

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الفحول في مخّ الاصول»

تقريرات خارج الاصول
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

سال ۹۳-۹۴

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

مقدمة فى علم الاصول مشتمل على امور:

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.

از جناب 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

^۱ ۹۳/۶/۱۷.

^۲ الكفاية / ص ۱۷

است. بعد مرحوم آخوند بر این برداشت اشکال گرفتند و فرمودند که کسی که ادنی علمی داشته باشد چنین سخنی را بر زبان جاری نمی کند تا چه رسد به علمین. مراد علمین این بود که هر لفظی دارای دو مدلول (تصوری و تصدیقی) است. مدلول تصوری لفظ معنایی است که بعد از شنیدن لفظ به ذهن می آید و فرقی نمی کند که لفظ آن چه کسی 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 (الجواهر النضید) نامیدند و شرح بخش حکمت و کلام را (کشف المراد) نامیدند. در منطق دلالت را بر سه قسم دانستند: دلالت وضعی و طبیعی 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 تضمینی و التزامی.

مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید فرمود: (اللفظ يدل على تمام معناه بالمطابقة و على جزء بالتضمن و على 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

^۱ علامه حلی.

^۲ ۹۳/۶/۱۸

(من حیث هو كذلك) را لازم دانستند بدین نحو که باید در تعریف این سه دلالت چنین گفته شود: (اللفظ يدلّ علي تمام معناه بالمطابقة من حیث هو كذلك و علي جزء معناه بالتضمن من حیث هو كذلك و علي لازم معناه بالالتزام من حیث هو كذلك). مرحوم 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 برای دو معنا وضع شود بدین گونه که اولاً برای يك معنا وضع شود و ثانياً برای جزء آن معنا وضع شود، مثلاً ما لفظ (انسان) را اولاً برای معنای (حيوان ناطق) و بعد برای (حيوان) وضع کنیم پس این لفظ دارای 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.

^۱ الجوهر النضید / ص ۸

مرحوم خواجه در جواب از این اشکال فرمود: (إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته علی معناه بل باعتبار الإرادة و القصد و اللفظ حينما يراد منه المعنى المطابقى لا يراد منه المعنى التضمنى فهو انما يدلّ علی معنى واحد لا غير). 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 (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 تصوري است و مدلول تلفظ به این لفظ مدلول تصدیقي است و دلالت تصوري لفظ بر معنایش ذاتي نیست و تابع اراده نیست بلکه تابع وضع است و منشأ دلالت تصوري 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 تصوري هیچ ارتباطی به اراده متکلم و قصد او ندارد و این وضع است که از مقدمات اعدادیه 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 على 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 تضمینی 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 في كلام العلامة رحمته الله:

اما اشكال مرحوم علامه - كه اگر قيد (من حيث هو كذلك) را اضافه نکنیم يك معنا هم مدلول مطابقي مي شود و هم مدلول تضمني مي شود و تداخل پيش مي آید- وارد نیست و ما نيازي به اين قيد نداریم ،

ان كان المراد تداخل المدلول الواحد في المدلول المطابقي و التضمني: لا محذور من هذا التداخل لأن التداخل بالجهتين.

چون اگر مراد اين است كه يك مدلول هم مدلول مطابقي است و هم مدلول تضمني است اين محذوري ندارد ، چون اين دو مدلول از دو حيثيت محقق است؛ از يك حيث مدلول مطابقي است و از حيث ديگر مدلول تضمني است.

ان كان المراد، تداخل التعريفين لا محذور ايضا لأن هذا التداخل ايضا بالجهتين:

و اگر مراد اين است كه اين تعريف مانع اغيار نیست و تعريف دلالت مطابقي شامل دلالت تضمني مي شود و بالعكس، اين هم محذوري ندارد، زيرا دو تعريف از دو جهت صدق مي كند و اين طور نیست كه از همان جهتي كه دلالت مطابقي صدق مي كند از همان جهت دلالت تضمني هم صدق كند بلكه هر يك از دو دلالت از جهت خاص خودش صادق است و تعريف هيچ يك با ديگري تداخل ندارد. بنابر اين تعريف خواهه تعريف تاممي است و نيازي به قيد ندارد.

المناقشة في كلام الآخوند رحمته الله:

بر سخن مرحوم آخوند كه كلام مرحوم خواهه را ناظر به دلالت تصديقي دانست نه دلالت تصوري، دو اشكال وارد است.

الاشكال الاول: كلام الخواجه في دلالات ثلاثة المختصة بالدلالة التصويرية لا التصديقية.

خود مرحوم خواجه این کلام را در بحث دلالات ثلاث (مطابقي و تضميني و التزامي) مطرح کرده است و این سه قسم از انقسامات دلالت تصویری است نه تصدیقی.

الاشكال الثاني: لا يمكن ان يكون مدلول اللفظ، تصديقاً.

لفظ هیچ وقت نمی تواند دلالت تصدیقی 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 معنایش تلازم وجود دارد. در دلالت تصدیقیه مدلول دائماً يك تصدیق است و ما هیچ گاه از ادراك سمعی یا خیالی یا تصویری 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 تصدیقی نیست.

ملخص الكلام: ان الدلالة تابع للوضع و الشرطية لا الأرادة.

دلالت الفاظ بر معانی آن ها، دلالت تصویری است و دلالت تصویری تابع اراده و قصد لفظ نیست بلکه تابع انس ذهنی یا شرطی شدن لفظ است و الفاظ فاقد دلالت تصدیقی 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.

انکته:

این کلام که «الدلالة تابعة للأرادة»، را به مرحوم بوعلی و خواجه نسبت داده اند. محشی کفایه کلامی را از بوعلی آورده است که این کلام بوعلی 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.

نکته: درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مجوز: مهدی بهرام پور

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 جزئه 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 كودكي 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 جزئه على جزء المعنى ك«عبدالله» غير العلم.

تعریف لفظ مرکب (لفظ يدلّ جزئه 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 ای 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 گوئیم: (زید قائم)، در ذهن سه چیز داریم: مفهوم (زید) و مفهوم (قائم) و نسبت تصادقیه بین این دو. اما وقتی در نسبت ناقصه می گوئیم: (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 فعل 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 فعل 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.

نکردن درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مجری: مهدی بهرام پور

الأمر السابع: علائم الحقيقة و المجاز.

علماء اموري را به عنوان علائم حقيقت و مقابل آن ها را علائم مجاز دانستند مثلاً تبادل را علامت حقيقت و عدم تبادل 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 عرفی 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 عرفی 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.

سیره 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 روای 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 كان 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 صعید) 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 احدي المعاني 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 بنابراین منشأ اين تبادر وضع خواهد بود.

اشکال: ان المتبادر الى الذهن، المعنى المركوز العرفى سواء كان حقيقيا او مجازيا او كنائيا.

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 دقيقی - 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 قلت بعلامية التبادر له.

براي ما معنای عرفي مهم است نه معنای حقيقي و مجازي، و انسباق معنای عرفي کافي است.

قلت: صحيح هذا لکن له مناقشتان:

بله، اين کلام درست است ولي دو اشکال دارد:

^۱ يعنى معنا را می دانند نه اینکه اين عدم توانایی بر تعريف جامع و مانع از ناحیه اين باشد که معنا را نمی دانند خير می دانند چرا که در جای خودش استعمال می 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 ذهنی با آن ها داریم چون با آن کتب در ارتباط هستیم. مراجعه به این کتب چقدر به ما کمک می کند که ذهنیت عرفی برای ما ایجاد شود تا بتوانیم معانی عرفی آن الفاظ را فهم کنیم. گاهی يك فقیه بر اساس ذهنیت عرفیه زمان خودش آن را معنا می کند و دچار اشتباه می شود. بنابراین انساب و قتی علامت معنای است که خودش در آن عرف زندگی می کند نه این که در عرف دیگر زندگی می 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: ذاتی اولی و شایع صناعی. حمل در قضیه (الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ) حمل اولی است و در قضیه (الإنسانُ فانٍ) حمل شایع صناعی است. حمل اولی اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است و حمل شایع اتحاد موضوع و محمول در مصداق است یعنی مصداق موضوع مصداق محمول است.

اگر ما معنایی را برای لفظ بدانیم ولی ندانیم که آن معنا معنای حقیقی لفظ است یا معنای مجازی لفظ است لفظ را بر معنا یا معنا را بر لفظ به حمل اولی حمل می کنیم اگر توانستیم آن را حمل کنیم پس آن معنا معنای حقیقی است و اگر نتوانستیم آن را حمل کنیم آن معنا معنای مجازی 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 یمكن ان لا یكون 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 کنایه است. استعمال لفظ در معنای مجازی بدون قرینه غلط است.

بر این بیان دو اشکال وارد است.

المناقشات:

الإشکال الأول: ان الاستعمال بدون ای قرینه صحیح فی المعنی العرفی و لو لم یکن معنی حقیقیاً.

اگر معنای مجازی یا کنایه 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 کنایه خارج شود و مشترک شود ولی اگر همین معنا عرفی شد نیازی به ذکر قرینه نیست.

الإشکال الثانی: القرینه الممیزة بین المعنی الحقیقی و المجازی لیس واضحاً دائماً.

قرینه همیشه واضح نیست. گاهی نفس مرکوزیت یک امر برای ما قرینه است و این باعث خطای ما می شود لذا مرحوم آقای خویی برای اثبات حسن و قبح عقلمی 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 یک 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 منجز و معذّر) است نه واقع.

الاشکال المشترك الورد: عدم الفائدة فی هذه العلائم و ان كان المطلوب المعنى لغوی.

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 انسابی 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 انسابی 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 انسابی 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 تخصيص و نقل و اضمار. 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 في المعنى المجازي.

حالت تجوّز عبارت است از (كون اللفظ مستعملاً في المعنى المجازي) و مقابلش یعنی حقیقت عبارت است از (كون اللفظ مستعملاً في المعنى الحقيقي).

الإشتراك: كون اللفظ اسماً لمعان كثيرة.

حالت اشتراك عبارت است از (كون اللفظ ذا معان عديدة بمعنى أن يكون له أكثر من معنى 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 او التقيد بالقرينة المنفصلة.

حالت تخصيص 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
مجمعل می شود.^۳

یا متکلم کلامی را گفته است و ما احتمال می دهیم لفظی در تقدیر و اضمار 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 اضمار 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 الاشتراک و عدم اشتراک است.

۴ مثال دوران الامر بین الإضمار 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 تجوُّز 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 اضمار و تجوز است. برخی از علماء سعی کردند بعضی از حالات را بر بعض دیگر مقدم کنند مثلاً تجوُّز را بر اشتراك مقدم کردند زیرا تجوز در محاورات رایج تر از اشتراك است و همچنین تجوز را بر اضمار مقدم کردند زیرا استعمال مجازی در محاورات رایج تر از استعمال اضمار 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 المخرع 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. بله رکوع و سجود و تکبیر سابقاً بود اما چیزی به نام نماز با این اجزاء وجود نداشت.

امر دوم: تسمية هذه المعانی المخرع 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 تشریح - از بعثت تا رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وسلم - این معنای 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 تشریح 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 معنای 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 في المعنى 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 في حصة من افراد المعنى و ما نحن فيه من هذا.

قسم دوم این است که ما يك لفظی را در معنای خودش استعمال کنیم و مورد استعمال حصة ای از معنای حقیقی باشد و در اثر کثرت استعمال این لفظ را در معنای خودش در مورد حصة، کم کم معنای حصة را پیدا می کند. مثلاً لفظ حیوان يك معنایی دارد که هم حیوان صامت و هم حیوان ناطق حصة 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 شخصیت‌های 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 تشریح 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 (وَأُذِّن 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 بالاشتراک 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 شرعیه شدیم قائل به اشتراک 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 بگویم که در زمان تشریح محقق شده است و تمام الفاظ قرآن و احادیث نبوی این انصراف درشان 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 كريم است و كلام پيامبر اكرم 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 پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم نقل نمی شود مثلاً امام صادق علیه السلام از پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم نقل می کند که زکات باعث زیادى 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 پيامبر اكرم 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 پيامبر اكرم را نقل می کنند^۱ که این در بحث ما داخل است چون عنوان كلام 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 مجملہ 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 تشریح 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 دائما 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 اصلا معنا ندارد که در این تقارن اثری داشته باشد. «ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۴/۱/۲۵»)

الأمر العاشر: الصحيح و الأعم.

ما الفاظی را داریم که اسامی عبادات و معاملات هستند مثل صلاة و بیع. عبادات و معاملات بر دو قسمند: صحیح و فاسد. بحث در این است که آیا اسامی عبادات و معاملات برای معنای جامع بین افراد صحیح وضع شده اند یا برای معنای جامع بین افراد صحیح و فاسد وضع شده اند.

المقام الأول: أسماء العبادات.

در این مقام در جهاتی بحث می کنیم.

الجهة الأولى: معنى الصحة و الفساد.

صحت و فساد در أذهان ما معنای مرکوزی 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 مي شود بايد معنای جامعي به عنوان موضوع له اسماء عبادات داشته باشيم. اشکال شده است که افراد صحيح يك عبادت مثل صلاة جامعي 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 بخواهيم بين افراد صلاة صحيح، جامع درست کنيم اين جامع يا ذاتي است يا غيرذاتي است. نماز جامع ذاتي ندارد زيرا نماز مرکب اعتباري است و مرکبات اعتباري فاقد ماهيتند و جامع غيرذاتي هم ندارد زيرا افراد صلاة نسبت به هم بسيار 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 غريق با نماز غير غريق وجود دارد همه اين افراد نماز صحيح است و بين اين افراد جامعي وجود ندارد. درباره جامع افراد اعمي^۲ نیز همين بيان مي آيد.

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 نتوانستيم يك جامعي براي آن تصوير کنيم.^۴

ما تصوير جامع افراد صحيح و اعم را ممکن مي دانيم و به بيان تصوير جامع افراد اعم اکتفاء مي کنيم و اگر اين 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 ايشان انکار بوده است يا اينکه ما نمی دانيم که آن جامع چه می باشد.

فی الوضع التعیني: هو المعنى الموسع بعد استعمال جامع الصحيح فی الافراد الادعائی.

گاهی ما تصویر جامع را بر اساس وضع تعیني مطرح می‌کنیم^۱ و گاهی آن را بر اساس وضع تعیني مطرح می‌کنیم.

اما بر اساس وضع تعیني وقتی می‌خواهیم لفظ صلاة را برای افراد جامع اعمی (به وضع تعیني) 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 فریضه 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 فریضه 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 ۲ مد ۲۲/۰۱/۹۴) 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 ۲ مد ۲۳/۰۱/۹۴)

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 توسعه 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 توسعه معنا، ارتکاز است یعنی ما به ارتکاز خودمان می‌یابیم که معنای صلاة عوض نشده است با این حال معنای آن متورم شده است. و توسعه و تضییق 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

فی 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 العباده 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 دائماً 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 استعاذه 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 استعاذه 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 استعاذه برای صلاه شک کردیم به این بر می گردد که آیا استعاذه 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 استعاذه شک داریم چون نمی دانیم که صلاه بدون استعاذه 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 استعاذه 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 استعاذه 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 هي 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 کثیرا 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.

اِتنبیه: 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 تعیین 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 موكول 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 جهل 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 العقلانية.

فقهایی 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 عقلائی تقسیم کردند بنابراین مبنا وقتی شارع مقدس این الفاظ را به کار می برد آن را بر معنای عرفی حمل می کنند.

التعالیق علی کلام المشهور:

ما این تقسیم را قبول نداریم و بر آن چند تعلیقه داریم.

التعلیقة الأولى: المقصود من العقلاء هو سيرة العرف المحترمة عند سایر الأعراف لا جميع العقلاء فی كل ازمنة و امکنة.

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: بُعدها العادی و عدم امکان اثباتها علی فرض ثبوتها.

ما قائل شدیم که چنین سیره عقلائی نداریم و و اگر هم باشد، این نوع سیره قابل اثبات هم نیست ما چگونه می توانیم احراز کنیم که حیازت در 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.

یک 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 عقلائی 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 یک عرف همسر و اولاد جزء اموال مرد حساب شود سایر اعراف این سیره را محترم نمی دانند و همسر را به چشم مملوک نگاه نمی کنند. این دسته از سیره ها سیره عقلائی 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 صادرشود - 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 صادرشود - فاسد شمرده می شود و عقلائی نمی باشد. بنابراین تقسیم عقد و معامله به شرعی و عقلایی صحيح نیست. بله 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 بیع صحیح یعنی بیعی که در آن عرف یا آن کشور قانوناً صحیح است و بیع فاسد یعنی بیعی که در آن عرف یا آن کشور قانوناً فاسد است. بلکه شکل گرفتن يك عرف بسیار مشکل است عرف از معانی نامتعیین است و حد نامتعیین آن هم زیاد است مثلاً محصلین يك موسسه یا يك حزب اگر بر امري توافق کنند عرف تشکیل نمی شود اما مقلدین يك مرجع محقق يك عرف خاص هستند پس اگر يك بیع یا يك اجاره ای در نزد فقیهی صحیح باشد و مقلدین او آن را انجام دهند دیگران با این عقد معامله عقد صحیح می کنند گرچه خودشان آن را قبول نداشته باشند و اگر فقیه دیگر این عقد را باطل بداند و مقلدین او آن را انجام دهند دیگران با این عقد معامله عقد باطل می کنند.

التعلیقة الثالثة: رفع اشكال عن كلام المشهور.

عناوین 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 بیع و تجارت و عقد در (أحلّ الله البيع) و (تجارة عن تراض) و (أوفوا بالعقود)، عقود صحیح است یعنی عقدي که عند العقلاء صحیح است و لزوم وفا دارد و لو این که معنای عقد را اعم از صحیح و فاسد بدانیم.

^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 الصحیح) 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) تمسک 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 تمسک 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 تمسک 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 عقودی 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 امضائى 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 حیازت که عند العرف مملک است و شارع از آن ردع نکرده است و عدم ردع ظهور در امضاء دارد^۲ پس حیازت 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 مسمى اسماء المعاملات.

وضع عناوین معاملات بالتسمیة است نه به علامیت و در وضع به تسمیه مسمائی 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 بدرد نمی خورد.

^۳ یعنی عدم شرعی بودن آن باعث می شود که عقلائی هم نباشد.

۹۳/۷/۱۴^۴.

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 صیاحت 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 در عالم 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 یک وجود وهمی است ولی در نظر عرف نتیجه این ایجاب و قبول که یک تملیک است که وجود وهمی دارد ولی عرف واقعیتی را برای آن می بیند و این

تملیک مسبب ایجاب متعقب به قبول است مثل فرد مردد که واقعتی ندارد ولی عرف برای آن واقعتی می بیند.

احتمال اول درست نیست زیرا با گفتن (بعث 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: (بعث 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 حدی - 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 مبنای 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 صحه آن نمی کند.

^۲ ای تګون 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 بیاید 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 مشکوکة 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 ر نظر 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 بعث کذا فعلیه الرکعتان من الصلاة» او «لله علیّ ان بعث....» 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 امری عرفاً نمی توانیم به این آیه تمسك کنیم.

الجهت الرابعة: ثمره النزاع في 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.

۱ ۹۳/۷/۱۶

۲ البحوث / ج ۱ / ص ۲۱۳

۳ فعلا 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 في 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 مسمی 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 حدیثی دارد و مشتقات بیع از لفظ بیع به معنای دوم است^۱. در این مسأله دلیلی وجود ندارد بلکه منبھاتی وجود دارد که قبلاً به آن ها اشاره شد.^۲

الجهة السادسة: المختار في 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.

المؤیدان للمختار:

و بر این معنا دو مؤید وجود دارد:

المؤید 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 حدیثی 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 بائع در حالیکه کسی قبل از قبول به من نمی گوید بائع 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 شرایط عقد را - غیر از این که مالک نمی باشد - رعایت می کند با اینکه می داند که مالک نمی باشد در عین حال تمام شرایط را در نظر می گیرد.

النکته الأولى: وضعه للفاسد في الجملة لا بالجملة.

نکته اول این است که هر فردی از بیع فاسد بیع شمرده نمی شود مثل فروختن انسان حر یا فروختن شهر قم یا کوه هیمالیا یا اهرام مصر، در این گونه موارد از تبانی، صدق اسم بیع محل تامل 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 تعین 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.

الأسم بعنى الحدی: وضع للمسبب الصحیح فقط.

اما اسماء معاملات به معنای حدی 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.

المؤیدان للمختار:

ما قائلیم که وضع این اسماء برای خصوص افراد صحیح است و برای آن دو مؤید داریم:

المؤید الأول: مركزية عدم صحة استعماله في البایع و المبیع 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 تعین 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.

الأمر الحادی عشر: الإشتراك.

اشتراک بر چند قسم است:

القسم الاول: الاشتراك اللفظی و هو اشتراك المعانی الموضوع له المختلفة فی لفظ واحد ك «حسین».

گاهی چند معنا در يك لفظ مشتركند يعني يك لفظ را جداگانه براي چند معنا وضع مي كنيم. اين وضع در اعلام شخصيه بسيار رایج است مثل اسم حسین که به تعداد افرادی که نامشان حسین است مسما و معنا دارد. این اشتراک را در اصطلاح اشتراک لفظی و این لفظ را در اصطلاح لفظ مشترك گویند.

القسم الثاني: الترادف و هو إشتراك الألفاظ المختلفة فی معنی واحد كألفاظ المختلفة الموضوعه لمعنی «الماء» فی اللغات الكثيرة.

گاهی چند لفظ در يك معنا مشتركند يعني براي يك معنا چند اسم وضع مي شود به این نوع اشتراك، ترادف گفته مي شود و به الفاظ مشترك، مترادف گفته مي شود مثل لفظ (انسان) و (بشر) که براي يك معنا وضع شده اند. خوب بود که اسم این اشتراک را می گذاشتند مشترك معنوی. ترادف در لغات بسیار اتفاق مي افتد. مثلاً لفظ (آب) در زبان فارسي اسم براي يك مایع است و این مایع در زبان هاي مختلف اسم خاص خودش را دارد و در واقع تمام این الفاظ مترادفند.

القسم الثالث: الإشتراك المعنوي و هو اشتراك الافراد في معنى واحد ك«الإنسان».

اشترك معنوي مربوط به لفظ نیست بلکه اشترك چند فرد در يك معنا است مثلاً لفظ انسان داراي معنای حیوان ناطق است و این معنا داراي افراد کثیره ای است به لفظ انسان مشترك معنوي گویند و به اشترك بین افراد، اشترك معنوي گفته می شود خوب در اینجا اشترك 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 ای باشد این لفظ بر افراد آن معنا حمل می شود مثل (زید انسان) و این لفظ برای این افراد مشترك معنوي است یعنی به يك معنا بر همه افراد حمل می شود.

محل بحث ما در اشترك لفظي است. وقتی لفظ را به معنای موضوع له می سنجم می گوئیم اشترك لفظي صورت گرفته است و اگر آن را نسبت به معنایی در نظر بگیریم که آن لفظ برای آن شرطي شده است لزوماً اشترك نیست. گاهی لفظ برای چند معنا وضع می شود اما نسبت به يك معنا شرطي می شود و گاهی متفاوت است یعنی گاهی این لفظ به يك معنا در ذهن يك شخص شرطي می شود و همان لفظ به معنای دیگر در ذهن شخص دیگر شرطي می شود مثل اعلام شخصیه که در ذهن اشخاص مختلف با آن معنایی شرطي می 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 می شنویم اثر خودش را از دست می دهد و فقط در مرتبه دلالت حکایی و جدی و احیاناً در مرتبه دلالت استعمالی اثر دارد ولی در مرتبه دلالت تصویری از کار می افتد^۱.

گاهی لفظ شرطي می شود و انصراف دارد یعنی در مرتبه مدلول تصویری با يك معنا شرطي می شود ولی اگر در حالت خاص گفته شود و یا از شخص خاص صادر

^۱ در اینجا دیگر دلالت تصویری 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 آقای صدر^۳): (الاستعمال هو ایجاد 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 السفینة متحرك بالعرض) در مقابل (السفینة متحرك بالذات). حقیقت وضع جعل لفظ به عنوان معنا است یعنی واضع هنگام وضع لفظ را وجود تنزیلی معنا قرار می دهد مثل این که وجود لفظ زید وجود تنزیلی 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 تنزیلی 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 گوئیم: (زید) وجود بالعرض معنای زید را ایجاد کرده ایم.

المناقشة:

بر این قول دو اشکال وارد است.

الإشکال الأول المبنائی: عدم قبول هذا القول فی الوضع.

(مبنایی) ما در حقیقت وضع مبنای تنزیل لفظ به معنا را قبول نکردیم.

^۱ معنا اگر خاص باشد دائماً و عاء 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 آقاي خويي): الاستعمال هو التلفظ بلفظ الناشي 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 الناشي^۴ عن تعهد نفساني 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 العهد في الدلالة التصورية.

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 المعني).

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 ایجاد 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 لفظ 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 بالتسمیة لا العلامیة.

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 مسمان داریم و تعریف مذکور به درد اسماء می خورد نه علائم، حروف و ضمائر و اسماء اشاره از علائمنند. 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 الثانی: هذا التعریف مشعر بانضمامیة الدال و المدلول المتحدان عندنا.

در این تعریف نیز دو تسامح وجود دارد. تسامح اول این است که ما در دال و مدلول اتحادی 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 گوییم: (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 للتسمیة لا العلامیة 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 بالعلامیة و التسمیة 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 فى كلامه عليه السلام: انه استعمالان حقيقة و انحلالا و هو واضح البطلان لاجتماع الاستعمال الواحد و الاستعمالان فى 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 الثانى: انه استعمالان تحليلا 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 الثانى: 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 علی یک اراده استعمالی داریم و اگر علی را برای دو معنا - یعنی 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 الا 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 انی 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 اتحادي 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.

^۱ الكفاية / ص ۳۶

در ترکیب اتحادی 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 یک وجود دارند.^۱

در ترکیب انضمامی هم موجود دو تا است و هم وجود دو تا است مثل این که نمک را در آب یک 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: فانی و مفنی فیه موجود به یک وجودند و وحدت و عینیت دارند و إلا فنا بی معنا است. بنابراین اگر فانی یکی باشد و مفنی فیه 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 انضمامی لان المراد من الفناء هنا، المرآتية لا نسخ الفناء الذي يراد في «فناء الله».

این که ایشان فرمود فانی و مفنی فیه 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.

فانی لفظی است که در ذهن مستعمل است^۳ و مفنی فیه 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 شیئی 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 المستحیلة 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. بله 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.

اشكال اول اين است كه سخن ما در استعمال است نه تفهم سامع و استعمال متقوم به ذهن متكلم است نه سامع حتى اگر سامعى نباشد استعمال مى تواند تحقق داشته باشد، بنابر اين اگر فرض كنيم كه اين دلالت در ذهن سامع محال است در استعمال محال نيست.

المناقشة الثانية: لا معنى لعلية اللفظ المسموع لصورة المعنى الا المعدية التي لا يكون علة حقيقية.

اشكال دوم اين است كه بين لفظ مسموع و صورت معنا علتى در كار نيست و معنا ندارد كه يك لفظ مسموع فاعل و مبدأ وجود و علت براي صورت معنا در ذهن^۱ باشد^۲ بله به آن علت معده گفته مى شود و علت معده اسما علت است و واقعا علت نيست. لذا اين بحث، بحثى است بلا موضوع است.

المناقشة الثالثة: المحال صدور منها لجهة واحدة و هنا صدور منها من جهتين.

اشكال سوم اين است كه بر فرض قبول رابطه علت و معلوليت بين دال و مدلول، اين كه گفته شد صدور كثير از واحد محال است يعنى صدور دو شىء از يك شىء از يك جهت محال است اما فرض اين است كه لفظ انسان با دو معنا شرطى شده است يعنى صورت يك معنا به ذهن مى آيد از آن حيث كه لفظ انسان علت براي آن معنا است و با آن معنا شرطى شده است و صورت معنای دوم به ذهن مى آيد از آن حيث كه لفظ انسان علت براي اين معنا است و با اين معنا شرطى شده است بنابر اين دو جهت وجود دارد و توارد دو علت بر دو معلول است. مثل نفس ما كه در عين واحد هم مى شوند و مى بيند كه از حيث اينكه مبصر است مى بيند و از آن لحاظ كه داراي قوه سامعه است، مى شنود و اين اشكالى ندارد.

^۱ چرا صورت عقلى اقوى از صورت مسموع است كه مثالى است و مثالى نمى تواند علت اقواى خودش باشد.

^۲ در منطق مبدأ تصور را معرف و مبدأ تصديق را حجت مى گذاشتند فلاسفه كه نگاه وجودى به هر چيزى داشتند آمدند و گفتند كه اصلا محال است كه يك تصور يا چند تصور مبدأ يك تصور باشد يا چند يا يك تصديق مبدأ يك تصديق باشد يا مثلاً ما كه صغرى و كبرى را مى آوريم مبدأ وجودى اين نتيجه كه تصديق است چه مى باشد و اين امر ذهن اينهارا خيلى مشغول کرده بود.

الوجه الرابع (المنسوب الى النائيني 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 مرآتی 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 درک کرد^۱. التفات این سرعت را دارد و ثابت نیست که انسان بتواند در آن واحد دو التفات به همراه 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):

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 مثلا 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، عقلا محال است.

مناقشة: ان التعدد فی الوجود التنزیلی اعتباریا لیس ملازما للتعدد حقیقتا.

این که تعدد در معنا، تعدد در وجود تنزیلی است درست است و این که تعدد در وجود حقیقی عقلا 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 وجدانا.

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 تنزیلی 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 اكثر 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 ندایم 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 غلطِ 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 المثني و الجمع في اكثر من معنى

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 مثلا 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:

تشبیه و جمع دلالت بر تعدد افراد یک معنا دارد نه تعدد معنا یعنی بر دو فرد یا چند فرد از یک معنا دلالت دارد به همین خاطر در لفظ (زیدان) که به لحاظ معنا نمی تواند افراد متعدد داشته باشد و فقط یک فرد دارد این گونه توجیه می شود که مراد دو فرد از (المسمی بزید) است و این معنای مجازی و معنای سومی است که دارای دو فرد است. و بر فرض صحت دلالت تشبیه و جمع بر تعدد معنا، این دو دلالت بر تعدد آن معنایی دارند که مفرد به آن معنا آمده است مثلاً اگر عین به معنای ذهب باشد تشبیه و جمع آن دلالت بر تعدد ذهب می کند. اگر مفرد معنای عامی باشد قابل کثرت و تعدد نیست زیرا تعدد و کثرت از ناحیه وجود است و افراد معنای عام قابل تعددند نه معنای عام که وجود ندارد.

بله بحثی مطرح است که آیا تشبیه و جمع به ماده و هیئت دارای وحدت دال و مدلول هستند یا تعدد دال و مدلول دارند که این بحث خارج از بحث استعمال یک لفظ در اکثر از یک معناست.

الأمر 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:

الأمر 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 انقضی 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 مستقلي 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 آیین است که متغیر است از این مکان به مکان دیگر می رود مقدار این تغیر را زمان آیین 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 و الأرض 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 انقضائه 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 أخذ 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 منقضي 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 داریند 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 اعم 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 يك 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 الان 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 مفهومیه 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 بوجود 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 فقاقت از او زائل شده است. فقاقت در وجوب اکرام عرفاً حیثیت تعلیلی دارد به خلاف فقاقت در وجوب تقلید که حیثیت تقییدی دارد.

ما با مرحوم آقای صدر موافق نیستیم. این نکته را قبول داریم که باید بینیم خصوصیت متغیر آیا حیثیت تعلیلی دارد یا تقییدی، ولی این کبرای کلی بر شبهه مفهومیه 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 مفهومیه 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 تخیر 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 فروض 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 مثلا 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 ترکب 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 ترکب 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.

مثلا 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 الكفایه / 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 خوئی سوال این است که آیا مدلول (جالس) مثل مدلول (انسان) است که عقلا تحلیل نمی شود یا عقلا 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 خوئی 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 تحلیلا واحد است یا تحلیلا 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 خوئی، 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 خوئی 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 - بله 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 نائینی^۱ قائل است که مدلول اسم مشتق واحد است و آن مدلول عقلا 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 قهری 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 هیئتشان دو وضع دارد و اگر (عالم) و (ضارب) را در نظر بگیریم هیئتشان 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 ۰عالم ۹ باید دو مدلول (مدلول هیئت و مدلول ماده) داشته باشد

۱ الكفاية / ص ۵۴

۲ النهاية / ج ۱ / ص ۲۱۶

۳ المحاضرات / ج ۱ / ص ۳۰۵

چرا علمای اصول گفتند که (عالم) یک مدلول و مفهوم دارد حتی مرحوم آقای خوئی 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 مبنای 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 تدخل الهی را نفی نمی کنیم اما تدخل 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 (ضرب) 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 (ضرب) 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 (لابشرط) 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 بر خداوند 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. بله 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 المتغایرین ذهناً فی الخارج) یعنی حمل عبارت از اتحاد خارجی دو متغایر ذهنی است. مرحوم آخوند^۱ به همین معنا در کلامش اشاره کرد و فرمود: (ملاک الحمل كما أشرنا إليه هو الهووية والاتحاد من وجه و المغایرة 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 متمثلین 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 الأبیض که زید مصداق هر دو است در

این جا می گوئیم 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 می رسید 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 می افتد خارج از نوع همان قضیه را در نظر می گیریم.

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 می دانیم. توضیح مختار ما در گذشته بیان شد.

تعلیقه ما بر مرحوم آخوند این است که ایشان مراد مناطقه را اتحاد متغیرین در مفهوم دانست و حال این که آنان اتحاد متغیرین در ذهن را اراده کرده اند 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 مناطقه 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 ذاتا و وجودا یکی هستند و اتحاد در دو شیئی است که ذاتا دو تا هستند و وجودا 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 ذاتا و وجودا 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 بر قرار 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 منتزاع 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 گوییم: (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 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 و قوعی 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

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 معنای 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 مثلا 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.

المقصد الاول: فی الأوامر

مباحث اوامر در ضمن فصولی مطرح می شود.

فصل اول: ماده امر

این فصل مشتمل بر جهاتی است و قبل از بیان این جهات مقدمه ای را بیان می کنیم و در این مقدمه چهار اصطلاح را بیان می کنیم که عبارتند از کلمه امر و ماده امر و هیئت امر و صیغه امر.

مراد از کلمه امر لفظ امر است که مصدر ثلاثی مجرد است. در نزد اصولیین مصادر ثلاثی مجرد دو وضع - وضع هیئت و وضع ماده - دارند کلمه امر نیز همین طور است و بحث کلمه امر را روی ماده امر - یعنی (أ م ر) - بیان می کنند چون خود کلمه امر در نزد آنان وضع ندارد. در مصادر ثلاثی مجرد ما قائلیم که خود کلمه وضع دارد نه هیئت و ماده آن.

مراد از ماده امر ماده کلمه (أ م ر) است و ما قائلیم که ماده درمصادر ثلاثی مجرد فاقد معنا است.

مراد از هیئت امر هیئت افعال است یعنی هیئت فعل امر.

اما صیغه امر در نزد اصولیین دو معنای رایج دارد یکی به معنای هیئت امر است و دیگری به معنای خود فعل امر است یعنی مجموع ماده و هیئت. ما در میان این چهار اصطلاح کلمه ماده امر را به کار نمی بریم زیرا فاقد معنا است و بیش تر کلمه امر و هیئت امر - یعنی هیئت فعل امر - را به کار می بریم.

جهت اول: مدلول لفظ امر

لفظ امر دو گونه است گاهی لفظ امر جامد است و جمعش امور است و گاهی لفظ امر مصدر ثلاثی مجرد است و جمعش اوامر است و بحث ما در همین لفظ دوم است. امر دارای دو معنای رایج است؛ گفته شد که مدلول امر طلب تشریحی صادر از عالی است و گفته شد که امر طلب تشریحی صادر از عالی یا مستعلی است.

علمای اصول در تعریف طلب گفته اند: الطلب هو السعی نحو المقصود و بعد طلب را دو قسم تقسیم کرده اند: طلب تکوینی و طلب تشریحی. طلب تکوینی در جایی است که طالب خودش به دنبال مقصود است مثلاً آب می خواهد و راه می افتد که به آب برسد. طلب تشریحی در جایی است که طالب خودش به دنبال مقصود نمی رود بلکه دیگری را به دنبال مقصودش تحریک و بعث می کند مثلاً به فرزندش می گوید: (جئنی بماء). مدلول لفظ امر طلب تشریحی است نه تکوینی. این نظر معروف در طلب است.

ما دو امر به عنوان تعلیقه بر نظر مشهور داریم. امر اول این است که علمای اصول امر را به چهار قسم تقسیم کردند: امر حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی و گفتند همه مفاهیم عالم از این چهار قسم خارج نیست. امر حقیقی مثل انسان که در خارج (در مقابل وهم و شامل ذهن) وجود دارد و امر واقعی امری است که وجود ندارد ولی واقعیت دارد مثل استحاله تناقض و امر اعتباری مثل ملکیت و طهارت. ملکیت علقه ای بین مالک و مملوک است و امر حقیقی و واقعی نیست بلکه عقلاء آن را اعتبار می کنند و در عالم اعتبار وجود دارد و امر وهمی نه حقیقت دارد و نه واقعیت دارد و نه اعتباری است بلکه وهمی است مثل وجود شریک الباری.

در طلب تکوینی که مثلاً من مشی به دنبال آن می کنم مشی حقیقه وجود دارد آیا حقیقت طلب که سعی نحو المقصود است مفهومی دارد که مشی مصداقش است که در این صورت طلب تکوینی امر حقیقی می شود یا مفهومی دارد که از مشی انتزاع می شود و در این صورت طلب تکوینی امر واقعی است؟ این تردید برای ما وجود دارد و الذی یهون الخطب این است که ما مشی - که فعل است و از اعراض است - را واقعی می دانیم لذا طلب را از امور واقعی می دانیم. وقتی طلب امر واقعی شد طلب تکوینی و حرکت به سوی آب هم امر واقعی خواهد بود بنابراین عنوان طلب تکوینی فقط در حد تعبیر است.

امر دوم: گفتیم اموری داریم که واقعی اند و در طول یک اعتبار واقعیت پیدا می کنند مثل مالیت که خصوصیت پاره ای از اشیاء است یعنی دیگران حاضرند به ازاءش پول پرداخت کنند. گاهی این مالیت در طول یک اعتبار نیست مثل مالیت طلا و گاهی این مالیت در طول یک اعتبار و قرارداد است مثل مالیت یک اسکناس ده هزار تومانی و هیچ فرقی بین مالیت یک قطعه طلا با یک اسکناس نیست و سنخ مالیت این دو یکی است. تنها تفاوتش همان است که بیان شد.

در طلب نیز عین همین مطلب می آید. طلب سعی نحو المقصود و امر واقعی است. گاهی این طلب در طول یک اعتبار نیست این طلب تکوینی - در حد یک تعبیر و اسم برای مثل طلبی که در مشی است - است مثل کسی که حرکت می کند تا به آب برسد. این طلب در طول یک اعتبار نیست. در طلب تشریحی وقتی به فعل امر تلفظ می کنیم مثل (صل)، در این تلفظ واقعا طلب است و فرقی با حرکت به سوی آب ندارد و تنها فرقی این است که

طلب بودن تلفظ به این فعل امر در طول وضع و اعتبار این هیئت برای طلب است و این تلفظ طلب تشریحی است و اگر این وضع و اعتبار نبود به هر مقدار که این لفظ را تکرار می کردیم واقعا طلبی محقق نمی شد ولی در طلب تکوینی طلب و سعی در طول یک وضع و اعتبار نیست. اما از کلمات قوم فهمیده می شود که طلب تکوینی و تشریحی دو سنخ از طلبند و ما به خاطر مماشاة با قوم از عنوان طلب تکوینی استفاده می کنیم.

در تعریف امر گفته شد که طلب تشریحی صادر از عالی یا مستعلی است، مراد از (عالی) کسی است که حق الطاعة و ولایت بر دستور دادن دارد و مخالفت با امر او عقلاً یا عقلاً قبیح است. (مستعلی) چند معنا دارد و در این جا به معنای کسی است که عالی نیست ولی برای خودش حق الطاعة قائل است یا خودش هم می داند که حق الطاعة ندارد ولی برای خودش حق الطاعة فرض می کند. اگر طلب تشریحی طلب از عالی باشد طلب غیر عالی امر نیست اما اگر طلب از عالی یا مستعلی طلب تشریحی باشد اگر طلب از غیر عالی و غیر مستعلی به دو معنایش صادر شود مفهوم امر شاملش نمی شود مثل این شخص فقیر بگوید: (به من پول بدهید) این طلب تشریحی است ولی امر نیست.

جهت دوم: اعتبار علو در امر

گفتیم که مدلول لفظ امر طلب تشریحی و انشایی است در هر طلب انشایی طالبی داریم و این طالب یا عالی مستعلی است یا عالی غیر مستعلی است یا مستعلی غیر عالی است یا غیر عالی و غیر مستعلی است سؤال این است که در صدق امر کدامیک معتبر است؟

عالی به کسی گفته می شود که در دائره مطلوب حق الطاعة دارد. گاهی به طور مطلق حق الطاعة ثابت است مانند حق الطاعة خداوند و گاهی در دائره ای از امور حق الطاعة ثابت است مانند حق الطاعة والدین و مدیراداره و گاهی حق الطاعة ثابت نیست مانند دو دوست نسبت به هم. حق الطاعة یعنی اطاعت در آن دائره بر فرد واجب است و مخالفتش در آن عقلاً یا عقلاً قبیح است. اگر طالبی در دائره مطلوب حق الطاعة داشته باشد به او عالی گفته می شود و الا به او غیر عالی گفته می شود.

طلب انشایی صادر از طالب اقسامی دارد و پنج قسمش مورد نظر است. قسم اول طالب عالی مستعلی - بما این که مولی و سید است دستور دهد - است. مورد اتفاق است که این طلب از افراد معنای امر است. قسم دوم طالب عالی غیر مستعلی است یعنی حق الطاعة دارد ولی لسانش مولوی و آمرانه نیست بلکه لسان استدعا است این طلب انشایی است و بعضی فرمودند این طلب انشایی از افراد مدلول امر نیست زیرا در امر باید طالب عالی مستعلی باشد و بعضی گفتند که معنای امر وسیع است و هم طالب عالی مستعلی و هم طالب عالی غیر مستعلی

را شامل می شود بنابراین اگر مولی با لسان استدعا چیزی را بخواهد از افراد معنای امر است. قسم سوم این است که طالب عالی است اما به عنوان عالی طلب نمی کند بلکه به عنوان خیر خواه در دائره مطلوب طلب می کند مثل این که مدیر یک اداره به یکی از کارمندان بگوید می خواهم برادرانه به تو بگویم که وقتی سر کار می آیی با لباس تمیز بیا. به این طلب طلب غیر مولوی گفته می شود یعنی طلب از مولی صادر شده است اما نه به این عنوان که مولی است بلکه به این عنوان که یک دوست و خیر خواه است طلب می کند به این طلب کلمه امر اطلاق نمی شود.

قسم چهارم این است که طالب مستعلی است ولی عالی نیست یعنی یا معتقد است که حق الطاعة دارد و یا خودش را در موقعیت شخصیتی فرض می کند که حق الطاعة دارد مثل این معلمی از شاگردش طلب می کند که ماشینش را هل دهد یا فرزندی به پدرش دستور می دهد. بعضی گفتند این طلب از افراد مدلول لفظ امر است ولی مشهور آن را انکار کردند در ذهن ما در این قسم تردید وجود دارد. قسم پنجم این است که طالب نه عالی است و نه مستعلی است یعنی حق الطاعة ندارد و دستور هم نمی دهد - مستعلی دو معنا دارد: لسانش آمرانه باشد و یا به دو صورتی که در قسم چهارم گفته شد باشد - مثل این که دوستی از دوست دیگرش چیزی را طلب می کند. این طلب مسلماً از افراد مدلول لفظ امر نیست. در این پنج قسم، در دو مورد طلب از افراد امر است و در دو مورد از افراد آن نیست و یک مورد مشکوک است. طرح این اباحت در بحث استنباط از آیات و سنت مهم است زیرا در آن ها لفظ امر بسیار به کار رفته است.

جهت سوم: دلالت لفظ امر بر وجوب

گفتیم که مدلول لفظ امر طلب انشایی صادر از عالی است. علماء طلب انشایی را به دو قسم تقسیم کرده اند: طلب وجوبی و طلب ندبی. آیا مدلول لفظ امر طبیعی طلب است که جامع بین این دو قسم است یا حصه ای از آن است که طلب انشایی وجوبی باشد و ظاهراً وضع لفظ امر برای طلب ندبی قائلی ندارد. مراد از طلب وجوبی طلب انشایی وجوبی است نه طلب نفسانی.

در مسأله سه نظریه وجود دارد. نظریه اول نظریه مشهور بین علماء است که فرمودند اگر طلب انشایی از غرض لزومی ناشی شود طلب وجوبی است و اگر از غرض غیر لزومی ناشی شود طلب ندبی است. طلب لزومی طلبی است که طالب راضی به فوت آن نیست و طلب غیر لزومی طلبی است که به این درجه از اهمیت نمی رسد. اشکال: ما با این نظریه موافق نیستیم زیرا علماء ما که طلب وجوبی را به طلب وجوبی و ندبی تقسیم کرده اند به خاطر این بود که اگر طلب مولی در دائره طلب وجوبی بود حق الطاعة ثابت است و مخالفت با آن قبیح بود

ولی طلب ندبی این خصوصیت را دارا نیست. به اعتقاد ما حق الطاعه فقط دائر مدار طلب انشایی مولی است و در مورد غرض حق الطاعه ندارد پس اگر مولی غرض لزومی داشته باشد ولی طلب نکند حق الطاعه ندارد و در مورد طلب انشایی حق الطاعه دارد و فرقی بین غرض لزومی و غیر لزومی نیست و طلب اعم از طلب فعلی و تقدیری است طلب فعلی یعنی الآن طلب کرده است که مطلوب انجام بگیرد و طلب تقدیری یعنی عذری و مانعی از طلب وجود دارد و اگر این عذر و مانع نبود حتما مولی طلب می کرد مثل این که فرزند مولی در حال غرق شدن است و مولی اطلاع ندارد و عبد یقین دارد که اگر مولی اطلاع پیدا می کرد حتما طلب می کرد در این جا هم حق الطاعه ثابت است.

یک مغالطه ای در کلام مشهور وجود دارد که غرض مهم را به غرض لزومی تغییر کرده اند و این قضیه به شرط محمول است. غرض لزومی لازم التحصیل و دائر مدار حق الطاعه است که این هم فقط در دائره طلب (فعلی یا تقدیری) است گرچه آن غرض مهم هم نباشد و معیار این نیست که غرض مهم باشد یا نباشد اگر یقین داشته باشیم که مولی طلب ندارد و عذری و مانعی در طلب وجود ندارد حق الطاعه ثابت نیست.

نظریه دوم نظریه مدرسه مرحوم میرزای نایینی است. مرحوم میرزا قائل است که طلب انشایی یا طلب وجوبی است یا طلب ندبی است؛ اگر طلب انشایی مقترن به ترخیص مولی در مخالفت آن باشد این طلب ندبی است زیرا عقل می گوید در این فرض اطاعت طلب حسن است و مخالفتش قبیح نیست و اگر طلب انشایی مقترن با آن نباشد طلب وجوبی است زیرا عقل می گوید در این فرض امتثال طلب بر تو واجب است. لذا اگر مولی روز یکشنبه امر به (صل) کند و روز پنجشنبه فرمود: (لا بأس بترك الصلاة) این انشاء طلب مقرون به ترخیص در مخالفت است و طلب ندبی است و اگر خطاب دوم نیاید طلب وجوبی می شود. مولی در طلب غیر مقترن به ترخیص در مخالفت حق الطاعه دارد و مخالفت با آن عقلا قبیح است.

این بیان میرزا خوب است و اشکالات وارده بر نظر مشهور بر آن وارد نیست اما لوازمی دارد که فقهاء حتی خود مرحوم میرزا آن را قبول ندارند. این نظریه به انحایی قابل تقریب است و عمده آن ها سه تقریب است. نحوه اول آن است که شرط وجوب عدم اقتران به ترخیص است و ترخیص به نحو شرط مقارن اخذ شده است و نحوه دوم اخذ ترخیص به نحو شرط متاخر است و نحوه سوم اخذ عدم احراز ترخیص به عنوان شرط طلب وجوبی است. هر یک از این سه تقریب لازمه ای دارد که فقهاء نمی توان به آن ملتزم شد. معنای تقریب اول این است که اگر مولی در روز یکشنبه طلبی داشته باشد و روز پنجشنبه ترخیص دهد به این بر می گردد که طلب از روز یکشنبه تا پنجشنبه وجوبی باشد و از روز پنجشنبه ندبی باشد یعنی از زمان ترخیص حق الطاعه منتفی شود. محذورش این است که طلب اول وجوبی و بعد ندبی می شود و حال این که طلب را از زمان صدور وجوبی یا ندبی می دانند یعنی یا از اول حق الطاعه دارد و یا ندارد.

نحوه دوم اخذ ترخیص به نحو شرط متاخر است مثلاً روز یکشنبه مولی فرمود: (صل) و روز پنجشنبه فرمود: (لا بأس بترك الصلاة) و این کشف کند که از روز اول طلب مولی ندبی بود محذورش این است که وقتی طلب از مولی صادر شد و ما نمی دانیم که مولی بعد از این ترخیص خواهد داد یا نه و عقل بگوید اطاعت واجب است این حکم ظاهری است یعنی از باب احتیاط عقلی است نه حکم واقعی (وجوب واقعی) و بحث ما در حکم واقعی است.

و نحوه سوم که اشتراط عدم احراز ترخیص در طلب وجوبی است لازمه اش این است که جاهل و عالم در حکم واقعی با هم اختلاف داشته باشد که مرحوم میرزا هم با این نظر موافق نیست.

نظریه سوم مختار ما است قبل از بیان آن مقدمه ای را ذکر می کنیم. علمای ما طلب انشایی صادر از مولی را به طلب مولوی و غیر مولوی تقسیم کرده اند. طلب مولوی طلبی است که از مولی بما هو مولی صادر شود و طلب غیر مولوی طلبی است که از مولی از حیث غیر مولویت صادر شود مثلاً به عنوان این که خیر است صادر شود. گاهی از طلب غیر مولوی به طلب ارشادی تعبیر می شود و این غیر از خطاب ارشادی است که در بحث هیئت امر خواهد آمد لذا برای این که اشتباه نشود در این جا تعبیر به طلب غیر مولوی کردیم. مشهور طلب مولوی را به طلب وجوبی و ندبی تقسیم کرده اند.

مختار ما این است که ما فقط به طلب وجوبی طلب مولوی می گوئیم و طلب ندبی را طلب غیر مولوی می دانیم و مولی فقط در دائره طلب وجوبی حق الطاعه دارد و مخالفت با طلب وجوبی استحقاق عقوبت می آورد به خلاف طلب ندبی. اما موافقت با طلب ندبی استحقاق ثواب نمی آورد و ثواب از باب تفضل است و طلب ندبی غیر مولوی به لحاظ خیر بودن یا رحیم بودن و امثال این ها صادر می شود.

إن قلت: اگر مولی از ما طلبی داشته باشد و بعد خودش در آن ترخیص دهد مثلاً اول بفرماید: (صل) و بعد بفرماید: (لا بأس بترك الصلاة) معنای این ترخیص بعد طلب چیست؟

قلت: به یکی از سه معنا است؛ معنای اول این است که مولی به نفس ترخیص طلب مولوی را بقاء (یعنی از لحظه ترخیص) به طلب غیر مولوی تبدیل کرده است. این معنا را در شریعت نداریم زیرا برای شارع مقدس تبدیل رأی پیش نمی آید - و این معنا به نسخ بر نمی گردد - ولی در موالی عرفیه این معنا را داریم. معنای دوم این است که ترخیص بعدی قرینه بر این است که طلب اول غیر مولوی بود - و ما در آینده خواهیم گفت که ظهور یک طلب در مولویت است - در این قسم ترخیص جهت کاشفیت دارد. و معنای سوم ترخیص ظاهری است یعنی طلب اول مولوی است منتهی در دائره حق الطاعه مولی می تواند این حق را اسقاط کند بنابراین در این طلب مولوی بعد از اسقاط حقیق حق الطاعه ندارد به عبارت دیگر این طلب مولوی منجز نیست. صورت دوم و سوم در شریعت ممکن است.

به نظر مرحوم آقای صدر مولی نمی تواند حق الطاعه خود را اسقاط کند ولی موضوع حق الطاعه مولایی است که انشاء اسقاط این حق را نکرده باشد و اگر چنین انشایی را کرده باشد در نظر عقل او حق الطاعه ندارد. بحث در دلالت لفظ امر بر وجوب است و علماء بر دسته اند؛ مشهور قائلند که لفظ امر بر وجوب دلالت دارد نظریه رایج بین آنان این است که دلالت لفظ امر بر وجوب به وضع است و ما تابع این نظر شدیم ولی مرحوم آقا ضیاء عراقی این دلالت را به اطلاق می داند ایشان این نظر را در بحث دلالت هیئت امر بر وجوب مطرح کرده است و متاخرین چنین استنباط کرده اند که این نظریه مختص به هیئت امر نیست بلکه در لفظ امر نیز همین نظر می آید. در مقابل مشهور مرحوم میرزای نایینی قائل است که لفظ امر دلالت بر طلب وجوبی نمی کند و ما وجوب را از حکم عقل استفاده می کنیم.

سابقاً گفتیم که مدلول امر طلب از عالی است و این طلب دو حصه دارد: وجوبی و ندبی. نظر مشهور این است که لفظ امر برای خصوص حصه طلب وجوبی صادر از مولی وضع شده است روی مختار ما در مدلول طلب وجوبی - که طلب مولوی فقط طلب وجوبی است و طلب ندبی طلب مولوی نیست - واضح است که لفظ امر برای طلب مولوی وضع شده است و طلب غیر مولوی در مدلول لفظ امر داخل نیست ولی مشهور طلب مولوی را بر دو قسم میدانند: طلب وجوبی و طلب ندبی و قائلند که لفظ امر برای طلب وجوبی که از غرض لزومی ناشی می شود وضع شده است و اگر طلب مولوی از غرض غیر لزومی ناشی شود نامش امر نیست.

نظر مشهور دو مبعده دارد. مبعده اول این است که تقسیماتی که برای یک طبیعی انجام می گیرد به خاطر خصوصیتی است که در خود طبیعی وجود دارد مثل این که انسان را به خاطر خصوصیتی که در خود او وجود دارد به مذکر و مونث تقسیم می کنند و تقسیم طبیعی به لحاظ اموری که مقارن خارجی آن هستند غیر عرفی است مثل این که انسان را به انسان موجود در نیم کره شمالی و انسان موجود در نیم کره جنوبی تقسیم کنند و برای هر یک اسمی را نامگذاری کنند این غیر عرفی است در ما نحن فیه اگر گفته شود که طلب مولی اگر منشأش غرض مهم و لزومی باشد امر است و اگر منشأش غرض غیر لزومی باشد اسمش امر نیست این عرفی نیست زیرا طبیعی به لحاظ خصوصیات خود طبیعی تقسیم نشده است بلکه به لحاظ مقارن خارجی تقسیم شده است.

مبعده دوم این است که مقارن خارجی که طلب به لحاظ آن بر دو قسم شده است از امور مخفی است و ما نمی دانیم که در نفس مولی چه چیزی مهم و لازم است و چه چیزی مهم و لازم نیست.

اما روی تفسیر ما از طلب وجوبی و ندبی روشن است که لفظ امر برای طلب مولوی وضع شده است و طلب مولوی دائماً طلب وجوبی است و طلب ندبی طلب مولوی نیست و حق الطاعه فقط در حصه طلب وجوبی ثابت است نه ندبی به همین خاطر برای طلب ندبی اسمی گذاشته نشده است. بنابراین نظریه اول را بنا بر تفسیر خودمان از طلب وجوبی قبول داریم.

مرحوم آقا ضیاء قائل به دلالت لفظ امر بر وجوب به اطلاق شدند کلام ایشان از غموض خالی نیست لذا برداشت مرحوم آقای صدر^۱ را که به نظر ما صحیح است بیان می کنیم. ایشان فرمود لفظ امر برای ذات الاراده وضع شده است منتهی اراده بر دو قسم است گاهی شدید است و گاهی ضعیف است از اراده شدید به وجوب تعبیر می شود و از اراده ضعیفه به ندب تعبیر می شود. وقتی اراده شدت پیدا کند چیزی به آن ضمیمه نمی شود ولی اراده ضعیفه اراده ناقصی است که مرکب از وجود و عدم است. وقتی گفتیم لفظ امر برای اراده شدید وضع شده است بنابراین اگر اراده شدید و وجوب از لفظ امر اراده شود به چیزی نیاز ندارد ولی اگر بخواهد اراده ضعیفه که همراه با نقص است اراده شود نیاز به امر زائد دارد و از عدم ذکر امر زائد استفاده می کنیم که اراده شدید مراد است.

ممکن است در ذهن مرحوم آقا ضیاء معنایی بود و نتوانست آن را به ما منتقل کند و الا بر این بیان نشان اشکالات عدیده ای وارد است.

اشکال اول: لفظ امر برای طلب و اراده نفسانی وضع نشده است بلکه برای طلب انشایی وضع شده است.
 اشکال دوم: بر فرض وضع لفظ امر برای اراده نفسانی، اراده ضعیفه مرکب از امر وجودی و عدمی یعنی اراده و عدم اراده نیست طلب نفسانی یعنی اشتیاق که شدت و ضعف می پذیرد و هر دو بسیطند.
 اشکال سوم: بر فرض این که لفظ امر برای ذات اراده وضع شده باشد و اراده ضعیفه مرکب از اراده و عدم اراده باشد خود مرحوم آقا ضیاء پذیرفت که لفظ امر برای نفس اراده وضع شده است که شامل هر دو اراده می شود و اگر معنایی مرکب شد آن معنا فرد مرکب را هم شامل می شود مثل شمول لفظ انسان بر انسان جالس (یعنی انسانی که جلوس به آن ضمیمه شده است) وقتی گفته شود (اکرم انسانا) شامل انسان نشسته هم می شود.
 نظر سوم نظر مرحوم میرزای نایینی^۲ است که فرمود لفظ (امر) دلالت بر طلب می کند و وجوب از حکم عقل استفاده می شود.

با قطع نظر از اشکال مبنایی که بر کلام مرحوم میرزای نایینی وارد است کلام ایشان از اشکال خالی نیست. وقتی در حدیث اینگونه بیاید: (أمر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بكذا) حکم عقل به وجوب بر چه اساسی است آیا از لفظ (امر) فهمیده می شود که او طلب کرده است و ترخیص نداده است که در این صورت استفاده می شود که لفظ (امر) دلالت بر طلب وجوبی دارد اما اگر مراد این است که عقل از لفظ امر و از یک اصل وجوب را استفاده می کند این به وجوب ظاهری عقلی یعنی احتیاط بر می گردد و اگر مراد این است که عقل به نحو

^۱ مباحث الاصول / ج ۲ / ص ۴۵

^۲ فوائد الاصول / ج ۱ / ص ۱۳۶

قضیه شرطیه می گوید: (یجب علیک الإتیان بكذا إن لم یرخص فی الترتک) قضیه شرطیه وجوب فعلی درست نمی کند و فقط نسبت بین شرط و جزاء را بیان می کند و اخبار از وجوب هم نیست بنابراین قول سوم هم قابل التزام نیست.

باید این نکته تذکر داده شود مشهور قائلند طلب وجوبی طلب مولوی ناشی از غرض مهم و لزومی است، این کلام را به دو نحو می توان تفسیر کرد؛ اول این که در نظر مشهور موضوع حق الطاعه غرض مهم است و طلب فقط کاشف از آن است و دوم این که حق الطاعه مرکب از دو جزء (غرض و طلب) است و مولی در موردی حق الطاعه دارد که این دو جزء وجود داشته باشد و اگر یکی از این دو جزء منتفی باشد حق الطاعه ثابت نیست. این تفسیر دوم نزدیکتر به قول مشهور است و مرحوم آقای صدر به این تفسیر تصریح کرده است ولی روی مختار ما حق الطاعه دائر مدار طلب است.

جهت چهارم: طلب و اراده

مرحوم آخوند فرمود مدلول لفظ امر طلب وجوبی است و به مناسبت، مسأله کلامی بین اشاعره و معتزله را مطرح کرد که آیا طلب و اراده یک شی اند یا دو شی اند. اشاعره طلب را غیر از اراده می دانستند و معتزله این دو را عین هم می دانستند بعد متکلمین اشعری سعی کردند ادله بر مغایرت این دو اقامه کنند و گفتند که خداوند از انسان ها واجبات را طلب کرده است و اگر طلب عین اراده است پس اراده تشریحی خداوند باید به نماز و حج و زکات و امثال این ها تعلق گرفته باشد و حال این که تعلق اراده به امر غیر مقدور محال است افعال انسانی فعل خداوند متعال است بنابراین معقول نیست که اراده تشریحی به واجبات تعلق بگیرد. مسأله دیگر مسأله جبر و تفویض است و بحث در این است که آیا فاعل افعال انسان خداوند است یا خود انسان است؟ اشاعره گفتند فاعل این ها خداوند است و معتزله گفتند فاعل این ها انسان است و حکماء قائل به اختیار شدند و علمای اصول اختیار به تفسیر حکماء را قبول نکردند و قائل به اختیار به تفسیر دیگر شدند و متکلمین نیز قائل به امر بین الامرین شدند. ما در دو مسأله بحث می کنیم مسأله اول این است که آیا طلب و اراده یک شی اند یا دو شیء؟ و مسأله دوم در مورد جبر و تفویض و اختیار است مرحوم آخوند از بحث مدلول امر منتقل به مسأله اول و از مسأله اول منتقل به مسأله دوم شد. ما این دو مسأله را در دو مقام مطرح می کنیم.

مقام اول: طلب و اراده

در این مقام از ماهیت و حقیقت طلب و اراده بحث نمی‌کنیم بلکه از معنای عرفی این دو و معنای اصطلاحی این دو بحث می‌کنیم و در این معنا فرقی نمی‌کند که خود این الفاظ به کار روند یا یکی از مشتقات آن‌ها به کار رود.

طلب دو معنای عرفی دارد؛ معنای اول آن (السعی نحو المقصود) است و طلب به این معنا دو حصه دارد: طلب تکوینی و طلب انشایی یا تشریحی. و معنای دوم طلب عبارت از شوق و اشتیاق است مثلاً وقتی گفته می‌شود بارش باران مطلوب همه است، طلب به همین معنا اراده شده است به این طلب طلب نفسانی گفته می‌شود بنابراین طلب بر سه نحو است: طلب تکوینی و انشایی و نفسانی.

اراده دارای سه معنا است. اول به معنای قصد و تصمیم است مثل این که گفته شود: (اراده کرده ام ماه آینده به سفر روم). معنای دوم عبارت از شوق و اشتیاق است مثل این که گفته شود: (دخول در بهشت مطلوب همه است). معنای سوم عبارت از اختیار است مثل این که گفته شود: (فعل یا ارادی است یا غیر ارادی است) یا گفته شود: (فاعل یا بالاراده است یا بالطبع است یا بالقدر است) در پاره ای از افعال شخص فاعل مقارن با فعل این اراده را دارد و این اراده جزء اخیر علت تامه یک فعل ارادی است مثلاً وقتی انسان دستش را حرکت می‌دهد به آن فعل ارادی می‌گویند و مراد این است که نفس او اراده می‌کند و در لحظه تحقق اراده حرکت دست محقق می‌شود از این اراده به اراده فعلی تعبیر می‌شود زیرا شوق و اشتیاق حالت نفسانی است و این اراده فعل نفسانی است و آن چه که متکلمین و حکماء از آن بحث کرده‌اند این قسم است.

در لسان علمای اصول اراده تشریحیه (انشائیه) اطلاق می‌شود و برای آن دو معنا ذکر شده است. مرحوم محقق اصفهانی^۱ فرمود: اراده تشریحیه عبارت از شوقی است که به فعل اختیاری غیر تعلق می‌گیرد مثل این که من شائقم که زید نماز بخواند. بنابراین نظر اراده تشریحیه معنای چهارم ندارد بلکه حصه ای از معنای دوم است ولی مرحوم آخوند فرمود: این اراده تشریحیه همان طلب انشایی است که حصه ای از طلب به معنای اول یعنی السعی نحو المقصود است بنابراین معنا اراده تشریحیه معنای چهارم اراده است.

ظاهراً حق با مرحوم آخوند است زیرا کثیراً ما کلمه اراده را به کار می‌بریم و معنای چهارم را قصد می‌کنیم مثل (أراد الله منا الصلاة و الصوم) و اگر خداوند شائق به چیزی باشد و طلب انشایی نسبت به آن نداشته باشد تعبیر به اراده تشریحیه به کار نمی‌رود.

با توجه به آنچه که بیان شد معلوم می‌شود که اگر طلب را به معنای سعی بگیریم با اراده مغایر است و اگر آن را به معنای شوق بگیریم با اراده عینیت دارد و یکی از معانی اراده طلب انشایی است که حصه ای از معنای

^۱ نه‌ایة الدرایة / ج ۱ / ص ۲۸۰

طلب است بنابراین باید ببینیم کدامیک از معانی طلب و اراده قصد شده است تا مشخص شود این دو عین همدند یا متغایرنند.

مقام دوم: جبر و تفویض و اختیار

مسأله جبر و اختیار هم در علم کلام و هم در علم فلسفه مطرح شده است در علم کلام این مسأله مطرح شد که آیا فاعل افعال انسان خداوند متعال است یا فاعل آن‌ها خود انسان است و در فلسفه این مسأله مطرح شد که فاعل این افعال - فرقی نمی‌کند که فاعلش خداوند متعال باشد یا انسان باشد - آیا فاعل بلاضطرار است یا فاعل بالاختیار است به عبارت دیگر در فلسفه این بحث مطرح شد که آیا فاعل مختار داریم یا نداریم؟ بنابراین دو مسأله در دو علم با هم متفاوت است و ممکن است کسی در کلام جبری شود و در فلسفه قائل به اختیار شود و بالعکس.

مسأله اول: با فاصله کمی از صدر اسلام این مسأله بین متکلمین مطرح شد که فاعل افعال انسان کیست و دو جواب عمده داشتیم که جواب‌های دیگر زیر مجموعه آن دو بودند. در ابتداء تناقضی که در سؤال به نظر می‌رسد باید برطرف شود بدین بیان که وقتی افعال انسان را فرض می‌کنیم ظاهرش این است که فعل را به انسان نسبت می‌دهیم و فاعل آن‌ها باید خود انسان باشد پس چگونه سوال می‌کنیم که فاعل انسان کیست؟ متکلمین جواب دادند که مراد از افعال انسان افعالی است که متقوم به انسان است فعل عرض است و انسان معروض آن است و عرض بدون معروض محال است پس افعال انسان یعنی این که انسان معروض این افعال است مثل بیاض دیوار که معنایش این نیست که دیوار بیاض را ایجاد کرده است پس اضافه افعال به انسان اضافه عرض به معروض است نه اضافه فعل به فاعل یعنی قیامی که معروضش زید است و جلوسی که معروضش عمرو است.

در این مسأله سه نظریه وجود دارد. اشاعره قائلند که فاعل و مؤثر در افعال خداوند متعال است و به معروض و جسمی احتیاج است که این افعال را ایجاد کند و آن معروض و جسم انسان است نظیر نظیر عروسک‌هایی که توسط عروسک‌گردان به حرکت در می‌آیند حرکات و افعال انسان نیز توسط خداوند ایجاد می‌شود. اشاعره دو دسته شده اند یک دسته - پیروان جهنم بن صفوان - افراطی بودند و دسته ای افراطی نبودند. دسته اول به جبریه و مجبره معروف شدند و بعد کم کم اشاعره معروف به جبریه شدند و در واقع دسته کوچکی از آنان جبریه هستند و اشاعره این طور نیستند. سوال این است که این نظر اشاعره با وجدان ما مخالف است چون وجدان ما می‌گوید که فاعل افعال انسان خود انسان است. اشاعره به ادله عقلی و نقلی (نصوص دینی) تمسک کردند و

معتزله ادله عقلی آنان را پاسخ دادند- و این مطلب بر فرض صحتش قابل استدلال عقلی نیست- ولی نتوانستند ادله نقلی آنان را که متجاوز از ۲۰۰ آیه در قرآن بود پاسخ دهند.

نظر دوم نظر معتزله و امامیه بود آنان قائل شدند فاعل این افعال خود انسان است و تأدباً از فاعلیت انسان نسبت به افعالش تعبیر به خالقیت نکردند.

نظریه سوم (امر بین الامرین): این قول به متکلمین شیعه نسبت داده شد ولی این نسبت درست نیست. مرحوم علامه و مرحوم فاضل مقداد تصریح به عدم اختلاف معتزله و امامیه نموده اند.

مرحوم فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر فرمود: « ذهب ابو الحسن الاشعری و من تابعه الى ان الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى، و انه لا فعل للعبد اصلا. و قال بعض الاشعريّة ان ذات الفعل من الله، و العبد له الكسب، و فسروا الكسب بانه كون الفعل طاعة او معصية. و قال بعضهم معناه انّ العبد اذا صمم العزم على الشئ، خلق الله تعالى الفعل عقيبها. و قالت المعتزلة و الزيدية و الإمامية، ان الافعال الصادرة من العبد و صفاتها، و الكسب الذي ذكره كلها واقعة بقدرة العبد و اختياره، و انه ليس بمجبور على فعله، بل له ان يفعل و له ان لا يفعل و هو الحق»^۱

مرحوم علامه و مرحوم فاضل مقداد قائل بودند که انسان فاعل مختار است و متکلمین شیعه قائل به تفویض بودند و فقط مرحوم محقق طوسی برای اولین بار از تفویض دست برداشت و مرحوم علامه حلی نیز قائل به تفویض نشده است.

این نظریه حد وسط دو نظریه قبل است و در افعال انسان هم خداوند متعال و هم خود انسان نقش دارند. در نظریه اشاعره قدرت انسان بر افعال انکار نشده است ولی این قدرت در افعال نقشی ندارد مثلاً وقتی انسان عزم دارد که قدرتش را بر انجام نماز صرف کند خداوند این فعل را ایجاد می کند اشاعره صرف قدرت را کسب نامیدند و ثواب و عقاب الهی را به خاطر آن فعل نمی دانند بلکه به خاطر صرف قدرت و کسب می دانند. جهم بن صفوان - معاصر با امام باقر علیه السلام - قائل بود که انسلن اصلا قدرت ندارد و خداوند در انسان این افعال را ایجاد می کند بدون این که کسبی در کار باشد.

به نظر می رسد که عمده کلام اشاعره ظواهر کتاب و احادیث بود و بعد از آن به دنبال دلیل عقلی رفتند. آیات مانند: (قل الله خالق كل شيء) و (إنا كل شيء خلقناه بقدر) و (والله خلقكم و ما تعلمون) و (هل من خالق غير الله) و (ألا له الخلق و الأمر) - حکماء خلق را مربوط به طبیعت و امر را مربوط به مجردات دانستند - و

^۱ شرح باب حادی عشر / ص ۲۷

(ربنا الذی أعطی کل شیء ثم هدی) و (انه هو أضحک و أبکی) و (ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی) و روایات مانند حدیث نبوی در صحیح مسلم: (قال صلی الله علیه و آله و سلم ان الله تعالی یصنع کل صانع و صنعته). در نظریه معتزله خداوند افعال انسان را به خود انسان واگذار کرده است و خودش در این جهت کنار کشیده است انسان در انجام افعال فاعل مختار است و بر اساس همین اختیار ثواب و عقاب داده می شود. این نظریه تفویض است و به قائلین آن قدریه گفته می شود. معتزله نیز آیاتی زیادی را در مقابل اشاعره ذکر کرده اند و مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی این آیات را به ده طائفه تقسیم کرده است.

نظریه سوم از روایتی است که از امام صادق علیه السلام به ما رسیده است حضرت فرمود: (لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین)^۱ این حدیث در دو موضع از بحار ذکر شده است بنابراین دو حدیث جدای از هم داریم. صدر و ذیل این دو حدیث ربطی به بحث ما ندارد چون در روایت مراد امام بیان شده است و آن بیان غیر ما نحن فیه است. البته روایتی در توحید مرحوم صدوق ص ۳۶۲ آمده است که به بحث ما ارتباط دارد در آن آمده است: (لا جبر و لا تفویض لکن امر بین امرین).

بعضی از علمای ما نظریه وسط بین نظریه اشاعره و عدلیه را اختیار کردند و آن نظریه امر بین امرین است که سه تفسیر از آن شده است. تفسیر اول: مراد این است که افعال را انسان انجام می دهد و این طور نیست که خداوند دخالتی نداشته باشد بلکه با امر به افعال حسن و نهی از افعال قبیح دخالت کرده است. این تفسیر از مرحوم شیخ صدوق و مرحوم شیخ مفید است. این تعبیر با قول معتزله تفاوتی ندارد چون آنان امر و نهی الهی را منکر نشدند و مرادشان عدم دخالت تشریحی خداوند نبود بلکه عدم دخالت تکوینی بود.

تفسیر دوم از مرحوم محقق طوسی است. افعال انسان دو فاعل دارد فاعل قریب و فاعل بعید؛ فاعل قریب افعال خود انسان است و فاعل بعید افعال خداوند متعال است و مراد از امر بین امرین موثر بودن خداوند و انسان در افعال انسان است این نظریه هم با نظریه معتزله ناسازگار نیست.

تفسیر سوم: فاعل افعال خود انسان است منتهی آن را با استعانت از خداوند ایجاد می کند مثل این که راه می رویم و دستمان را به عصا تکیه می دهیم در این حال فاعل ما هستیم ولی از چیز دیگر کمک گرفته ایم در ما نحن فیه ما افعال خود را با استعانت از خداوند ایجاد می کنیم. در این تفسیر فاعلیت خداوند عرضی است. این تفسیر نیز با نظر معتزله ناسازگار نیست. لذا تفسیر درستی برای امر بین امرین نیست که بخواهد از نظر معتزله جدا باشد.

^۱ بحار الأنوار / ج ۴ / ص ۱۹۷، و ج ۵ / ص ۱۲

علمای اصول دو تفسیر دارند که متکلمین - چون اصولیین این دو تفسیر را به متکلمین عدلیه نسبت می دهند - آن را قبول ندارند. تفسیر اول: ما و افعال ما معلول خداوند است و معلول هم در حدوث و هم در بقاء محتاج به علت (یعنی خداوند) است پس افعال انسان مستند به خداوند متعال است ولی متکلمین قائلند که موجود در حدوثش معلول خداوند است نه در بقاء. و تفسیر دوم: ما وجود رابط هستیم و افعال ما افعال ما است و ما فاعلیم ولی فاعل ربطی هستیم و فعلی که انجام می دهیم فعل خداوند است. این تفسیر هم درست نیست زیرا اولاً متکلمین وجود رابط را قبول ندارند و ثانیاً این تفسیر موید نظر اشاعره می شود نه عدلیه.

مسأله دوم: فاعل مختار یا مضطر

اگر در مسأله اول فاعل افعال انسان را خود انسان دانستیم این سؤال مطرح می شود که آیا انسان در افعال خودش فاعل مختار است یا فاعل بالاضطرار است؟ این بحث عمدتاً از طرف حکماء مطرح شده است و آنان و لو این که تعبیر به فاعل مختار بودن انسان کرده اند ولی آنان در واقع - به تعریف اصولیین - انسان را فاعل بالاضطرار می دانند اما علمای اصول انسان را فاعل مختار می دانند بهر حال آن چه که مهم است این است که آیا در مورد افعال خود می توانیم مورد سؤال و مجازات واقع شویم یا نه؟ بنابراین باید ضابطه ای برای اختیار و اضطرار ذکر کنیم و بر اساس آن بگوییم انسان فاعل مختار است یا فاعل مضطر است.

ضابطه حکماء این است که هر فعلی از فاعل صادر شود و در مورد آن قضیه شرطیه (إن شاء فعل و إن لم یفعل) صادق باشد آن فعل اختیاری است مثلاً بر تکلم انسان این قضیه صادق است پس تکلم فعل اختیاری انسان است اما بر رعشه دست یا حرکت قلب انسان این قضیه صادق نیست پس این دو فعل اضطراری انسان است و یا بر احراق نار این قضیه صادق نیست پس احراق فعل اضطراری نار است.

علمای اصول این ضابطه را نپذیرفتند زیرا مراد از مشیئت در (إن شاء) اراده است - و فرقی نمی کند که اراده صفتی در مرید باشد یا از افعال او باشد - مبدأ وجودی این اراده انسان است و انسا در ایجاد این اراده فاعل مضطر است نه فاعل مختار و نتیجه تابع اخس مقدمات است. اراده امر حادثی است و علت می خواهد اگر علتش غیر نفس باشد فاعل کسی خواهد بود که اراده را در انسان ایجاد کرده است بنابراین انسان فاعل مختار نخواهد بود و اگر علت اراده نفس باشد حکماء قبول دارند که انسان در ایجاد اراده فاعل مضطر است نه مختار چون انسان این طور نیست که اگر بخواهد، اراده داشته باشد، و اگر نخواهد، اراده نداشته باشد.

جمله ی معروف جناب ابو علی سینا این است که انسان فاعل مضطر در صورت فاعل مختار است (انَّ الإنسان مضطر فی صورة مختار)^۱ یعنی انسان ظاهراً فاعل مختار است ولی در اراده اش فاعل مضطر است. کلام مرحوم ملاصدرا صراحت بیش تری دارد ایشان در مقام عدم مخلد بودن انسان در عذاب الهی فرمود: «و انَّ کلَّ شیء جار بقضاءه و قدره و انَّ الخلق مجبورون فی اختیارهم»^۲. پس ضابطه حکماء در حد اصطلاح اشکالی ندارد ولی مشکل پاسخگو بودن انسان نسبت به افعال خود را حل نمی کند.

علمای اصول که قائل به اختیار شدند گفتند که قانون علیت - یعنی : الشیء ما لم یجب لایوجد - با اختیار نمی سازد و نمی شود انسان فاعل مختار باشد و قانون علیت شاملش شود چون مفاد قانون علیت این است که همه موجودات در لحظه تحقق به مرحله وجوب و ضرورت رسیده اند اگر تمام افعال انسان در تحت این قانون قرار بگیرد انسان چگونه باید پاسخگوی افعال خود باشد که بر طبق این قانون ، تمام آنها بالاضطرار هستند. پس نمی توان قانون علیت در موجودات از جمله افعال انسان را قبول کرد و بعد از اختیار سخن گفت. اگر کسی قانون علیت را قبول کرد باید نظام عالم را نظام غیر اختیاری بداند.

از کسانی که خواست این قانون را بشکنند مرحوم آقای صدر^۳ است. ایشان فرمود که این قانون یا باید بدیهی باشد و یا به برهان باشد و یا به استقراء باشد. بداهت فقط شامل اولیات و فطریات می شود و این قانون هیچ یک از این ها نیست و هیچ برهانی این قانون را ثابت نمی کند و همچنین این قانون قابل استقراء نیست بنابراین ما باید این قانون را بشکنیم و بگوییم که ضابطه فعل اختیاری آن است که در لحظه حدوث باید واجب نباشد و در عین این که ممکن است وجود پیدا کند.

ما حصل کلام مرحوم آقای صدر این است که قانون (الشیء ما لم یجب لایوجد) در دو دسته از فواعل یعنی فاعل بالطبع و فاعل بالقسر تمام است ولی در یک دسته از فواعل یعنی فاعل بالإرادة تمام نیست مثلاً حرکت دست منطبق بر این قاعده است ولی اراده حرکت دست منطبق بر آن نیست. اراده از عدم، به وجود منتقل می شود بدون این که این انتقال ضرورت پیدا کند. ایشان قائل است که معلول در اراده از علت تامه اش تخلف می پذیرد یعنی در نفس انسان علت تامه اراده پیدا می شود ولی این مساوق با تحقق اراده نیست زیرا نفس انسان این قدرت را دارد که با وجود علت تامه اراده - یعنی شوق اکید مثلاً - اراده را ایجاد نکند. بله اگر تعریف علت تامه (ما یجب عند وجوده وجود المعلول) باشد تخلف معلول از علت تامه دارای تناقض می شود ولی اگر تعریف

^۱ الشواهد (ملاصدرا) / ص ۱۰۷

^۲ الشواهد / ص ۳۷۵

^۳ البحوث / ج ۲ / ص ۳۶

علت تامه (ما لا یتحتاج فی وجود المعلول إلی غیره) باشد تطبیق این تعریف بر آنچه که در خارج آن را علت تامه می دانیم قابل اثبات نیست لذا تخلف معلول از علت تامه دارای تناقض نمی شود. پس ادله حکماء بر استحاله تخلف معلول از علت مغالطه دارد و درست نیست و قانون (الشیء ما لم یجب لایوجد) در یکجا باید بشکند و آن هم اراده انسان است.

ما اشکال اصولیین بر حکماء را قبول داریم یعنی نمی توانیم قانون دوم علیت را قبول کنیم و قائل به فاعل مختار شویم. قانون علیت دو تا است؛ قانون اول علیت استحاله حدوث یک شیء بدون علت است و در این قضیه تناقضی نیست و برای ورود به حکمت باید این قانون را به صورت اصل موضوعی بپذیریم و این قانون مورد اتفاق بین اصولیین و حکماء است. قانون دوم علیت همان (الشیء ما لم یجب لایوجد) است بدین معنا که همه موجودات واجب الوجودند (یا بالذات یا بالغیر). اصولیین این قانون را نپذیرفتند زیرا شمول این قانون نسبت به همه چیزها مستلزم نفی فاعل مختار است.

اما این که اصولیین گفتند قاعده (الشیء ما لم یجب لایوجد) برهان ندارد، درست است ولی ما نمی توانیم از برهان نداشتن امری، بطلان آن امر را نتیجه بگیریم و این که گفتند اراده حقیقتی است که نفس قدرت ایجاد آن را دارد و قدرت در وجود و عدم علی حد سواء است و نمی تواند مرجح یکی از این دو طرف بر دیگری باشد، و گاهی علت تامه بر اراده فعلی وجود دارد ولی اراده محقق نیست، این که اسم قدرت را سلطنت بگذاریم واقع تغییر نمی کند و برگشت این کلام به این است که اراده بدون علت ایجاد شود و خود اصولیین قبول دارند که تخلف علت از معلول محال است.

نکته دیگر این است که وقتی فعلی را انجام می دهیم ضرورت داشتن آن را وجدان نمی کنیم یعنی خود را نسبت به آن فاعل مضطر نمی بینیم بنابراین مشکل در این جا مشکل تصویری است نه تصدیقی، یعنی مشکل ما این است که فاعل مختار را تصور کنیم به گونه ای که با قاعده (الشیء ما لم یجب لایوجد) بسازد و با قاعده عدم تخلف علت از معلول نیز بسازد در حالی که نظر حکماء با قاعده (الشیء ما لم یجب لایوجد) و نظر اصولیین با قاعده عدم تخلف علت از معلول نمی سازد.

تذکر این نکته لازم است که در مقابل فاعل مختار دو فاعل مطرح است: فاعل مضطر و فاعل موجب و این دو گاهی با هم اشتباه می شوند. فاعل موجب فاعلی است که در فاعلیت خود در تحت غلبه و قهر موجود دیگری است و فعلش را در تحت جبر فاعل دیگر انجام می دهد ولی در فاعل مضطر هیچ قهر و غلبه ای از طرف موجود دیگر وارد نیست بلکه فاعل بدون اختیار فعل را انجام می دهد. اصولیین اشکال گرفتند که لازمه کلام حکماء این است که خداوند فاعل مضطر است ولی حکماء دلیل آوردند که اثبات کنند خداوند فاعل موجب نیست.

فصل دوم: صیغه امر

صیغه امر گاهی به معنای هیئت فعل امر است و گاهی به معنای فعل امر-یعنی مجموع ماده و صیغه - است بحث ما راجع به هیئت فعل امر است نه خود فعل امر، و این عنوان شامل ادات امر مثل لام امر نیز می شود. در این فصل در جهات عدیده بحث می کنیم.

جهت اول: مدلول هیئت امر

ادعای اتفاق شده است بر این که هیئت امر بر طلب دلالت دارد و در کیفیت این دلالت سه نظریه وجود دارد.

نظریه اول از مرحوم آقای خویی^۱ است ایشان قائل است که این دلالت تصدیقی است و در دلالت تصدیقی مدلول یک تصدیق است و هیئت امر دلالت دارد بر این که متکلم در مقام ابراز یک امر نفسانی است و آن امر نفسانی عبارت از اعتبار ماده در ذمه مخاطب است مثلاً هیئت (صل) دلالت دارد بر این که متکلم اعتبار صلاة را در ذمه ابراز می کند. این نظریه متقوم بر دو مبنا است یکی این که حقیقت وضع تعهد و التزام است یعنی افراد ملتزم می شوند که هر وقت بخواهند این معنا را تفهیم کنند این لفظ را به کار می برند. و دیگر این که حقیقت انشاء اعتبار و ابراز است. وقتی این دو مبنا را در کنار هم بگذاریم نتیجه اش همان نظر مرحوم آقای خویی در مدلول هیئت امر می شود.

اشکال بر مبنای مرحوم آقای خویی وارد است. ما حقیقت وضع را اعتبار می دانیم و حقیقت انشاء را ایجاد معنا به لفظ می دانیم کما هو المشهور بنا بر این این نظریه را در مورد مدلول هیئت امر قبول نداریم.

نظریه دوم از مرحوم آخوند^۲ است ایشان قائل است که دلالت هیئت فعل امر بر طلب دلالت تصویری و به نحو معنای اسمی است و مدلول آن طلب انشایی است در مقابل طلب تکوینی. منتهی بین معنای طلب انشایی و

^۱ المحاضرات / ج ۱ / ص ۴۷۳

^۲ الکفایة / ص ۶۹

معنای هیئت فرقی وجود دارد بدین بیان که اگر طلب انشایی را به نحو استقلالی لحاظ کردیم باید لفظ طلب را به کار ببریم و اگر آن را به نحو غیر استقلالی لحاظ کردیم باید هیئت فعل امر را به کار ببریم. این نظر نیز متقوم به دو مبنا است یکی این که وضع حروف به تسمیه است و دیگر این که هیچ فرقی بین معنای حرفی و معنای اسمی نیست مگر در نحوه لحاظ که خارج از معنا است. ما یک معنا را به دو نحوه می توانیم لحاظ کنیم: استقلالی و غیر استقلالی - در غیر استقلالی در کلام مرحوم آخوند دو نظر وجود دارد یکی این که مراد از آن (آلی) باشد و دیگر این که مراد از آن (حالی) باشد - با پذیرفتن این دو مبنا این نظریه قابل قبول خواهد بود.

ما هیچ یک از دو مبنا را قبول نکردیم زیرا وضع به حروف را به تسمیه نمی دانیم و فارق بین معنای اسمی و حرفی را لحاظ استقلالی و غیر استقلالی نمی دانیم.

نظریه سوم مشهور بین علماء است که قائلند هیئت امر به دلالت تصویری و به معنای حرفی بر طلب دلالت دارد در این نظریه هیئت بر مفهوم نسبت طلبیه دلالت ندارد بلکه بر واقع نسبت طلبیه دلالت دارد. این فارق جوهری بین مفهوم اسمی و مفهوم حرفی است. این نظریه مبتنی بر دو مبنا است یکی این که وضع حروف و هیئات به تسمیه است و دیگر این که معنای حرفی با معنای اسمی ذاتا و ماهیة متغایر است و از دو سنخند حقیقت معنای اسمی یک تصور و مفهوم است ولی معنای حرفی خود نسبت است و نسبت و مفهوم ذاتا متغایرند.

فرق این نظریه با دو نظریه سابق این است که اگر دو مبنای مذکور را بپذیریم این نظریه درست نیست. توضیح این است که نسبت بر دو قسم است: نسبت ذهنیه و نسبت خارجیة. طرفین نسبت ذهنیه در ذهن است مثل نسبت در قضایای معقوله مثل: (زید عادل) که طرفین نسبت مفهوم زید و مفهوم عادل است. و طرفین نسبت خارجیة در خارج هستند مثل: (زید فی الدار). کسانی که قائل شدند مدلول هیئت امر نسبت است مراد نسبت ذهنیه است و نسبت خارجیة نمی تواند مدلول یک لفظ باشد موطن دال و مدلول یکی است یعنی ذهن ما. وقتی ما در مقام طلب به زید می گوئیم: (إذهب) یک طالب (خودمان) و یک مطلوب (ذهاب) و یک مطلوب منه (زید) داریم. گفته شد که در باب طلب نسبت بعثیه یا تحریکیه یا ارسالیه داریم، نسبت دو طرف می خواهد و آن دو طرف طالب و مطلوب منه هستند. این نسبت خارجیة است و نمی تواند مدلول یک لفظ واقع شود. وقتی به زید می گوئیم: (إذهب) دو مفهوم در ذهن ایجاد می شود که عبارتند از ذهاب و أنت، و بین این دو نسبتی بر قرار نمی شود تا مدلول هیئت باشد.

مرحوم آقای صدر متفطن این اشکال بود ولی گذرا از آن ردّ شد و فرمود: (هو النسبة بین المطلوب منه و المطلوب) در حالی که نسبت بین طالب و مطلوب منه است نه مطلوب و مطلوب منه، بنابراین با پذیرش مبنای قوم (که مدلول حروف و هیئات نسبت است) در نسبت بعثیه نمی توانیم نظریه مشهور را قبول کنیم.

مختار ما در این مسأله این است که از هیئت امر، طلب را به نحو تصدیقی می فهمیم یعنی می فهمیم که لافظ از ما چیزی را طلب کرده است و این طلب که از هیئت امر می فهمیم از سنخ مدلول و دلالت نیست. دلالت عبارت از انتقال ذهنی از یک ادراک به ادراک دیگر است. اگر ادراک دوم تصور باشد دلالت تصویری است و اگر ادراک دوم تصدیق باشد اصطلاحاً دلالت تصدیقی نامیده می شود و اگر دلالت دوم یک تخیل باشد تداعی معانی نامیده می شود. پس هر تصور و تصدیق مدلول نیست بلکه تصور و تصدیق مدلول است که از ادراکی به آن ادراک منتقل شویم.

سابقاً گفتیم که وضع الفاظ یا به تسمیه است و یا به علامیت است. در وضع به تسمیه برای اشیاء نامگذاری می کنیم و نتیجه وضع به تسمیه این است که علماء معتقدند وقتی لفظی را ادراک سمعی می کنیم بلافاصله صورت معنا و مسما در ذهن ما می آید به این دلالت دلالت تصویری گفته می شود. در وضع به علامیت یک شیء یا یک عمل را علامت قرار می دهیم مثل این که در بعضی از عرف ها برداشتن کلاه را علامت احترام و تعظیم قرار می دهند بنابراین اگر زید در برابر عمرو کلاهش را برداشت خود این برداشتن کلاه مصداق احترام و تعظیم می شود و این دال بر چیزی نیست و از طرف مقابل، عمرو از طریق قوه باصره این رفتار زید را احساس (رؤیت) می کند و مغز او فوراً این احساس را شناسایی می کند تا تصمیم مناسب را بگیرد. احترام و تعظیم قابل رؤیت نیست ولی برداشتن کلاه قابل رؤیت است و در مقام شناسایی که مرحله سوم است با توجه به تبانی و عرفی که وجود دارد عمرو شناسایی می کند که زید او را احترام گذاشته است و شناسایی داخل در تصدیق است ولی این از قبیل مدلول تصدیقی نیست تا دال و دلالت داشته باشد و این گونه نیست که احترام و تعظیم مدلول برداشتن کلاه باشد چون این گونه نیست که از یکی به دیگری منتقل شده باشیم بلکه این دو در عرض هم هستند.

این بیان در هیئت امر نیز می آید. وضع هیئت امر برای طلب به علامیت است و وقتی متکلم می گوید: (إذهب) سامع اول به این لفظ احساس سمعی دارد و بعد ذهن او این احساس را شناسایی می کند و شناسایی می کند که متکلم ذهاب را طلب کرده است (به نحو تصدیقی) و تلفظ به (إذهب) حقیقهٔ مصداق طلب است پس امر طلب را تکویناً با تلفظ به صیغه امر ایجاد می کند و سامع آن چه را که طالب ایجاد کرده است بعد از احساس سمعی، آن را شناسایی می کند و در این شناسایی آن تبانی و توافق در هیئت امر دخیل است. بنابراین انتقالی صورت نمی گیرد بلکه فقط شناسایی است و شناسایی از مقوله تصدیق است و انتقالی از یک تصدیق به تصدیق دیگر حاصل نشده است.

جهت دوم: دلالت هیئت امر بر وجوب

در مباحث گذشته گفتیم که طلب صادر از مولی بر دو قسم است: طلب وجوبی و ندبی. علماء فرمودند که هیئت امر بر طلب دلالت دارد سؤال این است که آیا طلبی که مدلول هیئت امر است طلب وجوبی است یا جامع بین طلب وجوبی و ندبی است؟

در مسأله چهار قول وجود دارد. قول اول این است که هیئت امر بالوضع بر طلب وجوبی دلالت دارد و این قول مشهور است (من جمله مرحوم آخوند و مرحوم آقای صدر). قول دوم این است که هیئت امر بالانصراف بر طلب وجوبی دلالت دارد یعنی هیئت امر برای طلب وضع شد ولی در اثر کثرت استعمال در طلب وجوبی، در این معنا ظهور پیدا کرده است. قول سوم این است که هیئت امر بالإطلاق بر طلب وجوبی دلالت دارد (از مرحوم آقا ضیاء عراقی). و قول چهارم این است که خود هیئت امر برای طلب وضع شده است و ما وجوب را از حکم عقل استفاده می کنیم (از مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای خویی). ما این اقوال غیر از قول به انصراف را در بحث دلالت لفظ امر بر وجوب توضیح دادیم و اشکال بر آن ها را بیان کردیم.

در طلب وجوبی و ندبی نظر معروف بین علماء این است که طلب را به مولوی و غیر مولوی تقسیم می کردند و می گفتند که اگر طلب مولوی از مولی، از غرض لزومی و مهم ناشی شود طلب وجوبی است و اگر طلب مولوی از مولی از غرض غیر لزومی و غیر مهم ناشی شود طلب ندبی است ولی ما گفتیم که طلب وجوبی همان طلب مولوی است و طلب ندبی همان طلب غیر مولوی - مثل طلب مولی بما هو صدیق - است و بعد از مراجعه معلوم شد که مرحوم میرزا علی ایروانی^۱ نیز همین نظر را دارند.

در ما نحن فیه مولی وقتی به صیغه امر تلفظ می کند و می فرماید: (إذهب) این تلفظ خودش طلب است و این طلب وقتی وجوبی می شود که طلب مولوی باشد و وقتی ندبی می شود که طلب غیر مولوی باشد. تلفظ به صیغه امر یک فعل است و اگر این فعل طلب از مولی صادر شد و ظهور در مولویت داشت طلب وجوبی است و اگر ظهور در غیر مولویت داشت طلب ندبی است و اگر اجمال داشت ظهور در هیچیک ندارد. در ما نحن مجموعه ای از امور عدیده وجود دارد که این فعل طلب ظهور در یکی از این دو داشته باشد مثل لحن مولی یا این مولی از سنخ مولایی باشد که طلب مولوی زیاد دارد یا وجود قرینه حالیه و تناسب بین طالب و مطلوب، و تناسب بین طالب و مطلوب منه، و تناسب بین مطلوب و مطلوب منه در ظهورات نقش دارد. ما نحن فیه به لحاظ ظهور و عدم ظهور چهار حالت دارد؛ گاهی هیئت امر و فعل متکلم که طلب است ظهور در مولویت دارد و لحنش لحن مولویت است، و گاهی هیئت امر ظهور در غیر مولویت دارد و گاهی اجمال نوعی دارد یعنی عرف از طلب که فعل مولی است چیزی را استظهار نمی کند و گاهی اجمال شخصی دارد یعنی عرف از هیئت امر چیزی را استظهار

^۱ حاشیه کفایه / ج ۱ / ص ۹۰

می کند ولی شخص نمی داند که عرف چه چیزی را از هیئت امر استظهار می کند. در صورت اول و دوم ظهور حجت است و اگر هیئت امر اجمال داشت در بحث اصول عملیه خواهد آمد که مرجع در اجمال نوعی و شخصی احتیاط است یا برائت است و ما در هر دو مورد قائل به برائت شرعیه شدیم.

بنابراین هیئت امر دلالت بر وجوب ندارد و باید سراغ فعل مولی برویم و ببینیم بر چه چیزی دلالت دارد.

تنبیه: نزاع در دلالت هیئت امر بر وجوب و کیفیت آن درجایی است که امر از مولی صادر شده باشد نه غیر مولی و مراد از امر صادر از مولی این نیست که مولی هر امری که صادر کرد دال بر وجوب باشد بلکه مراد امر صادر از مولی در دایره مولویتش است و قبلاً گذشت که دایره مولویت خداوند متعال محدودیت ندارد زیرا مولویت او جعلی نیست ولی موالی دیگر دایره مولویتشان محدود است زیرا مولویت آنان جعلی است و در مقداری که برایشان جعل شده است مولویت دارند.

ما هر خطابی که متضمن حکم شرعی باشد را به خطاب تشریح و خطاب تبلیغ تقسیم کرده ایم. در این جهت فرقی بین حکم تکلیفی و حکم وضعی نیست. مراد از خطاب تشریح خطاب متضمن حکم است و از شارع صادر شده است و مراد از خطاب تبلیغ خطاب متضمن حکم است و از غیر شارع صادر شده است.

رایج بین علماء ما این است که شارع در احکام شرعی خداوند متعال و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هستند و مراد از عصر تشریح ۲۳ سال نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و تمام احکام شریعت در این مدت تشریح شده است و این احکام لایتغیر است. اما ائمه معصومین علیهم السلام یکی از شئون آنان تبلیغ احکام شرعی بود و خود آنان حکمی را تشریح نکرده اند بلکه آنان ولایت امر و وجوب اطاعت دارند ولی این ارتباطی با تشریح احکام ندارد.

تمام خطابات که ما با آن ها سر و کار داریم قرآن و کلمات معصومین علیهم السلام است که توسط نقل روایت به ما رسیده است در قرآن جملاتی را داریم که متضمن حکم شرعی هستند مثل آیاتی که امر به صلوات و زکات می کنند و مثل آیه شریفه (لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً) و آیاتی را داریم که متضمن حکم شرعی نیستند مثل آیاتی که در مورد قصص انبیاء یا در مورد قیامت وارد شده اند. در این میان آیاتی که متضمن حکمند ما نمی دانیم که آیا خطاب تشریحند یا خطاب تبلیغند زیرا ما حقیقت تشریح الهی را مطلع نیستیم و احتمال دارد خطابات قرآنی که متضمن احکامند تبلیغ احکامی باشند که قبل از آن خداوند آن ها را تشریح فرموده است.

در میان کلمات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معروف است که دایره تشریحاتش محدود است. به عنوان مثال نقل شده است که در ابتداء نماز های یومیه عبارت از ۵ نماز دو رکعتی بود و بعد ایشان در مدینه ۷

رکعت را افزودند. نماز های واجب ارتباطی هستند و خصوصیتشان این است که قابل تغییر نیستند مگر این که کل تکلیف را جابجا کنند. پس در واقع نماز دو بار تشریح شده است یکبار خداوند متعال آن را به مقدار ۱۰ رکعت تشریح نموده است و بعد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نماز یومیه را به مقدار ۱۷ رکعت تشریح نموده است و در واقع نماز صبح تشریح خداوند است و نمازهای ظهر و عصر و مغرب و عشاء تشریح رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هستند. البته ما از خطابات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موردی برخوردار نکردیم که تردید داشته باشیم آیا خطاب تشریح است یا خطاب تبلیغ است. بله روایتی داریم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می خواستند حکمی را تشریح کنند درخواست می دادند و خداوند آن را امضاء می کردند اگر چنین روایتی صحیح باشد از آن نتیجه می گیریم که فقط خداوند خطاب تشریحی داشتند.

اما خطباتی که از ائمه معصومین علیهم السلام به ما رسیده و متضمن حکم شرعی است همه آن ها خطابات تبلیغند کلمات ائمه علیهم السلام همانند کلمات فقهاء مستند به استنباط است. بنابراین خطاب صادر از ائمه معصومین مستند به معصوم از خطا است و کلمات فقهاء مستند به استنباط است. بنابراین خطاب صادر از معصوم علیه السلام به طلب وجوبی است یا ارشاد به طلب ندبی است یا مجمل است؟ این به وجود قرینه و عدم آن دارد و نوعا احکام شرعی از خطابات ائمه معصومین علیهم السلام استفاده می شود و کم است احکامی که از آیات قرآن استفاده شود. بنابراین در احکام شرعی با خطابات تبلیغ سر و کار داریم و اگر خطاب امام معصوم علیه السلام که خطاب ارشادی است بدون قرینه بر طلب وجوبی یا ندبی دلالت کند این غیر عرفی نیست به خلاف خطابی که از مولی صادر می شود که حتما باید به همراه قرینه بر یکی از این دو باشد تا عرفی باشد.

جهت سوم: جملات خبریه مستعمل در طلب

اشکالی نیست در این که همان طور که مولی می تواند در مقام طلب از صیغه امر استفاده کند می تواند از جمله خبریه نیز استفاده کند مثلا به جای این که بفرماید: (صم) بفرماید: (تصوم) یا به جای این که بفرماید: (صل) بفرماید: (تصلی) و کسی در صحت و عرفی بودن این استعمال اشکال نکرده است. کلام در دو مطلب است یکی این که هیئت جمله خبریه که برای اخبار و حکایت وضع شده است چگونه آن را در طلب استعمال می کنیم و این استعمال صحیح است توجیه این استعمال چیست؟ و دوم این که از جمله خبریه مستعمل در مقام طلب فقط مطلوبیت استفاده می شود یا طلب وجوبی استفاده می شود؟

مقام اول: تفسیر دلالت جمله خبریه بر طلب

در این مسأله سه قول وجود دارد. قول اول از مرحوم آخوند^۱ است و مرحوم آقای صدر این قول را اختیار کرده است و آن را به مشهور نسبت داده است. وقتی جمله خبریه را در مقام طلب به کار می بریم آن را در موضوع له خودش استعمال می کنیم و بین (تصلی) خبریه و انشائیة فرقی وجود ندارد اما در این که چگونه از جمله خبریه طلب استفاده می شود بیان های مختلفی گفته شده است و یکی از آن ها این است که طلب مدلول کنایی جمله خبریه است و این مدلول کنایی مراد جدی است.

قول دوم از مرحوم آقای خوئی است و ایشان نیز این قول را به مشهور نسبت داده است. هیئت جمله خبریه در مقام طلب در معنای خودش استعمال نمی شود بلکه در معنای هیئت امر استعمال می شود. در نظر ایشان مدلول هیئت امر یک تصدیق است یعنی متکلم در مقام ابراز یک امر نفسانی است و آن امر نفسانی اعتبار عمل بر ذمه است.

قول سوم نظر مختار ما است. ما قول اول و دوم را خلاف وجدان خود می دانیم و ارتکاز ما از طرفی بین (تصلی) خبریه و انشائیة فرق می بیند و از طرف دیگر مفاد (تصلی) انشایی و (صل) را متفاوت می داند. در هیئت جمله خبریه ما قائل به وضع به علامیت هستیم بنابراین هیئت جمله خبریه برای اخبار و حکایت وضع شده است به نحوی که تلفظ به جمله خبریه فردی از اخبار و حکایت شمرده می شود و غالباً داعی ما از اخبار و حکایت اعلام است یعنی ما می خواهیم مخاطب را نسبت به اخباری که می دهیم عالم و مطلع سازیم؛ حال یا او را بر مدلول مطابقی خبر مطلع می کنیم در جایی که به آن جاهل است و یا او را بر مدلول التزامی خبر مطلع می کنیم مثل این که شخصی بگوید که ۱۰ سال نماز شب از زید ترک نشد، و مدلول التزامی خبر این است که خودش نیز اهل نماط شب است.

سؤال این است که آیا هیئت جمله خبریه در این موارد برای اخبار و حکایت وضع شده است به هر داعی که باشد یا این که برای اخبار به داعی اعلام به مضمون مطابقی یا التزامی وضع شده است. در صورت اول استعمال جمله خبریه در طلب، استعمال در موضوع له است به خلاف صورت دوم.

در ذهن ما به طور ظنی این گونه است که هیئت جمله خبریه برای اخبار به داعی اعلام وضع شده است پس اگر این جمله به داعی طلب استعمال شود این استعمال در مرز بین حقیقت و مجاز است زیرا یک جزء معنا - که علامت برای اخبار است - در آن رعایت شده است ولی جزء دیگر معنا در آن رعایت نشده است.

مقام دوم: دلالت این جمله خبریه بر وجوب

نحوه دلالت این جمله خبریه بر وجوب تابع مختار ما در مقام اول است؛ اگر نظر مرحوم آخوند را اختیار کنیم باید بگوییم مفاد این جمله سنخ مفادی است که ملازم با طلب وجوبی است و یا لااقل ملازمه اش با آن روشن تر است زیرا لازمه مطیع بودن مکلف تحقق مامور به در خارج است. بنابراین امر بر طلب وجوبی را بالوضع و به نحو دلالت این جمله خبریه بر وجوب واضح است زیرا ایشان دلالت هیئت امر بر طلب وجوبی را بالوضع و به نحو دلالت تصدیقی می داند و در مقام اول فرمود که این جمله خبریه به معنای هیئت امر است. اما بر مبنای مختار ما طلب ظاهر و مدلول کلام نیست بلکه با تلفظ به این جمله - که فعل مکلف است - طلب ایجاد می شود و اگر این طلب ظهور در طلب مولوی داشته باشد طلب وجوبی است و اگر ظهور در طلب غیر مولوی داشته باشد طلب ندبی است و اگر ظهور در هیچ یک نداشت مجمل می شود. قبلاً گفتیم که قرائن مختلفی در این امر دخالت دارد. تمام این ها در جایی است که جمله خبریه از مولی صادر شود اما اگر جمله خبریه از مبلغ صادر شود دلالت بر طلب وجوب نمی کند بلکه ارشاد به وظیفه مکلف است. وقتی امام معصوم علیه السلام در مقام انشاء می فرماید: (تصلی) ما را ارشاد به طلب وجوبی شارع مقدس می کند. ما در این جا مجموعه ای از قرائن را در نظر می گیریم تا بفهمیم این جمله خبریه که از امام علیه السلام صادر شده است ارشاد به طلب وجوبی است یا ارشاد به طلب ندبی است.

جهت چهارم: ظهور هیئت امر در وجوب

مرحوم آخوند در این جهت یک بحث تنزلی را مطرح نمودند. ایشان سابقاً فرمود که هیئت امر برای طلب وجوبی وضع شده است. حال اگر از این معنا تنزل کنیم و بگوییم که هیئت امر برای طلب وضع شده است آیا راهی برای استظهار طلب وجوبی از این هیئت وجود دارد؟

مرحوم آخوند دو راه بیان می کند و فقط یکی از آن را می پذیرد. راه اول انصراف است یعنی هیئت امر برای طبیعی طلب وضع شده است ولی منصرف به طلب وجوبی است مثل عنوان (حیوان) که برای اعم از حیوان ناطق و صامت وضع شده است ولی به حیوان صامت منصرف است لذا اگر به فردی حیوان گفته شود بدش می آید. منشأ این انصراف غلبه استعمال لفظ امر در طلب وجوبی است. مرحوم آخوند این راه را نپذیرفت زیرا با توجه به روایات اگر گفته نشود که در روایات استعمال هیئت امر در طلب ندبی غلبه دارد لااقل استعمال هر دو در

روایات مساوی است. راه دوم این است که در طلب ندبی تقید به عدم منع از ترک وجود دارد و در طلب وجوبی این تقید وجود ندارد بنابراین طلب ندبی به بیان زائد احتیاج دارد و وقتی این بیان زائد در کلام مولی نیاید - مثل این که مولی بفرماید: (صل) و بعد نگوید: (لابأس بترکها) از هیئت امر وجوب استفاده می شود.

اشکال: این کلام مبتنی بر مبنای مختص به مرحوم آخوند است. ایشان قائل است که که معانی هیئات از سنخ معانی اسمی هستند خلافاً للمشهور. ان شاء الله در بحث مطلق و مقید این بحث مطرح می شود که سه تا اطلاق داریم: اطلاق هیئت و ماده و موضوع، و در آن بحث کلام مرحوم آخوند را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد. و اشکال بنایی این است که از ظاهر کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که اطلاق لفظی را اراده کرده است ولی اطلاق مقامی در محل بحث وجود دارد اطلاق مقامی این است که مولی در مقام بیان باشد و قید را ذکر نکند مثل این که در ورود به یک مدرسه چند شرط را بیان می کنند و وقتی سؤال می شود آیا تعمیم نیز شرط است جواب داده می شود که نه، زیرا در هنگام بیان شروط، این شرط بیان نشده است. در ما نحن فیه وقتی مولی در مقام بیان بود و خصوصیت عدم منع از ترک را ذکر نکرد این اصطلاحاً اطلاق مقامی است و همان طور که مولی در مقام بیان باشد و از هیئت امر طلب ندبی را قصد کند باید قید عدم منع از ترک را ذکر کند، در طلب نیز همین مطلب گفته می شود یعنی اگر از هیئت امر طلب وجوبی را اراده کرد باید قیدی ذکر کند که آن را بفهماند و اگر قیدی برای هیچ یک از آن دو ذکر نکند هیچ یک استفاده نمی شود.

جهت پنجم: تعبدی و توصلی

علماء واجب را به تعبدی و توصلی تقسیم کرده اند و این تقسیم برای وجوب است نه واجب. وقتی قائل شویم هیئت امر بر وجوب دلالت دارد - یا بالوضع یا بالانصراف و یا بالاطلاق - این مسأله مطرح می شود که آیا هیئت امر بر وجوب توصلی دلالت دارد یا بر وجوب تعبدی دلالت دارد یا بر جامع بین این دو دلالت دارد؟ در بین علمای سابق واجب توصلی و واجب تعبدی دارای یک معنا بودند ولی در بین متأخرین سه معنای دیگر هم به آن افزوده شد پس برای هر یک چهار معنا وجود دارد و مباحث از آن ها را در چهار مسأله مطرح می کنیم و قبل از آن این چهار معنا را بیان می کنیم.

معنای اول: تکلیف توصلی تکلیفی است که با اتیان متعلق آن، تکلیف از مکلف ساقط می شود و لو این که غیر مکلف آن را انجام دهد و تکلیف تعبدی آن است که با اتیان متعلقش از سوی خود مکلف، تکلیف ساقط می شود.

معنای دوم: تکلیف توصلی تکلیفی است که از مکلف ساقط می شود ولو این که متعلق آن بدون اختیار از مکلف صادر شود و تکلیف تبعدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر این که متعلق آن را با اختیار و اراده انجام دهد.

معنای سوم: تکلیف توصلی تکلیفی است که از مکلف ساقط شود و لو این که مکلف متعلق آن را در ضمن فرد محرمّ اتیان کند و تبعدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر این که مکلف متعلق آن را در ضمن فرد مباح اتیان کند.

معنای چهارم: توصلی تکلیفی است که از مکلف ساقط شود اگر متعلق آن را به هر داعی که خواست اتیان کند ولی تبعدی تملیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر این که متعلق آن را به قصد تقرب اتیان کند. در نزد علمای گذشته این معنا معنای متداول از توصلی و تبعدی بود. ما به همین ترتیب چهار مسأله را مطرح می کنیم.

مسأله اول: شک در توصلی و تبعدی به معنای اول

اگر غیر مکلف تکلیفی را انجام دهد و ما شک در سقوط آن تکلیف از مکلف کنیم - چون شک در توصلی بودن یا تبعدی بودن وجود آن داریم - حکم چیست؟

در اصول دو اصل بیشتر نداریم که عبارتند از اصل لفظی و اصل عملی. مراد از اصل لفظی اطلاق و عموم است و مراد از اصل عملی اصول تنجیزی و تریخی است که در علم اصول در بخش اصول عملیه بیان می شود بنابراین ما در دو مقام بحث می کنیم و قبل از ورود به این دو مقام باید نکنه ای را تذکر دهیم.

آن نکته این است که فعلیت و عدم فعلیت حکم به فعلیت و عدم فعلیت موضوع در عالم خارج متوقف است و شک در توصلیت و تبعدیت یک تکلیف در جایی است که با فعل غیر، موضوع منتفی نشود و اگر با فعل غیر، موضوع منتفی شود معلوم است که تکلیف ساقط است که تکلیف ساقط نشده است مثلاً مومنی در حال غرق شدن است و ما مامور به انقاذ او هستیم و بچه نابالغ هم در آنجا حضور دارد و او مکلف به انقاذ غریق نیست. اگر او انقاذ غریق کند معلوم است که تکلیف از ما ساقط می شود زیرا موضوع وجوب انقاذ مرتفع شده است یا اگر در این جا میتی بر زمین افتاده باشد ما مکلف به دفن او هستیم و اگر یک بچه نابالغ او را پشت به قبله دفن کند موضوع وجوب دفن باقی است چون موضوع وجوب دفن میتی است که به طریق شرعی دفن نشده باشد در این حال شک در بقاء تکلیف بر ما وجود ندارد. محل بحث ما در جایی است که شک ما به این برگردد که آیا موضوع در خارج محقق است یا نیست مثل این که میتی روی زمین

افتاده است و شخص نابالغی او را رو به قبله دفن می کند و ما شک می کنیم که مکلف به دفن دوباره این میت هستیم یا نه، زیرا احتمال می دهیم که در دفن شرعی میت بلوغ دفن کننده شرط باشد پس نمی دانیم که اگر دفن کننده نابالغ باشد دفنش شرعی است یا نیست و این شک در بقاء و سقوط تکلیف است و این شک به شک در وجود موضوع و عدم آن برمی گردد. با توجه به این بیان وارد بحث از دو مقام می شویم.

مقام اول: مقتضای اصل لفظی

وقتی که به خاطر فعل یک مکلف در سقوط تکلیف از خودمان شک داشته باشیم این شک سه صورت دارد؛ صورت اول شک در امتثال و عدم امتثال است و شک در سقوط تکلیف نداریم مثلاً مولی که دو بنده به نام زید و عمرو دارد به زید امر کرد که این غریق را نجات بده و ما می دانیم که اگر زید از عمرو انقاز این غریق را بخواهد و عمرو آن را انجام دهد تکلیف از زید ساقط می شود زیرا موضوع مرتفع می شود ولی شک ما از این جهت است که زید نمی داند که آیا با فعل عمرو، زید تکلیف مولی را امتثال کرده است یا نه، زیرا نمی داند که مأمور به مباشرت انقاز غریق بود یا جامع بین مباشرت و تسبیب بود. اگر حالت الو باشد مکلف - مثل زید در مثال - معصیت کرده است و اگر حالت دوم باشد او امتثال کرده است زیرا بالتسبیب مأمور به را انجام داده است. در این صورت مقتضای اصل لفظی چیست؟

در این صورت مرجع اطلاق یا عموم خطاب نیست بلکه مرجع ظاهر خطاب است و گاهی خطاب ظهور در مباشرت دارد و گاهی ظهور در جامع دارد و گاهی در هیچ یک ظهور ندارد. در فرض اول و دوم به ظهور اخذ می شود و در فرض سوم مرجع اصل عملی است.

صورت دوم این است که شک ما در سقوط و عدم سقوط تکلیف به شک در حدوث و عدم حدوث تکلیف بر می گردد مثل این که در شریعت جواب سلام واجب است و کسی به زید سلام کرد و غیر زید مثلاً عمرو جواب سلام را داد و ما شک می کنیم که وجوب جواب از طرف زید که مسلم علیه است آیا ساقط شده است یا نشده است و این صورت دو فرض دارد فرض اول همین مسأله ما است که به شک در حدوث تکلیف بر می گردد زیرا احتمال می دهیم وجوب جواب سلام شرط متاخری هم دارد که عدم اجابه غیر مسلم علیه است یعنی وقتی جواب سلام بر مسلم علیه واجب است که غیر او جواب ندهد اما اگر غیر او جواب سلام را بدهد کشف می شود که از اول جواب سلام بر مسلم علیه واجب نبوده است در این جا مقتضای اصل لفظی اخذ به اطلاق هیئت (أجب السلام) است که نتیجه اش عدم اشتراط وجوب سلام به شرط متاخر یعنی عدم اجابه غیر است و در

صورت جواب غیر هم جواب سلام از طرف مسلم علیه واجب خواهد بود و اگر در خطاب اطلاق نباشد مرجع اصل عملی است که در مقام دوم بیان می شود.

صورت سوم این است که شک در سقوط تکلیف به شک در بقاء تکلیف و ارتفاع تکلیف برگردد مثل این که شخصی به زید سلام کرد و غیر زید جواب داد و ما نمی دانیم با جواب غیر، وجوب جواب از زید ساقط می شود یا نه؟ احتمال می دهیم وجوب بقاء مشروط به شرط مقارن (عدم اجابه غیر) باشد و چون شرط منتفی است بقاء وجوب برداشته می شود در این جا به اطلاق هیئت تمسک می کنیم و وجوب را مشروط به عدم اجابه غیر نمی دانیم پس تکلیف باقی است.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

اصل عملی را در همان سه صورت بیان می کنیم. صورت اول این بود که شک کردیم که عمل واجب مثل انقاذ غریق آیا بالمباشرة باید باشد یا جامع مباشرت و تسبیب است و در اقل و اکثر گفته می شود که این مورد از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است و در بین اصولیین متاخر مشهور و رایج این است که برائت از تعیین را جاری می کنیم و نتیجه اش تخییر می شود پس جامع بر او واجب است.

صورت دوم این بود که شک ما در سقوط تکلیف به شک در حدوث و عدم حدوث تکلیف بر می گردد و در اینجا اختلافی نیست در این که مرجع اصل برائت شرعی است و همچنین برائت عقلی بنا بر قول به آن جاری می شود.

صورت سوم این بود که شک ما در سقوط تکلیف به شک ما در بقاء و ارتفاع تکلیف بر می گردد مثلا مسلم علیه نمی داند که با اجابه غیر آیا وجوب جواب سلام بر او باقی می ماند یا نه، در این صورت کسانی که قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه هستند ابتداء به استصحاب رجوع می کنند زیرا قبل از اجابه غیر جواب سلام بر زید واجب بود و بعد از اجابه غیر در بقاء وجوب آن شک می کنیم و استصحاب وجوب جواب را جاری می کنیم اما کسانی که این استصحاب را جاری نمی دانند - مانند مرحوم آقای خوبی و مرحوم آقای تبریزی و ما که تابع آنان شدیم - نوبت به اصل مورد و محکوم استصحاب می رسد؛ اگر ما شک در بقاء تکلیف کردیم دو قول وجود دارد جماعتی از اعلام قائلند که مرجع در این جا قاعده اشتغال است زیرا در این قاعده مورد استصحاب است و با جاری نشدن استصحاب این قاعده جاری می شود. این عده قائلند که برائت در موارد شک در حدوث تکلیف جاری است نه بقاء آن پس باید در مقام احتیاط کرد و خود مسلم علیه نیز جواب دهد و بعضی - مانند مرحوم آقای تبریزی - قائلند که با جاری نشدن استصحاب مرجع برائت شرعیه است و برائت

شرعیه بر قاعده اشتغال وارد است. اینان قائلند که برائت شرعیه هم در شک در حدوث و هم در شک در بقاء جاری می شود مگر این که استصحاب منجز جاری شود که حاکم بر برائت شرعیه است و استصحاب فقط در شبهات موضوعیه جاری می شود و مانحن فیه شبهه حکمیه است پس استصحاب در آن جاری نمی شود و نوبت به جریان دلیل محکوم آن یعنی برائت شرعیه می رسد.

ما تابع جماعت شدیم و گفتیم که ما نحن فیه مجرای قاعده اشتغال است و دلیل برائت موارد شک در بقاء تکلیف را نمی گیرد و لو این که استصحاب هم جاری نشود پس مورد برائت شک در حدوث تکلیف است و توضیح مبانی مذکور در بحث اصول عملیه خواهد آمد.

مسأله دوم: شک در توصلی و تعبدی به معنای دوم

شک ما در سقوط تکلیف از این جهت باشد که آیا این واجب که در ضمن فرد غیر اختیاری اتیان کردیم موجب سقوط واجب می شود یا نمی شود؟ آیا مقتضای اصل توصلیت است و تکلیف ساقط شده است یا تعبدیت است و تکلیف باقی است؟ مثلاً مولایی به عبدش امر کرد که در روز جمعه یکساعت در فلان محل توقف کن و در روز جمعه شخصی این عبد را چند ساعت در همان محل حبس کرد و بعد او را آزاد کرد در این حال او در روز جمعه در همان محل توقف کرد ولی توقفش غیر اختیاری بود و او بعد از آزاد شده شک می کند که آیا تکلیف توقف در آن محل از او ساقط شد یا نشد. در این مسأله هم در دو مقام بحث می کنیم: مقتضای اصل لفظی و مقتضای اصل عملی.

مقام اول: مقتضای اصل لفظی

گاهی در خطاب قرینه ای وجود دارد که مولی از عبدش فعل اختیاری را خواسته است و وقتی فعل غیر اختیاری از او صادر شود متعلق تکلیف تحقق پیدا نکرده است ولی او شک در سقوط تکلیف دارد زیرا احتمال می دهد که همان فعل غیر اختیاری به نحوی غرض را تحصیل کرده است و الآن تحصیل غرض تام ممکن نیست. در این صورت ظهور خطاب در توقف اختیاری است و به اطلاق هیئت تمسک می کنیم و می گوئیم تکلیف باقی است.

اما اگر قرینه خاصه ای نباشد آیا ظهور خطاب در حصه ارادی است یا در جامع بین حصه اختیاری و غیر اختیاری است؟

در این صورت می توانیم به اطلاق ماده - یعنی متعلق امر - تمسک کنیم و بگوییم که جامع بین توقف اختیاری و غیر اختیاری بر ما واجب است و چون یک فرد از جامع اتیان شده تکلیف با موافقت ساقط شده است.

بر این اطلاق اشکالاتی وارد شد و ما به دو اشکال اشاره می کنیم.

اشکال اول: قدرت از شرایط عامه تکلیف است و معقول نیست که حصه غیر مقذور متعلق طلب قرار گیرد و فعل غیر اختیاری غیر مقذور مکلف به حساب می آید.

جواب: آن چه که شرط است قدرت بر موافقت و امتثال است نه مقذور بودن افراد مطلوب و همین که نسبت به یک فرد قدرت بر امتثال داشته باشیم کافی است مثلاً اگر مولی می تواند امر کند که یکی از دو سنگی را که وزن یکی ۱۰ کیلو و وزن دیگری ۱۰۰۰ کیلو است از جایش بلند کنیم چون قدرت بر امتثال این تکلیف را داریم.

قابل ذکر است که بین قدرت بر امتثال و قدرت بر عدم مخالفت فرق است و ما از کسانی هستیم که در تکلیف قدرت بر امتثال را شرط نمی دانیم بلکه قائلیم که قدرت بر عدم مخالفت کافی است. توضیح این نکته در محلس خواهد آمد.

اشکال دوم: اگر مولی طلب خود را روی جامعی ببرد که پاره ای از افرادش غیر مقذور است این تکلیف لغو است و حکیم لغو انجام نمی دهد پس به جای این که در مثال فوق بفرماید: یکی از دو سنگ را جابجا کن، باید بفرماید: این سنگ ۱۰ کیلو را جابجا کن.

جواب اشکال به طور مختصر این است که این طلب لغو نیست زیرا اگر اتفاقاً فرد غیر مقذور محقق شود تکلیف ساقط می شود مانند ما نحن فیه که اگر توقف غیر اختیاری حاصل شود تکلیف ساقط می شود.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

اگر دلیل لفظی نداشته باشیم و فعل از ناحیه مکلف به نحو غیر اختیاری صادر شود و ما در سقوط تکلیف شک کنیم مسأله سه فرض دارد؛ فرض اول این است که منشأ شک به این برمی گردد که مکلف نمی داند آنچه که بر او واجب است وقوف اختیاری است یا جامع بین وقوف اختیاری و وقوف غیر اختیاری است و این فرض مجرای اصل برائت است زیرا به شک در اقل و اکثر و دوران بین تعیین و تخییر بر می گردد و مشهور در این فرض قائل به جریان برائت از اکثر یعنی برائت از تعیین وقوف اختیاری هستند.

فرض دوم این است که علم داریم تکلیف به حصه تعلق گرفته است منتهی شک در سقوط و عدم سقوط تکلیف به شک در حدوث و عدم حدوث تکلیف برمی گردد زیرا احتمال می دهیم که وجوب وقوف مشروط به عدم وقوف غیراختیاری باشد و این شک در حدوث تکلیف است و مجرای برائت است.

فرض سوم این است که شک در سقوط و عدم سقوط تکلیف به شک در بقاء و ارتفاع تکلیف بر می گردد یعنی می دانیم که وجوب به حصه اختیاری توقف تعلق گرفته است و می دانیم که تکلیف حدوثاً مشروط به عدم وقوف اختیاری نیست ولی شک داریم که در بقاء به آن مشروط باشد لامحاله در بقاء و ارتفاع تکلیف شک داریم و در این مورد سه قول وجود دارد که عبارت است از قول به استصحاب و برائت و اشتغال.

مشهور که در شبهات حکمیه استصحاب را جاری دانستند در اینجا هم استصحاب را جاری می دانند بدین بیان که قبل از تحقق وقوف غیراختیاری، وقوف اختیاری بر مکلف واجب بود و بعد از تحقق آن وقتی شک در بقاء وجوب وقوف اختیاری می کنیم آن را استصحاب می کنیم.

کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری ندانستند به اصل محکوم استصحاب یعنی برائت رجوع کردند و دلیل برائت مطلق است و هم شک در حدوث و هم شک در بقاء را شامل می شود و نتیجه اش سقوط وجوب وقوف اختیاری است.

کسانی که استصحاب را در شبهات حکمیه و برائت را در مورد شک در بقاء تکلیف جاری نمی دانند به قاعده اشتغال که اصل مورد برائت است رجوع کردند و به مقتضای قاعده اشتغال باید مکلف وقوف اختیاری را انجام دهد. مرحوم آقای خوئی و ما قائل به جریان قاعده اشتغال هستیم.

مسأله چهارم: شک در توصلیت و تعبدیت به معنای چهارم

گاهی مکلف واجب را در فردی از افراد محرم اتیان می کند و بعد شک می کند که آیا واجب از او ساقط شده است یا باقی است مثل این مولی فرمود: (أطعم فقيراً) و بعد فرمود: (لا تکرّم الفاسق) بنابراین اطعام فقیر دو حصه پیدا می کند: اطعام حلال یعنی اطعام فقیر عادل و اطعام حرام یعنی اطعام فقیر فاسق. مگلف در مقام امتثال، فقیر فاسق را اطعام کرده است و بعد از آن شک در سقوط و عدم سقوط تکلیف دارد. در دو مقام بحث مطرح می شود.

مقام اول: مقتضای اصل لفظی

در مسأله اجتماع امر و نهی یا امتناعی می شویم و یا جوازی می شویم و یا توقف می کنیم. بنابراین قول به امتناع، خطاب (أطعم فقيراً) به فقیر غیر فاسق مقید می شود و مکلف که فقیر فاسق را اطعام کرده است مأمور به امتثال نکرده است و با این وجود احتمال سقوط تکلیف را می دهد چون احتمال دارد که بعد از آن تحصیل غرض مولی ممکن نباشد، در این حال اخذ به اطلاق هیئت امر می شود که می گوید اطعام فقیر بر تو واجب است اگر چه فقیر فاسق را اطعام کرده باشی، بنابراین مقتضای اطلاق عدم سقوط تکلیف است.

اما بنا بر قول به جواز (کما هو المختار) خطاب اول قید نمی خورد و بر مکلف اطعام فقیر واجب است چه فاسق باشد و چه عادل باشد و عقل می گوید در مقام امتثال فقیر عادل را اطعام کن تا فعل تو معصیت نباشد. پس اگر مکلف فقیر فاسق را اطعام کند و شک در سقوط تکلیف کند مقتضای اطلاق ماده موضوع (فقیر) این است که تکلیف ساقط شده است چون با تکلیف موافقت شده است.

و اگر در مسأله اجتماع امر و نهی توقف کردیم به اصل عملی رجوع می کنیم.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

اگر مکلف واجب را در ضمن فرد محرم اتیان کند و در سقوط تکلیف شک کند و در مسأله اجتماع امر و نهی، امتناعی شدیم در این مسأله شک در سقوط تکلیف به دو احتمال بر می گردد. گاهی این شک به شک در حدوث تکلیف بر می گردد یعنی شک می کنیم که آیا وجوب اطعام مشروط به شرط متاخر عدم اطعام فقیر فاسق است یا نیست در این حال بالاتفاق اصل براءت جاری می شود. و گاهی این شک به شک در بقاء تکلیف بر می گردد یعنی شک می کنیم که وجوب اطعام فقیر مشروط به شرط مقارن عدم اطعام فقیر فاسق است یا نیست و در این صورت سه قول وجود دارد: قول به استصحاب (مشهور) و قول به جریان اصل براءت (مرحوم آقای تبریزی) و قول به جریان قاعده اشتغال (قول مرحوم آقای خویی و مختار). اگر در مسأله اجتماع امر و نهی جوازی شدیم (کما هو المختار فی التوصلیات) و یا قائل به توقف شدیم نتیجه اش یکسان است. مسأله سه صورت پیدا می کند. گاهی منشأ شک در سقوط تکلیف این است که نمی دانیم متعلق تکلیف حصه است یا جامع بین فقیر فاسق و عادل است و این از موارد دوران امر بین اقل و اکثر است و مشهور متاخرین در این مورد قائل به براءت شدند و ما هم تابع مشهوریم. و گاهی منشأ این شک، شک در حدوث تکلیف است و مکلف احتمال می دهد که وجوب اطعام فقیر مشروط به شرط متاخر عدم وجوب اطعام فقیر فاسق باشد که در این مورد همه اتفاق بر جریان براءت دارند و گاهی شک در سقوط تکلیف به شک در بقاء تکلیف بر می گردد یعنی وجوب ثابت شد

و با اطعام فقیر فاسق نمی داند آیا وجوب از او ساقط شده است یا باقی است و در این صورت همان سه قول - یعنی استصحاب و برائت و اشتغال - می آید و ما قائل به اشتغال هستیم.

مسأله چهارم: شک در توصلیت و تعبدیت به معنای چهارم

واجبات بر دو دسته اند: واجبی که امتتالش متوقف بر اتیانش بر وجه قربی است مثل نماز و روزه و حج، به این واجب واجب تعبدی گفته می شود و واجب دیگر این است که در امتتالش لازم نیست که به نحو قربی اتیان شود بلکه اتیانش به نحو غیر قربی نیز موجب امتتالش است البته اگر به نحو قربی هم اتیان شود درست است مثل اداء دین و رد امانت. حال اگر شک کردیم که یک واجب آیا تعبدی است یا توصلی است مثل اداء زکات و خمس و امر به معروف و نهی از منکر و جواب سلام، آیا اصل لفظی یا عملی داریم که حکم یا تکلیف را برای ما مشخص کند. در دو مقام بحث را مطرح می کنیم.

مقام اول: مقتضای اطلاق لفظی

مشهور بین علمای ما این است که هیچ اصل لفظی در مقام وجود ندارد که بتواند توصلیت یک واجب را مشخص کند و این ادعا مبتنی بر دو امر است. امر اول این است که اخذ قصد امتثال امر در متعلق آن عقلاً محال است و امر دوم این است که هر جا تقید محال باشد اطلاق هم محال است و ما نمی توانیم به اطلاق متعلق امر تمسک کنیم و بگوییم که متعلق امر شامل عمل به نحو غیر قربی هم می شود. ما در هر یک از دو امر مستقلاً بحث می کنیم.

امر اول: تقیید متعلق امر به قصد امتثال

گفته شد که محال است واجب (متعلق امر) به قصد امتثال مقید شود و وجوهی در استحاله آن بیان شد و ما قبل از بیان آن وجوه مقدمه ای را در مورد تبیین محل بحث مطرح می کنیم.

مشهور که اخذ قصد امتثال در متعلق امر را محال دانستند مرادشان از امر طلب انشایی است. صیغه امر یا در خطاب تبلیغ به کار می رود و یا در خطاب تشریح به کار می رود. صیغه امر در خطاب تبلیغ می تواند به قصد امتثال امر مقید شود یعنی امام علیه السلام می تواند امر را به این صورت تبلیغ کند زیرا خطابش ارشاد به شریعت

است و وقتی که امام علیه السلام قصد امتثال امر را در متعلق امر اخذ کرد ارشاد به تعبدیت آن واجب می شود و اگر قصد امتثال را در متعلق امر اخذ نکرد ارشاد به توصلیت واجب است و چون سر و کار ما با خطاب تبلیغی است و این تقیید در خطاب تبلیغی ممکن است پس باید ببینیم آیا در خطاب تبلیغ این قید آمده است یا نیامده است.

خطاب تشریح خطابی است که از مولی صادر شود و بعد از آن خطاب، جعل و حکم پیدا می شود. در هر خطاب انشایی سه جزء وجود دارد که عبارتند از: هیئت و ماده و موضوع، مثلا در (صل)، هیئت (صل) و ماده (صلاة) و موضوع (أنت) را داریم زیرا معنای آن (تجب علیک الصلاة) است. اگر مولی در مقام تشریح بفرماید: (صل بقصد الامتثال) قید قصد امتثال قید ماده یعنی صلاة است و شکی نیست که مولی می تواند چنین خطاب را داشته باشد بنابراین در خطاب تشریح نیز وجهی برای استحاله اخذ قصد امتثال در متعلق امر نیست.

در نزد علماء حقیقت انشاء عبارت از ایجاد معنا به لفظ است. وقتی مولی در مقام تشریح می فرماید: (صل بقصد الامتثال) با این لفظ می خواهد معنای طلب انشایی را ایجاد کند و طلب انشایی در مقابل طلب تکوینی و طلب نفسانی است و طلب بدون مطلوب محال است و در این که مطلوب مولی از این طلب چیست عند المشهور سه احتمال وجود دارد که عبارتند از: ذات صلاة که یک چیز است و ذات صلاة و قصد امتثال که دو چیز است و حصه ای از صلاة که هکان صلاة به قصد امتثال است (یک چیز). اگر مطلوب احتمال اول باشد قصد امتثال از تحت طلب خارج است و اگر احتمال دوم باشد قصد امتثال جزء مطلوب است و اگر احتمال سوم باشد قصد امتثال در مطلوب به نحو قید داخل است. خصوصیت قید این است که تقید داخل است و قید خارج است. مرحوم آقا ضیاء احتمال چهارمی را افزودند و نام آن را حصه توأمه گذاشتند.

مشهور قائل شدند که مطلوب مولی احتمال اول است و احتمال دوم و سوم عقلا محال است و فائده ذکر قید قصد امتثال این است که مولی می خواهد به ما بفهماند که اگر مطلوب را بدون قید آوردید غرض او تحصیل نمی شود و تکلیف ساقط نمی شود اگر چه امتثال امر مولی شده باشد چون سقوط تکلیف زمانی است که غرض مولی تحصیل شود. با تبیین محل نزاع و جوهی که در استحاله عقلی تقیید مطلوب به قصد امتثال گفته شد را بیان می کنیم.

وجه اول (از مرحوم آخوند): اگر قصد امتثال در متعلق امر اخذ شود لازمه اش تقدم متاخر و تاخر متقدم است بنابراین اخذ امتثال در متعلق امر محال است. این که لازمه تقدم متاخر و تاخر متقدم محال است بدین جهت است که به تناقض برمی گردد زیرا در عین این که متقدم است متاخر است یعنی متقدم غیر متقدم و متاخر غیر متاخر است و این که لازمه اخذ امتثال امر در متعلق امر، تقدم متاخر و تاخر متقدم است بدین جهت است که قصد امتثال امر رتبه از امر متاخر است - مراد امر واقعی است نه توهمی - و امر از قصد امتثال امر متاخر است زیرا

امر بدون متعلق نمی شود و وزان امر نسبت به متعلق امر وزان عرض به معروض است بنابراین خود امر متاخر از متعلق امر است و اگر در متعلق امر، قصد امتثال امر را اخذ کنیم لازمه اش تاخر امر از قصد امتثال امر است در حالی مفروض این است که قصد امتثال امر متاخر از امر است پس لازم می آید متاخر متقدم باشد و متاخر متقدم باشد و در واقع متاخر متاخر نباشد و متقدم متقدم نباشد و این تناقض است.

اشکال: مراد از قصد امری که متاخر از امر است قصد امر خارجاً و به حمل شایع است که متقوم به نفس مکلف است و امر مولی متاخر از این قصد امر نیست بلکه متاخر از عنوان قصد امر است که در متعلق امر اخذ شده است بنابراین قصد امتثال امر در این وجه به دو معنا آمده است نه یک معنا.

وجه دوم: اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر مستلزم دور است و دور محال است و مستلزم محال محال است. امر در زمانی به صلاة تعلق می گیرد که این متعلق مقدور مکلف باشد و مکلف وقتی قدرت بر متعلق امر دارد که مولی به آن امر - واقعی نه توهمی - کرده باشد پس امر به صلاة متوقف بر قدرت مکلف است و قدرت مکلف متوقف بر امر به صلاة است و این دور می شود.

اشکال: دور فی نفسه از محالات نیست فقط دور علی از محالات است و دور معی از محالات نیست. دور علی این است که دو موجود هر یک علت دیگری باشد، (الف) وجود (ب) را افاضه کند و (ب) وجود (الف) را افاضه کند و هر یک مبدأ وجود دیگری باشد. اما اگر طرفین علت و معلول یکدیگر نباشند محال نیست مثل این که (الف) علت وجود (ب) باشد و (ب) معلول (الف) باشد و علیت (الف) نسبت به (ب) متوقف بر معلولیت (ب) نسبت به (الف) باشد و معلولیت (ب) نسبت به (الف) متوقف بر علیت (الف) نسبت به (ب) باشد. دور استحاله ذاتی ندارد بلکه هاگر به تناقض برگردد استحاله پیدا می کند و دور علی به تناقض برمی گردد نه دور معی. در ما نحن فیه که گفته شد امر متوقف بر قدرت نسبت به متعلق امر است و این قدرت متوقف بر امر است معنایش این نیست که قدرت امر را ایجاد می کند و امر قدرت را ایجاد می کند، این طور نیست که یکی از علل امر قدرت باشد و یکی از علل قدرت امر باشد.

وجه سوم: اگر قصد امتثال امر در متعلق امر اخذ شود مکلف قدرت بر امتثال آن را از دست می دهد. اگر مولی این قید را در متعلق امر اخذ نکند مکلف می تواند متعلق را به قصد امتثال امر انجام دهد مثلاً اگر مولی بفرماید: (صل) مکلف قدرت بر اتیان صلاة به قصد امتثال امر را دارد اما اگر بفرماید: (صل بقصد امتثال الأمر) مکلف قدرت بر انجام آن را ندارد پس این تقييد لغو است و صدور لغو از مولای حکیم محال است. امر به یک فعل داعویت برای خود آن فعل را دارد و اگر مولی به صلاة به قصد امتثال امر کند مکلف در مقام عمل باید نماز را به قصد امتثال امرش اتیان کند و عبد در خارج ذات صلاة را ایجاد می کند در حالی که امر به ذات صلاة تعلق

نگرفته است بلکه به حصه ای از آن - یعنی صلاة به قصد امتثال امر - تعلق گرفته است و او نمی تواند صلاة به قصد امتثال را به قصد امتثال امر اتیان کند.

اشکال: اولاً امر می تواند داعویت به غیر متعلق خود هم داشته باشد مثلاً مولی امر به نماز با وضوء می کند و ما یخ را آب می کنیم تا وضوء بگیریم داعی ما بر این عمل امر مولی است. پس امر داعویت به غیر متعلق خود را هم دارد.

ثانیاً مولی به مرکب (یعنی ذات صلاة به همراه قصد امتثال امر) امر کرده است و هر یک از ذات صلاة و قصد امتثال جزء مامور به هستند و امر به اجزاء کل هم داعویت دارد. گاهی با اتیان جزء، کل هم محقق می شود و گاهی این طور نیست. مثلاً نماز صبح دو رکعت دارد و اگر یکی از دو رکعت را به داعی امر به نماز صبح اتیان کنیم فائده ای ندارد زیرا مامور به محقق نمی شود اما اگر مکلفی که وارد نماز صبح می شود و یک رکعت را می خواند تکلیف به نماز صبح هنوز بر مکلف باقی است و او هنوز مکلف به دو رکعت نماز صبح است منتهی اگر یک رکعت دیگر را هم اتیان کند مامور به (دو رکعت) انجام می شود. او رکعت دوم را به قصد امتثال امر به دو رکعت می خواند و با خواندن این یک رکعت، امر به دو رکعت امتثال می شود. در ما نحن فیه مامور به دو جزء دارد: ذات صلاة و قصد امتثال امر. و مکلف یک جزء - یعنی صلاة - را به داعی قصد امتثال امر به اتیان می کند و چون در حال تحقق این جزء، جزء دوم - یعنی قصد امتثال امر - نیز مقارن با آن است مامور به اتیان می شود. بنابراین امر به صلاة می تواند داعویت به جزیی داشته باشد که با انجام آن مامور به محقق می شود.

وجه چهارم (از مرحوم میرزای نایینی^۱): ایشان در باب احکام و متعلق آن مبنایی دارد که بسیار مهم بوده و مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای تبریزی و مرحوم آقای صدر آن را پذیرفته اند. ایشان در مقام تفسیر حکم از متعلق و موضوع و جعل و مجعول استفاده کرده است.

احکام به وضعی و تکلیفی تقسیم می شوند و احکام تکلیفی به احکام خمس تقسیم می شوند و تکلیف الزامی بر دو قسم است: وجوب و حرمت. کلام ما ناظر به همین دو قسم است. وجوب و حرمت بدون متعلق نمی شود و متعلق تکلیف فعل اختیاری انسان است مثل صلاة و کذب. گاهی متعلق تکلیف، خودش دارای متعلق است مثلاً اگر مولی فرمود: (صل مع الطهارة) صلاة متعلق تکلیف است و طهارت متعلق متعلق تکلیف است و در خطاب (صل) مکلف متعلق متعلق تکلیف است.

متعلق متعلق تکلیف بر دو قسم است. بر مکلف لازم است که قسمی از آن را تحصیل کند و قسم دیگر لازم التحصیل نیست. مثلاً وقتی مولی فرمود: (صل مع الطهارة) طهارت متعلق متعلق تکلیف است و تحویلش لازم

است ولی در مثل (حُجَّ مع الاستطاعة) استطاعت متعلق متعلق تکلیف است و تحصیلش لازم نیست. مرحوم میرزا نام قسم اول را متعلق المتعلق و نام قسم دوم را موضوع نامید. خود مکلف در خطاب (صلِّ) موضوعی است که تحصیلش لازم نیست بنابراین اگر فرض کنیم مجنونی در رتبه ای از جنون است که می داند اگر این دوی خاص را بخورد جنونش از بین می رود و مکلف می شود بر او لازم نیست که این کار را انجام دهد.

موضوع دائماً تکلیف را قید می زند نه متعلق را، به خلاف متعلق متعلق که متعلق تکلیف را قید می زند مثلاً خطاب (حُجَّ مع الاستطاعة) معنایش (يجب عليك عند الاستطاعة الحج) است و واجب خود حج است و استطاعت موضوع است و وجوب را قید می زند لذا در این مثال یک قضیه شرطیه به صورت (إن وجدت الاستطاعة فالحج واجب) تشکیل می شود اما در (صلِّ مع الطهارة) طهارت متعلق المتعلق است و تکلیف را قید نمی زند بلکه متعلق آن - یعنی صلاة- را قید می زند و معنایش (يجب عليك الصلاة متطهرا) است.

در نظر مرحوم میرزا در هر تکلیف سه چیز وجود دارد: عملية الجعل و جعل و مجعول. و نام عملية الجعل را جعل گذاشتند بنابراین جعل گاهی به معنای عملية الجعل است و گاهی به معنای جعل است. عملية الجعل یک امر وجودی و فعلی از افعال مولی است. وقتی مولی می گوید: (صلِّ) تلفظ به این لفظ عملية الجعل است و از آن به انشاء هم تعبیر می شود. جعل یک امر وجودی یا واقعی نیست بلکه امر اعتباری است و به آن حکم کلی هم گفته می شود و این حکم کلی نتیجه عملية الجعل است. مجعول حکم جزئی است که آن هم امر اعتباری است. کلیت و جزئیت حکم دایر مدار کلیت و جزئیت موضوع است. وقتی مولی در مقام عملية الجعل فرمود: (أقيموا الصلاة) بلافاصله در عالم اعتباری حکم کلی یعنی وجوب صلاة على المكلف محقق می شود. این حکم کلی است زیرا موضوعش - یعنی المكلف - کلی است به این حکم کلی جعل گفته می شود و اگر در خارج مکلف - یعنی بالغ عاقل قادر مثلاً زید - مصداق پیدا کند یک حکم جزئی یعنی وجوب صلاة بر زید ایجاد می شود به این حکم جزئی و فعلی مجعول گفته می شود و ب هتعداد مکلفین مجعول ثابت است و اگر عمل اتیان شود مجعول ساقط می شود و در زمان دیگر مجعول دیگری محقق می شود و امثال و معصیت به اعتبار مجعول است. جعل تابع عملية الجعل است و با تحقق عملية الجعل جعل هم محقق می شود و مجعول تابع موضوع در خارج است.

این نظریه بعد از ایشان پذیرفته شد و لو این که در بعضی از مطالبش تغییر ایجاد شد مثلاً مرحوم آقای صدر مجعول را امر وهمی دانسته است نه اعتباری. با توجه به این مبنا وجه ایشان در استحاله اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر را بیان می کنیم.

اگر مولی در عملیة الجعل بفرماید: (صلِّ بقصد الأمر) متعلق امر صلاة است و متعلق متعلق امر دو چیز است؛ یکی قصد است و دیگری امر است. در نظر مرحوم میرزا اگر متعلق متعلق جچند واسطه بخورد باز متعلق متعلق نامیده می شود.

قصد در تعریف مرحوم میرزا متعلق متعلق است و بر ما لازم است آن را تحصیل کنیم اما امر باید موضوع باشد و نمی تواند متعلق متعلق باشد زیرا مراد از آن تکلیف است و تکلیف نسبت به مکلف امر غیر اختیاری و غیر مقدور است. پس امر در اصطلاح مرحوم میرزا موضوع می شود و اخذ قصد امر در متعلق امر محال است زیرا فعلیت مجعول دایر مدار فعلیت موضوع است و اگر تکلیف به صلاة بخواهد بر زید فعلی شود متوقف بر فعلیت موضوع است و موضوع خود امر و تکلیف است بنابراین فعلیت تکلیف متوقف بر فعلیت تکلیف می شود و ریشه استحاله دور- یعنی توقف شیء بر نفس خود- در اینجا هم وجود دارد و این به تناقض منتهی می شود زیرا فرض کردیم در رتبه ای که امر وجود دارد امر وجود ندارد نتیجه این که خود امر و قصد امر در موضوع و متعلق متعلق امر داخل نیست و واجب ذات صلاة است و قصد امر در تحصیل غرض و ملاک دخیل است یعنی اگر صلاة را بدون قصد امر بخوانیم واجب را اتیان کردیم ولی غرض حاصل نشده است و تکلیف ساقط نمی شود.

بر این فرمایش مرحوم میرزا دو اشکال وارد است؛ یکی اشکال مبنایی است و ما عملیة الجعل و جعل و مجعول را پذیرفتیم ولی تفسیر ما از جعل و مجعول با نظرایشان متفاوت است و ما اخذ قصد امر را در متعلق امر ممکن می دانیم.

اشکال دوم اشکال بنایی است و بر فرض قبول مبنای ایشان، کلامشان ناتمام است. بر فرض این که تمام مقدمات کلام ایشان را بپذیریم و قبول کنیم که اخذ امر در متعلق حکم و موضوع حکم محال است نتیجه نهایی کلام مرحوم میرزا که استحاله اخذ قصد امر در متعلق حکم است درست نیست زیرا اگر قصد امر را از قیود متعلق حکم قرار دهیم در حالی که خود امر نه قید واجب است و نه قید وجوب، این امر ممکن است و مرحوم میرزا استحاله تقیید متعلق به قصد امر را اثبات نکرد و اثبات نکرد که اگر قصد امر قید واجب شد خود امر نیز قید وجوب می شود تا با استحاله تقیید وجوب به امر تقیید واجب به قصد امر نیز محال باشد. بنابراین با امکان اخذ قصد امر در واجب، ما می توانیم به اطلاق خطاب اخذ کنیم و توصلیت را نتیجه بگیریم و فرمایش مرحوم میرزا از ما نحن فیه اجنبی است.

مختار ما در مسأله دو دعوا است. دعوی اول این است که برای توصلیت می توان به اطلاق خطاب تمسک کرد و لو این که اخذ قصد امتثال امر در متعلق را محال بدانیم و دعوی دوم این است که اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر ممکن است.

اما دعوی اول بدین بیان است که در خطاب تبلیغ قبل از این که امام معصوم (علیه السلام) بفرماید: (أقم الصلاة) در خطاب دیگر وجوب صلات بر مکلفین تشریح شده است و صلات در خارج دو حصه دارد: صلات به قصد امتثال امر شارع و صلات بدون قصد امتثال - و این از تقسیمات ثانویه است تقسیمات واجب بر دو قسم است: تقسیمات اولیه و تقسیمات ثانویه. تقسیمات اولیه به لحاظ قبل از تعلق تکلیف به واجب است مثل تقسیم نماز به نماز رو به قبله و پشت به قبله، و تقسیمات ثانویه به لحاظ بعد از تعلق تکلیف به واجب است مثل تقسیم نماز به نماز قریبی و غیر قریبی - زیرا فرض این است که وجوب صلات قبل از خطاب امام معصوم علیه السلام توسط شارع مقدس تشریح شده است بعد از آن امام معصوم علیه السلام با توجه به وجود مقدمات حکمت می تواند متعلق تکلیف را طبیعی صلات یا حصه ای از آن مثلا صلات با قصد امتثال امر - قرار دهد و در این حال اگر امام معصوم علیه السلام فرمود: (أقم الصلاة) از اطلاق لفظ صلات استفاده می کنیم که طبیعی صلات محصل غرض مولی و محبوب او و مسقط تکلیف است پس واجب و واجب توصلی می شود به این اطلاق اطلاق لفظی گفته می شود - اطلاق لفظی یعنی القاء لفظ بدون قید، و اطلاق لفظی عدم ذکر قید نیست بلکه ذکر لفظ بدون قید است - . اگر در خطاب تبلیغ مقدمات حکمت تمام نبود اطلاق مقامی شریعت را داریم بدین بیان که چون ائمه معصومین علیهم السلام در طول عصر خویش این قید - یعنی قصد امتثال امر - را نفرمودند از این اطلاق مقامی استفاده می کنیم که این واجب توصلی است مثل زکات و خمس و امر به معروف و نهی از منکر.

اما در خطاب تشریح وقتی شارع مقدس می فرماید: (أقم الصلاة) و متعلق تکلیف صلات باشد و قائل شویم که اخذ قصد امتثال امر در متعلق تکلیف در مقام تشریح محال است و شارع فقط می تواند وجوب را روی ذات صلات ببرد و قصد امتثال امر واجب نیست، اگر مکلف متعلق را به قصد امتثال ایجاد کند غرض حاصل نمی شود. اگر مولی در مقام بیان تمام اموری است که محصل غرض او هستند و قصد امتثال نیز در آن دخیل باشد کافی است که در لفظ قصد امتثال را بیاورد اگر چه به لحاظ ادبی این قید قید صلات است ولی در واقع این قید در غرض دخیل است بنابراین اگر این قید را نیاورد معلوم می شود که این قید یعنی قصد امتثال امر در غرض دخیل نیست به این اطلاق اطلاق مقامی - سکوت ائمه از بیان یک شرط در مقام بیان شروط یک عمل - گفته می شود.

دعوی دوم این است که اخذ قصد امتثال در متعلق امر ممکن است. مراد ما از امر طلب انشایی است. در این دعوا ذکر دو مقدمه لازم است.

مقدمه اول این است که علمای اصول مفاهیم را به چهار دسته تقسیم کرده اند که عبارتند از: حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی - در حکمت مشاء امور به واقعی و وهمی، و در حکمت متعالیه به واقعی و حقیقی و اعتباری تقسیم می شود - . امر حقیقی امری است که وجود دارد مانند انسان که ماهیتش امر حقیقی است و وجود دارد و

ما می توانیم به موجودی اشاره کنیم و بر او انسان را اطلاق کنیم. امور واقعی وجود ندارند ولی واقعیت دارند اگر چه ذهن ما نباشد این ها دارای واقعیت هستند مثل استحاله اجتماع نقیضین و قبلیت و بعدیت و عدم شریک الباری و وجود باری تعالی و حسن و قبح افعال. امور اعتباری امور غیر حقیقی و غیر واقعی هستند و در عالم اعتبار وجود دارند مثل ملکیت و زوجیت و ولایت و سلطنت. و امور وهمی امور غیر حقیقی و غیر واقعی و غیر اعتباری هستند که فقط فرض می شوند مثل وجود شریک الباری و عدم باری تعالی و ملکیت بین انسان و مال دیگران.

مقدمه دوم این است که یکی از مقولات عرضی، مقوله فعل (یا آن یفعل) نام گرفته است مثل تکلم و کتابت. اگر زید را در حال کتابت در نظر بگیریم زید و دست زید و حرکت دست او و قلم و حرکت قلم و کاغذ و خطوط بر صفحه کاغذ را در عالم خارج داریم این که کتابت نام کدامیک از این امور است چیزی است که ذهن علماء را به خودش مشغول کرده است و در نهایت به این نکته رسیدند که کتابت هیئتی است که از مجموع این ها برای شخص کاتب حاصل می شود و این هیئت متغیر است و یک فعل است که بر فاعل عارض می شود و افعال دیگر نیز همین طورند. این در موجودات مادی است و در موجودات مجرد فعل که از مقولات است پیدا نمی شود. اما وقتی ما به وجدان خود رجوع می کنیم این هیئت را از مقوله فعل نمی یابیم چون اگر این طور باشد از فاعل آن سؤال می کنیم و نهایت چیزی که در جواب گفته می شود این است که خود ما فاعل این هیئت هستیم. اما بعد از آن از فعل ما در ایجاد این هیئت سؤال می کنیم که فعل این هیئت چیست؟ به نظر می رسد این هیئت از مقوله اعراض نیست چون موجود نیست و مقولات از ممکنات موجودند، بلکه امر واقعی است و چون واقعیت دارد از امور اعتباری و وهمی هم نیست و یا این که می گوئیم ما این افعال را از امور حقیقی انتزاع می کنیم و این ها مفاهیم انتزاعی هستند.

وقتی مولی به صیغه امر تلفظ می کند خود این تلفظ طلب یعنی سعی به نحو مقصود است سؤال این است که آیا این طلب انشایی امر حقیقی است یا امر واقعی و منتزاع از امر خارجی است؟ در گذشته در ذهن ما این بود که این امر حقیقی است ولی از این نظر برگشتیم آن را امر واقعی می دانیم و دو مؤید بر آن داریم. مؤید اول این است که در خارج یک فعل و انشاء اتفاق می افتد و اگر فعل را از امور واقعی دانستیم نه حقیقی، پس طلب انشایی نمی تواند امر حقیقی باشد.

مؤید دوم این است که ما انشاء یا عملیة الجعل یا تشریح را چه امر حقیقی بدانیم یا امر واقعی بدانیم طلبی که از این ها منتزاع است امر واقعی است زیرا طلب انشایی به تعدد مطلوب متعدد می شود مثلاً وقتی مولی ده تا عبد داشته باشد و بگوید: (إذهبوا إلى المسجد) عملیة الجعل و انشاء و تشریح، یکی است ولی طلب انشایی ده تا

است یعنی از تک تک این ها طلب کرده است و ده اطاعت و ده معصیت دارد و اگر خود عملیة الجعل و انشاء و تشریه طلب انشایی بود یک طلب بیش تر نداشتیم پس طلب انشایی از امور واقعی است.

در هر طلبی چه انشایی و چه تکوینی و چه نفسانی یک طالب و یک مطلوب داریم و طلب نسبت و رابطه بین این دو است و اگر مولی به عبدش بگوید: (إذهب إلى المسجد) طالب مولی است و مطلوب ذهاب عبدش به مسجد است یعنی حصه ای از ذهاب تحت طلب رفته است. از خصوصیات امور واقعی این است که می تواند رابطه بین دو شی ای باشد که یک شیء آن موجود و شیء دیگر غیر موجود باشد مثلاً قبلت در جایی که گفته شود: (امروز قبل از فردا است).

در ما نحن فیه طلب انشایی امری است که از انشاء (یا عملیة الجعل یا تشریح که امر متصرم و دارای ابتداء و انتهاء است) انتزاع می شود و نحوه انتزاع مربوط به عملیة الجعل و انشاء مولی است - یعنی الفاظی که مولی در هنگام تلفظ به کار می برد- اگر مولی در عملیة الجعل قیدی - مراد قید ادبی است - را برای متعلق ذکر کند مثلاً بفرماید: (صلِّ بقصد الامتثال) طلب انشایی محقق می شود و طالبش مولی است و صلاة در خارج در طول طلب دو حصه دارد: صلاة قریبی - یعنی بداعی امتثال - و صلاة غیر قریبی. سؤال این است که آنچه که در ذهن ما از این عملیة الجعل انتزاع می شود چیست؟

مطلوب ایجاد الصلاة بداعی الامتثال است و مضاف الیه امتثال را یکی از دو امر می توانیم قرار دهیم: امر اول تشریح و عملیة الجعل و انشاء است. اگر صلاة را بداعی همین تشریح قرار دهیم اشکالی ندارد زیرا مولی عملیة الجعل را ایجاد کرده است و ذهن ما ایجاد الصلاة بداعی امتثال همین عملیة الجعل را انتزاع می کند. در این جا طلب به حصه تعلق گرفته است. امر دوم این است که طلب انشایی به حصه ای از صلاة که مقید به داعی امتثال همین طلب است تعلق گرفته است و چون امر واقعی زمان بر نمی دارد طلب می تواند در متعلق خودش اخذ شود پس ایجاد صلاة بداعی امتثال خود طلب مطلوب واقع شده است و تمام محذورات بیان شده به خاطر این است که طلب را امر وجودی و حقیقی گرفته اند و اگر آن را امر واقعی بدانیم آن محذورات پیش نمی آید.

مرحوم میرزا قائل بود که در هر حکمی سه چیز داریم اول عملیة الجعل که امری حقیقی و وجودی است و دوم جعل که حکمی کلی و امری اعتباری است و سوم مجعول که حکمی جزئی و امری اعتباری است. ما عملیة الجعل را قبول کردیم و این از نوع فعل است بنابراین اگر فعل را از مقولات و از امور وجودی و حقیقی دانستیم عملیة الجعل نیز امر حقیقی خواهد بود و اگر فعل را از امور واقعی و از غیر مقولات دانستیم عملیة الجعل امر واقعی خواهد بود و اما جعل، وقتی شارع مقدس می فرماید: (أقیموا الصلاة) قضیه (الصلاة واجبة علی المکلف) صادق است و وجوب صلاة بر مکلف امر انتزاعی و واقعی است و همان که این قضیه صادق است قضایای متعدد

دیگری هم صادق است مثل این که بگوییم (نماز بر مرد ها واجب است) و این قضایا محدود نیستند. وقتی مولی می فرماید: (أَقِمُوا الصَّلَاةَ) یک طلبی پیدا می شود که مطلوبش ایجاد صلاة از مکلف نیست زیرا مولی از مکلف بما هو مکلف طلبی ندارد طرف مقابل مولی فرد مکلفین هستند. و مجعول - مثل وجوب صلاة بر زید - نیز امر واقعی است و وجوب واقعا طلب است و بین مولی و زید مکلف رابطه ای به نام طلب وجود دارد و معنای ففعلیت حکم چیزی جزء فعلیت موضوع نیست و وقتی می گوییم در ما نحن فیه طلب فعلی است این حکم از اول تشریح فعلی بود و در مجعول مطلوب منه فعلی می شود و این مجعول امر واقعی است و فقط موردی استثناء می شود و آن را امر اعتباری می دانیم و آن جایی است که حکم وضعی در کار باشد مثل ملکیت.