربعه جدا کرد اما بین اربعه و زوجیت نه عینیت است و نه اتحاد - مثل اتحاد بین زید و علم - است. اگر مراد نفی اتحاد باشد درست است

و این قسمی از رابطه می شود که نه عینیت مصطلح است و نه اتحاد است بلکه توسط بین این دو است و این رابطه ذات خداوند و مبدأ صفات ذات است و این رابطه را بعضی از علماء انتزاعی خواندند و اگر انتزاعی به نحوه ای از اعتباری برگردد درست نیست بلکه به معنای منتزع از ذات درست است. در حکمت بیان صفت علم برای خداوند در غایت صعوبت است و ما باید علم را در خداوند به نحوی تصور کنیم که با سایر مبانی در فلسفه در تنافی نباشد و این بسیار مشکل است تا حدی مرحوم ملاصدرا آن را از اسرار الهی دانسته است.

امر پنجم: قیام مبدأ به مشتق

آیا در حمل مشتق بر ذات تقوم مبدأ به ذات لازم است؟ بعضی از اعلام فرمودند که در حمل لازم نیست مبدأ به ذات متقوم باشد مثلاً وقتی می گوئیم: (زید مولم) مبدأ (الم) است و الم متقوم به زید نیست بلکه متقوم به عمرو است زیرا زید الم را بر او واقع کرده است.

مرحوم آخوند^۱ فرمود که در حمل مشتق بر ذات تلبس نیاز داریم نه تقوم و تقوم یکی از انحاء تلبس است. گاهی منشأ اختلاف در تلبس به ماده بر می گردد مثلاً در (زید ضارب) تلبس زید به ضرب تلبس صدوری است و در (عمرو جائع) تلبس عمرو به جوع تلبس حلولی است و اختلاف ضارب و جائع در هیئت نیست بلکه در مبدأ و ماده است. در (زید ضارب) و (عمرو مضروب) ماده ضارب و مضروب یکی است و اختلاف این دو در هیئت است و اختلاف در تلبس از اختلاف در هیئت ناشی می شود و تلبس زید به ضرب تلبس صدوری است زیرا او ضارب و تلبس عمرو به ضرب تلبس وقوعی است زیرا او مضروب است گاهی اختلاف تلبس در غیر ماده و هیئت است مثلاً در (الله عالم) و (زید عالم) ماده و هیئت مشتق یکی است ولی تلبس الله تعالی به عالم

^۱ الکفایة / ص ۵۷

به عینیت است و تلبس زید به عالم به اتحاد است بنابراین در حمل مشتق بر ذات تقوم معتبر نیست بلکه تلبس معتبر است و تلبس انحاء مختلف دارد.

امر ششم: تلبس به عرض

تلبس گاهی تلبس بالذات (حقیقی) است و گاهی تلبس بالعرض (مجازی) است مثلاً زید که در داخل سفینه در حال حرکت نشسته است اسناد متحرک بودن به سفینه بالذات و حقیقی است و اسناد متحرک بودن به زید بالعرض و مجازی است پس تلبس زید به حرکت بالعرض و مجازی است.

مرحوم آخوند فرمود مراد از تلبس اعم از تلبس بالذات و بالعرض است.

إن قلت: بنابراین شما گفتید: بالمجاز پس این تلبس بالمجاز است.

قلت: مراد از مجاز در این جا مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه و مجاز در اسناد با حقیقت در کلمه منافاتی ندارد.

امر هفتم: تصویر جامع

مرحوم آخوند متعرض این امر نشده است بعد از مرحوم آخوند این مسأله مطرح شده است که آیا در صورتی که قائل به اعم شویم می توانیم جامعی بین افراد متلبس و ما انقضی تصویر کنیم اگر نتوانستیم وضع مشتق برای متلبس فی الحال متعین می شود. از کسانی که تصویر جامع برای افراد اعم را محال دانسته است مرحوم آقای صدر^۱ است و بنابراین نظر نزاع در جایی است که یک طرفش محال است. عده ای از اعلام خیلی آسان جامعی را تصویر کردند بلکه چند جامع را تصویر کردند. واضح است که برای افراد اعم می توان جامع درست کرد حتی بین دو چیز متضاد و متناقض می توان

^۱ البحوث / ج ۱ / ص ۳۷۱

(احدهما) را جامع قرار داد. مراد مرحوم آقای صدر این است که مشتق مفهوم ارتکازی در ذهن ما دارد و جامع متناسب با این مفهوم ارتکازی باشد و الا جامعی که ارتباطی با این مفهوم ندارد تصورش آسان است.
در این جا دو مطلب لازم به بیان است.

مطلب اول در مورد کلام مرحوم آقای صدر است. فرض ما این است که معنای مشتق جامع بین افراد متلبس فی الحال است و این مفهوم ارتکازی است و هر مفهوم اعمی پیدا کنیم با این معنای ارتکازی نمی سازد لذا اگر بخواهیم جامعی را فرض کنیم باید سراغ معنای جامع بین افراد متلبس و منقضي برویم و تصویر این جامع ممکن است و اگر معنای ارتکازی ما جامع اعمی بود نمی توانستیم جامع اخصي را تصویر کنیم زیرا با معنای ارتکازی سازگار نبود.

مطلب دوم درباره تصویر جامع است نزاع های مختلفی که در اصول (مثل نزاع در صحیح و اعم و در مشتق) مطرح شده است این نزاع مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو نا تمام است.

مقدمه اول: در اذهان علمای ما دلالت لفظیه دلالت تصویری است که در آن يك دال و يك مدلول داریم و دال یا لفظ مسموع است یا لفظ متخیل است و مدلول يك تصور است بنابراین در الفاظی که دارای معنای عام هستند احتیاج به جامع داریم و معنای متصور باید همه مصادیق مفهوم و افراد معنا را پوشش دهد.

ما این مقدمه را قبول نکردیم و گفتیم که دلالت الفاظ بر معانی تصدیقی است نه تصویری و در این دلالت يك تصور به نام مدلول نداریم بلکه الفاظی را داریم که با حالات و انفعالات مشترك ذهن ما شرطی شده است و همین حالات و انفعالات ذهن ما موجب معنا دار شدن الفاظ است.

مقدمه دوم این است که مشهور قائلند در وضع لفظ برای یک معنا باید معنا تصور شود ما این مطلب را قبول نکردیم و گفتیم که کافی است به معنا اشاره و التفات ذهنی داشته باشیم فرض کنیم که عکس حیوانی را به ما نشان دهند که تا الآن آن را ندیدیم و

هیچ یک از خصوصیات آن را نمی دانیم ما می توانیم برای طبیعی این حیوان نامگذاری کنیم مثلاً اسمش را الف می نامیم. در این فرض هیچ تصویری از این حیوان نداریم و فقط اشاره ذهنی به طبیعی آن داریم - آن طبیعی که این عکس فردی از آن است - در این جا مفهوم مشیر به ذهن ما می آید بدون این که معنایی را تصور کرده باشیم. در ما نحن فیه کلمه (عالم) را در نظر می گیریم. در خارج (عالم) بر دو دسته استک یک دسته انسان متلبس به علم است و دیگری ما انقضی عنه العلم است و ما نمی دانیم که جامع بین این دو دسته چیست و نمی دانیم این جامع چه خصوصیتی را باید دارا باشد تا شامل هر دو دسته شود منتهی به این جامع اشاره و التفات ذهنی می کنیم و کلمه عالم را برای آن وضع می کنیم که هم متلبس فرد او است و هم منقضی فرد او است و هنگام استعمال اشاره و التفات ذهنی به این جامع داریم.

بحث مقدمه در این جا به پایان رسید.