

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول سال ۴۰۱-۴۰۰

جلسه اول

سه شنبه ۱۶/۶/۴۰۰

امر رابع : اطلاق اللفظ و ارادة اللفظ

در امر رابع از امور سیزده گانه ای که مرحوم اخوند در مقدمه مباحث اصول متعرض شده اند، گفته شد که هر چند در استعمالات رایج و متداول الفاظ، لفظ استعمال در معنای خاصی می شود که غیر از لفظ است، ولی در مقابل این قسم شایع، مواردی هم وجود دارد که مراد از لفظ معنای غیر لفظ نیست بلکه مراد خود لفظ است.

در کلام مرحوم اخوند این موارد در چهار قسم زیر مطرح شد:

اول: لفظ اطلاق شود و مراد از آن نوع و طبیعی لفظ باشد مثل "ضرب فعل ماضی". در این مثال مراد شخص "ضرب" نیست بلکه طبیعی "ضرب" هایی است که در جملات استعمال می شود.

دوم: لفظ اطلاق شود و صنف لفظ اراده گردد. در "زید فی ضرب زید فاعل" مراد از "زید" در ناحیه مبتدا "زید" هایی است که بعد از فعل واقع می شود نه تمام "زید" هایی که در جملات بکار می روند ولو در ابتدای عبارت جمله آمده باشند.

سوم: لفظ اطلاق شود و مراد مثل لفظ باشد. مثل "زید فی ضرب زید فاعل" در صورتی که مقصود از زید در ناحیه مبتدا زید خاص در جمله "ضرب زید" باشد.

قسم چهارم: لفظ اطلاق شود و مراد شخص همان لفظ باشد مثل "زید لفظ". در ناحیه مبتدا کلمه "زید" ذکر شده اما مقصود شخص همان "زید" است که در این جمله بکار رفته است.

مرحوم اخوند فرموده بودند که سه قسم اول از این اقسام اربعه بلا اشکال صحیح است اما قسم چهارم که لفظ اطلاق می شود و مراد از آن شخص لفظ است، بعضی در صحت آن اشکال کرده اند که قابل جواب است.

مستشکل در قسم چهارم مرحوم صاحب فصول بود که اشکال کردند که این قسم یا مستلزم اتحاد دال و مدلول است یا مستلزم ترکیب قضیه از دو جزء و لذا صحیح نمی باشد. زیرا در عبارت "زید لفظ" یا زید دلالت بر شخص خود این لفظ می کند یا خیر؛ اگر دلالت بر نفس و شخص این لفظ کند محذور اول لازم می آید که اتحاد دال و مدلول است و اگر دلالت نکند مستلزم این است که قضیه معقوله مرکب از دو جزء باشد. هرچند در قضیه لفظیه سه جزء قضیه یعنی زید و لفظ و هیئت که دلالت بر نسبت می کند وجود دارد اما در قضیه معقوله و محکیه دو جزء بیشتر وجود ندارد. چراکه زید حاکی از چیزی نیست که در قضیه معقوله موضوع تامین شده باشد. این در حالی است که قضیه متقوم به سه جزء است چون نسبت احتیاج به دو طرف دارد.

مرحوم اخوند جواب دادند که در تقدیر اول می توانیم بگوییم زید در زید لفظ بدون اینکه محذوری لازم بیاید بر شخص همین لفظ دلالت می کند . اگرچه در دلالت احتیاج به تغایر داریم اما لازم نیست که این تغایر، تغایر خارجی باشد بلکه تغایر اعتباری هم برای تحقق دلالت کافی است. لفظ زید بما انه صادر من الالفاظ دال است و بما انه مراد من اللفظ، مدلول.

در تقدیر دوم نیز می توانیم توجیه کنیم که این اطلاق از باب استعمال نیست بلکه از باب ایجاد و احضار المعنی فی ذهن المخاطب بنفسه است و بر اساس اطلاق ایجادیه سه جزء قضیه تأمین می شود. زیرا وقتی شخص لفظ در ذهن مخاطب ایجاد شد همان لفظ بشخصه و بنفسه موضوع در قضیه محکیه و معقوله است .

در نهایت مرحوم اخوند ترقی می فرمایند که حتی دو قسم اول و دوم که اراده نوع و صنف می باشد را نیز می توانیم از باب ایجاد المعنی بنفسه بگیریم نه از باب استعمال و دلالت و حکایت لفظ. البته قسم سوم که اراده مثل باشد نمی تواند اطلاق ایجادیه باشد. چون شخص یک شیء مباین با مثل ان است و با ان نمی توان مباینش را ایجاد کرد.

در مقابل نظر مرحوم اخوند سه نظر دیگر وجود دارد. نظر مشهور که مرحوم اصفهانی هم آن را اختیار کرده این است که هر چهار قسم از قبیل استعمال است نه اطلاق ایجادیه.

اما محقق ایروانی فرموده اند سه قسم اول را می توانیم از قبیل استعمال بدانیم ولی قسم چهارم یعنی اطلاق لفظ و اراده شخص، نه بر اساس استعمال امکان تصحیح دارد و نه بر

اساس اطلاق ایجادی و لزوما باید تاویل شود که وقتی گفته می شود "زید لفظ" کلمه "هو" یا "هذا" در تقدیر گرفته شود. این نظر به همان نظر صاحب فصول بر می گردد.

نظر سوم نظر محقق عراقی و نیز مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی است که فرموده اند هر چهار قسم از باب اطلاق ایجادی است نه استعمال. البته در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی تصریح به هر چهار قسم شده اما در کلام مرحوم محقق عراقی بعضی از اقسام مانند اراده مثل ذکر نشده است اما همان مواردی که ذکر کرده اند از باب اطلاق ایجادی گرفته اند.

برای بررسی این نظریات، ابتدا باید خصوصیت استعمال از یک طرف و ایجاد المعنی از طرف دیگر تبیین شود تا مشخص گردد در این اقسام اربعه کدام یک از این خصوصیات وجود دارد.

انچه به عنوان فارق بین استعمال و ایجاد المعنی در کلمات مطرح شده این است که در موارد استعمال، متکلم لفظ را حاکی و علامت معنا قرار می دهد. حتی اگر هم کسی مثل مرحوم اخوند حقیقت استعمال را افناء لفظ در معنا بداند، در مواردی استعمال قابل تحقق است که لفظ واسطه ای برای تصور معنا در ذهن مخاطب و وسیله ای برای انتقال معنا به ذهن مخاطب قرار بگیرد. به خلاف ایجاد المعنی که خصوصیتش این است که معنای مورد نظر بدون واسطه لفظ یعنی بنفسه و به صورت مستقیم در ذهن مخاطب نقش پیدا می کند. همانطور که قبل از پیدایش لغت، وقتی می خواستند معنایی را به دیگران بفهمانند معنای

مورد نظر را در مقابل چشم دیگری قرار می‌دانند یا الان کسانی که اشنای با لغتی نیستند مثل کسی که به زبان عربی شناخت ندارد و می‌خواهد چیزی را به مخاطب بفهماند همان را مقابل مخاطب قرار می‌دهد و با احضار وجود خارجی، معنا در ذهن مخاطب نقش می‌بندد. اطلاق ایجادی هم این است که معنا بدون واسطه در ذهن مخاطب حاضر شود نه اینکه مانند موارد استعمال، مخاطب اول لفظ را تصور کند و به خاطر ملازمه بین لفظ و معنا، معنا در ذهن او حاضر گردد.

بنابراین اگر صلاحیت حکایت در اقسام فوق وجود داشته باشد استعمال ممکن خواهد بود و از طرفی نیز اگر بخواهیم هر یک از اقسام اربعه را از نوع اطلاق ایجادی بدانیم باید بگونه‌ای باشد که معنا قابل وجود یافتن با لفظ باشد. اختلافی که بین نظریات وجود دارد به همین نکته بر می‌گردد که کدام یک از این خصوصیات در اقسام اربعه وجود دارد. مرحوم اصفهانی که فرموده اند همه موارد از سنخ استعمال است به این جهت است که خصوصیت حکایت لفظ از این چهار امر یعنی نوع، صنف، مثل و شخص وجود دارد اما معنا به نحوی نیست که قابل ایجاد با لفظ باشد. در مقابل کسانی که قائل به ایجادی بودن همه اقسام اربعه هستند حکایت را در هیچ یک محقق ندیده اند و شرط ایجادی بودن را در همه محقق می‌بینند .

بنابراین باید هر یک از اقسام اربعه را مستقل در نظر بگیریم تا مشخص شود از باب استعمال است یا ایجاد معنا.

در نظر اول خصوصیت حکایت در سه قسم اول وجود دارد و لذا معروف این است که از موارد استعمال می باشند. نقطه اشکال در قسم چهارم است که ممکن است بگوییم این خصوصیت وجود ندارد لذا اول قسم چهارم را بحث می کنیم بعد به اقسام دیگر می پردازیم .

نسبت به شرایط استعمال در قسم چهارم، اشکالی که صاحب فصول داشت این بود که اگر این قسم از باب استعمال باشد لازمه اش اتحاد دال و مدلول است و حال آنکه دلالت مقتضی تعدد دال و مدلول است.

مرحوم اخوند جواب دادند که دلالت مقتضی تغایر است ولی تغایری که بین دال و مدلول لازم است تغایر خارجی و به لحاظ وجود خارجی نیست بلکه تغایر اعتباری بین دال و مدلول کافی است که ان نیز وجود دارد .

در توضیح جواب مرحوم اخوند، مرحوم اصفهانی توضیح داده اند که هر چند دلالت و مدلولیت از مفاهیم اضافی هستند اما اینطور نیست که دو مفهوم متضایف لزوماً متغایر باشند و قابل انطباق بر مورد واحد نباشند. تغایر فقط در یک قسم از تضایف است که بین دو شیء تعاند در وجود باشد. همانطور که عالمیت و معلومیت از مفاهیم اضافی ای هستند که قابل انطباق بر شیء واحد می باشند دلالت و مدلولیت نیز همینطور هستند. اگر تعاند در وجود داشته باشند مثل علت و معلول، نمی شود بر مورد واحد صادق باشد. مرحوم اصفهانی در تعلیقه نهاییه نیز فرموده اند شاهد بر اینکه دال و مدلول ممکن است شیء واحد باشند این

عبارت از دعای صباح است که "یا من دل علی ذاته بذاته" یا در دعای ابوحمزه است "انت دللتنی علیک" و حال آنکه دال و مدلول هر دو خداوند متعال است.

اشکالی که به این توضیح شده و در کلام مرحوم آقای خویی و آقای تبریزی هم آمده این است که فی الجمله قبول داریم در متضایفین همه جا تغایر در وجود لازم نداریم اما در محل بحث چون مقصود دلالت عقلیه نیست بلکه دلالت لفظیه است و مقصود از دلالت لفظیه هم با توضیحی که در خصوصیت استعمال داده شد این است که در ابتداء لفظ در ذهن مخاطب حاضر شود و به تبع آن معنا در ذهن مخاطب حاضر گردد یعنی حضور لفظ در ذهن علیت برای حضور معنا داشته باشد. وقتی دلالت لفظیه متضمن علیت شد خود مرحوم اصفهانی قبول کردند که علت و معلول قابل تطبیق بر شیء واحد نیست و در نتیجه معنا ندارد که دال و مدلول شیء واحد خارجی باشند.

جلسه ۲

چهارشنبه ۱۷/۶/۴۰۰

مرحوم آقای خویی فرمودند هرچند قبول داریم که همه جا متضایفین نیازمند تغایر نیستند اما اگر خصوصیت علیت وجود داشته باشد باید از موارد تغایر بگیریم که خود مرحوم اصفهانی نیز این را قبول کردند که نمی شود علیت و معلولیت اجتماع بر مورد واحد پیدا کنند. دلالت لفظیه هم احتیاج به تغایر در وجود دارد و نمی شود شیء واحد هم دال باشد و هم مدلول چون شان علیت برای دلالت لفظیه وجود دارد.

منتها مرحوم اصفهانی در کلامشان به بعضی از فقرات در ادعیه استشهاد کردند. به این استشهاد هم اشکال شده که دلالتی که در این دو فقره وجود دارد دلالت لفظیه نیست که محل بحث می باشد بلکه دلالت عقلیه است. با این توجیه که مخلوقات و مصنوعات خداوند متعال که مشتمل بر دقایق و انتظام خاصی است، کاشف از حکمت و علم و مهارت خداوند متعال هستند. همانطور که مهارت بناء با نگاه در نظم ساختمان معلوم می شود، این خلاق هم نشان دهنده علم و حکمت خداوند متعال می باشند. لذا صدق می کند که خداوند خودش دلالت بر خودش کرده است. کما اینکه صادق است بگوییم بناء با ساختن این ساختمان به شکل خاص، مهارت خودش را نشان داده است. توجیه دیگر این است که شناخت خداوند متعال به توفیق از ناحیه اوست. خود خداوند متعال سبب شده است که ما خدا را بشناسیم کما اینکه در دعاها می گوییم "اللهم عرفنی نفسک" یعنی توفیق شناخت از ناحیه خداوند متعال باشد. اینکه ما خداشناس شده ایم و معرفت به او پیدا کرده ایم، خود حصول علم و معرفت به توفیق خداوند متعال است. لذا با این دو عبارت نمی شود در مورد دلالت لفظیه شاهد بیاوریم که شیء واحد هم دال می شود و هم مدلول. زیرا در این موارد استشهاد دلالت لفظیه در کار نیست.

خود مرحوم اصفهانی که کلام مرحوم اخوند را توضیح داده اشکال دیگری به جواب مرحوم اخوند دارند که در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی به عنوان مناقشه دوم آمده است. ایشان فرموده اند تمییز بین دال و مدلول با تفکیک بین حیثیت صدور و حیثیت اراده مشکل محل بحث را حل نمی کند. زیرا مورد بحث دلالت کلامیه است یعنی

کلام و لفظ دلالت بر امری داشته باشند. اینکه گفتید زید بما انه مراد لللافظ مدلول است، دلالت بر اراده، دلالت کلامیه نیست بلکه عقلیه است. زیرا هر فعل خارجی که از فاعل مختار سر می زند دلالت می کند که او مجبور نبوده و با اختیار و اراده خود این کار را انجام داده است، در محل بحث هم صدور لفظ از متکلم دلالت می کند که با اراده و اختیار خود این کلام را بکار برده است. این دلالت عقلیه است همانند دلالت سایر افعال خارجی بر اختیار و اراده فاعل فعل.

ممکن است از این اشکال دوم جواب داده شود به همان نحو که در کلام مرحوم آقای صدر آمده است. زیرا مقصود مرحوم اخوند که فرمودند به خاطر تعدد جهات و حیثیات تعدد اعتباری درست می شود، مراد بودن لفظ به اراده تکوینیه نیست تا بگویید دلالت عقلیه است بلکه مقصود همان دلالت لفظیه است. زید در "زید لفظ" از حیث اینکه صادر از متکلم شده دال است و از حیث اینکه مراد بهذا اللفظ است (نه اینکه مراد تکوینیه مثل اراده تکوینیه در خوردن و اشامیدن) مدلول می شود. لذا این اشکال دوم وارد نیست و عمده اشکال اول است.

بنابراین در قسم رابع استعمال لفظ و اراده شخص لفظ از باب استعمال ممکن نیست و اشکال صاحب فصول مسجل است. زیرا لازم می آید اتحاد دال و مدلول و حال آنکه دلالت اقتضای اثینیت دارد.

اما ایا در قسم چهارم که لفظ اطلاق می شود و شخص لفظ اراده می گردد، اطلاق ایجادی و احضار المعنی بنفسه فی ذهن السامع ممکن است یا خیر؟

در این قسمت سه اشکال وجود دارد که این سه اشکال اگر مرتفع شود اطلاق ایجادی تصحیح می شود:

اشکال اول همان اشکال صاحب فصول در تقدیر ثانی است که فرمودند اگر اطلاق اللفظ و اراده شخص آن را از باب استعمال نگیرید و لفظ زید دلالت بر امری نداشته باشد و در عین حال بخواهد مراد، شخص این لفظ باشد، لازم می آید قضیه معقوله و محکیه مرکب از دو جزء شود. اگر در عبارت "زید لفظ" زید دلالت بر امری نکند هرچند در قضیه لفظیه سه جزء وجود دارد اما در قضیه معقوله فقط محمول و نسبت وجود دارد و موضوع نخواهیم داشت و این شدنی نیست. زیرا نسبت نیاز به دو طرف دارد.

جواب مرحوم اخوند این اشکال را مرتفع می کند که اگر از باب استعمال نگیریم و لفظ زید را حاکی از معنایی ندانیم قضیه معقوله با سه جزء محقق می شود. زیرا در این موارد وقتی متکلم لفظ زید را می گوید، با همین تلفظ موضوع بذاته حاضر در ذهن مخاطب می شود. بر این اساس با تلفظ متکلم به جمله "زید لفظ" هم قضیه لفظیه سه جزء خودش را گرفته و هم قضیه معقوله؛ موضوع در قضیه معقوله شخص زید تلفظ شده است به همراه نسبت و محمول.

اشکال دوم به اطلاق ایجادى "زید لفظ" اشکال محقق اصفهانی است که فرموده اند مجرد ایجاد موضوع در خارج برای تشکیل قضیه حملیه کافی نیست و الا اگر کافی باشد باید در مواردی که ضرب خارجی ایجاد می شود مثلاً شخص دستش را در خارج به دیوار بزند یا به کسی سیلی بزند و به عنوان محمول بگوید ضرب درست باشد. در حالیکه معلوم است که اگر لفظ ضرب را بعد از ایجاد موضوع بیاورد بدون اینکه کلمه ای مثل هذا را اضافه کند، قضیه حملیه صحیح نیست.

این کلام مرحوم اصفهانی را می شود به دو اشکال تحلیل کرد یکی نقضی که گفته شد و دیگری حلی. اشکال حلی این است که ملاک در اینکه یک قضیه، قضیه حملیه کلامیه باشد این است که اجزاء قضیه معقوله به وسیله لفظ کشف شده باشند. بر اساس توجیه شما موضوع در قضیه معقوله، کاشف لفظی ندارد. وقتی کاشف لفظی نداشت قضیه حملیه در ذهن محقق نمی شود.

جواب این اشکال دوم این است که ما برای اینکه ببینیم قضیه لفظیه به چه نحو محقق می شود باید ببینیم هیئتی که قضیه حملیه را تشکیل می دهد برای در بر گرفتن چه خصوصیاتى وضع شده است. جایی که ایجاد المعنى مربوط به لفظ باشد با جایی که ارتباط به لفظ نداشته باشد باید از هم جدا شوند. در جایی که معنای ایجاد شده از سنخ لفظ نباشد بلکه از سنخ فعل خارجی باشد مثل ضرب علی الجدار برای اینکه قضیه حملیه درست شود باید دید هیئتی برای جمع کردن بین این دو وضع شده یا خیر. به وضع هیئات که نگاه کنیم می بینیم برای جایی که یک طرف هیئت فعل خارجی است و طرف دیگر آن لفظ، وضع نشده اند و

لذا قضیه حملیه با ضرب علی الجدار درست نمی شود. زیرا هیئتی موضوع برای آن نداریم. اما اگر معنایی که بذاته ایجاد می شود خودش لفظ باشد قضیه حملیه درست می شود. زیرا هیئت در قضیه لفظیه وضع شده است برای این که دلالت بر نسبت بین شئینی که کند که آنها تلفظ شده باشند. با تلفظ کلمه زید، به وسیله هیئت ارتباط برقرار می شود بین محمول و کلمه زید نه ارتباط بین محمول و فعل خارجی. لذا نقض مرحوم اصفهانی به مثال ضرب علی الجدار صحیح نیست و بین این دو فرق است. با تأمل در وضع هیئات می بینیم که در وضع آنها بیش از این اخذ نشده است که دو طرف آن باید لفظ باشد و الا حیثیت کشف در تحقق قضیه مدخلیت ندارد. این جواب هم در کلمات آقای صدر در بحوث هست.

اشکال سوم اشکال محقق ایروانی است که فرموده اند در این عبارت که متکلم گفته است "زید لفظ" اگر لفظ زید استعمال در شخص این لفظ نشود بلکه اطلاق از باب ایجاد الموضوع باشد، نه قضیه لفظیه می شود و نه خارجی و حال آنکه قضیه دارای سه موطن است که باید هر سه جزء قضیه در هر موطن محقق شود. با اطلاق ایجاد، موضوع در قضیه محکیه وجود لفظی دارد و محمول وجود ذهنی و حال آنکه قضیه در موطن ذهن باید سه جزء آن در ذهن محقق شود.

محقق ایروانی فرمودند نمی شود اطلاق لفظ و اراده شخص را از باب اطلاق ایجاد می‌گیریم. زیرا چنین قضیه ای که با احضار موضوع بنفسه تشکیل می‌شود نه قضیه لفظیه است و نه خارجیه. لفظیه نیست زیرا فرض این است که موضوع در آن لم یذكر بلفظه بلکه خود موضوع بنفسه ایجاد شده و خارجیه هم نیست زیرا محمول امر خارجی نیست بلکه به واسطه لفظ از آن حکایت شده است.

خود مرحوم ایروانی در مقام توضیح اشکال در تعلیقه کفایه فرموده اند هر قضیه ای سه موطن دارد. موطن اول موطن خارج است و باید قضیه در خارج به جمیع اجزاء ثلاثه اش (موضوع و محمول و نسبت) محقق شود. موطن دوم موطن ذهن است. موطن سوم نیز موطن لفظ است. ان القضية تنزل من الخارج إلى العقل و تنزل من العقل إلى اللفظ فتكون القضية لفظية بعد ان كانت عقلية كما انها تكون عقلية بعد ان كانت خارجية. وقتی زید در عالم خارج می‌ایستد قضیه ای در خارج محقق می‌شود که در آن قیام برای زید ثابت است و تشکیل از موضوع و محمول و نسبت می‌باشد. بعد از اینکه قضیه خارجیه به ذهن منتقل شد، قضیه عقلیه و ذهنیه با اجزاء ثلاثه اش محقق می‌شود یعنی در عالم ذهن هم همین قضیه ثبوت قیام برای زید مطابق با آن قضیه خارجیه تشکیل می‌شود. در مرحله سوم بعد از اینکه گفته می‌شود زید قائم، بر طبق قضیه ذهنیه و خارجیه، قضیه لفظیه ای درست می‌شود که حاکی از آن قضیه خارجیه است. در هر یک از این سه موطن اطراف ثلاثه باید در آن موطن موجود شوند. نمی‌شود بعضی از اجزاء قضیه لفظیه در موطن لفظ نباشد و در خارج باشد و بعضی از اجزاء قضیه خارجیه در موطن خارج نباشد و در عالم لفظ باشد. زیرا اجزاء یک موطن

با اجزاء موطن دیگر نسبتی ندارند تا بخواهند با آن قضیه ای را تشکیل دهند. لفظ با محمول خارجی نسبت ندارد بلکه با لفظ نسبت دارد و همچنین در سایر قضایا. بر این اساس نمی توانیم قیام لفظی را بر زید خارجی حمل کنیم. در عبارت "زید لفظ" هم که گفته شده مراد از زید شخص لفظ است، معنا ندارد که از باب ایجاد المعنی بنفسه قضیه تشکیل شود. زیرا در این فرض موضوع امر خارجی است و بذاته ایجاد شده در حالی که محمول و نسبت می خواهد در موطن نفس و ذهن محقق گردد. معقول نیست ترکیب قضیه از نفس موضوع خارجی که زید ملحوظ بشخصه باشد و از چیزی که حاکی از محمول و نسبت است. لما عرفت من ان الفضية حينئذ لا لفظية و خارجية^۱.

جواب این است که این کبرا که اطراف هر قضیه در هر موطنی که تشکیل می شود باید در همان موطن موجود باشد تمام است. زیرا اجزاء یک موطن ارتباطی با اجزاء موطن دیگر ندارند تا بخواهند قضیه را تشکیل دهند. اما با توجه به اینکه در محل بحث اطلاق، اطلاق ایجاد و ایجاد المعنی بنفسه است و مورد این اطلاق ایجاد لفظ است، وقتی "زید" تلفظ شد ولو از باب ایجاد اللفظ باشد اما علی ای حال لفظی در ناحیه موضوع موجود شده است و با همین مقدار کلمه "لفظ" که محمول و امر لفظی بود، می تواند به آن ضمیمه شود و قضیه لفظیه را تشکیل دهد. به همان نحو که در کلام مرحوم اصفهانی گفته شد بین مورد نقض و محل کلام فرق است. چون در محل کلام آنچه موجود می شود از سنخ لفظ است و محمول می تواند بر آن حمل شود. در جواب مرحوم ایروانی هم گفته می شود که چون موضوع

^۱ - نهاية النهایة فی شرح الکفایة/ ۲۰/۱.

ایجاد شده از سنخ لفظ است قضیه لفظیه با سایر اجزایش که از سنخ لفظ است تشکیل می شود نه اینکه این قضیه تشکیل شده یک طرفش خارج باشد و یک طرف آن لفظ. بله در مواردی که موضوع ایجاد شده بنفسه از سنخ لفظ نباشد و فعل خارجی غیر لفظ باشد مثل مورد نقض مرحوم اصفهانی که ضرب علی الحائط بود، یک طرف قضیه لفظیه ایجاد نشده و لذا قضیه لفظیه تشکیل نمی شود .

بنابراین اطلاق لفظ و اراده شخص از باب استعمال صحیح نیست اما از باب ایجاد المعنی مشکلی ندارد.

نسبت به قسم اول که اطلاق لفظ و اراده نوع باشد مرحوم اخوند فرموده بودند که در این قسم هم استعمال و هم اطلاق ایجاد می ممکن است و در مقابل ایشان مرحوم اصفهانی و ایروانی فرموده اند که حتما باید از باب استعمال دانست. مرحوم محقق عراقی و مرحوم آقای خویی و آقای تبریزی نیز فرموده اند که این را هم باید از باب ایجاد المعنی بنفسه بگیریم.

مرحوم اخوند فرمود که چون هم شرایط استعمال را دارد و هم اطلاق ایجاد می را لذا هر دو ممکن خواهد بود. زیرا در "ضرب فعل ماضی" کلمه "ضرب" هم می تواند عنوان و مرآت برای نوع "ضرب" باشد و به تبع اطلاق لفظ، معنا که نوع باشد به ذهن مخاطب منتقل گردد لذا شرط و خصوصیت استعمال را داراست. اطلاق ایجاد می ممکن است زیرا در مواردی که موضوع بنفسه ایجاد می شود گاهی موضوع با خصوصیت شخصیه اش ملاحظه

می شود و گاهی هم به عنوان یک فرد و مصداق کلی. اگر اول باشد دیگر از موارد اطلاق لفظ و اراده نوع نخواهد بود اما اگر به عنوان یک فرد و مصداق کلی ملاحظه گردد حکمی که برای این موضوع در این قضیه ثابت می شود برای افراد دیگر طبیعی هم ثابت خواهد شد.

این فرمایش مورد اشکال و نقد محققین دیگر قرار گرفته است. مرحوم ایروانی و مرحوم اصفهانی که فرموده اند قسم اول لزوماً باید از باب استعمال باشد، وجهش را چنین بیان کرده اند که خصوصیت استعمال محقق است چراکه "ضرب" می تواند مرآت نوع باشد اما شرایط اطلاق ایجادی محقق نیست. تعبیر محقق ایروانی این است که حتی اگر در قسم چهارم اطلاق ایجادی را بپذیریم در قسم اول قابل قبول نیست. زیرا در تقدیری که اطلاق از باب استعمال نباشد بلکه از باب ایجاد المعنی فی الخارج باشد آنچه در خارج ایجاد می شود فرد و مصداقی از نوع و طبیعی است و الا کلی به نحو لا بشرط بما انه کلی و بما اینکه قابل انطباق بر همه افراد است در خارج ایجاد نمی شود و چون ما هو الموجود شخص خاص است دیگر معنا ندارد حکمی که به آن تعلق گرفته عام باشد و به بقیه افراد سرایت کند.

توضیح بیشتر این است که مرحوم اصفهانی فرموده اند چون نسبت طبیعی به افراد نسبت آباء به اولاد است نه اب واحد به اولاد، وقتی گفته می شود "ضرب" کلی ای که در ضمن این فرد ایجاد شده غیر از کلی ایجاد شده در ضمن فرد دیگر است. بر این اساس با ایجاد یک فرد، حصه ای ایجاد شده ولی با ایجاد آن، کلی در ضمن همین فرد ایجاد شده نه کلی در ضمن بقیه افراد.

از این اشکال می شود جواب داد که هر چند با این فرض که موضوع حکم، فرد خاص و شخص خارجی است به حسب مقام اثبات و به حسب آنچه قضیه لفظیه به دلالت لفظی حکایت می کند حکم به سایر افراد نمی تواند سرایت کند بلکه مختص و مقید به شخص ایجاد شده است، چه قید داخل باشد و چه تقید داخل و قید خارج باشد، در هر صورت وقتی خصوصیت را لحاظ کنیم، به حسب منطوق اولیه حکم مختص به همین فرد می شود و شامل افراد دیگر نمی گردد، ولی همان مواردی که امر خاص موضوع برای حکم قرار گرفته دو قسم می باشند در یک قسم تعدی و تسری حکم ممکن نیست و در یک قسم ممکن. زیرا در بعضی موارد شخص خاص به ملاحظه تشخصاتی که دارد موضوع قرار می گیرد و در نتیجه حکم به حسب مقام ثبوت و اراده جدیه نیز نمی تواند سرایت کند اما در قسم دیگر اگر فرد خاص به این لحاظ که یک مصداق برای طبیعی و یک فرد برای کلی است موضوع قرار بگیرد، به مناسبت حکم و موضوع کشف می شود که حکم شامل بقیه افراد طبیعی هم هست و الا مدلول اولی به حسب مقام اثبات همان حکم خاص است. مقصود از مناسبت حکم و موضوع این نیست که خارج از متفاهم عرفی کلام است بلکه در بعضی موارد مناسبت حکم و موضوع ظهور نهایی برای کلام درست می کند. در بعضی از موارد مدلول استعمالی امری خاص است که با اضافه شدن قرینه به الفاظ بکار رفته شده، مدلول تفهیمی امری اعم می شود. مثلاً در بحث وجوب خمس در دلیل داریم که اگر ذمی زمینی را از مسلمانی بخرد واجب است خمس آن را بپردازد. اگرچه عنوان مذکور در دلیل عنوان شراء و خریدن است اما در همین مورد فرموده اند که به مناسبت حکم و موضوع معلوم می

شود آنچه موضوع خمس است انتقال زمین از مسلمان به ذمی است ولو با صلح یا هبه باشد. بنابراین ولو مدلول استعمالی همان شراء و خریدن است ولی مدلول تفهیمی و متفاهم نهایی کلام همان انتقال است که موجب خمس می شود.

پس با ایجاد الفرد می توان حکم را به سایر افراد تعمیم داد ولی در جایی که لوحظ بما انه فرد للکلی.

البته مرحوم ایروانی در تعلیقه کفایه ملتفت به این جواب بوده اند و با این وجود ان را قبول نکرده اند. ایشان بعد از اینکه فرموده اند اگر قسم اول را از باب ایجاد المعنی گرفتیم نمی توانیم تعمیم را استفاده کنیم ادامه داده اند: نعم لا نأبی ان یکون الحكم متوجها إلی الخارج لا بما هو بل بما هو مصداق للکلی لکن لیس هذا الحكم بعینه حکما متوجها إلی الکل بل یستفاد منه حکم الکل باستخدام مناط الحكم و ملاکه من ذلک الحكم شخصی. یعنی ممکن است در بعضی از موارد حکم به فرد متوجه شود بما انه مصداق للکلی. در این موارد حتما حکم عام است اما اشکال این است که حکم مذکور در عبارت حکم شخصی است و از باب تنقیح مناط و علت موارد دیگر را شامل می شود. در این موارد ولو در نهایت حکم برای سایر افراد کلی هم استفاده می شود ولی معنای تعمیم حکم برای سایر افراد این نیست که حکم متوجه کلی شده است بلکه از باب تنقیح مناط تعمیم را نتیجه می گیریم نه اینکه از قضیه لفظیه حکم عام را استفاده کنیم که محل کلام است.^۲

^۲ - نهاية النهایة/ ۲۱/۱.

فیه:

مهم این است که از قضیه لفظیه فهمیده شود که مدلول تفهیمی کلام تعمیم است اما اینکه مدلول ابتدایی با قطع نظر از قرینه هم تعمیم حکم باشد در محل کلام دخالت ندارد بنابر این اگر برای فرد ایجاد شده به اطلاق ایجاد حکمی در قضیه بیان شود و در تعلق حکم، آن وجود شخصی بما انه فرد للطبیعی و مصداق للکلی ملاحظه شود بحسب مدلول تفهیمی کلام، حکم برای طبیعی بما هو طبیعی ثابت است و لذا بر افراد دیگر طبیعی نیز مترتب می شود.

جلسه ۴

یکشنبه ۴۰۰/۶/۲۱

در مقابل قول مرحوم ایروانی و مرحوم اصفهانی، محقق عراقی و مرحوم آقای خویی و تبریزی فرموده اند که نمی توانیم اطلاق لفظ و اراده نوع را از باب استعمال بگیریم بلکه باید لزوماً از باب ایجاد المعنی باشد.

مجموعاً دو وجه برای این مدعا ذکر شده که یکی در کلام محقق عراقی آمده و دیگری در کلام مرحوم آقای خویی.

وجه اول برای نفی استعمالی بودن اطلاق لفظ و اراده نوع این است که جزئی و فرد نمی تواند مرآت برای طبیعی و کلی باشد. زیرا اگرچه فرد در خارج اتحاد وجودی با طبیعی و کلی دارد اما مفهوماً با کلی متغایر است. با وجود این تغایر مفهومی محال است که فرد بما انه فرد و جزئی بتواند از طبیعی و کلی حکایت کند و الا اگر حکایت فرد از کلی ممکن بود

که قسم چهارم از اقسام اربعه وضع (که وضع خاص و موضوع له عام باشد) نیز ممکن می شد و حال آنکه بر اساس نظر قوم، قسم چهارم ممتنع است. عمده دلیل بر امتناع قسم چهارم وضع، همین است که فرد و جزئی نمی تواند مرآت برای کلی باشد. وقتی در آن مساله نتوانستید فرد را مرات برای کلی قرار دهید در محل بحث هم نمی توان گفت که لفظ اطلاق شود و استعمال در طبیعی گردد.

با این توضیح معلوم شد که اشکال مرحوم عراقی در حقیقت به یک مناقشه حلی و یک مناقشه نقضی تحلیل می شود.

جوابی که نسبت به این مناقشه وجود دارد این است که بین دو مقام فرق است و قول به امتناع در وضع خاص و موضوع له عام با قول به امکان استعمال در اطلاق لفظ و اراده نوع و طبیعی ملازمه ندارد. لذا نمی توان از حکم در احد الموردین حکم مورد دیگر را استفاده کنیم.

توضیح ذلک آنچه در بحث وضع گفته شد این بود که خاص بما هو خاص نمی تواند حاکی و نشان دهنده عام باشد به طوری که با تصور خاص، عام هم ولو به یک مقدار و به تعبیر مرحوم اخوند ولو بوجهه، تصور شود. برای تحقق وضع، موضوع له باید تصور شود یا بنفسه یا بوجهه. لذا در قسم چهارم وضع گفته شد عام بما انه عام نشان دهنده افراد و مصادیق است ولو بوجهه یعنی یک مقدار افراد خودش را نشان می دهد لذا قسم سوم یعنی وضع عام موضوع له خاص ممکن است. اما خاص بما انه خاص نمی تواند نشان دهنده

عام باشد و موجب تصور عام شود ولو بوجهه. بله در همان بحث وضع گفته اند ممکن است تصور خاص موجب انتقال به عام شود و و سبب گردد که عام را بنفسه تصور کنیم و در نتیجه وضع برای آن ممکن گردد. لذا مرحوم اخوند در اشکالی که به میرزای رشتی کردند گفتند که ما می‌گوییم خاص بما هو خاص مرآت عام نیست اما ممکن است به سبب تصور خاص، عام بنفسه تصور شود. فرق است بین جایی که خاص مرآت برای عام شود و جایی که موجب انتقال به عام و تصور بنفسه عام شود. آنچه امتناع دارد این است که خاص بما هو خاص موجب تصور عام ولو بوجهه بشود. اما در ما نحن فیه آنچه اهمیت دارد این است که در مقام استعمال، معنای عامی تصور شود و این لفظ سبب انتقال معنای عام به ذهن گردد. همین مقدار کفایت می‌کند که همراه با تصور لفظ خاص، طبیعی منطبق بر این فرد و سایر افراد هم تصور شود و وقتی تصور شد موجب انتقال معنای متصور به ذهن گردد ولو این تصور بنفسه باشد یعنی در کنار تصور "ضرب" طبیعی ضرب را هم تصور کند بنفسه. با همین مقدار شرط استعمال محقق شود. اینکه عام بوجهه و از باب مرآتیت خاص برای آن تصور شود در اراده عام در ما نحن فیه موضوعیت ندارد.

وجه دوم برای نفی استعمالی بودن اراده نوع و تعیین ایجاد بودن آن که در کلام مرحوم آقای خویی ذکر شده این است که در حقیقت استعمال دو مبنا وجود دارد یکی اینکه استعمال افناء لفظ در معنا است و مسلک دیگر اینکه استعمال جعل اللفظ علامة للمعنی است و افنائی در کار نیست. بر اساس هر دو مبنا حقیقت استعمال مستلزم تغایر در وجود است و گرنه در مورد شیء واحد معنا ندارد یک چیز برای خودش علامت باشد یا فانی در خودش شود. با

توجه به اینکه وجود کلی در خارج عین وجود فرد و ایجاد کلی نیز عین ایجاد فرد است و تغیری در کار نیست. در نتیجه نمی توان فرد را علامت برای کلی و واسطه برای احضار طبیعی در اذهان قرار داد.

مناقشه در این وجه دوم این است که استعمال به هر یک از این دو مبنا مستلزم تغیر است اما نه تغیر و تعدد در وجود خارجی. آن اثینیتی که استعمال احتیاج به آن دارد با تغیر در وجود ذهنی و عالم مفاهیم هم تامین می شود و نیاز به تعدد حقیقی و در وجود خارجی ندارد. در موارد استعمال نیز این تعدد به لحاظ عالم مفاهیم ثابت است. چنانکه خود مرحوم آقای خویی در اشکال به مرحوم آخوند در تصحیح استعمال در موارد اراده شخص فرمودند که حقیقت استعمال و دلالت لفظیه عبارت است از اینکه لفظ ابتدا در ذهن مخاطب حاضر شود و این سبب حضور معنا گردد. همین مقدار در تحقق استعمال کافی است. بر اساس همین مطلب لفظ باید با حضورش در ذهن سبب تصور و حضور کلی و طبیعی شود و مفهوم کلی و مفهوم شخص نیز متباین هستند و لذا شرط استعمال تامین خواهد شد. اگر لفظ "ضرب" را در طبیعی استعمال کنیم معنایش این است که تصور این "ضرب" خاص، سبب انتقال طبیعی و کلی "ضرب" در ذهن مخاطب شود. بین تصور شخص "ضرب" و تصور کلی و طبیعی تغایر وجود دارد و همین مقدار برای تحقق استعمال کافی است.

بنابراین در قسم اول هم استعمال و هم اطلاق ایجاد می ممکن است و سایر نظرات تمام نیست و همان فرمایش مرحوم آخوند در این قسم تمام می باشد.

قسم دوم اطلاق لفظ و اراده صنف است. صنف، نوع مقید به خصوصیت است. مثلاً نوع انسان را که در نظر بگیریم، رجل که حصه ای از انسان است می شود صنف انسان و یا "زید فی ضرب زید فاعل" چنانچه مراد از زید اول زید هایی باشند که بعد از فعل واقع می شوند. مستفاد از نوع کلمات اعلام در این قسم دوم این است که همه آنچه در قسم اول که اراده نوع باشد نفیاً و اثباتاً گفته شد در این قسم هم می آید. لذا بحث مستقلی در این قسم صورت نگرفته است.

به نظر می رسد که در این قسم دوم باید تفصیل دهیم. چون اراده صنف لفظ دو نحو دارد. در بعضی از موارد مراد صنف لفظی است که منطبق می باشد بر شخص لفظی که به عنوان مبتدا در اول عبارت قرار گرفته است و گاهی هم مراد صنفی است که بر این شخص منطبق نمی شود. مثلاً اگر گفته شود "زید فی ضرب مبتداً" از کلمه زید در این عبارت صنف زید که قبل از فعل واقع گشته اراده شده است. اما مثالی که خود مرحوم اخوند زده این بود که "زید فی ضرب زید فاعل" و صنفی که اراده شده منطبق بر خود زید در این جمله نمی شود. در جایی که منطبق است همه آنچه در اطلاق لفظ و اراده نوع گفته شد می آید اما اگر منطبق نباشد، چون لفظ اطلاق شده با معنای اراده شده مغایر هستند شبیه اطلاق لفظ و اراده مثل می شود. اگر در اراده مثل همانند مرحوم اخوند گفتیم که فقط استعمال ممکن است نه اطلاق ایجاد، در اراده صنف از نوع دوم هم می گوئیم اما اگر مثل مرحوم آقای خویی گفتیم که حتی در اراده مثل هم اطلاق ایجاد ممکن است، در اینجا هم ان را

ممکن می دانیم. بنابراین اینطور نیست که هر آنچه در اراده نوع گفته شده در اراده صنف هم جاری شود.

مطلبی از مطالب مربوط به قسم اول یعنی اراده نوع که در قسم دوم نیز جریان دارد باقی مانده است که مرحوم اخوند در کفایه در تتمه کلامشان در امر رابع مطرح کرده اند. ایشان بعد از اینکه در اواخر بحث فرموده اند که ما حتی در اراده نوع نیز می توانیم به اطلاق ایجاد ملتزم شویم، می فرمایند: اگرچه اطلاق ایجاد ممکن است اما متعارف در اطلاق الفاظ همان اطلاق استعمالی است. بلکه در موارد اراده نوع مواردی وجود دارد که اطلاق ایجاد ممکن نیست و آن در جایی است که حکم در قضیه شامل شخص لفظ مورد تکلم نباشد؛ مثل "ضرب فعل ماض". زیرا در خود این قضیه "ضرب" مبتداست نه اینکه فعل ماضی باشد و چون حکم شاملش نمی شود نمی توانیم از باب اطلاق ایجاد بگیریم و بگوییم با این لفظ، طبیعی بذاته در ذهن مخاطب ایجاد شده است.

اصل این مطلب که فرموده اند اگر حکمی در قضیه شامل شخص آن فرد موضوع نشود نمی توانیم آن را از قبیل ایجاد بگیریم تمام است اما اینکه در این مثال فرموده اند حکم این قضیه شامل این شخص نمی شود محل اشکال است. در این مثال هم ضرب فعل ماضی است و مبتدا شدن با فعل ماضی بودن منافات ندارد. حکم قضیه ناظر به ساخت کلمه است ولی مبتدا بودن اثری است که نظر به حیثیت نحوی کلمه دارد و مانعی ندارد چیزی که از نظر صرفی فعل ماضی است موضوع حکمی قرار بگیرد. "ضرب" ای نمی تواند مبتدا باشد که در معنای موضوع له خودش استعمال شود یعنی دلالت بر وقوع فعل در گذشته کند.

دوشنبه ۲۲/۶/۴۰۰

جلسه ۵

نسبت به قسم سوم که اطلاق لفظ و اراده مثل باشد مثل "زید فی ضرب زید فاعل" مرحوم اخوند فرموده اند که فقط می توان ان را از باب استعمال دانست نه ایجاد المعنی. هرچند ایجاد المعنی در سه قسم دیگر ممکن بود اما ولی در این فرض اطلاق ایجاد می ممکن نخواهد بود. زیرا مثل نه شخص لفظی است که تلفظ شده و نه کلی منطبق بر آن بلکه با هم متباین می باشند.

مرحوم اصفهانی و مرحوم ایروانی هم به طریق اولی در این قسم قائل به عدم امکان اطلاق ایجاد می هستند.

مرحوم عراقی قسم اطلاق لفظ و اراده مثل را در نهاییه الافکار متعرض نشده اند و فقط در بدایع الافکار اراده مثل را در کنار اراده صنف و اراده نوع آورده اند و فرموده اند از باب اطلاق ایجاد می است و توجیه خاصی بیشتر از آنچه در اراده صنف گفته اند نیاورده اند ، در مقالات که اصلاً متعرض بحث اطلاق اللفظ و ارادة اللفظ نشده اند .

اما مرحوم آقای خویی به خصوص متعرض این قسم سوم شده اند و فرموده اند اینجا را هم باید از باب اطلاق ایجاد می بگیریم نه استعمال لفظ فی المعنی. زیرا در بحث معانی حرفیه گفتیم که حروف برای تضییق مفاهیم اسمیه وضع شده اند. چون در مقام تفهیم و تفهم گاهی غرض به تفهیم طبیعی معنای اسمی تعلق می گیرد مثل الصلاة خیر موضوع که حکم روی

طبیعی رفته و گاهی به حصه خاصی از ان مثل الصلاة فی المسجد کذا . در جایی که می خواهند حصه خاصی از معنا را موضوع حکم قرار دهند از حرف استفاده می کنند و معنای اسمی را تضییق می کنند ، از اطلاق می اندازند و به صورت مضیق معنا به مخاطب تفهیم می شود. همانطور که حروف وضع شده اند تا غرض متکلمین را در تفهیم تضییق معانی تأمین کنند، همچنین در مواردی که بخواهند لفظ را تفهیم کنند و مقصود احضار لفظ در ذهن مخاطب باشد، گاهی غرض تفهیم کلی و طبیعی لفظ است که احتیاج به حرف ندارد و گاهی تفهیم حصه خاصی از لفظ است. مواردی که غرض به تفهیم حصه خاصی باشد از حرف استفاده می کنند. همانطور که در تضییق معانی غیر لفظ از حرف استفاده می شود، در الفاظ هم از حروف استفاده می شود تا حصه بیان گردد. پس حرف دلالت بر تضییق معنا می کند چه معنای مورد نظر غیر لفظ باشد کما هو الحال فی مثل الصلاة فی المسجد و چه خودش لفظ باشد. اگر در اقسام اربعه اطلاق اللفظ و اراده لفظ غرض متکلم این باشد که حکم را برای طبیعی بیان کند لفظ را ایجاد می کند و به وسیله لفظ طبیعی ایجاد می شود مثلاً گفته می شود "زید لفظ" که طبیعی زید بدون هیچ قیدی ایجاد می شود. اما اگر مورد نظر صنف یا مثل باشد با اضافه کردن حرف، معنای طبیعی ضیق می شود؛ مثلاً گفته می شود "زید فی ضرب زید فاعل". مراد از زید صنف زید است که با حرف "فی" فهمانده شد. همانطور که در اراده صنف، صنف که طبیعی مضیق است به وسیله حرف فهمیده می شود، در موارد اراده مثل هم حصه مضیقه و طبیعی مضیق به وسیله "فی" فهمیده می شود. لذا اگر بگویند "زید فی ضرب زید فاعل" اگر مقصود زید در این جمله خاص باشد یعنی طبیعی لفظ زید مقید

به این خصوصیت که بعد از ضرب صادر از لافظ است، این خصوصیت با آوردن حرف فهمیده می شود. پس در این قسم سوم یعنی اطلاق لفظ و اراده مثل هم موضوع بعنوان حصه ای از طبیعی ایجاد می شود و این تخصیص در این دو قسم دوم و سوم به وسیله حرف فهمیده می شود.

مناقشه واشکالی که به این بیان وارد است این است که بر اساس نکته ای که در کلام مرحوم اصفهانی و مرحوم ایروانی گفته شده آنچه در اطلاق ایجاد قابل ایجاد می باشد شخص است و الا کلی بما هو کلی که قابل انطباق بر این شخص و سایر اشخاص باشد با تلفظ به لفظ قابل ایجاد نیست. کلی قابل ایجاد نیست تا کلی ایجاد شده را یکبار به صورت مطلق و بدون قید در نظر بگیرید و از مصادیق قسم اول بدانید که اراده نوع شده و یکبار مضیق و بما انه مقید ملاحظه کنید که قسم ثانی و ثالث را درست کند یعنی اراده صنف و اراده. اگر بخواهیم از لفظ طبیعی اراده شود باید از حیثیت استعمال استفاده شود، و همینطور در اراده صنف و مثل، علاوه بر اینکه در موارد ارادة المثل با توجه به اینکه ما هو المراد با فردی که به اطلاق ایجاد می شود مغایرت و تباین دارد معنا ندارد گفته شود به همان وجود لفظ صادر شده از متکلم مغایر او هم ایجاد شده است.

این اشکال (که اطلاق و تضییق در مفاهیم معنا دارد نه در وجود خارجی) در کلام مرحوم آقای تبریزی مطرح شده است. ایشان با توجه به اینکه مختارشان در اراده مثل هم ایجاد می بودن است، گفته اند لا یقال که آنچه قابل انطباق بر افراد است طبیعی است نه شخص و چیزی که ایجاد می شود شخص خاص است و این شخص که سعه ندارد تا بخواهید یکبار

ان را به نحو مطلق ملاحظه کنید و یک بار به نحو مضیق تا بشود حصه. اگر با تلفظ به زید، شخص ایجاد شد دیگر سعه ندارد تا مقسم لحاظ اطلاق و تقیید قرار بگیرد. لذا در موارد اراده مثل لا محاله باید ملتزم به استعمال شویم.

ولی در جواب فرموده اند که اگرچه موجود در خارج فرد طبیعی است و سعه و یا ضیق در مورد شخص معنا ندارد، اما اگر در موارد اطلاق ایجاد می شود که مراد طبیعی مقید است یا طبیعی مطلق، مقصود این است که در موطن نفس قبل از تحقق این لفظ در خارج به وسیله تلفظ، این طبیعی مقید می شود به قیدی یا خیر. تقیید طبیعی به قید بحیث که لا ینطبق الا علی المثل در موطن نفس است ولو آنچه در خارج به وسیله تلفظ ایجاد می شود شخص باشد و بین این دو منافاتی نیست. این شخص ایجاد شده با قطع نظر از تشخیص، در افق نفس کلی بوده و ممکن است به همان کلیت باقی بماند که در مورد اراده نوع چنین است و ممکن است مقید شود که در اراده صنف و مثل این چنین است.

به نظر می رسد این جواب نمی تواند مشکل را حل کند. زیرا اصل این مطلب که ممکن است طبیعی در افق نفس ملاحظه شود تاره بلا قید و اخری مقید به قید، مطلب صحیحی است. اما این اطلاق و تقیید با اطلاق ایجاد سازگاری ندارد. مقید کردن طبیعی در صورتی ممکن است که اطلاق آن از باب استعمال باشد. مستعمل، لفظ زید را که می خواهد تلفظ کند، یا سبب برای انتقال به طبیعی قرار می دهد یا صنف و یا مثل. در موارد استعمال تقیید ممکن است اما اگر گفتید که مورد از موارد اطلاق ایجاد است و پای استعمال در کار نیست، چیزی با اطلاق ایجاد می شود که آن امر قابل ایجاد به این لفظ باشد اما

چیزی که مغایرت با آن لفظ داشته باشد قابلیت ایجاد به آن را ندارد. در قسم سوم مفروض این است که مراد، مثل لفظ تلفظ شده است و مثل هم مغایرت با لفظ تلفظ شده دارد. این مغایرت مانع می شود که مثل بتواند به وسیله لفظ ایجاد شود.

نتیجه بحث در قسم سوم یعنی اطلاق لفظ و اراده مثل، این شد که همانطور که در کلام مرحوم اخوند آمده در این قسم فقط اطلاق استعمالی ممکن است و اطلاق ایجادی ممکن نخواهد بود.

نسبت به سه قسم دیگر مختار ما این شد که در قسم چهارم که اراده شخص باشد فقط اطلاق ایجادی ممکن است و اطلاق استعمالی مجال ندارد. در دو قسم اول و دوم اطلاق استعمالی ممکن است بلا اشکال و اطلاق ایجادی هم در این دو قسم ممکن است به این معنا که مراد تفهیمی قضیه در مجموع ثبوت حکم برای نوع یا صنف باشد.

بحثی که باقیمانده این است که بر استعمالی بودن یا ایجادی بودن اقسام فوق ثمره ای مترتب می شود یا نه ؟

در نوع کلمات بیان شده که این امر رابع ثمره ای ندارد و بحث علمی محض است. اما به صورت فی الجمله در بعضی از کلمات ثمره ای ذکر شده است. برای قرائت در دو رکعت اول نماز که شخص باید حمد و سوره بخواند، گفته اند که باید حمد و سوره به قصد قرآن بودن خوانده شود. از طرفی دیگر گفته اند که مطلوب این است که مصلی در هنگام گفتن کلیه اذکار و اقوال در حال صلات التفات به معانی آنها داشته باشد و حتی در مواردی که

طلب و دعا است، انشاء طلب کند. مثلاً در اهدنا الصراط المستقیم باید توجه داشتیم که داریم از خداوند متعال طلب هدایت می‌کنیم. با این وجود چطور قصد قران بودن کنیم؟

به حسب بعضی از انظار، قصد قران بودن در حقیقت این است که الفاظ صادر از مصلی حاکمی و فانی در آن الفاظی شود که بر رسول اکرم صلی الله علیه و اله نازل شده است. در واقع قصد قران بودن می‌شود استعمال لفظ در مثل. در کنار قصد قران بودن اگر نسبت به مضمون آن نیز قصد و اراده تعلق بگیرد لازم می‌آید که از یک طرف الفاظ صادره استعمال در آن الفاظ وحی شده بر پیامبر صلی الله علیه و اله شود و علاوه بر آن استعمال در آن مضمون خاص نیز بشود. می‌شود استعمال لفظ در اکثر از یک معنا.

اگر بگوییم که استعمال لفظ در اکثر از یک معنا ممکن نیست و مواردی که از یک لفظ دو معنا اراده شود، در حقیقت مستعمل فیه مجموع است و الا دو معنای متغایر و مستقل که نمی‌تواند مستعمل فیه لفظ واحد شوند، جمع کردن بین قصد قران بودن و قصد مضمون در این موارد محل اشکال می‌شود. بلکه اگر کسی قصد قران بودن و خواندن آیات و سور قرانی را از باب استعمال لفظ در مثل نگیرد بلکه از باب ایجاد الفاظ مشابه با الفاظ نازل بر نبی صلی الله علیه و اله بگیرد مشکلی نخواهد بود. همین مقدار که در حقیقت قصد قران بودن اختلاف نظر باشد و بر اساس بعضی از انظار حقیقت آن اطلاق لفظ و اراده مثل از باب استعمال است، فی الجمله ثمره مترتب می‌شود. بلکه بر اساس بعضی مبانی ثمره مترتب نیست ولی لازم نیست که ثمره بر اساس همه مبانی باشد.

چهارشنبه ۴۰۰/۶/۲۴

جلسه ۶

امر خامس: وضع الفاظ برای ذوات معانی یا معانی بماه‌ی مراد

ایا الفاظ و کلمات مثل زید، قیام و ... برای معانی خود بما هی هی یعنی برای ذوات معانی وضع شده اند یا معانی بما هی مراد للمتکم و لللافظ یعنی معانی به قید مراد بودن؟

مرحوم اخوند فرموده اند که بدون تردید الفاظ برای ذوات معانی وضع شده اند نه برای معنا به قید مراد بودن . قید و حیثیت مراد بودن در معنای الفاظ اخذ نشده است نه به نحو جزئیت و نه شرطیت. مرحوم اخوند برای اثبات این نظر به سه دلیل زیر استدلال کرده اند:

دلیل اول: در معانی حرفیه گفته شد که تصور و لحاظ معنا به هیچ نحوی در مستعمل فیه و موضوع له اخذ نشده است. تصور و قصد و لحاظ از مقومات استعمال می باشند و چیزی که از شئون و اطوار استعمال باشد نمی تواند در معنای مستعمل فیه دخیل باشد.

مرحوم اخوند در همان بحث معنای حرفی فرموده اند که هرچند که اگر لحاظ جزء معنا باشد، معنا و مفهوم از کلیت به جزئیت در میاید الا ان هذا اللحاظ لا یکاد یکون ماخوذا و الا اگر لحاظ ماخوذ در موضوع له باشد لازمه اش این است که در مقام استعمال هر معنایی دو بار باید لحاظ شود. زیرا هر استعمالی فی حد نفسه احتیاج به تصور مستعمل فیه دارد و

این شان خود استعمال است. اگر این قصد و اراده بخواهد در مستعمل فیه ماخوذ باشد باید دوبار این لحاظ تحقق پیدا کند و این قابل التزام نیست و خلاف مانراه بالوجدان است.

دلیل دوم: اگر اراده در معنای موضوع له الفاظ اخذ شود لازمه این مطلب این است که حمل و اسناد در جملات بدون تاویل و تصرف ممکن نباشد و برای تحقق حمل و اسناد احتیاج به تجرید معنا از جزء یا شرط باشد. مثلاً در جمله "زید قائم" که جمله حملیه است یا در "ضرب زید" که اسناد اتفاق می افتد، اگر بخواهد حمل یا اسناد صحیح باشد، باید الفاظ اطراف قضیه از بخشی از معنای آنها تجرید شود وگرنه با حفظ همه اجزاء و خصوصیات معنا حمل امکان ندارد. زیرا در این قضیه حملیه یا جمله فعلیه که مشتمل بر اسناد است اتحاد بین ذات زید و ذات قائم است و یا اینکه ذات ضرب به زید اسناد داده می شود نه اینکه قائم بما انه مراد متحد با زید باشد یا ضرب بما انه مراد به زید اسناد داده شود. با توجه به این مطلب که در حمل حقیقی و اسناد حقیقی دو طرف ذات معانی هستند، اگر کسی بگوید اراده و قصد در معانی الفاظ اخذ شده است، در جمله "زید قائم" باید ملتمز به تصرف شد و گفت که زید ولو معنای موضوع له ان زید مراد بوده است اما در این جمله در ذات زید استعمال شده و تجرید از قید شده است. این در حالی است که در این قضایا تصرف و تجریدی بالوجدان در کار نیست و الفاظ دو طرف در ذات معنای اصلی خود بما هی استعمال شده اند.

دلیل سوم: اگر الفاظ وضع شده باشند برای معانی بما هی مراده لازم می آید وضع در تمام الفاظ از قبیل وضع عام و موضوع له خاص باشد حتی در اسماء اجناس مثل انسان شجر و

... و حال آنکه کسی به آن ملتزم نمی شود. زیرا کسی که می گوید اراده در معنای موضوع له اخذ شده مفهوم اراده را که نمی گوید بلکه مقصود او اراده به حمل شایع است که واقع اراده می شود یعنی همان اراده های جزئی و مصداقی که متکلمین در زمان تکلم دارند. وقتی واقع اراده در معنا اخذ شود هر معنایی را که اراده می کند طبعاً معنا غیر از معنایی خواهد شد که دیگری یا حتی خود او در مورد دیگر اراده می کند. اگر واضع بخواهد لفظ را برای معنا به قید اراده های جزئی وضع کند طبعاً موضوع له خاص می شود. چون مفهوم و معنا را مقید به امر جزئی کرده است و مفهوم مقید به جزئی هم جزئی می شود. منتها این موضوع له خاص را واضع با یک عنوان کلی تصور می کند و سپس برای تک تک مصادیق وضع می کند که می شود همان وضع عام و موضوع له خاص. در حالی که این مساله قابل التزام نیست و وجدان بر خلاف آن است. در اقسام چهارگانه وضع بیان شد که همه قبول دارند وضع عام و موضوع له عام هم ممکن است و هم واقع است؛ و مثال وضع عام و موضوع له عام هم اسماء اجناس بودند .

یک برداشت غیر صحیح یا به تعبیر دیگر اشکالی وجود دارد که مرحوم اخوند در صدد دفع آن است. برداشت نادرستی که موجب اشکال به مرحوم اخوند شده این است که در این بحث که اراده متکلم چه نقشی در دلالت الفاظ بر معانی دارد، دو موضع از بحث وجود دارد . یک موضع از بحث این است که آیا اراده در معنای موضوع له اخذ شده است یا الفاظ برای ذوات معانی وضع شده اند ، موضع دیگر بحث این است که آیا دلالت داشتن الفاظ بر معانی، تابع اراده متکلم است و در جایی که متکلم اراده ای ندارد دلالت تحقق پیدا نمی کند

یا تحقق دلالت تابع وضع و علم به وضع است ولو متکلم اراده نداشته باشد و یا اراده او احراز نشده باشد مخاطب به معنای موضوع له منتقل می شود.

در بحث دوم که دلالت تابع اراده است یاخیر دو نظر وجود دارد. یکی نظر مشهور که می گویند دلالت تابع وضع واضح است و به مجرد اینکه واضع لفظی را برای معنایی وضع کرد و شنونده علم پیدا کرد، دلالت محقق می شود. اما شیخ الرئیس و مرحوم خواجه نصیر طوسی قائل هستند که دلالت تابع اراده است و تا متکلم اراده معنا نکند دلالت و انتقال معنی به ذهن مخاطب تحقق پیدا نمی کند.

صاحب فصول خیال کرده بین این دو موضع بحث ارتباط و تلازم وجود دارد و حرف شیخ الرئیس و محقق طوسی که در بحث دوم قائل شدند دلالت تابع اراده است نشان می دهد که در بحث اول نیز اعتقاد دارند که الفاظ برای معانی بما هی مراده وضع شده اند.

از این برداشت اشکالی به مختار مرحوم اخوند در امر خامس تولید می شود و آن این که چون در بحث دوم حق با شیخ الرئیس و مرحوم خواجه نصیر طوسی است نه با مشهور، در بحث اول هم نباید موضوع له الفاظ ذات معانی باشد بلکه باید معانی من حیث هی مراده باشد.

مرحوم اخوند جواب می دهد که این برداشت صحیح نیست و در نتیجه اشکال از این حیث وارد نمی باشد.

به مرحوم اخوند اشکال شد که چون رای صحیح تبعیت دلالت از اراده متکلم است باید قائل شوید که الفاظ نیز برای معانی بما هی مراده وضع شده اند نه ذوات معانی.

این اشکال ناشی از این است که صاحب فصول خیال کرده است بین این دو بحث ارتباط وجود دارد.

مرحوم اخوند این برداشت را ناصحیح دانسته و فرموده اند که کلام علمین ناظر به وضع الفاظ برای ذوات معانی یا برای معانی بما هی مراده نیست. زیرا دلالتی که در کلام وجود دارد تقسیم به دلالت تصویری و تصدیقی می شود. کلام علمین ناظر به دلالت تصدیقی است و آنچه مربوط به بحث وضع الفاظ للمعانی است دلالت تصویری است. لذا میان این دو بحث ارتباطی نیست.

دلالت تصویری این است که سماع لفظ موجب حضور معنا در ذهن مخاطب شود. این دلالت ناشی از علم به وضع است. در مواردی که سامع یا شنونده علم به وضع داشته باشد سماع لفظ موجب اخطار معنای موضوع له می شود ولو به تعبیر مرحوم اخوند کان من وراء الجدار او من لافظ بلا شعور و اختیار. این دلالت توقف بر اراده ندارد لذا در موارد فوق هم دلالت تصویری محقق می شود در حالی که اراده متکلم محرز نشده است یا قطعاً اراده ندارد.

قسم دوم دلالت تصدیقیه است. مقصود از دلالت تصدیقیه این است که کلام متکلم دلالت کند بر اینکه قصد تفهیم معنای خاص را دارد و به قصد تفهیم معنای خاص این الفاظ را گفته است. دلالت در این قسم دوم تصدیقیه است؛ یعنی تصدیق مخاطب و سامع به اینکه متکلم اراده تفهیم این معنا را داشته است. برای تحقق این دلالت در هر مورد باید علاوه بر وضع الفاظ و علم سامع به آن، احراز شود که متکلم در مقام تفهیم معنا هم می باشد نه اینکه متکلم این لفظ را نه به غرض تفهیم معنا بلکه مثلا به غرض تمرین تکلم به کار برده است. باید احراز شود که متکلم با این تکلم خود قصد تفهیم معنا را داشته است.

مرحوم اخوند می فرمایند آنچه از علمین نقل شده که دلالت تابع اراده است ناظر به این نوع دوم دلالت است یعنی مقصود این است که دلالت الفاظ بر اینکه معانی این الفاظ خاصه مراد متکلم است، تابع این است که متکلم اراده معنا دارد و در مقام تفهیم است به نحو تبعیت مقام اثبات از ثبوت و مقام کشف از مقام واقع مکشوف.

بر اساس نظر علمین اگر در جایی بخواهیم اثبات کنیم که متکلم ظاهر کلامش را اراده کرده است باید احراز کنیم که متکلم به صدد افاده و تفهیم بوده است و الا اگر این را احراز نکنیم هرچند دلالت تصویری وجود دارد اما دلالت تصدیقیه برای کلام او محقق نمی شود.

مستشکل اشکال می کند که اگر دلالت تصدیقیه تابع قصد و اراده باشد لازمه اش این است که در موارد خطاء متکلم که قطع پیدا می کنیم معنا مراد متکلم نیست یا مواردی که اعتقاد پیدا می شود متکلم مطلبی را اراده کرده ولی اساسا او در مقام تفهیم نبوده است نباید

دلالت تصدیقیه وجود داشته باشد و حال آنکه در این موارد بالوجدان دلالت تصدیقیه برای کلام متکلم وجود دارد مبنی بر اینکه متکلم معنای موضوع له لفظ را اراده کرده است. مورد اول که خطاء متکلم باشد مثل این است که متکلم می خواست بگوید "زید نائم" اما به صورت اشتباه گفت "زید قائم". زید قائم دلالت تصدیقیه دارد بر اینکه متکلم تفهیم معنای ثبوت قیام برای زید را افاده کرده در حالی که در واقع مراد او نبوده است و می خواسته ثبوت نوم را خبر دهد. موردی که تخیل این می شود که متکلم چیزی را اراده کرده و حال آنکه مرادش نبوده است مثل اینکه از کسی بشنویم "ضرب زید عمروا" و دلالت کند ضرب بر عمر واقع شده و متکلم اراده کرده تفهیم ثبوت این معنا را و حال آنکه متکلم اصلا اراده افاده معنایی را نکرده است و در مقام دیگری بوده است. اشکال این است که اگر دلالت تصدیقیه تابع اراده باشد لازمه اش عدم تحقق دلالت در این موارد است و حال آنکه بالوجدان دلالت تصدیقیه وجود دارد. این نشان می دهد که دلالت تصدیقیه هم تابع اراده متکلم نیست بلکه با همان وضع واضع و علم به وضع این دلالت تصدیقیه محقق می شود.

مرحوم اخوند در جواب این اشکال می فرمایند که در موارد خطاء متکلم و موارد تخیل اراده چیزی از سوی متکلم ما ملتزم می شویم که دلالت تصدیقیه وجود ندارد. واقعا وقتی اراده و قصدی در کار نیست دلالت و کشفی هم در کار نیست. آنچه محقق شده تخیل دلالت است و واقع ان جهالت و ضلالت است. شخص جاهل این را دلالت می پندارد. یعنی شنونده تخیل این معنا را می کند که متکلم معنا را اراده کرده ولی به حسب واقع آنچه در این موارد

محقق است ضلالت و جهالت است. بنابراین در این موارد ملتزم می شویم که دلالتی در کار نیست.

مرحوم اخوند در ادامه می فرمایند: لا یکاد ینقضی تعجبی کیف رضی المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلا عما هو علم في التحقيق و التدقيق. تعجب می کنم که چطور مثل صاحب فصول برداشت کرده که کلام علمین ناظر به دلالت تصویریه است و حال آنکه واضح است که دلالت تصویریه تبعیتی از اراده ندارد.^۳

فرمایشات مرحوم اخوند در این بیان تفصیلی به سه نقطه بر می گردد که باید بررسی شود:

نقطه اول: آیا الفاظ برای ذوات معانی وضع شده اند یا معانی بما هی مراده للفاظ.

نقطه دوم: آیا دلالت کلام بر معانی، تابع اراده متکلم است یا تابع اراده نیست و اگر تابع است کدام یک از دو دلالت تصویریه و تصدیقیه تابع اراده است و کدام یک دلالت وضعیه هستند و امر اخیری غیر از علم به وضع در آن مداخلیت ندارد؟

نقطه سوم: آیا آنچه از علمین نقل شده ناظر به اخذ اراده در معنای موضوع له الفاظ است یا نه؟ بحث در نقطه سوم اگرچه اهمیت چندانی ندارد ولی فقط به عنوان اشاره مطرح می شود.

در نقطه اول یعنی اخذ اراده در موضوع له الفاظ سه اشکال در کلام مرحوم اخوند ذکر شده است. آیا این سه اشکال تمام هستند و با آنها این احتمال نفی می شود یا خیر؟

مرحوم آقای خوئی در این نقطه از بحث فرموده اند که اگر مقصود قائلین به اخذ اراده این باشد که اراده به عنوان جزء المعنی اخذ شده یا به تعبیر محاضرات اگر مقصود این باشد که در معنای موضوع له الفاظ اخذ شده چه به نحو جزئیت و چه به نحو شرطیت، برای رد چنین قولی اشکالات مرحوم اخوند تمام است. اما اگر کسی در وضع الفاظ برای معانی بگوید اراده مدخلیت دارد ولی صرفاً در علقه وضعیه بین لفظ و معنا اخذ شده است یعنی علقه وضعیه بین لفظ و معنای خاص، اختصاص به جایی دارد که معنا مراد متکلم باشد، مثلاً انسان برای معنای عام حیوان ناطق وضع شده اما علقه وضعیه اختصاص به جایی دارد که متکلمین اراده این معنا را کنند و نسبت به جایی که اراده آن را نداشته باشند علقه وضعیه شاملش نمی شود که نظیر این را خود مرحوم اخوند در معنای حرفی ملتزم شد و فرمود که اینطور نیست که معنای حرفی خاص باشد زیرا و لو به وسیله لحاظ، معنای حرفی جزئی می شود اما لحاظ آلی که در حروف اخذ شده است به عنوان قید الوضع می باشد نه اینکه ماخوذ در موضوع له باشد، چنانچه کسی در ما نحن فیه هم که به صورت کلی بحث می شود آیا الفاظ برای معانی بما هی مراده وضع شده اند یا خیر، قائل باشد که وضع شده اند اما اراده قید علقه وضعیه است نه قید یا شرط موضوع له، نه تنها اشکالات ثلاثه مرحوم اخوند وارد نیست بلکه در مقابل باید به آن ملتزم شد؛ چه بنابر مسلک تعهد و چه بنابر

مسلک اعتبار که مختار دیگران است. هر مسلکی را در حقیقت وضع پذیریم باید ملتزم باشیم که علقه وضعیه مختص به موارد اراده متکلم است.

بنابر مسلک تعهد که واضح است واضح در مقام وضع متعهد می شود که این لفظ را نیاورد الا هنگام اراده این معنای خاص. بنابر مسلک اعتبار هم وضع نحوه ای بناگذاری است که به خاطر ترتب اثر و غرض صورت می گیرد. با توجه به اینکه غرض، اختصاص به موارد اراده متکلمین دارد، دیگر معنا ندارد این بناء و اعتبار در دایره ای اوسع از غرض تحقق یابد.

جلسه ۸

یک شنبه ۲۸/۶/۴۰۰

مرحوم آقای خویی فرمودند که اگر مقصود کسی که قائل به اخذ اراده در معانی الفاظ است این باشد که اراده تفهیمیه متکلم قید علقه وضعیه است نه اینکه معنای موضوع له خاص باشد، اشکالات سه گانه مرحوم اخوند نافی این مدعا نیست. علاوه بر اینکه لازم است به چنین امری ملتزم شویم. یعنی تنها این ادعا مواجه با مانع نیست بلکه مقتضی التزام هم دارد. در حقیقت وضع چه مسلک اعتبار را پذیریم و چه مسلک اعتبار (با شعب مختلفی که دارد) باید علقه وضعیه را مختص به صورت اراده تفهیم معنا کنیم.

بنابر مسلک تعهد و التزام که مختار خود مرحوم آقای خویی است، ایشان فرموده اند که اختصاص واضح است. زیرا خود متعلق التزام و تعهد این است که وضع ملتزم می شود لا

یستعمل هذا اللفظ مگر هنگام اراده تفهیم این معنا. بر این اساس در خود متن تعهد چنین قیدی اخذ شده است و معنا ندارد وضع و علقه وضعیه اعم باشد.

اما بنابر شعب مختلف مسلک اعتبار چه جعل ملازمه بین لفظ و معنا و چه جعل لفظ علامة على المعنى و ... باز هم باید علقه وضعیه را مختص به حال اراده تفهیم معنا بدانیم. زیرا امر اعتباری در سعه و ضیق تابع سعه و ضیق غرض اعتبار است. اگر غرض ضیق باشد لامحاله اعتبار صادر برای تحصیل آن غرض هم ضیق خواهد بود و نمی شود اعتبار نسبت به غرض وسیع تر باشد. این قاعده ای است که در تحقق امور اعتباری حاکم است. به وضع الفاظ که نگاه کنیم می بینیم که غرض از اعتبار و وضع، اراده تفهیم معناست یعنی متکلمین بتوانند معانی مقصوده خود را با استفاده از لفظ به دیگران منتقل کنند. با توجه به اینکه غرض ضیق است و اختصاص به مورد قصد تفهیم معنا دارد، دیگر نمی شود اعتباری که به خاطر این غرض صادر شده از خود غرض وسیع تر باشد و علقه وضعیه و اعتبار شامل الفاظی شود که صادر از لافظ بلاشعور می باشد. ثبوت امر اعتباری در مازاد بر غرض لغو است. لذا در علقه وضعیه حتما باید ملتزم شویم که مقید به قید اراده تفهیم معنا است. در نتیجه دلالت وضعیه که به صرف وضع رخ می دهد دلالت تصدیقیه است نه تصویری. یعنی تصدیق اینکه متکلم تفهیم این معنا را اراده کرده است. بله سماع لفظ موجب خطور معنا به ذهن سامع می شود حتی در جایی که متکلم بلاشعور این لفظ را گفته باشد اما این خطور از باب انس اذهان است که از کثرت استعمال حاصل می شود نه مستند به وضع.

مناقشه ای که وجود دارد این است که باید بین مسلک تعهد و اعتبار فرق گذاشت. بنابر مسلک تعهد ممکن است گفته شود که در خود مضمون تعهدی که در وضع انجام می شود اراده تفهیم معنا اخذ شده است و لذا به صورت قهری علقه وضعیه اختصاص به موارد اراده تفهیم معنا پیدا می کند و در جایی که قصد تفهیم نباشد علقه وضعیه شامل انجا نمی شود. ولی بنابر مبنای تعهد اشکال در اصل مبنای تعهد است که در مباحث حقیقت وضع گفته شد مسلک تعهد تمام نیست و لذا قائل به مسلک اعتبار شدیم. اما اگر مسلک تعهد را در حقیقت وضع قبول کردیم باید ملتزم به اختصاص علقه وضعیه به موارد اراده تفهیم معنا شویم.

اما بنابر مسلک اعتبار چه جعل اللفظ علامة للمعنی و چه جعل ملازمه بین لفظ و معنا، این فرمایش مرحوم آقای خویی مبنی بر اختصاص علقه وضعیه به اراده تفهیم تمام نیست. دلیلی که ایشان بر اساس مسلک اعتبار آوردند این است که چون اعتبار صادر به غرض خاص است نمی شود اوسع از غرض باشد و الا لغویت لازم می آید. نسبت به این اشکال مناقشاتی مطرح شده است:

مناقشه اول: آقای صدر فرموده اند که لغویت اطلاق در فرض اختصاص غرض به مورد خاص، در جایی است که در اطلاق اعتبار و جعل، موونه لحاظی زائدی وجود داشته باشد ولی اگر اطلاق را مجرد عدم تقیید گرفتیم، چنانچه علقه وضعیه در محل بحث به نحو مطلق باشد اطلاق جعل و اعتبار وافی به آن غرض خاص هست و این جعل مطلق و این اطلاق هم موونه زائده نسبت به اعتبار مقید ندارد و لذا اشکال لغویت پیش نمی آید.

مرحوم آقای صدر در غیر این بحث نیز این مناقشه را به کلمات مرحوم آقای خویی و اعلام دیگر می‌کنند. اما به نظر می‌رسد که این مناقشه اول تمام نیست. زیرا مقصود از اطلاق اعتبار و جعل این است که به حسب مقام ثبوت اعتبار و جعلی که از مقنن و معتبر صادر شده سعه دارد و هم مورد وجود قید را می‌گیرد و هم مورد فقدان قید را. لذا از اینجا اشکال پیدا می‌شود که نفس ثبوت اعتبار و قانون در هر موردی احتیاج به ترتب اثر در آن مورد دارد. مثلاً اگر برای موارد ده گانه مقنن قانون اعتبار می‌کند باید در همه این ده مورد اثر وجود داشته باشد. با این وجود اگر فرض کنید که اثر و غرضی که مترتب بر اعتبار است اختصاص به پنج مورد واجد قید دارد و در بقیه موارد که فاقد آن قید هستند اثری بر اعتبار و قانون بار نمی‌شود، وجود قانون در آن موارد لغو است. به عبارت دیگر همانطور که اصل اعتبار احتیاج به وجود اثر دارد و الا لغو خواهد بود، سعه و ضیق اعتبار هم تابع ترتب اثر است و مجرد وجود اثر و غرض در بعضی از مصادیق مطلق، کافی نیست که معتبر و مقنن حکم را به نحو مطلق جعل کند به طوری که شامل موارد فقدان قید هم شود. لازمه تضییق غرض این است که اعتبار هم مضیق شود مگر اینکه مانعی برای تضییق وجود داشته باشد و الا مستلزم ضیق اعتبار می‌شود.

مناقشه دوم: مرحوم محقق عراقی این قاعده را قبول دارند که اگر اعتبار و جعل برای رسیدن به غرض خاصی باشد سعه و ضیق اعتبار نیز دایر مدار سعه و ضیق غرض خواهد بود ولی ایشان می‌فرمایند که نمی‌شود از این قانون در محل بحث استفاده کرد. استفاده آن در محل بحث متوقف بر این است که غرض از وضع الفاظ را اراده تفهیم معنا از متکلمین

بگیریم اما اشکال این است که در وضع الفاظ غرض این نیست که از این الفاظ برای تفهیم معنا استفاده شود. در نتیجه این قانون نیز پیاده نمی شود. با توجه به اینکه باید غرض خاصی در وضع وجود داشته باشد، مقتضای حکمت وضع این است که الفاظ برای ذوات معانی وضع شوند و اراده دخیل در آن نباشد. زیرا مخاطبین که از مجرد الفاظ نمی توانند بفهمند که متکلمین چه چیزی را افاده کرده اند و چون از مجرد الفاظ به این مقصود نمی رسند که این معنای خاص اراده شده، اگر بخواهد علقه وضعیه اختصاص به این حالت داشته باشد لغو می شود چراکه اثر ندارد. اینکه مخاطب بفهمد که متکلم چه چیزی را اراده کرده مبتنی بر یک سری اصول عقلائیه است و با تمسک به آنها می تواند به معنای مراد متکلم پی ببرد. چون این پی بردن مستند به وضع نیست بلکه مستند به اصول عقلایی است لذا وجهی ندارد که علقه وضعیه اختصاص به موارد اراده تفهیم معنا داشته باشد.^۴

لا يقال که گویا در کلام مرحوم عراقی بین اراده تفهیمی و جدی خلط شده است. مردم در کشف اراده جدیه اتکاء به اصول عقلائیه می کنند اما در کشف مراد تفهیمی به همین الفاظ استناد می کنند. وقتی به الفاظ استناد کردند می شود که اراده تفهیمی غرض از وضع الفاظ باشد.

فانه يقال که چنانکه برای رسیدن به مراد جدی احتیاج به اصول عقلاییه است، اراده تفهیم معنا از سوی متکلم را نیز از طریق اصول عقلاییه به دست می آوریم. این نشان می دهد که

غرض از وضع این نیست که خود لفظ اراده تفهیم معنا را بفهماند تا آن قانونی که مرحوم آقای خویی بیان فرموده که اعتبار تابع سعه و ضیق غرض است در اینجا پیاده شود.

دوشنبه ۲۹/۶/۴۰۰

جلسه ۹

مرحوم عراقی در مناقشه به اختصاص علقه وضعیه به موارد اراده تفهیم معنا (که مختار مرحوم آقای خویی بود) فرمودند که غرض از وضع الفاظ، ایجاد علقه و ملازمه بین لفظ و معناست به طوری که در اذهان، انس بین این دو برقرار شود نه اینکه غرض تفهیم معانی خاصه به مخاطبین باشد. تفهیم معانی نیاز به اصول عقلائی دارد و آنچه نتیجه وضع است حصول علقه خاص بین لفظ و معناست تا با شنیدن لفظ ذهن به معنا منتقل شود. این غرض هم عمومیت دارد حتی در موارد سماع لفظ من وراء الجدار محقق است. در نتیجه سعه این غرض اقتضاء می کند که اعتبار مطلق باشد.

بنابراین نه تنها ملاحظه غرض، اقتضای اختصاص و تضییق در اعتبار را ندارد بلکه ملاحظه غرض که وسیع است اقتضاء دارد که اعتبار هم وسیع باشد و مختص به موارد تفهیم نباشد. در نتیجه حکمت وضع اقتضاء می کند که اراده تفهیم در وضع اخذ نشود.

نسبت به مناقشه محقق عراقی اشکال و جوابی به عنوان لا يقال و فانه يقال در جلسه گذشته مطرح شد. اشکال دیگر به این مناقشه که در محاضرات هم آمده این است که بالبداهه غرض از وضع الفاظ تفهیم معانی است. تعبیر محاضرات این است که اگر از این الفاظ برای

تفہیم معانی استفاده نشود باب تفہیم معانی منسد خواهد شد. نمی شود کہ در همه موارد متکلمین اشیاء خارجی را برای تفہیم مقاصد خود نشان دهند. اگر الفاظ برای تفہیم معانی وضع نشده باشند لازم می آید کہ باب تفہیم معانی منسد شود. این نشان می دهد واضعین برای همین جهت وضع کرده اند کہ معانی را با آنها تفہیم کنند.

این توجیہ مرحوم آقای خویی بہ این مقدار کافی نیست. ظاہرا ایشان می خواهند بفرمایند کہ مبنای ما در وضع چہ جعل علامیت باشد و چہ جعل ملازمہ و بہ تعبیر محقق عراقی جعل علقہ بین لفظ و معنا، وضعی کہ واضع انجام می باید اثر و فایده عقلایی داشته باشد. اثر عقلایی کہ می تواند وضع الفاظ را توجیہ کند این است کہ بہ وسیلہ این لفظ معنا فہمیدہ شود. این مسالہ قابل انکار نیست حتی بہ حسب نظر محقق عراقی ہم وضع الفاظ بہ لحاظ این غرض است با این تفاوت کہ اگر گفتیم تصدیق بہ اینکه متکلم ارادہ تفہیم دارد احتیاج بہ اصول عقلائیہ ندارد، با خود استعمال لفظ مستقلا ان غرض بار می شود و اگر گفتیم کہ احتیاج بہ اصول عقلائیہ است باز ہم این غرض تفہیم معنا در جایی محقق می شود کہ متکلم لفظی را بہ کار بردہ باشد. بنابراین اینطور نیست کہ حتی بنابر نظر محقق عراقی نیز در ترتب غرض کہ تفہیم معانی باشد نقش نداشته باشد. در نتیجہ اینکه غرض نہایی از وضع تفہیم معناست قابل انکار نیست.^۵

^۵ - اشکال: بہ نظر می رسد طبق نظر محقق عراقی دو غرض طولی وجود داشته باشد. یکی ایجاد علقہ بین لفظ و معنا و دیگری تفہیم معنا بہ واسطہ این علقہ. هرچند غرض دوم ضیق است اما غرض بی واسطہ از وضع کہ تاثیر گذار در سعه و ضیق جعل می باشد یعنی جعل علقہ، وسیع است و نمی تواند سبب ضیق جعل شود.

مناقشه سوم: قانون تبعیت اعتبار از غرض، در جایی تطبیق می شود که تقیید و تضییق در اعتبار ممکن باشد اما اگر تقیید در اعتبار و جعل ممکن نباشد باید ملتزم به اطلاق شویم ولو این اطلاق، اطلاق قهری است. در جایی که تقیید ممکن نباشد ولو غرض ضیق باشد اما اعتبار محقق شده به خاطر این غرض، به اطلاق خود باقی می ماند. این اشکال در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است.

توضیح بیشتر: در بحث اخذ علم به حکم در موضوع حکم گفته شده است که به خاطر محذور دور یا خلف چنین چیزی ممکن نیست. نمی شود به حسب مقام جعل و اعتبار، حکم مختص به فرض علم به حکم باشد. ولو غرض در حکمی که شارع جعل می کند ضیق باشد اما اگر تقیید ممکن نباشد ضیق غرض نمی تواند باعث شود که اعتبار مقید شود. در نتیجه چنانچه در یک مورد غرض مولی از اعتبار ضیق داشته باشد باید با بیانات دیگری به مکلفین رسانده شود. نمی تواند قانون خودش را مقید کند. کما اینکه در مورد علم به حکم در موضوع حکم، در بعضی موارد مثلاً در قصر و تمام بیان شده است که اگر کسی از روی جهل به حکم نمازش را تمام بخواند نماز او صحیح و مأمور به است. از این ادله استفاده نمی شود که وجوب در مقام جعل مقید است چون تقیید در جعل اصلاً ممکن نیست بلکه نشان می دهد که هرچند غرض از جعل حکم به نحو عام این است که مکلفین به طرف عمل منبعث شوند ولی در مساله تقصیر و اتمام غرض شارع مقید به جایی است که مکلف عالم

جواب: آن غرضی که می توانند مبرر و توجیه کننده وضع و جعل باشد و طبعاً در سعه وضیق جعل تأثیر گذار است (بر اساس قانون تبعیت اعتبار از غرض) تفهیم

معنا به واسطه لفظ است والا ایجاد علقه بین لفظ و معنا که فائده و اثری حساب نمی شود که تحمل زحمت از ناحیه واضع در عمل وضع را توجیه کند، یعنی

موضوعیت ندارد بلکه نسبت به ما هو الغرض حیثیت آلیت دارد .

به حکم باشد. در نتیجه اگر جایی شخص عالم نباشد اصلاً در آن مورد لزوم امتثال ندارد اما نه به معنای تقیید جعل بلکه به معنای ضیق غرض.

در موارد دیگر مثل موضوعات احکام، چون تقیید ممکن است، تضییق غرض باعث تقیید جعل هم می شود اما در مثل علم به حکم ولو غرض هم ضیق باشد جعل را نمی توان مقید کرد.

در محل بحث هم حاصل اشکال این است که ولو غرض از اعتبار ضیق دارد و مربوط به موارد اراده تفهیم معناست اما ضیق غرض نمی تواند جعل را مقید کند. زیرا تقیید امکان ندارد. چراکه اراده ای که به عنوان قید علقه وضعیه اخذ شده یا مطلق اراده تفهیم در مقابل تلفظ به لفظ از روی غفلت است یا ماخوذ در علقه وضعیه اراده خاصه مقید به تفهیم این معنای خاص مورد نظر از لفظ است.

اگر ما هو الماخوذ مطلق اراده تفهیم باشد اشکال می شود که این قید چیزی نیست که نیاز به اشتراط داشته باشد. زیرا اساساً استعمال بدون اراده ممکن نیست تحقق پیدا کند. باید استعمال قابلیت تحقق بدون اراده را داشته باشد تا در مقام وضع بتوان آن را قید کرد وگرنه نسبت به قیودی که استعمال بدون آنها امکان تحقق ندارد اشتراط لغو است.

اگر هم ماخوذ در علقه وضعیه اراده خاصه باشد یعنی اراده تفهیم این معنای خاص اشکال می شود که این اشتراط در مقام وضع معقول نیست. چون این اشتراط مستلزم بطلان دلالت وضعیه است. زیرا اگر در علقه وضعیه شرط شده باشد که متکلم باید اراده تفهیم این معنای

خاص را کند، لازمه اش این است که در مقام استعمال، سامع اول باید احراز کند متکلم اراده تفهیم معنای خاص را داشته تا لفظ بتواند دلالت بر آن کند. چون شرط باید تحصیل شود تا دلالت محقق شود و اگر از خارج احراز کند متکلم اراده این معنای خاص را داشته که دیگر لفظ بی فایده شده است و نقشی در رساندن مقصود متکلم ندارد و در حقیقت ابطال دلالت الفاظ می شود.

بنابراین همانطور که در مقام وضع اراده تفهیم معنا به نحو شرط یا جزء موضوع له اخذ نشده، به عنوان قید علقه وضعیه هم اخذ نشده است. زیرا اخذ اراده تفهیم در علقه وضعیه مستلزم محذور است و لذا تقیید ممکن نیست.

بررسی فرمایش مرحوم آقای تبریزی:

اینکه فرمودند اگر ماخوذ اراده تفهیم معنای خاص باشد لازمه اش ابطال دلالت وضعیه است جای مناقشه ندارد.

اما قسمت اول که فرمودند مطلق اراده تفهیم نمی تواند ماخوذ در علقه وضعیه باشد چرا که این اشتراط در جایی معنا دارد که استعمال فی حد نفسه قابلیت تحقق بدون قید را داشته باشد و سپس به آن اشتراط شود والا در جایی که استعمال فی حد نفسه متقوم به آن قید است اشتراط معنا ندارد. این مقدار از بیان تمام نیست. زیرا مورد نزاع این است که اعتبار به حسب مقام ثبوت اطلاق دارد و موارد فقدان قید را می گیرد یا اختصاص دارد و الا بیان شدن اختصاص از راه اشتراط که محل نزاع نیست. مورد نظر این است که علقه وضعیه به

حسب مقام ثبوت مختص به موارد اراده تفهیم است یا اعم. مرحوم آقای خویی از راه ضیق غرض خواستند بفرمایند این اعتبار باید ثبوتاً مضیق باشد. یعنی اعتبار فی حد نفسه به ملاحظه غرض مضیق هست نه اینکه معتبر بخواهد اراده تفهیم را شرط کند تا مساله لغویت مطرح شود.

لذا برای رد احتمال اول نمی شود از این بیان مرحوم آقای تبریزی استفاده کرد و باید گفت که آنچه به عنوان قید علقه وضعیه اخذ می شود مطلق اراده نیست بلکه اراده تفهیم معنای خاص است چون مطلق اراده با وضع لفظ خاص مناسبت ندارد. آنچه مناسب اخذ در علقه وضعیه است همان اراده تفهیم معنای خاص است که یلزم منه ابطال دلالت وضعیه الفاظ و لذا اخذ آن ممکن نیست.

در مجموع می توان اینطور نتیجه گرفت که این دلیلی که مرحوم آقای خوئی برای تضییق علقه وضعیه اقامه کرده اند تمام نیست به دلیل مناقشه ی ثالثی که در کلام مرحوم آقای تبریزی ذکر شده با آن اصلاحی که در تقریب و توضیح این مناقشه بیان شد.

بنابر این در نقطه ی اول از فرمایشات مرحوم آخوند که آیا الفاظ برای ذوات معانی وضع شده اند یا برای معانی بما هی مرادة للفاظ والمتکلم ؟

نظر صحیح همان نظر اخوند است که الفاظ برای ذوات معانی وضع شده اند و اراده نه به نحو شرطیت یا جزئیت در معنای موضوع له و نه به عنوان قید علقه وضعیه اخذ نشده است. به نحو شرطیت و جزئیت اخذ نشده به خاطر همان سه دلیلی که مرحوم آخوند فرموده است

و به نحو قید علقه وضعیه هم اخذ نشده است به جهت همان محذوری که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است.

علاوه بر این ادله، می توان از وجدان و ارتکاز هم استفاده کرد. زیرا در مواردی که می خواهیم اراده تفهیمی و اراده استعمالی کلام را به دست آوریم، مجرد علم به وضع کافی نیست بلکه علاوه بر علم به وضع، به اصول عقلائییه دیگری هم نیاز است. اگر اراده تفهیم در معنای موضوع له یا قید علقه وضعیه اخذ شده بود، مجرد تکلم به این الفاظ و مجرد الفاظ صادر از متکلم کافی بود که اراده استعمالی و تفهیمی به دست آید و حال آنکه بالوجدان می بینیم کافی نیست.

حکم نقطه دوم نیز با توجه به آنچه در نقطه اول گفته شد معلوم می شود. اگر مبنای مرحوم اخوند یعنی وضع الفاظ برای ذات معنی اختیار شد معلوم می شود که دلالت الفاظ بر تفهیم معانی یعنی بر اینکه متکلم این معنا را تفهیم کرده، تابع وضع نیست بلکه تابع اراده می شود. بله دلالت تصویری ای که در موارد تلفظ به الفاظ وجود دارد تابع وضع است. اما دلالت تفهیمی و دلالت بر اینکه مراد مستعمل تفهیم این معنای خاص است نیاز به اصول دیگری دارد تا اراده متکلم به نحوی احراز شود.

در نقطه دوم بحث گفته شد که با توجه به مباحث مطرح شده در بررسی نقطه اول، معلوم می شود که دلالت الفاظ بر تفهیم معانی یعنی بر اینکه متکلم این معنا را فهمانده است، تابع اراده است نه وضع. بله دلالت تصویری الفاظ تابع وضع است و مجرد وضع الفاظ و علم به وضع برای تحقق دلالت تصویری کافی است اما دلالت تصدیقیه کلام حتی دلالت تصدیقیه اولی که از آن به دلالت بر اراده استعمالیه یا تفهیمیه تعبیر می شود تابع وضع نیست بلکه تابع اراده متکلم است.

توضیح ذلک برای هر کلامی سه نوع دلالت وجود دارد:

دலالت اول: شنیدن لفظ موجب خطور معنا در ذهن سامع شود. این نوع دلالت که از آن تعبیر به دلالت تصویری می شود با مجرد وضع و علم به وضع حاصل می شود. برای اینکه هنگام سماع لفظ، معنای خاص به ذهن مخاطب بیاید توقفی بر اراده لفظ نیست. لذا به تعبیر مرحوم اخوند اگر لفظ را من وراء الجدار یا از اصطکاک حجر هم بشنود باز هم این خطور معنا در ذهن سامع محقق می شود.

دلالیت دوم: دلالت لفظ بر اینکه متکلم با تلفظ به این لفظ اراده تفهیم معنای خاص را کرده است که از این دلالت تعبیر می شود به دلالت تصدیقیه اولی. زیرا نحوه ای تصدیق در این دلالت وجود دارد؛ مخاطب تصدیق می کند که متکلم اراده تفهیم این معنا را داشته است. این نوع از دلالت برای تحقق، علاوه بر علم به وضع نیاز دارد که احراز شود که متکلم در مقام تفهیم معنا بوده است نه در مقام تمرین کلمات. اگر در نقطه اول بحث گفتیم که اراده

خارج از معنای موضوع له و از دایره وضع است، لازمه خروج اراده از دایره وضع این است که دلالت کلام بر اینکه متکلم اراده تفهیم این معنا را دارد، به صرف وضع پیدا نشود. بلکه علاوه بر علم به وضع، باید حال متکلم احراز شود که در مقام تفهیم معنا هم بوده است.

دالت سوم: دلالت کلام بر مراد جدی متکلم. بعد از اینکه متکلم معنایی را تفهیم کرد آیا معنای تفهیم شده مراد جدی متکلم بوده است یا متکلم ان را از روی تقيه یا جهات دیگر به مخاطب القاء کرده است؟ در دلالت سوم که دلالت تصدیقیه ثانیه می باشد، سامع تصدیق می کند که اراده جدی متکلم بر طبق اراده استعمالیه و تفهیمیه می باشد. زیرا بناء عقلاء بر این است که اگر متکلم معنایی را افاده کرد، مراد جدی اش با مراد استعمالی اش یکی است مگر در جایی که متکلم قرینه منفصله اقامه کند. همین مقدار که کلام تمام شد و الفاظی با قرینه متصله یا بدون قرینه متصله بکار برده شد، مفهوم تفهیمی کلام شکل می گیرد اما اینکه این مدلول تفهیمی مطابق با مراد جدی است یا خیر، بر اساس همین بناء عقلایی باید گفت که مطابق با مراد جدی است. از این اصل و بناء عقلایی تعبیر به اصل تطابق بین مراد استعمالی یا به تعبیر دقیقتر مراد تفهیمی و مراد جدی متکلم می شود.

بدون تردید و بدون هیچ اختلافی دلالت سوم یعنی دلالت تصدیقیه ثانیه بالوضع نیست و مجرد وضع و علم به وضع برای تحقق این دلالت کافی نیست. دلالت وضعیه قطعاً دلالت تصدیقیه ثانیه نمی باشد. مورد اختلاف این است که دلالت وضعیه یعنی دلالتی که با وضع حاصل می شود و احتیاجی به احراز اراده متکلم بخصوصه ندارد آیا دلالت تصویری است یا همان تصدیقیه اولی است؟

بر اساس آنچه در نقطه اول در بحث گفته شد اگر الفاظ برای معانی بما هی مرادة وضع شده باشند لا بما هی هی، دلالت وضعیه همان دلالت تصدیقیه اولی است که از شنیدن لفظ می فهمیم متکلم ذی شعور اراده این معنای خاص را کرده است اما اگر گفتیم که الفاظ برای ذوات معانی وضع شده اند، دلالت وضعیه بر همان دلالت تصویری تطبیق می شود و دیگر نمی توان دلالت تصدیقیه کلام را با مجرد وضع تامین کرد بلکه زائد بر وضع احتیاج به احراز اراده متکلم دارد. با توجه به این مطلب، اگر مرحوم اخوند فرموده است که دلالت تصدیقیه اولی تابع اراده است به این جهت است که در نظر مرحوم اخوند اراده در وضع الفاظ نقش ندارد. لذا طبعا دلالت وضعیه همان دلالت تصویری می شود نه تصدیقیه اولی.

اما اگر کسی در نقطه اول گفت که اراده ولو به نحو شرط در علقه وضعیه دخل دارد، طبعا دلالت وضعیه، همان دلالت تصدیقیه اولی می شود؛ کما اینکه مرحوم آقای خویی تصریح کرده اند که چیزی به نام دلالت تصویری نداریم و اگر از سماع لفظ ولو از لافظ غیر ذی شعور معنا به ذهن مخاطب خطور می کند از باب دلالت نیست بلکه ناشی از انس ذهنی است.

در نقطه سوم که نظر ابن سینا و مرحوم محقق طوسی مطرح شد مبنی بر اینکه دلالت تابع اراده متکلم است، صاحب فصول در فصول تصریح کرده است که از این کلام علمین معلوم می شود که اراده در معنای موضوع له الفاظ اخذ شده اند و الفاظ برای معانی بما هی مراده وضع شده اند. مرحوم اخوند در مقابل فرمود که کلام علمین ناظر به دلالت تصدیقیه اولی است که ربطی به وضع ندارد. آنها می خواهند بگویند دلالت کلام بر اینکه متکلم این معنا را

اراده کرده متوقف بر احراز اراده متکلم است. مرحوم اخوند قبول دارد که دلالت تصدیقیه اولی متوقف بر وجود اراده است ولی می فرماید که این ربطی به مقام اول که موضوع له الفاظ چیست، ندارد. آنچه از دید مرحوم اخوند به وضع الفاظ ارتباط دارد دلالت تصویریه است و آن نیز واضح است که متوقف بر اراده متکلم نیست بلکه بعد از علم به وضع، صرف سماع لفظ موجب خطور معنا در ذهن مخاطب می شود.

مرحوم اخوند می فرماید با توجه به اینکه دلالت وضعیه همان دلالت تصویریه است و بالوضوح دلالت تصویریه متوقف بر اراده متکلم نیست، دیگر مناسب مقام علمین نیست که دلالت وضعیه ای که دلالت تصویریه است را متوقف بر اراده متکلم بدانند. در نتیجه باید گفت که آنها دلالت تصدیقیه اولی را متوقف بر اراده می دانند که آن هم ربطی به وضع الفاظ ندارد. همانطور که در محاضرات هم آمده است مراجعه به کلمات علمین و تأمل در کلام آنها نشان می دهد که کلام آنها ناظر به دلالت وضعیه است نه اینکه به دلالت تصدیقیه اولی نظر داشته باشند بدون اینکه آن را دلالت وضعیه بدانند و وقتی دلالت وضعیه تابع اراده شد، برداشت صاحب فصول نیز درست می شود. وگرنه چنانچه الفاظ برای ذوات معانی وضع می شدند که تحقق دلالت تابع اراده نبود و چون آنها قائل به تبعیت شده اند معلوم می شود که به نظر علمین دلالت تصویریه همان دلالت تصدیقیه اولی است. ولو این مطلب که دلالت تصدیقیه اولی همان دلالت وضعیه باشد، مخالف نظر مرحوم اخوند است ولی اینطور نیست که حرف غیر معقولی باشد تا از علمین بر نیاید. بلکه کلام آنها ناظر به دلالت وضعیه است

و وقتی در دلالت وضعیه اراده را مطرح کرده اند نشان می دهد که دلالت وضعیه را همان دلالت تصدیقیه می دانند.

در تعلیق محاضرات دو عبارت نقل شده یکی از شرح اشارات محقق طوسی^۶ که از ان استفاده می شود که اراده در دلالت وضعیه نقش دارد و دلالت وضعیه نیز همان دلالت تصدیقیه است. در قسمت بعد که در صدد نقل کلام ابن سینا می باشند مطلبی را از شرح حکمت اشراق نقل می کنند. اگرچه این مطلب در کتاب شرح حکمت اشراق هست اما کلام خود شارح حکمت اشراق (قطب الدین شیرازی) است نه کلام ابن سینا.^۷ جا داشت که به کتاب خود ایشان ارجاع داده می شد کما اینکه در سایر کلمات نیز به منطق شفاء ابن سینا ارجاع داده اند که گفته است: "و ذلك لأنّ معنى دلالة اللفظ، هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأوّل"^۸. این نشان می دهد که دلالت وضعیه متوقف بر اراده است و اگر دلالت وضعیه بخواهد تابع اراده باشد حتماً باید مقصود دلالت تصدیقیه اولی باشد و

^۶ - «دلالة اللفظ لما كانت وضعيّة كانت متعلّقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به و يراد منه معنى ما و يفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك المعنى، و ما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلّق به إرادة المتلفظ و ان كان ذلك - اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل عليه فلا يقال انه دال عليه.» شرح اشارات/۳۲/۱.

^۷ - الدلالة الوضعيّة تتعلّق بإرادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو أطلق و أريد منه معنى و فهم منه لقليل انه دال عليه، و ان فهم منه غيره فلا يقال انه دال عليه... و ان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل عليه... إلى أن قال و المقصود هي الوضعيّة و هي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى و هو مراد الالفاظ. «. شرح حکمة الاشراق: ۳۶-۳۵

^۸ - منطق شفاء / فصل ۸/۴۲.

این مطلبی است که ملازمه دارد با اخذ اراده در وضع الفاظ یا نحو شرطیت یا به به نحو شرطیت در معنای موضوع له و یا به نحو قیدیت برای علقه وضعیه .

به این ترتیب روشن شد که: فرمایش مرحوم آخوند در نقطه سوم تمام نیست.

امر سادس: وضع در مرکبات

لا اشکال که هر مرکبی چه جمله اسمیه باشد که مشتمل بر حمل است یا جمله فعلیه باشد که در ان اسناد وجود دارد، مشتمل بر وضع های متعدد به لحاظ اجزاء کلام است. همانطور که در کلمات مرحوم آقای خویی و سایر اعلام آمده در هر جمله ای حداقل سه وضع وجود دارد. مثلا جمله "زید انسان" را که در نظر بگیریم "زید" با همین ماده و هیئت دارای وضع است و انسان نیز با همین ماده و هیئت خاص دارای وضع مستقل است و هیئت جمله اسمیه که در ان چیزی به عنوان محمول بر موضوع حمل می شود نیز دارای وضع است. اگر مرکب اجزاء بیشتری داشته باشد، به تعداد وضع ها هم اضافه اضافه می شود. مثلا اگر "زید قائم" را در نظر بگیریم، زید یک وضع دارد و در "قائم" هم هیئت فاعلی یک وضع دارد و ماده قیام هم یک وضع مستقل و هیئت جمله اسمیه هم دارای یک وضع که مجموعا چهار وضع می شود. یا مثلا اگر بگوییم "غلام زید جاء من السفر" غیر از غلام و زید، هیئت اضافه ای که بین زید و غلام وجود دارد هم دارای وضع است. این مقدار جای اشکال نیست. کلام در امر سادس در این است که آیا در مرکبی مثل "زید انسان" علاوه بر این سه وضع که گفته شد، وضع چهارمی برای مرکب بمجموعه وجود دارد یا خیر همان

وضع مفردات که وضع اجزاء کلام باشد کافی است و نیازی به وضع برای مجموع مرکب بما هو مرکب وجود ندارد؟

مختار مرحوم اخوند این است که با وجود وضع برای اجزاء مرکب، وجهی برای وضع مرکب بما هو مرکب وجود ندارد.

جلسه ۱۱

چهارشنبه ۴۰۰/۶/۳۱

در ادبیات و نیز منطق لفظ تقسیم می شود به لفظ مفرد و مرکب . مفرد را توضیح داده اند که لفظی است که لا یدل جزء اللفظ علی جزء المعنی. مثل انسان، شجر و حجر. اینطور نیست که همزه انسان دلالت بر جزئی از معنای انسان کند و نون ان دلالت بر جزء دیگر و حتی در کلمه عبد الله در جایی که اسم شخصی باشد، جزئی از کل اسم مثل عبد دلالت بر جزئی از معنا نمی کند.

در مقابل مرکب تعریف شده به اینکه یدل جزء اللفظ علی جزء المعنی. حال این مرکب ممکن است تام باشد که یصح السکوت علیه یا مرکب ناقص باشد که لا یصح السکوت علیه. تام مثل زید قائم و ناقص مثل قیام زید.

لا اشکال که در مرکبات، اجزاء مرکب دارای وضع می باشند منتها این وضع متحقق در اجزاء یا وضع شخصی است که در مورد مواد الفاظ مرحوم اخوند می فرمایند وضع شخصی است و یا نوعی است که در مورد هیئات اینگونه است. فرق بین وضع ماده و وضع هیئت

در تقسیمات وضع مطرح شد. علی ای حال اجزاء مرکب یا به تعبیر مرحوم اخوند مفردات مرکب که بخشی از قبیل مواد است و بخشی از قبیل هیئات، هر دو وضع دارند. هیئت نیز شامل اعراب کلمات هم می شود و هیئت اعرابی هم دارای وضع است. هیئت غیر اعرابی هم که در جمله تامه وجود دارد مثل هیئت جمله اسمیه و همچنین در جملات ناقصه مثل هیئت اضافه و هیئت وصفی همه اینها دارای وضع می باشند. با توجه به همین توضیح مرحوم اخوند، در جمله "زید قائم" وضع هایی متعددی وجود دارد. هم زید بما له من الماده و الهیئه وضع دارد و هم ماده قیام وضع دارد و هم هیئت اسم فاعل، اعراب در زید که نشانه ابتدائیت است و همچنین اعراب در قائم که دلالت بر خبر بودن آن می کند نیز وضع دارد، هیئت جمله اسمیه هم وضع ششم دارد. در مرکب ناقص مثل قیام زید هم وضع های متعددی وجود دارد؛ یکی وضع قیام و یکی وضع زید و دیگری وضع هیئت اضافه. مورد بحث این است که در کلام تام و در کلام ناقص، آیا مجموع مرکب بما هو مجموع وضع دارد یا همان وضع مفردات بموادها و هیئاتها کافی است تا مقصود متکلم را تفهیم کند؟

منشا این اختلاف این است که در بعضی از کلمات نحویین وارد شده است که همانطور که مفرد وضع دارد مرکب نیز وضع دارد. یا در بعضی تعبیرات نحویین آمده که همانطور که مجاز در مفرد جا دارد، در مرکب هم جا دارد و مرکبی که برای معنایی وضع شده می شود برای معنای دیگر استفاده شود.

مرحوم اخوند فرموده است با توجه به اینکه برای اجزای مرکب من المواد و الهیئات وضع وجود دارد دیگر مجموع مرکب بما هو مرکب وضع مستقل ندارد. ایشان دو دلیل اقامه کرده اند:

دلیل اول: صدور وضع از واضع به خاطر غرض خاص تفهیم مرادات و مقاصد به مخاطبین است و با توجه به اینکه اجزاء مرکب وضع دارند و همین وضع تامین کننده غرض واضع است دیگر احتیاجی به وضع مرکب بما هو مرکب نیست و وضع نسبت به مجموع لغو خواهد شد.

دلیل دوم: اگر مجموع مرکب بما هو مجموع هم وضع مستقل داشته باشد، لازمه تعدد وضع در مرکب این است که جمله ای مثل "زید قائم" پس از شنیدن، دو مرتبه بر مفاد خودش دلالت کند. دوبار معنای مجموعی را از این مرکب بفهمیم؛ یکبار به واسطه وضع اجزاء مرکب که وقتی به هم ضمیمه می شوند مرکب را افاده می کنند و بار دو هم به خاطر وضعی که برای مجموع بما هو مجموع شده است. منتها انتقالی که به معنای مرکب می شود از طریق وضع اجزاء انتقال تفصیلی است و انتقالی که از راه وضع مرکب بما هو مرکب حاصل می شود انتقال و دلالت اجمالی است. مثل اینکه یک وقت شخص برای حکایت از خانه لفظ "دار" را بکار ببرد و یک وقت با بکار بردن لفظ حائط و غرفه و ساحت و باب و ... را بکار ببرد تا دلالت تفصیلی بر خانه کند. این در حالی است که وجدانا وقتی جمله "زید قائم" را می شنویم یکبار بیشتر معنا به ذهن خطور نمی کند. اگر وضع مستقل داشت تعدد وضع موجب تعدد انتقال بود و تعدد انتقال خلاف ما نراه بالوجدان است.

نسبت به این دو دلیل مناقشه شده است. مثل مرحوم آقای حکیم در حقایق فرموده اند که با این دو دلیل نمی شود وضع مرکب بما هو مرکب را نفی کرد. ایشان نسبت به دلیل اول که می گفت وضع مفردات کفایت از وضع مرکب بما هو مرکب می کند، فرموده اند که می شود اینگونه جواب داد که هریک از دو وضع چه وضع اجزاء و چه وضع مرکب بما هو مرکب صلاحیت دارد که مقدمه انتقال معنا به ذهن مخاطب شود ولو مع الجهل بالاخر. واضع می بیند که هریک از دو کار که انجام شود صالح است للانتقال لی المعنی و ممکن است مخاطبین نسبت به یک وضع جاهل باشند اما دیگری انها را به مقصود برساند لذا هر دو وضع را انجام می دهد .

نسبت به دلیل دوم هم فرموده اند که قبول داریم بالوجدان عند سماع این جملات دو بار انتقال انجام نمی شود ولی وحدت انتقال کاشف از وحدت وضع نیست بلکه ممکن است از باب اجتماع علتین بر معلول واحد باشد. هر کدام صلاحیت دارند اما وقتی با هم موجود می شوند یک معلول بیشتر محقق نمی گردد. حال معلول به هر دو استناد داده می شود یا طبق قاعده الواحد باید به جامع استناد داده شود بحث دیگری است.

بنابراین نمی توان این دو دلیلی که مرحوم اخوند اقامه کرد وضع برای مرکب بما هو مرکب را نفی کنیم.

مرحوم آقای حکیم فرموده اند که عمده اشکال بر قول مذکور این است که این قول، قول بلا بیان و دعوی بلا برهان است. از باب عدم الدلیل قول را ردّ می کنیم نه اینکه دلیل بر بطلان داشته باشیم.^۹

از این دو اشکال مرحوم آقای حکیم، اشکال ایشان به دلیل اول اخوند تمام نیست. زیرا هرچند هر یک از این دو وضع صلاحیت دارند که موجب انتقال معنا به ذهن مخاطب شود اما بیان مرحوم اخوند و اعلام دیگر که آن را پذیرفته اند این است که وضع برای اجزاء حتما محقق و امر لا بد منه است. زیرا مفردات کلام را که فقط در این مرکب بکار نمی بریم بلکه در سایر موارد هم به آن نیاز داریم پس وضع مرکب بما هو مرکب مغنی از وضع اجزاء نیست و نمی تواند به تنهایی غرض واضع که تفهیم معانی باشد را تامین کند. با توجه به اینکه وضع مفردات لابد منه و در هر صورت نیاز به وضع آنها وجود دارد و وضع مرکب هم کافی از وضع مفردات نیست، اشکال مرحوم اخوند می آید که اگر در کنار وضع مفردات، بخواهد وضع دیگری برای مجموع بما هو مجموع داشته باشد یصیر لغوا. زیرا اگر این دو وضع به نحوی بودند که هریک از وضع دیگری بی نیاز می کرد، وضع مفردات تعیین پیدا نمی کرد اما چون وضع مفردات لابد منه است، در کنار این وضع، وضع مستقل برای مجموع لغو خواهد بود.^{۱۰}

^۹ - حقائق الاصول ۱: ۴۲-۴۱

^{۱۰} - سؤال و جواب بعد از درس : این که در کلام مرحوم آقای حکیم آمده که وضع هر دو بخاطر این است که اگر به یکی از دو وضع جاهل بود علم به وضع دیگر موجب انتقال معنی شود نمی تواند وضع دوم را از لغویت خارج کند چون وضع اجزاء که حتما محقق شده باید وضع للمجموع بما هو المجموع مصحح دارد یا نه ؟ این که وضع برای مجموع اتفاق بیافتد تا در صورت جهل به وضع مفردات معنای مرکب به ذهن انتقال پیدا کند نمی تواند مصحح و مبرر وضع دوم باشد چون با التفات به مجموع وکل التفات به اجزاء هم پیدا می شود و در نتیجه وضع للاجزاء هم معلوم می شود و در نتیجه برای وضع دوم فائده ای باقی نمی ماند.

اما اشکال ایشان به دلیل دوم به نظر تمام است. به خصوص اگر ما در حقیقت وضع قائل به جعل علامیت شویم. زیرا در جایی که دو علامت را یک جا به کار می‌برند، لازمه تعدد وضع و تعدد علامتی که جعل شده این نیست که انتقال به ذی‌العلامه و دلالت علامت بر ذی‌العلامه تعدد داشته باشد. اما با همان دلیل اول که دلیل تمامی بود، مختار مرحوم اخوند و مشهور ثابت می‌شود.

در آخر بحث مرحوم اخوند مصالحه‌ای بین اطراف نزاع برقرار کرده و فرموده‌اند که بعید نیست مقصود قائلین به وضع مرکب بما هو مرکب همین باشد که هیئت هم وضع دارد و وضع مخصوص زید و قائم نیست.

مرحوم آقای صدر در این بحث قائل به تفصیل شده‌اند مبنی بر اینکه در مرکب تام حرف مشهور را قبول دارند که وضع مستقل ندارد و وضع مفردات کافی است اما مرکبات ناقصه مثل عدالة زید و قیام زید باید گفت که وضع دارند ولی نه به این معنا که مرکب ناقص وضع مستقلی غیر از وضع مفردات دارد بلکه مقصود ما این است که در مرکب ناقصه اصلاً مفردات وضع ندارند و وضع فقط برای مرکب است. چون در مرکبات ناقصه آنچه از لفظ فهمیده می‌شود یک مفهوم بیشتر نیست و یک تصور بیشتر نداریم که البته همین امر واحد به تحلیل ذهنی جزء پیدا می‌کند. وقتی یک مفهوم بیشتر نداشتیم برای همان مفهوم باید لفظ واحدی وضع شود. اجزاء در این موارد وضع ندارند؛ یعنی زید اگرچه وضع دارد اما وقتی در ضمن مرکب ناقص استعمال می‌شود از مصادیق آن وضع اولی نیست. ایشان توضیح داده‌اند که

با بیان ما ان دو اشکال مرحوم آخوند وارد نمی شود. اشکال ها در جایی بود که تعدد وضع باشد که ما در مرکبات ناقصه تعدد وضع قائل نیستیم.

اشکال به این مطلب آقای صدر، از مطالبی که در معانی حرفیه گفته شد معلوم می شود. بالوجدان همانطور که در مرکبات تامه وقتی زید و قائم و ... بکار می رود مفاهیم متعددی تصور می شود که بین آنها ارتباط برقرار است، در مرکبات ناقصه هم بالوجدان از شنیدن مرکب، مفاهیم و تصورات متعددی پیدا می شود؛ در "غلام زید" هر کدام از غلام و زید تصویری دارد غیر از تصور دیگری و انتقال به معانی متعدد هم ناشی از وضع للمفردات است. با توجه به اینکه : این ادعا که مفهوم متصور در مرکبات ناقصه ، مفهوم واحد است خلاف وجدان است ، طبعاً آن دو اشکالی که مرحوم آخوند در وضع مرکبات فرمودند در وضع مرکبات ناقصه هم پیاده می شود چون بنا براینکه مفردات وضع علی حده و مستقل داشته باشند و از طرفی مرکب ناقص مجموعه هم وضع مستقل داشته باشد تعدد وضع پیش می آید و دو اشکال مرحوم آخوند مجال پیدا می کنند .

امر سابع: علائم حقیقت و مجاز

در مواردی که معنای خاصی را برای لفظ می شناسیم ولی نمی دانیم که این معنا معنای حقیقی لفظ و موضوع له لفظ است یا معنای مجازی لفظ و اراده آن از لفظ احتیاج به قرینه دارد، چه راهی برای تشخیص حقیقی بودن معنا وجود دارد؟

در این بحث امور متعددی در کتب اصولی به عنوان امارات حقیقی بودن معنا ذکر شده است؛ از تنصیص واضح و اصل عدم گرفته تا اموری مثل تبادر و صحت حمل و اطراد. در بعضی از کتب از جمله هدایه المسترشدين مجموعاً دوازده طریق برای کشف حقیقی بودن معنا ذکر شده است که سه مورد اخیر آن، همین تبادر و صحت حمل و اطراد است. در میان این طرق و امور متعدد، امور مهمی که جای بحث دارد و مرحوم اخوند نیز به آن متعرض شده اند، تبادر و صحت حمل و اطراد می باشد.

علامت اول ؛ تبادر و انسباق معنی به ذهن

گفته اند که تبادر و انسباق یک معنای خاص از لفظ، کاشف و اماره حقیقت بودن معنای لفظ است. یعنی اگر از شنیدن یک لفظ بدون وجود قرینه، معنایی به ذهن تبادر و انسباق پیدا کند، این انسباق کاشف از حقیقی بودن معناست.

مرحوم اخوند در توضیح علامت بودن تبادر در کفایه فرموده اند: لا یخفی أن تبادر المعنی من اللفظ و انسباقه إلى الذهن من نفسه و بلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه بداهة أنه لو لا وضعه له لما تبادر.

در این عبارت هم علامیت توضیح داده شده و هم وجه علامیت. مقصود از تبادری که علامت حقیقی بودن معنا است، انسباق معنا به ذهن از نفس لفظ و بدون قرینه است. اما به چه دلیل این تبادر و انسباق علامت وضع لفظ برای معنای خاص است، وجهش از همین عبارت مرحوم اخوند فهمیده می شود و آن این که دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیستند و لذا اگر در جایی ببینیم معنای خاصی از لفظ انسباق به ذهن و تبادر پیدا می کند، نیاز به علتی دارد. علتی که سبب تبادر شده یا وضع است و یا قرینه. اگر احراز کنیم که قرینه ای در کار نیست و با این وجود تبادر صورت گرفته است طبعاً معلوم می شود که نفس لفظ موجب انسباق شده یعنی تبادر از حاق لفظ پیدا شده است. تبادری که مستند به نفس اللفظ باشد وجهی ندارد مگر اینکه پیش از آن لفظ برای معنا وضع شده باشد. یعنی تبادر معلول وضع و به طریق این کاشف از وضع است.

نسبت به علامیت تبادر اشکالاتی وجود دارد که عمده آنها سه اشکال است؛ یکی ثبوتی و دو اشکال دیگر اثباتی.

اشکال اول: تبادر و انسباق یک معنای خاص به ذهن متوقف و موقوف بر علم به وضع است و الا اگر کسی عالم به وضع لفظ برای معنای خاص نباشد در ذهن او هیچ وقت از شنیدن لفظ، معنای خاص تبادر نمی شود. اگر علم به وضع و تشخیص حقیقی بودن معنا هم متوقف بر تبادر باشد مستلزم دور خواهد بود.

این اشکال در کلمات متقدمین مطرح بوده و از آن جواب داده اند. از جمله در هدایه المسترشدين دو جواب داده اند که مرحوم اخوند در متن کفایه همان دو جواب را ذکر می فرمایند.

جواب اول مقصود از تبادر، تبادر عند العالم باللغه است نه عند المستعلم. در مواردی که شخص شک دارد که این لفظ برای چه معنایی وضع شده، چون جاهل به وضع است از تبادر معنا عند العالم بالوضع یا به تعبیر مرحوم اخوند عند اهل المحاوره استفاده می کند. مستعلم که جاهل به وضع است نگاه می کند به عالم به لغت و آنچه در ذهن او از معنا تبادر می شود و آن را علامت بر حقیقت بودن معنا قرار می دهد.

بنابراین اگر مقصود از تبادر، تبادر عند اهل محاوره باشد نه جاهل به لغت، مشکل دور حل می شود. زیرا در تبادر علم مستعلم به وضع لفظ، متوقف بر تبادر و انسباق معنا عند عالم به لغت است ولی تبادر عند اهل لغت متوقف بر علم خود اهل محاوره به معنای لفظ است. وقتی ما یتوقف علیه التبادر با ما یکون موقوفا علی التبادر دو تا شد و تباین پیدا کرد مشکل دور حل می شود. لذا مرحوم اخوند فرموده اند: أما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره فالتغاير أوضح من أن يخفى.

جواب دوم: حتی اگر مقصود از تبادر و انسباقی که علامت وضع است تبادر عند المستعلم باشد، باز هم دور لازم نمی آید. زیرا علمی که متوقف بر تبادر است علم تفصیلی مستعلم به وضع لفظ است. اما علمی که موقوف علیه تبادر است یعنی تبادر و انسباق، بر آن متوقف

است علم اجمالی و ارتکازی به وضع است. لذا با توجه به اینکه دو علم است و بین موقوف و موقوف علیه تغایر وجود دارد مشکل دور حل می شود. مرحوم اخوند فرموده اند: الموقوف علیه غیر الموقوف علیه یعنی ان علمی که موقوف بر تبادر است غیر از علمی است که تبادر موقوف بر ان است. فإن العلم التفصیلی بکونه موضوعا له موقوف علی التبادر و هو موقوف علی العلم الإجمالي الارتکازی به لا التفصیلی فلا دور.

در عبارت مرحوم اخوند از موقوف علیه تبادر به علم اجمالی تعبیر شده و همانطور که در کلمات اعلام آمده مقصود از علم اجمالی در حقیقت و مجاز غیر از علم اجمالی در مبحث اشتغال است. در بحث اشتغال مقصود از علم اجمالی علمی است که متعلق ان مردد بین دو امر یا چند امر باشد. اما در محل بحث مقصود از علم اجمالی علمی است که در خزانه نفس موجود است و انسان توجهی به ان ندارد؛ علم دارد ولی علم به این علم ندارد. در مقابل علم تفصیلی که شخص التفات به ان هم دارد.

در محل بحث مشکل دور به این صورت حل می شود که مستعلمی که می خواهد بفهمد مثلا کلمه صعيد معنایش چیست، نگاه می کند به ما یتبادر من هذا اللفظ الی ذهنه. بله تبادر متوقف بر این است که علم به وضع داشته باشد اما ان علمی که موقوف علیه تبادر است علم ارتکازی است و در حقیقت مستعلم رجوع به ارتکاز خودش می کند. اگر دید معنایی که به ذهنش تبادر پیدا می کند مطلق وجه الارض است، علامت می شود که لفظ صعيد وضع برای این معنا شده است.

نسبت به این جواب دوم که در ترتیب کفایه جواب اول حساب می شود، در کلام مرحوم آقای تبریزی مناقشه ای نسبت به آن ذکر شده و آن اینکه غرض از رجوع به تبادل این است که معنای الفاظی که متکلم بکار برده را تشخیص دهیم. چه در موارد استنباط حکم شرعی از خطابات و چه در موارد تشخیص موضوعات در قبالات و اقاریر. آنچه مورد اثر است تعیین مراد استعمالی و تعیین ما یكون ظاهرا من اللفظ است. تشخیص این معنا که مراد استعمالی لفظ صعيد چیست با همان علم اجمالی ارتکازی تامین می شود و احتیاجی به علم تفصیلی ندارد تا علامیت تبادل را مطرح کنید. مفروض هم این است که با تبادل علم اجمالی پیدا نمی شود بلکه علم تفصیلی حاصل می شود. لذا بحث از علامیت تبادل تضييع عمر حساب می شود چراکه نیازی به آن نداریم.

از این مناقشه ممکن است جواب داده شود که هرچند این مطلب که ما هو الموتر در تمسک به خطابات لفظیه چه در بخش استنباط و چه در تشخیص موضوعات در قبالات، اقاریر، اوقاف و وصایا و غیره، تعیین مراد استعمالی الفاظ است، اما همانطور که در ثمره بحث از علائم حقیقت و مجاز در انتهای امر سابع گفته می شود، امارات و علائم وضع، راهی هستند برای احراز ظهورات. وقتی به خطابی مثل خطاب "فتیمموا صعيدا طيبا" برخورد می کنیم و نیاز داریم مراد استعمالی در این خطاب را بفهمیم، برای تشخیص مراد استعمالی و تعیین ما هو الظاهر، از علائم حقیقت استفاده می کنیم که یکی از آنها تبادل است. از تبادل به عنوان یک علامت استفاده می کنیم که مراد استعمالی و ظاهر لفظ چیست. اگر موضوع له صعيد را با تبادل به دست بیاوریم با ضمیمه کردن یک اصل عقلایی ما هو المراد الاستعمالی

و التفهیمی معلوم می شود. اصل عقلایی این است که هر متکلمی اگر قرینه ای برای کلام خودش ذکر نکند ظاهر این است که همان معنای موضوع له را اراده کرده است و به این ترتیب ظهور نوعی کلام در معنای موضوع له احراز می شود .

بنابراین همانطور که جواب اول به اشکال دور، جواب تامی است جواب دوم هم تام است.

اشکال دوم به علامیت تبادر که اشکال اثباتی می باشد این است که با توضیحی که در علامیت تبادر داده شده معلوم می شود که علامت حقیقت، مطلق انسباق معنا نیست بلکه تبادر و انسباق مستند به حاق لفظ در مقابل تبادر مستند به قرینه است. اگر تبادر مستند به قرینه خاصه یا عامه مثل مقدمات حکمت باشد علامت حقیقت نیست. با توجه به این قید، ما عملاً نمی توانیم از تبادر به عنوان یک علامت برای وضع الفاظ استفاده کنیم. زیرا در همه مواردی که انسباق معنا وجود دارد احتمال این داده می شود که این تبادر مستند به قرینه باشد و وقتی این احتمال وجود داشت عملاً علامیت تبادر بلا استفاده می شود .

نسبت به این اشکال دو جواب داده شده است:

جواب اول: ما قبول داریم که ما هی العلامة ، تبادر مستند به نفس لفظ است اما اینطور نیست که نتوانیم این انسباق به حاق اللفظ را احراز کنیم. حداقل به صورت فی الجمله مواردی پیدا می شود که این تبادر به خود لفظ مستند باشد. راه احراز این است که استعمال لفظ در معنای خاص را در موارد متعددی تکرار کنیم یعنی در ترکیب ها و ظروف و شرایط

مختلفی بکار ببریم و اگر دیدیم در همه موارد تبادر پیدا کرد معلوم می شود قرینه نقشی ندارد و این انسباق مستند به نفس لفظ است.

جلسه ۱۳

دوشنبه ۴۰۰/۷/۱۹

جواب اول از اشکال اثباتی این بود که در بعضی از موارد می توان احراز کرد که تبادر مستند به حاق لفظ است و علامیت تبادر هم به همین موارد اختصاص پیدا می کند.

جواب دوم: در مواردی که شک داریم تبادر مستند به قرینه است یا حاق لفظ، از راه اصل عدم قرینه احراز می شود که مستند به قرینه نیست. ولو فی حد نفس در بدو امر احتمال استناد تبادر به قرینه وجود دارد اما با اصل تبعیدی عدم قرینه، احراز می شود که تبادر مستند به لفظ است.

در تعلیقه کفایه این جواب را به قوانین مرحوم قمی ادرس داده اند اما از عبارت قوانین استفاده نمی شود ولی در کلام صاحب فصول آمده که در مواردی که احتمال می دهیم تبادر مستند به قرینه باشد، به اصل عدم قرینه تمسک می کنیم. لک أن تتمسک أیضا فی نفی القرینة بأصالة عدمها لأنها لم تكن قبل الاستعمال فالأصل بقاؤها علی العدم^{۱۱}.

مرحوم اخوند به این جواب مناقشه کرده اند که اصل عدم قرینه در جایی جاری می شود که در مراد از لفظ شک داشته باشیم اما اگر مراد از لفظ معلوم باشد و شک در کیفیت اراده

باشد مثل محل بحث که شک داریم اراده معنای خاص مستند به حاق لفظ است یا اینکه مستند به قرینه، در این موارد جای جریان اصل عدم قرینه نیست. فلا یجدی اصالة عدم القرينة فی احراز کون الاستناد الیه یعنی الی اللفظ لا الیها یعنی لا الی القرينة كما قيل لعدم الدلیل علی اعتبارها الا فی احراز المراد لا الاستناد.

به بیان دیگر و با توضیح بیشتر، اگر مقصود از اصل عدم قرینه، اصل عملی یعنی استصحاب باشد که ظاهر فصول همین است، دلیل اعتبار استصحاب اینجا را نمی گیرد. زیرا دلیل در جایی استصحاب را حجت می کند که مستصحاب حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، و در محل بحث مستصحاب عدم قرینه است و وجود و عدم قرینه نه حکم شرعی است و نه موضوع مرتبط با حکم شرعی. اگر کسی بگوید عدم قرینه ولو موضوع حکم شرعی نیست اما با اجرای اصل نتیجه می گیریم که که لفظ بنفسه ظاهر در معنای خاص است و ظهور هم موضوع حجیت است، اشکال این است که اثبات ظهور لفظ بنفسه با اصل عدم قرینه از انحاء اصل مثبت است. و اگر مقصود از اصل، اصل عقلایی باشد یعنی مستند اصل عدم قرینه، بنای عقلاء باشد، اشکال این است که بنای عقلاء در جایی است که مراد از لفظ مشکوک باشد و الا اگر مراد از لفظ معلوم باشد و شک در کیفیت اراده باشد در چنین مواردی اصلی از عقلاء وجود ندارد.

بنابراین جواب صحیح از اشکال اثباتی همان جواب اول است.

اشکال سوم که در واقع اشکال اثباتی دوم است و مرحوم آقای صدر مطرح کرده اند این است که تبادری که علامت بر حقیقت قرار داده شده، تبادر شخصی است یا تبادر در نزد عرف عام است. اگر مراد تبادر شخصی باشد یعنی تبادر معنای خاص عند کل فرد علامت وضع لفظ برای معنای خاص است، اشکال این است که معلوم و محرز نیست که تبادرهای شخصی مستند به خصوص لفظ باشد. اصل انسباق در موارد متعدد وجدانا وجود دارد اما اینکه این انسباق مستند به حاق لفظ باشد قابل احراز نیست. زیرا انسباقی که برای افراد خاص پیدا می شود ممکن است به خاطر ملازمه بین لفظ و معنا باشد و نیز ممکن است به خاطر قرینه باشد و همچنین ممکن است به سبب ظروف و ملابساتی باشد که در زندگی شخص وجود دارد. همانطور که با شنیدن اسماء اعلام مثل حسن و حسین و غیره، ذهن هر شخص به نزدیک ترین فردی می رود که با این اسم با وی در ارتباط است. شخصی که اسم حسن را می شنود اولین معنایی که به ذهن او تبادر می کند اقرب افرادی است که با او ارتباط دارد. این نشان می دهد که ظروف زندگی در انسباق معنا تاثیر دارد. حال اگر مقصود از تبادر، تبادر شخصی باشد، اشکال این است که در اینگونه تبادرها استناد به نفس لفظ محرز نیست.

اما اگر مراد از تبادر، تبادر عند العرف العام باشد هرچند اگر پیش همه مردم این معنا تبادر پیدا کند، نشان می دهد که خصوصیات نقشی در تبادر ندارد و تبادر از حاق لفظ است ولی اشکال این است که ما راهی برای احراز تبادر عند العرف العام نداریم. اینکه از شنیدن لفظ "صعید" در نزد عرف عام پیش همه معنای خاصی به ذهن بیاید قابل احراز نیست. زیرا

هرکسی نسبت به خودش می تواند بفهمد که چه معنایی به ذهنش تبادر می کند ولی نسبت به ذهن دیگران که اطلاعی ندارد. ممکن است به ذهن شخصی معنای خاصی تبادر کند اما در ذهن دیگران خیر. لذا آنچه در کشف موضوع له لفظ مفید می باشد که تبادر لدی العرف العام است قابل احراز نیست و آنچه قابل احراز است که انسباق معنا عند کل شخص باشد فایده ای ندارد.

از این اشکال می توان به دو بیان زیر جواب داد:

جواب اول : جوابی که در کلام مرحوم آقای صدر آمده این است که ما قبول داریم ما هو الموثر تبادر معنا لدی العرف العام است و تبادر شخصی موضوع نیست، ولی در مواردی که برای شخص تبادر به وجود می آید، ولو وجدانا احتمال داده می شود که این انسباق ناشی از شرایط زندگی او باشد اما این احتمال با استناد به قاعده عقلاییه اصالة التطابق بین ظهور شخصی و ظهور نوعی، تعبدا ملغی می شود. زیرا در نظر عقلاء در تشخیص مدلول نوعی لفظ که موضوع حجیت ظهور است، فهم شخص عارف به لغت کافی است و وقتی پیش خود شخص، لفظ ظهور در معنای خاصی پیدا کرد، عقلاء حکم به تطابق ظهور شخصی و ظهور نوعی می کنند و لذا برای احراز موضوع حجیت همین ظهور را کافی می دانند.

به نظر می رسد که این جواب تمام نباشد اینکه در میان عقلاء چنین قاعده ای داشته باشیم که هر جا شخص خودش یک مطلبی را فهمید عقلاء تعبدا بناء بگذارند که ظهور پیش

همه این چنین است، این اصل عقلایی دلیل ندارد و احراز نشده است و لذا قابل استناد نیست.

جواب دوم: به همان شیوه ای که در بقیه موارد، سیره عقلائیه بر امری احراز می شود ظهور نوعی و تبادر لدی العرف العام را می توانیم احراز کنیم. در موارد ادعای سیره عقلائیه به چه بیان وجود سیره عقلائیه احراز می شود با وجودی که شخص با همه عقلاء در ارتباط نبوده است تا نظر آنها را بداند. راه احراز در بقیه موارد این است که شخص به حسب وجدان و ارتکاز خودش می بیند که گرایش و میل به امری دارد و یا در ذهنش معنایی خطور کرده است و سپس به حسب وجدان خود این گرایش عملی یا خطور ذهنی را بر اساس زمان ها و شرایط مختلف تحلیل و تجربه می کند، مثلاً بررسی می کند که اگر به ظهور عمل می کند آیا ایام خاص یا مکان خاص مثل مدرسه و بازار و ... مدخلیت دارد یا خیر، وقتی به حسب تحلیل وجدانی خود دریافت که او به عنوان یک شخص عاقل در همه موارد به این رویه گرایش دارد، با توجه به مجموعه این امور برای او احراز می شود که بنای عقلاء و ارتکاز عقلاء در این مساله این چنین است و رویه عام عقلایی اینگونه است.

همین رویه در بحث تبادر و انسباق نیز در پیش گرفته می شود. شخص در ارتکاز خودش می بیند که به حسب استعمالات مختلف معنای خاص به ذهنش تبادر می کند و حتی اگر در شرایط مختلف زندگی نیز قرار بگیرد باز هم همین معنا به ذهنش می آید کافی است که تبادر در نزد عرف عام را احراز کند.

علامت دوم؛ صحت حمل و صحت سلب

مرحوم اخوند فرموده اند که به صورت فی الجمله لا اشکال که صحت حمل و عدم صحت سلب علامت حقیقت بودن است ، مقصود این است که اگر لفظ بما له من المعنی المرتکز المعلوم اجمالا بر یک معنایی حمل شد یعنی موضوع را معنای مشکوک قرار دادیم و محمول را لفظ بما له من المعنی المرتکز، این نشان می دهد که این لفظ برای آن معنا وضع شده است. به صورت فی الجمله صحت حمل و عدم صحت سلب علامت حقیقت بودن است همانطور که صحت سلب و عدم صحت حمل، علامت برای مجاز بودن است.

سه شنبه ۴۰۰/۷/۲۰

جلسه ۱۴

گفته شده صحت حمل و عدم صحت سلب علامت برای حقیقت بودن معناست. مرحوم اخوند در تقریب این علامت، یک بیان اجمالی دارند و یک بیان تفصیلی.

بیان اجمالی ایشان این است که عدم صحت سلب لفظ بما له من المعنی المرتکز المعلوم اجمالا از معنای خاص یا صحت حمل لفظ بما له من المعنی المرتکز بر معنای خاص کاشف از حقیقت بودن لفظ در آن معنای خاص است. کما اینکه صحت سلب لفظ بما له من المعنی المرتکز علامت این است که لفظ در معنای خاص مجاز است.

بیان تفصیلی : با توجه به اینکه حمل بر دو قسم است حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و در حمل اولی ذاتی ملاک حمل اتحاد در مفهوم است و در حمل شایع صناعی

ملاک، اتحاد در وجود است ولو با تغایر مفهومی، در بیان تفصیلی، مرحوم اخوند علامیت صحت حمل برای حقیقت بودن و صحت سلب برای مجاز بودن را اینطور توضیح می دهند که در مواردی که شک داریم لفظ برای معنای خاصی وضع شده است یا خیر، معنا را موضوع قرار می دهیم و لفظ را بما له من المعنی المرتکز محمول قرار می دهیم و اگر لفظ بر این معنای خاص به حمل اولی حمل شود و به فهم عرفی حمل ان صحیح باشد، نشان می دهد که موضوع له لفظ همان معنای خاص است که در قضیه موضوع قرار گرفته است. اما اگر بتوانیم لفظی را بما له من المعنی المرتکز بر معنای خاصی به حمل شایع صناعی حمل کنیم و از نظر عرفی نیز صحیح باشد، کاشف از این است که معنای مشکوک از مصادیق و افراد حقیقی این معنای لفظ است. از طرف دیگر نیز عدم صحت حمل به حمل اولی کاشف از عدم موضوع له بودن معنا برای لفظ است. عدم صحت حمل به حمل شایع هم کاشف از این است که معنای مورد نظر از افراد حقیقی معنای لفظ نیست.

با توجه به این توضیح معلوم می شود که کاربرد صحت حمل در حمل اولی و شایع به این است که در مواردی که معنای لفظ فی الجمله مشخص باشد و ما در یک موردی نمی دانیم که این معنا سعه دارد و شامل این امر خاص می شود یا خیر، از حمل شایع صناعی استفاده می کنیم ولی اگر در اصل معنای لفظ شک داشته باشیم و ندانیم که معنای لفظ همان معنای خاص است یا خیر، از صحت حمل به حمل اولی استفاده می کنیم. مثلاً در کلمه صعيد فی الجمله می دانیم که شامل تراب می شود اما نمی دانیم که آیا مطلق وجه الارض است که حجر را هم شامل شود یا اینکه اختصاص به تراب دارد، در این مورد از حمل شایع

صناعی استفاده می کنیم ، اگر حمل کلمه صعيد بر حجر صحيح باشد نشان می دهد که حجر از مصادیق و افراد حقیقی کلمه صعيد است. ولی اگر ندانیم کلمه انسان برای چه چیزی وضع شده است، ان را مثلا حمل می کنیم به حمل اولی بر حیوان ناطق و اگر حمل صحيح بود معلوم می شود که کلمه انسان برای حیوان ناطق وضع شده است.

هرچند مرحوم اخوند در متن کفایه در قسمت حمل شایع صناعی، به صورت مطلق فرموده اند که اگر حمل لفظ بما له من المعنی المرتکز بر معنای خاصی صحيح باشد، کاشف از این است که معنا از افراد و مصادیق حقیقی معنای لفظ است، اما در حاشیه قید زده اند و حاصلش این است که حمل شایع در جایی کاشف از مصداق بودن معنای خاص برای معنای لفظ است که رابطه بین موضوع و محمول رابطه فرد و کلی باشد. اما اگر رابطه فرد و کلی نباشد بلکه دو کلی متساوی باشند که هر دو بر موارد مشخص منطبق می شوند یا نسبت های دیگر داشته باشند ، از صحت حمل نمی توانیم مصداقیت حقیقی برای معنای لفظ را کشف کنیم.

ایشان در ادامه بیان می کنند آنچه ما در علامیت صحت الحمل گفتیم، اختصاص به مسلک مشهور در باب مجاز ندارد بلکه بنابر مسلک سکاکی هم که مجاز در کلمه را قائل نیست و قائل به مجاز در اسناد و امر عقلی است، این علامت می آید . بر اساس مسلک سکاکی هم اگر در جایی دیدیم که حمل شایع صناعی صحيح نبود کاشف از این است که از افراد حقیقی

معنا نیست. أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منهما و إن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة بل من باب الحقيقة و أن التصرف فيه في أمر عقلي كما صار إليه السكاكي^{۱۲}.

بررسی علامیت صحت حمل و صحت سلب:

مرحوم اخوند بعد از تقریب علامیت، فرموده اند که اشکال لزوم دور که در علامیت تبادر بود در اینجا هم جریان دارد و جوابی که از ان اشکال گفته شده در اینجا نیز می آید.

در اینجا هم گفته شده که علم به صحت حمل و عدم صحت حمل موقوف بر این است که علم به وضع لفظ داشته باشیم و اگر جاهل به وضع لفظ باشیم نمی توانیم صحت حمل و عدم صحت ان را تصدیق کنیم. با توجه به این مقدمه دیگر نمی توانیم صحت حمل را علامت وضع بدانیم. زیرا علم به وضع موقوف بر صحت حمل است در حالی که صحت حمل موقوف بر علم به وضع است. در نتیجه همان مشکل علامیت تبادر (لزوم دور) در اینجا هم مطرح می شود.

مرحوم اخوند فرموده اند جواب اشکال در تبادر در اینجا هم می آید. حاصل جواب، تغایر بین موقوف و موقوف علیه بود. یک بیان این بود که علم موقوف بر تبادر علم جاهل به لغت است و علم موقوف علیه تبادر علم عالم به لغت است و این دو با هم متفاوت است و بیان دیگر این است که موقوف علیه تبادر علم ارتکازی است و موقوف بر تبادر علم تفصیلی است. در اینجا نیز یا باید بگوییم که ما هو الموقوف علیه صحت حمل، علم عالم به

لغت است و ما هو الموقوف بر صحت حمل علم جاهل به لغت است و یا بگوییم ما هو الموقوف علیه صحت حمل، علم اجمالی ارتکازی است و ما هو الموقوف بر صحت حمل علم تفصیلی است.

در مقابل نظر مرحوم اخوند که همان نظر مشهور است، دو نظر دیگر وجود دارد که مجموعاً سه قول و سه نظر می شود، نظر دوم نظر محقق عراقی و مرحوم آقای تبریزی است مبنی بر اینکه صحت حمل علامیت ندارد نه به حمل اولی و نه به حمل شایع ولی صحت سلب علامت مجاز است. نظر سوم هم نظر مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای صدر است که قائل هستند اساساً بحث صحت سلب و صحت حمل بی ارتباط به بحث علامت حقیقت و مجاز بودن است.

بررسی نظر محقق عراقی:

بیان کلی ایشان این است که ملاک در صحت حمل چیزی است که با ملاک در استعمال حقیقی و مجازی مختلف است و لذا نمی توان از یکی برای دیگری استفاده کرد. مدار در حقیقت بودن و صحت استعمال، وحدت مفهومی است ولی در ملاک حمل چه حمل شایع و چه حمل اولی وحدت مفهومی نقشی ندارد بلکه در حمل اولی، وحدت ذات ملاک است و در حمل شایع هم تمام الملاک اتحاد در وجود است و حتی اتحاد ذاتی هم لازم ندارد.

توضیح ذلک: نسبت به حمل اولی، صحت حمل ربطی به حقیقی بودن لفظ در معنای خاص ندارد. زیرا مناط حقیقت بودن استعمال امری است غیر از آنچه ملاک حمل اولی می

باشد. لذا صحت حمل اولی کاشف از حقیقت بودن استعمال و موضوع له بودن معنای خاص برای لفظ نیست. در مثل انسان و بشر که مفهوما امر واحدی هستند اگر احدهما در موضع دیگری استعمال شود استعمال حقیقی است اما در حمل اولی، ملاک اتحاد ذاتی موضوع و محمول است هرچند در حدود مفهوم با هم اختلاف داشته باشند. قوام حمل اولی به وحدت مفهوم نیست، با اختلاف در مفهوم هم حمل اولی صادق است بلکه قوام حمل اولی به تغایر در مفهوم است. در الانسان حیوان ناطق حمل اولی صحیح است. چون ذاتا بین ان دو اتحاد وجود دارد و حال آنکه از نظر مفهومی با هم مغایر هستند. مفهوم انسان مفهوم اجمالی و مندمج است اما حیوان ناطق ذات انسان را به تفصیل بیان می کند. مثل رابطه کلمه دار با عناوینی مثل الحائط و السقف و الباب و ... که در کنار هم بر همان معنای مرکب دلالت دارند اما بالتفصیل. در حمل اولی وحدت در ذات لازم است هرچند مفهوما مغایر باشند و لذا طبیعی است که صحت حمل نمی تواند کاشف از استعمال حقیقی و موضوع له بودن معنا باشد.

اما اینکه صحت حمل به حمل شایع هم علامیت ندارد بخاطر این که ملاک حمل شایع هم با ملاک حقیقت بودن مختلف است. در حمل شایع اصلا اتحاد ذاتی لازم نیست فضلا از اتحاد مفهومی. وقتی قوامش به ان نباشد معنا ندارد از صحت حمل شایع نتیجه بگیریم که بین موضوع و مفهوم اتحاد مفهومی وجود دارد و استعمال هریک در موضع دیگری استعمال حقیقی است.

محقق عراقی نقضی نسبت به حمل شایع مطرح کرده اند و ان اینکه می بینیم بین جزء و کل و ملزوم و لازم، حمل شایع صناعی محقق است و حال آنکه استعمال احدهما فی معنی اخر یقیناً از استعمالات مجازیه است. مثلاً گفته می شود الانسان ناطق یا الانسان کاتب با وجودی که این استعمال مجازی است اما حمل شایع صناعی صحیح است. پس صحت حمل شایع کاشف از حقیقت بودن استعمال نیست.

در نهایت مرحوم عراقی فرموده اند بلی ما در صحت سلب قبول داریم که به قول مطلق از علائم مجاز است. چون صحت سلب کشف می کند که از نظر مفهومی با هم متحد نیستند و چون کاشف از اختلاف در مفهوم است ان را علامت بر مجاز بودن قرار می دهیم. و لذلک ایضا تری که کلمات متقدمین از اصولیین فقط صحت سلب را به عنوان علامت مجازیت قبول کرده اند و صحت حمل را ذکر نکرده اند .^{۱۳}

در فرمایشات مرحوم آقای تبریزی در توضیح علامیت صحت سلب برای مجاز بودن فرموده اند که اگر ببینیم که لفظ از معنای مشکوک به حمل اولی سلب می شود نشان می دهد که معنای موضوع له لفظ نیست و اگر به حسب حمل شایع صناعی ببینیم که سلب لفظ از معنا صحیح است کشف می کند که موضوع از مصادیق معنای لفظ نیست. پس صحت سلب لفظ از معنای خاص نشان می دهد که موضوع له نیست چراکه شیء از نفسش سلب نمی شود. در حمل شایع هم صحت سلب علامت این است که مسلوب عنه مصداق و فرد معنای لفظ نیست فان الطبیعی لا یسلب عن فرد و مصداقه فی ای حال . البته توضیح اینکه

^{۱۳} - نهایة الافکار ج ۱ ص ۶۸-۶۷

صحت سلب به حمل شایع کشف از مجازیت می کند، در کتاب وجود دارد ولی توضیح صحت سلب به حمل اولی را در درس می فرمودند.

جلسه ۱۵

چهارشنبه ۴۰۰/۷/۲۱

نظر سوم در علامیت صحت حمل و صحت سلب مختار مرحوم آقای خویی و مرحوم صدر است. در نظریه سوم مرحوم آقای خویی فرموده اند که نه صحت حمل علامت حقیقت است و نه صحت سلب علامت مجاز؛ نه به لحاظ حمل اولی و نه حمل شایع.

ایشان فرموده اند: مساله حمل و سلب مربوط به معانی و مدالیل هستند؛ چراکه در حمل اولی مفهومین باید با هم اتحاد ذاتی داشته باشند ولی با اختلافی در حدّ اجمال و تفصیل مثل الانسان حیوان ناطق که ولو موضوع و محمول در ذات اتحاد دارند اما در اجمال و تفصیل میانشان اختلاف است. زیرا مفهوم انسان مفهوم اندماجی است که جهت اشتراک و امتیاز آن با بقیه افراد حیوان را مشخص نمی کند اما حدّ آن که حیوان ناطق باشد مفهوم تفصیلی است و جهت امتیاز و اشتراک در آن واضح شده است. در حمل شایع هم مفاد حمل اتحاد مفهومین و مدلولین به لحاظ وجود است.

بنابراین در حمل ، مورد نظر این است که دو مفهوم یا با هم اتحاد ذاتی داشته باشند که در حمل اولی اینگونه است یا در خارج متحد باشند که حمل شایع اینچنین است. اما مساله حقیقت و مجاز مربوط به الفاظ است یعنی اگر لفظ فی ما وضع له استعمال شد حقیقت و

اگر فی غیر ما وضع له استعمال شد مجاز می باشد و استعمال از شوون لفظ است. با توجه به اینکه مساله حمل و مساله حقیقت و مجاز اجنبی از هم هستند وجهی ندارد که ما بخواهیم از وضعیت یکی از این دو مساله وضعیت مساله دیگر را روشن کنیم.

نظر مختار در علامیت صحت حمل و صحت سلب :

به نظر می رسد حق با مشهور و مرحوم اخوند باشد که هم صحت حمل علامیت برای حقیقت دارد و هم صحت سلب برای مجازیت. منتها علامیت صحت حمل و صحت سلب با همان توضیح و تفصیلی که در کلام مرحوم اخوند آمد مبنی بر فرق بین حمل اولی و حمل شایع.

دلیل علامیت صحت سلب برای مجاز همان وجهی است که در کلام محقق عراقی آمده مبنی بر اینکه صحت سلب کشف می کند که مفهوم موضوع و محمول با هم اختلاف دارند و در نتیجه این اختلاف مفهومی معلوم می شود که استعمال یکی در موضع دیگری طبعا استعمال مجازی است نه حقیقی چون دو مفهوم متغایر دارند.

توضیح اینکه چطور صحت سلب کاشف از اختلاف مفهومی دو طرف قضیه است این است که اگر سلب معنای مرتکز از لفظ از معنای مشکوک به حمل اولی صحیح باشد معنایش این است که از نظر ذات با هم تغایر دارند حمل اولی یعنی اتحاد در ذات و سلب ان یعنی تغایر در ذات و وقتی تغایر در ذات داشتند معلوم است که اتحاد در مفهوم ندارند . تغایر در

ذات مستلزم تغایر در مفهوم هم هست معنا ندارد که بگوییم ذاتا با هم تغایر دارند اما مفهوما یکی هستند

نسبت به سلب به حمل شایع هم اگر در یک جایی صحیح باشد کشف می کند که معنایی که در ناحیه موضوع قرار داده شده از افراد حقیقی این معنا نیست زیرا فرض این است که صحت سلب به حمل شایع میگوید موضوع و محمول به لحاظ وجود خارجی هم تغایر دارند ، اگر به لحاظ وجود خارجی تغایر وجود داشته باشد تغایر در وجود خارجی مستلزم تغایر ذاتی و مفهومی هم هست. تغایر مفهومی یعنی معنای یکی غیر از دیگری است .

بنابراین آنچه در قسمت صحت سلب محقق عراقی فرموده اند که صحت سلب کاشف از اختلاف مفهومین است تمام و اضح است . توضیحی هم که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده هم در صحت سلب به حمل اولی و هم صحت سلب به حمل شایع توضیح کاملی است که در صحت سلب به حمل اولی کاشف از مجازیت است چون شیء که از نفسش سلب نمی شود پس با هم تغایر دارند و در شایع هم طبیعی لا یسلب عن فردی ای حال . بنابراین اگر سلب به حمل شایع ممکن بود نشان دهنده این است که معنای مورد نظر از افراد ومصادیق حقیقی معنای لفظ نیست .

در صحت حمل هم به نظر می رسد که مختار مرحوم اخوند تمام است و مناقشاتی که از کلام مرحوم عراقی استفاده می شود و نیز در کلام مرحوم آقای خوئی آمده تمام نیست. البته در کلام مرحوم محقق عراقی دو گونه مناقشه مطرح شده یکی حلی و دیگری نقضی.

برای اینکه واضح شود مناقشات تمام نیست باید نکاتی را که در تقریب علامیت صحت حمل در هر دو نوعش دخالت دارد ابتدا بیان شود و بعد به بررسی مناقشات بپردازیم.

نکته اول که در کلام مرحوم اخوند هم به آن اشاره شده این است که مشهور که صحت حمل را علامت حقیقت دانسته اند مراد آنها از حمل مجرد حمل معنای لفظ برای معنای مشکوکی که حال آن را می خواهیم کشف کنیم نیست تا فرمایش مرحوم آقای خویی مطرح شود که صحت حمل ارتباطی به لفظ ندارد. آنچه در کلام مرحوم اخوند و مشهور به عنوان علامت قرار داده شده صحت حمل لفظ بما له من المعنی المرتکز المعلوم اجمالا است نه معنا با قطع نظر از لفظ، قضیه حملیه این است که معنای مشکوک در موضوع قرار بگیرد و لفظ بما له من المعنی در محمول آنچه در محمول ملاحظه می شود معنا باطلاقه نیست بلکه معنا بما اینکه از این لفظ مرتکز در ذهن است این معنا بما اینکه معنای مرتکز این لفظ است را محمول قرار دهیم و حمل بر موضوع کنیم نه معنا با قطع نظر از ارتباطش با لفظ. از همان اول هم مرحوم اخوند فرموده بودند که عدم صحت سلب اللفظ بما له من المعنی المرتکز حمل چنین معنایی بر موضوع کاشف از حقیقت است.

نکته دوم در حمل اولی هر چند لازم است که از یک جهت اتحاد و از یک جهت تغایر وجود داشته باشد و الا حمل معنا ندارد اما جهت تغایری که در حمل اولی وجود دارد جهت تغایر ذاتی نیست اینطور نیست که ذاتا و واقعا موضوع و محمول با هم تغایر داشته باشند. بلکه یا اصلا تغایر واقعی وجود ندارد و تغایر اعتباری است مثل قضیه الانسان بشر و یا اگر

هم تغایر واقعی باشد در حد اجمال و تفصیل است نه تغایر کامل ذاتی که بینونت کامل داشته باشد موضوع از محمول.

نکته سوم: کاربرد علامیت حمل شایع با علامیت حمل اولی با هم فرق می کنند. در جایی که اصل معنا مبهم باشد از صحت حمل اولی استفاده می شود اما اگر اصل معنا مشخص باشد فی الجمله، و در سعه و ضیق معنا تردید و شک وجود داشته باشد از حمل شایع صناعی استفاده می کنند. مثالش همان کلمه صعید است که معلوم است تراب مصداق ان است ولی نمی دانیم که معنای صعید مطلق وجه الارض است تا شامل حجر هم بشود یا خصوص تراب است. در این موارد که اصل معنا به صورت فی الجمله مشخص است نه به ملاحظه سعه و ضیق مرحوم اخوند فرموده اند که لفظ را بما له من المعنی المرتکز بر فرد مشکوک حمل می کنیم اگر صحیح بود معلوم می شود که حجر هم از مصادیق حقیقی صعید است. غرض از امتحان کردن حمل شایع و تعیین سعه و ضیق هم معلوم است چون اگر حجر فرد حقیقی برای صعید باشد احکامی که بر صعید مترتب شده بر حجر هم بار می شود مثلاً تیمم بر سنگ هم صحیح می شود.

نکته چهارم هرچند مرحوم اخوند در علامیت صحت حمل شایع در متن کفایه به صورت مطلق فرمود اگر حمل شایع صحیح باشد کاشف از این است که موضوع فرد حقیقی معنای لفظ است اما در تعلیقه کفایه قید زده اند به جایی که نسبت بین محمول و محمول علیه نسبت کلی و فرد باشد. وگرنه در جایی که نسبت تساوی یا غیر تساوی باشد حمل شایع چنین کشفی ندارد.

با توجه به نکات چهارگانه ای که در تقریب علامیت صحت حمل دخالت دارد باید اشکالات را بررسی کرد

در حمل اولی توضیح مرحوم اخوند و مشهور این بود که صحت حمل لفظ بما له من المعنی المرتکز کاشف از حقیقت بودن معنای مشکوک برای این لفظ است مناقشه مرحوم عراقی این بود که مدار در حمل اولی اتحاد در ذات است ولو با اختلاف در مفهوم اما مدار در استعمال حقیقی اتحاد مفهومی بود. در حمل اولی مدار اتحاد در ذات اما در مفهوم که اتحاد لازم نبود اما در استعمال حقیقی مدار اتحاد در مفهوم است و از آنجا که ملاک در هر باب غیر از ملاک در باب دیگر است نمی توانیم صحت حمل را کاشف از حقیقت بودن بگیریم. جواب این است که مدار در حمل اولی اتحاد در ذات است و از نظر مفهومی لازم نیست که اتحاد در مفهوم داشته باشند بلکه اختلاف در مفهوم است اما ان اختلاف در مفهوم که در حمل اولی وجود دارد و شرط صحت حمل اولی است اختلاف در اجمال و تفصیل یا اختلاف بالاعتبار است ولی در بقیه جهات اختلاف ندارند. لذا اگر حمل اولی را بخواهیم به عنوان علامت قرار دهیم مرحوم اخوند در کجا علامت قرار می دهد در جایی که اختلاف به اجمال و تفصیل هم نباشد (که نوع موارد کاربرد این علامت این چنین است) صحت حمل در این موارد نشان می دهد که مفهومی که در ناحیه موضوع وجود دارد با مفهومی که در محمول وجود دارد از جمیع جهات متحد هستند، بلکه نسبت به مواردی هم که اختلاف به اجمال و تفصیل وجود داشته باشد مثل الانسان حیوان ناطق صحت حمل نشان دهنده این

است که موضوع و محمول در ذات مفهوم و از جهات دیگر (غیر از اجمال و تفصیل) باهم متحد هستند چون اختلاف اجمال و تفصیل ذاتی بین دو مفهوم نیست.

اما مناقشه مرحوم آقای خویی که فرمودند حمل چه اولی و چه شایع مربوط به معانی و مدالیل است، و حقیقت و مجاز مربوط به الفاظ است پس در حمل اولی نمی توانیم صحت حمل را کاشف از حقیقت بگیریم چون بیگانه از باب حقیقت و مجاز است، با همان نکته اول که در کلام مرحوم اخوند ذکر شده بود جواب داده می شود. به نظر مرحوم اخوند و مشهور که صحت حمل را علامت قرار میدهند صحت حمل لفظ بما له من المعنی المرتکز بر معنای مشکوک را علامت می دانند معنایی که مرتکز در ذهن است اگر بخواهد بر معنای مشکوک حمل شود و این حمل صحیح باشد علامت برای حقیقت است. در صورتی باب حمل اجنبی از باب استعمال می شود که معنی بما اینکه مرتکز از لفظ است اخذ نشود اما در علامیت صحت حمل این خصوصیت اخذ شده است. بله باب الحمل فی حد نفسه با قطع نظر از اینکه محمول معنای خاصی باشد اجنبی از باب استعمال و باب حقیقت و مجاز است اما به ملاحظه آن دیگر اجنبی نیست و کاشفیت نسبت به حقیقت بودن را دارد. اگر لفظ ماء بما له من المعنی المرتکز حمل بر مایع سیال شد نشان می دهد که موضوع له لفظ همان مایع سیال است.

اما در مورد حمل شایع با توضیح داده شده که کاربرد آن در جایی است که معنای لفظ فی الجملة مشخص بوده اما سعه و ضیق معنا برای ما مشخص نیست در این موارد حمل شایع با در نظر گرفتن اینکه مقصود از صحت حمل صحت مطلق حمل نیست بلکه حملی

است که در ناحیه محمول معنا را بما انه مرتکز من هذا اللفظ در نظر می گیریم. با توجه به این مطلب و در نظر گرفتن مورد کاربرد ان معلوم می شود مناقشاتی که در کلمات محقق عراقی ذکر شده چه مناقشه حلی و چه نقضی وارد نیست و مناقشه ای هم که در کلام مرحوم آقای خویی ذکر شده تمام نیست .

چون محقق عراقی فرموده بودند که در حمل شایع تمام الملاک این است که دو طرف اتحاد در وجود دارند یا خیر حتی از نظر ذاتی اتحاد لزوم ندارد اگر اختلاف در ذات هم باشد باز حمل شایع صحیح است فضلا از اختلاف در مفهوم . جواب این است که کاربرد حمل شایع در جایی بود که سعه و ضیق معنا محل تردید است و همان نکته ای که در کلام مرحوم اخوند آمده که مورد نظر حمل لفظ بما له من المعنی المرتکز است و ان را محمول قرار می دهیم با توجه به این نکته اگر دیدیم که لفظ بما له من المعنی المرتکز بر معنایی حمل شد به حمل شایع نشان می دهد که از افراد حقیقی این محمول است چون اگر از افراد حقیقی مفهوم نبود معنای مرتکز از لفظ قابل حمل بر ان نبود . این حمل نشان میدهد که این فرد فرد حقیقی است و لذا اثار ان بار می شود . مناقشه نقضی مرحوم عراقی هم وارد نیست . موارد نقض محل کاربرد علامیت حمل شایع نبود. مورد علامیت حمل شایع جایی است که معنای لفظ فی الجملة مشخص باشد و رابطه بین محمول قضیه و موضوع رابطه کلی و فرد باشد نه موارد تساوی موضوع و محمول یا نسبت های دیگر. بله اگر کسی مطلق حمل شایع صناعی را علامت قرار می داد نقض وارد بود اما مرحوم اخوند بصورت مقید بیان کردند .

مناقشه مرحوم آقای خویی هم تمام نیست . با توجه به اینکه مقصود حمل معنا به نحو مطلق نیست بلکه حمل معنایی است که از لفظ مرتکز است ، حمل شایع صناعی با این خصوصیت اجنبی از باب استعمال نیست بلکه مناسب با آن است و لذا می تواند کاشف از وضعیت آن قرار بگیرد.

شنبه ۴۰۰/۷/۲۴

جلسه ۱۶

علامت سوم؛ اطراد

مقصود از اطراد، کثرت و شیوع استعمال لفظ در معنای خاص است ، که آن را علامت حقیقت بودن قرار دادند و مقابل آن عدم اطراد است که کشف از مجازیت می کند.

با توجه به اینکه در این تفسیر اجمالی، ابهام وجود دارد برای توضیح علامیت اطراد تقریب های متعددی بیان شده است که اهم آنها به چهار تقریب زیر بر می گردد:

تقریب اول:

این تقریب در کفایه مورد اشاره قرار گرفته است. اگرچه مرحوم اخوند توضیح نسبت به اطراد نداده اند و فقط از تعبیراتی که در مقام اشکال مطرح کرده اند این تقریب استفاده می شود. تقریب این است که اگر استعمال لفظ در معنای خاصی شیوع داشته باشد، به این نحو که لفظ را در یک مورد به لحاظ خصوصیتی که دارد استعمال کنند و بعد دیده شود که در

هر جای دیگر که ان خصوصیت وجود دارد استعمال لفظ صحیح است، اگر به ملاحظه این خصوصیت اطراد و کثرت استعمال وجود داشته باشد کشف از حقیقت می کند.

در این قسمت تعبیری که در عبارت صاحب فصول بکار رفته مناسب و کامل است. ایشان تعبیر کرده است: و المراد به أن يكون المعنى الذى صح باعتباره الاستعمال من غير تأويل بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك^{۱۴}. اگر اطلاق لفظ در موردی به خاطر خصوصیتی در معنا بود، چنانچه اطلاق لفظ در بقیه مواردی که دارای ان خصوصیت معنایی هستند صحیح باشد، نشان می دهد که استعمال لفظ در ان معنا حقیقی است. به خلاف عدم اطراد که کشف از مجازیت می کند. یعنی اگر لفظ را به ملاحظه یک خصوصیت معنایی در موردی استعمال کردیم، اگر در موارد دیگر با وجودی که ان خصوصیت وجود دارد ولی استعمال صحیح نباشد، نشان می دهد که مجاز است. مثلاً اگر لفظ عالم در مورد زید بکار رود به این خاطر است که او واجد صفت علم است و لذا در بقیه مواردی که صفت علم وجود دارد می بینیم که می توانیم عالم را استعمال کنیم. این کشف از وضع عالم برای این معنا می کند. اما در مجاز اینطور نیست. زیرا ممکن است که لفظ به خاطر خصوصیتی در موردی استعمال شود اما با وجودی که این خصوصیت در جاهای دیگر وجود دارد اما استعمال صحیح نباشد. مثلاً استعمال اسد در رجل شجاع به ملاحظه شباهت او به اسد صحیح است اما در موارد دیگر با وجود که شباهت وجود دارد اما این استعمال کلمه اسد صحیح نیست یعنی استعمال لفظ به ملاحظه خصوصیت مصحح استعمال، اطراد ندارد. اگر اطلاق اسد به

ملاحظه شباهت در شجاعت باشد اطلاق اسد صحیح است اما اگر شباهت از غیر جهت شجاعت باشد مثل بوی بد دهان، با وجودی که علاقه مشابَهت وجود دارد اما استعمال صحیح نیست.

اشکالی که نسبت به این تقریب شده و در کلام اخوند در کفایه آمده این است که این اطراد در معانی مجازیه هم وجود دارد. در مثال اسد اگر کلیّ علاقه شباهت را در نظر بگیرید اطراد ندارد اما اگر خصوص شجاعت را در نظر بگیرید اطراد دارد حتی در حیوانات. پس اینطور نیست که اطراد استعمال به ملاحظه مصحح استعمال، اختصاص به حقیقت داشته باشد^{۱۵}.

تقریب دوم:

تقریب دوم تقریبی است که در کلام صاحب فصول مطرح شده هرچند ایشان اختیار نکرده اند. فرموده اند: اطرادی که علامت حقیقت است اطراد استعمال لفظ در معنا بدون تاویل و علی نحو الحقیقه است. اگر دیدیم لفظی در معنایی استعمال می شود بدون عنایت و تاویل و این استعمال نیز اطراد دارد، نشان می دهد که لفظ در آن معنا حقیقت است. مطلق اطراد علامت نیست بلکه اطراد استعمال بدون تاویل و علی نحو الحقیقه است که اختصاص به موارد حقیقت دارد چراکه در مجاز استعمال بدون تاویل وجود ندارد. ایشان فرموده اند که کلمه "بلا تاویل" را به این خاطر در تقریب علامیت اطراد آورده ایم که موارد دیگر را خارج

کنیم؛ هم مجازات و هم کلیاتی که در افراد خاص استعمال می شود؛ مثل انسان که در خصوص زید استعمال می شود ولی استعمال آن در فرد بمانه خاص من غیر تاویل نیست. مرحوم صاحب فصول بعد از بیان فوق فرموده اند: هذا غاية توجيه الكلام في المقام و هو بعد محل نظر^{۱۶}. اشکالی که صاحب فصول به این بیان وارد می کنند همانی است که در کلام مرحوم اخوند در کفایه آمده است که هر چند افزودن قید "من غیر تاویل" یا "علی وجه الحقیقه" باعث می شود که مجاز خارج شود و این نوع اطراد اختصاص به استعمالات حقیقی پیدا کند اما با قید "علی وجه الحقیقه" ما نمی توانیم اطراد را علامت مستقل برای حقیقت بودن بدانیم الا علی وجه دائر.

این اشکال همان بیان صاحب فصول است نه چیزی اضافه بر آن. حاصل اشکال این است که علامیت اطراد به تقریب دوم مستلزم دور است. زیرا علامیت متوقف بر این است که استعمال علی نحو الحقیقه کثرت داشته باشد و این مبتنی بر این است که بدانیم استعمال مثلاً عالم در مورد زید علی وجه الحقیقه است. در حالی که اگر در موردی که عالم در زید استعمال می شود، علی وجه الحقیقه بودن را احراز کردیم علم به وضع پیدا کرده ایم فیلزم الدور. چون علم به وضع متوقف بر اطراد است و اطراد هم متوقف بر علم به وضع است.

لا يقال که در تبادر، اشکال دور جواب داده شد که متوقف علیه تبادر با متوقف علی التبادر مغایر است. زیرا یکی علم اجمالی است و دیگری علم تفصیلی و یا یکی علم مستعلم است و دیگری علم عالم به لغت. مرحوم اخوند می فرماید این جواب در ما نحن فیه نمی

اید. زیرا در اینجا گفته شده علامت، استعمال بلا تاویل و علی نحو الحقیقه است و احراز علی نحو الحقیقه متوقف بر علم تفصیلی به وضع است و دیگر معنا ندارد که علم تفصیلی متوقف بر اطراد باشد. ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال علی نحو الحقیقه لا یبقی مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.^{۱۷} یعنی وقتی علم تفصیلی به وضع دارید دیگر به مقصد رسیده اند و استفاده از این علامت بدون وجه است.

تقریب سوم:

در کلام محقق ایروانی در تعلیقه بر کفایه آمده است که مقصود از اطراد این است که استعمال لفظ در معنای خاص در ترکیب های مختلف کلامی شیوع داشته باشد با حفظ وحدت مستعمل فیه. اگر با وجود وحدت مستعمل فیه بذاته و خصوصیات، استعمال شیوع داشته باشد نشان از حقیقت استعمال است. مثلاً کلمه اسد که حقیقت در حیوان مفترس است، در هر ترکیبی که اطلاق شود مثل رایت الاسد یا نام الاسد یا اکل الاسد و ... می شود از آن همان حیوان مفترس را اراده کرد. این نشان می دهد که استعمال کلمه اسد در حیوان مفترس حقیقت است. زیرا در ضمن هر ترکیبی می توانیم از حیوان مفترس به لفظ اسد تعبیر کنیم. اما در استعمالات مجازی چنین اطرادی وجود ندارد. یعنی اراده معنای مستعمل فیه واحد فقط در بعضی از ترکیب ها ممکن است نه در همه. ما می توانیم از اسد فقط در بعضی از موارد مثل ترکیب رایت اسد، رجل شجاع اراده کنیم اما در ترکیب نام الاسد یا قام الاسد یا تزوج الاسد اراده رجل شجاع با اطلاق لفظ اسد صحیح نمی باشد.

مناقشه ای که در این تقریب می شود این است که اگر در حقیقت استعمال مجازی قائل به مجاز سکاکی شدیم و گفتیم که تجوز در مقام تطبیق است، اطراد در استعمال مجازی شیوع ندارد؛ در مثل قام الاسد یا تزوج الاسد معنا ندارد که بگوییم که انگار شیر حقیقی این کار را کرده است. اما اگر در استعمال مجازی قائل به مسلک مشهور شدیم و گفتیم که مجاز مجاز در کلمه است و لفظ در معنای دیگری غیر از معنای موضوع له استعمال می شود، منتها این استعمال یک مصحح نیاز دارد که علاقه یا پذیرش طبع باشد، بنابر این مسلک، هر چند استعمال مجازی مصحح می خواهد اما برای صحت استعمال مجازی لازم نیست مصحح در همه موارد استعمال وجود داشته باشد بلکه به صورت فی الجمله هم باشد کافی است که در همه موارد صحیح باشد. در مثل رقبه به معنای عنق ولو به این ملاحظه در عبد استعمال می شود که انگار بندی در گردنش هست و او ازاد در افعال نیست اما برای صحت استعمال رقبه در عبد لازم نیست در همه ترکیب ها این مصحح وجود داشته باشد بلکه وقتی مصحح استعمال در اصل عبد وجود داشت در همه موارد و ترکیب ها می توان از عبد تعبیر به رقبه کرد. بنابراین اطراد در ضمن ترکیب های عام، لازم اعم استعمال حقیقی است و مختص به آن نمی باشد و لذا کاشف از حقیقت بودن نخواهد بود.

تقریب چهارم:

مرحوم آقای خویی با استفاده از تقریب سوم و بلکه تقریب دوم و تکمیل آنها فرموده اند: مراد از اطراد لفظ این است که استعمال بدون قرینه لفظ در معنای خاص در ترکیب های مختلف اطراد داشته باشد. هم قید ترکیب های مختلف که در تقریب سوم آمده بود در این

تقریب اخذ شده است و هم قید بلاقرینه که ممکن است مراد از تقریب دوم باشد. اگر در جایی احراز کردیم که لفظ در معنایی در ترکیب های متعدد استعمال شده و در هر ترکیب هم که بکار رفته قرینه وجود نداشته است کشف می کنیم که برای آن معنا وضع شده است. با الغاء جمیع ما یحتمل آن یکون قرینه فی المعنی المجاز می شود کشف کرد که معنا حقیقت است. اساسا روش متعارف و در دسترسی که عملا برای تعلم لغات مختلف به کار گرفته می شود یا راهی که صبیان به الفاظ لغت خودشان آگاهی پیدا می کنند همین اطراد به تقریب چهارم است.

در محاضرات توضیح داده اند که کسی که از یک شهر به شهر دیگر می رود و از لغات شهر مقصد آگاهی ندارد اگر بخواهد لغات رایج در مقصد را یاد بگیرد و بفهمد استعمال حقیقی می کنند یا مجازی، از این طریق وارد می شود که نگاه می کند اهل بلد الفاظی را که در معانی خاصه بکار می برند، در همه موارد همان معنا را از آن اراده می کنند یا خیر. مثلا می بیند که هر جا کلمه ماء را بکار برده اند مقصودشان همین مایع خاص است و این در ترکیب های مختلف فرقی ندارد چه جئنی بالماء چه غسلت الثوب بالماء و چه شربت الماء. اگر هم قرار باشد رعایت قرینه شده باشد، در بعضی از ترکیب ها محتمل است نه در همه و لذا احتمال وجود قرینه منتفی است و معلوم می شود که صحت استعمال به خاطر وضع لفظ است. چون صحت استعمال یا به خاطر قرینه است و یا به خاطر وضع لفظ، وقتی قرینه منتفی شد وضع احراز می شود.

ممکن است گفته شود که اساساً تنها علامت همین اطراد است. زیرا علامات دیگر یکی تنصیص واضح است که موردش بسیار کم است و دیگری تبادر است که انگار علامیت ندارد. زیرا تبادر برای احراز، احتیاج به این دارد که علم به وضع پیدا کنیم و اگر هم علم به وضع پیدا کنیم دیگر احتیاجی به تبادر نداریم. این قسمت اخیر که فرمودند تبادر هم علامیت ندارد چون تبادر هم به اطراد بر می گردد و با قطع نظر از اطراد نمی توانیم آن را به عنوان یک علامت خاص بدانیم، اگر چه قابل مناقشه است چراکه خود ایشان قبول کردند که با همان دو جواب مرحوم اخوند مشکل تبادر حل شد و برای تصحیح آن نیازی به اطراد نبود، اما بیانی که در تقریب اطراد فرمودند تمام است و لذا علائم سه گانه ای که در کلمات مطرح شده یعنی تبادر و صحت حمل و اطراد، با توضیحی که در ذیل هر یک داده شده، برای کشف معنای حقیقی قابل استناد می باشند.

دوشنبه ۴۰۰/۷/۲۶

جلسه ۱۷

ثمره بحث از علامات حقیقت و مجاز

مرحوم محقق عراقی در کتاب مقالات، بعد از اشاره اجمالی به علامات حقیقت و مجاز، به عنوان ایقاز نائم این بحث را مطرح کرده اند که در صورتی بحث علامات حقیقت و مجاز منتج است که مدار حجیت لفظ بر اصالة الحقیقه تعبدیه باشد تا بتوان حتی در موارد عدم انعقاد ظهور فعلی نیز لفظ را حمل بر معنای حقیقی در مقابل معنای مجازی کرد. زیرا طبق

این مبنا باید موضوع له و معنای حقیقی را به تبادر و غیر ان کشف کنیم تا وقتی به لفظی برخورد کردیم و احتمال حمل بر معنای حقیقی دادیم حمل بر ان کنیم. اما اگر قائل شدیم که مدار حجیت لفظ بر ظهور فعلی است ولو این ظهور از راه قرینه پیدا شده باشد، دیگر مجالی برای این بحث علائم حقیقت و مجاز پیدا نمی شود. زیرا در هر موردی باید به صورت مجموعی نگاه کنیم که لفظ ظهور در چه معنایی دارد. اگر ظهور در معنایی خاص داشت، از هر منشائی این ظهور پیدا شده باشد باید به ان اخذ کنیم و الا کلام مجمل است. پس بحث علائم حقیقت و مجاز بنابر عدم قبول اصالة الحجیه به عنوان اصل تبعیدی و بر اساس مبنای صحیح که ظهور را ملاک حجیت می داند، اثری بر آن مترتب نمی شود.

حاصل اشکال این است که هر چند ما از راه علائم حقیقت و مجاز موضوع له الفاظ را تشخیص می دهیم ولی فائده ای بر ان مترتب نیست. زیرا مدار استنباط احکام تعیین ظهور کلام است اما اینکه ظهور از باب حقیقت بودن استعمال است یا از باب مجاز بودن استعمال که مستند به قرینه باشد، اثری در ما هو المهم ندارد. زیرا هر جا ظهور وجود داشته باشد اخذ به ان لازم است هرچند منشاء ان قرینه باشد و اگر ظهور نباشد کلام مجمل است و قابل استدلال نیست. بله اگر کسی اصالة الحقیقه را اصل تبعیدی بداند و لفظ را به مجرد احتمال، حمل بر معنای حقیقی کند ولو لم یکن اللفظ ظاهرا فیه کما هو المعروف من السید المرتضی، بحث فایده دارد اما این مسلک، مسلک صحیحی نیست.^{۱۸}

بعض الاعلام در منتقى همین مطلب محقق عراقی را مطرح کرده اند.^{۱۹} اما خود مرحوم محقق عراقی در کتاب نهایه الافکار که بحث مفصلی درباره حقیقت و مجاز می کنند، این نکته را فرموده اند .

جواب این اشکال این است که هرچند فی حد نفسه تعیین موضوع له الفاظ در حجیت موضوعیت ندارد اما تعیین معنای حقیقی و موضوع له الفاظ طریقی برای احراز ظهور نوعی در الفاظ و جملات است. ما علیه مدار الحجیه اگرچه ظهور لفظ است اما نه ظهور شخصی بلکه ظهور نوعی است و برای تشخیص ظهور نوعی در جملات، تعیین موضوع له اثر دارد. وقتی موضوع له لفظی را تعیین کردیم اگر این اصل عقلایی ضمیمه شود که چنانچه متکلم لفظی را در کلامش استعمال کند که برای معنای خاصی وضع شده است، در صورتی که قرینه بر خلاف نیاورد حکم می شود که همین معنای حقیقی را اراده کرده است. در موارد که موضوع له لفظ را تشخیص دادیم اگر این اصل عقلایی را ضمیمه کنیم، مراد تفهیمی متکلم معلوم می شود. عملاً هم وقتی به خطابی بر خورد می کنیم که لفظ خاصی وارد شده اگر ندانیم معنای حقیقی آن چیست وقتی موضوع له آن را تشخیص بدهیم، می گوییم در این جمله قرینه ای بر خلاف نیست پس متکلم همان معنای موضوع له را اراده کرده است. زیرا متکلم در جملاتی که به کار می برد در مقام تفهیم مراداتش به مخاطب است و اگر لفظ، معنای موضوع له خاصی داشته باشد که بر اساس آن مخاطب ذهنش به معنای خاص می رود چنانچه متکلم غیر آن را اراده کند و قرینه هم نیاورد نقص غرض لازم می آید.

^{۱۹} -منتقى الاصول ج ۱ ص ۱۷۳

همین مقدار اثر برای طرح بحث علائم حقیقت و مجاز کافی است.

امر ثامن: تعارض احوال

مرحوم اخوند فرموده اند که برای لفظ، غیر از حالت اولی که لفظ در معنای موضوع له خود استعمال می شود و مراد جدی هم همان معنای موضوع له می باشد، پنج حالت دیگر بر آن طارئ می شود:

حالت اول: حالت تجوز است؛ یعنی لفظ استعمال در معنایی غیر از معنای موضوع له می شود.

حالت دوم: حالت اشتراک است. اشتراک لفظ به این است که استعمال در معنایی غیر از معنای موضوع له اول شود ولی به این اعتبار که معنای دوم هم موضوع له است بدون اینکه معنای اول مهجور شده باشد .

حالت سوم: حالت نقل است که لفظ استعمال در معنای دوم می شود به عنوان اینکه معنای دوم موضوع له است با مهجور شدن معنای اول.

حالت چهارم: حالت تخصیص است. لفظ در این حالت استعمال در معنایی می شود ولی تمام آن معنای مستعمل فیه، مراد جدی نیست بلکه به حسب اراده جدیه بعضی از مدلول استعمالی، مراد می باشد. مثلاً در اکرم الناس مراد تفهیمی اکرام عموم مردم است و مراد جدی ثبوت حکم برای بعضی از آنها.

حالت پنجم: حالت اضممار است که لفظ استعمال به نحوی می شود که در دلالت کردن بر مراد باید لفظ دیگری در تقدیر گرفته شود؛ مثل "واسأل القرية" که کلمه اهل در تقدیر گرفته شده است.

بحث در این است که اگر بین این حالات دوران شود چگونه باید عمل کرد؟

دوران در حالات فوق دو صورت دارد:

صورت اول دوران بین حالت اولی طبیعی و یکی از حالات پنج گانه و صورت دوم دوران بین خود حالات پنج گانه است؛ مثلاً نمی دانیم تجوز است یا اشتراک و یا اشتراک است یا نقل.

مرحوم اخوند فرموده اند به لحاظ صورت اول، وظیفه معلوم است؛ باید بناء بر همان معنای حقیقی بگذاریم. اما اگر امر دایر بین حالات پنج گانه شود. ایشان فرموده اند که هرچند در کلمات اصولیین، وجوهی برای ترجیح بعضی از حالات ذکر شده، مثلاً گفته اند که در دوران بین مجاز و اشتراک لفظی، تقدم با مجاز است چون مجاز کثرت دارد و باب آن متوسع است به خلاف اشتراک، اما تمام این وجوه استحسانیه است و اعتباری ندارد مگر اینکه موجب ظهور لفظ در معنا شود و الا کلام مجمل می شود و نمی شود کلام مجمل را بر معنای خاصی حمل کنیم.

کلیت فرمایش مرحوم اخوند در هر دو صورت مورد قبول است اما بعضی از مطالب در تعارض الاحوال وجود دارد که بعنوان تعلیق بر کلام مرحوم اخوند بیان می شود:

تعلیق اول: به حسب آنچه از کلام مرحوم اخوند استفاده می شود، ایشان حالات عارضی را پنج حالت دانسته اند در حالی که حالات دیگری هم وجود دارد که عارض بر لفظ می شود. یکی حالت استخدام است که در بحث عام و خاص در مثل ایه شریفه "و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء و بعولتهن احق بردهن" گفته شده است. در این ایه بیان شده که مطلقات در صدر ایه اطلاق دارد و همه باید سه قراء عده نگه دارند ولی در ذیل بیان شده که شوهرهایشان حق رجوع دارند و این نشان می دهد که ذیل ایه در خصوص طلاق رجعی است. در نتیجه با توجه به ذیل ایه که اختصاص به افراد خاص دارد ایا صدر هم مختص به مطلقات رجعی است یا صدر را به اطلاق خود باید باقی بگذاریم و ضمیر در ذیل را به بعضی از مطلقات برگردانیم. این می شود استخدام که مراد از "هن" در قسمت اخیر بعضی از مطلقات در صدر باشد. اینکه از ضمیر اراده شده غیر ما ارید من مرجع ضمیر امری است خلاف طبع اولی و حالت اولی.

حالت دیگر حالت تقیید است. همانطور که بعضی از جملات به نحو عام بیان می شوند و در مقابل، بعضی از جملات برای تخصیص آن وارد می شوند و تضییق به حسب مراد جدی را بیان می کنند، همین طور هم برخی از کلمات، دلالت آنها بر ثبوت حکم به نحو عام از باب اطلاق است و در مقابل ان تقیید است که در کلام اخوند ذکر نشده است.

حالت سوم مجاز در اسناد است. مرحوم اخوند مجاز در کلمه را مطرح کرده است ولی در مقابل مجاز در کلمه، مجاز در اسناد هم داریم که مطرح نشده است.

مگر اینکه کلام اخوند توجیه شود (همانطور که این توجیه در کلام مرحوم آقای تبریزی ذکر شده است) که مراد ایشان از تخصیص، اعم از تقييد است و عنوان تجوز هم که مطلق است مجاز در اسناد را در بر می گیرد و استخدام هم به نحوی به مجاز بر می گردد زیرا هر جا بخواهد محقق شود از باب مجازیت است یا از باب مجازیت به حذف یا از باب توسع در اسناد.

اما با توجه به اینکه در کلام مرحوم اخوند اضمار در مقابل مجاز ذکر شده، باید اینطور توجیه کرد که اگر مرحوم اخوند استخدام را ذکر نکرده به این دلیل بوده است که استخدام نیاز به مبرر دارد و مبرر آن یا اضمار است یعنی مجاز در حذف یا مجاز در اسناد است که داخل در همان حالت مجاز است.

تعليق دوم : مرحوم اخوند فرمود که در دوران بین حالت طبیعی و اولی و سایر حالات، باید حمل بر حالت اول شود. ظاهر عبارت این است که در مقابل حالات پنج گانه، فقط حالت حقیقی بودن استعمال وجود دارد و در این حالت پنج گانه استعمال حقیقی نیست. تعبیر مرحوم اخوند این است: لا یکاد یصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي. این در حالی است که در موارد اشتراک و نقل هم استعمال لفظ در معنای دوم حقیقی است. همچنین در موارد تخصیص هم استعمال حقیقی است. زیرا به نظر مرحوم اخوند تخصیص مستلزم مجازیت نیست. بلکه تقييد و تضيق به ملاحظه مراد جدی است یعنی حکم به ملاحظه تمام الافراد مراد جدی نیست بلکه به لحاظ بعض الافراد مراد جدی است.

مگر اینکه کلام مرحوم اخوند را در اینجا هم توجیه کنیم که مراد مرحوم اخوند از معنای حقیقی در مقابل حالات پنج گانه، حالت اولی و اصلی و حالتی که لفظ بطبعه و اصله دارد است. حالت اصلی این است که لفظ دارای یک معنای موضوع له باشد و در مقام استعمال در همان معنا استعمال شود و به حسب مراد جدی هم تمام آن معنا مراد جدی باشد، نه اینکه مراد خصوص استعمال حقیقی باشد.

تعلیق سوم: مرحوم اخوند فرمود که اگر امر دایر بین معنای حقیقی و غیر آن شد، باید بر معنای حقیقی حمل کنیم. این عبارت موهم این است که حتی به لحاظ صورت اول بحث یعنی دوران امر بین حالت اولیه و حالات ثانویه و عارضیه، یک مرکز بحث وجود دارد که یک طرف حقیقت است و طرف دیگر حالات پنج گانه و حال اینکه به لحاظ صورت اول یک مرکز وجود ندارد بلکه به حسب اشکال مرحوم ایروانی دو مرکز بحث وجود دارد و به حسب اشکال مرحوم آقای صدر سه مرکز وجود دارد. از کلام مرحوم اخوند استفاده می شود که مرکز بحث، استعمال است که ما تردید داریم به نحو حقیقت است یا مجاز. مرحوم ایروانی فرموده اند به ملاحظه نقل و اشتراک تردید در ناحیه وضع است نه استعمال اما به ملاحظه بقیه حالات مرکز بحث استعمال است و نمی دانیم مستعمل فیه چیست. به لحاظ تخصیص و مجاز و اضرار وضع مشخص است ولی نمی دانیم در استعمال چه اتفاقی افتاده است ولی در دو حالت دیگر نمی دانیم در وضع چه اتفاقی افتاده است.

در تعلیق سوم بیان شد که مرحوم اخوند فرمود اگر امر دایر بین معنای حقیقی و غیر حقیقی باشد، باید لفظ را بر معنای حقیقی حمل کرد. این عبارت موهم این معناست که به لحاظ مقام اول بحث، یعنی دروان بین حالت اولیه و حالات ثانویه، یک مرکز بحث وجود دارد که مشکل شده است لفظ را بر معنای به وجه حقیقت حمل کنیم یا غیر حقیقت. در حالی که به لحاظ مقام اول یک مرکز بحث وجود ندارد بلکه به بیان مرحوم ایروانی دو مرکز وجود دارد و به بیان مرحوم آقای صدر سه مرکز.

مرحوم ایروانی فرمودند سه حالت از حالات پنج گانه مربوط به مقام استعمال و تعیین مراد استعمالی است و دو حالت مربوط به مقام وضع و تعیین موضوع له است. به عبارت دیگر سه حالت مربوط به تعیین مدلول تصدیقی اول کلام است و دو حالت مربوط به تعیین مدلول تصویری کلام.

دو حالتی که مربوط به مقام وضع و تعیین مدلول تصویری کلام است، حالت اشتراک و نقل است. زیرا در حالت نقل معنای موضوع له لفظ، معنای دوم است و اگر احتمال نقل داده می شود یعنی احتمال وضع برای معنای ثانی مع الهجر معنای اول داده شده است. در اشتراک هم معنای موضوع له مورد تردید است؛ چون معنای موضوع له در اشتراک متعدد می شود. احتمال اینکه لفظ یک معنای حقیقی دارد یا مشترک بین آن و معنای ثانی است به این بر می گردد که آیا موضوع له متعدد است یا واحد.

ولو در این دوران، اصل عدم حصول وضع ثانی می گوید که ترجیح را به جانب حالت اولی بدهیم و نفی اشتراک کنیم؛ همانطور که در مورد نقل هم با اصل عدم نقل وضع جدید را نفی می کنیم، اما مرکز بحث، تعیین مدلول تصویری و تعیین وضع است.

ولی در سه حالت دیگر یعنی مجاز و تخصیص و اضمار، به حسب بیان مرحوم ایروانی، معنای موضوع له مشخص است و تردید در مستعمل فیه و در خصوصیات مورد استعمال است. مرکز بحث دیگر تعیین وضع نیست و لذا این تردید و شک با اصالة الحقیقه مرتفع می شود.

در حالت اشتراک و نقل که مرحوم ایروانی فرمودند مرکز بحث، وضع و تعیین مدلول تصویری است، صحیح است و مناقشه ای نمی شود اما سه حالت دیگر که فرمودند مرکز بحث در آنها تعیین مدلول استعمالی است، اشکال می شود که هرچند در بعضی از این حالات تعیین مراد استعمالی محل بحث است اما در بعضی دیگر، نه تعیین مدلول وضعی مرکز بحث است و نه تعیین مراد استعمالی بلکه مرکز سومی وجود دارد که تعیین مراد جدی می باشد.

در دوران امر بین حقیقت و مجاز فرمایش مرحوم ایروانی درست است که ما هو المشکل تعیین مستعمل فیه است. در دوران بین حالت اولی و حالت اضمار مثل واسال القریه نیز تردید در این است که مقصود سوال از خود قریه است یا سوال از اهل قریه و در این فرض، موضوع له الفاظ یعنی "قریه" "سوال" و "اهل" مورد تردید نیست بلکه تردید در این است

که آیا در مقام استعمال کلمه "اهل" استعمال شده است تا معنای عبارت سوال از اهل قریه باشد. پس در حقیقت مورد استعمال محل تردید است.

در موارد استخدام هم که یکی دیگر از حالات عرضیه است و در کلام مرحوم اخوند ذکر نشد، مثل ایه "و بعولتهن احق بردهن فی ذلک" که باید بعض را در تقدیر بگیریم، موضوع له مشخص است و مرکز بحث همان خصوصیات مورد استعمال است؛ یعنی معنای مستعمل فیه یا لفظی که استعمال شده مورد تردید است.

مرحوم ایروانی فرمودند که در دوران بین حقیقت و تخصیص هم مرکز بحث تعیین مراد استعمالی است. این فرمایش صحیح نیست. همانطور که مرحوم اخوند در مباحث عام و خاص عنوان کرده اند، تخصیص و تقیید مستلزم مجازیت نیست بلکه لفظ عام در همان معنای عموم استعمال می شود و کاری که دلیل خاص انجام می دهد این است که در مراد جدی تصرف می کند. اگر دلیل خاص نیاید اصاله التطابق می گوید که به حسب مراد جدی همه افراد مشمول حکم هستند ولی وقتی دلیل خاص بیاید در مراد جدی تصرف می کند و می گوید مطابق با مراد استعمالی نیست.

بنابراین ولو در دوران فوق، همانطور که مرحوم اخوند فرموده اند باید بنابر حالت اولی گذاشته شود اما از نظر موضوعی اینطور نیست که در این مورد، حکم به حقیقت در مقابل غیر حقیقت شود و در تعیین مراد استعمالی شک وجود داشته باشد تا بر اساس اصاله التطابق، مراد استعمالی را تعیین کنیم بلکه مورد نظر این است که بعد از فراغ از مدلول تصویری و

مدلول تصدیقی اول که همان مراد استعمالی باشد، مراد جدی تعیین شود. پس همانطور که در کلام آقای صدر آمده، باید سه مرکز بحث قرار دهیم.

امر تاسع: حقیقت شرعیه

محل کلام در امر تاسع این است که ما در ادله شرعیه و در لسان شارع، الفاظی را می بینیم که در گذشته به حسب حقیقت لغوی، دارای معانی خاصی بوده اند اما در ادامه در معانی شرعیه جدید استعمال شده اند. آیا این الفاظ متداول در لسان شارع که قبلاً دارای حقایق لغویه غیر از معانی شرعیه بوده اند، به وضع تعینی یا وضع تعینی حقیقت در معانی شرعیه شده اند یا به همان حقیقت لغوی باقی مانده و اگر در معانی شرعیه استعمال می شوند، یا از باب استعمال مجازی همراه قرینه است یا از باب تطبیق معنای لغوی بر شرعی مثل استعمال لفظ عام در بعضی افراد خاص. چهار نظریه در مساله وجود دارد:

نظریه اول: الفاظ بر همان معانی لغوی باقی هستند و شارع هرچند این الفاظ را در معانی خاصه استعمال کرده ولی از باب تطبیق بر مصادیق می باشد؛ البته مصداق ولو مصداقی است که شارع از آن کشف کرده و عرف با بیان شارع به آن ملتفت شده است، ولی وضع جدیدی صورت نگرفته است. این نظریه منسوب به باقلانی از سران اشاعره است.

نظریه دوم: این الفاظ در همان زمان رسول خدا صلی الله علیه و اله از معانی لغویه به معانی شرعیه به وضع جدید نقل شده اند؛ معنای صلات همان دعا بوده و در زمان شارع در این مرکب اعتباری خاص حقیقت شده است.

نظریه سوم: رسول خدا صلی الله علیه و اله که این الفاظ را بکار می بردند ولو در معانی جدید استعمال می کردند ولی استعمال در آن زمان با قرینه صورت می گرفت نه بدون قرینه و این استعمال مجازی در لسان متشرعه به خاطر کثرت، باعث شد که الفاظ حقیقت در معانی جدید شوند. بر اساس این نظریه آنچه محقق شده حقیقت متشرعیه است نه شرعیه.

نظریه چهارم: این الفاظ در این معانی شرعیه حقیقت شده اند اما نه در زمان رسول الله صلی الله علیه و اله بلکه قبل از بعثت حضرت و در شرایع سابقه حقیقت در این معانی شده و اعراب آن را استعمال می کرده اند. حضرت هم بر اساس همان حقیقتی که وجود داشت در آن معانی استعمال می کردند.

در این امر تاسع سه جهت از بحث وجود دارد که در کلام مرحوم اخوند این سه جهت مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

جهت اول: بحث مقدماتی در انحاء تحقق وضع تعیینی است که آیا منحصر در انشاء قولی است یا از راه استعمال هم وضع تعیینی قابل تحقق است؟

جهت دوم: آیا حقیقت شرعیه ولو در قالب وضع استعمالی برای این الفاظ ثابت شده اند یا نه ؟

جهت سوم؛ ثمره حقیقت شرعیه.

جهت اول:

خود مرحوم اخوند این جهت را به عنوان مقدمه ورود به بحث مطرح کرده اند. قبلا در بحث اقسام وضع بیان شد که وضع به تعیینی و تعیینی تقسیم می شود و وضع تعیینی هم به تصریحی و استعمالی. نتیجه بحث در این جهت که قبلا عنوان شد این بود که به همان نحو که مرحوم اخوند فرموده اند، وضع تعیینی همانطور که به تصریح یعنی از راه انشاء وضع و تعیین لفظ به ازای معنا با قول تحقق پیدا می کند، با نفس استعمال لفظ در معنا نیز محقق می شود. منتها همانطور که در عبارت مرحوم اخوند در کفایه آمده است، اینکه با استعمال بخواهد وضع محقق شود، باید قرینه و نشانه وجود داشته باشد که لفظ با این تکلم در مقام وضع است. متکلم باید قرینه بیاورد که استعمال برای وضع است؛ مثل اینکه در مقام تسمیه مولود بگوید جثنی بولدی محمد. این قرینه با قرینه مجاز متفاوت است؛ قرینه مجاز قرینه بر خود معناست که با اضافه شدن به خود لفظ، مجموعا بر معنای خاص که معنای مجازی باشد دلالت می کند اما قرینه وضع استعمالی قرینه بر این است که متکلم در مقام وضع است و با خود این لفظ می خواهد از معنا حکایت کند؛ حاکی از معنا در وضع استعمالی، نفس اللفظ است و قرینه در حکایت نقشی ندارد.

البته در اینکه آیا وضع تعیینی استعمالی در مقابل تصریحی ممکن است یا خیر، اشکالاتی وجود داشت که در همان بحث اقسام وضع مطرح گشت و از آنها جواب داده شد.

جهت دوم:

الفاظی که دارای حقایق لغویه هستند ایا وضع برای معانی شرعیه شده اند ولو به وضع تعینی استعمالی یا خیر؟

احتمال اینکه وضع الفاظ برای این معانی شرعیه به وضع تصریحی باشد قابل التزام نیست. زیرا اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله به صراحت الفاظ را برای معانی خاصه وضع می کردند حتما نقل می شد. زیرا اعلام وضع جدید در فهم معانی تاثیر دارد و لذا باید حتما به صورت علنی انجام می گرفت و اگر علنی می بود نقل می شد و حال آنکه ما در تاریخ چنین چیزی نمی بینیم و این نشان می دهد که وضع تصریحی اتفاق نیافتاده است.

بنابراین بحث در این است که ایا وضع تعینی استعمالی اتفاق افتاده یا خیر. مرحوم اخوند می فرماید: فدعوی الوضع التعینی فی الألفاظ المتداولة فی لسان الشارع هكذا قریة جدا و مدعی القطع به غیر مجازف قطعاً. اگر کسی ادعای قطع به وضع تعینی استعمالی کند حرف بیهوده ای نزده است.

مرحوم اخوند دو وجه برای ثبوت حقیقت شرعیه از راه وضع استعمالی ذکر می کند؛ وجه اول به عنوان دلیل و وجه دوم به عنوان مویّد. این به حسب ابتدای عبارات کفایه است که به صورت مطلق فرموده اند وضع تعینی استعمالی اتفاق افتاده ولی در نهایت فرموده اند که قول به تحقق این وضع، متوقف بر این است که بگوییم این معانی شرعیه در شرایع سابقه ثابت نبوده اند و الا اگر این معانی شرعیه در شرایع سابقه ثابت باشند، نمی شود ملتزم شد

که این الفاظ حقیقت شرعیه در شریعت ما شده اند بلکه صرفاً حقیقت لغویه هستند. بلکه بالاتر، حتی اگر احتمال ثبوت این معانی شرعیه در شرایع سابقه را هم بدهیم دیگر نمی توان ادعای تحقق وضع تعیینی شرعی برای معانی جدید کرد. یعنی ولو احراز می کنیم که در شرایع سابقه این معانی ثابت بوده اند اما حتی اگر احراز هم نکنیم و احتمال این معنا را بدهیم که در شرایع سابقه این معانی ثابت بوده اند و این معانی شرعیه مستحدث نباشند، باز هم نمی توانیم ادعای تحقق وضع برای معانی جدید به وضع تعیینی استعمالی کنیم.

وجه اول تبادر است. زیرا آنچه از این الفاظ در محاورات شارع تبادر می کند همین معانی شرعیه است. اگر در جملات صادر از رسول خدا صلی الله علیه و اله الفاظی نظیر صلات و زکات و ... وارد شده باشد متبادر همان معانی جدید است نه لغویه و تبادر علامت حقیقت است. پس می توان نتیجه گرفت که وضع برای معانی شرعی جدید شده اند.

وجه دوم که به عنوان موید مطرح کرده اند این است که ما نمی توانیم استعمال این الفاظ را از راه استعمال مجازی بگیریم و بگوییم لفظ در همان معنای لغوی باقی مانده اند و در این معانی شرعی استعمال مجازی شده است. زیرا مناسبت و علاقه ای بین معنای حقیقی و معنای مجازی وجود ندارد که مصحح استعمال مجازی باشد.

ممکن است گفته شود که علاقه جزء و کلّ مصحح این استعمال مجازی است. مرحوم اخوند فرموده اند نسبت جزء و کل در جایی مصحح استعمال مجازی می شود که جزء حالت مقومیت نسبت به کلّ داشته و رکن اصلی برای کل باشد. در چنین شرایطی ممکن است لفظ

موضوع للجزء برای کل استعمال شود و از جزء کل اراده شود. در محل بحث هر چند معنای لغوی دعا است و معنای شرعی مرکب اعتباری است و یکی از اجزاء آن دعا است اما مقوم آن نیست. بنابراین این علاقه در اینجا وجود ندارد تا کسی از این راه بخواهد استعمال مجازی را تصحیح کند. و مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكل بينهما كما لا يخفى^{۲۰}.

جلسه ۱۹

چهارشنبه ۴۰۰/۷/۲۸

مرحوم اخوند در جهت دوم از بحث حقیقت شرعیه فرمودند که اگر محرز شود معنای شرعیه نظیر صلات و روزه و زکات و ... ماهیاتی هستند که شریعت اسلام به وجود اوده است، ادعای وضع تعیینی بالاستعمال بعید نیست و اگر کسی ادعای قطع کند جزاف نیست. برای اثبات این ادعا یک دلیل و یک مؤید ذکر کردند. مؤید این بود که نمی توان استعمال الفاظ در معانی شرعیه را از باب استعمال مجازی بگیریم. چون استعمال مجازی مصحح می خواهد و بین معانی لغویه و شرعیه علاقه ای که مصحح باشد وجود ندارد. بنابراین همین که نمی توان این استعمالات را استعمال مجازی گرفت نشان می دهد که از همان صدر اسلام الفاظ برای معانی شرعیه وضع شده و استعمال حقیقی می شده اند.

با وجودی که به حسب ظاهر این وجه می تواند به عنوان یک دلیل برای مدعا باشد اما چرا مرحوم اخوند از آن تعبیر به موید کرده است. شاید نظر مرحوم اخوند این باشد که در صحت استعمال مجازی، علایق محدودی که در کتب ادب شمرده شده معتبر نیست و ملاک در صحت استعمال مجازی، استحسان و پسند طبع است. بنابراین چون وجود علاقه موضوعیت ندارد، از نبود آن نمی توان کشف کرد که استعمال مجازی محقق نشده است.

تا اینجا مرحوم اخوند فرمودند که در فرضی که معانی شرعیه مستحدث در شریعت ما باشند می توان گفت که این الفاظ حقیقت شرعیه شده اند .

در ادامه مرحوم اخوند فرمودند که البته در صورتی این حقیقت شرعیه بودن قابل التزام است که مستحدث بون معانی شرعیه ثابت شود. اما اگر ثابت شود که این معانی و ماهیات خاصه در شرایع سابقه هم وجود داشته اند دیگر نمی توان ملتزم به حقیقت شرعیه شد.

ایشان نسبت به ثبوت معانی شرعیه در شرایع سابقه نیز فرموده اند: مقتضای غیر واحد از آیات کتاب مجید این است که این ماهیات در شرایع سابقه ثابت بوده اند؛ مثل ایه "شریفه کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم" که دلالت می کند روزه از قبل بوده است . یا ایه "اذن فی الناس بالحج" که نشان می دهد حج از زمان حضرت ابراهیم علیه السلام بوده است به طوری که ایشان مامور اعلام آن به مردم بوده اند. یا از زبان حضرت عیسی علیه السلام می فرماید: "اوصانی بالصلاة و الزکاة ما دمت حیا". از این آیات و آیات دیگر

استفاده می شود که در شرایع سابقه هم این ماهیات شرعیه وجود داشته اند. در این صورت دیگر این الفاظ حقایق لغویه در این معانی شرعیه حساب می شوند نه حقایق شرعیه.

لا يقال که چطور ممکن است معانی این الفاظ به حسب شریعت ما همان معنایی باشد که در شرایع سابقه وجود داشته است. ولو عنوان صلات به آن مرکب اعتباری که در شرایع سابقه وجود داشت اطلاق شود ولی بین نماز در شریعت ما با نماز در شرایع سابقه اختلاف فاحشی وجود دارد. پس این نماز در شریعت ما مخترع و مستحدث در شریعت ماست.

مرحوم اخوند از این اشکال جواب می دهند که ممکن است شرایع از نظر اجزاء و شرایط در نماز مختلف باشند ولی اختلاف شرایع در اجزاء و شرایط موجب اختلاف در ماهیت و حقیقت معنا نمی شود. نمازی که در شریعت سابقه بوده از نظر ماهیت با نماز در شریعت ما متفق است. چنانکه در شریعت ما هم به حسب حالات مختلف مثل حضر و سفر و سلامت و بیماری و عذر، اجزاء و شرایط نماز مختلف می شود ولی اختلاف در خصوصیات موجب اختلاف در ماهیت نمی شود. بنابراین این آیات که دلالت می کنند صلات و زکات در شریعت سابقه بوده معنایش این است که زکات و صلات و حج و غیره ماهیت مخترعه نیست بلکه ماهیتی است که در شرایع سابقه ثابت بوده است.

اکنون که با توجه به آیات فوق معلوم شد که معانی شرعیه در شرایع سابقه نیز ثابت بوده است، دیگر دعوای حقیقت شرعیه بودن آنها وجهی ندارد و این الفاظ حقایق لغویه می باشند.

تا اینجا مرحوم اخوند فرمودند که اگر فرض کنیم این معانی مستحدث در شریعت ما هستند حقیقت شرعیه ثابت می شود و اگر فرض شود که در شرایع سابقه بوده اند که چنین نیز هست حقیقت شریعه ثابت نمی شود. اما اگر احراز نشود که در شرایع سابقه این معانی وجود داشته اند بلکه شک در این جهت داشته باشیم و صرفاً احتمال آن را بدهیم، مرحوم اخوند فرموده اند که حتی اگر احتمال بدهیم که در شرایع گذشته ثابت بوده اند نمی توانیم ادعای وثوق به حقیقت شرعیه کنیم تا چه رسد که قطع به ثبوت آن داشته باشیم.

بعد فرمودند از ما ذکرنا معلوم می شود که با وجود احتمال ثبوت در شرایع سابقه، همانطور که وضع تعینی استعمالی نفی می شود و ادعای آن جا ندارد، وضع تعینی هم که حقیقت متشرعیه باشد نفی می شود. اما با قطع نظر از احتمال ثبوت در شرایع سابقه، حصول وضع تعینی در مجموع استعمالات شارع و تابعین جای دارد و حرف گزافی نیست. بلکه حصول وضع تعینی به خاطر کثرت استعمال در خصوص لسان شارع جای منع دارد. اما وضع تعینی از مجموع استعمالات شارع و تابعین قابل التزام است که همان حقیقت متشرعیه می شود.

در نهایت می شود نتیجه گرفت که احتمال اینکه الفاظ به وضع تعینی شارع و یا حتی به وضع تعینی در لسان خود شارع، در معنای شرعی حقیقت شده باشند، قابل منع است. نهایتاً می شود ملتزم شد که به خاطر کثرت استعمال در لسان شارع و تابعین، این الفاظ حقیقت در معنای جدید شده اند که این همان حقیقت متشرعیه است.

بررسی نظر مرحوم اخوند

بخش اول از فرمایش مرحوم اخوند نظر ایشان در فرض مستحدث بودن معانی شرعیه در شریعت اسلام است. بخش دوم مطالبی است که در فرض احراز سابقه دار بودن معانی شرعیه در شرایع سابقه فرمودند و بخش سوم هم مطالبی است که مرحوم اخوند در فرض احتمال ثبوت معانی شرعیه در شرایع سابقه و عدم احراز مستحدث بودن آن بیان کردند.

در بخش اول فرمودند با دو وجه می توان حقیقت شرعیه را ثابت کرد. یک وجه تبادر بود که به عنوان دلیل ذکر شد و وجه دوم عدم امکان التزام به مجازیت در استعمالات شارع بود که به عنوان موید مطرح شد.

مرحوم اخوند در وجه تبادر فرمود که در همان صدر اسلام از الفاظی که در قالب آیات نازل و یا احادیث از شارع صادر شده، معانی شرعیه تبادر می شود. نسبت به این وجه مناقشه شده است که مقصود از تبادر، تبادر برای ماست یعنی ما الان از سخنان رسول خدا صلی الله علیه و اله این معنای شرعی را می فهمیم یا تبادر در همان صدر اسلام یعنی در همان زمان صدور لفظ، متبادر از این الفاظ برای مخاطبین همین معانی شرعیه بوده است؟ اگر مقصود تبادر پیش ما باشد که فایده ای ندارد. زیرا تبادر در نزد ما فقط نشان می دهد که این الفاظ الان حقیقت است. اما اگر مقصود از تبادر، تبادر پیش همان مخاطبین در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و اله باشد، اگرچه این تبادر مفید است ولی قابل احراز نیست. تبادری که محرز است مفید نیست و تبادری که مفید است قابل احراز نیست.

لا يقال که می توان تبادر مفید را اثبات کرد. زیرا اگرچه تبادر در زمان ماست اما با ضم اصل عدم نقل به ان، تبادر در زمان شارع هم اثبات می شود. وقتی لفظ الان ظهور در معنایی دارد و نمی دانیم در زمان گذشته هم ظهور در همان معنا داشته یا خیر، با اصل عدم نقل و اصالة الثبات، اثبات می کنیم که در گذشته نیز ظاهر در همان بوده است.

جواب این است که اصل عدم نقل در اینجا جاری نمی شود. در جایی جاری می شود که در اصل نقل شک داشته باشیم. اگر اصل نقل محرز باشد و شک داشته باشیم که زمان نقل متقدم است یا متاخر، در چنین مواردی اصل عدم نقل جاری نمی شود. پس تبادر مفید محرز نیست و تبادر محرز هم مفید نیست.

از این اشکال در کلام مرحوم آقای تبریزی جواب داده شده که نسبت به الفاظ صادر از حضرت رسول صلی الله علیه و اله، چه در ضمن آیات و چه در ضمن روایات، این احتمال داده نمی شود که در هنگام نزول آیات و صدور احادیث، مخاطبین چیزی از این الفاظ نمی فهمیدند و الفاظ برای آنان مجمل بوده است. این هم که اصحاب در همان صدر اسلام معانی لغویه را می فهمیدند مثلاً از صلات، معنای دعا را می فهمیدند، این احتمال داده نمی شود. تعیین پیدا می کند که معنایی که اصحاب از این الفاظ می فهمیدند، همان معانی شرعیه بوده است. چون اگر نپذیریم که معنای شرعی فهمیده می شده است یا باید ملتزم به اجمال شویم و یا به ظهور در معانی لغویه و این دو احتمال منتفی است و لذا تعیین پیدا می کند در ما هو المفید از تبادر که فهم معانی شرعیه از الفاظ باشد.

نسبت به این جواب می توان مناقشه کرد که در میان احتمالات متعدد، اجمال یا فهم معانی لغویه را نفی کردید و با نفی این دو احتمال به این نتیجه رسیدید که معانی شرعیه فهمیده می شده است، ولی این مقدار کافی برای استدلال به تبادر و اثبات حقیقت شرعیه نیست. برای حقیقت شرعیه لازم است که متبادر از این الفاظ بنفسها و من حاق اللفظ، معانی شرعیه باشند. اگر در زمان صدور احایث و نزول آیات، معانی شرعیه بدون قرینه و من حاق اللفظ تبادر شوند، کشف می کند که حقیقت شرعیه شده اند. وجه بیان شده نتیجه اش همین مقدار است که معانی شرعیه فهمیده می شده اند ولی ثابت نمی کند که از حاق لفظ و بدون استناد به قرینه بوده است.

مگر اینکه برای اثبات تبادر من حاق اللفظ، همانطور که مرحوم ایروانی فرمودند، از وجه دوم به عنوان متمم وجه اول کمک گرفته شود؛ یعنی استناد به قرینه را نفی کنید به خاطر اینکه قرینه مصحح استعمال مجازی وجود ندارد. اگر از این طریق وارد شویم دیگر در کلام مرحوم اخوند دو وجه ذکر نشده است بلکه وجه دوم متمم وجه اول بلکه در حقیقت دلیل بر وجه اول (یعنی دلیل بر دلیل) خواهد بود و تبادر معنای حقیقی از حاق لفظ را ثابت خواهد کرد.

مرحوم ایروانی فرموده اند که ولو ظاهر عبارت مرحوم اخوند این است که می خواهد وضع را اثبات کند ولی مراد ایشان خصوص وضع تعیینی است نه تعینی. لذا باید مرادش از تبادر، تبادر در اوایل استعمالات شارع باشد و حال آنکه اصل تبادر محل منع است تا چه رسد به ادعای تبادر در اوایل استعمالات شارع. فلاحسن تتمیم الدلیل بضم ما جعله مویدا

أعنى به عدم العلاقة كى ينتفى به احتمال الوضع التعينى المتوقف على الاستعمال مجازا برهة من الزمان^{۲۱}. بهتر این است که دلیل اول که ناقص است را با وجه دوم تکمیل کنیم تا احتمال وضع تعینى که متوقف بر استعمال مجازى در برهه اى از زمان باشد را نفى کند.

شنبه ۴۰۰/۸/۱

جلسه ۲۰

برای اثبات حقیقت شریعه به دو وجه استدلال شد؛ یکی تبادر و یکی عدم امکان التزام به مجازیت در استعمالات. نسبت به تبادر که وجه اول بود مناقشه شد که ما هو المفید من التبادر، تبادر و انسباق معانى شرعیه از این الفاظ بنفسها و من حاق اللفظ است و این تبادر در الفاظ مستعمل فی المعانى الشرعیه احراز نمی شود مگر اینکه همانطور که محقق ایروانى فرموده اند از وجهی که مرحوم اخوند به عنوان موید ذکر کرده اند استفاده شود و آن را متمم وجه اول قرار داد. مرحوم اخوند فرمود که وقتی این الفاظ در صدر اسلام در محاورات در همین معانى شرعیه استعمال می شده اند و از آنجا که نمی شود استعمال آنها از باب استعمال مجازى باشد چون علاقه اى بین معنای شرعى و لغوى نیست، قطعاً باید استعمال حقیقى باشد. در نتیجه کشف می شود که این الفاظ حقیقت در معانى شرعیه شده بودند. مرحوم ایروانى فرموده اند که اگر از این وجه به عنوان متمم استفاده نشود، مجرد تبادر از این الفاظ

^{۲۱} - نهاییه النهایه/۳۰/۱.

حتی در صدر اسلام، دلیل بر ثبوت حقیقت شرعیه نمی شود. زیرا احتمال استناد به قرینه همچنان وجود دارد.

حال برای تمامیت وجه اول باید دید که آیا آنچه مرحوم اخوند به عنوان موید ادعا کرده است مبنی بر عدم امکان التزام به مجازیت استعمال الفاظ در معانی شرعیه، تمام است یا خیر.

هم مرحوم محقق ایروانی و هم محقق اصفهانی به این مدعا اشکال کرده اند که اینطور نیست که صحت استعمال این الفاظ در صدر اسلام منحصر در استعمال حقیقی باشد بلکه استعمال مجازی هم قابل التزام است. مرحوم ایروانی اشکال کرده است که اگر صلات، به حسب معنای لغوی به معنای دعا باشد، بین معنای لغوی و شرعی ارتباط و علاقه وجود دارد. زیرا دعا یعنی طلب توجه من الغیر و وقتی معنای لغوی صلات، طلب توجه است، این معنا در مورد صلات شرعی و مرکب اعتباری خاص نیز صادق است. زیرا کل صلات از همان اول تا آخر مصداق دعا و طلب است. به دو تقریب: یکی اینکه کل صلات طلب است ولی طلب من الله یعنی طالب خداوند متعال است. زیرا در این مورد خداوند از بندگان طلب می کند که توجه الی تسبیحه و تقدیسه و .. پیدا کنند. دیگر اینکه مجموع نماز مخاطبه مکلفین با خداوند متعال است. اکثر نماز اقوال نماز است و شخص در نماز در حال مخاطبه است. وقتی شخص وارد نماز می شود از همان اول دارد با خداوند متعال حرف می زند و هر مخاطبی مشتمل بر یک طلب است. زیرا متکلم از مخاطب خودش می طلبد که التفات به کلام او داشته باشد. به همین خاطر است که اگر مخاطب التفات به کلام او نداشته باشد

متکلم اذیت می شود. بنابراین دعا و طلب بر نماز صادق است. فرق بین این دو تقریب در این است که در هر دو تقریب، دعا به معنای طلب توجه الی غیر است اما در تقریب اول طالب خداوند متعال است که از بندگانش توجه به تسبیح و تمجیدش را طلب می کند ولی در تقریب دوم طالب مکلف است که بخاطر متکلم بودن در نماز از خداوند متعال درخواست التفات به کلامش را دارد .

با توجه به این توضیح معلوم شد که تقریب اول در مورد صلات قابل التزام نیست. چون صلات به معنای شرعی، فعل مکلف است ولی با توضیح محقق ایروانی در تقریب اول صلات باید فعل خداوند متعال باشد. اما تقریب دوم که نفس مخاطبه را نوعی از طلب حساب کنیم، هرچند اشکال وجه اول را ندارد چون فعل مکلف است ولی اینکه نماز به خاطر مخاطب، طلب حساب شود روشن نیست. اگرچه این حرف مقرب دارد و مقرب ان، همین حرف معروف در السنه است که اگر می خواهید با خدا صحبت کنید نماز بخوانید و اگر می خواهید خدا با شما صحبت کند قرآن بخوانید.

اما در کلام مرحوم اصفهانی آمده است که حرف مرحوم اخوند را بر اساس معنای مشهور در السنه که معنای لغوی صلات دعا است ، می شود قبول کرد اما اگر مراد از صلات دعا نباشد بلکه عطف و میل باشد، در این صورت اطلاق صلات بر ماهیت شرعیه مخترعه از باب اطلاق کلی بر فرد می شود و استعمال نیز صحیح می باشد. اینطور نیست که در اطلاق صلات بر ماهیت مخترعه توجه به معنای لغوی نشده باشد. اگر به معنای عطف و میل گرفتیم، هم بر ماهیت مرکبه قابل تطبیق است و هم بر صلاتی که در "ان الله و ملائکته یصلون علی

النبی " به خدا نسبت داده می شود. مکلف در حال صلات عطف و میل به خداوند دارد که همان تخضع در برابر خداوند متعال است و صلات خداوند متعال نسبت به بنده هم مغفرت و رحمت او است .

به نظر می رسد که فرمایش مرحوم اصفهانی در تعیین معنای لغوی بعید نیست و به این ترتیب وجه دومی که مرحوم اخوند بر ثبوت حقیقت شرعیه گفته بودند بنفسه تمام نیست و در نتیجه آن، وجه اول نیز تمام نخواهد بود.

البته باید گفت که هرچند وجهی که به عنوان موید مرحوم اخوند ذکر کرده اند فی نفسه تمام نیست ولی اگر هم تمام باشد، خود این وجه به تنهایی ما را به نتیجه می رساند و نیازی نیست که آن را به وجه اول به عنوان متمم اضافه کنیم. اگر وجه دوم ثابت شود معنایش این است که استعمال الفاظ در معانی شرعیه استعمال حقیقی است و این عبارت آخری از ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع است. بنابراین می شود گفت که اگر مرحوم اخوند هر دو وجه را تمام می دانست جا داشت ابتدا وجه دوم را به عنوان دلیل ذکر می کرد و سپس وجه اول را به عنوان موید می آورد نه بر عکس.

محقق عراقی وجه دیگری برای اثبات حقیقت شرعیه در فرض مستحدث بودن معانی شرعیه در شریعت اسلام ذکر کرده اند. ایشان فرموده اند که ما از راه سیره عقلاء می توانیم ثبوت حقیقت شرعیه را اثبات کنیم ولی در این فرض که معانی شرعیه مستحدث باشند و ماهیاتی باشند که شریعت اختراع کرده است. زیرا رویه عام عقلانی این است که اگر شخصی

اختراعی را انجام داده باشد برای مخترع خودش اسمی می گذارد. با توجه به این مطلب اگر صلات را ماهیت شریعه مخترع شرعی بدانیم لازمه اش این است که حتما شارع مقدس برای آن اسم خاصی گذاشته است و این همان حقیقت شرعیه است.

تمامیت این دلیل متوقف بر دو مقدمه است؛ یکی اینکه رویه عام عقلایی بر اسم گذاری روی مخترعات مستقر است و دوم اینکه شارع هم از این طریقه ردع نکرده است بلکه در اختراع ماهیات خاصه از همین رویه عقلائیه تبعیت کرده است.

محقق عراقی مقدمه اول را به وضوحش رها کرده است. اما برای مقدمه دوم در کلام ایشان وجهی ذکر شده که با توجه به این وجه و تأمل در آن بعضی از اشکالات وارد بر ایشان رد می شود. وجه ذکر شده این است که اگر شارع این ماهیات را اختراع کند و اسم برای آن قرار ندهد، استعمال این الفاظ در این معانی شرعیه توسط شارع از باب استعمال حقیقی نخواهد بود بلکه استعمال مجازی و محتاج به قرینه است، در حالیکه عقلاء و مخاطبین بر اساس همان رویه مرسوم بین خودشان وقتی شارع کلمه صلات را استعمال می کند حمل بر طریقه خود می کنند و در نتیجه هر وقت در موارد متعدد لفظ صلات را از شارع بدون قرینه می شنوند فوراً ذهنشان به همان معنای شرعی می رود. اگر شارع وضعی نکرده باشد و عدم الوضع خودش را نیز اعلام نکرده باشد موجب به اشتباه افتادن مردم در فهم اغراض شارع می شود و نقض غرض خواهد شد. چون شارع این الفاظ را به غرض تفهیم مرادات خود به کار می برد، و در فرض عدم وضع و استعمال بدون قرینه مراد شارع معانی لغویه است ولی با توجه به ذهنیتی که عقلاء دارند آنرا برمعانی شرعی حمل می کنند

پس اگر شارع وضع نکند و عدم وضع خودش را اعلام هم نکند نقض غرض لازم می آید و چون در هیچ جا ندیدیم شارع اعلام عدم الوضع کرده باشد و هرچه بوده استعمال این الفاظ بوده است، به دست می آوریم که شارع هم طریقه عقلائییه را تبعیت کرده و وضع را انجام داده است^{۲۲}.

دوشنبه ۴۰۰/۸/۳

جلسه ۲۱

محقق عراقی برای اثبات حقیقت شرعیه در فرض مستحدث بودن معانی شرعیه، وجه سومی را ارائه کردند که تمسک به سیره عقلائییه بود. فرمودند که طبق رویه عام عقلائییه وقتی چیزی اختراع می شود، اسم خاصی بر آن می گذارند. در ماهیات مخترع شارع هم بنابر اینکه سابقه ای در شرایع گذشته نداشته باشند، شارع عدول از این رویه عام نکرده است. زیرا اگر شارع عمل به این طریقه نمی کرد، باید اعلام می فرمود تا مردم در فهم معانی از این الفاظ خاصه به اشتباه نیافتند و از انجایی که ردع و اعلام عدم عمل به این رویه عرفی از سوی شارع سر نزده است، معلوم می شود که شارع طبق همین مسیر مشی کرده است. از این مقدمه می توان حقیقت شرعیه یعنی وضع الفاظ خاص برای معانی شرعیه را نتیجه گرفت. البته در فرضی که این معانی مخترع شریعت اسلام باشند و الا اگر در موردی مستحدث بودن ثابت نشود این دلیل نمی آید.

چنانکه مشخص است این وجه دارای دو مقدمه است؛ اول اینکه رویه عام عقلایی در اختراعاتشان وضع الفاظ است و مقدمه دوم اینکه شارع از این رویه عقلایی در معانی مخترع شرعی تبعیت کرده است.

ممکن است نسبت به هر دو مقدمه اشکال شود. نسبت به مقدمه اول جا دارد اشکال شود که چنین طریقه عقلاییه ای ثابت نیست که حتما بعد از اختراع شیء خاص، برای آن اسم بگذارند. زیرا غرض از وضع این است که در تفهیم معانی از این الفاظ استفاده شود و به سهولت معانی خاصه را بفهمانند. در نتیجه اگر چیزی که اختراع شده از مصادیق معنای لغوی شیء معینی باشد، به طوری که برای فهماندن شیء تازه اختراع شده، بتوان لفظ را در معنای لغوی استعمال کرد و با ضم قرائن حالیه یا مقالیه، از باب تعدد دال و مدلول، اراده آن فرد خاص از معنای لغوی را فهماند، در چنین مواردی دیگر لازم نیست لفظ خاصی وضع شود. به عبارت دیگر اگر استعمال لفظ عام در معنای کلی، به ضم قرینه حالیه یا مقالیه بفهماند که مراد تفهیمی فرد خاص است، دیگر معلوم نیست که عقلاء اسم خاصی وضع کنند. مثلا یخچال و بخاری که معنای لغوی عامی دارند، حال اگر کسی یخچال خاصی اختراع کرد که نسبت به سایر افراد، امتیاز داشت، لازم نیست که فرد اختراع کننده برای فهماندن این فرد معین، به جای یخچال چیزی دیگر استعمال کند بلکه همان یخچال که در معنای عام استعمال می شده است را به کار می برد ولی برای اینکه این فرد خاص فهمیده شود، قرائنی را اضافه می کند و با تعدد دال و مدلول فرد خاص را می فهماند.

لذا بر اساس همان فرمایش مرحوم اصفهانی که این الفاظ خاص دارای معانی لغوی عام هستند، اگر ماهیت شرعیه مثل صلات هم مخترع شارع باشد، برای فهماندن آن نیازی به تغییر در وضع نیست بلکه همان لفظ به همان معنای لغوی به کار گرفته می شود و خصوصیات به دوال آخر فهمانده می شود.

به مقدمه دوم هم ممکن است اشکال شود که ولو عقلاء چنین طریقه ای داشته باشند اما دلیلی نداریم که شارع بر طبق این سیره عمل کرده باشد. عدم ردع در این موارد کاشف از امضای شارع نیست. وقتی عدم الردع کاشف از امضا است که اگر آن سیره و طریقه عقلایی مورد قبول شارع نباشد و شارع هم اعلام ردع نکند، باعث شود اغراض شرعیه نقض شود یعنی مردم به خلاف شرع بیافتند. در ما نحن فیه طریقه عقلایی این است که عقلاء برای مخترعاتشان اسم بگذارند. اگر این طریقه مورد قبول شارع نباشد اعلام عدم قبول لازم نیست. نهایت چیزی که از عدم اعلام قبول لازم می آید این است که متشرعین هم طبق سیره عقلاء برای اختراعاتشان وضع جدید کنند. این اگر موجب تسهیل نشود لا اقل مشکلی هم ایجاد نمی کند.

اما همانطور که در گذشته هم اشاره شد، مرحوم محقق عراقی برای مقدمه دوم بیانی دارد که این اشکال را به صورت واضح دفع می کند. ایشان فرمود علت اینکه شارع این طریقه را حتما قبول دارد یعنی طبق آن عمل کرده، این است که اگر طبق این طریقه مشی نکرده و اعلام عدم هم نکرده بود، مردم در فهم مرادات شارع به اشتباه می افتادند. زیرا مردمی که طریقه عقلائیه آنها این است که الفاظ را در اختراعات برای معانی جدید وضع می کنند، وقتی

با همان ذهن عقلایی به الفاظ خاصی مثل صلات، زکات و حج برخورد می کنند، با آنها معامله وضع جدید می کنند. آنها با استناد به طریقه عقلاییه استعمال شارع را توجیه کرده و برداشت می کنند که وضع جدید صورت گرفته و دیگر هر جا که این الفاظ صادر شود، حمل بر معنای لغوی نمی کنند بلکه حمل بر معنای شرعی می کنند. در حالی که وقتی شارع وضعی نکرده و لفظ را با همان معنای لغوی بدون قرینه استعمال می کند، مقصودش تفهیم معنای لغوی است. مخاطبین کلام شارع را حمل بر معنای شرعی می کنند در حالی که مراد شارع معنای لغوی می باشد. بنابراین نکته کشف امضاء از عدم اعلام در اینجا هم وجود دارد.

مقدمه دوم مرحوم عراقی تمام است اما به مقدمه اول وجه ایشان اشکال می شد و در نتیجه دلیل تامی برای حقیقت شرعیه نداریم؛ نه دو وجه مرحوم اخوند و نه وجهی که محقق عراقی ذکر کرده اند.

مرحوم اخوند در بخش دوم از کلامشان فرمودند که اگر این معانی شرعیه در شرایع گذشته ثابت بوده باشند دیگر این الفاظ حقایق شرعیه نخواهند شد بلکه حقایق لغویه می باشند.

این بخش از کلام مرحوم اخوند دارای دو مدعاست؛ اول اینکه این معانی شرعیه مثل صلات و زکات و ... در شرایع سابقه هم ثابت بوده اند نه اینکه از اختراعات شریعت اسلام

باشند و مدعای دوم این است که در فرضی که معانی شرعیه در شرایع سابقه ثابت باشند این الفاظ حقیقت لغویه می شوند نه حقیقت شرعیه.

نسبت به ادعای اول یعنی ثبوت این معانی در شرایع گذشته دلیلی که ذکر کرده اند همان آیات قرآن است؛ مثل "کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم" یا ایه ای که از زبان حضرت عیسی علیه السلام می فرماید "اوصانی بالصلاة و الزکاة ما دمت حیا" و یا به حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود "اذن فی الناس بالحج". دلیل همین آیات است ولی با این توضیح که ولو این معانی شرعیه از نظر اجزاء و شرایط با آنچه ما باید در شریعتمان به آن عمل کنیم مختلف هستند، اما از نظر ماهیت یکی می باشند.

در بحوث اشکال کرده اند که ما نمی توانیم از این آیات استفاده کنیم که معانی شرعیه با همان حقیقتی که در شریعت ما دارد، در شرایع سابقه موجود بوده است. برای نفی حقیقت شرعیه باید ثابت شود که معانی شرعیه به همین حقیقت موجود، در شرایع سابقه هم ثابت بوده است و حال آنکه با این آیات چنین چیزی ثابت نمی شود. زیرا این احتمال وجدانا وجود دارد که آن عبادتی که در شرایع سابقه بوده است مثل صلات و زکات و غیره از نظر سنخ و حقیقت، سنخ دیگر از عباداتی باشد که در شریعت اسلام وجود دارد؛ یعنی نماز در آن شریعت سنخی از صلات باشد که با صلات در شریعت ما ذاتا مختلف و جامعی بین آنها وجود ندارد؛ نه اینکه اختلافشان فقط در حد اختلاف در اجزاء و شرایط مثل صلات حاضر و مسافر باشد. به عبارت دیگر احتمال می دهیم که دو حقیقت و سنخ مختلف باشند نه دو صنف از یک حقیقت. اما با اینکه از نظر ماهیت مختلف هستند اما کلمه صوم یا صلات یا

زکات از باب اطلاق مجازی بر آن معانی اطلاق می شود. ما نمی توانیم این احتمال را نفی کنیم مگر اینکه اثبات کنیم که لفظ صلات در این آیات حقیقت در معنای شرعی است. اگر اثبات کنیم که لفظ صلات حقیقت در معنای شرعیه شده است، از باب اصالة الحقیقه می گوئیم که از لفظ صلات معنای حقیقی مراد است. بنابراین باید در مرحله سابقه اثبات کنیم که معنای شرعیه صلات، معنای حقیقی لفظ صلات است. اثبات حقیقت بودن در معنای شرعی نیز یا از این طریق است که شارع این الفاظ را برای معنای شرعیه در شریعت اسلام وضع کرده است یا به خاطر وضع سابق، یعنی چون قبلا این وضع صورت گرفته است طبعا الان هم حقیقت در معنای شرعی است. وضع سابق که راهی برای اثبات ندارد مگر دلالت همین آیات که خود به مبتلا به محذور است. پس باید از راه اول اثبات کنیم. یعنی بگوئیم چون این الفاظ در شریعت اسلام وضع شده اند حقیقت در معنای شرعی گشته اند. اگر در مرحله قبل به این نقطه رسیدیم، مطلوب ما و خلاف آن چیزی است که مرحوم اخوند در پی اثبات آن است. چون مرحوم اخوند می خواست جلوی حقیقت شرعیه بودن را بگیرد و حال آنکه به حقیقت شرعیه می رسیدیم.

با بیانی که قبلا از مرحوم آقای تبریزی در جواب اشکال تبادر داده شده بود، از این اشکال می توان جواب داد. در اشکال به تبادر گفته شد که تبادر مفید، تبادر در زمان صدور الفاظ است که احراز نمی شود و تبادری که احراز می شود که تبادر در زمان ما باشد مفید نیست. ایشان جواب دادند که ما احتمالات در زمان صدور این الفاظ را حساب می کنیم. سه احتمال وجود داشت که با نفی دو احتمال به مطلوب می رسیدیم. ولو این بیان کافی

برای حل اشکال تبادل نبود اما برای بحث حقیقت شرعیه مفید است. زیرا در الفاظ استعمال شده در قرآن، به حسب مقام ثبوت سه احتمال ابتدایی وجود دارد؛ یا اینکه بگوییم این آیات مجمل بوده اند و مردم چیزی از آنها نمی فهمیده اند یا بگوییم معانی لغویه را می فهمیده اند یا باید بگوییم معانی شرعی را می فهمیده اند. اجمال آیات که قابل التزام نیست و نمی شود گفت که مردم با شنیدن این آیات متحیر می شدند و هیچ نمی فهمیدند. احتمال فهم معنای لغوی از آیات هم که صحیح نیست. این دو احتمال که منتفی شود متعین می شود که آنچه می فهمیدند همین معانی شرعیه بوده است. بر این اساس صلاتی که مورد وصیت حضرت عیسی علیه السلام قرار گرفته همین معنای شرعی بوده است نه حقیقت دیگری که متباین با آن باشد. همچنین حج در "اذن فی الناس بالحج" و نیز سایر الفاظ.

سه شنبه ۴۰۰/۸/۴

جلسه ۲۲

گفته شد که محتملات ثبوتی در استعمال الفاظی مانند صلات و صوم و زکات و .. سه امر است. احتمال اول این است که این الفاظ اجمال داشته باشند و مخاطبین معنایی را از آن به دست نیاوردند. احتمال دوم این است که مخاطبین معنای لغوی را بفهمند و احتمال سوم هم این است که معنای شرعی ای که ما می فهمیم آنها نیز می فهمیدند. احتمال اول که اجمال باشد منتفی است. واضح است که نمی شود ملتزم شد این آیات که نازل می شد، مردم متحیر بودند که چه می گوید. احتمال دوم هم منتفی است. زیرا با توجه به اینکه این آیات در زمانی

نازل شده بودند که صلات به عنوان یک مرکب اعتباری متعلق امر قرار گرفته بود و مردم موظف به انجامش بودند و همچنین مثلاً حج به عنوان یک عمل مطلوب شناخته می شد و الفاظی که به صورت متداول برای حکایت از این معانی شرعیه بکار برده می شد همین الفاظ صلات و حج و ... بوده است، در چنین شرایطی وقتی آیه نازل شود که به حضرت ابراهیم خطاب شده "اذن فی الناس بالحج" یا حضرت عیسی گفته است "واوصانی بالصلاة و الزکاة ما دمت حیا" آیا مردم حج یا صلات را بر معنای لغوی حمل می کردند؟! این احتمال با توجه به شرایط زمان نزول منتفی است. آنچه می ماند این است که بگوییم حمل می کردند این الفاظ را بر همین معنای شرعیه ای می کردند که پیش خودشان متداول بوده است.

این تقریب نسبت به سه آیه ای که مرحوم اخوند در کفایه اشاره کردند علی حد سواء جاری است. ولی نسبت به آیه اخیر که "کتب علیکم الصیام کما کتب ... " باشد تقریب خاصی وجود دارد غیر از تقریب مشترک. تقریب این است که از این آیه شریفه گویا به صراحت استفاده می شود که این معانی شرعیه در شریعت اسلام، نفس همان معانی در شرایع سابق هستند، به همان حقیقت نه به حقیقت دیگر. آیه می گوید همان صیامی که بر شما واجب شده همان صیام بر افراد در شرایع سابقه واجب بوده است. اگر "کما" در این آیه شریفه دلالت بر یکسان بودن صیام به لحاظ حقیقت نکند، مستلزم استخدام خواهد بود. زیرا باید اینگونه باشد "کتب علیکم الصیام کما کتب نحوه" و از انجایی که استخدام و تقدیر بر خلاف ظاهر است، وقتی می فرماید کما کتب یعنی همین حقیقتی که برای شما واجب است.

مرحوم آقای صدر به این تقریب مختص اشکال کرده اند که نمی توانید از این راه بگویید معانی شرعی در شریعت ما بحقیقتها در شرایع سابقه، سابقه داشته اند. ولو لفظ "کما" وارد شده اما این احتمال هست که حقیقتا مختلف باشند و تعبیر وارد شده در ایه، با حقیقت مختلفه هم سازگاری دارد. زیرا ممکن است کلمه صیام در این ایه را بر معنای لغوی حمل کنیم. یعنی طبیعی امساک که جامع بین صوم در شریعت ما و صوم در شرایع سابقه باشد، همانطور که در شرایع گذشته واجب بوده است بر ما نیز واجب است. در این صورت دیگر استخدامی هم لازم نمی آید. بنابراین اگر احتمال معنای لغوی در اینجا داده شود دیگر از لفظ کما نمی توان استظهار اتحاد حقیقت در این معانی شرعیه کرد.

جواب این مناقشه از مطالب قبل معلوم می شود. در قسمت اول که فرموده کتب علیکم الصیام آنچه مردم می فهمیدند به هر شکل یا به تعدد دال و مدلول یا از نفس استعمال، همان معنای شرعی بوده است. چون ما فُهِم از صدر ایه همان صیام به معنای شرعی است نه لغوی، تقریب فوق می آید که "کما" دلالت دارد همان صیام که در شرایع گذشته واجب بوده بر شما واجب شده است و الا استخدام لازم می آید که خلاف ظاهر است.

بنابراین این فرمایش مرحوم اخوند که از آیات متعدد استفاده می کنیم معانی شرعیه ای که در شریعت ما موضوع تکلیف قرار گرفته اند مستحدث نیستند بلکه در شرایع سابقه هم ثابت بوده اند، تمام است.

مطلب دوم:

مرحوم اخوند فرموده اند که اگر این معانی شرعیه در شرایع سابقه ثابت باشند دیگر این الفاظ خاصه حقیقت شرعیه در معانی خود حساب نمی شوند بلکه حقیقت لغویه خواهند شد. ثبوت حقیقت شرعیه متوقف بر مستحدث بودن معانی شرعیه است.

نسبت به این مطلب چند مناقشه شده است:

مناقشه اول که در حقیقت مناقشه در لفظ و تعبیر است و در کلام بعضی از محشین کفایه مثل مرحوم آقای حکیم آمده این است که حتی اگر این معانی در صلات و زکات و ... در شرایع سابقه با همین لفظ هم ثابت بوده باشند، باعث نمی شود که این الفاظ حقیقت لغویه باشند بلکه معنای لغوی همان مطلق الدعا است و این عمل خاص که مشتمل بر دعاست، حقیقت در شرایع سابقه شده است به نحو حقیقت شرعیه اما نه حقیقت شرعیه در شریعت اسلام بلکه حقیقت شریعه در شرایع گذشته. سابقه دار بودن دلیل نمی شود که حقیقت لغویه شوند. مگر اینکه منظور از لغویه بودن، در مقابل شرعیه در خصوص شریعت اسلام باشد.

مناقشه دوم که در کلام عده ای از محققین از جمله فرزندان مرحوم اخوند در حاشیه بر همین قسمت کفایه و نیز مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای حکیم و همچنین مرحوم آقای خویی آمده این است که آیات دلالت دارند که ذات این معانی شرعیه در شرایع سابقه بوده اند ولی دلالت نمی کنند که با همین الفاظ نیز از آنها حکایت می شده است. ایه می فرماید روزه همانطور که بر شما واجب است بر مؤمنین شرایع سابقه هم واجب بوده اما معلوم نیست که با همین لفظ بوده است بلکه قرینه بر خلاف وجود دارد. چراکه لسان همه انبیاء گذشته

که عربی نبوده است. لذا لفظی که مناسب با همان لغت بوده را می آورده اند. بنابراین مجرد ثبوت معانی شرعیه در شرایع سابقه، نافی حقیقت شرعیه بودن الفاظ آنها نیست. زیرا ثبوت نفس المعانی امری است و استعمال لفظ برای فهم این معانی امر آخری است.

از این اشکال مرحوم آقای صدر جواب داده اند که این مقدار مورد قبول است که مجرد اینکه معانی شرعیه سابقه دار بوده اند مستلزم این نیست که در شرایع سابقه هم از معانی شرعیه با این الفاظ حکایت می کرده اند. اما نکته ای وجود دارد که ما را به این نتیجه می رساند که نه تنها ذات این معانی در شرایع سابقه ثابت بوده اند بلکه همین الفاظ هم برای آنها بکار می رفته است. نکته این است که اگر ما وضعیت تاریخی مجتمع جزیره العرب قبل از اسلام را در نظر بگیریم، می بینیم که اهل ادیان سابقه در میان مردم بوده اند و مردم عرب زبانی هم که در آنجا زندگی می کردند با یهودی ها و نصرانی ها معاشرت داشته اند و بعضی از اعراب خودشان گرایش به مسیحیت یا یهودیت پیدا کرده بودند. بنابراین اگر این معانی شرعیه مثل نماز و روزه و ... اسم دیگری غیر از صلات و صوم در میان آنها می داشت باید در لغت عرب و تاریخ ادب عربی منعکس می شد و حال آنکه چنین چیزی را نمی بینیم. این نشان می دهد که آنها برای تعبیر از این معانی لفظ دیگری را بکار نمی برده و از همین الفاظ استفاده می کرده اند نهایتاً با کمی تغییر در آن. مثلاً در عبری صلوت و زکوت بوده و در عربی بعد از تعریب، صلات و زکات شده است. این بیان برای الفاظ دیگر مثل صوم و حج هم می آید. البته حج شاهد دیگری هم دارد و آن اینکه در زمان جاهلیت هم این عمل سابقه داشته است و به لفظ حج از آن تعبیر می کرده اند.

مناقشه سوم: مرحوم آقای خویی فرموده اند که حتی اگر قبول داشته باشیم که چون معانی شرعیه با نفس همین الفاظ در شرایع سابقه ثابت بوده اند حقیقت شرعیه در اسلام ثابت نمی شود، ولی اثری که از ثبوت حقیقت شرعیه در شریعت اسلام متوقع است با ثبوت در شرایع گذشته ثابت می شود. زیرا اثر حقیقت شرعیه این است که الفاظی که در کلام شارع آمده حمل بر معنای شرعی شود. برای اینکه حمل بر معنای شرعی شود، نیازی نیست که حتما در شریعت اسلام حقیقت شود بلکه حتی اگر حقیقت در شرایع سابقه هم شده باشد به این اثر دست پیدا خواهیم کرد.

چهارشنبه ۴۰۰/۸/۵

جلسه ۲۳

مرحوم آقای خویی در سومین مناقشه به مرحوم اخوند فرمودند که حتی اگر قبول کنیم که حقیقت شرعیه متوقف بر مستحدث بودن معانی آنهاست و اگر این معانی در شرایع گذشته سابقه داشته باشند، الفاظ آنها حقیقه لغویه می شوند نه شرعیه، ولی باز هم اثری که ثمره ثبوت حقیقت شرعیه است، بر حقیقت بودن در شرایع سابقه هم مترتب می شود. زیرا اگر این الفاظ حقیقت شرعیه در شرایع گذشته هم شده باشند، وقتی بدون قرینه در لسان شارع شریعت اسلام بکار برده شوند، حمل بر معنای شرعی خواهند شد.

به نظر می رسد که این مناقشه، مناقشه تامی است و ترتب ثمره متوقف بر حقیقت شدن معانی در شریعت اسلام نیست

مرحوم آقای صدر در مقام جواب از مناقشه فرموده اند: بین حقیقت شرعیه در خصوص شریعت اسلام و حقیقت شرعیه در شرایع گذشته در ترتب ثمره فرق است و ثمره فقط در خصوص حقیقت شرعیه در اسلام مترتب می شود. زیرا اگر این معانی در شریعت اسلام به وجود آمده باشند و شارع مقدس لفظ صلات و زکات و .. را در این معانی بکار برده باشد، ظاهر این است که این الفاظ از معانی لغوی خود نقل پیدا کرده اند. چنانکه در سیره عقلاء هر مخترعی برای مخترع خود، لفظ خاصی وضع می کند و با این وضع، لفظ را تخصیص به معنای اختراعی خود می دهد به طوری که مجرد اتیان به این لفظ بلا قرینه، دلالت بر معنا می کند. در شریعت هم وقتی برای ماهیت شرعی جدید لفظی را وضع می کنند، به معنای تخصیص آن لفظ به معنای جدید و هجر معنای قبلی است و لذا وقتی بدون قرینه آن را بکار ببرند حمل بر معنای شرعی جدید می شود. ولی در فرضی که این الفاظ قبل از شریعت اسلام، حقیقت در این معانی شرعیه شده باشند، دیگر داعی برای نقل به معنای جدید وجود ندارد. اگرچه حقیقت در معنای جدید می شوند اما احتمال دارد که مشترک بین معنای اصلی لغوی و معنای شرعی باشد. با وجود احتمال اشتراک، وقتی بدون قرینه لفظ بکار برده شود، نمی توانیم آن را بر هیچ یک از دو معنا حمل کنیم. اما در فرض ثبوت حقیقت شرعیه حکم توقف نیست بلکه لزوم حمل بر معنای جدید است.

مرحوم آقای صدر با این جواب در واقع اشکال مرحوم اخوند را تصحیح کردند. ولی به نظر می‌رسد که پاسخ تمام نباشد. زیرا اگر گفتیم معانی شرعیه مثل صلات و صوم و ... با همین الفاظ در شرایع گذشته بوده‌اند، معنایش این است که این الفاظ حقیقت شرعیه به معنای اعم پیدا کرده‌اند. یعنی آن معنای اصلی که دعا بود به معنای جدید منتقل شد و این معنای جدید بین متدینین به ادیان تداول پیدا کرد. نقل لفظ از معنای اصلی به معنای جدید در عرف خاص که عرف متدینین باشد، در واقع شکل‌گیری حقیقت شرعیه و عرفیه در آن عرف است. با توجه به شکل‌گیری حقیقت شرعیه به معنای اعم و حقیقت عرفیه به معنای خاص در عرف متدینین به ادیان گذشته، وقتی شارع اسلام این الفاظ را استعمال می‌کند ظاهرش این است که طبق ادیان گذشته مشی کرده است. شارع مقدس در شریعت اسلام که بی‌ارتباط با شرایع سابق و متدینین به ادیان سابق نیست بلکه داخل در این مجموعه متدینین به ادیان توحیدی است. لذا اگر لفظی را استعمال کند همانطور که اگر در ادیان گذشته استعمال می‌کرد ظاهر در معنای شرعی خاص بود، در شریعت اسلام هم که استعمال کند همین ظهور را دارد نه اینکه مردد بین اراده معنای اصلی لغوی و معنای شرعی گذشته باشد. اگر شارع در اسلام بی‌ارتباط با شرایع گذشته بود، این ظهور شکل نمی‌گرفت و احتمال می‌دادیم که همان معنای لغوی اصلی را اراده کرده است و احتمال می‌دادیم که معنای عرفی‌ای که ربطی به شارع ندارد را اراده کرده است. مثل اینکه لفظی در عرف ملحدین حقیقت شده باشد و شارع آن را استعمال کند. در این فرض دو احتمال وجود دارد یکی اراده معنای لغوی و دیگری اراده معنایی که در عرف آنها حقیقت شده است. اما چون شارع شریعت

اسلام در مجموعه اهل ادیان گذشته و مرتبط با آنهاست، اگر برای بیان معانی شرعیه، از الفاظی در شریعت خودش استفاده کند که حقیقت در معانی شرعی و در عرف خاص شده اند، ظاهر این است که طبق عرف خاص مشی می کند و معنای مورد نظر آنها را اراده کرده است. فرض هم این است که در عرف مومنین به ادیان نقل صورت گرفته است و ما احتمال اشتراک نمی دهیم.

بنابراین همانطور که بنابر مستحدث بودن معانی شرعیه، چون نقل صورت می گیرد، استعمال الفاظ ظاهر در اراده این معانی شرعیه است، در فرضی هم که این الفاظ در شرایع سابقه حقیقت شده و بین آنها نقل صورت گرفته، اگر شارع ما ان الفاظ را استعمال کند ظهور در معنای شرعی جدید دارد و باید حمل بر آن شود نه معنای لغوی.

در نتیجه هرچند ثبوت حقیقت شرعیه در شریعت اسلام یعنی حقیقت شرعیه به معنای اخص، مختص به حدوث معانی در شریعت اسلام است، ولی غرض و اثر متوقع از حقیقت شرعیه خاص که حمل الفاظ مجرد از قرینه بر معانی شرعیه باشد، در تقدیر دوم هم بار می شود.

مرحوم اخوند در بخش سوم از کلام خود فرمودند که حتی اگر ثبوت معانی شرعیه در شرایع سابقه احراز نشود بلکه صرفاً احتمال ثبوت این معانی در شرایع گذشته داده شود، دیگر ادعای اطمینان به ثبوت حقیقت شرعیه هم نمی شود کرد تا چه رسد ادعا شود که قطع به ثبوت آن داریم.

از مناقشه سومی که در بخش دوم کلام مرحوم اخوند مطرح شد، مناقشه در این بخش هم معلوم می شود. زیرا هرچند ثبوت حقیقت شرعیه خاص یعنی در خصوص شریعت اسلام، توقف بر مستحدث بودن معانی دارد اما غرض مترتب بر ثبوت حقیقت شرعیه متوقف بر آن نیست بلکه در فرض سابقه دار بودن هم بار می شود. لذا حتی اگر احراز هم کنیم که این معانی در گذشته هم بوده اند غرض بار می شود تا چه رسد به این که صرفاً احتمال ثبوت آنها را بدهیم. در این فرض بالاولویه اثر مترتب می شود.

جهت سوم: ثمره بحث حقیقت شرعیه

مرحوم اخوند فرموده اند که ثمره بحث حقیقت شرعیه در مورد الفاظی که در لسان شارع بلا قرینه استعمال شده اند ظاهر می شود. زیرا اگر قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعیه شدیم، باید این الفاظ را بر معانی اصلیه آنها حمل کنیم و اگر حقیقت شرعیه را پذیرفتیم باید بر معانی شرعیه حمل کنیم.

اما مرحوم اخوند برای توضیح بیشتر در ادامه فرموده اند که چنین نیست که علی القول به ثبوت حقیقت شرعیه بتوانیم در همه جا الفاظ را بر معانی شرعیه حمل کنیم بلکه فقط در جایی که علم به تاخر استعمال از وضع داشته باشیم می توانیم لفظ را بر معنای شرعی آن حمل کنیم. اما در مواردی که احراز شود استعمال شارع قبل از تحقق حقیقت شرعیه بوده مثلاً بدانیم وضع در سال دوم هجرت بوده و استعمال قبل از هجرت، معلوم است که نمی توانیم بر معنای جدید حمل کنیم. همچنین در مواردی هم که احتمال بدهیم استعمال متقدم بر وضع بوده، حمل الفاظ بر معانی شرعیه، مشکل است.

اگر مستشکل بگوید در جایی که علم به تحقق وضع و تحقق استعمال داریم ولی نمی دانیم استعمال قبل از تحقق وضع بوده یا بعد از آن، با اصاله التاخر می گوییم که این استعمال نبوده است تا زمانی که حقیقت شرعیه ثابت شده است. با این اصل، تعبدا احراز می کنیم که استعمال متاخر از وضع و حقیقت شرعیه است.

مرحوم اخوند فرموده اند که به دو دلیل، اصل تاخر استعمال نمی تواند مشکل را حل کند. اول اینکه مفروض در مقام این است که دو امر حادث شده اند که در تقدم و تاخر یکی نسبت به دیگری شک داریم. یکی وضع و دیگری استعمال و نمی دانیم وضع متاخر بوده یا استعمال. با توجه به اینکه احتمال تاخر در هر دو وجود دارد اصل تاخر در یکی با اصل تاخر در دیگری معارضه می کند. علاوه بر اینکه اصل تاخر استعمال از وضع، فی نفسه نیز جاری نمی شود. زیرا مستصحب یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع حکم شرعی و در اینجا استعمال نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی. زیرا آنچه در باب خطابات لفظیه موضوع اثر است ظهور لفظ در معنای خاص است که حالت سابقه ندارد و تاخر استعمال یا تاخر وضع هم موضوع اثر نیستند. اگر کسی بگوید هرچند موضوع اثر ظهور است ولی با استصحاب عدم الاستعمال الی بعد تحقق الوضع کشف ظهور می کنیم. مرحوم اخوند فرموده اند که نمی توان این اصل را جاری کرد و ظهور را با اصل تاخر ثابت کرد مگر با حجیت اصل مثبت. زیرا ولو اگر ثابت شود استعمال متاخر است ظهور شکل می گیرد اما تشکیل ظهور لازمه عقلی تاخر استعمال است و لذا حجیت آن مبتنی بر حجیت اصل مثبت است که حجیت ندارد.

مستشکل می گوید این اشکالات در صورتی است که مراد از اصل تاخر، استصحاب باشد. ولی ما می گوییم این اصل، یک اصل عقلایی لفظی است و ربطی به استصحاب ندارد تا شبهه مثبت بودن یا تعارض مطرح شود.

مرحوم اخوند فرموده اند که اصل تاخر استعمال به عنوان اصل لفظی عقلایی قابل تمسک نیست. چون دلیلی بر این اصل به عنوان عام که بخواهد در محل بحث هم جاری شود، نداریم.

جلسه ۲۴

شنبه ۴۰۰/۸/۸

در ثمره بحث حقیقت شرعیه مرحوم اخوند فرمودند ثمره در الفاظی ظاهر می شود که بدون قرینه از شارع صادر شده است که بنا بر عدم ثبوت حقیقت شرعیه، حمل بر معانی لغویه می شوند و بنابر ثبوت حمل بر معانی شرعیه. حمل بر معانی شرعیه در فرض ثبوت حقیقت شرعیه هم مطلق نیست بلکه در مواردی است که احراز شود که استعمال متأخر از وضع و ثبوت حقیقت شرعیه بوده است و الا اگر شک در تاخر استعمال از وضع هم شود، حمل بر معنای شرعی نمی شود. زیرا در موارد شک، احراز نمی کنیم که این استعمال بعد ثبوت حقیقت شرعیه است. اصل لفظی یا عملی نیز نداریم که در موارد شک با اعتماد به ان، ثابت کنیم که استعمال متأخر از وضع بوده است.

نسبت به اصل تاخر استعمال، مرحوم اخوند مناقشه کردند که اگر مقصود از این اصل، استصحاب باشد که استصحاب جاری نمی شود. زیرا هم معارض دارد و هم فی حد نفسه شرایط جریان ندارد. اما اگر مقصود استصحاب نباشد تا مشکل معارضیت یا مثبتیت به وجود آید، بلکه اصل عقلایی باشد که در موارد شک در تقدم و تاخر، عقلاء بناء بر آن می گذارند، ایشان جواب می دهند که ما در میان عقلاء، اصلی به این عنوان عام نداریم که بعد از علم به حدوث حادث، اگر در تقدم و تاخر شک کردید، بناء بر تاخر بگذارید.

اگر مقصود از اصل عقلایی، اصل عدم نقل باشد و ادعا شود که در مواردی که نمی دانیم لفظ از معنای اول به دوم نقل شده یا خیر، بناء بر عدم نقل می گذاریم، مثل ما نحن فیه که می دانیم الفاظ خاصه در لغت معنایی دارند ولی نمی دانیم از این معانی اصلیه به معنای جدید که شرعیه است منتقل شده اند یا خیر، باید بناء بر عدم نقل بگذاریم، مرحوم اخوند فرموده اند ما اصل عدم نقل را در جایی جاری می دانیم که در اصل نقل شک باشد. اما اگر اصل نقل محرز باشد و شک در تقدم و تاخر نقل باشد، عقلاء چنین بنایی ندارند.

در محل بحث که شک در ثبوت حقیقت شرعیه است، دو تقریب برای جریان اصل عدم نقل وجود دارد. یک تقریب، تقریبی است که مرحوم آقای حکیم بیان کرده اند. ایشان در حقایق فرموده اند: قد يقال که در اینجا اصل عدم نقل در زمان استعمال جاری می شود، فانه يقال که این اصل عدم نقل نتیجه اش حمل بر معنای شرعی نیست بلکه حمل بر معنای لغوی است. می دانیم لفظ صلات دارای یک معنای لغوی اصلی بوده اما نمی دانیم که در

زمان حدوث این استعمال، نقل داده شده یا خیر، نتیجه اصل عدم نقل این است که در زمان استعمال به معنای شرعی نقل داده نشده است و لذا باید حمل بر معنای لغوی کرد.

تقریب دیگری برای اصل عدم نقل وجود دارد که نتیجه اش حمل بر معنای شرعی است. به این تقریب که ما نسبت به زمان فعلی یا به حقیقت شرعی یا متشرعیه می دانیم که لفظ صلات حقیقت در همین معنای شرعی شده است و شک داریم که این حقیقت بودن در زمان صدور این حدیث خاص از رسول خدا صلی الله علیه و اله هم وجود داشته یا آن زمان در همان معنای لغوی حقیقت بود و بعدا به این معنای شرعی نقل داده شد. یعنی اصل عدم نقل را از طرف مقابل جاری می کنیم.

به عبارت دیگر اصل عدم نقل به دو تقریب جاری می شود؛ تقریب اول اصلی است که موافق با استصحاب متعارف می شود به این بیان که قبلا معنای لغوی داشت و نمی دانیم منتقل شده یا خیر، استصحاب عدم نقل جاری می کنیم. تقریب دوم موافق با استصحاب قهقرایی است؛ به این بیان که الان لفظ حقیقت در معنای شرعی است و نمی دانیم در زمان صدور حدیث این حقیقت بودن را داشت یا خیر، استصحاب قهقرایی می گوید حقیقتی که الان هست از همان موقع استعمال بوده و نقلی صورت نگرفته است.

اشکال مرحوم اخوند این است که اصل عدم نقل، چه به نحوی که موافق با استصحاب متعارف باشد و چه موافق با استصحاب قهقرایی باشد، در جایی جاری می شود که اصل

نقل مشکوک باشد اما در جایی که نقل محرز است و شک در این داریم که چه زمانی اتفاق افتاد، چنین اصلی در میان عقلاء جاری نمی شود.

اما اینکه چرا عقلاء در موارد شک در تقدم و تاخر، اصل عدم نقل جاری نمی کنند، شاید وجهش این باشد که اصل عدم نقل به هر دو تقریب موضوع دارد. با توجه به اینکه هیچ طرف بر طرف دیگر ترجیح ندارد، لذا عملاً اصل عدم نقل جاری نمی شود و عقلاء در این مورد قاعده ای ندارند که تعیین حال این نقل کنند.

بررسی فرمایش مرحوم اخوند

مرحوم اخوند فرمودند که باید تاخر استعمال از وضع احراز شود تا بنا بر ثبوت حقیقت شرعیه، بتوان لفظ را حمل بر معنای شرعی کرد. این فرمایش صحیح است و اشکالی به آن وارد نمی شود. ولی اصل آنچه مرحوم اخوند به عنوان ثمره حقیقت شرعیه بیان کردند که علی القول به عدم ثبوت حقیقت شرعیه، لفظ حمل بر معنای لغوی می شود و علی القول به ثبوت، حمل بر معنای شرعی، در کلام مرحوم نایینی و نیز مرحوم آقای خویی مورد مناقشه گرفته است. حاصل مناقشه این است که از نظر کبروی فرمایش مرحوم اخوند صحیح است که اگر در روایت صادر از پیامبر صلی الله علیه و اله لفظ بلاقرینه وجود داشته باشد و شک کنیم که معنای لغوی اراده شده یا شرعی، بنابر عدم ثبوت حقیقت شرعی، حمل بر معنای لغوی می شود و بنابر ثبوت حقیقت شرعیه، حمل بر معنای شرعی می شود، ولی مشکل این است که صغرای برای این کبرا نیست. لانه لیس لنا مورد نشک فی المراد الاستعمالی. در

الفاظ صادر از شارع موردی نداریم که مردد بین معنای شرعی و لغوی باشد تا این کبرا جاری شود.

مرحوم آقای خویی هم در محاضرات و در سایر تقریرات در توضیح اشکال مرحوم نایینی فرموده اند: علت نبود صغرا، این است که روایاتی که از معصومین علیهم السلام وارد شده که مشتمل بر الفاظ خاص هستند، معلوم است که مراد آنها همین معنای شرعی است. زیرا این الفاظ اگر در خود زمان رسول خدا صلی الله علیه و اله حقیقت شرعیه نشده باشد، در زمان ائمه علیهم السلام بعد از رسول خدا صلی الله علیه و اله که حتما حقیقت شده اند، ولو شما به ان بگویید حقیقت مشترعیه. در این صورت اگر روایتی از خود ائمه علیهم السلام صادر شده باشد که در زمانشان حقیقت در معنای شرعی شده بوده است و اگر هم حدیث رسول الله صلی الله علیه و اله باشد، با توجه به اینکه احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله از طریق ائمه علیهم السلام به ما رسیده است و نداریم حدیث معتبری از رسول اکرم صلی الله علیه و اله که از غیر طریق اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده باشد، وقتی حضرات، قول رسول خدا صلی الله علیه و اله را نقل کنند، با توجه به اینکه امام علیه السلام به نحوی نقل می کند که مورد فهم مردم باشد و مردم هم طبق فرض معانی شرعیه را می فهمیدند، پس تمام الفاظی که از معصومین علیهم السلام می رسیده، معلوم است که مراد از آنها معانی شرعیه است.

در محاضرات توضیح داده شده که ولو احراز وضع تعینینی یا وضع تعینی ناشی از کثرت استعمال در زمان خود رسول الله صلی الله علیه و اله نکنیم اما در زمان امام باقر و امام

صادق علیهما السلام که حتما به خاطر کثرت استعمال وضع تعینی پیدا کرده بلکه حتی در زمان امیر المومنین علیه السلام وضع تعینی صورت گرفته بوده است.

در محاضرات اضافه کرده اند: نعم لو فرض کلام وصل إلینا من النبی الأکرم صلی الله علیه و آله بلا وساطة الأئمة الأطهار علیهم السلام فیمكن أن تظهر الثمرة فيه إذا فرض الشک فی مراده صلی الله علیه و آله منه، إلا أنه فرض فی فرض^{۲۳}. بله اگر روایت معتبری از رسول خدا صلی الله علیه و آله به دست ما برسد که غیر ائمه علیهم السلام نقل کرده است، ممکن است بگوییم ثمره ظاهر می شود. ولی این فرض در فرض است که بگوییم که غیر ائمه علیهم السلام نقل کرده باشند و معتبر هم باشد و عملا چنین موردی نداریم. لذا ثمره عملیه برای این بحث وجود ندارد.

از این اشکال در کلام مرحوم آقای تبریزی جواب داده شده است:

جواب اول: اگر این مطالب در احادیث صادر از رسول خدا صلی الله علیه و آله پیاده شود، در مورد آیات موضوع پیدا نمی کند. زیرا آیاتی داریم مشتمل بر الفاظ خاصه ای که مردد بین معنای لغوی و شرعی است؛ مثل "و ذکر اسمہ ربه فصلی" که معلوم نیست مراد از صلات، دعاست یا نماز یا "یا ایها الذین امنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما" که صلات علی النبی، به اعتبار معنای لغوی خود، مطلق دعاست مثلا بگوید اللهم ارفع درجات النبی صلی الله علیه و آله (که مصداق صلات علی النبی به معنای لغوی است) در این آیه معلوم نیست مراد صلات به معنای لغوی است یا به معنای خاص که صلوات متعارف می باشد. در کتاب

^{۲۳} - محاضرات/۱/۱۲۶.

این دو مورد بیان شده است ولی در درس می فرمودند و کم لها من نظیر. یعنی آیات دیگری هم هست که مردد بین معنای شرعی و لغوی است. مثل "انما المشركون نجس" که تردید وجود دارد معنای نجس همان معنای لغوی یعنی خبیث است یا معنای شرعی یعنی قذارت شرعی. یا ایه تیمم "فتیمموا صعيدا طيبا" که تردید وجود دارد طیب یعنی طهارت عرفیه یا طهارت شرعیه در مقابل نجاست.

جواب دوم: حتی در احادیثی که از پیامبر صلی الله علیه و اله به دست ما رسیده است هم ثمره ظاهر می شود. زیرا هر چند اکثر فرمایشات حضرت از طریق ائمه علیهم السلام وارد شده و در این موارد توضیح مرحوم آقای خویی مورد قبول است که ائمه علیهم السلام به گونه ای بیان می کردند که مراد رسول خدا معلوم شود، اما نه اینکه همه احادیث از این قبیل باشد، بلکه خیلی از احادیث وجود دارد که به غیر وساطت ائمه علیهم السلام به ما رسیده و ما در شرعی بودن یا لغوی بودن معنای آن تردید داریم. البته ایشان به صورت خاص موردی را بیان نکردند که حدیث معتبر باشد و از غیر ائمه علیهم السلام هم به ما رسیده باشد، ولی ممکن است روایاتی از غیر طریق ائمه علیهم السلام به ما رسیده باشد و اتفاقا وسائط آن نیز اشخاص ثقه باشند ولو از عامه. اما نمی توان مورد خاصی را به عنوان نمونه ارائه کرد. ممکن نیز هست اساسا روایت از موارد خبر متواتر باشد. مثل روایت رفع قلم از ثلاثه که امیر المومنین علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و اله نقل کرده اند. این روایت را هر چند چون مشتمل بر جهل خلیفه به احکام الهی است عامه توجیه کرده اند اما اصل

صدور آنرا پذیرفته اند لذا می توان این حدیث را از روایات متواتر و قطعی حساب کرد که هر چند از غیر طریق اهل بیت علیهم السلام است ولی حجت می باشد.

یک شنبه ۴۰۰/۸/۹

جلسه ۲۵

مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرمودند که چون موردی وجود ندارد که الفاظ خاصه استعمال شده باشند و مراد استعمالی از آنها مشکوک باشد، بحث از حقیقت شرعی بی ثمره است.

مرحوم آقای تبریزی فرمودند که اولاً در آیات قران، موارد مشکوک و مردد بین معنای لغوی و شرعی وجود دارد و ثانیاً بعضی از جملات نقل شده از حضرت رسول صلی الله علیه و اله از غیر طریق ائمه علیهم السلام وجود دارد که می توان ثمره را در آنها تصویر کرد.

جواب سومی هم می توان به دو جواب مرحوم آقای تبریزی اضافه کرد که در بعضی از موارد که ائمه علیهم السلام کلمات رسول خدا صلی الله علیه و اله را برای ما نقل می کنند، حضرات اهتمام به نقل الفاظ بعینه داشتند. همیشه اینگونه نبوده است که غرض بیان معانی فرموده های پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله باشد بلکه در بعضی موارد مثل معانی همان الفاظی که از حضرت صادر شده مورد غرض و اهتمام بوده است. مثل نقل خطبه های حضرت رسول صلی الله علیه و اله (مثلاً خطبه حضرت در منی و غیر آن) که ظاهر در نقل

عين الفاظ خطبه است يا در بيان حجيت بينه در روايت است كه امام صادق عليه السلام فرمودند: قال رسول الله صلى الله عليه و اله انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان كه مشخص است عنايت بر روى لفظ است.

بنابراين در اين مواردى كه الفاظ رسول خدا صلى الله عليه واله بعينه نقل مى شود بحث از حقيقت شرعيه ثمره پيدا مى كند. البته در نوع موارد كه ائمه عليهم السلام صرفا به غرض بيان حقايق بيان شده توسط رسول خدا صلى الله عليه واله كلام حضرت را نقل مى كردند، ثمره ظاهر نمى شود.

امر عاشر: صحيح و اعم

ولو تعبير مرحوم اخوند در ابتدائى بحث، موهم اين است كه مورد بحث خصوص الفاظ عبادات است، اما به حسب واقع چنين نيست و خود مرحوم اخوند نيز در تنبيهات بحث صحيح و اعم، به جريان نزاع در معاملات هم اشاره مى كنند.

بحث در اين است كه ايا اسامى معاملات و عبادات، اسم براى خصوص حصه صحيحه هستند كه واجد همه شرايط معتبره مى باشد يا براى اعم از صحيح و فاسد؟

در مجموع با توجه به اينكه مورد نزاع هم الفاظ معاملات و هم عبادات است، بحث در امر عاشر بايد ضمن جهات زير مطرح گردد:

جهت اول: ابتناء بحث بر ثبوت حقیقت شرعیه

این جهت در کفایه به عنوان اولین مطلب، مطرح شده است که ایا بحث در صحیح و اعم، مبتنی بر ثبوت حقیقت شرعیه است، به طوری که با انکار حقیقت شرعیه این نزاع جا نداشته باشد یا همانطور که علی القول به ثبوت حقیقت شرعیه نزاع جریان دارد بنابر انکار حقیقت شرعیه هم نزاع جاری می شود.

در نظر بدوی، نزاع در بحث صحیح و اعم مختص به فرض ثبوت حقیقت شرعیه است چراکه بحث می شود ایا الفاظ معاملات و عبادات وضع برای خصوص صحیح شده اند یا اعم. اما اگر کسی حقیقت شرعیه را انکار کرد و گفت استعمال الفاظ در معانی شرعی، استعمال مجازی مع القرینه است یا طبق مسلک باقلانی، معتقد بود که لفظ در همان معنای لغوی استعمال و با تعدد دال و مدلول معنای شرعی فهمیده می شود، دیگر گویا نزاع جریان ندارد. زیرا در این صورت الفاظ برای معنای شرعی وضع نشده و اسم برای معنای شرعی نیستند تا اختلاف شود اسم برای خصوص صحیح می باشند یا اعم.

مرحوم اخوند در جهت اول، نزاع را همانطور که علی القول به ثبوت حقیقت شرعیه جاری می داند، بنابر قول به عدم ثبوت حقیقت شرعیه هم تصویران را ممکن می داند.

ایشان بنابر ثبوت حقیقت شرعیه فرموده اند که نزاع بلا اشکال جریان دارد اما بنابر عدم ثبوت حقیقت شرعیه، در جریان نزاع اشکال است؛ ولی در عین حال می توان برای نزاع در

صحیح و اعم حتی بنابر قول به مجازیت بلکه حتی بنابر قول باقلانی، تصویری ممکن ارائه کرد.

البته تصویر اول که تصویر نزاع بنابر قول به مجازیت استعمالات باشد در کلمات مرحوم شیخ آمده و تصویر دوم که تصویر نزاع بنابر قول باقلانی باشد فرمایش مرحوم اخوند است. مرحوم اخوند فرموده بنابر قول به انکار حقیقت شرعیه و مجازیت استعمال لفظ در معانی شرعیه، با دو مقدمه می توان جریان نزاع را تقریب کرد:

مقدمه اول این است که بنابر استعمال مجازی و انکار حقیقت شرعیه، شارع که الفاظ را در مورد معانی شرعیه علی سبیل المجاز استعمال می کند، یک استعمال اصلی دارد و یک استعمال فرعی. استعمال مجازی اصلی، استعمالی است که به خاطر علاقه بین معنای لغوی و معنای شرعی صورت گرفته و استعمال فرعی، استعمالی است که به خاطر وجود علاقه بین معنای مجازی اصلی و معنای مجازی ثانی صورت می گیرد. بحث صحیح و اعم طبق مبنای مجازیت استعمال در این است که آیا استعمال مجازی اول که به خاطر رعایت علاقه با معنای لغوی صورت گرفته استعمال در معنای شرعی صحیح بوده و استعمال در معنای شرعی اعم، استعمال ثانویه و به خاطر علاقه بین معنای شرعی صحیح و اعم یا به عکس.

مقدمه دوم نیز این است که در همین فرض که استعمالات مجازی بر دو قسم هستند، یکی زائیده علاقه بین معنای لغوی و مجازی و دیگری زائیده علاقه بین معنای مجازی اول و ثانی، می تواند روش شارع بر این جاری شده باشد که هنگام اراده معنای مجازی اول

فقط به قرینه صارفه اکتفاء کند یعنی همین مقدار که قرینه بیاورد معنای حقیقی را اراده نکرده، کافی برای فهماندن معنای مجازی اول است، اما برای فهماندن معنای مجازی دوم علاوه بر قرینه صارفه از معنای حقیقی، باید قرینه معینه نیز بیاورد.

با توجه به این دو مقدمه، نزاع در صحیح و اعم حتی بنابر قول به مجازیت استعمال الفاظ در معانی شرعیه، اینطور تصویر می شود که معنای مجازی اول که شارع لفظ را به خاطر علاقه بین آن و معنای لغوی استعمال کرده، خصوص معنای صحیح بوده یا اعم. بر اساس مقدمه اول اگر تعیین شود که معنای مجازی اول همان صحیح بوده و بر اساس مقدمه دوم هم احراز شود که برای تفهیم همین معنای صحیح، شارع به قرینه صارفه اکتفاء می کند، لبّ نزاع در صحیح و اعم روی قول به مجازیت هم تصویر می شود.

مرحوم اخوند فرموده اند که این نهایت چیزی است که می توان در تصویر نزاع بنابر قول به مجازیت استعمال گفت. این تصویر فی حد نفسه و به لحاظ ثبوتی مشکل ندارد و اگر مقدمات آن تمام شود نزاع در این فرض هم جا دارد. ولی مشکل این است که مقدمات گفته شده مثبت ندارد. لذا عملاً این نزاع علی القول به مجازیت قابل طرح نیست. مثبت نداشتن مقدمات هم به این خاطر است که از کجا می توانیم بفهمیم که استعمالات مجازیه بر دو نحو بوده است و آیا اولی معنای صحیح بوده یا معنای اعم. احتمال این هست که هر دو در عرض هم باشند؛ یعنی علاقه ای که بین معنای لغوی و مجازی بوده و باعث استعمال مجازی شده، هم در معنای صحیح باشد و هم در معنای اعم. نه اینکه در یکی به خاطر علاقه بین معنای

لغوی و شرعی باشد و در دیگری به خاطر علاقه بین معنای مجازی اول و معنای مجازی دوم.

در مقدمه دوم هم قابل اثبات نیست که شارع برای بیان معنای مجازی اول به قرینه صارفه اکتفاء می کرده و برای بیان معنای مجازی دوم قرینه معینه نصب می کرد. و أنت خیر بانه لا یکاد یصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك یعنی همان دو نحو معنای مجازی و أن بناء الشارع فی محاوراته استقر عند عدم نصب قرینه أخرى علی إرادته بحيث كان هذا قرینه علیه من غیر حاجة إلى قرینه معینه أخرى و أنتی لهم بإثبات ذلك. لذا عملا این نزاع بنابر انکار حقیقت شرعیه جاری نیست.^{۲۴}

بعد از اینکه مرحوم اخوند تصویر نزاع علی القول به مجازیت را مطرح و به ان اشکال کرد، فرموده است که از تقریبی که برای تصویر نزاع بنابر مجازیت گفته شد، نزاع بنابر مسلک باقلانی هم تصویر می شود. با این توضیح که بنابر مسلک باقلانی هر چند لفظ در معنای شرعی استعمال نمی شود بلکه در معنای لغوی استعمال حقیقی می شود و اراده معانی شرعیه به تعدد دال و مدلول خواهد بود، به این شکل که لفظ در همان معنای لغوی که کلی و جامع باشد استعمال می شود ولی خصوصیات معتبر در این معنای شرعیه که فردی از جامع می باشد، از دال اخر فهمیده می شود. دلالت دال اخر بر خصوصیات فردی هم به تفصیل و به قرائن شخصیه نیست که در هر موردی قرینه شخصیه بیاورد که در اینجا مثلا دعای خاص اراده شده و این فرد از دعا به خاطر این قرینه است. اگر کسی قائل به مسلک باقلانی شود

دال آخر که دلالت بر خصوصیات معنای شرعی می کند باید قرینه عامه باشد. به تعبیر مرحوم آقای تبریزی اگر باقلانی بگوید دال دیگری باید اضافه می شود، به این معنا نیست که دال آخر تک تک اجزاء و شرایط را بیان کند بلکه مقصود از قرینه، قرینه اجمالی است که از آن تعبیر به قرینه مضبوطه می شود. با توجه به این مطلب نزاع در صحیح و اعم اینگونه تصویر می شود که شارع که دال آخر و قرینه مضبوطه برای اراده معنای شرعی آورده، آیا این قرینه تمام اجزاء و شرایط را دلالت دارد که مساوی با معنای صحیح است یا عده ای از اجزاء و شرایط را که با اعم سازگاری دارد و شامل افراد فاسده هم می شود؟

مرحوم اخوند در کفایه بعد از تصویر نزاع طبق مسلک باقلانی اشکالی را ذکر نکردند اما از کلام مرحوم اخوند استفاده می شود که اشکالی که بنابر مسلک مجازیت گفته شد در اینجا هم می آید. زیرا اینکه این قرینه مضبوطه بر تمام اجزاء و شرایط دلالت می کند یا بر عده ای از اجزاء و شرایط، راه کشف ندارد. بلکه اگر راه کشف می داشتیم نزاع قابل طرح بود، اما چون کاشفی نداریم که مدلول دال آخر چیست، همانطور که نزاع در مسلک مجازیت در حدّ تصویر بود نه بیشتر، در مسلک باقلانی هم تصویر عملی نیست.

جلسه ۲۶

دوشنبه ۴۰۰/۸/۱۰

در ذیل فرمایشات مرحوم اخوند نسبت به تصویر نزاع صحیح و اعم بنابر انکار حقیقت شرعی، سه مطلب جای طرح دارد:

اول اینکه آیا جریان نزاع در صحیح و اعم بنابر مجازیت استعمال، متوقف بر ثبوت هر دو مقدمه است یا متوقف بر ثبوت یکی است؟

دوم: اگر توقف نزاع بر مقدمات را قبول کردیم، آیا این مقدمات مثبت دارد که نزاع علی القول به مجازیت جریان عملی پیدا کند و منکرین حقیقت شرعیه و قائلین به مجازیت هم بتوانند بحث صحیح و اعم را مطرح کنند؟

سوم: اگر تصویری که مرحوم شیخ و به تبع ایشان مرحوم اخوند برای جریان نزاع علی القول به مجازیت ارائه کردند، تمام نباشد آیا تصویر دیگری برای جریان نزاع وجود دارد که به حسب مقام اثبات هم قابل جریان باشد؟

نسبت به مطلب اول مرحوم آقای تبریزی از بعضی نقل کرده اند که قائل شده اند بنابر مجازیت استعمال، اثبات احد الامرین برای جریان کافی است و لازم نیست هر دو مقدمه ثابت شود. ایشان در درس تعبیر می کردند که ربما يقال اما در دروس تعبیر کرده اند که بعض الاعاظم، در تعلیقه دروس به نهایه الافکار محقق عراقی آدرس داده شد ولی در نهایه الافکار وهمینطور در مقالات و نیز تقریرات بدائع الافکار چنین مطلبی وجود ندارد ولی مهم اصل مطلب است که قائل می گوید در جریان نزاع، علی القول به مجازیت استعمالات شارع، اثبات احد الامرین کافی است. مثلا اگر امر اول ثابت شود که یکی از دو معنای مجازی از معنای لغوی گرفته شده و معنای دیگر از معنای مجازی اول، کلام شارع در جایی که صرفا قرینه صارفه بر عدم اراده معنای لغوی اصلی وجود داشته باشد، ظهور پیدا می کند

که مستعمل فیه معنای اول است. حال اگر ثابت شود که صحیح معنای اول است ظهور در معنای اول مستقر می شود و دیگر نیازی به مقدمه ثانی نداریم. از طرفی نیز اگر فقط مقدمه دوم ثابت شود و احراز کنیم که روش شارع چنین است که برای تفهیم یکی از دو معنای صحیح و اعم، به قرینه صارفه اکتفاء می کند ولی برای تفهیم معنای دیگر، قرینه معینه نصب می کند، کافی است که لفظ ظهور در معنای اول پیدا کند ولو هر دو معنا در عرض هم باشند نه اینکه یکی از معنای حقیقی و اصلی و دیگری از معنای مجازی اول گرفته شده باشد.

مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که مقدمه اول نمی تواند به تنهایی مصحح جریان نزاع باشد. حتی اگر احراز کردیم که یکی از دو معنا از حقیقت گرفته شده و دیگری از معنای مجازی کافی برای ظهور لفظ مستعمل در کلام شارع در معنای اول نیست. زیرا حتی اگر احراز شود که به عنوان مثال معنای صحیح از معنای حقیقی گرفته شده است اما وجدانا این احتمال داده می شود که شارع برای تفهیم هر دو قرینه معینه بیاورد. اگر احراز نکنیم که شارع برای یکی صارفه و دیگری معینه می آورد و نتوانیم این احتمال را نفی کنیم، لفظ ظهور در معنای اول پیدا نمی کند و مردد است بین اراده معنای اول و معنای دوم. ولی اگر مقدمه ثانیه ضمیمه شود می توانیم نتیجه بگیریم که معنای اول اراده شده یا ثانی.

بله نسبت به مقدمه ثانی مطلب تمام است و به تنهایی برای جریان نزاع کافی است. چراکه اگر احراز کنیم که روش شارع این است که برای تفهیم معنای صحیح، به قرینه صارفه اکتفاء می کرد ولی برای تفهیم معنای دیگر قرینه معینه می آورد، ولو هر دو در عرض هم باشند و هر دو از حقیقت گرفته شده باشند و میان آنها نیز ترجیحی وجود نداشته باشد،

همین کافی است که ظهور در معنای صحیح پیدا کند که روش شارع در تفهیم آن، فقط آوردن قرینه صارفه است.

به نظر می رسد همانطور که مقدمه اول به تنهایی کافی برای جریان نزاع نیست، مقدمه دوم هم به تنهایی برای جریان نزاع کافی نیست؛ با این توضیح که قبول داریم به حسب عالم فرض و عالم ثبوت امکان دارد که نسبت بین دو معنا، نسبت تساوی باشد و دو معنا در عرض هم باشند و در جایی که هر دو معنا در عرض هستند، این احتمال ثبوتاً وجود دارد که در تفهیم یکی به قرینه صارفه اکتفاء شود و در تفهیم معنای دیگر قرینه معینه بیاورند، ولی اشکال این است که در فرض تساوی این دو معنا من جمیع الجهات عرفاً و عقلاً مبرری وجود ندارد که برای تفهیم یکی فقط به قرینه صارفه اکتفاء شود اما برای تفهیم دیگری قرینه معینه اقامه شود. در فرض تساوی و عدم ترجیح، چنین رویکردی در تفهیم معانی مقصود، مبرر عقلایی ندارد. لذا مقدمه دوم که استقرار روش شارع باشد، عملاً ملازمه با ترجیح معنای اول بر دوم دارد. یعنی باید مرجحی برای معنای اول وجود داشته باشد تا از تساوی من جمیع الجهات خارج شوند و بتوان یکی را صرفاً با قرینه صارفه فهماند و برای دیگری قرینه معینه آورد.

یک وجه ترجیح همانی است که مرحوم اخوند در مقدمه اول فرمود که یکی از دو معنا، به خاطر داشتن علاقه و مناسبت با معنای اصلی و حقیقی بکار رفته و دیگری به خاطر علاقه با معنای مجازی اول.

ولی وجه ترجیح منحصر در این فرمایش مرحوم اخوند نیست. بلکه از جهات دیگر هم می توان ترجیح را درست کرد تا به خاطر آن شارع بتواند برای فهماندن معنای اول به صرف قرینه صارفه اکتفاء کند.

در کلام مرحوم عراقی در تقریرات بدائع دو وجه دیگر ترجیح که قابل التزام است مطرح شده است؛ وجه اول این است که هرچند هر دو معنا مسبوک از معنای حقیقی هستند اما چون یکی از این دو معنا در استعمالات شارع کثرت پیدا کرده باعث شده است که شارع در تفهیم آن بقاء اکتفاء به قرینه صارفه کند. وجه دیگر نیز این است که احد المعنیین در اصل علاقه مجازیت اقوی از دیگری باشد. یعنی اگر هر دو معنای مجازی به خاطر رعایت یک علاقه مسبوک از حقیقت شده اند، یکی از آنها علاقه قوی تری با معنای لغوی دارد و این مبرر عقلایی می شود که شارع برای فهماندن آن معنا به قرینه صارفه اکتفاء کند و قرینه معینه را نصب نکند.

بنابراین برای ترجیح یکی از دو معنا بر دیگری نیازی نیست که دو معنا در طول هم باشند بلکه می تواند مرجح یکی از دو وجه دیگر باشد. لذا اگر برای معنای اول به یکی از وجوه ذکر شده ترجیح درست شود، به مقدمه دوم هم نیاز پیدا می شود و با ضمیمه شدن آن، لفظ ظهور در معنای مجازی اول پیدا می کند.

با این توضیح معلوم شد که مقدمه دوم به تنهایی نمی تواند کافی برای جریان نزاع باشد بلکه به مقدمه اول نیز نیاز است اما باید مقدمه اول اصلاح شود. زیرا به حسب کلام مرحوم

اخواند در مقدمه اول، این دو معنا باید در طول هم باشند ولی توضیح داده شد که آنچه در مقدمه اول نیاز داریم وجود ترجیح برای احد المعینین نسبت به معنای دیگر است و این ترجیح ممکن است به خاطر طولیت باشد و ممکن است به خاطر دو وجه مذکور در کلام مرحوم عراقی باشد.

مطلب دوم این بود که آیا اساساً راهی برای اثبات این دو مقدمه وجود دارد یا خیر؟ مرحوم اخوند اشکال کردند که ما راهی برای اثبات این دو مقدمه نداریم. مرحوم آقای حکیم از این اشکال جواب داده اند که هم صحیحی‌ها و هم اعمی‌ها می‌توانند اثبات کنند که احد المعینین که برای صحیحی‌ها معنای صحیح و برای اعمی‌ها معنای اعم باشد، به نحوی است که ترجیح بر معنای دیگر دارد و شارع نیز برای تفهیم آن به قرینه صارفه اکتفاء کرده است.

ممکن است قائلین به صحیح بگویند در دوران بین معنای صحیح و اعم، ولو هر دو استعمال مجازی شده اند و هم احتمال می‌دهیم لفظ در معنای صحیح استعمال شده باشد و هم احتمال می‌دهیم در معنای مجازی اما از انجایی که استعمال در صحیح و نیز استعمال در اعم نیاز دارد که ابتدا یک جامعی برای تمام افراد آنها تصویر شود که لفظ در آن معنای جامع استعمال شود، این جامع بین افراد صحیح تصویر دارد نه در اعم. همین که برای صحیح جامع تصویر می‌شود و برای اعم نه، کشف می‌کند استعمال مجازی‌ای که در لسان شارع اتفاق افتاده است استعمال در معنای صحیح است نه مجاز. یا از این راه وارد شوند که ولو تصویر جامع برای هر دو ممکن است اما با توجه به اینکه آنچه محطّ اثار و مورد غرض است فرد صحیح می‌باشد نه اعم، در جایی که قرینه خاصی بر تعیین معنا نیامده است،

استعمال ناظر به موردی است که اثر بر آن مترتب می شود و آن صحیح است و لذا کشف می کنیم استعمالاتی که در کلام شارع به نحو مجازی و صرفاً با قرینه صارفه می باشد، استعمال در معنای صحیح است. علاوه بر اینکه می توانند ادعا کنند در جایی که قرینه صارفه وجود دارد متبادر از لفظ معنای صحیح است.

اعمی ها نیز ولو قائل به مجازیت شوند می توانند بگویند آن معنایی که به خاطر داشتن علاقه با معنای حقیقی، لفظ در آن استعمال شده، معنای اعم است. آنها با استقراء در استعمال الفاظ، می توانند ادعا کنند که مورد استعمال، معنای اعم است که شامل فرد صحیح و فاسد می شود. وقتی اعمی می بیند که عقلاء به نحو قاعده عام، لفظ را در معنای اعم استعمال می کنند، همین ضابطه را در تعیین معنای شرعی _ولو از باب استعمال مجازی_ بکار می گیرد. بنابراین منکرین حقیقت شرعیه و قائلین به مجازیت استعمال نیز می توانند در محل بحث شرکت کنند و با توجیهات گفته شده نزاع صحیح و اعم را بنابر قول خود جاری کنند. مرحوم آقای حکیم فرموده اند که این توجیهات که ضعیف تر از وجوهی که قائلین به حقیقت شرعیه در بحث صحیح و اعم برای اثبات احد القولین مطرح می کنند که نیست.

مطلب سوم این است که اگر بنابر انکار حقیقت شرعیه و مجازیت استعمالات، تصویر مرحوم اخوند و شیخ تمام نباشد، تصویر دیگری برای جریان نزاع صحیح و اعم وجود دارد یا خیر.

تصویرات مختلفی مطرح شده است که یکی از آنها از محقق نایینی است. ایشان فرموده اند که ولو قائل به حقیقت شرعیه نباشیم و استعمال را مجازی بدانیم اما می توان برای نزاع در صحیح و اعم، تصویری ارائه کرد که منکرین هم بتوانند در بحث وارد شوند. زیرا منکرین حقیقت شرعیه که حقیقت متشرعیه را منکر نمی شوند. آنها نمی توانند انکار کنند که الفاظ ولو در صدر اسلام حقیقت شرعیه نشده اند اما الان در میان متشرعین حقیقت در معنای جدید شده اند. با توجه به اینکه جمیع اطراف مسأله، در ثبوت حقیقت متشرعیه اتفاق دارند، جا دارد که منکرین حقیقت شرعیه، بحث کنند که الفاظ استعمال شده در لسان شارع، در چه معنایی استعمال شده است، در معنای صحیح استعمال شده یا معنای اعم. احراز استعمال در معنای صحیح یا معنای اعم هم از راه حقیقت متشرعیه ممکن است. یک دسته می گویند این الفاظ مثل لفظ صلات به حسب حقیقت متشرعیه حقیقت در معنای صحیح است. قائل به این قول اگر توانست اثبات کند که در حقیقت متشرعیه صلات حقیقت در معنای صحیح است، با ضمیمه کردن یک مقدمه کشف می شود که صلات در استعمالات شارع هم در همین معنای صحیح بوده است و آن مقدمه این است که منشاء حقیقت متشرعیه، استعمالات شارع است و لذا اگر دیدیم که لفظ صلات در خصوص صحیح حقیقت شده، می فهمیم که شارع هم در خصوص صحیح استعمال می کرده است. لذا وقتی به روایتی برخورد کردیم که می دانیم معنای لغوی اراده نشده، طبعاً ظهور در همین معنای صحیح پیدا می کند. با تعیین حقیقت متشرعیه، مستعمل فیه مجازی استعمالات شارع به طریق این کشف می شود. بنابراین

وقتی لفظ قرینه معینه نداشت و فقط قرینه صارفه داشت، حمل بر حقیقت متشرعیه می کنیم.^{۲۵}

مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که این تقریب برای تصویر نزاع به طوری که ثمره بحث هم مترتب شود، تصویر تمامی نیست. تمام اشکال در این جهت است که تحقق حقیقت متشرعیه با استعمال مجازی شارع در همان معنا ملازمه ندارد بلکه ممکن است شارع در هر دو معنای صحیح و اعم به طور یکسان استعمال مجازی می کرده است نه اینکه یکی کثیر باشد و دیگری شاذ، اما با این وجود در میان متشرعه بخاطر کثرت استعمال بین خودشان حقیقت در یکی شده است. لذا حقیقت متشرعیه کشف نمی کند که استعمال متعارف چگونه بوده است.

جلسه ۲۷

سه شنبه ۱۱/۸/۴۰۰

جهت ثانیه: معنای صحت و فساد و تبیین حدود آن

خود این جهت ثانیه از چند ناحیه دارای بحث است:

ناحیه اول: اساسا معنای صحت در مقابل فساد چیست؟

ناحیه دوم: مقصود از وضع اسماء عبادات و معاملات برای صحیح، وضع برای مفهوم صحیح است یعنی مفهوم صحت در موضوع له اخذ شده یا وضع برای واقع صحیح و معنوی عنوان صحیح؟

ناحیه سوم: آیا در صحتی که در موضوع له عبادات و معاملات اخذ شده، علاوه بر اشتغال بر اجزاء، اشتغال بر شرایط هم اخذ شده؟

در کلام مرحوم اخوند، ناحیه اول در همین جهت ثانیه مطرح شده ولی به ناحیه ثانیه به صورت مفصل پرداخته نشده و ناحیه ثالثه هم در تنبیهاات بحث صحیح و اعم آمده نه در مقدمات.

ناحیه اول؛ معنای صحت و فساد

در تعریف صحت به حسب علوم مختلف، معانی مختلفی ذکر شده است به نحوی که در هر علمی که صحت به شکلی موضوع اثر و موضوع حکم است، معنای خاصی برای آن آمده غیر از معنایی که در علوم دیگر بیان شده است. مثلاً در فقه به اسقاط اعاده و قضا و در علم کلام به موافقت با شریعت و در طب به اعتدال مزاج در مقابل انحراف مزاج تعریف شده است.

مرحوم اخوند می فرماید که هرچند در کلمات به حسب علوم مختلف، معانی مختلفی برای صحت بیان شده، اما نه اینکه در معنای صحت اختلاف باشد بلکه صحت عند الجميع معنای واحد دارد و آن تمامیت است. اگر می بینید که در تفسیر صحت اختلاف وجود دارد

به این جهت است که صحت را به لحاظ لازمه مهم تمامیت در آن علم تعریف کرده اند. اگر صحت در کلام فقهاء به اسقاط قضاء یا متکلمین به موافقت با شریعت و ... تعریف شده است، تعریف به لوازم مهم تمامیت در آن علم است و چون آثار مهم تمامیت در علوم مختلف، متفاوت است صحت را هم مختلف معنا کرده اند، نه اینکه معنای صحت مختلف باشد؛ کما اینکه اختلاف تمامیت به لحاظ حالات مختلفی که برای مکلف تصویر می شود من الحضر و السفر و الاختیار و العجز و موجب اختلاف در معنای صحت و تمامیت نمی شود.

مرحوم اخوند در ادامه فرموده اند که وقتی صحت به معنای تمامیت و فساد در مقابل آن بود، معلوم می شود صحت و فساد از امور نسبی هستند و ممکن است شیء واحد در یک حالت مصداق صحیح قرار بگیرد و در حالت دیگر مصداق فاسد. مثل اینکه نماز چهار رکعتی در حضر صحیح است ولی اگر در سفر باشد مصداق فاسد است.

اینکه در فرمایش مرحوم اخوند آمده که صحت عند الجميع به معنای تمامیت است و معنای مستقل دیگری ندارد، مورد قبول محققین دیگر قرار گرفته است. اما از اینکه مرحوم اخوند فرموده "و تفسیرها بإسقاط القضاء کما عن الفقهاء أو بموافقة الشریعة کما عن المتکلمین أو غیر ذلک إنما هو بالمهم من لوازمها" استفاده می شود که این موافقت الشریعه یا اسقاط اعاده و قضا لازمه صحت و تمامیت هستند نه اینکه معنای صحت و تمامیت و یا از حیثیات مقومه صحت باشند بلکه تمامیت و صحت در هر شیء با ملاحظه خود شیء فی حد نفسه درست می شود نه به لحاظ امر خارج از شیء. تمامیت شیء یعنی دارای اجزاء و شرایط مناسب خودش باشد و احتیاج به ملاحظه آن با امری خارجی نداریم. لذا در کلام

مرحوم اصفهانی اشکال شده که درست نیست بگوییم تمامیت در هر عملی به ملاحظه نفس الشئ و ملاحظه خصوصیات و لوازم شئ است و با معطوف کردن نگاه به ذات شئ تمامیت و عدم تمامیت ان معنا پیدا نمی کند بلکه تمامیت هر چیزی به ملاحظه ان با امر خارج از ان است. به ملاحظه اسقاط اعاده و قضا و یا موافقت با شریعت است که تمامیت تحقق پیدا می کند و اینها حیثیت مقوم تمامیت هستند نه اینکه خارج از معنای تمامیت باشند و به عنوان اثر بر ان مترتب شوند. وقتی حیثیت ترتب اثر، مقوم تمامیت بود و تمامیت بدون ان تحقق پیدا نکرد، دیگر نمی توانید آثاری نظیر اسقاط قضا و غیره را لازمه تمامیت بگیرید. زیرا چیزی که مقوم شئ است معنا ندارد که لازم و معلول ان شئ باشد و در مرحله متاخر از ان محقق شود.

حاصل اشکال این است که عنوان تمامیت واقعی ندارد مگر از حیث ترتب اثر و الا اگر چیزی را فی حد نفسه در نظر بگیریم اتصاف به تمامیت معنا ندارد.

مرحوم آقای خویی در دفاع از مرحوم اخوند فرموده اند که تمامیت در هر چیزی به ملاحظه اجزاء و شرایطی که دارد، قابل تحقق و واقعیت است ولو با قطع نظر از اثار و لوازم آن. هر چیزی را به ملاحظه اجزاء و شرایط ان که در نظر بگیریم، گاهی متصف می شود که تام و کامل است و گاهی متصف می شود که ناقص و فاسد است. اگر مرحوم اصفهانی ترتب اثار مثل اسقاط اعاده و قضا را از مقومات تمامیت گرفته اند نه از لوازم آن، به خاطر این است که در کلام ایشان یا بین تمامیت شئ من حیث الاجزاء و شرایط و تمامیت به ملاحظه مرحله امتثال و اجزاء خلط شده یا بین واقع تمامیت و عنوان تمامیت؛ زیرا همانطور که

تمامیت به ملاحظه مرحله امتثال و اجزاء واقعی ندارد مگر به لحاظ ترتب اثر، عنوان و مفهوم تمامیت هم از شیء به لحاظ ترتب اثرش انتزاع می شود و لذا مع قطع النظر از ترتب اثر، نه تمامیت به ملاحظه مرحله امتثال و اجزاء واقعی دارد و نه عنوان تمامیت. اما همه اینها خارج از محل بحث است. زیرا بحث در این نیست که آیا عنوان صحت و تمامیت داخل در موضوع له الفاظ مثل صلات هست یا خیر بلکه محل نزاع این است که آیا لفظ صلات برای واقع و معنوی صلات صحیح که همان اجزاء و شرایط آن باشد وضع شده است یا خیر. تمامیت من حیث الاجزاء و امتثال هم خارج از محل بحث است. اگرچه مرحوم آقای خویی این قسمت را توضیح نداده اند اما در کلمات آقای تبریزی توضیح داده شده که صحت مورد بحث، صحت در ناحیه مسمی در مقام تعلق امر است؛ یعنی متعلق امر خصوص صحیح است و یا اعم و صحت و تمامیت در مرحله امتثال، صحت بعد از تعلق امر است.

بنابراین حاصل جواب مرحوم آقای خویی این می شود که اگر بحث در صحت به ملاحظه امتثال و اجزاء بود قبول می کردیم که تمامیت با ترتب اثر معنا می شود اما چون محل بحث، وضع لواقع الصحه و در مرحله تعلق امر است، عنوان تمامیت با در نظر گرفتن اجزاء و شرایط خود شیء و با قطع نظر از هر امر خارج از شیء، تحقق می یابد. لذا همانطور که از فرمایش مرحوم اخوند استفاده می شود، حیثیت ترتب اثر در تمامیت اخذ نشده است.

به نظر می رسد که اشکال مرحوم اصفهانی تمام باشد. زیرا قبول داریم که مورد نزاع، تمامیت من حیث الاجزاء و شرایط و به ملاحظه تعلق الامر است نه به ملاحظه مرحله امتثال و اجزاء عمل و همچنین قبول داریم که بحث در اخذ واقع تمامیت در مسمای الفاظ

است نه اخذ عنوان تمامیت، ولی در همین محل نزاع فرمایش مرحوم اصفهانی تمام است. زیرا حتی نسبت به تمامیت در مرحله تعلق امر هم اگر فقط اجزاء و شرایط را در نظر بگیریم و چیز دیگری را لحاظ نکنیم، تمامیت معنا ندارد. چراکه اگر مرکبی مثل نماز را در نظر بگیریم، مجموعه های مختلفی از آن را می توان تصور کرد؛ نماز ده جزئی، نماز نه جزئی، نماز هشت جزئی و اگر امر خارج از نماز را در نظر بگیریم و فقط به اجزاء و شرایط هر مجموعه نگاه کنیم، هر کدام مشتمل بر اجزاء خود است؛ صلات ده جزئی ده جزء خودش را دارد و صلات نه جزئی نه جزء خودش و نمی توانیم در قیاس بین صلات ده جزئی با صلات نه جزئی، یکی را کامل و متصف به تمامیت و دیگری را ناقص بدانیم. مگر امری خارج از اجزاء و شرایط مرکب را در نظر بگیریم . بنابراین اینکه مرحوم اصفهانی فرمودند در تحقق تمامیت، حیثیت ترتب اثر مدخلیت و مقومیت دارد، تمام است و این فرمایش هم به خاطر خلط محل نزاع نیست.

ناحیه دوم؛ واقع صحت یا عنوان صحت

بیان شد که مرحوم اخوند در کفایه متعرض این ناحیه نشده اند اما این ناحیه بطور اشاره در کلام مرحوم آقای خویی مطرح شده و به تفصیل نیز در کلام آقای صدر آمده که بنابر اینکه صحت ماخوذ در معانی اسماء عبادات و معاملات باشد، در بدو امر دو احتمال وجود دارد : یکی اینکه عنوان تمامیت در موضوع له اخذ شده باشد و دیگر اینکه واقع تمامیت و صحت که همان اشتغال بر اجزاء و شرایط باشد در مسمای الفاظ ماخوذ باشد. ولو در بدو امر این دو احتمال وجود دارد، اما احتمال اخذ عنوان صحت در موضوع له داده نمی شود.

زیرا همانطور که در کلام آقای صدر آمده اگر کسی بخواهد قول به صحیح را مثلاً از راه تبادر اثبات کند، نمی تواند ادعا کند که با تبادر به دست آورده است که مفهوم صحت در موضوع له اخذ شده است. اگر کسی بخواهد بگوید الفاظ برای صحیح اخذ شده نهایتاً می تواند ادعای تبادر واقع صحت را کند.

علاوه بر اینکه مفهوم و عنوان صحت که به حسب بعضی از تقاریب به معنای موافقت با امر می باشد، عنوانی انتزاعی است و در نتیجه در طول تعلق امر حاصل می شود. عنوانی که بعد تعلق امر، از شیء انتزاع می شود نمی تواند در مدلول لفظی متعلق امر اخذ شود بلکه باید متعلق قبل از تعلق امر حقیقتش تمام باشد تا به ان امر کرد.

بله اگر مقصود از صحت، محصل غرض باشد، دیگر عنوان طولی نیست تا لازم باشد در طول تعلق امر انتزاع شود. لذا اخذ آن در متعلق امر محذور ثبوتی ندارد. ولی همان محذور اثباتی که قبلاً گفته شده وجود دارد که چطور می شود با تبادر آن را ثابت کرد.

ناحیه ثالثه؛ لزوم اشتغال بر شرایط

بعد از فراغ از اینکه صحت به معنای تمامیت است، یقیناً اشتغال بر اجزاء در تحقق تمامیت مداخلیت دارد. بحث در این است که آیا در صحت، فقط تمامیت من حیث الاجزاء مد نظر است یا تمامیت من حیث الشرایط هم مورد نظر است و در تقدیر دوم آیا مطلق شرایط مورد نظر است یا باید بین شرایط تفصیل دهیم؟

برای تحقق تمامیت، مرحوم شیخ قائل شدند که فقط اشتغال بر اجزاء شرط است نه شرایط ولی مرحوم اخوند قائل هستند که هم اشتغال بر اجزاء و هم اشتغال بر شرایط لازم است و مرحوم نایینی هم فرموده اند که در شرایط باید تفصیل داد.

برای روشن شدن محل نزاع و نتیجه گیری از بحث، ابتداء باید انحاء ارتباط اشیاء با عمل مامور به معلوم شود. بحث از انحاء دخل شیء در مرکب را مرحوم اخوند در تنبیه ثالث از تنبیهات صحیح و اعم مطرح کرده اند. این بحث، هم برای بحث فعلی مفید است هم برای مباحث دیگر مثل بحث زیادی در صلات، بحث ورود ریاء در عمل به لحاظ بعض خصوصیات و نیز اجرای استصحاب در بعضی امور دخیله در صحت عمل.

مرحوم اخوند در تنبیه ثالث، نسبت به انحاء دخل شیء در مامور به و به صورت دقیقتر ارتباط اشیاء مندوبه با عمل مرکب، فرموده اند که ارتباط شیء مندوب الیه یا مندوب الی ترکه با عمل مرکب پنج صورت دارد. چراکه گاهی آن شیء در ماهیت مامور به مدخلیت دارد و گاهی در تشخیص و فردیت مامور به. در هر یک از این دو فرض، ممکن است که دخالت به نحو جزئیت در مامور به باشد و ممکن است به نحو شرطیت. بنابراین صورت اول جز الماهیه است و صورت دوم شرط الماهیه و صورت سوم جزء الفرد و صورت چهارم شرط الفرد. صورت پنجمی نیز وجود دارد که شیء مندوب هیچ دخالتی در مامور به ندارد نه شرطاً

و نه شطرا، نه در ماهیت و نه در فرد و فقط عمل مرکب، ظرف استحباب آن شیء قرار می گیرد.

در مجموع ارتباط شیء مندوب با مرکب پنج صورت زیر را دارد:

صورت اول: شیء جزء حقیقت و ماهیت عمل است. مرحوم اخوند از این قسم چنین تعبیر کرده است: *داخلا فیما یأْتلف منه و من غیره و جعل جملة متعلقا للأمر فیکون جزءا له و داخلا فی قوامه*. یعنی دخالت در مرکبی دارد که از آن شیء و غیر آن تشکیل شده است و امر هم به مجموع همین مرکب تعلق گرفته است. مثل رکوع که در تشکیل مرکب اعتباری صلات مدخلیت دارد و متعلق امر هم مجموع مرکب است که از رکوع و غیر آن تشکیل شده است. چون داخل در مامور به است از آن تعبیر به جزء الماهیه می شود. البته ممکن است جزء الماهیه امر وجودی باشد مثل رکوع و سجده و ... و ممکن است امر عدمی باشد که برای جزء الماهیه عدمی مثال زده اند به تروک صوم که اگر صوم، مجموعه این تروک باشد، هر یک از این تروک جزء الماهیه صوم قرار می گیرند.

صورت دوم: شیء مندوب بذاته در تشکیل مرکب دخالت ندارد و اخذ در مرکب اعتباری نشده است، ولی در مرکب خصوصیتی اخذ شده که اگر آن خصوصیت بخواهد حاصل شود، باید شیء مندوب محقق شود. *کما إذا أخذ شیء مسبوقا أو ملحوقا به أو مقارنا له متعلقا للأمر*. خصوصیت تقارن یا لحوق یا سبق یک شیء که در مرکب اخذ شده است، خصوصیتی است که محقق نمی شود مگر با تحقق شیء مندوب. مثل اینکه نماز مقید به سبق اقامه باشد (بنابر

لزوم اقامه در نماز) یا مقید به مقارنت با طهارت از حدث باشد (بنابراینکه طهارت حالت نفسانی است) یا مقید به ستر باشد که با وجودی که خود ستر داخل در مامور به و از اجزاء صلات نیست اما خصوصیت مقارنت با آن در نماز اخذ شده است یا مثل صوم مستحاضه که مشروط به غسلی است که شب بعد باید انجام بیگردد. در همه این مثال ها خصوصیتی در مامور به اخذ شده که حاصل نمی شود مگر به واسطه شیء مندوب. لذا مرحوم اخوند فرموده است که شیء مندوب یکون من مقدماته لا من مقوماته. در حقیقت ان خصوصیت که در ماهیت اخذ شده از مقومات مرکب است و شیء مندوب از مقدمات تحققش می شود. از این قسم تعبیر به شرط الماهیت می کنند.

در اینکه اگر خصوصیت مقارنت یا مسبوقیت یا ملحقیت اخذ شود آیا مقصود عنوان مقارنت است یا واقع مقارنت؟ در مواردی که عنوان مقارنت اخذ شده باشد استصحاب قابل جریان نیست و همان اشکال معروف وجود دارد که ولو شخص مرکب را انجام دهد ولی از ضم استصحاب وجود شرط به وجود مرکب، عنوان مقارنت استفاده نمی شود. ولی اگر ما هو الماخوذ واقع مقارنت باشد استصحاب جاری می شود. لذا در مثال معروف استصحاب که شخص وضوء داشته و شک می کند که وضویش باقی است یا خیر، با استصحاب وضو می تواند نماز بخواند. چون هرچند مصداق مامور به نماز مقترن به طهارت است، اما خصوصیت اقتترانی که اخذ شده عنوان اقتران نیست بلکه واقع اقتران و اجتماع در وجود است که با استصحاب ثابت می شود.

تفاوت میان صورت اول و دوم در این است که در صورت اول نفس الشئ در ماهیت مرکب اخذ شده ولی در صورت دوم نفس الشئ اخذ نشده بلکه خصوصیتی اخذ شده که حصول آن متوقف بر تحقق شیء مندوب است. وضوء جزء الصلوات نیست بلکه تقید به آن جزء است یعنی اگر رابطه وضوء با نماز را بسنجیم، وضوء داخل در ماهیت نیست بلکه خارج است ولی خصوصیتی در نماز اخذ شده که بدون وضوء تحقق پیدا نمی کند.

صورت سوم و چهارم: در این صورت، شیء نه در ماهیت و حقیقت مامور به دخل دارد نه در خصوصیت مامور به و فقط از مشخصات تحقق مامور به در خارج است. زیرا اگر مامور به در خارج بخواهد تحقق پیدا کند باید همراه با تشخصاتی باشد که آن شیء یکی از تشخصات است. دخالت در تشخص هم یا موجب مزیتی در فرد می شود یا موجب منقصتی در آن. در کلام خود مرحوم اخوند توضیح داده شده که دخالت شیء مندوب در تشخص یا به نحو شرطیت و جزئیت است یا به نحو شرطیت. اگر به نحو جزئیت باشد از آن به جزء الفرد تعبیر می شود و اگر به نحو شرطیت باشد تعبیر به شرط الفرد می کنند. پس دو صورت دیگر تصویر شد که یکی جزء الفرد باشد و دیگری شرط الفرد. تکرار بعضی از اذکار نماز مثل ذکر رکوع و سجود یا صلوات بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام در رکوع و سجود جزء الفرد می باشد و موجب مزیت نماز است. قرآن بین سورتین بنابر اینکه کراهت داشته باشد و موجب بطلان نماز نشود شیء مندوب الی ترکیه است ولی جزء فرد می باشد و موجب منقصت مامور به. شرط الفرد هم که دخالت در تشخص دارد ولی به نحو شرطیت مثل اتیان صلوات در مسجد که موجب مزیت است و نیز صلوات در حمام که موجب منقصت

می باشد. صلات در منزل هم شرط الفرد و در تشخص مامور به دخالت دارد ولی نه موجب منقصت می شود و نه مزیت.

صورت پنجم: مرحوم اخوند فرموده اند که ممکن است در بعضی از موارد شارع عملی را مستقلاً مستحب قرار دهد و آن عمل هم نه جزء الماهیه باشد نه شرط الماهیه نه جزء الفرد و نه شرط الفرد بلکه عمل مستقل از مرکب باشد و ارتباطش با عمل مامور به فقط به این مقدار است که مرکب، ظرف استحباب این عمل مستحب قرار گرفته است به طوری که اگر خارج از آن واقع شود استحباب ندارد. مثل قنوت در نماز بنابر احد القولین. نوعاً می گویند رابطه قنوت با نماز در همین حدّ است که نماز ظرف استحباب قنوت است و الا قنوت عمل مستقلاً است و دخلی در نماز ندارد نه در ماهیت و نه فرد.

بعد از بیان انحاء ارتباط شیء مندوب با عمل مامور به، دید باید دید که کدام یک از این اقسام در صحت عمل مدخلیت دارند و کدام یک در مسمای لفظ. مرحوم اخوند در تنبیه ثالث هر دو قسمت را بیان کرده اند. ابتدا توضیح داده اند که آنچه در صحت عمل مدخلیت دارد صورت اول و دوم است و لذا اخلال به این دو قسم موجب فساد مامور به می شود. قسم سوم و چهارم در صحت عمل مدخلیت ندارند و برای همین اخلال به آنها نیز موجب فساد عمل نمی شود بلکه نهایتاً موجب می شود که آن خصوصیت (مندوب الیه یا مندوب الی ترکها) که موجب مزیت یا منقصت بود از بین برود نه اینکه نماز از حالت صحت به فساد یا از فساد به صحت در آید. قسم پنجم هم واضح است که تاثیری در صحت عمل ندارد.

اما به لحاظ تسمیه و موضوع له، معلوم است صورت سوم و چهارم و پنجم در تسمیه و موضوع له علی القول بالصحیح دخالت ندارند. چراکه اصلا در صحت نقشی نداشتند. اما قسم اول که جزء الماهیه بود یقینا در مسمی مدخلیت دارد و اگر کسی قائل به وضع الفاظ للصحیح باشد باید مقصودش از صحیح، لا اقل تمامیت من حیث الاجزاء باشد. قسم دوم که مقوم و جزء مامور به نیست بلکه مقدمه ان است محل اختلاف و اشکال می باشد. مرحوم اخوند فرموده است که ممکن است نسبت به شرط الماهیه هم گفته شود که هیچ دخالتی در موضوع له و تسمیه ندارد لکنک گرفت أن الصحیح اعتبارهما فیها. یعنی مبنای ما این است که بنابر وضع الفاظ للصحیح، شرایط هم مثل اجزاء مدخلیت در مسمی دارند. لذا تمامیت هم از حیث اجزاء باید باشد و هم از حیث شرایط. مرحوم اخوند یکی از ادله ای برای قول به صحیح اقامه کردند این بود که عنوان صلات، از نماز فاسد چه بخاطر فقدان اجزاء و چه به خاطر فقدان شرایط صحت سلب دارد. بعد از ان هم روایاتی را ذکر کردند که اثری را برای صلات ثابت می کنند و دلالت دارند که مقصود از صلات موضوع اثر صلاتی است که واجد همه اجزاء و شرایط می باشد.

بنابراین مختار مرحوم اخوند این است که همانطور که علی القول بالصحیح اشتمال بر اجزاء دخالت در تسمیه و موضوع له دارد، اشتمال بر شرایط هم دخالت دارد.

در ذیل این فرمایش دو جهت و مطلب قابل بحث است. اول این که در انحاء دخی که مرحوم اخوند در مرکب فرض کرده، ایا در مقابل صورت اول و دوم، تصویر جزء الفرد و شرط الفرد معنا دارد یا فقط سه صورت فرض می شود و ان اول و دوم و پنجم است و این

مطلب اثرش در بحث زیاده و بطلان صلات به ریاء ظاهر می شود. مطلب دوم این که آیا در تسمیه، اشتغال بر شرایط دخالت دارد یا خیر.

شنبه ۴۰۰/۸/۱۵

جلسه ۲۹

در ذیل فرمایش مرحوم اخوند دو مطلب باید بررسی می شد:

مطلب اول: مرحوم اخوند فرمودند که انحاء ارتباط شیء با مامور به پنج صورت دارد. اشکال شده که قسم سوم و چهارم یعنی جزء الفرد و شرط الفرد، متصور نیست. در نتیجه انحاء ارتباط منحصر در سه صورت اول، دوم و پنجم می شود.

بله به نظر مشهور که جزء المستحب و شرط المستحب را معقول می دانند، تقسیم مرحوم اخوند در انحاء دخل و ارتباط تمام است و با قول مشهور موافق است. اما عده ای از متاخرین مثل مرحوم آقای حکیم و خویی جزئیت و شرطیت را برای مستحب معقول نمی دانند و می فرمایند که قابل جمع نیست که یک شیء جزئیت داشته باشد ولی لزوم اتیان نداشته باشد؛ معنا ندارد که از یک طرف بگویند صلوات بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام در رکوع و سجود صلات واجب جزئیت دارد و از طرف دیگر بگویند که مستحب است. زیرا جزئیت یک عمل برای صلات واجب یعنی امری که به واجب تعلق گرفته منبسط می شود و آن عمل را می گیرد ولی از طرف دیگر می گویند مستحب است و لزوم اتیان ندارد. وقتی لزوم اتیان نداشته باشد یعنی داخل در واجب نیست والا اگر واجب باشد که نمی شود لزوم اتیان نداشته باشد.

این بحث در موارد متعددی ثمره دارد؛ در بحث جریان قاعده تجاوز که منوط به دخول در غیر است بحث می شود که ورود به جزء مستحب، مورد قاعده است یا خیر. در بحث زیادت در صلات نیز بحث می شود که آیا انجام دادن این عمل مستحب از روی عمد در غیر موردش، زیادی مبطل صلات است یا خیر. اگر جزء مستحب تصویر داشته باشد، زیادی عمدیه در جزء مستحب هم موجب بطلان می شود؛ چنانکه مرحوم سید در اول فصل خلل فرموده است که اگر جزء مستحبی مثل قنوت در غیر رکعت دوم، از روی عمد و به قصد زیادت آورده شود موجب بطلان نماز است. اما اگر کسی جزء مستحب را معقول نداند موجب بطلان نمی داند. لذا در ذیل فرمایش مرحوم سید در عروه، کسانی مثل مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی که جزء مستحب را قبول ندارند، در حاشیه زیادت آن را موجب بطلان ندانسته اند، و همینطور در بحث ریاء در اجزاء عبادت هم این بحث اثر دارد.

اشکال اساسی نسبت به تصویر جزء و شرط مستحب این است که ماهیات حقیقیه و مرکبات خارجی با مرکبات اعتباری فرق دارند. در ماهیات حقیقیه جزء الفرد و شرط الفرد در مقابل جزء الماهیه امر معقولی می باشند. زیرا هرچند تحقق ماهیات حقیقیه در خارج همراه با عوارض و مشخصات می باشد و به حسب وجود خارجی تمایز در وجود بین علل قوام ماهیت و عوارض مشخصه نیست و همه به وجود واحد موجود می شوند. یعنی اگر فرد انسان که زید باشد را در نظر بگیریم اینگونه نیست که انسانیت او به یک وجود محقق شده باشد و عوارض آن مثل رنگ و قد و غیره به وجود دیگر. با این وجود وقتی فرد انسان را در ذهن تحلیل کنیم عناوینی که به دست می آید بعضی جزء ماهیت انسان در زید حساب

می شوند و بعضی دیگر عوارض و مشخصات برای این فرد. حیوانیت و ناطقیت از علل قوام ماهیت و حقیقت زید هستند اما بقیه خصوصیات جزء مشخصات زید و موجب فردیت او می باشند که با ضمیمه شدنشان به اجزاء ماهیت ان را تبدیل به فرد می کنند. در مرکبات حقیقیه، در مقابل جزء الماهیه معنا دارد که چیزی جزء الفرد باشد یعنی جزء مقومات ماهیت نباشد بلکه داخل در مشخصات ان بوده و در فردیت شیء دخالت داشته باشد. اما در مرکبات اعتباریه که مورد بحث در کلام مرحوم اخوند و غیر ایشان می باشند، چیزی جدا از جزء الماهیه به نام جزء الفرد معنا ندارد. زیرا آنچه به حسب واقع خارجی در مرکبات اعتباریه تحقق دارد، خود اجزاء هستند که در نماز مثلاً از تکبیر شروع می شوند تا تسلیم. در کنار هم قرار گرفتن و یک مجموعه حساب شدن آنها به اعتبار معتبر و مقنن بستگی دارد. آنچه مجموعه متشئت از اجزاء را شیء واحد قرار می دهد اعتبار معتبر است که مثلاً اعتبار می کند امر نماز تعلق بگیرد به مجموعه ده جزئی نه یازده جزئی. چون جمع کردن اجزاء متشئته به اعتبار معتبر است، چنانچه مواردی که جزء مستحب یا شرط مستحب نامیده می شود را در نظر بگیریم یا شارع آنها را در مرکب اخذ کرده است یا نکرده است. اگر اخذ کرده و امر به ان تعلق گرفته می شود جزء ماهیت مرکب اعتباری. اگر در مرکب اعتباری اخذ شود معنایش این است که جزء ماهیت هستند و جواز ترک ندارد چراکه امر به مرکب شده و اگر ترک شود مرکب ترک شده است. اما اگر معتبر، ان عمل را داخل در مرکب قرار ندهد و وحدتی که به متشئت ها می دهد ان عمل را در بر نگیرد جزئیت هم معنا ندارد. لازمه عدم اخذ، جواز ترک و عدم اخلال به صحت عبادت است.

باتوجه به این مقدمه، مرحوم آقای خویی در مواضع متعدد از فقه و در اصول نیز در بحث قاعده تجاوز فرموده اند که جزء مستحب اصلاً معقول نیست دارای تناقض درونی است. زیرا جزئیت با استحباب سازگاری ندارد. یک عمل در صورتی جزء است که دخالت در ماهیت داشته باشد و ماهیت مرکب از آن باشد ولی مقتضای مستحب بودن این است که دخالت در مرکب ندارد و می شود آن را ترک کرد. لذا در مواردی که به عنوان جزء مستحب و یا شرط مستحب مطرح شده اند باید ملتزم شویم که مستحب مستقلاً هستند و مرکب فقط ظرف استحباب آنهاست که همان صورت پنجم می شود. ایشان در مصباح تقریب خاصی هم ذکر کرده اند که وقتی مرکب را نسبت به شیء می سنجیم یا باید مقید باشد یا مطلق و اگر مقید است یا نفس شیء اخذ می شود که جزء می شود یا تقید به آن که شرط می شود و یا عدم که از تعبیر به مانع می شود. اما اگر مرکب مقید به وجود یا عدم شیء نبود، انجام دادن و ندادن آن لزوم ندارد و مکلف مخیر است و می تواند طبیعت را در ضمن آن به وجود بیاورد و می تواند خارج از آن انجام دهد. بنابراین چون طبیعت تقید به آن ندارد، از مرکب خارج است و دیگر جزئیت معنا ندارد.

مرحوم آقای حکیم هم در مستمسک در بحث زیادی همین بیان را دارند که جزئیت با استحباب نمی سازد.

مرحوم آقای تبریزی در قاعده تجاوز، همین مطلب را فرموده اند که جزء مستحب معنا ندارد و لذا مجرد دخول در عملی که مستحب نامیده می شود موجب جریان قاعده نمی شود. اما در محل بحث یعنی در تنبیهات صحیح و اعم فرموده اند که در خصوصیتی که

موجب مزیت یا نقص برای فرد طبیعی می شود، باید تفصیل دهیم بین جایی که ان خصوصیت با طبیعی در وجود متحد است مثل صلات در مسجد و صلات در حمام و جایی که خصوصیت، وجود منحازی داشته باشد مثل صلات علی النبی صلی الله علیه و اله در رکوع و سجود یا تحنک در صلات که نسبت به وجود طبیعی صلات، حالت استقلالی دارد نه اینکه صلات منطبق بر آن باشد. در جایی که خصوصیت متحد با طبیعی باشد مثل صلات در مسجد یا صلات در اول وقت، استحباب مستقل لزوم ندارد و می تواند استحباب ضمنی داشته و ارشاد به افضلیت این فرد نسبت به سایر افراد کند. در این فرض طبیعی با تمام خصوصیاتش منطبق بر صلات در مسجد است که یک خصوصیت مکانیه برای طبیعی به حساب می آید. چون طبیعی مرکب بر این مجموعه منطبق می شود معنا دارد امر استحبابی ضمنی تعلق بگیرد و ارشاد به افضلیت یا نقصان در فضلیت این فرد کند.

اما اگر خصوصیتی که مورد استحباب است، وجود دیگری داشته باشد مثل تحنک در صلات یا ذکر بار دوم و سوم در رکوع و سجود، امر به آن خصوصیت فقط می تواند امر استحبابی نفسی باشد نه ضمنی. امر استحبابی ضمنی به این است که امر به تطبیق طبیعی بر فرد خاص تعلق بگیرد و این در جایی است که طبیعی با خصوصیت متحد باشد. اما در جایی که خصوصیت منحاز از طبیعی است، ولو در مجموع ملاک موجود در نماز صلات هم زیادت پیدا کند، ولی معنا ندارد که امر به تطبیق طبیعی بر این فرد شود تا ارشاد به افضلیت باشد.

ولی همانطور که در بحث قاعده تجاوز گفته شد می توان از اشکالی که در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای حکیم ذکر شده، با بیانی که اصلش از مرحوم اصفهانی و توضیحش از بعض الاعلام در منتقى الاصول است جواب داد و جزئیت مستحب را به صورت معقول تصویر کرد. حاصل جواب این است که خصوصیت زائد بر اصل طبیعت مامور به، یا مصلحتی مستقل از مصلحت طبیعت مامور به دارد به طوری که وجود و عدم خصوصیت نسبت به مصلحت موجود در متعلق امر علی حد سواء است. مصلحت موجود در متعلق امر با اتیان مامور به حاصل می شود و اگر این خصوصیت تحقق یافت، مصلحتی علاوه بر مصلحت موجود در مامور به تحقق پیدا کرده است. مثل اینکه به صلات امر و اراده تعلق گرفته باشد و از طرفی نیز تصدق در حالت نماز هم چون مورد نذر بوده، دارای امر باشد. ولو تصدق مصلحت دارد اما موجب زیادی مصلحت در نماز نمی شود. لذا در جایی که تصدق در اثناء صلات حاصل نشود، مقدار مصلحت نماز با جایی که تصدق حاصل می شود فرق ندارد. در عرف هم وقتی شخصی عبدش را امر می کند که به زید ولیمه ای بدهد یعنی این کار دارای مصلحت است. اگر علاوه بر آن، مولی راغب باشد که در این میهمانی قبابی سفید به تن کند، چون پوشیدن لباس سفید دخالتی در مصلحت ولیمه ندارد، چنانچه بخواهد امر به خصوصیت تعلق بگیرد لا یكون مگر از باب مطلوب فی المطلوب یعنی امر مستقل می کند نه ضمنی.

اما اگر خصوصیت، مصلحت مستقلی نداشته باشد بلکه باید در ضمن امر واقع گردد تا دارای مصلحت شود، مصلحت ضمنیه دارد به طوری که با وجود و عدم آن مصلحت در

طبیعت شدت و ضعف پیدا می کند. مثال عرفی اش این است که مولی به عبدش امر می کند که برای مهمانش غذا تهیه کند. اگر در کنار امر به طبیعی، طلب خصوصیت هم کند و بگوید که غذا از برنج باشد نه گندم، این خصوصیت موجب تفاوت در مصلحت طبیعی می شود به طوری که مصلحت غذای بدون برنج، با مصلحت غذای با برنج یکسان نیست. در این قسم امر استحبابی مستقل معنا ندارد. امر استحبابی مستقل در جایی معنا دارد که مصلحت استقلالی باشد. وقتی مصلحت ضمنی بود امر هم به تبع آن ضمنی می شود. این امر ضمنی استحبابی به حسب مقام ثبوتاً مردد بین این دو احتمال است که یا در کنار امر وجوبی به طبیعی، امر استحبابی به تطبیق طبیعی بر فرد دارای خصوصیت تعلق گرفته باشد که معنایش امر استحبابی ضمنی به خصوصیت است یا یک امر وجوبی به طبیعت تعلق بگیرد و یک امر استحبابی هم به طبیعت مقیده نه به تطبیق طبیعت با این توضیح که چون این دو امر نمی توانند به خاطر محذور اجتماع ضدین در مورد واحد جمع شوند، در هم تداخل می کنند و یک امر وجوبی موکد از آنها به وجود می آید که به طبیعت مقیده تعلق می گیرد. مهم این است که در این موارد امر استقلالی به خصوصیت ممکن نیست ولی به نحوی امر ضمنی به خصوصیت تعلق می گیرد که عملاً هم اخذ خصوصیت شده باشد و هم رعایت آن لازم نباشد.^{۲۶}

با این بیان جواب اشکال مرحوم آقای حکیم و آقای خوئی داده می شود. زیرا تصویری برای جزء مستحب ارائه شد که هم در آن امر ضمنی به عمل تعلق گرفته است و هم جواز

ترک دارد. جواز ترک دارد چون داخل در طبیعت مامور به نیست و امر ضمنی هم دارد چون امر استحبابی به تطبیق طبیعی بر فرد شده است. این نیز چیزی نیست که از ذهن عرف دور باشد. چون عملاً آنچه عرف در این موارد می فهمد این است که در کنار امر به طبیعی که محتاج به این خصوصیت نیست، امر دیگری وجود دارد که امر استحبابی می باشد.

یک شنبه ۱۶/۸/۴۰۰

جلسه ۳۰

در جواب اشکال جزء مستحب گفته شد که جواب داده اند که جمع بین جزئیت و شرطیت و استحباب ممکن است. زیرا در بعضی از موارد خصوصیتی که در کنار طبیعی ملاحظه می شود، مصلحت ضمنیه دارد؛ به این معنا که فقط موجب زیاده مصلحت در طبیعت می شود. در این موارد که مصلحت استقلالی نیست، اگر مقنن بخواهد نسبت به تحصیل این مصلحت امر و طلب داشته باشد نمی تواند طلب استقلالی کند بلکه امر ضمنی مناسب دارد ولو به این نحو که بگوید طبیعی متعلق امر را در ضمن این فرد که دارای این خصوصیت است ایجاد کن؛ هرچند این امر ضمنی مولویت خاصی نداشته باشد بلکه در همان حد ارشادیت به افضل الافراد باشد اما خصوصیت استحباب جزء یا شرط را تامین می کند.

مرحوم آقای تبریزی فرموده بودند که اگر خصوصیتی که با طبیعی سنجیده می شود متحد الوجود با طبیعی باشد، امر ضمنی یعنی امر به تطبیق طبیعی بر این فرد معنا دارد؛ مثل امر به

صلات در مسجد یا نهی از صلات در حمام یا امر به صلات در اول وقت. در این موارد ممکن است امر ضمنی تعلق بگیرد. اما اگر خصوصیت وجود منحازی داشته باشد تطبیق معنا ندارد. زیرا طبیعی قابل انطباق بر مجموعه ای که این خصوصیت در آن باشد نیست و لذا امر به تطبیق بر آن مفید فایده نیست. وقتی این عمل غیر از مرکب باشد نمی تواند مصداق طبیعت قرار بگیرد و امر به تطبیق طبیعت بر آن شود. لذا نمی شود امر به صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و اله در رکوع و سجود را تصویر کرد الا اینکه مستحب مستقل و واجب ظرفا آنها باشد.

ولی می شود جواب داد که ولو به حسب واقع تکوینی، عنوان طبیعت که در آنها اجزاء خاصی اخذ شده بر مجموعه ای که غیر از آن اجزاء، جزء زائدی هم دارد، تطبیق نمی شود چراکه خصوصیت زائده با بقیه اتحاد ندارد و طبیعی هم بر بقیه صادق است، اما به حسب مقام اعتبار، صلاتی که مرکب از اجزاء خاصه از تکبیر تا تسلیم است، قابل تطبیق بر مجموعه ای است که در کنار اجزاء خودش، چیزی اضافه هم دارد. اگر در فرضی که خصوصیات متحد با صلات است حقیقتا و واقعا، امر استحبابی ضمنی را قبول کردید، در این فرض هم چون مجموعه ای که ذکر رکوع در آن تکرار شده یا در حال صلات تحنک شده، بمجموعه عرفا مصداق صلات حساب می شود باید امر استحبابی ضمنی را بپذیرید. زیرا اعتبار خفیف الموهونه است و همین مقدار نیز به نظر عرفی کافی است که صدق کند اگر نماز می خوانی

این نماز را بخوان یعنی نماز بر مجموع مشتمل بر این خصوصیت اطلاق شود . تعلق امر به تطبیق بر این فرد عرفیت دارد ولو حقیقتاً طبیعی شامل آن فرد نباشد اما اعتباراً هست^{۲۷}.

بنابراین با امکان جزء مستحب، فرمایش مرحوم اخوند مبنی بر تقسیم انحاء ارتباط شیء مندوب با مرکب اعتباری به پنج قسم تمام است. البته این تقسیم به حسب مقام ثبوت است اما به حسب مقام اثبات، تعیین نوع ارتباط شیء مندوب، تابع ادله و قرائن در هر مورد است.

مطلب دوم:

مرحوم اخوند فرموده اند که علاوه بر اینکه تمامیت من حیث الاجزاء علی القول بالصحیح، در مسمای الفاظ عبادات و معاملات دخیل است، باید از ناحیه شرایط هم تمامیت وجود داشته باشد. اما مرحوم شیخ فقط تمامیت من حیث الاجزاء را در مسمای لازم دانسته اند و مرحوم نایینی هم تفصیل داده اند بین شرایطی که در طول صحت نیستند مثل طهارت و لزوم ستر که در مسمای اخذ شده اند و شرایطی که در طول صحت عمل و تعلق امر انتزاع می شوند مثل قصد امر و عدم مزاحمت که ماخوذ در صحت و موضوع له الفاظ نیستند.

به حسب آنچه در مطارح الانظار آمده، مرحوم شیخ بین اجزاء و شرایط تفصیل داده اند. وجهی که به ایشان نسبت داده شده این است که شرایط نسبت به اجزاء در مرحله متاخر هستند. زیرا اجزاء به منزله مقتضی برای وجود اثر می باشند و نقش سبب را دارند و شرط

^{۲۷} - شاید مقصود این باشد که ما در امر ضمنی نیاز داریم که طبیعت متعلق امر منطبق بر فردی شود که مشتمل بر آن عمل مستحب است . لذا باید آن عمل مستحب خصوصیت اتحاد با طبیعی را داشته باشد ، در جایی که خصوصیت حقیقتاً متحد با مرکب و طبیعت است این شرط حاصل است در جایی هم که حقیقتاً متحد نیست اگر عرفاً متحد باشد یعنی از نظر عرف شخص از تکبیره تا تسلیمه حتی در زمان انجام دادن آن عمل مستحب هم در حال صلات باشد امر ضمنی که امر به تطبیق طبیعت بر این فرد است معنا پیدا می کند .

در فعلیت تاثیر مقتضی در مقتضا دخالت دارد. لذا قبل از تحقق شرط باید مقتضی برای تاثیر فرض شود و بعد فرض شود که تاثیر مقتضی متوقف بر شرط است. با توجه به اینکه رتبه شرط متاخر از جزء است، اگر تمامیت من حیث الشرایط هم دخیل باشد و شرط بخواهد در کنار اجزاء در مسمّا اخذ شود، مستلزم این است که هر دو در مرتبه واحده باشند و هذا خلف. لذا ما هو الدخیل در مسمّا فقط اجزاء می باشند. وجه اخذ اجزاء در مسمّا نیز این است که بدون ان عمل صحیح نیست و چون لازم الاخذ است دیگر نمی شود کنار ان شرایط را اخذ کرد.

به تفصیل مرحوم شیخ مناقشه شده است. در کلام مرحوم آقای تبریزی دو مناقشه بیان شده است. مناقشه اول این است که اگر در محل بحث یعنی الفاظ معاملات و عبادات، قبول کنیم که رتبه شرایط از اجزاء متاخر می باشد و نگوییم که این تاخر مربوط به تکوینیات است نه اعتباریات، مانع نمی شود که لفظ وضع شود برای مجموع متقدم و متاخر. تقدم و تاخر رتبی که ناظر به واقعیت جزء و شرط است ربطی به مسمّا ندارد و اگر لفظ برای مجموع وضع شود محذوری لازم نمی آید. کما اینکه اگر دو چیز نسبت به هم تقدم و تاخر زمانی داشته باشند، می شود لفظ واحد را برای مجموع آنها وضع کرد. مثل مواردی که لفظ برای افراد خاصی که نسلاً بعد نسل به وجود می آیند مثل ال کاشف الغطاء وضع شده است با وجودی که افراد من حیث الزمان بعضی در طول دیگری هستند. حتی نسبت به قطعات زمان که قطعه دوم متاخر از اولی است، می شود لفظ را برای مجموع آنها وضع کرد. مثل دهه عاشورا یا فاطمیه که برای مجموع چند روز که در طول هم هستند وضع شده اند. وقتی

در تقدم و تاخر زمانی وضع لفظ برای متقدم و متاخر ممکن است، در تقدم و تاخر رتبی هم امکان دارد.

مناقشه دوم این است که شرط در مورد بحث با شرطی که در تکوینیات گفته می شود مختلف است. مقصود از شرط در مقام شرط به معنای فلسفی نیست بلکه مقصود از آن چیزی است که خودش ماخوذ در مامور به نیست بلکه تقید به آن داخل است. در معاملات هم چیزی شرط است که تقید به آن در موضوع امضاء اخذ شده است. مثلاً تلفظ به عربیت شرط صحت بیع است یعنی در موضوع امضاء بیع خصوصیتی اخذ شده که متوقف بر تکلم به عربی است. چنانکه مقصود از جزء این است که شیء بنفسه ماخوذ در مرکب یا در موضوع امضاء باشد. نه اینکه به معنای موثر تکوینی باشد تا بگویید به لحاظ تاثیر تکوینی یکی متاخر از دیگری است.

قول سوم در مساله مختار مرحوم نایینی است که تفصیل بین شرایط داده و فرموده اند که هرچند صرف اجزاء اخذ نشده اند و شرایط هم ماخوذ می باشند اما نه همه شرایط. زیرا شرایط مامور به مثل صلات به دو قسم کلی تقسیم می شوند:

قسم اول شرایطی که قابل اخذ در مقام جعل هستند و تعلق و تصور آنها متوقف بر تعلق امر یا صحت عمل نیست؛ مثل طهارت و ستر که به حسب مقام جعل ممکن است در متعلق تکلیف اخذ شوند و عملاً هم اخذ شده اند. این خصوصیات با قطع نظر از اتصاف به صحت و تعلق امر تصور می شوند.

اما قسم دیگری وجود دارد که تصور و تعقل آنها در مرتبه متاخر از تعلق امر یا اتصاف به صحت و عنوان عمل است. مثل قصد قربت و قصد وجه که تحقق آنها متوقف بر تعلق امر است. تا امر به شیء تعلق نگیرید قصد امر به آن و قصد وجه آن ممکن نیست. با توجه به اینکه مسماً چیزی است که امر به آن تعلق می گیرد باید با قطع نظر از تعلق امر، حقیقت آن تمام باشد تا قابل تعلق امر شود. خصوصیتی که تعقل ندارد مگر در طول امر، نمی شود در مسماً اخذ شود. شرایطی مثل عدم مزاحمت با واجب اهم یا واجب مضیق یا عدم تعلق نهی علی القول بها نیز نمی شود در مسماً اخذ شود. زیرا این عناوین ولو در طول تعلق امر نیستند چراکه مزاحمت قابل تصور است ولو در نمازی که متعلق امر نباشد، ولی این عناوین، عناوینی هستند که در مرتبه متاخر از مسماً و از صحت فرض می شوند. زیرا برای اینکه ببینیم چیزی مزاحم است یا خیر، باید فی حد نفسه معنای دو طرف تمام باشد تا مزاحمت به عنوان امر اضافی میان آنها صدق کند. به عبارت دیگر عنوان مزاحمت در جایی بکار برده می شود که دو طرف آن با قطع نظر از حیثیت مزاحمت، تمام شده باشند. لذا اگر شرط صحت صلات این باشد که مزاحم با واجب مضیق نباشد، عنوان مزاحمت وقتی تطبیق می شود که معنای صلات قبل از تصور مزاحمت تمام باشد تا عنوان مزاحمت تطبیق گردد. تعلق نهی به صلات هم ولو بنفسه متاخر از امر نیست، ولی متوقف بر این است که معنای صلات با قطع نظر از تعلق نهی تصویر بشود تا اتصاف به تعلق نهی یا عدم تعلق نهی تصور گردد. بنابراین ولو این عناوین در بدو امر در مرحله متاخر از تعلق امر نیستند اما متاخر از مسماً هستند و شرایطی که تصور آنها در مرتبه متاخر از مسماً باشد نمی شود در خود مسماً اخذ شود.

نسبت به شرایطی که در طول تعلق الامر است فرمایش مرحوم نایینی قابل قبول است و معنا ندارد این شرایط در مسماً اخذ شوند. زیرا چیزی در مسماً اخذ می شود که بتواند متعلق امر شود و متعلق امر باید قبل از تعلق امر معنایش تمام شود. لذا خصوصیتی که متاخر از تعلق امر است نمی شود در متعلق اخذ شود. در نتیجه بنابراینکه قصد قربت و قصد وجه در متعلق امر قابل اخذ نباشند که مرحوم اخوند و مرحوم نایینی قائل هستند، خروج آنها از مسماً با همان بیان مرحوم نایینی صحیح است. ولی فرمایش مرحوم اخوند نیز اباء از حمل بر این نکته ندارد. زیرا ایشان هم فرموده است شرایطی که قابل اخذ در متعلق تکلیف هستند می توانند در مسماً اخذ شود. اگر قابل اخذ در متعلق تکلیف نباشد ولو مدخلیت دارند اما شرط عقلی حساب می شوند و از محل بحث خارج می باشند.

دوشنبه ۱۳۸۰/۸/۴۰۰

جلسه ۳۱

ذیل تفصیل مرحوم نایینی گفته شد که فرمایش ایشان نسبت به قصد امر و قصد وجه بنابر اینکه قصد امر و قصد وجه در متعلق امر قابل اخذ نباشد که شاید مشهور نیز قائل به همین باشند، صحیح است. زیرا قصد وجه و امر تعقل ندارند مگر در طول تعلق امر. با توجه به اینکه مسماً متعلق امر است چیزی در آن اخذ می شود که متوقف بر تعلق الامر نباشد. چراکه باید متعلق در مرتبه سابق بر امر حقیقتش ثابت شده باشد تا امر به آن تعلق بگیرد. بنابراین شروطی که در طول تعلق امر هستند در مسماً که متعلق امر می باشد اخذ نمی شوند.

اما در شروطی مثل عدم المزاحمه و عدم تعلق النهی فرمایش مرحوم نایینی تمام نیست. زیرا اگرچه وقتی شرط متفرع بر مسما باشد ممکن نیست که در مسما اخذ شود، اما این دو شرط متفرع بر مسما نیستند بلکه با قطع از نظر از تسمیه نیز قابل تعقل و تصور می باشند. چراکه اگر طرف عدم المزاحمه و عدم تعلق النهی، مسما من حیث انه مسما باشد، عدم مزاحمت و عدم تعلق النهی لا یتعقل و لا یتصور مگر در طول مسما. ولی چرا باید طرف عدم المزاحمه و عدم تعلق النهی را مسما بما هو مسما بگیریم بلکه طرف عدم مزاحمت ذات مسما یعنی اجزاء و شرایط من التکبیر الی التسلیم است. می توان به ذات مسما اشاره کرد و گفت که از شرایط صحت نماز، این است که انجام دادن این مجموعه مزاحمت با واجب اهم نداشته باشد. وقتی طرف عدم المزاحمه را ذات مجموعه بگیریم با قطع نظر از عنوان مسما، شرط عدم المزاحمه و عدم تعلق النهی قابل تعقل می شود مع قطع النظر از تسمیه. وقتی متفرع بر تسمیه نبود، مثل شرطیت طهارت و ستر خواهد شد.

جهت سوم: تصویر جامع

برای جریان نزاع در صحیح و اعم، باید جامعی بین افراد صحیح و جامعی بین اعم از افراد صحیح و فاسد تصویر بشود. زیرا الفاظ عبادات و معاملات بر اصناف و مصادیق مختلفی صدق می کنند، مثل صلات که صحیحش اصنافی دارد تا چه برسد به فاسد آن، و صدق این الفاظ بر مصادیق مختلف از باب اشتراک لفظی نیست که لفظ برای تک تک آنها وضع شده باشد بلکه استعمال آنها در این موارد یقیناً از باب اشتراک معنوی است. یعنی لفظ معنای واحدی دارد که به لحاظ همان معنای واحد در همه موارد استعمال می شود.

ولو احتمال داده می شود که در وضع در این لفظ مشترک معنوی، وضع عام و موضوع له خاص باشد اما ظاهر این است که از باب وضع عام و موضوع له عام است؛ مثل سایر اسماء اجناس مانند حجر و شجر و چون وضع عام است و موضوع له عام، باید طبعا جامعی تصویر شود که به عنوان موضوع له بکار رود؛ چه قائل به صحیح شویم و چه قائل به اعم از صحیح و فاسد. قائل به صحیح ادعا دارد که ان جامع واحد مشترک بین همه افراد، معنایی است که فقط بر افراد صحیح منطبق می شود و قائل به اعم می گوید معنای اعمی است که شامل افراد صحیح و فاسد می شود.

حتی اگر وضع عام و موضوع له خاص هم باشد، باز هم باید در مقام وضع، معنای متصور معنای عام باشد و لفظ برای مصادیق ان معنای عام وضع می شود. پس حتی بنابر وضع عام و موضوع له خاص نیازمند تصویر جامع هستیم.

ولو در کلام مرحوم آقای خویی در ابتدای بحث آمده که اگر وضع از قبیل وضع عام و موضوع له خاص باشد، لازم نیست که جامع حقیقی درست کنیم بلکه جامع انتزاعی مثل احد هذه الافراد کافی است، اما با توجه به اینکه افراد متعدد هستند و نمی شود همه افراد را احصاء کرد و تمام خصوصیات را در نظر گرفت، به ویژه اگر معنای اعم را لحاظ کنیم، عنوان احد هذه الافراد هم کفایت نمی کند. زیرا جامع انتزاعی احد هذه در جایی درست است که مصادیق مشخص و مبین باشند و وقتی مشخص نیست باید جامع بین آنها جامع حقیقی باشد که بتواند مصادیق را نشان دهد.

بحث از تصویر جامع چه بنابر قول به صحیح و چه بنابر قول به اعم، علاوه بر اینکه حالت مقدمیت نسبت به اصل نزاع دارد، یکی از راه‌های اثبات احد القولین در محل اصلی نزاع نیز می باشد. زیرا بحث اثباتی در اینکه معنای الفاظ عبادات و معاملات صحیح است یا اعم، وقتی مطرح می شود که علی کلا القولین جامع تصویر بشود. اما اگر به حسب مقام ثبوت کسی جامع را فقط طبق یک قول تصویر کرد نه قول دیگر، در همین بحث ثبوتی نزاع فیصله پیدا می کند. چراکه اگر گفتیم فقط بر اساس قول صحیح تصویر جامع ممکن است و طبق قول به اعم نمی توان جامع تصویر کرد، نشان می دهد که قول به اعم قابل تصدیق و التزام نیست. لذا مختار مرحوم اخوند وضع الفاظ برای معانی صحیح است زیرا جامع را فقط علی القول بالصحیح تصویر کرده اند و در مقابل مختار مرحوم آقای خویی وضع للاعم است زیرا جامع را فقط علی القول بالاعم تصویر کرده اند. بنابراین بحث از تصویر جامع بحث ثمره داری می باشد.

اما مرحوم نایینی فرموده اند بحث از تصویر جامع ضرورتی ندارد و نیازی به قدر جامع مشترک بین افراد نداریم؛ چه بر مبنای صحیحی ها و چه بر مبنای اعمی ها. زیرا موافق با وجدان عرفی و بناء عقلاء در اختراعات، ظاهر این است که عناوین عبادات مثل صلات و غیره برای مرتبه اعلا صلات که واجد جمیع اجزاء و شرایط است وضع شده است. ولو صلات مراتب عدیده ای دارد از مرتبه اعلا ای که نماز چهار رکعتی کامل باشد تا صلات غرقی، ولی لفظ صلات فقط برای مرتبه اعلا ای وضع شده است و در سایر موارد هم به خاطر وجود علاقه و مصحح استعمال، ادعاء و تنزیلا استعمال شده است. صحیحی می گوید

لفظ صلات در سایر مراتب صحیح استعمال شده اما اعمی می گوید مستعمل فیه در سایر موارد اعم از افراد صحیح و افراد فاسده می باشد. این استعمال ادعایی در سایر افراد بنابر قول صحیح به خاطر علاقه اشتراک در اثر است. زیرا صلات مریض یا صلات با تیمم با مرتبه عالیه در اثر مشترک هستند. بنابر وضع الفاظ للاعم هم چون افراد فاسده اثر ندارند، مصحح تنزیل، اشتراک در صورت است. زیرا صلات فاسد و یا نماز بدون وضوء هم از نظر صورت با صلات صحیح یکی است. ایشان فرموده اند که در صلات غرقی نیز مصحح استعمال، مسقطیت قضا و اعاده است نه اشتراک در اثر. زیرا نمی شود گفت که مقربیت و قربان کل تقی بودن نماز در صلات غرقی با نماز کامل یکی است. در بناء عقلاء هم اگر کسی مرکبی را اختراع کند، ابتدا لفظ را برای مرکب تام واجد جمیع اجزاء و شرایط وضع می کند و بعد در سایر افراد ناقص استعمال می کند. بله میان خصوص صلات مسافر و صلات حاضر، چون هر دو مصداق مرتبه عالیه هستند، نیاز به تصویر جامع داریم اما در بقیه افراد خیر. چون سایر افراد همه در طول مرتبه عالیه حساب می شوند.

وقتی لفظ برای مرتبه عالیه وضع شد نه جامع و استعمال در سایر افراد ادعایی شد، نزاع بین صحیح و اعم از اساس باطل می شود. چون بقاء نزاع در صحیح و اعم متوقف بر این است که ثمره داشته باشد و اگر گفتیم که وضع فقط برای مرتبه عالیه است ثمره بار نمی شود. زیرا ثمره نزاع این است که علی القول بالصحیح الفاظ عبادات مجمل می شوند و در موارد شک در شرطیت شیء و یا جزئیت شیء، به خاطر وجود اجمال نمی توانیم به خطابات تمسک کنیم. مثلاً وقتی شک کردیم سوره جزء نماز است یا خیر، نمی توانیم به "اقیموا

الصلاة" تمسک کنیم. زیرا وقتی معنای صلات، صلات صحیحه باشد صدق صلات صحیحه بر فاقد سوره را احراز نمی کنیم. چراکه اگر در واقع جزء نباشد هم بر فاقد صادق است و هم واجد و اگر جزء باشد فقط بر واجد صادق است و وقتی شک می کنیم نمی توانیم به اطلاق ان تمسک کنیم. اما علی القول بالاعم بر فرض که خطابات در مقام بیان باشند می توان به اطلاق انها تمسک کرد و شرطیت و جزئیت شیء مشکوک را نفی کرد. چون خطابات می گویند نماز را انجام دهید، مفروض این است که نماز بدون سوره هم صلات است و نمی دانیم غیر از صدق صلات چیز دیگری به نام سوره دخالت دارد یا خیر، با تمسک به اطلاق صلات، جزئیت و شرطیت شیء مشکوک را نفی می کنیم. مرحوم نایینی می فرماید اگر ثابت شود که صلات برای مرتبه عالیه وضع شده ثمره نزاع مرتفع می شود. زیرا لفظ برای جهت جامعه وضع نشده است که اجزاء و شرایط از قبیل قیود ماخوذ در معنای طبیعی باشد تا بنابر قول به اعم بتوانیم به اطلاقات تمسک کنیم. چراکه اعمی می گوید لفظ صلات برای مرتبه عالیه وضع شده است و استعمال ان در سایر افراد چه صحیحه و چه فاسده، بر اساس ادعا و تنزیل است. در این فرض، در صورتی می توانیم تمسک به اطلاق کنیم که احراز کنیم استعمال صلات در خطاب، استعمال بر اساس ادعا و تنزیل است تا بعد از صدق بر مورد شک، قیود مشکوک را با اطلاق نفی کنیم. ولی چون علم به ادعا و تنزیل در استعمال نداریم تمسک به اطلاق هم صحیح نخواهد بود.

فرمایش مرحوم نایینی در دو قسمت باید بررسی شود: اول اصل این ادعا که الفاظ برای مرتبه عالیه وضع شده و در هر عبادتی مرتبه عالیه شیء واحد است و سایر افراد در طول ان

می باشند و دوم قسمت اخیر فرمایش ایشان است که طبق این مبنا (که در قسمت اول بیان شد) نزاع بین صحیحی و اعمی از اساس باطل می شود.

یکی از اشکالات به مطلب اول این است که مرتبه عالیه فقط یک فرد نیست که مشتمل بر تمام اجزاء و شرایط می باشد. ایشان فقط نماز حاضر و مسافر را استثناء کردند ولی در غیر آنها نیز افراد دیگری از صلات هستند که در مرتبه عالیه می باشند. نقض واضح نمازهای یومیه است که یکی دو رکعت، یکی سه رکعت و یکی چهار رکعت است. اینها در طول هم نیستند بلکه در عرض هم می باشند.

جلسه ۳۲

سه شنبه ۱۸/۸/۴۰۰

مرحوم نایینی در قسمت اول فرمایش خود فرمودند که موافق با وجدان عرفی این است که موضوع له الفاظ عبادات مرتبه اعلی باشد و استعمال در بقیه افراد از باب ادعا و تنزیل. مناقشه شده است که خلاف وجدان است لفظ فقط برای مرتبه اعلی وضع شده باشد و در سایر افراد به ادعاء و تنزیل استعمال صورت گرفته باشد یعنی استعمال در آنها در طول استعمال در موضوع له اولی و اصلی باشد. زیرا به حسب وجدان خود می یابیم که اطلاق عنوان صلات و انطباق آن بر همه مراتب و افراد یکسان است و به همان نحوی که مثلاً صلات در صلات با وضوء اطلاق می شود بر صلات با تیمم هم به همان نحو اطلاق می گردد نه اینکه صدق صلات بر بعضی از مراتب در طول صدق بر مرتبه عالیه باشد. این نشان

می دهد که در معنای جامعی حقیقت شده است که ان معنای جامع نسبت مساوی با همه مراتب دارد. لذا با توجه به مباحث گذشته نتیجه می گیریم که وقتی که در عصر ما ولو به نحو حقیقت متشرعه لفظ حقیقت در معنای جامع است در عصر شارع نیز در معنای جامع استعمال شده بود نه اینکه استعمال در سایر الافراد در طول استعمال در مرتبه اعلی باشد.

مناقشه دوم این است که مرتبه عالیّه عبادات و مرکبات اعتباریه مثل صلات منحصر در یک امر نیست تا ملتزم شوید که لفظ برای همان مرتبه خاص وضع شده است بلکه افراد متعددی از مراتب عالیّه وجود دارند که در عرض هم می باشند. در صلوات یومیه، نماز صبح و نماز مغرب و نماز عشاء و ظهرین هر کدام مرتبه عالیّه در مقابل یکدیگر هستند و در غیر صلوات یومیه نیز مراتب عالیّه افراد متعدد دارد؛ مثل صلات ایات و صلات عیدین که در عرض صلوات یومیه می باشند. بنابراین مرتبه عالیّه از صلات شیء واحد نیست بلکه امور متعددی هستند که در عرض هم می باشند. در نتیجه برای وضع صلات برای آنها باید جامعی تصویر شود که همه افراد را در بر بگیرد نه اینکه تصویر جامع اختصاص داشته باشد به جامع بین قصر و تمام.

بر این اساس معلوم می شود که قیاس مرکبات اعتباریه مثل صلات و صوم و غیره به مرکبات خارجیّه قیاس صحیحی نیست. زیرا در مرکبات خارجیّه آنچه اول اختراع می شود شیء خاص است و یک مصداق بیشتر ندارد و در ادامه، لفظ وضع شده استعمال در مراتب ناقص می شود. ولی در مرکبات اعتباریه مثل صلات اینطور نیست که ماهیت مخترعه حدّ معینی داشته باشد.

مرحوم نایینی در قسمت دوم از کلامشان فرمودند بنابراینکه موضوع له الفاظ مرتبه عالیه عبادت باشد و استعمال در سایر افراد بالادعاء و التزیل، ثمره نزاع بین صحیح و اعم از بین می رود. مناقشه شده است که ثمره به صورت کلی از بین نمی رود. بلکه اگر در جزئیت یا شرطیت چیزی برای مراتب دانیه غیر از مرتبه اعلی شک شود، اعمی هم نمی تواند به اطلاق خطاب تمسک کند. اما اگر در اعتبار چیزی در مرتبه اعلی شک یا در اعتبار چیزی که در همه مراتب من جمله مرتبه اعلی وجود دارد شک کند، در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی آمده است که در این موارد هر چند صحیحی نمی تواند به اطلاق خطاب تمسک کند چون گفته شد که لفظ برای مرتبه عالیه وضع شده و مرتبه عالیه بین خصوص واجد شیء مشکوک و یا جامع بین فاقد و واجد مردد است، و با وجود شک در مسمی و شک در صدق ان بر فاقد مشکوک، تمسک به اطلاق ممکن نیست، اما اعمی می تواند تمسک کند. زیرا بنابر اعم، صدق مسمی بالوجدان محرز است و شک در اعتبار امر زائد علی المسمی است.

به نظر می رسد که به قسمت دوم کلام مرحوم نایینی این مناقشه وارد نباشد. زیرا باید با توجه به بیان مرحوم نایینی در قسمت اول اشکال کنیم، ایشان در قسمت اول فرمود چه صحیحی باشیم و چه اعمی، موضوع له لفظ صلات خصوص مرتبه اعلی است که واجد جمیع اجزاء و شرایط می باشد و استعمال لفظ صلات در بقیه افراد علی نحو الادعاء است. اختلاف بین صحیحی و اعمی در استعمال لفظ در سایر افراد است نه در مرتبه اعلی. وقتی اعمی هم مثل صحیحی ملتزم شد که موضوع له لفظ صلات مرتبه اعلی یعنی صلات واجد جمیع اجزاء و شرایط است، چنانچه به ایه "اقیموا الصلاة" رجوع کند و شک کند که سوره

جزئیت دارد یا خیر، نمی تواند تمسک به اطلاق کند. زیرا وقتی اعمی پذیرفته که موضوع له جامع اجزاء و شرایط است به هنگام شک در جزئیت سوره نمی تواند بگوید که عنوان صلات بر فاقد سوره صادق است و فقط شک در تقیید آن به سوره دارم. اعمی هم مثل صحیحی در صدق عنوان و مسمی شک دارد و با شک در صدق عنوان صلات نمی تواند تمسک به اطلاق کند.

بله اگر در مورد خطابی احراز شود که عنوان صلات در جامع اجزاء و شرایط یعنی مرتبه عالیه استعمال نشده است بلکه تنزیل صورت گرفته و مقصود از ان مثلاً صلات عن جلوس است، چنانچه در شرطیت یا جزئیت شیئی در همین مرتبه دانیه شک کنیم، اعمی می تواند تمسک به اطلاق کند. زیرا او برای استعمال ادعایی در مراتب دانیه به بیش از اشتراک صورت نیاز ندارد و وقتی اشتراک صورت در مورد فرد فاسد هم وجود داشت، صلات ادعایی صادق است و لذا می تواند تمسک به اطلاق کند. به عنوان مثال در دلیل آمده المریض یصلی جالساً که معنای صلات در این خطاب، صلات واجد جمیع اجزاء و شرایط نیست. لذا اگر شک کنیم که جلوس معتبر برای مریض مشروط به انتصاب است یا خیر، صحیحی نمی تواند به اطلاق تمسک کند. زیرا صحیحی برای صدق عنوان صلات در استعمال ادعایی نیازمند اشتراک در اثر است و باید به حسب نظر او صلات در عملی استعمال شود که با مرتبه عالیه در اثر مشترک است و برای همین اگر در خصوصیت جلوس معتبر در صلات مریض شک کند، چون نمی داند اگر قید رعایت نشود اشتراک در اثر دارد یا خیر، احراز صدق عنوان صلات نمی کند و در نتیجه نمی تواند تمسک به اطلاق کند.

اما اعمی می گوید صلات در المریض یصلی قائما به لحاظ اشتراک در صورت استعمال شده است و این صلات هم در صلات جلوسی فاقد انتصاب و هم در صلات جلوسی واجد انتصاب با مرتبه عالیه در صورت ظاهری مشترک باشد. وقتی احراز صدق صلات ادعایی بر صلات فاقد انتصاب را کرد، با شک در شرطیت انتصاب می تواند به اطلاق تمسک کند و آن را نفی کند.

در نتیجه نسبت به قسمت دوم کلام مرحوم نایینی نه آنچه خود مرحوم نایینی فرموده که ثمره را راسا منتفی دانست تمام است و نه فرمایش مرحوم آقای خویی و تبریزی که فرمودند که ثمره در شک در اخذ شیء در مرتبه اعلی ظاهر می شود، بلکه باید گفت که ثمره طبق نظر اعمی ها ظاهر می شود ولی در جایی که احراز کنیم لفظ در غیر مرتبه اعلی استعمال شده است.

حال باید دید تصویر جامع علی القول بالصحیح یا علی القول بالاعم ممکن است یا خیر.

تصویر جامع علی القول بالصحیح

مرحوم اخوند فرموده اند که علی القول بالصحیح لا اشکال در وجود جامع و امکان اشاره به آن از راه خواص و اثار جامع. یعنی هرچند ما خود آن جامع را با عنوان تفصیلی اش شناسیم ولی از راه اشتراک در اثر می توان به آن جامع اشاره کرد. زیرا وقتی به ادله شرعیه مراجعه کنیم می بینیم که اثار و خواصی برای نماز بیان شده که این اثار اختصاص به صنف خاصی دون صنف ندارد و در همه مراتب و مصادیق صلات وجود دارند؛ مثلا "ان الصلاة

تنهی عن الفحشاء و المنکر" و یا "الصلاة معراج المومن" یا "قربان کل تقی". با توجه به اینکه این اثر بر تمام نمازهای صحیح مترتب می شود مثل نماز حاضر و نماز مسافر و نماز صبح و مغرب و عشاء و نیز نماز آیات و ... ، اشتراک در اثر و ترتب اثر واحد بر این صلوات متعدده کاشف از این است که این صلوات در یک جامع واحدی مشترک هستند که به خاطر اشتراک در آن جامع واحد، دارای این اثر شده اند. زیرا به مقتضای قاعده الواحد وقتی اثر، اثر واحدی بود، موثر در آن هم باید واحد باشد. در نتیجه کشف می کنیم که موثر همان جامع است و افراد به خاطر شرکت در جامع اثر واحد دارند. همین مقدار باعث می شود که بتوانیم از راه اشتراک در اثار، اشاره به جامع کنیم و بگوییم صلوات برای آن جامعی وضع شده است که اثر معراج المومن و غیره را دارد. هرچند حدود و ثغور این جامع برای ما مشخص نیست ولی نیاز به شناخت تفصیلی آن نداریم.

چهارشنبه ۴۰۰/۸/۱۹

جلسه ۳۳

به جامع تصویر شده از مرحوم اخوند اشکالاتی شده است.

اشکال اول از مرحوم شیخ است که به صورت کلی فرموده اند علی القول بالصحیح جامع بین افراد نمی توان تصویر کرد. زیرا این جامع، یا امر مرکب است یا عنوان بسیط و هیچ کدام از این دو صورت نمی تواند به عنوان جامع شامل لجميع افراد الصحیح، مسمّا و متعلق امر بشود. زیرا مرکب را به هر نحو که تصویر کنید، ولو به لحاظ بعضی از حالات صحیح

است ولی به لحاظ بعضی حالات دیگر صحیح نیست. چراکه اگر در این جامع مرکب، همه اجزاء و شرایط را اخذ کنید یعنی یک نماز چهار رکعتی با رکوع کامل و سجود و سایر اجزاء و شرایط، این جامع هرچند بر صلات حاضر ظهرین و عشاء صادق است ولی سایر افراد را در بر نمی گیرد؛ بر نماز مسافر صادق نیست و نماز مغرب و صبح را هم شامل نمی شود. اگر کمتر از این حد را هم بخواهید در جامع مرکب اخذ کنید و مثلاً نماز دو رکعتی را به عنوان جامع مرکب در نظر بگیرید، باز هم به لحاظ بعضی از حالات صحیح است و به لحاظ بعضی دیگر از حالات صحیح نیست. زیرا نماز ظهرین و عشاءین در حضر را در بر نمی گیرد. به هر نحوی که تصویر کنید چه کامل کامل و چه ناقص، در بعضی از حالات صحیح است و در بعضی از حالات فاسد. چرا که همانطور که مرحوم اخوند هم فرموده بود صحت و فساد امر نسبی می باشند. لذا مرحوم شیخ هم می فرمایند اگر جامع مرکب باشد جامعی نداریم که به طور مطلق منطبق بر تمام افراد صحیح باشد.

اما اگر جامع عنوان بسیط باشد نه مرکب، از دو حال خارج نیست یا عنوان "مطلوب" را جامع افراد صحیح می گیرید یا عنوان دیگری که ملزوم و مساوی با مطلوب است. اگر این عنوان جامع بسیط عنوان "مطلوب" باشد سه اشکال دارد. اول اینکه این عنوان تعقل ندارد مگر در طول تعلق تکلیف و لذا نمی شود آن را به عنوان جامع در نظر گرفت. زیرا امری که در مرتبه متاخر از طلب باشد، نمی شود در متعلق طلب اخذ کرد. همان محذور خلف و دور و تقدم الشئ علی نفسه لازم می آید. اشکال دوم این است که اگر موضوع له لفظ صلات مثلاً عنوان مطلوب باشد لازمه اش این است که لفظ صلات با لفظ مطلوب دو

لفظ مترادف باشند مثل انسان و بشر و حال آنکه به حسب فهم عرفی مترادفی در کار نیست و مثل سایر الفاظ مترادف اینطور نیست که از شنیدن هریک از این دو لفظ به معنای لفظ دیگر منتقل شویم. اشکال سوم هم این است که اگر موضوع له لفظ صلات عنوان مطلوب باشد لازمه اش این است که در موارد شک در جزئیت و شرطیت در اقل و اکثر ارتباطی، نتوان به براءت رجوع کرد و لازم باشد که قاعده اشتغال جاری کرد، در حالی که مشهور که قائل به صحیح در بحث صحیح و اعم هستند، در باب اقل و اکثر ارتباطی براءتی می باشند نه اشتغالی. زیرا وقتی متعلق امر عنوان "مطلوب" بود وقتی شک در جزئیت سوره می کنیم، برای ما معلوم است که امر تعلق به مطلوب گرفته و فقط نمی دانیم این عنوان مطلوب مامور به با نماز نه جزئی بدون سوره حاصل می شود یا خیر. شک به مرحله حصول متعلق تکلیف بر می گردد نه به حدود متعلق، و بعد از علم به تعلق تکلیف و معلومیت حدود متعلق تکلیف، قاعده ای که جاری می شود قاعده اشتغال است.

اما اگر بگویید عنوان بسیطی که موضوع له است، عنوانی است که ملازمه و تساوی با عنوان مطلوب دارد، هر چند در این تقدیر اشکال اول و دوم وارد نمی شود چراکه دیگر عنوان مطلوب نمی خواهد متعلق شود که اخذش غیر ممکن باشد و از طرفی هم چون نمی دانیم به تفصیل عنوان چیست مترادف با صلات هم لازم نمی آید، ولی اشکال سوم وارد است. زیرا باز هم در این صورت، مشخص است که مثلاً عنوان الف که مساوی و ملازم با عنوان مطلوب است، متعلق امر می باشد و ما شک داریم که این متعلق معلوم، آیا با نماز نه جزئی حاصل می شود یا خیر. به عبارت دیگر در این فرض هم می دانیم که متعلق امر عنوان است

نه معنون و ذات اجزاء و شرایط که شک به اقل و اکثر برگردد و همانطور که در فرض تعلق تکلیف به عنوان "مطلوب" عنوان متعلق بود نه ذات اجزاء و لذا شک در محصل و مجرای قاعده اشتغال می شد، در فرض تعلق تکلیف به عنوان مساوی با مطلوب، چون نمی دانیم ان عنوان مساوی با مطلوب که متعلق تکلیف شده با چند جزء حاصل می شود، به شک در محصل بازگشت می کند.

مرحوم اخوند در جواب این اشکال فرموده که از میان سه فرض مطرح شده، فرض اخیر یعنی عنوان ملازم با عنوان مطلوب را اختیار می کنیم و از اشکال عدم جریان برائت و لزوم جریان قاعده اشتغال که تنها اشکال این فرض بود نیز جواب می دهیم. زیرا درست است که عنوان، متعلق تکلیف است ولی رابطه این عنوان با معنون یعنی اجزاء خارجیّه متعدده، رابطه محصل و متحصل یا سبب و مسبب نیست بلکه این عنوان متحد با اجزاء و شرایط است و منطبق بر نفس اجزاء و شرایط می شود. اگر عنوان متعلق امر، رابطه اش با معنون و اجزاء خارجیّه، رابطه سبب و مسبب باشد مثل رابطه وضوء و غسل با طهارت نفسانیه کما علیه المتقدمون، در این تقدیر چون عنوان مامور به معلوم است با شک در اجزاء و شرایط قاعده اشتغال جاری می شود. اما اگر رابطه بین عنوان و معنون رابطه اتحاد و انطباق باشد، خود منطبق علیه یعنی نفس اجزاء و شرایط متعلق امر هست نه اینکه حاصل از آنها باشد. مثال عرفی اش به تعبیر مرحوم آقای تبریزی خانه ای است که مرکب از اجزاء و شرایط می باشد و عنوان "الحافظ من البرودة و الحرارة" بر آن اطلاق می شود؛ این عنوان منطبق بر خود خانه با همان اجزاء و شرایط است نه اینکه مسبب از آن باشد. در نتیجه در موارد شک، خود

مامور مورد شک و تردید قرار می گیرد و شک به دایره تکلیف سرایت می کند چراکه تکلیف به نه جزء محرز است و نمی دانیم جزء دهم هم متعلق تکلیف است یا خیر.

مناقشه دوم و نیز مناقشات دیگر به تصویر خاص مرحوم اخوند از جامع علی الصحيح وارد شده است. در کلام مرحوم محقق اصفهانی و اعلام دیگر مثل مرحوم آقای خویی آمده است که تمامیت جامع متصور مرحوم اخوند که جامع بین اجزاء و شرایطی است که سبب نهی از فحشاء می شود، متوقف بر این است که بین افراد، جامع حقیقی وجود داشته باشد که بتواند متعلق امر شود و حال آنکه در افراد صلات به هر مرتبه ای که نگاه کنیم حتی در مرتبه واحده نیز جامع ذاتی وجود ندارد تا چه برسد به مراتب متعدده. زیرا نماز از مقولات متعدده تشکیل شده و در مرتبه واحده ان نیز بین اجزاء و شرایطش جامع ذاتی تصویر نمی شود و چون وجود حقیقی واحدی در کار نیست، از نماز و نظایر ان تعبیر به مرکب اعتباری می شود. اجزاء مرتبه واحده جامع ندارند تا چه برسد مراتب متعدده از صلات. در ادامه در کلام مرحوم اصفهانی آمده که وقتی بالبرهان دیدیم افراد صلات حقایق متباینه هستند، دیگر نمی شود از راه اشتراک در اثر، جامع ذاتی بین آنها را کشف کنیم. فهمیدیم که نمی شود نماز جامع ذاتی داشته باشد، پس ترتب اثر می خواهد کشف از چه جامع ذاتی کند؟

مناقشه سوم این است که حتی اگر غمض عین کنیم که اجزاء صلات ولو فی مرتبه واحده، مقولات متعدده هستند و بپذیریم که تشکیل نماز از مقولات متعدده محرز نیست، ولی از راه اشتراک اثر نمی توانیم جامع ذاتی بین افراد صلات را کشف کنیم. کشف جامع ذاتی در ناحیه موثر از راه وحدت اثر مبتنی بر جریان قاعده الواحد است و حال آنکه قاعده الواحد، ولو

فرض کنیم که در محل خودش فی الجمله تمام است، در جایی جاری می شود که در ناحیه اثر و معلول، وحدت حقیقیه وجود داشته باشد. ولی وقتی وحدت حقیقیه وجود نداشت نه به وحدت شخصیه و نه به وحدت نوعیه و فقط وحدت عنوانی بود، قاعده الواحد جاری نمی شود. اگر اثر در صلات نهی از فحشاء و منکر باشد، خود این اثر از حقایق متعدده ای منتزع می شود که مختلف الحقیقه هستند، چون نهی از فحشاء و منکر یعنی نهی از انجام این گناه و ان منکر و ... که هر کدام حقیقتی غیر از دیگری دارند. وقتی اثر وحدت حقیقی نداشت قاعده الواحد هم جاری نمی شود. برای همین است که این قاعده در معاملات و عبادات جریان ندارد.

مناقشه چهارم: بر فرض که از ناحیه موثر بتوانیم جامع را کشف کنیم، با توجه به حکمت وضع الفاظ، جامع تصویر شده از سوی مرحوم اخوند نمی تواند موضوع له الفاظ عبادات قرار بگیرد. زیرا غرض از وضع لفظ برای معنای خاص این است که در مواقعی که متکلم اراده تفهیم معنا را دارد از این لفظ استفاده کند. مصحح وضع، وجود چنین اثر و غرضی است و این غرض در صورتی تامین می شود که معنای موضوع له واضح و روشن باشد و گرنه معنا ندارد متکلم در مقام تفهیم چیزی که خودش معنای واضح و روشن ندارد از لفظی استفاده کند. در جایی که معنا عند نوع العرف واضح و روشن باشد معنا دارد که متکلم برای فهماندن معنا از لفظ استفاده کند ولی خود شما می گوئید که حدود معنای موضوع له مشخص نیست.

لا يقال که این معنا از راه اثار قابل تشخیص است ولو حدود ان مشخص نباشد. چون می توانیم عنوان ناهی از فحشاء را اشاره بگیریم به جامع بین افراد صلات. جواب این است که این عنوانی هم که مرحوم اخوند ارائه فرموده نمی تواند مصحح باشد. زیرا حیثیت موثریت در اثر خاص به اینکه نهی از فحشاء می کند یا معراج مومن است حتی اگر از نظر صغروی مورد قبول باشد و در آن مناقشه نشود که مرحوم آقای تبریزی نسبت به الصلاة معراج المومن می فرمودند دلیلی بر ان نداریم ، ولی حتی اگر از جهت صغروی مناقشه نشود و معلوم شود که این اثار منطبق بر صلات است، اما به این معنا نیست که واضح و مبین عند العرف باشد به نحوی که اگر همه این عمل خاص من التکبیر الی التسلیم را نگاه کنند بفهمند نهی از فحشاء اثر این عمل است. بنابراین چون برای همه معلوم نیست وضع لفظ هم برای جامع منکشف از ان مصحح ندارد.

بله اگر اجزاء خارجییه را در جامع اخذ کنید واضح عند العرف است اما حیثیت اثار چون مشخص و واضح برای عرف عام نیست، نمی شود مصحح وضع برای معنای مبهم شود. به نظر می رسد که این اشکال اخیر که اشکالی عرفی می باشد اشکال اصلی تصویر مرحوم آخوند از جامع علی الصحیح باشد.

جلسه ۳۴

شنبه ۴۰۰/۸/۲۲

علاوه بر تصویر جامع از سوی مرحوم اخوند، تصویرهای دیگری نیز بنابر قول به صحیح وجود دارد که از میان انها فقط به دو تصویر می پردازیم.

تصویری محقق اصفهانی علی القول بالصحیح ارائه کرده اند که البته بر مبنای اعمی ها نیز قابل ارائه است. ایشان فرموده اند که جامع را علی القول بالصحیح امر مرکب از اجزاء و شرایط خاصه قرار نمی دهیم تا اشکالال مرحوم شیخ وارد شود و مثل مرحوم اخوند نیز جامع را از راه اثر و قاعده الواحد کشف نمی کنیم تا اشکالات سابق وارد شود، بلکه جامعی که علی القول بالصحیح بین تمام مراتب و افراد صحیح وجود دارد، همان عمل خاصی است که از نظر خصوصیت و جهات مختلف ان ابهام دارد اما بعضی از عناوین غیر منفکه مثل ناهی از فحشاء بودن یا مطلوب بودن در اوقات خاصه، معرفّ ان عمل قرار می گیرند.

توضیح ذلک: ایشان در یکی از مقدمات بیان خود فرموده اند که سنخ معانی و ماهیات با سنخ وجود عینی در مساله سعه و اطلاق متعاکس هستند؛ وجود عینی هرچه قوی تر و شدید تر باشد سعه بیشتر است اما معانی و ماهیات هرچه ضعیف تر و مبهم تر باشند اطلاق و سعه بیشتری دارند و هرچه تشدید شوند و قیود به ان اضافه گردد باعث می شود سعه انها کم شود.

اگر ماهیت حقیقی باشد، نمی تواند به لحاظ اجزاء مقومش که جنس و فصل باشد ابهام داشته باشد چون اجزاء مقوم حتما ماخوذ در معنا و ماهیت هستند بلکه ابهام در ماهیات حقیقیه به لحاظ عوارض انها است؛ مثلا انسان از نظر جنس و فصل که حیوانیت و ناطقیت باشد ابهام ندارد اما از حیث شکل و شدت و ضعف قوا و عوارض نفس و بدن می تواند ابهام داشته باشد.

ولی در ماهیت اعتباریه چنین نیست. چون ماهیت اعتباریه ذات حقیقی متشکل از اجزاء و شرایط نیست که عوارض بر آن طاری شود بلکه از خصوصیات که امور متباین بالذات هستند تشکیل می شود. لذا اگر بخواهیم لفظی را برای ماهیت اعتباریه وضع کنیم به طوری که شامل جمیع اصناف و مراتب شود و افراد متشتمل مرکب را در بر بگیرد باید معنایی را به عنوان موضوع له در نظر بگیریم که خصوصیات آن معنای اعتباری یعنی اجزاء و شرایط تشکیل دهنده آن دارای ابهام باشند تا بتواند شامل همه مراتب این مرکب اعتباری شود. البته معنای مبهمی که هیچ جهت تعریفی در آن وجود نداشته باشد فایده ای ندارد و نمی تواند نشان دهنده مراتب این مرکب در مقابل مرکبات دیگر باشد. لذا برای اینکه هم شامل این افراد شود و هم غیر آنها را در بر نگیرد از عناوین معرفه و علامات استفاده می شود.

کما اینکه در خمر این چنین است. خمر مراتب و افراد متعدده ای از جهت اسکار و ماده مورد اخذ و ... دارد. لذا لفظ خمر وضع برای مایعی شده است که از حیث اتحاد از عنب و تمر و ... و همچنین از جهت لون و طعم و ... و نیز از جهت مرتبه اسکار مبهم است. چون مبهم است باید به این نحو توصیف شود که مایع خاصی است که دارای اسکار می باشد و جهت مسکریت را به عنوان معرف ان بیاوریم. اگر خصوصیات در معنای خمر اخذ می شد دیگر بر همه مراتب صادق نبود. با توجه به این ابهام از حیث خصوصیات و معرفیت اسکار اگر کسی بخواهد خمر را تصور کند هیچ تصویری از آن به ذهنش نمی آید مگر حیثیت مایع بودن آن با معرفیت اسکار و از تمامی جهات دیگر مبهم است. در مورد الفاظ عبادات مثل صلات هم به همین نحو وضع تحقق پیدا می کند. زیرا با وجود اختلاف شدیدی که در مراتب

صحیحہ صلات وجود دارد اگر قرار باشد لفظ صلات به نحوی وضع شود که شامل همه مراتب گردد، باید بگوییم لفظ صلات وضع شده برای یک نوع عملی که عنوان ناهی از فحشاء یا غیر آن از معرفّات دیگر معرفّ آن می باشند بلکه عرف از شنیدن لفظ صلات عمل خاص مبهمی را می فهمد که در اوقات خاصه مطلوب می باشد.

بنابراین می شود الفاظ عبادات برای معنای صحیح وضع شود ولی به این شکل که جامع معنای مبهم من حیث الخصوصیات باشد و فقط با عناوین معرفّه ابهام آن توضیح داده شود تا بر بقیه انواع دیگر عبادات صادق نباشد.

مرحوم اصفهانی در ادامه فرموده که بنابر قول اعم هم می توانیم جامع را با تغییر معرفّ به همین صورت ارائه کنیم.^{۲۸}

نسبت به این تصویر هم در کلمات مرحوم آقای صدر و هم در کلمات مرحوم آقای تبریزی مناقشه شده است.

مرحوم آقای صدر فرموده اند که اگر مرادتان این باشد که مسما ثبوتاً مبهم است هذا غیر معقول. حتی در اسماء مبهمه اصطلاحی مثل اسم اشاره و موصولات نیز به لحاظ ذات معنا ابهام وجود ندارد و ابهام صرفاً در انطباق آن بر خارج است و گرنه معلوم است که معنای موضوع له لفظ هذا اشاره به مفرد مذکر است تا چه رسد به اسماء اجناس غیر مبهمه مثل شجر و حجر و انسان و ... ولی اگر مراد شما این باشد که مسماً یک مفهوم عرضی انتزاعی

مثل "ما امر به الشارع" است که با آن به واقع مرکب اشاره می شود و ابهام در این است که نمی دانیم مرکبی که به آن اشاره می شود چیست، اشکال این است که این بر خلاف وجدان عرفی متشرعی است. چون در عرف متشرعه الفاظی مثل صلات و صوم و ... را حاکی از عناوین تفصیلی حقیقی می دانند نه اینکه آنها را فقط مبین خصوصیت عرضی مرکبات بدانند.

بیان مرحوم اصفهانی در موضوع له لفظ خمر نیز تمام نیست. زیرا کلمه خمر هم مثل بقیه اسماء اجناس برای معنایی مبین وضع شده و ابهام ندارد، منتها از حیث اینکه از چه ماده ای اخذ شود لا بشرط ملاحظه شده است یعنی هر ماده ای باشد کافی است و عنب خصوصیت ندارد.

بنابراین عنوان عرضی انتزاعی ولو ثبوتاً ممکن است اما اثباتاً بر خلاف ارتکاز عرفی متشرعی است که این الفاظ را حاکی از عناوین تفصیلیه می دانند^{۲۹}.

مرحوم آقای تبریزی هم فرموده اند که این فرمایش محقق اصفهانی قابل التزام نیست. زیرا اگر مرادتان این باشد که لفظ برای جامع عنوانی وضع شده که تعبیرات به کار رفته ظهور در جامع عنوانی دارد، اشکالش این است که خود مرحوم اصفهانی هم قبول ندارد که موضوع له الفاظ عبادات را جامع عنوانی بدانیم. زیرا خود ایشان در اول تعلیقه ای که به تصویر جامع از ناحیه مرحوم اخوند زدند جامع عنوانی را رد کردند و فرمودند که لازمه اش

عدم صحت استعمال صلات در نفس معنوی و همچنین مترادف لفظ صلات با عنوان "ناهی از فحشاء" است که قابل التزام نمی باشد و سخافت دارد.

اما اگر مرادتان این باشد که لفظ صلات برای عنوان "ناهی از فحشاء" وضع نشده بلکه برای واقع و مصادیق این عنوان وضع شده است، با توجه به اینکه مصادیق این عمل مختلف و متعدد هستند، لامحاله باید وضع برای مصادیق از باب وضع عام و موضوع له خاص شود که اعلام دیگر قبول ندارند و خود مرحوم اصفهانی هم قبول ندارد که وضع در الفاظ عبادات از باب وضع عام و موضوع له خاص باشد بلکه قائل هستند که مثل بقیه اسماء اجناس وضع در آنها عام است و موضوع له نیز عام.

به نظر می رسد مطالبی که در بعضی از این تقادیر فرموده اند قابل جواب است. اگر بر گردیم و آنچه مرحوم اصفهانی فرموده بودند را ملاحظه کنیم می بینیم که ایشان فرموده بودند که همانطور که در معنای موضوع له لفظ خمر ابهام وجود دارد ولی با معرفت اسکار موضوع له شناخته می شود، در الفاظ صلات هم اجزاء تشکیل دهنده صلات به نحو تفصیلی در معنای موضوع له اخذ نشده است بلکه به عنوان عمل خاص اشاره به آن اجزاء و شرایط می شود و معرف را همان ناهی از فحشاء قرار می دهیم.

از تنظیم مرحوم اصفهانی در وضع خمر برای مایع خاص مبهم از حیث خصوصیت ماخذ و مرتبه اسکار ولی با معرفت اسکار، همان معنای لا بشرطی فهمیده می شود که در کلام آقای صدر به آن اشاره شده است. مرحوم اصفهانی خواست بفرماید که همانطور که در لفظ

خمر از نظر ماخذ و مراتب، مبهم گذاشته شده یعنی خصوصیت اخذ نشده و حالت لا بشرطیت و انعطاف پذیری وجود دارد، معنای عبادات هم به نحوی ملاحظه شده که قابلیت صدق بر مراتب متعدده را دارد. مراد مرحوم اصفهانی هم از ابهام همان لا بشرطیت اقای صدر است؛ یعنی جامعیت به طوری که تک تک خصوصیات به عنوان تفصیلی اخذ نشده به طوری که قابلیت انطباق بر موارد متعدد را دارد.

بنابراین اگر مقصود از ابهام ثبوتی غیر از جامعیت و لا بشرطیت باشد، قابل قبول نیست و غیر معقول است. اما مراد مرحوم اصفهانی از ابهام غیر از جامعیت و لا بشرطیت نیست بلکه این است که خصوصیت خاصی اخذ نشده باشد و در همه موارد قابل صدق باشد. خود اقای صدر در تصویر جامع بیان کرده اند که حالت لا بشرطیت در معنای موضوع له اخذ شده است به طوری که بر همه مراتب مختلف حتی هم بر واجد یک قید و هم فاقد آن منطبق است. مرحوم اصفهانی هم فرموده است که این خصوصیات متعلق لحاظ نشده اند نه اینکه ابهامی داشته باشد که خود واضح هم برایش مبهم باشد و ابهام مساوی با اهمال باشد.

جلسه ۳۵

یک شنبه ۴۰۰/۸/۲۳

محقق اصفهانی فرمودند جامع بین افراد صحیح نماز، عمل خاصی است که به لحاظ اجزاء و شرایط تفصیلیه ابهام دارد و خصوصیت تفصیلیه معینی در آن اخذ نشده است و به خاطر همین ابهام قابل صدق بر مراتب متعدد صلات است. البته این جامع مبهم، به همین

شکل موضوع له لفظ صلات قرار نگرفته بلکه معرف دارد مثل ناهی از فحشاء یا مطلوبیت فی الاوقات الخاصه.

در کلمات مرحوم آقای صدر و مرحوم آقای تبریزی مناقشه شد ولی گفتیم که به نظر می رسد اشکالات وارد شده در بعضی از تقادیر جواب داشته باشد. زیرا مرحوم اصفهانی فرمودند که به همان نحو که در وضع لفظ خمر برای مایع خاص به معرفیت اسکار، در معنای موضوع له ابهام وجود دارد و به همین جهت قابل صدق بر اصناف و مراتب مختلف است، در اسماء عبادات و معاملات نیز معنای موضوع له به نحوی است که همه مراتب و افراد صحیح صلات را می گیرد. اینکه مرحوم آقای صدر فرموده اند در معنای موضوع له خمر ابهام وجود ندارد بلکه لا بشرطیت است و همین لا بشرطیت سبب شمول بر همه افراد خمر می شود، در کلام مرحوم اصفهانی هم غیر از این نیست. بنابراین اشکالی که مرحوم آقای صدر در تقدیر اول کردند که اگر مراد ابهام به حسب مقام ثبوت باشد غیر معقول است، جواب داده می شود که مقصود مرحوم اصفهانی از ابهام در مقام ثبوت، ظلمت محض نیست که هیچ چیز نسبت به خصوصیات لحاظ نشده باشد بلکه لا بشرطیت نسبت به خصوصیات لحاظ شده که همان جامعیت است. جهتی هم که باعث شده از اسماء اشارات و موصولات تعبیر به اسماء مبهمه شود همین جهت است که آنها برای تمام شدن معنا احتیاج به صله و مشارالیه دارند. وگرنه از این جهت که بگذریم، در واقع معنایی که در اسماء مبهمه مثل اشاره به مفرد مذکر برای لفظ "هذا" وجود دارد، به لحاظ خصوصیات جامعیت وجود دارد و لذا قابل صدق بر مصادیق متعدد است. طبق بیان مرحوم اصفهانی، موضوع له صلات نیز عمل

خاصی است که مکلفین انجام می دهند و اشاره به همان عمل خارجی معهود دارد ولی اموری مثل قیام در رکعات و یا قرائت و ... به صورت تفصیلی در این عمل اخذ نشده است یعنی اگرچه این عمل خاص مشتمل بر اجزاء و شرایطی است که در مراتب صلات وجود دارد منتها به نحو اجمال بیان شده اند نه تفصیل تا قابلیت صدق بر همه افراد از دست نرود؛ البته علامتی به آن اضافه می شود تا به واسطه آن موضوع له آن اختصاص به مصادیق صلات در مقابل مصادیق صوم و اعتکاف پیدا کند. عنوان معرف در کلام ایشان می تواند نهی از فحشاء باشد که مقصود اقتضای نهی از فحشاء است یا مطلوبیت در اوقات خاصه.

در نتیجه در جواب از اشکال مرحوم آقای صدر گفته می شود که مرحوم اصفهانی تقدیر اول یعنی ابهام ثبوتی را انتخاب می کند ولی ابهام به معنای اهمال نیست بلکه به معنای جامعیت است.

مرحوم آقای تبریزی هم فرمودند که اگر جامع را عمل خاص با معرفت نهی از فحشاء موضوع له قرار دادید همان جامع عنوانی می شود که خود شما آن را انکار کردید و اگر هم مقصودتان این باشد که برای واقع عمل و مصادیق وضع شده است که سر از وضع عام و موضوع له خاص در می آورد که باز هم خود شما آن را نمی پذیرید. جواب این است که مرحوم اصفهانی که موضوع له صلات را عنوان ناهی از فحشاء قرار نداد بلکه تصریح کردند موضوع له صلات عمل خاص است و نهی از فحشاء معرف آن می باشد. ولی نه به این معنا که برای واقع عمل و مصادیق عنوان وضع شده باشد تا سر از وضع عام و موضوع له خاص در بیاورد. ایشان لفظ صلات را برای ناهی از فحشاء وضع نمی کند تا در تقدیر دوم بگوید

اگر برای مصادیق ناهی از فحشاء باشد سر از وضع عام و موضوع له خاص در می آورد بلکه ایشان فرموده صلات وضع برای عمل خاص شده است و این عمل خاص عنوان اجمالی مشیر به اجزاء و شرایطی است که در مراتب صلات وجود دارند.

در حقیقت مختار مرحوم اصفهانی در ارائه تصویر جامع علی القول بالصحیح همان مختار مرحوم اخوند است با این تفاوت که مرحوم اخوند با تمسک به قاعده الواحد و از طریق وحدت اثر کشف موثر واحد تکوینی کرد و موضوع له لفظ صلات را جامع ذاتی بین افراد صحیح و مراتب متشکته گرفت که از راه آثار به ان اشاره می شود ولی مرحوم اصفهانی موضوع له لفظ صلات و سایر عبادات را جامع اعتباری و جعلی می داند. تعبیر به جامع اعتباری به این خاطر است که اجزاء و شرایط معینی قانونا به عنوان یک جامع اعتبار شده اند نه اینکه این جامع ذاتی و تکوینی باشد.

بر این اساس معلوم می شود که اشکالی که به تصویر مرحوم اصفهانی وارد می شود همان اشکالی است که به تصویر مرحوم اخوند وارد می شود و ان اینکه چون غرض از وضع الفاظ تفهیم معانی به واسطه آنهاست، این غرض در جایی تامین می شود که معنای موضوع له واضح و مبین باشد ولو این وضوح از طریق معرفت آثار باشد. والا اگر معنای موضوع له برای عرف عام واضح و مبین نباشد وضع لفظ برای چنین معنایی بر خلاف حکمت است. زیرا چگونه می شود از لفظ وضع شده برای تفهیم معنای مجهول استفاده کرد؟ در الفاظ صلات و نحوها نیز اگر اثری که در آنها وجود دارد آثار واضح عند العرف العام باشد، وضع لفظ برای چنین جامعی که آثار معرف ان می باشند مطابق با حکمت است اما

چون عملاً آثار واضح عند العرف العام نداریم نمی توانیم بگوییم که لفظ صلات برای عملی مبهم من حیث الاجزاء و شرایط وضع شده است. چون نه خود عمل مبین است و نه آثار عند العرف العام واضح است که حکمت وضع را تأمین کند. بلکه اگر علائم ملموس و معروف دیگری مثل مطلوبیت عند الاوقات خاصه، علامتی اختصاصی همه افراد صحیح می بود، می شد از آنها استفاده کرد. زیرا مطلوبیت عند الاوقات خاصه، امری است که قابلیت فهم للعرف را دارد. ولی مشکل این است که (همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم آمده) مطلوبیت عند الاوقات خاصه شامل همه صلوات نمی شود و صلوات نوافل مبتدئه هرچند عنوان صلات بر آنها اطلاق می شود ولی مطلوبیت در اوقات خاصه را ندارند. در نتیجه چون این علامت، جامع افراد نیست نمی تواند معرف قرار بگیرد.

بنابراین مشخص شد که اشکال تصویر جامع از سوی مرحوم اصفهانی اشکال اثباتی و عدم سازگاری با حکمت وضع است. والا اگر می توانستید معرف معروف عند العرف که جامع همه افراد باشد ارائه کنید مشکل حل می شد ولی چنین معرف وجود ندارد.

با این توضیح معلوم می شود که مختار مرحوم آقای صدر در تفسیر جامع نیز صحیح نیست. ایشان جامع را امر مرکب به نحو "أو"یی گرفته اند. زیرا اجزاء و شرایطی که در مرکب اخذ شده اند به یک نحو نیستند. بعضی از آنها که در همه مراتب صلات معتبر می باشند به صورت تعیینی در این مرکب اخذ شده اند؛ مثل طهارت از حدث که خصوصیتی است که به لحاظ همه حالات اخذ در صلات شده است و لذا فاقد الطهورین اصلاً نماز ندارد. خصوصیات هم وجود دارد که فقط در بعضی از حالات معتبر است و لذا به صورت

تخیری یعنی اما فلان أو فلان اخذ شده اند؛ مثل قرائت در رکعت سوم و چهارم نماز که به صورت جامع اویی بین سوره حمد و تسبیحات اربعه اخذ شده است. در قصر و تمام هم مطلوب اما التمام فی الحضر او القصر فی السفر است. در مثل قیام اختیاری و جلوس اضطراری هم جامع تخیری مبدل در حال اختیار یا بدل در حال اضطرار اخذ شده است.

همین اشکال عدم سازگاری با حکمت وضع به تصویر ایشان وارد می شود. چون جامعی که با چند مرحله تقیید و تخیر درست شود جامعی نیست که عرف عام از الفاظی مثل صلات و صوم استفاده کند. این جامع مشتمل بر تعقید و گره است و لذا برای عرف واضح و مبین نیست تا شارع بخواهد لفظ صلات را برای آن وضع کند و در هنگام اراده تفهیم آن از لفظ صلات استفاده کند. نه فی حد نفسه واضح است و نه همانطور که پیشتر گفته شد علامتی جامع افراد وجود دارد تا معرف آن قرار بگیرد.

مرحوم آقای تبریزی نیز در دوره های سابق می فرمودند که وضع الفاظ عبادات للصحیح منجر می شود که یا قائل به اشتراک لفظی شویم یا وضع عام و موضوع له خاص را بپذیریم که هیچ کدام قابل التزام نیست. در نتیجه باید بگویید الفاظ برای اعم وضع شده اند. اما در دوره اخیر که در کتاب هم ثبت شده فرمودند که ما می توانیم علی القول بالصحیح جامعی اختیار کنیم که با فهم متشرعه نیز سازگار باشد. جامع این است که شارع در مقام وضع، مرکب خاص را بما له من الاجزاء من التكبير و القراءة و ... ملاحظه کند و لفظ را برای این اجزاء و شرایط خاص وضع کند ولی نه مطلقا بلکه به شرطی که در ادامه تشریع شارع به آن تعلق بگیرد؛ یعنی رکوع و سجود و قرائت و ... که متعلق امر قرار بگیرند موضوع له لفظ

صلات است. حال چه این تشریع با تعلق امر وجوبی باشد و چه با تعلق امر ندبی. تعلق التشریع قید علقه وضعیه است به طوری که در غیر مورد تشریع اصلا لفظ برای آن وضع نشده است. لذا اگر عمل مرکب از اجزاء و شرایط در حال خاصی و برای شخص خاصی مشروع باشد فقط در آن حال و نسبت به آن شخص صلات حساب می شود و نسبت به دیگری خیر. مرحوم آقای تبریزی در ادامه فرموده اند که این تصویر از جامع ولو مقتضی این است که وضع در لفظ صلات از قبیل وضع عام و موضوع له خاص باشد ولی التزام به آن مشکلی ندارد. زیرا آنچه این تصویر اقتضاء می کند این است که لفظ صلات نسبت به انواع صلات و مراتب صلات از قبیل وضع عام و موضوع له خاص باشد چراکه تشریع به عناوین تعلق می گیرد نه به مصادیق خارجی. آنچه قابل التزام نیست این است که تک تک مصادیق صلاتی که مکلفین در خارج انجام می دهند موضوع له لفظ صلات باشد. در این صورت بر خلاف وجدان عرفی است که وضع عام و موضوع له خاص باشد. اما اگر وضع عام و موضوع له خاص، نسبت به مراتب صلات باشد، التزام به آن ایرادی ندارد.

اشکال براین وجه این است که وضع عام و موضوع له خاص به این نحو نیز بر خلاف وجدان و ارتکاز است. چون لازمه اش این است که در مواردی که حکم برای طبیعی صلات جامع بین همه مراتب بیان می شود مثل ان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر، اگر لفظ صلات استعمال در طبیعی شود در حالی که لفظ برای طبیعی وضع نشده بلکه برای مصادیق وضع شده باشد باید استعمال در غیر موضوع له و مجازی باشد و حال آنکه استعمال مجازی

در این موارد بر خلاف وجدان و ارتکاز است. زیرا بالوجدان عنایت و علاقه ای که مصحح استعمال مجازی باشد در این موارد نمی بینیم.

لذا بنابر قول صحیح، جامعی که عرفیت داشته باشد و جامع و مانع نیز باشد برای الفاظ عبادات وجود ندارد.

دوشنبه ۴۰۰/۸/۲۴

جلسه ۳۶

قبلا گفته شد که محقق اصفهانی جامع را عمل مبهم من حیث اجزاء و شرایط می گیرد البته به معرفیت بعضی از آثار و علامات. یکی از این آثار نهی از فحشاء است که در جلسات قبل بیان می شد که مقصود از آن نهی از فحشاء اقتضایی است نه فعلی. اما این مطلب باید تصحیح شود. زیرا خود مرحوم اصفهانی در تعلیقه ۵۸ در تبیین جامع علی القول بالاعم تصریح می کند که علی القول بالصحیح ما هو المعروف نهی از فحشاء است فعلا و علی الاعم نهی از فحشاء است اقتضاء. ایشان می فرماید: أما علی تصورنا الجامع فالصحیحی و الأعمی فی إمكان الجامع علی حدّ سواء؛ لما عرفت أن مراتب الصحیحة و الفاسدة متداخلة، و الصحة الفعلیة و عدمها فی کل مرتبة، بلحاظ صدورها من أهلها و عدمه. یعنی صحت و فساد مراتب مختلف صلات امری نسبی است. هر مرتبه ای از صلات اگر از کسی که مکلف به آن مرتبه است صادر شود، صحت فعلیه دارد و الا صحت فعلیه ندارد فاسد است. بعد در ادامه دارند که وقتی صحت فعلیه دائر مدار تکلیف به آن مرتبه بود فإن وضع لفظ الصلاة بإزاء ذاک العمل

المبهم من جميع الجهات، إلا من حیثیة کونه ناهیا عن الفحشاء فعلا اگر لفظ صلات وضع برای ان عمل مبهم من جميع الجهات شود البته با معرفیت نهی از فحشاء فعلی، موضوع له صلات صحیح می شود. نهی از فحشاء نه اینکه قید موضوع له و داخل در موضوع له باشد بلکه صرفا یک معرف است. اما اگر لفظ صلات برای ان عمل مبهم من جميع الجهات وضع شود البته با معرفیت نهی از فحشاء اقتضایی، وضع تعمیم پیدا می کند و موضوع له اعم می شود. زیرا هر مرتبه ای را که در نظر بگیریم اقتضاء نهی از فحشاء را دارد ولی فعلیت نهی از فحشاء و تاثیر آن منوط به این است که هر مرتبه از مکلف به ان مرتبه صادر شود^{۳۰}.

با این توضیح هم جامع ارائه شده از طرف مرحوم اصفهانی علی القول بالصحیح معلوم گشت و هم معلوم شد که ایشان به همین شکل جامع را علی القول بالاعم تصویر می کنند؛ یعنی عمل مبهم من حیث الاجزاء و الشرائط با معرفیت نهی اقتضایی. همان مناقشه ای که در گذشته به تصویر جامع علی القول به صحیح مطرح شد مبنی بر عدم سازگاری با غرض و حکمت وضع، در تصویر جامع علی القول بالاعم هم می آید.

تصویر جامع علی القول بالاعم

مرحوم اخوند در این بخش متعرض پنج وجه شده و به هر پنج وجه اشکال کرده اند: وجه اول مختار میرزای قمی است که خصوص ارکان را موضوع له الفاظ دانسته است.

وجه دوم به مشهور نسبت داده می شود که معتقدند موضوع له الفاظ معظم اجزاء است که باعث صدق مسمی می شود.

وجه سوم وضع الفاظ عبادات را مثل وضع اعلام شخصیه قرار داده است.

وجه چهارم قائل است که وضع در الفاظ عبادات مثل وضع در اسماء معاجین و مرکبات خارجیه می باشد.

وجه پنجم وضع الفاظ عبادات را مثل وضع در اسامی اوزان و مقادیر می داند.

مرحوم اخوند به همه این وجوه اشکال کرده و هیچ یک را قبول نکرده اند. در مقابل مرحوم آقای خویی فرموده اند که وجه اول و دوم یعنی وضع للارکان و وضع لمعظم الاجزاء قابل التزام می باشند مرحوم آقای تبریزی هم فرموده اند وجه دوم قبل التزام است. بر این اساس ابتدا سه وجه سوم تا پنجم با اشکالات مرحوم اخوند بررسی می شود و بعد دو وجه اول و دوم که مختار مرحوم آقای خویی و تبریزی است مورد بررسی قرار می گیرد.

وجه سوم این بود که وضع الفاظ عبادات مثل وضع اعلام شخصیه است و همانطور که تغییر در حالات و وضعیت شخص، ضرری در صدق لفظ ندارد و به لحاظ تمام حالات می شود اسم وضع شده را استعمال کرد، در الفاظ عبادات هم به همین نحو است. اسم زید که بر فرزند تازه متولد شده گذاشته شده تا آخر عمر برای او ثابت می ماند و تغییراتی که در این مدت برای او به وجود می آید مثل تغییر در قیافه و رنگ چهره و قد و وزن و ... مانع از صدق زید بر او نمی شود. قائل به این وجه می گوید ولو صلات حالات مختلفی دارد من

حيث الكم و الكيف و حتى خود صلات صحيح نیز مراتبی دارد تا چه برسد اعم، ولی صلات برای همه آنها وضع شده و اختلاف مراتب من حيث الخصوصيات مانع از صدق اسم و مفهوم واحد بر آنها نمی شود.

مرحوم اخوند اشکال کرده اند که این قیاس مع الفارق است. زیرا اعلام شخصییه مثل اسم زید و عمرو و .. برای شخص وضع شده اند و تشخص شیء به وجود شیء است و در حقیقت برای وجود خاص وضع شده اند. با توجه به اینکه موضوع له لفظ زید شخص خاص است مادامی که این وجود باقی باشد شخص او هم باقی است و تغییر در حالات موجب اختلاف در شخص نمی شود. ولو عوارض شخص من الزیاده و النقصان و غیرهما عوض شده اما موجب اختلاف در شخص نمی شود. چون موضوع له شخص خاص است که همچنان باقی است، در تسمیه هم اختلافی پیدا نمی شود. اما در الفاظ عبادات فرض این است که مرکبی را شارع متعلق امر قرار داده که به لحاظ حالات مختلف مکلفین مختلف می شود. به عبارت دیگر موضوع له عنوان عامی است که دارای افراد و مصادیق متعددی است و لذا وضع برای این معنای عام با این خصوصیت که منطبق بر حالات و افراد مختلف است نیاز دارد که بین این امور متعدد جامعی وجود داشته باشد که آن را به عنوان موضوع له قرار دهیم. بنابراین وضعیت الفاظ عبادات ارتباطی به وضعیت اعلام شخصییه که موضوع له آن شخص خارجی بوجودها خارجی است ندارد. مرحوم اخوند فرموده است: أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص و التشخص إنما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا و إن تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غیرهما من الحالات و کیفیات فکما لا

یضر اختلافها فی التشخص لا یضر اختلافها فی التسمية و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات و المقیدات و لا یکاد یكون موضوعا له إلا ما كان جامعاً لشتاتها و حاویاً لمتفرقاتها كما عرفت فی الصحيح منها.

وجه چهارم این است که وضع در الفاظ عبادات مثل وضع در معاجین و مرکبات خارجیہ است که ابتدا لفظ را برای مرکب تام واجد تمام اجزاء و شرایط وضع می کنند ولی در ادامه عرف تسامح می کند و این الفاظ را در فاقد بعض از اجزاء نیز استعمال می کند. ولی این استعمال از باب تنزیل و مجاز در کلمه نیست بلکه مطابق مسلک سکاکی مجاز در اسناد است. بلکه حتی می شود پس از وضع اولیه حقیقت در معنای اعم شود ولو کثرت استعمال هم نباشد. زیرا به خاطر علاقه مشارکت در اثر یا مشابهت در شکل، با همان استعمال اول انس در اذهان با معنای اعم پیدا می شود و این انس سبب می گردد که در معنای اعم حقیقت شود. در نتیجه ولو در ابتدا لفظ برای مرکب تام وضع شده اما در نهایت استعمال در اعم می شود یا به نحو حقیقت و وضع تعینی یا به نحو مجاز در اسناد. در الفاظ عبادات هم ابتدا واضع لفظ صلات را مثلاً برای مرکب تام و مرتبه اعلی وضع می کند و بعد در فاقد بعض الاجزاء هم استعمال می شود یا حقیقتاً و به نحو وضع تعینی یا مطابق با مسلک سکاکی به نحو مجاز در اسناد.

مرحوم اخوند به این وجه نیز مناقشه کرده اند که قیاس الفاظ عبادات به مرکبات و معاجین قیاس مع الفارق است. زیرا هرچند این تصویر در وضع اسامی معاجین تمام است ولی در الفاظ عبادات چنین چیزی ممکن نیست. صحت این تصویر در معاجین به این خاطر

است که موضوع له در آنها ابتدا یک امر معین و محدود به جمیع خصوصیات است. چراکه فقط یک مرکب تام وجود دارد که همان واجد جمیع اجزاء و شرایط است. اما در الفاظ عبادات امر خاصی نداریم که ان را به عنوان مرتبه اعلا قرار دهیم. زیرا قبلا گفته شد که صحت و فساد از امور نسبیه و اضافی می باشند و هر مرتبه به لحاظ حالی صحیح است و به لحاظ حال اخر فاسد. در مورد عبادات حتی نسبت به مرتبه صحیح هم مرکب واحدی نداریم که ان را اصل و پایه قرار دهیم و بگوییم در بقیه تنزیلا استعمال می شود.

وجه پنجم هم این است که وضع در الفاظ عبادات مثل وضع در الفاظ اوزان و مقادیر است. وضع در اسامی مقادیر و اوزان به دو نحو است. مثلا اگر لفظ کیلو را بخواهند برای مقدار هزار گرم وضع کنند نحوه اول این است که واضع حد خاص را در نظر می گیرد اما موضوع له لفظ را مقدار خاص هزار گرم قرار نمی دهد بلکه وضع می کند برای هزار گرم و اندکی کمتر از هزار گرم و اندکی بیشتر از هزار گرم به طوری که مثلا نهصد و نود و نه گرم و هزار و دو گرم هم موضوع له می شود. نحوه دوم این است که واضع هزار گرم را که ملاحظه کرده لفظ را برای همان هزار گرم وضع می کند اما در ادامه و در نتیجه کثرت استعمال و همچنین مسامحه عرفیه، اگر وزن شیء کمتر یا بیشتر از هزار گرم نیز باشد استعمال حقیقی صورت می گیرد. مرحوم اخوند فرموده است: و إن خص به أولا إلا أنه بالاستعمال كثيرا فیهما بعناية أنهما منه قد صار حقيقة فی الأعم ثانیاً. یعنی عرف نهصد و نود و نه گرم را از روی مسامحه نازل منزله هزار گرم دانسته و با این نگاه كثيرا لفظ را در نهصد و نود و نه استعمال می کند و در نتیجه ان، لفظ حقیقت در معنای اعم می شود. در الفاظ عبادات هم

واضع یا از ابتدا لفظ صلات را برای اعم از مرتبه کامل و غیر آن وضع می کند یا در همان اول برای خصوص مرتبه کامله وضع می کند و بعد به خاطر کثرت استعمال به عنایت اینکه ناقص هم همان کامل است حقیقت در معنای اعم می شود.

مرحوم اخوند مناقشه کرده اند که الفاظ عبادات قابل قیاس به الفاظ اوزان و مقادیر نیز نیست. زیرا در اوزان و مقادیر می توان حدّ نصاب و مقدار معین و محدودی در نظر گرفت که زیادی و کمی را با قیاس به آن سنجید ولی در مورد عبادات مرتبه ای که صحیح فی جمیع الحالات باشد نداریم تا اصل و پایه قرار بگیرد و بقیه با آن سنجیده شود. فلا یكون هناك ما يلاحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه کی یوضع اللفظ لما هو الأعم.

بنابراین سه وجه اخیر قابل التزام نیست.

جلسه ۳۷

چهارشنبه ۴۰۰/۸/۲۶

وجه اول از وجوه تصویر جامع علی القول بالاعم وجهی است که محقق قمی در قوانین اختیار کرده و فرموده است که موضوع له الفاظ عبادات خصوص ارکان هستند و سایر اجزاء و شرایط اگرچه دخیل در مامور به می باشند ولی در مسمّا دخالتی ندارند.

نسبت به این وجه مناقشاتی شده است. دو مناقشه در کلام مرحوم اخوند مطرح شده و در کلام مرحوم نایینی نیز مناقشات متعددی آمده که فقط یکی از آنها که اهمیت دارد مطرح می گردد.

مناقشه اول: مرحوم اخوند در کفایه فرموده اند که اگر موضوع له الفاظ خصوص ارکان باشد لازمه اش این است که صدق عنوان عبادت مثل صلات دائر مدار تحقق ارکان باشد. یعنی اگر این ارکان محقق شوند صلات صادق باشد و اگر به انها اخلال شود صادق نباشد. درحالی که در هر دو صورت نقض وجود دارد. زیرا در بعضی از موارد با وجود اخلال به ارکان مثل وقت یا قیام متصل به رکوع، باز هم می بینیم که عنوان صلات صادق است؛ چون اگر کسی قبل از وقت نماز بخواند یا قیام متصل به رکوع را انجام ندهد، با وجود اینکه رکن را نیاورده است اما عند الاعمی عنوان صلات صادق است. از طرفی نیز اگر کسی فقط ارکان را بیاورد و سایر اجزاء و شرایط را ترک کند، حتی عند الاعمی هم عنوان صلات محقق نمی شود. در قسمت اخیر نظر مرحوم اخوند به جایی است که شخص همه ارکان را انجام داده ولی هیچ یک از اجزاء و شرایط را نیاورده است. اما بعضی از محشین مثل مرحوم مشکینی فرموده اند که لازم نیست که همه اجزاء و شرایط غیر رکنیه را ترک کند بلکه حتی ممکن است فقط یکی از شروط غیر رکنی را نیاورده و به همین جهت عنوان صلات منطبق نشود. مثل موالات بین اجزاء که اخلال به ان مانع صدق عنوان صلات می شود.

مناقشه دوم: مرحوم اخوند فرموده اگر موضوع له خصوص ارکان باشد لازمه اش این است که استعمال لفظ صلات در ماموریه ای که واجد جمیع اجزاء و شرایط است استعمال مجازی باشد. زیرا لفظ موضوع للجزء در کل استعمال شده است. مثل استعمال لفظ رقبه که برای خصوص جزء وضع شده در کل انسان.

شاید اشکال شود که اگر استعمال لفظ موضوع للارکان در مامور به واجد ارکان و غیر ارکان، از باب استعمال لفظ موضوع برای کل در جزء باشد استعمال مجازی می شود اما ممکن است اعمی بگوید این استعمال از قبیل استعمال لفظ موضوع برای کلی در جزئی است یعنی استعمال طبیعی در فرد؛ در استعمال لفظ انسان در زید به عنوان یکی از افراد انسان چون بر موضوع له که همان حیثیت انسانیت باشد تحفظ می شود استعمال مجازی نخواهد بود. در الفاظ عبادات هم ممکن است گفته شود که هرچند موضوع له خصوص ارکان است ولی لفظ از باب اطلاق کلی علی الفرد در مجموع استعمال می شود.

مرحوم اخوند با التفات به این اشکال در ضمن عبارت مختصری، نپذیرفته است که استعمال لفظ موضوع برای خصوص ارکان در واجد ارکان و غیر ارکان از باب استعمال کلی در فرد باشد. فرموده است: و کان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فی الكل لا من باب إطلاق الکلی علی الفرد و الجزئی كما هو واضح و لا يلتزم به القائل بالأعم. ظاهراً مراد مرحوم اخوند از کما هو واضح این باشد که اطلاق لفظ کلی بر جزئی در جایی صحیح است که مورد استعمال با تمام خصوصیاتش و به تمام وجودش مصداق کلی باشد. زید به تمام وجودش مصداق انسان است نه صرفاً به لحاظ یک طرف از او و جزئی از وجودش اما در فرضی که مامور به مشتمل بر ارکان و غیر ارکان است یعنی متشکل از اجزاء متشکلت و مختلف در حقیقت می باشد مثل تکبیر و قرائت و رکوع و سجود و ... که هر کدام وجود مستقل دارند، در این فرض اگر این مجموع واجد ارکان و غیر ارکان بخواهد مصداق صلات باشد فقط به لحاظ همان پنج جزئی مصداق است که رکن نماز بوده است نه به لحاظ بقیه

اجزاء. چون اجزاء غیر رکنی وجود مستقل در مقابل اجزاء رکنیه دارند و لذا این مجموعه با وجود اشتمالش بر اجزاء غیر رکنیه، فقط به لحاظ اجزاء رکنیه مصداق صلات است. بنابراین تنظیر به استعمال انسان در زید وجهی ندارد. مرحوم آقای حکیم در حقایق همین مساله را توضیح داده اند که لان الارکان لا تنطبق فی الخارج الا علی نفس الاجزاء الرکنیه و الاجزاء الباقیه مباینه لها فی الخارج فیمتنع ان تكون من أجزاء الفرد حتی یكون من إطلاق الکلی علی الفرد^{۳۱}.

مناقشه سوم: اصل این اشکال در کلام مرحوم اخوند نسبت به تصویر دوم جامع علی الاعم آمده است اما مرحوم نایینی در همین تصویر اول نیز مطرح کرده اند. مرحوم نایینی به صورت تقدیری اشکال کرده اند که وقتی لفظ صلات در مجموع واجد ارکان و غیر ارکان استعمال می شود، اگر بگویید غیر ارکان خارج از معنای موضوع له و مسمّا می باشند همان اشکال گذشته مرحوم اخوند پیش می آید که استعمال در این صورت مجازی است. اما اگر بگویید که در این فرض سایر اجزاء و شرایط نیز داخل در مسمی می باشند، نتیجه اش است که هر جا سایر اجزاء و شرایط موجود باشند در مجموعه صلات داخل هستند و اگر موجود نباشند خارج می باشند و این قابل التزام نیست.

بنابراین مناقشه سوم که مناقشه ای اضافه بر دو مناقشه قبلی مرحوم اخوند می باشد این است که مرحوم نایینی می فرماید لازمه وضع برای خصوص ارکان این است که غیر ارکان علی تقدیر وجود، داخل در حقیقت صلات هستند و علی تقدیر عدم خارج و حال

۳۱ - حقایق الاصول/۶۱/۱.

آنکه جزئیت تقدیری معقول و ممکن نیست. زیرا اگر شیء مقوم حقیقت باشد همه جا دخیل است و اگر مقوم و مأخوذ در حقیقت نباشد هیچ گاه دخیل نیست. معنا ندارد بگویید در بعضی از تقادیر دخیل است و در بعضی دیگر خیر.

مرحوم آقای خویی از این مناقشات جواب داده اند:

مرحوم آقای خویی به هر دو فرض مرحوم اخوند در مناقشه اول جواب داده اند. مرحوم اخوند فرمود که در صورت وجود ارکان و مفقود بودن سایر شرایط عنوان صلات حتی عند الاعمی نیز صادق نیست و لذا معلوم می شود که صدق صلات دائر مدار وجود ارکان نمی باشد. مرحوم آقای خویی جواب داده اند که در این فرض صلات صدق می کند؛ حتی در جایی که شخص عن عذر اکتفاء به ارکان کند صلات صحیح هم صدق می کند تا چه برسد به صدق اصل صلات. اگر مصلی تکبیر بگوید و تمامی اجزاء و شرایط غیر رکنیه را فراموش کند نمازش صحیح است. اما همانطور که توضیح داده شد، مرحوم مشکینی اشکال را در این فرض تقویت کرده که اگر همه ارکان را بیاورد و فقط موالات که یکی از شرایط غیر رکنی است را ترک کند صلات صادق نیست. این نشان می دهد که صدق صلات دایر مدار ارکان نیست. مرحوم آقای خویی متصدی جواب از این نقض نشده اند ولی ممکن است از این نقض هم جواب داده شود که اعمی ها که قائل به وضع برای خصوص ارکان می باشند، موضوع له را ارکان قرار می دهند اما به عنوان عمل واحد نه اینکه اجزاء رکنیه یا غیر رکنیه

این مرکب، متفرق از یکدیگر ایجاد شوند. لذا کسی که قائل وضع برای خصوص ارکان است تقید به اینکه این اجزاء به عنوان عمل واحد اتیان شوند را اخذ می کند. در نتیجه در جایی که موالات نباشد و اجزاء متصل نباشند موضوع له محقق نمی شود. بنابراین ولو عنوان صلات را اعمی در موارد فوت موالات صادق نمی داند اما صادق نبودن با وضع لفظ لخصوص ارکان قائل جمع است.

در فرض دیگر مرحوم اخوند فرمود که می بینیم عنوان صلات با وجود اخلال به بعضی ارکان عندالاعمی صادق است. پس معلوم می شود که موضوع له خصوص ارکان نیست. مرحوم آقای خویی صدق صلات در این فرض را نپذیرفته و فرموده اند: ماهیت صلات امر اعتباری است و در امر اعتباری سعه و ضیق به دست معتبر است و لذا اگر معتبر در این عمل حیثیتی را اخذ کرده باشد، مسلماً با انتفاء آن حیثیت، عنوان عمل هم متنفی می شود. اگر فرض کردیم که شارع امر الف را رکن قرار داده دیگر معنا ندارد با انتفاء آن رکن بگوییم صلات همچنان صادق است. لذا اگر در مثل صلات با استناد به صحیح حلبی که می گوید ثلث رکوع و ثلث سجود و ثلث طهور، استفاده کردیم که اینها مقوم صلات هستند، باید به این مساله نیز ملتزم شویم. بنابراین از نظر کبروی اگر از ادله اعتبار، رکنیت اموری را استفاده کردیم به لوازم آن هم باید ملتزم شویم. اما اینکه از نظر صغروی و اثباتی در صلات چه چیزی اخذ شده موقوف به بحث آن در کتاب الصلات است.

ممکن است در جواب مناقشه مرحوم آقای خویی گفته شود که انهایی که ارکان را موضوع له صلات دانسته اند، مرادشان همان عناوین خاصه ای است که به عنوان ارکان

معروف می باشند که یکی از آنها قیام متصل به رکوع است. مرحوم اخوند با تحفظ بر همین معنا اشکال کرده اند. اینکه شما ارکان را چیز دیگری می دانید حرف دیگری است اما با توجه به آنچه مرحوم محقق قمی از ارکان برداشت کرده است ممکن است اشکال مرحوم اخوند وارد باشد. بله شما می توانید در مقام توجیه، ارکانی که موضوع له و مسما می باشند را به گونه ای توضیح بدهید که صدق عنوان دائر مدار آنها باشد. زیرا در مرکب اعتباری اصل دخل به ید شارع است و بعد از احراز آنچه مدخلیت دارد، باید به لوازم آن در صدق ملتزم شویم.

از مناقشه دوم مرحوم اخوند و نیز مناقشه سوم مرحوم نایینی، در کلمات مرحوم آقای خویی و همچنین مرحوم آقای تبریزی جواب داده شده که می توانیم موضوع له عبادات مثل صلات را خصوص ارکان بگیریم و غیر ارکان نیز به صورت لا بشرط در موضوع له و مسما اخذ شده باشند. اخذ به نحو لا بشرط در غیر ارکان باعث می شود مسما حالت انعطاف پذیری پیدا کند به گونه ای که اگر غیر ارکان موجود نباشد، بر همان ارکان به عنوان مسما منطبق شود اما اگر غیر ارکان موجود باشند، مسما بر مجموع ارکان و غیر ارکان منطبق گردد. وقتی حالت لا بشرطی داشته باشد اشکال دوم مرحوم اخوند از بین می رود. زیرا وقتی در مجموع واجد ارکان و غیر ارکان استعمال شود مجموع غیر موضوع له و مسما نیست تا استعمال مجازی شود. اشکال سوم هم از بین می رود. زیرا همین که به نحو لا بشرط اخذ شود معنایش این است که علی تقدیر وجود جزئیت دارد و علی تقدیر العدم جزئیت ندارد.

اما آنچه در کلام مرحوم نایینی آمده که فرمودند جزئیت تقدیری معنا ندارد. مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی این اشکال را به دو وجه جواب داده اند. وجه اول که جواب نقضی می باشد این است که مرحوم آقای خویی فرموده اند می بینیم که لفظ "دار" وضع شده برای مرکبی که در آن مرکب، حیطان و غرفه و ساحه باید باشد. ولی نسبت به زائد بر این سه امر مثل اینکه سرداب یا چاه اب داشته باشد لا بشرط اخذ می باشد. معنایش این است که اگر سرداب نباشد عنوان خانه فقط بر همین اجزاء منطبق می شود اما اگر در خانه ای سرداب یا چاه اب باشد اینطور نیست که لفظ دار فقط بر حیطان و غرفه و ساحه ان منطبق شود و بر چاه اب منطبق نگردد. عرف نمی گوید اینجا خانه با یک سری چیزهای دیگر است. این نشان می دهد که اجزاء بعضی از امور ممکن است در مرکب به نحو لا بشرط اخذ شوند.

در کلام مرحوم آقای تبریزی نیز نقض شده است که در عنوان "کلام" عند النحویین با وجودی که شرط شده است اجزائش حتما فعل و فاعل یا مبتدا و خبر باشند، اما از ناحیه کثرت لا بشرط است. چون لا بشرط است اگر غیر از فعل و فاعل یا مبتدا و خبر چیز دیگری اضافه نشود کلام بر همین دو جزء صادق است و اگر اجزاء دیگری اضافه شوند کلام بر مجموع بر صادق است. اگر بگویند ضرب زید عمروا کلام بر مجموع صادق است نه اینکه دو جزء اول فقط مصداق کلام باشند و عمروا زائد باشد. نقض دیگر صیغه جمع است که وضع شده برای سه تا و اینکه از سه کمتر نباید باشد. اما وقتی متکلم می گوید جاءنی

العلماء اگر بیست نفر عالم آمده باشند، افراد زائد بر سه نفر هم جزء مسما می باشند نه اینکه زائد به حساب آیند. بنابراین جزئیت تقدیری در این موارد وجود دارد.

شنبه ۴۰۰/۸/۲۹

جلسه ۳۸

سه مناقشه نسبت به وضع الفاظ عبادات برای خصوص ارکان مطرح شد. مرحوم نایینی در اشکال اخیر، جزئیت تقدیری را نامعقول دانست. جواب اولی که مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی به این اشکال دادند جواب نقضی بود که بیان شد.

جواب دوم که جواب حلی است علاوه بر اینکه اشکال اخیر مرحوم نایینی را جواب می دهد، جواب برای اشکال دوم مرحوم اخوند نیز هست. اصل این جواب در کلمات مرحوم ایروانی نیز وجود دارد اما مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی با توضیح و تفصیل بیشتر فرموده اند: در مرکبات حقیقه که از جنس و فصل تشکیل می شوند و وحدت حقیقه دارند این مطلب صحیح است که اگر چیزی جزئی از حقیقت مرکب بود در همه حالات جزء می باشد و داخل در حقیقت مرکب است و اگر داخل در حقیقت مرکب نبود، دیگر در هیچ حالت دخالت ندارد و جزء نمی باشد. ولی در مرکب اعتباری قضیه اینگونه نیست. زیرا سعه و ضیق مرکب اعتباری به دست معتبر است؛ او می تواند مرکب را نسبت به یک شیء مضیق و مقید اعتبار کند و می تواند موسع. اگر تضییق و تقییدی که معتبر در مرکب اعتباری ایجاد می کند هم به لحاظ زیادی یک شیء باشد و هم نقیصه آن، مرکب اعتباری محدود من الطرفین

می شود مثل عناوین اعداد مانند عشره که مرکب از واحدهای معین است و اگر یک واحد کمتر و یا یک واحد بیشتر شود عنوان عشره صادق نیست. اما اگر معتبر مرکب را به نحوی اعتبار کرد که فقط نسبت به تقیصه دارای تضییق باشد و از جهت زیاده موسع اعتبار شده باشد، مرکب انعطاف پذیر می شود و موارد زیاده را هم در بر می گیرد. عنوان دار را که در نظر می گیریم وجود بعضی از خصوصیات مثل دیوار و اتاق و ... در آن اخذ شده است و الا عنوان دار صدق نمی کند اما نسبت به زائد بر آنها مثل بئر یا حوض حالت لا بشرطیت و اطلاق دارد.

الفاظ عبادات هم از این قبیل می باشند. اگر ارکان در آن اخذ شده است، از جهت تقیصه مرکب دارای تضییق است و حتماً برای صدق مسمّا مرکب باید مشتمل بر ارکان باشد، اما نه اینکه بشرط لا از زیادی باشد و غیر ارکان داخل در مسمّا نباشند بلکه مرکب نسبت به زائد به نحو لا بشرط اعتبار شده است. لذا در جایی که مکلف فقط ارکان را ایجاد کرده باشد عنوان صلات فقط بر این ارکان صادق است ولی اگر غیر ارکان را هم آورده باشد عنوان صلات بر مجموع ارکان و غیر ارکان صادق است.

به این ترتیب هم اشکال دوم مرحوم اخوند جواب داده می شود که فرمود لازمه وضع برای خصوص ارکان، مجاز بودن استعمال در معنای جامع است و هم اشکال مرحوم نایینی که فرمود جزئیت تقدیری معنا ندارد.

جواب نقضی و حلی مرحوم آقای خویی و آقای تبریزی تمام است و از راه اخذ لا بشرط می توان هم مناقشه دوم را پاسخ داد و هم مناقشه سوم را.

اما جواب مرحوم آقای خویی از مناقشه اول مرحوم اخوند در یک فرض جای اشکال دارد. همانطور که قبلا مطرح شده مرحوم اخوند فرمود لازمه وضع الفاظ عبادات برای خصوص ارکان این است که صدق عنوان صلات دایر مدار وجود ارکان باشد و حال آنکه بالوجدان اینگونه نیست که هر وقت ارکان محقق شود عنوان صلات صادق باشد و هر وقت مختل شود عنوان صدق نکند. در بعضی از موارد با وجودی که ارکان مختل شده اند عنوان صلات صادق است و در بعضی از موارد هم با وجودی که ارکان محقق شده اند عنوان صلات صادق نیست.

مرحوم آقای خویی نسبت به هر دو شق جواب دادند. ایشان فرمودند در جایی که مکلف فقط ارکان را می آورد نه تنها اصل صلات صادق است بلکه صلات صحیح هم صادق می باشد. این فرمایش مرحوم آقای خویی تمام است و لا اقل در این موارد عنوان صلات به معنای اعم صدق می کند. اما جوابی که مرحوم آقای خویی نسبت به شق اول دادند صحیح نیست. مرحوم اخوند فرمود بالوجدان مواردی هست که اخلاص به ارکان شده و عنوان صلات نیز صادق است مثل صلات قبل وقت یا صلات بدون قیام متصل به رکوع که هرچند ترک رکن شده ولی صلات صدق می کند. مرحوم آقای خویی فرمودند وقتی ماهیت صلات امر اعتباری بود، معتبر مشخص می کند که چه چیز مقوم آن است. اگر امور خاصی را به عنوان مقوم در آن اخذ کند طبعا صدق صلات متوقف بر وجود آنها خواهد بود. ما با استناد به

صحیحہ حلبی به دست می‌اوردیم که صلات، متشکل از رکوع و سجود و طهور است و چون دلیل دیگری داریم که تکبیره الاحرام را هم مقوم قرار داده، فهمیده می‌شود که این چهار امر مقوم صلات می‌باشند. وقتی خود شارع حقیقت صلات را اینگونه تبیین می‌کند مقومات آن نیز معلوم می‌شود و لذا اگر مقومات صلات اتیان نشوند، با قطع نظر از صحت، عنوان صلات هم صادق نمی‌باشد.

نسبت به این جواب، مرحوم آقای تبریزی مناقشه کرده اند که ما بالوجدان می‌بینیم که عنوان صلات بر مرکب فاقد بعضی از ارکان مثل صلات مع نسیان الطهاره صادق است. در روایات نیز این اطلاق صورت گرفته است. در صحیحہ زراره است که سوال می‌کند از حکم شخصی که صلی بغیر طهور. با وجود فقدان طهارت اطلاق صلات شده است. همچنین با وجودی که وقت نیز لا اقل مثل طهارت بر اساس حدیث لا تعداد از ارکان است، اما در روایات بر نماز صبح و مغرب که قبل از وقت خوانده شده اند اطلاق صلات شده است. بنابراین ما می‌بینیم عنوان صلات بر عملی که اخلال به ارکان آن شده نیز صادق است. اگر کسی نماز صبح بخواند و در هر دو رکعت هم رکوع را فراموش کند نمی‌گویند نماز نخوانده بلکه می‌گویند نماز خوانده اما نماز باطل. لذا اینکه مرحوم آقای خویی فرموده بودند که چون صلات مرکب اعتباری است و در ماهیت اعتباریه به هر نحوی که مقنن و معتبر اعتبار می‌کنند ما باید پیروی کنیم، می‌بینیم که عملاً اینطور نیست. اصل استدلال ایشان نیز به صحیحہ حلبی بر اینکه طهور و سجود و رکوع مقومات عنوان نماز هستند تمام نیست. همانطور که مرحوم آقای تبریزی هم فرموده اند این روایات در مقام بیان تحدید مسماً و

موضوع له لفظ صلات نیستند تا استفاده شود که در مسما و عنوان صلات چه چیزی اخذ شده است بلکه می خواهند بیان کنند که مقومات مامور به و آنچه مکلف وظیفه انجامش را دارد چیست.

بنابراین بخش نخست از مناقشه اول مرحوم اخوند بر وضع الفاظ عبادات برای خصوص عبادات تمام است.

وجه دوم تصویر جامع علی الاعم که به مشهور نسبت داده شده این است که موضوع له الفاظ عبادات معظم اجزاء باشد نه خصوص ارکان. مثلا اگر عبادتی ده جزء دارد مکلف هشت یا نه جزء را انجام دهد معظم را انجام داده و عنوان عبادت صادق است.

مرحوم اخوند نسبت به این وجه اشکالات متعددی را مطرح کرده اند. سه اشکال که صریحا از عبارت کفایه استفاده می شود. کلام ایشان ذیلی دارد که بحث شده است آیا اشکال چهارم حساب می شود یا تقویت اشکال دوم و سوم است.

اشکال اول: این اشکال همان اشکال دوم به وجه اول است مبنی بر اینکه اگر لفظ صلات مثلا برای معظم اجزاء و شرایط وضع شد باشد لازمه اش این است که اگر در مرکب مشتمل بر جمیع اجزاء و شرایط استعمال شود، استعمال مجازی می شود از باب استعمال لفظ موضوع للجزء در کل و حال آنکه بالوجدان می بینیم که فرقی بین استعمال لفظ صلات در معظم اجزاء و استعمال آن در جمیع اجزاء و شرایط نیست. فرموده اند: فیه مضافا الی ما آورد علی الاول اخیرا یعنی اشکال اخیر به وجه اول.

اشکال دوم: لازمه وضع لفظ صلات برای معظم اجزاء این است که در ما هو المعتبر فی المسمى اختلاف پیدا بشود و شیء واحد در یک فرض داخل در مسما باشد و در فرض دیگر خارج. با این توضیح که اگر بگوییم نماز ده جزء دارد و معظم آن هشت جزء است و لفظ صلات بر هشت جزء صادق باشد، چنانچه مکلف فقط معظم اجزاء را بیاورد و در آن هشت جزء اتیان شده قرائت و تشهد باشد قرائت جزء مسما می شود ولی اگر در هشت جزئی که اتیان شده قرائت و تشهد نباشد دیگر قرائت و تشهد جزء مسما نخواهد نبود. بنابراین در یک فرض قرائت و تشهد جزء مسما می شود و در یک فرض خیر. در حالی که معنا ندارد چیزی که جزئیت برای یک حقیقت دارد در یک تقدیر جزئیت داشته باشد و در یک تقدیر خیر. این همان اشکالی است که مرحوم نایینی نسبت به وضع لفظ برای خصوص ارکان مطرح کردند.

اشکال سوم: لازمه این قول این است که ماهیت صلات مردد بوده و معلوم نباشد که چه چیزی مقوم آن است. زیرا وقتی می گوئید مسمى معظم اجزاء است و معظم هم هشت جزء است، در جایی که مکلف هر ده جزء را انجام می دهد معظم اجزاء می تواند مصادیق متعددی داشته باشد چون مجموعه های هشت تایی متعددی در ده جزء تصویر می شود. معنایش این است که در ماهیت صلات تردید وجود دارد. مرحوم اخوند فرموده است: فیه مضافا إلی ما أورد علی الأول أخیرا أنه علیه یتبادل ما هو المعتبر فی المسمى فکان شیء واحد داخلا فیه تارة و خارجا عنه أخرى بل مرددا بین أن یکون هو الخارج أو غیره عند اجتماع تمام الأجزاء و هو کما ترى.

مرحوم اخوند در ادامه فرموده اند: سیما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات^{۳۲}؛ به خصوص اینکه می بینیم عبادات به حسب حالات مختلف، از حیث اجزاء و شرایط دارای افراد مختلفی می باشند. ظاهر عبارت تقویت اشکال دوم و سوم است. یعنی تردید و تبادل در ماهیت غیر معقول است به خصوص اگر در مثل نمازی باشد که خود دارای مراتب مختلف است. زیرا باید تردید و تبدل در ماهیت را در موارد متعددی ملتزم شوید.

محقق ایروانی فرموده اند ولو این عبارت ذیل، موهم این معناست که مرحوم در پی تقویت اشکال دوم و سوم است اما در واقع ایشان در مقام ایراد اشکال دیگری است مبنی بر اینکه برای تشخیص معظم باید مقیس علیه واحدی وجود داشته باشد که معظم به ملاحظه با آن سنجیده شود. با توجه به اختلاف مراتب صلات به حسب حالات مختلف مثل سفر و حضر و حالت عجز از قیام و حالت قدرت بر قیام و ... مقیس علیه واحدی در ماهیت صلات نداریم که معظم را به لحاظ آن بسنجیم. زیرا اگر نماز ده جزئی را ملاک قرار دهیم معظم آن هشت جزء می شود ولی اگر نماز دوازده جزئی را معیار قرار دهیم معظم آن مختلف می شود. لذا چون مقیس علیه واحدی نداریم نمی توانیم لفظ را للمعظم وضع کنیم^{۳۳}.

۳۲ - کفایه/۲۶.

۳۳ - نهاییه النهایه/۳۸/۱.

در هر صورت مطلبی که مرحوم اخوند در ذیل فرموده اند می تواند به عنوان اشکال مستقل مطرح شود چه مقصود مرحوم اخوند ایراد اشکال مستقل باشد چه تقویت اشکال دوم و سوم.

جواب از اشکالات سه گانه مرحوم اخوند از جواب های گذشته در وضع الفاظ برای خصوص ارکان معلوم می شود. وقتی ماهیت لا بشرط نسبت به زیاده باشد ولو موضوع له معظم اجزاء و شرایط باشد اما از جهت اضافه متمم لا بشرط اخذ شده است. چون در مسما و در عنوان بنحو لا بشرط اخذ شده، وقتی علاوه بر معظم، اجزاء و شرایط دیگر هم آورده شود، عنوان صلات بر همه اطلاق می شود و در نتیجه استعمال مجازی نخواهد بود و تبادل و تردید در ماهیت هم لازم نمی آید.

جلسه ۳۹

یک شنبه ۴۰۰/۸/۳۰

نسبت به وجه دوم از وجوه تصویر جامع علی القول بالاعم در مجموع چهار مناقشه شده بود.

جواب از مناقشات سه گانه مرحوم اخوند از مطالبی که در بررسی وجه اول مطرح شد مشخص می شود. مرحوم اخوند در مناقشه اول فرمودند که اگر لفظ برای معظم وضع شده باشد لازم می آید که استعمال عند اراده تام الاجزاء و الشرایط مجاز باشد و حال آنکه عنایت و مجازیتی نمی بینیم. جواب این است که لفظ صلات برای معظم اجزاء وضع شده اما نسبت

به اضافه شدن سایر اجزاء و شرایط که زائد بر معظم است لا بشرط می باشد و همین اخذ به نحو لا بشرط باعث می شود که استعمال لفظ مثل صلات در تام الاجزاء و شرایط استعمال مجازی نباشد.

باتوجه به آنچه در همان وجه اول گفته شد اشکال دوم و سوم مرحوم اخوند یعنی تبادل در مسما و تردید در ماهیت هم جواب داده می شود. زیرا بیان شد که وقتی مرکب، مرکب اعتباری بود نه ماهیت و مرکب حقیقی، به دست معتبر است که چه چیزی را جزء مرکب قرار دهد و چه چیز را در مرکب اخذ نکند و اگر چیزی را جزء قرار داد در چه صورت جزئیتش را اعتبار کند. در این وجه دوم نیز گفته می شود که موضوع لفظ صلات معظم اجزاء است و نسبت به بقیه به نحو لا بشرط اخذ شده است. لذا اگر صلات مشتمل بر ده جزء باشد، مسمی و موضوع له معظم اجزاء یعنی حداقل هشت جزء آن است یعنی در واقع موضوع له صلات عملی می شود که حد اقل هشت جزء را دارد و نسبت به تقیصه به شرط وجود این اجزاء هشت گانه است و نسبت به زیادی لا بشرط است. با این بیان دیگر مشکل تبادل در اجزاء یا تردید در ماهیت به وجود نمی آید. زیرا اشکال تبادل در ماهیت این بود که معظم اجزاء یک مجموعه هشت تایی است که گاهی دارای قرائت و تشهد است و گاهی خیر و لذا لازم می آید که قرائت و تشهد در تقدیری جزئیت داشته باشد و در تقدیر دیگر نداشته باشد. جواب این است که صلات وضع برای عملی شده که هشت جزء از این ده جزء را داشته باشد. در جایی که عمل مشتمل باشد بر قرائت و تشهد، این دو مصداق آن هشت جزء هستند و طبعاً جزء المسمی می شوند و در جایی که فاقد قرائت و تشهد است ولی

واجد طمانینه و ذکر رکوع و سجود، طمانینه ذکر رکوع و سجود جزئیت برای مسما پیدا می کنند. تردید در ماهیت هم به این شکل بود که وقتی مکلف همه ده جزء را انجام می دهد معلوم نباشد که کدام اجزاء مصداق معظم یعنی هشت جزء قرار می گیرد و لذا اجزاء ماهیت مردد می شود. این اشکال در جایی وارد می شود که در ظرف اجتماع همه اجزاء و شرایط، عنوان و مسمی فقط بر هشت جزء منطبق شود. در این صورت اشکال مرحوم اخوند وارد می شود که این هشت جزء معین نیست که کدام مجموعه هشت تایی است. اما اگر گفته شد که مسما نسبت به زائد بر معظم به نحو لا بشرط اخذ شده، در اجتماع همه اجزاء و شرایط کل این ده جزء مصداق مسما می شوند و لذا تردیدی در این صورت وجود ندارد.

اشکال چهارم نیز این بود که با توجه به اختلاف مراتب صلات حتی مراتب صحیح صلات، مقیاس واحدی وجود ندارد تا بشود معظم اجزاء را با قیاس به آن سنجید. خود مرحوم ایروانی که این مطلب را به عنوان اشکال مستقل مطرح کرده اند، جواب داده اند که ما مقیس علیه را برای معظم همان جامع بین افراد صحیح می گیریم که مرحوم اخوند آن را امر بسیطی دانست که عنوان ناهی از فحشاء معرف آن است. قائل به وجه دوم می گوید موضوع له لفظ صلات معظم اجزاء ناهی از فحشاء است و از انجایی که ناهی از فحشاء به حسب موارد مختلف مثل صلات حاضر و صلات مسافر و صلات عاجز و صلات مختار مختلف است، معظم اجزاء آن نیز در هر موردی غیر از معظم اجزاء در مورد دیگر خواهد بود. معظم صلات حاضر که مرتبه صحیح آن چهار رکعت است غیر از معظم صلات مسافری

است که مرتبه صحیح آن دو رکعت است و معظم اجزاء صلات مسافر برای مسافر صلات است ولی برای حاضر صلات محسوب نمی شود^{۳۴}.

ممکن است مناقشه شود که اولاً قبلاً گفته شد این جامع تصویر شده مرحوم اخوند به دلیل عدم عرفیت مواجه با اشکال است و چیزی که عرفیت ندارد نیز نمی تواند به عنوان مسمی قرار بگیرد. مگر اینکه مرحوم ایروانی بفرماید که ما اصلاً مقیس علیه را متعدد می گیریم. چون صحیح در هر حالتی غیر از صحیح در حالت دیگر است، مقیس علیه را هم در هر موردی مختلف می گیریم و معظم را به ملاحظه صحیح در همان مورد حساب می کنیم ، که در اینصورت مناقشه اول وارد نمی شود ولی مقیس علیه جامع نشد بلکه امور متعدد شد . ثانیاً به حسب ما نجده بالوجدان از استعمال لفظ صلات در موارد متعدد، اینگونه نیست که صدق عنوان صلات به ملاحظه حالات مختلف علی القول بالاعم امر نسبی باشد و بگوییم این عمل، صلات نسبت به حاضر محسوب می شود ولی صلات نسبت به مسافر به حساب نمی آید. بلکه به نظر اعمی حتی در مورد مسافر و حاضر هم اگر شخص حاضر دو رکعت نماز بخواند، صلات بر آن صادق است ولی اعمی می گوید صلات باطل است و مأمور به نمی باشد نه اینکه به لحاظ حاضر اصلاً صلات نباشد و فقط به لحاظ مسافر صلات باشد. در صلات مضطر هم عنوان صلات بودن مختص به حال اضطرار نیست بلکه حتی اگر شخص مختار نماز مضطر را بخواند عنوان صلات بر آن منطبق می شود اما نماز او صحیح نیست.

ممکن است جواب دیگری هم از اشکال چهارم داده شود که هرچند افراد صحیح متعدد هستند اما مرتبه اعلائی وجود دارد که واجد همه اجزاء و شرایط است. ما می توانیم صلات چهار رکعتی مختار حاضر که فرد اعلائی صلات است را معیار قرار دهیم و معظم را به ملاحظه ان بسنجیم. ولی مناقشه می شود که لازمه اش این است که استعمال لفظ صلات حتی در افراد صحیحه مراتب بعدی نیز مجازی باشد تا چه رسد به استعمال لفظ صلات در مراتب فاسده .

جواب سوم که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده این است که مقیس علیه را اقل الاجزاء کما می گیریم و در خصوصیات اجزاء و شرایط هم جامع آنها را ملاک قرار می دهیم. به عبارت دیگر در اختلاف من حیث کیف جامع را معیار قیاس قرار می دهیم و در اختلاف من حیث الكم اقل را. اقل صلات در اجزاء، نماز وتر است که یک رکعت می باشد. مقیس علیه را اجزاء و شرایط معتبر در نماز وتر می گیریم که تکبیر و قرائت حمد و رکوع و سجده و تشهد و سلام در ان معتبر است. در نتیجه می گوئیم لفظ صلات وضع شده برای هر عملی که معظم این اجزاء را داشته باشد. بر چنین عملی عنوان صلات صادق است ولو فاسد باشد. مسمای لفظ صلات از ناحیه قلت و نقص محدود به معظم همین اجزاء است یعنی نباید کمتر از ان باشد اما از ناحیه زیادی لا بشرط است و لذا مراتب بالای نماز را هم می گیرد.

اگر کسی بگوید لازمه این مطلب که لفظ صلات وضع برای معظم اجزاء صلات وتر شده این است که عنوان صلات بر صلات غرقه که فقط یک تکبیر دارد صادق نباشد. ایشان در درس می فرمودند که این مطلب با صلات غرقه نقض نمی شود. چون صلات غرقه حقیقتاً

نماز نیست بلکه در مقام انجام وظیفه میسور از صلات است و با تمسک به قاعده میسور ملتزم می شویم که وظیفه غرقى چنین است نه اینکه کار او حقیقتاً نماز باشد. ایشان در نتیجه می فرمودند که لا مناص که ملتزم شویم موضوع له معظم اجزاء است ولی مقیس علیه ان نماز وتر می باشد و این معنایی است که بالوجدان ان را احراز می کنیم در ذهن متشرعه در زمان فعلی نیز عنوان صلات به همین کیفیت اطلاق می شود و همه افراد صحیح و فاسد را می گیرد. حتما این معنا از استعمال یا وضع شارع پیدا شده است. زیرا یا شارع استعمال در این معنا می کرده و سبب پیدایش حقیقت متشرعیه شده یا وضع در این معنا کرده و حقیقت شرعیه صورت گرفته است. لذا به طریق ان کشف می کنیم معنایی که در خطابات از لفظ صلات اراده شده معظم به حسب صلات وتر بوده است.

به نظر می رسد که حل اشکال چهارم به همین بیان است. منتها باید این مطلب را اضافه کرد که در باب صلات و غیر صلات از الفاظ عبادات ولو معظم موجب صدق عنوان شود ولی باید قصد عنوان را هم به عنوان مقوم اضافه کنیم. زیرا عملی مصداق صلات یا صوم است که مکلف در حال انجام ان عمل، قصد تحقق ان عنوان را داشته باشد و الا اتیان به تمام الاجزاء و الشرايط هم این عمل را صلات نمی کند تا چه برسد کسی بخواهد معظم را بیاورد.

جهت چهارم؛ ثمره نزاع

ثمره اول از ثمرات بحث صحیح و اعم که در کلام محقق قمی در قوانین ذکر شده این است که در مواردی که در جزئیت یا شرطیت چیزی در مامور به شک می کنیم یعنی در

موارد دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، بنابر قول به اعم اصل برائت جاری می شود ولی اگر صحیحی شدیم باید قائل به جریان اشتغال شویم. زیرا طبق قول به اعم، مسما محقق است و وقتی شک در جزئیت سوره می کنیم، عنوان صلات بر فاقد سوره نیز منطبق می شود و لذا شک به این بر می گردد که آیا چیزی و قیدی غیر از عنوان صلاتی به عنوان سوره معتبر می باشد یا خیر. لذا اصل جاری در ان برائت است. اما اگر قائل به صحیح شویم با توجه به اینکه علی القول بالصحیح متعلق تکلیف صلات صحیح است و چون صحیح یعنی واجد جمیع اجزاء و شرایط، چنانچه در جزئیت سوره شک کنیم نمی توانیم بگوییم که در تعلق تکلیف شک داریم. زیرا متعلق تکلیف معلوم است و شک به این بر می گردد که آیا اگر نماز بدون سوره بخوانیم مأمور به حاصل می شود یا خیر. به عبارت دیگر شک به حصول مأمور به بعد العلم به اشتغال ذمه بر می گردد. اصل در این مورد قاعده اشتغال است و قاعده اشتغال نیز اقتضاء می کند که مشکوک الجزئی و مشکوک الشرطیه را بیاوریم تا یقین به امتثال تکلیف معلوم پیدا کنیم.

نسبت به این ثمره در کلام مرحوم شیخ مناقشه شده و مرحوم اخوند هم همان مناقشه را مطرح کرده اند. حاصل مناقشه این است که جریان برائت و اشتغال در شک در اقل و اکثر ارتباطی، ربطی به بحث صحیح و اعم ندارد و هر کدام از قائلین به صحیح و یا اعم می توانند انتخاب برائت یا اشتغال کنند.

گفته شد که جریان براءة یا اشتغال در اقل و اکثر ارتباطی مبتنی بر امری است که ارتباطی به بحث صحیح و اعم ندارد.

توضیح ذلک: جریان براءة یا اشتغال در بحث اقل و اکثر ارتباطی مبتنی بر این است که علم اجمالی موجود، به علم تفصیلی نسبت به تعلق تکلیف به اقل و شک نسبت به زائد منحل می شود چه به انحلال حقیقی و چه حکمی یا منحل نمی شود و دوران بین اقل و اکثر مثل دوران بین متباینین می باشد و علم اجمالی اقتضای احتیاط دارد. اگر منحل شود اصل براءة نیز جاری می شود و چنانچه کسی قائل به عدم انحلال شود، به خاطر وجود علم اجمالی مکلف باید احتیاط کند تا یقین به تحقق امتثال به وجود آید. همانطور که مشخص است بحث صحیح و اعم دخالتی در انحلال ندارد و هر کدام از قائلین به صحیح و اعم می توانند قائل به انحلال و یا عدم انحلال شوند و به دنبال آن اصل براءة یا قاعده اشتغال را جاری کنند. زیرا اگرچه صحیحی قائل است که متعلق امر و موضوع له صلات صحیحه است ولی مقصود او از صلات صحیحه عنوان صحیح نیست بلکه واقع تام الاجزاء و الشرایط است که به تعبیر مرحوم اخوند با عنوان ناهی از فحشاء به آن اشاره می شود. چون ارتباط این عنوان با نفس اجزاء و شرایط رابطه سبب و مسبب و محصل و متحصّل نیست بلکه رابطه اتحاد و انطباق است، طبعاً شک در این که چه چیزی جزئیت یا شرطیت دارد، به شک در دایره تعلق تکلیف و خود متعلق تکلیف بر می گردد. وقتی خود متعلق مردد بین اقل و اکثر شد، این بحث می آید که علم اجمالی متعلق به تکلیف دایر بین اقل و اکثر منحل می

شود یا خیر که ممکن است قائل به صحیح قائل به انحلال شود. لذا همانطور که مرحوم اخوند فرموده، مشهور که قائل به صحیح شده اند، در اقل و اکثر نیز برائت جاری کرده اند.

مرحوم محقق نایینی در مقام دفاع از محقق قمی فرموده اند که می توان این ثمره را با یک اصلاح و تصحیح ملتزم شد. با این توضیح که اگر در بحث صحیح و اعم قائل به اعم شویم جا دارد که در موارد دوران بین اقل و اکثر بحث از انحلال علم اجمالی و عدم ان را مطرح کنیم ولی اگر قائل به صحیح شویم نوبت به بحث از انحلال و عدم ان نمی رسد بلکه باید قائل به اشتغال شویم. زیرا اگر لفظ صلات برای صحیح وضع شده باشد، شک در جزئیت سوره یا شرطیت طمانینه از موارد شک در محصل حساب می شود نه شک در مامور به. در نتیجه معلوم است که جای جریان اشتغال است و نوبت به بحث از انحلال علم اجمالی و عدم انحلال نمی رسد. بحث از انحلال در جایی مطرح می شود که شک در دایره تعلق تکلیف باشد و اگر لفظ برای صحیح وضع شده باشد، از موارد شک در محصل می شود و شک در محصل هم مجرای قاعده اشتغال یا استصحاب عدم تحقق متحصّل است که نتیجه اش احتیاط خواهد بود.

مرحوم نایینی در توضیح اینکه چرا علی القول بالصحیح شک در جزئیت سوره به شک در محصل بر می گردد، فرموده اند: زیرا وضع لفظ برای صحیح فقط در صورتی امکان دارد که مسمّا یا از ناحیه معلولات یعنی اثار و یا از ناحیه علل یعنی مصالح موجود در متعلق، مقید شود. وقتی امری خارج از مآتی به در مامور به اخذ شود، باید صرفاً به صورت یک عنوان بسیط تصور شود که یا خودش بنفسه متعلق امر می باشد یا قید متعلق امر است. در

هر صورت عنوان بسیطی است که در دایره مامور به گنجانده می شود. وقتی امر به عنوان بسیط تعلق گرفت یا عنوان بسیط به صورت قید متعلق امر اخذ شد، شک در اجزاء و شرایط متعلق امر، شک در حصول آن عنوان بسیط است و لذا باید قاعده اشتغال جاری شود.

بنابراین هرچند در کلام مرحوم محقق قمی آمده بود که علی القول بالصحیح باید قائل به اشتغال شویم و علی الاعم قائل به برائت، ولی محقق نایینی اصلاح کردند که علی القول بالصحیح باید قائل به اشتغال شویم اما علی القول بالاعم این نزاع جا دارد که علم اجمالی منحل می شود یا خیر.

اشکال به انتصار مرحوم نایینی از محقق قمی که در کلمات اعلام مثل مرحوم آقای خویی و تبریزی آمده این است که هرچند علی القول بالصحیح عنوان بسیط در متعلق امر اخذ می شود اما مجرد اخذ عنوان بسیط در مسما و موضوع له صلات، مورد را مورد شک در محصل قرار نمی دهد تا لزوما مجرای قاعده اشتغال یا استصحاب عدم حصول متحصل شود. آنچه مورد را از موارد شک در محصل قرار می دهد و مجرای قاعده اشتغال یا استصحاب می کند این است که ما هو المشکوک با ما هو المامور به تغایر وجودی داشته باشد و رابطه بین آنها رابطه سببیت و مسببیت باشد. در جایی که رابطه بین عنوان متعلق امر و مشکوک، رابطه سببیت و مسببیت باشد و تغایر در وجود داشته باشند، مجرای اشتغال می شود. اما اگر عنوان متعلق تکلیف عنوانی باشد که منطبق بر نفس اجزاء و شرایط می شود، شک نیز در اعتبار نفس اجزاء و شرایط خواهد بود و در نتیجه شک به دایره تکلیف کشیده می شود. بله اگر اجزاء و شرایط وجود مغایر با عنوان مامور به داشته باشند شک در آنها شک در دایره تعلق

تکلیف نخواهد بود ولی وقتی رابطه میان اجزاء و شرایط با عنوان رابطه عنوان و معنون و رابطه اتحاد و انطباق بر نفس اجزاء و شرایط باشد شک نیز در دایره تعلق تکلیف می شود و شک در دایره تکلیف هم مجرای برائت است مگر اینکه علم اجمالی مانع شود. لذا باید بحث شود آیا علم اجمالی در اقل و اکثر منحل می شود تا مانع از برائت نگردد یا منحل نمی شود و مانع از جریان برائت می شود. این مساله هم بنابر قول بالصحیح می آید و هم بنابر قول بالاعم. بنابراین ثمره اول تمام نیست.

ثمره دوم: این ثمره که در کلام مرحوم اخوند ذکر شده و جمعی از اعلام هم آن را قبول کرده اند این است که در موارد شک در جزئیت و شرطیت چیزی در مامور به، علی القول بالاعم می توانیم به اطلاق خطابات تکالیف رجوع کنیم و با تمسک به اطلاق خطاب، جزئیت و شرطیت را نفی کنیم ولی علی القول بالصحیح نمی توانیم. زیرا بر اساس قول به صحیح خطابات مجمل می شوند و قابل تمسک نخواهند بود. چراکه قائل به اعم می گوید عنوان صلات برای جامع اعم از صحیح و فاسد وضع شده و صلاتی که شارع در خطاب اقیما الصلاة به آن امر کرده، بر عمل فاقد جزء یا شرط مشکوک نیز صادق است و ما نمی دانیم که غیر از صدق عنوان صلات چیز دیگری نیز در مامور به لازم کرده است یا خیر. در نتیجه می گوییم شارع در مقام بیان بوده و صلات را هم قید نزده است به صلات مشتمل بر سوره، با اطلاقش نفی می کند اعتبار هرچه دخیل در مسما نیست. بلکه اگر یقین داشته باشیم یا حتی احتمال بدهیم که مشکوک در مسما مدخلیت دارد، اعمی هم نمی تواند به اطلاق

تمسک کند اما اگر یقین داریم که دخالت در مسما ندارد و مسما بدون آن نیز صادق است، اطلاق نفی اعتبار آن می کند.

اما علی القول بالصحيح نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم. زیرا صحیحی می گوید صلات یعنی نماز تام الاجزاء و الشرايط و وقتی شک در اعتبار سوره در نماز داریم اصل صدق عنوان صلات بر نماز فاقد سوره مشکوک می شود و لذا تمسک به اطلاق ممکن نخواهد بود.

حاصل ثمره ثانیه این است که بنابر قول بالصحيح خطابات مجمل هستند و بنابر قول به اعم خطابات مطلق می باشند و قابلیت تمسک دارند البته به شرط احراز بقیه مقدمات اطلاق مثل در مقام بیان بودن.

اما چرا علاوه بر احراز مقدمات حکمت، باید احراز کرد عنوان ماخوذ در خطاب صادق است تا بتوان تمسک به اطلاق کرد؟

در مباحث مطلق و مقید بیان شده است که شرط تمسک به اطلاق تحقق اموری است که از آنها تعبیر به مقدمات حکمت می شود. بنابر نظر مشهور مقدمات حکمت، یکی در مقام بیان بودن است نه در مقام اهمال و اجمال گویی و دومی عدم وجود قرینه ای دال بر تقیید موضوع و یا تقیید متعلق. مرحوم اخوند یک مقدمه دیگر اضافه کرده اند که قدر متیقن در مقام تخاطب نیز وجود نداشته باشد.

در کنار این مقدمات مذکور، مقدمه دیگری هم شرط تمسک به اطلاق است که هر چند آن را به عنوان یکی از مقدمات حکمت نیاورده اند ولی در شرطیت آن شکی نیست و آن احراز صدق عنوان است. در حقیقت این شرط، شرط داخلی و اصلاً مقوم اطلاق گیری از خطاب است. زیرا تمسک به اطلاق خطاب در جایی مجال دارد که حکم مذکور در خطاب به حسب الفاظ خطاب برای طبیعت و جامع بیان شده باشد که هم شامل واجد خصوصیت مشکوکه بشود و هم شامل فاقد آن. در هر موردی بخواهند تمسک به اطلاق کنند باید عنوانی که در خطاب آمده است عنوان عام باشد و به حسب دلالت خطاب، حکم روی طبیعت و جامع رفته باشد. در چنین موردی، اگر مقدمات حکمت جاری شود کشف می کند که مراد مولی نیز بیان حکم برای جامع است. وگرنه اگر حکم روی واجد خصوصیت رفته باشد نه جامع واجد و فاقد، مقدمات حکمت مجالی برای جریان ندارد تا کشف کند مراد مولی در خطاب بیان حکم برای جامع است. زیرا از همان اول حکم روی واجد خصوصیت رفته و دیگر معنا ندارد با تمسک به مقدمات حکمت کسی توهم کند که مراد مولی ترتب حکم بر فاقد و واجد است. حتی در صورتی که شک شود آیا حکم به خصوص واجد تعلق گرفته یا جامع، باز هم جای تمسک به اطلاق نیست. زیرا تمسک به اطلاق در این صورت، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود. مثلاً در خطاب اکرم العالم اگر شک کنیم عالم نحوی باید اکرام شود یا وجوب اکرام مختص به عالم فقه است، با تمسک به اطلاق گفته می شود که مولی فقط گفته عالم و مقید به فقه نکرده و چون تقیید به خصوصیت نکرده تمام مصادیق عالم من النحوی و المنطقی و الفقیه واجب الاکرام هستند. این در جایی است که

احراز کنیم عنوان عالم در اکرم العالم به معنای شخص متصف به علم باشد. در این صورت است که می‌گوییم متکلم در خطابش موضوع حکم را عالم قرار داده و در مقام بیان هم بوده و قید به فقه نرده و لذا از راه مقدمات حکمت کشف می‌شود که مطلق عالم لزوم اکرام دارد و دخالت قید فقیه در وجوب اکرام منتفی است. اما اگر احراز کنیم که عالم در این خطاب، عالم فقه است، معلوم است که نمی‌توانیم با تمسک به اطلاق، اثبات وجوب اکرام عالم نحوی کنیم. زیرا اکرم العالم یعنی عالم به فقه و دیگر ربطی به نحوی ندارد. اثبات حکم برای عالم نحوی با دلیلی که حکم را روی عالم فقیه برده بی‌معناست. در جایی هم که شک داریم عالمی که در اکرم العالم آمده معنایش چیست ایا عالم مطلق است یعنی جامع بین نحوی و فقیه یا خصوص فقیه، باز هم نمی‌توانیم بگوییم عالم نحوی هم وجوب اکرام دارد. زیرا ولو در جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص اختلاف وجود دارد اما در تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه نفس دلیل هیچ کس قائل به جواز تمسک به دلیل نیست. در نتیجه برای تمسک به اطلاق هر خطابی شرط می‌شود که احراز کنیم موضوع جامع است.

برای همین است که مرحوم اخوند فرموده صحیحی نمی‌تواند تمسک به اطلاق اقیما الصلاة کند. چون صلات صحیح یعنی صلات تام الاجزاء و الشرايط مردد است بین اینکه بر جامع بین فاقد و واجد خصوصیت منطبق باشد که فاقد سوره را هم در بر بگیرد یا فقط بر واجد خصوصیت منطبق گردد. چون صحیحی تردید در این جهت دارد نمی‌تواند تمسک به اطلاق کند و تمسک به اطلاق می‌شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه نفس دلیل. ولی

تمسک به اطلاق برای اعمی ممکن است. زیرا علی القول بالاعم معلوم است که عنوان صلات منطبق بر جامع بین صحیح و فاسد است و چون اعمی احراز کرده که به حسب دلالت لفظیه مدلول لفظ صلات جامع است می تواند تمسک به اطلاق کند.

سه شنبه ۴۰۰/۹/۲

جلسه ۴۱

ثمره دوم در نزاع صحیح و اعم جواز تمسک به اطلاقات بر اساس قول به اعم و عدم ان بر اساس قول به صحیح بود. اشکالاتی نسبت به این ثمره مطرح شده است.

اشکال اول: این اشکال در کلمات مثل کلام مرحوم آقای تبریزی به عنوان اشکال مرحوم نایینی آمده که البته به یک معنا تجمیع چند اشکال است. این اشکال یک متن اصلی دارد و یک ذیل ولی اینطور نیست که با تمام مقدمات در کلام مرحوم نایینی مطرح شده باشد. به حسب تقریرات اجود بعضی از تقادیر را خود مرحوم نایینی جواب داده است. در اجود ذیل اشکال وجود دارد اما در فوائد محتوای اشکال وجود دارد ولی ذیل آن نیست. هرچه هست اشکال شده است که ثمره ثانیه تمام نیست. زیرا اگر مقصود از تمسک به اطلاق، تمسک به اطلاق لفظی باشد، همانطور که قائل به صحیح نمی تواند در موارد شک در جزئیت و شرطیت به اطلاق لفظی تمسک کند قائل به اعم هم نمی تواند و اگر مقصود از اطلاق، اطلاق مقامی است مثل تمسک به اطلاق صحیح حماد برای نفی جزئیت چیزی که در روایت ذکر نشده، هر دو طایفه می توانند تمسک به اطلاق کنند. در ذیل این اشکال بیان شده است که در صحیح حماد نمی توان برای اثبات وجوب اجزاء مذکور در صحیح حماد به صحیح

استدلال کرد. زیرا علم اجمالی وجود دارد که کثیری از مذکورات در صحیحہ حماد از اداب و مستحبات است.

همانطور که بیان شد همین متن تجميع دو اشکال است که در کلام مرحوم آقای خویی به عنوان دو اشکال مستقل ذکر شده؛ یکی در فرض اطلاق لفظی که هیچ کس نمی تواند تمسک کند و دیگری در فرض اطلاق مقامی که همانطور که اعمی می تواند تمسک کند صحیحی هم می تواند کما هو الحال در صحیحہ حماد.

مقدمات اشکال یا حداقل اکثر مقدمات اشکال در کلام مرحوم نایینی وجود دارد. حاصلش این است که اگر مراد از اطلاق اطلاق لفظی باشد هیچ یک نمی توانند تمسک به اطلاق کنند و اگر مقامی باشد در جایی که قرینه خاصه باشد که متکلم در مقام بیان تمام خصوصیات است هر دو می توانند تمسک کنند. به صحیحہ حماد هم نمی توان برای اثبات اعتبار اجزاء و قبود تمسک کرد.

اگر اطلاق لفظی باشد همانطور که مرحوم اخوند فرموده عنوان، مجمل می شود و صحیحی نمی تواند تمسک کند. اما چرا اعمی نتواند تمسک کند؟ جواب این است که خطابات تکالیف در آیات یا روایات در مقام بیان اجزاء و شرایط متعلقات احکام وارد نشده اند و ناظر به اجزاء و شرایط نیستند تا به خاطر عدم ذکر قید، بتوان تمسک به اطلاق کرد. اقيموا الصلاة و ... در مقام تشریع و بیان اصل وجوب صلات یا صوم می باشند و ناظر به خصوصیات متعلقات من حیث الکم و کیف نیستند بلکه از این جهات اهمال دارند و لذا

تمسک به اطلاق جایز نیست و همانطور که صحیحی نمی تواند تمسک کند به خاطر اجمال، اعمی هم نمی تواند تمسک کند به خاطر اهمال.

اما اگر مقصود اطلاق مقامی باشد تمسک به آن متوقف بر این است که در خطاب خاص احراز کنیم شارع و مبین حکم شریعت در مقام بیان اجزاء و شرایط معتبر در عبادت است؛ مثل آنچه در صحیح حماد گفته شده که امام علیه السلام در مقام تعلیم نماز به حماد خصوصیات را در نماز خودشان انجام دادند. از اینکه حضرت در مقام تعلیم بوده اند معلوم می شود ناظر به خصوصیات و کیفیات معتبر در نماز بوده اند. در صورتی که در خطاب خاص احراز این مطلب کنیم همانطور که اعمی می تواند به اطلاق تمسک کند صحیحی هم می تواند.

اما آیا می توان به صحیح حماد برای اثبات وجوب و اعتبار امور مذکور در آن تمسک کنیم یا خیر، مرحوم نایینی به حسب تقریرات اجود فرموده اند خیر. زیرا در صحیح حماد علم داریم که جمله ای از آنچه در روایت بیان شده وجوب ندارد بلکه مستحب است و از ادب صلات می باشد. چون علم اجمالی داریم که یقیناً همه مذکورات واجب نیست این علم موجب سقوط ظهور فقرات در لزوم می شود و کشف می کنیم که اصلاً در مقام بیان اجزاء و شرایط معتبر نیست. چون در این مقام نیست نمی توانیم به صحیح تمسک کنیم. همین طور است روایت "صلوا کما رایتمونی اصلی". زیرا یقین داریم که حضرت در نماز خود به اجزاء واجبه اکتفا نمی کردند بل لا محالة کان یأتی بأجزاء مستحبه. پس امر "صلوا" در

مطلق الطلب استعمال شده است نه وجوب و نمی شود در قسمت مذکورات اثبات وجوب کنیم.

از این اشکال محقق نایینی جواب داده شده است که شق اول را اختیار می کنیم که مراد تمسک به اطلاق لفظی است نه مقامی. در ثمره بیان شد که تمسک به اطلاق برای صحیحی جایز نیست و برای اعمی جایز است. محقق نایینی اشکال کردند که اعمی هم نمی تواند تمسک به اطلاق کند چون خطابات اجمال دارند. خود مرحوم نایینی در اجود فرموده اند که نمی شود به این ثمره اشکال کرد. زیرا ثمره این است که اگر خطاب مطلق پیدا شود که در مقام بیان باشد اعمی می تواند به اطلاق آن تمسک کند. اما اینکه فعلا چنین خطابی وجود دارد که اعمی بتواند به آن تمسک کند، شرط ثمره دار بودن مساله نیست. ولو مصداق نداشته باشد اما همین که فرض شود کافی است. این جواب در کلمات مرحوم آقای خویی هم بیان شده است.

مشخص است که این مقدار از جواب مفید نیست. ثمره فرضی نمی تواند زحمت بحث در صحیح و اعم را توجیه کند. اما علاوه بر این جواب، جواب دیگری وجود دارد که در کلام مرحوم آقای خویی هست و مرحوم آقای تبریزی نیز همین جواب را داده اند که شاید نوعا چنین باشد که خطابات عبادات خطابات در مقام بیان اجزاء و شرایط نیستند اما خطابات نیز در کتاب و سنت وجود دارد که ناظر به اجزاء و شرایط هستند. اگر ایه "کتب علیکم الصیام ... " به تنهایی بود، ممکن بود گفته شود که فقط در مقام بیان اصل تشریع وجوب صوم است اما در آیات بعدی بیان شده است که باید از اکل و شرب و مجامعت نساء

اجتناب شود. به ملاحظه اینکه در در این آیات بعضی از مفطرات ذکر شده معلوم می شود که ایه فقط اصل وجوب را بیان نمی کند. لذا اگر در باب صوم در مفطریت چیزی شک کردیم، با تمسک به اطلاق خطاب می توانیم مشکل را حل کنیم. مثلاً اگر در مفطریت ارتماس فی الماء شک کردیم و دلیلی بر مفطریت نداشتیم یا بین ادله تعارض بود، می توانیم اطلاق خطاب را مرجع و یا مرجح قرار داده و مشکل را حل کنیم. یا اگر در خصوصیات تشهد علاوه بر شهادتین شک کنیم، با تمسک به اطلاق خطاب روایاتی که امر به تشهد می کنند، اعتبار سایر خصوصیات را نفی می کنیم.

اما آنچه نسبت به صحیحہ حماد فرمودند که علم اجمالی داریم این صحیحہ مشتمل بر بعضی از امور مستحبہ است و لذا نمی توان حتی وجوب و جزئیت اعمال مذکوره در صحیحہ را استفاده کرد، مرحوم آقای تبریزی فرموده اند علم اجمالی ما منحل است. بعضی از اموری که ذکر شده یقین داریم که مستحب هستند و از اداب می باشند اما نسبت به مقدار زائد بر آن شک داریم، این علم اجمالی مانع از تمسک به ظهور نمی شود. زیرا علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل شده است. نسبت به این روایت حضرت رسول صلی الله علیه و اله یعنی "صلوا کما رایتُمونی اصلی" نیز موارد مستحب معلوم است و علم اجمالی به خاطر آن منحل می شود و بعد از انحلال، به ظهور امر در وجوب مواردی که دلیلی بر خلاف ظهور آن نداریم اخذ می کنیم.

بنابراین تمامیت اشکال اول متوقف بر این بود که هیچ خطایی در کتاب و سنت در مقام بیان و ناظر به اجزاء و شرایط نباشد. اما این ادعا به نحو کلی تمام نبود و مواردی داریم که در مقام بیان اجزاء و شرایط هستند.

اشکال دوم به ثمره ثانیه این است که همانطور که صحیحی نمی تواند به اطلاق تمسک کند للاجمال، اعمی هم نمی تواند به خاطر اجمال تمسک کند. زیرا نزاع صحیح و اعم در مسما و موضوع له الفاظ عبادات است ولی در مرحله تعلق امر و تشخیص متعلق امر که صحیحی با اعمی اختلافی ندارد. چنانکه به نظر صحیحی متعلق امر صلات تام الاجزاء و شرایط است به نظر اعمی هم متعلق الامر صلات تام الاجزاء و شرایط است. اعمی در مسما نزاع دارد نه در متعلق امر. درست است طبق نظر اعمی موضوع له جامع می باشد اما متعلق امر خصوص حصه صحیحه است. زیرا خصوص حصه فاسد که معنا ندارد متعلق امر باشد و جامع هم که ملاک ندارد تا متعلق امر شود. لذا متعلق امر خصوص صلات صحیح یعنی جامع الاجزاء و شرایط است. وقتی صلات مقید به قید صحت و تمامیت متعلق امر شد، در جایی که شک در جزئیت داریم همانطور که صحیحی نمی تواند تمسک به اطلاق اقیموا الصلاة کند چون خطاب اجمال دارد و صدق عنوان برای آن مشکوک است، علی القول بالاعم هم به ملاحظه مرحله تعلق امر اجمال پیدا می شود. زیرا وقتی قید که صحت و تمامیت باشد اجمال داشت، مقید به آن هم مجمل می شود. پس در این فرض هم عنوان صلات مجمل می شود و شک در صدق آن داریم. فرق در این است که بنابر قول به صحیح

متعلق از همان اول بذاته مجمل است ولی بنابر اعمی متعلق به خاطر اجمال قید، مجمل می شود.

این مناقشه اشکالی است که از قبل در کلمات بوده است. مرحوم شیخ در بحث برائت این اشکال را جواب داده اند. مرحوم نایینی در اجود فرموده اند مرحوم شیخ بیش از حد، وقت صرف این اشکال کرده و می شد خلاصه تر از این اشکال جواب داد. جواب مرحوم نایینی این است که صحت، عنوان انتزاعی است که در طول تعلق امر انتزاع می شود و چون در طول تعلق امر انتزاع می شود، نمی تواند در متعلق امر اخذ گردد. بنابراین اینطور نیست که اعمی قبول کند متعلق امر مقید به قید صحت است بلکه بنابر نظر اعمی موضوع در مقام تعلق امر مطلق است نه مقید.

اما به نظر عده ای از اعلام مثل مرحوم آقای تبریزی جوابی که مرحوم شیخ داده اند مشکل را حل می کند نه جواب مرحوم محقق نایینی. زیرا مرحوم نایینی فرموده صحت امر انتزاعی است و لذا نمی تواند در تعلق امر به عنوان قید اخذ شود ولی این جواب کافی نیست. زیرا مستشکل می گوید هرچند اعمی موضوع له لفظ را جامع و اعم می داند، ولی در مقام تعلق امر باید بگوید همانی را که صحیحی موضوع له می داند همان متعلق امر است. صحتی که صحیحی در مسما و موضوع له اخذ می کند، صحت منتزع از مقام امتثال یعنی مطابقت ماتی به با مامور به نیست قطعاً. صحت صحیحی، صحت در مقام تسمیه است؛ یعنی تمامیت و اشتغال بر اجزاء و شرایط نه مطابقت ماتی به با مامور به. مستشکل می گوید همان صحتی که صحیحی موضوع له می داند اعمی متعلق تکلیف قرار می دهد. لذا دوباره

اشکال عود می کند که بنابر نظر اعمی متعلق تکلیف، جامع به قید صحت است ولی نه صحت در طول تعلق امر بلکه صحت در مقام تسمیه. در کلمات مرحوم آقای خویی هم همین جواب مرحوم نایینی آمده است ولی این جواب مشکل را حل نمی کند.

اما جواب مرحوم شیخ با توضیحی که با عبارات شیخ هم سازگاری داشته باشد این است که به نظر اعمی متعلق امر حقیقتاً همان عمل واجد تمام اجزاء و شرایط است ولی نه به این معنا که کلمه صلات در اقیموا الصلاة در معنای جامع به قید تمامیت و صحت استعمال شده باشد. بلکه اعمی می گوید صلات در اقیموا الصلاة استعمال در همان معنای جامع شده اما اینکه متعلق امر غیر از ارکان یا معظم اجزاء و شرایط چیزی دیگر هم باید داشته باشد، به تعدد دال و مدلول فهمیده می شود نه اینکه صلات در معنای جامع تام الاجزاء و شرایط یا جامع به قید صحت استعمال شده باشد. لذا مرحوم شیخ در بحث برائت فرموده اند که خود صلات مقید به مفهوم صحت یعنی جامع لجميع الاجزاء و الاشرایط نشده است و انما قیدت بما علم من الادله الخارجية اعتباراً^{۳۵}. یعنی ما از ادله خاصه استفاده کردیم که مأمور به عمل خاص است نه اینکه کلمه صلات استعمال در این معنا شده باشد تا نتیجه ان اجمال شود.

نسبت به ثمره دوم مناقشاتی مطرح شد. در مناقشه اخیر گفته شد که بنابر نظر اعمی نیز متعلق امر صحیح تام الاجزاء و الشرایط است و لذا اعمی هم نمی تواند تمسک به اطلاق کند به خاطر لزوم اجمال.

ولو در کلام محقق نایینی آمده که می توانیم به وجه مختصر از این مناقشه جواب دهیم ولی صحیح در جواب همانی است که در کلام مرحوم شیخ در بحث برائت آمده با توضیحی که در کلام مرحوم آقای تبریزی بیان شد مبنی بر اینکه هر چند به نظر اعمی نیز متعلق امر خصوص حصه صحیح است یعنی صلات تام الاجزاء و الشرایط ولی نه به این معنا که لفظ صلات عند اعمی در مثل اقيموا الصلاة در صحیح استعمال شده باشد و مراد از صلات در ان عنوان صلات صحیح باشد. آنچه اعمی ملتزم می شود این است که متعلق امر صلات تام است اما مقداری که از خطاب استفاده می شود همان جامع است که عبارت از معظم اجزاء یا خصوص ارکان می باشد و ضمیمه بقیه اجزاء و شرایط با اضافه شدن دال اخر و از باب تعدد دال و مدلول است نه اینکه خود لفظ صلات استعمال مجازی در صلات صحیح شده باشد.

در کلام مرحوم آقای تبریزی توضیح داده شده که در بحث مطلق و مقید گفته می شود ورود قید کشف نمی کند که لفظ موضوع للجامع، در مقید استعمال شده است. مثلاً در اعتق رقبه لفظ رقبه مستعمل در معنای طبیعت و جامع شده است و اینکه متعلق حکم و تکلیف، اعتق رقبه خاص است با تعدد دال و مدلول به دست می آید. خطاب مقید کشف می کند که قید ایمان به حسب مراد جدی به رقبه اضافه شده نه اینکه به حسب مراد استعمالی در

خطاب مطلق همین رقبه مومنه اراده شده باشد. نهایت کار قید تصرف در مراد جدی است. به عبارت دیگر مقید و مخصّص کاشف از استعمال لفظ در معنای خاص و مقید نیست. وقتی تخصیص و تقیید موجب مجازیت و اراده معنای خاص و مقید در مقام استعمال نشد اعمی می گوید در خطاب اقيموا الصلاة همان معنای جامع یعنی معظم یا خصوص ارکان اراده شده و وقتی شک در جزئیت سوره می کند، چون عنوان صلات بر عمل فاقد سوره هم صدق می کند و از طرفی نیز شارع که در مقام بیان بوده قیدی برای صلات ذکر نکرده است، کشف می شود که امر دیگری غیر از ارکان یا معظم اجزاء و شرایط دخالت ندارد چون اگر دخالت داشت شارع آن را بیان می کرد و حیث اینکه بیان نکرده معلوم می شود معتبر نبوده است. هر مقدار که دلیل بر اعتبار امور دیگر وجود داشت از اطلاق رفع ید می شود ولی اگر در جایی دلیل پیدا نشد با اطلاق آن را نفی می کنیم. کما اینکه در سایر موارد اطلاق و تقیید همین مسیر طی می شود. مرحوم شیخ فرموده که اگر کسی در محل بحث بخواهد به اعمی اشکال کند که نمی توانید به اطلاق تمسک کنید لازمه اش این است که در مثل اعتق رقبه هم اشکال کند و نتواند به اطلاق اعتق رقبه تمسک کند. چون در این مورد هم به حسب مراد واقعی رقبه ای که عتقش لازم است جامع واجد جمیع شروط صحت است. اگر بگویید چون فاقد شرط قطعاً مراد نیست پس ما هو المراد عتق جامع لشروط الصحه است و لفظ در این معنا استعمال شده است اشکال می شود که نمی توانید به اطلاق تمسک کنید زیرا نمی دانید عتق رقبه کافره مصداق عتق جامع لشروط الصحه است یا خیر. نه در این مثال بلکه در همه موارد اطلاق و تقیید نمی شود اطلاق گیری کرد. همانطور که در باب اطلاق و

تقیید جواب داده می شود که ما هو المراد الجدی فرد واجد شرط است و فاقد شرط قطعاً مراد نیست اما در عین حال لفظی که بکار برده شده در همان معنای جامع و مطلق استعمال شده نه در معنای واجد. لذا می گوئیم متکلم در مقام بیان بود و برای بیان متعلق حکمش فقط لفظ مطلق را بکار برد در نتیجه معلوم می شود چیز دیگری معتبر نیست.

ثمره ثالثه: در قوانین بیان شده است که در عمل به نذر و صدق وفاء به نذر و یمین اثر بحث صحیح و اعم ظاهر می شود. زیرا چنانچه کسی نذر کند که اگر دیدم کسی نماز می خواند این مقدار به او پول می دهم، اگر قائل به صحیح شویم وفاء به نذر جایی تحقق پیدا می کند که شخص صلات صحیح خوانده باشد. اما اگر نماز او نماز فاسد باشد علی القول بالصحیح وفاء به نذر محقق نشده است. ولی علی القول بالاعم همین مقدار که شخص نماز بخواند کافی است اعم از اینکه واجد جمیع اجزاء و شرایط باشد و یا خیر.

مرحوم اخوند در اشکال به این ثمره فرموده است که اگرچه بحث صحیح و اعم در وفاء به نذر اثر دارد ولی اشکال این است که این اثر، ثمره مساله اصولیه حساب نمی شود. زیرا مساله اصولیه مساله ای است که نتیجه اش در طریق استنباط احکام فرعیه کلیه واقع شود. بر اساس ثمره ثالثه نهایت اثر بحث صحیح و اعم این شد که احراز کردیم وفاء به نذر محقق شده یا خیر یعنی در تطبیق متعلق تکلیف بر مآتی به از بحث صحیح و اعم استفاده کرده ایم اما حکم کلی شریعت با آن به دست نیامد تا آن را ثمره بحث صحیح و اعم به عنوان مساله اصولی حساب کنیم.^{۲۶}

مرحوم آقای تبریزی از اشکال مرحوم اخوند به این صورت جواب داده اند که برای اینکه ثمره هر مساله را حساب کنیم باید دید نقش مساله در چه حد و در چه جایگاهی است. اگر مساله صحیح و اعم از مسائل اصلیه علم اصول بود شما باید دنبال ثمره مساله اصولی می بودید. اما اگر مساله اصولی نبود بلکه از مقدمات و مبادی مساله اصولی بود نباید انتظار داشته باشید که این مساله، ثمره مساله اصولی را داشته باشد. خود شما بحث صحیح و اعم را در مقدمه ذکر کردید نه در مقاصد یعنی از مسائل اصولی نمی دانید و لذا انتظار از آن باید در حد مبادی مسائل اصول باشد. بنابراین اینکه اشکال کنید ما این را ثمره مساله اصولی نمی دانیم جا ندارد چون اصلاً بناء نبوده است ثمره مساله اصولی را داشته باشد. صحیح در اشکال به ثمره ثالثه این است که ثمره مذکور در حد ثمره مبادی و مقدمات مساله اصولی هم نیست بر خلاف ثمرات قبل. مثلاً ثمره دوم که جواز تمسک به اطلاق و عدم آن بود به عنوان مبدأ بحث اطلاق و تقیید و محقق موضوع تمسک به مطلق اثر داشت. اما بر اساس ثمره سوم، بحث صحیح و اعم در این حد هم اثر ندارد که به عنوان مبدأ و محقق موضوع برای مسائل اصلیه اصول باشد. لذا صحیح در اشکال این است که این ثمره به عنوان ثمره مساله ای که مبدا مسائل اصولی می باشد نمی تواند به حساب بیاید. چون مسائل اصلیه علم اصول انهایی هستند که در طریق استنباط قرار می گیرند و مساله صحیح و اعم بر اساس ثمره ثالثه این مقدار نفع را هم ندارد که مبدأ شود برای مساله ای که آن مساله در طریق استنباط قرار بگیرد. شاید امر به فهم که در آخر عبارت مرحوم اخوند وجود دارد ناظر به همین مطلب باشد.

از این اشکال می توان جواب داد که اگر ضابطه مساله اصولیه طبق آنچه در اول مباحث اصول بیان شد همانی باشد که در کلام مرحوم آقای تبریزی و مرحوم محقق عراقی آمده باشد که بر اساس آن بحث صحیح و اعم و مشتق را خارج از مساله اصولیه دانستند، این اشکال باید به ثمره ثالثه وارد شود. اما بر اساس آنچه در همان بحث گفته شد مبنی بر اینکه ضابطه مساله اصولیه این است که مساله در طریق استنباط حکم کلی شرعی قرار بگیرد و با آن حکم شرعی تعیین شود اعم از اینکه اصل حکم تعیین شود و یا سعه و ضیق حکم، همه مسائلی که چنین دخلی در اثبات و تعیین حکم کلی شرعی داشته باشند، جزء مسائل علم اصول هستند. به همان بیانی که مرحوم محقق عراقی و مرحوم آقای تبریزی فرموده بودند که ولو بحث عام و خاص و مطلق و مقید و بحث مفاهیم، اصل حکم را اثبات نمی کنند اما کیفیت تعلق حکم به واسطه آنها اثبات می شود و همین مقدار که این مسائل در تعیین کیفیت تعلق حکم نقش داشته باشند کافی است که مساله اصولی شوند، با همان بیان نیز گفته شد که مساله ای که با آن موضوع حکم شرعی مشخص شود مثل بحث مشتق یا متعلق حکم شرعی معین شود مثل بحث صحیح و اعم شأن مساله اصولی را دارند. زیرا در سایه تعیین متعلق و موضوع حکم، سعه و ضیق حکم هم مشخص می شود و به این واسطه در طریق استنباط حکم قرار می گیرند. وجهی ندارد ما مسائل اصولیه را منحصر کنیم به انهایی که فقط اثبات اصل حکم می کنند یا کیفیت حکم را بیان می کنند که به نحو مقید است یا مطلق. مباحثی مثل بحث صحیح و اعم که موضوع و متعلق را معلوم می کنند چون در نهایت در تعیین سعه و ضیق حکم اثر دارند همه داخل در مسائل علم اصول می شوند.

با توجه به این مطلب باید دید که آیا بحث صحیح و اعم بر اساس ثمره ثالثه حال حکم شرعی من حیث السعه و الضیق را معلوم می کند تا بتواند در طریق استنباط حکم شرعی به همان معنای اعم واقع شود یا خیر.

اگر ثمره ثالثه بحث صحیح و اعم را بر این اساس بسنجیم جا دارد اینطور اشکال کنیم با ثمره ثالثه بحث صحیح و اعم که فقط مثال نذر بود متعلق و موضوع حکم شرعی هم معلوم نمی شود. زیرا اینکه چه چیزی مصداق وفاء به نذر است، تابع این است که متعلق نذر شخص چه چیزی است و اینکه متعلق نذر او چیست به بحث صحیح و اعم ربطی ندارد بلکه تابع نذر او و قصد اوست که آیا از "من صلی" نماز صحیح را قصد کرده یا نماز فاسد هم مقصود است. با توجه به اینکه تعیین متعلق در نذر به قصد مرتبط می شود، بحث صحیح و اعم به این مقدار هم اثر ندارد که متعلق حکم شرعی کلی را معین کند. در نتیجه نمی توانیم مثال نذر را به عنوان ثمره بحث صحیح و اعم قرار بدهیم.

مگر اینکه کسی بگوید اگرچه در نوع موارد، تعیین متعلق نذر به قصد ناذر مربوط می شود اما از باب ندرت فرض می شود جایی که شخص نذر کند که یک درهم به کسی بدهم که مسمای صلات را انجام دهد. در این صورت بحث صحیح و اعم اثر دارد. بنابر صحیح مسمای صلات عمل تام الاجزاء و الشرایط است و بنابر اعم مسمای معظم اجزاء و شرایط است. ولی این فرض، فرض نادری است که از افراد متعارف صادر نمی شود و نمی توانیم بحث مفصل صحیح و اعم را برای این فرض نادر مطرح کنیم.

اشکال دیگری که به ثمره ثالثه وارد است و در کلام مرحوم آقای خویی آمده این است که اگر بخواهیم تعیین متعلق نذر و محقق وفاء به نذر را ثمره بحث اصولی به حساب بیاوریم لازمه اش این است مسائل جمیع علوم را در علم اصول مطرح کنیم. زیرا ثمره همه این مسائل در نذر ظاهر می شود حتی ثمره بحث از موضوعات خارجیه. شخص می تواند نذر کند که اگر مساحت مسجد اعظم مثلاً از فلان مقدار بیشتر باشد فلان کار را می کنم. اگر این مقدار برای توجیه بحث و طرح مساله در مسائل علم اصول کافی باشد لازمه اش این است که همه این مسائل در علم اصول مطرح گردد و هذا کما تری.

ثمره چهارم: این ثمره که در کلام مرحوم آقای خویی هم به ان اشاره شده این است که در مواردی که عنوان عبادت موضوع برای حکمی از احکام شریعت قرار بگیرد بحث صحیح و اعم اثر پیدا می کند. به عنوان نمونه در بحث مکان مصلی روایت وارد شده "لا یصل الرجل و المرأة تصلی بحذائه". عنوان صلات المرأة موضوع مانعیت برای صلات رجل قرار گرفته است. در این موارد نزاع صحیحی و اعمی اثر دارد. زیرا اگر قائل به صحیح شدیم، در جایی فاصله ده شبر میان زن و مرد معتبر است که زن در حال خواندن نماز صحیح باشد ولی اگر می دانیم نمازش باطل است ضرری به صحت صلات مرد ندارد. اما گر قائل به اعم شویم همین مقدار که زن مشغول به صورت نماز باشد چنانچه مرد در کنار او نماز بخواند نمازش باطل است.

ولی مرحوم آقای خویی نسبت به این ثمره هم اشکال کرده اند که مساله اصولی مساله ای است که در طریق استنباط حکم کلی فرعی قرار بگیرد و در این مورد از بحث صحیح

و اعم برای استنباط حکم کلی شرعی استفاده نکردیم بلکه در تطبیق حکم شرعی کلی بر مورد خاص و تعیین متعلق امر در صلات رجل استفاده کردیم و تعیین متعلق امر که استنباط حکم شرعی کلی نیست. لذا بحث صحیح و اعم ولو در تعیین حکم در این فرع اثر دارد اما نمی توانیم آن را ثمره مساله اصولی بدانیم. مرحوم آقای تبریزی هم در این فرع فرموده اند که ثمره دارد اما ثمره مساله اصولی نیست و صرفاً تطبیق حکم از حیث متعلق است.

جواب همانی است که در ذیل ثمره ثالثه گفته شده که در اصولی بودن مساله همین مقدار که در تعیین حکم نقش داشته باشد چه در اثبات اصل حکم و چه در اثبات سعه و ضیق بالمباشره یا مع الواسطه کافی است. لذا می توانیم این ثمره را از ثمرات بحث صحیح و اعم بدانیم حتی در این فرض که از مسائل علم اصول باشد نه از مبادی آن.

شنبه ۴۰۰/۹/۶

جلسه ۴۳

در مجموع چهار امر به عنوان ثمره بحث صحیح و اعم مطرح شد. دو مورد از موارد چهارگانه به عنوان ثمره بحث صحیح و اعم اصلاً قابل قبول نبود ولی دو مورد دیگر تاثیر نزاع صحیح و اعم در آن قابل التزام است؛ اگرچه اینکه این مقدار از تاثیر کافی است که مساله را اصولی کند و به عبارت دیگر ثمره مساله اصولی حساب شود یا خیر، جای بحث دارد.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند که هیچ یک از این امور چهارگانه به عنوان ثمره مساله اصولیه حساب نمی شود چه مواردی که اصل تاثیر بحث صحیح و اعم در آن را پذیرفتیم و

چه مواردی که اصل تاثیر هم قبول نشد اما حتی اگر مورد قبول باشند باز هم ثمره مساله اصولی به حساب نمی آیند. این اشکال مرحوم آقای خویی بر اساس دو نکته زیر است:

نکته اول: مساله اصولیه مساله ای است که در طریق استنباط حکم کلی فرعی قرار بگیرد اما اگر نتیجه مساله در طریق استنباط حکم کلی قرار نگیرد بلکه در تطبیق حکم کلی بر مصادیق واقع شود، مساله اصولی نیست.

نکته دوم: مساله اصولیه مساله ای است که اگر در طریق استنباط واقع می شود، بنفسه و به صورت مستقل بتوان حکم شرعی کلی را با آن استنباط کرد نه با ضمیمه کردن مساله اصولیه دیگر. زیرا مسائلی نیز وجود دارند که در استنباط موثر می باشند اما تاثیر آنها به واسطه اضافه شدن مساله اصولی دیگری است. چنین مسائلی اصولی شمرده نمی شوند.

بر این اساس هیچ کدام از موارد چهارگانه نمی تواند به عنوان ثمره مساله اصولی مورد قبول قرار گیرد. حتی اگر اصل تاثیر را در بعضی از این موارد بپذیریم. زیرا در ثمره اول که تاثیر در جریان براءت و اشتغال در اقل و اکثر ارتباطی بود، هیچ گاه بحث صحیح و اعم نمی تواند به تنهایی ما را به حکم شرعی برساند. چراکه برای تعیین حکم شرعی در موارد شک در جزئیت یا شرطیت، بعد از تعیین موضع در مساله صحیح و اعم، باید مساله اقل و اکثر ارتباطی و جریان براءت یا اشتغال را ضمیمه کنیم تا بتوانیم نتیجه بگیریم که آیا در صلات مثلاً سوره جزئیت دارد یا خیر. پس ثمره اول ثمره مساله اصولیه نیست. زیرا مساله صحیح و اعم بر اساس ثمره اول نمی تواند به صورت مستقل در طریق استنباط قرار بگیرد.

در ثمره دوم هم ولو اصل تاثیر نزاع صحیح و اعم در تمسک به اطلاق و عدم ان پذیرفته شد اما این مقدار از تاثیر باعث نمی شود که مساله صحیح و اعم، اصولی بشود. زیرا استنباط حکم شرعی در موارد شک در جزئیت یا شرطیت از مساله صحیح و اعم بر اساس ثمره ثانیه، نیازمند اضافه کردن مسأله اطلاق و تقیید است.

ثمره سوم که بحث نذر بود و همچنین ثمره چهارم که مانعیت صلات مرأه برای صلات رجل بود، اگر اصل تاثیر را قبول کنیم که در ثمره چهارم قبول شد اما باز هم مساله صحیح و اعم بر اساس ثمره سوم و چهارم نمی تواند مساله اصولیه حساب شود. زیرا با نتیجه مساله صحیح و اعم طبق ثمره ثالثه و رابعه اصل حکم شرعی استنباط نمی شود بلکه بعد از فراغ از حکم کلی فرعی مورد تسالم، تطبیق این حکم کلی بر مصادیق روشن می شود.

اما به نظر می رسد که با توجه به آنچه در ضابطه مساله اصولیه قبلا گفته شد، دو نکته ای که اساس اشکال مرحوم آقای خویی بود تمام نباشد. در گذشته بیان شد که آنچه مساله را اصولی می کند این است که در طریق استنباط حکم کلی فرعی واقع شود اعم از اینکه تاثیر آن در اثبات اصل حکم باشد یا اثبات سعه و ضیق حکم. لذا مختار مرحوم آقای خویی در مطلب اول به نظر تمام نیست. در مطلب دوم هم که فرمودند اصولی بودن مشروط به این است که بلا ضم ضمیمه منتج نتیجه باشد مورد قبول نیست بلکه اگر مساله در استنباط حکم شرعی کلی تاثیر داشته باشد ولو محتاج به ضم مقدمه دیگر باشد اصولی به حساب می آید.

بنابراین اگرچه اصل تاثیر صحيح و اعم در ثمره اول که جریان برائت و اشتغال باشد مورد قبول نبود اما بر فرض که این ثمره صحيح باشد، می تواند به عنوان ثمره مساله اصولی به حساب آید. چون هرچند نیاز به ضم ضمیمه برای استنباط حکم شرعی دارد اما ضم ضمیمه مانع از اصولی بودن نیست.

در ثمره دوم که اصل ترتب ان مورد قبول بود مرحوم آقای خویی اشکال کردند مساله صحيح و اعم طبق این ثمره برای استنباط حکم احتیاج به ضم ضمیمه دارد ولی گفته شد که ضم ضمیمه را مانع نمی دانیم.

ثمره سوم که مساله نذر بود، در اصل ترتب ان اشکال شد. اما اگر ترتب اثر را قبول کنیم، مرحوم آقای خویی اشکال کردند که ثمره فقط تطبیق حکم را معلوم می کند نه اینکه حکم را استنباط کند. این نیز مانع از اصولی بودن نمی شود. زیرا نظر مختار غیر از مختار مرحوم آقای خویی بود. با این وجود، به خاطر اشکال دیگری که در کلام مرحوم آقای خویی آمده نمی توانیم ثمره ثالثه را به عنوان ثمره مساله اصولی قبول کنیم. ایشان اشکال کردند که اگر این ثمره را ثمره مساله اصولی بدانیم لازمه اش این است که بحث از جمیع علوم حتی بحث از موضوعات را در علم اصول داخل کنیم. ازین رو حتی اگر ثمره ثالثه مورد قبول قرار بگیرد نمی توان ان را ثمره مساله اصولی قرار داد.

ثمره چهارم هم اصل ترتبش مورد قبول بود ولی اشکال شد که نتیجه مساله در تطبیق حکم تاثیر دارد نه در استنباط حکم. با توجه به اینکه نکته اول مرحوم آقای خویی را

نپذیرفتیم و گفتیم که مساله ای که در تعیین متعلق و در سعه و ضیق آن نقش دارد مساله اصولی است، مساله صحیح و اعم طبق ثمره چهارم اصولی می شود و این ثمره ثمره مساله اصولی حساب می شود .

جهت پنجم؛ ادله قول به صحیح و قول به اعم

مرحوم اخوند بحث ادله را در دو مقام مطرح کرده اند یکی ادله قول به صحیح و دوم ادله اعم.

قبل از ورود به بحث تذکر به یک نکته لازم است و آن این که بحث در جهت پنجم بحث اثباتی است و دو طرف برای اثبات مختار خودشان باید وجوهی ذکر می کنند. همانطور که در ابتدای بحث تصویر جامع گفته شد بحث اثباتی در صورتی مجال دارد که به حسب مقام ثبوت هر دو قول ثبوتاً ممکن باشند و امکان ثبوتی قول به صحیح و قول به اعم متوقف بر این بود که جامع واحدی بر اساس هر یک از این دو قول تصور شود. اما اگر فقط طبق یکی از دو قول جامع قابل تصویر باشد و طبق قول دیگر جامع قابل تصویر نباشد، اختصاص یک قول به امکان تصویر جامع، دلیل بر صحت آن قول و بطلان قول دیگر است. لذا قبلاً هم اشاره شد که بحث جهت ثالثه که بحث از تصویر جامع بود به عنوان یکی از ادله صحت احد القولین مطرح می شود.

لذا بر اساس قول مرحوم اخوند که فقط بنا بر قول به صحیح تصویر جامع را ممکن دانستند، نیازی به بحث اثباتی برای اختیار قول به صحیح در مقابل قول به اعم نداریم. در

مقابل مرحوم آقای خویی نیز که فرموده بودند جامع علی القول بالصحيح تصوير ندارد به خلاف قول به اعم، قول اعم را نظريه صحيح دانستند.

بنابراین جهت پنجم یک بحث تنزلی است. هم در نظر مرحوم آقای اخوند و هم در نظر اعلام دیگر مثل مرحوم آقای خویی.

ادله قول به صحيح

وجوه مطرح شده در کلام مرحوم اخوند، برای اثبات قول صحيح چهار وجه است: اول تبادل خصوص معنای صحيح از الفاظ عبادات است و دوم صحت سلب لفظ از فاسد و سوم روایاتی که دلالت بر ثبوت آثار و خواص برای مسمیات دارند و چهارم اینکه رویه و سیره عقلایی در تسمیه مخترعاتشان این است که لفظ را برای مخترع و مرکب تام وضع می کنند نه اعم از صحيح و فاسد. مرحوم اخوند به دو وجه از این چهار وجه که وجه اول و دوم باشد اشکال نکرده اند و به آن ملتزم شده اند. به وجه سوم نیز در متن کفایه اشکال نکرده اند ولی در هامش به آن اشکال کرده اند و نسبت به وجه چهارم هم فرموده اند که ولو این دعوا بعید نیست اما قابل منع است و در نتیجه به آن ملتزم نشده اند.

تبادر: می بینیم که با شنیدن الفاظ عبادات، خصوص معنای صحيح متبادر می شود نه اعم. مثلاً اگر کسی بگوید نمازم را خواندم متبادر همان معنای صحيح است نه اعم. تبادل و انسباق خصوص عمل صحيح دلیل اول برای وضع الفاظ عبادات برای صحيح است.

اشکالی متوجه دلیل اول می شود که مرحوم اخوند متعرض ان شده و جواب داده است. اشکال این است که شما در تصویر جامع گفتید که علی القول بالصحيح جامع تصویر می شود اما تمام خصوصیات ان برای ما معلوم نیست و لذا از راه عنوان ناهی از فحشاء به جامع اشاره می کنیم، چطور می شود که از یک طرف می گویند مبهم است و در بحث ثمره هم گفته اید که صحیحی نمی تواند به اطلاقات خطابات تمسک کند چون مجمل است و از طرف دیگر می گویند معنای صحیح متبادر به اذهان است. تبادر و انسباق الی الاذهان با اجمال و ابهام سازگاری ندارد .

مرحوم اخوند جواب می دهد که بین تبادر و انسباق با اجمال و ابهام منافات وجود دارد اما در جایی که اجمال و ابهام به تمام جهات باشد. ما در مباحث قبل مسمای الفاظ عبادات را علی القول بالصحيح مجمل من جميع الجهات قرار ندادیم بلکه گفتیم که از راه اثار مبین هستند. وقتی از جهت اثار مبین باشند قابلیت انسباق و تبادر هم وجود دارد. ایشان فرموده است: و لا منافاة بين دعوى ذلك و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه و قد عرفت كونها مبينة بغير وجه^{۳۷} یعنی به غیر وجه واحد. وقتی اثار متعدد باشند معنا نیز با وجوه متعددی مبین می شود و با تبادر جمع می گردد.

یک اشکال به وجه اول این است که اصل اینکه معنای صحیح متبادر به اذهان باشد محل منع است. زیرا اعمی ها می گویند متبادر معنای اعم است. لذا واضح نیست متبادر بودن

خصوص معنای صحیح. بلکه در مقابل شواهدی که قائلین به اعم آورده اند نشان می دهد که ما هو المتبادر معنای اعم از صحیح است نه اینکه خصوص صحیح باشد. اما علاوه بر این، اشکال دیگری که به مرحوم اخوند وارد می شود همان اشکالی است که در بحث حقیقت شرعیه نیز مطرح شد. اشکال این است که آیا تبادری که در این موارد ادعا می شود تبادر در زمان ماست یعنی لفظ صلات را که می شنویم معنای صحیح را از آن می فهمیم یا اینکه مقصود از تبادر، تبادر در عصر صدور خطابات است؟ اگر مقصود تبادر در زمان ما باشد فایده ای ندارد. زیرا این نوع تبادر فقط نشان می دهد که در زمان ما حقیقت در معنای خاص شده اما حقیقت در زمان صدور را که مورد احتیاج است ثابت نمی کند. ولی اگر مقصود تبادر و انسباق در عصر صدور باشد چنانچه واقعا احراز شود مفید است اما اشکال این است که مثبت ندارد. در نتیجه ما هو المفید من التبادر مثبت ندارد و ما هو المحرز نیز مفید نیست.

یک شنبه ۴۰۰/۹/۷

جلسه ۴۴

در اشکال به تبادر به عنوان اولین دلیل برای قول به صحیح گفته شد که آیا مقصود از تبادر عند سماع الفاظ عبادات، تبادر در زمان ماست یا تبادر در زمان صدور خطابات؟ اگر مقصود تبادر در زمان ما باشد که مفید فایده نیست و اگر مقصود تبادر در زمان صدور

خطابات باشد، اگرچه این تبادر مفید فایده است ولی مثبت ندارد و نمی توانیم تبادر به این معنا را احراز کنیم.

این اشکال دوم، در موارد متعدد استدلال به تبادر وارد می شود. از جمله بحث حقیقت شرعیه که مرحوم اخوند به تبادر استدلال کردند.

از این اشکال در کلام مرحوم آقای خویی و نیز مرحوم آقای تبریزی در بحث های صحیح و اعم جواب داده شده است که ولو آنچه ما در بدو امر احراز می کنیم تبادر معنای خاص عند المتشرعه در زمان ماست اما با توجه به اینکه استعمال متشرعه در الفاظ تابع استعمال شارع است. زیرا این استعمال شارع است که دست به دست به نسل های بعد می رسد. اگر در موردی احراز کردیم که معنای لفظ عند المتشرعه، معنای خاصی است، کشف می کنیم در زمان شارع هم آنچه معنای حقیقی لفظ بوده همین معناست. لذا مرحوم آقای خویی در قسمت وضع للاعم که مختار ایشان باشد فرموده اند: در زمان ما معنای اعم عند المتشرعه تبادر می شود و چون استعمال متشرعه ناشی از استعمال شارع است کشف می کنیم که در استعمالات شارع هم موضوع له اعم بوده است. اگرچه مرحوم آقای خویی این جواب را برای معنای اعم آورده اند اما جوابی است که در همه موارد من جمله استدلال به تبادر برای معنای صحیح نیز می آید.

مناقشه ای که در این جواب وجود دارد این است که هرچند استعمالات متشرعه ناشی از استعمال شارع است ولی اینطور نیست که حقیقت بودن لفظ در یک معنا عند المتشرعه با

حقیقت بودن لفظ در همان معنا در لسان شارع ملازمه داشته باشد. ولو ریشه استعمالات متشرعه استعمالات شارع است اما نه اینکه در حقیقت بودن و مجاز بودن نیز تلازم وجود داشته باشد. زیرا وجدانا این احتمال وجود دارد که معنای حقیقی لفظ در استعمالات شارع معنای الف بوده باشد ولی در لسان شارع به خاطر علاقه ای که بین معنای ب با الف وجود دارد کثیرا استعمال در معنای ب شده باشد و بعد به خاطر کثرت استعمال حقیقه متشرعیه در معنای ب شود. پس حقیقت متشرعه بودن ملازمه ندارد با اینکه در استعمال شارع هم حقیقت در معنای ب بوده باشد.

ولی مناقشه عدم تلازم بین معنای حقیقی عند الشارع با معنای حقیقی عند المتشرعه در جایی می آید که وجدانا احتمال داشته باشد شارع در معنای الف استعمال کرده باشد و بعد حقیقت در معنای ب شده باشد. اما در مواردی که این احتمال وجود ندارد، جواب مرحوم آقای خویی تمام است که حقیقت نزد متشرعه کشف از حقیقت نزد شارع می کند. لذا باید بین استدلال به تبادر برای قائلین به اعم و استدلال به تبادر برای قائلین به صحیح فرق بگذاریم و مناقشه را فقط به استدلال قائلین به اعم تمام بدانیم. زیرا وجدانا احتمال می دهیم که ما هو الموضوع له در زمان شارع معنای صحیح بوده و در ادامه به خاطر کثرت استعمال در معنای اعم، حقیقت در معنای اعم شده باشد. ولی در استدلال قائلین به صحیح این مناقشه جا ندارد. زیرا وجدانا احتمال نمی دهیم که معنایی که لفظ در ابتدا برای آن وضع شده باشد معنای اعم از فاسد و صحیح بوده باشد و بعد به خاطر کثرت استعمال در معنای صحیح، نزد متشرعه حقیقت در معنای صحیح شده باشد. زیرا کثرت در استعمال فی الاعم است نه در

استعمال فی الصحیح. با توجه به اینکه کثرت استعمال در معنای صحیح نیست، احتمال این معنا که ما هو الموضوع له غیر معنای صحیح بوده و بعد در اثر کثرت استعمال حقیقت در معنای صحیح شده باشد، وجدانا وجود ندارد. در نتیجه استفاده از این ملازمه به نفع قائلین به صحیح تمام است ولی برای قائلین به اعم خیر.

بنابراین در محل بحث، اشکال دوم به تبادر برای اثبات وضع لفظ للصحیح وارد نیست و می توان از حقیقت بودن استعمال لفظ عند المتشرعه در معنای صحیح کشف کنیم که در لسان شارع نیز حقیقت در معنای صحیح بوده است. عمده اشکال اول است که اگر قائل به صحیح می گوید متبادر خصوص صحیح است، عکسش را هم قائل به اعم ادعا می کند.

صحت سلب: مرحوم اخوند می فرمایند به دقت که نگاه کنیم می بینیم که در عباداتی که به خاطر اخلال به بعضی از اجزاء و شرایط باطل به حساب می آیند، عنوان عبادت از این افراد صحت سلب دارد. اگرچه بالمساحه ممکن است عنوان صلات یا صوم را بر فرد فاسد هم اطلاق کنند اما بالدقه صحت سلب دارد. صحت سلب کشف می کند که نماز باطل و فاسد از افراد معنای حقیقی صلات نیست.

مناقشه این است ادعای صحت سلب لفظ از فرد فاسد محل منع است بلکه شاید مساله به عکس باشد. همانطور که در ادله اعمی می آید که عنوان صلات بالدقه و بدون مسامحه بر فرد فاسد هم اطلاق می شود.

روایات: همانطور که در کلام مرحوم اخوند آمده، به دو طایفه از روایات برای وضع الفاظ عبادات لخصوص الصحيح استدلال می شود. طایفه اول روایاتی هستند که دلالت بر ترتب خواص و اثاری برای مسمیات عبادات دارند. مثل جنة المومن برای صوم یا معراج المومن و قربان کل تقی برای صلات. اگرچه مرحوم اخوند نظر به روایات داشته است اما می شود آیه « ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنکر » را نیز در همین دلیل وارد کرد. این روایات ظهور دارند که اثار بر خود مسما بار مترتب می شوند.

طایفه دوم نیز روایاتی می باشند که به حسب ظاهر حقیقت و ماهیت صلات را از فاقد بعضی از اجزاء و شرایط نفی کرده اند. مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب یا لا صلاة الا بطهور. تقریب استدلال به طایفه اول این است که روایات مطرح شده یا ایه شریفه ظاهر در این هستند که مسما و ماهیت اثر خاص را دارد. با توجه به اینکه از خارج معلوم است که این اثار فقط بر افراد صحيح مترتب است استفاده می شود که مسمای صلات و موضوع له خصوص صحيح است نه اینکه مسما اعم باشد. وگرنه اگر موضوع له اعم و جامع بین صحيح و فاسد بود که این اثار بر مسما بار نمی شد. بنابراین طبق این روایات نتیجه می گیریم که مسما و موضوع له عمل صحيح است. مرحوم اخوند در حاشیه کفایه فرموده اند: و إن كانت ظاهرة فی ذلک لمكان أصالة الحقيقة، و لازم ذلک کون الموضوع له للأسماء هو الصحيح، ضرورة اختصاص تلک الآثار به. چون از خارج معلوم است که این اثار برای فرد صحيح است و در این روایات هم این اثار بر مسما مترتب شده، معلوم می شود که ما هو المسمى خصوص صحيح است نه اعم .

ممکن است اشکال شود که ولو آثار در این روایات به حسب ظاهر به مسمای صلات نسبت داده شده است اما ممکن است موجب این آثار مسما به قید صحت باشد . یعنی موضوع اثر را مقید می کنیم و می گوئیم با توجه به اینکه آثار بر افراد فاسد بار نمی شود و فقط بر صحیح بار می شود، مراد از صوم و صلات در طایفه اول مسمای مطلق نیست بلکه مسما به قید صحت است به عبارت دیگر فرد صحیح از مسما است نه همه افراد آن. اگر موضوع اثر مسما به قید صحت باشد با قول به اعم هم سازگاری دارد.

مرحوم اخوند فرموده این حمل خلاف ظاهر است. تحفظ به ظهور روایات که ذات مسمی را موضوع اثر قرار داده است، اقتضا می کند که موضوع له خصوص صحیح باشد و الا اگر موضوع له اعم باشد، باید موضوع روایات را تقیید زد که خلاف ظاهر خواهد بود.

نسبت به طایفه دوم یعنی روایاتی که ماهیت صلات و مسما را از فاقد بعضی از اجزاء و شرایط نفی کرده است، مرحوم اخوند فرموده اند که ظاهر روایات این است که ماهیت صلات از این افراد سلب شده اند . وقتی روایت می گوید که لا صلاة الا بفاتحة الكتاب یعنی نماز فاقد فاتحه، ماهیت صلات در حق آن صادق نیست. این ظهور اقتضا می کند که مسما و موضوع له الفاظ عبادات خصوص صحیح باشد و الا اگر مسما اعم بود مثلا مسما ارکان یا معظم اجزاء و شرایط بود، نفی مسما از فاقد فاتحه ممکن نبود. نفی مسما نشان می دهد که ما هو الموضوع له خصوص صحیح است.

ممکن است قائل به اعم بگوید که در این طایفه دوم، صحت از فرد فاقد بعضی از اجزاء و شرایط نفی شده نه ماهیت. ولو به حسب عبارت، صحت در روایات ذکر نشده اما از طرفی لا نفی جنس در روایت آمده و از طرفی نیز معلوم است که وقتی روایات در مقام بیان متعلق امر هستند می خواهند صحت را در صورت فقد بعضی از اجزاء و شرایط نفی کنند. لذا ما هو المنفی صحت است نه اصل و عنوان و ماهیت صلات. نفی صحت نیز با قول به اعم سازگاری دارد و دیگر نمی توان اثبات قول صحیح کرد.

مرحوم اخوند فرموده است حمل روایات بر نفی الصحه خلاف ظاهر است که لا یصار الیه الا مع نصب القرینه بلکه ترکیباتی مثل لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد هم که می دانیم مراد نفی کمال است، در نفی صفت استعمال نشده اند بلکه در این موارد هم بالاستعمال عنوان و حقیقت صلات نفی شده است ولی از باب مجاز در اسناد. زیرا این روایات در مقام مبالغه هستند و اگر از ابتدا مستعمل فیه لا صلاة كاملة لجار المسجد باشد، خاصیت مبالغه بودن را از دست می دهد. پس با توجه به اینکه ظاهر این طایفه دوم نفی ماهیت و نفی مسما از فاقد بعضی از اجزاء و شرایط است، تحفظ بر این ظهور اقتضا می کند که مسما خصوص صحیح باشد و الا اگر اعم از صحیح و فاسد باشد، باید صحت را در تقدیر بگیریم که خلاف ظاهر می شود.

مناقشه ای که به این وجه سوم وارد است مناقشه ای است که در کلام مرحوم اخوند در حاشیه کفایه آمده است. هرچند این مناقشه را مرحوم اخوند فقط نسبت به طایفه اول بیان کرده است ولی در طایفه دوم هم جریان دارد.

مناقشه این است که از این روایات نمی توانیم کشف کنیم که موضوع له خصوص عمل صحیح است چه طایفه اول و چه طایفه دوم. زیرا مراد در این روایات معلوم است و شک در کیفیت اراده است. معلوم است مراد جدی در "ان الصلاة لا تنهی" و ... خصوص افراد صحیح است و شامل افراد فاسد نمی شود. شک در این است که آیا اختصاص به افراد صحیح به خاطر این است که لفظ صلات وضع برای خصوص صحیح شده است و افراد فاسد موضوعا و تخصصا از موضوع له خارج هستند یا اینکه صلات برای اعم وضع شده است و افراد فاسد به خاطر قرینه و قید از این خطاب خارج می باشند. در موارد شک در کیفیت اراده، عند العقلاء اصلی برای تعیین کیفیت اراده نداریم. اصول عقلایی در جایی جاری می شوند که مراد متکلم معلوم نباشد.

این مناقشه به طایفه دوم هم وارد می شود. در لا صلاة الا بفاتحة الكتاب هم مراد معلوم است که می خواهند جزئیت فاتحه الكتاب را بیان کنند. تردید در این است که در این موارد که نفی صلات از فاقد فاتحه شده، به این خاطر است که فاتحة الكتاب در مسما اخذ شده و مسما خصوص صحیح است و افرادی که فاقد فاتحة الكتاب و فاقد صحت می باشند حقیقتا صلات نیستند یا اینکه لفظ صلات برای جامع وضع شده و مسما و جامع از این افراد نفی نشده اند بلکه صحت در این موارد نفی شده است. این شک به شک در کیفیت اراده بر می گردد. در این موارد عقلاء اصلی ندارند که بناء بر اصاله الحقیقه بگذارند و کیفیت اراده را معین کنند.

سیره عقلاء: طریقه عقلایی و سیره مخترعین بر این است که اگر مرکبی را اختراع کردند لفظ را برای مرکب صحیح و تام وضع کنند. زیرا غرض از وضع این است که هنگام اراده تفهیم معانی از لفظ استفاده کنند. باتوجه به اینکه آنچه احتیاج به تفهیم دارد مرکب تام است، حکمت وضع اقتضاء می کند که لفظ برای همان وضع شود. بله به صورت اتفاقی ممکن است نیاز به تفهیم افراد فاسد و ناقص هم پیدا شود اما این موارد کم است و نیازی نیست که لفظ برای آن وضع شود و می توانند استعمال مجازی تنزیلی در آن کنند. همچنین ظاهر این است که شارع هم به همین روش عمل کرده است. وقتی حقیقت عبادت، مخترع شارع باشد، مقتضای این طریقه این است که لفظ برای خصوص صحیح وضع شود.

مرحوم اخوند فرموده این دعوا و ان کانت غیر بعیده اما قابله للمنع. هرچند در عبارت مرحوم اخوند بیان نشده است که وجه منع چیست، اما چون وجه چهارم مشتمل بر دو مقدمه است این احتمال داده می شود که مرحوم اخوند نسبت به هر یک از مقدمات اشکال داشته باشند.

دوشنبه ۴۰۰/۹/۸

جلسه ۴۵

وجه چهارم برای اثبات قول به صحیح تمسک به سیره واضعین و مخترعین بود. این استدلال دو مقدمه داشت؛ یکی ادعای استقرار سیره عقلاء و مخترعین بر وضع الفاظ برای مرکب تام و دوم تبعیت شارع از این سیره. مرحوم اخوند فرمودند و هذه الدعوى و ان کانت

غير بعيدة الا انها قابلة للمنع. اشكال مرحوم اخوند می تواند ناظر به هر یک از دو مقدمه باشد. کما اینکه در کلمات محققین دیگر هم هر یک از دو مقدمه مورد اشکال قرار گرفته است.

ممکن است به مقدمه اول اشکال شود که اولاً این ادعا که طریقه مخترعین به نحو عام در همه موارد بر این است که الفاظ را برای مرکب تام وضع کنند واضح نیست بلکه وضع برای مرکب تام یا جامع بین تام و ناقص، تابع غرض از وضع و نیاز به تفهیم معناست. اگر در غالب موارد، نیاز به تفهیم خصوص مرکب تام باشد لفظ را برای مرکب تام وضع می کنند و در هنگام نیاز به تفهیم افراد ناقص، فرد ناقص را نازل منزله فرد کامل قرار داده و لفظ را در آن استعمال می کنند. اما اگر نیاز غالبی به تفهیم معنای جامع باشد، چنین نیست که در این صورت هم طریقه عقلاء و واضعین وضع لفظ برای مرکب تام و واجد جمیع اجزاء و شرائط باشد و بعد در افراد ناقص و فاقد از باب تنزیل استعمال کنند. بنابراین نمی شود به شکل عام گفت که طریقه مخترعین وضع لفظ برای مرکب تام است بلکه وضع تابع غرض است و نمی شود قاعده کلی ارائه کرد.

اشکال دیگر مقدمه اول این است که حتی اگر قبول کنیم که طریقه عقلاء به نحو عام در مرکبات و مخترعات این است که لفظ را برای صحیح وضع می کنند، ولی قیاس مسمای الفاظ عبادات به مرکبات عرفیه و عقلائییه قیاس صحیحی نیست. به خاطر همان مطلبی که از مباحث گذشته مرحوم اخوند استفاده می شد که در مرکبات و مخترعات عرفیه، یک مرکب تام واحدی وجود دارد که بقیه افراد، فرد تنزیلی این مرکب تام حساب می شوند اما

در مسمیات الفاظ عبادات، مرکب تام واحدی که در همه حالات تام باشد نداریم. خود مرحوم اخوند فرمود که هر مرکبی را که حساب کنیم به حسب حالات مختلف و ازمنه و اشخاص مختلف فرق می‌کند. با توجه به اختلاف افراد مرکب تام اگر واضع بخواهد لفظ را برای یک جامع وضع کند طبعاً باید برای جامع بین صحیح و فاسد وضع کند.

در مقدمه دوم مرحوم اخوند فرمودند ظاهر این است که شارع از این طریقه عقلاییه تبعیت کرده است. اشکال می‌شود که ولو اصل این طریقه عقلاییه را به نحو عام قبول کنیم ولی دلیل بر این تبعیت نداریم بلکه احتمال داده می‌شود که این طریقه عقلاییه را شارع قبول نداشته باشد و لذا دلیلی بر امضاء نداریم. از عدم ردع شارع نیز نمی‌شود قبول را نتیجه گرفت. چون در جایی عدم الردع از سوی شارع لازم است که اگر مخالفت شارع با طریقه عقلاییه به مخاطبین اعلام نشود، مردم به مخالفت با واقع می‌افتند و اغراض شرعیه در معرض خطر قرار می‌گیرد. در این موارد از عدم الردع کشف می‌کنیم که شارع امضاء کرده است. اما در وضع الفاظ اگر عقلاء طریقه ای داشته باشند و شارع مخالف با آن باشد، حتی اگر نظر خودش را اعلام نکند مردم به مخالفت با شریعت نمی‌افتند. زیرا نهایتاً مومنین در مقام تسمیه در مخترعات خودشان این کار را انجام می‌دهند ولو شارع آن را قبول نداشته باشد.

از این مناقشه قبلاً در بحث اثبات حقیقت شرعیه از راه سیره عقلاییه که در کلام محقق عراقی مطرح شده بود جواب دادیم (البته جواب در خود کلام مرحوم عراقی بود) تطبیق آن جواب در محل بحث این ست که اگر قبول کردیم سیره عقلاییه بر وضع الفاظ برای خصوص

صحيح مستقر است، در صورتی که شارع از این طریقه تبعیت نکرده باشد و نظر او نیز مخالف با آن باشد ولی مخالفت خودش را احراز نکرده باشد نقض غرض لازم می آید. زیرا مردمی که به این طریقه عقلاییه مانوس هستند، به خاطر ذهنیت عرفیه ای که دارند با استعمالات شارع نیز به شیوه خود برخورد می کنند و می گویند شارع هم این لفظ را به همان شکل طریقه عقلاء وضع کرده و الا اگر قبول نداشت اعلام می کرد. وقتی اعلام نکند مردم همان طریقه عقلاء را تحکیم می کنند و بر معنای صحیح حمل می کنند و این موجب نقض غرض می شود. مثلاً اگر شارع لفظ صلات را برای اعم وضع کرده باشد ولی مخاطبین به خاطر ذهنیت عرفیه حمل بر صحیح کنند، در مثل لا یصل الرجل و المرأة تصلی بحذائه می گویند حتما مقصود صلات صحیح مرأه است و درجایی که زن نماز باطل بخواند حکم به مانعیت نمی کنند و حال آنکه در نزد شارع مانع می باشد و نقض غرض لازم می آید. بنابراین اگر در باب وضع هم نظر شارع غیر رویه عام عقلاییه باشد باید اعلام کند و اگر اعلام نکند، عند استعمال لفظ بلا قرینه علی خلاف، حمل بر همان معنایی می کنند که موافق با طریقه عقلاییه است. لذا از عدم الردع در این موارد کشف می کنیم که شارع نیز همین طریقه عقلاییه را قبول کرده و طبق آن مشی کرده است. در نتیجه عمده در اشکال بر وجه چهارم اشکال بر مقدمه اول است.

بنابراین هیچ یک از وجوه چهارگانه ای که برای اثبات وضع الفاظ للصحيح ذکر شد وجه تامی نبود.

ادله قول به اعم

مرحوم اخوند در کفایه به پنج وجه متعرض شده و به همه این وجوه مناقشه کرده است:
وجه اول؛ تبادر. به این ادعا که وقتی الفاظ عبادات استعمال می شود متبادر از آن همان معنای اعم است نه خصوص صحیح .

مرحوم اخوند اشکال می کنند که استفاده از تبادر برای اثبات اعم بودن موضوع له الفاظ عبادات فرع این است که ثبوتاً بین افراد صحیح و فاسد معنای جامعی وجود داشته باشد تا در مرحله اثبات کسی ادعا کند معنای جامع متبادر از الفاظ عبادات است. بعد از اینکه در بحث قبل در تصویر جامع علی القولین گفتیم که ثبوتاً بین افراد صحیح و فاسد معنای جامعی وجود ندارد چطور می شود ادعا کرد معنای متبادر معنای اعم است؟

این مناقشه قابل جواب است. زیرا در بحث قبل نتیجه به عکس بود و جامع علی القول بالصحیح محل اشکال بود. وگرنه جامع بر اساس قول به اعم در قالب معظم اجزاء و شرایط یا خصوص ارکان تصویر شد.

اما اشکال دیگری ممکن است وارد شود که همان اشکالی می باشد که در استدلال به تبادر برای اثبات وضع للصحیح مطرح شد مبنی بر اینکه ما هو المفید قابل احراز نیست و ما هو المحرز مفید نیست. زیرا اگر تبادر در زمان ما باشد که فایده ای ندارد و اگر تبادر در زمان صدور باشد قابل احراز نیست. مگر اینکه گفته شود که وقتی به اطلاقات الفاظ عبادات در روایات و کلمات مراجعه کنیم می بینیم اینگونه نیست که خصوص معنای صحیح اراده

شده باشد بلکه مستعمل فيه معنای اعم است. احتمال استناد به قرینه نیز با مراجعه به موارد مختلف استعمال وجدانا دفع می شود. یعنی با مراجعه به استعمالات مختلف می بینیم که متبادر از الفاظ عبادات حتی در زمان صدور خطابات معنای اعم است و وجدانا نمی شود که همه آنها با استناد به قرینه بوده باشد. از باب مثال وقتی نگاه می کنیم به روایاتی که عنوان "صلی" در آن آمده است مثلاً صلی فلان قبل الوقت یا صلی و لم یغتسل و ... معلوم است که ما هو المراد معنای اعم نسبت به صحیح و فاسد است و نمی شود احتمال داد که در همه این موارد قرینه بوده است. این فقط یکی از عناوین مشتقه صلات است سایر عناوین را هم که بررسی می کنیم همین معنا را تایید می کند.

بنابراین اشکال ثبوتی مرحوم اخوند به تبادر معنای اعم جواب داده شد و اشکال اثباتی هم با مراجعه به روایات مشتمل بر عناوین مشتقه از صلات و سایر الفاظ عبادات قابل جواب است.

وجه دوم؛ عدم صحت سلب عنوان صلات از افراد فاسد. اعمی می گوید اگر فرد فاسد از صلات را در نظر بگیریم و یک قضیه حملیه تشکیل دهیم و عنوان صلات در ناحیه محمول حمل بر فرد فاسد مثل صلات در حال حیض شود، این حمل صحیح است و در این قضیه حملیه نمی توانیم محمول را بما له من المعنی المرتکز از موضوع سلب کنیم و این علامت حقیقت است.

مرحوم اخوند در مناقشه به این وجه دوم فرموده اند "و فيه منع لما عرفت". لما عرفت اشاره به کدام اشکال مرحوم اخوند دارد؟

ظاهر این است که کلام مرحوم اخوند ناظر به اشکالی است که در دلیل دوم وضع للصحيح ذکر شد. در اینجا مرحوم اخوند فرمودند که عناوین عبادات بالدقه از افراد فاسدی که به سبب اخلال به بعضی از اجزاء و شرایط فاسد شده اند صحت سلب دارند. ولو بالمسامحه حمل می شوند اما بالدقه صحت سلب دارند و صحت سلب هم از علائم عدم حقیقت است. در اینجا نیز مرحوم اخوند می گوید که ما در دلیل صحیح گفتیم که عناوین عبادات از افراد فاسد صحت سلب دارند بالدقه.

البته مرحوم ایروانی فرموده اند که این احتمال نیز وجود دارد مرحوم اخوند در "لما عرفت" اشاره به اشکالی داشته باشد که در تبادر معنای اعم مطرح کرده است. زیرا مرحوم اخوند فرمود علامیت تبادر متوقف بر آن است که تصویر جامع و معنای اعم ممکن باشد و حال آنکه ممکن نیست. این اشکال در عدم صحت سلب هم می آید.

ولی از هر دو اشکال مرحوم اخوند می توان جواب داد. به همان نحو که اشکال ثبوتی را در تبادر جواب دادیم اینجا نیز می گوییم که اعمی جامع را تصویر کرده است. اشکال دوم هم که در حقیقت مناقشه اثباتی است به این نحو حل می شود که هرچند مرحوم اخوند در قبل فرمودند که الفاظ عبادات از افراد فاسده بالدقه صحت سلب دارند اما اعمی در جواب می گوید به عکس عدم صحت سلب دارند. اینطور نیست که صحت سلب واضح

باشد بلکه به نظر اعمی عکس مطلب صحیح است و حتی بالدقه عنوان صلات بر افراد فاسد حمل می شود.

وجه سوم؛ صحت تقسیم عبادات به صحیح و اعم. گفته اند که می توان عنوان صلات را مقسم قرار داد و گفت الصلاة اما صحیحة او فاسدة. تقسیم صلات به صلات صحیح و فاسد، دلیل بر این است که عنوان صلات برای اعم وضع شده که هم در ضمن نماز فاسد وجود دارد و هم صحیح. والا اگر معنای صلات خصوص صحیح باشد می شود از مصادیق تقسیم الشئ الی نفسه و غیره و این معقول نیست. معقول نیست که بگوییم این کتاب تقسیم می شود به کتاب و خودکار.

مرحوم اخوند در مناقشه به وجه سوم که ان را قوی تر از سایر وجوه دیده اند، فرموده که صحت تقسیم بذاته دلیل بر این است که مقسم معنای عامی دارد که شامل هر دو قسم می شود ولی این دلیل در صورتی قابل تمسک است که دلیل بر خلاف ان نداشته باشیم و الا باید تقسیم را توجیه کنیم. ما دلیل بر خلاف داریم که الفاظ برای خصوص صحیح وضع شده اند و دلیل همان وجوهی است که برای وضع للصحیح ثبوتاً و اثباتاً ذکر شده اند. با وجود دلیل اثباتی و ثبوتی برای وضع للصحیح باید تقسیم را توجیه کنیم که مراد از مقسم صلات به استعمال مجازی است. یعنی مراد از صلات "ما يستعمل فيه الصلاة" است که دو قسم دارد نه مسمای صلات. و منها صحة التقسیم إلى الصحیح و السقیم. و فيه أنه إنما يشهد

على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح و قد عرفتها فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعناية^{۳۸}.

با توجه به مطالبی که مرحوم اخوند دارند و قبلاً هم در بعضی از ادله صحیحی ها که همان روایات باشد مطرح شد، جا داشت که در اینجا مرحوم اخوند اشکال کند که از این تقسیم نمی توانیم موضوع له و مسمای را به دست داریم. زیرا مراد از لفظ معلوم است و شک در کیفیت اراده داریم. یقیناً مقصود از مقسم جامع و اعم است ولی نمی دانیم اینکه جامع اراده شده از باب این است که موضوع له لفظ می باشد و یا معنای مجازی است و با تکیه به قرینه استعمال شده است.

جلسه ۴۶

سه شنبه ۹/۹/۴۰۰

وجه چهارم؛ لفظ صلات و سایر الفاظ عبادات مثل صوم و حج و ... در کثیری از روایات در مورد افراد فاسده بکار رفته است و این نشان می دهد که این الفاظ در معنای اعم استعمال شده اند و الا معلوم است که فاسد بما هو فاسد مسمای الفاظ نخواهد بود. از کثرت استعمالات در مورد صلات فاسد که به معنای استعمال در اعم از صحیح و فاسد است معلوم می شود که موضوع له معنای اعم و جامع است نه خصوص صحیح و الا اگر موضوع له خصوص صحیح بود، باید همه این استعمالات، استعمال مجازی می بود.

مرحوم اخوند دو طایفه از روایات را به عنوان مصادیق اخبار فوق مطرح کرده اند. طایفه اول روایاتی است که در آنها وارد شده که بنی الاسلام علی خمس و در این روایات الفاظی مثل صلات و نحوها در معنای اعم استعمال شده است و طایفه دوم روایاتی است که مشتمل بر نهی از صلات در حالات خاص است که در آن حالات اساساً نماز مشروعیت ندارد؛ مثل دعی الصلاة ایام اقراءک.

مرحوم در طایفه اول صحیحہ فضیل بن یسار را آورده اند. فضیل از امام باقر علیه السلام نقل می کند: بنی الإسلام علی خمس علی الصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و الولاية و لم یناد بشيء کما نودی بالولاية فأخذ الناس بأربع و ترکوا هذه یعنی الولاية^{۳۹}. مرحوم اخوند پس از نقل این فقرات از صحیحہ، این قسمت را اضافه کرده اند که "فلو أن أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة" ولی این قسمت دنباله روایت قبلی نیست و بخشی از صحیحہ زراره است که با تعبیر دیگری ارکان اسلام را معرفی می کند^{۴۰}. در طایفه دوم هم مرسله یونس نقل شده است که من حیث السند معتبر است. چون دارد یونس عن غیر واحد. در این روایت است که رسول خدا صلی الله علیه و اله فرموده اند: دعی الصلاة ایام اقراءک^{۴۱}.

39 - کافی/۱۸/۲.

۴۰ - همان.

۴۱ - وسائل/۲/۲۸۷.

مرحوم اخوند در تقریب ادله اعمی می فرماید که در این دو طایفه صلات در مورد صلات فاسده استعمال شده است نه در مورد صلات صحیح. برای اثبات این مطلب، نسبت به هر طایفه تقریب خاصی آورده اند.

تقریب استدلال به طایفه اول این است که در طایفه اول بعد بیان اینکه بنی الاسلام علی خمس حضرت فرموده اند فاخذ الناس باربع و ترکوا هذه یعنی مردم ولایت را ترک کرده اند ولی ان چهارتا را اخذ کرده اند و نماز می خوانند و روزه می گیرند و حج انجام می دهند. حضرت نسبت به نماز عامه تعبیر صلات کرده و حال آنکه اعمال عامه به نظر صحیح باطل است. زیرا روایاتی داریم که دلالت می کند که اعمال منکر ولایت و غیر عارف به ولایت باطل است. صحیح محمد بن مسلم روایتی است هیچ اشکال و تردیدی در استفاده این معنا از آن نیست. در این روایت است که سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول کل من دان الله عز و جل بعبادة یجهد فیها نفسه و لا إمام له من الله فسعیه غیر مقبول و هو ضال متحیر و الله شانی لأعماله^{۴۲}. اگرچه شاید تعبیر فسعیه غیر مقبول دلالت نکند که عبادتش باطل است چون ممکن است صحیح باشد و فقط ثواب ندارد اما در ادامه دارد که هو ضال و متحیر و الله شانی للأعماله. تعبیر شانی لأعماله دلالت دارد که اعمال آنها اصلاً صحیح نیست. چون شنائت و شنائت همانطور که در شرح حدیث گفته شده، به معنای بغض است و معنا این است که خداوند متعال مبغض اعمال آنها است و خود این عمل به عنوان صلات و صوم مورد بغض خداوند است. وقتی عمل مبغوض خداوند شد اصلاً با مامور به جمع نمی شود

^{۴۲} - کافی/۱/۱۸۳ و ۳۷۵.

فضلا از اینکه بخواهد مقرب شود. با وجودی که طبق روایات اعمال مخالفین باطل است اما امام علیه السلام در صحیحہ فضیل فرموده اند که فاخذ الناس بربع. لذا به دست می آید که الفاظ عبادات را در اعم استعمال کرده اند. چون اگر در این روایت لفظ صلات و دیگر الفاظ عبادات برای صحیح وضع و استعمال شده بود باید حضرت می فرمودند که اینها هر پنج رکن را ترک کرده اند. فإن الأخذ بالأربع لا یکون بناء علی بطلان عبادات تارکی الولاية إلا إذا كانت أسامی للأعم^{۴۳}.

در طایفه دوم نیز که روایت دعی الصلاة ایام اقراءک باشد کلمه صلات در معنای اعم استعمال شده است. چون اگر صلات به معنای خصوص صحیح بود ممکن نبود از ان نهی کنند. زیرا در تعلق امر و نهی قدرت بر متعلق شرط است. نسبت به چیزی که مقدور مکلف نیست نه امر معنا دارد و نه نهی معقول است. با توجه به اینکه زن حائض قدرت بر صلات صحیح ندارد و نهی او از صلات صحیح معنا ندارد نتیجه می گیریم که متعلق نهی باید صلات فاسده باشد و موضوع له صلات اعم از صحیح و فاسد است.

مرحوم اخوند علاوه بر مناقشه خاصی که به هر یک از این دو طایفه وارد می کند یک مناقشه مشترک مطرح می کند.

در مناقشه مشترک فرموده اند نهایت چیزی که در این دو طایفه وجود دارد این است که لفظ در عبادت فاسده استعمال شده است ولی مجرد استعمال لفظ در معنای اعم که ملازمه با حقیقت بودن در آن معنا ندارد.

این مناقشه ممکن است بر اساس مطالب قبل جواب داده شود که هرچند به صورت کلی استعمال اعم از حقیقت است زیرا ممکن است استعمال مجازی و مستند به قرینه باشد، اما همانطور که شما تعبیر کردید فی غیر واحد من الاخبار، کثرت استعمال در معنای اعم، بالوجدان این احتمال را نفی می کند که در همه موارد رعایت علاقه شده باشد و قرینه وجود داشته باشد. لذا نتیجه می گیریم که مسمای لفظ همین معنای اعم است .

اما اشکال خاص به تقریب طایفه اول که در آن آمده بود فاخذ الناس بالاربع و ترکوا هذه یعنی الولایه، این است که مسلم نیست که لفظ صوم و صلات و حج در معنای فاسد استعمال شده باشد بلکه می گوییم در اینجا هم در صلات و عبادت صحیح استعمال شده اند. زیرا در صدر این روایت که دارد بنی الاسلام علی خمس، صلات و صوم و زکات و ... که ارکان اسلام می باشند صلات و صوم و زکات و ... صحیح هستند. با توجه به اینکه در صدر عنوان صلات و صوم و ... در صحیح استعمال شده است در ذیل هم که فرمودند اخذ الناس بالاربع گفته می شود که در معنای صحیح استعمال شده است و منافاتی با صدر ندارد. زیرا یا مقصود از اخذ الناس بالاربع اخذ به حسب اعتقاد خودشان است یعنی کلمه صلات در ذیل نیز در همان صحیح استعمال شد اما نه صحیح به حسب واقع بلکه صحیح به حسب اعتقاد آنها و به زعم آنها. چنانکه در "لو ان احدا صام نهاره و قام ليله" هم صلات و صوم در صحیح

استعمال شده اند اما صحیح به حسب اعتقاد خودشان. یا اینکه بگوییم صلات و ... در ذیل به خاطر علاقه مشابَهت و مشاکلت با ظاهر در نماز و عبادات باطل استعمال شده است. به هر حال با توجه به اینکه در صدر، الفاظ عبادات در معنای صحیح استعمال شده اند، ذیل با توضیحی که داده شد قابل توجیه است که در صحیح استعمال شده باشد.

همانطور که روشن است آنچه در تقریب استدلال به طایفه اول نقش داشت بطلان اعمال عامه بود. بطلان اعمال عامه چنانکه ممکن است بر اساس مثل صحیح محمد بن مسلم تقریب شود که از اساس اعمال مخالفین را باطل می دانست، ممکن است تقریب دیگری نیز پیدا کند و آن اینکه اعمال مخالفین از جهت اجزاء و شرایط نیز دارای نقص است. وقتی وضوء آنها باطل باشد نماز آنها هم باطل می شود و یا وقتی در نماز اتیان به مانع یعنی تکتف می کنند نمازشان قطعاً باطل خواهد بود. آنها چون اجزاء و شرایط را به صورت کامل نمی آورند اعمالشان با قطع نظر از شرطیت ولایت نیز باطل می باشد. در نتیجه در تقریب دوم گفته می شود که از انجایی که در ذیل دارد فاخذ الناس بالاربع و حال آنکه اعمال آنها به خاطر ترک بعض از اجزاء و شرایط باطل می باشد، نتیجه می گیریم باید لفظ صلات در اعم از صحیح و فاسد استعمال شده باشد.

اما مناقشه مرحوم اخوند در این تقریب هم می آید. زیرا ولو به نظر صحیح و به حسب واقع اعمال آنها باطل است چون اجزاء و شرایط را مشتمل نیست اما آنها خیال می کنند اعمال صحیح انجام می دهند و لذا در ذیل الفاظ عبادات در همان معنای صحیح می شود استعمال گردد.

مرحوم آقای تبریزی مناقشه دیگری به استدلال به روایت فوق می کردند. ایشان می فرمودند که ممکن است مرحوم اخوند اینطور اشکال کند که در روایت فضیل که آمده فاخذ الناس بالاربع منظور اخذ عملی نیست. زیرا تارک الصلوات عند العامة کمتر از تارک الصلوات عندنا نیست و لذا نمی تواند اخذ عملی باشد به این معنا که اینها عملاً روزه می گیرند و نماز می خوانند بلکه منظور از اخذ، اخذ از جهت اعتقاد به حکم است یعنی وجوب صوم و وجوب صلوات را انکار نمی کنند و به آنها ملتزم هستند ولی به ولایت که می رسند اعتقاد ندارند و در مرحله اعتقاد این رکن را ترک می کنند. با اینکه اهم ارکان دین است و تعبیری مثل من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة که در خصوص ولایت وارد شده نشان می دهد حقیقت اسلام در آنها وجود ندارد. آنها ولو نسبت به اهل بیت مودت را ادعا می کنند ولی ولایت مودت صرف نیست و آنها اعتقاد به لزوم ولایت و دخل ان در دین را کنار گذاشتند.

بنابراین نمی توانیم از تعبیر فاخذ الناس بالاربع استفاده کنیم که کلمه صلوات در معنای صحیح استعمال نشده است بلکه با معنای صحیح هم سازگاری دارد.

نسبت به طایفه دوم که روایت دعی الصلاة ایام اقراءک بود اشکال این است که نهی وارد در این روایت، نهی مولوی نیست تا صحت ان متوقف بر مقدور بودن متعلق باشد. اگر این نهی مولوی بود، با توجه به اینکه در متعلق نهی مولوی قدرت اخذ شده و صلوات صحیح نیز مقدور زن حائض نیست، می توانستید نتیجه بگیرید که صلوات در معنای اعم استعمال شده است ولی این نهی ارشادی است و اگر فرموده اند نماز نخوان ارشاد به این است که نماز از

تو ساخته نیست و تو قدرت بر انجام نماز در ایام حیض نداری و لذا نخوان. اگر کسی بگوید ظاهر نهی مولویت است و حمل بر ارشادیت خلاف ظاهر می باشد، مرحوم اخوند در مقابل شاهد می آورند که اگر نهی مولوی باشد، در مواردی که زن حائض نماز را من التکبیره الی التسلیمه به مقداری از اجزاء و شرایط نماز بیاورد که صدق صلات کند اما نه به عنوان صلات بلکه صورت عمل را انجام بدهد به قصد تعلیم، باید ملتزم شوید که او مرتکب معصیت شده و حرام ذاتی را انجام داده است. و لا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية. این نشان می دهد که نهی مولوی نیست بلکه ارشادی است. اگر ارشادی باشد، استعمال آن در صحیح نیز بدون اشکال است. چون در واقع انگار حضرت می خواهند ارشاد کنند که شما نماز صحیح نمی توانی بخوانی.

نسبت به این مناقشه ممکن است جواب داده شود که در نهی ارشادی نیز قدرت شرط است. نهی ارشادی نسبت به عاجز هم معنا ندارد. وقتی کسی نسبت به امری عاجز است معنا ندارد به او بگویند که این کار را انجام نده چون او خودش می داند که نمی تواند. ولی مرحوم آقای تبریزی می فرمودند کسی که قدرت ندارد گاهی برای او محرز است که نمی تواند انجام دهد در این صورت نهی ارشادی معنا ندارد اما در محل بحث که عدم القدره معلوم نیست بلکه از خود این خطابات به دست می آید. در جایی که شخص حقیقتاً قدرت ندارد اما عدم القدره برای او محرز نیست و به ان التفات ندارد، اگر شارع نهی کند به غرض اینکه به او بفهماند تو قدرت نداری، نه تنها منعی ندارد بلکه عرفیت نیز دارد.

وجه پنجم؛ در عباداتی که بعضی از افرادش مکروه هستند، می شود نذر به ترک آن تعلق بگیرد. لا شبهة فی صحة تعلق النذر و شبهه بترك الصلاة فی مکان تکره فیه و حصول الحنث بفعلها. هم نذر به ترک عمل منعقد می شود و هم اگر آن عمل را ایجاد کند حنث نذر تحقق می یابد. تحقق حنث به ایجاد عمل فقط در صورتی فرض می شود که متعلق نذر صلات اعم از صحیح و فاسد باشد و الا اگر متعلق نذر خصوص صلات صحیح باشد که حنث نذر قابل تحقق نیست بلکه خود نذر به ترک صلات صحیح نیز قابل تحقق نیست. زیرا یلزم من وجوده عدمه و هو محال^{۴۴}.

جلسه ۴۷

چهارشنبه ۱۰/۹/۴۰۰

در وجه پنجم برای اثبات قول به اعم گفته شد که بدون شبهه تعلق نذر و شبه نذر به ترک عبادت در مکان مکروه مثل صلات در حمام صحیح است. همچنین بدون شک اگر کسی همین عبادت منذور التکر را انجام دهد حنث نذر صورت می گیرد. این دو مقدمه محقق نمی شود مگر با تعلق نذر به اعم از صحیح و فاسد و الا اگر متعلق نذر خصوص صحیح باشد، نه با اتیان صلات در حمام حنث نذر محقق می شود و نه اساساً اصل نذر منعقد می شود. زیرا اگر الفاظ برای صحیح وضع شده باشند و نذر به ترک صلات صحیح تعلق گرفته باشد چنانچه شخص عبادت خاص مثل صلات در حمام را انجام دهد، نماز او به خاطر تعلق نذر به ترک آن می شود عبادت باطله. زیرا نذر سبب طلب ترک نماز شده و

^{۴۴} - کفایه/۳۲.

طلب ترک هم موجب تعلق نهی به آن می شود و نهی در عبادت هم مقتضی فساد در عبادت است. لذا آنچه از این شخص در حمام اتفاق افتاده صلات فاسده است نه صحیح و در نتیجه اصلا حنث نذر محقق نمی شود. زیرا اساسا صلات صحیحی از او واقع نشده است تا حنث نذر بشود و حال آنکه در مقدمه دوم مفروغ عنه گرفتیم که در موارد نذر ترک صلات در مکان مکروه، حنث نذر محقق می شود.

ولی چرا مرحوم اخوند علاوه بر عدم تحقق حنث نذر فرمودند که خود نذر نیز منعقد نمی شود و تعبیر کردند که یلزم من وجود شیء عدم الشیء؟ زیرا فرض این است که نذر به ترک صلات صحیح در حمام تعلق گرفته است. بر اساس توضیح محذور قبل، تعلق نذر به ترک صلات صحیح موجب فساد صلات در حمام می شود. در نتیجه بعد از تعلق نذر، صلات در حمام به وجه صحیح قابل تحقق نیست و مقدور مکلف نخواهد بود. زیرا هر نمازی که بخواند به خاطر تعلق نذر فاسد خواهد بود. اگر مکلف نسبت به متعلق نذر قدرت نداشته باشد نذرش از اساس صحیح نیست. چراکه از شرایط صحت نذر قدرت مکلف بر متعلق آن است و اگر متعلق مقدور نباشد نذر منعقد نمی شود. در نتیجه با انعقاد نذر عدم انعقاد آن لازم می آید و کل ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال.

همانطور که در کلام مرحوم آقای حکیم در حقایق آمده، سه تقریب برای بیان مصداق "ما یلزم من وجوده عدمه" وجود دارد.

تقریب اول که مرحوم آقای حکیم فرموده ظاهر اول عبارت اخوند می باشد این است که ما یلزم من وجوده انعقاد نذر است.

تقریب دوم این است که در صورت تعلق نذر به صلات صحیح، یلزم من فرض صحة العبادة عدم صحة العبادة. زیرا صحت صلات در حمام موجب صحت تعلق نذر به ترک آن می شود و صحت تعلق نذر به ترک صلات موجب عدم صحت آن می شود. زیرا با تعلق نذر، ترک صلات مطلوب و در نتیجه فعل آن منهی عنه می شود و نهی از صلات موجب فسادش می گردد. ظاهر عبارت مرحوم اخوند در مقام جواب این است که محذور ما یلزم من وجوده عدمه را بر صحة الصلاة تطبیق کرده است. ایشان فرموده است: مع ان الفساد من قبل النذر لا ینافی صحة متعلقه فلا یلزم من فرض وجودها: یعنی وجود الصحة "عدمها".

تقریب سوم: در این تقریب ما یلزم من وجوده عدمه بر خود حنث النذر تطبیق می شود. زیرا اگر با این نمازی که در حمام خوانده می شود حنث نذر محقق شود، نماز فاسد خواهد بود. فساد نماز هم موجب می شود که حنث نذر با آن محقق نشود. زیرا فرض این است که نذر به ترک صلات صحیح تعلق گرفته است.

محذور اول و دوم از اینجا پیدا شده که متعلق نذر ترک صلات صحیح بوده و الا اگر بگویید شخص نذر ترک صلات اعم کرده است هیچ یک از این محذورها لازم نمی آید.

بنابراین چون تعلق النذر به صلات صحیح مستلزم این محاذیر است معلوم می شود که صلات برای خصوص صحیح وضع نشده بلکه برای اعم وضع شده است.

با توضیحی که نسبت به کلام مرحوم اخوند داده شد (و مرحوم آقای تبریزی نیز در درس می فرمودند) معلوم می شود که به جای دو مقدمه، سه مقدمه در این استدلال مفروغ عنه گرفته شده و قائل به اعم معتقد است که این سه قابل جمع نیست مگر اینکه بگوییم الفاظ برای اعم وضع شده اند. مقدمه اول و دوم همانی بود که گفته شد؛ یکی مفروغ عنه بودن صحت نذر ترک صلات در مکان مکروه و دوم تحقق حث نذر با انجام این نماز. مقدمه سوم هم که باید مفروغ عنه گرفته شود تا استدلال شکل بگیرد بطلان نمازی است که شخص با آن حث نذر کرده است. اعمی می گوید جمع بین این مقدمات اقتضاء می کند که مسمای صلات، صلات به معنای اعم باشد و الا اگر متعلق نذر و مسمای صلات، صلات صحیح باشد محاذیر گفته شده به وجود می آید.

مرحوم اخوند در مقام اشکال به این وجه پنجم، در مقدمات ثلاثه مناقشه نکرده و با مفروغ عنه گذاشتن آنها فرموده اند که محذوری لازم نمی آید و در نتیجه وضع للاعم ثابت نمی شود. زیرا بر فرض که لزوم این دو محذور تمام باشد، نهایتاً اقتضاء می کند که نذر به ترک صلات صحیح تعلق نمی گیرد اما نتیجه نمی دهد که لفظ صلات هم برای صحیح وضع نشده است بلکه ممکن است برای صحیح وضع شده باشد ولی در عین حال در این مثال نذر نتواند به صحیح تعلق بگیرد. بنابراین محذور شما ناظر به تعلق النذر است که ربطی به وضع ندارد. به تعبیر محقق اصفهانی اینها دو وادی جدا هستند و ممکن است کسی وضع را للاعم بداند اما به خاطر محذور مطرح شده بگوید نذر صحیح ممکن نیست و بر عکس ممکن است کسی بگوید صلات وضع للصحیح شده است اما در خصوص این مورد اگر ترک صلات

اعم را نذر کند یا بر ترک آن قسم بخورد هیچ یک از این محاذیر لازم نمی آید . در نتیجه نمی توان از یکی از دو مساله ، دیگری را اثبات کرد.

مناقشه دوم مرحوم اخوند این است که محذور عدم تحقق حنث و محذور "یلزم من وجوده عدمه" در صورتی لازم می آید که متعلق نذر ترک صلات صحیح بالفعل باشد اما اگر صحیح اخذ شده در متعلق النذر صحیح لولایی باشد یعنی صحیح مع قطع نظر از تعلق نذر، هیچ یک از این اشکالات وارد نمی شود. تایید این کلام مرحوم اخوند موافقت آن با ارتکاز است. کسی که می خواهد نذر کند نمازش را در حمام نخواند، مورد نظرش این است که چون نماز در حمام کراهت دارد ولی در خانه آن کراهت را ندارد و در مسجد افضل است، نذر می کند نماز در حمام خوانده نشود و در مسجد بخواند. موافق با وجدان و غرض ناذر این است که او نذر کند که صلات واجد جمیع اجزاء و شرایط با قطع نظر از نذر را نخواند. صلاتی که می خواهد در مسجد یا منزل بخواند، نذر به ترک همان صلات در حمام تعلق گرفته است. وقتی نذر او تعلق گرفت که این نماز تام الاجزاء و الشرایط مع قطع النظر از نذر را انجام ندهد، اگر در حمام نماز خواند حنث نذر محقق می شود. زیرا صلات صحیح لولا النذر را انجام داده است. ولو این نماز صحت فعلیه نداشته باشد اما عدم صحت فعلیه منافات با حنث نذر ندارد. بنابراین محذور اول در این مورد وجود ندارد. چون متعلق نذر، ترک صحیح به صحت لولایی بوده و بعد از تعلق نذر صحت لولایی از بین نمی رود ، هرچند صحت فعلی ندارد اما نداشتن آن منافات با حنث نیز ندارد. پس حنث نذر با اتیان صلات در حمام محقق می شود.

محذور دوم که یلزم من وجوده عدمه باشد نیز برداشته می شود. زیرا آنچه متعلق نذر است ترک صلات صحیح لولایی است. تعلق نذر به ترک چنین صلاتی که متعلق خودش را از مقدوریت نمی اندازد. صحیح لولایی که قبل از نذر مقدور بود الان هم مقدور است و لذا نذر منعقد می شود.

از فرض وجود چنین صحتی عدم ان صحت نیز لازم نمی آید. بله از فرض وجود صحت لولایی عدم صحت فعلی لازم می آید اما عدم صحت فعلی که نفس الشئی نیست تا محذور یلزم من وجوده عدمه لازم آید.

از تحقق حنث نذر هم عدم حنث نذر لازم نمی آید. چون تحقق حنث نذر با صلات در حمام، مقتضی فساد و عدم صحت این نماز است اما موجب عدم صحت فعلی ان می شود نه عدم صحت لولایی و عدم صحت فعلی که موجب عدم تحقق حنث نذر نمی شود.

مرحوم اخوند در آخر عبارت دارند که اگر فرض می شد که نذر به صلات مطلوب و صحیح بالفعل تعلق بگیرد، جا داشت که بگوییم با این نماز حنث محقق نمی شود. در متن کفایه به همین مقدار کفایت کرده اما در حاشیه فرموده که حتی اگر فرض کنید نذر به صلات صحیح بالفعل تعلق گرفته اصلاً نذر محقق و منعقد نمی شود. لکن صحته (یعنی صحت نذر) کذلک مشکل، لعدم کون الصلاة معه صحیحة مطلوبة. لذا اصلاً چنین نذری منعقد نخواهد شد.

مناقشات مرحوم اخوند با حفظ مقدمات ثلاثه است ولی ممکن است کسی مناقشه در مقدمات کند. کما اینکه مرحوم ایروانی در مقدمه اول مناقشه کرده و فرموده است که چنین نذری اساساً صحیح نیست. با انکار مقدمه اول استدلال اعمی برای اثبات وضع للاعم از طریق وجه پنجم نا تمام می ماند. مرحوم ایروانی فرموده است که در متعلق نذر رجحان شرط است و صلات در حمام، فعل آن رجحان دارد نه ترکش و اگر گفته می شود که مکروه است به معنای اصطلاحی یعنی مرجوحیت نیست بلکه به معنای قلت ثواب است و الا اصل رجحان را دارد. به همین جهت است که اگر کسی در حالت عادی در حمام نماز بخواند نمازش صحیح است. این نشان می دهد که نماز رجحان دارد و امر به آن تعلق گرفته است. وقتی فعل صلات رجحان داشت چطور نذر به ترک آن تعلق می گیرد؟

ولی از این مناقشه ممکن است جواب داده شود که در این موارد که شخص ترک صلات در حمام را نذر می کند، اگر متعلق نذر و غرض از آن، این باشد که نه صلات در حمام بخواند و نه در جایی دیگر، شرایط تحقق نذر را ندارد. اما در توضیح مناقشه گفته شده است که در این موارد که شخص نذر می کند، نذرش برای این است که به جای صلات قلیل الثواب، نماز در مسجد که افضل است یا در منزل که حد نصاب از ثواب را دارد بخواند. پس نذر نکرده که ترک صلات کند بلکه نذر کرده در حمام نخواند و در خانه یا مسجد بخواند. لذا نماز در حمام اگرچه فی حد نفسه رجحان دارد اما در مقایسه با بقیه افراد چون مرجوح است، اگر نذر به ترک آن تعلق بگیرد تا بدل آن که صلات در مسجد یا خانه باشد را انجام دهد مشکلی ندارد.

نسبت به مقدمه سوم هم ممکن است اشکال شود. مقدمه سوم این بود که صلات در حمام اگر مندور الترك شد باطل است و مکلف نمی تواند به آن اکتفاء کند. ممکن است اشکال شود که بطلان این صلات مورد قبول نیست. زیرا با توجه به توضیحی که در استدلال داده شد، بطلان صلات به خاطر تعلق نهی است و آنچه از تعلق نذر لازم می آید، وجوب وفاء به نذر است یا حتی اگر بگویید عنوان وفاء بر خود متعلق النذر منطبق می شود و عمل مورد نذر واجب می شود اما اینکه نقیض آن که فعل صلات باشد نیز حکم و نهی داشته باشد از تعلق وجوب به عمل مندور به دست نمی آید الا اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش باشد. ولی اگر بگوییم وجوب به خاطر مصلحت در متعلق است و صرف اینکه متعلق امر، مصلحت و وجوب دارد دلیل نمی شود که نهی به نقیض و ضد عام آن تعلق بگیرد. چون نهی باید ناشی از مفسده باشد و امر به شیء ملازمه با وجود مفسده در نقیض آن ندارد تا نهی به آن تعلق بگیرد. نهی که کنار برود بطلان عبادت هم کنار می رود.

شنبه ۴۰۰/۹/۱۳

جلسه ۴۸

وجه پنجم برای اثبات قول به اعم، نذر ترک نماز در مکان مکروه بود که گفته شد مبتنی بر سه مقدمه است که جمع بین آنها ممکن نیست مگر بنابر قول به اعم. در مقام مناقشه، مقدمات سه گانه در کلام مرحوم اخوند مورد انکار قرار نگرفت ولی با دو اشکال نتیجه استدلال را نپذیرفتند. اما چنانکه گفته شد بعضی از این سه مقدمه هم ممکن

است مورد اشکال قرار گیرد . به مقدمه اول مرحوم ایروانی مناقشه کردند ولی این مناقشه تمام نبود. نسبت به مقدمه سوم نیز مناقشه شده است. زیرا تمامیت استدلال متوقف بر این بود که اتیان صلات منذور الترتک در مکان مکروه، مصداق صلات باطل باشد. ولی ممکن است گفته شود که این مقدمه تمام نیست. زیرا بطلان نماز مبتنی بر این است که نهی به نماز تعلق گرفته باشد و حال آنکه نذر فقط موجب می شود که وفاء به نذر واجب شود یا حتی ممکن است گفته شود موجب وجوب عمل مورد نذر به عنوان خودش می شود. بنابراین وقتی نذر به ترک نماز تعلق گیرد نهایتاً از راه حکم به وجوب وفاء به نذر می توانیم بگوییم ترک صلات در حمام واجب است نه اینکه فعل نماز منهی عنه باشد. مگر اینکه بگوییم امر به شیء مقتضی از ضد عام است. ولی اگر گفتیم همانطور که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست مقتضی نهی از ضد عام هم نمی باشد فعل صلات در حمام نهی ندارد و وقتی نهی نداشت وجهی برای بطلان صلات وجود نخواهد داشت.

مرحوم آقای تبریزی از این مناقشه به دو وجه در درس جواب دادند. وجه اول این است که هرچند که قائل نیستیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام باشد ولی در بحث ضد این مساله عنوان شده است که آنچه موجب صحت عمل می شود مجرد عدم تعلق نهی نیست بلکه برای صحت عمل احتیاج است که آن عمل یا امر داشته باشد و تعلق امر به آن محرز باشد یا اینکه ملاک و محبوبیت عمل احراز شده باشد وگرنه مجرد عدم تعلق نهی موجب حکم به صحت نمی شود. لذا اگر به خاطر نذر، ترک صلات در حمام بر مکلف لازم باشد، نمی شود در کنار امر به ترک نماز، فعل نماز هم امر داشته باشد ولو از باب ترخیص در

تطبیق. در نتیجه امر به ترک صلات در حمام، موجب تقیید امر به طبیعی صلات در وقت می شود. اگر این نذر نبود، طبیعت صلات در وقت که شامل صلات در حمام هم بود امر داشت اما دلیل نذر که ترک صلات در حمام را مورد امر قرار داده، باعث می شود که در این فرد از صلات که صلات در حمام باشد، از اطلاق بیافتد و ترخیص در تطبیق نداشته باشد و بعد از تعلق نذر امر به طبیعی صلات در وقت شامل صلات در حمام نشود. وقتی از دایره متعلق امر خارج شد، دیگر نمی شود حکم به صحت آن کنیم. زیرا وقتی امر نباشد، صحت از راه تعلق امر که منتفی می شود و راهی نیز برای کشف ملاکات غیر از امر ونهی نداریم. شبیه آنچه در موارد ترتب گفته شده که وقتی امر ترتبی را قائل نشدیم، حکم به فساد عبادات می کنیم. زیرا کاشف از ملاک نداریم. کما اینکه در باب نهی از غضب هم می گوئیم که تعلق نهی به غضب موجب تقیید امر صلاتی می شود. چراکه امر صلاتی ولو فی حد نفسه شامل این فرد یعنی صلات در مکان غضبی بود ولی با وجود نهی، اطلاق امر به صلات که متضمن ترخیص در تطبیق بود، شامل صلات در دار غضبی نمی شود. بنابراین در محل بحث همین مقدار که تعلق نذر به ترک صلات در حمام، امر آن را بر دارد و آن را از دایره متعلق امر خارج کند موجب عدم صحت آن می شود. وجه دوم این است که لو سلم دلیل وجوب وفاء به نذر، موجب تقیید اطلاق امر به طبیعی صلات نشود و در کنار امر به ترک حصه خاصه، امر به طبیعی هم باقی بماند و شامل این فرد هم بشود، ولی در عین حال نمی شود حکم به صحت صلات مندور الترتیب کرد. زیرا در صحت عبادت غیر از واجدیت ملاک و تعلق امر، حسن فاعلی و قابلیت تقرب نیز معتبر می باشد. حسن فاعلی این است که

مكلف بتواند به وسیله کاری که انجام می دهد، تقرب به خدای متعال پیدا کند و عمل را اضافه به خدا کند و بگوید به خاطر خدا این کار را انجام می دهم. لذا ولو بگوییم که ترخیص در تطبیق شامل صلات در حمام می شود ولی با فرض اینکه شخص با ایجاد الصلات، وجوب وفاء به نذر را عصیان می کند، حیثیت مقربیت و صلاحیت للتقرب به الی المولی وجود ندارد و لذا حکم به صحت نمی شود.

بنابراین مقدمات سه گانه وجه پنجم هر سه تمام است ولی بر اساس دو اشکالی که در کلام مرحوم اخوند آمد، جمع بین این سه مقدمه اقتضاء نمی کند که موضوع له لفظ صلات اعم از صحیح و فاسد باشد.

لذا از وجوه پنج گانه ای که برای اثبات قول به اعم مطرح شده بود وجه پنجم تمام نیست ولی سایر وجوه تمام است. البته در وجه چهارم نیز هر چند استعمال الفاظ عبادات در معنای اعم در دو طایفه ای که به خصوص مرحوم اخوند مطرح کردند، محرز نبود تا از استعمال این روایات در اعم کشف کنیم که موضوع له و مسما اعم است، اما صدر استدلال که مرحوم اخوند فرمود "فی غیر و احد من الاخبار" تمام است. روایات متعدده ای داریم که الفاظ عبادات در آنها در معنای اعم استعمال شده است که به آنها اشاره شد.

بنابراین قول به اعم در وضع الفاظ عبادات نظری صحیح است هم به دلیل ثبوتی و هم به دلیل اثباتی.

جهت ششم؛ الفاظ معاملات

در این جهت، سه موضع از بحث وجود دارد؛ یکی اصل تصویر نزاع اعمی و صحیحی در الفاظ معاملات و موضع دوم تعیین احد القولین و موضع سوم ثمره نزاع صحیح و اعم در معاملات.

موضع اول؛ تصویر نزاع در الفاظ معاملات

مشهور و از جمله مرحوم اخوند فرموده اند که نزاع صحیح و اعم در الفاظ معاملات در صورتی جاری می شود که الفاظ معاملات مثل بیع و نکاح و ... اسم برای اسباب باشند. اما اگر این الفاظ اسم برای مسببات باشند نزاع جاری نیست.

توضیح ذلک: در مسمای الفاظ معاملات دو نظر وجود دارد. یک نظر این است که این الفاظ برای اسباب وضع شده اند. یعنی لفظ بیع برای ایجاب و قبول خاص یا لفظ اجاره برای ایجاب و قبولی که به وسیله ان اثر معاملی خاص پیدا شود وضع شده اند. قول دوم هم وضع این الفاظ برای مسببات و اثرات قانونی حاصل از اسباب خاص است. اثر اعتباری و قانونی که با سبب بیع پیدا می شود همان ملکیت مبیع برای مشتری در مقابل ملکیت ثمن للبايع است. لفظ بیع هم اسم برای ملکیت است. مشهور از جمله مرحوم اخوند فرموده اند که اگر الفاظ معاملات مثل بیع و اجاره را اسامی مسببات بدانیم بحث صحیح و اعم در آنها جریان ندارد. زیرا ملکیت و زوجیت و امثال آنها از امور بسیطه هستند و امرشان دایر بین وجود و عدم است نه اینکه امر مرکب باشند تا قابلیت اتصاف به صحت و فساد داشته باشند. ملکیت یا حاصل است و یا نه و حصول به نحو فاسد در مقابل حصول به نحو صحیح معنا

ندارد. اما اگر الفاظ معاملات را اسم برای اسباب دانستیم نزاع صحیح و اعم به این نحو قابل تصویر است که آیا این الفاظ برای خصوص اسباب صحیح وضع شده اند یعنی خصوص عقد صحیح واجد اجزاء و شرایط یا برای سبب اعم از صحیح و فاسد. زیرا سبب امر مرکب و دارای اجزاء و شرایط است و لذا معنا دارد که بگوییم الفاظ وضع برای خصوص حصه صحیح ان است یا اعم از صحیح و فاسد؟

نسبت به این بیان در کلام اعلام مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی و ... اشکال شده است که حتی اگر الفاظ معاملات اسم برای مسببات باشند نزاع تصویر دارد. زیرا در مسبب یعنی ملکیت و یا زوجیت و ... که اسباب خاص حاصل می شوند سه معنا احتمال دارد. معنای اول این است که مقصود از ملکیت یا زوجیت ملکیتی باشد که خود متعاقدين انشاء می کنند. ملکیتی که با گفتن بعت از سوی بائع و ضمیمه اشتریت از طرف مشتری انشاء می شود. معنای دوم مسبب عند العقلاء است. زیرا بعد از انشاء ملکیت مثلاً از سوی متعاقدين، گاهی عقلاء ان را امضاء می کنند و گاهی نه. مثلاً اگر صبی غیر ممیز یا بائع در حال مستی انشاء بیع کند عقلاء ان را امضاء نمی کنند. امضاء عقلاء نسبت به ملکیتی که بائع و مشتری انشاء کرده ملکیت عقلائی ایجاد می کند. معنای سوم مسبب عند الشارع است. زیرا بعد از اعتبار ملکیت از سوی عقلاء، باید دید شارع نیز ملکیت عقلائی را امضاء می کند و در وعاء قانون شارع نیز ملکیت محقق می شود یا خیر.

اگر مقصود از اینکه الفاظ معاملات اسامی برای مسببات هستند این باشد که برای مسبب شرعی یعنی زوجیت شرعی و ملکیت شرعی وضع شده اند نزاع معنا ندارد. زیرا ملکیت

شرعیه امرش دایر بین وجود و عدم است و قابلیت اتصاف به صحت و فساد ندارد. ولی کسی نمی گوید الفاظ معاملات برای مسبب به معنای سوم یعنی ملکیت شرعیه مشتری للمبیع وضع شده باشد. زیرا معنای این الفاظ فعل مستند به مکلفین است مثلاً می گویند فلانی بیع کرده است و حال آنکه مسبب به معنای سوم که ملکیت شرعیه باشد فعل مکلفین نیست. لذا اشکال این است که ما قبول داریم اگر مراد از مسبب، مسبب شرعی باشد امرش دایر بین وجود و عدم است و متصف به صحت و فاسد نمی شود، ولی اگر مقصود از مسبب، معنای اول باشد یعنی ملکیت انشاء شده از طرف متعاقدين یا حتی معنای دوم باشد نزاع جا دارد. زیرا در معنای اول جا دارد نزاع شود که آیا لفظ بیع وضع شده است برای ملکیت انشاء شده از طرف متعاقدين به نحو مطلق چه امضاء عقلاء یا شارع را داشته باشد و یا نداشته باشد یا وضع شده برای خصوص ملکیت منشأ مورد امضای عقلاء و شارع. همچنین اگر کسی بگوید لفظ بیع برای ملکیت معتبره عند عقلاء یعنی معنای دوم وضع شده است جا دارد که نزاع کنند آیا برای ملکیت معتبره عند العقلاء به نحو مطلق وضع شده اعم از اینکه به امضاء شارع برسد یا خیر و یا وضع شده برای ملکیتی که به امضای شارع رسیده باشد.

به عبارت دیگر همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است، صحت در عبادت به معنای تمامیت من حیث الاجزاء و الشرايط است اما در باب معاملات ممکن است صحت به همین معنا باشد یعنی تمامیت من حیث الاجزاء و الشرايط که اگر به این معنا باشد، نزاع فقط بر اساس وضع الفاظ لاسباب جاری می شود. زیرا بنابر مسببات ترکیبی در کار نیست. اما صحت در معاملات معنای دیگری دارد که طبق آن حتی اگر اسم برای مسببات هم باشند

نزاع جاری می شود. در این معنا نیز اگرچه صحت به معنای تمامیت است اما تمامیت از حیث اینکه مورد امضاء قرار بگیرد یا خیر. اگر صحت به معنای تمامیت باشد چنانچه معیار سنجش امضاء و عدم امضاء باشد، مسبب به معنای اول و دوم نیز قابلیت اتصاف به صحت و فساد به ملاحظه این معنا را دارند.

بنابراین حتی اگر الفاظ معاملات اسم برای مسببات هم باشند نزاع تصویر می شود.

جلسه ۴۹

یک شنبه ۱۴/۹/۴۰۰

موضع دوم؛ تعیین احد القولین

بنابر تصویر نزاع صحیح و اعم در الفاظ معاملات، قول صحیح وضع للصحیح است یا وضع للاعم؟

با توجه به اینکه مرحوم اخوند در موضع اول فرمودند که نزاع صحیح و اعم در الفاظ معاملات در صورتی تصویر می شود که این الفاظ اسامی اسباب باشند نه مسببات، در موضع دوم نیز فرموده اند که الفاظ معاملات برای خصوص عقد صحیح وضع شده اند کما اینکه الفاظ عبادات هم برای خصوص عبادت صحیح وضع شده بودند. مقصود از صحیح در معاملات یعنی عقدی که در ترتب اثر قانونی متوقع از معامله موثر باشد. اگر اثر بیع ملکیت مبیع للمشتري و ثمن للبایع باشد و اثر عقد نکاح حصول زوجیت بین الطرفین، مرحوم اخوند

می فرمایند که لفظ بیع و نکاح و نیز سایر الفاظ معاملات وضع شده اند برای خصوص عقدی که چنین اثری را ایجاد کند.

مرحوم اخوند می فرمایند که در این مطلب که موضوع له الفاظ معاملات، عقد موثر است، بین استعمالات عرف و عقلاء با استعمالات شرع فرقی نیست. اینکه شرع با عرف و عقلاء در بعضی از قیود معتبر در معامله اختلاف دارند باعث اختلاف در معنای لفظ نمی شود بلکه مستعمل فیه نزد عرف و شرع همان عقد موثر للآثر الخاص است نهایتاً ممکن است عقلاء و عرف، عقدی را حتی با فقدان بعضی از قیود موثر بدانند اما شارع موثر نداند. مثلاً بیعی که در آن عوضین نه از نظر مقدار و نه از نظر خصوصیات معلوم نباشد، عرف این معامله را که غرری است امکان دارد صحیح و موثر بدانند اما شارع موثر نداند. ولی این باعث اختلاف عرف و شرع در معنا و مسمای لفظ بیع نیست بلکه در مصادیق معناست و اگر شارع در بعضی از موارد نظر عرف را قبول ندارد از این باب است که شارع نظر عرف را در آن مصادیق تخطئه کرده است. عرف و عقلاء این عقد غرری را که فاقد علم به عوضین است مصداق و محقق معامله موثر می دانند ولی شارع نظر عرف را در این مورد تخطئه کرده است و بر اساس نظر او این عقد فاقد علم به عوضین مصداق و محقق بیع موثر نیست. نسبت به فرمایش مرحوم اخوند در این موضع، مطالبی وجود دارد که به عنوان تعالیق بر کلام مرحوم اخوند باید مطرح شود.

مطلب اول؛ با توجه به اینکه مرحوم اخوند نزع صحیح و اعم در الفاظ معاملات را فقط در صورتی جاری می داند که الفاظ معاملات اسامی اسباب باشند، در این موضع نیز قول مختار را فقط در این فرض بیان کرده اند. ولی با توجه به آنچه در موضع اول گفته شد که همانطور که اگر الفاظ معاملات اسم برای اسباب باشند نزع تصویر دارد، چنانچه اسم برای مسببات نیز باشند نزع معنا دارد و لذا باید بیان مختار در اینکه الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده اند یا اعم، بر اساس هر دو تقدیر مطرح شود.

مطلب دوم؛ مرحوم اخوند در این بحث که آیا الفاظ معاملات اسم اسباب هستند یا مسببات، به صورت فی الجمله نزع را مطرح کرده اند و نظر خودشان را در کفایه مطرح فرموده اند. ولی بر اساس آنچه اعلام در اول کتاب البیع مکاسب به مناسبت تعریف بیع مطرح کرده اند، متبادر از الفاظ معاملات مثل بیع و امثال بیع این است که معنای این الفاظ از سنخ لفظ نیستند بلکه از مقوله معنا می باشند. به حسب آنچه نوع محققین فرموده اند هم متبادر عرفی این است که این الفاظ، عنوان برای مسبب هستند و هم به حسب کلمات لغویین دارای این معنا می باشند. مثلاً در بیع گفته اند که مبادلة مال بمال و نگفته اند که قول یا فعلی است که به وسیله آن ملکیت محقق می شود. خود مرحوم شیخ در مکاسب فرموده اند که بیع از مقوله معناست نه لفظ "مجردا او بشرط قصد المعنی" یعنی نه لفظ مجرد، بیع است و نه لفظ به شرط قصد المعنی. بیع از سنخ معناست و لذا قابلیت انشاء را دارد و الا اگر از سنخ لفظ باشد قابلیت انشاء ندارد. زیرا لفظ را که نمی شود با لفظ انشاء کرد و این معناست که با لفظ قابلیت انشاء دارد. این فرمایش عبارت اخیری از این است که بیع عنوان برای

مسبب است نه سبب. خود مرحوم اخوند هم در حاشیه مکاسب ذیل فرمایش مرحوم شیخ فرموده اند که بیع در کلمه بعث و سایر مشتقات آن که از اوضح مفاهیم عرفیه است یعنی تملیک به عوض که به وسیله سبب خاصی انشاء می شود و بیع عنوان برای تملیک است نه سبب تملیک. لا یخفی انه شرعا و عرفا، لا یکاد یصدر مباشرة، بل بالتسبیب، و التّوسل الیه بالعقد علیه تارة، و بالمعاطات اخرى. یعنی بیع معنای مسببی دارد که گاهی عقد لفظی به عنوان سبب برای تحقق آن بکار برده می شود و گاهی هم عقد فعلی مثل معاطات. حقیقتا معنای بیع همان مسبب است ولی گاهی اطلاق بر نفس السبب که ایجاب و قبول باشد می شود و گاهی اطلاق بر جزء السبب که ایجاب تنها باشد می شود اما این اطلاق حقیقی نیست. چراکه صحت سلب دارد. اگر بگویند شخصی مالش را فروخت، عنوان فروش به بعث و اشتريت اطلاق نمی شود و چنانچه در بعضی موارد اطلاق شود با قرینه است و الا معنای حقیقی این الفاظ همان مسبب است^{۴۵}.

بنابراین با توجه به اینکه به حسب مختار خود مرحوم اخوند، عناوین معاملات اسامی مسببات هستند، جا داشت که به این بخش بیشتر بپردازند و بر اساس این مبنا بحث وضع للصحيح او الاعم را مطرح کنند.

مطلب سوم؛ چه الفاظ معاملات را اسامی اسباب بدانیم و چه مسببات، آیا این فرمایش مرحوم اخوند که موضوع له این الفاظ خصوص صحيح است نه اعم از صحيح و فاسد تمام است یا خیر؟

^{۴۵} - حاشیه مکاسب/۵.

در حقیقت این مطلب اشکال به مرحوم اخوند است و اینکه قول صحیح این است که الفاظ معاملات وضع برای خصوص صحیح نشده اند و موضوع له آنها اعم می باشد. همان ادله اثباتی وضع الفاظ عبادات للاعم در مورد معاملات هم جریان دارد. بلکه دلیل ثبوتی در عبادات در معاملات پیاده نمی شود. زیرا دلیل ثبوتی در الفاظ عبادات این بود که اصلاً وضع للصحیح ممکن نیست چون جامعی وجود ندارد که بتواند مسمای لفظ صلات و غیره باشد و طبعاً تعیین پیدا می کند که الفاظ عبادات وضع للاعم شده باشند، این وجه در مورد الفاظ معاملات پیاده نمی شود. زیرا اگر در عبادات گفته شد که جامع علی الصحیح تصویر ندارد به این جهت بود که نمی توانستیم در عبادات جامع مرکبی تصویر کنیم که به لحاظ همه حالات صحیح باشد چراکه هر مرکبی را که تصویر کنیم در یک حال صحیح است و در حال دیگر فاسد. اما در معاملات می توانیم یک جامع صحیح تصویر کنیم. مثلاً می توانیم جامع را در عقد بیع، مرکب خاصی تصویر کنیم که دارای لفظ است و ایجاب و قبول دارد و به صیغه عربی و ماضی و با علم به عوضین می باشد. چون اختلاف مراتب در باب معاملات وجود ندارد، لفظ بیع می تواند از نظر ثبوتی هم وضع شده باشد برای ایجاب و قبول واجد شرایط هم برای مسبب حاصل از انشاء متعاقدین که مورد امضاء عقلاء و شارع است. لذا دلیل ثبوتی وضع عبادات للاعم که با نفی تصویر جامع علی الصحیح درست می شد در اینجا نمی آید. ولی ادله اثباتی که برای وضع للاعم در عبادات گفته شده بود یعنی تبادر و عدم صحت سلب و استعمال لفظ در موارد کثیر در افراد فاسده به نحوی که احتمال قرینه در همه آنها داده نشود، در مورد معاملات هم پیاده می شود. به حسب استعمالات اهل عرف عنوان

خانه اش را فروخت استعمال می شود حتی در جایی که شخص با بیع فاسد این کار را انجام داده باشد. بلکه به صورت فی الجمله لا اشکال که در معنای صحیح استعمال می شود اما استعمال در معنای صحیح به تعدد دال و مدلول است نه اینکه خود لفظ به تنهایی دلالت بر این داشته باشد.

بنابراین در موضع دوم بر خلاف آنچه مرحوم اخوند اختیار کرده اند که الفاظ معاملات وضع برای خصوص صحیح شده اند، مقتضای ادله در معاملات وضع للاعم است.

مطلب چهارم؛ مرحوم اخوند مقصود خود را اینطور توضیح داده اند که الفاظ معاملات وضع للصحیح شده اند ولی عقد صحیح یعنی عقد موثر فی الاثر الخاص و این معنا مشترک بین عقلاء و شرع است و اختلاف بین شرع و عقلاء در مصادیق عقد صحیح و عقد موثر است و گرنه به حسب هر دو نظر بیع یعنی بیع موثر در اثر واقعا .

اشکالی که به مرحوم اخوند وارد می شود اشکالی است که در کلام محقق اصفهانی نیز مطرح شده و در کلام مرحوم آقای تبریزی هم با توضیح ذکر شده است. البته مرحوم اصفهانی در نهایت از این اشکال جواب داده اند ولی مرحوم آقای تبریزی این جواب را نپذیرفته اند. اشکال این است که تخطئه نسبت به امور واقعیه در جایی معنا دارد که امر جامع و طبیعی دارای واقع معینی باشد. در آن موارد ممکن است یک شخص یک فرد را مصداق طبیعی ببیند ولی شخص دیگر که احاطه بیشتری دارد آن را به عنوان فرد واقعی طبیعی نبیند. اما اگر امری از امور اعتباریه باشد تخطئه معنا ندارد. چون امر اعتباری قوامش به اعتبار معتبر است

. اگر به نظر شخص اول این امر اعتباری وجود داشته باشد یعنی او اینگونه فرض کرده است. چنانچه شخص دوم بگوید این امر اعتباری وجود ندارد یعنی در قانون من این اعتبار وجود ندارد و این به معنای تخطئه نیست. در امور اعتباریه یک مقنن به وفق قانون مقنن دیگر یا اعتبار می کند یا خیر و الا تخطئه یک مقنن نسبت به مقنن دیگر معنا ندارد. لذا مرحوم اصفهانی در تعلیقه فرموده اند که اگر اثر مورد بحث در الفاظ معاملات مثل ملکیت، زوجیت و غیر آن از مقولات واقعی باشد چه واقعی به معنای اینکه از مقولات و اعراض باشند و چه به معنای امور انتزاعیه، تخطئه معنا داشت و جا داشت گفته شود که ممکن است در یک مورد مثل معاطات عرف و عقلاء به خاطر قصور فهم خیال کنند ملکیت واقعی وجود دارد اما شارع به خاطر احاطه کاملش به جمیع خصوصیات ببیند این امر واقعی در این فرض وجود ندارد. یعنی اگر ملکیت و سایر امور در معاملات از مقولات واقعی بودند تخطئه معنا داشت اما اگر گفتیم که از امور اعتباریه هستند نه واقعی، تخطئه و تصویب در آنها معنا ندارد. چون امور اعتباری واقعی غیر از اعتبار معتبر ندارند تا نظر یک مقنن نسبت به آن خاطی محسوب شود و نظر مقنن دیگر مصیب. حقیقت امر اعتباریه را اعتبار و فرض درست می کند و مواردی که مقننین با هم اختلاف دارند که امر الف مصداق این امر اعتباری هست یا خیر، تابع اعتبار آنهاست. در کلمات مرحوم آقای تبریزی مثال زده شده که ممکن است در نظر یک عرف و مقنن برداشتن کلاه مصداق تعظیم باشد و در نظر عرف و مقنن دیگر گذاشتن کلاه مصداق تعظیم باشد و برداشتن آن مصداق هتک. کسانی که برداشتن کلاه را مصداق هتک می دانند در واقع در قانون خود برای برداشتن آن اعتبار تعظیم نکرده و بر عکس

اعتبار و جعل هتک کرده اند. بلکه در امور واقعیه مثل خل و خمر تخطئه معنا دارد. ممکن است کسی یک مایع خارجی را به خاطر قصور اطلاعش خمر بداند ولی شخص دیگری که احاطه به خصوصیات دارد به خاطر نداشتن خصوصیت اسکار بگوید خمر نیست بلکه خل فاسد است. لذا اگر شارع معامله معاطاتی را موثر نداند به خاطر تخطئه عرف و عقلاء نیست بلکه به این جهت است که در قانون خودش ان را اعتبار نکرده است و لذا اثر شرعی نیز ندارد.

مرحوم اصفهانی در دفاع از مرحوم اخوند فرموده اند که می توانیم کلام مرحوم اخوند را به نحوی توجیه کنیم که اشکال به ایشان وارد نشود. اگر مراد مرحوم اخوند که فرموده اند اختلاف شرع و عرف از باب تخطئه است، به لحاظ نفس امر اعتباری یعنی ملکیت باشد این اختلاف نظر از باب تخطئه قابل توجیه نیست و اشکال به مرحوم اخوند وارد است. زیرا امر اعتباری تمام حقیقتش به فرض است. ولی می توان کلام مرحوم اخوند را توجیه کرد که مراد ایشان تخطئه به لحاظ ملاک و مصالحی است که موجب امر اعتباری می شود. زیرا از انجایی که عرف و عقلاء در درک مصالح و مفاسد قصور دارند ممکن است در مورد عقدی خاص درک مصلحت کنند و به خاطر وجود مصلحت اعتبار ملکیت داشته باشند مثل اینکه در باب معاطات دیده اند که مصلحت وجود دارد و مزاحمی هم در کار نیست، همین موجب اعتبار ملکیت در نزد آنها شده است ولی شارع مقدس که احاطه به جمیع جهات و به تمام زوایای اشیاء دارد ممکن است ببیند که در مورد معامله معاطاتی ولو مصلحت برای اعتبار ملکیت وجود دارد ولی مفسده ای مزاحم هم هست که در نتیجه نمی شود اعتبار

ملکیت کرد. عقلاء فکر می کردند مصلحت بلا مفسده است و شارع با این کارش نظر آنها را تخطئه می کند ولی این تخطئه در نفس امر اعتباری نیست بلکه در منشأ امر اعتباری و در مرحله ملاکات و مصالح است. لذا مرحوم اصفهانی در آخر عبارت فرموده اند لک أن تنزل عبارة الكتاب على ما هو الصواب من التخطئة في الوجه الباعث على جعل الشيء سبباً، لا في السبب و لا في المسبب^{۴۶}. یعنی در علت و داعی برای تحقق امر اعتباری و جعل تخطئه اتفاق می افتد. در نتیجه اصل این مطلب که تخطئه در امور واقعی رخ می دهد نه در اعتباریه را مرحوم اصفهانی قبول دارند اما می گویند در مورد امور اعتباریه هم واقعیتی وجود دارد و به لحاظ آن می توان تخطئه کرد. کلام مرحوم اخوند ناظر به این قسمت است.

جلسه ۵۰

دوشنبه ۱۵/۹/۴۰۰

گفته شد که تخطئه و تصویب در مورد اموری معنا دارد که یک واقعیتی داشته و رای و نظر افراد حیثیت طریقیت داشته باشد ولی در ملکیت و زوجیت و ... که از امور اعتباریه هستند و نظر افراد در آنها موضوعیت دارد، تخطئه معنا ندارد. زیرا در این امور مقنن اول اعتبار می کند اما مقنن دوم نهایتاً اعتبار نمی کند نه اینکه مقنن اول را تخطئه کند.

مرحوم اصفهانی فرموده بودند که ممکن است کلام مرحوم اخوند به این بیان توجیه شود که تخطئه و تصویب مورد نظر ایشان به لحاظ نفس امر اعتباری نیست بلکه به لحاظ ملاکات

^{۴۶} - نهاییه الدرایه/۱/۱۳۸.

و مقتضیات جعل امر اعتباری است. زیرا امور اعتباریه از هر مقننی که بخواهد صادر شود نیاز به ملاک و مقتضی جعل دارد.

مرحوم آقای تبریزی نسبت به این توجیه محقق اصفهانی مناقشه کردند که آنچه به صورت قاعده عام در اعتباریات وضعیه در مقابل اعتباریات تکلیفیه موجب جعل حکم می شود مصلحت در نفس جعل امر اعتباری است که همان حفظ نظام معاش بین الناس می باشد. بله در بعضی از موارد که شارع در اعتبار معامله قیدی را اخذ می کند ممکن است علاوه بر مصلحت اصل جعل، ملاک اعتبار آن قید امر دیگری باشد و آن اینکه شارع بخواهد به وسیله این جعل حالت تعبد در افراد تحقق پیدا کند و معلوم شود که چه کسی مطیع است و مراعات قانون شرع را می کند و چه کسی عاصی. اگرچه این مصلحت در متعلق است ولی به خاطر انقیاد مکلف و در طول جعل. ممکن نیز هست در بعضی از موارد قیدی که می آورد به این خاطر باشد که متعلق جعل بدون این قید مفسده داشته باشد. مثلاً اگر در صحت بیع شرط است که ربوی نباشد و در بیع ربوی ملکیت را انشاء نکرده به این خاطر است که مفسده واقعیه ای در بیع ربوی وجود دارد. بنابراین اگرچه ممکن است در بعضی از موارد غیر از مصلحت اصل جعل نکاتی دیگر هم وجود داشته باشد که باعث اخذ بعضی از قیود شود، ولی نه اینکه به نحو قاعده عام، قوام حکم وضعی به وجود مصلحت و مفسده در متعلق حکم وضعی باشد. لذا نمی توانیم مخالفت شارع با عرف را در باب معاملات از باب تخطئه بگیریم. زیرا تخطئه به اعتراف مرحوم اصفهانی در مواردی معنا دارد که ما هو الموتر و الموضوع امر واقعی باشد که در احکام وضعیه در نوع موارد اینگونه نیست.

از باب توضیح بیشتر گفته می شود که همانطور که در حل اشکال تضاد بین حکم واقعی و ظاهری گفته اند که حرمت واقعی و حلیت ظاهری یک امر باعث تضاد نمی شود زیرا حکم واقعی ناشی از مصلحت و مفسده در متعلق است ولی حکم ظاهری مصلحت در نفس جعل دارد. لذا به لحاظ عالم مبادی احکام، بین حرمت واقعی این مایع و حلیت ظاهریه ان تضادی پیدا نمی شود تا شیء واحد هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده و تضاد در ناحیه مبادی لازم بیاید. نسبت به احکام وضعیه هم مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که در جعل حکم وضعی، قاعده عام لزوم مصلحت در نفس جعل است و وجود مصلحت و مفسده در متعلق حکم، به نحو قاعده عام نیست و اگر در جایی وجود داشته باشد به نحو فی الجمله است. وقتی عمومیت نداشت نمی توانیم به نحو قاعده عام اختلاف بین شارع و عرف را به اختلاف در تشخیص مصلحت مقتضی جعل بر گردانیم.

از این مناقشه ممکن است جواب داده شود که هرچند مقوم جعل در احکام وضعیه مصلحت در نفس جعل باشد و به نحو قاعده عام، ملاک در متعلق جعل مداخلیت نداشته باشد، در عین حال تخطئه باز هم معنا دارد. زیرا مصلحت در جعل نیز حتی به همان نحو که در حکم ظاهری بدان ملتزم شده اند امر واقعی است که در مورد ان تخطئه معنا دارد. در اختلاف بین عرف و شرع در بیع معاطاتی و یا بیع ربوی که عقلاء اعتبار ملکیت می کنند ولی شارع اعتبار نمی کند، حتی اگر مصالح و مفاسد در متعلق وجود نداشته باشد، اصل اعتبار ملکیت برای بیع معاطاتی باید مصلحتی داشته باشد تا جعل و اعتبار تحقق پیدا کند. اگر مصلحت داشته باشد و غرض از جعل که حفظ نظام است با اعتبار ملکیت برای بیع

معاطاتی تامین شود سبب می شود که اعتبار ملکیت از عقلاء صادر شود. در همین نقطه، عقلاء به خاطر دید قاصر خیال می کنند که حفظ نظام و مصلحت موجود در جعل حکم، در مورد بیع ربوی یا بیع معاطاتی وجود دارد ولی شارع که احاطه به جمیع جهات و زوایا دارد می بیند که این جعل مصحلت ندارد. بنابراین اگر مراد مرحوم اخوند از تخطئه شارع نسبت به نظر عرف، تخطئه نسبت به ملاکات و مقتضیات جعل حکم باشد، ولو در حکم وضعی احتیاج به ملاک در متعلق نداشته باشیم اما می توان تخطئه را نسبت به ملاک برای اصل جعل و اعتبار فرض کنیم.

بله اینکه مرحوم اخوند فرمودند الفاظ معاملات برای موثر فی الاثر المترقب وضع شده اند و عقلاء و شارع در این جهت مشترک می باشند و اختلاف آنها به تخطئه عقلاء از سوی شارع بر می گردد، مقصود مرحوم اخوند از این عبارت چیست، آیا ناظر به تخطئه در ملاکات است یا در نفس امر اعتباری، مساله دیگری است و به همین خاطر به به مرحوم اصفهانی اشکال می شود که ولو کلام شما تمام است ولی توجیه کلام مرحوم اخوند نیست زیرا ایشان تخطئه را به لحاظ نفس امر اعتباری فرض کرده نه به لحاظ ملاکات و مقتضیات امر اعتباری.

مطلب پنجم؛ اگر کسی موضوع له الفاظ معاملات را صحیح دانست اما نه صحیحی که مرحوم اخوند تعریف کرد یعنی الموثر فی الاثر الخاص که به امر واقعی بر می گشت و مرحوم اخوند فرمود معنایی مشترک بین عقلاء و شرع است، و از طرفی هم نتوانست جامع دیگری بین صحیح عند العقلاء و صحیح عند الشرع تصویر کند و لذا مجبور بود که بگوید موضوع له یا صحیح به نظر عقلاء است یا صحیح به نظر شارع، آیا ممکن است در این

دوران، قائل شود که موضوع له صحیح به نظر شارع است و یا فقط می تواند بگوید که موضوع له صحیح عند العقلاء است نه شارع؟

در این خصوص، در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی آمده که اگر کسی قائل به وضع للصحیح شود، لزوماً باید مراد او صحت عند العقلاء باشد و نمی شود صحت عند الشارع را کسی در الفاظ معاملات اخذ کند. زیرا اگر صحت به نظر شارع باشد لازمه اش این است که امضاء به نفس الامضاء تعلق بگیرد و ادله امضای معاملات از قبیل قضیه ضروریه به شرط محمول باشند که لا فائده فیہ بل یصیر لغوا. اگر موضوع له صحیح عند الشارع باشد، معنای خطاباتى نظیر احل الله البيع یا اوفوا بالعقود یا النکاح سنتی و ... که در مقام امضای معاملات وارد شده اند این می شود که "احل الله البيع الذی احله" یا "اوجب الشارع الوفاء بالعقد الذی اوجب الوفاء به" یا "النکاح الذی سنّه النبی صلی الله علیه و اله سنّه" یا "سنّ النبی صلی الله علیه و اله النکاح الذی سنّه". معلوم است که چنین قضایایی فایده ای ندارند. ولی اگر صحت عند العقلاء اخذ شود دلیل امضاء مفید فایده است. زیرا در واقع شارع فرموده بیعی که عند العقلاء صحیح است و به ان ترتیب اثر می دهند در نظر من شارع نیز صحیح و موثر در اثر است. بنابراین با وجود چنین محذوری نمی توان علی القول بالصحیح مراد از صحت را صحت عند الشارع گرفت.

ممکن است اشکال شود که نهایتاً این محذور اقتضا می کند که در خطابات امضای معاملات، مقصود از صحیح، صحیح شرعی نباشد. اما خطابات دیگری وجود دارند که در آنها عناوین معاملی موضوع حکم قرار گرفته اند نه اینکه در مقام امضا باشند؛ مثلاً در

محرمات نکاح گفته شده که اگر شخصی با ذات بعل یا زن معتده از روی علم نکاح کند موجب حرمت ابدی می شود. نکاح با ذات بعل موضوع برای حرمت ابدی قرار گرفته است. در این خطاب شارع در مقام امضاء نکاح نیست بلکه بعد از فراغ از بطلان نکاح، حکم آن را بیان می کند. لذا جای بحث است که اگر این نکاح با قطع نظر از ذات بعل بودن زن، نقص دیگری داشت مثلاً مهر و مدت در آن تعیین نشده بود یعنی شخص با علم به اینکه زن ذات بعل است عقد موقتی بدون تعیین مهر و مدت بست، بنابراین که این عناوین برای خصوص صحیح وضع شده باشند، چنین عقد موقتی با ذات بعل موجب حرمت ابدی نمی شود اما اگر گفتیم برای معنای اعم وضع شده اند، در صورتی که صحیح شرعی هم نباشد حکم به حرمت ابدی می شود. بنابراین نهایتاً شما در ادله امضاء می توانید بگویید که مراد از بیع و نکاح و ... صحیح عند الشارع نیست اما نسبت به بقیه ادله چنین لازمی وجود ندارد و لذا نمی توانیم نتیجه بگیریم که چنانچه قائل به صحیح شویم باید بگوییم صحیح عند العقلاء ملاک است.

جواب این است که بالوجدان بین آنچه از لفظ بیع در خطاب احل الله البیع و ... تبادل می شود و آنچه از بقیه خطابات تبادل می شود فرقی نیست. لذا اگر در خطابات امضاء نتوانیم مراد از لفظ را صحیح شرعی بگیریم، به خاطر ملازمه ای که میان معنای متبادل از خطابات وجود دارد، باید در سایر موارد هم قائل به صحیح عند العقلاء شویم. بنابراین اگرچه اشکال در بدو امر به ادله امضاء وارد می شود اما چون بین ادله در معنا فرقی نیست، چنانچه در یک مورد معنا ثابت شود در بقیه موارد هم بالملازمه ثابت می گردد و لذا اگر کسی قائل به صحیح شد باید صحیح در نظر عقلاء را ملک قرار دهد.

موضع سوم؛ ثمره نزاع صحیح و اعم در الفاظ معاملات

هرچند مرحوم اخوند در مقام بیان ثمره فقط ثمره دوم الفاظ عبادات که تمسک به اطلاق علی القول بالاعم و عدم جواز تمسک علی القول بالاعم باشد را مطرح کرده اند اما با توجه به اینکه ثمرات دیگری هم بود، باید دید که آیا این ثمرات در الفاظ معاملات نیز وجود دارد یا خیر.

سه شنبه ۱۶/۹/۴۰۰

جلسه ۵۱

ثمره اول بحث صحیح و اعم در الفاظ عبادات این بود که علی الصحیح عند الشک در جزئیت یا شرطیت در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی باید قائل به اشتغال شویم و علی الاعم قائل به برائت. در خود الفاظ عبادات توضیح داده شده که این ثمره صحیح نیست. زیرا در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی برای اجرای برائت نیازمند مقدماتی هستیم که بحث صحیح و اعم تاثیر در آن ندارد. ولی این ثمره را محقق قمی و همچنین مرحوم نایینی با اصلاحی مطرح کرده اند.

اما این ثمره حتی بر فرض که در الفاظ عبادات وجود داشته باشد، در الفاظ معاملات مترتب نمی شود. زیرا اولاً ترتب ثمره در الفاظ عبادات به این خاطر بود که علی القول بالصحیح عنوان بسیط متعلق امر است و لذا حداقل احتمال داده می شود که اجزاء و شرایط محصل عنوان بسیط باشند و برای همین چون شک در اجزاء و شرایط به شک در محصل

بازگشت می کرد صحیحی نمی توانست برائت را جاری کند. ولی در معاملات اگر کسی قائل به وضع للصحیح باشد عنوان بسیط را موضوع له و مسما نمی گیرد بلکه موضوع له در مثل عقد بیع، مرکبی از بعث و اشتریت با شرایط خاصه است نه امر بسیط تا شک در اجزاء و شرایط به شک در محصل عنوان بسیط بر گردد.

ثانیا برائت یا اشتغال در جایی جریان دارد که حکم تکلیفی وجود داشته باشد و حال آنکه در معاملات صحبت از حکم وضعی یعنی صحت و عدم صحت معامله است و حکم تکلیفی وجود ندارد تا بحث شود که با شک در شرطیت یا مانعیت چیزی در معامله، علی القول بالصحیح هم برائت جاری می شود یا خیر. مگر اینکه کسی معتقد باشد که ادله برائت همانطور که در موارد شک در جزئیت و شرطیت احکام تکلیفی جاری می شود در موارد شک در جزئیت و مانعیت احکام وضعیه هم جاری می شود. از کلام مرحوم ایروانی در حاشیه مکاسب ذیل بحث مرحوم شیخ در الفاظ بیع استفاده می شود که ایشان مدعی است ادله برائت نسبت به شرطیت و جزئیت معاملات هم جاری شود؛ وقتی نمی دانیم در صحت عقد بیع، عربیت معتبر است یا با لفظ فارسی هم می توان عقد بیع جاری کرد، با تمسک به حدیث رفع می توان شرطیت آن را نفی کرد.

ولی این مبنا صحیح نیست و ادله برائت نسبت به شک در جزئیت و شرطیت و مانعیت در ابواب معاملات جاری نمی شود. وجهش این است که شرطیت و جزئیت و مانعیت و ... جعل مستقل ندارند تا عند الشک در ثبوت آنها با تمسک به حدیث رفع حکم به عدم کرد بلکه این امور انتزاعیه هستند و جعل به منشأ انتزاع آنها تعلق می گیرد و باید جریان حدیث

رفع را به لحاظ منشأ انتزاع سنجید. لذا باید دید که اصل براءت در منشأ انتزاع این امور جاری می شوند یا خیر. در مقابل آنچه مرحوم ایروانی ادعا کرده که در معاملات هم می توانیم براءت جاری کنیم، محققین دیگر مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی بین احکام تکلیفیه و عبادات از یک سو و احکام وضعیه و معاملات از سوی دیگر تفصیل داده اند. فرموده اند که در احکام تکلیفیه شک در جزئیت و شرطیت مجرای براءت است. زیرا شرطیت طمانینه برای صلات از تکلیف به صلات مقید به طمانینه انتزاع می شود و جزئیت نیز از تکلیف به نماز مرکب از سوره انتزاع می شود. وقتی منشأ انتزاع شرطیت و جزئیت تعلق تکلیف به مقید و مرکب بود، بازگشت شک در شرطیت و عدم شرطیت و جزئیت و عدم جزئیت به این خواهد بود که آیا تکلیفی که علم به ثبوت آن داریم تعلق گرفته است به نماز مرکب از سوره یا نماز مطلق نسبت به آن و آیا تعلق گرفته است به نماز مقید به طمانینه یا نماز مطلق نسبت به آن. این علم اجمالی به تعلق تکلیف به احد الامرین منحل می شود، چون تعلق تکلیف به مقید و تعلق تکلیف به مرکب، دارای ثقل است و در رفع آن امتنان وجود دارد، با شک در آن حدیث رفع جاری می شود اما در طرف اطلاق ثقل وجود ندارد بلکه سعه وجود دارد لذا حدیث رفع در آن طرف جاری نمی شود. بنابراین چون در باب تکالیف حکم واحد است و همان حکم واحد تعلق گرفته به صرف الوجود و نهایتاً شک داریم که تعلق گرفته به مرکب نه جزئی فقط یا مرکب نه جزئی به علاوه جزء دهم، براءت جاری می شود.

ولی در باب معاملات اگر بخواهیم در شک در شرطیت یا مانعیت یا جزئیت چیزی برائت جاری کنیم، به لحاظ منشأ انتزاع هم بخواهیم حساب کنیم با توجه به اینکه در معاملات حکم به عدد افراد معامله منحل می شود، بازگشت شک در شرطیت و ... به این خواهد بود که آیا آنچه شارع در عقد بیع امضاء کرده همه افراد بیع است اعم از واجد عربیت و فاقد عربیت یا اینکه امضاء شارع به خصوص عقد بیع به لفظ عربی تعلق گرفته است. اگر امضاء به حسب مقام ثبوت اختصاص داشته باشد به حصه بیع به صیغه عربی و شارع بیع به غیر عربی را امضاء نکرده باشد، شرطیت انتزاع می شود. وقتی منشأ انتزاع شرطیت این باشد که امضاء به حصه خاص اختصاص داشته باشد و نه به جمیع الافراد، با شک شرطیت عربیت، در واقع شک می کنیم که آیا شارع علاوه بر اینکه بیع به صیغه عربی را امضاء کرده، بیع به صیغه فارسی را نیز امضاء کرده و به آن اثر داده است یا خیر. در این صورت اصل جاری استصحاب عدم است. لذا در معاملات گفته اند که اگر نوبت به اصل عملی برسد اصل عملی اصاله الفساد است نه برائت و مقصود از اصاله الفساد این است که چون شک در امضاء داریم و به تبع آن شک در ترتب اثر، به لحاظ جعل استصحاب اقتضاء می کند عدم تحقق امضاء را و به لحاظ فعلیت اثر نیز استصحاب اقتضاء می کند عدم ترتب اثر را. مرحوم اخوند هم در پایان بحث صحیح و اعم در امر ثانی فرموده اند که اگر در معاملات اطلاق در مقام بیان وجود نداشته باشد اصل جاری اصل عدم ترتب اثر است و در نتیجه آن حکم به بطلان معامله می شود^{۴۷}.

بنابراین حتی اگر ثمره اول در الفاظ عبادات مورد قبول قرار بگیرد، در الفاظ معاملات مترتب نمی شود.

ثمره دوم در بحث صحیح و اعم در الفاظ عبادات این بود که در موارد شک در جزئیت یا شرطیت چیزی برای مامور به، علی القول بالاعم می توانیم به اطلاقات تمسک کنیم و با تمسک به آن جزئیت و شرطیت مشکوک را نفی کنیم ولی علی القول بالصحیح خطابات مجمل می شوند و لذا نمی توانیم به اطلاقات تمسک کنیم.

در معاملات هم وقتی شک می کنیم که عربیت معتبر است یا خیر، بنابر اعم صدق عنوان بیع در احل الله البیع را بر عقد فارسی احراز می کنیم و شک ما در اعتبار قید زائد است، لذا با تمسک به اطلاق خطاب شرطیت آن را نفی می کنیم. اما علی الصحیح وقتی شک در عربیت داریم احتمال می دهیم که در موضوع له و مسما دخیل باشد و در نتیجه شک در عربیت مساوی با شک در صدق عنوان بیع خواهد شد و با شک در صدق عنوان نیز نمی توان به اطلاق تمسک کرد.

ولی مناقشه می شود که همانطور که علی القول بالاعم می توانیم تمسک به اطلاق کنیم علی القول بالصحیح نیز در الفاظ معاملات می توانیم برای نفی شرطیت تمسک به اطلاق کنیم. مرحوم اخوند در امر ثانی در خاتمه بحث صحیح و اعم فرموده اند قول بالصحیح مانع از تمسک به اطلاقات در الفاظ معاملات عند الشک فی الجزئیه و الشرطیه نمی شود بلکه بنابر قول بالصحیح هم می توانیم به اطلاق ادله امضاء تمسک کنیم اما نه به اطلاق لفظی بلکه

به اطلاق مقامی . البته فرمایش مرحوم اخوند یک راه برای تصحیح تمسک به اطلاق علی القول بالصحیح است و راه دیگری نیز وجود دارد که ابتدا آن را بررسی می کنیم.

راه اول: مقصود از صحیح در الفاظ معاملات، صحیح عند الشارع نیست بلکه صحیح عند العرف است و لذا اگر ارکان و شرایط عرفیه و عقلائیه معامله تامین شده باشد مثل بیع فارسی که تمام شرایط صحت معامله عند العرف فراهم است، چنانچه شک کنیم که این بیع صحیح عرفی از نظر شارع هم صحیح است یا شارع علاوه بر شرایط عرفی، قید دیگری به نام عربیت نیز اضافه کرده است، با تمسک به اطلاق آن را نفی می کنیم. بله اگر در شرطیت شیئی عند العقلاء شک کنیم، نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم. اما در نوع موارد که محل ابتلاء است، شک در قید زائد بر قیود عرفیه است و لذا تمسک به اطلاق می شود.

راه دوم: مرحوم اخوند فرمودند که موضوع له الفاظ معاملات صحیح به معنای موثر فی الاثر المترقب واقعا است و لذا اختلاف شارع با عرف به تخطئه عرف بر می گردد. بر این اساس مرحوم اخوند در امر ثانی می فرماید که ولو ما به اطلاق لفظی احل الله البیع نمی توانیم تمسک کنیم چراکه با شک در اعتبار عربیت، صدق عنوان الموتر واقعا بر فاقد عربیت محرز نیست اما در عین حال از راه تمسک به اطلاق مقامی می توان شرطیت مشکوک را نفی کرد. به این بیان که وقتی شارع در خطاب امضاء، بدون اینکه محققات و مصادیق بیع را بیان کند، عنوان بیع را به عنوان موضوع امضاء، القاء به مخاطب کرد و گفت که من بیع را امضاء کردم، با توجه به اینکه مخاطبین از اهل عرف پیش خود برای بیع محققات و مصادیقی دارند و ذهنیت عرفی آنها نیز اقتضاء می کند که عنوان القایی شارع را حمل بر مصادیق خود

کنند، اگر شارع محقق و مصداق خودش را معرفی نکند معلوم می شود که در بیان مصداق احاله به عرف کرده است. به تعبیر مرحوم اخوند این خطاب با چنین شرایطی دلالت می کند که ما هو الموثر عند الشارع همانی است که عند العرف موثر است. وقتی عند العقلاء عربیت معتبر نبود، با اطلاق خطاب نفی می کنیم که امر دیگر زائد بر قیود و شرایط عقلائیه، از سوی شارع معتبر شده باشد. کما ینزل علیه اطلاق کلام غیره حیث انه منهم. همانطور که افراد دیگری غیر شارع نیز اگر در کلام آنها کلمه بیع ذکر می شد، مخاطبین دیگر عنوان بیع را بر هر مصداقی که حمل می کردند، کلمه بیع در کلام شارع هم بر همان مصادیق حمل می شود. چون شارع وقتی با عرف حرف می زند مانند یکی از افراد عرف با آنها حرف می زند نه اینکه رویه دیگری داشته باشد.

بنابراین از کلام اخوند استفاده می شود که تمسک به اطلاق در این مورد از موارد تمسک به اطلاق مقامی است منتها با توجه به آنچه در بحث اطلاق مقامی گفته شده، اطلاق مقامی اقسام متعددی دارد. اطلاق مقامی با مبنای موثر فی الاثر از قبیل اطلاق مقامی خطابات استثناء مؤونه است. در ادله خمس آمده که مؤونه استثناء می شود اما کیفیت محاسبه مؤونه بیان نشده است که آیا مؤونه ماه ملاک است یا فصل یا سنه. به همان نحو که در اینجا می گویند اطلاق مقامی خطابات استثناء مؤونه اقتضا می کند مراد مؤونه سنه باشد چون تحدید عرف در حساب مؤونه، به سال است نه ماه و فصل، شارع هم که اصل استثناء را بیان کرده ولی آن را تحدید نکرده، ظاهرش این است که احاله به عرف کرده است.

چهارشنبه ۱۷/۹/۴۰۰

جلسه ۵۲

گفته شد که همانطور که قائل به اعم در الفاظ معاملات با شک در شرطیت و جزئیت می تواند به اطلاق خطابات تمسک کند صحیحی هم می تواند تمسک کند. با این تفاوت که اگر مقصود از صحیح که موضوع له لفظ معامله است صحیح عرفی باشد قائل به وضع لفظ للصحیح می تواند به اطلاق لفظی احل الله البیع تمسک کند اما اگر مقصود ما هو الموتر واقعا فی الاثر المترقب باشد که مبنای مرحوم اخوند بود، مراد از تمسک به اطلاق باید تمسک به اطلاق مقامی باشد نه اطلاق لفظی.

تقریب تمسک به اطلاق مقامی این بود که با توجه به اینکه برای عناوینی مثل بیع و اجاره و .. در نظر عرف مصادیقی وجود دارد، اگر شارع حکم را روی عنوان موثر فی الاثر ببرد و مراد خود را از موثر فی الاثر واقعا بیان نکند، ظاهر این است که مساله را در محققات و مصادیق واگذار به عرف کرده است و در نتیجه آنچه در نظر عرف محقق و مصداق موثر فی الاثر است، مصداق و محقق در نظر شارع نیز هستند. زیرا با توجه به اینکه عرف خودش این امور را به عنوان محقق و مصداق می شناسد، وقتی با چنین ذهنیتی خطابی از شارع بما انه احد افراد العرف به دستش می رسد فهمش این است که شارع ناظر به همین مصادیق و محققات معروف است و الا چنانچه نظر شارع چیزی غیر از این بود باید بیان می کرد.

توضیح داده شده که این تقریب از اطلاق مقامی از قبیل اطلاق مقامی در مثل دلیل استثناء مؤونه در خمس است. در این خطابات اصل استثناء مؤونه از ربح بیان شده اما بیان نشده است به چه کیفیت و آیا ملاک مؤونه ماه است یا مؤونه فصل یا مؤونه سال. ولی با توجه به اینکه دخل و خرج افراد در فصل های مختلف متفاوت است، عرف در محاسبه مؤونه و مخارج زندگی سال را ملاک قرار می دهد و می گوید امسال این مقدار به دست آوردیم و این مقدار خرج داشتیم و این مقدار سود یا ضرر کردیم، برای همین وقتی شارع می گوید مؤونه استثناء شده است ولی نگفته که مؤونه را چگونه حساب کنید، عدم تحدید از ناحیه شارع اقتضاء می کند که شارع تحدید مؤونه را ایکال به عرف کرده است. یعنی همانی که عند العرف ملاک محاسبه مؤونه است در نظر شارع هم همان ملاک است.

اینکه این تقریب از کلام مرحوم اخوند نیز استفاده می شود یا خیر، بحث دیگری است و ممکن است بعضی از عبارات کفایه در تقریب تمسک به اطلاق، مناسبت با اطلاق لفظی داشته باشد، ولی در مجموع تقریب صحیح از اطلاق مقامی در مقام همین است و لذا بعضی از اشکالاتی که در ما نحن فیه به اطلاق مقامی شده وارد نیست. زیرا اشکالات مبتنی بر این است که اطلاق مقامی در محل بحث از قبیل اطلاق مقامی در مثل صحیحه حماد یا از قبیل اطلاق مقامی برای نفی قصد وجه و تمیز در صحت عبادات باشد.

نسبت به قصد وجه و تمیز در عبادات گفته اند که ولو احتمال داده می شود معتبر باشند و مقتضای احتیاط نیز همین می باشد، ولی در عین حال گفته اند که با اطلاق مقامی نفی این اعتبار می شود. زیرا قصد وجه و تمیز از اموری است که نوع مردم از آن غافل هستند و

ملتفت به آن نمی باشند و اگر در صحت عبادت معتبر بود باید در خطابات شارع بیان می شد ولی وقتی فحوض کردیم و دیدیم که در هیچ خطابی اشاره ای به قصد وجه و تمییز نشده است معلوم می شود که در نظر شارع قصد وجه و تمییز در صحت عبادات معتبر نیست. همانطور که مشخص است در این نوع از اطلاق مقامی مصب اطلاق، جمیع خطابات است نه خطاب خاص. در هیچ یک از خطابات نباید قصد وجه ذکر شده باشد تا اطلاق مقامی منعقد شود.

نوع دوم از اطلاق مقامی این است که گفته اند از صحیحہ حماد استفاده می کنیم که در صحت صلات غیر از آنچه در صحیحہ ذکر شده معتبر نیست. چون امام علیه السلام در این صحیحہ به حماد فرموده اند که اگر می خواهی نماز بخوانی اینگونه نماز بخوان و امر الف که شک در جزئیت یا شرطیت آن در صلات داریم، با اینکه امام علیه السلام در مقام بیان جمیع ما یعتبر فی الصلات بودند اما در این صحیحہ نیامده است. این نشان می دهد که اعتبار ندارد. این نوع اطلاق مقامی ناظر به روایت خاص و متوقف بر این است که در این خطاب خاص امام علیه السلام در مقام بیان جمیع ما یعتبر باشند. ولی اگر امام علیه السلام در مقام بیان جمیع ما یعتبر نباشند بلکه فقط در مقام بیان ارکان اصلی عبادت که روح عبادت را تشکیل می دهد و نقش اصلی را دارند من الامور المستحبه و الواجبه باشند، نمی شود از این خطاب عدم اعتبار امر الف را استفاده کنیم. ما در اینجا به خلاف اطلاق لفظی از لفظ خاصی استفاده نکردیم که امر الف معتبر نیست بلکه وقتی در مقام بیان هستند و ذکر نمی کنند، مقام دلالت بر عدم اعتبار می کند که از آن تعبیر به اطلاق مقامی می شود.

ولی آنچه در مثل استثناء موونه ذکر می شود از قبیل هیچ از این دو مورد نیست نه مثل قصد وجه و تمییز است که مصب ان جمیع خطابات باشد نه از قبیل صحیحہ حماد است که در ان دلیل داشته باشیم که در مقام بیان تمام خصوصیات موونه است و لم یذكر شيئاً. با این حساب باید دید که اشکالاتی که به اطلاق مقامی در ما نحن فیه شده صحیح است یا خیر.

در بحوث اشکال شده است که تمسک به اطلاق مقامی احل الله البیع برای نفی اعتبار عربیت صحیح نیست. زیرا متوقف بر این است که شارع متصدی بیان تمام مرامش به شخص این خطاب باشد. اگر این را احراز نکنیم بلکه احتمال داده شود که شارع تمام مرادش را به مجموع خطابات بیان می کند کما اینکه طریقه شارع در ردع همین است که با مجموع خطابات نظر می کند به آنچه عند العقلاء است. وقتی این احتمال را دادیم دیگر نمی توانیم بگوییم چون در این خطاب خاص بیان نشده معلوم می شود که محققات عرفی موثر در اثر را قبول دارد. با توضیح داده شده معلوم می شود این مناقشه تمام نیست. زیرا مناقشه ناشی از این است که اطلاق مقامی در محل بحث را از قبیل اطلاق مقامی در قصد وجه و تمییز گرفته اند که مصب ان جمیع الخطابات است نه یک خطاب خاص.

مناقشه دیگر که به اطلاق مقامی شده و در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده این است که بر اساس مختار مرحوم اخوند که معنای صحیح، موثر واقعی در اثر مترقب است، نمی توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم. زیرا بنابر اینکه عناوین بیع و... به معنای موثر واقعی و مصادیق واقعیه مورد نظر باشند، نمی شود احراز کرد که شارع در خطاب احل الله البیع در مقام بیان جمیع افراد معامله و محققات ان بوده بلکه استفاده می شود که شارع اصل ان را می خواهد

امضاء کند اما اینکه محققات بیع موثر واقعی چیست احرار نمی‌کنیم که شارع در مقام بیان آن است. در مقام توضیح می‌فرمودند که در اطلاق لفظی در مقام بیان بودن مقتضای اصلی اولی است چون به اطلاق لفظ تمسک می‌کنیم و اصل اولی این است که متکلم که کلامی از او صادر می‌شود، در مقام بیان حکم و موضوع حکم و متعلق حکم و همه قیودی است که در این سه دخیل هستند و اگر با وجود این اصلی اولی، در اعتبار قیدی شک کردیم می‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم. ولی در اطلاق مقامی متمسک ما کلام شارع نیست بلکه به سکوت شارع و عدم البیان تمسک می‌کنیم. لذا باید احرار کنیم که در این خطاب خاص در مقام بیان این جهت مورد شک ما نیز هست. مثلاً اگر مورد شک شرطیت باشد باید احرار کنیم که این خطاب در مقام بیان شرایط بوده است. اگر احرار کردیم که شارع در مقام بیان است و در شرایط هم امر الف را ذکر نکرده بود از عدم ذکر در چنین مقامی که مقام بیان شرایط است معلوم می‌شود که امر الف اعتبار ندارد. با توجه به این فرق، اگر به ادله امضاء مثل احل الله البیع برگردیم فقط این مقدار را احرار می‌کنیم که شارع در این خطاب در مقام امضاء سبب تام است. اگر در کنار آن احرار کنیم که شارع علاوه بر اینکه در مقام بیان امضاء اصل سبب تام است، در مقام بیان ما هو السبب التام نیز هست و با این وجود چیزی ذکر نکرد، کشف می‌کنیم که با توجه به اینکه بیع فارسی سبب عند العرف است و شارع بیع را به عربیت مقید نکرده معلوم می‌شود در نظر شارع همین بیع فارسی سبب تام است. ولی در خطابات مثل احل الله البیع دلیل نداریم که شارع در مقام بیان ما هو السبب هم هست. آنچه

ظاهر این خطاب اقتضاء دارد همین مقدار است که شارع می خواهد امضاء سبب تام کند. اما اینکه سبب تام چیست شارع در مقام بیان نمی باشد.

فلا يقال که اگر در خطابی مثل احل الله البيع شارع در مقام بیان ما هو السبب نباشد و فقط بخواهد سبب تام را امضاء کند لغویت بیان لازم می آید. زیرا اگر اصل سبب تام را امضاء کند اما نگوید چه چیزی سبب تام است فایده ای برای مخاطب ندارد. بنابراین احراز می کنیم که شارع در مقام بیان نیز هست.

فانه يقال که اسباب و مصادیق عرفیه ای بین عقلاء وجود دارد که یقین داریم بعضی از آنها پیش شارع نیز اثر دارند؛ مثلاً از میان بیع معاطاتی بدون لفظ و بیع لفظی به لفظ فارسی و بیع لفظی به لفظ عربی ماضی و بیع لفظی به لفظ عربی ماضی با تنجیز در انشاء، قطعاً اخیری در نظر شارع سببیت دارد. شارع هرچه شرط بگذارد ازین بیشتر نمی شود که بیع به لفظ عربی صیغه ماضی منجز باشد. بنابراین با توجه به اینکه از میان اسباب موجوده عند العرف بعضی نیز عند الشارع سببیت دارند، حمل خطاب شارع بر اینکه فقط می خواهد سببیت تامه را امضاء کند موجب لغویت در مقام بیان و افاده نمی شود.

به نظر ما این مناقشه هم تمام نیست. زیرا این اشکال نیز ناشی شده از اینکه مدعا اطلاق مقامی از قبیل صحیححه حماد باشد. در فرمایشات ایشان هم به صحیححه حماد مثال زده شده است که باید در خصوص ان احراز کنیم در مقام بیان می باشند. اما با توجه به نوع اطلاق مقامی در محل بحث، این مناقشه هم جواب داده می شود به اینکه همین مقدار که قبول کنید

شارع در این خطابات در مقام امضاء سبب تام است و این موثر تام، عند العقلاء مصادیق واضح دارد، اگر شارع اصل امضاء را بیان کند ولی ما هو الموتر را بیان نکند چون باتوجه به ذهنیتی که عرف دارد، خطاب شارع را بر محققات پیش خودش حمل می کند، موجب می شود استفاده کنیم شارع مصداق موثر را احاله به عرف کرده است؛ به همان تقریب که در دلیل استثناء مؤونه ذکر شده است. در اطلاق مقامی در استثناء مؤونه نیز لازم نبود که امام علیه السلام در مقام بیان تحدید مؤونه باشند و چیزی نفرموده باشند بلکه همین که اصل استثناء مؤونه را بیان کنند و با وجود تحدید عرف، تحدیدی بیان نکنند، کافی است که استفاده کنیم شارع نظر عرف را قبول دارد.

بنابراین ثمره دوم که علی القول بالصحیح لا یمکن تمسک به اطلاق و علی الاعم یمکن در الفاظ معاملات، مترتب نمی شود. چون همانطور که اعمی می تواند تمسک کند صحیحی هم می تواند؛ البته اگر صحیح به معنای صحیح عند العرف باشد، به اطلاق لفظی تمسک می کند و اگر مراد از صحیح، ما هو الموتر واقعا باشد، صحیحی به اطلاق مقامی می تواند تمسک کند.

مطلب مهم دیگری از این ثمره ثانیه باقی مانده که به عنوان اشکال مطرح شده و از آن جواب داده اند. اشکال این است که تمسک به اطلاق برای نفی شرطیت و مانعیت امور مشکوکه در صورتی صحیح است که الفاظ وضع برای اسباب شده باشند. در این صورت گفته می شود که احل الله البیع یعنی شارع امضاء کرده همه اسباب بیع را (یا اسباب عرفی یا بر اساس مبنای مرحوم اخوند موثر فی الاثر المترقب واقعا). اما اگر گفتیم که الفاظ

معاملات اسامی مسببات هستند و این ایه فقط می خواهد مسبب را امضاء کند، نمی توانیم به دست بیاوریم که سبب هم به هر نحوی که محقق شده امضا شده است. لذا اگر شک کنیم که عربیت در سبب بیع شرط است یا خیر، دلیل امضاء می گوید شارع بیع به معنای مسبب یعنی ملکیت مبیع برای مشتری را امضاء کرده ولی نمی توانیم امضاء سبب را به دست آوریم به نحوی که مشکل ما حل شود. چراکه امضای مسبب ملازمه با امضای سبب ندارد مگر در دو جا؛ اول جایی که یک سبب بیشتر برای مسبب وجود نداشته باشد. امضای مسبب در این صورت ملازمه با امضای سبب دارد. مورد دوم جایی است که مسبب اسباب متعدد دارد اما اسباب علی نسق واحد هستند و قدر متیقنی بین آنها وجود ندارد. در این صورت هم امضای مسبب، امضای سبب به جمیع انحائش محسوب می شود و نمی شود مسبب امضا شود با امضای بعضی از اسباب فقط. زیرا مفروض این است که این اسباب علی نسق واحد است و قدر متیقنی وجود ندارد. با توجه به عدم وجود قدر متیقن این احتمال داده نمی شود که شارع مسبب را با بعضی از اسباب امضاء کرده باشد چون ترجیح به بلامرجح می شود. اشکال در جایی است که بعضی از اسباب نسبت به بقیه ترجیح دارند و متیقن حساب می شوند. در این صورت است که از امضای مسبب استفاده نمی شود که سبب به جمیع انحاء و اقسامش امضاء شده است.

به مناسبت ثمره دوم اشکال شد که اگر الفاظ معاملات در مثل احل الله البيع و اوفوا بالعقود برای اسباب وضع شده بودند تمسک به اطلاق علی القول بالاعم یا حتی علی القول بالصحیح ممکن بود اما اگر قائل شدیم که این الفاظ اسامی مسببات هستند دیگر نمی شود به اطلاق خطابات اخذ کرد؛ چه قائل به وضع للصحیح شویم و چه للاعم. به عبارت دیگر تمسک به اطلاق لفظی یا مقامی خطابات برای نفی شرطیت یا مانعیت امور مشکوکه در معاملات، در صورتی صحیح است که الفاظ اسامی اسباب باشند و احل الله البيع بگوید که خداوند هرچه سببیت عرفیه برای ملکیت دارد امضاء کرده است و لذا اطلاقش بیع فارسی را می گیرد. اما اگر قائل شدیم که الفاظ اسامی مسببات هستند و مقصود از بیع و نکاح و ... مسببات می باشند، از دلیلی که برای امضای مسبب وارد شده نمی شود امضای سبب را استفاده کرد. مگر در جایی که سبب واحد باشد و جایی که معامله اسباب متعدده داشته و بین این اسباب متعدده قدر متیقنی وجود نداشته باشد چراکه در این صورت است که معنا ندارد اصلاً سبب را امضاء نکند و اگر هم فقط بعضی از اسباب را امضاء کند ترجیح بلامرجح می شود. اما در جایی که اسباب حصول معامله متعدد می باشد و در بین آنها نیز قدر متیقن وجود دارد مثل بیع لفظی به صیغه عربی ماضی و به صورت منجز، از دلیل امضای مسبب نمی شود امضای تمام اسباب را نتیجه گرفت بلکه نهایتاً می شود استفاده کرد که سبب های متیقن مورد قبول شارع است ولی خارج از متیقن خیر.

مرحوم محقق نایینی جواب داده اند که رابطه اسباب در عقود و ایقاعات با اثار آنها مثل ملکیت و زوجیت رابطه سبب و مسبب نیست. ایجاب و قبول در عقد بیع سببیت برای تحقق

امر اعتباری قانونی یعنی ملکیت ندارد و مثل القاء فی النار و احراق نیست که برای مسبب وجود دیگری غیر از وجود سبب فرض شود تا دیگر نشود به اطلاق خطابی که در مقام امضای مسبب وارد شده تمسک کرد. از جهت اینکه دو وجود هستند و ممکن است یکی امضاء شده باشد و دیگری خیر. بلکه نسبت اسباب و اثار نسبت آلت به ذو الآلة است که بعد از تحقق آلت، اراده مکلف هم متخلل می شود نه اینکه قهراً با وجود اولی، دومی هم محقق گردد. چنانکه در باز کردن قفل، سبب باز کردن حرکت ید فاعل است و کلید فقط وسیله می باشد. در معاملات هم مرحوم نایینی فرموده اند امر اعتباری و اثر قانونی را که در نظر بگیریم سبب برای این امر اعتباری اعتبار معتبرین است که یا خود متعاقدين می باشند یا عقلاء یا شارع نه عقد و ایقاع. وقتی رابطه بین عقود و اثار، رابطه سبب و مسبب نبود بلکه آلت و ذو الآلة بود، دیگر دو وجود در کار نیست تا اشکال شود امضای احد الوجودین ملازمه با امضای وجود دیگر ندارد بلکه موجود در بین امر واحدی است که همان حقیقت معامله می باشد غایه الامر این امر واحد به اختلاف الت و وسیله تحقق ان، به اقسامی تقسیم می شود. بیع به اعتبار وسیله تحقق ان تقسیم می شود به بیع مُنشأ بالمعاطات و بیع مُنشأ به لفظ فارسی و... . در هر مورد یک وجود بیشتر حاصل نمی شود منتها به اختلاف الت تحقق تقسیم به اقسام می شود. وقتی ما هو الحاصل وجود واحد بود البته با اقسام متعدده، اطلاق دلیل امضاء احل الله البیع جمیع اقسام ملکیت هم بیع فارسی و هم بیع معاطاتی و ... را می گیرد. چون می گوئیم این دلیل در مقام بیان بوده و بیع مورد امضاء را به قسم خاصی اختصاص نداد. چون در مقام امضاء، قیدی به بیع وارد نشده، کشف می کنیم که

امضاء به جمیع انواع بیع تعلق گرفته است. تمسک به اطلاق در این مورد مثل تمسک به اطلاق در سایر موارد می شود.

نسبت به این جواب در کلام مرحوم آقای خویی مناقشه شده که حتی اگر رابطه ایجاب و قبول با اثر قانونی رابطه سبب و مسبب نباشد بلکه رابطه آلت و ذوالآلة باشد مشکل حل نمی شود. زیرا ولو نسبت بین آنها نسبت الت و ذو الآلة باشد ولی از نظر تحقق و وجود خارجی بین وجود آلت و ذو الآلة تغایر وجود دارد. بدون اشکال بین آلت که یا بالفعل محقق می شود یا بالعقد و بین اثر قانونی ان یعنی ملکیت و زوجیت و ... تغایر وجودی است. اگر تعدد در وجود پیدا شد اشکال عود می کند که دلیل امضاء، اثر را امضاء می کند و ناظر به صیغه عقد نیست و لذا نمی توان از آن، امضای صیغه را استفاده کرد چه صیغه عقد به شکل سببیت دخالت در تحقق اثر داشته باشد و چه به شکل آلیت.

جواب خود مرحوم آقای خویی از اشکال که مرحوم آقای تبریزی نیز پذیرفته اند این است که اگر دلیل امضاء از قبیل قضیه شخصیه بود و اثر قانونی نیز وجود واحد بود که یا دارای اسباب متعدد بود یا دارای آلات تحقق متعدد، اشکال وارد می شد که امضاء مسبب شخصی واحد مستلزم امضاء جمیع اسباب نیست بلکه باید به قدر متیقن اخذ کرد. اما ادله امضاء مثل احل الله البیع از قبیل قضایای حقیقیه هستند که به تعداد مصادیق طبیعتی که موضوع حکم قرار گرفته منحل می شود. وقتی احل الله البیع انحلالیه بود، در هر فردی از معامله یک فرد از این اثر قانونی و امر اعتباری محقق می شود. به عبارت دیگر مسبب در معاملات به عدد افراد معامله متعدد می شود چه مقصود از مسبب، ملکیت معتبره مُنشأه من

العقلاء باشد و چه ملکیت معتبره منشأ من الشارع باشد و چه من المتعاقدين. لذا با توجه به اینکه مسبب به عدد افرادی که در خارج از ناحیه متعاقدين ايجاد و اعتبار می شود متعدد است دلیل احل الله البيع می گوید شارع مسبب را امضاء کرده و در مقام بیان هم بود و قیدی را ذکر نکرده است. در نتیجه همه مسببات را تنفیذ کرده است؛ چه ملکیتی که بالمعاطات حاصل شود و چه به لفظ عربی یا به لفظ فارسی. بنابراین دلیل امضاء مسبب کافی است که امضاء سبب را از آن نتیجه بگیریم.

مرحوم آقای صدر به جواب مرحوم آقای خویی اشکال کرده است که معامله به معنای مسبب، منشأ شخصی قائم به نفس متعاقدين نیست بلکه نتیجه قانونی متحصل من معامله خارجا است. با توجه به اینکه مسبب به معنای نتیجه قانونی است امضاء آن نهایتاً اقتضا می کند که شارع به مردم این فرصت را داده که این اثر قانونی را ايجاد کنند. اما اینکه این اثر قانونی از چه راهی ايجاد شود دلیل امضاء کاری به آن ندارد .

اما به نظر می رسد که این اشکال به مرحوم آقای خویی وارد نباشد. زیرا بر اساس فرمایش مرحوم آقای خویی، مراد از حلّیت در ایه شریفه احل الله البيع یعنی نافذ قرار دادن بیع و اگر گفتیم که بیع به معنای مسبب یعنی ملکیت است، چه ملکیت معتبر از سوی عقلاء باشد و چه معتبر از سوی شارع، از این ایه استفاده می شود که خداوند معامله بیع که شایع بین مردم بوده را تنفیذ کرده است. معنای نافذ قرار دادن این است که نتیجه قانونی ای که عقلاء به صورت متعارف هم از ربا می گرفتند و هم از بیع، خداوند در بیع که حاصل از انشاء متعاقدين می باشد نافذ و قبول کرده است ولی در ربا قبول نکرده است. با توجه به

اینکه ما هو المتوقع از بیع و ربا ترتب اثر قانونی یعنی ملکیت است، وقتی شارع می گوید احل الله البيع یعنی اثر مورد توقع شما که ملکیت مبیع للمشتري و ثمن للبایع باشد ما نیز در لوح محفوظ آن را نوشته و حصولش را پذیرفته ایم. مضمون احل الله البيع است نفوذ وضعی بیع است نه مجرد رفع منع. وقتی حلّیت، حلّیت وضعی بود بیان مرحوم آقای خویی عود می کند که این نتیجه قانونی یعنی ملکیت را که شارع تنفیذ کرده و آن را حاصل می داند، چون در مقام انشاء قیدی را ذکر نکرده و نگفته مثلاً بیع حاصل از عقد لفظی دون المعاطاة، اطلاقش کافی است که در بدو امر به صورت مستقیم امضاء نسبت به تمامی مسببات و نتایج قانونی را درست کند و با توجه به اینکه امضای هر یک از افراد مسبب با امضای سبب ان ملازمه دارد، بالملازمه کشف می کنیم که شارع تمام این اسباب را نیز امضاء کرده است.

نقطه اصلی در اشکال مرحوم آقای صدر این است که از احل الله فقط اعطاء الفرصة استفاده می شود که شارع چنین امکانی را به مردم داده است اما جوابی که به اشکال مرحوم آقای صدر داده می شود این است که احل الله البيع فقط اعطاء الفرصة نیست بلکه احل یعنی در لوح محفوظ و به حسب قانون شرعی شارع این نتیجه قانونی را در مورد بیع امضای کرده است. وقتی امضاء که به معنای تنفیذ است به دست بیاید به ملاحظه انحلالی بودن قضیه، به همه افراد سرایت می کند. اینکه در ذیل آیه فرموده است: حرم الربا مفاد ذیل تحریم تکلیفی ربا نیست، ولو در مورد ربا حکم تکلیفی هم وجود دارد و مجرد حکم وضعی نیست، ولی نفس "حرم الربا" به تنهایی اگر بود بیش از منع وضعی از ان استفاده نمی کردیم و حرمت تکلیفی در ربا و عقوبت نسبت به ان را از ادله دیگر مثل ایه قبل که دارد الَّذِينَ

يَاكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَالْإِسْلَامُ كُنْزٌ عَظِيمٌ
 مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ بِهِ دَسْتُ مِي اوردیم. پس با توجه به اینکه ما هو المتوقع در باب معاملات نتیجه قانونی است، هم در احل الله البيع حکم وضعی استفاده می شود و هم در حرم الربا. به این معنا که شارع در لوح محفوظ خود این اثر قانونی را نسبت به بیع پذیرفته و نسبت ربا خیر.

بنابراین بیان مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی در جواب اشکال بیان تامی است و اینطور نیست که فقط اگر الفاظ معاملات اسامی اسباب باشند بتوان تمسک به اطلاقات کرد بلکه حتی اگر اسم برای مسببات هم باشند تمسک به اطلاق جا دارد .

ثمره سوم وفاء به نذر بود که مرحوم میرزای قمی در الفاظ عبادات این ثمره را اختیار کردند . این ثمره در بحث الفاظ عبادات مورد قبول قرار نگرفت اما اگر کسی این ثمره را قبول کند در معاملات هم پیاده می شود .

ثمره چهارم در الفاظ عبادات این بود که در مواردی که عناوین عبادات موضوع حکمی از احکام شرعی قرار می گیرند مثل صلات مرأة که موضوع مانعیت صلات رجل قرار گرفته است، بیان شد که در این موارد اگر قائل به وضع للصحیح شده باشیم نماز مرد در صورتی اشکال پیدا می کند که صلات زن صلات صحیح باشد ولی اگر فی حد نفسه به هر دلیلی باطل باشد نماز مرد مشکلی ندارد ولی اگر قائل به وضع للاعم شویم در هر صورت نماز مرد مشکل پیدا می کند. در باب معاملات هم این ثمره قابل ترتب است. مثال واقعی برای

ترتیب این ثمره در معاملات یکی تزویج در عده و دیگری تزویج در حال احرام است. مرحوم سید در عروه در مساله یک تزویج در عده مطرح کرده اند که اگر شخصی با زنی از روی علم در عده ازدواج کند زن حرام ابدی می شود و اگر با جهل ولی با دخول باشد باز هم موجب حرمت ابدی می شود. آیا این حکم اختصاص به جایی دارد که ازدواج فی حد نفسه صحیح باشد یا حتی اگر ازدواج از جهت دیگری نیز باطل باشد موجب حرمت ابدی می گردد. مرحوم سید اشکال کرده و احتیاطاً حکم به حرمت ابدی کرده اند^{۴۸}.

مرحوم سید در تزویج در حال احرام هم فرموده اند: لو تزوج فی حال الاحرام ولکن کان باطلا من غیر جهة الاحرام کتزویج أخت الزوجة أو الخامسة هل یوجب التحريم أو لا الظاهر ذلک. مرحوم سید در این مساله فتوا داده اند که با وجودی که عقد فاسده بوده اما موجب حرمت ابدی می شود. لصدق التزویج فیشملة الأخبار نعم لو کان بطلانه لفقد بعض الأركان بحيث لا یصدق علیه التزویج لم یوجب.

ولو از نظر صغروی در این دو مساله بعضی فرموده اند که بحث صحیح و اعم تاثیر ندارد چراکه ولو قائل به وضع للاعم شویم ولی در روایات این دو مساله قرینه وجود دارد که مراد از تزویج، تزویج صحیح است، اما در کلام برخی مثل مرحوم سید این دو مساله منوط به

^{۴۸} - و کذا إذا کان یعقد فاسد لعدم تمامية أركانه و أما إذا کان یعقد تام الأركان و کان فسادہ لتعبد شرعي كما إذا تزوج أخت زوجته فی عدتها أو أمها أو بنتها أو نحو ذلك مما یصدق علیه التزویج و إن کان فاسداً شرعاً ففي كونه كالتزویج الصحیح إلا من جهة كونه فی العدة و عدمه لأن المتبادر من الأخبار التزویج الصحیح من قطع النظر عن كونه فی العدة إشکال و الأحوط الإلحاق فی التحريم الأبدی فیوجب الحرمة مع العلم مطلقاً و مع الدخول فی صورة الجهل.

بحث صحیح و اعم شده است که بنابر صحیح حکم عمومیت ندارد و بنابر اعم حکم عام است.

یکشنبه ۴۰۰/۹/۲۱

جلسه ۵۴

امر حادی عشر: اشتراک

مقصود از اشتراک که در این بحث، امکان و عدم امکان آن بررسی می شود، اشتراک لفظی است و الا اشتراک معنوی جای بحث ندارد. مورد بحث اشتراک لفظی است که لفظ واحد برای معانی متعدد وضع می شود و هیچ کدام از این معانی نیز مهجور نشده اند. مثل لفظ قُرء که هم برای حیض وضع شده و هم برای طهر یا لفظ عین که بعضی تا هفتاد معنا برای آن ذکر کرده اند.

اشتراک در مقابل نقل و ترادف می باشد. اگر لفظ برای دو معنا وضع بشود ولی ابتدا برای معنای الف و بعد برای معنای ب با هجر معنای اول، از موارد نقل به حساب می آید نه اشتراک. در ترادف هم اگرچه وضع متعدد است ولی الفاظ در آن متعدد می باشد و معنای موضوع له واحد. مثل انسان و بشر که لفظ متعدد است ولی معنا یکی است.

سه جهت در این امر یازدهم بررسی می شود؛ اول اینکه آیا اشتراک لفظی و استعمال لفظ مشترک ممکن است یا مستحیل یا واجب و دوم اینکه بعد از فراغ از امکان اشتراک آیا

اشتراک لفظی واقع نیز شده است یا خیر و سوم اینکه منشأ اشتراک لفظی در مقابل نقل و ترادف چیست.

جهت اول؛ امکان اشتراک لفظی یا استحاله یا وجوب

در جهت اول که بحث از امکان و استحاله و وجوب اشتراک لفظی باشد، همانطور که مرحوم اخوند در کفایه و قبل از ایشان مرحوم صاحب فصول مطرح کرده اند، سه نظر بلکه به معنای دقیق تر چهار نظر وجود دارد. اگر نسبت به عموم الفاظ بخواهیم نگاه کنیم سه نظر وجود دارد که یکی امکان باشد و دیگری وجوب و سومی استحاله ولی قول چهارمی هم وجود دارد که بین استعمال لفظ مشترک در کتاب مجید و در غیر آن تفصیل می دهد و در کتاب مجید محال می داند و در غیر آن ممکن. مختار مرحوم اخوند امکان اشتراک لفظی در مقابل وجوب و استحاله می باشد بدون فرق بین کتاب مجید و غیر آن.

کسانی که به نحو مطلق قائل به استحاله اشتراک شده اند دلیل آنها این است که اشتراک با حکمت وضع منافات دارد. زیرا حکمت وضع الفاظ و غرض از آن این است که در تفهیم و تفهّم معانی تسهیل شود. با توجه به اینکه احضار نفس المعانی ممکن نیست بلکه حتی اشاره به معانی نیز همه جا ممکن نیست، الفاظ را وضع کرده اند تا هنگام اراده تفهیم معانی از آنها استفاده شود و با تعدد وضع، غرض که سهولت در تفهیم و تفهّم باشد حاصل نمی شود. زیرا وقتی متکلمین الفاظ مشترک را استعمال کنند مراد مردد بین چند معنا می شود و در نتیجه اجمال صورت می گیرد. لا ینقال برای تعیین معانی از قرینه استفاده می کنیم. اشکال این است که قرائنی که در مقام استعمال بکار گرفته می شوند نوعاً مخفی می مانند و مخاطبین

متوجه آنها نمی شوند. وقتی خود لفظ مردد باشد و قرینه نیز در اختیار مخاطب نباشد عملاً تفهیم و تفهیم تعطیل می گردد. لذا اشتراک به خاطر تنافی با حکمت وضع مستحیل خواهد بود.

مرحوم اخوند به تبع صاحب فصول به این دلیل دو اشکال کرده اند:

اشکال اول این است که استعمال لفظ مشترک محل به غرض نیست. زیرا متکلم می تواند به قرائن جلیه و واضحه اکتفاء کند و مقصودش را با آنها بفهماند. اینکه ادعا شده در استعمال قرائن مخفی است جواب این است که همه جا قرائن مخفی نیست بلکه امکان به کارگیری قرائن جلیه نیز وجود دارد. مرحوم اخوند فرموده است: لمنع الاخلال اولاً لامکان الاتکال علی القرائن الواضحة. در کلام صاحب فصول نیز آمده است: ان البیان ممکن بمعونة القرائنة الواضحة.

اشکال دوم لو فرض که اشتراک لفظی سبب اجمال و عدم فهم معنای معینی از بین معانی متعدده شود ولی این اجمال بر خلاف حکمت وضع نیست. زیرا در بعضی از موارد مصلحت اقتضاء می کند که کلامش را به صورت مجمل بیان کند نه واضح من جمیع الجهات. وقتی غرض به اجمال تعلق گرفت استعمال لفظ مشترک موافق این غرض می شود نه اینکه منافی با آن باشد. مرحوم اخوند فرموده است: و منع کونه مخلا بالحکمة ثانيا لتعلق الغرض بالاجمال احيانا. در عبارت صاحب فصول هم آمده: مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي لحكمة داعية اليه.

قول دوم که ذیل قول اول مطرح می شود این است که استعمال لفظ مشترک ولو در محاورات ممکن باشد ولی در کتاب مجید محال است. چون چنین استعمالی درخور کتاب مجید نیست. خصوصیتی در کتاب مجید و آیات قران است که استعمال لفظ مشترک با آن سازگاری ندارد. زیرا آیات کتاب مجید واضح هستند. خود قران در مقام توصیف خود می فرماید که عربی مبین و همچنین تبیاناً لکل شیء. آیات کتاب بمجموعه روشنگر هرچیزی است و به صورت واضح و به شکل موجز مطالب را بیان می کند نه با تطویل بلا طائل و اعجاز قران هم به این است که با ایجاز به همه مطالب اشاره کرده است. استعمال لفظ مشترک با این ویژگی قران جمع نمی شود. در کلام صاحب فصول و مرحوم اخوند این طور توضیح داده شده که اگر در کتاب مجید لفظ مشترک استعمال شود یا با قرینه است یا بدون آن. اگر با قرینه باشد موجب تطویل بلا طائل است چراکه وقتی می تواند متکلم مراد خودش را با یک لفظ بیان کند وجهی ندارد با مجموع چند لفظ مرادش را بیان کند و اگر بدون قرینه معینه باشد که اجمال در کلام پیدا می شود. هیچ یک از این دو فرض نه تطویل بلا طائل و نه اجمال در کلام، مناسبت با قران مجید ندارد. لذا نتیجه می گیریم که استعمال لفظ مشترک در قران اتفاق نیافتاده است.

با این توضیح معلوم شد که حاصل کلام مستدل این است که استعمال لفظ مشترک مستلزم یکی از دو محذور فوق است. در نتیجه این استدلال دو قسمت دارد یکی اینکه استعمال با قرینه موجب تطویل بلا طائل است و دیگر اینکه بدون قرینه موجب اجمال می شود.

مرحوم صاحب فصول در مجموع با چهار وجه به این دلیل مناقشه کرده که سه وجه مربوط به قسمت اول است و وجه چهارم مربوط به قسمت دوم. مرحوم اخوند نیز دو اشکال به قسمت اول کرده و یک اشکال نیز به قسمت دوم که همان اشکالات صاحب فصول است. نسبت به ردّ تطویل بلاطائل، دو وجهی که در کلام مرحوم اخوند است و در کلام صاحب فصول هم آمده این است که اگر استعمال لفظ مشترک با قرینه لفظیه باشد، فی الجمله مجال دارد که بگویید تطویل بلاطائل است ولی اگر قرینه ای که برای تعیین مراد آورده می شود قرینه حالیه باشد و به تعبیر صاحب فصول قرینه مقام باشد، دیگر تطویل بلاطائل لازم نمی آید.

وجه دوم این است که حتی اگر قرینه هم لفظیه باشد نه حالیه، چنانچه تنها فایده قرینه تعیین معنای مراد از لفظ مشترک باشد اشکال تطویل بلاطائل پیش می آید اما اگر آنچه قرینه لفظیه معینه است خودش معنای مستقل دیگری را نیز بفهماند و به تعبیر دیگر متکلم با آوردن قرینه، هم معنای استقلالی مورد نظر را می فهماند و هم در کنارش معنای مراد از لفظ مشترک را، تطویل بلاطائل نشده است. مرحوم صاحب فصول به این ایه شریفه مثال زده است که "وفجرنا الارض عیونا". فجرنا در این ایه شریفه هم معنای استقلالی خودش را می رساند و هم بیان می کند که مراد از عین که از الفاظ مشترکه است چشمه می باشد. یا در مثل ایه "جعلنا فیها جنات من نخیل و فجرنا فیها من العیون". خود تفجیر علاوه بر افاده معنای استقلالی، دلالت می کند که مراد از عین ذهب نیست بلکه چشمه آب است. یا در کلام مرحوم آقای تبریزی مثال زده شده به اینکه نسبت به زن حائض فرموده اند دعی

الصلاة ایام اقرائک که ولو قرء مشترک بین طهارت و حیض است ولی همین که گفته شده نمازت را ترک کند، معلوم می شود مقصود از قرء حیض است؛ دعی هم بیان معنای مستقل خودش را دارد و هم مراد از قرء را معین می کند . به تعبیر صاحب فصول اگر قرینه لفظیه خودش مقصود در خطاب بنفسها باشد ذکر این قرینه مصداق تطویل بلا طائل نمی شود.

نسبت به وجه دوم نیز که لزوم اجمال باشد گفته می شود که اصلا اجمال خطاب محذور نیست. زیرا گاهی غرض تعلق می گیرد که مطلب به صورت واضح بیان نشود بلکه مجمل باشد. اگر غرض به اجمال تعلق بگیرد دیگر استعمال لفظ مشترک منافی با غرض نیست بلکه موافق با آن است. تعبیر اخوند این است که و منع کون الإجمال غیر لائق بکلامه تعالی مع کونه مما يتعلق به الغرض و إلا لما وقع المشتبه فی کلامه و قد أخبر فی کتابه الکریم بوقوعه فیهِ قال الله تعالی فیهِ (منه) آیات مُحکّماتٌ هنَّ أمُّ الْکِتَابِ وَ آخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ. مرحوم اخوند برای توضیح اینکه گاهی غرض به اجمال تعلق می گیرد می فرماید که اگر اجمال - گویی غیر لایق باشد نباید ایه متشابهی داشته باشیم و حال آنکه خود قرآن خبر داده که در قرآن آیات متشابه داریم و یکی از این متشابهات استعمال لفظ مشترک است. ایه متشابه یعنی ایه ای که معنایش فی حد نفسه روشن نیست و برای فهم آن باید به اهل قرآن که اهل بیت علیهم السلام باشند مراجعه کنیم و این لازمه باطل نیست. بنابراین اگر چه وقتی قرینه ذکر نشود کلام مجمل می شود اما محذور نیست چون گاهی خود اجمال متعلق غرض است.

مرحوم صاحب فصول وجه سومی نیز در جواب به قسمت اول فرموده اند که علی ان اللفظ المشترك قد یکون افصح من غیره و اوفق بالقافیة. بنابراین استعمال لفظ مشترک ولو

مستلزم تطویل باشد اما چون افصح و اوفق بالقافیه است مبرر دارد. اگر افحص نبود و صرف تطویل الفاظ متعدده بود بدون رعایت فصاحت، اشکال جا داشت ولی اگر افحص بود مبرر دارد. ظاهراً مرحوم اخوند چون این وجه سوم را وجه تامی نمی دیده اند ان را ذکر نکرده اند. زیرا اگر از دو جواب قبل غمض عین کنیم مجرد افصح بودن مبرر نمی شود. چراکه اگر غرض به بیان و تفهیم کامل معنا تعلق گرفته باشد مجرد افصح بودن باعث ارتکاب این تطویل نمی شود. مگر بگویید اصلاً تطویل نیست یا خود تطویل متعلق غرض است که جواب اول و دوم می شود. اما چنانچه از دو جواب اول غمض عین شود یعنی گفتیم قرینه لفظیه است و فایده دیگری هم ندارد مجرد فصاحت نمی تواند مبرر باشد.

مرحوم آقای تبریزی با توجه به تعبیرات مرحوم اخوند در مناقشه به این دلیل فرموده اند که برای مناقشه باید همان مناقشه دوم مربوط به قسمت اول و مناقشه قسمت دوم را مطرح می کردند و وجه اول که اتکال به قرینه حالیه باشد نمی تواند مشکل را حل کند. زیرا قرآن مجید معجزه خالده نبی اکرم است و معجزه خالده ای که قرار است برای همه زمان ها بماند با قرینه حالیه سازگاری ندارد. زیرا اگر قرینه لفظیه باشد در کتاب تا روز قیامت باقی می ماند ولی قرینه حالیه خصوصیت مقام خاصی است که باقی نمی ماند و از بین می رود و لذا همه مردم نمی توانند متوجه ان شوند تا مراد برایشان معلوم گردد.

اما به نظر می رسد که اشکال به جواب اتکال به قرینه حالیه تمام نباشد و ممکن است از فرمایش مرحوم آقای تبریزی جواب داد شود که اتکال به قرینه حالیه به این بر می گردد که مفاد ایه شریفه با استفاده از شان نزول ایه معلوم شود. اینکه در تبیین معانی آیات به شان

نزول و خصوصیت مورد، اتکاء شود منافات با معجزه خالده بودن قرآن ندارد. زیرا ولو قرینه حالیه و شان نزول، محسوس و ملموس الی یوم القیامه نیست ولی اگر بتواند مراد را معین کند هرچند در ادامه زمان این قرینه برای مردم معلوم نباشد و کلام مجمل شود، اما باید برای رفع اجمال مراجعه به اهل قرآن کنند. زیرا انما یعرف القرآن من خطب به. همانطور که خود مرحوم آقای تبریزی در توضیح جواب قسمت دوم فرمودند که گاهی لفظ مجمل است ولی متعلق غرض می باشد و غرض این است که مردم بی نیاز از مراجعه به پیامبر و اهل بیت علیهم السلام نباشند. این بیان همانطور که اصل اجمالی گویی را توجیه می کند و با معجزه خالده بودن منافات ندارد چون ولو قرآن مجید معجزه خالده است ولی نه به این معنا که همه مردم مراد از آیات را بفهمند بلکه وقتی به آیاتی برخوردند که مجمل و متشابه است برای رفع اجمال باید به اهل بیت علیهم السلام مراجعه کنند، در قسمت اتکاء به قرینه حالیه و شان نزول نیز همین توجیه پیاده می شود. یعنی اگرچه شان نزول و رافع اجمال در دست مردم نیست ولی برای اینکه ان را بیابند باید به معصومین علیهم السلام مراجعه کنند.

جلسه ۵۵

دوشنبه ۴۰۰/۹/۲۲

قول سوم در باب اشتراک لفظی ضرورت تحقق اشتراک لفظی است. دلیلی که برای این مدعا آورده شده این است که الفاظ متناهی هستند ولی معانی غیرمتناهی و لذا نمی شود یک

لفظ را فقط برای یک معنا قرار داد و باید هر لفظ برای بیش از یک معنا قرار داده شود تا در تفهیم معانی اشکالی به وجود نیاید.

متناهی بودن الفاظ به این خاطر است که مواد الفاظ که محدود به حروف خاصی می باشند (در زبان عربی ۲۸ حرف در زبان فارسی ۳۲ حروف و همینطور در زبانهای دیگر با کمی تفاوت، حد اکثر آن است که در زبان چینی گفته اند ۴۰۰ حرف است) و نیز ترکیباتی که از این مواد ایجاد می شوند متناهی هستند. در مقابل، حقایق و معانی اعم از انهایی که تحقق در خارج دارند و مفاهیمی که تحقق در خارج ندارند مثل معدوم و شریک الباری، غیر متناهی می باشند. لذا تفهیم معانی با الفاظ محقق نمی شود مگر اینکه در هر لفظی به یک معنا اکتفاء نشود ولو به صورت فی الجملة حداقل پاره ای از الفاظ برای تفهیم بیش از یک معنا وضع شوند. وگرنه چنانچه هر لفظ فقط برای یک معنا وضع شود و اشتراک در کار نباشد دسته ای از معانی بدون لفظ می مانند و اگر بدن لفظ باشند برای تفهیم آنها دچار مشکل می شویم و لذا باید قائل به اشتراک شویم.

توضیح بیشتر همانطور که در کلام صاحب فصول آمده این است که معانی غیر متناهی هستند و الفاظ به خاطر ترکیب آنها از حروف متناهی، متناهی می باشند. با توجه به تناهی الفاظ و غیر متناهی بودن معانی فاذا وزعت الألفاظ علی المعانی بقی ما زاد علی عدد الألفاظ مجرداً عن لفظ یكون بإزائها. مثلاً اگر مجموعه الفاظ صد هزار تا باشد و برای هر لفظی یک معنا در نظر بگیریم، با وضع آنها فقط صد هزار معنا دارای لفظ می شوند و بقیه معانی بدون لفظ می مانند. لذا یا باید بگویید برای بقیه معانی وضعی اتفاق نیافته و بدون علامت می

باشند که در این صورت در تفهیم آنها مشکل پیدا می شود یا باید بگویید که همان الفاظی که برای معانی سابقه وضع شده بودند برای آنها نیز وضع می شوند که همان قول به اشتراک می شود. در نتیجه اشتراک لفظی لابد منه است.

خود مرحوم صاحب فصول با چهار وجه در این دلیل مناقشه کرده که همین وجوه در کلام مرحوم اخوند نیز آمده است.

وجه اول: ولو معانی غیر متناهی هستند ولی وضع الفاظ برای تمام این معانی غیر متناهی، مستلزم اوضاع غیر متناهی خواهد بود و حال آنکه از انسان که متناهی می باشد ممکن نیست افعال غیر متناهی صادر شود. لذا ولو معانی غیر متناهی هستند ولی مقدار ممکن از تحقق وضع، مقدار متناهی است. زیرا واضعین خودشان مخلوق و محدود می باشند و فعل صادر از آنها نیز متناهی است. در نتیجه برای همه معانی وضع ممکن نیست تا بگویید با اشتراک، وضع برای همه تامین می شود. مرحوم اخوند آورده اند: لوضوح امتناع الاشتراک فی هذه المعانی لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية^{۴۹}.

وجه دوم: لو سلم که واضع بشر متناهی نباشد بلکه خداوند متعال باشد که وضع های غیر متناهی از او بلا اشکال ممکن است، ولی وضع غیر متناهی مفید فایده نیست. زیرا فایده و اثر مترتب بر وضع این است که در استعمال و در تفهیم معانی از آن استفاده شود. با توجه به اینکه استعمالات و تفهیم هایی که از افراد بشر قابل تحقق است متناهی می باشد، دیگر وضع غیر متناهی مصحح ندارد و فقط نسبت به مقدار متناهی از استعمال و تفهیم مصحح

^{۴۹} - کفایه/۳۵.

دارد و وضع صورت می گیرد و الا وضع در دایره غیر متناهی صورت نمی گیرد. مرحوم اخوند در عبارت کفایه با چند کلمه مختصر فرموده اند: ولو سلم لم یکد یجدی الا فی مقدار متناه. به تعبیر صاحب فصول چون تعقل امور غیر متناهی ممکن نیست و استعمالی که از افراد تحقق پیدا می کند متناهی است نه غیر متناهی، فیلغو الوضع فی ما زاد علیه^{۵۰}.

وجه سوم: در استدلال برای ضرورت اشتراک این مقدمه مفروغ عنه گرفته شده که معانی غیر متناهی می باشند و بر اساس آن، حکم به لزوم اشتراک شد. ولی این مقدمه محل منع است. زیرا اگر مقصود از معانی غیر متناهی، معانی به ملاحظه جزئیات و مصادیق باشد، قبول داریم که به لحاظ آنها معانی غیر متناهی می شوند. اما به لحاظ معانی کلیه، معانی متناهی ای هستند که افراد کثیری در ذیل خود دارند و در مجموع غیر متناهی می باشند. بنابراین با وجود اینکه معانی کلیه متناهی هستند در مقام وضع الزامی نیست که برای جزئیات، وضع لفظ اتفاق بیافتد بلکه برای معانی کلیه وضع انجام می شود و اراده مصادیق و جزئیات به تعدد دال و مدلول صورت می گیرد. مثلاً لفظ انسان را برای معنای انسان وضع می کنند و از باب تعدد دال و مدلول، فرد خاصی را از آن اراده می کنند. مهم این است که تفهیم و تفهم در این معانی مختل نشود و برای تامین این غرض، طریقه عقلانی یا عرفیه این است که وضع برای معانی کلیه صورت بگیرد و اراده مصادیق و جزئیات به تعدد دال و مدلول باشد. مضافاً إلى تناهی المعانی الكلية و جزئیاتها و إن کانت غیر متناهیة إلا أن وضع الألفاظ بإزاء کلیاتها یعنی عن وضع لفظ بإزائها كما لا یخفی.

وجه چهارم: هرچند قبول کنیم که الفاظ متناهی و معانی غیر متناهی هستند اما صرف این مطلب موجب ضروری بودن اشتراک لفظی نمی شود. زیرا مهم این است که تفهیم و تفهم نسبت به معانی مختل نشود و برای تامین تفهیم و تفهم نسبت به معانی، غیر از وضع متعدد بالاشتراک، از راه استعمال مجازی که باب واسع دارد نیز می توان این غرض را تامین کرد. لذا می شود که فقط برای عده ای از معانی وضع صورت بگیرد و برای عده دیگر با قرینه استعمال مجازی شود. صاحب فصول فرموده است: مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناول الوضع لجميع الألفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها. یعنی لازم نیست همه الفاظ ممکنه نیز وضع داشته باشند بلکه حتی می شود که اکثر الفاظ ممکنه وضع داشته باشند و در بقیه استعمال مجازی شود تا غرض تامین گردد.

بررسی این وجوه چهارگانه :

در کلمات نوع اعلام من جمله مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی، مناقشه سوم را جواب داده و سایر مناقشات را پذیرفته اند. در مناقشه سوم نپذیرفتند که معانی غیر متناهی باشند و گفتند که کلیات معانی زیاد نیستند تا غیر متناهی باشند. نسبت به این مناقشه جواب داده اند که مراد شما از اینکه کلیات معانی متناهی هستند ایا مفاهیم عامه مثل مفهوم شیء و ممکن یا وجود ... است. در این صورت باید گفت که هرچند این عناوین، عناوین خاصی می باشند و کم و محدود هستند ولی اینکه گفتید که برای تفهیم جزئیات از وضع برای کلیات استفاده شود، اشکال می شود که این وضع مغنی از وضع للجزئیات برای تفهیم جمیع مصادیق و جزئیات مندرجه تحت این عناوین کلیه نیست. مثلا عنوان "شیء" بر حیوان

و شجر و حجر و ... منطبق است و خود این عناوین نیز در ذیل خود مفاهیم کلیه دیگری دارند که نسبت به آنها جزئی اضافی به حساب می آید. اگر مقصود شما این است که فقط برای همین چند عنوان خاص وضع کنند و این مفاهیم ذیل آنها مثل شجر و ... وضع نداشته باشند و فقط با استعمال لفظ "شیء" در معنای موضوع له با تعدد دال و مدلول بخواهد مقصود را بفهماند، معلوم است که غرض از وضع که تفهیم باشد تامین نمی شود. اما اگر مقصود از معانی کلیه مراتب نازله از معانی عامه باشند مثل اسمائی که برای اجناس مختلف وضع شده اند، در این تقدیر این ادعای شما که معانی کلیه متناهی می باشند محل منع است. شاهد برای غیر متناهی بودن این معانی دسته دوم، ملاحظه مراتب اعداد است. اعداد دارای مراتبی هستند که هر کدام معنای خاصی دارند. خود مراتب اعداد را که در نظر بگیریم امور غیر متناهی هستند. چطور می شود گفت که اسماء اجناس که یکی از آنها اسماء اعداد است امور متناهی می باشند؟ بنابراین اشکال سوم صاحب فصول و مرحوم اخوند به استدلال تمام نیست.

مناقشه دیگری هم به صاحب فصول و مرحوم اخوند شده است و آن اینکه اگرچه به غیر متناهی بودن معانی اشکال کردید ولی متناهی بودن الفاظ را پذیرفتید و حال آنکه الفاظ غیر متناهی می باشند. زیرا ولو مواد اصلی الفاظ که همان حروف هجاییه باشد محدود است ولی کلماتی که از این حروف تشکیل می شوند غیرمتناهی الی ما لا یحصی است. وقتی کلمات مرکب از دو حرف و کلمات مرکب از سه حرف و کلمات مرکب از چهار حروف و ... را در نظر بگیریم و هر کدام با تقدیم و تاخیری که در حروف می شود ایجاد کرد و با

اختلافی که در نوع حرکت آنها می توان به وجود آورد و هیئت های متعددی که به هر کدام می توان داد، ترکیباتی غیر قابل شمارش به وجود می آیند. کما اینکه در عدد هم همین است. ولو مواد عدد از یک تا ده است اما از نوع ترکیب آنها با یکدیگر ما لا یحصی عدد فرض می شود. بنابراین الفاظ هم غیر متناهی هستند و لذا می توان از این الفاظ غیر متناهی برای معانی غیر متناهی استفاده کرد بدون تعدد وضع در لفظ واحد.

ولو بعضی از این مناقشات جای تامل دارد مثل تناهی معانی و یا تأمین غرض با استعمال مجازی که مرحوم اخوند هم بعد از آن با عبارت فافهم اشاره به تامل نسبت به آن کردند چون اگر بپذیریم که معانی غیر متناهی می باشند دیگر استعمال مجازی تأمین کننده غرض تفهیم نخواهد بود ولی در مجموع در بین این مناقشات، مناقشه تام وجود داشت و لذا نمی شود که این قول سوم که قول به ضرورت اشتراک لفظی در لغت باشد را قبول کرد و با توجه به بطلان قول به استحاله و تفصیل و وجوب، قول چهارم که امکان اشتراک لفظی در لغات باشد تعیین پیدا می کند.

جهت دوم: وقوع اشتراک لفظی

بعد از فراغ از امکان اشتراک در لغات، آیا اشتراک واقع شده است یا خیر. مرحوم اخوند در همان ابتدای بحث در اشتراک فرموده اند که حق امکان و وقوع اشتراک است. ایشان دلیل اول را نقل یعنی نقل اهل لغت آورده اند چون در کتب لغت در موارد متعددی برای یک لفظ معانی متعددی ذکر شده است و این نشان می دهد که وضع متعدد بوده که معانی متعدد شده است. دلیل دوم تبادر و دلیل سوم نیز عدم صحت سلب است. در مورد بعضی از الفاظ

مثل قُرء که به معنای حیض و طهر است، هر دو معنا در عرض هم متبادر می شود نه یکی بخصوصه. این نشان می دهد که لفظ برای هر دو وضع شده است. عدم صحت سلب نیز از علامات حقیقت بود که در مورد بعضی از الفاظ مشترک وجود دارد. مثلاً قُرء بما له من المعنی المرتکز سلب ان از طهر یا از حیض ممکن نیست.

نسبت به دلیل دوم وسوم جای اشکال نیست بعد از اینکه علامت بودن تبادر وعدم صحت سلب برای حقیقت بودن را از نظر کبروی قبول کردیم و در مقام هم صغری آن محقق شده است نتیجه معلوم است ، اشکال به دلیل اول است که مرحوم اخوند تعبیر به نقل اهل لغت کرده است. اشکال کرده اند که خود مرحوم اخوند در مبحث حجج قول لغوی را حجت نمی داند چطور در اینجا نقل اهل لغت را به عنوان یک دلیل آورده است. جواب این است که هرچند قول لغوی حجت نیست ولی مقصود از عدم حجیت قول لغوی این است که قول لغوی اگر مفید علم نباشد بما انه من الظنون حجت نیست . اما اگر در پاره ای از موارد از مراجعه به کتب لغت علم یا اطمینان پیدا شود استناد به آن مشکلی ندارد. مقصود از نقل اهل لغت در کلام مرحوم اخوند نیز این است که از ان علم یا اطمینان پیدا می شود و لذا دلیل به حساب می آید.

جهت سوم؛ منشأ پیدایش اشتراک لفظی در لغات

همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی آمده، مشهور منشأ اشتراک را وضع های متعددی می دانند که در هر لغت برای یک لفظ صورت گرفته است. گاهی در ابتدا لفظ را برای یک معنایی وضع می کرده اند و بعد می دیدند که اگر برای معنای دومی هم بکار برود مناسب است و لذا برای آن وضع می کردند و نیز همینطور برای معنای سوم. ولی مرحوم نایینی از بعضی از مورخین متاخر نقل کرده است (که در حاشیه مصباح آمده منظور جرج زیدان است) منشأ پیدایش اشتراک این است که بعضی از لغات با بعض دیگر خلط شده اند. مثلاً در لغت عربی، طوایف مختلف عرب هرکدام ممکن است پیش خود لفظ خاصی مثل عین را برای معنای وضع کرده و برای تفهیم آن بکار می بردند ولی در نتیجه ارتباط طوایف با یکدیگر و جمع شدن بین لغات آنها در کل لغت عرب، لفظ عین معانی هفتاد گانه پیدا کرده است. نه اینکه اهل هر لغتی یا هر طایفه ای که متصدی وضع لفظ برای معنا بوده است خود همان طایفه واحده وضع های متعدد داشته باشد. کما اینکه مترادف هم به همین نحو توجیه می شود که وجود دو لفظ مثل لفظ انسان و بشر برای یک معنا، به این معنا نیست که همه این وضع ها از یک طایفه صادر شده باشد.

چنانکه در کلام مرحوم آقای خویی آمده است ولو از نظر ثبوتی این امر محتمل است که اشتراک لفظی به خاطر ارتباط و اختلاط طوایف با یکدیگر باشد اما نمی توانیم در همه موارد به نحو موجهه کلیه بگوییم که تمامی موارد اشتراک از باب اختلاط لغات بوده است بلکه ممکن است در بعضی از موارد نیز تعدد وضع سبب اشتراک شده باشد. موید این احتمال

وضع در اعلام شخصیه است که لفظ واحد را برای افراد متعددی می گذارند. کما اینکه نامگذاری اولاد امام حسین علیه السلام به اسم مبارک علی از این قبیل بوده است. نقل شده است که امام سجاد علیه السلام در مجلسی بودند و مروان حکم لعین هم در آن مجلس بود. از حضرت سوال کرد که اسم شما چیست، فرمودند علی بن الحسین. پرسید که اسم برادر شما چیست فرمودند علی. مروان گفت علی، علی، چه خبر است چرا پدرت نام همه فرزندان خود را علی می گذارد؟ امام سجاد علیه السلام می فرماید وقتی نزد پدرم برگشتم و جریان برای ایشان شرح دادم پدرم فرمودند: وای بر پسر زن زاغ چشمی که پوست ها را دباغی می کرد، اگر خداوند صد پسر به من بدهد دوست دارم جز علی نام دیگری برای آنان انتخاب نکنم.^{۵۱} در وضع اعلام شخصیه که لفظ واحد برای همه وضع شده، منشأ اشتراک همان تعدد وضع است نه اینکه از طوائف متعدد این وضع ها صورت گرفته باشد. به همین منوال که در اسامی اعلام شخصیه وضع های متعدد توجیه می شود، در اسامی اجناس هم وضع لفظ برای معانی متعدد قابل توجیه است و امکانش را نمی شود انکار کرد. لذا به صورت کلی می شود گفت که یکی از مناشئ اشتراک لفظی، اختلاف طوایف است و یکی دیگر از مناشئ، تعدد وضع از واضع. وجه سومی هم در کلام مرحوم امام آمده و آن اینکه ممکن است لفظ برای معنایی وضع شود ولی در معنای دیگر کثرت استعمال پیدا کند و به خاطر وضع تعینی، لفظ در معنای دوم هم حقیقت شود؛ مثل حقیقت شدن در معنای اول به

^{۵۱} - وسائل الشیعه ۲۱: ۳۹۵ ویلی علی ابن الزرقاء دباغة الأدم - لو ولد لی مائة لأحببت أن لا أسمى أحداً منهم إلا علیاً.

وضع تعیینی. لذا از نظر منشأ اشتراک نمی شود وجه خاصی را به عنوان منشأ اشتراک معین کنیم.

امر ثانی عشر؛ استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا

ولو در بعضی از کلمات از این بحث تعبیر شده به استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنا ولی با توجه به اینکه در این بحث هم از استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا صحبت می شود و هم از استعمال لفظ غیر مشترک در معنای حقیقی و مجازی، معلوم می شود که بحث اختصاص به استعمال لفظ مشترک ندارد. هر چند عمده بحث نسبت به استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معناست و در واقع امر سابق یکی از مقدمات از بحث در امر ثانی عشر است ولی اختصاص به آن ندارد.

چهار جهت در امر ثانی عشر مطرح می شود؛ یکی تعیین محل نزاع در مساله و جهت دوم جواز یا عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا و جهت سوم اینکه بعد از فراغ از استعمال لفظ در بیش از یک معنا آیا در مقام اثبات وقتی قرینه نباشد مقتضای ظهور اراده معانی متعدده در عرض هم است یا خیر، و جهت چهارم ثمره بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنی.

جهت اول؛ تعیین محل نزاع

همانطور که از کلام مرحوم اخوند نیز استفاده می شود و در کلمات دیگران هم توضیح داده شده، نزاع در این است که آیا همانطور که ممکن است لفظ واحد آورده شود و از آن

اراده معنای واحد بشود حتی در الفاظ مشترک، آیا می شود لفظ واحد را آورد و دو معنا از آن اراده کرد؟ به عنوان مثال همانطور که ممکن است کسی یکبار کلمه عین را اطلاق کند و از آن ذهب را اراده کند و بار دوم اطلاق کند و از آن معنای فضه را اراده کند. آیا امکان دارد که با اطلاق لفظ عین هم ذهب و هم فضه را در عرض هم بالاستقلال اراده کرد بان یراد منه کل واحد کما اذا لم يستعمل الا فيه یعنی امکان دارد که در اطلاق سوم فضه و ذهب اراده شود مثل اراده ذهب به تنهایی و فضه به تنهایی؟ چون در مواردی که از لفظ واحد معانی متعدد اراده می شود سه فرض وجود دارد که مورد نزاع یکی از این سه فرض است. فرض اول جایی است که اراده معانی متعدد از لفظ واحد از باب استعمال لفظ در مجموع دو معنا یا بیشتر باشد یعنی امر مرکب از چند معنا. مثلاً کلمه عین اطلاق شود و ذهب و فضه با هم اراده شود به طوری که مستعمل فیه مرکب از ذهب و فضه باشد. فرض دوم جایی است که لفظ واحد در معنای جامع بین معیین استعمال شده باشد. مثل اینکه لفظ عین را در ماده گران قیمت استعمال کند که هم شامل ذهب می شود و هم شامل فضه. این دو فرض از محل نزاع خارج می باشند زیرا معنای مستعمل فیه در آنها واحد است نه متعدد. فرض سوم این است که برای یک لفظ دو مستعمل فیه وجود داشته باشد و لفظ واحد در هر یک از آنها به صورت مستقل و در عرض هم استعمال شود کما اذا لم يستعمل الا فيه. نزاع در این است که آیا این فرض امکان دارد یا خیر.

همانطور که در نوع کلمات مطرح شده است اصل این نزاع امر معقولی است و مشتمل بر تهافت و تناقض نیست ولی مرحوم ایروانی فرموده اند که اصلاً نزاع با این عنوان از اساس

امر معقولی نیست. فرموده اند: ان جعل العنوان المزبور محلا للبحث امر لم أتعلقه بل هو من صريح المناقضة. به تعبیر دیگر بر اساس فرمایش مرحوم ایروانی این سوال که استعمال لفظ در بیش از یک معنا علی سبیل الاستقلال جایز است یا خیر، سوال درستی نیست و صدر و ذیل آن مشتمل بر تناقض و تهافت است و لذا نزاع معقول نیست تا در محل نزاع یک طرف را بخواهید اختیار کنید.

مرحوم ایروانی فرموده است: زیرا علی سبیل الاستقلال یعنی ما ارید من اللفظ تماما همین معنا می باشد و معنای دیگری در کار نیست و الا اگر معنای دیگر در کار باشد معنای اول مستقل و تمام المراد نخواهد بود. ولی در کنار قید الاستقلال می گوئید که در اکثر از یک معنا استعمال شود یعنی علاوه بر اینکه در معنای الف استعمال می شود در معنای ب هم استعمال شود. استعمال در ب معنایش این است که تمام المعنی خصوص الف نیست بلکه الف و ب هر کدام جزئی از معنا هستند و این دو با هم جمع نمی شود. لأن الاستعمال فی معنی علی سبیل الاستقلال معناه انه ليس وراء ذلك المعنی معنی اخر ارید من اللفظ لیكون هو جزء المراد و هذا لا یجتمع مع کون معنی اخر أيضا مرادا من اللفظ فان لازم ذلك کون هذا جزء المراد لا تمامه و قد فرض انه تمام المراد. و بالجملة لازم إرادة المتعدد فی استعمال واحد کون کل واحد من ذلك المتعدد جزء المراد لا تمامه و استقلاله بالإرادة. حیثیت استقلالیت یک اقتضا دارد و حیثیت تعدد معنای مراد اقتضای دیگری که با یکدیگر جمع نمی شوند.

مرحوم ایروانی فرموده اند: بله ممکن است لفظ در مجموع مرکب از هر دو استعمال شود و به لحاظ تعلق حکم به نحو عموم استغراقی یا به نحو عموم مجموعی اراده شوند ولی نه اینکه مستعمل فیه متعدد باشد و در عین حال نیز حالت استقلال را در هر یک حفظ کرده باشیم. نعم استقلال کل من المعینین فی الحکم و فی مقام توجه النفی و الإثبات فی القضية إلیه امر معقول کما فی العموم الاستغراقی لکن ذلک أجنبی عن الاستعمال فی المعینین استقلالا بل الاستعمال وقع فی معنی واحد أعنی به المجموع و ان کان الحکم تعلق بكل واحد من المعینین أو المعانی علی استقلاله کما هو الحال فی العموم الاستغراقی. برای همین است که فرموده اند لا یبقی معنی معقول ليقع النزاع فیه^{۵۲}.

ولی به نظر می رسد فرمایش مرحوم ایروانی درست نباشد و با توضیحی که در فرمایش مرحوم اخوند و اعلام دیگر برای محل نزاع گفته شده مشکل حل می شود و تناقض درونی لازم نمی آید. زیرا توضیح داده شد که گاهی لفظ عین اطلاق می شود و از آن فقط اراده ذهب می کنند و گاهی اطلاق می شود و از آن فقط اراده فضه می کنند. بحث در این است که آیا در مقابل این دو اطلاق، اطلاق سومی هم وجود دارد که در آن لفظ عین اطلاق شود و حاکی باشد از ذهب به تنهایی و از فضه به تنهایی. یعنی به جای که متکلم بیاید اطلاق لفظ عین را تکرار کند، با یک بار اطلاق هر دو معنا حکایت شود. حکایت شدن معنای اول در اطلاق سوم مثل حکایت آن در اطلاق اول باشد و حکایت شدن معنای دوم در اطلاق سوم مثل حکایت آن در اطلاق دوم باشد. بنابراین مقصود از استقلالیت اراده معنای ذهب ،

تمام المراد بودن به حسب استعمال اول (استعمال در ذهب) است نه تمام المراد بودن از لفظ به حسب مجموع. اگر لفظ عین آورده می شود و ذهب به تنهایی اراده می گردد و فضه نیز به تنهایی، به حسب شق اول استعمال، ذهب تنها تمام المراد است به این معنا که این لفظ حاکی از معنای ذهب است چون استعمال در آن شده و وجه آن شده یا به تعبیر مرحوم اخوند فانی در آن شده است. اکنون سوال می شود که آیا در کنار فناء در معنای اول و علامت شدن برای آن، می تواند علامت بر معنای دوم و فانی در آن نیز باشد بطوری که در استعمال دوم فضه تمام المراد از این استعمال باشد یا خیر هر لفظ فقط در یک معنا می تواند علی نحو الاستقلال استعمال شود.

بنابراین نزاع امر معقولی است و بعد از آن نوبت به بحث در جهت ثانیه می رسد.

جهت دوم؛ جواز یا عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا

برای امتناع و استحاله استعمال در اکثر من معنی وجوهی ذکر شده است.

وجه اول: مرحوم اخوند فرموده است که حقیقت استعمال افناء اللفظ فی المعنی است. یعنی لفظ آورده شود به طوری که فانی در معنا گردد و انگار در مقام استعمال مستعمل اصلاً لفظ را نگاه نمی کند و با آن فقط معنا را ملاحظه می کند. وقتی حقیقت استعمال عبارت از افناء اللفظ فی المعنی شد، مرحوم اخوند می فرماید دیگر نمی شود که یک لفظ افناء در اکثر از یک معنا شود. به حسب عبارات مرحوم اخوند در کفایه اگر حقیقت استعمال جعل العلامه و بکارگیری علامت برای ذو العلامه باشد، استعمال در بیش از یک معنا ممکن است ولی

حقیقت استعمال جعل علامه نیست بلکه حقیقت استعمال جعل اللفظ وجهها و عنوانا و فانی فی المعنی است به گونه ای که خود معنا مقصود اصلی است و لفظ كأنه لا ينظر الیه و لذا یسری الی اللفظ قبح المعنی کما یسری الیه حسنه. اگر معنای لفظ قبیح باشد قبح به لفظ هم سرایت می کند کما اینکه در حسن هم به خاطر اینکه مسمای به این لفظ امر حسنی یا شخص جلیل القدر ذو فضائل بود لفظ هم حالت تقدس پیدا می کند و مردم از آن خوششان می آید. این نشان می دهد که حقیقت استعمال افناء اللفظ فی المعنی است و لذا نمی شود در دو معنا فانی شود. چون با افناء اول دیگر چیزی باقی نمی ماند تا فانی در معنای دوم شود. مگر شخص دوبین باشد و یک لفظ را دو تا ببیند. وگرنه شخصی که دو وجود برای لفظ نمی بیند نمی تواند موجود واحد را فانی در امرین کند.

جلسه ۵۷

چهارشنبه ۴۰۰/۹/۲۴

برای اثبات امتناع و استحاله استعمال لفظ در بیش از یک معنا ادله ای ذکر شده که عمده آنها دو دلیل است؛ یکی از سوی مرحوم اخوند و دیگری توسط مرحوم محقق نایینی.

همانطور که پیش تر توضیح داده شد مرحوم اخوند جواز و امکان را مبتنی بر تعیین حقیقت استعمال کرده اند. فرموده اند که حقیقت استعمال این نیست که متکلم لفظ را فقط علامت و نشانه برای معنا قرار دهد که اگر چنین بود استعمال یک لفظ در دو معنا به نحو استقلال محذوری نداشت. چراکه می شود یک شیء علامت برای دو امر قرار بگیرد. ولی

حقیقت استعمال مجرد جعل اللفظ علامةً على المعنى نیست بلکه حقیقت استعمال، این است که لفظ را در معنا فانی کرد و وجه و عنوان برای آن قرار داد به گونه ای که انگار خود معنا می باشد و خود معنا به ذهن مخاطب القاء شده و لفظی در کار نیست. أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل جعله وجهاً و عنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى. به همین جهت است که حسن و قبح معنا به لفظ هم سرایت می کند. بنابراین چون استعمال فانی کردن لفظ در معناست دیگر نمی شود یک لفظ را در دو معنای مستقل استعمال کرد. چون اگر لفظ در معنای اول استعمال شود فانی در آن می شود و با فنای در معنای دوم جمع نمی شود. وقتی در استعمال اول، متکلم از خود لفظ غافل شود، دیگر لفظ از بین رفته و فانی در معنا شده و در نتیجه نمی شود برای مرتبه ثانیه این لفظ را در معنای دوم فانی کرد. مرحوم آخوند با عبارت دیگری فرموده اند: بالجملة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين و فانياً في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين. یعنی در استعمال واحد ممکن نیست که لفظ را برای دو معنای مستقل وجه و فانی قرار داد مگر اینکه لاحظ أحول العين باشد که یک چیز را دو تا ببیند. اگر لفظ را دو تا ببیند می تواند یکی را در معنای اول و دیگری را در معنای دوم فانی کند. اما در حالت طبیعی وقتی لفظ یکی است که در دو معنا فانی کردن معنا ندارد.

با توجه به توضیحی که از کلام مرحوم آخوند داده شد معلوم می شود که استحاله استعمال لفظ در بیش از یک معنا مبتنی بر این است که حقیقت استعمال را جعل علامت بدانیم یا افناء لفظ در معنا.

در مقابل فرمایش مرحوم اخوند، در مجموع سه اتجاه وجود دارد که نتیجه دو اتجاه از این سه اتجاه جواز استعمال لفظ در اکثر از یک معنی و نتیجه یک اتجاه عدم جواز استعمال است که در حقیقت دلیل دوم برای امتناع و استحاله می شود.

اتجاهی که نوع اعلام در مقابل این کلام مرحوم اخوند اتخاذ کرده اند اشکال به مبنای ایشان در حقیقت استعمال است. نوع محققین ابتناء جواز و عدم جواز بر حقیقت استعمال را قبول کرده اند ولی این مبنا را نپذیرفته اند که حقیقت استعمال افناء اللفظ فی المعنی باشد و فرموده اند استعمال همان جعل اللفظ علامة علی المعنی است.

اتجاه دوم این است که گفته اند حتی اگر حقیقت استعمال را افناء اللفظ فی المعنی بگیریم و مبنای شما را قبول کنیم، تحفظ بر این مبنا اقتضا ندارد که قائل به امتناع شویم. اشکال دوم مرحوم آقای تبریزی به مرحوم اخوند به همین اتجاه بر می گردد.

اتجاه سوم این است که جواز استعمال مبتنی بر حقیقت استعمال نیست بلکه حتی اگر قائل به جعل اللفظ علامة علی المعنی شویم، باز هم نمی توانیم قائل به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا شویم. این اتجاه مختار مرحوم نایینی است که خود دلیل دوم بر استحاله استعمال لفظ در بیش از یک معنا محسوب می شود.

توضیح اتجاه اول همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده این است که در استعمال لازم نیست که لفظ، عین معنا دیده شود یا به تعبیر مرحوم اخوند کأنه نفس المعنی باشد و لفظ فانی در معنا گردد و اصلاً دیده نشود به طوری که این نحوه از لحاظ مقوم استعمال

باشد بلکه حقیقت استعمال عبارت از بکارگیری علامت و نشانه است. با توجه به اینکه به دنبال فرایند وضع و علم به آن، لفظ خاصیت علامیت برای معنا پیدا می کند، حقیقت استعمال هم این خواهد شد که در وقت اراده تفهیم معنا علامت معنی را می آورد تا معنا به ذهن مخاطب القاء شود و لذا شان لفظ در حد کاشف و مبرز ذی العلامه است؛ نه اینکه قوام استعمال به این باشد که لفظ مغفول عنه و غیر ملحوظ گردد. بلکه از انجایی که در نوع موارد استعمال، غرض متکلم فقط تفهیم معنا به واسطه لفظ است، نوعاً خود لفظ مورد التفات و لحاظ قرار نمی گیرد و مغفول عنه واقع می شود اما نه اینکه قوام استعمال به غفلت از لفظ باشد. اینکه در نوع موارد به لفظ التفات نمی شود برای این است که از خصوص لفظ غرض خاصی نداریم. اما در جایی که خود لفظ هم مورد غرض می باشد، لحاظ و التفات به لفظ هم تعلق می گیرد بلکه در بعضی از موارد کمال التفات به لفظ نیز وجود دارد. در جایی که شخص بخواهد غیر از زبان مادری خود را فرا بگیرد، در ابتدا که می خواهد تکلم به آن لغت کند، به لفظ کمال التفات را دارد. یا در مواردی که متکلم می خواهد خطبه ای بخواند که با آن فصاحت و بلاغت خودش را هم ابراز کند، کمال التفات به لفظ را دارد. در این موارد، علاوه بر القاء معانی به ذهن متکلم، لفظ هم مورد التفات است با کمال التفات. این کشف می کند که در حقیقت استعمال غفلت از لفظ و قصر نظر بر خصوص معنا نخواهیده است تا لزوماً لفظ فانی در معنا شود. سرایت حسن و قبح از یک امر به امر دیگر هم متوقف بر صرف ارتباط بین دو شیء است. صرف ارتباط بین دو شیء کافی است که حسن و قبح از یکی به دیگری سرایت کند. این ارتباط همانطور که در فرض افناء اللفظ در معنا وجود دارد در

فرض علامیت هم وجود دارد. زیرا علامیت هم معنایش این است ارتباط بین لفظ و معنا وجود دارد. بنابراین نمی توانید از سرایت حسن و قبح من المعنی الی اللفظ استفاده کنید که ارتباط آنها ارتباط افنایی است. مثلاً برخی از مردم نسبت به بعضی از پرندگان مثل جغد کراحت دارند چون آنها را علامت برای ابتلاء و خراب بیوت و تشتت اهل می دانند. یا در مقابل بعضی از پرندگان مثل درنا و باز و ... را دوست دارند چون علامت برای خوشی و آسایش و رفاه می دانند. حسنی که در نعمت و رفاه می باشد به این پرندگان هم که علامت ان می باشند سرایت می کند.

اتجاه دوم نسبت به مرحوم اخوند که در کلام مرحوم آقای تبریزی به عنوان اشکال دوم آمده این است که حتی اگر حقیقت استعمال را افناء و جعل اللفظ عنوانا و وجهها للمعنی بدانیم، باز هم استعمال لفظ در بیش از یک معنا مشکلی ندارد. به خاطر دو مناقشه یکی نقضی و دیگری حلی.

مناقشه نقضی این است که خود مرحوم اخوند در بحث اقسام وضع فرموده اند وضع عام و موضوع له خاص ممکن است و واقع نیز شده است اما وضع خاص و موضوع له عام ممکن نیست. حال آنکه در وضع عام و موضوع له خاص، معنای عام وجه و عنوان برای کل من افراد العام قرار می گیرد به نحوی که انگار عین هر یک از افراد است. در مقابل خاص که نمی تواند نشان دهنده عام بما انه عام باشد، اگر عام افرادش را نشان می دهد، از باب وجه بودن برای تمام افراد است علی نحو الاستغراق نه اینکه جامع را نشان دهد یا مجموع بما هو مجموع را. مجموع بما هو مجموع که نشان دهنده تک تک افراد نیست ،

وضع برای جامع بما هو جامع هم وضع عام و موضوع له عام می شود و این خلف فرض است. پس اینکه مرحوم اخوند در بحث اقسام وضع، وضع عام و موضوع له خاص را قبول کرده معنایش این است که در نظر مرحوم اخوند عام که عنوان واحد است می تواند برای امور متعدد که مصادیق و جزئیات آن باشد، عنوان و وجه قرار گیرد و در امور متعدد فانی شود. مرحوم آقای تبریزی در درس هم از باب توضیح مطلب می فرمودند که نقض ما به مرحوم اخوند به وضع لفظ نیست تا مثل مرحوم اصفهانی در مقام جواب بفرمایند که آنچه در وضع اتفاق می افتد با آنچه در مقام استعمال رخ می دهد مختلف است. چون در مقام وضع، لفظ ملاحظه استقلالی می شود اما در مقام استعمال، لفظ ملاحظه آلی می شود و نمی شود از حکم یکی حکم دیگری را استفاده کرد. ایشان می فرمودند ما به وضع نقض نمی کنیم بلکه نقض به لحاظ خود معناست. چون مرحوم اخوند فرموده در وضع عام و موضوع له خاص برای تحقق وضع باید ابتدا معنای موضوع له تصور شود و تصور معنا نیز یا بنفسه است یا بوجهه. اشکال در تصور قبل از عملیه وضع است. مرحوم اخوند در بحث وضع می فرمایند که کلی و عام بما انه عام نشان دهنده افراد و مصادیق متکثر است و لذا واضع معنای موضوع له را تصور می کند و بعد از آن لفظ را برایش وضع می کند.

اشکال حلی نیز این است که ولو حقیقت استعمال را افناء لفظ در معنا بگیریم و اینکه با لفظ انگار معنا موجود می شود و وجود لفظ وجود معنا می باشد، ولی لفظ حقیقتاً و واقعاً که معنا نمی شود. جعل اللفظ نفس المعنی یعنی بالاعتبار و التنزیل نه به حسب واقعیت خارجی. اگر در استعمال، وجود لفظ واحد حقیقتاً وجود معنا بود، معنا نداشت که شیء واحد

که حقیقتاً مصداق معنای اول شده است در مرتبه دوم حقیقتاً مصداق معنای ثانی شود. اما آنچه در استعمال اتفاق می افتد تنزیل احد الشیئین منزله الآخر حقیقتاً نیست بلکه اعتباراً و در عالم فرض و تصور و مقام لحاظ است و الا به حسب واقعیت خارجی در موارد استعمال تغییری در خارج به وجود نمی آید که لفظ وجودش وجود معنا باشد. وقتی مساله به عالم فرض و لحاظ و وهم بر گشت، وقتی به لفظ واحد "عین" نگاه کنیم هرچند مرحوم اخوند فرموده وجود واحد دارد و معنا ندارد فانی در دو چیز شود اما با توجه به اینکه این فناء در حقیقت به حسب تنزیل و لحاظ و وهم است ممکن است که شیء واحد به منزله دو شیء قرار بگیرد. لذا مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که حتی اگر در حقیقت استعمال مبنای مرحوم اخوند که افناء باشد را قبول کنیم استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی آید.

شنبه ۴۰۰/۱۰/۴

جلسه ۵۸

در مقابل مختار مرحوم اخوند که استحاله استعمال لفظ در اکثر از یک معنا بود، اتجاهات دیگری وجود داشت. اتجاه دوم که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده بود این بود که حتی اگر حقیقت استعمال افناء اللفظ فی المعنی باشد، باز هم استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جایز است و مشکلی ندارد. این اتجاه در قالب یک اشکال نقضی و یک اشکال حلی مطرح شده بود.

به نظر می رسد که هم از اشکال نقضی و هم از اشکال حلی می توان جواب داد. مرحوم آقای تبریزی نقض کردند به وضع عام و موضوع له خاص که مورد پذیرش مرحوم اخوند بود، در حالی که در توجیه وضع عام و موضوع له خاص فرموده بودند که عام می تواند وجه و عنوان برای تمام مصادیق واقع شود. این یعنی اینکه شیء واحد می تواند فانی در امور متعدده شود. در نتیجه مجرد فناء مشکلی در استعمال ایجاد نمی کند.

جوابی که از این اشکال داده می شود این است که آنچه در بحث وضع عام و موضوع له خاص احتیاج داریم با آنچه در بحث استعمال بنابر اینکه حقیقت ان افناء اللفظ فی المعنی باشد مختلف و متباین است و لذا نمی توانیم از احد الامرین بعنوان نقض برای دیگری استفاده کنیم. در وضع نیاز داریم که عام مرآتیت برای افراد خاص داشته باشد و بتواند مصادیق و افراد را ارائه کند. در ان بحث گفته شد که چون وضع اللفظ للمعنی نوعی حکم کردن برای لفظ موضوع و معنای موضوع له است، باید موضوع حکم تصور شود. برای همین در وضع نیاز داریم که عام صرفا ارائه مصادیق کند و نسبت به انها مرآتیت داشته باشد و احتیاجی به افناء نیست. اما در بحث استعمال بنابر نظر مرحوم اخوند حقیقت استعمال افناء اللفظ در معناست. یعنی خود لفظ فانی شود و دیده نشود و فقط معنای مستعمل فیه دیده شود. مرحوم اخوند بر اساس این مبنا در استعمال فرموده است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا به نحو استقلال ممکن نیست. زیرا لفظ واحد وجود واحد دارد و یک موجود نمی تواند در دو موجود فانی شود. بنابراین مساله افناء در بحث وضع مورد نیاز نیست. بلکه ممکن است گفته شود که در بحث وضع مساله افناء از اساس منتفی است و عام فانی در

مصادیق نمی شود. زیرا اگر عام فانی در مصادیق شود یعنی خود عام دیده نشود و فقط مصادیق دیده شود لازمه اش این است که وضع عام و موضوع له عام که در اسماء اجناس صورت می گیرد ممکن نباشد. زیرا در این نوع وضع، خود عام دیده می شود و اگر رابطه عام با مصادیق را رابطه افناء بدانید نه فقط مرآتیت، لازمه اش این است که قسم دوم وضع که وضع عام و موضوع له عام باشد ممکن نباشد و حال آنکه در اقسام وضع، مورد پذیرش همگان قرار گرفته است.

از این مطلب معلوم می شود که نقض دیگری که از سوی بعضی از محققین مثل محقق حائری مطرح شده وارد نیست. ایشان به مرحوم اخوند نقض کرده اند که چطور استعمال لفظ در بیش از یک معنا را جایز نمی دانید و حال آنکه در عام استغراقی مثل اکرم کل عالم که حکم به عدد افراد منحل می شود عنوان عام یعنی عالم نشان دهنده تمام مصادیق عالم است. با توضیح فوق معلوم می شود فرمایش مرحوم اخوند به عام استغراقی نقض نمی شود. زیرا در عام استغراقی که گفته می شود هر کدام از افراد عالم فرد مستقل در ثبوت حکم می باشند، مساله فناء مطرح نیست بلکه عنوان عالم مرآت برای تمام مصادیق عالم است. برای حکم کردن به عالم نگاه می شود بما اینکه قابل انطباق بر تمام مصادیق است و به بیش از این نیاز نیست.

اشکال حلی مرحوم آقای تبریزی نیز این بود که افناء اللفظ در معنا یعنی تنزیل اللفظ منزلة المعنی و از انجایی که در موارد تنزیل شیء منزله شیء اخر، منزل علیه وجود حقیقی

پیدا نمی کند بلکه وجود اعتباری و وهمی دارد، مانعی برای افناء شیء واحد در اکثر از شیء واحد نخواهد بود.

جوابی که داده می شود این است که مراد مرحوم اخوند از افناء اللفظ در معنا مجرد تنزیل نیست که با استعمال لفظ، معنا وجود تنزیلی پیدا کند و در نتیجه بگویید که لفظ واحد می تواند با استعمال، وجود تنزیلی برای دو معنا پیدا کند. مرحوم اخوند بر افناء اللفظ در معنا تکیه دارد با این توضیح که خود لفظ دیده نشود و فقط معنا دیده شود. تنزیل لفظ منزله معنا بیان مرحوم اخوند در حقیقت استعمال نیست بلکه بیان مرحوم اصفهانی است که فرموده اند چون حقیقت استعمال تنزیل اللفظ منزله معناست و با استعمال، لفظ حقیقتاً موجود می شود و معنا تنزیلاً، نمی شود با یک لفظ دو وجود تنزیلی پیدا شود. به این بیان مرحوم اصفهانی اشکال مرحوم آقای تبریزی وارد می شود که وقتی حقیقت استعمال وجود تنزیلی دادن به معنا باشد و حقیقت تنزیل هم چیزی جز وهم و اعتبار نباشد، دو وجود تنزیلی ممکن خواهد بود.

توضیح بیشتر این است که مرحوم اصفهانی در تعلیقه بعد از بیان و توضیح کلام مرحوم اخوند مبنی بر عدم امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا فرموده اند تحقیق این است که ان الامر فی الاستحاله اوضح من ذلک و در عوض بیان مرحوم اخوند بیان دیگری را مطرح کردند که به عقیده ایشان واضح تر است. فرموده اند که حقیقت استعمال ایجاد المعنی فی الخارج باللفظ است ولی به ایجاد تنزیلی. چون در خارج، طبیعی لفظ وجود دارد بالذات و طبیعی معنا وجود دارد بالجعل و التنزیل. وقتی حقیقت استعمال وجود تنزیلی دادن به معنا

بود لا یعقل که وجود خارجی واحد وجود تنزیلی برای دو شیء باشد. فلا مجال لأن یقال: بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنی خارجا و وجود آخر لمعنی آخر؛ حیث لا وجود آخر کی ینسب إلى الآخر بالتنزیل^{۵۳}. چون یک بار که لفظ را به منزله معنای اول تنزیل کردید، وجود دیگری برای آن باقی نیست که تنزیل معنای دوم کنید. از خود این تعبیر استفاده می شود که آنچه مرحوم اخوند فرموده غیر از تنزیل است.

نسبت به این بیان مرحوم اصفهانی جا دارد که مرحوم آقای تبریزی اشکال کنند و اشکال ایشان هم وارد است که تنزیل، جعل الشئ شیئا اخر حقیقتا نیست تا بگویید نمی شود یک لفظ را وجود تنزیلی دو معنا حساب کنیم. بلکه تنزیل قسمی از وهم و خیال است و واقعیتی غیر از این ندارد.

اگرچه با این اشکال مرحوم آقای تبریزی یک وجه دیگر از وجوه استحاله که بیان مرحوم اصفهانی باشد منتفی می شود اما کلام مرحوم اخوند مجرد تنزیل نیست تا اشکال به آن نیز وارد شود بلکه افناء لفظ در معناست به نحوی که خود لفظ ملاحظه نشود و فقط معنا دیده می شود که گویی خود معنا را متکلم به ذهن مخاطب القاء می کند و لذا افناء لفظ واحد در دو شیء مستقل ممکن نخواهد بود. در همان زمان که لفظ بکار برده می شود اگر بخواهند لفظ را در معنای اول فانی کنند فقط معنای اول دیده می شود و دیگر لفظی وجود ندارد تا بخواهند آن را فانی در معنای دوم کنند.

^{۵۳} - نهاییه الدرايه/ ۱/ ۱۵۲.

لذا اگر کسی مبنای مرحوم اخوند را در حقیقت استعمال اختیار کند نمی تواند استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را ممکن بداند. در نتیجه فقط باید به مبنای مرحوم اخوند اشکال کرد که همان اتجاه اول می شود.

اتجاه سوم در مقابل مختار مرحوم آخوند که در کلام مرحوم نایینی آمده این است که حتی اگر حقیقت استعمال جعل علامت باشد نمی توانیم استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را جایز بدانیم. زیرا استعمال لفظ متوقف بر این است که هر دو معنا در آن واحد بالاستقلال ملاحظه شده باشند، در حالی که دو لحاظ در آن واحد از نفس قابل تحقق و صدور نیست. به عبارت دیگر در نظر مرحوم نایینی اشکال و محذور استعمال لفظ در اکثر از یک معنا در مرحله قبل از استعمال می باشد. زیرا استعمال نیاز به لحاظ معنا دارد و نفس هم قدرت بر لحاظ و توجه به دو امر مستقل ندارد.

به این اشکال هم جواب نقضی داده شده و هم جواب حلی.

نقض های متعددی در کلام مرحوم آقای خویی آمده است. یکی اینکه در مواردی که قضیه تشکیل می دهیم و حکم می کنیم که زید قائم، باید موضوع و محمول ملاحظه شود و سپس حکم به ثبوت محمول برای موضوع شود. در این موارد، نفس در آن واحد هم موضوع و هم محمول را مستقلا ملاحظه کرده است.

همچنین فرموده اند که در بعضی از موارد می بینیم که از یک شخص دو فعل یا اکثر از دو فعل صادر می شود هم حرف می زند و هم در آن حال کاری را انجام می دهد. این دو

فعل ارادی است و مسبوق به تصور و تصدیق است و تا شخص ملاحظه آن را نکند معنا ندارد از او صادر شود. پس لحاظ های متعدد از شخص واحد در زمان واحد صادر شده است.

نقض سوم این است که در بعضی از موارد بالوجدان می توانیم امور متضاده را که قابل جمع با هم نیستند و بین آنها تغایر است در زمان واحد تصور کنیم.

جواب حلی نیز این است که با توجه به اینکه نفس وجودش وجود مادی به آن کیفیتی نیست که در مرکبات و امور مادی می باشد، محدودیت و ضیق که در امور مادی وجود دارد را ندارد. به تعبیر دیگر نفس وجودش وجود مجرد است و خصوصیت امور مادی یعنی محدودیت و تضییق را نمی شود به نفس سرایت دهیم. امر مادی محض که جسم باشد به خاطر محدودیتی که دارد نمی تواند در آن واحد معروض اعراض متعدده باشد اما نفس با جسم فرق دارد و به خاطر مجرد بودنش از سعه و احاطه برخوردار است. به خاطر همین سعه ممکن است در آن واحد تصور امور متعدده کند. لذا نمی توانید بگویید نفس نمی تواند دو تصور در عرض هم مستقلاً کند.

نتیجه بحث این شد که قول صحیح در این جهت دوم امکان استعمال در اکثر از یک معناست و اگرچه وجوه متعددی برای امتناع ذکر شده که برخی از آنها نیز مطرح شد ولی هیچ یک برای اثبات استحاله تمام نبودند.

اما همانطور که اول بحث هم اشاره شد، مورد کلام به استعمال لفظ مشترک اختصاص ندارد بلکه استعمال لفظ در دو معنا که یکی حقیقی باشد و دیگر معنای مجازی، نیز باید بررسی شود.

جلسه ۵۹

یک شنبه ۴۰۰/۱۰/۵

همانطور که در ابتدای بحث گفته شد، بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنا، اختصاص به استعمال لفظ مشترک ندارد بلکه استعمال لفظ واحد در معنای حقیقی و مجازی نیز مورد بحث است.

وجوهی که در استعمال لفظ مشترک گفته شده در اینجا نیز جریان دارد. استدلال مرحوم اخوند مبنی بر اینکه حقیقت استعمال افناء است و لذا هم زمان در دو معنای مستقل استعمال نمی شود و یا بیان مرحوم نایینی و همچنین مرحوم اصفهانی در استعمال لفظ واحد در معنای حقیقی و مجازی نیز جاری است. اگر در بحث گذشته جواب داده شد طبعاً در اینجا نیز مشکلی ایجاد نمی شود.

علاوه بر وجوه گذشته وجه خاصی نیز در این نوع استعمال وجود دارد که در کلمات اصولیین از قبل مطرح بوده و باید جواب داده شود. گفته اند که استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی ممکن نیست ولو در لفظ مشترک قائل به امکان استعمال شویم. زیرا استعمال لفظ در معنای مجازی اقتضا می کند برای صرف از معنای حقیقی و اراده معنای

مجازی قرینه نصب شود ولی استعمال لفظ در معنای حقیقی عدم نصب قرینه را اقتضا می کند. لذا اگر بگویید شخص لفظ را هم در معنای حقیقی و هم در معنای مجازی استعمال می کند مستلزم جمع بین متنافیین خواهد شد. در حقیقت باید هم نصب قرینه کند و هم نصب قرینه نکند. در معالم آمده است: حجة المانعین أنه لو جاز استعمال اللفظ فی المعنیین للزم الجمع بین المتنافیین أما الملازمة فلأن من شرط المجاز نصب القرینه المانعة عن إرادة الحقيقة و لهذا قال أهل البیان إن المجاز ملزوم قرینه معاندة لإرادة الحقيقة و ملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء و إلا لزم صدق الملزوم بدون اللزوم و هو محال و جعلوا هذا وجه الفرق بین المجاز و الکنایة و حينئذ فإذا استعمل المتکلم اللفظ فیهما کان مریدا لاستعماله فیما وضع له باعتبار إرادة المعنی الحقیقی غیر مرید له باعتبار إرادة المعنی المجازی ...^{۵۴}.

از این وجه جواب داده شده که هرچند در استعمال لفظ در معنای مجازی نیاز به نصب قرینه است ولی عدم نیاز استعمال حقیقی به نصب قرینه صرفا در ارائه و تفهیم خصوص معنای حقیقی است. چراکه خود وضع و علم به وضع کافی است که لفظ ظاهر در معنای حقیقی شود. بنابراین نکته عدم نصب قرینه در استعمال حقیقی این است که برای تفهیم خود معنای حقیقی بخصوصه نیاز به قرینه نداریم و این خصوصیت منافات ندارد که برای تفهیم معنای دیگری درکنار معنای حقیقی (که معنای مجازی باشد) نصب قرینه لازم باشد و لذا جمع بین متنافیین نمی شود. زیرا آنچه استعمال حقیقی اقتضا دارد این نیست که هیچ قرینه ای نصب نشود بلکه صرفا به خاطر عدم نیاز اراده خود معنای حقیقی قرینه ای آورده نمی

شود و برای همین منافات ندارد که برای تفهیم معنای آخر قرینه نصب شود. اگر عدم اقتضای نصب قرینه در استعمال حقیقی به نحو مطلق بود، با نصب قرینه برای معنای مجازی جمع نمی شد ولی چون این اقتضاء مطلق نیست بلکه برای جهت خاص است با اقتضای نصب قرینه بر معنای مجازی منافاتی ندارد.

بنابراین استعمال لفظ واحد در اکثر از یک معنا چه استعمال لفظ مشترک و چه استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی ممکن است و استحاله ندارد.

بعد از فراغ از امکان استعمال لفظ در اکثر از یک معنا بحث دیگر این است که آیا این استعمال جایز، صحیح است یا صحیح نیست و بر خلاف موازین لغت و ادبیات است؟

در این بخش قول معروف این است که استعمال صحیح است و اگر استعمال لفظ مشترک باشد، در هر دو معنا استعمال حقیقی می شود و اگر استعمال لفظ واحد در معنای حقیقی و مجازی باشد، به لحاظ معنای حقیقی، استعمال حقیقی می شود و به لحاظ معنای مجازی، مجازی.

در مقابل قول معروف، دو قول دیگر در مساله وجود دارد که مرحوم اخوند در کفایه متعرض آن شده اند. قول اول از مرحوم محقق قمی است که فرموده اند استعمال لفظ در اکثر از یک معنا ولو مستحیل نیست ولی باطل است و غلط محسوب می شود. نظر دیگر از صاحب معالم است که بعد از فراغ از جواز استعمال، بین استعمال لفظ مشترک در مفرد و استعمال لفظ مشترک در تننیه و جمع تفصیل داده است. ایشان در مفرد فرموده اند که اگرچه

استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جایز است ولی استعمال در هر دو معنا استعمال مجازی خواهد بود اما استعمال لفظ مشترک در موارد تنبیه و جمع استعمال حقیقی است. مرحوم اخوند هر دو قول را رد می کند.

مرحوم محقق قمی فرموده اند که استعمال مستحیل نیست وی باطل است. توجیه بطلان استعمال به حسب آنچه در کلام محقق قمی آمده این است که اگرچه الفاظ برای معانی به قید وحدت وضع نشده اند. زیرا صاحب معالم ادعا می کند لفظ "عین" برای هر یک از معنای ذهب و فضه به قید وحدت وضع شده اند یعنی در جایی که به تنهایی اراده شده باشند. ولی صاحب قوانین می فرماید هرچند قید وحدت در موضوع له اخذ نشده است اما وضع لفظ عین برای ذهب در حال وحدت بوده است. یعنی در حالی این لفظ برای معنای ذهب وضع شده که با این معنا معنای دیگری از معانی عین را لحاظ نکرده بوده است. وحدت جزء موضوع له نیست ولی به عنوان قید حال وضع وجود دارد. در اعلام شخصیه وقتی واضع نام زید را برای فرزند تازه متولد شده وضع می کند، در حالی این نام را بر این فرزند می گذارد که بقیه مصادیق نوزادها را ملاحظه نکرده است. در بقیه الفاظ مشترکه هم همین است. با توجه به اینکه در حال وضع، معنا وحدت داشته و از طرفی نیز استعمال الفاظ امری توقیفی است و نیاز به رخصت واضع دارد، استعمال باید متطابق با همان خصوصیات موجود در حال وضع باشد. چون نمی شود هر لفظی را در هر جایی استعمال کرد بلکه باید خصوصیات حال وضع را لحاظ کرد. لذا اگر این خصوصیت وحدت در حال استعمال وجود داشته باشد استعمال صحیح است. در نتیجه اگر شخص بخواهد لفظ عین را بگوید و هر دو معنای ذهب

و فضاء را مستقلا اراده کند استعمال باطل و بر خلاف وضع است و با توقیفیت وضع سازگاری ندارد.

مرحوم اخوند این قول را رد کرده و فرموده اند که ما قائل به امتناع شدیم اما اگر قائل به امتناع نشویم و تسلیم جواز استعمال شویم، این حرف محقق قمی تمام نیست. و لولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة فی الموضوع له واضح المنع و کون الوضع فی حال وحدة المعنی و توقیفیته لا یقتضی عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيدا للوضع و لا للموضوع له كما لا یخفی. مناقشه مرحوم اخوند نسبت به دلیل محقق قمی این است که ولو قبول داریم که امر در وضع و استعمال توقیفی است و در مقام استعمال باید خصوصیات که در وضع اخذ شده رعایت شود، ولی نهایتا باید شوون و خصوصیات رعایت شوند که یا در معنای موضوع له اخذ شده اند یا به عنوان قید علقه وضعیه آمده اند که مرحوم اخوند نظیر ان را در حروف فرمودند که ولو موضوع له حروف همان معانی کلیه هستند اما علقه وضعیه اختصاص به جایی دارد که ملاحظه آلی شوند نه استقلالی. در اینجا هم اگر در موضوع له و یا در علقه وضعیه قیدی اخذ شده باشد استعمال باید متناسب با ان باشد ولی اگر خصوصیات در حال عملیه وضع وجود داشته باشد که نه در معنای موضوع له اخذ شده است و نه قید علقه وضعیه، اقتضاء رعایت ندارد. در غیر این صورت نقض های متعددی وارد می شود. به عنوان مثال اگر در شب وضع انجام شده باشد مثلا در شب اسم گذاری برای نوزاد کرده اند، باید در شب این نام را بکار ببرند؟! و یا در حالت جلوس یا با وضوء بوده یقینا این خصوصیات لازم الرعایه نیستند. در محل بحث هم هرچند کلمه عین را که

واضع برای معنای ذهب وضع می کرد سایر المعانی را ملاحظه نکرده بود بلکه خودش به تنهایی ملاحظه شده بود ولی این خصوصیت لزوم رعایت ندارد. زیرا نه جزء موضوع له است و نه قید علقه وضعیه.

قول دوم قول صاحب معالم است که بین استعمال لفظ مشترک مفرد و استعمال لفظ تنثیه و جمع تفصیل داده است. اگر کسی بگوید جئنی بعین و هم معنای ذهب و هم معنای فضه را از آن اراده کند، فرموده اند که این استعمال مجازی است اما اگر در قالب تنثیه و جمع استعمال کند حقیقی است. دلیل مجازی بودن در استعمال لفظ مفرد این است که لفظ عین برای هر یک از معانی به قید وحدت وضع شده برای ذهب وحده و فضه وحده و ... و چون موضوع له کل من المعانی به قید وحدت است، وقتی شخص بخواهد لفظ را در دو معنا و بیش از آن استعمال کند، موجب الغاء قید وحدت می شود و حال آنکه این قید، جزء موضوع له بوده است. پس در واقع معنای مستعمل فیه بخشی از معنای موضوع له خواهد بود و از قبیل استعمال لفظ موضوع للکل فی الجزء می شود. این استعمال غلط نیست ولی مجازی است و علاقه این استعمال مجازی همان علاقه جزء و کل است. اما در تنثیه و جمع اینگونه نیست. زیرا تنثیه و جمع در قوه تکرار لفظ می باشند. اگر بگوید جئنی بعین در قوه این است که بگوید جئنی بعین و عین. همانطور که اگر در جایی شخص بگوید عین و عین و از هر کدام معنای خاص مستقلی را اراده کند مثلاً از عین اول ذهب را اراده کند و از عین دوم فضه را، استعمال خلاف وضع نخواهد بود و مجازی نمی شود، جئنی بعین هم مطابق با وضع است و استعمال حقیقی خواهد بود.

مرحوم اخوند بعد از ردّ کلام محقق قمی، فرموده است که اگر از مطلب قبلی تنزل کنیم، وجهی برای تفصیل بین مفرد و مثنی و جمع به نحوی که صاحب معالم تفصیل داده نیست. مرحوم اخوند در کفایه به هر دو قسم کلام صاحب معالم اشکال می کند هم نسبت به استعمال لفظ مفرد و هم نسبت به استعمال لفظ مثنی و جمع.

قبل از ورود به اشکال به مرحوم اخوند، باید دید که مشارالیه در این عبارت مرحوم اخوند که "لو تنزلنا عن ذلک" چیست. زیرا پیش از این، مرحوم اخوند قائل به امتناع شده بودند و بعد از آن تنزل کردند و فرمودند لولا امتناعه حرف محقق قمی درست نیست. ایا ذلک در اینجا اشاره به اصل امتناع استعمال لفظ در اکثر از یک معنا دارد که اول مساله بیان شد، در این صورت اشکال می شود که قبلا تنزل کرده بودند و وجهی برای تنزیل دوباره وجود ندارد و یا مقصود از ذلک، اخذ قید وحدت در معنای موضوع له است که در مناقشه به قول محقق قمی، مرحوم اخوند آن را واضح البطلان دانست که در این صورت باید دید با اشکالی که در ادامه مرحوم اخوند مطرح می کنند سازگاری دارد یا خیر؟

جلسه ۶۰

دوشنبه ۴۰۰/۱۰/۶

صاحب معالم ادعا کردند که استعمال لفظ مفرد در اکثر از یک معنا صحیح است ولی مجازی اما در لفظ مثنی و جمع صحیح است و استعمال نیز حقیقی.

مرحوم اخوند این قول را رد می کنند. البته گفته شد در ردّ این قول، عبارتی در کفایه وجود دارد که معنای آن مورد اشکال قرار گرفته است. فرمودند "لو تنزلنا عن ذلک" که احتمالاتی در مشارالیه ذلک در کلمات محشین کفایه ذکر شده است. بعضی از محشین و محققینی که ناظر به عبارات کفایه هستند گفته اند که معنای عبارت این است که اگر از قول به امتناع که مختار خود مرحوم اخوند در این مساله باشد تنزل کنیم. درمنتهی الدراية و کلام مرحوم آقای تبریزی نیز همین معنا آمده است. مرحوم آقای حکیم در احتمالی دیگر در حقایق فرموده اند: تنزلنا عن ذلک یعنی عن منع أخذ الوحدة قیداً فی الموضوع له فقلنا انها قید له. یعنی این عبارت ناظر به اخذ قید وحدت در موضوع له می باشد. چون قبل از آن، بحث اخذ قید وحدت بوده است و مرحوم اخوند فرموده بودند که قید وحدت در موضوع له اخذ نشده است و لذا در این مرحله از این مبنا تنزل می کند. بعضی نیز گفته اند که چون قبل از این نقل کردند که محقق قمی به خاطر توقیفیت وضع و استعمال، این استعمال را غلط دانسته و حتی مجازی نیز نمی داند. مرحوم اخوند مبنای محقق قمی را نپذیرفتند و استعمال را صحیح دانستند ولی در اینجا از آن تنزل کرده و در این عبارت می فرماید که اگر گفتیم حرف محقق قمی تمام است، دیگر وجهی برای تفصیل نخواهد بود. مرحوم ایروانی فرموده اند: هذا تنزل ثان لأنه قد تنزل أولاً عن دعوى الاستحالة العقلية فحكم بجواز الاستعمال فى الأكثر و بان الوجهين المذكورين لا ینهضان بإثبات المنع و تنزل ثانياً عن ذلک بتقریب انه لو سلم نهوض الوجهين بإثبات المنع فهو يستلزم المنع على الإطلاق لا المنع على وجه الحقيقة

فقط لیجوز الاستعمال حیثند مجازاً^{۵۵}. چرا اگر کسی قائل به بطلان استعمال شود و حتی مجازیت را نیز قبول نکند تفصیل وجهی ندارد؟ زیرا قول به بطلان یا به خاطر اخذ قید وحدت است که گفته شد چنین قیدی اخذ نشده است و یا به خاطر توقیفیت وضع و استعمال است که این نیز اثبات مدعی نمی کند. لذا مرحوم اخوند می فرماید که اگر کسی قائل شود استعمال غلط است، باید به نحو مطلق بگوید و نمی تواند بین مفرد و مثنی و جمع تفصیل بدهد.

مشکل این است که از طرفی مرحوم اخوند یکبار قبلاً با عبارت لولا امتناعه تنزل کرده اند و دیگر ثم لو تنزلنا را نمی شود بگوییم که همان تنزل از امتناع عقلی است بلکه باید تنزل جدید باشد و لذا احتمال اول دچار مشکل می شود. اما اینکه مربوط به قید وحدت باشد یا به غلط بودن استعمال بر گردد که نزاع با محقق قمی بود اشکالش این است که در این تنزل ثانی وقتی مرحوم اخوند می خواهد حرف صاحب معالم را رد کند یک از دلایلی که می آورد این است که وحدت در موضوع له اخذ نشده است. اگر قبلاً از عدم اخذ قید وحدت تنزل کرده اند یعنی آن را قبول کرده است دیگر نمی تواند اشکال کند که قید وحدت اخذ نشده است. لذا احتمالی که در کلام مرحوم آقای حکیم و همچنین مرحوم ایروانی آمده بود نیز تمام نخواهد بود.

در نتیجه در هر صورت به این عبارت اشکال وارد می شود. حمل بر صحتش همانی است که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده که لو سلم که قائل به جواز هم شویم نه امتناع،

^{۵۵} - نهاییه النهایه/ ۵۷/۱.

همانطور که حرف صاحب قوانین تمام نیست قول صاحب معالم هم تمام نخواهد بود. والا اگر به دقت بخواهیم نگاه کنیم این احتمال هم مورد اشکال است ولی در کیفیت استدلال مشکلی ایجاد نمی کند به خلاف احتمال مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای ایروانی که در کیفیت استدلال خلل ایجاد می کند.

به هر حال مرحوم اخوند فرموده حرف صاحب معالم که تفصیل بین استعمال لفظ مفرد در معنیین و استعمال لفظ مثنی و جمع در معنیین باشد تمام نیست. نه در استعمال لفظ مفرد این حرف صحیح است و نه در تشبیه و جمع.

در بخش اول که استعمال لفظ مفرد باشد مرحوم اخوند فرموده دلیل شما این است که چون موضوع له ذهب به قید وحدت و نیز فضا به قید وحدت می باشد اگر کلمه عین استعمال شود و اراده هر دو شود مستقلا، موجب الغاء قید وحدت خواهد شد و در حقیقت از باب استعمال لفظ موضوع للکل در جزء می شود. نسبت به این قسمت مرحوم اخوند دو اشکال می کند؛ اول اینکه الفاظ برای نفس معانی وضع شده اند نه برای معنا به قید وحدت. حتی در وضع الفاظ مشترکه نیز واضع برای ذات معنا وضع می کند نه اینکه قید وحدت را در آن اخذ کند. مرحوم اخوند در رد اخذ قید وحدت فرموده بودند که واضح المنع است. زیرا بالوجدان در وضع لفظ برای معانی متعدده می بینیم که آنچه واضع در نظر می گیرد ذات معناست؛ مثلا اگر بخواهد اسم زید را برای نوزادی بگذارد، ذات نوزاد را در نظر می گیرد و برای آن وضع می کنند. اگر بعدا نیز نوزادی متولد شود و بخواهند برای او نیز نام زید را

بگذارند، ابتدا ذات او را در نظر می گیرند و برای آن وضع می کنند. وقتی وحدت در موضوع له اخذ نشده باشد استعمال در آن موجب الغاء قید وحدت نمی شود.

اشکال دوم این است که اگر قائل باشیم که وحدت در معنای موضوع له اخذ شده است لازمه اش این است که استعمال لفظ مشترک در اکثر از یک معنا غلط باشد نه اینکه به علاقه جزء و کل جایز باشد. زیرا منظور از اخذ قید وحدت این است که این معنا به تنهایی اراده شود و غیر آن اراده نشود. نسبت به اراده غیر بشرط لا است. یعنی موضوع له لفظ عین معنای ذهب است به شرط لا از فیه و سایر معانی. اگر موضوع له تک تک این معانی به شرط لا از انضمام سایر معانی باشد، در جایی که در دو معنا با هم استعمال شود، می شود به شرط انضمام یعنی مستعمل فیه هر دو آنها به شرط انضمام به یکدیگر خواهد شد. در نتیجه تغایر بین مستعمل فیه و موضوع له جزء و کل نیست بلکه دو امر متباین می باشند. زیرا یکی به شرط لا و دیگری به شرط شیء است که با هم متباین می باشند. بنابراین لازمه اخذ قید وحدت مجازیت نیست بلکه غلط بودن است. مرحوم اخوند فرموده است: لما جاز الاستعمال فی الأكثر لأن الأكثر لیس جزء المقید بالوحدة بل یباینه مباینه الشیء بشرط شیء و الشیء بشرط لا کما لا یخفی.

صاحب معالم در بخش دوم فرموده اند که تشبیه و جمع به منزله تکرار لفظ هستند و همانطور که اگر لفظ عین تکرار شود و از هر کدام معنایی اراده گردد مشکلی به وجود نمی آید، در تشبیه و جمع هم مشکلی وجود ندارد.

مرحوم اخوند اشکال کرده که اولاً هرچند اصل این کبرا را قبول داریم که تثنیه و جمع به منزله تکرار می باشند اما نه مطلق تکرار بلکه هیئت تثنیه وضع شده است تا دلالت کند بر تعدد فردی یک حقیقت نه تکرار به لحاظ اراده معانی متعدد. تعدد افراد یک حقیقت با تعدد معانی ای که هر کدام مستقل از دیگری می باشند ارتباط و سازگاری ندارد. به عبارت دیگر تثنیه و جمع یک ماده دارند و یک هیئت. معنای ماده که همان معنای مشخص آن است و هیئت وضع شده برای اراده تعدد افراد همان معنای ماده. در نتیجه نمی توانید بگویید که استعمال لفظ مثنی و جمع در اکثر از یک معنا استعمال حقیقی است. و التثنية و الجمع و إن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر و أريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه لا أنه أريد منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلاً جئني بعينين أريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية و العين الباكية^{۵۶}.

نسبت به این اشکال اول یک مناقشه ای است که مرحوم اخوند می خواهد جواب دهد و آن اینکه هیئت تثنیه فقط برای تعدد فردی وضع نشده اند. زیرا این هیئت را در اعلام شخصیه نیز استعمال می کنیم و حال آنکه تعدد فردی در اعلام شخصیه نسبت به معنای واحد وجود ندارد. اگر می گوییم زیدان یعنی دو زید یکی زید بن عمرو و یکی زید بن بکر. هیئت تثنیه در اینجا دلالت بر تعدد فردی معنا ندارد. پس چون وقتی در اعلام شخصیه تثنیه بکار برده می شود اراده تعدد فردی از یک معنا نمی شود، معلوم می گردد اساساً هیئت تثنیه برای مطلق تعدد وضع شده است؛ چه دو فرد یک معنا باشند و چه دو معنای متغایر نسبت به هم.

مرحوم اخوند جواب داده اند که این نقض حرف ما نمی شود. آنچه ما بالوجدان از معنای هیئت تشبیه در می یابیم تعدد فردی از معنا و طبیعت واحد است و اگر در اعلام شخصیه تشبیه به کار برده می شود باید تاویل گردد. ما در زیدان هم می گوئیم هیئت برای افاده تعدد فردی استعمال شده است و به معنای دو فرد از مسمای زید است. در حقیقت ماده ای که در زیدان مصب هیئت قرار گرفته شخص خارجی انسان نیست بلکه مسمای به لفظ زید است. وقتی مسمای به لفظ زید شد هیئت هم دلالت بر تعدد فردی نسبت به مسمای می کند. و هکذا فی الجمع.

ثانیا حتی اگر بگوئیم که هیئت تشبیه وضع برای دو تا شده اند چه دو فرد از یک معنا و چه دو معنای مستقل، ولی در جایی که شخص بگوید جنئی بعینین و از ان اراده فضا و ذهب کند از موارد استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نیست بلکه استعمال لفظ در معنای واحد است و از مورد بحث خارج می باشد. زیرا حسب فرض هیئت تشبیه وضع شده است برای افاده متعدد به تعداد دو و لذا اگر متکلم بگوید جنئی بعینین، خود عین که ماده باشد یک معنا دارد و هیئت تشبیه هم که برای اراده تعدد از ماده ولو دو معنای متغایر باشند وضع شده است. دیگر استعمال لفظ در اکثر از یک معنا پیش نمی آید و در حقیقت مثل این می ماند که شخص بگوید جنئی بعینین و از ان اراده دو فرد از ذهب کند. اگر هم از ان اراده ذهب و فضا کند تعدد مستعمل فیه پیدا نمی شود و استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نخواهد شد. بله اگر بخواهید در اطلاق و استعمال تشبیه و جمع مصداق برای استعمال لفظ در اکثر از یک

معنا پیدا کنید، باید بگویید که اگر بگوید عینین و اراده کند از آن دو فرد از ذهب و دو فرد از فضه را. اگر اینطور باشد می شود استعمال لفظ تننیه در اکثر از یک معنا.

سه شنبه ۴۰۰/۱۰/۷

جلسه ۶۱

مرحوم صاحب معالم در استعمال لفظ مشترک بین استعمال لفظ مفرد در اکثر از یک معنا و لفظ تننیه و جمع تفصیل داده اند. ایشان در مفرد قائل به مجازیت شده و در تننیه و جمع قائل به به حقیقت.

مرحوم اخوند به بخش دوم که استعمال تننیه و جمع باشد دو اشکال کردند. اول این بود که اگرچه تننیه و جمع به منزله تکرار و تعدد هستند اما تعدد افرادی از معنای واحد نه تعدد در خود معنا. اشکال دوم مرحوم اخوند این بود که ولو قبول کنیم تننیه برای تعدد مطلق وضع شده ولو تکرار و تعدد دو معنای متغایر، ولی اگر کلمه عینین استعمال شود و از آن اراده ذهب و فضه شود، از باب استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نیست. زیرا هیئت تننیه وضع شده که هرچه از مفردش اراده شده دلالت بر تعدد همان کند. وقتی گفته شود عینین و مراد فضه و ذهب باشد، هیئت تننیه دلالت بر همان معنای موضوع له خودش یعنی تعدد معنای مفردش می کند و استعمال در اکثر از یک معنا نشده است مثل وقتی که می گوییم جئنی بعینین و اراده دو فرد از ذهب می کنیم. حتی اگر بگوییم جئنی بعینین و اراده کنیم دو فرد از ذهب و دو فرد از فضه تا استعمال لفظ تننیه در اکثر از یک معنا بشود، در این صورت

باز راه حلی که صاحب معالم برای حقیقی بودن استعمال ارائه کردند جاری نمی شود و لذا همین استعمال را هم باید مجازی بدانیم. زیرا ولو تثنیه در قوه تکرار لفظ است ولی نهایتاً مجوز می شود که دو معنای مختلف در قبال فردین از معنای واحد را اراده کنیم اما در این عبارت جئنی بعینین که مجموعاً چهار فرد از آن اراده شده از موارد استعمال هیئت تثنیه در غیر موضوع له می شود. زیرا تثنیه وضع شده بود برای اراده دو فرد از عین و حال آنکه در این استعمال چهار فرد مجموعاً اراده شده است. به عبارت دیگر عین وضع برای یک مجموعه دو تایی شده بود و شما در دو مجموعه دو تایی استعمال کردید. یعنی قید وحدتی که در معنای تثنیه اخذ شده بود و باید در یک مجموعه دو تایی استعمال می شد الغاء شده و الان در دو مجموعه دو تایی استعمال شده است. همانطور که در استعمال لفظ مفرد در اکثر از یک معنا الغاء قید وحدت لازم می آید و لذا استعمال مجازی می شود در استعمال تثنیه با اراده دو فضا و دو ذهب نیز الغاء قید وحدت در هیئت تثنیه لازم می آید و لذا استعمال مجازی می شود. نعم لو أريد مثلا من عينين فردان من الجارية و فردان من الباكیة كان من استعمال العينين فی المعنيتين إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدى فی ذلك أصلا فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضا ضرورة أن التثنية عنده إنما يكون لمعنيين أو لفردین بقيد الوحدة و الفرق بينهما و بين المفرد إنما يكون فی أنه موضوع للطبيعة و هی موضوعة لفردین منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى^{۵۷}.

بررسی فرمایش مرحوم اخوند؛

مرحوم آقای خویی فرموده در مثال جئنی بعینین که اراده دو فرد از ذهب و دو فرد از فضه می شود، درست است که استعمال صحیح است و از باب استعمال در اکثر نیز می باشد ولی نه از باب استعمال هیئت تشبیه در غیر معنای اصلی بلکه از باب استعمال خود ماده و مفرد تشبیه در اکثر از یک معنا. وقتی خود مفرد و ماده تشبیه در اکثر از یک معنا استعمال شود دیگر راه کار صاحب معالم هم که تکرار لفظ باشد نمی آید. در این مثال خود ماده عین دلالت می کند هم بر ذهب و هم بر فضه و هیئت تشبیه نیز مثل سایر موارد دلالت بر تعدد ما ارید من الماده می کند حال یا تعدد به لحاظ فرد یا تعدد به لحاظ معانی. اگر ماده فقط یک معنا از آن اراده شده باشد هیئت تشبیه دلالت بر اراده دو فرد از همان معنا می کند و اگر از ماده دو معنا اراده شده باشد هم ذهب و هم فضه مستقلا در این صورت هم هیئت تشبیه دلالت بر دو فرد از همان معنا می کند. در این موارد ولو مجموعا دو ذهب و دو فضه یعنی چهار فرد اراده شده ولی این ربطی به استعمال تشبیه در اکثر از معنای واحد ندارد. مثل سایر مواردی که ماده تشبیه خودش معنای متعددی دارد نظیر عشرتین و یا طائفین که مفردشان عشره و طائفه است که در معنای آنها تعدد خوابیده است. کسی در این موارد توهم نمی کند که هیئت تشبیه در غیر معنای خود استعمال یا خصوصیتی از خصوصیاتش الغاء شده است. تفاوت این دو مثال با عینین که از آن چهار فرد اراده می شود در این است که در عشرتین و طائفین اراده تعدد بالعنایه نیست بلکه به حسب وضع اولی است اما در عینین، ماده اولی که عین باشد اراده تعدد از آن (اراده ذهب و فضه) به عنایت است ولی این باعث نمی شود

که بگوییم که در استعمال هیئت تثنیه خصوصیت موضوع له حفظ نشده و قید وحدت الغاء شده است و لذا در اکثر از یک معنا استعمال گشته است.

اقول: ولو اراده چهار فرد در این مثال را می توان بر اساس فرمایش مرحوم آقای خویی توجیه کرد اما ردّ کلام مرحوم اخوند حساب نمی شود. زیرا اگرچه ممکن است استعمال عینین و اراده چهار فرد به این نحوی باشد که از عین دو معنا اراده شود و هیئت تثنیه نیز دلالت کند که از هر کدام دو فرد اراده شده و در مجموع چهار فرد شوند ولی علی ای حال اشکال مرحوم اخوند مبنی بر اینکه موضوع له هیئت تثنیه بتمامه رعایت نشده حل نمی شود. ایشان توضیح دادند که هرچند هیئت تثنیه برای متعدد وضع شده ولی برای دلالت بر یک مجموعه دو تایی و حال آنکه عملاً در این مثال، هیئت تثنیه در دو مجموعه دو تایی استعمال شده است؛ یعنی بر خلاف معنای موضوع له. لذا مثال عینین با مثال عشرتین این فرق را دارد که هیئت تثنیه در عشرتین برای افاده تعدد فردی از ماده عشره استعمال شده تا دلالت کند دو تا از این ماده یعنی عشره مراد است و این بر خلاف معنای موضوع له نیست. ولی در عینین مفروض این است که دو تا دو تایی اراده می شود یعنی دو تا از ذهب و دو تا از فضه. لذا عملاً هیئت تثنیه که بنا بود برای افاده یک مجموعه دو تایی استعمال شود در دو مجموعه دو تایی استعمال شده و قید وحدت که در معنای تثنیه اخذ شده مختل شده است. ما اگرچه در کلمه مفرد قید وحدت را اخذ نمی کنیم که مرحوم اخوند اخذ آن را واضح المنع دانست، ولی در قسمت تثنیه به عکس است یعنی هیئت تثنیه وضع شده برای افاده یک مجموعه دو تایی. بنابراین ولو به نحوی که مرحوم آقای خویی فرمودند که عین نیز مثل

عشره و طائفه اراده تعدد از آن شده است و وقتی که عین متعدد باشد، تثنیه که روی آن برود مثل عشرتین می شود، ولی اراده چهار فرد از عین منحصر در فرمایش مرحوم آقای خویی نیست و اگر نگوییم اراده چهار فرد از عین منحصر در فرمایش مرحوم اخوند است که دو مجموعه دو تایی اراده شده، حداقل مرحوم اخوند جا دارد این فرمایش را مطرح کند که در مثال جئنی بعینین دو تا مجموعه دوتایی اراده شده و می شود استعمال تثنیه با الغاء قید وحدت. در نتیجه به دو نحو می شود چهار فرد را اراده کرد؛ به یک نحو مثال برای استعمال در اکثر از یک معنا می شود و به یک نحو هم که مرحوم اخوند فرموده از موارد استعمال هیئت تثنیه در غیر معنای موضوع له می شود.

نتیجه بحث در جهت ثانیه این شد که استعمال لفظ در اکثر از یک معنا از نظر عقلی امری ممکن است به خلاف نظر مرحوم اخوند و مرحوم اصفهانی و محقق نایینی و عده ای از محققین که قائل به استحاله عقلی شده اند. بعد از فراغ از امکان عقلی و جواز عقلی از نظر قواعد ادبی هم این نوع استعمال غلط نیست بلکه صحیح می باشد و مطابق با قواعد ادبی است و از نظر مجازیت و حقیقی بودن نیز بین مفرد و تثنیه و جمع فرقی وجود ندارد خلافاً لصاحب المعالم.

بنابراین اصل بحث در استعمال لفظ در اکثر یک معنا تمام شد. مطلبی که باقی مانده و مرحوم اخوند متعرض شده اند این است که به مرحوم اخوند مناقشه می شود که شما قائل به استحاله استعمال لفظ در اکثر از یک معنا شدید و حال آنکه روایات متعددی داریم که دلالت می کنند قرآن ظهر و بطن دارد که از هفت بطن تا هفتاد بطن برای آن بیان شده است.

این روایات دلالت می کنند که الفاظ قرانی فقط در یک معنا استعمال نشده اند بلکه لااقل در هشت معنا که یکی ظاهر باشد و هفت معنای دیگر باطن استعمال شده اند. با استناد به این روایات معلوم می شود که استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نه تنها ممکن است بلکه واقع نیز شده است و از آنجا که ادل الدلیل بر امکان یک شیء وقوع آن است، امکان این نوع استعمال هم از این روایات استفاده می شود.

مرحوم اخوند از این اشکال چهار جواب می دهند که دو جواب آن در متن کفایه آمده و دو جواب دیگر طبق آنچه مرحوم ایروانی فرموده، در مجلس درس مطرح کرده اند.

جواب اول: این روایات در صورتی دلالت بر وقوع استعمال در اکثر از یک معنا دارند که مفادشان این باشد که معانی بطنیه از طریق استعمال الفاظ از الفاظ قران اراده شده باشند. اما وقتی به روایات مراجعه می کنیم از آنها بر نمی آید که این معانی همه از الفاظ اراده شده باشند بلکه ممکن است الفاظ کتاب مجید در یک معنا استعمال شده که همان معنای ظاهر باشد و بقیه معانی که هفت یا هفتاد معنا باشند بانفسها اراده شده باشند یعنی متکلم که خداوند متعال باشد وقتی که این الفاظ نازل می شد اراده این معانی هفتگانه را داشته است نه اینکه الفاظ در آنها استعمال شده باشند. آنچه از این روایات استفاده می شود صرفا اراده معانی هفتگانه منضما به معنای ظاهر است اما اینکه این معانی از الفاظ اراده شده اند یا خیر، روایات دلالت ندارند. لا دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ فاعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها.

این جواب اول که در کفایه آمده در کلمات اعلام مثل محقق ایروانی و مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی مورد مناقشه قرار گرفته است. زیرا اگر بر اساس این جواب معانی بنفسها اراده شده باشند و ارتباطی به الفاظ ایه نداشته باشند، دیگر بطن ایه حساب نمی شوند تا امتیاز و فضیلتی برای آن باشند. وقتی بطن ایه حساب می شوند که ارتباطی بین ایه و معنا وجود داشته باشد. مرحوم آقای تبریزی مثال می زدند که شخصی به یکی از بچه هایش می گوید اُعطیک غذا دینارا و در کنار آن نیز اراده کرده باشد که فردا به سایر فرزندان هم یک دینار بدهد. ما نمی توانیم اراده اعطای یک دینار به سایر بچه ها را بطن عبارت "اُعطیک غذا دینارا" حساب کنیم. مجرد اینکه در حال استعمال لفظ در یک معنا، معنای دیگری مقصود و ملحوظ متکلم بوده باعث ارتباط پیدا کردن آنها به لفظ نمی شود و لذا بطن ایه نیز به حساب نمی آیند.

چهارشنبه ۸/۱۰/۴۰۰

جلسه ۶۲

قبل از بررسی اشکال مرحوم اخوند مبنی بر وجود بطن های هفت گانه یا هفتادگانه برای آیات قرآن که نشان می دهد استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا جایز بلکه واقع نیز می باشد، نکته ای مربوط به نقد کلام صاحب معالم باید دوباره مطرح شود که شاید بعضی از تعبیر در بیان ارائه شده گویا نبوده و یا ابهام داشته است. مرحوم اخوند در آن بحث فرمودند که اگر بخواهید برای استعمال لفظ مثنی در اکثر از یک معنا مثال بیاورید باید جایی را مثال بزنید که از جئنی بعینین دو فرد از ذهب و دو فرد از فضه اراده شده است. این

مثال هم اگرچه مصداق استعمال لفظ در اکثر از یک معناست ولی راه حل صاحب معالم که از راه تکرار لفظ می خواستند استعمال را حقیقی کنند در اینجا جاری نمی شود. زیرا در این مثال هیئت تشبیه بدون رعایت قیود موضوع له استعمال شده و این استعمال مجازی است. زیرا همانطور که مفرد برای طبیعت به قید وحدت وضع شده بود هیئت تشبیه هم برای تعدد به قید وحدت وضع شده است و حال آنکه شما هیئت تشبیه را در این مثال در دو تعدد استعمال کردید. در نتیجه استعمال به خاطر الغاء قید وحدت، حقیقی نخواهد بود. مرحوم آقای خویی اشکالی که کردند این بود که این مثال از باب استعمال لفظ در اکثر است اما استعمال در اکثر در خود ماده صورت گرفته و هیئت تشبیه که وضع برای دوئیت شده در همان معنای موضوع له استعمال شده و لذا در قسمت هیئت تخلف از وضع صورت نگرفته است. همانطور که در مثال طائفین و عشرتین هیئت تشبیه در معنایی غیر از معنای موضوع له تشبیه استعمال نشده است و با اینکه از عشرتین دو تا استفاده نمی کنیم بلکه بیست تا استفاده می کنیم ولی کسی توهم نکرده است که هیئت تشبیه در غیر موضوع له استعمال شده است. در مثال عینین هم اگر اراده دو فرد از ذهب و دو فرد فضه شود، حکم همین است. وقتی از خود عین اراده ذهب و فضه شود، هیئت تشبیه این دو را متعدد می کند و دلالت بر اراده چهار فرد از آن می کند.

به این فرمایش مرحوم آقای خویی مناقشه می شود که اگرچه هیئت تشبیه وضع برای دو تا و تعدد اشیاء شده است، و اینکه آن شیء مورد تعدد ایا خودش متعدد است یا متعدد نیست، ارتباطی به هیئت تشبیه ندارد. لذا گاهی هیئت تشبیه روی ماده مفرد می رود مثل رجل

که می شود رجلان و تعدد از همان معنای مفرد اراده می شود و گاهی ماده ای که در هیئت تنبیه قرار دارد متعدد است و در نتیجه هیئت تنبیه دو شیء از همان شیء متعدد فی نفسه را دلالت می کند. در هر دو صورت هیئت تنبیه برای تعدد از یک شیء آمده نه دو شیء ولی ان شیء گاهی متعدد است و گاهی خیر. لذا هیئت تنبیه در عشرتین بر خلاف موضوع له استعمال نشده زیرا هیئت تنبیه برای افاده تعدد در شیء بوده و ان شیء که مصب هیئت تنبیه است یعنی عشره، خودش متعدد و امر مرکب است. چون عشره ده تا یکی است و این ده تا مجموعا ماده قرار گرفته است و تنبیه هم دلالت بر تعدد همین مجموعه ده تایی می کند. اما در مثال عینین اگر لفظ مشترک که در ذهب و فضه استعمال می شود، استعمال در مجموع ان دو بشود، شبیه عشره، ماده مرکب می شود و وقتی این ماده مرکب تنبیه بسته شد دلالت بر اراده دو تا از این مرکب می کند و لذا مخالفت با وضع پیش نمی آید. اما اگر از ماده مصب هیئت یعنی عین، ذهب و فضه مستقلا و به تنهایی اراده شده باشند هیئت تنبیه دلالت بر تعدد از ذهب و دلالت بر تعدد از فضه باید کند و حال آنکه هیئت تنبیه وضع شده بود برای افاده تعدد از یک چیز. لذا مثال عینین به عشرتین و طائفین نقض نمی شود. چون در این دو مثال اخیر، ماده مصب هیئت مجموعی ملاحظه شده یعنی شیء واحد است و تنبیه دلالت بر تعدد همین شیء واحد دارد و لذا استعمال در موضوع له شده است. به همین ترتیب در جمع هم این اشکال وارد است. عیون وضع برای اراده سه تا از شیء واحد یعنی ماده جمع شده است. ماده جمع ممکن است خودش امر مرکبی باشد و ممکن است بسیط باشد. رجال دلالت بر اراده سه به بالای رجل می کند که خودش امر بسیط است و وحدت دارد. ولی در

عشرات، ماده امر شیء واحد ولی امر مرکب است و جمع دلالت می کند که سه به بالای از این شیء واحد که خودش عشره است اراده شده است. اما اگر لفظ جمع مثل عیون در سه تا به بالای از ذهب مستقلا و از فیه مستقلا استعمال شده باشد، مخالفت مستعمل فیه جمع با موضوع له جمع می شود. زیرا برای تعدد سه به بالای از شیء واحد وضع شده بود ولی در سه به بالای از دو شیء استعمال کردید.

اما نسبت به اشکالی که مرحوم اخوند در انتهای بحث، به عنوان اشکال مطرح کردند و فرمودند روایاتی داریم که قران را دارای بطون هفت گانه یا هفتاد گانه معرفی می کند و نشان می دهد آیات قران همزمان در معانی مختلفی استعمال شده و ادل دلیل بر جواز استعمال الفاظ در اکثر از یک معنا می باشند.

جواب اول مرحوم اخوند از اشکال روایات بطون این بود که روایات مطرح شده فقط دلالت دارند که این معانی اراده شده اند اما نه اینکه از لفظ اراده شده باشند بلکه احتمال دارد که در کنار اراده معنای مستعمل فیه از لفظ، این معانی به صورت مستقل اراده شده باشند، مناقشه در این جواب بیان شد.

جواب دوم این است که مراد از بطون، لوازم معانی آیات است و اگر تعبیر به بطن شده به این خاطر است که این لوازم، خفاء دارند و افهام مردم قاصر از درک آنها است. بنابراین در آیات کتاب مجید، الفاظ در همان معنای ظاهرشان استعمال شده اند و اگر معانی دیگر

اراده شده اند به خاطر ملازمه بین معنای ظاهر و معانی هفت گانه یا هفتاد گانه است. آیات دلالت بر آن لوازم دارند اما دلالت آنها بر لوازم از باب استعمال لفظ در آنها نیست بلکه مثل بقیه مواردی است که کلام غیر از مدلول مطابقی مدلول التزامی هم دارد و با توجه به اینکه کسی اراده معانی التزامیه را از باب استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نمی داند، نمی شود وجود بطون برای آیات را دلیل بر وقوع استعمال لفظ در اکثر از یک معنا به حساب آورد. مرحوم اخوند فرموده اند: أَوْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْبُطُونِ لَوَازِمَ مَعْنَاهِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ اللَّفْظُ وَ إِن كَانَ أَفْهَامَنَا قَاصِرَةً عَنْ إِدْرَاكِهَا^{۵۸}.

اگرچه بعضی از محققین گفته اند که بعید است که در همه آیات بتوانیم بگوییم لوازمی دارد که بر ما مخفی است، ولی این استبعاد وجهی ندارد. چون فرض این است که لوازم مخفی است و هرچند فی حد نفسه وجود دارند اما به ذهن ما نمی رسد و فقط کسانی که مخاطب قرآن بوده اند (معصومین علیهم السلام) به آن دسترسی دارند و لذا در اختیار ما نیست که آیا در همه آیات این لوازم وجود دارد یا فقط در بعضی از آیات. بنابراین این جوابی است که جای مناقشه ندارد و نمی توان این احتمال را رد کرد که آیات معانی متعددی دارند که بین آنها و معنای مطابقی ملازمه وجود دارد ولو این معانی در طول هم باشند. مثلاً بطن اول با مدلول مطابقی ملازمه داشته باشد و بطن دوم با بطن اول. چون اصل این لوازم از دایره فهم ما خارج است خود ما نمی توانیم نسبت به آنها اثبات و نفی داشته باشیم بلکه اگر روایت معتبره نسبت به آنها وجود داشت به آن ملتزم می شویم.

جواب سوم: این جواب در کلام کثیری از محققین آمده و مرحوم آقای تبریزی هم فرموده اند که جواب اشکال منحصر در جواب دوم نیست و می توان با این جواب سوم هم اشکال را حل کنیم. مرحوم اخوند در درس فرموده اند که مراد از بطن ایه که مخفی است و ما دسترسی به آن نداریم و فقط به برکت بیان اهل قران یعنی معصومین علیهم السلام بر آنها آگاهی می یابیم، این است که در بعضی یا در تمامی آیات، آیه در مقام بیان کبرا و قضیه کلیه ای است که هم بر مورد ایه و مدلول مطابقی آن تطبیق می شود و هم بر غیر آن. به عنوان نمونه در ایه شریفه فاسالوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون، مدلول ظاهری این است که چون مردم می گفتند که نمی شود پیامبر مثل سایر انسان ها باشد بلکه باید حتما باید فرشته باشد، ایه شریفه می فرماید که نبوت پیامبر خاتم امر جدیدی نیست بلکه در ادیان سابق هم پیامبران از جنس مردم بوده اند و اگر تردید دارید بروید از اهل کتاب پرسید. لذا مورد ایه سوال از علماء اهل کتاب است. ولی در روایات اهل ذکر به ائمه علیهم السلام تفسیر شده است و فرموده اند که نحن اهل الذکر و نحن المسئولون. این تفسیر از باب تفسیر به بطن قران و در حقیقت بیان بطن قران می باشد. زیرا مراد ایه به نحو کلی این است که در جایی که انسان نسبت به حقیقتی چه در امور اعتقادی و چه در احکام شرعیه تردیدی دارد، باید فحص و تحقیق کند و از اهل اطلاع پرسد و الا اگر نپرسد جهل ناشی از ترک فحص، عذر محسوب نمی شود. بر اساس این بیان، همانطور که اهل کتاب برای فهمیدن اینکه پیامبر باید فرشته باشد یا انسان، از اهل ذکر محسوب می شوند، نسبت به حقایق دینی نیز اهل بیت علیهم السلام اهل ذکر هستند و لذا مردم باید به آنها مراجعه کنند.

در کلام مرحوم اصفهانی نیز همین توضیح آمده است. ایشان مثال زده است که "طریق" دارای یک معنای بدوی و معروف است که همان راهی باشد که مردم در خارج طی می کنند. اما در کتاب مجید ممکن است به معنای اعم بکار برده شده باشد؛ یعنی مایسلک فیه. لذا ائمه علیهم السلام هم مصداق همین طریق معرفی شده اند. حیث انه (یعنی امام علیه السلام) السبیل الاعظم و الصراط الاقوم الذی لا یضل سالکة. یا معنای بدوی "میزان" ما له گفتان است اما در معنای ما یوزن به استعمال شده است و ائمه علیهم السلام مصداق آن شده اند. چون به وسیله آنها صحت و سقم و خفت و ثقل اعمال مشخص می شود^{۵۹}. پس مراد از بطن مصادیق دیگری است که از کبرای کلی به دست می آید و لو در ذهن مخاطبین نباشد. مصادیق خفیه مستورة عن الأذهان قد أطلقت علیها كما أطلقت أيضا علی مصداقه الظاهری و اما الاستعمال فلم يقع الا فی مفهوم واحد کلی^{۶۰}.

جواب چهارم: بطن همان معانی حقیقه ای می باشد که از الفاظ قرآن استفاده می شود ولی این معانی به خاطر دقت بالایی که دارند، در خفاء و در حجاب می باشند یا در هفت حجاب یا در هفتاد حجاب که بیانگر کثرت حجاب هاست. به خاطر همین که در حجاب می باشند نیز از آنها تعبیر به بطن شده است. فشبیه الحجاب المعنوی بالحجاب الصوری أعنی به جلد البطن الحاجب لما فی البطن من الأمعاء. زیرا معانی قرآن مما لا تنالها افهام غیر المخصوصین به (یعنی الائمة علیهم السلام) كما لا ینال الشخص الشیء المحجوب بحجب متعددة. برای این قسمت از کلام مرحوم اخوند می شود به بعضی از روایات استشهاد کرد

^{۵۹} - نهایی الدرایه/۱/۱۶۲.

^{۶۰} - نهایی النهایه/۱/۶۰.

که می گویند در آیات یک سری معانی ظاهریه وجود دارد و یک سری نکاتی که همه به آن ملتفت نمی شوند. مردم معانی ظاهریه را می فهمند اما معنای حقیقی را انما يعرف من خوطب به^{۶۱}.

بنابراین این اشکال به مرحوم اخوند وارد نیست که روایات بطون قران کاشف از جواز استعمال لفظ در اکثر از یک معناست.

نتیجه بحث در جهت دوم این شد که استعمال لفظ در اکثر از یک معنا از نظر عقلی جایز است و از جهت قواعد ادبی هم این استعمال غلط نیست و استدلال مرحوم اخوند و دیگران نیز برای استحاله تمام نبود.

جهت سوم؛ مقتضای ظهور

در صورت جواز استعمال آیا اگر در جایی لفظ در بیش از یک معنا استعمال شود و قرینه خاصی هم قائم نشود، ظاهر لفظ مشترک اراده جمیع معانی مشترکه است یا احد المعانی؟

این جهت سوم را در دو فرض باید بررسی کرد؛ فرض اول جایی است که اصلا علم به اراده اکثر از یک معنا نداریم بلکه اراده اکثر از یک معنا مشکوک است و فرض دوم جایی است که می دانیم اکثر از یک معنا از لفظ اراده شده است ولی تردید داریم که اراده معانی متعدده از باب عموم استغراقی است و هر کدام مستقلا اراده شده اند یا از باب عموم مجموعی

و اراده مجموع المعانی است. در این مورد اگر شک کنیم آیا حکم به اراده جمیع معانی از باب عموم استغراقی می شود یا حکم به اراده جمیع معانی از باب عموم مجموعی؟

شنبه ۱۱/۱۰/۴۰۰

جلسه ۶۳

گفته شد که بنابر جواز استعمال لفظ مشترک در اکثر از یک معنا، آیا در مواردی که قرینه ای وجود ندارد، ظاهر استعمال اراده جمیع معانی علی سبیل الاستقلال و الانفراد است یا خیر؟ مثل اینکه "عین" گفته شود و مردد بین چند معنا باشد و یا مثل ایه شریفه "لا تنکحوا ما نکح ابائکم من النساء" که نکاح به دو معناست، یکی وطی و دیگری عقد و احتمال می رود که هر دو معنا اراده شده باشد و احتمال هم دارد که یکی مراد باشد که برای ما معین نیست یا در ایه "ولا یأب الشهداء اذا ما دعوا" که مردد است که عدم جواز امتناع مربوط به تحمل شهادت است یا اداء شهادت. در این جهت سوم باید بحث شود که اگر لفظ مشترکی به کار برده شود و نه قرینه ای بر اراده معنای خاص باشد و نه بر اراده تمام معانی، آیا مقتضای ظهور حمل لفظ بر جمیع معانی است یا حمل بر اراده احد المعانی علی سبیل التردید؟

در این مساله دو فرض وجود دارد؛ فرض اول جایی است که علم به اراده اکثر از یک معنا نداریم و فرض دوم جایی است که می دانیم اکثر از یک معنا اراده شده یعنی معانی متعدد اراده شده ولی نمی دانیم علی سبیل الاستقلال است یا به نحو مجموعی.

نسبت به فرض اول که نمی دانیم ما هو المراد جميع المعانی باشد یا احد المعانی، مثل مرحوم آقای بروجردی در نهاییه الاصول فرموده اند که در این موارد که احتمال دارد جميع المعانی اراده شده باشد باید لفظ مشترك بر جميع المعانی حمل شود. زیرا مفروض این است که استعمال لفظ در جميع المعانی علی نحو الحقیقه است مثل حقیقت بودن استعمال لفظ مشترك در احد المعانی و فرض هم این است که قرینه معینه ای وجود ندارد که احد المعانی را تعیین کند. وقتی استعمال در جميع المعانی علی نحو الحقیقه بود و قرینه معینه ای هم وجود نداشت، باید بگوییم مراد جميع معانی است. نظیر عموماتی که عند الشک در اینکه حصه خاصه ای از آن اراده شده یا خیر و قرینه ای نیز در کار نیست حمل بر اراده جميع افراد می کنیم.

در مقابل، مرحوم آقای خویی فرموده اند ولو قائل به جواز استعمال در اکثر شویم و آن را نیز حقیقت بدانیم، اما در عین حال عند عدم القرینه نمی توان لفظ را حمل بر اراده جميع معانی کرد. زیرا اگر در حقیقت وضع مسلک خودمان یعنی مسلک تعهد را در نظر بگیریم که بر اساس آن لا محاله باید لفظ حمل بر احد المعانی شود. زیرا بر اساس مسلک تعهد، معقول بودن اشتراک به این است که اگر واضع که ابتدا لفظ عین را برای خصوص ذهب وضع کرده بود، بخواهد اشتراک در کلمه عین تحقق پیدا کند، باید از تعهد اول رفع ید کند و در تعهد جدید متعهد شود که ولو تا به حال تعهد بر این بود که لا اتکلم باللفظ الا عند ارادة خصوص الذهب، اما از این به بعد متعهد می شوم که لا اتکلم بهذا اللفظ الا عند ارادة احد المعانی یا ذهب یا فضه. در نتیجه بنابر مسلک مختار معنای موضوع له احد المعانی می شود

نه جميع المعانى. لذا استعمال لفظ عند اراده جميع المعانى استعمال فى غير موضوع له مى شود نه استعمال حقيقى. زيرا اين استعمال بر خلاف تعهد ثانى خواهد بود. بنا بر اين طبق مسلك تعهد كه معلوم است لا يحمل اللفظ المشترك بر جميع معانى. اما اگر از مسلك مختار غمض عين كرديم و قائل به ساير مسالك در حقيقت وضع شديم، ولو استعمال لفظ مشترك در هر يك از دو معنا حقيقت باشد، ولى خلاف ظهور است و چون خلاف ظهور است نمى توان بدون قرينه به ان ملتزم شد. زيرا متفاهم عرفى در اطلاق لفظ مشترك، اراده يك معناست نه اراده دو معنا يا معانى متعدده. بنا بر اين نه فقط بنا بر مسلك تعهد بلكه طبق ساير مسالك هم اراده جميع المعانى خلاف ظهور خواهد بود و لذا عند الاطلاق و عدم القرينه، نمى توان لفظ را حمل بر ان كرد^{۶۲}.

مرحوم اقاى خويى در مصباح اگرچه در ابتدا فرموده اند كه ظاهر بلكه معلوم اين است كه اراده جميع المعانى خلاف ظهور عرفى است مثلا اذا قيل جئنى بحسن و كان مشتركا بين الشخصين آنچه عرف مى فهمد يكي از اين افراد است نه همه آنها، ولى در آخر فرموده اند: اگر جئنى بحسن گفته شود و قرينه بر احدهما يا بر كلاهما باشد به مقتضاي قرينه اخذ مى شود والا مجمل خواهد شد. بنا بر اين از ظهور در عدم اراده جميع المعانى تنزل کرده و قائل به اجمال شده اند؛ اجمال بين اينكه اراده احد المعانى شده يا جميع المعانى^{۶۳}.

۶۲ - محاضرات/۱/۲۰۹.

۶۳ - مصباح/۱/۱۸۱.

اولا اینکه مرحوم آقای خویی این بحث را به مسلک خود در حقیقت وضع یعنی تعهد مرتبط کرده و فرموده اند که بنابر مسلک تعهد مساله واضح است. زیرا استعمال لفظ در جمیع معانی بر خلاف تعهد در وضع است و حقیقی نمی باشد. مناقشه این است که هرچند بنابر مسلک تعهد، اگر واضع بخواهد ابتدا لفظ را برای خصوص ذهب وضع کند و سپس برای معانی دیگر مثل فضه، باید تعهد اول را عوض کند و به تعهد دوم تبدیل کند به طوری که اراده معنای ثانی را هم شامل شود، ولی تعهد جدید متعین در آنچه ایشان فرموده نیست بلکه معقول است و حتی مناسبت هم دارد که در تعهد ثانی بگوید تعهد به اراده احد المعانی می دهم اما این احد المعانی هرچند به شرط لا از نقیصه است ولی نسبت به زیاده لا بشرط است. یعنی یکی باید اراده شود اما نسبت به اینکه یکی به تنهایی اراده شود یا در کنار بقیه، لا بشرط است. لازم نیست که تعهد حتما روی احد المعانی بخصوصه یعنی یکی بشرط لا از زاید برود بلکه می تواند بگوید که متعهد هستم لفظ عین را نگویم الا عند اراده حداقل یکی از این معانی. لذا اگر استعمال هم در جمیع المعانی صورت بگیرد، طبق وضع خواهد بود نه خلاف وضع.

اما وجهی که علی جمیع المبانی در حقیقت وضع فرموده بودند و ادعای ظهور کردند که ظاهر لفظ مشترک احد المعانی است نه جمیع المعانی، ایا با توجه به اینکه استعمال حقیقی است، این استعمال خلاف ظاهر است یا خیر؟ باید دید نکته و وجهی که برای کلام مرحوم آقای بروجرودی نسبت به ادعای ظهور در جمیع المعانی وجود دارد چیست. نکته این است که با توجه به اینکه مقتضای اصل عقلایی در کلامی که از متکلم صادر می شود این است

که در مقام تفهیم تمام خصوصیات مربوط به موضوع و متعلق و حکم باشد، نه در مقام اجمال گویی و مبهم گذاری، اگر متکلم لفظی را آورد که مشترک بین دو معنا بود، مثلاً گفت زید را اکرام کن و زید مشترک بین چند نفر بود، چنانچه قرینه ای برای تعیین ذکر نکند ظاهرش این است که جمیع افراد مسما به زید را اراده کرده است و الا اگر لفظ را ذکر کند و مرادش فقط یکی باشد به مقصود و غرض خود اخلال ورزیده است و لذا باید بگوییم که متکلم در این کلام در مقام تفهیم و بیان تمام مرادش نبوده بلکه در مقام اجمال بوده است در حالی که اجمال خلاف اصل عقلایی است. بله اگر در بعضی از موارد غرض به بیان اجمالی تعلق بگیرد، به نحو استثناء مشکلی ندارد اما قاعده عقلایی در کلام هر متکلم این است که در مقام بیان باشد نه اجمال. با فرض اینکه متکلم در مقام تفهیم بوده کما هو مقتضی الاصل العقلایی، اگر بگوید زید و قرینه نیاورد که کدام زید، معلوم می شود که مرادش همه افراد مسما به زید است نه خصوص شخص خاص. به عبارت دیگر به همان تقریبی که در موارد اطلاق لفظ دال بر طبیعت مثل اعتق رقبه حکم می شود که مراد متکلم مطلق رقبه است نه رقبه به قید ایمان، زیرا متکلم در مقام بیان بوده و قیدی ذکر نکرده است و اگر مرادش خصوص رقبه مومنه باشد و قیدش را نیاورد لأخل بغرضه و چون حکیم اخلال به غرض نمی کند معلوم می شود مراد او مطلق رقبه است، به همین نحو هم در محل بحث حکم می شود که مراد تمام معانی است. زیرا متکلم در مقام تفهیم بوده و شخص خاصی را ذکر نکرده و لذا معلوم می شود مرادش همه افراد مسما به زید است.

ولی به این توجیه اشکال می شود که هرچند با اجرای مقدمات حکمت می توانیم کشف کنیم که در بعضی از موارد مراد متکلم مطلق است ولی اجرای مقدمات حکمت در الفاظ که نتیجه بدهد لزوم حمل کلام بر اراده جمیع معانی، متوقف بر این است که لفظ واحد از نظر عرفی صلاحیت برای تفهیم معانی را داشته باشد و همین ملاک فرق بین مساله استعمال لفظ مشترک در اکثر از یک معنا و اطلاق در اعتق رقبه می شود. در مثال اعتق رقبه از نظر عرفی کلمه رقبه صالح است برای اینکه تفهیم کند طبیعت مطلقه اراده شده و خصوصیت اخذ نشده است و لذا با اجرای مقدمات حکمت نتیجه می گیریم که مراد متکلم مطلق رقبه است ولی در استعمال لفظ مشترک مساله از این قبیل نیست. زیرا هرچند استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جواز عقلی دارد اما با توجه به اینکه در عرف عام در نوع موارد، لفظ مشترک در اراده جمیع معانی استعمال نمی شود بلکه در تفهیم احد المعانی استعمال می شود، در نتیجه عرفا صالح برای اراده جمیع المعانی نیست بلکه فقط صالح برای اراده احد المعانی است. لذا با وجود عدم صلاحیت اگر متکلم مرادش از "جئنی بعین" هم ذهب و هم فضه باشد، به این لفظ نمی تواند اکتفاء کند. زیرا به نظر عرف لفظ صلاحیتی برای همه معانی ندارد و لذا متکلم نمی تواند برای تفهیم جمیع معانی به استعمال این لفظ بلا قرینه اکتفاء کند. وقتی نتوانست اکتفاء کند اراده جمیع المعانی مثل اراده احد المعانی می شود. بنابراین ولو استعمال علی نحو الحقیقه است ولی چون لفظ صلاحیت ندارد که با آن به تنهایی جمیع المعانی را اراده کنیم، نمی توانیم از اجرای مقدمات حکمت نتیجه بگیریم که مراد جمیع المعانی است. البته طوری هم نیست که کلام حمل بر اراده احد المعانی شود تا تردید بین چند فرد شود بلکه

در این موارد با توجه به خصوصیات استعمال و مجرای مقدمات حکمت، مقتضای صنعت اجمال است؛ یعنی همانطور که اراده جمیع المعانی احتمال داده می شود اراده احد المعانی هم احتمال داده شود. چون هر کدام را حساب کنیم ولو لفظ مشترک برای اراده آن با قرینه صلاحیت دارد ولی برای اراده آن بدون قرینه صلاحیت ندارد و لذا مجمل می شود. همان مطلبی می شود که در ذیل عبارت مصباح آمده که در این موارد نمی شود لفظ را بر هیچ طرف حمل کرد نه جمیع المعانی و نه احد المعانی. زیرا لفظ برای هر کدام با ضم قرینه صلاحیت دارد و بدون قرینه هم برای تفهیم در هیچ کدام صلاحیت ندارد. بنا بر این در مرحله دلیل اجتهادی لفظ مجمل است. لذا در مثال "اعط زیدا دینارا او درهما" کلام حمل نمی شود بر اراده تمامی زید ها تا لازم باشد به همه یک دینار داده شود، بلکه اگر از مرحله دلیل اجتهادی غمض عین شود و نوبت به اصل عملی برسد، مردد خواهد شد که متکلم آنچه طلب کرده آیا اعطای هر درهم به هر زید است یا اعطای یک درهم به یک زید که او مردد بین چهار نفر است و لذا می شود دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی. زیرا اعطای یک درهم به یک زید لازم است و اعطای سه درهم اضافه محل تردید. وقتی نسبت به اعطای سه درهم اضافه تردید داشتیم برائت نسبت به آن جاری می شود. این یک درهمی هم که باید به زید داده شود و معلوم نیست کدام زید، می شود از مواردی که مال واحد در بین افراد متعددی مردد می شود و احتمال استحقاق هر کدام نیز وجود دارد که در این صورت باید با قرعه شخص معین شود. بنابراین در این مثال در مرحله اصل عملی حکم به اراده احد المعانی می شود. ولی در بعضی از موارد نیز ممکن است نتیجه موافق با اراده جمیع المعانی گردد از باب

علم اجمالی به تکلیف ؛ مثل ایه شریفه « لا تنکحوا ما نکح آبائکم من النساء » یا آیه شریفه « ولا یأب الشهداء اذا ما دعوا ».

فرض دوم این است که می دانیم اکثر از یک معنا از لفظ اراده شده است اما نمی دانیم آیا مجموع معانی من حیث المجموع اراده شده یا اینکه هر یک از معانی مستقلا مراد است. در این فرض اگر قرینه ای در کار نباشد که احد الطرفین را تعیین کند مثل جایی که شخص دو عبد دارد و اسم هر دو غانم است و او این عبدها را فروخته و به مشتری گفته است "بعتك غانما بدرهمین" و مشتری گفته اشتریت. سپس بین بایع و مشتری اختلاف شده که آیا منظور این بوده که هر کدام را به دو درهم فروخته که مشتری در مجموع باید چهار درهم بدهد یا منظورش این است که هر دو عبد را به عنوان مبیع با هم فروختم و در مقابل آن درهمین قرار دادم. در این نزاع، اگر لفظ ظهور در احد الطرفین داشته باشد یوخذ بظهور اللفظ. نوعا گفته اند که باید مبنای خود را در استعمال لفظ مشترک در اکثر از یک معنا تعیین کنیم. اگر قائل شدیم که استعمال در بیش از دو معنا حقیقی است، در دوران کلمه غانم بین اینکه کل من العبدین اراده شده باشد یا مجموع العبدین، یک طرفش معنای حقیقی می شود و یک طرفش معنای مجازی و معلوم است که لفظ باید حمل بر معنای حقیقی شود. اگر استعمال حقیقی شد اینکه مراد از غانم هر دو باشد، موافق با استعمال حقیقی می شود و اصاله حقیقیه می آید آن را ترجیح می دهد در نتیجه حکم می شود که مجموع ثمن چهار درهم است. اما اگر گفتیم که ولو استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جایز است اما مجاز می باشد که مبنای صاحب معالم بود، در این صورت لفظ غانم مردد بین دو معناست که هر دو

مجازی می باشند هم معنای استغراق و هم معنای مجموع. زیرا لفظ برای یکی به تنهایی وضع شده است و لذا استعمال لفظ غانم در مجموع هر دو، مجاز می باشد و چون دوران بین مجازین می شود هیچ یک را نمی شود ترجیح داد.

اما مرحوم آقای خویی فرموده اند که مختار ما در مساله قبل تاثیر در این جهت ندارد. زیرا ولو در جهت ثانیه قائل به حقیقی بودن استعمال شویم اما با توجه به توضیحی که در فرض اول داده شد، اراده هر دو معنا از لفظ خلاف ظاهر است. وقتی اراده کل منهما بالاستقلال خلاف ظاهر باشد، در مراد از غانم دوران بین دو خلاف ظاهر خواهد شد. یکی معنای مجازی است و یکی خلاف ظاهر استعمال حقیقی. اصالة الحقیقه هم در اینجا کاربرد ندارد. زیرا اصالة الحقیقه در جایی معنای حقیقی را تعیین می کند که معنای حقیقی ظاهر لفظ باشد اما بر اساس آنچه در فرض اول گفتیم اراده جمیع المعانی علی سبیل الاستقلال خلاف ظاهر است و لذا اصالة الحقیقه نمی تواند کاری انجام دهد.

جلسه ۶۴

یک شنبه ۱۳۸۰/۱۰/۴۰

بحث در این بود که اگر لفظ مشترک استعمال شود و احتمال بدهیم که مراد از این لفظ مشترک جمیع معانی است، آیا عند عدم القرینه حمل بر جمیع معانی می شود یا خیر. فرض دوم این مساله جایی بود که علم به اراده معانی متعدده داریم و تردید در این است که این معانی متعدده علی نحو الاستقلال و الاستغراق اراده شده اند یا به نحو مجموعی و مرکب. به

عنوان مثال بایع می گوید بعتک غانما بدرهمین و دو عبد به نام غانم دارد. بنابر یک تقدیر ثمن در معامله دو درهم و بنابر یک تقدیر چهار درهم. مرحوم آقای خویی فرموده اند که هرچند بعضی گفته اند که باید مبنای مختار در استعمال لفظ در اکثر از یک معنا معلوم شود که آیا استعمال حقیقی است یا مجازی، ولی این مطلب تمام نیست بلکه حتی اگر در جهت ثانیه قائل به استعمال حقیقی لفظ در اکثر از یک معنا شویم، این امر باعث نمی شود که کلام حمل بر اراده جمیع المعانی علی نحو الاستغراق شود. چراکه مخالف با ظهور استعمال است. لذا در این فرض دوم بین دو خلاف ظاهر تردید به وجود می آید و وجهی برای تقدیم احد الطرفين نیست و از اصالة الحقيقة هم نمی شود برای تعیین معنای حقیقی که استغراق باشد استفاده کرد. زیرا کاربرد اصالة الحقيقة در جایی است که اراده معنای حقیقی مقتضای ظهور لفظ باشد و در جایی که ظهور در کار نباشد از راه اصالة الحقيقة معنای حقیقی تعیین نمی شود.

مناقشه ای که به این قسمت از فرمایش از مرحوم آقای خویی ممکن است وارد شود این است که ولو بپذیریم که اراده جمیع المعانی علی نحو الاستقلال خلاف ظاهر است ولی این مخالفت با ظاهر در قیاس با اراده احد المعانی است. در دوران بین اراده احد المعانی و جمیع المعانی، اراده جمیع المعانی خلاف ظاهر است و مقتضای ظهور استعمال لفظ مشترک اراده احد المعانی است ولی مفروض در محل بحث این است که می دانیم بیش از یک معنا اراده شده است. بنابراین در مفروض مساله ما احتمال نمی دهیم که احد المعانی اراده شده باشد. از طرفی جمیع المعانی علی نحو التركيب هم معنای مجازی محسوب می شود. زیرا

الفاظ مشترک وضع برای تک تک معانی شده اند و اگر در جایی در مرکب از دو معنا استعمال شوند استعمال مجازی خواهند شد. وقتی اراده مجموع دو معنا مجازی باشد و طرف مقابل یعنی اراده جمیع المعانی علی نحو الاستقلال حقیقی باشد، دوران بین استعمال حقیقی و استعمال مجازی می شود. بنابراین بعد از اینکه اراده احد المعانی منتفی شد امر دایر بین دو احتمال می شود که در یک احتمال استعمال لفظ استعمال با رعایت خصوصیات وضع است یعنی استعمال در معنای حقیقی است و احتمال دیگر استعمال مجازی است که در آن خصوصیات وضع رعایت نشده است. در دوران بین اراده معنای حقیقی و مجازی مقتضای اصالة الحقیقه این است که لفظ بر معنای حقیقی حمل شود. اصالة الحقیقه به نحو عام اقتضا می کند که هر جا احتمال اراده معنای حقیقی وجود داشته باشد کلام بر آن حمل شود. بله اگر در جایی احراز کنیم که معنای حقیقی بر خلاف ظاهر است از آن رفع ید می کنیم اما در محل بحث که خلاف ظاهر بودن لفظ را احراز نکرده ایم. آنچه احراز کردیم که خلاف ظاهر است مربوط به جایی دیگر است و ربطی به این مورد ندارد. لذا در جایی که یقین کرده ایم معانی متعدده ای اراده شده مثل بعثک غانما که می دانیم هر دو عبد مراد می باشند ولی نمی دانیم به نحو استقلال اراده شده اند یا مجموعی، چون اراده مجموع و مرکب، از باب معنای مجازی است ولی طرف مقابل معنای حقیقی است، مقتضای اصالة الحقیقه حمل بر معنای حقیقی است. مثل بقیه مواردی که شک می کنیم و هیچ یک از دو طرف بر حسب احتمالاتی که شخص در نظر می گیرد ترجیحی بر دیگری ندارد.

به این ترتیب بحث در جهت ثالثه تمام می شود. جهت دیگری که در بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جای طرح دارد ثمره نزاع در استعمال لفظ در اکثر است؛ به خصوص اینکه در بعضی از کلمات این بحث با همین عنوان مطرح شده است.

جهت چهارم؛ ثمره بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنی

یکی از ثمرات بحث مطلبی است که در جهت ثالثه مورد بحث قرار گرفت مبنی بر اینکه اگر استعمال لفظ در اکثر عقلا ممکن نباشد یا به حسب قواعد ادبی صحیح نباشد معلوم است موردی برای دوران امر بین جمیع معانی علی نحو الاستقلال یا احد المعانی باقی نمی ماند و حتما باید ما ارید من اللفظ احد المعانی باشد و لذا موضوع برای بحث در جهت ثالثه به حسب فرض اول ان باقی نمی ماند. همچنین به حسب فرض دوم که دوران بین اراده جمیع المعانی علی نحو الاستغراق و المجموع بود نیز وظیفه معلوم می شود. زیرا احتمال اراده جمیع المعانی علی نحو الاستغراق منتفی است یا به خاطر عدم امکان عقلی یا به خاطر غلط بودن استعمال به حسب قواعد ادبی. در بحث غانما بدرهمین آنچه ممکن است همین اراده جمیع به صورت مجموعی و ترکیبی است. تردید بین اراده استغراق و مجموع بر فرضی است که جواز و صحت استعمال علی نحو الاستغراق را بپذیریم و الا اصلا این تردید معنا ندارد.

ثمره دوم گفته شده این است که بنابر جواز استعمال لفظ مشترک در اکثر از یک معنا، مصلی می تواند هنگام قرائت سوره حمد در نماز، در عرض قصد قرآنیت، قصد دعا و انشاء حمد و انشاء خطاب هم داشته باشد. مثلا در الحمد لله رب العالمین در کنار قصد قرائت، قصد انشاء حمد هم می تواند کند و یا در اهدنا الصراط المستقیم قصد طلب

هدایت و قصد دعاء هم داشته باشد یا در ایاک نعبد و ایاک نستعین قصد انشاء خطاب هم داشته باشد . چراکه خود تکلم به قصد قرائت هم نوعی استعمال در الفاظ به حساب می آید. زیرا وقتی شخص ایه را قرائت می کند لفظ را استعمال می کند در الفاظی که بر نبی اکرم صلی الله علیه و اله نازل شده است و اگر استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جایز باشد در کنار استعمال لفظ به قصد قرآنیت، می تواند در انشاء حمد یا انشا خطاب یا انشاء طلب هدایت نیز استعمال کند. اما اگر قائل به استحاله استعمال لفظ در اکثر شدیم فقط باید قصد قرائت کرد.

مرحوم سید در مساله ۸ از فصل مستحبات قرائت این بحث را مطرح کرده و فرموده اند: الأَقْوَى جَوَازُ قِصْدِ إِنْشَاءِ الْخُطَابِ بِقَوْلِهِ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» إِذَا قِصْدُ الْقِرَاءَةِ أَيْضاً بِأَنْ يَكُونَ قَاصِداً لِلْخُطَابِ بِالْقُرْآنِ، بَلْ وَ كَذَا فِي سَائِرِ الْآيَاتِ، فَيَجُوزُ إِنْشَاءُ الْحَمْدِ بِقَوْلِهِ «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» وَ إِنْشَاءُ الْمَدْحِ فِي «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» وَ إِنْشَاءُ طَلَبِ الْهُدَايَةِ فِي «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» وَ لَا يَنَافِي قِصْدُ الْقِرَاءَةِ مَعَ ذَلِكَ.

قبل از مرحوم سید، این مساله در کلمات فقهای متقدم نیز مطرح شده است و همانطور که مرحوم آقای حکیم فرموده، مرحوم شهید در ذکری قائل به جواز قصد امور اخری شده ولی در ذکری از مرحوم شیخ طوسی در تبیان نقل کرده است که جایز نیست در کنار قصد قرآنیت، قصد دعا شود للزوم استعمال اللفظ المشترك فی المعنیین. البته آنچه در تبیان وارد شده در بحث قرائت سوره حمد نیست. مرحوم شیخ طوسی به مناسبت دلیل مبطلیت "آمین" در نماز گفته اند که یکی از وجوه مبطلیت "آمین" این است که اگر شخص قبل از گفتن این

کلمه قصد دعا از مثل اهدنا الصراط المستقیم نکرده است که آمین مصداق کلام ادمی می شود و امر زائدی است که در نماز وارد کرده است و اگر از قبل که سوره حمد را می خواند قصد دعا کرده است، موجب استعمال لفظ در اکثر از یک معنا می شود. در آن بحث گفته اند که نمی شود سوره حمد را که می خواند قصد دعا کند و الا استعمال لفظ در اکثر از معنا می شود.

ولی بقیه فقهاء به این فرمایش مرحوم شیخ در تبیان اشکال کرده اند که در کنار قصد قرانیت، قصد دعا و انشاء مدح و انشاء حمد جایز است. یک وجه جواز این است که استعمال لفظ اساسا در اکثر از یک معنا مانعی ندارد بلکه برخی گفته اند نه تنها جایز است بلکه واقع نیز شده است. در حدائق ادعا شده که از روایات متعددی به دست می آوریم که الفاظ در اکثر از یک معنا استعمال شده اند. اما نوعا جوابی که به مرحوم شیخ داده اند این است که قصد طلب و دعا و یا قصد انشاء حمد، در کنار قصد قرائت و قرانیت از باب استعمال لفظ در اکثر نیست بلکه فقط یکی از این دو قصدها از باب استعمال است ولی قصد دیگر از باب استعمال نیست و لذا این دو با هم قابل جمع هستند. زیرا آنچه محذور دارد استعمال لفظ در اکثر از یک معنا و اراده دو معنای مستقل از لفظ از باب استعمال لفظ در آنها است ولی اراده یکی از معانی از باب استعمال باشد و بقیه از باب استعمال نباشد محذوری ندارد. منتها در اینکه کدام یک از این دو قصد از باب استعمال نیست، یعنی اراده و قصد دعا از باب استعمال نیست و قصد قرانیت از باب استعمال است یا به عکس قصد دعا از باب استعمال است و قصد قرانیت از باب استعمال نیست اختلاف است. مثل مرحوم آقای حکیم قبول کرده اند که

قصد قرآنیت از باب استعمال است چراکه لفظ استعمال می شود برای حکایت از الفاظی که نزل علی النبی صلی الله علیه و اله ولی قصد دعا و انشاء و ... از باب استعمال لفظ در معنا نیست و متوقف بر استعمال نمی باشد بلکه اراده دعا و مدح و ... از باب معنای کنایی است. در موارد کنایه لفظ استعمال در مکنی به می شود ولی مکنی به مقصود متکلم نیست بلکه مقصود متکلم مکنی عنه است که اصلا کلام در ان استعمال نشده است. جمله زید کثیر الرماد استعمال شده در کثرت رماد ولی مکنی عنه جود و کرم شخص است. مقصود متکلم خبر دادن از لازم مکنی به و کثرت رماد است که همان کرم و جود باشد ولی لفظ در ان استعمال نشده است. همچنین در بعضی از موارد دیگر الفاظ در یک معنایی استعمال می شوند ولی به عنوان عبره و پل برای نشان دادن امر اخری که ان ملحوظ بالاستقلال است. مثلا اگر کسی بگوید "اکرم من شتمک بالامس" اگرچه گفته است که شاتم را اکرام کن ولی حکم روی ذات شاتم رفته نه روی عنوان شتم. عنوان شتم فقط عبره و پل است برای نشان دادن ذاتی که از او شتم صادر شده است. در عمومات هم اراده معنای عام به همین نحو است. زیرا هرچند لفظ عام در کلام متکلم می آید اما آنچه مراد جدی از الفاظ است حصص متکثره است ولی لفظ را در حصص استعمال نمی کند بلکه مثلا در عنوان "العالم" استعمال می کند اما مرادش این است که حکم به تعداد افراد منحل می شود. چطور در این موارد یک مراد اصلی داریم و یک مستعمل فیه، در قرائت حمد و انشاء طلب هم مساله به همین نحو است. مصلی که به این الفاظ تلفظ می کند، این الفاظ را در لفظ جزئی خاصی که نزل علی النبی صلی الله علیه و اله استعمال می کند ولی ان را عبره قرار می دهد که طلب یا مدح و حمد

را اراده کند. پس انشاء حمد یا خطاب یا دعا مراد هستند اما مستعمل فیه نیستند. در نتیجه اشکال شیخ طوسی که استعمال لفظ در کثر از یک معنا می شود لازم نمی آید.

مرحوم آقای خوئی در بحث فقه و مرحوم آقای تبریزی در بحث فقه و اصول نیز در حل اشکال مرحوم شیخ طوسی فرموده اند که قصد قرآنیت و قصد دعا و ... از باب استعمال فی المعنین نیست ولی قصدی که با استعمال همراه است قصد قرآنیت نیست بلکه همان دعا و مدح است و قرائت و قرآنیت از باب القاء اللفظ خارجا و ایجاد اللفظ فی الخارج است. فرموده اند که بر اساس آنچه در امر رابع از امور مقدماتی گفته شد، لفظ اصلا در لفظ استعمال نمی شود و آنچه در اقسام اربعه قابل التزام است این است که لفظ را بنفسه متکلم به مخاطب القاء کند نه اینکه لفظ در این موارد در معنایی استعمال شود. آنچه بر رسول خدا صلی الله علیه و اله نازل شده آیاتی خاص بوده است ولی شخص لفظ خصوصیت ندارد و مانند اشعار و بقیه تعبیراتی که در مقام اعجاز یا در مقام اظهار فضل از افراد صادر می شوند آنچه موضوعیت دارد چینش خاص بین الفاظ است که قائم به طبیعی الفاظ است. لذا اگر کسی قصیده امرؤ القیس را بخواند، در حقیقت دارد طبیعی الفاظ مرکبه به ترکیب خاص را ایجاد می کند. چطور در موارد دیگر در قرائت شعر و غیر آن، لفظ در لفظ استعمال نمی شود بلکه ایجاد فردی از افراد آن طبیعی است که از شخص صادر شده است، در قرائت قرآن هم با توجه به اینکه آیات قرآن، طبیعی الفاظی با ترکیب خاص هستند، شخص در مقام قرائت فردی از این طبیعی را بنفسه ایجاد می کند و آن را بنفسه به مخاطب القاء می کند نه اینکه استعمالی در کار باشد. ولی در جایی که شخص دارد دعا برای طلب هدایت می کند، لفظ را

در معنای خاص استعمال می کند. برای همین اگر در کنار طلب هدایت، قصد قرانیت هم وجود داشته باشد موجب استعمال لفظ در معنیین نمی شود بلکه یک استعمال است ولی این استعمال در انشاء طلب، مقترن است به حکایت از طبیعی الفاظ و این حکایت از طبیعی به واسطه استعمال نیست بلکه به ایجاد فرد مماثل با آنچه نازل بر حضرت رسول صلی الله علیه و اله شده می باشد. اگرچه مماثل است با لفظ خاصی که نازل شده اما الفاظ قران و مصب اعجاز که همان شخص الفاظی نبوده که در لحظه خاص و در مکان خاص حضرت از جبرئیل شنیده اند بلکه اعجاز متقوم به طبیعی الفاظ است و شخص نیز در مقام قرائت شخصی از طبیعی را دارد ایجاد می کند.

بنابراین جواب دوم از اشکال شیخ در تبیان این شد که جمع بین این دو از باب استعمال در دو معنا نیست بلکه از باب استعمال واحد در یک معناست اما مقترن به قصد دیگری. البته ما هو المحقق در استعمال در نظر مرحوم آقای خویی با مرحوم آقای حکیم مختلف است.

منتها ولو اصل این مطالب در جای خودش صحیح باشد که استعمال لفظ در لفظ نداریم بلکه همه موارد از قبیل القاء اللفظ بنفسه است یا آنچه مرحوم آقای حکیم فرموده که اراده دعا و اراده مدح از باب استعمال نیست بلکه به همان نحو اراده در کنایات است، اما با این حال قصد انشاء طلب در کنار قصد قرآنیت ثمره بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنا محسوب می شود. زیرا اینکه مرحوم آقای حکیم انشاء طلب را از باب استعمال نمی داند در نظر دیگران مورد قبول نیست و نیز اینکه اصلاً استعمال لفظ در لفظ نداریم بلکه القاء

اللفظ بنفسه است همه قبول ندارند و همین مقدار که بر اساس بعضی از مبانی، قصد دعا و قصد قرانیت متوقف بر استعمال باشد کافی است که این بحث به عنوان ثمره بحث از جواز استعمال لفظ در اکثر از یک معنا قرار بگیرد.

اما فی حد نفسه آنچه مرحوم آقای حکیم در جواب فرموده که انشاء طلب از باب استعمال نیست بلکه اراده معنا از غیر طریق استعمال است جای تامل دارد. در مواردی که الفاظ دعا استعمال می شود مثل اینکه کسی صیغه امر را در مقام دعا استعمال کند، به همان نحوی در این موارد قصد دعا با استعمال است، قصد دعا در ایه شریفه هم با استعمال است نه اینکه از باب اراده معنای کنایی باشد. لذا این فرمایش مرحوم آقای حکیم قابل التزام نیست که کسی بگوید اراده دعا شده ولی با غیر استعمال. زیرا اراده دعا در جایی که لفظ بکار برده شده مناسب با طلب باشد نمی شود مگر از باب استعمال. بلکه در جایی که لفظ بکار برده مناسب با طلب و دعا نباشد مثلاً جمله خبریه باشد که مستعمل فیه آن چیز دیگری است و در کنار آن بخواهیم دعا را اراده کنیم، مساله آخری خواهد بود اما در جایی که لفظ مناسب طلب بکار رفته است نمی شود بگوییم این لفظ دال بر طلب بکار برده شده ولی طلب و دعا مورد استعمال نیست.

از طرف دیگر این بحث هم که آیا اطلاق لفظ و اراده نفس لفظ از باب اطلاق ایجاد می کند یا اطلاق استعمالی قبلاً مطرح شده که در بعضی از اقسام ممکن است از باب اطلاق ایجاد می دانیم. اما اراده مثل نمی تواند از باب اطلاق ایجاد می باشد. بلکه گفتیم که اطلاق لفظ و اراده طبیعی می شود از باب اطلاق ایجاد می دانیم. لذا در قرائت آیات اگر مراد در قرائت

ایجاد فرد مماثل باشد یعنی نفس لفظ جزئی نازل بر نبی صلی الله علیه واله که مرحوم آقای حکیم فرمودند می شود اراده مثل که گفتیم نمی تواند اطلاق ایجاد باشد اما اگر مراد تحقق طبیعی باشد که به تعبیر مرحوم آقای خویی اعجاز نیز متقوم به آن است، ممکن است از باب اطلاق ایجاد قرار دهیم.

دوشنبه ۱۳/۱۰/۴۰۰

جلسه ۶۵

امر ثالث عشر؛ مشتق

مورد نزاع و محل بحث در مشتق این است که آیا عنوان مشتق حقیقت است در خصوص ما تلبس بالمبدأ فی الحال یا اعم از متلبس در حال و در گذشته. به تعبیری که از کلام مرحوم اخوند هم استفاده می شود در بحث مشتق دو جهت مورد اتفاق است و یک جهت محل نزاع و خلاف. جهت اول مورد اتفاق این است که استعمال عنوان مشتق در مورد ذاتی که متلبس به مبدا می باشد استعمال حقیقی است. جهت دوم اتفاقی این است که اطلاق عنوان مشتق در ذاتی که هنوز متلبس نشده و در آینده متلبس می شود مجازی است. بعد از اتفاق بر این دو امر، اختلاف در این است که اگر عنوان مشتق بر ذاتی اطلاق شود که قبلاً متلبس بوده اما در ادامه انقضی عنه المبدأ آیا استعمال مشتق در این مورد حقیقت است مثل استعمال در متلبس فعلاً یا مجاز است مثل استعمال مجازی مشتق در متلبس در آینده؟ لذا عنوان کلی نزاع این است که آیا مشتق حقیقت است در خصوص ما هو متلبس بالمبدأ فعلاً یا همانطور که در آن حقیقت است در ما انقضی عنه المبدأ نیز حقیقت است؟

مرحوم اخوند برای اینکه تحقیق در بحث مشتق را به نحو کامل ارائه دهند فرموده اند که ابتدا باید اموری را به عنوان مقدمات بحث ذکر کنیم که با آنها معلوم شود محل نزاع کجاست و بعد به سراغ اصل بحث برویم و ادله طرفین را مطرح کنیم. برای همین ایشان در بحث مشتق مطالب را در سیزده قسمت ذکر کرده اند؛ شش مقدمه و یک بحث اصلی و شش تنبیه.

مقدمه اول؛ معنای مشتق

ایا مراد از مشتق در امر ثالث عشر همان مشتق در ادبیات است یا غیر آن و اگر غیر آن است چه نسبتی بین مشتق در اصول و مشتق در ادبیات وجود دارد؟ مرحوم اخوند در قسمت اول از مقدمه اول فرموده اند که مراد از مشتق اصولی همه مصادیق مشتق ادبی نیست و یک جهت اختصاص نسبت به مشتق ادبی در مشتق اصولی وجود دارد و در قسمت دوم فرموده اند که مشتق اصولی یک جهت عمومیتی نیز نسبت به مشتق ادبی دارد یعنی بعضی از اموری که از نظر ادبی مشتق نیستند بلکه از جوامد می باشند مصداق مشتق در اصول می باشند. بنابراین رابطه بین مشتق اصولی و مشتق ادبی عموم و خصوص من وجه است.

قسمت اول: با توجه به اینکه مقصود از مشتق در ادبیات، لفظی است که از لفظ دیگر گرفته شده باشد مع اشتماله علی حروفه که یا از جهت ترتیب حروف هم موافق با ریشه اشتقاق هست و یا نیست که همان اشتقاق کبیر می شود. بنابراین مشتق در ادبیات، لفظی است که از لفظ دیگر گرفته شده و حروف اصلی آن محفوظ باشد و البته ممکن است حروف دیگری به آن هم اضافه شده باشد حال یا با حفظ ترتیب حروف یا بدون آن. فعل ماضی و

مضارع و اسم فاعل و مفعول و مصادر ثلاثی مزید و ... از مصادیق مشتق ادبی هستند. اما کلماتی که از کلمه دیگری گرفته نشده اند و به ملاحظه ماده و هیئت دارای وضع واحدی هستند مثل زوج یا حرّ، عنوان مشتق ادبی بر آنها صادق نیست و به حسب اصطلاح ادب از جوامد خواهند شد. بنابراین باید بحث کرد که مشتق در اصول شامل این کلمات هم می شود یا خیر.

مرحوم اخوند در قسمت اول فرموده است که مراد از مشتق در محل نزاع، مطلق لفظ مأخوذ از لفظ آخر با حفظ حروف ان نیست بلکه یقیناً بعضی از مصادیق مشتق ادبی از مشتق اصولی خارج می باشند؛ مثل افعال و مصادر مزید که مشتق ادبی هستند اما مشتق اصولی به حساب نمی آیند. زیرا مشتق اصولی عنوان برای ذاتی است که متلبس به یک مبدأ می باشد. به عبارت دیگر مشتق عنوانی است که مفهوم ان از ذات انتزاع می شود به اعتبار تلبسش به مبدأ و به اعتبار اتحادش با ان مبدأ چه به نحو حلولی یا و چه انتزاعی و چه صدوری. در ایض اتحاد حلولی وجود دارد که وقتی اطلاق بر شیء می شود به اعتبار اتصافش به وصف بیاض است که حال در این شیء می باشد. اتحاد بالانتزاع مثل اتحاد ذات با فوقیت و تحتیت است. زیرا فوق یعنی شیئی که متصف به فوقیت است و فوق عنوانی است که یجری علی الذات یعنی محمول بر ذات قرار می گیرد. عنوان فوق عنوان مشتق است. چون اتحاد با مبدأ دارد به این نحو که منشا انتزاع ان است نه اتحاد حلولی که وصف حال در ان باشد. اتحاد و تلبس صدوری هم مثل صدور ضرب از زید که باعث می شود به اعتبار اتصاف زید به مبدأ ضرب، عنوان ضارب بر او اطلاق شود. در کلام مرحوم اخوند

اتحاد یا تلبس ایجادی هم آمده است که اگرچه به حسب بعضی نسخ تعبیر شده به او الصدور و الایجاد ولی در بعضی نسخ دیگر دارد او الصدور او الایجاد که در مورد اخیر گفته شده که او در نظر مرحوم اخوند به معنای تغایر است و همانطور که مرحوم آقای حکیم در حقایق فرموده اند اتحاد صدوری در جایی است که مبدأ قائم به غیر فاعل باشد ولی از فاعل صادر می شود مثل کسر که عملی است که بر غیر واقع می شود اما از شخص صادر می شود اما اتحاد ایجادی را در جایی بکار می برند که مبدأ قائم به خود شخص باشد. مثل اکل و جلوس که افعالی هستند که از شخص صادر می شوند و به خود او هم قائم می باشند.

مرحوم اخوند در قسمت اول در بیان وجه خصوصیت در مشتق اصولی فرموده است که مشتق اصولی مطلق مشتق ادبی نیست و افعال و مصادر مزید را در بر نمی گیرد؛ مشتق اصولی عناوینی می باشند که جاری بر ذات هستند و عنوان مشتق از ذات انتزاع می شود به اعتبار تلبس و اتصاف آن به مبدأ. بر این اساس فرموده اند که اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبه و صیغه مبالغه و اسم زمان و اسم مکان و اسم آلت مصداق مشتق اصولی محل نزاع هستند. آنچه در مشتق اصولی محل نزاع معتبر است این است که عنوان جاری بر ذات باشد. مرحوم اخوند در آخر مقدمه اول توضیح می دهند که عنوان باید به اعتبار تلبس ذات به مبدا جاری بر ذات باشد ولی آن مبدأ نباید مبدأ ذاتی باشد و لذا عنوان ذاتی ناطق از مشتقات محل بحث نیست. مشتق محل بحث جایی است که ذات وجود داشته باشد و امکان انقضاء و خلع از تلبس به مبدأ وجود داشته باشد. اما چون نطق ذاتی است معنا ندارد که ذات باشد و نطق از آن منقضی شود. لذا مشتق اصولی اختصاص به عناوینی پیدا می کند که

جاری بر ذات می شوند و مبدأ آنها یا عرض است یا عرضی. مرحوم اخوند در اینجا می خواهد متعرض مطلب دیگری شود که درست است که مشتق اصولی یک جهت اختصاص از مشتق ادبی دارد و همه مشتقات ادبی مشتق اصولی نیستند اما ما یکون داخل فی محل النزاع تمام عناوین هستند که جاری بر ذات می باشند چه اسم فاعل باشند و چه اسم مفعول و چه سایر عناوین مشتقه نه اینکه محل نزاع خصوص اسم فاعل باشد. ایشان نظر به کلام صاحب فصول دارند که فرموده است نزاع مختص است به اسم فاعل و آنچه به معنای اسم فاعل می باشد یعنی صفت مشبه یا آنچه ملحق به اسم فاعل یعنی مصدری که به عنوان اسم فاعل بر ذات حمل می شود یا اسماء منسوبه که شان اسم فاعل را دارند مثل کوفی ، بغدادی و

دو وجه برای ادعای اختصاص از جانب صاحب فصول وجود دارد که هیچ یک از این دو وجه تمام نیست. وجه اول در کلام خود صاحب فصول عنوان شده و وجه دوم را مرحوم اخوند به عنوان دلیلی که ممکن است نظر صاحب فصول به آن باشد ذکر می کند ولی به صراحت به عنوان یک دلیل مستقل در کلام صاحب فصول نیامده و فقط در لابلای بحث در فصول مطرح شده است.

وجه اول که صاحب فصول تصریح کرده این است که وقتی به کلمات اصولیین نگاه کنیم می بینیم که اینها برای اینکه ببینند مشتق حقیقت در متلبس بالفعل است یا اعم از آن، مثال به اسم فاعل مثل ضارب می زنند. تمام مثال هایی که در کلمات اصولیین در مبحث مشتق ذکر شده اسم فاعل است. علاوه بر اینکه بعضی از اطراف نزاع نیز برای اینکه ثابت کنند

مشتق حقیقت برای اعم است گفته اند عنوان مشتق بدون قرینه یصدق علی ما انقضی عنه المبدأ و برای اثبات این ادعا مواردی از اسم فاعل را به عنوان احتجاج آورده اند. عبارت فصول این است فهل المراد به ما یعم بقية المشتقات من اسمی الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و ما بمعناها و أسماء الزمان و المكان و الآلة و صیغ المبالغة كما يدل علیه إطلاق عناوین کثیر منهم کالحاجبی و غیره أو یختص باسم الفاعل و ما بمعناه كما يدل علیه تمثیلهم به و احتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل علیه. نتیجه ای که در نهایت صاحب فصول گرفته این است که باید محل نزاع را مختص اسم فاعل بدانیم.

مرحوم اخوند جواب می دهند که عنوان بحث در کلمات اطلاق دارد و صریح بعضی المحققین مثل صاحب هداية المسترشدين هم این است که نزاع عام است. مع عدم صلاحية ما یوجب اختصاص النزاع ببعضها إلا التمثیل و هو غیر صالح كما هو واضح. دلیل اختصاص فقط همین تمثیل است که این هم واضح است دلیل نمی شود. چون در جایی که می خواهند مثال بزنند که همه مصادیق را نمی آورند بلکه فرد و مثال واضح و شایع را می آورند و لذا دلیل بر اختصاص نمی شود.

وجه دوم: به عناوین مشتقه دیگر غیر از اسم فاعل که نگاه کنیم می بینیم که در معنای آنها اختلافی نیست و فقط در معنای اسم فاعل اختلاف وجود دارد. نه در اسم مفعول اختلافی است و نه در صیغه مبالغه و نه سایر اسماء مشتقه. عنوان در بعضی از مصادیق اسم مفعول عنوانی است که فقط بر متلبس به مبدا فعلا صادق است و بر من انقضی اطلاق نمی شود عرفاً. مثلاً مملوک اسم مفعول است و در جایی اطلاق می شود که ملکیت فعلی باشد. در

جایی که چیزی قبلاً ملک زید بوده و الان منتقل به دیگری شده نمی گویند هذا مملوک زید. در بعضی از مصادیق اسم مفعول نیز عنوان هم بر متلبس به مبدأ فعلاً صادق است و هم در جایی که انقضی عنه المبدأ. اگر بگویند این مکتوب فلانی است، لازم نیست که در حال کتابت باشد بلکه ولو در صد سال قبل نوشته باشد باز هم صادق است. پس اسم مفعول علی قسمین هستند و در هیچ یک هم اختلاف نیست.

اسم زمان هم همین است. اگر واقعه خاصی دارای زمان خاصی بوده ولو مبدأ منقضی شود همچنان عنوان صادق است. مثلاً اگر روز عاشورا مقتل الحسین علیه السلام باشد این عنوان صادق است ولو در هزار سال بعد و اطلاق مقتل الحسین علیه السلام اختصاص ندارد به همان روزی که شهادت حضرت اتفاق افتاده است.

اسم مکان هم این چنین است. جایی که محل قتل یا محل ضرب یا محل عناوین دیگری باشد به ملاحظه مکانی که حدث خاص صورت گرفته این عنوان صادق است ولو آن حدث منقضی شده باشد. در اسم الت هم وقتی به قیچی مقراض گفته می شود، حتی در جایی که تلبس به مبدأ اصلاً صورت نگرفته عنوان صدق می کند فضلاً از اینکه متلبس بوده و منقضی شده باشد. وقتی در این موارد اختلافی نیست معلوم می شود نزاع در مشتق اختصاص به اسم فاعل دارد و شامل سایر عناوین نمی شود. مرحوم اخوند فرموده است: و لعل منشأ توهّم کون ما ذکره لكل منها من المعنی مما اتفق علیه الكل و هو كما ترى و اختلاف أنحاء

التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية و الشأنية و الصناعة و الملكة حسب ما نشير إليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع هاهنا كما لا يخفى^{۶۴}.

آنگاه دو اشکال به این وجه می کنند:

اول: انگار اصل اینکه صاحب فصول گفته اسم مفعول دو قسم دارد و معنای هر دو قسم اسم مفعول و نیز سایر اسماء مورد اتفاق همه قرار دارد، و همینطور در بقیه اسامی معلوم نیست و اگر هم مورد اتفاق باشد ممکن است به خاطر قرینه خاصه باشد نه اینکه لفظ فی حد نفسه دلالت داشته باشد. بنابراین اصل اتفاقی بودن این معانی محل تردید است.

دوم: بر فرض که معانی این اسماء اتفاقی باشد، دلالت نمی کند که در اینها نزاع جاری نیست بلکه نزاع با فرض همان اتفاقی که صاحب فصول در معانی آنها ادعا می کند قابل فرض است؛ چون در مورد بحث تلبس به مبدأ دخالت دارد اما تلبس به مبدأ خودش انحاء مختلفی دارد و مقصود از تلبس به مبدأ این نیست که فعلاً مبدأ در آن ذات محقق شده باشد بلکه به لحاظ بعضی از اسامی مشتقه تلبس به مبدأ حالت شانی است نه فعلی. مثلاً مقراض که وسیله قطع کردن است، مبدأش صلاحیت برای قطع کردن است نه خود قطع کردن. با این فرض نزاع جاری می شود. مثلاً چیزی شانیت قطع داشته ولی شانیت قطع کردن از آن منقضى شده و مثلاً کند شده است و دیگر قطع نمی کند، نزاع در اطلاق مقراض بر آن می

اید. انحاء تلبس به مبدأ من حیث الشانیه و الفعلیه و الصناعه و الملكه اختلاف دارد و با توجه به انحاء تلبس در این اسامی، در غیر اسم فاعل نیز نزاع جاری می شود.

شنبه ۱۸/۱۰/۴۰۰

جلسه ۶۶

مرحوم اخوند فرمودند که حتی اگر بپذیریم معانی ذکر شده برای سایر مشتقات غیر از اسم فاعل، مثل اسم زمان و مکان و صیغه مبالغه و اسم الت، مورد اتفاق عند الكل می باشند اما باعث نمی شود این اسامی از محل نزاع خارج شوند. زیرا مبادی موجود در مشتقات که هیئت روی آنها می رود از جهت اینکه به نحو فعلی ملاحظه شده باشند یا به نحو شانی یا به نحو صناعه یا به نحو ملکه، خود اختلاف دارند. اختلاف معنا به خاطر اختلافی که در مبادی مشتقات وجود دارد ربطی به ما هو المهم در محل نزاع در بحث مشتق که تعیین معنای هیئت است ندارد. در حقیقت اشتباه صاحب فصول از اینجا پیدا شده که خیال کرده اند در تمام مشتقات در ناحیه مبدأ حیثیت فعلیت ملاحظه شده و لذا فرموده اند که معانی سایر مشتقات که معلوم است و فقط در معنای اسم فاعل اختلاف است و حال آنکه مبادی مشتقات از جهت فعلیت و شأنیت و ملکه و صناعه مختلف هستند. تلبس به مبدأ را باید با توجه به خصوصیت مبدأ که در مشتق ملاحظه شده سنجید. با توجه به این ملاک، نزاع در همه مشتقات جاری می شود.

توضیح مطلب این است که در بعضی مشتقات مبدأ علی نحو الفعلیه ملاحظه شده است مثل ضارب و مضروب و ... که ضرب فعلی در ناحیه مبدأ قرار گرفته است. در این مشتقات

تلبس به مبدأ یعنی اینکه فعلاً مبدأ در این ذات وجود داشته باشد اما اگر قبلاً مبدأ در آن بود ولی فعلاً نه، می شود از موارد انقضی عنه التلبس. در برخی از مشتقات هم (که ممکن است بعضی از اسامی فاعل نیز از این قبیل باشند) مبدأ به نحو شأنی ملاحظه شده است. در این صورت برای تلبس به مبدأ باید شأنیت مبدأ وجود داشته باشد و اگر شأنیت از بین برود می شود انقضی عنه المبدأ مثل مفتاح یا مثمر که اسم فاعل است و وقتی درخت شأنیت میوه دادن را داشته باشد به آن مثمر می گویند و لازم نیست حتماً به صورت فعلی بر روی درخت میوه باشد. بلکه اگر درختی خشک شود و دیگر حتی شأنیت میوه دادن نیز نداشته باشد دیگر متلبس به مبدأ نخواهد بود.

در قسم سوم از مشتقات هم مبادی من حیث الصناعة و الحرفه ملاحظه می شوند؛ مثل نجار. در این موارد برای تلبس به مبدأ باید شخص امادگی برای این کار و حرفه را داشته و اعراض از این شغل هم نکرده باشد. ولی اگر پس از مدتی از شغل خود اعراض کند دیگر به او نجار گفته نمی شود. بنابراین تا وقتی که اعراض نکرده تلبس به مبدأ دارد و به او نجار می گویند ولو فعلاً مشغول کار نباشد.

در بعضی از اسامی مشتقه نیز حیثیت ملکه بودن ملاحظه می شود؛ مثل مجتهد. در این قسم هم تلبس به مبدأ به این است که ملکه وجود داشته باشد و لازم نیست حتماً استنباط بالفعل کند. انقضاء هم به این است که این ملکه به جهت مرض و کهولت و ... از بین برود.

با توجه به این مطلب که نحوه ملاحظه مبادی در مشتقات مختلف است، لذا ولو در پاره ای از اسامی مشتقه غیر از اسم فاعل، عنوان مشتق را در کسی که مبدأ در آن فعلیت ندارد اطلاق می کنند اما دلیل نمی شود که از بحث مشتق خارج باشند بلکه در همین اسامی نیز با ملاحظه نوع تلبس آنها به مبدأ نزاع جا دارد. به همین جهت اگر در مفتاح یا مثمر مبدأ که شأنیت باز کردن و میوه دادن باشد از بین برود داخل در محل نزاع می شود و جا دارد بحث شود که این معانی در خصوص ذاتی که تلبس فعلی متناسب به خود را دارد حقیقت هستند یا اعم از متلبس و من انقضی عنه التلبس .

مرحوم اخوند بعد از بیان جهت اختصاص مشتق اصولی نسبت به مشتق ادبی، نسبت به جهت عموم مشتق اصولی فرموده اند که مراد از مشتق در محل نزاع مطلق ما کان مفهومه و معناه جاریا علی الذات و منتزعا عنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضی و لو کان جامدا مثل زوج و زوجه و رق و حرّ که مشتق ادبی نیستند اما مشتق اصولی محسوب می شوند و در محل نزاع داخل می باشند^{۶۵}. مثلاً اگر زید بعد از مدتی همسرش را طلاق داد، داخل در محل بحث است که عنوان زوج بر زید اطلاق می شود یا خیر. اما اگر کسی اصرار داشته باشد که اینها مشتق نیستند و لذا داخل در محل نزاع نمی باشند، مرحوم اخوند به عنوان تنزّل فرموده است که ولو بخاطر جمود بر ظاهر لفظ هم عنوان مشتق را شامل آنها ندانیم ولی چون در ملاک با سایر اسماء مشتقه محل بحث مشترک هستند داخل در محل نزاع می باشند.

مرحوم اخوند برای اینکه اینها را داخل در محل نزاع بیاورد به کلامی از مرحوم فخر المحققین استشهاد می کند. ایشان در این فرع که شخصی دو زن دارد و و این دو زن زوجه صغیره را به ترتیب شیر می دهند فرموده اند: تحرم المرضعة الأولى و الصغیره مع الدخول مع الدخول باحدى الکبیرتین (البته در نقل مرحوم اخوند از ایضاح آمده مع الدخول بالکبیرتین) و أما المرضعة الأخری ففي تحريمها خلاف. در حرمت ابدی مرضعه اولی و صغیره اتفاق است ولی اینکه مرضعه ثانیه با شیر دادن به صغیره حرام ابدی بشود و یا خیر اختلاف است. اختار والدى المصنف (یعنی علامه حلی) و ابن إدريس تحريمها لان هذه يصدق عليها أنها أم زوجته لانه لا يشترط فى صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه فكذا هنا. یعنی ولو وقتی که مرضعه ثانیه صغیره را شیر می دهد، صغیره از زوجیت زید خارج شده است ولی چون در صدق عنوان مشتق بقاء مبدأ لازم نیست بلکه در موارد انقضاء مبدأ هم عنوان مشتق صادق است، بعد از زوال زوجیت از صغیره، عنوان ام الزوجه که عناوین حرمت ابدی است بر مرضعه ثانیه صادق است^{۶۶}.

از عبارت مسالک هم همین مطلب استفاده می شود که حرمت ابدی مرضعه ثانیه مبتنی بر بحث مشتق است. مرحوم اخوند عبارت شهید ثانی در مسالک را نیاورده ولی عبارت این است که ذهب ابن إدريس و المصنف فى النافع و أكثر المتأخرين إلى تحريمها أيضا، و هو الظاهر من كلام الشيخ فى المبسوط ... لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته و إن كان

عقدها قد انفسخ، لأنَّ الأصحَّ أنه لا يشترط في صدق المشتقِّ بقاء المعنى، فتدخل تحت قوله تعالى وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ^{۶۷}.

همانطور که مشخص است حکم در مرضعه ثانیه را مبتنی بر بحث مشتق کرده اند و حال آنکه این عناوین مشتق ادبی نیستند. لذا معلوم می شود نزاعی که در مشتق وجود دارد در این عناوین جامده هم جاری می شود.

توضیح استشهاد و ابتناء حرمت مرضعه ثانیه بر بحث مشتق این است که اگر مرضعه اولی مثلاً یک شبانه روز به صغیره شیر بدهد تا رضاع محرم محقق شود و بعد از آن مرضعه ثانیه یک شبانه روز شیر بدهد، همانطور که در کلام فخر المحققین و شهید ثانی آمده، حرمت ابدی مرضعه اولی و زوجه صغیره جای اشکال ندارد و متوقف بر بحث مشتق نیست ولی حرمت ابدی مرضعه ثانیه مبتنی بر بحث مشتق است. زیرا مرضعه اولی وقتی زوجه صغیره را شیر می دهد می شود ام الزوجه، و ام الزوجه بر اساس "و امهات نساءکم" از محرمات ابدیه است. زوجه صغیره هم حرام ابدی می شود. زیرا با ارتضاع صغیره از مرضعه اولی، صغیره می شود بنت الزوجه ولی در حرمت بنت الزوجه که همان ربیبه باشد شرط حرمت، دخول به مادر است طبق ایه "من نسائکم اللاتی دخلتم بهن". لذا اگر طبق فرض دخول باحدی الکبیرتین، مرضعه اولی مدخول بها باشد صغیره با شیر خوردن از مرضعه اولی، می شود بنت الزوجه و از باب ربیبه بودن حرام ابدی خواهد شد. اگر در صورت مساله قید دخول باحدی الکبیرتین (یا بالکبیرتین) آمده به این جهت است که حرمت صغیره از باب

بنت الزوجه بودن است و شرط ان دخول به مادر است. اما حرمت مرضعه دوم مبتنی بر بحث در مشتق است. زیرا مرضعه ثانیه وقتی به صغیره شیر می دهد که صغیره یک شبانه روز از مرضعه اولی شیر خورده است و با کامل شدن رضاع اول هم مرضعه اولی و هم صغیره از زوجیت خارج بلکه حرام ابدی نیز شده اند. پس در زمانی که مرضعه ثانیه شیر می دهد صغیره زوجیتی برای زید ندارد و انقضی عنها التلبس بالزوجیه است. لذا اگر مشتق حقیقت در اعم باشد مرضعه ثانیه هم حرام می شود چون ام الزوجه بر او صدق می کند اما اگر حقیقت در خصوص متلبس باشد فقط مرضعه اولی و صغیره حرام ابدی می شوند ولی ثانیه حرام ابدی نمی شود به خاطر عدم صدق ام الزوجه بر او.

با توجه به توضیحی که داده شد معلوم می شود که آنچه در حکم به حرمت ابدی دخالت دارد دخول به هر دو کبیره نیست. زیرا در حرمت مرضعه اولی و مرضعه ثانیه که به خاطر ام الزوجه بودن حرام ابدی می شوند دخول معتبر نیست بلکه به مجرد عقد بر زن ، مادر آن زن ام الزوجه شوهر می باشد، حرام ابدی خواهد شد ولو دخولی صورت نگرفته باشد. فقط دخول در حرمت صغیره دخیل است که باید از باب ربیبه بودن حرام ابدی شود و در حرمت ربیبه نیز دخول به أم معتبر است. لذا قید دخول بالكبیرتین مورد نیاز نیست و فقط دخول به خصوص مرضعه اولی شرط است. به همین خاطر محشین کفایه اشکال کرده اند که چرا مرحوم اخوند در طرح مساله قید مع الدخول بالكبیرتین را آورده است. البته مرحوم اخوند به نقل از ایضاح آورده نه اینکه حرف خودش را گفته باشد. ولی آنچه از نسخ ایضاح در

دسترس است احدی الکبیرتین است و به همین جهت بعضی گفته اند که آوردن این قید در کلام مرحوم آخونداز باب سهو القلم است.

اشکال دیگری که در این فرع مطرح می شود این است که اصلاً برای حرمت ابدی حتی به لحاظ زوجه صغیره نیز دخول به احدی الکبیرتین معتبر نیست. این اشکالی است که در کلام مرحوم ایروانی و مشکینی مطرح شده و اعلام دیگر هم آورده اند. زیرا چنانکه مرحوم شهید در مسالک فرموده، حرمت ابدی مرضعه اولی چون از باب ام الزوجه بودن است مطلق می باشد نه مشروط به دخول. حرمت ابدی صغیره هم اگرچه مشروط است ولی مشروط به یکی از این دو امر؛ یا یکی از کبیرتین مدخول بها باشد که صغیره بشود بنت زوجه مدخول بها یا شیری که به او می دهند شیر از همان شوهر باشد نه شوهر دیگر^{۶۸}. بنابراین اشکال می شود که حتی اگر مرضعه اولی مدخول بها نباشد ولی شیری که به صغیره می دهد شیر از همان شوهر باشد برای حرمت ابدی کفایت می کند. اما چطور می شود که زنی بدون اینکه شوهر به او دخول کرده باشد از او شیر داشته باشد؟ جواب این است که ممکن است به خاطر افراف الماء علی الفرج زن از شوهرش صاحب فرزند شده باشد و در نتیجه شیر پیدا کرده باشد. بنابراین می شود که صغیره بدون اینکه بنت زوجه مدخول بها حساب شود حرام ابدی بر مرد شود. زیرا امکان دارد مرضعه اولی از شیر از همان شوهر به او داده باشد و به خاطر ربیبه شدن حرام ابدی بر مرد شود.

^{۶۸} - لا إشکال فی تحریم المرضعة الأولى مطلقاً، لأنها صارت أم زوجته، و تحریمها غیر مشروط بشيء. و أما تحریم الصغیرة فمشروط بأحد أمرین، إما کون اللبن للزوج لتصیر ابنته، أو کون إحدى الکبیرتین مدخولاً بها، سواء كانت الأولى أم الثانية، لأن الصغیرة تصیر بنتاً لهما، فبأيهما دخل صارت بنت زوجته المدخول بها، و هذا واضح. مسالک الافهام/۷/۲۶۸.

یک شنبه ۱۹/۱۰/۴۰۰

جلسه ۶۷

گفته شد که استشهاد مرحوم اخوند به فرع مطرح شده در کلام فخر المحققین صحیح است ولی خود آن شاهد فی حد نفسه تمام نیست.

دو مناقشه در جلسه قبل مطرح شد. یکی این بود که با توجه به اینکه دخول بالمرضعه فقط در تحریم مرتضعه دخالت دارد، زیرا مرتضعه از باب حرمت بنت الزوجه حرام شده که مشروط به دخول در آم می باشد و الا تحریم خود مرضعه اولی که اختصاص به مورد دخول ندارد. دخول بالزوجه فقط در حرمت بنت الزوجه دخالت دارد. لذا آنچه حقیقتاً دخیل است دخول باحدی الکبیرتین است که در ایضاح و مسالک آمده نه هر دو که در کلام مرحوم اخوند آمده بود.

مناقشه دوم این بود که ولو دخول باحدی الکبیرتین در حرمت این مرتضعه دخالت دارد اما نه اینکه دخیل بلا بدیل باشد یعنی حرمت مرتضعه در این مورد مشروط به خصوص دخول به مرضعه باشد. بلکه همانطور که اگر دخول به مرضعه شده باشد صغیره ای که از او شیر خورده حرام می شود چون بنت زوجه مدخول بها می شود، همینطور اگر شیری که به صغیره داده از لبن زوج باشد، کافی است که مرتضعه حرام ابدی بر مرد شود. بنابراین دخول به احدی الکبیرتین در حرمت مرتضعه شرطیت دارد ولی نه اینکه شرط منحصر باشد بلکه بدل دارد و بدل آن کون الارضاع بلبن الزوج می باشد.

مناقشه سوم: در کلام مرحوم محقق ایروانی و محقق اصفهانی و نیز مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی آمده که در این شاهد حرمت خصوص مرضعه ثانیه مبتنی بر بحث مشتق شده و حال آنکه حرمت ابدی مرضعه اولی هم مبتنی بر بحث مشتق است. زیرا حرمت مرضعه اولی هم از باب ام الزوجه است در حالی که او قبل از تمام شدن ارضاع هنوز ام الزوجه نشده بلکه با شیر دادن می خواهد ام الزوجه بشود. با تمام شدن ارضاع، مرضعه اولی می شود ام الزوجه الصغیره. اشکال این است که هرچند وقتی شیر دادن تمام می شود، مرضعه اولی مادر برای صغیره می شود اما در همان وقت تمام شدن ارضاع، صغیره از زوجیت خارج می شود و دیگر تلبس به زوجیت ندارد. وقتی تلبس به زوجیت فعلاً ندارد اگر مرضعه اولی بخواهد ام الزوجه شود مبتنی بر بحث مشتق است چون باید بر صغیره بعد از تمام شدن ارضاع صادق باشد که او زوجه زید است تا مرضعه اولی بشود ام الزوجه. اگر مشتق اعم از ما انقضی عنه التلبس باشد، عنوان صادق است ولی اگر وضع مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ باشد، در وقت تمام شدن ارضاع، صغیره دیگر زوجه نیست تا مرضعه ام الزوجه بشود. وقتی که صغیره زوجه بود مرضعه هنوز أم نبود و وقتی أم شد که صغیره زوجه نیست. بنابراین از آنجا که طبق ایه شریفه أمومت و زوجیت باید در مورد واحد جمع شوند تا حرمت بیاید و در مرضعه اولی صادق نیست نه قبل از تمام شدن ارضاع و نه بعد از آن حرمت ابدی برای مرضعه اولی هم ثابت نمی شود. لذا محقق ایروانی فرموده است: لا فرق فی ابتناء نشر الحرمة علی نزاع المشتق بین المرضعة الأولى و المرضعة الثانية فان عنوانی الأمومة و البنیة یحصلان فی مرتبة واحدة عند تمامية الرضعات الناشئة للحرمة ففی المرتبة

التي صارت هذه اما لتلك خرجت تلك عن الزوجية فلم تكن هذه أم زوجة فعلية بل أم زوجة سابقة^{۶۹}. شبیه این تقریب در کلام مرحوم اصفهانی نیز آمده است. به حسب این دو تقریب در همان مرتبه ای که أمومت محقق می شود زوجیت منتفی است. لذا أمومت با زوجیت حتی در یک مرتبه نیز جمع نشده است فضلا از اینکه در یک زمان بخواهند جمع شوند.

اما این مناقشه در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی این طور آمده که طبق ظاهر ایه "امهات نسائکم" برای حکم به حرمت ابدی باید أم بودن زن و زوجه بودن بنت در زمان واحد با هم جمع شوند. در محل بحث که مرضعه اولی، صغیره را شیر می دهد این مجموع محقق نمی شود. زیرا زمان امومت مرضعه زمان تحقق رضاع است و زمان تحقق رضاع زمان از بین رفتن زوجیت صغیره است. به عبارت دیگر زمان تحقق رضاع و أمومت مرضعه، زمان ارتفاع زوجیت صغیره است نه بقاء آن. در محاضرات آمده است: ان فی زمان كانت الصغيرة زوجة له لم تكن الكبيرة أمّا لها، و فی زمان صارت الكبيرة أمّا لها ارتفعت الزوجية عنها و انتقضت، فصدق عنوان الأمية للكبيرة و الزوجية للصغيرة فی زمان واحد غیر معقول^{۷۰}. برای همین فقط در صورتی می توان در زمان أمومت مرضعه، بر صغیره اطلاق زوجه کرد که قائل به وضع مشتق للاعم شویم.

^{۶۹} - نهاییه النهایه/۱/۶۴.

^{۷۰} - محاضرات/۱/۲۲۰.

مرحوم محقق عراقی از این مناقشه جوابی داده است که در حقیقت متوجه تقریب اول مناقشه است. ایشان فرموده است که اُمومت با بنت بودن متضایفان هستند و مقتضای تضایف میان آنها این است که تحقق اُمومت برای مرضعه با حصول بنتیت برای مرتضعه در مرتبه واحد باشد. چون از جهت رتبه دو متضایف در مرتبه واحد هستند. از طرفی علت ارتفاع زوجیت صغیره، بنت بودن او برای زوجه مدخول بها است و چون رتبه معلول متاخر از علت است، بین بنت بودن صغیره برای صغیره و زوال زوجیت او اختلاف رتبه پیدا می شود و زوال زوجیت متاخر خواهد بود. از انجایی که بنت بودن هم در مرتبه اُمومت بود، زوال زوجیت هم در مرتبه متاخر از اُمومت هم خواهد بود. در نتیجه در آن مرتبه ای که اُمومت وجود دارد هنوز زوجیت زائل نشده است و لذا اُمومت مرضعه اولی با زوجیت صغیره در یک مرتبه با هم جمع می شوند و گر نه لازم می آید که نقیضین یعنی زوجیت و زوال زوجیت در یک مرتبه مرتفع شوند و حال آنکه ارتفاع نقیضین محال خواهد بود. با این توضیح موضوع حرمت ابدی در مرضعه اولی که اجتماع زوجیت صغیره و اُمومت کبیره باشد محقق شد.^{۷۱}

در کلام مرحوم آقای خویی به این جواب محقق عراقی دو مناقشه شده است، و در کلام مرحوم آقای تبریزی به یک مناقشه. مناقشه اول (مناقشه مشترک) این است که نهایت چیزی که این بیان ثابت می کند اجتماع اُمومت مرضعه اولی با زوجیت مرتضعه در مرتبه واحد است نه در زمان واحد در حالی که آنچه از ایه شریفه به عنوان موضوع حکم به دست

^{۷۱} - بدایع الافکار/۱/۱۶۱.

می آید اجتماع امومت و زوجیت بنت در زمان است نه در مرتبه. زیرا احکام شرعیه مترتب بر موجودات زمانی هستند و رتبه ها در آنها نقشی ندارند. لذا اگر از اضافه امهات به نسائکم در ایه شریفه استفاده شود که موضوع حرمت ابدی، اجتماع امومت با زوجیت بنت است، طبعاً مراد از اجتماع، اجتماع در زمان خواهد بود نه اجتماع در رتبه و به حسب زمان هم امومت مرضعه اولی با زوجیت بنت در یک زمان جمع نمی شوند که توضیح داده شد.

اشکال دوم : حتی اگر قبول کنیم که احکام روی رتبه ها رفته اند نه موجودات زمانی اما اینکه شما از جمع بین سه قاعده ای که مطرح کردید نتیجه گرفتید که زوجیت در مرتبه امومت محقق است و با آن جمع شده است صحیح نیست. چرا در این مورد بحث، زوال زوجیت را متاخر از امومت قرار دادید؟ بیان شما این بود که چون زوال زوجیت معلول بنت بودن مرتضعه است و بنت بودن مرتضعه هم با امومت در یک مرتبه است پس زوال زوجیت نسبت به امومت هم در مرتبه متاخره می باشد. برای اثبات تاخر زوال زوجیت از امومت از این دو مقدمه استفاده کردید که ارتفاع زوجیت از بنت بودن متاخر است تاخر المعلول عن العلة ، و امومت و بنتیت هم که در یک مرتبه می باشند. در نتیجه وقتی ارتفاع زوجیت از یکی متاخر شد از دیگری هم متاخر خواهد بود. این در حالی است که در تقدم و تاخر رتبی نیاز به ملاک داریم و نمی شود به صرف اینکه زوال زوجیت در رتبه متاخر از بنت بودن است بگوییم از امومت هم که با بنت بودن هم رتبه اند متاخر است و حال آنکه هیچ ملاکی برای تاخر نسبت به امومت نداشته باشد. بله در تقدم و تاخر زمانی اگر الف متاخر از ب بود و ب نیز زمانا مساوی با ج بود الف از ج زمانا متاخر می شود اما در رتبه برای

تاخر و تقدم نیاز به ملاک داریم و صرف تساوی ب با ج سبب نمی شود که الف از ج هم متاخر باشد. لذا ولو معلول از علت متاخر است ولی از عدم العله متاخر نیست و حال آنکه وجود العله و عدم العله در رتبه واحد می باشند و یکی بر دیگر متاخر و متقدم نیست^{۷۲}.

در نتیجه با توجه به اشکالاتی که به این جواب مرحوم محقق عراقی داده شده مناقشه سوم که عدم تحقق موضوع حرمت ابدی برای مرضعه اولی که اجتماع امومت و زوجیت باشد سر جای خود می ماند و جواب داده نمی شود.

با توجه به توضیحاتی که در تقریب استشهاد ذکر شده و مناقشاتی که به این شاهد وارد شده، معلوم می شود که مساله من کانت له زوجتان کبیرتان ارضعتا صغیره دارای صور مختلفی می باشد. زیرا یا هر دو زوجه مدخول بها هستند یا فقط یکی یا هیچ کدام و همچنین ارضاع زوجه صغیره یا با لبن زوج است از سوی هر دو مرضعه یا فقط با لبن زوج است از یکی از آن دو یا اصلا از لبن زوج نیست. بنابراین صور مختلفی در مساله تصویر می شود اما با توجه به اینکه در مناقشات گفته شد که دخول به زوجه شرطی است که بدیل دارد و اگر ارضاع به لبن زوج باشد برای حرمت ابدی کافی است، عمده صور قابل بحث چهار صورت است. یک صورت جایی است که مرضعه اولی مدخول بها باشد یا ارضاع او به لبن زوج باشد. صورت دوم جایی است که مرضعه ثانیه مدخول بها باشد یا ارضاع او به لبن زوج باشد. صورت سوم جایی است که هر دو زوجه مدخول بها باشند یا ارضاع در هر دو

مرضعه به لبن زوج باشد. صورت چهارم این است که هیچ کدام از دو مرضعه مدخول بها نباشند و ارضاع هم به لبن زوج نباشد.

البته با توجه به اینکه در این فرع چند روایت قابل استدلال است، برای بررسی حکم مساله نیاز داریم که ابتدا حکم هر یک این چهار صورت به لحاظ قواعد عامه ملاحظه شود و در مرحله بعد به ملاحظه نصوص خاصه.

صورت اول: در این صورت فقط مرضعه اولی مدخول بها است نه ثانیه و اگر مرضعه اولی مدخول بها نباشد در عوض ارضاع او به لبن زوج می باشد. در این صورت نسبت به حرمت مرتضعه که با خوردن شیر از زن اول حرام ابدی می شود جای تردید و اشکال نیست. زیرا اگر مرضعه اولی مدخول بها باشد که صغیره بنت زوجه مدخول بها می شود که خود از محرمات نکاح است ولو تحقق بنوت بعد از زوال زوجیت باشد. زیرا در ادله وارد شده که اگر کسی زنی داشت و او را طلاق داد و سپس زن با مرد دیگری ازدواج کرد و از او فرزند آورد، آن فرزند بر شوهر اول هم حرام است. اگر هم مرضعه اولی مدخول بها نباشد ولی ارضاع به لبن زوج باشد، با به نصاب رسیدن رضاع، صغیره بنت رضاعی زوج می شود که بنت رضاعی بودن نیز خودش از محرمات نکاح است. بنابراین حکم مرتضعه معلوم است. کلام در این است که آیا مرضعه اولی و نیز ثانیه حرمت ابدی پیدا می کنند یا خیر. اگر مشتق وضع برای اعم شده باشد عنوان ام الزوجه بر هر دو صدق می کند و هر دو حرام ابدی می شوند. اما اگر مشتق وضع برای اعم نشده باشد، مقتضای قاعده در این صورت اول این است که حکم به بقاء زوجیت هم در مرضعه اولی و هم در ثانیه می شود.

دوشنبه ۲۰/۱۰/۴۰۰

جلسه ۶۸

صورت دوم: فقط مرضه ثانیه مدخول بها است نه مرضه اولی و اگر مرضه ثانیه مدخول بها نباشد در عوض ارضاع او به لبن زوج می باشد. در این صورت حرمت ابدی مرتضعه جای اشکال ندارد. لااقل به خاطر اینکه از مرضه ثانیه لبن زوج را خورده است ولذا بنت رضاعی زوج می شود و حرام ابدی خواهد شد. اگر هم مرضه ثانیه مدخول بها باشد که صغیره بعد الارضاع می شود بنت زوجه مدخول بها که از عناوین حرمت ابدیه می باشد. اثر ارتضاع از مرضه اول که نه مدخول بها است و نه لبن او لبن زوج است این می شود که با تمام شدن شیر دهی، مرضه اولی با صغیره مادر و دختر رضاعی می شوند در حالی که قبلا در حباله نکاح زوج بودند. از خارج معلوم است که نمی شود در حباله رجل واحد هم مادر باشد و هم دختر و لذا زوجیت هر دو یقینا باقی نیست. حال یا هر دو باطل می شود یا یکی باطل می شود و دیگری باقی می ماند. مشهور در أم و بنت قائل هستند که جمع بین آنها در نکاح ممکن نیست مثل عدم امکان جمع بین اختین که در ایه شریفه منصوص است و عنوان جمع موضوع حکم قرار گرفته است. لذا بر اساس نظر مشهور که جمع بین این دو را به عنوان جمع موضوع حکم می دانند، نکاح هر دو بعد از ارتضاع باطل می شود. چون دلیل صحت که هر دو را نمی تواند بگیرد و حکم به صحت یکی دون دیگری هم معینی ندارد. مثل جایی که از ابتدا شخص در زمان واحد مادر و دختر یا دو خواهر را به عقد خودش در بیاورد که نکاح هر دو از همان اول باطل می شود. بله در جایی که ابتدا با

خواهر اول ازدواج کند و بعد با خواهر دوم، عنوان جمع بر خواهر دوم منطبق خواهد شد نه اول. اما در جایی که در زمان واحد این عقد صورت بگیرد تعیین یکی بلا معین است. بنابراین طبق نظر مشهور که جمع بین ام و بنت را که مثل جمع بین اختین قرار می دهند هر دو باطل می شود ولی حرمت ابدی در کار نیست. چون سببی از اسباب حرمت ابدی محقق نشده است. اما بنابر آنچه مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی اختیار کرده اند، جمع بین ام و بنت به عنوان جمع موضوع حکم نیست بلکه آن دو عملاً نمی توانند در نکاح شخص واحد قرار بگیرند. لذا باید دید که دلیل صحت نکاح که از نظر حدوثی هر دو را شامل می شد از نظر بقائی هم هر دو را شامل می شود یا از نظر بقائی در شمولش نسبت به یکی مواجه با مانع است. همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی در بحث مشتق آمده است، شمول دلیل صحت نکاح نسبت به صغیره مشکلی ندارد. زیرا اگر بخواهد حرام باشد از باب ریبیه باید حرام شود که شرط حرمت آن دخول به ام است که طبق فرض منتفی است. بنابراین اگر دلیل صحت نکاح، مرتضعه را بقاء بگیرد مشکلی ندارد. بعد از اینکه دلیل صحت نکاح صغیره را گرفت دیگر نمی تواند در کنار آن نکاح مرتضعه را بگیرد. زیرا دیگر عنوان ام الزوجه بر او صادق است و لذا دلیل صحت نکاح، مرتضعه اولی را بقاء نمی گیرد. شمول دلیل صحت نکاح نسبت به صغیره باعث می شود نکاح او صحیح باشد و نکاح ام هم باطل باشد و هم او حرام ابدی شود. چون ام الزوجه است و در حرمت ام الزوجه نیز دخول شرط نیست. به عبارت دیگر از مواردی است که شمول دلیل نکاح نسبت به احد الموردين موجب خروج مورد اخر از دلیل صحت نکاح می شود و حالت ورود نسبت به

دلیل دیگر پیدا می کند و موضوع صحت نکاح در مورد ام را از بین می رود ولی دلیل صحت نکاح با شمولش نسبت به ام موضوع صحت نکاح نسبت صغیره را از بین نمی برد. لذا گفته شده که اگر در زمان واحد کسی عقد ازدواج را نسبت به مادر و دختر در یک زمان اجرا کند نکاح نسبت به مادر باطل است و او حرام ابدی خواهد شد ولی نسبت به دختر صحیح است.

بنابراین طبق مسلک اول، نکاح مرضعه اولی و صغیره باطل است ولی حرام ابدی نمی شوند اما بنابر مسلک مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی مرضعه اولی حرمت ابدی پیدا می کند و نکاح مرتضعه صحیح است.

اما مرضعه ثانیه هرچند که مدخول بها باشد و یا از شیر شوهر به صغیره شیر داده باشد، حرمت ابدیه پیدا نمی کند. زیرا برای حرمت ابدیه لازم است که او أم الزوجه باشد و حال آنکه زوجیت صغیره در قبل از بین رفته است و بعد أمومت برای مرضعه ثانیه به وجود آمده است. لذا زوجیت او باطل نمی شود و حرام ابدی نیز نخواهد شد. مگر بنابر اینکه مشتق وضع للاعم شده باشد. در این صورت بر او عنوان ام الزوجه صادق است. زیرا مادر است برای کسی که کانت سابقا متلبسة بالزوجية. بنابراین با قطع نظر از بحث مشتق، أمومت و زوجیت در یک جا جمع نمی شود و لذا نمی شود حکم به حرمت ابدیه مرضعه ثانیه کرد.

صورت سوم: دخول بالكبیرتین بشود و یا ارضاع مرضعتین به لبن زوج باشد. به خاطر ارتضاع از مرضعه اولی، زوجه صغیره حرام ابدی می شود؛ یا به این جهت که بنت زوجه

مدخول بها است و یا به این جهت که با شیر خوردن بنت خود زوج می شود. اما مرضعه اولی حرام ابدی نمی شود. زیرا امومت او وقتی پیدا شده که زوجیت صغیره از بین رفته است. مگر اینکه قائل شویم که مشتق حقیقت در اعم است.

بعد از اینکه صغیره به خاطر رضاع اول حرمت ابدی پیدا کرد دیگر رضاع دوم نمی تواند تاثیری در حرمت ابدیه او بگذارد. اما اینکه رضاع بخواهد مرضعه ثانیه را حرام ابدی قرار بدهد مبتنی بر بحث مشتق است تا امومت و زوجیت با هم جمع شوند و حکم به حرمت ابدی کرد.

صورت چهارم: هر دو زن زوجه صغیره را شیر داده اند و هیچ کدام مدخول بها نیستند و رضاع هم به لبن زوج نیست بلکه به لبن فحل اخر است. ارتضاع اول که موجب حرمت ابدی بر صغیره نمی شود. زیرا با رضاع اول، صغیره نه بنت زوجه مدخول بها می شود و نه بنت رضاعی شوهر. اما ایا نکاح آنها باطل می شود یا خیر. چون وقتی مرضعه اولی صغیره را شیر بدهد مادر او می شود. أم شدن باعث می شود که جمع بین آنها در نکاح ممکن نباشد و نکاح آنها صحیحا باقی نماند. اما اینکه نکاح هر دو باطل بشود یا یکی، مبتنی بر این است که در جمع بین أم و بنت، نظر مشهور را قائل شویم یا نظر مرحوم آقای خویی. بنابر نظر مشهور هر دو باطل می شود. چون هیچ کدام معینی برای صحت ندارند و بنابر نظر مرحوم آقای خویی فقط نکاح ام باطل می شود با حرمت ابدی و نکاح صغیره صحیح است.

نسبت به رضاع دوم هم چون مفروض این است که از لبن زوج نیست و زوجه هم مدخول بها نیست موجب حرمت ابدی مرضعه ثانیه نخواهد شد اما با شیر دادن رابطه مادری و دختری بین صغیره و مرضعه ثانیه برقرار می شود. چنانچه طبق نظر مشهور حکم به بطلان زوجیت صغیره از قبل کردیم نکاح مرضعه ثانیه صحیح باقی خواهد ماند اما اگر طبق نظر مرحوم آقای خویی حکم به صحت زوجیت صغیره از قبل کردیم، جمع بین مادر و دختر در نکاح شده است و حال آنکه مادر و دختر نمی توانند در حباله واحد باشند. در این صورت همان اختلاف مبنای قبل دوباره به وجود می آید و طبق نظر مشهور که از قبل نکاح مرتضعه بخاطر ارضاع اول باطل شده بود نکاح مرضعه ثانیه مشکل پیدا نمی کند مگر بنا بر اینکه مشتق حقیقت در اعم باشد و طبق نظر مرحوم آقای خویی حکم به حرمت ابدی مرضعه ثانیه و صحت زوجیت صغیره می شود.

اینها بر حسب قواعد اولیه بود. اما بر حسب نصوص خاصه ایا دلیلی وجود دارد که بر خلاف مقتضای قاعده حکم کند یا خیر.

یکی از روایاتی که به عنوان دلیل بر مساله ذکر شده روایت علی بن مهزیار است. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قِيلَ لَهُ إِنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ بِجَارِيَةٍ صَغِيرَةٍ فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَةً ثُمَّ أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةً لَهُ أُخْرَى فَقَالَ ابْنُ شَبْرَمَةَ حُرْمَتُ عَلَيْهِ الْجَارِيَةُ وَامْرَأَتَاهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْطَأَ ابْنُ شَبْرَمَةَ تَحْرِمُ عَلَيْهِ الْجَارِيَةُ وَامْرَأَتُهُ الَّتِي أَرْضَعَتْهَا أَوَّلًا فَأَمَّا الْآخِرَةُ فَلَمْ تَحْرَمْ عَلَيْهِ كَأَنَّهَا أَرْضَعَتْ

ابتنه^{۷۳}. طبق این روایت، مرضعه دوم حرام نمی شود. چون به دختر شوهرش شیر داده است و شیر دادن به دختر شوهر از عناوین محرمه نیست.

این حدیث همانطور که در کلام مرحوم شهید ثانی در مسالک آمده، صریح در این است که مرضعه ثانیه حرام ابدی نمی شود. کما اینکه در حرمت ابدی مرضعه اولی نیز صراحت دارد. مرحوم شیخ هم در تهذیب فرموده اند: و فقه هذا الحديث ان المرأة الاولى اذا ارضعت الجارية حرمت الجارية عليه لانها صارت بنته (با شیر خوردن از مرضعه اولی بنت زوج می شود و لذا حرام ابدی خواهد شد) و حرمت عليه المرأة الاخرى لانها أم امرأته و قد قال رسول الله صلى الله عليه واله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. فاذا ارضعتها المرأة الاخرى ارضعتها و هي بنت الرجل لا زوجته فلم تحرم عليه لاجل ذلك^{۷۴}. وقتی مرضعه ثانیه صغیره را شیر داده که صغیره از زوجیت خارج شده بود و بنت رجل شده بود و لذا وجهی دیگر برای حرمت مرضعه ثانیه نیست.

نسبت به دلالت روایت اشکالی وجود ندارد. جاریه و مرضعه اولی حرام ابدی هستند و مرضعه ثانیه حرمت ابدی ندارد و به ظاهر اولی همه صورت های ذکر شده را هم اطلاق روایت می گیرد. عمده اشکال از حیث سند است که از مرحوم علامه شروع شده و بعد در کلمات فخر المحققین و شهید ثانی نیز آمده است. چون این اعلام مقتضای قاعده را بر اساس اینکه مشتق حقیقت در اعم است حرمت مرضعه ثانیه دانسته اند، این روایت خلاف مقتضای

^{۷۳} - وسائل/۲۰/۴۰۲.

^{۷۴} - تهذیب/۷/۲۹۴.

قاعده شده است و لذا چون ضعف سند دارد به آن عمل نمی کنند. مرحوم شهید در مسالک دو وجه برای ضعف سند فرموده است. یکی از جهت صالح بن ابی حماد است که در مورد او تضعیف وارد شده و دوم از جهت ارسال در روایت.

برای ارسال در روایت هم دو تقریب ذکر کرده است. تقریب اول این است که ابی جعفر علیه السلام که در روایت به صورت مطلق ذکر شده امام باقر علیه السلام می باشند والا از امام جواد علیه السلام با ابوجعفر ثانی نام برده می شود و علی بن مهزیار نمی تواند از امام باقر علیه السلام بدون واسطه نقل کند. شاهد بر این که مراد از ابوجعفر امام باقر علیه السلام می باشد این است که در روایت نظر ابن شبرمه نقل شده که معاصر امام باقر علیه السلام بوده نه امام جواد علیه السلام و لذا معلوم می شود روایت از امام باقر علیه السلام است.

سه شنبه ۲۱/۱۰/۴۰۰

جلسه ۶۹

نکته ای از مطالب قبلی باقی مانده که باید تکمیل شود. در استشهاد مرحوم اخوند به کلام فخر المحققین سه مناقشه نسبت به خود شاهد مطرح شد. مناقشه سوم این بود که همانطور که حرمت مرضعه ثانیه مبتنی بر بحث مشتق است حرمت مرضعه اولی هم مبتنی بر بحث مشتق است. زیرا ولو با رضاع اول مرضعه اولی ام برای صغیره می شود ولی موضوع حرمت محقق نمی شود. زیرا موضوع حرمت برای مرضعه اولی این است که او ام الزوجه باشد یعنی باید امومت او و زوجیت صغیره با هم جمع شوند تا موضوع حرمت ابدی مرضعه

اولی محقق شود و حال آنکه چنانکه مرحوم محقق ایروانی و مرحوم اصفهانی فرموده اند این دو یکجا جمع نشده اند. زیرا در همان مرتبه ای که امومت محقق می شود (که مرتبه تمام شدن رضاع اول باشد)، زوجیت از بین می رود. زوجیت با امومت حتی در یک مرتبه نیز جمع نشده اند تا موضوع حرمت محقق شود. مگر اینکه به بحث مشتق ورود کنید.

از این مناقشه مرحوم محقق عراقی جواب دادند. فرمودند که امومت و بنوت متضایفان هستند و در یک مرتبه می باشند و بنوت علت برای زوال زوجیت است. لذا زوال زوجیت که معلول بنوت است در مرحله متاخر از آن می باشد. وقتی زوال زوجیت متاخر از بنوت بود و بنوت هم با امومت به خاطر تضایف در یک مرتبه بودند، نتیجه این می شود که زوال زوجیت نمی تواند با امومت در یک مرتبه بوده و باید متاخر باشد. وقتی عدم زوجیت نتوانست با امومت در یک مرتبه باشد، زوجیت با امومت در یک مرتبه قرار می گیرند و گرنه لازم می آید ارتفاع نقیضین در یک مرتبه.

همانطور که قبلاً هم توضیح داده شد و اکنون نیز تکمیل می شود، مرحوم آقای خویی به این بیان محقق عراقی اشکال کرده اند. حاصل اشکال این است که حتی اگر احکام روی رتبه ها رفته باشند نه موجودات زمانی، اجتماع زوجیت و امومت در یک مرتبه با جمع بین چهار قاعده توجیه شد. اول اینکه معلول از علت متاخر است و دوم متضایفان در مرتبه هم می باشند و سوم ارتفاع نقیضین حتی در مرتبه هم محال است و قاعده چهارم مساوات است یعنی المساوی مع المتقدم علی الشئ متقدم علی الشئ. با جمع بین این چهار قاعده حکم به اجتماع امومت و زوجیت در مرتبه واحد کردید. زیرا از آنجایی که معلول متاخر از

علت است زوال زوجیت هم متاخر از بنوّت است و با توجه به اینکه متضایفان هم‌رتبه هستند امومت مرضعه اولی با بنوت صغیره در یک مرتبه قرار دارند. وقتی امومت در مرتبه بنوت بود، پس دیگر در مرتبه زوال زوجیت نیست. وقتی زوال زوجیت در مرتبه امومت نبود باید خود زوجیت در مرتبه امومت باشد. چون ارتفاع نقیضین از مرتبه هم مستحیل است. این قواعد چهارگانه اگر با هم جمع شوند اجتماع امومت با زوجیت را در یک مرتبه نتیجه می دهند. لذا برای از بین رفتن نتیجه کافی است که یکی از این قواعد ابطال شود. مرحوم آقای خویی فرموده اند که چون قاعده مساوات را قبول نداریم زوجیت در مرتبه امومت قرار نمی گیرد. این اشکال مرحوم آقای خویی به بیان محقق عراقی است که از قاعده مساوات استفاده کرده است. بنابراین اجتماع امومت و زوجیت در رتبه واحده از این راه درست نمی شود.

اما برای تصویر اجتماع امومت و زوجیت، مرحوم آقای بروجردی در بیان دیگری فرموده اند که وصف امومت با بنوّت متضایفان هستند و هر دو وصف علت برای زوال زوجیت می باشند. وقتی زوال زوجیت به خاطر معلول بودند در مرتبه متاخر از امومت و بنوّت بود پس خود زوجیت باید در مرتبه امومت و بنوت باشد. وقتی زوجیت در مرتبه امومت قرار داشت یعنی امومت مرضعه اولی با زوجیت صغیره در یک مرتبه جمع شده اند و چون در یک مرتبه جمع شده اند موضوع حرمت ابدی محقق می شود بدون اینکه احتیاج به بحث مشتق باشد. همانطور که روشن است در این بیان از قاعده مساوات استفاده نشده است. اینکه در تحقیق الاصول آمده که اشکال مرحوم آقای خویی به این بیان وارد می شود صحیح نمی باشد. زیرا

مرحوم آقای بروجردی در این بیان از قاعده مساوات استفاده نکرده اند و حال آنکه مرحوم آقای خوئی اشکال را متوجه قاعده مساوات کرده اند.

بله اگر کسی در مقام مناقشه به مرحوم آقای بروجردی بگوید علت برای زوال زوجیت؛ فقط بنوت است و امومت علیت ندارد بلکه نهایتاً امومت مساوی با علت زوال زوجیت است نه اینکه خودش علیت داشته باشد. اگر کسی علیت امومت و بنوت را با هم قبول نداشته باشد، امومت مساوی و هم مرتبه با علت یعنی بنوت خواهد بود. وقتی هم مرتبه شدند، برای اینکه اجتماع امومت با زوجیت را درست کنید نیاز به قاعده مساوات دارید که مرحوم محقق عراقی فرمود. اگر کسی چنین اشکالی به مرحوم آقای بروجردی وارد کند ممکن است در جواب گفته شود که آنچه نیاز داریم این است که تقدم و تاخر در رتبه باید ملاک داشته باشد و همین مقدار که ملاک تقدم وجود نداشت کافی است برای اتحاد در رتبه. لذا برای اینکه اتحاد رتبه امومت با زوجیت را استفاده کنیم نیاز به قاعده مساوات نداریم. زیرا اصل اولی اتحاد در رتبه است. همین که موجب تقدم وجود نداشته باشد کافی است. همانطور که در تحقیق الاصول هم آمده مرحوم آقای خوئی قائل هستند که برای اتحاد رتبه نیازی به ملاک نداریم و مجرد عدم ثبوت ملاک التقدم کافی برای اتحاد است. یا ممکن است در جواب گفته شود که اینکه مرحوم آقای بروجردی فرموده بودند که امومت و بنوت هر دو علیت دارند برای زوال زوجیت، این مقدمه تمام است اینطور نیست که فقط بنوت علیت داشته باشد بلکه امومت هم علیت دارد. چون هر بنوتی با امومت همراه است و گرنه معنا ندارد که بنوت بدون امومت تحقق پیدا کند تا سببیت داشته باشد. چون بنوت مرتضعه با امومت زن مرتضعه

با اهم امیخته شده و جدا از هم نیستند، اگر در ناحیه بنوت علیت را قبول کردید، امومت هم در قسمت علت قرار می گیرد و ان مقدمه مفروغ عنه مرحوم آقای بروجردی پذیرفته می شود. چون بنوت تحققش متوقف بر امومت است، دیگر مطلق البنوه بدون امومت نمی تواند موجب زوال زوجیت شود. لذا اختلاف رتبه از این راه حل می شود و اگر کسی اجتماع رتبه را در ترتب حکم کافی بداند این بیان مرحوم آقای بروجردی بیان تامی خواهد شد. چون امومت و بنوت علت برای زوال زوجیت هستند و لذا در مرتبه قبل که مرتبه خود امومت و بنوت باشد زوال زوجیت وجود ندارد بلکه خود زوجیت هست.

بحث در روایت علی بن مهزیار بود. گفته شد که این روایت دلالت دارد بر حرمت مرضعه اولی و نیز صغیره و عدم حرمت مرضعه ثانیه.

کلام در این بود که آیا از نظر سندی می توان به این روایت اخذ کرد یا خیر. از دو ناحیه اشکال شده بود؛ یکی از ناحیه صالح بن ابی حماد که توثیق در مورد او وارد نشده است و یکی نیز از ناحیه ارسال که دو تقریب در کلام مرحوم شهید ثانی در مسالک برای ارسال آمده بود.

تقریب اول این بود که ظاهر از ابوجعفر به صورت مطلق امام باقر علیه السلام است. ولو به امام جواد علیه السلام هم ابوجعفر گفته می شود اما با قید الثانی نه بصورت مطلق و علی بن مهزیار هم تا امام باقر علیه السلام فاصله دارد. شاهد بر اینکه مراد از ابوجعفر امام باقر

علیه السلام می باشد این است که در روایت قول ابن شبرمه ذکر شده که معاصر با امام باقر علیه السلام بوده نه حضرت جواد علیه السلام.

تقریب دوم این است که مرحوم شهید فرموده حتی اگر در اینجا مراد امام جواد علیه السلام باشد باز هم در روایت ارسال وجود دارد. زیرا علی بن مهزیار نقل می کند قیل له و در روایت شاهی نداریم که علی بن مهزیار این مطالب را بلاواسطه و عن حس نقل می کند بلکه این احتمال هست که نقل این مطالب از مجلس امام جواد علیه السلام با واسطه است. مرحوم شهید ثانی فرموده اند: لو أريد بأبي جعفر، الثانی و هو الجواد علیه السلام بقرينة أنه أدركه و أخذ عنه فليس فيه أنه سمع منه ذلك بل قال: قیل له، و جاز أن يكون سمع ذلك بواسطة، فالإرسال متحقق على التقديرين^{۷۵}.

تقریب سوم هم وجود دارد که در کلام مرحوم بحر العلوم در بلغة الفقیه ذکر شده و هرچند در محاضرات این تقریب بدون استناد آمده اما در بحث رضاع تصریح شده که تقریبی است که صاحب بلغة الفقیه بیان کرده اند. مرحوم بحر العلوم فرموده اند که هرچند در نقل وسائل است که علی بن مهزیار عن ابی جعفر علیه السلام اما در نقل دیگر به حسب آنچه در مصدر یعنی کافی و تهذیب وجود دارد آمده عن علی بن مهزیار رواه عن ابی جعفر علیه السلام. تعبیر "رواه" نشان می دهد که علی بن مهزیار از امام نقل نمی کند. زیرا این تعبیر در جایی بکار برده می شود که واسطه در کار باشد نه اینکه مستقیماً بخواهند نقل کنند. در محاضرات همین تقریب سوم مورد قبول قرار گرفته است. در احکام الرضاع فرموده اند: ان

صاحب البلغة نبه على إرسالها من جهة أخرى، و هي ان الرواية منقولة في الكافي و فيه يقول و روى عن ابي جعفر عليه السلام اى ينقلها ابن مهزيار عن الامام عليه السلام بلفظ "روى" و هو صريح في وجود الواسطة بينه و بين الامام عليه السلام و لو كان الامام هو الامام الجواد عليه السلام^{۷۶}.

بررسی سند روایت علی بن مهزیار؛

نسبت به ضعف صالح بن ابی حماد و جوهی برای تصحیح ذکر شده است:

وجه اول: همانطور که در معجم هم آمده، کشی در رجالش گفته است: کان أبو محمد الفضل (یعنی فضل بن شاذان) یرتضیه و یمدحه و لا یرتضی أبا سعید الآدمی.

مرحوم آقای خویی اشکال کرده اند کشی این نقل را از علی بن محمد قتیبی آورده که قتیبی وثاقتش محل اشکال است.

وجه دوم: در معجم مرحوم آقای خویی فرموده که از راه تفسیر قمی این صالح بن ابی حماد را توثیق می کنیم. بر اساس مبنای ایشان که افراد واقع در اسناد تفسیر قمی معتبر هستند حکم به اعتبار صالح می شود. اگر کسی این مبنا را قبول نکرده باشد وثاقت صالح قابل اثبات نیست.

وجه سوم: در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده که از راه تعویض سند وارد می شویم. چون مرحوم شیخ طوسی در فهرست به تمام کتب علی بن مهزیار سند تام دارد الا نصف

کتاب مثالب که نسبت به آن سند دیگری دارد که ابراهیم بن مهزیار برادر علی بن مهزیار در آن واقع شده است. ما از سند عامی که شیخ طوسی به جمیع کتب و روایات علی بن مهزیار دارد و اجلاء در آن قرار دارند استفاده می کنیم و آن را تطبیق بر روایت وارد در محل بحث کرده و سند را تمام می کنیم. ولو این سند بخشی از کتاب مثالب را نمی گیرد ولی چون احتمال داده نمی شود که روایت محل بحث در کتاب مثالب باشد بلکه در بقیه کتب است، مشکل حل می شود. حتی اگر احتمال داده شود که در کتاب مثالب می باشد، همان سندی که به نصف مثالب است به نظر ما تمام می باشد. چون ابراهیم بن مهزیار از معاریفی است که لم یرد فیه قدح و براساس قاعده توثیق معاریف سندی که مشتمل بر ابراهیم بن مهزیار است مشککش حل می شود. مرحوم آقای تبریزی توضیح ندادند که چطور ابراهیم بن مهزیار از معاریف است. ولی شاید وجهش این باشد اجلائی مثل سعد بن عبد الله قمی و محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن علی بن محبوب و عبد الله بن جعفر از او نقل روایت می کنند. همین مقدار که مرجع اخذ حدیث برای اجلاء باشد کافی است که از جمله معاریف محسوب شود و موضوع قاعده توثیق معاریف محقق گردد.

بنابراین اشکال از ناحیه صالح بن ابی حماد قابل رفع است؛ یا با بیان مرحوم آقای خویی یا با تعویض سند.

نسبت به ارسال روایت نیز سه تقریب وجود داشت که از آنها نیز جواب داده شده است. صاحب حدائق در جواب تقریب اول فرموده است که کسی که تتبع در روایات کند می بیند که در موارد کثیره ای از روایات، عنوان ابی جعفر به صورت مطلق آمده و حال آنکه مراد

امام جواد علیه السلام است. منه خبر الكتاب الذی کتبه الی شیعتہ فی امر الخمس. در این مکاتبه عنوان ابی جعفر مطلق است و مراد امام جواد علیه السلام می باشند. حتی اگر فی حد نفسه هم مراد از ابوجعفر امام باقر علیه السلام باشد اما در مورد بحث از این قرینه استفاده می کنیم که مراد امام جواد علیه السلام می باشند. قرینه این است که علی بن مهزیار دارد نقل بلاواسطه می کند و او فقط از امام جواد علیه السلام می تواند نقل بلا واسطه کند. اینکه در روایت قول یک شخصی را نقل کنند که دلیل نمی شود که در آن زمان شخص مذکور زنده بوده است. ابن شبرمه جزء قضات معروف بوده و رأی او شیوع داشته است و به همین جهت ممکن است کسی حرف ابن شبرمه را در مجلس امام جواد علیه السلام نقل کرده باشد.^{۷۷}

جواب تقریب دوم ارسال هم واضح است. در تقریب گفته شد که علی بن مهزیار می گوید قیل له و این نشان می دهد که مع الواسطه نقل می کند. جواب این است که در بعضی از موارد می شود که شخص می گوید در مجلس بودم پدرم سوال کرد و امام علیه السلام اینطور جواب دادند. ولو سوال کننده خود شخص نباشد اما چون در مجلس حضور داشته، هم قول سائل را نقل می کند و هم قول امام علیه السلام را. داریم سأل رجل ابا عبد الله علیه السلام عن کذا و قال علیه السلام کذا. ظاهر اینکه می گوید امام صادق علیه السلام اینطور فرمودند این است که خودش در مجلس بوده و نقل مستقیم می کند.

جواب تقریب سوم هم که مرحوم بحر العلوم مطرح کردند و مرحوم آقای خویی نیز پذیرفتند این است که عنوان "روی" به کار گرفته می شود حتی در مواردی که شخص بدون واسطه نقل می کند. در کلمات مرحوم شیخ، در خیلی از موارد وقتی می خواهد ابتدای سند را بیاورد می گوید و اما ما رواه محمد بن احمد بن یحیی عن فلان. اگر در اول سند تعبیر "روی" بکار برده می شود معنایش این نیست که راوی از شخص بعدی با واسطه نقل کرده است بلکه معلوم است بلا واسطه یا از کتاب یا مشافهتا نقل می کند. همانطور که کلمه روی در ابتدای سند به معنای نقل با واسطه نیست در انتهای سند هم اگر ذکر شود به همان معنای روایت کردن است و ظهور در نقل با واسطه ندارد.

بعضی نیز گفته اند که مواردی داریم که مرحوم شیخ طوسی در یک مورد تعبیر به "روی" کرده و در جای دیگر همان را تبدیل کرده به "عن" فاما الذی رواه علی بن الحسن عن محمد بن الحسن عن محمد بن ابی عمیر عن بعض اصحابنا رواه عن ابی عبد الله علیه السلام^{۷۸}. در جای دیگری همین روایت را آورده ولی تعبیر کرده است عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله علیه السلام^{۷۹}.

جواب سوم هم این است که حتی اگر معلوم باشد که در نسخه کافی و تهذیب موجود تعبیر رواه عن باشد و دلالت بر ارسال هم کند ولی آنچه صاحب وسائل نقل کرده علی بن

^{۷۸} - تهذیب/۷/۳۱۶.^{۷۹} - تهذیب/۴/.

مehزیار عن ابی جعفر علیه السلام است. این روایت در بحار نیز نقل شده البته نه از کافی بلکه از مناقب ولی با همین تعبیر "عن". اگر بین نقلی که در تهذیب و کافی مطبوع است با آنچه صاحب وسائل نقل می کند اختلاف شود، مثل بقیه مواردی که مرحوم آقای خویی ملتزم است چون نسبت به نسخه های کافی و تهذیب مطبوع سند نداریم ولی صاحب وسائل به نسخه های مصادر حدیث سند داشته، در جایی که اختلاف شود بین نقل صاحب وسائل و نسخه های مطبوع، تقدیم با نقل صاحب وسائل است.

بنابراین روایت از جهت تقریب ثالث هم دارای ارسال نیست. در نتیجه با توجه به اینکه اشکال ارسال هم مرتفع می شود، روایت علی بن مهزیار در این مساله قابل استدلال خواهد بود. بعد از اثبات حجیت روایت، باید دید که چه مقدار از روایت علی بن مهزیار استفاده می شود. آیا دلالت بر حکم در همه این صور چهارگانه می کند به طوری که اگر حکم بر خلاف مقتضای قاعده بود، بتوانیم به این روایت استناد کنیم و حکم بر خلاف قاعده را ملتزم شویم یا اینکه فقط در بعضی از صور دلالت دارد؟

عنوانی که در روایت مورد سوال قرار گرفته این است که رجل تزوج بجاریه صغیره فارضعتها امرأته... . در این سوال قیدی نیامده که ارضاع مرضعه اولی و یا ثانیه از قبیل ارضاع به لبن زوج بوده یا خیر و آیا مرضعه مدخول بها بوده یا خیر و نسبت به همه این صور اطلاق دارد. ولی در جواب، امام علیه السلام که حرف ابن شبرمه را تخطئه می کند فرموده اند که در مورد سوال، جاریه و مرضعه اولی حرام ابدی می شوند اما مرضعه ثانیه حرام ابدی نمی شود کأنها ارضعت ابنته. زیرا مرضعه ثانیه دختر این مرد را شیر داده است.

البته در اینکه مفعول ارضعت در آخر عبارت ابنته است یا ابنتها اختلاف است. به حسب نقل کافی ابنتها است و به حسب نقل تهذیب ابنته است و به حسب نظر اولی ممکن است گفته شود که بین این دو فرق است. اگر ابنته باشد نظر به صورت اول و صورت سوم دارد یعنی جایی که مرضعه اولی مدخول بها باشد یا ارضاع مرضعه اولی به لبن زوج باشد. چراکه در روایت فرموده مرضعه ثانیه حرام نمی شود زیرا بنت زوج را شیر داده است. بنتیت برای زوج از رضاع اول در صورتی محقق می شود که لبن، لبن زوج باشد یا اینکه اگر لبن، لبن زوج نیست، مرضعه مدخول بها باشد تا مرتضعه، ربیبه زوج حساب شود و به خاطر ربیبه بودن دختر زوج حساب شود و از زوجیت خارج شود. در روایت هم داریم که اگر زنی از زوجیت شوهر اول خارج شد و بعد ازدواج کرد و دختردار شد، این دختر بر شوهر قبلی حرام است و دختر او حساب می شود. لذا دختر بودن برای ربیبه هم جاری است اما بنتیت الحاقی نه حقیقی. لذا اگر مرضعه اولی با لبن زوج به صغیره شیر داده باشد در یک تقدیر بنت رضاعی او حقیقتاً می شود و در یک تقدیر بنت رضاعی او الحاقاً و از باب ربیبه بودن. ولی اگر مرضعه اولی به لبن دیگری به او شیر داده و مدخول بها هم نباشد، حالت بنتیت برای مرد پیدا نمی کند و روایت که دارد کأنها ارضعت ابنته تطبیق نمی شود.

اما اگر ابنتها باشد در نظر بدوی خیال می شود که هر چهار صورت را شامل می شود. زیرا در هر چهار صورت، صغیره بنت برای مرضعه اول شده است. اما ظاهراً اینطور نیست و با تأمل معلوم می شود حتی اگر ابنتها باشد باز هم فقط صورت اول و سوم را می گیرد و اختصاص دارد به جایی که رضاع اول یا به لبن زوج بوده یا مرضعه مدخول بها بوده است.

زیرا امام علیه السلام که فرموده اند که کانه‌ها ارضعت ابنتها برای بیان این است که مرضعه ثانیه که زوجه مرد را شیر نداده بلکه بنت او را شیر داده است. امام علیه السلام در تعلیل می‌خواهند در مقابل زوجیت که موجب حرمت ابدی می‌شود بنتیت را بگذارند. اگر مقصود این باشد که این صغیره چون بنت مرضعه اول شده پس نکاح مرضعه ثانیه صحیح باقی می‌ماند، معنایش این است که زن دوم زوجه مرد را شیر نداده بلکه بنت زن اول را شیر داده که همان بنتیت باعث خروج او از زوجیت شده است. این بنتیت در مقابل زوجیت است و بنتیتی که باعث خروج از زوجیت می‌شود چیزی جز همان صورت اول و سوم نیست که یا لبن از زوج باشد و یا زوجه مدخول بها باشد، پس اگر کلمه وارد در روایت بنتها هم باشد باز اختصاص به صورت اول و سوم دارد، علاوه بر اینکه در دوران بین ابنته و ابنتها همانطور که مرحوم فیض فرموده، صحیح همان ابنته است. زیرا این عبارت می‌خواهد نفی زوجیت کند و چنانکه زوجیت به رجل اضافه شده، در مقابل هم باید بنتیت به رجل اضافه شود. بنابراین مقدار دلالت روایت علی بن مهزیار فقط در حد صورت اول و سوم است و در صورت دوم و چهارم به مقتضای قاعده اخذ می‌شود.

مرحوم آقای خویی بعد از اینکه اشکال سندی به روایت علی بن مهزیار کرده اند فرموده اند که این روایت نمی‌تواند در مقابل مقتضای قاعده، حجت شود و لذا به مقتضای قاعده اخذ می‌کنیم که فقط مرتضعه حرام است و حرمت مرضعه هم مبتنی بر بحث مشتق خواهد شد که ما قبول نداریم. بعد فرموده اند که دو روایت دیگر وجود دارد که نهایتاً دلالت بر حرمت مرتضعه می‌کنند نه مرضعه.

یکی صحیحہ محمد بن مسلم یا ابن سنان یا حلبی؛

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ:
لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ جَارِيَةً رَضِيعَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ فَسَدَ النِّكَاحُ.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ
عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَوَّاضٍ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ يَقُولُ وَذَكَرَ نَحْوَهُ

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلَهُ^{۸۰}.

از اینکه در این روایت بیان نکرده اند که حکم مرضعه چیست نشان می دهد که نکاح
مرضعه سر جای خود باقی است و باطل نشده است.

روایت سوم هم صحیحہ حلبی و عبد الله بن سنان؛ وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَلَبِيِّ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً صَغِيرَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ وَ أُمُّ وَلَدِهِ
قَالَ تَحْرُمُ عَلَيْهِ^{۸۱}. طبق این روایت هم فقط مرتضعه حرام می شود نه مرضعه.

اما نسبت به روایت اول که امام علیه السلام فرمودند "فسد النکاح" برداشت مرحوم
اقای خویی این است که فسد نکاح الجاریة. زیرا موضوع در طرح اولی مساله این است که
شخص با جاریه ای ازدواج کرده و لذا عمود کلام جاریه رضیعه است. در نتیجه وقتی می

^{۸۰} - وسائل/۲۰/۳۹۹.

^{۸۱} - وسائل/۲۰/۴۰۰.

فرمایند نکاح فاسد است یعنی نکاح همان جاریه باطل می شود. در کلام صاحب حدائق هم آمده که منساق از روایت این است که فسد النکاح یعنی نکاح جاریه. اما اشکالی که وجود دارد کما اینکه در کلام صاحب حدائق آمده این است که سایر اعلام از این روایت فهمیده اند که ازدواج هر دو باطل شده است^{۸۲}، و ظاهر روایت نیز همین است، معنای روایت این است که امر نکاح این مرد خراب شده است. لذا مرحوم مجلسی در روضه المتقین فرموده اند که فَإِنْ كَانَ مِنْ لَبْنِ الزَّوْجِ فَقَدْ صَارَتْ الصَّغِيرَةُ بَنْتَهُ وَ رَبِيبَتَهُ، وَ الْكَبِيرَةُ أُمُّ زَوْجَتِهِ فَتَحْرِمَانِ مَعًا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ بَلْبَنِ الزَّوْجِ فَيُفْسِدُ النِّكَاحَانَ أَيْضًا^{۸۳}.

لذا بنابراینکه به هر دو بخورد روایت دلالت می کند که هر دو زوجیت باطل شده است و فساد نکاح هم همانطور که در بقیه روایات آمده، به این معناست که این دو زن بعد از این هم امر زوجیت آنها بر قرار نمی شود نه اینکه نکاح خراب شد ولی بعد از آن بروند دوباره عقد زوجیت ببندد. امر زوجیت آنها خراب شده یعنی تا آخر خراب شده و لذا دوباره نمی توانند عقد ببندد. برای همین مرحوم آقای خویی هم در نکاح صغیره از این روایت حرمت ابدی را استفاده کرده اند.

روایت سوم هم دارد رجل تزوج جاریة صغیرة فارضعتها امرأته وام ولده قال تحرم علیه . در این روایت حکم به لفظ مفرد آمده بر خلاف روایت قبلی که به لفظ مطلق آورده شده بود. ظاهرش این است که حکم همان جاریه صغیره را بیان می کنند و احتمال هم هست که

^{۸۲} - حدائق/۲۳/۴۲۰.

^{۸۳} - روضه المتقین/۸/۵۶۴.

زن مرضعه حرام شود. بنابراین با مفرد بودن ممکن است کسی استظهار کند که چون عمود کلام جاریه صغیره است جواب هم به همان بر می گردد و این بعید نیست. منتها با توجه به اینکه در روایت دوم داریم که هر دو حرام ابدی می شوند و در روایت سوم داریم که مرتضعه حرام ابدی می شود، باید دید مقتضای این دو روایت اخیر در مقام جمع با روایت علی بن مهزیار، حمل مطلق بر مقید است به طوری که روایت دوم را که دلالت بر فساد نکاح یعنی حرمت ابدی مرضعه و مرتضعه به نحو مطلق می کند مقید کنیم به روایت علی بن مهزیار یا آنها مثبتین هستند نه متنافیین تا تقیید بزنیم؟ اگر به روایت محمد بن مسلم نگاه کنیم بنابراینکه حرمت مرضعه و مرتضعه استفاده شود از نظر شمولش نسبت هر چهار صورت مشکلی ندارد. زیرا عنوان مطلق است و هر چهار صورت را شامل می شود و حکم به فساد نکاح می کند هم نسبت به نکاح مرضعه و هم مرتضعه. از طرفی با توجه به اینکه روایت علی بن مهزیار و محمد بن مسلم مثبتین هستند، روایت علی بن مهزیار نمی تواند مقید روایت محمد بن مسلم باشد. روایت بعد (روایت حلبی) هم ولو حرمت ابدی مرتضعه را بیان می کند نه مرضعه، ولی با روایت دوم و روایت علی بن مهزیار تنافی ندارد. زیرا در این روایت مورد سوال مرتضعه بوده و امام علیه السلام هم حکم او را بیان کرده اند و عدم بیان حکم مرضعه دلیل بر عدم حرمت او نیست. ولی در روایت دوم حرمت مرضعه به صورت مطلق بیان شده است.

بنابراین ولو بین مدلول این سه روایت اختلاف است ولی اختلافی نیست که باعث تقیید یکی شود. بر این اساس باید به روایتی که موارد بیشتر را شامل می شود اخذ کرد (اگر

مانعی از اخذ به آن وجود نداشته باشد) نه اینکه به روایتی که دائره شمولش کمتر است اکتفاء شود .

با توجه به اینکه روایت دوم (صحیحہ محمد بن مسلم) دلالت بر حرمت مرضعه و مرتضعه به صورت مطلق می کند در هر چهار صورت ، و نسبت به دلالت این روایت بر حرمت مرضعه در همه صورتها مشکلی وجود ندارد (چون اگر چه حرمت مرضعه اولی در بعضی از صور برخلاف مقتضای قاعده است ولی حجت بر خلاف روایت در این جهت وجود ندارد) .

ولی نسبت به حرمت مرتضعه مشکل پیدا می شود. زیرا حرمت مرتضعه در صورت اول و دوم مطابق با قاعده و موافق با کتاب مجید است اما در صورت دوم و چهارم بر خلاف ایه شریفه است که در مورد ربیبه فرموده " وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ". در نتیجه در بنت زوجه غیر مدخول بها حرام ابدی نیست. ایه دلالت بر عدم حرمت ابدی بنت زوجه غیر مدخول بها می کند لذا دلالت روایت محمد بن مسلم در این قسمت که در صورت دوم و چهارم حرمت ابدی را برای مرتضعه هم اثبات می کند (وهمینطور روایت حلبی در این قسمت) مخالف با کتاب می شود و لذا از این قسمت از روایت محمد بن مسلم و حلبی رفع ید می شود. نتیجه عملی این می شود که حرمت مرتضعه فقط در صورت اول و دوم است اما حرمت مرضعه اولی در هر چهار صورت می باشد. مقتضای جمع بین ادله در نهایت همین است.

مقدمه ثانیه؛ جریان نزاع در اسم زمان

بعضی در جریان نزاع مشتق در اسم زمان اشکال کرده اند که مرحوم اخوند در امر ثانی از این اشکال جواب می دهند. البته جواب ایشان یکی از جواب هایی است که از این اشکال داده شده والا علاوه بر جواب مرحوم اخوند، اعلام ثلاثه یعنی محقق نایینی و محقق اصفهانی و محقق عراقی نیز جواب داده اند. لذا در مجموع چهار جواب از این اشکال در کلمات وجود دارد که اگر یکی از این جواب ها مورد قبول قرار بگیرد ملتزم به جریان نزاع در اسم زمان می شویم و الا باید اسم زمان را از محل نزاع خارج بدانیم.

اشکال این است که با توجه به اینکه عنوان نزاع در مشتق این است که ایا مشتق حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ فعلا است یا در اعم از متلبس فعلی و ما انقضی عنه التلبس است، معلوم می شود که باید در محل نزاع بعد از انقضاء تلبس به مبدأ، ذات باقی باشد. بنابراین شرط ورود به محل نزاع این است که ذات بعد از انقضاء تلبس باقی بماند تا این بحث مجال پیدا کند که اطلاق مشتق بر این ذات که انقضی عنه التلبس حقیقت است یا مجاز. با توجه به این خصوصیتی که از تامل در عنوان نزاع به دست می آید، معلوم می شود که اسم زمان از محل نزاع خارج است. زیرا در اسم زمان، ذاتی که مشتق بر آن جاری می شود، خود زمان است و زمان هم متصرم الوجود است. یعنی اگر قطعه خاصی از زمان متلبس به وقوع فعل و مبدأ بود، آن ذات از بین می رود و دیگر باقی نیست تا بحث شود که ایا اطلاق عنوان مشتق بر ذات بعد از انقضاء هم حقیقت است یا خیر. به عنوان مثال روز دهم ماه

محرم سال ۶۱ هجری زمان شهادت حضرت سید الشهداء علیه السلام بوده است. ذاتی که متلبس به مبدأ یعنی وقوع شهادت بوده، همان قطعه خاص از زمان بوده است که از بین رفته است. دیگران زمان خاص که شهادت در آن واقع شده بود باقی نیست تا بحث شود اطلاق مقتل الحسین علیه السلام بعد از انقضاء بر آن حقیقت است یا مجاز.

از این اشکال، هم مرحوم اخوند جواب داده اند و هم اعلام دیگر. جواب مرحوم اخوند به یک جواب حلی و دو جواب نقضی بر می گردد.

جواب حلی این است که هیچ مانعی ندارد لفظ برای مفهوم عامی وضع شود که این مفهوم عام در خارج یک مصداق بیشتر ندارد. انحصار مصداق در یک فرد که موجب نمی شود لفظ فقط برای همان فرد وضع شود و امکان نداشته باشد برای مفهوم عام وضع گردد. بلکه هم ممکن است برای خصوص آن فرد وضع شود و هم ممکن است برای مفهوم عام وضع و آن مفهوم چون فقط یک فرد دارد منطبق بر همان یک فرد شود نه فرد دیگر. وقتی هر دو صورت وضع ممکن بود نزاع جاری می شود که در این موارد لفظ برای فرد وضع شده یا برای مفهوم عام. لذا در مورد اسم زمان مثل مقتل جای بحث است که آیا برای خصوص زمانی که در آن تلبس به مبدأ وجود داشته وضع شده یا برای اعم از زمان تلبس و تحقق مبدأ و زمانی که مبدأ منقضی شده است؛ هرچند اگر برای مفهوم عام وضع شود مصداق دومی در خارج وجود نداشته باشد. مرحوم اخوند فرموده اند: یمكن حل الإشکال بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما فی المقام لا یوجب أن یکون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام.

جواب نقضی اول : در لفظ جلاله الله بحث شده که موضوع له آن چیست. آیا این لفظ عَلم شخصی است یا اسم برای عنوان عام واجب الوجود است. با وجودی که عنوان واجب الوجود در خارج یک مصداق بیشتر ندارد اما بحث شده که این لفظ، وضع شده برای خصوص ذات باری تعالی به عنوان عَلم شخصی یا اسم است برای کلی واجب الوجود مستجمع صفات کمالیه و اگر اطلاق بر ذات باری تعالی می شود از باب تطبیق کلی بر فرد است.

جواب نقضی دوم : نقض دیگر این است که خود کلمه واجب الوجود برای معنای کلی وضع شده است و حال آنکه یک مصداق بیشتر ندارد. پس معلوم می شود انحصار مصداق مانع از وضع برای معنای عام نمی شود. و إلا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارک و تعالی^{۸۴}.

در کلام مرحوم آقای خویی به این کلام مرحوم اخوند اشکال شده است. غیر از ایشان هم اشکال کرده اند. مرحوم آقای خویی فرموده اند هرچند ممکن است لفظ برای مفهوم عام وضع شود در حالی که مصداق ممکن آن فرد واحد باشد یعنی موضوع له مفهوم عامی باشد جامع بین محال و ممکن، صحیح است و جای انکار ندارد. عملاً هم می توانیم شواهدی برای این نوع وضع نشان دهیم. مثل لفظ اجتماع که برای مفهوم عامی وضع شده که بعضی از مصادیق آن ممکن است مثل اجتماع زید و عمرو در یک خانه و بعضی از مصادیق آن غیر ممکن مثل اجتماع نقیضین، بلکه می شود اصلاً لفظ را برای عنوان عامی وضع کرد که

هیچ مصداق ممکنى نداشته باشد مثل اینکه لفظ دور را برای خصوص دور باطل و محال وضع کنیم. مثال دیگری که در کلام مرحوم آقای خویی نیامده شریک الباری است که برای عنوان عامی وضع شده که هیچ مصداقی ندارد. ولی مهم این است که آن مفهوم جامع بین مصادیق ممکنه و مستحیله یا مفهوم عام بدون مصداق ممکن، در صورتی می تواند موضوع له لفظ شود که متعلق غرض تفهیم قرار بگیرد. اگر غرض به افاده و تفهیم آن تعلق بگیرد وضع لفظ برای آن مشکلی ندارد. لذا اگر برای عنوان کلی اجتماع یا جایی که اصلاً مصداق ممکن ندارد مثل شریک الباری و دور لفظ وضع شود مانعی ندارد. چون غرض به تفهیم آنها تعلق می گیرد. اما اگر برای مفهوم جامعی که متعلق غرض تفهیمی قرار نمی گیرد و احتیاج به تفهیم آن معنای جامع وجود ندارد، واضع بخواهد لفظ وضع کند لغو است. اسم زمان هم از این قبیل است. در اسم زمان با توجه به اینکه ذات بعد از انقضاء تلبس باقی نیست، اگر واضع بخواهد لفظ را برای زمان عامی وضع کند که جامع بین زمان تلبس به شهادت و زمانی است که ذاتش باقی است ولی متلبس نیست، لغو خواهد بود. چون در این موارد هیچ احتیاجی به استعمال لفظ در معنای عام پیدا نمی شود، عملاً وضع لفظ لغو خواهد شد. با این توضیح معلوم می شود که قیاس اسم زمان به وضع لفظ جلاله قیاس فی غیر محله است و جواب نقضی مرحوم اخوند صحیح نیست. زیرا وضع لفظ برای عنوان کلی واجب الوجود و معنای عام، متعلق غرض تفهیم قرار می گیرد. برای همین کلمه اله هم برای مطلق واجب الوجود وضع شده است. چون این مفهوم عام متعلق غرض تفهیمی قرار می گیرد وضع آن امکان دارد و لغو نیست. چون هر چند طبق عقیده موحدین عنوان واجب الوجود یک مصداق

بیشتر ندارد ولی همه مردم که قائل به وحدت واجب الوجود نیستند. لذا غرض تفهیم اختصاص به تفهیم خصوص مصداق خاص منحصر ندارد بلکه اگر همه مردم را موحد فرض کنیم باز غرض به تفهیم مفهوم عام هم تعلق می گیرد حداقل برای نفی شرک و اظهار توحید. در مورد لفظ واجب الوجود هم معلوم می شود که نمی شود اسم زمان را با آن قیاس کرد. ولو واجب الوجود یک مصداق بیشتر ندارد اما چون گاهی غرض تعلق می گیرد به تفهیم معنای عام، وضع لفظ برای معنای عام مبرر پیدا می کند. مرحوم آقای خویی نسبت به نقض دوم مرحوم اخوند مناقشه دومی بیان می کند. فرموده اند: اما تمثیله لما وضع للجامع مع استحالة بعض أفرادہ بلفظ الواجب فهو غریب، و ذلك لأن الواجب بمعنى الثابت، و هو مفهوم جامع بین الواجب تعالی و غیره، فانه یصدق علی کل موجود، فان کل موجود واجب لا محالة^{۸۵}. واجب در لغت به معنای ثابت است و ثبوت یا ثبوت تکوینی است و یا ثبوت تشریعی مثل صوم و صلات که از آنها تعبیر به واجب می شود. در تکوینیات هم هرچند واجب لذاته فقط خداوند است ولی غیر خداوند هم ثابت و واجب می باشند اما ثابت بالغیر. چطور مرحوم اخوند یک مصداق برای آن فرض کرده است. بله اگر مرحوم اخوند قید لذاته را به واجب اضافه می کرد و می فرمود الواجب لذاته وضع شده برای مفهوم عامی که یک مصداق بیشتر ندارد، صحیح بود ولی این را که دیگر نمی شود مثال وضع لفظ برای معنای عام قرار داد. زیرا عنوان واجب لذاته که یک وضع ندارد بلکه دو جزء این مجموع هر کدام یک وضع مستقل دارند و مصداق منحصر را هم از باب تعدد دال و مدلول می رساند.

ظاهراً این برداشت مرحوم آقای خویی از کلام مرحوم اخوند صحیح نباشد. زیرا منظور اخوند هم واجب الوجود لذاته است و به خاطر اینکه واضح بوده قرینه نیاورده است. لذا نمی شود اشکال کرد که این عنوان مصادیق دیگری دارد. البته اشکال اخیر مرحوم آقای خویی وارد است که هرچند عنوان واجب الوجود لذاته در مقابل ممکن الوجود، یک مصداق دارد ولی این عنوان که وضع علی حده ندارد بلکه ترکیبی است از واجب و قید لذاته که به آن اضافه شده است و دلالت آن از باب تعدد دال و مدلول است.

جواب دومی که از این اشکال داده شده جواب مرحوم نایینی است. ایشان فرموده اند در اسم زمانی که به حسب اصطلاح، در مقابل اسم مکان آن را اسم زمان می گویند باید دید که معروض و موصوف آن چه چیزی است. اگر معروض اسم زمان شخص زمان خاص بود یعنی قطعه خاص از زمان که در مثال مقتل سید الشهداء علیه السلام روز دهم محرم سال ۶۱ باشد، با انقضاء زمان، معلوم است که ذات باقی نمی ماند ولی معروض اسم زمان، شخص زمان خاص نیست تا انقضاء مبدأ مستلزم و ملازم با انقضای ذات باشد. بلکه معروض اسم زمان عنوان کلی است که هم بر روز دهم محرم سال ۶۱ منطبق می شود و هم بر روز دهم محرم سال های بعد از آن.

مرحوم نایینی برای توضیح این مدعا فرموده اند که دو قسم اسم زمان وجود دارد؛ یک قسم مثل السبت و اول الشهر و ... است و یک قسم هم اسم زمان مشتقی است که به اعتبار وقوع الفعل فيه اطلاق می شوند. لا اشکال در اینکه قسم اول موضوع برای معانی کلیه ای هستند که افراد تدریجی دارند. روز سبت یعنی روز اول هفته نه اینکه اسم قطعه خاص از

زمان با تاریخ مشخص باشد بلکه برای همه روزهای اول هفته وضع شده است که به تدریج موجود می شوند و لذا دو فرد از آن در یک زمان جمع نمی شوند. در اسم زمان مصطلح که مشتق است، اگر کیفیت وضع در آنها مثل اول الشهر و سبت باشد ذات باقی است ولی اگر برای قطعه خاصی وضع شده باشند ذات باقی نیست. اگر لفظ مقتل الحسین برای عنوان کلی یوم العاشر من المحرم وضع شده باشد ذاتی که معروض برای این وصف قرار می گیرد، باقی است ولو مع انقضاء العارض. ولو قتل منتفی شده باشد ولی عنوان دهم محرم باقی است. اما اگر قائل شویم معروض شخص همان زمان خاص است بعینه، در مقابل قطعه بعدی زمان، اشکال خروج اسم زمان از محل نزاع جا دارد. اما اینکه ماخوذ در اسم زمان مصطلح، شخص باشد نه کلی صحیح نیست. زیرا متفاهم از این الفاظ این است که معروض این وصف عنوان کلی است همانطور که در اسامی ازمنه غیر مصطلحه اینطور بود. لذا اگر نگاه کنیم به دهم محرم سال ۶۲ و ۶۳ هجری به بعد، می بینیم ذاتی که معروض وصف می باشد باقی است ولی تلبس آن از بین رفته است. لذا نزاع در اسم زمان جاری می شود همانطور که در اسم فاعل و مفعول جاری بود^{۸۶}.

جلسه ۷۲

یک شنبه ۱۴۰۰/۱۰/۲۶

جواب دوم از اشکال خروج اسم زمان از محل نزاع در بحث مشتق، جواب مرحوم نایینی بود که فرمودند معروض اسم زمان، شخص زمان خاص و قطعه خاصی از زمان نیست

^{۸۶} - اجود/۱/۵۶.

تا انقضاء مبدأ مستلزم انقضاء ذات باشد بلکه معروض اسم زمان امر کلی است. مثلاً در مقتل الحسین کلی روز دهم ماه محرم معروض مبدأ است. لذا بقاء ذات مع انقضاء المبدأ واضح خواهد بود، وقتی ذات با انقضاء مبدأ باقی باشد داخل در محل نزاع خواهد بود.

نسبت به این فرمایش در کلمات اعلام اشکال شده است. مرحوم آقای خویی در تعلیقه اجود فرموده اند که لا ینبغی الریب در اینکه موضوع له اسم زمان امر کلی است. بر قطعه خاص بما انه قطعة خاصة اسم زمان اطلاق نمی شود بلکه بما انه مصداق للزمان یعنی همان عنوان کلی موضوع له است اما آنچه معروض مبدأ است، شخص خاص و مصداق کلی در خارج است. وقتی معروض خود این شخص بود، مع زوال الوصف و انعدام شخص خاص از زمان، دیگر معنا ندارد که ذات در ضمن شخص دیگری از زمان باقی باشد.

در کلام مرحوم آقای تبریزی هم توضیح داده شده که ولو عنوان عام و عنوان کلی با تکرار افراد متکثر می شود و اوصافی که برای مصادیق کلی موجود می شود، کلی نیز به آنها متصف می شود، ولی با توجه به اینکه کلی در ضمن هر فردی، غیر از کلی در ضمن فرد دیگر است، اگر کلی در ضمن فرد اول معروض یک وصفی شد با زوال آن فرد، کلی از بین می رود و لذا معنا ندارد که کلی در ضمن فرد دیگر، بقاء کلی در ضمن فرد اول باشد. حادث در ضمن فرد آخر، وجود آخری است نه همان وجود اول کلی. ولو آن فرد دوم هم وجود کلی است ولی کلی موجود در ضمن فرد دوم غیر از کلی موجود در ضمن فرد اول است. چون فرد آخر است و مباینت با فرد اول دارد کلی در ضمن آن هم مباینت با کلی در ضمن فرد اول دارد و طبعاً بقاء آن کلی حساب نمی شود. بنابراین ولو به خاطر اتصاف فرد کلی به

وصف، کلی هم متصف می شود ولی با انقضاء فرد اول، ان وجود کلی که در ضمن ان بود از بین رفته است و دیگر بقاء ذات به وجود فرد اخر معنا نخواهد داشت^{۸۷}.

ولی به نظر می رسد که این اشکال به مرحوم نایینی وارد نباشد. مرحوم نایینی خواستند بفهمایند در اسماء زمان مصطلح مثل مقتل الحسین علیه السلام وقتی واضع می خواهد برای زمان خاصی اسم وضع کند، زمانی را که معروض وصف قرار می دهد تا اسم زمان بر ان اطلاق شود، قطعه خاصی از زمان را در مقابل سایر قطعات زمان معروض قرار نمی دهد بلکه مثلا روز دهم ماه محرم را به عنوان کلی معروض قرار می دهد و این عنوان کلی قابل انطباق بر افراد متعدد است به عدد سال هایی که بعد از ان می آید. این عنوان کلی بما انه کلی، برای همیشه باقی است و بقاء ان هم به تحقق افراد و مصادیق ان است. البته بقاء این کلی به بقاء افراد، به حسب واقعیت خارجی نیست بلکه بقاء ان به حسب فرض و اعتبار است و الا به حسب واقعیت خارجی، اجزاء زمان قطعات خاصی هستند که یکی بعد از دیگری از بین می رود نه اینکه باقی بماند. روز دهم محرم سال دوم، قطعه ای مشابه با روز دهم محرم در سال اول است که به وجود آمده نه اینکه بقاء ان باشد بلکه در هر سالی قطعه های زمان یک وجود مستقل پیدا می کنند و لذا نمی توانیم عنوان کلی در نظر بگیریم و ان کلی را باقی بدانیم تا اخر. لذا اگر هم باقی می دانیم به حسب اعتبار عرفی است. در نظر عرف، مقتل الحسین اسم است برای روز دهم ماه محرم که این عنوان کلی روز دهم ماه محرم ادامه دارد الی الابد. هر سال روز دهم موجود می شود و عنوان کلی باقی می ماند.

^{۸۷} - دروس فی مسائل علم الاصول/۱/۲۰۳.

وقتی معروض اسم زمان امر کلی شد و بالاعتبار با تحقق روز دهم محرم هر سال باقی بود، خصوصیت محل نزاع در مشتق تامین شده است. چون برای نزاع به بقاء ذات با انقضاء تلبس به مبدأ نیاز داشتیم و ما نیز در روز دهم بقاء ذات را درست کردیم. روز دهم باقی است ولی تلبس به مبدأ در همان دهم محرم سال ۶۱ بوده نه در دهم محرم سال های دیگر و لذا با وجودی که کلی در ضمن فرد دوم و سوم باقی است ولی تلبس به مبدأ فعلیت ندارد. در نتیجه نسبت به روز دهم ماه محرم صادق است بگوییم کان متلبسا بالمبدأ.

مرحوم آقای تبریزی برای توضیح بیشتر اشکال به مرحوم نایینی، مساله را به لفظ مجتهد قیاس کرده و فرموده اند: در مجتهد که اسم فاعل است، ذاتی که اخذ شده خصوص زید نیست بلکه زید بما انه انسان معروض است نه بما انه زید. ولی با وجودی که انسان معروض است ولی مبدأ اجتهاد قائم به زید بود و قیام مبدأ به زید موجب اتصاف انسان به این مبدأ هم شد. اتصاف کلی به وصف باعث نمی شود که اگر زید از بین برود و عمرو به وجود آید بگوییم وصف اجتهاد در مورد عمرو هم صادق است. اتصاف کلی انسان به اجتهاد به خاطر اتصاف زید به اجتهاد، باعث نمی شود که مجتهد بر سایر افراد انسان هم صدق کند به این ادعا که ماخوذ در معنای مجتهد کلی انسان بوده است. زیرا وجود هر یک از افراد کلی مغایر با وجود اخر است. چون وجود کلی به تعدد افراد متعدد می شود کلی در ضمن فرد دوم بقاء کلی در ضمن فرد اول نیست. وجود کلی در ضمن فرد اول یک وجود بود که به انقضاء فرد منقضی شده است و وجود کلی در ضمن فرد دوم یک وجود دیگر است.

با توضیحی که برای دفاع از مرحوم نایینی داده شد معلوم می شود این فرمایش مرحوم آقای تبریزی که مورد را تنظیر به مجتهد کرده اند تمام نیست. زیرا در مثال مجتهد انسان بما هو وجود واحد که منطبق بر افراد متعدد می شود و در ضمن آنها وجودش ادامه دارد ملاحظه نشده است بلکه آنچه ملاحظه شده کلی انسان در ضمن زید است. زید که اجتهاد پیدا کرده انسان در ضمن او متصف به اجتهاد شده نه انسان دارای افراد متعدد و باقی به بقاء افراد. ذات زید متصف به اجتهاد شده است و انسان هم بما اینکه در ضمن زید است متصف به مبدأ شده است. اما در اسم زمان مرحوم نایینی فرموده روز دهم محرم ولو قطعه زمان شخصی بوده که مبدأ در آن حادث شده است ولی اسم زمان مقتل که به این روز دهم اطلاق شده، وصف برای کلی شده ولی کلی روز دهم بما اینکه وجود واحدی است که در هر سال با تحقق یک روز، آن وجود ادامه پیدا می کند. اگر معروض را کلی بما آنه وجود واحدی که هر ساله در ضمن یک فرد تحقق پیدا می کند در نظر بگیریم شرایط جریان محل نزاع در بحث مشتق محقق می شود. این کلی که در سال ۶۱ متلبس به مبدأ بود باقی است به بقاء افراد آن. اگرچه به دقت عقلی این کلی باقی نیست اما به نظر عرف این کلی دارای وجود واحدی است که هر ساله به وجود می آید.

همچنین با این توضیحات مناقشه در فرمایش مرحوم امام هم معلوم می شود. ایشان فرموده اند که این بیان مرحوم نایینی لا یخلو من غرابه. زیرا وعاء حدث که زمان کلی نیست بلکه زمان خارجی است و زمان خارجی هم که دهم ماه محرم سال ۶۱ بود باقی نمانده است. آنچه در سال بعد وجود دارد مصداق دیگر برای عنوان است و وجود آخر است حتی

اعتباراً نه همان فرد و همان وجود . آنچه باقی است کلی است که اصلاً معروض مبدأ و متلبس به مبدأ نمی باشد و آنچه معروض است باقی نمی باشد. این بیان هم تمام نیست. زیرا بر اساس تعبیرات مرحوم نایینی معروض حدث ، کلی یوم العاشر است نه قطعه خاصی از زمان و کلی یوم العاشر که دارای افراد متعدد است، بالاعتبار العرفی واحد است هرچند حقیقتاً متعدد است. اینکه در فرمایشات ایشان آمده حتی واحد بالاعتبار هم نیست محل اشکال است.

در نتیجه در جواب از اشکال خروج اسم زمان از محل نزاع در مشتق، فرمایش مرحوم نایینی جواب تامی است.

جواب سوم جواب مرحوم محقق عراقی و مرحوم آقای بروجردی و عده ای از محققین است. فرموده اند: اگرچه زمان به دقت عقلیه متصرم الوجود است و در حقیقت وجودات متعدده ای است که یکی پس از دیگری می آید اما چون این قطعات زمان به هم متصل هستند، اتصال آنها باعث می شود وحدت در وجود پیدا کنند لا اقل به نظر عرف (اگرچه در بعضی از تعبیرات است که حتی به نظر عقلی هم اتصال مساوق با وحدت است) . وقتی این قطعات متعدده وجود واحد حساب شدند، اگر این وجود واحد در یک قسمت تلبس به مبدأ داشت و از آن منقضى شد، چون ذات این وجود واحده باقی است خصوصیات محل نزاع در مشتق نسبت به آن هم صادق است.

فرق این جواب با جواب محقق نایینی این است که به حسب جواب محقق نایینی در اطلاق مشتق در یوم العاشور، در سنین متعدده بعد از انقضاء از مبدأ محقق می شود اما در این جواب انقضاء مبدأ در همان زمان وقوع حادثه مورد نظر است. لذا اینطور تقریب شده که مثلاً در روز عاشورا سال ۶۱ اگر در اول روز یک حادثه اتفاق بیافتد و تلبس به آن حادثه از بین برود، به لحاظ آخر الیوم هم محل نزاع در مشتق شرایط جریان دارد. می شود از مواردی که ذات باقی است ولی انقضی عنه التلبس و لذا جا دارد که نزاع شود اسم زمان حقیقت است در متلبس به مبدأ یا در اعم. اصل تقریب در کلام اعلام در همین حد است. البته اضافاتی در این تقریب وجود دارد که در کلام مرحوم محقق عراقی در بدایع الافکار آمده است و این مقدار اضافه در حقیقت برای جواب دادن از اشکالی است. بیان اضافه این است که اگرچه عرف بر حسب اغراضی که دارد زمان را به قطعات خاصی تقسیم می کند مثل یوم و اسبوع و شهر و ولو این قطعات زمان خود از وجودات متعدد و متصرم به وجود آمده اند ولی هر کدام از این قطعات یعنی یوم و اسبوع و شهر و سنه، مجموع قطعه وجود واحد به حسب نظر عرف دیده می شود و لذا به حساب مجموع، ذات باقی است. در نتیجه اگر در ابتدای قطعه حادثه ای اتفاقی افتاد، در انتهای آن ولو تلبس نیست ولی نزاع می آید.

مرحوم اصفهانی که این تقریب را از بعض مدققین معاصر نقل کرده اشکال می کند که مجرد اتصال هویات متغایره یعنی اتصال این قطعات متعدده، موجب بقاء حقیقی آن هویت نمی شود. والا اگر حقیقتاً باقی باشد لازمه اش این است که روز مقتل الحسین علیه السلام

بر همه ایام صادق باشد حتی بر امروزی که ماه جمادی الثانی است. چون ملاک بقاء ذات ، اتصال بود که تا الان هم متصل است. بنابراین لازمه اش این است که کل یوم مصداق مقتل الحسین علیه السلام باشد و حال آنکه شبهه ای نیست که این صدق وجود ندارد بلکه نهایتاً بتوانیم روز دهم محرم در سال های بعد را مماثل با روز دهم اول قرار دهیم نه تمام روزهای سال را. هیچ قائل به وضع مشتق للاعم توهم این را نمی کند که عنوان مقتل بخواهد بر همه روزها صادق باشد.

با توجه به توضیحی که مرحوم عراقی داده این اشکال وارد نمی شود. زیرا فرموده بودند عرف بر اساس اغراضی که دارد زمان را به قطعات متعددی تقسیم می کند و اتصالی که گفته می شود مساوق با وحدت است، به لحاظ درون همان قطعه است. لذا اگر مقتل روز قتل حساب شود و زمان معروض، یوم باشد، عنوان مشتق تا آخر ان روز نهایتاً حساب می شود. اگر زمان وقوع حادثه را در قطعه اسبوع در نظر بگیریم، چنانچه تلبس در روز اول هفته بود آخر هفته می شود روز انقضاء مبدأ مع بقاء الذات. به لحاظ سال هم همینطور. بنابراین منظور از اتصال موجب وحدت عرفی، اتصال مطلق نیست بلکه اتصال درون قطعات زمان است .

اما مرحوم اصفهانی در آخر کلامش مطلبی دارند که با ان به همین قسمت اضافه نیز اشکال می شود. مطلب این است که ولو اتصال مساوق وحدت را به لحاظ همه اجزاء زمان الی یوم القیامه نگیرید بلکه به لحاظ قطعه های خاص زمان بگیرید اما باز هم در دایره ان مجموعه ها خصوصیت محل نزاع مشتق وجود ندارد. زیرا اگر در ان دایره خاص، ذات را

باقی قرار دهید، انقضاء تلبس به مبدأ به مشکل می خورد. اگر زمان معروض قتل را تمام یوم بگیریید تلبس یوم بما انه یوم به وقوع حادثه منقضی نشده است. در اسبوع و شهر هم همین است. لذا اگر اتصال را به لحاظ قطعات بگیریید ولو با این توضیح بقاء ذات تا آخر ان قطعه را درست کردید اما انقضاء مبدأ درست نشد بلکه تلبس به مبدأ همچنان باقی است. ربما يطلق المقتل و يراد الساعة التي وقع فيها القتل، و ربما يطلق و يراد به اليوم الواقع فيه، و ربما يراد الشهر، و ربما يراد العام، و هذا كله أجنبي عن الوحدة المزبورة؛ إذ على هذا الاطلاق لا انقضاء ما دامت الساعة أو اليوم، أو الشهر أو العام باقية، و بعد مضي أحدها لا بقاء لما اطلق المقتل بالإضافة إليه كي يناع في الوضع له أو للأعم. تا وقتی که یوم هست ذات باقی است اما انقضاء مبدأ نیست وقتی مبدأ از بین رفت دیگر ذاتی باقی نیست^{۸۸}. بنابراین با این جواب سوم شرط جریان نزاع در اسم زمان درست نمی شود.

جلسه ۷۳

دوشنبه ۱۳۸۰/۱۰/۲۷

جواب چهارم از اشکال خروج اسم زمان از محل بحث در مشتق، جوابی است که به صورت غیر جزمی در کلام مرحوم اصفهانی مطرح شده است و مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی نیز همین جواب را قبول کرده اند. محقق اصفهانی فرموده است که اشکال خروج اسم زمان مصطلح در صورتی وارد می شود که هیئت اسم زمان به تنهایی وضع مستقلی داشته باشد. لذا اشکال می شود که اسم زمان مثل اسم هایی با هیئت مفعَل در

^{۸۸} - نهایی الدرایه/۱/۱۷۱.

موردی که مبدأ منقضی شده ولی ذات باقی باشد مصداق ندارد. اما اگر کسی قائل شد که هیئت اسم زمان مثل مَفْعَل وضع مستقل ندارد بلکه وضع شده برای کلی وعاء فعل اعم از اینکه وعاء فعل زمانی باشد یا مکانی. اگر مفاد مقتل مطلق وعاء و ظرف قتل باشد اعم از زمان قتل و مکان قتل، دیگر برای جریان نزاع همین مقدار که بقاء الذات مع انقضاء المبدأ در وعاء مکانی تصور داشته باشد کافی است. هرچند برای اسم زمان مقتل، بقاء ذات مع انقضاء المبدأ تصور نداشته باشد. لذا مرحوم اصفهانی فرموده نعم، لو قلنا بأن المقتل و نحوه موضوع لوعاء القتل مثلاً من دون ملاحظة خصوصية الزمان أو المكان فعدم صدقه على ما انقضى عنه فى خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع^{۸۹}.

نسبت به این جواب هم در مناهج و هم در تقریرات مرحوم امام اشکال شده است که ما نمی توانیم ملتزم به وضع هیئت خاص مثل مَفْعَل برای اعم شویم. زیرا لاجماع ذاتی بین الزمان و المكان و کذا بین وعائیتها للمبدأ. نه بین خود زمان و مکان جامع ذاتی وجود دارد و نه بین ظرفیت زمان و ظرفیت مکان برای وقوع یک فعل. زیرا کیفیت وقوع فعل در زمان با کیفیت وقوع فعل در مکان مغایر است. وقتی جامع ذاتی نداشتند چطور بگوییم هیئت خاص مشترک وضع برای جامع شده است^{۹۰}.

مرحوم آقای تبریزی جواب داده اند که از این راه نمی توان به جواب چهارم اشکال کرد. زیرا اولاً با توجه به اینکه وضع در هیئت اسم زمان و مکان از قبیل وضع عام و موضوع له

^{۸۹} - نهاییه الدرایه/۱/۱۷۲.

^{۹۰} - مناهج الوصول/۱/۲۰۰.

خاص است، ولو ان معنایی که برای اسم زمان وجود دارد با معنایی که برای اسم مکان وجود دارد تباین ذاتی داشته باشند اما عدم وجود جامع ذاتی و عدم اتحاد ذاتی میان آنها باعث نمی شود وضع هیئت مشتق برای آنها به نحو وضع عام و موضوع له خاص، ممکن نباشد. زیرا در موارد وضع عام و موضوع له خاص لازم نیست که موضوع له دارای جامع ذاتی باشد بلکه همین مقدار که جامعی بین دو شیء تصویر بشود ولو جامع عرضی و انتزاعی باشد و بتوان ان را عنوان مشیر قرار داد برای اشاره به افراد، کافی است که وضع عام و موضوع له خاص محقق شود. در هیئت اسم زمان و مکان هم می توان مطلق ظرفیت و ما يقع فيه المبدأ را جامع انتزاعی تصویر کرد و موضوع له هیئت قرار داد، برای این بحث می توان جامع انتزاعی مثل مایقع فيه المبدأ تصویر کرد و از این طریق هیئت را برای مصادیق این عنوان جامع و کلی وضع کرد و تفاوت کیفیت وقوع کیفیت در زمان با کیفیت وقوع در مکان مشکلی در وضع عام و موضوع له خاص ایجاد نمی کند. بنابراین می شود که نزاع در مشتق در هیئت مفعول را اینگونه تصویر کرد که ایا این هیئت وضع شده برای ظرفی که مبدأ در ان واقع است فعلاً یعنی تلبس بالفعل به ان دارد یا اعم از ان و ظرفی که مبدأ مثل ضرب و قتل در ان فعلیت داشته و الان منقضی شده است.

ثانیا واضح نیست که کیفیت وقوع فعل در ظرف زمانی با کیفیت وقوع فعل در ظرف مکانی ذاتا مختلف باشند بلکه هر دو به یک نحو می باشند. همان احاطه ای که در مکان نسبت به شیء وجود دارد و ظرفیت به ان حساب می شود، نسبت به زمان هم همان حیثیت احاطه وجود دارد.

بنابراین اشکال مرحوم امام وارد نبود اما اشکال دیگری به جواب مرحوم اصفهانی و مختار مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی وارد است و آن اینکه ولو ثبوتاً با توضیحی که در کلام مرحوم آقای تبریزی داده شد تصویر دارد که هیئت واحده برای هر دو وضع شود اما اثباتاً و بر اساس متبادر از الفاظ، هیئت خاص مثل مفعل وضع واحدی ندارد تا به عنوان مشترک معنوی بین وقوع در زمان و وقوع در مکان استعمال شود بلکه متبادر و متفاهم از هیئت مفعل، این است که دارای دو وضع است و از قبیل اشتراک لفظی است. زیرا از شنیدن هیئت، جامع بین زمان وقوع و مکان وقوع به ذهن نمی آید بلکه بالوجدان احد الامرین به ذهن می آید. تبادر و انسباق معنا هم در باب وضع، علامت برای حقیقت و مجاز حساب می شود. وقتی مشترک لفظی بین معانی مختلف شد باید قرینه بر تعیین یکی از این معانی وجود داشته باشد تا بتوان به آن اخذ کرد.

البته به این اشکال دوم هم در کلمات مرحوم امام اشاره شده که حتی اگر جامع ذاتی بین وقوع در زمان و وقوع در مکان تصویر شود ولی بر خلاف متبادر از اسم زمان و مکان است.

در نتیجه جواب چهارم از اشکال خروج اسم زمان از محل بحث در مشتق نیز تمام نبود و تنها جواب از آن همان جواب مرحوم نایینی است و براین اساس نزاع در مشتق اسم زمان را هم می گیرد.

مقدمه سوم؛ عدم جریان نزاع در افعال و مصادر مزید

مقدمه سوم در کفایه با این عنوان است که ایا افعال و مصادر مزید داخل در محل نزاع هستند یا خیر. اما مرحوم اخوند در این مقدمه علاوه بر این مطلب، دو مطلب دیگر را نیز به صورت استطرادی مطرح می کنند. مطلب دوم این است که ایا زمان در معنای فعل اخذ شده است کما هو الظاهر من تعریف التحویین یا اخذ نشده است. مطلب سوم نیز فرق معنایی بین اسم و حرف است. معلوم است که مطلب سوم مرتبط با بحث نیست و تکرار مطالبی است که در بحث اقسام وضع در بحث معانی حرفیه در مقابل معانی اسمیه مطرح شده است و چون قبلاً مطرح شده دیگر در اینجا جای طرح و بررسی مجدد ندارد.

مطلب دوم نیز هرچند تکراری نیست ولی مرتبط به اصل بحث مشتق هم نمی باشد و دخالت در محل نزاع ندارد. لذا خود مرحوم اخوند هم آن را مثل مطلب سوم استطرادی می دانند^{۹۱}.

نسبت به مطلب اول مرحوم اخوند فرموده اند که افعال و مصادر مزید از نزاع خارج هستند و اگرچه از نظر ادبی مشتق به شمار می آیند ولی مشتق اصولی نیستند. وجهش همان قاعده و ضابطه ای است که در مقدمه اول بیان شد. ضابطه این بود که مشتق اصولی اسمی است که به اعتبار تلبس ذات به مبدأ و اتحاد آنها با هم جاری بر ذات می شود. این ضابطه در افعال و مصادر مزید وجود ندارد. زیرا مصادر مزید مثل اکرام و احسان و ... فقط دلالت

^{۹۱} - از تعبیر ایشان در مطلب سوم فهمیده می شود که ایشان مطلب دوم را نیز استطرادی می دانند. ثم لا بأس بصرف عنان الکلام إلی بیان ما به یمتاز الحرف عما عاده بما یناسب المقام لأجل الاطراد فی الاستطراد فی تمام الأقسام.

بر مبدأ می کنند نه ذاتی که باید به مبدأ متصف شود؛ کما اینکه مصادر مجرد مثل ضرب و ... نیز فقط مبدأ را دلالت دارند و نسبت به ذات دلالت نمی کنند و منطبق بر ذات نمی شوند. افعال هم از حریم نزاع خارج هستند. زیرا فعل دلالت می کند بر قیام مبدأ به ذات یا قیام حلولی مثل مرض یا صدوری مثل ضرب. فعل امر و نهی هم معنای انشاء طلب فعل ماده و طلب ترک ماده را دارند البته بر اساس مبنای مرحوم اخوند که مفاد نهی را طلب التکرار می داند و الا بر مبنای متاخرین معنای فعل نهی زجر از فعل است نه طلب ترک. در نتیجه افعال دلالت بر ذات ندارند و عنوانی نیستند که بر ذات جاری شوند و تطبیق گردند. بنابراین خصوصیت محل نزاع در آنها وجود ندارد.

اصل این فرمایش که افعال و مصادر مزید خارج از محل نزاع هستند جای شک و تردید نیست. ولی همانطور که گفته شد این مطلب ریشه در مقدمه اول دارد. منتها چون در مقدمه اول مرحوم اخوند تصریح به خروج مصادر مزید نکرده بود، مبرری شد که در این مقدمه سوم به آن تصریح کنند. لذا معلوم می شود که اشکال مرحوم ایروانی وارد نیست که فرموده اند با همان نکته ای که در مقدمه اول گفتید افعال و مصادر مزید خارج می شدند و نیازی به تکرار آن نبود.

نکته ای که در این قسمت مربوط به مطلب اول وجود دارد و در بعضی از کلمات متعرض آن شده اند این است که مرحوم اخوند در عبارت خود فرموده اند افعال و مصادر مزید از حریم نزاع خارج هستند. ایشان قید به مزید زده اند که در مقابل مصادر مجرد می باشند. چرا در اینجا مصدر مجرد را ذکر نکرد که از محل بحث خارج است؟

مرحوم ایروانی جواب داده اند که ولو مصادر مجرد هم با توضیحی که مرحوم اخوند داده اند از محل نزاع خارج هستند زیرا متحد با ذات نیستند اما مرحوم اخوند مصادر مجرد را در عنوان بحث در مقدمه ثالث نیاورد. زیرا در مصادر مجرد اختلاف است که آیا مشتق می باشند یا جامد. زیرا اگر اصل در کلام مصدر مجرد باشد مصدر مجرد مشتق نخواهد بود و جامد است و وقتی جامد باشد یعنی مشتق ادبی هم نیست تا نیازی به طرح آن در محل بحث باشد. اما مصدر مزید چون مشتق ادبی است جای توهّم دارد که در محل نزاع داخل باشد. و انما قید بالمزید فیها لأن دخول المصادر المجردة فی عنوان المشتق محل بحث و إشکال (این اشکال که اصل در کلام مصدر است یا خیر) و ان كان مختاره هو الدخول و ان المصدر مشتق كسائر المشتقات كما ان الفعل أيضا مشتق^{۹۲}. نظر مرحوم اخوند این است که هم مصدر مشتق است و هم فعل ماضی. اینکه مصدر به نظر بعضی مشتق نیست و به این اعتبار مرحوم اخوند ذکر نکرده مشکلی ندارد اما اگر هم مصدر مشتق باشد و هم فعل ماضی پس چه چیزی اصل در کلام است؟ در این قسمت در کلمات بعضی از محققین آمده که ممکن است هیچ کدام اصل نباشند و اصل امر ثالثی باشد مثل اسم مصدر که با مصدر فرق می کند. زیرا اگرچه هر دو بر معنا دلالت دارند ولی مصدر بما انه حدث و منتسب به فاعل دلالت می کند اما در اسم مصدر حیثیت صدور از فاعل هم ملاحظه نشده بلکه ذات معنا ملاحظه شده است. بنابراین ممکن است مرحوم اخوند هیچ کدام از مصدر و فعل ماضی را اصل نداند بلکه مختارشان این باشد که اصل اسم مصدر است. احتمال دیگر هم در کلام

۹۲ - نهاییه النهایه/۱/۶۴.

بعض الاعلام از اساتید ما حفظه الله آمده مبنی بر اینکه آنچه به عنوان اصل در کلام قرار می گیرد، همین ترتیب خاص بین حروف است. ترتیب خاصی که میان حروف ض ر ب وجود دارد با قطع نظر از هیئتی که بر آنها ریخته می شود اصل در کلام است. براساس توضیحی که در تنقیح الاصول آمده شبیه ماده و هیولایی که صورت می پذیرند، خود حروف با ترتیب خاص با قطع نظر از اینکه در ضمن چه هیئتی قرار بگیرند اصل مشتقات هستند.

مطلب دوم که مرحوم اخوند در این مقدمه ثالث با تعبیر ازاحه شبهه عنوان کرده اند این است که آیا زمان در معنای فعل اخذ شده یا خیر.

در این قسمت مرحوم اخوند می فرماید که هرچند در السنه نحویین مشتهر این است که زمان در فعل دخالت دارد و اقتران به زمان را در تعریف فعل اخذ کرده اند و فعل را تعریف کرده اند به : کلمة تدل علی معنی فی نفسه مقترنا باحد الازمنة الثلاثة ولی اشتباه است و زمان در معنای موضوع له فعل اخذ نشده است و فعل به دلالت وضعیه دلالت بر زمان نمی کند.

ایشان برای این مختار شواهدی ذکر می کند ، شاهد اولش فعل امر و نهی است که در معنای آنها زمان را نمی یابیم. معنای امر انشاء طلب فعل است و معنای نهی انشاء طلب ترک است و زمان در آن وجود ندارد.

بر خلاف آنچه مشتهر بین نحّات است که فعل را به دلالت وضعی دال بر زمان می دانند، مرحوم اخوند در مطلب دوم از مقدمه سوم فرمودند که زمان در موضوع له افعال اخذ نشده است. مرحوم اخوند توضیح دادند که لو در مجموع در موارد استعمال فعل دلالت بر زمان را استفاده می کنیم ولی فهمیدن زمان از جملات دارای فعل، به خاطر دلالت وضعیه نیست بلکه از باب دلالت اطلاقی و بر اساس نکته ای دیگر است.

برای اثبات این ادعا مرحوم اخوند در مجموع چهار وجه ذکر می کنند که دو وجه اول را به عنوان دلیل و وجه سوم و چهارم را به عنوان موید مطرح می کنند که نشان می دهد در نظر مرحوم اخوند تمام نیستند.

وجه اول: فعل منحصر در ماضی و مضارع نیست و امر و نهی هم از مصادیق فعل می باشند و حال آنکه در فعل امر و نهی هیچ گونه دلالت بر زمان وجود ندارد و فقط دلالت بر انشاء طلب فعل و انشاء طلب ترک می کنند. بله خود عملیه انشاء به عنوان یک حادث زمانی، در زمان حال واقع می شود ولی نه اینکه در معنای انشاء شده، زمان اخذ شده باشد. چنانکه در فعل ماضی و مضارع هم، اخبار به عنوان یک حادث زمانی، در زمان حال واقع می شود مثل اخبار در ضرب زید بالامس که در زمان حال صورت می گیرد. ضرورة عدم دلالة الأمر و لا النهی علیه بل علی إنشاء طلب الفعل أو التّرك غاية الأمر نفس الإنشاء فی الحال كما هو الحال فی الإخبار بالماضی أو المستقبل أو بغیرهما كما لا یخفی.

وجه دوم: حتی در مورد فعل ماضی و مضارع هم شاهد داریم که زمان در معنای فعل اخذ نشده است. زیرا اگر زمان اخذ شده باشد لازمه اش این است که استعمال فعل ماضی و مضارع در مواردی که ماده و مبدأ به مجردات و به موجودات غیر زمانی نسبت داده می شود مثل جایی که ماده ای را به خدا نسبت می دهیم مثل *عَلِمَ اللَّهُ* یا در مواردی که ماده به نفس زمان نسبت داده می شود مثل *مَضَى الزمان*، استعمال مجازی باشد. چون معلوم است که در این موارد در مستعمل فیه زمان وجود ندارد. لذا باید موضوع له را از قید زمان تجرید کرده باشیم و این موجب می شود استعمال مجازی شود و حال آنکه بالوجدان بین استعمال فعل ماضی و مضارع در این موارد و بین استعمال آنها در بقیه موارد فرقی نمی بینیم. این نشان می دهد که زمان در معنای موضوع له افعال اخذ نشده است و اگر هم از استعمال فعل ماضی و مضارع زمان استفاده می شود در جایی است که به نحو مطلق ذکر شده و اسناد به زمانیات داده شده و گرنه در جایی که اسناد به زمانیات داده نشود دلالتی بر زمان ندارد.

وجه سوم: از دو مقدمه تشکیل شده است مقدمه اول این است که فعل مضارع بین حال و استقبال اشتراک معنوی دارد نه اشتراک لفظی تا برای هر یک وضع علی حده داشته باشد و مقدمه دوم این است که اشتراک معنوی مضارع با اخذ زمان در معنای موضوع له فعل امکان پذیر نیست. ولی اگر زمان اخذ نشده باشد بلکه خصوصیت دیگری در فعل مضارع اخذ شده باشد که جامع بین حال و استقبال باشد اشتراک معنوی تصویر می شود. زیرا برای اشتراک معنوی باید جامعی به عنوان موضوع له لفظ یا ماخوذ در موضوع له ارائه شود و اگر بخواهد زمان در موضوع له اخذ شود، جامعی بین زمان حال و آینده وجود ندارد تا

جامع قرار بگیرد. بنابراین چنانچه بخواهیم اشتراک معنوی را حفظ کنیم باید زمان را از موضوع له فعل خارج کنیم و امر دیگری که ملازم با وقوع مبدأ در زمان حال و استقبال است موضوع له قرار بگیرد. «و یؤیده أن المضارع یکون مشترکا معنویا بین الحال و الاستقبال و لا معنی له إلا أن یکون له خصوص معنی صح انطباقه علی کل منهما إلا أنه يدل علی مفهوم زمان یعمهما» البته صحیح آن: «لا انه يدل» است .

وجه چهارم: در بعضی از موارد می بینیم که فعل ماضی استعمال می شود در حالی که مراد از کلام، اخبار از وقوع مبدأ در زمان گذشته نیست بلکه می خواهد خبر دهد از وقوع مبدأ در زمان آینده. مثلاً گفته می شود یجیئنی زید بعد عام و قد ضرب عمروا قبل ایام . در این مورد فعل ضرب دلالت بر وقوع مبدأ ضرب در زمان گذشته نسبت به زمان تکلم نمی کند بلکه می خواهد بگوید چند ماه دیگر که زید می اید، سه روز قبل از ان زدن انجام می شود. مراد جدی در این مورد اخبار از وقوع ضرب در چند ماه آینده است. به عکس هم در بعضی از موارد، فعل مضارع استعمال می شود در حالی که مراد متکلم این نیست که مبدأ در زمان آینده تحقق پیدا می کند بلکه مراد این است که مبدأ در زمان گذشته محقق شده است. مثل اینکه بگوید جاء زید فی شهر کذا و هو یضرب فی ذلک الوقت عمروا او فیما بعده . در این مورد متکلم می خواهد خبر از وقوع ضرب بدهد و ان در آینده نسبت به زمان تکلم نیست بلکه نسبت به زمان تکلم گذشته حساب می شود. اگر بگوییم فعل ماضی برای خصوص زمان ماضی و فعل مضارع برای خصوص حال و مستقبل وضع شده اند باید در این موارد استعمال مجازی شود و حال آنکه هیچ کس ملتزم به مجازیت استعمال نمی شود.

لذا معلوم می شود که زمان در معنای فعل ماضی و مضارع اخذ نشده است بلکه همانطور که در ادامه می آید، دلالت بر زمان به دلالت اطلاقیه است و الا در جایی که قرینه باشد به ان اخذ می شود و در این موارد قرینه وجود دارد و لذا به ان اخذ می کنیم. و ربما يؤید ذلك أن الزمان الماضي في فعله و زمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة و في المضارع ماضيا كذلك و إنما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالإضافة كما يظهر من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيام و قوله جاء زيد في شهر كذا و هو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى فتأمل جيدا^{۹۳}.

وجه اول و دومی که مرحوم اخوند مطرح کرده اند تمام است و نقض های بیان شده تمام می باشند. ولی همانطور که از تعبیر خود مرحوم اخوند به دست می آید وجه سوم و چهارم مواجه با مناقشاتی است و لذا تمام نمی باشند.

نسبت به وجه سوم به لحاظ هر دو مقدمه مناقشه شده و می شود. یکی از مناقشات که متوجه مقدمه اول می باشد این است که در کلام مرحوم اخوند اشتراک معنوی فعل مضارع مفروغ عنه گرفته شده است و حال آنکه مساله به این نحو نیست که همه فعل مضارع را مشترک معنوی بدانند. همانطور که در منتهی الدرایه آمده بین نحات در معنای مضارع اختلاف است. اگرچه یکی از اقوال، اشتراک معنوی بین زمان حال و آینده است ولی مخالف هم دارد و بعضی قائل شده اند که مضارع فقط دلالت بر زمان حال می کند نه استقبال و در استقبال

به نحو مجازیت استعمال می شود. بعضی نیز گفته اند که فعل مضارع دلالت بر استقبال می کند و استعمال در حال به نحو مجازیت است. نقل می کنند که شیخ رضی بعد از اینکه این قول را از دیگران نقل می کند که استعمال مضارع در حال را مجاز است و در آینده حقیقت، فرموده است و هو اقوی لانه اذا خلا من القرائن لم يحمل الا على الحال و لا یصرف الى الاستقبال الا لقرینه و هذا شأن الحقیقه و المجاز. تفتازانی نیز در شرح تصریف گفته بعضی قائل هستند مضارع موضوع برای حال است و استعمال آن در استقبال مجاز می باشد و بعضی به عکس گفته اند، در انتها می گوید و لكن تبادر الفهم الى الحال عند الاطلاق من غیر قرینه ینبئ عن كونه اصلا فی الحال. زمخشری هم نقل شده که قائل به اشتراک در حال و آینده است.^{۹۴}

بنابراین مساله واضح نیست بلکه بر اساس بعضی از اقوال یک طرفه است و طرف اخر نیاز به قرینه دارد.

مناقشه دوم این است که اگر هم مقدمه اول تمام باشد و مضارع مشترک معنوی باشد در این مقدمه که اشتراک معنوی با اخذ زمان در موضوع له نمی سازد مناقشه می شود. چون ممکن است زمان را در موضوع له ماخوذ بدانیم و اشتراک معنوی هم درست شود. مرحوم ایروانی فرموده اند که چه اشکالی دارد که زمان را اخذ کنیم و از طرفی هم قیدی به آن بزنیم که ماضی نباشد مثلا این عنوان را اخذ کنیم "زمان لم یکن ذلک بماض". بنابراین با این کار مشکل حل می شود و می شود اشتراک معنوی را حفظ کرد و زمان را هم اخذ کرد. البته

مرحوم ایروانی فرموده اند که اگر کسی بگوید هیچ گونه جامعی نمی توان بین زمان حال و آینده فرض کرد حتی این جامع "زمان لم یکن ذلک بماض" خود این وجه سوم دلیل حتی اقوی از وجه اول خواهد شد و دیگر وجهی نداشت که مرحوم اخوند تعبیر به یؤید کند. و لا یخفی ان ذلک (یعنی جامعی نداشته باشیم) لو تم و لم یکن قدر جامع بین الزمانین بحیث یخصهما و لا یشمل الزمان الماضی و لو بمثل "زمان لم یکن ذلک بماض" لکان هذا دلیلاً اخر علی المدعی بل کان أقوى من الدلیل الأول^{۹۵}. لذا از تعبیر مرحوم اخوند به یؤید استفاده می شود که لا اقل این مقدار قدر جامع می توانیم تصویر کنیم و لذا اشتراک معنوی درست می شود.

اما ایا می شود که عنوان "زمان لم یکن ذلک بماض" را به عنوان جامع بین زمان حال و استقبال در معنای مضارع اخذ کرد یا خیر، از کلام مرحوم آقای تبریزی در توضیح وجه سوم استفاده می شود که این توجیه صحیح نیست. زیرا با توجه به اینکه وضع در فعل از باب وضع الهیئه است و هیئت معنای حرفی است نمی شود مفهوم زمان را به عنوان یک معنای اسمی در ان اخذ کرد بلکه باید واقع و مصداق زمان ماضی و حال و یا آینده را در فعل اخذ کرد. حتی نحویین هم که فعل را تعریف کرده اند گفته اند کلمه تدل علی معنی فی نفسه مقترنا بازمئة ثلاثة و اقتران مبدأ به مفهوم اسمی زمان که نیست بلکه به واقع و مصادیق زمان است. اگر زمانی که باید اخذ شود مصداق زمان باشد نه مفهوم زمان، دیگر بین مصادیق

^{۹۵} - نهاییه النهایه/۶۵/۱.

زمان جامع وجود ندارد و لذا فرمایش مرحوم ایروانی نمی تواند اشتراک معنوی را توجیه کند.

مناقشه دیگری که به وجه سوم وجود دارد و از کلام مرحوم آقای تبریزی استفاده می شود این است که باتوجه به اینکه وضع هیئت، از نوع وضع عام و موضوع له خاص است، برای اینکه وضع عام و موضوع له خاص تحقق پیدا کند جامعی که احتیاج داریم، جامع حقیقی و ذاتی نیست بلکه کافی است عنوان مشیری باشد که به مصادیق اشاره کند. بنابراین ولو اشتراک معنوی را قائل شویم ولی اشتراک معنوی که به نحو وضع عام و موضوع له عام نیست بلکه در قالب وضع عام و موضوع له خاص تحقق پیدا می کند و برای تحقق آن، جامع حقیقی لازم نیست بلکه با این عنوان مشیر انتزاعی هم محقق می شود که بگوییم "ما یوصف به انتساب المبدأ الی الفاعل بکونه فی غیر الزمان الماضی من الحال او الاستقبال"^{۹۶}.
بنابراین اگر هم تمام بدانیم که مضارع مشترک معنوی است این مقدمه تمام نیست که نتوان زمان را در موضوع له اخذ کرد.

جلسه ۷۵

چهارشنبه ۲۹/۱۰/۴۰۰

در این بحث که آیا زمان در معنای افعال اخذ شده است یا خیر، چهار وجه برای نفی اخذ زمان در کلام مرحوم اخوند ذکر شد که دو وجه اول و دوم اشکالی نداشت و به نظر

^{۹۶} - دروس/۲۰۷/۱.

مرحوم اخوند هم تام بود ولی وجه سوم و چهارم را خود مرحوم اخوند تعبیر به تایید کرده که نشان می دهد در نظر ایشان هم محل مناقشه و اشکال است.

وجه سوم بررسی شد.

وجه چهارم این بود که در بعضی از موارد، فعل ماضی استعمال می شود و حال آنکه مراد از آن وقوع فعل در زمان ماضی نیست بلکه مراد در زمان مستقبل است و همچنین گاهی فعل مضارع استعمال می شود و مراد از آن وقوع در زمان ماضی است. لذا معلوم می شود که زمان ماضی در فعل ماضی و زمان حال و آینده در فعل مضارع اخذ نشده است.

مناقشه شده است که ممکن است این موارد توجیه شود که آنچه در کلام نحات آمده مبنی بر اینکه فعل دلالت بر زمان دارد، مقصود آنها از زمان ماضی در فعل ماضی و از حال و استقبال در فعل مضارع، خصوص ماضی حقیقی در فعل ماضی و در مضارع هم خصوص حال و استقبال حقیقی نیست تا مثال هایی که کلام مرحوم اخوند زده اند اشکال ایجاد کنند بلکه اعم از ماضی حقیقی و ماضی اضافی است و در هر دو استعمال می شوند. لذا در مثال "یجیئنی زید بعد عام و قد ضرب عمروا قبله بیومین" ضرب دلالت بر زمان گذشته بالاضافه الی المجئی می کند. یضرب هم در مثال "جائنی زید بالامس و هو یضرب عمروا" دلالت بر حال و استقبال بالاضافه الی المجئی می کند نه بالاضافه الی زمان تکلم الشخص.

همانطور که صاحب فصول در بیان معنای افعال فرموده که معنای فعل همین معنای مطلق است. ایشان بعد از اینکه اشاره به معانی مشتقات کرده، فرموده است: فمنها الفعل الماضي

المتصرف و هو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الزمان الماضي إما بالنسبة إلى حال النطق و ذلك إذا وقع مطلقاً كضرب أو بالنسبة إلى غيرها إن اعتبر الماضي بالنسبة إليه كما في قولك سيجيء زيد و قد أكرم أباك و قس على ذلك الحال في الحال و الاستقبال^{۹۷}. يعني فعل ماضی برای زمان گذشته به صورت اعم وضع شده است و لذا اگر مطلق آمده باشد، زمان ماضی نسبت به زمان تکلم است و اگر قید داشته باشد، ماضی نسبت به غیر زمان تکلم خواهد بود. مضارع نیز به همین شکل برای اعم وضع شده است. در حقیقت زمان ماضی یا حال و آینده در فعل ماضی و مضارع به صورت اضافی و نسبی لحاظ شده است. بنابراین با این توجیه معلوم می شود که وجه چهارم مرحوم اخوند تمام نیست.

توجیه دیگر این است که بگوییم در موضوع له، زمان ماضی بالنسبه الی حال النطق اخذ شده، با این حال در ماضی بالاضافه الی شیء اخر نیز مع القرینه استعمال می شود. مواردی هم که ارائه شد استعمال مع القرینه است و قرینه هم در آن واضح است. وقتی ضرب را بعد از یجیئنی می آورد نشان می دهد که ضرب نسبت به زمان تکلم نیست بلکه نسبت به مجیئ است. با توجه به اینکه قرینه در کلام وجود دارد، اگر باز هم بگوییم معنای فهمیده شده مربوط به خود موضوع له ضرب است و هیچ استنادی به قرینه ندارد بی دلیل و بی اساس است. در نتیجه التزام به مجازیت استعمال در این موارد بدیهی البطلان نیست تا نشود به آن ملتزم شد.

^{۹۷} - الفصول الغروية/۵۹.

بعد از اینکه مرحوم اخوند ملتزم شد که زمان به عنوان قید در معنای موضوع له اخذ نشده با این سوال مواجه می شود که ما بالوجدان می بینیم که در موارد استعمال فعل ماضی مثل جاء زید من السفر، متکلم خبر از وقوع مجئ از سفر و قیام مبدأ به ذات در زمان گذشته می دهد و در استعمال فعل مضارع هم لا اشکال که می فهمیم متکلم می خواهد این خبر را به ما بدهد که مبدأ در زمان حال یا استقبال قیام به ذات پیدا می کند. اگر بگویید زمان اخذ در موضوع له نشده است پس وجه این دلالت و منشأ اینکه ما زمان را می فهمیم چه چیزی است، و وجه تفاوت فعل ماضی و مضارع چیست؟

مرحوم اخوند اولاً بیان فرموده اند در کجاها از استعمال فعل زمان فهمیده می شود و ثانیاً منشأ این دلالت چیست؟ در پاسخ به سوال اول فرموده اند که در صورتی زمان فهمیده می شود که فعل به نحو مطلق و بدون قرینه استعمال شود و مبدأ نیز به به زمانیات اسناد داده شود. فرموده اند: بل یمكن منع دلالة غیرهما (الامر و النهی) من الأفعال علی الزمان إلا بالإطلاق و الإسناد إلى الزمانیات. و او در این عبارت مرحوم اخوند همانطور که مرحوم آقای حکیم نیز در حقایق فرموده اند^{۹۸} دلالت بر معیت این دو شرط دارد و لذا اگر یکی از این دو شرط هم منتفی باشد دیگر دلالت بر زمان نخواهد کرد. اگر مطلق نباشد بلکه مثل یجیئنی زید و قد ضرب عمروا قبله بیومین قرینه داشته باشد دیگر دلالتی بر زمان گذشته نمی کند. اسناد به زمانیات هم اگر منتفی شود دیگر دلالت بر زمان نخواهد داشت. بنابراین نسبت به

^{۹۸} - حقایق/۱/۱۰۱.

سوال اول مرحوم اخوند می فرمایند که همه جا زمان را نمی فهمیم بلکه در جایی زمان بالنسبه الی حال التکلم را می فهمیم که این دو شرط وجود داشته باشد.

اما در همین موارد چطور می شود که در فعل ماضی وقوع مبدأ را در زمان گذشته بالنسبه الی حال التکلم می فهمیم و در مضارع زمان حال و استقبال را ؟ مرحوم اخوند می فرماید که منشأ دلالت این نیست که زمان در موضوع له اخذ شده است بلکه وجه فهم زمان از فعل این است که هر کدام از ماضی و مضارع، برای معنایی وضع شده اند که دارای یک خصوصیت است و همان خصوصیت اقتضاء می کند در فعل ماضی زمان گذشته را بفهمیم و در مضارع حال و استقبال را .

توضیح ذلک: با توجه به اینکه هیئت دلالت بر نسبت مبدأ به ذات دارد، خصوصیت معنایی هر کدام نیز باید در قسمت نسبت بیاید. یعنی موضوع له نسبت مطلق نیست بلکه یک نسبت خاصه است منتها در ماضی، نسبت موضوع له خصوصیتی دارد که به خاطر آن ینطبق بر خصوص زمان ماضی و در مضارع هم خصوصیتی دارد که باعث می شود هم بر حال و هم بر استقبال منطبق شود.

در کلام مرحوم اخوند به صراحت بیان نشده که این خصوصیت چیست و فقط فرموده اند که لا یبعد أن یکون لكل من الماضی و المضارع بحسب المعنی خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة فی الزمان الماضی فی الماضی و فی الحال أو الاستقبال فی المضارع فیما کان الفاعل من الزمانیات، ولی متداول در السنه این است که در ماضی نسبت تحقیقه

موضوع له است و در مضارع نسبت ترقبیه. چون نسبت در ماضی خصوصیت تحقق را دارد، اگر متکلم خبر دهد از تحقق نسبت تحقیق با فعل ماضی، یعنی خبر داده است که مبدأ از قوه به فعلیت خارج شده و تحقق پیدا کرده است و در نتیجه لا محاله منطبق بر زمان ماضی می شود و برای همین است که از "ضرب زید عمرو" متفاهم این است که زید در گذشته عمرو را زده است. زیرا قیام مبدأ به ذات محقق شده است و تحقق آن معنایش این است که در زمان گذشته انجام شده است. مضارع هم چون خصوصیت ترقب را دارد و ترقب یعنی در زمان گذشته مبدأ هنوز محقق نشده است لذا وقتی شخص با جمله "یضرب زید عمرو" خبر از ترقب مبدأ از ذات می دهد می فهمیم که در زمان حال یا استقبال این ضرب محقق می شود. چون ترقب نسبت به حال آینده معنا دارد نه گذشته.

بر این اساس با توجه به اینکه در معنای نسبت که مدلول هیئت ماضی و مضارع است خصوصیت اخذ شده است، نتیجه فرمایش مرحوم اخوند همانطور که توضیح آن در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده این است که وقتی معنای فعل ماضی و مضارع را با جمله اسمیه "زید ضارب" مقایسه می کنیم می بینیم حال این دو یکی است. زید ضارب دلالت می کند که ضرب به زید منتسب است منتها در این جمله نسبتی که بین مبدأ و ذات وجود دارد، به حسب مضمون وضعی، اعم است و هم شامل نسبت تحقیق می شود و هم ترقبیه و چون با هر دو جمع می شود یکی از ازمینه ثلاثه را اقتضاء می کند یعنی اقتضاء می کند که قیام نسبت، حتما باید در یکی از ازمینه ثلاثه واقع شده باشد تا این جمله زید ضارب صادق باشد اما کدام زمان، نیاز به قرینه دارد تا مشخص شود یا قرینه عامه و یا خاصه ولی در فعل

اینطور نیست بلکه تعیین احد الطرفین با وضع است یعنی در مدلول وضعی فعل ماضی اخذ شده است که این نسبت نسبت تحقیق است و در مدلول وضعی فعل مضارع اخذ شده است که این نسبت ترقیه است و لذا از خصوصیت نسبت می فهمیم که فعل در زمان گذشته اتفاق افتاده است یا در زمان حال یا استقبال اتفاق می افتد.

همانطور که گفته شد آنچه در نوع کلمات آمده است این است که خصوصیت را به تحقق و ترقب توضیح داده اند ولی در بعضی از کلمات هم مثل مرحوم آقای حکیم، اسم تحقق و ترقب آورده نشده است اما چیزی آورده اند که منطبق بر تحقق و ترقب می شود. فرموده اند که در معنای ماضی اخذ شده است که حدث از حالت قوه به فعل خارج شده است و در مضارع هیئت وضع شده است برای اینکه دلالت بر قیام مبدأ به ذات کند ولی قیامی که هنوز از قوه به فعل خارج نشده است. حتی اگر این خصوصیت را هم اخذ کنیم لازمه اش این است که فعل ماضی زمان گذشته محقق شده باشد و مضارع در حال و آینده محقق بشود.

اینکه در بعضی کلمات اشکال شده که اگر هیئت ماضی بر ماده تحقق و هیئت مضارع بر ماده ترقب شود (گفته شود تحقق ضرب زید عمرواً یا اترقب ان یكون الامر کذا)، تکرار تحقق و ترقب لازم می آید یعنی معنای ماضی می شود تحقق تحقق و مضارع می شود ترقب ترقب، جوابش این است که معنای هیئت، نسبت است و نسبت معنای حرفی است و با ترقب و تحقق که معنای اسمی می باشند یکی نخواهند بود.

مقدمه چهارم؛ اختلاف معنایی هیئات مشتق به خاطر اختلاف معنایی مبادی

این مقدمه در کلام مرحوم اخوند به این غرض مطرح شده است که بعضی از محققین (همانطور که به فاضل تونی منتسب شده است)، تفصیل داده اند که در جایی که مبدأ مشتق از قبیل ملکه یا حرفه باشد مثل مجتهد که مبدأ آن به عنوان ملکه ملاحظه شده است و یا نجار که مبدأ آن به عنوان حرفه ملاحظه شده است، مشتق برای اعم از متلبس و ما انقضی عنه التلبس وضع شده است و اما اگر جنبه فعل بودن در مبدأ ملاحظه شود مثل آکل و شارب و ضارب، مشتق در خصوص متلبس حقیقت است و در ما انقضی عنه التلبس مجاز. لذا عنوان مجتهد حتی بر کسی که فعلاً استنباط نمی کند یا نجار بر کسی که مدتی است استراحت می کند صدق می کند ولی عنوان آکل و شارب و ضارب که مبدأ در آنها فعل هستند فقط بر متلبس فعلی صادق خواهد بود. مرحوم اخوند این مقدمه چهارم را برای رد این تفصیل ذکر کرده اند.

همانطور که در کلام مرحوم آخوند نیز آمده، ریشه این مقدمه چهارم در همان مقدمه اول است اگرچه به صورت صریح در این مقدمه چهارم بیان می شود.

جلسه ۷۶

شنبه ۴۰۰/۱۱/۲

تفصیلی از فاضل تونی نقل شده بین جایی که مبدأ در مشتق از قبیل افعال باشد و بین جایی که از قبیل صنعت و حرفه و ملکه. ایشان فرموده اند اولی برای خصوص متلبس به

مبدأ وضع شده است ولی در دومی لفظ مشتق برای اعم وضع شده نه برای خصوص متلبس به مبدأ.

مرحوم اخوند در مقدمه چهارم می فرمایند ولو مبادی در مشتقات مختلف، مختلف هستند، در بعضی از موارد از مبدأ فعلیت اراده شده و در بعضی موارد صنعت و حرفه و در بعضی موارد نیز ملکه و در بعضی موارد نیز کما اینکه در مقدمه اول بیان کردند شأنیت اراده شده است، اما این اختلاف موجب اختلاف در جریان نزاع نمی شود بلکه فقط موجب اختلاف کیفیت تلبس ذات به مبدأ می شود. زیرا نزاع در این است که با در نظر گرفتن نوع مناسب تلبس به مبدأ در هر موردی، آیا هیئت مشتق وضع برای خصوص ذات متلبس به مبدأ فعلاً شده است یا برای اعم از ذات متلبس فعلی و ذاتی که انقضی عنه التلبس؟ با این قید که در هر موردی تلبس به مبدأ مناسب با همان مورد ملاحظه می شود، معلوم می شود که همه موارد داخل در محل نزاع می باشند و همانطور که مشتقاتی که مبدأ در آن امر فعلی است مثل ضارب، داخل در محل نزاع هستند، در مشتقاتی هم که مبدأ در آنها صنعت است مثل نجار یا ملکه مثل مجتهد، نزاع جاری می باشد. زیرا برای جریان نزاع، باید تلبس به مبدأ مناسب با مورد را در نظر بگیریم و با توجه به اینکه مبدأ در مثل "مجتهد" ملکه اجتهاد لحاظ شده است، تلبس به آن به این است که شخص ملکه را داشته باشد و تا وقتی که ملکه را دارد، اطلاق مجتهد به آن شخص بدون اشکال حقیقت است و اگر ذات باقی باشد ولی ملکه منقضی شده باشد، مصداق ما انقضی عنه التلبس می شود و باید بحث شود که اطلاق حقیقی است مثل حقیقی بودن اطلاق در متلبس فعلی یا مجازی است مثل مجاز بودن در

متلبس فی المستقبل. مرحوم اخوند فرموده اند: و کون المبدأ فی بعضها حرفة و صناعة و فی بعضها قوة و ملكة و فی بعضها فعليا لا یوجب اختلافا فی دلالتها بحسب الهيئة أصلا و لا تفاوتاً فی الجهة المبحوث عنها كما لا یخفی غایة الأمر أنه یختلف التلبس به فی المضى أو الحال فیکون التلبس به فعلا لو أخذ حرفة أو ملكة و لو لم یتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه و یشکون مما مضى أو یأتی لو أخذ فعليا فلا یتفاوت فیها أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات كما أشرنا إليه^{۹۹}.

اصل مطلبی که مرحوم اخوند اختیار کرده اند که اختلاف مشتقات من حیث المبدأ موجب اختلاف در محل نزاع نمی شود، جای اشکال ندارد و در کلمات هم اشکالی به ان وارد ذکر نشده است، منتها بحثی که فی الجملة در کلمات مطرح شده این است که آیا اختلافی که به حسب فهم عرفی بین اسماء مشتقه می بینیم من حیث الملكة و الشأنیة و الصناعة و ... آیا منشا این اختلاف در معنا، اختلاف در مبادی است یعنی مبدأ در کلمه مجتهد ملکه اجتهاد است و مبدأ در کلمه ضارب، ضرب فعلی یا مبدأ در همه این مشتقات همان ماده به نحو فعلی است و اختلاف در تلبس به ملاحظه امر دیگری است مثل هیئت یا قرینه خارجیة و یا هر خصوصیت دیگری که سبب شده است کیفیت تلبس در مورد تاجر و نجار با ضارب و جالس فرق کند.

مرحوم محقق عراقی فرموده اند صحیح نیست که بگوییم اختلاف معانی به خاطر اختلاف در مبادی آنها است. ما نمی توانیم مبدأ را در مثل مجتهد یا تاجر، ملکه اجتهاد یا صنعت

بگیریم. زیرا اگر مبدأ در اجتهاد ملکه اجتهاد و در تاجر صنعت باشد باید وقتی تبدیل به فعل می شوند مبدأ فعل هم همین معنا را داشته باشند و حال آنکه می بینیم فعل اجتهاد یا اتّجر مبدأ در آنها به نحو ملکه یا صنعت ملاحظه نشده است بلکه مبدأ فعلی مبدأ آنهاست. متفاهم از اتّجر این است که تجارت از شخص به فعلیت رسیده است نه اینکه صرف اتصاف و تلبس به مبدأ به نحو صنعت باشد. لذا با توجه به اینکه ماده ای که در اتّجر و یا اجتهاد مبدأ قرار گرفته همان ماده ای است که در تاجر یا مجتهد مبدأ شده است، باید طبق مسلک مرحوم اخوند یا قائل شویم که در یکی ماده وضع شده برای فعلیت و در یکی برای ملکه یا صنعت تا با تعدد وضع اشتراک لفظی لازم بیاید و یا قائل شویم که ماده وضع برای مبدأ فعلی شده است و استعمال در مبدأ به نحو ملکه یا صنعت، مجازی است و هیچ کدام قابل التزام نیست. لا بد اما من الالتزام بتعدد الوضع فی المواد بدعوی وضع المادة فی غیر الأوصاف للمبدأ الفعلی أعنی الحدث الخاصّ و فی الأوصاف للحرفة أو الصناعة أو الملكة، أو الالتزام بالمجاز فی خصوص الأوصاف، و هما كما ترى، ضرورة بُعد ان یکون للمواد وضعان فی الأمثلة المزبورة - وضع فی خصوص الأوصاف و وضع فی غیر الأوصاف من المصادر و الأفعال - کبعد المجازیة أيضاً فی خصوص الأوصاف، لعدم مساعدة العرف و الوجدان علیه كما لا یخفی.

بنابراین به حسب وجدان و متفاهم عرفی، معنای ماده تجارت در جایی که در قالب اسم در بیاید و یا در قالب فعل در بیاید یکی است و در همه مبدأ به نحو فعلیت اخذ شده است و تفاوت در این است که اسامی مشتقه مثل تاجر و نجار و مجتهد که حتی در صورت عدم

اشتغال به مبدأ نیز اطلاق می شوند، اگرچه ماده در انها حقیقتاً به نحو فعلی اخذ شده است اما تکرر تحقق مبدأ در خارج باعث شده است که ذات در این اسماء این اقتضاء را پیدا کند که مبدأ را در خارج فعلی و محقق کند. حتی شاید مجتهد یا تاجر مشغول تجارت و اجتهاد نباشند فعلاً اما به خاطر داشتن این ملکه و این صنعت و حرفه این اقتضا را دارند که مبدأ را در خارج محقق و فعلی کنند. بنابراین نتیجه وجود ملکه یا حرفه یا صنعت و غیره در شخص این است که مبدأ در خارج محقق شود و همین باعث شده است که عرف بلکه عقلاء وقتی مقتضی در شخص به وجود می آید، اعتبار تحقق مقتضا را کنند. ففي الحقيقة لما كان قضية الحرفة و الصناعة و الملكية و نحوها تحقق المبدأ في الخارج أوجب ذلك اعتبار العرف بل العقلاء وجود المقتضى بالفتح أيضاً عند تحقق مقتضيه بالكسر فمن هذه الجهة يحكمون بوجوده فيطلقون عليه الكاسب و التاجر و القاضی و المجتهد و لو في حال الاشتغال بما يضاد التجارة و القضاة كما هو الشأن أيضاً في غير المقام حيث كان بنائهم على الحكم بوجود المقتضى بالفتح و ترتيب آثار الوجود عليه عند تحقق مقتضيه بالكسر^{۱۰۰}.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که محذوری ندارد که ماده در اسم فاعل به نحو ملکه یا صنعت ملاحظه شده باشد و در فعل به نحو فعلی و قائل شویم که استعمال ماده به نحو ملکه یا صنعت و حرفه مجازی می باشد. آنچه باعث شد محقق عراقی فرمایش مرحوم اخوند مبنی بر ملاحظه ماده در مثل مجتهد و تاجر به نحو ملکه و صنعت را نپذیرند محذور مجازیت استعمال بود که مجازیت استعمال محذوری ندارد و قابل التزام است.

حاصل فرمایش مرحوم آقای تبریزی این است که هرچند مبدأ و ماده اصلی تاجر و اتجر یکی است ولی اینکه در تاجر مبدأ به نحو فعلی ملاحظه نشده بلکه به عنوان حرفه و یا ملکه ملاحظه شده، به خاطر هیئت خاص اسم است که روی ماده تجارت رفته است. اینکه بگوییم تاجر با اتجر مختلف هستند به این شکل که در اتجر مبدأ به نحو فعلی ملاحظه شده به طبع اولی ولی در تاجر مبدأ به نحو ملکه ملاحظه شده است به خاطر قرینیت هیئت اسم است و ملتزم می شویم که وقتی ماده تجارت در این هیئت اسمی قرار می گیرد تجارت به نحو ملکه مراد است و استعمال مجازی در آن می شود. نمی گوییم که تجارت به نحو فعلی در اتجر و تجارت به نحو ملکه در تاجر دو وضع دارند تا اشتراک لازم بیاید بلکه معنا واحد است و اگر هیئت اسمی نبود مراد از آن فعلیت ماده بود ولی هیئت اسمی که امد قرینه می شود که ماده به نحو ملکه یا صنعت ملاحظه شده است و این مقدار مشکلی ایجاد نمی کند.

تکمیل فرمایش مرحوم آقای تبریزی این است که قرینیت همه جا به خاطر هیئت نیست و الا در تاجر و ضارب با وجودی که هیئت یکی است ولی معنا فرق می کند. در بعضی از موارد خود هیئت بذاته این اقتضا را دارد که مبدأ به نحو شانی ملاحظه شود مثل هیئت اسم الت ولی در بعضی از موارد هیئت مشترک است مثل هیئت جالس و ضارب و تاجر ولی به ضم قرینه خارجی معنای هر کدام فهمیده می شود. در مورد تاجر یا کاسب هیئت بکار رفته بذاته اقتضای اختلاف در لحاظ را ندارد بلکه هیئت به ملاحظه خصوصیت ماده مجموعاً باعث می شود که مبدأ ملاحظه شده علی نحو صنعت باشد.

بنابراین اینطور نیست که اختلاف در معنای ماده و مبدأ نباشد بلکه اختلاف در معنای مبدأ است. زیرا در بعضی از موارد ماده به نحو فعلی اخذ شده و در بعضی به نحو ملکه ولی این اختلاف به این خاطر است که دال مختلفی وجود دارد؛ در بعضی موارد دال بر ملاحظه ملکه بودن، هیئت خاص است مثل اسم الت و صیغه مبالغه و در بعضی از موارد خصوصیت ماده هم ضمیمه می شود تا مجموعاً هیئت با چنین ماده ای دلالت خاصی داشته باشد.

واینکه محقق عراقی ادعا کرده است که عرف و عقلا در مشتقاتی مثل مفتاح و مجتهد به خاطر وجود مقتضی تحقق مقتضا را فعلی می دانند برخلاف وجدان و ارتکاز است.

مقدمه پنجم؛ مقصود از حال در نزاع مشتق چیست

آیا مقصود از حال که نزاع می شود مشتق حقیقت است در خصوص زمان حال، حال نطق و تکلم است یا مقصود امر دیگری است؟

مرحوم اخوند فرموده مقصود از حال در عنوان نزاع حال نطق نیست بلکه حال تلبس است. لذا اگر کلمه مشتق بر ذات به لحاظ حال تلبس ان ذات اطلاق شود این اطلاق حقیقت است بلا اشکال. اما اگر اطلاق به ملاحظه تلبس ذات به مبدأ قبل حال تلبس باشد محل بحث است. همانطور که اگر مشتق اطلاق شود بر ذاتی که هنوز تلبس پیدا نکرده بلکه در آینده تلبس پیدا می کند مجاز است قطعاً.

اگر مراد حال نطق باشد لازمه اش این است که در مثل کان زید ضارباً امس استعمال مشتق مورد نزاع بشود یا در سیکون زید غذا ضارباً استعمال مجازی قطعی بشود و حال

آنکه اینطور نیست. اینکه در این استعمالات مجازیت یا نزاعی نمی بینیم نشان می دهد که مراد از حال، حال نطق و تکلم نیست بلکه حال تلبس است. لذا کان زید ضارباً امس که به لحاظ ضرب دیروز به زید ضارب اطلاق شده حقیقت است و نیز سیکون زید ضارباً غذا چون اطلاق به لحاظ حال تلبس است اطلاق حقیقی خواهد بود.

دوشنبه ۴/۱۱/۴۰۰

جلسه ۷۷

مرحوم اخوند در مقدمه پنجم فرمودند که مراد از حال، حال تلبس ذات به مبدأ و حال قیام مبدأ به ذات است نه زمان حاضر در مقابل زمان ماضی و مستقبل. ایشان برای اثبات این مدعا دو وجه ذکر می کنند؛ وجه اول را به عنوان دلیل ذکر کرده ولی نسبت به وجه دوم تعبیر به تایید می کنند که نشان می دهد به عنوان دلیل تام مورد قبول مرحوم اخوند نیست و ممکن است به ان اشکال شود. وجه سومی هم در کلام مرحوم آقای خویی ذکر شده است. وجه اول: در دو مثال کان زید ضارباً امس و سیکون زید غذا ضارباً که تلبس به ضرب در مثال اول در زمان گذشته می باشد و در مثال دوم در زمان مستقبل، مرحوم اخوند فرموده اند که بالاتفاق استعمال ضارب استعمال حقیقی است و حقیقی بودن استعمال نشان می دهد که مراد از حال در عنوان نزاع حال نطق و تکلم یعنی زمان حاضر نیست بلکه حال تلبس به مبدأ است. زیرا اگر مقصود از حال که ملاک حقیقت بودن استعمال مشتق است حال نطق باشد، در این دو مثال زید در حال نطق متلبس به ضرب نیست و لذا باید استعمال ضارب

در مثال اول که زمان تلبس قبل حال نطق است اختلافی باشد و در مثال دوم که تلبس بعد از حال نطق است قطعاً مجاز باشد و حال آنکه بالاتفاق استعمال ضارب در این دو مثال استعمال حقیقی است. این نشان می دهد که اطلاق عنوان مشتق باید به لحاظ حال تلبس ملاحظه شود نه حال نطق. مرحوم اخوند فرموده اند: فجری المشتق حیث کان بلحاظ حال التلبس و إن مزی زمانه فی أحدهما و لم یأت بعد فی آخر کان حقیقة بلا خلاف ولی اگر به لحاظ حال نطق بود باید مثال اول مورد نزاع باشد و مثال دوم مجاز قطعی .

در اینجا اشکالی به مرحوم اخوند وارد می شود که از آن جواب می دهند. اشکال این است که چطور استعمال ضارب را در مثال دوم حقیقت گرفتید و حال آنکه در اول بحث مشتق فرمودید که اطلاق مشتق بر ذاتی که هنوز متلبس به مبدأ نشده مجازی است.

ایشان فرموده اند بین آنچه در اینجا گفتیم که استعمال حقیقت است و آنچه در اول بحث مشتق گفتیم منافاتی نیست. زیرا در مثال زید ضارب غذا که پیشتر گفته شد استعمال در آن مجازی است، عنوان ضارب بر زید به لحاظ قبل تلبس به مبدأ اطلاق شده است. و این اطلاق قطعاً مجاز است. زیرا غذا قید برای زمان تلبس است و نشان می دهد که حال تلبس فردا می باشد ولی اطلاق و اسناد مشتق در زمان نطق و قبل تلبس است. وگرنه چنانچه کسی در همان مثال "زید ضارب غذا" قید غذا را قید اطلاق و اسناد بگیرد یعنی ضارب شدن زید در فردا می باشد، می شود همان مثال سیکون زید ضارباً غذا. اما اینکه چرا مرحوم اخوند زمان تلبس را فردا گرفت و زمان جری و نسبت را حال نطق و زمان حاضر، ایشان می فرماید که ما هو قضية الاطلاق یعنی مقتضای اطلاق حمل و اسناد این است که حمل در

زمان حاضر و زمان نطق صورت می گیرد. مرحوم اخوند می فرماید: و لا ینافیہ الاتفاق علی أن مثل زید ضارب غدا مجاز فإن الظاهر أنه فیما إذا كان الجری فی الحال كما هو قضية الإطلاق و الغد إنما یكون لیبان زمان التلبس فیكون الجری و الاتصاف فی الحال و التلبس فی الاستقبال.

ایشان در ادامه فرموده اند که از اینجا معلوم می شود "زید ضارب بالامس" هم مجاز است. چون زمان اطلاق و جری الان است و زمان تلبس گذشته و چون زمان تلبس قبل از زمان اطلاق و نسبت یعنی زمان حاضر است، داخل در محل نزاع و اشکال می شود. چون در زمان حال که زمان جری و نسبت باشد مبدأ از ذات منقضى شده است. و الا اگر قید غدا قید جری و نسبت باشد، می شود مثل کان زید ضارباً بالامس^{۱۰۱}.

وجه دوم: علماء ادب و عربیت اتفاق دارند که اسم هیچ دلالتی بر زمان ندارد و از اینجا که صفات جاری بر ذات می باشند، مشتقاتی مثل اسم فاعل و اسم مفعول و ... نیز از قبیل اسم هستند و لذا مشتقات نیز بالاتفاق دارای زمان نیستند. این اتفاق نشان می دهد که مراد از حال در مورد نزاع، حال نطق یعنی زمان حاضر نیست. زیرا اگر مراد زمان حاضر باشد معنایش این است که مشتق دلالت بر زمان داشته باشد و وقتی می گوئیم زید ضارب یعنی زید ضارب الان.

وجه سوم: مرحوم آقای خویی فرموده اند که اگر حال را حال نطق بگیریم معنایش این است که زمان در معنای مشتق اخذ شده است و حال آنکه قابل الالتزام نیست. زیرا لازمه

اخذ زمان در مشتقات این است که استعمال مشتق در مجردات و نفس الزمان مجازی باشد. چراکه مشتق تجرید از قید زمان می شود در حالی که این قید در معنای موضوع له آمده است. این در صورتی است که در این استعمالات مجازیت نمی بینیم. اینکه وقتی می گوئیم الله عالم مجازیت دیده نمی شود نشان می دهد که مراد از حال، زمان حاضر نیست و زمان حاضر در معنای مشتق اخذ نشده است.

بررسی وجوه مطرح شده؛

فرمایش مرحوم اخوند در وجه اول تمام است.

وجه دومی که به عنوان تایید ذکر شد، مشتمل بر دو مقدمه بود؛ مقدمه اول این است که : اسم که مشتقات جاری علی الذات هم از اسماء می باشند، دلالت بر زمان ندارد. مقدمه دوم این است که عدم دلالت اسم بر زمان ملازمه دارد با اینکه مراد از حال در محل نزاع، حال النطق نباشد.

نسبت به مقدمه دوم جای اشکال نیست که اگر مراد از حال، حال نطق به مشتق یعنی زمان حاضر باشد، مستلزم این است که زمان در معنای مشتق و به صورت کلی در معنای اسم اخذ شده باشد و لذا با عدم دلالت آن بر زمان جمع نمی شود. اما نسبت به مقدمه اول که اسم دلالت بر زمان ندارد، دو مناقشه وجود دارد یکی را خود مرحوم اخوند در کفایه مطرح کرده و از آن جواب داده است. ایشان فرموده که چطور ادعا کردید که اهل عربیت اتفاق دارند که اسم دلالت بر زمان ندارند و حال آنکه اهل العربیه خودشان گفته اند که اسم

فاعل و مفعول اگر بخواهند عمل فعل خودشان را انجام دهند من الرفع و النصب شرطش دلالت بر زمان است. این نشان می دهد که این اسامی فی الجملة دلالت بر زمان دارند. بنابراین چطور به اهل عربیت نسبت می دهید که گفته اند اسم دلالت بر زمان ندارد.

مرحوم اخوند از این مناقشه جواب داده اند که حرف اهل ادب مبنی بر اینکه شرط عمل کردن اسم فاعل و ... دلالت آن بر زمان است با آنچه ما ادعا کردیم منافات ندارد. زیرا ما ادعا می کنیم که به حسب وضع و به دلالت وضعیه اسم دلالت بر زمان ندارد اما اگر اهل عربیت می گویند که شرط عمل اسم فاعل دلالت بر زمان است، مقصود آنها از دلالت اصل دلالت است ولو باقرینه نه دلالت وضعیه. کیف لا و قد اتفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال. اتفاق بر اینکه استعمال مشتق در آینده مجاز است نشان می دهد که مراد آنها از دلالتی که شرط عمل مشتقات است دلالت همراه قرینه است نه خصوص دلالت با وضع. بنابراین انکار مقدمه اول به خاطر شرطی که اهل عربیت گذاشته اند، تمام نیست.

مناقشه دوم: این مناقشه ناظر به مقدمه اول است مبنی بر اینکه حرف اهل عربیت از کجا حجت شده است. با حرف آنها که نمی شود مدعا را اثبات کرد. لذا مرحوم اخوند از وجه دوم تعبیر به تایید کرده است. همانطور که در کلام مرحوم ایروانی آمده اگر مرحوم اخوند تعبیر به تایید کرده است انما هو لعدم العبره باتفاق النجاه لعدم حجیته. ولو اتفاق هم داشته باشند اما این اتفاق حجت نیست و الا تعبیر به تایید نمی کرد بلکه می فرمود دلیل.

البته همانطور که مرحوم اخوند با وجودی که قول اهل لغت را حجت نمی داند اما در مواردی باز هم به قول اهل ادب استناد می کند، چون ایشان قول لغوی را بما انه مفید للظن حجت نمی داند ولی در مواردی که برای انسان از گفته آنان علم یا اطمینان حاصل شود مراجعه به قول اهل لغت اشکالی ندارد، ما نحن فیه هم می تواند از این قبیل باشد که اگر باشد این وجه دوم هم دلیل دیگری بر مدعا می شود نه صرفاً موید.

مناقشات مطرح شده نسبت به وجه سوم جریان ندارند و لذا وجوهی که ذکر شده اند تا اثبات کنند مراد از حال حال نطق یعنی زمان حاضر در مقابل زمان ماضی و مستقبل نیست، تمام می باشند و زمان در معنای مشتق اخذ نشده است.

مرحوم اخوند بعد از اینکه مدعای خودش را با دو وجه اثبات کرد، متعرض قول مقابل شده و در آنها مناقشه می کند. ایشان برای قول مقابل که حال را حال نطق می داند نه تلبس، دو وجه نقل کرده اند:

وجه اول: ظاهر لفظ حال عند الاطلاق زمان حاضر یعنی زمان نطق است و کلمه حال در مورد نزاع مثل کلمه حال در بقیه موارد ظهورش زمان حاضر است.

وجه دوم: چون تمام اسامی مشتقه ظهور در حال النطق دارند که همان زمان حاضر است، در عنوان نزاع هم به اعتبار مناسبتش با اسامی مشتقه که مورد بحث می باشند، کلمه حال ظاهر در همان معنای زمان حاضر است. ظهور مشتقات در زمان حاضر هم دو وجه دارد: اما لدعوی الانسباق من الاطلاق او بمعونة القرينة. یا این ظهور در زمان حاضر به

خاطر این است که لفظ عند الاطلاق تبادر در زمان حال دارد که مراد از این تبادر تبادر اطلاقی و انصرافی است یا این ظهور به کمک قرینه است که با توجه به اینکه بحث در همه مشتقات است نه مشتق خاصی، طبعا باید این قرینه، قرینه عامه باشد نه خاصه. قرینه عامه را بر اساس مقدمات حکمت اینطور تقریب کرده اند که ولو در مواردی که لفظ مشتق استعمال می شود جامع زمان حال و ماضی و مستقبل اراده نشده بلکه حصه خاصه اراده شده ولی در بعضی از موارد نتیجه مقدمات حکمت، تعیین همان حصه خاصه است. زیرا همانطور که مرحوم اخوند در دوران وجوب بین نفسی و غیری و بین عینی و کفایی و بین تعیینی و تخییری گفته اند، مواردی که می دانیم جامع اراده نشده و تفهیم بعضی از حصص نیز احتیاج به موونه زائده دارد ولی برای تفهیم بعضی دیگر از حصص همان بکار بردن لفظ مطلق کافی است، با اجرای مقدمات حکمت تعیین همان حصه خاصه را نتیجه می گیریم. در ما نحن فیه هم انجایی که مشتق اراده شده ولو معلوم است که مراد متکلم جامع بین زمان حال و ماضی و مستقبل نیست ولی چون تفهیم غیر زمان حال، احتیاج به قید زائد دارد مثلا باید بگوید امس تا زمان گذشته فهیمده بشود، ولی تفهیم زمان حال احتیاج به قید ندارد، به کمک این قرینه عامه، مشتق ظهور پیدا می کند که در این مشتق زمان حال وجود دارد و زمان حال در مقابل زمان ماضی و مستقبل از آن اراده شده است.

مرحوم اخوند به وجه اول یعنی ظهور فی نفس کلمه حال در زمان حاضر، مناقشه ای نکرده اند چراکه انگار مناقشه در آن را واضح دانسته اند. چون حتی اگر ظهور فی نفسه حال در زمان حاضر را قبول کنیم ولی در جایی می توان به آن اخذ کرد که دلیل بر خلاف نداشته

باشیم ، لا اقل دلیل اول مرحوم اخوند که می تواند قرینه بر خلاف باشد و لذا دیگر نمی شود به ظهور فی نفسه اخذ کرد.

جلسه ۷۸

سه شنبه ۴۰۰/۱۱/۵

مرحوم اخوند بعد از بیان مختار خود مبنی بر اینکه مراد از حال، حال التلبس است نه حال النطق، برای قول مقابل که مقصود از حال را حال نطق یعنی زمان حاضر می دانست، دو وجه ذکر کردند. ایشان در مقام بررسی این دو وجه، نسبت به وجه اول مناقشه نکردند و فقط مناقشه وجه دوم را ذکر کردند.

وجه دوم این بود که تمامی اسامی مشتقه چون ظهور در حال نطق و تکلم دارند لذا عنوان حال که در محل نزاع اخذ شده باید به معنای حال نطق و تکلم باشد. اما اینکه مشتقات که یکی از آنها اسم فاعل و مفعول و ... می باشد ظهور در حال نطق دارد، به دو دلیل بود؛ یکی به خاطر ظهور اطلاقی انسباقی از لفظ بود و یکی هم به خاطر قرینه که توضیح داده شد مقصود، قرینه عامه بر اساس اجرای مقدمات حکمت است.

مناقشه مرحوم اخوند نسبت به وجه دوم این است که اصل انسباق زمان حال از مشتقات به ظهور اطلاقی انصرافی و یا به کمک قرینه قابل انکار نیست و قبول داریم که عند الاطلاق اگر مشتق را بکار ببرند تلبس ذات به مبدأ در زمان حاضر فهمیده می شود اما کلام اصولیین در بحث مشتق، این نیست که مراد از مشتق ولو با اتکاء بر قرینه چه چیزی است، بلکه بحث

راجع به موضوع له مشتق است. مقدمات حکمت یا تبادر اطلاقی مراد از مشتق را در خطاباتى که در آنها کلمه مشتق بکار رفته بیان می کنند نه موضوع له مشتق را. لذا نمی شود از اراده زمان حاضر از مشتقات در خطابات، بفهمیم که موضوع له مشتق چیست و در نتیجه نمی تواند قرینه بر مقصود از حال در عنوان نزاع شود. چون باید تعیین موضوع له برای مشتق کرد و اطلاق و قرینه فقط می تواند مراد از حال را مشخص کند نه معنای موضوع له را.

بنابراین مراد از حال در عنوان نزاع حال نطق یا همان زمان حاضر در مقابل زمان ماضی و مستقبل نیست بلکه حال تلبس به مبدأ است که با دو وجه مرحوم اخوند به همراه وجه سوم که مرحوم آقای خویی مطرح کردند اثبات شد.

اما باید دید که مقصود از حال تلبس به مبدأ که در کلام مرحوم اخوند و دیگر اعلام آمده، زمان تلبس به مبدأ یعنی قطعه خاصی از زمان است که در آن زمان ذات متلبس به مبدأ می باشد یا حال به معنای زمان تلبس نیست بلکه به معنای فعلیت تلبس ذات به مبدأ است؟

از مجموع کلمات مرحوم نایینی در این بخش استفاده می شود که کلمه حال، سه نوع اطلاق دارد؛ یکی اراده زمان نطق و دوم اراده زمان تلبس به مبدأ و سوم اراده فعلیت تلبس به مبدأ نه زمان تلبس هرچند چون موجود زمانی خارج از زمان نیست، فعلیت تلبس به مبدأ نیز باید در یکی از ازمینه ثلاثه واقع شود.

مرحوم نایینی در اجود فرموده در کلمات بسیاری از اعلام مثل مرحوم اخوند، همان معنای دوم آمده است که زمان تلبس باشد و این صحیح نیست که حال را به معنای زمان تلبس بگیریم. (بداهة) ان لازمه أخذ الزمان فی مدلول المشتقات و لا نلتزم بأخذ الزمان فی مداليل الأفعال كما سيجيء إن شاء الله تعالى فضلا عن الأسماء^{۱۰۲}. ایشان در فوائد نیز فرموده اند که مراد از حال، حال فعلیت است غایتی که آن فعلیت را بد آن یکون فی زمان لا احتیاج الزماني إلى الزمان، إلّا أنّ ذلك غير كونه جزء مدلول اللفظ^{۱۰۳}.

همانطور که مرحوم آقای تبریزی فرموده اند و در دروس نیز آمده است، مراد مرحوم اخوند و دیگر اعلام از حال تلبس، زمان تلبس نیست بلکه همان فعلیت تلبس ذات به مبدأ است. در کلام مرحوم اخوند هم قرینه بر اینکه معنای دوم اراده شده باشد نیست بلکه به عکس در خود کلام مرحوم اخوند قرینه است که مراد از حال، همان فعلیت تلبس به مبدأ است و باید مشتق حمل بر ذاتی شود که تلبس ذات به مبدأ فعلی باشد. شاهدی که در کلام مرحوم اخوند آمده این است که ایشان در بیان وجه دوم برای مختارشان فرموده بود، یوید ذلك اتفاق اهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان. وقتی خود مرحوم اخوند می فرماید زمان اخذ نشده معلوم می شود که مراد از حال تلبس، زمان تلبس نیست و الا لازمه اش این است که زمان در مشتق اخذ شده باشد که ایشان قبول ندارد.

^{۱۰۲} - اجود/۱/۵۷.

^{۱۰۳} - فوائد الاصول/۱/۹۰.

لذا همانطور که مختار مرحوم نایینی فعلیت تلبس است که مستلزم وقوع در یکی از ازمنه ثلاثه می باشد، مراد سایر اعلام نیز همین است.

مقدمه ششم؛ مقتضای اصل

با توجه به اینکه نزاع در این است که آیا مشتق حقیقت است در خصوص متلبس به مبدأ در حال و یا حقیقت می باشد در اعم از حال و ما انتقضی عنه التلبس، اگر نتوانستیم بر یک طرف دلیل تام بیاوریم، آیا اصلی در مساله وجود دارد تا در صورت شک به ان رجوع کنیم یا خیر؟

همانطور که در کلام مرحوم اخوند آمده بحث از مقتضای اصل در دو مرحله جای طرح دارد؛ یکی اصل در مساله اصولیه مشتق که نتیجه ان باید این باشد که مقتضای اصل وضع مشتق برای کدام یک از معانی است. دوم اصل در مساله فرعیه. بعد از اینکه در مساله اصولیه نتوانستیم اصل را تنقیح کنیم با توجه به خصوصیات مساله فرعیه آیا اصل واحدی به نفع یکی از دو طرف نزاع وجود دارد یا چنین اصل واحدی وجود ندارد بلکه اصل در مساله فقهیه مختلف می باشد.

نسبت به اصل در مساله اصولیه مرحوم اخوند فرموده اند اصلی وجود ندارد تا عند الشک به ان رجوع کرد و اگرچه دو قاعده به عنوان اصل در مساله اصولیه ذکر شده ولی هیچ یک صحیح نیست. یکی اصل عدم ملاحظه خصوصیت و یکی هم لزوم ترجیح اشتراک معنوی بر حقیقت و مجاز در مورد دوران امر بین اشتراک معنوی و حقیقت و مجاز.

مرحوم اخوند در مرحله اول یعنی تاسیس در مساله اصولی فرموده اند که هیچ یک از این دو امر به عنوان اصل قابل اعتماد نیست. اصل اول این است که وقتی شک می کنیم که آیا مشتق وضع شده است برای خصوص متلبس به مبدأ در حال یا برای اعم از متلبس به مبدأ فی الحال و ما انقضی، در واقع شک می کنیم که آیا واضح در مقام وضع، غیر از اینکه ذات متلبس به مبدأ را در نظر گرفته، خصوصیت تلبس به مبدأ فی الحال را نیز ملاحظه کرده یا خیر. با اجرای اصل عدم لحاظ خصوصیت نتیجه می گیریم که آنچه لفظ برایش وضع شده اعم از متلبس به مبدأ فعلاً و ما انقضی عنه التلبس است.

مرحوم اخوند دو اشکال کرده اند؛ اول اینکه اصل عدم ملاحظه خصوصیت، حتی اگر فی نفسه نیز شرط جریان را داشته باشد ولی با اصل عدم ملاحظه عموم تعارض دارد. همانطور که وضع برای خصوص متلبس به مبدأ فعلاً نیاز به ملاحظه خصوصیت دارد، وضع برای عموم نیز نیاز به ملاحظه عموم دارد نه اینکه ملاحظه ذات به تنهایی کافی باشد. لذا اصل عدم ملاحظه خصوصیت با اصل عدم ملاحظه عموم با هم تعارض می کنند.

اشکال دوم این است که اصل عدم لحاظ خصوصیت فی نفسه حجیت ندارد. ولو مرحوم اخوند فقط فرموده اند که لا دلیل علی اعتبارها، ولی توضیحش این است که اگر مراد از اصل عدم ملاحظه خصوصیت، استصحاب باشد، شرط جریان را ندارد. زیرا مستصحب در این استصحاب نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی. چراکه موضوع حکم شرعی ظهور لفظ در عموم و یا خصوص متلبس است و استصحاب عدم ملاحظه خصوصیت در معنای موضوع له، نمی تواند اثبات ظهور لفظ مشتق در عموم کند مگر از باب اینکه لازمه

عقلی عدم ملاحظه خصوصیت، ظهور در عموم است که استصحاب مثبتات و ملازمات عقلی اش حجت نیست. اگر هم مراد از اصل عدم ملاحظه خصوصیت، اصل عقلایی باشد نه استصحاب تا لوازمش حجت شود، یعنی عقلاء بناء را در وضع بر این می گذارند که لفظ برای عموم وضع شده و ملاحظه خصوصیت نشده است، در این صورت اشکال می شود که در میان عقلاء چنین اصلی وجود ندارد که هر جا تردید شد که لفظ برای عام وضع شده یا خاص، بگویند واضع ملاحظه خصوصیت نکرده و بناء بگذارند که برای عموم وضع شده است. بنابراین اصل عدم ملاحظه خصوصیت فی نفسه جاری نمی شود.

نسبت به قاعده دوم که در دوران بین اشتراک معنوی و حقیقت و مجاز، باید جانب اشتراک معنوی را ترجیح داد، زیرا اگر مشتق وضع برای خصوص متلبس شده باشد استعمال در ما انقضی، استعمال مجازی می شود ولی اگر وضع للعموم شده باشد استعمال حقیقی می شود و اگر استعمال حقیقی شد یعنی مشتق مشترک معنوی است بین متلبس و ما انقضی عنه التلبس و در دوران، ترجیح با اشتراک معنوی است. زیرا در مقایسه با حقیقت و مجاز غلبه با مشترک معنوی است و لذا اشتراک معنوی ترجیح داده می شود و باید بناء گذاشت که لفظ وضع للاعم شده است.

مرحوم اخوند دو اشکال کرده اند یک اشکال که اشکال صغروی است این است که : اینکه در مقایسه با حقیقت و مجاز، غلبه با اشتراک معنوی باشد محل منع است بلکه ممکن است گفته شود که موارد استعمال حقیقت و مجاز غالب موارد است.

اشکال دوم که اشکال کبروی می باشد این است که ولو غلبه اشتراک معنوی را قبول کنیم، ولی موجب ترجیح نمی شود. نهایتاً غلبه تولید ظن می کند نه علم و اطمینان و ظن هم به مقتضای قاعده عام حجیت ندارد.

بنابراین در مساله اصولیه اصلی که مرجع عند الشک باشد نداریم.

اما در مرحله دوم که اصل در مساله فرعیه باشد، مرحوم اخوند فرموده اند که اصل جاری در مساله فقهیه مختلف می باشد. در بعضی از موارد برائت است و در بعضی از موارد استصحاب و لذا نتیجه اصل در بعضی از موارد موافق با وضع برای خصوص متلبس می شود و در بعضی از موارد موافق با وضع للاعم.

فرموده اند مثلاً اگر مولی گفته باشد اکرم کل عالم و زید نیز قبلاً متلبس به علم بوده ولی علم از او زائل شده است، در این صورت شک می کنیم زید که زال عنه العلم ایا او هم وجوب اکرام دارد یا خیر، باید تفصیل داد بین جایی که انقضای مبدأ از ذات قبل از تعلق وجوب است و بین جایی که انقضای مبدأ از ذات بعد از تعلق وجوب است. اگر قبل از اینکه مولی خطاب اکرم کل عالم را بگوید زید عالم بوده و تلبس به مبدأ داشته اما مبدأ از او زائل گشته و سپس وجوب اکرام آمده و گفته هر عالمی را اکرام کن، در این مورد اصل جاری برائت است. چون هرچند نسبت به بقیه افراد عالم که متلبس فعلی به مبدأ هستند، به مقتضای اکرم کل عالم وجوب اکرام در حق آنان ثابت است، ولی در مورد زید احتمال می دهیم مشمول تکلیف باشد و احتمال هم می دهیم نباشد و لذا شک در حدوث تکلیف داریم و

مجرای برائت است. اما اگر انقضای مبدأ از ذات بعد از توجه تکلیف باشد، یعنی زید در زمان اول که متلبس به مبدأ بود وجوب اکرام داشت و بعد از فعلیت تکلیف علم به سبب نسیان از او زائل شد، در حقیقت شک در بقاء تکلیف می کنیم. احتمال می دهیم که زوال مبدأ و علم تأثیری در حکم نداشته باشد چون عنوان عالم بر زید صادق بوده و لذا مشمول وجوب اکرام است و احتمال هم می دهیم مشمول نباشد چون عالم برای خصوص متلبس می باشد. در این مورد مقتضای اصل عملی بقاء تکلیف است. زیرا حدوث تکلیف یقینی است و شک در بقاء آن داریم.

نسبت به بخش اول فرمایش مرحوم که بیان مقتضای اصل نسبت به مساله اصولیه و اشکالات مرحوم اخوند به این دو اصل باشد، در نوع کلمات فرمایش مرحوم اخوند مورد قبول قرار گرفته است. هرچند در بعضی از کلمات نیز مناقشه شده مثل اینکه مرحوم ایروانی فرموده اینکه اصل عدم لحاظ خصوصیت، معارضه با اصل عدم لحاظ عمومیت دارد بر اساس مبنای کسانی است که قائل می باشند اسماء اجناس برای طبیعت مهمله وضع شده اند و اراده اطلاق از آنها متوقف بر اجرای مقدمات حکمت است. ولی بر مبنای کسانی که قائل هستند اسماء اجناس وضع برای طبیعت مطلقه شده است عموم نیاز به ملاحظه ندارد. بله به نظر سلطان العلماء و اعلام متأخر از ایشان که می گویند لفظ برای طبیعت مهمله وضع شده و اراده اطلاق نیاز به مقدمات حکمت دارد اصل لحاظ عدم خصوصیت معارضه دارد با اصل عدم لحاظ عمومیت. یا از بعضی کلمات دیگر هم استفاده می شود (فی الجملة از کلام آقای صدر نیز به دست می آید) که بر حسب مبانی مختلفی که در اطلاق و تقیید وجود دارد باید

تفصیل داد. زیرا اگر تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل تضاد باشد که مرحوم آقای خویی قائل هستند، این دو اصل با هم معارضه می کنند اما اگر رابطه را تناقض و سلب و ایجاب بگیریم اصل عدم ملاحظه خصوصیت معارضه ای ندارد بلکه همین مقدار که لفظ دال بر اطلاق آمده باشد و خصوص ملاحظه نشده باشد، برای اراده اطلاق و عموم کافی است. اما به نظر می رسد که این مناقشات وارد نباشد. زیرا حتی اگر مبنای معروف قبل از سلطان العلماء را قبول داشته باشیم که لفظ برای طبیعت مطلقه وضع شده است و حتی اگر در تقابل بین اطلاق و تقیید مبنای سلب و ایجاب را هم بپذیریم اشکال مرحوم اخوند وارد است. زیرا آنچه موضوع اثر است ظهور لفظ مشتق در معنای عموم است و اصل عدم ملاحظه خصوصیت ظهور را ثابت نمی کند و اصل دیگری که ظهور را اثبات کند وجود ندارد. این اشکال علی جمیع التقادیر وارد است. لذا فرمایش مرحوم اخوند در قسمت اول که مقتضای اصل در مساله اصولی باشد فرمایش تامی است.

جلسه ۷۹

چهارشنبه ۴۰۰/۱۱/۶

گفته شد که همانطور که مرحوم اخوند فرمودند در بحث مشتق به لحاظ مساله اصولی، اصلی وجود ندارد که طرفین نزاع را تعیین کند.

اما ایشان در بیان مقتضای اصل در مساله فرعیه نیز فرمودند که مقتضای اصل به اختلاف موارد مختلف می شود؛ در بعضی از موارد برائت و در بعضی نیز استصحاب است. به این فرمایش از چند جهت مناقشه شده است.

مناقشه اول در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی بیان شده و البته در کلام مرحوم ایروانی هم به آن اشاره شده است. فرموده اند چنانکه در جایی که انقضای تلبس قبل از ایجاب باشد، برائت جاری می شود، در جایی هم که انقضاء بعد از ایجاب باشد مجرای برائت است و استصحاب در این موارد جاری نیست. زیرا اولاً مورد از موارد شبهه حکیمه است و استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود. ثانیاً حتی اگر استصحاب در شبهه حکمیه جاری شود اما در شبهات مفهومیه جریان ندارد و مورد بحث از موارد شک در حکم ناشی از شک در مفهوم است و از مصادیق شبهه مفهومیه می باشد و لذا استصحاب جاری نمی شود.

توضیح ذلک: وقتی در مثال اکرم کل عالم شک می کنیم که آیا مشتق برای عموم وضع شده یا خصوص متلبس بالفعل، شک در حکم کلی کرده ایم. زیرا خصوصیات واقعیت خارجی برای ما معلوم است و منشأ شک اشتباه امر خارجی نیست بلکه شک در این است که حکم شرعی وجوب اکرام برای مطلق ذاتی که علم به آن قیام داشته وضع شده اعم از متلبس بالفعل و ما انقضی عنه یا حکم فقط برای خصوص متلبس است. این می شود شبهه حکمیه چون بر اساس حکم شارع نمی دانیم حکم عام است یا خاص. در شبهه حکمیه نیز استصحاب جاری نمی شود. ولو مشهور قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه هستند

اما عده ای از متأخرین مثل مرحوم آقای خویی و تبریزی قائل به عدم جریان ان می باشند. بنابراین اشکال اول این است که مورد از موارد شبهه حکمیه است و قول صحیح عدم جریان می باشد.

اشکال دوم این است که ولو در جریان استصحاب در شبهات حکمیه نظر مشهور را داشته باشیم و استصحاب را جاری بدانیم، ولی حتی بنابر این نظر هم در شبهه حکمیه ای می توان استصحاب جاری کرد که شبهه، شبهه مفهومی نباشد و سبب شک در بقاء تغییر در حالات موضوع باشد نه اینکه سبب شک در بقاء شک در سعه و ضیق مفهوم باشد. در مواردی که در مفهوم لفظ اشتباهی در کار نیست، می توان بنابر نظر مشهور استصحاب جاری کرد مثل شک در بقاء نجاست ماء متغیر بعد از زوال تغیر بنفسه بدون اتصال به معتصم. در این مثال نجاست برای ماء در حال وجود تغیر ثابت بود و نمی دانیم بعد از زوال تغیر نجاست باقی است یا خیر، حکم به بقاء نجاست می کنیم. اما اگر شک در شبهه حکمیه، ناشی از شک در سعه و ضیق مفهوم باشد جای جریان استصحاب نیست، مثلاً شک کرده ایم که آیا غروب با استتار قرص از افق دید مکلف محقق می شود یا با زوال حمره مشرقیه که شک در این مثال ناشی از شک در سعه و ضیق مفهوم غروب است. در این گونه شبهات حکمیه استصحاب جای نمی شود. زیرا استصحاب یا باید در ناحیه حکم جاری شود یا در ناحیه موضوع و در شبهات مفهومی نه استصحاب در ناحیه حکم شرط جریان دارد و نه استصحاب در ناحیه موضوع. در ناحیه حکم که استصحاب جاری نمی شود. یعنی نمی توانیم بگوییم صوم قبل از استتار قرص واجب بود و نسبت به وجوب ان در حد فاصل استتار تا زوال

حمره مشرقیه شک می کنیم استصحاب حکم می کند به بقاء آن وجوب. چراکه شرط جریان استصحاب در ناحیه حکم این است که موضوع محرز البقاء باشد اما اگر موضوعی که حکم سابق بر آن ثابت شده به موضوع دیگری تغییر کرده باشد یا حتی شک در بقاء آن داشته باشیم، استصحاب در ناحیه حکم جاری نمی شود. زیرا در جایی که موضوع تغییر کرده است، بقاء حکم قیاس است و در جایی هم که احتمال تغییر در موضوع داده شود، چون دلیل استصحاب با عنوان نقض یقین به شک ثابت شده و نقض یقین به شک در جایی ثابت است که قضیه متیقنه با مشکوکه متحد باشد، در موارد احتمال تغییر موضوع شبهه مصداقیه دلیل لا تنقض خواهد شد و نمی شود به دلیل استصحاب تمسک کرد. در مثال صوم نیز حکم وجوب امساک روی نهار رفته است و قبل از استتار قرص عنوان نهار وجود داشت و حکم آن هم ثابت بود ولی الان که بعد از استتار قرص است نمی دانیم عنوان نهار بر این فاصله زمانی ثابت است یا خیر. اگر لیل از زوال حمره مشرقیه شروع شود، نهار باقی است ولی اگر از استتار قرص شروع شود، نهار باقی نیست. در محل بحث هم که شخص قبلاً عالم بود و الان مبدأ منقضی شده است، نمی توانیم استصحاب وجوب اکرام را در حق او جاری کنیم. زیرا موضوع آن عالم بوده است و بعد از انقضای علم از زید، احتمال می دهیم عالم بودن بر او صادق نباشد و چون احتمال عدم صدق را می دهیم دیگر احراز بقاء موضوع نشده است و لذا استصحاب در حکم جاری نخواهد شد.

در ناحیه موضوع هم نمی توانیم جاری کنیم. چون در شبهات مفهومی به لحاظ واقعیت خارجی شک نداریم و برای ما معلوم است مثلاً که استتار قرص شده و زوال حمره مشرقیه

نشده است و لذا نمی توانیم استصحاب را در واقع خارجی جاری کنیم. اگر کسی بگوید استصحاب را در ناحیه موضوع بما انه موضوع جاری می کنیم نه ان واقع خارجی، می گوئیم قبلا موضوع وجوب اکرام عالم محقق بود و الان شک در بقاء موضوع بما انه موضوع می کنیم. استصحاب می گوید موضوع وجوب اکرام عالم باقی است. این تقریب اشکالش این است که موضوع بما هو موضوع در حقیقت به استصحاب حکم بر می گردد و مشکل استصحاب در حکم عود می کند و الا موضوع در مقابل حکم این است که موضوع را به لحاظ واقعیت خارجی حساب کنیم^{۱۰۴}.

جریان استصحاب در شبهات مفهومی به نحو دیگری نیز تقریب شده است که دچار اشکال می باشد و ان اینکه بگوئیم یقین داریم که قبل از استتار قرص، زمان متصف بود بانه من النهار یا عنوان نهار قبلا بر این زمان صادق بود و یا مثلا بگوئیم زید قبل از انقضای مبدأ کان یتصف بانه عالم و کان عنوان العالم یصدق علی زید، شک می کنیم که بعد از انقضای علم از زید یا بعد از استتار قرص صدق می کند زید عالم است و یا صدق می کند زمان هنوز نهار است یا خیر.

نسبت به این تقریب هم مناقشه ای که شده این است که ولو چنین متیقن و مشکوکی دارید ولی استصحاب نمی تواند کاری کند. به تعبیر مرحوم آقای تبریزی استصحاب متکفل اثبات اسم و معنای خاص برای لفظ نیست بلکه استصحاب برای جرّ وجود چیزی از زمان یقین به زمان شک است. اما اینکه لفظ برای چه چیزی وضع شده است از استصحاب بر

نمی آید. وقتی کار استصحاب این نباشد نمی توانید با جریان استصحاب نتیجه بگیرید که پس فاصله بین استتار و زوال حمزه مشرقیه زمان نهار است.

اموری که ممکن بود مجرای استصحاب در شبهات مفهومیه قرار بگیرند همین امور چهارگانه بودند و هیچ کدام نیز شرط جریان را نداشتند. در نتیجه استصحاب در شبهات حکمیه به نحو شبهه مفهومیه جاری نمی شود حتی علی القول بجریان فی الشبهات الحکمیه کما علیه المشهور.

بنابراین بر اساس فرمایش مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی در فرض دوم هم که تعلق وجوب بعد از انقضای مبدأ از ذات بود استصحاب جاری نمی شود بلکه نوبت به برائت خواهد رسید.

نسبت به مناقشه فوق به مرحوم اخوند از دو جهت جواب داده شده است. اول اینکه در آراءنا گفته اند که استصحاب در شبهات مفهومیه جاری می شود ولی با این تقریب که قبل از استتار قرص، قطع داریم که غروب شمس بما له من المفهوم عند العرف محقق نبود و نمی دانیم بعد از استتار محقق شده است یا خیر. عدم المغرب بما له من المعنی عند العرف متیقن سابق ماست و مشکوک تحقق این مغرب بعد از استتار قرص است. در مورد مشتق هم همین تقریب می آید و حکم به بقاء متیقن می شود.

فیه:

این هم از باب اجرای استصحاب در عنوان است. زیرا مغرب به لحاظ واقع خارجی که مد نظر نیست. بلکه مدنظر عنوان مغرب می باشد که قبلا محقق نبوده است. لذا این تقریب بر می گردد به اینکه قبل از استتار قرص می دانیم که زمان لم یکن متصفا بانه من المغرب و بعد از استتار شک داریم که صادق است یا خیر. این تقریب غیر از اجرای استصحاب در عنوان معنای دیگری ندارد. اینطور نیست که مجرای استصحاب را از عنوان به واقعیت خارجی کشانده باشد. لذا اشکال مرحوم آقای تبریزی در اینجا هم می آید که استصحاب ناظر به واقعیات خارجی است نه اینکه کارخانه لغت سازی باشد تا عنوان را برای ما درست کند.

جواب دوم از مناقشه مرحوم آقای خویی که در کلام بعضی از محققین مثل آقای صدر آمده این است که ما می توانیم استصحاب را در شبهات مفهومیه جاری کنیم. صحیح نیست بگوییم که استصحاب در شبهات حکمییه مفهومییه شرط جریان که احراز بقاء موضوع باشد را ندارد و لذا یا قیاس می شود یا شبهه مصداقیه لا تنقض. زیرا تغییر در موضوع در جایی شبهه مصداقیه می شود که وصف تغییر یافته از قبیل مقومات موضوع باشد. ولی در مثال غروب یا در بحث مشتق که وجوب اکرام عالم باشد، وصف تغییر یافته از مقومات نیست بلکه از حالات و اوصاف است. مثل نجاست ماء متغیر بعد زوال التغیر بنفسه که مرحوم آقای خویی قبول کرده اند که ولو موضوع فی الجملة تغییر یافته است ولی از قبیل تغییر در حالات است. چون مقوم عرفی نجاست ذات ماء است و این ذات وجود دارد تغییر از حالات حساب می شود و لذا می توانیم استصحاب حکم نجاست ان را جاری کنیم البته در کلام مرحوم

اقای صدر آمده که به حسب بعضی از موارد اینطور است ، ولی بعضی اشکال کرده اند که همه موارد شبهات مفهومیه تغییر در موضوع از قبیل تغییر در حالات است نه مقومات و با تغییر حالات هم استصحاب جاری می شود. زیرا استصحاب در ناحیه حکم فقط نیاز دارد به بقاء موضوع بما له من المقومات نه بما له من الحالات و الا اگر حالات موضوع هم باقی باشد اصلا شک در حکم پیدا نمی شود تا بخواهیم استصحاب جاری کنیم.

نسبت به این جواب اشکالی که وجود دارد این است که به لحاظ بعضی از موارد شبهات مفهومیه مثل مثال معروف غروب که معلوم است عنوان نهار حیثیت مقومیت دارد یا لا اقل احتمال مقومیت دارد. اینطور نیست که حالت بودن و وصف بودن نهاریت در مثال غروب محرز باشد بلکه اگر نگوییم حالت مقومیت دارد که ظاهر نیز همین می باشد لا اقل احتمال این را می دهیم که نهار خصوصیت در موضوع حکم داشته باشد.

در مشتق نیز در بعضی از موارد ممکن است وصف به عنوان قید نباشد بلکه حیثیت تعلیل باشد مثل وجوب اکرام که در موضوع ان عالم اخذ شده که ممکن است گفته شود که آنچه موضوع وجوب است شخص است و این علم حالتی است که فقط حیثیت تعلیلیه برای وجوب اکرام دارد نه اینکه نقش در موضوع داشته باشد و مقوم موضوع حساب شود . وقتی که علت شد همانطور که احتمال می دهیم حکم دائر مدار این علت باشد حدوثا و بقاء یعنی وجوب اکرام مادامی هست که این علت یعنی علم وجود داشته باشد، احتمال نیز می دهیم که صرف حدوث علم کافی باشد برای بقاء وجوب اکرام یعنی حیثیت تعلیلیه است اما فقط

برای حدوث حکم نه اینکه بقاء هم علت باشد. لذا با انتفاء ان شک در حکم بقاء می کنیم و استصحاب می گوید حکم باقی است.

اما نه اینکه در همه مشتقات اینطور باشد. حتی در مثال رجوع جاهل به عالم و تقلید از عالم و مجتهد، اگر عالم موضوع حکم باشد به این معنا نیست که فقط حیثیت تعلیلیه باشد بلکه دخالت در موضوع دارد و زید بما انه عالم موضوع است. پس در همه مشتقات وصف، حیثیت تعلیلیه نیست بلکه در کثیری از موارد به نحو حیثیت تقییدیه است. علاوه بر اینکه منظور مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی بیان قاعده عام است که در هر قیدی که در موضوع حکم اخذ می شود ظاهر اولیه ان دخالت ان در موضوع است و اگر بخواهیم بگوییم از قبیل قید الموضوع نیست بلکه از قبیل حالات است نیاز به دلیل دارد. لذا در مشتقات هم اگر به نحو قاعده عام بخواهیم حساب کنیم، اقتضاء اولیه این است که ما هو الموضوع ذات متلبس به این مبدأ است و حتی اگر احتمالش را بدهیم دیگر استصحاب در ناحیه حکم جاری نمی شود.

جلسه ۸۰

شنبه ۴۰۰/۱۱/۹

نسبت به مقتضای اصل در مساله فرعیه مرحوم اخوند فرموده بودند که باید تفصیل داد بین اینکه انقضای مبدأ قبل از تعلق وجوب باشد یا بعد از ان ، اگر قبل از تعلق وجوب باشد براءت جاری می شود و اگر بعد از تعلق وجوب باشد اصل جاری استصحاب است.

از جهاتی نسبت به این فرمایش مرحوم اخوند مناقشه شده است. مناقشه اول از مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی و عده ای از محققین بود مبنی بر اینکه در فرض دوم هم استصحاب جاری نمی شود و اصل جاری برائت است.

مناقشه دوم این است که اختلاف موارد از جهت جریان اصل، منحصر در این دو قسمی که مطرح شد نیست که در یک تقدیر برائت جاری شود و در تقدیر دیگر استصحاب بناء علی جریان الاستصحاب در شبهات مفهومی. بلکه از جهت اصل جاری می شود اقسام متعددی فرض می شود. دو قسم همانی است که بیان شد. ولی اقسام دیگری هم فرض می شود. زیرا در همین مواردی که گفته شد اگر انقضای مبدأ قبل از تعلق وجوب باشد برائت جاری می شود و اگر بعد از آن باشد استصحاب، اگر حکم به نحو عمومی استغراقی مثل اکرم کل عالم نباشد بلکه عمومی بدلی باشد مثل اکرم عالما که بیشتر از یک عالم اکرامش واجب نیست، در این فرض چنانچه زید در گذشته متلبس به علم بوده ولی الان از او منقضی شده است اما بکر و خالد فعلاً متلبس به مبدأ می باشند، اگر مشتق حقیقت در خصوص متلبس فعلی باشد اکرام زید کافی نیست و باید بکر یا خالد اکرام شوند اما اگر حقیقت در اعم باشد همانطور که اکرام بکر و خالد کافی است اکرام زید هم کافی است و لذا از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر می شود و در دوران بین تعیین و تخییر همانطور که بعضی قائل به برائت می باشند، برخی هم قائل به احتیاط هستند. حتی در دوران بین تعیین و تخییر عقلی هم مثل مرحوم اخوند قائل به احتیاط شده نه برائت. در دوران امر بین تعیین و تخییر

شرعی که محققین بیشتری قائل به احتیاط می باشند. بنابراین جریان اصل شرعی در این فرض واضح نیست.

بلکه قسم دیگری هم وجود دارد که به خاطر وجود علم اجمالی بر ملکف لازم است که احتیاط کند. مثلاً اگر به نحو عموم بدلی حکم شود اکرم عالما و در کنارش، وجوب دیگری هم به مفاد عام استغراقی از ناحیه مولی صادر بشود که اکرم کل عادل و ما در میان افراد عالم و عادل دو فرد داریم که انقضی عنهما المبدأ. زید قبلاً متلبس به مبدأ علم بود ثم انقضی عنه التلبس ولی بقیه افراد که بکر و عمرو و خالد باشند هنوز متلبس به مبدأ علم هستند. از طرفی هم عمرو قبلاً متلبس به عدالت بوده ثم انقضی عنه التلبس. در چنین موردی نمی شود گفت که در قسم اول که اکرم عالما است، دوران بین تعیین و تخییر می شود و نسبت به خصوصیت وجوب اکرام غیر زید که تلبس فعلی دارند برائت جاری می کنیم و در تکلیف اکرم کل عادل هم وجوب اکرام عمرو که انقضی عنه التلبس مجرای برائت می شود. چون علم اجمالی به وجوب احدهما داریم. زیرا اگر مشتق حقیقت در اعم باشد عمرو که انقضی عنه مبدأ عدالت، از باب عموم استغراقی وجوب اکرام دارد و اگر حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ باشد عمرو وجوب اکرام ندارد اما در اکرم عالما اکرام بقیه افراد غیر زید وجوب دارد. علم اجمالی به وجوب احدهما داریم و به خاطر این علم اجمالی، اصول در اطراف تعارض می کنند. این می شود از مواردی که احتیاط لازم است.

در بعضی کلمات قسم پنجم هم مطرح شده است که یک خطاب بگوید اکرم العالم و یک خطاب دیگر بگوید لا تکرّم الجاهل و زید بخاطر توارد حالتین مشتبه من حیث العلم و

الجهل شده باشد. در این فرض امر دایر بین محذورین است که یا زید وجوب اکرام دارد و یا حرمت و اصل جاری اصاله التخییر است. اما با تامل معلوم می شود که این مثال از مثال های مورد بحث نیست. زیرا حتی اگر مشتق حقیقت در متلبس بالفعل هم باشد از موارد دوران بین محذورین خواهد بود و نزاع مشتق تاثیری در آن ندارد. آنچه می خواهیم به عنوان قسم جدید اضافه کنیم باید بگونه ای باشد که به ملاحظه نزاع مشتق، قسم دیگری برای تعیین اصل شرعی شود.

بنابراین طبق مناقشه دوم فرض هایی که برای جریان اصل وجود دارد منحصر در دو فرض مرحوم اخوند نیست و فروض دیگری هم هست.

مناقشه سوم این است که مرحوم اخوند فرمود در جایی که انقضا قبل از تعلق وجوب است، براءت جاری می شود و در انقضای بعد از ایجاب، استصحاب و حال آنکه حتی فرض اول هم که انقضا قبل از ایجاب باشد، مجرای استصحاب است. زیرا وقتی شک در وجوب داریم همانطور که براءت جاری می شود، استصحاب عدم جعل هم جاری می شود. مرحوم آقای حکیم فرموده اولی این بود که مرحوم اخوند بر عکس می فرمود. یعنی در فرض اول استصحاب جاری می کرد و در فرض دوم به خاطر شبهه ای که جریان استصحاب داشت براءت جاری می کرد^{۱۰۵}.

بلکه اساسا شک که منحصر در شک در حکم تکلیفی نیست تا نوبت به براءت برسد بلکه در بعضی از موارد در حکم وضعی شک می کنیم و باید استصحاب عدم جعل نسبت

به حکم وضعی جاری کنیم. مثل شک در حرمت ابدی مرضعه ثانیه در مباحث گذشته. اگر شیر دادن مرضعه ثانیه به زوجه صغیره بخواهد موجب حرمت ابدی مرضعه ثانیه شود به خاطر ام الزوجه شدن اوست و امومت مرضعه ثانیه وقتی است که زوجیت از زوجه صغیره به خاطر رضاع از مرضعه اولی منقضی شده است. به خاطر نزاع در صدق عنوان زوجه بعد از انقضای زوجیت از صغیره، شک می شود که آیا ام الزوجه شدن موجب حرمت ابدی می شود یا خیر که اصل عدم جعل حرمت ابدی میان آن دو وعدم ترتب بقیه احکام محارم من جواز النظر ونحوه خواهد بود .

واز اینجا معلوم می شود که مراد از ایجاب در تقسیم موارد در کلام مرحوم آخوند به دو قسم انقضای تلبس قبل از ایجاب وانقضای تلبس بعد از ایجاب اعم از جعل ایجاب و فعلیت حکم است ، بر این اساس مثال حرمت مرضعه ثانیه بخاطر شیردادن به مرتضعه ای که زوجیت او قبلاً باطل شده بود از موارد انقضای مبدأً قبل از فعلیت حکم است والا حکم حرمت ابدی که از قبل جعل شده بود .

مقصد اصلی؛ وضع مشتق برای خصوص متلبس فعلی یا اعم

بعد از بیان مقدمات شش گانه ای که به حسب فرمایشات مرحوم آخوند در تنقیح محل نزاع دخالت داشتند، نوبت به تحقیق در وضع مشتق می رسد که آیا برای خصوص متلبس فعلی به مبدأً است یا اعم از متلبس فعلی و ما انقضی عنه التلبس.

پیش از بیان مختار، مرحوم اخوند اقوال و وجوه محتمله در مساله را بیان کرده اند. مرحوم اخوند فرموده اند بین متقدمین اصولیین فقط نزاع بین دو قول بوده است؛ یکی وضع برای خصوص متلبس به مبدأ و مجازیت استعمال در ما انقضی عنه التلبس که متاخرین از اصحاب و اشاعره این قول را اختیار کرده اند و دوم وضع برای اعم که متقدمین از اصحاب و معتزله به ان قائل هستند.

اما بین متاخرین تفصیل هایی پیدا شده که منشأش یکی از این دو امری است که هیچ یک صحیح نیست. یکی اینکه خیال کرده اند اختلاف مبادی در معنا موجب اختلاف در معنای هیئت می شود و دوم هم اینکه خیال کرده اند اختلاف مشتقات از جهت حالات و عوارضی که پیدا می کنند موجب اختلاف در معنای هیئت می شود.

اینکه اختلاف مشتقات در معنای مبادی موجب تفصیل می شود، خودش مشتمل بر جهات متعددی است؛ زیرا بعضی اینطور تفصیل داده اند که اگر مبدای که در مشتق اخذ شده به نحو فعلی باشد حقیقت در خصوص متلبس است اما اگر به نحو شانی یا ملکه باشد حقیقت در اعم است. بعضی نیز بین مبدأ لازم و مبدأ متعدی تفصیل داده اند و در مبدأ متعدی قائل به حقیقت در خصوص متلبس شده اند و در مبدأ لازم قائل به وضع للاعم. بعضی تفصیل داده اند بین اینکه مبدأ وجود سیال دارد یعنی مستمر در وجود است یا خیر و بعضی گفته اند فرق است بین مبدای که ذات متلبس به ضد آن شده است و مبدای که ذات متلبس به ضد آن نشده است که اگر متلبس به ضد آن شده باشد حقیقت در خصوص متلبس است اما اگر ذات متصف به ضد مبدأ نشود حقیقت در اعم است. بعضی نیز تفصیل داده اند که اگر

مبدأ به گونه ای است که ذات در اکثر موارد اتصاف به آن دارد مثل نائم و آکل حقیقت در اعم است و اگر چنین نباشد مثل قاتل و ضارب، وضع برای خصوص متلبس بالفعل شده است. در همه این تفصیل پنداشته اند که اختلاف معنای مبادی سبب اختلاف معنای هیئت مشتق شده است.

در منشأ دوم که اختلاف مشتق از جهت حالات عارضه باشد بعضی خیال کرده اند که اگر مشتق محکوم به و محمول واقع شود مثل ضارب در زید ضارب^۱ حقیقت در خصوص متلبس فعلی خواهد بود اما اگر عنوان مشتق مبتدا و محمول علیه باشد مثل الضارب زید، حقیقت در اعم می باشد.

مرحوم اخوند فرموده اند ولو بین متاخرین اقوالی دیگری به خاطر یکی از این دو منشأ پیدا شده اما قبلاً یعنی در مقدمه رابع توضیح داده شد که اینگونه اختلافات موجب اختلاف در معنای هیئت نمی شود و یاتی له مزید بیان فی اثناء الاستدلال.

بنابراین مهم در اقوال همین دو قول است؛ یعنی وضع برای خصوص متلبس فعلی و دیگری وضع للاعم . مرحوم اخوند فرموده به سه دلیل، مختار ما همانطور که متاخرین و اشاعره قائل هستند حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس فعلی است.

امکان ثبوتی هر دو قول

قبل از ورود به بیان ادله مرحوم اخوند، با توجه به اینکه خصوصیت مشترک در این سه دلیل این است که هر سه، دلیل اثباتی برای قول مختار است و استفاده از دلیل اثباتی متفرع

بر است که به حسب مقام ثبوت هر دو طرف نزاع ممکن باشد. یعنی بعد از فراغ از امکان وضع لکل منهما جا دارد برای اثبات برای هر یک از دو قول شاهد و دلیل ذکر شود، لذا قبل از وارد شدن در ادله اثباتی باید ببینیم از نظر ثبوتی هر دو قول امکان دارد یا فقط یک قول ممکن است، بحسب آنچه از نوع کلمات استفاده می شود امکان ثبوتی هر دو قول است. اما مرحوم نایینی مطرح کرده اند که به ملاحظه مرحله ثبوت، قول به وضع لفظ برای خصوص متلبس فعلی متعین است و قول دیگر امکان ثبوتی ندارد. زیرا قول دوم که وضع برای اعم باشد در صورتی ممکن است که واضع بتواند جامعی بین متلبس و منقضی تصویر کند. اگر جامعی تصویر بشود، هم امکان وضع برای جامع به وجود می آید و هم وضع برای خصوص متلبس فعلی، اما چون چنین جامعی وجود ندارد، وضع برای اعم ممکن نیست و وضع متعین در خصوص متلبس فعلی می شود. زیرا همانطور که در تنبیه اول از تنبیهات مشتق می آید، اختلاف است که معنای مشتق بسیط است یا مرکب از ذات و حیثیت تلبس به مبدأ. مرحوم نایینی فرموده اند بنابر اینکه معنای مشتق معنای بسیط باشد، معلوم است که جامعی بین ذات متلبس فعلی و ذات منقضی عنه التلبس وجود ندارد. بنابر مرکب بودن معنای مشتق هم، ایشان در ابتدای کلام فرموده اند که ممکن است خیال شود بنابر ترکیب، لفظ برای ذات متلبس به مبدأ فی الحال او الاستقبال وضع می شود، ولی این هم صحیح نیست. زیرا اگر بخواهیم جامع تصویر کنیم حتما پای زمان در معنای مشتق باز خواهد شد و حال آنکه قبلاً گفته شده که زمان در اسماء منها المشتقات اخذ نشده است. لذا چون جامعی

نداریم وضع للاعم ثبوتاً ممکن نیست و وضع مشتق برای خصوص متلبس فعلی متعین می شود.

یک شنبه ۱۳۹۰/۱۱/۴۰۰

جلسه ۸۱

مرحوم نایینی فرموده بودند چون وضع مشتق برای اعم از متلبس و منقضی، نیاز به تصویر جامع بین الطرفين دارد تا هم شامل ذات در حال تلبس بشود و هم ذات منقضی عنه التلبس و چنین جامعی تصویر نمی شود، وضع مشتق للاعم ثبوتاً معقول نیست و در نتیجه وضع للخصوص تعین ثبوتی پیدا می کند و دیگر نیازی به بحث اثباتی نیست.

اما اینکه چرا نمی شود جامع تصویر کرد، فرموده اند که یا همانطور که در تنبیه اول از تنبیهات مشتق بیان می شود، در مفهوم مشتق قائل به بساطت می شوید یا ترکب از ذات و مبدأ و در هیچ یک از این دو تقدیر جامع تصویر ندارد.

بنابر اینکه مفهوم مشتق بسیط باشد و ترکیبی در آن نباشد، مشتق همان مبدأ می شود یعنی ضارب همان ضرب است و فرق در این است که اگر این مبدأ به نحو به شرط لا ملاحظه شود عنوان ضرب بر مبدأ صادق است و لا یصح حمله علی الذات ولی همین مبدأ اگر لوحظ لا بشرط، عنوان مشتق یعنی ضارب بر زید صادق است و یصح حمله علی الذات. بنابراین طبق بساطت، مشتق همان مبدأ است و اختلاف در نحوه لحاظ است. مرحوم نایینی

فرموده اند وقتی مشتق نفس المبدأ شد دیگر صدق ان ملازم با صدق مبدأ است چون مفهوماً با هم فرق ندارند و وقتی عین هم بودند اگر مبدأ زائل شود عنوان مبدأ صادق نیست و طبعاً عنوان مشتق هم نباید صادق باشد. پس بنابر این تقدیر که مشتق نفس مبدأ است، حال مشتقات حال جوامد مثل شجر و انسان و ... می شود که با انتفاء مبدأ، عنوان جامد هم صادق نیست و همانطور که اگر شجر تبدیل به خاکستر شود عنوان شجر را نمی توانیم اطلاق کنیم، نسبت به مشتقات هم علی القول بالبساطه چنین است بلکه اسوأ حالا. زیرا در عناوین ذاتیه، حقیقت عناوین به صور نوعیه انهاست ولی حداقل با ارتفاع صورت یعنی خاکستر شدن شجر، ماده باقی می ماند اما در مشتقات وقتی مبدأ برود دیگر چیزی باقی نمی ماند.

لا يقال که اگر گفتید که مشتقات مثل جوامد هستند بلکه اسوأ حالا، لازمه اش این است که استعمال مشتق در ذاتی که انقضی عنه التلبس و ذاتی که در آینده متلبس می شود، به نحو استعمال مجازی هم صحیح نباشد کما اینکه در جوامد، شجر که تبدیل به خاکستر می شود، استعمال شجر به نحو مجازی نیز صحیح نیست و غلط به حساب می آید و حال آنکه لا اشکال در اینکه استعمال مشتق در این موارد غلط نیست بلکه نهایتاً مجازی است.

ایشان جواب داده اند که فرقی بین جوامد و مشتقات وجود دارد که سبب می شود استعمال جوامد بعد از انقضاء مبدأ غلط باشد ولی استعمال مشتق غلط نباشد. فرق این است که در عناوین مشتقه آنچه متصف به عنوان مشتق می شود ذات است و این ذات متصف، بعد از انقضای مبدأ هنوز وجود دارد و حتی قبل از تلبس نیز وجود دارد و چون متصف به عنوان مشتق، ذات است و این ذات قبل و بعد از اتصاف، موجود است، سبب می شود که

استعمال ان در ذاتی که هنوز تلبس پیدا نکرده است به علاقه اول و مشارفه و در ذاتی که انقضی عنه المبدأ به علاقه ماکان استعمال مجازی شود. اما در عناوین ذاتیه متصف به عنوان، خود صورت نوعیه است نه ماده مشترکه و وقتی صورت نوعیه از بین رفت چیزی باقی نمی ماند که به خاطر ان استعمال حتی به نحو مجازیت درست باشد. و بالجملة بقاء الموصوف فی العناوین الاشتقاقیة هو المصحح للاستعمال و ان لم یکن مأخوذاً فی المعنی.

بنابراین اگر مفهوم مشتق مفهوم بسیط باشد معنا ندارد وضع شود برای جامع. چون معنای مشتق نفس المبدأ خواهد بود و وضع برای جامع اعم، یعنی وضع برای وجود و عدم و بین وجود و عدم جامعی در کار نیست.

اما بنابراینکه مفهوم مشتق مفهومی مرکب از ذات و مبدأ باشد، در این صورت هم بین ذات متلبس بالمبدأ و منقضی عنه المبدأ نمی توانیم جامعی تصویر کنیم. زیرا ولو مفهوم مشتق مرکب از ذات است ولی ان ذاتی که در معنای مشتق اخذ شده و رکن در معنای مشتق است، ذات مطلق نیست بلکه ذات خاص است و به تعبیر مرحوم نایینی ذات مقید بما هی متضمنة للمعنی الحرفی در معنای مشتق اخذ شده است. قید ذات نسبتی است که بین ذات و مبدأ وجود دارد و این قید موجود نمی شود مگر در صورت فعلیت تلبس و وجود مبدأ. لذا با توجه به اینکه این خصوصیت یعنی فعلیة التلبس در معنای مشتق اخذ شده است، دیگر نمی توانیم در این فرض جامعی درست کنیم که هم حالت انقضاء را بگیرد و هم حالت تلبس بالمبدأ فی الحال را مگر اینکه زمان را در مفهوم مشتق اخذ کنیم و بگوییم تلبس در حال و تلبس در گذشته. وگرنه بدون اضافه کردن زمان به جامع، جامع شامل دو حالت تامین نمی

شود و حال آنکه زمان در مفهوم در مشتقات اخذ نشده و لذا بنابر قول ترکیب هم جامع فرض نمی شود^{۱۰۶}.

وقتی وضع للاعم ثبوتاً غیر ممکن باشد، وضع در خصوص متلبس تعیین پیدا می کند. بله می شود از باب اشتراک لفظی برای هر دو وضع شود ولی خارج از مفروض کلام است که می خواهیم وضع از باب اشتراک معنوی را تصحیح کنیم.

این فرمایش در کلمات اعلام، مورد اشکال قرار گرفته است. هم علی القول بالبساطه و هم در تقدیر ترکیب معنای مشتق.

نسبت به تقدیر اول اشکالی که شده و توضیح آن در کلام مرحوم آقای تبریزی در تنبیه اول مشتق آمده، این است که اگر کسی بسیط بودن معنای مشتق را به نحوی که شما بیان کردید، ملتزم شود، جامع تصویر ندارد. بله اگر مشتق نفس المبدأ باشد دیگر نمی توان جامع تصویر کرد. ولی معنای بساطت مشتق این نیست که مشتق نفس المبدأ باشد و اختلاف فقط اختلاف در کیفیت لحاظ باشد. زیرا بالوجدان بین معنای مشتق و مبدأ اشتقاق، اختلاف و تباین می بینیم و بالوجدان ضرب و ضارب دو معنای متباین دارند. توضیح صحیح از بساطت مشتق این است که گفته شود در معنای مشتق ذات اخذ شده است نه اینکه فقط مبدأ باشد، ولی ذاتی که مبهم من جمیع الخصوصیات است الا از جهت خصوصیت تلبس به مبدأ. بنابراین مفهوم مشتق علی البساطه یعنی ذات خاص که خصوصیت آن تلبس به مبدأ است ولی از بقیه جهات ابهام دارد. وقتی طبق این تقدیر خصوصیت معینه تلبس به مبدأ شد جامع تصویر

می شود. زیرا ممکن است بگوییم ان خصوصیت معینه فعلیت تلبس به مبدأ است که با قول وضع بالخصوص مناسبت دارد یا خصوصیت معینه جهت تحقق مبدأ است. اگر وضع شده باشد برای ذاتی که خصوصیتش این است که تلبس به مبدأ برای ذات محقق شده باشد هم شامل متلبس به مبدأ در حال می شود و هم منقضى را می گیرد. بنابراین اینطور نیست که اگر قائل به بساطت مفهوم مشتق شدیم وضع للاعم ممکن نباشد.

بنابر قول به ترکیب هم مرحوم نایینی فرمودند که جامع تصویر ندارد الا با اخذ مفهوم زمان در معنای مشتق، نسبت به این فرض هم جواب داده شده که می توانیم به دو نحو جامع تصویر کنیم بدون اخذ زمان. کیفیت اول این است که وضع شود برای ذاتی که انتساب بین ان ذات و مبدأ وجود دارد به نحو انتساب تحققى سواء بقى الانتساب ام لا. اگر قائم وضع برای ذاتی شده باشد که قیام به ان منتسب باشد به انتساب تحققى، هم شامل متلبس بالمبدأ فى الحال می شود هم ما انقضى عنه التلبس. اینکه در کلام مرحوم آقای خویی آمده که مشتق وضع شده برای ذاتی که متصف به مبدأ است فى الجملة به معنای خروج اتصاف از عدم به وجود، همین است که مبدأ مشتق نسبت به این ذات تحقق پیدا کرده باشد که هم شامل حال تلبس بشود و هم شامل حال انقضای تلبس. کیفیت دوم این است که اگر گفتیم عنوان انتساب تحققى نمی تواند مشکل را حل کند، از راه جامع انتزاعی احدهما مشکل را حل می کنیم. می گوییم قائم وضع شده برای احد الامرین من المتلبس بالمبدأ و منقضى عنه التلبس و وضع برای جامع انتزاعی هم مشکلی ندارد، به تعبیر مرحوم آقای خویی همانطور که در بحث صحیح واعم گفته شد که وضع لفظ برای جامع انتزاعی مشکل ندارد، و به تعبیر

مرحوم آقای تبریزی همانطور که متعلق تکلیف در واجب تخییری احد الامرین یا احد الامور است و انتزاعی بودن متعلق مشکلی ایجاد نکرد. پس اینطور نیست که برای تصویر جامع، احتیاج به اخذ عنوان زمان باشد تا با توجه به خروج زمان از معنای مشتقات، جامع تصویر نداشته باشد.

بنابراین از جهت ثبوتی و معقولیت، لا اشکال که هر دو نحو هم انتساب تحقیقی و هم جامع انتزاعی معقول است. اما ایا از نظر اثباتی و موافقت با ارتکاز و فهم عرفی هم اینطور است که برای احد الامرین وضع شده یا خیر.

نسبت به جامع اول که ذات منتسب به انتساب تحقیقی باشد که جامع بین متلبس و منقضی است مشکل اثباتی هم ندارد و خلاف فهم عرفی نیست اما جامع دومی که ارائه فرمودند مبنی بر اینکه عنوان انتزاعی احدهما موضوع باشد، ولو ثبوتاً مشکلی ندارد اما خلاف ارتکاز و فهم عرفی است چون بنابر وضع مشتق للاعم ظاهر این است که از لفظ معنای واحدی فهمیده می شود و از جهت تلبس به مبدأ حیثیت مشترک وجود دارد نه اینکه از حیث معنا حیثیت مشترک وجود نداشته باشد و فقط با عنوان احدهما جامع درست شود .

نتیجه بحث این شد که وضع مشتق للاعم از متلبس و منقضی، به حسب مقام ثبوت امر ممکن است و استحاله ندارد چه قائل به بساطت مفهوم مشتق شویم و چه ترکیب. همانطور که وضع مشتق لخصوص المتلبس هم امر ممکن می باشد. وقتی هر دو ممکن شد، نوبت می رسد که به حسب مقام اثبات طرفین نزاع برای احد القولین دلیل ارائه کنند.

ادله وضع مشتق برای خصوص متلبس

مرحوم اخوند برای اثبات وضع لخصوص متلبس بالمبدأ فعلا سه وجه ذکر کرده اند؛

وجه اول؛ تبادل. به عناوین مشتقه مثل عالم و ضارب و ... که نگاه کنیم متبادر از آنها خصوص متلبس به مبدأ است. اگر گفتند که زید ضارب، فهمیده می شود که او الان فعلیت تلبس به مبدأ را دارد نه اینکه قبلاً داشته و الان ندارد. متبادر اعم نیست تا وقتی از مخاطب بپرسند که الان زید مشغول است یا خیر، بگویند نمی دانم ممکن است در گذشته مشغول بوده است بلکه متبادر از لفظ خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال است و تبادل هم علامت حقیقت است.

وجه دوم؛ صحت سلب. یعنی عنوان مشق بما له من المعنی المرتکز را می توانیم از ذاتی که انقضی عنه التلبس سلب کنیم. صحت سلب هم کشف می کند که مورد سلب داخل در معنای حقیقی آن لفظ مسلوب نیست. چون سلب صحیح است کاشف از حقیقت نبودن مشتق در موارد انقضاء است. و صحة السلب مطلقاً عما انقضی عنه کالتلبس به فی الاستقبال و ذلك لوضوح أن مثل القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ و إن كان متلبساً بها قبل الجری و الانتساب و يصح سلبها عنه كيف و ما يضادها بحسب ما ارتکز من معناها في الأذهان يصدق عليه ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتکز لهما من المعنی كما لا يخفى.

اینکه مرحوم اخوند فرمودند صحة السلب مطلقا مقصود از مطلق چیست؟ یا به این معناست که در مقابل تمام تفصیلاتی که از بقیه نقل شده یا به این معنا که عند الاطلاق و جایی که قرینه نباشد صحت سلب وجود دارد و سلب مطلق دلالت بر عدم حقیقت بودن می کند.

دوشنبه ۱۱/۱۱/۴۰۰

جلسه ۸۲

مرحوم اخوند برای اثبات وضع للخصوص سه وجه در کفایه ذکر کردند؛ اول تبادل بود و دوم صحت سلب عما انقضی عنه المبدأ به صورت مطلق بود که گفته شد ممکن است قید اطلاق در مقابل صحت سلب مقید باشد که در ادامه مرحوم اخوند مطرح می کنند و ممکن است برای تفصیل هایی باشد که در مساله ذکر شده است.

وجه سوم: ارتکازیت تضاد بین عناوین اشتقاقیه ای که در مبدأ آنها تضاد وجود دارد؛ مثل سواد و بیاض و قیام و قعود و حرکت و سکون. با این توضیح که لا اشکال که همانطور که بین مبادی سواد و بیاض و قیام و قعود و ... تضاد است، لا اشکال که بین اوصاف و عناوین اشتقاقیه ای که از این مبادی مشتق می شوند هم تضاد وجود دارد و نمی شود مثلاً قائم و قاعد بر مورد واحدی صادق باشند. این تضاد امری است که به حسب ارتکاز و عند العرف واضح است. مرحوم اخوند می فرماید از همین ارتکازیت تضاد بین این عناوین اشتقاقیه استفاده می کنیم که مشتق برای خصوص وضع شده نه برای اعم. زیرا اگر مشتق در اعم

حقیقت بود، همانطور که استعمال آن در متلبس به مبدأ حقیقت داشت، بر منقضى هم باید به صورت حقیقی اطلاق می شد و نباید بین این عناوین اشتقاقیه تضادی احساس می شد بلکه باید قائم و قاعد از قبیل متخالفین در معنا حساب می شدند که گاهی در مورد واحد هر دو صدق کنند و به شخص واحد در حالت واحده هم بگویند قائم و هم قاعد یکی به اعتبار حالت گذشته منقضى شده و یکی به اعتبار تلبس فعلی و حال آنکه به حسب نظر عرف بین آنها تضاد می بینیم و این نشان می دهد که موضوع له این عناوین اشتقاقیه اعم نیست بلکه خصوص متلبس بالمبدأ است.

از انجایی که نسبت به هر سه وجه در کلمات اشکال شده است، مرحوم اخوند در مقام تثبیت مدعا اشکالات مطرح شده را متعرض شده و از آنها جواب داده اند.

اشکال اول هرچند در کلام مرحوم اخوند در ذیل وجه ثالث مطرح شده است ولی جایگاه اصلی این اشکال همان تبادر یعنی وجه اول است. اشکال شده است که شما که گفتید متبادر از هیئت مشتق خصوص متلبس به مبدأ فی الحال است، اصل تبادر را قبول داریم ولی مطلق تبادر که علامت حقیقت بودن نیست. آنچه علامت دارد انسباق و تبادر مستند به حاق لفظ است و اگر تبادر و انسباق مستند به حاق لفظ نباشد بلکه از باب ظهور انصرافی باشد یعنی موضوع له مطلق باشد ولی انصراف به حصه خاصه داشته باشد، دیگر دلیل بر حقیقت بودن نمی شود. مثلاً حیوان به حسب وضع لغوی مطلق ذو حیات است ولی به حسب معنای انصرافی از انسان منصرف است و ظهور در غیر انسان دارد. لذا در بحث مبطلبت استصحاب جزئی از حیوان ما لایوکل لحمه در نماز گفته اند که مخصوص به

حیوانات غیر انسان است والا اگر موی انسان دیگری همراه انسان باشد نماز باطل نمی شود. در محل بحث نیز معلوم نیست تبادل خصوص متلبس به مبدأ مستند به حاق لفظ باشد بلکه ممکن است از باب انسباق انصرافی باشد.

این اشکال هم نسبت به تبادل است و هم به وجه سوم. زیرا مستشکل نسبت به ادعای تضاد بین معنای عناوین اشتقاقی مثل قائم و قاعد می گوید ممکن است تضاد بین معنای انصرافی این عناوین باشد نه معنای موضوع له.

بنابراین حاصل اشکال این است که تبادل مستند به حاق لفظ علامیت دارد اما اگر تبادل از باب انصراف باشد که ناشی از کثرت استعمال است، وضع را اثبات نمی کند.

مرحوم اخوند جوابی که می دهند این است که نمی توانیم تبادل خصوص متلبس به مبدأ از این عناوین مشتقه را از باب ظهور انصرافی بگیریم بلکه حتما ظهور مستند به حاق لفظ است و اگر اصل ظهور را قبول کردید منشاء آن چیزی جز وضع نمی تواند باشد. زیرا اگر بخواهد ظهور انصرافی در اینجا تحقق داشته باشد، منشأ باید کثرت و غلبه استعمال باشد به طوری که استعمال در یک طرف غالب باشد و در طرف دیگر نادر. اما در محل بحث نه تنها استعمال عناوین اشتقاقیه در متلبس به مبدأ بیشتر از استعمال در منقضی نمی باشد بلکه ممکن است بگوییم استعمال عناوین مشتقه در موارد انقضاء اکثر است، اگر بگوییم استعمال عناوین مشتقه در موارد انقضاء اکثر است حداقل کثرت دارد بگونه ای که استعمال در طرف

مقابل را از غلبه می اندازد. لذا این مقدار معلوم است که غلبه استعمال فی خصوص متلبس بالمبدأ وجود ندارد و لذا وجهی ندارد که کسی ادعا ظهور انصرافی کند.

با توجه به اینکه مرحوم اخوند فرمود استعمال مشتق در موارد انقضاء کثرت دارد مستشکل می گوید از همین کثرت استعمال در منقضی کشف می کنیم که پس مشتق وضع برای خصوص متلبس به مبدأ نشده است. خود کثرت استعمال در موارد انقضاء دلیل بر وضع للاعم است و با آن وضع لخصوص المتلبس نفی می شود.

این اشکال را مرحوم اخوند در قالب آن قلت بیان کرده اند. توضیح این است که اگر مشتق در موارد انقضای مبدأ کثرت یا اکثریت استعمال داشته باشد، کشف می کند که وضع برای اعم شده است و با وضع للخصوص سازگاری ندارد. زیرا بعید است واضع لفظ را برای معنای خاص وضع کند در حالی که اکثر موارد استعمال لفظ در غیر معنای خاص به نحو استعمال مجازی باشد. هم فی نفسه امری بعید است و هم اینکه اساساً با حکمت وضع سازگاری ندارد. باید توضیحش این باشد که غرض از وضع لفظ برای معنا این است که در تفهیم مقاصد از لفظ به عنوان علامت استفاده شود. با توجه به این غرض اگر موارد استعمال لفظ و موارد احتیاج به تفهیم معنا، دایره وسیع داشته باشد حکمت وضع اقتضا می کند که واضع لفظ را برای همان دایره وسیع وضع کند تا بتواند متکلمین آن معنای مورد نظر را بفهمانند نه اینکه برای دایره ضیق وضع کند و برای تفهیم معنا در غیر آن دایره، از قرائن استفاده شود.

خود مستشکل در بیان اشکال ایرادی به بیان خودش می کند و جواب می دهد. ایراد این است چطور می گوئید حکمت وضع اقتضاء می کند که همیشه استعمال ها از باب استعمال حقیقی باشند و با خود لفظ، معانی تفهیم شوند و حال آنکه در موارد کثیری استعمالات مجازی می باشند؛ در علوم ادبیه گفته شده که اکثر محاورات عرب به خاطر لطائف موجود در استعمال مجازی، مجاز است و استعمال حقیقی در مقابل مجازی کم است. اینکه اکثر موارد استعمال، مجازی باشد خلاف حکمت وضع نیست. مستشکل دو جواب از این ایراد می دهد؛ اول اینکه معلوم نیست که این حرف صحیح باشد که اکثر استعمالات، استعمالات علی نحو المجاز باشد. دوم اینکه ولو قبول کنیم که اکثر استعمالات، مجازی هستند ولی اکثریت استعمال مجازی به خاطر تعدد معانی مجازیه در لفظ واحد است. مقصود علماء ادب از اینکه اکثر استعمالات عرفی مجازی می باشد این است که به خاطر علایق متعدد، معانی مجازی متعددی نسبت به معنای حقیقی درست می شود و لذا استعمال مجازی کثرت پیدا می کند نه اینکه یک معنای مجازی کثرت داشته باشد. در واقع کثرت به اعتبار تعدد معانی مجازیه است نه به اعتبار تعدد فردی یک معنای مجازی. بلکه علی سبیل الاتفاق ممکن است در بعضی از موارد، یک معنای مجازی خاص برای یک لفظ کثرت پیدا کند اما نه اینکه دائماً استعمال مجازی یک لفظ اکثر از استعمال حقیقی آن باشد و ما نحن فیه از این قبیل است یعنی اکثریت استعمال مشتق در منقضی به صورت اتفاقی در یک لفظ خاص نیست بلکه به صورت دائمی و کلی لفظ مشتق در منقضی بیشتر از متلبس بالفعل استعمال می شود و اکثریت آن نیز از باب تعدد معانی مجازی نیست بلکه از باب تعدد فردی معنای

مجازی واحد است. لذا نمی شود استعمال مشتق را در منقضی از باب استعمال مجازی بگیریم. فإن ذلك لو سلم فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازی لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلك.

بنابراین اشکال به مرحوم اخوند این است که اعتراف شما به کثرت استعمال در منقضی دلیل وضع للاعم است نه وضع لخصوص المتلبس و الا کثرت استعمال مجازی با حکمت وضع سازگاری ندارد.

مرحوم اخوند در جواب فرموده اند: اولاً مجرد استبعاد ضرری به مختار ما ندارد. بعد از اینکه وجوه سه گانه را برای اثبات مدعا اقامه کردیم یعنی دلیل و برهان برای اثبات وضع للخصوص تمام است و لذا به صرف استبعاد نمی شود از مقتضای دلیل صرف نظر کنیم. البته مستشکل هم گفت فی حد نفسه بعید است و هم گفت خلاف حکمت وضع است. مرحوم اخوند اولی را جواب داده اند ولی دومی را که مخالفت با حکمت وضع باشد را جواب نداده اند. با توجه به مطالبی که قبلاً گفته شد، می شود فرمایش مرحوم اخوند را چنین تکمیل کرد که کثرت مجاز منافات با حکمت وضع ندارد. زیرا اصل این مطلب صحیح است که غرض از وضع الفاظ، تسهیل در تفهیم مقاصد است و آنچه حکمت وضع اقتضا می کند این است که از لفظ برای تفهیم معنا استفاده شود اما اینکه ان معنا از این لفظ بدون قرینه فهمیده شود یا با اتکاء به قرینه، حکمت وضع با هر دو سازگاری دارد. نه اینکه حکمت وضع اقتضا کند تفهیم معانی را بنفسها و بدن اتکاء به قرینه. همین مقدار که لفظ برای تفهیم معانی نقش

داشته باشد کافی است اعم از اینکه لفظ را برای دایره وسیع وضع کنند یا برای خصوص. بله با توجه به اینکه مورد احتیاج دایره وسیع است اگر بخواهد برای خصوص وضع شود، باید مبرری برای وضع للخصوص وجود داشته باشد که ممکن است مبرر این باشد که متلبس به مبدأ فرد اعلا و اشد می باشد و لذا لفظ را برای آن وضع می کند که اگر نیاز به تفهیم دایره ضیق بود همین لفظ را بیاورد و اگر نیاز به تفهیم دایره اوسع بود، لفظ با کمک قرینه آن را بفهماند.

ثانیا اصلا ولو گفتیم که استعمال مشتق در موارد انقضاء مبدأ کثرت یا اکثریت دارد ولی این به معنای استعمال مجازی نیست. ما فقط اصل کثرت استعمال در منقضى را قبول داریم ولی نه اینکه از باب استعمال مجازی باشد. به عبارت دیگر کثرت استعمال در موارد انقضاء مستلزم کثرت مجاز نیست. زیرا چنانچه در مقدمه خامسه در توضیح مثال کان زید ضاربا امس گفته شد، اگر مشتق در موارد انقضای مبدأ استعمال شود ولی اطلاق و جری به لحاظ حال تلبس باشد، استعمال حقیقی است. اگر کسی بگوید جاء الضارب و ضرب از ذات منقضى شده باشد، چنانچه مراد این باشد جاء الذی کان ضاربا یعنی مراد اطلاق ضارب به لحاظ قبل مجئ باشد این استعمال حقیقی است. وقتی استعمالی می توانست حقیقی باشد وجهی ندارد آن را حمل بر معنای مجازی کنیم. بنابراین می توانیم استعمال کثیر در موارد انقضاء را حمل بر استعمال حقیقی می کنیم.

مرحوم اخوند سه وجه برای اثبات وضع مشتق لخصوص المتلبس ذکر کردند. اول تبادر و دوم صحت سلب و سوم ارتکازیت تضاد بین عناوین اشتقاقیه بود.

اشکال اول که هم به وجه اول یعنی تبادر و هم به وجه ثالث یعنی ارتکازیت تضاد وارد می شد این بود که علامیت تبادر، مختص به تبادر مستند به حاق لفظ است نه مطلق التبادر و در محل بحث، تبادر مستند به حاق اللفظ احراز نمی شود. زیرا محتمل است این انسباق و تبادر از باب ظهور انصرافی باشد و ظهور انصرافی دلالت بر حقیقت بودن و مجاز بودن ندارد.

مرحوم اخوند در جواب از این اشکال فرمودند که احراز می کنیم که تبادر در این مورد مستند به حاق لفظ است. زیرا تبادر و انسباق انصرافی احتیاج به موجب دارد. موجب تبادر انصرافی کثرت استعمال لفظ در حصه خاصه است و در محل بحث این موجب وجود ندارد. اینطور نیست که استعمال مشتق در خصوص متلبس، کثرت داشته باشد بلکه استعمال در اعم کثرت دارد اگر نگوییم استعمال در اعم اکثر از استعمال در خصوص است. البته نه به این معنا کثرت استعمال مجازی در اعم باشد تا ادعای وضع آن برای اعم شود. در حقیقت مرحوم اخوند هم ظهور انصرافی را منع می کنند زیرا کثرت استعمال در موارد انقضاء وجود دارد و هم ملتزم می شوند به اینکه استعمال در موارد انقضاء از باب کثرت استعمال مجازی نیست که قبلاً توضیح داده شد.

این اشکال هم به وجه اول وارد می شود و هم به وجه ثالث که ارتکازیت تضاد باشد. زیرا امکان دارد کسی بگوید تضاد نیز ممکن است بین دو معنای انصرافی باشد نه بین دو ظهور وضعی. ولی این اشکال نسبت به وجه دوم که صحت سلب باشد وارد نمی شود. زیرا همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده کسی نمی تواند اشکال کند که ممکن است صحت سلب به خاطر ظهور انصرافی باشد. زیرا در مواردی که معنای وضع لفظ عام و مطلق است ولی ظهور انصرافی به حصه خاصه دارد، سلب عنوان مطلق از فرد غیر کثیر الاستعمال هم صحیح نیست. مثلاً اگر کسی بگوید ماء به حسب معنای وضعی هم ماء السیل را شامل می شود هم غیر آن، ولی به حسب ظهور انصرافی به غیر ماء السیل انصراف دارد، نمی تواند بگوید ماء السیل لیس بماء. لذا این اشکال که احتمال داده شود ظهور در خصوص متلبس ظهور انصرافی باشد، استدلال به صحت سلب را باطل نمی کند.

اشکال دوم اشکال به وجه دوم یعنی صحت سلب است. زیرا اگر منظور از صحت سلب از ذاتی که انقضی عنه المبدأ، سلب به نحو مطلق باشد، قضیه سالبه قضیه کاذبه خواهد بود. اگر هم مقصود صحت سلب مقید باشد نه مطلق، هرچند قضیه سالبه قضیه صادق می شود ولی غیر مفید است یعنی علامت بر مجاز بودن نمی شود.

توضیح ذلک: مستشکل می گوید اگر در مورد زید که دیروز متلبس به علم بود ولی امروز از او منقضی شده است، به نحو مطلق بگوئید زید لیس بضارب که معنای آن این باشد که لیس بضارب فی شیء من الازمنه، قضیه سالبه کاذبه خواهد بود. زیرا قبول دارید که زید دیروز متلبس به ضرب بوده پس لا اقل به لحاظ دیروز که عنوان ضارب بر او صادق است

و لذا نمی شود به نحو مطلق گفت زید در هیچ یک از ازمه ثلاثه ضارب نیست. اما اگر این قضیه سالبه قضیه مقید باشد که زید لیس بضارب الان، قضیه سالبه صادق است ولی مفید نیست و علامیت ندارد. زیرا ولو الان زید عنوان ضاربیت را ندارد اما ممکن است به خاطر ضرب دیروز عنوان ضاربیت داشته باشد. اینکه مقید از یک مورد سلب بشود معنایش این نیست که مطلق هم از آن سلب شده باشد؛ مثلاً اگر در مورد بقر گفته شود هذا الموجود لیس بحیوان ناطق و نسبت به میز هم بگوییم لیس بحیوان ناطق، اگرچه سلب مقید نسبت به میز همراه است با سلب مطلق حیوانیت از آن، ولی نسبت به بقر سلب حیوانیت مقید از آن مستلزم سلب مطلق حیوانیت از آن نخواهد بود و با حمل مطلق بر آن جمع می شود. در محل بحث هم اگر بگویید زید لیس بضارب الان، سلب مقید مستلزم سلب مطلق نیست و علامت برای مجازیت سلب مطلق است که اتفاق نیافتاده است.

مرحوم اخوند در جواب این اشکال می فرماید ما می توانیم قضیه سالبه را مقیده قرار دهیم اما باز هم علامت بر مجاز بودن باشد. زیرا قضیه سالبه مقیده انحاء متعددی دارد که به لحاظ اکثر این انحاء، سلب مقید مفید است. توضیح ذلک: در قضیه سالبه یک موضوع داریم که مسلوب عنه است و یک محمول که مسلوب می باشد و یک حرف سلب. قضیه سالبه این سه جزء را دارد و اگر مطلق باشد و قیدی در آن نباشد هر سه قسمت مطلق است ولی اگر بخواهیم قید بیاوریم سه فرض وجود دارد؛ یکی اینکه قید برای موضوع باشد و دوم اینکه قید برای محمول باشد و سوم قید برای حرف سلب. اگر قید برای موضوع یا برای حرف سلب باشد علامیت ثابت است ولی اگر برای محمول باشد قبول می کنیم علامیت

ثابت نیست ولی وجهی ندارد که قضیه سالبه را به نحوی تشکیل دهیم که قید به محمول برگردد.

صورت اول این است که قید در ناحیه موضوع اخذ شود؛ مثلاً بگوییم زید المنقضى عنه الضرب ليس بضارب. در این صورت اول قضیه سالبه قضیه صحیحه است و صحت آن دلیل بر مجاز بودن مشتق در منقضى عنه المبدأ است. زیرا اگر مشتق حقیقت در اعم بود زید منقضى عنه المبدأ هم مثل زید متلبس به مبدأ مصداق ضارب بود و نباید ضارب از آن سلب می شد.

صورت دوم این است که تقیید به سلب و نسبت در قضیه بخورد. مثل اینکه بگوییم زید ليس في حال عدم تلبسه بالضرب بضارب. نسبت سلبی مستفاد از ليس مقید به حال عدم تلبس است. در این صورت هم صحت قضیه سالبه دلیل بر مجاز بودن مشتق در اعم است. زیرا اگر مشتق حقیقت در اعم بود همانطور که در حال تلبس نمی توانستیم عنوان ضارب را از آن سلب کنیم در حال انقضاء هم نمی توانستیم. طبیعی را نمی توان در هیچ حالی از حالات از افرادش سلب کرد. بنابراین اگر این قضیه صحیح باشد لازمه اش این است که حقیقت در اعم نباشد. بنابراین ولو سلب مقید است نه مطلق اما علامیت برای مجازیت دارد. صورت سوم جایی است که تقیید به محمول بر می گردد. مثلاً بگوییم زید ليس بضارب الان که الان قید برای ضارب باشد. در این صورت مرحوم اخوند می فرماید حق با مستشکل است و علامیت وجود ندارد و هرچند قضیه سالبه صحیح است ولی مفید نیست. زیرا سلب

مقید مثل سلب در لیس بحیوان ناطق است. سلب حیوان ناطق از یک شیء دلیل بر نفی اصل حیوانیت که نیست مثل نفی ان از بقر.

اما مرحوم اخوند در نهایت می فرماید گرچه در این صورت سوم، سلب مفید علامیت بر مجاز بودن نیست اما در دو صورت اول که مفید است و الزامی نیز نیست که قید در قضیه سالبه را به ناحیه محمول یعنی صورت سوم برگردانیم که خاصیت علامیت برای مجاز بودن نداشته باشد. مرحوم اخوند در مجموع استظهار می کند که قید در قضیه سالبه به موضوع می خورد. فیه أنه إن أريد بالتحديد تقييد المسلوب يعني المحمول الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه و إن لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه إلا أن تقييده ممنوع و إن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال مع إمكان منع تقييده أيضا بأن يلاحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاری عليها المشتق فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جدا^{۱۰۷}.

در ذیل کلام مرحوم اخوند بعضی از محققین مثل مرحوم مشکینی بیانی دارند که اگرچه در نظر ابتدایی اشکال به مرحوم اخوند دیده می شود ولی در حقیقت تکمیل فرمایش مرحوم اخوند است که در صورت سوم پذیرفت که صحت سلب دلیل بر مجاز بودن نمی شود. بیان مرحوم مشکینی این است که در صورت سوم هم دو قسم وجود دارد و در یک قسم ان که ظاهر قضیه هم می باشد علامیت وجود دارد. زیرا محمول ما در قضیه سالبه که مشتق باشد

خود متشکل از ماده و هیئت است. قید اگر به محمول بر گردد ممکن است به ماده مشتق بخورد و امکان نیز دارد که به هیئت آن بخورد. در زید لیس بضارب الان که محمول مقید شده است، اگر قید به هیئت ضارب بخورد با اینکه مسلوب مقید است ولی در عین حال این قضیه سالبه دلالت بر مجازیت مشتق در اعم می کند. زیرا اگر حقیقت در اعم بود که باید الان هم ضاربیت را بر زید حمل می کردیم و می گفتیم زید ضارب الان. چون حیثیت ضاربیت الان هم برای او ثابت است. بنابراین اگر حقیقت در اعم باشد صحت الحمل وجود دارد و اگر گفتید که قضیه سالبه صحیح است و ضاربیت را از زید سلب کردید، نشان می دهد که مشتق برای اعم وضع نشده است. قسم دوم این است که در زید لیس بضارب الان، قید برای ماده باشد یعنی زید ضارب به ضرب فعلی و ضربی که بخواهد الان محقق بشود نیست. در این مورد اگر قضیه سالبه صحیح باشد بر اساس بیانی که شما هم قبول کردید که سلب مقید مستلزم سلب مطلق نیست، صحت این قضیه سالبه نشانه مجاز بودن مشتق در اعم نخواهد بود. در نتیجه اینطور نیست که در همه اقسام و مصادیق صورت سوم علامیت برای مجاز بودن وجود نداشته باشد. و ممّا ذکرنا ظهر أنّ تسلیم المصنّف بعدم العلامة علی تقدیر کونه قیدا للمسلوب علی الإطلاق، وقع فی غیر محلّه، لکونها علامة إذا کان ذلک باعتبار هیئته، بل هذا هو محلّ النقض و الإبرام و یحتمل أن یکون أمره بالتدبر إشارة إلیه.

وجه سوم اثبات وضع مشتق برای خصوص متلبس، ارتکازیت تضاد بین عناوین اشتقاقیه مثل قائم و قاعد بود. زیرا اگر عناوین مشتقه وضع برای خصوص نشده بود باید این عناوین متخالفین می شدند و گاهی در مورد واحد تصادق پیدا می کردند و حال آنکه تصادق ندارند. ارتکازیت تضاد دلیل بر این است که مشتق وضع للاعم نشده است.

علاوه بر اشکال مشترکی که به این وجه و وجه اول وارده شده بود، اشکال خاصی نیز مطرح شده که در کلام مرحوم محقق رشتی در بدایع الافکار آمده است. ایشان اشکال کرده اند که مسلم بودن تضاد بین عناوین اشتقاقیه اول الکلام است. مسلم نیست که قائم و قاعد متضاد باشند و بر مورد واحد صدق نکنند. لذا استفاده از تضاد به عنوان دلیل مصادره به مطلوب می شود و یا به عبارت دیگر مستلزم دور است. زیرا اگر کسی قائل به وضع مشتق برای اعم بشود یعنی قائل شود که در صدق مشتق بقاء مبدأ لازم نیست و قائل به عدم اشتراط بقاء در صدق باشد، دیگر مفهوم ابیض با مفهوم اسود و نیز قائم با قاعد متضاد نیستند بلکه از قبیل متخالفین حساب می شوند و مورد تصادق خواهند داشت. در نتیجه استفاده از این تضاد برای اثبات وضع للمتلبس فعلاً به یک معنا مصادره به مطلوب می شود و به یک معنا دور. زیرا اثبات وضع للخصوص متوقف بر تضاد بین این عناوین است و تضاد بین این عناوین هم متوقف بر وضع للخصوص است. البته عنوان محذور در کلام محقق رشتی ذکر نشده و فقط فرموده اند: لأنّ مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق ليس مضاداً لمفهوم أسود بل النسبة بينهما على هذا القول نسبة التخالف بطريق العموم

من وجه لا نسبة التضاد كما لا يخفى فالجسم العارض له السواد بناء على هذا القول مادة
لا اجتماع المفهومين فلا إشكال^{۱۰۸}.

مرحوم اخوند از این مناقشه جواب می دهند که تضاد عناوینی مثل قائم و قاعد امر
ارتکازی است نه اینکه طبق یک قول ثابت باشد و طبق قول دیگر ثابت نباشد. این تضاد
امری است که با مراجعه به وجدان معلوم است و هیچ یک از طرفین نزاع نمی توانند آن را
نفی کنند و لذا می توانیم از این امر معلوم و مسلم برای اثبات مدعی استفاده کنیم. و لا یرد
على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم
الاشتراط لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها^{۱۰۹}.

با این توضیح، شبهه دور هم مرتفع می شود. زیرا دور در جایی است که موقوف و
موقوف علیه شیء واحد باشند. در حالی که وضع للخصوص در مقام اثبات متوقف بر این
تضاد است ولی تضاد این عناوین ثبوتاً متوقف بر وضع للخصوص است. یعنی اگر واقعا وضع
للاعم شده باشد تضادی در کار نیست و اگر وضع للخصوص شده باشد تضاد وجود دارد.
در نتیجه موقوف با موقوف علیه متعدد می شود؛ موقوف علی التضاد وضع للخصوص اثباتاً
است و موقوف بر وضع للخصوص، تضاد است ثبوتاً نه اثباتاً و گرنه از نظر اثباتی واضح
است که تضاد بین عناوین متوقف بر وضع للخصوص نیست. بنابراین موقوف با موقوف علیه
یکی نمی شود.

^{۱۰۸} -مدایع الافکار/ ۱۸۱.

^{۱۰۹} - کفایه/ ۴۶.

در نتیجه می شود از این وجه سوم هم که ارتکازی بودن تضاد بین عناوین اشتقاقیه باشد به عنوان دلیل بر وضع للخصوص استفاده کرد.

وجه چهارمی نیز می شود برای اثبات وضع للخصوص ذکر کرد و آن روایتی است که در بعضی از مباحث سابقه به آن اشاره شده است. در روایت علی بن مهزیار این طور آمده بود که بعضی در محضر امام جواد علیه السلام گفتند که ابن شبرمه گفته است که اگر دو زوجه کبیره یک مرد زوجه صغیره اش را شیر دادند علاوه بر حرمت ابدی مرضعه اولی و زوجه صغیره، مرضعه ثانیه هم حرام می شود. در روایت است که حضرت فرمودند اخطأ ابن شبرمه. زوجه کبیره اول و صغیره حرام می شوند اما ثانیه حرام نمی شود زیرا کأنها ارضعت ابنته. چراکه وجه حرمت ابدی صدق عنوان ام الزوجه می باشد. امام علیه السلام فرموده اند که وقتی زوجه ثانیه صغیره را شیر می دهد، صغیره بنت مرد است نه زوجه او. در نتیجه عنوان محرم ام الزوجه صادق نیست.

گرچه در بعضی از کتبی که برای جمع‌آوری روایاتی که قواعد اصولی را بیان می کنند مثل الاصول الاصلیه مرحوم شبر^{۳۳}، این روایت نیامده است ولی جا داشت که روایت مذکور را هم جزء روایاتی قرار دهند که مباحث اصولی از آن استفاده می شود. زیرا از این روایت به دست می آید که وقتی مبدأ یعنی زوجیت صغیره منقضی می شود دیگر عنوان مشتق صادق نیست و لذا به مرضعه ثانیه نمی توان گفت ام الزوجه. بلکه ممکن است گفته شود که حتی اعتبار سندی هم در این روایات لازم نیست. زیرا فقط می خواهد نشان دهد که فهم

عرفی از عناوین مشتقه در آن زمان اینطور بوده است که مجرد تلبس به زوجیت در ما مزی موجب صدق عنوان زوجه در آینده نمی شود.

ادله وضع مشتق برای اعم

مرحوم اخوند بعد از بیان ادله قول وضع للخصوص متعرض ادله وضع للاعم شده اند. وجوه متعددی در کتاب های مفصل مثل هدایه المسترشدين ذکر شده است. مرحوم اخوند به سه وجه متعرض شده و اشکال کرده اند.

وجه اول؛ تبادر. گفته اند که متبادر از عناوین مشتقه مثل ضارب و قاتل این است که عند الاطلاق هم شامل متلبس می شوند و هم شامل منقضى. در اشکال به این وجه هم مرحوم اخوند فرموده اند که در ذکر ادله وضع للخصوص گفتیم که تبادر بر خلاف است و خصوص متلبس به مبدأ متبادر از عناوین مشتقه است.

وجه دوم: عدم صحت سلب. در موارد متعددی که عناوین مشتقه استعمال می شوند مثل "مضروب" یا "مقتول" می بینیم که عنوان مشتق نسبت به ما انقضی عنه التلبس صادق است و سلب آن صحیح نیست. مثلاً زیدی که از عمرو کتک خورده، حتی بعد از انقضاء هم نمی شود گفت که زید لیس بمضروب. عدم صحت سلب عما انقضی عنه التلبس نشان می دهد که مشتق حقیقت در معنای اعم است و الا اگر حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ بود باید سلب صحیح می شد و حال آنکه بالوجدان سلب در این موارد صحیح نیست.

مرحوم اخوند نسبت به این وجه اشکالی که می فرمایند این است که قبول می کنیم سلب عنوان مضروب از شخصی که در گذشته کتک خورده صحیح نیست، ولی عدم صحت سلب در این موارد به این خاطر نیست که عنوان مشتق به حسب مدلول وضعی اطلاق بر ذاتی می شود که انقضی عنه التلبس بلکه به این جهت است که مبدأی که در کلمه مضروب و مقتول بکار رفته است، معنایی از آن اراده شده است که تلبس ذات به آن مبدأ همچنان باقی است؛ با معنایی که از مبدأ اراده شده، تلبس به مبدأ هنوز باقی است نه اینکه تلبس به مبدأ از بین رفته باشد ولی عنوان مشتق کما کان باقی باشد تا دلالت بر وضع للاعم کند.

مرحوم اخوند می فرمایند که از بعضی از مقدمات گذشته (که مقدمه چهارم باشد) معلوم شد که محل نزاع در مساله مشتق، معنای هیئت مشتق است که آیا وضع برای خصوص متلبس به مبدأ شده یا وضع برای اعم از متلبس و منقضی و اختلاف هایی که مربوط به مبادی مشتقات است تاثیری در این محل نزاع ندارد بلکه در محل نزاع، ما باید معنای مبدأ را به همان نحوی که مناسب آن است ملاحظه کنیم و بعد ببینیم که این معنا از ذات منقضی شده یا خیر و اگر منقضی شده صحت سلب دارد یا خیر. اگر از مبدأ معنایی لحاظ شده باشد که تلبس به آن بعد تمامیت فعل همچنان باقی باشد، صدق عنوان مشتق دلیل بر وضع للاعم نمی شود. مرحوم اخوند توضیح نداده اند که در این مواردی که مثال زده اند چه معنایی اراده شده است و به اجمال ردّ شده اند ولی در کلمات اعلام دیگر مثل محقق اصفهانی توضیح داده شده است که مثلاً مراد از قتل در مقتول، ازهاق روح به معنای حدی نیست بلکه ذهاب روحی است که مستند به ازهاق شخص می باشد یا از ضرب در مضروب اثر

ضرب که تالم و درد کشیدن باشد اراده شده است این معنا باقی می ماند به بقاء ذات ولو فعلیت مبدأ از بین رفته باشد و چون باقی است عنوان هم صادق است. مرحوم اخوند فرموده که ولو اراده این معنا از مبدأ علی نحو المجاز باشد و معنای حقیقی قتل همان معنای حدثی یعنی ازهاق روح باشد ولی استعمال هیئت در ذاتی که متلبس به این نوع مبدأ است استعمال حقیقی در خصوص متلبس است. لذا نسبت به عدم صحت سلب این عناوین فرموده اند أن عدم صحته فی مثلهما إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا فی الحال و لو مجازا.

البته از لابلای تعبیرات مرحوم اخوند اشکال دیگری هم بر استدلال به عدم صحت سلب از ذات منقضی استفاده می شود. مرحوم اخوند فرموده اند که اساسا ممکن است که این اطلاق ها به لحاظ حال تلبس باشد. حتی اگر ضرب فعلی و قتل فعلی هم در نظر گرفته شوند یعنی همان معنای حدثی، ولی در عین حال اگر اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس باشد این اطلاق و استعمال حقیقی است یعنی نسبت به ذاتی که انقضی عنه المبدأ عنوان مشتق اطلاق می شود ولی به لحاظ همان وقت که متلبس بوده است. در این صورت استعمال حقیقی می شود که قبلا توضیح ان گذشت.

بعضی از محققین اشکال کرده اند که اراده معنایی غیر از معنای حدثی و فعلی، در همه موارد قابل تطبیق نیست. برای مبدأ ضرب در مثل مضروب، معنایی که بعد انقضاء معنای حدثی هم قابل بقاء باشد اصلا تصور نمی شود. در بعضی از مواد ممکن است اما در مثل ضرب معنایی وجود ندارد که قابل بقاء باشد حتی بعد از چند روز. علاوه بر اینکه بالوجدان

نمی‌توانیم در مثل مضروب بگوییم معنای ضرب معنای خاصی است که باقی می‌ماند. زیرا بالوجدان مراد از مبدأ ضرب که در ضمن هیئت ضارب و مضروب قرار می‌گیرد امر واحدی است. اگر در ضارب علی نحو الفعلیه ملاحظه شده در مضروب هم باید به همین معنا باشد. این اشکال، اشکالی است که متوجه اشکال اول مرحوم اخوند می‌شود که در اراده معنای از مبدأ تصرف کرد.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که از این اشکال می‌شود به دو طریق جواب داد؛ اول اینکه اصلاً می‌گوییم اطلاق مشتق در این موارد، به لحاظ حال تلبس است نه حال تکلم که همان بیان دوم مرحوم اخوند باشد و دوم اینکه مراد از مبدأ در مثل مضروب می‌تواند علامیت برای ضرب باشد نه خود ضرب. ذات متلبس به این علامت هست. علامیت معنایی است که بقاء دارد و ذات متلبس به آن باقی می‌ماند.

جلسه ۸۵

سه شنبه ۱۳۹۰/۱۱/۴۰۰

وجه سوم اثبات وضع للاعم که به تعبیر مرحوم اخوند عمده وجوه است، استشهاد امام علیه السلام تأسیاً بالنبی صلی الله علیه و اله برای عدم لیاقت و صلاحیت من عبد صنما او و ثنا للإمامه یعنی خلفاء ثلاثه به ایه شریفه لا ینال عهدی الظالمین^{۱۱۰} است. تمسک امام علیه السلام به این ایه شریفه متوقف بر این است که مشتق حقیقت در اعم باشد و الا اگر مشتق

^{۱۱۰} - وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ دُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. بقره/۱۲۴.

حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ باشد این استدلال تمام نبود و تعریض به خلفاء صحیح نبود. زیرا آنها حین تصدی خلافت که متلبس به شرک و عبادت بت نبوده اند تا به خاطر انطباق عنوان ظالم بر آنها حین تصدی، لیاقت خلافت نداشته باشند. چون استدلال امام علیه اسلام قطعا تام است و تمامیت آن متوقف بر حقیقت بودن مشتق در اعم است معلوم می شود که مشتق حقیقت در اعم است.

مرحوم اخوند فرموده است: استدلال الإمام علیه السلام تأسیا بالنبی صلی الله علیه و آله كما عن غیر واحد من الأخبار بقوله لا ینالُ عهدی الظالمینَ علی عدم لیاقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامة و الخلافة تعریضا بمن تصدی لها ممن عبد الصنم مدة مدیده و من الواضح توقف ذلك علی کون المشتق موضوعا للأعم و إلا لما صح التعریض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حین التصدی للخلافة^{۱۱۱}.

اینکه مرحوم اخوند فرموده عن غیر واحد من الاخبار یعنی این استدلال در یک روایت نیست بلکه در روایات متعددی آمده است. این روایات در تفسیر برهان ذیل همین ایه شریفه "و اذ ابتلی ابراهیم ربه ... " نقل شده است. یکی از این روایات، روایتی است که از مرحوم کلینی نقل می کند؛ عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن أبي یحیی الواسطی عن هشام ابن سالم و درست بن أبی منصور عنه قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «قد کان إبراهیم نبیا و لیس بإمام حتی قال الله له إنی جاعلك للناس إماما قال و

من ذریتی فقال الله لا ینال عهدی الظالمین من عبد صنما أو وثنا لا یكون إماما»^{۱۱۲}. حضرت در این روایت بعد از اینکه ایه لا ینال عهدی را تلاوت می کنند می فرمایند: کسی که در برهه ای از زمان، عابد صنم یا وثن باشد صلاحیت امامت ندارد.

روایتی هم از عیون نقل می کنند که در کافی هم نقل شده است إن الإمامة خص الله بها إبراهيم الخلیل ع بعد النبوة و الخلّة مرتبة ثالثة و فضیلة شرفه بها و أشاد بها ذكره فقال عز و جل إني جاعلك للناس إماما فقال الخلیل ع سرورا بها و من ذریتی قال الله عز و جل لا ینال عهدی الظالمین فأبطلت هذه الآیة إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة...^{۱۱۳}

در تفسیر برهان روایات دیگری نیز از منابع مختلف نقل شده است. اما اینکه مرحوم اخوند فرموده است "استدلال الامام علیه السلام تاسیا بالنبی صلی الله علیه و اله" یعنی این استدلال سابقه در کلمات پیامبر صلی الله علیه و اله دارد. بعضی مثل مرحوم مشکینی فرموده اند که ما روایتی ندیدیم که پیامبر استدلال به این ایه کرده باشند. اما همانطور که در کلمات مرحوم آقای تبریزی نیز در دروس آمده، چنین روایتی داریم و در تفسیر برهان نیز آمده است و مرحوم علامه مجلسی هم در بحار آورده اند. این روایت از امالی شیخ طوسی نقل شده از ابن مسعود که پیامبر صلی الله علیه و اله فرمودند: أنا دعوة أبي إبراهيم.

فقلنا: یا رسول الله، و کیف صرت دعوة أبيك إبراهيم قال: أوحى الله عز و جل إلى إبراهيم إني جاعلك للناس إماما، فاستخف إبراهيم الفرح، فقال: یا رب، و من ذریتی أئمة مثلی

^{۱۱۲} - کافی / ۱/ ۱۷۵.

^{۱۱۳} - عیون / ۱/ ۲۱۷ و کافی / ۱/ ۱۹۹.

فأوحى الله عز و جل إليه أن يا إبراهيم، إني لا أعطيك عهدا لا أفي لك به. قال يا رب، ما العهد الذى لا تفى لى به قال لا أعطيك لظالم من ذريتك. قال يا رب، و من الظالم من ولدى الذى لا ينال عهدك قال من سجد لصنم من دونى لا أجعله إماما أبدا، و لا يصح أن يكون إماما. قال إبراهيم و اجنبنى و بنى أن نعبد الأصنام، رب إنهن أضللن كثيرا من الناس. قال النبى (صلى الله عليه و آله): فانتهدت الدعوة إلى و إلى أخى على لم يسجد أحد منا لصنم قط، فاتخذنى الله نبيا، و عليا وصيا^{۱۱۴}.

در تفسیر برهان دارد که از طریق مخالفین هم این روایت نقل شده است^{۱۱۵}.

بنابراین اینکه ائمه علیهم السلام برای ابطال خلافت خلفاء ثلاثه به این ایه شریفه استدلال کرده اند لا اشکال فيه و بر اساس بعضی از روایات از باب تاسی بالنبی صلی الله علیه و اله بوده است.

در وجه سوم با دو مقدمه ادعا شده است که این استدلال امام علیه السلام به ایه شریفه برای ابطال خلافت خلفاء ثلاثه دلیل بر این است که مشتق حقیقت در اعم است. مقدمه اول این است که هر چند خلفاء سه گانه در مدتی از عمر خود مشرک بوده اند ولی به حسب تصور خودشان یا به حسب عامه ای که مرید آنها هستند، در زمان تصدی خلافت، عابد صنم نبودند و منقضی عنهم التلبس بعباده الصنم بوده اند. مقدمه دوم هم این است که بر اساس آیه

^{۱۱۴} - برهان/۳۲۵/۱ و امالی طوسی/۳۷۹.

^{۱۱۵} - و من طریق المخالفین: ما رواه الشافعی ابن المغازلی فی کتاب المناقب بإسناده، یرفعه إلى عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إنا دعوة أبي إبراهيم عليه السلام. قلت: يا رسول الله، و كيف صرت دعوة إبراهيم أبیک علیه السلام؟ و ساق الحديث السابق بعینه إلى قوله صلى الله عليه و آله: فانتهدت الدعوة إلى و إلى علي عليه السلام لم يسجد أحدنا لصنم قط، فاتخذني الله نبيا و اتخذ عليا وصيا.

شریفه عهد امامت به ظالم نمی رسد و ظاهرش این است که ظالم حال گونه یصدق علیه عنوان الظالم لا یصلح للامامه. با توجه به اینکه ایه شریفه فرموده حین گونه متصفا بانه ظالم لا یصلح للامامه اگر بخواهیم با این شریفه بگوییم این سه نفر صلاحیت امامت ندارند باید بگوییم اتصاف به این عنوان اشتقاقی بعد انقضاء مبدأ هم صادق است. پس از استدلال امام علیه السلام معلوم می شود که عنوان مشتق حقیقت در اعم است.

مرحوم اخوند جواب داده است که استشهاد امام علیه السلام به این ایه شریفه تمام است ولی ربطی به بحث مشتق ندارد.

قبل از اینکه مناقشه مرحوم اخوند بیان شود دو نکته در خود استشهاد امام علیه السلام به ایه شریفه برای اثبات عدم لیاقت خلفاء غاصب برای امامت وجود دارد که لازم است ذکر شود. نکته اول اینکه در خود استدلال آمده که خلفاء غاصب چون در مدتی از عمر خود به شهادت عامه و خاصه بت پرست بوده اند و بت پرستی هم چنانکه قرآن می فرماید ان الشرک لظلم عظیم، شرک است، اینها صلاحیت تصدی خلافت ندارند. زیرا ایه شریفه می فرماید لا ینال عهدی الظالمین. هرچند انها در زمان تصدی خلافت بت پرست نبوده باشند ولی در برهه ای از زمان این ظلم از انها صادر شده است و همین مانع صلاحیت آنها للخلافه می شود. آنچه در خود استدلال آمده این است که صدور ظلم و شرک از خلفاء ولو فی برهة من الزمان مانع تصدی خلافت الهی می شود. با توجه به این توضیح معلوم می شود که آنچه در کلمات عامه آمده در جواب از این استدلال، بی ربط است. در تفسیر آلوسی در ذیل این ایه شریفه آمده است: واستدل بها بعض الشيعة على نفي إمامة الصديق وصاحبيه (لا)رضی الله

تعالی عنهم (بل لعنهم الله تعالى) حيث إنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك و * (إن الشرك لظلم عظيم) * والظالم بنص الآية لا تناله الإمامة. آلوسی جواب داده است که غایه ما یلزم أن الظالم فی حالة الظلم لا تناله ، والإمامة إنما نالتهم رضی الله تعالی عنهم فی وقت کمال إيمانهم وغاية عدالتهم^{۱۱۶}. این جواب بی ربط است. زیرا مورد استدلال این است که اینها چون فی مدة من الزمان بت پرست بوده اند محروم می شوند. ایه همانطور که در ادامه می آید، دلالت می کند که من صدر عنه الظلم ولو فی مدة نباید خلیفه شود نه اینکه شخص فقط حین کونه متصفا بالظالم نمی تواند دارای امامت شود. بنابراین این جواب ارتباطی به موضع استدلال ندارد. علاوه بر اینکه این استدلال هم استدلال بعض الشیعه نیست بلکه استدلال ائمه علیهم صلوات الله است.

نکته دوم: در مورد خلفاء ثابت است که آنها به اندازه چشم بر هم زدنی هم اصلا ایمان نیاورده اند؛ همانطور که در مورد امیرالمومنین علیه السلام وارد شده است که لم یشرك بالله طرفة عین ابداء برعکسش نیز بر اینها صادق است که طرفة العینی ایمان نیاورده اند و اگر در این روایات انگشت بر روی شرک آنها قبل از تصدی و قبل از ظهور و انتشار اسلام گذاشته شده است به این خاطر است که هرچند به حسب واقع و مقام ثبوت همین طور است که در زمان تصدی و غضب خلافت هم مومن نبوده اند و متلبس به شرک و ظلم بوده اند ولی به حسب مقام اثبات و در ظاهر که ادعای اسلام می کردند و مخالفین هم اینها را مسلمان می دانستند. وقتی مخالفین قبول نداشته باشند که اینها در زمان تصدی هم متلبس به شرک بوده

^{۱۱۶} - تفسیر آلوسی/۱/۳۷۷.

اند دیگر نمی شود امام علیه السلام برای آنها استدلال به شرک آنها در مدت تصدی خلافت کنند. باید در استدلال بر خصم از مقدماتی استفاده شود که مورد قبول خود خصم باشد.

حال باید دید که این استدلال، دلالت بر حقیقت بودن مشتق در اعم دارد یا خیر. مرحوم اخوند در اشکال به وجه ثالث فرموده است که استدلال امام علیه السلام صحیح و متقن است ولی ربطی به حقیقت بودن مشتق در اعم ندارد بلکه حتی اگر مشتق حقیقت در خصوص متلبس نیز باشد استشهاد امام علیه السلام به ایه شریفه تمام است. مرحوم اخوند فرموده توضیح مطلب نیاز به تمهید یک مقدمه دارد و آن مقدمه این است که :

اوصاف و عناوینی که در موضوعات احکام اخذ می شوند بر سه قسم هستند؛ قسم اول عناوینی هستند که در خطاب و موضوع حکم اخذ شده اند ولی هیچ دخالتی در ثبوت حکم ندارند و فقط در خطاب از باب اشاره به موضوع حقیقی ذکر شده اند. مثال معروفش تعبیری است که امام صادق علیه السلام در روایتی نسبت به زرارہ بکار بردند که اذا اردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس و با دست به زرارہ اشاره کردند. به حسب این روایت امام علیه السلام برای اخذ حدیث، تعبیر جالس را بکار برده است و معلوم است که جلوس زرارہ هیچ دخالتی در جواز رجوع به او در اخذ معالم دین ندارد. اینکه می شود احادیث را از او اخذ کرد به این جهت است که او فقیه عادل است نه اینکه جالس است. دراینکه در چه حالی از زرارہ قول و معالم دین را اخذ کنیم فرقی ندارد چه ایستاده باشد و چه نشسته و چه در حال راه رفتن. این قسم قسمی است که عنوان و وصف مذکور در خطاب دخالتی در ثبوت حکم

ندارد اما چون موضوع حکم معهود به یک عنوان است برای اشاره به موضوع حقیقی از آن عنوان استفاده می شود.

قسم دوم عنوان و وصفی است که در ثبوت حکم دخالت دارد و قیام مبدأ وصف به ذات، علیت برای ثبوت حکم دارد ولی علیتش به این نحو است که حدوث مبدأ و قیام مبدأ به ذات ولو فی زمانِ علت می شود برای ثبوت حکم حدوثا و بقاء. باید مبدأ محقق شود و اگر اصلاً تحقق پیدا نکند حکم ثابت نمی شود ولی نه اینکه حکم حدوثا و بقاء دائر مدار ان باشد بلکه فقط حدوثا متوقف بر ان است. مثلاً در کلمات مرحوم آقای تبریزی آمده که در مثال "لا تصل خلف المحدث" یعنی کسی که حد خورده نمی شود به او به عنوان امام جماعت اقتدا کرد. عنوان حد خوردن دخالت در ثبوت حکم دارد ولی اینطور نیست که دخالتش به این نحو باشد که علت برای حکم باشد حدوثا و بقاء. حدوث ان ولو فی برهة من الزمان کافی است که نشود به ان شخص اقتدا کرد ولو اقتداء بعد از انقضاء مبدأ باشد.

قسم سوم این است که عنوان و وصفی که در موضوع حکم اخذ شده در ثبوت حکم دخیل باشد به این نحو که در حدوث و بقاء حکم دخالت دارد نه مثل قسم اول که اصلاً دخالت ندارد و نه مثل قسم دوم که مجرد حدوث کافی است برای حدوث و بقاء حکم. در نتیجه وقتی مبدأ منتفی می شود حکم هم منتفی می شود؛ مثلاً اگر گفتند از مجتهد تقلید کنید و در موضوع جواز تقلید، اجتهاد را اخذ کردند، تا وقتی شخص تلبس به اجتهاد داشته باشد حکم ثابت است ولی اگر اجتهاد از او زائل شد، حکم نیز منتفی می شود. "لا تصل خلف

الفاسق" هم از این قبیل است که تا وقتی که فسق دارد اقتدا به او جایز نیست اما اگر توبه کرد و عادل شد حکم لا تصل هم برداشته می شود.

مرحوم اخوند فرموده اند با این مقدمه معلوم می شود که وجه سوم استدلال تمام نیست. زیرا اگر دخالت عنوان ظالم در ثبوت حکم در ایه شریفه لا ینال عهدهی الظالمین از قبیل قسم سوم باشد، استدلال امام علیه السلام به این ایه شریفه برای ابطال خلافت خلفاء جور مبتنی بر اعم بودن مشتق می شود. اما اگر از قبیل قسم ثانی باشد استدلال هیچ ارتباطی به بحث مشتق ندارد و در این ایه شریفه نیز قرینه ای وجود ندارد که مشخص کند نحوه دخل از قبیل قسم سوم است بلکه قرینه خصوصیت مورد که عظمت مقام امامت و بالاتر بودن آن از مقام خلّت و نبوت باشد اقتضاء می کند که دخالت این موضوع از قبیل قسم دوم باشد؛ یعنی ولو فی بعض الازمنه مشرک باشند کافی است که نتوانند الی الابد امام و خلیفه قرار بگیرند.

جلسه ۸۶

چهارشنبه ۴۰۰/۱۱/۲۰

مرحوم اخوند در مناقشه به وجه سوم، عناوین ماخوذ در خطابات را به سه قسم تقسیم کردند و بعد از آن فرمودند که وجه سوم و استدلال به استشهاد امام علیه السلام در صورتی صحیح است که اخذ عنوان ظالم در ایه شریفه از قبیل قسم ثالث باشد. اگر حکم حدوثا و بقاء دائر مدار عنوان ظالم باشد، چنانچه مشتق حقیقت در اعم نباشد استدلال امام علیه

السلام تمام نخواهد بود. زیرا خلفاء ولو واقعا هرگز شرک و بت پرستی را رها نکردند اما به حسب ظاهر حین تصدی خلافت متلبس به شرک نبودند و عنوان ظالم نسبت به آنها صادق نبود. لذا باید مشتق حقیقت در اعم باشد تا استدلال تمام شود. اما اگر عنوان ظالم در ایه شریفه از قبیل قسم ثانی باشد یعنی مجرد حدوث عنوان برای حدوث و بقاء حکم کافی باشد، همین که شخص ولو در برهه ای از زمان متلبس به ظلم باشد، برای همیشه از نیل به مقام امامت و خلافت محروم خواهد شد و نیازی نیست که مشتق حقیقت در اعم باشد تا استدلال تمام شود بلکه با وضع مشتق لخصوص المتلبس هم سازگاری دارد.

در کلام مرحوم اخوند است که قرینه ای وجود ندارد که اخذ ظالم در حکم به نحو سوم باشد و چون قرینه نیست نمی توان حکم قسم سوم را مترتب کرد بلکه قرینه وجود دارد که اخذ ظالم در ایه شریفه به نحو ثانی است. قرینه نیز عظمت و رفعت مقام و شأن امامت و جایگاه ویژه ای است که امامت در بین مناصب الهی دارد. مناسب با چنین مقام خطیری این است که شخصی که می خواهد متصدی این مقام شود در هیچ برهه ای متلبس به ظلم نباشد. اگر کسی ولو در پاره ای از زمان متلبس به ظلم بود نمی تواند لباس خلافت را به تن کند. و من المعلوم أنَّ المناسب لذلك هو أنَّ لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا، كما لا يخفى.

به عبارت دیگر مرحوم اخوند می فرمایند مناسبت بین حکم و موضوع قرینه است که نحوه اخذ ظلم در این حکم به نحو ثانی است. همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی بیان شده فهم این معنا بخاطر مناسبت حکم و موضوع از باب قرینه عرفیه است نه اینکه

استحسان و اعمال رای در تفسیر قرآن باشد کما توهّم . هرچند فی حد نفسه به حسب الفاظی که در ایه آمده ممکن است این معنا استفاده شود که نحوه اخذ به نحو ثالث می باشد ولی وقتی در کلام قرینه عرفیه وجود داشته باشد، به ملاحظه آن متفاهم عرفی از کلام این می شود که تلبس به ظلم ولو فی زمان ما موجب محرومیت شخص از نیل به منصب امامت می شود.

توضیح اکثر نسبت به قرینیت مناسبت حکم و موضوع در ایه شریفه این است که این قرینه مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو مقدمه واضح است؛ مقدمه اول اینکه منصب امامت و خلافت الهی منصب عظیمی است که در میان مناصب الهیه از امتیاز خاصی برخوردار است و با بقیه مناصب دینیّه فرق دارد. این مطلب همانطور که مرحوم اخوند فرموده از نفس ایه استفاده می شود. زیرا ایه می فرماید "اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین" یعنی حضرت ابراهیم بعد از اینکه به مقام نبوت رسید و جایگاه خلّت را به دست آورد و امتحانات الهی را به پایان رساند مقام امامت به او داده شد. این نشان می دهد که امامت فوق سایر مقامات است علاوه بر اینکه از روایاتی که در ذیل آیه شریفه وارد شده اند نیز همین معنی استفاده می شود . مقدمه دوم اینکه مناسب با این منصب عظیم و خطیر این است که لا ینالها الا من لم یتلبس بالظلم اصلا. نه فقط درحین تصدی بلکه در هیچ برهه ای نباید متلبس به ظلم باشد تا صلاحیت مقام امامت را پیدا کند. این مقدمه هم واضح است. زیرا وقتی این منصب بالاتر از منصب نبوت

، رسالت و خلّت بود و منصب نبوت و رسالت به کسی که فی برهة من الزمان ولو در گذشته متلبس به ظلم بوده نمی رسد امامت هم که فوق آن است به طریق اولی نباید برسد.

در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی برای توضیح بیشتر مقدمه ثانی آمده است در ادله شرعیه می بینیم که کسی که محدود است امام جماعت نمی شود یا آقای تبریزی فرموده کسی که در گذشته فسق ظاهری داشته است ولو الان اتقی الناس باشد نمی تواند تصدی مرجعیت کند و الا وهن به مذهب می شود. وقتی تصدی منصب امامت جماعت یا مرجعیت چنین اقتضایی می کند چطور شارع راضی می شود که منصب امامت را به کسی بدهد که قبلاً همه می دانند بت پرست و متلبس به سایر فواحش بوده است؟!

تقریب دیگری که برای استفاده این معنا از آیه شریفه وجود دارد و معروف در کلمات می باشد و بعضی از عامه هم برای جواب دادن آن را مطرح کرده اند (ولی نتوانستند از آن جواب بدهند) ، تقریبی است که در تفسیر المیزان هم آمده است. دارد که از بعضی از اساتید ما نسبت به تقریب دلالت این آیه شریفه بر عصمت امام سوال شده و ایشان در جواب گفتند: أن الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام : من كان ظالماً في جميع عمره ، ومن لم يكن ظالماً في جميع عمره ، ومن هو ظالم في أول عمره دون آخره ، ومن هو بالعكس هذا . وإبراهيم عليه السلام أجل شأناً من أن يسئل الإمامة للقسم الأول والرابع من ذريته، فبقى قسماً وقد نفى الله أحدهما ، وهو الذي يكون ظالماً في أول عمره دون آخره ، فبقى الآخر ، وهو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره. حضرت ابراهیم اجل شأناً است که درخواست امامت برای کسی کند که در تمام عمرش متلبس به ظلم بوده یا کسی که حین

التصدی تلبس به شرک دارد. لذا فقط می ماند درخواست امامت برای کسی که هیچ تلبس به ظلم نداشته و یا اگر داشته در پاره از زمان در گذشته بوده است. خداوند متعال در جواب درخواست ابراهیم، قید زده که لا ینال عهدی الظالمین . با این قید مشخص می شود که از میان کسانی که باقی ماندند دسته سوم هم خارج می شوند، و فقط دسته دوم- کسی که لم یتلبس بالظلم اصلاً و لم یکن ظالماً فی جمیع عمره- باقی می ماند که صلاحیت برای امامت دارند .

این تقریب در کلمات مرحوم آقای حکیم هم در حقایق هم آمده است و ایشان فرموده اند که اولی بود مرحوم اخوند این تقریب را مطرح می کردند برای اینکه ثابت کنند اخذ ظالم به نحو ثانی است. إذ من الممتنع سؤال إبراهيم الإمامة لذریته حال تلبسهم بالظلم، بل المسئول لهم الإمامة من عداهم سواء لم یتلبس أصلاً أو تلبس فی وقت و انقضی عنه، و حیثینذ یکون قوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین إخراجاً للقسم الثانی.

بعض الاعلام رحمه الله در المحکم به این تقریب اشکالی کرده اند که وارد نیست. ایشان بعد از نقل تقریب اخیر از حقایق دو اشکال کرده اند؛ اول اینکه این ایه شریفه دلالت ندارد که حضرت ابراهیم درخواستی از خداوند کرده باشد بلکه ممکن است "ومن ذریتی" استفهام باشد (مع عدم ظهور صدر الآیه و لا الروایات فی سؤال إبراهيم و طلبه للإمامة، بل استفهام عنها) . اشکال دوم این است که حتی اگر سوال و درخواست باشد، حضرت ابراهیم گفت من

ذریته یعنی بعضی از ذریه مرا امام قرار بده نه اینکه به نحو مطلق گفته باشد همه ذریه من را امام قرار بده تا مرحوم آقای حکیم در حقایق بفرمایند امکان ندارد درخواست حضرت ابراهیم شامل حال کسی شود که بالفعل تلبس به ظلم دارد. حضرت ابراهیم فی الجمله طلب کرده است که خداوند امامت را در ذریه او قرار دهد بدون اینکه نظری نسبت به شرایط مستحقین امامت داشته باشد. لاینال عهدی الظالمین بیان ابتدایی خداوند نسبت به شرایط مستحق امامت است نه اینکه در جواب درخواست حضرت ابراهیم باشد تا مقید آن حساب شود. بنابراین مانعی ندارد که بگوییم ایه می فرماید هرکسی که ظالم است حال کونه ظالما نمی تواند متصدی شود^{۱۱۷}.

جواب هر دو اشکال واضح است. در اول که فرموده اند اصلا در صدر ایه فقط استفهام است، جواب این است که علاوه بر اینکه خود ایه فی نفسه ظهور در سوال و درخواست دارد، روایات هم همین را می فرمایند. در روایت بود که پیامبر صلی الله علیه و اله فرمودند انا دعوة أبی ابراهیم. در روایات دیگر هم توضیح داده شد که وقتی خداوند حضرت ابراهیم را به امامت برگزید، سرور حضرت باعث شد که درخواست کند تا امامت برای ذریه وی هم قرار داده شود. برای همین رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمودند: فانتهدت الدعوة إلی و إلی أخی علی. علاوه بر اینکه حتی اگر هم استفهام باشد فرقی ندارد. زیرا معنا ندارد امامت افراد متلبس به ظلم حال التصدی مورد استفهام باشد. حضرت ابراهیم که از امامت همه ذریه اش سوال نمی کند حتی انانی که جمیع عمر متلبس به ظلم بوده اند یا انانی که حین التصدی

هم ظالم می باشند. عبارت فتامل که بعد از اشکال اول در المحکم آمده شاید نشان می دهد که خود ایشان هم جازم به این اشکال نبوده اند.

اشکال دوم ایشان هم این بود که حتی اگر قبول کنیم در مقام طلب بوده اند اما به صورت فی الجمله طلب کرده است و ناظر به شرایط مستحق امامت نیست و وقتی ناظر به ان نباشد قول خداوند که لا ینال عهدی الظالمین، بیان ابتدایی برای شرایط مستحق می شود. جواب این است که بله حضرت ابراهیم امامت را برای تمام ذریه اش به نحو استیعاب در خواست نکرده است اما از آنجا که همان طلب امامت برای ذریه به صورت فی الجمله، مطلق است و شامل من کان متلبسا بالظلم قبل التصدی و من لم یتلبس بالظلم اصلا می شود و لذا این اجابت خداوند متعال تقييد ان اطلاق است. چون از این حیث اطلاق دارد و دو قسم ثانی و ثالث را شامل می شود، بعد از این اطلاق وقتی خداوند بفرماید لا ینال عهدی الظالمین، تقييد همان اطلاق می شود نه اینکه بیان ابتدایی باشد.

شنبه ۴۰۰/۱۱/۳۰

جلسه ۸۷

مرحوم اخوند در جواب از استدلال به استشهاد امام علیه السلام به ایه شریفه لا ینال عهدی الظالمین برای اثبات وضع مشتق للاعم، فرمودند در صورتی استشهاد امام علیه السلام

به این ایه دلالت بر وضع مشتق للاعم می کند که دخل عنوان ظلم در حکم از قبیل نحوه ثالثه باشد که حکم حدوثا و بقاء دائر مدار عنوان است اما اگر علی النحو الثانی باشد استدلال به این ایه دلالت بر مدعا ندارد و در ایه شریفه قرینه داریم که اخذ عنوان ظلم علی النحو الثانی است نه ثالث.

قرینه هم به حسب فرمایش مرحوم اخوند، مناسبت حکم و موضوع بود. زیرا با توجه به اینکه از خود ایه و نیز از ادله دیگر استفاده می شود که مقام امامت منصب مهمی است و نسبت به سایر مناصب الهی دارای امتیاز می باشد، مناسب این است که اگر شخص حتی در برهه ای از زمان هم ظالم باشد نتواند به این منصب برسد.

در کلمات به قرینه دیگری هم اشاره شده است که مرحوم آقای حکیم در حقایق به ان اشاره فرمودند که به حسب احتمالات عقلیه، چند احتمال در ذریه وجود دارد که با توجه به جواب خداوند که لا ینال عهدی الظالمین، معلوم می شود که من تلبس بالظلم ولو فی برهة من الزمان لا ینال هذا المقام.

قرینه سومی که برای این مدعا یعنی اخذ ظلم علی النحو الثانی ذکر شده، ظاهر خود ایه شریفه است که به مقام امامت نمی رسد الا کسی که لم یتلبس بالظلم اصلا. زیرا حتی مثل حضرت ابراهیم هم که به این مقام رسید، ابتدا باید مراحل قبلی که نبوت و خلت باشد را طی کند و بعد از اینکه مورد امتحان قرار گرفت به این مقام می رسد. بله مناسبت بین حکم و موضوع هم قرینه است اما قرینه منحصر در مناسبت نیست بلکه تأمل در خود ایه شریفه

و ترتیب مطالبی که در ایه بیان شده ما را به این نتیجه می‌رساند که مقام امامت، مقامی نیست که فقط اشخاصی که حین التصدی ظالم هستند نتوانند به آن برسند بلکه کسی که یک آن ظالم باشد و در برهه‌ای از زمان بت پرست باشد نمی‌تواند به این مقام برسد. این قرینه در کلمات مرحوم امام هم در مناهج الاصول و هم تقریرات ایشان در کنار قرینه مناسبت بین حکم و موضوع بیان شده است.

بنابراین این ایه شریفه هم می‌تواند جزء مطاعن خلفاء ثلاثه قرار بگیرد (همانطور که عده‌ای از محققین مثل خواجه در کشف المراد آن را جزء مطاعن خلفاء و ادله بطلان خلافت آنها ذکر کرده‌اند). اگرچه ادله منحصر در این ایه شریفه نیست بلکه الی ما لا یحصی دلیل بر عدم صلاحیت آنها برای تصدی مقام خلافت وجود دارد و اگر بعضی از اعلام هم در ذیل بحث مشتق وارد بحث از این ایه نشده و شاید مناقشه در استدلال به آن کرده‌اند، به خاطر این است که ادله بسیار دیگری برای بطلان خلافت آنها وجود دارد و اساساً نیازی به این ایه نیست. همانطور که در قسمت فضائل امیر المومنین و اولاد طاهرین ایشان علیهم صلوات الله و صلاحیت ایشان برای مقام امامت و خلافت رسول الله صلی الله علیه و اله ما لا یحصی دلیل وجود دارد و احتیاجی به این ایه شریفه نیست.

حاصل بحث این شد که دخل عنوان ظلم در آیه علی النحو الثانی است و دلالت بر بطلان خلافت خلفاء جور می‌کند بدون اینکه ارتباطی به بحث مشتق داشته باشد.

اشکالی در اینجا مطرح شده که در بعضی از کلمات من جمله کلمات مرحوم ایروانی به ان پرداخته شده است و مرحوم اخوند از ان جواب داده اند. اشکال این است که به حسب ظاهر امام علیه السلام به ظاهر وضعی ایه استدلال می کنند. اگر در جایی امام علیه السلام ایه ای را به عنوان شاهد بر مطلبی می آورند معنایش این است که به حسب ظاهر وضعی دلالت بر آن مطلب می کند نه اینکه استدلال امام علیه السلام به ملاحظه مفادی باشد که با اتکاء به قرینه به دست می آید. اگر این قاعده را قبول کنیم و استدلال به ظاهر ایه باشد، باید تطبیق ایه بر خلفاء ثلاثه اینگونه تقریب شود که امام علیه السلام می فرمایند این سه نفر را که قبول دارید قبلا بت پرست بوده اند و لذا چون قبلا بت پرست بوده اند، در حال تصدی خلافت عنوان ظالم بر انها صادق است و خدا هم فرموده است که خلافت به ظالم نمی رسد. در نتیجه لا یتیم هذا الاستدلال الا اینکه مشتق وضع لاعلم شده باشد.

مرحوم اخوند در مجموع به دو وجه از این اشکال جواب می دهند. وجه اول این است که ما چنین قاعده نداریم که هرگاه امام علیه السلام به ایه ای استدلال کردند ظاهرش استدلال به مدلول وضعی ایه باشد. تعبیر مرحوم اخوند این است که لو سلم که چنین قاعده ای صحیح باشد که نشان می دهد اساسا این قاعده مورد قبول مرحوم اخوند نیست. توضیحش این است که اقتضای استدلال امام علیه السلام به آیات قران این مقدار می باشد که مطلب استفاده شده، مفاد عرفی ایه می باشد. اما اینکه عرف ان را بر اساس مدلول وضعی می فهمد یا با اتکاء به قرینه مقامیه مثل مناسبت حکم و موضوع یا قرائن دیگر، استدلال امام علیه السلام اقتضاء نمی کند که صرفا بر اساس مدلول وضعی باشد. همانطور که اگر ایه

به دلالت وضعیه بر امری دلالت داشته باشد استدلال به آن موجه است، اگر مطلبی از آیه با اتکاء به قرینه نیز استفاده شود ولی قرینه به گونه ای باشد که ظهور عرفی برای لفظ ایجاد کند استدلال مشکلی نخواهد داشت. قبلاً در بعضی از مباحث فقهی توضیح داده شد که حتی اگر آیه ای به دلالت الترامی دلالت بر امری داشته باشد، استدلال امام علیه السلام به آن آیه عرفی است استدلال اقتضا ندارد که مطلب مستفاد از آیه، مدلول مطابقی باشد.

وجه دوم این است که اساساً اگر جری مشتق را در این آیه شریفه علی النحو الثانی گرفتیم مستلزم مجازیت نیست تا بگویید بر خلاف مدلول وضعی آیه شریفه است و ظاهر استدلال، استدلال به مدلول وضعی است. عدم مجازیت هم به این خاطر است که اگر عنوان مشتق به ملاحظه حال تلبس به مبدأ اطلاق شود، نظیر مثال کان زید ضارباً امس می شود و اطلاق حقیقی خواهد بود نه مجازی. مرحوم اخوند فرموده اند: لو سلم لم یکن یستلزم جری المشتق علی النحو الثانی کونه مجازاً بل یکون حقیقة لو کان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فیکون معنی الآیه و الله العالم من کان ظالماً و لو آناً فی زمان سابق لا ینال عهدی أبداً و من الواضح أن إرادة هذا المعنی لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس^{۱۱۸}. اراده این معنا با استعمال به ملاحظه حال تلبس می سازد و لذا نمی توان حمل بر استعمال مجازی کرد.

نتیجه بحث در مقصد اصلی این شد که بر اساس ادله سه گانه ای که مرحوم اخوند ارائه کردند به همراه استدلال به صحیحه علی بن مهزیار، باید ملتزم شویم که مشتق وضع برای خصوص متلبس به مبدأ فعلاً شده و استعمال مشتق در ما انقضی عنه التلبس مجازی است.

از آنجایی که به مقتضای ادله مرحوم اخوند، همه مشتقات وضعیتی یکسان دارند و اختلاف مبادی مشتقات از حیث اینکه معنای مراد از مبدأ، فعلی باشد یا شأنی یا ملکه یا صنعت اثری ندارد. لذا معلوم می شود تفاسیلی که نسبت به حقیقی بودن یا مجازی بودن مشتق مطرح شده تمام نیست. مرحوم اخوند از میان تفاسیل، به خصوص متعرض تفصیل بین محکوم به و محکوم علیه شده اند و سایر تفاسیل از مطاوی کلمات ایشان رد می شوند. بعضی گفته اند که اگر مشتق مبتدا و محکوم علیه باشد، حقیقت در اعم است اما اگر خبر و محکوم به واقع گردد حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ است. برای اثبات این مدعا استدلال به ایه حد سرقت و حد زنا کرده اند؛ "و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" و "الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ". از این دو ایه معلوم می شود که اگر مشتق مبتدا و محکوم علیه واقع شود مراد از آن خصوص متلبس نخواهد بود. زیرا سارق و سارقه یا زانیه و زانی که محکوم علیه واقع شده اند در زمان اجرای حد که متلبس به سرقت یا زنا نیستند بلکه در زمان سابق متلبس بوده اند. با این وجود ایه اطلاق سارق و زانی بر آنها کرده است. اما اگر مشتق محکوم به و محمول واقع شود حقیقت در خصوص متلبس است.

مرحوم اخوند اشکال می فرمایند که اولاً اطلاق این عناوین بر این ذوات به ملاحظه حال تلبس است نه به ملاحظه حال اطلاق و حال جری و قبلاً گفته شد که اگر اطلاق به ملاحظه حال تلبس باشد استعمال حقیقی است مثل کان زید ضارباً امس. یعنی مقصود از سارق من صدر عنه السرقة ولو فی زمانٍ ما است و مقصود از زانیه من صدر عنه الزنا ولو

فی زمانٍ ما است. اما چرا باید حمل شود بر من صدر عنه السرقة در زمان سابق، وجهش در کلام اخوند بیان نشده اما در کلمات اعلام دیگر بیان شده که در این موارد که می خواهد حد اجراء شود، معلوم است که تلبس ذات به عنوان امکان عقلی ندارد و اگر هم امکان داشته باشد در خارج اتفاق نمی افتد. لذا اگر می گویند دست سارق را قطع کنید یعنی من کان متلبسا بالسرقه فی زمان. ثانيا لازمه این تفصیل التزام به تعدد وضع است و بر اساس آن باید ملتزم شد که در موارد استعمال مشتق به عنوان محکوم علیه مشتق یک وضع دارد و در موارد استعمال به عنوان محکوم به وضع دیگری و حال آنکه قابل التزام نیست که هیئت مشتق وضع متعدد داشته باشد.

جلسه ۸۸

یک شنبه ۱۳۹۰/۱۲/۱

بعد از بحث از مقدمات و مقصد اصلی در مبحث مشتق، بعضی از مطالب مرتبط به مسأله مشتق باقی مانده است که مرحوم آخوند در ضمن شش تنبیه آنها را متعرض شده است، ان شاء الله با اضافه کردن یک تنبیه در ثمره بحث مشتق بطور اختصار از آنها بحث خواهیم کرد.

تنبیه اول؛ بساطت و ترکیب معنای مشتق

قبل از ورود در این بحث، باید معلوم شود که محل کلام در بساطت و ترکیب مشتق، مدلول تصویری مشتق و ما ینسبق من المشتق الی الاذهان است یا مورد نزاع معنای تحلیلی مشتق است نه معنای تصویری و منسبق به ذهن؟!

از کلام مرحوم اخوند استفاده می شود که مورد نزاع معنای تصویری یعنی متبادر از لفظ مشتق و معنای وضعی ان است. ایشان فرموده است که معنای مشتق، معنای بسیط است؛ همانطور که محقق شریف در تحقیقاتش به این نتیجه رسیده است که معنای مشتق بسیط است. با این توضیح که محقق شریف ترکیب را اگر انکار کرده ترکیب به لحاظ معنای تصویری است و لذا معلوم می شود که بساطت را هم در معنای تصویری پذیرفته است.

در مقابل عده ای از اعلام مثل مرحوم اصفهانی و محقق عراقی و نیز مرحوم آقای خویی قائل هستند که مورد نزاع در بساطت و ترکیب، معنای تحلیلی مشتق است و الا به حسب معنای تصویری و معنای وضعی، اصلاً ترکیب در معنا به ذهن مخاطب تبادر نمی کند و لذا کسی توهم قول به ترکیب هم در معنای تصویری و وضعی نمی کند.

گرچه به مقتضای طرح این بحث در کلمات اصولیین، باید محل نزاع را مدلول وضعی یعنی مدلول تصویری لفظ مشتق بدانیم، زیرا مناسب با علم اصول بحث از مدالیل وضعیه الفاظ است که هنگام استعمال تبادر به ذهن می کنند نه مدالیل تحلیلیه که به بیان حقیقت و واقعیت اشیاء بر می گردد و ارتباطی به مباحث اصولیه ندارد، ولی همانطور که در کلمات

مرحوم آقای خویی آمده، تامل در کلمات اهل منطق که خاستگاه این بحث می باشد و به تعبیر مرحوم آقای خویی موسس این نزاع آنها می باشند، نشان می دهد که مورد بحث در بساطت و ترکیب، معنای تحلیلی است نه مدلول تصویری و مدلول وضعی الفاظ. لذا مرحوم آقای خویی فرموده اند که حتی مرحوم اخوند هم جزء قائلین به ترکیب می باشد زیرا اگرچه ایشان حرف محقق شریف را در معنای مشتق پذیرفته و قائل به بساطت شده است اما آنچه مرحوم اخوند مصر است بساطت در معنای تصویری و به حسب فهم مخاطبین است که از محل نزاع خارج می باشد و الا در محل نزاع که معنای تحلیلی باشد نظریه ترکیب را دارند. به هر حال در بحث بساطت و ترکیب مفهوم مشتق، نزاع از اینجا شروع شده است که مشهور در تعریف فکر و نظر گفته اند که فکر، ترتیب امور معلومه و حاصله‌ای است که به وسیله آن به تحصیل و معرفت امور غیر حاصله می رسند.

از این عبارت استفاده می شود که فکر کردن عبارت از این است که انسان چند امر را در کنار هم قرار دهد و از ترتیب آنها به امر مجهول برسد. امور هم جمع است و اقل ان اگر ثلاثه نباشد، دو تا باید باشد. پس فکر کردن همیشه احتیاج دارد که بیش از یک امر را به عنوان معرف امر مجهول قرار دهیم.

عده ای به این تعریف اشکال کرده اند که نگوید ترتیب امور معلومه یا حاصله است. زیرا مواردی داریم که مصداق تعریف است ولی چند امر وجود ندارد. در جایی که از حد ناقص استفاده می کنیم مثلاً در تعریف نوع، فصل ان را می آوریم و می گوئیم الانسان ناطق

که فصل آورده شده است و یا از رسم ان استفاده می کنیم و می گوئیم الانسان ضاحک که عرض خاص آورده شده است، این موارد از مصادیق فکر هستند ولی ترتیب امور معلومه نیست. حتی دو امر که اقل الجمع منطقی باشد نیز وجود ندارد تا به وسیله ترتیب دادن بین آنها به امر مجهول برسیم بلکه برای تحصیل امر مجهول استناد به یک امر کرده ایم.

قطب الدین رازی در شرح مطالع گفته است که این اشکال، در ان حدّ که قوم ان را صعب جلوه داده اند نیست. زیرا می شود جواب داد که در موارد نقض که فصل یا عرض خاصه آورده ایم، تعریف به مشتق است و مشتق هم هرچند به حسب لفظ مفرد است ولی به حسب معنا مرکب می باشد. ناطق یعنی شیء له النطق و ضاحک یعنی شیء له الضحک. در اینجا هم دو امر داریم و لذا نقض وارد نمی باشد. جواب دوم هم این است که در حدّ ناقص یا رسم ناقص، خود فصل یا عرض خاص به تنهایی و بدون ضم قرینه موجب تعریف نمی شوند بلکه نیاز به قرینه عقلیه ای داریم که موجب انتقال ذهن به امر مجهول شود. والاشکال الذی استصعبه قوم بأنّه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها، مع أنه يصح التعريف بأحدهما على رأى المتأخرين حتى غيروا التعريف إلى تحصیل امر أو ترتیب أمور فلیس من تلك الصعوبة فی شیء، اما أولا، فلان التعريف بالمفردات انما یکون بالمشتقات كالناطق والضحک والمشتق وان کان فی اللفظ مفردا الا ان معناه شیء له المشتق منه فیکون من حيث المعنى مرکبا وأما ثانياً فلأن الفصل والخاصة لا يدلّان على المطلوب إلا بقريضة عقلية موجبة لانتقال الذهن إليه فالتركيب لازم.

سید شریف در حاشیه مطالع اشکال کرده است که مقصود از شیء یا مفهوم شیء و ذات است یا مصداق شیء و ذات که به اختلاف موارد مختلف می شود چراکه در الانسان ضاحک مصداق شیء خود انسان و در زید^۲ ضاحک، مصداق شیء زید است. هیچ کدام از این دو احتمال قابل التزام نیست و از هر کدام محذوری لازم می آید. زیرا اگر مفهوم شیء در معنای مشتق اخذ شده باشد، لازمه اش این است که در حد ناقص در مثل الانسان ناطق، در معنای فصل، شیء به عنوان عرض عام اخذ شده باشد. اما اگر مقصود مصداق شیء باشد، لازمه اش این است که قضایایی که ماده آنها امکان است، امکان منقلب به ضرورت شود. اما شق اول قابل التزام نیست زیرا عنوان شیء جزء ذاتیات اشیاء نیست بلکه وقتی آن را نسبت به ماهیات مختلفه در نظر بگیریم، عرض عام آنها می شود نه اینکه داخل در ذات اشیاء باشد. اگر بگویید در معنای مشتق مفهوم شیء اخذ شده و بگویید ناطق یعنی شیء له النطق لازمه اش این است که در معنای فصل چیزی که خارج از ذات اشیاء است در ذات اخذ شود و معنا ندارد که امر عرضی در ذات اشیاء اخذ شود و مستلزم خلف است. زیرا از یک طرف خارج از ذات است و از طرفی در ذات اخذ شده است. بنابراین محذور شق اول اخذ عرض عام در معنای فصل است. شق دوم که مصداق شیء اخذ شده باشد نیز قابل التزام نیست. زیرا در قضیه الانسان ضاحک که به عنوان رسم ناقص می آید، ماده این قضیه ماده امکان است. چراکه ضحک به نحو امکان خاص برای انسان ثابت است نه بالضرورة. نه طرف وجود ضرورت دارد و نه طرف عدم. اشکال در شق دوم این است که اگر در معنای مشتق مصداق شیء را اخذ کنید، مصداق شیء در قضیه الانسان ضاحک، خود انسان است و لذا باید در

محمول به جای ضاحک، انسان له الضحک را جایگذاری کنید. اگر عنوان انسان که مصداق شیء است در معنای ضاحک اخذ شود و محمول به انسان له الضحک تحلیل شود، لازمه اش این است که قضیه ضروریه شود. زیرا در این قضیه در ناحیه موضوع عنوان الانسان را داریم و وقتی در محمول هم انسان قرار داده شود، با توجه به اینکه حمل الشئ علی نفسه ضروری است، قضیه الانسان انسانٌ له الضحک، می شود ضروریه و حال آنکه باید ممکنه می بود.

عبارت سید شریف در حاشیه شرح مطالع این است: ان مفهوم الشئ لا يعتبر فی معنی الناطق ، والا لكان العرض العام داخلا فی الفصل ، ولو اعتبر فی المشتق ما صدق علیه الشئ انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ، فان الشئ الذی له الضحک هو الانسان ، وثبوت الشئ لنفسه ضروری.

مرحوم اخوند فرموده اند که این اشکال شریف را بعضی از اعاظم که صاحب فصول باشد تلخیص کرده و هر دو شق ان را جواب داده است. مرحوم اخوند عبارت صاحب فصول را آورده است. البته در فصول نسبت به شق اول توضیحی اضافی وجود دارد که مرحوم اخوند نیاورده است. ایشان در فصول در توضیح شق اول می فرماید: لأن المراد بالذات و الشیء إن كان مفهوما لزم دخول العرض العام فی مفهوم الفصل فیکون الفصل عرضیا للنوع. این جمله اخیر را مرحوم اخوند در کفایه نیاورده است .

صاحب فصول از هر دو شق جواب داده است. نسبت به شق اول که اخذ مفهوم شیء باشد، فرموده می توانیم بگوییم محذوری از اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق لازم نمی آید.

زیرا ان ناطقی که فصل است و جزء ذاتیات انسان می باشد، ناطق به اصطلاح منطقیین است نه ناطق بما له من المعنی العرفی؛ ناطق به حسب معنای عرفی مفهوم شیء در ان اخذ شده است ولی ناطق با معنای عرفی اش که فصل نیست بلکه ناطق در مصطلح منطقیین فصل است که قید ذات و شیء در ان الغاء شده است و بعد از تجرید از عنوان ذات، فصل قرار گرفته است. لذا منافاتی ندارد که در موضوع له مشتق و معنای عرفی مثل ناطق، مفهوم ذات و مفهوم شیء اخذ شده باشد ولی آنچه به عنوان فصل انسان قرار گرفته در عرف منطقیین عنوان ذات و شیء در آن وجود نداشته باشد. مرحوم اخوند فرموده اند: أورد علیه فی الفصول بأنه يمكن أن يختار الشق الأول و يدفع الإشكال بأن كون الناطق مثلاً فصلاً مبنی علی عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات و ذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك.

مرحوم اخوند به کلام صاحب فصول اشکال می کنند و خود ایشان جواب دیگری از اشکال در شق اول می دهند. اشکال به حرف صاحب فصول این است که ظاهر ناطقی که منطقیین فصل قرار داده اند ناطق بما له من المعنی العرفی است نه اینکه در عرف یک معنایی داشته باشد و یک جزء از ان را کم کرده و به عنوان فصل معرفی کرده باشند. بلکه به تعبیر مرحوم اخوند نه تنها خلاف ظاهر است بلکه خلاف مقطوع به است.

مرحوم اخوند فرموده که می شود از اشکال سید شریف این چنین جواب داد که ناطقی که در تعریف انسان گفته می شود فصل حقیقی نیست تا لازم بیاید عرض عام در فصل اخذ شود. در صورتی اشکال وارد است که ناطق فصل حقیقی باشد اما به نظر ما بلکه مقتضای تحقیق این است که ناطق فصل حقیقی نیست بلکه فصل مشهوری است. چون فصل حقیقی

قابل تشخیص نیست و لذا بعضی از امور که از عوارض می باشند و ملازمه با فصل حقیقی دارند، به جای فصل حقیقی در تعریف گذاشته می شوند. و التحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقیقی بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصه و إنما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم كما حقق في محله. بنابراین اگر مفهوم شیء در معنای مشتق اخذ شود، لازمه اش اخذ عرض عام در عرض خاص است و این نیز مشکلی ندارد. زیرا اخذ عرض عام در عرض خاص مستلزم خلف نیست.

اما اینکه چرا ناطق فصل حقیقی نیست و اصلا فصل حقیقی قابل تشخیص نمی باشد، مرحوم اخوند دلیل نیاورده اند ولی در کلام بعضی از محققین و محشین کفایه به ان اشاره شده است. در کلام مرحوم آقای حکیم در حقایق آمده که خود سید شریف در شرح شمسیه فرموده است که حقایق موجودات برای ما متعذر الاطلاع بلکه متعسر الاطلاع است. یا مرحوم مشکینی توضیح داده است که ناطقی که به عنوان فصل اخذ می شود یا از نطق به معنای درک کلیات آمده یا از نطق ظاهری به معنای تکلم و هر کدام که باشد جزء ذاتیات نیست. اگر از نطق به معنای درک کلیات باشد همان علم می شود و محل بحث است که حقیقت علم، کیف است یا اضافه است و یا انفعال و هر کدام که باشد از مقولات عرضیه است نه از جواهر و لذا نمی تواند ذاتی انسان باشد. اگر هم نطق ظاهری باشد که معلوم است از مقوله کیف مسموع است و نمی تواند از ذاتیات باشد. در نتیجه نمی توانیم ناطق را به عنوان فصل حقیقی معرفی کنیم.

مرحوم سید شریف اشکال کرد که نه می شود مفهوم شیء در معنای مشتق اخذ شود و نه مصداق شیء. زیرا لازمه اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق اخذ عرض عام در فصل می باشد یعنی در امر ذاتی چیزی اخذ شود که خارج از ذات است و این مستلزم خلف است. صاحب فصول فرمود که منطقیین که ناطق را فصل قرار دادند، ناطق را از قید شیء تجرید کردند ولی مرحوم اخوند از اشکال سید شریف جواب داد که ناطق اصلا فصل حقیقی نیست بلکه عرض خاص است و اخذ عرض عام در عرض خاص اشکالی ندارد.

مرحوم اخوند برای اینکه بفرماید این امور فصل حقیقی نیستند، شاهی اوردی مبنی بر اینکه در تعریف بعضی از ماهیات دو امر به عنوان فصل ذکر می شود. مثلا در تعریف حیوان می گویند الحيوان حساس متحرک بالاراده و معلوم است که یک ماهیت دو فصل ندارد. چون یک شیء دو حقیقت ندارد. اینکه دو امر را به عنوان فصل ذکر می کنند نشان می دهد که هیچ کدام فصل حقیقی نیست و الا که شیء واحد نمی تواند دو فصل داشته باشد بلکه در مقام اشاره به فصل، بعضی از امور که لازم ماهیت است به عنوان فصل ذکر می شود. حساس و متحرک بالاراده بودن هر دو لازم ماهیت و در عرض هم می باشند و لذا به عنوان مشیر به فصل بیان شده اند. بنابراین اگر در مشتق مفهوم شیء اخذ شود هیچ مشکلی به وجود نمی آید. زیرا ما ذکر فی الحد الناقص عرض خاص است نه فصل تا محذوری لازم بیاید. فرمایش نهایی مرحوم اخوند این است: بالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذات.

در این قسمت از فرمایش مرحوم اخوند که جواب ایشان به شق اول اشکال مرحوم سید شریف است، دو مطلب از مرحوم محقق نایینی ذکر شده که به تعبیر مرحوم آقای خویی این مطالب از کسی مثل مرحوم نایینی عجیب است. مطلب اول این است که اصلاً شیء عرض عام نیست بلکه جنس الاجناس و از ذاتیات است و لذا دخول عرض عام در فصل لازم نمی آید تا مستلزم خلف شود. شیء جنس الاجناس و جهت جامعه بین همه ماهیات است ولی عرض عام جهت خاصه برای جنس ماهیت است و حال آنکه وراء شیئیت چیزی نیست که آن را به عنوان جهت جامعه قرار دهیم و شیئیت را عرض عامه آن به حساب آوریم. مرحوم آقای خویی فرموده اند که اشکال این مطلب واضح است. زیرا نمی شود که شیء به عنوان جهت جامعه و امر ذاتی اشیاء قرار داده شود. چراکه شیء عنوانی است که هم بر وجودات واجبه و هم ممکنه و هم ممتنع و هم بر وجودات اعتباریات صادق است. یعنی حتی نسبت به خداوند متعال که چیزی به عنوان جنس در او معنا ندارد هم شیء صادق است. همین که شیء بر چیزی صدق می کند که دارای ماهیت نیست اقوی شاهد است که حیثیت شیئیت، حیثیت ذاتی جامع بین ماهیات و جنس الاجناس نیست.

مطلب دوم مرحوم نایینی ناظر به این فرمایش مرحوم اخوند است که ناطق فصل حقیقی نیست. مرحوم نایینی فرموده اند که ناطق ماخوذ از نطق به معنای درک کلیات و یا تکلم، فصل نیست ولی منطقیین که می گویند ناطق فصل است، آن را به معنای صاحب نفس ناطقه می دانند و اگر صاحب نفس ناطقه باشد، با وجود عرض عام بودن شیء، اشکال سید شریف بر می گردد و جواب مرحوم اخوند مشکل را حل نمی کند.

نسبت به این مطلب هم اشکال شده که صاحب نفس ناطقه، خود انسان است و انسان نوع است و نمی تواند فصل خودش قرار بگیرد. لذا ناطقی که به عنوان فصل معرفی شده باید مردد بین نطق به معنای تکلم یا درک کلیات باشد و هیچ کدام نیز نمی توانند فصل حقیقی قرار گیرند.

بنابراین جواب صحیح از اشکال سید شریف در شق اول همان جواب اخوند مبنی بر انکار فصل حقیقی است نه جواب صاحب فصول و نه جواب مرحوم نایینی.

صاحب فصول از اشکال سید شریف در شق دوم هم جواب داده است. سید شریف فرمود که اگر در معنای مشتق مصداق شیء اخذ شود لازمه اش این است که در رسم ناقص یعنی در جایی که عرض خاص برای شیئی ذکر می شود مثل الانسان ضاحک، قضیه ممکنه تبدیل به قضیه ضروریه شود. زیرا اگر گفتیم که ضاحک یعنی انسان له الضحک قضیه الانسان ضاحک می شود الانسان انسان له الضحک و از باب ضروری بودن حمل الشئ علی نفسه، حمل محمولی هم که در ان انسان آمده بر موضوع انسان ضروری خواهد بود.

صاحب فصول از این اشکال جوابی داده است که نه خود ایشان آن را می پذیرد و نه مرحوم آخوند و لذا اگر این جواب صحیح نباشد اشکال شق دوم اشکال مسجلی خواهد بود. صاحب فصول گفته است که حتی اگر در قضیه الانسان ضاحک، مصداق شیء در معنای مشتق اخذ شود انقلاب امکان به ضرورت پیش نمی آید. زیرا ولو این قضیه بر گردد به الانسان انسان له الضحک، ولی مجرد ذکر انسان در محمول که قضیه را ضروری نمی کند.

زیرا انسان مطلق در محمول نیامده است بلکه انسان با قید له الضحک محمول شده است و لذا برای اینکه ببینیم ثبوت این محمول برای انسان ضروری است یا خیر، باید به قید نگاه کنیم که اگر ثبوت آن برای انسان ضروری باشد مثل نطق، مجموع انسان له النطق هم حملش برای انسان ضرورت پیدا می کند اما اگر قید ضحک باشد که برای انسان ضرورت ندارد و بالامکان برای انسان ثابت است، مجموع انسان له الضحک هم نسبت امکانی با موضوع پیدا می کند. مرحوم اخوند از صاحب فصول نقل کرده است: یمکن أن یختار الوجه الثانی أيضا و یرجاب بأن المحمول لیس مصداق الشیء و الذات مطلقا بل مقیدا بالوصف و لیس ثبوته للموضوع حیثئذ بالضرورة لجواز أن لا یكون ثبوت القید ضروریا.

مرحوم اخوند اشکال کرده اند که این جواب، اشکال سید شریف را حل نمی کند. زیرا ولو محمول در این شق دوم در مثل انسان له الضحک، محمول مقید است، ولی محمول مقید، به دو نحو حمل بر موضوع می شود. نحوه اول این است که ما هو المحمول ذات باشد و قید جزء محمول نباشد و فقط تقید به قید داخل در محمول باشد و نحوه دوم این است که خود قید هم داخل در محمول باشد یعنی ما هو المحمول ذات مقید و قید است که در این صورت در واقع دو محمول وجود دارد یکی انسان و یکی له الضحک و قضیه واحده به دو قضیه منحل می شود یکی الانسان انسان و یکی الانسان له الضحک. اشکال این است که هر یک از این دو نحوه تقیید را در محمول حساب کنیم اشکال سید شریف باقی است. اما در تقدیر اول که نفس القید خارج است و تقید داخل، ذات محمول است و وقتی ذات محمول باشد می شود الانسان انسان و معلوم است که قضیه ضروری خواهد شد. در نحوه دوم تقیید هم

که قید داخل در محمول است، محمول دو قضیه می شود یکی الانسان انسان و یکی الانسان له الضحك. اگرچه دومی ضروری نیست ولی اولی که ضروری است. فلذا علی ای حال اشکال وارد است اما با این اصلاح که اگر قید داخل در محمول باشد قضیه واحده که ممکنه بود به دو قضیه منحل می شود که یکی از دو قضیه ضروری است. در نتیجه ادعای سید شریف صحیح است که قضیه ممکنه تبدیل به قضیه ضروریه شد.

ولی نسبت به جواب مرحوم اخوند در فرض خروج قید و دخول تقید باید گفت که اگر محمول مطلق بود، این فرمایش صحیح بود که حمل الشئ علی نفسه می شد و قضیه ضروریه می گشت اما اگر پای قید وسط کشیده شود ولو به این نحو که تقید داخل باشد و ذات را تبدیل به حصه کرده باشد، همین مقدار هم باعث می شود از ضروری بودن خارج شود.

سه شنبه ۱۳۸۰/۱۲/۳

جلسه ۹۰

نسبت به اشکال سید شریف در شق دوم مبنی بر انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه در صورتی که مصداق شئ در مشتق اخذ شود، صاحب فصول جوابی دادند که مرحوم اخوند نپذیرفتند. جواب صاحب فصول این بود که هرچند اخذ مصداق شئ در مشتق باعث می شود که قضیه الانسان ضاحک تبدیل به قضیه الانسان انسان له الضحك شود اما مجرد این مساله موجب ضروری شدن قضیه نمی شود. زیرا محمول در این قضیه انسان مقید است نه مطلق و وقتی محمول مقید بود ضروری بودن قضیه تابع قید محمول خواهد بود. اگر قید

ضروری باشد مثل نطق قضیه ضروری خواهد شد و اگر ضروری نباشد مثل ضحک قضیه هم ضروری نخواهد شد.

مرحوم اخوند اشکال کردند که ولو محمول مقید باشد اما انقلاب امکان به ضرورت باز هم به وجود می آید. زیرا یا قید خارج از محمول است و فقط تقید داخل است و یا قید هم داخل است. اگر قید خارج باشد و محمول ذات انسان باشد که معلوم است حمل الشئ علی نفسه خواهد شد و قضیه ضروری می شود و اگر قید له الضحک داخل هم باشد، قضیه واحده منحل به دو قضیه می شود یکی الانسان انسان و دیگری الانسان له الضحک و باز هم یکی از این دو قضیه ضروری خواهد بود و در نتیجه اشکال همچنان باقی است. زیرا یک قضیه ممکنه تبدیل به دو قضیه شد که یکی از آنها ضروری است.

جا دارد سوال شود که اگر مقید بما هو مقید محمول باشد یعنی قید نیز داخل در محمول باشد، چگونه دو قضیه به وجود می آید؟ زیرا قید "له الضحک" که خبر بعد الخبر نیست تا دو قضیه تشکیل شود بلکه قید و وصف انسان است. در "زیدٌ عادلٌ عالمٌ" خبر بعد الخبر است، اما اگر محمول ذاتی باشد به همراه وصف و قید، دو قضیه به وجود نمی آید.

مرحوم اخوند از این شبهه جواب داده است که قضایای وصفیه نیز به حسب موارد مختلف هستند. اگر آنچه به عنوان وصف در کلام آورده می شود، قبل از ان، از نظر مخاطب مجهول بوده است، چون کلام متکلم در ناحیه وصف افاده فایده به مخاطب می کند، توصیف حالت اخباری پیدا می کند و وصف و موصوف تبدیل به یک قضیه خواهند شد. کما اینکه

اگر متکلم، مبتدا و خبری آورده باشد که مخاطب از قبل به آن علم داشته است، قضیه خبری حالت توصیفی پیدا می کند. زیرا اخبار در صورتی است که کلام فایده ای را به مخاطب برساند. مرحوم اخوند فرموده است: و ذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً. مثلاً شخصی حرفی می زند و ما نمی دانیم گوینده کیست. سوال می کنیم که من المتکلم؟ چنانچه در جواب بگویند المتکلم زید المرجع، ولو محمول توصیفی است، ولی اگر مخاطب از توصیف زید به مرجعیت خبر نداشته باشد، این گفته متکلم همانطور که افاده این فایده می کند که متکلم زید است، مفید فایده برای اتصاف او به مرجعیت نیز هست و لذا حالت خبری برای آن پیدا می کند. بر این اساس است که وقتی قید داخل در محمول می باشد، کلام به دو قضیه منحل می شود. مرحوم اخوند برای رفع استبعاد از اینکه قضیه واحده ای که در صورت، یک قضیه می باشد، چگونه به دو قضیه تحلیل می شود، می فرماید: همانطور که در عقد الحمل در جایی که توصیف قبل علم مخاطب باشد، قضیه منحل می شود، در عقد الوضع هم گفته اند که در ناحیه موضوع، با این که در ظاهر فقط یک عنوان می بینیم ولی موضوع هم تبدیل به یک قضیه می شود؛ مثل الانسان ضاحک که هر چند به لحاظ صورت در قسمت موضوع انسان به تنهایی آمده است ولی تحلیل به قضیه الموجود الذی ثبت له الانسانية می شود. البته اینکه قضیه تشکیل شده در موضوع، قضیه ممکنه است یا مطلقه عامه، بین ابن سینا و فارابی اختلاف است. ابن سینا معتقد است این قضیه مطلقه عامه است و در واقع چنین است الموجود الذی ثبت له الانسانية بالفعل ولی به نظر فارابی این قضیه ممکنه است. بنابراین اینطور نیست که پیدایش قضایای متعدد از قضیه واحده ای

که در ظاهر یک قضیه است امر بعیدی باشد چنانکه در عقد الوضع هم این تحلیل صورت می گیرد. منتها آنچه مربوط به بحث ما می شود انحلال در عقد الحمل است؛ مثل ضاحک که انسان له الضحک است و مخاطب می فهمد که وصف کتابت برای انسان که در محمول موصوف قرار گرفته ثابت است.

در نتیجه جواب مرحوم اخوند به صاحب فصول این شد که ولو محمول مقید است ولی انقلاب ماده امکان به ضرورت پیش می آید. وقتی انقلاب لازم آمد نمی توانیم مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کنیم.

ما گفتیم که این اشکال قابل جواب است. نسبت به قسمت اول که فرض خروج قید از محمول بود، مرحوم اخوند اصرار داشتند که انقلاب به ضرورت رخ می دهد. مناقشه شد که ولو قید خارج است ولی وقتی تقید داخل است دیگر محمول مطلق نیست. وقتی محمول از اطلاق افتاد و حیثیت خاص پیدا کرد، ثبوتش برای موضوع مطلق که الانسان باشد ضروری نخواهد شد.

در فرض دوم هم که فرض دخول قید در محمول باشد، هرچند می پذیریم که قضیه واحده به دو قضیه منحل می شود ولی چون مهم در مقام اخبار، قضیه دوم است یعنی الانسان له الضحک و این قضیه نیز به امکان خودش باقی مانده است، در مجموع اشکالی لازم نمی آید. زیرا مصب اصلی کلام اثبات ضحک برای انسان است که هنوز قضیه ممکنه است و

تبدیل به ضروریه نشده است. بنابراین اشکال مرحوم اخوند نمی تواند جواب صاحب فصول را خراب کند.

ولی صاحب فصول در جواب خودش اشکال کرده است. در عبارت صاحب فصول در مقام اشکال به جواب خود، دو مثال آمده است که نسبت به عبارت مثال دوم اختلاف وجود دارد. این اختلاف باعث شده است که دو برداشت از کلام صاحب فصول به وجود بیاید. مرحوم اخوند به لحاظ برداشتی که از کلام صاحب فصول کرده، جواب می دهد ولی همانطور که در کلام محقق اصفهانی آمده، عبارت صاحب فصول به نحوی است که جواب اخوند تمام نمی شود.

صاحب فصول بعد از اینکه جواب داد که محمول مقید که حملش ضروری نیست، فرمود: و فيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا إن كانت مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة و إلا صدق السلب بالضرورة و لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة^{۱۱۹}. ایشان فرموده ذاتی که به عنوان مصداق در محمول اخذ شده است اگر در واقع مقید به قید مذکور در محمول باشد، ایجابش ضروری است و اگر در واقع مقید نباشد سلبش ضروری است و چیزی به نام امکان وجود ندارد. لذا علی ای حال ماده قضیه از امکان به ضرورت منقلب می شود و اشکال همچنان باقی است. مثلاً قضیه زید کاتب ماده اش امکان است و ضرورت صادق نیست. ولی اگر شما مصداق شیء را در قضیه آوردید، ضروریه می شود. لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة او بالفعل بالضرورة. این عبارت در فصولی است که در

دسترس ما می باشد. اما در نسخه ای که پیش مرحوم مشکینی بوده و مرحوم اخوند در کفایه نقل می کنند، این چنین است: لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة او الفعل كاتب بالضرورة. اما مرحوم اصفهانی در نقل عبارت فصول فرموده است: النسخة المصححة بل المحكية عن النسخة الاصلية هكذا: ولكن يصدق زيدٌ زيدٌ الكاتب بالضرورة. یعنی بر خلاف کفایه، زيد تکرار شده است نه کاتب. مرحوم اصفهانی فرموده صحیح همین است و آنچه در نسخ غیر مصححه در بیان مثال ثانی آمده است اصلا صحیح نمی باشد. زیرا کلام بر اساس اشکال سید شریف، در این بود که مصداق شیء در معنای مشتق اخذ بشود. پس باید موضوع قضیه در محمول تکرار شود بگوییم زيدٌ زيدٌ الكاتب بالضرورة نه اینکه محمول در موضوع اخذ شود. لذا اینکه مطابق با متن کفایه موضوع را زيدٌ الكاتب قرار دهیم خروج از محل بحث و غلط است بالضرورة. لان لازم تركيب المشتق تكرر المحمول لا تكرر الموضوع^{۱۲۰}.

علی ای حال صاحب فصول در جواب خودش اشکال کرده است و این اشکال طبق نسخه مرحوم اخوند یک معنا دارد و طبق نسخه مصححه معنای دیگر.

بر اساس اینکه محمول، کاتبٌ باشد و زيد دوم در محمول وجود نداشته باشد که مرحوم اخوند مطرح کردند، معنای عبارت صاحب فصول این است که اشکال سید شریف تمام است و انقلاب امکان به ضرورت لازم می آید. زیرا ذاتی که مقید به کتابت شده است بالفعل یا بالقوه، اگر به حسب واقع و نفس الامر مقید به کتابت باشد، قضیه الانسان الكاتب کاتبٌ قضیه ضروریه می شود اما اگر به حسب واقع کتابت برای انسان ثابت نباشد، قضیه الانسان الكاتب

کاتب^{۱۲۱} صحیح نخواهد بود بلکه سلبش ضرورت پیدا می کند. این برداشتی است که مرحوم اخوند بر اساس مثال غیر صحیح از عبارت صاحب فصول دارد. اشکال این مطلب واضح است و در کلام مرحوم اخوند هم به آن اشاره شده است که اخذ کتابت در ناحیه موضوع، ربطی به محل بحث ندارد و نمی تواند اشکال سید شریف را توجیه کند. برای بررسی صحت اخذ مصداق الشئ در معنای مشتق و لزوم انقلاب ماده قضیه، باید محمول را با موضوع مطلق سنجد و گرنه حتی قضایای ممکنه هم اگر محمول در موضوعشان اخذ شود، ضروری می شوند از باب ضرورت به شرط محمول؛ مثل قضیه زید الجالس جالس^{۱۲۲}. بر اساس اشکال انقلاب، باید موضوع در محمول اخذ می شد ولی شما محمول را در موضوع اخذ کردید و ادعای ضرورت کردید. لا یذهب علیک أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيدا به واقعا لا یصح دعوی الانقلاب إلى الضرورية ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول فی كل قضية و لو كانت ممكنة كما لا یکاد یضر بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا لضرورة السلب بهذا الشرط و ذلك لوضوح أن المناط فی الجهات و مواد القضايا إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأى جهة منها و مع أية منها فی نفسها صادقة لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك و إلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروريا و يكون من باب الضرورة بشرط المحمول^{۱۲۳}.

اما اشکال صاحب فصول بر اساس مثال صحیح در نسخه مصححه، این است که جواب ما از اشکال سید شریف در شق دوم که گفتیم چون محمول مقید است نه مطلق، ثبوت برای موضوع ضروری نخواهد بود، صحیح نیست، زیرا اگر قید اخذ شده در محمول، در واقع و فی نفس الامر برای موضوع ثابت باشد، قضیه الانسان کاتب^۲ ضروری می شود و اگر ثابت نباشد سلب آن ضروری می شود.

ولی این اشکال هم بنظر ما وارد نیست. زیرا برای اینکه ببینیم قضیه ای ممکنه است یا خیر، باید محمول را با موضوع فی حد نفسه بسنجیم نه به ملاحظه تحقق محمول در خارج و واقع، باید دید که این قید مثل کتابت که محمول واقع شده است، با قطع نظر از تحققش در خارج جهت وجودش ضرورت دارد یا عدم آن ضرورت دارد یا نه عدمش ضرورت دارد و نه وجودش. والا اگر ملاک در ملاحظه ماده و جهت قضیه تحقق محمول در خارج باشد همه قضایا ضروریه می شوند یا در ناحیه ثبوت یا در ناحیه سلب.

بنابراین جواب صاحب فصول از اشکال سید شریف در شق دوم را نه می شود با اشکال مرحوم اخوند خراب کرد و نه با اشکال خود صاحب فصول.

جلسه ۹۱

چهارشنبه ۴/۱۲/۴۰۰

اشکال سید شریف نسبت به شق دوم یعنی صورت اخذ مصداق شیء در مشتق، این بود که انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه لازم می آید. صاحب فصول جوابی داد که نه مرحوم

اخذند آن را پذیرفت و نه خود ایشان. اگرچه ما گفتیم که جواب فصول از اشکال سید شریف جواب تامی است اما از نگاه صاحب فصول و اخوند اشکال سید شریف در شق دوم همچنان پابرجاست. لذا صاحب فصول در ادامه گفته است که اشکال سید شریف در شق دوم را به شق اول هم می توانیم وارد کنیم و همانطور که اخذ مصداق شیء در معنای مشتق موجب انقلاب ماده امکان به ضرورت می شود، در شق اول هم وقتی مفهوم شیء را در معنای مشتق اخذ کنیم، قضیه از امکان به ضرورت منقلب می شود و لذا حتی مفهوم شیء را هم نمی توانیم در معنای مشتق اخذ کنیم. ایشان فرموده است: لا یذهب علیک أنه یمکن التمسک بالبیان المذكور علی إبطال الوجه الأول أيضا لأن لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما (یعنی ثبوت مفهوم این دو برای موضوع) أيضا ضروری و لا وجه لتخصیصه بالوجه الثانی^{۱۲۲}.

مرحوم اخوند که اشکال انقلاب امکان به ضرورت را از صاحب فصول قبول نکرده است، این اشکال را به شق اول هم سرایت نمی دهد. زیرا ایشان فرمود که اینکه مفهوم شیء را در موضوع بیاوریم تا سر از قضیه ضروری به شرط محمول در آورد، ربطی به ما نحن فیه ندارد. همان مناقشاتی که نسبت به شق دوم گفته شد و باعث شد انقلاب ماده امکان در قضیه الانسان ضاحک پذیرفته نشود همان مناقشات در شق اول هم گفته می شود. لذا اشکال سید شریف در شق دوم یعنی انقلاب ماده، به شق اول کشیده نمی شود حتی اگر مفهوم شیء در معنای مشتق اخذ شود. زیرا طبق برداشت صحیح از کلام صاحب فصول، همانطور که توضیحش در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده، چنانچه در الانسان کاتب مفهوم شیء هم در

معنای مشتق اخذ شده باشد و قضیه اینگونه باشد که الانسان شیء له الکتابه، ولی چون مفهوم شیء مطلق نیست بلکه مقید است، ممکن بودن یا ضروری بودن تابع قید ان است و چون قید کتابت برای انسان ضروری نیست ثبوت کاتب هم برای انسان ضروری نخواهد بود. بلکه به بیان مرحوم آقای تبریزی چه بسا قیدی که می اوریم باعث شود سلب محمول ضروری بشود. مثل اینکه الانسان شیء له القدرة علی اجتماع النقیضین. بنابراین اینطور نیست که اشکال سید شریف در شق دوم را بشود به شق اول هم سرایت داد.

مرحوم اخوند که تا اینجا اشکال سید شریف را به شق اول نپذیرفتند ولی به شق دوم قبول کردند، تجدید نظری در اشکال سید شریف می کند. زیرا سید شریف گفت که یا مفهوم شیء اخذ می شود یا مصداق و در مقام ایراد نقض در هر یک، برای شق اول به حد ناقص نقض کرد و برای شق دوم به رسم ناقص. مرحوم اخوند می فرماید بهتر بود سید شریف اشکالی که در شق اول به حد ناقص کرده بود در شق دوم به حد ناقص می کرد. در شق اول فرمود که اگر مفهوم شیء در ناطق که فصل است اخذ شود لازم می آید که عرض عام در فصل اخذ شود که مرحوم اخوند جواب داد که اصلا ناطق فصل حقیقی نیست تا این مساله محذوری ایجاد کند. ولی این اشکال در شق دوم که می خواهید مصداق شیء را در مفهوم مشتق اخذ کنید بهتر است. زیرا اگر مصداق اخذ شود الانسان ناطق می شود الانسان انسان له النطق و لازمه اش اخذ النوع در فصل است. این اشکال برای شق دوم بهتر است تا شق اول. زیرا در شق اول همانطور که ما جواب دادیم ممکن است کسی بگوید اصلا ناطق فصل نیست تا اخذ عرض عام در فصل محذوری ایجاد کند. اما اگر مصداق شیء در ناطق

اخذ شود دیگر اشکال علی المبنا نمی شود بلکه در هر صورت وارد می شود . زیرا اگر قائل شدیم که ناطق فصل است اخذ نوع در فصل شده است و این امکان ندارد. زیرا خود نوع مشتمل بر فصل است و فصل جزئی از نوع می باشد و معنا ندارد کل را در ضمن جزء بیاورید و اگر هم منکر فصل حقیقی بودن ناطق بشویم باز هم اخذ مصداق در ناطق تولید محذور می کند. زیرا اگرچه فصل حقیقی نیست ولی عرض خاص که هست و اخذ نوع در عرض خاص هم امکان ندارد. بنابراین طرح این اشکال در شق دوم هم تناسب بیشتری با شق اول دارد چراکه نیازی نیست که مثال از حد ناقص به رسم ناقص تغییر داده شود و هم بهتر است چون علی جمیع المبانی این اشکال وارد می شود حتی علی انکار الفصلیه للناطق. ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان كان أليق بالشرطية الأولى بل كان أولى لفساده مطلقا و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقیقی ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه و خاصته^{۱۲۳}.

تا اینجا از نگاه مرحوم اخوند، اگر ترکیب مشتق به معنای اخذ مصداق الشيء در معنای مشتق باشد برهان بر عدمش وجود دارد و آن هم انقلاب ماده امکان به ضرورت و همچنین لزوم اخذ نوع در عرض عام می باشد هر چند از اشکال اخذ مفهوم شيء در معنای مشتق جواب داده اند .

مرحوم آخوند علاوه بر اینکه در فرض اخذ مصداق الشيء در معنای مشتق، دلیل برهانی بر بساطت و عدم ترکیب ارائه کرده اند، دلیل وجدانی و عرفی نیز می آوردند که با آن دلیل

هم ترکیب مشتق از مفهوم شیء نفی می شود و هم ترکیب از مصداق شیء . ایشان فرموده اند که اگر مفهوم مشتق، مفهوم مرکبی باشد چه مرکب از مفهوم شیء و چه مرکب از مصداق شیء، لازمه اش این است که در جملاتی که محمول آنها مشتق است مثل زید الکاتب، تکرار لازم بیاید. زیرا اگر مصداق شیء در مشتق اخذ شود، زید الکاتب یعنی زیدُ زیدُ الکاتب و اگر مفهوم ذات و شیء اخذ شود، باز هم تکرار است. زیرا یکبار زید را به نحو خاص می فهمیم و یکبار هم به نحو عام و از طریق عنوان شیء و حال آنکه بالوجدان از سماع قضایایی که محمول آنها مشتق است، تکرار معنا را نمی بینیم بلکه معنای واحد را می فهمیم. ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زید الکاتب و لزومه من التركب و أخذ الشيء مصداقا أو مفهوما في مفهومه^{۱۲۴}.

نسبت به این دلیل در کلمات اعلام من جمله مرحوم آقای خویی مناقشه شده است که لزوم محذور تکرار در صورت اخذ مصداق شیء صحیح است ولی اگر مفهوم شیء اخذ شده باشد محذوری به وجود نمی آید. زیرا مفهوم شیء مفهوم عام و مبهم است و بر همه صدق می کند و لذا اگر زید الکاتب به معنای زید شیء له الکتابه باشد محذوری ندارد. چراکه تکرار یعنی اعاده موجود اول. اگر موجود اول بعینه خطور پیدا کند تکرار شده است و حال آنکه با اخذ مفهوم شیء که زید دوبار خطور پیدا نمی کند بلکه یکبار زید اخطار شده است و یکبار شیء. شاهد بر عدم وجود تکرار این است که حتی اگر متکلم به کلمه شیء تصریح کند و بگوید زید شیء او ذات له الکتابه هیچ کس اشکال نمی کند که متکلم تکرار کرده است.

نتیجه بحث این شد که : برهانی که سید شریف بر بساطت معنای مشتق و عدم ترکیب در آن ارائه کرد نه در شق اول تمام بود و نه در شق دوم. در شق اول به خاطر جواب مرحوم آخوند و در شق دوم به خاطر جواب صاحب فصول که البته خود ایشان این جواب را در نهایت نپذیرفتند اما بیان شد که جواب تام و مورد قبول است و دلیل وجدانی که مرحوم آخوند بیان کرد هم نسبت به اخذ مصداق شیء ولی برای نفی اخذ مفهوم شیء تمام نبود . اما با جواب از برهان سید شریف و دلیل وجدانی مرحوم آخوند صرفاً مانع از ترکیب مشتق نفی شده است و امکان آن را ثابت کرده ایم اما آیا دلیل هم بر ترکیب داریم یا خیر؟ دلیل این است که اگر معنای مشتق بسیط باشد یعنی در معنای مشتق فقط مبدأ اخذ شده نه چیز دیگری. وقتی چیز دیگری اخذ نشده باشد، باید معنای مشتق علی البساطه با معنای خود مبدأ یکی شود و حال آنکه بالوجدان می بینیم معنای مشتق با مبدأ یکی نیست. شاهد بر یکی نبودن این است که معنای مشتق قابل حمل بر ذات است ولی مبدأ خیر. اینکه می بینیم مبدأ حمل بر ذات نمی شود اما مشتق می شود، نشان می دهد که در مشتق غیر از حیثیت مبدأ چیز دیگری وجود دارد و آن چیزی غیر از وجود عناوین مبهمه مثل عنوان ذات و یا شیء نیست. در نتیجه قول صحیح ترکیب معنای مشتق است و موانعی که به عنوان برهان بر عدم امکان ترکیب مطرح شد و همچنین دلیل وجدانی و عرفی که مرحوم آخوند بر بساطت ارائه کرد تمام نبودند.

مرحوم آخوند در آخر تنبیه اول مطلبی را به عنوان ارشاد^{۱۱} بیان کرده اند که جا داشت در ابتدای بحث مطرح می کردند. ایشان فرموده اند که مقصود از بساطت و ترکیب این است که

با تصور و شنیدن معنای مشتق، دو معنا به ذهن ما خطور می کند یا یک معنا. مقصود، بساطت به لحاظ مدلول تصویری و ادراکی است و نظر مختار این است که با سماع لفظ مشتق لا يتصور فی الذهن الا شیء واحد ولو این شیء واحد را با تحلیل به دو چیز برگردانیم ولی این کاشف از ترکیب نیست و منافات با وحدت معنای مشتق و بساطت آن ندارد. شاهدش این است که حتی در جوامد مثل کلمه حجر می توانیم با تحلیل معانی آنها را به دو معنا تجزیه کنیم و بگوییم حجر یعنی شیء له الحجریه. در حالی که هیچ کس در جوامد قائل به ترکیب نشده است. و بالجملة لا ینثلم بالانحلال إلى الاثنینة بالتعمل العقلی وحدة المعنی و بساطة المفهوم كما لا یخفی مرحوم اخوند می فرماید به خاطر همین است که با وجودی که از انسان معنای واحدی را می فهمیم ادراکاً و تصوراً ولی با تحلیل عقلی آن را به جنس و فصل تحلیل می کنیم^{۱۲۵}.

جلسه ۹۲

شنبه ۴۰۰/۱۲/۷

تنبیه دوم؛ تفاوت معنای مشتق و مبدأ

آیا معنای مشتق با مبدأ آن تفاوت دارد یا هر دو معنای واحد دارند؟

بنابر اینکه مفهوم مشتق مرکب باشد، معلوم است که در مشتق ذات یا مصداق ذات اخذ شده و در مبدأ خیر، ولی حتی اگر قائل به بساطت هم شویم باز هم بین مشتق و مبدأ فرق است یا خیر. مرحوم آخوند که خود قائل به بساطت است، می فرماید: بین مشتق و مبدأ در

این جهت فرق است که مشتق دارای مفهومی قابل جری بر ذات است. یعنی می توان قضیه حملیه ای تشکیل داد و مشتق را محمول آن قضیه قرار داد و بر ذات حمل کرد؛ مثل اینکه بگوییم زید جالس. الفرق بین المشتق و مبدئه مفهوماً أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ و لا يعصى عن الجرى عليه.

مرحوم آخوند در بیان این جهت که چرا مشتق ابای از حمل ندارد، می فرمایند که ملاک صحت حمل همانطور که در تنبیه ثالث بیان می شود، اتحاد بین موضوع و محمول است و مشتق به ملاحظه خصوصیتی که در آن وجود دارد، جهت اتحادی با ذات دارد که به خاطر آن حمل بر ذات می شود. در مقابل، در مبدأ مثل عنوان ضرب و کتابت و جلوس، چنین خصوصیتی وجود ندارد که به ملاحظه آن بتوان مبدأ را بر ذات حمل کرد. نمی شود بگوییم زید كتابة الا على سبيل المجاز و المسامحه. اگر در مثل زید عدل، به خاطر مبالغه می توان حمل کرد، حرف دیگری است و گرنه بدون عنایت نمی شود مبدأ را حمل بر ذات کنیم. دلیلش این است که حمل نیاز به اتحاد و هوهویت دارد و مبدأ چون من حیث الواقع با ذوات تغایر دارد، قابل حمل بر آنها نیست.

بنابراین سنخ معنای مشتق سنخی است که لا یأبى عن الحمل به خلاف مبدأ. زیرا در حمل مبدأ تغایر بین موضوع و محمول وجود دارد و در حمل مشتق تغایر وجود ندارد بلکه اتحاد است. در نتیجه نکته صحت حمل مشتق و عدم صحت حمل مبدأ یک امر واقعی است نه اینکه این مشتق و مبدأ واقعا یکی باشند و صرفاً به خاطر تفاوت در کیفیت اعتبار معتبر در یکی بتوان حمل کرد و در دیگری خیر. یعنی معنای واحد را معتبر در مشتق به نحوی

لحاظ کند که یصح الحمل و اگر همان را به نحو دیگر لحاظ کند لا یصح. اختلاف در حد اعتبار و لحاظ نیست بلکه واقعی است.

اما ایا مراد اهل معقول در فرق بین مبدأ و مشتق، نیز همانی است که مرحوم اخوند فرموده اند مبنی بر وجود فارق واقعی میان آن دو یا اینکه اهل معقول هم اختلاف را اختلاف اعتباری و لحاظی می دانند چنانکه صاحب فصول از کلام اهل معقول برداشته کرده است.

اهل معقول در فرق بین مشتق و مبدأ گفته اند که مشتق لا بشرط از حمل است ولی مبدأ به شرط لا است. نظر مرحوم اخوند این است که مقصود اهل معقول از لا بشرط و بشرط لا این است که وقتی مشتق و مبدأ را نسبت به جری و حمل و تطبیق می سنجیم، یکی لا بشرط است و دیگری به شرط لا. یعنی مشتق هیچ امتناعی از حمل بر ذات ندارد ولی مبدأ به شرط لا از حمل می باشد. علت این بشرط لا بودن و لا بشرط بودن هم این است که از حیث سنخ با هم متفاوت هستند. سنخ و ذات معنای مشتق چیزی است که لا بشرط از حمل می شود و مبدأ هم از جهت ذات و سنخ به گونه ای است که بشرط لا می شود. نه اینکه هر دو در معنای واحد مشترک داشته باشند و فقط لاحظ یکبار به نحو لا بشرط ملاحظه می کند و یکبار بشرط لا.

اما صاحب فصول از عبارت اهل معقول برداشت کرده است که معنای واحد را ممکن است معتبر به نحو لا بشرط ملاحظه کند و ممکن است بشرط لا. در صورت اول قابل حمل است و الا خیر. لذا اختلاف در کیفیت لحاظ است. برای همین صاحب فصول اشکال کرده

است که این فرق تمام نیست. زیرا مبادی مشتقات را به هر نحوی که لحاظ کنیم، نمی شود حمل بر ذات شوند و لذا معلوم می شود حمل بر ذات به کیفیت لحاظ ما بستگی ندارد و الا در علم و حرکت و کتابت اگر به نحو لا بشرط ملاحظه شوند باید حمل آنها بر ذوات صحیح می بود و حال آنکه هزار بار هم اگر لا بشرط ملاحظه کنیم حمل بر ذات صحیح نخواهد شد. این نشان می دهد که ریشه فرق در نحوه لحاظ نیست.

مرحوم اخوند می فرماید برداشت صاحب فصول صحیح نیست. اهل معقول نمی خواهند معنای مشتق و مبدأ را واحد بگیرند تا اختلاف فقط در اعتبار باشد بلکه به نظر آنها این دو اختلاف ذاتی و واقعی دارند نه اعتباری. شاهدش این است که اهل معقول در فرق بین جنس و فصل که اجزاء ماهیت هستند و ماده و صورت که اجزاء خارجی هستند، فرق به نحو لا بشرطیت و بشرط لائیت را در کلام خود بکار برده اند و گفته اند که جنس و فصل چون لا بشرط هستند بر انسان حمل می شوند اما ماده و صورت چون به نحوی هستند که بشرط لا حساب می شوند حمل بر انسان نمی شوند و معلوم است که مراد آنها از لا بشرطیت و بشرط لائیت، به لحاظ حمل است و می خواهند بگویند که جنس و فصل که اجزاء ذهنیه می باشند بر ماهیت حمل می شوند و لذا صحیح است بگوییم الانسان ناطق ولی ماده و صورت چون اجزاء خارجی هستند، یک مرکب را تشکیل می دهند و در مرکبات خارجی هم، یک جزء بر کل مرکب حمل نمی شود. به عبارت دیگر حیثیت جزئیت اقتضا می کند بشرط لا بودن را و لذا صحیح نیست بگوییم که اتاق سقف است. بنابراین نه اینکه اختلاف فقط لحاظی و اعتباری باشد بلکه خصوصیتی وجود دارد که باعث می شود حمل صحیح

باشد یا نباشد. با این بیان روشن می شود که در محل بحث هم مراد آنها لا بشرطیت نسبت به حمل و بشرط لائیت نسبت به حمل است.

در این قسمت همانطور که در کلام مرحوم اصفهانی در تعلیقه آمده، اگرچه مختار مرحوم اخوند صحیح است که در فرق بین مشتق و مبدأ کیفیت لحاظ دخیل نیست بلکه ذاتا چنین فرقی بین آنها وجود دارد، ولی آنچه مرحوم اخوند در تفسیر کلام اهل معقول بیان کرده و لذا می گوید برداشت صاحب فصول صحیح نیست، لعله لحسن ظنه بهم و الا کلمات اهل معقول صریح در این است که اختلاف ذاتی نیست و به کیفیت لحاظ مرتبط می باشد. مرحوم اصفهانی به عنوان شاهد، مطلبی از صدر المتألهین آورده تا نشان دهد فرق در کیفیت لحاظ است نه اینکه ذاتا با هم اختلاف داشته باشند.

بنابراین صریح کلام اهل معقول خلاف حرف اخوند است و لذا برداشت صاحب فصول صحیح می باشد. نسبت به ماده و صورت هم که مرحوم اخوند به آن استشهاد کرده بود، گفته اند اتفاقا به عکس است و در کلمات اهل معقول آمده: وقتی جنس و فصل و ماده و صورت را در نظر بگیریم، همه مفهوم واحد هستند و فقط یکی ملاحظه شده به نحوی که قابل حمل بر ذات می باشد و دیگری خیر. برای همین است که مرحوم ایروانی فرموده ما استشهاد به المصنف علی ما ادعاه شاهدٌ علیه لا له.

تنبیه سوم؛ ملاک صحت حمل

ملاک صحت حمل این است که موضوع و محمول از یک جهت اتحاد داشته باشند و از جهت دیگر تغایر. لذا شرط اول اتحاد من وجه است و شرط ثانی مغایرت من وجه اخر. مرحوم اخوند می فرماید اینکه از کلام صاحب فصول استفاده می شود علاوه بر این دو شرط، شرط سومی هم وجود دارد و آن اینکه در قضایای حملیه، باید در ناحیه موضوع فرض شود که موضوع مرکب از خود و محمول است و این دو معا مرکب واحد اعتبار شوند، تمام نیست و برای صحت حمل بیش از دو شرط گفته شده لزومی ندارد.

در توضیح دو شرط نخست باید گفت که همانطور که در کلام مرحوم اخوند آمده مفاد حمل هوهویت است یعنی این عین آن است. لذا اگر موضوع و محمول از هیچ جهت با هم اتحاد نداشته باشند، معلوم است که حمل غلط خواهد بود. بنابراین برای اینکه اخبار مخالف با واقع در نیاید و هوهویت و این همانی درست باشد، احتیاج به اتحاد بین موضوع و محمول داریم.

وجه لزوم تغایر هم این است که چون مفاد حمل هوهویت است و هوهویت هم یعنی این آن است، این و آن نیاز به مغایرت فی الجمله دارند و الا اگر هر دو از جمیع جهات یکی باشند، دیگری این و آن در کار نیست و هیچ دوئی وجود ندارد و در نتیجه اصلا حمل معنا پیدا نمی کند و یصیر لغوا. زیرا شیء واحد که عین موضوع است و هیچ وجه تغایری ندارد حمل آن لغو است. اما اینکه جهت اتحاد و تغایر چه باشد مختلف است. ممکن است اتحاد ذاتی باشد و اختلاف بالاجمال و التفصیل مثل الانسان حیوان ناطق که اختلاف من حیث

الاجمال و التفصیل است و ممکن است اتحاد ذاتی باشد و تغایر بالاعتبار مثل اینکه گفته شود الانسان انسان در مقام دفع توهّم مخاطب وقتی خصوصیتی را برای انسان توهّم کند که با انسانیت او سازگاری نداشته باشد یا اینکه کسی از بخیل انتظار بخشش داشته باشد و به او بگویند البخیل بخیل. یعنی نباید از او انتظار بخشش داشت بلکه بخیل همین است که بخشش ندارد.

اما اگر اتحاد به حسب ذات وجود نداشته باشد، حتما باید به لحاظ وجود در خارج متحد باشند تا حمل شکل بگیرند.

بنابراین اتحاد من وجه و تغایر من وجه آخر شرط لازم در هر قضیه حملیه است. اما آیا شرط سوم هم وجود دارد یا خیر. مرحوم اخوند به صاحب فصول نسبت می دهد که علاوه بر این دو شرط، این شرط هم وجود دارد که در مقام اعتبار و لحاظ، موضوع و محمول را باید مرکب واحد فرض کنیم تا قضیه حملیه شکل بگیرد و حمل صحیح باشد. مثلا اگر بخواهیم بگوییم الانسان ناطق باید در موضوع، انسان را بما انه مرکب من الناطق و بما اینکه با ناطق مرکب واحد را درست می کند فرض کنیم تا بتوانیم عنوان ناطق را بر انسان حمل کنیم.

برای ردّ مدعای صاحب فصول، مرحوم اخوند سه دلیل بیان می کنند و در پایان هم می فرمایند که در کلام ایشان اشکالات دیگری هم وجود دارد که با تأمل و امعان نظر فهمیده می شود که مرحوم آقای حکیم در حقایق چهار اشکال دیگر اضافه کرده است.

دلیل اول: با تحقق شرط اول و دوم، حمل صحیح است و نیازی به اعتبار ترکیب در ناحیه موضوع نیست. همین قدر که موضوع و محمول من جهة اتحاد و من جهة اخرى مغایرت داشته باشند حمل صحیح خواهد بود. لا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغیرین و اعتبار کون مجموعهما بما هو كذلك واحدا.

دلیل دوم: لحاظ مرکب بودن موضوع از محمول نه تنها مصحح حمل نیست بلکه مغل ان است. بل یكون لحاظ ذالك مخلا لاستلزامه المغایرة بالجزئية و الكلية^{۱۲۶}. زیرا اگر موضوع و محمول را واحد اعتبار کردید، موضوع کل خواهد شد و محمول جزء و کل و جزء هم با هم مغایرت دارند و عین هم نخواهند بود و لذا دیگر جزء قابل حمل نیست. زیرا جزء بعض الكل است نه اینکه تمام الكل باشد تا بشود حمل کرد. اگر در الانسان ناطق، انسان را مرکب از ناطق و حیوان گرفتیم، ناطق می شود جزء و نمی تواند حمل شود. بنابراین مرکب فرض کردن باعث می شود موضوع کل شود و کل شدن باعث مغایرت بین ان دو بالجزئية و الكلية می گردد.

دلیل سوم: لحاظ موضوع و محمول به عنوان مرکب واحد، بر خلاف ارتکاز و وجدان در قضایای حملیه است؛ بالارتکاز در هیچ یک از قضایا چه در تحدیدات و چه در غیر تحدیدات، ترکیب موضوع و محمول در ناحیه موضوع اخذ نشده است.

مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول برداشت کردند که غیر از اتحاد من وجه و تغایر من وجه بین موضوع و محمول، لحاظ آن دو نیز به عنوان مرکب واحد لازم و معتبر است تا حمل در قضیه حملیه صحیح باشد. به خاطر همین برداشت نیز مرحوم آخوند سه اشکال به صاحب فصول وارد کردند.

اما مرحوم ایروانی فرموده اند که این نسبت صحیح نیست و صاحب فصول علاوه بر شرط اول و دوم، قائل به شرط سومی نیست. ایشان می گوید در مواردی که اتحاد وجودی بین موضوع و محمول نیست یعنی حتی به لحاظ وجود خارجی هم متغایر هستند، باید موضوع و محمول مرکب واحد اعتبار شوند تا حمل درست شود. در حقیقت صاحب فصول لحاظ مرکب بودن را محقق شرط اول یعنی اتحاد من وجه می داند. انما ألجأه إلى هذا الاعتبار القضايا الحملية التي لم تشتمل على الاتحاد بأحد النحويين مع كونه لا بد منه في صحة الحمل حيث ان مفاد الحمل هو الاتحاد. لذا در مثل الانسان جسم که من حيث الذات والوجود الخارجی بین موضوع و محمول اتحادی نیست، حمل در صورتی صحیح است که انسان در موضوع، مرکب از نفس و بدن تصور شود. اگر به این نحو اعتبار شد، چون جزء عین کل است و کل چیزی جز اجزائش نیست، بین موضوع و محمول اتحاد من وجه حاصل می شود و لذا صحیح است بگوییم الانسان جسم^{۱۲۷}.

اصل این مطلب که صاحب فصول قائل به شرطیت شرط ثالث نیست بلکه اعتبار مرکب بودن را محقق شرط اول می داند، با بیان صاحب فصول نیز همین مطلب سازگاری دارد. ایشان فرموده است که در بعضی از موارد، اتحاد مورد نیاز حقیقی است و تغایر اعتباری مثل هذا زید و الناطق حساس و در بعضی از موارد، تغایر حقیقی است و اتحاد اعتباری^{۱۲۸}. بنابراین معلوم می شود که ایشان شرط دیگری به عنوان شرط سوم اضافه نکرده است.

اکنون با توجه به اینکه لحاظ المجموع شیئا واحدا شرط سوم نیست بلکه محقق شرط اول است، باید دید اشکالات مرحوم اخوند وارد است یا خیر.

اشکال اول مرحوم اخوند این بود که با وجود دو شرط اول، نیازی به شرط سوم نداریم. معلوم شد که این اشکال وارد نیست. زیرا صاحب فصول که نمی خواهد غیر از دو شرط اول، شرط دیگری اضافه کند.

اشکال سوم هم وارد نیست. زیرا فرمود که در قضایای متعارفه چه در تحدیدات و چه در غیر آنها مثل الانسان ضاحک نمی بینیم که اشیاء متغایره به عنوان شیء واحد ملاحظه شده باشند. این اشکال هم وارد نیست. زیرا صاحب فصول نفرمود که در همه قضایا باید مجموع شیء واحد لحاظ شود بلکه فقط در جایی لازم دانست که تغایر حقیقی وجود دارد و قضایای متعارفه ای که شاهد گرفته شد، همه دارای اتحاد وجودی هستند که محل کلام صاحب فصول نیست.

بله اشکال دوم مرحوم اخوند مبنی بر اینکه لحاظ دو شیء به عنوان شیئی واحد نه تنها معتبر نیست بلکه مخل به حمل است، اشکال صحیحی است. زیرا موضوع قضیه، مجموع بما هو مجموع است و محمول جزء آن و کل با جزء مغایرت دارد. اینکه مرحوم ایروانی توضیح دادند که جزء عین کل است مشکل را حل نمی کند. بلکه اجزاء عین کل هستند اما اجزاء بآسرها یعنی همه اجزاء را با هم که در نظر بگیریم، عین کل می باشند و کل چیزی جز آنها نیست. ولی تک تک اجزاء که معلوم است عین کل نیستند بلکه جزء کل هستند. بنابراین با این لحاظ، مغایرت درست شد نه اتحادی که به دنبالش بودیم.

تنبیه چهارم؛ کفایت تغایر مفهومی در حمل

وقتی متکلم عنوان مشتق را بکار می برد و مثلاً می گوید زید عالم، در حقیقت می خواهد اتصاف ذات یعنی زید را به مبدأ یعنی علم را بیان کند و تلبس و اتصاف شیء به شیء دیگر هم اقتضای اثنیت و مغایرت دارد و الا اگر عینیت باشد دیگر اتصاف معنا نخواهد داشت. بر همین اساس گفته اند که اصل مغایرت بین مبدأ و ذاتی که متصف به آن می شود لازم است.

اما در این تنبیه بحث می شود که آیا لازم است مغایرت حقیقی باشد کما هو الحال در اطلاق مشتقات در نوع موارد مثل زید جالس یا زید عالم و... که بین مبدأ که عرض می باشد با ذات که جوهر می باشد مغایرت حقیقی وجود دارد یا مغایرت مفهومی کافی است.

علت به وجود آمدن این بحث در فصل مشتق، این است که با وجودی که بر اساس نظر اهل حق صفات ثبوتیه خداوند عین ذات باری تعالی است نه زائد بر ذات، ولی باز هم به خداوند متعال صفات کمالیه نسبت داده و به عنوان مثال گفته می شود الله تعالی عالم.

طبق نظر تحقیق که مستند به روایات معصومین علیه السلام است مثل روایت "کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه"^{۱۲۹} چیزی زائد بر ذات خداوند وجود ندارد. البته این در مورد صفات ذات است نه صفات فعل. لذا همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است، اینکه در کلام مرحوم اخوند به رحیم و کریم مثال زده شده و ادعا شده که عین ذات هستند، صحیح نیست و اینها صفات فعل می باشند. علاوه بر اینکه مرحوم اخوند تعبیر فرموده که عینیت بین صفات و ذات در صفات کمال و جلال است که مرحوم مشکینی اشکال کرده است که صفات جلال به صفات سلبیه خداوند می گویند مثل نفی التركیب و ... و اهل حق که قائل به عینیت صفات با ذات هستند در صفات کمال می گویند که صفات ثبوتیه می باشند. البته مرحوم مشکینی توجیه کرده است که مقصود از صفات جلال در کلام مرحوم اخوند توضیح همان صفات کمال است نه صفات جلال در اصطلاح که صفات سلبیه باشند. در هر صورت اشکال این است که صفات کمالیه مثل علم و قدرت اطلاق بر خداوند شده است. از طرفی نظر صحیح مستند به روایات، این است که صفات کمال عین ذات

^{۱۲۹} - احتجاج/۱/۱۹۹. در کافی/۱/۱۴۰ دارد "و کمال توحیده نفی الصفات عنه" و در توحید/۳۵ دارد "و نظام توحیده نفی الصفات عنه".

خداوند است. لذا این بحث پیدا شده که با وجودی که مبدأ یعنی علم تغایر حقیقی با ذات خداوند ندارد، آیا اطلاق مشتق، اطلاق حقیقی است یا خیر.

اگر در صدق عنوان مشتق تغایر حقیقی بین ذات و مبدأ اخذ شده باشد، اطلاق عالم بر خداوند متعال نباید از باب استعمال حقیقی باشد اما اگر تغایری که معتبر است، تغایر مفهومی باشد، هیئت مشتق در اطلاق عالم بر خداوند متعال استعمال حقیقی شده است.

صاحب فصول قائل شده است که این اطلاق حقیقی نیست بلکه یا مجازی است و یا حقیقت ثانوی که از طریق نقل ثابت شده است نه حقیقتی که در بقیه موارد مشتق ثابت می باشد. زیرا بالاتفاق عند الكل در صدق مشتق لازم است بین مبدأ و ذات مغایرت باشد و حال آنکه در مورد صفات خداوند متعال مبدأ عین ذات است. لذا باید ملتزم شویم که از باب اطلاق مشتق به نحو حقیقت اولی نیست.

مرحوم اخوند می فرماید که این مطلب تمام نیست. زیرا اگرچه در صدق عنوان مشتق مغایرت لازم است اما مغایرت حقیقی لازم نیست. بلکه همین مقدار که از جهت مفهوم بین مبدأ مشتق و ما یجری علیه المشتق مغایرت باشد کافی است هرچند از نظر وجود خارجی اتحاد داشته باشند. لا ریب فی کفایة مغایرة المبدأ مع ما یجری المشتق علیه مفهوما و إن اتحادا عینا و خارجا. و چون مغایرت مفهومی کافی است فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحیم و الکریم إلى غیر ذلک من صفات الکمال و الجلال علیه تعالی علی ما ذهب إليه

أهل الحق من عينيه صفاته يكون على الحقيقة فإن المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً^{۱۳۰}.

با این توضیح معلوم شد که دلیلی ندارد در اطلاق عناوین مشتقه مثل عالم بر خداوند ملتزم به نقل یا تجاوز شویم چنانکه صاحب فصول ملتزم شده است. مرحوم آخوند می فرماید: زیرا ولو مغایرت معتبر است ولی مغایرت مفهومی کفایت می کند و در این جهت اتفاقی وجود ندارد که مغایرت مفهومی معتبر نیست اگر نگوییم که اتفاق وجود دارد بر عدم اعتبار غیر تغایر مفهومی^{۱۳۱}.

مرحوم آخوند لزوم اصل مغایرت بین ذات و مبدأ را پذیرفته اند ولی مرحوم آقای خویی اشکال کرده اند که نه مغایرت خارجی معتبر است و نه مغایرت مفهومی. حتی اگر من جمیع الجهات هم اتحاد داشته باشند، مضرّ به صدق عنوان مشتق نیست. زیرا اگر در بحث قبل گفته شد که برای حمل عنوان مشتق بر ذات، نوعی از مغایرت لازم است، بحث حمل مطرح بود و حمل چنین اقتضایی داشت، ولی بین مبدأ و ذات که حملی صورت نمی گیرد تا مغایرت من وجه معتبر باشد. بنابراین در صدق صفات خداوند متعال مثل عالم بر ذات باری تعالی مغایرت بین مبدأ و ذات به هیچ نحوی لازم نیست حتی مغایرت مفهومی. کما اینکه در مثل الوجود موجود و یا الضوء مضیء مبدأ عین ذات است و حتی تغایر مفهومی هم ندارند چه بسا اطلاق عنوان اشتقاقی موجود بر وجود اولی از اطلاق موجود بر بقیه

۱۳۰ - کفایه/۵۶.

۱۳۱ - کفایه/۵۶.

موضوعات باشد. چراکه وجود، موجود بالذات است و غیر آن موجود بالعرض. از این کشف می‌کنیم که اصلاً مغایرت بین مبدأ و ذات در صدق عنوان مشتق لازم نیست تا مرحوم اخوند بخواند از راه مغایرت مفهومی مشکل را حل کند^{۱۳۲}.

اشکالی که می‌ماند این است که در توجیه اعتبار مغایرت بین ذات و مبدأ اینطور گفته شد که عنوان مشتق دلالت بر تلبس و اتصاف ذات به مبدأ می‌کند. اتصاف و تلبس امری است که در هر مشتقی فهمیده می‌شود و در جایی معنا پیدا می‌کند که تغایر وجود داشته باشد و الا اگر شیء، شیء واحد باشد بدون هیچ گونه تغایری، اتصاف معنا ندارد.

جواب هم این است که مقدار مسلم در دلالت عناوین مشتقه این است که ذات واجد مبدأ است اما اتصاف اصطلاحی که نتیجه اش این باشد وصف غیر از موصوف است، مدلول ثابت در همه مشتقات نیست. وقتی آنچه در مشتق اخذ شده معنای عام واجدیت باشد، در جایی که حتی تغایر مفهومی هم بین ذات و مبدأ نباشد مثل صفات خداوند که عین ذات می‌باشند، حیثیت واجدیت وجود دارد و همین مقدار کافی است که عنوان مشتق بکار برده شود.

تنبيه پنجم؛ قیام مبدأ به ذات

این تنبيه به یک معنا ادامه تنبيه چهارم است. زیرا در تنبيه چهارم بیان شد که نحوه‌ای از مغایرت بین مبدأ و ذات لازم است و در تنبيه پنجم بحث می‌شود که آیا در صدق مشتق به نحو حقیقت، لازم است مبدأ قائم به ذات باشد و ذات تلبس به مبدأ داشته باشد و یا قیام مبدأ به ذات شرط صدق مشتق نیست ولو قیام هم نداشته باشد باز هم عنوان اشتقاقی صادق است.

بعضی قائل شده‌اند که قیام مبدأ به ذات لازم نیست. برای این مدعا به دو دلیل زیر استدلال شده است:

دلیل اول: در مثال‌های مثل ضارب و مولم می‌بینیم که این عناوین بر فاعل ضرب و ایلام علی نحو الحقیقه صدق می‌کند و حال آنکه مبدأ که ضرب و ألم باشد، قائم به فاعل نیست بلکه قائم به مفعول است؛ ضرب به مضروب قائم می‌شود و ألم به شخصی که درد می‌کشد. پس معلوم می‌شود که قیام مبدأ به ذات معتبر نیست.

دلیل دوم: صفاتی از قبیل عالم و قادر بر خداوند متعال اطلاق می‌شود و حال آنکه چون این صفات عین ذات خداوند می‌باشند، قیام شیء بشیء معنا ندارد.

در مقابل، صاحب فصول قائل شده‌اند که در عناوین اشتقاقیه باید بین جایی که مبدأ امر حدثی است مثل جلوس و ... و بین جایی که از جنس حدث نیست مثل عنوان اشتقاقی لابن و تامر تفصیل داد. ایشان در قسم اول که از احداث است فرموده‌اند که قیام مبدأ به

ذات معتبر است و اگر در جایی استعمال شود که قیام مبدأ به ذات وجود ندارد، استعمال به نحو حقیقت ثانوی خواهد بود. لذا اطلاق صفاتی از قبیل عالم به خداوند متعال استعمال حقیقی به حقیقت اولیه نیست بلکه ثانویه و بالنقل است.

مرحوم اخوند در تنبیه خامس در مقابل این دو قول، فرموده اند: لا ینبغی ان یرتاب من کان من اولی الالباب که برای اطلاق مشتق بر ذات، تلبس ذات به مبدأ به نحوی از انحاء لازم است و باید ارتباطی بین ذات و مبدأ وجود داشته باشد تا عنوان اشتقاقی صادق باشد وگرنه اصلاً عنوان اشتقاقی به نحو حقیقی صدق نمی کند. ولی آنچه معتبر است، قیام و ارتباط داشتن به معنای اعم است نه قیام به نحو خاص.

مرحوم آخوند در توضیح فرموده اند: قیام و تلبس منحصر در قیام حلولی و صدوری نیست بلکه انحاء مختلفی دارد و منشأ این اختلاف انحاء، در بعضی موارد اختلاف مواد است و در بعضی از موارد، اختلاف هیئات. نحوه اول قیام، قیام حلولی است که مبدأ باید حلول در ذات پیدا کند؛ مثل قیام و قعود و سواد و بیاض که مبدأ قیام حلولی به ذات دارد. نحوه دوم قیام، قیام صدوری است که مبدأ از ذات صادر می شود، مثل ضرب که از ضارب صادر می شود و قیام صدوری به او دارد. نحوه سوم قیام، قیام به نوع وقوع علی الذات می باشد؛ قیام به ذات یعنی مبدأ بر ذات واقع می شود؛ مثل قیام ضرب به مضروب که قیام به نوع وقوع بر او است. نحوه چهارم قیام وقوع فی الذات است که در اسم زمان و مکان می باشد؛ مثل مسجد و مقتل که مبدأ واقع در آنها شده است. نحوه پنجم قیام انتزاعی است؛ به این صورت که مبدأ از ذات انتزاع می شود با وجودی که با ذات در خارج متحد می باشد.

توضیحش باید این باشد که در موارد عینیت خارجی، شیء واجد نفس خود است و قیام به معنای واجدیت خواهد بود و وقتی به معنای واجدیت بود، در جایی که اتحاد ذاتی وجود دارد چون شیء واجد نفس خود است و وجدان شیء لنفسه اقوی از وجدانه لغیره، حقیقتاً قیام و تلبس وجود دارد. مرحوم اخوند فرموده اند کما فی صفاته تعالی علی ما اشرنا الیه آنفاً.

نحوه ششم؛ این نحوه قیام و تلبس در جایی است که فقط منتزع عنه تحقق دارد و مبدأ اصلاً واقعیت و تاصل ندارد بلکه امر اعتباری است. این امر اعتباری که در کلام مرحوم اخوند آمده و به خارج محمول تفسیر شده، به گونه ای است که هم اعتباریات عقلیه را شامل می شود مثل عنوان اشتقاقی ممکن و واجب و اطلاق آنها بر انسان و خدا و هم اعتباریات عرفیه را البته مرحوم مشکینی نقل کرده اند که مرحوم اخوند در درس خارج محمول را برای اعتباریات عرفیه می فرمود مثل زوجیت و ملکیت که منتزع عنه وجود واقعی دارد ولی خود مبدأ حقیقت و واقعیتی ندارد. ولی ظاهراً ایشان هر دو قسم را از قسم اضافات و خارج محمول می داند؛ اگرچه این دو قسم به حسب اصطلاح فرق دارند چراکه اعتباریات عقلیه از قبیل خارج محمول حساب می شوند و اعتبارات عرفیه از مقسم بیرون می باشند.

علی ای حال نحوه ارتباطی بین ذات و مبدأ لازم است ولی نه اینکه یک نحوه خاص باشد بلکه انحاء مختلفی دارد.

مرحوم اخوند بعد از بیان این مطلب به عنوان قاعده کلی، فرموده اند که بر اساس این قاعده، استعمال صفات جاری بر ذات خداوند متعال مثل عالم و قادر، استعمال حقیقی است

نه مجازی و مشتق در این موارد در همان معنای حقیقی اولی استعمال شده است. زیرا وقتی گفتیم قیام انحائی دارد و یکی از این انحاء، تلبس انتزاعی بود، صفات جاری بر ذات مثل عالم، قائم به ذات است هرچند این نحوه از قیام که وابسته به انتزاع می باشد، اقتضای تعدد و تغایر در خارج ندارد بلکه صرفاً تغایر مفهومی کفایت می کند.

لذا فرموده اند که در مثل عالم و عادل و غیرهما من الصفات الجاریه علیه، عنوان اشتقاقی بکار رفته به همان معنایی است که بر غیر ذات خداوند بکار برده می شود؛ معنای هیئت فاعلی که در عالم در مورد خداوند استعمال می شود به همان معنایی استعمال می شود که در غیر خداوند متعال بکار برده می شود یعنی واجد علم. منتها واجد علم بودن در مخلوقات به این است که وصفی خارج از ذات حال در ذات شود ولی در مورد خداوند عالم بودن عین ذات است نه خارج از آن. حیث انه یكون بنحو العینینه فیه تعالی و بنحو الحلول او الصدور فی غیره^{۱۳۳}.

حال اگر کسی اشکال کند که این نحوه از قیام که در موارد عینیت ذات و مبدأ است، از امور خفیه‌ای است که عرف درک نمی کند بلکه آنچه عرف از قیام و تلبس می فهمد همان موارد دیگر قیام یعنی قیام صدوری و یا حلولی و یا وقوع علیه و وقوع فیه است. پس چون عرف نمی فهمد نمی تواند مصحح صدق عنوان مشتق بما له من المعنی العرفی باشد.

مرحوم اخوند در جواب این اشکال فرموده‌اند که ولو از امور خفیه باشد و عرف نفهمد ولی عرف در این زمینه نقش و جایگاهی ندارد. زیرا عرف فقط در تشخیص مفاهیم مرجع

است ولی بعد از اخذ مفهوم از عرف، در تطبیق مفهوم بر مصداق عرف مرجعیت نخواهد داشت بلکه ملاک، نظر دقیق عقل است. در تعیین معنای مشتق عرف مرجعیت دارد که گفت باید در مشتق، مبدأ قیام به ذات داشته باشد اما اینکه در این مورد، قیام دارد یا خیر، فهم عرف مدخلیتی ندارد. وقتی معنا را از عرف گرفتیم و با تامل عقلی دریافتیم که عینیت هم یکی از انحاء قیام است و این نوع قیام در مورد خداوند وجود دارد، همین مقدار کفایت می کند.

بنابراین معلوم می شود وجهی ندارد که صاحب فصول در مورد صفات ذات ملترم شده است که استعمال آنها از باب حقیقت اولیه نیست بلکه نقل پیدا کرده و حقیقت ثانویه شده است. چون اگر این عناوین در غیر معانی حقیقی خود نسبت به خداوند متعال استعمال شوند لازمه اش این است که صرف لقلقه زبان و حرف بی معنا باشند. زیرا وقتی می گوئیم الله تبارک و تعالی عالم سه احتمال وجود دارد که دو احتمال آن قابل التزام نیست و فقط احتمال سوم می ماند که مطلوب ما است. احتمال اول این است که مقصود از عالم یعنی من انکشف لدیه الشئ باشد یعنی همان معنایی که در مورد غیر خدا بکار برده می شود و این احتمال همان مطلوب ماست که حقیقت اولیه را نسبت به صفات جاریه علی الله ثابت می کند. احتمال دوم معنای مقابل حقیقت اولیه است؛ یعنی من لا ینکشف لدیه الشئ و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. احتمال سوم این است وقتی کلمه عالم را بکار می بریم معنایی داشته باشد که نمی دانیم چیست. در این صورت است که گفتن الله تعالی عالم سر از لقلقه لسان در می

اورد. كيف ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان و الفاظ بلا معنى^{۱۳۴}.

مرحوم اخوند در ادامه می فرماید: عجب است از صاحب فصول که گفته است چون از عالم وقتی اطلاق بر خداوند می شود معنای عام فهمیده نمی شود بلکه معنای منقول فهمیده می شود، دیگر این معنای ثانی لا یصدق علی غیره. انگار صاحب فصول معنای ثانی را مفروغ عنه گرفته که فرموده بر دیگران صادق نیست و حال آنکه معنای دیگری غیر از معنای عام قابل التزام نیست که بر غیر خداوند صادق نباشد و فقط بر خداوند صدق کند.

در اخر هم مرحوم اخوند در مقام نتیجه گیری می فرماید که ممکن است بین دو طرف بحث با این توجیه تصالحي برقرار شود که قائلین به اعتبار قیام، قیام به معنای اعم را معتبر می دانند و قائلین به عدم لزوم قیام، قیام حلولی و صدوری را می گویند نه اینکه از اساس قیام را معتبر ندانند.

البته ایشان بعد می فرمایند فتامل که شاید اشاره به این اشکال داشته باشد که ایجاد تصالح بین کلمات اطراف نزاع، در صورتی است که در کلام اطراف نزاع تصریح به خلاف نشده باشد و الا جای تصالح نیست. در حالی که در بعضی از اطراف نزاع تصریح به خلاف شده است. زیرا یکی از اطراف نزاع اشاعره هستند و آنها قائل به کلام نفسی شده اند و حدوث کلام را انکار کرده اند. می گویند منظور از کلام در اطلاق عنوان متکلم بر خداوند، کلام لفظی نیست. با این استدلال که اگر کلام، کلام لفظی باشد، با توجه به اینکه در مشتق

شرط است مبدأ حال در ذات باشد و خداوند قدیم است و قدیم نمی تواند محل حوادث باشد، نتیجه می گیریم که مقصود از کلام کلام لفظی حادث نیست بلکه کلام در اینجا کلام نفسی است که امر قدیمی و بخاطر قدیم بودن می تواند قیام حلولی به خداوند قدیم داشته باشد. بنابراین اشاعره چون در صدق عنوان مشتق قیام حلولی را معتبر می دانند نمی توانند در مورد خداوند قائل به کلام لفظی شوند. این نشان می دهد که بعضی از اطراف نزاع که قیام را در مشتق معتبر دانسته اند، مرادشان خصوص قیام حلولی است نه مطلق القیام. در نتیجه تصالح مطرح شده از مرحوم اخوند کارساز نیست.

در این تنبیه اصل این ادعای مرحوم اخوند که قیام در صدق مشتق معتبر است و قیام نیز معنای عامی است و دارای انحاء مختلفی که یکی از آنها همان عینیت خارجی یا به تعبیر دیگر قیام به معنای واجدیت باشد، تمام است. دلیل بر این مدعا هم ارتکاز و وجدان است که در صدق معنای مشتق یک چنین ارتباطی بین مبدأ و ذات اخذ شده است و الا عنوان مشتق در جایی که هیچ ارتباطی بین مبدأ و ذات وجود نداشته باشد صدق نمی کند. وجود این ارتباط به معنای عام نیز نیاز به دقت عقلی ندارد بلکه با دقت عرفی و بدون احتیاج به دقت عقلی که خارج از فهم عرفی باشد هم این حیثیت واجدیت در این موارد فهمیده می شود. لذا به عنوان مثال می گویند شوری هر چیزی از نمک است و شوری نمک از خودش و یا چربی هر چیزی از روغن است و چربی روغن از خودش. این نشان می دهد که این مطالب از ذهن عرف دور نیست. در نتیجه مدعای مرحوم اخوند در این تنبیه تمام است و عرف هم اصل لزوم قیام را می فهمد و هم حتی تطبیق آن بر مصداق خاص که عینیت ذات

و مبدأ باشد. دقت عرفی اقتضای این تطبیق را دارد نه اینکه تطبیق زائیده دقت عقلیه دور از فهم عرف باشد.

اما با وجودی که مدعای مرحوم اخوند تمام است ولی نسبت به مطالبی که ایشان فرموده جهاتی از اشکال وجود دارد که در ضمن تعالیقی بیان می شود:

تعلیق اول: مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که مرحوم آخوند منشأ اختلاف انحاء قیام را اختلاف هیئات و مواد دانسته و حال آنکه منشأ دیگری هم وجود دارد که خود مرحوم اخوند هم در کلماتش آورده و آن اختلاف ذوات است. عنوان "عالم" با یک هیئت و یک ماده وقتی بر خداوند متعال اطلاق می شود قیام در آن به معنای عینیت است ولی در غیر خداوند که بکار می بریم به معنای حلول است. بنابراین ذات هم می تواند منشأ اختلاف انحاء قیام شود.

شنبه ۴۰۰/۱۲/۱۴

جلسه ۹۵

در تنبیه پنجم گفته شد که مختار مرحوم اخوند مبنی بر لزوم قیام مبدأ به ذات به معنای عام که همان واجدیت باشد، لا اشکال فیه. زیرا اگر هیچ گونه ارتباطی بین مبدأ و ذات نباشد ارتکاز و تبادل عنوان مشتق را صادق نمی داند. ارتباط بین مبدأ و ذات نیز انحاء مختلفی دارد که در تمام این انحاء بالوجدان و با دقت عرفی و بدون نیاز به تأمل عقلی

حیثیت واجدیت وجود دارد و لذا صدق مشتق مشکلی نخواهد داشت. اما بعضی از فرمایشات مرحوم اخوند در این تنبیه جای مناقشه و اشکال دارد که در ضمن تعالیقی بیان می شود. تعلیق اول که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده بود بیان شد.

تعلیق دوم: در کلام مرحوم اخوند آمده بود که عرف فقط در تعیین مفاهیم و تشخیص معانی الفاظ مرجعیت دارد نه در تطبیق مفاهیم بر مصادیق، ملاک تطبیق مفهوم بر مصداق، دقت عقل است نه نظر عرف. مناقشه می شود که هرچند این نظر مرحوم اخوند را عده ای از محققین مثل مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی قبول دارند اما همانطور که عده زیادی از محققین مثل مرحوم آقای تبریزی، مرحوم آقای صدر و مرحوم امام قائل هستند بلکه ممکن است گفته شود عمده قمیین می گویند، نظر صحیح این است که چنانکه عرف در تشخیص مفاهیم مرجعیت دارد، در تطبیق مفاهیم بر مصادیق هم مرجعیت دارد؛ اگرچه ما هوالمعتبر نظر عرف دقیق است نه مسامح که بعد از تنبیه، از نظر خود بر گردد. نظری که عرف با دقت دارد و با تنبیه به خلاف هم از نظرش بر نمی گردد که نظر عرفی دقیق گفته می شود، چنین نظری در تطبیق مفاهیم هم مرجعیت دارد.

برای مرجعیت عرف در تطبیق مفاهیم، تقاریب مختلفی ذکر شده ولی اتم و احسن تقاریب، این است که همانطور که نکته لزوم نقض غرض سبب می شود ملاک در تشخیص مفاهیم نظر عرف باشد، در تطبیق مفاهیم هم سبب می شود که نظر عرف ملاک باشد. توضیح ذلک: چیزی که باعث می شود در تشخیص مفاهیم نظر عرف ملاک باشد و الفاظ حمل بر معانی ای شود که عرف می فهمد، این است که غرض متکلم از استعمال الفاظ تفهیم مقاصد

خود است و اگر معنای مقصود از لفظ، غیر از معنای خاصی باشد که عرف می فهمد، متکلم باید بیان کند و تذکر دهد و الا مخاطب چیز دیگری غیر از مقصود او می فهمد و لذا أخل بغرضه و چون نقض غرض بر حکیم روا نیست کشف می کنیم که مراد متکلم از لفظی که در خطابش بکار برده و قرینه بر خلاف هم نگذاشته، همان معنایی است که عرف می فهمد.

همین نکته در تطبیق مفاهیم بر مصادیق هم گفته می شود. زیرا وقتی متکلم از الفاظی استفاده می کند که دارای مفاهیم خاصی هستند و عرف بعضی از امور را برای آنها مصداق می داند و بعضی امور را خیر، اگر مصادیقی که مقصود متکلم است غیر از مصادیقی باشد که عرف می فهمد، متکلم باید بیان کند و الا لأخل بغرضه. چون خطایی که یک متکلم مثل شارع و یا هر مقنن دیگر بکار می برد به غرض انبغات و انزجار است و انبغات و انزجار نیز نسبت به مصادیق است و لذا چنانچه مورد نظر شارع مصادیقی باشد غیر از مصادیق عرفی و آن را بیان نکند لأخل بغرضه. چون نقض غرض از حکیم سر نمی زند کشف می کنیم که اگر این عنوان بکار رفته که دارای مصادیق است، مصادیق مورد نظر همانی است که عرف تشخیص می دهد.

تعلیق سوم: صاحب فصول فرمود که اطلاق کلمه عالم بر ذات خداوند استعمال حقیقی به حقیقت اولیه نیست بلکه نقل به حقیقت ثانویه پیدا کرده است. مرحوم اخوند فرمود که این مطلب قابل التزام نیست. زیرا در مواردی که کلمه عالم را در مورد خداوند بکار می بریم یا مقصود از آن من ینکشف لدیه الشئ است یا مقابل آن یعنی من لا ینکشف لدیه الشئ یا

معنایی که نمی دانیم. شق دوم که تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و شق سوم هم باعث می شود که تکلم به این الفاظ صرفاً لقلقه لسان باشد و لذا متعین در شق اول می شود.

این استدلال تمام نیست. عده ای از محشین من جمله مرحوم مشکینی و مرحوم آقای حکیم فرموده اند که این حصر غیر حاصر است و شق چهارمی هم وجود دارد و اگر صاحب فصول شق چهارم را اختیار کند، تعین شق اول از بین می رود. شق چهارم این است که مقصود از الله عالم همان معنای خاصی است که به حقیقت ثانویه نقل شده است یعنی من کان انکشاف الاشیاء لدیه عین ذاته. این معنا نیز معنایی است که عرف می فهمد و بدیهی البطلان هم نیست تا شق اول تعین پیدا کند.

تنبیه ششم؛ کفایت تلبس مجازی مبدأ به ذات در صدق حقیقی مشتق

آیا تلبس ذات به مبدأ باید حقیقی و بدون واسطه در عروض باشد یا اگر مجازی و با واسطه در عروض باشد، معنای حقیقی مشتق صادق است؟

در این تنبیه نیز مثل تنبیهات قبل، نزاع مرحوم اخوند با صاحب فصول است. صاحب فصول گفته است که تلبس ذات به مبدأ لازم است و این تلبس نیز باید خصوص تلبس حقیقی و بدون واسطه در عروض باشد؛ مثل الماء جاری که جریان به ماء نسبت داده می شود بلا واسطه در عروض.

ولی مرحوم اخوند می فرماید که خصوص این نحوه از تلبس شرط نیست بلکه اگر تلبس با واسطه در عروض هم باشد عنوان مشتق به اطلاق حقیقی صادق است؛ مثل المیزاب

الجاری که هیئت مشتق استعمال حقیقی شده است ولو جریان میزاب و تلبس ذات به مبدأ علی نحو الحقیقه نیست و وساطت در عروض دارد. تجوزی که به خاطر وساطت در عروض در مثل المیزاب الجاری وجود دارد تجوز در اسناد است نه تجوز در کلمه به این معنا که لفظ مشتق در معنای دیگری غیر از معنای موضوع له استعمال شده باشد؛ مثل مجازیت کلمه اسد در رجل شجاع. لذا در مثال المیزاب الجاری مشتق بما هو مشتق در معنای حقیقی استعمال شده اگرچه مبدأ که جریان باشد قیامش به ذات با وساطت در عروض است.

مرحوم اخوند می فرماید: بین مجاز در کلمه و مجاز در اسناد فرق است. مجاز در کلمه این است که در معنای موضوع له استعمال نشود اما در مجاز در اسناد، لفظ در معنای موضوع له استعمال می شود ولی در اسناد مجاز شده است. گویا صاحب فصول بین این دو مطلب خلط کرده است. زیرا ظاهر کلام صاحب فصول بلکه صریحش این است که اگر مشتق بخواهد در معنای حقیقی اش استعمال شود باید وساطت در عروض نباشد و الا حقیقی نیست. ایشان فرموده است: یشرط فی صدق المشتق علی شیء حقیقة قیام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة فی العروض^{۱۳۵}.

در این تنبیه هم به نظر می رسد اگرچه اصل مدعای مرحوم اخوند تمام است که عنوان مشتقی در موارد وجود واسطه در عروض، به لحاظ معنای وضعی اش نیز صادق است، ولی جا داشت که مرحوم اخوند دلیل بر مدعا را اینطور توضیح می داد که صاحب فصول بین معنای هیئت و بین آنچه در معنای هیئت معتبر است اشتباه کرده است. در مواردی که مشتق

استعمال می شود، هم تحقق مبدأ لازم است و هم تلبس ذات به مبدأ. اینها چیزهایی هستند که در صدق و اطلاق هیئت مشتق معتبر می باشند ولی آنچه مورد بحث است معنای هیئت است. صاحب فصول بین این دو تفکیک نکرده و مجازیت در ما يعتبر فی صدق المشتق را مستلزم مجازیت در معنای هیئت دانسته است. چنانکه در مباحث قبل نیز مرحوم اخوند فرمود که گاهی از مبدأ غیر معنای موضوع له اراده می شود ولی هیئت در همان معنای خودش استعمال شده است؛ مثل مجتهد یا تاجر که هیئت مشتقی در معنای موضوع له خود یعنی ذات متلبس به مبدأ استعمال شده است ولی مبدأ معنای موضوع له خودش را ندارد. اجتهاد که مبدأ هیئت مجتهد می باشد یا تجارت که در ضمن تاجر قرار گرفته است، مراد از آنها فعلیت نیست بلکه ملکه یا حرفه است و حال آنکه موضوع له آنها فعلیت می باشد. ولی مجازیت مبدأ باعث نمی شود که هیئت مشتق هم مجاز شود. زیرا هیئت مشتقی استعمال در ذات متلبس به ملکه اجتهاد شده است ولو اراده ملکه از اجتهاد مجاز در کلمه است. جا داشت مرحوم اخوند در ما نحن فیه نیز اینطور می فرمود که مورد نزاع معنای هیئت است و مجازیت در ما يعتبر فی جری المشتق، مستلزم مجازیت مشتق نمی شود تا چه رسد که مجاز در ما نحن فیه مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه.

تنبیه هفتم؛ ثمره بحث مشتق

باید در این تنبیه بحث شود که آیا نزاع در اینکه مشتق وضع برای خصوص متلبس به مبدأ شده است یا وضع برای اعم، تاثیری در ثبوت احکام دارد یا خیر.

مواردی به عنوان ثمره این نزاع مطرح شده است. ولی مرحوم آقای خویی به صورت قاعده کلی فرموده اند که لا تترتب علی النزاع فی وضع المشتق ثمره اصلاً. زیرا احکام شریعت به مفاد قضایای حقیقیه جعل شده اند و ظاهر اخذ عنوان مشتق در موضوع یا متعلق حکم شرعی در چنین قضایا و خطابات این است که فعلیت حکم دائر مدار فعلیت عناوین اخذ شده است حدوثاً و بقاءً. یعنی اگر این عناوین ثابت باشند حکم هم ثابت است و اگر زائل شوند حکم هم زائل می شود. در نتیجه معلوم می شود که نزاع در مشتق اثری در ثبوت حکم نخواهد داشت. زیرا ولو در بحث مشتق قائل شویم که مشتق وضع للاعم شده، اما باز هم ظاهر قضیه حقیقیه در جایی که مبدأ از ذات منقضی شده این است که حکم فعلیت ندارد و صرف اینکه مشتق وضع للاعم شده است موجب ثبوت حکم بعد انقضاء مبدأ نمی شود. لذا همانطور که در عناوین ذاتیه حکم دائر مدار وجود عنوان است، در عناوین مشتقه هم حکم دائر مدار وجود عنوان است و با زوال عنوان حکم هم منتفی می شود هرچند وضع للاعم شده باشد.

بله ممکن است در بعضی موارد به خاطر مناسبت داخلیه یا خارجیه احراز شود که عنوان همانطور که علت برای حدوث حکم است علت برای بقاء حکم نیز هست و لذا به مفاد قرینه اخذ می شود ولی این ارتباطی به بحث مشتق پیدا نمی کند. چون قانون کلی لولا القرینه

چیز دیگری است. مرحوم آقای خویی در ادامه به عنوان شاهد می فرمایند: ومن هنا لم يلتزم الفقهاء بترتب أحكام الحائض والنفساء والمستحاضة والزوجة وما شاكلها بعد انقضاء المبدأ عنها، حتّى على القول بكون المشتق موضوعاً للأعم، بل لم يحتمل ابتناء هذه المسائل وما شابهها على النزاع فى مسألة المشتق، فتصبح المسألة بلا ثمرة مهمّة^{۱۳۶}.

ولی به نظر می رسد که این فرمایش مرحوم آقای خویی تمام نباشد. زیرا اقتضای حقیقیه بودن قضیه این است که حکم حدوثاً و بقاءً دائر مدار فعلیت عنوان باشد و هرکجا عنوان فعلی بود حکم هم فعلی باشد، نه اینکه دائر مدار فعلیت مبدأ و عدم فعلیت مبدأ باشد. هرکجا عناوینی مثل عالم و فاسق و ... فعلی بود حکم هم فعلی می باشد، اما اینکه این عناوین در چه صورت فعلیت دارند و در چه صورت ندارند، حقیقیه بودن قضیه نمی تواند چیزی را اثبات کند بلکه بحث مشتق متکفل آن است؛ کسی که قائل به وضع مشتق للأعم است می گوید این عنوان همانطور که حین تلبس به مبدأ فعلیت دارند بعد از انقضاء تلبس هم فعلیت دارند و صادق هستند. در آیه "لا ینال عهدی الظالمین" اگر ظهور فی حد نفسه آیه با قطع نظر از قرائن مطرح شده را در نظر بگیریم، ایه می گویند هرکجا ظالم بودن صادق باشد حکم هم همان جا ثابت است. عامه می گویند عنوان ظالم که بر خلفائشان حین التصدی ثابت نیست و لذا حکم هم ثابت نیست الا در صورتی که قائل به وضع مشتق للأعم شویم که در این صورت ظالم بودن حین تصدی صادق است و لذا حکم هم ثابت می شود.

و به عبارت دیگر اگر مراد مرحوم آقای خویی این است که مقتضای حقیقه بودن قضایا این است که احکام دائرمدار فعلیت عناوین باشد این مدعی از نظر کبروی تمام است ، ولی موجب نمی شود نزاع در مشتق بی ثمره باشد بلکه با استفاده از بحث مشتق معلوم می شود فعلیت عناوین در چه موردی است ، و اگر مراد ایشان این است که مقتضای حقیقه بودن قضایا این است که احکام دائر مدار فعلیت مبادی عناوین باشد این مدعی از نظر کبروی تمام نیست ، چون قضایای حقیقه چنین ظهوری ندارند .

اما اینکه ایشان فرمودند که کسی ملتزم نشده است که بعد از حیض یا استحاضه هم احکام حائض و مستحاضه مترتب شود، جهتش این است که در این موارد به خصوص، مراد از عنوان حائض یا مستحاضه که موضوع حکم قرار گرفته است، به قرینه امور خاصه ای، خصوص متلبس به مبدأ است. زیرا مورد از موارد اتصاف به عناوین اشتقاقیه متضاده مثل حائض و طاهر است که از محل بحث خارج می باشند. زیرا در جایی که ذات بعد از انقضاء مبدأ که حیض باشد متلبس به ضد یعنی طاهر می شود، مسلم است که عنوان اشتقاقی حائض صادق نیست حتی اگر قائل به وضع للاعم شویم و در نتیجه از محل بحث خارج است. لذا بعد از انقضاء ذات از مبدأ کسی حکم را مترتب نمی کند.

در مجموع پنج مورد در کلمات برای متمر بودن نزاع مشتق مطرح شده است که باید دید که آیا نزاع مشتق در این پنج مورد اثر دارد یا خیر و بر فرض که اثر داشته باشد آیا چنین ثمره ای را می توان ثمره بحث اصولی حساب کرد یا خیر؟

مورد اول: در مباحث قبلی مطرح شده بود که فخر المحققین در ایضاح و شهید ثانی در مسالک در ذیل این مساله که اگر کسی دو زوجه داشته باشد که هر دو زوجه صغیره او را شیر داده اند، فرمودند حرمت زوجه ثانیه مبتنی بر بحث مشتق است. زیرا حرمت او به خاطر عنوان ام الزوجه بودن است و اگر مشتق وضع للاعم شده باشد و زوجه بودن بر زوجه صغیره حین ارتضاع از زوجه ثانیه صادق باشد، زوجه ثانیه ام الزوجه خواهد شد و حرام ابدی می شود و الا اگر ام الزوجه بودن به خاطر انتضاء زوجیت از صغیره ثابت نشود حرمت نیز ثابت نیست. بلکه همانطور که قبلاً مطرح شده بود و در کلام مرحوم آقای خویی هم آمده بود، حرمت مرضعه اولی هم با قطع نظر از دلیل خاص، مبتنی بر بحث مشتق است.

مورد دوم: از قضای حاجت تحت اشجاره مثمره نهی شده است و موضوع این حکم عنوان مثمر بودن است که اگر قائل به وضع مشتق للاعم شویم حتی در جایی که درخت در گذشته شأن میوه دادن داشته است و اکنون حتی شأنیت اثمار را هم ندارد، عنوان مثمر بودن ثابت است و به تبع آن حکم نیز ثابت می شود اما اگر قائل به وضع للمتلبس شویم حکم مخصوص صورتی خواهد بود که شأنیت اثمار هنوز هم وجود داشته باشد. در باب ۱۵ از احکام الخلوه از امام صادق علیه السلام آمده است: قَالَ رَجُلٌ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْنَ يَتَوَضَّأُ الْغُرَبَاءُ قَالَ يَتَّقِي شُطُوطَ الْأَنْهَارِ وَ الطُّرُقَ النَّافِذَةَ وَ تَحْتَ الْأَشْجَارِ الْمُثْمَرَةِ وَ مَوَاضِعِ اللَّعْنِ فَقِيلَ لَهُ وَ أَيْنَ مَوَاضِعُ اللَّعْنِ قَالَ أَبْوَابُ الدُّورِ^{۱۳۷}.

ولی اشکال این است که در بعضی از روایات همین باب آمده که قضای حاجت زیر درختی که ثمره بر آن است مورد نهی قرار گرفته است که نشان می دهد مراد میوه داشتن بالفعل است. در موثقه سکونی است که او تحت شجرة فيها ثمرتها. ولو مورد از مواردی است که به نظر بدوی دارای اطلاق و تقييد مثبتين است و در مثبتين هم مطلق، تقييد نمی خورد اما در بعضی از موارد مثل ما نحن فيه ممکن است گفته شود که تعبیر ذکر شده، نشان دهنده تعلیل است؛ یعنی به خاطر وجود ثمره ای که روی درخت است نباید چنین کاری کرد نه اینکه اثمار موضوعیت داشته باشد. لذا صاحب وسائل هم عنوان باب را چنین قرار داده است: باب كراهة الجلوس لقضاء الحاجة على شطوط الانهار والآبار والطرق النافذة و تحت الاشجار المثمرة وقت وجود الثمر... .

مورد سوم: وضوء گرفتن و غسل دادن میت با آب مسخنّی که سرد شده است. عنوانی که در خطابات موضوع قرار گرفته است آب مسخنّ است. به همین جهت اگر مشتق وضع للاعم باشد حتی اگر بعد از تسخین، آب سرد هم شود کراهت ثابت است اما اگر وضع لخصوص المتلبس شده باشد، چون بعد از سرد شدن دیگر عنوان مسخنّ ثابت نیست حکم به کراهت هم نمی شود.

در اینجا نیز اشکال می شود که نسبت به وضوء با آب مسخنّ، عنوان مشتق در خطابات ذکر نشده است. زیرا در روایت سکونی که به حسب نقل علل تام السند می باشد، تعبیر این است که "الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به و لا تغتسلوا به..."^{۱۳۸} که عنوان اشتقاقی

در آن اخذ نشده است. نسبت به مورد دوم هم که کراهت تغسیل میت به ماء مسخن باشد، در صحیح زرارہ عنوان مشتق بکار نرفته است بلکه آمده "لا یسخن الماء للمیت" ^{۱۳۹}. البته در همین باب در روایات دیگر که من حیث السند تمام نیستند من جمله مرسله عبد الله بن مغیره دارد که "لا یقرب للمیت ماءا حمیما" و عنوان ماء حمیم آمده است یعنی ابی که گرم شده باشد. ولی معلوم نیست که حتی علی القول به وضع مشتق للاعم آب حمیم شامل آبی شود که الان گرم نیست بلکه باید الان گرم باشد. علاوه بر اینکه روایت دیگری نیز وجود دارد که نشان می دهد آب گرمی که تغسیل میت به آن جایز نیست مقصود همان حال حرارت است؛ لا یسخن الماء للمیت. لا تعجل له النار ... ^{۱۴۰}.

مورد چهارم: احکام مترتب بر جلل و حیوانات ماکول اللحمی که نجاست خوار شده اند. زیرا اگر مشتق وضع للاعم شده باشد حتی اگر هم جلل از بین برود باز هم حکم حرمت اکل لحم حیوان نجاست خوار باقی خواهد ماند.

اشکال شده که ولو فی حد نفسه عنوان جلل از عناوین مشتقه است ولی نصوصی داریم که می گویند حیوان نجاست خواری که جلل پیدا کرده، استبراء می شود و از جلل خارج می شود و لذا حتی اگر قائل به وضع للاعم شویم حکم اکل لحم حیوان مترتب نمی شود و در نتیجه نزاع مشتق ثمره نخواهد داشت .

^{۱۳۹} - وسائل الشیعه/۱/۲۰۸.

^{۱۴۰} - وسائل الشیعه/۲/۴۹۹.

مورد پنجم: در بعضی کتب از جمله هدایه المسترشدين آمده در جایی که عنوان اشتقاقی مثل عالم و شاغل و مجاور و ... مورد وقف یا وصیت یا نذر قرار بگیرد، آیا شخص بعد از انقضاء مبدأ هم مورد مصرف این امور است یا خیر؟ فرموده است: و کذا لو نذر مالا لمجاوری المشاهد المشرقة أو لساکنی بلدة معينة أو لخدمة الروضات المعظمة، أو وقف دارا علیهم، أو أوصی بمال لهم، أو للغزاة أو المعلمین أو المتعلمین، أو وقف شیئا علیهم، أو شرط خروج المحدودین أو الفساق أو شاربی الخمر و نحوهم عن الوقف ... الى غير ذلك من الأحكام المتعلقة بنحو تلك الألفاظ، سواء تعلقت بها فی أصل الشرع أو بحسب جعل الجاعل فی العقود أو الإیقات أو سائر الالتزامات الواقعة من الناس^{۱۴۱}.

اما آیا ثمراتی که مطرح شد حتی آنهایی که اصل ثمره مورد قبول قرار گرفت، می توانند به عنوان ثمره مساله اصولیه حساب شوند؟

مورد اخیر که خانه ای برای طلاب یا مدرسین و ... وقف می شود معلوم است با مساله مشتق در این موارد حکم کلی شرعی معلوم نمی شود. نه اصل حکم و نه موضوع حکم و نه متعلق حکم کلی شرعی و در نتیجه نمی توان به عنوان ثمره مساله اصولیه به حساب آورد. اینها مواردی است که به تعبیر صاحب هدایه المسترشدين به حسب جعل جاعل موضوع حکم قرار گرفته نه اصل الشرع و لذا ارتباطی با استنباط حکم شرعی کلی ندارد.

نسبت به موارد دیگر هم بر فرض که اصل ترتب اثر قبول شود، مرحوم آقای تبریزی در درس می فرمودند که با توجه به ضابطه ای که برای مساله اصولیه در اول اصول بیان شد،

۱۴۱ - هدایه المسترشدين/۱/۳۹۴.

معلوم می شود که این ثمرات باعث اصولی شدن مساله نمی شود. زیرا مساله اصولی مساله ای است که باید نتیجه اش در طریق استنباط حکم کلی شرعی واقع شود و این خصوصیت بر موارد مطرح شده در مشتق منتطبق نمی شود. زیرا نهایتاً می توانیم در این موارد با مساله مشتق موضوع حکم کلی شرعی را تعیین کنیم نه اصل حکم شرعی را. مثل اینکه مساله مشتق بگوید مرضه ثانیه موضوع حرمت ابدی هست یا نیست نه اینکه خود حکم با مساله مشتق استنباط شود؛ مثل بحث صحیح و اعم که نهایت تأثیرش در تعیین متعلق احکام است نه اصل احکام. لذا مباحث اصولی از ابتدای اوامر شروع می شود.

ولی به نظر می رسد که بر اساس آنچه در اوایل بحث اصول گفته شد، به مرحوم آقای تبریزی و نیز محقق عراقی اشکال می شود که شما بحث عام و خاص و مطلق و مقید را با این توجیه از مسائل علم اصول حساب کردید که ولو حکم شرعی معلوم است ولی با بحث عام و خاص و مطلق و مقید کیفیت تعلق حکم شرعی معلوم می شود که آیا در دایره اوسع ثابت است یا ضیق و همین مقدار که کیفیت تعلق حکم معلوم شود کافی است که داخل در مسائل علم اصول شود. وقتی مسائلی که ناظر به کیفیت تعلق حکم است داخل در علم اصول قرار گرفتند، بحث مشتق و صحیح و اعم هم باید وارد علم اصول شوند. زیرا در صحیح و اعم و همچنین بحث مشتق نیز، سعه و ضیق حکم به اختلاف مبانی مختلف خواهد شد. لذا به همان نکته ای که بحث عام و خاص داخل مسائل علم اصول شد مساله مشتق هم داخل می شود.