



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الربما
علیهما صاب

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دوره‌نگار در دسترس خارج اصول

حضرت آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر علمی

سیری کامل

اصول فقه

جلد اول

تألیف: آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی

موسسه دارالمعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۸	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱
۲۸	مشخصات کتاب
۲۹	اشاره
۳۳	مقدمه
۳۶	مباحث الفاظ
۳۶	موضوع علم
۳۶	اشاره
۳۹	تبیین محل بحث
۳۹	نیاز علوم به موضوع
۴۰	نظریه امام خمینی «قده» درباره احتیاج علوم به موضوع
۴۲	متن دلیل مشهور در لزوم نیاز علوم به موضوع
۴۳	دلیل مشهور بر لزوم نیاز هر علمی به موضوع
۴۴	محور اتحاد در موضوع علم (جامع)
۴۶	تذکری به شاگردان «رعایت امانت در نقل گفته ها»
۴۷	نقد دلیل مشهور
۴۷	اقسام واحد و اشکال دلیل مشهور
۴۷	اشاره
۴۸	یادسپاری سودمند، مراد از «أَهْلُ الْبَيْتِ»
۵۰	مراد از واحد
۵۰	مراد از وحدت در ترتب غرض واحد بر علوم
۵۳	ترتیب دو علت بر معلول واحد
۵۴	نقدی بر دلیل مشهور
۵۵	نقد دوم بر دلیل مشهور

۵۷	نقد سوم بر دلیل مشهور
۵۷	محور تمایز علوم
۵۷	اشاره
۵۸	نقد نظریه مشهور بر تمایز علوم به تمایز موضوعات
۶۰	نقد دلیل وحدت غرض و جامع بین موضوعات مسائل
۶۲	نقد سوم
۶۳	نظر استاد در اثبات وجود و وحدت موضوع
۶۴	شبهه عدم سنخیت به لحاظ غرض
۶۵	وحدت و وجود موضوع
۶۶	یادسپاری ضروری، توجه به ترتیب بحث
۶۶	تعریف موضوع
۶۶	اشاره
۶۷	تبیین حوزه بحث (معنای عرض و ذاتی)
۶۸	تعریف موضوع علم از نظر منطقیین
۶۸	تقسیمات عرض
۶۸	اشاره
۶۹	تقسیم عرض به ذاتی و قریب
۶۹	صور هشتگانه در عروض
۷۰	خلاصه صورت اول عروض
۷۰	صورت دوم و سوم
۷۱	وجه اشتراک پنج قسم از عروض
۷۲	مثالهای صور پنجگانه عروض
۷۳	توضیحی پیرامون واسطه در ثبوت و عروض
۷۴	خلاصه اقسام هشتگانه
۷۶	تبیین احکام صور هشتگانه عرض
۷۷	سخنی از صدر المتألهین درباره عرض قریب

۷۷ اشاره
۸۱ توجیه نظریه صدر المتألهین
۸۱ نظریه حاجی سبزواری (ره) درباره عرض قریب
۸۲ خلاصه نظریات درباره عرض قریب و ذاتی
۸۲ نظریه علامه طباطبائی (ره) درباره عرض ذاتی و قریب
۸۲ اشاره
۸۳ نقد نظریه علامه طباطبائی (ره) درباره تعریف عرض ذاتی و قریب
۸۶ نقل نظریه ای از ملاصدرا و لازمه آن
۸۷ نقدی بر نظریه مشهور در عرض ذاتی
۸۷ اشاره
۸۷ ادامه توضیح نقد نظریه مشهور
۸۹ شاهدهی دیگر بر عدم صحت نظریه مشهور
۹۰ نقد و بررسی نظریه محقق خراسانی (ره)
۹۰ اشاره
۹۱ خلاصه نقد امام خمینی (ره)
۹۱ نگرشی دقیق بر طرح مسأله و تشریح معنای عرض
۹۲ نقدی بر نظریه فلاسفه و مناطقه
۹۲ نظریه استاد درباره تعریف موضوع علوم و عرض
۹۴ توضیحی پیرامون تعریف و اقسام عرض
۹۴ وجه تمایز و اشتراک جوهر و عرض
۹۵ مراد از عرض در تعریف موضوع علوم
۹۵ اشاره
۹۵ توضیح اشکال در احکام وضعیه
۹۶ توضیح اشکال در احکام تکلیفیه
۹۷ معروض حکم و جوب یا حرمت
۹۸ نظر استاد درباره تعریف علم اصول

- ۹۸ اشاره
- ۹۹ مراد از عرض در تعریف علم اصول
- ۱۰۰ پاسخ از اشکال امام خمینی(ره) بر محقق خراسانی(ره)
- ۱۰۲ اشکال بر تعریف موضوع علم و پاسخ آن
- ۱۰۳ چگونگی ارتباط موضوع علم با مسائل آن
- ۱۰۴ نظر استاد درباره اثبات وجود موضوع برای علم
- ۱۰۵ تمایز علوم و محور آن
- ۱۰۵ اشاره
- ۱۰۶ دو احتمال در معنای سخن مشهور برای تمایز علوم
- ۱۰۶ اشکال اول بر سخن مشهور و پاسخ آن
- ۱۰۷ نکته لطیفی از محقق اصفهانی(ره)
- ۱۰۹ نظریه مشهور در تمایز علوم و اشکالات بر آن
- ۱۱۰ توضیحی پیرامون برهان آن و لم
- ۱۱۰ اشاره
- ۱۱۱ توجیه آخوند(ره) پیرامون سخن مشهور در تمایز علوم
- ۱۱۲ بر اشکال مرحوم آخوند(ره) به مشهور
- ۱۱۲ اشاره
- ۱۱۳ جواب اشکال مرحوم آخوند(ره)
- ۱۱۴ کلام بزرگان پیرامون موضوع علم و وحدت آن
- ۱۱۶ نظریه مرحوم محقق خراسانی(ره) در تمایز علوم
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۸ دو نکته قابل توجه در سخن آخوند(ره)
- ۱۱۹ اشکالات به مرحوم آخوند(ره) در قبول تمایز اغراض
- ۱۱۹ اشکال اول بر آخوند(ره) در تأخیر غرض از علم و پاسخ آن
- ۱۲۱ اشکال دوم بر آخوند(ره) در عملی بودن اغراض
- ۱۲۲ پاسخ از اشکال دوم عملی بودن اغراض

۱۲۲	تحلیلی پیرامون تمایز علوم به تمایز اغراض
۱۲۲	اشاره
۱۲۴	نظریه امام خمینی «ره» پیرامون تمایز علوم
۱۲۴	اشاره
۱۲۵	نقد نظریه امام خمینی «ره»
۱۲۶	پاسخ از نقد بر امام خمینی «ره»
۱۲۷	پاسخ دوم از نقد بر امام خمینی «ره»
۱۳۰	نظریه آیه الله بروجردی «ره» (پیرامون تمایز علوم)
۱۳۰	اشاره
۱۳۱	مقدمه اول
۱۳۳	مقدمه دوم
۱۳۴	مقدمه سوم (توضیحی پیرامون معنای عرض)
۱۳۶	مقدمه چهارم
۱۳۶	مقدمه پنجم
۱۳۸	خلاصه نظریه مرحوم آیه الله بروجردی
۱۳۹	نقد استاد بر کلام آیه الله بروجردی
۱۴۲	نقد دوم بر تمایز علوم به تمایز موضوعات
۱۴۲	نقد سوم: مراد از جامع محمولات و پاسخ آن
۱۴۷	اشکال اساسی اول
۱۵۰	بیان اشکال اول در قالب دور
۱۵۰	توسعه اشکال بر سخن مشهور
۱۵۱	سلامت نظریه آخوند(ره) در تمایز، از اشکال پیشگفته
۱۵۳	اشکال اساسی دیگری بر نظریه مرحوم بروجردی
۱۵۵	تقریر اشکال به بیان دیگر
۱۵۶	طرح یک شبهه و پاسخ آن
۱۵۷	خلاصه اشکال

- ۱۵۹ بررسی نظریه آقای خوئی (ره)
- ۱۵۹ تفاوت تمایز در مقام تعلیم و تدوین
- ۱۶۲ نقد کلام آقای خوئی (ره)
- ۱۶۵ تمایز علوم به تمایز روشها و متدهای بحث
- ۱۶۶ نقدهای نظریه پیشگفته
- ۱۶۶ نقد یکم
- ۱۶۸ نقد دوم
- ۱۶۹ نقد سوم
- ۱۶۹ مختار استاد در تمایز علوم
- ۱۷۲ فرق سنخیت با عنوان جامع
- ۱۷۴ تبیین بحث پیرامون موضوع علم اصول
- ۱۷۴ اشاره
- ۱۷۵ نظر مشهور پیرامون موضوع علم اصول و نقد دوگانه آن
- ۱۷۵ اشاره
- ۱۷۷ اشکال صاحب فصول بر مشهور
- ۱۷۷ پاسخ صاحب فصول از اشکال خودش
- ۱۷۹ نقد آخوند (ره) بر پاسخ پیشگفته
- ۱۸۰ توجیه شیخ بر نظریه صاحب فصول
- ۱۸۱ پاسخ مرحوم آخوند (ره) از توجیه شیخ
- ۱۸۳ خلاصه بحثهای گذشته
- ۱۸۳ اشکال آخوند (ره) بر دفاع شیخ
- ۱۸۶ خلاصه اشکال بر فرض دوم
- ۱۸۶ نقدی بر آخوند (ره)
- ۱۸۷ پاسخ نقد پیشگفته
- ۱۸۷ نظر مرحوم آخوند (ره) در موضوع علم اصول
- ۱۸۷ اشاره

۱۸۷	نقد نظریه مرحوم آخوند(ره)
۱۹۱	نظریه مرحوم آقای بروجردی پیرامون موضوع علم اصول
۱۹۱	اشاره
۱۹۲	معنای حجت
۱۹۳	موارد استثنا
۱۹۳	نقدی بر نظریه پیشین
۱۹۴	نظریه امام خمینی «ره» پیرامون موضوع علم اصول
۱۹۵	نظر استاد در موضوع علم اصول
۱۹۸	تعریف مشهور
۱۹۸	اشاره
۱۹۹	اشکال اول آخوند(ره) بر تعریف مشهور
۱۹۹	اشاره
۲۰۱	دفاعی از تعریف مشهور
۲۰۲	اشکال دوم آخوند(ره) بر تعریف مشهور
۲۰۲	اشاره
۲۰۴	تفاوت اصول عملیه در شبهات موضوعیه و حکمیه
۲۰۷	تعریف آخوند(ره) در تعریف علم اصول
۲۰۷	اشاره
۲۰۸	اشکالات امام خمینی «ره» بر تعریف آخوند(ره)
۲۱۱	اشکال مرحوم اصفهانی(ره) بر تعریف آخوند(ره)
۲۱۱	اشاره
۲۱۲	خلاصه اشکال مرحوم محقق اصفهانی(ره)
۲۱۲	امکان طرح جامع و نقد آن
۲۱۳	چگونگی حجیت امارات شرعیه
۲۱۴	نظر مرحوم آخوند(ره) پیرامون حجیت امارات
۲۱۴	اشاره

- ۲۱۵ نقد استاد بر نظریهٔ مرحوم آخوند(ره)
- ۲۱۷ تعریف مرحوم نایینی بر علم اصول
- ۲۱۷ اشاره
- ۲۱۷ نقدهای سه گانهٔ تعریف پیشگفته
- ۲۲۰ تعریف مرحوم محقق عراقی(ره) بر علم اصول
- ۲۲۰ اشاره
- ۲۲۰ نقد مرحوم اصفهانی(ره) بر تعریف پیشگفته
- ۲۲۱ نقد امام راحل «ره» بر تعریف محقق عراقی(ره)
- ۲۲۳ تعریف آقای خوئی(ره) از علم اصول
- ۲۲۳ اشاره
- ۲۲۴ رکن اول تعریف فرق استنباط و تطبیق
- ۲۲۴ اشاره
- ۲۲۴ نقدی بر رکن اول
- ۲۲۴ اشاره
- ۲۲۶ پاسخ نقد پیشگفته توسعه در معنای استنباط
- ۲۲۷ توضیحی از استاد پیرامون پاسخ پیشگفته
- ۲۲۸ رکن دوم تعریف
- ۲۲۸ اشاره
- ۲۲۹ نقد تعریف پیشگفته
- ۲۳۲ تعریف امام راحل(ره) از علم اصول
- ۲۳۲ اشاره
- ۲۳۲ توضیحی پیرامون قواعد آلی و استقلالی
- ۲۳۴ استصحاب و قاعدهٔ حلّ، آلیت و استقلالیت
- ۲۳۷ نقد استاد بر کلام امام راحل(ره)
- ۲۳۹ توضیحی پیرامون قواعد اصولی و فقهی
- ۲۳۹ اشاره

- ۲۴۰ خلاصه امتیاز اول
- ۲۴۱ بیان امتیاز دوم
- ۲۴۱ اشاره
- ۲۴۱ نقدی بر سخن شیخ
- ۲۴۳ بیان تفاوت دیگری میان قواعد اصولی و فقهی
- ۲۴۳ نظر استاد پیرامون امتیاز قواعد فقهی از اصولی
- ۲۴۳ اشاره
- ۲۴۴ خلاصه نظر استاد
- ۲۴۶ وضع الفاظ
- ۲۴۶ اشاره
- ۲۴۸ مراد از وضع ذاتی (ارتباط ذاتی لفظ و معنا)
- ۲۴۹ توضیح و نقد وضع ذاتی
- ۲۵۰ دو احتمال دیگر در وضع ذاتی و نقد آن
- ۲۵۱ دو وجه در ابطال احتمال چهارم
- ۲۵۱ دلیلی بر نفی مداخلت وضع
- ۲۵۱ اشاره
- ۲۵۲ دو نقد بر دلیل پیشگفته
- ۲۵۶ واضع الفاظ ، انسان است یا خداوند
- ۲۵۶ اشاره
- ۲۵۷ ادله قائلین به واضع بودن خداوند
- ۲۵۷ اشاره
- ۲۵۷ دلیل اول: آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»
- ۲۵۷ اشاره
- ۲۵۹ سستی استدلال به آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ»
- ۲۵۹ دلیل دوم قائلین به واضع بودن خداوند
- ۲۵۹ اشاره

- ۲۶۱ جواب استاد از دلیل دوم
- ۲۶۱ نفی واضح بودن بشر
- ۲۶۱ اشاره
- ۲۶۳ عدم قدرت انسان بر وضع الفاظ غیرمتناهی
- ۲۶۴ گسترش زبان در بین بشر
- ۲۶۶ دلیل مرحوم محقق نائینی(ره) بر این که واضح بشر نیست
- ۲۶۷ دلیل دوم مرحوم نائینی(ره) «عدم تناهی الفاظ و معانی»
- ۲۶۸ استبعاد واضح بودن بشر برای الفاظ
- ۲۷۰ وضع الفاظ برای معانی در زمان عدم وجود وضع
- ۲۷۱ وضع الفاظ ، جعل تکوینی، تشریحی، الهام یا جبلی
- ۲۷۱ اشاره
- ۲۷۲ اشکالات بیان مرحوم نائینی(ره)
- ۲۷۵ بازگشت تکثر زبانها به واضح بودن خداوند
- ۲۷۶ غایت و نتیجه وضع
- ۲۷۶ ضرر تکثر زبانها به سهولت تفهیم و تفهیم
- ۲۷۷ عدم تلازم بین نافع بودن و آیه بودن
- ۲۷۹ راز وضع لغات
- ۲۷۹ اشاره
- ۲۷۹ چگونگی وضع لغات در معانی کلیه
- ۲۸۰ نظر قابل قبول در وضع لغات
- ۲۸۲ ماهیت و حقیقت وضع
- ۲۸۲ اشاره
- ۲۸۲ وضع تعیینی و تعینی
- ۲۸۲ اشاره
- ۲۸۳ ریشه تعریف ماهیت وضع در بیان صاحب کفایه(ره)
- ۲۸۴ مبهم بودن تعریف وضع

- ۲۸۴ اختصاص لفظ به معنا ناشی از وضع است
- ۲۸۵ تعریف وضع مساوی با معنای مصدری است، نه اسم مصدری
- ۲۸۶ تعریف دوم وضع
- ۲۸۶ اشاره
- ۲۸۷ معنای ملازمه واقعی لفظ و معنا
- ۲۸۷ نمونه ای که داخل در مقولات جوهریه و عرضیه نیست
- ۲۸۹ تساوی ملازمه بین لفظ و معنا برای عالم و جاهل
- ۲۸۹ وضع، ملازمه بین لفظ و معنا است
- ۲۹۰ ملازمه بین لفظ و معنا تصور ندارد
- ۲۹۲ معنای هو هویت
- ۲۹۲ اشاره
- ۲۹۳ هو هویت اعتباریه
- ۲۹۴ هو هویت اعتباریه بین لفظ و معنا
- ۲۹۴ اشاره
- ۲۹۶ دلیل اول؛ القای معانی توسط لفظ
- ۲۹۷ دلیل دوم؛ وجود چهارگانه معانی، وجود حقیقی، ذهنی، انشائی، لفظی
- ۲۹۸ حقیقت وضع
- ۲۹۸ اشاره
- ۳۰۰ عدم فرق بین وضع کلی و جزئی
- ۳۰۲ عدم توجه به ایجاد اتحاد و هو هویت در مقام نامگذاری
- ۳۰۳ عدم فرق در وضع مفهوم کلی و جزئی
- ۳۰۳ اصالت معانی و آلت الفاظ
- ۳۰۴ دلیل دوم هو هویت: مراتب وجود
- ۳۰۴ تباین بین وجود لفظی و خارجی
- ۳۰۶ عدم فرق بین اتحاد و هو هویت واقعی و اعتباری
- ۳۰۶ مسامحه در تقسیم چهارگانه وجود معنا

- ۳۰۷ ----- تفسیر چهارم برای وضع؛ التزام نفسانی -
- ۳۰۸ ----- حقیقت وضع، در باطن و نفس واضع
- ۳۱۰ ----- دلیل وجدانی بر تعریف سوم؛ التزام نفسانی -
- ۳۱۱ ----- عدم فرق بین واضع اصطلاحی و مستعملین
- ۳۱۱ ----- مناسبت بین معنای لغوی و سایر موارد استعمال وضع
- ۳۱۱ ----- پذیرش یا رد تعریف وضع به التزام نفسی
- ۳۱۳ ----- عدم اطلاق واضع بر مستعملین
- ۳۱۴ ----- لفظ محقق وضع است یا حاکی از آن
- ۳۱۵ ----- تفاوت جمله انشائیة و خبریه در حکایت واقع
- ۳۱۶ ----- اشکال بر تفسیر وضع به تعهد نفسانی
- ۳۱۸ ----- نظر مرحوم محقق کمپانی در مسأله وضع
- ۳۱۸ ----- مسأله وضع تحت مقولات جوهر و عرض نیست
- ۳۱۸ ----- اشاره
- ۳۱۹ ----- دلیل اول بر عدم ارتباط وضع به عرض
- ۳۲۰ ----- دلیل دوم بر عدم ارتباط وضع به عرض
- ۳۲۱ ----- وضع از مقوله اضافه
- ۳۲۱ ----- اشاره
- ۳۲۲ ----- وضع از امور اعتباری
- ۳۲۴ ----- عدم فرق بین بکار بردن لفظ و اشاره در واقعیت
- ۳۲۵ ----- دقت در معنای وضع و عدم توجه واضعین
- ۳۲۷ ----- تشابه مسأله وضع به تابلوی راهنما
- ۳۲۹ ----- اعتباری بودن وضع الفاظ و دوال
- ۳۳۰ ----- وضع تعیینی و تعینی براساس نظر محقق اصفهانی(ره)
- ۳۳۱ ----- اعتبار ارتباط و اختصاص در وضع تعینی مانند تعیینی
- ۳۳۵ ----- اقسام اربعه وضع
- ۳۳۵ ----- اشاره

- تعریف اقسام وضع ۳۳۶
- منشأ تقسیم چهارگانه در وضع ۳۳۶
- یک نکته در دو قسم اول از وضع ۳۳۷
- دو قسم دیگر از اقسام وضع ۳۳۸
- امکان وقوع اقسام چهارگانه وضع ۳۳۹
- نظر صاحب کفایه در عدم امکان قسم چهارم ۳۳۹
- غیرقابل تصور بودن قسم سوم و چهارم ۳۴۳
- نظر امام خمینی(ره) در عدم امکان صورت سوم و چهارم وضع ۳۴۶
- دفع اشکال از صورت سوم وضع با تفصیل در کلیات ۳۴۷
- کلیات انتزاعیه مرآت افراد ۳۴۸
- قضایای حقیقیه و خارجییه مرآت افراد ۳۵۰
- معنای حکایت در قضایای کلیه ۳۵۱
- جواب نقضی و حلی به نظریه بعضی اعلام ۳۵۲
- نقد استاد بر مؤید بعضی اعلام ۳۵۳
- کلی بگونه اهمال یا سریان ۳۵۵
- نظر استاد در اهمال و سریان ۳۵۶
- عدم امکان تصویر عقلی در وضع عام و موضوع له خاص ۳۵۸
- فرض امکان تصویر عقلی و نقد بر آن ۳۵۹
- وضع خاص و موضوع له عام و امکان تصویر عقلی آن ۳۶۱
- عدم امکان وضع خاص و موضوع له عام و نقد آن ۳۶۳
- نظر استاد پیرامون امکان وضع خاص و موضوع له ۳۶۴
- اشکال بر امکان وضع عام و موضوع له عام ۳۶۸
- اشاره ۳۶۸
- پاسخ اشکال بر وضع عام، موضوع له عام ۳۶۹
- فرق تصور جزئی و کلی و اشتراک آنها ۳۷۰
- محمول در قضایای حملیه ۳۷۱

- ۳۷۳ دو تصویر در نظریه مشهور در وضع عام و موضوع له عام -
- ۳۷۴ ثمرات و نتایج دو تصویر در حقیقت وضع عام و موضوع له عام -
- ۳۷۵ نظریه محقق عراقی (ره) پیرامون وضع عام و موضوع له عام -
- ۳۷۸ طرح شبهه امکان ملاحظه تمامی حصص و پاسخ آن -
- ۳۷۹ نقد بیان محقق عراقی (ره) در وضع عام و موضوع له خاص -
- ۳۸۱ بیان استاد پیرامون تحقق کلی طبیعی در خارج -
- ۳۸۲ تبیین امکان وقوعی اقسام چهارگانه -
- ۳۸۴ پاسخ استاد به شبهه اعلام شخصیه -
- ۳۸۶ تبیین وضع اعلام شخصیه -
- ۳۸۷ وضع خاص و موضوع له خاص و اشکالات آن -
- ۳۸۸ تلازم وجود با جزئیت -
- ۳۸۹ جهت قضیه در مورد وجود خارجی -
- ۳۹۱ اشکال در وضع اعلام شخصیه -
- ۳۹۱ اشاره -
- ۳۹۲ تقریر چکیده اشکال -
- ۳۹۳ پاسخ اشکال یاد بر وضع اعلام شخصیه -
- ۳۹۴ وضع نوعی و شخصی و بررسی موارد چهارگانه آن -
- ۳۹۴ اشاره -
- ۳۹۵ بررسی قسم اول -
- ۳۹۵ توضیحی پیرامون شخصی بودن وضع -
- ۳۹۷ تبیین احکام صورتهای چهارگانه وضع (از جهت نوعی یا شخصی بودن) -
- ۳۹۸ حکم قسم سوم و چهارم -
- ۳۹۹ اقوال سه گانه در بیان حکم قسم سوم و چهارم -
- ۴۰۰ نظر استاد مبنی بر ترجیح نظریه مرحوم آقای خوئی (ره) -
- ۴۰۱ بیان حکم وضع در حروف -
- ۴۰۲ بیان نظریه مرحوم آخوند (ره) در چگونگی وضع حروف -

- ۴۰۴ ثمره بحث از چگونگی وضع حروف
- ۴۰۴ اشاره
- ۴۰۵ بررسی نظریه مرحوم آخوند(ره) پیرامون وضع حروف
- ۴۰۶ بررسی احتمالهای دوگانه، خصوصیت خارجیه یا ذهنیه
- ۴۰۸ جزئیت خارجیه در معانی حروف
- ۴۱۱ اشکال سوم آخوند(ره) بر سخن مشهور
- ۴۱۴ نظریه آخوند(ره) پیرامون وضع حروف و اشکال استاد بر آن
- ۴۱۴ اشاره
- ۴۱۵ پاسخ مرحوم آخوند(ره)
- ۴۱۶ نقد احتمال اول مرحوم آخوند(ره) بنابر فرق بین حرف من و ابتدا
- ۴۱۸ اشکال ترادف معنای اسمی و حرفی و پاسخ آخوند(ره)
- ۴۱۸ اشاره
- ۴۱۸ بیان استاد و نقد پاسخ آخوند(ره)
- ۴۱۹ احتمال دوم در بیان آخوند(ره)
- ۴۲۰ نقد پاسخ دوم آخوند(ره) در جابجا کردن محدوده استعمال
- ۴۲۲ نقض استقلالی بودن معنای اسمی و تبعی بودن معنای حرفی
- ۴۲۲ عدم ارتباط استعمال در معنا به طریقت و موضوعیت
- ۴۲۵ اشکال مرحوم خوئی(ره) به آخوند(ره)، پیرامون تبعی بودن معنای حروف
- ۴۲۶ پاسخ استاد از تبعی بودن معنای حروف
- ۴۲۷ اشکال اساسی بر نظریه آخوند(ره) در وضع معنای حرفی
- ۴۲۷ بررسی نظریه دوم در وضع حروف
- ۴۲۸ نقدهای استاد بر نظریه تشبیه حروف به حرکات اعرابیه
- ۴۳۰ بررسی سخن مرحوم نائینی(ره) در وضع حروف
- ۴۳۲ بیان مبنای مرحوم نائینی(ره)؛ پیرامون تفاوت معانی اسمیه و حرفیه
- ۴۳۳ تفاوت عالم ذهن با عالم خارج در تحقق مقوله جوهر و عرض
- ۴۳۴ بیان نحویین در تبیین معنای حرفی

- ۴۳۴ عینیت معنای حرفی و ربطی
- ۴۳۵ تشابه میان معانی حرفی و اسمی و عقود و ایقاعات
- ۴۳۵ اشاره
- ۴۳۵ دو خصوصیت برای معنای عقود و ایقاعات
- ۴۳۶ بیان تشابه میان معانی حرفی و اسمی و لفظ و معنا
- ۴۳۷ مؤید روایی بر بیان مرحوم نائینی(ره) و نقد آن
- ۴۳۹ غیرمعقول بودن معانی ایجادیه حروف و اشکال استاد بر آن
- ۴۴۱ اشکالات و نقض بر کلام نائینی(ره)
- ۴۴۶ قول مرحوم محقق اصفهانی(ره) در وضع حروف
- ۴۴۷ تقسیم وجودات در کلام فلاسفه
- ۴۴۷ اشاره
- ۴۴۹ مسأله شک و فرق آن با یقین
- ۴۵۳ بیان مرحوم اصفهانی(ره) در وجودات
- ۴۵۴ دلیل دوم بر مدعا
- ۴۵۵ استقلال بودن مفهوم و غیرمستقل بودن مصادیق آن
- ۴۵۷ خلاصه مختار محقق اصفهانی(ره) در معانی حروف
- ۴۵۷ اشاره
- ۴۵۷ اشکال نقضی مرحوم خوئی(ره) بر محقق اصفهانی(ره)
- ۴۵۹ اشکال استاد بر مرحوم خوئی(ره)
- ۴۶۱ مراحل واقعیت در قضایای واقعیه
- ۴۶۲ اشکال دوم مرحوم خوئی(ره) بر محقق کمپانی
- ۴۶۴ پاسخ استاد به مرحوم خوئی(ره)
- ۴۶۵ پاسخ حلی
- ۴۶۷ پاسخ استاد از اشکال دوم مرحوم خوئی(ره)
- ۴۶۹ اشکال سوم آقای خوئی(ره) در استعمالات
- ۴۷۱ پاسخ استاد از اشکال سوم مرحوم خوئی(ره)

- ۴۷۳ بیان نظریه مرحوم خوئی(ره) در معانی حروف
- ۴۷۶ انگیزه های انتخاب در معنای حرفی
- ۴۷۶ ارزیابی و نقد اول بر نظریه مرحوم خوئی(ره) در باب حروف
- ۴۷۹ نقد دوم بر کلام مرحوم خوئی(ره)
- ۴۷۹ اشکال سوم بر کلام مرحوم خوئی(ره)
- ۴۸۱ نظریه استاد پیرامون معانی حروف
- ۴۸۱ اشاره
- ۴۸۲ بررسی مراحل تصویری و تصدیقی در جملات اخباری
- ۴۸۴ بیان تنظیری از صدر المتألهین برای معنای حرفی
- ۴۸۵ بررسی مرحله تصور مستمع
- ۴۸۵ توضیحی پیرامون حقیقت جمل خبریه
- ۴۸۵ اشاره
- ۴۸۶ بررسی مرحله استعمال و بیان شاهدی از ادبیات عرب
- ۴۸۸ معانی حروف حاکیه
- ۴۸۹ معانی حروف ایجادیه
- ۴۹۱ کیفیت وضع در حروف حاکیه
- ۴۹۱ اشاره
- ۴۹۱ واقعیت عنوان و معنوی در معانی حرفیه
- ۴۹۳ دفع اشکال مرحوم آخوند(ره)
- ۴۹۴ راه حل در باب معنای حروف
- ۴۹۶ جواب امام «ره» از اشکال مرحوم آخوند(ره) در معانی حروف
- ۴۹۷ عدم جواز استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد
- ۴۹۸ فرق کلی و جزئی خارجی
- ۵۰۰ حکایت حروف از واقعیات
- ۵۰۲ تشابه انشاء و جملات خبریه در مقام استعمال
- ۵۰۴ مباحث قضایا

- ۵۰۴ اشاره
- ۵۰۶ نتیجه بحث در باب حروف
- ۵۰۸ تفاوت جمل انشائیة و اخباریه در ادامه بحث حروف
- ۵۰۸ تقسیم قضایای حملیه و اتحاد در آن
- ۵۱۰ تقسیم قضایای حملیه به حمل شائع صناعی
- ۵۱۰ اشاره
- ۵۱۱ اجزاء قضایای حملیه
- ۵۱۳ اجزاء اصلی قضایا
- ۵۱۵ قضیة حملیه به حمل شائع صناعی
- ۵۱۶ قضیة حملیه به حمل شایع صناعی قسم دوم
- ۵۱۶ اشاره
- ۵۱۷ خصوصیت قضایای حملیه به حمل شایع صناعی قسم دوم
- ۵۲۰ وجود نسبت در بعض قضایا و حق در آن
- ۵۲۱ کلام مشهور در اجزاء قضایا و رد استاد
- ۵۲۳ نسبت در قضایای سلبیه
- ۵۲۴ مختار مشهور در توجیه قضایای سلبیه
- ۵۲۶ واقعیت در قضایای لفظیه و معقوله
- ۵۲۷ ملاک حمل محمول بر موضوع در قضایای حملیه و مراتب اتحاد
- ۵۲۸ مراد از قضایای مؤوله
- ۵۲۸ اشاره
- ۵۲۹ ملاک در باب قضایای حملیه موجه و سالبه
- ۵۲۹ هو هویت در قضیة سالبه
- ۵۳۲ اتحاد کامل بین اسماء و حروف
- ۵۳۳ مراد از اختلاف بین خبر و انشاء و اقسام جمله ها
- ۵۳۳ اشاره
- ۵۳۴ مورد اختلاف بین خبر و انشاء در کلام آخوند(ره)

- ۵۳۴ اشاره
- ۵۳۵ اشکالات بر کلام آخوند(ره)
- ۵۳۵ تفاوت حقیقی بین اسماء و حروف
- ۵۳۵ اشاره
- ۵۳۷ نظر استاد در تفاوت حقیقی بین اسماء و حروف
- ۵۳۹ فرق انشاء و اخبار
- ۵۴۰ بعث اخباری و خصوصیت معنای انشائی
- ۵۴۱ نتیجه قول به عدم فرق بین انشاء و اخبار
- ۵۴۲ توجیه جملات اخباری
- ۵۴۵ ماهیت اخبار و فرق آن با ماهیت انشاء
- ۵۴۵ اشاره
- ۵۴۶ کلام بعضی الاعلام در اعتبار نفسانی انشاء
- ۵۴۷ نقش لفظ در باب انشاء
- ۵۴۷ جواب استاد از کلام بعضی الاعلام
- ۵۴۹ اشکال به اعتبار نفسانی در انشاء
- ۵۵۱ حقیقت انشاء و دخالت لفظ در آن
- ۵۵۳ نظر مشهور در وعاء اعتبار در انشاء و اشکال استاد
- ۵۵۴ کلام آخوند(ره) در وجود انشائی
- ۵۵۶ رابطه نفس الامر و واقعیت در وجود انشائی
- ۵۵۶ مراد از تشخص و جزئیت در وجود انشائی و اشکالات آن
- ۵۵۸ عدم تلازم میان وجود انشائی و اعتبار ملکیت
- ۵۵۸ اشکال مرحوم محقق اصفهانی(ره) بر کلام مرحوم آخوند(ره)
- ۵۵۹ مراد از نفس الامر در کلام آخوند(ره)
- ۵۶۰ ارتباط جمل خبریه با جمل انشائیه
- ۵۶۲ مناقشه در کلام محقق اصفهانی(ره)
- ۵۶۳ عدم انحصار وجودات چهارگانه

- ۵۶۴ رد استاد بر توجیه محقق اصفهانی(ره) از کلمه نفس الامر
- ۵۶۵ فرق مفردات غیر انشایی با جملات
- ۵۶۶ فرق میان جمله خبریه و جمله انشائیه
- ۵۶۸ اشکال به مشهور و مرحوم آخوند(ره) در انشاء
- ۵۶۹ علت رجحان قول مرحوم آخوند(ره)
- ۵۶۹ تشبیه انشاء به اسماء اشاره و ضمائر
- ۵۷۰ تشخیص در اشاره و مخاطب
- ۵۷۱ کلام محاضرات در دخالت اشاره عملیه در اشاره لفظیه
- ۵۷۱ اشاره
- ۵۷۳ جواب استاد از کلام محاضرات
- ۵۷۵ فرق اشاره لفظیه و اشاره عملیه
- ۵۷۵ اشاره
- ۵۷۶ خصوصیات اسماء اشاره
- ۵۷۶ کلام محقق خراسانی(ره) و اشکال آن
- ۵۷۸ اشکال به نسبت بین مشیر و مشار الیه
- ۵۸۱ اشتراک ضمیر غائب با اسم اشاره
- ۵۸۲ اشاره عملیه در غائب
- ۵۸۳ فرق اسم ظاهر و اسماء اشاره
- ۵۸۳ عدم انحصار وضع عام و موضوع له خاص در حروف
- ۵۸۵ تشبیه معنای حرفی با ممکن
- ۵۸۵ اشاره
- ۵۸۸ استناد صحت استعمال به ترخیص واضح
- ۵۸۹ مختار مرحوم آخوند(ره) در استناد صحت استعمال مجاز با ذوق عرف
- ۵۸۹ اشاره
- ۵۹۰ اشکال بر استدلال مرحوم آخوند(ره)
- ۵۹۱ ادعای سکاکی در مقابل مشهور

- کلام مشهور در مجاز اعم از استعاره و غیراستعاره ۵۹۳
- اشاره ۵۹۳
- ادعای عینیت، توجیه دیگر در کلام سکاکی ۵۹۴
- راه سوم در توجیه مجازات ۵۹۵
- ارادة استعمالیه و ارادة جدیه ۵۹۶
- علت استعمال مجازی در کلی مجازات ۵۹۹
- اشاره ۵۹۹
- علاقه مشابَهت ۶۰۰
- لزوم توجه به ارادة جدی ۶۰۲
- فرق کلام مرحوم مسجد شاهی با سکاکی ۶۰۳
- مؤید برای کلام مرحوم مسجد شاهی ۶۰۴
- معانی در استعمالات حقیقیه و استعمالات مجازیه ۶۰۶
- مبانی مختلف در استعمال لفظ ۶۰۷
- اشاره ۶۰۷
- صحت اطلاقات و عنوان استعمال ۶۰۸
- صحه الاستعمال به معنای حسن الاستعمال ۶۱۰
- اقسام چهارگانه در اطلاق و ارادة لفظ ۶۱۳
- اشکالات مرحوم آخوند(ره) ۶۱۴
- جواب مرحوم آخوند(ره) از صاحب فصول ۶۱۵
- بهترین جواب به صاحب فصول ۶۱۶
- انطباق عنوان استعمال ۶۱۷
- مراد از استعمال و مغایرت اعتباری ۶۱۹
- اشاره ۶۱۹
- مناقشه مرحوم بروجردی(قده) و جواب استاد به ایشان ۶۲۱
- عنوان استعمال در قسم دوم و سوم ۶۲۳
- احتمالات مرحوم آخوند(ره) در صنف و نوع ۶۲۵

- ۶۲۷ - نظر مرحوم آخوند(ره) در نوع و صنف
- ۶۲۸ - بیان استاد در باب نوع و صنف
- ۶۳۰ - شبهه وحدت مستعمل و مستعمل فیه در باب استعمال
- ۶۳۲ - موضوع له الفاظ و نقش اراده
- ۶۳۴ - مراد از وجود حقیقی اراده و اتحاد آن با طلب
- ۶۳۴ - ادله مرحوم آخوند(ره) در ابطال نقش اراده در موضوع له
- ۶۳۶ - دلالت لفظ بر خارجیت و دلیل قائلین
- ۶۳۷ - علت غائی و ارتباط آن به وضع
- ۶۳۷ - اشاره
- ۶۳۹ - دخالت اراده و مراد متکلم در هدف غائی وضع
- ۶۴۰ - نظر استاد در باب دخالت اراده در وضع
- ۶۴۱ - بیان صاحب معالم و صاحب قوانین در دخالت قید در موضوع له
- ۶۴۱ - کلام علمین: شیخ الرئیس و محقق طوسی خواجه نصیر الدین
- ۶۴۵ - کلام محقق طوسی و شیخ الرئیس و توجیه مرحوم آخوند(ره)
- ۶۴۷ - کلام بعض الاعلام در دخالت التزام در وضع
- ۶۴۷ - اشاره
- ۶۴۸ - پاسخ استاد از بعض الاعلام و جواب مشهور
- ۶۵۰ - وضع برای مجموع مرکب
- ۶۵۲ - وضع در مرکبات، بما هو مجموع مرکب
- ۶۵۴ - مراد از واقعیت
- ۶۵۴ - اشاره
- ۶۵۷ - توجیه وحدت مفاد مجموع مرکب با مفاد هیئت جمله خبریه
- ۶۵۸ - دلیل ابن مالک در بیان وضع شخصی در مرکبات
- ۶۶۱ - علائم حقیقت و مجاز
- ۶۶۱ - تبادر
- ۶۶۲ - مورد استعمال تبادر

- ۶۶۲ اشاره
- ۶۶۲ اثر مترتب بر تبادر و فرق وضع تعیینی و تعینی
- ۶۶۳ علت انتخاب تبادر برای علامت حقیقت
- ۶۶۴ اشکالات بر تبادر و توجیه آنها
- ۶۶۶ وجود دو فرد از علم تفصیلی و پاسخ آن
- ۶۶۸ شرط صحت اطلاق تبادر
- ۶۶۹ مراد از اطراد
- ۶۶۹ اشاره
- ۶۶۹ اصاله عدم القرینه
- ۶۷۳ مراد مرحوم آخوند(ره) از علامیت تبادر برای حقیقت
- ۶۷۴ اشکال به کلام مشهور در عدم مجازیت تبادر
- ۶۷۵ مراد از عدم صحت سلب
- ۶۷۵ اشاره
- ۶۷۶ خصوصیت قضایای موجه
- ۶۷۷ بیان مرحوم آیه الله بروجردی(قده) در شرط نهم در تناقض
- ۶۷۸ انواع قضایای سالبه و موجه
- ۶۸۲ اشکال دور در مسأله تبادر
- ۶۸۴ اتحاد و هو هویت در قضایای حملیه
- ۶۸۵ فرق عمده بین تبادر و عدم صحت سلب
- ۶۸۵ فرق علم اجمالی و علم تفصیلی
- ۶۸۷ توجیه مرحوم آخوند(ره) از اشکال در عدم صحت سلب
- ۶۸۹ فهرست موضوعات
- ۷۲۳ فهرست دروس
- ۷۲۹ درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۱ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳: ۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ = ۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

بسم الله الرحمن الرحيم

«لله الحمد و الحمد حقّه كما يستحقّه حمدا كثيرا و الصّيلوه و السّلام على نبيّه الأكرم و آله المعصومين الذين أذهب الله عنهم الرّجس و طهّرهم تطهيرا».

با پیدایش انقلاب پرشکوه اسلامی به رهبری امام بزرگوار، خمینی کبیر «رضوان الله تعالی علیه» زمینه بیداری و رشد و تعالی همه انسانها فراهم شده و وعده های الهی «و نُريدُ أَنْ نُمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» با رهبری، جانشین بر حق او حضرت آیه الله العظمی خامنه ای «مد ظله العالی» رهبر مسلمین جهان، در حال پیدایش و زمینه ظهور امام عصر «عج» در حال مهیا شدن است.

دین اسلام، طلب علم و دانش را جزو واجبات بر هر فرد مسلمان، اعم از زن و مرد قرار داده است «طلب العلم فريضه على كلّ مسلم و مسلمه» و تفقه در دین را «إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين» جزو وظائف آحادی از افراد جامعه دانسته «فلو لا نفر من كلّ فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم» که باید با تفقه در دین به هدایت و انذار سایر آحاد جامعه پرداخته و آنان را به سر منزل مقصود «به معراج رفتن و تکامل انسانی» رهنمون گردند.

اسلام از هزار و اندی سال پیش، با ظهور عطر آگینش، با تحجر و کژاندیشی سخت به مبارزه برخاسته و آن را سرزنش و منکوب نمود و به تمامی اعصار انسانی اعلام کرد که از آن بپرهیزند و برای طلب علم و دانش و لو با طی نمودن راه های بسیار «اطلبوا العلم و لو بالصّين» و خون دل ریختنها و فرورفتن در اقیانوسها به دنبال کسب علم و دانش بروند «لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه و لو بسفك المهج و خوض اللّجج» و اعلام نمود که «العلم لا يدرك براحه الجسم» با تن آسایی، علم و دانش به دست نخواهد آمد و بدینگونه به مبارزه با هر گونه تحجر پرداخت.

ولی متأسفانه دنیای امروز با ظاهری فریبنده، شدیداً مبتلا به تحجری خزنده گردیده و با این حال نام تمدن و حیات برتر را در عین زندگی حیوانی بی ارزش، برای خود برگزیده است.

اگر امروز، در خدمت دنیا و امکانات پیشرفته دنیایی بودن را زندگی برتر می نامند برای آن است که هیچ شناختی از «هستی» و «انسان» ندارند. در مخیله آنان، انسان، حیوانی است که باید در چپاول و نابودی سایر انسانها و نابودی موجودات طبیعت زیبای الهی به خدمت گرفته شود و هر که زورمدارتر باشد دارای موفقیت بیشتر و هر که از دیدگاه های انسانی دورتر باشد صاحب توانایی هایی به مراتب بالاتر و به عبارت دیگر؛ بی مانند در اجرای قانون جنگل می گردد.

امروزه، علم و صنعت فقط در مسیر تأمین هواوهوس درصدهای اندک در مجموعه شش میلیاردی انسان ها قرار دارد و سایر انسانها باید چون خادمی مطیع در مقابل آنها ارائه خدمت نموده و با اجرتی به

اندازه قوت لا یموت امید به بقاء زندگی چند روزه جیفه دنیا داشته باشند. علم و صنعت امروزی به درصدی اندک، اجازه می دهد تا در هر لحظه دلخواه، تاروپود زندگی و حیات یک ملت را با خاک یکسان نمایند. علم و صنعتی که روح و عواطف انسانی را درک نموده و به تبع صاحبانش نابودکننده جوامع انسانی می گردد.

چیزی که باید در خدمت زندگی و بقاء انسان قرار گیرد عکس آن حاصل گشته و اینجاست که باید این پیشرفتها را ارزش گذاری کرد و جایگاه دارندگان آنها را در حیطه حیات انسانی روشن نمود.

به امید روزی که بیداری انسانهای کره خاکی، زندگی شیرین و ارزشمند دنیایی را برای فراهم سازی آخرتی زیباتر تحقق بخشد و هیچ انسانی با اندوه از مصائب زندگی مشاهده نشود و این حاصل نخواهد شد مگر در پرتو ولایت.

حوزه های علمیه که در سایه علوم اهل بیت علیهم السلام پرورش یافته اند، تبدیل به دانشگاه تعلیم و تعلم احکام متعالی اسلام شده اند و با کوششی خستگی ناپذیر در فکر پرورش فکری و روحی آحاد انسانها بوده و تمام هستی خود را برای گسترش معارف الهی به کار بسته اند. روزنامه فیضیه نیز در جهت ایفای وظیفه خود با تاسی بر این روش، تمام توان و کوشش خود را در جهت گسترش معارف الهی به کار بسته تا شاید به اندازه ران ملخی، خدمتی اندک را به جایگاه رفیع علم و دانش ارائه نماید.

مجموعه حاضر با استفاده از دوره کامل دروس خارج اصول حضرت آیه الله العظمی فاضل لنکرانی «مد ظله العالی» که علیرغم مبارکتهای شدید و وحشیانه دشمن بعثی، درس معظم له بدون هیچ مکنی همچنان ادامه یافته (۱) و به طلاب و فضلاء محترم القاء شده است، تقدیم جامعه علمی جهان اسلام گردیده است.

این مجموعه حاصل زحمات چندساله روزنامه فیضیه می باشد که با یاری طلاب و فضلاء محترم آماده شده و به پیشگاه ولی عصر «عج» تقدیم می گردد و از اساتید و فضلاء محترم خواهانیم در صورت مشاهده کاستی و لغزش قلم و ویرایش، مسأله را جهت اصلاح به اطلاع دفتر روزنامه برسانند.

همچنین از آن مرجع بزرگوار، که با برشمردن ثمرات پرباری برای این مجموعه، مشوق ما گردیدند و فرزند گرامیشان استاد گرامی حجه الاسلام و المسلمین جناب آقای محمد جواد فاضل تقدیر و تشکر نموده و امیدواریم ما را از دعاهاى خود در جهت خدمت و پیشبرد اهداف حوزه های علمیه بهر مند نمایند.

از عزیزانی که در به ثمر رسیدن این مجموعه از تمام توان خود بهره گرفته و با تحمل سختی کار، بدون وقفه در اتمام آن زحمت کشیده اند مخصوصاً برادران گرامی حجه الاسلام جناب آقای سید محمد سید موسوی و جناب آقای عبد الخلیل برهان و جناب آقای سید عباس حسینی و سایر برادرانی که در پیاده سازی نوارها و تصحیح ها و ویرایشها و بازبینی های این مجموعه زحمت کشیده اند تقدیر و تشکر می نمایم که «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» و از خداوند منان تقاضا داریم لیاقت خدمت خالصانه در راه خودش را عنایت فرموده و ما را از شائبه های نفسانی و شیطانی، مصون و محفوظ بدارد و خود یاور و پشتیبان ما در خدمت به دینش باشد.

«الهی لا حول لی ولا قوه الا بقدرتک و لا نجاه لی من مکاره الدنیا الا بعصمتک فأسئلك ببلاغه حکمتک و نفاذ مشیتک أن لا- تجعلنی لغير جودک متعرضا و لا- تصیرنی للفتن غرضا و کن لی علی الأعداء ناصرا و علی المخازی و العیوب ساترا و من البلاء واقیا و عن المعاصی عاصما برأفتک و رحمتک یا أرحم الرّاحمین»، «اللهم اجعل قوتی فی طاعتک و نشاطی فی عبادتک و رغبتی فی ثوابک و زهدی فیما یوجب لی ألیم عقابک إنک لطیف لما تشاء». آمین رب العالمین.

قم المقدسه سیزدهم رجب المرجب ۱۴۱۹ سه شنبه دوازدهم آبان ۱۳۷۷ «عبیدک المبتلی» محمد دادستان

ص: ۶

۱- (۱) - در تاریخ ۶۷/۱/۸ بمباران شدید شهر مقدس قم مصادف با زمان درس، صفحه ۱۸۶ همین کتاب

مباحث الفاظ

موضوع علم

اشاره

ص: ٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

قبل از هرچیز باید تشکر کنم از خداوند متعال که تا حدی به من شفا عنایت فرمود، به برکت ادعیه شما دوستان و سروران و عموم مردم و بالاتر از همه شخص امام بزرگوار که قطعاً مستجاب الدعوه است، با این که چند ماه تحت معالجات غیر صحیح و بلکه مضر در داخل و خارج از ایران بودم، مع ذلک، خداوند لطف فرمود و من حیث لا یحتسب و من حیث لا یشعر راه صحیح را مشخص فرمود.

به هر حال، من از آقایان و سروران هم خیلی تشکر می کنم که مرا از دعا فراموش نکردند، به عنوان تعارف نمی گویم، مثل آفتاب پیش من روشن است که همین دعاها و توسلات مؤثر بود، لو لاین مسائل معنوی، حالا من که به جائی نمی رسیدم، اینها سبب شد که خداوند عنایت کرد.

بالاخره این توفیقی که به من عنایت شده باید سبب خیر باشد، ما روحانیین معتقدیم که برای حیات، استقلالی وجود ندارد، بما هو زندگی نباید به آن معتقد باشیم، ما زندگی را ان شاء الله خدمت به اسلام می دانیم و اگر به زندگی علاقمندیم، شاید برای این باشد که می خواهیم بیشتر به اسلام خدمت کنیم و واقعیت هم همین است، اگر از زندگی این مقدمیت برداشته بشود، هیچ حقیقتی برای این زندگی وجود نخواهد داشت.

در این بحثی که این دوره می خواهیم شروع کنیم ان شاء الله به مطالب لازم - از نظر خود مطلب یا ابتلای به آن - می پردازیم. البته سعی می کنیم که نه مختصر باشد و نه مطول، به آن صورتی که مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) تعبیر می کردند، می فرمودند: علم اصول در این اواخر تورم پیدا کرده است، ایشان کلمه تورم را در علم اصول به کار می بردند.

قبل از آنکه وارد مقاصد علم اصول بشوم، مطالبی را به عنوان مقدمه - به همان ترتیب مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه - که واقعا سودمند هست، ذکر می کنم:

یکی از مقدمات که البته در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) به عنوان مقدمه مستقل مطرح نشده، بلکه مقدمه را چیز دیگری قرار داده و در ضمن اشاره ای به این مسأله کرده، آن هم برای نکته ای که ایشان لازم دیده که آن نکته را بیان کند، موضوع علم است، نه موضوع علم اصول فقط؛ موضوع هر علمی. مرحوم آخوند (ره) به طور ضمنی می فرماید: «موضوع کل علم ما بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه» ایشان درصدد بوده تفسیر خاصی از عرض ذاتی بکنند، لذا این مسأله را به صورت ضمنی بیان کردند و گرنه آنکه از نظر ایشان در این مقدمه بوده، پرداختن به نسبت بین موضوع و موضوعات مسائل بوده که ایشان می فرمایند: این نسبت، نسبت کلی و فرد و طبیعی و مصادیق است.

لکن ما قبل از آنکه به این بحث برسیم، مباحثی را در رابطه با اصل موضوع علم باید بررسی کنیم.

نیاز علوم به موضوع

اولین چیزی که باید بررسی بشود، این است که آیا هر علمی نیاز به موضوع دارد؟ بر فرض آنکه احتیاج به موضوع مسلم شد، این بحث پیش می آید که آیا موضوع هر علمی باید متصف به وحدت باشد؟ یعنی هر علمی یک موضوع باید داشته باشد یا این که ممکن است هر علمی موضوعات متعدد داشته باشد؟ بحث سومی که باید بررسی بشود، تعریفی است که برای موضوع علم شده که:

«موضوع کل علم ما بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه» آیا واقعا موضوع علم معنایش این است؟ مقصود از عوارض ذاتیه چیست؟ آیا عوارض ذاتیه به مفهومی است که علمای گذشته معنا کردند؟ یا به مفهومی است که مرحوم آخوند (ره) در کفایه به آن اشاره نموده اند؟

اینها باید ان شاء الله ملاحظه بشود، لیکن از همین که مرحوم آخوند (ره) به صورت ضمنی بیان می فرماید که «موضوع کل علم ما بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه» استفاده می شود که این معنا یک معنای مفروق عنه است. در منطق هم که شما ملاحظه می کنید، آنجا موضوع علم را «ما بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه» معنا می کنند و بعید نیست که همین تسالمی که تقریبا به حسب ظاهر از کلام مرحوم آخوند (ره) استفاده می شود، تبعاً للمنطق است. منطقیان این حرف را زده اند و دیگران هم پذیرفته اند.

عبارت «ما بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه» معنایش این است که «العلم یحتاج الی الموضوع» و هم معنایش این است که «الموضوع واحد» و هم معنایش این است که آن موضوع واحد همان است که «بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه». حال بررسی کنیم:

اما مسأله اصل احتیاج علم به موضوع که موضوع را سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (قدس سره) مورد انکار قرار داده و فرموده اند: ممکن است علم، موضوعی نداشته باشد، حال این مطلب به چه صورت می تواند تقریر شود؟ بیان استاد بزرگوار در این رابطه چیست؟ ایشان برحسب آنچه مقرر تقریر کرده - و با اصل مطلب مرتبط است - می فرمایند: این طور نبوده که از اول وقتی که علوم تدوین می شد، آمده باشند موضوعی مشخص کرده باشند و مدون اصلی در رابطه با آن موضوع مشخص بحث کرده باشد، بلکه علوم در اصل تدوین - همانطوری که تقریبا مسلم است - کاملا ناقص و بسیط بوده و بر اثر مرور زمان تکامل پیدا کرده و به صورت فعلی رسیده است.

شاهد این مسأله سخنی است که شیخ الرئیس بو علی سینا در رابطه با تدوین منطق از معلم اول نقل می کند: ما آنچه را از گذشتگان درباره قیاسها به ارث بردیم، ضوابطی مجمل و مختصر بود، بدون این که خصوصیاتش مشخص باشد و اما تفصیل شرایطی که در قیاسها معتبر است «ما کبدنا فیه أنفسنا» چیزهایی است که خودمان زحمت کشیدیم و شبها را به بی خوابی گذرانیدیم و به این صورت در آوردیم. بعد هم می فرمایند: ممکن است آنهایی که در آتیه می آیند، مباحث بیشتری را اضافه کنند یا اگر به نقص و خللی در حرفهای ما برخورد کردند، این نقصها را جبران کنند.

پس ببینید! گفتگویی نبوده است که موضوعی را مطرح کنند و درباره عوارض ذاتیه اش بحث کنند.

این تنها مطلبی است که از ایشان به اصل بحث می خورد، اما عرض کردم بعضی از فرمایشات دیگر ایشان مربوط به نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل است. ایشان می فرمایند: ما قبول نداریم که همیشه نسبت میان موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت کلی و مصادیق باشد. گاهی نسبت میان آنها نسبت کل و جزء است؛ مثل جغرافیا که بعدا توضیحش را عرض می کنم، بلکه می فرمایند: گاهی موضوع علم با موضوعات مسائل یکی است، حتی مثل انسان و زید هم نیست، مثل کلی و مصادیق، طبیعی و افراد آن هم نیست، مثل علم عرفان که موضوعش الله - سبحانه و جلّ جلاله - است و تمام موضوعات مسائلش هم درباره الله است، ما در آنجا نمی توانیم کلی و فرد، طبیعی و مصادیق را تصور کنیم.

البته این فرمایش ایشان نمی تواند اصل احتیاج به موضوع را از بین ببرد، این در ارتباط با مطلب دیگری است که تقریبا مرحله چهارم بحث ما قرار می گیرد. حضرت امام فرمایش دیگری دارند که آن هم در رابطه با مرحله سوم بحث ماست. می فرمایند: ما قبول نداریم که «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» است. برای این که وقتی سراغ علم فقه - که نزدیکترین علوم به شماس است - بروید، از شما پرسند که موضوعش چیست؟ می گوئید: فعل مکلف.

ایشان می فرمایند: خیلی از مباحث فقه به فعل مکلف ارتباط ندارد. آیا کتاب الارث جزء کتابهای

فقهی هست یا نه؟ کتاب الارث به کجای فعل مکلف ارتباط دارد؟ اگر پدری مرد، پسرش چقدر ارث می برد، دختر او چقدر ارث می برد، در صورت افتراق چقدر و در صورت اجتماع چقدر؟ این به کجای فعل مکلف ارتباط دارد؟ یا مثلا در باب نجاسات (اعیان نجاسات نه احکام نجاسات) شما دو سال بحث می کنید: «الکافر نجس، الکلب نجس، الدم نجس، المنی نجس». آیا «الدم نجس» موضوعش فعل مکلف است یا محمولش؟ همینطور در باب مطهرات و بخشی دیگر از مسائل فقهی.

آیا این بیان، احتیاج به موضوع را نفی می کند؟ یا این بیان نفی می کند که «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» است؟

(پاسخ سؤال): موضوع مسائل چیست؟ شما در اعیان نجاسات بحث مفصلی می کنید که «المنی نجس» منی فعل مکلف است؟ «الدم نجس» فعل مکلف است؟ این خودش مسأله فقهی است. آیا «الدم نجس لیست بمسأله فقهیه أم مسأله فقهیه؟» الدم که به فعل مکلف نمی تواند ارتباطی پیدا بکند.

پس، آنکه از بیان استاد بزرگوار ارتباط به اصل مطلب یعنی به مرحله اول بحث (اصل احتیاج به موضوع) ارتباط پیدا می کند، نافی آن اصل نیست. یعنی اگر بعدا دلیلی بر اصل احتیاج به موضوع اقامه کردیم، آیا این با فرمایش امام (ره) که علوم در اصل تدوین در کمال نقص بوده و مدوّن اصلی موضوعی را در نظر نگرفته و بیان نکرده منافات و معارضه پیدا می کند یا آن دلیل با این بیان منافات ندارد؟

در تدوین اصلی علم منطق گرچه ذکر موضوع نشده، اما آیا مسائلی که در آن مدوّن ابتدائی به کار رفته، مباحث غیرمنطقی هم بوده یا مباحث مجملی از منطلق بوده است؟ چندی پیش یکی از دوستان، جزوه ای در اصول فقه از شیخ مفید (علیه الرحمه) در اختیار من گذاشت که در مجموع من اول الاصول الی آخر الاصول سه صفحه بیشتر نبود، اما حالا می بینید که دوره های ده جلدی و دوازده جلدی پیدا کرده است، اگر اصول در تدوین اصلی آن سه صفحه بوده، اما حالا ده جلد شده، آیا معنایش این است که در ابتدا احتیاجی به موضوع نداشته؛ یعنی خوب بوده یک مسأله فقهی هم آنجا مطرح شود، یک مسأله فلسفی هم آنجا مطرح شود یا این کاستی ها و افزودگی ها، بیان و عدم بیان، نقصان و کمال نمی تواند اصل احتیاج به موضوع را نفی کند؟

بنابراین، می توان گفت که این بیان ایشان نمی تواند اصل احتیاج به موضوع را نفی کند، لکن لقاتل أن یقول که شما چه دلیلی دارید که هر علمی احتیاج به موضوع دارد؟

دلیلی که مشهور اقامه کرده اند بر این که موضوع باید واحد باشد، اگر تمام باشد، هم اصل احتیاج به موضوع را ثابت می کند و هم اعتبار وحدت موضوع را. این دلیل می تواند هر دو جهت را اثبات کند، به عبارت روشتر اگر ما دلیلی اقامه کنیم که احتیاج به موضوع را مستقیما ثابت کند، در مرحله دوم باید بحث کنیم که آیا این موضوع مورد احتیاج، باید واحد باشد یا ممکن است که متعدد باشد؟

اما اگر دلیلی بر اصل وحدت موضوع اقامه کردیم، احتیاج به موضوع را هم ثابت می کند.

اکنون دلیل مشهور را عنوان می کنیم، شما در اطراف آن دقت بفرمائید که تمام است یا نه؟ و آیا دلیل دیگری هم هست که بتواند اصل احتیاج به موضوع را از آن به دست آورد؟

متن دلیل مشهور در لزوم نیاز علوم به موضوع

دلیل مزبور دو مقدمه لازم دارد: یک مقدمه اش تقریباً روشن است و آن این که «کل علم یترتب علیه غرض و فائده» هر علمی فائده ای بر آن مترتب و برای تحقق غرضی تدوین شده است. مثلاً علم نحو غرضش این است که انسان را از خطای در مقال باز دارد. علم منطقی غرضش این است که انسان را از خطای در فکر باز دارد و به او بیاموزد که چگونه قیاس را باید ترتیب دهد تا نتیجه بر آن مترتب شود. علم اصول غرضش این است که انسان قدرت بر استنباط احکام الهی پیدا کند، علم طب هم غرضش این است که مردم را از دردها و کسالتها نجات دهد. پس هر علمی یترتب علیه غرض و فائده.

مقدمه دوم که قاعده ای فلسفه ای است دو طرف دارد، یک طرفش می گوید: «الواحد لا یصدر الا من الواحد» طرف دومش می گوید: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد». بخش مورد نیاز دلیل مشهور این است که «الواحد لا یصدر الا من الواحد» شیء واحد، اثر واحد باید حتماً از واحد صادر شود، و گرنه اگر دو شیء متباین باشند و بین آنها هیچ جهت مشترکی وجود نداشته باشد، نمی توانند در یک امر تأثیر گذارند.

مرحوم آخوند(ره) همه جای کتاب کفایه به این مسأله به صورت یک وحی منزل تمسک می کند. اگر دیدید که شمس در حرارت تأثیر می گذارد و نار هم تأثیر در حرارت می گذارد، بدانید که حتماً بین شمس و نار یک جهت جامع و قدر مشترکی وجود دارد و اگر بین شمس و نار هیچ گونه جهت مشترکی وجود نداشته باشد، معنا ندارد که هر دوی آنها در یک شیء تأثیر کنند، مگر آنکه بگوئید بین حرارتهایشان تباین وجود دارد و اگر حرارت را شیء واحدی قرار دادید، حتماً باید در اینجا مؤثر در حرارت را همان جهت جامع و قدر مشترک فرض کنید.

در این مقدمه و در اشکالاتی که ممکن است متوجه این دلیل باشد، دقت بفرمائید.

پرسش:

۱ - نظریه امام خمینی «قده» درباره موضوع علوم را توضیح دهید.

۲ - آیا نظریه امام خمینی «ره» با اصل احتیاج علوم به موضوع منافات دارد؟

۳ - دلیل مشهور در لزوم نیاز هر علمی به موضوع را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم: دلیلی که اقامه شده می تواند هم اصل احتیاج به موضوع را ثابت می کند و هم این که هیچ علمی نمی تواند خالی از موضوع باشد و در عین حال، وحدت موضوع را ثابت کند که موضوع در هر علمی، شیء واحد است.

دلیل مشهور بر لزوم نیاز هر علمی به موضوع

دلیل مذکور دو مقدمه داشت: یکی این که بر هر علمی غرض و فایده واحدی ترتب پیدا می کند.

لذا تکثر علوم به لحاظ همین معناست، البته در آینده ان شاء الله بحث می کنیم که آیا تمایز علوم به تمایز موضوعات است یا به تمایز محمولات یا به تمایز اغراض مترتبه بر علوم؟ اما این معنا جای تردید نیست. به لحاظ همین دلیل که بر هر علمی، غرض واحدی ترتب پیدا می کند.

مقدمه دوم این دلیل این است که یک قاعده ای در فلسفه مورد بحث است و جلّ محققین آن قاعده را پذیرفته اند، منتها در جای خودش که «الواحد لا یصدر الا من الواحد» شیئی که اتصاف به وحدت پیدا کند، معلولی که متصف به وحدت باشد، باید علت آن هم واحد بوده و آن هم اتصاف به وحدت داشته باشد. البته این قاعده در جای خودش مبرهن است.

آن وقت گفته اند که ما این دو را به هم ضمیمه می کنیم، یکی این که غرض و فایده مترتبه بر هر علمی واحد است و دیگر این که «معلول واحد لا یکاد یصدر الا من الواحد»، که هر علمی عبارت از

مجموعه مسایل آن علم است. مثلاً- علم نحو چیست؟ مجموعه مسائل علم نحو که «یقال انه علم النحو»، مجموعه مسایل علم صرف هکذا و همینطور سایر علوم.

پس ما می بینیم آنچه که مؤثر در این غرض است و در این شیء واحدی که به عنوان غرض از آن تعبیر می شود، این مسایل است: «الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، المضاف الیه مجرور و امثال ذلک من مسایل علم النحو، یترتب علیها غرض علم النحو و فائده علم النحو و هو صون اللسان عن الخطأ فی المقال». پس آنچه می تواند در رابطه با غرض باشد و در حقیقت به عنوان مؤثر در غرض مطرح شود، مسائل علم است. برای این که علم غیر از مسائلی چیز دیگری نیست، غیر از این قواعدی که شما در علم نحو ملاحظه می کنید، ما چیز دیگری نداریم که از آن به علم نحو تعبیر کنیم.

پس اینها مؤثر در غرض است.

محور اتحاد در موضوع علم (جامع)

آن وقت می گویند: هر کدام از مسائل، یک موضوع و یک محمول و یک ارتباط بین موضوع و محمول و نسبت بین موضوع و محمول دارد، هر مسأله ای واجد این سه عنوان است.

گاهی می بینید مسائل علم نحو محمولاتشان واحد است، لکن موضوعشان متعدد، مثل این که شما در باب مرفوعات که می رسید، هر مسأله ای که عنوان کنید، خبرش «مرفوع» است، لکن مبتدایش فرق می کند، «کل فاعل مرفوع و کل مبتدئ مرفوع» و هکذا.

گاهی قصه برعکس است، موضوع واحد و محمول متعدد است، مثل این که درباره فاعل شما احکام متعدده دارید، «الفاعل مرفوع، الفاعل مقدم علی المفعول، الفاعل کذا» احکام متعدده ای که بر فاعل مترتب است.

گاهی هم موضوع و محمولشان باهم فرق دارد مثل «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» که نه موضوعشان یکی است و نه محمولشان یکی است.

اینها می گویند: این مسائلی که در هر علمی هست و هر مسأله ای مرکب از موضوع و محمول و رابطه است، ما باید یک جامعی بین اینها پیدا کنیم که آن جامع، امر واحدی باشد که مؤثر در غرض واحد و در معلول واحد است، آیا جامع بین محمولات را در باب قضایا مطرح کنیم یا جامع بین موضوعات را به حساب بیاوریم یا جامع بین ربطها و نسبتها و ارتباطها را مطرح کنیم؟

در بادی امر هر سه محتمل است، برای این که در مسأله هر سه جهت وجود دارد، موضوع و محمول و ربط. آیا جامع بین محمولات، یا جامع بین موضوعات، یا جامع بین نسبتها، کدام مقصود است؟

اگر بخواهیم جامع بین محمولات را در نظر بگیریم، فرض این است که محمول در قضایای حملیه عنوانش در رابطه با موضوع، عنوان عارض و معروض است، محمول نوعاً عارض بر

موضوع است و عرضی است که موضوع اتصاف به آن پیدا می‌کند: «زید قائم» که معنایش «زید له القیام» است، یعنی این موضوع اتصاف دارد به این که قیام بر او ثابت است، آیا درست است که ما در مقام انتزاع جامع و به دست آوردن جامع، عارضها را ملاک قرار دهیم و معروضها را کنار بزنیم یا این که روی تقدّمی که معروض بر عارض دارد، آن تقدّم رتبی که عنوان معروضیت اقتضا می‌کند، اقتضا دارد که ما معروض را مقدم بر عارض بدانیم؟ لذا در مقام مقایسه بین موضوعات و محمولات، به لحاظ همین مسأله عارض و معروض، موضوعات را باید مقدم بدانیم.

از اینجا روشن می‌شود که موضوعات بر نسبتها هم تقدّم دارد، برای این که اولاً نسبتها یک معانی حرفیه هستند و معانی حرفیه از استقلال برخوردار نیستند و ثانیاً: نسبت هم عنوان تبعیت در آن وجود دارد، نسبت علاوه بر این که از موضوع تأخر دارد، از محمول هم تأخر دارد، نسبت در درجه سوم مطرح است، آن وقت چطور می‌شود که ما این نسبتها را بتوانیم برای مسأله جامع، ملاک قرار دهیم؟

لذا انحصار پیدا می‌کند مسأله به این احتمال که ما باید جامع بین موضوعات مسائل را ملاحظه کنیم، جامع بین «الفاعل، المفعول، المضاف الیه» که اینها موضوعات مسائل علم نحو است، باید جامع بین اینها ملاحظه شود و جامع بین اینها هم مثلاً کلمه و کلام است، بنابراین که کلمه و کلام، تعددی در آن وجود نداشته باشد و یک شیء باشد که خود این هم یک بحثی است درباره موضوع علم نحو.

پس نتیجه اینطور شد که ما مجبوریم یک جامعی بین موضوعات مسائل داشته باشیم که عبارت است از موضوع علم. پس هم ناچاریم از وجود چنین جامعی و هم لامحاله این جامع شیء واحد است. لذا این دلیل هر دو جهت را اثبات می‌کند.

تذکری به شاگردان «رعایت امانت در نقل گفته ها»

این مسائلی را که عرض می‌کنیم قدری توجه بفرومائید، گاهی برخلاف آنچه که من صحبت کردم، بعضی مسائل را نقل کرده اند. درست دقت شود که در مقام نقل، آنچه که من عرض می‌کنم شما نقل کنید، امروز آقای محترمی به من تلفن کرد و گفت: یکی از شاگردهای شما گفته که شما در بالای منبر گفتید: امام بزرگوار گفته علم اصول موضوع ندارد، چه موقع چنین حرفی زدیم؟! چه موقع ما بحث درباره موضوع علم اصول کردیم؟ یک بحث کلی، آن هم در رابطه با این که احتیاج به موضوع هست یا حتماً نباید موضوع داشته باشد؟ آیا نیاز به موضوع هست یا نه؟ چنین بحثی را عنوان کردیم، چطور چنین معنائی را نقل کرده اند؟ با یک کلمه اضافه و کم شدن، مسأله تغییر می‌کند، بحث ما در موضوع کلی علوم هست، آن هم نه درباره این که موضوع دارد یا ندارد؟ بلکه احتیاج به موضوع دارد یا ندارد؟ بحث در این معناست که آیا «یمكن أن یکون هناک علم و لم یکن له موضوع؟»

آیا این معنا امکان دارد یا ندارد؟ چه ربطی دارد به این که کسی برود بگوید که فلانی گفته امام فرموده است که علم اصول موضوع ندارد، امام خودش یک رساله ای در موضوع علم اصول در چند صفحه مرقوم فرموده اند، غیر از مباحثی که در دروسشان مطرح کرده اند، لذا در نقل مطالب درست دقت بفرمائید.

اشکالاتی که می تواند به این دلیل متوجه باشد، این اشکالات را خیلی باید دقت بفرمائید.

نقد دلیل مشهور

یک اشکال ابتدائی است که ما ادعا کنیم که هر علمی حتما باید یک غرض و فائده بر آن ترتب پیدا کند، این باید از کجا آمده؟ ممکن است یک علمی دارای دو غرض و دو فائده باشد، یعنی جمیع مسائل دوتا فائده بر آن مترتب شود، طوری که بین این دو فائده، تلازم تحقق داشته باشد و مرحوم آخوند(ره) به مناسبتی در صفحه دو بحثشان می فرمایند که این بعید است و امتناع عادی دارد، اما دلیلی هم بر این اقامه نکرده اند که چرا امتناع عادی دارد که یک علمی دوتا غرض بر آن بار شود؟ آیا مقتضای آیه و روایت این است؟

می فرمایند: اگر فرض کردیم دوتا غرض در کار بود، دیگر لازم نیست که دوتا کتاب بنویسیم، دوتا اسم برایش بگذاریم، آیا این حرف درست است؟ یک کتاب می نویسند، یک علم هست، یک علم تدوین می کنند، «لکنه یترتب علیه غرضان، یترتب علیه فائدتان» یک برهانی حتی بر امتناع عادی این معنا، نمی توانیم اقامه کنیم، امتناع عقلی که ندارد، مرحوم آخوند(ره) هم امتناع عادی ادعا می کند. لکن یک برهانی هم بر امتناع عادی اقامه نفرموده اند.

این مسأله مهمی نبود که ما در رابطه با این دلیل ذکر کردیم. اما می خواستیم عرض کنیم که به صورت اصل مسلم که هر علمی باید غرض واحد بر آن ترتب پیدا کند، این «باید» از کجا آمده؟ منشأ این «باید» چیست؟ اگر بگویید: خارجا این علمی که داریم «یترتب علی کل منها فائده واحده» می گوئیم آن هم معلوم نیست که اینطور باشد، شاید در بعضی از علوم فوائد مختلفی بر آن ترتب پیدا کند.

اقسام واحد و اشکال دلیل مشهور

اشاره

اما آنچه مهم در اشکال به این دلیل می باشد، چند اشکال است:

یکم: شما می گوئید: هر علمی «یترتب علیه غرض واحد» یک کلمه «واحد» در این مقدمه دارید، یک کلمه «واحد» هم در مقدمه دوم دارید که می گوئید: «الواحد لا یصدر الا من الواحد». اولاً ما می گوئیم: ما چندجور واحد داریم؟ یک واحد شخصی و حقیقی داریم که می گوئیم: «زید واحد»، این واحد شخصی حقیقی است. برای این که آنچه شخصیت زید را تشکیل می دهد و دخالت در

تشکیل شخصیت زید دارد، این واحد است و قابل تکثر هم نیست، زید اصلاً معنا ندارد که متکثر شود، البته نام زید قابل تکثر است، اما خود زید «لا یقبل التکثر و لا یقبل التعدد»، از این تعبیر می‌کنیم به واحد شخصی یا واحد حقیقی، این یک نوع واحد است.

یک واحدی داریم که از آن تعبیر می‌کنیم به واحد نوعی، واحد نوعی مثل این که می‌گوئیم:

«الانسان واحد»، چطور انسان واحد است با این که مصادیقش در خارج متکثر است و شما هم می‌گوئید: طبیعی عین افرادش است «و یوجد به وجود افراده»، «الانسان واحد» غلط نیست، یعنی «الانسان نوع واحد» و معنای نوع واحد این است که در تحت این نوع مصادیق و افرادی وجود دارد که تمام این مصادیق و افراد در این نوع مشترک هستند و نوعشان عبارت از همین انسان است، لذا اگر از ما سؤال شد که مراد از وحدت در «الانسان واحد» چه وحدتی هست؟ نمی‌توانیم بگوئیم وحدت شخصی است، باید بگوئیم: وحدت نوعی است.

یک واحد سومی هم داریم که واحد عنوانی است، واحد عنوانی عبارت از این است که گاهی عده‌ای را زیر یک عنوان جمع می‌کنند، مثل شما برادران که الان در اینجا جمع شده‌اید، الان بگوئیم:

«أهل هذا المدرس» آنهایی که مجتمع در این مدرس هستند. این یک عنوان است، اما این عنوان فقط بر شما صادق است، کسی که از این مدرس خارج باشد، دیگر این عنوان بر او صادق نیست.

آن وقت این واحد عنوانی گاهی در امور اعتباریه تحقق پیدا می‌کند مثل باب نماز، نماز را شما می‌گوئید «شیء واحد»، این «شیء واحد» یعنی چه؟ نماز که از مقولات مختلفه تشکیل شده است، حتی از مقولات متباینه؛ کلام، قیام، قعود، سجود، سکوت، همه این مقولات در باب نماز هست. مع ذلک اگر از شما پرسند که صلات چیست؟ شما می‌گوئید: «شیء واحد». اعتبار شرعی این صلات را شیء واحد قرار داده، یعنی شارع مجموعه اجزای مختلف نماز را «اعتبر امرا واحدا و سماه بالصلاه» و آثاری هم بر این صلاه مترتب کرده، خواصی هم بر این صلاه بار کرده است.

گاهی هم هست که اعتبار، اعتبار عرفی است، اعتبار عرفی ضمن این که اعتبار است، لکن عرفی هست، مثل این که اگر معجونی را طبیبی درست کند و مجموع آن را مؤثر در مداوی یک مرضی بداند، این مجموعه بر حسب اعتبار این طبیب مخترع معجون «یکون شیئا واحدا مؤثرا» در مداوی یک مرض خاص و شفای مرضی.

یادسپاری سودمند، مراد از «أهل البیت»

از جمله عناوین و واحدهای عنوانیه، عنوان «أهل البیت» است که در آیه تطهیر مطرح است، «أهل البیت» در آیه تطهیر نه اصطلاح قرآنی است که بعضی از محققین مفسرین ذکر کرده‌اند و نه یک معنای غیرمأنوسی دارد، «بیت» در لغت عرب به معنای اتاق است در مقابل دار، «اهل البیت» یعنی ساکنین در اتاق، موقعی که آیه تطهیر نازل شد، ساکنین در اتاق، فقط رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و امیر

المؤمنین (علیه السلام) و حضرت زهرا (س) و امام حسن و امام حسین (علیه السلام) بودند، تنها عنوانی که می توانست در آن جریان اینها را جمع کند، مجتمعین در این اطاق بود؛ حتی در بعضی از روایات دارد که یکی از زنهای پیغمبر ظاهرًا ام سلمه خواست وارد اطاق شود، رسول خدا فرمودند که تو باید بیرون باشی.

برای این که یک عنوانی می آید که این عنوان نباید تو را بگیرد، عنوان فقط این پنج نفر را باید شامل شود.

لذا این که شاید در ذهن بعضی از شما برادران باشد که انسان وقتی که می آید به رفیقش می گوید که اهل بیت ما مریض هستند، یعنی خانواده ما، زن و بچه ما، اما شامل خودش که دیگر نمی شود، «أَهْلَ الْبَيْتِ» که دیگر نباید خود انسان را بگیرد، پس چطور شده که در آیه تطهیر شامل خود رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) شده است؟ در درجه اول شامل خود رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می باشد، برای خاطر همین معنای لغوی صاف و خیلی روشن مجتمعین در اطاق، مثل همان تعبیری که عرض کردم که اگر کسی الان بیاید بگوید: مجتمعین در این مدرس، خوب آنکه را بیرون قرار گرفته شاملش نمی شود، این اختصاص دارد به آنهایی که در این مدرس مجتمع هستند. «أَهْلَ الْبَيْتِ» هم همین معنا را دارد. تفصیل این مطلب را البته در یک رساله ای در آیه تطهیر نوشته و این معنا را اثبات کرده ایم. اگر کسی خواست به آن مراجعه کند.

بالاخره ما یک واحد حقیقی و شخصی، یک واحد نوعی و یک واحد عنوانی داریم.

مراد از واحد

در مقدمه دوم که می گوید: «الواحد لا یصدر الا من الواحد» هیچ جای تردید نیست که مقصود از واحد عبارت از واحد شخصی و حقیقی است، یعنی معلولی که وحدت حقیقیه و شخصیه داشته باشد، معنا ندارد که دو علت مستقل و غیرمرتبط به هم داشته باشد، بلکه حتما باید یک علت داشته باشد، اگر جایی هم دیدید دوتا علت به حسب ظاهر موجود است، شما باید بگوئید: آن قدر جامعی که متصف به وحدت است، روی این معلول اثر گذاشته است. پس این معنا جای تردید نیست که مقدمه دوم در این دلیل که کلمه «الواحد» در آن مطرح است «الواحد لا یصدر الا من الواحد» این همانطوری که محققین از فلاسفه بیان کرده اند، مقصود از واحد، واحد حقیقی و شخصی است.

حال می آئیم سراغ واحد در مقدمه اولی، شما می گوئید هر علمی غرض واحد بر آن مترتب است، این واحد را معنا کنید، چطور واحدی است؟ غرض واحد بر آن مترتب است، آیا واحدش واحد شخصی است یا واحد نوعی یا واحد عنوانی است؟ برای ما روشن کنید کدام یک از اینهاست؟

مراد از وحدت در ترتب غرض واحد بر علوم

اگر شما بگوئید: چونکه در مقدمه دوم مراد از واحد، واحد شخصی است، مجبوریم اینجا هم

واحد را واحد شخصی فرض کنیم. می گوئیم: این را مقداری تحلیل کنید. مثلاً غرضی که مترتب بر علم نحو است که می گوئید: «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» می گوئیم: این وحدت شخصیه دارد و این واحد، مترتب بر علم نحو است، می گوئیم: خوب معنای این عبارت می دانید چیست؟ معنای این عبارت این است که مسائل علم نحو «الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، المضاف الیه مجرور» که فرض کنیم علم نحو همین سه مسأله را بیشتر ندارد - برای روشن شدن مطلب - کدامش مؤثر در این غرض است؟ «الفاعل مرفوع» این غرض را تأمین می کند به تنهایی یا «المفعول منصوب» این غرض را به تنهایی تأمین می کند یا «المضاف الیه مجرور» این غرض را به تنهایی تأمین می کند؟ یا این که مجموع اینها مؤثر در حصول این غرض هستند؟ کدام یک از اینهاست؟

آیا «الفاعل مرفوع» به تنهایی «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» می آورد؟ پس بقیه چه دخالتی دارند؟ «المفعول منصوب صون اللسان عن الخطاء فی المقال» می آورد، پس آن دوتای دیگر چه کاره اند؟ «المضاف الیه مجرور صون اللسان عن الخطاء فی المقال» می آورد، پس آن دوتای دیگر چه کاره هستند؟ یا این که مجموع اینها «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» می آورند؟ روی وحدت شخصیه، شما چاره ای ندارید که بگوئید: مجموع اینها این نقش را دارد، یعنی مسأله «الفاعل» به عنوان جزئی در رابطه با این غرض مطرح است، «المفعول منصوب» به عنوان جزء دوم در رابطه با این غرض مطرح است، «المضاف الیه مجرور» در رابطه با این غرض به عنوان جزء سوم مطرح است.

اگر عنوان جزئی مطرح شد، پس ارتباط علم و این مسائل با غرض، این شد که کلّ این مسائل، علیت برای حصول این غرض دارند، نه جامع بین این مسائل. تعبیری که فارق است، این است که آیا جامع در حصول این غرض نقش دارد یا مجموع در حصول این غرض نقش دارد؟ اگر شما وحدت را به عنوان وحدت شخصیه مطرح کردید، باید کلمه جامع را بردارید و به جای آن کلمه مجموع را بگذارید، از این جهت یک مشابهتی به نماز پیدا می کند، شارع می فرماید: «الصلاه معراج المؤمن»، چه چیزی معراج مؤمن است؟ رکوع معراج مؤمن است؟ سجود معراج مؤمن است؟ فاتحه الكتاب معراج مؤمن است؟ یا این که بر مجموعه اینها عنوان معراجیت مترتب است؟ مجموعه اینها چنین است.

پس همانطور که در باب نماز و خواص نماز و علیت و معلولیتی که آنجا شما تصویر می کنید، یک علت بیشتر ندارید «و هو المجموع و له معلول واحد و هو المعراجیه»، اینجا هم باید شما یک علت داشته باشید «و هو مجموع المسائل و له معلول واحد و هو صون اللسان عن الخطاء فی المقال». پس جامع از کجا دیگر مورد نیاز است که شما بگوئید که ما مجبوریم جامع را بگیریم؟! آیا جامع بین محمولات را بگیریم یا جامع بین موضوعات را بگیریم یا جامع بین نسب و ارتباطات را بگیریم؟ تا بعداً هم نتیجه بگیریم که جامع بین موضوعات باید گرفته بشود؟

پس، اصل جواب ما تا همین مقدار روشن شد، برای این که «الواحد» در مقدمه دوم بلا اشکال واحد شخصی است و در این غرض واحد، اگر شما بخواهید واحد را واحد شخصی بگیرید، این تالی فاسد را دارد. همینجا مطلب تمام می شود، لکن ما در عین حال واحد نوعی و واحد عنوانی را هم برای این که مسأله کاملاً روشن شود با تمام احتمالاتش عرض می کنیم.

(پاسخ سؤال: مجموع مانعی ندارد، مجموع شیء واحد است، مثل این می ماند که اگر شما یک ظرف آبی را هم در مقابل آفتاب گذاشتید و هم زیر آن گاز روشن کردید، آن حرارت شخصی ای که در آن ظرف آب به وجود می آید، مستند به جامع نیست، این مستند به مجموع است، یعنی یک دهمش را شعاع شمس به وجود آورده است، نه دهمش را هم گاز و آتش به وجود آورده است. اینجا هم مسأله اینطور است که یک حرارت شخصی، اگر دو علت پیدا کرد، مجموع علتین در این مؤثر است، منتها هر کدام به اندازه استعداد و توانائی خودش است.

پرسش:

۱ - آیا بر هر علمی غرض واحد مترتب است یا نه؟ توضیح دهید.

۲ - اقسام وحدت را با ذکر مثال توضیح دهید.

۳ - محور اتحاد در هر علمی کدام است؟

۴ - آیا دلیل مشهور برای اثبات وحدت موضوع تمام است یا نه؟ توضیح دهید.

ص: ۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که دلیل مشهور مرکب از دو مقدمه است و در هر دو مقدمه کلمه واحد ذکر شده است و تردیدی نیست که در مقدمه ثانیه: «الواحد لا يصدر الا من الواحد» مقصود از واحد، شخصی و حقیقی است. آن وقت سؤال کردیم که آیا مقصود از واحد در مقدمه اولی هم همین است؟ یعنی این که شما می گوئید مسائل هر علمی غرض واحد بر او مترتب است؟ آیا مقصود از این واحد، واحد حقیقی و شخصی است؟ اگر مقصود واحد حقیقی و شخصی باشد، معنایش این است که ما یک غرض بیشتر نداریم، نه یک نوعی که افراد و مصادیقی داشته باشد، بلکه یک واحد شخصی است که این واحد شخصی اگر معلول مسائل قرار گیرد یعنی همه مسایل در این واحد نقش داشته باشد، معنایش این است که همه مسائل عنوان کل دارند، عنوان مجموعی دارند، نه به این صورت که هر مسأله ای به تنهایی این غرض بر آن ترتب پیدا کند.

ترتّب دو علت بر معلول واحد

در مثالی که دیروز در آخر ذکر کردم، خوب دقت بفرمایید، اگر یک حرارت شخصی، حرارت ماء موجود در این اناء خاص که «شیء واحد شخصی» است، معلول شمس و معلول نار هر دو باشد، چه جوری می شود که معلول دوتا باشد؟ چطور می شود که این دوتا روی این اثر گذاشته باشند؟ غیر از این که ما عنوان کل و جزء و عنوان مجموع در این جا تصور کنیم، عنوان دیگری در کار نیست،

البته اگر نار نبود، شمس استقلال داشت در تأثیر در حرارت، اگر شمس نبود نار تأثیر مستقل در حرارت داشت؛ اما الان هر دو که باهم شدند، شما که می‌گویید «لا- يجوز اجتماع علتین مستقلین علی معلول واحد» معنایش این است که اگر دو تا علت مستقل در یک معلول اثر کردند، هر کدام باید استقلالشان را از دست بدهند. یعنی در این وضع باید عنوان جزئیت پیدا کند. آن علت مستقله الان به صورت جزء العله درآمده، این علت مستقله الان به صورت جزء العله درآمده و الان در تأثیر در این معلول که شمس و نار باهم مجتمع شدند، دو تا علت نداریم، یک علت داریم، منتها آن علت ما، مجموعه نار و شمس است که شمس جزء العله است و نار هم جزء العله است.

بلی، اگر نار نبود، شمس صلاحیت داشت که بطور استقلال در حرارت اثر کند، اما صلاحیت ربطی به وضع فعلی ندارد، الان از شما می‌پرسند که آیا این حرارت را شمس به وجود آورده یا نار به وجود آورده است؟ شما در جواب می‌گویید هر دو! هر دو یعنی چه؟ یعنی دو تا علت مستقل؟ یا این که وقتی هر دو شدند، دیگر قید استقلالشان کنار می‌رود و عنوان آن جزئیت می‌شود یعنی «الشمس جزء العله لهذه الحراره و النار جزء آخر للعله لهذه الحراره» و در این حرارت شخصی یک علت بیشتر نداریم و آن علت شمس نیست، آن علت نار نیست، بلکه آن علت، مجموعه نار و شمس است که ما از آن تعبیر به کلّ می‌کنیم که هر یک از آن دو، عنوان جزئیت پیدا می‌کنند.

نقدی بر دلیل مشهور

در ما نحن فیه هم مسأله این گونه است، وقتی که شما غرض واحد هر علمی را یک واحد شخصی قرار دادید، در این غرضی که بر علم نحو مترتب می‌شود - همان طوری که دیروز عرض کردیم - آیا «الفاعل مرفوع» به تنهایی مؤثر در این غرض است؟ نه. «المفعول منصوب» مؤثر در این غرض به تنهایی است؟ نه. بلکه مجموعه این مسائل یک علت را تشکیل می‌دهد و یک مؤثر را تشکیل می‌دهد و این مؤثر در این اثر، تأثیر می‌گذارد.

اگر مسأله به این صورت است، دیگر یعنی چه که شما سراغ قدر جامع بین موضوعات مسائل بروید؟ قدر جامع یعنی کلی و فرد، ما بحث کلی و فرد نداریم، ما بحث معلول واحد و علت مرکبه من مجموع المسائل که هر مسأله عنوان جزئیت دارد و هر مسأله عنوان بعضیت دارد، نه عنوان فردیت و نه عنوان مصداقیت که شما عنوان جامع را دنبال کنید. لذا عرض کردم که این جا کلمه جامع را باید کنار بگذاریم و در مقابل، کلمه مجموع را بیاوریم که معنای مجموع، یعنی «شیء واحد مرکب له اجزاء» اما مسأله جامع، مسأله کلی و فرد است، مسأله طبیعی و مصداق است و ما نیازی به این مسأله پیدا نمی‌کنیم و ارتباطی روی این فرض با کلی و فرد پیدا نمی‌کند.

لذا عرض کردم: جواب هم به همین صورت خاتمه پیدا می‌کند. برای این که بعد از آن که کلمه واحد در مقدمه دوم، واحد حقیقی شخصی شد و ما هم مجبور هستیم در مقدمه اولی هم همین معنا

را بگیریم، و گرنه این دو مقدمه ارتباطی باهم پیدا نمی کند و نمی شود که در مقدمه اولی مقصود از واحد یک واحد باشد و در مقدمه دوم یک واحد دیگر و حتما باید این دو واحد در این دو مقدمه یک معنا داشته باشند و اگر بخواهد در مقدمه اولی مقصود از واحد، واحد حقیقی و شخصی باشد، عرض کردیم که هیچ انطباق بر استدلال پیدا نمی کند و مسأله جامع بین موضوعات، هیچ مرتبط به این دلیل نخواهد بود.

لیکن ما برای تکمیل بحث، آن دو تا احتمال را عرض می کنیم. چون واقعیت در بعضی از آن دو تا احتمال دیگر است که عرض می کنم ان شاء الله.

نقد دوم بر دلیل مشهور

احتمال دارد که مقصود از واحد در این مقدمه اولی، واحد نوعی باشد، واحد نوعی همان بود که ما اشاره کردیم، شما می گویند: «الانسان واحد» با این که انسان مصادیق متعدده دارد، لکن مقصود از این واحد یعنی «واحد بالنوع، واحد نوعا»، یعنی وحدت نوعیه در انسان وجود دارد و به عبارت روشن تر «الانسان نوع واحد». اگر در باب اغراضی که مترتب بر علوم و مسائل علوم می شود، شما وحدت نوعیه را ملاحظه کنید، در باب علم نحو فرضا سه مسأله دارید: (۱ - الفاعل مرفوع ۲ - المفعول منصوب ۳ - المضاف الیه مجرور) غرض از علم نحو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است. این جا یک سؤالی مطرح است که آیا هر مسأله ای از مسائل علم نحو در این «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» نقش دارد یا همانطوری که در احتمال گذشته گفتیم مجموعه مسائل نقش دارد؟ روی احتمال گذشته یک تالی فاسد مهمی در کار بود و آن تالی فاسد این بود که اگر شما می گفتید که «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» یک غرض واحد شخصی است و مترتب بر تمام مسائل علم نحو است، لازمه اش این بود که اگر کسی از هزار مسأله علم نحو مثلاً یکی از آنها را فقط بلد نباشد، اما نهصد و نود و نه تای آن را بلد است، او «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» ندارد. برای این که اگر ما یک علتی پیدا کردیم که مرکب از هزار جزء باشد، اگر این یک جزئی کم باشد، اثری ندارد، مثل باب نماز، شما جمیع مقدمات و مقارنات و افعال و خصوصیات نماز را رعایت کنید، الا یک جزء کوچک را عمدا ترک کنید «لم تأت بشيء اصلا».

روی احتمال اول باید چنین معنایی باشد، اگر «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» یک واحد شخصی است و این هم مترتب بر مجموعه مسائل علم نحو است، از هزار مسأله علم نحو اگر کسی یکی را بلد نباشد، اصلاً مثل این که نحو را نخوانده است، درحالی که مسأله این طور نیست، مسأله این است که شما هر مسأله ای از علم نحو را بخوانید و معرفت بر آن پیدا کنید، یک مصداق «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» درست می شود، شما اگر «الفاعل مرفوع» را خواندید و عمل کردید و در مقام اخبار گفتید: «جاءنی زید» آیا این «الفاعل مرفوع» زبان شما از خطاً در مقال محفوظ نگاه داشته

است، ولو این که شما ندانید که «المفعول منصوب» ولو شما ندانید «المضاف الیه مجرور»، اما یک مصداق «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» در رابطه با فاعل برای شما تحقق پیدا کرده، از این به بعد هر جا فاعل در کلامتان می آورید، مرفوع می خوانید «جاءنی زید، صدق عمرو، ذهب بکر» هزار تا فاعل هم در کلامتان بیاید، چون شما خواندید که «الفاعل مرفوع» اینجا «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» در رابطه با فاعل برای شما تحقق پیدا کرده است.

لذا عرض کردم: واقعیت مسأله این است که آن «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» که مترتب بر مسائل علم نحو است، وحدت نوعیه دارد یعنی دارای مصادیق است، «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب الفاعل، صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول، صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المضاف الیه» اینها هر کدام مصداق است و هر کدام عنوان «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» بر آن انطباق پیدا می کند. لذا غرض واحدی که مترتب بر مسائل علم می شود، واقعش این است که وحدت نوعیه دارد و معنای وحدت نوعیه این است که «له افراد و مصادیق» همین مقدار عرض کردم که آن دلیل را از بین می برد، برای این که دلیل ما راجع به وحدت شخصیه است، اما نتیجه این است که غرض واحد در رابطه با مسائل چه جوری است؟ آیا عنوان، عنوان جامع است یا عنوان، عنوان مجموع است؟ آیا جامع را باید در کار بگیریم، همانطوری که مستدل سراغ جامع می رفت؟ یا مجموع را بگیریم همانطوری که در رابطه با احتمال اول عرض کردیم؟ یا هیچ کدام؟

مسأله دیگری اینجا پیش می آید که هر مصداقی از غرض با یک مسأله ارتباط دارد، «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب الفاعل» این مربوط به «الفاعل مرفوع» است، تعددی در کار نیست، علت واحد و معلول هم واحد. «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول» مربوط به «المفعول منصوب» است و دیگر به «الفاعل مرفوع» ارتباطی ندارد، نه ارتباط جزء و کل دارد و نه ارتباط فرد و مصداق، «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول» مربوط به «المفعول منصوب و لیس الا» و «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المضاف الیه» مربوط به مسأله «المضاف الیه مجرور» است و نه مربوط به «الفاعل مرفوع» و نه مربوط به «المفعول منصوب».

لذا نه عنوان جامع، دیگر روی این احتمال مطرح است و نه عنوان مجموع، و اصلاً ربطی به هم ندارند، «الفاعل مرفوع» یک شعبه از صون اللسان را در اختیار گرفته است. «المفعول منصوب» یک شعبه دوم از صون اللسان را در اختیار گرفته، «المضاف الیه مجرور» یک شعبه سوم را. بدون این که با هم ارتباط و تنازع و مخالفتی داشته باشند. لذا واقعیت مسأله در باب اغراض که عبارت از وحدت نوعیه اغراض است، اقتضا می کند که هر مسأله ای در رابطه با یک فرد از غرض باشد، آن علتش است و آن معلولش است، آن مؤثرش است و آن اثرش است و دیگر مسأله جامع یعنی چه؟ حتی مسأله مجموع یعنی چه؟ کل و جزء هم این جا مطرح نیست، هر فردی از غرض و هر مصداقی از غرض،

«له مؤثر واحد و له عله واحده» و آن علت واحده «مسأله من مسائل ذاك العلم». لذا نه نوبت به جامع می رسد و نه نوبت به مجموع می رسد.

نقد سوم بر دلیل مشهور

بدتر از این، همان است که بگوییم: «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» حتی وحدت نوعیه هم ندارد، نه وحدت شخصی و نه وحدت نوعی، بلکه وحدت عنوانی دارد. وحدت عنوانی می سازد با این که حتی افراد تباین داشته باشد، حتی بین آنهایی که در این عنوان وارد هستند، مابینت باشد.

عرض کردم از باب مثال: مجتبعین در این مجلس یک واحد عنوانی است، اما در عین حال بعضی سادات هستند و بعضی از آنها غیر سادات هستند و اینها از این جهت بینشان تباین وجود دارد، اما در این عنوان مشترک هستند که هر دو وقتشان را تلف کرده اند و این جا نشسته اند و حرفهای مرا گوش می دهند.

واحد عنوانی هم از واحد نوعی بدتر است. برای این که واحد نوعی لااقل افرادی که در تحت آن نوع بودند، اینها یک جهت مشترک حقیقی داشتند، در جهت نوعیت بینشان شرکت بود، اما واحد عنوانی نه! عرض کردیم در باب صلاه که چیز عجیبی است، با این که وحدت عنوانی دارد، ولی از مقولات مختلفه ای که در فلسفه تباین بین این مقولات ثابت شده است، صلاه مجموعه مرکب از این مقولات است، اسم این مجموعه را صلاه گذاشتند، این مجموعه را شارع اعتباراً شیء واحدی ملاحظه کرده است. اگر ما در واحد نوعی مسأله را به آن صورت مطرح کردیم، در واحد عنوانی که منافات ندارد که متبائنات در این واحد عنوانی جمع شده باشند، این متبائنات هر کدام به یک مسأله مربوط است. «الفاعل مرفوع» به یک متباین مربوط است و «المفعول منصوب» به متباین دیگر و «المضاف الیه مجرور» به متباین سوم که دیگر، حتی شعبه هم وجود ندارد که بگوییم همه شعبه ها در تحت عنوان «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» به عنوان اتحاد در نوع باهم اشتراک دارند.

لیکن این هم صرف احتمال است و اگر هم باشد، نتیجه ای برای مستدل نمی تواند بدهد. لذا این دلیلی را که مشهور برای اصل احتیاج به موضوع در هر علمی اقامه کردند، به این صورتی که ملاحظه فرمودید ناتمام است.

محور تمایز علوم

اشاره

دلیل دوم که خیلی مهم نیست، این است که یک مسأله ای که روز اول من اشاره کردم و بعد ان شاء الله مفصل در آن وارد می شویم، مسأله تمایز علوم است که آیا تمایز علوم به چه چیزی ارتباط دارد و ملاک در اختلاف علوم چه چیزی است؟ چه چیزی سبب شده که علم فقه از علم نحو جدا شود؟ چه چیزی سبب شده که علم نحو از فلسفه جدا شود؟ ملاک در این جدایی چه چیزی است؟ این جا

حرفها و نظرات مختلفی وجود دارد.

مرحوم آخوند(ره) همانطور که در کفایه مطرح کردند و بعضی از شاگردان ایشان مثل مرحوم محقق عراقی(ره) که ان شاء الله بعدا صحبت می کنیم، اینها معتقدند که تمایز علوم به تمایز اغراض است یعنی اغراض است که باعث تدوین علوم شده است، ریشه اختلاف را در آن اغراض باید بررسی کنیم «اذا كان الغرض واحدا» یک علم «و اذا كان الغرض متعددا» دوتا علم وجود دارد.

اما مشهور قائل شدند که تمایز علوم به تمایز موضوعات است، البته یک حرفی و نظراتی در تفسیر کلام مشهور هست که این را هم در همان بحث عنوان می کنیم، لیکن به حسب ظاهر وقتی که می گویند تمایز علوم به تمایز موضوعات است، ظاهرشان این است که مقصودشان موضوع هر علمی است یعنی علم فقه چون موضوعش عمل مکلف است، علم نحو موضوعش کلمه و کلام است، علم فلسفه مثلا موضوعش وجود است، چون بین موضوعات اختلاف وجود دارد، لذا تمایز علوم به تمایز همین موضوعات است. آن وقت گفتند که اگر علم احتیاجی به موضوع نداشته باشد، پس چطور می توانیم تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم؟ علمی که موضوع ندارد، چطور می شود این جا تمایز بین آن علم و بین علوم دیگر را روی این مسأله که مشهور قائل شدند، ما قائل بشویم؟ پس این که مشهور قائل شدند که تمایز علوم به تمایز موضوعات است، این خودش دلیل بر این است که اصل احتیاج به موضوع تقریبا یک مسأله روشنی بوده، و گرنه چطور می شود با نبود موضوع، تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم.

نقد نظریه مشهور بر تمایز علوم به تمایز موضوعات

لیکن این دلیل را عرض کردم دلیل سستی به نظر می رسد. چرا؟ برای دو جهت. یک جهت این که خود این معنا مسلم نیست که تمایز علوم به تمایز موضوعات است، محقق بزرگی مثل مرحوم آخوند(ره) در کفایه و محقق عراقی(ره) و افراد دیگر تمایز علوم را به تمایز موضوعات نمی دانند، بلکه به تمایز اغراض می دانند و شاید احتمال دیگری هم در کار باشد که مرحوم آخوند(ره) اشاره می کنند که تمایز علوم به تمایز محمولات باشد، نه تمایز موضوع.

پس اول خود این مسأله بعدا باید ان شاء الله بحث شود و یک چیز مسلمی نیست که روی این تکیه بکنیم و حکم به این معنا کنیم و جهت دوم این است که شاید مشهور که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می دانند - خوب دقت بفرمایید - یعنی این جوری می خواهیم بگوییم که آیا اول تمایز را به تمایز موضوعات دانستند و بعد آمدند از آن استفاده کردند که هر علمی موضوع دارد که بنابراین مسأله احتیاج به موضوع در رتبه متأخره از تمایز علوم به تمایز موضوعات است قرار گرفته؟ یا ممکن است مسأله عکس باشد؟ اول مسأله احتیاج به موضوع را قائل شدند و پایه گذاری کردند و این معنا را معتقد شدند و بعد گفتند حالا که علم موضوع دارد، تمایز علوم به تمایز موضوعات

است؟ اینها باهم فرق می کند.

استدلال می خواست آن راه اول را بگیرد و بگوید که مشهور اول تمایز علوم را به تمایز موضوعات قائل شدند، بعد آن را ثابت کردند و نتیجه این شد که علم احتیاج به موضوع دارد.

می گوئیم: روی قاعده، مطلب عکس است، اول مشهور قائل شدند به این که «لکل علم موضوع خاص واحد» بعد که به مسأله تمایز علوم رسیدند، گفتند تمایز علوم به تمایز موضوعات است که آن به عنوان ثمره مترتبه به اصل بحث است.

می گوئیم اگر به عنوان ثمره است، ما به ثمره کار نداریم، ما به اصل بحث کار داریم، بحث ما این است که آیا علم نیاز به موضوع دارد یا این که علم نیاز به موضوع ندارد؟ اگر علم نیاز به موضوع داشت، آن وقت یک ثمره ای که مشهور بر آن مترتب کردند، این است که تمایز علوم به تمایز موضوعات است.

پس این هم نمی تواند، دلیل بر این معنا باشد. آیا ما می توانیم یک راه دیگری پیدا کنیم که آن راه ما را قانع کند و تبعاً للمشهور معتقد شویم به این که هر علمی دارای موضوعی هست یا این که بر گردیم به همان مطلبی که امام بزرگوار فرمودند که معلوم نیست هر علمی احتیاج به موضوع داشته باشد؟ دقتی در این رابطه بفرمایید، شاید یک راهی را بتوانیم پیدا کنیم که نیاز هر علمی به موضوع را ثابت کند. ان شاء الله.

پرسش:

۱ - چگونگی ترتب دو علت بر معلول واحد را توضیح دهید.

۲ - نقدهای بر دلیل مشهور را بیان کنید.

۳ - احتمالهای سه گانه در محور تمایز علوم چیست؟

۴ - نظریه مشهور در تمایز علوم و نقد آن را توضیح دهید.

ص: ۲۸

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نقد دليل وحدت غرض و جامع بين موضوعات مسائل

راجع به دليل اولی که برای وحدت موضوع و وجود موضوع ذکر شده بود، ما یک جواب ذکر کردیم، لیکن یکی دو جواب دیگر هم هست که چون اهمیت دارند، اشاره ای به این دو جواب هم می کنم.

همان دليل اول که از راه وحدت غرض می خواستند استکشاف کنند جامع بين موضوعات مسائل را که این جامع هم اصل وجودش و هم وحدتش - اگر این دليل تمام باشد - تقریبا احراز می شود.

جواب اول ما تکیه اش روی آن وحدت غرض بود که آیا وحدت را حقیقی و شخصی ملاحظه می کنید یا وحدت را نوعی می گیرید یا وحدت را عنوانی می گیرید؟ گفتیم روی هیچ تقریبی نمی تواند این دليل تمام بشود، همانطوری که ملاحظه فرمودید.

اگر از این جواب صرف نظر کردیم و نیامدیم در وادی وحدت غرض که آیا حقیقی است، نوعی است، عنوانی است، دو جواب مهم دیگر در کار است: یکی این که این «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» که شما می گوئید غرض علم نحو است و مترتب بر علم نحو است، نحوه ترتب معلول بر علت و نحوه ترتب اثر بر مؤثر، سؤال این است که چه چیزی در «صون اللسان عن الخطاء فی المقال»

مؤثر است؟ چه چیزی سبب می شود که انسان وقتی می خواهد به لسان عربی صحبت کند، صحیح صحبت کند؟ (خوب دقت بفرمائید!)

آیا وجود «کل فاعل مرفوع» در علم نحو این اقتضا را دارد؟ خوب این «کل فاعل مرفوع» که در علم نحو وجود دارد، از کی وجود دارد؟ از اولی که این علم تدوین شده که تدوینش هم تقریباً با بیان امیر المؤمنین (علیه السلام) بوده، آیا نفس وجود «کل فاعل مرفوع» به عنوان یک مسأله نحویه، «یصون الانسان عن الخطاء فی المقال؟» پس همه باید عربی صحیح صحبت کنند، برای این که در کتاب سیوطی «کل فاعل مرفوع» هست، در کتابهای قبل از سیوطی هم بوده، از اول هم بوده، چه چیزی اثر می کند به نحو معلول و علت؟ به نحو مؤثر و اثر؟ آنکه علت «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» است، وجود «کل فاعل مرفوع فی مسائل علم النحو» نیست، بلکه این مسأله به اضافه این که و انسان هم برود علم پیدا بکند به مسائل علم نحو و در مقام عمل هم بخواهد رعایت کند، ولی نفس علم به مسائل علم نحو به تنهایی فائده ندارد.

ممکن است یک کسی بداند که در نحو «کل فاعل مرفوع» وجود دارد، لکن بگویند من خودم را تابع علم نحو نمی دانم، من می خواهم فاعل را منصوب ذکر کنم. نفس علم به مسائل علم نحو هم فایده ندارد، بلکه علم به مسائل علم نحو و رعایت مسائل علم نحو فایده دارد، حالا- که در علم نحو «کل فاعل مرفوع» هست و ما هم فهمیدیم که هست و می خواهیم ضوابط علم نحو را رعایت کنیم، آن وقت «جائتی زید» می گوئیم، دیگر «جائتی زید» نمی گوئیم، پس آنچه در «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» اثر دارد، نفس وجود «کل فاعل مرفوع» در کتاب سیوطی نیست، ولو این که من بقال باشم و هیچ اطلاعی هم نداشته باشم، این که اثر ندارد، باید بروم سراغ سیوطی اطلاع پیدا کنم که «ان کل فاعل مرفوع» و در مقام عمل و صحبت هم خودم را مقید به رعایت ضوابط نحویه بدانم.

پس چه چیزی فی صون اللسان مؤثر است؟ آیا «کل فاعل مرفوع» مؤثر نیست، او علت نیست؟ اگر او علت نیست، پس چرا شما جامع بین موضوع فاعل و مفعول و مضاف الیه را در کار می آورید؟ شما می گوئید چون اینها مؤثر در غرض هستند و غرض واحد است و غرض واحد باید علت واحد داشته باشد. علت واحد اش چیست؟ شما در علم نحو آمدید و جامع را کلمه و کلام گرفتید، مگر کلمه و کلام «یصون اللسان عن الخطاء فی المقال»؟ باید عنوان علیت و معلولیت و تأثیر و تأثر باشد، شما می خواهید یک جامعی درست کنید که با این اثر مرتبط باشد، می پرسیم جامع چیست؟ می گوئید کلمه و کلام، غرض چیست؟ «صون اللسان عن الخطاء فی المقال»، پس کلمه و کلام مؤثر در «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» است!! باید چنین حرفی بزنید. کی کلمه و کلام مؤثر فی «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» است؟! تازه علم به کل فاعل مرفوعش هم مؤثر نیست، علم به «کل فاعل مرفوع» و تقیید به رعایت این علم در حین مقال و گفتار، اینها مؤثر است، اگر من فهمیدم که «کل فاعل مرفوع» و مقید به رعایت ضوابط علم نحو در مقام گفتار بودم، آن وقت «جائتی زید»

می گویم، وگرنه هزار سال در سیوطی «کل فاعل مرفوع» وجود داشته باشد، ولی من اطلاعی نداشته باشم، اینجا «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» تحقق پیدا نمی کند.

پس، بر فرض که از آن جواب یکی دو روزه صرف نظر کنیم، نمی فهمیم این حرف شما را، یعنی این دلیل بر مدعایان تطبیق نمی کند، شما از راه علت و معلول پیش آمدید، «الواحد لا یصدر الا من الواحد» صدور معلول از علت، در حالی که «کل فاعل مرفوع» آدم را به جایی نمی رساند، «کل فاعل مرفوع» یک جامعی پیدا کرد به نام کلمه و کلام، باید بگوئید کلمه و کلام مؤثر در «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» است، آیا می شود چنین حرفی زد؟ اگر من چنین حرفی بزنم، شما می پذیرید که جامع به عنوان علت واحده مطرح است، غرض هم به عنوان معلول؟ جامع کدام است؟ کلمه و کلام، غرض کدام است؟ «صون اللسان عن الخطاء فی المقال»، است، پس کلمه و کلام یصون اللسان عن الخطاء فی المقال!!

پس این حرف بر فرضی که از آن اشکال هم ما صرف نظر کردیم، حرف درستی نیست.

نقد سوم

اما جواب دیگر که مهم است، بر فرض که ما از جواب دوم هم صرف نظر کردیم، هر دو را کنار گذاشتیم، یک سؤال دیگری مطرح می کنیم، می گوئیم شما فرمودید که ارتباط بین غرض هر علم و مسائل آن علم است، ارتباط بین غرض و خود علم است، از شما پرسیدیم: علم کدام است؟ گفتید:

علم مجموعه مسائل است، پس بین مسائل و غرض ارتباط تحقق دارد. بعد شما راهی را طی کردید، گفتید: مسائل مرکب از سه چیز است: موضوع، محمول و نسبت، محمول را به عنوان تأخر رتبی کنار زدید، نسبت را هم بدتر کنار زدید و گفتید که هم معنای حرفی است و هم تأخر از موضوع و محمول دارد.

می گوئیم: این حرفها چیست که شما می زنید؟ قوام مسأله به چیست؟ این مسائل، قضایای حملیه است نوعا، قضیه حملیه قوامش به چیست؟ وقتی که شما می آئی یک خبری می دهی، می گوئی: «زید جاء من السفر» یا می گویی: «زید عالم» چه چیزی را می خواهی به این مخاطب تفهیم کنی؟ آیا جز مسأله ارتباط بین محمول و موضوع را؟ حالا هر نوع ارتباطی که ما در قضایای حملیه بعدا ان شاء الله صحبت می کنیم، شما در «زید عالم» تکیه تان روی چیست؟ وقتی که این خبر را برای مخاطب و مستمع خودتان القا می کنید، آیا جز روی نسبت بین عالم و زید، روی چیز دیگری تکیه دارید؟ یعنی معنای «زید عالم» در مقام اخبار، وقتی بخواهیم تحلیلش کنیم، این است که «انّی اخبرک بعالمیه زید» ارتباط بین عالمیت و زید، این در قضیه خبریه مطرح است.

آن وقت مسائل هر علم، محور اصلی شان غیر از این نسبت چیز دیگری نیست. در قضیه «کل فاعل مرفوع» که در علم نحو مطرح می شود، چه چیزی علمای نحو می خواهند بگویند؟ آیا روی

فاعل تکیه دارند؟ روی مرفوع تکیه دارند؟ یا در قضیه «کل فاعل مرفوع» روی مرفوعیت فاعل تکیه دارند؟ این مطلب مثل دو دوتا چهارتا می ماند، در قضیه «کل فاعل مرفوع» علمای علم نحو چه چیزی می خواهند به ما بگویند؟ آیا غیر از این می خواهند بگویند که «الفاعل له ارتباط بالمفعولیه و المفعولیه مرتبطه بالفاعل؟» قضیه معنایش این است، مسائل علم، حقیقت و محورشان این است.

اگر ما از آن دوتا جواب اول صرف نظر کردیم و همه حرفهای شما را پذیرفتیم و گفتیم: وحدت غرض هست، وحدت غرض هم کشف می کند از وجود جامع، همه را قبول کردیم، اما جامع بین چه چیزهایی؟ شما می آئید جامع بین موضوعات مسائل را پیش می کشید، موضوعات مسائل چه ارتباطی به غرض دارند؟ همانطوری که جامع بین فاعل و مفعول و مضاف الیه، کلمه و کلام است، کلمه و کلام چه ارتباطی به «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» دارد؟ آنکه به «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» مرتبط است، مرفوعیه الفاعل است، منصوبیه المفعول است، مجروریه المضاف الیه است، این «فی صون اللسان عن الخطاء فی المقال» مؤثر است و اگر اینطور شد، شما باید جامع بین نسبتها را بگیرید، غیر از این چاره ندارید و مسلم است که جامع بین نسبتها، موضوع علم نخواهد بود.

شما از این راه موضوع علم درست می کنید، جامع بین مرفوعیه الفاعل و منصوبیه المفعول، کلمه و کلام نیست، جامع بین فاعل و مفعول، کلمه و کلام است، نه جامع بین مرفوعیه الفاعل و منصوبیه المفعول، جامع بین اینها کلمه و کلام نیست و شما از راه جامع بین موضوعات مسائل می خواستید موضوع برای علم درست کنید و وحدت موضوع را ثابت کنید، درحالی که این راهی که شما رفتید، اگر از دو اشکال قبلی هم صرف نظر کنید، نتیجه اش جامع بین نسبت ها و ارتباطهاست و جامع بین ارتباطات هیچ ربطی به موضوع علم نمی تواند داشته باشد و این یک اشکال مهمی بر این حرف هست که بر فرض از آن حرفها هم صرف نظر شود، این راه نمی تواند آن نتیجه را افاده کند. این راجع به دلیل اول بود.

دلیل دوم را هم دیروز عرض کردیم، آن هم تمام نبود. آیا راهی غیر از این راه ها می توانیم پیدا کنیم که از آن راه مسأله وجود موضوع را به دست بیاوریم؟

نظر استاد در اثبات وجود و وحدت موضوع

یک راهی که در کلام سیدنا الاستاذ الامام (مد ظله) برای یک هدف دیگری ذکر شده، نه برای این هدفی که ما می خواهیم از آن استفاده کنیم، ولی به نظر من این مسأله را از بیان ایشان می شود استفاده کرد، گرچه خود ایشان منکر وجود موضوع برای هر علمی هستند و این مطلب را برای یک مسأله دیگری بیان کرده اند، لیکن اگر انسان اندکی در این مطلب فکر کند، بعید نیست که مسأله وجود موضوع و بلکه وحدت موضوع را از همین راه استفاده کند، آن راه چیست؟ (خوب دقت بفرمائید!)

آن راه این است که ما مسائل هر علمی را وقتی که باهم مقایسه می کنیم، می بینیم در جوهره ذات این مسائل یک نوع سنخیت، یک نوع آشنائی، یک نوع ارتباطی وجود دارد، ولو این که موضوع و محمولهایشان باهم فرق داشته باشد، مثلاً در «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» می بینید موضوع و محمول هر دو باهم فرق دارد، آن موضوعش، فاعل است، این مفعول است، او مرفوع است، و این منصوب است، اما این دو مسأله را وقتی باهم مقایسه کردیم، «الفاعل مرفوع، المفعول منصوب» می بینیم بین اینها مسانخت تحقق دارد، اینها دو مسأله آشنای باهم هستند، اما اگر «الفاعل مرفوع» را کنار یک مسأله اصولیه گذاشتیم: «صیغه الامر هل تدلّ علی الوجوب أم لا» و گفتیم بله دلالت بر وجوب می کند، این با «الفاعل مرفوع» چه سنخیتی دارد؟ چه ارتباطی است بین «الفاعل مرفوع» و بین «صیغه الامر داله علی الوجوب؟» می بینیم «الفاعل مرفوع» با «المفعول منصوب» یک سنخیتی بیشان هست، اما بین این مسائل و مسائل علم دیگر نیست.

تعجب اینجاست که در باب علم اصول که یک قسمتش مباحث الفاظ است و یک قسمتش مباحث و مسائل عقلیه است، مع ذلك می بینیم سنخیت در کار است، چرا؟ برای این که «صیغه الامر داله علی الوجوب» که یک مبحث لفظی است، این را کنار بحث مقدمه واجب بگذارید که به قول مرحوم آخوند(ره) در ملازمه عقلیه بحث می شود، می بینید هر دو یک سنخ است. این می گوید:

«صیغه الامر داله علی الوجوب» آن می گوید: ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدمه و بین وجوب مقدمه اقتضای وجوب مقدمه را می کند، این همان «صیغه الامر داله علی الوجوب» است، منتهی آن راهش لفظ است، این راهش ملازمه عقلیه است، این دوتا را که کنار هم می گذاریم، می بینیم در عین حال بین آنها سنخیت است، او وجوب نماز را ثابت می کند، این وجوب مقدمه نماز را ثابت می کند، او از راه «أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ» پیش می آید، این از راه ملازمه عقلی بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه.

پس مسائل هر علمی بین خودشان در جوهرشان یک نوع سنخیت و تشابه و ارتباط تحقق دارد که وقتی که مقایسه می کنیم با مسائل علم دیگر می بینیم که هیچ سنخیتی بین «صیغه الامر داله علی الوجوب» و «الفاعل مرفوع» وجود ندارد.

شبهه عدم سنخیت به لحاظ غرض

اینجا ممکن است کسی این حرف را پیش بکشد که سنخیت موجود بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» به لحاظ آن غرضی است که ترتب پیدا می کند. مسأله غرض و وحدت غرض در این سنخیت دخالت دارد.

لیکن جوابش این است که اگر ما فرض کردیم که علم نحو هیچ غرضی هم بر آن بار نمی شد، نفس این دو مسأله وقتی کنار هم قرار می گرفت: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» بیشان

مسانخت وجود دارد، بینشان سنخیت تحقق دارد که این سنخیت را نمی توانیم در رابطه با غرض مطرح کنیم، اگر غرضی هم نبود یا کسی علم به غرض هم نداشت، باز می بینیم بین این دو، سنخیت وجود دارد. چه سنخیتی وجود دارد؟ آیا ما نمی توانیم از راه وجود سنخیت کشف کنیم که ملاک در سنخیت این است که «الفاعل مرفوع» از عوارض کلمه و کلام بحث می کند و «المفعول منصوب» از عوارض کلمه و کلام بحث می کند؟ یعنی ملاک سنخیت این است که این مسائل در حول وحوش یک موضوع بحث می کنند و درباره عوارض ذاتیه یک معنی بحث می کنند و در اطراف یک چیز صحبت می کنند. آیا ما نمی توانیم از راه این مسانخت، به مسأله وجود موضوع و همینطور وحدت موضوع پی ببریم؟

وحدت و وجود موضوع

این دلیل هم اگر تمام باشد، هر دو جهت را دلالت می کند، هم دلالت بر وجود موضوع دارد و هم دلالت بر وحدت موضوع دارد، برای این که آنچه ایجاد علقه و سنخیت کرده بین این مسائل متنوعه علم نحو مثلا، این یک محور است، یک چیز است که «نسبیه بالموضوع» ما اسم او را موضوع علم می گذاریم. به نظر من این بهترین راه است، چون ما ادله ای را که ملاحظه کردیم، قانع کننده نبود و روی آن ادله، بزرگانی قائل شدند که لازم نیست که علم موضوع داشته باشد و مسأله منحصر به امام بزرگوار هم نیست، اما از این راه به نظر می رسد که ما می توانیم به مسأله وجود موضوع و وحدت موضوع پی ببریم، این سنخیت از کجا آمده؟ ملاک این سنخیت چیست؟ می بینیم ملاک این سنخیت این است که «الفاعل مرفوع» از عوارض چیزی بحث می کند که «المفعول منصوب» هم از عوارض همان چیز بحث می کند و او مثلا عبارت از کلمه و کلام است. لذا بهترین راهی که برای اثبات وجود موضوع و همینطور اثبات وحدت موضوع به نظر می رسد، این تسانخ جوهری و سنخیت ذاتی است که بین مسائل هر علمی وجود دارد که هیچ بین این علم و مسائل علم دیگر این مسانخت تحقق ندارد.

(پاسخ سؤال): می خواهیم ببینیم آیا این سنخیت در رابطه با غرض است که لو فرض که غرضی مترتب نمی شد بر علم نحو، آیا این سنخیت از بین می رود یا از بین نمی رود؟ من فکر کردم که اگر ما از غرض هم صرف نظر کنیم و غرض را نادیده بگیریم، باز هم می بینیم این سنخیت تحقق دارد، این تسانخ در ذات این مسائل هست، در ذات اینها ارتباط وجود دارد، و لو این که هیچ غرضی هم تحقق نداشته باشد که البته در این رابطه باز یک قدری در بحث تمایز علوم که ان شاء الله بعدا بحث می کنیم، صحبت‌هایی داریم که ان شاء الله تحقیقش آنجا خواهد آمد. به نظر من از راه تسانخ می توانیم وجود موضوع و وحدت موضوع را به دست بیاوریم و اگر این راه را هم کنار بگذاریم، هیچ دلیلی نداریم بر این که «کل علم یحتاج الی موضوع» و موضوعش هم باید واحد باشد.

(پاسخ سؤال): ما می خواهیم بگوئیم مرتبط با هم است، اگر علم، موضوع نداشته باشد، اصلاً دیگر لازم نیست بین مسائل آن سنخیت وجود داشته باشد، حساب غرض را کنار بگذارید، اگر فرض کنیم مسأله غرض کنار رفت، از طرفی هم گفتیم که لازم نیست علم موضوع داشته باشد، دیگر چه لزومی دارد که سنخیت بین این مسائل در کار باشد؟ درحالی که خارجاً ما بینیم این سنخیت تحقق دارد.

(پاسخ سؤال): اگر آنجا سنخیت وجود داشت، دلیلی هم نداریم که همه اصول عملیه جزء اصول است، مگر مرحوم شیخ را ندیدید در باب استصحاب چقدر بحث می کند که آیا استصحاب «مسأله فقهیه» یا «مسأله اصولیه».

(پاسخ سؤال): در علوم اعتباری هم سنخیت دارد، این علوم اعتباری که آن قدر شما روی آن تکیه می کنید، آن کسی که یک علم را تدوین می کند، و لو علم اعتباری، باز مسائل متساخه را در یک جا جمع می کند، و لو علم اعتباری باشد. معنای اعتبار این نیست که یک مسأله از علم نحو بیاورند، یکی از علم معانی بیان بیاورند، یکی از فلسفه بیاورند، دو سه تا هم از فقه بیاورند، اسم مجموعه را علم فقه بگذارند، بگوئیم چون علم اعتباری است، اینطور که نیست، در اعتبار هم حساب دارد.

(پاسخ سؤال): من که عرض کردم اگر غرض را هم نادیده بگیریم، باز تسامخ موجود است.

یادسپاری ضروری، توجه به ترتیب بحث

یکی از مسائلی که تذکرش لازم است، این است که هیچ وقت ترتیب بحث را گم نکنید و در بحثها گم نشوید، چون دیروز من اشاره به یک بحثی کردم، بعضی خیال کردند که من آن بحث را عنوان کرده و درباره او صحبت می کنم، روز اولی که من بحث را شروع کردم عرض کردم که یک بحث در رابطه با موضوع و اصل احتیاج هر علمی به موضوع است، یک بحث هم درباره وحدت موضوع است که تصادفاً ادله نافی و مثبت در این دو بحث، هر دو جهتش را دلالت می کرد.

(پاسخ سؤال): سنخیت یک امر محسوسی است، سنخیت را ما بالعین می بینیم، بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».

(پاسخ سؤال): اینها دو مسأله علم نحو است، می بینیم این دو مسأله بینشان سنخیت است، با این که موضوع و محمولهایشان ابتداءً مختلف است: یکی الفاعل است و یکی المفعول، یکی مرفوع است و یکی منصوب.

تعریف موضوع

اشاره

بحث سوم که عنوان می کنم برای این که مطالعه بفرمائید، راجع به تعریف موضوع است، اصلاً موضوع چیست؟ موضوع هر علمی بر فرض این که ما احتیاج به موضوع داریم، «ما معنی

بالموضوع؟ همانطوری که اشاره کردم منطقیین یک تعریف و تفسیری برای موضوع ذکر کرده اند و در کلمات دیگران هم تلقی به قبول شده، منتهی در تفسیرش بعضی از اختلافات وجود دارد و آن این است که منطقیین گفتند: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» موضوع هر علمی آن چیزی است که در سرتاسر مسائل آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می شود، اگر موضوع، کلمه و کلام شد، در مسأله «الفاعل مرفوع» از مرفوعیت او بحث می شود و در مسأله «المفعول منصوب» از منصوبیت او بحث می شود.

در این تعریف دو جهت قابل ملاحظه است: یکی این که اولاً- ما این را معنی کنیم که معنای عوارض ذاتیه چیست؟ و ثانیاً ببینیم در بین علوم علمی داریم که موضوعی داشته باشد و مع ذلك «لا یبحث فی ذلك العلم عن عوارضه الذاتیه»؟

تبیین حوزه بحث (معنای عرض و ذاتی)

اولین بحث درباره عرض ذاتی است، عرض ذاتی اینجا صفت و موصوف است: عرض و ذاتی، خود کلمه عرض قبل از این که ما به ذاتی آن برسیم چیست؟ همانطوری که در منطق ملاحظه فرمودید، در منطق در بحث کلیات خمس که پنج تا کلی برای ما درست کردند، سه تای آن را ذات و ذاتی قرار دادند: جنس و فصل و نوع، و دوتای آن را به نام عرض نامگذاری کردند: عرض خاص و عرض عام، از اینجا معلوم شد که ما دوجور عرض داریم، تقسیمات دیگری هم برای عرض شده است.

یکی از تقسیماتی که برای عرض شده، عرض ذاتی و عرض قریب است، که ذاتی در اینجا صفت عرض است، غیر از آن ذاتی است که خود عرض در مقابل ذاتی قرار می گیرد، در مقابل جنس و نوع و فصل.

پرسش:

۱ - آیا از طریق وحدت موضوع می توان نیاز هر علمی را به موضوع ثابت کرد؟ چرا؟

۲ - نظر استاد را در اثبات وجود و وحدت موضوع توضیح دهید.

۳ - مراد از موضوع چیست؟ توضیح دهید.

ص: ۳۶

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعريف موضوع علم از نظر منطقيين

عرض کردیم که منطقيين در تعريف موضوع علم می گویند: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» و ديگران هم از منطقيين تقریبا تبعیت کرده اند و باید ملا-حظه کنیم که اولاً- مقصود از عرض ذاتی چیست؟ و ثانياً نفس همین معنا که «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» درست است یا نه؟ و آیا بر موضوعات علوم تطبیق پیدا می کند یا تطبیق پیدا نمی کند؟

در این که مقصود از عرض ذاتی چیست؟ عرض کردیم که خود عرض در منطق، مخصوصا با توجه به این که منطقيين چنین تعریفی کرده اند، عرض در مقابل ذات و ذاتیات استعمال می شود، کلیات خمس سه تایشان ارتباط به ذات و ذاتیات دارد، نوع و جنس و فصل و دو تایشان عرض هستند، عرض عام و عرض خاص.

تقسیمات عرض

اشاره

از همین جا یک تقسیمی برای عرض مشخص شد که یک عرض عام داریم و یک عرض خاص داریم و مقصود از عرض خاص آن است که تنها به همین معروض مورد نظر عارض می شود، عرض عام آن است که هم عارض این معروض می شود و هم عارض معروضات دیگر.

پس، یک تقسیم برای عرض به عنوان عرض خاص و عرض عام مطرح است، تقسیم دیگری که در منطق شده است، عرض لازم و عرض مفارق است، عرض لازم آن است که از معروض جدا نمی شود، انفکاک بین او و بین معروض تحقق ندارد، اما عرض مفارق همانطوری که از نامش پیداست، گاهی منفک از این معروض می شود. مثال: اگر سواد عارض جسم شد، این طور نیست که عروضش به صورت ضرورت و دائمی باشد، ممکن است این سواد از این جسم زائل شود، اینها به عنوان تذکر است.

در عرض لازم باز یک تقسیمی کرده اند: لازم بین و لازم غیربین، لازم بین را باز یک تقسیمی برایش کرده اند: لازم بین بالمعنی الاخص و لازم بین بالمعنی الاعم که گاهی مورد نیاز واقع می شوند و باید انسان به آن توجه داشته باشد، اما فعلا به این بحث ما ارتباطی ندارد.

تقسیم عرض به ذاتی و قریب

آن که به بحث ما ارتباط دارد، یک تقسیم سومی است که برای عرض شده است: «العرض اما ذاتی و اما قریب»، عرض گاهی عرض ذاتی است و گاهی عرض قریب است. آن وقت برای این که موارد عرض ذاتی از عرض قریب روشن شود و در نتیجه معنای عرض ذاتی و عرض قریب روشن شود، صوری را ذکر کرده اند که از نظر مشهور بعضی از این صور بلا اشکال عرض ذاتی است و بعض عرض قریب است و بعضی هم محل تردید است که آیا عنوان عرض ذاتی دارد یا عنوان عرض قریب دارد.

فرموده اند: آنجایی که عنوان عارض و معروض داریم، عنوان عرض در کار است که در نتیجه ما عرض را حمل بر معروض می کنیم و عارض بر معروض می دانیم، هشت صورت در کار است که اینها را اولاً بررسی کنیم و بعد ببینیم که عرض ذاتی از این هشت قسم کدام است، عرض قریب کدام است، آن مورد اختلافی اش کدام است؟

صور هشتگانه در عروض

اولین صورت این است که اگر عرضی داشته باشیم که در عروضش نسبت به معروض هیچ احتیاج به واسطه نداشته باشد یعنی وقتی که این محمول عارض را می خواهیم حمل بر معروض و موضوع کنیم، علت را از ما نمی پرسند و نمی پرسند که چرا این عرض، عارض بر معروض شده است؟ به خاطر این که عروضش تقریباً بدیهی است و چه بسا جزء لوازم ماهیتش باشد، مثل این که می گوئیم «الاربعه زوج». عنوان زوجیت خارج از ماهیت اربعه است و این طور نیست که عنوان زوجیت جنس یا فصل یا نوع اربعه باشد، عرض است، لکن عرضی است که در عروضش نسبت به اربعه هیچ واسطه و علتی در کار نیست یعنی از ما نمی پرسند که چرا «الاربعه زوج»؟

اگر کسی به ذهنش آمد که اینجا هم چرا دارد؟ لانه منقسم بالمتساویین. جوابش روشن است که این انقسام به متساویین همان معنای زوجیت است، خود زوجیت معنایش انقسام به متساویین است، نه این که «الاربعه زوج لانه منقسمه بمتساویین». انقسام به متساویین همان معنای زوجیت است، اگر کسی گفت: زوجیت معنایش انقسام به متساویین نیست، می گوییم: ما کلمه «زوج» را برداشتنه و کلمه «انقسام بالمتساویین» را جایش می گذاریم و می گوییم: «الاربعه منقسمه بالمتساویین» محمول و عرض این است. عروض انقسام به متساویین برای اربعه، این دیگر نیاز به واسطه ندارد، بلکه لازم ماهیت اربعه است و غیرقابل انفکاک از اربعه، در عین این که در ماهیت اربعه هم دخالتی ندارد. ماهیت اربعه، انقسام به متساویین نیست، برای این که شش هم انقسام به متساویین دارد، درحالی که اربعه ماهیت خاص خود را دارد.

خلاصه صورت اول عروض

پس، یک مورد از هشت مورد این است که در عروض عارض بر معروض هیچ واسطه ای در کار نیست، بلکه خودش عارض معروض می شود، من دون واسطه. این یک مورد و بعد می رسیم کدام ذاتی است و کدام قریب است.

صورت دوم و سوم

مورد دوم و سوم این است که عروض عرض، نسبت به معروض با وجود یک واسطه است و آن واسطه، داخلیه است یعنی چیزی که دخالت در ماهیت معروض دارد، و جزء ماهیت معروض است، آن جزء الماهیه واسطه شده است که این عرض عارض معروض شود.

وقتی که جزء الماهیه را در نظر می گیریم، می بینیم که هیچ ماهیتی بیشتر از دو جزء ندارد، یک جزئش عبارت از جنس است که از آن تعبیر به جزء اعم می کنیم و یک جزئش عبارت از فصل است که از آن تعبیر به جزء مساوی می کنیم.

اما در باب ماهیت، دیگر نمی توانیم جزء اخص تصور کنیم، چطور می شود چیزی در ماهیت چیزی دخالت داشته باشد، مع ذلک اخص از آن چیز باشد؟ اگر اخص از آن چیز است، معنایش این است که آن چیز بدون این جزء هم امکان پذیر است.

اگر امکان پذیر است، چطور در جزئی به عنوان جزئیت در ماهیت مطرح است؟

ماهیت مرکب از جنس و فصل است. فصل عنوانش عنوان جزء مساوی است: «کل انسان ناطق و کل ناطق انسان» و جنس عنوانش جزء اعم است: «کل انسان حیوان و لیس کل حیوان بانسان بل یوجد حیوان و لا یکون انسانا» پس، این طور نتیجه می گیریم که اگر واسطه، واسطه داخلیه شد، ما دو جور واسطه داخلیه بیشتر نمی توانیم تصور کنیم.

یکی این که چیزی عارض انسان شود، بعد از ما پرسند که چرا این چیز عارض انسان شده است؟ ما در مقام علت بگوییم: «لانه حیوان».

دوم این که چیزی عارض انسان شود و از ما پرسند که چرا عارض انسان شده است؟ در جواب بگوییم: «لانه ناطق».

مثال: در باب جزء اعم، فرض کنید مثل راه رفتن، این راه رفتن و مشی «يعرض الانسان، الانسان ماش» اگر پرسند چرا؟ نمی گوییم: «لانه ناطق» بلکه می گوییم: «لانه حیوان» و مشی، عارض حیوان می شود و حیوان اتصاف به مشی پیدا می کند و حیوان معروض برای مشی واقع می شود. پس اگر پرسیدند: «الانسان ماش» این چه عرضی هست و چه چیز در عروض این عرض نقش دارد؟ در جواب می گوییم: اینجا واسطه داخلیه به نام جنس و حیوان در عروض این عرض نقش دارد که «الانسان ماش لانه حیوان».

اما مثال برای آن فرض دیگرش، چیزی عارض انسان بشود برای خاطر فصلش، مثل این که می گوییم: «الانسان عالم». می پرسند که چرا؟ می گوییم: «لانه ناطق» و ناطق به معنای صحبت کردن نیست، ناطق به معنای درک کلیات است. «الناطق ای المدرک للکلیات». آن وقت درست است که ما بگوییم: «الانسان عالم لانه مدرک للکلیات» اینجا عرضی است که عارض بر معروض شده است به خاطر واسطه داخلیه و آن واسطه داخلیه، فصل انسان است که فصل جزء مساوی با انسان است. این شد سه قسمت که یک قسمت عدم الواسطه بود و دو قسمت هم مربوط به واسطه داخلیه.

وجه اشتراک پنج قسم از عروض

اما فروض بعدی که عبارت از پنج قسمت است، این پنج قسمت در یک جهت مشترک هستند که واسطه ای که نقش دارد در این که عرض را عارض بر معروض بدانیم، واسطه خارجیه است، یعنی نه جنس برای معروض است و نه فصل برای معروض است، بلکه امری است خارج از ذات و ذاتیات ماهیت و معروض، لکن در عین حال واسطه شده است که این عرض، عارض بر این معروض بشود.

پس، این پنج قسم اخیر در این جهت مشترکند که واسطه، واسطه خارجیه است. حالا اقسامشان چطور است؟

واسطه خارجیه، یک وقت مساوی با معروض است از نظر آن بحثی که در منطق ملاحظه کردید که دو کلی را که باهم می سنجند، یک وقت این است که بینشان تساوی است و گاهی دومی اعم از اولی است گاهی دومی اخص از اولی است و گاهی دومی مباین با اولی است.

پس، چهارتا از این پنج تا عبارت از این عنوان است که یک وقت واسطه خارجیه در عین این که خارج از ماهیت است، مع ذلک از نظر مصداق و افراد با معروض مساوی است یا اعم است یا اخص است یا مباین. در مباینش هم ما دو قسم برای مباین قائل می شویم که در نتیجه پنج قسم می شود.

اما آن جایی که یک عرضی عارض معروض می شود «بوساطه واسطه خارجی مساویه للمعروض فی الصدق»، همین مثال معروفی است که می گوئید: «الانسان ضاحک» بعد سؤال می کنند که چرا «الانسان ضاحک»؟ می گوئید: «لانه متعجب» این متعجب داخل در ماهیت انسان نیست، خارج از ماهیت انسان است، لکن در مقام نسبت سنجی وقتی که این «متعجب» را با انسان ملاحظه می کنیم، می بینیم که بیشان تساوی وجود دارد. «کل ما صدق علیه انه انسان یصدق علیه انه متعجب و کل من یصدق علیه المتعجب یصدق علیه الانسان» واسطه خارجی است، اما از نظر نسبت، تساوی با معروض دارد و در عین حال وساطت هم دارد.

این مثالهایی را که ما می زنیم، اگر گاهی در بعضی از این مثالها هم مناقشه ای به نظر کسی برسد، فقط مناقشه در مثال است، و گرنه اصل مسأله به قوت خودش باقی است، این یک واسطه.

اما آنجایی که واسطه، واسطه خارجی و اعم باشد، مثل این که در «الانسان ماش» گفتیم که «ماش» عنوان عرض دارد، این «ماش» اگر به عنوان واسطه مطرح شد، گفتیم تعب و خستگی بر انسان عارض شده است، این تعب و خستگی را برای انسان حمل می کنیم و واقعا انسان است که خسته شده و تعب برای او پیش آمده است، اما واسطه اش چیست؟ مثل این که شما به رفیقتان می گوئید:

امروز پای من خیلی درد گرفت، می گوئید: چرا؟ می گوئید: برای این که ما یک فرسخ راه رفتیم. این یک فرسخ راه رفتن واسطه شده است بر این که تعب و خستگی و درد عارض انسان یا پای انسان شود، درحالی که این واسطه عنوان مشی یک واسطه خارجی اعم است یعنی اختصاص به انسان ندارد و حیوان هم اگر زیاد راه برود، همین حالت تعب و خستگی برایش پیدا می شود، آن هم اتصاف به مشی دارد و کثرت مشی برای او هم ایجاد تعب و خستگی می کند.

پس، اگر گفتیم: «الانسان وقع علیه التعب و الألم لانه ماش» این مشی، «واسطه خارجی اعم من الانسان لانه یوجد فی سائر افراد الحیوان» این را واسطه خارجی اعم تعبیر می کنیم.

اما مثال خارجی اخص، این مثالش یک دقتی لازم دارد که اگر چیزی عارض نوع شود، وساطت نوع در آن مدخلیت داشته باشد، لکن ما بخواهیم حمل بر جنس کنیم، البته حمل بر جنس، نه به صورت قضیه کلیه، بلکه به صورت قضیه مهمله حمل بر جنس کنیم. اگر گفتیم: حیوان دارای بصیرت خاصی هست، دارای روشنی خاصی هست. از ما پرسند: چرا؟ بگوئیم: «لانه انسان». شما در ذهنتان می آید که باز ما از دایره عرض خارج می شویم، مسأله انسان و حیوان را مطرح کردیم؛ نه، نکته اش این است که وقتی که انسان را شما ملاحظه می کنید، حیوان به عنوان جزئی در انسان نقش دارد، اما اگر حیوان را ملاحظه کردید، انسان در رابطه با حیوان چه نقشی دارد؟ آیا انسان و حتی فصل انسان، این جزء ماهیت حیوان است؟

شما اگر ناطق را عارض بر حیوان کردید و گفتید: «الحیوان ناطق» این سؤال منطقی پیش می آید

که آیا حمل ناطق بر حیوان در «الحیوان ناطق» ذاتی است یا عرضی است؟ جواب: عرضی است. برای این که ذاتی آن است که در ماهیت حیوان دخالت داشته باشد و در جنس و فصل حیوان دخالت داشته باشد و آیا ناطق در جنس و فصل حیوان دخالت دارد؟ ناطق به عنوان جنسیت برای حیوان مطرح است، به عنوان فصل برای حیوان مطرح است و اگر ناطق در رابطه با ماهیت انسان عنوان ذاتی و جزئی پیدا کرد، معنایش این نیست که در رابطه با ماهیت حیوان هم این نقش را دارد، ناطق درباره انسان فصل است و درباره حیوان هیچ کاره است و هیچ دخالتی در ماهیت حیوان ندارد.

پس، اگر چیزی به وساطت ناطق، عارض بر حیوان شد، در مقام عنوان می گوئیم: «واسطه خارجیة أخص من المعروف» در عین این که واسطه خارجیة است، از معروف اخص است یعنی در مقام نسبت سنجی، وقتی که ما ملاحظه می کنیم: «کل ناطق حیوان، اما لیس کل حیوان ناطق» پس اگر چیزی به واسطه ناطق، عارض حیوان شد، واسطه خارجیة ای است که اخص از معروف است، هم اتصاف به واسطه خارجیة بودن دارد و هم به عنوان اخصیت مطرح است.

توضیحی پیرامون واسطه در ثبوت و عروض

اما آن مثالی که مباینیت در کار باشد، واسطه مباین با معروف باشد که معنای مباینیت، این نیست که در ماهیت معروف دخالت ندارد، معنای مباینیت این است که هیچ فردی را در عالم نمی توانید پیدا کنید که مصداق هر دوی اینها قرار گیرد، مثل آب و آتش، آب و آتش بینشان تباین کلی وجود دارد و هیچ فردی از مصداق آب، نار بر او منطبق نیست و هیچ فردی از مصداق نار، آب بر او انطباق ندارد. حالا مثالش را عرض کنیم.

شما آب را می گذارید روی آتش و آن اتصاف به حرارت پیدا می کند، چه چیزی اتصاف به حرارت پیدا کرده است؟ آب اتصاف به حرارت پیدا کرده و حرارت را کسب کرده است، اما علت این که آب اتصاف به حرارت پیدا کرده است، مجاوره النار است، این است که آب را روی آتش و یا در جوار او قرار دادید و این مجاورت اقتضا کرد که آب اتصاف به حرارت پیدا کند.

اینجا عرض کردیم دوجور تصور می شود، اینجایی که واسطه خارجیة مباینه تحقق دارد، گاهی مثل همین مثال که واسطه خارجیة مباینه، حقیقه عرض را برای معروف ایجاد می کند و معروف در اتصاف به عرض هیچ گونه مجاز و مسامحه ای در آن وجود ندارد. وقتی که شما آب را از مجاورت آتش برداشتید، صدق می کند که «هذا الماء حارّ حقیقه» و آثار حرارت بر این ماء منطبق و مترتب است و گاهی در حقیقت این واسطه خارجیة مباینه، مثل نقش دلال را در ایجاد ارتباط بین عرض و معروف دارد، این نار آمد و این کار را کرد، این آب قبل از مجاورت نار، هیچ گونه اتصاف به حرارت نداشت، لکن الان که این مجاوره النار تحقق پیدا کرد، سبب شد که بین آب و حرارت ارتباط تحقق پیدا کند؛ اما ارتباط واقعی و حقیقی. وقتی که شما «الماء حار» می گوئید، هیچ گونه نباید عنایت و

مجاز و مسامحه ای در این حمل و عروض در نظر داشته باشید.

به اصطلاح علمی، از این تعبیر می کنند که وساطت نار در عروض حرارت برای ماء، وساطت در ثبوت است و از آن به اصطلاح واسطه در ثبوت تعبیر می شود.

اما یک واسطه ای داریم که این دیگر قسم هشتم است از همین دو قسم واسطه مباین، آن واسطه در عروض است، واسطه در عروض معنایش این است که این عرض حقیقه مال خود واسطه است، اصلاً واسطه معروض این عرض است. واسطه اتصاف به این عرض پیدا می کند، لکن روی یک ارتباطی که بین واسطه و بین معروض تحقق دارد، شما مجازاً و عنایه این عرض را نسبت به معروض می دهید، اما حقیقه این عرض مال واسطه است و نسبتش به معروض به عنوان مسامحه است.

مثل این که اگر ماشینی حرکت کرد و در او انسانهایی به عنوان مسافر نشستند، گاهی می گویند که ماشین در حرکت است و متحرک است و گاهی می گویند که انسانهایی که در ماشین هستند، متصف به تحرک هستند. لکن کدامشان حقیقت است و کدامشان مجاز است؟ و اصالت در این اسناد با کدام یک از این دو است؟ اصالت در اسناد مربوط به ماشین است که شما سوار او هستید و در او نشسته اید، اما ارتباط حال و محل، روی ارتباط رکوبی که بین راکب و مرکوب تحقق دارد، سبب می شود که عنوان تحرک را به راکب هم نسبت بدهند یعنی این نسبت غلط نیست، اما هر چیزی که غلط نشد، معنایش این نیست که به نحو حقیقت و به نحو واقعیت است، بلکه به صورت عنایت و مسامحه و تجوز این اسناد واقع می شود.

پس، در حقیقت قسم واسطه خارجیه مباینه هم به دو صورت تقسیم شد: یکی واسطه در ثبوت و یکی واسطه در عروض.

یک نکته ای را باید اینجا توجه داشته باشید که این واسطه در عروض، فقط در واسطه خارجیه مباینه تصور می شود، و گرنه آنجایی که واسطه مساوی یا اعم یا اخص یا جزء اعم یا جزء اخص باشد، آنجا دیگر عنوان واسطه در عروض نداریم، کما این که در قسم اول هم که اصلاً واسطه ای در کار نبود. مثل «الاربعه زوج» که دیگر جای این حرف نیست که ما تعبیر به واسطه در عروض یا واسطه در ثبوت کنیم.

خلاصه اقسام هشتگانه

پس، این هشت قسم که یک قسم عدم الواسطه بود، دو قسم واسطه داخلیه بود و پنج قسم هم واسطه خارجیه، مجموعه قضایای حملیه که در باب عرض و معروض تشکیل داده می شود، این صور هشتگانه است. اکنون باید حساب کنیم و ببینیم آیا از این صور هشتگانه کدام ذاتی است، کدام قریب است و کدام مختلف فیه است؟ و تفسیری که مرحوم آخوند(ره) با یک جمله در کتاب کفایه به

آن اشاره کرده اند که «العوارض الذاتیه ای بلا واسطه فی العروض» که لازمه این بیان ایشان، این است از این هشت قسم، یک قسم فقط عرض قریب است و این واسطه در عروض است و هفت قسم دیگر به نظر ایشان عرض ذاتی است. ببینیم چرا مرحوم آخوند(ره) این معنا را ذکر کردند و آن چیزی که داعی و محرک ایشان برای تفسیر عرض ذاتی با کلمه «ای بلا واسطه فی العروض» شده است، چیست؟

پرسش:

۱ - عرض خاص و عام، لازم و مفارق را توضیح دهید.

۲ - عرض ذاتی و قریب را توضیح دهید.

۳ - مراد از واسطه در عروض و واسطه در ثبوت چیست؟ توضیح دهید.

۴ - صور هشتگانه عروض عرض بر معروض را با ذکر مثال توضیح دهید.

ص: ۴۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تبیین احکام صور هشتگانه عرض

آن هشت قسمی را که ملا-حظه فرمودید، عرض کردیم سه صورت آن از نظر مشهور بلا-اشکال، عرض ذاتی است و یک صورت محل اختلاف است و بقیه صور به نظر مشهور عرض قریب شناخته می شود. آن سه صورتی که عرض ذاتی است، یکی آن جایی است که اصلا واسطه ای در کار نباشد؛ مثل «الاربعه زوج».

قسم دوم آن است که به واسطه جزء مساوی عارض شود؛ یعنی واسطه داخلیه و مساوی با معروض باشد که از آن به فصل تعبیر می کنیم. قسم سوم آن است که واسطه خارجیه باشد و در عین حال در صدق بر معروض، مساوی با معروض باشد؛ مثل «الانسان ضاحک لانه متعجب» متعجب بودن، واسطه خارجیه ماهیت انسان است، لکن در عین حال با انسان تساوی در صدق دارد. زیرا «کل من صدق علیه الانسان، یصدق علیه المتعجب و کل من صدق علیه المتعجب، یصدق علیه الانسان».

پس «واسطه خارجیه لکنها مساویه للمعروض فی التصادق». یک قسم از واسطه داخلیه، محل اختلاف واقع شده است که آیا «واسطه داخلیه او خارجیه» و آن جایی است که شیئی با وساطت جزء اعم که عبارت از جنس است، عارض بر معروض شود. اما بقیه که چهار صورت است، بلا اشکال و بلا خلاف از نظر مشهور عوارض قریبه هستند و خارج از عنوان «ما یبحث فیه عن عوارضه

سخنی از صدر المتألهین درباره عرض قریب

اشاره

مرحوم صدر المتألهین در اوایل کتاب اسفار مطلبی را در تفسیر عرض ذاتی از مشهور نقل می فرماید که فقط منطبق بر همان سه قسم اول است. برای این که می فرماید: «فَسِّرُوا»؛ یعنی مشهور عرض ذاتی را تفسیر کرده اند: «بأنه ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه». عرض ذاتی آن است که «لذاته»؛ یعنی من «دون واسطه» به قرینه «أو لأمر يساويه» عارض شیء شود. کسی خیال نکند این ذات، هر دوی جنس و فصل را شامل می شود. «أو لأمر يساويه» یعنی یا این که واسطه ای دارد که مساوی با معروض است؛ چه آن واسطه داخلیه باشد و چه خارجیه که هر دو را شامل می شود.

مقتضای این تعریف «ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه» این است که تفسیر مشهور از عرض ذاتی، انطباق بر سه صورت اول پیدا کند.

بعد می فرماید: عده ای ملاحظه کردند که اگر بخواهیم تعریف مشهور را بگیریم، بر خیلی از مسائل علوم انطباق پیدا نمی کند. خیلی از مسائل علوم، بحث از عوارض انواع است. درحالی که موضوع علم، عنوان جنسیت دارد و اگر نوع را در رابطه با جنس بسنجیم، خارج از ماهیت جنس است، ولی جنس داخل در ماهیت نوع است. پس شما نمی توانید ناطق را در ماهیت حیوان بیاورید.

ناطق نه به عنوان جنسیت و نه به عنوان فصلیت، دخالتی در ماهیت حیوان ندارد. ناطق خارج از ماهیت حیوان است. اگر شما بخواهید چیزی را که عارض بر نوع می شود، مثل تعجب که عارض انسان می شود، آن را عارض حیوان کنید، روی تعریفی که مشهور کرد، این «لا یكون عرضا ذاتيا».

برای این که نه تعجب به ذات حیوان بدون واسطه - مثل الاربعه زوج - ملحق می شود و نه واسطه - انسان - مساوات با حیوان دارد. چون در تعریف عرض ذاتی چنین مسأله ای مطرح است: «ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه». وقتی تعجب را حمل بر حیوان کنید، آیا این لذاته است، أو لأمر يساويه است؟ یا این که عنوان سومی در کار است که «لواسطه هی أخص من الحيوان» و معنای اخصیت عدم تساوی است. برای این که «کل ما صدق علیه الانسان، يصدق علیه أنه حیوان، لكن ليس كل ما يصدق علیه الحيوان، يصدق علیه أنه انسان».

اکثرا در موضوعات مسائل علوم، به همین مثالی که عرض کردیم، برخورد می کنید. می گوئید:

موضوع در علم نحو کلمه و کلام است. مسائل علم نحو چه چیزی است؟ همان مسائلی که گفتیم:

«الفاعل مرفوع و المفعول منصوب و المضاف اليه مجرور». این مرفوعیت در رابطه با کلمه چه نقشی دارد؟ کلمه عنوان اعم

است، هم فاعل را می گیرد و هم سایر کلمات را، درحالی که مرفوعیت، به فاعل اختصاص دارد. «مفعول لیس بمرفوع، مضاف الیه لیس بمرفوع». پس مرفوعیت عارض للنوع درحالی که اصل موضوع، کلمه است.

ص: ۴۶

اگر شما عرض ذاتی را به معنای مشهور بیان کردید، اینجا چگونه اشکال را حل می کنید؟ این اشکال چگونه از نظر شما قابل جواب است؟ این یک صورت از اقسام سه گانه ای است که مشهور قائل شدند به این که عرض ذاتی نیست؛ از آن قسم مختلف فیه هم نیست، بلکه داخل در اقسام چهارگانه اخیر است که از نظر مشهور بلا اشکال عنوان عرض قریب پیدا کرده و لذا صدر المتألهین می فرماید که بعضی مسأله را دو گونه توجیه کرده اند:

یکی این که در حقیقت اصل مطلب را قبول نکردند و گفتند: اگر چیزی عرض ذاتی نوع هم شناخته شود، این عرض ذاتی جنس هم هست و اگر مرفوعیت، عرض ذاتی فاعل شد، عرض ذاتی کلمه هم هست و عرض ذاتی دایره وسیعی دارد و همه اینها را شامل می شود.

ولی صدر المتألهین می گوید: اینها هوسها و تخیلات و چیزهایی است که طبع سلیم و ذوق سلیم آنها را نمی پذیرد. لکن بعضی اینگونه توجیه کرده اند که مرفوعیت، محمول موضوع علم نیست.

مرفوعیت، در مسأله «کل فاعل مرفوع» محمول است. منصوبیت در مسأله «کل مفعول منصوب» محمول است؛ اما عوارض کلمه و کلام که به عنوان موضوع علم شناخته می شود، خصوص مرفوعیت و خصوص منصوبیت نیست تا این که شما بگوئید مرفوعیت عارض نوع است و نوع، خارج ماهیت جنس است. پس آن عوارض ذاتیه که حمل بر کلمه و کلام می شود، چیست؟ ایشان به نقل از آن بعض می گوید: همین محمولات است، البته به صورت تردید، نه به صورت تعیین و تعیین.

مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت، نه به نحو تعیین، بلکه مردد بین مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت.

ایشان می فرماید: اینها را ذوق سلیم نمی پذیرد و ظاهر این است که حق با مشهور است. اینجا صدر المتألهین جمله ای دارد که عین آن را می خوانم تا ببینید نظر ایشان در این رابطه چیست؟

ایشان بعد از آنکه این حرفها را رد می کند، می فرماید: «لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع، ربما يعرض لذلك الموضوع بما هو هو». اگر چیزی به نوعی از انواع موضوع اختصاص داشت، عروضش بر نفس موضوع است که موضوع، کلمه و کلام و نوع، فاعل است. فاعل نوعی از انواع کلمه است. چیزی که اختصاص به این فاعل دارد، مرفوعیت است که «ربما يعرض لذلك الموضوع» که کلمه و کلام است. «بما هو هو» یعنی بدون وساطت نوع یا با واسطه نوع.

علاوه بر این، مقصود از کلمه «ربما» چیست؟ یعنی گاهی مرفوعیت منحصر در فاعل، عارض کلمه می شود یا همیشه اینطور است؟ فرض کنیم ایشان می خواهد بگوید که احیانا و گاهی این طور است. خوب، اولاً گاهی که مسأله را حل نمی کند و ثانیاً بر فرض که مسأله حل شود، شما می گوئید:

«ربما يعرض لذلك الموضوع بما هو هو»؛ یعنی من «دون واسطه». اگر مرفوعیت من دون واسطه، عارض کلمه و کلام می شود، پس چرا تعبیر به «یختص» می کنید و می گوئید: «یختص بنوع من أنواع الموضوع؟» یعنی از دایره این نوع بیرون نمی رود و خارج نمی شود و منحصر این نوع است که با

این عرض ارتباط دارد، نه موضوع بما هو هو. پس ظاهر «ربما يعرض لذلك الموضوع بما هو هو» این است که ایشان می خواهد بگوید عرض نوع، با این که به نوع اختصاص دارد، مع ذلك عارض موضوع می شود «من دون واسطه». آیا این تناقض صدر و ذیل نیست؟

از یک طرف به «یختص» تعبیر می کند: «انما یختص بنوع من انواع الموضوع». اگر این ظاهر مراد ایشان باشد و بخواهیم به همین نحو عبارت ایشان را معنا کنیم، اشکال بر مشهور به قوت خودش باقی مانده است.

توجیه نظریه صدر المتألهین

لذا احتمال می دهیم که مرحوم صدر المتألهین می خواهد در همین عبارت، حرف مرحوم آخوند(ره) را در کفایه ذکر کند که البته خلاف ظاهر عبارت است، ولی این خلاف ظاهر را مرتکب شویم، بهتر است از آن طوری که عبارت ایشان جوری معنا شود که تهافت صدر و ذیل در یک جمله کوتاه به وجود آید.

بالاخره در کلام ایشان این احتمال هست که معنای عرض ذاتی یعنی همان که واسطه در عروض نباشد؛ بتوانیم عرض را حقیقتاً و من دون مجاز و عنایت به معروض نسبت بدهیم. مثل حرکت برای جالس سیاره نباشد. احتمال قوی در عبارت ایشان، چنین معنایی است و بعید هم نیست. برای این که غیر از مرحوم آخوند(ره)، بزرگان دیگری هم این حرف را زده اند. مرحوم حاجی سبزواری(ره) هم این حرف را به همان تعبیری که در ادبیات ملاحظه کردید، زده است. مرحوم آخوند(ره) اصطلاح اصولی و فلسفی به کار برده است.

نظریه حاجی سبزواری(ره) درباره عرض قریب

اما مرحوم حاجی سبزواری(ره) اصطلاح ادبی به کار برده و گفته است: عرض ذاتی آن است که وصف برای خود موصوف باشد و عرض قریب آن است که وصف به حال متعلق موصوف باشد.

اگر وصف به حال متعلق موصوف را به خود موصوف نسبت دهید، مجاز و عنایت مطرح است. اما آنکه مال خود موصوف است، اصلاً نباید واسطه ای در کار باشد غیر از قسم اخیری که دیروز بیان کردیم. این وصف به حال خود موصوف است و مرحوم حاجی سبزواری(ره) به این معنا تصریح دارند و مرحوم محقق خراسانی(ره) هم عرض ذاتی را اینگونه معنا کرده است که در نتیجه روی مبنای مرحوم آخوند(ره) در کفایه، اشکالی که به مشهور وارد است، وارد نیست. برای این که مرفوعیت، همانطوری که عارض فاعل است، به خود کلمه هم حقیقتاً اسناد داده می شود. شما می توانید بگویید: «الفاعل مرفوع» و می توانید بگویید: «هذه الکلمه مرفوعه» و می توانید بگویید:

«کلمه زید مرفوعه». اگر گفتید: «هذه الکلمه مرفوعه» آیا مجازی در کار است؟ اگر گفتید: «کلمه زید

مرفوعه» آیا مجازی در کار است؟ پس ضمن این که مرفوعیت به واسطه فاعلیت عارض کلمه می شود، عروض و اسنادش به کلمه هم علی سبیل الحقیقه است و ما ملاک در عرض ذاتی را هم همین می دانیم. پس: «العرض الذاتى ما يكون حملة على المعروض و توصیف المعروض به على سبیل الحقیقه» و عرض قریب آن است که «حملة على المعروض و توصیف المعروض به ليس على سبیل الحقیقه بل على سبیل المجاز و المسامحه».

خلاصه نظریات درباره عرض قریب و ذاتی

پس تا حال، ما به دو قول در باب عرض ذاتی برخورد کردیم:

۱ - قول مشهور است که «ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه».

۲ - قول مرحوم آخوند(ره) و قبل از ایشان، مرحوم محقق سبزواری(ره) و احتمالاً مرحوم صدر المتألهین است.

اینها می گویند: عرض ذاتی آن است که «عروضه على نحو الحقیقه» باشد که در نتیجه از آن اقسام هشتگانه ای که ذکر کردیم، یک صورت به عنوان عرض قریب مطرح است و اما هفت صورت دیگر، حتی در «الماء حار» با این که واسطه خارجی است، در عین حال مباین است. چون بین ماء و آتش تباین و تضاد کلی تحقق دارد. لکن در عین حال، عروض حرارت برای ماء، به نحو حقیقت است و کسی نمی تواند بگوید آبی که در مجاورت آتش قرار گرفته است و ساعتها کسب حرارت کرده، اگر «حار» را به او نسبت دهیم، باید به صورت مجاز باشد، با این که واسطه خارجی و مباین است، مع ذلك اتصاف ماء به حرارت و «حمل الحار على الماء يكون على نحو الحقیقه».

یک مورد باقی می ماند و آن جایی است که مثل حرکت سفینه باشد که مجازاً به جالس سفینه نسبت داده می شود یا حرکت سیاره که روی مبنای مرحوم آخوند(ره) در کفایه، مجازاً به جالس سیاره نسبت داده می شود. این دو قول در باب تفسیر عرض ذاتی است. بالاخره کدامیک باید انتخاب بشود؟

نظریه علامه طباطبائی(ره) درباره عرض ذاتی و قریب

اشاره

برای تکمیل بحث لازم است قول سومی هم نقل شود و آن قولی است که مرحوم علامه طباطبائی(ره) در حاشیه اسفار ذکر کرده اند. ایشان از مشهور هم فراتر رفته اند. ظاهر بیان ایشان این است که عرض ذاتی اصلاً بدون واسطه حمل بر معروض می شود. آن جایی که واسطه در کار باشد، از حریم عرض ذاتی بیرون است. عرض ذاتی یعنی آنکه معروض، بالذات اقتضای آن عرض را داشته باشد و بین عرض و معروض هیچگونه واسطه ای در کار نباشد. ایشان در آخر کلامشان می فرماید: این حرفی که من می زنم، راجع به علوم برهانیه است. اما مثل فقه و اصول و حتی صرف و

نحو و امثال ذلک که علوم اعتباریه هستند، این معنا در هیچکدام از اینها تحقق ندارد و لازم هم نیست که تحقق داشته باشد.

ایشان می فرمایند: علوم برهانی، متکی به برهان است و در برهان خصوصیات اعتباری دارد.

برهان - که از نظر منطق بهترین ادله شناخته می شود - اصولاً قیاسی است که منتج یقین است. اگر قیاسی بخواهد منتج یقین باشد و عنوان برهان تحقق پیدا کند، شرایطی دارد.

یکی از شرایطش این است که ضروری در صدق باشد، ولو این که از نظر منطق به حسب جهت امکان باشد. می دانید که در منطق، امکان در مقابل ضرورت مطرح است. ممکن است که جهت منطقی قضیه ای امکان باشد، لکن در عین حال راست بودنش ضروری و بدیهی باشد. مثل این که بگوییم: «الانسان بالفعل موجود». «موجود» برای انسان ضرورت ندارد و همانطوری که در فلسفه ملاحظه کرده اید، انسان در رابطه با وجود، ممکن است و جهتش، جهت امکان است، در عین حال، اگر بگوییم: «الانسان بالفعل موجود» این ضروری الصدق است؛ یعنی بدیهی است که در عین این که انسان نسبتش به وجود و عدم سواء است، لکن الان در خارج، لباس وجود پوشیده و افراد زیادی از انسان به وجود اتصاف دارند.

پس، شرط اول ضروری الصدق بودن است و شرط دوم دائمه در صدق بودن از نظر زمان. اینطور نباشد که گاهی زمان در آن تغییر ایجاد کند، در زمانی باشد و در زمان دیگری نباشد. این معنا هم با برهان بودن سازگار نیست. شرط سوم این است که از نظر حالات هم باید کلیت داشته باشد. این طور نباشد که در حالی به این محمول اتصاف داشته، اما در حال دیگر اتصاف نداشته باشد. همانطوری که دوام زمانی دارد، باید استیعاب حالی هم داشته باشد. در شرط چهارم - که عمده است - می فرماید:

مقدمات برهان باید برای موضوع و محمول عرض ذاتی باشد. عرض ذاتی را چنین معنی می کند که به وضع موضوع، محمول وضع شده و به رفع موضوع، رفع محمول لازم آید. زیرا اگر با رفتن یکی، دیگری باشد، این منتج یقین نیست.

نقد نظریه علامه طباطبائی (ره) درباره تعریف عرض ذاتی و قریب

ایشان در این بیان، مسأله تساوی را قائل است. ظاهر عبارت ایشان اختصاص دارد به آنجایی که هیچ واسطه نباشد. ما در آن جایی که اگر واسطه داخلی یا خارجی مساوی باشد، اشکال داریم.

اینطور نیست که حتماً باید با عدم واسطه، مسأله را مطرح کنیم. برای این که شما یقین می خواهید.

برای رسیدن به این یقین، چه ضرورتی دارد که عرض ذاتی باید بدون واسطه حمل بر معروض شود.

اگر با واسطه داخلی مساوی هم حمل بر معروض شود، منتج یقین است و اگر با واسطه خارجی مساوی هم حمل شود، منتج یقین است.

منتج یقین بودن هیچ توقف ندارد بر این که واسطه ای را نپذیریم. لذا اگر ایشان بخواهد مسأله را

ص: ۵۰

به صورت عدم واسطه منحصر کند، دلیلشان بر این معنا انطباق پیدا نمی کند. چون دلیل، انتاج یقین است و انتاج یقین در انحصار عدم الواسطه نیست. زیرا آنجایی که واسطه، داخلیه مساویه یا خارجیه مساویه یا بالاتر حتی اگر جزء اعم هم باشد، انتاج یقین هست. اگر چیزی بر حیوان عارض شود و بخواهیم آن را بر انسان عارض کنیم، آیا تردیدی در این رابطه برای ما پیدا می شود، در اینجا انتاج یقین نیست؟ البته که هست. چون یا این عارض، جزء اعم است یا این که انسان همانطوری که عوارض فصل برایش ضرورت دارد، عوارض ذاتی نوع هم برایش ضرورت دارد و ما فرقی بین اینها از نظر انتاج یقین ملاحظه نمی کنیم.

پس باید آن غایت را در نظر بگیریم تا منتج یقین بودن به دست آید. شما ببینید آیا واسطه داخلیه مساویه منتج یقین هست یا نیست؟

(پاسخ سؤال): اگر چیزی به سبب این که انسان ناطق است، عارض او شد، آیا این منتج یقین نیست؟ اگر عروض یک شیء برای انسان به عنوان ناطقیت شد، پیدا است که یقین به این معنا تحقق دارد. یعنی این قضیه حملیه که تشکیل می دهیم و شیئی که به واسطه «ناطق» بر انسان حمل می کنیم، اگر از ما پرسند که این قضیه چه قضیه ای است؟ می گویم که قضیه ظنیه است یا قضیه یقینیه؟ ولو این که به عنوان «انه ناطق» حمل بر انسان شده است، اما قضیه یقینیه. ناطقیت قابل انفکاک از انسان نیست. اگر ناطق قابل انفکاک از انسان نباشد، عروض آن به عنوان ناطقیت، یقینی و قطعی است. لذا نمی توانیم برای این که به یقین برسیم، واسطه را الغاء کنیم، مگر وساطت واسطه تضادی با یقین دارد که چنین مسأله ای را پیش بکشیم؟

پرسش:

۱ - احکام صور هشتگانه را از جهت عرض ذاتی یا قریب بودن توضیح دهید.

۲ - نظریه نهایی صدر المتألهین و نقد آن را توضیح دهید.

۳ - نظریه حاجی سبزواری (ره) و علامه طباطبائی (ره) را درباره عرض ذاتی و قریب توضیح دهید.

ص: ۵۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

درباره تفسیر عرض ذاتی بیش از این دو تفسیر وجود ندارد شاید تفسیر دیگری هم باشد، لکن مهم و قابل بحث است، همین دو تفسیر است.

یکی این که مقصود از عرض ذاتی همان است که مشهور قائلند: «ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه» که این سه صورت از آن هشت صورت را بلا اشکال شامل می شود. تفسیر دوم، تفسیر مرحوم آخوند(ره) در کفایه است که قبل از ایشان مرحوم حاجی سبزواری(ره) هم این مطلب را بیان کرده اند و چه بسا نقل شده که خود مرحوم ملاصدرا(ره) هم در بعضی از نوشته هایش - غیر از اسفار - تصریح به این معنا کرده اند.

نقل نظریه ای از ملاصدرا و لازمه آن

عبارت ایشان این است که مقصود از عرض ذاتی آن است که واسطه در عروض نباشد یعنی اسناد عرض به معروض، اسناد حقیقی باشد، اسناد واقعی باشد، نه اسناد مسامحی و مجازی.

لازمه بیان مرحوم آخوند(ره) این است که از آن صور هشت گانه ای که ذکر کردیم، هفت صورتش داخل در عرض ذاتی است و تنها آن قسم اخیر که واسطه مباین باشد، و واسطه در عروض باشد مثل حرکت سفینه که به جالس سفینه اسناد داده شود، عرض قریب است. حالا ما کدام یک از اینها را انتخاب کنیم؟

اشکالی بر مشهور وارد است و همین هم سبب شده که مرحوم آخوند(ره) و آنهایی که این تفسیر دوم را قائل شده اند، از تفسیر مشهور عدول کرده اند. اشکال این است که ما می بینیم نوع محمولات مسائل علم در رابطه با موضوع خود علم این عنوان را پیدا می کند که آنها عارض نوعند و عرض نوع را شما بخواهید به حساب جنس که موضوع علم هست، بگذارید، داخل در یکی از آن صور ثلاثه است، یعنی داخل در یکی از آن چند صورتی است که مشهور قطعا او را عرض قریب می داند، زیرا عرض نوع نمی تواند ارتباط به جنس داشته باشد.

برای این که «ما يلحق الشيء لذاته أو لامر يساويه» نیست، نه این است که واسطه ای ندارد و نه این است که واسطه داخلی یا خارجی مساوی است، بلکه واسطه نوع است و نسبت آن به جنس، عنوان اخص است و اگر واسطه اخص باشد، مشهور در واسطه اخص بلا اشکال می گویند که عرض قریب است. چطور موضوع علم نحو را کلمه و کلام بدانیم و مسائل علم نحو را از قبیل «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» بدانیم؟

البته این معنا کلیت ندارد که موضوعات مسائل نسبت به موضوع علم عنوان جنس و نوع داشته باشد. گاهی عکس است و موضوع علم، اخص از موضوعات مسائل است که این را در رابطه با موضوع علم و موضوع مسائل بررسی کنیم، ولی چیزی که الان به این جا ارتباط دارد، این است که ما می بینیم گاهی موضوع مسائل، اعم از موضوع علم است. مثل علم کثیری از مسائل آن اعم است از موضوع علم. برای این که موضوع را شما ادله اربعه می دانید یا بالاتر که این را بعدا ان شاء الله عرض می کنیم. این هم یکی از مباحثی است که باید مطرح شود. به مناسبت این که بحث ما در اصول است، موضوع علم اصول را باید ان شاء الله بررسی کنیم.

لکن شما هر چیزی را موضوع علم بدانید، ادله اربعه با قطع نظر از دلالت، ادله اربعه با وصف دلالت یا موضوع علم اصول را همان طوری که بزرگانی معتقد هستند، «الحجه فی الفقه»، آن چیزی که در فقه می تواند حجت و سند قرار بگیرد و حق با کدام یک از اینها است؟ یا احتمالات دیگری که بعد عرض می کنیم.

ادامه توضیح نقد نظریه مشهور

لکن بحث این است که شما در مباحث الفاظ، در باب اوامر و نواهی، مهمترین بحث در باب اوامر این است که صیغه افعال «هل تدل علی الوجوب أو لا تدل و صیغه النهی هل تدل علی الحرمة أو لا تدل علی الحرمة؟» آیا مقصود شما از این صیغه الامر و صیغه النهی کدام صیغه امر است؟ اگر صیغه امری است که در کتاب و سنت است، پس چرا شما در این باب به لغت تمسک می کنید؟ این را بهترین دلیل قرار می دهید که «صیغه افعال وضعت لافاده الوجوب، وضعت للدلاله علی الوجوب»

چرا به بناء عقلا- تمسك می کنید و می گوئید: اگر مولایی به عبدش گفت: «أدخل السوق» عبد از آن استفاده و جوب می کند.

معلوم می شود که این صیغه امری که شما در مسأله اصولیه موضوع قرار داده اید، اختصاصی به صیغه امری که در ادله اربعه واقع شود، ندارد. در حقیقت یک بحثی است که به یک معنا هم به لغت ارتباط پیدا می کند و هم به بناء عقلاء ارتباط پیدا می کند. بناء عقلاء چه ارتباطی به ادله اربعه دارد؟ اگر کتاب و سنت هم نبود، صیغه الامر دلالت بر وجوب می کرد، لغت این مسأله را درباره صیغه امر همین طور در باب صیغه نهی مطرح کرده.

پس می بینیم که این مسائل با این که از مسائل مهم اصول است، لکن در عین حال موضوع آن، در رابطه با ادله اربعه عنوان نوعیت و اخصیت ندارد، بلکه عنوان اعمیت دارد. یعنی اگر صیغه الامر معروض وجوب شد، اوامری که در ادله اربعه واقع شده به عنوان این که عرض اعم، عرض اخص هم هست، شما مسأله را باید بررسی کنید.

(پاسخ سؤال): بحث شما در صیغه الامر است، آیا قیدی همراه آن است و وقتی شما صیغه الامر را مطرح می کنید، یک محشی مثلاً باید بنویسد که «ای الامر الواقعه فی الكتاب و السنه» یا صیغه الامر دلالت بر وجوب می کند یا نه؟ صیغه النهی دلالت بر حرمت می کند یا نه؟ یک بحث کلی می کنید؟ یکی از مصادیق این بحث کلی، اوامر واقع در کتاب و سنت است. وقتی که صیغه امر دلالت بر وجوب کرد، ما می گوئیم: اوامری هم که در کتاب سنت واقع شده، روی همین ملاک و همین منوال دلالت بر وجوب می کند.

شاهدی دیگر بر عدم صحت نظریه مشهور

پس بحث کلی است، لکن موضوع علم اصول ادله اربعه است. بالاتر از این ها بحثهای عقلی است. در بحثهای عقلی که دیگر خیلی مسأله روشن است. وقتی که شما بحث مقدمه واجب را به عنوان یک مسأله عقلیه مطرح می کنید، آیا وجوب بین ذی المقدمه و بین مقدمه، محکوم به ملازمه عقلیه هست یا نه؟ آیا عقل حکم می کند به این که اگر ذی المقدمه واجب شد، مقدمه واجب است؟ مسأله عقلی که مربوط به خصوص کتاب و سنت نیست، این یک مسأله عقلی کلی است.

اگر مولا گفت: «كن على السطح» و کون بر سطح را ایجاب کرد، آیا عقل می گوید که بین این وجوب و بین وجوب نصب سلم ملازمه تحقق دارد یا ندارد؟ این چه اختصاصی به نماز و وضو دارد، یک بحث کلی و عقلی است، منتها این بحث کلی وقتی که ثابت شد، شما در باب شرعیات و در باب ادله اربعه هم از بحث کلی استفاده می کنید و می گوئید حالا که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه تحقق پیدا کرد، پس اگر خداوند تبارک و تعالی نماز را واجب کرد، ما وجوب غیري وضو و سایر شرایط را از این امر متعلق به ذی المقدمه استفاده می کنیم.

پس نتیجه این طور شد که ما گاهی برخورد می کنیم به این که بعضی یا قسمت مهمی از مسائل یک علمی، این طور نیست که عنوان نوعیت نسبت به موضوع داشته باشد، بلکه مسأله درست عکس این معناست، یعنی موضوع علم، نوع است و موضوع مسأله اعم است، درحالی که این همان صورتی بود که بین مشهور اختلاف واقع شده بود که آیا عرض قریب است یا عرض ذاتی است؟ آنهایی که عرض ذاتی بدانند، ما به آنها کاری نداریم. اما آن گروهی از مشهور که اینها را به عنوان عرض قریب مطرح می کنند، با اینها چه معامله ای باید کرد؟ می گویند: اگر عرضی عارض به اعم شد و شما بخواهید به حساب اخص بگذارید، بنابر عقیده این گروه عنوان عرض قریب را پیدا می کند، این اشکالاتی است که به حرف مشهور وارد است.

نقد و بررسی نظریه محقق خراسانی (ره)

اشاره

آیا کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) و حاجی سبزواری (ره) (اعلی الله مقامهما الشریف) بلا اشکال است؟ اگر ما عرض ذاتی را به معنای عدم الواسطه فی العروض معنا کنیم و تمامی آن هشت قسمت را به استثنای قسم اخیر داخل در عرض ذاتی بدانیم. اشکالاتی که به مشهور گفته شد، روی این مبنا برطرف می شود. زیرا چه موضوعات مسائل اعم باشد و چه موضوعات مسائل اخص باشد، هم عرض اعم بنابراین تفسیر عرض ذاتی است و هم عرض اخص.

اشکال دیگری بر نظریه مرحوم آخوند (ره) وارد است که از کلام سیدنا الاستاذ الاعظم امام (قدس سره) استفاده می شود که می فرمایند: مسأله این است که ما بعضی از علوم داریم که نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نه اخص است و نه اعم، بلکه نسبتش، نسبت جزء و کل است، نه جزئی و کلی و فرد و مصداق، بلکه جزء و کل، مثل علم جغرافیا. موضوع علم جغرافیا زمین است، از عوارض و خصوصیات زمین بحث می کند، کجا کوه دارد، کجا رودخانه دارد، کجا جنگل دارد، کجا شن زار است، از این قبیل مسائلی که در علم جغرافیا مطرح است. موضوع مجموعه این علم به نظر ایشان عبارت از زمین است، زمین یعنی بمعناه الوسیع، زمینی که همه کشورها را شامل می شود، همه اراضی را می گیرد، همه قطعات زمین را در سراسر زمین می گیرد، اما وقتی که می آییم سراغ مسائل جغرافیا و موضوعات مسائل جغرافیا می بینیم که بحثها این جور است که مثلاً زمین ایران فلان خصوصیات در آن است. کوههایی که در ایران واقع شده، عبارت از چند کوه است، خصوصیات این کوهها عبارت از چیست، رودخانه هایی که در ایران واقع شده، عبارت از فلان رودخانه هاست. مثلاً زمین فلان استان ایران حاصل خیز به تمام معناست. از این قبیل مسائلی که در علم جغرافیا در رابطه با ایران بحث می شود.

اینجا این سؤال پیش می آید: آیا خصوصیات و ویژگیهایی که برای زمین ایران تحقق دارد، شما این را بخواهید نسبت بدهید به موضوع کلی جغرافیا و هو مطلق الارض، ارض به معناه الشامل

لجميع الاراضى که الادن هست در سراسر جهان، معنایش این است که یک ارضی را که برای جزء ثابت است، برای یک قسمت از ارض ثابت است، این ارض را نسبت به مجموع بدهید. آیا این نسبت علی سبیل الحقیقه است یا علی سبیل المجاز است؟ قاعده علی سبیل المجاز است و علاقه اش هم مثلاً علاقه جزء و کل است و اگر آن شرایط در اینجا وجود داشته باشد و اگر اصلاً چنین اسنادی صحیح باشد و ممکن است بگوییم چنین اسنادی باطل است. برای این که آن علاقه جزء و کل در باب مجاز یک شرایطی دارد که چه بسا آن شرایط این جا تحقق نداشته باشد.

خلاصه نقد امام خمینی (ره)

این اشکال به مرحوم آخوند(ره) وارد است: شما برای فرار از اشکالات وارد بر مشهور، راه دیگری را در تفسیر عرض ذاتی قائل شدید، این راه شما آن اشکالات وارد بر مشهور را حل می کند؛ اما اشکال دیگری را به شما متوجه می کند و در نتیجه شما هم در علومی مثل علم جغرافیا نمی توانید مسأله را حل کنید. زیرا اینجا واسطه در عروض است، نه عدم الواسطه فی العروض.

نگرشی دقیق بر طرح مسأله و تشریح معنای عرض

پس چه باید کرد؟ تفسیر مشهور به آن صورت ایراد دارد، تفسیر مرحوم آخوند(ره) به این صورت ایراد دارد و مهمتر از اینها چیزی که مسأله را مشکل تر می کند، این است که ما درباره عرض ذاتی و عرض قریب بحث می کنیم، اینجا «لقائل أن يقول» که «ثبت العرش ثم انقش». اول درباره عرض صحبت کنیم، ببینیم آیا محمولات مسائل در تمامی علوم نسبت به موضوع علم واقعا عرض است؟ کار نداریم به دو قسمی که برای عرض به عنوان ذاتی و قریب مطرح است. اول خود مقسم باید حسابش روشن شود. این جا به نظر من مشکل تر از آن اشکالاتی است که بر عرض ذاتی و قریب بر نظریه مشهور و مرحوم آخوند(ره) شده است، قبل از این که نوبت به آن مراحل برسد، در خود عرض باید دقت بشود.

این تفسیر «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» مربوط به منطق و فلسفه است.

سؤال می کنیم: عرضی که در کلام منطقی بحث می شود و عرضی که در کلام مثل ملا صدرا(ره) بحث می شود، آیا آن عرض یک واقعیت است؟ هیچ تردیدی نیست که اگر منطقی یا فیلسوف تعبیر به عرض کرد، یعنی آن موجودی که واقعیت و حقیقت دارد، ما به ازاء خارجی دارد، لکن استقلال در وجود ندارد، خودش نمی تواند سرپا بایستد و در وجودش نیاز به معروض و نیاز به محل دارد.

بیاض در رابطه با جسم، عرضی است که روی آن بحث می شود. برای این که بیاض یک واقعیت است و ما به ازاء خارجی و واقعی دارد، لکن بیاض استقلال در وجود نمی تواند داشته باشد، همیشه باید عارض جسم بشود و نیاز به آن دارد. در کلام اینها مسأله این طور است، شما وقتی که این حرف

را به علوم اعتباریه می کشانید، مثل فقه و اصول و نحو و صرف و امثال ذلک چه جوری می توانید عرض را در آنجا پیدا کنید؟

نقدی بر نظریه فلاسفه و مناطق

اشکالی به منطقیین و فلاسفه شده است. بعضی از علوم داریم که واقعیت محض است، مع ذلک عرض به این معنای منطقی در آنها وجود ندارد. علوم واقعیه ای داریم که واقع تر از آن علوم نمی توانیم داشته باشیم، اما در عین حال عرض به آن معنا در آنها نیست. مثل علم عرفان و کلام که در رابطه با الهیات بحث می کنند: «الله تعالی عالم، هل هی مسأله کلامیه ام لا؟» واقعیتی از این بالاتر و بهتر ما نمی توانیم داشته باشیم، درحالی که علم عین ذات خداوند است و کسی نمی تواند از این علم در رابطه با ذات الهی تعبیر به عرض کند. بگوییم در «الله تعالی عالم» بحث از عوارض خداوند می کنیم! آیا کسی به خودش اجازه می دهد چنین تعبیری را درباره صفات ذات خداوند قائل شود؟ در آنجا عرض اصلاً معنا ندارد. لذا به منطقیین و فلاسفه و حتی به استاد علامه طباطبائی (ره) که دیروز عرض کردیم ایشان خیلی مصرّ بودند که همه این مسائل در علوم برهانیه است، می گوییم: آیا علم کلام «لیس علما برهانیاً أم علم برهانی؟» اگر علم برهانی این است، آیا بحث از عوارض در علم کلام یا عرفان مطرح است یا نه؟

نظریه استاد درباره تعریف موضوع علوم و عرض

این اشکالی بود در خصوص علوم واقعیه که به نظر من رسیده بود، در علوم اعتباریه مثل علم فقه که می گوییم: فلان چیز «واجب أم لیس بواجب، حرام أم لیس بحرام، مکروه أم لیس بمکروه» آیا وجوب عارض به نماز است و نماز معروض وجوب است؟ اگر نماز معروض وجوب است، آیا وجود خارجی نماز معروض وجوب است یا وجود ذهنی نماز یا ماهیت نماز؟ کدام یک از اینهاست؟ هیچ کدام از اینها را شما به عنوان عرض و معروض نمی توانید تصور کنید. برای این که اگر وجود خارجی نماز معروض وجوب باشد، معنایش این است که نماز اول باید وجود پیدا کند، بعد اتصاف به وجوب پیدا کند، درحالی که اگر نماز وجود پیدا کرد، وجود نماز وجوب را از بین می برد و ساقط می کند، همیشه نماز قبل از وجود آن واجب است، اما بعد از آن که وجود پیدا کرد و در خارج به دست مکلف تحقق پیدا کرد، «یسقط التکلیف و یسقط الوجوب».

لذا وجود خارجی آن نمی شود معروض وجوب باشد. آیا وجود ذهنی آن، معروض وجوب است؟ اگر وجود ذهنی معروض وجوب است، پس همین مقدار که شما صلوات را در ذهنتان تصور کردید، در مقام امثال کفایت می کند و دیگر لازم نیست که شما زحمت بکشید و نماز را در خارج به عنوان وجود خارجی ایجاد کنید و اگر بگویید: ماهیت وجوب دارد، ماهیت که مطلوب مولا نیست،

طلب مولا- و علاقۀ مولا- و اشتیاق مولا به ماهیت نماز متعلق نیست، او اشتیاقش به وجود خارجی است، او می خواهد نماز در خارج لباس وجود پیدا کند و علاوه بر اینها «وجوب امر اعتباری ینتزع من صیغه افعال» اما حالا که این نماز واجب شده، یک لباس دیگری به حسب واقع پوشیده، یک واقعیت دیگری پیدا کرده است یا این که این یک امر اعتباری است؟ و ما نمی توانیم بگوییم: وجوب مثل بیاض واقعیت و حقیقت دارد، یک امری است که هم عقلاء در او امر خودشان اعتبار می کنند و هم شارع در او امر خودش اعتبار کرده است، بدون این که واقعیتی در اینجا وجود داشته باشد.

قبل از این که نوبت به مسأله ذاتی و قریب برسد، خود عوارض مورد اشکال است.

پرسش

- ۱ - نظریه ملا صدرا در تعریف عرض ذاتی و قریب را توضیح دهید.
- ۲ - علت عدول مرحوم آخوند(ره) از نظریه مشهور در تعریف عرض ذاتی و قریب چیست؟
- ۳ - نظریه مرحوم محقق خراسانی(ره) در تعریف عرض ذاتی و قریب را توضیح دهید.
- ۴ - نظریه فلاسفه و منطقیون در عرض را همراه نقد استاد بیان کنید.
- ۵ - نقد امام خمینی(ره) بر نظریه محقق خراسانی(ره) را توضیح دهید.

ص: ۵۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

توضیحی پیرامون تعریف و اقسام عرض

علاوه بر اشکالاتی که در رابطه با عرض ذاتی در مقابل عرض قریب هست، بعضی از اشکالات متوجه تعریف اصل عرض است؛ یعنی متوجه مقسم است که آیا محمولات مسائل عنوان عرضیت دارند یا ندارند؟ قبل از آنکه تقسیم عرض به ذاتی و قریب و اشکالات را بیان کنیم، عرض می‌کنم که در منطق و فلسفه گاهی عرض در مقابل ذاتی و ذاتیات در باب ایساغوجی استعمال می‌شود. مقصود از ایساغوجی همان کلیات خمس است که سه قسمش در رابطه با ذات و ذاتیات است و دو قسمش مربوط به عرض یعنی خارج از ماهیت است؛ خارج از ذات و ذاتیات. این هم گاهی عرض خاص است و گاهی عرض عام. گاهی عرض در مقابل جوهر استعمال می‌شود: «الموجود اما جوهر و اما عرض». جوهر یک مقوله از آن مقولات معروف را تشکیل می‌دهد. بقیه مقولات نه گانه همان مقولات عرضیه است، در مقابل جوهر.

وجه تمایز و اشتراک جوهر و عرض

عرض با جوهر یک وجه اشتراک دارد و یک وجه امتیاز. اشتراکشان این است که هر دو واقعیت دارند، هر دو ما به ازاء واقعی و حقیقی دارند. فرق جوهر و عرض این است که جوهر در وجود

خودش استقلال دارد و نیاز به غیر ندارد. اما عرض ضمن این که حقیقت دارد و ما به ازاء واقعی دارد، اما اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، نیاز به یک جوهر دارد، نیاز به یک معروض دارد. مثل بیاض که در رابطه با جسم این طور است که کسی نمی تواند واقعیت بیاض را انکار بکند، اما در عین حال در وجودش نیاز به معروض و نیاز به جسم دارد.

مراد از عرض در تعریف موضوع علوم

اشاره

عرض در مقابل جوهر، با عرض در مقابل ذات و ذاتیات متفاوت است و اینها دو تقسیمند. ولی آن عرض در مقابل ذات و ذاتیات و در مقابل ماهیت، گاهی جوهر است و گاهی از مقولات نه گانه عرضیه است، یعنی واقعیتی دارد. در کلیات خمس که نوع و جنس و فصل و عرض عام و عرض خاص را مطرح کردیم، کاری به امور اعتباریه نداشتیم. عرض یک واقعیت است که گاهی به صورت ذات و ذاتی و ماهیت و جزء ماهیت تحقق پیدا می کند و گاهی به صورت عرض عام یا عرض خاص و این عوارض ذاتیه ای که در موضوع «کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» مطرح است، ظاهراً همین عرض در باب ایساغوجی و در باب کلیات خمس است که از واقعیت و حقیقت برخوردار است.

وقتی که معنای عرض این شد، می خواهیم موضوع «کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» را در فقه پیدا کنیم. می بینیم سراسر فقه یا بحث از احکام تکلیفیه است یا بحث از احکام وضعیه. یک قسمت مهم فقه در رابطه با احکام وضعیه است: «الدم نجس، المنی نجس، البول نجس، الکافر نجس، الکل و الخنزیر نجسان» یا در باب طاهر که در مقابل نجس است و یک قسم مهم فقه در باب احکام تکلیفیه است: «الصلاه واجبه، الصوم واجب، الحج واجب، الزکاه واجبه، المیتة محرمة» و هکذا سایر احکام خمسۀ تکلیفیه.

توضیح اشکال در احکام وضعیه

اشکالی در اینجا مطرح شده که مستشکل می گوید: این احکام تکلیفیه و وضعیه، آیا از یک واقعیت برخوردارند؟ یعنی شما که می گوئید: «الدم نجس» یا کفار می گویند «الدم لیس بنجس» شما یک واقعیتی را دم ملاحظه کردید که آنها ملاحظه نکردند یا این که نجاست یک امر اعتباری است مثل ملکیت و زوجیت می ماند اگر شما مالک خانه ای شدید، به عنوان یک امر اعتباری بین شما و این خانه علقه ملکیت تحقق پیدا کرده، و الا در واقعیت شما و در واقعیت خانه تغییری پیدا شده است.

اما به خلاف این که اگر خانه ای که رنگ سفید دارد، نقاش رنگش را تغییر بدهد، این واقعیتش تغییر می کند به عنوان عرض، می شود اتاق ابیض عنوانش عوض می شود، رنگ یک واقعیتی است که در خانه تحقق پیدا می کند، اما به خلاف این که این خانه تا دیروز ملک زید بوده است و امروز

ملک شما شده است، آیا تا دیروز یک واقعیتی داشت و امروز یک واقعیت دیگری پیدا کرد یا در واقعیت خانه هیچ تغییری پیدا نشده است؟ فقط یک امر اعتباری به عنوان ملکیت که هم عقلا اعتبار می کنند و هم شارع در آنجایی که شرایط وجود داشته باشد، اعتبار می کند. آیا در نجاست هم همینطور است که «الدم نجس» با «هذه الدار ملک لزيد» هیچ فرقی نمی کند؟ همان طوری که «هذه الدار ملک لزيد، أمر اعتباری محض، اعتبره العقلاء و الشارع»، «الدم نجس» هم همینطور است؟

نجاست یک امر اعتباری است که شارع برای دم اعتبار کرده است البته به این صورت نیست که شما بخواهید بگویید که نجاست همان وجوب اجتناب است. این حرفی است که از کلام مرحوم شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل در باب استصحاب استفاده می شود، ولی مسأله این طور هم نیست. شارع در باب دم، دو حکم دارد: یک حکم ابتدایی و حکم وضعی «بأنه نجس» و یک حکم هم در طول این حکم دارد و آن این است که «کل نجس يجب الاجتناب عنه» به عنوان حکم تکلیفی در طول حکم وضعی مطرح است، کما این که در سایر موارد هم همین طور است. اول خانه ملک شما می شود و بعد جواز تصرف برای شما حاصل می شود. اول زوجیت تحقق پیدا می کند، این اعتبار عقلایی و شرعی تحقق پیدا می کند، آن وقت شارع می گوید: «يجوز للزوج أن ينظر الى زوجته» این جواز النظر دنبال تحقق زوجیت است و در طول اعتبار زوجیت است، نه این که واقعیت زوجیت همان «جواز النظر الى المرءه» باشد، زوجیت خودش امری است که عقلا و شارع اعتبار می کنند.

اینجا این سؤال مطرح است که آیا مباحث نجاسات که یک قسمت مهمی از کتاب طهارت را تشکیل می دهد، «الدم نجس»، هل هذه المسأله فقهيه أم لا؟» بلا اشکال این مسأله فقهیه است. اگر این مسأله فقهیه است، باید از عوارض ذاتی موضوع خودش بحث کند، آیا «نجس» عرض برای دم است و عنوان عرضی دارد؟ عرض از واقعیت برخوردار است، درحالی که نجس یک امر اعتباری است «و ليس له في الخارج و الواقع ما بحذاء أصلا». پس این مسائل مهمه ای که در فقه به عنوان عرض ذاتی مطرح می شود، عرض نیست، تا نوبت به ذاتی و قریب برسد. و همین طور در باب بیع می گوئید: «البيع مملک، البيع جائز، أحلّ الله البيع و حرّم الرباء» بیع مملک است، اساس کتاب البيع است. ملکیت که یک امر اعتباری است، این امر اعتباری عارض بر بیع می شود، درحالی که عرض را به آن معنایی که در کلام اینها مطرح است، ما نمی توانیم عنوان مملک را به عنوان عرض مطرح کنیم.

توضیح اشکال در احکام تکلیفیه

در باب احکام تکلیفیه مسأله مشکل تر است. زیرا شما می گوئید: «صلاه الجمع و واجبه» یا صلوات یومیه که مسلم الوجوب است، نماز ظهر واجب است، این «واجبه» آیا مقصود از صلاه ظهر که در این مسأله فقهیه موضوع قرار می دهید، صلوات ظهر موجود و متحقق در خارج است یا صلوات ظهر موجود در ذهن؟ یا این که می گوئید: ما کاری به وجود خارجی و وجود ذهنی نداریم، ماهیت

صلوات را موضوع قرار می دهیم و می گوئیم: «ماهیه الصلاه واجبه» هر سه فرضش دچار اشکال می شود.

معروض حکم وجوب یا حرمت

اگر مثل جسمی که معروض برای بیاض واقع می شود، وجود خارجی نماز را معروض وجوب قرار بدهیم، معنایش این است که بگوئید: اول ظهر که شد، انسان باید اول نماز بخواند و نماز در خارج وجود پیدا کند، بعد یک وجوبی عارض او شود. آیا بعد از آن که نماز در خارج تحقق پیدا کرد، موقع آمدن وجوب نماز است یا موقع سقوط وجوب نماز است؟ عبادات وقتی که در خارج تحقق پیدا کرد، به همان تعبیر معروف بین اصولیین که می گویند: خارج ظرف سقوط تکلیف است، نه ظرف ثبوت تکلیف. تا انسان نماز نخوانده، نماز واجب است، اما وقتی که نماز را در خارج ایجاد کرد، دیگر معنا ندارد که نماز وجوب داشته باشد. تکلیف الهی به واسطه امتثال و موافقت ساقط می شود، نه این که تحقق پیدا می کند.

پس، اگر بخواهید وجود خارجی را معروض وجوب بدانید مثل جسمی که معروض بیاض است، معنا ندارد. نماز که در خارج تحقق پیدا کرد، وجوبی تحقق ندارد و اگر بخواهید وجود ذهنی نماز را معروض وجوب قرار بدهید، اینجا سؤالی پیش می آید که آیا وجود نماز در ذهن شما، معروض برای وجوب است یا وجود نماز در ذهن مولا؟ آیا وجود ذهنی صلوات یعنی تحقق صلوات در ظرف ذهن شما معروض برای وجوب است، همین که شما نماز را تصور کردید، و در ذهن مورد توجه و التفات قرار دادید، چون معنای وجود ذهنی همان التفات و توجه ذهن به موضوعی است که سبب می شود آن موضوع متلبس به لباس وجود ذهنی شود.

آیا این وجود نماز در ذهن شما معروض برای وجوب است یا وجود نماز در ذهن مولا؟ اگر وجود نماز در ذهن شما معروض برای وجوب است، لازم نیست که شما در خارج نماز بخوانید، همین که نماز را ملتفت الیه قرار دهید، همین که نماز را در ذهن خودتان ایجاد کنید، همین که تصویری از نماز تحقق پیدا کند، باید همین تحقق پیدا کند.

پس چه ضرورتی است که نماز در خارج تحقق پیدا کند و اگر بگوئید: وجود نماز در ذهن مولا متعلق وجوب است، جواب این است که اولاً: اگر نماز در ذهن مولا وجود پیدا کرد، دیگر چه نیازی دارد که شما در خارج یا ذهن ایجاد کنید و ثانیاً: اگر وجود ذهنی مولا متعلق وجوب باشد، امکان ندارد که در خارج تحقق پیدا کند. زیرا شما در فلسفه خوانده اید که وجود ذهنی و وجود خارجی متباین باهم هستند، نمی شود موجود خارجی به وصف وجود خارجی اش، در ذهن بیاید. آن که شما از زید در ذهنتان می آورید، آن وجود خارجی زید نیست، یک صورتی از زید در ذهن شما تحقق پیدا می کند. وجود ذهنی و وجود خارجی، دو قسم برای ماهیت موجودند: «المایه

الموجوده، اما موجوده فی الخارج و اما موجوده فی الذهن» و این به نحو مانعه الجمع است، یعنی امکان ندارد که موجودی هم در ذهن موجود باشد و هم به وصف موجودیت در ذهن، وجود در خارج داشته باشد. وجود ذهنی متباین با وجود خارجی است.

بنابراین، اگر نماز موجود در ذهن مولا- متعلق وجوب است، شما اگر تمام عمر را نماز بخوانید، آن متعلق وجوب در خارج تحقق پیدا نکرده است. زیرا متعلق وجوب با قید وجود ذهنی است و چیزی که قید وجود در ذهن همراهش باشد، نمی تواند با وصف وجود ذهنی اش در خارج تحقق پیدا کند. پس نمی توان «الصلاه واجبه» را به معنای وجود خارجی و نه یا به معنای وجود ذهنی گرفت.

اگر ماهیت را با قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی مطرح می کنید، ماهیه الصلاه با قطع نظر از وجود خارجی و با قطع نظر از وجود ذهنی، این اشکال پیش می آید که آیا ماهیت واقعا مطلوب مولا است؟ آیا خداوند از ما ماهیت نماز را می خواهد یا وجود نماز را می خواهد؟ آیا ماهیت بما هی ماهیت می شود مطلوب مولا باشد؟ شما وقتی که دستور می دهید که مثلا آب برای شما بیاورند، آیا آن که مطلوب شماست، ماهیه الماء است یا وجود ماء؟ وجود ماء است که رفع عطش می کند، وگرنه اگر هزار بار هم این ماهیت را در ذهنتان بیاورید و حتی لباس وجود ذهنی به او بپوشانید، نمی تواند رافع عطش و مطلوب شما باشد.

خلاصه بحث به این است که معنای عوارض ذاتیه چه به نظر مشهور و چه به نظر مرحوم آخوند(ره) اشکال دارد و قبل از آن که به هر دو اشکال برسیم، اشکال مهم در رابطه با خود کلمه «عوارض» است، قطع از نظر «ذاتیه ای» که به عنوان صفت برایش آورده اند یعنی اگر عنوان ذاتیه هم نبود، این اشکال در جای خودش محفوظ بود. اگر می گفتند: «موضوع کل علم ما بیبحث فیه عن عوارضه» و کلمه ذاتیه را همراه نمی آوردند، این اشکال قویتر می شود.

نظر استاد درباره تعریف علم اصول

اشاره

آیا می توانیم در مسیری قرار بگیریم که خودمان را از اشکالات بیرون بیاوریم و در نتیجه برای «موضوع کل علم ما بیبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» یک معنای قابل قبولی داشته باشیم که خالی از اشکال باشد؟ راهی که می توان پیمود، این است: در رابطه با کلمه عوارض قبل از آن که به ذاتی و قریب برسیم، ما باید به استشهاد و کمک گرفتن از یک قرینه ای بگوئیم: اگر علوم، در عالم منحصر به منطق و فلسفه و امثال ذلک بود، روی این کلمه «عوارض» تکیه می کردیم، اما وقتی سراغ خود منطقی می رویم، نمی گوید: موضوع منطق این است، فیلسوف نمی گوید: موضوع فلسفه این است.

می گوید: «موضوع کل علم» آیا آن منطقی به علم فقه توجه دارد یا ندارد؟ اگر از او سؤال می کردیم که آیا علم فقه هم این طور هست یا نه؟ جواب می داد: بله، ما به او می گفتیم که علم فقه سرتاپا مسائل

اعتباریه است. علم فقه از احکام تکلیفیه یا احکام وضعیه بحث می کند و هر دوی اینها امور اعتباریه است. چطور منطقی می گوید: «موضوع کل علم؟». آیا علم فقه لیس من العلوم أم هو علم؟ اگر علم، پس چرا می گوئی: «ما یبحث فیه عن عوارضه؟».

مراد از عرض در تعریف علم اصول

آیا این را ما نمی توانیم قرینه بگیریم که این کلمه عرض در خصوص همین مسأله در منطق یا جاهای دیگر که عرض اطلاق می شود یا در مقابل ذاتی و ذاتیات یا در مقابل جوهر یا به یک معنای دیگری استعمال می شود. اما در خصوص اینجا به قرینه «موضوع کل علم و من جمله العلوم بل من أهم العلوم علم الفقه و هو مرکب من المسائل» که محمولات آن مسائل را یا احکام تکلیفیه تشکیل می دهد یا احکام وضعیه و هر دو هم امور اعتباریه است. این را نمی توانیم قرینه بگیریم بر این که مقصود از کلمه عوارض در اینجا، نه عرض از باب ذاتی و ذاتیات است و نه عرض در مقابل جوهر، بلکه مقصود از عوارض یعنی اوصاف عوارض یعنی محمولات عوارض یعنی چیزهایی که بار می شود بر این موضوع، می خواهد واقعیت داشته باشد یا ما به ازاء واقعی نداشته باشد و امر اعتباری محض باشد.

اگر منطقی می گفت: «موضوع المنطق ما یبحث فیه عن عوارضه» ما چنین توجیهی نمی توانستیم، بکنیم اما اگر منطقی پا را فراتر از منطق می گذارد، به طور قضیه کلیه می گوید که «موضوع کل علم» درحالی که من أهم العلوم مثل علم الفقه که هیچ عنوان عوارض منطقی به آن معنا در آن مطرح نیست، این نمی تواند قرینه باشد که مقصود از عوارض، نه عرض در باب ایساغوجی است و نه عرض در باب برهان است. عرض یعنی «ما یحمل علیه شیء، ما یتصف شیء به، سواء کان له واقعیه أم لم یکن واقعیه» و غیر از این ما راهی نداریم و این قرینه به نظر من یک قرینه قویّه ای است که می توانیم به استناد این قرینه راه را باز بکنیم یعنی منطقی نشسته موضوع علم فقه را برای ما مشخص می کند، آیا او نمی فهمد که در علم فقه عرض منطقی نداریم یا فرضا اگر داشته باشیم، بسیار کم است.

از این جهت چاره ای نیست که کلمه «عوارض» را در همین عبارت با این که در منطق و فلسفه مطرح شده است و منطق و فلسفه روی اعتباریات نظر ندارد، ولی چون دست درازی کرده است به تمام علوم و خیلی از علوم مسائل اعتباری هستند، ما این را قرینه می گیریم. زیرا مقصود منطقی و فلسفی از عوارض، عرض منطقی نیست، بلکه محمولی است که یحمل علیه الشیء، وصفی است که یتصف الشیء به، به هر صورت و به هر عنوانی که باشد، در امور اعتباریه، هم عنوان محمولیت و هم عنوان وصفیت یک عنوان صحیحی است. «هذه الدار ملک لزید، هذه المرأه زوجه لعمره، هذا الانسان حرّ، هذا الانسان عبد» که اینها از امور اعتباریه ای است که عارض انسانها می شود به عنوان

حریت و به عنوان عبودیت.

اما ذاتی در مقابل قریب را اگر به تفسیر مشهور معنا کنیم، اشکالات فراوان است؛ اما اگر به تفسیر مرحوم آخوند(ره) در کفایه و قبل از ایشان مرحوم محقق سبزواری(ره) در حاشیه‌ی اسفار و این طوری که نقل شده است و مرحوم صدر المتألهین هم بر شرح حکمت الاشراق، به صراحت این معنا را ذکر کرده که مقصود از عوارض ذاتیه آن است که واسطه در عروض نباشد یعنی از آن هشت قسم، هفت قسم عنوان عرض ذاتی است و یک قسم عنوان عرض قریب است.

پاسخ از اشکال امام خمینی(ره) بر محقق خراسانی(ره)

از کلام سیدنا الاستاد الاعظم امام(قدس سرّه) استفاده می شود که ایشان اشکالی بر مرحوم محقق خراسانی(ره) می کنند، می فرمایند: این تعریف منتقض به علم جغرافیاست. زیرا در علم جغرافیا موضوع علم نسبت به موضوعات مسائل، عنوان کل و جزء را دارد، نه کلی و جزئی؛ و اگر چیزی عارض جزء شد و شما بخواهید به کل اسناد بدهید، این واسطه در عروض است، نه بلا واسطه فی العروض.

و این اشکال به نظر قاصر من قابل جواب هست. به نظر من در مسأله جغرافیا، عنوان موضوع جغرافیا با موضوعات مسائل، مانند کل و جزء نیست، بلکه کلی و جزئی است، همان طوری که در اکثر مسائل عنوان کلی و جزئی است، چرا؟

زیرا اگر موضوع علم جغرافیا کل باشد، نه کلی، لازمه اش این است که آن اثر و غرضی که مترتب بر علم جغرافیاست تا انسان تمام جغرافیای عالم را نداند، آن اثر و غرض مترتب نشود، چرا؟ معنای کل و جزء یعنی مرکب ذو اجزاء، اگر یک غرضی بر یک مرکبی تحقق پیدا کرد تا مرکب بآجمعه تحقق پیدا نکند، آن غرض تحقق پیدا نمی کند. در باب نماز، اگر یک «واو» را کسی عمداً به هم بزند، این دیگر «لیس معراج کل مؤمن، لیس قربان کل تقی، لیس خیر موضوع» پس نماز یعنی مجموعه آن مقصود است.

اگر موضوع علم جغرافیا را مجموعه قرار دادید، معنایش این است که تا این مجموعه تحقق پیدا نکند، «لا یترب علی هذا العلم غایه و لا غرض و لا فائده»؛ اگر این است، پس از اول عالم تا آخر عالم ما یک نفر جغرافیادان پیدا نمی کنیم، چه کسی تمام جغرافیای عالم را می داند! تمام خصوصیات قطعات اراضی را در سطح زمین می داند! هرکسی یک گوشه اش را می داند، یک قسمتش را می داند، به همان قسمت به غرض از علم جغرافیا رسیده است. در علم نحو گفتیم که اگر کسی تنها از مسائل علم نحو فقط «کل فاعل مرفوع» را بلد بود، یک شعبه ای از حفظ لسان عن الخطأ فی المقال برایش پیدا شده است، رسیده به یک شعبه ای از غایت علم نحو و اگر علم نحو مجموعه باشد، یک مسأله جزئی اش را اگر انسان بلد نباشد، «لا یترب علی علم النحو اثر و لا غایه».

سؤال ما این است: «ما الفرق بین علم النحو و علم الجغرافیا؟» اگر کسی در علم نحو «کل فاعل مرفوع» را بلد بود، «یترتب علیه غایه هذه المسأله»، در علم جغرافیا هم اگر خصوصیات زمین ایران را فقط بلد بود، «یترتب علیه غایه علم الجغرافیا بلحاظ ارض ایران»، ولو این که نسبت به سایر اراضی هیچگونه اطلاعی از نظر جغرافیا نداشته باشد.

نتیجه به نظر من این است که در علم جغرافیا عنوان، عنوان کل و جزء نیست، بلکه عنوان کلی و جزئی است و شاهد بر کلی و جزئی بودنش همین مسأله ترتب غرض و فائده است که اگر کل و جزء بود، تا زمانی که مجموعه مرکب تحقق پیدا نکند، معنا ندارد که سر سوزنی از آثار غایت و غرض جغرافیا بر آن ترتب پیدا کند. لذا اشکال به مرحوم آخوند(ره) و آنهایی که این معنا را اختیار کرده بودند، قابل جواب است.

پرسش

۱ - وجه تمایز و اشتراک جوهر و عرض را بیان کنید.

۲ - آیا تعریف موضوع علوم بر علم فقه منطبق است یا نه؟ چرا؟

۳ - نظر استاد درباره معنای عرض در تعریف موضوع علم چیست؟

۴ - اشکال امام خمینی(ره) بر نظریه محقق خراسانی(ره) در تعریف موضوع علم و نقد استاد را توضیح دهید.

ص: ۶۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال بر تعریف موضوع علم و پاسخ آن

با توجه به بعضی از قرائن، ما مقصود از عوارض را مطلق محمولات و اوصاف می گیریم و مقصود از عنوان ذاتیه را همان تفسیر مرحوم آخوند(ره) که بلا واسطه فی العروض است، می گیریم.

اشکالاتی که در این دو جهت شده بود و جواب آنها را ملاحظه فرمودید. فقط یک اشکال باقی ماند که نیاز به توضیح دارد. در مثال «الصلاه واجبه» در حقیقت مستشکل به این معنا توجه داشت که شما به هیچ فرضی و به هیچ صورتی نمی توانید «واجبه» را محمول بر «صلاه» قرار بدهید. برای این که اگر وجود خارجی نماز مراد باشد، این مستلزم اشکالی بود که ملاحظه کردید و اگر وجود ذهنی نماز موضوع برای «واجبه» باشد، باز اشکال دیگری در کار بود و اگر ماهیت نماز را موضوع برای «واجبه» قرار بدهید، آن هم اشکال دیگری داشت.

در حقیقت، این «واجبه» با توجه به اشکال نمی تواند حمل بر «صلاه» بشود. یعنی از عنوان عوارض خارج است. قطع نظر از ذاتی بودن در مقابل قریب بودن، نفس عنوان عوارض را ولو به معنای محمول هم شما معنا کنید، قابل حمل بر «صلاه» نخواهد بود.

جواب تفصیلی این بحث در باب این که آیا اوامر و نواهی به طبایع متعلق است یا به افراد؟ لکن اشاره ای در اینجا به جواب می شود که ما شق سوم را اختیار می کنیم و می گوییم: مراد از نماز در

«الصلاه واجبه» ماهیت صلاه است. مقصود آن چیزی است که با قطع نظر از وجود خارجی و وجود ذهنی، موضوع برای «واجبه» است؛ منتها یک وقت می‌گوییم: «ماهیه الصلاه مطلوبه» ممکن است که بگویید ماهیت هیچگونه مطلوبیتی ندارد. ماهیت نماز با قطع نظر از وجودش چه مطلوبیتی برای مولا دارد؟ چطور می‌تواند عنوان معراجیت و سایر آثار بر او ترتب پیدا کند؟

ما در فقه بحث نمی‌کنیم که «ماهیه الصلاه مطلوبه». کلمه «واجبه» با «مطلوبه» فرق دارد در معنای «مطلوبه» عنوان وجود مطرح نیست، اما در معنای وجوب، عنوان وجود مطرح است. اگر از شما سؤال کردند: «ما معنی الوجوب؟» معنای وجوب چیست؟ شما می‌گویید: «البعث الی ایجاد شیء» این عنوان ایجاد و وجود در معنای وجوب دخالت دارد و در حقیقت معنای «ماهیه الصلاه واجبه» این می‌شود که «ماهیه الصلاه مطلوبه وجودها». اگر اینگونه معنا کردیم، یک معنای روشن و قابل حمل و قابل قبول است که این بعث به آن تعلق گرفته است.

مولا در ضمن «أَقِئُوا الصَّلَاةَ» به این ماهیت بعث کرده است. بعث به ایجاد ماهیت و در معنای وجوب و واجب اخذ شده است. لذا معنای «ماهیه الصلاه مطلوبه» با معنای «ماهیه الصلاه واجبه» فرق می‌کند. «ماهیه الصلاه مطلوبه» قابل مناقشه است، اما «ماهیه الصلاه واجبه» قابل مناقشه نیست.

(پاسخ سؤال): وجود جدای از ماهیت نیست؛ یعنی «الماهیه قد توجد و قد لا توجد» دو نوع است، دیگر در نوع که اشکالی نداشت. چیزی که عارض نوع بشود، شما اسناد به جنس بدهید، این که واسطه در عروض ندارد، این جزء بلا- واسطه فی العروض است.

تا اینجا یک بحث راجع به اصل نیاز علوم به موضوع را مطرح کردیم، یک بحث راجع به وحدت موضوع، بحث دیگری درباره معنای «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» و این که مقصود از عرض چیست؟ مقصود از ذاتی چیست؟ آیا این تعریف قابل تطبیق بر موضوعات علم هست یا قابل تطبیق به موضوعات علم نیست؟

چگونگی ارتباط موضوع علم با مسائل آن

بحث چهارم این است که نسبت بین موضوع علم و موضوع مسائل علم چیست؟ آیا موضوع هر علمی، با موضوعات مسائل آن نسبتی دارد؟ عمده دلیلی که مشهور بر نیاز هر علمی به موضوع واحد ذکر کردند، این بود که ما از راه وحدت غرضی که ترتب بر مسائل هر علمی پیدا می‌کند، می‌فهمیم که در این مسائل یک جهت وحدتی وجود دارد و یک قدر جامعی بین این مسائل وجود دارد که قدر جامع بین موضوعات یا قدر جامع بین محمولات یا قدر جامع بین نسبتها را بگیریم؟ ما در این مطلب مناقشه کردیم و جواب دادیم، لکن نظر مشهور این بود که جامعی بین موضوعات مسائل علم اخذ می‌کنیم و اسم آن قدر جامع را موضوع علم می‌گذاریم.

مرحوم آخوند(ره) هم در این جهت تابع مشهور شدند، چاره ای نیست که اگر کسی از ما سؤال

کند که نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل چیست؟ باید بگوییم که حساب کلی و افراد، طبیعی و مصادیق است. غیر از این راهی برای مشهور باقی نمی ماند. برای این که مسأله موضوع را به عنوان قدر جامع بین موضوعات مسائل انتخاب کرده اند و در حقیقت از راه قدر جامع بین موضوعات مسائل به موضوع علم رسیده اند. کسی که از راه قدر جامع بین موضوعات مسائل به موضوع علم می رسد، چاره ای غیر از این ندارد که بگوید نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل این است که موضوع علم کلی است، یک قدر جامع است، موضوعات مسائل هم افراد و مصادیقش هستند.

مثلاً- بگویید: موضوع علم نحو، کلمه و کلام است. الفاعل که موضوع مسأله است، یک مصادیقش است. المفعول که موضوع مسأله دیگر است، مصادیق دوم است. المضاف الیه که موضوع مسأله سوم است، این هم مصادیق سوم و غیر از این راهی ندارد.

اشکالاتی ممکن است به مشهور توجه پیدا کند که در بعضی از علوم، موضوع علم با موضوعات، قدر جامع ندارد، بلکه یا کل و جزء است، بنابر نظر سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «قدس سره» درباره علم جغرافیا که می فرمودند که موضوع، عنوان کل دارد نسبت به موضوعات مسائل و موضوعات مسائل اجزاء هستند یا در علم عرفان که دیگر مسأله مشکلتر است. برای این که در علم عرفان هم موضوع الله است و هم موضوعات مسائلش الله است. عنوان کلی و فرد و جامع و مصادیق نمی توانیم تصور کنیم و علاوه در بعضی از علوم نسبت مسائلش به موضوع علم، عموم و خصوص من وجه است. مثل ادله اربعه، در علم اصول. مسأله «الامر یدل علی الوجوب» معنایش این نیست که «الامر الواقع فی الكتاب و السنه» بلکه مطلق الامر، سواء وقع فی الكتاب و السنه یا در موالی عرفیه نسبت به عیدشان. اگر پدر انسان هم امری کند، دلالت بر وجوب می کند و هکذا. لذا این اشکال به مرحوم آخوند(ره) و مشهور وارد است.

نظر استاد درباره اثبات وجود موضوع برای علم

ما موضوع علم گفتیم: آن سنخیت جوهریه و ذاتیه ای که بین مسائل وجود دارد، اقتضا دارد اشتراکی بین اینها وجود داشته باشد. اما نگفتیم که این اشتراک حتماً به صورت قدر جامع و افراد باشد. اگر ما نظر امام بزرگوار را در علم جغرافیا بپذیریم که موضوع علم جغرافیا عنوان کل دارد نه کلی و موضوعات مسائلش عنوان اجزاء دارد، نه عنوان جزئیات؛ بین مسائل جغرافیا سنخیت وجود دارد، شما بحث کنید که زمین ایران چقدر رودخانه دارد، چقدر کوه دارد و چه خصوصیات دارد یا زمین اروپا دارای چه خصوصیات است؟ این دو مسأله باهم سنخیت دارد و مثل این نیست که بحث در زمین ایران، با بحث «الفاعل مرفوع» هیچ سنخیتی ندارد؛ اما بین آن دو مسأله اول سنخیت وجود دارد. اما لازمه سنخیت، کلیت نیست. لازمه سنخیت این است که بین اینها اشتراکی هست،

ولو این که این اشتراک به این صورت باشد که همه اجزاء برای یک کل هستند و ابعاض برای یک مرکبی هستند.

ما می‌گوییم: مثلاً- رکوع با قرائت در این جهت بیشان اشتراک هست، با این که رکوع از مقوله فعل است و قرائت از مقوله دیگر است، ولی در عین حال، بین قرائت در نماز و رکوع اشتراک در جزئیت برای نماز است. هر دو آنها جزء للصیلا و بعضی منها، لذا آن سنخیتی را که به وسیله آن موضوع را قائل شدیم، آن سنخیت اقتضا نمی‌کند که نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، کلی و مصادیق باشد، به اختلاف موارد فرق می‌کند. گاهی نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل کلی و مصادیق است، گاهی هم کلی و جزء است، گاهی هم وحدت است.

اگر شما گفتید که این مسائل علم عرفان یک سنخیت ذاتیه و جوهریه تحقق دارد و از راه همین سنخیت پی می‌بریم که موضوعی در کار است؛ خارجا هم می‌دانیم که دیگر درباره الله، نه کلی و فرد مطرح است و نه کل و جزء. هیچ منافاتی ندارد که اصل موضوع علم عرفان الله باشد و موضوعات مسائلی هم همین الله باشد و سنخیت بین مسائل علم عرفان هم در جای خودش محفوظ. پس لازمه سنخیت خصوص قدر جامع نیست. سنخیت ما را هدایت می‌کند به این که موضوعی در کار هست، اما نسبت بین این موضوع و موضوعات مسائل چیست؟ این به اعتبار موارد و اختلاف موارد مختلف خواهد شد.

پس این مسائلی که ما عرض کردیم، گذشت از آن مبنا نبود. آن مبنا فقط مسأله نیاز به موضوع را مشخص می‌کرد؛ اما نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل کدام است؟ این بحثی بود که جایش الان است و عرض کردیم مشهور چاره‌ای ندارند که موضوع علم را قدر جامع بگیرند و اشکال هم به آنها وارد است. ما می‌گوییم: سنخیتی هست که اقتضا می‌کند وجود موضوع را، اما این موضوع چه نسبتی دارد؟ به اعتبار مواردش مختلف خواهد بود.

تمایز علوم و محور آن

اشاره

مسأله مهم دیگری است که، تمایز علوم است. معنای تمایز علوم این است که ما مقدمات این معنا را بالبداهه می‌دانیم و همه هم این معنا را پذیرفته‌اند که ما دارای علوم متعدده و متغایره هستیم. یعنی این طور نیست که همه علوم عالم یک علم باشد. این طور نیست که ما در باب علوم تعددی قائل نباشیم. این یک مسأله بدیهی و مسلم است که در علوم تعدد و تکثر و تغایر تحقق دارد، حالا- که تکثر و تغایر تحقق دارد، بحث در این واقع می‌شود که ملا-ک مغایرت اینها چیست؟ به چه چیزی این علوم از یکدیگر امتیاز پیدا می‌کنند و تغایر بیشان تحقق پیدا می‌کند؟ این یک مسأله‌ای است که انظار مختلف و آرای متشتت در آن وجود دارد که قسمت مهمی از این آراء باید ان شاء الله مطرح شود و درباره اش بحث شود.

اولین نظری که در این مسأله مطرح است، نظریه مشهور است. عقیده مشهور این است که تمایز علوم به تمایز موضوعات است. می‌فرمایند: یک احتمال آن است که ظاهر کلام مشهور دلالت دارد و احتمال دیگر آن است که از کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) در کفایه با یک دقت و تأملی استفاده می‌شود که مرحوم آخوند (ره) کلام مشهور را روی این احتمال دوم معنا کرده است.

دو احتمال در معنای سخن مشهور برای تمایز علوم

اما احتمال اول این است که مقصود مشهور از این که می‌گویند تمایز علوم به تمایز موضوعات است. موضوع هر علم همان شیء واحد قدر جامع بین موضوعات مسائل است که از آن تعبیر به موضوع علم می‌شود. مشهور می‌گویند: تمایز علوم به تمایز موضوعات علم است؛ یعنی هر علمی چون موضوع خاص و موضوع واحد ممتازی دارد، که این علم را از علوم دیگر جدا می‌کند. مثلاً وقتی که ما وارد علم نحو بشویم، می‌پرسیم از استاد علم نحو که موضوع علم نحو چیست؟ می‌گوید: کلمه و کلام، وقتی وارد علم فقه می‌شویم، از استاد فقه می‌پرسیم: «ما موضوع علم الفقه؟» مثلاً می‌گوید: «فعل المکلف». می‌گوییم: همین جا این دو تا علم از هم جدا شد. علم فقه جدا شد از علم نحو. برای این که علم فقه از عوارض ذاتیه فعل المکلف بحث می‌کند، علم نحو از عوارض ذاتیه کلمه و کلام بحث می‌کند و کلمه و کلام مغایر با فعل مکلف است. هیچ ارتباطی بین فعل مکلف و بین کلمه و کلام وجود ندارد.

پس احتمال اول در کلام مشهور همان طوری که ظاهر کلام مشهور هم بر همین احتمال دلالت می‌کند، این است که مقصود از تمایز علوم به تمایز موضوعات، موضوعات المسائل نیست، بلکه مقصودشان «موضوع کل علم» است که «تمایز العلوم بتمایز موضوعاتها، یعنی موضوعات علوم».

دیگر کاری به مسائل و موضوعات مسائل نداریم.

اما احتمال دیگری که فردا ان شاء الله قرینه اش را عرض می‌کنیم، از کلام مرحوم آخوند (ره) استفاده می‌شود که ایشان حرف مشهور را اینجوری معنا کرده که «تمایز العلوم بتمایز الموضوعات، یعنی بتمایز موضوعات المسائل». موضوعات مسائل هر علمی را باید با موضوعات علم دیگر مقایسه و ملاحظه کرد و این هم خلاف ظاهر است. لکن مرحوم آخوند (ره) از کلام مشهور این جوری برداشت کرده اند، با دقتی که در کلام ایشان هست.

اشکال اول بر سخن مشهور و پاسخ آن

ما روی هر دو احتمال باید عرض کنیم. «سواء كان مراد المشهور هو الاحتمال الاول أو الاحتمال الثاني». آیا قابل قبول هست یا نه؟ اگر مراد مشهور احتمال اول باشد، دو تا اشکال به مشهور است. که یکی البته از نظر مشهور قابل جواب است. لکن دومی قابل جواب نیست و غیر قابل دفع است. اما آن

که قابل جواب است، به مشهور اشکال کرده اند که شما تمایز علوم را به تمایز موضوعات می دانید، ما از شما سؤال می کنیم: آیا علم صرف و علم نحو و علم معانی بیان، علوم متعدده هستند یا علم واحد؟ چاره ای ندارید که بگویید: اینها علوم متعدده هستند، علم صرف در یک مقوله ای بحث می کند. علم نحو در مقوله دیگر و معانی بیان در جهت سوم. پس، چرا موضوعشان یک چیز است که عبارت است از «الکلمه و الکلام» است؟ هم در علم صرف، هم در علم نحو هم در علم معانی و بیان موضوع کلمه و کلام است و علاوه، شما که موضوع هر علمی را واحد می شناسید، کلمه و کلام دو شیء است. کلام مرکب از کلمتین است. چطور اینجا دوتا موضوع پیدا کرده است؟ یکی به عنوان کلمه و یکی به عنوان کلام.

از این اشکال جواب داده شده است. گفتند: اولاً ما موضوع را یک شیء می دانیم، قدر جامع بین کلمه و کلام، قدر جامع بین کلمه و کلام مثلاً لفظ عربی مستعمل است. یعنی لفظ عربی معنادار. لفظ عربی که موضوع برای یک معنا شده، می خواهد به صورت کلمه یا کلام باشد. لذا قدر جامع بین کلمه و کلام یک شیء واحد است که آن موضوع برای این علوم ثلاثه متعدده است.

اما از جهت تمایز گفتند که کلمه و کلام که موضوع برای علم نحو است، یک چیز اضافه هم همراهش است. «الکلمه و الکلام من حیث الاعراب و البناء» همین کلمه و کلام که موضوع علم صرف قرار می گیرد، «الکلمه و الکلام من حیث الصحه و الاعتلال» که آیا صحیح است یا معتدل است؟ آیا مثال است یا مضاعف است؟ همین کلمه و کلام وقتی که موضوع برای علم معانی و بیان قرار می گیرد، یک جهت دیگری به آن اضافه می شود. «الکلمه و الکلام من حیث الفصاحه و البلاغه». لذا این تعدد حیثیات سبب می شود که موضوعات از هم جدا شود، موضوع علم نحو کلمه و کلام من حیث الاعراب و البناء است. آن یکی من حیث الصحه و الاعتلال است. آن دیگری من حیث الفصاحه و البلاغه است.

نکته لطیفی از محقق اصفهانی (ره)

مرحوم محقق کمپانی نکته لطیفی در حاشیه کفایه از جمله ای از محققین حکمت و فلسفه نقل می کند که می گویند: موضوع علم نحو کلمه و کلام من حیث الاعراب و البناء است، این «من حیث الاعراب و البناء» یعنی چه؟ یعنی «من حیث کونه عرباً بالفعل یا من حیث کونه قابلاً لورود الاعراب علیه؟» حتماً باید دومی مقصود باشد و اگر اولی مقصود باشد، از شما می پرسیم: موضوع علم نحو چیست؟ می گویند: «کلمه و کلام من جهة کونه بالفعل عرباً»، می گوئیم: در «الفاعل مرفوع» الفاعل از مصادیق کلمه و کلام است، پس باید معنایش این باشد: «الفاعل المعرب باعراب الرفع یكون مرفوعاً». معنایش این می شود که آنچه در جوی می رود، آب است. این قضیه ضروری به شرط محمول می شود و معنایش این است که شیء عارض خودش شود، نه عارض شیء دیگر. لذا باید

این قید «من حیث الاعراب و البناء» را شما معنا بکنید که «من حیث کونه قابلا لورود الاعراب علیه و مستعدا لورود الاعراب علیه و ممهدا لورود الاعراب علیه».

لذا می فرماید: بعضی توجه به این معنا نداشتند، برای فرار از اشکالی که به مشهور وارد شده، گفته اند: ما قبول نداریم که موضوع علم نحو کلمه و کلام است، موضوع علم نحو المعرب و المبنی است. اگر موضوع علم نحو المعرب است، فاعل هم مصداق معرب است، معنای معرب هم معرب بالفعل است. پس معنایش این است که «الفاعل الذی یکون معربا بالفعل باعراب الرفع یکون مرفوعا». لذا وقتی قید حیثیت را به کلمه و کلام اضافه می کنیم، به این معناست که «الكلمه و الکلام من حیث کونه صالحا و قابلا- لورود الاعراب علیه» آن وقت فاعل هم مصداق این است. معنای «الفاعل مرفوع» این می شود که «الفاعل الذی یکون قابلا لورود الاعراب علیه، یکون مرفوعا» که یک معنای صحیح و درستی است.

پس این اشکالی که در رابطه با علم نحو بر مشهور شد، قابل جواب بود به این کیفیت؛ لکن یک اشکال مهم به مشهور وارد است که به حسب ظاهر قابل جواب نیست و در نتیجه اصل حرف مشهور را از بین می برد. هم این را دقت کنید و هم بیان مرحوم خراسانی (ره) را در کفایه در رابطه با آن قرائنی که در کلام ایشان راجع به این هست که احتمال دیگری در حرف مشهور ذکر کرده اند. تا فردا ان شاء الله.

پرسش:

۱ - چگونگی ارتباط موضوع علم را با مسائل آن توضیح دهید.

۲ - نظر استاد را درباره اثبات وجود موضوع برای علم بیان کنید.

۳ - تمایز علوم و محور آن به نظر مشهور چیست؟

۴ - اشکال اول بر سخن مشهور و نقد آن را توضیح دهید.

ص: ۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظریه مشهور در تمایز علوم و اشکالات بر آن

در مسأله تمایز علوم، مشهور قائل به تمایز به موضوعات هستند و در این کلام دو احتمال جریان دارد: یک احتمال - ظاهر کلام مشهور هم همین احتمال است - این است که مقصود از موضوعات، موضوعات علوم است؛ یعنی همان چیزی که مشهور قائل به ثبوت و وحدت آن شده اند که هر علمی دارای موضوع واحدی است و همین موضوع واحد موجب تمایز بین علوم است و در حقیقت ریشه اختلاف و تعدد علوم، روی این مبنا، همان تعدد موضوعات و تغایر موضوعات علوم است.

علم نحو موضوعش کلمه و کلام است و علم فقه مثلا موضوعش فعل مکلف است و چون نفس این دو تا عنوان باهم هیچگونه ارتباطی ندارند و بینشان مغایرت تحقق دارد، همین سبب شده است که علم فقه یک علمی باشد و علم نحو علم دیگری باشد و تعدد علم تحقق پیدا بکند.

روی این احتمال، اشکالی به مشهور شده بود در رابطه با علم نحو و علم صرف و معانی و بیان که قابل جواب است، به همان کیفیتی که ملاحظه فرمودید.

مشهور، وحدت موضوع را از راه وحدت غرض بدست آوردند. گفتند: هر علمی دارای غرض واحد است و آن هدف شیء واحد است. این غرض واحد به مقتضای قاعده معروفه «الواحد

لا یصدر الا من الواحد» باید یک علت و منشأ داشته باشد، مسائل مختلفی نمی تواند در غرض واحد نقش داشته باشد. باید این مسائل قدر جامعی و قدر مشترکی داشته باشند که آن قدر مشترک تأثیر در این غرض که معلول است، بکند. آنها قدر جامع را قدر جامع بین موضوعات گرفتند و آن را در رابطه با غرض طرح کردند.

ما این دلیل را نپذیرفتیم و جوابهای متعددی دادیم؛ لکن روی مبنای خود مشهور، می گوییم: به این ترتیبی که خودتان بیان نمودید، آن چیزی که شما را هدایت کرد به وحدت موضوع، عبارت از وحدت غرض بود. پس باید اساس را وحدت غرض قرار بدهید، نه وحدت موضوع، چرا تمایز علوم را به تمایز موضوعات می دانید؟ درحالی که وحدت غرض شما را راهنمایی به وحدت موضوع کرد. وحدت غرض را کنار گذاشتید، راهنما را پشت سر گذاشتید و تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانستید. درحالی که براساس طریقی که خودتان پیمودید، می بایست اصالت را برای وحدت غرض قائل شوید و تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانید، نه به تمایز موضوعات.

ممکن است در ذهن شما مطلبی بیاید که غرض معلول است و موضوع به عنوان مؤثر و علت، در دوران بین این که ما تمایز علوم را منتسب به معلول بکنیم یا منتسب به علت بکنیم، آیا بهتر این نیست که مسأله علت را در نظر بگیریم؟ آیا علت تقدم و مزیت بر معلول ندارد؟ با این که وحدت غرض مشهور را هدایت کرده به وحدت موضوع، شاید روی این جهت است که وحدت موضوع را طرح کرده اند؛ لکن در عین حال، چون موضوع جنبه علی دارد و غرض جنبه معلولی دارد، لذا بهتر این است که ما مسأله تمایز علوم را به حساب علت بگذاریم، نه به حساب معلول.

به عبارت اصطلاحی: این برهانی که مشهور در راه اثبات موضوع و وحدت موضوع اقامه کردند، برهان آن است، نه برهان لم، یعنی از علت پی به معلول نبردند، بلکه از معلول پی به علت بردند. اگر از معلول پی به علت بردند، به چه حسابی تمایز را پای معلول بگذارند؟ باید پای علت گذاشته بشود و ممکن است که نظر مشهور روی همین نکته و روی همین جهت باشد.

توضیحی پیرامون برهان آن و لم

اشاره

در این دو برهان که از یکی تعبیر به برهان آن می شود و دیگری تعبیر به برهان لم، در هر دو برهان نتیجه ای را به دست می آوریم. در یکی به علت پی می بریم، در یکی به معلول پی می بریم. در یکی گمشده ما علت است و در دیگری گمشده ما معلول است. در باب وحدت موضوع و وحدت غرض که یکی جنبه علّیت دارد - البته علّیتش را هم ما نپذیرفتیم، روی مبنای مشهور بحث می کنیم - اما کدامیک روشن تر و واضحتر است؟ کدام دست شما را گرفته و به دیگری رسانده است؟ یکی از اینها مخفی بوده و شما به واسطه یک امر روشن، او را پیدا کردید. آنجایی که شما از راه معلول پی به علت می برید، معنا ندارد حساب را برای علت باز کنید. از نظر برهانی معلول برای شما واضح و روشن

است، منتهی شما از راه معلول واضح و روشن، پی بردید به علت، گمشده ای به نام علت وجود داشته که از راه معلول واضح، به آن علت مخفی پی بردید.

اما آنجایی که برهان آن تشکیل می دهیم و از راه معلول پی به علت می بریم، آن که برای ما روشن است و می خواهیم خصم را هم به وسیله آن قانع کنیم، عبارت از معلول است. وحدت غرض روشن تر است یا وحدت موضوع؟ شما از راه وحدت غرض، به کمک ادله دیگر، به موضوع و وحدت آن پی بردید؛ اگر از راه وحدت غرض، به این معنا پی بردید، پس چرا در باب تمایز علوم مسأله موضوع را مطرح می کنید؟ همین که دست شما را گرفته و شما را هدایت کرده، ولو این که هدایتش به این نحو بوده که معلولی بوده و علت را به شما نشان داده، اما در مقام روشن بودن، علت به روشنی معلوم نیست. پس شما که از راه این معلول روشن، مسأله وحدت موضوع را ثابت کردید، باید قائل بشوید به این که تمایز علوم به تمایز اغراض است، نه به تمایز موضوعات. لازمه بیان خودتان چنین مطلبی است.

(پاسخ سؤال): کشف شده، ولی اوضح کدام است؟ در برهان، آن مقدمه ای روشن است که شما را به نتیجه می رساند. یعنی وقتی که مقایسه کنید مقدمه را با نتیجه، از نظر وضوح، مقدمه روشن است برای شما، نه این که برهان خطا رفته، نه این که برهان بدیهی الانتاج نبوده است، لکن در عین حال چه برای شما روشنتر است و دست شما را گرفته و به این نتیجه رسانده، آن مقدمه است، ولو این که جنبه معلولی داشته باشد.

(پاسخ سؤال): برای من و شما معلول روشنتر است، ولی برای اولیاء الله اینطور نیست. برای من و شما که از طریق اثر پی به مؤثر می بریم، اثر روشن تر از مؤثر است. اثر را به چشم خودمان می بینیم.

ولی برای اهلش این حرفها نیست که از اثر پی به مؤثر ببرند. آنها از راه دیگری به خداوند تبارک و تعالی می رسند.

(پاسخ سؤال): روشنتر آن است که شما را به گمشده خودتان رسانده است. این یک مسأله وجدانی است، لازم هم نیست جایی این حرفها را نوشته باشند، مسأله ای است که خود انسان وقتی دقت کند، می فهمد که اینطور است.

توجیه آخوند(ره) پیرامون سخن مشهور در تمایز علوم

مرحوم محقق خراسانی(ره) در کفایه تمایز علوم را به تمایز اغراض می داند که بعدا ان شاء الله بحث می کنیم. بعد از آن که درباره غرض صحبت می کنند، می فرمایند: «فانقدح أنّ تمایز العلوم بتمایز الأغراض الباعثه علی التدوین». بعد به صورت نفی می گویند که «لا- بتمایز الموضوعات و لا- بتمایز المحمولات» این «لا بتمایز الموضوعات» نفی حرف مشهور است. یعنی می خواهند بگویند:

این که مشهور تمایز را به تمایز موضوعات می دانند، مسأله اینطور نیست.

اگر این عبارت به تنهایی بود که «لا-بتمایز الموضوعات» همان احتمال اول را که ظاهر کلام مشهور است، مطرح می کردیم؛ اما تعبیر ایشان این است: «لا-بتمایز الموضوعات و لا-بتمایز المحمولات». این محمولات از کجا آمده است؟ آیا غیر از محمولات مسائل هر علمی، چیز دیگری می تواند باشد؟ آیا برحسب آنچه در کفایه است، کسی نیامده قدر جامع بین محمولات درست کند و اسمش را موضوع علم مثلا بگذارد! «و لا بتمایز المحمولات» در عبارت ایشان، تعیین دارد که مقصود از محمولات، همان محمولات مسائل است. مرفوع، منصوب، مجرور در علم نحو و همین طور در علوم دیگر.

بنابراین، موضوعات هم که در ردیف محمولات قرار می گیرد، چاره ای ندارد جز این که مقصود موضوعات مسائل باشد، والا معنا ندارد که در موضوعات، مقصود ما موضوع علم باشد که «له وحده» و محمولات، محمولات مسائل باشد. کسی ادعای وحدت بین محمولات و قدر جامع بین محمولات را نداشته است!! وقتی که می فرماید: «لا-بتمایز الموضوعات و لا بتمایز المحمولات» معلوم می شود که ایشان نظر به این معنا داشته که کلام مشهور که تمایز را به تمایز موضوعات می داند، مقصودش موضوعات مسائل است، نه آن قدر جامع که دارای وحدت است و او جامع بین موضوعات مسائل است. این یک قرینه در کلام مرحوم آخوند(ره) که من دیروز اشاره کردم که در کلام ایشان قرآنی وجود دارد که کلام مشهور را برخلاف آنچه که ظاهر کلام مشهور است، معنا کرده است.

پس، یکی این که موضوعات را در مقابل محمولات قرار داده، درحالی که در باب محمولات، غیر از محمولات مسائل علم، چیز دیگری نداریم و ظاهر این است که مراد از موضوعات در مقابل محمولات، همان موضوعات مسائل است، نه قدر جامعش.

بر اشکال مرحوم آخوند(ره) به مشهور

اشاره

قرینه مهمتر اشکالی است که مرحوم آخوند(ره) به مشهور کرده که این اشکال فقط با احتمال دوم جور درمی آید؛ اما با احتمال اول در کلام مشهور ناهماهنگ است. اشکال این است: (این اشکال را بر هردو کرده، هم تمایز موضوعات، هم محمولات که ما بعضی محمولات را متعرض می شویم فعلا در موضوعات بحث می کنیم) اگر تمایز علوم به تمایز موضوعات باشد، لازم می آید که هر بابی، بلکه هر مسأله ای علم مستقل باشد. «الفاعل مرفوع علم مستقل و المفعول منصوب علم آخر مستقل و المضاف الیه مجرور علم ثالث مستقل». این اشکال اگر بخواهد به مشهور توجه پیدا بکند، اگر مقصود مشهور از موضوع، موضوع علم باشد و بگوید که این موضوع «الکلمه و الکلام» است که علم نحو را از علم فقه جدا می کند. لازمه اش این است که «الفاعل مرفوع» یک علم مستقلی باشد؟ چطور لازمه اش این است که «المفعول منصوب» یک علم دیگری باشد؟ ما به مسائل اصلا کاری

نداریم، ما قبل از این که به مسائل برسیم، روی وحدت موضوع مسأله را حل کردیم. گفتیم: علم نحو موضوعش کلمه و کلام و علم فقه موضوعش فعل مکلف است، این دو تا موضوع باهم متغایرنند و هیچ ارتباطی باهم ندارند. کلمه و کلام چه ارتباطی به مسأله فعل مکلف دارد؟ اگر مشهور این جوری بخواهند مسأله را مطرح کنند، کجا لازم می آید که «الفاعل مفعول» یا «المفعول منصوب» یک مسأله مستقلی باشد؟ این حرف چه ارتباطی به این معنا دارد؟

اما اگر بخواهیم این حرف را بزنیم که ما تمایز را به تمایز موضوعات مسائل می دانیم، ایشان می گویند: اگر تمایز را به تمایز موضوعات مسائل می دانید، به موضوع علم و به غرض کار ندارید، وقتی که ما محور را فقط موضوعات مسائل قرار دادیم، نه به موضوع علم که قدر جامع است، کار داریم و نه به وحدت غرضی که مترتب بر مسائل علم نحو می شود، کاری داریم، ما به خود «الفاعل» و به خود «المفعول» و به خود «المضاف الیه» کار داریم. اگر به خود اینها کار دارید، اینها عناوین متعدده هستند، اینها متغایرنند، پس باید مسأله «الفاعل مرفوع کان علما مستقلا» و «المفعول منصوب علما آخر مستقلا» و هكذا کل مسأله به عنوان یک علم مستقلی مطرح شود.

پس، نفس همین اشکالی که مرحوم آخوند(ره) به مشهور می کند، در ضمن یک جمله کوتاه که «و الا لکان کلّ باب بل کلّ مسأله من کلّ علم، علما علیحده» این دلیل بر این است که مرحوم آخوند(ره) حرف مشهور را روی احتمال دوم معنا کرده است. ایشان خیال کرده است مشهور که تمایز را به تمایز موضوعات می دانند، مقصودشان تمایز موضوعات مسائل است، آن هم روی خود موضوعات مسائل تکیه کرده اند و به موضوع علم و وحدت غرض هم کاری ندارند.

بدین جهت اشکال پیش می آید که «الفاعل مرفوع» موضوعش به عنوان «الفاعل» چه ارتباطی با «المفعول و المضاف الیه» می تواند داشته باشد؟ شما که به موضوع علم کاری ندارید، به وحدت غرض هم هیچگونه نظری ندارید. پس این بیان، یعنی این اشکال مرحوم آخوند(ره) به مشهور، دلیل بر این است که حرف مشهور را ایشان اینجوری معنا کرده اند.

جواب اشکال مرحوم آخوند(ره)

مشهور در پاسخ می گویند: شما اشتباه کردید، ما چه موقع چنین حرفی زدیم که شما یک چنین تالی فاسدی بر حرف ما درست کنید؟ ما مقصودمان از موضوع، همان موضوع واحد علم است و اگر تمایز علوم به تمایز موضوع باشد، لازمه اش این نیست که هر مسأله ای علم مستقلی و هر بابی علم مستقلی قرار بگیرد. پس، ضمن این که دقت در کلام مرحوم آخوند(ره) چنین اقتضایی می کند، جوابی هم که از طرف مشهور می شود به مرحوم آخوند(ره) داد، این است که شما درست حرف مشهور را دقت نفرمودید. مشهور چنین حرفی نمی زنند.

بله، این اشکال مرحوم آخوند(ره) در رابطه با محمولات درست است، اگر کسی تمایز علوم را

به تمایز محمولات بدانند، آنجا دیگر کسی نیامده یک قدر جامع بین محمولات درست کند و یک اسمی برایش بگذارد. محمولات تعدد و تکثر و تغایر دارد. اگر کسی محور تمایز علوم را فقط محمولات بدانند، یعنی کاری به غرض نداشته باشد، کاری به موضوع نداشته باشد، فقط روی محمولات تکیه کند، جای این حرف هست که مرحوم آخوند(ره) بفرماید که بین مرفوعیت و منصوبیت با قطع نظر از غرض و موضوع، چه ارتباطی وجود دارد؟ البته آن سنخیتی که ما قائل شدیم و بعدا هم از آن استفاده می کنیم را کنار بگذاریم، والا- ما معتقدیم که میان نفس مرفوعیت و منصوبیت، ولو با قطع نظر از غرض، ولو با قطع نظر از موضوع علم نحو، سنخیت وجود دارد. اما در کلام اینها اشاره ای به مسأله سنخیت بین مسائل نیست. بلکه همان مسأله دخالت در غرض و اشتراک در ترتب غرض است.

به هر حال اگر کسی قائل شود که ظاهرا قائل مشخصی هم نداشته باشد، بلکه صرف احتمال است، چون مرحوم آخوند(ره) مسأله موضوعات را پیش کشیدند، محمولات را هم به عنوان احتمال پیش کشیده، والا آن یک حرف دیگری است بعد می گوییم.

محمولات به این صورتی که در کلام مرحوم آخوند(ره) مطرح است، قائلی هم برایش ذکر نشده است، بلکه مجرد احتمال است، آن هم نه به عنوان جامع بین محمولات، بلکه نفس محمولات.

ایشان می فرماید: اگر کسی تمایز را به تمایز محمولات بدانند، یعنی نفس محمولات، لازمه اش این است که «الفاعل مرفوع» یک علم مستقلی باشد، «و المفعول منصوب» یک علم مستقل دیگر باشد. برای خاطر این که محمولات فی أنفسها بینشان جامعی تحقق ندارد و علی فرض تحقق، آن جامع ملاحظه نشده است و مسأله غرض هم که بنابراین قول مطرح نیست.

کلام بزرگان پیرامون موضوع علم و وحدت آن

پس، از بحثهای ما در باب تمایز علوم تا به حال روشن شد که فعلا حرف مشهور قابل قبول نیست. مگر این که بگوییم: بعضی از بزرگان اصلا حرف مشهور را یک معنای دیگری کردند که به حسب ظاهر از حرف آخوند(ره) خیلی دورتر و بعیدتر است که آن را بعدا ان شاء الله می گوییم. فعلا این دو احتمالی که در کلام مشهور است، یکی ظاهر کلام آنان است و یکی توجیه مرحوم آخوند(ره) که اشکال براساس آن دو، قابل جواب است و صحیح نیست و همین طور احتمال دوم که تمایز را به تمایز نفس محمولات، یعنی محمولات با تعددش، محمولات با تکثرش بدانیم، این هم حرف غیر صحیح است.

لکن آراء و نظرات دیگری در باب تمایز علوم وجود دارد که از جمله نظر به خود مرحوم آخوند(ره) است که تمایز را به تمایز اغراض می داند و بعضی از آراء و نظرات دیگر که ان شاء الله

آنها را هم باید ملاحظه کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال دوم بر نظریه مشهور در تمایز علوم را توضیح دهید.

۲ - برهان آن و لم را توضیح دهید.

۳ - مراد از تمایز علوم به محمولات را توضیح دهید.

۴ - اشکال مرحوم آخوند(ره) بر نظریه مشهور را توضیح دهید.

ص: ۸۰

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظریه مرحوم محقق خراسانی(ره) در تمایز علوم

اشاره

بحث ما در تمایز علوم بود. یکی از آراء و نظریاتی که در این باب است، نظریه مرحوم محقق خراسانی(ره) صاحب کفایه(اعلی الله مقامه) است که می فرمایند: تمایز موضوعات به تمایز اغراض است. با این که در اصل مسأله موضوع علم، ایشان با مشهور موافقت کردند و همان راهی را که مشهور برای نیاز هر علمی به موضوع و وحدت آن طی کرده اند، همان راه را هم مرحوم محقق خراسانی(ره) طی کرد؛ فقط در معنای عرض ذاتی مخالفتی با مشهور داشتند. اما در مسأله تمایز علوم، ایشان مخالفت با مشهور کردند و تمایز را به تمایز اغراض می دانند و البته قبل از ایشان هم افرادی قائل به این معنا شده اند و نقل شده که اول کسی که این حرف را قائل شده، مرحوم میر سید شریف جرجانی است. ایشان تمایز را به تمایز اغراض دانسته و بعد از او جماعتی از ایشان تبعیت کردند که مرحوم محقق خراسانی(اعلی الله مقامه) از آنهاست.

راهی را که ایشان برای اثبات این معنا ذکر کردند، تقریباً از صدر و ذیل کلامشان با دقت این معنا استفاده می شود. یکی این که حرف مشهور بنابر عقیده ایشان مستلزم اشکال بود. آن اشکالی که دیروز ملاحظه کردید که در یک جمله کوتاهی فرمودند: روی حرف مشهور لازم می آید که هر بابی، بلکه هر مسأله ای یک علم مستقل و علم جداگانه ای شود. پس چون حرف مشهور به نظر ایشان

مستلزم این اشکال بود، لذا در اینجا ایشان تبعیت از مشهور نکردند و از آنها جدا شدند.

اما یک جهت دیگری هم از صدر کلام ایشان استفاده می شود که اصلاً نفس العلم با قطع نظر از تمایزش، عبارت از چیست؟ علم النحو نه تعریف علم نحو، نه موضوع علم نحو، نفس علم النحو عبارت از چیست؟ ما به چه می گوئیم علم نحو؟ به چه می گوئیم: علم فقه؟ ایشان می فرماید: هر علمی عبارت از یک سلسله مسائل متعدده و متکثره و مشتته است، لکن این مسائل یک جامع مشترک دارد که همه آنها در دخالت داشتن و تأثیر در آن غرضی که علم برای آن غرض تدوین شده، مشترک هستند. مسائل علم نحو فراوان و مشتت، ولی در عین حال یک قدر مشترکی حاکم بین مسائل علم نحو است که تمامی این مسائل در مدخلیت داشتن در آن غرضی که علم نحو برای آن غرض تدوین شده، مشترک هستند. علم نحو برای غرض «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» تدوین شده است، همه آنها در این هدف مشترک هستند.

گرچه ایشان این را برای معنای علم بیان می کنند، لکن همین بیان مقدمه ای است که ما را می رساند به این که تمایز علوم به تمایز اغراض است. چرا؟ برای این که اگر جامع مشترک بین مسائل علم، دخالت داشتن این مسائل در غرض تدوین باشد، معنایش این است که آن چیزی که می تواند همه مسائل علم را زیر پوشش خودش قرار بدهد و به عنوان قدر جامع مطرح باشد، فقط مسأله غرض است. از خارج هم که پیش اینها تقریباً مسلم است که بر هر علمی یک غرض بیشتر ترتب پیدا نمی کند، همانطوری که برای موضوع، وحدت قائل هستند، برای غرض هم وحدت قائل هستند، لذا می گفتند: «الواحد لا یصدر الا من الواحد»، غرض واحد پیش اینها مطرح است. یعنی معنا ندارد که یک علمی دوتا غرض داشته باشد، سه تا غرض داشته باشد. اگر غرض واحد شد و تنها حافظ مسائل علم زیر پوشش واقع شدن این غرض شد، پس لا محاله تمایز علوم به تمایز اغراض خواهد بود. برای این که هرچه در این علم نقش دارد، و در حفظ وحدت مسائل آن نقش دارد، غرض است، غرض هم «لا یكون الا واحدا، فكل علم له غرض واحد».

پس، مسأله اغراض علم را از علوم دیگر جدا می کند، و به عبارت دیگر: چون در کلام مرحوم آخوند(ره) درست تبیین نشده که چرا تمایز علوم به تمایز اغراض است، اینطور نیست که مرحوم آخوند(ره) بخواهند بفرمایند: چون حرف مشهور مستلزم اشکال است، پس ما حرف مشهور را کنار می زنیم و تمایز را به تمایز اغراض می دانیم، نه، علاوه بر نفی حرف مشهور، به جهت آن تالی فاسد حرف مشهور، جنبه اثباتی در کلام ایشان مطرح است که اصلاً علم یعنی مجموعه مسائل، یعنی همه این مسائل زیر پوشش علم قرار گرفته اند، «بالغرض الواحد». آن وقت مسأله ای فرض بکنیم از علم دیگر، اگر زیر پوشش این غرض است، «فهو من هذا العلم»، و منافاتی هم ندارد که یک مسأله داخل در دو علم باشد، همینطوری که خود ایشان هم اشاره می کنند.

اما عمده طرف دیگرش است، اگر مسأله ای زیر پوشش این غرض قرار نگرفت، «لیس من

مسائل هذا العلم»، پس معلوم می شود که هرچه هست و نیست، در رابطه با غرض است. آن که زیر پوشش غرض قرار می گیرد، من مسائل هذا العلم، آنکه زیر پوشش این غرض قرار نمی گیرد، لیس من مسائل هذا العلم.

پس نتیجه اینطور شد که ملاک در اتصاف یک مسأله ای به این که مسأله علم نحو باشد، آن ارتباطی است که بین این مسأله و بین غرض علم نحو در کار است. اذا كان الارتباط، مسأله نحویه است. اذا لم يكن الارتباط خارج عن النحویه. پس معلوم می شود هرچه اساس کار است، مربوط به غرض است. اگر زیر پوشش غرض قرار گرفت، داخل در علم می شود و اگر زیر پوشش غرض قرار نگیرد، خارج از علم می شود. لذا در کلام مرحوم آخوند(ره) جنبه اثباتی هم وجود دارد. نه این که فقط اشکال بر مشهور و نفی کلام مشهور باشد.

دو نکته قابل توجه در سخن آخوند(ره)

۱ - مقصود از این غرض واحد، عبارت از غرض تدوین است، یعنی آن هدفی که این علم برای آن هدف تدوین شده و تشکل پیدا کرده است، مسائلی کنار هم گذاشته شده و به تعبیر بعضی از بزرگان مرکب اعتباری تحقق پیدا کرده، مقصود ایشان غرض تدوین است، نه غرض تعلّم و متعلّم، که آیا متعلّم در مقام تعلّم تشخیص بدهد که کدام مسأله فقهی است، کدام اصولی است؟ نه، مسأله قبل از رسیدن به اینها مطرح است، مسأله در همان حالی که علم می خواهد تدوین شود و تشکل پیدا کند و این مرکب اعتباری به نام علم نحو، به عنوان علم مطرح شود، چه چیز سبب شد که علم نحو، علم معانی و علم فقه را تدوین کنند؟ اولاً غرض، عبارت از غرض تدوین است.

۲ - آیا علم قبل از آنکه تدوین شود، یکون علماً؟ یا این که با تدوین، علم تحقق پیدا می کند؟ با تدوین علم محقق می شود، و الاّ قبل از آنکه تدوین شود، ما مجموعه مسائل نداریم که از آن به علم نامگذاری بکنیم. یعنی وقتی که مسائل علم نحو مدوّن شد، آن وقت می گویند: «هذا علم النحو». لذا که ایشان غرض را، غرض تدوین می داند. می گوید: جامع مشترک بین مسائل علم این است که اینها در غرض تدوین اشتراک دارند، قبل از آنکه تدوین تحقق پیدا کند، دیگر نه غرضی هست و نه مجموعه مسائل است که بگوییم: این مجموعه مسائل دخالت در تحقق این غرض تدوین دارند.

پس از کلام ایشان نکاتی استفاده می شد، یکی دلیل بر اثبات این که تمایز علوم به تمایز اغراض است و دیگری این که مقصود از غرض، غرض تدوین است و دیگری این که تا تدوین تحقق پیدا نکند و اشتراک مسائل در غرض تدوین محقق نشود، اصلاً علم نحو تحقق ندارد. چون علم عبارت از مجموعه است، عبارت از این مرکب اعتباری است و این مرکب اعتباری با تدوین ترکیب و تشکل پیدا می کند.

اشکالات به مرحوم آخوند(ره) در قبول تمایز اغراض

اشکالاتی به مرحوم آخوند(ره) شده و یا امکان توجه دارد که این اشکالات را باید بررسی بکنیم، ببینیم وارد است، وارد نیست، یا بین آنها فرق است.

اشکال اول بر آخوند(ره) در تأخیر غرض از علم و پاسخ آن

شما می گوئید: غرض از علم نحو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال است، آیا نفس مسائل این «صون اللسان» را اقتضا دارد؟ نفس وجود این مسائل در کتاب سیوطی «یصون اللسان عن الخطأ فی المقال» یا باید کتاب سیوطی وجود داشته باشد، طلبه ای باید این کتاب را تعلّم کند و آشنا شود به مسائل علم نحو، بعد هم در مقام عربی صحبت کردن، رعایت کند مسائل علم نحو را، مقید به مراعات مسائل علم نحو باشد؟ آن وقتی که می خواهد بگوید: «جاءنی زید» و خودش را مقید می بیند به مسائل علم نحو، آنجا دیگر اشتباه نمی کند، آنجا دیگر خطای فی المقال ندارد، آنجا دیگر به جای «جاءنی زید، جاءنی زید» نمی گوید.

در نتیجه، این «جائنی زید» صحیح که فائده علم نحو است، این چند مرحله از علم نحو تأخر دارد. علم نحوی باشد، تعلّم شود، تقیّد به مراعات ضوابط علم نحو در مقام گفتار هم باشد، آن وقت آدم می گوید: «جائنی زید»، و الا هر مرحله ای لنگ باشد، انسان «جائنی زید» نمی گوید. کتاب نحو نباشد، «جائنی زید» نمی گوید، انسان مسائلش را تعلم نکند، «جائنی زید» نمی گوید، مقید به مراعات ضوابط نحو نباشد، «جائنی زید» نمی گوید.

پس، مستشکل می گوید: آن غرضی که مترتب بر علم نحو است، چند مرحله از خود علم تأخر دارد، درحالی که در مسأله تمایز علوم در ردیف خود مسائل باید تمایز تحقق پیدا بکند، خود کتاب سیوطی تمایز از کتاب شرح لمعه داشته باشد، خود مسائل علم نحو تمایز از مسائل فقه داشته باشد.

مسأله تمایز را شما باید در رتبه خود علم و در ردیف خود علم یا قبل العلم بررسی کنید؛ اما اینطوری که شما تمایز را به تمایز اغراض می دانید، اغراض چند مرحله تأخر دارد، چند مرحله بعد از خود علم است، چند مرحله بعد از مسائل علم است. چیزی که بعد از مسائل علم است، چطور می تواند در مسأله تمایز نقش داشته باشد؟ این اشکال به مرحوم آخوند(ره) شده است.

جوابش این است که شما بین علت غائیّه در مقام خارج و علت غائیّه در مقام ذهن را خلط کردید.

درست است که انسان عملی را که برای یک هدفی انجام می دهد، وقوع خارجی علت غائیّه اش تأخر از عمل دارد، مدرسه ای را که برای اسکان طلاب می سازد، این اسکان خارجی طلاب، بعد از ساخته شدن مدرسه تحقق پیدا می کند؛ اما به عنوان علت غائی این اسکان طلاب، وجود ذهنی اش قبل از آن است که انسان شروع به ساختن مدرسه بکند، اول اسکان طلاب را به عنوان یک هدف و یک غرض به آن علاقه پیدا می کند، بعد در مقام عمل شروع به ساختن مدرسه و تهیّه حجره برای اسکان طلاب

درمی آید. تمامی علل غائیة اینطور است که از نظر وجودات خارجیة، متأخر از عمل هستند، اما از نظر وجودات ذهنتیه، تقدّم بر عمل دارند و حتی در ردیف عمل هم نیستند. بلکه قبل العمل تحقق دارند و مرحوم آخوند(ره) در کلامشان اینطور می گفت: تمایز علوم به تمایز اغراضی است که داعی بر تدوین شده، اغراض داعیة بر تدوین، از نظر علّت غائیة محرّک که قبل از آنکه اصلا علم تدوین شود و به رشته تحریر درآید، تحقق دارد. آن غرض را ایشان ملاک در تمایز علوم می داند.

اما شما که غرض خارجی و علّت غائیة را به وجود خارجی اش مطرح می کنید، این وجود خارجی تأخر دارد، ما کاری به وجود خارجی نداریم، کاری به آن مرتبه متقدمه که همان باعث تدوین و محرّک بر تدوین است، نداریم. لذا نفس همین تعبیر و بیان مرحوم محقق خراسانی(ره) خودش جواب از این اشکال است.

اشکال دوم بر آخوند(ره) در عملی بودن اغراض

اشکال دیگری که ممکن است بشود، کما این که از تفصیل بعضی از اعلام استفاده می شود، آیا علوم از نظر اغراض، یک نوع اختلاف اینطوری دارند که کثیری از علوم، اغراضشان اغراض عملی و خارجی است، همان غرض متأخر، اغراض مخصوص است. فرض کنید علم فقه را وقتی که انسان خواند، تا خواند «صلاه الجمعه واجبه» می رود پشت سر امام می ایستد نماز جمعه می خواند، تا فهمید فلان شیء محرّم، آن را ترک می کند یا علم نحو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» را افاده می کند، عملاً آدم به جای «جائنی زید» «جاءنی زید» می گوید. این یک اثر عملی و غرض عملی است که مترتب بر علم نحو است. کثیری از علوم همین طور است که آثارشان آثار عملیه و اغراضشان اغراض خارجیة محسوسه است.

اما بعضی از علوم داریم که غرضشان فقط آشنایی به مسائل آن علم است، اما اثر عملی دیگر بر آنها ترتب پیدا نمی کند، فقط اثرش آشنایی به مسائل آن علم است، مثل علم فلسفه. در تعریف فلسفه می گویند: آن علمی است که انسان را آشنای به حقایق و واقعیات می کند. اما اثر عملی اش چیست؟ اثر عملی خارجی بر فلسفه ترتب پیدا نمی کند، بلکه تنها اثر علمی دارد یا علم جغرافیا، کسی که جغرافیا می خواند، تاریخ می خواند، اثر علم تاریخ فقط آشنایی به تاریخ است، آشنایی به مسائل و حوادث گذشته است. کسی که علم جغرافیا می خواند، اثرش این است که می داند که مثلاً فلان رودخانه در کجای اروپا واقع شده، فلان کوه در فلان کشور واقع شده، اما بر نفس جغرافیا، بما آنه علم جغرافیا، اثری از نظر عمل ترتب پیدا نمی کند. همین مقدار که انسان آشنا می شود به خصوصیات اراضی و مسائلی که در رابطه با اراضی است. سؤال این است که: اگر تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانیم، باید بین این دو سنخ غرض، فرق قائل بشویم و بگوییم: اگر از سری اول باشد که غرضها غرضهای خارجی و حقیقی و عملی است، تمایزش به تمایز اغراض است، اما اگر از سری

دوم باشد، چنین نیست. آیا در مسأله تمایز علوم به تمایز اغراض، بین این دو غرض فرق وجود دارد؟

پاسخ از اشکال دَوَم عملی بودن اغراض

به نظر نمی رسد که هیچ فرقی وجود داشته باشد. چه فرق می کند آن غرضی که باعث بر تدوین علم نحو شده با غرضی که باعث بر تدوین علم جغرافیا شده، این غرضها باهم متفاوت است، این غرضها باهم تمایز دارد. آن غرض یک غرض عملی است و این غرض یک غرض علمی است. اگر بخواهید تعبیر بهتری کنید، این است که در اینها هم غرض واقعی وجود دارد، منتهی «واقعیه کلّ شیء بحسبه»، واقعیت هر چیزی به حساب خودش است. آیا وقتی که می گوئیم: «زید عالم» و به حسب واقع هم عالم است، از یک واقعیتی برخوردار نیست؟ واقعیت علم به این است که در جای خودش و در ظرف خودش تحقق داشته باشد. مگر شما نمی گوئید: یکی از اقسام وجودات وجود ذهنی است، آیا وجود ذهنی یعنی وجود دروغی؟! یا واقعیت دارد؟ منتهی واقعیت وجود ذهنی به این است که در ذهن تحقق پیدا بکند، در ظرف خودش تحقق پیدا بکند، نه این که واقعیت وجود ذهنی این است که تبدل به وجود خارجی پیدا بکند. وجود خارجی واقعیتش به تحقق در خارج است، وجود ذهنی هم واقعیتش به تحقق در ذهن است، هر دو در واقعیت اشتراک دارند.

پس، اینطور نیست که اگر چیزی فرضا برای ما خارجیت محسوسه نداشت، ما بگوئیم: «هذا لیس له واقعیه»، بعد از آن که هر دو در واقعیت مشترک هستند، هم غرض عملی واقعیت دارد، هم غرض علمی واقعیت دارد. اگر تمایز علوم به تمایز اغراض شد، دیگر فرقی بین غرض عملی و غرض علمی به نظر ما درست نیست.

تحلیلی پیرامون تمایز علوم به تمایز اغراض

اشاره

بحث در این جهت است که اصل تمایز علوم به تمایز اغراض درست است یا نه؟ این دو مقدمه اگر ثابت بشود این حرف درست است والا هر کدامش لنگی پیدا بکند، این حرف درست نمی شود.

یکی این که: باید برای هر علمی، غرض واحد قائل بشویم. اگر کسی پیدا شد و گفت: ما دلیل نداریم که هر علمی باید غرض واحد داشته باشد، ممکن است که علمی دو غرض داشته باشد، چه دلیلی دارید که هر علمی باید غرض واحد داشته باشد؟ اگر کسی در این مرحله مناقشه کرد، حرف مرحوم آخوند(ره) به طور کلی از بین می رود. برای این که اگر فرض کردیم علمی امکان دارد دو تا غرض داشته باشد، دیگر «ما معنی التمايز العلوم بتمایز الاغراض؟»

دیگری این که: ممکن است کسی وحدت غرض را هم قائل بشود، همینطوری که اینها قائل هستند، اما بگوئید: قبل الغرض، یک جهت تمایزی بین علوم وجود دارد که با وجود آن نوبت به

غرض نمی رسد؛ یعنی آن تقدم بر غرض دارد، مسأله تمایز در آن رابطه حل می شود و دیگر مجالی برای غرض باقی نمی ماند.

در این دو جهت، مخصوصاً در جهت دوم تأمل کنید، چون جهت اول قدری «کالمتسالم علیه بینهم» است که برای هر علمی یک غرض قائل شدند، اما برای جهت دوم که قبل از آنکه به غرض برسیم، در رتبه متقدمه بر غرض، جهت امتیازی تحقق دارد یا این که حتماً باید روی پایه غرض، تمایز تحقق پیدا کند؟ احتیاج به توجه بیشتری دارد.

پرسش:

۱ - نظریه مرحوم محقق خراسانی (ره) در تمایز علوم را بیان کنید.

۲ - اشکال اول بر نظریه آخوند (ره) در تأخر غرض از علم و پاسخ آن را توضیح دهید.

۳ - اشکال دوم بر نظریه آخوند (ره) در عملی بودن اغراض و پاسخ آن را توضیح دهید.

ص: ۸۷

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظریه امام خمینی «ره» پیرامون تمایز علوم

اشاره

یکی از آراء و نظریات در تمایز علوم بیان سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (قدس سره) است. ایشان معتقدند که تمایز علوم به سنخیتی است که بین مسائل و در ذات و جوهر مسائل وجود دارد و این سنخیت، مسائل هر علمی را از مسائل علم دیگر جدا می کند. مثلا- وقتی به مسائل علم نحو برخورد می کنیم، می بینیم بین مسأله «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» یک سنخیت ذاتی تحقق دارد و اگر کسی علت را بپرسد، جواب این است که «الذاتی لا یعلل». چون ذاتی است، نیاز به تعلیل ندارد.

همانطور که اگر سؤال از ذاتیات یک شیء شود، مثلا- «لم یکون الانسان ناطقا، لم یکون الانسان حیوانا» جواب این است که «الذاتی لا یعلل». اینجا جای کلمه «لم» و سؤال از علت نیست.

ایشان می فرمایند: این سنخیت، سنخیت ذاتیه است. سنخیت در جوهر این مسائل وجود دارد و ارتباطی به موضوع ندارد. برای این که ما اصل وجود موضوع و نیاز هر علمی به موضوع را انکار کردیم. از سویی دیگر، این سنخیت به غرض هم ارتباطی ندارد. اگر کسی فرضا نداند که علم نحو برای چه غرضی تدوین شده است، مع ذلك سنخیت بین «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» را درک می کند و این کشف می کند که سنخیت در رابطه با غرض و اشتراک مسائل در ترتب غرض علم نیست؛ با قطع نظر از غرض هم این سنخیت وجود دارد.

چه مانعی دارد که تمایز علوم را به نفس تسانخ بین قضایا و مسائل هر علمی بدانیم و بگوییم بین مسائل فقه یک تسانخ ذاتی وجود دارد. مثلاً بین «الصلاه واجبه و الميته محرمة» سنخیت جوهری هست؛ اما هرچه فکر کنید، می بینید بین «الصلاه واجبه» با «الفاعل مرفوع» هیچ تشابه و سنخیتی وجود ندارد.

این تسانخ ذاتی را که بین مسائل هر علمی قائل هستیم، می سازد با این که بعضی از مسائل در دو علم مطرح باشد و علوم در بعضی از مسائل باهم تداخل کنند. چرا؟ برای این که اگر مثلاً یک مسأله اصولیه با مسائل اصولی دیگر سنخیت پیدا کرد، آیا اثبات این سنخیت، نفی سنخیت با مسائل علم دیگر می کند؟ خیر، مثلاً مسأله «الأمر يدلّ علی الوجوب» هم به یک معنا مسأله لغویه است و هم مسأله اصولیه. همانطور که نسبت بعضی از موضوعات مسائل با موضوعات علم، عموم و خصوص من وجه است. معنایش این است که مسأله در دو علم می تواند مطرح شود. وقتی به لغت مراجعه کنید، می بینید در آنجا آمده است که «هیئه افعال وضعت للدلالة علی الوجوب» و همین مسأله در اصول هم مطرح است. مانعی هم ندارد که این مسأله، «مع کونها مسأله واحده»، هم با مسائل اصولیه تسانخ داشته باشد و هم با مسائل لغویه. البته بدین شکل کم تحقق پیدا می کند و نمی توانیم ادعا کنیم که در کلیه مسائل اینطور است.

پس، به نظر ما تمایز بین علوم و همینطور جهت جامعه بین مسائل هر علمی که از آن به وحدت علم تعبیر می کنیم، در رابطه با همین سنخیت ذاتی - که بین مسائل هر علمی وجود دارد، ولی بین آن مسائل و مسائل علم دیگر وجود ندارد - است. این را ما به عنوان وجه تمایز مطرح می کنیم.

نقد نظریه امام خمینی «ره»

ابتداء در بیان ایشان اشکالی به نظر می رسد که مسائل علوم، مرکب از سه چیز است: موضوعات و محمولات و غرضی که مترتب بر مجموعه این مسائل است که از آن به غرض علم تعبیر می کنیم.

مستشکل می گوید: آیا مقصود شما از سنخیتی که ادعا می فرمایید، در رابطه با موضوعات مسائل است؟ در این صورت، باید گفت: مثلاً در «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» در جهت الفاعل و المفعول یک سنخیتی وجود دارد که هر دو کلمه هستند، هر دو لفظ عربی مستعمل هستند و قدر جامع دارند.

آیا مقصود شما از سنخیت، در رابطه با موضوعات مسائل است؟ در این صورت، باید برگردید و حرف مشهور را بزنید؛ یعنی همان نظریه ای که مشهور قائل شدند که تمایز علوم به تمایز موضوعات است و اگر وجه و ریشه سنخیت را در محمولات می دانید و نظر شما این است که بین مرفوعیت و منصوبیت سنخیت وجود دارد و میان محمولات یک ارتباط و تسانخی است، مجبورید که تمایز علوم را به تمایز محمولات بدانید؛ حال یا خود محمولات یا قدر جامع بین آنها. اما نباید

مسأله تمایز را از دایره محمولات خارج کنید. در حقیقت حرف شما به آن احتمال یا قولی که تمایز را به تمایز محمولات می دانست، برگشت می کند.

اگر شما ملاک و وجه سنخیت را اشتراک در غرض می دانید و می گوئید: در «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» نه به موضوعشان کار داریم و نه به محمولشان، لکن می بینیم هردو مسأله در این جهت یعنی «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» مشترک هستند و هردو آن غرض را تأمین می کنند.

پس، اگر شما ملاک سنخیت را اشتراک در غرض و ترتب غرض واحد می دانید، باید به تمایز اغراض قائل شوید، همانطوری که مرحوم آخوند(ره) فرمودند که تمایز علوم به تمایز اغراض است. منتها شما همین غرض را ملاک سنخیت قرار دادید و از این که تمایز به تمایز اغراض باشد، عدول کردید.

ما تصور نمی کنیم که شقّ رابعی وجود داشته باشد. چون سنخیت یا در رابطه با موضوعات است یا در رابطه با محمولات یا در رابطه با غرض. هر کدام از اینها را بپذیرید، لازمه اش این است که یا قائل به سخن مشهور شوید یا قول مرحوم آخوند(ره) را قبول کنید یا آن قول و احتمالی را که تمایز را به تمایز محمولات می دانست؛ حال یا خود محمولات یا جامع بین محمولات. ظاهراً آن قول تمایز را به محمولات می داند. جامع بین محمولات مطلب دیگری است که مرحوم بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) بیان کردند و ما آن را بعداً ان شاء الله به تفصیل بیان می کنیم.

پاسخ از نقد بر امام خمینی «ره»

اگر کسی این سؤال را - که به حسب ظاهر سؤال خوبی است - کرد، ما از طرف استاد بزرگوار دو جواب ذکر می کنیم: در باب موضوع هر علم باید ببینیم غرض بر چه چیز مترتب است؟ آیا بر موضوع مترتب است یا بر محمول یا بر نسبت؟ مشهور، موضوع را به علت تقدم رتبه اش انتخاب کرد. ما به آنان اشکال کردیم و گفتیم که غرض، متقوم به موضوع و محمول و نسبت است. مسأله نه به موضوع تنها تحقق پیدا می کند، نه به محمول تنها، نه به اضافه المحمول الی الموضوع. مثلاً «الفاعل مرفوع» مسأله ای است که «یترتب علیها غرض علم النحو» و به سه چیز بستگی دارد: هم به موضوع و هم به محمول و هم به ارتباط بین موضوع و محمول. آنچه در ترتب غرض هر علمی نقش دارد، مسأله «الفاعل مرفوع» است. این مجموعه به صورت یک جمله ای که «یصح السکوت علیها» در «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» نقش دارد.

ما در «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» نه بین الفاعل و المفعول به تنهایی تسامخ وجود دارد و نه بین مرفوع و منصوب. اگر اینها را از هم جدا کنیم، شاید مدعی تسامخ نباشیم؛ بلکه می گوئیم: بین این دو مسأله سنخیت وجود دارد و آن متقوم به ثلاثه اشیاء است، نه این که بگوئیم: سنخیت یا در رابطه با موضوع است یا در رابطه با محمول یا در رابطه با غرض. سنخیت در رابطه با مسائل است و

المسأله متقومه بثلاثة اشياء. پس، ممكن است ايشان اينطور جواب بفرمايند كه در حقيقت فرض رابعي مي شود خارج از آن سه فرضي كه در كلام مستشكل بود.

روي اين فرض كه سنخيت را پذيرفتيم، مي خواهيم بينيم ملاك سنخيت و وجه سنخيت چه چيز است. آيا موضوع، اين سنخيت را به وجود آورده است يا محمول يا غرض؟ مي گوييم: بين مجموع المسأله با مجموع المسأله الاخرى سنخيت وجود دارد و مسأله متقوم بثلاثة اشياء است، به طوري كه اگر شما جمله را برداريد، ديگر به عنوان مسأله نمي شود مطرح شود. مثل مرفوعيّه الفاعل كه كلمه واحده و ليس من مسائل علم النحو. آنچه مسأله علم نحو مي باشد، به صورت مبتدا و خبر و جمله «الفاعل مرفوع» است كه «يصح السكوت عليها» (به همان تعبيري كه در نحو مي شود).

پاسخ دوم از نقد بر امام خميني «ره»

اين اولاً، ثانياً: چه ملاك در سنخيت را موضوع فرض كنيد يا محمول يا غرض، مانعي ندارد؛ ولي دو گونه برهان داريم: «لّم و ان».

گاهي مي خواهيم از راه غرض به سنخيت پي ببريم، در اين صورت، آنچه پيش ما روشن است، غرض است و از آن به وجود سنخيت پي مي بريم. اگر مسأله اينطور باشد، بايد پايه و اساس را روي غرض بنا كنيم.

اما اگر مسأله عكس شد و از راه سنخيت بين مسائل به غرض پي برديم؛ يعني آنكه ابتداء پيش ما روشن و مقدمه برهان است، نفس تسانخ القضايا است، وقتي راه كشف، تسانخ باشد، بايد در تمايز علوم روي تسانخ تكيه كنيم و بگوييم سنخيت بين قضايا موجب تمايز علوم است، ولو اين كه علت سنخيت، غرض باشد. زيرا اينطور نيست كه از راه غرض به سنخيت برسيم، شاهدش اين است كه اگر كسي حتى غرض از علم نحو را نداند يا معتقد باشد كه لازم نيست هر علمي غرضي داشته باشد، تسانخ بين اين قضايا را ادراك مي كند.

از اينجا يك نكته ديگر هم روشن مي شود كه متأسفانه از عبارت ايشان استفاده مي شود كه غرض، تأخر از علم دارد و تمايز در رتبه خود مسائل بايد وجود داشته باشد و اين همان سخن مرحوم آخوند(ره) است كه ما آن را ديروز مورد اشكال قرار داديم. گفتيم: غرضي كه متأخر از علم است، وجود خارجي غرض است و آن تحقق علت غائيه است كه متأخر از علم است، والّا وجود ذهني علت غائيه - يعني اغراضي كه داعي به تدوين شده است - قبل العلم تحقق دارد. چيزي كه داعي بر تدوين است، متأخر از تدوين است يا متقدم بر آن؟ پاسخ معلوم است. تعجب از اين است كه مرحوم آخوند(ره) با آنكه مكررا تصريح مي كند كه «الـاغراض داعيه الى التدوين و باعته عليه» ولي در عين حال، با توجه به آن حرفي كه ديروز زديم - كه اغراض حتى قبل از تدوين تحقق دارند؛ چون اينها داعي به تدوين هستند و رتبه آنها مقدم بر علم است - مع ذلك، تمايز به تسانخ است!! زيرا اول

که به مسائل برخورد می کنیم، اصلاً ذهنمان متوجه غرض نمی شود و به جانب غرض سوق پیدا نمی کند. چیزی که می بینیم، این است که در این صفحه نوشته «الفاعل مرفوع» و در آن صفحه «المفعول منصوب» و می بینیم بین اینها سنخیت است، ولو این که ملاک سنخیت غرض است و حتی بر خود علم تقدم دارد، اما روی همین مبنا، تمایز به تسنخ ارتباط پیدا می کند. زیرا این مقدمه البرهان و راه روشنی است و ما در ابتدای مسأله با این راه روشن ارتباط پیدا می کنیم.

بحث اخلاقی

بعضی از دوستان اصرار می کنند که چند دقیقه در روزهای چهارشنبه صحبت‌های اخلاقی شود.

گرچه ما نه حالی داریم و نه در این مسائل لیاقتی داریم. اگر آقایان مبتدی بودند، می شد برای آنها صحبت کرد. ولی بحمد الله آقایان همه از فضلا هستند، چه بسا در مسائل اخلاقی هم واقعا اینطور باشد. ولی برای این که پایه و اساسی برای دیگران - اگر تدریس دارند - بشود و این برنامه را رعایت کنند، امثال امر می کنیم.

همانطور که مکرر عرض کردم، هر نوبت که خدمت امام بزرگوار مشرف می شدیم و در رابطه با مسائل طلاب و حوزه گزارشاتی داشتیم، در جواب می دیدیم که ایشان روی رایج شدن مسائل اخلاقی بین طلاب خیلی تکیه دارند. من خدمتشان عرض کردم که بحمد الله بزرگانی هستند در پنج شنبه و جمعه مسائل اخلاقی را مطرح می کنند. با این حال، نظر مبارک ایشان این بود که این برنامه در حدی وسیعتر پیاده شود.

مسئولین جمهوری اسلامی به مقتضای شغل و مسؤولیتشان از مسائل دنیا بیشتر از ما اطلاع دارند. اینها صریحا می گویند که دنیا توجه و گرایش خاصی به اسلام پیدا کرده است. در هر گوشه ای که انسان می بیند، فریاد اسلام خواهی بلند شده و شاید در طول تاریخ، به این کیفیت سابقه نداشته است. البته در زمانهای سابق امکانات و وسایل هم به این نحو نبوده است؛ اما با توجه به همه جهات، الان در یک مقطع خاصی هستیم و دنیا به اسلام توجه پیدا کرده است، ولو این که در بعضی از ممالک، اسلامشان به معنای واقعی نیست، لکن ان شاء الله به مکتب تشیع روی می آورند.

واقعیت اقتضاء می کند که ما برای آینده خود را بسازیم، نه تنها ایران، بلکه دنیا به ما نیاز دارد؛ دنیای متوجه اسلام، به ما نیاز دارد. لذا باید سعی کنیم و هرچه بیشتر از نیروها برای سرمایه گذاری علمی و عملی استفاده کنیم. چون در روحانیت، سرمایه عملی نقش مهمی در هدایت افکار جامعه دارد. باید به این معنا خیلی توجه داشته باشیم و فکر نکنیم روحانی زمان طاغوت هستیم. فکر نکنیم روحانی زمان شیخ انصاری (ره) و زمان صاحب جواهر هستیم.

ما در عصری روحانی هستیم که دنیا به اسلام توجه پیدا کرده است و هرکس به طرف

ما دست نیاز دراز می‌کنند. چه بسا در کشورهایی، حتی یک روحانی برای ارشاد جامعه وجود نداشته باشد. چه کسی باید اینها را تأمین و اداره کند؟ اینها را شما باید اداره کنید.

باید آماده باشید که هر کدام یک کشور یا لاقل یک شهری را اداره کنید. جا و مرکز و موقعیتی بهتر از این شرایطی که الان دارید و در آن قرار گرفته‌اید، وجود ندارد.

لذا خیلی باید به این نکته توجه داشته باشید. سعی کنید برای ساعات و دقائق وقتتان ارزش قائل باشید و خودتان را آماده کنید. زیرا جهان در آینده از هر طرف دست نیاز به شما دراز می‌کند و شما باید پاسخگو باشید. کسی با خودش فکر نکند که من یک نفر چه نقشی می‌توانم داشته باشم. همین آحاد همه مسائل را به وجود می‌آورند. هدایتها، تبلیغها، راهنماییها تک تک تحقق پیدا می‌کند. ما خیال می‌کردیم وقتی انقلاب تحقق پیدا کند، با خیال راحت بهتر از سابق می‌رویم دراز می‌کشیم و استراحت می‌کنیم، ولی مسأله طور دیگری شد. انقلاب برای هر یک از من و شما، سرتاپا مسؤولیت به وجود آورده است. فکر نمی‌کردیم که بعد از انقلاب هر طلبه و هر روحانی این قدر مسؤولیت داشته باشد. البته چاره‌ای هم جز این نیست؛ التزام به شیء، التزام به لوازم شیء است. روحانی باید به لوازم کارش ملتزم شود و از عهده این مسؤولیت‌های خطیر برآید. لذا توجه داشته باشید - مخصوصاً آنهایی که سَنّشان کمتر است - و سعی کنید خود را با تمام مسائل اسلام آشنا کنید، نه تنها فقه و اصول.

اسلام معارف زیادی دارد، بحمد الله یک سری درسهای جنبی به اندازه میسور در اختیار قرار گرفته است، ولی نباید به همین مقدار اکتفا کرد. والسلام علیکم ورحمه الله.

پرسش

- ۱ - نظریه امام خمینی (ره) پیرامون تمایز علوم را توضیح دهید.
- ۲ - نقد وارد بر نظریه امام خمینی (ره) را توضیح دهید.
- ۳ - نظر استاد پیرامون نقد بر نظریه امام خمینی (ره) را بیان کنید.

ص: ۹۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظريه آيه الله بروجردي «ره» (پيرامون تمايز علوم)

اشاره

يكي از بياناتي كه در رابطه با وجه تمايز علوم وجود دارد، بيان مرحوم آيت الله العظمى سيدنا الاستاذ آقاى بروجردى (اعلى الله مقامه الشريف) است.

ايشان - برحسب آنچه كه از كلماتشان در اين زمينه استفاده مى شود - دو ادعا دارند: يكي اين كه تمايز علوم به تمايز جامع محمولات مسائل است. همين تعبير با رأى و نظر مرحوم آخوند(ره) كه مى فرمودند: «لا- بتمايز الموضوعات و لا- بتمايز المحمولات» سازگار نيست. ظاهر اين بود كه مراد مرحوم آخوند(ره)، جامع بين محمولات نيست، بلكه نفس محمولات است و شاهدش هم اين است كه تالى فاسدش را اين قرار دادند كه «لكان كلّ فصل و كلّ باب بل كلّ مسأله علما على حده».

اين دليل است كه كلام مرحوم آخوند(ره): «كلّ محمول» به معنای نفس محمولات است، نه جامع المحمولات. زيرا اگر تمايز، به تمايز جامع محمولات باشد، جامع محمولات كه يك شىء است و لازم نمى آيد كه هر بابى، بلكه هر مسأله اى علم مستقلى باشد، چنين تالى فاسدى ترتيب پيدا نمى كند.

اين تالى فاسد تنها در صورتى ترتيب پيدا مى كند كه مقصود از محمولات، «كلّ محمول» باشد، نه جامع المحمولات.

ادعاى دوم: مشهور با اين كه در كلماتشان تمايز را به تمايز موضوعات مى دانند، ليكن مراد

مشهور از موضوعات، همین جامع‌المحمولات است. ایشان در حقیقت ادعای دوم خودشان را به حساب مشهور می‌گذارند و با این که در کلام مشهور مسأله موضوعات ذکر شده، لکن ایشان می‌فرمایند که مراد مشهور از موضوعات، جامع‌المحمولات است. ایشان برای اثبات این دو ادعا، پنج مقدمه ذکر فرموده‌اند که مقدمه اول و دوم در رابطه با ادعای اول ایشان است و بقیه مقدمات در رابطه با ادعای دومشان، لذا مجموع پنج مقدمه، هر دو ادعای ایشان را ثابت می‌کند.

در رابطه با ادعای اول، دو مقدمه دارند که شبیه است به آنچه که ما ذکر کردیم، منتها با حرف ما فرق دارد.

مقدمه اول

ایشان می‌فرماید: جدا بودن مسائل هر علم از علم دیگر و ما به الامتیاز بودن مسائل وقتی که به مسائل علوم مدوّنه مراجعه می‌کنید و آنها را بررسی می‌نمایید؛ مثلاً مسائل علم نحو را بررسی می‌کنید، اینجا با دقت و تحقیق در این مسائل، دو جهت برای شما روشن می‌شود و این دو جهت در رابطه با ذات مسائل است و کاری به غرض علم و مدوّن آن و جهات دیگر ندارد. در رابطه با خود مسائل، دو جهت ذاتی و دو حیثیت جوهری تحقق دارد.

جهت ذاتی اول، مسائل این علم را از مسائل علم دیگر جدا می‌کند و ما به الامتیاز این علم را از علوم دیگر روشن می‌سازد. جهت ذاتی دوم، ما به الامتیاز خود مسائل همین علم است و در محدوده علم، ما به الامتیاز مسائل را مشخص و روشن می‌کند.

هر دو جهت، در رابطه با ذات مسائل است و به غرض و مدوّن و امثال ذلک هیچ ارتباطی ندارد.

اگر کسی نداند که غرض علم نحو «صون اللسان عن الخطاء فی المقال» است یا کسی به طور کلی معتقد باشد که ممکن است علمی فاقد غرض باشد، مع ذلک این دو جهت در ذات و جوهره این مسائل وجود دارد: یکی ما به الامتیاز این مسائل از مسائل علم دیگر است و دوم ما به الامتیاز خود این مسائل که موجب تعدد و تکثر مسائل علم نحو شده است. این تعدد و تکثر هم باید در رابطه با یک تمایزی باشد، و الاّ نمی‌شود که مثلاً هزار مسأله برای یک علم درست شود در این صورت همه آنها «الی مسأله واحده» برمی‌گردد.

مثالی که در این باره می‌زنند، یکی در رابطه با علم الهی و دیگری هم در رابطه با علم نحو است.

وقتی که انسان «کُلّ فاعل مرفوع و کُلّ مفعول منصوب و کُلّ مضاف الیه مجرور» را کنار هم می‌گذارد، می‌بیند این مسائل ذاتاً از «الصّیّلاه واجبه، الميته محرّمه، صلاه اللیل مستحبّه» متمایز هستند، تمایز ذاتی اینجا تحقق دارد و علاوه از طرفی هم می‌بیند که بین «الفاعل مرفوع» ولو این که مسأله نحوی است و «المفعول منصوب» که مسأله نحویّه دیگری است، هم تمایز تحقق دارد و اینها دو مسأله هستند، نه این که اینها «مسأله واحده من علم النحو» است.

لکن دو مسأله اینجا هست. از این مقدمه اولی نتیجه‌ای می‌گیرند که وقتی مسائل را مورد بررسی

قرار می دهیم، این دو جهت را در جوهره این مسائل می بینیم و به جهات خارجه از این مسائل کاری نداریم، مدون و اغراض و امثال ذلك به کنار. مسائل وقتی که مورد تحلیل قرار می گیرد، می بینیم آنچه که در آنها نقش دارد، موضوع و محمول است، اما از نظر نسبت بین موضوع و محمول، فرقی بینشان وجود ندارد. چون اولاً نسبت یک معنای آلی و حرفی است و ثانیاً نسبت بین همه مسائل یکنواخت است «کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب». پس نسبت را باید کنار بگذاریم و آن دو جهتی را که موجب تمایز است، باید در رابطه با موضوع و محمول بررسی کنیم.

تا اینجا به این مرحله رسیدیم که آنچه مسائل علم را از مسائل علم دیگر جدا می کند یا موضوع است یا محمول؛ و آنچه مسائل هر علمی را در محدوده خود آن علم از یکدیگر جدا می سازد، باز یا موضوع است یا محمول. اما در این مقدمه هنوز نتوانسته ایم روشن کنیم که موضوع به کدام یک از آن دو جهت ارتباط دارد و محمول به کدام یک؟ فقط می دانیم که اینجا دو چیز وجود دارد: یکی به نام موضوع و دیگری به نام محمول، دو جهت تمایز هم تحقق دارد. اما این که کدام یک از این دو جهت به کدام یک از این دو مطلب ارتباط دارد، در این مقدمه مشخص نمی شود و به نتیجه نمی رسیم، اما در مقدمه دوم راه باز می شود و می فهمیم که کدام یک از این دو جهت به کدام یک از موضوع و محمول ارتباط دارد.

ارتباط داشتن جهت تمایز هم بین مسائل علم و هم بین مسائل علم دیگر، در رابطه با موضوع و محمول است، اما به کدام ارتباط دارد؟ را در مقدمه دوم ذکر می کنند.

مقدمه دوم

وقتی علوم مدونه را تتبع و بررسی می کنیم، به این نتیجه می رسیم که در بعضی از علوم، در تمام مسائلیش محمول واحد است و فقط از نظر موضوع در آن اختلاف هست، مثل فلسفه و علم الهیات بالمعنی الاعم. در آنجا می گوئیم: «الله تعالی موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود و هكذا». تمامی مسائل علم اعلی در محمول باهم مشترکند و فقط موضوعاتشان فرق می کند. در یکی راجع به موجودیت الله تعالی بحث می شود و در مسائل دیگر راجع به موجودیت جسم و جوهر، عرض بحث می کند، والّا محمول شیء واحد است.

در بعضی از علوم دیگر، ولو این که در تمامی مسائل، محمول واحد نیست، اما می بینیم در این علوم، ابوابی وجود دارد و در هر بابی مسائلی وجود دارد که مسائل آن باب در محمول مشترکند.

مثلاً در علم نحو می بینید بابی درست کردند به نام «باب المرفوعات» که مسائلیش متعدد است، اما در تمام آنها محمول «مرفوع» است. می گوئید: «الفاعل مرفوع، المبتداء مرفوع، نائب الفاعل مرفوع، الخبر مرفوع، اسم کان مرفوع» همه با این که مسائل مختلفی یک باب هستند، مع ذلك در محمول یعنی مرفوعیت باهم مشترکند. پس، این معنا ما را هدایت می کند به نقطه ابهامی که در مقدمه اولی

برای ما باقی ماند. در مقدمه اولی دانستیم که دو جهت تمایز مربوط به موضوع و محمول است، اما نمی دانیم کدام به موضوع و کدام به محمول مربوط است. اما با توجه به این مقدمه، مسأله روشن شد، چرا؟

برای این که اگر یک سری علوم داشته باشیم که محمولش در هریک از آنها یکسان باشد، آیا محمول می تواند ما به الامتیاز مسائل هریک از آن علوم شود؟ وقتی که در الهیات به معنای اعم می گوئید: «الله تعالی موجود مسأله، الجسم موجود مسأله اخری، العرض موجود مسأله ثالثه» این سه مسأله که در «موجود» مشترک هستند، اگر وجه تمایز خود این مسائل محمولاتشان باشد، صحیح نیست. زیرا محمول در همه «موجود» است. پس چطور سه مسأله درست شد؟ یکی به نام «الله تعالی موجود» و یکی به نام «الجسم موجود» و یکی به نام «العرض موجود». اگر ملاک تمایز بین خود مسائل یک علم، محمولات باشد، چطور می توانید سه و بلکه هزار مسأله داشته باشید؟ و هم چنین در باب مرفوعات در نحو، می گوئید: باب مرفوعات ده مسأله دارد، می گوئیم: اگر ما به الامتیاز این مسائل با این که همگی مسائل نحوی هستند، در رابطه با محمولات باشد، امکان ندارد.

چون محمول در همه آنها «مرفوع» است. می گوئید: «الفاعل مرفوع» و «المبتدا مرفوع».

از اینجا پی می بریم که تمایز بین مسائل هر علم، موضوعات مسائل آن علم است. چرا مسأله «الله موجود» از مسأله «الجسم موجود» متمایز است؟ برای این که این موضوع «الله» است و آن یکی موضوع «جسم» است. پس مسأله حل شد که تمایز بین مسائل هر علم، اگر در رابطه با موضوعات باشد، طبعاً تمایز بین مسائل یک علم و مسائل علم دیگر در رابطه با محمولات و جامع محمولات خواهد بود، یعنی آنچه که علم نحو را از علم فقه جدا می کند، این است که جامع محمولات مسائل علم نحو به تعبیر ایشان تعینات اعرابیه است. آیا این جامع، مرفوعیت، منصوبیت و مجروریت است؟ در علم فقه، جامع محمولات همان تعینات حکم است. حال می خواهد حکم تکلیفی باشد که در ضمن وجوب تعین پیدا کند یا در ضمن حرمت، یا حکم وضعی باشد که در ضمن سببیت تعین پیدا کند یا ملکیت و زوجیت و هكذا.

با ضم مقدمه دوم به مقدمه اولی، در حقیقت ادعای اول خود را ثابت کردیم که تمایز بین علوم، به تمایز جامع محمولات مسائل است. برای این که مسأله یک موضوع دارد و یک محمول. موضوعش در رابطه با تمایز موضوع علم است و قهراً محمولش در رابطه با مسائل علوم دیگر تعین پیدا می کند.

لذا جامع بین محمولات موجب تمایز بین علوم خواهد بود.

مقدمه سوم (توضیحی پیرامون معنای عرض)

ادعای دوم این بود مشهور از این که تمایز را به تمایز موضوعات می دانند، مقصودشان از موضوعات، جامع محمولات است. سه مقدمه ایشان برای اثبات این مدعی دارند:

ایشان توضیح لطیفی دربارهٔ عرض که در سخن مشهور بود: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» دارند - گرچه ما خلاف این حرف را ثابت کردیم - می‌فرمایند: کلمهٔ عرض گاهی در اصطلاح منطق استعمال می‌شود، گاهی در اصطلاح فلسفه استعمال می‌شود و این دو استعمال را نباید مخلوط به هم کرد و بین این دو اصطلاح هم فاصله زیادی است.

عرض به اصطلاح منطق همان است که در مقابل ماهیت است، در مقابل ذات و ذاتیات است، در مقابل جنس و نوع و فصل است، یعنی همان عرضی که در باب ایساغوجی مطرح است و آن عرض عبارت از چیزی است که خارج از ماهیت معروض است و هیچ گونه نقشی در ماهیت معروض ندارد، لکن در خارج هم آغوش می‌شود و اتحاد وجودی پیدا می‌کند. مثل تعجب که عارض انسان است، تعجب در ماهیت انسان به عنوان جنس و فصل هیچ دخالتی ندارد، لکن در خارج، عارض انسان می‌شود و «یتحد مع الانسان فی الخارج»، این عرض منطقی است.

اما عرض در اصطلاح فلسفه در مقابل جوهر است. جوهر عبارت از ماهیتی است که «من شأنها أن توجد فی الخارج مستقلة» در وجود خارجی نیاز به غیر ندارد، اما عرض آن است که در وجود خارجی اش احتیاج به موضوع و معروض دارد. لذا عرض به اصطلاح منطق، مغایر با عرض به اصطلاح فلسفه است. گاهی ممکن است چیزی از نظر منطق عرض باشد، اما از نظر فلسفه، جوهر باشد. در منطق وقتی با او برخورد می‌کنی، معاملهٔ عرض با آن می‌شود؛ اما در فلسفه وقتی با آن برخورد می‌کنی، معاملهٔ جوهر با آن می‌شود. مثل ناطق که عارض حیوان می‌شود، ناطق را دوجور می‌توانید ملاحظه کنید: یک وقت شما ناطق را در رابطهٔ با انسان ملاحظه می‌کنید، ناطق در رابطهٔ با انسان، جزء ماهیت است، فصل مساوی است. اما همین ناطق را اگر در رابطهٔ با ماهیت حیوان فرض کردید، آیا ناطق جزء ماهیت حیوان است یا خارج از ماهیت حیوان؟ بلا اشکال در ماهیت حیوان، ناطق دخالت ندارد.

پس ناطق در رابطهٔ با ماهیت حیوان، عرض منطقی است، درحالی که در رابطهٔ با فلسفه، جوهر است. برای این که ناطق اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، دیگر نیاز به معروض ندارد. انسان خودش در خارج وجود پیدا می‌کند، ناطق خودش در خارج وجود پیدا می‌کند.

در عرض منطقی جنبهٔ نسبیّت هست، اما عرض فلسفی دیگر نسبی نیست، بلکه یک واقعیت مطلقه است، برای این که همین ناطق را مگر ما نگفتیم نسبت به انسان ذاتی است، اما نسبت به حیوان عرض است. پس ناطق یک عرض نسبی است. اگر کسی از ما بپرسد که «الناطق عرض أم لا؟» باید از او بپرسیم که ناطق را در رابطهٔ با چه سؤال می‌کنی؟ اگر ناطق را در رابطهٔ با انسان سؤال می‌کنی، «لیس عرضاً منطقیّاً»، اما اگر در رابطهٔ با حیوان سؤال می‌کنی، این عرض منطقی است. پس ناطق هم توانست عرض باشد «بالنسبه الی الحيوان»، هم غیر عرض باشد «بالنسبه الی الانسان». اما در عرض فلسفی با مسألهٔ نسبیّت برخورد نمی‌کنید، چیزی که در فلسفه عرض است، دیگر فرق هم نمی‌کند

بیاض عرض است. مقولات تسع همه اعراضند، به حسب اوصاف، احوال، خصوصیات هیچ فرقی در اینها به وجود نمی آید.

بعد از آنکه عرض را تقسیم کردیم به عرض منطقی و فلسفی، ظاهراً در همین مقدمه سوم این نکته را هم فرمودند این که مشهور می گویند: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» مقصود همان عرض منطقی است، ما کاری به عرض فلسفی در مقابل جوهر نداریم، همان عرض منطقی خارج از ماهیت که در وجود خارجی با ماهیت اتحاد پیدا می کند.

مقدمه چهارم

می فرماید: «الفاعل مرفوع» یا در «الجسم موجود» کدام عرض و کدام معروض است؟ (روی همان عرض منطقی)

هر دو صلاحیت عرضیت دارند، هم محمول صلاحیت دارد که عرض موضوع قرار بگیرد و هم موضوع صلاحیت دارد که عرض محمول قرار بگیرد، چرا؟ برای این که معنای عرض منطقی بر هر دوی آنها صادق است. عرض منطقی یعنی آنچه از ذات و ذاتیات بیرون است، در «الجسم موجود» همانطوری که «موجود» از ذات و ذاتیات جسم خارج است، جسم هم از ذات و ذاتیات موجود خارج است، همانطوری که جسم ماهیتی است که «موجود» خارج از ماهیت جسم است و به عنوان یک عرض منطقی عارض بر جسم می شود، عکسش هم همینطور است. اگر به جای «الجسم موجود» می گفتند: «الموجود جسم» شما می گفتید: جسمیت عرض منطقی نیست؟ موجودیت که در باطنش جسمیت نیست، برای این که ما موجودی داریم که اصلاً «لیس بجسم» موجودات مجرد و در رأس همه آنها باری تعالی است که «موجود و لیس بجسم».

پس، با مسائل که ما برخورد می کنیم، می بینیم هم محمول عرض منطقی موضوع می تواند باشد و هم موضوع عرض منطقی محمول؛ حتی در مسائل علم نحو، شما که می گوئید: «الفاعل مرفوع» مرفوعیت خارج از ماهیت فاعل است و داخل در ذات فاعل نیست، عکسش هم همینطور است، فاعلیت هم داخل در ذات «مرفوع» نیست. برای این که چقدر مرفوعاتی داریم که اصلاً فاعل نیستند، معلوم می شود که فاعلیت هم جزء ماهیت «مرفوع» نیست.

در مقدمه چهارم ایشان این معنا را ثابت کردند که موضوعات مسائل و مقولات آن، از نظر عرض منطقی بودن مشترکند، هم محمول می تواند عرض منطقی موضوع باشد و هم موضوع می تواند عرض منطقی محمول باشد.

مقدمه پنجم

اصولاً ضابطه و ملاک در تشکیل مسأله و این که چه چیزی باید موضوع قرار گیرد و چه چیزی

محمول، این است که اخص را موضوع قرار می دهند و اعم را محمول. می گویند: «الفاعل مرفوع»، فاعل یکی از مرفوعات است، فاعل اخص از «مرفوع» است. «المبتدأ مرفوع» مبتدا یک شعبه از مرفوعات است. آن چیزی را که برای مخاطب معلوم و مشخص است، باید جنبه موضوعی پیدا کند و آنچه برای مخاطب معلوم نیست، باید محمول واقع شود. مثلاً در خبرهایی که ما می دهیم، می گوئیم: «زید جاء من السفر» زید برای مخاطب مشخص است، اما نقطه ابهامش این است که «هل جاء من السفر أم لم یجیء؟» کما این که اگر مسأله عکس شد، بفهمیم انسانی از سفر آمده، لکن نمی دانیم که چه کسی است؟ اینجا قضیه را عکس می کنیم، می گوئیم: «الذی جاء من السفر زید» آن کسی که از سفر آمده و تو می دانی که یک نفری از سفر آمده، زید است.

این پنج مقدمه ایشان، نتیجه این سه مقدمه اخیر هم برای بعد

پرسش

۱ - نظریه آیه الله بروجردی را پیرامون تمایز علوم، با توجه به مقدمات پنج گانه بیان کنید.

۲ - نظر مرحوم آقای بروجردی درباره عرض را شرح دهید.

۳ - مراد آیه الله بروجردی از مشترک بودن عرض منطقی بین موضوعات و محمولات مسائل چیست؟

ص: ۱۰۰

الحمد لله رب العالمين و الصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خلاصه نظريّه مرحوم آبه الله بروجردی

مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) در رابطه با بحث ما دو ادعا داشتند: یکی این که تمایز علوم به تمایز جامع محمولات مسائل است و دیگر این که مراد مشهور هم از این که تمایز را به تمایز موضوعات می دانند، مرادشان از موضوعات، جامع محمولات مسائل است.

ایشان پنج مقدمه برای اثبات دو مطلب افاده فرمودند که دو مقدمه مربوط به مدعای اول و سه مقدمه مربوط به مدعای دومشان بود. تأییدی هم برای مدعای دوم ذکر کردند. چون بعید به نظر می رسد که مقصود از موضوع در کلام مشهور همان جامع محمولات باشد، برای رفع این استبعاد و تأیید مدعای ثانی، می فرمایند: شما نظری به علم فلسفه کنید، می بینید که محمولات مسائل همه «موجود» و موضوعاتش مختلف است، «الله تعالی موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» محمولات مسائل «موجود» است، در عین حال وقتی که رجوع به موضوع علم فلسفه می کنیم، می گویند: موضوع علم فلسفه، وجود است.

از یک طرف موضوع را وجود قرار دادند و از طرف دیگر محمولات را موجود قرار دادند، معلوم می شود که مقصود از موضوع همان جامع محمولات است، والاّ اگر مقصود از موضوع، جامع بین موضوعات باشد، نباید جامع بین موضوعات را وجود قرار بدهند، وجود، جامع بین محمولات

است، چون همهٔ محمولات عبارت از «موجود» است.

پس معلوم می‌شود که جامع بین محمولات همان موجود است و از جامع تعبیر به موجود شده است. در نتیجه، هم می‌توانیم بگوئیم که تمایز علوم به تمایز جامع محمولات است و هم می‌توانیم بگوئیم که تمایز علوم به تمایز موضوعات است. برای این که موضوعات همان جامع بین محمولات است.

نقد استاد بر کلام آیه الله بروجردی

در کلام ایشان دو اشکال داریم. یک اشکال به بعضی از مقدماتی که در کلام ایشان ذکر شده و اشکال دیگری به نتیجه‌ای که ایشان می‌خواهند بگیرند و تمایز را به تمایز جامع محمولات بدانند که اساس حرف ایشان را هم همین معنا تشکیل می‌دهد.

یک اشکال در مقدمهٔ اولای ایشان هست، نه نسبت به اصل مقدمه، اصل مقدمهٔ اولی این بود:

وقتی که مسائل هر علمی را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم که در مسائل هر علم، دو جهت ذاتی و دو حیثیت ذاتیه و جوهریه تحقق دارد، یکی مغایرت مسائل این علم با علوم دیگر و یکی مغایرت با مسائل همین علم در عین این که بینشان سنخیت و تشابه تحقق دارد. «الفاعل مرفوع» یک مغایرتی با «الصلاه واجبه» دارد و یک مغایرتی با «المفعول منصوب» دارد، در عین این که با «المفعول منصوب»، سنخیت و تشابه هم دارد.

بعد فرمودند که این دو جهت از ذات مسائل بیرون نیست، مسألهٔ غرض، مسألهٔ مدوّن، سایر جهاتی که از محدودهٔ مسائل خارج است، نقشی در این معنا ندارند، این در ذات خود مسائل است، تا اینجایش را ما قبول داریم؛ اما این که می‌فرمایند: مسائل موضوعات و محمولات است و اما نسبتها معانی حرفی هستند و با سایر مسائل هم اشتراک دارند، یعنی از نظر نسبت امتیازی تحقق ندارد، ضمن این که به نسبت نباید اعتنا کرد. چون نسبت معنای حرفی است و معنای حرفی، معنای تبعی غیر ملتفت الیه بالاستقلال است.

عرض می‌کنیم: ضمن این که موضوع و محمول در مسأله، قوام مسأله است و مسأله بدون موضوع و محمول نمی‌شود، لکن آنچه در اصل تحقق و تشکیل مسأله دخالت دارد، ایجاد ارتباط بین موضوع و محمول است، انسان می‌داند که زید در عالم وجود دارد، می‌داند که قائم هم در عالم وجود دارد، اما وقتی که مخبر می‌گوید: «زید قائم» آنکه برای مخاطب مجهول است و آنچه را که متکلم در مقام افادهٔ اوست، ایجاد ارتباط و به تعبیر مرحوم آخوند(ره) در کفایه بیان هویت بین زید و قائم است.

در خبرها، در نسبتها، در مسائل، آنچه دخالت اصلی دارد و قوام مهم مسأله را تشکیل می‌دهد، نسبت بین محمول و موضوع است. چرا مسألهٔ «الفاعل مرفوع» را تشکیل داده اند؟ آیا ما جهل داشتیم

به فاعل؟ نه، جهل داشتیم به این که مرفوعی در علم نحو وجود دارد؟ نه، پس چه چیزی برای ما مجهول بوده؟ آن ارتباط بین مرفوعیت و فاعلیت است: «کون الفاعل مرفوعاً کان مجهولاً و مقصوداً من عقد مسأله کل فاعل مرفوع». در «کل فاعل مرفوع» این را می خواهند بیان کنند، همانطوری که در سایر مسائل هم همین است. نسبت، آن هسته مهم تشکیل دهنده مسأله است و نوعاً هم همین نسبت مجهول است، همین نسبت غیر معلوم است، با خبر و تشکیل مسأله این نسبت را افهام می کنند.

این که دائم گفته می شود معانی حرفیه موردنظر نیستند، کسی به آنها اعتنا ندارد و استقلال ندارند، ان شاء الله در معانی حرفیه این معنا را بیان می کنیم که نوع افاده ها و تفهیم و تفهّم روی معانی حرفیه دور می زند، مثلاً معانی حرفیه را می خواهد تفهیم کند، می گوید: من از سفر آمدم، دیشب، ساعت فلان، این اضافه ها همه معانی حرفیه است و همه شان هم مقصود به تفهیم و افهام است و این که ایشان می فرماید: این نسبت در همه مسائل وجود دارد «الفاعل مرفوع» کی نسبتش در «المفعول منصوب» وجود دارد؟ آیا می خواهید بگوئید: هر دو مبتدا و خبرند؟ همانطوری که «الفاعل مرفوع» مبتداء و خبر است، «المفعول منصوب» هم مبتداء و خبر؟! این را می خواهید بگوئید؟ مگر هر مبتدا و خبری یک مفاد دارند؟ یک مبتدا و خبر «زید قائم» است، یک مبتدا و خبر «عمرو جالس» است، اینها دوتا مطلب است، ولو این که از نظر مبتدا و خبر بودن یکی هستند، «الفاعل مرفوع» با «المفعول منصوب» هر دو مبتدا و خبرند.

لذا بیانی که ایشان در مقدمه اولی ذکر می کنند و پای نسبت و اضافه را کنار می کشند و مسأله تمایز را در محدوده موضوع و محمول مطرح می کنند، این حرف درست نیست.

(پاسخ سؤال:) به نحو واحد یعنی همه مبتدا و خبر هستند، آیا بین مبتدا و خبرها تمایز نیست؟ پس «الله موجود» با «انا قائم» یکی است، برای این که نسبتش یکی است، شما از نظر نسبت وقتی که بخواهید بگوئید: همه مبتدا و خبرند، پس یکی هستند، پس «انا قائم» با «الله تعالی موجود» یکی است! نسبت هم در همه مسائل یکی نیست، نسبت تشکیل دهنده جهت اصلی هر مسأله است و این متغایر با نسبت در مسأله دیگر است، ولو این که هر دو مبتدا و خبرند، همانطوری که شما می گوئی موضوعات فرق دارد، درحالی که همه موضوعند، چطور به نسبت که می رسید، نسبتها باهم فرق ندارند؟ برای این که همه مبتدا و خبرند، یکی «الفاعل مرفوع» است، یکی «الله تعالی موجود»، هر دو مبتدا و خبرند، در موضوع و محمول متغایر، اما در نسبت یکی! چطور شد در موضوع و محمول متغایر شدند و در نسبت یکی شدند؟ اساس تغایر بین این دوتا را همان نسبت تشکیل می دهد، «نسبه الوجود بالله غیر نسبه المرفوعیه الی الفاعل» است، ولو این که هر دو مبتدا و خبر باشند. پس، بیان ایشان که از اول مسأله تمایز را روی موضوعات و محمولات محدود کنیم و پای نسبت را به طور کلی کنار بکشیم، درست نیست. چرا که اضافه موضوعات و محمولات به مسأله کمتر از اضافه نسبت به اصل مسأله است، لذا نمی توانیم پای نسبت را کنار بکشیم.

نقد دوم بر تمایز علوم به تمایز موضوعات

اما این که در مقدمه دوم، تمایز بین مسائل هر علمی را به تمایز موضوعات مسائل بدانیم و در نتیجه، تمایز بین مسائل این علم با علوم دیگر را در رابطه با محمولات بدانیم، فرمودند: در فلسفه، تمام محمولات «موجود» است و موضوعاتش باهم فرق دارد. در بعضی از علوم هم مثل علم نحو به ابوابی برخورد می کنیم که این ابواب، مسائل متعدد دارد، لکن مسائل متعدد هر بابی، محمولش واحد است، مثل باب مرفوعات، می گوئید: «الفاعل مرفوع، المبتداء مرفوع، نائب الفاعل مرفوع، الخبر مرفوع» چندتا مسأله تشکیل می دهید که همه اینها خبرش «مرفوع» است. بعد فرمودند که این دلیل بر این است که ما محمولات مسائل را در رابطه با تمایز بین خود مسائل نمی توانیم درست کنیم، برای این که می بینیم محمول واحد است، درحالی که علم فلسفه هزاران مسأله دارد، لکن محمول در همه «موجود» است. پس چطور می توانیم تمایز بین مسائل خود فلسفه را در رابطه با محمول بدانیم؟

لذا چاره نداریم که از آن دو جهتی که در مسأله وجود دارد به نام موضوع و محمول، موضوعش را به حساب تمایز بین مسائل خود علم بگذاریم، بگوئیم: «الله تعالی موجود متمایز من الجسم موجود» برای این که موضوعش دو تاست، «متمايز عن الجوهر موجود» برای این که دو موضوع است. می گوئیم: آیا همه علوم اینطور است؟ اگر ما علمی پیدا کردیم که عکس فلسفه باشد، شما چه می گوئید؟ به جای این که در محمولات متحد باشد، در موضوع متحد باشد، مثل علم عرفان که هم موضوع آن و هم تمامی موضوعات مسائلش «الله تعالی» است. شما که تمایز بین مسائل هر علمی را در رابطه با خودش، به موضوعات می دانید، در علم عرفان مسأله را چطوری حل می کنید؟ بگوئیم:

فلان مسأله عرفانیه که موضوعش الله است، با مسأله دیگر که موضوعش الله است، آیا تفاوتش به تفاوت موضوع است؟ الله در این مسأله با الله در آن مسأله - نعوذ بالله - فرق می کند؟ اینطور نیست که شما فقط علم فلسفه را ملاک همه علوم قرار دهید. ما متعکس با علم فلسفه، علم عرفان را داریم، علم فلسفه تمام محمولاتش یکنواخت است، اما علم عرفان تمام موضوعاتش یکنواخت است.

تمایز بین مسائل عرفان را که به موضوعات است، با توجه به این که همه موضوعات یکی است، چطوری حل می کنید؟ این هم اشکالی که به مقدمه دوم مربوط است.

نقد سوم: مراد از جامع محمولات و پاسخ آن

ایشان فرمودند که مقصود مشهور از موضوع همان جامع محمولات است و مؤیدی هم ذکر فرمودند. اولاً: اگر ما از مشهور پرسیدیم که موضوع علم نحو چیست؟ چه جوابی می دهند؟ آیا «الكلمه و الکلام» با قطع نظر از آن حیث اعراب و بناء، آن خصوصیاتش را کاری نداریم، این «الكلمه و الکلام» به عنوان موضوع علم نحو را مگر مشهور یاد ما ندادند؟ «الكلمه و الکلام» در رابطه با

«الفاعل مرفوع» چه حسابی دارد؟ آیا «الكلمه و الكلام» جامع بین مرفوعات است؟ جامع بین مرفوعات و منصوبات و مجرورات است یا جامع بین فاعل و مفعول و مضاف الیه است؟ اگر شما می گوئید که مراد مشهور از موضوع، جامع محمولات است، می گوئیم: خودشان به ما گفتند:

موضوع علم نحو کلمه و کلام است، کلمه و کلام در رابطه با «الفاعل مرفوع» چه حسابی دارد؟ آیا «الكلمه و الكلام» جامع بین «الفاعل و المفعول و المضاف الیه» است یا جامع بین «المرفوع و المنصوب و المجرور» است؟ آنچه جامع بین مرفوع و منصوب و مجرور است، «کیفیه آخر الكلمه» است، اما آنچه جامع بین «الفاعل و المفعول و المضاف الیه» است، «الكلمه و الكلام» است.

پس خود مشهور، کلمه و کلام را به عنوان موضوع علم نحو به ما معرفی کرده اند، درحالی که ما وقتی این را مقایسه می کنیم با مسائل علم نحو، می بینیم «الكلمه و الكلام» هیچ ارتباطی به مرفوع و منصوب و مجرور ندارد، بلکه جامع بین موضوعات مسائل است، نه جامع بین محمولات مسائل.

تأییدی را که ذکر کردند این است که ما می بینیم در علم فلسفه محمول «موجود» است، درحالی که موضوع علم فلسفه هم وجود است. چطور می شود هم محمول «موجود» باشد و هم موضوع علم فلسفه «وجود» باشد؟ از اینجا کشف می کنیم آنچه را موضوع قرار می دهند، همان جامع بین محمولات مسائل است، و الا موضوعات که عبارت از جسم و عرض و جوهر و امثال ذلک است، اما این که محمولات عبارت از «موجود» است و وجود را هم موضوع فلسفه قرار دادند، این را چگونه باید حل کرد؟

در رابطه با اصاله الوجود و اصاله الماهیه دو قول داریم: یک قول: «انَّ الوجود عندنا اصیل» است.

یک قول هم آنکه می گوید: «دلیل من خالفنا علیل» یکی اصاله الوجود، دیگری اصاله الماهیه. این سؤال پیش می آید که اگر شما موضوع علم فلسفه را عبارت از وجود می دانید، آیا کسی که اصاله الماهیه قائل است، خارج از دائرة علم فلسفه بحث می کند یا در داخل دائرة علم فلسفه؟ چطور می توانید به اصاله الماهوی بگوئی: موضوع علم فلسفه عبارت از وجود است؟ او می گوید: من وجود را یک امر اعتباری می دانم، آیا امر اعتباری به عنوان موضوع یک علمی که بحث از حقایق اشیاء می کند، قرار گرفته است؟ پس چطور می شود که ما از یک طرف موضوع را وجود قرار دهیم و از طرف دیگر در رابطه با واقعیتها، افرادی باشند که قائل به اصاله الماهیه هستند و وجود را یک امر اعتباری محض تلقی می کنند؟ لذا باید یکی از دو کار را کرد یا همین حرفی را که خود ایشان می زند، ما در فلسفه پیاده کنیم، بگوئیم که مسائل فلسفه ولو این که به صورت «الله تعالی موجود» است، مثل «الجسم موجود» است، لکن واقع مسأله عکس این است، باید بگوئیم: «الموجود» به معنای «الواقع هو الله، الموجود هو الجسم، الموجود هو الجوهر، الموجود هو العرض» اگر اینطور شد، نتیجه این می شود که موضوع علم فلسفه، جامع بین موضوعات مسائل است، نه جامع بین محمولات.

ممکن است حرف بهتری بزنییم که بگوئیم: موضوع علم فلسفه وجود نیست و اینهایی که

موضوع علم فلسفه را وجود قرار داده اند، چون قائل به اصاله الوجود هستند و واقعیت را منحصر به وجود دیدند، موضوع علم فلسفه را وجود قرار دادند، و الاً موضوع علم فلسفه، واقعیت است. کسی که قائل به اصاله الوجود است، واقعیت را منحصر به وجود می داند و کسی که قائل به اصاله الماهیه است، واقعیت را منحصر در رابطه با ماهیت می داند و اگر ما واقعیت را موضوع فلسفه قرار دادیم، می توانیم بگوئیم که موضوعات مسائل فلسفه، مصادیق این واقعیت هستند، جسم یک واقعیت است، عرض یک واقعیت است، جوهر یک واقعیت است و همینطور واقعتهای دیگری که در کار است. عنوان واقعیت را جامع بین موضوعات مسائل فلسفه بگیریم و چاره ای هم نداریم، برای این که اگر وجود گرفتیم، لازمه اش این است که قائلین به اصاله الماهیه تمام حرفهایشان خارج از دایره فلسفه باشد و ما نمی توانیم ملترزم به این معنا شویم.

(پاسخ سؤال): کسی که موضوع علم فلسفه را وجود می داند و از طرفی قائل به اصاله الماهیه است و معنای اصاله الماهیه هم این است که وجود یک امر اعتباری است، آیا موضوع علم فلسفه را یک امر اعتباری می دانند؟! این فلسفه ای که این قدر فریاد می زند که بحث از واقعیات و حقایق می کند، موضوعش یک امر اعتباری است یا این که بگوئیم: اصلاً از بحث فلسفه بیرون است، اصلاً قول به اصاله الماهیه «قول خارج عن دائرة الفلسفه؟» ممکن باشد یا هر چه می خواهد باشد، آیا این ممکن به نام انسان، وجودش از نظر قائلین به اصاله الماهیه اعتباری هست یا نه؟ آیا این وجود موضوع علم فلسفه می تواند واقع شود؟ نمی شود موضوع علم فلسفه قرار بگیرد. لذا باید توجیه شود، چاره ای نیست؛ یا باید مقصود از وجود، واقعیت باشد که واقعیت را اصاله الوجودی در محدوده وجود می بیند و اصاله الماهوی در محدوده ماهیت، یا باید همانطوری که بعضی از بزرگان فلاسفه هم قائل شدند، می گویند: مسائل فلسفه عکس این معناست، «الله تعالی موجود» مسأله فلسفی نیست، بلکه «الموجود هو الله» است. به این ترتیب توجیه کنیم، و الاً همینطوری نمی شود بگوئیم: زید چه چیزی گفت و عمرو چی گفت. این دو تا قابل جمع نیست که موضوع را وجود بگیریم و یکی از اقوال هم اصاله الماهیه است و برای وجود هم هیچ اعتبار واقعی قائل نباشد.

اینها اشکالات نقضی و مقدماتی و تأییدی به کلام مرحوم آقای بروجردی است، ولی دو اشکال اساسی بر کلام ایشان داریم که بنیاد کلام ایشان را متزلزل می کند.

پرسش:

۱ - خلاصه نظریه مرحوم آیه الله بروجردی «ره» را بیان کنید.

۲ - اشکال اول، استاد بر کلام ایشان را توضیح دهید.

۳ - اشکال دوم، بر تمایز علوم به تمایز موضوعات در کلام ایشان را توضیح دهید.

۴ - مراد از جامع محمولات و مؤید آن را در کلام مرحوم آقای بروجردی شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیانی را که مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) ذکر فرمودند، علاوه بر اشکالاتی که دیروز ملاحظه فرمودید یکی دوتا اشکال بنیادی و اساسی بر آن وارد است.

اشکال اساسی اول

بحث از تمایز علوم چه هدف و غرضی را تأمین می کند؟ ما که مسائل علم مثلا اصول را از علم فقه یا فلسفه جدا بکنیم و ضابطه و ملاک برای تمایز بیان کنیم، چه فائده ای دارد؟ اگر این معنا مسلم باشد که مثلا اصول هزار مسأله مشخص، فقه هم هزار مسأله مشخص دیگر دارد، تمایز بین اینها به چیست؟ به هرچه می خواهد باشد، ما در مسأله ای تردیدی نداریم و نقطه ابهامی برای ما وجود ندارد، می دانیم فقه هزار مسأله مشخص دارد، اصول هم هکذا. هر مسأله ای را باید به لیستش مراجعه کنیم، اگر در لیست مسائل فقهی بود، «مسأله فقهیه» اگر در لیست مسائل اصولی بود، «مسأله اصولیه».

آیا بحث در تمایز علوم، صرفا بحث علمی است، ولو این که هیچ مشکلی را نمی خواهیم حل کند و هیچ نقطه ابهامی را برطرف کند یا این که چه بسا یک اثر عملی بر آن مرتب می شود؟ به عبارت دیگر، تمایز علوم را برای این می خواهیم که اگر با یک مسأله مشکوکه برخورد کردیم و شک داشتیم

که آیا این جزو فلان علم است یا جزو فلان علم، از راه ضابطه تمایز به دست بیاوریم که این مسأله جزو مسائل علم فقه است یا جزو مسائل علم اصول. مثلاً در باب استصحاب، اگر تردید کردیم که آیا مسأله استصحاب که عبارت اخرای از «لا تنقض الیقین بالشک» است، این مسأله فقهیه مثل «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر».

لقائل ان يقول که چه فرق می کند بین این دو، یک روایت می گوید «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» یک روایت هم می گوید که «لا تنقض الیقین بالشک» یا این که مسأله، مسأله اصولی است و در علم اصول باید بحث بشود و نه تنها جای بحثش فرق می کند، بلکه اثر عملی هم امکان دارد که بر آن ترتب پیدا کند.

اگر کسی گفت که تقلید(فرضاً) تنها در مسائل فقهیه جریان دارد، اما در مسائل اصولیه علم اصول(مثلاً) جای تقلید نیست، اینجا ثمره پیدا می کند که استصحاب اگر یک مسأله فقهیه شد، «یترتب علیها جواز التقلید» و اگر یک مسأله اصولیه شد، «لا یجری فیها جواز التقلید»، که در نتیجه مسأله تمایز علوم و ضابطه تمایز را ما برای خاطر به دست آوردن وضع مسأله مشکوکه لازم داریم، یعنی باید مسأله استصحاب را وسط بگذاریم، ببینیم اگر ضابطه مسائل اصولیه بر آن تطبیق می کند، آن را جزو مسائل علم اصول بشناسیم و اگر ضابطه مسائل فقهیه بر آن تطبیق می کند، جزو مسائل فقه بدانیم.

پس این بحثی را که ما به نام تمایز علوم مطرح می کنیم، بحثی نیست که صرفاً جنبه علمی داشته باشد و فقط بخواهیم ببینیم این هزارتا مسأله اصولیه از هزارتا مسأله فقهیه با این که هر دو وضعشان مشخص است، تمایز اینها به چیست، این است مسأله تمایزی که ما درباره آن بحث می کنیم یا این که از تمایز علوم به عنوان یک ضابطه می خواهیم در مورد مسائل مشکوکه استفاده کنیم؟

مثلاً آنکه تمایز را به تمایز اغراض می داند، اگر به یک مسأله ای برخورد کردیم، بفهمیم غرض چیست، اگر غرض مربوط به علم نحو است، بگوئیم این مسأله مربوط به علم نحو است، اگر غرض مربوط به علم دیگر است، جزو آن علم بشناسیم، در حقیقت تمایز علوم بحثش برای استکشاف حال مسأله مشکوکه است و این که ببینیم این مسأله مشکوکه فی ای علم داخل؟ در کدام علم دخالت دارد و باید در آنجا مطرح بشود و عرض کردیم چه بسا ثمرات عملی هم بر این ترتب پیدا می کند و ثمره فقهی دارد.

مرحوم آقای بروجردی که تمایز را به تمایز جامع محمولات می دانند، آیا مقصودشان از این محمولات چقدر محمولات است؟ صدی پنجاه محمولات، صدی نود محمولات یا صددرصد محمولات؟ وقتی که تمایز را به تمایز جامع محمولات می دانند، به حسب ظاهر، مراد ایشان جامع بین محمولات تمامی مسائل است، یعنی مسائل علم را تمامش را ردیف هم قرار دادیم و کنار هم چیدیم و یک جامعی بین این محمولات صددرصد مسائل علم پیدا کردیم آن جامع را به عنوان وجه

امتیاز این علم معرفی می کنیم، حالا- این سؤال پیش می آید که شما از طرفی تمایز را به تمایز جامع محمولات یعنی همه محمولات مسائل علم می دانید، از طرفی هم می گوئید که آن هم علی القاعده است، تمایز برای استکشاف حال مسأله مشکوک است، یعنی از راه وجه تمایز می خواهیم حال مسأله مشکوک را بدست بیاوریم که «هل هذا من جمله علم النحو أم خارج عن النحو؟».

ما فرض می کنیم در علم نحو هزار مسأله روشن داریم، ده تا مسأله مشکوک داریم که نمی دانیم این ده تا مسأله مشکوک در ردیف این هزار تا جزو مسائل علم نحو است یا جزو مسائل علم نحو نیست، شما می فرمائید اگر جامع بین محمولات مسائل در این ده تا وجود داشت، بدانید که این مسائل مسائل نحوی است و الا فلا.

می گوئیم: جامع را شما از کجا بدست آوردید؟ بین هزار مسأله یا هزار و ده مسأله، کدام یک از اینهاست؟ شما که الان جامع بین محمولات را به عنوان معیار مشخص مطرح می کنید، آیا این ده تا مسأله مشکوک در تشکیل جامع نقش داشته اند یا نه؟ اگر بفرمائید نقش داشته اند، می گوئیم از کجا شما فهمیدید که اینها جزو علم نحو است تا در تشکیل جامع اینها نقش داشته باشند؟ شما که در برابر این ده مسأله با شک مواجهید، نمی دانید که اینها جزو مسائل علم نحو است یا نه، اگر در تشکیل جامع دخالت دارند، یعنی جامع بین هزار و ده مسأله را شما معیار قرار دادید، پس اولاً برای شما قبلاً مشخص شده که اینها جزو مسائل علم نحو است و ثانیاً دیگر فرض شک که از راه جامع بخواهید یک نقطه ابهامی را برطرف کنید، برای شما باقی نمی ماند. و اگر اینها در تشکیل جامع نقش نداشته باشند، جامع را بین هزار تا شما قرار دادید، جواب این است که «ثبت العرش ثم انقش»، اول ثابت کنید که هزار تا تمامی مسائل علم نحو است، بعد جامع بین این هزار تا را در نظر بگیرید و اگر قبلاً این معنا برای شما ثابت شده، دیگر تمایز را برای چی لازم دارید؟ با تمایز چه نقطه ابهامی را می خواهید برطرف کنید؟

پس جامع دو شق بیشتر ندارد؛ یا جامع بین هزار تا، یا جامع بین هزار و ده تا، دیگر شق ثالثی در اینجا نمی توانیم تصور کنیم، هر دو فرضش اشکال دارد، اگر جامع بین هزار تا باشد، از کجا فهمیدید که تمام مسائل علم نحو را هزار مسأله تشکیل می دهد؟ اگر بفرمائید ما قبلاً فهمیدیم، پس دیگر بیان تمایز لغو است. زیرا تمایز برای استکشاف حال مسأله مشکوک است، اگر شما بگوئید ما فهمیدیم که علم نحو هزار تا مسأله بیشتر ندارد و جامع را بین این هزار تا قرار دادیم، پس از اول فهمیدید که این ده تا خارج از مسائل علم نحو است، در حالی که فرض ما فرض تردید است، یعنی از اول نمی دانیم مسأله چطور است که آیا این ده تا جزو مسائل علم نحو هست یا نه.

اگر بفرمائید جامع را بین هزار و ده تا قرار می دهیم، می گوئیم آوردن این ده تا روی چه حسابی بود؟ می دانستید جزو مسائل علم نحو است یا شک داشتید؟ اگر می دانستید جزو مسائل علم نحو است، پس اثری بر تمایز مترتب نمی شود.

به عبارت دیگر، اینجا تقریباً شبه دوری در کلام ایشان پیدا می شود. زیرا شما می خواهید وضع این ده مسأله مشکوکه را از راه جامع بین محمولات مسائل علم کشف کنید، پس در حقیقت، اول باید جامع بین محمولات روشن شود و معیار تمایز در اختیار قرار بگیرد، بعد وضع این ده مسأله مشکوکه روشن شود. پس روشن شدن وضع این ده مسأله مشکوکه، متوقف است بر بدست آوردن جامع بین محمولات تمام مسائل علم نحو، درحالی که عکسش هم هست، اگر شما بخواهید جامع بین محمولات تمام مسائل علم نحو را بدست بیاورید، متوقف بر روشن شدن وضع این ده تا مسأله است. زیرا اگر این ده تا مسأله جزو مسائل باشد، باید جامع بین هزار و ده تا درست کنید و اگر نباشد، جامع بین هزارتا درست کنید.

پس روشن شدن وضع این ده تا مسأله متوقف بر جامع بین محمولات مسائل صددرصد علم نحو است، درحالی که جامع بین محمولات صددرصد مسائل هم توقف دارد بر روشن شدن وضع این ده تا مسأله، و الا اگر وضع این ده تا برای شما روشن نشود و شما بیائید یک جامع بین هزارتا درست کنید، اگر از شما سؤال کردند که آیا این جامع بین هزارتا، تمام مسائل علم نحو را زیر پوشش قرار داده یا نه؟ شما چه جوابی می دهید؟

توسعه اشکال بر سخن مشهور

همین اشکال که به مرحوم آقای بروجردی وارد است، به مشهور هم وارد است، چرا؟ روی همان معنای معروفی که از کلام مشهور کردیم، مشهور از یک طرف می گوید که تمایز علوم به تمایز موضوعات است که مقصودش از موضوعات همان موضوع علم بود، از طرف دیگر می پرسیم که موضوع علم با موضوعات مسائل چه ارتباط و نسبتی دارد؟ همانطوری که مرحوم آخوند(ره) در همین سطور اولیة کفایه فرمودند، جواب می دهند که موضوع علم، جامع بین موضوعات مسائل علم است و نسبتش کلی و مصادیق و طبیعی و افراد است، اما همه مصادیق و موضوعات مسائل را شامل می شود. اینجا همین سؤال را از مشهور می کنیم که این موضوعی را که شما درست کردید، این جامع بین موضوعات مسائلی را که درست کردید و اسمش را موضوع علم گذاشتید، آیا همه مسائل موضوعات علم را در نظر گرفتید یا نوددرصدش را در نظر گرفتید؟ اینها مجبورند که در مقام جواب بگویند که تمامی موضوعات مسائل را ملاحظه کردیم و جامعی بین موضوعات مسائل قرار دادیم که اسمش را موضوع علم گذاشتیم و تمایز علوم را هم به تمایز همین موضوع مطرح می کنیم.

می گوئیم: شما تمایز را برای چه می خواهید؟ تمایز را برای استکشاف حال مسائل مشکوکه لازم دارید، می خواهید بدست بیاورید که این ده تا مسأله مشکوکه آیا داخل در مسائل علم نحو هست یا نیست، برای این لازم دارید، شما که جامع بین موضوعات مسائل درست کردید، آیا

موضوعات این ده مسأله در تشکیل جامع سهم و نقشی دارند یا ندارند؟ این ده تا مسأله مشکوکه ای که هم موضوع دارد و هم محمول و شما می خواهید جامع بین موضوعات مسائل درست بکنید، آیا موضوعات این ده تا مسأله در تشکیل جامعی که شما اسمش را موضوع علم می گذارید، دخالت دارد یا ندارد؟ اگر بگوئید دخالت دارد، می گوئیم که معلوم می شود قبلاً برای شما روشن شده که اینها جزو مسائل علم نحو است، والا- اگر روشن نشده باشد، چرا برای این ده تا موضوع هم در تشکیل جامع حساب باز کردید؟ لابد قبلاً برایتان روشن شده مسأله، اگر قبلاً روشن شده دیگر بر تمایز به تمایز موضوع چه اثری بار می شود؟ قبلاً- روشن بوده که این ده تا هم جزو مسائل علم نحو است، موضوعاتش هم در تشکیل جامع موضوع دخالت داشته و موضوع علم یک کلی طبیعی است که ده تا موضوع این مسائل را هم شامل می شود، و اگر نقش نداشته، می گوئیم از کجا می دانستید که اینها جزو مسائل علم نحو نیست که در تشکیل جامع بر آن حسابی باز نکردید، اگر بگوئید می دانیم، باز حرفی نیست.

پس تمایز را برای استکشاف حال مسأله مشکوکه نمی خواهید استفاده کنید، شما قبلاً می دانستید که این ده تا جزو مسائل علم نحو نیست و جامع را بین موضوعات آن هزار مسأله فرض کردید، اگر هم تردید داشتید و حالا هم دارید که این ده تا قاعده مسأله این است، می گوئیم جامع بین موضوعات همه مسائل کجاست تا ببینیم بر این تطبیق می کند یا نه؟ «ثبت العرش ثم انقش»، جامع را بدید ببینیم کدام است، جامع بین هزارتا است یا جامع بین هزار و ده تا است؟ مردد بین اینها است.

شما جامع روشنی ندارید که به عنوان معیار تمایز و ضابطه تمایز از آن استفاده بکنید.

سلامت نظریه آخوند(ره) در تمایز، از اشکال پیشگفته

این اشکال به مرحوم آخوند(ره) که تمایز را به تمایز اغراض می داند، وارد نیست. زیرا در غرض دیگر فرق نمی کند که ده تا مسأله باشد، یا پنجاه تا مسأله باشد، یا هزارتا مسأله باشد، آنجا مسأله جامع بین محمولات در کلام مرحوم آقای بروجردی و جامع بین موضوعات در کلام مشهور مطرح بود، آنجا سؤال می شد که موضوعات باید موضوعات تمامی علم باشد، محمولات باید محمولات تمامی علم باشد، اما در مسأله غرض، منطلق انسان را از خطای در فکر بازمی دارد، می خواهد این ده تا مسأله مشکوکه جزو منطبق باشد یا نباشد، منطبق هزار مسأله داشته باشد یا پنجاه تا مسأله داشته باشد، در ترتب غرض، فرقی بین کثرت و قلت مسائل نمی کند، فرقی بین این نیست که این ده مسأله مشکوکه جزو باشد یا نباشد، اما در تشکیل جامع، چه جامع بین محمولات - همانطوری که مرحوم آقای بروجردی فرمودند - و چه جامع بین موضوعات - همانطوری که مشهور قائلند - وجود و عدم حتی یک مسأله فرق می کند، دخول و خروج یک مسأله موجب تغییر عنوان جامع می شود، لذا این اشکال به مرحوم آقای آخوند(ره) وارد نیست، اما به مشهور و مرحوم

آقای بروجردی وارد است و به نظر من قابل دفع هم نیست، مگر این که مدعایشان را تغییر بدهند و نظرشان مسأله دیگری باشد، والا این معنائی را که مشهور قائل است و این چیزی را که مرحوم آقای بروجردی فرمودند، این اشکال غیرقابل اندفاع است.

(پاسخ سؤال: مقصود ایشان جامع نوعی است. در این رابطه اشکال دیگری به مرحوم آقای بروجردی داریم. معنای جامع نوعی این است که همه افراد خودش را زیر پوشش دارد، نمی شود یک فردی از افراد انسان در زیر آسمان پیدا بشود که انسان بر او تطبیق نکنند، انسان جامع نوعی است، «کل فرد من هذه الطبیعه، کل مصداق من هذا الکلی، این ینطبق علیه عنوان الانسان»، پس منظور ایشان همان جامع نوعی است و از این طریق یک اشکال دیگری به نظر من به ایشان متوجه است، اما جامع نوعی که مصداقش چه هستند؟ مصداقش پنجاه درصد مسائل یا هشتاد درصد مسائل یا صد درصد مسائل؟ در حرفی هم که مشهور ذکر می کنند، همینطور است، موضوع علم را جامع بین موضوعات مسائل گرفتند، چند موضوع از موضوعات مسائل؟ نصف موضوعات مسائل یا تمام موضوعات مسائل به حیثی که هیچ موضوعی از موضوعات مسائل باقی نماند الا این که این جامعی که از آن تعبیر به موضوع علم می کنند، باید بر آن منطبق شود.

اگر ما گفتیم موضوع علم اصول، ادله اربعه است، باید جمیع مسائل اصولیه زیر پوشش همین ادله اربعه باشد از نظر موضوعش، آن وقت اشکال ما وارد می شود که اگر شما جامع را بدست آوردید، پس دیگر مسأله مشکوکه ندارید.

(پاسخ سؤال: ما باید جامع بین محمولات همه مسائل را ملاحظه کنیم، پس نمی توانی در این تردید بکنی که «هذه مسأله نحویه أم لیست بمسأله نحویه» و اگر جامع بین محمولات همه مسائل را در دست نداری، پس معیار چیست؟ معیار کدام است که شما در صورت شک می خواهید از آن استفاده کنید؟

مهمترین اشکالی که به نظر من بر مرحوم آقای بروجردی و مشهور وارد است، این اشکال است و به هیچ وجه قابل دفع هم نیست. اشکال دیگری باز به هردو وارد است، ولی به این اهمیت نیست که ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال اساسی اول بر نظریه مرحوم آقای بروجردی را توضیح دهید.

۲ - اشکال دور در نظریه مرحوم آقای بروجردی را توضیح دهید.

۳ - چگونگی سلامت نظریه آخوند(ره) از اشکال در تمایز علوم را توضیح دهید.

ص: ۱۱۲

الحمد لله رب العالمين و الصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشکال اساسی دیگری بر نظریه مرحوم بروجردی

اشکال دیگری بر مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) و مشهور وارد است: بنا بر این که حرف ایشان با حرف مشهور دوتا باشد که واقعا هم دوتا است، پس شما جامع بین محمولات مسائل را (یعنی همه مسائل) و مشهور هم جامع بین موضوعات مسائل (یعنی همه موضوعات را) را ملاک تمایز قرار می دهید، مقصود شما از این جامع چه نوع جامعی است؟ ما در این رابطه سه جور جامع می توانیم تصور کنیم؛ یکی جامع صنفی و دیگری جامع نوعی و سوم جامع جنسی. ما می بینیم که گروهی از افراد یک نوع، اگر در یک جهتی مشترک باشند و این جهت تنها در این گروه تحقق داشته باشد، اینها صنف را تشکیل می دهند که معنای صنف یعنی گروهی از افراد یک نوع که زیر پوشش یک جامع مضیقی قرار گرفته اند که غیر از جامع نوعی است. مثلا در باب انسان که حساب بکنیم، انسان سفیدپوست، صنفی از نوع انسان است و انسان یک معنای عامی است که هم شامل سفیدپوست می شود، هم شامل سیاه پوست می شود و هم شامل نژادهای دیگر، این عنوان سفیدپوست یک جامع صنفی است که گروهی از افراد انسان را زیر پوشش خودش قرار داده و این عنوان غیر از افراد این گروه را شامل نمی شود، ما از این تعبیر می کنیم به جامع صنفی.

پس انسانهای سفیدپوست جامعی دارند به نام جامع صنفی که آن جامع همان سفیدپوست بودن

است، همین انسانهای سفیدپوست، علاوه بر جامع صنفی یک جامع نوعی دارند که عبارت از انسان است که این جامع نوعی هم این صنف را شامل می شود و هم سایر اصناف همین نوع را شامل می شود، تمام انسانهای عالم با هر رنگی باشند و با هر کیفیت باشند، این انسان به عنوان یک جامع نوعی همه اینها را شامل می شود و همین انسانهای سفیدپوست یک جامع جنسی دارند که او عبارت از حیوان است که این جامع جنسی علاوه بر این که افراد و اصناف این نوع را شامل می شود، سایر انواع حیوان را هم شامل می شود، بقر و غنم هم در این جامع جنسی حیوان شرکت دارند. پس در نتیجه، هم عنوان حیوان به عنوان جامع مطرح است و هم انسان به عنوان جامع مطرح است و هم سفیدپوست به عنوان جامع مطرح است، لکن از یکی تعبیر می شود به جامع صنفی و از دیگری تعبیر می شود به جامع نوعی و از دیگری تعبیر می شود به جامع جنسی.

اینجا هم از مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) و هم از مشهور سؤال می کنیم که این کلمه جامع را که شما در اینجا بکار بردید، شما می فرمائید جامع بین محمولات مسائل، مشهور هم می گویند جامع بین موضوعات مسائل، آیا مقصود شما از جامع کدام یک از این اقسام ثلاثه جامع است؟ آیا جامع صنفی مراد است یا جامع نوعی مراد است یا جامع جنسی؟ ما اینجا قرائن و شواهدی داریم که مقصود هر دوی اینها جامع نوعی است، نه جامع صنفی مضیق و نه جامع جنسی خیلی وسیع، بلکه جامع نوعی مقصود اینهاست، آن قرائن و شواهد یکی این است که مشهور می گویند که موضوع علم با موضوعات مسائل نسبتشان طبیعی و افراد طبیعی است و کلی و مصادیق کلی است، معلوم می شود که این جامع را نوعی فرض کرده اند و موضوعات مسائل را به عنوان افراد این جامع و مصادیق این جامع، و الا اگر مقصودشان جامع جنسی بود، باید تعبیر کنند که موضوعات مسائل انواع موضوع علم است، یعنی هر کدامشان یک نوع است و جامع عبارت از جنس است، درحالی که اینطوری تعبیر نمی کنند از موضوعات مسائل به عنوان افراد تعبیر می کنند و از جامعی که از آن تعبیر به موضوع علم می شود، به عنوان طبیعی تعبیر می کنند.

پس معلوم می شود که جامع جنسی مراد مشهور نیست و همینطور جامع صنفی هم نیست. برای این که در صنف، کلمه طبیعی و افراد به کار برده نمی شود، طبیعی یعنی نوع، یعنی جنس و فصل، این هم ظاهرش همین جامع نوعی است و علاوه اگر مقصود، جامع صنفی یا جامع جنسی باشد، در علم صرف و نحو ما با مشکلات مواجه می شویم، چرا؟ برای این که در علم نحو یک صنف را معربات تشکیل می دهد و یک صنف را مبنیات تشکیل می دهد. اگر جامع، جامع صنفی است، معربات به عنوان یک صنف مطرح است، مبنیات به عنوان صنف دیگر مطرح است، درحالی که هر دو صنف را در علم نحو به عنوان علم واحد پیش آورده اند و همینطور موضوع علم نحو را «کلمه و کلام» قرار داده اند «من حیث الاعراب و البناء»، و موضوع علم صرف را «کلمه و کلام» قرار دادند «من حیث الصحه و الاعتلال»، این دلیل بر این است که جامع جنسی مراد آنها نبوده، برای این که اگر جامع

جنسی مراد بود، باید موضوع علم صرف و نحو کلمه و کلام باشد، برای این که جامع جنسی کلمه و کلام است، اما می بینیم همین کلمه و کلام را دو نوعش کردند، یک نوع را به عنوان اعراب و بنا موضوع علم نحو قرار دادند و نوع دیگر را به نام صحت و اعتلال موضوع علم صرف قرار دادند.

لذا در این معنی نباید تردید کرد که مقصود مشهور از جامع بین موضوعات مسائل، جامع نوعی است و مقصود مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) از جامع بین محمولات مسائل، جامع نوعی است که حدّ متوسط بین جامع صنفی و جامع جنسی است. حالا این سؤال را می کنیم:

فرض کنید که علم نحو صدتا مسأله مسلّمه دارد که هیچ تردیدی نیست در این که این صدتا جزو علم نحو است، یک مقداری هم مسائل مشکوک که دارد که ما نمی دانیم اینها جزو مسائل علم نحو هست یا نه و می خواهیم با معیار و ضابطه تمایز، وضع این مسائل مشکوک را مشخص کنیم. به استناد تمایز بگوئیم که این مسائل مشکوک که جزء مسائل علم نحو هست یا نه؟ تمایز برای تشخیص وضع مسأله مشکوک است، حالا سؤال می کنیم: این جامعی را که شما می خواهید به استناد این جامع وضع این ده تا مسأله مشکوک را مشخص کنید، باید این جامع نوعی باشد، معنای جامع نوعی این است که تمام افراد خودش را شامل بشود و غیر افراد خودش را شامل نشود، شما که نمی دانید این ده تا مسأله مشکوک، آیا جزو مسائل علم نحو هست یا نه، از کجا جامع نوعی را به دست آوردید؟ آیا المشهور! از کجا جامع نوعی بین موضوعات مسائل را بدست آوردید؟ جامع نوعی بین موضوعات مسائل یعنی همه موضوعات مسائل، آیا این ده تا مسأله موضوعش جزو موضوعات مسائل هست یا نه؟ ممکن است آن جامع بین این ده تا مسأله به حسب مقام احتمال آن صدتا مسأله ای را که شما جامع بینشان پیدا کردید، جامع صنفی باشد و این ده تا مسأله یک صنف دیگر باشد که ما دوتا صنف داشته باشیم، مثل معربات و مبنیاتی که در علم نحو به صورت دو صنف مطرح است و ممکن است این ده تا مسأله با آن صدتا مسأله جزو مسائل علم باشند و آن صدتا یک صنف باشند و این ده تا صنف دیگر، آن وقت جامع شما کدام است که برای استکشاف حال اینها می خواهید از آن استفاده کنید؟

تقریر اشکال به بیان دیگر

به عبارت دیگر، برای شما باید مشخص باشد که این جامع جامع نوعی است، معنای جامع نوعی یعنی تمام مصادیق را شامل می شود، مثل کلمه انسان که دیگر در کلمه انسان هیچ فرقی بین مصادیقش نیست، مسلمان باشد، کافر باشد، مرجع باشد، مرتد باشد، صحیح باشد، سالم باشد، معلول باشد، غیر معلول باشد، همه در این عنوان که جامع نوعی است، وارد هستند. شما می خواهید الان جامع نوعی درست کنید، آیا این ده تا مسأله مشکوک که داخل ام خارج؟ اگر داخل باشد، معنایش این است که این ده تا یک صنف دیگری است و آن صدتا جامعی که بینشان پیدا کردید به عنوان جامع

صنفي شما دسترسى به او پيدا كرديد، پس الان كه مي خواهيد جامع بين اين صدها را از آن استفاده كنيد، اگر كسي از شما سؤال كرد كه اين جامع بين صدها نوعي أم صنفى؟ شما در جواب لنگ مي مانيد، نمي توانيد بگوئيد نوعي است يا صنفى و مادامي كه وضع اين مسائل مشكوكه روشن نشود، شما نمي توانيد بدست بياوريد كه اين جامع نوعي أم صنفى. اگر مشخص شد كه اينها جزو مسائل علم نحو است، ممكن است اينجا دو صنف باشد، يك صنف آن جامع بين صدها مسأله است، يك صنف هم اين ده تا مسأله و اگر اين ده تا مسأله خارج باشد، آن جامع بين صدها به عنوان جامع نوعي مطرح است.

در شرايطي كه وضع مسائل مشكوكه براي شما مشخص نشده، از شما مي پرسيم: معيار شما براي تمايز چيست؟ مي گوئيد جامع، مي گوئيم کدام جامع؟ مي گوئيد جامع نوعي، مي گوئيم نوعيت اين جامع را شما از كجا بدست آورديد؟ تا وضع اين مسائل مشخص نشود، شما نمي توانيد عنوان جامع نوعي را مشخص كنيد، پس صرف كلمه جامع، مطلب را حل نمي كند، جامع بايد به عنوان جامع نوعي مطرح بشود و جامع نوعي را هم نمي توان با وجود شك در بعضي از مسائل به دست آورد.

طرح يك شبهه و پاسخ آن

اينجا يك نکته اى است كه يك فرقى بين اينجا و موارد ديگر است كه گاهي همين ايجاد شبهه در ذهن بعضي از آقايمان كرده است كه در موارد ديگر قلت و كثرت افراد نقشي در مسأله ندارد، يعنى انسان به عنوان يك جامع نوعي مطرح است، مي خواهد اين انسان ده ميليون فرد داشته باشد يا هزار ميليون فرد داشته باشد، قلت و كثرت افراد در جامع نوعي ايجاد فرق نمي كند، براي اين كه ما به دست آورديم كه نوع انسان مركب از جنسي است به نام حيوان و فصلى است به نام ناطق، اين جامع نوعي مشخص، فرقى هم نمي كند كه افراد قليل باشند يا كثير، اما در ما نحن فيه مسأله اينطور نيست، در ما نحن فيه ما دنبال جامع هستيم، يعنى ما جامع را بدست نياورديم، اگر يك كسي پيدا مي شد و مي گفت علم نحو هزار مسأله بيشتر ندارد، يك مخبر صادق واقع بيني مي گفت كه نحو همين هزارتا مسأله است و ليس الا، بين اين هزارتا مسأله چه از نظر محمولات، بنابر فرمايش آقاي بروجردى و چه از نظر موضوعات، بنابر نظريه مشهور، جامع درست مي كرديم، بعد هم از اين جامع به عنوان حيوان ناطق از آن استفاده مي كرديم، اما فرض اين است كه ما در تشخيص جامع گرفتاريم، ما نمي دانيم كه جامع چيست، اگر اين ده تا مسأله مشكوكه جزو علم باشد، يك جامع ديگري بين صد و ده مسأله وجود دارد، اگر اين ده تا مسأله نباشد، يك جامع غير از اين جامع بين صدها مسأله وجود دارد، اشكال در تشخيص جامع است كه ما اين جامع را چطوري بدست بياوريم؟

در مسأله انسان، جامع مشخص است و قلت و كثرت افراد هم در جامعيت انسان و در نوعيت آن

هیچ ایجاد فرق نمی کند، اما اینجا مسأله این است که ما جامع را نتوانستیم بدست بیاوریم، ما می خواهیم محمولات را کنار هم بچینیم و از مجموعش یک جامعی بدست بیاوریم، محمولات چندتاست؟ نمی دانیم، صدتا یا صد و ده تا، برای این که احتمال می دهیم که این ده تا مسأله مشکوکه هم جزو مسائل علم نحو باشد، اگر جزو مسائل علم نحو شد، در تشکیل جامع نقش دارد، ممکن است این ده تا یک صنف باشد، آن صدتائی هم که ابتداء شما برایش جامع درست کردید، یک صنف دیگر باشد، در نتیجه آن جامع بین صدتا یک جامع صنفی باشد و اینجا هم ده تا دارید که یک صنف دیگر را تشکیل می دهد و بین هردو باید یک جامع نوعی درست کنید، لکن تازه این احتمال است، برای این که احتمال هم می دهیم این ده تا خارج باشد و همان صدتا مسأله و جامعی که بین آنها درست کردیم، به عنوان جامع نوعی مطرح باشد، آن وقت اشکال ما این است: شما که مقصودتان از جامع، جامع نوعی است و مشهور هم بلا- اشکال مقصودشان از جامع جامع نوعی است، نوعیت این جامع را کجا بدست آوردند؟

خلاصه اشکال

می خواهیم با کمک معیار تمایز بسنجیم که آیا مسأله ای جزو مسائل علم هست یا نه، می گوئیم معیار شما چیست؟ می گوئید جامع، می گوئیم: کدام جامع؟ می گوئید جامع نوعی، می گوئیم از کجا این جامع نوعی را شما به دست آوردید؟

در باب تمایز علوم، یکی دو حرف دیگر است که یکی را بعضی الاعلام فرمودند که قبلا هم من اشاره ای به مناقشه در این حرف کردم، لکن از باب این که ایشان یک تفصیلی در این مسأله ذکر کرده اند، این را هم مراجعه بفرمائید، یک نظریه ای هم در باب تمایز بعضی از فلاسفه جدید دارند که آن را هم اشاره می کنیم، ان شاء الله زود این بحث را تمام می کنیم، بعد هم ببینیم نتیجه بحث چیست و ان شاء الله بحث دیگر را.

نصیحتی برای طلاب و فضلاء

شرائط ما غیر از شرائط علمای گذشته است، روحانیت در آن عصر مسؤولیت چندانی نداشت، حتی جامعه اسلامی خودمان هم که کلمه اسلامی را هم در آن زمان باید با مجاز و عنایت به آنها اطلاق کرد، هیچ نظری و توجهی به روحانیت نداشتند، این مساجد ما بود در سابق، ما می دیدیم که چندتا پیرمرد و پیرزن از یافزاده که توی منزل دیگر دلشان تنگ می شد، اول غروب برای این که یک سری بیرون بیایند، می آمدند در مسجد و یک نماز جماعتی می خواندند و می رفتند. اما الان اینطور نیست که کسی بگوید ما سه دوره اصول می خوانیم، حالا شرائط یک شرائط خاصی است، حالا باید همه معارف اسلامی مدنظر ما باشد، آن زمان یک کسی می گفت، من اصلا تفسیر ندیدم، خیلی هم

بحثی نبود، برای این که اگر تفسیر هم می دید، نه جامعه از آن استفاده می کرد و نه روحانیت استفاده نمی کرد، برای این که درس تفسیر نبود، جامعه هم استفاده نمی کرد چون نیازی به این کار نداشت، اما حالا نمی تواند یک روحانی به سن من برسد و یک دوره تفسیر قرآن ندیده و مراجعه نکرده باشد، بحث تفسیرش، عقائدش، سیاسی اش و بحثهای اجتماعی اش اینطور است. روحانی امروز باید یک مجموعه ای از معارف اسلام باشد و این البته منافاتی هم ندارد با این که یک مسأله ای که ما در فکرش هم هستیم و شاید هم اگر موفق بشویم پیاده بکنیم که یک رشته های تخصصی در همین علوم خودمان به وجود بیاوریم، ولی معنای تخصص این نیست که از رشته دیگر بطور کلی بیگانه باشد و هیچ اطلاع نداشته باشد. باید در یک رشته ای متخصص باشد و در رشته های دیگر هم باید اطلاعات کافی داشته باشد به طوری که بتواند پاسخگوی جامعه باشد، پس ان شاء الله ما سعی کنیم ضمن این که اشتغال داریم و همانطوری که آن روز هم اشاره کردم دنیا با توجهی که به اسلام پیدا کرده، لکن از نظر آشنائی به اسلام زیر صفر است، هیچ چیز از مسائل اسلام را اینها وارد نیستند، باز در مکتب تشیع مختصری، والا از این مکتب که بیرون برویم، هیچ آشنائی به مسائل اسلامی وجود ندارد. وقتی که انسان در ایام حج مشرف به حج می شود، وضع این حجاج را می بیند، برنامه هایشان را ملاحظه می کند، واقعا متأثر می شود، حجاج خودمان با این همه روحانی و بالا و پائین، فلان مرد هفتاد سال از عمرش می گذرد، هنوز یک قرائت صحیح نمی تواند داشته باشد، برای این روحانیون بیچاره کاروانها که چقدر اینها زحمت می کشند آنجا و چه گرفتاری و مسئولیت بزرگی به عهده اینهاست، کلی اسباب زحمت تولید می کند. شما این را باید دلیل بگیرید که در سایر فرقه ها مطلب چطوری است، آنها دیگر هیچ آشنائی به مسائل اسلام ندارند، آن وقت با این توجه و گرایشی که به اسلام پیدا شده و با این عدم آشنائی به مسائل اسلام، وظیفه من و شماست که هرچه بیشتر خودمان را آماده کنیم برای آینده اسلام که بتوانیم حقایق اسلام را در اختیار مردم و مخصوصا در اختیار نسل جوان بگذاریم. پس آنکه محط اصلی نظر من بود، این بود که در این بحثی که ما واردیم، دیگر موکول به آینده اش نکنیم، اولاً آینده معلوم نیست من و شما وجود داشته باشیم، باید هر مسأله ای را که انسان وارد می شود کاملاً جمیع جوانبش را بررسی بکند، شسته و رفته این مسأله را کنار بگذارد و به آینده موکول نکند که بینیم در دوره بعد مسأله به کجا می انجامد.

پرسش:

۱ - نظر استاد در مناقشه نظریه مرحوم بروجردی را توضیح دهید.

۲ - آیا مراد مرحوم بروجردی «ره» و مشهور از جامع، جامع صنفی است یا نوعی؟

۳ - معیار تمایز را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در باب تمایز علوم، دو نظر دیگر مطرح است، البته بعضی از نظرات دیگر هم هست که مورد اعتنا نیست، یکی را بعضی الاعلام علی ما فی کتاب (المحاضرات) بیان فرمودند، و یکی هم از بعضی از فلاسفه جدید نقل شده است، در حقیقت مطلب روز است. ما این دو تا را عرض می کنیم ان شاء الله تا ببینیم نتیجه در بحث تمایز علوم انتخاب کدام یک از این اقوال می شود.

بررسی نظریه آقای خوئی (ره)

اما نظریه بعضی الاعلام: تحقیق این است که اطلاق هر یک از این دو قول مشهور و آخوند(ره) درست نیست یعنی بخواهیم مطلقا تمایز را به تمایز موضوعات یا به تمایز اغراض بدانیم، چنین نیست.

تفاوت تمایز در مقام تعلیم و تدوین

تمایز در دو مقام باید مورد بحث واقع شود: یک وقت تمایز، تمایز در مقام تعلیم و تعلم است، یعنی استاد هر علمی یک ضابطه ای را در اختیار متعلم قرار بدهد تا متعلم به استناد آن ضابطه قدرت پیدا بکند بر این که مسائل علمی را که تعلم می کند، از مسائل سایر علوم جدا کند. مثلا متعلم می خواهد علم نحو یاد بگیرد، استاد یک ضابطه ای را در اختیار او بگذارد تا او به استناد این ضابطه

بفهمد که فلان مسأله، «مسأله نحویه أم غیر نحویه».

اما گاهی مقصود از تمایز، تمایز در مقام تدوین است؛ یعنی آن کسی که علم را تدوین می کند، می خواهد یک سلسله مسائلی را به عنوان مسائل این علم تدوین کند، آن وقت با چه معیار و مقیاسی این مسائل را مربوط به این علم بداند و مسائل دیگر را خارج از این علم؟ که اگر مدوئی، هم علم نحو بخواد تدوین کند و هم علم صرف بخواد تدوین کند، یک سلسله مسائلی را به عنوان مسائل علم نحو می خواهد به عنوان علم نحو پیاده کند و در تدوین علم نحو برایش دخالت قائل باشد و یک سلسله مسائل دیگر را به عنوان علم صرف تدوین کند و اسمش را علم صرف بگذارد. در مقام تدوین چه چیزی معیار و ضابطه است که در تدوین علم نحو برای این مسائل مدخلیت قائل باشد و آن مسائل را در تدوین علم صرف دخالت بدهد؟

اینها باهم فرق می کند، در تمایز در مقام تعلیم، چون هدف این است که متعلم بفهمد که فلان مسأله نحویه أم لا، متعلم راه به تمایز پیدا کند، با توجه به این که علم همانطوری که اشاره کردیم عبارت از یک سلسله مسائلی است که فلان علم را تشکیل می دهد، آیا این وحدتی که حاکم بر مسائل علم است، یک وحدت حقیقیه است یا یک وحدت اعتباریه؟ مرکب از مجموعه مسائل که تعبیر به علم نحو می کنیم، آیا مرکب حقیقی است یا مرکب اعتباری؟

معنای مرکب اعتباری این است که یک سلسله مسائلی را کنار هم گذاشتند و مجموعه اینها را به اعتبار این که دخالت در یک غرض دارند، یک علم نامیدند. مثل همین ترکیب اعتباری که در باب نماز است. نماز از خصوصیات مختلف مؤتلف شده است، لکن این ائتلاف و ترکیب، یک ترکیب حقیقی نیست، ترکیب اعتباری است. لذا در باب نماز، اصلاً مقولات مختلفی جمع شده اند، لکن مقولات مختلفی که قابل اجتماع واقعی نیستند، اما این اجتماعی که در باب نماز مطرح می کنیم، یک اجتماع و ترکیب اعتباری است به لحاظ این که شارع ملاحظه کرده است که این مجموعه ای که تعبیر به صلات کرده است، در آثار و اهدافی نقش دارد، در معراجیت مؤمن، در مقرّبت کل تقی و هکذا سایر آثاری که بر نماز بار می شود.

لذا بدون این که وحدت حقیقی بر مجموعه مسائل علم حاکم باشد، یک مرکب اعتباری را تشکیل می دهد، می خواهیم به متعلم، ضابطه ای بدهیم که مسائل علم نحو را از مسائل علم صرف جدا کند. راههای مختلف دارد، ممکن است تمایز به موضوع یا محمول یا غرض باشد و ممکن هم است که به این باشد که استاد یک فهرست اجمالی از مسائل علم نحو، در اختیار شاگرد بگذارد و بگوید هر مسأله ای که در این فهرست ذکر شده است «هنده مسأله نحویه» و هر مسأله ای که ذکر نکردیم، بدانید که این خارج از مسائل علم نحو است. چون به مقام تدوین کاری نداریم، به مقام تعلیم و تعلم مربوط است که شاگرد برای تشخیص مسأله نحو از مسأله صرف راه پیدا بکند، لذا ممکن است نه به موضوع، نه به محمول، نه به غرض باشد، بلکه از راه دادن فهرست مسائل تحقق

پیدا کند.

اما تمایز در مقام تدوین، بر دو قسم است:

یک وقت این است که این علم که در مقام تدوینش هست، ثمره عملیه و فائده خارجیّه دارد، مثل این که اکثر علوم متداوله اینطور است. علم نحو ثمره عملیه دارد که «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» ایجاد می کند، علم اصول قدرت بر استنباط ایجاد می کند، علم فقه قدرت تشخیص احکام الهیه ایجاد می کند.

اما یک وقت است که فایده علم، فقط توسعه در جهت علمی است، بدون این که هیچ ثمره عملیه داشته باشد، فقط آشنایی و احاطه انسان را زیاد می کند، اما در خارج ثمره عملی ندارد.

این دو باهم فرق می کنند، اگر غرض مرتب بر علم، غرض خارجی و ثمره عملیه باشد، ما تمایز در مقام تدوین را در اینجا وفاقاً لمرحوم آخوند(ره) تمایز به اغراض می دانیم و می گوئیم علم صرف و نحو در اغراض متفاوتند، علم نحو و فقه در غرض تمایز دارند. چون اغراضشان یک اغراض خارجیّه و ثمرات عملیه است و اگر ما در اینجا تمایز را به تمایز اغراض ندانیم، همان اشکالی که مرحوم آخوند(ره) بر مشهور کرده است، وارد می شود که «یلزم أن یکون کلّ باب بل کلّ مسأله علما مستقلاً» باید هر علمی، علوم متعدده باشد و تعددش هم به حساب هر باب، بلکه به حساب هر مسأله باشد. پس چاره ای نداریم مگر این که تمایز را به تمایز اغراض بدانیم.

اما اگر غرض خارجی بر علم مرتب نشود، (به نظر من اینجا در عبارتشان یک تهافتی وجود دارد، صدر عبارت یک مطلب را بیان می کند و ذیل عبارت یک مطلب دیگری را بیان می کند) مثل علم فلسفه که هدفش معرفت اشیاء کما هی است و احاطه علمی به حقایق اشیاست، اما از نظر عملی اثری ندارد.

ابتداء می فرمایند: تمایز یا بالذات یا بالموضوع یا بالمحمول است، بعد دو مثال می زنند، یک مثال این است که اگر علمی را فرض کردیم که موضوعش کره زمین باشد، در این علم بحث از خصوصیات مختلفه ای که درباره کره زمین ممکن است پیش بیاید و تحقق پیدا کند، مثل کمیت، کیفیت، وضع، این، بالا و پایین، و یا علمی داشته باشیم که موضوعش انسان است و در این علم از خصوصیات انسان، چه خصوصیات ظاهری و اعضاء و جوارحش و چه خصوصیات باطنی بحث کنیم.

آنگاه می فرمایند که در مثل اینها تمایز یا بالذات است یا بالموضوع و لا ثالث لهما، سومی ندارد.

بله، جایی پیدا می کنیم که تمایز به محمول است، مثلاً یک علمی بحث می کند از چیزهایی که حرکت برای او ثابت است، می خواهد جوهر یا عرض باشد، «ما تثبت له الحركة» را مورد بحث قرار می دهد، اینجا تمایز به محمول است.

ابتداء در این شق وقتی تمایز را مطرح می کنند، می فرمایند یا بالذات یا بالموضوع یا بالمحمول

است، بدون این که ضابطه ای دست بدهند، در آن دو مثال می فرمایند یا بالذات است یا بالموضوع و مثال سومی هم می زنند و می فرمایند بالمحمول.

نقد کلام آقای خوئی (ره)

اشکالاتی بر کلام ایشان هست:

۱- اگر ما تمایز را در رابطه با مقام تدوین بدانیم کما این که مرحوم آخوند(ره) هم در همین مرتبه، مسأله اغراض را مورد نظر قرار داده است، لذا عبارت ایشان این است که «قد انقذح أنّ التّمايز في العلوم بالاغراض الدّاعيه الى التدوين» معلوم می شود تمایز در مقام تدوین مورد نظر مرحوم آخوند(ره) بوده است، حالا- در مقام تدوین، اگر ما تمایز را به اغراض بدانیم، نمی فهمیم بین آن غرضی که خارجیت دارد و عنوان ثمره عملی بر آن مترتب است و بین آن غرضی که در رابطه با معرفت و شناسایی مطرح است، چه فرق می کند؟

آیا اگر علمی غرضش «صون اللسان عن الخطأ في المقال» باشد و علم دیگری غرضش «معرفة الاشياء و العلم بحقایق الاشياء کما هی» باشد، چه فرقی هست؟ با توجه به این که گفتیم مقصود مرحوم آخوند(ره) از غرض، همان وجود ذهنی غرض است که در مقام تدوین عنوان باعثیت و محرکیت دارد، هنوز به مقام عمل نرسیده است، تازه در مرحله تدوین علم است، نه در مرحله استفاده عملی از علم نحو، می خواهد علم نحو را تدوین بکند، عرض کردیم آن غرض خارجی به عنوان علت غائیه مطرح است که در وجود خارجی تأخر به تمام معنا دارد، اما از نظر وجود ذهنی تقدم بر معلول دارد، این ایجاد تحرک نسبت به تحقق معلول دارد، این داعی و باعث است؛ آن وقت در مقام داعییت و باعثیت در مقام تدوین که مدوّن می خواهد تدوین کند، آن وجود ذهنی غرض چه فرق می کند که بعد در خارج به عنوان یک ثمره عملیه تحقق عینی داشته باشد یا این که خارجیت هم به همان جهت نفسانیت باشد که عبارت از معرفت و علم است؟

«صون اللسان عن الخطأ في المقال» غرض باشد یا «معرفة الاشياء بحقایقها کما هی» غرض باشد، این نمی تواند ایجاد تمایز در مقام تدوین داشته باشد. هیچ فرقی در مقام تدوین تحقق پیدا نکرده است، بلکه غرض به وجود ذهنی که داعی و محرک برای تدوین است، مطرح است، چه فرق می کند که غرض صون اللسان باشد یا غرض معرفة الاشياء کما هی باشد، هیچ فرقی بین اینها ما نمی توانیم قائل بشویم.

(پاسخ سؤال): عرفان و احاطه ای که بر همه علوم مترتب است، متعلقش فرق می کند. یک وقت علم دارید به «ان زیدا جاء من السفر» یک وقت علم دارید به «ان عمرو مات» این دو علم و دو معرفت است، کسی نمی تواند بگوید چون هر دو اینها علم است، پس هیچ فرقی بین اینها وجود ندارد. پس، اگر اینطور است، بین ما و آنهايي که موسیقی یاد می گیرند، هیچ فرق نمی کند. برای این

که هر دو عالم هستیم! علم به فقه کجا و علم به موسیقی کجا! متعلق علم را باید در نظر گرفت، آن غرضی هم که بر فلسفه متعلق است، نفس العلم و الاحاطه نیست «العلم بحقایق الاشياء، العلم بکنه الاشياء» است. وقتی که متعلق علم فرق کرد، به اختلاف متعلق کاملاً فرق می کند، و الا ما علومی داریم که غرضشان احاطه و معرفت است، اما احاطه و معرفت به چه چیز است؟ در هر علمی احاطه و معرفت به یک چیزی مورد نظر و هدف است؛ وقتی متعلقش فرق کرد، علم هم کاملاً فرق می کند.

علم به نحو، غیر علم به اصول الفقه است، با این که هر دو آنها احاطه و معرفت است، اما این معرفت به نحو است و آن معرفت به اصول الفقه است. لذا بین این دو غرض نمی توانیم فرق قائل بشویم.

۲ - این که در قسم اول فرمودند: اگر تمایز را به اغراض ندانیم، لازم می آید که هر بابی بلکه هر مسأله ای علم مستقل باشد، گفتیم: این اشکال مرحوم آخوند(ره) بر مشهور وارد نیست. زیرا مرحوم آخوند(ره) خیال کردند مشهور که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می داند یعنی تمایز کل موضوع من کل مسأله، درحالی که مشهور چنین حرفی نمی زند، مشهور یک موضوع برای علم قائل است و تمایز را به یک موضوع می داند، اگر کسی تمایز را به این یک موضوع دانست، از کجا لازم می آید که هر بابی، بلکه هر مسأله ای علم مستقلی باشد؟ معلوم می شود که ایشان هم من حیث عدم الالتفات، حرف آخوند(ره) را توجه نکرده است که ایشان حرف مشهور را درست معنا نکرده و اگر معنای صحیح حرف مشهور در کار بود، اشکال مرحوم آخوند(ره) بر مشهور وارد نمی شد. پس عیناً همین اشکال بر ایشان وارد است.

۳ - اشکال مقام تعلیم و تعلم چون مورد بحث ما نیست، می گذرم.

۴ - این که فرمودند: تمایز یا بالذات یا بالموضوع یا بالمحمول است، با آن تهافتی که در کلام ایشان بود، اولاً مقصود از تمایز بالذات چیست؟ آیا مقصود تمایز به سنخیت است که ذات را در اینجا به معنای سنخیت به کار بردند، همان سنخیتی که امام بزرگوار رویش تکیه داشتند و شاید بعداً ما روی آن تکیه کنیم. آیا سنخیت مقصود ایشان است؟ اگر سنخیت مقصود است، چرا در مقام تعلیم و تعلم این را بکار نبردند؟ آنجا هیچ صحبتی از سنخیت نشد با این که سنخیت یک مسأله خیلی روشنی است. آیا مقصود ایشان از بالذات سنخیت است چرا آنجا بحث نشد؟

یا این که مقصودشان از بالذات یعنی حقیقتاً بینشان تمایز هست، شما گفتید که این مسائل حقیقی، جنس و فصل و نوع و تباین به جنس و فصل و نوع اصلاً در علوم مطرح نیست، خودتان در تعلیم و تعلم این معنا را نفی کردید و گفتید این وحدتی که بین مسائل علم است، یک وحدت اعتباریه است و این ترکیب یک ترکیب اعتباری است. اگر ترکیب، ترکیب اعتباری است، دیگر تمایز بالذات به معنای جنس و فصل تحقق پیدا نمی کند.

پس، یک بحث راجع به کلمه بالذات است که مراد چیست؟ آیا مراد سنخیت است؟ پس چرا در

مقام اول روی این تکیه نشد یا مراد جنس و فصل است، جنس و فصلی در اینجا قابل طرح نیست.

ثانیا: مقصود از بالذات هرچه باشد، از آن تهافت هم صرف نظر کنیم، می گوئیم: دو مثال زدید و گفتید که تمایز یا بالذات است یا بالموضوع و یک مثال زدید و گفتید که تمایز به محمول است، ضابطه اش چیست؟ مثال که کار را درست نمی کند، آنجا که تمایز بالذات یا بالموضوع است، تحت چه ضابطه ای است و آنجا که تمایز به محمول است، تحت چه ضابطه ای است؟ در قسم اول که می گوئید تمایز بالذات یا بالموضوع است، معنایش چیست؟ یعنی دو جهت تمایز وجود دارد که وقتی این علم را با علوم دیگر ملاحظه می کنیم که غرض خارجی ندارد، آیا دو جهت تمایز وجود دارد، یک جهت بالذات و یک جهت بالموضوع است یا مقصود شما این است که این علم را مثلا با علم دوم اگر حساب کنیم، تمایزش بالذات است، با علم سومی که مشابه است، مقایسه کنیم، تمایزش بالمحمول است؟

ملاک چیست؟ چطور شد که این علم با علم اول تمایزش تمایز بالذات است و با علم سوم تمایزش بالمحمول است؟ چه شده که در رابطه با اولین علم که می سنجم، تمایز را به تمایز ذاتی برمی گردانیم، اما وقتی با علم سوم مطرح می کنیم، تمایز را به تمایز محمول می دانیم؟ در کلام ایشان هیچ اشاره ای به این مسأله نشده است و اصولا این نحو مسأله تمایز را مطرح کردن، بدون این که هیچ ضابطه و قاعده ای در این رابطه مطرح شده باشد، برگشت به عدم تمایز می کند. ما می خواهیم ضابطه در دستمان باشد، بدون می خواهد ضابطه در اختیارش باشد، یک سری مسائل را در مقام تدوین در کتابش بنویسد و یک سری مسائل را حذف کند، لذا با توجه به اشکالات عدیده ای که بر کلام ایشان وارد است، ما در مسأله تمایز علوم به این حرف، به هیچ وجه نمی توانیم تکیه کنیم.

پرسش:

۱ - نظریه آقای خوئی (ره) پیرامون تمایز علوم را بیان کنید.

۲ - تفاوت تمایز در مقام تعلیم و تدوین را بیان کنید.

۳ - نقدهای سه گانه استاد بر کلام آقای خوئی (ره) را بیان کنید.

ص: ۱۲۴

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تمایز علوم به تمایز روشها و مندهای بحث

در باب تمایز علوم، نظریه جدیدی ارائه شده است که تمایز علوم را به تمایز روشها و شیوه ها و اسلوبها و به تعبیر آنها مندهای بحث قرار بدهیم و بگوییم که همین تغییر روش و تغییر اسلوب، موجب تعدد و تمایز علوم می شود، ولو این که موضوع علوم واحد باشد و در یک موضوع بحث کنند؛ اما چون روش و اسلوب بحث متفاوت است، سبب تمایز شود. از باب مثال گفته اند که در مسأله انسان شناسی، گاهی از روش تعقلی و برهان و استدلال استفاده می شود و شناخت انسان را در رابطه با فلسفه و در رابطه با عقل ملاحظه می کنیم، اسم آن را انسان شناسی فلسفی یا به تعبیر دیگر علم النفس گذاشته اند که در رابطه با نفس انسان از جهات عقلی و برهانی بحث می کند. ولی اگر ما انسان را از دیدگاه آیات و روایات بررسی کنیم، نظر منابع دینی را درباره انسان بخواهیم ببینیم که چیست، چون روش بحث فرق کرده است، مسأله برهان و استدلال کنار رفته است و به جای او آیات و روایات و منابع مذهبی جایگزین شده است، ما می توانیم این را به عنوان علم دیگری به حساب بیاوریم و اسم دیگری مثل انسان شناسی دینی به او بدهیم.

پس، موضوع با موضوع انسان شناسی فلسفی یکی است، هر دو در رابطه با انسان بحث می کنند، لیکن در فلسفه، روش برهان و استدلال مطرح است و در دین، منابع دینی، آیات و روایات مطرح

است. چون روشها فرق می کند، موجب تمایز می شود که دو علم داشته باشیم. یکی را انسان شناسی فلسفی و دیگری را انسان شناسی دینی اسم بگذاریم و باز همین انسان شناسی را اگر از راه تجربه و آثار باقیه از انسانهای اولیه موردنظر قرار دادیم، این روش سومی می شود که این روش سوم سبب می شود که علم سومی به وجود بیاید و نام سومی به نام انسان شناسی مثلا جسمانی یا مثلا انسان شناسی زیستی که در زیست شناسی موردنظر قرار می گیرد، پیدا کند.

پس، ما سه علم داریم که هر سه موضوعش انسان است، لکن چون روشها فرق می کند، سبب تمایز و اختلاف علوم می شود و همینطور در مسأله خدانشناسی، یک وقت خدانشناسی در فلسفه مطرح است که از راه برهان علت و معلول و امثال ذلک شناخت تحقق پیدا می کند، اما همین خدانشناسی وقتی که در عرفان مطرح می شود، از راه کشف و شهود شناخت تحقق پیدا می کند.

پس، با این که موضوع بحث، خدانشناسی و خداوند است، مع ذلک چون راهها و روشها و اسلوبها متفاوت است، ما حکم می کنیم که تمایز و تعدد به روش و اسلوب تحقق پیدا می کند، اسلوب بحث عقلی غیر از اسلوب بحث کشف و شهود است، غیر از اسلوب بحث آیات و روایت و غیر از اسلوب بحث تجربه است، پس تمایز به این حاصل می شود.

نقدهای نظریه پیشگفته

نقد یکم

آیا این نظریه می خواهد ضابطه کلی در باب تمایز علوم به دست بدهد که تمایز علوم به تمایز روشها و اسلوبهاست یا در علوم مشابهه می خواهد این ضابطه را به دست بدهد؟ علوم مشابهه مثل انسان شناسی از دیدگاه عقل که مشابه انسان شناسی از دیدگاه روایات است، آیا بین اینها می خواهد ضابطه بدهد یا بطور کلی تمایز، به تمایز روشهاست، هر علمی که باشد «سواء» کان مشابهها أم غیر مشابهه؟

اگر می خواهند ضابطه کلی در باب تمایز علوم بدهند که محل بحث ما هم همین است، نمی خواهیم بین علوم مشابهه، ایجاد تمایز کنیم، علمی که هیچ شباهتی به هم ندارند، علم نحو با علم فلسفه مشابه هم نیستند، مع ذلک می خواهیم ببینیم تمایزشان به چیست؟ ما یک ضابطه کلی در باب تمایز علوم می خواهیم به دست بدهیم، آیا این حرف شأن نزولش همین است که ما در آن بحث می کنیم که یک ضابطه کلی می خواهد در باب علوم به ما بدهد یا این که در محدوده علوم مشابهه (علمی که بینشان مشابهت هست) می خواهد یک تمایزی را بیان کند؟ دو احتمال بیشتر نیست.

اگر مقصودشان این باشد که ضابطه کلی در باب تمایز علوم به دست بدهد، علوم مشابهه یا غیر مشابهه باشد، تالی فاسدش این است که انسان شناسی و خدانشناسی از دیدگاه عقل، علم واحد است.

برای این که در هر دو روش عقلی به کار برده شده است، هر دو در روش برهان و استدلال متحدند، روش در هر دو یکی است، شما هم که می گوید: تمایز به تمایز روش است، اینجا انسان و خدا را از دیدگاه عقل بررسی می کنیم، آیا مجبوریم در یک

علم قرار بدهیم؟ چون هردو را از راه عقل

ص: ۱۲۶

می خواهیم بدست بیاوریم.

پس، شما که قاعده کلی بیان می کنید، از شما می پرسیم: خداشناسی از نظر عقل با انسان شناسی از نظر عقل دو علم هستند یا یک علم؟ اگر بگویید: یک علم هستند که خلاف بداهت صحبت کرده اید، اگر بگویید: دو علم هستند، روش که واحد است، هر دو مسأله تعقل و برهان و استدلال است. اگر به عنوان ضابطه کلی بخواهید این مسأله را مطرح کنید، علوم مشابه و غیرمشابه در نظر شما فرق کند، ملاک در تمایز، اختلاف در روش بحث باشد، پس باید هر مسأله ای را که شما از دیدگاه عقل می سنجید، علم واحد باشد.

ولی من بعید می دانم که آنها چنین ادعایی داشته باشند، مورد کلام آنها مطلق علوم نیست، بلکه علوم مشابه است، انسان شناسی از دیدگاه عقل یا از دیدگاه آیات و روایات یا از راه تجربه باشد، اینها علوم مشابه هستند، اما انسان شناسی با خداشناسی علوم مشابه نیستند، این یک موجود ممکن فانی است، او واجب الوجود بالذات باقی است، این همه فضائلش عرضی است، او تمام کمالاتش ذاتی است، هیچ مشابهتی باهم ندارند، انسان شناسی کجا، خداشناسی کجا؟

پس، این - تمایز علوم مشابه - گوشه ای از بحث ماست. برای این که ما تمایز علوم را بطور کلی و در سطح وسیع بررسی می کنیم، اینها یک گوشه ای را مورد نظر قرار داده اند که تمایز بین علوم مشابه است.

نقد دوم

این حرف حتی در همین موردش هم درست نیست. برای این که وقتی که انسان یک مدعایی را می خواهد ثابت کند، باید تمام احتمالات مقابل را نفی کند، نه یک احتمال مقابل را. شما می گوید: ما انسان شناسی فلسفی داریم که موضوعش انسان است، دو نحوه انسان شناسی دیگر هم داریم که موضوع آنها هم انسان است، تمایز به تمایز موضوعات نیست، «لأن الموضوع واحد»، اگر فرضاً قبول کردیم که تمایز به تمایز موضوعات نیست، چرا به تمایز روشهاست؟ تمایز به تمایز محمولات باشد. شما چطور این را نفی کردید؟

شما تمامی احتمالات و اقوال را در این رابطه نفی نکردید تا بعد نتیجه بگیرید که تمایز به تمایز روشهاست، شما موضوع را نفی کردید که تمایز به تمایز موضوع نیست، اما از کجا تمایز به تمایز محمول یا غرض نباشد که احتمال قوی دارد که در تمامی اینها تمایز به تمایز غرض باشد. برای این که انسان شناسی فلسفی غرضی دارد و انسان شناسی دینی غرض دیگری دارد و انسان شناسی تجربی و جسمانی غرض سوم دارد. پس اگر ما مسأله تمایز به تمایز موضوعات را نفی کردیم، نفی یک احتمال یا یک قول در باب تمایز، اقتضا نمی کند که فوری نتیجه بگیریم پس تمایز به تمایز روش و اسلوب است.

همین جا هم تمایز به تمایز اغراض است. برای این که غرض فیلسوف و فلسفه از انسان شناسی غیر از غرضی است که آیات و روایات از انسان شناسی دارد و غیر از غرضی است که تجربه از انسان شناسی دارد، فلسفه می خواهد انسان شناخته شود ولو یک یهودی بیاید انسان را بشناسد، اما آیات و روایت می خواهد انسان شناخته شود تا طریق برای دست آوردن خداوند و مذهب حق قرار بگیرد.

غرض فلسفه غیر از غرض آیات و روایات است و غیر از غرضی است که علوم تجربی مورد نظرشان است.

اگر بپذیریم که تمایز به تمایز موضوعات نیست، به چه دلیل تمایز به روشهاست؟ شاید به اغراض یا به محمولات است. قدر مسلم این است که اغراض باهم فرق می کنند، غرض عرفان این نیست که آدم یقین به یک مسأله پیدا کند، غرض عرفان این است که آدم ببیند آنچه را که می خواهد، اما غرض فلسفه این است که شما یقین کنید ولو این که یقین با برهان باشد، نه با کشف و شهود.

پس، انسانی که اهل برهان و استدلال است، نمی تواند اینطوری استدلال کند: حالا که تمایز علوم به تمایز موضوع نیست، پس به تمایز روشهاست. این همه احتمالات دیگر در باب تمایز علوم به کجا رفت؟ دلیل شما هم آن احتمالات را نفی نمی کند.

نقد سوم

اصلاً موضوع را هم واحد نمی دانیم، برای این که اگر موضوع ابعاد مختلفی داشته باشد، اگر هر بعدش را موضوع یک علمی قرار دادند، مستلزم اختلاف در موضوع است. در کتابهایی که می نویسند، می گویند: عدالت از دید امام علی، این موضوعتان را مشخص کرد، اگر کسی گفت:

عدالت از دیدگاه کمونیست، آیا این دو یک موضوع اند؟ نه، دو موضوع است، ولو این که هر دو در باره کلمه عدالت بحث می کنند، اما عدالت از دیدگاه علی و اسلام غیر از عدالت دروغین از دیدگاه کمونیست است، همین قید، موضوع را دوتا می کند. معنای انسان شناسی در فلسفه این است:

رسیدن به انسان از طریق تعقل که این خود یک موضوع است، موضوع دیگر رسیدن به انسان از منابع مذهبی است که موضوع آخری است و موضوع سوم رسیدن به انسان از راه تجربه است. پس، مجرد این که کلمه انسان در اینجا تکرار شده است، شما خیال کردید موضوع واحد است، اینطور نیست. «لنا أن ندعی» که تمایز به تمایز موضوعات است و مواردی که می گویند، موضوعش فرق می کند، حتی در باب خداشناسی، گاهی از طریق فلسفه است، این غیر از خداشناسی از طریق کشف و شهود است و حتی غیر از خداشناسی از طریق علم کلام است، گرچه هر سه هم خداشناسی است.

مختار استاد در تمایز علوم

بعد از آنکه این اقوال و نظریات مختلف را در باب تمایز ذکر کردیم، آنچه به نظر راجح می آید،

ص: ۱۲۸

نظریه امام بزرگوار (قدس سره) است که تمایز را به سنخیت بین مسائل علم قرار دادند. با توجه به حفظ دو جهتی که اشاره کردیم:

یکی این که: سنخیت بین مسائل هر علمی در رابطه با ذات مسائل است که مرحوم آقای بروجردی هم خوشبختانه این معنا را تأیید فرمودند، ایشان تصریح می کردند که مسأله غرض، مسأله مدون و سایر مسائل نقشی در این سنخیت ندارد، این سنخیت در رابطه با جوهره مسائل است و از ذات مسائل این سنخیت به دست می آید، منتها اختلافی که با ایشان پیش آمد، این بود که ایشان مسائل را به محدوده موضوع و محمول می کشاندند و نسبت را به جهت این که معنای حرفی است و در تمام مسائل علوم یکسان است، کنار می زدند.

ما نقطه مقابل ایشان، روی نفس همین نسبتها تکیه می کنیم و می گوئیم که مسأله، ولو این که موضوع و محمول لازم دارد و بدون موضوع و محمول امکان ندارد که تحقق پیدا کند، لکن در عین حال، روح مسأله، همان نسبتی است که بین موضوع و محمول تحقق دارد، و الاّ شما فاعل را کنار بگذارید، مرفوع را هم کنار بگذارید، ولو این که در صندوق علم نحو اینها را ذخیره کنید، اما تا زمانی که بین این فاعل و بین مرفوع ارتباط به وجود نیاید، این مسأله «الفاعل مرفوع» به عنوان یکی از مسائل علم نحو نمی تواند باشد. لذا روح مسأله به آن نسبتی است که بین محمول و بین موضوع تحقق دارد، این نسبتها بینشان سنخیت تحقق دارد و سنخیت ذاتی «الفاعل مرفوع» را وقتی که با «المفعول منصوب» می سنجمیم، می بینیم اینها از یک وادی هستند، در یک علم باید مورد بحث قرار بگیرند.

همان طور که در فقه می گوئید: «الصلاه واجبه و الميته محرمة» با این که آن موضوع صلوات است و این موضوعش میته است، آن محمولش واجبه است، این محمولش محرمة است، ولی در عین حال بینشان سنخیت تحقق دارد و بین «الصلاه واجبه و الفاعل مرفوع» سنخیت به هیچ وجه تحقق ندارد.

این سنخیت، حتی از نظر رتبه هم مقدم بر غرض تدوین بوجود ذهنی است. غرض تدوین بوجود خارجی متأخر از علم است، غرض تدوین بوجود ذهنی حتی قبل از تدوین علم تحقق پیدا کرده است، حتی قبل از تشکیل مسائل تحقق پیدا کرده است، لذا از نظر رتبه، اگر بخواهیم مسأله را بررسی کنیم با توجه به این دفاعی که از مرحوم آخوند(ره) عرض کردیم که مقصود ایشان غرض خارجی نیست، بلکه وجود ذهنی غرض است، این وجود ذهنی تقدم بر اصل مسأله دارد، می بینیم غرض داعی الی التدوین بوجود ذهنی تحقق دارد، لذا غرض از نظر رتبه متقدم بر این سنخیت است، اما آن که ما را هدایت به غرض می کند، همان مسأله سنخیت است.

لذا گفتیم: اینطور نیست که هر کجا مسأله علیت و معلولیت بود، علت را ترجیح بر معلول بدهید، باید ببینید که راهنمای شما چیست؟ آیا شما از طریق علت پی به معلول بردید یا از طریق

معلول پی به علت بردید؟ آنجایی که شما از طریق معلول پی علت می برید، باید تکیه گاه شما معلول باشد. برای این که چراغ دست شما معلول است و آنچه که ابتداء برای شما روشن و واضح است، عبارت از معلول است، اگر این معلول را نادیده بگیرید، علت هم از بین می رود. چون معلول کاشف از این علت است، اینجایی که معلول جنبه کشف و راهنمایی دارد، با این که معلول هست و در وجود خارجی متأخر از علت هست یا در رتبه، مع ذلک در مقام هدایت و کشف تقدم بر معلول دارد و این را باید تکیه گاه و ملاک قرار داد.

روی همین مبنا، گرچه سنخیت بعد از تشکیل مسائل پیدا شده است، اگر موضوع نباشد، سنخیتی تحقق ندارد، موضوع یعنی مسائل، درحالی که غرض تدوین قبل از تشکیل مسائل «بوجوده الذهنی» در ذهن مدوّن وجود داشته است؛ اما راهگشا و هدایت کننده چیست؟ آنچه ما را به همه امور هدایت می کند، عبارت از همین سنخیتی است که بین مسائل و در جوهره ذات این مسائل تحقق دارد و اگر کشفی باشد، در رابطه با این سنخیت است.

اگر مسائل مشکوکه را کنار مسائل علم نحو بگذارید، مشاهده می کنید که با مسائل علم نحو سنخیت دارد یا ندارد؟ اگر سنخیت داشت، جزء مسائل علم نحو قرار بدهید و اگر سنخیت نداشت، خارج از علم نحو است.

فرق سنخیت با عنوان جامع

سنخیت غیر از مسأله جامع است، در سنخیت دیگر قلت و کثرت فرق نمی کند، علم نحو هزار مسأله داشته باشد یا هزار و دویست مسأله داشته باشد، در جهت سنخیت هیچ فرقی نیست، اما در عنوان جامع، چه جامع بین موضوعات که مشهور می گویند و چه جامع بین محمولات باشد که مرحوم آقای بروجردی فرمودند، دخول و خروج مسائل مشکوکه نقش دارد، باید بفهمیم که آیا این مسائل مشکوکه در تشکیل جامع نقش دارند یا نه؟ اما در باب سنخیت لازم نیست که این مسائل را بدانیم. علم نحو اگر سه مسأله داشته باشد، بپوشان سنخیت است، اگر سه هزار مسأله هم داشته باشد، بپوشان سنخیت است، اما در جامع این طور نیست.

لذا آنچه بعد از همه این بحثها به نظر می رسد، در درجه اول نظریه امام بزرگوار با این تقریبی که عرض کردیم، ترجیح دارد و اگر از این نظریه ما تنزل کردیم، نظریه مرحوم آخوند(ره) بهتر از سایر نظریات است. برای این که اشکال به مرحوم آخوند(ره) خیلی کمتر است از اشکال به مشهور و مرحوم آقای بروجردی و اقوال دیگری که در این رابطه وجود داشت.

پرسش:

۱ - چگونگی تمایز علوم به تمایز روشها و متدهای بحث را توضیح دهید.

۲ - نقدهای سه گانه نظریه پیشگفته را بیان کنید.

۳ - مختار استاد را در باب تمایز علوم بیان کنید.

۴ - فرق نظریه مرحوم آقای بروجردی (قده) با نظریه حضرت امام (قده) در تمایز علوم چیست؟

۵ - فرق سنخیت با عنوان جامع را بیان کنید.

ص: ۱۳۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تبیین بحث پیرامون موضوع علم اصول

اشاره

بعد از بحث از تمایز علوم، بحث درباره موضوع علم اصول واقع می شود. اینجا تقریباً یک مطلب مسلم بین اصولیین است که علم اصول موضوع دارد و آنهایی که معتقد بودند، ممکن است بعضی از علوم موضوع نداشته باشد و می فرمودند ما قبول نداریم که هر علمی نیاز به موضوع داشته باشد، در عین حال در علم اصول معتقدند که موضوع دارد. برای این که آن چیزی که مورد نفی آنها واقع می شود، نیاز هر علمی به موضوع است، اما ممکن است علم نیاز به موضوع نداشته باشد، لکن در عین حال موضوع داشته باشد. لذا اصل این معنا در خصوص علم اصول مورد تسالم است، یعنی همه قائل هستند که علم اصول با آن ارزشی که دارد و با آن مدخلیتی که در رابطه با فقه دارد، دارای موضوع است؛ اما درباره این که موضوعش چیست، آراء و نظریات مختلف است.

آیا موضوع علم اصول یک معنای مشخص است یا موضوع علم اصول یک شیء مبهمی است که ما از راه اشاره به او اشاره می کنیم. مثلاً می گوییم آن که جامع بین موضوعات مسائل علم اصول قرار می گیرد، اما آن جامع کدام است؟ ممکن است نتوانیم عنوانی برای آن درست کنیم، ممکن است نتوانیم یک اسم معینی برای او در نظر بگیریم، به چه تعبیری از او تعبیر کنیم؟ نمی دانیم. آیا اینطور است یا موضوع علم اصول یک شیء مشخصی هست و بر فرض که شیء مشخصی باشد، آن شیء

مشخص کدام است؟ با چه تعبیری آن را مطرح کنیم؟

نظر مشهور پیرامون موضوع علم اصول و نقد دوگانه آن

اشاره

مشهور و نیز مرحوم محقق قمی صاحب کتاب قوانین عقیده شان این است که موضوع علم اصول عبارت است از ادله اربعه آن هم با حفظ دلالت این ادله، یعنی ادله اربعه بوصف کونها ادله و با حفظ کونها ادله موضوع علم اصول است. اینجا اولین سؤالی که به ذهن انسان می آید، با توجه به آن چیزی که مشهور در رابطه با کلی موضوعات علوم مطرح کردند که هر علمی موضوعی دارد و موضوع هر علمی هم شیء واحد است، (لذا وقتی مراحل بحث را ما در ابتدا عنوان می کردیم، می گفتیم یک مرحله این است که آیا هر علمی نیاز به موضوع دارد یا نه؟) بر فرضی که نیاز به موضوع داشته باشد، آیا موضوع اتصاف به وحدت دارد یا ممکن است یک علم موضوعات متعدده داشته باشد؟

مشهور، در این دو مرحله نظرشان این بود که هر علمی نیاز به موضوع دارد و موضوع هر علمی هم اتصاف به وحدت دارد، یک شیء موضوع علم است، یک عنوان موضوع علم واقع می شود.

چطور اینجا مشهوری که وحدت برای موضوع قائل هستند، به علم اصول که می رسند، می گویند موضوع علم اصول ادله اربعه است؟! آیا ادله اربعه وحدت دارد؟ ادله اربعه، کتاب و سنت، عقل و اجماع، هر کدام یک موضوع مستقل و یک عنوان مستقلی هستند. آن وقت مشهور اینها را به عنوان موضوع علم اصول معرفی کردند، پس، از مشهور می پرسیم: شما که این ادله اربعه را بوصف کونها اربعه موضوع علم اصول قرار دادید، چرا در باب کلی مسأله می گفتید: «موضوع کل علم امر واحد» و موضوع را متصف به وحدت می دانستید؟ اگر بگویند: ما ادله اربعه را به عنوان این که چهار دلیل است و تعدد دارد، موضوع قرار نمی دهیم، بلکه یک قدر جامع بین ادله اربعه را در نظر می گیریم.

مثلاً قدر جامعش «الحججه فی الفقه» است، آنچه در فقه می تواند دلیل واقع شود، آنچه می تواند در راه استنباط حکم الهی سند قرار بگیرد، پس «الحججه فی الفقه» شیء واحد و به عنوان قدر مشترک بین ادله اربعه موضوع علم اصول قرار می گیرد.

در پاسخ می گوئیم: اگر اینجور مسأله را توجیه کنید، اشکال ما کنار می رود، لکن یک اشکال دیگر باقی می ماند که چرا شما همین عنوان را موضوع قرار ندادید؟ چرا در کتابهایتان تصریح می کنید که موضوع علم اصول ادله اربعه است؟ ذکر ادله اربعه و تصریح به ادله اربعه کار را یک قدری مشکل می کند. اگر قدر جامع را موضوع قرار دهید، همان عنوان قدر جامع را بیاورید، نه این که آن عنوان مشترک را کنار بگذارید و به جای او عنوان متعدد را که معنایش تکرار است بیاورید. پس، چرا شما آن عنوان واحد را کنار گذاشتید و عنوان ادله اربعه را به عنوان اربعه مطرح می کنید؟

بالاخره چنین سؤالی ابتداء به نظر می رسد که اگر موضوع چهارتاست، شما که در باب موضوع

وحدت را قائل بودید. اگر موضوع واحد است، چرا عنوان واحد را در موضوع علم اصول ذکر نکردید و عنوانی که ظهور و صراحت در تعدد دارد، عنوان موضوع قرار دادید؟

اشکال صاحب فصول بر مشهور

کلام صاحب فصول (علیه الرحمه) ناظر است بیشتر به کلام مرحوم محقق قمی و در کتاب فصول اصولاً بیشتر توجه به کلمات مرحوم محقق قمی و اشکالات بر کلام مرحوم محقق قمی است. ایشان به مشهور و صاحب قوانین که در یک خط اند، اعتراض کرده است: شما که موضوع را عبارت از ادله اربعه بوصف کونها ادله و مع حفظ کونها ادله قرار می دهید، از شما سؤال می کنیم: چرا شما می گوئید که آیا ظاهر کتاب حجیت دارد یا ندارد؟ یک بحث مهمی که شما در علم اصول مطرح کردید، مسأله ظاهر الکتاب است، اگر ظاهر الکتاب موضوع علم اصول هست و یکی از مصادیق موضوع علم اصول است، موضوع علم اصول که الکتاب نیست، موضوع علم اصول کتاب بوصف کونه حجتها است، آن وقت درباره «کتاب بوصف کونه حجه» می شود بحث کرد که آیا حجیت دارد یا ندارد؟ ذات کتاب را باید مورد بحث قرار داد که ظاهر الکتاب هل هو حجه ام لا؟ آیا این مسأله اصولیه هست یا نه؟

خلاصه این که: یا باید ملتزم شوید که این «لیست مسأله اصولیه» یا اگر ملتزم شوید که مسأله اصولیه است، در موضوعش عنوان حجیت اخذ نشده. همینطور در باب اجماع همه مباحث اجماع روی این دور می زد که «الاجماع هل هو حجه ام لا» این اجماع در موضوع علم اصول هست یا نه؟ یکی از ادله اربعه، اجماع است. می گوئیم: کدام اجماع؟ می گوئید: اجماع بوصف کونه دلایل درباره اجماع بوصف کونه دلایل که نمی شود بحث کرد که هل هو دلیل ام لا؟ این ضروریه به شرط محمول است. اگر قید حجیت در موضوع اخذ شده باشد، معنا ندارد که بگوئیم: «الاجماع الذی هو حجه، هل یكون حجه ام لا؟» با این که یک بحث مهمی از اصول را همین مسائل اجماع تشکیل می دهد.

همینطور در باب خبر واحد که یک بحث مهم علم اصول است و در فقه ثمره بسیار چشمگیری دارد، مسأله بحث حجیت خبر واحد است. در بحث حجیت خبر واحد می گوئید که «خبر الواحد هل هو حجه ام لا؟» می پرسیم: این خبر واحد کدام یک از ادله اربعه است؟ می گوئید: سنت است. می گوئیم:

سنت تنها که موضوع نیست، سنت بوصف کونها دلایلا است، پس باید در باب خبر واحد هم مسأله را اینطوری مطرح کنیم که «خبر الواحد الذی هو حجه، هل یكون حجه ام لا؟» آیا می شود در باب خبر واحد که بحث مهم اصولی است، بگوئیم: «خبر الواحد الذی هو حجه، هل یكون حجه ام لا؟»

پاسخ صاحب فصول از اشکال خودش

تنها راه حل اشکال این است که این وصف «کونها حجه» را از موضوع علم اصول برداریم،

بگوئیم موضوع علم اصول ذوات ادله اربعه است. خود کتاب لا بوصف کونها حجه، سنت لا بوصف کونه حجه، خود عقل و اجماع لا- بوصف کونهما حجتین. وصف حجیت و دلالت را قید برای موضوع علم اصول قرار ندهیم، موضوع علم اصول ذات کتاب باشد. اگر ذات کتاب شد، شما می توانید در بحث ظواهر کتاب بگوئید که «ظاهر کتاب حجه ام لا، الاجماع حجه ام لا؟» خبر واحد حجیت دارد یا نه؟

نقد آخوند(ره) بر پاسخ پیشگفته

این راه فرار صاحب فصول مسأله را حل نمی کند، باز هم اشکال به طرز دیگری بروز می کند.

فرض کنید ما مثل صاحب فصول موضوع علم اصول را ذوات ادله اربعه می دانیم نفس کتاب، نفس سنت، نفس اجماع و عقل و قید حجیت و دلالت را در کنار موضوع قائل نمی شویم اصلاً، لکن سؤالی از صاحب فصول می کنیم: آیا این سنتی که شما به عنوان یکی از ادله اربعه موضوع علم اصول قرار دادید، مقصود شما از این سنت چیست؟ دو معنا در رابطه با سنت مطرح است:

۱- قول واقعی معصوم، تقریر واقعی معصوم است که به حسب اصطلاح از آن به سنت محکیه تعبیر می کنیم یعنی آن چیزی را که روایات حکایت می کند، روایات عنوان حاکی دارد و آن محکی واقع می شود، وقتی که زراره نقل می کند که امام صادق(علیه السلام) فرمود: «صلاه الجمعه واجبه» اینجا حاکی و محکی داریم. در روایت زراره عنوان حکایت و حاکی مطرح است و آنچه را حکایت می کند، به آن منقول و محکی می گوئیم که آن عبارت از فرمایش امام صادق(علیه السلام) است. آیا کلمه سنت عبارت از سنت محکیه است؟ کاری به حکایت زراره نداریم، سنت یعنی قول امام صادق(علیه السلام)، یعنی فعل امام صادق یعنی تقریر امام صادق(علیه السلام).

۲- یک معنای عامی که هم سنت محکیه را شامل می شود و هم سنت حاکیه را شامل می شود یعنی هم بر فرمایش امام صادق عنوان سنت منطبق است و هم بر روایت زراره که جنبه حکایت دارد، عنوان سنت منطبق است و سنت هردو را شامل می شود. «له مصداقان له معنی عام یشمل السنه المحکیه و السنه الحاکیه».

از صاحب فصول سؤال می کنیم: مقصود شما از سنتی که جزء ادله اربعه قرار دادید، کدام است؟ اگر مقصود شما سنت محکیه باشد یعنی قول الامام و فعل الامام و تقریر الامام، در بحث حجیت خبر واحد شما از چه چیز بحث می کنید؟ آیا بحث حجیت خبر واحد با آن اهمیت می شود از مسائل علم اصول نباشد؟ کسی نمی تواند این معنا را ادعا کند که بحث حجیت خبر واحد لیس من مسائل علم الاصول، در بحث حجیت خبر واحد، موضوع چیست؟ خبر زراره است که نه مصداق کتاب است و نه مصداق سنت است. چون فرض بر این است که شما سنت را به معنای سنت محکیه معنا می کنید، سنت را به معنای قول و فعل و تقریر امام معنا می کنید، اجماع و عقل هم که نیست. پس این بحث

حجیت خبر واحد با این که از مسائل مهم علم اصول است، «لا یبحث عن شیء من الأدله الاربعه».

علاوه بر آن، در باب تعادل و ترجیح که بحث می کنید از دو روایت متعارض، پس از تبیین معنای تعارض، می گوئید: اگر یکی ترجیح داشته باشد، باید ذوالترجیح اخذ شود، اگر ترجیحی در کار نبود و تماثل بود، قاعده اقتضای تساقط می کند، اما اخبار علاجیه حکم به تخیر می کنند؛ موضوع بحث در کتاب تعادل و ترجیح روایتان متعارضان است، این روایتان متعارضان جزء کتاب است یا جزء سنت محکیه است یا جزء عقل است یا جزء اجماع است یا این که بحث تعادل و ترجیح اصلاً به بحث اصول ارتباط ندارد؟ اصلاً این بحث را باید از دایره مسائل علم اصول خارج کنیم.

پس مرحوم آخوند(ره) به صاحب فصول می فرماید: اگر مقصود شما از سنت، سنت محکیه باشد، التزام به این که موضوع علم اصول ذوات ادله اربعه است، نمی تواند حل اشکال کند. برای این که در باب خبر واحد این گرفتاری هست و در باب تعادل و ترجیح که موضوعش روایتان متعارضان است، این گرفتاری هست.

مرحوم شیخ انصاری(ره) با این که قبل از مرحوم آقای آخوند(ره) و استاد ایشان است، ولو این که تلمذ مرحوم آقای آخوند(ره) پیش شیخ انصاری(ره) در یک مدت قلیلی بود، شاید یکی دو سال بیشتر نبود، ولی شیخ انصاری(ره) به عنوان استاد آخوند(ره) مطرح است، لذا می بینید در کفایه هم هروقت مرحوم آخوند(ره) از شیخ بزرگ انصاری(ره) تعبیر کند، به شیخنا العلامه تعبیر می کند، یعنی استاد ما، ولی شیخ انصاری(ره) متأخر از صاحب فصول است، در حقیقت بین صاحب فصول و بین مرحوم آخوند(ره) از نظر زمان فاصله واقع شده است، ایشان در بحث حجیت خبر واحد در کتاب رسایل، یک توجیهی از کلام صاحب فصول کرده است که اگر آن توجیه صحیح باشد، این اشکال مرحوم آخوند(ره) به صاحب فصول وارد نیست.

توجیه شیخ بر نظریه صاحب فصول

شیخ می فرماید: در بحث حجیت خبر واحد همین طوری که در کتابها عنوان شده است، مسأله را اینجوری طرح نمی کنیم که «خبر الواحد حجه ام لا، خبر العادل حجه ام لا؟» اگر اینجوری طرح کنیم، (کأن اشکال مرحوم آخوند(ره) در ذهن مرحوم شیخ بوده است) این اشکال بر صاحب فصول وارد است، اما طرح مسأله در باب حجیت خبر واحد را به این صورت می کنیم: موضوعش را خود سنت قرار می دهیم، همان سنت محکیه، قول الامام، فعل الامام قرار می دهیم که یکی از ادله اربعه است و در باب خبر واحد نمی گوئیم: روایت زراره حجه ام لا؟ می گوئیم قول الامام(علیه السلام) این موضوع «هل یثبت بخبر زراره ام لا- یثبت؟» فرمایش امام آیا به نقل و حکایت زراره ثابت می شود یا نمی شود؟ اگر طرح مسأله اینطوری بود، بحث از ادله اربعه است. برای این که موضوعش قول الامام است و قول الامام سنت محکیه است. می گوئیم: قول الامام الصادق(علیه السلام) هل یثبت بخبر زراره ام لا یثبت به؟».

این توجیه را مرحوم شیخ در رابطه با بحث حجیت خبر واحد ذکر کرده است، در باب تعادل و ترجیح ایشان چنین فرمایشی ندارند، لکن لازمه این توجیه این است که در باب تعادل و ترجیح هم ما مسأله را اینجوری مطرح بکنیم. برای این که فرقی نمی‌کند، اگر شما در باب حجیت خبر واحد موضوع را قول الامام قرار دادید و بحث را در این رابطه مطرح کردید که «قول الامام هل یثبت بالخبر الواحد ام لا؟» در باب تعادل و ترجیح باید اینجور بگویید که «قول الامام (علیه السلام) بأی الخبرین المتعارضین یثبت؟» قول امام به کدام یکی از این دو خبر متعارض ثابت می‌شود تا در جواب بگویید: اگر ترجیحی داشته باشند، قول امام به آن خبر ذی الترجیح ثابت می‌شود و اگر ترجیحی در کار نباشد و ما به قاعده اخذ کنیم، به هیچ کدام ثابت نمی‌شود و اگر برطبق اخبار علاجیه، مسأله تخییر را مطرح کردیم، بگوییم به هر کدام که شما دلتان بخواهد ثابت می‌شود، هم می‌توانی به این روایت قول امام را ثابت کنی و هم به روایت دیگر.

پاسخ مرحوم آخوند(ره) از توجیه شیخ

متأسفانه این دفاع شیخ انصاری(ره) از صاحب فصول تمام نیست یعنی اشکال بر صاحب فصول، به قوت خودش باقی است. آیا مقصود شیخ انصاری(ره) از این کلمه «یثبت» در «قول الامام هل یثبت بخبر الواحد أم لا» ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبدی؟ ثبوت واقعی به معنای ثبوت تکوینی و حقیقی و خارجی است. اما ثبوت تعبدی، اگر زراره گفت: امام صادق(علیه السلام) فرمودند که نماز جمعه واجب است، با این که خود شما به دو گوش خودتان از امام صادق نشنیدید، فقط زراره این معنا را از امام صادق(علیه السلام) نقل می‌کند، معنای ثبوت تعبدی این است که بر شما واجب است به این روایت زراره ترتیب اثر بدهید، بر شما واجب است که نماز جمعه بخوانید و این نقل و حکایت زراره برای شما وجوب ترتیب اثر در مقام عمل می‌آورد؛ اما واقعا امام صادق فرموده است؟ در ثبوت تعبدی کاری نداریم که واقعا امام صادق(علیه السلام) فرموده باشند. خلاصه این که: آیا مقصود شما از ثبوت، ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبدی؟ هر دو اشکال دارد که ان شاء الله فردا عرض می‌کنیم.

پرسش

۱ - نظر مشهور را پیرامون موضوع علم اصول بیان کنید.

۲ - نقدهای دو گانه استاد بر نظر مشهور را بیان کنید.

۳ - اشکال صاحب فصول بر نظر مشهور و پاسخ مربوطه را بیان کنید.

۴ - نقد آخوند(ره) بر پاسخ پیشگفته را بیان کنید.

۵ - توجیه شیخ بر نظریه صاحب فصول را بیان کنید.

۶ - پاسخ مرحوم آخوند(ره) از توجیه شیخ را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خلاصه بحثهای گذشته

يك قسمت از اشكالات مرحوم آخوند(ره) بر صاحب فصول و جواب از دفاعی که مرحوم شيخ انصاری(اعلی الله مقامه الشریف) کرده بودند، باقی ماند.

مرحوم شيخ فرمودند: ما صورت بحث را در مسأله خبر واحد تغییر می دهیم، ما بحث نمی کنیم که «خبر الواحد هل هو حجه أم لا؟» بلکه بحث می کنیم که «قول الامام هل يثبت بالخبر الواحد أم لا؟». اگر این طوری بحث کردیم، موضوع مسأله، قول الامام واقع می شود و قول الامام همان سنت محکمه است.

اشكال آخوند(ره) بر دفاع شيخ

مرحوم آخوند(ره) فرمودند: این دفاع غیر صحیح است. برای این که ما دوجور ثبوت داریم، يك ثبوت واقعی حقیقی و خارجی و ثبوت تعبدی. مقصود شما از کلمه «یثبت» در «قول الامام هل يثبت بالخبر الواحد؟» ثبوت واقعی و حقیقی و تکوینی است یا ثبوت تعبدی؟ اگر مقصود، ثبوت واقعی و حقیقی باشد، اشكال مرحوم آخوند(ره) این است که ما موضوعیت ادله اربعه را بحث می کنیم و در تعریف موضوع گفتیم که «موضوع کل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتیه» موضوع

عبارت از چیزی است که در درجه اول از عوارض او بحث می شود و عرض هم باید ذاتی باشد در مقابل عرض قریب.

کلمه عرض را که اینجا آوردیم، مسأله را روی کان ناقصه پیاده می کند، برای این که عرض و معروض تنها در کان ناقصه وجود دارد یعنی مسائل علم مفاد کان ناقصه را باید داشته باشد چون که در کان ناقصه ما یک موضوع مفروض و متحقق داریم و از عوارض آن موضوع بحث می کنیم. «کان زید قائما» معنایش این است که یک زید مفروض الوجود و مفروض التحقق هست به نام معروض و ما از عرضش که عبارت از قیام است، بحث می کنیم یا خبر می دهیم یا به صورت بحث و سؤال می گوئیم: «هل یكون زید قائما، هل کان زید قائما؟».

اما اگر مسأله به صورت مفاد کان تامه مطرح باشد که کان تامه آن است که نیاز به خبر ندارد، بحث از هست و نیست، است، «هل کان زید» یعنی «هل تحقق زید، هل ثبت زید» در کان تامه دیگر بحث از عوارض نداریم، اگر سؤال از تحقق و عدم تحقق موضوع شد، اگر سؤال از هست و نیست موضوع شد، اسم این دیگر بحث از عوارض نیست، این بحث از اصل تحقق و عدم تحقق موضوع است.

پس این که ما می گوئیم: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه» خود این تعبیر، مسأله را روی کان ناقصه پیاده می کند یعنی موضوع، مفروض الوجودی تحقق دارد که بحث از خصوصیات و عوارض آن می شود.

اگر در باب خبر واحد، مسأله را به این صورت مطرح کردیم که «قول الامام عند اخبار زراره، هل یكون ثابتاً أم لا یكون ثابتاً؟» معنایش بحث از تحقق و عدم تحقق قول امام است، بحث از مفاد کان تامه است و بحث از مفاد کان تامه نمی تواند موضوع را مشخص کند، باید به صورت کان ناقصه باشد تا عنوان و معروض تحقق داشته باشد.

پس، اگر مقصود شما از ثبوت در بحث خبر واحد، ثبوت واقعی است که به معنای تحقق و عدم تحقق است، باید بگوئیم که این مسأله بحث از عوارض نکرده است و اگر بحث از عوارض نکرد، نمی تواند داخل در مسائل علم اصول باشد.

اما اگر مراد شما از ثبوت، ثبوت تعبدی باشد، معنای ثبوت تعبدی چیست؟ ثبوت تعبدی هیچ معنایی غیر از این ندارد که بگوئیم که بر شما تعبداً لازم است به روایت زراره عمل کنید، یعنی اگر زراره نقل کرد و گفت امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «صلاه الجمعة واجبه» با این که شما این مطلب را از امام صادق (علیه السلام) نشنیده اید، با این که قول امام برای شما احراز نشده است، لکن تعبداً روی حجیت خبر عادل، شما باید برطبق نقل زراره عمل کنید، یعنی روز جمعه، نماز جمعه بخوانید. اگر از شما پرسیدند: چرا؟ نمی توانید بگوئید: «قال الامام (علیه السلام) کذا و کذا». زیرا شما نمی دانید که امام چنین مطلبی را فرموده است، شما در مقام تعلیل اینجوری می گوئید: «لان زراره روی وجوب صلاه الجمعة» و زراره عادل است و «یجب ترتیب الاثر علی قول العادل». پس معنای ثبوت تعبدی وجوب

ترتیب اثر بر قول عادل و نقل زراره است.

بنابراین، سؤال می‌کنیم: آیا این وجوب ترتیب اثر تعبدا، معروضش روایت زراره است یا قول امام است؟ آیا این راه را باید از عوارض روایت تلقی کنیم یا از عوارض قول امام؟ به قول الامام ارتباطی ندارد، شما در بحث حجیت خبر عادل می‌گویید: «یجب ترتیب الاثر علی نقل العادل، یجب ترتیب الاثر علی روایه العادل» پس، معلوم می‌شود که این وجوب ترتیب اثر که از آن تعبیر به ثبوت تعبیدی می‌کنیم، از خواص روایت است، از آثار نقل زراره است، از عوارض حکایت قول امام است، نه از عوارض نفس قول امام.

پس، اگر شما ثبوت را ثبوت تعبیدی گرفتید، باز نمی‌توانید موضوع را قول الامام قرار بدهید، باید موضوع را روایت زراره قرار بدهید و اگر موضوع را روایت زراره قرار دادید، باز اشکال برمی‌گردد که شما در بحث حجیت خبر واحد، نه از کتاب بحث می‌کنید و نه از سنت محکیه، نه از اجماع و نه از عقل.

هذا کله، در صورتی است که مقصود از سنت، سنت محکیه باشد، که یک معنای عام و جامعی است که هم سنت محکیه و هم سنت حاکیه را شامل می‌شود.

به عبارت روشنتر؛ هم قول الامام سنت است، هم روایت زراره سنت است، این مصداق یک سنت و آن هم یک مصداق سنت است و هر دو در موضوع علم اصول نقش دارند. برای این که هر دوی آنها سنت است و اگر شما برای سنت معنای جامعی قائل شوید، مرحوم آخوند(ره) می‌فرماید که ما از اشکال قبلی می‌گذریم. مانعی ندارد که خود خبر الواحد موضوع باشد، برای این که خبر الواحد هم خودش یکی از دو مصداق سنت است و همین طور در باب روایتان متعارضتان؛ اما اشکال دیگری می‌کنیم: در یک سلسله از مسائل علم اصول، مخصوصا مباحث الفاظ و حتی در غیر مباحث الفاظ، می‌بینیم که بحث از ادله اربعه نیست، نه از کتاب و نه از سنت (به هر دو معنا: چه سنت محکیه و چه سنت حاکیه) از هیچ کدام از اینها بحث نمی‌کنند، مثل این که می‌گویید: «صیغه افعال، هیئت افعال هل تدل علی الوجوب أم لا؟» آیا مقصود شما از این افعال، افعال‌های وارد در کتاب و سنت است یا مطلق افعالی است که در کلمات عرب استعمال می‌شود و حتی از موالی عرفیه صادر می‌شود؟

شاهد این که در این مسأله بحث عامی دارید، این است که به تبادل تمسک می‌کنید، به لغت تمسک می‌کنید، به فهم عرف تمسک می‌کنید، پای عقلاء را در کار می‌آورید، اینها دلیل بر این است که موضوع بحث شما خصوص افعال وارد در کتاب و سنت نیست و همین طور در باب هیئت «لا تفعل» همین طور در باب مشتق، این مشتقی که یک بحث مهم اصولی است شما بحث می‌کنید که آیا در خصوص متلبس حقیقت دارد یا در اعم از متلبس و ما انقضی حقیقت است؟ آیا موضوع بحث شما «المشتق الوارد فی الكتاب و السنه» است یا موضوع بحث شما مشتق در لغت عرب است؟ البته

این منافات ندارد و درست است که در این مسائلی که ذکر شده است، ثمره بحث اصولی در جهات شرعیه واقع می شود یعنی وقتی که اصولی مسأله مشتق را مطرح می کند، می خواهد در فقه از آن استفاده کند و وقتی اصولی «افعل» و «لا تفعل» را در اصول مطرح می کند، در فقه می خواهد از آن استفاده کند، ثمره این بحثها، ولو این که در فقه و در رابطه با ادله اربعه تحقق پیدا می کند، اما بحث این است که موضوع بحث چیست؟ درست است که نتیجه البحث در رابطه با ادله شرعیه است یعنی شما که در مشتق بحث می کنید، می خواهید در مشتقهایی که وارد در شریعت شده است، نتیجه بگیرید، شما که در رابطه با هیئت افعال بحث می کنید و می خواهید بدانید افعال های وارد در شریعت، مفادش چیست؟ نتیجه بحث در رابطه با فقه و تشخیص احکام الهی است، اما به نتیجه البحث کاری نداریم، ما می خواهیم بینیم موضوع بحث چیست، مسأله مشتق را چه چیزی تشکیل داده، وقتی شما می گوید: «المشتق حقیقه فی خصوص المتلبس أو فیما یعم المنقضى عنه المبدأ؟» آیا این کلمه «المشتق» را که شما موضوع قرار دادید، یعنی «الموضوع عبارة عن المشتق الواقع فی الشریعه أم المشتق فی لغه الاعلام و الاستعمالات العربیه؟».

خلاصه اشکال بر فرض دوم

اگر سنت را به معنای عامی گرفتید، ما آن اشکال را روی احتمال اول کنار می گذاریم، اما این اشکال را پیش می آوریم که شما در این مباحث آیا بحث از عوارض ادله اربعه می کنید؟ شما در باب مشتق بحث از عوارض ادله اربعه دارید یا بحث از کلی مشتق دارید؟ شما در هیئت «افعل» و «لا تفعل» بحث از عوارض ادله شرعیه دارید و یا بحث از کلی هیئت «افعل» و «لا تفعل» دارید؟ لذا اگر موضوع را ادله اربعه بگیرید، اگر دلیلیت را هم از کنارش بردارید، اگر برای سنت هم معنای عامی قائل شوید که هم سنت حاکمه و هم سنت محکمه را شامل شود، آنگاه می پرسیم: از عوارض کدام یک از ادله اربعه بحث می شود؟

نقدی بر آخوند(ره)

اینجا این نکته را به عنوان دفاع از مرحوم آخوند(ره) و تأیید این جمله از کلام ایشان عرض می کنم: ممکن است شما در اینجا یک اشکالی به مرحوم آخوند(ره) کنید و بگویید ما در مطلق مشتق بحث می کنیم، در مطلق هیئت «افعل و لا تفعل» بحث می کنیم، اما مسأله این است که اگر ما در جنس مشتق به طور کلی بحث کردیم و بحث ما از عوارض ذاتی جنس بود، آیا عوارض ذاتی جنس نمی تواند عوارض ذاتی نوع باشد؟ اگر چیزی عرض ذاتی حیوان قرار بگیرد، به عنوان این که حیوان جنس انسان است و انسان یکی از انواعی است که واقع در تحت این جنس است، آیا عرض حیوان، عرض انسان نیست؟ پس، مانعی ندارد که ما نزاع را در مطلق مشتق قرار بدهیم و بحث از عوارض

ذاتی مشتق به طور کلی کنیم. نتیجه می‌خواهیم در شریعات از آن استفاده کنیم و منافات ندارد که موضوع، ادله اربعه باشد. زیرا مشتقی که در ادله اربعه واقع می‌شود، مثل انسانی است که در تحت جنس حیوان قرار گرفته است، این هم یکی از انواع مشتقی است که در تحت اطلاق مشتق و جنس مشتق قرار گرفته است. آن وقت اگر شما از عوارض ذاتی جنس مشتق بحث کنید، می‌گوییم:

عوارض ذاتی جنس، عوارض ذاتی نوع هم حساب می‌شود و ما بیشتر از این نمی‌خواهیم که موضوع علم «ما یبحث فیه عن العوارض» باشد، حالا واسطه در کار باشد یا نباشد.

پاسخ نقد پیشگفته

عقیده صاحب فصول این است که عرض ذاتی جنس، نمی‌تواند عرض ذاتی نوع واقع شود، بلکه عرض ذاتی جنس نسبت به نوع، عنوان عرض قریب را پیدا می‌کند. پس، اگر صاحب فصول عرض ذاتی جنس را عرض ذاتی نوع می‌دانست، جواب از این اشکال مرحوم آخوند(ره) می‌شد، اما چون صاحب فصول این را قائل نیست، لذا اشکال مرحوم آخوند(ره) به قوت خودش باقی می‌ماند.

نتیجه بحث این شد: اگر ما موضوع علم اصول را آنطوری که مشهور و محقق قمی قرار دادند، قرار بدهیم یعنی موضوع، ادله اربعه بوصف کونها ادله باشد، این مورد اشکال صاحب فصول بود که دیروز عرض کردیم و اگر موضوع علم اصول را اینطوری که خود صاحب فصول قرار داده است بدانیم که ذوات ادله اربعه است، نه «بوصف کونها ادله» ایشان دلیلیت را از دائرة موضوعیت ادله اربعه خارج کرده است، اگر این حرف را بزنیم، این مورد اشکال مرحوم آخوند(ره) است به همان صورتی که دیروز و امروز مطرح شد که اگر مقصود از سنت، سنت محکیه است، آن اشکال را دارد و اگر اعم از سنت محکیه و حاکیه باشد، این اشکال در رابطه با مباحث الفاظ بیشتر وارد است.

نظر مرحوم آخوند(ره) در موضوع علم اصول

اشاره

چون موضوع علم، جامع بین موضوعات مسائل آن علم است و ارتباط بین موضوع علم و موضوعات مسائل ارتباط کلی و افراد و طبیعی و مصادیق است، پس می‌گوییم: موضوع علم اصول قدر جامع و عنوان کلی مشترک بین موضوعات علم اصول است، ولی آن عنوان کلی را نمی‌دانیم، فقط از طریق مسائل و موضوعات مسائل به آن اشاره می‌کنیم، «لا-نعلم اسمه و لا عنوانه»، بلکه به همین مقدار می‌شناسیم که قدر جامع بین موضوعات مسائل علم اصول است.

نقد نظریه مرحوم آخوند(ره)

اولاً: به ذهن انسان بعید می‌آید که موضوع آن قدر ابهام داشته باشد که ما از طریق اشاره آن را معرفی کنیم و مخصوصاً با

فرمایشی که امام بزرگوار (مدّ ظلّه العالی) در یک رساله دو سه صفحه ای

ص: ۱۴۲

مختصر که در رابطه با علم اصول در سابق مرقوم فرموده اند، در بحث تقریراتشان هیچ مسأله موضوع علم اصول را مطرح نکرده اند، اما آن رساله ای که به قلم خود ایشان هست، دو سه صفحه هم بیشتر نیست، آن قسمت آخرش در رابطه با تمایز است، تقریباً یک صفحه و نیم در رابطه با موضوع علم اصول است و من در سابق این را بدست آورده بودم و پیش من هست.

ایشان می فرمایند: شاید این معنایی که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند قدری تقریباً عیب باشد در علم اصولی که این همه بزرگان و فحول عمر خودشان را در آن صرف کردند و کتابها در این رابطه نوشتند و درسها در این رابطه گذاشتند، کسی پرسد: موضوع این علمی که شما در رابطه با آن بحث می کنید، چیست؟ در جواب بگوییم: نمی دانیم موضوع چیست، بلکه موضوع، به نحو اشاره آن است که قدر جامع بین موضوعات مسائل علم اصول است، اما نمی دانیم که چیست. اگر علمی منزوی باشد، انسان می تواند درباره او چنین چیزهایی بگوید، اما علمی که مورد توجه فحول و بزرگان است، درست نیست که مسأله موضوع را چنین مطرح کنیم.

بحث اخلاقی (ماه رجب)

ماه، ماه رجب است، ماه رجب از لحاظ دعا بین شهر یک امتیاز کاملی دارد و افرادی بودند که حداکثر استفاده دعایی را می کردند و همینطور عبادات دیگری که در این ماه است که خودم را عرض می کنم که موفق نیستم و هم چند شبی را که در پیش هست، به نام ایام البیض ماه رجب که شب سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم است، همینطور از نظر دعا هم امتیاز خاصی دارد، این موقعیتهایی که برای ما پیش می آید.

مسأله دعا را یک مسأله جزئی نگیریم، مخصوصاً با این شرایطی که الان ما در آن واقع هستیم که انسان احساس می کند که دنیای قدرت تصمیم گرفته است برای کوبیدن ما، نه کوبیدن ما، بلکه کوبیدن اسلام و اینطوری که من حس می کنم به صورت استنباط خودم، این مسائل فعلی ما هم یک ارتباط کامل با مسأله فلسطین دارد، برای این که اینها متوجه شدند که فریاد اسلام هر روزی در یک کشوری و در یک منطقه ای بلند خواهد شد، این شوخی نیست. این مبارزه ای که فلسطینیها با اسرائیل حاکم بر فلسطین دارند، شما دیدید و شنیدید چه شکنجه هایی که تاریخ کمتر نظیرش را نشان می دهد، اینها درباره این مردم بیچاره و مسلمان اعمال می کنند و آنها هم از خودشان مقاومت نشان می دهند. اینها ریشه همه مسائل را ایران و انقلاب می دانند، اینها تصمیم دارند که به هر وسیله ای که شده لااقل نگذارند که ما به هیچ وجه رشد پیدا کنیم و نگذارند صدای انقلاب از این مملکت خارج بشود.

خودم را عرض می کنم که در مسائل سیاسی، به مقتضای این که طلبه هستم، به آن نحو وارد نیستم، حالا به برکت انقلاب همه تا حدی یک شم سیاسی بحمد الله پیدا کرده اند، من خودم معتقدم

که این مسائلی که اینجا پیش آمده است، رابطه مستقیم با مسأله فلسطین دارد و اینها به عقیده خودشان گفتند باید جلوی آب را از سرچشمه بست و کار را در همان ریشه باید از بین برد و ریشه ایران است.

لذا تمام این کارهای صدام دیکته شده است و دستوری است که مستقیماً از طرف آمریکا صادر می شود و از طرف وزیر خارجه اش که این روزها در فلسطین و سوریه و لندن مشغول همین کارهاست. ما ضمن این که بحمد الله نیروهای ارزشمندی داریم، جوانهای متعهدی داریم، ولی فراموش نکنیم آنکه ما را به اینجا رسانده است، پشتوانه حقیقی ما قدرت الهی و خداوند تبارک و تعالی است و فکر نکنیم که دیگر مسأله تمام شد، دیگر احتیاجی نداریم که از خداوند استمداد کنیم، دیگر نیازی نداریم که او ما را کمک بکند!!

این، یک مسأله دائمی است، همیشه باید به این پشتوانه الهی توجه داشته باشیم، همیشه باید بدانیم که تنها قدرتی که از ما پشتیبانی می کند، فقط قدرت خداوند تبارک و تعالی است که مافوق قدرتهاست. لذا به عنوان تذکر از برادران عزیز و سروران مکرم جدا می خواهم که این موقعیت دو سه روزه را کاملاً استفاده کنید، بلکه ان شاء الله با عنایت خداوند تبارک و تعالی و با استمداد از قدرت مطلقه حق تعالی بتوانیم بر قدرتهایی که در برابر این اسلام ایستاده اند، بایستیم و ان شاء الله اسلام را در سطح جهان گسترش و توسعه بدهیم. والسلام علیکم ورحمه الله و برکاته.

پرسش:

۱ - اشکال آخوند(ره) بر دفاع شیخ را توضیح دهید.

۲ - نظر مرحوم آخوند(ره) پیرامون موضوع علم اصول را توضیح دهید.

۳ - نقد امام بر نظریه مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.

ص: ۱۴۴

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظریه مرحوم آقای بروجردی پیرامون موضوع علم اصول

اشاره

مرحوم آقای بروجردی روی آن مبنای کلی که در رابطه با کلی موضوع هر علمی داشتند (که نظریه ایشان را مفصلا عرض کردیم، با قطع نظر از اشکالاتی که بر کلام ایشان وارد بود) می فرمودند:

موضوع هر علمی عبارت است از جامع بین محمولات مسائل آن علم. محمولات را باید در نظر بگیریم و یک جامعی بین محمولات درست کنیم. وقتی که به مسائل علم اصول برخورد می کنیم، به حسب ظاهر می بینیم کثیری از محمولاتش (البته این بیان با قدری توضیح از ماست) «حجه ام لا؟» در بحث حجیت خبر واحد که مسأله مهمی از مسائل علم اصول است، بحث می کنیم که «خبر الواحد هل هو حجه ام لا؟» پس محمول ما در این مسأله، خود عنوان حجه است، آن کسی هم که قائل به حجیت نیست، می گوید: «لیس بحجه»، آنکه «لیس بحجه» می گوید، خبر واحد را از دائرة «الحجه فی الفقه» خارج می داند، اما آنکه حجیت برایش قایل است، آن را داخل در مصادیق حجت می داند.

به عبارت روشنتر: نفی و اثبات فرق نمی کند، کسی «حجه» بگوید یا «لیس بحجه» بگوید یا مثلا در بحث حجیت ظواهر کتاب، می گوئیم: «ظاهر الکتاب حجه ام لا؟» اصولی قائل به حجیت ظواهر کتاب است، اخباری قائل به عدم حجیت ظواهر کتاب است. در باب استصحاب می گوئیم:

«الاستصحاب هل هو حجه مطلقا او فی بعض الموارد او لیس بحجه اصلا؟».

پس، در یک سری از مسائل علم اصول، عنوان حجیت مطرح است، در یک سری دیگر، گرچه کلمه «حجه» در آن ذکر نشده است، لکن آن هم واقعش به «حجه» برمی گردد. مثلاً وقتی می گوئیم:

«ما وضع له» هیئت افعال چیست؟ در حقیقت یک بحث لغوی نداریم، نمی خواهیم ببینیم که از نظر لغت، من حیث هو لغه موضوع له هیئت افعال چیست، در حقیقت باید عنوان بحثمان این باشد که «هیئت افعال هل هو حجه علی الوجوب ام لا؟» اگر مولا- گفت: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و مطلب را در قالب هیئت افعال بیان فرمود، آیا این هیئت افعال، حجت بر وجوب هست یا نه؟ گرچه در تعبیر و در شکل اصولی اش ما به این صورت مطرح نکردیم، لکن باطن مسأله در هیئت افعالی که به عنوان مسأله اصولیه بحث می شود، این است که «هیئت افعال هل هو حجه علی الوجوب ام لیست بحجه علی الوجوب؟» در باب لا- تفعل و هیئت نهی هم همین حرف را می زنیم: «هل هو حجه علی التحریم ام لیست بحجه علی التحریم؟»

در باب مشتق هم می گوئیم: آیا مشتق، حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال است یا حقیقت در اعم از متلبس و منقضی ما انفقی است؟ در متلبس که بحثی نیست، بحث در منقضی است، باید اینطور بحث کنیم که آیا مشتق نسبت به ما انقضی حجه ام لا؟ اگر مشتق اعم باشد، نسبت به منقضی هم حجت است و اگر اختصاص به خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال داشته باشد، دیگر نسبت به منقضی لیس بحجه. زیرا مجاز که حجیت ندارد، در صورتی که فاقد قرینه و خالی از قرینه باشد. پس در باب مشتق هم می توانیم مسأله را به حجه برگردانیم، بگوئیم: محمول عبارت از حجه است. در باب برائت شرعیه که می گوئیم: در صورت احتمال تکلیف، احتمال وجوب یا حرمت، آیا وجوب تحقق دارد یا ندارد؟ در واقع بحث به این برمی گردد که آیا احتمال عقلائی تکلیف، «هل هو حجه علی المكلف ام لیس بحجه؟»

معنای حجت

با توجه به این نکته ای که ایشان در معنای حجت بیان می فرمایند که معنای حجت آن نیست که شیخ (ره) در اول کتاب رسائل بیان فرموده و حجت را عبارت از حد وسط منطقی گرفته است.

حجت یعنی آن چیزی که مولا می تواند به استناد او گریبان عبد را بگیرد و عبد می تواند به استناد او از موافقت تکلیف مولا شانه خالی کند؛ «الحجه ما یحتج به المولی علی العبد و ما یصح الاحتجاج به للعبد علی المولی». وقتی می گوئیم: «هیئت افعال حجه علی الوجوب» معنایش این است که روز قیامت خداوند به استناد هیئت افعال در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» گریبان مکلف را می گیرد، می گوید: مگر من نگفتم: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مگر من در ضمن هیئت افعال، صلاه را مأمور به قرار ندادم؟ این معنای حجت است. از آن طرف، وقتی می گوئیم: «اصاله البرائه حجه» یعنی عبد می تواند در مقابل مولا به اصاله البرائه تمسک کند، می تواند بگوید چون عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است، لذا صرف احتمال

تکلیف، نمی تواند بر مولا به عنوان یک حجت مطرح باشد، روز قیامت نمی تواند خداوند بگوید:

چون تو احتمال تکلیف می دادی، پس حجت بر تو تمام است. عبد در مقابل می گوید: چون عقاب بلا بیان قبیح بود، لذا احتمال تکلیف نمی تواند تکلیف وجوبی یا تحریمی را گردن عبد تحمیل کند.

با توجه به این معنای حجت، می توانیم بگوئیم: «اصاله البرائه حجه» یعنی «یصح للعبد الاحتجاج بها علی المولی» یا در موارد دوران بین محذورین که عقل حکم به تخییر می کند، می توانیم بگوئیم: «اصاله التخییر حجه» یعنی یک طرفش را شما اختیار کنید، همین کفایت می کند، اگر در طرف مقابل تکلیف وجود داشته باشد، مولا نمی تواند آن تکلیف را به شما تحمیل کند. لذا اکثر بلکه همه مسائل اصولیه ای هم که عنوان «حجه» در آنها مطرح نیست، آنها هم به «حجه» برمی گردد.

موارد استثنا

اما برخی از مسائل، از علم اصول خارج است و جزو مبادی علم اصول است، یکی مسأله مقدمه واجب است که بحث در ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه است. یکی مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد است که آنجا هم به حکم عقل برمی گردد.

بالاخره مرحوم آقای بروجردی می فرماید: چون محمولات مسائل علم اصول را «حجه» تشکیل می دهد، می توانیم همین جامع را به عنوان «الحجه فی الفقه» و به عنوان این که ما موضوع هر علمی را جامع بین محمولات مسائل می دانیم، خیلی صریح و روشن بگوئیم: موضوع علم اصول عبارت است از «الحجه فی الفقه» و هیچ اشکالی هم ندارد، هم مبنای اصلی ما محفوظ است و هم در اینجا با توجه به این جهاتی که عرض شد، کلی «الحجه فی الفقه» می تواند جامع بین محمولات مسائل قرار بگیرد.

نقدی بر نظریه پیشین

لیکن، اگر در آن مسائل به آن ترتیبی که گذشت کلمه «حجه» را پیاده کردیم، چرا اینجا پیاده نکنیم؟ چرا مسأله مقدمه واجب را به مسائل علم اصول مربوط نکنیم و او را داخل در مبادی بدانیم؟ همین مسأله ملازمه را ما می توانیم اینطوری مطرح کنیم، چون حجتی که ما می گوئیم: لازم نیست که تنها حجت شرعی باشد، حجت عقلیه در باب اصاله البرائه مطرح بود، اینجا اینطوری می گوئیم: آیا وجوب ذی المقدمه حجه علی وجوب المقدمه ام لا؟ اگر مولا ذی المقدمه را واجب کرد، این وجوب ذی المقدمه حجت بر وجوب مقدمه هست یا نه؟ اگر اینجوری مطرح کردیم، عین همان مسائل می شود، منتها «حجه عقلا» عقل حکم می کند به حجیت، بنابراین که ملازمه ثابت باشد یا در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد هم همین حرف را می زنیم، می گوئیم: «الامر بالازاله هل هو

حجه على النهى عن الصلاة ام لا؟» آیا این تعبیر ناصحیح است یا صحیح؟ «الامر بالازالة هل هو حجه على تحريم الصلاة ام لا؟» اینجا هم همان کلمه «حجه» را به همان کیفیتی که در سایر مسائل مطرح است، می توانیم بیاوریم.

لذا روشن نیست که ایشان به چه علتی این مسائل را از مسائل علم اصول خارج می داند و داخل در مبادی می کند؟ اینجا هم به همین شکلی که شما در باب امر و نهی مطرح می کردید، قابل طرح است.

نظریه امام خمینی «ره» پیرامون موضوع علم اصول

امام بزرگوار هم بعد از این که بر مرحوم آقای آخوند(ره) تعبیر می کنند که کسی نمی تواند بگوید: ما موضوع علم اصول را نمی دانیم که چیست و یک شیء مبهم بدون عنوان و بدون خصوصیت روشن است، ایشان هم همین بیان را دارند: چه اشکالی دارد که ما موضوع علم اصول را همین «الحجه فی الفقه» قرار بدهیم؛ منتها چون ایشان آن مبنا را از مرحوم آقای بروجردی بطور کلی نپذیرفتند که موضوع، جامع بین محمولات مسائل است، بلکه نظرشان همان جامع بین موضوعات مسائل است، آن وقت می فرمایند: از یک طرف می خواهیم موضوع را «الحجه فی الفقه» قرار بدهیم، از یک طرف می بینیم در مسائل علم اصول، حجه محمول قرار گرفته است، نه موضوع، ما هم که نظمان این نیست که جامع بین محمولات را موضوع بدانیم، ما جامع بین موضوعات را موضوع می دانیم، ایشان می فرمایند: اینجا یک مسائل واقعی تکوینی نیست، مثل زید و قائم نیست که زید را ما مجبوریم به عنوان موضوع فرض کنیم و قائم را به عنوان محمول، زید را به عنوان موضوع فرض کنیم و قائم را به عنوان محمول، در امور اعتباری است، چه فرق می کند که شما بگوئی: «خبر الواحد حجه» و چه بگوئی: «الحجه خبر الواحد؟» خبر الواحد را معروض حجیت قرار دهی یا خبر الواحد را عارض حجیت قرار دهی، هم قضیه «خبر الواحد حجه» درست است و هم «قضیه الحجه خبر الواحد» درست است.

بلکه یک مؤیدی دارد که شما اگر حجیت را موضوع قرار بدهید، بهتر از این است که حجیت را محمول قرار بدهید و آن مؤید این است: هرکسی که با اصول و فقه برخورد می کند، می داند که خداوند تبارک و تعالی، احکام و مقررات و قوانینی دارد و برای این احکام و مقررات و قوانین، حججی در اختیار قرار داده، و گرنه نمی شود که خدا احکام و مقرراتی داشته باشد، اما این احکام و مقررات خالی از حجیت و دلیل باشد، راهنمایی به طرف این احکام و مقررات نداشته باشیم.

پس، این مقدار مسلم است، برای انسان مجهول نیست که «ان الله تعالی احکاما و قوانین و مقررات»، و برای این احکام و قوانین حجتهایی در اختیار گذاشته شده، منتها تعیینات این حجیت مجهول است این حجیت خبر واحد است یا ظواهر کتاب است؟ این حجیت مانعه الجمع نیست،

نمی دانم هیئت افعال است یا هیئت لا تفعل است؟ در حقیقت، آنچه مشخص است اصل وجود الحجه و ثبوت الحجه است و آنچه نامعلوم است و ما در مسائل اصول می خواهیم به آن برسیم و از طریق علم اصول مشخص کنیم، عبارت از تعینات این حجت است، مصادیق این حجت است، افراد این حجت است که آیا این حجت در ضمن خبر واحد تعین دارد؟ قائلین به حجت خبر واحد می گویند: بله و منکرین حجت خبر واحد می گویند: نه. آیا این حجت در ضمن ظاهر کتاب تعین پیدا می کند؟ آنهایی که قائل به حجت ظواهر کتاب هستند، می گویند: بله و اخباریها می گویند: نه، حجت الهی در ضمن ظواهر کتاب نمی تواند تعین پیدا بکند، ظواهر کتاب چیزی نیست که روز قیامت مولا بتواند به آن احتجاج بکند یا عبد در مقابل مولا انگشت روی ظواهر کتاب بگذارد و او را یک حجتی بر مخالفت تکلیف واقعی قرار بدهد.

بعد هم تشبیه می کنند به چیزی که در کلام قبلی مرحوم آقای بروجردی بود و در اینجا در کلام امام بزرگوار هم هست که ما می بینیم در فلسفه، موضوع علم فلسفه وجود یا موجود بما هو موجود است، در حالی که وقتی با مسائل فلسفه برخورد می کنیم، می بینیم این موجود جنبه محمولی دارد، نه جنبه موضوعی، از اینجا می فهمیم که این ظاهر قصه است، باطن قصه عکس این است، گرچه شما در فلسفه به «الجسم موجود» برخورد می کنید، اما باطنش این است که «الموجود جسم ام لا؟» الموجود جوهر ام لا؟ الموجود عرض ام لا؟ همانطوری که در فلسفه، مسأله به این گونه است، در باب علم اصول هم ما اینطوری مسأله را فرض کنیم.

پس، مرحوم آقای بروجردی و امام بزرگوار در این جهت مشترکند که موضوع را «الحجه فی الفقه» می دانند، لیکن مرحوم آقای بروجردی روی مبنای خودشان که موضوع جامع بین محمولات است، امام بزرگوار هم با قلب مسأله و عکس آن موضوع جامع بین موضوعات است.

نظر استاد در موضوع علم اصول

نکته ای به ذهن من رسیده، ببینید این درست است یا نه؟ یک مثالی ابتداء می زنم: اگر گفتیم: «زید انسان» که معنایش این است که «زید واحد من طبیعه الانسان»، آیا اینجا اگر «انسان» مصداق برای طبیعت انسان قرار گرفت، معنایش این است که زید دیگر مصداق انسان نیست؟ در «زید انسان» هم زید مصداق طبیعت انسان است و هم «انسان» مصداق طبیعت انسان است و به نظر من زید در مصداقیت قویتر از «انسان» است، برای این که «انسان» ابهام دارد، «انسان یعنی واحد من افراد الانسان» که ابهام دارد و خودش کلی است، اگر شما گفتید: «واحد من افراد الانسان» این یک کلی است، منتها کلی است که مصداقش تک فردی است.

اگر گفتیم: «زید انسان» صرف این که محمول ما «انسان» است، اقتضا نمی کند که بگوئیم: «انسان» مصداق انسان است، چون کلمه انسان در محمول ما هست، و انسان هم طبیعی انسان است، پس

«انسان» مصداق انسان است، اما «زید» هیچ کاره است. آیا مسأله اینطوری است؟ یا این که زید هم مصداق انسان است، بلکه مصداق روشن انسان است. اما واحد من افراد الطبیعه که یک شیء مبهمی است، این خودش عنوان کلی است که یجری فیہ الابهام. وقتی که شما در «زید انسان» این مطلب را ملاحظه کردید، اولاً به مرحوم آقای بروجردی عرض می‌کنیم: ما جامع بین محمولات را نمی‌پذیریم، ما جامع بین موضوعات را می‌خواهیم. امام بزرگوار مجبور شدند که مسأله را قلب کنند، بگویند: «خبر الواحد حجه» با «الحجه خبر الواحد» فرق نمی‌کند، مسأله اصولیه هم در واقعه «الحجه خبر الواحد» است. می‌گوئیم: داعی نداریم این راه را طی کنیم، می‌گوئیم: «خبر الواحد حجه» منتها این «حجه» غیر از آن «الحجه فی الفقه» است، این تنوین دارد، این «واحد من مصادیق الحجه» است، مثل همان «انسان» است، اما در «الحجه فی الفقه» که به عنوان موضوع علم اصول مطرح می‌شود، آن طبیعی حجت و کلی حجت است.

پس، آیا خبر الواحد به عنوان مصداق الحجه فی الفقه اقواست یا حجه؟ اصلاً چیزی که مایه بی توجهی شده همین است، چون دیده اند آنجا کلمه الحجه است، اینجا هم وقتی که بحث شده «خبر الواحد حجه» است، گفته اند: این حجت مصداق آن حجت است. نه، اینجا «حجه» مطرح است و معنای آن واحد من مصادیق الحجه است، مثل «انسان» است. همانطوری که در «زید انسان» هیچ مانعی نیست که زید مصداق انسان باشد، بلکه مصداق روشن انسان، زید است، و گرنه «انسان» گرچه مصداق است، اما مصداق روشن نیست، مثل «جائنی انسان» است و ما این «الحجه فی الفقه» را که به عنوان موضوع علم اصول مطرح می‌کنیم، واقعه حجت‌های متعین و روشن است، نه حجت مبهم.

مثل این که بگوئیم: «الحجه الواضحه فی الفقه، الحجه المتعینه فی الفقه» اگر کلمه «الحجه المتعینه» را استعمال کردیم، آیا مصداق «الحجه المتعینه» خبر الواحد است یا حجه است؟ حجه مصداق الحجه المتعینه نیست، آنکه مصداق الحجه المتعینه است، خبر الواحد است، آنکه مصداق الحجه المتعینه است ظاهر الکتاب است، آنکه مصداق الحجه المتعینه است، استصحاب است و محمول ما حجه با تنوین نکره است، یعنی احد الحجج، واحد الحجج، واحد الحجج که تعین ندارد، نکره مبهم است، برای ما روشن نیست.

پس، اگر در موضوع علم، همان جامع بین موضوعات مسائل را فرض کنیم، مسأله را به محمولات نکشیم و از طرفی هم قلب مسائل علم اصول نکنیم، در فلسفه هم هر جهتی هست، به ما نمی‌تواند خیلی ارتباطی پیدا کند. چون این هم به حسب ظاهر مشکل می‌آید که انسان بیاید تمام مسائل علم اصول را موضوعش را ببرد جای محمول، محمولش را بیاورد جای موضوع و مسأله عکس در آن قائل بشود. ما موضوع را الحجه فی الفقه قرار می‌دهیم، بحث هم به همین صورتهائی که در علم اصول مطرح است، حتماً هم باید اینطور باشد. برای این که: آن «الحجه فی الفقه» گرچه کلمه متعینه همراهش نیست، لکن در باطن، اراده تعین شده است، یعنی آن حجت روشن، آن حجت

مشخص «خبر الواحد» است، نه این که «حجه» باشد. ده سال هم که کلمه «حجه» را تکرار کنید، انسان را به تعین نمی رساند.

لذا به نظر می رسد که موضوع علم اصول همین عنوان الحجه فی الفقه است و با این چیزی که به نظر من آمد، هیچ نیازی نیست به این که ما اینطرف و آن طرف بزیم و مسائل را به هم بزیم به همین صورت مسأله خیلی روشن می شود.

پرسش

۱ - نظریه مرحوم آقای بروجردی پیرامون موضوع علم اصول را توضیح دهید.

۲ - معنای حجت را بیان کنید.

۳ - نظریه مرحوم امام خمینی (ره) را پیرامون موضوع علم اصول توضیح دهید.

۴ - نظر استاد را پیرامون موضوع علم اصول توضیح دهید.

ص: ۱۵۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

آخرین بحثی که در مقدمه اولی در کلام مرحوم آخوند(ره) مطرح است، تعریف علم اصول است که در مقام تعریف، علم اصول را چطوری تعریف کنیم؟ این بحث هم مانند بحث موضوع علم اصول تقریباً مورد اختلاف قرار گرفته است. تعریفی را مشهور ذکر کرده اند و از کلام مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود که این تعریف چون گرفتار دو اشکال مهم است، بهتر است که تعریف دیگری در این رابطه بشود و آن تعریفی است که خود مرحوم آخوند(ره) ذکر کرده و آن را اولی قرار دادند. بعد از مرحوم آخوند(ره)، مرحوم محقق نائینی(ره) و مرحوم محقق عراقی(ره) و متأخرین از این دو بزرگوار هم تعریفهایی برای علم اصول ذکر کرده اند که ناچار باید این تعریفها را ملاحظه کنیم و بالاخره ببینیم که کدام تعریف به ذهن نزدیکتر می آید.

تعریف مشهور

اشاره

علم اصول، علم به قواعد ممهده برای استنباط احکام شرعیه است، علم به یک سلسله قواعدی که این قواعد مهیا شده است صرفاً برای استنباط احکام شرعیه. این تعریف، فی نفسه مناقشه کوتاهی به آن وارد است و توضیحی هم درباره او لازم است تا برسیم ان شاء الله به دو اشکالی که مرحوم آخوند(ره) بر این تعریف دارند.

باقطع نظر از آن دو اشکال مرحوم آخوند(ره)، مناقشه ای که به این تعریف وارد است، روی آن

جهتی که ما مکرر عرض می کردیم که هر علمی عبارتست از مجموعه مسائل و مباحث آن علم، اما علم به آن مسائل و مباحث در ماهیت علم و حقیقت هیچ علمی دخالت ندارد. علم نحو عبارت از مسائل «کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و هکذا سایر المسائل» چه کسی در عالم، این علم را تعلّم کند یا نکند، این نقشی در ماهیت علم نحو ندارد. لذا نمی توانیم در تعریف علم نحو بگوئیم که علم نحو عبارتست از علم به «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» علم دیگر دخالت ندارد، بلکه علم عبارت از مجموعه مسائل و مباحث است. مسائل، «کل فاعل مرفوع» است، نه علم به «کل فاعل مرفوع». لذا این کلمه علم که در تعریف مشهور ذکر شده، نوعی مسامحه است. علم اصول قواعدی است که ممهد برای استنباط احکام شرعیه است، نه علم به این قواعد.

اما توضیحی هم در رابطه با این تعریف لازم است که ذکر شود که ما خارجا می دانیم علومی که در استنباط احکام شرعیه دخالت دارند، علوم متعدده و متکثره هستند. مهمترین منبع و سند استفاده حکم الهی، قرآن و روایات است که این روایات هم مانند قرآن عربی هستند و به لغت عرب نقل شده اند، اگر کسی با لغت و ادبیات عرب آشنا نباشد، با تفسیر قرآن آشنا نباشد، نمی تواند احکام شرعیه را استنباط کند، لکن در عین حال، همه اینها از علم اصول خارجند، برای این که علم اصول با علوم دیگری که نقش در استنباط دارند و بدون آنها استنباط تحقق پیدا نمی کند، فرقی در کلمه «ممهد» است.

قواعد اصولیه اصلا ساخته شده برای استنباط حکم شرعی، علم اصول پایه گذاری شده است برای استنباط حکم شرعی، اما ادبیات عرب، ولو این که دخالت در استنباط دارد، اما برای استنباط پایه گذاری نشده است. ادبیات عرب هم مثل ادبیات سایر لغات است، برای آشنائی با لغت عرب ممهد است، نه برای استنباط احکام شرعیه و همینطور علم لغت و تفسیر و سایر علومی که بلا اشکال در استنباط نقش دارند، لکن در عین حال نحوه ارتباطشان با استنباط حکم شرعی، با نحوه ارتباط مسائل اصولیه کاملا فرق می کند. مسائل اصول مهّدت و تمهّدت برای استنباط، اما آنها برای اغراض و اهداف عامی پایه گذاری شده اند و خصوصیت استنباط، در اهداف آنها هیچ دخالت خاصی ندارد.

لذا این کلمه «القواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه» قواعد ادبیه را کنار می برد، مسائل علوم دیگر را از بین می برد که آنها به هیچ وجه ممهد برای استنباط حکم شرعی نیستند.

اشکال اول آخوند(ره) بر تعریف مشهور

اشاره

از کلام مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود که دو اشکال مهم بر این تعریف مشهور وارد است که این تعریف جامعیت ندارد، یعنی مسائلی جزو مسائل اصول هست به طوری که ما نمی توانیم آنها را خارج از علم اصول بدانیم و نمی توانیم ملتزم شویم که اینها استطرادا در علم اصول مورد بحث قرار گرفته اند. برای این که مسائل بسیار مهمی است از نظر کیفی و کمی که شاید ثلث علم اصول یا بیشتر

را احاطه کرده باشند. پیداست که نمی شود انسان ملتزم شود که ثلث یک علمی استطرادا مورد بحث قرار گرفته و اینها داخل در مسائل این علم نیستند.

چند دلیل اقامه شده بر حجیت مطلق مظنه که چهارمی دلیل انسداد است. دلیل انسداد مقدماتی دارد، بر فرضی که تمام باشد، اختلاف در نتیجه این مقدمات واقع شده است که محصول این مقدمات چیست و چه نتیجه ای بر آن ترتب پیدا می کند؟ بعضی قائل شده اند که نتیجه مقدمات انسداد حجیت مظنه است به نحو کشف و بعضی معتقدند که نتیجه دلیل انسداد، حجیت مظنه است به نحو حکومت. هر دو قبول دارند که دلیل انسداد دلیل عقلی بر حجیت مظنه است، لکن در عین حال آنها که نتیجه دلیل انسداد را حجیت مظنه به نحو کشف می دانند، نظرشان این است که عقل با توجه به مقدمات دلیل انسداد کشف می کند که شارع مقدس در چنین حالتی و در چنین شرایطی خودش مظنه را حجت قرار داده است. کاشف عقل است، لکن مکشوف حجیت شرعی است، مکشوف این است که شارع مظنه را حجت قرار داده است، منتها عقل این معنا را کشف می کند و به دست می آورد که روی این مبنا حجیت ظن در حال انسداد، حجیت شرعی می شود، ولو این که کاشف از این حجیت و طریق به این حجیت، عقل است، یعنی عقل کشف می کند که شارع مظنه را در چنین حالتی حجت قرار داده است.

قائلین به حکومت می گویند: همان عقلی که حجتی برای شما قرار داده است به نام قطع که «القطع حجه عقلیه»، لذا «لا تناله يد الجعل اثباتا و نفيا» شارع نه می تواند قطع را حجت شرعی قرار بدهد و نه می تواند نفی بکند حجیت شرعی را عن القطع، لذا حاکم به حجیت قطع، عبارت از خود عقل است. همین عقل با توجه به شرائط و مقدمات دلیل انسداد، خودش مظنه را حجت قرار می دهد. همان عقلی که «یحکم بحجیه القطع، یحکم بحجیه الظن»، منتها فرقی این است که حکم عقل به حجیت قطع، محدود و مشروط به شرطی نیست، در تمام شرایط، در تمام حالات، از هر راهی تحقق پیدا کند، برای هر مکلفی، ولو قطاع هم باشد، از هر سببی، ولو رمل و جفر هم باشد، اگر قطع به حکم شرعی برای مکلف پیدا شد، «العقل یحکم بحجیه»؛ اما در باب مظنه، با توجه به مقدمات دلیل انسداد، حکم به حجیت مظنه می کند، اما اگر این مقدمات یکی یا چندتایش کنار برود، عقل حکم به حجیت مظنه نخواهد داشت. لذا حکمش به حجیت قطع به نحو اطلاق است، اما به حجیت مظنه در محدوده مقدمات دلیل انسداد و شرائط دلیل انسداد است. براساس این قول که حجیت مظنه به نحو حکومت باشد، نتیجه دلیل انسداد این می شود که «الظن حجه عقلیه» کما این که بنابر کشف «الظن حجه شرعیه».

حالا- که این فرق بین کشف و حکومت روشن شد، مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: تعریفی را که مشهور برای علم اصول کرده اند، مسأله حجیت مظنه به نحو حکومت را شامل نمی شود؛ یعنی اگر نتیجه را به نحو کشف قرار بدهیم، مشمول تعریف مشهور است. برای این که مظنه یک حجت

شرعیه می شود، مثل خبر واحد و مثل سایر حجج و امارات شرعیه، اما ظن انسدادی حساب خاصی پیدا نمی کند، بلکه مثل سایر حجج و امارات شرعیه می شود؛ اما اگر به نحو حکومت شد، می شود حجت عقلیه، مثل قطع که حجت عقلیه است.

دفاعی از تعریف مشهور

ممکن است شما سؤال کنید که ما دو حجت عقلیه داریم، یکی به نام قطع که برای آن کتابی در علم اصول به نام کتاب القطع باز کرده اند و این همه بحث کرده اند، آن هم حجت عقلیه است، چطور این حجت عقلیه مشمول تعریف مشهور هست، اما ظن انسدادی بنابر حکومت، با این که حجت عقلیه است، مشمول تعریف مشهور نیست؟ چه فرقی بین این دو هست؟

این کلمه استنباط که در تعریف مشهور ذکر شده، ظاهرش این است که مرادشان استنباط قطعی است، نه اعم از قطع و ظن. می گویند: اصول، علم به قواعد یا خود قواعدی است که ممهّد است برای استنباط احکام شرعیه که مقصودشان استنباط قطعی است. اگر استنباط قطعی شد، حساب قطع را از حساب مظنه جدا می کند. قطع با این که حجت عقلیه است، لکن استنباط در او قطعی است، اما ظن انسدادی با این که حجه عقلیه، لکن استنباط غیرقطعی است. پس، فارق این دو حجت عقلیه ضمن اشتراکشان در این جهت، همین است که او استنباطش قطعی است و این غیرقطعی.

اگر مقصود مشهور از استنباط، استنباط قطعی است، پس در موارد حجج و امارات شرعیه، مسأله را به چه صورت پیاده می کنید؟ در مورد خبر واحد، مسأله را به چه صورت پیاده می کنید؟ در مورد خبر واحد، استنباط حکم شرعی به نحو قطعی است یا ظنی است؟ اگر به نحو ظن است، پس ظن انسدادی به نحو حکومت، چرا کنار برود؟ اگر استنباط قطعی است، در امارات شرعیه که استنباط قطعی نداریم. اینجاست که باید در مقام دفاع از مشهور، این را ذکر کنیم که مشهور نظریه ای در باب امارات شرعیه دارد و روی نظریه خودش این استنباط قطعی را در اینجا اخذ کرده است.

عقیده مشهور در باب امارات شرعیه این است که شارع وقتی خبر واحد را حجت قرار می دهد، معنای حجیت خبر واحد این است که یک حکم ظاهری مطابق با مؤدای خبر واحد را جعل می کند، می خواهد این خبر واحد مطابق با واقع باشد یا مخالف با واقع باشد. اگر خبر زراره قائم شد بر این که «صلاه الجمععه واجبه» معنای حجیت خبر زراره - براساس نظر مشهور - این است که اگر زراره وجوب نماز جمععه را نقل کرد، شارع که می گوید: «صدّق العادل» یعنی من پشتوانه روایت زراره هستم، معنای «صدّق العادل» این است که شارع به دنبال خبر زراره، وجوب نماز جمععه را به عنوان حکم ظاهری جعل می کند، می خواهد به حسب واقع، نماز جمععه وجوب داشته باشد یا نداشته باشد، لکن به دنبال حجیت قول زراره، جعل حکم ظاهری مطابق با مؤدای قول زراره مطرح است.

اگر مسأله اینطور شد، حجت‌های عقلیه از حجت‌های شرعیه جدا می شوند، یعنی اگر شما قاطع

شوید به وجوب نماز جمعه، این قطع شما به دنبالش انشاء حکم مماثل نیست، حجیت قطع به این معناست که اگر به حسب واقع نماز جمعه واجب است، گریبان شما را می گیرد، اگر نه، نه؛ اما اگر زراره وجوب نماز جمعه را روایت کرد، اینجا شما حکم ظاهری قطعی دارید، نه حکم مظنون، ظن شما عقیب خبر زراره در رابطه با حکم واقعی نماز جمعه است، اما در رابطه با این حکم ظاهری که به دنبال نقل زراره و «صَدَقَ الْعَادِلُ» جعل شده است، شما نسبت به آن قاطع هستید، یعنی وقتی که زراره روایت کرد وجوب نماز جمعه را، شما قسم می خورید که و الله حکم ظاهری نماز جمعه عبارت از وجوب است و درست هم هست.

پس در امارات شرعیه، استنباط قطعی حکم الهی مطرح است، منتها استنباط قطعی حکم ظاهری الهی، نه حکم واقعی الهی. مشهور هم که احکام شرعیه را مقید به واقعیه نکردند، گفتند: «القواعد الممهّده لاستنباط الاحکام الشرعیه» بدون فرق بین این که این احکام شرعیه، احکام شرعیه واقعیه باشد یا احکام شرعیه ظاهریه باشد. لذا در مورد امارات و حجج شرعیه، به لحاظ این که حکم شرعی ظاهری مقطوع دارید، مشمول تعریف مشهور است، اما در ظن انسدادی بنا بر حکومت که ظنی است که عقل هم حکم به حجیتش کرده، شما چه چیزی را استنباط کردید؟ استنباط قطعی شما چیست؟ معنای حکم عقل به حجیت مظنه، جعل حکم ظاهری نیست، مثل حکمش به حجیت قطع است، منتها در قطع، این استنباط با وصف قطعیتش محفوظ است، ولو این که حکم ظاهری هم در کار نیست. شما اگر به وجوب نماز جمعه قاطع شدید، می گویند: «استنبطت حکم صلاه الجمعه و قطعت بوجوب صلاه الجمعه» و قاطع هم غیر از واقع به نظر خودش چیزی را نمی بیند، ولو این که به حسب واقع، امکان دارد قطعش مخالف با واقع باشد، اما این احتمال در ذهن خود قاطع مطرح نیست، خود قاطع احتمال نمی دهد که قطعش مخالف با واقع باشد.

در نتیجه: در مورد امارات شرعیه قطع به حکم ظاهری داریم و در مورد قطع که حجه عقلیه، قطع به حکم واقعی داریم، اما در مورد ظن انسدادی بنا بر حکومت، هیچ قطعی نداریم، نه قطع به حکم ظاهری و نه قطع به حکم واقعی. لذا اگر نظر مشهور در این کلمه استنباط، استنباط قطعی باشد که از اشکال مرحوم آخوند(ره) به آنها چنین استفاده می شود، ظن انسدادی بنا بر حکومت، «خارج عن دائرة تعریف المشهور». لکن این یک کلمه جواب دارد، ممکن است مشهور بگویند: چه کسی گفته که مقصود ما از استنباط، استنباط قطعی است؟ نظر ما عام است، هم استنباط قطعی مراد ماست و هم استنباط ظنی. اگر نظر مشهور این باشد، این اشکال مرحوم آخوند(ره) که در جنب اشکال دومشان خیلی مهم نیست، کنار می رود.

اشکال دوم آخوند(ره) بر تعریف مشهور

اشاره

یک مقدمه اش را عرض می کنم، تطبیق اشکال را بر تعریف، ان شاء الله فردا. مقدمه این است که

اصول عملیه شاید ثلث مباحث علم اصول را گرفته باشد و از مباحث مهم علم اصول هم هست و خیلی بعید است که انسان ملتزم به استطراد در تمام مباحث اصول عملیه بشود. این اصول عملیه، یک قسمتش در شبهات موضوعیه جاری می شود، مثل اصاله الحلیه ای که در شبهه موضوعیه جاری می شود، استصحابی که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، لباس شما اول صبح نجس بوده، حالا شک دارید که نجاست را تطهیر کردید یا نه، اینجا استصحابی که جاری می کنید، استصحاب جاری در شبهه موضوعیه است یا آبی که حالت سابقه اش روشن نیست، شما شک می کنید که طاهر ام لا اصاله الطهاره ای که جاری می کنید، اصاله الطهاره جاری در شبهات موضوعیه است یا اگر مایعی مردد بین خمر و خل شود، اصاله الحلیه ای که در این موضوع واحد جاری می کنید، اصاله الحلیه ای است که در شبهات موضوعیه جریان دارد.

اما یک قسمت مهم اصول عملیه در شبهات حکمیه جریان پیدا می کند، مثل اصاله الحلیه ای که در شبهات حکمیه جاری می شود، اصاله البرائت ای که در شبهات حکمیه وجوبیه جریان پیدا می کند، استصحابی که در شبهات حکمیه جریان پیدا می کند. مثل این که اگر فرضاً نتوانید از روی دلیل، حکم نماز جمعه را در عصر غیبت استفاده کنید، ممکن است کسی از راه استصحاب بگوید: نماز جمعه در عصر حضور امام واجب بوده، الان شک می کنیم در این که وجوب دارد یا نه، «لا تنقض الیقین بالشک» اقتضای بقای وجوب نماز جمعه را می کند، این استصحابی است که در شبهه حکمیه جریان دارد.

آیا مباحث اصول عملیه، جزو مسائل علم اصول است یا کلاً خارج از مباحث علم اصول است یا در این باب تفصیلی وجود دارد؟ مرحوم شیخ انصاری (ره) و مرحوم آخوند (ره) و تقریباً جمع زیادی در این باب قائل به تفصیل اند که ان شاء الله فردا.

پرسش

۱ - تعریف علم اصول را بر مسلک مشهور بیان کنید.

۲ - اشکال اول آخوند (ره) بر تعریف مشهور را توضیح دهید.

۳ - مراد مشهور از استنباط در تعریف علم اصول چیست؟

۴ - تفاوت حجیت ظن به نحو کشف و حکومت را توضیح دهید.

ص: ۱۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث دربارهٔ تعریف مشهور و دو اشکالی بود که مرحوم آخوند(ره) بر تعریف مشهور کرده اند.

اشکال دوم این بود: اصول عملیه ای را که در شبهات حکمیه جاری می شوند، نمی توان از مسائل علم اصول خارج کرد. ما نمی توانیم بگوییم که بحث از استصحاب به طور کلی بحث اصولی نیست، بحث از اصاله الحلیه و اصاله التخییر بحث اصولی نیست، با این که یک قسمت مهم از علم اصول را اینها گرفته اند.

تفاوت اصول عملیه در شبهات موضوعیه و حکمیه

دیروز عرض کردیم که اینها بین شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه فرق قائل شدند و اصول عملیه ای را که در شبهات موضوعیه جاری می شود، جزء مسائل فقهی می دانند، اما اصول عملیه ای را که در شبهات حکمیه جاری می شود، جزء مسائل علم اصول می دانند. فرقی بین اینها به این صورت فعلا عرض می کنیم تا در جای خودش این مسأله بیشتر تحقیق بشود و آن فرق این است که اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، در رابطه مستقیم با خود مکلف است، خود مقلد مکلف اصل عملی را در شبهات موضوعیه جاری می کند، البته فتوا را مجتهد می دهد، مجتهد می گوید که اگر حالت سابقه ای مشخص بود و بعد شما شک در بقای آن حالت سابقه کردی، استصحاب جاری بکنید، این کلی را مجتهد بیان می کند، اما در مقام اجرا و پیاده شدن این کلی در

شبهات موضوعیه، خود مقلد و مکلف است که مثلاً لباسش را ملاحظه می کند و می بیند این لباس اول صبح نجس بوده است و حالا شک می کند در این که تطهیر کرده است یا نکرده، یقین و شکی که موضوع در «لا تنقض الیقین بالشک» است، در شبهات موضوعیه به خود مقلد ارتباط دارد یعنی مقلدی که یقین کرد به نجاست لباس در حال سابق و شک کرد در بقاء نجاست، این مقلد مجری و پیاده کننده «لا تنقض الیقین بالشک» است.

همینطور در اصالة الحلیه، اگر مقلدی مردد شد که آیا این مایع خمر است یا ماء است؟ این شک مقلد در شبهه موضوعیه است، چه بسا مجتهد تردیدی ندارد، چه بسا مجتهد علم دارد بآنه خمر یا علم دارد بآنه ماء، اما این مقلد است که اگر شک کرد، به دستور مجتهد قاعده حلیت را پیاده می کند و اصالة الحلیه را در اینجا اجرا می کند. پس در شبهات موضوعیه، یقین و شک مقلد مطرح است و مجری اصل عملی عبارت از مقلد است، اما در شبهات حکمیه، اگر مقلدی شک کرد در این که نماز جمعه واجب است یا نه، آیا خودش حق دارد تمسک به استصحاب کند؟ اگر یک مقلدی شک کرد که «شرب التتن حلال او حرام» آیا خودش حق دارد که «اصالة الحلیه» را پیاده کند؟ نه، اینجا دیگر مربوط به مجتهد است، یقین و شک مجتهد نقش دارد، مجتهدی که یقین دارد به این که نماز جمعه در عصر حضور واجب بوده و در عصر غیبت شک دارد که وجوب باقی هست یا نه؟ که البته معنای شک این است که ادله را بررسی کرده باشد، روایات را ملاحظه کرده باشد و از راه روایات و آیات به جایی نرسیده باشد و مسأله به صورت مشکوک در نزد مجتهد باقی بماند، اینجاست که مجتهد «لا تنقض الیقین بالشک» را پیاده می کند و استصحاب را در اینجا پیاده می کند.

پس در حقیقت، استصحاب در شبهات حکمیه راهی است برای تشخیص و به دست آوردن حکم الهی، اما در شبهات موضوعیه، چون مجری خود مکلف مقلد است، حکم الهی اش «لا تنقض الیقین بالشک» است، منتها اجراکننده عبارت از مقلد است.

اشکال دوم آخوند(ره) بر تعریف مشهور بالاخره نظر مرحوم آخوند(ره) این است: استصحابی که در شبهات حکمیه جاری می شود، جزء مسائل علم اصول است، اصالة الحلیه که در شبهات حکمیه جاری می شود، جزء مسائل علم اصول است، بنابراین، تعریف را که مشهور برای علم اصول ذکر کرده اند، شامل اصول عملیه ای که جزء مسائل علم اصول است، نمی شود. چرا؟ چه فرق می کند که حکم وجوب نماز جمعه را انسان از روایت استنباط کند یا از استصحاب به دست بیاورد؟ آنجا که از روایت به دست می آورد، چطور تعریف مشهور شامل می شود، اما آنجا که از استصحاب به دست بیاورد، شامل نمی شود؟ پس نقطه حساس در اشکال مرحوم آخوند(ره) این است که وجوب نماز جمعه، اگر از راه روایت به دست آمد، تعریف مشهور شامل می شود، اما اگر از راه استصحاب به دست آمد، چون این یک اصل عملی

جاری در شبهه حکمیه است، تعریف مشهور شاملش نمی شود. چرا؟

چرایش را بعضی از تلامذه مرحوم آخوند(ره) در حاشیه کفایه - که طبعا از خود مرحوم آخوند(ره) گرفته اند - می گویند: معنای عبارت مشهور «القواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه» این است که ما یک سری قواعد داریم و یک سری احکام الهیه داریم و این احکام الهیه را از این قواعد استنباط می کنیم. نفس کلمه استنباط همان طوری که در تعبیرات خود ما هم این کلمه استنباط در جاهای مخصوصی به کار گرفته می شود و استعمال می شود، معنایش این است که شیئی از شیء دیگری استنباط بشود یعنی بین مستنبط و مستنبط منه مغایرت تحقق داشته باشد، و الا اگر کسی مثلا نسبت به انسان سوء خلقی داشته باشد، انسان نمی گوید: من استنباط می کنم که شما نسبت به من سوء خلق دارید، از چه چیز استنباط می کنید؟ سوء خلق که مطلب روشنی هست، باید یک مسأله دیگری باشد که از آن مسأله سوء خلق استنباط بشود یعنی دو جهت و دو شیء و تغایر باید مطرح باشد.

پس معنای کلمه «استنباط» این است که احکام شرعیه غیر این قواعد است، این قواعد یک چیزی است و حکم الهی استنباط از این قاعده می شود، و الا حکم الهی نفس این قواعد نیست یا بعضی از جهات دیگری هم که عرض می کنم، نباید در آن وجود داشته باشد. کلمه «استنباط» در این تعریف مشهور مخصوصا با این که قبل از او کلمه قواعد ذکر شده است و بعد از او کلمه احکام شرعیه ذکر شده است، معنایش این است که این قواعد «یستنبط منها حکم شرعی». پس این قواعد غیر حکم شرعی است، مغایر با حکم شرعی است، یعنی دو چیز هستند که احدهما از دیگری استنباط می شود.

روی همین معنا، اگر خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد، اگر مجتهد بگوید: من استنباط کردم از راه قول زراره که حکم الهی وجوب نماز جمعه است، درست است. اگر از راه حجیت این روایت وجوب نماز جمعه استنباط شد، این صحیح است؛ اما اگر حکم را از راه استصحاب به دست آوردیم، آیا مجتهد که وجوب نماز جمعه را به دست آورد، نمی توانیم بگوییم:

وجوب نماز جمعه را از «لا تنقض الیقین بالشک» استنباط کرد، چرا؟ برای این که وجوب نماز جمعه یکی از مصادیق «لا تنقض الیقین بالشک» است، «لا تنقض الیقین بالشک» کلی است، یک مصادقش نماز جمعه است. آیا می شود گفت: فرد را از کلی استنباط می کند یا تعبیر این است که انسان کلی را تطبیق بر فرد می دهد؟ تطبیق دادن کلی بر فرد یک مطلب است، استنباط فرد از کل یک مطلب دیگر.

مثال روشنی بزنم: اگر مولا گفت: «اکرم کل عالم» به یک نحو عام اکرام هر عالمی را واجب کرد، شما برخورد کردید به زید عالم، اینجایی که به زید عالم برخورد می کنید، درست است که بگویید من حکم این را از «اکرم کل عالم» استنباط می کنم؟ استنباط ندارد که این زید هم عالم است و مصادق «اکرم کل عالم» است. شما می گوید: اینجا یک کلی در اختیار من هست به نام «اکرم کل عالم» زید که عالم است، این کلی منطبق بر این فرد است و من تطبیق می دهم این کلی را بر این فرد. آیا حکم زید

عالم که عبارت از وجوب اکرام است، استنباط می شود از «اکرم کل عالم»؟ ظاهراً من و شما هم کلمه استنباط را در اینجا به کار نمی بریم. می گوییم: مولا ضابطه ای دست ما داده است که آن را تطبیق می دهیم.

لذا در بحث قیاس هم وقتی شما صغری و کبری تشکیل می دهید و شکل اول را درست می کنید، اگر کسی گفت: ما حکم صغری را استنباط می کنیم از کبری، درست نیست. استنباط مطرح نیست، شما صغرای درست می کنید، کبرایی کلی کنار او قرار می دهید، بعد نتیجه می گیرید. آن وقت، مجتهد وقتی که در وجوب نماز جمعه دست به دامن «لا تنقض الیقین بالشک» می زند، عیناً همان مسأله «اکرم کل عالم» و زید عالم است یعنی «لا تنقض الیقین بالشک» یک عنوان کلی است و یکی از مصادیق آن، یقین و شکی است که درباره وجوب نماز جمعه به لحاظ عصر حضور و غیبت است.

پس نمی توان حکم وجوب نماز جمعه را از «لا تنقض» استنباط کرد و چون مشهور در تعبیر خودشان این کلمه را به کار بردند، پس لا تنقضی که در شبهات حکمی جاری می شود، روی تعریف مشهور، «خارج من مسائل علم الاصول»، اصاله الحلیه ای که در شبهات حکمی جاری می شود، «خارج من مسائل علم الاصول».

تعریف آخوند(ره) در تعریف علم اصول

اشاره

مرحوم آخوند(ره) برای فرار از این دو اشکال، تعریف دیگری کرده اند: «هو صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق الاستنباط او ينتهي اليها في مقام العمل» علم اصول فن و صنعتی است که به وسیله آن فن و صنعت، قواعدی در اختیار انسان قرار می گیرد که به نحو مانع الخلو، یکی از این دو خصوصیت را باید داشته باشد: یا قواعدی باشد که در راه استنباط حکم خدا و در طریق استنباط حکم شرعی بتواند قرار بگیرد - نظیر آنچه که مشهور گفتند - یا قواعدی که در طریق استنباط واقع نمی شود، به وسیله آن قواعد ما حکم الهی را استنباط نمی کنیم، لکن قواعدی است که به عنوان آخرین چاره و آخرین راه در مقام عمل، مجتهد به آنجا می رسد که دیگر غیر از این راه و چاره ای ندارد، و لو این که استنباط به آن معنایی که ما عرض کردیم، مطرح نیست.

باید قواعد یکی از دو خصوصیت و مزیت را واجد باشد یا امکان وقوع در طریق استنباط یا اگر امکان وقوع در طریق استنباط ندارد، مجتهد به عنوان آخرین مرحله در مقام عمل، دست توسل به دامن او دراز می کند «او التي ينتهي اليها في مقام العمل» یعنی بعد از او دیگر چیزی نیست، آخرین راه و آخرین چاره در مقام عمل دست زدن به آن قاعده و توسل به آن قاعده است.

حالا که این دو خصوصیت را برای قواعد بیان کردند، به نظر ایشان آن دو اشکالی که به مشهور کردند، دیگر به تعریف ایشان وارد نیست. نه ظن انسدادی بنابر حکومت و نه اصول عملیه ای که در شبهات حکمی جاری می شود، هر دو در این تعریف مرحوم آخوند(ره) وارد است. اما ظن انسدادی

بنابر حکومت، روی حرفی که گفتیم، چون منظور استنباط قطعی است و در ظن انسدادی که نه حکم واقعی قطعی داریم و نه حکم ظاهری قطعی داریم، این از تعریف مشهور خارج است، اما در تعریف مرحوم آخوند(ره) داخل است. برای این که ظن انسدادی بنابر حکومت، در جایی که مقدمات دلیل انسداد تمام باشد، آخرین چاره است، اگر ظن انسدادی را هم کنار بگذاریم، به چه چیز دست بزنیم؟ از چه راهی موقعیت عملی خودمان را بتوانیم تشخیص بدهیم و در مقام عمل چه کار باید بکنیم؟ از کجا حکم را به دست بیاوریم؟ لذا ظن انسدادی این خصوصیت دوم را پیدا می کند که «التي ينتهي اليها في مقام العمل».

همینطور استصحاب در وجوب نماز جمعه که مجتهد چه موقع سراغ استصحاب می رود؟ آن وقتی که تمام ادله را زیرورو کند، از کتاب و روایات نتواند حکم نماز جمعه را به دست بیاورد و بیچاره شود، آخرین چیزی که می تواند مجتهد دست به دامن او دراز کند، «لا تنقض اليقين بالشك» است که اگر آن هم کنار رفت، دیگر چیزی نیست که مجتهد به وسیله او حکم نماز جمعه را به دست بیاورد. روایات و آیات هم که نتوانستند حکم نماز جمعه را درست کنند، لذا می گوئیم: اصول عملیه ای که در شبهات حکمیه جاری می شود، خاصیت دوم را دارد که «التي ينتهي اليها اي ينتقل المجتهد اليها في مقام العمل» یعنی برای بیان موقعیت عمل. لذا این دو اشکال به تعریف ایشان وارد نیست.

اشکالات امام خمینی «ره» بر تعریف آخوند(ره)

آیا این تعریف فی نفسه درست است یا نه؟ اینجا امام بزرگوار(قدس سرّه) می فرمایند: «انه أسوء التعريفات» بدترین تعریف همین تعریفی است که مرحوم آخوند(ره) ذکر کردند. بعد دو اشکال به مرحوم آخوند(ره) دارند که البته اشکال دومشان قابل جواب است، اشکال اولشان هم وارد هست، اما خیلی مهم نیست و اشکالات مهمتر به مرحوم آخوند(ره) وارد است که بعضی را عرض می کنیم.

اما آن اشکالی که به مرحوم آخوند(ره) وارد است و خیلی مهم نیست، این است که کلمه صنعت مربوط به علوم عملیه است، صنعت را در نجاری و آهنگری به کار می برند، اینها که آثار عملیه مشهوده و آثار خارجی ملموسه دارد، کلمه صنعت در اینها به کار می رود. علم اصول که آهنگری نیست که انسان کلمه صنعت را در آن به کار ببرد، در تعبیرات روز هم که می گویند علم و صنعت، صنعت در یک محدوده خاصی تعبیر می شود، اما اسم علم اصول را صنعت بگذاریم، صحیح نیست.

به دنبال این می فرمایند: شما می گوئید: «صناعه يعرف بها القواعد» پس اینجا «ما يعرف» و «يعرف بها» داریم، دو چیز داریم: چیزهایی شناخته می شود و چیزهایی به سبب او شناخته می شوند.

آن چیزهای اول «صناعه يعرف بها»، پس این صنعت وسیله معرفت «يعرف بها» است، «يعرف» چه

چیز است؟ القواعد، ما سؤال می کنیم: این قواعد چیست؟ این قواعد مگر غیر از مسائل علم اصول است؟ آیا قواعدی که «یمكن أن تقع فی طریق الاستنباط او التی ینتهی الیها فی مقام العمل» غیر از مسائل علم اصول است؟ نه، درحالی که شما که این مسائل علم اصول را خارج از علم اصول کردید.

برای این که می گوئید: علم اصول آن صناعت است، آن «یعرف بها» علم اصول است، اما این قواعد یعرف است، پس یعرف خارج از علم اصول است، پس قواعد خارج از علم اصول است، باید بگوییم: تمام این قواعدی که در علم اصول مطرح شده است، اینها علم اصول نیستند، اینها «یعرف بعلم الاصول» هستند، و الا علم اصول آن صناعت و فنی است که «یعرف بها القواعد» درحالی که ما در علم اصول از این قواعد بحث می کنیم، آیا درست است که انسان در تعریف علم اصول یک تعریفی را بگوید که تمام مسائل علم اصول خارج باشد، آن وقت علم اصول را به صناعت که «یعرف بها هذه القواعد» تعریف کند؟

این اشکال وارد است، ولی خیلی چشمگیر نیست و اهمیت ندارد. اما اشکال دوم ایشان: این تعریف شما بر بعضی قواعد فقهیه صادق است، شما می خواهید قواعد اصولیه را بیان کنید، ما بعضی از قواعد فقهیه داریم که آنها هم در طریق استنباط واقع می شوند، مثل قاعده «کل ما یضمن بصحیحہ یضمن بفاسده» که در مکاسب در مسأله مقبوض به بیع فاسد ملاحظه کرده اید. یک قاعده فقهیه ای است که هر عقدی که در صحیح آن عقد، ضمان به مسمی وجود داشته باشد، در فاسدش هم ضمان به مثل و قیمت واقعی تحقق دارد. این یک قاعده ای است که «یمكن أن تقع فی طریق الاستنباط» اگر بیع فاسد شد و ما شک کردیم که در مقبوض به بیع فاسد، ضمان تحقق دارد یا نه؟ فوری می آییم سراغ قاعده «کل ما یضمن بصحیحہ یضمن بفاسده» و می گوییم از راه این قاعده استنباط می کنیم حکم بیع فاسد و مقبوض به بیع فاسد را. پس این تعریفی که شما برای قواعد اصولیه کردید، شامل بعضی از قواعد فقهیه می شود. این اشکال بر مرحوم آخوند(ره) وارد نیست.

برای این که اینجا حساب، حساب کلی و فرد است، شما اگر یک بیع فاسدی داشتید و حکمش را از قاعده کل ما یضمن به دست آوردید، کلمه استنباط صدق نمی کند، اینجا تطبیق کلی بر فرد است، اینجا به دست آوردن حکم فرد از طریق روشن بودن حکم کلی است، اینجا هم شما می گوئید: «البيع یضمن بصحیحہ و کل ما یضمن بصحیحہ یضمن بفاسده، فالبيع یضمن بفاسده».

پرسش

۱ - تفاوت اصول عملیه در شبهات موضوعیه و حکمیه را بیان کنید.

۲ - اشکال دوم آخوند(ره) بر تعریف مشهور را بیان کنید.

۳ - تعریف مرحوم آخوند(ره) در تعریف علم اصول را توضیح دهید.

۴ - اشکالات دو گانه امام خمینی(ره) بر تعریف مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.

۵ - پاسخ استاد از نقد دوم امام خمینی(ره) را بیان کنید.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مرحوم آخوند(ره) از تعریف مشهور درباره علم اصول عدول کردند و خودشان هم تعریف دیگری کردند که قواعد اصولیه باید یکی از دو مزیت را واجد باشند یا امکان وقوع در طریق استنباط را دارا باشند یا باید چیزی باشد که به عنوان آخرین چاره و منتهی الیه در مقام عمل به آنها مراجعه شود و هرکجا یکی از این دو خصوصیت وجود داشت، قاعده اصولیه است.

اشکال مرحوم اصفهانی(ره) بر تعریف آخوند(ره)

اشاره

مرحوم محقق کمپانی که از اجلاء و تلامذه مرحوم آخوند(ره) بوده اند و قسمت عمده حاشیه بر کفایه را در زمان حیات مرحوم آخوند(ره) نوشته اند. (در چاپهای قبلی دارد که «قوله دام ظلّه» معلوم می شود این قسمتها را در زمان حیات مرحوم آخوند(ره) نوشته اند) اشکالی به مرحوم آخوند(ره) می کنند: این که می گوید قواعد اصولیه یکی از این دو خصوصیت را باید واجد باشند، آیا جامعی بین این دو فرض می کنید یا نه؟ البته اشکال ایشان با توضیح من تفصیل پیدا می کند که اگر شما جامعی بین این دو در نظر دارید، حق این بود که در مقام تعریف علم اصول، همان جامع را بیان کنید.

چرا گفتید که قواعدی که «یمكن ان تقع في طريق الاستنباط او التي ينتهي اليها في مقام العمل»؟ اگر بین این دو خصوصیت، جامعی و قدر مشترکی وجود دارد، در مقام تعریف باید آن قدر مشترک و جامع ذکر شود و ذکر قول و تردید یعنی تفصیل که، با مقام تعریف مناسب نیست. لابد در نظر مرحوم

آخوند(ره) قاعدهٔ جامعی نبود که ایشان ذکر نکردند، و الاً باید جامع مطرح شود.

پس، این اشکال مهم وارد است که آیا بر علم اصول دو غرض مترتب است یا یک غرض؟ اگر بگویید: یک غرض مترتب است، چطور با نبودن جامع بین این دو خصوصیت، شما انتظار دارید که یک غرض مترتب بشود؟ مگر خود شما مکرر در مکرر در کفایه نمی فرمایید که اگر ما دیدیم که اثر و معلول، واحد است، کشف می کنیم از این که علت هم واحد است، و الاً دو مؤثر بدون قدر جامع و بدون این که جهت مشترکی داشته باشند، نمی توانند در یک اثر، تأثیر کنند. اگر قدر جامع بین این دو خصوصیت وجود ندارد، پس چطور شما می توانید بگویید که علم اصول یک غرض را تأمین می کند؟ باید بگویید: علم اصول دو غرض را تأمین می کند و اگر این حرف را بزنید که علم اصول مؤثر در حصول دو غرض است، این با حرف دو صفحهٔ قبلتان منافات دارد. آنجا که بحث از این بود که یک علمی دو غرض داشته باشد، اول فرمودید که مستبعد است و بعد فرمودید که امتناع وقوعی دارد. چیزی را که خودتان امتناع وقوعی اش را در دو صفحه قبل مدعی شدید، چطور اینجا ملتزم می شوید به این که بر علم اصول دو غرض ترتب پیدا می کند و دو اثر بر آن بار می شود؟

خلاصه اشکال مرحوم محقق اصفهانی(ره)

یا جامعی بین این دو خصوصیت و دو مزیت قائل هستید یا نیستید، اگر جامعی بین این دو خصوصیت قائل هستید، در مقام تعریف باید آن جامع ذکر شود و ذکر این دو خصوصیت وجهی ندارد و اگر جامعی بین این دو خصوصیت قائل نیستید و معتقدید که این دو خصوصیت هیچ جهت مشترک و قدر جامع ندارد، پس از نظر ترتب غرض، باید ملتزم شوید که بر هر خصوصیتی یک غرض ترتب پیدا می کند، برای همان مبنای خودتان که نمی شود ما دو جهت و دو خصوصیت داشته باشیم و بین اینها هیچ قدر جامع و هیچ جهت جامعی وجود نداشته باشد و مع ذلک روی یک اثر، تأثیر بگذارد و یک غرض بر آن ترتب پیدا کند.

پس، نتیجتاً یا باید جامع مطرح شود یا ملتزم به تعدد غرض شوید و شما از یک طرف ملتزم به تعدد غرض نیستید و از طرفی هم اشاره ای به جامع بین این دو خصوصیت نکردید.

امکان طرح جامع و نقد آن

اینجا سؤالی مطرح است: مرحوم آخوند(ره) اشاره ای به جامع نکردند، آیا به حسب واقع می شود بین این دو خصوصیت، جامعی در نظر بگیریم؟ در حقیقت تعریف مرحوم آخوند(ره) را به همان جامع مرتبط کنیم؟

پاسخ مثبت است. به جای این که این دو خصوصیت را ذکر کنیم که «القواعد التي يمكن ان تقع في طريق الاستنباط او التي ينتهي اليها في مقام العمل» اینگونه تعبیر کنیم: «القواعد التي يوجب تعين

وظیفه مکلف فی مقام العمل» یا «القواعد التي يرفع التحير في مقام العمل» رفع تحير هم به خبر زراره و ظاهر کتاب تحقق پیدا می کند و هم به ظن انسدادی و استصحاب تحقق پیدا می کند و همینطور تعیین وظیفه مکلف. می خواهد بداند که روز جمعه وظیفه اش چیست؟ یک راه تشخیص وظیفه عبارت از این است که روایت دلالت بر وجوب نماز جمعه کند و یک راه تشخیص وظیفه این است که از راه استصحاب، وجوب نماز جمعه ثابت شود. استصحاب و روایت هر دو مشترک هستند در این که رفع تحیر می کنند و وظیفه مکلف را در مقام عمل مشخص می کنند. چنین جامعی در بدو امر به ذهن نمی آید که «القواعد الرافعه للتحير في مقام العمل او القواعد المشخصة للوظيفة في مقام العمل» که هم «یمكن ان تقع في طريق الاستنباط» را شامل می شود و هم «التي ينتهي اليها في مقام العمل» را می گیرد. پس، چرا مرحوم آخوند(ره) به جامعی در حقیقت به این روشنی توجه نمودند و دو خصوصیت را ذکر کردند؟ با این که اگر قدر جامع بود، باید جامع در مقام تعریف ذکر شود، جامع به این خوبی چه اشکالی دارد؟

اشکالش این است: اگر ما جامع را به این صورت مطرح کردیم، قواعد فقهیه را هم شامل می شود.

برای این که مجتهد، وقتی به مسأله بیع فاسد می رسد، نمی داند که در بیع فاسد ضمان هست یا نه؟ نمی داند که در مقبوض به عقد فاسد، ضمان به مثل و قیمت تحقق دارد یا نه؟ قاعده «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» وظیفه را مشخص می کند و رفع تحیر می کند. برای این که ما کلمه استنباط را در این جامع نیاوردیم و گفتیم قاعده ای که رفع تحیر کند، همانظوری که «لا تنقض اليقين بالشك» در رابطه با نماز جمعه رفع تحیر می کند و همانظوری که ظن انسدادی بنا بر حکومت، رفع تحیر می کند و همانطور که قاعده «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» رافع تحیر است، این هم وظیفه مجتهد را در رابطه با بیع مشخص می کند، مجتهدی که تردید دارد که آیا در بیع فاسد ضمان هست یا نه؟ تا به این قاعده مراجعه کرد «یرفع تحیر المجتهد و یوجب تشخیص وظیفه فی مقام العمل».

اگر این گونه جامع را درست کنیم، موجب نقض به قواعد فقهیه خواهد شد، لذا همانظوری که در ذهن مرحوم آخوند(ره) بوده است، ما نمی توانیم جامع بین این دو را درست کنیم. که منتقض نشود و اشکالی به آن وارد نشود، منتها آن اشکال به قوت خودش باقی است که اگر جامع درست نکردید، چرا ملتزم شدید به این که بر علم اصول یک غرض ترتب پیدا می کند و از طرفی هم ملتزم هستید به این که «کل علم كذلك لا یترب علیه الا غرض واحد»؟ غرض واحد بر دو خصوصیتی که فاقد جامع و جهت مشترک باشند، ترتب پیدا نمی کند.

چگونگی حجیت امارات شرعیه

لیکن اشکال مهمتری بر مرحوم آخوند(ره) وارد است که در باب حجیت امارات شرعیه مثل خبر واحد است. شارع در باب امارات شرعیه چه کرده است؟ اینجا نظرات مختلف است. مشهور در

بارۀ حجیت امارات مثل خبر واحد و امثال خبر واحد از امارات شرعیه می گویند: وقتی زراره وجوب نماز جمعه را از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند، و من و شما هم محضر امام صادق (علیه السلام) را درک نکردیم، من و شما با زراره مواجه هستیم، زراره به عنوان راوی ثقه و عادل نقل می کند که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «صلاه الجمعۀ واجبہ» شارع قول زراره را معتبر کرد، معنای حجیت شرعیه این است که شارع برطبق روایت زراره یک حکم ظاهری وجوبی روی نماز جمعه جعل می کند، ولو این که نماز جمعه به حسب واقع هیچ وجوبی نداشته باشد و خدای نکرده زراره در نقلش به حسب واقع، کاذب باشد، اما چون راوی ثقه و عادل است و شارع اعتبار کرده است قول عادل را، معنای اعتبار قول عادل این است که شارع می گوید: اذا روی زراره وجوب نماز جمعۀ را، من ایجاب می کنم نماز جمعۀ را به حکم ظاهری، می خواهد به حسب واقع، نماز جمعۀ وجوب داشته باشد یا وجوب نداشته باشد.

لذا روی کلمۀ استنباط که در تعریف مشهور اخذ شده بود، می گفتیم این استنباط اعم از استنباط حکم واقعی و استنباط حکم ظاهری است، استنباط حکم ظاهری را در رابطه با امارات شرعیه ذکر می کردیم. لذا وقتی که زراره وجوب نماز جمعۀ را روایت کرد، روی حرف مشهور انسان می تواند قسم بخورد که و الله نماز جمعۀ واجب است، ولو به وجوب ظاهری چه به حسب واقع وجوب داشته باشد یا نداشته باشد.

پس یک نظر در رابطه با حجیت امارات شرعیه این است که معنای حجیت، انشاء حکم مماثل با مفاد این حجت شرعیه است، منتها این حکم، حکم ظاهری است، نه حکم واقعی.

نظر مرحوم آخوند(ره) پیرامون حجیت امارات

اشاره

ایشان در خیلی از موارد در کفایه روی این تکیه می کنند، می فرمایند: شما این کلمه حجت را هم در مورد قطع استعمال می کنید و می گوئید که «القطع حجه» و هم در مورد خبر واحدی که شارع معتبر کرده است، استعمال می کنید و می گوئید که «خبر الواحد حجه»، منتها یک فرقی بینشان هست که «القطع حجه عقلا و خبر الواحد حجه شرعا» یعنی حاکم به حجیت در این دو فرق می کند، در رابطه با قطع، حاکم به حجیت عقل است و اصلاً «لا تناله يد الجعل اثباتا او نفيا»، اما در رابطه با خبر واحد، حاکم به حجیت شرع است. اما بحث این است که این حجه که در هردو استعمال به کار می بریم، دو معنا ندارد. «القطع حجه» با «خبر الواحد حجه» دو معنا ندارد. همانطوری که شما در باب قطع، مسأله حجیت را پیاده می کنید، منتها در ناحیه عقل، در باب خبر واحد هم همان حجیت پیاده می شود، منتها از ناحیه شرع. معنای حجیت قطع چیست؟ این که شما می گوئید: «القطع حجه» آیا حجیت در باب قطع، غیر از منجزیت و معذرت است؟ یعنی اگر شما قاطع شدید به وجوب نماز جمعۀ، معنای این که می گوئیم «القطع حجه» این است که اگر به حسب واقع، حکم نماز جمعۀ وجوب باشد، همان وجوب واقعی گریبان شما را می گیرد و تنجز پیدا می کند و اگر نماز جمعۀ به

حسب واقع واجب نباشد، بلکه نماز ظهر در روز جمعه واجب باشد، شما که قاطع شدید به وجوب نماز جمعه، این قطع «معدر لکم» و این که شما در نخواندن نماز ظهر در روز جمعه، پیش خداوند تبارک و تعالی معذور باشید. برای این که شما قاطع بودید به وجوب نماز جمعه.

پس، معنای حجیت قطع، منجزیت و معذرت است، بدون این که اگر قطع مخالف با واقع باشد، حکم جدید و مسأله تازه ای پیش بیاید. اگر شما صدبار هم قطع به خلاف واقع پیدا کردید و قاطع شدید به وجوب نماز جمعه، اگر نماز جمعه به حسب واقع واجب نباشد، وجوب پیدا نمی کند، ولو این که شما قاطع باشید، در صورت مطابقت، مسأله به منجزیت برمی گردد و در صورت مخالفت با معذرت. آیا در مورد قطع، غیر از حکم واقعی، یک حکم ظاهری دیگر وجود دارد؟ یک حکمی مطابق با مقطوع شما تحقق دارد؟ نه، هرچه هست، همان واقع است و اگر این قطع مطابق بود، گریبان قاطع را می گیرد و اگر مخالف بود، فقط مسأله معذرت است.

معنای «خبر الواحد حجه» هم همین است، منتها این یک حجت شرعیه است و حاکم به حجیت، شارع است، اما معنای حجیت با آنچه در قطع گفتیم، تفاوتی نمی کند. پس از آنکه قول زراره هم حجت شد، می افتد در ردیف قطع، یعنی مسأله منجزیت و معذرت مطرح است و اگر این روایت زراره مطابق با واقع باشد، همان واقع گریبان شمای مقلد و مجتهد را می گیرد و اما اگر خبر زراره مخالف با واقع شد، فقط معذورت است. همانگونه که شما در برخورد با قطع، مسأله منجزیت و معذرت را مطرح می کنید، همان نحو هم درباره خبر واحد، منتها به اسناد حکم شارع، شما برخورد می کنید. ممکن است سؤال کنید که بالاخره شارع در باب خبر واحد چه کار کرده است؟ چه نقشی داشته است؟ ایشان جواب می دهند که شارع جعل حجیت کرده است، مگر حجیت قابل جعل است؟ بله، حجیت یکی از احکام وضعیه است و همانطوری که شارع جعل زوجیت می کند، همانطوری که شارع می تواند جعل ملکیت کند، همانطوری که شارع جعل حریت و رقیت می کند، همانطور هم شارع می تواند جعل حجیت کند، حجیت یکی از احکام وضعیه و قابل جعل است، منتها این قابلیت جعل درباره امارات است. اما در باب قطع، خود عقل حکم به حجیت می کند. «جعل الحجیه غیر الحکم بالحجیه». در حقیقت، همین نحوه ای که شما مسأله خبر واحد را در اصول مطرح کردید که موضوع را خبر واحد قرار می دهید و محمول را حجت قرار می دهید، شارع همین کار را کرده است یعنی گفته است: «جعلت خبر العادل حجه» این کلمه «صدق العادل» تعبیری است که ما در اصول با آن مأنوس شده ایم، و الا باطنش به نظر مرحوم آخوند(ره) همین جعل حجیت است، مثل جعل ملکیت و زوجیت و اشباه آن.

نقد استاد بر نظریه مرحوم آخوند(ره)

در جواب صاحب فصول تعبیر ایشان این بود که از اهم مسائل علم اصول، مسأله حجیت خبر

واحد است، بحث این است که ما خدمت مرحوم آخوند(ره) زانو به زمین بزنیم و عرض کنیم: استاد بزرگوار و علامه بزرگوار! شما از یک طرف فرمودید مسأله حجیت خبر واحد از اهم مسائل است و از طرف دیگر نقش شارع را در حجیت خبر واحد این قرار دادید که شارع خبر واحد را حجت قرار داده است و حجیت را هم به معنای منجزیت و معذرت معنای می کنید، نه انشاء حکم مماثل و مطابق با مؤدای اماره؛ آن وقت سؤال می کنیم: آیا مسأله خبر واحد داخل در کدام یک از این دو خصوصیتی است که در قواعد علم اصول مطرح کردید؟ قواعد اصولیه یکی از دو خصوصیت را دارد «التي يمكن ان تقع في طريق الاستنباط» آیا خبر واحد در طریق استنباط واقع می شود، اگر زراره روایت کرد و خوب نماز جمعه را، شما چه چیز را استنباط کردید؟ شما نمی توانید بگویید و خوب را، آیا قول زراره افاده علم به و خوب کرد؟ نه، افاده ظن هم نمی کند. پس، چه چیزی را شما استنباط کردید؟ کدام و خوب را؟ معنای حجیت قول زراره منجزیت و معذرت است، یعنی به دنبال این، شارع می گوید: اگر راست گفت، آن واقع گریبان شما را می گیرد و اگر دروغ گفت، برای شما عذر است. آیا این دو برای شما استنباط درست می کند؟ شما از روایت زراره چه چیز را استنباط کردید؟

اما اینجا دو چیز داریم، اگر راست گفت، «الواقع منجز» اگر دروغ گفت، «أنت معذور». آیا اسم این استنباط حکم است؟ پس خصوصیت اول که نیست. خصوصیت دوم: «او التي ينتهي اليها في مقام العمل» کلمه «ينتهي اليها» مثل «آخر الدواء الكي» است یعنی آخرین چاره، آخرین راه حل. آیا نقش خبر واحد در فقه، به عنوان آخرین چاره مطرح است یا اصول عملیه است که به عنوان آخرین چاره مطرح اند؟ اول کار آدم می رود سراغ این که آیا درباره نماز جمعه روایت وجود دارد یا ندارد؟

پس روی مبنای خود شما در باب حجیت خبر واحد و جعل حجیت به آن کیفیت، سؤال این است: مسأله حجیت خبر واحد(همینطور سایر امارات شرعیه، منتها خبر واحد در رأسشان قرار گرفته است) داخل در قسم اول و خصوصیت اول نیست. «لا- يقع في طريق الاستنباط» و همچنین داخل در عنوان دوم هم نیست، عنوان دوم هم به عنوان آخرین چاره مطرح است، درحالی که خبر واحد آخرین چاره نیست، بلکه در مرحله اول مورد نظر قرار می گیرد. لذا این تعریف مرحوم آخوند(ره) هم به نظر صحیح نمی آید.

پرسش:

- ۱ - اشکال مرحوم اصفهانی(ره) بر تعریف آخوند(ره) را توضیح دهید.
- ۲ - امکان طرح جامع در تعریف مرحوم آخوند(ره) و نقد آن را توضیح دهید.
- ۳ - نظریه مشهور در چگونگی حجیت امارات شرعیه را توضیح دهید.
- ۴ - نظریه مرحوم آخوند(ره) در چگونگی حجیت امارات شرعیه را توضیح دهید.
- ۵ - نقد استاد پیرامون نظریه آخوند(ره) را بیان کنید.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بر تعريف مرحوم آخوند(ره) اشکالاتی وارد بود، متاخرين از اجلاى تلامذه ايشان تعريفات ديگرى براى علم اصول ذکر کرده اند که به نظر خودشان اين تعريفات خالى از اشکال است.

تعريف مرحوم نايينى بر علم اصول

اشاره

علم اصول عبارت است از علم به کبریاتی که اگر صغریات آنها انضمام به آن کبریات پیدا بکنند، یک حکم الهی کلی را استنتاج می کنیم. علم به کبریاتی که اگر صغریات آن کبریات، منضم به آنها شود و قیاسی تشکیل پیدا کند، نتیجه ای که از تشکیل این صغری و کبری می گیریم، این است که یک حکم الهی کلی به دست می آوریم.

نقدهای سه گانه تعريف پیشگفته

نباید کلمه علم را در تعريف علم اصول يا ساير علوم به کار ببريم. اگر گفتند: علم نحو را تعريف بکنيد، ما نبايد بگوئيم: علم نحو علم به مسائل علم نحو است، علم نحو همان مجموعه مسائل علم نحو است چه کسی عالم به آنها باشد يا عالم به آنها نباشد. درست است که اين علوم، علوم اعتباری است، اما معنای اعتباری بودن که پوچ بودن نیست، اگر خدای نکرده اين علوم پوچ است، پس چرا ما

عمری را صرف این علوم می‌کنیم؟ این علوم در عین این که اعتباری است، واقعیت دارد. واقعیتش را مسائل هر علمی تشکیل می‌دهد، مسائل علم نحو عبارت از علم نحو است، کسی در عالم علم نحو را بخواند یا نخواند، عالم باشد به مسائل علم نحو یا نباشد، فرقی در این مسأله نمی‌کند. علم نحو در جای خودش محفوظ است، علم اصول هم همین است.

با قطع نظر از این مناقشه که ایشان - تبعاً للمشهور - کلمه علم را در تعریف علم اصول آوردند و عرض کردیم که نباید ذکر شود، دو اشکال به تعریف ایشان وارد است:

۱ - این تعریف یک سلسله از قواعد فقهیه را شامل می‌شود، نه همه قواعد فقهیه را. قواعد فقهیه دوجور است، از باب تشبیه، بعضی از نظر عمومی مثل نوع است در رابطه با ماهیات، یعنی مصادیقی که در تحت آنها واقع شده، افراد و مصادیقند، دارای خصوصیات فردیه اند. اما یک سلسله از قواعد فقهیه جنبه جنسی دارند و در تحت این قواعد انواعی واقع هستند و آن انواع هم خودشان کلیت و عمومیت دارند، منتهی در محدوده نوعشان. پس همانطوری که حیوان کلیت دارد، انسان واقع در تحت حیوان هم کلیت دارد، منتهی این کلیتش کلیت نوعیه است، آن کلیتش کلیت جنسیه است.

چون در تعریف مرحوم آقای نایینی کلمه استنباط ذکر نشده، بلکه مسأله صغری و کبری و نتیجه ذکر شده، فرموده است: علم اصول علم به کبریاتی است که «لو انضم الیها صغریاتها یستنتج حکم الهی کلی»، ما می‌گوییم: آن سلسله از قواعد فقهیه که جنبه نوعی دارد، مشمول این تعریف محقق نایینی نمی‌شود، اما شامل یک سری قواعد فقهیه می‌شود که جنبه جنسی دارد و انواعی هم که در تحت او واقع هستند، کلیت نوعیه دارند. مثل قاعده «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»، کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده». یکی از انواعی که در تحت این کلی واقع شده است، بیع است، بیع خودش نوع است، هزاران مصادیق و افراد دارد، آن وقت از ایشان سؤال می‌کنیم: این تعریف شما آیا بر قاعده «ما یضمن» صادق نیست؟ قاعده «ما یضمن» یک کبرایی است که اگر صغرای آن به او ضمیمه شود، استنتاج می‌کنیم یک حکم الهی کلی را. می‌گوییم: ما شک داریم که بیع فاسد آیا در او ضمان هست یا نه؟ می‌آییم این صغری را در کنار کبری می‌گذاریم، می‌گوییم: «البیع یضمن بصحیحه» جای تردید نیست که صغری است، کبری هم می‌گوید: «کلما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» این هم کبری، نتیجه ای که از این صغری و کبری می‌گیریم، حکم الهی کلی است که «البیع الفاسد بجمیع مصادیق و افراد یضمن بفاسده».

شما که در تعریف خودتان کلمه استنباط را ذکر نکردید، اگر کلمه استنباط را به کار می‌بردید، نظرتان هست ما روی کلمه استنباط تکیه کردیم، گفتیم: مسأله کلی و مصادق جنس و نوع را نباید اسمش را استنباط گذاشت، استنباط یعنی چیزی را از چیز مغایر به دست آوردن و استنباط کردن، شما کلمه استنباط را به کار نگرفتید، شما صغرا و کبرا می‌خواهید، نتیجه ای می‌خواهید که حکم الهی

کلی باشد.

لذا در ذهن کسی نیاید که ما «کل خمر حرام» را می خواهیم داخل در تعریف مرحوم محقق نایینی کنیم، نه در «کل خمر حرام» وقتی که شما قیاس تشکیل می دهید، می گوید: «هذا خمر و کلّ خمر حرام، فهذا حرام»، «هذا حرام» حکم الهی کلی نیست، لذا ما این را بر مرحوم محقق نایینی اشکال نمی کنیم. اما بیع یک حکم کلی دارد، همانطوری که بیع صحیح یک حکم کلی دارد، بیع فاسد هم همینطور است. می گوئیم: «البيع یضمن بصحیحه» قاعده ما یضمن می گوید: «و کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» نتیجه این است: «فالبیع یضمن بفاسده» که حکم کلی الهی است و از این صغری و کبری استنتاج می شود.

پس این تعریف، بر این سری از قواعد فقهیه که جنبه جنس دارد و آنهایی که در تحتش واقع هستند، انواعی هستند که این انواع هر کدامشان جهت کلیت و جهت عمومیت در او وجود دارد، صادق است.

۲ - ظاهر تعریف این است که قواعد اصولیه همان کبریاتی است که اگر ما صغری را به او ضمیمه کردیم، فوری حکم استنتاج می شود، دیگر نیاز به یک قاعده و مسأله دیگر ندارد. فقط عنوان این قواعد عنوان کبرویت است، صغری هم که به او ضمیمه شد، به دنبالش حکم الهی کلی استنتاج می شود. سؤال می کنیم: آیا این مسائلی که ما آن روز ذکر کردیم، «صیغه الامر، هیئته افعال هل هی ظاهره فی الوجوب ام لا؟» از مسائل مهمه علم اصول هست یا نه؟ کسی نمی تواند در این تردید کند که بحث اوامر و نواهی از نظر دلالت بر وجوب و حرمت، جزو مسائل علم اصول نیست، ولو این که عنوانش عنوان مباحث الفاظ است، ولو این که ممکن است در علوم دیگر هم از او بحث بشود، اما این مانع از این نیست که این جزو مباحث علم اصول هست، اما نمی خواهیم بگوئیم: منحصرها هست، ممکن است در لغت هم این یک مسأله ای باشد. اما مسأله اصولیه بودنش بدون این که اثبات شیء نفی ما عدا بکند، در جای خودش مسلم است.

حالا- از ایشان می پرسیم: قیاس شما چنین است: «هیئته افعال ظاهره فی الوجوب» این کبری، صغرایش این است که مثلا روی نماز یک هیئت «افعل» آمده، خداوند فرموده: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» آن صغری را به این کبری که ضمیمه کردیم، نتیجه چه می شود؟ اگر شکل اول تشکیل دهیم که حد وسط در صغری محمول باشد و در کبری موضوع و بدیهی الانتاج هم باشد، می گوئیم: «الصلاة معروضه لهیئته افعال» این صغری، و «هیئته افعال ظاهره فی الوجوب» نتیجه این است که هیئت افعالی که روی نماز آمده، ظهور در وجوب دارد. مگر ظهور در وجوب حکم الهی است؟ حکم الهی وجوب نماز است، نه ظهور در وجوب، شما مجبورید که چیز دیگری هم ضمیمه کنید، بعد از این که می گوئید:

«و هیئته افعال ظاهره فی الوجوب» بگوئید: «و کل ظاهر حجه» که یک مسأله اصولی دیگری است. آن وقت نتیجه بگیری و وجوب نماز ظهر را درحالی که ظاهر تعریف ایشان این است که حالت انتظار

ندارد، قاعده اصولیه کبری است، صغری که به او ضمیمه شد، بدون حالت انتظار یک حکم الهی کلی استنتاج می شود.

تعریف مرحوم محقق عراقی (ره) بر علم اصول

اشاره

بر حسب آنچه در تقریرات ایشان به قلم مرحوم آقای شیخ محمد تقی بروجردی (رضوان الله علیه) که از نظر تقریرنویسی شاید متخصص ترین فرد در تقریرنویسی ایشان باشد، بسیار روان و مسائل را بدون هیچ کم و زیاد، روشن بیان کرده است. ایشان در ابتدای کلامش، همان تعریف مرحوم آخوند (ره) را ذکر کرده اند، فقط با یک فرق که کلمه استنباط را ندارد، می فرمایند: قواعدی که راه را برای انسان باز می کند که انسان تشخیص حکم بدهد. بعضی از قواعد اصولیه هست که نه خودش در راه تشخیص حکم نقش دارد، نه وظیفه عملیه مکلف را بیان می کند، بلکه عنوان سومی دارد که کیفیت تعلق حکم را به موضوع مشخص می کند. مباحثی که در عام و خاص، مطلق و مقید داریم، ناظر به این است که آیا این حکم به نحو عموم تعلق به موضوع گرفته یا به نحو خصوص، به نحو مطلق تعلق به موضوع گرفته یا به نحو مقید؟ کیفیت تعلق حکم به موضوع را بررسی می کنیم و این مباحث را جزو مباحث علم اصول می دانیم، اما مبحث مشتق را خارج از مسائل علم اصول می دانیم و همینطوری که در مقدمه ذکر شده، معنایش این است که این در مسائل علم اصول وارد نیست. بحث مشتق یک بحث لغوی محض است، آیا مشتق حقیقت در خصوص متلبس است یا حقیقت در اعم از ما انقضی و متلبس است؟ این بحث، نه حکم را مشخص می کند و نه کیفیت تعلق حکم به موضوع را؛ بلکه مثل سایر عناوینی است که در موضوعات احکام واقع شده و ما باید به لغت مراجعه کنیم، شما به لغت مراجعه می کنید و معنای صعید در آیه تیمم را به دست می آورید. به همین لغت هم باید مراجعه کنید که اگر موضوع حکم، یک مشتقی باشد، آیا این مشتق حقیقت در خصوص متلبس است یا اعم از ما انقضی و متلبس؟ چطور در باب صعید به لغت مراجعه می کنید که آیا صعید خصوص تراب خالص است یا مطلق وجه الارض است؟ به همین لغت هم مراجعه می کنید برای تشخیص معنای لغوی مشتق، اما مباحث عام و خاص، مطلق و مقید ارتباط با حکم دارد، کیفیت تعلق حکم را به موضوع مشخص می کند که آیا به نحو عموم است یا به نحو خصوص، به نحو اطلاق است یا به نحو تقیید؟ در حقیقت، صدر و ذیل کلامشان را که بررسی کنیم سه خصوصیت و سه مزیت در رابطه با قواعد اصولیه مطرح کرده اند و در دوتای اول، با حذف کلمه استنباط، تقریباً عین تعریف مرحوم آخوند (ره) است.

نقد مرحوم اصفهانی (ره) بر تعریف پیشگفته

آیا این سه مزیت جامع دارد یا ندارد؟ اگر جامع دارد، باید همان جامع در تعریف اخذ شود و اگر

جامع ندارد که حقا هم جامع ندارد، آن وقت شما باید ملتزم به تعدّد عرض در رابطه با علم اصول شوید، مگر این که ایشان بگویند: مانعی ندارد که ما ملتزم به تعدّد عرض بشویم.

نقد امام راحل «ره» بر تعریف محقق عراقی (ره)

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (دام ظلّه) دو اشکال به حرف ایشان دارد:

۱ - در تمامی مباحث عام و خاص تعلق حکم به موضوع بیان نمی شود، در آن قسمتهایی که این را بیان می کند، حق با شماست، اما ما در مباحث عام و خاص مباحثی هم داریم که هرچه انسان فکر کند، بین آن مباحث و مبحث مشتقی که شما خارج از علم اصول می دانید، نمی شود فرق گذاشت.

مثل این که شما درباره الفاظ عموم بحث می کنید که آیا لفظ «کل هل وضعت للدلاله علی العموم و الاستغراق ام لا؟»، الجمع المحلّی باللام، هل يدلّ علی العموم ام لا؟ المفرد المعرف باللام هل فيه دلالة علی العموم ام لا؟» این مسائل با مسأله مشتق چه فرق می کند؟ آیا آن کسی که باید متصدی این معنا باشد، غیر از لغت است؟ لغت باید بگوید که کلمه کل «وضعت فی الدلاله علی الاستقرار» همانطوری که لغت باید بگوید که مشتق وضعت مثلاً «للدلاله علی الاعم من المتلبس و المنقضى».

همینطور در باب مطلق و مقید، آیا الف و لام چندتا معنا دارد؟ چه خصوصیتی در معنای الف و لام هست، الف و لام وارد بر مفرد با الف و لام وارد بر طبیعت چه فرقی می کند؟ اینها مسائلی است که هرچه انسان فکر کند نمی تواند بین آن و مبحث مشتق فرق قائل شود.

۲ - براساس تعریف ایشان، بعضی از قواعد فقهیه هم داخل می شود. برای این که آن قواعد فقهیه هم، راه برای تشخیص حکم است. از کجا به دست بیاوریم که در بیع فاسد، ضمان تحقق دارد؟ از راه قاعده «کلما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده».

تذکر استاد پیرامون چگونگی درس خواندن

غرض ما در این دوره از بحث این است که آن مسائل اساسی که قابل تفکر و تعرض است، ان شاء الله مطرح شود و آقایان بزرگوار هم همت کنند و برنامه را بر این قرار بدهند که همینجا مسأله را حل کنند و حتی من انتقادی دارم نسبت به بعضی از آقایانی که نوار می گیرند یا می نویسند، ولی تأمل و دقت در مسائل را موکول به بعد می کنند، مگر چقدر از سن ما باقی مانده؟ این همه گرفتاری، این همه علوم، این همه مسئولیت، این همه وظیفه، اینها اقتضا ندارد که ما مسائل را به تاخیر بیندازیم، اقتضا هم ندارد که دو سه دوره اصول بخوانیم. گرچه اصول متورم شده، ولی باید بنا را بر این بگذاریم که مسأله را تمام کنیم و بعدا دیگر نیازی نداشته باشیم. حتی اگر برادران خودشان نظریاتی دارند، من سفارش می کنم که نظریاتشان را ثبت کنند، هر مطلبی که به ذهن انسان می آید، اگر انسان آن را ثبتش کرد، بعدا که به او مراجعه کرد، ممکن است منشأ تکاملی در انسان شود و اگر انسان ثبتش

نگردد، فراموش می شود، بطوری که تا آخر عمر هم به ذهن انسان نمی آید. گاهی یک سری مسائلی است که خود من وقتی با او برخورد می کنم، در بعضی از نوشته ها، مثل این که به نظر من اجنبی می آید. برای خاطر این که مدت فاصله شده، اصلا به ذهنم نمی آید که این مطلب مربوط به من باشد، درحالی که مربوط به خودم بوده است.

در کنار این، گرفتاریهای فراوانی داریم، مخصوصا ان شاء الله برای آینده ما باید همه معارف اسلام را در اختیار دیگران بگذاریم، من با کمال صراحت می گویم، الان ضرورت اقتضا کرده که امام بزرگوار یا دیگران از یک سلسله مسائل چشم پوشی کنند. در آینده دیگر معنا ندارد ما قاضی غیر مجتهد داشته باشیم، باید قاضی مجتهد باشد، همانطوری که فقه اسلام این معنا را می گوید. منتهی حالا ضرورت اقتضا کرده، آن هم با نظر امام بزرگوار یک قدری مسأله تنزل پیدا کند، اما این تنزل دوام ندارد. در آینده باید هر چیزی با شرائط خودش تحقق پیدا کند. الان برای تعلیم معارف دینی، با اغماض از خیلی از شرائط، هر کسی می رود و هر جایی معارف دینی را تعلیم می کند، اما در آینده اینطور نیست، آینده باید متخصصان، این مسائل را به عهده بگیرند، همانطوری که اساتید دانشگاه، هر کدام در فنّ خودشان متخصص اند و در رشته تخصصیشان تدریس می کنند، در معارف هم باید متخصصین بر عهده بگیرند، و گرنه تالی فاسد فراوان بر آن ترتب پیدا می کند.

خلاصه ان شاء الله با این آینده ای که ما داریم، از حالا باید آماده شویم، حتی یک دقیقه وقت را هم بیخود تلف نکنیم. ما با عمل خودمان، با لباس خودمان، با انتخاب رشته ای که کرده ایم، با تعهد عملی خودمان این معنا را متعهدیم که می خواهیم اسلام را برای دیگران مطرح کنیم. امیدواریم با استمداد و طلب کمک از خداوند تبارک و تعالی و با استمداد از عنایات حضرت بقیه الله - روحی له الفداء - بتوانیم آنچه را به عنوان وظیفه مهم در این راه داریم، انجام بدهیم، ان شاء الله.

پرسش

۱ - تعریف مرحوم نایینی بر علم اصول را بیان کنید.

۲ - نقدهای سه گانه تعریف پیشگفته را بیان کنید.

۳ - تعریف مرحوم محقق عراقی (ره) بر علم اصول را بیان کنید.

۴ - نقد مرحوم اصفهانی (ره) بر تعریف پیشگفته را بیان کنید.

۵ - نقد امام راحل بر تعریف محقق عراقی (ره) را توضیح دهید.

ص: ۱۷۵

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعريف آقای خوئی (ره) از علم اصول

اشاره

بحث در تعريف علم اصول بود، از تعاريف متعدده باب، تعريفى است كه بعض الاعلام على ما فى كتاب المحاضرات ذكر کرده اند. ايشان مى فرمايند: علم اصول عبارت از علم به قواعدى است كه بتوان توسط آنها، بدون انضمام صغرا يا كبراى اصولى ديگر، يك حكم شرعى را استنباط كرد. در عبارت چاپ شده دارد: «من دون ضم كبرى او صغرى اصوليه اليها» لكن احتمال قوى مى رود كه اين يك اشتباهى از مقرر باشد، چون بعدا كه در مقام توضيح اين قيد بر مى آيند، هيچ اشاره اى به صغراى اصوليه نمى كنند، فقط مسأله كبراى اصوليه مطرح است و اصولا- ما صغراى اصوليه نداريم، آنچه به عنوان مسأله اصوليه و قاعده اصوليه مطرح است، عبارت از كبرى است. كبراى اصوليه كه در قياس استنباط، عنوان كبرى پيدا مى كند، لذا به احتمال قوى با توجه به اين دو قرينه كه يكي اصولا ما در قواعد اصوليه صغرى نداريم و ديگرى اين كه در مقام توضيح هيچ كجا كلمه صغرى به كار نمى رود، كلمه كبرى مكرر در مكرر در مقام توضيح اين قيد ذكر مى شود و اين طورى كه من ملاحظه كردم، حتى يكجا كلمه صغرى تكرر نمى شود، لذا به احتمال قوى يك اشتباهى در اينجا واقع شده است، مسأله صغرى ديگر مطرح نيست: «من دون حاجه الى ضم كبرى اصوليه اليها» بعد در مقام توضيح، مفصلا ايشان اين تعريف را توضيح مى دهند، لكن من مختصرش را عرض مى كنم و آن قسمتهايى

که خیلی مربوط به بحث ماست ذکر می‌کنم، نه بطور تفصیلی که در کلام ایشان است.

ایشان در مقام توضیح می‌فرمایند: این تعریف بر دو رکن استوار است که اگر هر دوی آنها تحقق داشته باشد، عنوان قاعده اصولیه و تعریف علم اصول تحقق دارد و اگر این دو رکن یا یکی از آنها تحقق پیدا نکرد، تعریف علم اصول تحقق پیدا نمی‌کند.

رکن اول تعریف فرق استنباط و تطبیق

اشاره

کلمه استنباط را در اینجا آوردیم، گفتیم: قواعدی که بتواند در طریق استنباط حکم شرعی کلی واقع شود و این کلمه «استنباط» نکته و خصوصیتی را مضمن است که در استنباط، این معنا معتبر است که مستنبط و مستنبط منه، باید مغایرت داشته باشند، به طوری که مستنبط منه، یک واسطه ای برای استفاده حکم استنباطی داشته باشد و به عنوان وسط، مطرح باشد، اما آنجایی که مسأله، مسأله کلی و مصادیق است، مسأله، مسأله تطبیق است، اسم آن را استنباط نمی‌گذاریم، آنجا عنوان استنباط صادق نیست. این قید را برای این جهت ذکر کردیم که با این قید، قواعد فقهیه خارج شود.

البته آن قواعد فقهیه ای که جنبه جنسی دارد و از آنها استفاده حکم کلی نوعی استفاده می‌شود، و الا آن قواعد فقهیه ای که بخواهید احکام جزئی را از آن به دست بیاورید، مثل اکثر قواعد فقهیه، داخل در این تعریف نیست. آنچه داخل در این تعریف است و شبهه دخول در تعریف را دارد، مثل قاعده «ما یضمن» است که «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» را شما در باب بیع از آن استفاده می‌کنید. بیع خودش یک عنوان کلی است، در رابطه با قاعده ما یضمن، عنوان نوعیت دارد یعنی قاعده ما یضمن، به منزله جنس است و از راه این قاعده شما استفاده می‌کنید که اگر «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» شد، پس بیع هم یک نوع از این عقود است، بیع هم یک عنوان از این «کل عقد» است، لذا اگر بیع فاسدی تحقق پیدا کرد، همانطوری که در صحیحش ضمان تحقق دارد، در فاسدش هم باید ضمان تحقق داشته باشد.

ایشان می‌فرماید: ما با کلمه «استنباط» قاعده «کل ما یضمن» و مثل آن را هم از تعریف علم اصول خارج کردیم، برای این که ما مسأله بیع را از قاعده «ما یضمن» استنباط نمی‌کنیم، قاعده ما یضمن یک قاعده کلی است، یک مصادقش هم بیع است و تطبیق آن قاعده بر بیع «لا یسمى استنباطا بل یسمى تطبیقا» و عنوان تطبیق با عنوان استنباط فرق دارد. لذا قاعده «ما یضمن» با قواعد اصولیه این فرق را دارد که عنوان استنباط در آن مطرح است، اما در قاعده «ما یضمن» عنوان تطبیق مطرح است.

نقدی بر رکن اول

اشاره

کسی به ایشان اشکال می‌کند و می‌گوید: همین حرفی را که شما در قاعده «ما یضمن» ذکر کردید، روی تحلیلی که درباره

کلمه استنباط داشتید، همین اقتضا می کند که یک سری از مسائل اصولیه با

ص: ۱۷۷

این که جزو مسائل علم اصول است، اینها خارج از علم اصول شود. اصول عملیه شرعیه و عقلیه و ظن انسدادی بنا بر حکومت از علم اصول خارج می شود، منتها در مقام تحلیل. یک تحلیل برای اصول عملیه شرعیه ذکر می کنند، یک تحلیل هم برای اصول عملیه عقلیه و ظن انسدادی، (دوم و سوم یک تحلیل دارد و اول یک تحلیل خاص).

اما در باب اصول عملیه شرعیه مثل استصحاب، مستشکل اینطور می گوید که چه فرقی بین استصحاب و بین قاعده «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» است؟ شما قاعده ما یضمن را تطبیق بر بیع می کنید، «لا تنقض الیقین بالشک» هم تطبیق بر نماز جمعه داده می شود، ما می گوئیم:

نماز جمعه «متیقین الوجوب فی السابق، مشکوک الوجوب فی اللاحق» بوده و این یک مصداق برای «لا تنقض الیقین بالشک» است. چه فرقی است بین لا-تنقضی که شما روی صلاه جمعه پیاده می کنید و بین قاعده «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که روی بیع فاسد پیاده می کنید؟ اگر مسأله، مسأله تطبیق است، در هر دو جا تطبیق است، اگر مسأله تطبیق نیست و استنباط است، در هر دو جا استنباط وجود دارد و ما نمی توانیم بین این دو تا فرق بگذاریم که در قاعده ما یضمن، عنوان تطبیق را پیاده کنیم، در قاعده لا تنقض، عنوان استنباط را پیاده کنیم.

اما اصول عملیه عقلیه مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان و همینطور ظن انسدادی بنا بر حکومت، در مورد اینها اصلا حکمی وجود ندارد، شما از قاعده قبح عقاب بلا بیان، چه حکمی را استنباط می کنید؟ عقل بیشتر از این نمی گوید که عقاب بلا بیان قبیح است. قبح عقوبت، دلیل بر این نیست که حکمی وجود دارد نفیاً. قبح عقاب، مضافش قبح است، مضاف الیه آن عقاب است، نفی عقوبت می کند و همینطور سایر اصول عملیه عقلیه و در ظن انسدادی هم بنا بر حکومت که معنای حکومت این شد که عقل حکم می کند به حجیت هذا الظن، در مورد اینها اصلا حکمی وجود ندارد، لا واقعا و لا ظاهرا. پس شما یکی از دو کار را باید بکنید، یا باید قواعد فقهیه، مثل قاعده کل ما یضمن را داخل در تعریف علم اصول قرار بدهید یا باید ملترم شوید که بحث اصول عملیه که یک ثلث از مباحث اصول را تقریباً تشکیل می دهد، خارج از مباحث اصول است و اینها استطرادا در بحث اصول مورد بحث قرار گرفتند.

پاسخ نقد پیشگفته توسعه در معنای استنباط

این اشکال مبتنی بر این است که ما در استنباط، یک خصوصیتی را قائل بشویم و بگوئیم: معنای استنباط عبارت از اثبات حکم است، حالا اثبات حکم بالوجدان باشد یا بالشرع باشد. اما ما برای استنباط، این مقدار محدودیت قائل نیستیم، ما برای استنباط یک معنای وسیعی قائل هستیم، حتی مسأله تنجیز و تعذیر، منجزیت و معذرت را هم داخل در دایره استنباط می دانیم. می گوئیم: معنای استنباط این نیست که یک حکمی وجدانا ثابت شده باشد یا شرعا، نه این یک قسم از استنباط است،

اگر شما نسبت به یک حکم شرعی، مثبتی ندارید، لکن منجز دارید یا نسبت به یک حکم شرعی معذر دارید، از همین معذر و منجز هم تعبیر به استنباط می‌کنیم و می‌گوییم: داخل در استنباط است.

بعد می‌فرماید: بله، آن تعریفی که مشهور کرد و کآن مرحوم آقای آخوند(ره) مسأله اصول عملیه را اشکال به مشهور کرد، مشهور برای استنباط یک معنای محدودی قائل شده است، آنها هم اگر مثل ما یک معنای وسیعی برای استنباط قائل بشوند، به آنها هم اشکال وارد نیست، لذا ما دایره استنباط را اینطوری توسعه می‌دهیم.

توضیحی از استاد پیرامون پاسخ پیشگفته

اینجا نیاز به توضیحی داشت که اگر دایره استنباط را توسعه دادیم، آیا فرق بین قواعد فقهیه و «لا تنقض الیقین بالشک» به چه کیفیتی تحقق پیدا می‌کند؟ مستشکل گفت: بین این دو هیچ فرقی نیست، شما قاعده «کل ما یضمن» را بر بیع منطبق کنید، ما هم «لا-تنقض» را بر نماز جمعه منطبق می‌کنیم، اگر استنباط است، هر دو استنباط است و اگر هم تطبیق است، هر دو تطبیق است. در مقام جواب از این اشکال، ایشان اکتفا کردند به این که ما از استنباط، یک معنای وسیعی استفاده می‌کنیم.

حالا که از استنباط یک معنای وسیعی استفاده کردید، منجزیت و معذرت را در کار آوردید، چطوری اینجا پیاده می‌شود؟ این را دیگر توضیح ندادند با این که نیاز به توضیح داشت و توضیحش این است که ما در مسأله نماز جمعه وقتی که سراغ لا تنقض می‌رویم، منجز و معذر است.

اگر لا-تنقض بر وفق واقع بود و حکم نماز جمعه به حسب واقع در عصر غیبت، وجوب بود، همین لا-تنقض گریبان ما را می‌گیرد، مسأله را بر مکلف منجز می‌کند، کما این که اگر فرضاً نماز جمعه به حسب واقع حرام باشد، لا-تنقضی که اثبات وجوب نماز جمعه در عصر غیبت را می‌کند، نسبت به آن حرمت واقعی عنوان معذر دارد یعنی خداوند نمی‌تواند بگوید: چرا نماز جمعه محرم را در عصر غیبت آوردید، با این که «لا تنقض الیقین بالشک» اقتضای بقاء وجوب نماز جمعه را می‌کند. پس در حقیقت در مورد نماز جمعه که مشکوک الحکم است فی عصر الغیبه «لا تنقض» به عنوان منجز و معذر مطرح است، اما در قاعده فقهیه اینطور نباید باشد، در قاعده فقهیه چون عنوان فردیت مطرح است، دیگر منجز و معذر نیست. برای این که فرقی نیست بین آن مورد که بیع است و بین «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»، بیع به عنوان فرد در این قاعده مطرح است، اما نماز جمعه، نه تنها به عنوان فرد مطرح است، لا تنقض پشتوانه است در آنجا، لا تنقض منجزیت و معذرت به وجود می‌آورد. (این تکه در کلام ایشان توضیح داده نشده است، اما روی سبک بیان ایشان، مرادشان چنین است).

پس، رکن اول در کلام ایشان در حقیقت روی کلمه استنباط متکی است و هدف، اخراج قواعد فقهیه ای است که شبهه دخول در تعریف علم اصول را دارد.

قواعد اصولیه علاوه بر خصوصیت اول، باید این جهت را داشته باشند که وقوعشان در طریق استنباط، نیاز به انضمام بعضی از قواعد اصولیه دیگر نداشته باشد، نیاز به ضم کبرای اصولیه دیگر نداشته باشد. وقتی در بحث حجیت خبر واحد وارد می شوید، اگر بخواهید قیاس استنباط را تشکیل بدهید، می گویند: روایت ثقه دلالت بر وجوب صلاه الجمعه کرده است، بعد هم می گویند: روایت ثقه حجه است، بعد هم می گویند: این وجوب بر شما تنجز پیدا کرده است، اگر به حسب واقع ثابت باشد.

اما قواعدی در علوم دیگر مطرح است که آنها هم ارتباط به استنباط دارند، آنها هم پایه و مبنای استنباط هستند، اما در عین حال این تعریف علم اصول آنها را خارج می کند، مثل علم لغت، مثل علم رجال و درایه، مثل علم صرف و نحو. همه این علوم را اگر کسی واجد نباشد که معنای واجدیت هم این نیست که احاطه کامله داشته باشد، بلکه آن مقداری که مورد نیاز است از صرف و نحو بداند، از لغت ولو به مراجعه آشنا باشد، از رجال و درایه آشنا باشد، اینها همه دخالت در استنباط دارند، همه اینها نقش در استنباط دارند. اگر کسی صرف و نحو عربی را نداند، نمی تواند استنباط بکند، لغت و درایه و رجال را نداند، نمی تواند استنباط کند؛ لکن فرق بین این علوم و بین علم اصول در این جهت است که در رابطه با این علوم، اگر ما بخواهیم یک قیاسی تشکیل بدهیم، نیاز به یک قاعده اصولیه هم داریم، بدون قاعده اصولیه نمی شود استنباط کرد، بدون ضم کبرای اصولیه نمی شود استنباط کرد و تنها قواعد اصولیه است که نیاز به انضمام قاعده دیگر ندارد و نیاز به ضم یک قاعده ای غیر از خودش ندارد.

مثلاً- در علم رجال می خوانید که «زراره ثقه» و از اصحاب اجماع هم هست که «اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عن جماعه، منهم زراره بن اعین». اگر شما بخواهید حکم را استنباط کنید، به مجرد ثقه بودن زراره نمی شود حکم نماز جمعه را استنباط کرد، باید یک قاعده اصولیه کنار این ثقه بودن زراره گذاشته بشود. بگوییم: «زراره ثقه و خبر الثقه حجه» آنگاه قول زراره می تواند حجیت پیدا کند، و الاً صرف این که «زراره ثقه» نمی تواند مسأله را حل کند. پس فرق بین «زراره ثقه» که در علم رجال مطرح است و «خبر الثقه حجه» که در علم اصول مطرح است، با این که هر دو در استنباط نقش و دخالت دارند، این است که «زراره ثقه» برای استنباط حکم کافی نیست، باید «خبر الثقه حجه» هم به او اضافه بشود، باید یک مسأله اصولیه کنارش گذاشته شود. همینطور در باب لغت، شما اگر به لغت مراجعه کردید، در رابطه با معنای «صعید» که در آیه تیمم ذکر شده است، دیدید لغوی می گویند:

«الصَّيْعِدُ هُوَ مَطْلُوقٌ وَجِهَ الْأَرْضِ» همین کفایت نمی کند که شما استناد به آیه تیمم بکنید، باید کنار این قول لغوی، یک مسأله اصولیه به عنوان «قول اللغوی حجه» قرار داده بشود، آن وقت بتوانید استناد به آیه «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» داشته باشید، و الاً صرف این که لغت می گویند: صَعِيدٌ مَطْلُوقٌ وَجِهَ الْأَرْضِ

است، کافی نیست برای استدلال به آیه تیمم و استنباط حکم از آیه تیمم.

پس، این علومی که نقش در استنباط دارند، با علم اصول فرقی در این جهت است که اینها در راه استنباط باید کنارشان یک مسأله اصولیه و قاعده اصولیه گذاشته بشود، اما خود قاعده اصولیه نیاز ندارد که کنار او یک قاعده اصولیه دیگر گذاشته شود، تا استنباط محقق گردد.

نقد تعریف پیشگفته

اشکالی که به بعضی از تعاریف دیگر هم ذکر کردیم. ایشان هم در تعریف علم اصول می فرمایند:

«هو العلم بالقواعد» درحالی که ما به مشهور عرض کردیم که علم به قواعد، علم اصول نیست، اگر قواعد اصولیه باشد و یک نفر هم خدای نکرده سراغش نرود، باز هم علم اصول در جای خودش محفوظ است، اینطور نیست که علم به این قواعد، علم اصول باشد، علم اصول، نفس این قواعد است، مجموعه مسائل اصولیه را از آن تعبیر به علم اصول می کنند، نه علم به این قواعد را، علم به این قواعد، علم به علم اصول است، نه این که خودش علم اصول باشد.

اشکال دیگری که از این مهمتر است، معنای استنباط است. آیا استنباط را می توانیم یک معنای وسیعی از آن بکنیم که منجزیت و معذرت را هم شامل بشود؟ در موارد تنجیز و تعذیر، کلمه استنباط تنها که نیست، کلمه استنباط مضاف الیه دارد، می گوئید: استنباط حکم کلی شرعی. اگر خبر واحد حجت قائم شد بر وجوب نماز جمعه و ما مثل مرحوم آقای آخوند(ره) حجیت را به معنای منجزیت و معذرت معنا کردیم، آیا معنای منجزیت و معذرت چیست؟ معنای منجزیت و معذرت عبارت است از دو قضیه شرطیه، یعنی دو تا قضیه ای که با کلمه «ان» شرطیه و کلمه اگر در فارسی عنوان می شود، یعنی وقتی که زراره وجوب نماز جمعه را روایت می کند و شما می گوئید:

خبر زراره حجه و حجیت را به معنای منجزیت و معذرت معنا می کنید، معنایش این است که بعد از خبر زراره اینطوری می گوئیم که «ان کان قول زراره مطابقا للواقع، فالواقع منجز علینا و ان کان قول زراره مخالفا للواقع فنحن معذورون فی مخالفه الواقع». آیا معنای منجزیت و معذرت غیر از این است؟ اگر معنایش این شد، این استنباط حکم است؟ شما در رابطه با نماز جمعه چه چیزی را استنباط کردید؟ به ذهنتان خطور نکند که ما مظنه پیدا می کنیم به وجوب نماز جمعه، استنباط شامل مظنه هم می شود! نه، چه بسا که اصلا مظنه هم از قول زراره برای شما پیدا نشود، لکن در عین حال قول زراره شرعا حجیت دارد، ولو این که هیچ مظنه ای هم از قول زراره پیدا نشود. پس مسأله حجیت، هیچ دایره مدار حصول ظن نیست.

اگر حجیت به معنای منجزیت و معذرت شد، شما چه چیزی را استنباط کردید؟ می توانید بگوئید که ما حکم نماز جمعه را استنباط کردیم؟ شما که دو تا قضیه شرطیه بیشتر نداشتید که هر دو با «ان» شروع می شد «ان کان خبره موافقا للواقع، فالواقع منجز و ان کان خبره مخالفا للواقع فنحن

معدورون» آیا اگر این دو قضیه را اگر کنار هم بگذاریم، شما اسمش را استنباط حکم می گذارید؟

ما در مقام، در تعریف علم اصول هستیم، این تعریف علم اصول را برای چه چیزی می خواهیم؟ علم اصول را برای این می خواهیم تعریف کنیم که ضابطه مسائل اصولیه به دست ما بیاید، قانون کلی مسأله اصولی و معیار در مسأله اصولی به دست ما بیاید، لذا وقتی علم اصول را تعریف می کنیم (حالا کلمه علم باشد یا نباشد، در این جهت نقشی ندارد) قواعد را می آوریم و می گوییم: قواعدی است که این خصوصیات را داشته باشد. پس، ما تعریف علم اصول را برای داشتن یک ضابطه و معیار برای قواعد اصولیه می خواهیم، یعنی در تعریف علم اصول، قواعد اصولیه ضابطه اش مشخص می شود.

چه موقع انسان در مقام تعریف برمی آید؟ آنجا که چیز مجهولی را می خواهد مشخص کند.

ایشان که در مقام تعریف، خود کلمه اصولیه را در کار آورده است، می گوید: «من دون حاجه الی ضم کبری اصولیه» کبرای اصولیه کدام است؟ بحث ما در این کبرای اصولیه است، بحث ما در تشخیص کبرای اصولیه است، بحث ما در تعیین ضابطه برای این کبرای اصولیه است. شما ضابطه دست ما می دهید، علم اصول را تعریف می کنید و می گوئید: علم اصول، علم به قواعدی است که «يقع بنفسها فی طریق استنباط الحکم الالهی الشرعی الکلی من دون حاجه الی ضم کبری اصولیه» کبرای اصولیه را ما می خواهیم از همین تعریف علم اصول بدست بیاوریم، ما که خارجا یک معیاری برای کبرای اصولیه نداشتیم.

شما که در مقام تعریف برآمدید و ضابطه مشخص می کنید، آن وقت در مقام بیان ضابطه می گوئید: «من دون حاجه الی ضم کبری اصولیه» ضابطه این کبرای اصولیه چیست؟

به عبارت روشنتر: چون کلمه کبرای اصولیه در تعریف اخذ شده است، لذا علم به تعریف علم اصول متوقف است بر این که این کبرای اصولیه را قبلا تشخیص داده باشیم، درحالی که تشخیص کبرای اصولیه هم متوقف بر این تعریف است، والا ما از کجا کبرای اصولیه را تشخیص بدهیم؟ آیا یک ضابطه دیگری غیر از تعریف در اینجا ما می توانیم داشته باشیم؟

مهمترین اشکالی که بر تعریف بعضی الاعلام وارد است، این است که تعریف دوری است و دور باطل است. ما نمی توانیم در تعریف علم اصول به این تعریف دوری متکی باشیم.

پرسش

۱ - تعریف آقای خوئی (ره) از علم اصول را بیان کنید.

۲ - رکن اول و دوم تعریف ایشان را توضیح دهید.

۳ - نقد ایشان بر رکن اول را توضیح دهید.

۴ - توضیح استاد پیرامون پاسخ از نقد پیشگفته را بیان کنید.

۵ - نقدهای سه گانه استاد بر تعریف آقای خوئی (ره) را توضیح دهید.

ص: ۱۸۲

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعريف امام راحل(ره) از علم اصول

اشاره

آخرین تعریف در باب علم اصول، تعریفی است که امام بزرگوار بیان فرموده اند و من عین عبارت را می خوانم و خصوصياتی را که در این تعریف اخذ و ملاحظه شده، بررسی می کنیم تا ببینیم که آیا اشکالی بر این تعریف وارد است یا نه؟ ایشان می فرمایند: «هو القواعد الآئیه، الّتی یمكن أن تقع کبری» مقرر نوشته «فی کبری» که فی غلط است قاعدتا «الّتی یمكن أن تقع کبری استنتاج الاحکام الکلیّه الفرعیّه الالهیه أو الوظیفه العملیه» علم اصول عبارت از قواعدی است، اولین خصوصیتی که در این قواعد اخذ شده و در جهت اصولیت این قواعد نقش دارد، آلی بودن این قواعد است.

توضیحی پیرامون قواعد آلی و استقلال

آلی با الف در مقابل استقلال، یعنی ما دو گونه قواعد داریم، هر دو گونه هم به عنوان کبرای استنتاج حکم الهی می تواند واقع بشود، لکن فرق این است که بعضی از قواعد آلیت دارند و بعضی از قواعد استقلال دارند، معنای آلیت و استقلالیت این است که قواعد آلی آن قواعدی است که وسیله و طریق رسیدن به هدف دیگری است، خودش هدف نیست استقلالاً، بلکه راه رسیدن به هدف است، راه رسیدن به حکم کلی الهی فرعی است و به تعبیر مقرر «قواعد آئیه ما به ینظر و قواعد

استقلالیه ما فیه ينظر» است، گاهی چیزی منظور به است، یعنی به سبب او انسان نظر به چیز دیگری دارد و این، طریق و مرآت برای آن شیء دیگر است، اما گاهی چیزی خودش منظور فیه است، یعنی خودش مورد نظر و ملاحظه است و خودش هدف است.

قید آلیت را برای این پیش آوردیم که قواعد فقهیه ای را که چنین خصوصیتی در آنها وجود دارد که آنها هم کبرای استنتاج می توانند واقع شوند، خارج کنیم. برای این که شما هر قاعده فقهیه ای را در نظر بگیرید، می بینید خودش مقصود بالاصاله است «ما فیه ينظر» است، نه «ما به ينظر» قواعد فقهیه جنبه آلیت ندارند، هر قاعده فقهیه ای، گرچه حکم کلی را از آن استنتاج می کنید، اما خودش استقلال دارد، «کل عقد یضمن بصحیحه، یضمن بفاسده» گرچه شما این قاعده را در مورد بیع مورد نظر قرار می دهید و از راه این قاعده، می گوید در بیع فاسد ضمان تحقق دارد، اما اینطور نیست که این قاعده اصالت نداشته باشد و منظور فیه نباشد، بلکه این قاعده خودش اصالت دارد و بیع و اجاره و اشباه ذلك مصداق این قاعده اند. لذا این قاعده «ما یضمن» گرچه در طریق استنتاج حکم بیع، حاکم می شود، شما می گوید: «البيع الفاسد یضمن بصحیحه» بعد هم می گوید: «کل عقد یضمن بصحیحه، یضمن بفاسده» و نتیجه می گیرید که «البيع الفاسد یضمن به» اما معنای این استنتاج چنین نیست که این قاعده «کل ما یضمن» که به عنوان کبرا در این استنتاج واقع شده، اصالت خودش را از دست داده باشد.

همان طوری که در «العالم متغیر و کل متغیر حادث» است که «کل متغیر حادث» در مقابل نتیجه ای که بعد شما می گیرید «العالم المتغیر حادث» دیگر «کل متغیر حادث» تبعیت دارد، دیگر «کل متغیر حادث» آلیت دارد، «کل متغیر حادث» با این که عالم هم جزء اوست و عالم هم متغیر است و نتیجه هم می گیرید «العالم حادث»، لکن «کل متغیر حادث» اصالتش همیشه محفوظ است.

پس جنبه آلیت که اولین خصوصیت موجوده در قواعد اصولیه است، در قواعد فقهیه وجود ندارد و حتی ایشان می فرمایند که ما در باب قاعده حرج و قاعده ضرر با این که اینها قواعد فقهیه هستند، آنجا هم همین حرف را می زنیم. برای این که قاعده «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» یک مقیدی است در مقابل احکام مطلقه اولیه، دلیل روزه «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ» اطلاق دارد، «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» به عنوان یک دلیل مقید منها به صورت حکومت، حکومتی است که نتیجه اش عبارت از تقید است، در مقابل «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ» مطرح است. مثلاً قاعده لا ضرر به عنوان یک مقید در مقابل اطلاق دلیل وجوب وضو مطرح است، منها عنوانش عنوان حکومت است، نتیجه اش عبارت از تقید است، این قاعده لا ضرر و لا حرج دو قاعده فقهیه هستند و خودشان اصالت دارند. برای این که اینها مقیدند، چطور «لا تعتق الرقبه الکافره حکم فقهی الهی» قاعده لا ضرر هم اگر این معنا را داشته باشد، آن هم «حکم فقهی الهی» منها به صورت حکومت، عنوان مقید پیدا می کند، همانطوری که «لا تعتق الرقبه الکافره» به عنوان یک مقید رسمی در مقابل «اعتق الرقبه»

خودش یک حکم الهی کلی است، قاعده لا ضرر هم همین است. پس، اولین خصوصیت، آلی بودن قواعد اصولیه است در مقابل قواعد فقهیه که آنها استقلالیت دارند.

استصحاب و قاعده حل، آلیت و استقلالیت

دوتا از ادله اصول عملیه را در رابطه با آلیت و استقلالیت باید بررسی کنیم، یکی دلیل استصحاب است، «لا تنقض یقین بالشک» و دیگری هم دلیل قاعده حلیت است، «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام». آیا در اینها آلیت وجود دارد یا نه؟ آیا دلیل استصحاب «لا تنقض یقین بالشک» قاعده آلیه ام استقلالیه؟ و دلیل قاعده حل «کل شیء لک حلال» قاعده آلیه ام استقلالیه؟ آنچه انسان ابتداء به ذهنش می آید، می گوید: خود این «لا تنقض یقین بالشک» یک حکم الهی است، خودش استقلال دارد. یکی از احکام کلی الهی «لا-تنقض یقین بالشک» است. اگر این «لا تنقض یقین بالشک» در روایات زراره و بعضی از روایات دیگر وارد نشده بود، ما نمی توانستیم به چنین حکم کلی الهی دسترسی پیدا کنیم. پس ابتداء به ذهن می آید که «لا تنقض یقین بالشک» استقلال دارد، خودش باید از راه روایت زراره ثابت شود، همانطوری که وجوب نماز جمعه را شما از راه روایت به دست می آورید، «لا تنقض یقین بالشک» هم از راه روایت به دست می آید و هردوی آنها هم حکم کلی الهی هستند.

لیکن واقع مسأله این نیست؛ در «لا-تنقض یقین بالشک» گرچه حکم الهی است، ولی این حکم الهی آلیست، نه استقلالیه، برای این که این «لا تنقض یقین بالشک» مثل مسأله جعل حجیت برای خبر واحد است. شارع، حجیت را برای خبر واحد جعل کرده است، حجیت مجعول شارع است، حجیت حکم کلی الهی است روی خبر واحد، گرچه حجیت خبر واحد را ما از راه بنای عقلا هم بگیریم و بگوییم که شارع مقدس امضا کرده، بنای عقلا را که بهترین دلیل بر حجیت خبر واحد همین معناست که عبارت از بنای عقلا بر عمل به قول ثقه و امضا کردن شارع است این بنای عقلا را در رابطه با شرعیات، اما در عین حال، چه کسی خبر واحد را در اسلام حجت قرار داده، ولو امضاء؟ شارع امضا کرده، شارع جعل کرده حجیت را ولو به صورت امضا، معنای امضا این نیست که از جعل شرعی بودن خارج شود، اما در عین حال، آیا می توانیم بگوییم: حجیت خبر واحد یک امر استقلالیه است یا این که شارع خبر واحد را برای این حجت کرده که اگر زراره وجوب نماز جمعه را روایت کرد، نماز جمعه را به گردن ما بگذارد و تحمیل کند، و گرنه نفس حجیت خبر واحد استقلالیه ندارد.

درباره «لا-تنقض» هم مسأله از همین قرار است. «لا تنقض» را گرچه شارع جعل کرده، فرموده است: «لا تنقض یقین بالشک» اما این لا تنقض، مقصود بالاصاله نیست، «لا تنقض» برای این است که شما حکم نماز جمعه را از آن استفاده کنید، حکم بقاء نجاست را استفاده کنید، حکم بقاء تحریم را استفاده کنید، حکم بقاء استصحاب را در مصادیق استصحابات مختلفه استفاده کنید. لذا ظاهر این

است که «لا- تنقض یقین بالشک مع أنه حکم الهی کلی و یستنتج منه حکم الهی کلی آخر» از راه «لا- تنقض» و جوب نماز جمعه استفاده می شود، لکن در این حال آلیت دارد، نه استقلالیت.

تاریخ ۶۷/۱/۸** (در این لحظه از درس، دشمن بعثی عراق، با هواپیماهای جنگی خود شهر مقدس قم را مورد بمباران شدید هوایی قرار داد، لکن ملت تاریخ ساز ما مقاومت بی نظیر خود را در تاریخ به ثبت رسانده و همه یاره گویان را به جای خود نشانده و خواهد نشانده.)**

گرامی باد یاد امام بزرگوار خمینی کبیر «رضوان الله تعالی علیه» و یاد سربازان گمنام او. گرامی باد یاد لحظات پرشور و حادثه و یاد شهدای گلگون کفن انقلاب اسلامی

در باب قاعده حلیت به مشکل برخورد می کنیم، برای این که قاعده حلّ «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» و همینطور اصاله الطهاره، گرچه اصاله الطهاره روی مسلم بودن و قلت مباحث در اصول مطرح نشده، لکن آن هم جزء مباحث اصولیه است، اما قاعده حلیت رسماً در باب برائت مطرح است و اصلاً برائت شرعیّه همان قاعده حلیت است.

آن وقت سؤال این است که آیا این قاعده حلیت آلیت دارد یا استقلالیت دارد؟ ظاهرش این است که استقلالیت دارد. قاعده حلیت با قاعده «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» هیچ فرق نمی کند، هر دو استقلال دارند. شما در ذهنتان نرود که ما از راه قاعده حلیت، حلیت شرب تنن مشکوک الحرمه را استفاده می کنیم. آن به عنوان یک مصداق استفاده می شود، همانطوری که از راه قاعده «ما یضمن» حکم بیع فاسد را شما استفاده می کنید. لذا این کلمه آلیه در مورد قاعده حلیت و در مورد اصاله الطهاره منتقض است، یعنی اینها به عنوان بحثهای اصولی مطرح است، درحالی که اینها عنوان آلیت در آنها وجود ندارد؛ لکن از کلام امام راحل (ره) استفاده می شود که مانعی ندارد که بگوییم:

اینها جزء مباحث علم اصول نیستند، چه اشکالی دارد که ما ملتزم به خروج اینها از مباحث علم اصول بشویم؟ لکن مشکل است این التزام. این یک خصوصیت در این تعریف مرحوم امام.

اما خصوصیت دوم، قواعد آلیه ای که امکان داشته باشد که کبرای استنتاج قرار بگیرد، چرا این کلمه امکان را در کار آوردند؟ این خصوصیت برای چیست؟ برای این جهت است که یک سلسله مباحث اصولیه داریم که اصولی بودنشان مسلم است، لکن مشهور یا بالاتر از مشهور و بلکه در بعضی از اینها اجماع بر عدم اعتبار آنها قائم شده، مثلاً در باب شهرت فتوائیه که بحث می شود که آیا شهرت فتوائیه حجیت دارد یا نه؟ اکثراً قائل به عدم حجیت شهرت فتوائیه هستند یا اجماع منقول به

خبر واحد را، حتی آنهایی که خبر واحد را حجت می دانند، اجماع منقول به خبر واحد را حجت نمی دانند یا بحث قیاس را، بحث قیاس، گرچه در کتب اصولیه فعلیه ما مطرح نیست، ولی به عنوان یک بحث اصولی مطرح است، منتها علمای شیعه چون قائل به عدم حجیت بودند، دیگر این بحث را مخصوصاً در این اواخر در مباحث اصولیه شان مطرح نکردند. اما ما بحث از این نداریم که چه حجت است یا حجت نیست؟ بحث از این داریم که شهرت فتوایی، گرچه مشهور مثلاً قائل به عدم حجیتش هستند، آیا این بحث جزء مباحث اصولیه است یا نه؟ می گوییم: بله. برای این که شهرت فتوایی امکان دارد که کبرای استنتاج واقع بشود، گرچه مشهور عملاً به این امکان قائل نشدند؛ اما قائل به او نشدن، غیر از مسأله امکان وقوع در طریق استنباط و کبرای استنتاج است.

مثال روشنتر: مسأله حجیت خبر واحد است، خبر واحد را جمعی قائل به حجیتش هستند و بعضی از بزرگان قدماء مثل سید مرتضی و ابن ادریس، قائل به عدم حجیت خبر واحد هستند. آیا بحث حجیت خبر واحد از نظر آنهایی که قائل به عدم حجیت خبر واحد هستند، بحث اصولی نیست؟ بگوییم: چون شما قائل نیستید به حجیت خبر واحد، لذا از نظر شما این بحث اصولی نخواهد بود. اینطور نیست مسأله، بحث حجیت خبر واحد مسأله اصولیه و هیچ فرق نمی کند بین آنهایی که قائل به حجیت هستند و بین آنهایی که قائل به حجیت نیستند.

پس این کلمه «یمكن» امکان داشته باشد که کبرای برای استنتاج واقع بشود، این امکان سبب می شود که مسأله حجیت خبر واحد، هم از نظر قائلین به حجیت و هم از نظر قائلین به عدم حجیت، به عنوان مسأله اصولیه مطرح باشد. کلمه «یمكن» برای این هدف است.

«یمكن أن تقع کبری» ممکن است که به عنوان کبری واقع بشود، این کلمه کبری اشاره به همان نکته ای بود که دیروز در کلام بعض اعلام ذکر شد که قواعد ادبیه هم جنبه آلیت دارد، رجال و درایه هم جنبه آلیت دارد، لغت هم جنبه آلیت دارد، همه اینها برای استنتاج حکم کلی الهی جنبه آلیت دارند؛ اما فرقیان این است که قواعد اصولیه در مقام تشکیل قیاس به عنوان کبری مطرح می شود و کبرای قیاس استنباط قرار می گیرد، اما رجال و درایه و لغت اینطور نیست، همانطور که دیروز اشاره کردم. شما در رجال می بینید که زراره ثقه، ثقه بودن زراره مسأله را تمام نمی کند، یک کبری لازم دارد و «قول کل ثقه حجه» که در اصول مطرح است و قاعده اصولیه این کبری را بیان می کند. لذا این کلمه «کبری» برای این است که آن علوم دیگر گرچه جنبه آلیت دارند، اما چون موقعیت کبری را در استنتاج ندارند، لذا آنها خارج می شوند.

کبری برای استنتاج احکام کلیه فرعیه الهیه یا وظیفه عملیه است؟ ایشان نتیجه را دو نوع کرده، استنتاج دو مسأله را بیان کرده، یکی استنتاج حکم الهی کلی فرعی که البته یک نکته ای هم در اینجا بیان می کنند، می فرمایند که ما گفتیم: حکم الهی کلی، اما قید عملی به او نزدیک، نگفتیم: احکام عملیه کلیه الهیه، برای این که همه احکام الهیه عملیه نیستند، مباحثی که راجع به احکام وضعیه است،

مستقیماً حکم عملی نیستند. مباحث مربوط به طهارات و نجاسات و مطهرات، اینها مستقیماً حکم عملی نیست. «الدم نجس» این حکمی است به نجاست روی موضوع دم و عنوان عملی در نفس این حکم وجود ندارد؛ منتها یک حکم دیگری داریم که «کل نجس یجب الاجتناب عنه» اما آن یک حکم دیگری است، «الدم نجس»، خودش یک حکم مستقل وضعی است و حکم الهی کلی فرعی است.

لذا می فرماید: قید عملی بودن را در این اولی ذکر نکردیم تا کثیری از احکام استنتاج شده مثل وضعیات، طهارات، نجاسات، مطهرات، منجسات و امثال ذلک را شامل شود.

اما این که دوتا کردیم، روی همان نکته ای که مرحوم آقای آخوند(ره) بیان کردند. دیدید که مرحوم آقای آخوند(ره) هم برای قواعد اصولیه یکی از دو خصوصیت را مطرح کرد که خصوصیت دومش «او التي ينتهي اليها في مقام العمل» بود که در کلام ایشان به عنوان وظیفه عملیه مطرح شده، یعنی قواعد اصولیه گاهی استنتاج حکم الهی نمی کند، گاهی حکم شرعی را بیان نمی کند؛ لکن وظیفه مکلف را در مقام عمل بیان می کند و مثالش هم همان مسأله ظن انسدادی است بنا بر حکومت به آن کیفیتی که ما قبلاً ذکر کردیم.

آنگاه در پایان می فرمایند: بعضی از مسائل هست که بین علم اصول و بعض علوم دیگر متداخل است. مثل این که شما بحث می کنید که آیا هیئت افعال از نظر لغت، وضع برای وجوب شده یا نه؟ این مسأله، هم مسأله اصولیه است و هم مسأله لغوی، مانعی ندارد که علوم در بعضی از مسائل تداخل کرده باشند. لکن روی معیاری که در تعریف علم اصول بیان شد، باید بگوییم: همین مسأله که هیئت افعال آیا لغتاً برای وجوب وضع شده یا نه، را با دو دید می شود بررسی کرد، گاهی لغوی این مسأله را بررسی می کند، از نظر لغوی، خود این مسأله استقلال دارد. خود این یک لفظی است، یک هیأتی است، بحث می کند که آیا از نظر لغت موضوع له اش وجوب است یا نه؟ اما همین مسأله، وقتی که در اختیار اصولی قرار می گیرد، چون اصولی قواعد اصولیه را برایش آلیت قائل است و مقدمه لفقّه می داند، لذا دیدش در رابطه با این مسأله هم همان دید آلی است. لغوی به عنوان استقلالی نگاه به این مسأله می کند، اما اصولی به عنوان آلی نگاه به مسأله هیئت افعال از نظر دلالت بر وجوب می کند.

نقد استاد بر کلام امام راحل(ره)

روی هم رفته این تعریفی که ایشان فرمودند، جدا اسدّ التعاریف است و از همه تعاریف اشکالش کمتر است، منتها بعضی از اشکالات در اینجا هست، یکی همان مسأله قاعده حلیت و طهارت است که ایشان خودشان دفع توهم کردند و فرمودند: مانعی ندارد ما ملترم بشویم به این که اینها مباحث اصولیه نیستند.

البته معنایش این است که برائت شرعیّه را از برائت عقلیه جدا کنیم، بگوییم: برائت شرعیّه داخل در مسأله اصول نیست، اما برائت عقلیه به عنوان مسأله اصولیه مطرح است و این قدری سخت است

برای انسان که تفکیک بکند بین براءت شرعی و براءت عقلی، براءت شرعی را خارج از مسائل اصول بداند، اما براءت عقلی را داخل در مسائل اصول بداند.

اشکال دیگر همان اشکالی است که ما به مرحوم آخوند(ره) کردیم، البته آن مبتنی بر این است که ایشان آن مبنای مرحوم آخوند(ره) را هم قبول داشته باشند. مرحوم آخوند(ره) می فرمودند که قاعده اصولیه یکی از دو جهت باید در آن باشد، ما گفتیم: آیا علم اصول یک غرض دارد یا دو غرض؟ اگر یک غرض دارد، دو قاعده ای که قدر جامع بینشان نباشد، روی مبنای خودتان نمی تواند تأثیر در غرض واحد داشته باشد.

اما این اشکال شاید به امام بزرگوار وارد نباشد. برای این که این مسأله تأثیر و تأثر در حوزه واقعیات و حقایق است.

پرسش:

۱ - تعریف امام راحل(ره) از علم اصول را بیان کنید.

۲ - قواعد آلی و استقلال را توضیح دهید.

۳ - آیا استصحاب و قاعده حلّ استقلال دارند؟

۴ - نقد استاد بر کلام امام راحل(ره) را بیان کنید.

ص: ۱۸۹

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

توضیحی پیرامون قواعد اصولی و فقهی

اشاره

برای تکمیل بحث، لازم است این مطلب را هم بحث کنیم که موارد زیادی مبهم است که فلائن مسأله که به صورت قاعده کلیه است، آیا «مسأله اصولیه أم مسأله فقهیه؟» تمایز مسأله اصولیه از مسأله فقهیه چیست؟ می دانیم که قواعد کلیه زیادی در فقه داریم و حتی کتابهایی به عنوان «القواعد الفقهیه» یا «قواعد الفقه» در این رابطه نوشته شده است و در آنجا هم مثل علم اصول قواعدی را مطرح می کنند و مورد بحث قرار می دهند و اثباتا یا نفیا نتیجه گیری می کنند. ضابط مشخصی برای این جهت که قاعده اصولیه چه خصوصیتی را باید دارا باشد تا به آن قاعده اصولیه گفته شود و قاعده فقهیه چه مزیتی را دارا هست که به آن قاعده فقهیه گفته می شود، ملاک و ضابطه در این رابطه چیست؟

در این زمینه مرحوم محقق نائینی (ره) می فرماید: قاعده اصولیه و مسأله اصولیه عبارت از قاعده ای است که متضمن حکم کلی است و در رابطه با جزئیات هیچ نقشی ندارد. نتیجه مسأله اصولیه به عنوان یک حکم کلی مطرح است و اصلا به احکام جزئی ارتباط پیدا نمی کند؛ اما قواعد فقهیه، ولو این که گاهی نتیجه آنها هم حکم کلی است، اما در عین حال، صلاحیت این معنا را هم دارد که درباره حکم جزئی به آن قواعد تمسک کنیم، یعنی متضمن حکم جزئی هم هست. مثلا در قاعده

«ما یضمن» ولو این که شما از این قاعده حکم بیع فاسد را استفاده می کنید و حکم بیع فاسد به عنوان حکم کلی مطرح است، اما در عین حال، اگر در یک مورد جزئی هم شما بخواهید به این قاعده تمسک بکنید، مانعی ندارد. در یک بیع شخصی، در یک بیع جزئی فاسد، اگر شما بخواهید ببینید ضمان هست یا نه؟ می توانید به قاعده «ما یضمن» تمسک کنید و بگویید: «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و هذا البیع الشخصی عقد یضمن بصحیحه فیضمن بفاسده». اما برخلاف «لا تنقض الیقین بالشک» که در بحث استصحاب بحث می کنید که استصحاب گاهی در شبهات موضوعیه جاری می شود و گاهی در شبهات حکمیه، گاهی «لا تنقض الیقین بالشک» را در مورد نماز جمعاً مشکوک الوجوب فی عصر الغیبه استفاده می کنید، گاهی «لا تنقض الیقین بالشک» را در مورد نجاست عباى خودتان که اول آفتاب نجس بوده و حالا شک دارید که نجاستش رفع شده یا نه، پیاده می کنید به عنوان شبهه موضوعیه.

شاید در ذهن شما بیاید که «لا تنقض» هم مثل قاعده «ما یضمن» شد. هم در موارد کلی از آن استفاده می شود، هم در مورد حکم جزئی نجاسه هذا العباء الشخصی، از «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده می شود. می گوییم: بله، ولی از این راه باید پی به این معنا ببریم که اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شود، داخل در مسائل اصول نیست. همانطوری که در اول تعریف علم اصول که من نظر مرحوم آخوند(ره) را ذکر می کردم، اشاره کردم که مبنای مرحوم شیخ و مرحوم آخوند(ره) و همینطور از این کلام مرحوم محقق نایینی استفاده می شود که اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شود، مباحثش داخل در مباحث علم اصول نیست. برای این که اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شود، نتیجه اش حکم جزئی است، نتیجه اش نجاسه هذا العباء است. اصاله الحلیه ای که در این مایع مردد بین خمر و خلّ به کار می رود، نتیجه اش حلیه هذا المایع است و حلیه هذا المایع حکم جزئی و مسأله اصولیه نمی تواند مفادش حکم جزئی باشد. مفاد مسأله اصولیه باید حکم کلی باشد؛ اما برخلاف قاعده فقهیه که هم برای استفاده حکم کلی احیاناً قابل طرح است و هم صلاحیت برای استفاده حکم جزئی دارد.

خلاصه امتیاز اول

در حقیقت ملاک فرق روی این مبنایی که ایشان در اوایل بحث اصولش مطرح کرده، این است که «المسأله الفقهیة صالحه لاستفاده الحکم الجزئی و المسأله الاصولیه لا تصلح الا لاستفاده الحکم الکلی» و روی همین جهت اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، خارج از مباحث علم اصول است، در اوایل اصول مرحوم نایینی اینطوری بحث کردند؛ لکن در کتاب استصحاب تقریباً دوتا فرق را بیان کردند، ولو این که این دو جهت باهم ارتباط هم دارد. یکی همین مسأله کلیت و جزئیت است، منتها با یک اضافه ای، جزئی را اینطوری معنا کردند، گفتند: جزئی آن

است که «یتعلق بعمل آحاد المکلفین بلا- واسطه آخری» حکم جزئی آن است که مستقیماً ارتباط به عمل مکلف دارد، «هذا العباء نجس» که مرتبط به مکلف است. «هذا المایع المردد بین الخمر و الخلّ مباح و حلال» اما مسأله اصولیه نمی تواند بلا واسطه به عمل مکلف تعلق بگیرد؛ بلکه واسطه و جهتی در کار است. باید آن واسطه بیاید تا مسأله را پیاده کند، شما بحث کنید که «خبر الواحد حجه» مادامی که یک خبر واحدی قائم بر وجوب نماز جمعه نشود، این مسأله اصولیه نتیجه بخش نخواهد بود و وضع عمل مکلف را مشخص نخواهد کرد. در حقیقت معنای جزئی و کلی را بیان کرده اند، نه این که مخالف معنای اول است، منتها به این وصف مشخص کرده که جزئی یعنی تعلق بگیرد به عمل آحاد مکلفین بلا واسطه و کلی آن است که واسطه در کار است و با صرف حجیت خبر واحد، وضع نماز جمعه ای که فعل مکلف است، روشن نمی شود.

بیان امتیاز دوم

اشاره

جهتی را مرحوم شیخ در باب استصحاب بیان می کند: آیا استصحاب مسأله فقهی است یا جزء مسائل اصولی است؟ می فرماید: مسأله اصولیه آن است که نتیجه اش فقط به درد مجتهد می خورد و مجتهد اگر آن نتیجه را در رساله اش بنویسد، بلا فایده است، به درد مقلد نمی خورد، نتیجه مسأله اصولیه ارتباط به مجتهد دارد، اما مسأله فقهیه آن است که فقیه می تواند بدون هیچ واسطه ای همان را در اختیار مقلد بگذارد. در رساله اش بنویسد که «کل عقد مثلاً یضمن بصحیحته، یضمن بفاسده» صحیح است، اما در رساله اش نمی تواند بنویسد که «لا تنقض الیقین بالشک» مگر به لحاظ شبهات موضوعیه، اما به لحاظ شبهات حکمیه هزار «لا تنقض الیقین بالشک» در اختیار مقلد گذاشته شود، مقلد نمی تواند این را روی نماز جمعه پیاده کند. برای این که اگر مقلد بخواهد پیاده کند، باید تمام روایات را بررسی کند، اگر از روایات حکم وجوب نماز جمعه را نفی یا اثباتاً استفاده نکند، نماز جمعه به حال شک در بقاء وجوب باقی بماند، آن وقت «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده بشود.

مرحوم محقق نائینی (ره) در بحث استصحاب تبعاً لمرحوم شیخ انصاری (ره) در استصحاب رسائل می فرماید: فرق بین مسأله اصولی و فقهی همین است که مسأله فقهی را بی پرده، بدون واسطه می شود در اختیار مکلف قرار داد، اما مسأله اصولی چنین نیست، اگر شما به مقلد بگویید که خبر ثقه حجت است، به درد او نمی خورد، مگر این که بخواهید در موضوعات خارجیه و شبهات موضوعیه برایش مطرح کنید. مثل این که به مقلد بگویند: بینه در موضوعات خارجیه حجیت دارد. این در حقیقت فرق مهمی است که این دو بزرگوار بین مسأله اصولیه و مسأله فقهیه قائل شدند.

نقدی بر سخن شیخ

بعض الاعلام اشکالی به این مطلب دارند، البته ایشان اشاره به مرحوم شیخ نکرده اند و این کلام

را فقط به محقق نائینی (ره) اسناد داده اند، در حالی که محقق نائینی (ره) این کلام را از کتاب استصحاب رسائل شیخ اقتباس کرده و ریشه مسأله را مرحوم شیخ انصاری (ره) بیان کرده اند. ایشان می فرمایند: قبول داریم که تمام مسائل اصولیه نتیجه اش باید در اختیار مجتهد قرار بگیرد و معنا ندارد مسأله اصولیه نتیجه اش در اختیار مقلد واقع بشود، لکن آن طرفش اشکال دارد، ما بعضی قواعد فقهیه داریم که آنجا نمی شود مطلب را در اختیار مقلد گذاشت. یکی همین قاعده «ما یضمن» است، مقلد از کجا می داند که «بیع، عقد یضمن بصحیحه» ما هم تا کتاب مکاسب را نخوانده بودیم، نمی فهمیدیم، مقلد از کجا تشخیص بدهد که بیع از عقود است که «یضمن بصحیحه»، تازه بعضی از عقود الان محل بحث است، آیا اجاره نسبت به عین مستأجره از عقود است که «یضمن بصحیحه» باشد؟ با این که قاعده «ما یضمن مسأله فقهیه» مع ذلک مواردش را باید مجتهد مشخص کند. مجتهد باید بگوید: «البیع یضمن بصحیحه» و فلان معامله «لا یضمن بصحیحه».

همینطور در باب صلح، درباره کلی صلح، این مطلب را داریم که «الصلح جائز بین المسلمین» الا صلحی که مخالف کتاب باشد یا موافق کتاب نباشد و همینطور در باب شرط در ضمن معامله هم همینطور داریم: «المؤمنون عند شروطهم الا ما کان مخالفاً لکتاب الله او غیر موافق لکتاب الله»، مسأله صلح و شروط که بلا اشکال از مسائل فقهی است، اما از کجا مقلد می فهمد که فلان صلح مخالف کتاب و سنت هست یا نه؟ از کجا می فهمد که فلان شرط در ضمن معامله موافقت با کتاب و سنت دارد یا نه؟ مگر او آشنای به کتاب و سنت است تا بفهمد که شرط الخیاطه مخالفت با کتاب و سنت ندارد، اما فلان شرط مخالفت با کتاب و سنت دارد، با این که اینها هم مسائل فقهیه هستند و تا مجتهد مواردش را مشخص و افرادش را بیان نکند، نمی شود در اختیار مقلد قرار داد و اگر در اختیارش قرار بدهید، مقلد نمی تواند از آن استفاده کند.

آنگاه می فرمایند: فرق بین مسأله اصولیه و مسأله فقهیه در تطبیق و استنباط است. قاعده اصولیه در رابطه با استنباط حکم الهی است، اما قاعده فقهیه در رابطه با حکم الهی است، ولو این که کلی هم باشد، ولی مسأله تطبیق در آن مطرح است که در استنباط باید دو چیز مغایر باهم باشد و مسأله کلی و فرد و نوع و جنس نباشند. برای این که کلی و فرد، نوع و جنس عنوانشان عنوان تطبیق است، نه عنوان استنباط. پس، گرچه از قواعد فقهی حکم کلی استفاده شود، مسأله روی تطبیق پیاده می شود، اما در قواعد اصولیه عنوان استنباط مطرح است.

وقتی که قاعده طهارت را در شبهات حکمیّه جاری می کنید، مثلاً شک دارید که آیا الکل نجس است یا نه و هیچ دلیلی بر نجاست الکل به صورت کلی یا طهارتش نتوانیم پیدا کنیم، اگر به صورت کلی شک کردیم که الکل طاهر است یا نه، اینجا قاعده طهارت، طهارت الکل را به عنوان شبهه حکمیّه بیان می کند و این استنباط است، در حالی که قاعده طهارت هم از قواعد فقهیه است، یعنی ما جایی پیدا کردیم که قاعده، قاعده فقهیه است، ولی در عین حال استنباط در آن تحقق دارد که اگر

از

شما پرسند که طهارت الکل را از کجا استنباط کردید؟ می‌گویید: از راه قاعده طهارت، طهارت الکل را استفاده کردیم.

این اشکال وارد نیست. برای این که اولاً: قبول نداریم که قاعده طهارت قاعده فقهیه باشد. برای این که چه فرقی است بین قاعده طهارت و قاعده حلیت؟ این دو تا یک حکم دارد. اگر بخواهید اصولی بدانید هر دو باید اصولی باشد، اگر فقهی بدانید، هر دو باید فقهی باشد و همانطوری که اصولیین قاعده حلیت را مطرح کرده‌اند، عنوان اصولی دارد و لازمه اش این است که قاعده طهارت هم همین حکم را داشته باشد و ثانیاً: آیا تطبیق قاعده طهارت بر الکل غیر از تطبیق «کَلِمَا یُضْمَنُ بَصِحِّحَهُ یُضْمَنُ بَفَاسِدِهِ» بر بیع فاسد است؟ هر دوی آنها تطبیق و مسأله مصداق است. بعد از آنکه شما بر طهارت الکل دلیلی پیدا نکردید، مصداق «شیء شک فی طهارته و نجاسته» است. پس اینطور نیست که اگر ما طهارت الکل را از قاعده طهارت استفاده کردیم، این استنباط باشد، الکل یکی از مصداق «شیء شک فی طهارته و نجاسته» است، حکم هم کلی است، «هذا نوع منه و ذاک جنسه» لذا عنوان، عنوان تطبیق است، نه عنوان استنباط.

بیان تفاوت دیگری میان قواعد اصولی و فقهی

احتمال دیگری هم داده شده که بگوییم: قواعد اصولیه آنهایی است که در اکثر ابواب فقه می‌شود از آنها استفاده کرد، به یک باب دون سایر ابواب اختصاص ندارد؛ اگر قاعده ای به یک باب اختصاص پیدا کرد، دلیل بر این است که قاعده فقهیه است، اما اگر دیدیم در هر بابی به تناسب، اگر نوبت به مجرای این قاعده رسید، می‌شود این قاعده در آن پیاده بشود، اصولی است. مثلاً اگر از شما پرسند که استصحاب در کدام باب فقه جاری می‌شود؟ شما می‌گویید: اختصاص به بابی دون بابی ندارد. اما مسائل فقهیه اختصاص به باب خاص دارد، مثل همین «کَلِمَا یُضْمَنُ بَصِحِّحَهُ یُضْمَنُ بَفَاسِدِهِ» که منحصر به باب عقود معاوضی است، اما در کتاب نکاح، کتاب ارث «ما یُضْمَنُ بَصِحِّحَهُ یُضْمَنُ بَفَاسِدِهِ» معنا و مورد پیدا نمی‌کند. این حرف اگر درست باشد، لازمه اش این است که قاعده طهارت و حلیت را جزو مباحث فقهیه بدانیم. برای این که قاعده طهارت تنها در مسأله طهارت و نجاست مطرح است، قاعده حلیت هم تنها در مسأله دوران بین حلیت و حرمت مطرح است.

نظر استاد پیرامون امتیاز قواعد فقهی از اصولی

اشاره

من هرچه فکر کردم، دیدم آن نکته ای که در تعریف استاذنا الاعظم الامام ذکر شده، هم از نظر ضابطه بودن جالبتر است و هم واقعیت مسأله هم همین است که فرق بین مسأله اصولیه و فقهیه در آلیت و استقلالیت است. مسأله فقهی، ولو این که کلی باشد و کلیتش هم به صورت جنس باشد که تحت آن انواعی واقع شده باشد، لکن خودش مقصود بالاصاله است و استقلال دارد و «کل عقد

یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» استقلال دارد. لازم نیست که شما به انواعش نظر کنید، نفس این حکم با کلیت جنسی که در آن وجود دارد، اصیل است، اما در «لا- تنقض الیقین بالشک» می فهمیم که «لا- تنقض الیقین بالشک» برای خودش نیست، حجیت خبر واحد برای خودش نیست، حجیت ظواهر کتاب برای خودش نیست، برای این است که به دنبال حجیت خبر واحد یک خبر واحدی پیدا بکنیم که حکم نماز جمعه را بیان کند و از آن راه، حکم را استفاده کنیم. در «لا تنقض» هم مسأله همین طور است، «لا تنقض» هم برای خودش نیست، ولو این که حکم الهی.

کسی خیال نکند که اگر ما گفتیم: آیت دارد، معنایش این است که حکم الهی نیست! همانطوری که حجیت خبر واحد حکم الهی، لا تنقض هم حکم الهی، اما این حکم الهی برای بیان حکم نماز جمعه است، برای بیان آن حرامی است که قبلاً حرمتش مسلم بوده و بعد از نظر بقاء، مشکوک الحرمه شده، می خواهد حرمتش را ثابت کند. برای بیان آن مستحبی است که سابقاً استحبابش مسلم بوده و بعد بقای استحبابش مشکوک شده، باز می خواهد استحبابش را بیان کند و اصالت ندارد.

خلاصه نظر استاد

پس قاعده فقهیه جنبه استقلالیت دارد و قاعده اصولیه جنبه آلیت، لازمه حرف ما این است که اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه هم جاری می شود، باز جزو مباحث علم اصول است، کما این که ما می بینیم تمام بحثهای شبهه موضوعیه در اصول مطرح است و مشکل هم هست که اینها را خارج کنیم. چرا شبهات موضوعیه را از مباحث اصولیه خارج کنیم؟ استصحاب همانطوری که در شبهات حکمیه جاری می شود، در شبهات موضوعیه هم جاری می شود. چگونه بگوییم استصحاب جاری در شبهات حکمیه مسأله اصولیه، اما استصحاب جاری در شبهات موضوعیه مسأله فقهیه، همانطوری که لازمه بیان محقق نائینی و مرحوم شیخ و نظریه مرحوم آخوند(ره) هم همین است.

لذا اگر مایز را آلیت و استقلالیت قرار دهیم، بهتر است. فقط اشکال دیروز باقی می ماند که مسأله اصاله الحلیه یا اصاله الطهاره، اگر مسأله اصولیه است، نمی توانیم در آنها عنوان آلیت قائل بشویم، باید ملتزم شویم که اینها خارج از مباحث اصول هستند.

قاعده طهارت که خوشبختانه در اصول مطرح هم نشده، اما آنچه مطرح شده فقط اصاله الحلیه است، این را ما نمی توانیم برایش آلیت قائل بشویم، «کل شیء لک حلال» خودش استقلال دارد و تطبیقش هم بر موارد، تطبیق کلی بر فرد است؛ ولی در عین حال، اگر مایز بین مسأله اصولیه و فقهیه را همین آلیت و استقلالیت قرار بدهیم، از مایزهایی که دیگران ذکر کردند، به نظر من بهتر است.

پرسش:

۱ - نظر مرحوم نائینی(ره) را پیرامون امتیاز قواعد اصولی و فقهی بیان کنید.

۲ - نقد آقای خوئی (ره) بر سخن مرحوم نائینی (ره) را بیان کنید.

۳ - نظر استاد پیرامون امتیاز قواعد فقهی از اصولی را توضیح دهید.

ص: ۱۹۶

وضع الفاظ

اشاره

ص: ۱۹۷

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

امر ثانی: وضع الفاظ

امر ثانی در رابطه با وضع است. وضع دارای چه حقیقتی است و معنای آن چیست؟ آیا ارتباطی که در هر زبانی بین الفاظ و معانی تحقق دارد، مثلاً از لفظ ماء به آب و از لفظ نار به حرارت و به آن شیء حار انتقال پیدا می کنیم، این ارتباط چه سنخ ارتباطی است و به چه صورت این ارتباط حاصل شده یا از اول بوده است؟ بعضی معتقدند یا توهم کرده اند که ارتباط میان لفظ و معنا، ارتباط ذاتی است و به علت وضع تعیینی یا تعیینی این ارتباط حاصل نشده است، بلکه ذاتاً ارتباط تحقق دارد.

برای نفی مدخلیت وضع در این رابطه، دلیل اقامه کرده و گفته اند: اگر مسأله وضع کنار رفت، روی این دلیلی که ما اقامه کردیم، طبعاً این ارتباط ذاتی خواهد بود.

مراد از وضع ذاتی (ارتباط ذاتی لفظ و معنا)

ما در چند جهت باید دقت کنیم؛ یکی این که مقصود اینها از ارتباط ذاتی چیست؟ احتمالاتی که در ارتباط ذاتی وجود دارد، چندتاست؟ آیا ممکن است بعضی از این احتمالات در مقام ثبوت گفته شود یا نه؟ بر فرض امکان در مقام ثبوت، چه دلیلی هست؟ آیا دلیلی که بر بطلان رابطه وضعی اقامه شده، تمام است یا نه؟ آیا می توانند از این دلیل به نفع خودشان استفاده کنند یا نه؟ مقصود از رابطه

ذاتی و علاقه ذاتی بین لفظ و معنا چیست؟ آیا این مسأله را در تمامی موارد می گویند، حتی در اسماء شخصیه ای که پدر برای فرزندش نام می گذارد، این یک مسأله وجدانی است که تا زمانی که پدر انتخاب نام نکرده باشد، این موجود بلا اسم خواهد بود و هیچ اسمی نمی تواند قبل از تعیین پدر حکایت از این مولود کند، این پدر است که انتخاب اسم می کند و لفظی را برای حکایت از این مولودی که خداوند به او عنایت کرده است، وضع می کند.

اگر علاقه را ذاتی می دانند، در اعلام شخصیه هم این حرف را دارند یا تنها در رابطه با مفاهیم کلی این حرف را می زنند. از کلماتشان چیزی استفاده نمی شود که آیا مدّعی اینها تنها در محدوده الفظی است که دلالت بر مفاهیم کلیه می کند یا این که اعم از اینها و حتی اعلام شخصیه است و حتی اسمی که پدر برای فرزندش می گذارد. اگر بخواهند مسأله را تعمیم بدهند، وجدان اقوی شاهد بر بطلان این مدعاست.

من شنیده ام که در غرب، فلسفه ای بنام «فلسفه الفاظ» دارند که بر الفاظ تکیه می کنند و مسائل را از راه الفاظ ریشه یابی می کنند، شاید این هم از همین توهم باشد که خیال کرده اند بین الفاظ و معانی علاقه ذاتی هست، لذا مبنای فلسفه را الفاظ قرار داده اند، والا اگر بین الفاظ و معانی وضع واسطه شده باشد که آن هم اعتباری است، مقصود اینها از علاقه و ارتباط ذاتی چه خواهد بود؟

توضیح و نقد وضع ذاتی

دو احتمال دارد و هر احتمالی هم دو احتمال دارد که مجموعا چهار می شود.

۱ - مقصود از ارتباط و علاقه، همان ارتباط و علاقه علّیت و معلولیت باشد.

۲ - مقصود از ارتباط و علاقه، همان باشد که ما تعبیر به اقتضا می کنیم، اقتضا مرحله ای است از ارتباط، اما به مرحله علّیت تامه نمی رسد.

پس، ممکن است مقصودشان علّیت یا اقتضا باشد؛ علی کلا التقدیرین، آیا مقصود اینها از معنا واقعیت معناست؟ ماء، واقعیت آب یا مقصودشان از معنا انتقال مستمع و التفاتی است که مستمع از راه لفظ به معنا پیدا می کند؟ اگر مقصودشان از ارتباط، علّیت تامه باشد و مقصود از معنا، واقعیت معنا باشد، باید بگوییم که الفاظ، علّت موجدۀ معانی است یعنی لفظ الماء، حقیقت آب را ایجاد می کند و «لفظ الماء عله موجدۀ للمعنی» آیا این را می توانند بگویند که علت موجدۀ حقیقت ماء که عبارت از آن مایع سیال است، لفظ الماء است؟ یعنی همان گونه که نار سببیت برای واقعیت حرارت پیدا می کند، همان گونه که نار علت موجدۀ حرارت است، آیا لفظ الماء هم علت موجدۀ حقیقت ماء است؟ این را کسی نمی تواند تفوّه کند.

در رابطه با اقتضائش هم مسأله همین است؛ آیا انسان می تواند این حرف را ثبوتا احتمال دهد که موجد الماء ولو به نحو الاقتضاء، لفظ است؟ ما می بینیم که الفاظ بعد از معانی تحقق پیدا کرده است،

نوع الفاظ و مناسبات هم اینجوری اقتضا می کند. مثلاً مخترعین اول چیزی را اختراع می کنند، بعد نامگذاری می کنند و اگر ادعای اینها شامل اعلام شخصیه بشود که مسأله روشن است، ما می بینیم که در نامگذاری، ولد متولد می شود، سپس نامگذاری می شود. اینطور نیست که نام ولو بنحو الاقتضاء تأثیری در وجود ولد داشته باشد، به طوری که قبل از انعقاد نطفه، اول مسأله نامگذاری باشد. برای این که اگر نامگذاری نشود، مقتضی موجود نیست، و ولد تحقق پیدا نمی کند.

پس، ارتباط چه به نحو علّیت و چه به نحو اقتضاء، در رابطه با خود معنا باشد، البته نفس المعنی، نه انتقال معنا به مستمع «لفظ عله موجوده للمعنی أو مقتضیه» یعنی به نحو سبب ناقص لوجود المعنی. در سبب ناقص، اگر مقتضی وجود نداشته باشد، امکان ندارد که معلول تحقق پیدا کند. آیا وجود لفظ ولو به نحو اقتضاء، در تحقق معنا می تواند نقش داشته باشد؟ این دو احتمال بدیهی البطلان است و اصلاً جای توهم آن دو نیست.

دو احتمال دیگر در وضع ذاتی و نقد آن

اگر مسأله معنا را انتقال مستمع به معنا بدانیم و بگوییم: لفظ علّت تامّه یا مقتضی انتقال به معناست، اگر مسأله علّیت را بگویند که احتمال سوم می شود، این هم تقریباً دلیل روشن برخلافش وجود دارد. اگر لفظ، علّت تامّه انتقال به معناست، پس نباید شما به هیچ لغتی جاهل باشید. برای این که لفظ، علّت تامّه انتقال به معناست، یک لغت انگلیسی و یک لغت عربی اگر گفتند باید همه بفهمند، ولو این که تعلّم زبان را نکرده باشند، برای این که لفظ علّت تامّه انتقال به معناست، لذا این هم واضح البطلان است که بگوییم هر لفظی فی ائی لغه، علّت تامّه انتقال به معناست، دیگر نیازی به تعلّم و زحمت و مشقت ندارد.

احتمال چهارم این است که بگویند که در الفاظ، اقتضای انتقال به معانی وجود دارد، اولاً رابطه را رابطه اقتضایی بگیرند و معنا را هم انتقال به معنا و بگویند: در این الفاظ اقتضاء انتقال به معنا وجود دارد، ولو این که این انتقال گاهی شرط دارد، شرطش این است که انسان تعلّم کند یا شرایط دیگری وجود دارد، لیکن اصل الاقتضاء را ما ادّعا می کنیم و می گوئیم که «بین اللفظ و الانتقال الی المعنی» رابطه اقتضایی وجود دارد.

اگر مسأله را اینگونه مطرح کنند، ثبوتاً امکان دارد، لیکن دلیلی بر اثبات این مدّعا ذکر نکرده اند.

فقط مسأله وضع را زیر سؤال قرار دادند و نتیجه گرفتند که پس حرف ما درست است!

باید اولاً: ببینیم حرف اینها فی نفسه درست هست یا نه؟

ثانیاً: این که مسأله وضع را زیر سؤال قرار دادند، اشکالشان وارد است یا نه؟ از کلمات بزرگان، برای اثبات بطلان احتمال چهارم، می شود دو دلیل استفاده کرد. یک دلیل از کلمات سیدنا الاستاد الاعظم الامام (ره) استفاده می شود و یک دلیل هم از کلمات بعضی الاعلام (ره) استفاده می شود.

۱ - امام می فرمایند: درباره خداوند ثابت شده که بساطت من جمیع الجهات دارد و آنجا هیچ نوع ترکیب و تجزیه ای قابل تصور نیست، مع ذلك می بینیم که «له الفاظ مختلفه فی اللغه الواحده فضلا عن اللغات المتعدده» الفاظ مختلفه ای حکایت از این ذات بسیط می کند و الفاظ مختلفه ای دلالت بر خداوند تبارک و تعالی دارد، شما که بین الفاظ و معانی ارتباط قائل هستید، شکی نیست در این که این الفاظ اختلاف دارد، مخصوصا لغتهای مختلف، کلمه خدا در فارسی، کلمه الله در عربی، هیچ اشتراکی باهم ندارند، اما در عین حال، هر دو حکایت از آن ذات بحت بسیط می کنند. اگر بین هر کدام از این دو لفظ ارتباطی با معنا - ولو به نحو اقتضا که من اضافه می کنم - وجود داشته باشد، لازمه اش این است که در ذات بسیط دو جهت وجود دارد، یک جهت با لفظ الله مرتبط است، یک جهت هم با لفظ خدا مرتبط است. آنجا ما دو جهت تصور نمی کنیم، ترکیب و تجزیه ای در آنجا تحقق ندارد. اگر شما دو مقتضی به این کیفیت تصور کنید، لازمه اش این است که در ذات خداوند تبارک و تعالی باید تعدد جهت قائل بشوید، درحالی که این ممتنع است.

۲ - بعضی الاعلام می فرمایند: در لغت عرب الفاظی داریم که برای دو معنا یا بیش از دو معنای متضاد وضع شده است، مثل لفظ «قرء» که در آیه طلاق وجود دارد. کلمه «قرء» هم برای طهر وضع شده است و هم برای حیض که طهر و حیض متضاد به تمام معنا هستند. کلمه «جون» هم برای اسود وضع شده است و هم برای ایض؛ اگر شما علاقه ذاتی بین لفظ و معنا قائل هستید، باید بگویید این لفظ، اقتضای متضادین دارد، آیا می شود لفظ، اقتضای متضادین داشته باشد؟ یعنی هم سنخیت با طهر و هم سنخیت با حیض داشته باشد؟

پس، لازمه علاقه ذاتیه این است که باید بین دو معنای متضاد، ایجاد علاقه و ارتباط کنید و حال این که فرض تضاد، مسأله را به کلی از بین می برد.

دلیلی بر نفی مدخلیت وضع

اشاره

دلیل نفی مدخلیت وضع این است: اگر در مسأله ارتباط بین الفاظ و معانی، پای وضع را در بین بیاوریم، این سؤال پیش می آید که واضح به چه مناسبت لفظ ماء را برای آب وضع کرده است؟ چرا لفظ نار را برای آب وضع نکرد؟ بین لفظ ماء و لفظ نار چه فرق بود؟ اگر فرقی نیست و الفاظ با معانی ارتباطی ندارند، الفاظ در یک صف و معانی در صف دیگر است، این واضعی که از بین الفاظ، لفظ ماء را برای حقیقت آب وضع کرد، ترجیح من غیر مرجح است و چون ترجیح من غیر مرجح محال است، پس باید بگویید مسأله به وضع ارتباط ندارد، مسأله به روابط ذاتیه بین الفاظ و معانی مرتبط است.

لفظ ماء ذاتا با حقیقت آب ارتباط دارد، و الا اگر ارتباط نداشت، به چه مناسبت لفظ ماء را واضح انتخاب کرد؟ این ترجیح من غیر مرجح است و باطل است.

اولاً: ترجیح من غیر مرجح باطل نیست. آنکه در جای خودش ثابت شده است، این است که معلولی بدون علت تحقق پیدا کند که اصطلاحاً تعبیر به ترجیح من غیر مرجح می کنند، این محال است. اگر موجود ممکن معلول شد، امکان ندارد با نبود علتش تحقق پیدا کند و امکان هم مساوق با معلولیت است. اما ترجیح من غیر مرجح فعل من است، چه اشکالی دارد؟ عملاً انسان می رود کتابفروشی، می خواهد کتاب کفایه بخرد، می بیند ده دوره کتاب کفایه آنجا چیده اند، یک دوره اش را برمی دارد، اگر کسی از او سؤال کرد: شما به چه مناسبت این دوره را برداشتی؟ می خواستی دوره بغلی را برداری، آیا اینجا ترجیح من غیر مرجح محال است؟ فرق نداشت که همه دوره ها مثل هم مساوی بود، ما یکی را برداشتیم، این اسمش ترجیح من غیر مرجح است و محال هم نیست. هیچ مرجحی برای این دوره ای که شما برداشتید، وجود نداشته است، این هم یکی از دوره ها بوده است و خصوصیتی و اضافه ای که موجب شدت رغبت باشد، در کار نبوده است. انسان تشنه است، می بیند سه لیوان آب وجود دارد و همه مثل هم سرد و خنک است، یکی را می خورد. اگر کسی سؤال کند که چرا لیوان اول را برداشتید این ترجیح من غیر مرجح است و محال است؟ می گوید: لیوان دوم و سوم هم مثل این بود، چون رجحانی نبود، من یکی را برداشتم و رفع عطش کردم.

پس، ترجیح من غیر مرجح محال نیست و شاهدش هم وجدان است. دلیلی هم بر محال بودنش قائم نشده است و ما بالوجدان می بینیم مواردی هست که انسان احساس می کند که هیچ فرقی وجود ندارد، لیکن یک لیوان آب یا یک دوره کتاب برمی دارد.

ثانیاً: اگر گفتیم حق با شماست و ترجیح من غیر مرجح محال است، اما چه کسی گفته است که این مرجح ارتباطی به علاقه ذاتیه دارد؟ مرجحات دیگر در کار است. مثل این که شما در مقام نامگذاری فرزندان فکر می کنید که آیا نام مقدس حضرت فاطمه یا زینب را برایش بگذارم؟ چند اسم پیش می آید، بعد می گوئید که از نام مقدس حضرت زهرا نمی شود گذشت، این نام را انتخاب می کنی.

مرجح، موافقت با نام مقدس حضرت زهراست، نه این که بین لفظ و معنا علاقه ذاتی وجود دارد.

در باب وضع هم چنین است. گاهی ممکن است واضح وقتی حقیقت آب را دیده است، لفظ ماء زودتر به ذهنش آمده است، اگر واضح بشر باشد که خودش هم بحثی دارد که واضح چه کسی است.

اگر واضح را بشر فرض کردیم که می خواهد یک لفظی برای این معنا وضع کند، مثل جریان شناسنامه که آن هنگام درباره لقب و فامیل خیلی بحث بود، از زمان تأسیس شناسنامه مسأله لقب مطرح شد.

گاهی بعضی به اداره آمار می رفتند، مأمور می گفت: لقب چیست؟ می گفت من لقبی را انتخاب نکرده ام. می گفت: تو به چه چیز علاقه داری؟ مثلاً می گفت: من به امام حسین خیلی علاقه دارم.

می گفت: لقبت حسینی شد. لازم نیست که مرجح، علاقه ذاتی بین لفظ و معنا باشد، هزار جور مرجح در کار است که اقتضا

کرده است این الفاظ در برابر معانی وضع شود.

ص: ۲۰۳

بنابراین، دلیلی را که برای ابطال مسأله وضع اقامه کرده اند، تمام نیست. زیرا ترجیح من غیر مرجح محال نیست و بر فرض محالیتش، مرجح محدود به رابطه ذاتیه نیست. لذا ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا به هریک از احتمالات چهارگانه باطل است و ظاهر این است که ارتباط بین لفظ و معنا، ناشی از وضع است.

بحث اخلاقی

امروز روز چهارشنبه است، حدیثی از کتاب کافی را عرض کنم. «عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: من أوثق عری الايمان أن تحب فی الله و تبغض فی الله و تعطی فی الله و تمنع فی الله» از استوارترین و محکمترین استوانه ها و دستاویزهای ایمان این است که حب و بغض انسان در رابطه با خدا محدود شود. اگر کسی را دوست دارد، اگر برای کسی فعالیت می کند، اگر علاقمند به کسی هست، این علاقه را بتواند به حساب خدا بگذارد و حتی انسان نسبت به فرزندان و نزدیکان خودش هم می تواند این معنا را پیاده کند. انسان بچه اش را دوست داشته باشد به عنوان این که این موهبت الهی است، لذا در آن آیه ای که خداوند درباره فرزندان انسان ذکر کرده است، تعبیر به «يَهَبُ» می کند: «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِائاً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَ إِنِائاً» (۱) این هبه ای است که خدا به انسان داده است.

گاهی برای این اضافه ها خیلی ارزش قائل هستیم، ما برای تربت مقدس امام حسین (علیه السلام) چقدر ارزش قائل هستیم و باید هم قائل بشویم، می گوئیم اضافه به حسین دارد، این خاک کسی است که در آن سرزمین بنیانگذار مکتب شهادت بوده است، خاکش هم ارزش دارد، باید هم داشته باشد. کسی را که انسان به او معتقد است، چیزی را که از او بگیرد، حتی یک قلم، برای آن قلم حساب خاصی باز می کند.

فرض کنید که اگر یک ده تومانی از امام امت به انسان برسد، انسان نمی خواهد این را خرج کند، این را باید حفظش کند، از دست امام رسیده است.

در مورد فرزند، چه کسی این فرزند را به انسان داده است؟ تعبیر به ید هم مسامحه است، لذا در مورد فرزندش هم اگر انسان محبتش به عنوان این باشد که این هبه و موهبت الهی است، این «من أوثق عری الايمان» است.

در مورد دشمنی ها هم انسان باید خیلی مراقب باشد، انسان در معرض خطرات بسیار بزرگی هست. یک وقت کسی به گوشه عبای انسان اهانت می کند، انسان خدای نکرده بغضی در دل نسبت به او می گیرد که به من اهانت کرد، به مقام من توهین شد! بله، اگر کسی به عنوان این که من روحانی هستم، اهانت کرد، بغض نسبت به او «بغض فی الله» است، اگر روحانی بما هو روحانی مورد اهانت

ص: ۲۰۴

واقع شد، بغضی که پیدا می کند، بغض فی الله است.

پرسش

۱ - احتمالات چهارگانه در وضع ذاتی (ارتباط ذاتی لفظ و معنا) را توضیح دهید.

۲ - نقد احتمال اول و دوم در معنای وضع ذاتی را توضیح دهید.

۳ - احتمال سوم و چهارم را بیان کنید.

۴ - نقد امام خمینی (ره) بر دو احتمال پیشگفته را بیان کنید.

۵ - نقد بعضی الاعلام بر دو احتمال پیشگفته را بیان کنید.

۶ - دلیل نفی مدخلیت وضع را توضیح دهید.

۷ - نقدهای دو گانه استاد بر دلیل پیشگفته را بیان کنید.

ص: ۲۰۵

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در باب دلالت الفاظ بر معانی، این مسأله روشن شد که دلالت الفاظ يك دلالت ذاتی نیست و ما «ذاتی» را به هر صورت معنا کنیم، الفاظ بالذات دلالت بر معانی ندارند. بلکه این دلالت ارتباط با وضع دارد. ارتباط با جعل واضح دارد. واضح باید لفظی را در برابر معنایی وضع کند تا به دنبال وضع، دلالت تحقق پیدا کند و حاصل شود.

واضح الفاظ ، انسان است یا خداوند

اشاره

بعد از این مسأله، يك بحثی واقع شده، از قدیم الایام این بحث مطرح بوده است که آیا واضح، خداوند است، یا واضح، بشر است؟ در صورت دوم آیا بشر واحد، این مسأله وضع را به عهده داشته است؟ يك نفر واضح بوده است یا افراد متعددی مدخلیت در وضع داشته اند، اینها مطرح بوده و باید ملاحظه بشود.

مسأله این که واضح خداوند است، يك مسأله ای است که شاید اکثر اصولیین از اهل تسنن این را قائل هستند که واضح، خداوند تبارک و تعالی است و در میان علماء و محققین ما، مخصوصا متأخرین، کسی که روی این قول تکیه کرده و کاملا این قول را تأیید می کند، مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است که ایشان اصرار عجیبی دارند بر این که واضح را خداوند بدانند.

در کلمات قائلین به این قول، به دو نوع دلیل برخورد می کنیم: نوع اول ادله ای است که اقامه شده

است بر این که خداوند واضع است. یعنی جنبه اثباتی را در نظر دارد. نوع دوم ادله ای است که نسبت به بشر لسان نفی دارد و واضع بودن بشر را نفی می کند، گرچه این هم نتیجه اش همان نتیجه اول است، ولی فرقی در مستقیم و غیرمستقیم بودن نتیجه است. در نوع اول، مستقیماً اثبات می کنند که واضع خداوند است. در نوع دوم، نفی می کنند واضعیت بشر را و نتیجتاً ما واضع بودن خداوند تبارک و تعالی را استفاده می کنیم. لذا با دو نوع و دو سنخ دلیل برخورد می کنیم.

ادله قائلین به واضع بودن خداوند

اشاره

اما ادله آنهایی که مستقیماً واضع بودن خداوند را اثبات می کنند که در بعضی از کتابهای اصولی مطوّل، به این ادله برخورد می کنیم. ذکر کرده اند که مهم دو دلیل است که خواسته اند از زبان قرآن این مطلب را استفاده کنند. یعنی دو آیه را مورد استدلال قرار داده اند.

دلیل اول: آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»

اشاره

یکی این آیه شریفه است که بعد از خلقت آدم، خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» خداوند همه اسماء را به آدم تعلیم داد و همه اسماء را من دون استثناء به آدمی که اولین مخلوق بشری خداوند تبارک و تعالی است، آموزش داد.

تقریب استدلال آیه به این صورت است که این اسمائی را که خداوند به آدم تعلیم داد، در اسماء باید سابقه وضع مطرح باشد، یعنی اول، این اسم را برای مسمی وضع کرده باشند، این اسم را دال بر مسمی قرار داده باشند، بعد خداوند تبارک و تعالی به آدم تعلیم بدهد. بگوید: مثلاً «سماء» اسم آسمان است. «ماء» اسم آب است. «نار» اسم آتش است و هکذا، و الا قبل از آن که وضعی تحقق پیدا کرده باشد، معنا ندارد که ما اسماء و مسمیاتی داشته باشیم. وقتی شما بخواهید به کسی بگویید: اسم فرزند من حسین است، معنایش این است که شما قبلاً نامگذاری کرده اید و لفظ حسین را به عنوان نام برای این فرزند انتخاب کرده اید، بعد به دیگران معرفی می کنید، به دیگران تعلیم می دهید که این فرزند من نامش مثلاً حسین است.

در «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» هم یک چنین مسأله ای هست، باید قبلاً دلالت این اسماء بر مسمیات به سبب وضع تحقق پیدا کرده باشد تا خداوند به آدم تعلیم بکند، مثلاً بگوید: این آسمان اسمش سماء است، این آب اسمش ماء است و هکذا.

اگر ما یک وضع قبلی را از این آیه استفاده کردیم، معنایش این می شود که قبل از آنکه بشری مخلوق شده باشد و خلقت آدم تحقق پیدا کرده باشد، مسأله وضع مطرح بوده است. پس واضع چه کسی بوده است؟ وضع به دست چه کسی تحقق پیدا کرده است؟ لابد باید بگوییم: وضع به واسطه خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا کرده است. پس یکی از ادله ای که با آن

برخورد می کنیم، این دلیل

ص: ۲۰۷

است، از «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» یک چنین استفاده ای شده است.

سستی استدلال به آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ»

جوابش این است که ما نمی توانیم به این سستی، آیه را به این صورت معنا کنیم، برای این که دنبال «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، یک ضمیر جمعی ذکر شده است که آن، ضمیر جمع ذوی العقول است.

می گوید: «ثُمَّ عَرَّضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» این «هم» نه تنها اسماء نیستند، بلکه همه مسّمیات هم نیستند.

برای این که یک ضمیر جمع برگردانده است «ثُمَّ عَرَّضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ»، بعد هم باز تکرار می کند «فَقَالَ: أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ»، با اشاره به ذوی العقول به صیغه جمع می رساند که مسأله آسمان و زمین نیست، مسأله اسماء و مسّمیات به این کیفیت که در استدلال مطرح شده است، مراد از آیه یک چنین معنایی نیست.

پس چه چیز مراد از آیه است؟ این البته یک تحقیقی دارد، بزرگان تفسیر مخصوصا علامه طباطبائی (ره) در کتاب شریف تفسیر المیزان، دقتهایی در معنای این آیه کرده اند. اجمالا- به این صورت ظاهری نیست که خداوند به آدم گفت: مثلا این آسمان، سماء است و اسم سماء را به آدم تعلیم کرد، بعد هم خداوند به ملائکه فرمود: این آسمان اسمش چیست؟ آنها گفتند: ما اسمش را بلد نیستیم که اختلاف بین آدم و بین ملائکه در مسأله علم فقط علم به یک اسماء و لغاتی بوده است که آدم اسم آسمان را می دانسته که سماء است، اما ملائکه اسم آسمان را نمی دانستند که سماء است.

اولا- از کجا نمی دانستند؟ ثانيا فرض کنیم که نمی دانستند، این یک مسأله مهمی نیست که یک موجودی را خداوند با این مزایایی که در آن قائل است و به عنوان خلیفه الله می خواهد این موجود را معرفی کند، بگوید این خصوصیت مهم علمی اش این است که یک سلسله الفاظ بلد است، می داند اسم این شیء، میکروفون یا بلند گو است، یا منبر است. این یک چیزی است که به نظر درست نمی آید. لذا استدلالی که مبتنی بر یک چنین استفاده ای از آیه شریفه باشد را ما نمی توانیم بپذیریم.

معنای آیه، چیز دیگری است که البته اختلافاتی هم در معنای آیه هست، ولی به این صورت نمی توانیم این آیه را معنا کنیم.

دلیل دوم قائلین به واضع بودن خداوند

اشاره

آیه دیگری که مورد استدلال اینها واقع شده است، این آیه شریفه است: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ السَّيِّئَاتِ وَالْوَالِدَاتُ وَالْوَالِدَاتُ». یکی از نشانه های خداوند خلقت آسمانها و زمین است. یکی از نشانه های خداوند اختلاف زبانهای شماست، که هر گروهی و هر جمعیتی، به یک لغت و زبان خاصی صحبت می کنند. یکی هم «الاختلافُ الوالِدَاتِ»، رنگهای شما و نژادهای شما از نظر لون، سفید و سیاه و زرد و سرخ و امثال ذلک و در هر کدام از اینها مراتبی و شدت و ضعفهایی که

تحقق دارد، هم یکی از نشانه های خداوند تبارک و تعالی است.

تقریب استدلال این است که اختلاف زبانها را از نشانه های خداوند تبارک و تعالی قرار داده است. اگر مسأله وضع، - وضع کل لغه - ارتباطی به خداوند نداشته باشد، بلکه واضح بشر باشد، این به چه مناسبت این اختلاف ألسنه از آیات خداوند تبارک و تعالی شناخته شده است؟ مخصوصا با این که کلمه ألوان هم به او عطف شده است، «اِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ» و در مسأله اختلاف لون، می بینیم که به دست بشر نیست، بلکه اختلاف لون مربوط به خداوند تبارک و تعالی است. پس همانطوری که اختلاف لون مربوط به خدا و از نشانه های خداوند تبارک و تعالی است، اختلاف السنه را هم خداوند به همین کیفیت مطرح کرده است.

جواب استاد از دلیل دوم

لکن ظاهر این است که این هم دلالت ندارد. برای این که اگر ما واضح را بشر قرار دادیم، که به صورت متعدد لغات مختلفی را وضع کرده و مثلا هر لغتی را یک بشری وضع کرد، آیا این قدرت از کجا آمده؟ این توانایی از کجا تحقق پیدا کرده است؟ اگر بشر واضح شد و فرض کنیم یعرب بن قحطان به عنوان واضح لغت عرب یک چنین لغت وسیع پرارزشی را وضع کرد، آیا این از نشانه های خداوند نیست؟ بشری که مخلوق خداوند است، بشری که ساخت خداوند است، اگر یک چنین قدرت نمایی کرد، این را ما نمی توانیم از نشانه های خداوند تبارک و تعالی قرار بدهیم که در صورتی اختلاف السن از نشانه های خداوند است که حتما واضح خداوند باشد، اما اگر واضح خداوند نشد، لیس من آیات الله؟ لیس از نشانه های خدا؟ آیا مسأله اینطوری است؟ یا این که بشری که سرتاپا مندک در خداوند تبارک و تعالی است و به تعبیر محققین از فلاسفه، نه «وجود له الربط» بلکه عین الربط است، بشری که عین ارتباط به خداوند تبارک و تعالی است، این اگر یک چنین قدرت نمایی داشته باشد، آیا این «لیس من آیات الله»؟ این هم «من آیاته» است. لذا به این آیه هم ما نمی توانیم تمسک کنیم که واضح خداوند تبارک و تعالی است.

این دو دلیل از همان نوع اول بود که مستقیما نتیجه اش واضح بودن خداوند تبارک و تعالی بود.

نفی واضح بودن بشر

اشاره

اما در کلام مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف)، ما به دو دلیل دیگر برخورد می کنیم که واضح بودن بشر را نفی می کند. نتیجه مستقیمش نتیجه منفی است.

یک دلیل این است که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) می فرماید: اگر مسأله وضع به دست بشر بود، با توجه به اهمیتی که مسأله وضع دارد و اساس زندگی انسانها را تشکیل می دهد، چون انسانها با زبان، مقاصد یکدیگر را تفهیم و تفهم می کنند، مثل حیوانات نیستند که خداوند از راه

دیگری به آنها این معنا را عنایت کرده است. مسأله وضع در تاریخ بشر، شاید از اهم وقایع تاریخی بشر باشد با ارتباطی که این مسأله با زندگی بشر در هر کجا و در هر لغتی می تواند داشته باشد. اگر مسأله وضع با این اهمیت مطرح است، شما تمام کتابهای تاریخ را مطالعه بکنید، ببینید در کدام تاریخ یک روزی را به نام روز وضع معرفی کرده است؟ در کجای تاریخ نوشته که در فلان مکان یعرب بن قحطان روی کرسی وضع نشست و الفاظ را برای معانی وضع کرد؟ با این که اگر یک چنین مسأله ای بود، نباید این مسأله را تاریخ، فراموش کند. این در مقایسه با وقایع تاریخی دیگر، در درجه اول اهمیت واقع شده است. اما ما هرچه به تاریخ مراجعه می کنیم، می بینیم در تاریخ چنین چیزی مطرح نشده است. کجای تاریخ نوشته شده است که فلان سال، فلان ماه، فلان روز، یک چنین وضعی تحقق پیدا کرده است؟ مخصوصا در لغت عرب که هم گستردگی دارد و هم مورد آشنایی ما هست و تواریخ زیادی به لسان عربی نوشته شده است، ما به چنین چیزی در تاریخ برخورد نمی کنیم.

عدم قدرت انسان بر وضع الفاظ غیرمتناهی

و اما دلیل دومی که ایشان اقامه می کنند. می فرمایند: الفاظ و همینطور معانی، هر دو غیرمتناهی هستند. اما این که الفاظ غیرمتناهی است، برای این که لفظ، ترکیبی از حروف است و این ترکیب را هرطور تصور کنید، باز نوع دیگر و وضع دیگری هم متصور است.

معانی هم غیرمتناهی است. برای این که معانی، که ما الفاظ را می خواهیم در برابر آنها قرار بدهیم، منحصرأ معانی ممکنه نیستند تا شما بگویید: ممکن الوجود چطور می شود، غیرمتناهی باشد. ممکن الوجود متناهی است. بلکه دایره الفاظ وسیعتر است، ما برای ممتنعات هم می خواهیم الفاظ قرار بدهیم. گاهی الفاظ مرکب از دو لفظ است که به آنها خیلی کار نداریم، اما گاهی الفاظ یک لفظی می خواهیم قرار بدهیم، می خواهیم بگوییم: فلان چیز محال است، کلمه محال «لفظ وضع للمعنی» که آن معنا ممکن نیست تحقق پیدا کند، حالا آن معنا هرچه باشد، «شریک الباری محال، جمع بین الضدین محال، جمع بین النقیضین محال». بالاخره در باب الفاظ، خصوص معانی ممکن الوجود مطرح نیست تا شما بگویید: ممکن، چطور می شود غیرمتناهی باشد؟ نه، بلکه ما برای هر چیزی لفظ می خواهیم. ممکن باشد یا واجب باشد یا ممتنع باشد، همه اینها نیاز به لفظ دارند. وقتی که سعه دایره معانی را در این رابطه فهمیدیم، می فهمیم که معانی هم غیرمتناهی است.

بعد ایشان می فرماید: بشر - ولو هزار نفر - چطور می تواند الفاظ غیرمتناهی را در برابر معانی غیرمتناهی وضع کند؟ کسی که خودش محدود است، کسی که قدرتش متناهی است، چطور می تواند الفاظ غیرمتناهی را در مقابل معانی غیرمتناهی وضع کند؟ پس ما مجبوریم که مسأله را مرتبط کنیم به یک ذات مقدس غیرمتناهی و او خداوند تبارک و تعالی است، واضع را او قرار بدهیم که دیگر در آنجا مسأله تناهی و عدم تناهی نمی تواند نقش داشته باشد.

بعد در ذیل کلامشان، تأییدی را ذکر می کنند که ذیل آن توضیح یک جهتی در اصل مطلب است.

گسترش زبان در بین بشر

اما آن چیزی که جنبه تأییدی دارد، می فرماید: اگر واضع را بشر فرض کردیم مثلاً یعرب بن قحطان واضع است، که الفاظ لغت عرب را در برابر معانی، وضع کرده است، چطور اینها را منتقل به غیر کرده است؟ چطور منتقل به سایر انسانها کرده است؟ آیا دفعتاً در اختیار دیگران قرار داده است یا تدریجاً قرار داده است؟

اگر بخواهید بگویید: دفعتاً قرار داده است، این ممتنع است. چطور می شود یک لغت عربی را که انسان گاهی تعجب می کند، مثلاً در باب خمر - ظاهر در حالات مختلف و از اشیاء مختلفه ای که گرفته می شود، هفتاد لفظ دارد. هفتاد لفظ درباره یک خمر و اشباه خمر وجود دارد. همینطور درباره خود این انسان، که از آن اول، اسم دارد، نطفه، علقه، مضغه، جنین، وقتی که متولد شد مولود، رضیع، فتمیم، همینطور می رود تا بالا، الفاظ مختلفه به لحاظ حالات مختلفه دارد، همه اینها را چطور می تواند دفعتاً منتقل به غیر کند و در اختیار دیگران بگذارد؟ این ممتنع است.

اما اگر بگویید: تدریجاً این کار را کرده است و لازم نیست که دفعتاً این نقل و انتقال و اعلام و تعلیم واقع شده باشد. این سؤال پیش می آید، آن هم با توجه به موقعیت آن زمان که بین مکانها فاصله بود و وسایل نقلیه هم در زمانهای طولانی این فاصله ها را طی می کرد، حال فرض کنیم که یعرب بن قحطان در حجاز است، حالا وضع لغت هم کرده است و این را می خواهد در اختیار عرب مصری قرار بدهد، چه مقدار زمان لازم دارد؟ مثلاً، حداقل در آن زمان شش ماه لازم داشته، بعد ایشان می گویند: سؤال ما این است که در این ششماه، قبل از آنکه وضع یعرب بن قحطان به مصر برسد، آیا مصریها چطور باهم صحبت می کردند؟ در این شش ماهه هنوز وضع به گوششان نرسیده است و هنوز الفاظ را نمی دانند، آیا با ایماء و اشاره صحبت می کردند؟ که نمی توانیم این حرف را بزنیم، با الفاظ اشاره می کردند؟ یعنی تفهیم و تفهیم می کردند؟ فرض این است که در شش ماه هم وضع یعرب بن قحطان به گوش آنها نرسیده و در اختیار آنها قرار نگرفته است.

علاوه این که ایشان می فرماید: یک چیز دیگری هم در کار است و آن این است، که یعرب بن قحطان رفت روی کرسی وضع نشست، فرض کنید صد نفر هم پای منبرش بودند، می خواهد وضع کند، چطوری با مردم صحبت کرد؟ گفت: ایها الناس؟ ایها الناس که لفظ است، هنوز که وضع نشده است، گفت: «وضعت»؟ نمی فهمند که معنایش وضع است، چطوری به مردم گفت: من لفظ ماء را برای آب وضع کردم؟ لیوان آب را در دستش گرفت گفت: «هذا ماء»؟ هذا را نمی دانند معنایش چیست. برای این که اولین باری است که می خواهد وضع کند. لذا یک مشکله، این است که اصلاً چطور وقتی روی کرسی وضع نشست، مسأله را تفهیم کرد؟ آن هم باز اگر معانی جزئیه باشد خیلی

حرفی نیست. این همه معانی کلّیه ما داریم، می خواهد بگوید: من لفظ ماء را برای کلّی آب وضع کردم، این را چطور به مردم بفهماند؟ با کدام لفظ؟ فرض این است که لفظی نداشته ایم، گفت: «هذا»، این اول الکلام است، حالا می خواهد لفظ در مقابل معنا قرار بگیرد، به چه کیفیتی یعرب بن قحطان در کرسی وضع می تواند به مردم تفهیم بکند، حتی آنهایی که پای منبرش نشسته اند که من لفظ ماء را برای آب وضع کردم؟ این قابل تفهیم نیست. اگر قابل تفهیم نشد، اصلاً اشکال همانجا پیدا می شود، دیگر لازم نیست به مصر و شش ماه فاصله و تباعد امکانه و زمانهای دور برگردیم. لذاست که ایشان می فرماید: ما نمی توانیم مسأله واضعیت بشر را مطرح کنیم.

بعد، کأنّ از ایشان سؤال می شود که شما که واضعیت خدا را قائلید، خوب است که یک توضیحی بدهید که خداوند چطوری وضع کرده است در اختیار بشر قرار داده است؟ اینجا ایشان یک مقدمه ای ذکر می کنند، بعد هم دو سه راه برای این مطلب بیان می کنند که ان شاء الله عرض می کنیم. هم در کلام ایشان دقت بفرمایید و هم در اشکالاتی که ممکن است به کلام ایشان وارد شود.

پرسش:

۱ - آیا آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» دلالت بر واضع بودن خداوند دارد؟ پاسخ استاد را بنویسید.

۲ - آیا «وَ اِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ» دال بر واضع بودن خداوند است. توضیح دهید.

۳ - دو دلیل مرحوم نائینی (ره) بر واضع نبودن بشر را بنویسید.

ص: ۲۱۲

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث ما در باب وضع بود، این جهت را بحث کردیم که آیا دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است، یا نیاز به وضع دارد.

بحث دیگر این بود که واضح - کسی که الفاظ را در برابر معانی وضع کرده - آیا بشر است یا خداوند تبارک و تعالی بر فرضی که بشر باشد، آیا شخص واحد اشخاص متعددی در این رابطه نقش داشته اند.

بعضی ها از روی یک سلسله آیات و روایات خواسته اند استفاده کنند که واضح خداوند است و ما در دلیلهای آنها مناقشه کردیم.

دلیل مرحوم محقق نائینی (ره) بر این که واضح بشر نیست

لکن مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در یک بحث مفصل و طویل، خیلی روی اصرار ورزیده اند که واضح بودن بشر را از بین ببرند و محکوم کنند و بفرمایند که بشر واضح لغات نبوده اصلا.

ایشان دو دلیل اقامه کرده اند که به آن اشاره کردیم، لکن به عنوان مقدمه بعضی از ایرادهایی که ممکن است به این دو دلیل وارد بشود، باز من اشاره ای به این دو دلیل می کنم. همینطور دو مبعّد برای این که واضح بشر باشد، ذکر کرده اند.

اما دو دلیلی که به عقیده ایشان واضعیت بشر را نفی می کند، یکی عبارت از این است که می فرماید: مسأله وضع در تاریخ زندگی بشر از یک اهمیت خاصی برخوردار است. برای این که آن هدفی که مترتب بر وضع است، یک هدفی است که با زندگی بشر خیلی ارتباط دارد و آن این است که وضع برای سهولت تفهیم و تفهم مقرر شده است و در حقیقت غایت وضع، سهولت تفهیم و تفهم است.

اگر مسأله وضع نبود، می بایست مقاصد اشخاص به وسیله ایما و اشاره و امثال اینها تفهیم و تفهم بشود. انسان می بیند کسی که فاقد لسان است و به اصطلاح، لال است و از نعمت بیان برخوردار نیست، به علت این که فاقد بیان است، مقاصد خودش را با چه زحمتی تفهیم و تفهم می کند و چقدر مشکلات برای او وجود دارد. اما انسانی که از این نعمت برخوردار است و می تواند حرف بزند و از این نعمت استفاده کند، چقدر زود مقاصد خودش را منتقل به دیگران می کند. این نعمت بیان به تنهایی کافی نیست، نعمت بیان به ضمیمه وضع، این اثر را دارد. چون الفاظ در برابر معانی وضع شده و حکایت از معانی می کند، انسان می تواند به وسیله این الفاظ هرچه سریعتر و هرچه زودتر مقاصد خودش را به دیگران منتقل کند. پس در حقیقت، غرض از وضع، تفهیم و تفهم بسهوله است، آن هم نه سهولتی که قابل ملاحظه نباشد. اگر این نبود، انسان در یک فشار بسیار عجیبی قرار می گرفت.

بعد می فرماید: اگر واضع، بشر بود، با توجه به این ارزشی که وضع در زندگی و حیات انسانها دارد، می بایست تاریخ که کوچکترین مسائل مرتبط به انسانها را ثبت و ضبط می کند، این مسأله را ضبط کرده باشد که در فلان قرن، در فلان روز، در فلان مکان، در فلان موقعیت، فلان کس آمد الفاظ را در برابر معانی وضع کرد و برای نجات بشر و رسیدن به تفهیم و تفهم بسهوله، این برنامه بزرگ را به معرض اجرا درآورد. درحالی که اگر شما سراسر کتابهای تاریخی را مطالعه کنید، هیچ کجا به این مسأله برخورد نمی کنید و هیچ تاریخی متعرض این نشده است که فلان کس، مثل یعرب بن قحطان، (همینطور که شایع است و از موقعی که انسان معالم می خوانده، کلمه یعرب بن قحطان به گوشش خورده است)، در فلان شرایط و در فلان روز و فلان مکان در مقام وضع برآمد و الفاظ را در برابر معانی وضع کرد؟ پس دلیل اول ایشان این است که «لو كان الواضع بشرا لكان التاريخ متعرضاً لهذه الجهة». درحالی که تاریخ کمترین تعرضی در این رابطه ندارد و هیچ اشاره ای به این معنا حتی در لابلای کتب تواریخ ملاحظه نمی شود.

دلیل دوم مرحوم نائینی (ره) «عدم تناهی الفاظ و معانی»

ایشان می فرمایند: الفاظ، خود الفاظ و همینطور معانی مستقلاً غیرمتناهی هستند.

اما الفاظ غیرمتناهی هستند، برای این که شما نمی توانید حدی برای الفاظ تعیین کنید، الفاظ هم شامل یک کلمه می شود و هم شامل چند کلمه، چند کلمه هم که حدی ندارد و ترکیباتش هم محدود

و محصور نیست، لذا دایره الفاظ را نمی توانیم متناهی فرض کنیم. دایره الفاظ غیرمتناهی است. از یک کلمه شروع می شود، دو کلمه، سه کلمه و بیشتر به انواع مختلف، به کیفیات مختلف. هرطوری که شما تصور کنید نحوه دیگرش هم قابل تصور است.

همینطور معانی هم غیرمتناهی است. برای این که معانی محدود به ممکن الوجود نیست. ممکن الوجود را می گیرد، واجب الوجود را هم می گیرد، ممتنع الوجود را هم می گیرد. برای این که ما بحث از تحقق در خارج نداریم، بحث از وضع داریم، بحث از این که لفظی حکایت از یک معنایی بکند، حالا آن معنا ممکن الوجود باشد، یا واجب الوجود، یا ممتنع الوجود، ممتنع الوجود هم یک نحو معناست.

وقتی که شما کلمه محال را استعمال می کنید، نمی گویم: اجتماع ضدین، اجتماع نقیضین که مضاف و مضاف الیه بشود. بلکه کلمه «محال»، کلمه «ممتنع»، کلمه «مستحیل»، و مانند آن و حتی معدوم مگر شما برای معدوم کلمه معدوم را وضع نکرده اید؟ مگر شما نمی گویند: موجود و معدوم؟ پس هر دو در این جهت اشتراک دارند که هر دو لفظ هستند و در برابر معنا وضع شده اند.

موجود، لفظی است که در برابر چیزی که متصف به وجود است، وضع شده است. معدوم هم لفظی است که در برابر چیزی که وجود ندارد وضع شده است، لذا در مسأله وضع همانطوری که موجودات دخالت دارند معدومات هم مثل موجودات در این مسأله دخیل هستند، وقت اگر شما بخواهید همه این معانی را بیاورید، «معدوم، ممکن الوجود، واجب، محال»، اینها مجموعشان غیر متناهی است. و اگر الفاظ غیرمتناهی شد و معانی هم غیرمتناهی، ایشان نتیجه می گیرند: پس بشر ولو این که متعدد باشد، نمی تواند وضعی را که در رابطه با الفاظ غیرمتناهی و معانی غیرمتناهی است، متصدی باشد. بلکه باید کسی در این رابطه دخالت داشته باشد که خودش غیرمتناهی است و او خداوند تبارک و تعالی است.

لذا دلیل دوم ایشان عدم تناهی الفاظ و عدم تناهی معانی است و این که حتما باید وضع با کسی ارتباط داشته باشد، که او هم غیرمتناهی باشد و او جز ذات مقدس خداوند نخواهد بود.

بعد دو مبعّد را تقریبا به صورت سؤال مطرح می کنند، که نتیجه اش استبعاد این است که واضع بشر باشد.

استبعاد واضع بودن بشر برای الفاظ

سؤال اولشان این است که اگر واضع بشر شد و الفاظ را در برابر معانی وضع کرد، آیا اینها را باید به دیگران منتقل کند؟ طبعا بله، وقتی که الفاظ را در برابر معانی وضع کرد، باید به دیگران منتقل کند.

آیا این انتقال، دفعی تحقق پیدا می کند یا تدریجی؟

اگر شما بگویید: دفعتا و در آن واحد، انتقال پیدا می کند، - مسأله وضع میلیونها الفاظ در برابر

میلیونها معانی، دفعتا به دیگران انتقال پیدا می کند - این که امتناع دارد. اگر امتناع عقلی نداشته باشد، امتناع عادی دارد که دفعتا وضع میلیونها الفاظ در برابر میلیونها معانی، به گوش دیگران برسد و منتقل به دیگران بشود.

و اگر بگویید که تدریجا واقع شده است، چه لزومی دارد که دفعتا تحقق پیدا کند؟ آن وقت سؤال می کنیم: (مثلا در ظرف ده سال می خواهد انتقال پیدا کند)، که در طول این ده سال آن افرادی که به آنها انتقال پیدا نکرده است، یا افرادی که همه معانی به آنها انتقال پیدا نکرده است، چطور تفهیم و تفهم می کردند؟ اگر بخواهد انتقال پیدا کند، فرض کنید واضع قمی باشد، اول در شهر قم، کم کم مثلا در ظرف ده سال به آفریقا می رسد. اینجا سؤال می شود که این آفریقاییها در این ده سال چطور تفهیم و تفهم می کردند؟ آیا بدون الفاظ بوده؟ که نمی شود ملترم شد. آیا با الفاظ بوده؟ فرض این است که هنوز مسأله وضع به گوش آنها نرسیده است، آن هم در زمانهای سابق با آن بعد مکانها و نبودن وسایل و بطیء بودن مسافرتها از این شهر به آن شهر و از این کشور به آن کشور. چطور می شود این معنا تحقق پیدا کند؟

لذا اگر بگویید: این انتقال تدریجی بوده است، ما سؤال می کنیم آنهایی که دیر به آنها منتقل شده است، یا آنهایی که هنوز یک سلسله معانی به آنها منتقل نشده است، چطور در رابطه با این معانی تفهیم و تفهم می کردند؟ از راه الفاظ که هنوز وضع به گوششان نخورده، یا در رابطه با یک سلسله الفاظ و معانی؟

پس سؤال اول ایشان این بود که آیا مسأله وضع، انتقالش به دیگران دفعی بوده است که این امتناع عادی دارد. آیا تدریجی بوده است؟ که سؤال می شود به آنهایی که دیر رسیده است بواسطه دوری زمان، مکان، یا به وسیله جهات دیگر، اینها در مقام تفهیم و تفهم از چه طریقی استفاده می کردند؟ (این مبعدی است که ایشان به صورت سؤال مطرح می کنند والا دلیلشان همان دو دلیل اول بود).

وضع الفاظ برای معانی در زمان عدم وجود وضع

و اما سؤال دومی که ایشان مطرح می کنند می گویند: فرض کنیم واضع بشر است، مثلا یعرب بن قحطان روی کرسی وضع نشست، الفاظ را برای معانی وضع کرد، چطور الفاظ را برای معانی وضع کرد؟ آیا گفت: «ایها الناس»؟ درحالی که فرض این است که «ایها الناس» هنوز معنا پیدا نکرده است.

آیا گفت: «وضعت»؟ که خود کلمه «وضعت» دلالت بر چه چیز دارد؟ «وضعت لفظ الماء» برای چه چیز؟ این که ما می گوئیم: اشاره، قائم مقام لفظ می شود، در مسائل جزئی اشاره، قائم مقام لفظ می شود و انسان می تواند به بچه اش بگوید: کتاب را بده و می تواند با اشاره بفهماند که کتاب را بدهد. اما در مقام وضع، مسأله اینطور است که نوعا الفاظ، در برابر مفاهیم کلیه وضع می شود، حالا می خواهد لفظ ماء را برای مفهوم کلی آب وضع کند. ایشان می فرماید: سؤال دوم من این است که

چطور این مسأله را فهمانده است که «وضعت لفظ الماء» برای این معنای کلی آب. هرطور که شما بخواهید تصور کنید راه ندارد. مفهوم کلی آب را چطور می‌تواند برای آنها مجسم کند و بگوید: من لفظ «ماء» را برای این مفهوم کلی وضع کردم؟ حالا اشکال کلمه «وضعت» به کنار، «ایها الناس» اش به کنار. همه اینها درست. حالا مردم فهمیدند اشکال این لفظ مائی را می‌خواهد برای یک معنایی وضع کند، آن معنا چیست؟ معنای کلی؟ معنای جزئی؟ اگر بروند یک کاسه آب هم بیاورند، فایده ندارد، برای این که برای این نمی‌خواهد وضع کند، برای کلی آب می‌خواهد وضع کند. از کجا مردم بفهمند که لفظ ماء برای کلی آب وضع شده است؟

این سؤال دومی است که ایشان مطرح می‌کنند و می‌فرمایند: هیچ راهی و هیچ کیفیتی به نظر ما نمی‌آید که یک بشری در مقام وضع برآید. بعد می‌فرمایند چاره‌ای نیست جز این که واضع را خداوند تبارک و تعالی بدانیم.

وضع الفاظ، جعل تکوینی، تشریحی، الهام یا جبلی

اشاره

«ان قلت» که در رابطه با خداوند تبارک و تعالی دو نوع جعل وجود دارد: جعل تکوینی و جعل تشریحی.

جعل تکوینی مربوط به مقام تکوین و خلقت موجودات است مثل از انسان، ملائکه، انس و جنّ و سایر موجودات عالم، که وقتی ما اطلاق جاعل به خداوند تبارک و تعالی در این رابطه می‌کنیم، جاعل یعنی خالق. پس یک جعل، جعل تکوینی است که مربوط به مقام ایجاد است، موجودات این جهان به دست خداوند تبارک و تعالی است.

یک جعل هم، جعل تشریحی است. جعل تشریحی یعنی تقنین الهی، یعنی قوانین و مقرراتی که خداوند تبارک و تعالی وضع کرده است. قانون نماز، وجوب نماز، وجوب روزه، وجوب حج، حرمت شرب خمر و استحباب صلوات لیل و امثال ذلک. در این رابطه، وقتی که به خداوند تبارک و تعالی اطلاق «جاعل» می‌کنیم، یعنی جاعل به جعل تشریحی. یعنی خداوند مشرّع است. یعنی خداوند مقنّن است. خداوند دستوراتی را بر امتها و بر امت اسلامی مخصوصا، مقرر کرده است.

آن وقت کأنّ از ایشان سؤال می‌شود که شما که مسأله وضع را مربوط به خداوند تبارک و تعالی می‌دانید، آیا وضع را در محدوده جعل تکوینی قرار می‌دهید یا در دایره جعل تشریحی؟ آیا مربوط به عالم ایجاد و خلقت است یا مربوط به جهان تشریح و تقنین؟

ایشان در جواب می‌فرماید: مربوط به هیچکدام نیست، مگر کارهای خداوند باید محدود به این دو باشد؟ آیا دلیلی داریم که هر کار خدا یا باید داخل در دایره جعل تکوینی باشد یا در محدوده جعل تشریحی؟ نه؛ بلکه وضع، یک مسأله سومی است، یک امر سومی است که نه ارتباط به جعل تکوینی دارد و نه ارتباط به جعل تشریحی دارد، کار خداوند هم هست.

باز کأن از ایشان سؤال می شود که قبول کردیم واضح خداوند است، بفرمایید: خداوند این معنا را چگونه به بشر منتقل کرد؟ در جعل تکوینی که انتقال معنا ندارد، جاعل خودش است موجد هم خودش است، در جعل تشریحی هم که به وسیله انبیاء در اختیار بشر قرار داده می شود، و مقررات الهی برای مردم تبیین می شود. در مسأله وضع چگونه؟ وضع را چگونه خداوند برای مردم بیان کرده است؟

ایشان می فرماید: ما سه طریق را می توانیم تصور کنیم، یک طریق این است که وضع هم مثل جعل تشریحی از طریق نبی از انبیاء در اختیار مردم گذاشته شده باشد. خداوند به نبی وحی کند که به مردم بگو: من لفظ «ماء» را در برابر این مفهوم وضع کردم، لفظ مثلاً «خبز» را در مقابل نان وضع کردم.

لفظ «نار» را در برابر آتش وضع کردم. همانطوری که مقررات تشریحی به وسیله انبیاء، در اختیار مردم گذاشته می شود، بگوییم: این هم به واسطه یک نبی از انبیاء که خداوند به او وحی فرستاده است، در اختیار مردم گذاشته می شود، این یک راه.

راه دوم این است که می فرماید: بگوییم: نیاز به نبی هم نیست، خداوند به نفوس بشریت این معنا را الهام کرده است. این یک مسأله الهامی است، مثل این که گاهی انسان ملهم به یک سلسله از مسائل می شود که دیگر آن خصوصیتی که در نبی معتبر است، در انسان ملهم، معتبر نیست. نه لازم است که معصوم باشد و نه لازم است که یک مراتب کاملاً بالایی از معنویت را داشته باشد. گاهی افراد غیر متقی هم یک مسائلی به آنها الهام می شود.

بعد می فرماید: ممکن است یک مقدار بالاتر برویم، بگوییم: از الهام هم بالاتر است، مسأله فطری و جبلی است، زیرا الهام یک چیزی است که گاهی ممکن است تحقق پیدا کند، اما اگر یک مسأله جبلی و فطری شد، دیگر ریشه دار می شود، اصل می شود، و خداوند است که این جبلت را ایجاد کرده است و به وجود آورده، مثل فطرت توحید که «فَطَرَتِ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا» که این آیه دو مطلب را افهام می کند، هم اصل فطرت توحید و هم این که این فطرت از ناحیه خداوند تبارک و تعالی است. بعد بالاخره می فرماید: یکی از این سه راه را ما اینجا ملتزم می شویم و این که معروف شده است که یعرب بن قحطان واضح لغت است، این حرف را ما تکذیب می کنیم، چنین مسأله ای نیست، بلکه واضح، خداوند تبارک و تعالی است.

اشکالات بیان مرحوم نائینی (ره)

به نظر می رسد اشکالات متعددی بر این بیان وارد است. نتیجه این اشکالات این است که ما نمی توانیم این بیان را بپذیریم و واضح را خداوند تبارک و تعالی بدانیم.

یک اشکال این که شما که می فرمایید: خداوند به نبی از انبیاء وحی فرستاد که مسأله وضع الفاظ را در برابر معانی به مردم منتقل کند، آیا چون واسطه وضع، نبی بوده است، ارزش وضع از بین

می رود یا ارزش وضع بالاتر می رود؟ اگر وضع را مرتبط به بشر بدانیم و واضح را بشر بدانیم، مسأله وضع اهمیت بیشتری دارد یا این که واضح را خداوند تبارک و تعالی بدانیم و بگوییم: همان خدایی که خالق موجودات است و همان خدایی که مقنن و مشرّع است، الفاظ را در برابر معانی وضع کرده است؟

پیدا است که اگر واضح، خداوند باشد، ارزش وضع بالاتر می رود و اهمیت وضع بیشتر می شود.

اگر مسأله اینطور است، در کدامیک از کتب آسمانی و کتب تواریخ این مسأله مورد تعرض واقع شده است؟ چرا هیچ تاریخی این مسأله را ذکر نکرده است؟ درحالیکه به طریق اولی از مسأله واضعیت بشر، باید تاریخ واضعیت خداوند را ذکر کند، مگر مسأله وضع شوخی است؟ آن هم وضع مرتبط به خداوند؟ وضعی که ریشه اش خداوند است و نبوت در آن به عنوان واسطه نقش دارد. چرا در تاریخ متعرض نشده اند؟ فقط در برابر ما این دلیل را شما ذکر می کنید که «لو كان الواضع بشرا لكان التاريخ متعرضا له» ما می گوییم: «لو كان الله واضعا لكان التاريخ» و یا لا اقل بعضی از کتب سماوی و لو به صورت قصه و به صورت حکایت باید این مسأله در آنها مورد تعرض واقع شده باشد. قرآن این همه قصه ها و داستانها از انبیاء گذشته دارد و بلکه یک قصه را گاهی مکرر در مکرر برای مقاصد مختلف بیان می کند، این قرآنی که انواع و اقسام نعمتها را برای انسان بیان می کند، چرا نگفت: یکی از نعمتهای خداوند این بود که الفاظ را در برابر معانی وضع کرد و شما را از یک مشقت فوق العاده و رنج و زحمت زیاد نجات داد؟

پس این دلیل تنها در مقابل ما نیست بلکه در مقابل شما به نحو قوی تر، پیاده می شود.

و اما راه دومی که ذکر کردید که خداوند، نفوس را ملهم کرده است، آیا مقصود شما از این نفوس، کل نفوس است الی یوم القیامه یا یک نفوسی در ابتدای تاریخ بشر؟ اگر مقصود شما کل نفوس باشد که ظاهر کلامتان هم همین است، دیگر جهل به لغت نباید در عالم وجود داشته باشد، دیگر تمام کتابهای لغت را انسان باید دور بریزد. برای این که وقتی مسأله، مربوط به الهام است، وقتی که مسأله مربوط به نفوس بشریه است آن هم همه نفوس، دیگر فرقی بین من و شما و صاحب القاموس و صاحب کتابهای لغت دیگر چیست؟ آنها چه مزیتی بر من و شما دارند؟ مسأله به الهام ارتباط دارد، در الهام که بین من و آنها فرقی وجود ندارد. پس چطور شد که آنها معلم لغت عرب هستند و عالم به لغت عرب مخصوصا، و من و شما جاهل به این لغت هستیم؟ پس در مسأله الهام به تمامی، جاهل و عالم نفوس نمی شود تصور کرد.

اگر شما بگویید: مقصود ما، کل نفوس نیست بلکه همان بشر ابتدایی که می خواست خانواده بشریت را تشکیل بدهد و ابتدای کار بشر در روی زمین بود، به آنها مسأله الهام شد. اما دیگران جاهلند، دیگران باید بروند تعلّم کنند، دیگران از مسأله الهام دورند.

می گوییم: با این که در عبارت شما هیچ اشاره ای به این معنا نیست که درباره نفوس خاصه ای،

این مسأله الهام، و یا بالاتر، مسأله جبّلت و فطرت مطرح باشد، با این حال ما قبول می کنیم، می گوییم:

آن نفوس اولیه درست است، اما سؤال این است، که مگر ما در عالم یک لغت داریم و یک جهل و علم به لغت؟ مثل این که در کلام ایشان غفلت شده از این که ما انواع و اقسام لغات و الفاظ داریم. چطور به نظر ایشان این لغات متعدد توجیه می شود؟ اگر لغت منحصر به یک لغت بود، فرض کنیم لغت عرب. انسان می تواند بگوید: آن نفوس اولیه به واسطه الهام یا جبّلت، این لغت را یاد گرفتند، دیگران هم در طول تاریخ باید تعلّم بکنند، صاحب کتاب قاموس هم به عنوان معلم لغت عرب باید مطرح بشود، اینها همه درست، اما تعدد لغات را چطور توجیه کنیم؟ آیا در تعدّد لغات، خداوند در یک زمان، نفوس خاصه ای را ملهم به تمام لغات متنوعه ای که در عالم وجود دارد کرد؟ لغت عربی، لغت انگلیسی، لغت فرانسه، لغت اردو، لغت چینی، اسپانیایی و امثال ذلک؟ آیا شما می توانید این را قبول کنید که در عصر ابتدای بشریت، خداوند یک نفوس خاصه ای را ملهم به تمامی لغاتی که در دنیا وجود دارد، کرد؟

پرسش:

۱ - استبعاد دوم و سوم مرحوم نائینی (ره) در واضع بودن بشر را مختصراً بنویسید.

۲ - اشکالی که مرحوم نائینی (ره) در واضع بودن بشر مطرح کرده و همان اشکال بر بیان خودش نیز وارد است چیست؟

۳ - بنابر الهامی بودن وضع الفاظ، آیا اشکالی وارد است. بنویسید.

ص: ۲۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بازگشت تکثر زبانها به واضح بودن خداوند

عرض کردیم که اگر مسأله وضع را به خداوند تبارک و تعالی منتسب کنیم، همانطور که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) اصرار و تأکید دارند و راه را یا مسأله وحی به نبی می دانند و یا موضوع الهام و جبلت و فطرت می دانند. اینجا مشکله ای در باب تکثر لغات پیش می آید. زیرا زبانها و لغات کاملا متکثر و متعدّد است، و این تکثر لغات را با توجه به این جهتی که ایشان در مسأله وضع بیان فرمودند، قاعدتا باید منتسب به خداوند تبارک و تعالی بدانیم. و طبق بگوئیم: مثلا ریشه اصلی لغت عرب، خداوند است، زبان انگلیسی همکذا، لغت فرانسه همکذا، خلاصه ریشه تمامی لغات و زبانهای مختلف را، باید خداوند تبارک و تعالی، به این کیفیتی که ایشان بیان کرده بدانیم. مثلا بگوئیم که یک نبی لغت عربی را به مردم ابلاغ کرده و واسطه در بیان لغت عرب بوده و نبی دیگری لغت انگلیسی را بیان کرده است، نبی سومی لغت فرانسه را بیان کرده، نبی چهارم زبان فارسی را بیان کرده است.

یا این که در تمامی اینها همان مسأله الهام و بالاتر، مسأله جبلت را، ذکر کنیم. بگوئیم: انسانهایی در ابتدا ملهم شدند به لغت عربی، انسانهای دیگری در ابتدا ملهم شدند به لغت انگلیسی و همینطور انسانهای دیگری در ابتدای هر لغتی ملهم به آن لغت شدند و یا به صورت جبلت و فطرت، که بالاتر

از الهام است.

یا مثلاً- تبعیض قائل بشویم، که این از عبارت ایشان استفاده نمی شود چون می فرماید: راه یا نبی است یا الهام و یا جبّلت. ممکن است بعضیهایش به طریق انبیاء بوده است و بعض دیگر لغات به طریق الهام و یا جبّلت. لکن ریشه هردو، خداوند تبارک و تعالی است، یعنی هم آن کسی که نبی را مأمور به این معنا کرده است خداوند است و هم آن کسی که این الهام و یا جبّلت را در نفوس گروهی از بشر به وجود آورده، خداوند تبارک و تعالی است. باید مسأله تکثر لغات را روی بیان ایشان به این صورت حل کنیم.

(پاسخ سؤال): مسأله الهام و بالاتر از آن مسأله جبّلت، غیر از مسأله وحی است، وحی واسطه لازم دارد، در وحی، وساطت پیغمبر لزوم دارد، اما مسأله الهام و یا جبّلت، دیگر نیازی به وساطت نبی ندارد.

روی بیان ایشان مسأله تکثر لغات را که یک امر موجود محرز بالوجدان است که ما می دانیم لغات متعددی و زبانهای مختلفی در روی کره زمین تحقق دارد، باید به همین صورت توجیه کنیم، یعنی ریشه اش را خداوند تبارک و تعالی بدانیم و ارتباطش را هم با بشر به صورت وحی و الهام و جبّلت بدانیم. بیان ایشان روی تکثر لغات به این صورت پیاده می شود. بفرمایید این مسأله چه مانعی و چه اشکالی دارد؟

غایت و نتیجه وضع

اشکالی که به نظر می رسد؛ ما بینیم، از یک طرف مسأله وضع برای سهولت تفهیم و تفهّم است، برای سهولت انتقال مقاصد و اغراض است که اگر انسانی بخواهد ما فی الضمیر خودش را منتقل به دیگری بکند، اگر انسانی بخواهد خواسته خودش را و معتقدات خودش را برای دیگری مطرح کند، اگر انسانی بخواهد علمش را در اختیار دیگران بگذارد، راه آسانش مسأله وضع و دلالت وضعی الفاظ است. والا اگر این مسأله نبود، چطور امکان داشت که ما اینجا بنشینیم و همین مسائلی که الان در قالب الفاظ پیاده می کنیم و در اختیار شما برادران و بزرگان قرار می دهیم، تبیین تحقق پیدا کند؟

پس غایت و نتیجه وضع، همان سهولت تفهیم و تفهّم است و این که راهی برای این سهولت غیر از مسأله دلالت وضعی الفاظ و استفاده جستن از ابزار لفظ برای معانی وجود ندارد.

ضرر تکثر زبانها به سهولت تفهیم و تفهّم

اصولاً نفس تکثر لغت، آیا ما را به هدف تفهیم و تفهّم بسهوله، نزدیک می کند یا این که تکثر لغت، ما را از این هدف دور می کند؟

اگر دنیا همه با یک زبان صحبت می کرد، مخصوصاً در این زمان، اگر فرض کنید تمام دنیا لغتشان

لغت عربی بود، تمام کتابهایی که در جهان نوشته می شد به زبان عربی بود، تمام علمی که نوشته می شد به زبان عربی بود، تمام دانشگاههای عالم با زبان عربی صحبت می کردند، تمام روزنامه ها و رادیوها و تلویزیونهای جهان به زبان عربی صحبت می کردند، آیا این بهتر بود یا این که هر گوشه ای یک زبانی برای خودش داشته باشد و هر شهری یا مملکتی زبان خاصی برای خودش داشته باشد که در نتیجه وقتی انسان بخواد به فرهنگ آن زبان آشنا بشود، باید سالها عمر خودش را صرف کند تا آن زبان را یاد بگیرد، بعد برود در مقام آشنایی با فرهنگ آنها برآید. مثل این دانشجوهای ما که به خارج می روند، وظیفه اولیشان این است که مدتها زحمت بکشند تا زبان یاد بگیرند، و بتوانند در دانشگاههای خارج، راه پیدا کنند و از زبان اساتید و معلمین آن دانشگاهها استفاده کنند.

مسأله تكثر زبان فی نفسہ، وقتی ملاحظه بشود، آیا ما را به هدف و غایت وضع نزدیک می کند یا فرسنگ ها ما را از این غایت دور می کند؟ عمر ما را از بین می برد؟ بشر را با مشکلات زیادی مواجه می کند، بشر را از خیلی از اطلاعات محروم می کند. بشر را از خیلی از معارفی که در سطح جهان مطرح است، محروم می کند. من و شما به خیلی از زبانها آشنایی نداریم، در نتیجه نمی توانیم به آن زبان تبلیغ کنیم، نمی توانیم کتابی که به آن زبان نوشته شده است را بخوانیم. نمی توانیم از رادیوی آنان استفاده کنیم.

آیا تكثر لغت را وقتی من حیث هو بررسی بکنیم با هدف وضع نزدیکتر است یا این که نه، «لو كانت اللغه واحده فی جمیع اقطار العالم» به هدف وضع نزدیک تر است و ما را به سهولت تفهیم و تفهیم نزدیک تر می کرد؟

روشن است که اگر زبان، واحد بود، چقدر افراد دنیا به هم نزدیکتر می شدند، چقدر ما می توانستیم تبلیغات اسلامی را در سطح جهان پیاده کنیم، چقدر ما می توانستیم از این وحدت زبان استفاده کنیم، درحالیکه با تكثر لغات، ما محروم از تمام این مزایا هستیم. لذا به نظر می رسد که تكثر لغات دورکننده از هدف وضع است، نه نزدیک کننده به هدف وضع.

عدم تلازم بین نافع بودن و آیه بودن

اینجا یک نکته ای را لازم است من تذکر بدهم. یک از آیاتی که ذکر کردیم «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوَانِكُمْ» بود این اختلاف السنه، جزو آیات خداوند تبارک و تعالی قرار داده شده، - قبلا ما روی استناد به خداوند به طور مستقیم بحث می کردیم - امروز این آیه را برای این بعدش مطرح می کنم، که آیا شما از این آیه استفاده می کنید که اختلاف السن، چیزی است که به نفع انسانها است؟ اگر یک چیزی آیه خداوند بود، اگر یک چیزی حکایت از قدرت خداوند می کرد، این دلیل بر این است که به نفع انسانها هم هست؟ یا اینها دو مطلب است و دو حساب دارد؟ ممکن است یک چیزی آیه خداوند باشد، ولی دلیل بر این نباشد که به نفع انسان است و مستند به

خداوند است. اگر خدای ناکرده یک معصیتی از شما صادر شد، این معصیت نه به نفع شماست و نه استناد مستقیم به خداوند دارد، ولی از آیات الهی است. برای این که چه کسی به شما قدرت داد که این معصیت را انجام بدهید؟ چه کسی به شما نیرو دارد که بر اثر آن نیرو شما مرتکب این معصیت به سوء اختیار شدید؟ خود همین معصیت «من آیات الله» است. یعنی حکایت از قدرت الهی می کند.

حکایت از این می کند که خداوند این حول و قوه را در شما به وجود آورده است. اما معصیت، نه کار خداوند است، نه به نفع انسانی است که معصیت از او صادر می شود.

در آیه شریفه که نمی گوید: اختلاف السن به نفع شماست، در آیه نمی گوید که اختلاف السن به خداوند تبارک و تعالی مربوط است، در آیه می گوید: اختلاف السن از آیات خداوند تبارک و تعالی است و ما این مسأله را کاملاً می پذیریم. برای این که ما می گوئیم: چه کسی به بشر قدرت داده است که این همه زبانهای مختلف به وجود بیاورد؟ بشر اگر یک جسم، مثل دیوار بود، او که نمی توانست مبتکر زبان باشد، او که نمی توانست واضح لغت باشد، او که نمی توانست زبانی را به وجود بیاورد.

پس اختلاف السن ناشی از این است که خداوند به بشر این قدرت را داده است و به بشر این را عنایت کرده است. پس این کلمه «وَ اِخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ» در آیه شریفه، نه به معنای این است که این اختلاف به نفع انسانهاست و نه به معنای این است که این اختلاف، ارتباط مستقیم با خداوند تبارک و تعالی دارد. مسأله اختلاف الوان هم همینطور است. البته اختلاف الوان را از خارج می دانیم که مربوط به خداوند است، اما واقعا این اختلاف الوان به نفع انسانهاست؟ ثابت شده است که اگر سیاه پوست ها سفید پوست بودند، به ضررشان بود؟ آیا مسأله اینطور است یا اینطور نیست؟

لذا مسأله تکثر لغات را، وقتی با هدف وضع و غایت وضع بررسی می کنیم، می بینیم تکثر لغات، ما را از غایت و نتیجه وضع دور کرده است، و چیزی که ما را از نتیجه وضع دور کند، این را ما بعید می دانیم که منتسب به خداوند تبارک و تعالی باشد و ارتباط مستقیم با خداوند تبارک و تعالی داشته باشد. بلکه آنچه را که وجدان دلالت دارد و تاریخ هم حکایت می کند، هم در رابطه با اصل تکثر لغات و هم در رابطه با توسعه لغات، - چون دو بحث است، یک بحث تکثر لغات است، یک بحث توسعه لغات است - این که هر دوی اینها ارتباط به بشر دارد، منتها نه یک بشر، نه یک انسان به نام یعرب بن قحطان. ما وجدانا این معنا را ملاحظه می کنیم، می بینیم هر روز یک معنای جدید، یک معنای بی سابقه، یک معنایی که قبلاً نبوده است پیش می آید، چه در عالم صنعت که الی ما شاء الله در باب صنایع، با صنایعی که مستحدث است و هر روز، یکی بعد از دیگری وجود پیدا می کند، برخورد می کنیم. و چه در غیر صنعت در مسائل اکتشافی. چه اکتشاف مربوط به معادن باشد، چه اکتشاف مربوط به دارو باشد و چه سایر اکتشافاتی که ما هر روز به آن برخورد می کنیم، اینها یک معانی بی سابقه است، یک معانی تازه است.

این معانی تازه را چه کسی لفظ در مقابلش وضع می کند؟ چه کسی برایش نامگذاری می کند؟ چه

کسی الفاظ را حاکی از این معانی قرار می دهد؟ مخترعین، مکتشفین، و یا هیئاتی که در این رابطه مأموریت دارند و متخصص در این جهات هستند؟ آن کسی که اتومبیل را اختراع کرده است، این اتومبیل معنای تازه است، لفظش هم تازه است. قبلاً چنین چیزی نبوده تا لفظی در مقابل آن وضع شود و ما می بینیم؟ که واضع اینها، خود انسانها هستند، خود مخترعین و مکتشفین هستند که برای مسائل اکتشافی خودشان نامگذاری می کنند و تصادفاً همین نامها با این که مخترع فرضاً اروپایی و غیر عرب است و یک لفظ مثلاً فرانسوی را برای اختراع خودش وضع می کند، ولی همین لفظ می آید در عربی و مشابه پیدا می کند، عربها یک اسم دیگری به همین می گویند، فارسها اسم سومی دارند، لغات دیگر، به تناسب خودشان، هر کدام یک اسمی برای این قرار می دهند. وقتی که ما وجدانا با این مسأله برخورد می کنیم، به راز این وضع می بریم.

راز وضع لغات

اشاره

رازش این است: وقتی مخترعی یک چیزی را اختراع کرد، می بیند مسأله تمام نشده است، فردا می خواهد اشاره کند به این مخترع خودش، و می خواهد آن را بیان کند. معنا ندارد یک مخترعی یک چیزی را اختراع بکند، اما بگوید: من نمی خواهم برایش نامگذاری کنم، نمی خواهم یک لفظی که حاکی از این مخترع است را انتخاب کنم. فردا شما چطور اشاره می کنی به این مخترع خودت و میخواهی این مخترع خودت را معرفی کنی؟ این مخترع خودت را در معرض بیع و شراء قرار بدهی؟ این مخترع خودت را به اقطار عالم منتقل کنی؟ چاره ای جز مسأله وضع وجود ندارد. اختراع همان، و مسأله وضع به دنبالش لا محاله همان. در سایر مسایل اکتشافی هم همین معنا وجود دارد.

پس ما می بینیم راز این معنا این است که وقتی بشر احساس کرد که به سهولت تفهیم و تفهّم نیاز دارد، الفاظ را در مقابل معانی جدید وضع می کند، آن هم نه بشر واحد، بلکه هر مخترعی خودش نامگذاری می کند، هر مکتشفی خودش نامگذاری می کند برای مکتشف خودش. اول هم مسأله همین بوده است. منتها در اول، معانی محدود بوده است، این صنایع و داروها و این مسائلی که یکی پس از دیگری حادث شده است، اینها وجود نداشته است، یک مسائل اولیه ابتدائیه بوده. بشر می بیند تشنه است، نیاز به آب دارد، گرسنه است نیاز به نان دارد. لذا لفظ «ماء» را در مقابل آب وضع می کند، لفظ «خبز» را در مقابل نان وضع می کند. منتها این شبهه محقق نائینی (ره) اینجا باید جواب داده شود که چطور وضع می کند؟

چگونگی وضع لغات در معانی کلیه

یک وقت، معنا، معنای جزئی است، مثل این که خداوند به انسان فرزندی عنایت می کند، انسان می گوید که من اسم این بچه را علی گذاشتم، اسم این بچه را حسین گذاشتم، اشاره می کند به مشار

الیه جزئی موجود در خارج. اما در معانی کلیه چطور این معنا قابل تصویر است؟ وقتی می‌خواهد لفظ آب را برای معنای کلی وضع کند، چطور وضع کند و با چه لفظی وضع کند؟

راهش این است: امروز این بشری که می‌خواهد لفظ «ماء» را برای آب وضع کند، اشاره می‌کند به رفیقش می‌گوید: «ماء»، معلوم نیست که لفظ «ماء» برای مطلق آب وضع شده است، چون این قابل انتقال نیست، قابل تفهیم نیست. فردا می‌آید اشاره می‌کند به یک آب دیگری، می‌گوید: «ماء»، روز سوم هم اشاره به یک ماء سوم می‌کند می‌گوید «ماء»، معلوم می‌شود که لفظ «ماء» برای مفهوم وضع شده است والا- اگر لفظ «ماء» برای موجود خارجی وضع شده بود، تاکنون سه موجود خارجی هست، در سه ظرف، آب وجود دارد که در روزهای متعدد بوده است. وقتی سه بار، چهاربار، لفظ «ماء» در موجودات جزئیة مختلفه استعمال شد، هذا یکشف از این که لفظ ماء برای کلی آب وضع شده است. والا- راه اینطور نیست که ایشان می‌فرمایند که چطور لفظ «ماء» را برای آب وضع می‌کند؟ مفهوم کلی چطور از واضع به آن مخاطبی که می‌خواهد از این وضع استفاده کند انتقال پیدا می‌کند؟ راهش به همین کیفیت است. در معانی جزئیة که خیلی آسان است، در معانی کلیه هم وقتی سه بار، چهاربار یک لفظ در افراد مختلف استعمال شد، انسان می‌فهمد که لفظ برای طبیعت وضع شده است و انطباقش بر این فرد به عنوان فردیت است، انطباقش بر دوم و سوم هم به عنوان فردیت است.

نظر قابل قبول در وضع لغات

لذا آنچه به نظر می‌آید و قابل قبول است، این است که واضع، بشر است، آن هم نه بشر واحد.

در تکثر لغات هم مسأله همین است. منتها تکثر لغات، - آنگونه که به ذهن می‌آید - ناشی از این است که انسانهایی برای خودشان شخصیت‌های استقلال‌ی قائل بوده‌اند، گروههایی برای خودشان شخصیت‌های استقلال‌ی قائل بوده‌اند، افرادی که در یک کشور زندگی می‌کردند نمی‌خواستند به زبان کشور دیگر صحبت کنند. برای خودشان یک زبان خاصی به وجود آورده‌اند که مسأله تعصب قومی در تکثر لغات به نظر من نقش مهمی داشته و این مسأله زبان، مسأله بسیار مهمی است و خیلی هم تعصب آفرین است.

چند سال قبل در یک سفری که من برای معالجه چشمم به اسپانیا رفته بودم، آنجا دیدم هیچ گاه به زبان انگلیسی صحبت نمی‌کنند.

گفتم: چرا اینها به زبان انگلیسی صحبت نمی‌کنند؟

گفتند: اینها روی زبان خودشان تعصبی دارند که اگر کسی با آنها انگلیسی صحبت کند، این را بی‌اعتنایی به زبان خودشان تلقی می‌کنند و ناراحت می‌شوند، یک تعصبی روی زبان خاص خودشان دارند.

لذا به نظر می‌رسد با ملاحظه این جهاتی که عرض کردیم، مسأله وضع مستقیما به خداوند

مربوط نیست. بلکه به انسانها مربوط است. هم تکثر لغات و هم توسعه لغات - هر لغتی - به انسانهای متعدد مربوط است. این چیزی است که وجدان و مسائل روز، آن را مورد تأیید قرار می دهد.

پرسش:

۱ - براساس نظریه مرحوم محقق نائینی(ره)، تکثر لغات چگونه توجیه می شود. بنویسید.

۲ - راز وضع لغات را بنویسید.

۳ - در وضع لغات در معانی کلیه، چه اشکالی وجود دارد. بنویسید.

۴ - تکثر زبانها به نفع بشر است یا به ضرر او؟ توضیح دهید.

۵ - پیدایش زبانهای مختلف ناشی از چه بوده؟

۶ - نظر قابل قبول در وضع لغات را، چه در معانی جزئی و چه در معانی کلیه، توضیح دهید.

ص: ۲۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ماهیت و حقیقت وضع

اشاره

بعد از آنکه دلالت الفاظ بر معانی، یک امر ذاتی نبود، بلکه نیاز به وضع داشت. ما هم ادله آنهایی که قائل به دلالت ذاتی هستند را ملاحظه کردیم که همه ناتمام بود و بعد از آنکه معلوم شد که واضح، بشر بود نه خداوند، یک بحثی در ماهیت وضع و حقیقت وضع واقع شده که ماهیت وضع چیست؟ اگر بخواهیم وضع را یک تعریف ماهوی کنیم، چگونه باید حقیقت و ماهیت وضع را معرفی کنیم؟ اینجا با ملاحظه کلمات و نظرات مختلف، آرائی و اقوالی در رابطه ماهیت وضع وجود دارد، که آیا حقیقت وضع چیست؟ که باید ان شاء الله این اقوال ملاحظه شود و ببینیم که حق با کدام یک از این اقوال است. اولین تعریفی که به آن برخورد می کنیم، تعریفی است که مرحوم محقق خراسانی (ره) صاحب کفایه، در کتاب کفایه بیان کرده اند که ایشان در عبارت کوتاهی می فرمایند: «الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى». وضع را عبارت از این قرار می دهند که یک نحو اختصاصی است که لفظ به معنا پیدا می کند و یک نوع ارتباط بین لفظ و معنا و یک نوع اضافه ای بین لفظ و معنا است.

وضع تعینی و تعینی

اشاره

بعد ایشان می فرمایند: «و من ثمّ صحّ تقسيمه الى التعینى و التعینى» که این «من ثمّ» علاوه بر این

که معنای مطابقت خود را افاده می کند، به منزله یک تعلیل هم برای تعریف مرحوم آقای آخوند(ره) واقع می شود. یعنی چرا مرحوم آقای آخوند(ره) وضع را این طور تعریف کرده است؟ علت این تعریف چیست؟

می فرماید علتش، یک تقسیمی است که ما در باب وضع ملاحظه می کنیم که می گویند «الوضع اما تعینی و اما تعینی» وضع، گاهی به نحو وضع تعینی است و گاهی به نحو وضع تعینی.

معنای وضع تعینی، این است که واضعی با انتخاب و اختیار خودش، یک لفظی را در برابر معنایی وضع می کند، همانطوری که پدر برای فرزند خودش با اختیار و انتخاب، نامگذاری می کند، جعل لفظ هم در برابر معنا، اگر به این کیفیت باشد، از آن، تعبیر به وضع تعینی می کنند.

اما وضع تعینی آن است که نیاز به واضع ندارد، نیاز به وضع تعینی ندارد، بلکه یک لفظی در معنای مجازی به اندازه ای کثرت استعمال و شدت استعمال پیدا می کند که دیگر در دلالتش بر این معنای مجازی، هیچ گونه نیاز به قرینه مجاز ندارد و بر اثر کثرت استعمال، بی نیاز از قرینه صارفه مجازیه شده است و خود لفظ بدون قرینه هم حکایت از این معنای مجازی می کند. به این وضع، اصطلاحاً وضع تعینی می گویند.

ریشه تعریف ماهیت وضع در بیان صاحب کفایه(ره)

مرحوم آقای آخوند(ره) می فرمایند که این وضعی که مقسم برای وضع تعینی و وضع تعینی واقع شده است، لابد ماهیت وضع و معنای حقیقی وضع است، یعنی در حقیقت وضع، ما دو نوع تصور می کنیم. یعنی ماهیت وضع منقسم به دو قسم است. مثل این که شما گاهی تقسیم می کنید، می گویند «الانسان اما کاتب و اما غیر کاتب»، معنایش این است که این دو نوع کاتب و غیرکاتب در ماهیت انسانی مشترکند. آنچه را که شما مقسم برای این تقسیم قرار دادید، همان معنای حقیقی انسان است، همان ماهیت واقعی انسان است. ماهیت انسانی، دو نوع دارد، دو قسم دارد، یک قسم کاتب هستند و قسم دیگر، غیرکاتب هستند. ایشان می فرمایند: ظاهر تقسیم وضع هم همین است، وقتی که به ما می گویند: «الوضع اما تعینی و اما تعینی» ظاهرش این است که وضع به معنای حقیقی را مقسم قرار داده اند. وضع با ماهیت واقعی اش را مقسم قرار داده اند. پس ما باید در رابطه با این ماهیت هم وضع تعینی را و هم وضع تعینی را ملاحظه کنیم. یعنی بگوییم همانطوری که وضع تعینی داخل در ماهیت وضع است و نوع و قسمی از دو قسم وضع است، وضع تعینی هم همینطور است در حالی که ما در وضع تعینی، واضعی نداریم، در وضع تعینی، انسانی نیست که لفظ را در برابر معنا وضع کرده باشد، بلکه وضع تعینی زاییده شده قهری کثرت استعمال است و کثرت استعمال، وضع تعینی را به وجود آورده است.

اگر وضع تعینی مثل وضع تعینی در ماهیت وضع، اشتراک پیدا کردند، پس ناچاریم که برای

وضع، یک معنایی بکنیم که آن معنا، هم وضع تعینی را بگیرد و هم وضع تعینی را بگیرد. و آن معنا همین است که ایشان می فرمایند و ما گفتیم و باید بگوییم که وضع یک نوع اختصاص لفظ به معناست. یک نوع ارتباط لفظ به معناست، که این نوع اختصاص، گاهی در اثر تعیین واضح تحقق پیدا می کند و گاهی در اثر کثرت استعمال، به صورت وضع تعینی تحقق پیدا می کند.

در نتیجه؛ ایشان ریشه تعریف خودشان را بیان می کنند. یعنی چه چیز موجب شده که ما وضع را به این صورت بیان کنیم؟ آن چیز، مسأله تقسیم وضع است الی التعینی و التعینی که به منزله علت این تعریف است. این ظاهر عبارت ایشان است.

مبهم بودن تعریف وضع

لکن دو اشکال به ایشان وارد است.

یک اشکال که اشکال مهمی است؛ عبارت از این است: که حالا ما با آن تقسیم و آن مسائل، کاری نداریم، شما بالاخره می گویند «الوضع نحو اختصاص اللفظ» یا «اللفظ بالمعنی» «نحو» به معنای نوع است، وضع، یک نوع اختصاص لفظ به معنا است، یک نوع ارتباط لفظ به معنا است. اما بیان نکردید که چه نوع ارتباطی و چه نوع اختصاصی است شما یک اشاره اجمالی و یک معنای مبهمی در تعریف وضع ذکر کردید. مثل این می ماند که به کسی بگویند: انسان را تعریف کنید، او بگوید: یک نوعی از موجودات این عالم است! خوب البته این واقعیت است، انسان یک نوعی از موجودات این عالم است. اگر بگویند شما ملائکه را تعریف کنید؛ بگویند: نوعی است از موجودات اما این که تعریف ملائکه نشد. این تعریف انسان نشد. این یک اشاره اجمالی و یک معنای مبهمی است که شما بیان کرده اید.

از شما می پرسیم که وضع چیست؟ شما می فرمایید یک نوع ارتباطی بین لفظ و معنا است! آن نوع ارتباط، چه نوع ارتباطی و چه نحو اختصاصی است در کلام شما، فقط به همین اجمال و ابهام اقتضار شده و روشن نکرده اید که این اختصاص چه اختصاصی است و این ارتباط چه ارتباطی است لذا یک اشکال مهم به کلام ایشان، این است که شما در مقام تعریف وضع هستید، در مقام بیان ماهیت وضع هستید. در مقام بیان ماهیت، یک امر مبهم و یک اشاره اجمالی بیشتر ذکر نشده است. نظیر همان مثالهایی که ما عرض کردیم.

اختصاص لفظ به معنا ناشی از وضع است

و اما اشکال دوم این است که بعد از آن که دلالت الفاظ را از ذاتی بودن خارج کردیم و گفتیم:

دلالت الفاظ، منشأ وضعی دارد که لفظ دلالت بر معنا می کند و الا خودبه خود و بالذات دال بر معنا نیست و بعد از آن که این را مفروغ عنه گرفتیم، آیا این اختصاصی که شما می فرمایید لفظ به معنا پیدا

می کند، این خود وضع است یا نتیجه الوضع است؟

به عبارت دیگر: ما اینجا سه مطلب داریم: یک مطلب این که الفاظ بالذات دلالت بر معنا نمی کنند. این طرف اول از سه مطلب است، مطلب سوم این است که الاذن می بینیم بین «ماء» و معنای «ماء» یک ارتباطی وجود دارد، به قول شما یک نحو اختصاصی وجود دارد، آیا اگر این دو را کنار هم بگذاریم، در مطلب اول می بینیم که می گوید: دلالت الفاظ ذاتی نیست و حالا در مرحله سوم می بینیم الفاظ با معانی به قول شما یک نحوه اختصاص و ارتباطی پیدا کرده اند، آیا این وسط، یک چیز دیگری وجود ندارد؟ آیا همین دو مرحله است؟ دلالت الفاظ ذاتی نیست، حالا هم می بینیم لفظ دلالت بر معنا می کند، لفظ اختصاص به معنا پیدا کرده است، آیا این وسط، یک چیز دیگری وجود دارد یا نه؟ بلا اشکال این وسط، یک چیزی وجود دارد که این اختصاص را به وجود آورده است.

آن عبارت از وضع است والا این که شما به عنوان «نحو اختصاص» بیان می کنید، این «نتیجه الوضع» است، یعنی به علت وضع، این نحو اختصاص و این ارتباط بین لفظ و معنا به وجود آمده است و گرنه این ارتباط از کجاست؟ شما که ذاتی بودن را به طور کلی منکر شده اید. با این حال می بینیم این ارتباط هست. آیا این ارتباط، سبب نمی خواهد؟ آیا این ارتباط نیاز به یک مرحله متوسطه ندارد؟ نیاز دارد و آن مرحله متوسطه عبارت از وضع است.

به عبارت روشنتر وقتی کلمه وضع را به عنوان معرّف می خواهیم تعریف کنیم، آیا وضع به معنای مصدری را می خواهیم تعریف کنیم یا وضع به معنای اسم مصدری و نتیجه المصدر را می خواهیم تعریف کنیم؟

باز روشنتر بگوییم؛ ما که حالا- می خواهیم وضع را تعریف کنیم، آن عمل واضع را می خواهیم تعریف کنیم یا آن چیزی که «نتیجه عمل الواضع» است و يحصل من عمل الواضع؟

تعریف وضع مساوی با معنای مصدری است، نه اسم مصدری

پیدا است که آنچه ما می خواهیم تعریف کنیم، وضع به معنای مصدری است و مربوط به واضع و کار واضع است. اما این که شما در مقام تعریف ذکر کردید، معنای اسم مصدری است، که معنای اسم مصدری، نتیجه المصدر و ما يحصل من المصدر است. پس وضعی را که ما تعریف می کنیم، به معنای وضع کردن است نه به معنای موضوع واقع شدن. وضع کردن را ما می خواهیم تعریف کنیم و این «نحو اختصاص اللفظ بالمعنی» یا «نحو اختصاص للفظ بالمعنی» این نتیجه المصدر است. لذا ما نباید این معنا را در تعریف و ماهیت وضع ذکر کنیم. منتها شما می فرمایید که پس با این تقسیم چه باید کرد؟

(پاسخ سؤال): اینجا شرح اسم نیست، مثل سایر جاهایی که مرحوم آقای آخوند(ره) بیان می کنند. اینجا دارند حقیقت وضع را بیان می کنند.

بله، اشکال در آن تقسیم واقع می شود که اگر شما در معنای مصدری وضع دارید بحث می کنید و ماهیت وضع به معنای مصدری را بررسی می کنید، پس این تقسیم یعنی چه که «الوضع اما تعینی و اما تعینی»؟

می گوئیم: درست است؛ گر قرینه ای برخلاف نداشته باشیم، ظاهر تقسیم، همین است که شما می گوئید. ظاهر هر تقسیمی این است که مقسم به معنای حقیقی اش مقسم واقع می شود. مقسم به ماهیته مقسم واقع می شود، اما این ظاهر تقسیم است. اما اگر جایی قرینه برخلاف داشته باشیم، اگر بگوئیم: اصلاً اطلاق کلمه وضع در وضع تعینی مجاز است، اصلاً وضع تعینی لیس بوضع، این غیر از این است که آن معنا حقیقت می شود.

حقیقت بودن، یک معنای اعم از وضع است. ممکن است یک معنا موضوع له نباشد، در عین حال معنای حقیقی لفظ باشد. ما اطلاق کلمه وضع را در باب وضع تعینی اصلاً مجاز می دانیم. وضع تعینی لیس بوضع. بلکه در اثر کثرت استعمال، آن معنای مجازی، عنوان معنای حقیقی پیدا می کند. اما این که هر معنای حقیقی هم باید عنوان موضوع له داشته باشد و کلمه وضع درباره اش صدق کند، مورد قبول نیست.

پس ظاهر این تقسیم ولو این که این است که هم وضع تعینی حقیقتاً وضع است و هم وضع تعینی حقیقتاً وضع است، اما انسان، هر ظاهری را تا زمانی اخذ می کند که قرینه برخلاف نداشته باشد. ما وقتی که ماهیت وضع به معنای مصدری را می بینیم که در وضع تعینی اصلاً وجود و تحقق ندارد لذا می گوئیم: این نوع، از انواع واقعی وضع نیست، بلکه اطلاق وضع بر وضع تعینی، به صورت مجاز است نه به صورت حقیقت.

لذا آن چیزی که علت شده بر این که مرحوم آقای آخوند(ره) وضع را به این صورت معنا کنند، ملاحظه این جهتی است که عرض کردیم، و نمی شود که این معنا مورد قبول واقع شود. این یک بیان در باب وضع که ناتمام است.

(پاسخ سؤال): مردم هیچ نقشی ندارند، کثرت استعمال را آنهایی که می گویند وضع است، یک وضع قهری به وجود می آورد، یک معنای حقیقی قهری به وجود می آورد و کثرت استعمال هم به یکی و دوتا و ده تا ارتباط ندارد، یک امری است که خواه ناخواه خودش تحقق پیدا می کند.

تعریف دوم وضع

اشاره

و اما نظریه دوم، را بعض الاعلام علی ما فی کتاب المحاضرات، نسبت به بعضی از اعظام می دهند و معلوم هم نیست که مقصود از بعض اعظام چه کسانی هستند. ایشان حرفی را از بعضی از اعظام نقل می کنند و بعد جوابی ذکر می کنند که آن جواب به نظر من قابل مناقشه است و جواب دیگری باید از این بعض الاعظام داده شود.

حرف بعض الاعظام این است که وضع، عبارت از ملازمه واقعیه ای بین لفظ و معناست که این ملازمه واقعیه به دست واضع تحقق پیدا می کند. چند نکته در این حرف است که خود بعض الاعظام توضیح می دهند.

معنای ملازمه واقعیه لفظ و معنا

اولاً- می فرماید: این که ما گفتیم ملازمه واقعیه بین لفظ و معنا و کلمه واقعیت را در اینجا به کار بردیم، شما فوراً از ما سؤال نکنید که حالا که کلمه واقعیت به کار برده شده است، باید یا از قبیل جواهر باشد و یا از قبیل اعراض باشد.

به تعبیر خود ایشان: واقعیات ما یا از مقولات خمسۀ جوهریه است، یا از مقولات نه گانه عرضیه است. وقتی که واقعیت را به کار بردند، شما سؤال نکنید که از کدامیک از اینهاست؟ آیا این ملازمه واقعیه بین لفظ و معنا از مقولات جواهر است و یا از مقولات اعراض است؟ تا من به شما جواب بدهم که از هیچ کدام نیست، نه از مقولات خمسۀ جواهر است، برای این که مقولات خمسۀ جواهر عبارت از عقل، نفس، صورت، ماده و جسم است و این ملازمه بین لفظ و معنا داخل در هیچ کدام از این عناوین خمسۀ نیست. همین طور داخل در مقولات عرضیه هم نیست برای این که همه مقولات عرضیه در یک جهت مشترک هستند و آن این است که اگر بخواهند در خارج تحقق پیدا کنند، اگر بخواهند وجود پیدا کنند، حتماً باید در ضمن موضوع تحقق پیدا کنند و در ضمن جوهر تحقق پیدا کنند و فارق بین عرض و جوهر همین معناست، که عرض یحتاج الی موضوع، اما جوهر لا یحتاج الی موضوع، این ملازمه بین لفظ و معنا نیاز به موضوع ندارد، نیاز به جوهر ندارد برای این که دو طرف این ملازمه، دو طبیعت است، طبیعی لفظ، ملازم با طبیعی معناست. حالا می خواهد این دو طبیعت در خارج وجود پیدا کند یا نکند، این لفظ در این معنا استعمال شود یا نشود، فرقی نمی کند، بالاخره در اثر وضع، ملازمه بین لفظ و معنا تحقق پیدا کرده است، اگر تا روز قیامت هم کسی این لفظ را در این معنا استعمال نکند، این ملازمه به قوت خودش باقی است. از اینجا می فهمیم که این ملازمه نیاز به موضوع ندارد، این یک واقعیت است که کسی این لفظ را ایجاد کند یا نکند، در این ملازمه فرقی نمی کند.

بعد می فرمایند که حرف اصلی ما این است که چه کسی گفته است که همه واقعیات باید زیر پرچم جواهر و اعراض باشند؟ ما یک سری واقعیاتی داریم که اصلاً هیچ ربطی به مسائل جوهر و عرض پیدا نکرده است.

نمونه ای که داخل در مقولات جوهریه و عرضیه نیست

در باب ملازمات می فرماید، نوعاً مسأله اینطور است و مثال می زند که اگر شما گفتید «ان کان

هذا العدد زوجا ينقسم الى متساويين و ان كان غير زوج لا ينقسم الى متساويين»، ملازمه بين زوجيت و بين انقسام به متساويين، ملازمه بين فرديت و عدم انقسام به متساويين، آیا اين ملازمه، زير پرچم مقولات خمسۀ جوهرية است، يا زير پرچم مقولات تسعة عرضيه؟ زير پرچم هيچ کدام نيست، در حالي که يک واقعيّت مسلم است.

مثال روشنتر: خداوند تبارک و تعالی در قرآن می فرماید «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» بين تعدد آلهه و بين فساد زمين و آسمان ملازمه هست، همانطور که در قرآن بيان می شود که ما نمی توانيم از اين روشنتر پيدا کنيم، آیا اين ملازمه، واقعيّت دارد يا نه؟ بلا اشکال. اين ملازمه واقعيّت دارد، آیا داخل در تحت جواهر است، يا داخل در تحت اعراض است، يا داخل در هيچ کدام نيست؟

لذا می فرمايد: علتی ندارد که تا کلمۀ واقعيّت مطرح می شود، اذهان توجه به مقولات جواهر و اعراض داشته باشند. واقعيّت، يک معنای اعمی است که گاهی هم «ليس بجوهر و لا بعرض».

بعد می فرمايد: اين ملازمه ای که ما اینجا بين لفظ و معنا می گوييم، با ملازمات ديگر يک فرقی دارد. در عين اين که هردوی آنها واقعي است، در عين اين که در هردو، اين جهت وجود دارد. لکن يک فرقی دارد و آن اين است که آن ملازمات ديگر عموم ازليه هستند، يعنی کسی آن ملازمه ها را به وجود نياورده و ابداع و احداث نکرده است.

اینجا، من يک تأيیدی ذکر می کنم، يادتان هست که مرحوم آقای آخوند(ره) در بحث ملازمه بين وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، آن جایی که مسأله اصل را مطرح می کند، می فرمايد: اگر ما شک کرديم که آیا بين وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ملازمه ای هست يا نه؟ کسی حق ندارد بگويد که ما به استصحاب عدم ملازمه تمسک می کنيم. زيرا اگر ملازمه تحقق داشته باشد، ازليت دارد و اگر هم تحقق نداشته باشد که اصلاً تحقق ندارد و ملازمه ای وجود ندارد. در ساير ملازمات، مسأله به صورت ازليت مطرح است.

اما اين بعض الاعاظم می فرمايند که در ما نحن فيه اين خصوصيت دارد که اين ملازمه ازلی نيست، اين ملازمه به وضع واضح و با عمل واضح تحقق پيدا می کند. ملازمه ای که بين «ماء» و معنای «ماء» تحقق دارد، مثل ساير ملازمات، ازلی نيست، اين ملازمه به وسيله وضع، حادث شده است. به وسيله عمل واضح، ملازمه تحقق پيدا کرده و حدوثش به واسطۀ وضع است، اما بقائش ديگر واقعيّت دارد. در بقاء، بين اين ملازمه و ملازمه های ديگر هيچ فرقی وجود ندارد. فقط اختلافشان در مرحلۀ حدوث است.

پس خلاصۀ حرف بعض الاعاظم اين است که وضع عبارت است (البته کلمۀ ايجاد ایشان نمی گويد) وضع؛ عبارت است از ملازمه بين لفظ و معنا، يک ملازمه واقعيّت دار، يک ملازمه حقيقي، نه مثل مسايل اعتباری که دائر مدار اعتبار معتبر باشد. نه مثل ملکيت و زوجيت و حریت و رقيت که اينها حدوثاً و بقاء مربوط به جهان اعتبار است و به يد من بيده الاعتبار است، يک روزی

شارع زوجیت این زن را برای شما اعتبار می کند، فردا که طلاق می دهید عدم زوجیت را اعتبار می کند، پس فردا که رجوع می کنید، دوباره اعتبار زوجیت می کند. امروز خانه را می خرید، ملک شماست، فردا می فروشید، از ملکیت شما زائل می شود. اینها مسائل اعتباری است. اما اینجا، این بعض الاعاظم می فرمایند که این مسأله اعتباری نیست بلکه یک ملازمه واقعی است.

تساوی ملازمه بین لفظ و معنا برای عالم و جاهل

بعض الاعلام اشکالی به ایشان کرده اند که ولو این که این اشکال را در دوره قبل اینطوری که ملاحظه کردم، من پذیرفته بودم ولی حالا این اشکال را نمی پذیرم.

اشکال ایشان این است که می فرمایند: این ملازمه برای چیست؟ آیا برای عالم و جاهل به وضع مطلقا است، یا برای خصوص عالم به وضع است؟ برای کدام یک از اینهاست؟ اگر بگویید ملازمه برای عالم و جاهل مطلقا هست، نتیجه اش این است که اصلا ما نباید جاهل به لغت داشته باشیم، جاهل دیگر چه معنایی دارد. اگر بین لفظ و معنا ملازمه واقعی تحقق دارد، دیگر شما جاهل به لغت را چطوری تصویر می کنید؟ اگر این ملازمه برای عالم و جاهل هر دو هست، دیگر جاهل به لغت نباید معنا داشته باشد، دیگر باید کتابهای لغت و جهل به لغت، کنار بروند.

اگر بگویید: نه؛ این ملازمه برای خصوص عالم به وضع است، این نتیجه اش این است، - اشکالی که ایشان می کند این است - که این نتیجه الوضع است نه خود وضع. شبیه همان اشکالی که ما به مرحوم آقای آخوند(ره) ذکر می کردیم و من در آن دوره، این اشکال را با تعبیر دیگری که بعض الاعلام هم ندارند، بیان کردم و گفتم اگر این ملازمه، برای عالم به وضع است، تقریبا یک شبهه دوری اینجا تحقق پیدا می کند، برای این که معنای «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنی» این می شود «جعلت بین اللفظ و المعنی ملازمه، للعالم بهذا الجعل» این «للعالم بهذا الجعل» هم در خود «جعلت» و معنای وضع می آید و در اینجا یک شبهه دوری در حقیقت تحقق پیدا می کند. این اشکال را در آن دوره من پذیرفته بودم، لکن به نظر آمد که اساس این اشکال باطل است.

وضع، ملازمه بین لفظ و معنا است

اصلا وضع به عالم و جاهل ارتباط ندارد، این قائل می گوید: واضع بین لفظ و معنا ملازمه ایجاد کرده است، مخصوصا که ما کلمه ایجاد را هم کنارش بگذاریم که در تعریف بعض الاعاظم کلمه ایجاد نیست، اما خوب اگر این ایجاد را پهلوی آن بگذاریم نتیجه اش می شود ایجاد ملازمه واقعی بین لفظ و معنا. شما اگر بگویید: برای عالم یا برای جاهل؟ می گوییم: این چه ربطی به مسأله وضع دارد؟ واضع ایجاد ملازمه می کند، بعد در طول تاریخ یک عده ای پیدا می شوند و علم به این وضع پیدا می کنند و یک عده ای هم جاهل به این وضع هستند و باید بروند تعلّم کنند. این معنا ندارد که ما

سؤال کنیم که واضع برای چه کسی وضع کرده است؟ اصلاً در باب وضع، شخص مطرح نیست.

واضع، لفظ را در برابر معنا وضع کرده است، بین لفظ و معنا ایجاد ملازمه واقعیّه (به قول بعضی الاعاظم) کرده است. که حالا این ملازمه واقعیّه را بعضیها می دانند و بعضیها نمی دانند. مثل همین ملازمه ای که در آیه شریفه هست، مگر قرآن نمی گوید که «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» برای چه چیز این ملازمه را خدا بیان کرده است؟ به شخص کاری ندارد، خدا یک واقعیّتی را دارد بیان می کند که بین تعدد آلهه و بین فساد آسمان و زمین ملازمه است. خدا دارد این را بیان می کند. یک عده ای که به قرآن معتقدند و با قرآن سروکار دارند، این ملازمه را می فهمند، عالم به این ملازمه می شوند و یک عده ای هم که قبول ندارند، منکر این ملازمه هستند. اما ما نباید بگوییم که قرآن برای چه بیان می کند؟ قرآن دارد یک واقعیّتی را بیان می کند.

اگر این حرف بعضی الاعاظم را هم پذیرفتیم؛ عمل واضع، ایجاد ملازمه بین لفظ و معناست. بعد در طول تاریخ یک عده ای علم به این ملازمه و وضع پیدا می کنند و یک عده ای هم جاهل به وضع هستند و باید بروند تعلّم کنند و اگر هم نخواستند تعلّم کنند، به جهل خودشان باقی می مانند. منتها یک اشکال این است که در کلام ایشان، کلمه ایجاد ملازمه ذکر نشده است، بلکه همان معنای اسم مصدری، شبیه حرف مرحوم آخوند(ره) ذکر شده است، که آن را ما می توانیم توجیه کنیم و بگوییم «ایجاد الملازمه الواقعيه بين اللفظ والمعنى».

ملازمه بین لفظ و معنا تصوّر ندارد

اما در عین این که این تعریف را توجیه می کنیم، ولی این حرف قابل تصور نیست. از راه دیگری اشکال به این حرف وارد است و آن این است که ما در باب ملازمه و ملازمات نمی توانیم تصور کنیم یک ملازمه ای، حدوثاً سابقه عدم داشته باشد و بقاء واقعیّت داشته باشد.

به عبارت روشنتر: عمل واضع و اعتبار واضع یک عمل خارجی واقعیّت دار نیست. انسان یک وقت ساختمانی می سازد، ساختمان بقاء پیدا می کند. اما نفس عمل واضع، یک امر اعتباری در مقام حدوث است. این که چیزی در مقام حدوث، عنوان اعتباری داشته باشد و در مقام بقاء، واقعیّت پیدا کند، برای ما غیرقابل تصور است. یا حدوثاً و بقاء واقعیّت دارد، مثل ملازمات ازلیه، - که تمام ملازمات، ازلیه است، ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ازلی است، - یعنی اگر عقل حکم به ملازمه کند، این دیگر سابقه عدم ندارد، این ملازمه عقلی بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ازلی است. اما این که ملازمه ای درست کنیم که از نظر حدوث، سابقه عدمی دارد و آن هم با اعتبار شروع شود اما از لحظه بعد از اعتبار، واقعیّت پیدا کند این برای ما قابل تصور نیست. نفس این معنا را ما نمی توانیم تصور کنیم.

اگر امر، امر اعتباری است، امور اعتباری حدوثاً و بقاء اعتباری است. مثل مسأله زوجیت، خیال

نشود که فقط در هنگام ازدواج، شارع اعتبار زوجیت می کند بلکه اینها لحظه به لحظه است، هر لحظه ای شارع دارد اعتبار زوجیت بین شما و همسران می کند، هر لحظه ای اعتبار ملکیت شما نسبت به ملکتان تحقق دارد. اگر امر، امر اعتباری است، حدوئا و بقاء اعتباری است، اگر هم واقعیت دارد، واقعیت اولاً- ازلی است و ثانياً ما با اعتبار، نمی توانیم یک واقعیت درست کنیم.

لذا اشکال مهمی که بعد از توجیه حرف ایشان به بعض الاعاظم وارد است، نفس این معناست که این حرف قابل تعقل نیست و ما نمی توانیم این معنا را بپذیریم.

پرسش:

۱- وضع تعینی و تعینی را تعریف کرده و فرق آن دو را بنویسید.

۲- کلی بودن معنای اختصاص در تعریف آخوند(ره) و ایراد آن را بنویسید.

۳- حلقه مفقوده در تعریف آخوند(ره) چیست؟ توضیح دهید.

۴- تعریف دوم در وضع را بیان و اشکال بعض الاعلام بر آن را بنویسید.

۵- اشکال استاد بر تعریف دوم را بنویسید.

ص: ۲۳۷

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث درباره حقیقت و ماهیت وضع بود. بعد از آن که دلالت الفاظ از ذاتی بودن خارج شد و نیاز به وضع پیدا کرد، آیا این وضع چیست و چه حقیقتی دارد؟

در این رابطه دو نظریه ذکر شد که مورد اشکال و اعتراض واقع شد. اما یک نظریه سومی هست که این نظریه را جماعتی و از جمله صاحب کتاب منتهی الاصول که از شاگردان میرزا مرحوم آقای نائینی (ره) و مرحوم آقای عراقی (ره) بوده اند که بیان کرده اند در این نظریه، تعبیرات خیلی جالب و همینطور تشبیهات جالبی به کار رفته است. اصل نظریه را خوب دقت بفرمایید تا بعد بینم قابل مناقشه هست یا نه؟

تعبیر اینطور است که ماهیت وضع عبارت است از ایجاد هویت و اتحاد بین لفظ و معنا، منتها نه اتحاد حقیقی و نه هویت حقیقیه، بلکه یک اتحاد اعتباری و یک هویت اعتباریه بین لفظ و معنا ایجاد کردن.

آن وقت راجع به هر دو جهت، توضیح داده می شود. معنای هویت چیست و هویت اعتباری کدام است؟

معنای هویت

اشاره

اما معنای هویت؟ همان است که شما در قضایای حملیه به عنوان ملاک حمل و مناط حمل،

قائل هستید که این که گفته می شود: در قضایای حملیه، نسبت تحقق دارد، مسأله اینطور نیست، همانطور که در آینده ان شاء الله در همین رابطه، یک بحث مفصلی پیش می آید و آنجا ان شاء الله صحبت می شود. نسبت، بین موضوع و محمول، در قضایای حملیه وجود ندارد. در قضایای حملیه متداوله که شما می گوئید «زید قائم»، چون دو نحو می شود تعبیر کرد، یک وقت می گوئید: «زید قائم»، یک وقت می گوئید: «زید له القیام»، «زید له القیام» غیر از «زید قائم» است. در «زید قائم» اگر ما اینجور تعبیر کنیم که بین زید و قائم نسبت وجود دارد، این حرف باطلی است. برای این که قائم، غیر از زید، کسی نیست. بین زید و قائم، نسبت وجود ندارد، اگر نسبتی هست بین زید و قیام نسبت وجود دارد و فرض این است که محمول در قضیه حملیه «قائم» است، نه «له القیام». نوع قضایای حملیه به شکل «زید قائم، زید عالم، زید جاهل و اشباه ذلک» است.

در قضیه حملیه «زید قائم»، آنچه ملاک حمل است آن چه اساس این قضیه حملیه را تشکیل می دهد، مسأله هو هویت است، هو هویت یعنی: این، اوست. یعنی: اتحاد دارند. زید با قائم متحد است. زید با قائم مغایرتی ندارد. مثل این که شما - نه به صورتی که افاده حصر بکند - این که شما می گوئید: «زید هو القائم»، کلمه «هو» را بین زید و بین قائم توسط می کنید و واسطه قرار می دهید.

«زید هو القائم» یعنی بین زید و قائم، هو هویت و اتحاد تحقق دارد.

پس معنای هو هویت، اتحاد است و معنای هو هویت این است که: «این، اوست» مغایرتی تحقق ندارد، اثبنتی تحقق ندارد، اتحاد بین زید و قائم تحقق دارد. این معنای هو هویت است.

منتها ما دوجور هو هویت داریم، یک هو هویت حقیقی و واقعی، یک هو هویت اعتباری و جعلی. در قضایای حملیه که شما اخبار از واقعیت می کنید، اخبار از حقیقت می کنید، آن هو هویتی که در قضایای حملیه ملاک حمل است، عبارت از هو هویت واقعی است. لذا بعد از آن که شما بگوئید «زید قائم»، می روند می بینند، اگر دیدند زید قائم است و هو هویت واقعیه بین زید و قائم تحقق دارد، این قضیه حملیه، قضیه حملیه صادق است. اما اگر رفتند و ملاحظه کردند دیدند، بین زید و قائم هو هویتی در کار نیست بلکه زید به جای این که ایستاده باشد خوابیده است، می فهمند که این قضیه، قضیه کاذبه است. پس چون در قضایای حملیه، معنای قضیه خبریه، اخبار از واقعیت و اخبار از یک جهت واقعی است، لذا هو هویتی که در آنجا ملاک حمل واقع می شود، هو هویت حقیقیه است.

هو هویت اعتباریه

اما یک هو هویت جعلیه و هو هویت اعتباری داریم. هو هویت اعتباریه این است که به حسب واقعیت، بینشان هو هویتی نباشد، بینشان اتحادی نباشد، لکن معتبر و اعتبارکننده، ایجاد یک هو هویت اعتباریه بین این دو می کند. ایجاد یک اتحاد اعتباری بین این دو می کند.

در باب وضع، مسأله به عقیده این جماعت، از همین قبیل است. ما نمی‌توانیم بگوییم: بین لفظ و معنا در باب وضع، یک هویت حقیقیه وجود دارد. لفظ و معنا از دو مقوله هستند، معنا، چه بسا از مقوله جوهر است و خود لفظ به عنوان این که صوت است و یک کیفیتی است، این از مقولات عرضیه است و اصلا معنا ندارد که یک مقوله عرضیه، اتحاد با یک مقوله جوهریه داشته باشد. این هم منافات ندارد این که شما در معنای عرض می‌گویید که عرض باید در جوهر تحقق پیدا کند، عرض نیاز به موضوع دارد، عرض نیاز به معروض دارد. نیاز به معروض، یک مسأله است، هویت و اتحاد، یک مسأله دیگر است. سفیدی اگر بخواهد تحقق پیدا کند، بدون این که جسمی در کار باشد و جوهری به نام جسم تحقق داشته باشد، امکان ندارد. سفیدی «لا فی جوهر لا یعقل ان یتحقق» اما این معنایش این نیست که بین سفیدی و آن جسم، هویت وجود دارد، سفیدی همان جسم است و جسم هم همان سفیدی است. اگر ما یک چنین تعبیری بکنیم، این تعبیر باطل است.

هو هویّت اعتباریّه بین لفظ و معنا

اشاره

پس با این که عرض در وجود خودش نیاز به موضوع دارد و امکان ندارد بدون معروض تحقق پیدا کند، اما این به این معنا نیست که بین عرض و جوهر، اتحاد هو هویّت در کار است. اتحاد هو هویّت بین عرض و جوهر معقول نیست که واقعا تحقق پیدا کند. لفظ و معنا هم از همین قبیلند.

لفظ از مقوله عرض است و معنا چه بسا از مقوله جوهر است، لذا این هو هویّتی که بین لفظ و معنا می‌خواهد ایجاد بشود، «لا یعقل ان یکون هو هویه حقیقه و لا یعقل ان یکون اتحادا حقیقا» بلکه یک مسأله اعتباری و جعلی است، یک مسأله ای است که مربوط به عالم اعتبار است.

در عالم اعتبار، امور اعتباریه فراوانی داریم. هم بین عقلا- امور اعتباریه فراوان است، هم در محیط شرع، امور اعتباریه فراوان است. گاهی هم بین شرع و عقلا- در امور اعتباریه اختلاف است، یک جایی عقلا یک کسی را زن یک مردی می‌بینند و اعتبار زوجیت می‌کنند، لکن شارع نمی‌کند.

شارع روی شرایطی که خودش در مسأله زوجیت دخیل می‌داند، اعتبار زوجیت نمی‌کند. در مسأله ملکیت هم همینطور؛ عقلای عالم می‌بینند برای خمر، نه تنها ملکیت قائلند، بلکه یک ملکیت اصیلی برای خمر قائل هستند. اما شارع مقدّس اسلام هیچ اعتبار ملکیتی برای خمر نمی‌کند و اسلام، خمر را به عنوان یک ملک و مال نمی‌شناسد. اما در این جهت مشترکند که در عالم اعتبار یک مسائل اعتباریه عقلائیه وجود دارد، یک مسائل اعتباریه شرعیّه وجود دارد.

برای توضیح این مطلب ایشان می‌فرماید: شما به روایات برخورد نکرده‌اید، در روایات، این مسائل اعتباری، فراوان به چشم می‌خورد. مثلا در باب طواف خانه خدا، روایت دارد که «الطواف بالبيت صلاه» طواف را صلوات دیده است. اعتبار صلواتی برایش کرده است. طواف را نازل منزله صلوات کرده است. لذا خصوصیات هم که در صلوات معتبر است مثل طهارت و امثال آن، در طواف

هم اعتبار دارد، چه طهارت از حدث و چه طهارت از خبث. این «الطواف بالبيت صلاه» نماز چه ارتباطی به طواف دارد؟ شباهتی به هم ندارند، قیافه هایشان هم به هم نمی خورد. لکن در مقام اعتبار و تنزیل، شارع طواف را تنزیلاً نماز قرار داده است و اتحاد بین طواف و صلوات در عالم اعتبار تشریحی قائل شده است.

یا در روایت دیگر در باب نجاست فجاج، یک روایتی هست که می گوید «الفجاج خمر استصغره الناس»، فجاج خمر است اعتباراً، به اعتبار تشریحی. لکن اهل تسنن و علمای عامه این فجاج را سبک شمرده اند، یک چیز کوچکی شمرده اند و معامله خمر با او نکردند.

باز این قائل، یک مثال دیگری می زند، می گوید: حجیت امارات، ملاحظه کردید که حجیت امارات بنا بر طریقت روی نظر مرحوم شیخ، معنایش این است: - مرحوم شیخ صریحاً در موارد متعددی اینطوری بیان می کند - می گوید این که خبر عادل حجت است معنایش این است که مؤدای خبر واحد و مفاد خبر واحد، تنزیل شده منزله الواقع. یعنی در جهان اعتبار شرعی، همان واقع دیده شده، همان واقع با او معامله می شود. یعنی کأن فرقی نمی کند که در لوح محفوظ نوشته شده باشد «صلاه الجمعه واجبه» یا این که زراره طبق یک روایت صحیحه ای وجوب نماز جمعه را از امام صادق (علیه السلام) نقل کند. این نازل منزله همان واقع است. این مفاد خبر زراره عادل «ینزل منزله اللوح المحفوظ و ینزل منزله الواقع». پس همینطور که اینجا یک چنین تنزیلاتی را شما ملاحظه می کنید، این قائلین می فرمایند که مسأله وضع هم همین است که ما لفظ را نازل منزله معنا کنیم و یک هویت اعتباریه بین لفظ و معنا قائل بشویم. به ایجاد یک اتحاد اعتباری بین لفظ و معنا قائل شویم.

بعد کأن می فرماید ما دو دلیل بر این مسأله داریم و دو مؤید داریم. اینها را هم دقت بفرمایید چون اصل این حرف طرفداران فراوانی دارد باید خوب روشن شود.

دلیل اول؛ القای معانی توسط لفظ

دلیل این است: وقتی که شما لفظ را در مقام مخاطبه و تکلم القاء می کنید، مخاطب شما که گوش به حرف شما می دهد و دارد تکلم شما را استماع می کند، یک به یک، چه چیز را ملقای از طرف متکلم می بیند؟ من که الان دارم با شما صحبت می کنم و شما یک به یک این الفاظ را دقت می کنید، آن که در ذهن شما می آید مستقیماً، کأن خود معناست و شما فکر می کنید که من معانی را یکی پس از دیگری بدون وساطت لفظ القاء می کنم. لفظ بما هو لفظ در مقام مخاطبه و استماع مخاطب به هیچ وجه مورد توجه قرار نمی گیرد. مثل این که مخاطب فکر می کند که معانی یکی پس از دیگری دارد القاء می شود و حتی مثل این که لفظی هم وساطت ندارد.

این نوع برخورد با تکلم، دلیل بر هویت است. اگر بین لفظ و معنا اتحاد نبود، اگر بین لفظ و معنا هویتی وجود نداشت، اگر شما برای لفظ، یک حساب باز می کردید و برای معنا، یک حساب

دیگر، اینجا چه معنا داشت که شما متکلم را ملقی معانی ببینید، با این که متکلم دارد الفاظ را ایجاد می کند با الفاظ دارد بحث و صحبت می کند. پس خود این که شما معانی را ملقای الی المخاطب می بینید، دلیل بر هو هویت و اتحاد است.

دلیل دوم؛ وجود چهارگانه معانی، وجود حقیقی، ذهنی، انشائی، لفظی

اما دلیل دوم این است که به فلسفه که مراجعه می کنیم یا غیرفلسفه، اصولیین هم این معنا را قائلند که برای معانی، چهار وجود ذکر شده است.

یکی وجود حقیقی معانی و وجود خارجی معانی.

دوم وجود ذهنی معانی که معنای وجود ذهنی همین است که انسان آن معنا را تصور کند، التفات به معنا پیدا کند، این التفات لفظ به معنا، یک نوع وجود دادن به معناست که از آن تعبیر به وجود ذهنی می شود.

سومین وجود که البته در تمام معانی این نحوه سوم وجود ندارد، وجود انشائی معانی است که بعضی از مفاهیم، علاوه بر این که وجود حقیقی خارجی دارند و علاوه بر این که وجود ذهنی نفسانی دارند، یک وجود سومی دارند به نام وجود انشائی. وجود انشائی ماهیتش این است که منشیء در مقام انشاء، آن مفهوم را در قالب یک لفظ و یا یک عملی انشاء می کند، کما این که این بحث را در آینده داریم و ان شاء الله باید مفصل روی آن بحث کنیم. مثل انشاء طلبی که با صیغه «افعل» واقع می شود. این صیغه «افعل» است که ایجادکننده طلب است، اما چه نحو وجودی به طلب می دهد؟ آیا صیغه افعل، وجود حقیقی طلب را دلالت دارد؟ آیا وجود ذهنی طلب را دلالت دارد؟ یا غایت مفاد هیئت «افعل» وجود انشائی طلب است؟

منتها عرض کردم؛ این وجود انشائی اینطور نیست که در تمام مفاهیم جریان داشته باشد، شما اگر بخواهید برای انسان و مفهوم انسان، یک وجود انشائی درست کنید، معنا ندارد. انسان از مفاهیمی نیست که با انشاء، وجود پیدا کند. در بعضی از مفاهیم، این قابلیت وجود دارد، اما در بعضی از مفاهیم این قابلیت وجود ندارد. پس وجود نوع سوم عبارت از وجود انشائی است.

اما قسم چهارم، وجود لفظی است که دلیل این مستدل، این قسم چهارم است. وجود لفظی را از اقسام وجود معنا می دانند. اگر بین لفظ و معنا اتحاد نباشد، اگر بین لفظ و معنا هو هویتی تحقق نداشته باشد، چطور وجود لفظی را از اقسام وجود معنا به حساب می آورید؟ آن هم در ردیف وجود حقیقی و وجود ذهنی و وجود انشائی؟

پس این که یکی از مراتب وجود به نام وجود لفظی شناخته شده است، این دلیل دوم است برای اینها که بین لفظ و معنا اتحاد و هو هویت برقرار است.

این دو دلیلی است که اینها اقامه کرده اند و دو مؤید هم ذکر کرده اند که من اجمالاً عرض می کنم.

یک مؤیدشان این است که گفته اند: قبح معانی، سرایت به الفاظ آن معانی می کند و حسن معانی، سرایت به الفاظ می کند. یعنی معانی قبیحه لفظشان هم قبیح است، معانی حسنه لفظشان هم حسنه، است. اگر مسأله هویت در کار نباشد اگر لفظ و معنا یکی عرض و یکی جوهر باهم ارتباطی نداشته باشند، این سرایت قبح و حسن اصلاً نباید وجهی داشته باشد. این یک مؤیدی است که ذکر می کند.

مؤید دومش این است: می گوید مسأله وضع، عین همان مسأله استعمال است. شما در مقام استعمال، وقتی که می خواهید یک لفظی را استعمال در معنا بکنید، آیا برای لفظ، حسابی قائل هستید یا این که لفظ را آلت پی بردن به معنا می دانید؟ لفظ را فانی در معنا می دانید؟ برای لفظ، همان معنا در نظر شما به حساب می آید نه این که برای لفظ یک حساب و برای معنا حساب دیگر باشد.

همانطوری که در مقام استعمال مسأله اینطور است. اینها می فرمایند: مسأله وضع هم مثل مسأله استعمال است. فرقی بین مسأله وضع و مسأله استعمال نیست.

این بیان اینها بود که خیلی جالب و مؤیدات و شواهد فراوانی برایش ذکر شده بود، خیلی هم از نظر اعتبار به ذهن انسان می آمد که انسان او را بپذیرد، لکن این حرف درست نیست.

حقیقت وضع

اشاره

اما ما یک حرف اساسی با این قائلین داریم و آن این است که آیا ما می خواهیم واقعیت وضع را ببینیم که حقیقت آن چیست یا این که خودمان بنشینیم یک چیزی درست کنیم و با کلماتی مثل هویت و امثال ذلک در روحیه طرفمان ایجاد وحشت کنیم؟ که این یک مقدمه ای هم می شود برای مطلبی که بعد خودمان در باب وضع می خواهیم ذکر کنیم.

در مسأله وضع که یک گوشه آن وجدانا محل ابتلای ما هست و ما هم یک شعبه ای از واضع هستیم، منتها در محدوده خاصی، در یک محیط خاصی می بینیم کسی که خداوند به او فرزندی عنایت می کند، یک روز در مقام نامگذاری این فرزند برمی آید. آیا این وضع هست یا نه؟ آیا فی نفسه، این «شعبه من الوضع ام لا»؟ آیا فرق است بین این کسی که برای فرزند خودش نامگذاری می کند و بین آن کسی که برای ماهیت انسان می خواهد کلمه انسان را قرار بدهد؟ در ماهیت وضع چه فرقی هست بین این دو؟ کسی که دارد برای فرزندش نامگذاری می کند، می گوید من نام علی را برای فرزند خودم انتخاب کردم. او وجدانا چه کار کرده است؟ خود ما در مقام چکار می کنیم؟ آیا می گوئیم که بین کلمه علی و بین این مولود، می خواهیم ایجاد اتحاد و هویت کنیم؟ آیا از این کارها می خواهیم بکنیم؟

تازه ما که طلبه هستیم این معنا را نمی فهمیم آن رعیتی که برای بچه اش نامگذاری می کند، آن عوامی که این اصطلاحات گیج کننده به گوشش نخورده، او در مقام نامگذاری، اگر کسی از او بپرسد

چه کار می کنی؟ می گوید می خواهم برای فرزندم اسم قرار بدهم. می گوییم: برای چه؟ چه کار می خواهی بکنی؟ می گوید: خوب فرزندم هست می خواهم صدایش کنم یا دیگران با او کار دارند و می خواهند صدایش کنند، می خواهم یک لفظی که دال بر او باشد، یک لفظی که وقتی انسان این لفظ را می شنود پی به این فرزند ببرد، وقتی که انسان این لفظ را می گوید، خود این فرزند متوجه بشود که پدرش دارد او را صدا می کند. آیا بیشتر از این است که لفظی را دال بر معنا قرار می دهد و لفظی را حاکی از یک معنا قرار می دهد؟

این که ما بگوییم بین این لفظ و معنا ایجاد هویت می کند، در صورتی است که ما نخواهیم واقعیت وضع را ملاحظه کنیم، واقعیت وضع همین است که این جهتش در ما وجود دارد.

شما وقتی کتابی می نویسید، برای نامگذاری این کتاب مدتی فکر می کنید، بعد یک نامی برای این کتابتان می گذارید آیا نامگذاری این کتاب، حقیقت و واقعیتش چیست؟ شما چه کار دارید می کنید؟

آیا به ذهنتان رفته است که بین این اسم و بین این مسمی من دارم ایجاد یک هویت می کنم؟ یا این که مسأله این است که این کتاب محل ابتلای خودم هست و محل ابتلای دیگران است لذا یک لفظ و یک اسمی را می خواهم برایش قرار بدهم که هر وقت این اسم شنیده می شود انتقال به این معنا و این کتاب پیدا بشود، اگر از آن مخترعی که برای مخترع خودش نامگذاری می کند، پرسند چه می کنی؟ آیا می گوید: ایجاد هویت بین اتومبیل و این موجود خارجی می کنم! این حرفها نیست.

وقتی مخترع خود را نمی تواند دست بگیرد و همراه خودش ببرد، و این مورد نیاز واقع می شود، مثلاً مخترع در خانه است و می خواهد در کوچه راجع به این مخترع بحث کند، لذا این نیاز به یک اسم دارد، نیاز به این دارد که یک لفظی را حاکی از این مخترع خودش و دال بر مخترع خودش قرار بدهد تا وقتی این لفظ شنیده می شود انتقال به آن مخترع پیدا شود.

عدم فرق بین وضع کلی و جزئی

اگر کسی در ذهنش بیاید که مسأله وضع به طور کلی، یعنی در الفاظ عامه و کلی، غیر از نامگذاری جزئی است که مورد ابتلای من و شماست جوابش این است که ما نمی توانیم این حرف را بپذیریم.

آیا وجدانا بین نامگذاری بین یک ولد از طرف والد و بین وضعی که واضح، لفظ انسان را برای ماهیت «حیوان ناطق» وضع می کند، در رابطه با ماهیت وضع، فرقی وجود دارد؟ یعنی آیا اینجا دو نوع وضع داریم و دو ماهیت برای وضع تحقق دارد یا این که ماهیت وضع در اینجا و آنجا یکی است، منتها در آنجا موضوع له آن یک معنای کلی است و اینجا موضوع له آن یک معنای جزئی است اما ماهیت و حقیقت وضع در این دو هیچ فرقی نمی کند. لذا مهمترین اشکالی که به اینها وارد است، عبارت از همین معناست که این یک مسأله ای است برخلاف وجدان و برخلاف آنچه که مورد

ابتلای واضعین جزئی در رابطه با مسائل جزئی است.

(پاسخ سؤال): اتحاد یعنی همانطور که شارع بین صلاه و طواف بیت اعتباراً اتحاد ایجاد کرده است، شما هم بین لفظ و معنا ایجاد اتحاد کرده اید. گفته اید گرچه لفظ از مقوله عرض کرده است و معنا هم از مقوله جوه است ولی من می خواهم بین این مقوله عرض و مقوله جوهر ایجاد هویت کنم. آیا مسأله این است؟ یا این که مثل علامتی که گذاشته می شود و این علامت حکایت از چیزی می کند، لفظ را علامت برای معنا قرار می دهند، لفظ را دال بر معنا قرار می دهند، بدون این که مسأله هویت و اتحادی مطرح باشد. لذا آن که اساس این حرف را ابطال می کند همین مسأله وجدان است که ملاحظه کردید.

(پاسخ سؤال): بالوضع این انتقال پیدا می شود. هرگاه انتقال پیدا شد آیا باید اتحاد باشد؟ شما اگر از یک پرچمی انتقال پیدا کردید که اینجا مجلس روضه است، پس بین آن پرچم و آن روضه، هویت برقرار است برای این که شما انتقال پیدا کرده اید! آیا این طور است؟!

بلکه انتقال دلیل بر تغایر است. از شیئی به شیء دیگر انتقال پیدا می شود، از جایی به جای دیگر انتقال پیدا می شود، خود این انتقال معنایش تغایر است و ما نمی توانیم بگوییم که این انتقال، هویت را و اتحاد را تأیید می کند. اساس کلام ایشان با این حرف باطل می شود.

ولی در عین حال لازم است این دو دلیلی را که ایشان اقامه کرده اند و همینطور آن دو مؤیدی را که ذکر کرده اند، جواب داده شود.

پرسش

۱ - تعریف سوم وضع را بنویسید.

۲ - هویت و انواع آن را توضیح دهید.

۳ - لفظ و معنا را از کدام مقوله می توان محسوب کرد و آیا اتحاد و هویت بین آنها معنا دارد؟ توضیح دهید.

۴ - آیا ماهیت وضع در وضع معانی کلیه و جزئیه فرق دارد؟

۵ - نظر استاد درباره تعریف سوم را بنویسید.

ص: ۲۴۵

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم توجه به ایجاد اتحاد و هو هویت در مقام نامگذاری

عرض کردیم که این تفصیلی که جماعتی درباره ماهیت وضع و حقیقت وضع ذکر کرده اند که عبارت است از ایجاد اتحاد و هو هویت اعتباریه بین لفظ و معنا. آن طوری که وجدان دلالت دارد، در وضع اعلام شخصیه، در نامگذاریها و تعیین اسامی، مسأله به این صورت نیست. آن کسی که نامی را برای فرزندش انتخاب می کند، اسمی را برای تألیفش انتخاب می کند، لفظی را برای مخترع خودش انتخاب می کند، اگر از او سؤال شود که چکار می کنی و این نامگذاری چه حقیقتی و چه ماهیتی دارد؟ آیا اصلاً این معنا در ذهن او می آید که می خواهد بین لفظ و معنا ایجاد اتحاد کند؟ همان اتحادی که بین زید و قائم در واقعیت وجود دارد، او هم می خواهد در عالم اعتبار، چنین اتحادی به وجود بیاورد و چنین هو هویتی مطرح کند؟ آیا در نامگذاریها اینطور است؟ این مسأله وجدانی که مبتلا به همه پدرها در نامگذاری فرزندانشان هست آیا چنین معنایی تا به حال در ذهن پدری بوده است؟ در مقام نامگذاری توجه به چنین معنایی داشته است؟ ولو این که در سطح عالی از علم و در مراتب عالیّه از این مسائل بوده است. اگر از همین جماعتی که معتقد به این حرف هستند سؤال شود که بینکم و بین وجدانکم، آیا در مقام نامگذاری فرزندانتان، این مسأله را به عنوان تحلیل به کار می برید با این که خودتان قائل به این معنا هستید و با این که وضع را به این کیفیت تفسیر می کنید؟ اگر واقعا خداوند به

شما فرزندی داد و برایش نامی انتخاب کردید، آیا شما ایجاد هویت بین این لفظ و بین این معنا کردید؟ یعنی می‌خواستید بین عرض و جوهر در عالم اعتبار، یک هویتی به وجود بیاورید؟ وجدان، برخلاف این مطلب است.

عدم فرق در وضع مفهوم کلی و جزئی

ظاهر مطلب این است که در مقام وضع، فرقی بین این نوع از وضع و سایر انواعش نیست. چه فرق می‌کند که انسان نامی را برای یک موجود خارجی وضع کند و بین این که یک لفظی را برای مفهوم کلی وضع کند؟

مثلاً- اگر واضع، یعرب بن قحطان باشد، آیا فرق است بین این که او لفظ انسان را برای ماهیت «حیوان ناطق» وضع کند و بین این که پدری نامی را برای فرزندش وضع کند؟ آیا اینها دو سنخ وضع هستند و دو حقیقت و ماهیت دارند یا ظاهرش این است که یک سنخ بیشتر نیست و همان نوعی که شما وجدانا در نامگذاریها ملاحظه می‌کنید، در وضع الفاظ عامه برای معانی عامه هم همین معنا هست، منتها فرقی این است که وضع و موضوع له در آن، خاص است، اما وضع و موضوع له در این، عام است، اما هردو در مقسم و ماهیت وضع مشترک هستند. لذا بعد از آن که ما ان شاء الله بحث ماهیت وضع را تمام کردیم و رسیدیم به اقسام وضع، یکی از اقسام وضع هم وضع خاص و موضوع له خاص است، یعنی این هم در ماهیت وضع، با سایر اقسام مشترک است. این طور نیست که اینجا چون یک معنای جزئی را در نظر گرفته و لفظ را در برابر معنای جزئی وضع کرده است، این اصلاً ماهیه با حقیقت وضع فرق می‌کند، بلکه این مثل انسانی است که شما تقسیم به کاتب و غیرکاتب می‌کنید، هردو در ماهیت انسانی مشترک هستند. لذا وجدان، برخلاف این حرف شهادت می‌دهد.

اصالت معانی و آلت الفاظ

دلیل اولشان این بود که می‌گفتند که وقتی متکلم یک لفظی را القاء می‌کند و با آن تکلم می‌کند، مخاطب اینطور فکر می‌کند که کأنّ این معنا از دهان متکلم بیرون آمد، معنا القاء به مخاطب شد و معنا مستقیماً در اختیار مخاطب قرار گرفت. القاء اللفظ را همان القاء المعنی می‌داند و اگر مسأله هویت و مسأله اتحاد در کار نباشد، ما نمی‌توانیم القاء اللفظ را به حساب القاء المعنی بگذاریم، این به حساب گذاشتن، روی مسأله اتحاد و هویت است. این دلیل اولی بود که اینها ذکر کرده بودند.

جواب از این دلیل این است که ما اصل حرف را قبول داریم. مخاطب وقتی که الفاظ را می‌شنود گویا معانی در ذهنش القاء می‌شود مثل این که ما الان خدمت شما داریم الفاظ را پشت سرهم القاء و ایراد می‌کنیم، ولی آنچه که در ذهن شما می‌آید، همان معانی است و مثل این که فکر می‌کنید که من

معانی را بدون وساطت الفاظ دارم یکی پس از دیگری القاء می‌کنم و در اختیار شما می‌گذارم. مطلب همین است. اما آیا ریشه و علت آن، اتحاد و هویت است؟ - این مستدل، اینطور می‌گوید.

اما ما معتقدیم که این ربطی به مسأله هویت و ارتباطی به مسأله اتحاد ندارد بلکه تابع این است که چون ما برای الفاظ، جنبه آلیت قائل هستیم و الفاظ را به عنوان ابزار، مورد نظر و مورد توجه قرار می‌دهیم، روی جهت آلیت است که شما بعد از آنکه لفظ را می‌شنوید، دیگر به آلت و لفظ توجه ندارید بلکه توجه تان مستقیماً معطوف به معناست، برای این که معنا، مقصود بالاصاله است. تفهیم و تفهّم در رابطه با معناست، مخاطبه بین متکلم و مخاطب در رابطه با معناست.

در حقیقت، مسأله به اتحاد و هویت بر نمی‌گردد، بلکه به اصالت و تبعیت بر می‌گردد. مسأله به این بر می‌گردد که معنا مقصود بالاصاله است و لفظ، آلت و ابزار تفهیم و القاء المعنی الی ذهن المخاطب است.

پس ما اصل دلیل را می‌پذیریم، لکن استنتاجی را که شما از این دلیل می‌کنید، این استنتاج را نمی‌پذیریم. ما ریشه این مسأله را در اصالت و تبعیت می‌دانیم نه در اتحاد و هویت.

دلیل دوم هویت: مراتب وجود

دلیل دوم مراتب وجود بود که می‌گفت یکی از مراتب وجود، وجود حقیقی است. یعنی وجود حقیقی معنا، وجود خارجی معنا، این یک مرحله. مرحله دوم؛ وجود ذهنی معنا، که معنای وجود ذهنی آن، همان تصور المعنی و التفات الذهن الی المعنی است که حقیقت وجود ذهنی، همان تصوّر و التفات است. مرحله سوم؛ وجود انشائی معناست که در بعضی از مفاهیم، این وجود انشائی تحقق دارد. مرحله چهارم؛ وجود لفظی معناست.

از ظاهر این تقسیم استفاده شده است که لفظ را یک وجود برای معنا و یک مرحله ای از وجود معنا قلمداد کرده اند. اگر بین لفظ و معنا اتحاد و هویتی در کار نباشد، لفظ در عالم خودش از مقولات عرضیه است، معنا هم در عالم خودش مثلاً از مقولات جوهریه است. اگر بین اینها اعتبار اتحاد و هویت نباشد، پس چطور وجود لفظ را یکی از اقسام وجود معنا و در ردیف سایر اقسام وجودات، تلقی کرده اند؟ پس این دلیل بر هویتی است که بین لفظ و معنا تحقق دارد.

تباین بین وجود لفظی و خارجی

این دلیل به ظاهر، دلیل جالب و قابل قبولی است ولی یک نکته ای در این دلیل مورد غفلت واقع شده است که اگر دقت روی آن نکته کنیم، لعل این دلیل، دلیل ما باشد علیه اینها، نه دلیل آنها علیه حرف ما و آن این که وجود لفظی را در ردیف وجود حقیقی شمرده اند. یعنی بین وجود حقیقی و وجود لفظی، مابینت تحقق دارد. اگر شما اقسام، تصور کردید، اگر برای وجود، انواع تصوّر کردید،

معنایش این است که این انواع، در مقابل هم هستند این انواع، مابین باهم هستند. شما اگر گفتید حیوان دارای انواعی هست، سؤال این است که بین انواع حیوان چه نسبتی از نسب اریعه تحقق دارد؟ نسبت، نسبت تباین است و واقعا هم همین طور است. شما بین وجود ذهنی و وجود حقیقی خارجی چه نسبتی قائل هستید؟ نسبت تباین است، یعنی لایعقل این که وجود حقیقی خارجی، وجود ذهنی بشود و لایعقل این که وجود ذهنی، وجود خارجی بشود.

همانطوری که وجود خارجی و وجود ذهنی متباین هستند، وجود لفظی هم اگر در ردیف اینها به عنوان قسم دیگری مطرح شود، معنایش این است که آن هم تباین دارد یعنی وجود لفظی، مابین وجود خارجی است یعنی وجود لفظی مابین وجود ذهنی است و همانطوری که وجود ذهنی، مابین وجود خارجی است، وجود لفظی هم مابین وجود خارجی است.

اگر مابینت شد، معنایش این است که وجود حقیقی خارجی معنا، مابین وجود لفظی معناست.

پس این چه اتحاد و هو هویتی است؟

اگر اتحاد و هو هویت باشد که دیگر مابینت معنا ندارد، هر کجا اتحاد و هو هویت شد، مسأله مابینت باید کنار برود.

اگر شما گفتید: «زید متحد مع القائم و القائم متحد مع زید»، آیا امکان دارد بین زید و قائم مابینتی تحقق داشته باشد؟ بلکه دائرة اتحاد و هو هویت تا این درجه نفوذ دارد و سرایت می کند که اگر گفتید:

«زید قائم» و بعد گفتید «زید عالم»، همان زید، اگر زید را در یک قضیه حملیه ای که ملاکش هو هویت است، موضوع برای قائم قرار دادید و در قضیه حملیه دیگر، موضوع برای عالم قرار دادید، معنایش این است که اینجا اتحاد و هو هویت بین سه چیز تحقق دارد:

۱ - بین زید و قائم ۲ - بین زید و عالم ۳ - بین عالم و قائم.

نکته ای که من روی آن تکیه دارم این است که با این که شما دو قضیه حملیه تشکیل دادید و موضوع در هر دو قضیه حملیه زید است و می گوید: «زید عالم، زید قائم»، اما چون ملاک قضیه، حملیه اتحاد و هو هویت است، شما باید بگویید که بین قائم و زید، هو هویت تحقق دارد و بین عالم و زید هو هویت تحقق دارد و لازمه هو هویت بین قائم و زید و عالم و زید این است که بین قائم و عالم هم هو هویت تحقق داشته باشد. لذا اگر شما قضیه سومی به عنوان نتیجه این دو قضیه تشکیل بدهید و در آن قضیه سوم بگویید که «القائم عالم» یا «العالم قائم» آیا می شود گفت این قضیه دروغ است؟ یا این که این لازمه اتحاد هو هویت بین زید و قائم و بین زید و عالم است اگر قائم، همان زید است و عالم هم همان زید است و بین این دو عنوان و زید، اتحاد و هو هویت مطرح است، لا محاله بین خود این دو عنوان هم هو هویت مطرح است و شما می توانید این قضیه ثالثه را به عنوان «العالم قائم» یا «القائم عالم» تشکیل بدهید و قضیه صادق است بدون این که شبهه کذبی در آن وجود داشته باشد. اتحاد هو هویت معنایش این است.

عدم فرق بین اتحاد و هو هویت واقعی و اعتباری

در ذهنتان که این هو هویت واقعیه و اتحاد واقعی معنایش این است بلکه در عالم اعتبار هم وقتی کسی اعتبار اتحاد و هو هویت می کند، معنایش این است که لوازم و جهات مربوط به آن را هم اعتبار می کند. شما که بین لفظ و معنا ایجاد هو هویت و اتحاد کردید و گفتید: «او، اوست.»، «این، آن است.» یکی هستند، متنها؛ یکی هستند ولی به شکل اعتباری. شما که اعتبار یکی بودن را می کنید پس چرا وجود لفظی معنا را مابین با وجود حقیقی معنا می بینید؟ به دلیل این که وجود لفظی را یکی از اقسام وجودات می بینید و این اقسام متباینات هستند. همانطور که نمی شود وجود ذهنی عین وجود حقیقی خارجی شود، وجود لفظی هم معقول نیست که عین وجود خارجی و حقیقی معنا بشود. لذا ما می توانیم این دو را کنار هم بگذاریم و از یک طرف بگوییم: وجود لفظی معنا، اتحاد و هو هویت با معنا دارد و در کنار همین حرف، بگوییم: وجود لفظی معنا، مابین با وجود حقیقی معناست! آیا ما می توانیم این کار را بکنیم؟ شما که اتحاد و هو هویت قائل هستید، آیا می توانید این حرف را بزنید؟.

لذا این از ادله محکم، برخلاف شماست. خود این دلیل، اتحاد و هو هویت را نفی می کند و خود این دلیل به نفع ما خواهد بود. پس گویا شما فقط به ظاهر این معنا تقسیم نگاه کرده اید، اما باطنش را که در نظر بگیریم، نفی اتحاد و هو هویت است.

مسامحه در تقسیم چهار گانه وجود معنا

شما بفرمایید پس بالاخره این تقسیم چه تقسیمی است؟ جوابش این است که: در این تقسیم، یک نوع مسامحه مطرح است و الا ما اگر با نظر دقیق ملاحظه کنیم، وجود لفظی اصلاً معنا ندارد، وجود لفظی را نباید از اقسام وجودات به حساب بیاوریم و اگر چنین تقسیمی ملاحظه می شود، این تقسیم «لیس علی حقیقته و لیس مطابقاً للواقعیه» والا وجود لفظی که از عالم عرض است و مربوط به مقولات عرضیه است، چطور می شود این را از وجودات معنا که از جواهر است به حساب بیاوریم؟ مگر شما نمی گوید: مقولات، متباینات هستند، پس چطور می شود که وجود لفظی، داخل در دایره وجود معنا باشد؟ یک نوع مسامحه ای در این تقسیم به کار رفته است و شما از این تقسیم هیچ استفاده ای نمی توانید بکنید.

(پاسخ سؤال): وجود ذهنی و وجود خارجی در اصل حقیقت وجود، مشترک هستند یعنی در جنبه جنسی وجود، مشترک هستند. اما در جنبه فصلی، بینشان مابینت تحقق دارد. این در فلسفه هم از واضحات فلسفه است. موجود خارجی بوصف وجوده فی الخارج معقول نیست که در ذهن بیاید. و موجود در ذهن بوصف وجوده در ذهن، معقول نیست که در خارج تحقق پیدا کند. مابینت بین این دو نوع وجود تحقق دارد، در عین این که مقسم هم دارند، در عین این که قدر مشترک دارند، مثل سایر انواع در رابطه با جنسشان قدر مشترک و قدر جامع دارند، اما از نظر نوعیت بینشان تباین

(پاسخ سؤال:) اگر مسأله هو هویت است، معنایش این است، همانطور که در مسأله «زید عالم و زید قائم» نتیجه گرفتیم که «القائم عالم» هم بینشان هو هویت است. شما اگر بین لفظ و معنا اتحاد هو هویت قائل هستید، پس همانطور که معنا «له وجود حقیقی خارجی» همان وجود حقیقی خارجی باید وجود لفظی هم باشد «الاتحادهما و ثبوت الهو هویت بینهما» شما که اینها را از هم جدا نکرده اید و در عالم اعتبار، بین اینها اتحاد قائل شده اید، چاره ای ندارید جز این که این معنا را ملتزم شوید درحالیکه هیچ کس نمی تواند ملتزم به این معنا شود.

پس در نتیجه؛ این تفسیری که برای وضع شده است و عرض کردیم که جماعتی هم این معنا را اختیار کرده اند، ادله آنها تمام نیست و مخالفت با وجدان هم دارد.

تفسیر چهارم برای وضع؛ التزام نفسانی

یک تفسیر دیگری هم برای وضع هست که این را بعضی الاعلام علی ما فی کتاب المحاضرات اختیار کرده اند و البته قبل از ایشان هم بزرگانی از اصولیین این معنا را قائل بوده اند و ایشان هم به تبع آنها، این معنا را اختیار کرده است و آن عبارت از این است.

شما اصل حرف ایشان را دقت بفرمایید که این تفسیر واقعیت و حقیقتش چیست تا ببینیم که آیا این تفسیر هم صحیح است یا نه؟ ایشان می فرماید که وضع، حقیقتش و ماهیتش عبارت از تعهد و التزام نفسانی است، یعنی آن تعهدی که انسان پیش خودش دارد و آن التزامی که در نفس انسانی وجود دارد.

اما التزام و تعهد به چه چیزی؟ در اینجا احتمالاتی هست که مطرح کردن آن احتمالات چندان مفید نیست ولی آن مقداری که می شود مطرح شود، این است که بگوییم: تعهد به این معناست که وقتی انسان بخواهد معنا را تفهیم کند و تفهیمش از راه لفظ باشد، به این لفظ تکلم کند، به وسیله این لفظ، مقصود خودش را ابراز کند و به مخاطب برساند. پس تعهد به چه چیزی است؟ تعهد به این معنا که «اذا اراد ان يفهم المعنى» و تفهیم کند معنا را «من طریق اللفظ» و این هم برای این جهت است که گاهی انسان ولو این که برای بچه اش نامگذاری کرده است، ولی می خواهد با اشاره، اشاره به فرزندش کند و از طریق لفظ نمی خواهد مسأله را بیان کند، با این که لفظ هم دارد، نام هم دارد. اما گاهی به خاطر مصالح و شرایطی انسان می خواهد از غیر طریق لفظ، با اشاره عملیه با دست و چشم و امثال ذلك استفاده کند. این خارج از دایره تعهد است.

معنای وضع، این است که: تعهد می کند که هر وقت بخواهد این معنا را تفهیم کند و تفهیمش هم از طریق لفظ باشد، به این لفظ خاص تفهیم کند. مثلاً در نامگذاری برای فرزند، تعهد می کند که هر وقت می خواهد بچه خودش را از طریق لفظ مطرح کند، مثلاً به نام زید یا به هر نامی که انتخاب کرده

است مطرح کند و مقصود خودش را تفهیم کند.

معنای معقولی که برای تعهد و التزام نفسانی در کار است، همین معناست «التعهد و الالتزام بانه اذا اراد تفهيم المعنى من طريق اللفظ» با این لفظ خاص مطلب خودش را تفهیم کند.

اما عرض کردم که احتمالات دیگری هم در مسأله تعهد و التزام موجود است که باطل است و قطعاً مقصود قائل به این قول نیست. معنای معقولی که در رابطه با تعهد می شود مطرح کرد، همان است که گفتیم.

«بعض الاعلام تبعاً لمن قبله» می فرماید که «هذه هي حقيقة الوضع» حقیقت وضع این است؛ واضح، لفظ «ماء» را برای این جسم سیال بارد بالطبع وضع می کند، معنایش این است که هر وقت در رابطه با این جسم سیال می خواهد تفهیمی از طریق لفظ داشته باشد، - از غیر طریق اشاره و امثال ذلک، - تعهد کرده است که در مقام تفهیم و تفهم با کلمه «ماء» این معنا را برساند. بعد ایشان در کنار این مطلب، بیاناتی دارد.

اولاً می فرماید که در مسأله نامگذاری فرزندان، اگر کسی به وجدانش مراجعه کند، می بیند، جز این معنا چیز دیگری در کار نیست، جز این تعهد و التزام، مسأله دیگری در کار نیست. بعد هم کأن حرفهای ایشان خیلی مخلوط به هم است. من خلاصه آنچه که دخیل در حرفهای ایشان است و قابل توجه است را عرض می کنم.

حقیقت وضع، در باطن و نفس واضع

این که پدر در مقام نامگذاری برمی آید و به لفظ می گوید «جعلت اسم ولدی زیداً» این کلمه «جعلت اسم ولدی زیداً» این اسمش وضع نیست. این حکایت از آن التزام و تعهد نفسانی می کند و دلالت بر التزام و تعهد نفسانی دارد. این میرز آن تعهد و التزام نفسانی است و حقیقت وضع، همان است که در باطن و نفس این پدر نامگذار وجود دارد، والا «جعلت اسم ولدی زیداً» این خودش هیچ موضوعیتی ندارد بلکه این به عنوان میرزیت آن حالت نفسانی مطرح است. در نامگذاریهای کلی و وضعهای الفاظ عامه برای معانی عامه هم همین است.

بعد می فرماید که روی این معنایی که ما می گوئیم، شما خیال نکنید که واضع، یک نفر است بلکه واضع در هر لغتی، تمامی افرادی هستند که به آن لغت تکلم می کنند. واضع لغت عربی، تمامی افرادی هستند که به لغت عربی تکلم می کنند. برای خاطر این که این تعهد و التزام در همه آنها وجود دارد. من و شما متعهد هستیم که مقاصد خودمان را به لغت فارسی تفهیم و تفهم کنیم، پس ما هم واضع هستیم.

منتها؛ این که به آن واضع اولی، کلمه واضع اطلاق می شود و به بعدی ها عنوان مستعمل داده می شود، به خاطر «الحق لمن سبق» است، به خاطر «السابقون السابقون» است، به خاطر اسبقیت،

عنوان واضح به او داده شده است، والا- اگر ما حقیقت وضع را بخواهیم ملاحظه کنیم، همانطور که آن واضح اولی، متعهد و ملتزم است، مستعملین این لغت هم الی یوم القیامه، التزام و تعهد به آن دارند، لذا «کل مستعمل واضح» ولو این که اصطلاحاً عنوان واضح به مستعملین داده نمی شود.

پرسش

۱- آیا انسان در مقام وضع، توجه به اتحاد و هویت دارد یا خیر؟ توضیح دهید.

۲- در وضع الفاظ بر معانی، آیا بین مفاهیم کلی و جزئی فرقی هست؟ توضیح دهید.

۳- در القاء الفاظ، به ذهن می آید که معانی بدون وساطت الفاظ مستقلاً به ذهن می رسند، آیا این دلیل بر اتحاد و هویت بین لفظ و معناست؟ توضیح دهید.

۴- چرا در هنگام القاء الفاظ توجه به خود الفاظ نیست؟

۵- وجود لفظی معنا را و اشکالی که توسط آن بر خود قائلین به تعریف سوم وارد می شود، توضیح دهید.

۶- تعریف چهارم وضع و اشکال آن را بنویسید.

۷- آیا تقسیم چهارگانه وجود معنا درست است؟ توضیح دهید.

۸- حقیقت وضع در «جعلت اسم ولدی زیدا» چیست؟ توضیح دهید.

ص: ۲۵۳

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

یکی از اقوال و آراء مهم در باب تفسیر وضع، این است که وضع را به معنای تعهد و التزام نفسانی و قلبی قرار می دهد و عرض کردیم که معنای معقول تعهد در اینجا، عبارت از این است که واضع متعهد بشود که هر وقت بخواهد این معنا را از طریق لفظ تفهیم کند، با این لفظ مخصوص تفهیم کند.

مثلا هر وقت بخواهد آب را از طریق لفظ به مخاطب تفهیم کند، با گفتن کلمه ماء، تفهیم تحقق پیدا کند، این معنای معقول تعهد و التزام نفسانی در رابطه با معنای وضع است.

دلیل وجدانی بر تعریف سوم؛ التزام نفسانی

آنهايي که قائل به این قول هستند، می گویند که اولاً در وضع اعلام شخصیه، ما وجدانا همین معنا را ملاحظه می کنیم. پدری که برای فرزندش نامگذاری می کند؛ حقیقت این نامگذاری، به این تعهد و التزام نفسانی برمی گردد که معنایش این است او متعهد می شود که هر وقت بخواهد ذهن کسی را یا ذهن آن فرزند را متوجه خودش بکند، مثلا با ذکر نام علی که برای او نامگذاری شده است، این تفهیم و تفهم تحقق پیدا کند. پس در وضع اعلام شخصیه، ادعا می شود که وجدانا، اینجا وضع به نام تعهد و التزام نفسانی است. بعد می گویند: این که واضع در مقام وضع می گوید «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى»، شما خیال نکنید که این «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى»، خودش حقیقت وضع است، نه!، این يك لفظ و عبارتی است که بیانگر همان تعهد و التزام نفسانی است. این عبارت

«وضعت» آن تعهد نفسانی را بیان و روشن می کند.

عدم فرق بین واضع اصطلاحی و مستعملین

لذا می فرماید: ما فرقی بین واضع اصطلاحی و مستعملین بعدی نمی بینیم. برای این که همه اینها در تعهد و التزام که ماهیت و حقیقت وضع است، شرکت دارند. همانطور که واضع متعهد شده - به آن کیفیتی که ما در معنای معقول تعهد، ذکر کردیم، - مستعمل هم همین تعهد را دارد. در حقیقت، مستعمل هم واضع است و بر هر مستعملی عنوان واضع انطباق پیدا می کند. پس شما خیال نکنید که این معنایی که ما برای وضع ذکر می کنیم با معنای لغوی وضع یا با استعمال کلمه وضع در سایر موارد مخالفت دارد. چون کلمه وضعی که ما اینجا استعمال می کنیم، البته مضاف الیه آن را ما در تعبیرات خودمان حذف می کنیم والا- وضعی که در اینجا استعمال می شود، عبارت است از «وضع اللفظ للمعنی» که مضاف الیه آن لفظ است و «للمعنی» هم متعلق به این «وضع» است.

بعد می فرماید معنای لغوی وضع هم همین است. مگر وضع در لغت به معنای جعل و اقرار و تثبیت نیست؟ معنای جعل و اقرار که عبارت از تثبیت کردن، ثابت کردن و پابرجا کردن یک شیء باشد؛ این معنای لغوی وضع است. این مطلب با تعهد و التزام نفسانی کاملا سازگار است، برای این که این انسان به این کیفیتی که ما ذکر کردیم، با تعهدش این معنا را تثبیت می کند. در حقیقت خود این تعهد، تثبیت این معناست که «کلما اراد تفهیم المعنی، اراده من طریق اللفظ»، یعنی هنگام استعمال، این لفظ را به کار ببرد. هر وقت معنای آب را اراده کرد و خواست از طریق لفظ، این تفهیم و تفهّم تحقق پیدا کند لفظ ماء را استعمال کند. لذا با معنای لغوی هم به نظر ایشان سازگار است.

مناسبت بین معنای لغوی و سایر موارد استعمال وضع

همینطور که شما کلمه وضع را در موارد دیگری استعمال می کنید و می گوید: وضع قانون، جعل قانون، این کلمه وضع را که اضافه به قانون می کنید، معنای وضع قانون چیست؟ یعنی آن مطلبی که مقنن و قانونگذار متعهد شده و نفسا ملتزم شده که آن را تنفیذ کند و در سطح جامعه پیاده کند.

پس معنای وضع قانون هم، یعنی همان تعهد و التزام نفسانی به پیاده کردن قانون در سطح جامعه.

لذا به نظر ایشان، هم با معنای لغوی وضع و هم با استعمالات دیگر وضع در موارد دیگر مناسبت دارد. لذا وضع، همین تعهد و التزام نفسانی است «و کل مستعمل» چون این تعهد و این جهت در او تحقق دارد، عنوان واضع پیدا می کند. پس ماهیت وضع چنین چیزی خواهد شد.

پذیرش یا رد تعریف وضع به التزام نفسی

آیا این بیان، بیان صحیحی است؟ آیا لازم است که ما این بیان را بپذیریم یا در اینجا جهاتی وجود

دارد که مانع پذیرفتن این تفسیر و تعریف می شود؟

اولا ما در نامگذاری اعلام شخصیه باید یک دقتی بکنیم. این که پدری برای فرزند خودش نامی را انتخاب می کند و عنوان واضح و عنوان نامگذار پیدا می کند، در همین جا وقتی که ما مسأله را وجدانا بررسی کنیم آیا می توانیم عنوان نامگذار را به غیر پدر هم اطلاق کنیم؟ آیا در جامعه بشری، اعم از اسلامی و غیراسلامی، این حق نامگذاری و انتخاب اسم برای فرزند آیا در صورت وجود پدر برای شخص دیگری مطرح نیست؟ این پدر است که می تواند نامگذاری کند و حق انتخاب نام برای فرزند خودش دارد، اگر دیگران به تبع پدر استعمال می کنند، آیا وجدانا می توانیم بگوییم که آنها هم واضح هستند؟ بگوییم آنها هم نامگذارند؟! یا بگوییم آنها هم تعهد و التزام نفسانی دارند؟! منتها پدر اسبقیت داشته، اسبقیت زمانی، استعمالی و تعهدی داشته است! آیا این مسأله در اینجا مطرح است؟ یا این که اصلا مسأله اسبقیت زمانی مطرح نیست؟

عدم اطلاق واضح بر مستعملین

مسأله این است که پدر در نظر مردم حق نامگذاری دارد، او واضع الاسم است، او منتخب الاسم است و این معنا در دیگران به تبعیت او تحقق پیدا می کند، نه این که صرف تقدّم و تأخر زمانی مطرح باشد. عنوان زمان و تقدّم و تأخر زمانی مطرح نیست، بلکه عنوان این است که این حق، حق اوست و دیگران تابع او هستند. پس همانطور که در اعلام شخصیه وجدانا ما نمی توانیم بگوییم «لا فرق بین الاب و غیره»، «کل مستعمل واضح» آیا هرکسی که نام علی را در رابطه با فرزند این پدر استعمال می کند، عنوان واضعیت دارد. برای خاطر این که تعهد و التزام نفسانی دارد. آیا ما می توانیم این حرف را بگوییم؟ و آیا این حرف در باب اعلام شخصیه قابل قبول است؟ یا در باب اعلام شخصیه این حرف وجدانا غیرقابل قبول است و ما نمی توانیم بپذیریم.

اگر این مسأله در اینجا حل شد، موارد دیگر هم همین طور است. حالا در آن مثالهایی که خیلی شبیه آن است، در باب مخترعی که نامگذاری می کند، مخترع، اسمی برای مخترع خودش وضع کرده است، دیگران هم به تبع او، همین اسم را به کار می برند. آیا می توانیم بگوییم که همه اینها واضح هستند؟

ما که کلمه اتومبیل را به کار می بریم آیا با مخترع اتومبیل که این کلمه را برای اختراع خودش وضع کرده است، هر دو در جهت واضعیت مشترک هستیم؟! آیا می توانیم بگوییم همانطور که او واضع است، من هم واضع هستم؟! یا وجدانا اینطور است که این حق، به حسب جهاتی که مورد رعایت انسانهاست، به کسی که اختراع می کند، تعلق دارد و اوست که اولویت و احقیّت دارد که برای مخترع خودش نامگذاری کند؟ کسی که کتابی تألیف می کند، احق است که برای کتاب خودش نامگذاری کند و واضع اسم باشد. واضع اسم کتاب، همان مؤلف است، همان نویسنده است و این

احقیقت اقتضا پیدا کرده است که دیگران تبعیت پیدا کنند، پیروی کنند، و الاّ به دیگران نمی توانیم عنوان واضح بدهیم و بگوییم همانطوری که مؤلف دارای تعهد و التزام نفسانی به این مسأله هست، در دیگران هم همین تعهد و التزام نفسانی وجود دارد «و کلهم واضح هذا الاسم» و همه آنها واضح این اسم برای این کتاب یا مخترع یا فرزند و امثال ذلك هستند. مسأله به نظر من خیلی بدیهی و روشن است. اگر بالا-تر برویم واضعهایی که الفاظ عامه را برای معانی عامه قرار داده اند. اگر ما واضع را خداوند بدانیم همانطور که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) قائل بود. خداوند آحق به این است که الفاظ را برای معانی وضع کند، عنوان واضح به خداوند داده می شود و دیگران عنوان مستعمل پیدا می کنند، نه این که عنوان واضح را در ردیف خداوند تبارک و تعالی داشته باشند. و اگر ما واضع را غیر خداوند بدانیم، بالاخره این معنا هست که یک بشر دارای امتیازی، در مقام وضع بر آمده است.

اگر ما واضع را یعرب بن قحطان بدانیم، قطعاً در یعرب بن قحطان یک مزایایی بوده و خصوصیتی داشته است و جهات مشخصه و ممیزه ای بوده که اقتضا می کرده است که اگر لفظی را در برابر معنایی وضع کند، دیگران هم بگویند سمعا و طاعه، ما قبول داریم. و گرنه اگر یک بقال برود روی کرسی وضع بنشیند و بگوید «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنی»، این مورد تبعیت دیگران قرار نمی گیرد. جامعه از او پیروی نمی کند. پس لا محاله، در واضع، یک خصوصیتی و جهت مشخصه ای وجود داشته که او را در این رابطه ممتاز می کرده است و برای خاطر امتیازی که در این رابطه داشته، مردم از او پیروی می کردند. لذا این معنا را اگر بخواهیم بگوییم «کل مستعمل واضع» علاوه بر این که خلاف مرتکز ما هست، خلاف واقعیت هم هست و ما نمی توانیم به هیچ وجه به این معنا التزام پیدا کنیم. این یک بعد مسأله بود که به هیچ وجه قابل قبول نیست.

و اما آنچه که ریشه اصلی این مطلب است و در حقیقت بحث اساسی در اینجا و اشباه اینجا است، یک مسأله است و آن را باید در اینجا حل کنیم که این، هم در رابطه با «وضعت اللفظ بازاء المعنی» است و هم در رابطه با وضع القوانین در حکومتهاست، حالا چه اسلامی و چه غیراسلامی.

لفظ محقق وضع است یا حاکی از آن

این که واضع، روی کرسی وضع می نشیند و می گوید: «وضعت لفظ الماء» به ازاء آن جسم سیال بارد که عبارت از مفهوم ماء است. به چه چیزی وضع تحقق پیدا می کند؟ این که این عبارت را به کار برد و گفت «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنی»، «بماذا يتحقق الوضع؟» آیا این کلمه «وضعت» دخالت داشتنش در رابطه با وضع، یک دخالت - به تعبیر ایشان - ابرازی و حکایتی است؟ یا این که «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنی» خودش محقق وضع است و به وجود آورنده وضع است؟

به عبارت دیگر؛ این که می گوید: «وضعت هذا اللفظ بازاء المعنی»، آیا این حکایت از وضع

می کند و کشف از وضع می کند، یا این که واقعیت مسأله این است که این خودش وضع است و به خودش وضع تحقق پیدا می کند؟ آیا بنفس هذا العبارة، وضع تحقق پیدا می کند؟ در باب وضع قوانین هم همین طور است. مثلاً قانونی که در مجلس شورای اسلامی تقنین و وضع می شود و ما کلمه وضع را در رابطه با قانون به کار می بریم. وضع قانون چیست؟ این که می نشیند و یک صورتی تنظیم می کنند و الفاظ آن را کم و زیاد و بالا و پایین می کنند، بعد یک عبارتی به اتفاق یا به اکثریت، مورد تصویب قرار می گیرد، این عبارت، خودش قانون است و وضع القانون یعنی جعل هذه العبارة؟ یا این که نه، قانون یک چیز دیگری است، قانون یک مطلب دیگری است؟ بگویم قانون عبارت از همان تعهد و التزام حکومت است به مفاد این عبارات؟ و این عبارات حکایت می کند، جنبه کشف و حکایت در آن وجود دارد، که ما اگر گفتیم که جعل قانون کردن و این عبارت را مطرح کردیم، این عبارت، حاکی از قانون است، مکشوف به این عبارت، قانون است، آنچه را که این عبارت شما را به آن راهنمایی می کند، که آن عبارت از التزام به پیاده شدن این معنا در سطح جامعه است، آن عبارت از قانون است. کدامیک از اینهاست؟

همین طور در تشریحات خودمان، این که خداوند تبارک و تعالی در آیات متعددی می فرماید «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» آیا این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» خودش قانون است؟ یا «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» لفظش قانون است؟ یا «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» یحکی عن القانون، یحکی از آن چیزی که در ذهن مولا وجود دارد؟ یحکی از آن خواسته واقعی مولا، و آن عبارت از قانون و تشریح است!.

البته این بحث مفصّلی دارد که در باب اوامر باید این بحث را مطرح کنیم. لکن آنچه که اجمالاً اینجا مورد تعرّض و اشاره واقع می شود، این است که مسأله «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» خودش قانون است نه این که حکایت از قانون می کند. واضعی که می گوید «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى» «نفس هذه العبارة وضع» خود این عبارت، وضع است. وضع، یک امر انشائی است و امر انشائی را به لفظ ایجاد کرده است، امر انشائی را با لفظ به آن تحقق داده است.

تفاوت جمله انشائی و خبریه در حکایت واقع

پس «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى» این طور نیست که مثل جمله خبریه «زید قائم» که حکایت از یک واقعیتی می کند و محکی آن در «زید قائم» ملاک است، در جمل انشائی به طور کلی، مسأله همین باشد، «وضعت» چکاره است؟ «وضعت» حکایت از آن تعهد و التزام نفسانی می کند.

نه! مسأله اینطور نیست ما ان شاء الله در آنجا مفصل این را عرض می کنیم که به نفس «وضعت» وضع تحقق پیدا می کند، به نفس کلمه «بعث»، بیع تحقق پیدا می کند، به نفس کلمه «زوجت» تزویج تحقق پیدا می کند، به نفس «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» تشریح الهی تحقق پیدا می کند، به نفس آن عباراتی که در مجلس شورای اسلامی مطرح می شود و تصویب می شود، قانون تحقق پیدا می کند. اگر مسأله اینطور شد

«وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى» محقق وضع و محصل وضع شد، دیگر چه معنا دارد که ما وضع را به عالم نفسانی مرتب کنیم؟ چه معنا دارد که وضع را مربوط به تعهد و التزام نفسانی بدانیم؟ «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى» محقق وضع است. پس این که ایشان ما نحن فيه را تشبیه به وضع قوانین می کند و در آنجا هم مسأله وضع را به صورت تعهد و التزام نفسانی پیاده می فرمایند، نه در آنجا مسأله به این کیفیت است و نه در باب وضع اللفظ بازاء المعنى، این معنا تحقق دارد، بلکه به نفس «وضعت» و به نفس «بعت» و «اشتریت» و به نفس «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و اشباه ذلك، وضع تحقق پیدا می کند، تشریح تحقق پیدا می کند، قانون تحقق پیدا می کند، لذا این تشبیه درست نیست. مشبه به آن هم مثل ما نحن فيه مسأله نفسانی و تعهد و التزام نفسانی، در او، به این معنا که ماهیت وضع عبارت از او باشد، تحقق ندارد.

اشکال بر تفسیر وضع به تعهد نفسانی

علاوه، یک اشکال مهمتری به ایشان هست، این اشکال را هم خوب دقت بفرمایید، اشکالات فراوان است، لکن این را که عرض می کنیم خیلی مهم است.

شما که می فرمایید در تعهد نفسانی، واضع و مستعملین شریک هستند، علاوه بر این که ما گفتیم استعمال کلمه واضع در مستعملین، خلاف وجدان و حقیقت است، یک مطلب دیگری وجود دارد.

واضع لفظ اسد را برای حیوان مفترس وضع کرد، شما می گوید این تعهد و التزام نفسانی، هم در خودش و هم در مستعملین وجود دارد. من می گویم در هیچ کدام وجود ندارد چرا؟ برای این که اگر یک روزی این واضع، لفظ اسد را در معنای مجازی استعمال کرد و در غیر معنای حقیقی به کار برد، یک روزی یک مستعملی معنای مجازی را از این لفظ اراده کرد، آیا این همان تعهد و التزام نفسانی است یا غیر آن تعهد و التزام نفسانی است؟ این مغایر با آن تعهد است. اگر استعمالات ما صددرصد حقیقی بود، اگر استعمالات مجازیه در بین استعمالات ما وجود نداشت، آیا ما می توانستیم این تعهد و التزام را با قطع نظر از اشکالات گذشته بپذیریم؟ اما می بینیم که نه، گاهی کلمه اسد در معنای حقیقی به کار می رود و گاهی در معنای مجازی به کار می رود و برحسب آنچه که در "معانی بیان" مطرح شده است، استعمالات مجازیه از نظر کثرت، بیش از استعمالات حقیقیه است، چطور اینجا شما تعهد و التزام نفسانی را توجیه می کنید؟ کدام تعهد و التزام نفسانی؟

اما به خلاف این که وضع یک معنای دیگری داشته باشد که عبارت از آن معنایی است که بعضی المحققین، مرحوم کمپانی (ره) در حاشیه کفایه با تفصیلی که در این رابطه ذکر کرده اند، بیان کرده اند، یک معنایی است که مطابق با عقل است و قابل قبول است و اشکالی هم به آن وارد نمی شود، فقط در بعضی از نظریات ایشان مناقشاتی وجود دارد و الا در اصل مسأله، هرچه انسان تأمل کند، می بیند مطلب ایشان مطلبی است که می تواند آن را بپذیرد. در حاشیه کفایه، مطلب ایشان را دقت بفرمایید،

فردا ان شاء الله توضیحش را عرض می‌کنم.

پرسش:

۱ - تعریف وضع به التزام و تعهد نفسانی و دلیل آن را بنویسید.

۲ - آیا می‌توان کلمه واضع را بر مستعملین اطلاق کرد؟ چرا؟

۳ - آیا «جعلت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى» خود وضع است یا حاکی از آن؟ دلیل آن را بنویسید.

۴ - آیا تعهد نفسانی که در واضع هست همان تعهد نفسانی در مستعملین هم هست؟ توضیح داده و پاسخ آنرا بنویسید.

ص: ۲۶۰

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظر مرحوم محقق کمپانی در مسأله وضع

نظریه ای در باب حقیقت وضع و ماهیت وضع وجود دارد که این نظریه را مرحوم محقق کمپانی (اعلی الله مقامه الشریف) در حاشیه کفایه اختیار فرموده اند که به نظر قاصر ما اصل نظریه کاملاً صحیح و قابل قبول است. منتها بعضی از جزئیات کلام ایشان قابل مناقشه است که آن هم دخالتی در اصل مطلب ندارد و به اصل مطلب لطمه نمی زند. نظریه ایشان را با بعضی از توضیحاتی که به آن اضافه می کنم، توجه بفرمایید ببینیم آیا واقعا حقیقت وضع، غیر از این معنایی است که ایشان اختیار کرده اند، یا چاره ای نیست جز این که همین معنا را بپذیریم.

مسأله وضع تحت مقولات جوهر و عرض نیست

اشاره

ایشان مقدمه ای ذکر می فرمایند که مسأله وضع از مسائل واقعی و از واقعیات و حقیقیات نیست، یعنی اینطور نیست که تحت یکی از مقولات جوهر یا مقولات عرضیه باشد. برای این که اگر کسی بخواهد توهم کند که مسأله وضع، یکی از واقعیات است، حتما باید فکر کند که این یکی از مقولات عرضیه خواهد بود و عنوان واقعی آن، عرض خواهد بود. چرا؟ برای این که همانطور که عرض، یک شیئی است که عارض بر معروض می شود و نیاز به یک موضوعی دارد، بگوییم وضع هم همین طور

است، وضع، نیاز به لفظ دارد، نیاز به معنا دارد و به تعبیر دیگر؛ وضع، عارض بر لفظ می شود، یعنی لفظ، قبل از آنکه وضعی روی آن تحقق پیدا کند، کأنّ فاقد این عرض بوده و بعد از آنکه وضعی در رابطه با او تحقق پیدا کند، متصف به عرض می شود، مثل جسمی که قبلاً اُتصاف به بیاض نداشت و بعد از عروض بیاض، اُتصاف به او پیدا کرد و معروض برای آن شد.

پس طبعاً اگر کسی بخواهد، واقعیتی در باب وضع تخیل کند، آن واقعیتی که اینجا قابل تخیل و توهم است، عبارت از عنوان عرضیت است، عبارت از واقعیت عرضیت است، آن وقت ایشان می فرماید این تخیل و توهم باطل است.

ایشان می فرمایند ما دو دلیل محکم می توانیم اقامه کنیم بر این که مسأله وضع به باب اعراض و مقولات عرضیه، هیچ گونه ارتباطی ندارد و آن واقعیتی که در باب اعراض وجود دارد، در باب وضع وجود ندارد.

دلیل اول بر عدم ارتباط وضع به عرض

در باب اعراض، اگر یک عرضی بخواهد واقعیت و وجود پیدا کند، این، لا یعقل که بدون موضوع و معروض تحقق پیدا کند. شما ماهیت بیاض را می توانید تصور کنید، بدون این که نیاز به جسم داشته باشد. اما اگر بیاض بخواهد وجود خارجی و واقعیت عینی پیدا کند، امکان ندارد بدون این که جسم خارجی وجود داشته باشد و یک موضوع خارجی تحقق داشته باشد، بیاض واقعی و حقیقی، تحقق پیدا کند. این «من شأن العرض» و از خصوصیات و ویژگی های عرض است.

بینیم در باب وضع، اگر کسی بخواهد واقعیت عرضیه به او بدهد و این لباس را به او بپوشاند، هم مسأله اینطور است؟

می فرماید: مسأله در باب وضع به این کیفیت است واضح وقتی می گوید «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى»، وضعت لفظ الماء بازاء الجسم السیال البارد» اینجا طرفین موضوع و موضوع له چیست؟ عبارت از دو طبیعت است، در ناحیه لفظ، «طبیعه اللفظ و طبیعی اللفظ» موضوع است و در ناحیه معنا، هم «طبیعی المعنى» موضوع له است و لفظ در برابر او وضع شده است.

پس در حقیقت یک طرف وضع به طبیعی لفظ می خورد و یک طرفش به طبیعی معنا، و به مجردی که واضح گفت «وضعت اللفظ بازاء المعنى»، وضع تحقق پیدا کرد. حالا بعد از آنکه این وضع تحقق پیدا کرد، کسی در عالم، به دنبال این وضع، این لفظ را در این معنا استعمال کند یا استعمال نکند و بر فرضی که استعمال کند، هزاران استعمال تحقق پیدا کند، این ربطی به وضع ندارد. اینطور نیست که استعمال، مقوم وضع باشد. اگر واضح، لفظ را به ازاء معنا وضع کرد و بعد روی عدم ابتلاء و عدم حاجت، نیازی پیدا نشد که این لفظ را در این معنا استعمال کنند، آیا حالا که نیاز پیدا نشد، این کشف از این می کند که وضع تحقق پیدا نکرده است؟ یا این که وضع به قوت خودش باقی است و بماهیت

تحقق پیدا کرده است؟.

اگر وضع، مثل بیاض و مثل اعراض بود، همانطور که واقعیت عرض، بدون واقعیت معروض، نمی تواند تحقق پیدا کند و باید جسمی در خارج وجود پیدا کند تا بیاض تحقق پیدا کند، باید وضع هم اینگونه بود درحالی که اینگونه نیست. همین، فرق بین واقعیت عرضیه و بین مسأله وضع است.

ما در باب وضع، نیاز به استعمال نداریم، نیاز به این معنا نداریم که این لفظ در خارج وجود پیدا کند. یک ارتباطی بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا تحقق پیدا می کند و با همین، وضع کامل می شود، حال می خواهد بعدا استعمالی که نتیجه استعمال، واقعیت دادن به لفظ و واقعیت دادن به معناست، تحقق پیدا کند یا تحقق پیدا نکند.

پس ما ملاحظه می کنیم می بینیم، فرق بین وضع و بین عرضی مثل بیاض در این جهت است که؛ عرض بیاض، اگر جسم در خارج وجود پیدا نکند، نمی تواند واقعیتی داشته باشد. اما در باب وضع، چه عقیب او استعمالی تحقق پیدا کند یا نکند، هیچ فرقی در ماهیت وضع و حقیقت وضع به وجود نمی آید. از اینجا می فهمیم که مسأله وضع از مقولات عرضیه نیست.

دلیل دوم بر عدم ارتباط وضع به عرض

می فرمایند: واقعیات عرضیه به لحاظ این که واقعیت هستند، محل اختلاف نیست و مورد تلاعب و بازی واقع نمی شود. این واقعیتی است که اگر جسم معروض بیاض شد، آیا می شود در همین حالی که معروض بیاض است کسی بیاید این جسم را معروض سواد قرار بدهد؟ بگوید این جسم معروض للسواد؟ نه، جسمی که معروض بیاض است چون واقعیت عینیه است، لا یقبل الاختلاف.

اما در باب وضع، اگر مانند مسأله واقعیت عرضیه باشد، نتیجه این می شود که اگر لفظی در دو زبان مشترک باشد، یک کلمه در دو زبان مشترک باشد، فرض کنید کلمه انسان در زبان عرب یک معنا داشته باشد و همین کلمه انسان در زبان انگلیسی معنای دیگری داشته باشد، که نتیجه این می شود که واضع لغت عرب، لفظ انسان را برای یک معنا وضع کرده و واضع لغت انگلیسی هم همین لفظ انسان را برای معنای دیگری وضع کرده است اگر وضع، واقعیت عرضیه داشته باشد، معنایش چه چیزی می شود؟ معنایش این است که لفظ انسان با این که شیء واحد است و مثل جسم واحد می ماند، از نظر لغت انگلیسی معروض یک عرضی است و از نظر لغت عربی، معروض عرض دیگری است فی آن واحد، فی زمان واحد.

آیا در واقعیت عرضی، شما می توانید این معنا را تصور کنید؟ معقول نیست که یک جسم، در آن واحد، معروض دو عرض باشد. بله ممکن است زمانها کوتاه باشد، یک دقیقه سفید باشد، دقیقه دیگر سیاه باشد. اما فی زمان واحد و فی آن واحد، معروض دو عرض قرار بگیرد! این غیرقابل

تصور است.

پس شما چطور در باب وضع چنین معنایی را تصور می کنید که یک لفظ، مثل لفظ انسان، در آن واحد، معروض دو عرض باشد: یک وضع در لغت انگلیسی روی آن واقع شده و یک وضع هم در لغت عرب روی آن واقع شده است، هم زمان باهم، حتی بدون این که تقدم و تأخری فرضا در کار باشد. از اینجا می فهمیم که مسأله وضع، غیر از مسأله بیاض است. مسأله وضع غیر از مسأله واقعیات عرضیه است. این دو دلیل را ایشان اقامه می کنند بر این که واقعیت عرضیه را از وضع سلب کنند.

وضع از مقوله اضافه

اشاره

بعد کان به ایشان اشکال می کند که ممکن است ما وضع را از مقوله اضافه بدانیم و به ذهن هم می آید که این از مقوله اضافه است، چرا؟ برای این که همین طور که در مقوله اضافه، اضافه بین دو چیز مطرح است، در باب وضع هم، اضافه بین لفظ و معنا مطرح است، چرا شما وضع را از مقوله اضافه نمی گیرید؟ مگر وضع ارتباط بین دو شیء و اضافه بین دو شیء نیست؟ چیزی که اضافه بین دو شیء است، داخل در مقوله اضافه است و مقوله اضافه هم یکی از واقعیات است، یکی از حقایق است، چرا شما واقعیت وضع را منکر می شوید؟

ایشان در جواب می فرمایند: متأسفانه یک خلطی در اینجا شده است، شما خیال می کنید که هر کجا دو شیء مطرح باشد و اضافه بین دو شیء مطرح باشد، اسمش را باید مقوله اضافه بگذاریم؟ اگر اینطور است، پس در باب علم هم باید شما همین حرف را بزنید، باید بگویید این که ما می گوئیم خداوند تبارک و تعالی عالم است، عالم به چه چیز است؟ علم، معلوم لازم دارد، علم بدون معلوم امکان ندارد، هر کجا که عالم تحقق دارد، معلوم هم تحقق دارد. شما اگر بگویید که علم، معنایش، آن اضافه ای است که بین عالم و معلوم است، آن ارتباطی است که بین عالم و معلوم است و چون ما دو تا شیء داریم و اضافه بین این دو شیء مطرح است، پس وقتی که به خداوند تبارک و تعالی عنوان عالم را اطلاق می کنیم، باید بگوییم این عنوان عالم در باب خداوند، از مقوله اضافه است! درحالی که در جای خودش ثابت شده است که درباره خداوند تبارک و تعالی، نه مقولات جوهریه راه دارد و نه مقولات عرضیه به طور کلی. جوهر و عرض، مربوط به ممکن الوجود است، اما درباره ذات باری تعالی و واجب الوجود، نه واقعیت جوهریه مطرح است، نه واقعیت عرضیه.

پس اگر شما صرف ارتباط بین عالم و معلوم را از مقوله اضافه می دانید، باید پای مقوله اضافه را درباره خداوند تبارک و تعالی باز کنید، درحالی که در جای خودش خلاف این معنا ثابت شده است.

لذا می فرماید مقوله اضافه، یک محدوده و یک حساب خاصی دارد. شما خیال نکنید که هر کجا ما کلمه اضافه را به کار می بریم و یا هر کجا ارتباط بین دو چیز را مطرح می کنیم، فوری بگویید که این از مصادیق مقوله اضافه است. مسأله اینطور نیست.

سپس ایشان نتیجه می‌گیرد که «الوضع لیس له واقعیه عرضیه و لا واقعیه اضافیه» پس مسأله وضع چه چیز است؟

وضع از امور اعتباری

مسأله وضع اصلاً واقعیت ندارد. واقعیت ندارد یعنی چه؟! یعنی امر اعتباری است، امر اعتباری بودن به چه معناست؟ می‌فرماید همان امور اعتباریه‌ای که بین عقلاء مطرح است. همان امور اعتباریه‌ای که در محیط شرع مطرح است، عین همان امور اعتباریه در باب مسأله وضع پیاده می‌شود.

مثلاً- شما در معامله بیعی، یا در عقد ازدواج، چطوری معامله بیعی را انجام می‌دهید و اثری که مترتب بر این معامله بیع شماست، چه چیز است؟

شما در معامله بیع این کار را می‌کنید، به مشتری می‌گویید «بعتک هذه الدار» و مشتری هم می‌گوید «قبلت»، به دنبال این عقد و این زمینه‌ای که شما فراهم کرده‌اید، عقلاء و شارع می‌آیند اعتبار می‌کنند ملکیت مشتری را نسبت به این خانه و ملکیت بایع را نسبت به ثمن.

اما این اعتبار، اعتبارکننده اش بایع نیست، اعتبارکننده، مشتری نیست. اعتبارکننده عقلاء هستند، اعتبارکننده شارع است. در نتیجه، نقشی را که بایع در ملکیت دارد، تسبیبی است و الا اعتبار بالمباشره، مربوط به شارع و مربوط به عقلاء و کسانی است که اعتبار ملکیت و زوجیت می‌کنند.

در زوجیت، زن و شوهر، ایجاب و قبول دارند. اما به دنبال این ایجاب و قبول، شارع و عقلاء که گاهی هم بین شارع و عقلاء، اختلاف هست، زوجیت را بین زن و شوهر اعتبار می‌کنند، که اعتبارکننده، شارع و عقلاء هستند، و عاقد فقط عملش جنبه تسبیبی دارد، یعنی زمینه این اعتبار را فراهم می‌کند و موضوع این اعتبار را فراهم می‌کند.

حال که در اینجا ملکیت و زوجیت تحقق پیدا می‌کند، آیا ملکیت یک امر واقعی است؟ آیا زوجیت یک امر واقعی است؟ یعنی بعد از آنکه بین زن و شوهر، عقد ازدواج واقع شد، آیا اصلاً یک تحول وجودی تکوینی در آنها تحقق پیدا می‌کند؟ وقتی که این خانه به مشتری فروخته شد، آیا یک تحول وجودی تکوینی تحقق پیدا می‌کند؟ یا این که نه، مسأله فقط روی اعتبار و امور اعتباریه دور می‌زند. حتی ایشان می‌فرماید: این امور اعتباریه از بعضی از مسائل ذهتیه هم مقامش پایین تر است.

چون بعضی از مسائل ذهتیه داریم که واقعیت ذهتیه دارد، مثل این که اگر شما در ذهنتان مفهوم انسان را تصور کردید، این کلیتی که در ذهن شما عارض برای مفهوم انسان می‌شود، یک واقعیتی دارد، اما آیا یک واقعیت خارجی است؟ نه، بلکه واقعیت ذهتیه می‌باشد.

در امور اعتباریه، حتی این درجه از واقعیت هم وجود ندارد، نه واقعیت حقیقیه است، نه واقعیت ذهتیه، فقط صرف یک اعتبار است که این اعتبار «بید من بیده الاعتبار» است، حالا اگر عقلاء باشد، در

می فرماید مسأله وضع هم همین است، هرچه شما این طرف و آن طرف بزنید؛ در باب وضع، واقعیتی را نمی توانید پیدا کنید. آیا قبل از آنکه شما لفظ علی را برای فرزندتان نامگذاری کنید، بین این علی و فرزند شما یک ارتباط و یک مسأله واقعی وجود داشته است؟ یا این که نه، ما می بینیم پدر می نشیند فکر می کند که چه نامی برای فرزندش انتخاب کند؟ مشورت می کند، گاهی تفأل به قرآن می زند، بعد هم یک نامی را انتخاب می کند. حال از پدر پرسند که بین این نام و فرزند شما یک ارتباط واقعی در اثر این نامگذاری به وجود آمد؟! قبلا ارتباطی تحقق پیدا کرد؟ یا این که نه، می گوید این نام است و من به واسطه نامگذاری، اعتبار کردم که بین کلمه علی و بین فرزند من یک ارتباط اعتباری و یک اختصاص اعتباری تحقق پیدا کند.

پس اگر ما تعبیر می کنیم که یک ارتباطی بین لفظ و معنا وجود دارد، این ارتباط هیچ واقعیتی ندارد، نه واقعیت خارجی و نه واقعیت ذهنیه. بلکه این ارتباط و اختصاص، صرفاً «امر اعتباری» منتها در ملکیت و زوجیت، واضح و شارع، اعتبار ملکیت و زوجیت می کنند. اما در باب وضع، واضح، اعتبار ارتباط و اختصاص می کند، حالا اگر واضح هم خداوند نباشد من دیروز عرض کردم که طبعاً یک خصوصیتی در واضح وجود دارد که عنوان واضعیت را برای او صالح و شایسته می داند. این واضعی که صلاحیت واضعیت دارد هرکسی که باشد، چه خداوند و چه بشر، اعتبار می کند، ارتباط و اختصاص بین لفظ و معنا را و همین اعتبار ارتباط «نسمیه بالوضع». پس وضع، یک امر اعتباری محض است. بعد ایشان دو تشبیه می کند که یکی خالی از اشکال است و یکی هم همان است که من اشاره کردم، می شود و روی آن اشکال کرد.

عدم فرق بین بکار بردن لفظ و اشاره در واقعیت

بعد می فرماید: همین بچه ای را که انسان نام علی را روی او می گذارد. اکثراً به وسیله نام، او را مشخص و تفهیم می کنند گاهی هم انسان حال ندارد حرف بزند، به وسیله اشاره او را مشخص می کند و تفهیم می کند. آیا واقعا بین این لفظ و این اشاره، فرق وجود دارد؟ البته فرق از نظر سهولت تفهیم و تفهیم بله؛ اما از نظر واقعیت، در باب اشاره مطلب چگونه است؟ این که شما با انگشت اشاره می کنید و این الیه زید را مشخص می کنید، اینجا این اشاره ای که آن مشار الیه شما را تفهیم می کند، این یک واقعیت است یا یک امر اعتباری است؟ اعتبار کرده اند که وقتی شما انگشتتان را به طرف زید اشاره می کنید، مشار الیه، مورد نظر و مورد تفهیم شماست. والا اینجا چه واقعیتی وجود دارد؟ واقعیت این است که زید سر جایش نشسته است و شما هم انگشت را به طرف او اشاره کردید، اما این که «مشار الیه بهذه الاصب» عبارت از آن طرفی است که شما قصد دارید او را مشخص کنید، از کجا پیدا شده است؟ این امر اعتباری است. یعنی عقلاء اینجور اعتبار کرده اند رایج شده است. لذا

می بینید در جاهای مختلف، اشاره ها فرق می کند. اینطور نیست که مسأله اشاره در تمام اقوام و ملل، یکسان باشد. در بین شهرها و ملت‌ها و کشورها می بینید نحوه اشاره ها فرق می کند، برای این که اعتبارشان فرق می کند. آنها اینجوری اشاره را اعتبار کرده اند و دیگران نحوه دیگر اعتبار کرده اند.

لفظ هم می فرمایند همین است. لفظی که برای معنا وضع می شود، لفظی که به واسطه «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنی» ارتباط با معنا پیدا می کند، آن هم همین است. ارتباط واقعی وجود ندارد.

اختصاص واقعی و حتی ذهنی تحقق ندارد. فقط یک اعتباری و یک بنایی است بر این که هر وقت این لفظ ذکر می شود، اراده این معنا بشود و این معنا مقصود متکلم و مستمع باشد. لفظ با اشاره، هر چه فکر می کنیم می بینیم بینشان فرقی نیست و همان خصوصیتی که در باب اشاره وجود دارد، در باب لفظ هم وجود دارد.

تا اینجا حرف ایشان به نظر من بسیار حرف متین و منطقی و قابل قبول است و به لحاظ اشکالاتی که ما به اقوال و نظرات دیگران داشتیم، چاره ای نداریم جز این که این فرمایش ایشان را بپذیریم ولو این که یک اشکال به ایشان شده که اینجا من این اشکال را عرض می کنم، بعد آن تکه حرف ایشان را اگر وقت باشد عرض می کنم.

دقت در معنای وضع و عدم توجه واضعین

اشکالی به ایشان شده است و آن این که: این فرمایشی که شما ذکر کردید، یک معنای دقیقی است که عرف در مقام وضع الفاظ، به این معنای دقیق، توجه ندارد و درک نمی کند. عرف در مقام وضع الفاظ، مثلاً پدر در مقام وضع لفظ برای فرزند، نویسنده کتاب در مقام نامگذاری برای کتاب و هكذا دیگران هیچ توجه به این معنای دقیق ندارند.

جوابش این است که دقیق بودن این معنا به لحاظ اصطلاحاتی است که در آن به کار رفته است و همین اصطلاحات غلط انداز است، اصطلاحاتش را اگر شما بکار ببرید، کلمه واقعیّت عرضیه و کلمه اعتبار عقلاییه و امثال ذلک را بکار ببرید، عرف همین معنا را خوب درک می کند. از همین عرف بپرسید که وقتی که نام علی را برای بچه ات می گذاری، آیا می خواهی بین کلمه علی و بچه ات ارتباط واقعی برقرار کنی؟ جواب می دهد این حرفها چیست که می زنید؟ من می خواهم یک اسمی را بگویم که هروقت این اسم را بگویند آن معنا به ذهن بیاید، همین. معنای اعتبار این است. حالا عرف، امور اعتباریه سرش نمی شود، به ما چه ارتباطی دارد؟ این ربطی به واقعیّت مطلب ندارد.

عمل عرف آن است که شما از آن تعبیر می کنید به «امر اعتباری»، علاوه در باب معاملات، چه می گوید؟ در باب معاملات، مسأله چطوری است؟ عرف می گوید: این خانه را فروختم مال زید بشود، آیا هیچ می داند ملکیت از امور اعتباری است؟ آیا هیچ می داند فرق بین امور اعتباریه و امور واقعیّه چیست؟ آیا هیچ می داند که خصوصیات امور اعتباریه عبارت از چیست؟ هیچ چیز از اینها را

نمی فهمد، ولی این را می فهمد که اگر گفت «بعتک هذه الدار» این خانه اش می شود ملک زید. اگر عقد ازدواج واقع شد، این شرعا زنش می شود، همین. اما زوجیت «امر اعتباری فی مقابل الواقعه» اینها را لازم نیست عرف بفهمد. در مقام وضع هم که عرف برمی آید همین طور است. لذا این حرف از معانی دقیقه ای است که عرف در مقام وضع، توجه به آن ندارد. لازم نیست به این خصوصیات و اصطلاحاتش توجه پیدا کند. همین جهتی که شما با اصطلاح پیاده اش می کنید در ذهن عرف مرتکز است، ولو این که نتواند الفاظش را بگوید، ولو به این صورت نتواند پیاده کند. اما لبش در ذهن او مرتکز است. او می داند که کلمه علی، قبلا به این بچه ارتباط نداشته است، او می داند که الان هم که کلمه علی را نام او می گذارد، صرفا عنوان نام دارد، یعنی با این لفظ می خواهد به او اشاره کند «هذا معنی الاعتبار»، حالا نفهمد که «الاعتبار فی مقابل الواقعه» حقیقت اعتبار چیست؟ واقعیت چیست؟ اینها لزوم ندارد.

لذا اصل فرمایش ایشان تمام است و این اشکالی که در رابطه با اساس فرمایش ایشان است، به این صورت قابل دفع است.

فقط یک نظیری در کلام ایشان واقع شده است که آن نظیر از نظر خود ما هم مورد مناقشه هست که این را ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - آیا مسأله وضع از نظر محقق کمپانی از مقولات جوهریه یا عرضیه است؟ توضیح دهید.

۲ - آیا وضع در تحققش نیاز به استعمال دارد تا وجود پیدا کند؟ توضیح دهید.

۳ - آیا مسأله وضع را می توان جزو مقوله اضافه محسوب کرد؟ چرا.

۴ - این که بین بکار بردن لفظ و اشاره از حیث واقعیت فرقی نیست، توضیح دهید.

ص: ۲۶۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعريف و تفسیری که مرحوم محقق کمپانی (اعلی الله مقامه الشریف) در حاشیه کفایه فرموده اند و محصل آن این بود که وضع، یک امر اعتباری است و اعتبار واضح است که بین لفظ و معنا یک ارتباط و اختصاصی را اعتبار می کند. پس معتبر - اعتبار کننده - عبارت از واضح است و تشبیه به امور اعتباریه عقلائیه و یا شرعیه، فقط در رابطه با اعتباری بودن است، و الا معتبر فرق می کند. در امور اعتباریه عقلائیه، عقلاء اعتبار می کنند. در امور اعتباریه شرعیه، شارع اعتبار می کند. در باب وضع، واضح اعتبار می کند. حالا واضح خداوند تبارک و تعالی باشد، یا بشر باشد، فرقی نمی کند.

توضیح کلام ایشان را دیروز ذکر کردیم. فقط در کلام ایشان یک نظیری ذکر شده است که این نظیر یک قدری مورد مناقشه است.

تشابه مسأله وضع به تابلوی راهنما

ایشان می فرماید که مسأله وضع، در باب الفاظ، مثل مسأله دوال می ماند. دوال، عبارت از علامتهایی بوده است که سر هر فرسخی در طول جاده گذاشته می شده است و این دلالت می کرده بر این که اینجا فرسخ تمام شد، اینجا فرسخ تحقق پیدا کرد. علامتی که در جاده، مثلا روی فرسخ اول گذاشته می شود، علامتی که روی فرسخ دوم گذاشته می شود، از اینها تعبیر به دوال می فرماید. یعنی چیزهایی که دلالت دارد بر این که اینجا رأس الفسخ و تمام الفسخ است.

ایشان می فرماید مسأله وضع در باب الفاظ، شبیه مسأله وضع دوال است. منتها از نظر دلالت، همانطوری که این دوال، «یدل علی ان هذا المكان رأس الفرسخ، كذلك اللفظ يدل علی المعنی» در حیثیت دلالت و در جهت دلالت فرقی نمی کند. منتها ایشان می فرماید: یک فرق دارد، فرق بین ما نحن فیه که مسأله وضع الفاظ برای معانی است و بین وضع دوال، عبارت از این است که در باب دوال، وضعش واقعیت و حقیقت دارد، از امور واقعی است. چطور از امور واقعی است؟ برای خاطر این که شما به چشم خودتان می بینید که این علامت در این مکان وضع شده، موضوع بودن این علامت در این مکان، یک مسأله محسوس است، یک مسأله واقعیت دار است. اما در باب وضع الفاظ، صرفا مسأله، اعتباری است و همانطور که دیروز عرض شد، نه از واقعیت عرضیت برخوردار است و نه از واقعیت مقوله اضافه برخوردار است. بلکه صرفا یک امر اعتباری محض است و هیچ گونه واقعیتی در رابطه با حقیقت وضع مطرح نیست. این بیان ایشان به نظر ما یک قدری شگفت آور است و مناسب نبود که ایشان این بیان را به این صورت بیان کنند.

در باب دوالی که ایشان از آن تعبیر به دوال حقیقی می کند، آنجا ما سه مطلب و سه عنوان داریم:

یک عنوان، این علامت یا سنگ، یا چیز دیگری مانند سنگ که در آنجا نصب شده که ما از آن تعبیر می کنیم به موضوع، یعنی "قرار داده شده".

عنوان دوم، آن مکانی است که این دال بر آن وضع شده است و خصوص آن مکانی است که «وضع هذا الحجر» وقتی می خواهیم تعبیر کنیم، با کلمه «علی» تعبیر می کنیم و می گوئیم «وضع هذه الحجر علیه» پس آن مکان موضوع علیه می شود یعنی جایی است که دال، بر آن قرار داده شده است، روی او قرار داده شده است، در آن نصب شده است. لذا می گوئیم «وضع الحجر علی هذا المكان» با کلمه «علی» تعبیر می کنیم.

اما عنوان سومی داریم؛ عنوان سوم آن است که ما از آن تعبیر به "موضوع له" می کنیم. شما می بینید که این سنگ در این مکان نصب شده است، اما سؤال می کنید که برای چه چیزی نصب شده است؟ "موضوع له" یعنی آن هدف و آن چیزی که این وضع برای آن است، عبارت از این است که علامت باشد بر این که «هذا رأس الفرسخ»، این موضوع له است.

اما در باب الفاظ و معانی، ما دو عنوان بیشتر نداریم: یک عنوان لفظ است که از آن تعبیر به موضوع می کنید و یک عنوان معنا است که از آن تعبیر به موضوع له می کنید. در باب الفاظ و معانی همین دو عنوان است: ۱ - موضوع ۲ - موضوع له "موضوع" عبارت از لفظ است و "موضوع له" عبارت از معناست.

آن وقت بحث این است که ایشان این موضوع له در باب معنا را در آن عناوین ثلاثه ای که در باب دوال حقیقی وجود دارد، می خواهد جزو کدامشان قرار بدهد؟ آیا "معنا" ی در باب وضع الفاظ مثل "موضوع علیه" در باب وضع دوال است؟ یا مثل "موضوع له" در باب دوال است؟

ظاهر تنظیر ایشان این است که مثل موضوع علیه در باب دوال است. لذا بعضی از اعلام به ایشان اشکال کرده اند که این تنظیری که شما می کنید، لازمه اش این است که ما در باب الفاظ و معانی، به جای این که به معانی، موضوع له بگوییم، باید بگوییم: معانی، موضوع علیه است. برای این که تنظیر شما چنین معنایی را افاده می کند.

اما واقعیت مسأله این نیست. ولو این که در عبارت ایشان، این معنا از آن استفاده می شود، اما واقع مسأله این نیست. موضوع له در باب الفاظ و معانی همان عنوان سوم است که در آنجا تحقق دارد نه عنوان "مکان" که عبارت از این چیزی است که شما ملاحظه می کنید. آنجا "هذا الحجر" یک موضوعی است. "هذا المكان" موضوع علیه است. "کون هذا رأس الفرسخ" موضوع له است. "کون هذا رأس الفرسخ" را که شما به چشم نمی بینید، آن که می بینید سنگ است و "هذا المكان".

اعتباری بودن وضع الفاظ و دوال

واقع مسأله این است که معانی، در باب وضع، به جای آن "محل" در باب حجر موضوع نیست. به جای "کون هذا رأس الفرسخ" که عنوان سوم است، که عبارت از موضوع له است، یعنی در حقیقت، موضوع له در باب الفاظ و معانی، همان موضوع له در باب «وضع الحجر علی رأس الفرسخ» است، هیچ فرقی نمی کند، و اگر این طور شد، این فرقی که محقق اصفهانی (ره) می فرماید که فرق بین وضع در باب الفاظ و در باب دوال این است که وضع در آنجا حقیقی است و در اینجا اعتباری است. این مسأله درست نیست، بلکه هر دو اعتباری است، هم در باب وضع الالفاظ، مسأله اعتباری است و هم در باب وضع الدوال، مسأله اعتباری است. چرا؟ برای این که آنچه که واقعیت دارد، حجر است. شما حجر را می بینید. این مکان است. مکان را هم می بینید. اما «کون الحجر علامه علی ان هذا المكان رأس الفرسخ» این امر اعتباری است، این را اعتبار کرده اند، ممکن بود اینجوری اعتبار نکنند، بلکه اینجور اعتبار کنند که سر هریک فرسخ و نیم یک علامت بگذارند. این تابع اعتبار است. اعتبار اقتضا کرده است که سر یک فرسخ علامت بگذارند، ممکن بود سر دو فرسخ علامت بگذارند، ممکن بود سر پنج فرسخ علامت بگذارند. اعتبار، اقتضا کرده است، یعنی بنا گذاشته اند بر این که «وجود الحجر» را علامت تمامیت و "فرسخ واحد" قرار بدهند، کجای این، حقیقی است؟

(پاسخ سؤال: آیا همانطوری که در باب وضع الفاظ، شما می گوید اعتبار لفظ به معنا، «امر اعتباری، اعتبره الواضع»، با این که لفظ یک حقیقت است و معنا هم خودش یک حقیقت است، اما ارتباط و اختصاص لفظ به معنا، یک امر اعتباری است که پدر ایجاد می کند، والّا لفظ علی، از مقوله کیف و حقیقت است. علی خارجی که عبارت از این مولود است، این هم که واقعیت محض است.

پس چه چیز امر اعتباری است؟ ارتباط بین این لفظ و این معنا و ارتباط بین این نام و این مولود، امر اعتباری.

در مسأله دوال هم مسأله همین است، شما سنگ را که می بینید، واقعیت دارد، مکان را که می بینید، واقعیت دارد، اما «کون هذا الحجر علامه لرأس الفرسخ»، این امر اعتباری است. کما این که در باب اشاره به ید هم عرض کردیم. مشار الیه شما این موجود خارجی است. انگشت را هم که به این صورت اشاره می کنید، این هم واقعیت است، این حقیقت است. پس چه چیز در اینجا امر اعتباری است؟ امر اعتباری این است که؛ هرزمانی شما انگشت را به طرف یک چیزی به این صورت در آوردید، دلیل بر این است که شما اشاره به او کرده اید. این امر اعتباری است. درحالی که هر دوی هم دست و انگشت، واقعیت دارد و هم مشار الیه، واقعیت دارد. اما «بهذا النحو من کیفیه الاصبیح یشار الی المشار الیه» این امر اعتباری عقلایی است. این واقعیت ندارد. آنچه که واقعیت دارد این است که زید سر جایش نشسته است و شما هم چنین کرده اید. اما این کجایش در واقعیت نوشته «هذا النحو من وضع الاصبیح علامه الاشارة الی المشار الیه» این امر اعتباری است؟

پس در باب وضع دوال، آنچه که در تنظیم و در تشبیه، نقش دارد، حیثیت وضع و دلالتش است، حیثیت اعتباریه است. «کون الحجر الموضوع فی هذا المكان دلیلا علی رأس الفرسخ امر اعتباری» و الا آن چیزی که هست، سنگ است که شما می بینید و این مکان را می بینید. غیر از این، واقعیتی نمی بینیم. غیر از مکان و غیر از سنگ در اینجا ما چیز دیگری نمی توانیم تصور کنیم. آن جهتی که مسأله وضع الفاظ را به مسأله دوال شبیه می کند، در اعتباری بودن هم مشترک هستند، و این درست نیست که بگویید فرق بین اینجا و آنجا این است که آن، وضعش حقیقی است و این، وضعش اعتباری است. بلکه هر دو اعتباری هستند و آن جهت حقیقی بودنش، خارج از دایره تشبیه است و ما نمی توانیم او را به حساب تشبیه بگذاریم.

بالاخره اگر اینطور شد، دیگر اشکال بعضی الاعلام هم نمی تواند به ایشان وارد باشد: البته این درست است که طرز بیان، چنین لازمه دارد اما اگر به این صورتی که ما داریم مسأله را مطرح می کنیم، دیگر بعضی الاعلام هم نمی توانند بفرمایند که لازمه این تنظیم این است که معنا در باب وضع الفاظ، موضوع علیه بشود. نه؛ معنا، هم در اینجا موضوع له است و هم در آنجا، ما عنوان موضوع له داریم.

در نتیجه این بیان که عبارت از اعتباری محض بودن مسأله وضع باشد، به طوری که هیچ شائبه ای از واقعیت در آن مطرح نباشد، بیان بسیار خوبی است و هرچه انسان دقت کند، بیشتر از این نمی تواند در این مسأله قائل شود. لذا حق همین است که این بزرگوار فرموده اند.

وضع تعینی و تعینی براساس نظر محقق اصفهانی(ره)

اما حالا که حقیقت وضع روشن شد، بحث در این واقع می شود که آیا تقسیم وضع به وضع تعینی و تعینی روی این بیان شما درست است یا نه؟

اگر ما وضع را امری اعتباری، به این کیفیتی که مرحوم محقق اصفهانی(ره) بیان کردند بدانیم؛ آیا

وضع به معنای امر اعتباری را می‌شود تقسیم کرد به وضع تعینی و وضع تعینی؟ آیا این تقسیم برای وضع، یک تقسیم حقیقی است یا این که نه، وضع یک قسم بیشتر ندارد و آن عبارت از وضع تعینی است و وضع تعینی اصلاً داخل در مقوله وضع نیست، بلکه یک عنوان دیگری دارد؟ ما هر دو جور آن را می‌توانیم اینجا بگوییم.

در جواب مرحوم آخوند(ره) عرض کردیم علت این که ایشان معنایی را که خودشان در باب تعریف وضع ذکر کردند، آوردند ریشه اش همین مسأله تقسیم وضع به وضع تعینی و تعینی بود. ما در جواب ایشان گفتیم: دلیلی نداریم که دو قسم وضع داشته باشیم و به عبارت دیگر؛ دلیلی نداریم که این وضعی که مقسم برای تعینی و تعینی است، این وضع به معنای حقیقی باشد، ما احتمال قوی می‌دهیم که وضع به معنای اعم از حقیقی و مجازی مقسم واقع شده باشد. در آنجا هم، عمده این نکته است که اشاره کردم، آنجا عرض کردیم کسی نگوید که شما وضع تعینی را وضع نمی‌دانید. پس اگر کثرت استعمال به حدی رسید که دلالت لفظ بر معنا دیگر نیازی به قرینه نداشت، آیا این استعمال، حقیقی نمی‌شود؟ اگر کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی به نقطه ای از شدت رسید که دیگر دلالت لفظ بر این معنای مجازی هیچ نیازی به قرینه صارفه و قرینه مجاز ندارد، بلکه عنوان معنای حقیقی پیدا می‌کند. ما آنجا عرض کردیم که منافات ندارد که یک معنا، معنای حقیقی باشد اما موضوع له نباشد چه کسی گفته است بین معنای حقیقی و معنای موضوع له ملازمه است؟ نه!، معنای حقیقی، یک معنای عامی دارد، یک قسم معنای حقیقی وضع تعینی است و یک قسم معنای حقیقی هم کثرت استعمال «الی ان يتحقق الغنی عن القرینه» این حقیقت است اما «کل حقیقه موضوع له» آیا آیه ای، روایتی بر آن دلالت کرده است؟ مثل مسأله افطار و نماز شکسته بینشان ملازمه تحقق دارد که هر کجا وضع بود، حقیقت است و هر کجا حقیقت بود، باید وضع باشد؟! اما دلیلی بر این مسأله نداریم. وضع اخص از حقیقت است و هر کجا وضع باشد، حقیقت است اما بعضی جاها حقیقت است و لیس بوضع. و در وضع تعینی و کثرت استعمال نیز چنین است. پس اولاً ما می‌توانیم راه حل را این قرار بدهیم، و در نتیجه، وضع تعینی را از مقوله وضع خارج بدانیم.

اعتبار ارتباط و اختصاص در وضع تعینی مانند تعینی

ثانیا می‌توانیم اینجا راه حلی پیدا کنیم و بگوییم: چه مانعی دارد که ما در اثر کثرت استعمال، همان اعتباری را که واضع در مقام وضع لفظ برای معنا اعتبار می‌کند و همان ارتباط و اختصاص بین لفظ و معنا را که واضع مشخص، اعتبار می‌کند؛ اینجا هم اینگونه بگوییم: بر اثر کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی به حدی که بی‌نیاز از قرینه شود. اینجا هم، اعتبار ارتباط و اختصاص می‌شود. چه کسی اعتبار می‌کند؟ آنهایی که اهل این زبان و لغت هستند، اعتبار می‌کنند. مگر در امور اعتباریه باید شخص معینی بنشیند اعتبار کند؟ نه.

مگر در امور اعتباریه باید برای تک تک موارد بنشینند اعتبار کنند؟ شما که خانه تان را می فروشید به یک معامله صحیح عقلایی و شرعی، بعد از آنکه که «بعث و اشتریت» تمام شد؛ آیا می گوید خانه عقلاء کجاست که برویم در خانه عقلاء آنها را بزنیم و بگوییم «ایها العقلاء» بیاید اعتبار ملکیت کنید؟ یا دست نیاز به طرف شارع دراز کنیم و بگوییم خدایا تو بیا اعتبار ملکیت کن! آیا مسأله در امور اعتباریه اینطور است و برای کسی توهم این معنا می شود؟ یا این که شارع مقدس، یک ضوابطی را مقرر کرده است، می گوید: هر کجا این ضوابط باشد، من اعتبار ملکیت می کنم. در باب زوجیت، هم مقرراتی را شارع وضع کرده است، می گوید: هر کجا این مقررات باشد، من اعتبار زوجیت می کنم.

عقلاء هم همین طور. در محیط خودشان می گویند هر معامله ای که واجد ضوابط و شرایط ما باشد، ما در آن اعتبار ملکیت می کنیم و هر عقد ازدواجی که واجد مقررات ما باشد، ما اعتبار زوجیت می کنیم. اما تک تک لازم نیست که عقلاء فلان عقد ازدواج را مثل دو شاهد عادل بیاند بالای سرش بایستند و بررسی کنند و اعتبار ملکیت یا زوجیت کنند. مسائل روی ضوابط و مقررات است. مسأله، هم از نظر عقلاء و هم از نظر شارع وقتی که اینطور شد، چه مانعی دارد که ما در وضع تعینی، اینجور بگوییم: اصحاب این لغت و افرادی که به این لغت تکلم می کنند، جزو ضوابطشان این است که اگر لفظی در اثر کثرت استعمال در معنای مجازی به حدی رسید که نیاز به قرینه نداشت، «يعتبرون بين هذا اللفظ و بين هذا المعنى المجازي، الارتباط و الاختصاص». منتها در وضع تعینی، شخص معین یا اشخاصی این ارتباط و اختصاص را اعتبار می کنند ولی در وضع تعینی، زبانانهای هر لغتی این اختصاص را اعتبار می کنند. اگر ما مسأله را به این صورت مطرح کردیم، هم می توانیم قائل شویم به این که؛ وضع، یک امر اعتباری محض است و هم می توانیم در تقسیم مان مناقشه نکنیم، بگوییم تقسیم وضع به وضع تعینی و تعینی یک تقسیم حقیقی است و هر دو داخل در دایره وضع است، منتها به این کیفیتی که شما ملاحظه فرمودید.

پس یک تقسیم، این تقسیم است که با توجه به اعتباری بودن وضع، به این صورت می توانیم آن را حل کنیم. تقسیم دیگری برای وضع هست که تقسیم به چهار قسم است از نظر وضع عام، موضوع له عام، وضع خاص، موضوع له خاص، و همین طور دو قسم دیگری که در اینجا هست این را ان شاء الله مطالعه بفرمایید برای بعد.

بحث اخلاقی

یک حدیثی را به عنوان بحث اخلاقی روز چهارشنبه نقل می کنم: روایت از اصول کافی است «منصور بن یونس عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال فی حکمه آل داود، علی العاقل ان یكون عارفا بزمانه، مقبلا علی شأنه، حافظا للسانه».

برحسب این روایت، امام صادق (علیه السلام) می فرماید: در حکمت آل داود، که ظاهراً کتابی است مربوط به آل داود که برنامه ها و دستورات داود در آن تنظیم شده است. می فرماید این جمله هست، خوب این جمله مورد تأیید امام صادق قرار گرفته است، اشکالی به این جمله ندارند، بلکه نقل به عنوان تأیید است.

می فرماید «علی العاقل»، اگر کسی از نعمت عقل برخوردار بود و از این موهبت الهی استفاده کرده و عنوان عاقل بر او منطبق است، سه مطلب یعنی سه مطلب را مورد توجه قرار دهد سنگینی که باید به دوش بکشد. کلمه «علی» هر کجا استعمال شود، در اینجور موارد، یعنی کار مشکلی است، سنگین است، اما انسان باید به دوش بکشد، همانطور که کلمه «علی» در وظایف شرعیه خیلی استعمال می شود «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»، یا در آیه حج «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» کلمه «علی» یعنی کار یک قدری سنگین است اما چاره ای هم نیست، حتماً باید به دوش کشیده شود.

حضرت می فرماید: عاقلی که مقتضای عقلش را رعایت می کند، باید اولاً عارف به زمان خودش باشد. البته اینها بحثهای طولانی دارد، من اشاره می کنم، چه بسا روی منابع، این مسائل را بهتر از ما مطرح کرده باشید «ان یکون عارفا بزمانه»، انسان موقعیت زمانی خودش را درک کند، مقطع زمانی خودش را احساس کند و به دست بیاورد که در چه موقعیتی واقع شده و در چه جوی و در چه محیطی از زمان قرار گرفته است. این یک مسأله ای است که جنبه عمومی دارد، یعنی یک تاجر و یک غیر اهل علم هم باید این معنا را رعایت کند. در اهل علم، درک این معنا اولویت دارد و انسان باید موقعیت زمانی خودش را درک کند و بفهمد که امروز به چه صورت می شود اسلام تبلیغ شود؟ نیاز جوامع بشری و گرایش آنها به اسلام را به چه صورتی می توان پاسخ داد؟ اگر انسان، آشنای به وضع زمان باشد و بفهمد که طلبه در این زمان، آن هم طلبه بعد از انقلاب، طلبه در نظام اسلام، طلبه در حکومت اسلام، این غیر از طلبه بیست سال پیش است. نظام اسلام، اولاً نظامی است که ضمن این که جامعه خودمان را متوجه اسلام کرده، بطوری که می بینیم بحمد الله چه تحول اسلامی ای در جامعه خودمان به وجود آمده، مخصوصاً در نسل جوان که اصلاً با انقلاب خوی گرفته اند و با اسلام آشنا شده اند، ضمن این که جامعه خودمان را دربر گرفته است، فریادش برای دنیا بلند است و دنیا گرایش به اسلام پیدا کرده و متوجه به اسلام است. حالا بگذریم از این که آنهایی که قدرت به دستشان هست، ابرقدرتها و ابرجنایت کارها، همشان کوبیدن اسلام و از بین بردن اسلام است، اما جوامع بشری و ملتها، مخصوصاً آنهایی که حظ و بهره ای از دانش و علم داشته اند، اینها کاملاً توجه به اسلام پیدا کرده اند. لذا شرایط ما غیر از شرایط بیست سال قبل است، طلبه امروز غیر از طلبه آن روز است، مرجع تقلید امروز غیر از مرجع تقلید آن روز است. مرجع تقلید آن روز غیر از یک رساله و توضیح المسائل و یک جواب استفتاء و اخذ وجوه و پخش وجوه، مسأله دیگری و مسؤولیت دیگری نداشت.

اما مرجع تقلید امروز باید آماده باشد، افرادی را تربیت کند، وسائلی را تهیه کند، امکاناتی را تهیه کند، برای این که بتواند اسلام را در سراسر جهان مطرح کند، آن هم با زبان روز، و با طرز تفکری که حاکم بر ملت‌ها و دانشمندان است. لذا این عارف به زمان بودن، یک مسأله بسیار حساس است.

پس «علی العاقل ان یکون عارفا بزمانه مقبلا- بشأنه» مقبلا بشأنه معنایش این است که انسان تمام توجهش، به مسؤلیت خودش باشد، ببیند چه مسؤلیتی دارد، وقتها را صرف دیگران نکند، فکر خودش را صرف مسایل دیگران نکند، آن مسؤلیتی که خودش دارد، اقبال کند به شأن خودش، یعنی تمام توجه خودش را برای مسؤلیت خودش قرار دهد، ببیند چه مسؤلیتی دارد؟ اگر مسؤلیت این است که درست درس بخواند، مبادا وقت خودش را تلف کند، مبادا این طرف و آن طرف بچرخد و با حرفهای بیهوده، لطائلات و مسائل بی فایده و بی نتیجه، وقت عزیز خودش را تلف کند، دیروز در ماشین، به رادیو گوش می دادم. جملات زیبایی در رابطه با وقت می گفت، مخصوصا رادیو که خیلی برنامه هایش به نظر من جالب تر از تلویزیون است. در رابطه با وقت می گفت وقت طلا- است بعد می گفت نه! نمی شود گفت وقت طلا- است، وقت بالا- تر از طلا است، برای این که طلا- را می شود خرید، اما وقت را نمی شود خرید. پس ارزش وقت از طلا بالاتر است، طلا قابل این است که انسان، یک روزی پولی پیدا کند و طلا بخرد، اما امروز را و این وقت را چگونه انسان می تواند بخرد؟ خوب وقتی که " وقت " یک چنین موقعیتی دارد، آیا صحیح است که انسان، وقت خودش را در رابطه با غیر مسؤلیت خودش صرف کند، حالا هر نوع مسؤلیتی و هر نوع وظیفه ای که دارد، شما می بینید که وظیفه ما مخصوصا بعد از پیروزی انقلاب، خیلی زیاد شده است، که اگر ما یک عمر صد ساله، هزار ساله هم داشته باشیم، باز هم نمی توانیم به وظایف خودمان برسیم.

پس «مقبلا- بشأنه» یعنی رو آورد به مسؤلیت خودش. وجهه همتش را، مسؤلیت خودش قرار بدهد و انصافا این حرف بسیار ارزنده و لطیف است. و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته.

پرسش:

۱ - تشابه و تفاوت مسأله وضع الفاظ و تابلو راهنما را بنویسید.

۲ - آیا وضع، در تابلو راهنما، حقیقی است یا اعتباری؟ توضیح دهید.

۳ - استاد در مسأله وضع قائل به کدام نظر شده اند؟

۴ - معنای حقیقی در وضع تعینی و تعینی چگونه است؟ توضیح دهید.

ص: ۲۷۶

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اقسام اربعة وضع

اشاره

تقسيم ديگري در باب وضع شده كه وضع را به اقسام اربعة تقسيم کرده اند و برای هر قسمی، نام و عنوانی را ذکر کرده اند:

قسم اول: وضع عام، موضوع له عام.

قسم دوم: وضع خاص، موضوع له خاص.

قسم سوم: وضع عام، موضوع له خاص.

قسم چهارم: وضع خاص، موضوع له عام.

يك بحث در معنای این اقسام است و این كه مراد از این اقسام چیست؟

يك بحث هم در امکان عقلي این اقسام است كه آیا تمامی این اقسام، از نظر عقل، متصور و معقول هست یا همه این اقسام یا بعضی شان غير معقول و غير متصور به حسب عقل است؟

بحث ديگري هم در مصاديق این اقسام است كه آیا همه این اقسام و یا آنهایی كه امکان تصور دارد، در خارج هم وقوع دارد؟ آیا می توانیم مصادقی برای او پیدا کنیم یا این كه، يك مطلب عقلي متصور است، لكن مصادق خارجي ندارد؟

این جهاتی است كه باید در اینجا ملاحظه شود و مسائلی هست كه باید مورد نظر قرار بگیرد.

اما اصل معنا و در حقیقت تعریف این اقسام، با قطع نظر از امکان و عدم امکان و قطع نظر از وقوع و عدم وقوع آنها را بررسی کنیم.

مقدمتا این که؛ وضع همانطوری که ما معنا کردیم بلکه طبق همه معانی که در باب وضع ذکر شده و در این جهت مشترک هستند عبارت است از یک ارتباط و اختصاص یا علاقه و ملازمه ای بین لفظ و معنا، بطوری که در باب وضع، هم لفظ اصالت دارد و هم معنا اصالت دارد. لفظ و معنا در باب وضع مثل زوجین در باب نکاح است مثل بایع و مشتری و یا ثمن و مبیع در باب بیع است یعنی هر دو اصالت دارند و نمی شود در باب بیع یک اعتبار ملکی یک طرفه تحقق پیدا کند، اعتبار بیعی یک اعتبار طرفینی است. در باب زوجیت مسأله روشتر است. خوب در باب وضع هم همینطور - حالا - روی همان معنایی که ما خودمان اختیار کردیم، ولو این که عرض کردم در این جهت، بر معانی مختلفه در باب وضع اثری و نتیجه ای ترتب پیدا نمی کند. بلکه همه آنها در این معنا مشترکند که - واضع در مقام وضع، باید هم لفظ را مستقلا و اصالتا مورد نظر قرار بدهد و هم معنا را مورد لحاظ و مورد تصور قرار بدهد و بلکه در باب وضع اعلام شخصیه، این معنا کاملا روشن است که انسان چه بسا یک هفته فکر می کند که کدام لفظ را انتخاب کند و کدام نام را برای فرزندش بگذارد و در این راه با مشاوره و گاهی تفأل به قرآن و امثال ذلک، انتخاب تحقق پیدا می کند.

این دلیل بر این است که؛ مقام وضع و مقام نامگذاری، مقامی است که یک طرفش مستقلا ارتباط به لفظ دارد و یک طرف آن مستقلا ارتباط به معنا دارد و مسأله تابع بودن لفظ برای معنا، مربوط به مقام استعمال است نه مربوط به مقام وضع.

واضع در مقام وضع، برای لفظ اصالت قائل است، اما به خلاف مستعمل - آن کسی که بعد از وضع، لفظ را استعمال می کند - او دیگر لفظ را فانی در معنا می بیند، لفظ را تابع معنا می بیند، این طور نیست که برای لفظ اصالتی در مقابل معنا قائل شود. تشبیهی که در این رابطه هست، این است که گفته اند فرق بین واضع و مستعمل، مثل فرقی است که بین سازنده مرآت (آینه) و بین استفاده کننده از آن است. کسی که صنعت و فنش ساختن آینه است، او برای آینه استقلالیت قائل است، آینه را مستقلا ملاحظه می کند و عنوان تبعیت در مقام سازندگی مطرح نیست. اما به خلاف آن کسی که از آینه استفاده می کند، او دیگر برای آینه همین عنوان مرآتیت را قائل است - کلمه مرآت را هم که ما در تعبیراتمان می گوییم، به همین لحاظ است - مستعمل، آینه را به عنوان مرآت ملاحظه می کند نه به عنوان اصالت و استقلال. لذا در مقام وضع هم لفظ و هم معنا اصالتا نقش دارد.

منشأ تقسیم چهارگانه در وضع

تقسیم در وضع از اینجا ریشه می گیرد که واضعی که در مقام وضع، معنایی را تصور می کند، این

معنا ابتدا دو حالت دارد:

یک وقت این معنا، کلی و قابل صدق بر کثیرین و قابل انطباق بر مصادیق متعدده است فی نفسه.

یک وقت هم این است که این معنا جزئی است و یک موجود خارجی با خصوصیات فردیه و با تشخصات است. پس معنای متصوّر برای واضع «تاره یکون فی نفسه کلیا و تاره یکون جزئیا». این در مقام تصوّر است و مقدمه و زمینه تحقق وضع است.

در حال وضع، یک وقت این است که وضع مطابق با تصوّر و متصوّر واضع است، یعنی همانطور که معنای متصوّر - در مقام اعتبار وضعی -، کلی است، لفظ را برای همان معنای کلی قرار می دهد و وضع می کند که در حقیقت، متصوّر و موضوع له او هیچ گونه اختلافی ندارد، متصوّر یک معنای کلی قابل صدق بر کثیرین است یا متصور در معنای جزئی است، یک معنای جزئی متشخص در خارج است و لفظ را هم در مقابل همان معنای متصور که قابل صدق بر کثیرین است در صورت اول و جزئی است در صورت دوم، وضع می کند.

اگر اینطور شد؛ در حقیقت، این دو صورت از آن چهار صورت را تشکیل می دهد، این دو صورت یک معنای خیلی روشن و واضیحی است که انسان یک معنای کلی را تصور کند و لفظ را در مقابل همان معنای کلی وضع کند و یا یک معنای جزئی را تصور کند و لفظ را در مقابل همان معنای جزئی وضع کند، این دو قسم خیلی روشن است.

یک نکته در دو قسم اول از وضع

لکن ما باید یک نکته را در رابطه با همین دو قسم توجه کنیم و آن این است که آیا اینجایی که واضع یک معنای کلی را تصور می کند، باید به این کلی از جهت منطقی که عبارت از جنس و فصل است، واقف باشد؟ مثلا واضع کلمه انسان را برای معنای کلی انسان وضع می کند، برای مفهوم انسان وضع می کند، آیا باید واضع منطقی را خوانده باشد؟ آیا باید برای او جنس و فصل انسان مشخص باشد؟ آیا باید بداند که این معنای کلی جنسش حیوان و فصلش ناطق است؟ یا این که نه! در مقام وضع، آشنایی به این جهت لزوم ندارد و همین که معنای کلی انسان را ولو اجمالا می داند - که این نوع در مقابل سایر انواع حیوانات است و می داند که این نوع، در مقابل بقر و غنم و امثال ذلک است، اما ماهیت منطقی اش چیست؟ اینها را دیگر درس نخوانده و اطلاعی درباره اینها ندارد - همین مقدار کفایت می کند؟

ظاهرش این است که همین معنا کفایت می کند، در مقام وضع، بیشتر از این لازم نیست. وضع، ارتباطی به منطقی ندارد و ارتباطی به جنس و فصل ندارد، در حقیقت یک چیزی است که مربوط به خودش و در رابطه با خودش است. کما این که در اعلام شخصیه هم مسأله همینطور است. انسانی که برای بچه اش نامگذاری می کند، آیا تمام خصوصیات این بچه برای او مشخص است و می داند که

این بچه مثلا- از نظر درک، درک دارد یا ندارد؟ میزان درکش چطوری است؟ آیا اعضاء باطنی او سالم است یا سالم نیست؟ آیا دو قلب دارد یا یک قلب دارد؟ اینها در خصوصیات فردی یک فرد نقش دارد، اما در مقام وضع لازم نیست که اینها معلوم باشد. بلکه همین موجود خارجی که بچه من هست، کلمه علی و نام علی را مثلا برای او قرار می دهیم. لذا این نکته در این دو صورت جای هیچ تردیدی نیست، که در مقام وضع، همان معرفت اجمالی و آشنایی اجمالی، کفایت می کند و لازم نیست که همه جهات برای واضع مشخص و روشن باشد.

دو قسم دیگر از اقسام وضع

لکن دو قسم دیگر این است که بین معنای موضوع له و بین متصور اختلاف باشد. معنا را در مقام تصور به یک نحو تصور کرده باشد و در مقام موضوع له و قرار دادن معنا، آن را به نحوه دیگری قرار بدهد، اینجا طبعاً دو صورت پیدا می شود، برای این که یک وقت، معنای متصور کلی است، لکن لفظ را در برابر همین معنای کلی متصور وضع نمی کند، بلکه موضوع له، افراد این کلی هستند، موضوع له، جزئیات و مصادیق این کلی است که در مقام نامگذاری، به این می گویند وضعش عام و موضوع له اش خاص است، وضع عام است، برای این که متصور، یک معنای کلی است، متصور قبل الوضع قابل صدق بر کثیرین است، موضوع له خاص است برای خاطر این که موضوع له خود کلی نیست، بلکه مصادیق کلی و افراد کلی هست.

عکس این صورت هم این است که معنای متصور، یک معنای جزئی و شخصی باشد، لکن این معنا با وصف جزئیت، موضوع له نیست، بلکه موضوع له، همین معنا با وصف کلیت است، همین معنا با وصف قابلیت انطباق بر کثیرین است، که معنای متصور جزئی است، لکن معنای موضوع له کلی است، به این می گویند: وضع خاص به لحاظ این که معنای متصور جزئی است. موضوع له عام، به لحاظ این که لفظ در مقابل این جزئی وضع نشده است بلکه در مقابل کلی این جزئی، موضوع له قرار گرفته است.

تعریف اقسام اربعه را ذکر کردیم که این اقسام اربعه معنایش چیست، تا برای ما روشن شود که وضع عام، موضوع له عام یعنی چه؟ یک نکته ای هم اینجا برای ما روشن شد و آن این است که با این که در مقام وضع، لفظ و معنا هر دو اصالت دارند، اما این اقسام اربعه در رابطه با معنا است. تمام این اقسام اربعه روی معنا پیاده می شود، معنای متصور و معنای موضوع له.

به عبارت روشنتر: ما در اینجا سه عنوان داریم: اول؛ موضوع که عبارت از لفظ است، دوم؛ موضوع له که عبارت از معناست، سوم؛ وضع که همان معنای متصور است. ما می بینیم که همه این تقسیم در رابطه با معناست. لفظ در اینجا، فقط به عنوان موضوع مطرح است، اما در وضع، دیگر خصوصیتی مطرح نیست. معنای متصور «قد یکون کلیا و قد یکون جزئیا و علی کلا التقدیرین قد

یوضع اللفظ بازائه» به ازاء همان معنای متصور، «وقد یوضع اللفظ» به یک معنای دیگری غیر از معنای متصور. منتها غیریت آنها فقط در جزئیّت و کلیّت است والا مغایرتی غیر از جزئیّت و کلیّت نمی تواند مطرح باشد.

امکان وقوع اقسام چهار گانه وضع

اما در رابطه با امکان این اقسام، آیا هر چهار صورت ممکن است یا نه؟ درباره آن دو قسم اول که اصلا نباید بحث کنیم، آنجایی که معنای متصور، عین معنای موضوع له باشد، اگر جزئی است، هردو جزئی هستند و اگر کلی است، هردو کلی هستند، آنجا جای بحث نیست که آیا امکان دارد یا ندارد؟ برای این که اگر کسی بخواهد در امکان آن مناقشه کند پس باید به طور کلی روی معنای وضع خط بکشد.

پس اگر در دو قسم اول هم مناقشه جریان پیدا کند، لازمه اش این است که مسأله وضع به طور کلی باید بساطش برچیده شود. درحالی که آن دو صورت خیلی روشن است، واضح، یک معنای کلی را تصور کرده و لفظ را برای همان وضع کرده است یا یک معنای جزئی را تصور کرده است و لفظ را برای همان وضع کرده است. لذا این دو صورت اصلا بحث ندارد.

اشکال در آن دو صورت دیگر است که بین معنای متصور و معنای موضوع له مغایرت هست.

مغایرت به جزئیّت و کلیّت.

احتمال اول این که: آیا هردو قسم امکان دارد؟

احتمال دوم این که: آیا هردوی آنها غیرممکن است؟

احتمال سوم این که: بین این دو قسم تفصیل است، یک قسم آن امکان دارد و قسم دیگر امکان ندارد؟

نظر صاحب کفایه در عدم امکان قسم چهارم

مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه قائل به تفصیل هستند. می فرماید: وضع عام و موضوع له خاص، امکان دارد، اما وضع خاص و موضوع له عام، امکان ندارد.

خلاصه بیان ایشان به انضمام بعضی از تقریبات و توضیحاتی که من عرض می کنم، این است:

ایشان می فرماید: در آنجایی که واضع یک معنای کلی را در نظر می گیرد و متصور او یک امر عام و کلی است، آنجا می تواند لفظ را در مقابل این کلی وضع نکند بلکه در مقابل مصادیقش وضع کند، در مقابل افرادش وضع کند چرا؟

برای این که کلی، یک مرآت و یک راه شناسایی برای افراد است. وقتی شما در مقام شناسایی برمی آید، زید و عمرو و بکر و خالد و امثال ذلک را کنار هم می گذارید، می بینید اینها در یک جهت

جامع به نام انسانیت، مشترک هستند، و در خصوصیات فردیّه، بینشان مغایرت هست، یکی شان عالم است، دیگری جاهل است، یکی شان اسود است، دیگری ابيض است، یکی شان قادر است، دیگری عاجز است. در خصوصیات فردیّه، بینشان مغایرت هست، اما در انسانیت که معنای کلی و قدر جامع بین مصادیق انسان است، مشترک هستند، بطوری که اگر کنار زید و بکر و عمرو و خالد، آمدیم یک طرف دیگر مثلا- چند فرد از نوع دیگر از حیوان را گذاشتیم در مقام مقایسه، انسان می گوید: اینها انسان هستند و آنهايي که در کنار قرار گرفته اند، اینها مثلا بقر یا غنم هستند به همه اینها با یک عنوان حکم می کند.

از اینجا می فهمیم که شناسایی فرد به همین مقدار تحقق پیدا می کند آن کلی که این فرد در تحت آن قرار گرفته و مصداق او واقع شده، مشخص باشد، آن جهت جامع و قدر مشترک روشن باشد. ما هم که در مقام وضع، گفتیم لازم نیست معنای موضوع له کاملا مشخص باشد، گفتیم حتی در وضع اعلام شخصیه چه بسا انسان نمی داند این بچه دارای چه خصوصياتی است و مشخصات این بچه چه بسا به تمام معنا برای انسان روشن نیست. لکن همین مقدار که این موجود خارجی و مشار الیه است، در مقام نامگذاری کفایت می کند.

در کلی هم گفتیم: لازم نیست که همه جهات کلی مشخص باشد. آن وقت نظر مرحوم آخوند(ره) این است که اگر معنای کلی را ملاحظه کرد، چون این معنای کلی، قدر جامع بین مصادیق و افراد است، در حقیقت، تصور این معنای کلی، همان تصور افراد است، همان تصور مصادیق است.

منتها مصادیق یک خصوصیات اضافیه دارند، یک جهات فردیّه دارند و لازم نیست آن جهات فردیه در مقام وضع برای واضع مشخص باشد.

پس می توانیم بگوییم: تصور یک معنای عام و وضع برای مصادیق، به لحاظ این که تصور آن معنای عام که تصور همین مصادیق و مرآت برای آن است، کفایت می کند و امکان دارد. اما به نظر ایشان عکس آن امکان ندارد. به این صورت که یک معنای جزئی را تصور کند، اما لفظ را در مقابل معنای کلی وضع کند. متصور، معنای جزئی باشد اما موضوع له معنای کلی باشد. ایشان می فرماید این غیر معقول است. چرا؟ برای این که فرد نمی تواند حکایت از کلی کند، در منطق گفته اند که «الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا» جزئی فقط در حیطة خودش نقش دارد، اما راه را برای کلی باز نمی کند و مرآت برای کلی نمی تواند واقع شود.

لذا اگر معنای جزئی تصور شد، این سبب نمی شود که بتوان برای معنای کلی وضع کرد. بعد یک استدراکی می کنند و می فرمایند بله، گاهی از اوقات وقتی که انسان معنای جزئی را تصور کرد، به دنبال آن، معنای کلی را هم تصور می کند و به دنبال تصور کلی، لفظ را برای معنای کلی وضع می کند.

اما اینجا دو تصور است، دو تصور تحقق دارد، هم تصور معنای جزئی است و هم به دنبال آن، تصور معنای کلی، دو تصور در اینجا فرض می شود و این از محل بحث خارج است. علاوه بر این

که مسأله احیانا تحقق پیدا می کند، برای این که محل بحث در جایی است که ما یک متصور داشته باشیم و متصور ما تعدد نداشته باشد، متصور ما نفس معنای جزئی باشد، اما لفظ را بخواهیم برای معنای کلی وضع کرده باشیم بدون این که تصور معنای کلی در این وسط پیدا شده باشد و ما دو متصور داشته باشیم. به نظر ایشان، این قسم که تعبیر می شود به وضع خاص و موضوع له عام، غیر قابل تصور است.

غیر قابل تصور بودن قسم سوم و چهارم

اشکال مهمی به مرحوم آخوند(ره) شده است که ما این تفصیل شما را نمی پذیریم، این تفصیل شما قابل قبول نیست برای این که براساس یک نظر، باید هر دو صورت امکان داشته باشد، و بر اساس نظر دیگر، هیچ کدام از این دو صورت، نباید امکان داشته باشد. این تفصیلی که شما قائل شده اید، بین وضع عام و موضوع له خاص و وضع خاص و موضوع له عام، این برای مستشکل غیر قابل قبول است.

بیان اشکال این است: اگر شما در باب وضع این معنا را لازم دارید که آن حیثیت موضوع له کاملا متصور باشد، ما به شما می گوئیم که وضع عام و موضوع له خاص هم تعقل ندارد چرا؟ برای این که شما می گوئید کلی، مرآت افراد است! چه کسی گفته است که کلی مرآت افراد است؟ انسان، یک مفهوم و یک عنوان کلی است و حتی عالم مفهوم، قبل از عالم ماهیت و قبل از عالم وجود است. در عالم مفهوم، انسان چطور می تواند مرآت برای مصادیق باشد؟ چطور می تواند حکایت از مصادیق کند؟ مفهوم چطور می تواند از موجودات خارجیه حکایت کند؟ مفهوم در عالم مفهوم، به خودش محدود است. به قدری مسأله دقیق است که در حمل اولی ذاتی، بعضیها گفته اند «الانسان حیوان ناطق» را قبول نداریم که حملش «حمل اولی و ذاتی» باشد. چرا؟ گفته اند برای این که ملاک حمل اولی ذاتی، عبارت از اتحاد در عالم مفهوم است درحالیکه انسان و حیوان ناطق، مفهوما اتحاد ندارند، بلکه ماهیتا متحد هستند، حقیقتا و وجودا متحد هستند، اما در عالم مفهوم، دوتا هستند و شاهد بر این مسأله این است که چه بسا شما کلمه انسان را می شنوید و هیچ «حیوان ناطق» در ذهن شما نمی آید. اگر یک متکلمی و مخبری از در وارد شد و گفت «جائنی انسان» آیا شما فوری «حیوان ناطق» به ذهنتان می آید؟ یا حیوان ناطق را در بحثهای طلبگی منطق مطرح می کنید؟ انسان و حیوان ناطق، اتحاد ماهوی دارند و به دنبال اتحاد ماهوی، اتحاد وجودی دارد. اما این که اتحاد مفهومی هم داشته باشد، ما نمی پذیریم.

لذا «الانسان حیوان ناطق» را از حمل اولی ذاتی بیرون برده اند و گفته اند حمل اولی ذاتی مثل «الانسان بشر» و امثال ذلک است. باید «ما يفهم من احدهما عين ما يفهم من الاخر» باشد. اگر مفهوم، اینجور حساب مستقل دارد، چطور ما می توانیم این مفهوم را مرآت افراد قرار بدهیم؟ درحالی که

افراد هر کدام دارای خصوصیات فردیه هستند و این خصوصیات فردیه شان از انسانیت بیرون است و علاوه این که این خصوصیات فردیه هم باهم اختلاف دارند. لذا خصوصیات فردیه افراد انسان، تباین بین افراد را به وجود می آورد. ما هیچ وقت نمی توانیم بگوییم «زید عمرو» و «عمرو زید»، اما می توانیم بگوییم «زید انسان» آن هم روی اتحاد وجودی، روی حمل شایع صناعی، نه روی حمل اولی ذاتی. مفهوم نمی تواند از غیر خودش حکایت کند.

لذا در باب اجتماع امر و نهی هم، آنهایی که قائل به جواز اجتماع شده اند، گفته اند امر به مفهوم صلوات متعلق است، حالا چکار دارد که صلوات، یک روزی در یک گوشه ای اتحاد وجودی با غضب پیدا می کند. اتحاد وجودی با غضب چه ربطی به عالم عنوان و عالم مفهوم دارد که متعلق امر صلواتی قرار گرفته است. همین طور نهی «لا تغضب»، غضب یک مفهوم مستقلی است که متعلق نهی قرار گرفته و کاری ندارد به این که یک روزی این غضب در ضمن صلوات تحقق پیدا می کند و اتحاد وجودی با صلوات پیدا می کند.

پس گفته اند روی این حساب، این که شما در آن قسم ممکن، مفهوم را می خواهید مرآت مصادیق قرار بدهید، اگر ما دقت کنیم، مفهوم، مرآت مصادیق نخواهد بود. لذا باید بگوییم که همانطور که وضع خاص و موضوع له عام ممتنع است، وضع عام و موضوع له خاص هم ممتنع است.

حالا- اگر نظر را تغییر دهیم و بگوییم لازم نیست که اینجور شما اعمال دقت کنید، همین مقدار که معنای موضوع له به تعبیر ایشان «لابتمام الوجود و لابتتام العناوین» بلکه بوجه شناخته شده باشد، چگونه است؟ می گوییم: اگر در وضع، همین معنا کفایت می کند، چرا وضع خاص و موضوع له عام باطل است؟ برای این که شما زید را که تصور می کنید، آیا آن جهت انسانیتش از محدوده زید بیرون است؟ یعنی خصوصیات فردیه او را فقط تصور می کنید یا این که مفهوم کلی او را؟ و هر دو مورد نظر و تصور است خوب اگر اینطور است، شما چه مانعی دارد زید را تصور کردید معنای تصور زید، شناسایی انسانیت و خصوصیات فردیه است آن هم به مقدار ممکن. اگر این جهت شناخته شده و در دایره تصور شما آمده است، چه مانعی دارد زید را تصور کند و برای کلی انسان قرار بدهد؟ مگر کلی انسان در زید نیست؟ مگر جهت جامعه در زید وجود ندارد؟

پس خلاصه اشکال این است که اگر شما یک مرآت واقعی را می خواهید مطرح کنید، یک مرآت دقیق را می خواهید مورد ملاحظه قرار بدهید، باید بگویید که هر دو صورت ممتنع است، اما اگر گفتید: همان مرآت اجمالی و شناسایی اجمالی در مسأله کفایت می کند، باید بگویید هر دو جایز است، اما این که ما تفصیل بدهیم، در یک صورت، وضع عام موضوع له خاص را جایز بدانیم و در صورت دیگر وضع خاص و موضوع له عام را غیر جایز بدانیم، این برای ما غیرقابل تصور است.

این اشکالی است که به مرحوم آخوند(ره) شده است و بعضی خواسته اند کلام ایشان را روشن

کنند و جواب از این اشکال را بدهند. ملاحظه بفرمایید.

پرسش

۱ - اقسام اربعه وضع را نام برده و توضیح دهید آیا قسم دیگری هم قابل تصور است؟

۲ - آیا در دو قسم اول وضع، لازم است تمام جزئیات را بدانند؟ توضیح دهید.

۳ - حمل اولی و ذاتی و حمل شایع صناعی را توضیح دهید.

۴ - اشکالی که به نظر مرحوم آخوند(ره) در عدم امکان وقوع قسم چهارم شده را بنویسید.

ص: ۲۸۵

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه، صریحا تفصیل داده شده و فرموده اند که وضع عام و موضوع له خاص در مقام امکان و تصور، مانعی ندارد، اما عکس این صورت که وضع خاص باشد و موضوع له عام باشد، یعنی واضح، یک معنای جزئی را تصور کند لکن لفظ را در برابر کلی آن معنا وضع کند، غیرممکن است.

اشکالی شده بود بر ایشان که این اشکال، هم در کلام سیدنا الاستاذ، الاعظم، الامام مدّ ظلّه العالی، دیده می شود و هم در بعضی از کلمات دیگر.

نظر امام خمینی (ره) در عدم امکان صورت سوم و چهارم وضع

خلاصه آن اشکال این بود که ما نمی توانیم بین این دو صورت، فرق قائل شویم. همانطور که شما جزئی را می گوید مرآت برای کلی و حاکی از کلی نمی تواند بشود، کلی هم معقول نیست که حکایت از مصادیق و افراد بکند، حیوان الناطق از همان معنا و مفهوم خودش حکایت می کند و خصوصیات فردیه خارج از دایره این مفهوم است و معنا ندارد که کلی حکایت از این خصوصیات کرده و مرآت برای آن باشد. لذا همانطور که جزئی مرآت برای کلی نیست، کلی هم مرآت برای جزئی نخواهد بود. لذا فرقی نمی کند بین این دو، و اگر معرفت اجمالی را مطرح کنید، می گوئیم معرفت اجمالی هم در هر دو یکسان است، این اشکال مهم بر مرحوم آخوند (ره) وارد شده است.

بزرگانی در این مقام برآمده اند که این اشکال را جواب بدهند و آن را برطرف کنند. یکی از آنها بعضی الاعلام علی ما فی کتاب المحاضرات است، ایشان به دفاع از مرحوم آخوند(ره) برخاسته و در مقام جواب از این اشکال برآمده اند. بیان ایشان را دقت بفرمایید تا بعد ببینیم آیا بیان ایشان تمام است و قابل قبول است یا نه؟

نکته ای را عرض کنم: گاهی ما می گوئیم مثلاً فلان بیان اشکال دارد، این معنایش این نیست که شما در آن بیان دقت نکنید، بلکه انسان باید در هر حرفی دقت کند، حال بخواهد بپذیرد یا نپذیرد. پس این که می گوئیم که فلان حرف مورد اشکال است، در ذهن شما نیاید که پس حالا چه داعی داریم که به این حرف توجه کامل پیدا کنیم. نه؛ خوب به نظر من اشکال هست ولی ممکن است به نظر شما اشکالی نباشد، لذا در خود بیان در هر اشکالی در هر جوابی و نظریه ای، انسان باید کاملاً دقت کند تا آن مطلب روشن بشود. روشن شدن یک مطلب است و قبول کردن، یک مطلب دیگر است.

دفع اشکال از صورت سوم وضع با تفصیل در کلیات

ایشان در اینجا می فرمایند: ما دوجور کلی داریم، دوجور مفهوم داریم و نباید این دو را به یک حکم کلی محکوم کنیم، بلکه اینها باهم فرق دارند و در همین جهتی که محل بحث ما هست بین اینها فرق هست. یک سنخ کلی که به تعبیر ایشان اکثر کلیات را هم همین قسم تشکیل می دهد، عبارت از کلیاتی هستند که ما از اینها تعبیر می کنیم - به تعبیر ایشان - به کلیات متأصله، یعنی آنهایی که تأصل و اصالت دارند، آنهایی که ما بازاء خارجی دارند، مثل کلی که از جواهر باشد، یا کلی که از اعراض باشد، مثلاً حیوان الناطق، این یکی از جواهر است، یکی از کلیات جوهریه است، برای خاطر این که حیوان الناطق خودش در خارج وجود پیدا می کند، دیگر در وجودش نیاز به موضوع ندارد، نیاز به معروض ندارد، چیزی نداریم که حیوان الناطق عارض بر او بشود، این کلی متأصل جوهری به نام حیوان الناطق است قسم مهمی از کلیات از این قبیل است، ایشان می فرماید ما این را قبول داریم، حیوان الناطق معنا ندارد که مرآت برای مصادیق باشد، حیوان الناطق آینه یک ماهیت است، آینه حقیقت انسان است. حیوان به عنوان جنس مطرح است، ناطق به عنوان فصل مطرح است، اما خصوصیات فردیه زید و عمرو و بکر و خالد، چه خصوصیات زمانیه یا مکانیه یا علم و جهل و سخاوت و بخل و امثال ذلک باشد و چه خصوصیات این که هو این کذا و اخ کذا و اب کذا باشد، اینها هیچ ربطی به مفهوم حیوان الناطق ندارد و ما هم قبول داریم که به اندازه سر سوزنی، مفهوم حیوان الناطق، از مصادیق و افراد، حکایت نمی کند و عنوان مرآتی نسبت به افراد ندارد.

بعد می فرماید ما در باب اعراض هم این مطلب را قبول داریم، با این که اعراض در خارج وجود مستقل ندارند، با این که در وجود خارجی نیاز به معروض دارند و تا جسمی تحقق پیدا نکند، بیاض

و سواد در خارج نمی تواند تحقق پیدا کند، اما این نیاز در وجود خارجی ربطی به عالم مفهوم ندارد، بیاض یک مفهومی است که فقط از معنای خودش حکایت می کند، سواد، یک مفهومی است که از معنای خودش حکایت می کند و هیچ از دایره معنا تجاوز ندارد، ولو این که در وجود خارجی نیاز به جسم دارد اما خود وجود هم در مفهوم بیاض نقش ندارد، بیاض یک ماهیت متأصل به این معناست که خودش از چیزی انتزاع نشده و خودش یک ماهیت مستقله ای هست، حالا این که در وجود خارجی اش نیاز به معروض دارد یک بحث دیگری است.

می فرماید در مفهوم بیاض و سواد و امثال اینها قبول داریم که فقط از محدوده خودشان حکایت می کنند و مرآت برای معانی خودشان هستند، اما افراد بیاض و خصوصیات فردیه افراد بیاض، هیچ داخل در معنای بیاض و مفهوم بیاض نیست و هیچ گونه حکایتی در اینجا مطرح نیست.

پس در باب جواهر و اعراض ایشان می فرمایند مسأله مسلم است همانگونه که دیگران هم گفته اند. بعد می فرمایند بالاتر؛ یک سنخ امور اعتباری داریم که اینها ما بازاء خارجی ندارند، حتی مقامشان هم از وجود عرض پایین تر است، برای این که عرض، ما بازاء خارجی دارد، لکن باید در موضوع و معروض تحقق پیدا کند، شما دارید می بینید بیاض این جسم را و برای شما محسوس است و مشاهد بالوجدان است، اما یک سنخ عنوانی داریم که مقامشان از عرض هم پایین تر است و به تعبیر ایشان از آنها به عناوین اعتباریه این جور تعبیر می کنیم، نه آن اعتباریه مثل ملکیت، مثل وجوب، امکان، امتناع، من و شما ممکن الوجود هستیم، این امکان به چه صورتی در ما تحقق دارد؟ آیا امکان، برای ممکن الوجود یک عرضی است مانند بیاض برای یک جسم؟ یا یک اعتباری است و در عین حال واقعیت است؟

مقصود ما از اعتبار، یعنی ما بازاء خارجی ندارد، یعنی شما امکان را نمی توانید لمس و حس کنید، اما عرض را می توانید با حس درک کنید، امکان برای ممکن، وجوب برای واجب، امتناع برای ممتنع. ایشان می فرماید: در این قسم هم که ما از آن تعبیر به عناوین اعتباریه می کنیم، ما قبول داریم که وقتی مفهوم وجوب را ما تصور می کنیم، هیچ گونه مرآتیتی برای مصادیق ندارد، وقتی که امکان را شما تصور می کنید، همین معنای امکان متصور شماست، و معنای امکان، مرآت مصادیق امکان نخواهد بود، یعنی این طور نیست که وقتی معنای امکان تصور می شود، به صورت مرآتی، انسان را در او ببینید حیوان را در او ببینید، جسم را در او ببینید، نه؛ امکان یک معنایی دارد که وقتی این معنا متصور شد، فقط خودش است، هیچ گونه حکایتی، هیچ گونه مرآتیتی نسبت به افراد و مصادیق ندارد.

کلیات انتزاعیه مرآت افراد

می فرماید ما تا اینجا حرفها را قبول داریم، هر کلی که عنوان جوهری پیدا کرد، عنوان عرضی و

اعتباری مثل وجوب و امکان و امتناع پیدا کرد، هیچ نوع مرآتیتی در آن نیست و از داخل این کلی، افراد را نمی توانیم ملاحظه و بررسی کنیم. اما یک سری کلیاتی داریم که از آن تعبیر می کنیم به کلیات انتزاعیه، که اینها از خود فرد انتزاع شده اند، از مصادیق بیرون آمده اند، از دل افراد این کلی ها انتزاع شده اند و کلی هم هستند. مثل کلی «فرد»، این فرد که شما می گوید، این خودش یک کلی است، برای این که می گوید: «زید فرد، عمرو فرد، بکر فرد، خالد فرد.» پس معلوم می شود فرد یک عنوان کلی دارد که انطباق بر تمام افراد می کند، یا کلی «شخص»، عنوان «شخص»، می گوید زید شخص، عمرو شخص، جمع هم که می بندید به اشخاص جمع می بندید، یعنی هر کدام از اینها شخص واحدی است، این کلی «شخص» کلی بودنش جای تردید نیست، اما این کلی از کجا بیرون آمده و از کجا انتزاع شده؟ وقتی که شما می گوید «شخص» آیا می شود که از غیر افراد انتزاع شده باشد؟ از غیر مصادیق و اشخاص انتزاع شده باشد؟

پس این یک کلی منتزع از افراد است و همینطور کلمه کلی «مصدق» این هم یک معنای کلی است، اما این کلی از کجا بیرون آمده؟ از مصادیق، از افراد، از دل افراد این کلی مصادیق انتزاع شده، و می فرماید روشن تر از این سه عنوان «فرد»، «شخص»، «مصدق»، عنوان «ما ینطبق علیه الانسان» است - این مفهوم را شما تصور کنید - «ما ینطبق علیه الانسان» این یک مفهوم کلی است، اما این مفهوم کلی از کجا آمده و انتزاع شده؟ از زید، چون «زید ینطبق علیه الانسان.» از عمرو، «چون عمرو ینطبق علیه الانسان.» از بکر، برای این که «بکر ینطبق علیه الانسان.» پس این عناوین با عنوان حیوان الناطق فرق می کنند، در حیوان الناطق، حتی نظر به وجود هم تحقق ندارد، تا چه رسد به خصوصیات وجودیه، برای این که شما می گوید «حیوان الناطق اما موجود و اما معدوم» پس معلوم می شود که یک ماهیتی است که یک قسمش موجود است قسم دیگرش هم معدوم است. در ماهیت حیوان الناطق حتی وجود هم مطرح نیست، تا چه رسد به خصوصیات وجودیه و مشخصات افراد. اما در این عناوین چهارگانه، عنوان «فرد»، «شخص»، «مصدق» و بالاتر از آن عنوان «ما ینطبق علیه الانسان» اینها یک عناوینی است که به تعبیر روز، از متن افراد بیرون آمده است، از متن مصادیق برخاسته است، آن وقت اگر یک کلی، منشأ انتزاعش عبارت از خود افراد و مصادیق و اشخاص باشد، آیا می توانیم بگوییم که این کلی مرآت برای مصادیق نیست؟ چطور می شود که از خود اینها انتزاع شده و در عین حال مرآت اینها نیست؟ بین این دو، جمع نمی شود. چیزی که از دل افراد بیرون آمده و در رابطه با مصادیق مثل عنوان مصداق است، مع ذلك بگوییم که حکایت از مصادیق نمی کند، حکایت از افراد نمی کند؟ مرآت برای افراد و مصادیق نیست؟ ایشان می فرماید این برای ما غیر قابل قبول است، لذا می فرماید: ما در این سنخ از کلیات که از آن تعبیر به کلیات انتزاعیه می شود، بیان مرحوم آخوند(ره) را درمی پذیریم، کلی مرآت برای افراد است، برای این که برخاسته از افراد و منتزع از افراد است، «فکیف لا یكون حاکیا للافراد و مرآتا للافراد؟ بعد ایشان یک مؤیدی ذکر

می کنند که این مؤید را هم باید خوب دقت بکنید تا ببینیم آیا درست است یا نه؟

قضایای حقیقه و خارجیه مرآت افراد

می فرمایند در منطق در اقسام قضایا، یک تقسیم اینجوری دارند، که می گویند «القضیه اما طبیعیه و اما حقیقه و اما خارجیه» که در اصول به این تقسیم، زیاد برخورد می کنید. قضیه طبیعیه آن است که موضوع، نفس طبیعت است و اصلاً مسأله وجود و تعدد وجود و مصادیق در آن مطرح نیست، مثل این که اگر شما گفتید «الانسان حیوان الناطق»، «هذه قضیه طبیعیه»، یعنی طبیعت انسان، حیوان الناطق است، ماهیت انسان حیوان الناطق است، کاری به وجود ندارد، کاری به افراد و مصادیق ندارد، به این می گویند قضیه طبیعیه.

دوتا قضیه دیگر هست که از یکی تعبیر به قضیه حقیقه می شود و از یکی هم تعبیر به خارجیه می شود، آنها عبارت از قضایایی است که موضوعشان عبارت از افراد طبیعت است نه خود طبیعت.

افراد طبیعت به عنوان موضوع در این دو قضیه مطرح شده اند، منتهی در قضیه خارجیه، خصوص افرادی که بالفعل وجود دارند، موضوعیت دارد، قضیه حقیقه، مطلق الافراد، چه آنهایی که بالفعل وجود دارند، و متلبس به لباس وجود هستند و چه آنهایی که مقدره الوجودند، یعنی در آینده متلبس به لباس وجود می شوند، قضیه حقیقه مثل «المستطیع یجب علیه الحجج»، «المستطیع معنایش ماهیت المستطیع نیست، معنایش این است، «کل فرد من افراد المستطیع» چه آنهایی که در زمان صدور این حکم عنوان مستطیع دارند و چه آنهایی که در آینده وجود پیدا می کنند و عنوان مستطیع بر آنها منطبق می شود، «یجب علیه الحجج»، قضیه خارجیه آن است که اختصاص دارد به افرادی که بالفعل وجود دارند مثل این که بگوید: «اکرم العالم» و نظرش به علمایی باشد که بالفعل وجود دارند، کاری به آینده ندارد، آنهایی که بالفعل فردیت برای عالم دارند، آنها را واجب الاکرام می کند، ایشان می فرماید ما یک چنین تقسیمی در منطق داریم.

و می خواهند این را مؤید برای خودشان قرار بدهند به همین خاطر می فرمایند به قضیه طبیعیه اش کاری نداریم، در قضیه طبیعیه، موضوع طبیعت است، فعلاً محل نظر ما نیست، اما در این دو قضیه ای که افراد، به عنوان موضوع در قضیه مطرح شده اند، حالا چه افراد محققه الوجود و چه اعم از محققه الوجود و مقدره الوجود، لکن افراد مطرحند، سؤال این است که این متکلمی که این قضیه را می گوید، آن مولایی که می گوید «المستطیع یجب علیه الحجج» و ناظر به افراد مستطیع است، چه چیزی را حاکی از این افراد قرار داده است؟ آیا این افراد را تصور نکرده موضوع قرار داده که معنا ندارد، اگر این افراد را تصور کرده موضوع قرار داده به چه نحوی تصور کرده؟ آیا جز از طریق کلی المستطیع، راهی برای تصور افراد مستطیع در خارج داشته؟ این کلی حکایت از افراد کرده، این کلی ابزار برای مولا بوده برای قرار دادن افراد به عنوان موضوع. والا اگر ما کلی را کنار بگذاریم، از چه

طریقی مولا- این افراد را تصور کرده و از چه طریقی این افراد را موضوع قرار داده؟ پس معلوم می شود که کلی «المستطیع یکون مرآه للافراد، یکون حاکیا عن الافراد»، پس اینطوری که به مرحوم آخوند(ره) اشکال کرده اند که «الکلی لا یکون مرآه للمصادیق»، مسأله بکلّیه درست نیست، ما کلیاتی داریم که یکون مرآه للافراد، در آن کلیات انتزاعیه که خیلی روشن است، و در این قضایای حقیقیه و خارجیه هم، چاره ای نداریم جز این که این معنا را قائل بشویم.

معنای حکایت در قضایای کلیه

این بیان ایشان است که به حسب ظاهر خیلی پرداخته شده و بیان خوبی هم فی نفسه هست، لکن آیا این بیان می تواند در مقام دفاع از مرحوم آخوند(ره) کافی باشد؟ یا این که نه این هم درست نیست؟ به نظر ما این حرف هم درست نیست.

در کلیات متأصله مثل جواهر و اعراض و مسائل اعتباریه مثل امکان و وجوب و امتناع که ایشان هم پذیرفتند که هیچ جنبه حکایت و مرآتیت در آنها نیست، اما در این عناوین انتزاعیه که به تعبیر ایشان از متن افراد برخواسته و از دل افراد بیرون آمده و می فرمایند چیزی که منشأ انتزاعش خود افراد باشد، چطور می تواند حکایت از افراد نداشته باشد مثل همان عنوان فرد و مصداق و شخص و روشن تر از آن «عنوان ما ینطبق علیه الانسان» است ما در همین ما ینطبق علیه الانسان که به نظر ایشان روشن تر هست بحث می کنیم.

اولا- معنای حکایت کلی از افراد چیست؟ در فردیت فرد چه چیزی نقش دارد؟ اگر یک چیزی بخواهد عنوان فرد پیدا کند، تمام خصوصیات فردیه در فردیت این فرد نقش دارد، زمان نقش دارد، مکان نقش دارد، ملکات، خصوصیات قیافه، پدر، مادر، فرزند، عالمیت و جاهلیت، بخل و سخا، بد اخلاقی و خوش اخلاقی، اینها خصوصیات فردیه یک انسان است، آن چیزی که زیدیت زید را تشکیل می دهد عبارت از مجموعه این خصوصیات است که در زید وجود دارد، اگر بعضی از این خصوصیات کنار برود، اصلا دیگر عنوان فردیت کنار می رود.

ببینیم این عنوان «ما ینطبق علیه الانسان» که به نظر ایشان از همه این عناوین روشن تر است، این از کدام خصوصیت حکایت می کند؟

من از شما می پرسم از کدام خصوصیت حکایت می کند؟ اگر شما کلمه «ما ینطبق علیه الانسان» را تصور کردید، این «ما ینطبق علیه الانسان» با خود انسان یک فرقی دارد و آن این است که در الانسان، وجود نخواییده، انسان یعنی حیوان الناطق، اما وقتی «ما ینطبق علیه الانسان» گفتید به آن کلمه حیوان الناطق، یک وجود هم باید اضافه کرد، برای این که انطباق مال وجود و تحقق در خارج است، والا انطباق تحقق پیدا نمی کند، «ما ینطبق علیه الانسان» یعنی وجود خارجی که این ماهیت انسان بر آن انطباق پیدا می کند، آیا این عبارت با عبارت الانسان موجود دوتاست یا یکی است؟ شما

اگر ماهیت انسان را یک کلمه وجود برایش اضافه کنید، چه بگویید انسان موجود، و چه بگویید ما ينطبق عليه الانسان، آیا اینها دوتاست یا یکی است؟ هرچه فکر کنیم هم باز اینها یکی است.

«ما ينطبق عليه الانسان» با خود انسان این فرق را دارد که انسان فقط ماهیت است، ولی در «ما ينطبق عليه الانسان» وجود هم به آن اضافه شده. اگر شما وجود را به انسان اضافه کردید و گفتید الانسان الموجود، این همان «ما ينطبق عليه الانسان» است، حالا که اینطور شد، ما به ایشان یک جواب نقضی و یک جواب حلی می دهیم.

جواب نقضی و حلی به نظریه بعضی الاعلام

جواب نقضی: «الانسان الموجود» از عناوین متأصله اولیه هست یا نه؟ اگر به شما گفتند «الانسان الموجود» چه عنوانی دارد؟ شما می گوئید که از عناوین متأصله جوهریه است. درحالی که شما گفتید عناوین متأصله جوهریه حکایت از مصادیق نمی کند و ما هیچ فرقی بین عنوان «الانسان موجود» و «ما ينطبق عليه الانسان» نمی بینیم.

جواب حلی: «ما ينطبق عليه الانسان» نمی تواند ناظر به خصوصیات فردیه باشد، اگر این جمله را به شما گفتیم: «ما ينطبق عليه الانسان»، از خصوصیات فردیه انسان چه خصوصیتی به ذهن شما می آید؟ شما می گوئید که کلی مرآت برای مصادیق است و حکایت از مصادیق می کند، پس «ما ينطبق عليه الانسان» را ملاحظه کنیم.

اولاً: «ما ينطبق عليه الانسان» پنج میلیارد است یا شش میلیارد؟ شما که نمی دانید خصوصیات این پنج میلیارد چیست؟ اگر «ما ينطبق عليه الانسان» ناظر به خصوصیات است، حق این بود که در درجه اول ناظر به تعداد افراد باشد، تا چه رسد به خصوصیات افراد. معنای مرآت این است که شما از داخل این کلی، خصوصیات را ببینید، مثل این که در مقابل خصوصیات ایستاده اید و آنها را ملاحظه می کنید. چه موقع شما از کلمه «ما ينطبق عليه الانسان» به خصوصیات پی می برید؟ «ما ينطبق عليه الانسان» یک وجودی است که به کلمه انسان اضافه شده و همانطوری که «الانسان الموجود» هیچ گونه حکایتی در رابطه با خصوصیات و افراد ندارد، «ما ينطبق عليه الانسان» هم همین است. چگونه کلی حکایت از افراد می کند؟ قوام افراد به خصوصیات فردیه افراد است، کجای کلمه «ما ينطبق عليه الانسان» حکایت از خصوصیات می کند؟ آن عناوین دیگر هم همینطور است.

(پاسخ سؤال): آیا فرد می تواند خالی از عوارض باشد یا نه؟ یا عنوان خصوصیات فردیه را کنار بزنید یا ملتزم بشوید که عنوان «ما ينطبق عليه الانسان» نمی تواند حکایت از خصوصیات داشته باشد. عنوان «فرد» هم همینطور است، مثلاً من به عنوان یک متکلم می گویم: «کلی فرد» شما کدام یک از خصوصیات و عوارض و جهات مشخصه در ذهنتان می آید؟ هیچ کدام از اینها. عنوان «فرد» همان کلمه وجودی است که به ماهیت انسان اضافه می شود، مثل «وجود الانسان»، آیا وجود

الانسان» می تواند حاکی از خصوصیات و مشخصات باشد؟ عنوان فرد هم همینطور است، عنوان «مصدق» و «شخص» هم همینطور است.

پس این بیانی که ایشان فرمودند که چون این عناوین در رابطه با افراد است و حتما باید جنبه حکایت و مرآتیت در آن وجود داشته باشد، درست نیست، این عناوین به منزله اضافه یک کلمه وجود به ماهیت انسان است و همانطوری که در آنجا هیچ گونه حکایت و مرآتیتی وجود ندارد، در این عناوین هم ندارد.

نقد استاد بر مؤید بعضی الاعلام

تأییدی که ذکر کردند به نظر من یک مغلطه ای است در کلام ایشان، در قضایای حقیقیه و در قضایای خارجییه یک نکته لطیفی هست که مورد غفلت واقع شده. ایشان می فرمایند: اگر کلی ناظر به مصادیق نباشد، پس از چه راهی ما این مصادیق را در قضایای حقیقیه و خارجییه موضوع قرار بدهیم؟ جواب این است که ولو این که منطقیین در تعریف قضیه حقیقیه و خارجییه کلمه افراد را به کار برده اند، اما مقصود آنها از افراد، وجودات متعدده است، نه آن جهات فردیه و عوارض مشخصه.

مثلا وقتی که متکلم می گوید: «المستطیع یجب علیه الحج» این یک قضیه حقیقیه است، از ایشان سؤال می کنیم که شما می فرمایید: این مرآت برای مصادیق است؟ یعنی در این قضیه، مستطیع عالم هم مطرح است که متکلم آن را دیده؟ آیا مستطیع جاهل را دیده؟ مستطیع نود ساله و هشتاد ساله و پسر زید و پدر عمرو را دیده؟ «المستطیع یجب علیه الحج» به اینها چه کار دارد؟ المستطیع، به وجودات مستطیع مربوط است، نه به افراد مستطیع، ولو این که در منطق، کلمه افراد در این رابطه بکار برده شده، ولی مقصودشان از افراد، تکرر وجود است، نه خصوصیات فردیه. در هیچ قضیه حقیقیه و خارجییه خصوصیات فردیه مطرح نیست، بلکه مسأله تکرر وجود مطرح است. پس این چه تأییدی است که شما ذکر می کنید؟

(پاسخ سؤال): ایشان روی همان نفس تکررش کار دارد، اگر در ما نحن فیه، موضوع له افراد باشد، یعنی تمام خصوصیات در موضوع له دخالت دارد، بحث ما این است که آیا کلی از خصوصیات حکایت می کند یا نه؟ ما گفتیم که نه، ایشان می فرماید که بله، در بعضی از کلیات حکایت می کند! در «ما ینطبق علیه الانسان» حکایت می کند و قضیه حقیقیه و خارجییه را هم به عنوان تأیید این معنا ذکر کردند؛ در حالی که در قضیه حقیقیه و خارجییه اصلا فرد مطرح نیست، آن چه مطرح است، وجودات است، «مع قطع النظر عن العوارض و الخصوصیات»، «المستطیع یجب علیه الحج» کاری به این که مستطیع عالم است یا جاهل نود ساله است یا پنجاه ساله زن است یا مرد و خصوصیات فردیه اش کدام است، ندارد و بحث ما در باب وضع و این که آیا کلی حکایت از مصادیق می کند، در همین رابطه است.

پس نتیجه اینطور شد که بعضی الاعلام که تأییدی را به عنوان دفاع از مرحوم آخوند(ره) ذکر کرده اند و در بعضی از کلیات مسأله مرآتیت و حکایت از افراد را پذیرفته اند، مسأله اینطور نیست، ما یک کلی هم نداریم که مرآت برای افراد باشد، اصلاً امکان ندارد کلی عنوان مرآتیت برای افراد را داشته باشد، چه کلیات متأصله باشد و چه کلیات انتزاعیه.

پرسش:

۱ - نظر امام خمینی(ره) را در صورت سوم و چهارم وضع توضیح دهید.

۲ - دفع اشکال بعضی الاعلام را از امکان صورت سوم وضع را بنویسید.

۳ - براساس فرمایش بعضی الاعلام در کدامیک از قضایای منطقی، افراد به عنوان موضوع مطرح هستند؟ پاسخ آن را بنویسید.

۴ - «الانسان الموجود» اگر از عناوین متأصله جوهریه باشد چه اشکالی بر بعضی الاعلام وارد می شود؟ توضیح دهید.

۵ - در «ما ينطبق عليه الانسان» آیا ناظر به خصوصیات فردی افراد است؟ توضیح دهید.

ص: ۲۹۴

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلی بگونه اهمال یا سریان

از اشکالی که بر مرحوم آخوند(ره) شده بود، جوابی داده شد که آن جواب، به نظر ما تمام نبود.

جواب دیروز مبتنی بر این بود که بین کلی ها فرق وجود دارد، کلی متأصل غیر از کلی منتزع است، کلی متأصل چه تأصل جوهری داشته باشد و چه تأصل عرضی، حکایت از افراد نمی کند، اما کلی منتزع که انتزاع از افراد شده است، حکایت از افراد می کند؛ اما در جواب امروز بین کلیات فرقی قایل نشده، بلکه چنین جواب می دهد که تمام کلیات را با دو دید می توانیم بینیم و این ملاحظه ها و دیدها اثرش در باب حکایت و مرآتیت نسبت به افراد ظاهر می شود یعنی روی یک دید، عنوان حکایت وجود ندارد، روی دید دیگر حکایت وجود دارد.

گاهی کلی را به نحو مهمله و جمود ملاحظه می کنیم، اما گاهی همین طبیعت، به عنوان سریان و جریان در افراد ملاحظه می شود. لذا می بینیم کلمه سریان و جریان که در مقابل رکود و جمود است، به کار می رود. پس همین ماهیت و طبیعت انسان را دو طور می شود ملاحظه کرد: یک وقت انسان مهمله و جمود طبیعت را ملاحظه می کند، اما نه این طبیعت را «بما أنه سار فی الافراد و جار فی الافراد» ملاحظه می کند. این دو نحو ملاحظه باهم فرق می کند، شما اگر طبیعت را بطور مهمل ملاحظه کردید، معنا ندارد که حکایت از افراد کند، اما اگر طبیعت را با وصف سریان و جریان در افراد

ملاحظه کردید، آیا با این وصف هم طبیعت حکایت از افراد نمی کند و نمی تواند مرآت برای افراد واقع شود؟ این توضیح را من اضافه می کنم که در باب مطلق و مقید، مشهور و مرحوم آخوند(ره)، مطلق را به طبیعت ساریه در افراد معنا می کنند و می گویند اگر مطلقاً موضوع برای حکم واقع شد، معنایش این است طبیعت با وصف سریان و جریان این طبیعت در افراد موضوع واقع شده است، پس معلوم می شود که وقتی که مطلق به عنوان یک ماهیت ساریه و طبیعت جاریه ملاحظه شود، با افراد رابطه دارد و حکایت از افراد می کند، مرآت برای افراد می تواند واقع بشود. در نتیجه، پاسخ دهنده می گوید: اگر ما وضع عام و موضوع له خاص را تصویر می کنیم و امکان عقلیش را می پذیریم، می توانیم افراد را ملاحظه کنیم و از راه کلی می توانیم افراد را ببینیم، مشروط به این که کلی به نحو سریان و جریان در افراد ملاحظه شود.

نظر استاد در اهمال و سریان

آیا این بیان می تواند حل اشکال کند؟ این بیان صحیح است یا این بیان هم قابل قبول نیست؟ با این که دیروز هم اشاره کردم، مکرراً فرد را معنا بکنیم که افراد یعنی چه؟ افراد یک کلی، واجد چه مزایایی باید باشند تا افراد کلی قرار بگیرند؟ زید و عمرو و بکر که به عنوان افراد کلی انسان مطرح هستند، چرا ما به اینها افراد طبیعت انسان منطبق می کنیم؟ چرا عنوان فردیت را به آنها می دهیم؟

در تحقق عنوان فرد لازم است، اولاً طبیعتی که این فرد، فرد آن طبیعت است، در عالم طبیعتش باقی نمانده باشد، بلکه وجود پیدا کرده باشد، اگر طبیعت وجود پیدا نکند، معنا ندارد فرد تحقق پیدا بکند. اولین مسأله ای که در تحقق عنوان فرد مطرح است، وجود الطبیعه است. آن وقت اگر خواستیم افراد درست کنیم، نه یک فرد، دومین مرحله این می شود که باید وجود طبیعت تعدد و تکثر داشته باشد، وگرنه با یک وجود افراد نمی تواند تحقق پیدا کند. پس تحقق عنوان افراد، علاوه بر وجود الطبیعه نیاز به تکثر وجود و تعدد وجود دارد و در مرحله سوم، علاوه بر تعدد وجود، یک خصوصیات فردیه ای در هر یک از این افراد تحقق دارد که او را جدای از فرد دیگر می کند و او را متمایز از فرد دیگر می کند. همان خصوصیتی که دیروز مکرر مثال می زدیم ابن فلائن، اب فلائن، المولود فی زمان فلائن، فی مکان فلائن، مع قیافه فلائن، دارای مزایای فلائن که اینها خصوصیات فردیه است.

در نتیجه افراد طبیعت باید سه مرحله و سه خصوصیت وجود داشته باشند: وجود الطبیعه، تکثر وجود الطبیعه، الخصوصیات المشخصه و الخصوصیات الفردیه. وقتی که این مقدمه روشن شد، می آیم سراغ کسی که این جواب را داده است. شما که می گوید: ما گاهی طبیعت را ساری و جاری در افراد ملاحظه می کنیم، سؤال این است که آیا در این مقام که شما ملاحظه می کنید، پایتان را از محدوده طبیعت و ماهیت بیرون می گذارید، یعنی علاوه بر طبیعت چیز دیگری را تصور می کنید که

از بحث ما خارج است؛ اما اگر شما نظرتان از محدوده طبیعت بیرون نمی رود، کجای این طبیعت، کلمه وجود مطرح است که اولین مرحله تحقق فرد است؟ کجای این طبیعت، کلمه وجود مطرح است؟

آیا وقتی که در ماهیت انسان، حیوان ناطق را ملاحظه می کنید، حیوان ناطق تمام ملحوظ شماست یعنی غیر از حیوان ناطق چیز دیگری را لحاظ نمی کنید؟ اگر تمام ملحوظ شما حیوان ناطق است، کجای این حیوان ناطق، وجود نوشته شده که شما از دریچه حیوان ناطق وجود را ببینید؟ مگر سرتاپای فلسفه این معنا را ثابت نمی کند که «نسبه الماهیه الی الوجود و العدم علی السویه» ماهیت حیوان ناطق، نه با وجود قوم و خویشی دارد و نه با عدم دشمنی دارد، ماهیت حیوان ناطق نسبتش به وجود و عدم علی السواء است و لذا ممکن الوجود در وجودش نیاز به علت دارد، اگر خود ماهیت، اضافه اش به وجود بیش از اضافه اش به عدم بود، وجود ماهیت ممکن نیاز به علت نداشت. این که ممکن الوجود نیاز به علت دارد، برای این است که ماهیت نسبتش به وجود و عدم علی السواء است.

پس، اولین قدم در باب تحقق فردیت، مسأله وجود است که خارج از دایره ماهیت است و معنا ندارد که شما با تصور معنای انسان، وجود در ذهنتان بیاید یعنی از دریچه انسان وجود را ببینید، ممکن است وجود را مستقلاً تصور کنید، ممکن است وجود را در کنار تصور ماهیت مستقلاً ملاحظه کنید، اما بحث این است که از ماهیت می خواهید وجود را ببینید، از آینه ماهیت می خواهید وجود را ببینید؟ وجود چه اختصاصی به ماهیت دارد که شما از دریچه ماهیت وجود را ببینید، وجود و عدم نسبتش به ماهیت علی السواء است و این مطلبی است که خود مرحوم آخوند(ره) مکرر در کفایه ذکر می کنند، ولو این که در جای دیگری می بینیم که ایشان برداشت خوبی از این مطلب فلسفه نداشتند، لیکن مطلبی که در فلسفه است، این است که «الماهیه من حیث هی هی لیست الا-هی» یعنی ماهیت در عالم ماهیت فقط خودش است، «لا موجوده» یعنی وجود در دایره ماهیت نیست، «و لا معدومه» عدم در دایره ماهیت نیست، «لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» نه طلب در داخل دایره ماهیت است و نه غیر طلب داخل در دایره ماهیت است. ماهیتی که اینطوری است، شما چطور می توانید از دریچه این ماهیت، افراد این ماهیت را تماشا کنید؟ درحالی که اولین قدمش لنگ است، اولین قدم تحقق فردیت مسأله وجود، بعد هم تعدد الوجود بلحاظ افراد، بعد هم خصوصیات فردیه و مشخصات فردیه است. آن وقت شما همه اینها را در ماهیت می بینید، در حیوان ناطق وجود را می بینید، تعدد وجود را می بینید، خصوصیات فردیه و مشخصات فردیه را می بینید! آیا معقول است که چنین چیزی تحقق پیدا کند؟

آن مؤیدی را که در باب مطلق و مقید عرض کردم، جوابش همین است و ان شاء الله در باب مطلق ما این معنا را ذکر می کنیم که اصلاً مطلق به معنای سریان در افراد و جریان در افراد معنا ندارد، مطلق یک معنای دیگری دارد که «تمام الموضوع هو الماهیه»، آن وقتی که تمام الموضوع ماهیت

شد، عتق رقبه تمام الموضوع است. اگر شما رقبه کافره را آزاد کردید، چون عتق الرقبه است، کافی است، مسأله کفر در آن مطرح نیست، اگر رقبه مؤمنه را آزاد کردید، چون عتق الرقبه است، کافی است. این معنای مطلق است. پس سریان و جریانی که اینجا ذکر شده، قابل قبول نیست.

نتیجه این می شود که ما این قسم را نمی توانیم از مرحوم آخوند(ره) بپذیریم، یعنی اساس اشکال در رابطه با اصل تصویر وضع عام، موضوع له خاص است، معنای کلی را تصور کند و لفظ را در مقابل افراد قرار بدهد، موضوع له را عبارت از افراد قرار بدهد، این قابل تصور نیست. بله، اگر در کنار تصور عام، یک تصور دیگری از راه دیگری نسبت به افراد پیدا بکند، مانعی ندارد لفظ را برای افراد وضع بکند؛ اما این دیگر اسمش وضع عام نخواهد شد، معنای وضع عام، یعنی صرفاً کلی را تصور کرده باشد، صرفاً طبیعت را ملحوظ و متصور خودش قرار داده باشد. معنا ندارد که ملحوظ طبیعت باشد و موضوع له عبارت از مصادیق و افراد باشد. تا به حال نتیجه بحث این است: فرضی را که مرحوم آخوند(ره) تصویر کردند، برای ما غیرقابل تصور است. راجع به عکسش باز مسایلی داریم که آنها را ان شاء الله عرض می کنیم، شاید از باب احتمال است، شاید در عکس این مسأله ما قائل به امکان عقلی شدیم که نتیجه درست عکس تفصیلی باشد که مرحوم آخوند(ره) ذکر کردند.

شاید هم به استحاله اش قایل شدیم.

عدم امکان تصویر عقلی در وضع عام و موضوع له خاص

اما فعلاً آنکه محل بحث ماست، وضع عام و موضوع له خاص است که از نظر امکان عقلی غیر قابل تصور است و ما نمی توانیم امکان عقلی این را بپذیریم. نتیجه می خواهیم بگیریم، اگر ما فرض کردیم که وضع عام، موضوع له خاص درست است، یعنی فرض کردیم که امکان دارد، سؤالی پیش می آید که آیا در اینجا موضوع له واحد است یا متعدد؟ موضوع له این لفظی که به نحو وضع عام و موضوع له خاص وضع شده، یکی است یا برحسب تعدد افراد، موضوع له متعدد است؟ ناچار می گوئید که موضوع له متعدد است، برای این که نمی شود موضوع له افراد باشد و مع ذلک واحد باشد. اگر واحد باشد، واحدش کلی است، پس وضع عام و موضوع له هم عام است. فرق بین وضع عام و موضوع له عام و بین وضع عام و موضوع له خاص این است که موضوع له در وضع عام و موضوع له عام یک چیز است، معنای واحد است و هو العام؛ اما در موضوع له خاص موضوع له متعدد است، به عدد افراد طبیعت، به عدد افراد عام تعدد دارد.

بنابراین، از شما سؤال می کنیم: یک لفظی که موضوع له متعدد دارد، شما برحسب اصطلاح باید از آن تعبیر بکنید به مشترک لفظی، برای این که فرق بین مشترک معنوی و مشترک لفظی همین است که در مشترک معنوی، موضوع له یک معناست، قدر جامع و قدر مشترک، اما موضوع له در مشترک لفظی معانی متعدده دارد، مثل کلمه عین که هفتاد و چند معنا دارد یعنی یک موضوع له او عین باکیه

است، یک موضوع له او عین جاریه است، یک موضوع له او نمی دانم عین فلان، به عدد معانی عین، موضوع له متعدد است و در نتیجه اشتراک لفظی در کار است.

فرض امکان تصویر عقلی و نقد بر آن

اگر وضع عام و موضوع له خاص را تصویر کردید، آیا نباید اینجا اشتراک لفظی تحقق پیدا کند؟ یعنی باید یک لفظ معانی متعدده داشته باشد، آن هم نه هفتادتا معنا، هفتاد میلیارد معنا، به حسب تعدد افراد. اگر افراد طبیعت صد میلیارد بودند، باید صد میلیارد معنای موضوع له داشته باشد، یعنی باید یک مشترک لفظی پیدا کرده باشیم که صد میلیارد دارای معناست. اگر شما بگویید که در باب عین، معانی بینشان تغایر تحقق دارد، عین باکیه کجا و عین جاریه کجا؟ چشم کجا، چشمه کجا، اما اینها همه افراد یک طبیعتند، اینها مصادیق یک ماهیتند و علاوه در عینی که اشتراک لفظی وجود دارد، تعدد وضع هم وجود دارد، یعنی واضح یک مرتبه روی کرسی وضع نشسته کلمه عین را برای عین باکیه وضع کرده، دفعه دیگر روی کرسی وضع نشسته و کلمه عین را برای عین جاریه وضع کرده، در حقیقت هفتاد مرتبه روی کرسی وضع نشسته و کلمه عین را برای هفتاد معنا وضع کرده. اما در ما نحن فیه، اولاً معانی موضوع له که عبارت از افراد است، افراد یک طبیعت و ماهیتند و ثانیاً، وضعی که تحقق پیدا کرده، یک وضع بوده است، در وضع عام و موضوع له خاص تعدد وضع نداریم، موضوع له متعدد است، و الاً واضح یک مرتبه روی کرسی وضع می نشیند و با وضع عام و موضوع له خاص لفظ را در برابر افراد یک ماهیت وضع می کند. پس دوتا فرق بین ما نحن فیه و بین مسأله عین وجود دارد.

جواب می دهیم که قبول داریم، ولی این فرقهها فارق نیست. آیا در اشتراک لفظی این معنا نقش دارد که واضح ده مرتبه روی کرسی وضع نشسته باشد؟ آیا در اشتراک لفظی این معنا نقش دارد که معانی موضوع له، باید ماهیات مختلفه باشند، یکی عین باکیه باشد و دیگری عین جاریه یا آن که در اشتراک لفظی نقش دارد، این است که موضوع له تعدد داشته باشد؟ موضوع له تغایر داشته باشد و افراد هم تغایر دارند. افراد ولو این که یک جهت جامع به نام طبیعت دارند، اما در عین حال، متغایر با هم هستند. زید متغایر با عمرو است، عمرو متغایر با بکر است، برای این که زید، عبارت از انسان موجود با خصوصیات فردیه خودش است و عمرو هم عبارت از انسان موجود با خصوصیات فردیه عمرو است و این دوتا مجموعه باهم متغایر است، این دوتا مجموعه غیرقابل اجتماع است.

اگر شما موضوع له را عبارت از مصادیق و افراد بدانید، چاره ای ندارید جز این که یک مشترک لفظی به این کیفیت پیدا بکنید که لفظی در یک وضع، برای صد میلیارد معنای متغایر، به عدد تعدد افراد وضع شده باشد، باید این معنا را ملتزم شوید. البته التزام به این معنا امتناع عقلی ندارد، کسی نمی گوید این معنا عقلاً ممتنع است، چه مانعی دارد که ما یک مشترک لفظی به این کیفیت هم داشته

باشیم. لکن این را نمی شود انکار کرد که این با ذهن انسان نمی خواند. بعید می آید در ذهن انسان که ما یک مشترک لفظی دارای صد میلیارد معنا باشیم، کما این که بعدا که ان شاء الله مسأله وضع حروف و معانی حرفیه را بحث می کنیم، نظر مرحوم آخوند(ره) این است که حروف، مثال برای وضع عام و موضوع له خاص است. علاوه بر این که امکانش را ایشان قایل شده، وقوعش را هم قایل شده و در باب حروف همین معنا را پیاده کرده، یعنی کلمه «من» همین دوتا حرف، من، «میم و نون» از باب وضع عام و موضوع له خاص است. موضوع له جمیع مصادیق کلی ابتداء، در هر رابطه ای و در هر موردی است.

لازمه حرف این است که ما بگوییم شما کلمه عین را به رخ ما نکشید که هفتادتا معنا دارد، هفتادتا معنا چیست؟ ما کلمه «من» را برای شما ذکر می کنیم که به نحو اشتراک لفظی برای صد میلیارد ابتدا وضع شده، هرچه ابتدا شما در خارج تحقق پیدا بکند، ابتدای مطالعه، ابتدا رفتن، ابتدا خوابیدن، ابتدای خوردن، ابتدا بیدار شدن، هرچه شما ابتدا در عالم تصور می کنید، به عنوان موضوع له کلمه «من» به نظر مرحوم آخوند(ره) مطرح است.

عرض کردم این امتناع عقلی فی نفسه ندارد که ما در باب مشترک لفظی چنین فرضی را تصور کنیم، اما مستبعد به ذهن انسان است و این استبعاد اصل مطلب را تأیید می کند که اصلا باید دور وضع عام و موضوع له خاص را قلم گرفت. اصلا در باب حروف نباید بحث کنیم که وضع عام و موضوع له خاص است یا نه، قبل از این که به مرحله وقوع برسیم، در امکان دورش را قلم می گیریم، می گوییم: وضع عام و موضوع له خاص غیرقابل تصور است، شما نمی توانید از دریچه کلی افراد را ببینید، شما نمی توانید حیوان ناطق را راه به وجود و تعدد وجود و خصوصیات فردیه قرار بدهید، مسایل وجود و مراحل بعدی از دایره و محدوده ماهیت بیرون است و ماهیت سرسوزنی اضافه اش به وجود، بیش از اضافه به عدم نخواهد بود، والا دلیل بر این که ممکن نیاز به علت دارد، باید کنار برود و بالتیجه این هم یک مبعدی هست که عرض کردیم که صرفا جنبه مبعدی دارد و تأیید می کند که ریشه مطلب خراب است و نوبت به اینجا نمی رسد که ما مجبور باشیم به چنین مشترک لفظی تن بدهیم و یک مشترک لفظی صد میلیارد معنادار را قبول کنیم.

پرسش:

۱ - بررسی کلی بگونه اهمال یا سریان را توضیح داده و آن را در پاسخگویی به اشکال بر مرحوم آخوند(ره) ارزیابی کنید.

۲ - وضع عام و موضوع له خاص آیا امکان تصویر عقلی دارد یا نه؟

۳ - فرض امکان تصویر عقلی و نقد بر آن را بیان کنید.

ص: ۳۰۰

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

وضع خاص و موضوع له عام و امکان تصویر عقلي آن

قسم چهارم از اقسام وضع، وضع خاص و موضوع له عام است، یعنی واضح در هنگام وضع، معنای جزئی و خاصی را تصور کند، لکن لفظ را در برابر آن معنای خاص وضع نکند، بلکه در مقابل معنای عامی که این خاص، فرد آن عام است، وضع کند. آیا این امکان دارد یا نه؟

محقق خراسانی(ره) و کثیری از تلامذه ایشان، این معنا را کاملا انکار کرده و گفته اند که غیر معقول است. این تعقل ندارد که خاص مرآت و طریق برای شناسایی عام قرار بگیرد. لکن خود مرحوم آخوند(ره) نسبت می دهند به بعضی الاعلام - مقصود ایشان از بعضی الاعلام، ظاهرا مرحوم محقق رشتی، صاحب کتاب بدایع الاصول است که از اجلای تلامذه مرحوم شیخ انصاری(اعلی الله مقامه الشریف) بود - که ایشان فرموده اند: همانطوری که وضع عام و موضوع له خاص درست است، وضع خاص و موضوع له عام هم مانعی ندارد که در نتیجه تمام اقسام اربعه متصور و معقول است.

در حقیقت ما باید دلیل دو طرف را ملاحظه کنیم، هم دلیل آنهایی که می گویند: این معنا غیر معقول است، وضع خاص و موضوع له عام امکان ندارد و دلیل آنهایی که می گویند: ممکن است.

جزئی و خاص، فقط محدوده خودش را حکایت می کند و نشان می دهد. یک فرد و یک مصداق

فقط حکایت از معنای شخصی خودش می کند، حکایت از محدوده مشخص خودش دارد، چطور می شود که حکایت از کلی کند و مرآت برای کلی واقع شود، چیزی که محدود است، یک وجود، آن هم با خصوصیات فردیه و با عوارض مشخصه، نمی تواند از غیرمحدوده معنای خودش حکایت کند و همان تعبیری که در منطق ذکر کرده اند که «الجزئی لا یکون کاسبا و لا مکتسبا» اگر بخواهیم یک مقداری دقیقتر و بازتر این مطلب را بررسی کنیم، بیانی که مرحوم محقق عراقی (ره)، آن مرد بزرگ در کتابشان دارند، (علی ما فی تقریراته، آن تقریراتی که مرحوم شیخ محمد تقی بروجردی تقریر کرده و به نظر من در فن تقریر، شاید کم نظیر باشد) ایشان مسأله را قدری بازتر کرده است.

گاهی خاص را مبهما تصور می کنید، زید را تصور می کنید، این خیلی واضح است که تصور زید، تصور انسان نیست، برای این که زید با انسان، مفهوما مغایرت دارد، ولو این که «زید انسان» قضیه صادقه ای است. اما «زید انسان» یعنی «زید متحد مع الانسان فی الوجود الخارجی». به عبارت روشنتر: این قضیه حملیه، حمل شایع صناعی است، و الا از نظر مفهوم این دوتا متغایر است، «ما يفهم من زید غیر ما يفهم من الانسان و ما يفهم من الانسان غیر ما يفهم من زید». اگر زید را تصور کردید، نمی توانیم بگوییم تصور زید، تصور انسان است با مغایرت مفهومی که بین این دوتا تحقق دارد. پس اگر خاص را به صورت عنوان زیدی تصور کردید، به تعبیر ایشان واضح است که حکایت از عام ندارد.

اما اگر زید را کنار گذاشتید و به جای عنوان زید «الانسان المتخیز و المتخصص بخصوصیات الزیدیه» را لحاظ کردید، این فرد است، الانسان المتخصص بخصوصیات الزیدیه، همان زید است، اما با این عنوان شما تصورش کردید. در حقیقت، می توان مسأله را دو گونه ملاحظه کرد: گاهی تقیید انسان را به خصوصیات ملاحظه و تصور می کنید، گاهی تقیید را از دایره تصور بیرون می کنید. اگر تقیید وارد دایره تصور شد، ایشان می فرماید: «الانسان المتخصص بخصوصیات الزیدیه» مغایر با انسان است. همانطوری که خود زید، تغایر مفهومی با مفهوم انسان دارد، انسان متقید به خصوصیات زیدیه هم با مفهوم انسان متغایر است.

پس، اگر شما «الانسان المتخصص بخصوصیات الزیدیه» را تصور کردید، معنایش این نیست که شما انسان را تصور کردید، شما یک چیز مغایری را تصور کردید و اگر تقیید و صفت را کنار گذاشتید، گفتید که ما کاری به تقیید و تخصص به خصوصیات زیدیه نداریم، این دیگر خاص نیست، این از محل بحث بیرون می رود. محل بحث این است که آیا تصور خاص تصور عام هست یا نه؟ اگر شما در «الانسان المتخصص» عنوان تقییدش را کنار گذاشتید، معنایش این است که تصور خودتان را روی انسان متمرکز کرده اید. اگر تصور روی انسان متمرکز شد، وضع عام و موضوع له عام است و از بحث ما خارج است. پس آن که داخل در بحث است، قسمی است که تقییدش را ملحوظ کنید و اگر تقییدش را لحاظ کردید، مغایرت تحقق پیدا می کند و اگر مغایرت تحقق پیدا کرد، دیگر حکایت و

عدم امکان وضع خاص و موضوع له عام و نقد آن

«أدل دلیل علی امکان شیء وقوعه فی الخارج» اگر چیزی در خارج واقع شد، محکمترین دلیل بر امکان و بر معقولیت این شیء است. ما خارجا می بینیم این معنا وقوع دارد، برای وقوعش دو مثال ذکر می کنم.

۱ - کسی که صنعتی یا اتومبیلی را اختراع کرده، بعد از آن که از آن فارغ شد و در خارج یک اتومبیل مشخص و معین جزئی به وجود آورد، جلوی مخترع خودش ایستاده و می خواهد نامگذاری کند، اما برای چه نامگذاری می کند، برای خصوص همین که به دست خودش ساخته شده و الان در کنار اوست. لذا در مقام نامگذاری، نام برای خصوص این مخترع موجود فی الخارج وضع نمی کند، کنار مخترع خودش ایستاده و آن را تماشا می کند، مخترع خودش را تصور می کند، اما نام را برای کلی اتومبیلها قرار می دهد، نام برای این مخترع و متشابهات او قرار می دهد. اینجا وضع خاص و موضوع له عام است. برای این که متصور و ملحوظ، یک معنای جزئی و خاص است، اما نامگذاری در برابر یک معنای عام است و همین دلیل بر امکان این مسأله است، دیگر نباید دنبال دلیل دیگری برای امکان برویم.

۲ - کسی که لفظ حیوان را برای کلی حیوان وضع کرده، مثلا برخورد کرده به یک شبیحی در بیابانی، دیده عجیب این شبیح متحرک است، حرکتش هم حرکت ارادی است و حساسیت هم در آن وجود دارد، فکر می کند که این شبیح که خودش تنها نیست، پس با ملاحظه این شبیحی که یک موجود خارجی مشخص است، و خصوصیات حساسیت و متحرک بالاراده هم در آن وجود دارد، لفظ حیوان را برای کلی حساس، متحرک بالاراده وضع می کند.

پس، یک شبیح خاصی را دیده، متصور و ملحوظ و مشاهدش، یک امر جزئی و موجود خارجی است، لکن لفظ حیوان را برای خصوص این وضع نکرده است، بلکه برای کلی حساس متحرک بالاراده وضع کرده است. در حقیقت، متصور جزئی است، لکن موضوع له، یک معنای کلی است. در این دو مثال، مسأله اینطور نیست. اینجا دوتا تصور وجود دارد، دوتا لحاظ تحقق دارد، کسی که کنار ماشین مخترع خودش ایستاده، درست است که اول تصور می کند همین موجود فی الخارج را، اما به دنبال این تصور، انتقال پیدا می کند به کلی ماشین و یک تصور ثانوی به دنبال این تصور اول به وجود می آید و به دنبال این، یک لحاظ دومی تحقق پیدا می کند و لفظ را در مقابل آن متصور دومش قرار می دهد.

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: ما این را انکار نداریم، هیچ مانعی ندارد، این مسأله که در کنار تصور جزئی، یک تصور دومی به وجود بیاید و به دنبال تصور دوم، لفظ برای همان متصور ثانی

وضع بشود؛ لکن این اسمش وضع خاص نشد، این اسمش وضع عام و موضوع له عام است. برای این که هم متصور کلی است و هم موضوع له کلی است. منتهی جرمش این است که قبل از تصور این متصور، جزئی را هم تصور کرده، تصور جزئی که مانعیت ندارد، آن که شرطیت دارد، تصور کلی است که در اینجا محقق است، اما به تصور و لحاظ ثانوی، به انتقال از تصور جزئی به تصور کلی. پس دو مثالی که به عنوان دلیل برای اینها ذکر شده است، دلالت ندارد و حق همان است که خاص، نمی تواند ارایه کننده عام باشد و حکایت از عام کند، حکم قسم چهارم استحاله است.

نظر استاد پیرامون امکان وضع خاص و موضوع له

در دوره گذشته، جواب مرحوم آخوند(ره) و تلامذه ایشان را پذیرفتیم؛ اما با دقت زیادی که در این مسأله کردیم، استحاله این قسم روشن نیست، بلکه عکس تفسیر مرحوم محقق خراسانی(ره) را می خواهیم قایل شوم، یعنی می خواهیم بگوییم: نمی شود از عام، افراد را دید و تماشا کرد، اما از خاص می شود عام را ملاحظه کرد و حتما هم می شود، چرا؟ برای این که این بیانی که مرحوم محقق عراقی(ره) داشتند که زید با انسان تغایر مفهومی دارد. بعضی معتقدند که انسان و حیوان ناطق هم مغایرت مفهومی دارند و حملشان حمل اولی ذاتی نیست، اما در عین حال می تواند انسان بگوید: ما از دریچه انسان، نمی توانیم حیوان ناطق را ببینیم. از راه انسان نمی توانیم حیوان ناطق را ببینیم، ولو این که حملشان حمل اولی ذاتی نباشد؛ اما لازمه این که حمل، حمل اولی ذاتی نیست، لازمه این که یک نوع مغایرتی وجود دارد، این نیست که عنوان مرآتیت و حکایت در آن وجود نداشته باشد و مخصوصا اگر ما عنوان زید را برداریم، به جایش «الانسان المتخصص بخصوصیات الزیدیه» بگذاریم. اگر تقیّد را لحاظ کردید، آیا معنایش این است که این طرف تقیّد لحاظ نشده یا لازمه لحاظ تقیّد این است که از اول طرفین را شما باید لحاظ کرده باشید؟ شما باید انسان را لحاظ کرده باشید، خصوصیات زیدیه را لحاظ کرده باشید، وقتی که گفتی «الانسان متخصص بخصوصیات الزیدیه» و تقیّد هم در آن مطرح است، آیا می شود که ما این عنوان را تصور کنیم و انسان را تصور نکرده باشیم؟ نه به تصور جداگانه و نه به تصور ثانوی.

اگر من به شما گفتم: رقبه مؤمنه، رقبه متقیده به ایمان، شما می توانید بگویید: معنای رقبه در ذهن من نیامد؟ برای این که رقبه مطلق است و شما رقبه مقیده به ایمان گفتید. آیا این حرف صحیح است که چون شما تقیّد را در اینجا مطرح کردید، عنوان رقبه در ذهن نیامد و هیچگونه تصویری در ناحیه رقبه نداریم؟ این حرف اصلا حرفی نیست که انسان بتواند بپذیرد. حرفی است که وقتی که کلی به عنوان موصوف، به عنوان متقید مطرح شد، چه بر لسان متکلم و چه در ذهن مستمع، معنا ندارد که عنوان کلی متصور نباشد و این معنا معقول نیست.

مسأله را مقداری عمیق تر بحث کنیم. اولین مرحله فردیت، وجود ماهیت است، دومین مرحله،

خصوصیات فردیه است. اما سؤال این است که قبل از مرحله اول که عبارت از وجود است، آیا ماهیت این فرد (صرف الوجود و صرف الخصوصیات) مطرح نیست؟ ماهیت این فرد مورد ملاحظه واقع نمی شود؟ وقتی می خواهید زید را معنا کنید، معنایش این است که «ماهیه الانسان الموجوده المتخصصه بخصوصیات الزیدیه»، در رأس قضایا ماهیه الانسان واقع شده است.

برای تأیید حرفم یک مثالی در ذهنم آمد. (گرچه مقداری هم جنبه مضحکی دارد) خدا به کسی بچه ای می دهد، اسمش را می گذارد علی، این را شما گفتید: وضع خاص و موضوع له خاص است، یعنی خصوص همین موجود خارجی را ملاحظه کرده، لفظ هم در مقابل او وضع کرده است. در معنای خاص هم می گویند که حکایت از عام نمی کند، اگر بگوییم معنای خاص حکایت از عام نمی کند، معنایش این است که انسانیت این مولود در تسمیه اش دخالت ندارد. درحالی که اگر کسی به شما اعتراض کرد، گفت: آقا چرا اسم پسر را علی گذاشتی؟ شما در جواب می پرسی، پس چه بگذارم؟ گفت: چرا اسم پسر را اتومبیل نگذاشتی؟ شما چه جواب می دهید؟ می گویند: مگر کلمه اتومبیل را روی انسان می گذارند، این معنایش چیست؟ معنایش این است که در نامگذاری علی، در مرحله اول انسانیت مطرح است، مرحله دوم، وجود و سپس خصوصیات مولود شماست، والا. اگر خصوصیت انسانیت ملحوظ نیست، شما در معنای خاص که عام را تصور نکردید. شما که می گویند: معنای خاص حکایت از عام نمی کند. اگر حکایت نمی کند، پس معنایش این است که انسانیت این مولود، هیچگونه نقشی در تسمیه این مولود نداشته و اگر می گویند که نقش داشته، از کجا آمده است؟ چطوری این را تصور کرده؟ آیا دو تصور در اینجا مطرح است یا یک تصور؟ این مولود خارجی را نامگذاری می کند، دوتا تصور ندارد، اگر شما می گویند: تصور معنای جزئی، مغایر با تصور معنای عام است، پس معنایش این است که حیثیت انسانیت این مولود هیچگونه نقشی در تسمیه این مولود نداشته! درحالی که هم حیثیت انسانیت نقش دارد و هم وجود نقش دارد و هم تخصص به خصوصیات که شما در مولودتان ملاحظه می کنید و دوتا تصور هم نبوده، یعنی کسی که مولودش را تصور می کند، همین مولودش را تصور کرده، نه این که از تصور او، یک تصور دیگری در کنارش پیش آمده و عنوان تصور کلی پیدا کرده است.

خاص مرآت عام است، غیر از این هم چاره ای نیست. برای این که خاص همان عام با اضافه است. اما عام مرآت برای خاص نیست، عام ماهیت است، ماهیت کاری به وجود ندارد، ماهیت کاری به خصوصیات فردیه ندارد، ماهیت مرحله اش قبل الوجود و قبل از تخصص به خصوصیات است.

اما خاص مراحل را طی کرده، «ماهیه و وجود و تخصص بالخصوصیات الفردیه». آیا در معنای خاص، غیر از این به ذهن شما می آید؟ اگر خاص ماهیت و وجود و تخصص بالخصوصیات الفردیه باشد، چطور ما می توانیم بگوییم خاص مرآت برای عام نیست؟ چطور می شود اصلاً کسی چنین حرفی را بزند، نه به تصور مستقل، به نفس همان تصویری که متعلق به خاص است.

در دوره گذشته جواب مرحوم آخوند(ره) را پذیرفتیم، ولی هرچه روی این موضوع من دقت کردم، دیدم حرفی که مرحوم محقق رشتی که واقعا هم محقق کم نظیری است، کتابهایی که ایشان نوشته فقها و اصولا، به قدری دقیق و قابل استفاده است که انسان تعجب می کند) به نظر من حرف تمامی آمد. ولو این که در قسم سوم من با ایشان موافق نیستم، چون ایشان همه اقسام اربعه را متصور و ممکن می داند، لکن به نظر من باید امکان این قسم را بپذیریم.

پس، چهار قسمی را که ما ذکر کردیم، تا به حال به این صورت در آمد که دو قسم اولش، امکان داشت و قسم سوم را ما نپذیرفتیم، قسم چهارم هم به نظر من امکان دارد. آن دو قسم اول را که ما از دایره بحث خارج کردیم، این البته به حسب بادی نظر بود، لکن بعضی از اشکالات هم در رابطه با وضع عام و موضوع له عام و وضع خاص و موضوع له خاص مطرح است که به بعضی از این اشکالات و جواب از این اشکالات پردازیم ان شاء الله تا نتیجه گیری کلی در این رابطه داشته باشیم.

بحث اخلاقی

این روایت از کتاب برگزیده اصول کافی است و سندش هم بسیار صحیح است. «محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال امير المؤمنين (عليه السلام): انّ علامه الراغب في ثواب الاخره، زهده في عاجل زهره الدنيا، اما انّ زهد الزاهد في هذه الدنیا لا ينقصه مما قسم الله عزّ و جلّ له فيها و ان زهد و ان حرص الحريص على عاجل زهره الدنیا لا يزيده فيها و ان حرص، فالمغبون من حرم حظه من الاخره».

امیر المؤمنین (علیه السلام) مسأله کلی را بیان می کند که علامت این که انسان نسبت به ثواب آخرت و پاداشهای الهی در روز قیامت علاقمند و مشتاق است، عدم دل بستگی اش به شئون دنیوی است، دنیا شئونات و جهات مختلفی دارد که در این روایت هم از آن تعبیر به «زهره» شده، یعنی گلستان و باغستانی است که خیلی فریبنده و جذاب است، انواع و اقسام حیات انسانی در آن وجود دارد، یکی طالب پول زیاد است، یکی طالب مقام است، یکی طالب شهوات دیگر، یکی طالب خوردن و استراحت کردن است، تمام این زینتها در دنیا وجود دارد. اگر انسان نسبت به اینها دل بستگی نشان داد، این دلیل بر این است که نسبت به ثواب آخرت، رغبتی نمی تواند داشته باشد. اما اگر زهدی در این رابطه داشته باشد، این علامت این است که نسبت به ثواب آخرت کمال رغبت و علاقه را دارد.

پس زهد علامت اشتیاق به آخرت است. گویا افراد در رابطه با دنیا اشتباهی دارند. برای این که خیال می کنند، آنهایی که در دنیا زهد می ورزند، نصیبشان از دنیا کم است و آنچه را که خداوند برایشان تقسیم کرده، به آنها نرسیده؛ اما آنهایی که به دنیا حرص می ورزند، گویا با دست خودشان بیش از آن مقداری را که خداوند برایشان تقسیم و مقدر کرده، به دست می آورند.

در حقیقت، این کثرت و قلت را مربوط به خودشان می بینند، اگر کسی زهد نشان داد، مثل کسی

که سر سفره نشسته و غذا نمی خورد، یعنی خودش را از سفره آماده محروم می کند و اگر کسی حرص نشان داد، ده برابر آن انسان از آن سفره استفاده می کند؛ این یک تخیل و اشتباه است.

هرچه هم انسان در دنیا زهد به خرج بدهد، نمی تواند کمتر از آن مقداری که خداوند تقسیم کرده و مقدر کرده، از این دنیا لذت ببرد. هرچه هم انسان اعمال زهد کند، بالاخره همانی است که خدا به او مقدر کرده، اگر مقدر کرده مثلاً یک زندگی متوسطی داشته باشد، هرچه اعمال زهد بکند، نمی تواند درجه پایین را در خارج ایجاد کند و در مقابل برای حریص، اگر خداوند زندگی متوسطی را مقدر کرده باشد، هرچه اعمال حرص کند، هرچه فعالیت و دوندگی بیش از حد داشته باشد، به بالاتر از آن مقدر نمی تواند برسد. نتیجه این می شود که زهد محرومیت خارجی نمی آورد و حرص لذت بیش از مقداری که تقسیم شده، برای انسان ایجاد نمی کند یعنی زهد و حرص نه دست انسان را کوتاه می کند و نه به بهره بیشتری می رساند.

پرسش

۱ - امکان تصویر عقلی وضع خاص و موضوع له عام را شرح دهید.

۲ - بیان مرحوم آخوند(ره) و محقق عراقی(ره) را پیرامون عدم امکان وضع خاص و موضوع له عام توضیح دهید.

۳ - بیان محقق رشتی را پیرامون عدم امکان وضع خاص و موضوع له عام توضیح دهید.

۴ - نقد آخوند(ره) بر سخن محقق رشتی را بیان کنید.

۵ - نظر استاد پیرامون امکان وضع خاص و موضوع له عام را بیان کنید.

ص: ۳۰۷

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال بر امکان وضع عام و موضوع له عام

اشاره

امکان و تعقل دو قسم از اقسام اربعه، مورد قبول همه واقع شده است. اولین قسم، وضع عام و موضوع له عام بود که اگر واضع در مقام وضع لفظ، یک معنای کلی را تصور کند و لفظ را در برابر همان معنای کلی وضع کند، متصور معنای عامی باشد و موضوع له هم معنای عام؛ در این قسم، دو مطلب باقی مانده است: یکی از این دو مطلب، اشکالی است که در امکان و معقولیت همین قسم شده است. دومی، بیان مفصّل و مهمی است که مرحوم محقق عراقی (ره) درباره معنای وضع عام و موضوع له عام دارد که این معنا، مبنای کثیری از مسائل آینده ایشان هم هست و در حقیقت، در کثیری از مباحث آینده مبتلا به ما هم هست که باید ملاحظه کنیم.

مطلبی را شما در باب وضع می گوئید و مطلبی را هم منطقیین و فلاسفه می گویند که اگر این دو را باهم ضمیمه کنیم، نتیجه این می شود که وضع عام و موضوع له عام امکان ندارد و اشکالش هم در رابطه با موضوع له است، نه در رابطه با وضع. چون در وضع عام و موضوع له عام دو عنوان هست:

یکی «الوضع عام» و دیگری «الموضوع له عام». نظر این مستشکل در رابطه با موضوع له است.

مطلبی را شما در اصول می گوئید، واضع، در مقام وضع ناچار است که هم لفظ و هم معنا را تصور کند، یک طرف وضع به لفظ و طرف دیگرش به معنا مرتبط است. هم باید لفظ مورد لحاظ و

تصور قرار بگیرد و هم معنا.

ولی مطلبی که در منطق و فلسفه مطرح است، عبارت است از این که: تصور هر چیزی به معنای وجود ذهنی به آن چیز پوشاندن است. تصور، یعنی وجود ذهنی به متصور دادن، یعنی متصور را در وعاء ذهن موجود کردن. لذا وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی قرار گرفته است، ماهیت یک وقت در خارج وجود پیدا می کند در ضمن زید و عمرو و بکر، یک وقت هم در ذهن وجود پیدا می کند.

وجود ماهیت در ذهن، عبارت از تصور ماهیت و التفات ذهن به ماهیت است.

مستشکل می گوید: این دو حرف را کنار هم می گذاریم. از یک طرف می گوئید که واضع باید معنای موضوع له را تصور کند، اگر معنای موضوع له تصور نشود، نمی شود وضع تحقق پیدا بکند و از طرفی هم تصور المعنی، یعنی ایجاد المعنی فی الذهن. وجود، چه در خارج و چه در ذهن، ملازم با جزئیت است و به تعبیر فلاسفه مساوق با تشخیص است، هر کجا که وجود، تحقق پیدا کرد، جزئیت همراه اوست. اگر در خارج وجود پیدا کرد، جزئیت همراه اوست، اگر در ذهن هم یک ماهیتی وجود پیدا کرد، باز هم مارک جزئیت به او می خورد و مساوق با تشخیص و جزئیت است.

پس معنای متصور شما جزئی شد. برای این که در ذهن آمده و لباس وجود ذهنی پوشیده است. اگر جزئی شد، پس چرا شما می گوئید که موضوع له عام است؟ در کجا می توانیم تصور موضوع له عام داشته باشیم؟ اگر تصور نکرده، وضع تحقق پیدا کند که ممکن نیست و تا تصور کرد، لباس جزئیت به تن می کند، وقتی لباس جزئیت به تن کرد، از کلیت خارج می شود و از موضوع له عام بودن بیرون می آید. پس چطور می توانید شما یک معنای کلی را تصور کنید و لفظ را برای همان معنای کلی وضع کنید؟

پاسخ اشکال بر وضع عام، موضوع له عام

اگر دو مطلب را باهم ضمیمه کنیم، جواب کاملاً روشن می شود:

۱ - با تصور معنای عام، عام از عموم خارج می شود و عنوان وجود ذهنی پیدا می کند، وجود هم ملازم و مساوق با تشخیص و جزئیت است، اما وقتی معنای عام را در ذهنمان آوردیم، لفظ را برای آن معنای عام مقید به این که به ذهن آمده است، وضع نمی کنیم، قید به ذهن آمدن در معنای موضوع له دخالت ندارد، بلکه لفظ را وضع می کنیم برای آن معنایی که در ذهن آمده است، اما در ذهن آمدنش دخالت در موضوع له ندارد. وقتی که می خواهیم کلمه انسان را وضع کنیم، ناچاریم که حیوان ناطق را تصور کرده و حیوان ناطق را در ذهن بیاوریم و لباس وجود ذهنی به آن بپوشانیم، اما لفظ انسان را برای حیوان ناطقی که لباس وجود ذهنی به تن کرده است، وضع نمی کنیم، بلکه برای حیوان ناطق وضع می کنیم.

اگر در مقام وضع، نیاز داشته باشیم که حیوان ناطق را تصور کنیم و وجود ذهنی به او بدهیم،

معنایش این نیست که این وجود ذهنی در موضوع له هم نقش دارد. موضوع له حیوان ناطق است، اگر کسی از ما پرسید که قید وجود ذهنی در موضوع له انسان نقش دارد، می‌گوییم: نه. درست است که حیوان ناطق را تصور کردیم، اما لفظ را برای ذات متصور وضع کردیم، برای خود «حیوان ناطق» وضع کردیم، نه حیوان ناطق مقید به تصور و وجود ذهنی. اگر چنین چیزی در موضوع له نقش داشت، شما می‌توانید بگویید که موضوع له جزئی است، اما موضوع له که عبارت است از «المعنی الذی وضع اللفظ بازائه»، خود حیوان ناطق است. نه با قید این که در ذهن شما آمده است، نه با قید این که شما در مقام وضع چون نیاز داشتید او را تصور کنید. موضوع له حیوان ناطق است، اگر موضوع له قید تصور و وجود ذهنی همراهش نبود، موضوع له عام است، پس چطور می‌توانیم بگوییم که موضوع له خصوصیت دارد! کما این که وضع شما عام است. برای این که وضع عام، یعنی تصور العام، شما عام را تصور کردید، لفظ را هم برای عام وضع کردید، نه برای عام مقید به تصور، تا عنوان جزئی و عنوان خصوصیت پیدا کند.

۲ - در باب تصور، یک ملحوظ بالذات داریم و یک ملحوظ بالعرض، تصور و تصویر، به معنای صورہ الشیء است. لذا به یک عکس، کلمه تصویر اطلاق می‌کنید و می‌گویید که این تصویر فلان مرجع است. تصور معنایش این است که یک صورتی از شیء متصور در ذهن انسان می‌آید که این صورت در ذهن انسان است، ولی آینه آن متصور است و حاکی از آن متصور است و اگر غیر از این باشد، اصلاً معنا ندارد. شما چطور با یک موجود خارجی که با شما بیگانه است، ارتباط ذهنی برقرار می‌کنید؟ زیدی که در فاصله ده متری شما نشسته است، الان نگاه به او می‌کنید و تصور می‌کنید زید را، با این تصور، زید را از ده متری آوردی و در قلبت جا دادی. مگر زیدی که موجود فی الخارج است، می‌تواند در ذهن شما جا بگیرد؟ پس چطور شما زید را تصور می‌کنید؟ معنای تصور زید این است که مثل یک نقاش، یک نقش و صورتی از زید را در ذهنتان می‌آورید که این صورت، مورد توجه ذهن شماست، هر وقت بخواهی یاد زید کنی، به این صورت توجه می‌کنی و این صورت مرآت زید و حاکی از زید و عکس زید است، مثل عکسهایی که می‌بینی.

فرق تصور جزئی و کلی و اشتراک آنها

وقتی که زید را تصور می‌کنیم، دو مسأله وجود دارد: یکی آنکه در ذهن من است، یکی هم آنکه ده متری در خارج نشسته است و «نسمیه باسم زید»، اگر این دو نباشد، تصور تحقق پیدا نمی‌کند. در اصطلاح از آن صورتی که در ذهن شما وجود دارد، به ملحوظ بالذات تعبیر می‌کنند، یعنی آنکه اصالتاً و استقلالاً مورد توجه ذهن و نفس شماست و چون این صورت از آن موجود خارجی با فاصله ده متری حکایت می‌کند، از آن به ملحوظ بالعرض تعبیر می‌کنند. پس در هر تصویری، یک ملحوظ بالذات داریم و یک ملحوظ بالعرض.

در کلیات هم مسأله همینطور است. وقتی یک کلی را تصور می کنید، یک صورتی از این کلی در ذهن شما منتقش می شود و این صورت حاکی از آن کلی و مرآت برای آن کلی است. آن کلی اسمش ملحوظ بالعرض است و این صورتی است که مستقیماً مورد توجه نفس شما و مورد لحاظ نفس شماست، از آن تعبیر می کنند به ملحوظ بالذات.

با این که آن ملحوظ بالعرض، ملحوظ بالتبع است، لکن در مسأله وضع، اصالت از آن ملحوظ بالعرض است. برای این که اگر شما گفتید: «زید موجود فی الخارج» چه چیز موجود در خارج است؟ این که در ذهن شماست، این ملحوظ بالذات موجود فی الخارج است یا آنکه در فاصله ده متری نشسته است موجود فی الخارج است؟ ملحوظ بالذات شما صورت زید است، لکن آنکه به آن حکم می کنید که «بأنه موجود فی الخارج» همان زیدی است که در خارج نشسته است.

محمول در قضایای حملیه

قضایای حملیه ای داریم که محمول در آن قضایای حملیه یا معدوم است یا ممتنع. مثل: «شریک الباری ممتنع» که قضیه حملیه است. قضیه حملیه هم مثل قصه وضع می ماند، همانطوری که باید در باب وضع معنا تصور شود، در قضیه حملیه هم باید موضوع و محمول تصور شود. آدم نمی تواند چشمش را ببندد و تصور نکرده، در رابطه با موضوع و محمول، قضیه حملیه تشکیل دهد. پس وقتی که شما می گوئید: شریک الباری، تصور کردید شریک الباری را. معنای تصور شریک الباری وجود ذهنی به شریک الباری دادن است، شما می گوئید: «ممتنع» آن شریک الباری که وجود ذهنی به آن دادی، ممتنع نیست، شما به آن وجود دادید، چطور می شود ممتنع باشد؟ معلوم می شود که این ملحوظ بالذات نقش ندارد، آنکه در ذهن شما وجود پیدا کرد به عنوان صورت حاکیه از شریک الباری، این موضوع در قضیه حملیه واقع نشده است. موضوع در قضیه حملیه همان ملحوظ بالعرض است. ملحوظ بالعرض آن است که ذهن شما حکایت از او می کند و او ممتنع است. او امکان ندارد در خارج تحقق پیدا کند.

همینطور در قضایایی که «معدوم» به عنوان خبر در قضیه حملیه واقع می شود. شما می گوئید:

فلان چیز معدوم است در حالی که وقتی می خواهی این قضیه را تشکیل بدهی، باید آن شیء را تصور کنی تا تصور پیدا کرد، وجود پیدا کرد و تا وجود پیدا کرد، از دایره معدوم خارج می شود. پس چطور می گوئید که معدوم است؟ معدومیت روی این بار نشده است، معدومیت روی آن ملحوظ بالعرض بار شده است و او عبارت از ذات آن شیء است، با قطع نظر از وجود ذهنی و تصور شما.

پس، در تمام احکامی که در رابطه با این مسائل مطرح است، با این که آن ملحوظ اصلی ملحوظ بالعرض است، مع ذلک حکم روی او بار می شود. در باب وضع هم همینطور است. شما وقتی یک معنای عامی را تصور کردید، درست است که ملحوظ بالذات شما در ذهن شما وجود دارد، ملحوظ

بالذات شما مورد توجه نفس شماست، اما موضوع له، این ملحوظ بالذات نیست. موضوع له آن ملحوظ بالعرض است که او عبارت از نفس معنای کلی است، نفس حیوان ناطق است. پس حیوان ناطق مع گونه ملحوظا، موضوع له ملحوظ بالذات نیست، بلکه موضوع له ملحوظ بالعرض است و او ذات حیوان ناطق است.

پرسش:

۱ - اشکال وارد بر امکان وضع عام و موضوع له عام را بیان کنید.

۲ - پاسخ استاد از اشکال یاد شده را توضیح دهید.

۳ - فرق تصور جزئی و کلی و اشتراک آنها را شرح دهید.

۴ - مراد از موضوع در قضایایی که محمولش معدوم یا ممتنع است، چیست؟

ص: ۳۱۲

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

دو تصویر در نظریه مشهور در وضع عام و موضوع له عام

مرحوم محقق عراقی (ره) درباره نظریه مشهور توضیح بسیار جالبی دارد که آن را بازگو می کنیم:

گاهی واضع، وقتی می خواهد لفظ انسان را برای معنای انسان وضع کند، طبیعی لفظ انسان را برای طبیعی معنای «حیوان ناطق» وضع کند، دوجور می تواند معنا را تصور کند. گاهی انسان را به معنای مبهم و مجمل خودش در نظر می گیرد، ذات معنای انسان را در نظر می گیرد. انسان را خالی از هرگونه قید در نظر می گیرد، حتی خالی از قید اطلاق که اطلاق هم کنارش نباشد، عمومیت و سریان هم کنارش نباشد، همین نفس ماهیت انسان که در اصطلاح از او به ماهیت مقسمی لا بشرط تعبیر می شود، معنای لا بشرط مقسمی، ذات ماهیت است، هیچ خصوصیتی و قیدی، حتی قید اطلاق هم همراهش نیست.

گاهی معنای انسان را اینگونه تصور می کند و لفظ را در مقابل چنین معنای مجمل و مبهمی وضع می کند؛ اما گاهی ماهیتی را که می خواهد لفظ انسان را بر آن وضع کند، با خصوصیتی و قیدی ملاحظه کرده و آن قید اطلاق و سریان ماهیت در افراد است، عمومیت ماهیت است نسبت به افراد که این قید سریان و جریان هم در معنای موضوع له به عنوان قیدیت دخالت دارد.

پس، هر دو در حقیقت وضع عام و موضوع له عام است، اما در عین حال باهم فرق می‌کنند و ثمراتی هم بر آنها ترتب پیدا می‌کند، فرقی از نظر تصویر این است که در معنای اول، نفس الماهیه موضوع له است، هیچ چیزی جز ماهیت در معنای موضوع له دخالت ندارد، همان لا بشرط مقسمی موضوع له است؛ اما در معنای دوم، یک امر مقیدی که قیدش عبارت از اطلاق و سریان و جریان در افراد است، موضوع له واقع شده است.

ثمرات و نتایج دو تصویر در حقیقت وضع عام و موضوع له عام

این دو علاوه بر این که در مقام تصویر باهم فرق می‌کنند، ثمراتی هم بر آنها مترتب می‌شود.

یکی از ثمراتی که بر این دو قسم مترتب است، این است که قضیه «زید انسان» قضیه حملیه است و ملاکش همان اتحاد و هویت است، منتها اتحاد و هویت در وجود خارجی. زید، همین انسان موجود در خارج است. در وجود خارجی با انسان اتحاد دارد و هویت است بین زید و بین انسان در وجود خارجی. این که شما می‌گویید: «زید انسان» یک قضیه حملیه است و ملاک قضیه حملیه هم اتحاد و هویت در شایع صناعی نسبت به وجود خارجی است. اگر انسان در «زید انسان» را از قبیل قسم اول بدانید، یعنی ذات و ماهیت انسان، بدون این که هیچ قید و شرطی در کار باشد. اینجا بین زید و انسان، هویت و اتحاد وجود دارد. آیا زید انسان نیست؟ آیا زید با انسان اتحاد خارجی ندارد؟ بلا اشکال زید با ماهیت انسان در خارج متحد است. اما اگر «انسان» را به معنای دوم گرفتیم که قید اطلاق هم همراه ماهیت انسان باشد، یعنی «انسان المطلق و الساری فی جمیع الافراد»، دیگر نمی‌شود در «زید انسان» اتحاد و هویت وجود داشته باشد، چرا؟ برای این که زید، با ماهیت انسان متحد است، اما با انسان ساری در تمام افراد که اتحاد ندارد. اگر زید با انسان ساری در تمام افراد متحد است، در نتیجه باید با افراد هم متحد باشد. در حالی که مغایرت و مبانیت، بین افراد تحقق دارد.

اگر گفتید: «زید عمرو» این قضیه به صورت حقیقت باطل است، «لا یعقل أن یکون زید عمروا و لا عمرو بکرا» همانطوری که قضیه «زید عمرو» فاقد ملاک اتحاد و هویت است، شما اگر در «زید انسان» قید اطلاق و سریان و جریان در همه افراد را به ایشان اضافه کنید، بگویید: انسان مقید به این که ساری در تمام افراد است. اگر معنای انسان این شد، دیگر در «زید انسان» هویتی وجود ندارد، اتحادی در آن تحقق ندارد، بلکه مغایرت وجود دارد، مگر این که به مجاز قائل شوید، بگویید کلمه انسان که وضع شده است برای انسان مقید به قید سریان، این قید سریان را از او می‌زنیم و در حقیقت لفظ موضوع للکل را در جزء استعمال می‌کنیم، و استعمال لفظ موضوع للکل در جزء مجاز است. در حقیقت کلمه انسان را در یک معنای مجازی استعمال می‌کنیم، آن وقت اتحاد و هویت مثل همان قسم اول و صورت اول تحقق پیدا می‌کند.

پس یکی از ثمراتی که مترتب بر این دو قسم است، قضیه حملیه «زید انسان» است که روی قسم اول هیچگونه مجازی در کار نیست، اما در قسم دوم، اگر قضیه حملیه باشد، حتما باید مجازی در «انسان» مرتکب شویم و همینطور یکی از ثمراتی که مترتب بر این دو قسم است، حرفی است که در باب مطلق و مقید مطرح است که تقیید مطلق، مستلزم یک نوع تجوز در باب مطلق است یا این که تقیید مطلق موجب تجوز در باب مطلق نیست؟ اگر مولا- گفت: «اعتق الرّقه» و در ضمن دلیل دیگری گفت که «لا- تعتق الرّقه الکافره»، آیا این «لا تعتق الرّقه الکافره» مثل یک قرینه مجاز، قرینت پیدا می کند که «اعتق الرّقه» در رقبه مؤمنه مجازا استعمال شده است که تقیید مطلق مستلزم مجازیت در استعمال مطلق است یا تقیید مستلزم مجازیت نیست؟

پس، اگر رقبه را مثل انسان دارای یک معنای مبهم و مهملی بدانیم و بگوییم: رقبه، یعنی رقبه، حتی قید اطلاق و سریان هم در کنارش نباشد، رقبه به معنای «ذات الرّقه و لا بشرط مقسمی» باشد، نه به معنای «الرّقه المطلقه الساریه فی المؤمنه و الکافره». اگر رقبه چنین معنایی داشته باشد، تقیید مطلق مستلزم مجازیت در مطلق نخواهد بود. چرا؟ برای این که معنای «اعتق الرّقه» این نیست که سواء کانت کافره ام مؤمنه، رقبه همان معنای مبهم و مهمل رقبه را بیان می کند. گویا دو دال و دو مدلول داریم. «اعتق الرّقه» اصل و جوب عتق رقبه را بیان می کند و «لا تعتق الرّقه الکافره» دلالت می کند بر این که این رقبه، باید مؤمنه و غیر کافره باشد. آنجا که تعدد دال و مدلول در کار است، یک قسمت را یک دلیل دلالت می کند و یک قسمت دیگر را دلیل دیگری، پس اینجا تجوزی در کار نیست؛ اما اگر معنای «اعتق الرّقه» یعنی «اعتق الرّقه المطلقه الساریه فی المؤمنه و الکافره» که قید اطلاق و سریان هم در معنای رقبه نقش و دخالت داشت، وقتی با «لا تعتق الرّقه الکافره» برخورد می کنید، کأنّ ابتداء معارضه ای در کار است، منتها برای رفع معارضه دلیل مقید را قرینه بر تصرف در دلیل مطلق قرار می دهید. یعنی «لا تعتق الرّقه الکافره» قرینه می شود بر این که مراد از «اعتق الرّقه» یعنی «اعتق الرّقه المؤمنه» و این استعمال مجازی و در غیر موضوع له است. برای این که رقبه روی این فرض دوم، برای رقبه مطلقه وضع شده است، اگر در رقبه مؤمنه استعمال کنید، باید ملتزم به تجوز شوید.

نظریه محقق عراقی (ره) پیرامون وضع عام و موضوع له عام

محقق عراقی (ره) می فرماید: ما در وضع عام و موضوع له عام معنای سومی را قائل هستیم که ربطی به این دو قسمی که ذکر شد، ندارد. منتها برای بیان معنای سوم، یک مقدمه فلسفی را بیان می کنند که اجمالا عرض می کنم. آیا ماهیت اصالت دارد یا وجود؟ محققین و فلاسفه بزرگ نظرشان این است که وجود اصالت دارد و ماهیت یک امر اعتباری و انتزاعی است. در توضیح اعتباری و انتزاعی بودن ماهیت می فرماید: ما که می گوییم وجود اصالت دارد، اگر این وجود، در سیر جوهری

خودش به مرحله ای رسید که ما می بینیم این وجود، اشغال حیز می کند، یعنی نیاز به مکان دارد، وجودی است که «له افتقار الی الحیز و الی المکان» واقعیت مسأله روی اصالت الوجود این است که موجودی است که «شاغل للحیز» در مقابل موجوداتی که شاغل حیز نیستند. این موجود شاغل حیز که از واقعیت، به لحاظ وجودش برخوردار است، برای این که ما واقعیتی را غیر از وجود نمی بینیم.

اصالت را ما در اختیار وجود گذاشتیم، از این واقعیت تعبیر به جسم می کنیم، عنوان جسمی که در رابطه با این موجود شاغل حیز تعبیر می کنیم، آیا این جسم یعنی جسمیت این مفهوم و این ماهیت واقعیتی دارد؟ غیر از آن حقیقتی که موجود شاغل حیز به لحاظ واقعیت وجودی دارد؟

روی اعتباری بودن ماهیت، مسأله این است که ما این لفظ را به اعتبار این که حکایت می کند از این مرتبه وجودی که عبارت از واقعیت شاغل حیز است، به عنوان حکایت از او تعبیر به جسم می کنیم. پس جسم یک عنوان اعتباری و انتزاعی است، عنوان حاکی است که خودش هیچگونه واقعیتی ندارد و واقعیتش آن مرتبه وجودی جسم است که قوامش به شاغل حیز است، این یک مرتبه ای است از وجود. از این مرتبه که بالاتر می رود، چون وجود مراتب دارد، مراتبش از نظر ضعف و کمال و شدت و ضعف خیلی متفاوت است، (بلکه در تعبیر ایشان که من یادم نیست که در فلسفه چنین تعبیری شده باشد اینجور دارد که مراتب وجود ما لا نهاییه له است) یک مرتبه که بالاتر می رود، این موجود شاغل حیز عنوان نمو پیدا می کند، عنوان نباتی در آن تحقق پیدا می کند که این مرتبه وجودی کاملتر از آن مرتبه قبلی است که مجرد شاغل حیز بوده است، در این مرتبه هم شاغل حیز وجود دارد و هم مسأله رشد و نمو تحقق دارد. اما وقتی ما می خواهیم از این واقعیت به یک عبارتی حکایت کنیم و یک عنوانی را ناظر بر این واقعیت قرار بدهیم، با یک عنوان اعتباری از او تعبیر به «جسم نامی» می کنیم یا تعبیر به «نبات» می کنیم. اما این تعبیر، خودش واقعیتی ندارد، پشت این عبارت، غیر از واقعیت وجودی و مرتبه ای از وجود، واقعیت دیگری نهفته نیست. این عبارت حکایت دارد از آن مرتبه کاملتر از مرتبه قبلی که عبارت از شاغل حیز است.

در مرحله بالاتر، به مرحله حیوانیت می رسد، می بینیم وجوداتی هست که هم شاغل حیز در آنها هست و هم رشد و نمو و هم حساسیت و تحرک بالاراده در آنها وجود دارد. این یک واقعیت وجودیه است، یک مرتبه کاملتر از دو مرتبه قبلی، واقعیتش همین واقعیت وجودیه ای است که محسوس و ملموس است، منتها در مقام تعبیر وقتی ما می خواهیم عبارتی را به عنوان حکایت از این مرتبه وجودیه به کار ببریم، کلمه حیوان را به کار می بریم، اما به این معنا نیست که پشت کلمه حیوان یک واقعیتی هست. این حیوان «مفهوم یدلنا علی المرتبه الخاصه الوجودیه الی هی اقوی من المرتبتین السابقتین» از آن دو مرتبه قبلی مقامش بالاتر و مرتبه اش کاملتر است. از مرحله حیوانیت که می گذریم، می رسیم به مرتبه انسانیت که اقوی از مرتبه قبلی هم هست. برای این که در این مرتبه، ناطقیت هم مطرح است که عبارت از مرتبه خاص وجودی است که اقوی از مراتب گذشته است و

وقتی که ما کلمه «انسان» را به کار می‌بریم، فقط نقشی که دارد این است که حکایت از این مرتبه وجودیه می‌کند. واقعیت مال محکی است، انسان به عنوان حکایت و به عنوان یک مفهوم اعتباری و مفهوم انتزاعی نقش دارد، نه این که پشت کلمه انسان، یک واقعیت دیگری نهفته باشد که ما از او تعبیر بکنیم به ماهیه الانسان و ماهیت را در مقابل آن مرتبه خاصه وجودیه دارای نقش بدانیم.

اینجا که می‌رسیم، مسأله انسان از نظر واقعیت خارجی که عبارت از وجود است، با مراتب قبلی مسأله اش روشن است که یک مرتبه ای است اقوی از آن مراتب. اما بحث این است که آیا این مرتبه در رابطه با افرادش چه نقش دارد؟ افرادی که در تحت این مرتبه هستند، مثلاً زید و عمرو و بکر و خالد، در یک جهت جامعه خاصه ای مشترک هستند. اما زید و بقر در آن جهت دیگر اشتراک ندارند، اینجا این مسأله را چگونه باید حل کرد؟ از طرفی ماهیت را به عنوان واقعیت نمی‌شناسیم، اصالت را برای وجود قائل شدیم و الفاظ ماهیت را که به عنوان حکایت از این مراتب که چیز بسیار کم رنگ و بی ارزشی هست، دارای نقش دانستیم و از طرفی می‌بینیم که زید و عمرو و بکر و خالد، به نام افراد انسان، در یک جهت جامعه ای مشترک هستند.

در حقیقت، آنها که با ماهیت سروکار دارند، می‌گویند: زید و عمرو و بکر، در ماهیت انسان مشترک هستند. اما شما که برای ماهیت هیچ حسابی باز نمی‌کنید و هرچه را که هست و نیست، روی وجود پیاده می‌کنید، وجود هم که در حقیقت ملازم با تشخیص است، پس از طرفی برای غیر وجود، حسابی باز نکردیم و از طرفی می‌گوییم: زید و عمرو و بکر و خالد یک جهت جامعه دارند!! آیا مثل رجل همدانی بگوییم: حساب کلی با افراد، مثل حساب یک پدر است با صدتا فرزند که کلی را به جای یک پدر بنشانیم و وجودات و افراد را به جای فرزندان این پدر بنشانیم، نتیجه اینطوری شود که کلی طبیعی خودش یک وجود واحد دارد، افرادش هم وجودات متعدده دارند. همانطوری که پدر و فرزند وجودشان متغایر است، وجودات کلی طبیعی هم با خود کلی طبیعی متغایر باشد. کلی طبیعی مثل حیوانی که تمام افراد خودش را زیر بال و پر خویش جمع کرده است.

ایشان می‌فرماید: این حساب را ما باز نمی‌کنیم، اینجوری حساب باز می‌کنیم که هر یک از وجودات طبیعت، هم پدر است و هم فرزند. در نتیجه به اندازه وجودات طبیعت، هم آباء داریم و هم اولاد. «کل فرد آب و ولد» معنایش این است که بگوییم: «زید حصه من الانسان و سهم من سهام کثیره للانسان» این تقریباً جهت ابوتش هست، جهت ولدیتش هم، آن خصوصیات فردیه ای است که در زید وجود دارد که اگر بخواهیم زید را معنا کنیم، اینجوری می‌گوییم: «زید مرکب من حصه من الانسان و من خصوصیات الفردیه» و «عمرو مرکب من حصه اخری من الانسان» نه همان حصه بلکه حصه دیگری است از انسان و قید دیگرش خصوصیات فردیه عمرو است و «بکر مرکب من حصه ثالثه من الانسان مع خصوصیات الفردیه» به اعتبار این که هر کدام یک سهمی از انسانیت دارند، مثل سهمهایی که من و شما از شهریه داریم، بدین جهت ابوت دارد و به اعتبار خصوصیات فردیت، جنبه

کأنّ از ایشان سؤال می شود که بالاخره لفظ انسان برای چه چیزی وضع شده است؟ لفظ انسان که شما آن را میلیاردها تکه و پاره کردید و برای هر فردی یک حصه ای و یک سهمی قائل شدید، کلمه برای چه چیز وضع شده است؟ می فرماید: برای مجموعه این حصه است، برای یک وجود سعی منطبق بر تمام این حصه است. یعنی یک معنای وسیعی دارد که هم بر حصه زیدیه صدق می کند و هم بر حصه عمرویه تطبیق می کند، هم بر حصه خالدیه تطبیق می کند. نه به معنای مجموعه الحصه است، بل بمعنی وسیع شامل للحصه هست که کل حصه انسان.

طرح شبهه امکان ملاحظه تمامی حصص و پاسخ آن

اگر کسی اشکال کند که واضع در مقام وضع، چطور می تواند تمامی این حصص را در نظر بگیرد؟ ما به او می گوییم: همان حرفی را که شما در قضیه حقیقه می گوید، اینجا هم بگویید. در قضیه حقیقه چطور افراد موجوده و افراد بعدیه، همه را موضوع حکم قرار می دهد؟ آیا معنایش این است که دانه دانه افراد را ملاحظه کرده است یا معنایش این است که اجمالا ملاحظه کرده است و همین ملاحظه اجمالی در تشکیل قضیه حقیقه کافی است؟ همین را اینجا می گوییم. اگر انسان را برای یک معنای «وسیع شامل للحصه المتعدده علی حسب تعدد الافراد» وضع می کند، لازم نیست که تمامی این حصه ها، دانه دانه مورد نظر و ملاحظه او قرار بگیرد. بلکه همان نظر اجمالی که متوجه حصص هست، در مقام وضع کفایت می کند.

نتیجه اینطور شد که معنای این که می گوییم: انسان وضعش عام و موضوع لهش عام است، این نیست که ماهیت انسان را در نظر گرفته است و برای ماهیت وضع کرده است، ماهیت که دروغ است، ماهیت یک امر اعتباری و امر انتزاعی است؛ بلکه مقصود همین است که کلمه انسان برای معنای ساری و منطبق با تمام حصه ها که به نحو اجمال ملاحظه شده اند، وضع شده است و «هذا معنی الوضع العام و الموضوع له العام».

کلمه حصص در تعبيرات ایشان متعدد ذکر شده است، دقت بفرمایید تا ببینیم بیان ایشان قابل قبول هست یا نه؟

پرسش

۱ - دو تصویر پیرامون وضع عام و موضوع له عام را بیان کنید.

۲ - نظریه مرحوم محقق عراقی (ره) را پیرامون وضع عام و موضوع له عام بیان کنید.

۳ - شبهه امکان ملاحظه تمامی حصص و عدم امکانش را توضیح دهید.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نقد بیان محقق عراقی (ره) در وضع عام و موضوع له خاص

بیانی را که از محقق عراقی (ره) نقل کردیم که معنای جدیدی دربارهٔ وضع عام و موضوع له عام بود و بر این مبنا، مطالب زیادی را ایشان در اصول مبتنی کرده اند. آیا این بیان صحیح است یا نه؟ در حقیقت دو قسمت این بیان، باید ملاحظه شود.

این که ایشان می فرمایند که هر فردی از افراد انسان، دارای حصه و سهمی است از انسان و افراد متعدده به تعدد خودشان، دارای تعدد حصص، سهمهای مختلف و حصه های متعدد هستند، آیا این معنا درست است؟ آنچه را که در رابطه با کلی طبیعی و افراد کلی طبیعی می شناسیم، آیا عبارت از همین نحو است که ایشان ذکر می کنند یا این که تحقیق مطلب همان جهتی است که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) اشاره فرمودند و من با تفصیل بیشتری تحقیق ایشان را عرض می کنم. مقدمتا این قضیه حملیه «زید انسان» که در حقیقت این متفق علیه است که یک قضیه حملیه صحیحه است و حملش هم حمل شایع صناعی است، قبول داریم، یعنی ملا-ک در این حمل، اتحاد در وجود و در خارج است، اما اتحاد بین چه چیز و چه چیز تحقق دارد؟

انسانی را که به عنوان محمول در «زید انسان» قرار می دهیم، آیا در معنای آن انسان، تصرفی می کنیم یا انسان به همان معنای واقعی خودش اتحاد وجودی با زید پیدا می کند؟ اگر دربارهٔ زید به

عنوان فرد انسان، معتقد باشیم که «زید حصه و سهم من الانسان» اگر مسأله حصه را در رابطه با افراد انسان بپذیریم، در «زید انسان» آیا قضیه به همین صورت است؟ چون معنای «زید انسان» یعنی زید با معنای حقیقی لفظ انسان، اتحاد در وجود دارد. یعنی زید در خارج، همان انسان کامل است، همان انسان موضوع له لفظ زید است. این که در منطق می گویند: «کلی طبیعی یوجد به وجود افراده» معنایش این است که اگر فردی از افراد کلی طبیعی در خارج تحقق پیدا کرد، تمام کلی طبیعی است، تمام انسان است، او تمام معنایی است که لفظ انسان برای او وضع شده است. کلی طبیعی، یعنی «ما وضع له لفظ الکلی الطبیعی بأجمعه و بتمامه و بکماله و یوجد به وجود فرد ما» زید اگر در خارج وجود پیدا کرد، انسان کامل در خارج تحقق پیدا کرده است. اگر عمرو علاوه بر زید تحقق پیدا کرد، دو انسان کامل تحقق پیدا کردند. اگر بکر علاوه بر زید و عمرو، در خارج وجود پیدا کرد، سه انسان کامل در خارج تحقق پیدا کرده است.

«زید و عمرو انسانان لا- حصتان من الانسان» دو انسان هستند، دو انسان کامل هستند، یک فرد آینه تمام نمای کلی طبیعی است، این نشان دهنده مجموعه کلی طبیعی است. اینطور نیست که اگر یک کلی طبیعی، افراد متعددی داشته باشد، بگوییم: همه این افراد باید جمع بشوند تا کلی را نشان بدهند. لازمه حصه التزام به چنین معنایی هست که اگر بخواهد انسان کامل تحقق پیدا کند، انسان کامل یعنی مجموعه حصص، مجموعه سهم ها مثل سایر موارد؛ با این که ما این مطلب را نه می توانیم ملتزم بشویم و نه در منطق این مسأله مورد قبول واقع شده است، این یک مسأله مسلمی است که «زید تمام الانسان، عمرو تمام الانسان، بکر تمام الانسان» و قضیه حملیه «زید انسان» هیچگونه تجوزی در آن راه پیدا نمی کند و لازم نیست که ملتزم به مجازیّت شویم.

ما معتقدیم: آنکه اتحاد وجودی با زید پیدا می کند، همان ما وضع له لفظ الانسان است و به تعبیر دیگر همان انسان کامل که مسأله حصه در او مطرح نیست. اما اگر ما ملتزم به حصه بشویم، باید در معنای «زید انسان» بگوییم: «زید حصه من الانسان» و «عمرو انسان» یعنی: «عمرو حصه من الانسان» و الا اگر کلمه حصه در کار نیاید، هیچگونه اتحاد وجودی بین انسان کامل و بین زید نمی تواند تحقق پیدا کند.

پس پیرامون یک شعبه کلام ایشان در رابطه با کلی طبیعی و فرد، نحوه ارتباط بین کلی طبیعی و فرد، نمی توانیم افراد را به عنوان حصص مطرح کنیم. هر فردی یک کلی کامل است، بدون وصف کلیت. یعنی ذات کلی و انسان کامل با قطع نظر از مفهوم کلیت که جای مفهوم کلیت ذهن است و ما هم تعبیر به کلی طبیعی می کنیم، همان ذات کلی طبیعی مراد و مقصود ماست. پس یک قسمت از سخن ایشان به هیچ وجه نمی تواند مورد قبول واقع شود.

اما قسمت دوم، بیان شما مسأله را برای ما روشن نکرد، شما به اصاله الوجود قائل شدید و گفتید:

وجود را در خارج در افراد ملاحظه می کنیم، لفظ انسان هم، برای آن واقعیت وضع شده و حکایت از

آن واقعیت وجودیه می کند، می گوییم: آن واقعیت وجودیه چیست؟ شما می گویید: وجود سعی و منتشر در افراد و وجود منبسط بر افراد. از شما سؤال می کنیم: فرض کنید یک کلی داریم که هزار فرد در خارج بیشتر ندارد و نخواهد داشت. الان چندتا واقعیت خارجیه داریم؟ این هزار فردی که در خارج تحقق دارد، آیا واقعیت خارجیه عبارت از همین هزارتاست؟ اگر بگویید: واقعیت خارجیه همین هزارتاست، می گوییم: پس آن موضوع له لفظ انسان که به عنوان قدر جامع بود و قدر جامع هم به قول شما دارای حقیقت و واقعیت است، او کجاست؟ اگر بگویید: موضوع له لفظ انسان ماهیت است، که فرض این است که شما اصاله الماهیه را کنار گذاشتید، روی مبنای اصاله الوجود پیش آمدید.

سؤال می کنیم: آیا با وجود هزار فرد، هزار واقعیت داریم یا بیش از هزار واقعیت داریم؟ اگر بگویید: ما بیش از هزار واقعیت نداریم، می گوییم: آن واقعیتی که لفظ انسان به عنوان یک وجود سعی منتشر در افراد، برای او وضع شده است، کجاست؟ و اگر بگویید: اینجا که هزار فرد وجود دارد، هزار و یک واقعیت داریم، همانطوری که کلام ایشان دلالت می کند، هزار فرد به عنوان هزار واقعیت فردی مطرح است، یک واقعیت هم به عنوان جامع و آنچه که به نحو سعه و انتشار منتشر در افراد است. پس اگر هزار فرد وجود دارد، واقعیت هزار و یک واقعیت است. هزار واقعیتش در رابطه با افراد، یک واقعیت هم در رابطه با آن قدر جامع واقعیت دار که موضوع له لفظ انسان است.

اگر شما این مطلب را ملتزم شوید، عین همان چیزی است که رجل همدانی ملتزم شد. شما به صراحت گفتید که مسأله طبیعی، مسأله آب و اولاد نیست، بلکه مسأله آباء و اولاد است، یعنی به عدد کل ولد آب تحقق دارد. اما اضافه بر ولد دیگر ابی وجود ندارد. اگر هزار ولد وجود دارد، در دامن او هزار اب وجود دارد. اما در کنارش یک اب اضافی که خالی از ولدیت و فردیت باشد، وجود ندارد.

لازمه این که شما می گویید: در کنار هزار فرد، هزار و یک واقعیت وجود دارد، این است که آن یک واقعیت به منزله الاب لهذه الاولاد است و ابی است که دیگر لا یکون ولد، «اب محض خال عن البنوه و الولدیه»؛ اگر مسأله چنین است، شما و از فرار کردید، خودتان از این حرف رجل همدانی دوری جستید، شما مسأله آباء و اولاد را مطرح کردید، نه مسأله آب واحد و اولاد متعدده را.

آنجا که هزار فرد وجود دارد، آیا هزار واقعیت است یا هزار و یک واقعیت؟ اگر بگویید: هزار واقعیت است، می گوییم: واقعیت جامعی که لفظ انسان بر او وضع شده است، کجاست؟ اگر بگویید:

هزار و یک واقعیت است، برخلاف مبنای اصاله الوجود است.

بیان استاد پیرامون تحقق کلی طبیعی در خارج

ممکن است که شما سؤال کنید: بالاخره اصاله الوجود را شما قبول دارید یا نه؟ اگر اصاله الوجودی شدید، مسأله افراد را در رابطه با کلی طبیعی چگونه حل می کنید؟ با توجه به این که مسأله

کلی طبیعی با افراد، مسأله حصص نیست، مسأله این است که «کل فرد تمام الکلی الطبیعی، الزید انسان کامل لا حصه من الانسان و عمرو انسان آخر کامل ایضا لا حصه من الانسان». پس از یک طرف ما این مطلب را قائل هستیم، از طرفی ما قائل به اصاله الوجود هستیم. معنای اصاله الوجود این است که شما غیر از این افراد، برای چیزی نمی توانید واقعیتی قائل باشید. هزار فرد، هزار واقعیت. در رابطه با کلی طبیعی چطور؟ هزار انسان، هزار واقعیت انسان. پس هم هزار فرد است و هم هزار واقعیت انسان است، یعنی هزار انسان کامل است و غیر از هزار، واقعیتی نداریم. معنایش این نیست که بیش از هزار واقعیت را قائل هستیم.

ما می گوئیم: هر فردی واقعیت انسانی را دارد و از طرفی خصوصیات فردیه و عوارض فردیه را دارد. در واقعیت انسانی، انسانها مشترک هستند و در بین عوارض و خصوصیات فردیه مغایرت و تباین تحقق دارد. لذا اگر در مقایسه با کلی حساب کنیم، می گوئیم: «زید و عمرو انسانان» اما اگر در مقایسه با خصوصیات فردیه ملاحظه کنیم، بینشان مغایرت و مابینت کامل تحقق دارد. پس اینطور نیست که اگر اصاله الوجود را قائل شویم، راهی غیر از مسأله حصصی که ایشان بیان کردند، نداشته باشیم. هم واقعیت مال وجود است و هم کلی طبیعی در خارج به وجود فرد وجود پیدا می کند و هر فردی، تمام کلی طبیعی و دارای عوارض فردیه و عوارض مشخصه است و هیچ تالی فاسدی بر این معنی ترتب ندارد.

لذا این طور نیست که اگر ما اصاله الوجودی شدیم، باید معنای دیگری درباره وضع عام و موضوع له عام قائل شویم! همان معنای معروف و مشهور را قائل می شویم و در جای خودش می توانیم اصاله الوجودی باشیم.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که وضع عام و موضوع له عام ممکن است، وضع خاص و موضوع له خاص هم ممکن است و برخلاف تفصیل مرحوم آخوند(ره)، عقیده ما این شد که وضع خاص و موضوع له عام هم امکان دارد، لکن عکسش امکان ندارد.

تبیین امکان وقوعی اقسام چهارگانه

در مقام سوم در این بحث می کنیم که این اقسام ممکنه در مقام دوم، آیا وقوع هم دارد یا ندارد؟ آیا مصداق دارد یا ندارد؟ برای این که امکان دارد که یک شیء ممکن در خارج وقوع نداشته باشد، در عین این که امکان دارد. در رابطه با وضع عام و موضوع له عام هیچ مناقشه ای نیست که وقوع دارد و مثالش اسماء اجناس است. رجل، مرأه، انسان، حیوان اما وضع خاص و موضوع له خاص، ممکن است بگویید که وقوعش جای تردید نیست، اعلام شخصیه مثل زید و عمرو و بکر و حسن و تقی و عباس، وضعشان خاص و موضوع لهشان خاص است، یعنی واضح و نامگذار معنای جزئی را در نظر گرفته است و لفظ زید را برای آن معنای جزئی وضع کرده است. می گوئیم: اینها درست است، اما

یک شبهه قویی است که دو مقدمه دارد:

۱ - موجود ذهنی، با وصف وجودش در ذهن، مابین با موجود خارجی با وصف وجودش در خارج است. برای این که و ذهن خارج، قسیم یکدیگر هستند، مثل انسان و بقر می مانند. همانطوری که انسان و بقر، قابل اجتماع نیستند، امکان ندارد که موجود در ذهن و موجود در خارج باهم جمع شوند و وصف وجود در ذهن و وجود در خارجشان محفوظ بماند. در بیشان مغایرت و تباین کامل تحقق دارد.

۲ - وجود ذهنی عبارت از تصور شیء و التفات نفس است و در وجود ذهنی دو تا ملحوظ داریم، یک ملحوظ بالذات داریم و یک ملحوظ بالعرض. ملحوظ بالذات، آن صورت ذهنی و نقشی است که شما از آن شیء متصور در ذهن می آورید، آن شیء متصور کلی باشد یا جزئی، در این جهت فرق نمی کند که آنچه نفس شما به او توجه دارد و مورد ملاحظه نفس شماست، اولاً و بالذات، آن صورت ذهنیه ای است که از آن متصور در ذهن شما مرتسم است و منتقش است و آن شیء به عنوان ملحوظ بالعرض مطرح است. این یک قاعده کلی است در باب وجودات ذهنیه که دو ملحوظ دارد. ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض.

در پاسخ کسی که می گوید: شما لفظ زید را برای چه چیزی وضع کردید، می گوئید: برای جزئی، یعنی موجود. برای این که موجودیت مساوق با جزئیت و تشخیص است. آنگاه سؤال می کند: برای موجود ذهنی و آن ملحوظ بالذات کلمه زید را وضع می کنید یا برای موجود خارجی که عبارت از آن ملحوظ بالعرض است؟ به عبارت روشنتر، آیا لفظ زید برای این موجود در خارج وضع شده است که موجودیت در خارج مساوق با جزئیتش است یا لفظ زید برای آن صورتی که از این موجود خارجی در ذهن شما مرتسم و منتقش است، وضع شده است؟ هر دو اشکال دارد. اگر بگوئید: لفظ زید را برای این ملحوظ بالذات وضع کرده است، برای این صورت مرتسمه در نفس وضع کرده است، به موجود خارجی دیگر نمی توانید زید بگوئید، پس «زید موجود فی الخارج» غلط است.

برای این که براساس مقدمه اولی، موجود ذهنی مابین با موجود خارجی است.

اگر برای ملحوظ بالعرض و موجود خارجی وضع شده است، می گوئیم: جهت منطقی قضیه حملیه «زید موجود فی الخارج» چیست؟ جهت بعضی از قضایا ضرورت است و بعضی دیگر امکان و برخی فعلیت است که از اولی به قضیه ضروریه و از دومی به قضیه ممکنه و از سومی به قضیه مطلقه تعبیر می کنند. «الانسان حیوان ناطق» قضیه ضروریه است، حیوان ناطق بودن برای انسان ضرورت دارد، یعنی «لا یمکن الانفکاک بین الانسانیه و بین الحیوان الناطقیه» و «الانسان موجود» قضیه ممکنه است. وجود برای انسان ضرورت ندارد، «یمکن أن یتصف الانسان بالوجود و یمکن أن لا یتصف الانسان بالوجود». اما جهت «زید موجود» چیست؟ ناچارید بگوئید: جهتش امکان است. برای این که همانطوری که وجود برای انسان ضرورت ندارد، برای زید هم ضرورت

ندارد. زیرا زید هم یکی از مصادیق انسان است.

پس «زید موجود» قضیه ممکنه است، از شما سؤال می‌کنیم: زید را برای ما معنا کنید، اگر زید، یعنی این موجود خارجی، می‌گوییم: این موجود خارجی، وجود خارجی هم جزئش هست یا نه؟ اگر بگویید: جزئش نیست، پس معنا جزئی نشده است. اگر جزئش شد، زید یعنی «هذا الشيء الموجود في الخارج». اگر شما به جای زید، قضیه حملیه را اینجوری تشکیل دهید، به جای «زید موجود فی الخارج» گفتیم: «هذا الشيء الموجود في الخارج موجود في الخارج» این ممکنه است یا ضروریه بشرط المحمول؟ در هر قضیه حملیه، اگر تقید به محمول را در ناحیه موضوعش اخذ کردید، ضروریه می‌شود. اگر شما گفتید که «زید قائم» این قضیه ممکنه است، اما اگر گفتید: «زید القائم قائم» قضیه ضروریه است. برای این که «زید القائم» می‌شود غیر قائم باشد. «زید القائم» برای زید، قیام ضرورت ندارد، اما برای زید مقید به قیام، قیام ضرورت دارد و اصطلاحاً این را ضروریه بشرط المحمول می‌گویند.

پس، اگر گفتید: زید یعنی «هذا الشيء الموجود في الخارج» این قید موجودیت در خارج هم دخالت در معنای زید دارد که باید داشته باشد، و الا جزئی نیست، قضیه «زید موجود فی الخارج، قضیه ضروریه». برای این که زید، یعنی «هذا الشيء الموجود في الخارج موجود في الخارج» که قضیه ضروریه است و نمی‌توانیم آن را قضیه ممکنه قرار دهیم، درحالی که مسلم است که «زید موجود» مثل «الانسان موجود» می‌ماند، همانطوری که «الانسان موجود» قضیه ممکنه و جهتش امکان است، زید موجود هم جهتش امکان است. پس چگونه این قصه را حل می‌کنید که از یک طرف می‌گویید: موضوع له زید موجود خارجی به وصف وجود در خارج است، از طرف دیگر هم می‌گویید: این قضیه ممکنه است.

از طرفی می‌توانیم بگوییم که زید پیش از ۷۰ سال نبود، اگر زید عبارت از این شیء مقید به موجودیت در خارج است، شیء مقید به موجودیت در خارج امتناع دارد که عدم برای او تحقق داشته باشد. جانب وجود ضرورت دارد و جانب عدم امتناع دارد. اگر برای موجود ذهنی باشد، پس «زید موجود فی الخارج» دروغ است و اگر برای موجود در خارج باشد، باید «زید موجود» قضیه ضروریه بشرط المحمول باشد، درحالی که نیست. این مسأله را چگونه حل کنیم؟

به عبارت علمی: این جزئیتی که در معنای زید قائل هستید، آیا جزئیت خارجی است یا جزئیت ذهنیه؟ جزئیت خارجی آن اشکال را دارد، قضیه ممکنه را ضروریه می‌کند و جزئیت ذهنیه اش هم سبب بطلان «زید موجود فی الخارج» است. پس معنای وجود زید چیست؟

پاسخ استاد به شبهه اعلام شخصیه

در رابطه با حل این اشکال باید بگوییم: زید برای معنای جزئی وضع نشده است. برای کلی وضع

شده است که مصداقش منحصر به فرد است. در بعضی از الفاظ داریم، ولو این که به صورت اضافه است، واجب الوجود، این اضافه است، مثل یعنی مضاف و مضاف الیه دارد، واجب الوجود یک مفهوم کلی دارد. اگر از شما پرسند که «ما معنی واجب الوجود» یک معنای کلی می کنید، اما مصداق این معنای کلی در خارج یک فرد بیشتر نیست و هو الله تبارک و تعالی که مفهوم کلی است، ولی مصداق منحصر در شخص است. در اعلام شخصیه می گوئیم: در موضوع له لفظ زید، وجود نقش ندارد، نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی. در موضوع له جزئیت نقش ندارد؛ لکن عناوینی در موضوع له مجتمع است که کلی است، اما وقتی می خواهد پیاده شود، غیر از این مصداق خارجی نمی تواند، مصداق داشته باشد، اما معنایش این نیست که این مصداق خارجی به عنوان جزئیت موضوع له است. مثلاً کسی که خداوند به او اولین فرزند را می دهد و پسر هم هست، بگوئیم کلمه زید برای عنوان فرزند ذکور متصف به اولیّت مع کون أبیه فلان، وضع شده است، این عنوان کلی است. کلمه وجود در آن نیست، نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی، اما همین کلی در خارج غیر از این موجود خارجی نمی تواند مصداق داشته باشد.

پس، اعلام شخصیه مصداق وضع خاص و موضوع له خاص نیست. برای این که خصوصیت یا در ضمن وجود خارجی است یا در ضمن وجود ذهنی و هر دو مواجه با اشکال است. مرحله تصور و امکانش در جای خودش محفوظ است، اما خارجاً وقوع ندارد، مثال نمی توانیم برایش پیدا کنیم، مثال را به عنوان اعلام شخصیه مطرح کردند، با این حسابی که کردیم اعلام شخصیه نتوانست مثال وضع خاص و موضوع له خاص واقع شود. در نتیجه این شبهه در اینجا قوی است و راه فرار از این شبهه هم نیست، جز این که مسأله را روی عناوین کلیه ببریم، ولو این که مصداقش انحصار به فرد دارد.

پرسش:

۱ - نقدهای دو گانه استاد بر بیان محقق عراقی (ره) را توضیح دهید.

۲ - بیان استاد پیرامون تحقق کلی طبیعی در خارج را توضیح دهید.

۳ - امکان وقوعی وضع عام، موضوع له عام را وضع خاص، موضوع له خاص را توضیح دهید.

۴ - پاسخ استاد به شبهه اعلام شخصیه را توضیح دهید.

ص: ۳۲۵

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تبیین وضع اعلام شخصیه

ترتیب بحث ما به این کیفیت بود که در مسأله وضع، اول تعریف وضع و حقیقت وضع را بررسی کردیم و در مرحله دوم، نوبت به تقسیم وضع رسید که گاهی وضع عام و موضوع له عام است و گاهی وضع خاص و موضوع له خاص و گاهی وضع عام و موضوع له خاص و چهارم وضع خاص و موضوع له عام است. سه قسم از این چهار قسم قابل تصور و امکان پذیر بود، و یک قسمش ممتنع.

در آن قسم ممتنع، بین مرحوم آخوند(ره) و آنچه به نظر قاصر ما می رسید، اختلاف وجود داشت که آن قسم ممتنع کدام است.

یکی از اقسام ثلاثه ای که امکانش مسلم بود و شاید احدی در آن تردید نکرده بود، عبارت است از وضع خاص و موضوع له خاص. معنایش عبارت از این است که واضع هرکسی باشد و به هر کیفیتی، یک معنای جزئی را تصور کند و لفظ را در برابر همان معنای جزئی وضع کند که بین وضع و موضوع له، هیچگونه اختلافی تحقق ندارد، هر دوی آنها جزئی است، همان معنای جزئی را که تصور کرده و در ذهن آورده، لفظ را هم برای آن وضع کرده است.

امکان آن خیلی روشن است و جای بحث نیست؛ اما بحث در مثال وضع خاص و موضوع له خاص است. برای اعلام شخصیه، زید، عمرو، بکر را مثال زده اند، پدر زید وقتی که می خواسته نام

گذاری کند، معنای جزئی را در نظر گرفته، لفظ زید را هم برای همان معنای جزئی وضع کرده است.

معنای جزئی متصور و همان معنای جزئی هم موضوع له است، پس هم وضعش خاص است و هم موضوع له آن خاص است.

وضع خاص و موضوع له خاص و اشکالات آن

اشکال مهمی در اینجا وجود دارد که مبتنی بر دو مقدمه است که در بحثهای گذشته مفصّل روی آنها بحث کردیم، لیکن اجمالا عرض می‌کنیم که با توجه به این دو مقدمه، این اشکال مهم در اینجا توجه پیدا می‌کند.

میان موجود در ذهن با موجود در خارج به وصف این که آن در ذهن است و این در خارج است، کمال مغایرت و مبادت وجود دارد. این زیدی که در حیات این مدرسه راه می‌رود، با وصف وجود در خارج، شما نمی‌توانید او را در ذهن بیاورید، صورت حاکیه ای از این زید در ذهن شما تحقق پیدا می‌کند و همین طور موجود ذهنی به وصف این که در ذهن تحقق دارد و با قید این که در ذهن موجود است، معنا ندارد که در خارج وجود پیدا کند.

زیرا وجود ذهنی بر فرضی که واقعیت داشته باشد که محققین قائل هستند، نوعی از وجود در مقابل وجود خارجی است، یعنی «الوجود علی قسمین: ذهنی و خارجی» و معنا ندارد که بین دو قسم اجتماع و اتحاد تحقق پیدا کند. همان طوری که انسان و بقر، دو نوع از حیوان هستند، یعنی فصل هر کدام غیر از فصل دیگری است و مشخصه هر کدام غیر از مشخصه دیگری است. «و لا یعقل اجتماع نوعین: الانسان و البقر» اینها متباین باهم هستند، لازمه دو نوع بودن، دو فصل داشتن و دو مشخص داشتن است که اینها قابل اجتماع و اتحاد نباشد.

پس، همان طوری که می‌گویید: «الحيوان اما انسان و اما بقر» درباره وجود هم همین طور است.

«الوجود اما ذهنی و اما خارجی» و به اصطلاح منطق، این قضیه منفصله حقیقه است. یعنی هم جمعش ممتنع است و هم خلوش امتناع دارد، نمی‌شود چیزی وجود داشته باشد، نه خارجی باشد و نه ذهنی و نمی‌شود یک شیئی وجود داشته باشد، هم خارجی باشد و هم ذهنی و این منفصله حقیقه است در مقابل مانعه الجمع و مانعه الخلو. نتیجه مقدمه اول این است: وجود خارجی با وجود ذهنی متباین است و اجتماعشان امکان پذیر نیست.

وقتی که زید را تصور کردید و در ذهنتان آوردید، آیا خود زید بوجوده خارجی در ذهن شما می‌آید یا آینه و صورت زید، تصویر حاکی از زید در ذهن شماست؟ آن که در ذهن شما جا می‌گیرد، صورت حاکیه از زید است و ملحوظ بالذات را همان می‌دانیم، اما زید خارجی که در فضای مدرسه راه می‌رود، ملحوظ بالذات نیست، بلکه ملحوظ بالعرض است، محکی آن صورتی است که در ذهن وجود دارد. صورت ذهنیه حکایت از این موجود فی الخارج می‌کند.

از این که کلمه حکایت را اینجا آوردیم، تصور نشود که این دو نفر یکی هستند، حکایت از موجود خارجی می کند، معنایش اتحاد و وحدت است! مسأله این طور نیست. حکایت دلیل بر مابینت است. زیرا حاکی داریم و محکی و معنای حکایت، اتحاد و وحدت نیست. مثل این که شما می گوید: لفظ حاکی از معناست؛ آیا می توانید قضیه حملیه ای که بر محور اتحاد استوار است، بین لفظ و معنا تشکیل بدهید، بگویید: «اللفظ معنی»؟ لفظ و معنا مغایر باهم هستند. مقوله لفظ غیر از مقوله معناست. عالم معنا غیر از عالم لفظ است. اگر بگویید: «المعنی لفظ یا اللفظ معنی» به صورت قضیه حملیه ای که ملاک آن اتحاد است، غلط است.

نتیجه مقدمه دوم این است: با این که خیال می کنید در وجود ذهنی، مستقیما و بلا واسطه دست به وجود خارجی پیدا کردید، اما واقعیت این است آن که ملحوظ بالذات شماست، صورت حاکیه از زید است. مثل مرآتی که نشانگر شما هست و ملحوظ بالعرض آن موجود خارجی است، همراه با آثار وجود خارجی که بر او ترتب دارد.

تلازم وجود با جزئیت

با حفظ این دو مقدمه، مستشکل می گوید: شما می گوید که واضع، لفظ زید را برای معنای جزئی وضع کرده است. جزئیت هر جا باشد، مساوق با وجود است، تا کلمه جزئی را تعبیر می کنیم، به دنبال آن مسأله تشخیص و وجود می آید. زیرا وجود است که عنوان جزئیت را به وجود می آورد، تشخیص است که عنوان جزئیت می دهد. لفظ زید برای معنای جزئی وضع شده است، تا می گوئیم جزئی یعنی یک معنای موجود. زیرا وجود ملازم با جزئیت است و جزئیت از غیر طریق وجود امکان پذیر نیست. زید برای یک معنای موجودی که مقید به وجود هم باشد، وضع شده است. چون معنای زید مقید به جزئیت است و اگر مقید معنایش جزئیت شد، معنایش این است که مقید به وجود است. این وجودی که معنای زید به آن مقید است، کدام وجود است؟ وجود ذهنی است یا وجود خارجی؟ شق سومی که در اینجا تصور نمی شود. معنای زید، در رابطه با وجود ذهنی است یا وجود خارجی؟

اگر بگویید که در رابطه با وجود ذهنی است، می گوید: «لفظ زید وضع لمعنی مقید بالوجود الذهنی.» این موضوع له زید است. اگر من گفتم: زیدی که در مدرسه راه می رود، هیکل خارجی زید است، موجود خارجی زید است، این حقیقت است یا مجاز؟ اگر بگویید: مجاز است، این خلاف بداهت است. می گوئیم: آقایی که در خارج راه می رود، این زید بن عمرو است. آیا این مسامحه است؟ رعایت تجوز و عنایت شده یا حقیقت است؟ حقیقت بودن این معنا را نمی توانیم انکار کنیم، به صورت قضیه حملیه می گوئیم: «هذا الموجود الماشی فی المدرسه زید» این که قابل انکار نیست.

اگر بگویید که قضیه حقیقیه هست می گوئیم: شما که فرض کردید که موضوع له لفظ زید یک معنای مقید به امر ذهنی است. پس، با توجه به آن مقدمه اولی که وجود ذهنی متباین با وجود خارجی

است و امکان اجتماع بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست، چطور می توانید بین این دو تا معنا جمع کنید؟. از یک طرف بگویید: موضوع له لفظ زید معنای مقید به امر ذهنی است، از طرف دیگر قضیه حملیه تشکیل بدهید و بگویید: «هذا الموجود فی الخارج زید» و قضیه شما هم درست است و مجاز در آن مطرح نیست، چطور بین این دو تا جمع می شود؟

اگر بگویید که این حرف صرف فرض است، واقعهش این است که زید برای این موجود فی الخارج وضع شده است. این قضیه هم که می گوئیم «هذا الموجود فی الخارج زید» قضیه حقیقه در مقابل مجازی است، نه حقیقه منطقی.

می گوئیم: «هذا الموجود الخارجی زید» یک قضیه حقیقه است و کاشف از این است که آن معنای جزئی که لفظ زید برای او وضع شده است، عبارت از جزئی خارجی است، نه جزئی ذهنی. ما با جزئی ذهنی کاری نداریم، البته واضح در مقام وضع تصور کرده، اما لفظ را برای آن جزئی خارجی و موجود فی الخارج وضع کرده است.

جهت قضیه در مورد وجود خارجی

مستشکل می گوئید: روی این فرض که موجود خارجی، موضوع له لفظ زید باشد، با وصف وجودش در خارج، با حفظ جزئیت و تشخیص در خارجش، اولاً؛ از شما سؤال می کنیم که اگر ما گفتیم: «الانسان موجود» جهت این قضیه ضرورت است یا امکان یا فعلیت؟ «الانسان موجود ای بالامکان أو بالضرورة أو بالفعل» در جواب این سؤال می گوئید: این قضیه ممکنه است. زیرا وقتی ماهیت انسان را که موضوع در این قضیه قرار گرفته است، ملاحظه می کنیم، می بینیم این ماهیت، نه وجود برای او ضرورت دارد، نه عدم برایش ضرورت دارد. شأن ماهیت ممکنه عبارت از این معناست. لذا مسأله اثبات صانع را پیش می کشید و می گوئید: وقتی یک ماهیتی ممکن شد و نسبت آن به وجود و عدم علی السواء شد، نه وجود برای آن ضرورت پیدا کرد و نه عدم، پس اگر این ماهیت وجود پیدا کرد، علت موجد در کار است، و الاً خودبخود این ماهیت، نه با وجود قوم و خویشی دارد و نه با عدم، هر کدام از اینها علت لازم دارد.

در جواب از این که قضیه «الانسان موجود» جهتش ضرورت است یا امکان، به صورت قطعی می گوئید: جهتش امکان است. «الانسان موجود بالامکان».

اگر کلمه «الانسان» را برداشتیم و به جای آن «زید» را گذاشتیم و گفتیم: «زید موجود» آیا مطلب عوض می شود؟ یعنی آن امکانی که در «الانسان موجود» است، وقتی که انسان را برداشتیم و به جای آن کلمه زید را گذاشتیم، تبدل به ضرورت پیدا می کند؟ یعنی وجود برای زید ضرورت دارد؟ مگر زید از دایره ممکنات بیرون است؟ چه فرق می کند بین «الانسان موجود و زید موجود»؟ همان طوری که «الانسان موجود» جهتش عبارت از امکان است. «زید موجود» هم جهتش عبارت از امکان

است، یعنی: «زید موجود بالامکان».

آن وقت مستشکل می گوید: اگر در «زید موجود» جهتش امکان است، زید یعنی موجود در خارج، با قید وجودش در خارج. زیرا اگر قید را کنار بزنیم، جزئیت کنار می رود، درحالی که معنای زید، معنای جزئی است و جزئی تقید به وجود در خارج دارد.

اگر جزئیت را جزئیت خارجیه معنا کنیم، پس معنای «زید موجود» می شود «هذا الذی یکون موجودا فی الخارج فهو بقید کونه موجودا فی الخارج موجود» عنوانش تبدیل به ضرورت می شود.

زیرا جهت «زید قائم» امکان است، قیام نسبت به زید ضرورت ندارد، اما در «زید المقید بکونه قائما قائم» قیام برایش ضرورت دارد.

«زید القائم قائم أى بالضروره» این را اصطلاحاً ضروریه بشرط محمول می گویند. معنایش این است که در هر قضیه حملیه ای، اگر وجود محمول را در ناحیه موضوع به صورت قید اخذ کردید، قضیه ضروریه می شود. «زید قائم» قضیه ممکنه است، اما «زید المقید بکونه قائما قائم» قضیه ضروریه می شود. زیرا زید مقید به قیام که نمی شود غیر قائم باشد.

پس در نتیجه: اگر معنای زید یعنی «هذا الموجود الخارجی بوصف کونه موجودا خارجیا» باشد، «زید موجود، لیست قضیه ممکنه، بل قضیه ضروریه» زیرا معنای زید مثل زید القائم می شود، مقیدش می کنید به وجود خارجی و زید یعنی متشخص در خارج، به وصف وجودش در خارج. اگر به وصف وجود در خارج مطرح شد، عنوان «موجود» برای او امکان ندارد، بلکه ضرورت پیدا می کند. هیچ کس این معنا را نمی پذیرد. بین قضیه «زید موجود» و قضیه «الانسان موجود» از نظر ملا-ک، استعمال، فهم عرف و عقلا- هیچ فرقی وجود ندارد. درحالی که لازمه بیان شما، فرق بین این دو تاست. «الانسان موجود» اتصاف به امکان دارد و «زید موجود» اتصاف به ضرورت.

پرسش

۱ - چگونگی وضع اعلام شخصیه را توضیح دهید.

۲ - تفاوت ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض را بیان کنید.

۳ - اقسام جهت قضایا و قضیه بشرط محمول را توضیح دهید.

۴ - اشکال بر وضع خاص و موضوع له خاص بودن اعلام شخصیه را توضیح دهید.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال در وضع اعلام شخصیه

اشاره

جزئیاتی که در معنای موضوع له مدخلیت دارد و تشخصی که در معنای موضوع له مطرح است، جزئیت ذهنیه است یا خارجیه؟ اگر مراد جزئیت ذهنیه باشد، لازمه اش این است که قضیه حملیه «هذا الموجود الخارجی زید» باطل باشد. زیرا زید، برای موجود خارجی وضع نشده، بلکه برای موجود مقید به ذهن وضع شده و اگر مراد جزئیت خارجیه باشد و موجود در خارج بما انه موجود فی الخارج، موضوع له لفظ زید است، دو اشکال لازم می آید:

۱ - باید قضیه «زید موجود» قضیه ضروریه بشرط محمول باشد، درحالی که در جای خودش ثابت شده که مثل قضیه «الانسان موجود» هر دو ممکنه است و هیچ گونه عنوان ضرورت، ولو بشرط محمول، در قضیه «زید موجود» مطرح نیست.

۲ - قضیه «الانسان معدوم» با «زید معدوم» یکنواخت است و هر دو هم صادق است. زیرا ماهیت، نه اضافه خاصی به وجود دارد و نه به عدم. قابل این است که هم وجود عارض او بشود و هم عدم با او مقرون باشد. لذا هم قضیه «الانسان موجود» درست است و هم قضیه «الانسان معدوم».

در باب نواهی بحثی است که مشهور می گویند: «وجود الطبیعه به وجود فرد ما، لکن انعدام الطبیعه بانعدام جمیع الافراد» ما آنجا بحث می کنیم که این حرف درست نیست. طبیعت در آن واحد

هم موجود است و هم معدوم است و هیچ اشکالی هم ندارد. موجود است، به لحاظ این که در ضمن زید وجود دارد. معدوم است، به لحاظ این که در ضمن عمرو معدوم وجود ندارد. در آن واحد هم معروض وجود است و هم معروض عدم است، مثل این که شما اگر کلی جسم را در نظر بگیرید، نه جسم خاص را، کلی جسم در آن واحد هم معروض بیاض است و هم معروض سواد است، بیاض و سواد نمی تواند بر او عارض شود، یک موضوع است. یک جسم خارجی نمی تواند در آن واحد هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد؛ اما می توانیم بگوییم: «طبیعه الجسم متصف بأنها أبيض و طبیعه الجسم متصفه بانها أسود». زیرا طبیعت در ضمن جسمهای معروض بیاض تحقق دارد، در ضمن جسمهای معروض سواد هم تحقق دارد.

روی این حساب مسأله موجودیت و معدومیت در باب انسان در همین آن واحد تحقق دارد.

الان الانسان هم موجود و هم معدوم، موجود بلحاظ الوجود فی ضمن الافراد الموجود، معدوم به لحاظ افرادی که ممکن است که وجود پیدا کند و هنوز وجود پیدا نکرده است. به جای شش میلیارد انسان که در جهان وجود دارد، می شد صد میلیارد وجود داشته باشد. نود و چهار میلیارد الان وجود ندارند، شش میلیارد وجود دارند، به لحاظ آن شش میلیارد می گوییم: «الانسان موجود» و به لحاظ آن نود و چهار میلیاردی که ممکن بود وجود داشته باشند، می گوییم: «الانسان معدوم». تحقیقش را ان شاء الله در باب نواهی عرض می کنیم.

تقریر چکیده اشکال

فرض کنید: قبل از آنکه آدم ابو البشر خلق شود، «الانسان کان معدوما» و بعد از آنکه بشر آفریده شد، ولو یک فردش، «صار موجودا» ولی موضوع شما همین «الانسان» است، انسان صار موجودا، یعنی «کان معدوما ثم صار موجودا» موضوع در این دو قضیه که عوض نشده، الانسان یعنی ماهیه الانسان، ماهیت انسان به صورتی است که هم با وجود سازگار است و هم با عدم. لذا می توانید بگویید: این ماهیت قبل از خلقت بشر «کان معدوما» و به واسطه خلقت بشر «صار موجودا»، اما موضوع فی کلتا الحالین محفوظ است، موضوع همان انسان و ماهیت انسان است، هم با عدم سازش دارد، اگر اصلا انسان خلق نمی شد، «الی یوم القیامه کان معدوما»، بعد از آن که از طرف باری تعالی لباس وجود پوشید، «صار موجودا».

در اعلام شخصیه مثل زید، بنابر این که موضوع له شخصیت خارجی باشد، وجود خارجی در معنای زید دخالت داشته باشد، آیا می توانیم بگوییم: «کان زید معدوما ثم صار موجودا؟» آنجا که در انسان کلمه معدوم را می آوردید، در رابطه با ماهیت انسان بود، ماهیت با وجود و عدم، نسبتش علی السواء است، اما زید که ماهیت نیست، روی این فرض، معنای زید مقتید به وجود خارجی است، پس «کان زید معدوما» یعنی چه؟ در غیر فرض وجود، اصلا زیدی نداریم، زید یعنی در این هیکل مقتید

به وجود خارجی که «کان معدوما» معنا ندارد، همیشه با وجود همراه است. پس، باید این عبارت که بگوییم: این زیدی که دو سال است متولد شده، قبل از این دو سال «کان معدوما» و دو سال است که این زید وجود پیدا کرده است، درست نباشد، درحالی که درست است. حقیقتاً هم درست است، به صورت مجاز و مسامحه نیست، همه درباره خودتان تعبیر می کنید که شصت سال پیش، هفتاد سال پیش من نبودم و الان شصت سال است که متلبس به لباس وجود شدم، خودتان را متساوی النسبه به وجود و عدم قرار می دهید و این دلیل است که وجود خارجی در معنای شما دخالت ندارد.

خلاصه اشکال دوم این که ما به عقلاً-مراجعه می کنیم، به استعمالات مراجعه می کنیم، می بینیم هیچ فرقی نمی کند که بگویند: «کان الانسان معدوما فصار موجودا» یا «کان زید معدوما فصار موجودا» و این طور نیست که تعبیر اول یک تعبیر حقیقی غیر مسامحی باشد و تعبیر دوم یک تعبیر مبنی بر مسامحه باشد، پس این دلیل است که زید برای این مقید به وجود خارجی وضع نشده، و الا تالی فاسد لازم می آید.

پاسخ اشکال یاد بر وضع اعلام شخصیه

برای حل این مشکل، یکی از دو راه را باید انتخاب کرد:

۱- در اعلام شخصیه، وضع خاص و موضوع له خاص نیست. وضعشان عام است و موضوع له عام است. آن ماهیت کلیه ای که در معنای زید ملاحظه شده و لفظ زید برای آن ماهیت کلیه وضع شده است، یک ماهیت کلیه مرکبه ای است که مصداق خارجیش منحصر به زید است. زید مصداق خارجی و موضوع له آن ماهیت است. مثل این که پدری که می خواهد نامگذاری کند، می گوید:

«وضعت لفظ زید مثلاً» برای اولین پسری که خداوند به من عنایت کرد، در روز فلان و ماه فلان و شهر فلان و خصوصیات فلان که اینها کلی است. اینها ممکن است اصلاً وجود پیدا نکنند، یعنی قبل از آنکه وجود پیدا کند، این مفهوم و این ماهیت برای شما قابل تصور است. مثلاً اولین فرزند در ماه رمضان در مکان کذا و با خصوصیت کذا متولد می شود، اینها عنوان کلی است، یک مفهوم مرکب کلی است، لکن مصداقش منحصر به همین زید خارجی است، اما وجود خارجی اش در موضوع له زید نقش ندارد. آن چه در معنای موضوع له نقش دارد، یک عنوان کلی است، اما اگر سراسر عالم را هم بگردید، این عنوان کلی غیر از زید مصداق ندارد.

مثل این حرفی که درباره مفهوم واجب الوجود گفته می شود. مفهوم واجب الوجود یک معنای کلی است، وقتی که شما این مفهوم را در مقابل ممکن الوجود تصور می کنید، همان طوری که ممکن الوجود یک معنای کلی است، واجب الوجود هم یک معنای کلی است. اما ممکن الوجود له مصادیق و افراد الی ما شاء الله و واجب الوجود بر حسب ادله قطعیة توحید، لیس له مصداق الا واحد. پس، منافات ندارد که مفهوم کلی باشد، لکن مصداق وحدت داشته باشد.

تنها فرقی که بین ما نحن فیه و این مثال وجود دارد، این است که واجب الوجود یک وضع ندارد، واجب الوجود مضاف و مضاف الیه است، مضافش یک وضع مستقل دارد، مضاف الیهش وضع دیگری دارد، لکن وقتی که اضافه تحقق پیدا می کند، مسأله را از کلیت خارج نمی کند. یک کلی اگر به کلی دیگر اضافه شد، این طور نیست که عنوان کلیت را از دست بدهد. منتها دایره محدودتر می شود، اما عنوان کلیت در جای خودش محفوظ است. کلمه واجب الوجود مرکب از دو لفظ است که هر کدام وضع مخصوصی دارد و برای یک معنای کلی وضع شده، لکن اُضیف الاول الی الثانی و این اضافه سبب نشده که کلیت از بین برود، بلکه دایره در محدوده مضاف الیه محدود می شود؛ اما در عین حال، مصداقش منحصر به یک فرد است، برخلاف ما نحن فیه، اگر گفتیم که لفظ زید برای عناوین کلیه مرکبه وضع شده، یک وضع در کار است. مثل واجب الوجود نیست که دو وضع داشته باشد، اینجا وضع واحد دارد. لفظ زید برای اولین فرزند پسر متولد در روز فلان، مکان فلان، با خصوصیات فلان، به یک وضع برای این مفهوم مرکب وضع می کند و این مفهوم مرکب هم مصداقش منحصر زید است. پس یک راه حل این است که بگوییم: ما از حرف خودمان گذشتیم، ما اعلام شخصیه را مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص نمی آوریم، بلکه اعلام شخصیه هم داخل در وضع عام و موضوع له عام است، به همین کیفیتی که ملاحظه کردید.

۲ - اعلام شخصیه هم داخل در وضع خاص و موضوع له خاص است، منتها در کلمه خاص و در مفهوم خاص، توسعه قائل شویم، بگوییم: معنای خاص مقید به وجود ذهنی یا وجود خارجی تنها نیست، همانگونه که اگر مقید به وجود ذهنی یا وجود خارجی باشد، خاص است، اگر معنای موضوع له یک معنای کلی منحصر به فرد باشد، این هم یکی از مصداق خاص است، به لحاظ این که انحصار به فرد خاص دارد. پس، اعلام شخصیه را با توجه به این توسعه، مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص قرار بدهیم.

وضع نوعی و شخصی و بررسی موارد چهارگانه آن

اشاره

مرحوم آخوند(ره) وضع حروف و موضوع له و مستعمل فیه را عام می داند و مشهور وضع را عام و موضوع له را خاص می داند، قبل از آنکه وارد بحث حروف بشویم، آن تقسیمی را که اشاره کردم، توضیح می دهم. دو تقسیم برای وضع ذکر شده: یکی تقسیم به تعینی و تعینی که این تقسیم مورد مناقشه بود و مرحوم آخوند(ره) قائل به این تقسیم بودند و ما قبلاً بحث کردیم. تقسیم دوم از نظر وضع عام و موضوع له عام در اقسام اربعه بود که کدام یک امکان دارد و کدام یک امکان ندارد. در این تقسیم و همینطور سایر اقسام پایه و اساس در تقسیم معنای موضوع له بود. یعنی تقسیم به لحاظ آن معنای موضوع له صورت می گرفت. زیرا معنای موضوع له، یک وقت کلی است و یک وقت جزئی. یک وقت لفظ برای همان معنای کلی وضع می شود، یک وقت برای خصوصیات آن معنای

کلی. آخرین تقسیم این است که «الوضع قد یکون شخصیا و قد یکون نوعیا» که مکرر در کلمات مرحوم آخوند(ره) به چشم می خورد.

در مسأله نوعیت وضع و غیر نوعی بودن آن، محور تقسیم لفظ است، این جا هم چهار صورت دارد: ۱ - بلا اشکال وضع شخصی است. ۲ - بلا اشکال وضع نوعی است. ۳ و ۴ - محل اختلاف است که بعضی در هر دو صورت قائل به شخصیت شدند و بعضی در هر دو صورت قائل به نوعیت شدند، بعضی هم بین دو صورت تفصیل قائل شدند. یک صورتش را ملحق به وضع شخصی کردند و یک صورت را ملحق به وضع نوعی کردند.

بررسی قسم اول

اگر واضع در هنگام وضع، هم ماده معینه و هم هیئت معینه ای را در نظر گرفته باشد، به طوری که هر دو جهت دخالت در لفظ دارند که اگر این ماده کم و زیاد شود، در ترتیب اختلالی به وجود آید، در حرکات و سکناش تغییری پیدا شود، در ضم و رفع و نصبش خللی به وجود بیاید، غیر از آن چیزی می شود که واضع آن را وضع کرده است.

این قسم هم در اعلام شخصیه مثال دارد و هم در اسماء اجناس که عنوان کلی دارند. زیرا وقتی که واضع خواست لفظ زید را (با قطع نظر از آن اشکالاتی که گفتیم) بر موجود خارجی وضع کند، از نظر لفظی چه خصوصیات را در نظر گرفت؟ چه جهاتی را در این وضع مهم دانست (ز، ی، د) چهارمی هم نباید داشته باشد. یکی این که ترتیب باید رعایت بشود (ز) اول باشد، «ی» دوم، «دال» سوم، و دیگری آن حرکات و سکونهای است که در اینجا هست، «زاء» باید مفتوح باشد، «یاء» باید ساکن باشد، «دال» را آزاد گذاشته، روی اختلافی که در اواخر کلمات پیش بیاید. به طوری که در هر کدام از اینها یک مختصر خللی به وجود بیاید، اگر زید را زید کردید، برای این وضع نشده، اگر زید را زید کردید، اثری ندارد، اگر «ی» را مقدم بر «ز» داشتید، هیچ فایده ای ندارد. تمام محدوده لفظ موضوع، من جمیع الخصوصیات همین است که واضع گفته است. این معنا اختصاص به اعلام شخصیه ندارد، در باب اسامی اجناس هم همینطور است، لفظ «رجل» هم همینطور است، با این که «رجل» اسم جنس است، لکن از نظر این تقسیم، دارای وضع شخصی است.

توضیحی پیرامون شخصی بودن وضع

«ما معنی شخصیه الوضع؟» معنای شخصیت وضع این است که تمام خصوصیات مربوط به ماده و هیئت که در این لفظ، واضع برایش حساب قائل شده، محفوظ باشد. اگر رجل را شما «رجل» کردید، دیگر آن لفظی نیست که برای معنای «رجل» وضع شده است. اگر «ج» را مقدم بر «ر» بدانید، «لامش» را قبل از «ج» ذکر بکنید، آن لفظی نیست که برای این معنای جنسی وضع شده است. پس

وضع شخصی یعنی آن که همه خصوصیات در آن در نظر گرفته شده است.

کلمه «شخصی» را که در اینجا به کار می‌بریم، غیر از آن کلمه شخصی است که در مقابل طبیعی لفظ است. «اذا قيل: زيد لفظ و اريد منه» شخص همین زیدی که از دهان متکلم صادر می‌شود. اینجا هم کلمه شخص به کار رفته است، ولی در باب وضع، مطلقاً شخص به این معنا مطرح نیست؛ یعنی واضح وقتی لفظ زید را وضع می‌کند، می‌گوید: زید را برای این هیكل خارجی وضع کردم، کدام لفظ زید؟ آیا لفظ همین زیدی که از دهان واضح صادر شد؟ طبیعی است که لفظ زید، چه زید صادر شده از دهانش باشد، چه زیدی باشد که خود پدر بار دوم می‌گوید، چه زیدی باشد که تا آخر عمر می‌گوید، چه زیدی باشد که اقوام و بستگان می‌گویند، چه زیدی باشد که دوستان و آشنایان می‌گویند. وقتی لفظ زید را وضع می‌کند، می‌گوییم: وضع شخصی است، نه به این معنا که برای «شخص هذا الزید الذی صدر من فم الواضع» وضع شده است.

در وضع شخصی این معنا مطرح نیست. آنکه در باب وضع مطرح است، طبیعی است. زیرا لفظ زید را برای این وضع می‌کند که فردا و پس فردا می‌خواهد اسمش را صدا بزند و بگوید زید و این در صورتی درست است که طبیعی لفظ زید برای این معنا وضع شده باشد، و الاً وقتی که می‌گوید:

«وضعت لفظ زید» یعنی همین زیدی که از دهان من خارج شد، پس برای بار دوم اگر خارج شد، این مغایر با این نیست که بار اول خارج شده، پس همیشه در باب وضع، مسأله روی طبیعی لفظ دور می‌زند، اما در عین این که طبیعی لفظ زید را موضوع قرار داده، مع ذلک از لحاظ ماده و هیئت و خصوصیات محدودش کرده، سه حرف با این خصوصیات و با این شرایط، برای این هیكل موجود فی الخارج وضع شده است؛ اینجا بلا اشکال وضع شخصی است، چه در باب اعلام شخصی باشد و چه در باب اسامی اجناس باشد.

پرسش

۱ - خلاصه اشکال بر وضع خاص و موضوع له خاص بودن اعلام شخصی را توضیح دهید.

۲ - دو پاسخ از اشکال یاد شده را بیان کنید.

۳ - وضع نوعی و شخصی را توضیح داده و موارد چهارگانه آن را بیان کنید.

۴ - چگونگی وضع اعلام شخصی و اسامی اجناس را بیان کنید.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تبیین احکام صورتهای چهارگانه وضع (از جهت نوعی یا شخصی بودن)

تقسیم دیگری برای وضع شده است که «الوضع قد یكون شخصیا و قد یكون نوعیا» اینجا چهار صورت وجود دارد: در یک صورت مسلم وضع شخصی است و آن جایی است که واضع ماده معین و هیئت و کیفیت معین را در نظر بگیرد. محور این تقسیم لفظ است، در این لفظ، اگر موضوع ماده معین و هیئت معین را در نظر بگیرد، چه در باب اعلام شخصیه باشد و چه در اسماء اجناس، مثل رجل و انسان، وضعشان وضع شخصی است.

یک قسم دیگر از این چهار قسم، وضعش بلا اشکال نوعی است و آن درست نقطه مقابل همین قسم اول است، یعنی آنجایی که نه ماده معین و نه هیئت معین در نظر گرفته شده، هم از نظر ماده آزاد است و هم از نظر هیئت، یک هیئت مشخصی را برایش مشخص نکردند؛ ولو این که محدودیتی در آن وجود دارد و اطلاق به تمام معنا و آزادی به تمام معنا در آن نیست. ولی در عین حال یک صورت مشخصی را هم برایش در نظر نگرفتند. مثل جمله اسمیه. در جمله اسمیه، بنابر این که مرکبات، وضع داشته باشد که ان شاء الله بعدا بحث می کنیم. اینطور نیست که وضع در دائره مفردات محدود باشد، مرکبات هم وضع دارند.

جمله اسمیه، از نظر ماده که بلا اشکال هیچ ماده معینی در آن ملاحظه نشده است، «زید قائم» و

«عمر و قاعد» جمله اسمیه است، با این که موضوع و محمول آنها باهم مغایرت دارند. آن موضوع زید است و این عمر و است، آن محمولش قائم است و این محمولش قاعد است، ولی در عین حال هر دو جمله اسمیه هستند، از نظر مواد که بلا اشکال، هیچ خصوصیتی ملاحظه نشده و اما از نظر هیئت هم البته به این آزادی ماده نیست، ولی در عین حال آن هم همینطور است. «زید قائم و القائم زید و زید قام» جمله اسمیه هستند، با این که ترکیبها باهم فرق می کند، مع ذلك همه اینها جمله اسمیه اند. یعنی چیزی را مشخص نکردند که بگویند که حتما باید به این صورت باشد، همانطوری که مثلا در «زید» هیئتش معین شده، اما در هیئت جمله اسمیه برای ما مشخص نکردند؛ نه این که مبهم گذاشتند و خصوصیت قائل نشدند، بلکه برای خصوصیت در آن حساب باز نکردند. لذا عرض کردم هم «زید قائم» که دلالت بر حصر نمی کند و هم «القائم زید» که افاده حصر می کند، در رابطه با عنوان جمله اسمیه، هر دو مشترک هستند.

در این جا گفتند که بلا اشکال وضع نوعی است و در آن تردیدی نیست که اگر بخواهیم جمله اسمیه را از وضع نوعی بودن خارج کنیم، نتیجه این می شود که اصلا وضع نوعی نداشته باشیم، برای این که چیزی وسیعتر و بی خصوصیت تر از وضع در مثل جمله اسمیه یا جمله فعلیه و اشباه ذلك نمی توانیم داشته باشیم. لذا این تقسیمی که به شخصی و نوعی تحقق پیدا کرده، باید مثل جملات اسمیه و فعلیه، داخل در وضع نوعی باشد، و الا مثالی برای وضع نوعی نمی توانیم داشته باشیم و علاوه مسلم هم است بین بزرگان که این عنوانش، عنوان وضع نوعی است.

حکم قسم سوم و چهارم

بین این دو صورت که یکی مسلم شخصی بود و یکی مسلم نوعی، دو صورت وجود دارد. یک صورت آنجایی است که ماده معینی در نظر گرفته شده باشد، لکن هیئت معین در نظر گرفته نشده باشد. برای ماده یک خصوصیتی قائل باشد، اما برای هیئت، هیئت مشخصی را در نظر نگرفته است.

صورت دیگر عکس این صورت است، برای هیئت، خصوصیتی ملاحظه شده و یک وحدتی ملحوظ است، اما برای ماده خصوصیتی ملاحظه نشده است. آنجا که برای ماده خصوصیت قائل شده مثل ماده ضرب که «ضاد» و «راء» و «باء» به عنوان ماده است به نحوی که تقدیم و تأخیرش به همین صورت باشد. اول «ضاد» باشد، بعد «راء» باشد، بعد «باء» و باز با توجه به این که، حروف اصلی کلمه، منحصرأ همین سه حرف باشد، یعنی علاوة بر «ضاد» و «راء» و «باء» حرف دیگری، به عنوان حرف اصلی دخالت نداشته باشد. تنها این سه حرف را واضع برای کتک زدن وضع کرده است.

زدن، در ضمن صورتهای مختلف، معانی مختلف پیدا می کند، یعنی اضافه پیدا می کند، آن هیئتها زائد بر معنای ماده است، یک معنای اضافی را دلالت می کند، حتی هیئت مصدر.

همانطوری که مرحوم آخوند(ره) در کفایه فرمودند: مصدر هم خودش ماده دارد و هم هیئت

دارد، هیئت فعل یک معنای اضافه بر ماده را دلالت می کند، ماده به معنای کتک است، وقتی که هیئت مصدری بر او عارض می شود، کتک زدن معنا پیدا می کند، اینطور نیست که مصدر را واضح وضع کرده باشد، مصدر له ماده و هیئه، ماده دلالت بر کتک می کند، هیئت فعل معنای مصدری را اضافه می کند که کتک زدن است، در فعل ماضی، می شود کتک زد، در فعل مضارع، کتک می زند، در اسم فاعل، کتک زننده، در اسم مفعول، کتک خورده، که اینها معانی زائد بر ماده بوده و مستفاد از هیئتهایی است که در اینها وجود دارد. ماده که بی هیئت استعمال نمی شود، نه این که وضع نداشته باشد، پس واضح وقتی که می خواسته یک لفظی را برای کتک وضع بکنند، می آید «ضاد» و «راء» و «باء» را در نظر می گیرد، می گوید: این «ضاد» و «راء» و «باء» با آن شرایطی که عرض کردیم، به معنای کتک است، در ضمن هر هیئتی تحقق پیدا کند و هر صورتی که بر این ماده عارض بشود، فرقی در این جهت نمی کند و عروض هر هیئتی معنایی را بر این ماده می افزاید، حتی عروض هیئت مصدر.

این مثال برای آنجایی است که ماده معینی را در نظر گرفته، لکن از نظر هیئت، خصوصیتی قائل نشده است، عکس این مورد جایی است که هیئت معینی را در نظر گرفته، لکن برای ماده خصوصیتی قائل نشده، مثل هیئت فاعل. هیئت فاعل را واضح وضع کرده برای اسم فاعل، برای آن کسی که تلبس و اتصاف به مبدأ پیدا می کند، اما در این هیئت، کدام ماده مطرح است؟ حتی خود ماده فاعل که عبارت از «فاء» و «عین» و «لام» است، در مسأله دلالت ندارد، این کلمه هیئت فاعل در حقیقت از راه ناچاری مجبور شده این کلمه فاعل را ذکر کند، و الا «فاء» و «عین» و «لام» هم هیچ نقشی در این وضع ندارد، آن که در این وضع نقش دارد، نفس الهیئه است.

اقوال سه گانه در بیان حکم قسم سوم و چهارم

این دو مثال را آوردیم: یکی آنجایی که ماده معینی را در نظر گرفته، یکی آنجایی که هیئت معین را در نظر گرفته دون ماده، آیا این دو صورت که برزخ بین آن دو صورتی است که قبلاً ذکر کردیم، وضعشان شخصی است یا نوعی است؟ سه قول در اینجا وجود دارد:

۱ - مرحوم آخوند(ره) در کفایه، مسأله را عنوان نکرده است، از توصیفی که در بعضی از کلمات و تعبیراتشان روشن می شود که معتقدند وضع این دو شخصی است، یعنی در حقیقت ما سه قسم وضع شخصی داریم، یکی آن صورت اول، یکی هم این دو صورت وسط، بین صورت اول و صورت چهارم.

۲ - مرحوم آقا ضیاء عراقی(ره) معتقد است که در هر دوی اینها وضع نوعی است. در حقیقت وضع نوعی سه قسم پیدا می کند و یک قسم تنها وضع شخصی است که هم ماده معین باشد و هم هیئت معین باشد، مثل زید و انسان و امثال ذلک.

۳ - یک تفصیلی از بیان بعضی الاعلام - علی ما فی کتاب المحاضرات - استفاده می شود که به نظر

تفصیل خوبی می رسد، بهتر از بیان مرحوم محقق خراسانی(ره) و نظریه مرحوم محقق عراقی(ره) است که اگر ماده را، ماده معین و مشخص بدانیم، وضعش وضع شخصی است، اما اگر هیئت مشخص و معین شد، وضعش نوعی است که در حقیقت بین این دو صورت تفصیل قائل بشویم، در ماده معین قائل به شخصیت وضع بشویم و در هیئت معین، قائل به نوعیت وضع. نتیجه این می شود از این اقسام چهارگانه، دو قسم شخصی می شود و دو قسم نوعی. ولو این که در کلمات ایشان مطلب را چهار قسم نکرده اند، لکن از کلام ایشان استفاده می شود که ایشان صور را سه قسم کرده، درحالی که به حسب واقع چهار قسم است.

در هیئت جمله اسمیه با انحای مختلفی برخوردار می کنید، اما در هیئت فاعل سرسوزنی کم و زیاد شود، معنای فاعلی را از دست می دهد. حتما باید در ثلاثی مجرد بر وزن «ضارب» باشد که بتواند معنای تلبس ذات را به مبدأ افاده کند. مسأله مهم نیست که در کلام ایشان سه قسم شده و ما چهار قسم کردیم، ما نمی توانیم بین هیئت فاعل و هیئت جمله اسمیه اتحاد قائل شویم و هر دو را در یک ردیف بیاوریم، ولو این که در هر دو وضع نوعی است.

نظر استاد مبنی بر ترجیح نظریه مرحوم آقای خوئی(ره)

بیان ایشان، قابل قبول است و ترجیح دارد بر آن دو بیان دیگر. چرا؟ آنجایی که ماده معینی را در نظر بگیرد، «ضاد»، «راء»، «باء» با خصوصیاتش، اولی مقدم بر دومی و دومی مقدم بر سومی و باز با خصوصیت این که تنها حروف اصلی، عبارت از همین ها باشد و به عنوان حرف اصلی حرف چهارمی نداشته باشیم، نه مقدم بر این حروف و نه مؤخر بر این حروف و نه در بین این حروف.

وقتی که واضع یک ماده را در نظر می گیرد با این شرایط، این در حقیقت، شخصیت را لحاظ کرده و خصوصیت را لحاظ کرده و اگر شما بگویید که این از نظر هیئت آزاد است، در زید هم یک جهتش آزاد است، آن زیدی که بلا اشکال وضعش شخصی بود و هیچ تردیدی در شخصی بودن وضع زید نداشتیم، به لحاظ آخر الکلیمه، زید یا زیدا یا زید بودن آزاد است. او زید را وضع کرده است، وقتی که عنوان فاعلی پیدا می کند، مرفوع می شود. می شود «جائی زید» وقتی عنوان مفعولی پیدا می کند، منصوب می شود «رأیت زیدا» می شود، وقتی که عنوان مجروری پیدا می کند، حرف جر سرش در می آید، می شود مجرور، «مررت بزید». همانطوری که این اختلافات، ضربه ای به شخصی بودن وضع نمی زند، این هیئات مختلفه هم که در این «ضاد»، «راء»، «باء»، پیش می آید، با توجه به خصوصیات که در این لفظ موضوع در نظر گرفته شده، سبب نمی شود که وضع را، وضع نوعی بدانیم. خصوصیات در نظر گرفته شده و علاوه مسأله ماده و هیئت یک جهتی بینشان وجود دارد که هیئت، تابع ماده است و ماده اصالت دارد، عنوان متبوعیت دارد.

شاهدش این است: آنجایی که می خواهد هیئت فاعل را ذکر کند، حتما باید ماده ای را در کار

بیاورد، «فاء» و «عین» و «لام» نمی تواند ماده بدون هیئت را بیان کند، اما در «ضاد»، «راء»، «باء» وقتی که مسأله وضع پیش می آید، هیچ هیئتی ملاحظه نمی شود. برای این که ماده اصالت دارد. ماده نیاز به هیئت ندارد در مقام وضع، اما هیئت حتی «فی» مقام الوضع یحتاج الی الماده» و نمی تواند بدون این که یک ماده را مطرح بکند، هیئت فاعل را ذکر کند. اگر «فاعل» را کنار ببرد که خودش «فاء» و «عین» و «لام» یکی از مواد است، این هیئت قدرت ندارد که مطرح شود. این دلیل بر تبعیت هیئت از ماده و مندمج بودن هیئت در ماده است، و در حقیقت آنکه ریشه و اصالت دارد و هیچ گونه نیازی به هیئت در آن احساس نمی شود، ماده است. این ماده با این خصوصیات «ضاد»، «راء»، «باء» و با این استغناء را برای کتک وضع کرده است، این را شخصی می گوئیم.

اما در مقابل، وقتی که سراغ هیئت می آید، هیئت به عنوان تبعیت للماده و به عنوان اندماج و این که اصالتی ندارد و حتی در مقام وضع هم باید ذکر ماده خاصی شود، در حقیقت وقتی که می گوید:

«هیئه فاعل» به تعبیر ایشان آن جامع عنوانی را در نظر می گیرد. آن کلی عنوانی را ملاحظه می کند، بدین جهت می گوئیم که هیئت نوعی است، یعنی یک شخصی در این وضع دخالت ندارد، یک عنوان کلی، جامع عنوانی دخالت دارد و کلمه فاعل هم کآن به عنوان بیان این جامع عنوانی مطرح است.

لذا به نظر ایشان که نظر خوبی هم است، باید بین این دو قول تفصیل قائل شویم و بگوئیم:

آنجایی که ماده معینی را در نظر می گیرد، وضع شخصی است، اما آنجایی که هیئت معینی را در نظر می گیرد، وضعش کلی و نوعی است.

البته ثمره عملیه ای بر این مطلب مترتب نمی شود، لکن اصطلاحی است که در اصول زیاد از آن رویش صحبت می شود و مخصوصا در کلمات مرحوم آخوند(ره) تکرر پیدا کرده است. در «قوم» «قاف» و «واو» و «میم» وضع شده، قوم خودش وضع مستقل دارد، بمادته و هیئته، هم ماده اش مشخص است و هم هیئتش مشخص.

بیان حکم وضع در حروف

در باب حروف، به لحاظ اقسامی که در وضع ذکر شده بود، اختلاف شده که آیا وضع کلمه «من» یا «الی» و همینطور سایر حروف، داخل در کدام یکی از اینهاست؟ قولی که تقریبا مشهور بین نحویین هم هست که در حروف وضع عام و موضوع له خاص است، یعنی واضع در مقام وضع، یک معنای کلی و عامی را تصور کرده، اما لفظ را در برابر آن معنای عام، موضوع قرار نداده، بلکه در برابر افراد و جزئیات و مصادیق او وضع کرده است.

در وضع عام و موضوع له خاص، در حقیقت یک اشتراک لفظی تحقق دارد، منتها یک اشتراک لفظی است که با یک وضع به وجود آمده، نه با اوضاع متعدده و وضعهای متکثر، اگر لفظی وضع شد و

موضوع له جزئیات و افراد و مصادیق بود، چون این افراد بینشان اختلاف و مغایرت و تباین است، به طوری که هیچ وقت نمی توانیم فردی را موضوع قرار بدهیم و یک فرد دیگری را محمول قرار بدهیم. اگر بگویید: «زید عمرو» این قضیه باطل است. درحالی که «زید انسان» درست است، «عمرو انسان» هم درست است، اما «زید عمرو» به صورت حقیقت «قضیه حملیه کاذبه». برای این که بین زید و عمرو نمی شود با توجه به خصوصیات مختلفه ای که دارند، اتحاد وجود داشته باشد.

پس، اگر موضوع له یک لفظی زید یا عمرو یا بکر شد، می شود لفظی که دارای معانی مختلف و متکثره است، یعنی یک مشترک لفظی شما پیدا می کنید که میلیاردها معنا دارد، هر فردی یک معنای این مشترک لفظی است، دیگر مثل لفظ عین نیست که بگوییم: تنها هفتاد و دو معنا دارد، میلیاردها معنا برایش تصور می شود به لحاظ افراد متعدده.

در کلمه «من» مشهور بین علمای عربیت و ادبیت، این است که واضح وقتی که لفظ «من» را می خواست وضع کند، کلی مفهوم «الابتداء» را تصور کرده، این مفهوم را در ذهن آورده، لکن لفظ را برای این مفهوم وضع نکرده، بلکه برای مصادیق این مفهوم، جزئیات این مفهوم و افراد این مفهوم وضع کرده است.

بیان نظریه مرحوم آخوند(ره) در چگونگی وضع حروف

عقیده مرحوم آخوند(ره) این است که حروف، داخل در قسم وضع عام و موضوع له عام است و بلکه بالاتر مستعمل فیه آن هم عام است، تمام این مراحل ثلاثه «من الوضع و الموضوع له و المستعمل فیه» عام است، لفظ «من» را وقتی می خواسته وضع کند، کلی و مفهوم «الابتداء» را در نظر گرفته، لفظ را هم برای همین کلی وضع کرده است، در مقام استعمال هم در همین کلی استعمال می شود. کأن از ایشان سؤال می شود: پس بین کلمه «من» که عنوان حرفی دارد، و بین کلمه «ابتداء» که عنوان اسمی دارد، چه فرق می کند؟ ایشان می فرماید: در این مراحل ثلاثه یکسان است، هر دو تصور معنای کلی در آنها شده، برای معنای کلی هم وضع شده، در مقام استعمال هم در همان معنای کلی استعمال می شود، لکن مقام استعمالشان فرق دارد. جای استعمالشان متفاوت است، برحسب آنچه را که واضع مشخص و بیان کرده است، جای استعمالشان متفاوت است.

پس نظریه مرحوم آخوند(ره) این است که وضع عام و موضوع له عام است، نظریه تفصیل هم در اینجا وجود دارد که بعدا باید ذکر کنیم. اول با حرف مرحوم آخوند(ره) و با اشکالی که ایشان به مشهور علمای ادبیت و عربیت کرده اند، آشنا شویم که این حرف هم ظاهراً، ابتکار مرحوم آخوند(ره) نباشد، اینطوری که گفته می شود، در بین علمای ادبیت، نجم الائمه شارح رضی، این حرف را در باب حروف ذکر کرده که وضع و موضوع له را عام قرار داده، منتها مرحوم آخوند(ره)، در مقام استدلال و تبیین مسأله را خوب توضیح دادند و روشن کردند، اما در کلام نجم الائمه این طول و

تفصیل پیدا نمی شود.

پرسش:

- ۱ - حکم قسم اول و دوم را از جهت نوعی یا شخصی بودن وضع توضیح دهید.
- ۲ - اقوال سه گانه در بیان حکم قسم سوم و چهارم را از جهت نوعی یا شخصی بودن وضع توضیح دهید.
- ۳ - نظر استاد مبنی بر ترجیح نظریه مرحوم آقای خوئی (ره) را در بیان حکم قسم سوم و چهارم بیان کنید.
- ۴ - نظریه آخوند (ره) را در چگونگی وضع حروف بیان کنید.

ص: ۳۴۳

الحمد لله رب العالمين و الصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ثمره بحث از چگونگی وضع حروف

اشاره

مشهور بين علمای عربيت و ادبیت در باب حروف، وضع عام است و موضوع له خاص که در نتیجه مستعمل فيه هم خاص خواهد بود؛ لکن مرحوم آخوند(ره) معتقدند که وضع حروف مانند اسماء است، یعنی در مراحل وضع و موضوع له و مستعمل فيه، معنا عمومیت دارد و به هیچ وجه جزئی و خاص نیست.

این بحثی که در باب حروف مطرح است، خیلی دامنه دار و مفصل است و علاوه بر این در پرورش ذهن کاملاً موثر است، بدون ثمره هم نیست، در بعضی از مباحثی که در آینده با آنها مواجه هستیم، امکان دارد که ثمره ای در رابطه با وضع حروف داشته باشیم. از مباحثی که می تواند به اینجا ارتباط پیدا کند، مسأله واجب مشروط است که آیا شرط در واجب مشروط - همانطوری که مشهور معتقدند - به هیأت رجوع می کند: «أكرم زيدا ان جائك» که «مجيء» در رابطه با هیأت «أكرم» است، یعنی وجوب مقید به مجيء است یا - همان طور که شیخ انصاری(ره) معتقدند - شرط به ماده «اکرم» ارتباط دارد، یعنی اکرام مقید به مجيء است، نه این که وجوب مقید به مجيء باشد؟ اگر شرط به ماده بخورد که معنای اسمی است، اکرام یک معنای اسمی است و اطلاق دارد که اطلاقش قابل تقييد است و می تواند «ان جائك» مربوط به اطلاق معنای اکرام باشد؛ اما اگر قید را به هیأت بز نیم که معنای

حرفی دارد، این بحث پیش می آید که اگر معنای حرفی یک معنای عامی باشد، قابل تقييد هست، اما اگر معنای جزئی باشد، نمی شود تقييدش کرد.

ترتیب این ثمره هم خالی از اشکال نیست، گرچه فی نفسه مسأله مهمی است. اگر قید در «اکرم زيدا ان جائك» به ماده بخورد، ماده معنای اسمی و عمومیت دارد، اکرام هم می شود مثل ابتدا که اسم من الاسماء و قابل تقييد است و اما اگر به هیئت بخورد، قابل بحث است که آیا هیئت را که معنای حرفی است، می شود مقید کرد یا نه؟ اگر معنای حرفی، معنای عام باشد، بلاشکال قابل تقييد است؛ اما اگر جزئی شد، قابلیت تقييدش محل اشکال است.

همین طور در باب مفاهیم هم ثمراتی راجع به ادات شرط است که از حروف هستند، آیا ادات شرط اطلاق دارند یا نه؟ پس اینطور نیست که بحث حروف فقط جنبه علمی داشته باشد، در مباحث آینده هم بعضی از ثمرات ترتب پیدا می کند، لذا باید این بحث را با دقت بررسی کرد.

بررسی نظریه مرحوم آخوند(ره) پیرامون وضع حروف

مرحوم آخوند(ره) در مقابل مشهور دو حرف دارد: یکی جوابی که از مشهور داده اند و دیگری آنچه خودشان اختیار کرده اند که کلامشان خیلی روشن نیست و احتمالاتی درباره کلام ایشان مطرح است.

جواب آخوند(ره) از مشهور این است که می فرماید: خاص یعنی جزئی و تشخص مساوق با وجود است، خصوصیت همراه با وجود تحقق پیدا می کند، پس می توانیم به جای کلمه خاص، کلمه جزئی را بگذاریم و بگوییم: موضوع له در باب حروف جزئی است. آنگاه از مشهور می پرسیم که مقصود شما از این جزئی کلام جزئی است؟ دوجور جزئی بیشتر نداریم، یکی جزئی خارجی و دیگری جزئی ذهنی. «الموجود اما أن یکون موجودا فی الخارج و اما أن یکون موجودا فی الذهن».

لذا جزئی یا خارجی است یا ذهنی، برای انسان که دارای یک مفهوم کلی است، دوجور جزئی می توانیم تصور کنیم. یکی افراد خارجی و مصادیقی که در خارج وجود دارند، اینها جزئیات خارجی انسان و مفهوم انسان است و اما جزئیات ذهنیه اش همان تصور مفهوم انسان است.

فرض کنید: وقتی مستعمل می خواهد لفظ انسان را استعمال کند، استعمال نیاز به تصور لفظ و معنا دارد، همین که معنای انسان را تصور کردید، یک وجودی از انسان در ذهن شما تحقق پیدا می کند، بطوری که اگر برای بار دوم تصور کردید، یک وجود ثانوی تحقق پیدا می کند و اگر برای بار سوم تصور کردید، یک وجود سوم، بطوری که اگر یک متکلمی مثلا در سخنرانی خودش، بیست مرتبه کلمه انسان را بکار برده باشد، بیست تا وجود ذهنی انسان در ذهنش تحقق پیدا کرده است، تا آدم می خواهد لفظ را به عنوان حکایت از معنا مطرح کند، معنا در ذهن می آید، تا معنا در ذهن آمد، مثل این می ماند که در خارج آمده است. همانطوری که وجودات خارجی مفهوم انسان تکرر و تعدد

دارند، وجودات ذهنیه این مفهوم هم به تناسب استعمال، تکثر و تعدد پیدا می کند. اگر متکلمی در یک سخنرانی ده مرتبه کلمه انسان را استعمال کرد، ده وجود ذهنی از مفهوم انسان تحقق داده است.

خلاصه این که: این دو وجود متباین باهم هستند، یعنی نمی شود موجود فی الخارج بوصف وجوده فی الخارج، در ذهن تحقق پیدا کند و موجود فی الذهن بوصف وجوده فی الذهن، در خارج تحقق پیدا کند. وجود ذهنی و وجود خارجی دو نوع از وجود هستند. همانطوری که دو نوع امکان ندارد در یک جا متحد شوند، این دو وجود هم همینطور.

بررسی احتمالات دوگانه، خصوصیت خارجی یا ذهنیه

خصوصیتی که در معنای موضوع له حروف ذکر می شود، آیا خصوصیت خارجی است یا ذهنیه؟

احتمال اول: اگر بگویید که خصوصیت خارجی است، اولاً باید معنای خصوصیت خارجی درست روشن شود، یعنی این که واضح هنگام وضع، کلمه «من» را که حرف من الحروف، درست است که در مقام تصور کلی مفهوم ابتدا را در نظر گرفته، اما این مربوط به مقام وضع است، در مقام موضوع له آن را برای این مفهوم وضع نکرده است، برای مصادیق خارجی و وجودات خارجیۀ ابتدا وضع کرده است. شما که از منزل حرکت کردید، ابتدای حرکت شما از منزل بوده، این یک امر اعتباری نیست، امر واقعی است.

شما که امسال کتاب جدیدی از فقه را شروع کردید، این ابتدای تحصیلتان یک واقعیت است، نه این که یک امر اعتباری باشد. بچه شما که برای اولین سال به مدرسه می رود، ابتدای تعلم اوست، این یک مسأله واقعی است. اینها وجودات خارجیۀ ابتدا هستند که شاید هر روز با دهها ابتدای خارجی سروکار داریم، ابتدای حرکت از منزل برای رفتن به فلان مجلس، ابتدای مطالعه به فلان کتاب، شما از آن به شروع و آغاز تعبیر می کنید که یک واقعیت است.

پس، اگر واضح، در مقام وضع لفظ «من» کلی الابتداء را ملاحظه کرد، اما لفظ را برای مصادیق خارجیۀ ابتدا وضع کرد، هر کجا که ابتدا هست، آنجاهایی که شما کلمه «من» را می توانید به کار ببرید، تمام اینها ابتدای خارجی است. اگر این طور باشد، چه اشکالی دارد؟ مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: اشکالش این است که ما می بینیم گاهی کلمه «من» در اوامر بکار می رود و در مقام دستور مولا بکار می رود، چیزی که در مقام دستور مولا بکار برود، نمی شود خارجیت داشته باشد، نمی شود جزئی باشد، همیشه کلی است، چون مأمور به است، حتی قیودش هم متعلق کلی امر می تواند واقع شود، والا جزئی خارجی تا قبل از آن که وجود پیدا کند، اصلاً جزئی نیست و وجود ندارد، بعد از آن هم که وجود پیدا کرد، نمی شود مأمور به باشد.

همانگونه که در «الصلاه واجبه» گفتیم: صلاتی که موضوع برای وجوب واقع شده، اگر صلوات موجود در خارج باشد که نمی تواند واجب باشد، زیرا در خارج تحقق دارد. خارج ظرف سقوط

تکلیف است، نه ظرف ثبوت تکلیف، همیشه تکلیف آنجایی است که در خارج چیزی نیست و با تکلیف می خواهند در خارج تحقق بدهند به مأمور به.

اما اگر مأمور به در خارج وجود دارد، دیگر امر و ایجاب معنا ندارد. باید مأمور به وجود نداشته باشد و مولا از طریق امر راه پیدا بکند برای تحقق مأمور به در خارج. این نتیجه می دهد که مأمور به در عالم تعلق امر حتما باید کلی باشد، برای این که اگر جزئی شد، معنایش این است که در خارج است و چیزی که در خارج است، نمی شود متعلق امر و نهی باشد. پس هر کجا که پای تکلیف مطرح شد، این مسأله کلیت دارد، یعنی مأمور به باید کلی باقیودش باشد، اما نمی شود مأمور به جزئی یا مقید به جزئی خارجی باشد که مقید به جزئی خارجی هم همان حکم جزئی خارجی را دارد.

(البته من حرف ایشان را توضیح می دهم) همانگونه که کلمه «من» در مقام اخبار در «سرت من البصره الی الکوفه» استعمال می شود، در مقام انشاء و تکلیف هم مولا می تواند به عبدش بگوید که «أیها العبد سر من البصره الی الکوفه» سیر از بصره تا کوفه را می تواند مأمور به قرار دهد. اگر «من» دلالت بر ابتدای خارجی می کند و «الی» دلالت بر انتهای خارجی دارد، یک سیر مقید به امر خارجی حتما باید در خارج تحقق داشته باشد. اگر چیزی مقید به امر خارجی شد، همانظوری که امر خارجی در خارج تحقق دارد، آن مقید هم باید تحقق داشته باشد. آن وقت، آیا سیر موجود در خارج، مأمور به مولاست یا باید امر به عنوان کلی تعلق بگیرد؟ به ماهیت متعلق بشود، به مفهوم تعلق بگیرد و تعلق امر به مفهوم، سبب شود که مکلف مأمور به را در خارج ایجاد کند.

آن وقت، «سر من البصره الی الکوفه» را چطوری معنا می کنید؟ آیا به حسب استعمال می شود بین این دو فرق گذاشت؟ بگوییم: «سرت من البصره الی الکوفه» درست است، اما «سر من البصره الی کوفه» درست نیست یا مجازی در کار است؟

آیا کسی می تواند این حرف را بزند یا انصافا و وجدانا همانطور که انسان در مقام اخبار می گوید:

«سر من البصره الی الکوفه» در مقام انشاء هم به فرزندش می تواند بگوید: «سر من قم الی تهران» و بلکه در مقام اخبار هم باز مسأله دوجور است: گاهی انسان اخبار از گذشته می کند، «سرت من البصره الی الکوفه» در اخبار از گذشته که حکایت از ما وقع می کند، از خصوصیات که در سیر از بصره الی الکوفه مطرح بوده خارجا، حکایت می کند، یعنی اگر سیرش از فلان دروازه بود، در زمان خاص بود، توأم با خصوصیات دیگر بود، مانعی ندارد که در اخبار از گذشته با کلمه «من» اشاره به تمام آن خصوصیات داشته باشد.

اما اگر اخبار از آینده شد، شما به رفیقتان می گوئید: من در آینده از قم می خواهم بروم. رفیقتان می گوید: کجا؟ می گوید: هنوز تصمیم به رفتن جایی را نگرفته ام، می پرسد چه روزی می خواهی بروی؟ می گوید: آن را هم تصمیم نگرفته ام می گوید: با چه کسی می خواهی بروی جواب می دهید:

آن هم معلوم نیست.

این تعبیر درست است یا نه؟ اخبار می‌کنید از امری که در آینده می‌خواهید به او تحقق بدهید. اما الان که وجود ندارد، شما می‌خواهید اخبار کنید از خصوصیات آینده، از نظر این که از قم یعنی ابتدای حرکت شما از قم است، حتی برای خودتان روشن نیست، خودتان هم روی آن تصمیم نگرفتید که از قم به کجا بروید، در چه روزی بروید، در چه ساعتی بروید، با چه خصوصیتی بروید.

اما در عین حال اخبار می‌کنید که من در آینده از قم حرکت می‌کنم. آیا این اخبار باطل است یا درست است؟ بلا اشکال این استعمال درست است. پس، این «من» که دلالت بر یک معنای جزئی خارجی می‌کند، آن معنای جزئی خارجی کدام است؟ هنوز که چیزی تحقق پیدا نکرده است، هنوز که مسأله‌ای پیش نیامده، اگر شما حرکت کنید، خصوصیات روشن می‌شود، مکان کجا، زمان کجا، مقصد کجا، همراه چه کسی، خصوصیات دیگر روشن می‌شود.

اما تا زمانی که حرکت نکردید و هیچ‌گونه تصمیمی هم روی خصوصیات حرکت ندارید، فقط تصمیمتان این است که در آینده از قم حرکت کنید، آیا این تعبیرتان که بگویید: «انی أسیر من قم فی المستقبل» صحیح است؟ استعمال کلمه «من» هم درست است، کسی نمی‌تواند بگوید: چون اخبار از مستقبل می‌کنید، حق ندارید کلمه «من» را بکار ببرید، حتماً باید کلمه «من» در اخبار از ماضی مطرح شود که وجود خارجی پیدا کرده و تمام خصوصیات برای شما مشخص است.

جزئیت خارجی در معانی حروف

بعد مرحوم آخوند(ره) می‌فرماید: از این که می‌بینیم این استعمالات همه صحیح و حقیقت است، می‌فهمیم که جزئیت خارجی در معنای من و الی مطرح نیست، برای این که جزئیت خارجی با مقام امر و تکلیف نمی‌سازد و با اخبار از مستقبل، در آنجایی که خصوصیاتش روشن نیست و مورد تصمیم واقع نشده، هیچ‌گونه سازش ندارد.

احتمال دوم: اگر خصوصیت ذهنیه و جزئیت ذهنیه در موضوع له نقش دارد، اولاً- باید روشن شود که کلمه «من» برای چه چیزی وضع شده است. اگر کلمه «من» را واضح برای «ابتداء» وضع کرده، نه ابتدای مفهومی و نه ابتدای ماهیتی و نه ابتدایی که در خارج پیدا کرده است، بلکه ابتدایی که شما او را لحاظ کرده باشید، یعنی وجود ذهنی ابتدا؛ لکن در مناسبت با معنای «من» خصوصیت دیگری هم مطرح است، یک وقت خود ابتدا را ملاحظه می‌کنید، به سیر و بصره هیچ کاری ندارید، نفس مفهوم ابتدا؛ اما گاهی ابتدا را به عنوان این که وصف سیر است، اضافه به بصره دارد، حالت برای حرکت است، ابتدایی که «لو حظ وصفا للغير، آله و حاله للغير»، پس موضوع له «من» عبارت است از «الابتداء الذی لو حظ حاله للغير» ابتدایی که خودش اصالت ندارد، ابتدایی که وجود ذهنی به او داده شده، موضوع له «من» است و شاید از کلمات نحوین هم همین معنا استفاده می‌شود، این که می‌گویند:

«الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره» این کلمه «فی غیره» ظاهرش این نیست که خود معنا خودبه خود

وصف غیر است، یعنی از اوصاف این معنا به حسب واقع، این است که ظرفش عبارت از سیر است، «فی غیره» یعنی معنایی را که در رابطه با غیر لحاظ می کنید و با دید ذهنتان او را به عنوان وصف و حالت غیر می بینید.

پس اگر جزئیتی که در معنای موضوع له «من» و «الی» نقش دارد، جزئیت ذهنیه است که ما از آن تعبیر به لحاظ می کنیم، چون جزئی ذهنی همان تصور و لحاظ است، منتها نه لحاظ مطلق، بلکه «لحاظه حاله و وصفا للغير»، مرحوم آخوند(ره) روی این فرض چند اشکال دارد:

۱ - ما این حرف را پذیرفتیم، مولا دستور داد: «سر من البصره الی الکوفه» آیا دستورش قابل امتثال هست یا نه؟ بله قابل امتثال است. امتثالش به چه چیزی تحقق پیدا می کند؟ به این که مأمور و مکلف از بصره به جانب کوفه حرکت کند، والا اگر همینطور بنشیند و رو به قبله تسبیح با دست بگرداند، امتثال «سر من البصره الی الکوفه» نمی شود.

پس «سر من البصره الی الکوفه» اولاً قابل امتثال است، این تکلیف به ممتنع نیست و ثانياً امتثالش به خارجیت دادن حرکت از بصره است به کوفه. آن وقت این سؤال پیش می آید که مأمور به چه امتثال می شود؟ به این امتثال می شود: آن را که شما در خارج می آوری، عین همان باشد که مأمور به است. اگر صلوات شما در خارج عین همان مأمور به بود، هذا محقق للامتثال. پس اینجا هم باید عینیت در کار باشد، باید این حرکت خارجیه از بصره عین همان مأمور به باشد. درحالی که روی بیان شما، نه تنها عین مأمور به نیست، بلکه مباین با مأمور به است، چرا؟ برای این که مأمور به معنای مقید به وجود ذهنی است و امتثال یک معنای خارجی است و بین ذهن و خارج تباین است، لا یعقل که مقید به وجود ذهنی منطبق بر موجود در خارج بشود و لا یعقل که مقید به وجود خارجی منطبق بر وجود ذهنی شود! مأمور به مقید به امر ذهنی باشد و اما امتثال عبارت از وجود خارجی شود! چطور وجود خارجی با مأمور به تطبیق می کند؟ چطور مأمور به مقید به امر ذهنی منطبق بر موجود در خارج می شود؟

۲ - (در حقیقت شبیه اشکال نقصی است و خیلی اهمیت ندارد) چرا مسأله لحاظ در باب حروف به عنوان یک قید مطرح شد، اما در اسماء مطرح نشد؟ فرق بین مفهوم ابتدا و معنای من این است که معنای من به قول شما «الابتداء الذی لو حظ حاله للغير» در معنای اسم هم اینجوری باشد، «الابتداء الذی لو حظ مستقلاً». برای این که آن فصلی که معنای اسم را از معنای حرف جدا می کند، همان استقلالیت و حاله للغير بودن است، در حرف جنبه وصفی مطرح است و اما در اسم جنبه استقلال مطرح است.

فارق حقیقی بین معنای حرف و معنای اسم استقلالیت و تبعیت است. شما چیزی دیگری هم اضافه کردید که لحاظ هم مدخلیت دارد، چرا در اسم لحاظ مدخلیت نداشته باشد؟ همین لحاظی که در حروف می آورید، در اسماء هم بیاورید، یعنی شما می گوئید: لفظ ابتدا «وضع للابتداء الذی

لو حظ مستقلا» و من «وضع للابتداء الذى لو حظ حاله للغير» اما به معنای اسم که می رسید، آن را مطرح نمی کنید؟

پرسش:

۱ - ثمره بحث از چگونگی وضع حروف را بیان کنید.

۲ - جواب حلی و نقضی آخوند(ره) از کلام مشهور در وضع حروف را بیان کنید.

۳ - چگونه جزئیت خارجیه در معانی حروف، مفهوم پیدا می کند؟

ص: ۳۵۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال سوم آخوند(ره) بر سخن مشهور

بنا بر این که مراد از خصوصیت و جزئیتی که در معنای حرفی دخالت دارد، خصوصیت ذهنی و لحاظ باشد، مرحوم آخوند(ره) دو اشکال کردند که دیروز ذکر کردیم. اشکال سوم مهم است و یک مقدمه لازم دارد، مقدمه این است که هر کجا استعمال تحقق پیدا کند، نیاز دارد که هم لفظ تصور شود و هم معنا. هم مستعمل فیه باید قبل الاستعمال تصور شود و هم لفظ مستعمل باید تصور شود. چرا؟ زیرا استعمال عمل اختیاری و فعل ارادی است. کسی که لفظی را در معنایی استعمال می کند، نفس استعمال، عمل ارادی و فعل اختیاری است. همانطوری که سایر اعمال اختیاری هستند، اگر ضرب و قتل اختیارا واقع شود، عمل ارادی است، استعمال هم فعل ارادی و اختیاری است، منتها استعمال، چون از یک طرف با لفظ سروکار دارد و از طرف دیگر با معنا، در حقیقت یک امر اضافی است. پس به عنوان مقدمه فعل ارادی، هر دو باید تصور و لحاظ شود، زیرا اولین مقدمه اراده تصور است، تصور و لحاظ مراد نمی شود بدون تصور و لحاظ که فعل ارادی است، تحقق پیدا کند.

پس هر کجا استعمالی تحقق پیدا کرد، مسبوق به دو لحاظ است: «لحاظ المعنی و لحاظ اللفظ» و نمی توانیم استعمالی پیدا کنیم که فاقد هر دو لحاظ باشد یا فاقد یکی از این دو لحاظ باشد؛ منتها چون ما با الفاظ و صحبت و کلام انس گرفته ایم و این تصورات خیلی سریع تحقق پیدا می کند، حتی

آن گوینده ای که یک بیانی مسلسل و به دنبال هم دارد، در هر لفظش نیاز به تصور لفظ و معنا دارد، منتها برق آسا تحقق پیدا می کند، نه این که انسان فکر کند که گوینده کأنّ در خواب صحبت می کند! نه، بیدار است و با عنایت و با توجه و با لحاظ تمام کلمات تحقق پیدا می کند.

آنگاه مرحوم آخوند(ره) می فرماید: در جمله «سرت من البصره الی الکوفه» که هم معانی اسمیه در این جمله مطرح است و هم معانی حرفیه، هم اسم بکار برده شده و هم حرف بکار برده شده.

(البته به نکته ای توجه داشته باشید: این اسمی را که اینجا در مقابل حرف مطرح می کنیم، می خواهیم ببینیم که فرق بین معانی اسمیه و معانی حرفیه چیست؟ کسی نگوید که فعل چه معنا دارد، کلمه که سه قسم است، اسم و فعل و حرف. شما بین اسم و حرف تفاوت قائل شدید، بین اسم و فعل چطور؟ این اسمی را که اینجا معنا می کنیم، همان اسمی است که در نحو هم در مقابل حرف واقع می شود، یعنی مقصود از اسم، اعم از اسم و فعل است. لذا نحویین هم می گویند: «الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره و الاسم ما دلّ علی معنی فی ذاته» فعل را تعریف نمی کنند. این اسم یعنی «ما یقابل الحرف، سواء کان اسما اصطلاحیا ام فعلا». لذا حرفهایی که در باب اسم است، در باب فعل هم مطرح است.)

ایشان می فرماید: در جمله «سرت من البصره الی الکوفه» یک «سرت» و یک بصره و یک کوفه داریم، اینها معانی اسمیه هستند، یک «من» داریم و یک «الی» داریم، اینها دارای معانی حرفیه هستند.

با توجه به آن مقدمه ای که عرض کردیم، شما مثلا وقتی که کلمه بصره را می خواهید استعمال کنید، هم لفظ را تصور می کنید و هم معنا را تصور می کنید. یعنی در استعمال بصره بیش از دو تصور و دو لحاظ نیاز ندارید. یکی به عنوان «لحاظ اللفظ» و یکی هم به عنوان «لحاظ المعنی» در «کوفه» هم همینطور، در «سرت» هم که جمله فعلیه است، همینطور، آن هم معنای اسمی است که به این مسأله محل بحث ما ربط دارد.

پس هریک از این سه تعبیر «یحتاج الی لحاظین» بیش از دو لحاظ هم مطرح نیست، واقع را که حساب می کنیم، می بینیم در «من» و «الی» هم بیش از آن مقداری که در بصره و کوفه مطرح است، نمی باشد. همان طوری که در البصره نیاز به لحاظ لفظ و لحاظ معنا هست و دو لحاظ بیشتر لازم نیست، در «من و الی» هم به حسب استعمال همینطور است. آیا در ذهن انسان می آید که وقتی به من رسیدیم، مسأله عوض می شود، وقتی که به الی رسیدیم، مسأله تغییر پیدا می کند؟ آیا این بصره ای که بین من و الی واقع شده، حسابش با حساب من و الی از نظر لحاظ استعمالی فرق می کند؟ شما در مقام استعمال اینطوری مسأله را ملاحظه می کنید یا این که در مقام استعمال مثل هم می مانند و دو لحاظ بیشتر لازم ندارد؟

درحالی که اگر بگوییم: در معنای من یک خصوصیتی ذهنیه که همان اسمش لحاظ است، در معنای من نقش دارد، به این صورت که ما می پرسیم: معنای من چیست؟ شما می گویند: «الابتداء الذی لو حظ حاله للغیر» که این «الذی لو حظ حاله للغیر» جزء معنای من است و دخالت در معنای من

دارد، اگر «لو حظ حاله للغير» دخالت در معنای من داشت، نتیجه این می شود که ما در استعمال کلمه من سه لحاظ لازم داریم و بدون آن سه لحاظ امکان ندارد. چرا؟ زیرا اول لفظ من را لحاظ کرد، می خواهد بیاید سراغ معنا، پس اول باید با یک لحاظ معنی کامل شود، زیرا آن «لحظ لو حظ حاله للغير» در خود معنای من دخالت دارد، به استعمال مربوط نیست، آن لحاظ معنا که در رابطه با استعمال است، غیر از لحاظی است که در خود معنای من نقش دارد.

آن وقت، نتیجه این می شود: شما باید ابتدا را اول ملاحظه کنید «حاله للغير تبعا و عرضا» وقتی که این ملاحظه تمام شد، معنا کامل می شود، حالا که معنا کامل شد، از نظر این که استعمال نیازی به لحاظ معنا دارد، باید لحاظ کنید «مجموع الابتداء الذی لو حظ حاله للغير». زیرا معنا مقید به لحاظ است و در لحاظ استعمالی باید مجموع معنا را ملاحظه کنید، یعنی لفظ من را در آنچه می خواهید استعمال کنید، پس در «الابتداء الذی لو حظ حاله للغير» مجموع باید ملاحظه شود.

در نتیجه یک خصوصیت لحاظی به عنوان مکمل معنای حرفی مطرح است که این اولین لحاظ درباره معناست، یعنی اول باید این تحقق پیدا کند، زیرا اگر این تحقق پیدا نکند، معنا ناقص است.

معنا که ابتدا نیست، معنا ابتدای مقید است و قیدش هم لحاظ است، نه این که قیدش مثل رقبه مؤمنه ایمان باشد که مربوط به خارج است، قیدش یک امر ذهنی است، لحاظی است که مربوط به عالم ذهن است. پس باید وقتی که شما ابتدا را می آورید، اول یک لحاظی متعلق شود به ابتدا، به عنوان این که ابتدا مربوط به بصره است و مربوط به سیر است. این لحاظ که تمام شد، یک لحاظ به مجموع این ابتدای ملاحظه شده باید تعلق بگیرد. زیرا معنا عبارت از این مقید است و در لحاظ استعمالی باید لحاظ به معنای کامل متعلق بشود، لا- بجزء المعنی. در حقیقت، متعلق این دو لحاظ باهم فرق می کند، در لحاظ اول متعلق لحاظ ابتداست «بما انه حاله للغير» و اما در لحاظ مربوط به معنی، ملحوظ ابتداست «لا بما انه حاله للغير و بما انه لو حظ حاله للغير» که این «لو حظ» در معنای حرفی دخالت دارد و نقش دارد.

نتیجه این می شود: وقتی در «سرت من البصره الی الکوفه» به کلمه بصره می رسیم، می بینیم دو لحاظ بیشتر لازم ندارد، یکی لفظ «البصره» و یکی معنای «البصره» اما وقتی به کلمه من می رسیم، می بینیم سیاق بهم خورد، باید سه لحاظ پیش بیاید، یک لحاظ حاله للغير برای تکمیل معنا و یک لحاظ متعلق به «مجموع الابتداء الذی لو حظ حاله للغير» و یک لحاظ هم مربوط به لفظ من بما انه لفظ، آیا واقعا در مقام استعمال با سه لحاظ در کلمه من و الی برخوردار می کنید و در کلمه بصره و کوفه با دو لحاظ یا این که انصافا و وجدانا آدم می بیند هیچ فرقی ندارد؟ همانطوری که در بصره و کوفه دو لحاظ مطرح است، در من و الی هم دو لحاظ مطرح است و جای این احتمال نیست که بگوییم: همان «لو حظ حاله للغير» کفایت می کند، بین لحاظ استعمالی و خود معنا یک نوع تقدم و تأخری تحقق دارد. بصره در جای خودش هست، شما لحاظ می کنید بصره را، پس لحاظ شما در رابطه با بصره،

متأخر از بصره است. کوفه در جای خودش واقعیت دارد، شما لحاظ می کنید کوفه را، پس لحاظ شما از نظر واقعیت متأخر از واقعیت کوفه است و واقعیت کوفه، تقدم بر لحاظ شما دارد، اگر این مسأله تقدم و تأخر مطرح شد، آن لحاظی که در خود معنای حرفی به عنوان قیدیت دخالت دارد، آیا می توانیم بگوییم که هم لحاظی است که مکمل معنا باشد و هم لحاظی است که در استعمال نقش داشته باشد؟

بعباره آخری: اگر کسی بگوید که در من هم دو لحاظ بیشتر لازم نیست، منتها در معنا يك لحاظی اخذ شده که هم به درد معنا می خورد و هم به درد استعمال می خورد، در پاسخ باید گفت: این امکان ندارد و غیر معقول است. زیرا آن لحاظی که در خود معنا دخالت دارد، تقدم دارد بر آن لحاظی که به عنوان استعمال مورد ضرورت و نیاز است. اول باید معنا باشد، واقعیت معنا باید تحقق داشته باشد، بعد لحاظ استعمالی به واقعیت معنا متعلق شود. همانطوری که باید بصره ای باشد تا لحاظ شما متعلق به واقعیت بصره باشد و کذا کوفه، در معنای حرفی هم اول معنا را درست کنید، بعد باید لحاظ به این معنا متعلق شود و نمی توانیم بگوییم: همین لحاظی که نقش مکملیت معنا را دارد و به عنوان جزئیت و قیدیت معنا مطرح است، به عنوان لحاظ استعمالی هم کفایت باشد، این معنا امکان ندارد.

تقدم شیء بر نفس لازم می آید که مستحیل است. اول معنا، «ثم لحاظ المعنى و اذا كان اللحاظ مأخوذاً فى المعنى»، لا یعقل که همین لحاظ واحد از يك نظر در رتبه مکملیت معنا و در ردیف معنا قرار گرفته باشد و از نظر دیگر مثل سایر معانی که مورد لحاظ در مقام استعمال قرار می گیرد، در رتبه متأخر از معنا باشد.

لذا اگر خصوصیت برای معنای حرفی به این نحو قائل شدید، چاره ای ندارید جز این که در من و الی برخلاف بصره و کوفه، سه لحاظ قائل شوید. درحالی که وجدانا مسأله اینطور نیست، در مقام استعمال، وقتی که به کلمه من برسیم، سه تا لحاظ لازم نداریم و از او که عبور به بصره کردیم، دو لحاظ، باز به کلمه الی که رسیدیم، سه تا لحاظ، به کلمه کوفه که رسیدیم، دو لحاظ. همه اینها از نظر استعمال در ردیف واحد است و بیش از دو لحاظ در آنها وجود ندارد.

لذا مرحوم آخوند(ره) با این بیان در حقیقت حرف مشهور علمای عربیت را که معنای حرفی را يك معنای جزئی است، از بین می برد و ظاهر آنها این است که مقصودشان از جزئیت، جزئیت ذهنیت است. ولو این که ایشان هر دو فرضش را مطرح کردند، هم جزئیت خارجیه اش را مورد مناقشه قرار دادند و هم جزئیت ذهنیه را.

نظریه آخوند(ره) پیرامون وضع حروف و اشکال استاد بر آن

اشاره

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: ما معتقدیم که «الابتداء الذی هو اسم من الاسماء و من التی هی حرف من الحروف» در تمام مراحل ثلاثه وضع و موضوع له و مستعمل فیه متحدند.

پس ایشان می خواهد بفرماید که من و الی مترادفند و مثل انسان و بشر می مانند؟ همان طوری که کلمه انسان و بشر بینشان ترادف تحقق دارد، بین من و ابتدا هم ترادف تحقق دارد. درحالی که ما خارجا می بینیم آن مواردی که کلمه ابتدا صحت استعمال دارد، اگر کلمه ابتدا را بردارید و به جایش کلمه من بگذارید، باطل است و چه بسا مواردی که کلمه من صحت استعمال دارد، اگر جایش کلمه ابتدا بگذارید، باطل است. پس اگر ترادف مطرح بود، صحت استعمال کل واحد مهما مکان الاخر باید مسأله روشنی باشد. از باب مثال: این روایت معروفه که «کل امر ذی بال لم یبدء فیه بسم الله فهو أبترا» اینجا «لم یبدء» استعمال شده، آیا کسی می تواند بگوید: این «یبدأ» را برداریم و جایش «من» بگذاریم، آیا می شود این «لم یبدء» را برداشت و به جایش «من» گذاشت؟ اصلا معنا ندارد کسی چنین حرفی بزند. خیلی روشن است که میان من و ابتدا ترادف تحقق ندارد، اما در انسان و بشر، ولو این که بعضی فرقه‌های اعتباری قائل شدند، لکن اگر این فرقه‌ها هم وجود نداشته باشد و ترادف کامل تحقق داشته باشد، همه جا می شود لفظ بشر را برداشت و جایش انسان گذاشت و بالعکس.

پاسخ مرحوم آخوند(ره)

در بیان مرحوم آخوند(ره) احتمالاتی وجود دارد که دو احتمال مهم است:

۱ - مرحوم آخوند(ره) بین من و ابتدا فرق قائل است و می گوید که در مراحل ثلاثه وضع و موضوع له که مربوط به واضع است و استعمال هم که به دنبال وضع تحقق پیدا می کند، در مراحل ثلاثه اینها یکسانند، در هر دو واضع مفهوم کلی ابتدا را «بما انه ماهیه کلیه و مفهوم عام» در نظر گرفته، لفظ را هم برای همان وضع کرده است، در مقام استعمال هم در همان استعمال می شود. در تمام مراحل ثلاثه مسأله کلیت و عمومیت حاکم است، فقط فرقیان در شرط وضع است. همانطوری که در باب معاملات گاهی در ضمن معامله یک شرطی می کنید و شرط در ضمن معامله تحقق پیدا می کند، مثلا شرط می کنید که من این خانه را به شما می فروشم، به شرط این که ثوب مرا خیاطت کنید، این یک شرط واقع در ضمن معامله بیعی است، پس آنجا بگوییم: واضع در مقام وضع یک شرط و تعهد و التزامی را پیش آورده و آن شرط این است: درست است که من کلمه ابتدا را برای مفهوم کلی الابتداء وضع کردم و در خود معنا دیگر خصوصیتی را قائل نشدم، لکن شما در صورتی می توانید این لفظ ابتدا را در معنای کلی ابتدا استعمال کنید که ابتداء را به عنوان یک مفهوم مستقل ملاحظه کرده باشید، نه این که این لحاظ در معنا باشد. این لحاظ شرطی است که واضع به عهده ما گذاشته است و یک الزامی است که در ضمن وضع از ناحیه واضع گریبان مستعملین را گرفته، کأن گفته است: من شما را ملزم می کنم و شرط می کنم بر شما که در جایی لفظ ابتدا را در ماهیت ابتدا استعمال کنید که این ابتدا مستقلا ملاحظه شده باشد، نه به عنوان وصف سیر، نه به عنوان اضافه به بصره و اگر شما ابتدا را به عنوان حالت برای غیر و وصف برای دیگری ملاحظه کردید، من شرط می کنم که شما لفظ من را با

این خصوصیات استعمال کنید؛ اما معنای موضوع له در هر دو همان ماهیت و مفهوم عام و کلی است.

پس، در حقیقت فرق است بین من و ابتدا از نظر این که «لا يستعمل واحد منهما مكان الاخر» و این طور نیست که به جای ابتدا کلمه من و به جای من کلمه ابتدا را استعمال کنیم، این شرطی است که گریبان ما را از طرف واضح گرفته است.

نقد احتمال اول مرحوم آخوند(ره) بنابر فرق بین حرف من و ابتدا

لکن قبل از این که به احتمال دوم برسیم، ببینیم اگر مراد مرحوم آخوند(ره) چنین چیزی باشد، صحیح است یا قابل مناقشه است؟ ظاهر این است که قابل مناقشه است. چرا؟ زیرا:

اولاً؛ به مرحوم آخوند(ره) عرض می کنیم که این شرط را شما از کجا فهمیدید؟ آیا کتب لغویه، راهنمای شما بود یا علم غیبی داشتید که واضح چنین شرطی کرده است؟ ارتباط ما با واضح از طریق کتب لغت است، از طریق لغت ما ارتباط با واضح داریم، شما به کتابهای لغت مراجعه کنید، ببینید آیا وقتی که ابتداء را یک لغوی به عنوان یک لفظ می خواهد معنا کند، می گوید که واضح چنین شرطی هم پشت این معنا قرار داده؟ وقتی که یک لغوی معنای من را می خواهد مطرح کند، آیا کنار او می گوید که واضح چنین شرطی هم پهلوی این گذاشته؟ در هیچ یک از کتب لغت ما برخوردی به چنین اشتراط و الزامی از ناحیه واضح نمی کنیم. از کجا می توانیم پی به این مطلب ببریم و این مسأله را درک کنیم؟

ثانیا؛ فرضنا که واضح چنین شرطی را کرد، اگر واضح خداوند تبارک و تعالی باشد، خداوند هر چه بفرماید لازم الرعایه و لازم الاتباع است؛ اما اگر واضح خداوند نبود و دیگران بودند، چه لزومی دارد که ما این شرط واضح را رعایت کنیم؟ مگر فی کل المسائل ما تابع واضعیم؟ واضح اگر که پدر و مادر باشد لازم نیست واجب الاطاعه باشد. فرض کردیم که خداوند تبارک و تعالی هم نیست. او می گوید: من لفظ ابتدا را برای کلی ابتدا وضع کردم، می گوئیم: مطلب تمام است، می گوید که یک شرطی هم کرده ام، می گوئیم: بیخود شما شرط کردی، این شرط شما دلیلی ندارد که برای ما لزوم اتباع داشته باشد.

این که شما در باب معاملات می بینید شروط لزوم اتباع دارد، دو نکته در آنها وجود دارد که این دو نکته اقتضا کرده وجوب رعایت شرط را در باب معاملات. اولاً شرطی را که بایع کرده، شما مشتری در ضمن معامله پذیرفته اید، این پذیرش شما در خود معامله، نقش در لزوم رعایت شرط و عمل به شرط دارد، و الاً اگر بایع یک شرطی کند و شما بگویید که این شرط را بنده قبول ندارم، باز هم این شرط لازم الرعایه است؟ و علاوه بر این، یک دلیل شرعی بنام «المؤمنون عند شروطهم» گریبان شما را گرفته و حکم به لزوم رعایت شرط می کند. اما در باب شرط الواضع، اولاً ما نبودیم که این شرط را از واضح بپذیریم و ثانياً اگر می پذیرفتیم، شرط در ضمن وضع، دلیل بر لزوم رعایت و لزوم

موافقت ندارد. لذا اگر ما واضح را یک نفر آدم معمولی بگیریم، «لا دلیل علی لزوم رعایه اشتراطه و الزامه.»

پرسش:

۱ - اشکال سوم آخوند(ره) بر سخن مشهور را بیان کنید.

۲ - نظریه آخوند(ره) پیرامون وضع حروف را توضیح دهید.

۳ - اشکال مهم بر نظریه آخوند(ره) را بیان کنید.

۴ - پاسخ مرحوم آخوند(ره) را بنابر احتمال یکم بیان کنید.

ص: ۳۵۷

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال ترادف معنای اسمی و حرفی و پاسخ آخوند(ره)

اشاره

در جواب از این اشکال که لازمه بیان شما این است: بین اسم و حرف ترادف تحقق پیدا کند و البته بنابر این که ترادفی در عالم وجود داشته باشد که بعضی منکر این معنا هستند. پس «من» و «ابتداء» مترادف هستند. لازمه ترادف این است که استعمال هر یک در مکان دیگری باید جایز باشد، درحالی که می بینیم در مواردی استعمال کلمه ابتداء شده است که اگر حرف به کار برود، باطل است و بالعکس. پس این تالی فاسد را چه جواب می دهید؟ مرحوم آخوند(ره) جواب داده اند که دو احتمال در جواب ایشان جریان دارد: یکی مسأله اشتراط واضح بود که واضح در ضمن وضع، چنین شرطی و چنین تعهد و الزامی را آورده است، در مواردی که مفهوم ابتدا مستقلا ملاحظه بشود، کلمه ابتداء و اسم به کار برده شود و در مواردی که این مفهوم «وصفا للغير و حاله للمتعلق» ملاحظه می شود، کلمه «من» به کار برده شود و این اشتراط واضح است که ما را محدود کرده است. ما نمی توانیم «من» را به جای ابتدا یا ابتدا را به جای «من» بکار ببریم.

بیان استاد و نقد پاسخ آخوند(ره)

استعمال بر سه قسم است: استعمال حقیقی و استعمال مجازی و استعمال غلط. استعمال «من» به

جای ابتدا و بالعکس، از قبیل استعمال سوم است، یعنی استعمال غلط و باطل است. ماهیت شرط، التزام در ضمن التزام دیگر است و اگر شرط از بین برود، آن طور نیست که آن التزام اول هم از بین برود. لذا در باب معاملات، اگر تخلف شرط واقع شد، غایت امر این است که خیار تخلف شرط پیدا می شود، اما معامله باطل نمی شود، معامله به قوت خودش باقی است، و به اصطلاح، مسأله شرط، مسأله تعدد مطلوب است، یعنی «مطلوب فی ضمن مطلوب آخر» اما اگر این شرط تخلف شد و رعایت نشد، اصل مسأله به هم نمی خورد، گرچه معامله هم باشد، با این که «المؤمنون عند شروطهم» دارد، مع ذلك تخلف موجب بطلان معامله نخواهد بود.

اگر فرض کردیم که واضح، چنین شرطی کرده است، اگر تخلف کردید، در مواردی که باید کلمه «ابتدا» استعمال کنید، فرضاً کلمه «من» استعمال کردید، آیا باید بگوییم که این استعمال باطل است؟ چرا باطل است؟ مگر خلاف شرط رفتار کردن موجب بطلان و عدم صحت می شود؟ تخلف نباید موجب بطلان استعمال شود، همانطوری که در باب معاملات موجب بطلان معامله نمی شود، با این که بایع هم ضمن اصرار فراوان این شرط را مطرح کرده است، مع ذلك تخلفش «لا یوجب البطلان».

اینجا هم اگر تخلف شرط واضح تحقق پیدا کرد، ما چرا بگوییم که این استعمال باطل است؟ حتی اگر مقام این استعمال را از استعمال مجازی هم پست تر بدانیم. برای این که در استعمال مجازی استعمال صحیح است، منتهی مجاز است، مجاز که استعمال غلط نیست.

احتمال دوم در بیان آخوند(ره)

(این احتمال دقیق تر از حرف اول است، ولو این که از کلمات بعضی از محشّین استفاده می شود که نظر مرحوم آخوند(ره) همان احتمال اول است، لیکن به نظر می آید که این احتمال دوم بیشتر مورد نظر مرحوم آخوند(ره) بوده است). ایشان نمی خواهد مسأله تعهد و شرط واضح را مطرح کند، مسأله اصلاً به باب شرط ارتباطی ندارد، مسأله این است که واضح ملاحظه کرده که بین مفاهیم اختلاف وجود دارد، یک سری مفاهیم روی اصالتی که دارند، اصلاً نمی توانند به عنوان وصف کسی واقع شوند، حالت غیرواقع شوند. مثلاً مفهوم انسان مفهومی نیست که «وصفاً للغير و حاله للغير» باشد، انسان یک ماهیتی است که جنس و فصلی دارد، ماهیت و وجودی دارد، اصالت دارد. اینجا واضح لفظ انسان را به عنوان وضع عام و موضوع له عام برای مفهوم انسان وضع می کند، تردیدی هم ندارد.

اما وقتی که واضح در بین مفاهیم به مفهومی مثل ابتداء می رسد، می بیند که این مفهوم با مفهوم انسان فرق دارد، فرقی این است که این مفهوم را دو نوع می شود لحاظ کرد و از نظر نیاز استعمالی هم هر دو نوعش مورد نیاز است، نه این که فقط مسأله لحاظ باشد، از نظر نیاز استعمالی می بیند که هر دو نوعش مورد نیاز است. یک نوع این است که این مفهوم مستقلاً ملاحظه شود، هیچگونه

اضافه ای به غیر نداشته باشد، هیچگونه «وصفا و حاله للغير» نباشد، ابتداء را در مقابل انتهاء ملاحظه کند، نه ابتداء مضاف به فلان و انتهای مضاف به فلان، نفس ابتداء در مقابل انتهاء. یک وقت نیاز استعمالی به همین کیفیت است که این مفهوم را مستمع در مقام استعمال می خواهد مستقلا ملاحظه کند و یک وقت نمی خواهد این را مستقلا ملاحظه کند، بلکه مستعمل می خواهد به عنوان اضافه به متعلق، وصف برای سیر و اضافه به بصره لحاظ کند، و الا روی مفهوم الابتداء مستقلا هیچ نظری ندارد. واضح وقتی که به مفهوم ابتداء می رسد، می بیند که این مفهوم قابل دو نوع لحاظ است و از نظر نیاز استعمالی هم هر دو نوع نیاز برای مستعملین وجود دارد، می گوید که من اسم ابتداء و لفظ ابتداء را وضع کردم برای همین مفهوم، موضوع له، همین مفهوم است، اما در یک شرایط و محدوده خاصی و آن محدوده آنجایی است که نظر مستعمل در رابطه با این مفهوم یک نظر استقلالی باشد. یعنی در رابطه با نیاز اول، در این شرایط من لفظ ابتداء را برای مفهوم الابتداء وضع کردم و در شرایط دیگر آنجایی که نظر مستعمل در رابطه با این مفهوم یک نظر آلی و «حاله للغير و وصفا للغير» است، آنجا کلمه «من» را برای همین مفهوم وضع کردم. پس موضوع له در هر دو مفهوم الابتداء است، هم لفظ الابتداء و هم کلمه «من»، اما جاهایشان فرق دارد، شرایطشان فرق می کند، نه این که واضح چیزی شرط کرده باشد، واضح حد را مشخص کرده و گفته: در این محدوده لفظ الابتداء و در آن محدوده لفظ «من»، اما در چه استعمال بشود؟ در مفهوم کلی ابتداء، از نظر موضوع له و مستعمل فیه هیچ فرقی ندارند، اما هر کدام برای محدوده خاصی وضع شده اند.

این تعبیر بهتر از مسأله شرط و تعهد است و نحوه تعبیر مرحوم آخوند(ره) هم در اینجا و هم در باب مشتق، که به مناسبت، بحث حروف را مورد اشاره قرار می دهد، به این صورت است که اگر شما لفظ «من» را به جای ابتداء استعمال کردید یا بالعکس «هذا ليس استعمالا في غير ما وضع له»، یعنی مستعمل فیه آن غیر ما وضع له نیست، «بل هو استعمال بغير ما وضع له»، اختلافشان در کلمه «فی» و کلمه «باء» است که استعمال «من» در مکان «الی» یا بالعکس، این از نظر مستعمل فیه هیچ فرقی نمی کند، لیکن این به غیر ما وضع له است، یعنی به غیر آن نحوی است که واضح وضع کرده است.

واضح ابتداء را در یک محدوده و «من» را در محدوده دیگری وضع کرده است. شما می خواهید که «من» را در محدوده ابتداء یا ابتداء را ببرید در محدوده «من»، «هذا استعمال بغير ما وضع له» یعنی به غیر کیفیتی که لفظ به آن کیفیت وضع شده است که آن عبارت از محدوده خاص و شرایط خاص است.

نقد پاسخ دوم آخوند(ره) در جابجا کردن محدوده استعمال

این استعمال بغير ما وضع له است، شما دنبال این صغری می خواهید بگویند: استعمال بغير ما وضع له باطل است؟ چون ان قلت این حرف را می زد، واقعیت مسأله هم همین است، این را ما

نمی‌توانیم انکار کنیم که استعمال «ابتداء» در مکان «من» یا بالعکس باطل است، از بطلانش نمی‌توانیم صرف نظر کنیم، لیکن بحث این است که این بیان ایشان آیا می‌تواند اثبات بطلان استعمال را هم کند؟ بگویید: حالا که استعمال بغیر ما وضع له است، پس کبرایش این است که استعمال بغیر ما وضع له باطل است. چرا باطل است؟ استعمال بغیر ما وضع له آیا مقامش پست تر از استعمال فی غیر ما وضع له است؟ در باب استعاره و مجاز که استعاره هم نوعی است از مجاز، منتهی علاقه اش علاقه مشابَهت است، شما کلمه اسد را در رجل شجاع استعمال می‌کنید، (بعدا که ان شاء الله به بحث مجازات برسیم، اصلا قبول نداریم که مجاز، استعمال در غیر ما وضع له باشد، اما مشهور و خود مرحوم آخوند(ره) می‌گویند: مجاز و «منه الاستعاره» استعمال فی غیر ما وضع له است)، عقیده شما هم این است که موضوع له اسد حیوان مفترس است، معنای مجازی مستعمل فیه در آن رجل شجاع است. کسی از شما نپرسید که بین انسان و اسد مگر مغایرت بالنوع تحقق ندارد؟ مگر شما نمی‌گویید: اسد و انسان متباین بالذات هستند؟ مگر بین انواع هر جنس تباین مطرح نیست؟ انسان و بقر متباین هستند، با این که اسد و رجل شجاع متباین هستند، اما وجود علاقه مشابَهت است، آن هم نه مشابَهت در جمیع خصوصیات، بلکه مشابَهت در شجاعت، همین مقدار ارتباط بین رجل شجاع و اسد، مجوز این شده که شما لفظ اسد را در مابینش که عبارت از رجل شجاع است، استعمال کنید، غایه الامر مجازا، اما استعمال مجاز که باطل نیست، این همه مجازات در لغت وجود دارد.

مرحوم سید رضی ظاهرا کتابی به عنوان «المجازات فی القرآن» نوشته است: پس استعمال مجازی نه تنها باطل نیست، بلکه فصحاء توجه کامل به استعمالات مجازیه دارند. وقتی که استعمال مجازی را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم که با این همه مابینتها و مغایرتها، مع ذلک به صرف وجود علاقه مشابَهت، استعمال مجازی مجوز پیدا می‌کند و صحیح می‌شود. حالا کلمه «من» و ابتداء را می‌سنجیم، می‌گوییم: اینها که اصلا موضوع له شان یکی است، شما معتقد هستید که از نظر موضوع له هیچ فرقی بین ابتداء و «من» وجود ندارد، استعمالشان هم در همان معنای موضوع له است، در تمام مراحل ثلاثه اینها اتحاد به تمام معنا دارند، فقط اختلافشان در محدوده وضع است، آیا این مجرّد اختلاف در محدوده وضع سبب بطلان استعمال است یا این که اگر اینجا را با مسأله اسد و رجل شجاع مقایسه کنیم، باید بگوییم: همانطوری که در آنجا استعمال صحیح است، اینجا به طریق اولی صحیح است. منتهی شما اسمش را استعمال حقیقی نگذار، شاید یک عنوان سومی هم پیدا بشود، برزخ بین استعمال حقیقی و استعمال مجازی. اما بالاخره نمی‌توانیم مقام این را پست تر از استعمال مجازی بدانیم و بگوییم: استعمال مجازی صحیح است، اما لفظ «من» را حق نداری که جای ابتداء به کار ببری، این باطل است. چرا باطل است؟ با این که اینها همه چیزشان باهم متحد است، در مراحل ثلاثه بینشان اتحاد تحقق دارد.

عمده اشکالی که به مرحوم آخوند(ره)، چه روی این احتمال و چه روی احتمالی که قبلاً گفتیم، وارد می شود، این است که این استعمالاً به غیر ما وضع له را قبول داریم، «اما اذا كان الاستعمال بغير ما وضع له، فالاستعمال باطل؟» به چه مناسبتی باطل است؟ پس در حقیقت نتیجه این می شود که راه حل و بیان مرحوم آخوند(ره) با توجه به این مسأله، مسلم است که استعمال «من» در مکان ابتداء باطل است و استعمال ابتداء در مکان «من» باطل است و در آن هیچ مناقشه ای نیست، اما راهی که ایشان طی کرده اند، ما را به اینجا نمی رساند و این نتیجه را نمی دهد که استعمال هریک در مکان دیگری محکوم به بطلان باشد.

نقض استقلالی بودن معنای اسمی و تبعی بودن معنای حرفی

دو اشکال دیگر به مرحوم آخوند(ره) شده که لطیف است و ما در آن دوره که بحث می کردیم، ظاهراً آن دو اشکال را پذیرفتیم، اما دقت کردیم، دیدیم هیچ کدام بر ایشان وارد نیست، در آنها یک مغالطه خیلی مخفی بکار رفته است.

۱ - از کلام مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود که معنای اسمی، یک معنای استقلالی مقصود بالذات و مقصود بالافاده است، اما معنای حرفی یک معنای تبعی غیر مقصود بالذات و غیر مقصود بالاصاله است؛ اشکال این است که هر دو طرفش مورد نقض است، یعنی اینطوری نیست که تمام معانی اسمیه مقصود بالذات و مقصود بالاصاله باشند و از آن طرف هم اینطور نیست که تمامی معانی حرفیه غیر مقصود بالذات و غیر مقصود بالافاده باشند، دو طرف مسأله منتقض است و موارد نقض فراوان دارد. (مقصود از اسم در اینجا اعم از فعل است، نه اسم در مقابل فعل و حرف) مواردی داریم که اسم به کار رفته، درحالی که جنبه طریقت دارد، نه جنبه موضوعیت، مثل این آیه شریفه ای که در رابطه با طلوع فجر و جواز اکل و شرب با طلوع فجر وارد شده است: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» این «يَتَبَيَّنَ» که در اینجا ذکر شده یعنی «حتی تعلم بطلوع الفجر» و علمی که در اینجا ذکر شده، جنبه طریقت دارد، یعنی در این آیه شریفه برای علم موضوعیتی قائل نشده اند، بلکه عنوانش، عنوان طریقت است. معنایش این است که استقلال و اصالتی برایش قائل نیستند، بلکه اصالت برای آن ذی الطریق است، نه آن چیزی که طریق برای او قرار گرفته است. پس چرا می گویید: «يَتَبَيَّنَ» هم که فعل است، فعل هم که همان معنای اسمی دارد و باید مقصود بالاستقلال و مقصود بالذات باشد، درحالی که اینجا جنبه ی طریقت دارد و هیچ نظری استقلالی به این متعلق نیست.

عدم ارتباط استعمال در معنا به طریقت و موضوعیت

معلوم نیست که این «حَتَّى يَتَبَيَّنَ» در آیه، تبیین طریقی باشد، بلکه همانطوری که امام بزرگوار در

یک رساله کوتاهی که در مسأله تعیین فجر مرقوم داشته اند و در فتوایشان هم روی این مسأله تأکید دارند، معتقدند که این «يَتَبَيَّنُ» در این آیه موضوعیت دارد و کلمه «مِنَ الْفَجْرِ» بیان خود این «يَتَبَيَّنُ»

است و فجر، عباره آخرای از تبین است، نه این که فجر یک واقعیت دیگری باشد که «قد يتبين و قد لا- يتبين» آنجایی که «لا يتبين» فجری وجود ندارد، لذا ایشان در شبهایی که در آخر شب ماه وجود دارد یا در شبهایی که ابر وجود دارد و این مسأله تبین، لا- محاله دیرتر واقع می شود، می گویند: همان فجر دیرتر واقع می شود. واقع فجر این است که از شب سیزدهم تا شب بیست و چهارم، بیست دقیقه تا یک ربع، به تفاوت شبها تأخیر دارد، والا- اگر تبین جنبه طریقت می داشت که فجر یک واقعیت بود، که نباید در این فاصله این مقدار اختلاف تحقق پیدا بکند.

لذا احتمال دارد که مراد از «يَتَبَيَّنُ» همانطوری که ایشان در آن رساله پافشاری دارند، تبین موضوعی باشد که البته تحقیق این مسأله را هم در فقه در مسأله اوقات ملاحظه کردید. لیکن احتمالی است که ایشان هم فرموده اند، لیکن حالا ما فرض کنیم که مسأله اینطور نباشد و تبین، طریقی باشد، لازمه طریقت چیست؟

مثال دیگر مسأله را روشن تر می کند، در باب قطعی که موضوع قرار می گیرد، «اذا قطعت بوجوب شیء فتصدق بدرهم» در باب قطع موضوعی می گویند که یک وقت قطع را «بما أنه طریق» در موضوع أخذ می کنند، با این که قطع طریقی است، لیکن در موضوع أخذ شده است، قطع طریقی در موضوع دخالت دارد، اما یک وقت هم قطع «بما أنه صفة و حاله نفسانیه مخصوصه» در موضوع اخذ می شود، سؤال این است: آنجایی که قطع «بما أنه طریق» در موضوع أخذ می شود، شما بین این طریقت و موضوعیت چطور جمع کرده اید؟ می گویند که چه منافاتی دارد، قطع طریقا ملاحظه شده است، ولی از نظر ترتب این حکم و مدخلیتش در این حکم موضوعیت دارد، یعنی تا قطع به وجوب حاصل نشده، وجوب تصدق تحقق ندارد. قطع به وجوب که حاصل شد، وجوب تصدق تحقق پیدا می کند، در حقیقت متکلم وقتی که می گوید: «اذا قطعت» معنایش را استقلالاً ملاحظه کرده است، ولی در رابطه با آن متعلق جنبه طریقتش دخالت دارد و اینها منافات ندارد. هرکجا که پای طریقت در کار آمد، معنایش این نیست که این استقلالش را از دست بدهد.

روی معنایی که معروف از این آیه شریفه است «يَتَبَيَّنُ» طریقت دارد، اما در عین این که طریقت دارد، وقتی که می خواهد لفظ «يَتَبَيَّنُ» را در معنای خودش استعمال کند، آیا معنای تبین را مستقلاً ملاحظه نکرده است؟

به عبارت دیگر، مدخلیت در حکم، یک حساب است و استقلال حساب دیگری است، وقتی که می خواهد کلمه «يَتَبَيَّنُ» را استعمال بکند، ولو این که برای این تبین هم هیچ موضوعیتی قائل نشده است، اما این کلمه «يَتَبَيَّنُ» از نظر استعمال، با کلمه «كُلُّوا وَ اشْرَبُوا» چه فرق می کند؟ «كُلُّوا وَ اشْرَبُوا»

هر کدام معنایش مستقلاً ملاحظه شده است، «يَتَبَيَّنُ» مستقلاً ملاحظه شده، لیکن این استقلال،

استقلال مربوط به استعمال است، نه مربوط به مدخلیتش در موضوع و در حکم. مدخلیتش در حکم، طریقت دارد، اما در مقام استعمال، استقلال دارد.

مرحوم آخوند(ره) هم روی مقام استعمال تکیه کرده است، او چکار دارد به این که نحوه دخالتش در حکم به نحو طریقت است یا موضوعیت است؟ آن بحث دیگری است. از نظر استعمال، وقتی که می خواست «يَبَيِّنُ» را استعمال کند، معنای تبیین را مستقلاً ملاحظه کرده، لفظ «يَبَيِّنُ» در این معنای مستقل استعمال شده است، اما این که نحوه دخالت این معنا در حکم به نحو طریقت است، چه ارتباطی به این معنا دارد؟ وقتی که می گوید: «إذا قطعت» این کلمه «قطعت» را وقتی که در معنای قطع استعمال می کند، آیا قطع را مستقلاً ملاحظه نکرده است؟ پس استعمال در معنا ربطی به طریقت و موضوعیت نمی تواند داشته باشد.

پرسش:

۱ - اشکال مترادف معنای اسمی و حرفی و پاسخ آخوند(ره) را بیان کنید.

۲ - نقد پاسخ آخوند(ره) در مترادف معنای اسمی و حرفی را بیان کنید.

۳ - احتمال دوم در بیان آخوند(ره) و نقد آن را توضیح دهید.

۴ - موارد نقض بر استقلالی بودن معنای اسمی و تبعی بودن معنای حرفی را بیان کنید.

ص: ۳۶۴

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال مرحوم خوئی(ره) به آخوند(ره)، پیرامون تبعی بودن معنای حروف

علاوه بر آن اشکال مهمی که به مرحوم آخوند(ره) شده است، اشکال دیگری شده است که این دو طرف دارد که بعضی الاعلام علی ما فی کتاب المحاضرات بیان کرده اند. یک جهتش را که مربوط به آن آیه بود ذکر کردیم. جهت دومش این است: قبول نداریم هر کجا مسأله حرف مطرح باشد، آنجا باید معنا غیر مقصود بالافاده باشد، معنا از نظر متکلم، جنبه تبعی داشته باشد. به موارد زیادی برخورد می کنیم که اصلا مقصود بالافاده، همان معنای حرفی است و کلام برای افاده همان معنای حرفی مطرح شده است و متکلم می خواهد که همین معنای حرفی را برای مخاطب بیان کند. ایشان مثالی زده اند و من قبل از آن یک مثال می زنم، مثلا شما در این جملات خبریه ای که تشکیل می دهید، «زید قائم» آیا در این جمله خبریه، هدف اصلی از اخبار چیست؟ می خواهید چه چیز را به مخاطب افهام کنید؟ پیداست آن مطلبی را که می خواهید در اختیار مخاطب بگذارید، ارتباط بین قائم و زید است، در «زید قائم» نه می خواهید معنای زید را در اختیار مخاطب بگذارید و نه قائم را، بلکه ارتباط بین قائم و زید را می خواهید بفهمانید. آن ارتباط بین قائم و زید، نسبت می باشد، همین طوری که از قدیم معروف بوده که قضیه، متقوم به نسبت است، در حقیقت شما می خواهید این نسبت را بیان کنید یا این که نسبت نباشد کما این که بعدا در قضایای حملیه بیان می کنیم که مسأله هو هویت است،

نه مسأله نسبت. لیکن هر کدام که باشد، معنای حرفی است. برای این که نسبت احتیاج به طرفین دارد و «لا یعقل النسبه بدون الطرفين» و هو هويت هم احتیاج به طرفین دارد و «لا یعقل الهوهویه بدون الطرفين». لذا هر دوی اینها معنای حرفی است و غرض متکلم هم به افاده همین معنای حرفی تعلق گرفته است.

اما مثالی که ایشان می زنند که کاملاً منطبق بر باب حروف است، این است: مخاطبی می داند که زید آمده، مجیء زید برایش مشخص است، اما نمی داند که زید با چه کسی مثلاً از تهران آمده است، با چه کسی آمدنش برایش مجهول است. به آدم مطلع مراجعه می کند و می پرسد: زید با چه کسی آمده است؟ در جواب می گوید: «جاء زید مع عمرو». این «جاء زید مع عمرو کلام مستقل» و متکلم چیزی را مقصود به افاده قرار داده و یک مطلبی را می خواهد در اختیار مخاطب قرار بدهد، آن مطلب چیست؟ غیر از مسأله معیت که از کلمه مع استفاده می شود و مع «حرف من الحروف»، هدف دیگری دارد؟ غیر از این مسأله دیگری می تواند مقصود به افهام باشد؟ پس یعنی چه که هر کجا صحبت معنای حرفی می شود، گفته می شود که معنای حرفی تبعیت دارد، مقصود بالذات است، مقصود بالافاده نیست، در بسیاری از جاها معانی حرفیه مقصود بالافاده هستند، مانند این مثالهایی که ملاحظه فرمودید.

پاسخ استاد از تبعی بودن معنای حروف

در دوره گذشته این اشکالها را پذیرفته بودیم، ولی با همین کیفیتی که دیروز ذکر کردم، جواب از این اشکال هم روشن است. اینجا مغالطه ای و خلطی تحقق شده است. مرحوم آخوند(ره) نمی فرماید که معانی حرفیه مقصود بالذات نیستند، مسأله مقصود بالذات بودن یک مسأله است و مسأله ملحوظ بالاستقلال بودن مسأله دیگر. دو عنوان داریم: یک عنوان این که که مقصود بالذات چیست؟ آنکه متکلم در مقام تفهیم می خواهد افهام کند، چیست؟ مسأله دیگر این است که معنای حرفی آیا ملحوظ بالاستقلال است یا نیست؟ شما که «جاء زید مع عمرو» را مطرح می کنید، متکلم آیا می تواند معیت را به طور استقلال ملاحظه کند یا این که معیت، معنای حرفی است و محتاج به طرفین است؟ باید مجیء زید و مجیء عمرو ملاحظه شود، مقارنه بین المجیئین هم ملاحظه شود، آن وقت معیت تحقق پیدا کند. پس در عین این که مقصود بالافاده همین معیت است و از این جهت جای تردید نیست، در همان مثال «زید قائم» هم همینطور، مقصود بالافاده بنابر مشهور که در باب قضایا مسأله نسبت را مطرح می کند، نسبت است. اما نسبت در عین این که مقصود بالافهام است، آیا می شود که بالاستقلال ملاحظه شود؟ یعنی مخبری که می گوید: «زید قائم» مفهوم نسبت را ملاحظه می کند یا نسبتی را که یک طرفش زید است و یک طرفش قائم است، اضافه به زید دارد و اضافه به قائم دارد و اگر این نسبت را ملاحظه کرد، می توانیم بگوییم که نسبت، ملحوظ بالاستقلال نیست،

نسبت در آنجایی ملحوظ بالاستقلال است که شما مفهوم نسبت را تصور کنید، اما آنجایی که واقعیت نسبتی را می خواهید ملاحظه کنید، واقعیت آن نسبت طرفین لازم دارد، بدون زید و قائم نمی شود که ملاحظه کنید و اگر بدون زید و قائم نشد «فهدا لیس ملحوظا بالاستقلال».

پس، آن خلطی که به نظر من در اینجا واقع شده، این است که بین عنوان مقصود بالذات و ملحوظ بالذات مغالطه شده است. در «جاء زید مع عمرو» مقصود بالذات افاده معیت است، اما معیت ملحوظ بالاستقلال نیست و نمی تواند معیت ملحوظ بالاستقلال باشد، لذا این اشکال ایشان هم به مرحوم آخوند(ره) وارد نیست.

اشکال اساسی بر نظریه آخوند(ره) در وضع معنای حرفی

عمده اشکالی که به مرحوم آخوند(ره) وارد است، تنها همان است که بین دلیل و مدعای ایشان تطبیقی نیست. مدعا بطلان استعمال اسم در مکان حرف و بالعکس است و این معنا از آن دلیل استفاده نمی شود. دلیل می گوید: «استعمالا بغیر ما وضع له»، و اما این که استعمال به غیر ما وضع له باطل است، دلیلی بر این قائم نشده است، بلکه دلیل برعکسش است. برای این که استعمال بغیر ما وضع له، مقامش از استعمال فی غیر ما وضع له اگر بالاتر نباشد، پست تر نیست.

بررسی نظریه دوم در وضع حروف

قول دومی که در باب حروف است، (این قول هم احتمالا- به نجم الاثمه سید رضی، شارح کافیه نسبت داده شده است، همانگونه که قول اول هم به ایشان نسبت داده شده بود) قایل هر که باشد، مدعی این معناست که اصلا حروف، خالی از وضع است، حروف برای چیزی وضع نشده اند، معنا و موضوع له ندارند، فقط یک جهت وجود دارد که آنها را از لغویت خارج می کند که در حروف یک جنبه علامیت و اماریت وجود دارد، علامت بر خصوصیتی در رابطه با متعلقشان هستند، در رابطه با متعلق اینها نشانگر یک خصوصیتی هستند که آن خصوصیت هم مال متعلقشان است و به اینها ارتباطی ندارد، آن خصوصیت در «من» که داخل بر کلمه «بصره» شد، البته بصره به تنهایی، بصره خالی از «من» این خصوصیت را ندارد، اما وقتی که «من» داخل آن شد، بصره این خصوصیت را پیدا می کند و آن خصوصیت مبتداً بودن بصره است که خصوصیتی است در رابطه با بصره.

این طور نیست که در کلمه البصره مبتدائیت لحاظ شده باشد، بصره چه ارتباطی با مبتدائیت دارد؟ خود «من» هم معنا ندارد، در «من» هم معنای ابتداء نیست، اما وقتی که «من» بر سر کلمه بصره در آمد و داخل بصره شد، این خصوصیت مبتدائیت در بصره مورد دلالت واقع می شود و مورد افاده قرار می گیرد. شاهدش حرکات اعرابیه است که در آخر کلمات واقع می شوند، حرکات اعرابیه «جائتی زید»، بهتر از «جائتی» آنجایی که زید امکان دارد که هم فاعل باشد و هم مفعول باشد فرضاً،

«ضرب زید» خود زید در معنای موضوع له خودش که مثلا عبارت از این جزئی خارجی هست، هیچ خصوصیت فاعلیت و مفعولیت و ضاربت و مضروبیت دخالت ندارد. با قطع نظر از آن مناقشاتی که ما کردیم، موضوع له زید آن موجود فی الخارج است، اما همین زید وقتی که دنبال ضرب واقع شد و حالت رفعی پیدا کرد، آن حالت رفعی، خود آن تنوین رفعی برای چیزی وضع نشده است، لیکن لحوقش به کلمه زید یک خصوصیتی را در زید ایجاد می کند و مفاد کلام واقع می سازد و آن خصوصیت فاعلیت است، این ضمه و رفع «لا- معنی له و لا موضوع له اصلا، بل هو علامه و اماره علی کون» زیدی که معروض رفع واقع شده «یکون فاعلا».

پس اگر گفتیم: «ضرب زید» فاعلیت از راه امارت این رفع استفاده می شود، کما این که اگر او را منصوب قرار دادیم، مفعولیت در رابطه با نصب است، نه این که در معنای زید عنوان فاعلیت یا مفعولیت نقش داشته باشد. پس همانطوری که زید خالی از این عنوان است و با رفع و نصب یک خصوصیتی در آن به واسطه این رفع و نصب پیدا می شود، در باب حروف هم مسأله همین است، وقتی که می گوئید: «سرت من البصره»، «من» «لا معنی له اصلا و لا موضوع له اصلا» بلکه آوردن این «من» فقط اماره بر این معناست که خصوصیت مبتدائیت مفاد بصره خواهد بود، بدون این که در معنای حقیقی بصره نقش داشته باشد و دخالت داشته باشد، در معنای البصره هیچ گونه مبتدائیت و سایر خصوصیات دیگر دخالت ندارد.

در نتیجه قائل به این حرف، مسأله حروف را به حرکات اعرابیه تشبیه می کند و مسأله را از راه امارت و علامت می خواهد تمام کند، بدون این که معنایی برای اینها وجود داشته باشد.

نقدهای استاد بر نظریه تشبیه حروف به حرکات اعرابیه

اشکالاتی به این سخن وارد است:

اولاً؛ این مقایسه محکوم به بطلان است، نمی توانید بین حروف و بین این حرکات مقایسه کنید، برای این که اگر بخواهیم بفهمیم که چنین لفظی دارای معنا هست یا نه و معنایش کدام است، مرجع لغت است، به لغت که مراجعه می کنیم، می بینیم که هم برای اسماء معانی ذکر شده است و هم برای حروف معنا ذکر شده است، حروف در ردیف اسماء، شأن و مقام دارند. معنایش این است که وضع، اختصاصی به دایره اسماء ندارد، بلکه همانطوری که در اسماء وضع وجود دارد، در حروف هم وضع وجود دارد. لذا نمی توانیم باب حروف را از باب اسماء جدا کنیم و اینها را داخل در «ما لا وضع له» قرار بدهیم.

مؤیدش این که وقتی با جملاتی که مشتمل بر حروف هست، مواجه می شویم، می بینیم که نه تنها در لغت عرب آن حروف موقعیتی دارند، وقتی که می خواهیم آنها را مثلا ترجمه به فارسی کنیم، می بینیم که در فارسی هم جانشین دارد، وقتی که می خواهیم «سرت من البصره» را ترجمه کنیم،

می‌گوییم: سیر کردم از بصره، کلمه از را در جای من قرار می‌دهیم. اما در باب حرکات اعرابیه مسأله اینطوری نیست، وقتی که شما می‌خواهید «جائنی زید» را در فارسی ترجمه کنید، می‌گویید: زید آمد، به جای آن حرکت اعرابیه، دیگر در ترجمه فارسی چیزی را ندارید و لازم هم نیست که داشته باشید، این حکایت از آن علامیت و اماریت می‌کند که در مقام ترجمه جانشین ندارد، اما هریک از حروف را که شما ملاحظه کنید، جانشینی برای او باید داشته باشید.

ثانیا؛ اماریت و علامیت این حرکات از کجا پیدا شده است؟ «من الذی جعل الرفع علامه للفاعلیه؟» آیا علامیتش ذاتی یا جعلی است؟ کسی باید باشد که رفع را علامت فاعلیت قرار بدهد، و الا شما از کجا می‌فهمید که «الرفع علامه للفاعلیه» آیا غیر از واضح کسی دیگر در این معنا نقش دارد؟ این واضح است که «جعل الرفع علامه للفاعلیه»، این واضح است که «جعل النصب علامه للمفعولیّه». پس این که شما می‌گویید: اصلا مسأله وضع مطرح نیست و حرکات اعرابیه را به عنوان شاهد این مسأله قرار می‌دهید، در خود حرکات اعرابیه هم وضع تحقق دارد، منتها در آنجا کلمه علامت را به کار برده اند و در اینجا کلمه معنا را به کار برده اند، و الا اصل وضع در حرکات اعرابیه قابل انکار نیست، چون دلالت الفاظ، نه خودش، نه حرکاتش، نه خصوصیاتش، بر معانی و خصوصیات معانی هیچ کدام ذاتی نیست، این دلالتها، دلالتهایی است که مستند به جعل واضح است، لذا در خود آنها هم مسأله، مورد قبول نیست و حتی در آنها هم وضع، تحقق دارد. اگر کسی کلمه علامیت را بردارد و به جایش کلمه معنا را بگذارد، بگوید: «الرفع وضع لمعنی الفاعلیه» چه اشکالی دارد و چه تالی فاسدی بر این ترتب پیدا می‌کند؟ پس در خود مقیس علیه هم این مدعای شما که عبارت از عدم الوضع باشد، قابل قبول نیست.

۳ - متکلم مخبری که می‌گوید: «سرت من البصره» بیننا و بین وجداننا، «سرت» که اضافه سیر را به مخبر بیان می‌کند و بصره هم که معنای خودش را دلالت می‌کند، این مبتدائیت از کجا استفاده می‌شود؟ اینجا با «جائنی زید» که حرکت اعراب، علامت فاعلیت است، یک فرقی دارد که در «جائنی زید» ولو این که زید، فاعل است، اما در عبارت نمی‌خواهیم روی مبنای فاعلیت یک کلمه ای داشته باشیم، خصوصیت فاعلیت را می‌خواهیم بیان کنیم، اما لفظی که «استعمل فی معنی الفاعل» در «جائنی زید» مطرح نیست، اما در «سرت من البصره الی الکوفه» شما به نفس همین عبارت و اخبار می‌خواهید مبتدائیت را بیان کنید، لذا اگر بخواهید «سرت من البصره الی الکوفه» را ترجمه کنید، آن را به صورت اسمی دریاورید، می‌گویید: «ابتداء سیری من البصره»، اما در «جائنی زید» روی عنوان فاعلیت نظر ندارید که یک لفظی در عنوان فاعلیت استعمال شود، در «سرت من البصره» نظر دارید، حالا که نظر داشتید، چه چیزی بر این مبتدائیت دلالت می‌کند؟ مبتدائیت مدلول چیست؟ آیا با آمدن کلمه «من» بر سر لفظ «البصره» مبتدائیت هم به او اضافه می‌شود (این که استعمال کلمه بصره در غیر موضوع له است) یا این که بصره فقط در معنای حقیقی خودش استعمال شده است؟

اگر در معنای حقیقی خودش استعمال شده، پس این مبتدائیتی که شما به همین کلام می‌خواهید نفس همین خصوصیت را بیان کنید، آیا به غیر این که در رابطه با «من» باید این معنا را ملاحظه کنید، چیز دیگری در کار هست؟ لذا فرق روشنی بین اینجا و آنجا وجود دارد و ما چاره‌ای نداریم در باب حروف که وضع را قائل شویم و بگوییم که اینها موضوع له دارند، منتهی این که موضوع له آنها چیست، باید محل بحث واقع شود؛ اما به صورت کلی انکار وضع و موضوع له در باب حروف، از هر کسی این حرف و این ادعا ثابت شده باشد، به هیچ وجه قابل قبول نیست.

بررسی سخن مرحوم نائینی (ره) در وضع حروف

قول سوم از مرحوم محقق نائینی (ره) است که ایشان مفصل در باب حروف وارد شده‌اند و مطالبی را بیان کرده‌اند. خلاصه حرف ایشان را عرض می‌کنم تا بعد به تفصیل حرف ایشان پردازیم.

بین معانی حرفیه و اسمیه تباین ذاتی وجود دارد که اصلا معانی حرفیه با معانی اسمیه ارتباطی به هم ندارند. در حقیقت، نقطه مقابل مرحوم آخوند (ره) واقع می‌شود که مرحوم آخوند (ره) معنای حرفی و اسمی را در تمام مراحل متحد می‌دانست، وضعا و موضوعا له و استعمالا، ایشان می‌فرماید: معانی حرفیه با معانی اسمیه قابل ارتباط نیستند و معانی اسمیه معانی اخطاریه است و معانی حرفیه معانی ایجادیه.

معانی اخطاریه عبارت از آن معانی است که با قطع نظر از استعمال شما واقعیتی دارد، چه واقعیت در مقام وجود و چه واقعیت در عالم مفهوم، با قطع نظر از استعمال، واقعیتش محفوظ است.

استعمال به منزله یک دلالتی واقع می‌شود، همانطوری که دلالت ایجاد ارتباط بین بایع و مشتری می‌کند، بین زوج و زوجه ایجاد ارتباط می‌کند، این استعمال در رابطه با این واقعیتها این نقش را دارد که ذهن شما را متوجه آن واقعیات می‌کند، منتقل به آن واقعیات می‌کند. مثلا شما هیچ توجهی به زید نداشتید، در عالم خودتان مشغول مطالعه بودید، اما تا متکلم می‌گوید: زید، این ذهن شما را با یک سیمی مثل این که متصل می‌کند به آن معنای واقعی زید، و در حقیقت اخطار می‌کند آن معنی را در ذهن شما، مجسم می‌کند آن معنا را در ذهن شما. پس زید با قطع نظر از استعمال یک واقعیت محفوظ است و استعمال سبب ارتباط بین مخاطب و آن واقعیت می‌شود، به نحوی که آن واقعیت، مرتسم در ذهن مخاطب می‌شود و مقصود از واقعیت تنها وجود خارجی نیست، در مفاهیم هم همینطور است، اگر متکلم کلمه انسان را استعمال کرد، انسان یک مفهوم است، یک ماهیتی است، شما در حال مطالعه بودید، ذهنتان توجه به انسان نداشت، اما تا متکلم گفت: انسان، بین شما و بین این مفهوم رابطه برقرار می‌شود و صورتی از این مفهوم در ذهن شما تجسم پیدا می‌کند.

معنای اخطاریه معنایی است که استعمال سبب می‌شود که آن معنای مستعمل فیه در ذهن مخاطب خطور کند و تجسم پیدا کند.

معانی ایجادیه عبارت از مفاهیمی است که با قطع نظر از استعمال هیچ واقعیتی ندارد، نه واقعیت وجودی دارد و نه واقعیت مفهومی دارد، بلکه استعمال مثل یک علت موجد است که شیء را به وجود ملتبس می کند، استعمال نقش ایجادکننده دارد، نه این که نقش اختطاری داشته باشد، نقشش مثل نقش علت موجد است، علت موجد قبل از آنکه تحقق پیدا بکند، از معلولش اثری وجود ندارد، این علت موجد است که لباس وجود را به معلول می پوشاند.

پرسش:

۱ - اشکال مرحوم آقای خوئی(ره) به مرحوم آخوند(ره) را پیرامون تبعی بودن معنای حروف توضیح دهید.

۲ - اشکال اساسی بر نظریه آخوند(ره) در وضع معنای حرفی را بیان کنید.

۳ - نظریه دوم در وضع حروف را توضیح دهید.

۴ - نقدهای استاد بر نظریه دوم در وضع حروف بیان کنید.

ص: ۳۷۱

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان مبنای مرحوم نائینی(ره)؛ پیرامون تفاوت معانی اسمیه و حرفیه

مرحوم محقق نائینی(ره) می فرماید: معانی اسمیه، معانی اخطاریه هستند و معانی حروف، معانی ایجابیه هستند و فرق اخطار و ایجاد را دیروز اشاره کردیم، ایشان توضیح می دهند همان طوری که ما در عالم عین و در جهان وجود در خارج، با دو نوع از موجود فی الخارج برخورد می کنیم: یک نوع به نام جوهر که خصوصیت آن این است که در تحققش در خارج، نیاز به شیء دیگر ندارد، نیاز به موضوع ندارد، نیاز به محل به آن صورتی که در اعراض مطرح است، ندارد، بلکه «وجود فی نفسه و مستقل».

نوع دوم آن است که از آن تعبیر به عرض می کنند که خاصیت عرض این است که در وجود خارجی اش نیاز به معروض دارد، نیاز به موضوع و محل دارد، مثل بیاض که نمی تواند بدون محل، در خارج وجود پیدا کند، باید جسمی باشد تا این بیاض به عنوان عرض عارض بر او بشود. پس وجودات خارجیه «لها نوعان، نوع مستقل غیر محتاج الی موضوع و نوع غیر مستقل یحتاج الی الموضوع».

آنگاه می فرماید: در عالم مفهوم و عالم ذهن هم، با دو نوع مفاهیم برخورد می کنیم، این تقسیم اختصاص به وجود خارجی ندارد، بلکه در رابطه با مفاهیم، از نظر تحقق در ذهن و تقرر در ذهن، باز

ما با دو نوع مفهوم برخورد می‌کنیم. یک سری مفاهیمی هستند که در عالم مفهومیت، استقلال دارند.

اگر انسان اینها را بخواهد در ذهن بیاورد و به اینها لباس وجود ذهنی بپوشاند، از این نظر، نیاز به شیء دیگری ندارد، نیاز به مفهوم دیگری ندارد.

شما می‌خواهید مفهوم انسان را در ذهن بیاورید، هیچ مانعی ندارد که انسان این مفهوم را مستقلاً بدون هیچ شیء دیگر تصور کنید و حتی لازم نیست که یک جمله ترکیبیه‌ای تحقق داشته باشد، یک کلامی تحقق داشته باشد، کسی از این در وارد شد، فقط کلمه انسان را تکلم کرد، شما با شنیدن این کلمه، انتقال به معنای انسان پیدا می‌کنید، بدون این که در این تصور و انتقال شما کمبودی تحقق داشته باشد، لازم نیست که آن متکلم، یک جمله ترکیبیه‌ای تشکیل بدهد، لازم نیست قضیه‌ی حملیه «الانسان حیوان ناطق» درست کند، همین مفردش را هم اگر بیان کرد، ذهن شما به انتقال پیدا می‌کند و این ماهیت را به تنهایی در وعاء ذهنتان جا می‌دهید.

تفاوت عالم ذهن با عالم خارج در تحقق مقوله جوهر و عرض

اعراض هم با این که در وجود خارجی نیاز به موضوع دارند و در وجود خارجی بدون معروض نمی‌شود تحقق پیدا کند، اما وقتی که در ذهن تحقق پیدا کند، از نظر مفهومی، استقلال دارد. یعنی شما کلمه بیاض که را تصور می‌کنید، آیا در تصور مفهوم بیاض، شما نیاز دارید به این که جسم را تصور کنید یا نیاز بیاض به جسم در رابطه با وجود خارجی بیاض است، اما در رابطه با مفهوم و معنا، بیاض مفهوم مستقلی دارد؟ همان طوری که مستقلاً شما انسان را تصور می‌کنید و در وعاء ذهن قرار می‌دهید، بیاض را هم مستقلاً می‌توانید تصور کنید و در وعاء ذهن قرار دهید. پس این طور نیست که مسأله ذهن، همان مسأله خارج باشد، این تقسیم، قسمه‌ایش غیر از آن قسمه‌ایی است که در رابطه با وجود خارجی مطرح است.

پس در عالم مفهوم یک مفاهیمی است که شما مستقلاً خودش را بدون توجه به شیء دیگر می‌توانید تصور کنید، اما یک سری مفاهیمی داریم که اینها استقلال در مفهومیت ندارند، در همان عالم مفهومی نیاز به غیر دارد، بطوری که اگر غیری نباشد، هیچ چیزی از آن نمی‌فهمید، چطور در خارج اگر جسم نبود، اصلاً ممکن نبود بیاض تحقق پیدا کند، این چیزهایی هم که در عالم مفهوم نیاز به غیر دارد و استقلال به مفهومیت ندارد، شما اگر آن غیر را کنار بگذارید، هیچ چیزی از آن استفاده نمی‌کنید، انتقال به هیچ چیز پیدا نمی‌کنید.

حروف از همین قبیل است. حروف اگر تنهایی استعمال شود، مثلاً متکلمی از در وارد شود و کلمه «فی» را بکار ببرد، شما از این «فی» هیچ چیز درک نمی‌کنید، از این «فی» هیچ چیزی استفاده نمی‌کنید، به خلاف این که کلمه «انسان» را بکار ببرد یا کلمه «بیاض» را بکار ببرد، از کلمه انسان و بیاض، انتقال به مفهوم پیدا می‌کنید، اما اینجا به هیچ چیز انتقال پیدا نمی‌کنید.

به تعبیرات نحویین در معانی حروف که مراجعه می کنیم، می بینیم یک تعبیر لطیفی در معانی حرفیه دارند که آن تعبیر همین حرف ما را می خواهد ذکر کند. نحویین نمی گویند که «کلمه من معناها الابتداء» وقتی به کلمه «الابتداء» در لغت مراجعه کنید، معنایش را به عنوان ابتدا برایتان مطرح می کنند، اما وقتی به کلمه «من» مراجعه می کنید تا معنایش را بفهمید، می گویند: «من لا ابتداء الغایه» یک کلمه لام اینجا می آورند. وقتی که معنای «فی» را می خواهید ملاحظه کنید، نمی گویند: «کلمه فی معناها الظرفیه» بلکه می گویند: «کلمه فی للظرفیه» این «لام» چیست که اینجا آورده اند؟ چطور در معانی اسماء لام را نمی آورند؟ چطور نمی گویند: «الابتداء للابتداء، الابتداء معناه الابتداء»، و اینجا هم نمی گویند: «فی معناها الظرفیه، من معناه ابتداء الغایه» بلکه می گویند: «من لا ابتداء الغایه و فی للظرفیه و علی للاستعلاء» کلمه لام را دنبال اینها ذکر می کنند.

جهتش این است که آن ظرفیتی که معنای «فی» است، یک ظرفیت مستقلی نیست، بلکه «فی» برای افاده یک ظرفیت مثلا بین زید و دار است، اما خودش معنا ندارد، به تنهایی اگر کلمه «فی» گفته شد، «لا معنی له»، کلمه «علی» هکذا، کلمه «من» هکذا. در نتیجه معانی حرفیه یک معانی غیرمستقل به مفهومیت است و ما برای حروف با قطع نظر از متعلقات اصلا نمی توانیم معنایی قائل بشویم.

عینیت معنای حرفی و ربطی

یک فرق مهم بین معانی اسماء و معانی حروف، مسأله اخطاریت و ایجادیت است. در معانی اسماء، چون هر کدام یک مفهومی دارد، یک واقعیتی دارد و لو فی عالم المفهوم، اینجا وقتی که متکلم کلمه انسان را استعمال می کند، معنایش این است که بین شما و بین مفهوم انسان، ایجاد ارتباط می کند. استعمال عامل ارتباط است، استعمال موجب توجه ذهن شماست به آن مفهوم، تا گفت:

«الانسان، یخطر بذهنکم مفهوم الانسان و ترسم صوره هذا المفهوم فی اذهانکم». پس این استعمال، نقش ارتباطی دارد، ارتباط بین یک چیزی که در ذهن من نبود و حالا بوسیله او، در ذهن من می آید.

پس در اسماء، عنوان، عنوان اخطار است و معانی، معانی اخطاریه است، اما وقتی که نوبت به حروف می رسد، حروف که یک معنای مستقلی نداشت که چیزی نبود که با کلمه «فی» در ذهن شما ارتباط بین آن معنا و ذهن شما به وجود بیاید، پس اینها چه نقشی دارند؟ اینها چه آثاری دارند؟

ایشان تصریح می فرمایند: چون هر کدام از اسماء استقلال به مفهومیت دارند، در حقیقت در عالم مفهوم، بین اینها هیچ ارتباطی وجود ندارد، جسم خودش استقلال به مفهومیت دارد، بیاض خودش استقلال به مفهومیت دارد. در عالم مفهوم، هیچ گونه ارتباطی بین اینها وجود ندارد، نقش حرف این است، وقتی می گویند: «الجسم له البیاض» لام می آورید و حرف را بکار می برید، بین جسم و بیاض ایجاد ارتباط استعمالی، ایجاد ارتباط کلامی می کند، (به تصریح ایشان) ایجاد ارتباط

فی عالم الاستعمال. پس اولاً باید جمله، جمله ترکیبیه باشد که اینجا یک جدایی بین اسم و حرف به وجود می آید، چون در معانی اسماء، نیازی به جملات ترکیبیه نبود، با شنیدن لفظ «انسان» معنایش به ذهن شما می آید، اما در حرف، اگر مسأله ترکیب نباشد، اگر دو تا اسم کنار هم گذاشته نشود و جمله ترکیبیه تحقق نداشته باشد، نمی توانید با کلمه لام، ایجاد ارتباط بین این دو تا کنید.

پس اگر دو تایی نبود، یکی هم نبود، کلمه لام را می خواستیم استعمال کنیم، این کلمه لام به تنهایی چه نقشی را می توانست ایفاء کند؟ کلمه لام به تنهایی چه اثری را می توانست به وجود بیاورد؟ باید جسم را یک طرف قرار بدهیم، بیاض را یک طرف قرار بدهیم، «له» را در وسط اینها به عنوان عامل ارتباط، اما «فی تشکیل الجملة ترکیبیه» و در عالم استعمال و در وعاء استعمال، حرف فقط این نقش را دارد و لذا از معانی حرفیه تعبیر می کنیم به معانی ایجادیه. معانی ایجادیه یعنی آن معانی که با قطع نظر از استعمال، هیچ گونه واقعیت و حقیقتی ندارد، حتی در عالم اعتبار هم واقعیت ندارد (که بعد در تشبیه ایشان عرض می کنیم) فقط این استعمال - که استعمال مقوم به شماس - بین موضوع و محمول با کلمه «له» در وعاء استعمال، ایجاد ارتباط کرده، این استعمال است که به معنای حرفی یک واقعیتی داده و لولا الاستعمال هیچ چیزی نبود، و واقعیتی نداشت و حتی در عالم اعتبار هم مسأله ای وجود نداشت. با گفتن «الجسم له البیاض» که این گفتن شما، استعمال است، ایجاد ارتباط بین جسم و بین بیاضی که دارای معنای اسمی هستند و مستقل هستند و ارتباطی بین آنها در عالم مفومیت وجود نداشت، شما با کلمه «له» ایجاد ارتباط کردید.

تشابه میان معانی حرفی و اسمی و عقود و ایقاعات

اشاره

بعد می فرماید: از نظر ایجادی بودن، مسأله حروف، شبیه به عقود و ایقاعات در باب معاملات است. کسی که می خواهد ازدواج کند، کسی که می خواهد زوجه ای را به عقد خودش درآورد، قبل از آن که صیغه نکاح در کار باشد، هیچ گونه ارتباطی بین این زن و شوهر تحقق نداشت، اجنبی و اجنبیه محض بودند، اما با «انکحت و قبلت» و با نفس صیغه نکاح، شما بین این زن و شوهر ایجاد ارتباط زوجیت می کنید، درحالی که قبل از صیغه نکاح هیچ مسأله ای وجود نداشت. پس همان طوری که در صیغه نکاح، به نفس صیغه «انکحت و قبلت» ایجاد زوجیت بین این رجل و مرأه می شود، همین طور هم در باب حروف، تا استعمالی تحقق پیدا نکند، تا متکلمی جمله ترکیبیه ای تشکیل ندهد، هیچ واقعیتی به نام معنای حرفی وجود ندارد، با استعمال است که ارتباط بین جسم و بیاض تحقق پیدا می کند.

دو خصوصیت برای معنای عقود و ایقاعات

آنگاه می فرماید: بلکه مقام حروف، از مقام عقود و ایقاعات هم پست تر است، برای این که در

عقود و ایقاعات یک خصوصیتی وجود دارد که آن خصوصیت در باب حروف وجود ندارد. آن خصوصیت عبارت از دو مطلب است که این دو مطلب در باب عقود و ایقاعات هست، اما در باب حروف متاسفانه این دو مطلب هم وجود ندارد. یک خصوصیت این است که شما در باب عقود با این که عقود «اسباب ایجادیه و موجدہ لمسیباتها»، مسیباتش در عالم مفهومیت استقلال دارد، یعنی الان اگر بخواهید زوجیت را تصور کنید، مثل تصور انسان است، اگر بخواهید ملکیت را تصور کنید، مثل تصور انسان است. همین زوجیتی که به واسطه عقد نکاح وجود پیدا می کند، قابلیت تصور استقلالی دارد و در حرف این معنا نیست.

خصوصیت دومی که در باب عقود و ایقاعات هست و در باب حروف نیست، این است که در باب حروف، این زوجیتی که بین زن و مرد وجود پیدا می کند، یک واقعیت اعتباری دارد، یعنی از نظر عالم اعتبار، چه اعتبار عقلانی باشد و چه اعتبار شرعی باشد، یک واقعیت اعتباری برای این زن و شوهر هست، لذا به مجرد این که عقد خوانده شد، این زن و شوهر اگر شصت سال هم عمر ازدواجشان طول بکشد، زوجیت در تمام حالات لحاظ می شود، هم شارع این زوجیت را معتبر می داند و هم عقلاء این زوجیت را معتبر می دانند. لذا در عالم اعتبار، یک واقعیت اعتباری برای زوجیت و ملکیت و امثال ذلک وجود دارد، ولی حتی این واقعیت اعتباری هم در باب حروف مطرح نیست. حروف این قدر بیچاره هستند که حتی از واقعیت اعتباری هم دستشان کوتاه است، فقط شباهتشان به مسأله عقود و ایقاعات در رابطه با ایجاد بودن است، یعنی همان طوری که عقود و ایقاعات اسباب و علل موجدہ هستند، در باب حروف هم استعمال است که ایجاد ارتباط بین مفهوم جسم و مفهوم بیاض می کند و الا از نظر مفهوم، نه این ارتباط مستقل به مفهومیت است و نه واقعیتی حتی فی عالم الاعتبار دارد.

بیان تشابه میان معانی حرفی و اسمی و لفظ و معنا

در آخر یک تشبیه دیگری می فرمایند: مسأله اسماء و حروف، نسبتشان نسبت لفظ و معناست.

الفاظ با معانی چه نسبتی دارند؟ الفاظ فانی در معانی هستند، بطوری که وقتی متکلم حرف می زند، خیال می کند که معانی را بدون وساطت الفاظ، به مخاطب و مستمع القاء می کند و مستمع هم در مقام استماع، فکر می کند که معانی بدون وساطت الفاظ در ذهنش یکی پس از دیگری وجود پیدا می کند، اینقدر الفاظ مغفول عنه و مورد عدم التفات و عدم توجه است. پس همان نسبتی که بین الفاظ و معانی از نظر فنای الفاظ در معانی و عدم توجه ذهن به الفاظ و عدم التفات متکلم و مستمع به الفاظ وجود دارد، معانی حرفیه هم در رابطه با معانی اسمیه همین حکم را دارد، یعنی اینها فانی در آن هستند، آنچه انسان در جملات ترکیبیه به آن برخورد می کند، فقط اسماء است، حروف یک ارتباطی را بین اینها ایجاد می کند.

این خلاصه بیان مفصل مرحوم محقق نائینی (ره) است که از آن اصطلاحاً تعبیر کردند به این که معانی اسماء و معانی اخطاریه است و معانی حروف معانی ایجادیه است.

مؤید روایی بر بیان مرحوم نائینی (ره) و نقد آن

ایشان می فرماید: ما روایتی هم داریم که حرف ما را تأیید می کند و این روایتی است که منسوب به مولی الموالی، امیر المؤمنین (علیه السلام) است که ایشان حرف را معنا کرده اند. چون مؤسس علم نحو امیر المؤمنین (علیه السلام) هستند. مؤسس تمامی علوم شیعه بوده اند، من الصدر الی الذیل و کتابی هم در این رابطه است به نام «تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام» که ثابت می کند که تمامی این علوم، ریشه و اساسش مربوط به شیعه است. بالاخره مؤسس علم نحو امیر المؤمنین (علیه السلام) است. در روایت منسوب به ایشان، حرف را اینطوری معنا کرده اند: «الحرف ما اوجد معنی فی غیره» هم کلمه «اوجد» در تعریف حرف بکار برده شده و هم معنا را مقید به این کردند که این معنا در غیرش است. معنا در غیرش است یعنی خودش استقلال ندارد، خودش مستقل به معنا بودن و مفهوم بودن نیست. در حقیقت این عبارت را ایشان از دو نظر منطبق با بیان خودشان می دانند، هم این که در باب حرف کلمه «اوجد» بکار رفته، دلیل بر این است که حرف دارای معنای ایجادیه است، شبیه همان که در باب عقود و ایقاعات مطرح است و هم آن معنای موجد را که خودش استقلالی ندارد. آن معنا در غیر باید جستجو شود. آن معنا استقلال به مفهومیت در او تحقق ندارد. لذا این روایت شریفه را هم به عنوان لااقل یک تأییدی برای بیان خودشان ذکر کردند.

اگر بخواهیم جزئیات کلام ایشان را بررسی کنیم، هم به طول می انجامد و هم شاید چندان ثمره مهمی نداشته باشد، اما دوتا اشکال اساسی به ایشان است که این دوتا اشکال، ظاهراً بنیان کلام ایشان را منهدم می کند و اساس کلام ایشان را از بین می برد. یکی این که در این استعمالاتی که جنبه خبری دارد، مخصوصاً استعمالاتی که در رابطه با حروف است و جنبه خبری دارد، شما حکایت می کنید از یک واقعیتی که می گوید: «زید فی المدرسه» این حکایت شما، حکایت از یک واقعیت است که به لحاظ تطابق و عدم تطابق با آن واقعیت، اتصاف به صدق و کذب پیدا می کند. اگر خبر شما مطابق با واقعیت بود، یکون خبر شما صدقا و الا کذبا. ما واقعیتش را می سنجم، به عبارت روشتر در این جمله «زید فی الدار» ما باید یک واقعیت قبل الاخبار را ملاحظه کنیم و این اخطار را با آن واقعیت قبل الاخبار بسنجم، بینیم آیا تطبیق بر آن واقعیت می کند یا نمی کند؟ می گوئیم: این آقا گفته: «زید فی المدرسه» برویم بینیم زید در مدرسه هست یا نه؟ می رویم می بینیم بله زید در مدرسه هست، حالا که زید در مدرسه هست، آیا با بودن زید در مدرسه، «لنا واقعیتان او واقعیت ثلاثه؟» ما سه تا واقعیت داریم یا دوتا واقعیت داریم؟ آیا دوتا واقعیت زید و مدرسه در اینجا تحقق دارد یا یک واقعیت سومی در اینجا تحقق دارد و این واقعیت، حالا که زید در مدرسه تحقق پیدا کرده و الا ظهر

که زید در خانه اش خوابیده بود، هم زید وجود داشت به عنوان واقعیت و هم مدرسه وجود داشت به عنوان واقعیت، درحالی که «زید فی المدرسه» نبود، اما حالا که زید زحمت کشید و این راه دراز را طی کرده و خودش را به مدرسه رساند و توی مدرسه آمد، این واقعیت سوم حالا تحقق پیدا کرد و این واقعیت «کون زید فی المدرسه» است، بطوری که اگر فوری باز از مدرسه بیرون بیاید، باز این واقعیت به هم می خورد. این واقعیتی که نبوده که با خروج زید از بین می رود، این واقعیت درحالی که زید در مدرسه وجود دارد، تحقق دارد و این واقعیت، واقعیت سوم است، غیر از واقعیت زید است و غیر از واقعیت مدرسه است، برای این که واقعیت زید و واقعیت مدرسه، موقعی که زید در خانه خودش هم وجود داشت، این واقعیت‌های دوگانه محفوظ بود، اما تبدل این واقعیت دوگانه به یک واقعیت سه گانه، در زمانی است که مدرسه ظرف زید واقع می شود، در زمانی است که زید در مدرسه وارد می شود. بنابراین معنای حرفی، ربط تنها نیست، شرح این اشکال را فردا بیان می کنیم.

پرسش:

۱ - مبنای مرحوم نائینی (ره) را پیرامون تفاوت معانی اسمیه و حرفیه به اختصار بیان کنید.

۲ - تفاوت عالم ذهن با عالم خارج را در تحقق مقوله‌های حوهر و عرض بیان کنید.

۳ - دو تشبیه مذکور در بیان رابطه معنای حرفی و اسمی را در مختار مرحوم نائینی (ره) را توضیح دهید.

۴ - مؤید روایی بر بیان مرحوم نائینی (ره) را توضیح دهید.

ص: ۳۷۸

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

غیر معقول بودن معانی ایجادیه حروف و اشکال استاد بر آن

اشکال مهمی که به مرحوم نائینی (ره) وارد است، آن طوری که از ظاهر کلامشان استفاده می شود، این است که معانی حقیقیه هیچ گونه واقعیته و حقیقتی قبل الاستعمال ندارند و مخصوصا از این تشبیهی که حروف را به عقود و ایقاعات فرمودند که اینها معانی را ایجاد می کنند، یعنی قبل از آن که نکاح بین زید و هند واقع بشود، واقعیتی به نام زوجیت، بین زید و هند تحقق نداشت، ولو در عالم اعتبار، به واسطه گفتن «انکحت و قبلت» یک امری لباس وجود می پوشد، یک واقعیت اعتباریه تحقق پیدا می کند، حالا- زن و شوهر شدن این واقعیت اعتباریه به این صورت مطرح است که این زوجیت، موضوع برای احکام و آثار متعدده است. و سرنوشت ساز است.

پس مسأله ای به نام زوجیت وجود نداشت با گفتن «انکحت و قبلت» این معنا تحقق پیدا کرد، ولو فی عالم الاعتبار. معنای این تشبیه این است که در معانی حرفیه هم مسأله عینا همین است، در معانی حرفیه هم واقعیته نداریم، بلکه معانی حرفیه یعنی حروف یک سری از امور را ایجاد می کنند که در ایجادش هم ما یک بحثی داریم که می خواهیم ببینیم اینها چه چیزی ایجاد می کنند؟ لکن قبل از این که به این اشکال برسیم، بحث در اصل واقعیت است.

در مثال «زید فی المدرسه» قبل از آن که مخبری وجود داشته باشد و قبل از آن که استعمالی

تحقق پیدا کند، هنوز کسی استعمال نکرده، ما وارد مدرسه شدیم، دیدیم زید در مدرسه هست، استعمالی هم هنوز واقع نشده، زیدی الان در مدرسه وجود دارد و مدرسه به عنوان ظرف مکانی زید قرار گرفته، آیا اینجا دو واقعیت یا سه واقعیت داریم؟ بلا اشکال ما نمی توانیم در این معنا تردیدی داشته باشیم که زید هنگامی که در مدرسه نبود، واقعیت بودن در مدرسه را به خود نگرفته و تحقق پیدا نکرده بود. قبل از آن که زید در مدرسه وارد شود، زید واقعیت خودش محفوظ بود، واقعیت مدرسه هم محفوظ بود؛ اما واقعیت سوم تحقق نداشت، این واقعیت سوم زمانی به وجود آمد که زید وارد مدرسه شد و مدرسه به عنوان ظرفیت، ظرف برای زید قرار گرفت.

لذا ما وجدانا نمی توانیم این معنا را منکر بشویم. اگر کسی به عنوان فیلسوف که دنبال واقعیات و حقایق است، این مسأله را بررسی بکند، آیا نمی گوید که ما در اینجا سه واقعیت داریم؟ یا می گوید که زید قبل از این که در مدرسه وارد بشود و بعد از آن که در مدرسه وارد بشود، دو تا واقعیت بیشتر نبود فرقی نمی کند که زید در مدرسه بیاید یا در مدرسه نیاید. اگر فرقی نمی کند، پس چرا اگر متکلم گفت:

زید در مدرسه هست، شما فکر می کنید که «هذه القضية كاذبه ام صادقه». مگر در وجود زید شکی دارید، مگر در واقعیت مدرسه تردیدی دارید، پس چرا شك در صدق و كذب این قضیه می کنید؟ وقتی مخبر گفت: «زید فی المدرسه» شما می گویند، یعنی راست می گوید، در تعییرات خودتان می گویند: زید واقعا در مدرسه هست؟ این کلمه واقعا به چه می خورد؟ آیا به زید یا مدرسه می خورد؟ در واقعیت زید که تردیدی نیست. در واقعیت مدرسه تردیدی نیست. پس تردید در کدام واقعیت است؟ لابد یک واقعیت سومی وجود دارد به نام «کون زید فی المدرسه». بنام مثلا «ظرفیه المدرسه، ظرفا مکانیا لزید» این یک واقعیت انکارناپذیر است و ما نمی توانیم این واقعیت را منکر بشویم.

شاهد دیگر بر این معنا عبارت است از این که اگر «زید فی المدرسه» را شما خواستید به صورت اسمی اخبار کنید، بدون این که حرفی در کار باشد - منتها با مختصر تغییری که بین اسم و حرف وجود دارد - چه می گویند؟ اینجا به جای «زید فی المدرسه» چه می گویند، نمی گویند که «المدرسه ظرف زید»، اسم که معنای واقعی و حقیقی دارد، آن حقیقت اینجا چیست که کلمه «ظرف» از آن حکایت می کند، شما که در «زید فی المدرسه» ملتزم شدید که دو تا معنای واقعی بیشتر نداریم. پس به جای کلمه «فی» یک اسمی قرار داده در باب اسم شما می گویند حکایت از واقعیات می کند، معانی اسمیه، معانی اختاریه است، معنا یک واقعیتی دارد و استعمال شما را به آن واقعیت راهنمایی می کند و به تعبیر دیگر، آن معنای واقعی در ذهن شما به سبب استعمال خطور می کند.

پس چطور اگر ما گفتیم: «زید فی المدرسه» دو تا واقعیت بیشتر نیست، اما اگر گفتیم «المدرسه ظرف زید» سه تا واقعیت پیدا شد؟ آیا این استعمال شما سبب می شود که یک جا دو تا واقعیت باشد و یک جا سه تا واقعیت یا این که به حسب واقع سه تا واقعیت وجود دارد؟ زید و مدرسه دو تا

واقعیت، ظرفیت مدرسه برای زید به عنوان ظرف مکانی، یک واقعیت سوم است که گاهی شما در مقام حکایت از آن تعبیر اسمی می کنید، گاهی در مقام حکایت از آن تعبیر حرفی می کنید که اینها یک مختصری باهم اختلاف دارد. اما اختلافشان در واقعیت نیست، واقعیت به جای خودش محفوظ است و در «زید فی المدرسه» سه تا واقعیت در کار است، لذا این معنا را نمی توانیم انکار کنیم.

منتها واقعیتها متفاوت است، یک وقت واقعیت جوهری است که گفتیم: نیاز به محل و معروضی در آن وجود ندارد. یک وقت واقعیت عرضی است که در وجود خارجی نیاز به یک موضوع دارد، یک واقعیت سومی هم داریم که این را هم جزء واقعیات عرضی باید بشناسیم که نیاز به دو طرف دارد، واقعیت است، اما نیاز به دو طرف دارد. «ظرفیه المدرسه لزید» هم نیاز به ظرف دارد، هم نیاز به مظروف دارد و در عین حال واقعیت است، واقعیت معنایش عدم احتیاج به غیر نیست، گاهی احتیاج به یک موضوع است، «بیاض یحتاج الی الجسم» اما گاهی هم احتیاج به دو طرف دارد، در عین این که واقعیت حقیقی هم هست مثل تمام امور ذات الاضافه، از این نظر این طور است. مگر علم واقعیت نیست، اما در عین حال یک اضافه ای به شخص عالم دارد و یک اضافه ای به امر معلوم دارد. آیا می توانیم علم بدون عالم تصور کنیم؟ می توانیم علم بدون معلوم تصور کنیم؟ در عین این که این نیاز در حقیقت علم وجود دارد، اما این نیاز سلب واقعیت از علم نمی کند. واقعیت علم به جای خودش محفوظ است، «امر وجودی حاصل للنفس» در مقابلش هم جهل است که به معنای «عدم العلم» است، آن یک معنای عدمی است، این یک معنای وجودی.

اشکالات و نقض بر کلام نائینی(ره)

چطور می توانیم در رابطه با معانی حرفیه، واقعیات را منکر شویم؟ به ایشان عرض می کنیم که شما باب حروف را تشبیه به عقود و ایقاعات فرمودید، خوب بود در عقود و ایقاعات به یک نکته دیگری هم توجه می فرمودید که در باب عقود و ایقاعات، با این که ما یک لفظ بیشتر نداریم. لفظ مثلاً «بعث البیت»؛ اما این لفظ بعث دو تا حالت ممکن است داشته باشد، یک وقت «بعث» در مقام اخبار استعمال می شود، یک وقت همین «بعث» در مقام انشاء استعمال می شود، آن «بعث» که در مقام اخبار استعمال می شود، حاکی از یک معنای محقق فی الخارج است، مثل این که شما دیروز منزلتان را فروختید، امروز می آید به رفیقتان می گوید: «بعث داری». این حکایت از یک واقعیت می کند، حکایت از یک امر محقق می کند. اما همین «بعث» اگر در مقام انشاء واقع شود، جنبه ایجادیه به خودش می گیرد، جنبه ایجاد ملکیت و ایجاد زوجیت در «انکحت» پیدا می شود. در «بعث» با این که یک لفظ بیشتر نیست، در ماده و هیئت «بعث» اخباری و انشایی هیچ گونه فرقی وجود ندارد، مع ذلك شما اینها را از هم جدا می کنید، می گوید: بعث اخباری «یحکی عن الواقعه الموجوده قبلا فی الخارج»، اما بعث انشایی «ینشأ الملكیه و یوجدھا».

وقتی که در باب عقود و ایقاعات مسأله این طور است، پس چرا به باب حروف که می رسید، به صورت کلی چشم را برهم می زید و می گوید: حروف، معانی ایجادیه دارد. در باب حروف هم ابتدائاً ما به دو نوع تعبیر برمی خوریم، یک وقت حرف در مقام اخبار قرار می گیرد، مخبر می گوید:

«سرت من البصره الی الکوفه» یک وقت در مقام انشاء قرار می گیرد، مثل این که مولا به عبدش می گوید: «سر من البصره الی الکوفه»، حالا- در آن «سرت من البصره الی الکوفه» چرا شما معامله بعث اخباری نمی کنید؟ شما که حروف را به عقود و ایقاعات تشبیه کردید، حق بود که این جهت را هم مغفول عنه قرار نمی دادید، بعث اخباری چه نقشی دارد؟ به قول شما «له معنا اخطاری» چرا «سرت من البصره الی الکوفه» با این که در مقام خبر است و نقل و حکایت است، مع ذلك باید دارای معنای ایجادیه باشد و هیچ عنوان اخطاریت نداشته باشد؟ شما در اینجا زیر بار آن نمی روید، تشبیه شما اقتضا می کند که ملتمز به چنین مطلبی بشوید.

خلاصه اشکال اولی که بر مرحوم محقق نائینی (ره) وارد است، این است همان طوری که معانی اسماء «لا جل وجود الواقعه»، چه واقعیت جوهری و چه واقعیت عرضی و چه واقعیت در عالم اعتبار، مثل زوجیت و ملکیت و امثال ذلك، همان طوری که معانی اینها «لا- جل الواقعه معان اخطاریه» به قول شما، یعنی متکلم اینها را می گوید: تا ذهن شما منتقل به آن معنا بشود، تا اتصال بین شما و آن معنا برقرار کند، در معانی حرفیه هم همین است. اینجا معانی اخطاریه واقعیت دارد، منتها واقعیت مرتبط به طرفین و محتاج به طرفین است و این احتیاج به طرفین، از او سلب واقعیت نمی کند، به همان بیانی که در مثال «زید فی المدرسه» عرض کردم.

اشکال اول که بررسی شد، مربوط به قبل الاستعمال بود واقعیت کون زید فی المدرسه، چه مستعمل و مخبری باشد یا نباشد؟ این واقعیت در جای خودش محفوظ است. در مسأله «سرت من البصره الی الکوفه» چه این خبر را به شما بدهد و چه این خبر را در اختیار شما نگذارد، آن واقعیت ابتدائیت سیر از بصره که یک اضافه ای به سیر شخص دارد و یک اضافه ای به بصره دارد، در جای خودش محفوظ است و اما اشکال دوم مربوط به بعد الاستعمال است.

در باب عقود و ایقاعات که ما می گوئیم: کلمه «انکحت» ایجاد می کند زوجیت را، کلمه ایجاد به کار می بریم. آنجا درست است که ما کلمه ایجاد را بکار می بریم، ولی ایجاد یک تعبیری است که در آنجا خالی از مسامحه نیست.

اینهایی که در باب عقود و ایقاعات تعبیر به سببیت و مسببیت می کنند، این تعبیر، تعبیر مسامحی است. در باب عقود و ایقاعات سببیت و مسببیت وجود ندارد.

آن چه در باب عقود و ایقاعات وجود دارد، این است: وقتی که «انکحت و قبلت» تمام شد، عقلاء و شارع که گاهی هم بینشان اختلاف است، زوجیت را اعتبار می کنند. و الا مسأله، مسأله علیت و ایجاد به آن معنا که در علت موجد مسأله را مطرح می کنیم، نیست. تا گفت: فروختم و خریدم، عقلاء

اعتبار ملکیت مشتری را نسبت به مبیع و ملکیت بائع را نسبت به ثمن می کنند. اما این که این لفظ مثلا همان طوری که به عنوان آنه صوت، موجب وجود صوت در فضا است، یک موجی در فضا در حد خودش ایجاد می کند، مسأله ملکیت را هم به این صورت ایجاد کند که نیست! فقط روی قواعد و ضوابطی که باید حاکم بر جامعه باشد، هرکسی دست درازی به مال کسی نکند، هرکسی دست درازی به دختر کسی نداشته باشد، برای حفظ ضوابط و قوانین شما باید از راه صیغه به این مقاصد و این آملتان برسید.

وقتی که گفتید: من فروختم، او هم گفت: من خریدم، این را موضوع برای اعتبار ملکیت و در باب نکاح اعتبار زوجیت قرار می دهیم؛ اما در باب حروف که می گوئید این حروف ایجاد می کند ارتباط را، ارتباط بین چه چیزی ایجاد می کند؟ ظاهر کلام ایجاد ارتباط بین معانی اسمیه است، یعنی قبل از آن که شما استعمالی داشته باشید، قبل از آن که کلمه «فی» را بکار ببرید، هیچگونه ارتباطی بین زید و مدرسه وجود نداشت، اینها دوتا معنای مستقل بودند، دوتا مفهوم مستقل بودند. هر وقت شما کلمه زید را می شنیدید، مدرسه در ذهنتان نمی آمد، یا مدرسه می شنیدید، زید در ذهن شما نمی آمد، بین اینها ارتباطی نبود؛ اما حالا- که می گوئید: «زید فی المدرسه» یک ارتباطی بین اینها ایجاد می شود. چه ارتباطی ایجاد می شود؟ من که گفتم: «زید فی المدرسه» و قبل از گفتن من هیچگونه ارتباطی نبود، ولو این که زید در مدرسه بود، بین زید و مدرسه هیچگونه ارتباطی نبود به حسب واقع. واقعیتی به نام ارتباط قبل الاستعمال وجود نداشت. این استعمال است که ایجاد ارتباط می کند، این استعمال است که زید را با مدرسه آشتی می دهد. چطوری استعمال زید را با مدرسه آشتی می دهد؟ چگونه بین زید و مدرسه ایجاد ارتباط می شود؟

وقتی که شما گفتید: «زید فی المدرسه» مثل یک جاذبه و قوه قاهره، اگر زید در رختخواب خانه اش خوابیده باشد، یک مرتبه خودش را در مدرسه می بیند، این است معنای ایجاد ارتباط! یا معنای دیگری دارد؟ ما نمی فهمیم ایجاد ارتباط بین معانی اسمی یعنی چه! تازه اگر زید آمد در مدرسه و یک چنین فرض محالی کردیم، شما این ارتباط را تخیل می دانید یا واقعیت برایش قائل هستید؟ این ارتباطی که با استعمال محقق شده، این یک ارتباط واقعی است یا ارتباط تخیلی؟ اگر ارتباط واقعی است قبلا- چرا وجود نداشته باشد؟ بدون استعمال شما چرا منکر واقعیت این ارتباط هستید. پس این که شما می گوئید: «الحرف یوجد الارتباط بین معانی الاسماء بعد ما لم تکن المعانی مرتباً بذاتها» کلمه فی چه ارتباطی ایجاد می کند؟ علت موجوده، نفس همین استعمال است؟ کلمه «فی» بین معنای زید و معنای مدرسه ایجاد ارتباط کرد. باید از ایشان سؤال کرد که مقصودتان از این عبارت چیست؟

در باب عقود و ایقاعات، ولو کلمه ایجادش هم مسامحه باشد، آنجا «بعث و انکحت» چیزی را که نبود، به آن واقعیت اعتباری می دهد، تا حالا زوجیت نبود، مسلم نبود و الان هست، مسلم هم

هست. چه چیزی سبب شد، حالا ولو سببیت مجازیه، شما حقیقه اسمش را بگذارید. چه چیزی سبب شد این زوجیتی که نبود، حالا تحقق پیدا کند. «انکحت و قبلت»، یعنی نفس همین الفاظ به قصد المعنی این نقش را داشت که به زوجیت واقعیت و لو فی عالم الاعتبار بدهد. این را شما در باب حروف پیاده کنید، آیا استعمال سبب می شود که زیدی که در مدرسه نیست و ظرفیتی بین زید و مدرسه تحقق ندارد و اصولاً ظرفیت را شما دروغ می دانید، چگونه بین این معانی ایجاد ارتباط می کند؟

وقتی که متکلم می گوید: «زید فی المدرسه» با این القاء کلام ارتباط تحقق پیدا می کند و قبل الاستعمال هیچ چیز غیر زید و مدرسه نیست و قبل از این که شما استعمال کنید، غیر از زید و مدرسه، هیچ چیزی تحقق ندارد. و لو فی عالم الاعتبار، در عالم اعتبار هم هیچ چیزی نیست. نه جوهر است و نه عرض است، وقتی استعمال در کار می آید و این هیچ، تبدل به چیز می شود، آن چیز چیست؟ آن چه هست که بین زید و مدرسه به وجود می آید، یعنی گفتن شما سبب می شود که زید در مدرسه واقع بشود؟ شما که با گفتن حکایت از دو روز پیش می کنید، الان که زید در خانه شان خوابیده است، می گوید: زید دو روز پیش کان فی المدرسه. این گفتن شما چه نقشی دارد در ایجاد ارتباط بین زید و مدرسه؟ هیچ چیزی ما نمی توانیم بفهمیم. ایشان چاره ای ندارد جز این که ارتباط را در دایره الفاظ بیاورد. همان طوری که از کلام ایشان هم استفاده می شود که یک فرقی بین حروف و اسماء قائل می شدند که اسماء مفرداتشان هم معنی دارد و لازم نیست که در ضمن جملات ترکیبیه واقع بشوند، تا کلمه انسان را متکلم بگوید، مستمع می فهمد معنای انسان را. اما حروف تنها در ضمن جملات ترکیبیه، دارای معنا هستند، و الا اگر از جملات ترکیبیه اینها را جدا کنیم، لا معنی لها اصلا.

این مؤید است که ایشان بفرمایند: حروف، در مقام لفظ، ایجاد ارتباط می کند. لفظ زید را با مدرسه جوری می کند که یک جمله ترکیبیه صحیحی درست بشود. برای این که اگر شما می گفتید زید المدرسه، درست نبود این معنا، اما حالا که می گوید: «زید فی المدرسه» این جمله ترکیبیه، جمله ترکیبیه صحیحی است. پس نقش حروف روی این احتمال، نقش ارتباط لفظی و در عالم ترکیب لفظ و مبتدا و خبر است. اگر نقشش نقش لفظی است، پس شما بفرمایید: «الحروف لا معنی لها» اصلاً حروف معنا ندارد، چرا می گوید: معانی ایجادیه دارد، چرا تشبیه به باب عقود و ایقاعات می کنید؟ بگوئید: حروف هیچ کاره هستند، حروف مثل پیچ و مهره های در، می مانند که فقط نقششان این است که صورت در درست بشود، اینها هم نقششان این است که لفظ درست کنند. اما در عالم معنا هیچ اثری از ثبوت معنا برای حروف دیده نمی شود.

پس اگر مقصودشان از ارتباط، ارتباط بین معانی باشد، ما نمی توانیم تعقل بکنیم ارتباط بین معانی را و اگر مقصودشان ارتباط در عالم لفظ باشد، این مساوق با این است که «الحروف لا معنی لها»

اصلاً نه این که معنا دارد و معانیشان معانی ایجادیه است.

پرسش

۱ - غیر معقول بودن معانی ایجادیه حروف و اشکال استاد بر آن را بیان کنید.

۲ - نقض بر کلام نائینی (ره) را توضیح دهید.

۳ - نقدهای دو گانه استاد را بر مختار مرحوم نائینی (ره) بیان کنید.

ص: ۳۸۵

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

قول مرحوم محقق اصفهانی(ره) در وضع حروف

یکی از اقوالی که در باب وضع حروف هست قول مرحوم محقق اصفهانی(ره) صاحب حاشیه بر کفایه و مکاسب است. ایشان ضمن اشکال بر مرحوم آخوند(ره) که فارق در باب وضع حروف، را مربوط به لحاظ استقلال و لحاظ حاله للغير، قرار داده اند.

می فرمایند: طبیعتی که در ذهن دوجور لحاظ می شود باید در خارج هم، دوجور واقعیت داشته باشد. وقتی که شما ابتدا را گاهی مستقلا و گاهی حاله للغير ملاحظه می کنید، معنایش این است همانطوری که در عالم لحاظ دو نوع تصور می شود، در خارج و حقیقت هم ما باید دوجور ابتدا داشته باشیم. هم ابتدای مستقل و هم ابتدایی که وصفا للغير و حاله للغير است، داشته باشیم؛ درحالی که ما به خارج و واقعیت که مراجعه می کنیم می بینیم که ابتدای مستقل در خارج نمی توانیم داشته باشیم. آنچه ابتدا در خارج تحقق دارد و آنچه وجود خارجی پیدا می کند، عنوان حاله للغير و وصفا للغير در آن تحقق دارد. یک ابتدایی ما نمی توانیم در خارج پیدا کنیم که این حالت را نداشته باشد، یعنی ابتدای خارجی باشد و در عین حال استقلال داشته باشد. تمام ابتداهای خارجی اضافه به دو چیز دارد: وصف برای شیء دیگر است، آن وقت چطور شما ابتدا را می گوید که ما مستقلا ملاحظه کنیم؟

ایشان بعد از این اشکال تحقیقی دارند، می فرماید: فلاسفه قائل شده اند: وجودات به چهار قسم منقسم می شود و واقعیت‌های وجودی همین چهار نوع است، نه کمتر و نه بیشتر: اول - به تعبیر اجمالی ما واجب الوجود است، ایشان می فرماید: «وجود فی نفسه و لنفسه و بنفسه»، سه خصوصیت در وجود واجب الوجود به عبارت فلسفی نقل می کنند، «وجود فی نفسه بنفسه». «وجود فی نفسه» یعنی در وجود خودش استقلال دارد، در حقیقت خودش نیاز به چیزی ندارد. این «فی نفسه» و این استقلالی که ما در رابطه با فی نفسه می کنیم تنها در مقابل قسم چهارم است که معنای حرفی است و ان شاء الله توضیحش را می دهیم که آخرین موجود که عبارت از موجود حرفی و وجود معنای حرفی است، «لیس فی نفسه» است، یعنی حقیقتی است که متقوم به غیر و اضافه به غیر دارد، اما در واجب الوجود حقیقتی است متقوم به نفس، حقیقتی است مربوط به خودش. بعد می فرماید:

«لنفسه»، این لنفسه در مقابل اعراض است. اعراض موجودیت فی نفسه دارند، یعنی وقتی که شما عرضی را بخواهید تصور بکنید، هیچ نیازی ندارید که چیز دیگری را با عرض تصور کنید. حقیقتش متقوم به غیر نیست، اما در وجود خارجی نیاز به موضوع دارد، برای تحقق در خارج احتیاج به معروض دارد، لذا این کلمه لنفسه یعنی وجود واجب الوجود، سنخ وجود اعراض هم نیست، اعراض، فاقد لنفسه هستند، کما این که باز هم توضیح می دهیم ان شاء الله. و خصوصیت سوم، مسأله «بنفسه» است، این کلمه بنفسه همه چیز را خارج می کند، تمام موجودات امکانیه با این کلمه بنفسه خارج می شوند، برای این که کلمه بنفسه یعنی بالذات، یعنی غیرمحتاج به علت، آن که در وجودش نیاز به سبب و علت موجدانه ندارد، بلکه قائم به ذات است و به تعبیر دیگر واجب الوجود است. پس خصوصیتی که در وجود اول مجتمع است یک خصوصیتش معنای حرفی را خارج می کند و یک خصوصیتش معنای عرضی را کنار می زند، یک خصوصیت هم همه ممکنات را، حتی آنهایی که در اعلی مرتبه جوهر واقع شده باشند. به لحاظ این که «ما عدا الباری کلهم ممکن الوجود و شأن الممكن الافتقار الی العله»، احتیاج به علت در وجود خارجی دارد. همانطوری که چند روز قبل صحبت کردیم که ممکن در رابطه با وجود و عدم «نسبته علی السواء» است ذاتش نه گرایش به وجود و نه تمایل به عدم دارد، یک جهت خارجی لازم است که او را با وجود و یا عدم آشنا کند. پس ماهیات ممکنه و واقعیت‌های ممکنه ولو این که وجود هم داشته باشند، و در اعلی درجه وجود امکانی هم قرار گرفته باشند مع ذلک نیاز به علت در تمامی اینها مطرح است، پس قسم اول از وجود که منحصر به واجب الوجود است وجود فی نفسه است، یعنی حقیقت آن متقوم به غیر نیست، لنفسه یعنی مثل اعراض نیست که در تحققش نیاز به موضوع و محل داشته باشد، بنفسه یعنی مثل ممکنات نیست که نیاز به علت داشته باشد، بلکه قائم به ذات است، این قسم اول از وجودات و اقسام چهارگانه وجود است.

قسم دوم آن است که در دو عنوان اول با قسم اول مشترک است، اما در عنوان سوم مغایرت با قسم اول دارد، از آن باید چنین تعبیر کنیم: «وجود فی نفسه لنفسه» اما به جای کلمه بنفسه بگوییم:

«بغیره»، این عبارت از جوهری است که در خارج وجود پیدا می کند. جواهری که در خارج تحقق دارند، خصوصیت فی نفسه در آنها هست، یعنی حقیقتش متقوم به غیر نیست، لنفسه است یعنی در وجود خارجی نیاز به معروض و محل و موضوع ندارد، اما در عین این که این دو وصف در آن وجود دارد بغیره است، یعنی در وجود، نیاز به غیر و علت دارد. لذا از ممکن الوجود تعبیر به واجب الوجود هم می شود اما با یک کلمه اضافه، واجب الوجود بالذات داریم و واجب الوجود بالغیر داریم. ممکن هم اگر علتش تحقق پیدا بکند وجوب وجود پیدا می کند، هر معلولی در دنبال علت، وجوب وجود و ضرورت وجود پیدا می کند، اما این وجوب وجود برای خاطر علت است، مستند به غیر است، اما در واجب الوجود اصلی، آن واجب الوجود بذات است. پس در قسم دوم که در رابطه با وجود جواهر است مفارقتش فقط با قسم اول در رابطه با آن سومی است.

اما قسم سوم که در رابطه با وجود اعراض است در دو چیز با قسم اول متفاوت است، و در یک چیز با قسم دوم متفاوت است، «وجود فی نفسه اما لغیره و بغیره». در دو جهت مسأله نفسیت را از دست داده است، یکی در رابطه این که نیاز به محل و معروض دارد و دیگر این که در عین حال نیاز به علت هم دارد. در نیاز به علتش با وجود جوهر مشترک است، اما در لنفسه و لغیره باهم متفاوت هستند، برای این که این، نیاز به موضوع و محل دارد. اما آن نیاز به موضوع و محل ندارد. اما در عین حال در آن جهت اول که عنوان فی نفسه باشد، مشترک هستند. این مسأله فی نفسه در باب وجودات عرضیه هم تحقق دارد، به همان جهتی که عرض کردیم، که عرض ولو این که در وجودش نیاز به غیر دارد، اما در حقیقت خودش یک ماهیت مستقله است. وقتی که شما بخواهید دست به طرف حقیقت عرض دراز بکنید، نیاز ندارد که یک جوهری را در کنار او بگذارید. وقتی که می خواهید معنای بیاض را ببینید و بررسی بکنید دیگر در بررسی معنای بیاض مسأله جسم مطرح نیست، چه بسا انسان بیاض را می بیند و بررسی می کند و اصلا جسم در ذهن او به هیچ وجه خطور نمی کند. لذا عنوان فی نفسه در وجودات عرضیه وجود دارد، اما آن دو عنوان دیگر، لنفسه و بنفسه هر دو تبدیل به غیر می شود، لغیره و بغیره در آنجا هست.

اما قسم چهارم این است که در تمام این عناوین ثلاثه با آن قسم اول فرق می کند و در دو عنوان با قسم دوم فرق می کند و در یک عنوان با قسم سوم فرق می کند. که عبارت از «وجود فی غیره لغیره بغیره» است. همه چیزهایش در رابطه با غیر است، هم از نظر تحقق در خارج، نیاز به علت و غیر دارد. و هم از نظر وجود خارجی مثل عرض نیاز به غیر دارد، و هم از نظر حقیقت و واقعیت نیاز به غیر دارد، به طوری که شما نمی توانید معنای آنرا مستقلا بررسی کنید، نمی توانید حقیقت او را بدون دو طرفی که در کار است ملاحظه بکنید. بعد ایشان می فرمایند که این یک واقعیتی است، سنخ آن

حرفی که ما دیروز ذکر کردیم سنخ همان حرف را ایشان ذکر می کنند، می فرماید: اینجایی که ما می گوییم: «الجسم له البیاض» یا می گوییم: «زید فی الدار» آیا کسی می تواند این معنا را منکر بشود که ما این جا سه واقعیت و حقیقت داریم: یکی حقیقت جوهری به نام جسم که داخل در قسم ثانی است، یکی حقیقت عرضی به نام بیاض که داخل در قسم ثالث است، آیا همین جا مسأله خاتمه پیدا می کند و یا یک حقیقت دیگری اینجا مطرح است که جسم قبل از آنکه بیاض بر او عارض بشود، این حقیقت وجود نداشت، و به عنوان یک امر حادث، و یک امر مسبوق به عدم این حقیقت تحقق پیدا کرد. آن هم در زمانی بود که بیاض عارض جسم شد، و اضافه ای بین جسم و بیاض تحقق پیدا کرد و ربطی بین این دو حادث شد. آن وقت شما می گوید: «الجسم له البیاض» و همینطور در مسأله «زید فی الدار»، قبل از آنکه زید وارد خانه بشود حقیقتی به نام بودن زید در دار نبود، با آمدن زید این حقیقت حادث می شود، درحالی که قبل از آمدن زید، هم زید وجود واقعی داشت و هم دار وجود واقعی داشت، اما چرا «زید فی الدار» را کسی نمی توانست بگوید؟ برای خاطر این که با آمدن زید در دار، این حقیقت حادث می شود، و این واقعیت تحقق پیدا می کند. بعد ایشان می فرماید: اگر کسی بگوید: ما واقعیتی را غیر از مسأله زید و دار نمی توانیم تصور کنیم، چشم ما زید و دار را می بیند، اما این که یک حقیقت سومی هم به نام رابطه و ربط بین زید و دار تحقق دارد؛ ما نمی توانیم این حقیقت را تصور بکنیم. بالاتر این که اگر کسی این اشکال را یک صورت علمی و فلسفی بدهد و بگوید:

شنیده ایم که موجودات عالم بر سه قسم است: یکی واجب الوجود، یکی هم وجودات جوهریه و یکی هم وجودات عرضیه، دیگر یک قسم چهارمی به عنوان وجود نسب، وجود رابطه ها، وجود اضافه ها، چنین چیزی به گوش ما نخورده و ما نمی توانیم آن را تعقل کنیم. ایشان می گویند: اگر شما این حرف را بزنید ما دو دلیل محکم برای شما می آوریم که دیگر نتوانید واقعیت این قسم چهارم را منکر بشوید. دلیل اول این است: در باب استصحاب شنیده اید که در «لا تنقض الیقین بالشک» تا اسمی از کلمه یقین در لا تنقض برده شد، شما می گوید: اینجا پای یک مسأله تصدیقی مطرح است، یعنی پای قضیه مطرح است، برای این که یقین همیشه باید به قضیه متعلق بشود. شما می گوید: یقین دارم که زید عالم است، یا اگر در وجود زید هم مسأله ای باشد، می گوید: یقین دارم که زید موجود است، همیشه متیقن شما در هر کجا که کلمه یقین به کار برده می شود، باید قضیه باشد.

مسأله شک و فرق آن با یقین

در باب شک هم همینطور است، هر جا که کلمه شک استعمال می شود، واقعیت شک به این است که به یک قضیه مشکوک متعلق بشود، اما به یک معنای تصویری چطور می تواند شک متعلق بشود؟ کسی بگوید: من شک دارم در زید، یعنی چه شک دارم در زید؟ شک داری «فی انه موجود»؟ شک داری «فی انه عالم»؟ شک داری «فی انه عادل»؟ بگوید: در خودش شک دارم، در چه چیز

خودش شک دارید؟ شک و یقین هر کجا استعمال می شود، باید پای قضیه در کار باشد، لذا ایشان در استصحاب تعبیر می کنند قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه، این قضیه را از نفس استعمال کلمه یقین و شک در «لا تنقض یقین بالشک» استفاده کرده اند. ایشان می فرماید: دلیل اولی را که می خواهیم شما را قانع بکنیم بر این که بدانید که یک واقعیت چهارمی وجود دارد این است، از باب مثال یک رنگ سفیدی را در منزل شما آورده اند و می خواهند دیوار را رنگ آمیزی کنند، حالا شما از خانه بیرون می آید و بعد از یک ساعت شک می کنید که آیا دیوار سفید شد یا نه؟ ایشان می فرماید: شما در چه شک می کنید؟ و به چه یقین دارید؟ یقین که به وجود دیوار دارید بلا اشکال، قضیه «الجدار موجود قضیه متیقنه»، قضیه «البیاض موجود هم قضیه متیقنه»، آیا می شود در این دو قضیه متیقنه تردید کرد؟ نه، دو قضیه متیقنه دارید، پس در چه شک می کنید؟ اگر مطلب سوم و واقعیت سومی در عالم و در خارج نباشد، شما در چه شک می کنید؟ چرا می گوئید: من شک دارم که آیا دیوار سفید شد یا نه؟ اگر بگوئید: دیوار که یک وجود جوهری است و غیر از بیاض که یک وجود عرضی است و هر دوی اینها هم برای شما متیقن است پس آن قضیه مشکوکه شما چیست؟ چرا می گویی: من شک دارم که آیا این کارگر دیوار را سفید کرد یا نه؟ و آیا دیوار اتصاف به بیاض پیدا کرد یا نه؟ آیا می شود همان متیقنهای شما به صورت شک دریابید؟ این یک امر غیر معقولی است که انسان در رابطه با یک قضیه، هم یقین داشته باشد و هم شک داشته باشد.

اینجا این توضیح را اضافه می کنم، این که در باب استصحاب می گویند: قضیه متیقنه و مشکوکه باید اتحاد داشته باشند، آنجا مسأله زمانش را کنار گذاشته اند، و الا اگر اتحاد زمانی هم در قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب مطرح بشود اصلاً غیر معقول است، چطور ممکن است که من هم یقین داشته باشم به این که عبای من اول صبح نجس بوده و هم شک داشته باشم که عبای من اول صبح آیا نجس بوده یا نه؟ این امر غیر معقولی است که «قضیه واحده بالوحده المنطقیه» که حتی مسأله زمان هم در آن دخالت داشته باشد، معقول نیست که در آن واحد هم متیقن و هم مشکوک باشد. در باب استصحاب که اتحاد قضیتین را مطرح می کنند مسأله زمانش را کنار گذاشته اند.

می خواهند بگویند: اگر شما یقین به نجاست عبا دارید و شک در طهارت فرش دارید استصحاب جاری نمی شود، برای این که اینها دو قضیه است، نجاست عبا با طهارت فرش چه ارتباطی باهم دارند؟ آن اتحاد قضیتین را در این رابطه در باب استصحاب مطرح می کنند، و الا «لا یعقل» که قضیه متیقنه «فی عین کونها متیقنه مع جمیع الخصوصیات» مع ذلک مشکوک باشد. اضافه می کنم که اگر کسی قاعده شک و یقین در ذهنش بیاید، همانی که شیخ و مرحوم آخوند(ره) در باب استصحاب از آن تعبیر به شک ساری می کنند، قاعده یقین و شک هم مال آنجایی است که یقین بوده و بعد تبدیل به شک پیدا کرده است، اجمالاً این روشن است که شیء واحد فی آن واحد نمی شود که هم متیقن و هم مشکوک باشد. بعد می فرماید: در اینجا دو قضیه متیقنه داریم: «الجسم موجود»، «البیاض موجود» اما

چه چیزی برای ما مشکوک است؟ «الجسم له البیاض» برای ما مشکوک است، آیا وجود این دو قضیه متیقنه و مشکوک بودن یک شیء دیگر دلیل بر این نیست که آن شیء اگر تحقق داشته باشد واقعیت دارد؟ درست است که شما شک دارید، اما شک داری در این که این واقعیت هست یا نه؟ و اگر بیابید خانه و نگاه بکنید و ببینید که دیوار سفید شده است، می گویند: شک من زائل شد. پس سه قضیه متیقنه تحقق دارد: «الجسم موجود»، «البیاض موجود»، «الجسم له البیاض» که حرف در آن به کار رفته و معنای حرفی در آن مطرح است، این هم واقعیتی است که شما گاهی با یقین و گاهی با شک با آن برخورد می کنید. این دلیل اولی است که ایشان اقامه کرده بر این که شما در واقعیت قسم چهارم و در معنای حرفی قسم چهارم نمی توانید تردیدی داشته باشید. دلیل دومی را که اقامه کرده اند، ان شاء الله بعد عرض می کنیم، برحسب سفارش آقایان دو سه جمله خارج از درس عرض می کنیم.

اهمیت توجه طلاب به درس

مطلبی، مدت‌ها در ذهنم بوده و در گذشته هم این مسأله را گفته ام، و گاهی هم یک خرده با حدت و شدت این مسأله را بیان کرده ام، طرف خطاب من بیشتر برادرانی هستند که تازه یکی دو سه سال است. درس خارج شروع کرده اند، آن مسأله این است که شما بدانید وقتی که وارد درس خارج می شوید، تازه هنگام بحران فعالیت و جدیت شماست، یعنی این طور نیست که شما فکر بکنید که مراحل را گذرانده اید و حالا دیگر یک خرده با استراحت و فراغت بال به این کارها برسید، اگر شد مانعی ندارد و اگر نشد هم مسأله ای نیست. اینقدر مسائل اسلامی در پیش روی ما قرار گرفته که به ما اجازه این معنا را نمی دهد، مگر در مواقع ضرورت، مسأله ضرورت را من بحث ندارم، یک وقت ضرورت اقتضا می کند که همه باید مثلا به جبهه بروند، یک وقت ضرورت برای یک فردی ایجاد می کند که یک پستی از پستهای خالی نظام جمهوری اسلامی را تقبل بکند، این ضرورتهای کلی و ضرورتهای فردی را کاری ندارم، آنها در هر مرتبه و هر درجه ای، وظیفه شرعی است. ولی آنی که من می خواهم مطرح بکنم این است که مکرر دیده ام که افرادی جدی و با استعداد در فکر این معنا می افتند که در کنار درس‌مان خوب است یک کاری هم داشته باشیم، یک اشتغالی هم داشته باشیم، یک مسائلی دیگری را هم بررسی کنیم، ولو این که شاید آنها هم خالی از جنبه های علمی نباشد، ولی مسأله این است که وقت از کجا آورده اید؟ چقدر مگر شما وقت دارید؟ شما ببینید یک دوره اصول را که ما می خواهیم بررسی کنیم حداقل هفت هشت سال وقت لازم دارد؛ در کنار این اصول چه مقدار ما باید با فقه آشنا بشویم؟ مگر با یک سال و دو سال و پنج سال و ده سال آشنایی، انسان می تواند خودش را مستغنی ببیند؟ و تازه مگر مسائل علمی ما منحصر به فقه و اصول است؟ این تفسیر با این دریایی که در آن وجود دارد، در اینجا حاشیه ای بزنم، چون خیلی از این معنا متأثر هستم، هنوز هم آنطوری موفق نشده ایم که یک برنامه تفسیر دائمی در حوزه ایجاد بکنیم، ولو این که حالا یک

مراحلی را گذرانده ایم و امسال هم یک قدری بیشتر در این رابطه موفق شدیم، ولی شما برادران یکی از برنامه های اصلی خودتان را باید مسأله تفسیر قرار بدهید. دیگر در شرایطی هستید که شاید نیاز به استاد نداشته باشید، با مطالعه، مباحثه، خودتان را مقید کنید که روزی یکی دو ساعت صرف مطالعه و مباحثه تفسیر بکنید، آخر چه موقع می خواهیم آشنای به تفسیر بشویم؟ روزی صبح می کنید و مثل من می شوید که حدود شصت سال از عمرم می گذرد و کمتر با تفسیر سروکار داشته ام، صحیح نیست، شما الان در شرایطی هستید که باید با تمام مسائل اسلامی آشنایی داشته باشید. دیگر این مسأله که ما در کنار درس اشتغالی داشته باشیم، جایی ندارد.

پرسش

۱ - قول مرحوم محقق اصفهانی (ره) و فرق آن با کلام مرحوم آخوند (ره) را بیان کنید.

۲ - تقسیم وجودات در کلام فلاسفه به چه صورت است؟

۳ - مسأله شک و فرق آن با یقین را توضیح دهید.

ص: ۳۹۲

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان مرحوم اصفهانی(ره) در وجودات

مرحوم محقق اصفهانی(ره) مدعی شدند که وجودات و واقعیات، اقسام اربعه هستند، یکی وجود واجب الوجود(جل جلاله)، دومی وجود جواهر، سومی وجود اعراض، چهارمی هم یکک واقعی است که این واقعیت از نظر حقیقت، متقوم به غیر است، مفهومی نیست که بتوان آن را مستقلا ملاحظه کرد. از آنجا که ایشان از اعراض، تعبیر به وجود رابط می کنند، از این قسم چهارم هم، تعبیر به وجود رابط می فرمایند.

بعد می فرمایند: این که ما کلمه وجود را به رابط اضافه می کنیم، معنایش این نیست که رابط، با قطع نظر از وجود یک حقیقتی دارد، و لوفی عالم الماهیه». قسم چهارم همان طور که در کلامشان تصریح می فرمایند، اصلا بدون ماهیت است و بدون آن جهت ماهوی است که در سایر موجودات تحقق دارد. تنها مرتبه ضعیفه ای از وجود است و هیچ واقعیتی غیر از این مرتبه ضعیفه ندارد. حتی ماهیت هم برای او وجود ندارد. کلمه وجود را که اضافه به رابط می کنیم، مثل کلمه وجود نیست که اضافه به انسان یا بیاض می شود. پس اضافه کلمه وجود به رابط، غیر از اضافه کلمه وجود به انسان و غیر از اضافه کلمه وجود به بیاض و اعراض است. در حقیقت مثل این که این اضافه بیانیه است، وجودی که حقیقت آن وجود، ارتباط است. وجودی که واقعیت آن وجود، عین ارتباط است و

ارتباط هم یک معنای نسبی و اضافی است، متقوم به دو شیء و دو واقعیت است.

بعد ایشان اقامه دلیل کردند بر این که چنین واقعیتهایی با این که یک مرحله ضعیفه از وجود در آن تحقق دارد، هم از مقام وجود جواهر و هم از مقام وجود عرض، پست تر است برای این که عرض، در عالم ماهیت، استقلال داشت. اگر کسی کتاب لغت را باز می کرد و می خواست معنای بیاض را بفهمد، مثل کسی که جاهل به لغت عربیت باشد؛ در فهم معنای کلمه بیاض، دیگر نیاز به جسم و معروض نداریم، بیاض در وجود و تحقق خارجی، نیاز به وجود دارد؛ اما در عالم ماهیت و مفهوم، هیچ گونه نیازی به وجود معروض ندارد. بیاض مستقلاً قابل تصور است، و فی تصور لا یحتاج الی شیء. اما این وجود از مقام عرض هم پست تر است و معنای مستقلی ندارد که در عالم تصور، بتوانید آن را تصور کنید.

دلیل دوم بر مدعا

ایشان دو دلیل بر تحقق چنین حقیقتی اقامه کردند: یکی قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه بود که عرض شد. دلیل دوم: شما در قضایای حملیه می گوئید: «زید قائم» حقیقت قضیه حملیه «ثبوت شیء لشیء» است. سه عنوان را به کار می آورید: دو کلمه شیء هست، «شیء» مضاف الیه ثبوت و یکی هم «شیء» دوم است که «لشیء» می گوئید. علاوه بر این «شیء لشیء» یک کلمه ثبوت هم در کار می آورید و می گوئید: «ثبوت شیء لشیء» که این را در همه جا نمی آورید مثلاً این کلمه را قبل از آن که زید با قیام ارتباط پیدا کند و قبل از آن که زید اتصاف به قیام پیدا بکند، درحالی که زید خوابیده است، شما «زید قائم» را به معنای «ثبوت شیء لشیء» مطرح نمی کنید. اما بعد از آنکه اتصاف به قیام پیدا کرد، اینجا «ثبوت شیء لشیء» را پیاده می کنید و مطرح می کنید.

لذا سؤال می کنیم: در «ثبوت شیء لشیء» با قطع نظر از آن دو شیء، آیا یک مطلب دیگری وجود دارد یا ندارد؟ آیا یک واقعیت سومی در اینجا تحقق دارد یا ندارد؟ اگر بگوئید: واقعیت سومی تحقق ندارد؟ می گوئیم: زید که قبلاً هم بود و عنوان قیام هم که در جای خودش برای خودش ثابت بود، پس چرا قبل از آن که زید بایستد، این «ثبوت شیء لشیء» را مطرح نمی کنید و این قضیه حملیه را تشکیل نمی دهید، لابد یک تحویل و تحولی در واقعیت به وجود می آید، آنچه نبوده، حادث می شود و برای حدوث اوست که شما کلمه «ثبوت شیء لشیء» را می آورید. لذا ما سؤال می کنیم که این واقعیت سوم چیست؟ آیا وجود این واقعیت سوم مثل وجود آن دو شیء اول است، آیا معنای «ثبوت شیء لشیء» «شیء و شیء و شیء» است؟

این سه شیء را اگر شما کنار هم نگذارید، قضیه حملیه تشکیل نمی دهد. شما اگر کلمه زید را مستقلاً و کلمه قائم را بدون ارتباط با یک شیء سوم کنار هم بگذارید، ارتباط درست نمی کند، «ثبوت شیء لشیء» را نمی تواند درست کند، جسم در جای خودش بیاض در جای خودش،

ارتباطی به جسم پیدا نمی کند. پس اگر این واقعیت سوم را حتی بخواهید به عنوان واقعیت عرضی مطرح کنید، یک جوهر و دو عرض داشته باشید، معنایش این است که اینها فاقد ارتباط هستند.

ارتباطی بین این اشیاء ثلاثه تحقق ندارد. باید یک رابطه ای به وجود بیاید. بحث را در آن رابطه دوم می آوریم، آیا رابطه دوم یک قسم چهارمی از وجود است یا همان قسم سوم است و استقلال دارد، و لو فی عالم المفهومیه؟ اگر بگویید: استقلال دارد، مثل محمول اولی در قضیه است، معنایش این است که چهار شیء بدون این که ارتباطی در کار باشد، در کنار هم چیدید. اگر می گوید: آن ارتباط یک واقعیت چهارم است، از اول این معنا را بگویید، چرا شما سه شیء تصور کنید؟ همان دو شیء اول یکی فرضاً وجود جوهری است، یکی وجود عرضی، یکی هم وجود رابط، وجود اضافی، وجود ارتباطی وجود نسبی به معنای نسبت به دو شیء.

پس اگر واقعیت چهارم را منکر شوید، یا باید مسأله تسلسل را قائل شوید یا باید هیچ گونه رابطه ای در کار نباشد و در نتیجه قضیه حملیه که متقوم به «ثبوت شیء لشیء» است، تحقق پیدا نکند یا اگر بخواهید رابطه به نحو وجود عرضی درست کنید، منجر به تسلسل خواهد شد. پس شما چاره ای ندارید که در همان قدم اول، وقتی که زید را به عنوان یک واقعیت و قائم را به عنوان واقعیت دوم می بینید، یک واقعیت سوم هم به نام «ثبوت شیء لشیء» ملاحظه بفرمایید؛ منتها این اضعف مراتب الوجود است، مقامش از وجود عرض هم پست تر است و این همان واقعیت ربطی و اضافی و نسبی است که این واقعیت، حتی مفهوم و ماهیت هم ندارد.

اما این که چطور ماهیت ندارد و عدم الماهیه را چطور تصور کنیم؟ ایشان می فرمایند: آن ماهیتی که شما می خواهید تصور کنید، همین ماهیت ارتباط و ماهیت نسبت و اضافه است. این چه اشکالی دارد که به این صورت باشد؟ می فرماید: ماهیت، آن است که هم بتواند در ذهن متلبس به لباس وجود بشود و هم بتواند در خارج متلبس به لباس وجود بشود، مثلاً انسان «قد یوجد فی الذهن بلحاظه و تصور و قد یوجد فی الخارج فی زید و عمرو و بکر»، اینجا ماهیت را چه چیزی قرار می دهید؟ ارتباط، یک مفهوم مستقل است. این مفهوم مستقل، اگر با وجود ذهنی مقایسه شود، قابل تصور است، قابل این هست که در ذهن وجود پیدا بکند؟ شما ارتباط را الان تصور بکنید. این مفهوم در ذهن شما به مجرد لحاظ، تلبس به لباس وجود ذهنی پیدا می کند. اما این مفهوم در خارج، مصداق ندارد. برای آنکه شما آنچه را در خارج می بینید، یک چیز غیرمستقل است، نسبت خارجی و ارتباط خارجی، فاقد استقلال است؛ فانی در طرفین و مندک در شئین است. نسبت همیشه اندکاک دارد در دو طرف نسبت.

استقلالی بودن مفهوم و غیرمستقل بودن مصادیق آن

چطور می شود یک مفهوم که استقلال دارد، مصادیقش هیچ کدام استقلال نداشته باشند و تمام

آنها فاقد استقلال باشند؟ حقیقتشان فاقد استقلال باشند، اما مفهوم، استقلال داشته باشد؟ از این جا کشف می کنیم که این مصادیق خارجی، مثل زید عمرو و بکر نسبت به ماهیت انسان نیست. از اینجا کشف می کنیم که اصلا ماهیت این وجودات خارجی ارتباط نیست. برای این که ماهیت ارتباط، مستقل به مفهومیت است و هیچ شائبه استقلال در این وجودات خارجی وجود ندارد. پس چطور اینجا مسأله را تصور کنیم، این چه ملاحظه و مقایسه بین مصادیق و کلی آن مصادیق است؟ ما در باب انسان و زید و عمرو و بکر چنین حسابهایی را نداشتیم، اینجا چطور حساب کنیم؟

واقع مسأله این است که ارتباط بین مفهوم ارتباط و مصادیق ارتباط، ارتباط کلی و فرد نیست.

ارتباط ماهیت و مصادیق نیست، اصلا این عنوان در اینجا مطرح نیست که مفهوم ارتباط، به عنوان یک کلی مطرح باشد و این ارتباطات خارجی به عنوان مصادیق مطرح باشند؛ مسأله عنوان و معنوی است. این ارتباط خارجی عنوانشان ارتباط است، نه این که کلی شان ارتباط باشد، بلکه نه این که ماهیت آنها ارتباط باشد. اصلا اینها فاقد ماهیت هستند، برای این که ماهیت باید هم در ذهن بیاید و هم در خارج تحقق پیدا بکند. آن چه در ذهن می آید، غیر از آن است که در خارج تحقق پیدا می کند.

اینها یک واقعیات خارجی هستند که وقتی می خواهند یک عنوان جامعی به این واقعیات خارجی بدهند، روابط و نسب و اضافات می گویند. اما این به آن معنا نیست که این عناوین ماهیت این واقعیات خارجی باشد، اینها عنوان برای این معنوها هستند و ممکن است کاملا بین عنوان و معنوی اختلاف باشد. عنوان خودش یک ماهیت مستقلة ای است، اما لازم نیست همان طوری که عنوان استقلال دارد، معنوی هم استقلال داشته باشد.

و اگر این مطلب را نمی پذیرید، نظایرش را برای شما ذکر می کنیم تا با ملاحظه آنها بپذیرید. در فلسفه چنین قضیه ای مطرح است که می گویند: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه»، نمی شود از معدوم مطلق اخبار به چیزی داده شود، نمی شود مخبر عنه قرار بگیرد. اینجا یک اشکال شده که این قضیه یک قضیه خبریه است. موضوع این قضیه خبریه هم «المعدوم المطلق» است. پس چرا می گویند:

«المعدوم المطلق لا یخبر عنه». شما که به نفس همین «لا یخبر عنه»، یک قضیه حملیه خبریه تشکیل می دهید و این قضیه حملیه خبریه هم صادق است. درحالی که در این قضیه حملیه معدوم مطلق موضوع است و به «لا یخبر عنه» شما اخبار از معدوم مطلق می کنید!

حل مسأله این است که این معدوم مطلق که در این قضیه به «لا یخبر عنه» موضوع قرار می گیرد، این عنوانی است برای آن معدوم مطلقهای واقعی، عنوانی است برای آنها که معدوم مطلق هستند.

آن معدوم مطلقها «لا یخبر عنه»، والا این عنوان الان خودش موضوع واقع شده، این عنوان خودش در این قضیه، مخبر عنه قرار گرفته است. پس بین عنوان و معنوی کاملا فرق وجود دارد. با این که عنوان را موضوع برای قضیه حملیه قرار می دهید، اما در عین حال معنوی نمی تواند موضوع قرار بگیرد. معنوی نمی تواند مخبر عنه واقع بشود و همین طور در یک قضایای دیگری مثل

«شریک الباری، ممتنع» که قضیه حملیه است. با این که شما می گوید: در قضیه حملیه، «ثبوت شیء لشیء، فرع ثبوت المثبت له»، اول باید «شریک الباری» باشد تا «ممتنع» را به عنوان یک قضیه موجهه، بر آن حمل کنید و «ثبوت شیء لشیء» تحقق پیدا کند و کسی نمی تواند ادعا کند که این شریک الباری، شریک الباری ذهنی است. شریک الباری ذهنی که امتناع ندارد. شما هر آن که شریک الباری را تصور کردید، یک وجود ذهنی به شریک الباری دادید، وجود ذهنی در رابطه با شریک الباری یک امر ممتنعی نیست، بلکه مقصود وجود خارجی است. از یک طرف وجود خارجی اش ممتنع است، از طرف دیگر در اینجا موضوع در قضیه حملیه قرار گرفته و «ثبوت شیء لشیء، فرع ثبوت المثبت له» قضیه، قضیه سالبه نیست. آن هم اگر سالبه باشد، باید سالبه به انتفاء موضوع باشد. و الا در سالبه به انتفاء محمول هم باز ما نیاز به موضوع داریم. اگر گفتیم: «زید لیس له القیام» و قضیه سالبه به انتفاء محمول بود، معنایش این است که زید هست، «و لکنه لا یكون متصفا بالقیام، قضیه شریک الباری ممتنع» اصلا یک قضیه موجهه است، به سالبه ارتباطی ندارد. پس شما چطور این قضیه را درست می کنید؟

ایشان می گویند: از همین راه که «شریک الباری» را یک عنوانی قرار بدهیم و این عنوان را موضوع قرار بدهیم و مسأله «ثبوت شیء لشیء» که مقوم قضیه حملیه است، تحقق پیدا می کند، و الا وجود خارجی «شریک الباری» اصلا معنا ندارد و با ادله و براهین توحید، عدم و امتناعش به طور کلی ثابت شده است.

خلاصه مختار محقق اصفهانی (ره) در معانی حروف

اشاره

در باب حروف، این معنا را معتقد هستیم که واضح وقتی که کلمه «من» را می خواست وضع کند، برای ابتداهای خارجی که ابتداء خارجی یک رابطه و اضافه بین سیر و بصره است. این اضافات خارجی و نسب خارجی که واقعیتش قابل انکار نیست، حروف برای این واقعیات وضع شده و واضح حروف را برای این سنخ از وجود وضع کرده.

در کلام ایشان خود تفکیکی بین حروف قائل نشده اند، بلکه در تمام حروف یکنواخت و یک سیاق، همین معنا را پیاده کردند که برای نسب و اضافات و ارتباطات وضع شده.

درواقع این بیان ایشان در یک قسمت از حروف قابل پیاده شدن است. در کلمه «من» «فی» «الی» «علی» و امثال ذلک، بیان ایشان بسیار دقیق و قابل قبولی است. اما در تمام حروف که بعدا ان شاء الله تفصیلش را عرض می کنیم، این بیان نمی تواند جریان پیدا بکند.

اشکال نقضی مرحوم خوئی (ره) بر محقق اصفهانی (ره)

بعض الاعلام علی ما فی کتاب المحاضرات، ظاهرا سه اشکال به ایشان کرده اند که یکی نقضی

است و دوتای آن اساسی است. اولین اشکال ایشان همین است که در ذهن شما هم هست که ما تا حالا آنچه شنیده ایم، آنچه مثلا در فلسفه دیده ایم، وجودات تقسیمش، تقسیم ثلاثی است «یا واجب الوجود» است یا «وجود جوهر است» یا «وجود عرض است» دیگر قسم چهارمی، برای وجود سراغ نداریم. البته جماعتی از فلاسفه این حرف را زده اند، لکن حرفشان را ما باور نکردیم. ما غیر از وجود واجب و وجود جوهر و عرض، وجود چهارمی نمی توانیم داشته باشیم.

بعد از ایشان سؤال می شود که این مرد بزرگ، دو دلیل محکم اقامه کرد بر وجود چنین واقعیتی، دلیل اولشان: مسأله قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه بود. آنجایی که شما نمی دانید که جسم اتصاف به بیاض دارد، دوتا قضیه متیقنه دارید: یقین به اصل تحقق جسم، یقین به اصل تحقق بیاض در عالم خودش. اما یک قضیه سوم مشکوکی برای شما تحقق دارد «و هو اتصاف الجسم بالبیاض». آیا یک واقعیتی نیست که شما در آن واقعیت شک دارید و اگر به او برسید و ببینید، رفع شک می شود؟ این که شما شک دارید، یک قضیه سومی است و نمی شود قضیه مشکوکه شما با آن دو قضیه متیقنه، اتحاد داشته باشد و حتما باید مغایرت داشته باشد، این دلیل را چگونه رد می کنید؟

صاحب محاضرات می فرماید: ما هم تا اینجایش را قبول داریم. اما چه کسی گفته است که باید این مغایرت در خارج باشد؟ باید بین متیقنه و مشکوکه مغایرتی باشد. اما در کدام ظرف مغایرت باشد و در کدام موطن مغایرت باشد؟ لازم نیست در خارج باشد. در ذهن هم اگر مغایرت باشد، کفایت می کند. اصل مغایرت وجود داشته باشد، و لوفی عالم الذهن. بعد ایشان مثال می زنند: اگر کسی یقین دارد به این که انسانی در دار وجود دارد. لکن نمی داند که این انسان زید است یا عمرو است. اینجا دو قضیه داریم: یک قضیه متیقنه «وجود الانسان فی الدار»، یک قضیه مشکوکه «وجود زید فی الدار» این دو قضیه متیقنه و مشکوکه بینشان مغایرت است. اما چه مغایرتی؟ مگر وجود انسان با وجود زید، دوتا واقعیت است؟ مگر شما نمی گوئید: «الحق ان وجود الطبعی عین وجود افراده» با این که وجود زید با وجود انسان مغایرت ندارد به حسب خارج، لکن در عین حال شما دو قضیه دارید. یک قضیه متیقنه به نام «الانسان موجود فی الدار» و یک قضیه مشکوکه به نام «زید فی الدار» این برای شما مشکوک است. شما نمی دانید که زید در دار هست یا نه؟ پس از اینجا باید بفهمیم که لازم نیست که قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، به حسب خارج و واقعیت خارجی، مغایرت داشته باشد. بلکه همان تغایر در ذهن کفایت می کند. پیداست که وجود ذهنی انسان، با وجود ذهنی زید بینشان مغایرت تحقق دارد.

پرسش

۱ - خلاصه مختار محقق اصفهانی (ره) در معانی حروف را بیان کنید.

۲ - دلیل دوم مرحوم اصفهانی (ره) را بیان کنید.

۳ - اشکال نقضی آقای خوئی (ره) بر محقق اصفهانی (ره) را بیان کنید.

الحمد لله رب العالمين و الصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال استاد بر مرحوم خوئی (ره)

کلام مرحوم محقق اصفهانی (ره) مورد اشکال بعض الاعلام علی ما فی کتاب المحاضرات واقع شد، ایشان اشکالاتی روی این کلام دارند، اشکال اولشان که دیروز عرض کردیم، این بود که قضیه متیقنه باید مغایرت با قضیه مشکوکه داشته باشد، اما این مغایرت لازم نیست در خارج باشد، امکان دارد که این مغایرت، در ذهن تحقق داشته باشد و برای تأیید این مطلب، مثالی را ذکر فرمودند که انسان می تواند در آنجایی که زید در دار است، نسبت به قضیه «الانسان فی الدار» یقین داشته باشد، اما نسبت به قضیه «زید فی الدار» شک داشته باشد، با این که انسان و زید در خارج هیچ تغییری ندارند و اتحاد وجودی دارند و وجود انسان، همان وجود زید است. این اولین اشکالی بود که ایشان فرمودند.

مدعای مرحوم محقق کمپانی این بود که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه، باید باهم تغایر داشته باشد، آیا مقصود ایشان این بود که هر کدام وجود مستقلی داشته باشند، هر کدام یک وجود مشخص از دیگری داشته باشند یا این که در عین این که در وجود، یکی از اینها ربط به دیگری است و فانی در دیگری است، اما از نظر واقعیت، دو واقعیت است، از نظر حقیقت، دو حقیقت است، نه دو حقیقت با وجود مستقل؟ ایشان ادعا نکردند که باید قضیه متیقنه و مشکوکه به اینگونه تغایر داشته باشند که هر

کدامشان وجود مستقل از دیگری باشد؟ همین مقدار که دو واقعیت باشد و دو حقیقت باشد، ولو یکی فانی در دیگری است و اضافه به دیگری دارد و مقوم به دیگری است، اما اضافه و تقوم، نفی واقعیت از آن وجود مضاف و رابط (به اصطلاح ایشان) نمی کند.

اصولاً این بیانی که ایشان در اشکال ذکر کرده اند، به نظر ما من غرائب الکلام است، برای این که اگر گفتند که قضیه متیقنه، با قضیه مشکوک که باید مغایرت داشته باشد، معنایش این است که ببینیم خود این قضیه متیقنه، مربوط به عالم خارج است یا مربوط به عالم ذهن است؟ اگر دیدیم که دو قضیه، هر دو مربوط به خارج است، هر دویشان مربوط به وجود خارجی است، یکی از اینها متیقن است و دیگری مشکوک است، آیا مغایرت بین این دو قضیه، نباید در رابطه با خارج باشد؟ یقین و شک مربوط به امر خارجی است، چه معنا دارد که مغایرت بین این دو قضیه را شما در رابطه با ذهن حساب کنید؟ مگر یقین به امر ذهنی متعلق است؟ یقین به وجود زید، متعلق است، یقین به وجود مدرسه متعلق است، شک به «کون زید فی المدرسه» تعلق گرفته. متیقن شما امر خارجی است.

مشکوک شما هم امر خارجی است، آن وقت تغایر بین این قضیه متیقنه و مشکوک، هم باید در رابطه با خارج باشد کما این که اگر شما یک قضیه متیقنه ذهنیه درست کردید و یک قضیه مشکوک ذهنیه درست کردید، تغایر این دو باید در ذهن باشد، برای این که متیقن شما یک امر ذهنی است و مشکوک شما یک امر ذهنی است.

اگر متیقن و مشکوک هر دو در رابطه با ذهن باشد، تغایر هم باید در ذهن تحقق پیدا کند. اما متیقن شما امر خارجی، «زید موجود ای فی الخارج» متیقن دیگر شما، «المدرسه موجود فی الخارج»، این هم قضیه دوم متیقن شما، مشکوک شما «کون زید فی المدرسه» است. ارتباط بین زید و مدرسه، نسبت بین زید و مدرسه، ظرفیت مدرسه برای زید، این مشکوک شما هم امر خارجی است، پس قضیه متیقنه و مشکوک، هر دو در رابطه با خارج است در این صورت چطور بگوییم:

مغایرت ذهنیه کفایت می کند! ذهن چه ارتباطی به این قضیه متیقنه دارد؟ چه ارتباطی به این قضیه مشکوک که شما دارد؟ آن چه متیقن است و هو الامر الخارجی، با آن چه مشکوک است که عبارت از امر خارجی است، باید تغایر داشته باشد، که در این صورت مرحوم محقق کمپانی می فرماید: وجود زید برای ما متیقن، وجود مدرسه برای ما متیقن «کون زید فی المدرسه» مشکوک است، روی تغایر قضیه متیقنه با قضیه مشکوک، باید بگوییم: یک واقعیت سومی هست که این شخص نرسیده است به آن واقعیت و اگر الامن حرکت کند و برود به طرف مدرسه و ببیند که زید در مدرسه هست، به این واقعیت می رسد، شکش در این قضیه سوم، تبدل به یقین پیدا می کند. لذا خیلی عجیب است که ما قضیه متیقنه و مشکوک را در رابطه با خارج ببینیم، اما بگوییم: مغایرتش، مغایرت ذهنیه باشد و این کفایت نکند در مغایرت قضیه متیقنه و قضیه مشکوک.

اما این مثالی که زدند، این مثال یک مقدار به ظاهر فریبنده است، لکن همین مثال را هم که شما

دقت کنید، صحیح نیست و درست تحلیل نشده. اگر دیدید که زید در دار است، ابتداءً یک قضیه دارید «زید فی الدار» ولی همین قضیه «زید فی الدار، ينحلّ الی قضایا متعدده» یعنی وقتی که تحلیل کردید که زید در دار است، معنایش این است «الجسم فی الدار»، معنایش این است: «الانسان المتخصص بخصوصیه الزیدیه فی الدار»، به حسب واقعیت، شش تا قضیه در این قضیه «زید فی الدار» هست.

مراحل واقعیت در قضایای واقعیه

اولاً: این مطلب از نظر منطقی، یک مسأله روشنی است، برای این که زید، فرد انسان است، انسان، نوع حیوان است، حیوان، نوع جسم نامی است، جسم نامی، نوع جسم است، و جسم، جنس الاجناس است، همینطور که در منطق ملاحظه کرده اید. و این قضایای متعدده، ممکن است مورد علم و جهل واقع بشود، ممکن است مورد شک و یقین واقع بشود، یک کسی ممکن است از اول یا نداند که اصلاً جسمی در دار هست یا نه یا شک کند که جسم در دار است یا نه، این یک مرحله.

مرحله دوم این است که یک کسی یقین دارد «بأن الجسم فی الدار، لکنه لا یعلم بأنه جسم نام» احتمال می دهد که جماد در دار باشد، یک سنگی در دار باشد، مرحله بعدی اش این است که یک کسی می داند «الجسم النامی فی الدار و اما لا یعلم بأن الحیوان فی الدار» برای این که احتمال می دهد که یک درختی در خانه باشد، درخت هم جسم نامی است.

در مرحله بعدی، اگر یقین کرد به این که حیوان در دار است، باز ممکن است نداند که انسان در دار است، ممکن است یک چهارپایی در دار باشد. اگر علم پیدا کرد «بأن الانسان فی الدار»، انسان مصادیق مختلف دارد، ممکن است بداند «أن الانسان فی الدار، لکنه لا یعلم بأن زید فی الدار».

معنایش این است که اگر زید در دار آمد، پنج، شش واقعیت در دار محقق است «واقعیه و وجود زید، واقعیه وجود الانسان، واقعیه وجود الحیوان، واقعیه وجود الجسم النامی، واقعیه وجود الجسم» و ما عرض کردیم که اینها به حسب وجود خارجی ولو این که باهم اتحاد دارند، یعنی همانطوری که وجود انسان، عین وجود زید است، وجود حیوان هم عین وجود زید است، وجود جسم نامی هم عین وجود زید است، در وجود، تغایر ندارند، اما بحث در تغایر در وجود نیست، بحث در واقعیت است، دلیل بر این که اینجا واقعیتهای مختلفی وجود دارد، این است که هر مرحله ای از این واقعیت، ممکن است مورد جهل کسی و مورد علم کسی واقع بشود و این مراحل به حسب واقعیت، اینقدر اختلاف دارد که چه بسا آثاری بر آن مترتب می شود، آثار عجیبی بر آن ترتب پیدا می کند.

مثلاً یک وقت رفیق شما به شما می گوید که فلانی! من امروز مهمان داشتم. شما می فهمید که ماهیت مهمان در منزل این رفیق شما وجود پیدا کرده، اما این یک مرحله از واقعیت است. این مرحله

فقط یک آثار خاصه ای دارد، فقط شما درباره رفیقان بواسطه رسیدن به این واقعیت، حکم می کنید که این رفیق ما هم مهمان نواز است مهمان دوست است، مهمان بر او وارد می شود، همین مرحله. اما اگر بعد فهمیدید که آن مهمانی که منزل رفیق شما وارد شده، مثلاً یکی از مراجع بزرگ بوده، از باب مثال، امام بزرگوار در منزل او وارد شده به عنوان مهمان، آیا این همان مرحله قبلی است؟ یعنی همان مرحله که علم پیدا کرد به وجود کلی مهمان یا این یک واقعیت دیگر است؟ معنای واقعیت دیگر، این نیست که وجود دیگر، وجود مهمان، با وجود امام، دو وجود نیست، اما دو واقعیت است، یک واقعیتش ممکن است برای شما متیقن باشد، و آن همین جایی است که به شما خبر داده که من امروز مهمان داشتم، این واقعیت به واسطه اخبار و اعتماد به این خبر، برای شما متیقن است، اما آن واقعیت دوم که مهمان من مثلاً امام بزرگوار بوده، آن که برای شما روشن نشد، آن به حالت شک و احتمال برای شما باقی می ماند.

پس این که ایشان می فرمایند: در «الانسان فی الدار» و «زید فی الدار» ممکن است، یکی متیقن باشد یعنی «الانسان فی الدار» و «زید فی الدار» مشکوک باشد. می گوئیم: بله، لکن شما چه استفاده ای از این می کنید؟ شما مغالطه کردید، می گوئید: وجود انسان همان وجود زید است، مگر کسی می گوئید: وجود انسان، غیر از وجود زید است؟ اما اینجا دو واقعیت است، یک واقعیتش ممکن است مورد تیقن قرار بگیرد، انسان یقین کند «بأن الانسان فی الدار»، یک مرحله ای از واقعیت را به دست آورده، اما آنکه علاوه بر «الانسان فی الدار» به دست آورده که «أن زیدا فی الدار» آن تمام مراحل واقعیت برایش روشن است و ما هم بیشتر از این نمی خواهیم.

به صراحت می گوئیم: قضیه «الانسان فی الدار، اذا كانت متیقنه و قضیه زید فی الدار اذا كانت مشکوکه» این دلیل بر دو واقعیت است، اما دو واقعیت، معنایش دو وجود نیست، معنای مغایرت این نیست که انسان، یک وجود مستقل و زید یک وجود دیگری داشته باشد، بلکه معنای آن، دو واقعیت است و مرحوم محقق کمپانی هم همین معنا را ذکر می کنند، ایشان که نمی فرماید که معانی حروف باید وجود استقلالی داشته باشد، روی مغایرت قضیه متیقنه و مشکوکه، می فرماید: از نظر واقعیت، تعدد دارند یعنی دو حقیقت است، دو واقعیت است، نه این که دو وجود است در مقابل هم، حتی مثل جوهر و عرض هم نیست. پس، این بیان مرحوم محقق کمپانی و این استدلالی که بر واقعیت این قسم چهارم از اقسام وجود کرده اند، از راه مغایرت قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه، کاملاً صحیح است و این اشکالی که ایشان به آن استاد کرده اند، به نظر اشکال بسیار ناتمامی می رسد.

اشکال دوم مرحوم خوئی (ره) بر محقق کمپانی

از اشکال اول صرف نظر می کنیم، تسلیم شما می شویم که وجودات انحصار به اقسام ثلاثه ندارد، یک قسم رابعی هم برای وجود تصور می شود و واقعیت دارد و آن همان است که شما از آن به

وجود رابط تعبير می کنید و به تعبير ديگر، نسب و اضافات و ارتباطات، قبول کردیم که این قسم چهارم از وجود باشد و از آن اشکال اول صرف نظر کردیم. لکن سؤال می کنیم: این وجود به نحو قسم رابع، همانطوری که خود شمای استاد تصریح به این دارید، عبارت از واقعیت‌های خارجی است، عبارت از حقیقت‌های خارجی است، منتها در یک مرتبه ضعیف از وجود قرار گرفته، اما خارجیتش، قابل انکار و قابل تردید نیست، لکن اشکال این است: واضع نمی تواند حروف را در مقابل این واقعیت‌های خارجیه وضع کند و اصلا محال است، ممتنع است که واضع بتواند حروف را در مقابل این واقعیت‌های خارجیه وضع کند. کأن یک ضابطه کلی در باب وضع مطرح است که آن معنای موضوع له، آن معنایی که لفظ را در برابر آن وضع می کنند، باید یک معنای کلی و یک مفهوم عامی باشد که این معنای کلی، گاهی در ذهن وجود پیدا کند و گاهی در خارج تحقق پیدا کند و هنگامی که واضع می خواهد لفظ را وضع کند، این مفهوم کلی و معنای کلی را ملاحظه کند، یعنی تصور کند این معنای کلی را و لفظ را در برابر همین معنای کلی، موضوع قرار بدهد و این معنای کلی، عنوان موضوع له برای لفظ پیدا کند. اگر مسأله به این کیفیت شد، هیچ اشکالی پیش نمی آید، هیچ مسأله ای در باب وضع مطرح نمی شود.

اما اگر واضع بخواهد لفظ را در مقابل موجود خارجی وضع کند، سؤال این است: چطور لفظ را در مقابل موضوع خارجی وضع کند؟ آیا در مقام وضع، نیاز به تصور دارد یا ندارد؟ اگر بفرمایید: نیاز به تصور ندارد، این بدیهی است که وضع بدون تصور معنا، امکان ندارد. آیا می شود واضع یک لفظی را برای یک معنایی وضع کند، بدون این که آن معنا را تصور کرده باشد؟

اما اگر بگویید: آن موجود خارجی را تصور می کند، جواب این است که موجود خارجی و وجود خارجی، مغایرت با وجود ذهنی دارد، موجود خارجی، امکان ندارد که در ذهن بیاید و ما فی الذهن هم، با وصف کونه فی الذهن امکان ندارد که در خارج تحقق پیدا کند. همانطوری که انسان و بقر دو نوع از حیوان هستند و امکان ندارد انسان، بقر بشود و بقر، انسان شود، لازمه دو نوع بودن، تباین بالکلیه است یعنی «لیس شیء من الانسان بقر و لیس شیء من البقر بانسان» در وجود خارجی و وجود ذهنی هم این گونه است که «لیس شیء من الوجود الخارجی به وجود ذهنی و کذا لیس شیء من الوجود الذهنی بالوجود الخارجی» بینشان تباین تحقق دارد.

پس شما که می گوید: لفظ را برای این نسب خارجی، برای این واقعیات ربطیه وضع کرده، آیا بدون تصور در مقابل اینها وضع شده؟ وضع بدون تصور محال است، آیا این واقعیت‌های خارجی را در ذهن آورده؟ امکان ندارد که این واقعیت خارجی، مخصوصا آنجایی که واقعیات متعدد است، در ذهن بیاید، پس چطور لفظ «من» را برای این روابط ابتداییه خارجی وضع کرده؟ چطور کلمه «فی» را برای نسبت ظرفیت خارجیه وضع کرده؟ ما هرچه فکر می کنیم به نظر ما چنین وضعی محال است، برای این که امر دایر بین طرفین است و هر دو طرفش مستحیل است. وضع بدون تصور، استحاله

آمدن وجودات خارجی در ذهن «فلا یعقل أن یوضع الحروف لهذه الواقعیات الخارجیه و النسب الواقعیه».

پاسخ استاد به مرحوم خوئی (ره)

این اشکال یک جواب نقضی دارد و یک جواب حلّی؛

جواب نقضی این است که شما در اولی که بحث از اقسام وضع می کردیم و به حسب مقام تصور، چهار قسم برای وضع تصور می شد، لاقبل سه قسم از آن چهار قسم را که شما پذیرفتید. یکی مسأله وضع عام و موضوع له عام بود، یکی مسأله وضع خاص و موضوع له خاص بود، یکی هم مسأله وضع عام و موضوع له خاص بود. آیا در این اشکال آن پذیرش در اقسام ثلاثه وضع فراموش شد؟ یکی از اقسام ثلاثه وضع که شما پذیرفتید، وضع خاص و موضوع له خاص بود. شما این را پذیرفتید، معنای وضع خاص و موضوع له خاص این است که واضع مثل پدر یک معنای جزئی خارجی را مثلاً در نظر بگیرد و لفظ را در برابر همین معنای متصور موجود فی الخارج وضع کند. کسی که خداوند به وی مولودی می دهد و مولود را می آورند در حضور او، و از او می خواهد نامگذاری کند، می گوید:

«جعلت اسم هذا المولود زیداً»، اینجا زید برای این موجود فی الخارج وضع شده. اینجا شما ببینید چطور وضع شده؟ اگر موجود خارجی، موضوع له شد، حیث این که موجود خارجی نمی تواند در ذهن بیاید و تصور هم در وضع، ضرورت دارد، اینجا نمی شود اسم را برای موجود خارجی قرار بدهند و اگر می شود که می شود و شما هم پذیرفتید. اینجا را چطور حل می کنید؟ این کسی که می خواهد لفظ زید را برای این موجود خارجی وضع کند، آیا بدون تصور وضع می کند؟ «هذا غیر معقول» آیا موجود خارجی را در ذهن می آورد و وضع می کند، کیف یعقل که موجود خارجی در ذهن بیاید؟ پس مسأله وضع خاص و موضوع له خاص را که از آن اقسام ثلاثه مورد تسلّم شما بود، چطور حل می کنید؟

شما اینجا در حقیقت به عنوان ضابطه یک مسأله ای را بیان می کنید که تمام حرفهای آنجا باید زیر پا گذاشته بشود. شما می گویند: برای وضع، یک مفهوم کلی لازم داریم که «قد یوجد فی الذهن و قد یوجد فی الخارج» آیا در باب وضع خاص و موضوع له خاص، مسأله اینطور است؟ موضوع له یک مفهوم کلی است که آن مفهوم کلی، «قد یوجد فی الذهن و قد یوجد فی الخارج؟». اگر اینطور است، چرا اسمش را وضع خاص و موضوع له خاص گذاشتید؟ آن می شود مثل مفهوم انسان یک مفهوم کلی است که «قد یوجد فی الذهن و قد یوجد فی الخارج».

به عبارت دیگر: فرق بین وضع خاص و موضوع له خاص و بین وضع عام و موضوع له عام در چیست؟ یک وقت شما وضع خاص و موضوع له خاص را انکار می کنید، اما اگر پذیرفتید، فرق در چیست؟ در وضع خاص و موضوع له خاص چه چیز را واضع تصور کرده و لفظ را برای چه چیز

وضع کرده است، با این که موضوع له موجود خارجی است؟ شما که می گویید: لا یعقل که موجود خارجی در ذهن بیاید، پس باید بی تصور وضع کرده باشد و اگر بی تصور هم بخواهد وضع کند، هذا ممتنع.

البته اگر نظرتان باشد، در مسأله اعلام شخصیه یک مناقشه ای داشتیم. اما آن مناقشه از بعد دیگر بود. گفتیم: اگر لفظ زید برای این موجود خارجی به وصف وجودش در خارج وضع شده باشد، لازمه اش این است که قضیه «زید موجود» یک قضیه ضروریه به شرط محمول شود. برای این که معنای «زید موجود» این می شود «زید الموجود فی الخارج موجود» ما از این بعد در مسأله اعلام شخصیه، مناقشه داشتیم. اما ایشان که حتی این مناقشه را هم در باب اعلام شخصیه نداشتند. بر فرض هم که چنین مناقشه ای باشد، ما اعلام شخصیه را از مثال وضع خاص و موضوع له خاص بیرون می بریم. اما در اصل تصویر وضع خاص و موضوع له خاص که مناقشه ای نکردیم. ما گفتیم:

اعلام شخصیه نمی شود مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص باشد، اصلا وضع خاص و موضوع له خاص مثال ندارد. اما مثال نداشتن یک مسأله است، امکان و استحاله، مسأله دیگر است.

این مربوط به مقام ثبوت است و آن مربوط به مقام اثبات است.

لازمه بیان امروز شما استحاله وضع خاص و موضوع له خاص است، برای این که چطور لفظ زید را برای این موجود خارجی وضع می کنند، موجود خارجی که در ذهن نمی آید و اگر بی تصور هم بخواهد وضع کند، «لا- یعقل بل یستحیل». این در حقیقت یک مسأله نقضی بود.

پاسخ حلی

چه کسی گفته که در باب وضع باید معنای موضوع له یک مفهوم کلی باشد که «قد یوجد فی الذهن و قد یوجد فی الخارج»؟ ممکن است معنای موضوع له همان جزئی خارجی باشد، همان موجود «فی الخارج» باشد. اشکال شما وارد نیست. برای آن نکته ای که ما مکرر گفتیم: انسان وقتی که تصور می کند یک موجود خارجی را، معنایش این نیست که آن موجود خارجی، با حفظ وجود خارجیش در ذهن آمده، نه استحاله وضع بلا تصور در کار است و نه استحاله آمدن وجود خارجی با وصف وجودش در خارج، در ذهن. لذا این اشکال دوم هم به مرحوم اصفهانی (ره)، به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید و طبق مبنای خود ایشان غیر وارد است.

پرسش:

۱ - پاسخ نقضی استاد بر مرحوم خوئی (ره) را بیان کنید.

۲ - پاسخ حلی استاد از اشکال دوم مرحوم خوئی (ره) را بیان کنید.

۳ - آیا امکان دارد اعلام شخصیه مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص باشد؟ چرا؟

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

پاسخ استاد از اشکال دوم مرحوم خوئی (ره)

در جواب از اشکال دوم محاضرات گفتیم: شما بعد از آنکه در اقسام وضع سه قسم را قایل شدید، وضع عام و موضوع له عام، وضع خاص و موضوع له خاص، وضع عام و موضوع له خاص.

این دو قسم اخیر که موضوع له خاص است، معنایش این است که موضوع له، موجود خارجی یا موجودات خارجیه است. یعنی در مقام وضع برای موجود خارجی، یک وجود در خارج باشد، مثل اعلام شخصیه یا «موجودات فی الخارج» باشد، مثل وضع عام و موضوع له خاص و اینجا می گوئید که موضوع له عبارت از موجود فی الخارج است، از طرفی هم می گوئید: همین موضوع له باید تصور شود، مخصوصا در وضع خاص و موضوع له خاص، چطور موجود خارجی را تصور کرده است؟ شما که می فرمایید: «موجود فی الخارج» نمی تواند در ذهن وجود پیدا کند و «موجود فی الذهن» هم نمی تواند در خارج تحقق پیدا کند و هیچ کدام از اینها هم بین خودشان اتحادی امکان ندارد، یعنی دو موجود فی الخارج، نمی شود یک موجود بشود و دو موجود فی الذهن، نمی تواند یک موجود بشود. با این وصف، شما وضع خاص و موضوع له خاص را، چطوری تصور کردید؟

هیچگونه مناقشه ای در این قسم از وضع به نظر شما نرسید و به نظر کس دیگر هم نرسیده است.

وضع خاص و موضوع له خاص، یک مسأله متفق علیه است. منتهی آن بحثی را که ما در اعلام

شخصیه مطرح می کردیم، بحث در این بود که آیا اعلام شخصیه مصداق وضع خاص و موضوع له خاص هست یا نه؟ در مصداق بودن اعلام شخصیه برای این قسم، مناقشه و اشکال شده بود. والا در اصل تصویر و اصل امکانش هیچ کسی مناقشه نکرده بود. ولو این که مثالی هم نتوانیم برایش پیدا کنیم. اما نفس این مطلب «فی مقام الامکان و الاستحاله» همه قایل به امکان وضع خاص و موضوع له خاص بودند. که یک معنای جزئی خارجی را در نظر بگیرد و لفظ را در برابر همان معنای جزئی خارجی وضع کند.

وقتی شما این معنی را تصور کردید و امکانش را مسلم گرفتید، مرحوم محقق کمپانی، در باب حروف تقریبا همین حرف را می فرماید که واقعیات نسب و واقعیات این روابط و اضافات، موضوع له است. منتهی واقعیت نسب یک معنای کلی به عنوان ماهیت که به صورت کلی طبیعی منطبق بر این واقعیات و نسب شود، نداریم، مثل انسان زید و عمرو و بکر، مسأله در اینجا مطرح نیست، اینطور نیست مفهوم النسبه یا مفهوم الربط یا مفهوم الاضافه، یک ماهیتی باشد و مصادیقش عبارت از همین نسبتهای ظرفیت، نسبت ابتدائیت و اضافه انتهائیت باشد. بلکه حسابش، حساب عنوان و معنون است. عنوان و معنون غیر از کلی طبیعی و افراد است. مثلا- الان شما که همه مصادیق انسان هستید، به اعتبار اجتماع در این مجلس یک عنوانی برایتان منطبق است، «المجتمعون فی هذا المجلس»، این «المجتمعون» ماهیت شما نیست، این «المجتمعون» جنس و فصل شما را تشکیل نمی دهد، لکن یک عنوان واحدی است که حاکی از یک یک شماست که در اینجا مجتمع هستید، اما به صورت عنوان، نه به صورت ماهیت، مثل ماهیت انسان که مشتمل بر جنس و فصل است. مسأله وجود یک عنوان، خارج از دایره ماهیت جنس و فصلی است، فقط این عنوان نقشش این است که در مقام ترتیب اثر، کار را آسان می کند. مثلا اگر یک حکمی بخواهد بر مجتمعین در این مجلس بار شود، مثلا بگویند که ساعت فلان شما باید شرکت کنید، به جای این که دانه دانه خطاب شود، روی نفس این عنوانی که حاکی از همه شماست، خطاب می شود و حکم هم به همه ترتب پیدا می کند.

واضح هم در مقام وضع چنین عنوانی را تصور کرده، نه به عنوان این که این عنوان ماهیت است و این واقعیات خارجی مصادیق و افراد این عنوان هستند، بلکه فقط روی همین جهت که این یک عنوان حاکی و نشان دهنده آن واقعیات و نسب خارجی است.

در حقیقت از یک نظر، نزدیک به همان نظر وضع عام و موضوع له خاص است، منتهی آن عام و خاصی که آنجا مطرح می کردیم، روی کلی و فرد، طبیعی و افراد تکیه می کردیم. این یک مسأله ای است که شبیه به آن است، بدون این که خود آن باشد، یعنی واضح عنوانی را در نظر گرفته و لفظ را برای معنونات وضع کرده و اینجا چه اشکالی دارد؟ آیا مرحله تصور اشکال دارد؟ آیا مرحله موضوع له بودن این واقعیات اشکال دارد؟ آیا مرحله این که نمی شود عنوان اعم از معنونات باشد، اشکال دارد؟ شما در نظایرش همه را پذیرفتید، وضع عام و موضوع له خاص را پذیرفتید، یعنی

می شود یک کلی را در نظر بگیرد، برای مصادیقش وضع کند. اگر یک کلی را می شود در نظر بگیرد و برای مصادیقش وضع کند، آیا نمی شود یک عنوانی را در نظر بگیرد و برای معنوناتش وضع کند؟ اگر می گوید: موضوع له نمی شود خارجی باشد که در دو قسم از این اقسام ثلاثه، موضوع له خارجی است و حتی اگر نظرتان باشد در وضع عام و موضوع له خاص گفتیم: «لقایل أن یقول» که این مشترک لفظی دارای صدها میلیون معنی است، منتهی یک مشترک لفظی است که به وضع واحد تحقق پیدا کرده، اگر موضوع له خاص باشد یعنی هذا الفرد، یک موضوع له، ذاک الفرد موضوع له دوم، فرد سوم، موضوع له سوم. برای این که موضوع لهش عام نیست که برای معنای کلی وضع شده باشد.

اگر موضوع له خاص شد، یعنی معانی متعدد، به تعداد افراد ماهیت که معنایش این است که حیث این که این افراد باهم متباینند، زید و عمرو باهم متباینند، یعنی قضیه حملیه بین زید و عمرو نمی شود تشکیل داد. پس معنایش هم باهم تباین دارند، یک مشترک لفظی دارای صدها میلیون معنای متباین است «لأن کل فرد مع فردیته مباین للفرد الآخر مع فردیته». «زید انسان» درست است، اما «زید عمرو قضیه حملیه کاذبه».

پس اگر شما نظیرش را پذیرفتید و بالاترش را پذیرفتید و از طرفی هم در این اشکال دوم از اشکال اول صرف نظر کردید و گفتید که واقعیت چهارم را در باب وجودات می پذیریم، دیگر از نظر وضع نمی توانید یک مشکلی پیش بیاورید و بگویید: «هذا مستحیل» و به این کیفیت نمی شود وضع تحقق پیدا کند. مگر اینجا چه خصوصیتی دارد که امتناع دارد؟ چه خصوصیتی در اینجا هست زاید بر وضع عام و موضوع له خاص، و زاید بر وضع خاص و موضوع له خاص که آن دو جایز ممکن و غیرمستحیل است، اما در ما نحن فیه مستحیل است؟

تمام جواب ما از اشکال دوم ایشان به همین برمی گردد که آن خصوصیتی که ما نحن فیه را جدا می کند از آن دو قسم، بطوری که آن دو قسم مستحیل نیستند، ولی ما نحن فیه مستحیل است، آن خصوصیت کدام است؟ ما هرچه فکر می کنیم چنین خصوصیتی که اقتضای استحاله در اینجا کند، را ملاحظه نمی کنیم.

اشکال سوم آقای خوئی (ره) در استعمالات

یکی از پایه های محکم آن مبنایی که بعدا اختیار می کنند، روی این اشکال سوم است. لذا اشکال سوم ایشان را خوب دقت بفرمایید تا ببینیم که این اشکال وارد است یا این که وارد نیست؟

یک سری استعمالات را ملاحظه می کنیم که در این استعمالات حرف واحد به کار برده شده، و آن این است که مثلا یک حرف در تمام این استعمالات بکار رفته و از طرفی می بینیم این استعمالات، از نظر اشتغال بر ذکر حرف، یکسان است، یعنی اینطور نیست که بعضی از استعمالاتش حقیقی و بعضی هایش مجازی باشد که در آن رعایت علاقه و عنایت شده باشد، یا مثلا بعضی از استعمالاتش

غلط باشد، بلکه تمام این استعمالات یکنواخت «استعمال صحیح حقیقی» بدون این که مجازیت و علایقی که در باب مجاز ذکر شده، رعایت شده باشد. اما در عین حال از طرف دیگر ملاحظه می کنیم حرفی که در بعضی از این استعمالات بکار رفته، ارتباط بین موضوع و محمول را دلالت دارد و در بعضی از استعمالات، ارتباط وجود ندارد، بلکه عینیت وجود دارد و در بعضی از استعمالات آن طرف قصه است، یعنی استحاله ارتباط تحقق دارد. اما هر سه استعمال یکنواخت است، هر سه استعمال حقیقت و صحیح است.

مثال: اگر شما اینطوری استعمال کردید که «الوجود للانسان ممکن» این استعمال درست است بلا اشکال. لام هم در آن بکار رفته است، می آییم سراغ استعمال دیگر، «الوجود لله تعالی ضروری» می بینیم همینجا هم کلمه لام بکار رفته، به عین همان نحوی که در استعمال اول بکار رفته، استعمال سوم را ملاحظه می کنیم «الوجود لشریک الباری ممتنع» اصل صحت استعمال جای بحث نیست، نحوه استعمال هم مثل همان دو استعمال قبل است. اینطور نیست که اینجا مثل «زید اسد» باشد که رعایت علاقه شده باشد. حالا حسابرسی می کنیم و می بینیم در «الوجود للانسان ممکن» بین ماهیت انسان و وجود انسان، ارتباط در کار است. ماهیت اتصاف به وجود پیدا می کند و وجود اضافه به ماهیت پیدا می کند. معنای ارتباط هم یعنی مغایرت ماهیت وجود «اتصاف الماهیه بالوجود و الارتباط الوجود بالماهیه»

اما سراغ مثال دوم می آییم، «الوجود لله تعالی ضروری» آیا وجود مغایر با خداوند است؟ بین خدا و وجود، رابطه وجود دارد یا این که آنجا عین خداوند است؟ عینیت در کار است، نه این که «امران بینهما رابطه، بینهما نسبه، بینهما اضافه» پس دیدیم حساب اینجا جدا شد. با این که نحوه استعمال، همان نحوه استعمال، «الوجود للانسان ممکن» است، مع ذلك رابطه وجود ندارد. رابطه یعنی دو چیز باید باشد، زید باشد، مدرسه باشد، ارتباط بین زید و مدرسه. اینجا بین «الله و وجود» چنین مسأله ای وجود ندارد، عینیت در اینجا تحقق دارد.

سراغ مثال سوم می آییم که مسأله بدتر است، آنجا نه تنها ارتباطی بین «وجود و شریک الباری» محقق نیست، بلکه استحاله ارتباط مطرح است، اصلا محال زی است که «شریک الباری» اتصاف به وجود پیدا کند و اضافه به وجود پیدا کند.

پس ما دیدیم سه قضیه به یک نحو و یکنواخت کلمه لام، در هر سه استعمال شده و در حقیقت و مجاز بودن، هیچ فرقی بینشان نیست.

در یکی ارتباط به عینیت است، در یکی مسأله استحاله است. پس شما می گوئید: حرف «لام» برای چه وضع شده است، یعنی از محقق کمپانی کأن سؤال می کند که شما که می گوئید که حرف «لام» برای واقعیت ارتباط وضع شده، در این مثالها چه می گوئید؟ این استعمالات را شما چگونه ملاحظه می کنید؟

عرض کردم که این اشکال به نظر ایشان مهم است و یکی از ارکان مهم مطلبی که خودشان در باب حروف اختیار فرموده اند را همین مطلب قرار داده اند. این در حقیقت به عنوان هدایتگر برای آن قرار گرفته است. حالا- بینیم آیا این اشکال درست است یا نه؟

اگر قضیه «الوجود للانسان ممکن» را با تطبیق بر واقعیت این مسأله ملاحظه کنیم و بخواهیم یک قضیه حملیه روشنی تشکیل بدهیم، باید چه بگوییم؟ به عبارت روشنتر این که شما می گوید:

«الوجود للانسان ممکن»، موضوع و محمول در این قضیه چیست؟ اگر بخواهیم یک قضیه حملیه روشنی تشکیل دهیم، باید بگوییم: «الوجود الامکانی - این مبتدا - للانسان». واقع «الوجود للانسان ممکن» به صورت یک قضیه روشن بخواهد بیرون بیاید، این است: «الوجود الامکانی للانسان». این را که خودتان در آن فرضش هم قبول داشتید که بین وجود امکانی و بین ماهیت انسان، ارتباط در کار است. ماهیت اتصاف به وجود دارد، اضافه به وجود دارد، این فرضش را هم خودتان پذیرفتید، هیچ مسأله ای در آن نیست.

اما اشکال در رابطه با آن دو فرض دیگر است، وقتی که می گوییم: «الوجود لله ضروری» باطن قصه مثل همان فرض اول این است، «الوجود الضروري لله» قضیه این است که «الوجود الضروري» مبتداست و «الله» خبر اوست. اگر اینطور شد، شما بفرمایید فرق می کند؟ که فرقی برای آن چیزی است که عینیت با الله دارد، اما ضروره الوجود که عینیت با الله ندارد. ضروره الوجود غیر الوجود است، «الله تعالی عین الوجود» یعنی اگر شما گفتید: «الله تعالی موجود» این موجود عین الله است، هیچ مغایرتی بین موجود و الله وجود ندارد. اما اگر گفتید: «الله ضروری الوجود» این مسأله چطوری می شود؟ آیا ضرورت هم عینیت دارد؟ مگر ضرورت یک واقعی است که عینیت داشته باشد؟ پس اگر در «الوجود الضروري لله» رابطه در کار است، دو مسأله است، یکی الله است و یکی ضرورت وجود الله است و «ضروره وجود الله لیس عین الله، بل اصل وجود الله، عین الله». لذا همان رابطه ای که در استعمال کلمه «لام» در آن مثال اول ملاحظه می شود، عین همان رابطه اینجا هم تحقق دارد و هیچ فرقی ندارد.

و کذا در مثال سوم، وقتی که شما می گوید: «الوجود لشریک الباری ممتنع» چرا بین وجود و شریک الباری مقایسه می کنید؟ این قضیه حملیه به حسب واقعیت و حقیقتش اینطور است.

«الوجود الممتنع لشریک الباری»، باید بین شریک الباری و امتناع الوجود، شما مقایسه و بررسی کنید، نه بین شریک الباری و وجود. «امتناع الوجود وصف شریک الباری»، «امتناع الوجود یرتبط بشریک الباری و بین و بین شریک الباری نسبه محققه واقعیه»، بر حسب ادله توحید، مگر ادله توحید یک امر اعتباری را ثابت می کند؟ ادله توحید واقعیت را ثابت می کند. مقتضای ادله توحید.

امتناع وجود شریک الباری است یعنی بین ماهیت شریک باری و بین وجود، به حسب واقع و

حقیقت، ارتباط و نسبت امتناعی تحقق دارد.

پس این که شما این مثالهای سه گانه را اولاً- به عنوان اشکال بر مرحوم محقق کمپانی مطرح فرمودید و ثانياً به عنوان یک رکن اعظم، برای آن مبنایی که ذکر کردید، قرار دادید، ما بعد از آنکه دقت در این مثالها می کنیم، در تمام اقسام ثلاثه، روابط یکسان تحقق دارد و وجهی ندارد که در قضیه «الوجود لشریک الباری ممتنع» ممتنع را خبر قرار بدهید، اما در مقام مقایسه، بین وجود و شریک الباری مقایسه کنید! باید ببینید کلام چه را می خواهد دلالت کند. کلام می خواهد امتناع الوجود را برای شریک الباری دلالت کند. باید بین امتناع الوجود و شریک الباری مقایسه کنید، مقایسه که می کنید رابطه واقعیه برقرار است و همینطور در باب ضرورت وجود برای خداوند تبارک و تعالی.

نتیجه اینطور شد که این اشکال سوم ایشان هم به کلام مرحوم محقق کمپانی، به نظر ما اشکال غیر واردی است. کلام مرحوم محقق کمپانی، کلام خوبی است، منتهی نه در رابطه با تمامی حروف، بلکه ما یک سری حروف داریم که یک معانی دیگری دارد، عنوان ایجادیه دارد و عناوینی دیگری در آنها تحقق دارد. ما نمی خواستیم اقوال دیگر را در باب حروف مطرح کنیم، بلکه می خواستیم همان مقتضای تحقیق را بیان کرده باشیم، لکن برای این که فی الجمله، یک تکمیلی شود، همین نظره که بعضی الاعلام را ولو این که ما رکن اعظمش را خراب کردیم، لکن در عین حال نظریه خود ایشان هم عرض می کنیم، تا برسیم به آنچه مقتضای تحقیق در این مسأله است.

پرسش:

۱ - پاسخ استاد از اشکال دوم آقای خوئی (ره) را بیان کنید.

۲ - اشکال سوم آقای خوئی (ره) را بیان کنید.

۳ - پاسخ استاد از اشکال سوم آقای خوئی (ره) را توضیح دهید.

ص: ۴۱۱

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان نظرية مرحوم خوئی(ره) در معانی حروف

یکی از اقوال در باب معانی حرفیه، قولی است که بعضی الاعلام علی ما فی کتاب المحاضرات و حاشیه التقریرات انتخاب کرده اند و یکی از علل داعیه به اختیار این قول، به گفته خودشان بطلان سائر اقوال بوده که چون اقوال دیگر به نظر ایشان ناتمام بوده، لذا این داعی شده برای این که این قول را انتخاب کرده اند و علل دیگری هم ذکر می فرماید که عرض می کنیم ان شاء الله.

ایشان می فرماید: معانی حرفیه، با معانی اسمیه ذاتا متباین و مختلف هستند و هیچ گونه ارتباطی بین معنای اسمی و معنای حرفی وجود ندارد «متباینان بالذات و متغایران بالحقیقه». بعد در توضیح این مطلب می فرماید: البته در رابطه با یک قسم از حروف، یعنی همین حروف متداوله، مثل «من» و «علی» و «الی» و «فی» که به تعبیر ایشان، در مرکبات ناقصه استعمال می شوند و از طرفی هم، اختصاص به این قسم از حروف ندارد، بلکه یک امور دیگری هم هستند که اینها با این حروف در معانی حرفیه مشترک هستند، مثل هیئت مشتق، مثل هیئت اضافه، گرچه اضافه دو اسم باشد، مضاف و مضاف الیه، هر دو اسم باشد. لکن نفس الاضافه و همین طور در توصیف، وصف و موصوف، ولو این که هر دو اسم هم باشد، لکن نفس موصوف بودن و وصف کردن، و صفت واقع شدن، در این جهت با حروف اشتراک دارد، و در این قسم از حروف، باهم متحد هستند.

معنای این قسم از حروف عبارت است از تضييق معانی اسمیه و تقييد مفاهيم اسمیه به يك قيودی که خارج از حقيقت آنهاست، به يك قيودی که دخالت در معنای اسمی ندارد. حروف برای دلالت بر تضييق وضع شده، برای دلالت بر تقييد وضع شده و از همین جا استفاده می شود که معنای اسمی يك معنای مستقل فی نفسه، يك معنای استقلالی است، اما معنای حرفی، تعلق به غير دارد و متدلی به غير است، و به تعبير ديگر، قائم به غير است.

وقتی خود مفاهيم اسمیه و معانی کلیه را ملاحظه کنید، به تضييق و تقييدشان کاری نداشته باشید، می بینید از جهات مختلف دارای يك وسعت و اطلاقی هستند، از نظر خصوصیات منوعه، سعه دارد. وقتی که اسم حیوان اطلاق می شود و این معنای اسمی با وسعتش مطرح می شود، ديگر هيچ يك از خصوصیات نوعیه، دخالتی در این معنای وسیع ندارد. وقتی که کلمه انسان اطلاق می شود، انسان با معنای وسیع خودش، هيچ يك از خصوصیات صنفیه در آن دخالت ندارد، در حقيقت متساوی النسبه است الی جميع اصناف الانسان، من الاسود و الابيض من العام و الجاهل، من الصغیر و الکبير سعه دارد و همه را شامل می شود و همین طور، اگر شما يك صنفی را در نظر بگیرید، از نظر خصوصیات فردیه اطلاق دارد. اگر شما در رابطه با انسان مثلا صنف ابیض را در نظر گرفتید، این در دائره صنفیت خودش اطلاق دارد و ديگر خصوصیات فردیه و شخصیه در رابطه با این معنای صنفی به هيچ وجه مطرح نیست و همین طور بالاتر بروید، حتی اگر شما يك شخص را در نظر بگیرید و بگویید: زید، زید هم از نظر حالاتش اطلاق دارد، حالت قیامش، حالت قعودش، حالت اضطجاعش، حالت کونه فی المدرسه، حالت کونه فی المنزل، حالت مرضه، حالت سلامته، حالت صغره، حالت بلوغه و همین طور تمام حالاتی که می تواند به عنوان حالت زید مطرح باشد، نفس کلمه زید، در رابطه با این حالات، يك سعه ای دارد، يك اطلاقی دارد، به طوری که اگر شما کلمه زید را به تنهایی بشنوید، هيچ یکی از این حالات در ذهن شما نمی آید، برای این که همه این حالات متساوی النسبه است، الی زید.

پس معنای اسمیه چه کلیات باشد، به نحو وضع عام و موضوع له عام، و چه مثل زید باشد که اسم من الاسماء و وضعش خاص و موضوع لهش خاص است. لکن در عین حال يك اطلاق و سعه ای دارد و يك استقلالی از نظر معنا در آن تحقق دارد. از طرف ديگر، می آیم سراغ متکلم، متکلم گاهی همین معنای اسمی را با اطلاق و سعه ای که دارد، موضوع حکمش قرار می دهد، می گوید: «صلّ»، اما نمی گوید: در مکان کجا، در زمان کجا، با کیفیت فلان، با خصوصیت کذا. يك وقت در آن مثال معروف در مسأله زید، می گوید: «اکرم زیدا» زید را با اطلاق موضوع برای وجوب اکرام قرار می دهد، برای این که غرضش تعلق گرفته به این که زید در هر حالت باید اکرام بشود و وجوب اکرامش، «فی کل حاله» تحقق دارد، اما يك وقت غرض متکلم روی مصالحي که در دست خودش وجود دارد، این است که زید را آزاد نگذارد، بلکه مقید بکند زید را به يك حالت خاصه ای که در زید

وجود دارد و بگوید: «اکرم زیدا ان جائك» اگر مجی زید تحقق پیدا کرد، زید در این حالت خاص، مورد نظر متکلم و آمر است یا در مفاهیم کلیه به جای این که بگوید: «صلّ» می گوید: «صل فی المسجد»، غرضش به صلاه در مسجد تعلق گرفته.

در «اکرم زیدا ان جائك» از «ان» شرطیه استفاده می کنید که حرف من الحروف، در «صل فی المسجد» هم از «فی» استفاده می کنید که حرف من الحروف. این «فی» در «صل فی المسجد» یا «ان» در «اکرم زیدا ان جائك» چه نقشی دارد؟ برای چه هدفی متکلم در مقام استعمال مجبور شده که از حرف استفاده کند؟ متکلم حساب می کند و می بیند صلات یک معنای مستقل فی نفسه است، مسجد یک معنای مستقل فی نفسه است، مسجد در ماهیت صلات نقش ندارد، نماز هم در ماهیت مسجد دخالت ندارد. حالا می خواهد متکلم این ماهیت را از آن سعه و اطلاق بیرون بیاورد، از آن معنای وسیع صلاتی که هم صلاه در مسجد را شامل می شد و هم صلاه در غیر مسجد را شامل می شد، از آن معنای وسیع و مطلق خارج کند، می خواهد تضييقی نسبت به آن مطرح کند، تقييد در رابطه با آن مطرح کند، این جاست که برای تضييق و تقييد، متوسل به حروف می شود، و الا صلاه در جای خودش محفوظ است، مسجد هم در جای خودش محفوظ است. اما تضييق صلاه بكونها فی المسجد و تقييدها بقيد كونها فی المسجد که این قید «كونها فی المسجد» خارج از ماهیت صلاه است و خارج از حقیقت صلاه است، این تضييق و تقييد را حروف افاده می کنند، حروف این نقش را در افاده این تقييد و تقييد دارند و از این جاست که استفاده می کنیم که تقييد، خودش یک معنایی است که قائم به غیر است، تضييق یک معنایی است، که متدلی به غیر است، یک معنای مستقلی نیست، تضييق شیء بشیء است، این معنای حرف است. در مثل «من والی و علی و فی و امثال ذلک» و همین طور مشابهاش «من الاضافه و الوصف و الهیات» همه همین معنا را افاده می کنند.

بعد در آخر کلام می فرمایند: این تضييق، تضييق به حسب مقام دلالت است، در عالم مفهوم است، در عالم معناست و حتی در آنجا که یک اضافه خارجی و ارتباط خارج هم تحقق داشته باشد، باز هم این تضييق به آن ارتباط ندارد، بلکه این تضييق در عالم دلالت است و شاهدش این است که این حروف هم در مواردی به کار می رود که روابط خارجی وجود دارد، هم در واجب الوجود به کار می رود و هم در ممتنع الوجود بکار می رود و سنخ استعمالش هم واحد است، هیچ گونه مغایرتی بین این استعمالها نمی بینیم و این خودش یک راهی است که ما را هدایت می کند به این که این تضييقها و تقييدها، ربط به خارج ندارد، فقط مربوط به عالم استعمال است، مربوط به مقام دلالت است، به قول ایشان مربوط به معانی و مفاهیم و عالم اثبات است. لذاست که می بینید متحد المآل در واجب ممکن و ممتنع یکسان استعمال می شوند و ما خودمان ارتکازا هم یکسان استعمال می کنیم، بدون این که فرقی در نظر ما وجود داشته باشد.

بعد می فرماید: این خلاصه بعضی از تعاریفی است که در رابطه با معنای حرفی شده، غیر از آن

تعریفی که مرحوم محقق نائینی (ره) از روایت منسوب به مولا امیر المومنین (صلوات الله علیه) نقل کرده است. یک تعریف در باب حرف این است: «الحرف ما دل علی معنی قائم بالغیر» که معنا قیام به غیر دارد، متدلی در غیر است، متعلق به غیر است، نه این که آن معنا در غیر وجود داشته باشد، به آن نحوی که مرحوم محقق نائینی (ره) می فرمودند، پس در نتیجه، در این قسم از حروف که اکثریت حروف را این قسم تشکیل می دهند، غیر از این نمی توانیم معنایی برای حروف داشته باشیم.

انگیزه های انتخاب در معنای حرفی

بعد می فرمایند: آن چیزهایی که ما را دعوت کرد به این که این معنا را انتخاب کنیم، چهار چیز است:

۱ - همه اقوال و تحقیقات دیگر، به نظر ما ناتمام و باطل بود.

۲ - حروف در رابطه با واجب و ممکن و ممتنع علی نسق واحد استعمال می شود.

۳ - با آن معنایی که ما خودمان در تعریف وضع گفتیم که وضع عبارت است از تعهد هر متکلمی به این که در مقام استعمال که می خواهد فلان معنا را تفهیم کند، فلان لفظ را استعمال کند. این تعهد و تبانی اسمش وضع است و در حقیقت آنجا می فرمودند: «کل متکلم واضع» اینجا می فرماید: علت این که این مسأله حروف مطرح شده، این است: این تزییقات و تخصیصات، اگر ما می خواستیم تک تک حالات و تک تک اصناف و تک تک انواع را برایش یک وضع خاصی داشته باشیم و یک تعبیر خاصی، اصلاً ممتنع بود، برای این که عددشان غیرمتناهی است، حتی یک فرد از نظر حالات شاید غیرمتناهی باشد، تا چه برسد به یک معنایی که انواع دارد، هر نوعش اصناف دارد، هر صنفش اشخاص دارد، هر شخصش حالات مختلف دارد. لذا کأنّ هر متکلم متعهد شده که وقتی می خواهد تزییق را افهام کند، این تزییق را به وسیله این حروف بیان می کند و از راه این حروف، مقاصد خودش را تفهیم می کند.

۴ - این حرف که ما می زنیم، با وجدان ارتکازی مطابقت دارد، وجدان ارتکازی عقلاء و عرف این حرف را تأیید می کند. این علل اربعه داعی شد که ما چنین مسلکی را در باب حروف اختیار کنیم.

ارزیابی و نقد اول بر نظریه مرحوم خوئی (ره) در باب حروف

یکی از علل داعیه ایشان به این حرف را دیروز انکار کردیم و مسأله واجب و ممکن و ممتنع را به همان کیفیت که ملاحظه فرمودید، تحلیل کردیم، علت دیگرش که مسأله وضع، تعهد و تبانی است که ایشان ذکر می کردند، آن را هم ما در تعریف وضع منکر شدیم، آنجا بحث کردیم.

اما بطلان سائر اقوال، گفتیم که قول مرحوم محقق کمپانی تا حدی صحیح بود و قابل رد نبود. اما مسأله ارتکاز عرفی، را باید روشن کنیم. اولاً: این که ایشان می فرماید، معانی حرفیه برای تزییق

معانی اسمیه به حسب مقام دلالت و افهام وضع شده، بینیم آیا در آن جملات خبریه که مشتمل بر استعمال حروف است، مسأله چه طوری است؟ همان طوری که عرض کردم چون ایشان پای وجدان و ارتکاز را در کار آورده است، ما هم باید واقعا بینیم وجدانا مسأله چه طوری است. وقتی که شما الان از مدرسه فیضه می آید، یک کسی از شما می پرسد که آیا زید در مدرسه هست یا نه؟ شما به صورت جمله خبریه می گوید: «زید فی المدرسه» آیا به حسب مقام اخبار و حکایت، «بما ان کل متکلم و مخبر» چیزی از جیب خودتان اضافه کردید یا همان واقعیت متحققه در خارج و موجوده در خارج را به صورت آینه خبری مطرح کردید؟ این خبر شما نقش یک آینه را دارد، مثل این است که به جای خبر شما، دیوارها کنار برود و شما به چشم خودتان ببینید که زید فی المدرسه» این جایی که مخبر در مقام اخبار از این واقعیت، می گوید: «زید فی المدرسه» چه تزیینی را متکلم ایجاد کرده؟ تزییق معنایش این است که انسان از جیب خودش مایه بگذارد، تقیید، معنایش این است که از اراده خودش استفاده کند، از جیب خودش مایه بگذارد، شما هیچ تزییقی در اینجا مرتکب نشدید پس نیاز به تزییق و ندارد از بحث تزییق خارج شد.

یک قسمت مهم از استعمال حروف در باب جمله خبریه است که نقش حکایت و نقش اخبار دارد، نقش آینه بیان واقع را دارد، اینجا چه تزییقی کردید؟ وقتی که شما از بصره حرکت کردید و سیرتان منتهی به کوفه شده، در مقام بیان این واقعیت می گوید: «سرت من البصره الی الکوفه» چه تزییقی کردید؟ شما به وسیله لفظ، آن واقعیت را نشان داده اید. آن واقعیت خودش مضیق است، آن واقعیت خودش خصوصیت دارد، در مثال «کون زید فی المدرسه» یک اضافه واقعی و یک ارتباط واقعی بین زید و مدرسه است که شما آن مضیق واقعی را نشان دادید. اما چه تزییقی از ناحیه شما در مقام دلالت و در مقام اثبات واقع شد؟ هیچ تزییقی نکردید، شما سرسوزنی از جیب خودتان مایه نگذاشتید بلکه همان واقعیت را کاملا مطرح کردید، بدون سرسوزنی کم یا زیاد. آیا از ناحیه شما تزییق تحقق پیدا کرد؟ یا تقیید تحقق پیدا کرد؟

مثل این که جملات خبریه اصلا از ذهن ایشان مغفول عنه بوده که در جملات خبریه هیچ مسأله تزییق و تقیید مطرح نیست. حکایت، یعنی قبل از آنکه شما خبر بدهید که «زید فی المدرسه» یک واقعیت مضیقی وجود داشت که آن واقعیت مضیق، ارتباط بین زید و مدرسه بود. شما این واقعیت مضیق را در اختیار مخاطب و مستمع گذاشتید، چه تزییق و تقییدی از ناحیه شما بر حسب مقام دلالت واقع شد؟ شما مضیق واقعی را مثل آینه مطرح کردید. اگر یک آینه اینجا بود، مثل این آینه هایی که در سرپیچها وجود دارد و ماشین های پشت کوه را نشان می دهد، یعنی آینه این ماشین را که از پشت کوه می آید، نشان می دهد. همین واقعیت را به شما نشان می دهد. خبر مخبر هم، در رابطه با «زید فی المدرسه» غیر از این مسأله نیست. شما که تزییق نکردید، شما واقعیت مضیق را به اطلاع مخاطب رساندید. واقعیت مقید را در اختیار مخاطب قرار دادید، والا شما چه تزییقی

کردید؟ شما اگر می گفتید: «زید المدرسه» نمی توانستید این واقعیت را در اختیار مخاطب بگذارید.

اما وقتی گفتید: «زید فی المدرسه» همان واقعیت مضیق محقق در اختیار مخاطب و مستمع واقع شد.

مقام دلالت به مخاطب است، ولی تضییق فعل متکلم است. این مقدار بحث در جملات خبریه بود.

اما در جملات انشائیه، قبول داریم وقتی که مولا- می گوید: «صل فی المسجد» ماهیت صلاه و مفهوم صلاه را به سبب کلمه «فی» مقید و مضیق می کند به «کونها فی المسجد» برای این که می بیند این حصه به تعبیر ایشان موجب تحقق مصلحت است، این حصه خاصه «معراج المؤمن» است. این حصه خاص «قربان کل تقی» است. لذا ماهیت کل صلاه را مقید می کند، در مقام انشاء و در مقام امر، به این که در مسجد واقع بشود.

سؤال ما اینجا این است؛ شما که می گوید: حصه خاصه، این «خصوصیه الحصه امر واقعی» یا «امر تخیلی»؟ شما که می گوید: تضییق می کند معنای اسمی را به حصه خاصه، آیا این خصوصیت حصه یک چیزی تخیلی و توهمی است یا این خصوصیت یک امر واقعی و حقیقی است؟ اگر این امر واقعی و حقیقی است، چه چیزی سبب می شود که ماهیت مطلقه صلاه را منطبق بر این حصه خاصه با وصف این که خصوصیتش یک واقعیت است، بکند؟

به عبارت روشن تر؛ شما یک وقت صلاه را با مسجد ملاحظه می کنید، مسجد حصه ای از نماز نیست، نماز هم حصه ای از مسجد نیست. مسجد یک معنای وسیعی دارد، صلاه هم یک معنای وسیعی دارد، اما آن حصه خاصه، عبارت از «وقوع الصلاه فی المسجد» است، و الا حصه خاصه که به معنای مسجد نیست، حصه خاصه «وقوع الصلاه فی المسجد» است، پس شما «وقوع الصلاه فی المسجد» را برایش واقعیت قائل هستید، منتها مولا همانطوری که در مقام امر به صلاه، ماهیت را مأمور به قرار می دهد، لکن در مقام امثال، این ماهیت باید لباس وجود پیدا کند، از نظر خصوصیه الحصه هم مسأله چنین است، «کونها فی المسجد» مأمور به است، «و لا- یتحقق هذه المأمور به الا- بايجاد الصلاه فی المسجد، كما ان الصلاه لا یتحقق الا بايجادها»، «كذلك الصلاه فی المسجد لا یتحقق الا بايجادها فی المسجد».

پس، در جملات انشائیه هم که شما مسأله تضییق و تقيید را مطرح می کنید، معنایش این است که نوع خاص، «خصوصیه النوع له واقعه، خصوصیه الشخص له واقعه، خصوصیه حاله الشخص» مثل معی زید در مثال «اکرم زیدا ان جائك، له واقعه» این واقعیات را حروف بیان می کند، این واقعیات را حروف مشخص می کند. منتها شما در مقام بیان و انشای حکم، آزاد به تمام معنا هستید، ما حرفی نداریم، ما نمی گوئیم: موضوع را مقید نکنید. اما معنای تقيید این نیست که فقط ربطی به مقام دلالت داشته باشد، ربطی به مقام اثبات داشته باشد، وقتی که مولا می گوید: «صل فی المسجد» این کانّ مثل یک جمله خبریه، حکایت از این می کند که «الصلاه فی المسجد تکون مطلوبه لی» چه طور آنجا اگر به صورت جمله خبریه می گفت: «الصلاه فی المسجد تکون مطلوبه لی» حکایت از

یک واقعیت است، از همان رابطه و اضافه واقعی است، مولا می بیند صلاه به تنهایی ارزش ندارد، آنکه ارزش دارد صلاه «فی ضمن حصه خاصه و هو کونها فی المسجد» است. لذا در عبارتش می گوید: «صل فی المسجد» آیا کلمه «فی» را اینجا متکلم آورده، فقط می خواهد تزییق به حسب مقام دلالت کند؟ شما که می گوید: احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلق است، شما که برای تمام خصوصیات متعلق، نقش قائل هستید، آیا این کلمه «فی المسجد» فقط برای مقام دلالت و تزییق در مقام دلالت است یا این که حاکی از این است که آنکه غرض مولا را تأمین می کند، این حصه خاصه ای است که خصوصیت واقعیه دارد و مولا- وقتی می خواهد این حصه خاصه را در کلامش بیاورد، آن که حکایت از حصه خاصه می کند، عبارت از کلمه «فی» است، و الا- اگر یک جا می گفت: «صل» یک جا می گفت: «المسجد» و بین این دو تا ارتباط ایجاد نمی کرد، ما نمی توانستیم استفاده بکنیم که این خصوصیت در رابطه با امر مولا و مصلحت و مفسده نقش دارد.

نقد دوم بر کلام مرحوم خوئی (ره)

این که ایشان می فرماید: حروف برای تزییق وضع شده، چه نوع تزییقی؟ مگر تزییق در باب حروف یک نوع است؟ تزییقی که «من» افاده می کند، غیر از تزییقی است که «الی» افاده می کند.

تزییقی که کلمه «فی» افاده می کند، غیر از تزییقی است که کلمه «علی» افاده می کند. ایشان مثل این که اینجا یادشان رفته، خیال کرده که همه حروف یک معنا دارد، همه شان «وضع للتزییق»؟ درحالی که تزییقات به حسب حروف مختلف است. لذا تزییق ابتدایی، غیر از تزییق انتهایی است، تزییق استعلایی غیر از تزییق ظرفیتی است.

حالا- از ایشان سؤال می کنیم: در فرق بین «من» و «الی» چه می گویند؟ ایشان که می گوید: «وضع للتزییق» «من» را شما به جای «الی» استعمال کن، «الی» را هم به جای «من» استعمال کن. این طور نیست که همه در تزییق استعمال شده باشد، بلکه هر کدام تزییق خاص است.

اشکال سوم بر کلام مرحوم خوئی (ره)

روی بیان خودشان، تزییق، فعل متکلم است، تزییق عمل متکلم است، اگر حروف برای تزییق وضع شده باشد، یعنی برای عمل متکلم وضع شده، برای فعل متکلم وضع شده، برگشت می کند به همان حرفی که مرحوم محقق نائینی (ره) فرمودند که معانی حروف، معانی ایجادیه است.

برای این که ایشان هم همین حرف را می زنند، منتها ایشان کلمه ایجادیه را می فرمودند، ایشان لفظ ایجاد را برداشته و اسمش را تزییق گذاشته، درحالی که هم باب افعال و هم باب تفعیل، هر دو در رابطه با فاعل است، در رابطه با انسان است، اکرام، یعنی «الاکرام الصادر من الفاعل» تزییق یعنی «العمل الصادر من المتکلم»، اگر حروف برای تزییق وضع شده، یعنی مثل «بعث» که برای ایجاد بیع

وضع شده، مثل «انکحت» که برای انشاء نکاح وضع شده، این هم برای ایجاد تضییق وضع شده. پس «لها معان ایجابیه» و از واقعیات نباید هیچ اثر و خبری در این رابطه وجود داشته باشد.

عند التحلیل، این مسأله تضییق، «یرجع الی المعانی الایجابیه الی افاده المحقق النائینی» و خود ایشان بیان محقق نائینی (ره) را رد کرده و مسأله ایجابیت را به طور کلی، در این سنخ از حروف که محل بحث ماست انکار کردند. لذا این بیان ایشان هم قابل قبول نیست، تا ببینیم تحقیق در این مسأله چیست؟

پرسش

- ۱ - نظریه مرحوم خوئی (ره) را در معانی حروف توضیح دهید.
- ۲ - انگیزه های چهارگانه انتخاب مرحوم خوئی (ره) را در معانی حروف بیان کنید.
- ۳ - نقدهای سه گانه استاد بر نظریه مرحوم خوئی (ره) در باب معانی حروف را بیان کنید.

ص: ۴۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظریه استاد پیرامون معانی حروف

اشاره

آیا حروف در باب وضع و در رابطه با معانی یکنواخت هستند یا این که بین آنها اختلاف وجود دارد؟ آیا حرف واحد مثل کلمه «من» و «الی» مفادش در جمله خبریه، مغایر با مفادش در جملات انشائیه است؟ آیا «سرت من البصره الی الکوفه» مغایر است با «سر من البصره الی الکوفه» یا هر دو یک معنا دارند؟ و اگر یک معنا داشته باشند، آن معنای واحدی که در هر دو وجود دارد، چیست؟ اینها را تک تک ان شاء الله باید ملاحظه کنیم.

مثالی در باب حروف معروف است که از دو جهت خصوصیت دارد: یکی این که جمله اش، جمله خبریه است و معمولاً در مثال، همین جمله خبریه ذکر می شود. ثانیاً حروفی که در این جمله به کار رفته، از آن حروف مشهور و معروف در باب حروف است، یعنی از آن سری است که اکثریت حروف را تشکیل می دهد که جمله «سرت من البصره الی الکوفه» است. این را حالا ما بررسی کنیم که نتیجه این بررسی، هم در رابطه با جملات خبریه، یک معنای کلی روشن می شود، آن هم در رابطه با اکثر حروف، مثل «من» و «الی» که اکثر حروف از این قبیل هستند و سنخشان همین سنخ «من» و «الی» است، برخلاف یک قسمت دیگر از حروف. این را باید بررسی کنیم بدون این که تحت تأثیر هیچ یک از حرفها واقع شده باشیم یا خدای نکرده بعضی از اصطلاحات انسان را گیج و گم کرده

باشد. خالی از هر جهت و بدون هیچ نظری این مسأله را می‌خواهیم بررسی کنیم.

نکته ای را اینجا عرض می‌کنم: بررسی ما هم در رابطه با یک جهت مهم، بررسی وجدانی است، یعنی مرحوم محقق کمپانی (اعلی الله مقامه الشریف) از راه برهان وارد مسأله شده بودند، از راه دلیل عقلی مسأله را بررسی کرده بودند. دو دلیل اقامه کرده بودند، یکی مغایرت قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه و دیگری جمله خبریه که به نظر ایشان مفادش «ثبوت شیء لشیء» بود، ایشان از این دو راه مسأله را استدلالی کردند. ما می‌خواهیم اصلاً مسأله عقلی بودن و دلیل عقلی را مطرح نکنیم، بلکه آنچه را وجدان ما حکم می‌کند و شهادت به آن می‌دهد مسأله را بررسی کنیم.

بررسی مراحل تصویری و تصدیقی در جملات اخباری

در «سرت من البصره الی الکوفه» چند مرحله را باید بررسی کنیم. یکی مرحله واقعیت است، یعنی آن چیزی که آن جمله خبریه، از آن خبر می‌دهد، آن واقعیت که این جمله خبریه حکایت از آن واقعیت می‌کند، مطلبی را که مخبر می‌خواهد در اختیار مستمع بگذارد، این یک مرحله است.

مرحله دیگر این که، با شنیدن این جمله خبریه، آن صورتی که در ذهن مستمع و مخاطب ارتسام پیدا می‌کند، با شنیدن این الفاظ آن تصویری که برای او پیدا می‌شود و آن صورتهایی که در ذهن او نقش می‌بندند که از طریق آن صورتهای با واقعیت ارتباط پیدا می‌کند، از طریق آن صورتهای واقعیت در جلوی چشمش تجسم پیدا می‌کند، یک مرحله هم این مرحله است.

یک مرحله هم مرحله خود الفاظ است، نفس این استعمال و نفس الفاظی که به عنوان ابزار و آلت از آن استفاده شده برای این هدف که آن واقعیت را انسان در اختیار مستمع بگذارد و آن واقعیت را به اطلاع مخاطب برساند. این خبر است که نقش وساطت دارد، این استعمال و الفاظ است که به عنوان ابزار و آلت در رابطه با این هدف از آن استفاده می‌شود، این هم یک مرحله است. ما این سه مرحله را در «سرت من البصره الی الکوفه» باید ان شاء الله بررسی کنیم، تا ببینیم وضعش چگونه است.

مرحله اولی که مرحله واقعیت است. در این مرحله، کاری به استعمال نداریم، کاری نداریم به این که این واقعیت را می‌خواهیم در اختیار مخاطب قرار بدهیم و با جمله خبریه، یک مطلبی را به اطلاع او برسانیم. واقعیت مسأله چیست؟ آیا کسی که از بصره حرکت می‌کند و به کوفه می‌رسد، در اینجا، با قطع نظر از هر استعمالی، ما واقعیتی به نام بصره داریم بلا اشکال، واقعیتی به نام کوفه داریم بلا اشکال، واقعیتی به نام سیر و حرکت داریم بلا اشکال، واقعیتی به نام سائر و حرکت کننده داریم که اینها چهار واقعیت است که در اینجا قابل انکار نیست. آیا در اینجا غیر از این چهار واقعیت، یک واقعیت پنجم یا ششمی، به عنوان این که شروع و آغاز حرکت از بصره بوده و انتها و ختم حرکت، کوفه بوده داریم یا نه؟ آیا به نام آغاز و انتها، یک واقعیت دیگری وجدانا تحقق ندارد؟ آنچه که در خارج هست، بصره است، کوفه است، حرکت هست، حرکت کننده است. آیا تمام واقعیت در

محدوده این چهار واقعیت خلاصه می شود؟ اگر در محدوده این چهار واقعیت خلاصه می شود، پس چه فرقی است بین آن کسی که ابتدای سیرش از بصره و انتهایش به کوفه باشد و بین کس دیگری که ابتدای سیرش از کوفه و انتهای سیرش بصره باشد؟

به عبارت روشنتر: کسی که از قم حرکت می کند و می رود به تهران و در همان لحظه ای که از قم حرکت می کند، دیگری از تهران حرکت می کند و به قم می آید، آیا واقعیتها در اینجا یکسان است؟ اگر مسأله، مسأله قم و تهران است، اگر مسأله، مسأله حرکت و متحرک است، شما بفرمایید: اینجا حرکت کننده دو تاست. ما مثال را روی یک شخص می زنیم. صبح از قم حرکت کرد و رفت تهران، بعد از ظهر از تهران همین شخص حرکت کرد و آمد به قم. این که شما از او به رفتن و برگشتن تعبیر می کنید، این که در لغت عرب از آن به ذهاب و ایاب تعبیر می کنید، آیا این یک امر تخیلی است، یک امر نیش غولی است یا یک واقعیت و حقیقت است؟ شروع حرکت از قم «مغایر لکون قم منتهی الحركه» شروع از قم باشد یا منتهای تهران باشد یا شروع تهران باشد، دو واقعیت است، دو حقیقت است و این با آن حقایق چهارگانه اولیه مغایر است. مغایره نه به معنای منافات دارد، یعنی خودش یک حقیقت دیگر است، خودش یک واقعیت دیگر است.

لذا وقتی که در اینجا واقعیت را وجدانا ملاحظه می کنیم، نیازی نداریم به این که اقامه دلیل و برهان بر این مسأله داشته باشیم، وجدان قبل از دلیل و برهان است. مقدم بر دلیل و برهان است.

وجدانا می بینیم که یک واقعیت پنجم و ششمی به نام شروع حرکت و انتهای حرکت تحقق دارد. به طوری که اگر مطلب به هم بخورد، اگر مطلب عکس بشود، ولو آن چهار حقیقت اول هم تغییر نکنند، مع ذلک واقعیت عوض شد، واقعیت تغییر پیدا کرد.

پس آنچه را که وجدانا ملاحظه می کنیم، به هیچ وجه قابل انکار نیست. انکار این، انکار بدیهی است، انکار ضروری است. منتها گاهی یک سری حرفها، گویا جلوی وجدان آدم را هم می خواهد بگیرد. شما می گوید: اگر این واقعیت دارد، غیر از واجب الوجود، واقعیتها یا در لباس جوهر است یا در لباس عرض است، این واقعیت کدام یک از این دو است؟

ما در جواب همانطوری که مرحوم کمپانی فرمودند، عرض می کنیم: از هیچ کدام از آن دو نیست. آیا شما دلیلی بر انحصار دارید؟ دلیلی بر این دارید که موجودات ما سوی الله، یا باید وجودشان جوهری باشد یا باید عرضی؟ آیه و روایت و دلیل عقلی، این مسأله را ثابت کرده؟ ما یک امر وجدانی را احساس می کنیم، یک واقعیت چهارمی غیر از واجب الوجود، غیر از جوهر، غیر از عرض، یک واقعیت چهارمی را وجدانا احساس می کنیم و می بینیم. منتها این یک وجودی است که حتی از عرض هم ضعیف تر است. عرض فقط در وجود خارجی نیاز داشت، آن هم به یک شیء؛ اما این نیاز به طرفین دارد. باید سیری باشد، بصره ای باشد، تا مسأله اضافه و ارتباط بین سیر و بصره که از آن تعبیر به شروع می کنیم، تحقق پیدا کند. اگر سیری نباشد، بصره به تنهایی نمی تواند واقعیت را

درست کند. اگر سیری باشد و بصره نباشد، این واقعیت نمی تواند تحقق پیدا کند. باید سیر توأم با بصره باشد تا سیر از بصره تحقق پیدا کند، این یک واقعیت است، لکن در عین این که واقعیت است، یک واقعیت بیچاره محض است، یعنی واقعی است که نیاز کامل به طرفین دارد. نه تنها صرف نیاز است، به طوری که اگر طرفین وجود پیدا کند، وجود پیدا می کند مثل علت و معلول نیست. معلول گرچه نیاز به علت دارد، اما خودش یک وجودی است در مقابل علت، خودش یک مسأله ای است در مقابل علت. نیازش از نیاز معلول به علت بالاتر است، این اصلا فانی در این دو شیء است، اندکاک در این دو شیء دارد، به طوری که وقتی شما چشمتان را باز می کنید سیر را می بینید، بصره را می بینید، اما نفس این معنا دیدنی نیست.

بیان نظیری از صدر المتألهین برای معنای حرفی

عنوان ابتدائیت، یک عنوانی نیست که به حسب خارج شما ببینید. اما در عین حال واقعیت است و در عین حال حقیقت و اگر بخواهیم نظیری برایش پیدا کنیم، برادرانی که فلسفه را ملاحظه فرموده اند و بعضی از نظرات مرحوم ملا صدرا (علیه الرحمه) را ملاحظه کردم. مرحوم صدر المتألهین در باب وجودات ممکنه می گوید: وجود ممکن این طور نیست که یک وجودی هست و ارتباط به واجب الوجود دارد که شما در مقابل واجب الوجود، یک وجود دیگری را فرض کنید و بگویید این ربط به آن دارد، ربط معلول به علت، وجود ممکن عین ربط به واجب است. نه «شیء له الربط و شیء له الارتباط» که شما شینیتش را مستقلا در نظر بگیرید و بعد بگویید: «هذا الشیء یرتبط بالواجب». ایشان روی نظریه دقیق خودش می گوید: «هذا عین الربط بالواجب و حقیقته الربط بالواجب». وجود ممکن با تمام واقعیاتی که دارد و قابل انکار نیست، مع ذلک به نظریه این فیلسوف بزرگوار عین ارتباط به واجب و به الله تعالی است. پس می شود یک چیزی واقعی داشته باشد، لکن در واقعیت خودش عین ربط باشد، عین ارتباط باشد.

این مسأله را به عنوان تنظیر و تشبیه خواستم ذکر کنم آنهم برای استفاده همین مقدار که واقعیت، منافات با عین ربط بودن ندارد. لذاست که دیدید مرحوم کمپانی از این واقعیت، در اینجا تعبیر به وجود رابط می کرد، در مقابل وجود رابطی که در رابطه با وجود اعراض بود، ایشان از این واقعیت تعبیر به وجود رابط کردند.

پس در نتیجه شما ملاحظه کردید که از نظر مرحله واقعیت، وجدانا ما نمی توانیم چنین واقعیاتی را منکر بشویم، واقعا نمی شود منکر شد که وقتی انسان به وجدان خودش مراجعه می کند، می بیند که نمی شود همانطوری که در «سرت من البصره الی الکوفه» اخبار از واقعیات چهارگانه است، یک واقعیت پنجم و ششمی هم در «سرت من البصره الی الکوفه» مورد اخبار قرار گرفته، مورد حکایت واقع شده است. پس از نظر مرحله واقعیت که یکی از آن مراحل ثلاثه ای بود که عرض کردیم، این

معنا به هیچ وجه قابل انکار نیست.

بررسی مرحله تصور مستمع

این شخص حرکت کننده است، یعنی این واقعیات را بدون اخبار خودش درک می کند. وقتی که زید با عمرو حرکت کرد، می فهمد که شروع حرکت عمرو از قم بود و انتهای حرکت عمرو تهران بود. بدون هیچ خبری. چون خودش شاهد قصه بوده است و ناظر واقعیتها بوده است. وقتی که ملاحظه می کند که عمرو از قم حرکت کرد و حرکتش در تهران متوقف شد، خودش درک می کند، هم آن واقعتهای چهارگانه را، هم واقعیت پنجم را به نام آغاز حرکت و هم واقعیت ششم را به نام انتهای حرکت، خودش ناظر و شاهد قصه بوده، مسأله را به رأی العین درک کرده. اما یک وقت است که رفیق شما همراه شما نبوده، از جریان حرکت شما هم بی اطلاع بوده، شما فردا در جلسه درس به رفیقتان می گوئید: دیروز من از قم رفتم تا تهران. شما می خواهید با این جمله خبریه آن واقعیت دیروز را، همان که اگر شما با او بودید، احساس می کردید و به عنوان شاهد و حاضر، خودتان درک می کردید، می خواهید این واقعیت را در اختیار این رفیقتان بگذارید، یعنی رفیقتان می خواهد از دریچه الفاظ، آن واقعیت دیروز را ببیند. از راه آینه لفظ، پی به واقعیت دیروز ببرد. مسأله اخبار این است.

توضیحی پیرامون حقیقت جمل خبریه

اشاره

حقیقت جمله خبریه این است که یک واقعیتی را که مستمع و مخاطب در جریانش نبوده، مخبر می خواهد از راه الفاظ و از راه جمله خبریه، دست او را بگیرد و به آن واقعیت برساند و او را در جریان این واقعیت بگذارد. اینجا جمله خبریه کامل و صادق کدام است؟ جمله خبریه کامل و صادق آن است که عین همان واقعیت را منعکس کند، عین همان واقعیت را در اختیار مستمع شما بگذارد، و الا ناقص و کاذب است. اگر بخواهد صادق باشد که شما معنای صدق را مطابقت با واقع معنا می کنید، معنای مطابقت با واقع این است که آن واقعیت «کما وقعت و کما تحققت» به واسطه آینه الفاظ در اختیار رفیقتان و مستمعتان قرار بگیرد. اینجاست که در مقام تصور هم مستمع به همان نحو واقعیت را تصور می کند، یعنی تا شما گفتید «سرت» انتقال پیدا می کند به حرکت، انتقال پیدا می کند به متحرک که خود شما هستید. تا می گوئید: «البصره» انتقال به بصره پیدا می کند، تا می گوئید:

«الكوفه» انتقال به کوفه پیدا می کند. آن دو واقعیت از چه راهی در ذهن مستمع و مخاطب نقش می بندد و انعکاس پیدا می کند؟ از راه کلمه «من» و «الی». «من» می خواهد صورت مرتسمه واقعیت را در ذهن مخاطب بیاورد، واقعیتش، یک واقعیت ارتباطی بوده، واقعیتش یک واقعیت اضافی بوده است.

پس وقتی که مخاطب کلمه «من» را در «سرت من البصره الی الکوفه» می شنود، با شنیدن کلمه «من» چه چیزی در ذهنش ارتسام پیدا می کند؟ آیا معنای کلی «الابتداء» در ذهنش می آید؟ معنای کلی «الانتهاء» در ذهنش می آید؟ اگر شما «الابتداء و الانتهاء» را بیاورید، واقعیت در ذهن مخاطب نمی آید. برای این که اگر بگویید: «سرت الابتداء البصره الانتهاء الکوفه» چه ارتباطی بین این کلمات است؟ شما نمی خواهید این معنا را تفهیم کنید، شما می خواهید همان واقعیتی را که بوده، به همان کیفیتی که بوده، نقشه اش را بیاورید در ذهن مخاطب، نقشه اش اگر بخواهد در ذهن مخاطب بیاید باید اینطور باشد. همان طوری که واقعیت یک معنای اندکاکاکی بوده، نقشه اش هم باید یک معنای اندکاکاکی باشد. یعنی وقتی که مخاطب معنای «من» را تصور می کند، نمی تواند به صورت یک معنای مستقل تصور کند. اگر تصور کرد، آن واقع نیست، این عکس آن واقع و نقشه آن واقع نیست. این می خواهد از راه «سرت من البصره الی الکوفه» که صورتی برای مستمع ایجاد می کند و به تعبیر دیگر صورتهایی در ذهن مستمع به وجود می آید، از راه این صورتهای می خواهد دست روی واقع بگذارد، مثل آن آدمی که شاهد بوده، مثل آن آدمی که با شما بوده و قضایا را از نزدیک دیده، منتها از این طریق می خواهد به واقعیت برسد.

لازمه اش این است: همان طوری که آن واقعیت در واقعیتش، یک معنای ربطی و یک معنای اضافی و اندکاکاکی است، این در مقام تصور و در مقام نقشش در ذهن مخاطب و مستمع هم عین همین باشد. یعنی مخاطب وقتی که «سرت» را تصور می کند، به عنوان یک معنای مستقل تصور می کند، وقتی که «بصره و کوفه» را تصور می کند، به عنوان یک معنای مستقل تصور می کند، اما وقتی که به «من» و «الی» می رسد، اینجا دیگر معنای مستقلی به حسب تصور پیش مخاطب وجود ندارد، بلکه تصورش هم تصور ارتباطی و اضافی است، هم در ناحیه «من» و هم در ناحیه «الی» و اگر غیر از این باشد، «لا تكون القضیه صادقه، لا تكون القضیه حاکیه عن الواقع». قضیه می خواهد حکایت کند آن طوری که هست، به همان نحوی که در واقع تحقق پیدا کرده است. لذا وقتی که به مقام تصور و انتقال مستمع هم برخورد می کنیم و این مسأله را بررسی می کنیم و دقت می کنیم، می بینیم مسأله به همین کیفیت است، یعنی در معنای «من» و «الی» مستمع یک تصویری می کند، تصور یک معنای مرتبط و یک معنای اضافی، و یک معنای اندکاکاکی می کند.

بررسی مرحله استعمال و بیان شاهی از ادبیات عرب

اینجا شاهی پیدا کردیم بحول الله و قوته، یک چیزی که شاید شما از اول هم که خوانده باشید تا به حال، به رمز این قصه پی نبرده اید. شاهی برای حرف خودم پیدا کردم که شما در ادبیات وقتی به مسأله جار و مجرور می رسید، می گوید: «من» جار و «البصره» مجرور، بعد یک چیزی اینجا اضافه می کنید و می گوید: جار و مجرور متعلق به «سرت» است. این متعلق به «سرت» یعنی چه؟

شما چرا در باب فاعل و مفعول این حرف را نمی زنید، فاعل که ارتباطش با فعل بیشتر از این است.

فاعل یعنی آن که مرتبط با فعل است. «صدر عنه الفعل» است. مفعول «من وقع علیه الفعل». چطور در «ضرب زید عمروا» نمی گویند: زید متعلق به ضرب است؟ می گویند: زید فاعل ضرب است. عمروا مفعول ضرب است. اگر یک ادیبی بگوید: زید متعلق به ضرب است، شما به او می خندید. جار و مجرور چه گناهی کرده که شما در «سرت من البصره» می گویند: «من» جار، «بصره» مجرور، بعد می گویند: جار و مجرور متعلق به «سرت» است. این متعلق به «سرت» چه معنایی می تواند داشته باشد؟ آن معنایی که می تواند داشته باشد، همین است که ما می گوئیم. چون در جار و مجرور واقعیتش یک واقعیت ارتباطی است، حقیقتش یک حقیقت اضافی است، در مقام انتقال و تصور مستمع هم مسأله، مسأله ارتباطی و اضافی است. کآن نحویین به این معنا توجه داشته اند که گفته اند:

چیزی که حقیقتش، حقیقت ارتباط است، در عالم لفظ هم باید ارتباط داشته باشد، و الا چه وجهی دارد این حرف را آن که ادیب است، برای ما روشن کند؟ جار و مجرور متعلق به «سرت» است یعنی چه؟ آن جار است و آن هم مجرور است. پس هر چه شما فکر کنید، به نظر من غیر از این به چیزی نمی رسید که نحویین هم متوجه این نکته و مسأله بوده اند. نحویین می خواسته اند مقام لفظ و مقام استعمال هم، عین مقام واقعیت و مقام حقیقت باشد.

بگویند: همان طوری که در آنجا تعلق در کار است و بدون تعلق، امکان ندارد، این تعلق را ما می آوریم در عالم لفظ هم پیاده اش می کنیم و می گوئیم: «من البصره» جار و مجرور متعلق به «سرت».

اما در «ضرب زید عمروا» با این که بین فاعل و فعل، کمال ارتباط هست، بین مفعول و فعل کمال ارتباط هست، اما چون فاعل یک معنای استقلالی دارد و مفعول یک معنای استقلالی دارد، هیچ لزومی ندارد که بگوئیم: زید و عمروا متعلق به ضرب است، اما اینجا لزوم دارد روی همان نقش واقعیتش.

لذا آنچه را که در بحث امروز عرض کردم در رابطه با جمله خبریه و در رابطه با حروفی مثل «من» و «الی» و «اشباه» و «الی» است، چون یک سری حروف دیگر هم داریم.

پرسش

۱ - نظریه استاد پیرامون معانی حروف را توضیح دهید.

۲ - مراحل تصویری و تصدیقی در جملات اخباری را بیان کنید.

۳ - شاهی از ادبیات عرب بر نظریه استاد بیان کنید.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

معانی حروف حاکیه

در «سرت من البصره الى الكوفه» نتیجه این شد که کلمه «من» حکایت از یک واقعتی می کند، منتها واقعت خاصی که اضافه و ارتباط به دو شیء است، واقعتی که اندکاک در دو شیء دارد و در مقام تصور و انتقال مستمع هم، مسأله به همین کیفیت است و بلکه در مقام استعمال هم به همین کیفیت است.

لازمه بیان دیروز این است که اگر شما کلمه «من» را به تنهایی استعمال کنید، بدون متعلق بکار ببرید، می توانیم بگوییم: «لا معنی له اصلا»، «من»، به تنهایی اصلا معنا ندارد. نه آن استفاده ای را که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) از این معنا فرموده اند که اگر «من» به تنهایی معنا ندارد، دلیل بر این است که هیچ واقعتی وجود ندارد، هیچ حقیقتی وجود ندارد». نه، این دلیل بر این معنا نیست، ما هم می پذیریم که «من» به تنهایی «لا معنی له اصلا»، لکن نه به عنوان این که واقعت چهارم را در تقسیم مرحوم محقق کمپانی انکار بکنیم، بلکه یک خصوصیت و یک جهتی در آن وجود دارد که «من» به تنهایی نمی تواند حکایت از آن واقعت کند و در تمام مراحل نیاز به متعلق دارد. نیاز به شیء دارد و چیزی که در تمام مراحل نیاز دارد، واقعتش نیاز دارد، تصورش نیاز دارد، استعمالش نیاز دارد، این اگر به تنهایی استعمال بشود، «لا معنی له اصلا».

اما اسما این طور نیستند، آنها روی عدم تعلقشان، به تنهایی هم استعمال شوند و معنا دارند، منتها معنای افرادی، اما «من» به تنهایی حتی معنای افرادی هم ندارد، معنای مفرد هم در آن وجود ندارد. اما این به معنای انکار واقعیت نیست. واقعیتش یک واقعیت خاصی است و مراحل مختلفش یک مرحله است که اقتضای این معنا را می کند. پس ما هم در این معنا با مرحوم محقق نائینی (ره) موافقت می کنیم، اما آن نتیجه ای که ایشان از این معنا استفاده کردند مخالفیم. لازمه آن مبنایی که ما ذکر کردیم، این است که «من» به تنهایی «لا معنی له اصلاً».

این یک قسم از حروف که از اینها تعبیر می کنیم به حروف حاکیه، حروفی که حکایت از واقعیتها می کند. «من» همینطور است، «الی» همینطور است، «فی» همین طور است، «علی» همین طور است و اکثر حروف خصوصیت حکایت از یک واقعیت را دارند. اما مسأله «سر من البصره الی الکوفه» یک داستانی دارد که بعد عرض می کنیم، مورد غفلت نیست. اگر «من» تلو امر واقع بشود، نه تنها یک اشکال مرحوم آخوند (ره) به آن وارد است، بلکه دو اشکال آنجا وارد است که آن را به ترتیب عرض می کنیم. حالا در این مثالها مسأله این طور است.

معانی حروف ایجادیه

یک قسم دیگر از حروف داریم که وقتی اینها را ملاحظه می کنیم، می بینیم هیچ واقعیتی نیست که اینها حکایت از آن واقعیت داشته باشند و درواقع مطلبی نیست که اینها بخواهند مرأت و آینه آن مطلب قرار بگیرند، بلکه یک مسائلی به نفس همین حروف ایجاد می شود، مانند ایجادیه که در باب عقود و معاملات و ایقاعات ملاحظه می کنید. در عقود و ایقاعات، به نفس آن عقد یا ایقاع، زوجیت تحقق پیدا می کند، بعد ما لم تکن، طلاق تحقق پیدا می کند بعد ما لم یکن، ملکیت تحقق پیدا می کند، بعد از آنکه وجود نداشت یا در باب صیغه امر و نهی، هیئت «افعل» و «لا تفعل»، به دنبال هیئت «افعل»، و خوب تحقق پیدا می کند، بعد از آنکه وجوبی تحقق نداشت و به دنبال هیئت «لا تفعل»، حرمت تحقق پیدا می کند بعد از آنکه حرمت متحقق نبود.

در باب حروف هم ما یک سری حروف اینطوری داریم، مثل حرف تأکید، حرفی را که انسان برای تأکید می آورد. یک وقت شما می گوئید: «زید قائم» یک وقت می گوئید: «زید لقائم» لام تأکید می آورید. آیا اینجایی که لام تأکید می آورید، با آنجایی که فاقد لام تأکید است، از نظر واقعیت فرقی وجود دارد؟ واقعیت این است که زید اتصاف به قیام دارد. بین زید و بین قیام رابطه وصفی وجود دارد. شما در مقام اخبار یک وقت می گوئید: «زید قائم» یک وقت روی اغراضی که در باب تأکید وجود دارد که تأکید در یک مواضع خاصی است و با یک اغراض و اهداف خاصه تأکید تحقق پیدا می کند، می گوئید: «زید لقائم» یا «انّ زید لقائم» یا «انّ» را هم می آورید که آن هم از حروف است، منتها حروف مشابه بالفعل تعبیر می کردند، اما ذاتش ذات حرفی است. اینجا بین «زید قائم» و «زید لقائم»

و«ان زيدا لقائم» از نظر واقعیت هیچ فرقی وجود ندارد، فقط بین زید و قیام ارتباط وصفی وجود دارد. پس این حروف چه نقشی دارند؟ این حروف نقششان این است که به نفس همین حرف که وضع للتأکید، تأکید را ایجاد می کنید، تأکید و تثبیت خبر، تأیید خبر، ایجاد می شود، خود حرف، موجد تأکید است «سبب لتحقق التأکید لا انه حاک»، حکایت از چیزی نمی کند، چون واقعیت که در این مثالهای مختلف فرقی ندارد، واقعیت یکسان است.

لذا تعبیر می کنیم به این که حروف تأکید، حروف ایجادیه هستند، یعنی به نفس همین حرف تأکید تحقق پیدا می کند یا مثلاً هر حرفی که دلالت بر قسم می کند، مثل واو قسم و مثل باء و مثل تاء که اینها دلالت بر قسم می کنند، مثل کلام امیر المؤمنین مثلاً «فزت و ربّ الکعبه».

آیا این حروف قسم حکایت از یک واقعیتی می کنند؟ آیا این حاکی از یک واقعیت چهارم است؟ به قول مرحوم محقق کمپانی که واقعیت چهارم تعبیر می فرمودند یا این که شما به نفس همین حرف، آن هم به اعتبار این که واضح، وضع کرده این حرف را برای ایجاد قسم، مثل این که واضح «بعث» را وضع کرده برای ایجاد بیع، شما به کلمه سلام نمی توانید ایجاد بیع بکنید، «بعث» برای ایجاد بیع وضع شده، اما حالا که «بعث» وضع شد، معنایش این نیست که قبل از «بعث» یک مسأله ای بوده و این حکایت از او می کند، «وضع لانشاء البیع، وضع لایجاد الملکیه». این حروف قسم هم «وضعت لذلك» برای این وضع شده که شما به آن قسم بخورید.

یک وقت یک خبری را می دهید، از شما می پذیرند. یک وقت می بینید اگر قسم نخورید، نمی پذیرند، می گویند: «و الله جاء زید من السفر» اگر شما قسم بخورید یا نخورید، این «مجيء زید من السفر» واقعیتی است که تغییر نمی کند، چه شما قسم بخورید «جاء زید من السفر» و چه قسم نخورید «جاء زید من السفر»، واقعیتش، همان «مجيء زید من السفر» است، منتها به لحاظ این که مثلاً گاهی فکر می کنید که اگر قسم نخورید، این حرف مورد قبول واقع نمی شود، از باب مثال، چون دواعی قسم هم مختلف است، یکی از دواعی اش این است که انسان فکر می کند اگر بدون قسم این خبر را بدهد، چه بسا پذیرفته نشود، مستمع نپذیرد، لذا می گویند: «و الله جاء زید من السفر» و همینطور دواعی دیگری که در باب قسم وجود دارد. لذا حروف قسم هم، حروف ایجادیه هستند، یعنی واضح اینها را وضع کرده برای این که به توسط اینها قسم تحقق پیدا بکند و قسم وجود پیدا بکند.

مثلاً «یا» حرف ندا، شما می گویند: «یا» برای نداست. حالا که کلمه «یا» را استعمال می کنید و می گویند: «یا زید» با این کلمه «یا» که شما از یک واقعیتی خبر نمی دهید، شما با همین کلمه «یا»، ندا را محقق می کنید، و زید را به عنوان منادا موصوف می کنید. لذا کلمه ندا هم برای ایجاد ندا وضع شده است. برای تحقق بخشیدن به حقیقت ندا، اما به عنوان ایجاد، نه به عنوان حکایت و اخبار از یک واقعیتی. لذا در باب حروف ما به این سنخ از حروف هم برخورد می کنیم که از آنها باید روی قاعده

تعبیر بکنیم به حروف ایجابیه کما این که از آن سری اول، تعبیر بکنیم به حروف حاکیه که حکایت از واقعیت و یک امر محقق در خارج می کند.

کیفیت وضع در حروف حاکیه

اشاره

اینجا چند مطلب برای تکمیل بحث وجود دارد که آنها را بررسی می کنیم تا جهات مسأله روشن شود. یکی این که در حروف حاکیه مثل «من» و «الی» و «فی» و امثال ذلک، شما کیفیت وضع را بالاخره چطوری می دانید؟ آیا همانطوری که مشهور قائل شدند به این که وضع عام و موضوع له خاص است، مسأله را می پذیرید یا به آن طوری که مرحوم آخوند(ره) معتقد شدند که وضع را عام گرفتند و موضوع له را هم عام گرفتند؟ اگر حرف مشهور پذیرفته شد، آن اشکالهای مهمی که مرحوم آخوند(ره) به حرف مشهور می کردند که از جمله این بود که شما خصوصیتی که در موضوع له اخذ کردید، آیا خصوصیت خارجی است یا خصوصیت ذهنی و اشکالاتی که در این دو جهت ایشان داشتند، این اشکالات را چطوری جواب می دهید؟ پس شما کدام یکی از اینها را انتخاب کردید؟ آیا وضع عام و موضوع له عام را انتخاب می کنید که نتیجتاً همان حرف آخوند(ره) است یا وضع عام و موضوع له خاص که حرف مشهور است؟ که در آن صورت با اشکال مرحوم آخوند(ره) در این رابطه، مواجه خواهید شد.

وضع عام و موضوع له خاص به این صورتی که مطرح است که یک عامی داشته باشیم یعنی یک ماهیت کلیه، یک طبیعت کلیه و این ماهیت، دارای مصادیق و افراد و خصوصیات باشد، بطوری که واضع در مقام وضع، آن ماهیت کلیه را دیده باشد، لکن لفظ را برای مصادیق و افراد این ماهیت وضع کرده باشد، مسأله در ما نحن فیه، به این سنخ نیست و اگر نظرتان باشد، ما حتی در تصویر اقسام وضع اصلاً ترجیح دادیم که وضع عام و موضوع له خاص شاید مستحیل باشد، به آن صورتی که ما در تصویر اقسام وضع ذکر کردیم، ما نحن فیه به این صورت نیست از جهات مختلف.

واقعیت عنوان و معنوی در معانی حرفیه

یک جهت این است که همانطوری که در کلام مرحوم محقق کمپانی ملاحظه کردید این وجودات واقعیه در معانی حرفیه این طور نیست که اینها یک ماهیتی داشته باشند، یعنی مثل زید و عمرو و بکر و خالد نیست که یک ماهیتی دارد به نام انسان، و این ماهیت گاهی در ذهن تحقق پیدا می کند و گاهی در خارج تحقق پیدا می کند و وجودات خارجی اش هم عبارت از همین افرادی هستند که در خارج وجود دارد. مسأله در ما نحن فیه این سبک نیست. مسأله، مسأله عنوان و معنوی است همانطوری که ایشان تعبیر کردند و شاهدش را هم عرض می کنیم، یعنی واضع وقتی که می خواسته است مثلاً کلمه «من» را برای این واقعیات اضافه ابتدایه، وضع بکند، واضع آمده یک

نسبه الابتداء را در نظر گرفته، يك اضافه الابتداء را در نظر گرفته، اما اين اضافه الابتداء مثل انسان نيست. براي اين كه اضافه الابتداء و نسبه الابتداء را اگر شما بخواهيد به حمل شايع، حقيقت نسبت را از آن سلب كنيد، هيچ مانعي ندارد، شما مي توانيد بگوييد: «النسبه ليست بنسبه واقعيه» براي اين كه مفهوم نسبت يك عنواني بيش نيست، فقط عنوان براي اين نسبتهاي خارجيه است و شاهدش اين است كه اين نسبتهاي خارجيه متقوم به طرفين است و در تمام مراحل نياز به طرفين دارد، اما خود مفهوم نسبت چه نيازي به طرفين دارد؟ من كه الان كلمه نسبت را استعمال مي كنم و شما هم معنای نسبت را تصور مي كنيد، آيا منتسبيني در ذهن شما مطرح است؟ آيا طرفيني در ذهن شما تصور مي شود؟ منفي بودن جواب براي اين است كه خود مفهوم نسبت «ليس بنسبه حقيقيه»، مفهوم الابتداء «ليس بابتداء حقيقيه»، براي اين كه ابتداء، دو طرف لازم دارد. ابتدا نمي شود بدون ملاحظه دو طرف، واقعي داشته باشد، درحالي كه شما وقتي كه كلمه الابتداء و نسبت را ملاحظه مي كنيد، اضافه و ارتباط را ملاحظه مي كنيد، هيچ مسأله طرفيني در ذهن شما انتقاش پيدا نمي كند، براي اين است كه مفهوم ارتباط، «ليس بارتباط»، مفهوم اضافه «خارج عن حقيقيه الاضافه»، مفهوم الابتداء «خارج عن حقيقيه الابتداء». براي اين كه خصوصيات ابتدا در آن وجود ندارد. مشخصات ابتدا در آن تحقق ندارد.

لذا مجبوريم كه مسأله را از عام و خاص بيرون ببريم و به صورت عنوان و معنون پياده بكنيم، مثل همان عنواني كه آن روز عرض كرديم، اين عنوان «المجتمعون مثلاً- في هذه المجلس» چنين عنواني كه مرآه براي شماسست، اما فقط به صورت عنواني، نه به صورت اين كه ماهيت شما باشد و حقيقت شما را اين عنوان باز گو كند. فقط نفس يك عنواني است كه حكاييت از اين افرادی كه در اين مجلس مجتمعند دارد. به همين مقدار. واضح هم در مقام وضع، چاره اي غير از اين نداشته بالاخره بايد يك چيزي را تصور بكنند، در مقام وضع، يك معنایی را بايد متصور خودش قرار بدهد، اين عنوان «النسبه الابتدائيه» در معنای «من» مورد ملاحظه اش واقع شده، اما لفظ را براي اين «النسبه الابتدائيه» وضع نكرده، بلكه لفظ را براي معنونات اين عنوان، براي آن ابتداهاي واقعي، ابتداء از بصره، ابتداء از منزل، ابتداء از كتاب، ابتداء از امور ديگري كه با حقيقت ابتداء سروكار پيدا مي كند، وضع کرده است.

پس از يك نظر اين با مسأله وضع عام و موضوع له خاص فرق مي كند، اصلاً آن عنوان را ما نمي توانيم در اينجا پياده كنيم.

آن حرف هم در ذهنتان نرود كه پس چرا در اقسام وضع هيچ ذكري از اين مسأله به وجود نيامد.

حالا كه در بحث حروف وارد شدیم، شما اين را هم مي خواهيد يك قسم خاصي نامگذاري بكنيد كه گاهي مسأله عام و خاص، به آن صورت مطرح نيست.

لكن چيز ديگري مطرح است كه از آن تعبير به عنوان و معنون مي شود كه عنوان واحد است

لکن معنونات متعدد است. لذا این هم سنخ عام و خاص است و هم مغایر با عام و خاص است به این صورت. پس ما مسأله وضع را در باب حروف حاکیه به این صورت مطرح می کنیم.

دفع اشکال مرحوم آخوند(ره)

ولی این معنا فرار از اشکال مرحوم محقق خراسانی(ره) را ایجاب نمی کند، یعنی اشکال ایشان روی همین فرضی هم که ما ذکر می کنیم به قوت خودش باقی است. آن اشکال این بود که شما اسمش را افراد مثلا نگذارید، اسمش را معنونات خاصه بگذارید، آیا این خصوصیتی که در معنونات و در موضوع له شما نقش دارد، خصوصیت ذهنیه است یا خصوصیت خارجیه؟ ما ناچاریم در جواب بگوییم: خصوصیت خارجیه. اصلا بحثی از خصوصیت ذهنیه که با لحاظ و تصور، خصوصیت ذهنیه مطرح می شود، نیست، اصلا به آن وادی نمی رویم. بحث در همان خصوصیات واقعیه و خصوصیات خارجیه است. وقتی که ما این مطلب را مطرح می کنیم، اینجا است که مسأله اشکال مرحوم آخوند(ره) پیش می آید که ایشان می فرماید: در «سر من البصره الی الکوفه» که به عنوان کلی و به عنوان امر مطرح است، اینجا موضوع له چیست؟ مستعمل فیه چیست؟ آن خصوصیتی که اینجا کلمه «من» دلالت بر او می کند، آن خصوصیت عبارت از چیست؟ اگر بخواهیم یک اشکال دیگری هم ضمیمه به این اشکال بکنیم که با اشکال مرحوم آخوند(ره) روی هم رفته دوتا اشکال می شود.

اشکال را روی حرفهای خودمان اینطوری پیاده اش بکنید، بگویید: شما گفتید که حروف یا حاکیه است یا ایجادیه. در «سر من البصره الی الکوفه» مسأله چطوری است؟ «من» ایجادیه است یا حاکی است؟ کدام یک از این دو است؟ اگر بگویید: ایجادیه است که خوب، وجدان مکذّب این معناست. «من» در «سر من البصره الی الکوفه» چه چیز را ایجاد می کند؟ اگر بگویید: حاکی است. از چه حکایت می کند؟ هنوز که سیری واقع نشده، هنوز که مکلف، مأمور به را در خارج انجام نداده، امر قبل از تحقق المأمور به است. فی عالم الامر که می گوید: «سر من البصره الی الکوفه» این حکایت از چه می کند؟ در «سرت من البصره الی الکوفه» حکایت از یک واقعیت خارجی می کرد که سیر تحقق پیدا کرده بود، اما در «سر من البصره الی الکوفه» از چه حکایت می کند و دلیل بر کدام واقعیت است؟ هنوز واقعیتی تحقق پیدا نکرده، سیری تحقق پیدا نکرده است.

اشکال دیگر هم مسأله کلیت و جزئیت است که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: «سر من البصره الی الکوفه» به لحاظ این که مأمور به است و مأمور به حتما باید یک امر کلی باشد، امر جزئی خارجی نمی تواند مأمور به باشد، برای این که جزئی خارجی تا وجود پیدا نکند، جزئی خارجی نیست و بعد الوجود هم که معنا ندارد امر به آن متعلق بشود، چون تحصیل حاصل است. لذا آن چه در دائره امر و مأمور به، قرار می گیرد باید عنوان کلیت داشته باشد و نمی تواند جزئیت داشته باشد. چطور شما در

باب معنای «من» می گویند: موضوع له آن، معنونات خاصه و واقعیات خارجیه است؟ آیا در «سر من البصره الی الکوفه» مجاز در استعمالی در کار است؟ آیا کسی می تواند تفوه به این معنا بکند که در «سر من البصره الی الکوفه» استعمال «من» مجازا تحقق پیدا کرده است؟ اگر مجاز نیست شما اینجا با معنای جزئی «من» کلیت در مقام امر را درست می کنید؟ این یک مسئله مهمی است که در اینجا مطرح است که این مشکل اگر ان شاء الله حل بشود دیگر تقسیم حروف به حاکیه و ایجادیه، تقسیم صحیح قابل قبولی خواهد بود و دیگر اشکالی به آن توجه پیدا نمی کند.

راه حل در باب معنای حروف

برای حل این مشکل دو راه ذکر شده است، لکن راه سومی به نظر می رسد که آن راه سوم شاید بهتر از این دو راهی باشد که در مقام حل این اشکال مطرح است.

یک راه حل این است که کسی بگوید: ما آن مقداری که در معنای «من» گفتیم که «من» یک واقعیتی است که تابع طرفین است و اندکاک در دو طرف دارد، یعنی «من» از خودش چیزی ندارد.

«من» فانی در سیر و بصره است. ببینید دو طرف «من» چیست؟ اگر دو طرف «من» جزئی خارجی باشد و دو واقعیت فردی خارجی باشد، لازمه تبعیت معنای «من»، این است که آن هم جزئی خارجی و جزئی واقعی باشد. اما اگر مسأله را به صورت کلی مطرح کردیم و کلمه مثلاً «من» و «فی» و امثال ذلک را بکار بردیم، یک وقت می گوئیم: «زید فی الدار»، دار جزئی و زید هم جزئی است، این ظرفیت هم، یک ظرفیت جزئی خارجیه مضافه به زید و دار است. اگر قضیه را به صورت کلی مطرح کردیم و گفتیم: «کل علماء البلد، کل علماء الحوزه فی المدرسه الفیضیه»، آیا این جا هم باید یک مصداق باشد؟ اینجا هم باید یک فرد در کار باشد؟ یا این که اینجا چون یک طرفش «کل علماء البلد» است و «کل علماء الحوزه» مثلاً بیش از چند هزار نفر هستند، ما یک کلمه «فی» استعمال کردیم، آیا اینجا ظرفیتی که ملاحظه می شود باز باید همان ظرفیت «زید فی الدار» ملاحظه بشود، یعنی یک طرفش هم یک مصداق باشد، یا ظرفیتی که اینجا ملاحظه می شود بر حسب کثرت علمای حوزه و علمای بلد، هزارها ظرفیت است. اما کلمه «فی» یک کلمه است، اینطور نیست که بگوئیم: اینجا کلمه «فی» به جای هر عالمی تکرر و تعدد دارد، یک استعمال است و هیچ فرقی نمی کند بین «زید فی الدار» با «کل علماء الحوزه فی المدرسه الفیضیه» از نظر کلمه «فی» و استعمال کلمه «فی» هیچ فرقی نیست.

لذا گفته شده که ما در حروف حاکیه مثل «من» و «الی» و امثال ذلک مخصوصاً در رابطه با اشکال مرحوم آخوند(ره)، نمی گوئیم که حتماً باید یک خصوصیت خارجیه در کار باشد، بلکه معنای تبعیت را مطرح می کنیم و این تابع طرفین است. اگر طرفین کلی باشد، آن هم کلی است، اگر طرفین جزئی باشد آن هم جزئی است، لذا در «سر من البصره الی الکوفه» چه مانعی دارد که ما کلیت را قائل

بشویم به لحاظ این که داخل در متعلق امر است و همانطوری که سیر کلیت دارد «من» هم به تبع سیر عنوان کلیت پیدا کند؟

از این راه، اشکالی را که مرحوم آخوند(ره) مطرح کردند را می توان حل کرد و جواب داد. اما آن اشکالی که ما اضافه کردیم که عبارت از مسأله حکایت بود، در مسأله «سر من البصره الی الکوفه» که این از چه چیزی حکایت می کند؟ هنوز چیزی تحقق پیدا نکرده، هنوز سیری در خارج محقق نشده است. این اشکال برای بعد می ماند.

پرسش

۱ - معانی حروف حاکیه و حروف ایجاده را بیان کنید.

۲ - کیفیت وضع در حروف حاکیه چگونه است؟

۳ - واقعیت عنوان و معنوی در معانی حرفیه چیست؟

۴ - اشکال مرحوم آخوند(ره) و بهترین راه حل در باب معنای حروف را شرح دهید.

ص: ۴۳۴

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جواب امام «ره» از اشكال مرحوم آخوند(ره) در معانی حروف

عمده اشكال مرحوم آخوند(ره) در كفایه در مثال «سر من البصره الى الكوفه» بود که دو اشكال وجود داشت: یکی این که هنوز سیری واقع نشده، مقام، مقام امر و حکم است، لفظ «من» از چه حکایت می کند؟ اشكال دوم این بود که اینجا به لحاظ وقوعش در متعلق امر، کلیت دارد و با خصوصیت موضوع له سازگار نیست. گفتیم: دو جواب داده شده است که یک جواب را دیروز عرض کردیم.

یک جواب هم از کلام سیدنا الاستاد الاعظم الامام (مد ظله) استفاده می شود و آن این است که روی همان مبنایی که در وضع عام، موضوع له خاص، گفته شد که لازمه آن، تعدد معانی است، هر فردی به عنوان یک معنا و یک موضوع له لفظ مطرح است، یعنی از قبیل مشترک لفظی است، منتها فرقی که با مشترکات لفظیه دیگر دارد، در دو جهت است: یکی این که در مشترکات لفظیه، تعدد وضع در کار است، یعنی چند مرتبه واضع لفظ «عین» را وضع کرده، در یک جلسه مثلا لفظ عین را برای عین باکیه وضع کرده، در جلسه دیگر، برای عین جاریه وضع کرده، و هکذا، تعدد وضع در کار است، و از طرفی هم، معانی در مشترکات لفظیه تقریبا معدود و محصور است، لفظ، مشترک لفظی بین دو یا سه معناست، تا برسد به کلمه عین که مشترک لفظی بین مثلا هفتاد معنا است. اما در مسأله

وضع عام و موضوع له خاص، اولاً- تعدد وضع در کار نیست؛ به یک وضع، واضع لفظ را در برابر معانی متعدد، وضع کرده است. معانی چه مقدار تعدد دارد؟ به اندازه تعداد افراد این عام که هرچه عام، افراد بیشتر داشته باشد، معنای موضوع له متعدّدتر است. اگر یک میلیون فرد داشته باشد، یک میلیون معنای موضوع له مطرح است. برای این که ما که می‌گوییم: موضوع له خاص است، بین این خصوصیات تباین و مغایرت است و لفظ هم برای خصوصیات وضع شده و خصوصیات هم متغایر و متباین است، لذا لازمه التزام به وضع عام، موضوع له خاص، التزام به یک اشتراک لفظی به این کیفیت است که «وضعه واحد و موضوع له متعدد» و تعددش هم الی ما شاء الله، به اندازه تعداد افراد عام و تکرار افراد عام است.

روی این مبنا استفاده می‌شود که چه مانعی دارد ما در «سر من البصره الی الکوفه» به لحاظ این که یک معنای کلی است بگوییم: لفظ «من» در معانی متعدده استعمال شده است؟ البته اینجا تعددش به تعدد افراد عام نیست، چون یک طرفش سیر و یک طرفش بصره است، هر مقداری که در اینجا تعدد تصویر می‌شود بگوییم: لفظ «من» در معنای متعدد استعمال شده است.

عدم جواز استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد

اگر کسی بگوید که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد جایز نیست و بلکه مستحیل است. می‌فرمایند: در جواب می‌گوییم: اولاً- استحاله را قبول نداریم، این بحث را ان شاء الله در آتیۀ نزدیک مطرح می‌کنیم، بینیم آنطوری که مرحوم آخوند(ره) در کفایه فرمودند که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد محال است، آیا واقعیت مسأله اینطور است یا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا محال نیست؟ اولاً: ما این را قبول نداریم، در موارد مختلف مشترک لفظی را نمی‌پذیریم و بر فرضی هم که بپذیریم و در مثل کلمۀ عین قبول کنیم، می‌فرمایند: این محالیت را در آنجایی می‌پذیریم که مشترک دارای یک معنای استقلالی باشد، مثل کلمۀ عین که هر یک از معانی عین به لحاظ این که عین «اسم من الاسماء»، معنایش استقلال دارد، عین باکیه معنی مستقل، عین جاریه معنی مستقل، اما در اینجایی که مسأله، مسأله تبعیت است و یک معنای تبعی درباره کلمۀ «من» و «الی» مطرح است هیچ مانعی ندارد که به تبع، پنجاه معنا اراده شده باشد و هیچ گونه استحاله ای در اینجا پیش نمی‌آید.

خلاصۀ جواب امام بزرگوار در این رابطه، با این که مقرر هم خوب مسأله را بیان نکرده، این است که مانعی ندارد در «سر من البصره الی الکوفه» کلیتی قائل بشویم، کلیت در محدوده سیر و بصره و بگوییم که لفظ «من» در محدوده آن کلی، اگر پنجاه فرد داشته باشد، در همه استعمال شده و بین «سر من البصره الی الکوفه» و «سرت من البصره الی الکوفه» همین فرق وجود دارد که در «سرت من البصره الی الکوفه» «من» تنها در یک معنا استعمال شده، اما در «سر من البصره الی الکوفه» در

معانی متعدد استعمال شده و هیچ محذوری در کار نمی آید و لازمه اش هم این نیست که ما بین این دو فرقی قائل بشویم. آنهایی که استعمال لفظ مشترک را در اکثر از معنا تجویز می کنند، آیا فرق است بین آنجایی که کلمه عین در یک معنا استعمال بشود، یا در چند معنا؟ اگر کسی قائل به جواز شد، از نظر استعمال، هیچ فرقی وجود ندارد.

پس اگر شما وضع را عام گرفتید، یعنی یک وضع، اگر موضوع له را خاص گرفتید، یعنی صدها موضوع له. به یک وضع، صدها موضوع له درست کرده است. اگر غیر از این تصور بکنید یا باید انسان باشد یا زید باشد، این برزخ بین این دو است. لذا ما آنجا قائل به استحاله می شدیم علی خلاف المشهور، می گفتیم: از دریچه عام نمی شود خصوصیات را کسی ملاحظه بکند، بین عام و بین خصوصیات، تباین است. چطور می شود انسان از دریچه عام خصوصیات را ببیند؟ روی این مبنا قائل به استحاله شدیم. اما آنهایی که قائل به استحاله نیستند می گویند: هیچ مانعی ندارد که یک معنای کلی را در نظر بگیرد اما لفظ را برای معنای کلی وضع نمی کند، برای تمام افراد با خصوصیاتشان، زید با خصوصیت، عمرو با خصوصیت، بکر با خصوصیت، اینها همه موضوع له هستند و افراد هم با توجه به خصوصیاتشان مابین هستند. همانطوری که مکرر عرض کردم؛ شما اگر قضیه حملیه بخواهید بین زید و عمرو تشکیل بدهید بگویید: «زید عمرو» این قضیه باطل است، درحالی که هر دو مصداق انسان هستند و ماهیتشان هم واحد است، اما «زید عمرو» غلط است، برای این که زید معنایش فقط انسان نیست، انسان با خصوصیات زیدی، عمرو هم انسان با خصوصیات عمروی است. انسان با خصوصیات زیدی نمی تواند با انسان با خصوصیات عمروی اتحاد داشته باشد. لذا این قضیه حملیه وجدانا، ارتکازا باطل است. اگر کسی گفت: «زید عمرو هل هذه قضیه صادقه ام کاذبه؟» شما وجدانا می گوید: این دروغ است. این بیان امام بزرگوار بود.

دیروز عرض کردم یک نکته ای در این جا وجود دارد، که چه برای مرحوم آخوند(ره) که اصل اشکال را مطرح کرده و چه برای آنهایی که در مقام جواب از ایشان برآمده اند، این نکته مغفول عنه واقع شده است. من ندیدم کسی توجه به این نکته کرده باشد. با توجه به این نکته مسأله برای ما کاملا حل می شود و اشکال برطرف می شود، دیگر نیازی به حرفهایی که در مقام جواب ذکر شده باقی نمی ماند.

فرق کلی و جزئی خارجی

این که مرحوم آخوند(ره) می فرماید: «سرت من البصره الی الکوفه» را قبول داریم که جزئی خارجی است، اما «سرت من البصره الی الکوفه» کلی است. می خواهیم ببینیم این کلی یعنی چه؟ چطور «سرت من البصره الی الکوفه» کلی است و «سرت من البصره الی الکوفه» جزئی است؟

کلیتی را که در کلام ایشان فرض شده، باید اینطور توجیه کنیم که وقتی انسان در مقام عمل، از

محلی حرکت می کند و به محل دیگر سیرش منتهی می شود، این سیر خارجی خصوصیات دارد.

اولاً: این سیر در زمان معینی واقع شده است. ثانیاً: از محل معینی، مثلاً اگر قم به تهران دو راه داشته باشد که دارد، وقتی که انسان حرکت می کند، به تهران می رود، طبعاً از یک جاده این حرکت تحقق پیدا می کند و فرض کنید وسیله حرکت هم در حرکت خارجی مشخص است که ایشان با اتومبیل رفته، با ماشین سواری رفته، با اسب و الاغ رفته، اینها همه مشخص است. آنجایی که انسان در مقام اخبار برمی آید، قبل از آنکه این خبر تحقق پیدا بکند، یک حرکت خارجی مشخصه من حیث الزمان، من حیث الطریق، من حیث الجاده و من جهات آخری، در خارج تحقق پیدا کرده است، برای این که یک حرکت نمی شود از نظر زمان و از نظر جاده و از نظر مرکب، تعدد داشته باشد، از جهات مختلف دیگر تعدد داشته باشد. وقتی که مولا می گوید: «سر من البصره الی الکوفه» مسأله کلی است.

می گوید: از قم به تهران برو، اما آیا می گوید: فی زمان کذا؟ از کدام جاده برو؟ تنها برو یا با رفیق برو؟ با فلان مرکب برو؟ کلیتی که در «سر من البصره الی الکوفه» در مقابل «سرت من البصره الی الکوفه» ملاحظه می کنیم، این است. شما می گوید: مولا- گفته: حرکت کن از قم به تهران، اما نگفته: از جاده قدیم یا جدید، در زمان کذا با مصاحبت زید و عمرو و با فلان مرکب، این یک معنای کلی است، به هر مصداقی شما این را امتثال بکنید، امتثال و موافقت مولا حاصل می شود.

پس فرقی که بین مقام انشاء و مقام اخبار وجود دارد، این است که در مقام اخبار، حکایت از یک امر محقق خارجی می کند، آن امر محقق خارجی، همه چیزش مشخص است، اما در مقام انشاء، مسأله کلیت دارد، دیگر زمان و خصوصیات دیگر، در «سر من البصره الی الکوفه» ملاحظه نمی شود.

آیا کلیت و جزئیتی که ما بین «سرت من البصره الی الکوفه» و «سر من البصره الی الکوفه» ملاحظه می کنیم غیر از این است؟ اگر غیر از این است پس معنای کلی که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند چیست؟ چه کلیتی در «سر من البصره الی الکوفه» وجود دارد؟ و چه جزئیتی در «سرت من البصره الی الکوفه» وجود دارد؟ آیا شما جزئیت و کلیت را غیر از این معنا می توانید تصور بکنید یا جزئیت و کلیت به همین نحو است؟

آن نکته این است که آن واقعیتی را که ما گفتیم: کلمه «من» حکایت از آن واقعیت می کند، چیست؟ آن را بررسی کنیم. ما گفتیم: کلمه «من» حکایت از واقعیت می کند، آن واقعیتی که کلمه «من» حاکی از آن است چیست؟ شما می گوید: همانی که در «سرت من البصره الی الکوفه» است.

می گوئیم: کجای «سرت من البصره الی الکوفه» زمان را بر شما مشخص کرده است؟ کجای «سرت من البصره الی الکوفه» جاده را برای شما مشخص کرده است؟ کجای «سرت من البصره الی الکوفه» وسیله سیر را بر شما مشخص کرده است؟ واقعیتی که از شما صادر شده، همه اش مشخص است، اما «سرت من البصره الی الکوفه» آیا همه آن واقعیات را بر شما مشخص کرده است؟ یعنی زمان و جاده و وسیله را هم دلالت دارد؟ اگر دلالت دارد که ما چیزی از «سرت من البصره الی الکوفه» استفاده

نمی‌کنیم غیر از همین که مبدأ سیرش بصره و منتهاش کوفه بوده است. و اگر بگویید: جمله «سرت من البصره الی الکوفه» در مقام حکایت و اخبار ناقص است، یعنی معنای «من» را درست بیان نکرده، مثل این که از یک گوشه معنای «من»، پرده برداشته، اما گوشه دیگر که مسأله زمان یا جاده یا مثلاً وسیله حرکت است را مشخص نکرده است، پس حکایت «سرت من البصره الی الکوفه» ناقص است چون این مسائل را نگفته درحالی که واقعیت همه اینها را داشته است. اما در «سرت من البصره الی الکوفه» این مسائل مطرح نیست. آیا کلمه «من» در «سرت من البصره الی الکوفه» که مسلم در مقام حکایت است، حکایت ناقص را دلالت دارد، یعنی «من» در تمام معنای خودش استعمال نشده، آنچه را که باید «من» افاده بکند در «سرت من البصره الی الکوفه» افاده نکرده است؟ اگر کسی ملتزم به این معنا بشود خودش می‌داند که این حرف باطل است. وجدانا می‌داند که «سرت من البصره الی الکوفه» در مقام حکایت کمبودی ندارد. اینطور نیست که جزئی از معنای «من» در «سرت من البصره الی الکوفه» مطرح شده باشد.

پس به مرحوم آخوند(ره) عرض می‌کنیم شما اول «سرت من البصره الی الکوفه» را روشن کنید تا ما «سرت من البصره الی الکوفه» را برای شما روشن کنیم. شما می‌گویید: «سرت من البصره الی الکوفه» هیچ نقصی ندارد. در مقام حکایت و خبر درست کلمه «من» همان معنا و مفاد خودش را افاده می‌کند. اگر همان است، پس چرا زمان و جاده و وسیله سیر برای من و شما روشن نیست؟ چه کنیم؟ این ابهام را در «سرت من البصره الی الکوفه» چطور برطرف کنیم؟

حکایت حروف از واقعیات

این ابهام به این برطرف می‌شود، آن واقعیتی که ما می‌گوییم: کلمه «من» از آن حکایت می‌کند، عبارت از واقعیت مربوط به متعلقاتش است، یعنی کلمه «من»، واقعیت نسبت بین بصره و سیر را مشخص می‌کند، همین واقعیت، چون ما هزار واقعیت به این سبک داریم. شما اگر از منزل تا محل درس آمدید، آنجا هم یک واقعیت دیگری داریم و آن واقعیتی است که یک طرفش به منزل مربوط است و یک طرفش به حرکت شما ارتباط دارد. اگر شما به مطالعه کتاب، شروع کردید، واقعیت سومی تحقق دارد و آن نسبت ابتدائیه ای است که یک طرفش به کتاب و یک طرفش به مطالعه کتاب می‌خورد.

به عبارت روشن تر: در مسأله سیر و بصره، وقتی که شروع حرکت از بصره می‌شود «لنا واقعیه واحده»، نه این که ما چند واقعیت داریم؛ اگر زمان حرکت اول صبح باشد، یک واقعیت، اگر نیم ساعت بعد از آفتاب باشد، یک واقعیت دوم، اگر تنها حرکت کرده باشد، یک واقعیت سوم، اگر با ماشین سواری حرکت کرده باشد، یک واقعیت چهارم. «من» در رابطه با سیر و بصره، فقط یک واقعیت است و «هو شروع السیر من البصره»، اما این که این شروع خارجی شما در یک زمان

مخصوص واقع شده، آن زمان، دیگر به این واقعیت مربوط نیست. شروع خارجی شما از فلان جاده شده، این دیگر به آن واقعیت ارتباط ندارد. شما کتاب را از اول شروع به مطالعه کردید، این یک واقعیت است، اما این که این مطالعه تان ساعت هشت شب بوده ولو این که واقعا ساعت هشت شب شروع کردید، دیگر در این واقعیت نقشی ندارد. واقعیتی را که «من» در «سرت من البصره» دلالت دارد واقعیه واحده و آن این است که یک طرف اضافه به بصره دارد، یک طرفش هم اضافه به سیر دارد، اضافه به بصره دارد؛ قم و اصفهان را خارج می کند، جهات مختلف دیگر را خارج می کند، اگر اضافه به سیر دارد، مطالعه و خوردن و خوابیدن و مسائل مختلفه دیگری را که دارای ابتداء است، خارج می کند.

پس ما در مسأله «سرت من البصره الی الکوفه» به لحاظ این نکته، که «سرت من البصره الی الکوفه» گوشه ای از معنای «من» را نشان نمی دهد، «سرت من البصره الی الکوفه» تمام معنای «من» را برای شما مجسم می کند. چطور تمام معنای «من» را برای شما مجسم می کند؟ از کجا مسأله زمان و خصوصیات دیگر مطرح است؟ از اینجا کشف بکنید که زمان و خصوصیات دیگر اصلا در معنای «من» دخالت ندارد. آن واقعیتی که ما گفتیم: معنای «من» حاکی از آن واقعیت است، یعنی «من» ی که اضافه به بصره بشود و متعلق به سیر باشد، در مقابل واقعتهای دیگری که به جای بصره است و به جای سیر، مثل سایر افعال دیگری که مطرح است.

«سرت من البصره الی الکوفه» با توجه به این نکته معنای روشنی دارد، این از واقعیت خودش دارد خبر می دهد، این دارد می گوید: «ابتداء السیر من البصره» یک طرف قصه سیر است، یک طرف قصه هم بصره است و این «واقعیه واحده» هیچ گونه تعددی در آن مطرح نیست.

اگر ما «سرت من البصره الی الکوفه» را معنا کردیم آیا «سرت من البصره الی الکوفه» با «سرت من البصره الی الکوفه» فرق می کند؟ این جزئی و آن کلی است؟ چطور این جزئی است و آن کلی؟ هر دو یک واقعیت را دارد بیان می کند.

همان واقعیت مضافه به بصره و مرتبطه با سیر، همان طوری که در «سرت من البصره الی الکوفه» مطرح است، در «سرت من البصره الی الکوفه» هم همان واقعیت مطرح است. چه فرقی بین این دو هست که شما می گوئید: «سرت من البصره الی الکوفه» جزئی است لکن «سرت من البصره الی الکوفه» کلی است؟ نه! هر دو یک واقعیت است، منتها شما پا را فراتر گذاشتید از معنای «من» در «سرت من البصره الی الکوفه» والا اگر بر معنای «من» تکیه می کردید، هیچ فرقی بین «سرت من البصره الی الکوفه» و «سرت من البصره الی الکوفه» نمی توانید پیدا کنید.

(سؤال و پاسخ استاد): لازم نیست که اول در خارج تحقق پیدا کند، چه به صورت خبر و چه به صورت انشاء باشد، البته لازمه انشاء این است که هنوز تحقق خارجی پیدا نکرده باشد، لکن ما کاری به این که الان در خارج وجود پیدا کرده باشد نداریم.

این مثل اسامی است که شما استعمال می کنید. پس بگویید: اسامی در مقام استعمال در انشاء، با مقام استعمال در جملات خبریه دو معنا دارد، اینها باهم فرق می کنند. آیا اینطور است؟ اسم اگر در جمله خبریه استعمال بشود با اسمی که در جمله انشائیه به کار می رود، فرق می کند؟ ولو این که در جمله خبریه واقعیت خارجی پیدا کرده و در جمله انشائیه بعدا می خواهد در خارج تحقق پیدا بکند، این فرق، فرق بین انشاء و خبر است، نه فرق بین اسم در دو حال، اسم در دو حال یک معنا دارد. آیا کسی تفوه به این مطلب کرده که اسم در جمله خبریه با معنایش در جمله انشائیه فرق می کند؟ اگر شما بگویید: «انی صلیت صلاه الظهر» این صلات معنایش با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فرق می کند، برای این که در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هنوز صلاتی تحقق پیدا نکرده، اما در «صلیت» نماز تحقق پیدا کرده است؟ «فرق» بین معنای صلات در «صلیت» و معنای صلات در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» آیا کسی می تواند چنین حرفی بزند؟

اسم در هر دو حال یک معنا دارد. در «من» هم همین خصوصیت وجود دارد. آن واقعیتی که کلمه «من» در «سرت من البصره الی الکوفه» و «سر من البصره الی الکوفه» دلالت می کند، اضافه و ارتباط بین سیر و بصره است. بیشتر از این در معنای «من» مطرح نیست، و اگر بخواهیم بیشتر از این بگوییم، باید بگوییم: «سرت من البصره الی الکوفه» ناقص است، معنای «من» را «سرت من البصره الی الکوفه» درست دلالت نکرده است.

اگر این راهی را که به نظر می رسد، طی کنید، اصلا جا برای اشکال مرحوم آخوند(ره) باقی نمی ماند و نیازی به آن دو جوابی که از ایشان داده شده است نیست که هر دو جواب مسأله کلیت را پذیرفته اند، منتها یکی کلیت را به عنوان تبعیت «من» حل کرده و امام بزرگوار، کلیت را به عنوان این که لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد استعمال شده، پذیرفته اند. نیازی به این حرفها و این مسائل نیست. مسأله، اضافه خاصه است، این اضافه خاصه، هم در جمله خبریه و هم در جمله انشائیه محفوظ است بدون این که کمترین فرقی بین این دو در کار باشد. تا اینجا به نظر ما دیگر بحث در باب حروف کافی است. لکن مسائلی در رابطه با جمل انشائیه و خبریه و اصل مسأله جمل مطرح است، که چون فوایدش زیاد است ان شاء الله فردا آنها را مطرح می کنیم.

پرسش

۱ - اشکال عمده مرحوم آخوند(ره) بر استعمال حروف را بیان کنید.

۲ - عدم جواز استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد به خاطر چیست؟

۳ - فرق کلی و جزئی خارجی از نظر مرحوم آخوند(ره) چه می باشد؟

۴ - تشابه انشاء و جملات خبریه در مقام استعمال را توضیح دهید.

مباحث قضايا

اشاره

ص: ۴۴۳

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نتیجه بحث در باب حروف

نتیجه بحث در باب حروف عبارت از این شد که اولاً «الحروف علی قسمین» یک قسم که اکثریت حروف را تشکیل می دهند، حروف حاکیه است، قسم دیگر حروف ایجادیه هستند و فرق بین اینها را عرض کردیم. در حروف حاکیه واقعیت تحقق دارد، چه این واقعیت به صورت حکایت و جمله خبریه باشد و چه به صورت امر باشد. در مقام حکایت هم چه به صورت فعل ماضی باشد که از گذشته حکایت می کند و چه به صورت فعل مستقبل باشد که از آینده حکایت می کند، درحالی که هنوز آینده ای تحقق پیدا نکرده است، ولی از واقعیت و حقیقت اخبار می کند، فرقی بین اینها وجود ندارد. اما در حروف ایجادیه واقعیتی نیست که اینها حکایت از آن واقعیت بکنند، بلکه به نفس همین حروف، یک مسائلی ایجاد می شود و تحقق پیدا می کند، تأکید و ندا و قسم تحقق پیدا می کند. در حروف حاکیه مسأله کلی و مصادیق مطرح نیست، مسأله این نیست که ما یک معنای کلی داریم و یک ماهیت کلیه و لفظ را برای افراد و مصادیق این ماهیت وضع می کنیم. ثانیاً به نظر ما علی خلاف المشهور شبهه استحاله در آن تحقق دارد. شاید اصلاً یک قسم خاصی باشد و آن این است که واضح یک عنوانی را از روی اضطرار و ناچاری در نظر می گیرد، و لفظ را برای معنونات این عنوان وضع می کند، «عنوان النسبه الابتدائیة، الاضافه الابتدائیة الربط الابتدائیة»، اما برای معنونات این عنوان را

وضع می کند. ولی خود عنوان، معنای این معنونات نیست و جزء حقیقت این معنونات به حساب نمی آید اصلاً، فقط از باب این که چاره ای نداشته، چون نمی توانسته تک تک نسبت ابتدائیه بین بصره و سیر را، بین کتاب و مطالعه را، بین منزل و مدرسه را، بین غذا و خورنده غذا را، و هکذا ملاحظه کند، عنوانی برای اینها درست کرده است؛ «النسبه الابتدائیه، الاضافه الابتدائیه» و لفظ را برای معنونات این عنوان وضع کرده است، راهی برای واضح، غیر از این نبوده است.

لذا وضع به معنای این است که عنوان در نظر گرفته شده، اما برای آن عنوان وضع نشده، برای معنونات این عنوان وضع شده است، شبیه وضع عام و موضوع له خاص است بدون این که آن عنوان وضع عام و موضوع له خاص بر این منطبق بشود، در حروف حاکیه که اکثریت حروف هستند وضعشان به این کیفیت است.

در حروف ایجادیه هم تقریباً مسأله به همین نحو است، یعنی واضح وقتی که می خواسته مثلاً یای ندا یا واو قسم را وضع بکند، معنای قسم را در نظر می گیرد، لیکن لفظ را برای ایجاد قسم وضع می کند که وقتی کلمه ایجاد مطرح می شود، معنایش این است که گفت: «الوجود مساوق للجزئیه»، لا محاله مسأله جزئیت تحقق پیدا می کند. یعنی اینطور نیست که واو برای مفهوم ایجاد القسم وضع شده باشد، اگر برای این وضع شده باشد که معنای حرفی نیست، این یک عنوان اسمی است، معنای حرفی ولو در حروف ایجادیه، با معنای اسمی مغایرت دارد. اینطور نیست که حروف ایجادیه مثل «بعث» و «اشتریت» در یک معنای ایجادیه و انشائی اسمی شرکت داشته باشند.

به عبارت روشنتر؛ همان معنایی را که ما در رابطه با «من» گفتیم، که «من» را اگر مجرداً استعمال کنید، هیچ معنایی نمی تواند داشته باشد، واو قسم هم همینطور است، اگر آنرا به تنهایی استعمال کردید، لام تأکید را به تنهایی استعمال کردید، این معنای حرفی و این خصوصیت حتی در حروف ایجادیه، وجود دارد، ما یک سنخ از حروف را به نام حروف ایجادیه نامگذاری کردیم.

اگر در ردیف «بعث» و «انکحت» بگویید: همانطوری که آن یک معنای ایجادیه و انشائی دارد، واو قسم هم همینطور است، جواب می دهیم که نه اینطور نیست، شما اگر «بعث» ی انشائی را مجرداً استعمال کنید «له معنی»، اما واو قسم اگر به تنهایی هم استعمال بشود «لا معنی له». پس در حقیقت در خود معنای قسم، یک نوع تعلق وجود دارد، در معنای تأکید، یک نوع تعلق هست، در معنای ندا یک نوع تعلق وجود دارد، اما این حروف از چیزی، حکایت نمی کنند. وقتی که شما می گوئید: «و رب الکعبه» این واو از چیزی حکایت نمی کند، به نفس همین واو ایجاد قسم می کنید.

پس در این جهت که یک نوع تعلق است، در حروف ایجادیه هم این نوع تعلق وجود دارد، اما جنبه حکایت و واقعیتی که شما بخواهید مسأله را منطبق بر آن واقعیت بکنید، واقعیتی غیر از نفس این قسم و تأکید نداریم. چیز دیگری نیست که این تأکید انطباق بر او پیدا بکند و از آن حکایت کند.

لذا این مسأله تعلق، در مطلق حروف تحقق دارد، اما در یک قسمت به عنوان حکایت مطرح است و

در یک قسمت دیگر به عنوان ایجاد است. لذا نمی توانیم بگوییم که واو قسم را واضح برای مفهوم ایجاد قسم وضع کرده است. ایجاد قسم یک معنای اسمی و قابل تصور است. تا می گویم: ایجاد قسم، شما یک معنایی در ذهنتان می آید، همان معنای اسمی. برای معنای ایجاد قسم به عنوان معنای اسمی وضع نشده است، برای مصادیق ایجاد القسم وضع شده است، یعنی ایجاد القسم را کأنه در نظر گرفته و لفظ را برای مصادیق ایجاد القسم وضع کرده است، به این کیفیت که در حقیقت وضع حروف، دو نوع نمی شود، و خود ایجاد القسم هم مثل همان مفهوم نسبت و مفهوم ربط است، یعنی خودش «لیس بقسم»، خود کلمه ایجاد القسم و مفهوم ایجاد القسم، «لیس بقسم اصلاً».

پس به همان کیفیتی که در حروف حاکیه عنوان ربط ابتدائی و نسبت ابتدایی را در نظر گرفته و برای معنوناتش وضع کرده کأنه اینجا هم مسأله به همین کیفیت است، ایجاد القسم یک عنوانی است که حکایت می کند از قسمهای واقعی، که در قسمهای واقعی معنای تعلق و اضافه تحقق دارد و فقط فرقیشان در همین ایجاد بودن و حاکی بودن است که اینجا جنبه حکایت مطرح نیست، ولی در حروف حاکیه، حکایت از واقعیات و حقایق مطرح است. این خلاصه نتیجه بحث در باب حروف بود به این صورتی که مقدماتش را عرض کردیم.

تفاوت جمل انشائی و اخباریه در ادامه بحث حروف

در دنبال بحث حروف، مرحوم آخوند(ره) در کفایه فرقی بین جمل انشائی و جمل اخباریه ذکر کرده اند. ایشان مسأله را اینطور فرض کرده اند که گاهی ما یک جمله داریم که هم در مقام انشاء و هم در مقام اخبار استعمال می شود، مثل جمله «بعث داری» که گاهی در مقام حکایت از بیع قبلی به کار می رود، گاهی هم در مقام انشاء بیع در مقابل مشتری به کار می رود. مرحوم آخوند(ره) فرق بین «بعث» ی اخباری و «بعث» ی انشائی را بیان کرده اند. اما قبل از آنکه ما به این مسأله برسیم، عرض کردم مسأله قضایا دارای فواید و ثمرات زیادی است، از جمله در یکی از بحثهایی که ان شاء الله آینده مطرح می شود مسأله «صححه السلب فی مقابل صححه الحمل» است که از آن تعبیر به عدم صححه السلب می شود، آنجا این مسأله خیلی مورد نظر است و باید رویش بحث بشود. لذا این مسأله را ما اینجا ان شاء الله بررسی می کنیم و مرحوم آخوند(ره) آن را در آن مسأله و مسائل دیگر مطرح کرده اند.

تقسیم قضایای حملیه و اتحاد در آن

برای قضایای حملیه تقسیم معروفی شده است. گفته اند: ما دو نوع قضیه حملیه داریم: یک قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی و یک قضیه حملیه به حمل شایع صناعی داریم.

قضایای حملیه به حمل اولی ذاتی عبارت از قضایایی است که بین موضوع و محمول در قضیه

حمله اتحاد ماهوی باشد، یعنی اگر موضوع و محمول از نظر ماهیت یا از نظر جنس و فصل یکی شدند، این ملاک و معیار در حمل اولی ذاتی است. اینجا حمل اولی ذاتی دو شعبه پیدا می‌کند: یکی این که علاوه بر اتحاد ماهوی، اتحاد مفهومی هم داشته باشد. مقصود از کلمه مفهوم که در اینجا به کار می‌بریم چیست؟ مفهوم یعنی «ما يفهم من احدهما عين ما يفهم من الآخر» باشد، آن چیزی که شما از موضوع می‌فهمید و درک می‌کنید عین همان چیزی است که شما از محمول می‌فهمید و درک می‌کنید. نتیجه این می‌شود که در این قسم هم اتحاد من حیث الماهیه مطرح است و هم اتحاد من حیث المفهوم مطرح است. مثل این که شما گفتید: «الانسان انسان»، یا اگر انسان و بشر بگوییم: از نظر مفهوم هیچ فرقی ندارند، اگر گفتید: «الانسان بشر»، «البشر انسان»، اینها علاوه بر این که ماهیتشان واحد است، مفهومشان هم واحد است، «ما يفهم من الانسان عين ما يفهم من البشر و ما يفهم من البشر عين ما يفهم من الانسان»، بنابراین که بین اینها هیچگونه مغایرتی ولو فی عالم المفهوم وجود نداشته باشد.

اما یک قسم هم حمل اولی ذاتی داریم که در عین این که موضوع و محمول اتحاد من حیث الماهیه دارند، اما از نظر مفهوم بینشان اتحادی وجود ندارد، «ما يفهم من احدهما عين ما يفهم من الآخر» نیست، مثل این که اگر گفتید: «الانسان حیوان ناطق»، انسان و حیوان ناطق، ماهیتشان یکی است، اما از نظر مفهوم بینشان فرق است، ولو فرقتشان روی مسأله اجمال و تفصیل باشد. انسان، مفهوم اجمالی برای ماهیت انسان است، «حیوان ناطق» یک مفهوم تفصیلی برای انسان است. اما اینطور نیست که تا کلمه انسان را می‌شنویم حیوان ناطق در ذهنمان بیاید. کسی که منطقی نخوانده، حتی خود ما هم که آشنا هستیم اگر در غیر مواردی که بحثهای علمی مطرح است روزی هزاربار کلمه انسان را بشنویم، هیچ وقت «حیوان ناطق» در ذهنمان نمی‌آید. این دلیل بر این است که بین انسان و «حیوان ناطق» یک مغایرت مفهومی وجود دارد، یعنی اینطور نیست که «ما يفهم من احدهما عين ما يفهم من الآخر» باشد. از آن طرف قصه هم همینطور است، وقتی ما مسأله جنس و فصل را در منطقی مطرح می‌کنیم با کلمه «حیوان ناطق» خیلی سروکار پیدا می‌کنیم. اما اینطور نیست که هر کجا «حیوان ناطق» بشنویم فوری مسأله انسان در ذهن ما بیاید، بلکه ما حیوان ناطق را به عنوان یک جنس و فصل و مثال در باب منطقی مطرح می‌کنیم. بالاخره یک مغایرت مفهومی بین موضوع و محمول تحقق دارد، اما چون اتحاد ماهوی مطرح است این هم داخل در قضیه حمله به حمل اولی ذاتی است.

اتحاد دیگری که مطرح است، اتحاد من حیث الوجود است، اتحاد در مقام وجود و تحقق، ملاک در قضیه حمله به حمل شایع صناعی است، شما می‌گویید: «زید انسان»، این قضیه حمله به حمل شایع صناعی است. اولاً بین زید و انسان این معنا روشن است که اتحاد مفهومی وجود ندارد، «ما يفهم من زید غیر ما يفهم من انسان»، نه از کلمه زید انسان انتقال به انسان پیدا می‌کند و نه از کلمه

انسان انتقال به زید پیدا می کند، مغایرت مفهومی کاملاً روشن است. اما آنچه یک قدری ابهام دارد این است که آیا بین زید و انسان مغایرت ماهوی وجود دارد یا نه؟ اگر مغایرت ماهوی وجود نداشته باشد باید «زید انسان» هم حملش، حمل اولی ذاتی باشد، برای این که در حمل اولی ذاتی همان اتحاد ماهوی کفایت می کند، چه تغایر مفهومی داشته باشد یا نداشته باشد. زید و انسان از نظر ماهیت متغایرنند؟ برای این که زید عبارت از آن فرد مقید به خصوصیات فردیه است.

به عبارت روشن تر؛ یک وقت می گوئید: ماهیت انسان چیست؟ «حیوان ناطق»، اما یک وقت می گوئید: ماهیت زید چیست؟ ماهیت زید «حیوان ناطق» فقط نیست، ماهیت زید، حیوان ناطق مقید به خصوصیات شخصی و فردیه زید است. لذا زید و عمرو دو ماهیت متباین به تمام معنا دارند.

آنقدر متباین هستند که نه در مفهوم و نه در ماهیت و نه در وجود متحد نیستند، و لذا قضیه حملیه بین زید و عمرو را نمی توانید تشکیل بدهید و غلط است، برای این که هیچ یک از این عناوین ثلاثه که عبارت از اتحاد مفهومی، اتحاد ماهوی و اتحاد وجودی است، بین زید و عمرو وجود ندارد. در حالی که زید و عمرو در ماهیت «حیوان ناطق» مشترک هستند. پس معلوم می شود که ماهیت زید، حیوان ناطق مقید به خصوصیات فردیه است، مقید به خصوصیات مصداق انسان است، آن خصوصیتی که مجموعه اش زید را تشکیل می دهد. و این ماهیت، غیرماهیت انسان است. لذا نمی توانیم بگوئیم: «زید انسان» اتحاد ماهوی دارد، تنها رابطه ای که بین زید و انسان وجود دارد همان ارتباط در مقام وجود است، یعنی ماهیت «حیوان ناطق» در ضمن زید تحقق پیدا کرده، «لأنه فرده و مصداقه». پس قضیه «زید انسان» فاقد اتحاد من حیث الماهیه است، فقط اتحاد وجودی و من حیث الوجود در اینجا مطرح است.

تقسیم قضایای حملیه به حمل شائع صناعی

اشاره

در قضیه حملیه به حمل شائع صناعی هم آن طوری که محققین بزرگی از فلاسفه می گویند: دو نوع قضیه حملیه به حمل شائع صناعی داریم: یک نوعش مثل همین «زید انسان» است. خصوصیت «زید انسان» این است که زید، مصداق واقعی و فرد حقیقی انسان است، یعنی دیگر برای فردیتش للانسان واسطه لازم ندارد، چیزی نیامده بین زید و بین انسان واسطه بشود بلکه خودش فرد و مصداق واقعی انسان است بدون مسامحه و بدون تجاوز. اما گاهی در بعضی از قضایای حملیه به حمل شائع صناعی این خصوصیت وجود ندارد، بلکه یک واسطه در کار است، مثل این که اگر گفتید:

«الجسم أبيض»، بین جسم و آبیض نه اتحاد مفهومی و نه اتحاد ماهوی در کار نیست، قضیه حملیه به حمل شائع صناعی است؛ اما با «زید انسان» هم فرق می کند، برای این که می گویند: جسم، خودش مصداق بلا واسطه آبیض نیست، واسطه ای در کار است که عبارت از بیاض است. اول قضیه «البياض أبيض» مطرح است مثل «زید انسان»، و جسم برای این که معروض بیاض واقع شده و با آن رابطه پیدا

کرده، مصداق تبعی ابيض قرار گرفته، نه مصداق حقیقی و واقعی ابيض، «الجسم ابيض لأنه صار معروضا للبياض، فالبياض ابيض فالجسم يكون ابيض» این حسابش با «زید انسان» فرق می کند، آنجا هیچ گونه واسطه ای ما نمی توانیم تصور بکنیم، اما اینجا واسطه البياض مطرح است، لیکن جسم به عنوان مصداق عرضی ابيض است که فلاسفه عنوان خاصی در اینطور مصداقها دارند، که حتی کلمه مصداق را در اینجا نمی آورند، مصداق را در همان مصادیق واقعیه به کار می برند. پس اجمالا این که قضیه حملیه به حمل شایع صناعی هم «له شعبتان»: یکی از قبیل «زید انسان» و دیگری از قبیل «الجسم ابيض»، این یک تقسیم.

پس اگر ماهیت مطلقه با مقیدهها یکی است، نتیجه این می شود: زید که مصداق همان است، عمرو هم که مصداق همان است، پس این دو باهم اتحاد پیدا بکنند، زید و عمر هم باهم متحد بشوند، برای این که در انسانیت که مشترک هستند. شما می گویند: انسانیت هم که منافات با خصوصیات ندارد، پس در همه جهات باهم مشترک هستند. این که شما شنیده اید که منافات ندارد یعنی من حیث الوجود بینشان ملائمت و بینشان التیام و ائتلاف است، والّا معنایش این نیست که این دو یکی هستند. بین ماهیت مطلقه و ماهیت مقیده «من جهة نفس الماهیه و اصل الماهیه» فرقی نیست.

اجزاء قضایای حملیه

مسأله دیگری که خیلی مهم است، آنرا طرح می کنیم و ان شاء الله تفصیلش را موکول به بعد می کنیم: در مورد قضایای حملیه بدون قید و شرط یک معنایی بین مشهور معروف است که قضایای حملیه ترکیب از سه جزء دارد: یک جزء عبارت از موضوع است، یک جزء عبارت از محمول است، و یک جزء عبارت از نسبت است. می گویند: «القضیه مرکبه من ثلاثه اجزاء».

بعد کانه از مشهور سؤال می شود که این ترکیبی که شما قائل هستید در چه مرحله ای از مراحل ثلاثه قضیه تحقق دارد؟ مگر قضیه چند مرحله دارد؟ هر قضیه ای دارای سه مرحله است: یک مرحله، همین مرحله لفظ است که شما از آن تعبیر به قضیه ملفوظه می کنید. یک مرحله، معنای این قضیه ملفوظه است که معنا عبارت از آن چیزی است که از راه این الفاظ در ذهن مستمع و مخاطب وارد می شود، و علت این که از آن تعبیر به قضیه معقوله کرده اند یعنی آنچه را که مخاطب تعقل می کند و آنچه در ذهن مخاطب صورت و ارتسام پیدا می کند، که قضیه معقوله یعنی ما «یتحقق من القضیه الملفوظه فی ذهن المخاطب و ما یعقله المخاطب من القضیه الملفوظه». پس یک قضیه ملفوظه داریم، یک قضیه معقوله داریم، یک شیء سومی هم وجود دارد و آن واقعیته است که این قضیه حکایت از آن می کند، آن حقیقتی است که به واسطه این لفظ و به واسطه قضیه معقوله شما می خواهید آن واقعیت را در اختیار مخاطب و مستمع قرار بدهید که تعبیر به قضیه واقعیه یا قضیه محکمه می شود، یعنی آنچه را که شما در لباس خیر می خواهید برای مستمعان مجسم بکنید و

روشن کنید. پس هر قضیه ای دارای سه مرحله است: «قضیه محکیه، قضیه لفظیه او ملفوظه و قضیه معقوله» یعنی «ما یعقله المخاطب من القضیه الملفوظه». کآن از مشهور سؤال شده که این ترکیبی را که شما در رابطه با قضیه مطرح می کنید آیا این ترکیب من ثلاثه الاجزاء در رابطه با تمام مراحل سه گانه قضیه است یا در رابطه با بعضی از مراحل سه گانه قضیه است؟

مشهور در جواب می گویند که در رابطه با تمام مراحل است و اصلاً معنا ندارد که بین این مراحل اختلاف تحقق داشته باشد. اگر قضیه محکیه مثلاً سه جزء دارد، نمی شود که قضیه لفظیه دو جزء داشته باشد، و اگر قضیه لفظیه سه جزء دارد نمی شود که قضیه معقوله دو جزء داشته باشد، چون هر کدام مرتبط با دیگری است لذا مسأله ترکیب قضیه من ثلاثه الاجزاء در تمام این مراحل ثلاثه مطرح است. یعنی در واقع در «زید قائم» «زید» و «قائم» و نسبتی بین این دو داریم، در قضیه ملفوظه هم زید و قائم و هیئت جمله خبریه را داریم که «زید قائم» را از زید به تنهایی و قائم به تنهایی جدا می کند، که اگر شما به صورت جمله خبریه، «زید قائم» را مطرح نکنید نمی توانید آن واقعیت را روشن بکنید و بیان کنید. لذا در قضیه ملفوظه هم سه جزء وجود دارد، زید و قائم و هیئت جمله خبریه به صورت مبتدا و خبر (زید قائم) که بعداً هم ان شاء الله بحث می کنیم که هیئت جمله هم دارای وضع است، و وضع مربوط به مفردات نیست بلکه در مرکبات هم وجود دارد. در قضیه معقوله هم همین طور است، آنچه را که مخاطب از «زید قائم» تعقل می کند و در ذهنش می آید غیر از آن چیزی است که از زید به تنهایی و قائم تنهایی در ذهنش می آید.

پرسش

۱ - فرق معنای حروف حاکیه و حروف ایجادیه را توضیح دهید.

۲ - نوع تعلق در حروف ایجادیه را شرح دهید.

۳ - تقسیم قضایای حملیه و اتحاد در آنها را بیان کنید.

۴ - تقسیم در قضایای حملیه به حمل شائع صناعی را نام ببرید.

ص: ۴۵۱

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اجزاء اصلی قضایا

مشهور قائل به ترکیب قضایا، از ثلاثه اجزاء هستند، و می گویند: قضیه مرکب از موضوع و محمول و نسبت است. این معنا یعنی ترکیب از ثلاثه اجزاء، در تمام قضایا، محکیه و ملفوظه و معقوله، تحقق دارد. برای بررسی این موضوع ابتدا دو مقدمه عرض می کنیم:

مقدمه اول - همانطور که در باب معانی حرفیه ذکر شد، در همه جا نسبت تحقق دارد. نسبت، یک امر تخیلی و توهمی نیست، بلکه واقعی است که باید تحقق داشته باشد. در «زید فی الدار» غیر از مسأله زید و دار، نسبت ظرفیت هم هست، که زید به عنوان مطروف، یک طرف این نسبت و دار به عنوان ظرف، طرف دیگر نسبت قرار گرفته است. نسبت، یک واقعیت است و این واقعیت هم متقوم به دو شیء است؛ مثل وجودات عرضیه نیست که تقوم به یک شیء داشته باشد، متقوم به طرفین است. لذا این معنی را در تمام معانی حرفیه ملاحظه می کنید. وقتی می گویند: «زید علی السطح» یک مستعلی و یک مستعلی علیه لازم دارد، استعلاء یک نسبتی است که بین این مستعلی و مستعلی علیه تحقق دارد.

پس مقدمه اول این است که اولاً نسبت، واقعیت است و ثانیاً طرفین لازم دارد، و ثالثاً طرفینش باید متغایر باشند، باید دو شیء و دو حقیقت و دو واقعیت باشند. برای این که در یک واقعیت معنا

ندارد که نسبت تحقق پیدا کند. ظرفیت، هم ظرف و هم مظلوف لازم دارد. ابتداء هم بصره و هم سیر لازم دارد، و الا اگر بصره ای باشد و سیری نباشد معنا ندارد که ابتدای سیر از بصره تحقق پیدا بکند.

این واقعیتی که ما به نام ابتدا مطرح می کردیم متقوم به دو شیء است، در یک شیء، ابتدا تصور نمی شود. مثلاً وقتی که شروع به مطالعه کتاب می کنید، شروع مطالعه متقوم به طرفین است، هم مطالعه و هم کتاب لازم است تا این عنوان تحقق پیدا کند و الا تحقق پیدا نمی کند. پس هرکجا نسبتی تحقق دارد: اولاً نسبت، واقعیت است، ثانیاً متقوم به منتسبین است، و ثالثاً منتسبین باید متغایر باشند تا بینشان نسبت و ارتباط تحقق پیدا کند.

مقدمه دوم این است که در باب قضایا ولو این که ما مراحل ثلاثه را ذکر کردیم، واقعیت، لفظ، تعقل عند المخاطب، قضیه محکیه، قضیه ملفوظه، قضیه معقوله است؛ لیکن در عین حال آنچه اساس در باب قضایاست همان مرحله اولی است، یعنی مرحله واقعیت، اساس قضایا را تشکیل می دهد، چون قضیه لفظیه و جمله خبریه برای این آمده که به وسیله لفظ، مخاطب و مستمع را در جریان همان واقعیت بگذارد. پس اساس در باب قضایا، همان واقعیت است، که از آن تعبیر به قضیه محکیه می کنیم و الفاظ به عنوان آینه آن قضیه محکیه واقع می شوند. مخاطب هم از طریق الفاظ، معانی را تصور می کند، و انتقال به واقعیت پیدا می کند.

با توجه به این دو مقدمه ما قضایا را بررسی می کنیم، بینیم که در کدامش نسبت تحقق دارد و در کدامش نسبت تحقق ندارد؟

اول؛ در قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی، دوجور قضیه داریم: نوع اول - قضیه حملیه ای است که موضوع و محمول هم در مرحله وجود و هم در مرحله ماهیت و هم در مرحله مفهوم باهم اتحاد دارند، هیچ گونه مغایرتی بین موضوع و محمول دیده نمی شود، «حتی فی عالم المفهومیه» یعنی «ما يفهم من احدهما عين ما يفهم من الآخر». مغایرت اجمال و تفصیل هم حتی بینشان وجود ندارد، مثل این که بگویید: «الانسان انسان» «الانسان بشر»، بنابر این که بشر و انسان حتی در رابطه با مفهوم هم یکی باشند. آیا این «الانسان انسان» صورت قضیه است و اصلاً ما باید این را از دایره قضایا خارج کنیم یا این که شاید صادق ترین قضیه ای باشد که در عالم امکان تحقق دارد که دیگر هیچ شبهه خلافی در آن جریان ندارد؟ این قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی است که بین موضوع و محمولش در وجود و ماهیت و مفهوم، اتحاد وجود دارد. آیا کسی در قضیه بودن «الانسان انسان» تردید دارد؟ اگر جای تردید نیست، آیا در قضیه محکیه «الانسان انسان» آن دو شیئی که بینشان، نسبت تحقق دارد، چیست؟ آیا در «الانسان انسان» در واقعیت و قضیه محکیه اش یک نسبتی تحقق دارد؟ انسانی کنار انسان دیگری هست و ما با آوردن نسبت، بین این دو به حسب واقعیت ارتباط ایجاد می کنیم؟ مسأله اینطور نیست، مگر این که کسی بگوید: «هذه ليس بقضيه»، درحالی که این اصدق القضايا است و دیگر قضیه ای از این صادق تر نمی توانیم داشته باشیم.

همین طور در نوع دوم قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی، «الانسان حیوان ناطق» که گفتیم: بین موضوع و محمول مفهوما مغایرت وجود دارد، اما ماهیتا و وجودا هیچ گونه مغایرتی تحقق ندارد.

اگر کسی در تشکیل قضیه «الانسان انسان» به عنوان یک قضیه مناقشه بکند دیگر در «الانسان حیوان ناطق» جای مناقشه نیست، برای این که «الانسان حیوان ناطق» یک قضیه ای است که سر تا پای منطوق را تشکیل می دهد، و قضیه مفیده به تمام معناست. با تمام خصوصیتی که در آن هست آیا در واقعیت «الانسان حیوان ناطق» ما چه چیزی ملاحظه می کنیم؟ آیا در واقعیت، یک انسانی است و یک حیوان ناطقی هست و بین حیوان ناطق و انسان یک واقعیت سومی به نام نسبت وجود دارد؟ یا این که واقعیت انسان، همان واقعیت حیوان ناطق است، ماهیت و حقیقت و وجود یکی است و مغایرتش فقط در رابطه با مفهوم است؟ قضیه محکیه از چه نسبتی حکایت می کند، آیا در قضیه معقوله به تبع قضیه لفظیه نسبت تحقق دارد؟ می بینیم در «الانسان حیوان ناطق» مسأله نسبت نمی تواند تحقق داشته باشد، برای این که منتسبین ندارد، دو شیء در کار نیست، تا این که بین این دو شیء یک نسبتی تحقق داشته باشد.

قضیه حملیه به حمل شائع صناعی

اما قضیه حملیه به حمل شائع صناعی، دو نوع است: اول - موضوع، مصداق واقعی محمول است و حقیقتا عنوان فردیت برای محمول دارد، مثل «زید انسان»، دوم - فردیت موضوع برای محمول تبعی است، آنچه مصداق برای محمول است، چیزی است که عارض بر این موضوع شده است، یعنی در حقیقت، واسطه ای در کار است. در اینجا موضوع ذاتا مصداق برای محمول نیست، اما به وساطت واسطه، مصداقیت پیدا می کند، لذا مصداقیتش، مصداقیت عرضیه است، مثل «زید بیض»، هر دو را ما باید ملاحظه بکنیم.

مقصود از «زید انسان» چیست؟ می خواهد بگوید: زید، کلی است؟ این که معنا ندارد. می خواهد بگوید: ماهیتش همان ماهیت انسان است؟ عرض کردیم که ماهیت زید، غیر از ماهیت انسان است، پس معنای آن چیست؟ معنایش یعنی «زید مصداق طبیعه الانسان» است. معنای اتحاد وجودی و اختلاف در ماهیت و مفهوم این است، چون حمل شائع صناعی آن است که فقط موضوع و محمول در مقام وجود باهم اتحاد دارند، در مقام مفهوم و ماهیت متغایر هستند. لذا ماهیت زید غیر از ماهیت انسان است، اگر غیر شد پس «زید انسان» معنایش چیست؟ اگر می گوید: «مفهوم زید، عین مفهوم الانسان؟» دروغ است. اگر می گوید: «ماهیه زید عین ماهیه الانسان؟» این هم دروغ است.

پس آنچه در «زید انسان» راست است این است که «زید فرد الانسان» «زید مصداق الانسان». اگر معنای «زید انسان»، «زید مصداق الانسان» شد آیا ما در خارج زید و مصداق داریم و بین مصداق و زید یک نسبتی تحقق دارد؟ یعنی ما در خارج سه واقعیت داریم: زید و مصداق انسان و نسبتی است

که بین مصداق انسان و زید تحقق دارد. آیا چنین چیزی هست یا این که واقعیت زید، همان واقعیت مصداق انسان است، حقیقتش همان حقیقت مصداق انسان است؟ ما که دو شیء متغایر نداریم که بین اینها نسبت ایجاد کرده باشیم.

در مسأله «زید فی الدار» سه امر متغایر داریم: زید و دار و نسبت ظرفیت، هر سه یعنی زید و دار و ظرفیت واقعیت دارند. اگر از ما سؤال کنند در «زید مصداق الانسان» چند واقعیت داریم؟ آیا غیر از واقعیت زید چیز دیگری داریم؟ امر دوم و امر سوم به نام نسبت بین آن دو داریم یا آنچه واقعیت دارد فقط زید است؟ پس قضیه «زید انسان» وقتی که به صورت صحیحش مطرح می شود یعنی «زید مصداق الانسان»، «زید فرد الانسان»، بین مصداق و زید هیچ گونه مغایرتی نیست، هیچ گونه تعددی اینجا تصور نمی شود تا ما نسبت بین این دو شیء متسبب را در نظر بگیریم؟

این قسم اول از قضایای حملیه به حمل شایع صناعی است که درصدی شصت قضایای حملیه به این کیفیت باشد و می بینیم از نظر واقعیت و قضیه محکیه، هیچ مسأله ای به حسب واقعیت مطرح نیست.

قضیه حملیه به حمل شایع صناعی قسم دوم

اشاره

زید در خارج اتصاف به قیام دارد، اگر واقعیت را ملا حظه کنیم، می بینیم، زید به عنوان یک وجود جوهری، و قیام هم به عنوان یک وجود عرضی مطرح است و تبعا بین عرض و جوهر یک نسبت واقعیه تحقق دارد. اگر دیدیم که در خارج، زید اتصاف به قیام دارد اینجا «لنا ثلاث واقعات» بدون هیچ تردید، زید و قیام و اتصاف زید به قیام است. اگر دیدیم که جسمی در خارج، معروض بیاض قرار گرفته است، بلا اشکال ما سه واقعیت داریم: جسم و بیاض و «اتصاف الجسم بالبیاض و عروض البیاض للجسم» داریم، که معنای نسبت و اضافه واقعیه است. بحث این است که این واقعیت را به دو شکل می شود حکایت کرد: یک وقت شما واقعیت را حکایت می کنید: «زید له القیام»، «الجسم له البیاض»، اما یک وقت است که اینطور حکایت می کنید، می گوید: «زید قائم و الجسم أبيض»، بین اینها فرق است.

اگر شما گفتید: «زید قائم»، در اینجا بین قیام و زید اگر به حسب واقع نسبتی باشد، مصحح قضیه شما نمی شود، قضیه شما محمولش قائم است نه «له القیام»، قائم یعنی ایستاده، آیا بین ایستاده و زید مغایرت وجود دارد یا آنکه در خارج ایستاده همان زید است؟ به حسب واقعیت اینطور نیست که ما یک زیدی داشته باشیم، یک قائمی داشته باشیم و یک نسبت بین قائم و زید داشته باشیم، بلکه آنچه به حسب واقعیت موجود است، قیام نسبت به زید، بیاض اضافه به جسم است، اما بین جسم و بیاض آیا مغایرت تحقق دارد؟ یعنی ما یک واقعیتی به نام جسم داریم و یک واقعیتی به نام بیاض داریم و یک نسبتی بین بیاض و بین زید به حسب واقعیت تحقق دارد؟ نه! درواقع، زید همان قائم است، قائم

همان زید است، هیچ مغایرتی بین قائم و زید تحقق ندارد.

پس در «زید قائم» نسبت وجود ندارد، برای این که قیام را محمول قرار نداده اید بلکه قائم را محمول قرار داده اید و اگر ما در معنای مشتق کلمه ذات را بیاوریم و معنا بکنیم قائم یعنی «ذات ثبت له القیام»، آیا این غیر زید است؟ «ذات ثبت له القیام» با زید نسبت دارد یا «ذات ثبت له القیام» همان زید است؟ چه مغایرتی بین زید و بین «ذات ثبت له القیام» است؟ آن مغایرتی که شما فکر می کنید بین زید و قیام است، (قیام به عنوان محمول در قضیه) در کار نیست بلکه این قائم است که در قضیه به عنوان محمول مطرح است. یا در مسأله «الجسم أبيض» که به حسب تعبیر فارسی، سفید می گوئیم و از بیاض به سفیدی تعبیر می کنیم، آیا به حسب واقع بین سفیدی و جسم رابطه ای برقرار است یا بین سفید و جسم؟

جسم و سفید که تغایر و تعددی ندارند تا این که بینشان نسبتی در کار باشد. مغایرت بین زید و دار و نسبت به نام ظرفیت وجود ندارد. آیا بین جسم و أبيض هم ما می توانیم یک چنین معنایی تصور بکنیم و بگوئیم: «الجسم شیء و الأبيض شیء آخر و بینهما ارتباط و نسبة؟» چه موقع بین جسم و أبيض مغایرتی تحقق دارد تا بگوئیم که نسبتی در کار است؟

لذا اگر قضیه حملیه را به صورت «الجسم أبيض» یا «زید قائم» مطرح کنید، مسأله نسبت به هیچ وجه قابل پیاده شدن نیست. تنها یک مورد باقی می ماند، و آن این است که اگر واقعیت را به صورت «زید له القیام» یا «الجسم له البیاض» مطرح بکنیم که عنوان قیام، عنوان بیاض در محمول شما نقش داشته باشد در این یک مورد به حسب ظاهر نسبت تحقق دارد. موضوعش زید و محمولش کانه قیام است و بین قیام و زید و بین جسم و بیاض یک نسبت واقعیه تحقق دارد.

خصوصیت قضایای حملیه به حمل شایع صناعی قسم دوم

خصوصیت این نوع قضیه (که شما از راه این خصوصیت باید پی به راه حل این مسأله ببرید) این است که تمام قضایا به خلاف قضایای گذشته است، زیرا در تشکیل قضیه حملیه، هیچ نیازی به استعمال حرفی از حروف پیدا نمی کردید. ولی در این سنخ از قضایای حملیه نیاز دارید به این که پای حرف را در بین بیاورید، برای این که اگر بگوئید: «زید قیام» باطل است، مگر این که به نحو مسامحه و مجاز از قبیل «زید عدل» مسأله را مطرح کنید، اما آن هم مجاز و مسامحه است. اگر بخواهید حقیقتا بگوئید: «زید قیام»، باطل است، «الجسم بیاض یکون باطلا»، حتما باید بگوئید:

«الجسم له البیاض»، «زید له القیام»، «زید علی السطح»، «زید فی الدار». چون پای حروف لا محاله در این قسم از قضایا مطرح است.

این ما را به مسأله دیگری راهنمایی می کند که ان شاء الله تحقیقش را عرض می کنیم، شاید نتیجه این بشود که اگر در این قسم از قضایا نسبتی تحقق دارد، آن نسبت به قضیه ارتباط ندارد، بلکه به یک

روایتی برای شما می خوانم، در کتاب اصول کافی، کتاب ایمان و کفر، باب اتباع الهوی، حدیث دوم، روایتی است که ابو حمزه از ابی جعفر (علیه السلام) نقل می کند، از امام باقر (علیه السلام)، «قال: قال: رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقول الله عزّ و جل»، از قول خداوند متعال نقل می فرماید، که فرمود: «و عزّتی و جلالی و عظمتی و کبریائی و نوری و علوی و ارتفاع مکانی»، قسمهای خیلی بلند می خورد، بالاتر از این قسم تصور نمی شود، قسم به عزت و جالم، به عظمت و کبریایی خودم، و به نور و علو خودم، و ارتفاع مکان و منزلت خودم، می فرماید: «لا یؤثر عبد هواه علی هوای الا شتتّ علیه امره و لبست علیه دنیاه و شغلت قلبه بها و لم اوته منها الا ما قدرت له» هر بنده ای که هوای نفس و خواهشهای نفسانی خودش را بر هوای من اختیار کرد و شهوات و مشتتهای خودش را بر آنچه خواسته و دستور خداوند تبارک و تعالی است، ترجیح داد. خداوند می فرماید: نتیجه و اثر وضعی این انتخاب این است که «شتتّ علیه امره» امرش را پراکنده می کنم، وضع زندگی را مختل می کنم، «و لبست علیه دنیاه»، دنیایش را برایش مشتبه می کنم، مثلاً کاری را انتخاب می کند که به خیال خودش از این راه می تواند به مقاصدی برسد، اما به حسب واقع نمی رسد؛ راهی را انتخاب می کند و خیال می کند به ریاست می رسد، نمی گذاریم که به ریاست برسد، نمی گذاریم به آن هدفی که دارد نائل بشود. «و شغلت قلبه بها» این مسأله به نظر من از همه بدتر است، که انسان قلبش همیشه مشغول به دنیا باشد، از بین بردن مقام شریف انسانیت است. قلبی که باید همیشه به یاد خدا و ظرف خدا باشد، ظرف مسائل اخروی باشد، ظرف مسائل باارزش باشد، انسان همه اش در فکر این باشد که مثلاً چه خانه ای تهیه کند؟ از چه راهی به قدرت برسد؟ از چه راهی رفیق خودش را خرد کند؟ از چه راهی خودش را به عنوان یک طلبه متقی بین همشهریانش معرفی کند؟ این معنایش لگدمال کردن مقام شریف انسانیت است، انسان نباید این قلبی را که این قدر ارزش دارد که با خدا ارتباط دارد، با پول مرتبطش کند. مخصوصاً برای ما، چون این روایت مطلق است.

خداوند بحمد الله بر ما منت گذاشته است، گاهی در خیابان می بینم بعضی از کسبه های بیچاره و مستضعف، مثلاً از صبح اول آفتاب می آید تا دو ساعت از شب گذشته، برای خاطر این که زندگی خود و زن و بچه اش را تأمین کند، مثلاً یک مقدار خیار می فروشد. خداوند چقدر به ما نعمت داده است؟ ما عمرمان را در چه چیزی داریم صرف می کنیم؟ و این بیچاره در چه چیزی دارد صرف می کند؟

آخر انسان مثلاً در شبانه روز شانزده ساعت، بیست ساعت، وقت خودش را صرف خیار

فروشی کند؟ نمی خواهم انتقاد کنم، می خواهم موهبتی را که خداوند به من و شما عنایت کرده است، توجه داشته باشید. شما وقتتان را در چه صرف می کنید و آنها در چه صرف می کنند؟ یک انسان معطل صد کیلو خیار بشود، یک انسان وقت شریف خودش را صرف در فروختن شلغم کند مثلاً.

حالا خدا به ما منت گذاشته است که ما وقت خودمان را در بهترین اموری که امکان دارد، صرف کنیم.

پرسش

۱ - اجزاء اصلی قضایا و ارتباط نسبت و طرفین در آنها را بیان کنید.

۲ - قضیه حمله به حمل شائع صناعی را تعریف و اقسام آن را بیان کنید.

۳ - قضیه حمله به حمل شائع صناعی قسم دوم چیست؟

۴ - خصوصیت قضایای حمله به حمل شائع صناعی قسم دوم را با ذکر مثال بیان کنید.

ص: ۴۵۸

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

وجود نسبت در بعض قضايا و حق در آن

در اكثر قضايا از نظر واقعيت هيچگونه نسبتی، (نسبت به معنای واقعی)، وراء منتسبين و غير از دو طرف، ملاحظه نمی كنيم. فقط يك نوع قضيه باقی مانده بود که به حسب ظاهر نسبتی در آن وجود داشت، مثل «الجسم له البياض» «زيد له القيام» «عمرو في الدار» «بكر على السطح» بين بياض که عنوان عرضی است و جسم که يك وجود جوهری است نسبت و اضافه و ارتباط وجود دارد، در «زيد له القيام»، «عمرو في الدار»، «بكر على السطح» هكذا، غير از زيد و دار يك اضافه و نسبت ظرفيت تحقق دارد که واقعيت دارد و قابل انكار نیست. همانطوری که در معانی حرفیه عرض کردیم.

حقّ در مسأله این است که گاهی این نوع قضايا را همانطوری که نحوین به آنها نظر کرده اند، نظر کنیم و يك وقت این است که ظاهر قضیه را نگاه می کنیم. نحوین از این قضايا به قضاياي مؤوله تعبیر می کنند، می گویند: به حسب صورت به همین کیفیت هستند، لیکن در باطن، قضیه نحو دیگری است. تمام قضايا مشتمل بر حروف هستند، حرف «فی» در «زيد في الدار»، «علی» در «زيد على السطح»، نحوین می گویند: این جار و مجرور متعلقی دارد که محذوف است، آن محذوف در باطن، خبر در قضیه حملیه است، «زيد في الدار» یعنی «زيد كائن في الدار»، «الجسم له البياض» یعنی

«الجسم ثابت له البياض»، «بكر على السطح» یعنی «مستقر على السطح»، «كائن على السطح»، لذا به اینها قضایای مؤوله می گویند، یعنی تأویل می شوند، رجوع به کائن و ثابت و مستقر و امثال ذلك می کند.

اگر با دید نحویین این قضایا را بررسی کردیم، مسأله ما خیلی روشن است، برای این که «زید فی الدار» یعنی «زید کائن فی الدار»، اگر خبر ما «کائن فی الدار» شد دیگر با «زید قائم» هیچ فرق نمی کند، برای این که یک طرف نسبت، زید و طرف دیگر، دار است، اما بین زید و «کائن فی الدار» هیچگونه مغایرتی نیست، «کائن فی الدار» همان زید است و زید هم همان «کائن فی الدار» است. این طور نیست که ما دو شیء داشته باشیم، یکی زید باشد و یکی «کائن فی الدار» باشد، و بین این دو هم نسبتی در کار باشد؛ به همان صورتی که در مسأله «زید قائم» ارتباط است. بین زید و قائم اتحاد برقرار است، و اتحاد با نسبت نمی سازد. نسبت، طرفین لازم دارد، در اتحاد نسبتی وجود ندارد. اگر معنای «زید فی الدار»، «زید کائن فی الدار» شد، «کائن» به عنوان خبر محذوف در این قضیه حملیه مطرح باشد، و «فی الدار» هم متعلق به این محذوف باشد، نتیجه این می شود که «زید فی الدار» هم خالی از نسبت است. «الجسم له البياض» هم خالی از نسبت است، برای این که معنایش «الجسم ثابت له البياض» است، و خبر جسم هم «ثابت له البياض» است، و «ثابت له البياض» با جسم مغایرتی ندارد، بلکه کمال اتحاد بین اینها تحقق دارد.

اگر این دید نحویین را کنار بگذاریم و گفتیم که این کائن را قبول نداریم، اینها حرفهائی است که آنها در آورده اند، «الجسم له البياض» جسم مبتدا است و «له البياض» هم خبرش است، اشکالی ندارد که جار و مجرور بدون این که به حسب ظاهر و واقع متعلق به چیزی باشد خودش خبر واقع بشود.

اینجا دو جواب داریم: یک جواب این است که این نسبتی را که «الجسم له البياض» دلالت دارد، آیا به عنوان قضیه و جمله، از کلام استفاده می شود؟ یعنی چون قضیه حملیه مشتمل بر نسبت است، این قضیه دلالت بر نسبت می کند یا این که به عنوان این که در این قضایا، حروف به کار رفته است، و حروف دلالت بر نسبت دارد؛ می باشد؟ وقتی که شما می گوید: «الجسم له البياض» و هیچگونه تقدیر و تأویلی در این جمله به کار نمی برید، می گوئیم: نسبتی در کار است. لیکن کلام در این است که آیا این نسبت در رابطه با قضیه و جمله مطرح است یا این که این نسبت مستقلا به حرف (لام) ارتباط دارد؟ آیا کلمه «له» است که دلالت بر این نسبت می کند یا جمله دلالت بر این نسبت می کند؟

کلام مشهور در اجزاء قضایا و ردّ استاد

مشهور قضیه را مرکب «من ثلاثة اجزاء» می دانند و یک جزء را به نام نسبت قرار می دهند و می گویند: این نسبت در رابطه با قضیه است، یعنی در قضیه حملیه «حمل المحمول على الموضوع» به این مسأله دلالت دارد. می گوئیم: آنچه دلالت بر نسبت می کند در «الجسم له البياض» عبارت از

کلمه «له» است، «له» دلالت بر نسبت می کند، در «زید فی الدار» آن نسبت ظرفیه ای که بین دار و زید تحقق دارد، مفاد قضیه «زید فی الدار» نیست، آن مفاد کلمه «فی» است. شاهد این است که اگر «الجسم له البیاض» را که یک مرکب تام و قضیه کاملی است، به صورت یک مرکب ناقص درآوردید که از عنوان قضیه حملیه بیرون رفت و دیگر عنوان قضیه حملیه نداشت، مثلاً- جزء موضوعش قرار دادید و گفتید: «الجسم الذی له البیاض» که مجموعش موضوع است و قضیه تام هم نیست، هنوز محمول نیامده است. «الجسم الذی له البیاض» که به عنوان مرکب غیر تام و یک موضوع تنها مطرح است همان نسبت «الجسم له البیاض» را افهام می کند. از نظر نسبت هیچ فرقی ندارد، چه شما بگویید:

«الجسم له البیاض» و چه بگویید: «الجسم الذی له البیاض»، فرقی این است که اینجا قضیه تشکیل نشده است. عنوان، عنوان تصویری است و آنجا عنوان، عنوان تصدیقی است، اما در این جهت مشترکند که آن نسبت بین جسم و بیاض را هر دو اینها افهام می کنند، آنجا به صورت قضیه حملیه و تصدیقیه و اینجا به صورت قضیه تصویری و غیر تصدیقیه مطرح است.

اگر نسبت در رابطه با قضیه حملیه باشد اینجا که می گوئید: «الجسم الذی له البیاض» باید فاقد نسبت باشد، درحالی که می بینیم در ارتباط بین جسم و بیاض و اضافه بین جسم و بیاض چه به صورت قضیه تصدیقیه و چه به صورت مرکب غیر تام از نظر دلالت بر نسبت یکسان هستند. پس می فهمیم که مسأله نسبت در «الجسم له البیاض» به قضیه ارتباطی ندارد، نسبت بلا اشکال هست، «لکنها لا ترتبط بالقضیه و لا ارتباط بین النسبه و بین القضیه اصلاً».

دلیل دوم این است که خبر در قضیه «الجسم له البیاض» چیست؟ اگر ما از کائن که نحویین قبول کردند صرف نظر کردیم و گفتیم: کائن مطرح نیست؛ پس خبر چیست؟ «بیاض» یا «له البیاض» خبر است؟ بلا اشکال شما باید بگویید که «له البیاض» خبر است، و الا نمی شود که این «له» به عنوان یک چیزی مثل جمله معترضه در این وسط باشد نه دخالت در موضوع داشته باشد و نه دخالت در محمول. در «الجسم له البیاض»، «له البیاض» به عنوان خبر مطرح است.

از مشهور که قائل به نسبت هستند، سؤال می کنیم که موضوع چیست؟ می گویند: «الجسم»، سؤال می کنیم: محمول چیست؟ می گویند: «له البیاض»، آیا بین «له البیاض» و «الجسم»، نسبت وجود دارد، یا نه؟ اگر بگویید نسبت وجود دارد، می گوئیم: قبول داریم، اما «بیاض لیس بخبر»، در جمله خبریه «له البیاض» به عنوان محمول مطرح است و الا با این «له» در وسط چه معامله ای می کنیم؟ می گوئیم: جسم مبتدا و بیاض خبر آن است، این «له» چه نقشی دارد؟

اگر از کائن صرف نظر بشود «له البیاض» جزو محمول است. اگر روی مبنای مشهور جزو محمول شد، باید بین «له البیاض» و «الجسم» نسبت وجود داشته باشد. چه نسبتی بین «له البیاض» و «الجسم» وجود دارد؟ آن نسبتی که بین جسم و بیاض هست نسبت اضافی و ارتباطی است. «البیاض لا یکون خبراً، بل الذی یکون خبراً هو له البیاض». در «زید فی الدار» هم مسأله همین است. آیا در

«زید فی الدار» دار خبر است تا شما بگویید که بین دار و زید نسبت ظرفیت و اضافه ظرفیت وجود دارد؟ یا «فی الدار» خبر از برای زید است؟ اگر «فی الدار» خبر برای زید شد، نسبت بین «فی الدار» و زید در قصه «زید فی الدار» چیست؟

ما در تحلیل این قضایا چه مبنای نحویین و چه مبنای غیر نحویین را ملاحظه بکنیم، یا اصلاً نسبتی وجود ندارد اگر کائن و ثابت و امثال ذلک شد، و اگر هم نسبتی وجود داشته باشد، روی غیر مبنای نحویین این نسبت به قضیه نمی تواند ارتباط داشته باشد، بلکه خارج از دایره عنوان قضیه حمله است. پس ما تمام اقسام قضایای حملیه، حمل شایع صناعی، حمل اولی ذاتی، این قضایایی که نحویین از آن به قضایای مؤوله تعبیر می کنند، را بررسی کردیم، حتی یک قضیه پیدا نشد که ما در رابطه با قضیه بتوانیم نسبتی درست بکنیم تا مسأله ترکب از ثلاثه اجزاء را به حساب قضیه بگذاریم.

نسبت در قضایای سلبیه

این بیان در قضایای موجهه درست بود، مشکل بالاتر، قضایای سالبه هستند. مشهور قائل هستند به این که قضیه، ترکب از ثلاثه اجزاء دارد. آنها نمی گویند: فقط قضایای موجهه اینطور است، اطلاق کلامشان در «القضیه تترکب من ثلاثه اجزاء»، بلکه تصریح در بعضی از موارد اقتضاء می کند که در قضایای سالبه هم می خواهند مسأله نسبت را مطرح کنند.

قضایای سالبه را هم بررسی می کنیم، در خیلی از قضایای سالبه اصلاً معقول نیست که مسأله نسبت مطرح بشود، علت آن چیست؟ ظاهر کلام مشهور این است که بین قضایای سالبه و قضایای موجهه با وجود اشتراک هر دو آنها در مسأله نسبت، فرق هست، فرقی که در قضایای موجهه، یک امر ایجابی ولی در قضایای سالبه یک امر سلبی نسبت داده می شود، چون در اصل نسبت هر دو مشترکند، «اصل النسبه مشترکه بین تلک القضیتین»، فقط در ایجابی و سلبی باهم مختلف هستند. آیا نسبت به سلب، چگونه است؟

قضایای سالبه دو نوع است: اول - در «زید لیس بقائم»، معنا به حسب واقعیتش این است که زید اتصاف به قیام ندارد، در واقعیت بین زید و بین قیام هیچگونه اضافه و ارتباطی تحقق ندارد. نسبت سلب را چطور حساب می کنید؟ یک طرف زید است، طرف دیگرش چه چیزی است که می خواهید نسبت را در کار بیاورید؟ اصلاً قیامی تحقق ندارد، وجود خارجی ندارد که شما بخواهید «سلب القیام» را نسبت به زید بدهید. در خارج، زید است و هیچ گونه قیامی هم برای زید تحقق ندارد.

اگر قضیه سالبه به این صورت باشد که ما بگوییم: «زید لیس فی الدار»، اینجا یک زیدی و یک داری داریم و می توانیم بگوییم: مثلاً از باب مسامحه یک نسبت سلبی داریم فرضاً، اما آنجایی که شما می گوید: «زید لیس بقائم» اصلاً غیر از زید چیزی وجود ندارد، مسأله ای به نام قیام مطرح نیست تا این که بگوییم: بین زید و قائم نسبت سلب تحقق دارد.

لذا در قضایای سالبه اولاً «نسبه السلب» معنا ندارد، برای این که سلب یک امر عدمی است و امر عدمی به طور کلی در باب نسبت نمی تواند به عنوان یکی از دو طرف منتسین قرار بگیرد، و در فرضی که ما این معنا را برخلاف واقع بپذیریم در «زید لیس بقائم» نه تنها مسأله نسبه السلب است بلکه آن طرفش تحقق هم ندارد، با این که در نسبت، دو منتسب و طرف اضافه داریم، اینجا غیر از زید به حسب واقع چیزی نداریم که سلب نسبت کنیم و بگوییم: این با این نسبت ندارد، فقط زیدی در خارج داریم، بدون این که مسأله قیام و قائمی مطرح باشد تا مسأله نسبه السلب را مطرح کنیم.

مگر این که کلام مشهور را در باب قضایای سالبه برخلاف آنچه ظاهر کلامشان هست، (در قضایای موجه و سالبه نسبت وجود دارد، منتها یکی از آنها نسبه الایجاب است و دیگری نسبه السلب است و نسبه السلب غیر معقول است)، توجیه بکنیم و بگوییم که مقصودشان از نسبه السلب، سلب النسبه است. در «الجسم له البیاض» بین بیاض و بین جسم، اثبات نسبت می کند و اینجا می خواهد بگوید که نسبت تحقق ندارد، نه این که نسبت سلب تحقق دارد. سلب را قبل از کلمه نسبت، بیاوریم. یک وقت سلب را مضاف الیه نسبت قرار می دهیم؛ «نسبه السلب»، اما یک وقت سلب را اضافه به نسبت می کنیم، یعنی در قضایای سالبه، سلب النسبه است، نسبتی وجود ندارد، حالا یا از باب این که یکی از طرفین تحقق ندارد، یا از باب این که طرفین تحقق دارد ولی ارتباطی بین این دو تا وجود ندارد، زید هست، دار هم در جای خودش محفوظ است، لیکن ارتباط و اضافه ظرفی بین زید و بین مسأله دار مطرح نیست.

مختار مشهور در توجیه قضایای سلبیه

اگر ما کلام مشهور را این گونه توجیه بکنیم، معنایش این است که در قضایای سالبه، سلب النسبه قائل هستند. تنها در قضایای موجه قائل به وجود نسبت هستند. در قضایای موجه و سالبه، مسأله نسبت را باید کنار بگذاریم. نه تنها در باب قضایا، یک مورد دیگری هم، چه در کلام اهل معانی بیان، و چه در کلام منطقیین، چنین است. مثلاً در منطق در رابطه با تعریف تصدیق و تصوّر می گویند، «العلم ان كان اذعانا للنسبه فتصديق». اگر من تصدیق کردم «بأنّ زیدا انسان» چه نسبتی را من اذعان کرده ام؟ در تصدیق «بأنّ زیدا انسان» چه نسبتی مورد اذعان قرار گرفته است؟ در نسبت، هم طرفین و هم اختلاف بین طرفین باید تحقق داشته باشد. آیا تصدیق «بأنّ زیدا انسان، لیس من التصديق؟» اگر تصدیق نیست، در کدامیک از دو عنوان وارد است؟ «العلم ان كان اذعانا للنسبه» این کلمه نسبت که به عنوان ملاک و معیار در باب تصدیق و تصوّر آمده، متأسفانه روی همین مبنایی است که مشهور قائل هستند به این که قضایا «مرکبه من ثلاثه اجزاء» و یک جزئش را عبارت از نسبت می دانند، این حرف درست نیست.

همچنین در «معانی بیان» در رابطه با تعریف صدق و کذب می گویند: «القضیه ان كان لنسبتها

واقع تطابقه فهو صدق»، معنای «ان كان للنسبتهما واقع تطابقه» این است که در واقع هم باید نسبت تحقق و وجود داشته باشد، در حالی که نسبتی در هیچ کجا نمی بینیم و اگر جایی هم به نسبتی برخورد می کنیم به قضیه ارتباط ندارد، بلکه به استعمال حرف مربوط است، چه قضیهٔ مرکبهٔ تامه چه مرکبهٔ ناقصهٔ «لا یصح السکوت علیها» باشد، باز هم این نسبت تحقق دارد.

این کلام مبنای منطق، معانی بیان، و اصول واقع شده است و متأسفانه مشهور در خیلی جاها روی همین مبنا مشی کرده اند، در حالی که به حسب واقعیت مسأله اینطور نیست.

پس این که ملاک و معیار در قضایای حملیه چیست؟ ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

پرسش

۱ - حق در بیان نسبت در قضایا را توضیح دهید.

۲ - در ردّ کلام نحوین چه جوابهایی داده شده است؟

۳ - کلام مشهور در اجزاء قضایا و ردّ استاد را بیان کنید.

۴ - نسبت در قضایای سلبيه و مختار مشهور در توجیه آن را بیان کنید.

ص: ۴۶۴

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

واقعیت در قضایای لفظیه و معقوله

اساس در باب قضایا، واقعیت و قضیه محکیه است. هر چه در رابطه با قضیه محکیه باشد، در قضیه لفظیه و معقوله هم همان معنی در کار است. اشکالی مطرح هست که نسبت در قضیه ملفوظه هست، اما در قضیه محکیه نسبت تحقق ندارد. اما این اشکال صحیح نیست. قضیه لفظیه، نشان دهنده همان واقعیت است، بدون هیچ تغییری و بدون هیچگونه اختلافی، و اگر اختلاف بین قضیه لفظیه و واقعیت در کار باشد، چه بسا که قضیه کاذبه باشد. الفاظ، فقط عنوان مرآتیت و حکایت دارند، چه به صورت لفظ تصویری و چه به صورت جمله تصدیقیه القاء بشوند. لفظ انسان باید حکایت از تمام واقعیت انسان داشته باشد، لفظ زید، مرآت برای تمام واقعیت زید است. در جمله «زید انسان» هم همان واقعیت محکیه را باید نشان بدهد. لذا ما نمی توانیم بین این دو مرحله تفکیک بکنیم و بگوییم: در قضیه محکیه نسبت وجود ندارد، اما در قضیه ملفوظه نسبت وجود داشته باشد؟ چه بسا کلام مشهور را هم حمل بر قضیه ملفوظه بکنیم و بگوییم که آنها به حسب واقعیت، حرف نزده اند.

این مسأله را به این صورت نمی توان ملاحظه کرد، این قضایا دنبال هم و مطابق باهم است، لفظ، حکایت همان واقعیت را می کند و واقعیت به توسط لفظ در ذهن مخاطب و مستمع به همان گونه که

هست ارتسام پیدا می کند، و قضیه معقوله تشکیل داده می شود. لذا هیچگونه اختلافی بین این قضایا در مقام حکایت نمی تواند تحقق داشته باشد. قبل از شروع در بحث گفتیم که اساس در این قضایا، در مراحل ثلاثه، همان واقعیت مسأله است، آنها هم به دنبال همان واقعیت هستند. لذا اگر ما در واقعیت، نسبتی را ملاحظه نکردیم، دیگر معنا ندارد که در قضیه لفظیه قائل به نسبت بشویم، یا در قضیه معقوله مسأله نسبت را مطرح بکنیم.

(سؤال... و جواب استاد): شما که قبول کرده اید که در واقعیت، نسبت وجود ندارد پس چاره ای نیست که در قضیه لفظیه و معقوله هم این معنا را قبول داشته باشید.

ملاک حمل محمول بر موضوع در قضایای حملیه و مراتب اتحاد

ملاک حمل محمول بر موضوع در قضایای حملیه چیست؟ عبارت از همان چیزی است که مرحوم آخوند(ره) در باب مشتق ذکر کرده اند، اگرچه از کلام مرحوم آخوند(ره) در بحث استعمال لفظ و اراده نوع، استفاده می شود که حرف مشهور را پذیرفته اند و مسأله ترکیب قضایا من ثلاثه اجزاء، مورد قبول ایشان بوده است؛ لیکن در باب مشتق کأنّ از این معنی، عدول کرده اند.

ایشان ملاک و مناط را در باب حمل عبارت از اتحاد و هو هویت می داند. هو هویت، هوی اول اشاره به موضوع است و هوی دوم اشاره به محمول است. می گوید: این موضوع و این محمول است، بین موضوع و محمول اتحاد و هو هویت تحقق دارد، منتهی چه اتحاد و چه هو هویتی؟ هو هویت خودش مراتب و درجاتی دارد، نازلترین درجه اش هم که عبارت از هو هویت در وجود خارجی است، در مقام حمل کفایت می کند. اگر شما یک مرتبه از هو هویت پیدا کنید، مصحح تشکیل قضیه حملیه و حمل المحمول علی الموضوع خواهد بود.

بالاترین مرتبه اتحاد و هو هویت جایی است که اتحاد در وجود خارجی و در ماهیت و در مفهوم باشد. مثل «الانسان انسان» «الانسان بشر» که در تمام مراحل، بینشان اتحاد و هو هویت تحقق دارد، بین موضوع و محمول هم در وجود خارجی و هم در ماهیت و هم در مفهوم، اتحاد و هو هویت مطرح است. درجه دوم جایی است که در عالم مفهوم، بینشان اتحاد و هو هویتی وجود ندارد، لیکن در مقام ماهیت، وجود خارجی، در این دو مرحله بینشان اتحاد و هو هویت است، مثل «الانسان حیوان ناطق». مرحله سوم عبارت از همان اتحاد و هو هویت در وجود خارجی است، مثل حمل شایع صنایع «زید انسان» که اتحاد و هو هویتش تنها در مرتبه وجود خارجی است. این نازلترین مرتبه اتحاد و هو هویت است، برای این که اگر از این مرحله هم گذشتیم دیگر مسأله اتحاد و هو هویت نمی تواند مطرح باشد.

وقتی که قضیه «زید انسان» تشکیل شد اگر به ملاک اتحاد و هو هویت خارجیه باشد این قضیه حملیه درست است، اما اگر کسی به ملاک اتحاد در ماهیت، قضیه «زید انسان» را تشکیل داد «هذه

القضية كاذبه» برای این که انسان و زید اتحاد در ماهیت ندارند، فقط اتحادشان، اتحاد در وجود و تحقق در خارج است. پس اگر کسی گفت: «زید انسان» باید دید که معیار در این قضیه حمله به نظر او چیست؟ اگر معیار، هویت خارجی است «هذه قضیه حمله صادق» اما اگر در «زید انسان» به ملاک «الانسان حیوان ناطق» تشکیل قضیه داد این قضیه، قضیه کاذبه است، برای این که اتحاد در ماهیت بین زید و بین انسان تحقق ندارد.

در «زید انسان» و «زید قائم» که نوع دوم از قضیه حمله به حمل شایع صناعی بود، مسأله روشن است، در «الجسم ابیض» بین جسم و ابیض اتحاد و هویت خارجی مطرح است، لذا شما می گوئید: جسم و ابیض نسبتشان مثلاً عموم و خصوص مطلق است، در این جسم خارجی هر دو جمع شده اند، عنوان ابیض و عنوان جسم تحقق پیدا کرده است، و اگر یک جایی عموم و خصوص من وجه هم باشد در ماده اجتماعشان اتحاد وجودی مطرح است، مثل اتحادی که شما بین صلاه و غضب مطرح می کنید، مسأله اجتماع امر و نهی روی همین معنا پیش آمده است، که بین اینها اتحاد وجودی تحقق پیدا کرده است. لذا در «الجسم ابیض» یا «زید قائم» هم همین معنا تحقق دارد.

مراد از قضایای مؤوله

اشاره

اشکال در سنخ اخیر است که دیروز مطرح می کردیم، مسأله در «زید فی الدار» و «زید علی السطح» به چه صورت است؟ ما «علی کلا- التقديرین» مسأله را بررسی کردیم و در رابطه با انکار نسبت، هر دو فرض را ذکر کردیم، ولی اینجا جای این حرف است که چرا نحوین این سنخ از قضایا را به عنوان قضایای مؤوله مطرح کرده اند؟ در حقیقت نظر نحوین این بوده است که ما نمی توانیم «فی الدار» را با قطع نظر از تعلق به یک کائن، مستقر، ثابت، محمول برای زید قرار بدهیم، برای این که «فی» افاده ظرفیت می کند، ظرفیت هم نسبتی با زید ندارد، آنطور که مشهور قائل هستند. پس هویت بین زید و بین ظرفیت نمی تواند تحقق پیدا بکند. ظرفیت یک واقعیت سوم غیر از زید و مدرسه و دار است نمی تواند اتحاد با زید و دار داشته باشد.

مجبور هستیم که بگوئیم: «فی الدار» نمی تواند به عنوان قضیه حمله، حمل بر زید بشود، «ما فی الدار» یا «من فی الدار» قابل حمل بر زید هست، اما آن «فی الدار» که به معنای ظرفیت است و «فی» دلالت بر ظرفیت می کند، مثل معانی حرفیه، قابل حمل بر زید نیست، مگر هر محمولی می تواند بر هر موضوعی، حمل بشود؟ اگر بگوئید: «الجسم بیاض» و جنبه مسامحه ایش را کنار ببرید، می گوئید که بیاض قابل حمل بر جسم نیست. چون بیاض یک وجود عرضی است و جسم یک وجود جوهری است، آیا بین وجود جوهری و عرضی می شود اضافه و نسبت تحقق پیدا بکند؟ بینشان حمل تحقق پیدا نمی کند. پس ما نمی توانیم وجود عرضی را حمل بر وجود جوهری کنیم و بگوئیم:

«الجسم بیاض»

اگر بگویید این قضیه حملیه درست نیست، مگر این که بیاض را به معنای ایض بگیریم، یا مسامحه و تجوز مثل «زید عدل» قائل بشویم. به همین ملاکی که «الجسم بیاض» بیاض نمی تواند به عنوان محمول در قضیه حملیه واقع بشود، عنوان «فی الدار» هم همینطور است، قابلیت محمولیت ندارد، مثلاً «علی السطح» قابلیت محمولیت ندارد، باید این «فی الدار» را متعلق کنیم، معانی حرفیه لا- محاله نیاز به متعلق دارد، باید متعلق به یک کائن بکنیم و بگوییم: «زید کائن فی الدار» و بین زید و کائن در دار، اتحاد وجودی و هو هویت تحقق دارد، زید همان کائن در دار است، کائن در دار متحد با زید است، روی همین جهت نحوین این قضایا را به عنوان قضایای مؤوله مطرح کرده اند تا با تأویل یا حذف در آن، قضیه حملیه تشکیل داده بشود.

ملاک در باب قضایای حملیه موجه و سالبه

اگر ملاک در باب قضایای حملیه را عبارت از اتحاد و هو هویت قرار دادیم، این ملاک در تمام قضایا وجود دارد، منتهی هو هویت مراتب دارد، مرتبه نازل اش هو هویت در وجود است و مرتبه کامله اش هو هویت در وجود و ماهیت و مفهوم است. این مرتبه کامله در قسم اول از حمل اولی ذاتی، تحقق دارد. مرحوم آخوند(ره) در باب مشتق، معنای واقعیت در همه قضایا مثل قضیه ملفوظه و معقوله را بدون توضیح، ذکر کرده اند، در باب قضایای موجه به طور کلی همینطور است.

در قضایای سالبه، هم همین معنا هست، ملاک در قضایای موجه اتحاد و هو هویت و در قضایای سالبه، نفی اتحاد و هو هویت است. اشکال این است که در قضایای حملیه موجه چون پای اثبات و ایجاب در کار است، ایجاب اتحاد و هو هویت هم با هو هویت در وجود، هم با هو هویت در وجود و ماهیت، و هم با هو هویت در وجود و ماهیت و مفهوم می سازد؛ اما در مقام سلب و نفی وقتی که می گوید: هو هویت وجود ندارد چون نفی، معنایش این است که اصلاً اثری از هو هویت نیست.

پس معنایش این است که در قضایای سالبه وقتی که نفی هو هویت می کند یعنی این که هیچ یک از مراحل نباید تحقق داشته باشد. آیا این فرق بین قضیه موجه و سالبه است؟

هو هویت در قضیه سالبه

مسأله به این صورت است که اگر بجای این قضیه سالبه، قضیه موجه تشکیل می دادید، هو هویت در آن قضیه موجه چگونه بود؟ در سلب هم مسأله همین است، همان هو هویت را شما سلب می کنید. در مقام ایجاب از هو هویت برخوردار بود، در قضیه سالبه باید توجه به هو هویت داشته باشید، در «زید قائم» بین زید و قائم هو هویت در وجود خارجی مطرح است، اگر به جای «زید قائم» گفتید «زید لیس بقائم» این «لیس بقائم» دیگر کاری به هو هویت ماهوی و مفهومی ندارد، آیا متکلم از بیان «زید لیس بقائم» هدفش این است که بین زید و قائم اتحاد ماهوی تحقق ندارد؟

یعنی ماهیت زید غیر از ماهیت قائم است؟ یا این که می گوید: اتحاد وجودی تحقق ندارد؟ اگر شما به جای «زید لیس بقائم» قضیهٔ موجبهٔ «زید قائم» را تشکیل می دادید، روی مبنای هو هویت وجودیه پیش بروید، در سالبه اش هم مسأله همینطور است.

پس «زید لیس بقائم» معنایش این است که بین زید و قائم اتحاد وجودی نیست، اما در «الانسان لیس بقمر»، این «الانسان لیس بقمر» نمی خواهد نفی اتحاد بین انسان و بقمر را در مقام وجود بیان کند.

در جانب اثبات می گوئید: «الانسان حیوان ناطق» ملاک در این قضیهٔ حملیه اتحاد من حیث الماهیه است، به مفهوم و وجود کاری ندارید، ولو این که لازمهٔ اتحاد در ماهیت، اتحاد در وجود هم هست، اما کاری به اتحاد در وجود ندارید، می گوئید: «الانسان حیوان ناطق»، و نظیر این در قضیهٔ سالبه «الانسان لیس بحیوان ناطق» معنایش این است که بین انسان و «حیوان ناطق» اتحاد وجودی نیست؟ یا این که این سنخش، سنخ آن قضیهٔ اتحاد ماهوی است، همانطوری که معنای «الانسان حیوان ناطق»، اتحاد من حیث الماهیه است معنای «الانسان لیس بحیوان ناطق» این است که این دو ماهیت یکی نیست، یعنی ماهیت انسان غیر از ماهیت حیوان ناطق است، اتحاد با آن ندارد. پس در «زید لیس بقائم» بر ملاک «زید قائم» و در «الانسان لیس بحیوان ناطق» روی ملاک «الانسان حیوان ناطق» باید پیش برویم، و حتی در آنجایی که اتحاد در مفهوم در کار است اگر گفتید: «الانسان انسان» روی اتحاد در مفهوم، می توانید بگوئید: «الانسان لیس بحیوان ناطق»، یعنی اتحاد در مفهوم ندارند، اگر شما این قضیهٔ سالبه را روی این ملاک تشکیل دادید و گفتید: «الانسان لیس بحیوان ناطق»، یعنی بین اینها اتحاد مفهومی وجود ندارد. هیچ مانعی ندارد، کما این که اگر عکسش را گفتید: «الانسان حیوان ناطق» روی ملاک اتحاد در مفهوم، این قضیه غلط و باطل است.

اگر برای اتحاد در مفهوم مثال «الانسان حیوان ناطق» را بیان می کردیم، شما اعتراض می کردید و می گفتید: در این قضیه، انسان با «حیوان ناطق» اتحاد مفهومی ندارد، فقط اتحاد ماهوی دارد. پس ملاک در باب قضایای سالبه که مقابل قضایای موجبه است، سلب اتحاد و هو هویت است، اما کدام هو هویت و کدام اتحاد؟ آن اتحادی که اگر این قضیهٔ سالبه تبدیل به قضیهٔ موجبه می شد واجد آن اتحاد و هو هویت بود. «زید لیس بقائم» اگر تبدیل به «زید قائم» می شد چه اتحاد و هو هویتی در آن وجود داشت؟ «زید لیس بقائم» هم نفی این اتحاد و هو هویت را می کند، و الاً اگر کسی «زید لیس بقائم» را تشکیل بدهد و بخواهد بگوید: مفهوم زید غیر مفهوم قائم است، ماهیت زید غیر ماهیت قائم است، «زید لیس بقائم» برای این هدف نیامده است، در مقابل «زید قائم» است، «زید قائم» می خواهد حکایت از اتحاد و هو هویت در وجود بکند و «زید لیس بقائم» هم نفی اتحاد و هو هویت در وجود خارجی می کند.

پس ملاک در قضایای سالبه با توجه به همان ملاک در قضایای موجبه است و به همان کیفیتی که عرض کردیم. بحث قضایا را به همین جا خاتمه می دهیم، و سراغ مسألهٔ خبر و انشاء می رویم و این

مطالب را به عنوان مقدمه آنها بحث کردیم. ان شاء الله.

پرسش

۱ - فرق واقعیت در قضایای لفظیه و معقوله را توضیح دهید.

۲ - ملاک حمل محمول بر موضوع در قضایای حملیه و مراتب اتحاد را بیان کنید.

۳ - ملاک در باب قضایای حملیه موجب و سالبه چه فرقی دارد؟

۴ - چگونه هو هویت در قضیه سالبه تبیین می شود؟

ص: ۴۷۰

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اتحاد کامل بین اسماء و حروف

خلاصهٔ مبنای مرحوم آخوند(ره) در(کفایه) در رابطهٔ با معانی حرفیه، این بود: اسماء و حروف در تمام مراحل ثلاثه یعنی مرحلهٔ وضع و موضوع له و مستعمل فیه، متحد هستند، و اختلاف بین آنها فقط مربوط به مقام استعمال است، محل استفادهٔ از اینها متفاوت است، و الاً بین «من» و ابتداء در هیچ جهت، فرقی وجود ندارد.

ایشان این مطلب را در باب اسماء و حروف به صورت قطع و مسلم مطرح کرده اند و به نظریهٔ مشهور که قائل بودند، موضوع له در باب حروف، خاص است، جواب دادند و فرمودند: این خصوصیتی که مشهور قائل هستند، نمی تواند خصوصیت ذهتیه که به معنای لحاظ و تصوّر است، و نه می تواند خصوصیت خارجی، باشد.

بعد می فرمایند: «لا یبعد»، یعنی بعید نیست اختلاف بین خبر و انشاء هم، مانند اختلاف بین حروف و اسماء باشد، که از نظر وضع و موضوع له و مستعمل فیه معنایشان یکسان است، فقط جای استعمالشان فرق می کند. گرچه در بیان این مطلب، عبارت ایشان این است که مستعمل فیه در خبر و انشاء فرق می کند، اما ظاهر عبارت مرادشان نیست، که مستعمل فیه یکسان است، اما ظرف استعمال و جای استفادهٔ از اینها متفاوت است.

مقصود ایشان از خبر و انشاء چیست؟ چرا بین اسماء و حروف، فرق قائل شده اند؟ آیا می خواهند بین «ضرب زید» و «اضرب» فرق بگذارند چونکه «ضرب زید» خبر است و «اضرب» فعل امر و انشاء است؟

مقدمه ای برای روشن شدن محل بحث بیان می کنیم. جملاتی را که متکلم در مقام افاده مقصود به کار می برد، سه قسم است: یک قسم جملاتی است که تمحض در اخبار دارند، یعنی در مقام انشاء به هیچ وجه استعمال نمی شوند و اگر کسی هم در مقام انشاء بخواهد آنها را استعمال کند، صحیح نیست، مثل جمله «زید قائم» این «جمله خبریه محضه» هر وقت متکلم بخواهد از این واقعیت یعنی اتحاد که ما دیروز از آن تعبیر به اتحاد بین قائم و زید، و هو هویت زید و قائم کردیم، خبر بدهد و این هو هویت و اتحاد را در اختیار مخاطب و مستمع قرار بدهد تا مستمع هم بداند که چنین واقعیتی تحقق دارد، از «زید قائم» استفاده می کند. اما جمله «زید قائم» هیچ وقت در مقام انشاء بکار نمی رود، لذا اگر کسی این جمله را بگوید و معنای انشائی از آن اراده کند، این استعمال صحیح نیست، این سنخ از جملات تمحض در خبریت دارد.

قسم دوم جملاتی هستند که تمحض در انشاء دارند، «لا یتحقق بها الا الانشاء» مثل صیغه «افعل»، متکلم به هر غرضی که صیغه افعال را بکار ببرد، چه اراده وجوب بکند «امر انشایی» و چه اراده استحباب بکند «امر انشایی»، و چه صیغه افعالی باشد که در مقام توهم حظر وارد شده باشد و دلالت بر جواز می کند. همان جواز هم «امر انشائی» یعنی با صیغه افعال، انشاء مشروعیت و جواز ارتکاب این فعل را می کند. البته گاهی از اوقات صیغه افعال معانی دیگری هم دارد، لیکن آنها معانی غیر حقیقی است، و ما بحث در معنای حقیقی این جملات داریم.

قسم سوم: جملاتی که گاهی در مقام اخبار و گاهی در مقام انشاء بکار می روند، جمله و کلام واحد است، اما گاهی از آن استفاده خبری و گاهی انشائی می شود، مثل این که متکلم بگوید: «بعت داری»، این «بعت داری» گاهی در مقام اخبار از ما سبقت می خواهد بگوید: یک ماه پیش من خانه ام را فروختم، جنبه خبری و حکایت و وقوع امر محقق در گذشته دارد؛ گاهی هم در صیغه بیع از آن استفاده می شود، وقتی می گوید: «بعت داری» به عنوان انشاء البیع و انشاء الملکیه است. این که باطن و حقیقت انشاء چیست؟ ان شاء الله بعد از این بحث درباره اش صحبت می کنیم.

پس قسم سوم جملات خبریه گاهی در مقام انشاء و گاهی در مقام اخبار بکار می روند، مثل «بعت» و «انکحت» و امثال ذلک، جملات خبریه ای که به عنوان فعل مضارع استعمال می شوند ولی گاهی مقصود از آنها انشاء است، مثل این که از امام سؤال می کنند که مثلاً فلان شخص نمازش چطور است؟ امام می فرماید: «یعید صلاته» نمازش را اعاده می کند، این «یعید» فعل مضارع است، لیکن در مقام انشاء بکار رفته است، و از آن وجوب استفاده می شود؛ گاهی هم از کلمه «یعید» به عنوان اخبار

از آینده استفاده می شود، «بَعِدَ صَلَاتَهُ» یعنی خارجاً نمازش را اعاده می کند، نه این که «يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَعِيدَ صَلَاتَهُ».

موضوع بحث مرحوم آخوند(ره) در مسألهٔ اختلاف بین خبر و انشاء، همین قسم سوم است، یعنی آنجایی که جمله و کلام، واحد است، گاهی در مقام اخبار و گاهی در مقام انشاء بکار می رود.

ایشان فرق بین دو قسم اول را ذکر نمی کند، چون فرق بین آن دو قسم اول بحثی ندارد، مثل «ضرب زید، جمله خبریه للحکایه عن الواقع»، و «اضرب زيدا جمله انشائية تدلّ علی انشاء وجوب الضرب»، بحث در این لفظی است که گاهی در مقام انشاء و گاهی در مقام اخبار بکار می رود. این برای «بعت» در مقام خبر با «بعت» در مقام انشاء «له معنیان»؟ کأنّ مثل لفظ عین است که دارای چند معنا است، آیا این جمله دو معنای متضاد دارد، یک معنای انشایی و یک معنای اخباری؟ یا مرحوم آخوند(ره) می فرماید: در «بعت» نه انشاء و نه اخبار است، فرض کنید «بعت» یعنی فروختن، فروختنی که نه جنبهٔ اخباری دارد و نه جنبهٔ انشایی، این فروختن هم در «بعت» انشایی و هم در «بعت» اخباری، موضوع له و مستعمل فیه است؛ منتها فرقی بین این دو است که اگر این فروختن، در مقام انشاء بیع بکار برود اسمش فروختن انشایی می شود، و اگر در مقام حکایت و اخبار از گذشته بکار برود، عنوان خبریت پیدا می کند. اما در هر دو، کأنّ معنا یکسان است، موضوع له و مستعمل فیه یکسان است، هیچ فرقی بین این دو فروختن، انشایی و اخباری نمی کند، فقط جاهایشان فرق می کند.

مورد اختلاف بین خبر و انشاء در کلام آخوند(ره)

اشاره

مرحوم آخوند(ره) در اختلاف بین خبر و انشاء می فرماید: «بعت» انشایی و اخباری «لیس له معنیان، بل له معنی واحد» فقط موقعیت و جای استعمالشان فرق می کند، در کلام ایشان یک مسامحه ای هم هست، برای این که کلمهٔ «فی» را دنبال استعمال ذکر کرده و می فرماید: «لیستعمل فی قصد حکایه المعنی» ظاهرش این است که ایشان می خواهند بگویند: مستعمل فیه آن فرق می کند.

در حالی که مقصودشان این است که «لیستعمل فی معناه فی مقام قصد حکایه المعنی» و الاً اگر اینطور باشد، تشبیه بین اسماء و حروف به طور کلی از بین می رود. ایشان می خواهد در مسألهٔ خبر و انشاء با کلمهٔ «لا یبعد» همان جهت را که در اسماء و حروف است، بین خبر و انشاء پیاده کند، یعنی وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن هیچ فرق نمی کند، منتها ظرف و مقام و جای استعمالش فرق می کند، جای استعمال «بعت» خبری آنجایی است که می خواهد اخبار از گذشته بدهد و جای استعمال «بعت» انشایی آنجایی است که در مقام انشاء است، اما اینجایی که در مقام انشاء است «بعت» را در چه استعمال می کند؟ در آنجایی که در مقام خبر است. البته به نظر ما در هر دو «بعت» به معنای فروختن است، هیچ فرقی بین «بعت» خبری و «بعت» انشایی نیست.

یک اشکال بر مبنای خود مرحوم آخوند(ره)، به ایشان وارد است و یک اشکال هم راجع به اصل مطلب است. آن اشکالی که روی مبنای خودشان بر ایشان وارد است در فرق بین حروف و اسماء است، نتیجه ادله ایشان این شد که امتناع دارد، مسأله خصوصیت در موضوع له و به تبع او مستعمل فیه نقش داشته باشد. چه مقصود از خصوصیت، خصوصیت ذهنیه باشد، برای این که اگر خصوصیت ذهنیه باشد، معنای خصوصیت ذهنی لحاظ است که تالی فاسدهای زیادی دارد. و چه معنا، خصوصیت خارجیه باشد، که گفتند: لازمه اش اشکالی است که در «سر من البصره الی الکوفه» وجود دارد. نتیجه بحث در آن پایه این بود که کلام مشهور نه تنها درست نیست بلکه «یستحیل» که ما راه مشهور را در باب فرق بین حروف و اسماء، طی بکنیم. چون مشهور می گفتند: اسماء وضعشان عام و موضوع له شان عام است ولی حروف وضعشان عام و موضوع له آنها خاص است، و بعد از آن که استحاله در کار آمد، دیگر چاره ای جز این نبود که همان مبنای ایشان اخذ بشود، که حروف و اسماء در تمام مراحل یکسانند، لیکن ظرف و مقام استعمالشان متفاوت است.

اگر این راهی را که آخوند طی کرد و مبنای آن راه را استحاله قرار داد و در نتیجه به ضرس قاطع مسأله حروف را با آن کیفیت تمام کرد، چرا در خبر و انشاء با کلمه «لا یبعد» مسأله را مطرح می کند؟ معنای «لا یبعد» این است که بعید نیست که مسأله اینطور باشد، اما امکان هم دارد که مسأله طور دیگری باشد و «بعث» اخباری با «بعث» انشائی فرق داشته باشد. منتها شما می فرمایید: بعید نیست که آنها را هم در ردیف حروف بیاییم و مغایرتشان را مربوط به مقام استعمال بدانیم، اما بگوییم: در موضوع له و مستعمل فیه یکنواخت هستند، اینجا این سؤال مطرح می شود که چه خصوصیتی در باب خبر و انشاء وجود دارد که مسأله خبر و انشاء با کلمه «لا یبعد» مطرح می شود، اما مسأله اسماء و حروف به ضرس قاطع روی یک پایه ای که استحاله کلام مشهور را دلالت می کرد، مطرح بشوند.

نتیجه این شد که بین حروف و اسماء هیچ گونه مغایرتی نباید وجود نداشته باشد. این سؤال از مرحوم آخوند(ره) است: خصوصیت خبر و انشاء چیست که شما اینجا را با کلمه «لا یبعد» مطرح کردید، اما آنجا به ضرس قاطع فرق بین اسماء و حروف را بیان کردید؟

تفاوت حقیقی بین اسماء و حروف

اشاره

واقع مسأله این است: همان طور که مرحوم آخوند(ره) روی مبنای خودشان مشی کرده اند ما هم در فرق بین «بعث» خبریه و «بعث» انشائیه روی مبنای حروف، مشی می کنیم. بیان کردیم که بین اسماء و حروف تفاوت واقعی و حقیقی تحقق دارد، اسماء از یک سری از واقعیت ها و حروف از واقعیت دیگری حکایت می کنند، اگر بخواهیم هر دو را روی یک کلمه و عنوان پیاده بکنیم، فرق بین ابتداء و «من» این است: لفظ ابتداء «اسم من الاسماء» از مفهوم ابتداء حکایت می کند، اما کلمه «من» از

معنوها و نسبت‌های ابتدائیه خارجی که بین سیر و بصره، بین کتاب و مطالعه، بین انسان و شروع به خوردن غذا، حکایت می‌کند. در جایی ابتداء، تحقق پیدا می‌کند که دو طرف باشد، گفتیم: «من» از این واقعیت‌های خارجی و نسب و اضافات، حکایت می‌کند، بین معنای «من» و لفظ «الابتداء» فرق کامل تحقق دارد، و ما نمی‌توانیم اینها را در موضوع له و مستعمل فیه یکسان ببینیم.

در فرق بین انشاء و خبر، ولو این که در باب «من» و ابتداء دوتا لفظ مطرح است، یکی لفظ ابتداء به عنوان «أنه اسم من الاسماء» و یکی لفظ «من»، «بما أنه حرف من الحروف» است. اما در باب «بعت» ما دو لفظ نداریم، یک جمله است، اما چه مانعی دارد که همین جمله دارای دو حقیقت و دو معنا باشد؟ دو معنای متضاد که حقیقتاً باهم اختلاف دارند. «بعت» خبری، خبر معنایش حکایت از یک واقعیت محقق در خارج، آن هم در زمان گذشته است. «بعت» انشایی فاقد مسأله حکایت است، به نفس هذه الجملة، انشاء معامله می‌کند، روی جهتی که ان شاء الله عرض می‌کنیم که بعضی از مفاهیم، قابلیت انشاء دارند، اینطور نیست که کل مفاهیم قابل انشاء باشند.

لذا مانعی ندارد که بگوییم: «بعت» خبری مغایر با «بعت» انشایی است، نه «مغایر من جهة مقام الاستعمال»، نه «مغایر من جهة ظرف الاستعمال»، بلکه «مغایر من جهة مستعمل فیه، مغایر من جهة موضوع له»، «بعت» خبری «وضع للحکایه عن تحقق البیع» و «بعت» انشایی «وضع للانشاء البیع به» انشاء و خبر دو معنای متضادند و در مقابل هم قرار گرفته‌اند، خبری از موجود اخبار می‌کند و انشاء به خود این ایجاد می‌خواهد تحقق پیدا بکند.

نظر استاد در تفاوت حقیقی بین اسماء و حروف

اگر ما روی مبنایی که در باب حروف عرض کردیم، چنین معنایی را بگوییم، عرف هم مساعد با این معنا هست. این که ایشان می‌فرماید: معنای «بعت» خبری و «بعت» انشایی فروختن است، خود این هم یک مغالطه است، برای این که این حرفهایی که در «بعت» می‌زنیم عین همین حرفها در کلمه فروختن فارسی پیاده می‌شود، لغت فقط فرق کرده، خود فروختن فارسی «له معنیان»، فروختن یعنی منزلم را در گذشته فروختم، یا به این فروختم، انشاء بیع و فروش می‌کنم.

پس ما اگر هر دو را به معنای فروختن معنا کردیم، معنایش اشتراک در معنا نیست، خود فروختن «فیه جهتان»، «قد يستعمل فی مقام الاخبار» منتها به عنوان لغت فارسی، «قد يستعمل فی مقام الانشاء» به عنوان ایجاد معامله، لذا عین همین بحث «بعت» در کلمه فروختن هم پیاده می‌شود، آیا فروختن خبری و فروختن انشایی «له معنیان»؟ یا این که یک معنا دارد، منتها جای استعمالش و ظرف استعمالش متغایر است. اگر در همین فروختن فارسی هم دقت بکنیم، دو معنای متضاد دارد، فروختن به عنوان حکایت معنایش با فروختن به عنوان انشاء فرق می‌کند، نه این که هر دو یک معنای مشترک به تمام معنا داشته باشند.

نتیجه اینطور شد که در همین (فروختن) هم مسأله به این صورت است، لذا به نظر ما اختلاف بین خبر و انشاء، مربوط به معنا و موضوع له و مستعمل فیه است و ما نمی توانیم فرق بین «بعت» خبری و «بعت» انشایی را تنها در جای استعمال بدانیم.

مشکلی در اینجا به ذهن می آید، چطور حل می شود؟ در «بعت» چه در رابطه با اخبار و چه در رابطه با انشاء، جمله مطرح است نه لفظ مفرد، در فرق بین خبر و انشاء هر دو عنوان جمله بودن دارد، «جمله خبریه و جمله انشائیه»، «بعت» فعل و فاعل است و یک جمله کامل است، «ضرب زید» هم جمله کاملی است، در بعت «له ماده و هو البیع و له هیئه» و او فعل ماضی مثلا متکلم وحده است. این که بین «بعت» خبری و بین «بعت» انشایی فرق است یعنی واضع علاوه بر این که هیئت «ضربت» را برای متکلم وحده وضع کرده و مواد را هم برای معانی خودشان وضع کرده آیا به صورت جمله هم برای «بعت» وضعی دارد؟ آیا تا جمله «بعت» تحقق پیدا نکند «لا یسمی خبرا و لا انشاء». اگر کسی از ما پرسد: شما که می گوید: این جمله «لها معنیان» یعنی واضع این مجموع را برای خبر و برای انشاء وضع کرده است؟ واضع یک جا کلمه بیع را به معنای مصدری، و یک جا هم هیئت متکلم وحده فعل ماضی را وضع کرده است، آیا غیر از این دو وضع مطلب سومی به نام هیئت «بعت» در رابطه با خبر و انشاء داریم؟ اگر مطلب سومی نداریم، پس این مسأله انشاء و خبر را شما از کجا استفاده کردید؟ واضع آمده و هیئت «ضربت» را برای متکلم وحده وضع کرده است، آیا به «بعت» که رسیده یک خصوصیتی قائل شده است؟ اگر ما می توانستیم بگوییم که واضع مجموع را به عنوان بعت «تاره للحکایه و اخری للانشاء» وضع کرده، این حرف درستی است، اما می دانیم که واضع برای «بعت» وضع خاصی قائل نشده است، لذا راه حلی برای این مشکل باید پیدا کنیم.

پرسش

۱ - نظر مرحوم آخوند(ره) را در اتحاد کامل بین اسماء و حروف بیان کنید.

۲ - مراد از اختلاف بین خبر و انشاء چیست؟ و اقسام جمله ها را ذکر کنید.

۳ - نظر استاد در تفاوت حقیقی بین اسماء و حروف را توضیح دهید.

ص: ۴۷۶

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

فرق انشاء و اخبار

اگر بین «بعت» انشایی و «بعت» اخباری از نظر معنا فرق قائل بشویم و بگوییم: اینها دارای دو معنا و دو موضوع له و لا محاله دو وضع خواهند بود، اشکال این است که در باب افعال، یک وضع راجع به هیئت افعال، و یک وضع راجع به مواد آنها مطرح است، ما فعلی نداریم که واضح هم هیئت و هم ماده اش را در نظر گرفته باشد.

واضح در باب «ضرب» هیئت و ماده ضرب را وضع کرده است، خود ضرب، وضع مستقلی ندارد.

کسی نمی تواند بگوید که ضرب به وضع مجموعی برای چه وضع شده است؟ هیئت فعل ماضی مشتمل بر ماده ضرب است. در باب افعال مواد مستقلا و هیئت هم مستقلا وضع شده اند، در «بعت» که می گوئید: به عنوان خبر یا انشاء استعمال می شود، دو وضع و دو موضوع له و مستعمل فیه دارد، چه چیزی وضع شده است؟ آیا هیئت متکلم و حده در فعل ماضی این نقش را دارد؟ یا ماده بیع این نقش را دارد؟

اگر بگوئید: هیئت این نقش را دارد، پس چرا در «ضربت» این دو معنا جریان ندارد؟ اگر بگوئید:

ماده این نقش را دارد، پس چرا در «باع» این معنا وجود ندارد؟ «باع» انشایی ما نداریم، «باع زید داره، جمله خبریه و جمله حاکیه لیس فیه انشاء»، پس این «بعت» چیست؟

آیا «بعت» و «انکحت» از نظر وضع استقلال دارند؟ اگر ندارند چطور دو معنا برای «بعت» تصور می کنید؟ و اگر دارند چه چیزی برای این معنا وضع شده است؟ هیئت یا ماده؟ یا مجموع هیئت و ماده؟ مجموع هیئت و ماده که وضع ندارد. هیئت به تنهایی، ضربت است، که خبر محض است، ماده به تنهایی هم در «باع فلان داره» هیچ معنای انشایی ندارد. پس آنچه را در معنای خبر و انشاء قائل به وضعش هستید، چیست؟

این مشکل سبب شد آن حرف دیروز که «بعت» خبری یک معنا و «بعت» انشایی یک معنای دیگری دارد، را بپذیریم و در دوره گذشته هم ما همان حرف را کاملاً پذیرفتیم. اما این اشکال با آن حرف نمی سازد، جمله خبریه در یک لفظ مغایر با جمله انشائیه است، نه در «زید قائم» و «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، اینجا که بحثی ندارد. چه چیزی برای این دو معنا وضع شده است؟ «ما اللفظ الموضوع لهذين المعينين»؟ ما نمی توانیم بگوییم که «بعت» وضع دارد، در لغت هم «بعت» وضع ندارد. هیئت وضع دارد، ماده وضع دارد. در ضربت و سایر افعال هم مسأله به همین منوال است.

بعت اخباری و خصوصیت معنای انشایی

در «بعت» اخباری که خبر از فروش خانه در ماه گذشته می دهد، معنای اخباری است، اما از چه چیزی خبر می دهد؟ یک وقت انسان خبر از ضرب در ماه گذشته می دهد، ضرب واقعیتی است. یک وقت خبر از قتل در ماه گذشته می دهد، «قتل زید عمرا»، اما آیا «بعت» اخباری در مقام اخبار هم از انشاء سابق خبر می دهد؟ وقتی که می گوید: زید خانه اش را در یک ماه قبل فروخت. یعنی یک ماه قبل، انشاء بیع واقع شده است، برای این که بدون انشاء بیع نمی شود، وقتی که شما اخبار می کنید «مخبر به» شما انشایی است که در ماه گذشته تحقق پیدا کرده است، در حقیقت در «بعت» خبری هم رابطه با انشاء محسوس است. «مخبر به» شما تحقق انشاء البیع در ماه گذشته است.

لذا به آن معنای انشائی منتقل می شویم، در ماده بیع، خصوصیت انشائیت مطرح است. مرحوم شیخ معنای بیع را از کتاب لغت نقل می فرماید: «البيع في اللغة مبادله مال بمال» این معنای مبادله لغوی، معنای مبادله مکانی نیست، معنای این نیست که مبیع را از اینجا بردارند و آنجا بگذارند، مثلاً ثمن را از مشتری بگیرند و در جیب بایع بگذارند. مبادله انشایی است، مبادله در ملکیت و تملیک است. لذا در خود ماهیت بیع و حقیقت این ماده با قطع نظر از این که هیئتی عارض او بشود، فعل ماضی و مضارع و امر و نهی بیاید؛ در طبع این ماده مسأله انشائیت مطرح است. عنوان کتاب البیع در فقه، معنای مصدری است، معنای حقیقی آن را می خواهید بدست بیاورید، اگر فرقی بین لغت و بین تعریف فقها مشاهده می کنید، در خصوصیات است، والا اینطور نیست که بیع از نظر لغت معنای خبری داشته باشد؛ وقتی در معرض افکار شما قرار گرفت، معنای انشائی پیدا کند.

آیا بیع به حسب فقه و لغت را کسی می تواند بگوید در معنی انشائیت و اخباریت باهم متفاوت

است؟ یا این که «حقیقه البیع فی اللغة و فی الاصطلاح من جهة الانشائية امر واحد» ولو این که در خصوصیاتش فرق می کند، در لغت می گوید: مبادلۀ مال، شما کلمۀ مبادلۀ را برمی دارید و جایش «انشاء تملیک عین بمال» قرار می دهید، این اختلاف در خصوصیات، معنایش این نیست که در این جهت هم بینشان اختلافی وجود دارد، بیع به حسب لغت یک معنای انشایی است، و به حسب فقه هم یک معنای انشایی است، در متن ماده عنوان انشائیت اخذ شده است.

اگر عنوان انشائیت اخذ شد، این بیع، وقتی که صورت «باع» مثل «ضرب» پیدا می کند گرچه شما از آن تعبیر به جمله خبریه می کنید اما حقیقت این جمله خبریه حکایت از انشاء گذشته است، حقیقت این «باع» حکایت از انشای گذشته است، یعنی در حقیقت «باع زید داره» معنایش این است که «صار انشاء البیع متحققا فی السابق»، معنای «باع زید داره» آیا غیر از این معنا است که «صار انشاء البیع متحققا فی السابق؟» این حکایت از همان حقیقت بیعی است که در خود آن حقیقتش، عنوان انشائیت محفوظ است و دخالت دارد، معنای «باع زید داره» مثل «ضرب زید عمرا» نیست که حکایت از زدن می کند، زدن یک وجود حقیقی است؛ «باع زید داره» حکایت می کند از این که یک ماه قبل بین زید و عمرو انشای بیع واقع شد، آن «بعث» گفت و این «قبلت» از دهانش بیرون آمد، پس وقتی که عنوان خبریت پیدا می کند باز معنایش حکایت از انشاء متحقق در ما ماضی است.

در «بعث» با توجه به این که در نفس ماده، عنوان انشائیت محفوظ است، هر کجا که ماده بیع باشد، انشائیت هست، اما گاهی در مقام اخبار و گاهی در مقام انشاء استعمال می شود. ولو این که ما بین این دو کلمه فرق می گذاریم، اما معنای «بعث» این می شود که، واضع هیئت «ضربت» را وضع کرده که گاهی دلالت بر ما ماضی و گاهی دلالت بر حال کند، در آنجایی که ماده اش، ماده انشائی است.

همانطور که در فعل مستقبل قائل هستید که «قد یدلّ علی الحال و قد یدلّ علی الاستقبال» بدون این که حالت و استقبالیّت دو معنای متضاد در مستقبل به وجود بیاورد، مستقبل به معنای حال با مستقبل به معنای استقبال از نظر ماهیت معنا هیچ فرقی ندارد، فقط از نظر زمان بینشان فرق است، اینجا هم «یضرب» یعنی «یضرب فی الحال» و آن «سوف یضرب» یعنی «یضرب فی الاستقبال»، اما در معنای «یضرب» بین «یضرب فی الحال» و «یضرب فی الاستقبال» هیچ فرقی نیست، فقط مسأله زمان، فارق بین این دو جهت است. با توجه به این که در ماده «بعث» معنای انشائی غیر قابل انفکاک از لفظ بیع اخذ شده است، ما نمی توانیم کلمه بیع را «خالیا عن الانشاء» به کار ببریم. فرق بین «بعث» خبری و بین «بعث» انشائی فقط از نظر زمان است، «بعث» خبری «انشاء البیع فیما ماضی» است و «بعث» انشائی «انشاء البیع فی الحال» است، فرق فقط به اعتبار ما ماضی بودن و حال بودن است.

نتیجۀ قول به عدم فرق بین انشاء و اخبار

ما نتیجه می گیریم که فرق بین «بعث» خبری و بین «بعث» انشائی، ماهوی نیست، این طور نیست

که حقیقت بعت خبری با بعت انشائی فرق داشته باشد، عنوان انشاء در هر دو محفوظ است، و اصلا قابل نیست که ما انشاء را از ماهیت بیع جدا بکنیم. در بعت خبری می گوید: «صار الانشاء متحققا فیما مضی» و در بعت انشائی می گوید: «صار الانشاء متحققا فی الحال».

اگر این معنا را قائل شدیم، اولین نتیجه این بود که بین بعت خبری و بعت انشائی نمی توانیم دو معنای متغایر قائل بشویم، تغیر ماهوی در کار نیست. ثانیاً در مقام حل اشکال، آنچه که گاهی دلالت بر حال و گاهی دلالت بر ما مضی می کند، هیئت است، در «باع فلائن داره» دو حال وجود ندارد، در «بیع» دو حال وجود ندارد، اما هیئت بعت و هیئت بعنا در آنجائی که با بیع متعدد باشد، مثل این که یک خانه ای مشترک بین سه نفر است، و هر سه به معامله واحده می خواهند این خانه را بفروشند، می گویند: «بعناک هذه الدار» هیئت بعت و هیئت بعنا، این هیئت دو معنا دارد و نوعاً در جمله های خبریه «ضربت» و «قتلت» و «قمت» و «قعدت» و امثال ذلک بکار می رود. در اینجا که ماده اش، انشائی است گاهی انشاء به معنای «قد صار الانشاء متحققا فیما مضی» و گاهی هم به معنای «صار الانشاء متحققا فی الحال»، است.

این اشکال محکم است، بهترین راه حل، این است که دو جهت در اینجا روشن شود: اول - فقط، هیأت وضع شده است. دوم - بعت خبری و بعت انشائی در حقیقت باهم فرقی ندارند، فقط فرقیشان از نظر ماضی و حال بودن است.

توجیه جملات اخباری

اگر بگویید: در بعت و انکحت که ماده هایشان انشائی است، شما در فقه کتابی بنام کتاب النکاح دارید، نکاح همان مسأله اعتباری و مسأله انشائی است، نه نکاح به معنای وطی، نکاح به معنای وطی که در صیغه انکحت و قبلت نمی آید، ماهیت نکاح «امر انشائی» این امر انشائی در انکحت گاهی اخبار از انشاء گذشته است و گاهی به انکحت انشای فی الحال تحقق پیدا می کند. اما مثال دیگری را دیروز ذکر کردم، ببینیم این اشکال را چطور باید جواب داد؟ گفتیم: یکی از مثالهای مشترک بین خبریه و انشائیه این جملات خبریه مثل یعید، یغتسل و امثال ذلک است که در روایات به معنای انشاء استعمال می شود. در صحیح زراره در باب استصحاب، تعبیرهای مختلف دارد، «یعید صلاته، یغتسل ثم یعید صلاته» و امثال ذلک، جملاتی که گاهی به عنوان خبر و گاهی به عنوان انشاء بکار می روند.

در باب بیع و نکاح قبول کردیم که ماهیتشان، انشائیه است. آیا در باب اعاده هم همین است؟ کلمه اعاده یعنی تکرار نماز، ماهیت تکرار که انشائیه نیست. در یغتسل آیا نفس اغتسال که عبارت از ماده است، یک ماده انشائیه است؟ نه، لذا یغتسل اگر در مقام اخبار بکار برود، می گوید: «زید یغتسل صباحاً». اگر فردا آب گیرش آمد، غسلش را انجام می دهد. در جمله «یعید و یغتسل»، که «قد یستعمل

فی مقام الاخبار» جای انشاء وجود ندارد، و «قد يستعمل فی مقام الانشاء»، یعید به جای اعد بکار می رود، یغتسل به جای اغتسل بکار می رود، این مشکل را چطور حل کنیم؟

در بت و انکحت حل روشن است، اما در اینها چطوری حل بشود؟ راه حل این است که استعمال در بت در مقام اخبار و «فی مقام الانشاء» حقیقی است، اینطور نیست که استعمال بت در اخبار یا انشاء مجازی باشد، استعمال هر دو حقیقی است و نیاز به وضع دارد، نیاز به نظر واضح و تجویز واضح در لباس وضع دارد، اما در این جمل خبریه مسأله اینطور نیست. اگر کلمه یعید را در انشاء و جوب اعاده بکار ببرید، این استعمال حقیقی نیست، کنائی و مجازی است.

اگر گفتیم: «زید کثیر الرماد» و کریم بودن زید را اراده کردیم آیا کلمه کثیر الرماد «وضع للدلاله علی الکرامه»؟ کثیر الرماد چه ارتباطی به عنوان کرامت و مفهوم کرامت دارد؟ مصحح این استعمال این است که «هذا استعمال کنائی» و الا اینطور نیست که کثیر الرماد دو وضع داشته باشد: یک وضع در معنای مطابقی خودش و یک وضع هم برای معنای کنائی، بحث در استعمالات حقیقیه است و ما استعمالات حقیقیه مثل بت و انکحت را حل کردیم. اما استعمال در «یعید و یغتسل» و امثال ذلک در مقام انشاء به عنوان استعمال کنائی است، همان مصحح کلی در باب کنایات، استعمال را تصحیح می کند، نه این که نیاز به تعدد وضع داشته باشد به آن کیفیتی که در استعمالات حقیقیه ملاحظه می کنید.

(سؤال... و پاسخ استاد): مبادله را معنا کردم «ما معنی المبادله»؟ آیا معنایش این است که کتاب را از کنار بایع بردارند و کنار مشتری بگذارند؟ پول را از کنار مشتری بردارند و کنار بایع بگذارند؟ یا مبادله همین است که شما از آن تعبیر به قرارداد و تملیک و تملک می کنید؟ لازم نیست که کلمه انشاء در معنای لغوی بیع اخذ شده باشد، نفس مبادله معنایش این است.

(سؤال... و پاسخ استاد): آیا مبادله قبض و اقباض است؟ آیا این بیع شرعی ای که شما به بت و اشتریت انجام می دهید و هیچ قبض و اقباضی هم در آن نیست، اثری ندارد؟ بت اخباری معنایش این است که «صار الانشاء متحققا فیما مضی».

بحث فی الجمله ای راجع به حقیقت انشاء داریم «ما معنی الانشاء»؟ که ربطی به این بحث ندارد.

ما انشای در مقابل اخبار را بحث می کنیم. کلمه انشاء در مقابل اخبار است.

پرسش

۱ - فرق انشاء و اخبار را با ذکر مثال بیان کنید.

۲ - بت اخباری و خصوصیت معنای انشائی را توضیح دهید.

۳ - نتیجه قول به عدم فرق بین انشاء و اخبار چیست؟

۴ - توجیه جملات اخباری را به تفصیل بیان کنید.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ماهیت اخبار و فرق آن با ماهیت انشاء

اشاره

در معنا و ماهیت اخبار روشن است، یک واقعیت و حقیقت، یا در گذشته و یا در حال، و یا در استقبال، تحقق دارد. می خواهید از آن واقعیت، به وسیله جمله خبریه، حکایت کنید، معنای خبر هم همین است، یعنی: مخاطب مستمع در جریان واقعیت نیست، شما به وسیله «زید قائم» او را در جریان آن واقعیت قرار می دهید. پس اخبار، حکایت از واقعیت، در زمان گذشته، یا آینده است. اما در باب انشاء ماهیت و حقیقت مختلف است، در ماهیت انشاء مقداری ابهام وجود دارد، «ما معنی الانشاء»، «ما حقیقه الانشاء».

در دو مرحله بحث می کنیم: یک مرحله این است که، آیا لفظ «بعث» که انشاء البیع می کند، با لفظ انکحت که انشاء النکاح می کند، در حقیقت انشاء نقش دارد یا ندارد؟ آیا انشاء در مرحله ای قبل از این لفظ، تحقق پیدا می کند و دیگر در ماهیت انشاء نیازی به این لفظ احساس نمی شود یا نقش آن مؤثر است؟ چون همیشه انشاءات همراه با لفظ نیست، آنجایی که با لفظ است آیا در تحقق انشاء نقش مؤثری دارد؟

اول باید این مرحله را بررسی بکنیم، اگر به نتیجه رسیدیم که لفظ در تحقق انشاء به عنوان یک جزء مؤثر است، نوبت به مرحله دوم می رسد که ببینیم در عالم انشاء با این لفظ چه فعل و انفعالی

تحقق پیدا می کند. این دو مرحله را نباید باهم مخلوط کرد. مرحله اول «هل اللفظ»، در جایی که لفظ هست، «له تأثیر فی تحقق انشاء»؟ یا این که هیچ تأثیری در تحقق انشاء ندارد، بلکه فقط عنوانش، ابراز انشاء است، یعنی: انشاء در مرحله قبل از لفظ تحقق پیدا می کند و در مرحله قبل از «بعث»، این تملیک تحقق پیدا کرده است. در مرحله قبل از «انکحت»، اعتبار زوجیت تحقق پیدا کرده، فقط لفظ «بعث» به عنوان این که ما فی النفس را نشان بدهد و ابراز بکند، مدخلیت و منشأیت اثر دارد.

کلام بعض الاعلام در اعتبار نفسانی انشاء

تنها مخالف در مرحله اول، بعض الاعلام است. ایشان در کتاب محاضرات، در رابطه با تفسیر و تحقیق انشاء، می فرماید: انشاء، عبارت از یک اعتبار نفسانی و قلبی است، همینکه در نفس، این مبیع را با اعتبار، ملک برای مشتری قرار می دهد، و مشتری هم در نفس، این ثمن را اعتباراً ملک برای بایع قرار می دهد، حقیقت انشاء تحقق پیدا می کند. اعتبار نفسانی و قلبی، در حقیقت قراردادی است که در نفس تحقق پیدا کرده است. نقش کلمه «بعث» این است که چون کسی اطلاع از قلب کسی ندارد، و «ما فی الضمیر» یک مسأله روشن و آشکاری نیست، لذا بایع «بعث» می گوید، به عنوان این که این «بعث» راهنمایی بکند که «فی نفس البایع» اعتبار ملکیت مشتری نسبت به مبیع شده است، و «اشتریت» در کلام مشتری هم، همین نقش را دارد، که در قلب و نفس مشتری، اعتبار ملکیت بایع نسبت به ثمن شده است، «فی مقابل ملکیت مشتری به الاضافه الی المبیع». پس آنچه که حقیقت انشاء را تشکیل می دهد، عبارت از آن اعتبار نفسانی است، و اعتبار است که در قلب بایع و مشتری، و زوج و زوجه تحقق پیدا می کند.

حتی در باب اوامر و نواهی، می فرمایند: مسأله به این کیفیت است. این که می گویند: مثلاً «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» انشاء و جوب نماز است، معنایش این نیست که با این «أَقِيمُوا» انشاء و جوب نماز می شود.

انشاء و جوب نماز، در قلب و نفس مولا- تحقق پیدا کرده، و این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» راهنمای آن انشاء قلبی و نفسی در رابطه با جوب و تحریم است.

ایشان در اینجا دفع اشکال کرده و برهانی اقامه می کنند. اما دفع اشکالشان این است که گاهی از اوقات ممکن است بایع و مشتری، اعتبار ملکیت، نسبت به ثمن و مثن داشته باشند، اما نه شارع، و نه عقلاء، اعتبار ملکیت نکنند، مثلاً غاصبی مال مردم را با علم به غضب، به مشتری عالم به غضبیت مبیع فروخت، «بعث و اشتریت» در اینجا تحقق پیدا کرد، این «بعث و اشتریت» و این اعتبار نفسانی بایع و مشتری، از نظر عقلاء و شارع مورد امضاء قرار نمی گیرد. شارع که معلوم است، اما عقلاء هم در مسأله غضب، حکم می کنند باین که اگر بایعی با علم به غضبیت، مال مردم را بفروشد، تملیک و تملکی حاصل نمی شود.

ایشان می فرماید: به اعتبار شارع و عقلاء کاری نداریم، ما انشاء را معنا می کنیم، می گوئیم: این

بایع غاصبی که با علم به غصیبت، مال مردم را می فروشد، «انشاء البیع» می کند. معنای «انشاء البیع»، این است که در قلب و نفس خودش، ملکیت مشتری را نسبت به مبیع و ملکیت خودش را نسبت به این ثمن اعتبار می کند. غاصب انشاء کرده است، منتهی این انشاء وقتی در معرض افکار عقلاء و شارع قرار گرفت، مورد امضاء آنها واقع نمی شود. اما اگر چیزی مورد امضاء واقع نشود، معنایش این نیست که انشاء هم نشده، اعتبار از نظر بایع و مشتری هم نشده است؟ بایع غاصب همانطوری که مال شخصی خودش را در مقام بیع انشاء می کند، عین مغصوبه را هم با علم به غصیبت انشاء می کند و هیچ مانعی ندارد که در عالم نفس و قلب خودش، اعتبار ملکیت مشتری را در رابطه با آن داشته باشد.

نقش لفظ در باب انشاء

برهان ایشان در رابطه با محکوم کردن لفظ در رابطه با انشاء است. می فرمایند: این که شما برای لفظ می خواهید حسابی باز بکنید، و می گوید: «اللفظ یوجد المعنی»، نقش لفظ در باب انشاء این است که ایجاد معنی می کند. و شاید کلمه انشاء هم به معنای همان ایجاد «ثم انشأناه خلقاً آخر»، یعنی:

«اوجدناه خلقاً آخر» باشد. از شما که اینقدر روی لفظ به عنوان ایجاد معنی در باب انشاء تکیه می کنید، سؤال می کنیم، آیا این لفظ، «فی عالم التکوین» ایجاد معنی می کند، یعنی وقتی که بایع می گوید: «بعتك هذه الدار» هم قیافه دار عوض می شود، و هم قیافه مشتری عوض می شود، یک مسأله تکوینی در رابطه با دار و مشتری مثلاً، تحقق پیدا می کند، آیا لفظ «بعت» چنین نقشی دارد؟ این واضح البطلان است برای این که لفظ «بعت» نه در دار و نه در مشتری تغییر تکوینی به وجود نمی آورد. همینطور در رابطه با «انکحت و قبلت» آیا گفتن «انکحت» یک تغییر تکوینی ایجاد می کند و «قبلت» از ناحیه زوج هکذا؟ لفظ «بعت» در عالم اعتبار، یک چیز ایجاد می کند. ایشان می فرماید:

اگر پای عالم اعتبار در کار آمد، دیگر لفظ چه دخالت و خصوصیتی دارد که در عالم اعتبار نقش داشته باشد؟ همان اعتبار نفسی صاحب خانه و مشتری صاحب پول، کافی است که اعتبار ملکیت تحقق پیدا کند. آیا لفظ، یک رابطه خاصی با عالم اعتبار دارد، که اگر این لفظ نباشد، اعتبار ناقص می ماند؟ همان اعتبار نفسانی کفایت می کند، منتهی چون اعتبار نفسانی، امر مخفی و پوشیده ای است، کلمه «بعت»، به منزله اطلاع بر آن اعتبار نفسانی است، و کلمه «انکحت» راهنمایی برای همان اعتبار نفسانی و حقیقت انشاء است که همان اعتبار نفسانی را تشکیل می دهد. پس معنای بیان ایشان این است که ما در عالم انشاء، حتی آنجایی که با لفظ، انشاء تحقق پیدا می کند، اصلاً به طور کلی ارزش لفظ را از بین ببریم و بگوییم: فقط به عنوان راهنما بر «ما فی القلب» این اثر را دارد.

جواب استاد از کلام بعضی الاعلام

در مرحله اول باید ببینیم، بیان ایشان تمام است یا ناتمام؟ در مقام جواب از ایشان، یکبار از راه

وجدان استفاده می کنیم، و یک نظر هم راجع به برهان ایشان داریم که آیا این برهان تمام است یا نه؟ اما در رابطه با وجدان، این عقلاء و این بازار و این متشرعه هستند، هر روز صد معامله خرید و فروش انجام می دهند، و مخصوصاً بعضی معاملات را مقیدند با صیغه و لفظ، انجام بدهند. مثلاً در باب «نکاح» معاطات تصور نمی شود، و معنا ندارد، حتماً باید با لفظ، تحقق پیدا بکند، آیا در مقامی که زن و شوهر، بدون واسطه یا مع الواسطه، در مقام اجرای صیغه برمی آیند و این الفاظ را استعمال می کنند، آیا وجدانا زوجیت را به این صیغه ایجاد نمی کنند؟ وقتی که زن می گوید: «انکحتک نفسی» و مرد هم می گوید: «قبلت النکاح» یعنی نکاح در مرحله قبل از این «انکحت» تمام شده و تحقق پیدا کرده است. با صحبتها و موافقتهای قبلی صددرصد، هیچگونه اختلاف و شائبه نزاعی در مسأله وجود ندارد، آیا در آن مرحله، زوجیت تمام شد؟ آیا فقط لفظ به عنوان راهنمایی به مرحله ای است که در آن زوجیت تحقق پیدا کرده است؟ یا وجدانا این است که انسان به نفس «قبلت و انکحت» در صیغه نکاح ایجاد و احداث زوجیت می کند؟

با مراجعه به وجدان ببینیم آیا صیغ انشائیه جنبه احداثی یا جنبه حکایت عمّا حدث دارند؟ بیان ایشان این است که در جمل انشائیه «الالفاظ تحکی عمّا حدث من الانشاء» این الفاظ از انشایی که قبلاً حادث شده، حکایت می کند و راهنمایی به آن حادث قبل می کند. آیا وجدانا در الفاظ انشائیه مسأله به این صورت است، برای این که یک عقد نکاحی را اجرا بکنید، شما به وکالت از طرف زوجه به موکل زوج می گوئید: «انکحت موکلک» با خود این انکحت دارید احداث زوجیت می کنید، زوجیت را که تحقق نداشت، لباس وجود به او می پوشانید، آیا زوجیت ولو در یک آن قبل وجود پیدا کرده است؟ آیا این انکحت مثل آینه، شما را راهنمایی به آن وجود حادث در آن قبل می کند؟ مثلاً در مسأله بیع و نکاح، انسان خانه ای را می خواهد بفروشد، همه کارهای مقدماتیش تمام است، می خواهد صیغه بخواند، بگوید: «بعتک داری» آیا وجدانا اینطور نیست که به نفس همین «بعث» ایجاد ملکیت می کند و ملکیت مشتری را در رابطه با مبیع احداث می کند؟ یا این که ولو یک آن قبل از «بعث» اعتبار و احداث ملکیت اعتباری شده، به عنوان این که این بعث نشانگر ما فی القلب است که در ضمیر انسان حادث شده و تحقق پیدا کرده است، نه به عنوان مقدمه و ذی المقدمه، در نفس خودش تحقق پیدا کرد؟ مثل آینه ای که آن واقعیت را نشان می دهد، این لفظ هم آن امر حادث و متحقق شده را نشان می دهد. لذا وجدانا ما نمی توانیم این معنا را بپذیریم. در بیع و نکاح و موارد مختلف، با مراجعه به وجدان، انشائاتی که تحقق پیدا می کند، مسأله چنین است.

برهان ایشان این بود، این که شما می گوئید: لفظ معنا را ایجاد می کند، آیا ایجاد در عالم تکوین است؟ این یک امر غیر معقولی است. در عالم تکوین، هرطور که دار، مالک پیدا بکند، تغییر پیدا نمی کند، خود قیافه مالک هم عوض نمی شود. در زوجیت هم همینطور است. اگر می گوئید: در عالم اعتبار و ایجاد همان اعتبار نفسانی کافی است. عرض می کنیم: ما همین ایجاد در عالم اعتبار را

می‌گوییم، اما این که شما می‌گویید: برای ایجاد در عالم اعتبار، اعتبار نفسانی کافی است، این جواب از کسی می‌تواند واقع بشود که بگوید: اعتبار نفسانی، اگر بخواهد کافی باشد، محال است. اگر کسی ادعای استحاله کرد، شما در جوابش می‌گویید: چه استحاله و اشکالی دارد که آن اعتبار نفسانی تمام الملائک باشد. ما می‌گوییم: اشکال ندارد. ولی هرچیز که اشکال ندارد، واقعیت هم ندارد. اینطور نیست که هرچیز که امکان داشت و استحاله نداشت، واقعیت هم داشته باشد. یک وقت می‌خواهیم مثلاً به اعتبار نفسانی جامه اکتفا کنیم، اما یک وقت می‌خواهیم بینیم در خارج چیست؟ انشاء لفظی بین عقلاء چگونه است؟ شارع در کثیری از موارد، انشائات لفظیه را مورد اثر قرار داده است، این انشائات لفظیه واقعش چیست؟

در انشائات لفظیه، غایت برهان شما این بود که ممکن است لفظ هم دخالت نداشته باشد. ما قبول داریم و هیچ استحاله‌ای هم ندارد. اما مجرد این که امکان دارد، کفایت نمی‌کند در این که ما بخواهیم به واقعیت یک مسأله برسیم. عقلاء و شارع در تحقق انشاء برای «بعث بما انه لفظ» نقش قائل هستند، یعنی: لفظ در انشاء لفظی موضوعیت دارد و مؤثر است. نه این که فقط عنوانش این است «بیرز عمّا فی الضمیر و یکشف عمّا فی القلب و الانشاء مربوط». در باب اوامر و نواهی، در انشاءات لفظیه همینطور است؛ وقتی که شما دستوری را برای فرزندان صادر می‌کنید، روی این دستور، عنوان فرمان می‌گذارند، می‌گویند: پدر فرمان داد، پدر امر کرد، آیا این فرمان و امر، در رابطه با آن خواست نفسانی یا در رابطه با صدور امر شما است؟ گفت: برو اینکار را انجام بده، آیا این لفظ در حقیقت فرمان و امر دخالت دارد، «لولا هذا اللفظ» چون بچه نمی‌دانست که در قلب شما چیست؟ این لفظ خودش موضوعیت برای تحقق فرمان دارد. اگر شما لفظی صادر نکنید «لم یصدر منکم امر و لم یتحقق منکم فرمان» که در فارسی از آن تعبیر به فرمان می‌کنیم. در تمامی این موارد، واقعیت مسأله این است که لفظ در اینها موضوعیت دارد، بدون لفظ انشاء لفظی تحقق پیدا نمی‌کند، «بعث» در اعتبار ملکیت، نقش دارد، «انکحت» در اعتبار زوجیت، و نکاح نقش دارد. لذا این که ایشان می‌فرمایند: همان اعتبار نفسانی کافی است، یعنی مانعی ندارد، اما مسأله‌ای را ثابت نمی‌کند، همیشه از راه عدم استحاله، نمی‌توانیم به واقعیت برسیم.

فقط عدم استحاله را ثابت کردید، اما واقعیت غیر از این مسأله است، اما این که حقیقت انشاء بعد از مدخلیت لفظ چیست؟ ان شاء الله در مرحله ثانیه ذکر می‌کنیم.

اشکال به اعتبار نفسانی در انشاء

اشکال دیگر به کلام ایشان است که می‌فرماید: انشاء اعتبار نفسانیه است، و لفظ «بعث» راهنمای آن حالت نفسانی است که این حالت قبل از گفتن «بعث» تحقق پیدا کرده است. لازمه بیان ایشان این است، که کلمه «بعث» انشایی هم باید به عنوان جمله خبریه مطرح باشد. چرا؟ برای این که ما دیروز

گفتیم اگر کسی یک ماه قبل، خانه اش را فروخته باشد، و الان بگوید: «بعت داری» یک ماه قبل، شما می گوید: این جمله خبریه است. در «بعت» انشایی هم همین خبر وجود دارد برای این که شما می گوید: این کلمه «بعت یحکی عمّا فی الضمیر» و «ما فی الضمیر»، اگر یک آن قبل هم تحقق پیدا کرده باشد، «بعت» انشائی، خبری می شود برای این که «بعت یحکی عن الاعتبار النفسانی المتحقق»، ولو در یک آن قبل. و در مقام حکایت فرقی نمی کند بین این که انسان، از بیع یک ماه قبل حکایت بکند، یا از بیع یک دقیقه قبل حکایت بکند. هر دو حکایت عمّا مضی است. منتهی زمان ماضی فرق می کند. اگر در «بعت» اینطور بگوییم که هیچ نقشی در تحقق انشاء ندارد، و در مرحله قبل از گفتن «بعت» در نفس و قلب تحقق پیدا می کند، پس «بعت» در تمام موارد، جمله خبریه است. منتهی مخبر به او فرق می کند، یک وقت از مخبره آن یک ماه گذشته و یک وقت یک دقیقه قبل است، ولی بر هر دو عنوان مضی منطبق است.

آیا ایشان ملتزم به این مطلب می شود که در «بعت» انشایی مسأله «بعت» خبری را پیاده بکنیم و بگوییم: دوجور «بعت» نداریم «بعت» همیشه خبری است، منتهی «قد یخبر عمّا مضی» در یک ماه گذشته، و «قد یخبر عمّا مضی» فی آن قبل از گفتن «بعت»؟ معلوم است که ایشان به این لازم در معنای «بعت» انشایی ملتزم نمی شوند.

پرسش

۱ - ماهیت اخبار و فرق آن با ماهیت انشاء را بیان کنید.

۲ - کلام بعض الاعلام در اعتبار نفسانی انشاء و نقش لفظ در باب انشاء را توضیح دهید.

۳ - جواب استاد از کلام بعض الاعلام را بطور تفصیلی بیان نمایید.

۴ - اشکال به اعتبار نفسانی در انشاء و جواب استاد چیست؟

ص: ۴۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حقیقت انشاء و دخالت لفظ در آن

در اشکال به اعتبار نفسانی در انشاء عرض کردیم که باید در دو مرحله بحث کنیم: یک بحث این بود، در مواردی که انشاء به لفظ تحقق پیدا می کند، آیا لفظ هم دخالت در حقیقت انشاء دارد؟ یا این که تنها به عنوان «مبرز عما فی النفس» و «حاکی عما فی النفس» مطرح است؟ حقیقت انشاء، همان اعتبار نفسانی و قلبی است. در این مرحله به این نتیجه رسیدیم که لفظ در انشاءات لفظیه هم، کاملاً نقش دارد. در حقیقت، جزئی از تحقق انشاء و مؤثر در آن است. بعد از فراغ از این مرحله بحث در این است که حقیقت انشاء چیست؟

در رابطه با حقیقت انشاء، مطلبی به مشهور نسبت داده شده و مطلب دیگری را مرحوم آخوند(ره) در کفایه اشاره می کند و می فرماید: این بحث را در فوائد(رساله ای است که در ذیل حاشیه ایشان بر رسایل چاپ شده است) تحقیق کردیم. اولین فایده مربوط به صیغه امر و نهی است، به مناسبت صیغه امر و نهی، تحقیقی در رابطه با حقیقت و ماهیت انشاء بیان کرده اند. این بیان خاصی است غیر از آنچه که مشهور قائل هستند. مطلب سوم را مرحوم محقق کمپانی(حاج شیخ محمد حسین اصفهانی(ره)، در بحث اتحاد طلب و اراده، ذکر می کنند، و کلام مرحوم محقق خراسانی(ره) را حمل بر آن معنا می کنند.

اولا این نظرات ثلاثه را ملاحظه کنیم و ببینیم اختلاف این نظرات در چیست؟ ثانياً ببینیم کدام یک به ذهن ما می رسد. مشهور می گویند: انشاء این است که انسان لفظ را در معنای خودش استعمال کند، یعنی لفظ در انشاءات لفظیه دخالت دارد، به داعی این که این معنی، در ظرف خودش تحقق پیدا نکند، مثلاً قبل از این که به «انشاء البیع» برسیم، ببینیم ملکیت چیست، و در چه عالمی تحقق دارد؟ ایشان می گویند: کاری نداریم که ملکیت از کجا پیدا شده، چون اسباب مختلفی برای تحقق ملکیت وجود دارد. گاهی ملکیت، به واسطه یک عامل اختیاری است، مثل مسأله حیازت، «من حاز شیئا ملکه»، حیازت، برای تحقق ملکیت شیء مباح، سببیت دارد، اگر کسی کنار دریا رفت و ماهی گرفت و حیازت کرد، بما ان این ماهی امر مباح، و جایز است که حیازت بشود، و حیازت هم مؤثر در ملکیت است، به حیازت ملکیت تحقق پیدا می کند. گاهی هم یک عامل غیر اختیاری نقش در تحقق ملکیت دارد، مثل مسأله ارث، کسی که مورث او بمیرد، «بالارث، یصیر مالکاً»، حالا لتمام التركة، در جایی که وارث منحصر باشد، یا یک قسمت از ترکه، در جایی که وارث غیر منحصر باشد. گاهی هم ملکیت به انشاء تحقق پیدا می کند، «انشاء البیع، انشاء الصلح، انشاء الاجاره»، و امثال ذلک.

با قطع نظر از این علل و عواملی که در ایجاد ملکیت نقش دارد، واقعیت ملکیت، امر اعتباری است.

یعنی: ملکیت یک امر است که عقلاء و شارع آن را اعتبار می کنند و الا ما باذاء خارجی نمی توانیم برای ملکیت درست بکنیم. مثلاً اگر انسان خانه ای را فروخت، واقعیت خانه تغییر پیدا نمی کند، واقعیت مشتری که به واسطه «انشاء البیع» مالک شده، تغییری پیدا نمی کند. قبل از آنکه سراغ انشاء بیابیم، ظرف ملکیت عبارت از عالم اعتبار است، به طوری که اگر عقلاء و شارع ملکیت را اعتبار نکنند، هیچ مسأله ای به نام ملکیت تحقق ندارد، مثل بیاض و سواد نیست که یک واقعیت خارجی داشته باشد. حتی مثل معانی حروف، که عبارت از نسبت و اضافات واقعه است نمی باشد. وجود در مقابل «عرض» و «جوهر» است. وقتی می گوئیم: «وجوده الملکیه، ثبته الملکیه»، باید تفسیر کنیم، «أی فی العالم الاعتباری»، و گرنه در ملکیت شائبه ای از حقیقت و واقعیت وجود ندارد.

مشهور می فرمایند: ملکیت، به حیازت حاصل می شود، «سبب تحقق الملکیه الحیازه»، اما مسببش یک امر اعتباری است. اگر این ملکیت به موت تحقق پیدا کند، «سبب الملکیه، موت المورث» پس «موت المورث» یک واقعیت و حقیقت است، منتهی در عالم اعتبار، تحول ایجاد می کند، وارث را مالک می کند.

اما آنجایی که «بعث» می خواهد سبب برای ملکیت بشود، مشهور می گویند: حقیقت آن بیشتر از این نیست که لفظ «بعث» را در معنای خودش که همان فروختن است استعمال کنیم، لکن داعی و انگیزه ما، از استعمال لفظ «بعث» در معنای خودش، این است که سبب دیگری غیر از آن اسباب حیازت و موت و امثال ذلک، برای اعتبار عقلاء و شارع تحقق پیدا کند.

پس از «بعث» انشایی، می خواهیم برای تحقق ملکیت در وعاء مناسب خودش، که عبارت از اعتبار است، و اعتبار هم قیامش به معتبر است، استفاده کنیم. فرضاً در باب نکاح، که زوجه متصدی خواندن صیغه عقد است، می گوید: «انکحتک نفسی» این «انکحتک نفسی» را در همان معنای «انکحتک نفسی» استعمال می کند، نه به هدف حکایت از گذشته، نه به هدف این که شما را در جریان یک واقعت، گذشته قرار بدهد، به داعی این که این انکحت زمینه برای تحقق زوجیت در وعاء مناسب با زوجیت بشود، وعاء مناسب با زوجیت، همان وعاء اعتبار است برای این که غیر از مسأله اعتبار، هیچگونه واقعت در زوجیت او تحقق ندارد.

دو اشکال در این کلام مشهور هست: یکی از آنها مسلم الاشکال است، یکی هم کالاشکال است.

اول - لازمه بیان مشهور این است که اگر در یک موردی بایع و مشتری بدانند که این معامله بیع، نقشی در تملیک و تملک ندارد. یا زن و شوهر می دانند که صیغه نکاح نقشی در تحقق زوجیت ندارد، چون در باب بیع، بایع غاصب است، و عین مغضوبه را با علم به غصبیت می فروشد و فرضاً مشتری هم در جریان این مطلب هست. یا در باب نکاح فرض کنید که زن نعوذ بالله شوهر دارد، با انشاء، زوجیت با زوج ثانی می کند. در این موارد، می دانیم «البيع باطل»، «النکاح باطل» اما وقتی که غاصب، به مشتری می گوید: «بعثک هذه الدار المغضوبه» آیا انشایی تحقق پیدا کرده یا نه؟ لکن عقلاء و شارع ترتیب اثر نداده اند؟ اگر اصلاً انشایی تحقق پیدا نکرده، پس غاصب که «بعثک هذه الدار مغضوبه» می گوید، مثل شخص خواب است، این خلاف وجدان و واقعت است. همانطور که بایع مالک عین با «بعثک» انشاء بیع می کند، غاصب هم «انشاء بیع» می کند. از نظر انشاء بیع، فرقی بین غاصب و غیرغاصب نیست. فرق در این است که بیع این باطل است، معنای بطلان این نیست که «انشاء بیع» نکرده، بلکه عقلاء و شارع به این بیع، ترتیب اثر نمی دهند. تعریفی را که مشهور برای انشاء ذکر کرده اند، تحقق پیدا نمی کند، آنها می گفتند که «انشاء، استعمال اللفظ فی المعنی» است به داعی این که معنا در عالم و در وعاء اعتبار، تحقق پیدا بکند. او می داند که عقلاء بر این ملکیت و زوجیت، آثار بار نمی کنند. آیا با علم به این که از دایره اعتبار عقلاء و شارع خارج است، باز هم می تواند، بگوید: «بعث»، به داعی این که عقلاء و شارع اعتبار ملکیت کنند؟ «متیقن» که این از دایره اعتبار عقلایی و شرعی بیرون است.

دوم - بنا بر حرف مشهور دایره انشاء باید محدود به امور اعتباریه باشد. دایره انشاء از وعاء اعتبار نباید تجاوز کند، لازمه اش این است که طلب حقیقت و واقعتی دارد که اراده قائمه به نفس انسان است و یک واقعت ذهنیه هم دارد، که عبارت از تصور مفهوم طلب، مثل تصور مفهوم انسان است.

همانطور که با تصور مفهوم انسان، یک واقعت برای مفهوم انسان تحقق پیدا می کند، طلبی که واقعت خارجیه و ذهنیه دارد، آیا در رابطه با طلب، روی تفسیر مشهور، انشاء معنا دارد یا معنی

مشهور می گویند: معنای انشاء این است که شما لفظ را در معنی استعمال کنید، به قصد این که معنا در عالم اعتبار تحقق پیدا بکند. طلب در عالم اعتبار معنی ندارد تحقق پیدا بکند، چون یک وجود واقعی دارد که اراده قائمه به نفس است. یک وجود ذهنی دارد که تصور مفهوم طلب است. اما یک وجود اعتباری هم ماهیت طلب دارد که با گفتن صیغه «افعل»، بخواهیم در عالم اعتبار آن طلب را موجود کنیم. بنابر حرف مشهور، معنا ندارد. اما ممکن است ملتزم بشوند که ما انشاء را در باب طلب اصلاً قبول نداریم. معنا ندارد که مفهوم انسان را انشاء بکند، ممکن است مشهور بگویند: که ما طلب را هم مثل انسان بدانیم که یک وجود خارجی به نام زید دارد، طلب هم وجود واقعی دارد که اراده قائمه به نفس است. وجود ذهنی هم دارد که تصور مفهوم طلب است. اصلاً ما قبول نداریم که طلب قابلیت انشاء داشته باشد. لذا این کالاشکال علی المشهور است.

اگر مفهوم طلب، قابلیت انشاء داشته باشد، تعریف مشهور بر انشاء طلب، صادق نیست، اما اگر مفهوم طلب مثل مفهوم انسان از قابلیت انشاء خارج باشد، دیگر این اشکال به مشهور وارد نمی باشد.

کلام آخوند(ره) در وجود انشائی

مرحوم محقق خراسانی(ره) در اولین فایده، از کتاب(الفوائد) می فرماید: ما غیر از وجود خارجی و ذهنی و لفظی و کتبی، کأن وجود پنجمی داریم که وجود انشایی است، هرگاه لفظ «بعث» را، در همان معنای «بعث»، استعمال کنید، لکن هدفشان این است که، آن معنا، به نفس همین «بعث» وجود پیدا بکند، در چه عالمی باید تحقق پیدا بکند؟ ایشان به جای(واقع) کلمه «نفس الامر» می گذارد. «نفس الامر» معنایی اعم از واقع است. لفظ «بعث» در معنای خودش استعمال می شود، لکن به داعی این که این معنا، که عبارت از تملیک و ملکیت مشتری است، به وجود انشایی، وجود پیدا کند. وجود انشایی چیست؟ وجود انشایی مثل ملکیت و زوجیت که امر اعتباری قائم به معتبر است، این خاصیت را دارد، خودش یک امر اعتباری است. این که می گویند: «بعث»، «وجود انشایی ملکیت المبیع بالاضافه الی مشتری» تحقق پیدا می کند. اینطور نیست که همیشه مسأله ملکیت به دنبال وجود انشایی تحقق پیدا کند و اعتبار ملکیت پیدا شود. در «بیع الغاصب لنفسه» افتراقشان است در «بیع الغاصب لنفسه»، وجود انشایی ملکیت المبیع للمشتري تحقق پیدا کرده است، اما اعتبار ملکیت تحقق ندارد، عقلاء و شارع اعتبار ملکیت نمی کنند. اما در وجود انشایی اعتبار می کنند می گویند: یک واقعیت است، به عنوان «نفس الامر» نه به عنوان این که یک ماباداء خارجی داشته باشد.

وقتی بایع، بعثتک و مشتری عالم به غصبت «قبلت» می گوید، وجود انشایی ملکیت تحقق پیدا

کرده است، می فرماید: این وجود انشایی، علاوه بر این که در مسأله «بیع الغاصب لنفسه» تحقق دارد، در بعضی از مفاهیمی که دارای واقعیت خارجی و واقعیت ذهنیه هم هست، راه دارد. مثلاً در باب طلب می فرماید: طلب یک واقعیت خارجی دارد که اراده قائمه به نفس است. یک واقعیت ذهنیه دارد که عبارت از تصور مفهوم طلب است. اما وجود انشایی برای مفهوم طلب تحقق دارد، صیغه افعال هم معنایش همین وجود انشایی طلب است. اینطور نیست که وجود انشایی طلب، همیشه مسبوق به اراده قائمه به نفس باشد، گاهی تخلف پیدا می کند. شخصی که صیغه افعال بگوید و در قلبش اراده ندارد که این مأمور به در خارج تحقق پیدا بکند، فرضاً مثل اوامری که در باب امتحان صادر می شود، وجود انشایی طلب، از وجود واقعی طلب انفکاک پیدا می کند. در قلب مولی، هیچ وجود واقعی برای طلب، وجود ندارد، اما وجود انشایی طلب که مفاد و معنای صیغه افعال است، تحقق پیدا می کند. پس بنابر بیان مرحوم آخوند(ره)، اشکال اول که به مشهور متوجه بود، و اشکال دوم که کالاشکال بود، کنار می رود. انشاء دایره وسیعی پیدا می کند، هم در باب معاملات انشاء است در آنجا هیچگونه واقعیتی تصور نمی شود ملکیت و زوجیت و امثال اینها، واقعیت ندارند و هم در مسأله انشاء مطرح است هم در مثل طلب، و امثال طلب «تمنی»، «ترجی» و امثال ذلک، اینها با این که در جای خودشان واقعیت هستند، ولی از وجود انشایی هم سهم دارند، یعنی: انشاء در رابطه با مفهوم طلب هم می آید.

البته لازمه اش این نیست که هر ماهیتی دارای واقعیت خارجی و ذهنیه بود، باید طلب سراغ او بیاید! انشاء ماهیت انسان، امر باطل و غیر معهود و غیر قابل تصور است، اما بعضی از مفاهیم در عین این که واقعیت خارجی و ذهنیه دارند، این انشاء در آنها راه پیدا می کند.

کلام مرحوم آخوند(ره) و مرحوم محقق کمپانی در حاشیه کفایه، در بحث اتحاد طلب و اراده، را ملاحظه بکنید تا ببینیم کدام یک از اینها باید انتخاب بشود. ان شاء الله.

پرسش

۱ - حقیقت انشاء و اقوال در آن را بیان کنید.

۲ - نظر مشهور در وعاء اعتبار در انشاء را توضیح دهید.

۳ - اشکالات استاد بر نظر مشهور را بیان نمائید.

۴ - کلام آخوند(ره) در وجود انشائی چیست؟

ص: ۴۹۲

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

رابطه نفس الامر و واقعيت در وجود انشائي

از کلام مرحوم خراسانی (ره) در (کفایه)، و (فواید) استفاده شد که وجود انشایی داریم منتهی ظرف تحققش، نفس الامر است. معنای «نفس الامر» اعم از واقعیت است. واقعیت همان وجود عینی، و ذهنی است؛ ولی «نفس الامر» مثل سایر امور اعتباریه معنای وسیعی دارد. به تعبیر ایشان، ملکیت گاهی به محال تعلق می گیرد، کسی انسان را جماد، فرض کند و جماد را حیوان، فرض بکند.

آیا مسأله ملکیت در حکم چنین فرضی هست؟، بدون اشکال اینطور نیست، به هر سببی ملکیت تحقق پیدا بکنند، بالاخره ملکیت در «نفس الامر» ثابت است، و «لو فی عالم الاعتبار» عقلا، حیازت کننده را مالک می بینند، وارث را مالک می بینند، این مشتری را در معاملات انشایی مالک می بینند.

پس در همان ظرفی که ملکیت و امثال ملکیت تحقق دارد، یک وجود انشایی هم تحقق دارد.

مراد از تشخص و جزئیت در وجود انشائی و اشکالات آن

ایشان می فرمایند: در فلسفه به ثبوت رسیده، که «الشیء ما لم یتشخص، لم یوجد» وجود مساوق با تشخص و جزئیت است، این جزئیت و تشخص در وجود انشایی چیست؟ تشخص زید به خصوصیات فردیه زید است، تشخص وجود ذهنی به تصور و تصور کننده است؛ اما تشخص این

وجود انشایی، به چیست؟ ایشان می فرمایند: در رابطه با شخص انشاء کننده و لفظ انشاء کننده است، به طوری که اگر شخص دیگری انشاء بکند، یک وجود دیگری خواهد شد، و اگر همین شخص به لفظ دیگری انشاء بکند، باز یک وجود دیگری خواهد شد. همانطور که درباره تصور و وجود ذهنی، اگر انسان دو مرتبه مفهوم انسان را تصور کرد، دو وجود ذهنی محقق می شود، در باب انشاء هم همینطور است؛ شخص همین لفظی که به او انشاء شده، مدخلیت در تشخص وجود انشایی دارد، اگر پنج دقیقه بعد باز کلمه «بعث» بگوید این «یکون وجودا انشائیا آخر و لا یکون عین هذا الوجود انشایی» با این که منشأشان یکی است، مثل همان وجود ذهنی است و فرقی نمی کند.

وقتی انسان را تصور می کنید، متصور شما شیء واحد است. اما چون در دو نوبت تصور می کنید، دو وجود ذهنی تحقق پیدا می کند. اینجا هم اگر به دو جمله انشاء تحقق پیدا کند، در نتیجه دو وجود انشایی محقق شده است.

خلاصه فرمایش ایشان این است که وجود انشایی هم، یک وجودی است؛ منتهی ظرفش، «نفس الامر» است. همانجایی که اعتبار در رابطه با سایر مسائل تحقق دارد، در عالم اعتبار این وجود انشایی به عنوان مظروف برای ظرف اعتبار تحقق و ثبوت دارد.

در دو جهت با مرحوم آخوند(ره) صحبت داریم: یک جهتش را به مناسبت این که در باب اوامر، و صیغه افعال، گرفتار این مسأله خواهیم بود، ما تحقیق این جهت را، موکول به آن بحث می کنیم که، آیا در مفاهیمی که واقعیت دارند، یعنی وجود عینی و وجود ذهنی دارند، وجود انشایی تحقق دارد یا نه؟ مرحوم آخوند(ره) در صیغه افعال و لا تفاعل مبنایشان روی همین پایه است که مفاد صیغه افعال وجود انشایی طلب است، و مفاد صیغه لا تفاعل، وجود انشایی زجر است. در کفایه می فرماید: مفهوم طلب با این که وجود عینی دارد، وجود خارجیش، اراده است که قائم به نفس است، آن وجود خارجی و حقیقی طلب است. با این که چنین واقعیتی دارد، و با این که از نظر ذهنی هم، واقعیت ذهنیه ای دارد، مع ذلک یک واقعیت سوم «نفس الامر» به نام وجود انشایی طلب دارد.

در حقیقت ایشان دایره وجود انشایی را نسبت به مفاهیم و امور حقیقیه و واقعیه توسعه می دهد؛ منتهی نه این که هر ماهیتی قابل انشاء باشد. ولی در امور حقیقیه، اموری وجود دارد که قابلیت انشاء دارد، مثل «طلب»، مثل «تمنی»، «ترجی» که دارای مصداق واقعی و حقیقت واقعیه است. حالت قائمه به نفس عبارت از تمنی است و حالت دیگر قائمه به نفس، ترجی است. اما ایشان در عین حال، یک وجود انشایی برای «تمنی» و «ترجی» و امثال اینها، معتقد است. این جهت را ما موکول به آینده می کنیم که آیا این امور حقیقیه قابلیت تحقق انشاء دارد یا ندارد؟

اما بحث فعلی با مرحوم آخوند(ره) در چیزی است که مبعید کلام ایشان است از آنچه که در ذهن ما به عنوان عرف و عقلاء ثابت است. از ایشان سؤال می کنیم: این کسی که می گوید: «بعث» آیا عقلاء بعد از گفتن «بعث» دو اعتبار دارند یا یک اعتبار؟ بایع می گوید: من خانه ام را فروختم و مشتری هم

می گوید: قبول کردم. عقلاء اعتبار ملکیت مشتری، نسبت به میبع، و اعتبار ملکیت بایع را نسبت به ثمن می کنند. آیا علاوه بر این اعتبار، اعتبار دیگری، به نام وجود انشایی تحقق دارد؟

عدم تلازم میان وجود انشائی و اعتبار ملکیت

شما گفتید: وجود انشایی، وجود نفس الامری و «فی عالم الاعتبار» است، یعنی: عقلاء، وجود انشایی را اعتبار می کنند، شما نگوئید: اعتبار وجود انشایی همان اعتبار ملکیت است، دیروز گفتیم:

بنابر کلام مرحوم محقق خراسانی(ره)، اگر غاصبی، عین مغضوبه را با علم به غصبیت بفروشد، اینجا وجود انشایی تحقق دارد، اما اعتبار ملکیت تحقق ندارد. در نتیجه آنجایی که بیع صحیح واقع می شود، اعتبار ملکیت، غیر از اعتبار وجود انشایی است، انفکاک تحقق دارد.

وقتی بایع می گوید: «بعث» و مشتری هم می گوید: «قبلت» روی بیان مرحوم محقق خراسانی(ره)، ما باید دو اعتبار عقلایی داشته باشیم، یک اعتبار مقدم بر دیگری است، نه در ردیف واحد. اول باید وجود انشایی ملکیت را اعتبار بکنند، و بعد ملکیت را اعتبار بکنند. آیا بنابر کلام ایشان ما نیاز به دو اعتبار نداریم؟، چاره ای غیر از این نیست، درحالی که انسان به عقلاء که مراجعه می کند می بیند در دنبال «بعث»، دو اعتبار وجود ندارد. اینطور نیست که اول اعتبار وجود انشایی بکنند، بعد اعتبار ملکیت بکنند. یا در باب نکاح، اول اعتبار وجود انشایی زوجیت، بعد اعتبار زوجیت کنند.

آنچه سبب عدم پذیرش کلام مرحوم آخوند(ره) می شود، همین معناست که کلام ایشان چنین لازمی دارد و انسان نمی تواند به آن ملتزم شود. لذا کلام ایشان به این جهت مخدوش است. اما جهت دیگر را در باب اوامر، ان شاء الله بحث می کنیم.

اشکال مرحوم محقق اصفهانی(ره) بر کلام مرحوم آخوند(ره)

مرحوم محقق اصفهانی(ره)، در بحث طلب و اراده، به عنوان تعلیقه بر کلام محقق خراسانی(ره)، مطلبی را ذکر می کند. می فرماید: در حقیقت چهار جور وجود داریم: یکی وجود عینی که تحقق در خارج است، یکی وجود ذهنی و لحاظ در رابطه با نفس است، یکی هم وجود لفظی است، چهارمی هم وجود کتبی است. وجود پنجمی به نام وجود انشایی معنا ندارد. بعد می فرماید: مقصود مرحوم محقق خراسانی(ره) از وجود انشایی، همان وجود لفظی است. وجود لفظی یعنی چه، این که لفظ را هم وجود برای یک ماهیت و هم برای مفهوم قرار داده اند؟ می فرماید:

در وجود عینی و وجود ذهنی، خود ماهیت حقیقه اتصاف به وجود پیدا می کند. اگر ماهیتی در خارج وجود پیدا کرد، اتصاف وجود برای ماهیت، اتصاف حقیقی است. اگر ماهیت وجود ذهنی پیدا کرد، آن هم، یک وجود واقعی است و اتصاف حقیقی به وجود دارد.

اما در باب لفظ و کتبی، همان معنی جریان دارد. در وجود لفظی می‌گوییم: همانطوری که ماهیت انسان، به واسطه زید، یا به واسطه تصور، اتصاف به وجود پیدا می‌کند، ماهیت انسان هم به لفظ انسان وجود پیدا می‌کند. چرا ماهیت انسان به لفظ انسان وجود پیدا می‌کند؟ به خاطر شدت ارتباطی که برای وضع، بین لفظ و معنای انسان وجود دارد. این سبب می‌شود، که اگر لفظ وجود پیدا کرد، بگوییم: معنی هم وجود پیدا کرده است. منتهی اینجا وقتی که کلمه وجود را برای معنا می‌آوریم، به خلاف وجود عینی و ذهنی است، آنجا دنبال وجود، کلمه حقیقی می‌گذاشتیم، اما اینجا باید کلمه بالعرض بگذاریم، بگوییم: «الانسان یعنی ماهیت الانسان یعنی مفهوم الانسان يوجد باللفظ» لکن وجود حقیقی و بالذات، مال خود لفظ است، برای این که لفظ «الانسان موجود حقیقه» وقتی که شما به لفظ انسان تلفظ کردید، لفظ «الانسان وجد حقیقه فلفظ الانسان بما انه لفظ یکون موجودا حقیقیا و بلحاظ معنی الانسان» و ماهیت انسان، ماهیت وجود تبعی پیدا کرده است.

در حقیقت مسأله معنای وجود لفظی این نیست که لفظ الانسان وجد، اگر معنی این باشد که لفظ الانسان وجد حقیقه، برای این که لفظ انسان مجازا تحقق پیدا نکرده است، «اتصاف لفظ الانسان بأنه موجود» حقیقی است. پس چطور وجود لفظی را در مقابل وجود حقیقی و ذهنی قرار داده اند، وجود لفظی، در برابر وجود عینی و وجود ذهنی است. اگر در برابر او شد، پس آنچه در این رابطه مطرح است این است که با لفظ انسان، ماهیت انسان تحقق پیدا می‌کند، به تحقق لفظی ماهیت به واسطه لفظ تحقق پیدا می‌کند؛ منتهی تحقق اولاً و بالذات، به خود لفظ و ثانیاً و بالعرض، به معنی نسبت داده می‌شود. می‌فرماید: معنی وجود لفظی عبارت از یک همچین معنایی هست. سؤال از ایشان این است که قید «فی نفس الامر» در کلام آخوند(ره) یعنی چه؟ می‌گویید: که لفظ وجود پیدا کرده، در چه ظرفی وجود پیدا کرده است؟ وجود اللفظ فی العین یا فی الخارج است. اگر می‌گویید: وجود لفظ فی العینه، وجود معنا هم که بتبع وجود لفظ تحقق پیدا می‌کند، پس آن وجود المعنی هم فی العین است؟

مراد از نفس الامر در کلام آخوند(ره)

آیا هردو در خارج هستند؟ مراد از کلمه فی نفس الامر یعنی چه؟ «نفس الامر» در کلام مرحوم محقق خراسانی(ره) برای این است که مسأله را از واقع گسترده تر بکنند، همانطور که ما بر عالم اعتبار تطبیق کردیم و گفتیم مرحوم آخوند(ره) می‌گوید وجود انشایی در جهان اعتبار تحقق دارد. شما که وجود انشایی را به وجود لفظی معنا می‌کنید، و وجود لفظی را چنین معنا می‌کنید که «اذا وجد لفظ» اولاً و بالذات لفظ وجود پیدا کرده است و ثانیاً و بالعرض معنی وجود پیدا کرده است، آیا وجود لفظ در چه وعائی است؟، در عالم اعتبار که وجود پیدا نکرده است، لفظ در عالم حقیقت وجود پیدا کرده است، باصطلاح فلاسفه، در عین تحقق پیدا کرده است. اگر وجود لفظ، وجود عینی شد، وجود معنی هم که بتبع وجود لفظ، تحقق پیدا می‌کند، آن هم باید وجود عینی باشد، اگر هردو وجود عینی است،

کلمه فی نفس الامر در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) چه نقشی دارد؟ ایشان تعبیر به فی الواقع می کرد، واقع را هم اعم از عین و ذهن می گرفت، مسأله سومی وجود نداشت. ایشان می فرمایند: این شدت ارتباط لفظ با معنی به سبب علاقه وضعیه ای است که تحقق پیدا کرده و موجب شده که نه تنها معنا در وجود تابع لفظ باشد، بلکه در تمام نشأت و مراحل حتی مرحله ماهیه لفظ، با آن باشد. اگر در مرحله ماهیت، کلمه فی نفس الامر درست می شود، این ارتباط و اتحاد، در تمامی نشأت وجود دارد، در حقیقت فی عالم الماهیه هم کأن لفظ و معنی متحد با یکدیگر هستند.

اما وجود مربوط به عین و خارج است، لفظ وجود، حقیقتی دارد و معنی به تبع آن حقیقت پیدا می کند. بعد بصورت (ان قلت) به ایشان اشکال می کند: آیا این معنایی که شما برای وجود لفظی کردید و وجود انشایی را تطبیق بر آن کردید، اختصاص به جمل انشاییه دارد؟ مگر در جمل خبری لفظ را در معنی استعمال نمی کنید؟ مگر در جمل خبریه بین لفظ و معنی ارتباط وجود ندارد؟ مگر آنجا معنی به تبع لفظ تحقق پیدا نمی کند؟ پس فرق بین جمل انشایی و جمل خبریه چیست؟ که شما جمل انشاییه را به معنای وجود انشایی می گیرید، وجود انشایی را هم به معنای وجود لفظی گرفتید، معنایی که شما برای معنای وجود لفظی می کنید، در تمام صیغ و جملات خبریه و انشاییه تحقق دارد.

ارتباط جمل خبریه با جمل انشاییه

ایشان در جواب از این اشکال، این حرف را تصدیق می فرماید. در اصل وجود لفظی، جمل خبریه و انشاییه مشترک باهم هستند. اما یک اضافه ای در جمل خبریه وجود دارد که هدف متکلم، این است که حکایت از یک واقعه ای بکنند. «بعث» انشایی و «بعث» اخباری در اصل وجود لفظی که مرحوم آخوند (ره) به تعبیر ایشان از آن تعبیر به وجود انشایی می کند، فرقی ندارند. فقط «بعث» خبری اضافه دارد که متکلم می خواهد حکایت از آن بیع گذشته، و بیع یک ماه قبل داشته باشد. اما در جمله انشایی این اضافه وجود ندارد. پس امتیاز جمله خبریه از جمله انشاییه، در رابطه با این اضافه است.

بعد در آخر کلام خودشان تصریح می کنند، به این که اگر مفرد است مثل کلمه انسان، که وجود لفظی دارد، در آن هم انشاء به این معنی است. منتهی فرقی این است که کلمه انسان، با جمل انشاییه این اختلاف را دارد، که جمل انشاییه «یصح السکوت علیها» است، اما مفردات «لا یصح السکوت علیها». اما در اصل حقیقت انشاء، حتی کلمه انسان هم عنوان انشایی دارد، برای این که با لفظ، ماهیت انسان، به عنوان وجود لفظی بتحقیق عرضی و تحقق تبعی تحقق پیدا می کند. منتهی عنوانش «لا- یصح السکوت علیها» است که آنرا از جمل انشاییه جدا می کند.

ایشان بعد می فرماید: کلام مرحوم محقق خراسانی (ره)، حتما باید حمل بر این معنا بشود، اگر

حمل بر این معنا نشود «یکون غیر متصور»، فردا ان شاء الله ما دو حرف با ایشان داریم.

پرسش

۱ - رابطه نفس الامر و واقعیت در وجود انشائی چگونه است؟

۲ - مراد از تشخص و جزئیت در وجود انشائی چیست؟ اشکالات آن را بیان کنید.

۳ - آیا میان وجود انشائی و اعتبار ملکیت تلازم هست؟

۴ - اشکال مرحوم محقق اصفهانی (ره) بر کلام مرحوم آخوند (ره) را توضیح دهید.

ص: ۴۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مناقشه در كلام محقق اصفهانی (ره)

بيان شريفی را که مرحوم محقق کمپانی (أعلى الله مقامه الشريف)، در حاشيه كفایه فرموده اند، از دو جهت مورد مناقشه است: یکی از جهت این که کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) را حمل بر معنای خاصی کرده اند، آیا این حمل به لحاظ ظاهر کلام استاد است؟ یا به لحاظ این که معنای ظاهر، به نظر شما غير صحيح بلکه غير متصور بود، لذا کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) را توجیه و حمل بر این معنی می کنید؟

اگر معنای ظاهر کلام مرحوم محقق خراسانی (ره)، همین است که شما بیان فرمودید، انصاف این است که در کلام ایشان حتی یک کلمه که ظهور در بیان شما داشته باشد، وجود ندارد، مگر این که مرحوم محقق خراسانی (ره) از غير طریق این الفاظ، مسأله دیگری را مطرح کرده باشند و الا کلمات ایشان در اینجا، اشاره ای به حرف محقق اصفهانی (ره) ندارد. پس اگر از راه استظهار می خواهید وارد بشوید، انصافاً ممنوع است و جای توهم نیست که کسی بگوید: کلام ایشان ظهور در این معنی دارد.

اگر از راه دوم بخواهید وارد شوید و بگویید: چون بیان مرحوم آخوند (ره) غير قابل قبول، بلکه غير متصور است، ما کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) را بر این معنا، توجیه، یعنی حمل برخلاف ظاهر می کنیم.

چرا حرف مرحوم آخوند(ره) غیر قابل تصور و غیر معقول است؟ ایشان می تواند به این معنا استناد بکند که بزرگان و محققین و فلاسفه اینطور قائل شده اند: وجودات از چهار نوع تجاوز نمی کند: وجود عینی، وجود ذهنی، وجود لفظی، وجود کتبی. مرحوم آخوند(ره)، نوع پنجمی را بر انحاء وجودات اضافه کرده، اسمش را وجود انشایی گذاشته است، این وجود انشایی خارج از آن اقسام چهارگانه است، لذا کسی قائل به این مطلب نشده است و غیر متصور است. احتمال دیگر این است که ایشان بگویند: این که با لفظ، وجود تحقق پیدا بکند، غیر متصور است. آیا دلیلی داریم که لفظ نمی تواند عامل وجود باشد؟ آیا لفظ از سببیت برای وجود و ابزار وجود بودن بیرون است؟ اسم این را معنای غیرمتصور و غیرمعقول نمی شود گذاشت. باید این غیر متصور را در رابطه با همین انحاء وجودات فرض کنیم که انحاء وجودات، اربعه است و ایشان وجود پنجمی به نام وجود انشایی اضافه کرده است و می گویند که این وجود انشایی، ماهیت و حقیقت انشاء است؛ ظاهر کلام مرحوم محقق کمپانی همین است.

عدم انحصار وجودات چهارگانه

سؤال می کنیم: شما که وجودات را منحصر به این چهار وجود می دانید، آیا حقایق وجود منحصر به این چهارتا است؟ یا اصلاً کلی وجود، در عالم، خارج از این چهارتا نیست، ولو از حقایق هم نباشد؟ به عبارت دیگر ما کاری به انشاء نداریم، آیا شما برای ملکیت، در آنجایی که بالارث تحقق پیدا می کند یا در آنجایی که بالحیازه تحقق پیدا می کند، وجودی قائل هستید یا نه؟ وقتی که ملکیت تحقق پیدا می کند آیا کسی دنبال حیازت می تواند بگوید: این ملکیت یک امر فرضی است، مثل آنجایی که انسان فرض کند که این ستون حیوان است. فرض که مانعی ندارد، آیا ملکیت در مواردی که تحقق پیدا می کند، فرض، تحقق پیدا می کند یا این که ملکیت به عنوان یک واقعیت به معنای اعم است؟

شما مرحوم محقق خراسانی(ره) و محقق اصفهانی(ره) نمی توانید وجود الملکیه و سلوک الملکیه را انکار بکنید. اگر وجود ملکیت را تصدیق دارید؛ سؤال می کنیم که این ملکیت، از کدام یک از اقسام اربعه است؟ آیا ملکیت وجود عینی یا وجود ذهنی یا وجود کتبی و یا وجود لفظی است؟ شما باید مسأله وجود ملکیت را تصدیق کنید، در این صورت وجود ملکیت، خارج از آن انحاء اربعه است که محققین فلاسفه قائل شده اند. شما چطور از یک طرف آن مسأله را قائل هستید و از یک طرف قائل به وجود ملکیت هستید.

در مقام جمع بین این دو مطلب باید بگویید: تقسیم وجود به اقسام اربعه، مربوط به حقایق و واقعیات و ماهیات است؛ اینجا ما باذات خارجی اصلاً تحقق ندارد لذا این امور مربوط به اقسام اربعه نخواهد بود. شما در باب ملکیت مسأله را باید به اینگونه حل کنید و چاره ای هم جز این معنا ندارید.

والّا- یا باید بگویید: ملکیت به عنوان وجود خامس مطرح است، برای این که نه داخل در عین و نه داخل در ذهن و نه داخل در لفظ و نه داخل در کتبی است، یا باید بگویید: که این از مقسم انحاء وجودات خارج است. پس کلام مرحوم آخوند(ره) درباره وجود انشایی هم همین معناست.

ایشان وجود انشایی را به عنوان یک امر اعتباری از جانب عقلاء مطرح می کند، پس در حقیقت به مرحوم محقق اصفهانی(ره) عرض می کنیم، همانگونه که شما مسأله وجود ملکیت را حل می کنید، در کلام مرحوم محقق خراسانی(ره) هم مسأله وجود انشایی به همانگونه حل می شود.

ایشان نمی خواهد بگوید که وجود انشایی یکی از اقسام وجود در ماهیات و حقایق است، حقیقتی اینجا وجود ندارد، وجود انشایی، همان «انشاء الملکیه» است مضاف الیه اش همان است، حالا- اگر دایره وجود انشایی را توسعه بدسیم و در رابطه با مفهوم طلب هم آنرا مطرح کنیم، ولی وجود انشایی در عرض وجود عینی، و وجود ذهنی طلب نیست، بلکه وجود انشایی، مربوط به اعتبار است. آن دو تا مربوط به واقعیت است، این یکی مربوط به اعتبار است.

رد استاد بر توجیه محقق اصفهانی(ره) از کلمه نفس الامر

اما کلمه «فی نفس الامر» که در کلام مرحوم محقق خراسانی(ره) ذکر شده، و محقق اصفهانی(ره) با توجیه غیر صحیحی این کلمه را معنی کرد، این توجیه صحیح نیست؛ مقصود مرحوم محقق خراسانی(ره)، از «نفس الامر» معنای اعمی است که هم واقعیات را شامل می شود و هم عالم اعتبار را می گیرد. علت این که کلمه واقع را ایشان تغییر داده و به جایش کلمه «نفس الامر» گذاشته است؛ چون در کفایه به این صورت تعبیر می فرمایند: جمل انشاییه، «موجده لمعانیها فی نفس الامر»، این فی نفس الامر ظرف ایجاد و وجود است، اینطور نیست که در واقع یک تحول تکوینی خارجی یا ذهنی به وجود بیاید؛ این که ما می گوییم: معانی خودشان را ایجاد می کنند یعنی در یک معنای وسیع و اعم از واقع، که از آن تعبیر به «نفس الامر» می کنیم که لازمه «نفس الامر» این است که عالم اعتبار را هم شامل بشود، عالم اعتبار واقعیت ندارد، ولی «نفس الامر» در آن تحقق دارد.

مقصود مرحوم محقق خراسانی(ره) از «نفس الامر» چنین معنایی است. پس توجیه محقق اصفهانی(ره) درباره کلمه «نفس الامر» توجیه غیر صحیحی است، چون فرمودید: معنا روی شدت ارتباطی که به سبب وضع و علقه وضعیه با لفظ دارد، تحقق پیدا کرده است، کأنّ معنا در نشأ ماهیت لفظ هم تحقق دارد، یعنی در تمامی نشآت و مراحل، کأنّ معنا با لفظ متحد است، و باهم یکسانند.

اولا که با این توجیه، معنا با لفظ در عالم ماهیت هیچ ارتباطی پیدا نمی کند، و آنهایی که وجود لفظ را، وجود معنا می دانند، به شهادت بیان خودتان، وجود لفظ، وجود به ذات است، و ثبوت برای لفظ، بالاصاله است. معنا بالتبع و بالعرض، ثبوت پیدا می کند. ثبوت معنا، یک ثبوت تبعی است، نه

ثبوت اصلی و استقلالی. اگر ثبوت اصلی و استقلالی باشد، به عین و ذهن برمی گردد. شما در مقابل عین و ذهن می خواهید، وجود دیگری درست کنید، اگر معنی مستقلا خودش اتصاف به ثبوت پیدا بکند یا باید در عالم عین، یا در عالم ذهن ثبوت پیدا بکند. پس این ثبوتی که در رابطه با لفظ دارد، به عنوان یک ثبوت عرضی و تبعی خواهد بود. در این صورت ثبوت تبعی، ربطی به عالم ماهیت ندارد، ثانیاً اگر به عالم ماهیت هم ارتباط پیدا بکند، این تفسیر برای «فی نفس الامر» نمی تواند واقع بشود، «فی نفس الامر» را برای این آوردند، که واقع را وسیع کنند، معنایی اعم از واقع درست بکنند. والاّ داعی به ذکر «فی نفس الامر» نبود. می گفت: «موجوده لمعانیها للواقع»، و شما هم می توانستید وجود لفظ را به عنوان یک وجود تبعی و عرضی، برای معنا درست کنید. لذا تفسیری که شما برای «فی نفس الامر» در کلام ایشان درست کردید، غیر از تفسیری است که ما از کلام ایشان استفاده می کنیم.

در نتیجه، اگر کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) روی مبنای غیر متصور بودن، بخواند چنین توجیه بشود، راهی نداریم زیرا کلام ایشان متصور است، و با هیچ یک از حرفها و تحقیقهای فلاسفه، منافاتی ندارد و بیانات آنها نفی کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) را نمی کند.

بیان محقق اصفهانی (ره)، با قطع نظر از کلام محقق خراسانی (ره) به این برمی گشت، که وجود انشایی همان وجود لفظی و تحقق معنا به سبب تحقق لفظ است، منتهی تحقق اللفظ بالاصاله است و تحقق المعنی بالعرض و بالتبع خواهد بود. این مبنای شما است و با این مبنا دچار مشکل شدید.

فرق مفردات غیر انشایی با جملات

اولاً در مفردات غیر انشایی، مثل کلمه انسان، چون در وجود لفظی، که معنا تبعاً، با لفظ تحقق پیدا می کند، لازم نیست جمله ای در کار باشد؛ اگر مفرد هم باشد، این وجود معنا تبعاً لوجود اللفظ تحقق دارد؟ از شما سؤال می شود آیا با کلمه انسان هم همان معنای انشایی و وجود لفظی تحقق دارد یا نه؟ می فرمائید: بله، فقط فرقی با جمل انشاییه در این است که جمل انشاییه «یصح سکوت علیها» است، اما در مفرد مثل انسان «لا یصح سکوت علیه» آیا فرق بین انسان و جمل انشاییه، همین است؟ اگر از شما پرسید «ما الفرق بین المفرد و الجملة؟» می گوئید «المفرد لا یصح سکوت علیه و الجملة یصح سکوت علیها»، اما اگر گفتند: فرق بین انسان و جمله انشاییه را بیان کنید، نه فرق بین مفرد و جمله را، آیا می توانیم بگوییم انسان و جمله انشاییه در انشائیت مشترک هستند؛ لکن یکی «یصح سکوت علیه»، و دیگری «لا یصح سکوت علیها»؟ چون روی بیان شما هیچ فرقی نمی کند از ما سؤال بکنند، «ما الفرق بین المفرد و الجملة؟» یا بگویند: «ما الفرق بین المفرد و الجملة الانشاییه؟»

اگر پرسند «ما الفرق بین المفرد و الجملة؟» شما می گوئید: «المفرد لا یصح و الجملة تصح»، و اگر پرسند «ما الفرق بین الانسان و بین الجملة الانشاییه؟» همانطور جواب می دهید. آیا مسأله انصافاً و وجداناً اینطور است؟ همان نکته ای که در انشائیت «بعث» وجود دارد، در کلمه انسان هم به

معنا به تبع لفظ وجود بالعرض پیدا می کند، «الانسان انشاء و بعث ایضا انشاء، الانسان انشاء لا یصح السکوت علیه»، و «بعث انشاء یصح السکوت علیه»، آیا فرق بین انسان و بعث فقط فی صحه السکوت و عدم صحه السکوت است؟ در جهت انشائیت که به نظر شما حقیقتش عبارت از وجود لفظی است، آیا انسان و بعث مشترک هستند؟ یا این که انسان می تواند ادعای وجدان روشن در خلاف این معنی بکند؟ چه موقع در انسان شائبه انشائیت وجود دارد؟ مفهوم انسان هم طوری نیست که به یک نحوی وجود انشایی داشته باشد یا اگر کلمه وجود را هم حذف کنیم، انشاء در آن راه داشته باشد؛ یعنی شخصی بگوید: من می خواهم انسان را انشاء بکنم، اینقدر کلمه انسان بعید از عالم انشاء است.

اما طبق بیان شما، نفس هذه الکلمه، امر انشایی، برای این که امر انشایی، همان وجود لفظی است، وجود لفظی یعنی چه؟ یعنی به گفتن لفظ، معنی تحقق پیدا می کند ولو تحققا مفردا، پس انسان، انشاء است. آیا این تعبیر درست است؟ لفظ انسان، آیا امر انشایی است. نه در رابطه با لفظ، در رابطه با معنی، به عنوان این که «اللفظ وجود لفظیه للمعنی فهذا انشاء للمعنی» شخصی گفت: «ما سمعنا بهذا فی آبائنا الاولین»، ما چنین چیزی نشنیدیم که در لفظ انسان به تنهایی معنای انشایی وجود داشته باشد. انسان اینقدر دور از مرحله انشاء است که حتی به نوع دیگر هم نمی شود او را انشاء کرد، چه رسد به این که نفس لفظ انسان را به عنوان وجود لفظی امر انشایی بگیریم.

فرق میان جمله خبریه و جمله انشائیه

اما فرق بین جمله خبریه و جمله انشائیه را که ایشان ذکر می کنند، که جمله خبریه و جمله انشائیه، در معنای انشایی مشترک هستند، در هر دو عنوان انشاء وجود دارد، منتهی جمله خبریه، «یختص بزیاده» یک امر بیشتری در جمله خبریه تحقق دارد و آن مسأله حکایت از واقعیت است، در جمله انشائیه حکایت از واقع نیست. وجود و عدم به سلب و ایجاب مسأله برمی گردد. این خلاف آن چیزی است که همه در فرق بین جمله خبریه و جمله انشائیه قائل هستند. خبر و انشاء اصلا از دو مقوله هستند، نه این که انشاء، هم در انشاء وجود دارد، و هم در خبر وجود دارد، منتهی در خبر اضافه ای تحقق دارد. امتیاز جمله خبریه، در رابطه با اشمال بر همان زیاده باشد که «اذا کان هذه الزیاده فالجمله خبریه اذا لم تکن هذه الزیاده فالجمله انشائیه»

در حقیقت مسأله انشاء و اخبار، به عنوان متضاد مطرح هستند، یعنی: دو امر وجودی و ثبوتی غیرقابل اجتماع هستند، مثل مسأله سواد و بیاض می ماند، که «امران وجودیان و لا یجتمعان»، نه این که تقابل اینها، تقابل سلب و ایجاب باشد. در جمله خبریه یک زیاده ای تحقق دارد ولی جمله انشائیه فاقد آن زیاده است. در حقیقت با این مبنا، مجبور شده اند که اینها را توجیه بکنند. لذا اینها را کاشف

بگیرید از این که اصل مبنا باطل است، اصلاً وجود لفظی، چه ربطی به انشاء دارد؟ هر معنایی برای انشاء بکنیم چه معنای مرحوم محقق خراسانی(ره) که کلمه وجود را به آن اضافه می کند و «موجده لمعانیها» می گوید، و چه معنایی را که مشهور قائل هستند. اینجا ضرورتی ندارد که ما مسأله وجود لفظی را به این صورت، به عنوان انشاء مطرح بکنیم و بعد این مشکلات و موانعی که سر راه، یکی پس از دیگری به وجود می آید، را توجیه غیر صحیح، و غیر قابل قبول کنیم. لذا به نظر من بیان ایشان در رابطه با تفسیر انشاء و معنای انشاء، هم از کلام مرحوم محقق خراسانی(ره) بعید است، و هم از معنایی که مشهور در رابطه با انشاء بیان کردند. ما هم اصلاً احتمالی برای صحت کلام ایشان در تفسیر و بیان حقیقت انشاء نمی دهیم.

لذا امر دایر می شود بین آن چیزی که مشهور در تفسیر انشاء قائل هستند و بین آنچه که مرحوم محقق خراسانی(ره) قائل است؛ تا ببینیم کدامیک از این دو ترجیح بر دیگری دارد، ان شاء الله.

پرسش

۱ - مناقشه در کلام محقق اصفهانی(ره) برای توجیه کلام آخوند(ره) چیست؟

۲ - آیا وجودات چهارگانه انحصار دارند؟

۳ - رد استاد بر توجیه محقق اصفهانی(ره) از کلمه نفس الامر را بیان کنید.

۴ - فرق مفردات غیرانشایی با جملات را توضیح دهید.

۵ - فرق میان جمله خبریه و جمله انشائیه چیست؟

ص: ۵۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال به مشهور و مرحوم آخوند(ره) در انشاء

در دوران بین قول مشهور و قول محقق خراسانی(ره)، اشکالی به مشهور متوجه بود که در مثل «بيع الغاصب لنفسه»، انشاء نباید تحقق داشته باشد، با این که انشاء تحقق دارد، گرچه اعتبار ملکیت تحقق ندارد. اما اشکال به محقق خراسانی(ره) این بود که لازمه کلام ایشان در مورد انشائیات تعدد اعتبار است. عقلا دو مطلب را باید اعتبار کنند: یکی وجود انشایی که ظرف تحققش عالم اعتبار است. یکی ملکیت، یا زوجیت را، که آن هم امر اعتباری است. به نظر می رسید که این تعدد اعتبار، امر بعیدی است درحالیکه لازمه کلام مشهور، تعدد اعتبار است، چرا؟

برای این که مشهور می گویند: معنای انشاء، استعمال لفظ در معنا است به داعی این که معنا، در وعاء مناسب خودش تحقق پیدا بکند. «بعث» را بگوید به داعی این که ملکیت در وعاء خودش که از نظر عقلا و شارع عالم اعتبار است، تحقق پیدا بکند. روی این معنا هم ما تعدد اعتبار داریم، چرا؟ برای این که عملی که به نام «بعث» در مقام انشاء تحقق پیدا می کند، چه ارتباطی به اعتبار ملکیت دارد؟ آیا ارتباط تکوینی دارد؟ یعنی: گفتن «بعث» در عالم تکوین این نقش را دارد، که عقلا اعتبار ملکیت می کنند؟ سببیت «بعث» برای اعتبار ملکیت، چه نوعی است؟

آیا همانطور که نار سببیت برای حرارت دارد، «بعث» هم سببیت برای اعتبار دارد؟ که یک نقش

تکوینی در «بعث» فرض می کنید؟ ظاهراً چنین نیست، سببیتی که «بعث» برای اعتبار ملکیت دارد، هم اعتباری است. الا این که نه سببیت عقلیه دارد، و نه سببیت وجدانیه و خارجیّه، بلکه سببیتش شرعی و عقلائی است. سببیت شرعی و عقلائی، هر دو امر اعتباری است و واقعیت به آن معنا ندارند، ارتباطی با تکوین پیدا نمی کند. بنابراین طبق حرف مشهور، دو اعتبار وجود دارد: یکی اعتبار تحقق سبب و یکی اعتبار تحقق مسبب. پس در حقیقت اشکالی که به مرحوم آخوند(ره) می شد، به مشهور هم وارد است. نتیجه این می شود که یک اشکال به مشهور وارد است و به کلام مرحوم آخوند(ره) وارد نیست که بیع الغاصب لفسه است. طبق تفسیر آخوند(ره) وجود انشاء پیدا کرده اما طبق تفسیر مشهور که می گویند: سبب را به داعی تحقق مسبب عند العقلا اتیان بکند، می داند که مسبب برایش بار نمی شود و عقلا و شارع اعتبار ملکیت نمی کنند.

علت رجحان قول مرحوم آخوند(ره)

پس در مقام مقایسه بین این اقوال مختلف، ترجیح با کلام محقق خراسانی(ره) خواهد بود. به همان نحوی که ایشان، انشاء را معنا می کند، باید معنا بشود. یک جهت بحث با ایشان این است که آیا این وجود انشائی در رابطه با مفاهیم که دارای حقیقت و واقعیت هستند، مثل طلب که هم وجود حقیقی و هم وجود ذهنی دارد، در رابطه با این مفاهیم هم تحقق دارد؟ یا این که فقط درباره بعضی از مفاهیم اعتباریه مثل ملکیت، زوجیت، حریت، رقیّت، و امثال ذلک اختصاص دارد؟ در باب مفاد صیغه افعال، مرحوم آخوند(ره) می فرماید: هیئت افعال برای وجود انشائی طلب، وضع شده است، ما آنجا ان شاء الله این معنا را بررسی می کنیم. نتیجه این بحث این است، که قول مرحوم آخوند(ره) در تفسیر انشاء بر اقوال دیگر ترجیح دارد.

تشبیه انشاء به اسماء اشاره و ضمائر

بعد مرحوم آخوند(ره) در اسماء اشاره و ضمائر بحث می کند. یک مطلب، شبیه آنچه در باب حروف پیاده کردند، بیان می کند؛ آنجا فرمودند: کلمه «من التي هي حرف من الحروف» با لفظ ابتداء «الذی هو اسم من الاسماء» در تمام مراحل ثلاثه: مرحله وضع، مرحله موضوع له، مرحله مستعمل فیه، اتحاد در معنا دارند و معنا هم در تمام این مراحل ثلاثه کلی است، کلی الابتداء، مفهوم الابتداء، این را واضع در نظر گرفته و لفظ را هم برای همین مفهوم وضع کرده است، در مقام استعمال هم در همین مفهوم کلی استعمال می شود. فرق آنها در مقام استعمال است. اگر «ابتداء» مستقلاً ملاحظه بشود و غرض متکلم، مستقلاً به این مفهوم تعلق گرفته باشد، کلمه «الابتداء» به کار می رود؛ مفهوم کلی ابتداء، بدون این که استقلالیت دخالت در معنا داشته باشد. و آنجایی که غرض استعمال و غرض متکلم تعلق گیرد به این که ابتداء را به عنوان آله للغير و وصفا للسير ملاحظه کند، کلمه «من» را در

همین معنای کلی ابتداء استعمال می کند.

ایشان در اینجا هم می فرماید: یک اسم اشاره مثل «هذا» داریم و یک «ضمیر غایب»، بنام «هو»، و ضمیر مخاطب، «انت، ایاک»، و امثال ذالک، داریم. تمام اینها از نظر معنا یکسان است و معنای همه، کلی است. جزئیت در معنا «بما انه موضوع له یا بما انه مستعمل فیه» دخالت ندارد، «هذا، وضع لکلی المفرد المذکر»، «هو، وضع لکلی المفرد المذکر»، «انت و ایاک وضع لکلی المفرد المذکر» معنای همه یکی است. «المفرد المذکر» را واضح در نظر گرفته لفظ «هو» را برای او وضع کرده است، در مقام استعمال هم در همان استعمال میشود. منتهی خصوصیتی برای جای استعمال اینها ذکر کرده است آنطوریکه در فرق «من و ابتداء» جای استعمال را مشخص کرده، بدون این که موضوع له و مستعمل فیه فرقی بکند، گفته است: گاهی که به صورت اشاره حضوری به مفرد مذکری اشاره می کنی، اینجا کلمه «هذا» را بکار ببر. اما اشاره به معنای «هذا» نیست، جای استعمال است که با المفرد المذکر، متکلم وجود پیدا می کند. اگر به عنوان اشاره به غایب است، کلمه «هو» را بکار ببر، اگر اشاره به مخاطب است، «ایاک» بکار ببر، طبق فرمایش ایشان اشاره و مخاطب ملازم با تشخیص هستند، اشاره خارجیه به کلی نمی تواند تحقق پیدا بکند، نه اشاره حضوری، و نه اشاره به صورت غایب، مخاطب هم بصورت کلی معنا ندارد، کل را می تواند مخاطب قرار بدهد، اما کلی، قابل این نیست که مخاطب واقع بشود، مگر به صورت مجاز، گاهی ماه و خورشید را مخاطب خودش قرار می دهد، لکن آنها خطاب های غیر حقیقی است.

تشخیص در اشاره و مخاطب

می فرماید: اشاره و مخاطب مستدعی و ملازم با تشخیص هستند، اما این تشخیص در معنا و مستعمل فیه راه ندارد، برای این که خود اشاره اصلاً در معنا نقش ندارد، اشاره به عنوان موقعیت استعمال و مکان استعمال مطرح است، و الا در معنا نه اشاره و نه مخاطب دخالت ندارد. پس اشاره و مخاطب «یستدعیان التشخیص»، اما نه به این نحو که تشخیص داخل در معنای مستعمل فیه بشود، برای این که اشاره داخل در معنا نیست، معنا «المفرد المذکر» است، «لیس الا» همان طوریکه در باب حروف و اسماء لحاظ آلیت و استقلالیت دخالت در معنا نداشت، بلکه برای مشخص کردن جای استعمال بود، مسأله اشاره و مخاطب هم به همین کیفیت است. در نتیجه «هذا وضع للمفرد للمذکر، هو وضع للمفرد المذکر، ایاک و انت وضعاً للمفرد المذکر» موضوع له یکسان، جای استعمال از هم جدا است. این بیان ایشان است.

در اینجا اول باید بررسی کنیم، بینیم این مسأله چطور است؟ بعد اشکال به کلام ایشان را عرض کنیم. این مسأله را همه و خود مرحوم آخوند(ره) هم قبول دارد که کلمه «هذا» برای اشاره حضوری است، نمی خواهیم ادعا کنیم که اشاره، موضوع له «هذا» است. خود عنوان اشاره، از معانی حرفیه

است، معانی حرفیه عبارت از نسب و اضافات قائم به دو طرف بود. ظرفیت، یک اضافه به ظرف دارد، و یک اضافه به مظروف دارد. در «زید فی الدار» معنای «فی» نسبت واقعیه متحققه بین زید و دار است، اشاره هم واقعیتش همین است. اشاره یک واقعیت و حقیقت است که متقوم به دو طرف است:

یک اشاره کننده و یک مشار الیه لازم دارد، مثل نسبت ظرفیت، اینجا هم مشیر و مشار الیه لازم است.

پس اشاره یک معنای حرفی و یک واقعیت دارد. کلمه «هذا» در جایی استعمال می شود که اشاره حضوری دارای واقعیت نسبی، تحقق داشته باشد، ولو به قول آخوند(ره)، جای استعمال، نه به عنوان مستعمل فیه، در این نمی شود تردید کرد. در اشاره، می بینیم دو نوع اشاره واقعی و حقیقی داریم: یک نوع اشاره با عمل تحقق پیدا می کند، بدون این که سخن و لفظ در آن دخالت داشته باشد، مثل این که کسی از در مسجد وارد می شود، شما با چشم و ابرو به رفیق تان اشاره می کنید، یعنی: بین که فلانی مثلا وارد شد. گاهی با دست اشاره میکند، بدون این که حرفی بزند. کسی در خیابان می پرسد، مثلا بازار کدام طرف است؟ انسان با دستش اشاره به بازار می کند. این اشاره عملیه محضه است. یک نوع اشاره لفظیه داریم، که در مورد اسماء اشاره و قسمتی از ضمائر تحقق دارد، چون ضمیر غایب هم، اشاره به غایب است.

مقدمتا مطلبی را باید بررسی کنیم تا ان شاء الله به نتیجه برسیم. آیا همان طور که اشاره عملیه، اشاره مستقله کامله به تمام معنا است و نیاز به لفظ ندارد اصلا، آیا اشاره لفظیه، از نظر استقلال، مثل اشاره عملیه است؟ اگر شما بگویید: مگر احتمال دیگری وجود دارد؟

آیا اشاره لفظیه در مقام اشاره واقعیه استقلال دارد؟ یا این که احتمال دارد که در اشاره لفظیه، وجود اشاره عملیه هم نقش داشته باشد؟ به طوری که اشاره لفظیه بدون اشاره عملیه تحقق پیدا نمی کند. شکی نیست که اشاره عملیه استقلال دارد، نیاز به اشاره لفظیه ندارد. اگر از آدمی که لامل است، مطلبی پرسیده شود، او با اشاره انسان را راهنمایی می کند اشاره عملیه بلا تردید استقلال دارد.

آیا اشاره لفظیه هم به عنوان یک راه مستقل مطرح است؟ یا همیشه با اشاره عملیه همراه است. هم «هذا» بگوید و هم دستش را مقابل مشار الیه ببرد، یا با سر و چشم و ابرو اشاره کند.

کلام محاضرات در دخالت اشاره عملیه در اشاره لفظیه

اشاره

از کلام محاضرات استفاده می شود، که در اشاره لفظیه، اقتران اشاره عملیه دخالت دارد، یعنی اشاره لفظیه بدون اشاره عملیه نمی شود ولی عکسش مانعی ندارد. ایشان چنین ادعایی دارد، آیا مسأله این طور است؟ وجدانا مطلب این طور نیست، البته اکثر اوقاتی که ما اشاره لفظیه داریم اشاره عملیه هم همراهش است، اما این اشاره عملیه جنبه تاکید دارد، به علاوه کلیت ندارد. اگر دو نفری باهم دعوا دارند، پیش حاکم شرع می روند، شاکی می گوید: این شخص، این بلا را سر من آورده، به من تهمت زده، مرا اذیت کرده است، درحالیکه سرسوزنی اشاره عملیه در کار نیست، یعنی: این

طور نیست که در حضور قاضی اشاره به او کند. پشت میز می ایستد و می گوید: این به من این طور تهمت زده، این بلا را سر من آورده است، اشاره عملیه در اینجا کدام است؟ آیا کلمه این، که اشاره فارسی است، و در اینجا مقرون به اشاره عملیه نیست، از نظر افاده اشاره، نقصی دارد؟ الا این اشاره اش ناقص است، بخاطر این که وقتی میگوید: مرا کتک زده است، اشاره نکرده که این مرا کتک زده است.

دو نفر عند الحاکم هستند، یکی شاکی و یکی که از دستش شکایت شده است، بدون این که با چشم یا سر یا دست، هیچ اشاره عملیه ای در کار باشد. آیا استعمال کلمه این در فارسی و «هذا» در عربی که فقط اشاره لفظی است و خالی از اشاره عملیه است، استعمال غیر صحیح است، یا لا اقل غیر حقیقی است؟

جواب استاد از کلام محاضرات

اولا چرا وقتی کلمه این را استعمال می کنید، با دست، اشاره نمی کنید؟ برای تاکید اکثرا همراه اشاره لفظیه، اشاره عملیه هم داریم، اما به این معنا نیست که اصلا اشاره لفظیه، بدون اشاره عملیه امکان ندارد. گاهی از اوقات هم بدون اشاره عملیه است.

ثانیا مگر «هذا» و سایر اسماء اشاره، فقط برای سخنرانی و حرف زدن وضع شده اند؟ در نوشته ها چه طور استعمال می شوند؟ مثلا «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» اینها اسماء اشاره است یا نیست؟ اشاره عملی اش کجاست؟ آیا جز لفظ ذلك به عنوان اشاره به دور و کلمه «هذا» به عنوان اشاره به نزدیک چیز دیگری در نوشته ها مطرح است؟

ثالثا شما می فرمایید: همیشه باید اشاره لفظیه همراه اشاره عملیه تحقق داشته باشد، با توجه به این که اشاره عملیه در تحقق اشاره استقلال دارد؛ این وجود اشاره لفظیه، چه نقشی در مسأله دارد؟ فقط باید عنوان تاکید داشته باشد، آیا کلمه «هذا» برای تاکید اشاره عملیه وضع شده است؟ موضوع له و مستعمل فیه، کلمه «هذا» برای تاکید اشاره است، یا برای احداث اشاره است؟ طبق بیان شما برای تاکید اشاره است چون همراه «هذا» اشاره عملیه است، اشاره لفظیه به این، نیاز به اشاره عملیه دارد و اشاره عملیه بی نیاز از اشاره لفظیه است. مثل «جائتی زید نفسه» است که زید بی نیاز از کلمه نفسه است، اما نفسه بی نیاز از زید نیست برای تاکید می آید. باید زیدی باشد، تا کلمه نفسه همراهش باشد، باید «زید قائمی» باشد، تا کلمه انّ را بیاوریم و بگوییم: «انّ زیدا قائم»، زید قائم بی نیاز از انّ است، اما انّ بی نیاز از زید قائم نیست، می خواهد زید قائم را تاکید کند، اگر زید قائم نباشد، چه چیزی را می خواهد تاکید بکند؟ اگر مقام اشاره لفظیه این شد، نتیجه این میشود، «انّ کلمه هذا وضعت لتأكيد الاشارة، لا لاحداث الاشارة» برای این که همیشه همراهش اشاره عملیه است، و اشاره عملیه هم که بلا اشکال بی نیاز از اشاره لفظیه است، آیا ما می توانیم این حرف را بزنیم؟

این بیان محاضرات بیان ناتمامی است. واقعیت مسأله این است که ما دو راه برای اشاره داریم و

هرکدام از اینها مستقل از دیگری است، منتها گاهی جمع بین این دو می شود، با این که استقلال هم دارند، مثل این که دو عامل برای ایجاد حرارت در ماء وجود دارد، ظرف آب را مقابل آفتاب می گذارند و زیرش هم گاز روشن می کنند. هرکدام هم بود کفایت می کرد و استقلال هم داشت.

پرسش

۱ - اشکال به مشهور و مرحوم آخوند(ره) در انشاء را توضیح دهید.

۲ - علت رجحان قول مرحوم آخوند(ره) چیست؟

۳ - کلام محاضرات در دخالت اشاره عملیه در اشاره لفظیه را بیان کنید.

۴ - جواب استاد به کلام محاضرات را بیان نمائید.

ص: ۵۱۰

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

فرق اشاره لفظيه و اشاره عمليه

اشاره

بيان شد که اشاره لفظيه و اشاره عمليه استقلال دارند و در حقيقت دو نوع از اشاره هستند و هر کدام بي نیاز از ديگري است. نمی توان در اين معنا تردید کرد که اشاره لفظيه غير اشاره عمليه است.

در مواردی که انسان خودش را مختار می بیند، دو راه دارد: يك راه اشاره عمليه، و يك راه هم اشاره لفظيه. دارای دو حقيقت نیستند، تمایزشان، به قول و عمل است، اشاره لفظيه به قول و اشاره عمليه به عمل تحقق پیدا می کنند. در حقيقت اشاره و تحقق آن فرقی بين اين دو نیست و معمولاً- همراه باهم واقع می شوند، لکن گاهی اشاره لفظيه خالی از اشاره عمليه است، و بالعکس.

برای مشخص کردن موضوع له «هذا» باید تحلیلی در اشاره عمليه داشته باشیم. در اشاره عمليه «حرکت الید»، تکان دادن دست یا سر به عنوان اشاره، مفاد و مدلولش چیست؟ چه چیزی با این «حرکت الید» تحقق پیدا می کند؟ اگر ما کلمه وضع را در اینجا بکار ببریم، باید وضع طبیعی بگوئیم نه این که واضعی چنین چیزی را وضع کرده باشد، بگوئید: اگر دست را حرکت بدهید، اشاره تحقق پیدا می کند. این به واضع ارتباطی ندارد، وضع طبیعی است، طبع و طبیعی انسان، این حرکت را برای رسیدن به هدف اشاره قرار داده است. کسی که از درب وارد می شود و با دست بطرف او اشاره می کنیم، این «حرکت الید» مفادش چیست؟ آیا معنایش مفرد مذکر است؟ یا مفادش اشاره است؟

اشاره معنای نسبی و حرفی است؛ یعنی: واقعیت مضاف به دو نفر است، واقعیت منتسب به دو شیء است. اشاره مشیر و مشار الیه لازم دارد، اگر هر کدام باشد، اشاره تحقق پیدا نمی کند. اما بعد از تحقق آنها و «حرکت الید»، این «حرکت الید» ارتباط بین مشیر و مشار الیه را درست می کند. یعنی:

واقعیت و حقیقت اشاره، به این «حرکت الید نحو المشار الیه»، تحقق پیدا می کند. قبل از آنکه زید وارد مسجد شود، یا قبل از آنکه شما «حرکت الید» را به طرف زید داشته باشید، این اشاره تحقق نداشت، مثل همان چیزی که در معنای حرفی گفتیم، تا زید وارد مدرسه نشده و مدرسه به عنوان ظرف زید قرار نگرفته، معنای حرفی «فی» تحقق پیدا نمی کند. در اشاره عملیه به جای کلمه «فی»، «حرکت الید» است، آنجا زید و دار بود و ظرفیتی که کلمه «فی» دلالت بر آن داشت. این جا هم مشیر و مشار الیه و «حرکت الید» نحو مشار الیه است، منتهی «عمل و فعل یدل علی الاشاره، الدال هو الفعل و المدلول هو الواقعیه الاشاره»، «کانه وضع بالوضع الطبعی» وضعی که واضع لازم ندارد، خود طبیعت اقتضا کرده است «کانه وضع بالوضع الطبعی للدلاله علی الاشاره»،

خصوصیات اسماء اشاره

آیا در اشاره عملیه، غیر از این می توانیم ترسیم داشته باشیم؟ «حرکت الید یدل علی الاشاره» پس اشاره معنای واقعی و حرفی است، «و یتقوم بشخصین: المشیر و المشار الیه»، این اشاره عملیه است.

آیا وقتی که ما وارد اشاره لفظیه می شویم و کلمه «هذا» را بجای «حرکت الید» استفاده می کنیم، مطلب دگرگون میشود؟ اوضاع فرق می کند و مطلب دیگری به وجود می آید؟ یا این که همان چیزی را که در باب اشاره عملیه تحقق داشت، و مدلول «حرکت الید» بود، مدلول کلمه «هذا» است؟ «هذا» همان نقش را بازی می کند و همان مفاد را افاده می کند. فرق این دو فقط در قول و فعل بودن است. اشاره یک واقعیت حرفی بود، «هذا» هم معنایش همین است، «هذا یدل علی الاشاره»، اشاره یک معنای واقعی از قسم چهارم است. چون معانی حرفیه، واقعیات از قسم چهارم بودند.

پس «هذا» یدل علی الاشاره، در مشار الیه آن، دو خصوصیت اخذ شده است: یکی این که مفرد مذکر باشد، یکی این که حاضر باشد در مقابل غائب. این دو خصوصیت در مشار الیه، ربطی به حقیقت معنای «هذا» ندارند، حقیقت معنای «هذا» نفس الاشاره است، ابن مالک در الفیه، همین حرف را می زند، «بذا لمفرد مذکر أشر» این «لمفرد» متعلق به «أشر» است، یعنی: «بذا أشر الی مفرد مذکر» یعنی: این دلیل بر اشاره است، منتهی مشار الیه آن، مفرد مذکر است، علاوه بر این، باید قید حضور را هم در مفرد مذکر اخذ کنیم.

کلام محقق خراسانی (ره) و اشکال آن

مرحوم محقق خراسانی (ره) فرمودند: «هذا» برای «المفرد مذکر» وضع شده است، معنای «هو»

برای «کلی المفرد مذکر» است، آیا این مطلب با آنچه نحویین در معنای «هذا» گفته اند، و در مرادفاتش در لغت های دیگر، انسان می فهمد؛ «هذا»، مساوی با المفرد المذکر است؟ این یعنی:

المفرد المذکر، این با المفرد المذکر مثل انسان و حیوان ناطق است؟ همانطوری که اگر مفهوم انسان با حیوان ناطق، تغایر داشته باشد، اما ماهیت انسان و ماهیت حیوان ناطق یکی است، آیا «هذا» با المفرد المذکر این حکم را دارد؟ شما که می گوئید: «هذا» برای «المفرد المذکر» وضع شده است، یا «هذا» و «المفرد المذکر» مثل انسان و بشر هستند که حتی در عالم مفهوم هم متحدند، یا لا اقل مثل انسان و حیوان ناطق در عالم ماهیت باید اتحاد داشته باشند. آیا کلمه «هذا» با کلمه «المفرد المذکر» مثل انسان و بشر، یا انسان و حیوان ناطق است؟ آیا در ذهن شما با شنیدن کلمه «هذا»، مفرد مذکر آمده است؟

اینها همه دلیل است که ما نمی توانیم بگوییم: «هذا» معنای عامی دارد که «کلی المفرد المذکر» است، منتهی واضح گفته است: کلمه «هذا» در معنای خودش، همراه با اشاره باشد، اما اشاره در معنای «هذا» نیست. معنای «هذا» نفس «المفرد المذکر» است، بهمان حیث کلیت و عمومیتی که دارد.

لذا بیان محقق خراسانی (ره) خلاف درک و فهم است، واقع مسأله این است که «هذا» لفظی همان اشاره عملیه را دلالت می کند، مفاد و واقعیت و حقیقت اشاره است، نه اشاره به معنای «مفهوم الاشاره»، اشاره واقعی و حقیقی.

اشکالی مطرح است، که روی این بیان، «هذا» معنای حرفی دارد. چیزی که معنای حرفی داشته باشد، صلاحیت ندارد که به عنوان مبتداء واقع بشود.

حرف، صلاحیت برای این معنا ندارد و چیزی که معنای حرفی دارد، هم صلاحیت برای این معنا را ندارد. در تعبیرات، بجای «زید قائم» می توانیم تعبیر کنیم که «هذا قائم»، که یک جمله درست است.

اگر شخصی اشکال کند: «هذا» به معنای اشاره است، اشاره که صلاحیت ندارد، موضوع برای «قائم» واقع بشود، آن که قائم است، مشار الیه قائم است. اگر حرف مرحوم آخوند (ره) را بپذیریم، می توانیم بگوییم: «المفرد المذکر قائم»، قیام وصف برای همان مفرد مذکر است. طبق کلام مرحوم آخوند (ره) «هذا قائم» یک معنای خیلی صحیح خواهد داشت، و هیچ اشکال ادبی هم به او توجه پیدا نمی کند، چون معنای «هذا»، «المفرد المذکر» است، و «المفرد المذکر قائم» می تواند درست باشد؛ ولو این که اشکال دیگری به مرحوم آخوند (ره) در این رابطه هست که «قائم» وصف برای مصداق «المفرد المذکر» است، نه وصف برای «کلی المفرد المذکر»، مرحوم آخوند (ره) نمی گوید «هذا» برای مصداق «المفرد المذکر» وضع شده، بلکه می گوید: برای مفهوم «کلی المفرد المذکر» وضع شده است. پس این «کلی المفرد المذکر» نمی تواند موضوع برای «قائم» قرار گیرد؟ این اشکال خیلی مهم نیست.

اشکال مهمی متوجه ما هست که شما معنای «هذا» را اشاره گرفته اید؛ درست است که اشاره، مشار الیه لازم دارد، اما مشار الیه و مشیر معنای «هذا» نیست، اشاره نسبت بین مشیر و مشار الیه است که همان معنای «هذا» است، آیا آن را می شود موضوع برای «قائم» قرار داد؟ قائم را می شود، متحد با اشاره که معنای «هذا» است، در قضیه عملیه قرار داد؟ پس شما باید بگویید: قضیه «هذا قائم» درست نیست، درحالی که بلا اشکال این قضیه صحیح است. راه حل ما برای این اشکال، استفاده از اشاره عملیه است. شما گاهی بجای کلمه «هذا» اشاره عملیه را موضوع قرار می دهید؛ مثلاً زید از درب وارد شده، به رفیق تان می گوید: زید است، این «حرکت الید» را مبتداء قرار می دهید، و زید است، را خبرش قرار می دهید. این امر در اشاره عملیه هست و هیچ گونه مناقشه ای در آن نمی شود کرد. ما می گوئیم: چگونه مسأله را با این اشاره عملیه حل می کنید؟ هیچ راه حلی غیر از این ندارد که بگوییم:

در امثال این قضایا در اشاره عملیه، مقصود مشار الیه است، نه اشاره. آیا وقتی که اشاره می کند، یعنی می گوید: زید است؟ آیا اشاره، زید است؟ اشاره که «لا یعقل ان یکون زیداً»، لابد مقصود این است، که مشار الیه زید است، در اشاره عملیه وقتی که اشاره می کند، و زید است را خبر قرار می دهد، معلوم است که نمی خواهد بگوید که اشاره من زید است، زید است را حمل بر اشاره نمی کند، بلکه مشار الیه را موضوع برای زید است، قرار می دهد.

چنین نیست که کسی بگوید: شما بیخود اشاره کردید و اشاره «ید» را موضوع برای زید است، قرار دادید. اشاره که نمی تواند زید باشد، زید با اشاره اتحاد ندارد. هیچ گونه اعتراض در اشاره عملیه در این رابطه ملاحظه نمی شود.

در اشاره لفظیه هم مسأله به این صورت است، هیچ گاه در جمله ای که موضوعش «حرکت الید» و محمولش زید است، کسی مناقشه نکرده است، هیچ کسی نگفته است: این اشاره در غیر جا و محلش واقع شده است. در جمله مرکب از موضوع و اشاره عملیه و محمول هم کسی اشکال و انتقاد نکرده است، همان طوری که در اشاره عملیه، مسأله را حل می کنید در «هذا قائم» هم مسأله حل است. محمول قرینه بر این است که مراد از «هذا» مشار الیه است. پس اشکال بر ما تنها، مسأله «هذا قائم» بود که عرض کردیم با مقایسه با مسأله عملیه، این اشکال هم برطرف می شود. لذا با توجه با مرادفات انسان می تواند به اصل قضیه پی ببرد.

کلمه این در فارسی برای چیست؟ مفادش چیست؟ سائر اسماء اشاره، چه اشاره به دور، چه اشاره به نزدیک باشد، در اصل معنایی که ذکر کردیم یکسان است. نتیجه می گیریم که معانی اسماء اشاره، معنای حرفی دارند. همان واقعیاتی که در معانی حرفیه تحقق دارد، در معانی اسماء اشاره هم تحقق دارد.

سه مطلب دیگر باقی مانده است: ضمیر غایب و ضمیر مخاطب و ضمیر متکلم، که هر کدام

بحث مستقلى دارد و بايد مفاد اين ضماير هم به انواعه الثلاثه، انشا الله روشن بشود.

(سؤال... جواب:) اشاره به دو مشار اليه است كه تبعا تعدد دارد چون طرفش فرق مى كند.

(سؤال... جواب:) با يك لفظ اشاره مى كنيد والا دو معنا دارد، جائنى رجلان، يعنى: دو مرد آمدند، منتهى شما با يك لفظ اين را افاده كرديد، لفظ واحد است، اما مفادش تعدد دارد.

بحث اخلاقى

چهارشنبه است. يك روايت مختصر به عنوان تيمّن و تبرّك بخوانيم. در كتاب ايمان و كفر اصول كافى معرب، صفحه ۲۸۰، حديث ۹، روايتى را عبد الاعلى ابن اعين نقل مى كند، ظاهرا برادر زراة معروف است، «عن ابى عبد الله (عليه السلام): «قال من كان يؤمن بالله و اليوم الاخر فلا يجلس مجلسا ينتقص فيه امام او يعاب فيه مؤمن»، اولاً- ارتباط و انس با روايات ائمه معصومين (عليهم السلام) مسأله بسيار مهم و ارزنده اى است، هرچه ارشاد و هدايت امكان تحقق داشته باشد، در اين روايات وجود دارد. گاهى انسان به رواياتى برخورد مى كند و مطالبى را استفاده مى كند كه اگر يك عمر درباره آنها فكر مى كرد، به آنها راه پيدا نمى كرد. لذا اين روايات به منزله اقيانوسى است كه «فيها ما تشتهي الانفس و تلذ الاعين».

يكى از وظايف ما و شما اين است كه در کنار مسائل علمى، رابطه با روايات را بيشتر كنيم و اقتصار به يك موضوع نكنيم، نگويم: فلان موضوع مورد علاقه ما است، روايات وارده در آن موضوع را تنها ببينيم. بايد با همه روايات سروكار داشته باشيم. گاهى از نظر مسائل علمى، مطالب دقيقى وجود دارد كه اطلاع پيدا كردن بر آنها راه مستقلى است براى اين كه رتبه علمى انسان بالا برود.

بزرگانى مثل مرحوم مجلسى علامه بزرگوار، صاحب كتاب مرآت العقول كه بر اصول كافى و فروع كافى شرح نوشته و به سند هم متعرض شده است كه فلان روايت صحيح، فلان روايت ضعيف، فلان روايت موثق است. در كتاب مرآت العقول در بيان مدلول، اين روايات را جالب معنا کرده است كه چه رواياتى مربوط به اصول اعتقادات و مسائل اخلاقى است و چه رواياتى مربوط به فروع و احكام است، در انس با اين كتب انسان مى فهمد آنچه براى تكامل انسان در ابعاد مختلف لازم بوده، ائمه معصومين (صلوات الله عليهم اجمعين) با بيان روشن و فصاحت كامل، با عبارات جالب فرموده اند. واقعا يك مقدارى از قرآن پائين تر است، والا با سائر كلمات، اصلا قابل مقايسه نيستند.

روايات فقهى مورد ابتلاء را كه مى بينيد گاهى چند روز بايد انسان درباره فهم يك روايت فقهى و دقت در آن، صرف بکند. روايات در اصول عقايد وارد شده دقيق تر و مشكل تر است. لذا بايد برنامه اى در کنار همين برنامه ها، انسان براى مراجعه به روايات، و استفاده از آنها داشته باشد. وقتى يك روايتى را انسان برخورد مى كند و يك مطلب را كه هيچ به ذهنش نمى آمده استفاده مى كند،

احساس نشاط برای انسان پیدا می شود.

پرسش

۱ - فرق اشاره لفظیه و اشاره عملیه را توضیح دهید.

۲ - خصوصیات اسماء اشاره را بیان کنید.

۳ - کلام محقق خراسانی (ره) و اشکال آن چیست؟

۴ - اشکال به نسبت بین مشیر و مشار الیه را توضیح دهید.

ص: ۵۱۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشتراک ضمير غائب با اسم اشاره

در اسماء اشاره، موضوع له، حقیقت و واقعیت اشاره است، اشاره یک معنای حرفی است که قائم به مشیر و مشار الیه است، در باب ضمائر، باید در هر کدام از ضمیر غایب و ضمیر مخاطب و ضمیر متکلم، مستقلاً بحث بکنیم. هیچ دلیلی قائم نشده بر این که ضمائر، دارای یک معنای متساوی هستند، یعنی اگر ضمیری دارای معنای حرفی بود، دلیل قائم نشده بر این که همه ضمائر باید دارای معنای حرفی باشند، کما این که اگر یک ضمیری دارای یک معنای اسمی بود هیچ دلیلی قائم نشده بر این که همه ضمائر باید دارای معنای اسمی باشند. ضمائر را مستقلاً باید ملاحظه کنیم.

در ضمیر غایب مثل کلمه «هو»، و «هما» و «هم» و «هی» و امثال اینها، ظاهر این است که با اسم اشاره، در معنای اشاره مشترک هستند، همانطوری که اسم اشاره برای حقیقت اشاره وضع شده است، در ضمیر غایب هم، مسأله به همین کیفیت است. منتهی اختلاف در مشار الیه است، «مشار الیه» در اسماء اشاره حاضر است، اما در ضمائر «مشار الیه» غایب است. منتهی در حاضر، بلحاظ حضورش دیگر قید و شرطی ندارد. اشاره به حاضر، یک معنای روشنی است، اما اشاره به غایب چگونه است. در اینجا قیدی ذکر کرده اند که مرجع ضمیر «هو» یا عهد ذکر است که در کلام قبلاً ذکر شده باشد و یا لا اقل معهودیت ذهنیه داشته باشد، تا صلاحیت اشاره به آن غایب باشد، و الا اشاره

به غایب مطلق، معنی ندارد.

در ضمیر غایب، عنوان اشاره مطرح است، برای این که عنوان اشاره تحقق پیدا کند، با فرض این که مشار الیه غایب است، باید جهتی در آن پیدا شود که آنرا شبیه حاضر کند، و آن عبارت از همان مسبوقیت ذکری یا معهودیت ذهنی است. خود این قید، در ضمیر غایب، همین معنی را تأیید می کند که در ضمیر غایب معنای اشاره هست، «جائنی زید و هو بیکی»، «هو» اشاره به زید است، همانطوری که در «هذا» اشاره به مفرد مذكر حاضر است، این «هو» اشاره به مفرد مذكر غایب است، با مسبوقیت ذکری که محقق عنوان اشاره است.

اشاره عملیه در غائب

نکته دیگر این است که اشاره اکثراً توأم با اشاره عملیه هست، در غایب هم این اشاره عملیه وجود دارد. مثلاً وقتی می گوید: که او آمد، دستش اینطور می کند، مثل این که اشاره به غایب دارد. در حاضر مثلاً مستقیم اشاره می کند، همان اشاره عملیه ای که در «هذا» نوعاً تحقق دارد، منتهی نه دائماً، اسم اشاره ای هم داریم که خالی از هرگونه اشاره عملیه باشد؛ در ضمیر غایب هم مسأله به همین کیفیت است. پس ما می توانیم بگوییم که «هو و هذا» در اصل و حقیقت معنای اشاره مشترک هستند، منتهی «هذا» اشاره به مشار الیه حاضر است و «هو» اشاره به مشار الیه غایب است.

در ضمیر مخاطب، مثل «أنت و ایاک» معنای اشاره وجود ندارد، یعنی: کلمه «ایاک» مثل کلمه «هذا» نمی باشد، در ضمیر خطاب، ظاهر این است که عنوان اشاره تحقق ندارد. از عبارت مرحوم آخوند(ره) چنین استفاده می شد، در اصل مطلب ما با ایشان مخالف بودیم. ولی این نکته از عبارت ایشان استفاده می شود که فرمودند: «الاشاره و التخاب، يستدعیان التخصص»، در تخاطب اشاره مطرح نیست. در صحبت از ضمیر تخاطب، دو احتمال بر مبنای آنهایی است که وضع عام و موضوع له خاص را قبول دارند، اما روی مبنای ما فقط یک احتمال تعیین پیدا می کند.

دو راه عبارت هستند: یک راه این است که ما بگوییم همانطوری که اسم اشاره، برای یک واقعیتی به نام اشاره وضع شده که همان معنای حرفی و واقعیت متقوم به طرفین است، در باب ضمیر مخاطب هم می گوییم: برای مخاطبه وضع شده که معنای حرفی است، و در عین حال واقعیت است، مثل جایی که دو نفر یکدیگر را طرف خطاب قرار می دهند، یا یکی دیگری را طرف خطاب قرار می دهد. ضمیر «أنت» و «ایاک» «وضع للمخاطبه مثلاً للمفرد المذكر»، همانطوری که «هذا وضعت للاشارة الی المفرد المذكر»، این هم «وضعت للمخاطبه مع المفرد المذكر»، مخاطبه واقعیت دارد و یک معنای حرفی متقوم به مخاطب و مخاطب است. منتهی «أنت» برای مخاطبه با مفرد مذكر، «انتما» برای مخاطبه با تشبیه مذكر، «أنت» برای مخاطبه با مفرد مؤنث، اما آنچه حقیقت در ضمیر خطاب، و مشترک ما بین همه مخاطبین، مذكر و مؤنث، مفرد و تشبیه و جمع است، «نفس المخاطبه» می باشد.

اگر ما این معنا را در «أنت» و «ایاک» گفتیم، با «هو» در معنای حرفی، مشترک می شود، هم ضمیر غایب و هم مخاطب معنای حرفی می شود، در غائب معنای حرفی اشاره ای دارد، و در مخاطب معنای حرفی مخاطبه ای دارد. هر دو واقعیت، متقوم به طرفین است.

فرق اسم ظاهر و اسماء اشاره

احتمال دیگر بر مبنای آنهایی که وضع عام و موضوع له خاص را قبول دارند، این است که بگوییم: واضح در وضع ضمیر «أنت» و «ایاک»، کلی مخاطب را در نظر گرفته، اما لفظ را برای کلی مخاطب وضع نکرده است، چرا؟ برای این که آن لفظی که برای کلی مخاطب وضع شده، خود کلمه مخاطب است. اما در ضمیر «أنت» و «ایاک» مفهوم کلی مخاطب را در نظر گرفته، اما لفظ را برای مصادیق مخاطب وضع کرده است، لذا وقتی کلمه «أنت» را از پشت دیوار هم بشنوید، مخاطب خاص و جزئی در ذهن شما می آید، به خلاف این که کلمه المخاطب را از پشت دیوار بشنوید. اگر الان کسی که از پشت این دیوار مسجد عبور می کند کلمه المخاطب را که می گویم، شنید، یک معنای کلی در ذهنش می آید برای این که موضوع له لفظ مخاطب، عبارت از کلی المخاطب است. اما اگر کلمه «أنت» را بکار بردم، منتهی نه به عنوان درس به عنوان خطاب، می فهمد که مخاطب خاص و جزئی مطرح است و این سبب می شود که بین کلمه المخاطب، که به عنوان یک اسم ظاهر و اسم جنس مطرح است با ضمیر «أنت» و «ایاک» فرق قائل بشویم و بگوییم: که در هر دو عنوان کلی المخاطب را در نظر گرفته، منتهی در اسم المخاطب، لفظ را برای کلی مخاطب وضع کرده است. اما در «أنت» و «ایاک» برای جزییات این مفهوم و مصادیق این مفهوم، به طوری که از شنیدن کلمه «أنت» و «ایاک»، کلی مخاطب به تنهایی در ذهن نمی آید، المخاطب الخاص در ذهن می آید، «المخاطب الذی هو مصداق لکلی المخاطب» در ذهن می آید.

عدم انحصار وضع عام و موضوع له خاص در حروف

آنهایی که به وضع عام و موضوع له خاص قائل هستند، وضع عام و موضوع له خاص را منحصر به باب حروف نباید بدانند، ضمیر مخاطب هم، یکی از مصادیق وضع عام و موضوع له خاص است، کلی مخاطب در نظر گرفته شده، لکن برای مصادیق این کلی، کلمه «أنت» و «ایاک» وضع شده است.

ما دلیل بر بطلان این نظر نداریم. احتمال این که بگوییم: برای حقیقت مخاطبه، به عنوان معنای حرفی وضع شده، احتمال قابل قبولی است و دلیل بر خلافتش قائم نشده است. در نتیجه در ضمیر مخاطب دو احتمال جریان دارد: بنابر یک احتمال معنی، حرفی می شود. بنابر احتمال دیگر، معنی، اسمی خواهد شد.

اما همین احتمالی که در ضمیر خطاب داده شد، در ضمیر متکلم هم هست. یک احتمال این است

که کلمه «انا» به عنوان ضمیر متکلم، دارای یک معنای حرفی باشد، معنای حرفیش چیست؟ اشاره به نفس است. در اسم اشاره، اشاره به غیر حاضر بود، در ضمیر غایب اشاره به غیری که غایب بود، شد در متکلم ضمیر «انا» برای معنای اشاره وضع شده، منتهی با قید این که مشار الیه آن، نفس باشد، یا در متکلم مع الغیر، مشار الیه، دو نفر یا بیشتر باشند، آنفس باشند. مؤید بر این که ما این معنی را در ضمیر متکلم قائل می شویم همان مؤید در اسم اشاره و ضمیر غایب است که اکثراً وقتی انسان کلمه «انا» را بکار می برد با اشاره عملیه هم اشاره ای به خودش می کند، همان معنای لفظی ضمیر متکلم مورد تأیید قرار می گیرد. این خیلی بعید است که آدم بگوید: «انا» معنایش اشاره نیست، اما در عین حال با اشاره عملیه، تأییدش می کنیم. اشاره عملیه که غیر اشاره را تأیید نمی کند، لذا بعضی الاعلام که بطور وسیع مطلب را بیان کرده بودند، معتقد بودند که همه جا اشاره عملیه همراه اشاره لفظیه است. منتهی عرض کردیم کلیت را نمی پذیریم.

نوعاً وقتی که ضمیر متکلم به کار می رود، توأم با اشاره عملیه است و این توأم بودن تأیید می کند که معنای انا همان اشاره است «منتهی الاشارة الی النفس در متکلم وحده، الاشارة الی الانفس در متکلم مع الغیر».

اما احتمال دیگر که در اینجا وجود دارد، روی احتمال اول ضمیر «انا و نحن»، معنای حرفی پیدا کرد، چون اشاره یک معنای حرفی است آن هم معنای حرفی پیدا می کرد.

اما احتمال دوم، همان گونه که ما در ضمیر مخاطب، در احتمال دومش گفتیم: بعید نیست که ضمیر «انت» و «ایاک» برای مصادیق مفهوم کلی، مخاطب وضع شده باشد، اینجا هم این احتمال جریان دارد که ضمیر «انا» برای مصادیق کلی المتکلم وضع شده باشد. یک ضمیر «انا» داریم، و یک لفظ المتکلم، لفظ المتکلم، معنایش کلی است، یعنی: یک معنای کلی را واضع تصور کرده است و لفظ المتکلم را برای آن معنای کلی وضع کرده است. اما در ضمیر متکلم مسأله به این صورت نیست، معنای کلی المتکلم را ملاحظه کرده، اما لفظ «انا» را برای مصادیق آن متکلم وضع کرده است، به نحو وضع عام و موضوع له خاص.

لذا آنهایی که وضع عام و موضوع له خاص را، جایز می دانند، روی مبنای آنها این احتمال دوم جریان دارد که بگوییم فرق ضمیر «انا» و کلمه المتکلم در همین جهت است: یکی به صورت وضع عام و موضوع له عام مطرح است، اما دیگری که ضمیر انا باشد به صورت وضع عام و موضوع له خاص مطرح است. پس نتیجه اینطور شد. امکان داشت که ضمائر تمام دارای معنای حرفی باشند، در ضمیر غایب اشاره به غایب، در ضمیر مخاطب، مخاطبه، در ضمیر متکلم هم اشاره به نفس، که این اشاره و مخاطبه معانی حرفیه است. لکن چون دلیلی قائم نشده بر این که ضمائر یکنواخت هستند، لذا در ضمیر خطاب و ضمیر متکلم، آن احتمال دوم هم جریان دارد، که دارای یک معنای اسمی باشند، منتهی به صورت وضع عام و موضوع له خاص.

بحث در معانی حرفیه و ما يلحق بها، تمام شد. نکته ای را در ذیل معنای حرفی، باید عرض کنیم، برای معانی حرفیه، واقعیتی به زور درست کردیم، تبعاً لمرحوم محقق اصفهانی (ره)، ولی یک واقعیت بود. در عین حال معتقد بودیم که واقعیت غیر مستقله و اضافیه و ربطیه است. لذا نیاز به طرفین داشت. هر جا معنای حرفی باشد، نیاز همراهش است. مثلاً فلاسفه در باب ممکن می گویند:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

مسأله نیاز و فقر همیشه با ممکن الوجود همراه است، در معانی حرفیه هم این مسأله نیاز به طرفین، مثل نیاز در ممکن الوجود به علت هست. در ظرفیت، ظرف و مظلوف و در استعلاء مستعلی و مستعلی علیه می خواهد. ابتداء، سیر و بصره را لازم دارد و هکذا.

معانی حرفیه با وجود ضعف، اما چیزی ضعف اینها را جبران می کند، و آن این است که افهام و بیان مقاصد و غرض، نوعاً به معانی حرفیه تعلق می گیرد. یعنی: در مقام افاده استقلال دارند، متکلم برای بیان اینها، حرف می زند، می گوید: اینها را به ذهن و به اطلاع مخاطب رساند، در مقام واقعیت یک نیازمند به تمام معنای محتاج به طرفین است، اما در مقام تفهیم و افهام، در رأس همه قرار گرفته است. شما جملاتی را تشکیل می دهید، مثل «زید قائم» ما نسبت را در قضایای خبریه از بین بردیم، به جای نسبت، «هو هویت» آوردیم، این «هو هویت» واقعش چیست؟ هم واقعیت است و هم معنای حرفی است. برای «هو هویت» مفهوم مستقل غیرمحتاج به طرفین درست نمی شود، «هو هویت» زید قائم است، زید همان قائم است که این اتحاد با او دارد، خود کلمه اتحاد نه به آن معنای اسمی و معنای واقعیت، بین چه چیزهائی است؟ لذا با شنیدن کلمه اتحاد، اولین سؤال این است که اتحاد بین چیست؟ واقعیت اتحاد دو طرف لازم دارد، یک طرفه که اتحاد پیدا نمی کند. جمل خبریه که مقاصد را افهام می کنند.

نقطه اصلی عبارت از تفهیم معنای حرفی است، و الاً زید که سر جای خودش تفهیم ندارد. قائم هم که تفهیم ندارد، آنچه را که مخاطب نمی داند و شما می خواهید وسیله «زید قائم» مطلع کنید، افاده «هو هویت» است که معنای حرفی است. پس «هو هویت» در واقعیتش آن مقدار نیاز دارد، اما در کلام به عنوان غرض، در رأس قرار می گیرد. در «زید فی الدار»، اگر ما تأویل به «کائن فی الدار» کردیم که همان هو هویت است. باز همین «هو هویت» معنای حرفی است. لذا معانی حرفیه با آن واقعیت فقری که دارند، اما در مقام تفهیم و افهام، استقلال دارند و لازمه این استقلال، آثاری است که بعد ذکر می کنیم. لذا می شود به آنها قید بزند، یا اطلاق قائل شود، ان شاء الله در جای خودش مطرح می کنیم.

۲- احتمالات در ضمیر مخاطب را بنابر مبانی مختلف بیان کنید.

۳- عدم انحصار وضع عام و موضوع له خاص در حروف چگونه است؟

۴- تشبیه معنای حرفی با ممکن را توضیح دهید.

ص: ۵۲۲

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استناد صحت استعمال به ترخيص واضح

مرحوم آخوند(ره) «قدس سره» در كفایه می فرمایند: «صحت استعمال لفظ، فیما یناسب ما وضع له»، یعنی: آیا صحت استعمال در معانی مجازی و غیر ما وضع له، مستند به ترخیص واضح و اجازه واضح است؟ یا فقط موضوع له و استعمالات حقیقیه مربوط به واضح است و در استعمال مجازی مستند به طبع و ذوق عرف است؟ در استعمال مجازی اگر ذوق عرف بود بگوییم: استعمال صحیح است و هر کجا ذوقش مساعد نبود، بگوییم: استعمال صحیح نیست.

می فرمایند: در اینجا دو احتمال وجود دارد:

وجه اول - ارتباط به واضح دارد، نحوه ارتباط استعمال به واضح، به چه صورت است؟ آیا به صورت ترخیص، یا به صورت اجازه است؟ که واضح بگوید: هر لفظی را که من، برای یک معنا وضع می کنم، آن معنا معنای حقیقی و موضوع له است. شما می توانید، در صورتی که یکی از آن علائق بیست و چهارگانه مجاز در (کتاب مطول) وجود داشت، به صورت مجاز، در غیر موضوع له استعمال کنید. مثل جایی که علاقه مشابَهت یا سببیت و مسببیت وجود داشته باشد، علاقه حال و محل، جزء و کل وجود داشته باشد. علاقه ما یا اول که از آن به اول تعبیر می کنند وجود داشته باشد. در حقیقت، ارتباطش به واضح مثلا به صورت ترخیص واضح باشد که بگوید: من به شما اجازه می دهم،

لفظ اسد را در حیوان مفترس استعمال کنید، برای خاطر این که علاقه مشابهت وجود دارد. یعنی لفظ موضوع للمسبب را، در سبب استعمال کنید، چون علاقه سببیت وجود دارد. منتهی وضع در معنای مجازی و غیر حقیقی و غیر موضوع له است. یا مثلاً بگویید: الفاضلی را که برای معانی حقیقه وضع شده، برای معانی مجازیه ای که دارای یکی از این علایق بیست و چهارگانه است، به یک وضع نوعی که نه ماده معین و نه هیئت معین در آن دخالت دارد. با توجه به این که این معنا غیر حقیقی و غیر موضوع له به وضع اولی است، آیا مصحح استعمالات مجازیه، چنین ارتباطی به واضع دارد، یا این که کاری به واضع نداریم، مصحح استعمالات مجازیه طبع و ذوق توده مردم و عقلاء است؟

اگر انسانی با اسد، در شجاعت مشابهت داشته باشد، کلمه اسد را بر او اطلاق می کنند. اما اگر در راه رفتن یا در جهات دیگر، شباهت به اسد داشته باشد، عرف به او اطلاق اسد نمی کند. لذا در مسأله اطراد که از علامات حقیقت است، یک اشکال همین معنا است. آیا در اطراد نوع علاقه یا صنف علاقه را ملاحظه می کنید؟ کلی علاقه در مشابهت مطرح است؟ یا مشابهت در شجاعت مطرح است؟ اگر صورت اول باشد، اینطور نیست که هر کسی در جهتی با دیگری شباهت داشته باشد، بتوانیم مجازاً اطلاق کنیم، اسد خیلی خصوصیات دارد، اما آن خصوصیتی که مصحح استعمال اسد در دیگران است، مشابهت در شجاعت است، نه کلی مشابهت.

مختار مرحوم آخوند(ره) در استناد صحت استعمال مجاز با ذوق عرف

اشاره

آیا مصحح استعمالات مجازیه، ترخیص واضع یا طبع و ذوق است؟ مرحوم آخوند(ره) دومی را اختیار می کند. لکن علتی را که ذکر می کند، خیلی روشن نیست. آن علت این است که کأنّ می فرماید: صحت استعمال یعنی چه؟ صحت استعمال، حسن استعمال است. اگر صحت، معنایش حسن شد، چه کسی باید این حسن را تشخیص بدهد؟ حسن دایر مدار ذوق و پسندیدن عرف است، اگر عرف پسندد «هذا حسن»، «و اذا كان هذا حسنا، یکون صحیحاً»، و اگر عرف و ذوق نپسندد، «هذا لیس بحسن، و اذا لم یکن حسناً فلا- یکون صحیحاً». شما کلمه اسد را در مشابهت در شجاعت استعمال کنید، ذوق و طبع می پسندد. اما اگر در مشابهت در جهات دیگر باشد، مثلاً شیر پای کوتاهی دارد فرضاً، هر کسی که پایش کوتاه باشد، ولو در کمال ضعف و جبن و ترس باشد، بگوییم: «هذا اسد». ذوق این استعمال را نمی پسندد، «لذا لیس بصحیح» اصل حرف ایشان مؤیدی دارد، لکن استدلالشان صحیح نیست، یعنی معلوم نیست که ایشان چگونه می خواهد استدلال کند؟

مؤید خارجی در کلام ایشان این است که می فرماید: شما در اعلام شخصیه که واضع آن پدر یا دیگران است، مثلاً پدر حاتم برای فرزند خودش کلمه حاتم را، وضع کرده، همانطور که زید برای زید، و عمرو برای عمرو وضع شده است، در آن حالی که وضع کرده، نمی دانسته که فرزندش در آینده در مسأله جود و سخاوت ضرب المثل عالم قرار خواهد گرفت؛ الان شما به هر کسی که دارای

جود و سخاوت باشد، کلمه حاتم اطلاق می کنید. شما از چه کسی اجازه گرفتید که چنین اطلاق کنید؟ آیا پدر حاتم چنین اجازه ای داد؟ هیچ ترخیص و اجازه ای صادر نشده، فقط ذوق قبول می کند و از این اطلاق لذت می برد. نه به پدر او و نه به واضع اگر یعرب بن قحطان باشد و امثال ذلک مربوط است.

اشکال بر استدلال مرحوم آخوند(ره)

اما دلیلی که ایشان اقامه می کنند، قدری مجمل است. می فرماید: صحت الاستعمال، معنایش حسن الاستعمال است. آیا صحت استعمال مجازیه معنایش این است؟ یا کلی صحت استعمال معنایش همین است؟ «صحت الاستعمال، لا معنی له الا حسنه» در صحت استعمال بین حقیقت و مجاز فرقی نمی کند، آیا کلمه صحت استعمال در معنای حقیقی با صحت الاستعمال، در معنای مجازی دو معنی دارد؟ مسأله چنین نیست. پس باید بیان شما کلیت داشته باشد، می گوید: «معنی صحت الاستعمال، حسن الاستعمال است». معنای کلی که پیدا کرد، استعمال حسن در مقابل چیست؟ استعمال غیر صحیح، قبح دارد یا ندارد؟ شما بیان کردید: «لا معنی لصحة الاستعمال الا حسنه»، آیا استعمال غیر صحیح، «لیس بحسن، یا هو قبیح»؟ اگر بگویید: قبیح است، ما در استعمال غلط قبحی نمی بینیم. چه قبحی وجود دارد؟ پس اگر مراد شما از حسن، در مقابل قبح باشد، غایتش این است که این استعمال باطل و غلط است. مگر غلط بودن، به معنای قبیح بودن است؟ غلط، غیر از قبیح است. اگر بگویید: در مقابل حسن عدم حسن است، می گوئیم: مراد از حسن چیست؟ در استعمال مجازیه، ذوقیاتی وجود دارد؛ اما در استعمال حقیقیه چه حسنی وجود دارد؟ شما اسد را در موضوع له خودش، حیوان مفترس، استعمال کنید، چه حسنی در این تحقق دارد؟ لذا استدلال ایشان نمی تواند تمام باشد.

این بیان مبتنی بر مطلبی است که بدانیم ماهیت استعمال مجازیه، چیست؟ آیا استعمال مجازی یعنی استعمال لفظ در غیر ما وضع له است؟

دو جور استعمال داریم:

۱ - استعمال اللفظ فی ما وضع له

۲ - استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، که در کلام مرحوم آخوند(ره) تعبیر شده به «ما یناسب ما وضع له». البته «ما یناسب» یعنی غیر ما وضع له است، لکن مناسب و مرتبط با ما وضع له است. آیا استعمال مجازیه معنایش این است یا نه؟

اگر شخصی اشکال کند و بگوید: استعمال مجازیه هم مثل استعمال حقیقیه، استعمال در ما وضع له است. در میان مجازات، یک مجاز به نام استعاره داریم که مجاز خاص است. در حقیقت به سایر علاقه ها مجاز می گویند، اما در خصوص علاقه مشابَهت، تعبیر به استعاره می کنند، در باب

استعاره بالخصوص نظریه مشهور همین است، وقتی که لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال می کنید، این استعمال در غیر ما وضع له است، استعمال مجازی و استعاره ای است، و علاقه اش هم، مثل سایر استعمالات مجازیه علاقه مشابَهت است.

ادعای سکاکی در مقابل مشهور

در مقابل مشهور، سکاکی ادعا کرده که «الاستعاره حقیقه لغویه»، استعاره، استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست. ایشان در سایر مجازات، همان حرف مشهور را پذیرفته، اما به استعاره که رسیده است، آن را از دایره مجازات بیرون برده و گفته است: در استعاره حقیقه لغویه، لفظ در همان معنای حقیقی خودش استعمال شده، منتهی یک تصرف عقلی و ذهنی به کار رفته است، آن تصرف ذهنی این است: وقتی که شما لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال می کنید، ادعا می کنید که این رجل شجاع یکی از مصادیق کلی حیوان مفترس است، مصداق ادعایی طبیعت کلی حیوان مفترس است.

پس شما کأنّ اسد را در حیوان مفترس استعمال کردید منتهی این را هم از مصادیق حیوان مفترس کردید. حیوان مفترس دو فرد دارد: یک فرد حقیقی و یک فرد ادعایی، هر دو زیر پوشش ماهیت حیوان مفترس هستند. سکاکی چنین ادعا کرده و بعد هم ادله ای اقامه کرده است. یک دلیل از ایشان را عرض می کنم که دلیل بسیار جالبی است. می فرماید: اگر همان حرف مشهور را بزنیم، واقعیتش این است که شما علاقه لفظ اسد را که برای حیوان مفترس وضع شده، از این حیوان جدا می کنید و این لفظ را در رجل شجاع به کار می برید. لفظ اسد در رجل شجاع، چه حسنی دارد؟ مسایلی که علماء (علم بیان)، ذکر کردند، در حقیقت صنایع ذوقیه و جالبی هست.

شما به جای این که آنرا در حیوان مفترس استعمال کنید، در رجل شجاع استعمال کردید. چه ذوقی در آن هست؟ بعد می فرماید: گاهی می بینیم که در پرتو این استعمالات استعاره ای، مسایلی مطرح شده که این مسایل، با تبادل و جایجا شدن لفظ حلّ نمی شود، باید پای معنا در کار باشد. در این صورت این مسایل درست است.

اما اگر لفظ را از معنا جدا کردیم دیگر این حرفها صحیح نیست. مثلاً ایشان به این شعر تمسک کرده است. - متأسفانه ما در کتابهای ادبی گرفتار این اشعار هستیم، انشاء الله باید قرآن و نهج البلاغه و اشعار مذهبی جایگزین بشود - این شاعر معشوقه ای داشته که او را به عنوان خورشید تعبیر می کند، می گوید:

قامت تظللنی عن الشمس نفس أعز علی من نفسی

قامت تظللنی و من عجب شمس تظللنی عن الشمسی

می گوید: این معشوقه، مقابل من و خورشید ایستاده، و خودش را سایبان خورشید قرار داده است.

تعجب من از این است که چطور یک خورشید می تواند سایبان خورشید قرار بگیرد؟ سکاکی

می گوید: اگر لفظ شمس، با قطع نظر از معنا اطلاق بر این معشوقه شده است، این چه تعجیبی دارد که بگوید: «و من عجب شمس تظللنی عن الشمس» برای این که مرادش از شمس اول جاریه است، معلوم می شود که معنای شمس، بر این جاریه انطباق پیدا کرده است. و الا اگر لفظ شمس را به طور استعاره و مجاز در جاریه استعمال بکنید و معنای شمس، جاریه باشد، دیگر «من عجب جاریه تظللنی عن الشمس» معنا ندارد. اما آنچه عجب است، «شمس تظللنی عن الشمس» است. لذا می فرماید: این تعجب با آن معنایی که مشهور در رابطه با مطلق مجاز و استعاره می گویند، هیچ سازگار نیست. ما مجبوریم در باب استعاره، بگوییم: شمس در معنای خودش استعمال شده است، منتهی این شخص در قلب خودش ادعا کرده که این هم عین شمس است. یعنی کأن شمس دو مصداق دارد: یک مصداقش آن شمس است و این هم همان است، نه این که به صورت انسان کلمه شمس مطرح باشد. لذا سکاکی در مقابل مشهور معتقد شده که استعاره یک حقیقت لغویه است.

در اینجا دو حرف داریم: یکی حرف ایشان در مورد کلام خودشان است، که استعاره نیاز به توجیه دارد؛ و الا کلام ایشان ناتمام خواهد بود. بعد از آن ببینیم آیا ممکن است دایره آن را در تمام مجازات حقیقیه لغویه توسعه دهیم یا نه؟

این که مشهور قائلند به این که مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است، همان نکته ای است که سکاکی اشاره کرد، جابجا کردن لفظ جزء محسنات بیانیه و بدیعیه نیست. آیا شما لفظ حاتم را فقط در مورد انسانی که دارای سخاوت وجود کامل است بکار می برید و دیگر به معنایش کاری ندارید؟ یا این که باید زیر پوشش معنا ببرید تا دارای لطف و ظرافت خاصی باشد؟ خلاصه آیا این حرف سکاکی تنها در مورد استعاره قابل قبول است یا باید بطور کلی در رابطه با تمامی مجازات این معنی وسعت داده بشود؟

پرسش

۱ - آیا استناد صحت استعمال فقط به تریخص واضح است؟

۲ - استدلال مرحوم آخوند(ره) در استناد صحت استعمال مجاز با ذوق عرف چیست؟

۳ - اشکال بر استدلال مرحوم آخوند(ره) را توضیح دهید.

۴ - ادعای سکاکی در مقابل مشهور را در باب مجاز بیان کنید.

ص: ۵۲۷

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلام مشهور در مجاز اعم از استعاره و غیراستعاره

اشاره

مشهور در باب مجاز چه استعاره و چه غیراستعاره، معتقد هستند که مجاز مستقیماً استعمال لفظ در غیر ما وضع له است. لفظ اسد به جای این که در معنای خودش استعمال بشود و در معنای حقیقی به کار رود، مستقیماً در رجل شجاع استعمال می شود. اما سکاکی در مورد استعاره، که علاقه مشابیه است، ادعا کرده که استعاره یک حقیقت لغوی است و لفظ در معنای حقیقی خودش استعمال شده است، منتها یک تصرف عقلی و ذهنی به کار رفته است، که ادعائاً معنای مجازی، مصداق معنای حقیقی شناخته شده است. لذا در باب استعاره عنوان مجاز نیست، حقیقت لغوی است.

گفتیم: کلام ایشان نیاز به دو توجیه دارد ولو این که مخصوصاً توجیه اول، خلاف ظاهر کلام ایشان هست. توجیه اول این است که شما لفظ اسد را در زید شجاع استعمال می کنید و می گوئید:

«زید اسد» گاهی زید را هم نمی گوئید و می گوئید: «اسد علی و فی الحروب نعامه». کلمه اسد اسم جنس برای معنای عامی وضع شده، مثل کلمه رجل و انسان که برای مفهوم کلی وضع شده است، اسد هم همین طور است، موضوع له لفظ اسد حیوان مفترس خارجی نیست، بلکه معنای کلی است که بر تمام مصادیق اسد قابل انطباق است. این لفظ اسد را برای زید می آورید، زید جزئی است و

معنای خاص دارد، و استعمال به کیفیتی است که اگر لفظ اسد را حتی در اسد خاص استعمال کنیم، در غیر ما وضع له است چون اسد برای اسد خاص وضع نشده است. اگر کلمه انسان را شما استعمال در زید کردید، به طوری که لفظ دلالت بر معنای خاص بکند، استعمال در غیر ما وضع له است. لذا حمل در قضیه «زید انسان»، با حمل در «الانسان حیوان ناطق» فرق می کند. در «الانسان حیوان ناطق» ماهیت واحده است، ولو این که مفهومشان متغایر باشد. حمل در «زید انسان» شایع صناعی است.

معنای حمل شایع صناعی این است که اتحاد در ماهیت ندارند، بلکه اتحاد در وجود دارند. «زید انسان»، یعنی: «مصدق من مفهوم الانسان، فرد من ماهیه الانسان».

پس اگر لفظ انسان را در خصوص زید استعمال کردید، این استعمال در غیر ما وضع له است. و اما «الانسان لم یوضع علی زید، فاذا استعمل فی زید یکون استعمالا فی غیر ما وضع له». وقتی که کلی با مصداق خودش این حساب را داشته باشد، اگر لفظ اسد را که موضوع برای معنای کلی است، در خصوص رجل شجاع استعمال کنید، به طریق اولی اشکال بیشتر می شود؛ برای این که در معنای اسد اصلا خصوصیت و فردیت مطرح نیست، معنای اسد یک معنای کلی است. ظاهر کلام سکاکی این است که لفظ اسد، کأنّ در خصوص رجل شجاع استعمال می شود. اگر این ظاهر را بگیریم لا محاله باید استعمال در غیر ما وضع له باشد، دیگر اسم حقیقت لغویه نیست.

ماهیت نسبت به افراد خودش هم این حکم را دارد، تا چه رسد به افراد ادعائیه، افرادی که از جهت حقیقت خارج هستند و صرفا با یک ادعای ذهنی و تصرف عقلی فردیت پیدا کرده اند. لذا ناچاریم که کلام سکاکی را خلاف ظاهرش توجیه کنیم. می گوئیم: اسد، را در معنای حقیقی کلی خودش استعمال می کنیم و از دائره وضع بیرون نمی آئیم. لکن در کنار این استعمال ادعا کردیم که زید هم «من افراد هذه الماهیه»، رجل شجاع خاص هم «من مصدق هذه الماهیه» اما نه این که لفظ اسد را در زید استعمال کرده باشیم؛ اگر کلام سکاکی چنین توجیه شود، دیگر اشکال به ایشان وارد نمی شود.

ادعای عینیت، توجیه دیگر در کلام سکاکی

توجیه و توضیح دیگری برای کلام سکاکی لازم است؛ و شعری را هم که خواندیم مورد استدلال ایشان واقع شده بود، این توضیح ما را تأیید می کند که ما در اسماء اجناس، مثل اسد گفتیم: لفظ اسد در معنای کلی و عام خودش استعمال شده است، ما یک فرد ادعایی برایش درست کردیم، کأنّ گفتیم:

اسد دارای دو فرد است: یک فردش در جنگل و یک فردش در جامعه رفت و آمد می کند. در باب اعلام شخصیه مسأله را چطور حل کنیم؟ آنها که برای کلی وضع نشده، تا شما فرد و مصداق ادعائی درست کنید، از اول برای شخصی وضع شده است، مثل لفظ حاتم که برای شخص خاصی، پسر آن پدر وضع شده است. شما چطور کلمه حاتم را در دیگران به صورت استعاره بکار می برید؟ کلی و

افرادی وجود ندارند. در اینجا باید به جای مسأله فرد و ادعای فردیت، مسأله عینیت را بگذاریم، عینیت ادعائیه، یعنی: وقتی که به زیدی که کاملاً دارای جود و سخاوت است، حاتم اطلاق می‌کنیم چنین است که حاتم را در معنای خودش استعمال کرده ایم؛ اما ادعا می‌کنیم این زید همان است.

یعنی: ادعای عینیت در اینجا به کار می‌رود. والا- ادعای فردیت معنا ندارد، کسی خیال نکند که حاتم در یک معنای کلی استعمال می‌شود. اگر در معنای کلی استعمال شد، در غیر ما وضع له است. شما چطور این کلی را تطبیق بر زید می‌کنید؟ تنها با ادعای عینیت است، یعنی بگوییم: ادعائاً این همان است، مثل این که به کسی که مثلاً- در فلسفه و در فنون مختلفه زحمت کشیده به مقامی رسیده است می‌گوییم: این بو علی سینا است. به چه ملاکی بو علی سینا را بر او اطلاق می‌کنیم؟ آیا بو علی سینا در معنای کلی استعمال می‌شود؟ بو علی سینا که شخص است. پس اینجا باید ادعای عینیت داشته باشیم.

در مثال سکاکی، آن شعری که خواندیم:

«قامت تظللنی و من عجب شمس تظللنی عن الشمسی.»

شمس، مصادیق متعدده ندارد، عبارت از همین خورشید خارجی و همین موجود واحد معین فی الخارج است، چطور کلمه شمس بر محبوبه این شخص اطلاق می‌شود؟ طبق همان معنای عینیت و ادعای عینیت است. یا مثلاً «فی زماننا هذا»، ما به صدام، صدام یزید می‌گوییم. کلمه یزید برای شخص خاصی وضع شده، می‌خواهیم ادعای عینیت کنیم، بگوییم: هذا عینه، هذا نفسه. این طور باید ادعا در کار باشد.

خلاصه عقیده مشهور در باب کلی مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است. سکاکی در خصوص استعاره با مشهور مخالفت کرده، اما در غیراستعاره همان نظریه مشهور را پذیرفته است.

آیا راه سومی هم وجود دارد؟

راه سوم در توجیه مجازات

راه سوم که در تمامی مجازات، طبق هر علاقه، چه علاقه مشابهت و چه غیر علاقه مشابهت، وجود دارد، مبتکر و مخترع آن مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی (ره) مسجد شاهی، صاحب کتاب وقایه الاذهان است، ایشان از بزرگانی بوده که معاصر مؤسس حوزه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری (ره) بوده است، در همان زمان هم به قم آمده و در قم تدریس داشته است و اساتید ما در درس ایشان شرکت می‌کردند. «منهم سیدنا الاستاذ الامام (مد ظله العالی)» که در بحث ایشان شرکت کرده، و مدتها از محضر ایشان استفاده نمودند. استاد بزرگوار ما این بیان مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی (ره) مسجد شاهی را از خود ایشان گرفتند و در کتاب وقایه الاذهان هم ذکر شده، و مورد تأیید استاد بزرگ قرار گرفته است، من بیان ایشان، و دو مؤید که به نظر من رسیده، عرض می‌کنم. حق

در مسأله هم همین مطلبی است که این مرد بسیار ملا و ادیب، در رابطه با مجاز اختیار کرده اند.

در بحث عام و خاص، در بحث از این که آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام است یا نیست؟ مثلاً اگر مولا گفت: «اکرم کل عالم» و بعد به دلیل منفصل گفت «لا تکرّم زیدا العالم»، آیا این تخصیص سبب می شود که در «اکرم کل عالم» مجازیتی تحقق پیدا کند یا نه؟ اکثر قدماء معتقد به استلزام بودند و می گفتند: تخصیص مستلزم مجازیت است، یعنی: «لا تکرّم زیدا العالم» قرینه می شود بر این که از «اکرم کل عالم» تمام علما اراده نشده باشد، یعنی: «اکرم کل عالم» در علمای غیر زید استعمال شده در خلاف معنای حقیقی خودش استعمال شده باشد. اما محققین متأخرین، «منهم» مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب شریف کفایه، معتقد است که تخصیص عام، مستلزم مجازیت در عام نیست، از «اکرم کل عالم»، زید عالم خارج شده، چرا مستلزم مجازیت نیست؟

ایشان می فرماید: دو نوع اراده داریم: یک اراده استعمالیه و یک اراده جدیه داریم؛ اراده استعمالیه معنایش این است که متکلم از این لفظ از نظر افاده و دلالت، چه چیزی را اراده کرده است، چه چیز را می خواسته در اختیار مستمع و مخاطب بگذارد؟ اما اراده جدیه معنایش این است که در باطن، اراده اش به چه متعلق شده و هدفش چیست؟ در مقام قانونگذاری بین عقلا- در سراسر عالم و در تمام محافل قانونگذاری، چنین است که اول قانونی را به نفع عموم وضع می کنند. اگر از آنها پرسید: آیا هدف شما از جعل این قانون، این است که به نحو کلی اجرا و پیاده بشود؟ می گویند: رسم قانونگذاری این است که اول مسأله ای را به صورت کلی مطرح می کنند، بعد به واسطه تبصره های مختلف آن هم در طول زمان، مواردی را از نظر مقام اجرا از این قانون خارج می کنند، به طوری که چه بسا از همان اول، همه یا بعضی از موارد، مورد نظر اینها بوده است، اما این سبب نمی شده که قانون را به نحو کلی وضع نکنند، قانون به نحو کلی وضع می شود، بعد مواردی به عنوان استثناء از مورد اجرای قانون خارج می شود.

اراده استعمالیه و اراده جدیه

حل این مسأله چنین است که بگوییم: دو اراده اینجا وجود دارد: یک اراده استعمالیه در رابطه با جعل و وضع قانون کلی وجود دارد، وقتی که قانون را وضع می کنند، در همان مدلول و مفاد کلی خودش الفاظ قانون را استعمال می کنند. بعد که مسأله تبصره پیش می آید، معنایش این نیست که الفاظ آن قانون، در معنای خودش استعمال نشده است و در غیر معنای عام به صورت مجازیت استعمال شده است. این تبصره ها حکایت از این می کند که مراد جدی تابع مراد استعمالی نبوده است، مراد استعمالی کلیت قانون بوده، اما مراد جدی عبارت از قانون به استثناء موارد تخصیص و تبصره و امثال ذلک است. این که مولا- از اول می گوید «اکرم کل عالم» چه بسا همان موقع در ذهنش هست که زید عالم، نباید اکرام بشود، اراده جدی به اکرامش تعلق نگرفته است. اما معنای این حرف

این نیست که از اول «اکرم العلماء» در علمای غیر زید استعمال شده باشد. قانون عمومیت دارد، «اکرم کل عالم» به قانون عامی دلالت می کند. منتها در اصطلاح اصولی تعبیر می کنیم به این که در «اکرم کل عالم» اراده استعمالیه که در رابطه با استعمال لفظ در معنا هست، به عموم متعلق است، اکرم کل عالم در جمیع علماء استعمال شده، زید هم مصداق این قانون است، در حقیقت زید «لا- یجب اکرامه» اما مصداق این قانون کلی است. بعد که مولا با تبصره «لا تکرّم زیدا العالم» زید را خارج می کند، می گوید: زید «مستعمل فیه» نبوده است، زید در «اکرم کل عالم» داخل نبوده است، زید الان هم در «اکرم کل عالم» داخل است، منتها اراده جدی و نفسانی مولا تعلق گرفته به این که زید «لا یجب الاکرام» فقط علمای دیگر واجب الاکرام هستند.

لذا وقتی که تخصیصی عارض بر دلیل عام می شود، بنابر تعبیر مرحوم آخوند(ره)، این تخصیص، تصرف در دائره اراده جدی است، اما در اراده استعمالی هیچ گونه تصرفی ندارد. پس چرا تخصیص مستلزم مجازیت بشود؟ «اکرم کل عالم» را در غیر معنای خودش استعمال نکرده ایم. از نظر قانونی و اراده استعمالی عمومیت دارد. از اینجا یک ضابطه کلیه پیدا می شود که ما یک اراده استعمالیه و یک اراده جدیه داریم. ممکن است بین اراده جدی و اراده استعمالی، مخالفت تحقق داشته باشد، اراده استعمالی به «اکرام کل عالم» متعلق است، اما اراده جدی به «اکرام کل عالم» منهای زید متعلق است. در این بحث مرحوم ادیب بزرگوار و استاد عالیقدر، می گوید: ما همین را در مطلق مجازات پیاده می کنیم، چه استعاره و چه غیر استعاره. می گوئیم: لفظی که به صورت مجاز استعمال می شود، بر حسب اراده استعمالیه در معنا و موضوع له خودش استعمال می شود. اسد با اراده استعمالی در معنای خودش استعمال می شود؛ اما غیر از اراده استعمالیه یک اراده جدی هم وجود دارد که عبارت از رجل شجاع است.

ارتباط بین رجل شجاع و اسد چطور درست می شود؟ این شبیه حرف سکاکی است که آنرا با ادعا درست کردیم و گفتیم: این مصداق و فرد برای همان مراد به اراده استعمالیه است. این مصداق ادعائی آن حقیقت است، نه تنها در اسد که علاقه اش مشابهت است مسأله اینطور است، بلکه در سایر علاقه ها مثلا در علاقه جزء و کل، کلمه عین را به معنای عین باکیه، یعنی: چشم، مجازا استعمال می کنید. در آنهایی که مسؤولیت دیده بانی دارند و مراقبین که همیشه باید در حال مراقبت باشند، کلمه عین اطلاق می شود. این علاقه اش چیست؟ علاقه جزء و کل است. استعمال لفظ عین، «و اراده مجموع الانسان المراقب فی تمام اللحظات»، ایشان می گوید: مسأله به این صورت است که ما لفظ عین را در همان معنای خودش به اراده استعمالیه، استعمال می کنیم. عین، از نظر اراده استعمالی همان معنای چشم است. لکن در کنار این اراده جدیه تعلق گرفته به شخص دیده بان، به اعتبار این که به لحاظ مراقبت دائمی، «کأنه عین»، به تمام اعضاء و جمیع جوارحه، یعنی: می گوئیم: این چشم است اصلا، به لحاظ این که گاهی می گوئیم: فلانی سرتاپا چشم شد و ما را نگاه کرد، لفظ عین در

معنای خودش به اراده استعمالیه، استعمال شده اما اراده جدیه، عبارت از این شخص است، به ادعای این که چون دیده بان است و این مسؤولیت را دارد.

همینطور در علاقه سبب و مسبب، و سایر علاقه ها ایشان می فرماید: کأنّ ما همان حرفی را که در مسأله تخصیص العام و اجتماع المخصص مع العام مطرح است که وجود دو اراده، اراده جدیه و اراده استعمالیه است، در تمام مجازات، این راه را طی می کنیم. ایشان دلیلی اقامه کرده اند که با دو مؤیدی که به ذهن من رسیده ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

پرسش

۱ - کلام مشهور در مجاز اعم از استعاره و غیراستعاره چیست؟

۲ - ادعای عینیت، توجیه دیگر در کلام سکاکی را توضیح دهید.

۳ - راه سوم در توجیه مجازات را بیان کنید.

۴ - اراده استعمالیه و اراده جدیه را توضیح دهید.

ص: ۵۳۳

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

علت استعمال مجازی در کلی مجازات

اشاره

راه سوم در رابطه با مجازات این بود که در باب مجازات مثل باب عام و خاص دو اراده قائل شویم: یکی اراده استعمالیه و دیگری اراده جدیه، لفظ به حسب اراده استعمالی در مدلول و ما وضع له خودش وضع شده، لکن اراده جدی به معنای موضوع له تعلق نگرفته، بلکه به معنی مجازی متعلق شده است، دلیل مرحوم مسجد شاهی این است که می فرمایند: استعمال مجازی را در همه مجازات، نه تنها در خصوص استعاره، پیدا کردیم. فلسفه اش این است که در استعمال مجازی، حسن و لطف و ظرافتی وجود دارد که در استعمالات حقیقه وجود ندارد. همین ظرایف و لطایف، فلسفه وجودی استعمالات مجازی است.

اگر ما در باب مجاز حرف مشهور را قبول کنیم که با الفاظ یک نوع تبادل می شود، به معنا کاری نداریم. یعنی: در استعمال، ارتباط لفظ را از معنای حقیقی جدا می کنیم، و لفظ را در معنای مجازی استعمال می کنیم. در حقیقت می خواهیم به جای لفظ زید، لفظ اسد بگذاریم، این تبادل لفظی چه حسن و ظرافت و لطافتی دارد؟ اگر کاری به معنا ندارید، لفظ اسد را در زید استعمال کردید، چه ظرافت و لطافتی دارد؟ ایشان می فرماید: مثلاً در این آیه شریفه وقتی که مجتمع بانوان، یوسف را دیدند و زلیخا به دنبال آن اتهامات، یوسف را در مرئی و منظر آن زنها درباری قرار داد، «قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ». اگر بگویید: کلمه ملک مستقیماً در یوسف استعمال شده است، یعنی اگر می گفت: «ما هذا الا یوسف» هم همین معنا را دلالت داشت، پس این «ما هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ»

اگر ما در باب مجاز حرف مشهور را قبول کنیم که با الفاظ یک نوع تبادل می شود، به معنا کاری نداریم. یعنی: در استعمال، ارتباط لفظ را از معنای حقیقی جدا می کنیم، و لفظ را در معنای مجازی استعمال می کنیم. در حقیقت می خواهیم به جای لفظ زید، لفظ اسد بگذاریم، این تبادل لفظی چه حسن و ظرافت و لطافتی دارد؟ اگر کاری به معنا ندارید، لفظ اسد را در زید استعمال کردید، چه ظرافت و لطافتی دارد؟ ایشان می فرماید: مثلاً در این آیه شریفه وقتی که مجتمع بانوان، یوسف را دیدند و زلیخا به دنبال آن اتهامات، یوسف را در مرئی و منظر آن زنهای درباری قرار داد، «قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ». اگر بگویید: کلمه ملک مستقیماً در یوسف استعمال شده است، یعنی اگر می گفت: «ما هذا الا یوسف» هم همین معنا را دلالت داشت، پس این «ما هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ»

چه لطفی دارد؟ لطف، در صورتی است که بگوید: این مثلاً مصداق عنوان ملک است، جزء آن طایفه است، پای معنا در کار باشد، والا- لفظ «مَلَكٌ» را از معنای خودش جدا کنید و در یوسف استعمال کنید ولو به قرینه المشابهه و بعلاقه المشابهه، آیا علاقه مشابَهت، مصحح استعمال است؟ ما خود استعمال را داریم بررسی می کنیم، چگونه علاقه مشابَهت مجوز و مصحح استعمال است؟ شما می گوید:

علاقه مشابَهت مجوز این شده که ما لفظ ملک را با این که در معنای خودش حقیقت است مجازاً در یوسف استعمال بکنیم، که در حقیقت «ما هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ»، یعنی: «ما هذا الا یوسف»، در این صورت اصلاً با «حَاشَ لِلَّهِ» مناسبت ندارد، «حَاشَ لِلَّهِ» با «ما هذا الا یوسف» چه تناسبی دارد؟ مگر این که معنای حقیقی در کار باشد که بگویند «حَاشَ لِلَّهِ ما هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ».

وقتی علاقه، علاقه مشابَهت شد، برای این که مسأله اختصاص به مورد کلام سکاکی نداشته باشد و از دائرة علاقه مشابَهت تجاوز بکند، می فرماید: در همین سوره یوسف می خوانیم: وقتی که برادران یوسف، به اتهام دزدی متهم شدند، گریبان اینها را گرفتند که شما آن ظرف مخصوص ملک را به سرقت بردید، اینها خیلی مضطرب شدند، بعد گفتند: که «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا»، گفتند ما اهل دزدی نیستیم، اگر باور ندارید، سؤال کنید، گفتند: از چه کسی سؤال کنیم؟ گفتند:

«وَسئَلِ الْقَرْيَةَ»، مشهور می گویند: یعنی از «اهل القرية» سؤال کنید، حالا یا مجاز به حذف است یا به قرینه حال و محل، چون اهل قریه حال در قریه هستند. مقصود آیه این نیست. بلکه مقصود این است که می خواهند بگویند: این عدم سرقت ما، آنقدر روشن است که شما اگر از در و دیوار قریه هم پرسید، به شما پاسخ می دهد. نه این که «وَسئَلِ اهل القرية»، اگر این مقصود بود می گفتند «وَسئَلِ اهل القرية»، دیگر حسنی نداشت که کلمه اهل را حذف کند. آنقدر هم بنابر اختصار نبوده که کلمه اهل حذف بشود و ضرورت شعری هم نبوده و جمله هم خیلی بلند و بالا نمی شده است.

علاقه مشابَهت

آن وقت مرحوم مسجد شاهی تشبیه می کند به شعری که فرزدق درباره امام زین العابدین (علیه السلام) در مسجد الحرام با حضور هشام سرود که از جمله این است، می فرماید:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته و البيت، يعرفه و الحل و الحرم

ایشان می گوید: این موجود عادی نیست، زمین مکه، قدمهای او را می شناسد؛ خود خانه کعبه او را می شناسد، حل و حرم او را می شناسد. ما طبق حرف مشهور باید بگوییم: «هذه الذی تعرف البطحاء»، یعنی: «اهل البطحاء» این لطفی نیست که اهل بطحاء کسی را بشناسند، «و البیت يعرفه» را چطوری معنا کنیم؟ یعنی: آنهایی که در مسجد هستند او را می شناسند، «صاحب البیت» که خداوند

ص:

است، می شناسد. «صاحب البیت» همه را می شناسد، لطفش در این است که خود بیت او را می شناسد، «مع کونه جمادا» یعنی: آنقدر این مورد شناسایی موجودات و عوالم است که حتی جمادات و مقدسترین جمادات که عبارت از بیت است هم او را می شناسد. ایشان می فرماید: اگر ما مجاز را به این کیفیت مطرح کنیم با فلسفه وجودی مجاز سازگار است. اما اگر مجاز را استعمال در غیر ما وضع له بدانیم، بگوییم: «و سئل الْقَرْيَةَ» یعنی: «او سئل اهل القریه»، «يعرف البطحاء» یعنی: «اهل البطحاء»، هیچ ظرافت و لطافتی ندارد. در مثال دیروز که کلمه عین را به رقیبه اطلاق کردیم، اگر از مشهور پیرسیم چگونه می شود؟ می گویند: ما لفظ موضوع للجزء را در کل استعمال کردیم، عین یعنی: این انسان. لطفی در این وجود ندارد، زید هم یعنی: این انسان. اما اگر عین در معنای حقیقی خودش استعمال شد و آن معنای حقیقی را ادعائاً، منطبق بر معنای مجازی کردید و یا ادعای عینیت کردید، معنایش این می شود. عین یعنی: آنکه سرتاپا چشم است، کسی که تمام فکرش، متوجه مراقبت و محافظت است، والّا لفظ عین را به عنوان یک لفظ موضوع للجزء، در یک انسان استعمال کنید، فقط مصحح استعمالش جزئیّت و کلیت است. اما چه لطفی در این استعمال ملاحظه می کنید.

لزوم توجه به اراده جدی

لذا این بزرگوار می فرماید: اگر بخواهیم آن نکته اساسی را در باب مجازات رعایت کنیم باید دست از حرف مشهور برداریم و بگوییم: مجاز استعمال لفظ در «ما وضع له» است منتها یک اراده جدی هم در کنار او وجود دارد. گاهی مجاز در کلمه و گاهی مجاز در اسناد و گاهی مجاز در مرکب است و کاری به اسناد ندارد. مجازهای مفرد همین مجازهای معمولی است که لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال می کنند. مجاز در اسناد آنجایی است که در کلمات، هیچ گونه مجازیتی به کار برده نشده است. اما در اسناد بین این کلمات، یک مجازیتی به کار رفته است مثل «انبت الربيع البقل» بهار سبزی را رویانید، در کلمه «انبت» و «ربيع» هیچ گونه مجازیتی نیست. اما در اسناد «انبات به ربيع» مرتکب مجاز می شوید برای این که کسی که انبات حقیقتاً به او ارتباط دارد و به او اسناد داده می شود، خداوند تبارک و تعالی است. بهار به ما هو بهار، «لا یصدر منه الانبات»، انبات فعل خداوند است و به او اسناد داده می شود. فعل مربوط به خداوند، را به ربيع اسناد داده اید، از این تعبیر به مجاز در اسناد می کنند.

مجاز مرکب، غیر از مجاز در اسناد است. یعنی از جمله، معنای مجازی اراده می کنید، مثل این که انسان به کسی که در کاری تحیر و تردد دارد، می گوید: «اراک تقدم رجلا و تأخر آخری»، می بینم که یک قدم جلو می گذاری و یک قدم عقب می گذاری. این مجازاً در تردید و تحیر استعمال می شود. در مجاز مرکب، کأن انسان از مشهور سؤال می کند شما که می گویند: «اراک تقدم رجلا و تأخر آخری» می دانید که مجموعه اش وضع خاصی ندارد، کلمه «اراک» و «تقدم» مستقل است، کلمه «رجل» و

«تأخر» هم مستقل است، مشهور که می گویند: این «اراک تقدم رجلا و تأخر آخری» در معنای مجازی استعمال شده است. یعنی: «اراک» در غیر «اراک» استعمال شده، تقدم در غیر تقدم استعمال شده، رجل در غیر رجل استعمال شده، می گویند: اسد به جای این که در حیوان مفترس استعمال بشود، در رجل شجاع استعمال شده است. اگر در اینجا قبول کردیم، در مجاز مرکب چگونه توجیه می شود؟ اینها هر کدام معنای حقیقی دارد، نمی گوید که «اراک مثل رجل يقدم رجلا و تأخر آخری»، معنای حقیقیش یعنی: تو، تقدم رجلا و تأخر آخری، خارجا، حقیقتا متصف هستی «بان تقدم رجلا و تأخر آخری».

چطور طبق حرف مشهور، استعمال مجازی قابل توجیه است؟ بنابر بیان این مرد بزرگوار درست است که بگوییم: اراده استعمالیه، مثل اراده در باب عام هست که اراده جدی برخلافش است.

اراده استعمالیه در همین معنای مطابقی تقدم رجلا و تأخر آخری استعمال شده است. اما اراده جدی عبارت از تحیر و تردد و حالت شک است. اما بنابر حرف مشهور هیچ وجهی برای توجیه مجاز مرکب و حتی در مجاز در اسناد نمی توانیم داشته باشیم. فرق بین بیان ایشان و سکاکی چیست؟ دو مؤید برای کلام ایشان بیان می کنم، ندیدم جایی این دو مؤید را ذکر کرده باشند.

فرق کلام مرحوم مسجد شاهی با سکاکی

اما فرق بین حرف ایشان و حرف سکاکی در سه جهت است: فرق اول این است که کلام سکاکی فقط در مورد استعاره است، اما کلام ایشان در مطلق مجازات است، روی دایره وسیعی بیان ایشان پیاده شده که «و هو کل المجازات». فرق دوم این است که دو توجیه در کلام سکاکی گفتیم که ولو بر خلاف ظاهر کلام سکاکی است، اما لازم هستند. ولی به کلام ایشان آن دو اشکال وارد نیست تا نیاز به توجیه داشته باشد. یک مسأله این است که بنابر ظاهر کلام سکاکی، ما اسدی را که برای کلی حیوان مفترس وضع شده، در یک رجل شجاع خاص استعمال می کنیم، این استعمال در غیر ما وضع له است، تا چه برسد به این که در فردی از یک عنوان دیگر استعمال کنید. همینطور در باب اعلام شخصیه، گفتیم: مسأله ادعای فردیت باید به ادعای عینیت تبدیل شود. اما در کلام ایشان اصلا این دو تا اشکال وارد نیست که ما نیاز به توجیه داشته باشیم؛ ایشان می گوید: لفظ در معنای حقیقی خودش به اراده استعمالیه استعمال می شود، و اراده جدی به معنای مجازی، متعلق است. آن معنای حقیقی خواه کلی و خواه مثل اعلام شخصیه را در فرد یا کلی از رجل شجاع استعمال بکنید. می گوید:

مراد جدی معنای مجازی است، مراد استعمالی، معنای حقیقی است. در رابطه بین معنای مجازی و معنای حقیقی، گاهی ادعای فردیت و گاهی ادعای عینیت مطرح است، هر رابطه ای می خواهد وجود داشته باشد، دیگر کلمه فرد ملاحظه نمی شود.

مطلب سوم که مترتب بر دوم می باشد، این است که در نظر سکاکی، در باب استعاره، چون

مستقیماً لفظ اسد را در رجل شجاع خاص استعمال می کنید، باید قبل از استعمال، مسأله ادعای فردیت تحقق پیدا بکند بعد با تکیه بر آن ادعا، شروع به استعمال کنید. اما روی حرف این مرد بزرگ این ادعا لازم نیست که قبل واقع بشود، برای این که شما از اول دارید لفظ را در معنای حقیقیش به اراده استعمالیه، می آورید، اراده جدی در طول اراده استعمالیه است. در اراده جدی، مسأله ادعا را مطرح می کنید که در حقیقت فرق بین کلام ایشان و کلام سکاکی در استعاره این است که روی فرمایش سکاکی، ادعا قبل از استعمال تحقق پیدا می کند، اما روی بیان این مرد بزرگ ادعا بعد از استعمال تحقق پیدا می کند.

مؤید برای کلام مرحوم مسجد شاهی

اما آن دو مؤیدی که اشاره شد، اولی این است که چرا به استعمالات حقیقیه، عنوان حقیقت و در استعمالات مجازی، عنوان مجاز اطلاق می شود؟ حقیقت از کلمه حق است، یعنی: «الشیء الثابت، الامر الثابت»، مجاز معنایش این است که محل عبور و گذر خواهد بود. در چیزی که عبور و گذر مطرح باشد، تعبیر به مجاز می کنند. لذا امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «الدنيا دار مجاز و الآخرة دار قرار»، این یک عالمی است که جای توقف نیست، از آن عبور باید کرد. اما آخرت دار ثبوت و قرار است، که انسان تمرکز پیدا می کند. اگر ما استعمال مجازی را به این معنای مشهور که استعمال لفظ در غیر وضع له معنا شده، معنا کنیم، چه عبوری در معنای مجازی مطرح شده است؟ مستقیماً به جای این که لفظ اسد را در حیوان مفترس استعمال کنید، در رجل شجاع استعمال کردید، چه فرقی بین استعمال اسد در رجل شجاع و بین استعمالش در حیوان مفترس است؟ طبق حرف این بزرگوار، مسأله روشن است؛ برای این که وقتی اسد را در رجل شجاع استعمال می کنید، از عبور گاه معنای حقیقی عبور می کنید تا به معنای مجازی برسید. پس عنوان عبور که در معنای مجازی مطرح است روی بیان ایشان، عنوان صحیحی است، اما روی حرف مشهور ما گذری نداشتیم، کسی لفظ اسد را در حیوان مفترس استعمال می کند، یکی هم در رجل شجاع استعمال می کند، مستعمل فیه در این، حیوان مفترس است، مستعمل فیه در آن رجل شجاع است.

مؤید دوم که شاید از مؤید اول بهتر باشد، این است که شما در منطق ملاحظه فرمودید که دلالات لفظیه ثلاثه اقسام است: مطابقه، تضمن، التزام. اولاً، مقسم این تقسیم چیست؟ اگر دلالات لفظیه وضعیه باشد، پس چرا تصریح نکردند؟ بلکه گفتند: دلالات لفظیه. دلالات لفظیه یک معنای عامی دارد؛ همان طور که در معنای حقیقی، دلالت لفظی مطرح است، در معنای مجازی هم دلالت لفظی مطرح است. سؤال می کنیم که دلالت مجاز از کدام یکی از این دلالات است؟ آیا دلالت مطابقه یا تضمن است؟ اگر شخصی اشکال کند که نگوید: بعضی از مجازات در جایی که علاقه جزء و کل است، داخل در دلالت تضمن است. دلالت تضمن این است که مدلول مطابقه لفظ، کل معناست، و به

طبع کل معنا، دلالت بر جزء می کند. نه این که کل را کنار گذاشتیم و مدلول را عبارت از جزء قرار دادیم. دلالت تضمن این نیست که لفظ مستقیماً دلالت بر جزء بکند، تا بگویید: این یک نوع مجاز است و علاقه اش هم علاقه کل و جزء است. دلالت تضمن این است که لفظ بر کل دلالت می کند، منتها چون پای کل مطرح است و کل مرکب از اجزاء است، به طبع دلالت کل، دلالت بر جزء هم می کند. پس دلالت تضمن هم هیچ یک از مجازات نیست، دلالت التزام هم همین طور است، برای این که در دلالت التزام معنا این نیست که لفظ مستقیماً دلالت بر لازم بکند، مدلول لفظ همان ملزوم است، منتها وقتی ملزوم مدلول واقع شد، به طبع مدلولیت ملزوم، لازم هم مدلول واقع می شود.

پس نه دلالت مطابقه، نه دلالت تضمن، نه دلالت التزام، روی تفسیر مشهور، شامل استعمالات مجازیه نمی شود.

پرسش

۱ - علت استعمال مجازی در کلی مجازات چیست؟

۲ - علاقه مشابّهت را با ذکر مثال توضیح دهید.

۳ - لزوم توجه به اراده جدی را بیان کنید.

۴ - فرق کلام مرحوم مسجد شاهی با سکاکی در چیست؟

۵ - مؤید استاد برای کلام مرحوم مسجد شاهی را بیان کنید.

ص: ۵۳۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

معانی در استعمالات حقیقیه و استعمالات مجازیه

مرحوم آخوند(ره) در دنبال بحث حقیقت و مجاز، بحثی را مطرح می فرماید که بطور کلی از استعمال لفظ در معنا خارج است. تاکنون بحث به این صورت بود که معنای مستعمل فیه آیا در استعمالات حقیقیه و مجازیه یکسان است یا فرق می کند؟ در استعمالات حقیقیه معنای مستعمل فیه، معنای موضوع له است، اما در استعمالات مجازیه بنابر عقیده مشهور، معنای غیر موضوع له است. پس حقیقت و مجاز هر دو در این جهت، مشترک بودند که معنایی به عنوان مستعمل فیه در آنها مطرح است، منتها آیا در تمامی موارد موضوع له یا در خصوص استعمالات حقیقیه است و در استعمالات مجازیه، معنی غیر موضوع له است؟

ما عنوان سومی داریم که در اطلاق لفظ، معنای کلی مطرح نیست، بلکه همان لفظ اراده شده است، همان لفظ مقصود متکلم است و صحبت از معنا به هیچ وجه مطرح نیست.

مرحوم آخوند(ره) اطلاقات را به چهار قسم تقسیم می کند. در دو مقام باید بحث کرد. یک مقام این است که نفس این تعبیرات و اطلاقات، آیا صحیح است یا اصولاً باطل و غلط است؟ بعد از صحت اطلاقات، بحث می کنیم که آیا در اینجا عنوان استعمال تحقق دارد یا تحقق ندارد؟ هر مبانی را که در معانی مجازیه اختیار کنیم، ربطی به این اطلاقات ندارد، برای این که تمام مبانی، در معنای

مجازی و استعمال مجازی، مال آنجایی است که ما معنای دیگری غیر از معنای موضوع له داشته باشیم. معنای دوم هم مطرح بود، منتهی مشهور می گفتند: لفظ مستقیما در معنای دوم که در غیر ما وضع له است، در خصوص استعاره استعمال می شود. مرحوم مسجد شاهی هم در مطلق مجازات، قائل بود به این که دو اراده در کار است: یک اراده استعمالیه و یک اراده جدیه، در اراده استعمالیه و اراده جدیه، معنا مطرح بود. هرگونه مجاز را تفسیر کنیم، دو معنا وجود دارد: یک حیوان مفترس و یک رجل شجاع است.

کیفیت استعمال اسد به نحو مجاز، چه برمبنای مشهور و چه برمبنای سکاکی و چه برمبنای سوم باشد، یک حیوان مفترس و یک رجل شجاع داریم. دو معنا در کار بود، ببینیم استعمال مجازی در رابطه با این دو معنا چه نقشی دارد؟ مشهور می گفتند: اسد مستقیما در رجل شجاع به عنوان غیر ما وضع له استعمال شده است. سکاکی می گفت: اسد در حیوان مفترس استعمال شده و رجل شجاع را ما فرد ادعائی حیوان مفترس قرار دادیم. مرحوم مسجد شاهی هم می گفت که دو اراده در کار است: اراده استعمالیه به حیوان مفترس و اراده جدیه به رجل شجاع متعلق است و در این بحث اصلا معنی وجود ندارد.

مبانی مختلف در استعمال لفظ

اشاره

یکی از این چهار قسم این است که ما لفظی را استعمال کنیم و نوع همین لفظ را اراده کنیم، به معنا کاری نداشته باشیم. دو مثال دارد: اول، نوعش طوری باشد که شامل شخص این لفظ هم بشود، مثل این که بگویید: «زید لفظ» هرچه لفظ زید است و حتی خود این زید که صادر می شود، لفظ است.

دوم، مرحوم آخوند(ره) مثال زده که نوع اراده شده است؛ اما این نوع، شامل نفس اطلاق شما نیست ولی موارد دیگر را شامل است، مثل این که بگویید: «ضرب فعل ماض» این «ضرب» ای که می گوئید، حاکی از تمام «ضرب» هاست. تمام «ضرب» ها فعل ماضی است، اما شخص این «ضرب» ای که شما استعمال کردید، «لیس بفعل ماضی» بلکه این مبتداست، اگر فعل ماضی بود نمی توانست مبتدا واقع بشود. «فعل ماض» هم خبرش است. این را می گویند: «اطلاق اللفظ و اراده النوع»

قسم دوم: «اطلاق اللفظ و اراده الصنف» است، این هم دو مثال دارد: اول، جایی که صنف شامل خود این هم می شود، مثل این که بگویید: زید در آنجایی که اول کلام واقع می شود، مبتداست. از یک طرف صنف است، زید در «ضرب زید» را خارج کردید، از طرف دیگر، شامل خود این هم می شود، برای این که این زید هم در اول کلام واقع شد و عنوان مبتدا پیدا کرد. دوم، آنکه شامل خود این نمی شود، مثل جایی که صنف شامل خود این موضوع نشود، مانند زید در «ضرب زید، فاعل» هر کجا زید دنبال یک فعلی واقع بشود، عنوان فاعلیت پیدا می کند، اما نفس این زیدی را که شما موضوع قرار دادید، «لیس بفاعل»، این «مبتدء فی الکلام»

قسم سوم: گاهی لفظ را اطلاق می کنند و فرد دیگری را اراده می کنند. مثل این که کسی از در وارد شد و گفت: «زید» شما به رفیقان می گوید: این زید، «علم شخصی» و نظرتان به شخص این است.

اینجا اطلاق کردید و اراده شخص کردید. مثال روشنتر، استادی سر کلاس به شاگرد می گوید: من یک جمله عربی می گویم، شما ترکیب بکنید. شاگرد می گوید: بفرمایید، می گوید: «جاء زید مثلاً من السفر» بعد شاگرد در مقام ترکیب برمی آید، می گوید که این زید فاعل است، کلمه زیدی که شاگرد استعمال می کند، مرادش زیدی است که از دهان استاد بیرون آمده است، چون آن جمله را دارد ترکیب می کند، استاد هم می گوید: این جمله ای که من می گویم، تو ترکیب بکن. او می گوید: «جاء فعل ماض» این کلمه «جاء» را در «جاء» ی استاد استعمال می کند. «زید فاعل» زید را در زید استاد استعمال می کند. این «اطلاق اللفظ و ليس فيه اراده المعنى بل ارید به لفظ آخر مثل هذا اللفظ» یعنی فرد آخر اراده شده است.

قسم چهارم آن است که کسی لفظی را اطلاق کند، نه به نوعش کاری داشته باشد و نه به صنفش و نه به فرد دیگرش، بلکه شخص این را اراده کرده باشد. مرحوم آخوند(ره) مثال زده به «زید لفظ» البته قید هم برایش آورده است، به شرط این که شخص این را اراده کرده باشد. اما مثال بهتر عرفی، مثل این که یک منبری بالای منبر، تعبیر زننده ای خدای ناکرده آورده است، بعد به منبری می گویند که این تعبیر از شماست؟ او می گوید: بله فلان تعبیر (اسم نمی برد)، فلان تعبیر «لفظی» ولو این که اشاره به آن می کند، اما الان نفس هذا التعبير را می گوید، می گوید: این کلمه زننده ای که من گفتم «هذا کلامی، هذا لفظی» اینجا لفظ را در خودش استعمال می کند بدون این که اراده صنف و نوع و مثل و امثال اینها شده باشد.

صحت اطلاقات و عنوان استعمال

در این چهار قسم در دو مقام بحث می کنیم: یک مقام این است که این اطلاقات فی نفسہ آیا صحیح است یا باطل؟ آن سه قسم اولش، تقریباً مورد تسلّم است که آن اطلاق و تعبیر صحیح است.

قسم اخیرش مورد مناقشه صاحب فصول قرار گرفته است.

بحث دوم این است که بر فرض که چنین اطلاقی صحیح شد، آیا عنوان استعمال در اینجا پیاده می شود، به جای این که بگوییم: «اطلاق اللفظ و اراده النوع» بگوییم: «استعمال اللفظ فی النوع» کلمه استعمال را در کار بیاوریم، «استعمال اللفظ فی النوع، استعمال اللفظ فی الصنف، استعمال اللفظ مثلاً فی فرد آخر مثله» آیا عنوان استعمال اینجا تحقق دارد یا نه؟ ممکن است بین اقسام تفصیل باشد.

از نظر مقام اول، در رابطه با سه قسم اول که مورد تسلّم است، مرحوم آخوند(ره) دو دلیل بر صحت اطلاق اقامه کرده اند: دلیل اول را گفته اند: در باب مجازات، «صحة الاستعمال» را عبارت از حسن استعمال گرفتیم و گفتیم: «لا- معنی لصحة الاستعمال الا حسنه» اینجا هم این حسن وجود دارد.

اگر شما گفتید: «زید لفظ» و اراده نوع زید کردید، آیا چیز قبیحی است و یا لا اقل غیرحسنی است؟ چه فرق می کند که شما قضیه «زید قائم» را تشکیل بدهید، یا در مقام تدریس بگویید: «زید لفظ» می خواهید بگویید: زید از مقوله لفظ است. از نظر حسن، مرحوم آخوند(ره) می فرماید: هیچ فرقی نمی کند، همان ملاکی که در استعمالات مجازیه وجود داشت روی پایه آن علاقه ها و یا با نبود آن علاقه ها، اینجا هم لازم نیست که پای معنا مطرح باشد، ما لفظ را بگوییم و نوعش را اراده کنیم مقبول عند العقلا است و مورد انکار آنها واقع نمی شود.

دلیل دوم این است که می فرماید: گاهی چنین اطلاقی در باره الفظی که هیچ گونه معنا ندارند، استعمال می کنیم. اگر ما به جای «زید لفظ» گفتیم مثلاً: «دیز لفظ» آیا این تعبیر غلط است؟ لفظ مهمل ارتباط با معنا ندارد، از عالم لفظ که بیرون نرفته است، «اللفظ اما مهمل او مستعمل» هر دو لفظ است یکی واجد معنا و یکی فاقد معنی. اگر هر دو لفظ شد، ما به جای «زید لفظ» اگر «دیز لفظ» گفتیم، اطلاقی صحیحی است. از اینجا کشف می کنیم که در صحت اطلاق، تریخص واضح نمی تواند نقش داشته باشد، برای این که اگر واضح هم تریخصی داشته باشد، در محدوده کار خودش تریخص دارد، در الفاظ موضوعه، واضح یک تریخصی دارد، ولو در معانی مجازیه، اما آنهایی که از دایره وضع بیرون هستند، آنهایی که مشمول وضع به هیچ وجه قرار نگرفته اند چه معنا دارد که واضح تریخصی در رابطه با آنها داشته باشد؟ لذا آنهایی که در باب مجازات تریخص واضح را شرط می دانند، کأنّ اینجا دچار اشکال می شوند که در «دیز لفظ» چه تریخصی از ناحیه واضح، صادر شده است؟

ایشان با دو دلیل صحت این سه قسم را ثابت می کنند. ولو این که قبول نکردیم که صحه الاستعمال به معنای حسن الاستعمال باشد چون برای ما مقداری مجمل بود که مقصود از حسن استعمال در مقابل چیست؟ اما راهی را که ما برای اثبات صحت این نوع از تعبیرات و اطلاقات داریم، دو راه است: یک راه این که می بینیم استعمال به این کیفیت فراوان است. این نوع اطلاقات فراوان است و ما نمی توانیم بگوییم: غلط است. ثانیاً مواردی هست که غیر از این اطلاق، اصلاً راهی وجود ندارد، منحصر به این نوع اطلاق است. مثلاً اگر استاد از شاگرد سؤال کرد که ترکیب جمله «جاء زید من السفر» را از شما می خواهم. چطور پاسخ بدهد؟ وقتی لفظ زید را استعمال می کند، آن هیکل خارجی را اراده کند؟ چون معنای زید آن هیکل خارجی است. اینجا کاری با آن هیکل خارجی ندارد. سؤالی در رابطه با لفظ دارد. می خواهد ببیند «جاء زید من السفر» از نظر لفظی و ادبی کدامش فعل است و کدامش فاعل است، کدامش مثلاً جار و مجرور است؟ می گوید: «جاء» ی در کلام شما «فعل ماضی»، زید در کلام شما فاعل است «من السفر» در کلام شما جار و مجرور متعلق به «جاء» است. غیر از این اگر بخواهد جواب بدهد، چطوری جواب بدهد؟ اصلاً راه منحصر به این نوع اطلاقات است، اگر ما این نوع اطلاقات را بخواهیم صرف نظر بکنیم و بگوییم: چرا لفظ را در لفظ استعمال می کنند؟ لفظ باید در معنا استعمال بشود، یا معنای حقیقی یا مجازی، اما استعمال لفظ

در

لفظ، برای چیست؟ «ما سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ» می‌گوییم: تکلیف چیست؟ اگر استادی از شاگرد پرسید: یک مثال برای لفظ بز. گفت: «زید لفظ» آیا می‌تواند کلمه زید را بگوید و اراده معنایش را بکند؟

صحة الاستعمال به معنای حسن الاستعمال

پس ملاحظه می‌کنید در بعضی از موارد اصلا راه منحصر به این نوع اطلاق است و اگر بخواهیم این باب را مسدود بکنیم، یک قسمت از تفهیم و تفهّم‌ها، ناتمام می‌ماند. استاد نمی‌تواند از شاگردش پرسد و امتحانش بکند، ببیند آیا تجزیه و ترکیب نحوی اش درست است یا نه؟ نزاع در معنا نیست.

نزاع در تلفظ به این لفظ و «صدور هذا اللفظ من اللفظ و المتکلم» است.

با توجه به این که در موارد زیادی راه منحصر عبارت از همین نوع اطلاقات است، چاره‌ای نداریم به غیر از این که قائل به صحت این اطلاقات بشویم. نمی‌توانیم بگوییم: این اطلاقات باطل است. چه مبنای مرحوم آخوند(ره)، «لا- معنی لصحة الاستعمال الا حسنه» را قبول کنیم یا قبول نکنیم، در این جهت فرقی نمی‌کند.

در این سه قسم به لحاظ این دو نکته، اولاً شیوع این تعبیّرات و ثانیاً انحصار طریق تفهیم و تفهّم بعضی از مقاصد در این نوع اطلاقات، اقتضا می‌کند که ما حکم به صحت این اطلاقات داشته باشیم ولو این که «لا حقیقه و لا مجازا» دلیل نداریم که هر اطلاقی منحصر به حقیقت و مجاز است. اگر این را از باب استعمال خارج کردیم، مسأله روشتر است، برای این که استعمال «قد یكون حقیقا و قد یكون مجازیا» جایی که عنوان استعمال مطرح نیست، عنوان «اطلاق اللفظ و اراده النوع» مطرح است، کأنّ از مقسم حقیقت و مجاز بیرون است. مقسم حقیقت و مجاز استعمال است و «هذا لیس مثلاً باستعمال» این جهت را در مقام دوم ان شاء الله ملاحظه می‌کنیم.

نتیجه بحث این شد که این سه قسم اول از نظر صحت قابل تردید نیست و اما قسم چهارم که صاحب فصول استدلال کرده برای عدم صحتش که اگر کسی مثلاً لفظ زید بگوید، و اراده کند شخص همین لفظی را که از دهان او بیرون آمده است، ایشان قائل به عدم صحت است و استدلالی هم برای این مسأله کرده که این استدلال مورد جواب و مناقشه مرحوم آخوند(ره) است و شاید جواب دیگری ذکر کنیم. مقام دوم را موقوف به شنبه می‌کنیم ان شاء الله.

بحث اخلاقی

روایتی را عرض می‌کنیم، امام(علیه السلام) می‌فرماید: «من کان یؤمن باللّه و الیوم الاخر لا یجلس مجلساً ینتقص فیہ امام او یعاب فیہ مؤمن».

امام فرمود: هرکسی که ایمان به مبدأ و معاد دارد که دو رکن اصلی اسلام همین مبدأ و معاد است،

به خودش اجازه نمی دهد که در یک محفل و مجلسی شرکت کند که در آن مجلس امام، مورد انتقاد واقع بشود. این کلمه امام به قرینه «او یعاب فیه مؤمن» معلوم می شود که منحصر به امام معصوم نیست. اگر جمله دوم نبود، انسان احتمال می داد که مقصود امام معصوم باشد؛ اما با جمله دوم، این توهم کنار می رود. امام یعنی زعیم مسلمین است. یعنی آن کسی که زمام امر مسلمین در اختیار اوست، البته مقصود آن است که زمام امر مسلمین به حق در دست اوست، نه این که به صورت غاصبانه مثل اکثر زمامداران کشورهای اسلامی، زمام امر مسلمین را در اختیار گرفته باشد. آن که به حق زمام امور مسلمین به دست اوست، اگر در مجلسی مورد انتقاد واقع بشود، انتقاد ناشی از این که بخواهند تزلزل یا خدشه ای را در زعامت او مطرح کنند یا رسمیت او را دچار مناقشه کنند.

امام می فرماید: شرکت در این مجلس، با ایمان به مبدء و معاد نمی سازد.

کسی که زمام امر مسلمانها به حق در اختیار اوست، خیلی از نظر اسلام محترم و ارزشمند است.

حتی شاید به صورت هزل و شوخی هم انسان نتواند درباره او مسأله ای را مطرح کند، خصوصاً فی زمانها هذا.

چون ما الان در شرایطی قرار گرفته ایم، واقعتاً این است که به عمق انقلاب پی نبرده ایم. آنهایی که انتقاد می کنند مسأله انتقادشان را کوچک می بینیم. دو اشکال در ما وجود دارد: هم به ماهیت انقلاب پی نبرده ایم، هم پی به نقصان و گناه ضد انقلاب، نبرده ایم.

انقلاب ما در شرایطی واقع شد و الان هم در همین شرایط است. اینهایی که عرض می کنم نه شعار است و نه الفاظ را می خواهم پشت سرهم قرار بدهم. یک واقعیتهایی است که مسؤولیت ما را مشخص می کند.

انقلاب ما در شرایطی است که تمام ابرقدرتها، اگر از عهده آنها بیرون بیاید، کاری می کنند که اثری از انقلاب ما وجود نداشته باشد. یادم است یک روز در فیضیه، جناب آقای فلسفی منبر رفته بود، یک جمله ای را به تناسب گفت و حق همان است که ایشان گفت که اگر خدای ناکرده، آمریکا این بار بر ما مسلط شود، انقلاب ما را بکوبد، بدانید که تا صدها سال، یک نفر ملبس به لباس روحانیت باقی نخواهد گذاشت. ضربه ای را که اینها از روحانیت شیعه خورده اند و آن افتضاحی که به برکت انقلاب اسلامی در دنیا برای اینها پیش آمد که منشأش روحانیت تشیع است، اگر خدای ناکرده اینها مسلط شوند، نخواهند گذاشت که زمینه ای برای این مسأله تا صدها سال اصلاً تحقق پیدا کند؟ آنهایی که خیال می کنند اگر این انقلاب از بین برود، فقط انقلابیون دم تیغ آمریکا قرار می گیرند، بدانند که مسأله این نیست.

اگر انقلاب از بین برود، عمامه برای صدها سال از بین رفته است. یک مظهر از مظاهر اسلام، دیگر باقی نخواهند گذاشت. همان ظواهر زمان طاغوت را هم از بین خواهند برد، برای این که همان

ظواهر تبدل به باطن پیدا کرد و این مصیبت را به روز اینها وارد کرد.

پرسش

۱ - معانی در استعمالات حقیقیه و استعمالات مجازیه چه فرقی دارند؟

۲ - مبانی مختلف در استعمال لفظ را شرح دهید.

۳ - صحت اطلاقات و عنوان استعمال را توضیح دهید.

۴ - نظر استاد را در صحه الاستعمال به معنای حسن الاستعمال بیان کنید.

ص: ۵۴۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اقسام چهارگانه در اطلاق و اراده لفظ

در اطلاق و اراده لفظ، چهار قسم تصویر می شود: یکی این که لفظ را اطلاق کنند و نوعش را اراده کنند. دیگر این که لفظ را اطلاق کنند و صنف را اراده کنند. سوم این که لفظ را اطلاق کنند و فرد دیگری را اراده کنند. چهارم این که لفظ را اطلاق کنند و شخص خود همین لفظ مراد باشد، که «تحقق و صدر من اللفظ» عرض کردیم که در دو مقام بحث است.

یک مقام: بحث در این است که آیا چنین اطلاقی صحیح ام لا؟ آیا باید جزء اطلاقات صحیحه، قلمداد بشود، یا این که این گونه تعبيرات محکوم به بطلان است؟ مقام دوم: این است که اگر صحت این اطلاقات به اثبات رسید، آیا عنوان استعمال و دلالت در اینها تحقق دارد یا ندارد؟ یا بین اقسام اربعه، تفصیل در کار است؟ در مقام اول عرض کردیم که آن سه قسم اول از نظر صحت، قابل مناقشه نیست و کسی هم ظاهراً مناقشه نکرده است.

اما قسم چهارم مورد اشکال صاحب فصول واقع شده است. اشکال ایشان این است که اولاً مثالی که مرحوم آخوند(ره) زدند، قابل تصحیح است. مثال این است که بگوییم: «زید لفظ» و از این زیدی که موضوع قرار داده شده، شخص همین زید را اراده کنیم، دیگر به نوع و صنف کاری نداشته باشیم.

مثال دیگری که تمحّص در قسم رابع داشته باشد، این است: اگر استادی به شاگردانش بگوید که هر

کدام لفظی را تلفظ کنید، یکی از شاگردان می گوید: «زید لفظی» آن لفظی که من انتخاب کرده ام، زید است. لا محاله «زید لفظی» مخصوصا با اضافه لفظ به یای متکلم این زید را متمحض در همین زید می کند، مراد دیگر زید نوعی از این لفظ نخواهد بود. زید صنفی نخواهد بود، زید مثلی که به معنای فرد دیگر است، لفظ مضاف به این شاگرد، نخواهد بود، آن که مضاف به این شاگرد است، همین زیدی است که تلفظ می کند، می گوید: «زید لفظی». آن شاگرد دیگر هم می گوید: «عمرو لفظی». آن شاگرد سوم هم می گوید: «بکر لفظی». دیگر شائبه آن احتمالات در این مثالها جریان ندارد.

اشکال صاحب فصول در صحت این قسم این است که می فرماید: این کلمه «زید» که از دهان این شاگرد مثلا بیرون می آید، از دو حال بیرون نیست: یا دلالت بر چیزی می کند و یا دلالت بر چیزی نمی کند، شق ثالث ندارد. اگر بگویید: دلالت بر چیزی می کند؛ آن چیز لا محاله خود این زید خواهد بود. نتیجه این می شود که دال و مدلول اتحاد پیدا کنند. زید دلالت کند بر خودش، هم دال باشد و هم مدلول. اتحاد دال و مدلول هم که معنا ندارد. دال و مدلول باید دو شیء باشند. اگر بگویید: دلالت نمی کند، «زید» در «زید لفظی»، «لا یدل علی شیء» نتیجه اینطور می شود که قضیه لفظیه باید حاکی از قضیه محکیه باشد، حاکی از واقعیت باشد و بین قضیه لفظیه و محکیه، تطابق باید باشد. نمی شود قضیه لفظیه، مغایرتی با قضیه محکیه داشته باشد. پس قضیه لفظیه شما «ترکب من ثلاثه اجزاء»، «زید» موضوع، «لفظی» محمول است، نسبت بین موضوع و محمول هم به عنوان جزء سوم در قضیه مرکبه من ثلاثه اجزاء تحقق دارد. اما وقتی وارد قضیه معقوله یا قضیه محکیه می شویم، چون «زید» مدلول و مفاد ندارد، لازم می آید که قضیه محکیه دو جزء داشته باشد: یکی محمول و یکی نسبت، اما قضیه محکیه دیگر موضوع ندارد، برای این که «زید» در «زید لفظی»، لم یدل علی شیء» و به تعبیر دیگر: «لم یکن حاکیا عن شیء» اگر حکایت از چیزی نکرد، پس محکی ندارد لذا لازم می آید که قضیه محکیه شما دو جزء داشته باشد و این هم در باب قضایا امکان ندارد، باید تطابق بین قضیه لفظیه و قضیه محکیه وجود داشته باشد.

اشکالات مرحوم آخوند(ره)

مرحوم آخوند(ره) در کفایه روی هم هر دو تقدیر از این اشکال جواب داده اند؛ چه دلالتی باشد و چه دلالتی نباشد، می فرماید: اگر دلالت را مطرح کنیم، شما گفتید: اتحاد دال و مدلول لازم می آید.

ما می گوییم: این اتحاد دال و مدلول بحسب ذات و واقعیت است و اگر دال و مدلول یک مغایرت اعتباری هم داشته باشند کافی است ولو این که ذاتا و حقیقتا یک شیء باشند. در همین زید، دال و مدلول ما ذاتا و حقیقتا یک شیء است، اما دو حیث و دو اعتبار دارد و ما با این دو اعتبار، مغایرت دال و مدلول را درست می کنیم، می گوییم: خود همین زید «بما انه لفظ صادر عن الالفاظ» مثل فعلی که صادر از فاعل می شود، لفظ هم صادر از لفظ شده «یکون دالا» و بما این که «شخصه و نفسه» خودش

مراد است «یکون مدلولاً» پس حیث دال بودن، غیر از حیث مدلول بودن است، اعتبار دال بودن غیر از اعتبار مدلول بودن است و ما همین مغایرت اعتباری را، در باب تعدد دال و مدلول کافی می دانیم.

اما روی فرض دوم که بگوییم: دلالتی در کار نیست. گفتید: قضیه محکیه با قضیه لفظیه، تطابق پیدا نمی کند. قضیه لفظیه سه جزء دارد ولی قضیه محکیه دو جزء دارد. می گوییم: چنین نیست، زید، هم در قضیه لفظیه و هم در قضیه محکیه موضوع است. شما می خواهید که دو قضیه از نظر ترکیب «من ثلاثه اجزاء» مثل هم باشند. ما می گوییم: هر دو سه جزء دارد، منتها فرق این، با قضایای دیگر، آن هم به لحاظ محمول این شده که «زید»، هم در قضیه لفظیه موضوعیت دارد و هم در قضیه محکیه موضوع است، چون محمولش لفظی است، چه مانعی دارد که در هر دو قضیه نفس همین زید موضوع باشد؟ آیا دلیل دارید بر این که قضیه محکیه و معقوله با قضیه لفظیه نمی تواند در یک جزء مشترک باشد؟ وقتی اکثر قضایا را می بینید، قضیه لفظیه موضوع و محمولش، غیر از قضیه محکیه است، اما در اینجا موضوعش مشترک بین قضیه لفظیه و محکیه است. پس زید هم در قضیه لفظیه و هم در قضیه محکیه به عنوان موضوع مطرح است و اشکالی در این رابطه ما نمی بینیم.

جواب مرحوم آخوند(ره) از صاحب فصول

بیان مرحوم آخوند(ره)، در جواب از اشکال صاحب فصول خوب است، لکن با توجه به آن نکته ای که اشاره کردیم، نیازی به این حرفها نیست، ما در مقام اول بحث می کنیم. مقام اول این است که این اطلاق و تعبیر آیا صحیح است یا نه؟ اما این که اسم این تعبیر استعمال یا دلالت است، در این مقام کاری نداریم. لذا به صاحب فصول می گوییم که اینجا نباید صحبت از وجود دلالت یا عدم آن کرد چون از مقسم خارج است و دلالت همان استعمال است. وقتی که محل نزاع تمحّض در این معنا پیدا کرد، ما دلیل بر صحت اطلاق داریم.

(سؤال و پاسخ استاد): بحث در امکان به آن معنا نبود.

گاهی از اوقات، راه منحصر به این نوع از اطلاق است و غیر از آن راهی ندارد، در خارج هم این راه وقوع دارد. عرض کردم، اگر استادی به شاگردانش گفت: هر کدامتان یک لفظی را بگویید. یکی از شاگردها گفت: «زید لفظی» شاگرد غیر از این، چطور تعبیر کند؟ بگوید: استاد! این سؤالی که طرح کردی غلط است. چرا غلط است؟ وقتی شاگرد گفت: «زید لفظی» اگر «زید لفظی» به قول شما غیر ممکن است، چطور اینجا تعبیر کند؟ پس راه منحصر به این است.

اگر شاگرد در جواب بگوید: «زید» آیا این هم کفایت می کند؟ قبول داریم که این هم کفایت می کند، ولی همین «زید» یک خبر محذوف دارد، همین «لفظی» خبر محذوفش است ولو این که در کلام هم تعبیر به «لفظی» نکند، برای این که وقتی استاد می گوید که لفظ تو چیست؟ اگر گفت: «زید» معنایش این است یعنی «زید لفظی» حالا می خواهد تکلم به این «لفظی» بکند یا تکلم به این «لفظی»

نکند، در این جهت فرقی ندارد.

بهترین جواب به صاحب فصول

بهترین جواب به صاحب فصول این است که به مقام دلالت و عدم دلالت کاری نداریم، ما صحت این اطلاق را می خواهیم لذا تعبیر به استعمال هم نمی کنیم، بلکه به اطلاق و امثال ذلك تعبیر می کنیم. آیا این تعبیرات درست است یا درست نیست؟ اینها متعارف است و بسیاری از اوقات راه منحصر است و غیر از این راهی وجود ندارد، لذا چاره ای نداریم جز این که صحت این تعبیر را قائل باشیم، حالا می خواهد اسمش دلالت باشد یا نه؟ مربوط به مقام دوم است. عمده دلیل ما این است و الا بیان مرحوم آخوند(ره) هم خوب است، ولی بهتر این است که در جواب صاحب فصول از این راه وارد بشود، اولاً- یک مثال متمحضی بیاورد، تا شائبه بعضی از توهّمات در آن نباشد، بعد هم بگوییم:

کاری به دلالت و عدم دلالت نداریم، مسأله، «صحه هذا الاطلاق» است و «صحه هذا الاطلاق مما نراه بالوجدان» در استعمالات عرفیه، طریقتش منحصر به این استعمال است و راه دیگری نمی تواند جایگزین آن بشود.

بحث در این است که آیا عنوان استعمال و دلالت در اینها مطرح است یا ربطی به مسأله استعمال و دلالت ندارد؟

ابتدا، راجع به معنای استعمال بررسی کوتاهی بکنیم. معنای استعمال چیست؟ این است که «طلب عمل اللفظ فی المعنی» متکلم و مستعمل، به وسیله استعمال، دنبال این مطلب است که لفظ در معنا عمل کند. کیفیت آن به این صورت است که در موارد دیگر، جایی که متکلم زید را می گوید و همان موضوع له و وجود خارجی را اراده می کند. تا لفظ زید را مستمع از متکلم می شنود، صورت ذهنیه ای از این لفظ، در ذهنش ارتسام و انتقاش پیدا می کند، خود این لفظ زید، هم، وجود واقعی و خارجی لفظ است، همان طوری که وجود خارجی زید، مستقیماً نمی تواند در ذهن انسان بیاید، برای این که وجود ذهنی مباین با وجود خارجی است و ذهن و خارج دو نوع متباین هستند، نه وجود ذهنی به وصف وجود ذهنی می تواند در خارج وجود پیدا بکند و نه وجود خارجی به وصف خارجیت، می تواند در ذهن بیاید. این ماهیت است که «قد یكون له وجود فی الخارج و قد یكون له وجود فی الذهن» لذا زید خارجی با وصف خارجیتش امکان ندارد که در ذهن بیاید. همین طور، این لفظ زیدی را که متکلم می گوید، که شما می گوید: «الکلمات وجودات توجد و تنعدم» وجود پیدا می کند پشت سرهم و انعدام پیدا می کند. تا متکلم گفت: «زید»، «وجد لفظ زید» ولو این که بلافاصله انعدام هم پیدا بکند. این وجود معنا ندارد که در ذهن سامع بیاید، این وجود خارجی لفظ است.

«خارجیه کل شیء بحسبه» خارجیت زید به این است که شما در خارج او را تماشا کنید. خارجیت اراده، به این است که قائم به نفس انسان باشد. خارجیت لفظ، به صدورش از متکلم است. این امکان

ندارد در ذهن کسی با این وصف تحقق پیدا نکند، بلکه همان طوری که وجود خارجی زید، با قطع نظر از خارجیتش، انتقاش در ذهن و ارتسام در نفس پیدا می کند، وجود لفظی زید هم همین طور است، یعنی وقتی متکلم گفت: «زید» در آنجایی که اراده اش به وجود خارجی زید متعلق است، یک صورت ذهنیه از این وجود لفظی در ذهن شما می آید، با قطع نظر از وجود خارجی بودنش، بمنزله یک آئینه در ذهن شما می شود که از آن صورت ذهنیه، انتقال به معنای زید پیدا می کنید و معنای زید را مورد توجه قرار بدهید.

اگر معنای استعمال و کلمه دلالت مطرح شود، معنایش چنین است. وقتی متکلم لفظی را بگوید، صورت ذهنیه این لفظ در ذهن مستمع می آید و از طریق صورت ذهنیه، انتقال به آن زید خارجی پیدا می کند، این معنای استعمال است. با توجه به این معنا بینیم آیا در تمام این اقسام ثلاثه، استعمال تحقق دارد؟ در هیچ کدام استعمال تحقق ندارد یا در بعضی استعمال تحقق دارد و در بعضی دیگر استعمال تحقق ندارد؟ باید اینها را یک، به یک بررسی کنیم. در مقام بررسی ما از آخر شروع می کنیم.

انطباق عنوان استعمال

فرض آخر این بود که می گوید: «زید لفظی» این «زید» که «ارید به شخصه و ارید به نفسه» آیا عنوان استعمال به این کیفیتی که عرض کردیم، منطبق است؟ یعنی در مقام تعبیر می توانیم بگوییم:

متکلم «استعمل لفظ زید فی نفسه»؟ یا لفظ این زید «دال علی شخصه»؟ ظاهر این است که نمی توانیم چنین حرفی بزنیم. برای این که آن ملاکی که در باب استعمال مطرح شد، اینجا وجود ندارد، تا متکلم گفت: «زید» صورت ذهنیه اش در ذهن مستمع و سامع آمد، کأنّ او منتظر بوده که محمولش قائم و امثال ذلک باشد، منتظر محمول است. اگر محمول، قائم باشد، از این لفظ صورت ذهنیه منتقل به آن وجود خارجی ذهن می شود، آنرا موضوع برای قائم می بیند، هو هویت بین او و قائم را ملاحظه می کند، اما وقتی که دید محمول به جای قائم کلمه «لفظی» است، انتقال پیدا نمی کند. دیگر راهی به انتقال به وجود خارجی، روی عدم تناسب با محمول، وجود ندارد.

در حقیقت متکلم لفظ زید را گفته و صورت ذهنیه این لفظ در ذهن سامع آمده و همین جا مسأله خاتمه پیدا کرده است، دیگر انتقال به یک معنی و امر دیگری تحقق ندارد، لذا اینجا کلمه دلالت و استعمال را نمی توانیم بکار ببریم. «طلب عمل اللفظ فی المعنی» اینجا تحقق ندارد. ولو این که لازم نیست که واقعا آن را از مقوله معنا بدانیم اما این معنا هست که «طلب عمل اللفظ فی شیء آخر» آن شیء آخر می خواهد از مقوله معنا باشد یا نباشد. اصولا در اینجا «فی شیء آخر» نداریم، فقط زیدی گفته، صورتی در ذهن سامع آمده، مطلب خاتمه پیدا کرده است، چطور ما اسم این استعمال را دلالت بگذاریم؟

این بیان مرحوم آخوند(ره)، نه تنها به عنوان عدم لزوم مطرح است، بلکه خالی از اشکال هم در

این حیث نیست. این حیث ها، راجع به اصل صحت که مرحوم آخوند(ره) در مقامش هستند، حرف درستی است، چاره ای هم غیر از آن نداریم. اما در رابطه با این حیث، که مقام دوم است، حرف مرحوم آخوند(ره)، خالی از مناقشه نیست. برای این که ایشان تعدد دال و مدلول را به این کیفیت درست می کرد، می گفت: «من حیث انه لفظ صادر عن المتکلم یکون دالا» آیا دلالت متأخر از صدور است یا صدور متأخر از دلالت است؟ این بیانی که ایشان می کنند: «من حیث انه لفظ صادر عن المتکلم یکون دالا» معنایش این است که مقام دلالت، متأخر از مقام صدور لفظ از متکلم است، در حالی که مطلب ظاهرا عکس است، مقام دلالت قبل از مقام صدور است و شما دلالت را فرع صدور قرار دادید، برای این که در عنوان دال بودن، «لفظ صادر عن المتکلم» را پیش آوردید، معنایش این است که صدور قبل از مقام دلالت است، درحالی که صدور بعد از مقام دلالت مطرح است. پس مسأله ایشان صرف عدم لزوم نیست. بیان ایشان به این صورت ناتمام است و مخالف با وجدان هم هست. آیا وجدانا در اینجا شما دلالتی می بینید؟

معنای دلالت این است که کسی و یا چیزی، دست انسان را بگیرد و به یک چیز دیگر دلالت و هدایت بکند. معنای استعمال، چنین معنایی است، اما شما یک «زید» ی گفتید، همین صورت ذهنیه در ذهن مخاطب آمده، همینجا هم راکد شد، مسأله تمام شد «این الداله؟» دلالت کجا تحقق پیدا کرد؟ استعمال کجا تحقق پیدا کرد؟ فردا ان شاء الله توضیح می دهیم.

پرسش:

۱ - اقسام چهارگانه در اطلاق و اراده لفظ را نام ببرید.

۲ - اشکالات مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.

۳ - جواب مرحوم آخوند(ره) از صاحب فصول و بهترین آنها را توضیح دهید.

۴ - انطباق عنوان استعمال چگونه ممکن است؟

ص: ۵۵۲

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مراد از استعمال و مغایرت اعتباری

اشاره

اگر لفظی را اطلاق کنیم و شخص همان لفظ را اراده کنیم که در قسم چهارم بود، آیا عنوان استعمال و دلالت در اینجا تحقق دارد یا ندارد؟ استعمال، عبارت از این بود که لفظ را بگویند و از این لفظ یک صورت ذهنیه برای مخاطب حاصل شود و از این صورت ذهنیه، انتقال به شیء و معنائی دیگر پیدا بکنند. در ما نحن فیه، مقصود متکلم همین است که این صورت ذهنیه برای مستمع و سامع حاصل بشود، دیگر انتقال از این صورت به شیء دیگر مطرح نیست. این بیان مرحوم آخوند(ره) را، راجع به مغایرت اعتباری بین دال و مدلول می شود پیاده کنیم، و اسمش را دلالت و استعمال بگذاریم، مغایرت اعتباری به این کیفیت که زید، «بما انه لفظ صادر عن المتکلم دال و بما ان شخصه و نفسه مراد مدلول» عرض کردیم که این بیان ایشان هم تمام نیست، برای این که عبارت ایشان به این معنا دلالت دارد، که «بما انه لفظ صادر عن المتکلم دال»، این صدور از متکلم، در مقام دلالت نقشی ندارد، صدور از متکلم و تحقق از متکلم، ربطی به مقام دلالت ندارد. دلالت وصف برای خود لفظ است و لفظ هم برای این وضع شده یا برای جهت دیگری که در آن دلالت تحقق دارد و در حقیقت مرحله دلالت، قبل از مرحله صدور عن المتکلم است. به عبارت دیگر: در موارد دیگر هم اینطور است، وقتی که اسد از متکلم صادر می شود، شما بخواهید مقام دلالت را توضیح بدهید، می گویند:

«اسد بما انه لفظ صادر عن المتكلم دال» یا می گویند: «اللفظ دال صدر من المتكلم»، دلالت وصف برای لفظ است، و مستند به وضع یا چیز دیگر است، اما صدور لفظ متأخر از مقام دلالت است، صدور همانی است که وجود می دهد و تحقق از شخص را می رساند و به فعل شخص دلالت دارد.

پس بیان ایشان که می فرمایند: «بما انه لفظ صادر عن المتكلم دال»، در دلالت صدور نقشی ندارد، پس لفظ اسد دلالت بر چه می کند؟ لفظ صادره عن المتكلم، نقشی در مقام دلالت ندارد، دلالت مربوط به نفس لفظ است. در حقیقت مقام دلالت قبل از مقام صدور و متقدم بر مقام صدور است. چطور می شود که ما حیثیت صدور را به عنوان قبل از دلالت و مؤثر در دلالت مطرح کنیم. لذا این بیان مرحوم آخوند(ره)، ولو این که مغایرت اعتباری را در آن کافی بدانیم، اما نمی تواند مغایرت اعتباری را در رابطه با دال و مدلول مطرح کند. شاهدش هم این است که ایشان، عنوان اعتباری را که خودشان مطرح کردند، در مقام دوم مورد اعتنا قرار نمی دهند. بلکه عنوان، عدم استعمال و عدم دلالت است.

(سؤال و پاسخ استاد): بعد از صدور، لفظ اسد دلالت بر چه می کند؟ دلالت بر رجل شجاع می کند، این معنا که اسد صادره عن المتكلم يدل على الرجل الشجاع نیست، اسد وضع للرجل الشجاع و لفظ يدل على مدلول، چه به لفظ و چه به کتابت باشد، هر کجا که صورت ذهنیه لفظ تحقق پیدا کرد، انسان انتقال به معنا پیدا می کند، الا در ما نحن فيه که همان صورت ذهنیه لفظ، در ذهن انسان انتقاش و ارتسام پیدا می کند و همانجا راکد می شود، دیگر انتقال به شیء دیگری پیدا نمی کند.

لذا در این قسم هیچ تردیدی نیست در این که استعمال تحقق ندارد.

اما در قسم سوم، این بود که لفظ را انسان استعمال بکند، یعنی: اطلاق بکند و مثلش را، اراده بکند، آیا در اینجا استعمال تحقق دارد یا تحقق ندارد؟

خلافا لبعضی از اعظام و بزرگان، به نظر می رسد همانطوری که مرحوم محقق خراسانی(ره) بیان فرمودند: مقابل قسم رابع اینجا استعمال تحقق دارد، چرا؟ برای خاطر این که اینجا همان معنا تحقق دارد، آن ضابطه ای را که برای استعمال و مقام دلالت مطرح کردیم، در اینجا چطور وجود دارد؟ برای این که این لفظی که از متکلم صادر می شود، صورت ذهنیه برای مستمع ایجاد می کند و آنجا راکد نمی شود، مستمع از صورت ذهنیه انتقال به یک چیز دیگری پیدا می کند، منتها آن چیز دیگر از مقوله معنا نیست، بلکه از مقوله لفظ است، اما یک شیء دیگری است و یک مطلب دیگری است که از صورت ذهنیه لفظ شما انتقال به او پیدا می کند، مثل این که، یک کسی از در وارد شد و گفت: «جاء زید»، شما می گویند: زید است، زید در «جاء زید، یكون فاعلا»، مراد و مستعمل فيه شما، زیدی است که از دهان متکلم بیرون آمده است، شما می گویند زید در این «جاء زید یكون فاعلا»، متکلم و متلفظ شخص دیگر است، شما لفظ زید را استعمال می کنید و اراده فرد دیگری را می کنید، اینجا عینا همان طوری است که استعمال در سایر موارد تحقق پیدا می کند. در سایر موارد اغلب

مستعمل فيه معنا و موضوع له است، کاری به موضوع له و غیر موضوع له نداریم و یا این استعمال حقیقت یا مجاز است؟ ما اصل الاستعمال را می خواهیم درست کنیم، ولو به همان نحوی که فرضا شما در استعمالات مجازیه، مسأله را مطرح می کردید، می خواهیم استعمال درست بشود، می بینیم اینجا از نظر تحقق استعمال، کمبودی نداریم، «طلب عمل اللفظ فی المعنا» که دیروز هم عرض کردیم، این معنا خصوصیتی ندارد، گفت: شیء آخر، ولو این که آن شیء آخر من مقوله اللفظ باشد، مثل این مثالی که مورد بحث ما است.

مناقشه مرحوم بروجردی (قده) و جواب استاد به ایشان

لذا همانطوری که در قسم چهارم بلا شبهه، مسأله استعمال مطرح نبود، اینجا به نظر می آید که مسأله استعمال مطرح است و نمی شود در این باب مناقشه ای کرد. تنها مناقشه ای که در اینجا شده از مرحوم سید الاستاذ بروجردی (اعلی الله مقامه) است ایشان می فرمایند: می توانیم بگوییم: از باب استعمال نیست، با این که شما تلفظ به لفظ زید می کنید، و مراد شما زید صادره از متکلم دیگر است و کأنّ دو زید شخصی در اینجا تحقق دارد، یکی به عنوان مستعمل، یکی به عنوان مستعمل فیه، پس تغایر و تعدد تحقق دارد، ولی روی یک جهتی، ایشان می فرمایند: اینجا را هم ما می توانیم بگوییم:

«لیس باستعمال»، به این بیان لفظ زید که از دهان شما بیرون می آید و به اعتبار تلفظ شما به او خصوصیت پیدا می کند، واقعیتش این است که دارای این خصوصیت است، زید صادره از شما، با زید صادره از دیگری، دو شخص و دو وجود و دو فرد برای لفظ است، واقعیتش این است. اما وقتی که مخاطب این زید را از شما می شنود، حیثیت صدورش را از شما نادیده می گیرد و مغفول عنه است، یعنی: وقتی از دهان شما کلمه زید را شنید، مثل این است که طبیعی لفظ زید مطرح شده است، اما خصوصیت این که این از شما صادر شده و صدورش از شما به او تشخص داده و به او فردیت داده، آیا این تشخص ناشی از صدورش از شما، مغفول عنه مخاطب و مستمع است او نگاهی به این خصوصیت نمی کند، چشمش این خصوصیت را به هیچ وجه ملاحظه نمی کند. وقتی که این خصوصیت را ملاحظه نکرد، می گوید: که در چه چیزی استعمال شده است؟ باید شخص مطرح باشد، شخصی مطرح نیست، شخصیت به آن حیث اضافه صدورش از شماست. وقتی که از نظر مخاطب و مستمع، این حیث مغفول عنه واقع شد، کأنّ اینجا همین طبیعی لفظ مطرح است، اصلاً خصوصیتی در کار نیست. اگر طبیعی لفظ مطرح شد، انطباق بر آن زیدی که از متکلم صادر شده، پیدا می کند. اگر بخواهیم دقیق تر وارد بشویم بگوییم: زیدی هم که از متکلم صادر شده خصوصیت ندارد، هر دو طبیعی زید است، نه زید صادره از شما به عنوان صدورش از شما مورد عنایت قرار می گیرد، نه زید صادره از آن متکلم، به عنوان صدورش از آن متکلم مورد عنایت قرار می گیرد.

پس کأنّ دو طبیعی زید است، دو طبیعی زید که مغایرت و تعدد ندارند، مستعمل و مستعمل فیه

کأنّ مثل همان صورت اول که وقتی شما لفظ را گفتید و شخص همان لفظ را اراده کردید، می شود؛ چطور آنجا استعمالی تحقق نداشت؟ اینجا هم دو طبیعی لفظ است، می گوییم: دو فرد طبیعی اگر بینشان تعدد و مغایرتی وجود داشته باشد، این طبیعی لفظ، آن هم طبیعی لفظ است. بین طبیعی لفظ که مغایرتی وجود ندارد تا شما بخواهید یکی را به عنوان دال مطرح کنید، دیگری را به عنوان مدلول، یکی را به عنوان مستعمل و یکی را به عنوان مستعمل فیه. لذا نظر ایشان این است که در اینجا هم مسأله استعمال مطرح نخواهد بود. لکن این بیان ایشان به نظر قاصر ما، ناتمام می آید. ما کاری نداریم به این که از نظر مستمع و مخاطب، این حیثیت صدور مغفول عنه است یا مغفول عنه نیست؟ نظر ما روی خود متکلم است، می گوییم: این متکلم وقتی که می گوید: زید در کلام این آقا، فاعل است، نقش این متکلم چه بوده است؟ آیا این متکلم در رابطه با این لفظ چه نقشی داشته است؟ آیا متکلم وقتی که لفظ زید را گفت: استعمال اللفظ فی زید متکلم دیگر یا لم يستعمل؟ آنکه محل بحث ماست در اینجا بحث در متکلم است. کاری نداریم به این که سامع حیثیت صدور لفظ را مغفول عنه قرار بدهد، می خواهد مغفول عنه قرار بدهد و می خواهد قرار ندهد. اما این متکلم چه نقشی در این رابطه دارد، متکلمی که لفظ زید را می گوید، «و یرید فردا آخر من هذه اللفظ» این مسأله محل نزاع ما و مورد بحث ما است، آیا از نظر این متکلم مستعمل و مستعمل فیه علی حسب الوجدان، متعدد نیست؟ این لفظ زید خودش را در زید آن متکلم استعمال نکرده است؟ اینجا مستعمل فیه و مستعمل دوتا نیستند. مثل آنجایی است که ما لفظ زید را بگوییم: و شخص خودش را اراده کنیم، یا وجدانا می بینیم اینجا تعدد در کار است؟

شاهدش این است که دو متکلم و دو متلفظ است، این لفظ خودش را در لفظ صادره از دیگری استعمال می کند، گاهی با اشاره عملیه، اشاره هم می کند و می گوید: زید در این «جاء زید» که این متکلم گفت، یکون فاعلا، چطور می توانیم قائل به وحدت بشویم و بگوییم: اینجا دو طبیعی است، دو طبیعی هم که دؤیت ندارند، یک طبیعی است و مسأله صدور از متکلم هم مغفول عنه است. پس فردیت و تشخص در اینجا مطرح نخواهد بود. در حقیقت به نظر می رسد که اصلا بیان ایشان خارج از محل نزاع ماست. محل نزاع ما آنجایی است که فردی باشد و ارید فرد آخر، شخصی باشد و ارید شخص آخر، اگر شما بگویید: شخصی وجود ندارد، شخصیتی در کار نیست، مسأله روی طبیعی دور می زند، هذا خارج من محل البحث. در محل بحث ما نمی توانیم جلوی استعمال را بگیریم، آن تعددی که در استعمال و در مقام دلالت مطرح است، در اینجا تحقق دارد و متکلم اول تصور می کند آن زید صادره از متکلم اول را، و بعد لفظ زید خودش را استعمال در آن زید صادره از متکلم اول می کند. لذا به نظر می رسد که در این قسم، نمی شود تردیدی کرد که عنوان استعمال تحقق دارد؟ همانطور که در کلام مرحوم آخوند(ره) هم تقریبا به طور مسلم این معنا در نظر گرفته شده است.

ایشان این مطلب را بطور کوتاه بیان می کند، ولی از همان جمله کوتاه استفاده می شود که این معنا به

طور مسلم در اینجا تحقق دارد.

عنوان استعمال در قسم دوم و سوم

این قسم سوم بود. اما قسم دوم و اول چطور است که لفظ را اطلاق کند و اراده نوع یا صنف کند، این دو قسم، یک حکم دارد. اگر عنوان استعمال تحقق داشته باشد در هر دو تحقق دارد، اگر هم تحقق نداشته باشد، در هیچ کدامش تحقق ندارد، دیگر بین این دو قسم هیچ تفصیل معنا ندارد. آیا در این دو عنوان استعمال هست یا نه؟ اینجا اول لازم است که ما نظری به کلام مرحوم آخوند(ره) داشته باشیم، چون ذیل کلام ایشان مورد اشکال واقع شده است. عبارت کفایه مفاد و مدلولش چیست؟ ما مجبور هستیم که نظریه ایشان را، اولاً با آن چه که دقت در عبارت ایشان اقتضا می کند، عرض کنیم، بعد ببینیم که در این رابطه چه باید گفت. ایشان اول دو احتمال می دهند، یک احتمال این که استعمال تحقق نداشته باشد، یک احتمال این که استعمال تحقق داشته باشد نوع و صنف هم یکی است. ما مثال به نوع می زنیم، نوع و صنف یکی است. یک احتمال این که استعمال تحقق نداشته باشد، به این کیفیت که بگوییم: وقتی که می گوید: «زید لفظ» مقصودش این است که نوع زید، هر کجا کلمه زید مطرح بشود، چه به عنوان فاعلیت، چه به عنوان مبتداء و چه سایر عناوینی که ممکن است لفظ زید آن عناوین را پیدا بکند، هر کجا با این کلمه برخورد کردید، «هذا لفظ»، می فرمایند: عنوان عدم استعمال به این صورت است که ما بگوییم: این متکلمی که می گوید: «زید لفظ» ولو این که کلمه زید را به کار برده است، و صدورش از متکلم یک شخصیت و یک فردیتی به او می دهد. اما این در مقام حمل محمول لفظ، کاری به این شخصیت ندارد، کاری به این حیث صدورش از خودش ندارد. این زید را «بما انه فرد من نوع، لفظ زید بما انه مصداق من مصادیق نوع لفظ زید» موضوع برای لفظ قرار می دهد، و اگر بخواهیم در رابطه با استعمالات در معانی تنظیری داشته باشیم، این است، یک وقت شما می گوید: «الانسان متعجب»، تعجب عارض انسان است. موضوع برای تعجب ماهیت انسان است، اما یک وقت می گوید: «زید متعجب»، از شما می پرسند که این «متعجب» را که شما حمل بر زید کردید، زید که خصوصیتی ندارد برای موضوعیت برای متعجب. شما در جواب می گوید: نه من خصوصیتی برای زید قائل نیستم، من زید را «بما انه فرد من افراد الانسان» موضوع برای «متعجب» قرار دادم، اگر اینطوری شد «زید متعجب» معنایش این است که موضوع دیگر شخص زید نیست، اینطور نیست که زید در برابر عمرو موضوع باشد، در برابر سایر افراد انسان موضوع باشد، زید به عنوان انه فرد، موضوع برای متعجب است. اگر به این عنوان شد عمرو هم داخل در این قضیه است، بکر هم داخل در این قضیه است، و هکذا سایر افراد انسان، در «زید لفظ» هم ممکن است مسأله به این کیفیت باشد، این زیدی را که موضوع برای لفظ این متکلم قرار می دهد برای خصوصیت اضافه صدورش از خود این متکلم، هیچ حسابی قائل نیست. اصلاً این خصوصیت را

کنار می گذارد. در حقیقت اینطوری می گوید: «زید لا بما ان له خصوصیه و له اضافه الیه»، بلکه به عنوان طبیعی، به عنوان کلی و به عنوان نوع لفظ، اگر این جوری قضیه «زید لفظ» در اطلاق نوع تشکیل داده شد، دیگر «لیس باستعمال»، چه چیزی را در چه استعمال کرده است؟ شما اگر بگویید:

لفظ زید و شخص زید را در نوع استعمال کرده، می گوئیم: برای شخص خصوصیتی ندیده این کأن یک مقراضی برداشته و خصوصیت اضافه اش را به خودش و صدورش را از خودش مقراض کرده، و موضوع برای محمول قرار داده است. اگر این جور باشد «هذا لیس باستعمال» و لذا در یک احتمال ایشان می فرمایند: استعمال تحقق پیدا نمی کند. اما در احتمال دوم این که بگوییم: نه رسماً استعمال در کار است، برای این که شخص زید در نوع استعمال شده است، شما می خواهید مستعمل و مستعمل فیه تعدد و تغایر داشته باشد، اینجا خصوصیت مستعمل، ملحوظ است، و خصوصیت زید، «بما انه صادر عنکم» به عنوان مستعمل ملاحظه شده، منتها این خاص را شما در طبیعی استعمال کردید، این خاص را در کلی استعمال کردید. پس مستعمل شما خاص است، لکن مستعمل فیه شما نوع است، مستعمل فیه شما کلی و طبیعی است و همین مقدار از باب تنظیر است، مثل این که شما لفظ زید را در طبیعی و کلی انسان استعمال کنید، چطور آنجا مغایرت بین مستعمل و مستعمل فیه تحقق دارد اینجا هم شبیه او مغایرت تحقق دارد.

بعد ایشان یک بالجمله دارند، که اشکال در کلام مرحوم آخوند(ره)، از نظر مرادشان، در رابطه با این بالجمله به بعد است که ایشان در این عبارت چه چیزی را می خواهند مطرح بکنند؟ در این عبارت دقت بکنید، تا بعد من آنچه را که دقت خودم اقتضا کرده است، عرض کنم، بعد هم ببینیم که آیا در این دو قسم تحقیق این است که استعمال هست یا نه؟

پرسش

۱ - مراد از استعمال و مغایرت اعتباری را توضیح دهید.

۲ - مناقشه مرحوم بروجردی(قده) و جواب استاد به ایشان را بیان کنید.

۳ - بیان مرحوم آخوند(ره) در عنوان استعمال در قسم دوم و سوم چیست؟

ص: ۵۵۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

احتمالات مرحوم آخوند(ره) در صنف و نوع

مرحوم آخوند(ره) در این دو قسم اول که یکی اطلاق اللفظ و اراده النوع است و دیگری اطلاق اللفظ و اراده الصنف است، دو احتمال ذکر می کنند: یکی این که استعمال در هر دو صورت تحقق داشته باشد و دیگر این که استعمال تحقق پیدا نکند. ایشان برای هر کدام، وجهی ذکر می کنند که دیروز عرض کردیم. در(بالجمله) که تقریبا به منزله نتیجه گیری فرمایشات ایشان است، می فرمایند: در هر کدام از این اطلاقها چه نوع و صنف ما دو صورت می توانیم تصویر کنیم و دو نحو اطلاق می توانیم در هر کدام از دو صورت تصویر بکنیم، یعنی: در حقیقت اینطور نیست که به طور کلی بگوییم: استعمال است و یا به طور کلی بگوییم: استعمال نیست، بلکه «اطلاق اللفظ و اراده النوع» دو صورت دارد:

در یک صورتش استعمال تحقق دارد و در یک صورتش استعمال تحقق ندارد.

صورتی که استعمال تحقق دارد، آنجایی است که ایشان تشبیه می کنند و می فرماید: اگر نحوه اطلاق لفظ و اراده النوع، مثل نحوه اطلاق اللفظ و اراده فرد آخر شد، یا مثل آن نوع بود، بلا اشکال استعمال تحقق دارد. مثل آن طوری که گفتیم: مستعمل یک خصوصیت دارد، مستعمل فيه خصوصیت دیگر دارد. مستعمل فيه لفظ زید صادره از متکلمی است که از در وارد می شود، در مثال

دیروز. پس همانطوری که در اطلاق اللفظ و اراده فرد آخر، بین مستعمل و مستعمل فیه مغایرت تحقق دارد، زید خودتان را در زید متکلم دیگر استعمال می کنید، این دو خصوصیت و دو مطلب است، اگر در اطلاق اللفظ و اراده النوع هم نحوه استعمال این جوری شد، چطور می شود؟ که شما این زیدی را که در زید لفظ، موضوع قرار می دهید همین زیدی که از دهان شما صادر می شود، این خصوصیت در کلمه زید، در آن رعایت شده، منتها معنایش عبارت از نوع زید است، مستعمل و مستعمل فیه متعدد است، مستعمل خصوص زید صادره از متکلم است، مستعمل فیه نوع زیدهایی است که یتلفظ به، چه زید فاعل باشد، چه زید مبتداء باشد و چه زید مفعول باشد، هر حالتی داشته باشد «مستعمل فیه کل کلمه زید التی یتلفظ بها فی ای کلام و ای حاله».

پس اگر شما اینگونه «زید لفظ» را به کار بردید، ایشان می فرماید: «هذا من قبیل الاستعمال» این از قبیل استعمال است. اما همین جا می توانید طور دیگری با زید لفظ معامله بکنید، زیدی که از دهان شما بیرون می آید، البته این خصوصیت دارد، این فردیت دارد، اضافه به شما دارد، این در زمان و سایر خصوصیات قرار گرفته، شما توجه به این خصوصیاتش دارید، نه این که غافل از این خصوصیات هستید. اما در مقام جعل این زید موضوعاً لمحمول اللفظ این خصوصیاتش را کنار می زنید. کسی که خصوصیات را قیچی می کند، آنها را می داند ولی با قیچی خصوصیات را می برد و جدا می کند. اگر خصوصیات بریده شد و با قطع نظر از خصوصیات، موضوع برای لفظ قرار گرفت، هذا دیگر لیس من مقوله الاستعمال. این در چه بخشی استعمال شده، مستعمل شما کدام است، مستعمل فیه شما کدام است؟ شما نیامدید لفظ زید را در کلی زید استعمال کنید، شما زید را گفتید و خواستید محمول را بر آن بار بکنید، در مقام حمل محمول بر این زید کردید و خصوصیات را کنار گذاشتید، کأنّ طبیعی و کلی زید را شما موضوع قرار دادید. اگر اطلاق اینگونه باشد و به این نحو تحقق پیدا بکند، «هذا لیس من باب الاستعمال».

ایشان اضافه می فرمایند که درست است که ما دو طور تصویر کردیم، قسم اولش را گفتیم: از باب استعمال است و قسم دوم را گفتیم از باب استعمال نیست. اما در محاورات و اطلاقات عرفیه، با کدام یکی از این دو نحو بیشتر ارتباط داریم، ایشان می فرماید: با همان قسم اول، یعنی: آنجایی که استعمال در کار است، شاهی کأنّ ذکر می کند، که در اطلاق اللفظ و اراده النوع، اگر نظرتان باشد، ما وقتی که این بحث را شروع کردیم، گفتیم: دو مثال دارد: یک مثال، نوعی است که شامل خود این هم می شود، مثل «زید لفظ»، که نوع زید شامل خود همین زیدی را که متکلم در «زید لفظ» گفته شامل می شود. اما مثالی داریم که نوع شامل شخص این که الاّن گفته شده نمی شود. مثل همان مثالی که مرحوم آخوند(ره) زدند: «ضرب فعل ماض». اینجا شما نوع ضرب ها را اراده کردید، اما نوعی که شامل خود این ضرب نمی شود، برای این که این ضرب در کلام شما مبتداء است، و مبتداء نمی تواند فعل باشد.

کأن مرحوم آخوند(ره) در مسأله نوع می فرمایند: در مثل «ضرب فعل ماض»، ما چطور می توانیم قیچی برداریم و خصوصیاتش را ببریم، خود این ضرب از دایره خارج است، خود این «ضرب لیس بفعل ماض»، چطور می توانیم بگوییم: لیس من قبیل الاستعمال، ما قیچی برمی داریم و خصوصیت این ضرب را از آن جدا می کنیم. شما هرچه خصوصیاتش را هم جدا کنید، این «ضرب لیس بفعل ماض»، آن ضرب های دیگر است که عنوان فعل ماضی دارد. اما این ضربه در کلام شما حتما مبتداء است و لیس بفعل ماضی، آیا در اینجا غیر از مسأله استعمال ما راه دیگری داریم، چاره نداریم که بگوییم: این ضرب مع کونه مبتداء، استعمال شده در نوع ضرب هایی که عنوان فعل ماضی دارد، و فعل ماضی محمول آن ضرب ها است، بار بر آن ضرب ها می شود. پس در حقیقت این تأییدی بر مرحوم آخوند(ره) است که می فرمایند: ولو این که تصویرا مسأله از بین رفتن خصوصیات و عدم تحقق استعمال مانعی ندارد، لکن در محاورات عرفیه پای مسأله استعمال مطرح است، و در «ضرب فعل ماض» غیر از این راهی تصور نمی شود. در نتیجه ایشان از این بالجمله به بعد، دو قسم اول یعنی نوع و صنف را، دو طور تصویر می کنند: اطلاق و تعبیرات عرفی در اینها با استعمال تطبیق می کند و مؤیدش هم مثل «ضرب فعل ماض» است که غیر از مسأله استعمال راه دیگری در آن تصور نمی شود.

در قسم سومی که دیروز بحث کردیم، که لفظ را اطلاق بکنند، و فرد و خصوصیت دیگر را اراده کنند، به نظر مرحوم آخوند(ره) تقریباً مسلم بود که استعمال تحقق دارد. سیدنا الاستاذ مرحوم بروجردی(اعلی الله مقامه) در آن مناقشه کردند، فرمودند: همانجا ممکن است بگوییم: استعمال تحقق ندارد. آنجا اگر کسی قائل بشود به این که استعمال تحقق ندارد، دیگر در این دو قسم به طریق اولی مسأله نفی استعمال را مطرح می کند، اگر در اطلاق الفظ و اراده فرد آخر، کسی منکر استعمال بشود، در اطلاق الفظ و اراده النوع، دیگر به طریق اولی. چرا؟ برای این که در آنجا می خواست یک فردی را در فرد دیگر استعمال بکنند، دو فرد و دو خصوصیت بود، و دو فرد بینشان مباینت واضح تحقق دارد. زید و عمرو متباینان. و دلیلش این است که هیچ گونه حملی بین دو فرد امکان ندارد، نه حمل اولی ذاتی بین دو فرد معنا دارد، نه حمل شایع صناعتی بین دو فرد جایز است. «زید عمرو» این قضیه حمله کاذبه است، و اصلاً قابل توجیه نیست. وقتی که در آنجا ایشان مسأله استعمال را منکر شدند. ما اینجا می خواهیم بگوییم: زید و نوح را اراده کنیم، یعنی: کلی خود این را، عنوان عام خود این را، ایشان به طریق اولی مسأله استعمال را منکر هستند، می گویند: استعمال یعنی چه؟ وقتی که متکلم می گوید: زید، خصوصیت صدورش از خودش هم برای خودش هم برای سامع و مستمع مغفول عنه است، یعنی: وقتی که مستمع کلمه زید را از دهان متکلم می شنود، کأن کلی زید را استماع می کند، کأن طبیعی زید را استماع می کند. اما خصوصیت اضافه صدوریش به متکلم هم برای

خودش و هم برای مستمع و سامع مغفول عنه است، وقتی که این خصوصیت مغفول عنه شد، اصلاً کأنّ طبیعی را القاء کرد. می گوید: «طبیعی زید لفظ»، چه چیزی را در چه استعمال کرده است؟، معنا ندارد که بگوییم: لفظ خاص زید در کلی زید استعمال شده است، خصوصیتی در کار نیست. نه این که به حسب واقع در کار نیست، مورد توجه نیست، این خصوصیت صدوری زید در رابطه با این متکلم. لذا ایشان به طریق اولی مسأله استعمال را در اینجا انکار می کنند، چه اطلاق لفظ و اراده النوع باشد، و چه اطلاق لفظ و اراده الصنف باشد.

بیان استاد در باب نوع و صنف

به نظر ما، همان طوری که در اطلاق لفظ و اراده فرد آخر، عرض کردیم که چاره ای جز استعمال در این دو قسم نیست، چه نوع و چه صنف باشد، نظر ما این است که حتماً مسأله استعمال در کار است، چرا؟ این یک مقدمه لازم دارد، که: آیا مسأله فردیت و کلیت، یک مسأله اعتباری و لحاظی است یا یک مسأله واقعی است و فردیت یک واقعیت است؟ یا دایر مدار اعتبار است؟ آیا کلیت یک واقعیت است یا دایر مدار اعتبار است؟ وقتی که ما می گوییم: «زید فرد»، آیا این عنوان فرد برای زید، مثل عناوین اعتباریه ای می ماند که در رابطه با زید وجود دارد؟ یا یک واقعیتی است مسأله فردیت برای زید؟ کلیت هم برای انسان همین طور است. اگر یک مسأله واقعی شد، آیا شما حق دارید بگویید: من این زید خارجی جزئی شخصی را می خواهم از خصوصیاتش صرف نظر کنم و آنرا کلی بکنم؟ این امکان دارد یا نه؟ سؤالی است که ما مطرح می کنیم؟ زید خارجی مع کونه فردا حقیقتاً، آیا شما می توانید در عالم اعتبار بردارید این زید را کلی بکنید، زید که کلی شدنی نیست. مگر این که زید را بردارید جایش انسان را بگذارید، موضوع را عوض بکنید. و الاً زید تا مادامی که زید است جزئی است، زید کلی معنا ندارد. ما نمی توانیم بگوییم: ما درباره زید مختاریم، یک وقت خصوصیاتش را با آن رعایت می کنیم، «یسیر جزئاً»، یک فقط قیچی اعتبار را برمی داریم و خصوصیاتش را کنار می گذاریم، «یسیر کلیاً»، یعنی: همین زید یسیر کلیاً، نه این که موضوع عوض بشود. این یک مطلب غیر معقولی است به نظر من، مسأله فردیت و کلیت یک واقعیت است. آن که فرد است واقعا فرد است، شما هر کاری بخواهید بکنی فردیت از او برداشته نمی شود. آن هم که کلی است واقعا هم کلی است، هر کاری شما به سر او بیاورید کلیت از او جدا نمی شود. پس اولاً مسأله فردیت و کلیت دو واقعیت است، و ثانیاً مسأله فرد و کلی، ولو این که اتحاد وجودی بینشان تحقق دارد، زید انسان یک قضیه حمله صادقه است، اما ملاکش اتحاد در وجود است. و اگر شما بگویید:

زید انسان بینشان مباینتی تحقق ندارد، یعنی: یک اتحاد است، نه مباینت به معنای عدم اجتماع در وجود، نه، اینها یک چیز هستند، زید انسان است، انسان هم زید است، این حرف باطل است. شما اگر قضیه «زید انسان» را در غیر رابطه اتحاد در وجود تشکیل بدهید، این قضیه کاذبه است، وجود مطرح

است والا- انسان یک ماهیت دارد، زید ماهیت دیگر دارد و بین اینها تغایر ماهوی مطرح است. لذا حملشان، حمل اولی ذاتی نیست. اگر اتحاد ماهوی در کار بود، باید «زید انسان» حملش حمل اولی ذاتی باشد، مثل «الانسان حیوان ناطق». پس بین کلی و فرد، یک مابینت ماهوی تحقق دارد ولو این که اتحاد وجودی بین اینها مطرح است. این دو مقدمه را اگر قبول کردید، در ما نحن فیه از این دو مقدمه نتیجه می گیریم:

(سؤال و پاسخ استاد): جزئی فاقد ماهیت است؟ ماهیت، یعنی: اگر در خارج هم وجود پیدا کرد، دیگر آن ماهیت نیست، یعنی: وقتی که در قیافه زید آمد، ماهیت کنار می رود؟

(سؤال و پاسخ استاد): وقتی که در زید این خصوصیات زیدیه، به عنوان قیدیت آمد، اینها دخالت پیدا می کند، یعنی: در حقیقت ماهیت زید، حیوان الناطق است، مقید است به تخصص به خصوصیات زیدیه است، این ماهیت زید است.

وقتی که این دو مقدمه را در نظر گرفتید، می خواهیم استنتاج بکنیم: اولاً فردیت و کلیت دو واقعیت است، نه دو امر اعتباری، و ثانیاً فرد و کلی، تباین ماهوی دارند، ولو این که اتحاد وجودی دارند. وقتی اینطور شد، شما در قضیه «زید لفظ» این زید فرد است، این زید صادره از من متکلم، لا اشکال فردیته. اگر فرد شد چطور شما می توانید فردیت را از آن قیچی بکنید، مگر فردیت واقعیت و حقیقت نیست؟ حقیقت این فردیت چیست؟ کلیت هم برای لفظ زید، یک حقیقت است. این دو حقیقت دو ماهیت متباین است. اگر دو ماهیت متباین شد، چاره ای غیر از مسأله استعمال ندارید، یکی از این دو ماهیت، مستعمل و یکی دیگر مستعمل فیه است، غیر از استعمال چه راهی می توانید در اینجا درست بکنید؟ فرد را از فردیتش برهنه بکنید، مگر در اختیار شما است، مگر امر اعتباری و لحاظی است؟ همین طوری که فردیت این موجود خارجی یک واقعیت است، فردیت این زید لفظی صادره از من و بیرون آمده از دهان من، هم واقعیت است. واقعیت را نمی شود تغییرش داد، نمی شود بگوییم: ما فرد را غیر فرد حساب می کنیم، این یک واقعیت است. مراد شما چیست؟ مراد شما یک واقعیت دیگر است، آن کلی لفظ زید است. لفظ شما یک فرد واقعی است، مراد شما از این لفظ یک کلی واقعی است. آیا غیر از رابطه استعمالی که ما بگوییم: این زید استعمال فی کلی زید و فی طبیعی زید، چه راه دیگری داریم؟ هرچه انسان فکر بکند و تأمل بکند غیر از این راهی ندارد. حتماً باید مسأله استعمال در کار باشد، مستعمل شیء و مستعمل فیه شیء آخر،

(سؤال و پاسخ استاد): شما می گویی اراده خاص است. پس هرچه انسان فکر بکند به نظر من غیر از این راهی ندارد و حتماً باید در این دو قسمی که اطلاق و اراده نوع، و اطلاق و اراده صنف باشد، بگوید: تنها مسأله استعمال مطرح است، و لا غیر. چاره غیر از مسأله استعمال تحقق ندارد.

خلاصه بحث در این چهار قسمی که عرض کردیم، این شد که در سه قسم از این چهار قسم، مسأله استعمال تحقق دارد، تنها در یک قسم که اطلاق اللفظ و اراده الشخص است، آنجا فرد است و

فرد هم موضوع شخص است، همان شخص موضوع واقع شده است، آنجا دیگر مسأله استعمال تحقق ندارد. پس هم بیان مرحوم آخوند(ره) در آن بالجمله به آن صورتی است که من عرض کردم، گرچه بعضی ها عبارت را طور دیگر معنا کردند، و هم تحقیق بحث به نظر قاصر ما به این کیفیتی بود که ملاحظه کردید.

شبهه وحدت مستعمل و مستعمل فیه در باب استعمال

شما بگویید: درست است که مستعمل شما عبارت از شخص این زید است و مستعمل فیه شما هم یک کلی است، که آن کلی شامل زید هم می شود. حالا در مثل ضرب فعل ماضی که مرحوم آخوند(ره) فرمودند، شامل نمی شود، آنجا مسأله استعمال روشنتر است. اما در اینجا اگر بگوییم: در رابطه با خود این شخص از نظر خودش، هم مستعمل است، هم یکی از افراد مستعمل فیه است، این شبهه به ذهن انسان می آید.

جواب این شبهه این است، ما وقتی که یک لفظ را در کلی استعمال می کنیم، مستعمل فیه ما نفس کلی است، منتها این کلی ینطبق علی مصادیق، و متحد مع مصادیق. اما اگر کلی هزار مصداق داشت و ما لفظ را در کلی استعمال کردیم، معنایش این است که در مصادیق هم استعمال شده است. وقتی که انسان در معنای کلی خودش استعمال می شود، آیا از دایره کلیت معنا خارج می شوید یعنی: وقتی لفظ انسان در معنای خودش استعمال شد، شما به خودتان اجازه می دهید که بگویید: در زید هم استعمال شده؟ نه، در عمرو استعمال شده؟ نه، انسان در کلی استعمال شده، منتها آن مستعمل فیه کلی، یک انطباق قهری بر مصادیق دارد. این انطباق قهری معنایش این نیست که این مصادیق هم جزء مستعمل فیه است که به تعداد افراد کلی مستعمل فیه داشته باشید؟ مستعمل فیه شما کلی است و از دایره کلی تجاوز نمی کند، منتها همین کلی ینطبق علی المصادیق. اینجا هم که شما زید را، در طبیعی زید استعمال می کنید، مستعمل فیه تان همان کلی است، منتها آن کلی ینطبق علی مصادیق و من جمله مصادیق، همین است که شما به آن تلفظ کردید. اما این به عنوان مصداق مستعمل فیه مطرح است، نه به عنوان خود مستعمل فیه؛ تا بگویید: وقتی که با خود این زید مسأله مطرح می شود، مستعمل و مستعمل فیه یصیر شیئا واحدا، نه، این هیچ وقت مستعمل فیه نیست، با این که طبیعی زید، شامل خود این زید در زید لفظ هم است اما به عنوان شمول طبیعی مطرح است، نه به عنوان این که این هم مستعمل فیه است، مستعمل فیه نه این فرد است و نه سایر افراد، هیچ فردی مستعمل فیه نیست، بلکه زید در طبیعی زید استعمال شده، زید در کلی زید استعمال شده است. آن وقت کلی زید له مصادیق، و در مصادیقش انطباق پیدا می کند و از جمله مصادیقی که بر آن منطبق می شود، نفس همین زیدی است که شما در «زید لفظ» تلفظ به آن کردید. پس این شبهه در ذهن نیاید که در آنجایی که طبیعی، شامل خود این مورد هم می شود، لازم می آید اتحاد مستعمل و مستعمل فیه در رابطه با

این شخص، اصلاً اتحاد در کار نیست، مستعمل شخص هذه اللفظ، مستعمل فيه طبعی هذه اللفظ، منتها طبعی له مصادیق، و ينطبق على مصاديقه قهراً. اما هيچ مصداقی، ولو غير این مصداق، عنوان مستعمل فيه پیدا نمی کند، همانطوری که سایر مصادیق از عنوان مستعمل فيه خارج است خود این مصداق هم از عنوان مستعمل فيه خارج خواهد بود، این يك شبهه ای بود که امکان داشت به ذهن بیاید ایشان توجه دادند، جواب این شبهه هم به این کیفیتی بود که عرض کردیم، تا مسأله بعدی ان شاء الله.

پرسش:

۱ - احتمالات مرحوم آخوند(ره) در صنف و نوع و نظر ایشان را بیان کنید.

۲ - بیان استاد در باب نوع و صنف را توضیح دهید.

۳ - شبهه وحدت مستعمل و مستعمل فيه در باب استعمال و جواب استاد را بیان کنید.

ص: ۵۶۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

موضوع له الفاظ و نقش اراده

آيا موضوع له الفاظ چه در مثل اسماء اجناس که وضعشان عام و موضوع له آنها عام است و چه در باب اعلام شخصيه که وضعشان خاص و موضوع له آنها خاص است و چه در باب الفاظی که وضعشان عام و موضوع له آنها خاص است، علی فرض الامکان، ذوات معانی و نفس المعانی است بدون اضافه ای یا این که یک عنوانی زائد بر تمام معانی در همه آنها مشترکاً مدخلیت دارد؟ یا به صورت جزئیت و یا به صورت قیدیت و شرطیت، آیا عنوان مراد بودن و تعلق اراده به این معانی و وجود اراده همراه این معانی، نقشی در موضوع له الفاظ دارد، شرطاً او شرطاً، یا این که نقشی ندارد؟

از بعضی حکایت شده که قائل هستند به این که اراده، مدخلیت دارد. زید یعنی این موجود خارجی نه تنها به شرط این که مراد باشد، متعلق اراده قرار گرفته باشد، انسان یعنی حیوان الناطق با اضافه مراد بودن و تعلق اراده به حیوان الناطق، پس عنوان اراده بر حسب نظر این بعض در تمامی موضوع له آنها مدخلیت دارد. قبل از آنکه ما ادله طرفین را ذکر کنیم، راجع به تحقیق محل نزاع، و این که کدام اراده در موضوع له مورد نفی و اثبات واقع شده است؟ می گوئیم: چهار نوع اراده داریم: یکی ماهیت اراده و مفهوم اراده یعنی: همان که کلمه اراده در آن وضع شده، و کلمه اراده در مقابل او قرار گرفته است. اراده مثل انسان یکی از اسماء اجناس است، معنای آن ماهیت کلیه است، که در باب

انسان به حیوان الناطق تعبیر می کنید، در باب مفهوم اراده هم ما این معنا را بیاوریم، «الشوق المؤکد المحرك للعضلاه نحو المراد»، مفهوم و معنای لفظ اراده است، و آنهایی که مثل مرحوم آخوند(ره)، اراده و طلب را یک چیز می دانند بنابر اتحاد طلب و اراده، کلمه طلب هم برای همین معنای کلی و مفهوم کلی وضع شده است. معنی کلی اراده، موضوع له لفظ اراده، و لفظ طلب بنابر اتحاد طلب و اراده، یک عنوان است. این ماهیت یک وجود ذهنی دارد که وجود ذهنی، تصور مفهوم اراده و لحاظ معنای اراده است، همین که اراده در نفس شما مورد التفات قرار گرفت. همانطوری که وجود ذهنی انسان، عبارت از تصور انسان و لحاظ انسان است، وجود ذهنی اراده هم این است که شما معنای اراده را ملتفت الیه نفس قرار بدهید، و آن معنا در ذهن شما تحقق پیدا بکند، از این تعبیر به وجود ذهنی اراده می کنیم.

اما وجود حقیقی اراده چیست؟ وجود حقیقی انسان، همان زید شاهد فی الخارج و امر متحقق در خارج است، وجود حقیقی اراده کدام است؟ آن شوق واقعی است که قائم به نفس شماست، و «المحرك للعضلاه نحو المراد»، آن اراده ای است که شما نیم ساعت قبل با آن اراده از منزل بیرون آمدید، اراده هر کدام شما، یک وجود خارجی و وجود حقیقی اراده است. منتها صنف وجود اراده در حقیقت صنف معانی حرفیه است، معانی حرفیه یک واقعیات و خارجیاتی بودند، منتها استقلال نداشتند، بلکه قائم به دو شیء بودند. در زید فی الدار، گفتیم: علاوه بر زید، و علاوه بر دار، یک وجود واقعی سوم وجود دارد که عبارت از ظرفیت دار برای زید است، آن نسبت ظرفی بین دار و زید است، منتها این چون استقلالی در وجود ندارد و حتما نیاز به طرفین دارد، از آن به معنای حرفی تعبیر می کردیم. اما معنای حرفی واقعیت و حقیقت و خارجیت دارد.

در مسأله اراده هم همینطور است، اراده صنفش، صنف معنای حرفی است، برای خاطر این که اراده یک واقعیت متقوم به دو شیء است. هم اراده کننده لازم دارد، و هم مراد لازم دارد. نمی شود اراده بدون این دو تحقق پیدا کند.

شوقی که قائم به نفس است از یک طرف قیام به نفس دارد، از طرف دیگر «المحرك للعضلاه نحو المراد» است. پس یک نوع اراده که ما از آن تعبیر به وجود حقیقی و وجود خارجی اراده می کنیم، عبارت از اراده قائم به نفس است، منتها معنای خارجیت این نیست که انسان ببیند با چشم مشاهده بکند، خارجیت و واقعیت هر چیزی، به تناسب خودش و به حسب خودش است، این واقعیتش به قیام به نفس است. شما یک ساعت پیش، اراده ای که شما را حرکت بدهد برای آمدن به این جلسه برایتان وجود نداشت. قبل از آمدن اراده برای شما تحقق پیدا کرد، و با آن اراده حرکت کردید. الان هم اراده رفتن در شما وجود ندارد، به مجرد تمام شدن بحث، اراده بیرون رفتن، یا به منزل یا مدرسه، تحقق پیدا می کند، این خارجیت اراده است. یک قسم چهارمی هم است، منتها این قسم روی مبنای اتحاد طلب و اراده است.

اگر ما طلب و اراده را متحد بدانیم، یک قسم چهارمی داریم، به نام اراده و یا طلب انشائی، با آن تفسیری که در باب انشاء کردیم، آن تفسیر این بود که متکلم و منشی قصد تحقق ماهیت را به این لفظی که در مورد انشاء به کار می رود، می کند. با گفتن افعال قصد می کند که ماهیت طلب تحقق پیدا بکند، ما از آن تعبیر به انشاء طلب می کنیم، و طلبش را تعبیر به طلب انشائی می کنیم، و یا تعبیر به اراده انشائی می کنیم. پس در باب اراده این چهار قسم وجود داشت. مفهوم الاراده، وجود ذهنی اراده، وجود حقیقی و خارجی اراده، وجود انشائی اراده.

آیا اینهایی که می گویند: اراده در موضوع له نقش دارد کدام یکی از اینها را می گویند؟ آیا مفهوم اراده که دارای معنای کلی و ماهیت کلیه است؟ یا وجود ذهنی اراده را می گویند؟ یا وجود خارجی اراده را می گویند؟ یا وجود انشائی اراده را؟ ظاهر این است که محل نزاع، در وجود واقعی اراده، و وجود حقیقی اراده است. آیا وجود حقیقی اراده که تبعا جزئی است؛ برای این که وجوب مطابق با تشخیص و جزئیت است. آیا واقعیت اراده که یک معنای جزئی است و تکثر دارد به تکثر واقعیات اراده، در معنای حیوان الناطق به صورت جزء یا قید دخالت دارد؟ انسان ای الحيوان الناطقی که به اراده حقیقیه اراده شده باشد. زید یعنی: این هیکل خارجی، منتها نه تنها هیکل خارجی، هیکلی که مقید به این باشد که اراده حقیقی متکلم به او تعلق گرفته باشد، آیا این معنا است یا نه؟ مرحوم آخوند(ره) برای ابطال این مطلب سه دلیل ذکر می کند، اما ادله دیگران را ذکر نمی کند، تنها به یک چیزی که از علمین نقل شده اشاره می کند، با این که آنها هم ادله ای برای حرف خودشان ذکر کرده اند.

ما ناچاریم که بعضی از ادله آنها را هم ان شاء الله ذکر بکنیم.

ادله مرحوم آخوند(ره) در ابطال نقش اراده در موضوع له

ادله ای که مرحوم آخوند(ره) ذکر می کند، اجمالا عرض می کنم: ایشان تمسک به تبادر می کند، می فرماید: ما وقتی که لفظ انسان را می شنویم، جز معنی حیوان ناطق چیزی به ذهن ما متبادر نمی شود. وقتی که کلمه زید را می شنویم، این صورت ذهنیه ما، انتقال به همین هیکل خارجی زید پیدا می کند، دیگر مسأله تعلق اراده حقیقیه به این دو معنا، اصلا در ذهن ما خطوط نمی کند. لذا تبادر را دلیل بر این می گیرد که حیوان الناطق تمام موضوع له است، و در اعلام شخصیه همین ذوات خارجیه تمام موضوع له است، نه این که اینها بعض موضوع له باشد و بعضش اراده یا اینها ذات موضوع له باشد و قیدش اراده باشد، اینها به عنوان تمام موضوع له، بر حسب تبادر مطرح هستند. دلیل دومی که ایشان اقامه می کند، مسأله اتحاد زید و قائم در قضایای حملیه است. مبنای قضایای حملیه در «هو هویت» اتحاد بین زید و قائم است. می خواهیم بگوییم: زید همان قائم است، بینشان اتحاد کامل تحقق دارد. اصلا زید همان قائم است غیر از قائم چیزی نیست هو، هو است، معنای «هو هویت» را

اینطوری عرض کردیم، ایشان می گویند: این هو هویت در صورتی است که اراده در معنای زید و معنای قائم، نقش نداشته باشد. اما اگر ما زید را معنا کردیم، یعنی: زید مراد، و قائم را هم معنا کردیم به قائم مراد، تبعا اراده زید غیر از اراده قائم است، برای این که متعلق اراده که فرق کرد، اراده دو واقعیت و دو حقیقت می شود. مثلا در باب ظرفیت، شما اگر گفتید: «زید فی الدار»، و نیز «زید فی المدرسه»، اینجا دو ظرفیت است، برای این که یکی دار است و یکی زید است، و امکان ندارد که اینجا یک ظرفیت تحقق داشته باشد. در باب اراده وقتی مرادش فرق کرد، اراده زیدی به زید تعلق گرفته. «هذه اراده خاصه» اراده قائم به معنی قائم تعلق گرفته، هذه اراده آخری. اگر زید مراد با یک اراده مراد بود، و قائم مراد با اراده دیگری مراد بود، می توانیم بگوییم: بین اینها «هو هویت» وجود دارد، اگر بتوانیم بگوییم: بین زید و عمرو هو هویت وجود دارد، بین این دو اراده هم «هو هویت» وجود دارد، امکان ندارد دیگر مسأله «هو هویت» مطرح باشد. آن وقت ناچاریم به قول مرحوم آخوند(ره) در تمامی قضایای حملیه، قائل به تجرید بشویم، بگوییم: ما وقتی «زید قائم» را تشکیل می دهیم، زید را با این که اراده در معنایش است، اراده را کنار می بریم، قائم هم با این که اراده در معنایش است اراده را کنار می بریم، یک تجریدی راجع به زید و یک تجریدی راجع به قائم می کنیم، آن وقت قضیه حملیه را تشکیل می دهیم. آیا واقعا اینطور است؟ در تشکیل قضیه زید قائم ما نیاز به تجرید داریم؟ اول باید یک قیچی برداریم مراد را از معنای زید و قائم قیچی کنیم، بعد قضیه حملیه تشکیل بدهیم؟ پس چون مسأله تجرید مطرح نیست، می فهمیم که اراده نه در معنای زید دخالت دارد و نه در معنای قائم دخالت دارد، و قضیه حملیه، بدون تجرید روی همین مبنای «هو هویت» تشکیل می شود.

اما اشکال سومی که در حقیقت دلیل سوم مرحوم آخوند(ره) اشاره به آن می کند، این است که اگر اراده در معانی دخالت داشته باشد، دیگر ما وضع له عام و موضوع له عام، نباید داشته باشیم. برای این که انسان در صورتی موضوع له اش عام است، که معنایش حیوان ناطق باشد. اما اگر حیوان الناطق مقتید به اراده شد، و اراده هم اراده حقیقیه بود اراده حقیقیه هم شخصیه خواهد بود، همین انسان معنایش جزئی می شود. برای این که کلی مقتید به جزئی، همان جزئی است ولو این که ابتدائش کلی است. اما وقتی مقتید به جزئی پیدا کرد، انسان مقتید به کونه زید، جزئی است، این دیگر کلیت ندارد.

وقتی قید تشخص پیدا کرد و جزئیت پیدا کرد معنا هم جزئی می شود. دیگر موضوع له عام هیچ کجا نباید داشته باشیم، تمام موضوع له ها چه در باب اعلام، چه در باب اسامی اجناس، و چه در موارد دیگر، باید خاص باشند. عمده این است که دلیل آنها را ملاحظه بکنیم. چون این یک مطلبی است وقتی که القاء می شود، ابتداء به ذهن انسان مطلب بعیدی است و انسان فکر می کند که از کجا این مسأله به وجود آمده است.

(سؤال و پاسخ استاد): قضیه لفظیه اش چطور؟ حاکی نیست دیگر برای خاطر این که، می دانم

زید برای چه وضع شده؟

(سؤال و پاسخ استاد): با قید اراده، قائم برای چیست؟ دو «هو هویت» است بینشان، در خارج که مسأله اراده دخالت ندارد، بحث در لفظ و دلالت است، یعنی: بحث در این است که ما می خواهیم بینیم این زید خارجی در آن اراده است یا نه؟ یا بماند مضاف لفظ زید چیست؟

(سؤال و پاسخ استاد): بحثی نیست که در خارجیت وجود زید که اراده دخالت ندارد.

دلالت لفظ بر خارجیت و دلیل قائلین

لفظ زید در چه دلالت می کند؟ بر نفس همین خارجیت؟ یا این که نه؟ این خارجیت به انضمام کونه مرادا للمتکلم، و الاً مرادیت که دیگر در خارجیت زید دخالت ندارد، در مدلول بودن برای لفظ زید دخالت دارد، و الاً کسی نیامده بگوید: آنکه انسان به او اتحاد دارد در مثلاً کلی طبیعی با افرادش، عبارت از زید مراد است. بحث در مدلول لفظ زید است، این لفظ بر چه چیزی دلالت می کند؟ و الاً در واقعیت زید نه اراده دخالت دارد و نه شیء دیگر.

از بین ادله آنها، چیزی را که به عنوان بهترین دلیل می شود ذکر کرد، ان شاء الله عرض می کنیم تا بینیم دلیل اینها چگونه قابل جواب است؟ اینها اول دو مقدمه ذکر می کنند بعد نتیجه می گیرند: یک مقدمه ایشان این است که می گویند: علت غائی در افعال اختیاریه و حرکات اختیاریه ولو این که از نظر وجود و از نظر تحقق در خارج، تأخر از فعل اختیاری و حرکت اختیاریه دارد، انسان فعل را انجام می دهد، ثم یترتب علیه الغایه، حرکت را انجام می دهد، حتی یترتب علیه الغایه. پس علت غائی از نظر تحقق خارجی از این حرکت و فعل تأخر دارد. اما همین علت غائی به وجود ذهنی جزء علل مؤثر در تحقق است، جزء علل ایجادکننده و موجهه شناخته می شود، و شاید هم مهمترین علت ایجاد باشد. وقتی که می خواهند اراده و مبادی اراده را ذکر کنند، می گویند: اولین چیزی که به عنوان مبادی اراده مطرح است، تصور است که آن تصور معنایش التفات ذهن است، دوم چیست؟ التصدیق بفائده. همین که نتیجه این عمل روشن باشد، این التصدیق بفائده که علت غائی عمل است، مشخص بودن هدف و نتیجه از نظر وجود خارجی تأخر دارد اما از نظر تصدیق ذهنی و وجود ذهنی جزء عوامل مؤثر در شیء است، و جزء علل موجهه آن شیء است، این یک مطلبی است که در همه جا انسان دیده و شنیده است. مطلب دوم این است که می گویند: ما معالیل، یعنی: معلولها را وقتی که در رابطه با عللشان ملاحظه می کنیم، این معلولها در حقیقت در نظر بدوی، یک اطلاق و سعه ای دارند، اما با نظر دقیق تر هر معلولی یک تضيیقی در آن وجود دارد که آن تضيیق در رابطه با علتش است، مثلاً شما می گوید: النار عله للحراره. می پرسیم: نار آیا علت برای مطلق الحراره است، شما می گوید:

بله، نار که تحقق پیدا کرد، طبیعی حرارت به قول مطلق تحقق پیدا کرده است.

ابتداء مسأله اینطور است. اما در باطن وقتی که این مسأله را دقیق ملاحظه می کنید، می بینید یک

تضییقی در ناحیه حرارت معلول از نار تحقق دارد، آن تضییق چیست؟ این است که حرارتی که من ناحیه النار باشد، معلول برای نار است، حرارت الجائیه من قبل النار، در ارتباط با نار است، کسی نمی تواند در این معنا تردید کند. آیا می تواند کسی بگوید: که نار علت حرارت جائیه من غیر قبل النار است؟ می تواند کسی چنین تعبیری بکند، بگوید: نار تأثیر می کند در حرارتی که از غیر ناحیه نار بیاید، این حرف باطل است. پس حتما این طرف قصه درست است، که بگوییم: نار تأثیر می کند در حرارتی که از ناحیه نار تحقق پیدا می کند. همیشه در ناحیه معلولها این تضییق تحقق دارد و نمی تواند کسی این معنا را انکار بکند. آن وقت این مطلب دوم را وقتی که ما زمینه کردیم به مطلب اول، و کنار هم گذاشتیم، یک مسأله کلی از آن استفاده می شود، و آن این است که در تمام حرکتهایی که علت غائی دارند. معلولین مضییق و متضییق به آن علل غائیه هستند.

علت غائی و ارتباط آن به وضع

اشاره

وقتی که این دو مطلب را کنار هم بگذاریم، چنین معنایی از آن استفاده می شود. آنجایی که علت غائی مطرح است، علت غائی هم جزء علت وجودی معلول است به وجود ذهنی. و هر معلولی یک تضییق ذاتی من ناحیه العله دارد.

معلول در آنجایی که علت غائی وجود دارد، متضییق به ارتباط با علت غائیش است، و محدود به دایره علت غائی است. کلی این مسأله که درست شد اینها هم می گویند: در باب وضع نتیجه می گیریم که علت غائی واضح از وضع چه بوده است؟ و حالا- که این الفاظ را برای معانی وضع کرده برای چه دست به چنین کاری زده که روی کرسی وضع نشسته و الفاظ را برای معانی وضع کرده است؟ وضع هم که یک امر جعلی و اعتباری بیشتر نیست.

اگر از شما بپرسند که هدف واضح چیست؟ می گویند: تفهیم و تفهم، می خواسته تفهیم و تفهم به سهولت انجام بگیرد، سهولت تفهیم و تفهم، علت غائی وضع است.

خوب تفهیم و تفهم یعنی چه؟ «ما معنی التفهیم و التفهم؟» تفهیم و تفهم این است که یک متکلمی لفظی را بگوید، اراده معنا بکند، و شما پی به مقصود و مراد او ببرید.

درحقیقت تفهیم و تفهم، یعنی: بیان المراد، یعنی: ابراز المقاصد. انسان مقصود خودش را ابراز کند، مراد خودش را تفهیم کند.

پس معلوم می شود که مسأله تبیین مراد و تعلق اراده به این معانی، جزء علت غائی مسأله وضع است. و اگر علت غائی مسأله وضع شد، ایجاد تضییق می کند، چطور تضییق می کند؟ می گوییم این مراد بودن در وضع که معلول این علت غائی است دخالت دارد. چون علت غائی تفهیم و تفهم است، تفهیم و تفهم، تبیین المراد و ابراز المقصود است، این علت غایی برای وضع تضییق می آورد، یک تضییق ذاتی و آن تضییق این است که دایره وضع را محدود می کند به آنجایی که اراده و غرض و

قصدی در کار باشد.

پرسش:

۱ - موضوع له الفاظ و نقش اراده را در آن بیان کنید.

۲ - مراد از وجود حقیقی اراده و اتحاد آن با طلب چیست؟

۳ - ادله مرحوم آخوند(ره) در ابطال نقش اراده در موضوع له را شرح دهید.

۴ - دلالت لفظ بر خارجیت و دلیل قائلین به آن را توضیح دهید.

ص: ۵۷۲

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

دخالت اراده و مراد متکلم در هدف غائی وضع

دلیل تبادر را که دیروز نسبت به مرحوم آخوند(ره) دادیم در کلام دیگری بود، نه کلام ایشان و آن دو دلیل دیگر مال مرحوم آخوند(ره) بود.

کسانی که مسأله اراده را در معانی الفاظ به صورت جزئی یا شرطیت مطرح می کنند، بهترین دلیلشان همان دلیلی بود که دیروز عرض کردیم. خود آن هم یک دلیل مستقلى بود و ارتباط به کلام علمین (شیخ الرئیس و محقق طوسی) نداشت، کلام علمین بعدا مطرح می شود.

در آن دلیل روی دو مطلب تکیه شده بود: یکی این که علت غائی وضع در رابطه با اراده است، هدف واضح از وضع لفظ برای معنا، این است که متکلم بتواند به وسیله لفظ، مراد خودش را بیان کند و تفهیم و تفهّم به سهولت تحقق پیدا بکند. اراده و مراد بودن، در هدف غائی وضع دخالت دارد والا اگر این دخالت کنار برود دیگر دلیل تمامی نمی باشد. آیا واقعا مسأله اینطور است، که هدف غائی وضع در رابطه با اراده و مراد متکلم است؟ یا این که مسأله وضع، به آن صورتی که ما در تعریف وضع ذکر کردیم: عبارت از این معناست که بین لفظ و معنا یک علقه اعتباریه و یک علقه جعلیه ای تحقق پیدا بکند؟ بعد از آنکه ارتباط ذاتی و ارتباط تکوینی بین الفاظ و معانی وجود ندارد اصلا، و اصولا مقوله هایشان هم مختلف است، مقوله لفظ غیر از مقوله معناست. واضح این نقش را داشته که بین

لفظ و معنا که هیچ گونه ارتباط ذاتی وجود ندارد، ایجاد یک علقه اعتباریه بکند، که ثمره آن این باشد که این لفظ دلالت بر این معنا بکند. یعنی: این لفظ وقتی که شنیده می شود آن معنا در ذهن سامع خطور بکند. مسأله اراده و مراد متکلم، به عنوان هدف از وضع مطرح نیست. گفتیم: که مسأله وضع عین نامگذاری است. پدری که فرزندش را نامگذاری می کند، این نامگذاری شعبه ای است از وضع، منتها پدر در محدوده خانواده خودش می تواند متصدی وضع باشد. اگر از پدر سؤال کنید، هدف شما از این نامگذاری چیست؟ آیا بیش از این است که بگوید: تا این لفظ دلالت بر این معنا داشته باشد و حاکی از آن باشد؟ اگر این لفظ نبود، ما مجبور بودیم با اشاره عملیه آن مدلول را معرفی کنیم، در اشاره عملیه مقتضای اشاره چه مقدار است؟ آیا در اشاره عملیه، عنوان اراده دخالت دارد؟ عنوان مراد دخالت دارد؟ یا صرف نشان دادن، دلالت عملیه است؟

نظر استاد در باب دخالت اراده در وضع

دلالت عملیه در قالب وضع در باب الفاظ مطرح شده، آیا الفاظ، زائد در آن مقداری که لو لا اللفظ، اشاره عملیه دلالت بر آن می کرد، معنایی را دلالت دارد یا این که به عنوان سهولت، آمدند و علامتی برای این معنا قرار دادند، یک دالی بر این معنا قرار دادند. در علامت و دلالت، مسأله اراده چه نقش و دخالتی دارد؟ لذا می گوییم اولاً ما اصلاً قبول نداریم که در هدف وضع، اراده نقشی داشته باشد. هدف واضح مجرد دلالت است، مجرد حکایت است، مجرد جایگزینی لفظ، نسبت به اشاره عملیه است، همان نقشی را که اشاره عملیه ایفا می کرد، لفظ و وضع هم همان نقش را ایفا می کند، و هدف واضح بیش از این معنا نخواهد بود.

ثانیا این مسأله را قبول می کنیم که نه پای اراده در کار است و نه هدف وضع با اراده سروکار دارد؛ می گوییم: لازمه این معنا چیست؟ لازمه این معنا این است که چون در علت غائی مسأله اراده نقش دارد، تبعاً در معلول هم که عبارت از وضع است، تَضییق و محدودیتی به وجود می آید که در رابطه با اراده است، می گوییم: همه اینها را ما می پذیریم، اما اگر از ناحیه مدخلیت اراده، در علت غائی یک تَضییق در ناحیه وضع پیدا شد، آیا این می تواند مدعای شما را ثابت بکند؟ یا این که ممکن است ما قاعده تَضییق را بشنویم ولی در عین حال حرف شما را نزنیم، چطور؟ برای این که شما یک معنای خاصی را ادعا می کردید، نمی گفتید: اراده دخالت دارد؛ می گفتید: اراده در موضوع له دخالت دارد، یا به صورت جزئیت، و یا به صورت شرطیت و قیدیت. آنکه مدعای شماست، «مدخلیه حقیقه الاراده فی الموضوع له، جزء او شرطاً»، آیا این دلیل شما که اقامه کردید، می تواند این معنا را ثابت بکند؟ دلیل می گوید: وضع چون معلول علت غائی است، و در علت غائی، اراده مطرح است؛ وضع هم تَضییق در رابطه با اراده دارد. اما این تَضییق چگونه است و به چه نحو است؟ آیا تَضییقش به این است که اراده، در موضوع له دخالت داشته باشد؟ به صورت جزئیت یا شرطیت؟ یا این که نه

تضییقش ممکن است به این صورت باشد که وضع در مواردی که اراده محقق هست، باشد. نه این که اراده در موضوع له دخالت داشته باشد، نه، این لفظ با این معنا ارتباط وضعی در آنجایی است که اراده باشد. حالا اراده است، اما معنایش این باشد که آن اراده در آن معنا هم باشد! این در آن معنا بودن را ما از کجا استفاده بکنیم؟ دخالت در موضوع له داشتن را از کجا استفاده بکنیم؟ مگر تضییق وضعی همه اش در رابطه با موضوع له است؟ نه گاهی وضع تضییق دارد، لکن ربطی هم به موضوع له ندارد. و اگر بخواهیم یک تشبیهی در این رابطه داشته باشیم همان نزاعی که معروف است بین صاحب معالم در کتاب معالم، و محقق قمی در کتاب قوانین در مسأله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد، عین همین مطلبی است که ما اینجا داریم بحث می کنیم.

بیان صاحب معالم و صاحب قوانین در دخالت قید در موضوع له

صاحب معالم می گوید: هر لفظی برای معنایی وضع شده به قید الوحده، که قید وحدت مدخلیت در موضوع له دارد، قید وحدت دخالت در موضوع له دارد، و اگر شما لفظ عین را بخواهید در بیش از یک معنا استعمال بکنید، لازم می آید که این قید وحدت کنار برود، تمام موضوع له بعض موضوع له بشود. اما مرحوم محقق قمی در قوانین ایشان این معنا را انکار کرده، می فرماید: قید وحدت در موضوع له نقش ندارد. اما به این صورت در رابطه با وضع است که واضع وقتی لفظ عین را برای عین باکیه وضع می کرد، عین باکیه کان واحدا، کان مقرونا بوصف الوحده، در حال وحدت، عین باکیه، موضوع له عین قرار گرفته، به صورت قضیه حینه که دیگر دخالتی در موضوع له به عنوان جزئیت و یا شرطیت به این قید وحدت ندارد. ما هم در اینجا عرض می کنیم: آن مقداری که بعد از تسلیم جواب اول می پذیریم، این است که در آنجایی که اراده نباشد، وضع نیست. آنجایی که اراده باشد وضع هست. به چه معنا؟ به معنای این که اراده در موضوع له است. آیا آن تضییقی که معلول از ناحیه علت پیدا می کند، این مطلب اضافی را هم اقتضا دارد که هم وضع مرتبط با اراده باشد و هم چیز زائدی در آن باشد.

پس دلیل شما با مدعای شما نمی تواند تطبیق داشته باشد، مدعا مدخلیت در موضوع له است، دلیل تضییق وضع است و این که در صورت عدم اراده، وضعی وجود ندارد، و در صورت اراده وضع وجود دارد. اما این که اراده چه نقشی در موضوع له دارد، دلیل شما هیچگونه اقتضای این معنا را نمی کند. تا اینجا جواب از آن دلیل مهمشان بود. اما یک دلیل دیگر که مرحوم آخوند(ره) اشاره می کند، ما آنرا عرض می کنیم، تا ببینیم نظر ایشان درست است یا نه؟

کلام علمین: شیخ الرئیس و محقق طوسی خواجه نصیر الدین

کلامی از علمین شیخ الرئیس و محقق طوسی خواجه نصیر الدین(ره) نقل شده که گفته اند:

«الدلالة تابعة للارادة»، دلالت فرع اراده است، و در دنبال اراده تحقق پیدا می کند و به تبع اراده محقق می شود. اینهایی که در ما نحن فيه اراده را در معنای موضوع له دخالت داده اند، می خواهند کلام این دو بزرگوار را، دلیل بر حرف خودشان قرار بدهند و بگویند: این دو بزرگوار هم، کلامشان ناظر به حرف ماست. چون اگر اراده دخالت در موضوع له داشته باشد، ما می توانیم بگوییم: «الدلالة تابعة للارادة» برای این که اگر اراده نباشد معنا کامل نشده، یا جزئش و یا قیدش ناقص است؟ اگر اراده نباشد، «لا- دلالة للفظ على المعنا لأن المعنى ناقص». اما اگر اراده وجود داشت، معنا به ضمیمه الاراده بود، می توانیم بگوییم: دلالت تحقق دارد. اگر برای این که مکمل معنا که عبارت از اراده است، تحقق دارد. لذا لفظ دلالتش دلالت تامی است. پس این که این دو بزرگوار فرمودند: «الدلالة تابعة للارادة» می گویند: غیر از راهی را که ما برای توجیه کلام اینها ذکر می کنیم، راه دیگری وجود ندارد، اگر اراده هست، معنا کامل است، معنا که کامل شد، دلالت تحقق دارد. اراده نباشد، معنا ناقص است، جزء و قید، معنا که ناقص شد دلالتی تحقق ندارد. پس این تبعیت دلالت للاراده، این دلیل بر این است که به نظر این دو بزرگوار، اراده در موضوع له دخالت دارد. این در حقیقت به عنوان استشهادی است که اینها به کلام علمین کردند. مرحوم آخوند(ره) در جواب از این استدلال، راهی را ذکر کردند، که ما راهش را عرض می کنیم، تا ببینیم وقتی برای جواب باقی می ماند یا نه؟ ایشان می فرماید: هر لفظی ولو جمله هم نباشد، دلالت تصدیقیه آن چه بسا اذهان را به طرف جمل متوجه بکند کلمه زید «لها دلالتان» همین کلمه واحده، «دلالة تصوریه و دلالة تصدیقیه»، دلالت تصوریه لفظ زید، معنایش این است که شنیدن این لفظ، سبب بشود که معنای این، انتقاش در ذهن سامع پیدا بکند، معنای این خطور در ذهن سامع پیدا بکند، که در حقیقت در دلالت تصوریه، اصلا رابطه لفظ با متکلم مطرح نیست، فقط رابطه لفظ با معنای خودش مطرح است و او این است که «ان یکون مجرد سماعه سببا» برای این که ذهن سامع انتقال به معنا پیدا بکند. از شنیدن لفظ زید، ذهنش برود سراغ آن موجود خارجی و به عنوان مرأه آن موجود خارجی مطرح باشد. اما همین لفظ زید به تنهایی له دلالة تصدیقیه. در دلالت تصدیقیه، پای متکلم مطرح است، سامع می خواهد تصدیق بکند به این که این معنای زید مراد متکلم هم است، یعنی: متکلم وقتی که گفته زید، اراد همان وجود خارجی زید را، اراد همان معنایی را که به ذهن مخاطب خطور کرد و به مجرد استماعش انتقاش پیدا کرد در ذهن مخاطب. این یک مرحله دیگری است. این دلالت تصدیقیه بعد از دلالت تصوریه در باب الفاظ مطرح است. دو مرحله دارد: مرحله اول دلالت تصوریه، مرحله دوم دلالت تصدیقیه، تصدیق السامع بان معنای زید یکون متعلقا لاراده المتکلم.

ایشان می فرماید: این حرفی را که این دو علمین بیان کردند که «الدلالة تابعة للارادة»، راجع به کدام دلالت است؟ آیا دلالت تصوریه را می خواستند تابع اراده بدانند یا دلالت تصدیقیه را؟ ایشان می فرماید: نظر علمین، به دلالت تصدیقیه است، می خواهند بگویند: در دلالت تصوریه هیچ شرطی

ندارد، شرطش همان وضع است. لفظ وقتی برای معنا وضع شد، همین در دلالت تصویری کفایت می‌کند. تا شما لفظ را شنیدید معنا در ذهنتان می‌آید این مربوط به وضع است فقط. اما در دلالت تصدیقیه می‌گویید: این معنای موضوع له مراد متکلم هم هست، این دیگر ارتباط به وضع ندارد، تابع اراده است. در کجا می‌توانید بگویید: این معنای موضوع له، متعلق اراده متکلم است؟ در آنجایی که متکلم اراده کرده باشد. و لذا ایشان می‌فرمایند: در دلالت تصدیقیه یک شرطی را ذکر کردند که در دلالت تصویری ذکر نکردند. در دلالت تصدیقیه گفتند: شما باید احراز کرده باشید که این متکلمی که از در وارد می‌شود، و کلمه زید را القاء می‌کند، در مقام بیان مرادش است، این را باید قبلاً احراز کرده باشید. اگر اینطور شد، مطلبی را که علمین گفتند همه در حقیقت همین را می‌گویند: چرا؟ برای این که اگر ما بخواهیم گردن متکلم بگذاریم بگوییم: این معنای زید مراد شماست، البته فرع این است که متکلم اراده کرده باشد، اگر متکلمی گفت: من هیچ اراده نکردم، باز هم دلالت تصدیقیه است، باز هم گردن متکلم می‌گذاریم که شما معنای زید را از این لفظ اراده کردی؟ یا جای این دلالت تصدیقیه وجود دارد که مسأله اراده مطرح باشد؟

نتیجه این می‌شود که بحث ما در باب دلالت الفاظ بر معانی و این که آیا قید اراده دخالت دارد یا نه؟ بحث در دلالت تصویری است، می‌خواهیم ببینیم مراد و اراده حقیقیه، آیا جزء معنای موضوع له هست که ما با شنیدن لفظ زید اراده را هم در کار بیاوریم یا نه؟ پس اصل بحث ما مربوط به دلالت تصویری است، اما کلامی که علمین، این دو بزرگوار فرمودند، مربوط به دلالت تصدیقیه است و معنا ندارد کسی حرفی را که مربوط به دلالت تصدیقیه است در باب دلالت تصویری از آن استفاده بکند.

این خلاصه جوابی که مرحوم آخوند(ره) با استفاده از کلام اینها ذکر می‌کند. ببینیم آیا جواب مرحوم آخوند(ره) تمام است یا این که در جواب ایشان مناقشه هست؟

بحث اخلاقی: خصوصیات شیعیان

حدیثی را به عنوان تیمن و تبرک عرض می‌کنم: در کتاب اصول کافی معرب در باب ایمان و کفر صفحه ۱۸۳ «مفضل قال: قال: ابو عبد الله (علیه السلام) ایاک و السفل و إنما شیعه علی من عف بطنه و فرجه و اشتد جهاده و عمل لخالق و رجاء ثوابه و خاف عقابه فاذا رأیت اولئک فاولئک شیعه جعفر.» مفضل ظاهراً همان مفضلی است که مسائل توحیدیه را از امام صادق(علیه السلام) نقل کرده که به نام توحید مفضل، هم عربی و هم ترجمه اش در دسترس هست، یعنی: در حقیقت کسی بوده که در بین راویان شخصیت این چنینی داشته است، تمام مسائل توحیدیه ای که قابل استفاده برای توده مردم بوده، راویان ایشان است، می‌گوید: امام صادق(علیه السلام) به من فرمود: ایاک و السفل، از این اشخاص پست و از این اشخاصی که از نظر فکری در درجات پایین قرار گرفته اند، و یا از نظر عملی در مراتب پایین هستند، از اینها پرهیز و برو با آنها که شیعه علی هستند، ارتباط پیدا کن. آن وقت مشخصاتی برای

شیعه علی نقل می کند، و در آخر هم از این شیعه علی، به شیعه جعفر تعبیر می فرماید. شروع با «انما شیعه علی» است آخرش اولئك شیعه جعفر است یعنی: این دو یکی هستند، فرقی بین این دو وجود ندارد. آن هم با کلمه انما که دلالت بر حصر می کند.

واقعا گاهی از اوقات انسان با یک روایاتی برخورد می کند، خودم را عرض می کنم، می بیند که انسان واجد آن شرایط و خصوصیات نیست، چه بسا پیش خودش فکر می کند، ای کاش این روایت را نمی دیدیم، در همان حال جهل و ناآگاهی خودمان باقی می ماندیم. ولی بالاخره چاره ای نیست حقایق در لسان ائمه (علیه السلام) بدون هیچ گونه اخفائی و حجابی مطرح شده، باید هم چنین باشد. حقایق مخصوصا از نظر زعمای قوم، هیچ وقت در هر رابطه ای نباید پشت پرده قرار بگیرد، برای این که اینها با کسی حساب خورده ای نداشتند نه عنایت بی جهت به کسی داشتند، و نه بغض بی جهت به کسی داشتند. هدفشان هدایت جامعه بوده، ارشاد توده های مردم، آن هم الی یوم القیامه. لذا می بینید که امام بزرگوار (مد ظله) همه مطالب را در اختیار مردم می گذارد، و در خیلی از جاها هم هیچ حیثیت کسی را رعایت نمی کند و نباید هم رعایت کند، مسائل باید همانطوری که هست در اختیار قرار بگیرد، هیچ گونه پرده پوشی نشود. امام برای شیعه علی یک مزایایی را ذکر می کنند، آن هم با کلمه انما که این کلمه انما کمر انسان را خورد می کند، انما شیعه علی، آن کسی است که واجد این اوصاف باشد. اولین وصف، «عَفَّ بطنه و فرجه»، انسان در رابطه با لذایذ آشامیدنی و اُکلی و غرایز جنسی حالت عفاف داشته باشد، بتواند خودش را کنترل بکند، بتواند اگر یک غذایی ولو در کمال لذت است، اگر از راه غیر صحیح به دست آمده، انسان از او بگذرد، بتواند از لذایذ و غرایز جنسی غیر مشروع اجتناب کند. بالاخره انسان اگر بخواهد به مقام برسد، باید تمام غرایز در کنترل او باشد، این که صریح قرآن کریم هم است، «و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهواء» ما استفاده می کنیم که نسبت بین انسان و نفس، نسبت آمریت و مأموریت است، نسبت نهی کننده و آن کسی است که طرف نهی قرار می گیرد، یعنی: علو در آن اعتبار دارد. انسان باید نسبت به نفس خودش دارای علو باشد، یعنی: نفس در کنترل او باشد، نه انسان در کنترل نفس، و البته این یک مسأله مشکلی است، اما برای پیمودن راه کمال و سعادت، باید انسان مشکلات را تحمل بکند، چاره ای جز این نیست. لذا عَفَّ بطنه و فرجه، این یکی از خصوصیات شیعیان علی است، سومی هم که کمرشکن است، «و اشد جهاده» چون که در خود جهاد هم مشقت هست.

پرسش:

۱ - کیفیت دخالت اراده و مراد متکلم در هدف غائی وضع را بیان کنید.

۲ - نظر استاد در باب دخالت اراده در وضع را شرح دهید.

۳ - بیان صاحب معالم و صاحب قوانین در دخالت قید در موضوع له چیست؟

۴ - کلام علمین: شیخ الرئیس و محقق طوسی خواجه نصیر الدین را توضیح دهید.

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلام محقق طوسی و شیخ رئیس و توجیه مرحوم آخوند(ره)

کلامی را که علمین محقق طوسی و شیخ رئیس (علیهما الرحمه) فرموده اند که «الدلاله تابعه للاراده» مورد استدلال و یا لا اقل به عنوان تأیید برای آنهایی که اراده را در معانی الفاظ، به عنوان موضوع له، دخالت می دهند، جزئاً أو شرطاً، قرار گرفت، لکن مرحوم آخوند(ره) در کفایه فرمودند که این دلالتی که در کلام علمین مطرح است، دلالت تصدیقیه است و ما بحثمان در دلالت تصویری است و دلالت تصویری را اینطور معنا کردند، یعنی به مجرد سماع لفظ، آن معنایی که انتقال به ذهن پیدا می کند و در ذهن سامع منتقل می شود. این را مدلول تصویری می گویند. مدلول تصدیقی، تصدیق به این است که همین معنای انتقالی و همین معنایی که خطور به ذهن کرده، مراد متکلم است، متعلق اراده متکلم است. فرمودند که کلام علمین ناظر به دلالت تصدیقیه است و ما هم این حرف را می پذیریم، یعنی همه کآن باید قبول بکنند که اگر بخواهد لفظ دلالت داشته باشد بر این که مدلولش مراد متکلم است پس باید اراده ای تحقق داشته باشد، لا محاله وجود اراده دخالت دارد. اما بحث در دلالت تصویری است نه دلالت تصدیقی.

این کلام مرحوم آخوند(ره) مورد اعتراض بزرگان قرار گرفته است، هم سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) و هم بزرگان دیگر، به ایشان اعتراض کرده اند که اگر ما دلالت در کلام علمین را

حمل بر دلالت تصدیقیه بکنیم، کأنّ یک معنای واضح و روشن بی نیاز از توضیحی را بیان کرده اند.

چرا؟ برای این که شما دلالت در کلام اینها را معنا کردید به این که اگر بخواهد لفظ دلالت بکند بر این که معنا مراد متکلم است و احراز هم کردید که متکلم در مقام بیان مراد و ابراز مقصود است، پس حتما باید اراده ای در کار باشد. این یک مسأله تقریباً دودوتا چهارتاست، نیاز به بیان ندارد. اینها به این عبارت می خواسته اند یک مطلبی را بیان بکنند. اما شما می گوید که اگر بخواهد عنوان مرادیت در کار باشد، باید اراده در کار باشد. مگر کسی ممکن است، توهم خلاف این معنا را داشته باشد که مراد باشد، لکن اراده ای هم در کار نباشد؟ این که می گویند: «الدلاله تتبع الاراده» روی تعبیر شما، معنایش این می شود «دلالة اللفظ علی ان یکون معناه مرادا للمتکلم تابع لأن یکون معناه مرادا للمتکلم» این طوری می شود معنایی که شما از کلام علمین می کنید. مثل این که کسی بگوید: آنچه در جوی می رود، آب است. این دیگر نیاز به بیان نداشت. لذا سیدنا الاستاذ می فرماید: ما چاره ای نداریم که دلالت در کلام علمین را دلالت تصویری معنا بکنیم، یعنی در انتقال ذهن به معنا، در توجه ذهن به معنا، اراده دخالت دارد، منتها این حرف با آن حرفی که اصل مسأله برای آن حرف مطرح شده است که آیا اراده در معنا دخالت دارد؟ اینها دو حرف است. در حقیقت آن اشکالی را که ما عرض می کردیم، به آن دلیل اولی که آنها اقامه کرده بودند که از راه هدف وضع پیش می آمدند، این بود که ما اگر از راه هدف وضع وارد بشویم، این مقدار برای ما می تواند هدف وضع مضیقّه به وجود بیاورد، این مقدار که بگوید که لفظ در صورتی وضع برای معنا شده که اراده ای باشد، اما اراده در موضوع له نقش داشته باشد، اراده جزء و قید معنا باشد، ما این را از کجا استفاده بکنیم؟ این مقدار است که آنجایی که اراده هست، وضع هم هست ولی وضع در جایی که اراده نباشد، نیست. اما آنجایی هست، چه حسابی دارد؟ حساب، دخالت در موضوع له است، مدعای اینهایی که اراده را در معنا دخیل می دانند، یک چنین مطلبی است ولی دلیل این معنا را ثابت نمی کند. کلام علمین هم، همین مقدار را روی دلالت تصویری دلالت دارد. می خواهند بگویند که دلالت لفظ بر معنا آنجایی است که اراده باشد، اگر اراده نباشد، لفظ «لا یدل علی المعنی»، دلالت بر معنا نمی کند.

اما این که آنجایی که اراده هست، چه نقشی دارد؟ آیا دخالت در موضوع له دارد، نه، دیگر دخالت در موضوع له مطرح نیست. فقط گفتند: «من» برای کلی ابتدا وضع شده است و تعهد و التزامی هم کنارش است، این التزام و تعهد، نه به معنای این است که آن معنای التزامی داخل در معنای «من» است، داخل در معنای ابتداست، در حقیقت یک تضیق و محدودیتی در رابطه با وضع است. مثل این که فرض کنید خود واضح از اول به صراحت بگوید: لفظ انسان را برای معنای «حیوان ناطق» فقط وضع کردم، لکن در آنجایی که اراده به این معنا تعلق گرفته باشد. پس مجرد این که اراده را ما در رابطه با وضع بیاوریم، این معنایش این نیست که اراده در موضوع له آمده است. مگر هر چیزی که در رابطه با وضع است، معنایش این است که دخالت در موضوع له داشته باشد؟ ما نمی خواهیم کلام علمین را

اثبات یا نفی کنیم، می خواهیم کلام ایشان را معنا کنیم، این که می فرمایند: «الدلالة تابعة للارادة» آیا می خواهند چنین حرفی بزنند؟ این حرفی است که قابل طرح و بحث است. علمین با این شخصیتی که دارند می خواهند مطلب واضحی را القاء کنند، ظاهر این است که چنین حرفی می زنند و ما هم در جواب دوم از آن دلیل اول، این مقدار را در صورتی که نوبت به جواب دوم برسد، تحاشی نکردیم، منتها گفتیم: این غیر از مدعای شماست. این تطبیق با مدعای شما نمی کند. مدعا، صرف دخالت وجود اراده در مقام وضع و استعمال نیست، بالاتر از اینها شما که ادعا می کنید: اراده در موضوع له دخالت دارد، «جزا أو قیدا» نه آن دلیل اول می توانست این مطلب را اثبات بکند و نه حرف علمین ولو این که جواب مرحوم آخوند(ره) هم کنار گذاشته بشود و ما بخواهیم کلام علمین را توضیح یک معنای غیر مثلا واضح بکنیم، باز نمی تواند مدعای شما را ثابت بکند، فقط همین مقدار نتیجه دو دلیل تقریبا این می شود که وضع با اراده ارتباط دارد، اما ارتباط به همین مقدار که یک تضییقی و یک محدودیتی را اراده در رابطه با وضع به وجود می آورد، بطوری اگر ما لفظ را از یک متکلم غیر صاحب اراده ای شنیدیم، بتوانیم بگوییم که اینجا لفظ دلالتی بر معنا ندارد، برای خاطر این که اراده ای وجود ندارد. از یک طفل غیرممیزی اگر شنیدیم، بگوییم: این «فاقد للدلالة لعدم وجود الارادة» این یک مطلبی هست، عرض کردم ما نمی خواهیم این را نفی یا اثبات بکنیم، فقط این مقدار هست که این مطلب، غیر از آن چیزی است که محل بحث در اینجا است.

کلام بعضی الاعلام در دخالت التزام در وضع

اشاره

حرف دیگری در کلمات بعضی الاعلام دیده می شود. ایشان روی مبنایی که در مسأله وضع داشتند که اصلا حقیقت وضع را طور دیگری معنا می کردند که وضع عبارت از تعهد و التزام است به این که هر وقت این لفظ را استعمال می کند، این معنا را هم اراده کرده است. در حقیقت وضع، مسأله اراده مطرح است، به خلاف وضع به آن کیفیتی که ما معنا کردیم و گفتیم: وضع مثل نامگذاری است.

وقتی پدری برای فرزند خودش، نام زید را انتخاب می کند، اصلا کاری به اراده ندارد. در آنجا می گوید: «إِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ» این فرزندم را مریم نام گذاشتم، دیگر در آن کلمه اراده نیست. نباید ما «سَمَّيْتُهَا» را اینطوری معنا بکنیم که یعنی «تعهدت و التزمتم» به این که هر وقت من لفظ مریم را استعمال می کنم، اراده می کنم این مریم را. نه کلمه استعمال در وضع مطرح است و نه اراده در وضع مطرح است، تخصیص لفظ به معنا و ارتباط وضعی بین لفظ و معنا قرار دادن، آن هم نه به صورتی که یک مسأله تکوینی باشد، بلکه یک امر اعتباری و قراردادی صرف است. ما اینطوری وضع را معنا می کردیم. اما بعضی الاعلام چون وضع را به معنای تعهد و التزام می گیرند و در آن تعهد و التزام لامحاله اراده دخالت دارد، برای این که وقتی که تعهد و التزام را معنا می کنیم یعنی التزام به این که هر وقت لفظ را استعمال کند، اراده کند این معنا را، اینها در تعهد و التزام خوابیده است. اگر وضع را

اینطور معنا کردیم لا- محاله باید مسأله اراده را همیشه ملازم با وضع بدانیم، منتها باز نه به معنای این که اراده در موضوع له دخالت دارد، این را از هیچ طریقی و روی هیچ مبنایی کسی نمی تواند ثابت کند، که اراده در موضوع له دخالت دارد. بله، همین مقدار که اراده در ارتباط با وضع است، روی مبنای ایشان به خاطر این که در خود معنای وضع، اراده هست، ممکن است.

بعد ایشان روی این مبنای، پای اراده در رابطه با وضع را پیش می کشد و می فرماید: دلالت در کلام علمین به معنای دلالت تصویری نیست، چون دلالت تصویری معنایش این است که انسان به مجرد شنیدن لفظ، انتقال به معنا پیدا بکند و می فرماید: اصولاً- این دلالت تصویری، با وضع ارتباط ندارد، این دلالت تصویری، مربوط به انس و کثرت استعمال است، وقتی زیاد لفظ در آن معنا استعمال شد، دلالت تصویری را به وجود می آورد، اما ما اسم این دلالت تصویری را، دلالت وضعی نمی گذاریم، وضع را هم در رابطه با این دلالت، نمی بینیم، لذا کثرت استعمال سبب می شود که به تعبیر ایشان اگر از اصطکاک و برخورد دو سنگ باهم مثلاً کلمه انسانی بلند شود، از اصطکاک حجر بحجر آخر، تا چه برسد به این که انسان از یک طفل غیر ممیزی این لفظ را بشنود، ایشان می گویند: اینجا دلالت تصویری هست، اما دلالت وضعی وجود ندارد. دلالت وضعی برای آنجایی است که دلالت تصدیقیه وجود داشته باشد. آنوقت دلالت تصدیقیه را هم دو قسمت می کند: یک دلالت تصدیقیه ای که ما از آن به دلالت استعمالیه، تعبیر می کنیم، در رابطه با اراده استعمالی و یک دلالت تصدیقی، در رابطه با دلالت جدی و اراده جدی. چون ما دو نوع اراده داریم: اراده استعمالی و اراده جدی. ایشان می فرماید: روی این جهت هم، دو نوع دلالت تصدیقیه وجود دارد: یک دلالت تصدیقی در رابطه با اراده استعمالی است، یک دلالت تصدیقی در رابطه با اراده جدیه است و می فرماید: کلام علمین هم دلالتش، همین دلالت وضعی است که در رابطه با دلالت تصدیقیه است و دلالت تصدیقیه، چه در رابطه با اراده استعمالی و چه در رابطه با اراده جدی، تابع اراده است، نمی شود دلالت تصدیقیه باشد و اراده تحقق نداشته باشد، چه دلالت تصدیقی در مورد اراده استعمالی و چه دلالت تصدیقی در مورد اراده جدی.

پاسخ استاد از بعضی الاعلام و جواب مشهور

ضمن این که ما مبنای ایشان را نپذیرفتیم و آن حرفی را که در باب وضع زدند، مورد قبول ما واقع نشد، علاوه بر آن، مشهور همان طوری که خود ایشان اعتراف می کنند، می گویند که دلالت وضعیه، همان دلالت تصویری است، نه دلالت تصدیقیه، می خواهند این حرف را بزنند که اساس اشکال هم این است: شما که لفظ زید را از یک متکلم بلا اراده می شنوید، آیا این دلالت تصویری استناد به وضع دارد یا استناد به کثرت استعمال با قطع نظر از وضع دارد؟ الان که پدری نام پسر خود را زید گذاشت و من و شما هم فهمیدیم که نام این زید است، یک ساعت بعد، پدرش گفت که آن زید را

بیاورید. آیا ما با شنیدن کلمه زید، انتقال به معنا پیدا می کنیم یا نه؟ اگر بگویید: انتقال به معنا پیدا نمی کنیم. این خلاف وجدان است. اگر بگویید: انتقال به معنا هست، هنوز کثرت استعمالی تحقق پیدا نکرده است، هنوز آن انس حاصل نشده است، یک ساعت قبل نام پسر خودش را زید گذاشته است! این انتقال شما که از آن تعبیر به دلالت تصویری می شود، آیا ما می توانیم بگوییم: استناد به وضع ندارد؟ استناد به نامگذاری پدر ندارد؟ پس مستند به چیست؟ کثرت استعمال و انسی هنوز حاصل نشده است، تا ما بگوییم: به واسطه انس و کثرت استعمال، انتقال به این معنا پیدا کردیم. نه این که بخواهیم گردن متکلم بگذاریم، نفس انتقال، نفس این که ما با شنیدن لفظ زید، ذهنمان انتقال به این مولود جدید پیدا می کند. «ما هو السبب فی هذا الانتقال؟» ایشان می فرمایند: سبب در این انتقال کثرت استعمال است و اصلاً اینجا پای وضع را نباید پیش بیاورید. آیا وجداناً اینطور است؟ یا سبب این انتقال، تسمیه و نامگذاری پدر و به تعبیر دیگر، وضع این اسم برای این مولود است. وجداناً سبب عبارت از وضع است.

اگر سبب عبارت از وضع شد، چرا ما بگوییم: دلالت وضعیه در مورد دلالت تصویری نیست، دلالت تصویری را از دلالت وضعیه خارج بکنیم. نه، دلالت تصویری از دلالت‌های وضعیه است، منشأش هم وضع است و کلام علمین هم ناظر به همین معناست، نه ناظر به دلالت تصدیقیه ای که ایشان بیان می فرمایند، چون این مبنايي را که ایشان در باب وضع قائل شدند، فکر نمی کنم غیر از ایشان کسی راضی بشود به این که یک چنین مبنايي را در باب وضع بپذیرد، بعد از آن که وضع یک ماهیت روشن عرفی و عقلانی دارد.

در نتیجه ما در این بحث یک خلاصه گیری اجمالی می کنیم یک بحث در این بود که آیا عنوان اراده به صورت جزئیت یا شرطیت در موضوع له دخالت دارد یا نه؟ به صورت جدی این معنا نفی شد و کسی بر اثبات این معنا نتوانسته دلیلی اقامه بکند. یک بحث دیگر این بود که معنای دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه چیست؟ و آیا دلالت تصویری در رابطه با دلالت‌های وضعی هست یا نه؟ به نظر ما دلالت تصویری جزء دلالت‌های وضعی است و ما نمی توانیم دلالت تصویری را از مسأله وضع بیرون ببریم و منشأ این دلالت را غیر مرتبط به وضع بدانیم، بلکه مسأله کثرت استعمال و انس را به عنوان منشأ این دلالت تصویری مطرح کنیم. مطلب سوم این بود که حالا که اراده در موضوع له به عنوان جزئیت و شرطیت نقش ندارد، آیا وجود اراده در رابطه با وضع هست یا نه؟ یک محدودیتی برای وضع آورده یا محدودیتی برای وضع نیآورده است؟ آیا دلالت در محدوده اراده است، نه این که اراده جزء باشد، در محدوده اراده، دلالت وجود دارد یا نه؟ عرض کردیم که مسأله خیلی واضح نیست، نمی تواند انسان به صورت محکم نفی یا اثبات بکند، ولی اگر اثبات کرد که وضع در محدوده اراده است، باید در مرحله دلالت تصویری، آنجا هم یک تضییقی به وجود بیاورد، بگوید: اگر انسان لفظی را از دیوار یا از اصطکاک حجری به حجری شنید، چون اراده نیست، وضع تحقق ندارد و اراده

در رابطه با وضع است و نتیجتاً هم باید بگوییم: هیچ چیزی انتقال به ذهن انسان پیدا نمی کند. این غیر از آن موردی است که من به عنوان اشکال بر بعضی اعلام کردم. اشکال من این بود که پدری نام پسر خودش را زید گذاشته است، حالا می گوید: زید. منشأ این انتقال چیست؟ منشأ این که تا شما لفظ زید را می شنوید، ذهنتان به این مولود جدید منتقل می شود، چیست؟ آیا وضع را بطور کلی از اینجا خارج بکنیم یا نه؟ این یک حرفی است. حرف دیگر این است که الان داریم بحث می کنیم که آیا در دلالت تصویریه، اگر قائل شدیم به این که اراده در محدوده وضع دخالت دارد، لازمه اش این است بگوییم: آنجایی که اراده وجود نداشته باشد، دلالت تصویریه هم وجود ندارد، آنجایی که اراده تحقق داشته باشد دلالت تصویریه هست. لفظ انسان را اگر از یک عاقل باشعور شنیدید «یدل علی معناه» اما اگر از یک بچه غیر ممیزی شنیدید «لانه فاقد للاراده» این «لا یکون دالا علی» معنا همان حیوان ناطق است. پس این چند مطلب اینجا وجود دارد که باید اینها از یکدیگر مجزا بشود.

وضع برای مجموع مرکب

پس بحثهایی که در اینجا مطرح است به واسطه این که تعبیرات مختلفی شده است نباید مخلوط به هم بشود.

بحث دیگر را که مطرح می کنیم تا فردا ان شاء الله روی آن بحث کنیم این است که آیا در باب مرکبات، مخصوصاً مرکبات تامه، مثل جمل خبریه در «زید قائم» علاوه بر این چیزهایی که وضع در آن تحقق دارد، آیا مجموع مرکب هم، وضعی دارد؟ مقصود از مجموع مرکب چیست؟ مقصود از مجموع مرکب، هیئت جمله خبریه نیست. هیئت جمله خبریه، آن هم در حقیقت از مفردات این مرکب «زید قائم» است. «زید»، بلا اشکال دارای وضع است، وضع شخصی دارد و از اعلام شخصیه است. «قائم» به لحاظ ماده اش یک وضع دارد، به لحاظ هیئت فاعلی هم یک وضع دارد. در «قائم» دو وضع وجود دارد: هیئت و ماده که در بحث شخصی و نوعی هم ما صحبت کردیم که معمولاً وضع ماده، عنوان وضع شخصی پیدا می کند و وضع هیئت عنوان وضع نوعی پیدا می کند. حالا نوعیت و شخصیتش مطرح نیست. «قائم» هم بلا اشکال «فیه وضعان» هیئت فاعلی و ماده قیام، که همان حالت حاصله «للانسان فی مقابل القعود و الاضطجاع» است. هیئت هم که معنای مشتق است، حالا مشتق هر معنایی داشته باشد، مرکب باشد، بسیط باشد، هر معنایی که در باب مشتق هست که بعداً ان شاء الله بحث می کنیم. پس «قائم» هم بلا اشکال وضع دارد. این هیئت جمله خبریه هم وضع دارد یعنی هیئت قضیه حملیه، «زید قائم» «احدهما مبتداء و الآخر خبر، فالقضیه حملیه» بلا اشکال این هیئت وضع دارد، حالا موضوع له اش نسبت است، آن طوری که معروف بین منطقیین است. یا موضوع له آن، هو هویت است، همانطوری که ما بحث کردیم و عرض کردیم: مرحوم آخوند(ره) هم در باب مشتق مطرح می کنند. به موضوع له آن، کاری نداریم حالا نسبت است یا هو هویت، ولی بالاخره آن

هم وضع دارد. «زید» وضع دارد. «قائم» وضع دارد. هیئت جمله خبریه هم بلا- اشکال وضع دارد «لنسیبه أو للهو هویه»، پس بحث در چیست؟

بحث در این است که علاوه بر اینها که به عنوان مفردات این مرکب مطرح هستند «زید مفرد هذا المركب»، «قائم مفرد هذا المركب» که «فیه وضعان»، هیئت جمله خبریه هم، خود این هم مفرد و این مرکب است. یعنی در قضیه مثلاً- لفظیه، هیئت به عنوان مفرد سوم مطرح است، منتها مدلولش نسبت است یا هو هویه؟ آیا علاوه بر این مفردات، برای مجموع مرکب «زید قائم» هم یک وضعی وجود دارد؟ یا این که نه، دیگر برای مجموع مرکب «زید قائم» وضعی وجود ندارد.

منشأ این که این مسأله مطرح شده این است که در کلمات بعضی از ادبا، تعبیر «كما انّ للمفرد وضع كذلك للمركب وضع» وجود دارد که باید بحث کنیم.

پرسش:

۱ - کلام محقق طوسی و شیخ الرئیس و توجیه مرحوم آخوند(ره) چیست؟

۲ - کلام بعضی الاعلام در دخالت التزام در وضع را شرح دهید.

۳ - پاسخ استاد از بعضی الاعلام و جواب مشهور را بیان کنید.

۴ - کیفیت وضع برای مجموع مرکب چگونه است؟

ص: ۵۸۵

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

وضع در مرکبات، بما هو مجموع مركب

بحث در این بود که مرکبات «بما هو مجموع مركب» آیا یک وضع دیگری غیر از وضع مفردات دارند یا نه؟ عرض کردیم که بعضی از نحوین تصریح به این معنا کرده اند همان طوری که مفردات دارای وضع است، مرکبات هم چنین هستند. احتمال دارد که مقصود اینها از وضع مرکبات همان هیئت جمل باشد. اینها می گویند: در «زید قائم» وضع اختصاص به زید و قائم ندارد، بلکه آن هیئت ترکیبیه و هیئت جمله خبریه هم دارای وضع است. اگر کلامشان به این نحو قابل توجیه باشد، دیگر بحثی با اینها نداریم، لکن هم ظاهر کلامشان مخالفت با این معنا دارد و هم یک مطلب دیگری که در ضمن بحثها ان شاء الله صحبت می شود، این است که بعضی از اینها گفته اند که مجموع مرکب، مفاد و معنایش همان معنای هیئت جمله خبریه است. از این تعبیر معلوم می شود که مرکب را غیر از هیئت جمله خبریه قرار داده اند و مجموع مرکب را حساب دیگری برایش قائل شده اند. ظاهر کلماتشان هم همین معناست. حالا اگر این معنا را مدعی باشند، چه دلیلی بر نفی این حرف دلالت می کند و بطلان این ادعا را ثابت می کند؟

یک دلیل را ابن مالک در ردّ اینها ذکر کرده است که متضمن دو مطلب است. اما یک دلیل مهمتر عبارت از این معناست که می گوئیم: هدف و غرض از وضع، عبارت از این است که واضح ملاحظه

کرده است، حقایق و مطالبی کلی و جزئی در این عالم وجود دارد. وجود، نه وجود در مقابل ماهیت است، یعنی تحقق دارد و اگر بخواهند به وسیله اشاره حسیه این مطالب را در اختیار یکدیگر قرار بدهند، یا امکان ندارد و یا خیلی مشکل است و دارای عسر است، لذا مسأله وضع را برای دلالت بر این معانی و برای ارائه این معانی، پیش کشیده است و گفته است: هر وقت کلمه «انسان» گفته می شود، ماهیت حیوان ناطق که نوعی از انواع حیوان است، اراده بشود. هر وقت کلمه «زید» گفته می شود، این موجود خارجی متعین فی الخارج اراده بشود و همین طور در رابطه با سایر مفاهیم کلیه و معانی جزئیه. پس در حقیقت هدف از وضع، ارائه معانی موضوع له برای آن و بیان آن معانی و رسیدن به آنها است. لذا می بینیم که پدر، تا پدر نشده است، نامگذاری نمی کند. اما بعد از آن که پدر شد، خودش را محتاج می بیند، به این که نامی برای فرزند خودش بگذارد تا این نام حاکی و نشانگر همین واقعیت خارجی، به نام مولود جدید باشد. والا پدری که اصلاً زمینه فرزند در او مثلاً وجود ندارد، اگر نامگذاری کند، چه بسا مورد تمسخر و استهزاء قرار می گیرد که برای چه نام می گذاری؟ و لفظ را برای چه وضع می کنی؟

در کلی وضع، این مسأله و این هدف، مطرح است. هر کجا که وضعی تحقق داشته باشد، باید ما بفهمیم که آنجا معنایی وجود دارد، واقعیت و مسأله ای وجود دارد والا وضع بدون این که معنایی در کار باشد، قابل تصور نیست.

ممکن است در اینجا یک «ان قلت» و شبهه ای مطرح بشود و آن این است که ما یک سلسله عناوین و یک سلسله الفاظی داریم که دارای حقیقت نیستند و معنای محقق و واقعی برای آنها تحقق ندارد، مثل شریک الباری. بعد از آن که برهان بر امتناع شریک الباری قائم است، دیگر واقعیتهای برای او وجود ندارد. یا در اجتماع نقیضین بعد از آن که اجتماع نقیضین محال است، پس دیگر واقعیتهای برای اجتماع نقیضین وجود ندارد، چرا اینها لفظ دارند؟ چرا اینها دال و حاکی دارند؟ شریک الباری، حکایت از همان شریک الباری می کند. اجتماع نقیضین، حکایت از معنای اجتماع نقیضین می کند.

شما بگویید: اینها الفاظی است که فاقد واقعیت است؛ در پشت این الفاظ، حقیقتی وجود ندارد. پس اینطور نیست که دایره وضع محدود باشد به آنجایی که یک واقعیتهای در کار باشد.

جواب از این اشکال، دو جواب است: یک جواب این است که این الفاظ، به تنهایی وضع ندارد، این طور نیست که شریک الباری را واضح وضع کرده باشد، آن را که واضح وضع کرده است، «الباری» برای ذات خداوند تبارک و تعالی است و «شریک» برای مطلق شریک که یک حقیقت و واقعیتهای دارد و این مضاف و مضاف الیه را شما درست کردید برای این که موضوع برای «محال» قرار بدهید والا واضح نیامده عنوانی را به صورت شریک الباری وضع کرده باشد. در اجتماع نقیضین هم مسأله اینطور است. این تلفیق بین کلمه اجتماع و کلمه نقیضین، در رابطه با شماست که می خواهید این مضاف و مضاف الیه را موضوع برای «محال» و برای «ممتنع» قرار بدهید والا در هیچ لغت و کتب

نیامده که یک معنایی بالخصوص برای اجتماع نقیضین ذکر کرده باشد.

شما بفرمایید: در این الفاظ ما قبول می‌کنیم. اما یک سری الفاظی داریم که آنها مفردند و این خصوصیت در آنها وجود دارد مثل کلمه «ممتنع» و کلمه «محال» که دیگر صورت ترکیبی ندارد که ما بگوییم: ترکیب را شما درست کردید، «ممتنع» لفظ واحد است. «محال» لفظ واحد است. در آنجا شما چه می‌گویید؟ آیا «ممتنع لا معنی له»؟ محال که محال است پس این لفظ چطوری دلالت بر معنا می‌کند؟ معنای محققى ندارد.

جواب این است که در «ممتنع» هم واضح کلمه «ممتنع» را وضع نکرده است. این ترکیب ماده و هیئت را شما درست کردید در «ممتنع» دو وضع وجود دارد: یک وضع در رابطه با هیئتش است، یک وضع در رابطه با ماده اش است. ماده و هیئت هر کدام فی نفسه دارای معناست، حکایت از معنا می‌کند، شما هستید که این ماده و هیئت را تلفیق کردید و کلمه «ممتنع» را از آن درست کردید.

شما باید که «محال» را درست کردید و الاً واضح در اینطور موارد یک وضع کلی در رابطه با هیئات دارد، یک وضع کلی هم در رابطه با مواد دارد، تلفیق، در لسان واضح مطرح نیست. این جواب اول.

مراد از واقعیت

اشاره

اما جواب مهم، جواب دوم است: مقصود ما از واقعیت، این نیست که یک چیزی تحقق و عینیت داشته باشد. مقصود ما از واقعیت، یک مطلبی است که قابل سلب و ایجاب است، قابل انکار و اثبات است. ممکن است یک عده ای خیال بکنند تحققش را و یک عده ای عدم تحققش را خیال بکنند، بلکه بالاتر، اگر یک جایی هم باشد که فرض کنید همه عدمش را قبول دارند، مثل مسأله اجتماع نقیضین، اما در عین حال، اجتماع نقیضین به عنوان این که می‌خواهد موضوع برای «محال» واقع بشود، دارای واقعیت است. مقصود ما از واقعیت این نیست که تحقق داشته باشد. ما می‌دانیم که اجتماع نقیضین محال است. نه تنها اجتماع نقیضین محال است، بلکه ریشه تمام واقعیات عالم به محال بودن اجتماع نقیضین برمی‌گردد که اگر این مسأله از دست برود، انسان هیچ چیزی نمی‌تواند ثابت کند، انسان مثلاً وجود جوهر را اثبات می‌کند، وجود جوهر اثبات شد، اما چه دلیلی دارید که جوهر درحالی که وجود دارد وجود هم نداشته باشد؟ این ریشه اش مسأله محال بودن اجتماع نقیضین است. اجتماع نقیضین را اگر ما فرضاً قبول هم بکنیم که واضح این مضاف و مضاف الیه را وضع کرده، اما باز برای این است که شما را هدایت بکند، که مفاد این امتناع دارد. به عبارت روشنتر:

مفادی دارد «لکنه ممتنع». مفادش چیست؟ همان است که شما با شنیدن اجتماع نقیضین، در ذهنتان ارتسام پیدا می‌کند. اینطور نیست که کلمه اجتماع نقیضین، خالی از مفاد باشد بلکه مفاد دارد منتها مفادش ممتنع است. شریک الباری، مفاد دارد، مدلول دارد، لکن آن مدلول، موضوع برای «ممتنع» است. آن مدلول موضوع برای «مستحیل» است. اما نمی‌توانیم بگوییم: شریک الباری اصلاً «لا معنی

له». آیا این حرف معنا ندارد؟ معنا دارد، لکن مستحیل است که این معنا در خارج تحقق پیدا کند.

اجتماع نقیضین مفاد دارد، منتها ممتنع است که اجتماع نقیضین تحقق داشته باشد. پس در اینها هم نمی توانیم بگوییم، چون محال و ممتنع است و اینها هم معنایش این است که مفاد ندارد. کما این که در خود کلمه «ممتنع» (له معنی، له مفاد) اگر مفادی نداشت پس «اجتماع النقیضین ممتنع» بلا فایده است. منتها، «ممتنع ای لا یعقل ان یوجد فی الخارج، یستحیل ان یتحقق فی الخارج» اما معنای استحاله تحقق در خارج این نیست که اصلا ممتنع و مستحیل معنا ندارد. پس هرچه شما تصور کنید ولو ممتنع ترین ممتنعات را پیش بکشید، مفاد دارد، منتها آن مفادش معقول نیست که در خارج تحقق پیدا بکند.

می گوئیم این که شما گوئید: مرکبات به مجموعه دارای یک وضعی است غیر از وضع مفرداتش.

«سلمنا» که وضع دارد، برای چه وضع شده است؟ سؤال این است. در جمله «زید قائم» شما می گوئید: «زید» وضع دارد. صحیح است، برای این که تا کلمه زید گفته می شود، یک صورتی از این وجود خارجی در ذهن انسان مرتسم می شود و از راه این صورت، انسان انتقال به آن خارج پیدا می کند. تا کلمه «قائم» را می گوئید، شما سراغ دو وضع می روید: یکی هیئت «قائم» که معنای اشتقاقی است و اشتقاق و مشتق، همان اتصاف ذات را به مبدأ و تلبس ذات را به مبدأ افاده می کند. ماده و مفادش هم همان مبدایی است که ذات تلبس به او پیدا می کند «من الضرب و القیام و القعود و امثال ذلک»، هیئت جمله خبریه هم که دلالت بر معنای خودش دارد. معنای خودش به نظر ما هو هویت است و به نظر مشهور، نسبت است. آیا غیر از این چهار چیز که هر کدام حکایت از یک واقعتی می کند، معنای پنجمی اصلا تصور دارد که ما بگوییم: مجموع مرکب برای این معنای پنجم وضع شده است؟ آن معنا چیست؟ مفادش را بگوئید تا بینیم وضع شده است یا نه؟ شما که در کلمه «زید قائم» دارید از یک واقعت خارجی حکایت می کنید از «زید» و «قیام» و تلبس زید به قیام و ادعای هو هویت بین زید و قائم یا نسبت بین قیام و زید، آن طوری که مشهور قائلند، چه چیزی باقی مانده که ما بگوییم: مجموع مرکب برای آن مسأله پنجم باقی مانده وضع شده است؟ ما هرچه فکر می کنیم چیز دیگری نداریم. مطلب دیگری وجود ندارد که واضع برای رسیدن به آن مطلب، یک وضع پنجمی در «زید قائم» داشته باشد و بخواهد برای ارائه آن مطلب، از راه وضع، یک سهولت تفهیم و تفهیمی را به وجود آورده باشد. نه مثل شریک الباری است که مفاد و معنا دارد، منتها آن معنا در خارج نیست. اما اینجا معنایی نیست تا این که ما بگوییم: هست یا نیست. چه چیزی هست؟ یک معنایی و لو به صورت محال ولو به صورت ممتنع، که در شریک الباری و در اجتماع نقیضین، مطرح می کنید حتی به آن صورت معنایی نداریم. ما می بینیم زید در صحن مسجد، مدرسه ایستاده است، می خواهیم این را حکایت بکنیم در «زید قائم» در این چهار وضع، تمام مسائلی که اینجا تصور می شد زیر چتر هیئت جمله خبریه «زید قائم» در اختیار مستمع قرار گرفت. پس اگر بخواهیم

بگوییم: مجموع مرکب هم وضع دارد. برای چه چیزی وضع شده است؟ سؤال این است. اصلا معنایی نیست که برای او وضع شده باشد.

توجیه وحدت مفاد مجموع مرکب با مفاد هیئت جمله خبریه

بعضی از نحویین توجیه تقریبا بدتری را ذکر کرده اند و گفته اند: مفاد مجموع مرکب، همان مفاد هیئت جمله خبریه است. یعنی در آن مثلا هو هویت یا در نسبتی که مشهور عبارت از نسبت است.

گفته اند: این نسبت کآن به دو وسیله در اختیار مخاطب و مستمع قرار می گیرد، هم هیئت جمله خبریه این نسبت را افهام می کند و هم مجموع مرکب، این نسبت را افهام می کند. دو وسیله برای افهام این نسبت تحقق دارد. کآن به آنها اعتراض شده است که چه نیازی به این معنا بود؟

جواب داده اند که این هم مثل الفاظ مترادفه است. در الفاظ مترادفه چطور لفظ متعدد و معنا واحد است؟ چه مانعی دارد که ما هم اینجا نظیر همان الفاظ مترادفه، مساله را به این صورت مطرح کنیم: که دال بر نسبت، دو چیز است: هم هیئت جمله خبریه و هم مجموع مرکب دلالت بر نسبت می کند برای این که از اشکال اولی فرار کرده باشند که ما عرض کردیم که مجموع مرکب برای کدام معنا وضع شده است؟ چنین حرفی را ذکر کرده اند.

لکن این حرف هم باطل است برای این که در مسأله ترادف، اولاً- خود ترادف محل اشکال است، برای این که بعضی از محققین معتقدند که این الفاظی که بینشان ادعای ترادف می شود، هر کدامشان یک خصوصیتی را دلالت می کنند که آن خصوصیت را لفظ دیگر دلالت ندارد، حتی در کلمه انسان و بشر می خواهند بگویند: اینها مترادف نیستند، یک خصوصیتی را لفظ انسان دلالت می کند که بشر فاقد آن خصوصیت است و شاید هم حرفشان خیلی بد نباشد، برای این که انسان، به همان ذوق ارتکازی خودش می بیند که اینطور نیست که هر کجا لفظ «انسان» استعمال می شود، کلمه «بشر» هم بتواند استعمال بشود و هر کجا کلمه «بشر» استعمال می شود لفظ «انسان» هم بتواند جای کلمه «بشر» بنشیند. همان ذوق ارتکازی انسان اقتضا می کند که موارد استعمالشان یک قدری باهم فرق دارد. لکن حالا قبول می کنیم مسأله ترادف را همان طوری که مشهور قائلند. اما جای ترادف کجاست؟ جای ترادف آنجایی است که ما دو لفظ مستقل داریم. واضح ملاحظه کرده، دیده این معنای موضوع له چون کثیر الابتلاست و در استعمالات زیاد مورد نیاز واقع می شود، گفته: ما که لفظ را وسیله تسهیل قرار دادیم، مصلحت اقتضا می کند که اینجا بیش از یک لفظ را وسیله تسهیل قرار بدهیم، مثلا در رابطه با انسان، بعد گفته حالا که این مطلب خیلی مورد احتیاج است، مناسب این است که ما به یک لفظ برای رسیدن به این معنا اکتفا نکنیم، بلکه دست مستعملین را آزاد بگذاریم، هر کسی دلش می خواهد کلمه «انسان» را بکار برد، بکار برد، دیگری می خواهد کلمه «بشر» را از آن استفاده بکند، استفاده کند، که غرض واضح در مسأله ترادف، تسهیل بیشتر به لحاظ این است که آن

معنا زیاد مورد نیاز استعمالی مردم قرار می گیرد. یک چنین جایی مسأله مترادف مطرح است، اما در ما نحن فیه که هیئت جمله خبریه و مجموع مرکب، دو امر متلازم باهم هستند و هیچ انفکاکی بین این دو نیست، هر کجا هیئت جمله خبریه باشد، مجموع مرکب هم هست. آیا آن غرضی که در رابطه با مترادفین در سایر موارد، ما ملاحظه می کنیم، آن غرض می تواند اینجا تحقق داشته باشد؟ واضح می خواهد این نسبت مورد تفهیم واقع بشود، چه لزومی دارد بعد از آن که هیئت جمله خبریه دلالت بر نسبت می کند، مجموع مرکبی هم که وجودا ملازم با این هیئت است، آن هم دلالت بر جمله خبریه بکند؟ و اصولا- چه تسهیلی در اینجا هست؟ به خلاف مسأله انسان و بشر که می خواسته دستها باز باشد، یک کسی با کلمه «انسان» این ماهیت را تفهیم بکند، دیگری آزاد باشد با کلمه «بشر» افهام کند این ماهیت را، اما در ما نحن فیه، جز لغویت و عدم تحقق آن غرض مترادف، چیز دیگری ملاحظه نمی شود.

جواب دیگر این است که آیا وجدانا ما با شنیدن «زید قائم»، دو مرتبه انتقال به نسبت پیدا می کنیم یا با شنیدن «زید قائم» یک مرتبه بیشتر انتقال به نسبت تحقق ندارد؟ روی این معنا از این بعض نحویین، ما باید دوبار انتقال به نسبت پیدا کنیم: یکی از راه هیئت جمله خبریه، یکی هم از راه مجموع مرکب. اگر بگویید: با انتقال اولی دیگر دومی معنا ندارد. پس این چه وضعی است که در آن انتقال تحقق ندارد؟ اگر بگویید که دو انتقال است، خلاف وجدان است، ما با شنیدن «زید قائم» از هر طریقی که شما بگویید، یک بار انتقال به نسبت بین «قائم» و «زید» پیدا می کنیم، نه این که دو مرتبه و متعددا انتقال مطرح باشد؛ لذا این توجیهی که بعضی از نحویین کردند. این توجیه هم مثل اصل مطلب غلط است که ما برای درست کردن یک معنا، برای مجموع مرکب، بگوییم: مجموع مرکب و هیئت جمله خبریه هر دویشان یک معنا را دلالت دارد و به صورت مترادفین، این مسأله مطرح است.

این در حقیقت یک دلیل بود.

دلیل ابن مالک در بیان وضع شخصی در مرکبات

دلیل دوم را هم عرض کنیم که این بحث را تمامش بکنیم ان شاء الله، که دلیل ابن مالک است.

ایشان در مقام جواب برآمده است و می گوید که شما می گوید: «زید قائم» مرکبش وضع دارد.

وضعش شخصی است یا نوعی؟ تا ما این حرف را می زنیم در ذهن شما می آید که وضع نوعی است.

درحالی که مسأله اینطور نیست. مرکب را اگر شما حساب بکنید، تمام مرکبات متباین باهم هستند.

مرکب، غیر از هیئت جمله خبریه است. هیئت جمله خبریه به صورت وضع نوعی مطرح است، اما مرکب که هیئت نیست. مرکب یک جزئش زید است، یک جزئش قائم است، آنهم با دو خصوصیت، یک جزئش هم جمله خبریه است. «زید قائم» با «زید ضارب» دو مرکب یا یک مرکب است؟ دو مرکب است، اجزایش باهم فرق دارد. حتی بالاتر «زید قائم» با «زید عالم» دو مرکب است، نه یک

مرکب، چون اجزایش فرق می کند ولو فی ناحیه المحمول. معنای تباین دو مرکب این نیست که در تمام اجزاء، بینشان مابینت و مغایرت باشد، در یک جزء هم اگر اختلاف باشند، بینشان مابینت است.

لذا وضع نوعی اصلاً تصور نمی شود در وضع مرکب، باید وضع، وضع شخصی باشد. یعنی چه؟ یعنی یکدفعه واضح «زید قائم» را وضع کند و یکدفعه هم «زید عالم» را وضع کند. یکدفعه «زید ضارب» را وضع بکنند. یکوقت «عمرو قاتل» را وضع کند یکوقت «بکر جالس» را وضع کند. کل مرکبی که شما تصوّر می کنید، هر کدامش باید وضع شخصی و مستقل داشته باشد، ایشان می گویند:

این دو اشکال دارد: یک اشکال این که اولاً مرکبات «لا تعد و لا تحصی» است. به اعتبار اشخاص و زمانها و محیطها و محلها، مرکبات کاملاً فرق می کنند. چطور می تواند واضح این مرکبات «لا تعد و لا تحصی» را وضع کرده باشد؟

ثانیاً، می فرماید: اگر مرکبات هم نیاز به وضع داشته باشد، دیگر اصلاً مسأله خطابه و سخنرانی و ابتکار در کلام، باید موضوعش منتفی بشود، برای این که منبری روی منبر نشسته، یک جمله ای را می خواهد بگوید، باید اول ببیند این جمله، وضع دارد یا ندارد. همانطوری که وقتی می خواهد اسم یکی را ببرد، اول باید بفهمد که این اسم، اسم این آدم هست یا نه؟ همین طوری که نمی شود به زید، عمرو گفت و به عمرو، بکر گفت. همانطوری که در مفردات اجازه ندارد، باید در مرکبات هم اجازه نداشته باشد، هر جمله ای که می خواهد ایراد کند، اول باید ببیند این جمله وضع دارد یا وضع ندارد.

تا بحث بعدی ان شاء الله.

پرسش:

۱ - وضع در مرکبات، بما هو مجموع مرکب چه فرقی با وضع در مفردات دارد؟

۲ - مراد از واقعیت را با مثالی توضیح دهید.

۳ - توجیه وحدت مفاد مجموع مرکب با مفاد هیئت جمله خبریه چگونه است؟

۴ - دلیل ابن مالک در بیان وضع شخصی در مرکبات را بیان کنید.

ص: ۵۹۲

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

علائم حقيقت و مجاز

تبادر

بحث در علائم حقيقت و مجاز است. یکی از علائم حقيقت را تبادر شناخته اند. البته این به عنوان اولین علامت حقيقت در کتب متأخرين از اصولين مطرح است اما در کتب قدیمه، اولین علامت را تنصيص و تصريح اهل لغت شناخته اند که اگر اهل لغت تنصيص کردند بر این که فلان معنا معنای حقيقي لفظ است، این تنصيص، حجیت دارد. و علامت بر این است که آن معنای حقيقي است. لکن متأخرين به لحاظ بحثی که در مباحث عقليه مطرح می کنند و مسأله ای را به نام حجیت قول لغوی بحث می کنند و اکثرا معتقدند که قول لغوی حجیت ندارد، روی این لحاظ، تنصيص اهل لغت به نظر اینها، از علائم حقيقت نیست. با این که اکثر لغويين هم موارد استعمال را مشخص می کنند. اما تصريح به این که فلان معنا حقيقت و فلان معنا مجاز است، کمتر در بين کتب لغت دیده می شود. لکن بر فرض تصريح هم چون قول لغويين اعتبار ندارد، که بحثش در همان مباحث الفاظ مطرح است، لذا اینجا دیگر متأخرين تنصيص اهل لغت را مطرح نکرده اند و اولین علامت را، مسأله تبادر قرار داده اند.

در تبادر، جهاتی باید شناخته بشود: یک جهت عبارت است از معنای تبادر، حقيقت و مفهوم تبادر چیست؟ تبادر، همانطوری که این ماده دلالت می کند، معنایش سبقت گرفتن یک معنا به ذهن

است. با شنیدن لفظ، اگر یک معنایی ابتداء به ذهن آمد و قبل از سایر معانی در ذهن جا گرفت از این سبقت و قبلیت تعبیر به تبادر می شود. منتها معنای تبادر این نیست که اول یک معنا به ذهن بیاید و بعد هم معانی دیگر به ذهن انسان بیاید. این که ما می گوئیم یک معنا، سبقت می گیرد، یعنی: در ذهن همان یک معنا جا پیدا می کند و از بین معانی متعدده و مختلفه ای که هر کدام احتمال داده می شود، سبقت به ذهن گرفت، نه این که معانی دیگر هم عقیب او و پشت سر او، منتها در درجه متأخر به ذهن بیایند. معانی دیگر به ذهن نمی آیند، تنها یک معنا مبادرت به ذهن پیدا می کند، و از بین معانی محتمله در ذهن می آید.

مورد استعمال تبادر

اشاره

جهت دوم این است که مورد تبادر کجاست؟ و کجا مطرح است؟ آیا باید یک استعمالی تحقق پیدا کند و امر آن استعمال دائر بین حقیقت و مجاز باشد؟ آیا تبادر تنها در چنین موردی مطرح است که باید استعمالی محقق شده باشد منتها ندانیم که این استعمال مستعمل فیه اش معنای حقیقی است یا معنای مجازی؟ در این محدوده فقط مسأله تبادر مطرح است یا وسعت بدهیم مورد تبادر را که اگر یک استعمالی است، لکن امرش دائر بین حقیقت و مجاز نیست، بلکه امرش دائر بین صحت و بطلان است، نمی دانیم که آیا این مستعمل فیه، این لفظ در آن صحیحا استعمال شده یا باطلا استعمال شده است؟ یا باز یک درجه ای دیگر مسأله را توسعه بدهیم بگوئیم: جای تبادر منحصر نیست به آنجایی که اصولا استعمالی در کار باشد، بلکه اگر کسی جاهل به معنای حقیقی یک لفظی هست خودش می تواند از طریق تبادر، بدون این که استعمالی تحقق پیدا بکند، تبادر را بکار برد. مثل این که فرض کنید انسان نمی داند که معنای «ماء» در لغت عرب چیست؟ به عربی می گوید «جئنی بماء» می گوید، من وقتی گفتم: «جئنی بماء» چیزی را که آورد، معلوم می شود که معنای «ماء» آن است. این وقتی می گوید «جئنی بماء» لفظ را در چیزی استعمال نکرده که امرش دائر بین حقیقت و مجاز، یا صحت و بطلان باشد. او فقط این «جئنی بماء» را برای این که ببیند متبادر از «ماء» در ذهن اعراب چیست و آنها از این کلمه چه استفاده ای می کنند آورده است. والا اگر از او سؤال بشود که شما کلمه «ماء» را در چه استعمال کردی؟ خودش نمی داند که اصلا کلمه «ماء» «ما معناه حتی يستعمل لفظ الماء» را در آن معنا ولو غلطا فرضا تا چه برسد به مجاز. پس مسأله تبادر، یعنی: مورد استفاده از تبادر و جایی که می توانیم از این علامت استفاده کنیم، یک دائرة وسیعی دارد، حتی جایی که مسأله استعمال هم مطرح نباشد، جای استفاده از علامت تبادر است.

اثر مترتب بر تبادر و فرق وضع تعیینی و تعیینی

جهت سوم این است که چه اثری بر تبادر مترتب می شود و نتیجه تبادر چیست؟ آیا تبادر، در

رابطه با وضع نتیجه دارد، یعنی: تبادر یک معنا، علامت این است که این معنا موضوع له لفظ است یا این که تبادر با وضع کاری ندارد، تبادر با حقیقی بودن معنای متبادر ارتباط دارد یعنی: نتیجه تبادر این است که این معنا، معنای حقیقی لفظ است.

به عبارت روشن تر: اگر بخواهیم ثمره این حرف را ظاهر بکنیم، در اول بحث وضع، یک بحثی بود که آیا «الوضع علی قسمین تعینی و تعینی؟» مرحوم آخوند(ره) این را پذیرفته بودند که ما دو نوع وضع داریم: وضع تعینی و وضع تعینی. و همین سبب شده بود که ایشان در تعریف وضع، یک راه انحرافی را پیموده بودند، چون گرفتار این بودند که باید تعریف وضع شامل وضع تعینی هم بشود. پس باید وضع را یک نحوی معنا کنیم که یک شعبه اش عبارتی از وضع تعینی باشد، و یک شعبه اش عبارت از وضع تعینی. اگر کسی این مبنا را اختیار بکند، در ما نحن فیه می تواند، بگوید:

تبادر در رابطه با وضع است، یعنی: تبادر علامت این است که این معنا، موضوع له لفظ است. اما به چه کیفیتی این لفظ برای این معنا وضع شده است، مشخص نمی کند، ممکن است به صورت وضع تعینی وضع شده باشد، ممکن است به صورت تعینی وضع تحقق پیدا کرده باشد. اما آنهایی که تقسیم وضع را به تعینی و تعینی نمی پذیرفتند که ما هم قبول نکردیم که وضع تعینی، وضع باشد منتها می گفتیم: گاهی کثرت استعمال، معنای حقیقی به وجود می آورد. اما آن معنای حقیقی، اسمش موضوع له نیست، نسبت بین حقیقت و موضوع له، عموم و خصوص مطلق است. «کل موضوع له حقیقه»، اما لیست کل حقیقه موضوعا له». در وضعهای تعینی معنای حقیقی مطرح هست اما عنوان موضوع له در آنجا تحقق ندارد. اگر کسی این مبنا را در آنجا اختیار کرد، اینجا باید این حرف را بزند، بگوید: تبادر، در رابطه با حقیقت است، نه در رابطه با موضوع له. تبادر اقتضا می کند که این معنای متبادر، معنای حقیقی لفظ باشد.

ریشه این حقیقت ممکن است کثرت استعمال باشد به حدی که در دلالت لفظ به این معنا نیازی به قرینه دیده نشود. پس در حقیقت «نتیجه التبادر اثبات کون المعنی المتبادر حقیقه لا اثبات کون المعنی المتبادر موضوعا له» راهی برای اثبات موضوع له نمی توانیم داشته باشیم، فقط از راه تبادر، حقیقی بودن را می توانیم استفاده کنیم.

علت انتخاب تبادر برای علامت حقیقت

جهت دیگری که در باب تبادر باید بحث کنیم این است که چرا تبادر، علامتی برای حقیقت است؟ به عبارت دیگر قائل می گوید: چرا از راه تبادر، فقط معنای حقیقی را استفاده می کنید؟ تبادر با حقیقی بودن چه ارتباطی دارد و تبادر چه دلالتی می کند بر این که معنای متبادر، معنای حقیقی لفظ است؟

توجه به این نحو است که بگوییم: اگر ارتباط حقیقی بین این لفظ و معنا وجود نداشته باشد، به

عبارت روشن تر اگر در بین معانی محتمله، این معنای متبادر، امتیاز حقیقی بودن را نداشته باشد، پس چرا این مبادرت به ذهن می‌کند؟ با نبودن اولویت اگر در ردیف سایر معانی محتمله بود.

همانطور که سایر معانی محتمله در یک ردیف قرار گرفته‌اند، و هیچ کدامشان انسباق به ذهن پیدا نمی‌کند، این چه خصوصیتی دارد که از بین معانی محتمله متبادر به ذهن می‌شود؟ اگر خصوصیت حقیقی بودن را جدا کنیم، خصوصیت دیگری را در آن رابطه نمی‌بینیم. می‌گوییم: خصوصیت این معنا در رابطه با تبادر، این است که این معنای حقیقی است، و الاً اگر این جهت هم کنار برود، چه خصوصیتی دارد که این معنا تبادر به ذهن پیدا بکند؟

به عبارت روشن تر متبادر شدن یک معنا، از بین معانی محتمله، لا محاله باید به خاطر یک اولویت و یک جهت و خصوصیتی باشد، و ما خصوصیت و اولوبیتی در اینجا، غیر از عنوان حقیقی بودن و معنای حقیقی بودن، تصور نمی‌کنیم. پس علت این که تبادر، علامت حقیقت است، این است که اولویت لازم دارد، اولویت هم در غیر خصوصیت حقیقت، اصلاً وجود ندارد که ما بگوییم: این معنا از بین معانی محتمله سبقت به ذهن گرفته است. پس اصل علامیتش روی این حساب است، ولو این که ممکن است در این رابطه کسی هم اشکال کند. پس یک جهتی که ما روی آن بحث کردیم، این است که «ما عله کون التبادر علامه للحقیقه و دالا علی الحقیقه» علتش همین مسأله ای بود که عرض کردیم.

اشکالات بر تبادر و توجیه آنها

اما جهت دیگر، اشکالات است. یک اشکال مهمی در این رابطه شده که این اشکال را با دو جواب مرحوم محقق خراسانی (ره) در کفایه بیان کرده‌اند. لکن بعضیها خواسته‌اند که جواب سومی هم بدهند، آن جواب سوم ناتمام است.

اشکال این است که شما که می‌گویید: تبادر علامت این است که لفظ حقیقت در این معنای متبادر است، چه کسی معنا به ذهنش تبادر می‌کند؟ آیا جاهل به تمام معنا چیزی به ذهنش تبادر می‌کند از الفاظ؟ اگر یک کسی مثلاً الان وارد بشود، و هفت یا هشت لغت مشکل انگلیسی بگوید، آنهایی که آشنا نیستند، جزء اصوات و الفاظ، هیچ استفاده نمی‌کنند، معنایی به ذهنشان نمی‌آید، هرچه او صحبت بکند، هرچه لغات و کلمات استعمال کند و بکار ببرد، ممکن است یک ساعت هم برای مثل من که نمی‌دانم این لغت را، اگر صحبت کند، یک کلمه هم نتوانم استفاده کنم. پس جاهل که معنا ندارد، معنایی به ذهنش تبادر پیدا بکند. لابد باید تبادر را در محدوده عالم ببرید، یعنی: انسان باید عالم به معنا باشد، تا معنایی به ذهنش متبادر بشود، و اگر عالم نشد، اصلاً امکان ندارد که معنا تبادر به ذهن بکند. درحالی که شما تبادر را برای استفاده و علم به کار می‌برید، چه کسی می‌خواهد از علامیت تبادر استفاده کند؟ جاهل می‌خواهد از راه تبادر، عالم به معنای حقیقی بشود. پس «علم

الجاهل يتوقف على التبادر»، در حالی که تبادر هم «يتوقف على العلم لان الجاهل بالمعنى لا يتبادر له شيء اصلا» هیچ معنایی در ذهنش تبادر نمی کند. پس علم به معنای حقیقی يتوقف على التبادر، و تبادر هم «يتوقف على العلم بالمعنى الحقیقی، فهذا دور».

مرحوم آخوند(ره)، از این اشکال دور، دو جواب داده اند: یک جواب که جواب دوم و آسانتر است این جواب است. که مثل «جئنی بماء» که بحث کردیم، مسأله را به این صورت مطرح کنیم، که یک جاهل به معنای «ماء» کلمه «جئنی بماء» را عند العالم بمعنی الماء استعمال می کند. ببیند او چه عکس العملی نشان می دهد، او با گفتن «جئنی بماء» چه چیز را در مقام موافقت این دستور همراه خودش می آورد. بعد از آن که او رفت و آب را آورد، اینجا چون دو نفر مطرح هستند، «تبادر عند العالم علامه الحقیقه عند الجاهل» یکی جاهل که از راه تبادر عالم، او هم عالم می شود، مثل جاهلی که می رود پیش عالم از علم او تلمذ می کند این هم عالم می شود، در مسأله تبادر هم این می گوید: «جئنی بماء» عالم به لغت، آب می آورد. این می فهمد که معنا «ماء» عبارت از همین آب است. اگر توقف اینطور باشد، هیچ مانعی ندارد، برای این که علم من به معنای حقیقی، توقف بر تبادر عند العالم دارد، تبادر عند العالم هم توقف بر علم خود آن عالم دارد، در نتیجه علم من به معنی حقیقی، توقف بر علم او به معنای حقیقی دارد. این مسأله روشنی است، هیچ گونه استحاله و دوری در آن مطرح نیست.

اما اگر ما بخواهیم قصه را یک طرفه حل کنیم، یعنی: دو نفر نباشد، یکی جاهل و یکی عالم. و جاهل از راه تبادر عند العالم استفاده نکند. بلکه یک نفر است. ایشان می فرمایند: (که ظاهرا این جواب را به شیخ الرئیس هم نسبت داده اند که ایشان این جواب را داده است. حالا نسبت درست است یا نه؟ من نمی دانم.) ما دو نوع علم داریم: یک علم تفصیلی، و یک علم اجمالی که به علم ارتکازی تعبیر می شود. این علم تفصیلی اجمالی، غیر از آن علم اجمالی و تفصیلی در کتاب اشتغال و براءت است.

در کتاب اشتغال و براءت، وقتی که مسأله علم تفصیلی و علم اجمالی مطرح است، معنایش این است: اگر مکلف به مشخصا برای کسی روشن باشد، بداند که وظیفه اش در روز جمعه نماز جمعه است، این را می گوید: علم تفصیلی به مکلف به دارد. اما اگر کسی مکلف به، به نحو تردید و اجمال برایش مطرح است، نمی داند وظیفه اش در روز جمعه نماز ظهر یا نماز جمعه است لکن می داند که از این دو بیرون نیست، یا وظیفه نماز ظهر یا نماز جمعه است. می گویند: علم اجمالی است. اما در ما نحن فیه مسأله این نیست. مسأله علم تفصیلی و علم اجمالی است. در ما نحن فیه این طوری است:

که گاهی از اوقات انسان یک مطلبی را در ارتکاز خودش می داند، لکن خودش نمی داند که در ارتکازش یک چنین معنایی وجود دارد. علم تفصیلی آن است که انسان یک مطلبی را می داند، و توجه به علمش هم دارد، توجه و التفات به علم پیش او است بدون این که از علم خودش کم شده باشد و توجه به علم خودش نداشته باشد. لذا از علم اجمالی در اینجا به ارتکازی هم تعبیر می کنند.

اما در باب براءت و اشتغال، کسی کلمه ارتکازی را حق ندارد به کار ببرد. اما اینجا گاهی از علم اجمالی به علم ارتکازی تعبیر می کنند.

که کسی در صدد این است که اجمالی اش می خواهد بفهمد این کلمه «صعید» در آیه شریفه، تیمم «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» آیا معنای حقیقی اش عبارت از: مطلق وجه الارض است یا تراب خالص است؟ می خواهد علم تفصیلی پیدا بکند. می گوید: ببینیم که اگر ما کلمه «صعید» را گفتیم ذهن ما به چه معنایی منتقل می شود؟ و توجه پیدا می کند؟ وقتی کلمه صعید، خالیا عن القرینه مطرح می شود، آن چیزی که به ذهن خودش انساب پیدا می کند و متبادر می شود، فرض کنید همان تراب خالص است. به عبارت اخری: این قبلا- می دانسته که معنای صعید، تراب خالص است. لکن توجه به این عملش نداشته است. در استفاده از تبادر، علم به علمش پیدا می کند و می گوید: ببینیم اگر ما لفظ صعید را گفتیم، خالیا عن القرینه، چه به ذهن می آید؟ می بیند با شنیدن لفظ صعید خالیا عن القرینه مثلا تراب خالص متبادر می شود. پس ببینید شخص در باطن، عالم است، لکن لا یتوجه الی علمه.

این تبادر را بکار می برد، و از راه تبادر، برای او علم تفصیلی پیدا می شود، اگر تبادر را به کار نمی برد، و این موضوع مطرح نمی شد، نمی دانست که معنای صعید، تراب خالص است، چون توجه به علمش نداشت خیال می کرد که انه جاهل و لا یکون عالما. لکن با استفاده از تبادر، متوجه به علمش می شود و مسأله برای او روشن می شود.

وجود دو فرد از علم تفصیلی و پاسخ آن

جواب سومی هم داده اند که این جواب مورد مناقشه واقع شده است. چنین گفته: چه مانعی دارد ما به جای علم تفصیلی و علم اجمالی، بگوییم: دو فرد از علم تفصیلی مطرح است. یک علم تفصیلی قبلا- تحقق داشته که زمینه تبادر است، و فردی دیگر از علم تفصیلی به تبادر تحقق پیدا می کند، یک فرد از علم تفصیلی يتوقف علی التبادر، و تبادر يتوقف علی فرد آخر من العلم التفصیلی، که مسأله اجمال و ارتکاز را نیاوریم. بگوییم: همانطوری که انسان دو فرد دارد، «مع کونه ماهیه واحده». علم هم دو فرد و دو مصداق دارد. آیا مانعی دارد که بگوییم: یکی از این دو فرد توقف بر دیگری دارد؟ آیا در دو فرد یک ماهیت، مانعی دارد که احد الفردین متوقف بر فرد آخر باشد؟ این که مانعی ندارد، استحاله ای ندارد. اینجا هم چه اشکالی دارد که ما دو فرد درست کنیم و بگوییم: یک فرد به تبادر حاصل می شود و یک فرد هم قبل از تبادر تحقق دارد و «احد الفردین متوقف علی الفرد الاخر»؟.

جواب این است که همانطوری که در بعضی از مباحث گذشته عرض کردیم، علم هم از امور ذات اضافه است. یک اضافه به معلوم و یک اضافه به عالم دارد. این امور ذات اضافه اگر بخواهد تعدد پیدا بکند، آیا باید این طرفش تعدد داشته باشد، یا آن طرف تعدد داشته باشد، یا هر دو متعدد باشند؟ شما می گوید: «زید فی الدار» اگر گفتید: «عمرو فی الدار» این با «زید فی الدار» متعدد است این دو

ظرفیت است. یک ظرفیتی است که مظروفش «زید» است و یک ظرفیتی است که مظروفش «عمرو» است کما این که اگر عکس کردید گفتید: «زید فی الدار» و «زید فی المدرسه» باز دو ظرفیت شد، ظرفیه الدار، غیر ظرفیه المدرسه است. اگر هم گفتید: «زید فی الدار» و «عمرو فی المدرسه» که دیگر تعددش جای بحث نیست.

اما در «زید فی الدار» آیا می توانیم بگوییم: دو ظرفیت تحقق دارد؟ در «زید فی الدار» یک ظرفیت بیشتر نیست، یک ساعت باشد، یک ظرفیت است، ده ساعت هم یک ظرفیت است. «زید فی الدار» اگر زیدش عوض نشود یا دارش عوض نشود، یا هردو، ظرفیت نمی تواند تعدد پیدا بکند. در علم هم همینطور است. علم اگر بخواهد تعدد پیدا بکند، یا عالم و یا معلوم و یا هردو باید متعدد باشند.

اما یک جایی پیدا بکنیم که هم عالم یکی است و هم معلوم یکی است، مع ذلك تعدد دارد. چطور ما می توانیم اینجا تعدد تصور کنیم؟

اینجا که شما می گوئید: ما دو فرد از علم تفصیلی داریم: یک فرد قبل از تبادل و یکی با تبادل. این دو فرد بودنش را چطور درست می کنید؟ مگر عالم دوتا شده؟ معلوم دوتا شده؟ هردو، دوتا شده اند؟ عالم یکی و معلوم هم یکی و علم هم تعدد ندارد. نمی توانیم بگوییم: من ده تا علم دارم به این که الان روز است. اما اگر گفتیم: علم دارم «بان الان یوم». علم دارم به این که «زید جاء من السفر» علم دارم به این که مثلاً رفت به مسافرت، اینها تعدد دارد و الا با عدم تعدد، معنا ندارد.

پرسش:

۱ - تعریف تبادل و مورد استعمال آن را بیان کنید.

۲ - اثر مترتب بر تبادل و فرق وضع تعین و تعیینی را توضیح دهید.

۳ - علت انتخاب تبادل برای علامت حقیقت چیست؟

۴ - اشکالات بر تبادل و توجیه آنها را شرح دهید.

ص: ۵۹۹

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

شرط صحت اطلاق تبادر

جهاتی از بحث در مسأله تبادر مطرح است که قسمت عمده آن گذشت. بعضی از جهات دیگر باقی مانده. یکی این است که آیا در علامیت تبادر و کاشفیت تبادر از معنای حقیقی شرطی هم وجود دارد یا نه؟

جواب این است که بله، یک شرط وجود دارد، و آن این است که تبادر باید در رابطه با خود لفظ باشد، و برحسب تعبیر اصطلاحی، مستند به حاقّ لفظ باشد، به طوری که قرینه، نقشی در این تبادر به هیچ وجه نقشی نداشته باشد. ما از هر طریق علم به این معنا پیدا کردیم و احراز این شرط از طریق علم تحقق پیدا کرد و یقین کردیم که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است، این شرط حاصل است و علامیت تبادر و کاشفیت آن محقق است اما در جایی که علم به این معنی نداشته باشیم، یک معنایی از لفظ به ذهن آمده، انسباق الی الذهن پیدا کرده، لکن ما احتمال می دهیم که این انسباق در رابطه خود لفظ باشد و احتمال می دهیم که استناد به حاقّ لفظ نداشته باشد. آیا در صورت شک در استناد به حاقّ لفظ، ما یک اصلی، قاعده ای، چیزی داریم که این معنا را برای ما روشن بکند، مثل قواعد دیگری که در سایر شک ها قابل استفاده هست و مرجعیت دارد؟ اینجا دو مطلب و دو چیز به عنوان قاعده در مورد شک ذکر شده است: یکی «اصاله عدم القرینه» است و یکی هم مسأله اطراد است، حالا اطرادش

چون بحث طولانی ندارد را اول ذکر می کنیم.

مراد از اطراد

اشاره

اطراد معنایش این است که اگر ما بینیم که تبادر این معنی، از لفظ، اختصاص به یک مورد و دو مورد و صد مورد ندارد. مثلاً هر وقت لفظ «صعید» اطلاق می شود، می بینیم که از آن تراب خالص را استفاده می کنند. در هر استعمالی، در زبان هر کسی، می بینیم تا کلمه صعید مطرح می شود، «یستفاد منه تراب الخالص» گفته اند: این اطراد، دلیل بر این است که تبادر تراب خالص از صعید استناد به ذات و حاقّ لفظ دارد.

جواب این است که آیا از راه این اطراد، علم پیدا می شود، از راه اطراد انسان یقین می کند که تبادر، استناد به حاقّ لفظ دارد؟ ما که گفتیم: از هر طریقی علم حاصل بشود، ولو (در کتاب القطع می گویند) از پریدن کلاغ هم برای انسان قطع پیدا بشود، این حجّیت دارد. حالا می خواهد اطراد موجب تحقق قطع بشود، یا هر علت دیگری.

اما اگر می خواهید، بگویید: این اطراد، برای شما افاده قطع نمی کند، اما در عین حال در مورد شک برای شما حجت است، می گوئیم: چه حجّیتی دارد؟ آیا شرعاً حجت است که معنی ندارد. یا از نظر عقلاً حجّیت دارد؟ آیا ما قاعده ای به این نحو پیش عقلاً داریم که عقلاً در چنین مواردی، تکیه بر اطراد بکنند و برای اطراد، حجّیت قائل بشود؟ پس اگر در صورت عدم علم، این اطراد می خواهد به عنوان یک قاعده و مرجع مطرح باشد، جوابش این است که چنین قاعده ای نه دلیل شرعی بر اعتبارش دلالت کرده، نه بنای عقلاً به عنوان پشتوانه این اطراد مطرح است. لذا از مسأله اطراد در اینجا نمی شود از آن استفاده کرد. مرحوم آخوند(ره) هم این اطراد را ذکر نکرده اند.

اصاله عدم القرینه

اما اصاله عدم القرینه، که راه دوم است. در کلام مرحوم آخوند(ره) اشاره شده، با یک جواب مختصر. لکن ما باید در اصاله عدم القرینه، یک مقدار بحث بکنیم. این اصاله عدم القرینه که به عنوان یک اصل مطرح است، آیا به عنوان یک اصل عقلایی مطرح است یا به عنوان یک اصل شرعی مطرح است؟ اگر به عنوان اصل عقلایی مطرح است، می گوئیم: مانعی ندارد. ما باید مراجعه به عقلاً بکنیم ببینیم مواردی را که عقلاً به اصاله عدم القرینه، تکیه می کنند، عبارت از کدام موارد است. در جایی اگر مستمع شک در مراد داشته باشد، نداند که مراد متکلم چیست اما معنای حقیقی لفظ و معنای مجازی لفظ را می داند، می داند که متکلم گفت: «رأیت اسدا»، می داند که حیوان مفترس معنای حقیقی اسد است، و رجل شجاع، معنای مجازیش است. اما نمی داند کدام را اراده کرده، آیا اراده متکلم به معنای مجازی یا به معنای حقیقی متعلق است؟ اگر متکلم قرینه ای آورده باشد، معنای

مجازی را اراده کرده، اگر نیاورده باشد، معنای حقیقی را اراده کرده است. ما شک داریم در این که قرینه آورده یا نیاورده است. عقلا در اینجا اصلی به عنوان اصاله عدم القرینه دارند و از راه اصاله عدم القرینه، مراد متکلم را کشف می کنند. می گویند: متکلم قرینه نیاورده، پس معنای حقیقی را اراده کرده، «فمراده من الاسد هو الحيوان المفترس».

اما در ما نحن فيه، بحث در این نیست که متکلم چه چیز را اراده کرده بلکه بحث در تشخیص حقیقت از مجاز است، کاری به اراده متکلم ندارد، می خواهد بیند معنای حقیقی و معنای مجازی چیست معنایی متبادر شده، لکن نمی داند که این تبادر، استناد به حاقّ لفظ دارد یا استناد به حاقّ لفظ ندارد. در اینجایی که مسأله تشخیص حقیقت از مجاز مطرح است، آیا عقلا در اینجا هم تکیه بر اصاله عدم القرینه دارند؟ می گویند: ما اصاله عدم القرینه را می آوریم و نتیجه می گیریم که تبادر، مستند به ذات و حاقّ لفظ است؟ اینجا یا قطعاً بنای عقلای ثابت نیست، یا این که ما تردید داریم که بنای عقلای هست یا نه؟ اگر تردید هم داشته باشیم لیس بحجه. اگر در یک اصل شرعی، شک در ثبوت و عدم ثبوتش داشته باشید، که آیا اصلا اصاله الحلیه در شرع هست یا نه؟ تا مادامی که دلیلی بر اصاله الحلیه از طرف شارع قائم نشود، شما نمی توانید بگویید: که ما تکیه بر اصاله الحلیه می کنیم.

بنای عقلا به عنوان پشتوانه اصاله عدم القرینه، باید احراز بشود، و اگر شک در این مطلب هم در کار باشد، باز هم اصاله عدم القرینه، نمی تواند اعتبار و حجیت پیدا بکند. و ما یا قاطع هستیم به این که بناء عقلا در این مورد تحقق ندارد و یا اگر شک هم داشته باشیم، همان حکم یقین به عدم اعتبار را دارد. این در صورتی است که اصاله عدم القرینه، به عنوان یک اصل عقلایی مطرح باشد.

ممکن است در ذهن کسی بیاید که چه مانعی دارد که ما اصاله عدم القرینه را به عنوان یک اصل شرعی مطرح بکنیم و دلیلش را همان دلیل استصحاب قرار بدهیم؟ چطور «لا تنقض الیقین بالشک»، در هر امری که شما احتمال حدوث و احتمال عدم حدوثش را می دهید، چون هر امر حادثی مسبوق به عدم است و حالت سابقه متیقنه آن، عبارت از عدم است شما استصحاب عدم آن امر محتمل الحدوث را جاری می کنید، به استناد «لا تنقض الیقینه بالشک». اینجا هم قرینه یک امر حادثی است، این امر حادث، حالت سابقه عدمیه دارد، چه مانعی دارد که شما به استناد آن حالت سابقه عدمیه، «لا تنقض الیقین بالشک» را جاری بکنید، و از راه «لا تنقض» اثبات بکنید عدم قرینه را، همانطور که عدم سایر حوادث محتمل الحدوث را با «لا تنقض الیقین بالشک» اثبات می کنید؟

جواب این حرف این است که ما سؤال می کنیم: شما استصحاب را در چه چیز می خواهید جاری کنید؟ در استصحاب، قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه لازم داریم، آیا اینجا قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه شما کدام است که «لا تنقض الیقین بالشک» را روی آن پیاده می کنید.

دو احتمال اینجا جریان دارد: یک احتمال این است که ما مجرای استصحاب را محفوف بودن و عدم محفوف بودن کلام به قرینه قرار بدهیم و مسأله استصحاب را چنین درست کنیم و بگوییم:

«هذا اللفظ» زمانی که اصلا خودش تحقق نداشت، محفوف به قرینه نبود، بعد که تحقق پیدا کرد، نمی دانیم که آیا محفوف به قرینه شد، یا محفوف به قرینه نشد؟ نوع دوم این است که استصحاب را در رابطه با خود قرینه اجراء بکنیم، بگوییم: «القرینه لم تكن سابقا»، اما بعد از آن که لفظ آمد، شك داریم که قرینه حادث شد، یا حادث نشد؟ استصحاب عدم حدوث قرینه، و عدم وجود قرینه را جاری بکنیم.

هردوی این استصحابها محل اشکال است. اگر استصحاب را در رابطه با عدم محفوفیت کلام به قرینه بخواهید جاری بکنید، این همان استصحاب معروف محل نزاع است. مثل استصحاب عدم قرشیه مرأه یا استصحاب عدم تزکیه حیوان، یعنی: عدم قابلیت تزکیه در باب حیوان و نظائری از این استصحابها در جای خودش مطرح است و تحقیق این است که این استصحابها به علت این که حالت سابقه ندارد، جریان ندارد. برای این که مرأه در آن زمانی که وجود نداشت این لم تكن قرشیه به صورت سالبه به انتفاء موضوع بود، اما الان که وجود پیدا کرده قضیه مشکوکه شما سالبه به انتفاء محمول است چون مرأه متولد شده مرأه وجود پیدا کرده، و در مواردی که قضیه مشکوکه ما سالبه به انتفاء محمول است، و قضیه متیقنه ما، سالبه به انتفاء موضوع است، معتقدیم که استصحاب جاری نمی شود، برای این که سالبه به انتفاء موضوع و سالبه به انتفاء محمول، متغایر باهم هستند. و اتحاد قضیتین در باب استصحاب اعتبار دارد. قضیه متیقنه باید متحد با قضیه مشکوکه باشد، سالبه به انتفاع موضوع، با سالبه به انتفاع محمول، «لا تکونان متحدتین عرفا». آن موقع مرأه نبوده تا مسأله قرشیه مطرح باشد حالا مرأه وجود پیدا کرده و مسأله قرشیتش به طور سالبه به انتقاد محمول مورد شك است. و همینطور در استصحاب عدم قابلیت تزکیه در باب حیوان و استصحاباتی از این قبیل.

ما معتقدیم که این استصحاب، جریان پیدا نمی کند.

شما اینجا هم اگر بخواهید استصحاب عدم محفوفیت کلام را به قرینه ثابت بکنید، می گوییم:

حالت سابقه شما چه موقع است؟ می گوئید: آن وقتی که کلام نبود، قرینه هم نبود. اما حالت مشکوکه وجود الکلام و شك فی وجود القرینه چطور؟ پس در اینجا با بین این که این دو قضیه تغایر وجود دارد، شما نمی توانید استصحاب را جاری بکنید. استصحاب عدم محفوفیت لا تکون جاریه ولو این که همه شرایط دیگر استصحاب. در آن وجود داشته باشد. اما این اتحاد قضیتین به نظر عرف در اینجا و در مواردی مشابه با اینجا تحقق ندارد.

شما بگوئید: ما اینطوری استصحاب جاری نمی کنیم. استصحاب عدم قرینه را جاری می کنیم.

آن که دیگر سالبه به انتفاء موضوع و سالبه بانتهاء محمول نیست. یک وقت قرینه نبوده حالا شك می کنیم که قرینه آمده یا نه؟ البته درست است که آنوقت که نبوده کلام هم نبوده و الان شك دارید در این که مقارن با کلام آمده یا نه؟ لکن این جهت دیگر ضربه ای را از این نظر به استصحاب وارد نمی کند. قبلا- لم تكن القرینه به نحو کان تامه، به نحو لیس تامه، و شك داریم در حال تحقق کلام و در

حال وجود کلام، «هل وجدت القرينه، هل حدثت القرينه، أم لن تحدث القرينه»؟ اینجا شما می توانید از نظر این شرطی که ما در باب استصحاب عرض کردیم، استصحاب را جاری کنید. ولی از نظر دیگر دچار اشکال خواهید شد، همانطوری که شما در ذهنتان هم هست، هرکجا که استصحاب جریان پیدا می کند، به طور ضابطه کلی و قاعده کلی، یا باید خود مستصحاب، یک حکم شرعی باشد، یا مستصحاب، موضوع برای حکم شرعی باشد خودش موضوع برای حکم شرعی باشد. هم استصحاب وجود نماز جمعه را انسان می تواند بکند، لأن نفس المستصحب حکم شرعی، هم استصحاب خمریت هذا الماء را می تواند جاری بکند، برای این که خمر، موضوع برای حکم شرعی بلا واسطه قرار گرفته است. اما در استصحاب عدم القرينه، نفس عدم القرينه که لیس حکما شرعياً. آیا عدم القرينه موضوع برای حکم شرعی است؟ موضوع برای یک اثر شرعی قرار گرفته است؟ کدام آیه و روایتی حکم را روی عدم القرينه بار کرده است؟ پس شما که استصحاب عدم القرينه می کنید، برای رسیدن به چه هدفی است؟ (عدم القرينه لا نفسه حکم شرعی، و لا نفسه موضوع لحکم شرعی).

مگر این که بگویید: وقتی که عدم القرينه ثابت شد، ما از راه عدم القرينه کشف می کنیم که مثلاً تراب خالص، معنای صعبید است، و اگر تراب خالص معنای صعبید شد، «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» این دلیل شرعی که متضمن حکم شرعی است برای ما روشن می کند که تیمم، تنها در رابطه با تراب خالص است.

می گوییم: که بله، ولی شما چند مرحله را باید طی بکنید تا به اینجا برسید، و این مراحل را که طی می کنید آیا مراحل شرعی است یا مراحل عقلی است؟ اگر بخواهید با وساطت بعضی از مراحل عقلیه، خودتان را به حکم شرعی برسانید، نتیجه اش این می شود که شما اصل مثبت را حجت بدانید، این حرف و این اصطلاح معروف در باب با اصل مثبت، در همین موارد است.

اصل مثبت یعنی: آنجایی که مستصحب ما خودش نه حکم شرعی است، و نه موضوع حکم شرعی است لکن این مستصحب ما یک لازم عقلی دارد، یا ملزوم عقلی دارد، که آن لازم عقلی، در رابطه با حکم شرعی است. آن لازم عقلی، موضوع برای اثر شرعی است. آیا استصحاب می تواند این نقش را داشته باشد؟ دلیل استصحاب این مقدار نیرو ندارد. دلیل استصحاب تنها در رابطه با خود مستصحب است اگر خودش حکم شرعی شد فبها، خودش موضوع حکم شرعی شد، فبها.

بله، بعضی از موارد که واسطه، یک واسطه خفیه ای باشد، به طوری که با عینک عرف، این واسطه دیده نشود، یعنی: عرف فکر نمی کند که چنین واسطه ای در کار است، اینجا حکم عدم الواسطه را بر آن بار کرده اند. اما در مثل ما نحن فیه که این همه فاصله دارد، مسأله عدم القرينه کجا و مسأله آیه تیمم و «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» کجا؟ شما به استصحاب عدم قرينه ثابت بکنید یک لازم عقلی را و آن این که تبادر استناد به حاقّ لفظ دارد. بعد که این معنی ثابت شد، سراغ آیه تیمم بیایید، بگویید: «فتيمموا»

صعیدا طیباً» به مقتضای این که متبادر تراب خالص است، همان تراب خالص را دلالت می کند. آیا استصحاب عدم قرینه می تواند این نیرو داشته باشد؟ حالا در جای خودش ثابت شده است.

محققین بزرگوار قائلند که استصحاب چنین نیرویی را ندارند، استصحاب در همان محدوده خودش، در حول و حوش حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی است و بیشتر از این نمی تواند نقش داشته باشد.

پس شما استصحاب را چه در رابطه با عدم محفوفیت کلام به قرینه جاری بکنید، و چه در رابطه با عدم القرینه بخواهید جاری بکنید، نمی تواند اثری بر آن ترتب پیدا بکند. هر کدامشان یک شرطی از شرایط استصحاب در آن وجود ندارد، و در نتیجه نمی توانیم با استناد به اصاله عدم القرینه شرعی مطلبی را استفاده بکنیم. پس نتیجه این طور شد، که در مواردی که ما شک داشته باشیم که آیا تبادر استناد به ذات لفظ دارد یا استناد به قرینه دارد ما در این موارد، هیچ راهی نداریم برای استفاده این مطلب که تبادر استناد به حاقّ لفظ داشته باشد.

مراد مرحوم آخوند(ره) از علامت تبادر برای حقیقت

آخرین جهت که این را اشاره کنیم که این بحث تمام بشود. لابد در کفایه این نکته را دقت فرموده اید، مرحوم آخوند(ره) در علائم حقیقت و مجاز سه علامت را ذکر می کنند: یکی تبادر، یکی عدم صحه سلب، یکی هم اطراد. منتها به آن دوتای آخری که می رسند، نفی و اثباتش را متعرض می شوند. به عبارت دیگر در باب عدم صحه سلب، دو علامت ذکر می کنند، عدم صحه سلب، علامت حقیقت، و صحه سلب، علامت مجاز. در باب اطراد هم که حالا مسأله را نقل می کنند، می فرمایند: اطراد به عنوان علامت حقیقت. و عدم اطراد به عنوان علامت مجاز ذکر شده است. اما در باب تبادر فقط می فرمایند: تبادر علامت حقیقت است. در رابطه با مجازش، دیگر اصلا هیچگونه تعرضی نکرده اند. آیا این عدم تعرض ایشان در رابطه با علامت مجاز، به این مفهوم و به این معنی است که می خواهند بگویند که در رابطه با تبادر فقط علامت حقیقت مطرح است و در رابطه با این علامت، دیگر مجاز هیچ نقشی ندارد؟ تبادر علامت حقیقت است. اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، عدمش را هم علامت چیزی قرار نداده اند. آیا ایشان می خواهد بگوید: که در ناحیه مجاز از نظر تبادر، هیچگونه علامتی وجود ندارد که به نظر من از کلام ایشان چنین استظهاری می شود. وقتی که در آن دو متعرض شده اند. علامت حقیقت فلان، علامت مجاز فلان، در صحت حمل و صحت سلب، اطراد و عدم اطراد. اما اینجا فقط تبادر، علامت حقیقت است. ظاهر این است که ایشان می خواهند بگویند که مجاز در این رابطه اصلا هیچ سهمی ندارد. چیزی که به عنوان عدم تبادر یا شبیه عدم تبادر بخواهد دلیل بر مجاز باشد، اصلا نداریم به نظر من از کلام ایشان چنین استظهاری می شود. اما دیگران ظاهرا مشهور بین اصولیین، این است که همانطوری که تبادر، علامت حقیقت

است عدم تبادر هم علامت مجاز است.

اشکال به کلام مشهور در عدم مجازیت تبادر

اشکالی به مشهور شده که شما که عدم تبادر را علامت مجاز می گیرید، پس در الفاظی که مشترک لفظی هستند مثل کلمه عین که متجاوز از هفتاد معنی دارد، اگر یک متکلمی گفت: «رأیت عینا» و هیچ قرینه معینه ای نیاورد، اینجا «لا یتبادر منه شیء» اگر عدم تبادر علامت مجاز است، پس اینجا مسأله مجاز باید مطرح باشد. این اشکال به مشهور شده است.

صاحب فصول و صاحب قوانین، و بعضی از محققین دیگر، برای این که گرفتار این اشکال نشوند، یک حرف دیگری زده اند، گفته اند که عدم تبادر علامت مجاز نیست، تبادر الغیر علامت مجاز است. اگر لفظی اطلاق شد و ما دیدیم غیر از این معنایی که ما احتمال می دهیم متبادر می شود، تبادر آن معنای دوم علامت بر این است، که این معنای اول مجاز است. لذا تبادر الغیر را به عنوان علامت مجاز مطرح کرده اند. لکن اشکالی هم به اینها شده، شما که تبادر الغیر را علامت مجاز می گیرید، در همین «رأیت عینا» اگر فرض کردیم که لفظ عین در یک معنای مجازی استعمال شد که خارج از آن هفتاد معنایی است که برای عین ذکر شده، شما می گویند: تبادر الغیر است آن غیری که متبادر می شود اینجا چه چیز است؟ آن غیری که در لفظ عین مشترک است بین هفتاد معنی و الان در خارج از آن هفتاد معنی استعمال شده، متبادر چه چیزی است که شما آن را علامت برای این مجاز قرار بدهید؟

در جواب گفته اند: اگر ما یک چیزی را علامت چیزی قرار دادیم، اگر مثلا گفتیم: تبادر علامت حقیقت است، معنایش این است که آنجایی که تبادر هست، حقیقت هم هست. اما معنایش این نیست که حقیقت باشد تبادر هم هست، لازمه علامت این حرف نیست.

پرسش:

۱ - شرط صحت اطلاق تبادر چیست؟

۲ - مراد از اطراد و اصاله عدم القرینه را بیان کنید.

۳ - مراد مرحوم آخوند(ره) از علامت تبادر برای حقیقت را شرح دهید.

۴ - اشکال به کلام مشهور در عدم مجازیت تبادر را با پاسخ آن بیان کنید.

ص: ۶۰۶

الحمد لله رب العالمين و الصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مراد از عدم صحت سلب

اشاره

یکی از علائم حقیقت، عدم صحت سلب، یا به تعبیر دیگر: صحت الحمل است، و در مقابل، علامت مجاز، صحت السلب است. یعنی این که در جانب حقیقت، یک قضیه حملیه موجب و در جانب مجاز، یک قضیه سالبه حملیه مثلاً تشکیل بشود. مرحوم آخوند(ره) می فرماید: این قضیه حملیه ای که تشکیل می شود اگر حملش، حمل اولی ذاتی باشد، که ملاک در حمل اولی ذاتی، اتحاد مفهومی است و یا مثلاً با توسعه ای که ما قبلاً عرض کردیم اتحاد ماهوی هم قضیه را حملیه به حمل اولی ذاتی می کند. اگر این نوع قضیه حملیه تشکیل بشود، نتیجه این قضیه حملیه این است که ما عیناً خود معنای حقیقی را به دست می آوریم. مثلاً- اگر ما شک داشته باشیم که آیا تراب خالص معنای صعید است یا نه؟ اگر فرضاً یک قضیه حملیه ای به این کیفیت ترتیب دادیم که «التراب الخالص صعید» و فرض کردیم که حملش، حمل اولی ذاتی است، یعنی در ماهیت و در حقیقت، متحد هستند، این نوع تشکیل قضیه حملیه ما را به خود حقیقت می رساند، یعنی می فهمیم که معنای صعید، تراب خالص است و صعید، مساوق با همین معناست. اما اگر قضیه حملیه به نحو حمل شایع صناعی باشد که ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد در وجود است، اگر یک چنین قضیه ای تشکیل بشود این قضیه حملیه هم نتیجه دارد، اما نتیجه اش این نیست که ما را به خود حقیقت برساند.

نتیجه اش این است که ثابت می کند که این موضوع، یکی از مصادیق ماهیت محمول است و یکی از افراد حقیقت محمول است. پس آن چیزی که ما را به عین حقیقت می رساند، حمل اولی ذاتی است، و چیزی که ما را راهنمایی به فردیت برای معنای حقیقی می کند، عبارت از حمل شایع صناعی است.

اگر نظرتان باشد در باب قضایای حملیه مفصل بحث کردیم و دیگر نیازی به تکرار این بحث نمی بینیم، لیکن یک نکته ای را که ظاهراً در آنجا ذکر نکردیم و مناسبتش هم با اینجاست این است:

این که می گویند: قضیه حملیه یا اولی ذاتی است و یا این که شایع صناعی است، آیا در قضایای موجبیه حملیه این تقسیم جریان دارد؟ یا این که در قضایای سالبه ردیف این قضایای موجبیه آنجا هم ما دو نوع داریم؟ یک سالبه ای که مقابل حمل اولی ذاتی است و یک سالبه ای که در مقابل حمل شایع صناعی است؟ آیا همانطوری که در قضایای موجبیه ما دو نوع قضیه حملیه داریم در قضایای سالبه هم دو نوع داریم در مقابل موجبیه؟ یک نوعش این است که اتحاد در ماهیت را نفی بکنیم و یک نوع این است که اتحاد در وجود را نفی بکنیم. مثلاً- اگر گفتیم: «الانسان لیس بقر» بگوییم: اتحاد در ماهیت را نفی کردیم در اینجا، می خواهیم بگوییم که بین انسان و بقر اتحاد ماهوی وجود ندارد. اما اگر گفتیم: «زید لیس بقر» در اینجا نفی اتحاد وجودی می کنیم، یعنی می خواهیم بگوییم که زید از مصادیق ماهیت بقر نیست، از افراد این ماهیت نیست. آیا در قضایای سالبه مانند قضایای موجبیه دو نوع تصور می شود؟ یا این که یک خصوصیتی در ناحیه ایجاب وجود دارد که آن تنوع به دو نوع را اقتضا می کند، اما در قضایای سالبه این خصوصیت نیست، و لذا تنوع در آنجا تصور نمی شود.

خصوصیت قضایای موجبیه

آن خصوصیتی که در قضایای موجبیه تحقق دارد، جنبه اثباتیشان است، آن جنبه تحقق آن معناست، می خواهید بگویید: بین معنا و محمول هو هویت هست. اگر شما یک چنین عبارتی به کار ببرید و بگویید: بین موضوع و محمول هو هویت هست، ممکن است که از شما سؤال بکنند که آیا هو هویت محمول، ماهوی یا وجودی است؟ مثل این که اگر شما گفتید: انسان در این مدرسه وجود دارد، این سؤال مطرح است که آیا آن انسان معمم است، یا غیر معمم؟ برای این که در وجود، تنوع وجود دارد. در تحقق، تنوع تحقق دارد. اگر شما گفتید: ما امروز مهمانی داشتیم، جای این سؤال است که بگویند: مهمان شما روحانی بود یا غیرروحانی؟ وقتی که می گویند: بین موضوع و محمول در قضایای موجبیه اتحاد و هو هویت وجود دارد چون اتحاد و هو هویت دو نوع است سؤال می کنند که چه نحو هو هویتی وجود دارد؟ آیا هو هویت ماهوی یا وجودی است؟ اما وقتی که این مسأله در جانب سلب مطرح شد، شما گفتید: من امروز مهمان نداشتم، دیگر از شما سؤال نمی کنند که مهمانی که نداشتید روحانی بود یا غیرروحانی؟ اگر گفتند: در این مدرسه کسی وجود ندارد دیگر سؤال نمی شود که آن کسی که وجود ندارد عالم است، یا غیرعالم؟ در قضیه سالبه مسأله به این کیفیت

است، شما می‌گویید: بین این موضوع و محمول هویت تحقق ندارد، دیگر جای سؤال نیست که چه نوع هویت تحقق ندارد؟ اگر یک نوع هویت هم تحقق داشته باشد این حرف شما کذب و دروغ است. شما اگر گفتید: بین این موضوع و محمول اتحاد و هویت تحقق ندارد معنایش این است که یعنی هیچ نوع اتحادی، هیچ نوع هویتی. معنای این عبارت یک چنین معنایی است. سلب وقتی که تعلق به اتحاد و هویت پیدا می‌کند معنایش این است که هیچ اتحاد و هویتی مطرح نیست. لذا جای سؤال هم نیست، و اگر شما بگویید که مقصود من هویت ماهوی بوده، نه هویت وجودی. می‌گویند: شما دروغ گفتید، از اول اصلاً حرف شما حرف کذبی بوده است. شما نمی‌توانید به صورت اطلاق این معنا را مطرح بکنید که هویت نیست، و مرادتان این باشد که یعنی هویت «فی العالم الماهیه»، یا «فی عالم الوجود». لذا ظاهر این است که در قضیه حمله موجه تنوع وجود دارد، و قضیه سالبه تنوع ندارد، سالبه، سلب الاتحاد است، سلب هویت است.

والا اگر ما بخواهیم در قضایای سالبه هم «طابق النعل بالنعل» مثل قضایای موجه حمله تنوعی قائل بشویم لازمه این حرف این است که هم «زید انسان» و هم «زید لیس بانسان» درست باشند. برای این که «زید انسان» هویت وجودی را اثبات می‌کند. شما بگویید: ما در «زید لیس بانسان» می‌خواهیم هویت ماهوی را نفی بکنیم، بین این دو تناقضی نیست. شیئی با شیئی دیگر هویت وجودی دارد، اما هویت ماهوی ندارد. پس هم قضیه «زید انسان» و هم قضیه «زید لیس بانسان» قضیه صادقه است.

بیان مرحوم آیه الله بروجردی (قده) در شرط نهم در تناقض

لذا سیدنا الاستاذ مرحوم بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) می‌فرمودند که بعضی از منطقیین می‌گویند که در مسأله تناقض، آن هشت وحدت کفایت نمی‌کند. وحدت موضوع و محمول و زمان و امثال ذلك، اینها کفایت نمی‌کند در تحقق تناقض، یک وحدت نهمی هم شرط است، آن وحدت نهم عبارت از وحدت حمل است. یعنی این که متناقضین، نوع حملشان واحد باشد، یکی حمل اولی ذاتی و یکی حمل شایع صناعی نباشد. روی همین مبنا این مسأله را اختیار کرده‌اند، اینها در ذهنشان آمده که در قضایای سالبه هم مثل قضایای موجه تنوع مطرح است. یعنی دو نوع قضیه سالبه حمله داریم، همانطوری که دو نوع قضیه موجه حمله داریم: یکی حمل اولی ذاتی و یکی حمل شایع صناعی. بعد گفته‌اند: قضیه «زید انسان» و قضیه «زید لیس بانسان» که هر دو صادق است و در آنها تناقضی مطرح نیست علت این است که آن وحدت نهمی در آن وجود ندارد. آن وحدت نهمی نوع حمل است، اینها نوع حملشان فرق می‌کند. «زید انسان» حمل شایع صناعی است و «زید لیس بانسان» ناظر به حمل اولی ذاتی است. پس چون نوع حملشان باهم متفاوت است «زید انسان و زید لیس بانسان لیس متناقضین»، برای این که آن وحدت نهمی در آنها وجود ندارد، و هشت وحدت

دیگر در آنها متحقق است. آیا مسأله اینطور است؟ یا این که همانطوری که سیدنا الاستاذ امام (مدّ ظلّه العالی) فرموده اند: اصلاً قضیه «زید لیس بانسان» کاذب محض است، برای این که «زید لیس بانسان» دارد نفی اتحاد می کند. نفی اتحاد، با وجود نوعی از اتحاد سازگار نیست. نفی اتحاد معنایش این است که هیچ گونه اتحادی بین این موضوع و محمول وجود ندارد، نه اتحاد ماهوی نه اتحاد وجودی تحقق دارد. در حالی که ما می بینیم که «زید لیس بانسان» به حسب واقعیت اتحاد وجودی بینشان مطرح است. در حقیقت قضیه «زید لیس بانسان» می خواهد در مقابلش «زید انسان» باشد یا نباشد «هذه قضیه کاذبه» برای این که در نفی هویت معنا ندارد که ما بگوییم: هویت نفی شده است و مع ذلک در ذهنمان باشد که یک نوع از هویت تحقق دارد.

در ذهن شما این معنا نیاید، که اگر کسی قبلاً اعلام کرد و گفت: این قضیه ای که من می خواهم ترتیب بدهم ناظر به نفی هویت در رابطه با حمل اولی ذاتی است، من «زید لیس بانسان» را در این رابطه می خواهم تشکیل بدهم.

می گوییم: در ذهن بودن، اعلام کردن و قرینه اقامه کردن یک مطلبی است، اما نفس قضیه سالبه از نظر ظهور و دلالت یک مطلب دیگری است، قضیه سالبه نفی اتحاد می کند، مثل این که می گوید:

«الانسان لیس فی هذا الدار»، «الانسان لیس فی الخیابان»، معنایش این است که این طبیعت و ماهیت انسان اصلاً تحقق ندارد. در قضایای سالبه هم شما ماهیت و حقیقت اتحاد را نفی می کنید، وقتی که حقیقت اتحاد نفی شد دیگر جای این حرفها نیست که بگوییم: آیا این اتحاد منفی، اتحاد در رابطه با حمل اولی ذاتی است یا اتحاد در رابطه با حمل شایع صناعی است؟ این تقسیم قضایای حملیه به حمل شایع صناعی و حمل اولی مربوط به قضایای موجبیه حملیه است، اما قضایای سالبه مطلقاً مفادش، نفی اتحاد است، و نفی اتحاد با هرگونه اتحادی قابل سازش و قابل جمع نخواهد بود، این یک نکته ای بود که در اینجا لازم بود تذکر داده بشود.

انواع قضایای سالبه و موجبیه

در نتیجه در باب قضایای سالبه ظاهر این است که ما دو نوع قضیه سالبه نداریم، فقط یک نوع قضیه سالبه داریم، اما در موجبیه، دو نوع قضیه موجبیه حملیه تحقق دارد. مطلبی که در اینجا مهم است، این است که مرحوم آخوند(ره) بعد از آن تقریب در باب علامت عدم صحت حمل و نقطه مقابلش، صحت سلب را بیان می کنند، از کلام ایشان شاید استفاده بشود که ایشان در سالبه بخواهند دو نوع تصوّر بکنند، بعید نیست از ظاهر کلام ایشان با دقت یک چنین مطلبی استفاده بشود. اما واقعه همان بود که عرض کردیم، ایشان می فرمایند که آن اشکال دوری که در باب تبادل مطرح بود، اینجا هم مطرح است. برای این که اگر کسی از معنای کلمه صعیده به طور کلی بیگانه باشد، و یا این که اصلاً نفهمد که صعیده با صاد، در لغت عرب معنایش چیست؟ چطور می تواند قضیه حملیه تشکیل

بدهد؟ چطور می تواند بگوید: «التراب الخالص صعيد»؟ پس تشکیل قضیه حملیه فرع این است که یک آشنائی قبلی و یک علم قبلی به معنای صعيد داشته باشد، و فرض این است که این علم را هم می خواهد از راه قضیه حملیه بدست بیاورد، پس علم به معنای حقیقی صعيد متوقف بر قضیه حملیه است، و قضیه حملیه هم متوقف بر علم به معنای صعيد است، «و هذا دور». می فرماید: آن دو جوابی هم که ما در باب تبادل از دور دادیم، عینا اینجا پیاده می شود: یکی این که مسأله را در رابطه با علم تفصیلی و علم اجمالی ارتکازی مطرح بکنیم، و دیگر این که این علامت در مورد دو شخص بکار برود، یکی تشخیص بدهد و تشکیل بدهد قضیه حملیه را و دیگری تأیید بکند قضیه حملیه را.

مثلا از یک عرب پرسد که «هل التراب الخالص صعيد»؟ او هم بگوید: «نعم»، که علم او سبب این بشود که این از راه قضیه حملیه، علم به معنای حقیقی صعيد پیدا بکند. لذا می فرمایند: همان دو جوابی هم که آنجا ذکر کردیم در اینجا هست، اما این دو جواب ایشان را ما در آنجا پسندیدیم، و جواب خوبی به نظرمان آمد. یک شبهه قوی ای در اینجا وجود دارد که مسأله تبادل وجود ندارد، و ظاهرا مرحوم آخوند(ره) هم به این شبهه توجه داشته اند و در تقریر عدم صحت سلب یک عبارتی را به کار بردند که با آن عبارت از این شبهه فرار بکنند. اما متأسفانه تعبیر ایشان نمی تواند فرار از شبهه را اقتضا بکند. این شبهه نیاز به وقت دارد، آنرا موکول به روز شنبه می کنیم.

بحث اخلاقی

چون روز چهارشنبه است در دنبال همان حدیثی که آن روز مطرح کردیم باز چند جمله ای خدمت برادران عرض می کنیم. البته برادران توجه دارند که مسائلی که مطرح می شود اینها فقط جنبه تذکر دارد، تذکر یعنی یادآوری، یعنی مسائلی را که خود انسان می داند لیکن از آنها غافل است و چه بسا به آن توجه ندارد، همان مسائل مورد غفلت حالا به صورت تذکر گاهی مطرح می شود.

گاهی انسان فکر می کند که به این سری روایات اگر برخورد نکند چه بسا بهتر باشد. این روایات خیلی مسؤولیت انسان را سنگین می کند. این روایت در معرفی شیعه علی و شیعه جعفری وارد شده و خصوصیات را برای شیعه آنان ذکر کرده بود.

یکی از خصوصیات این بود: «و عمل لخالقه» این «عمل لخالقه» چه مفهومی می تواند داشته باشد؟ آیا معنایش این است که عبادتش تنها برای خدا باشد؟ نمازش را برای خدا بخواند؟ روزه اش را برای خدا انجام بدهد؟ حش را برای خدا انجام بدهد؟ اگر مسأله عبادات است مگر در غیر شیعه علی چنین خصوصیتی وجود ندارد؟ مگر آنهایی که این عنوان در آنها نیست و نماز را برای غیر خدا انجام می دهند، عبادات را برای غیر خدا انجام می دهند، این یک معنای وسیعتری را دلالت دارد، «عمل لخالقه» یعنی «کان مطلق عمله و کلّ ما يتحقق منه من العمل» این را برای خدا انجام بدهد، خیلی مطلب مهم است. اولاً این معنا سبب می شود که انسان هیچگاه خداوند را فراموش نکند، برای

این که انسان دائماً در حال ایجاد عمل است، اعمال مختلفی، اعمال متنوعه اگر بنا بشود که هر عملی «لخالقه» واقع بشود و برای خدا انجام بگیرد معنایش این است که انسان دائماً باید متوجه خداوند باشد، همیشه باید انسان خداوند را کأنه در برابر چشمش ببیند، و اگر این معنا در انسان به وجود آمد، که انسان فراموش نکرد خدا را (انسان خداوند را کثیراً فراموش می کند، و روی فراموشی است که بعضی از اعمال را مرتکب می شود) اما اگر بنا شد که «کلّ عمل لخالقه» باشد دیگر خدا فراموش شدنی نیست، و لازمه این که خداوند فراموش نشود این است که انسان عملی را که غیر مرضیّ خداوند تبارک و تعالی است انجام ندهد. چطور می تواند انسان عمل را برای خدا انجام بدهد در حالی که عمل غیر مرضیّ خداوند تبارک و تعالی است؟ این توجه دائم، این انجام دادن هر عملی را برای خدا، سبب می شود که انسان دیگر دور اعمالی را که نمی شود برای خدا انجام داد، نگردد.

اعمالی که برای خدا انجام می گیرد، محدود است: واجبات، مستحبات، مباحات. مباحات را می تواند انسان برای خدا انجام بدهد، و چقدر هم باارزش است. آیا این عمل مباحی را که انسان انجام می دهد به نام خوردن، خوابیدن، لباس پوشیدن، رفت و آمد کردن، آشامیدن، و سایر اعمال مباح را می شود اینها را استناد به خداوند بدهد؟ بله، همه اینها قابل استناد به خداوند است. انسان این اعمال را انجام بدهد به هدف این که بتواند خودش را حفظ بکند و برای اسلام خدمتگزار باشد.

خوردن برای این هدف باشد «یترتب علیه الثواب»، پوشیدن لباس برای این هدف باشد، سایر اعمال مباح برای این هدف باشد که انسان می خواهد این موضوع را که عبارت از شخص خودش است، حفظ بکند، برای چه؟ برای این که بیشتر بخورد و بیشتر لذت ببرد؟ بیشتر در این دنیا کیف بکند؟ یا این که نه، برای این که بیشتر در خدمت اسلام باشد، بیشتر مردم را هدایت بکند، بیشتر سرمایه علمی کسب بکند برای این که بتواند در خدمت اسلام قرار بدهد این سرمایه علمی خودش را، آن وقت این عمل چهره عبادت پیدا می کند، عنوان عبادت به خودش می گیرد. عمل، واحد است و قیافه، یک قیافه است، لیکن هدف فرق می کند و غایت عمل فرق می کند.

این که می فرماید: «و عمل لخالقه» من یکی از نکاتی را که از این تعبیر استفاده می کنم این است که شیعه علی دارای یک هوشیاری مخصوصی است، شیعه علی نمی آید این اعمال مباحه را در غیر رابطه با خدا انجام بدهد برای این که هیچ اجر و ثوابی بر آن مرتب نباشد. مثل اینهایی که الان در جمهوری اسلامی مشغول کار هستند، یک پاسبان در جمهوری اسلامی، دوجور ممکن است هدف داشته باشد: یک پاسبانی می گوید: ما کار به کار این حرفها نداریم که کدام رژیم حاکم باشد و کدام رژیم محکوم، ما زن و بچه داریم، کار می کنیم و پول می گیریم که زندگی را تأمین کنیم. اما یک پاسبانی می گوید: نه، من می خواهم به نظام اسلام خدمت بکنم، هدفم خدمت به نظام اسلام است، هر دو از نظر عمل بدنی یک کار را انجام می دهند، یک عمل دارند، اما چون هدف فرق می کند و غایت متفاوت است ببینید که بین این دو تا عمل چه قدر فرق وجود دارد. مسأله غایه العمل خیلی در

ارزش عمل نقش دارد، حتی در رابطه با خود من و شما. یک کسی را فرض کنید که به شما مخصوصاً حالا که در حکومت نقشی دارند روحانین، یک کسی به انسان سلام می کند، اما آدم می فهمد که این سلامش برای این است که فردا می خواهد بیاید و یک تأییدیه از انسان بگیرد، این سلام نه تنها او را محبوبش نمی کند، بلکه مبعوضش می کند پیش انسان. اما یک کس دیگر سلام می کند به عنوان این که می خواهد بگوید: شما هستید که این نظام اسلام را پیا کردید و ما را از قید کفر و استکبار بیرون آوردید، به این عنوان به شما سلام می کند، این سلام است، اما چقدر این سلام برای انسان باارزش است؟ در اعمال، در رابطه با خدا هم عیناً مسأله همین است. عرض کردم که به نظر من این عبارت «و عمل لخالقه» البته ابعاد مختلفی دارد، و یک بعدش هم این معناست. باز بعضی از خصوصیات دیگر هم وجود دارد که شاید انشاء الله بعد عرض بکنیم.

پرسش:

۱ - مراد از عدم صحت سلب را بیان کنید.

۲ - خصوصیت قضایای موجه چیست؟

۳ - بیان مرحوم آیه الله بروجردی (فده) در شرط نهم در تناقض و کلام حضرت امام خمینی (ره) را شرح دهید.

۴ - انواع قضایای سالبه و موجه و تفاوت آنها را توضیح دهید.

ص: ۶۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال دور در مسأله تبادل

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: همان اشکال دوری که در مسأله تبادل مطرح است، در مسأله صحت حمل هم مطرح است، و همان دو جوابی که در آنجا از دور داده شد در اینجا هم آن دو جواب جریان دارد؛ یکی مسأله مغایرت بین علمین بود از نظر اجمال و تفصیل، که می گفتیم: علم تفصیلی به معنای حقیقی متوقف بر تبادل است، و تبادل موقوف به علم اجمالی و ارتکازی است، در اینجا هم به همین کیفیت جواب داده می شود. یکی هم مسأله عالم و مستعلم بود، که اعمال کننده علامت، از راه علم عالم استفاده بکند، اینجا یک شبهه قوی ای هست که به هیچ وجه قابل دفع نیست، و آن این است که مسأله اجمال و تفصیل در باب تبادل می تواند راه فرار از دور باشد، اما در عدم صحت سلب نمی تواند جواب از دور قرار بگیرد، چرا؟ برای این که این قضیه حملیه ای را که شما تشکیل می دهید، چون عدم صحت سلب عبارت دیگر صحت حمل است. در حمل اولی ذاتی، شما گفتید:

صحت حمل، در حمل اولی ذاتی علامت این است که آن معنای مشکوک عین و خود معنای حقیقی است. سؤال این است که شما قضیه حملیه را به چه صورت تشکیل می دهید؟ موضوع و محمول شما در این قضیه حملیه چیست؟ مثلاً اگر شما شك دارید که آیا مطلق وجه الارض، معنای حقیقی صعيد است یا نه و تردید در این معنا دارید، و می خواهید که از راه قضیه حملیه این معنا را استکشاف

کنید، قضیه حملیه چطور اینجا تشکیل می شود؟ موضوع و محمول در این قضیه حملیه چیست؟ آنطوری که از کلام مرحوم آخوند(ره) هم استفاده می شود شما آن معنای مشکوک را که احتمال می دهید معنای حقیقی باشد، در این قضیه حملیه موضوع قرار می دهید. می گوید: مطلق وجه الارض، این موضوع. محمول را چه قرار می دهید؟ صعيد، حمل هم، حمل اولی ذاتی است.

سؤال می شود که در ناحیه محمول، چه چیزی محمول واقع می شود؟ آیا لفظ صعيد به تنهایی محمول واقع می شود؟ یا این که لفظ و معنا هر دو محمول واقع می شوند؟ یا این که معنا محمول واقع می شود؟ دیگر احتمال چهارم در اینجا منتفی است. شما که مطلق وجه الارض را موضوع قرار می دهید، و محمول را صعيد قرار می دهید، آیا لفظ صعيد، یا لفظ و معنا هر دو، یا معنا به تنهایی؟ اگر شما احتمال بدهید که ما لفظ صعيد را محمول قرار می دهیم، لفظ که نمی شود حمل بر معنا بشود.

لفظ و معنا بینشان مغایرت مقوله ای تحقق دارد، یعنی معنا همیشه از یک مقوله است و لفظ از مقوله ای دیگر، لفظ از مقوله صوت و مثلا کیف است، یا امثال اینها و معنا از مقوله جوهر است، برای این که مطلق وجه الارض یا سنگ است یا شن است یا خاک است و یا امثال ذلک که اینها همه جوهر هستند. و اصولا معنا ندارد که در قضیه حملیه، انسان لفظ را حمل بر معنا بکند. در مثل قضیه «زید لفظ» در آنجا موضوع، در حقیقت لفظ زید بود، که انواعش را ذکر کردیم. در اینجا که مطلق وجه الارض، عنوان لفظیش مطرح نیست، عنوان واقعی مطرح است. می خواهیم بینیم که غیر از تراب خالص آیا سنگ و شن هم «صعيد أم لا»؟ سنگ، واقع سنگ و شن، واقع شن، تراب خالص هم مثلا یکی از مصادیق. در قضیه حملیه اگر موضوع، معنا شد، لفظ دیگر معنا ندارد که حمل بر او بشود، و ما در قضیه «زید قائم» که این همه داد اتحاد و هو هويت می زدیم، بین چه و چه، اتحاد و هو هويت تحقق دارد؟ بین معنای زید و معنای قائم. آن هو هويتی که در قضایای حملیه محقق است بین دو تا معنا تحقق دارد، بین دو تا محکی تحقق دارد، والا. اگر در همان قضیه «زید قائم» بخواهیم پای لفظ را در کار بیاوریم حتی نمی توانیم بگوییم: لفظ قائم با لفظ زید اتحاد دارد، اگر هر دو موضوع و محمول هم عبارت از لفظ باشد این باطل است، چه موقع لفظ زید با لفظ قائم اتحاد و هو هويت دارد؟ لفظ زید یک لفظ است و لفظ قائم لفظ دیگری است.

اگر شما در باب معانی توانستید بگویید: «زید عمرو» در باب الفاظ هم می توانید بگویید: «زید قائم» بطوری که اتحاد و هو هويت بین این دو لفظ تحقق داشته باشد.

زید و عمرو در عالم معنا چون دو فرد از یک ماهیت هستند و دو فرد غیر قابل اتحاد هستند، حتی اتحاد وجودی هم بینشان تحقق ندارد، لذا قضیه حملیه «زید عمرو» باطل است، این کاذب است و مطابقت با واقع ندارد. در «زید قائم» اگر مسأله را روی این دو تا لفظ پیاده کنیم، دو تا لفظ تغایرشان در رابطه با ماهیت لفظ، مثل زید و عمرو می ماند در رابطه با ماهیت انسان، هیچ گونه اتحادی و حتی نسبتی به آن معنای واقعی نسبت بین دو لفظ تحقق ندارد. پس در قضیه «زید قائم» که

ما اتحاد و هو هويت را مطرح کردیم در رابطه با معنای زید و معنای قائم بود که بینشان اتحاد بود و به قول معروف و مشهور بینشان نسبت تحقق داشت.

اتحاد و هو هويت در قضایای حملیه

در ما نحن فيه اگر مطلق وجه الارض به عنوان يك معنا، موضوع قرار بگیرد آیا محمول ما می تواند لفظ صعید باشد؟ اگر محمول، لفظ است این قضیه حملیه درست نیست. باید بگوییم:

«مطلق وجه الارض ليس بصعید» برای این که مطلق وجه الارض يك معنایی است و صعید لفظ است، و بین لفظ و معنا هیچ وقت اتحاد و هو هويت تحقق ندارد. برای این که مقوله هایشان فرق می کند، و عناوینشان باهم کاملاً متفاوت است. پس در تشکیل قضیه «مطلق وجه الارض صعید» لفظ صعید نمی شود که محمول باشد. از اینجا بدست می آید که آن احتمال دوم هم باطل است، که اگر ما لفظ و معنا، هردو را بخواهیم محمول برای مطلق وجه الارض قرار بدهیم. برای این که اگر يك جزئی از محمول قابلیت اتحاد و هو هويت با موضوع نداشته باشد، مجموع هم نمی تواند اتحاد پیدا بکند. مجموع لفظ و معنا چطور معقول است که اتحاد با موضوعی که معناست، پیدا بکند درحالی که لفظ مابینت کامل با موضوع دارد؟ اگر جزئی از محمول مابین با موضوع شد، و امکان حمل بر موضوع در آن وجود نداشت طبعاً مجموع هم نمی تواند. مجموع مرکب از لفظ و معنا است، وقتی لفظ قابلیت حمل و اتحاد در آن وجود نداشت، مجموع هم بلا اشکال نمی تواند اتحاد و هو هويت با موضوع داشته باشد.

پس تعیین پیدا می کند در احتمال سوم، که ما مطلق وجه الارض را موضوع قرار بدهیم و معنای صعید را محمول قرار بدهیم، غیر از این راه چاره ندارد. سؤال می شود شما که معنای صعید را محمول قرار می دهید، آیا معنای صعید برای شما معلوم است، یا این که معنای صعید برای شما مجهول است؟ اگر کسی بگوید: امکان دارد که ما يك معنای مجهولی را محمول در قضیه حملیه قرار بدهیم جوابش این است که عقل، مکذّب این معناست. چطور می شود که شما ادعای هو هويت بکنید بین يك موضوع و بین يك محمولی که برای شما مجهول است آن محمول؟ لذا چاره ای ندارید که بگویید: معنای صعید برای ما معلوم است. حالا که معنای صعید برای شما معلوم شد سؤال می شود که آیا تفصیلاً معنای صعید برای شما معلوم است؟ یا این که اجمالاً معنای صعید برای شما معلوم است؟ اگر بگویید که تفصیلاً معنای صعید برای ما معلوم است می گوییم: شما که علم تفصیلی به معنای صعید دارید، و در رابطه با محمول، معنا کاملاً برای شما مشخص است دیگر قضیه حملیه برای چه تشکیل می دهید؟ شما قبل از آنی که قضیه حملیه را تشکیل بدهید، قبل از آنی که دست نیاز به جانب عدم صحت سلب و یا صحت الحمل دراز بکنید معنای صعید تفصیلاً برای شما معلوم بوده است.

فرق عمده بین تبادر و عدم صحت سلب

پس از راه عدم صحت سلب چه نقطه ابهامی را می خواهید برطرف بکنید و کشف بکنید؟ پس نمی شود که از یک طرف معنای صعید به طور تفصیل برای ما معلوم باشد، و از طرف دیگر هم ما نیاز به تشکیل قضیه حملیه داشته باشیم، هم خودمان را نیازمند بینیم و هم علم تفصیلی به معنای صعید داشته باشیم. جمع بین این دو تا که معنا ندارد، شما همه این مسائل را برای راه یابی به معنای صعید به کار می برید، درحالی که قبل از تشکیل قضیه حملیه معنای صعید برای شما معلوم به تفصیل است. و اگر بفرمایید: ما معنای صعید را می دانیم ولی اجمالا و ارتکازا، می گوئیم: عمده فرق بین تبادر و عدم صحت سلب در همین مسأله است. می گوئیم: شما لفظ صعید را که می دانید، وقتی می خواهید معنای صعید را حمل بر مطلق وجه الارض بکنید آیا این معنا مغفول عنه شماس است؟ یا مورد توجه و التفات شماس است؟ اگر مغفول عنه شماس معنای مغفول عنه مثل معنای مجهول می ماند، همانطور که معنای مجهول، قابلیت حمل ندارد، نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول، همینطور معنای مغفول عنه را چطور می شود حمل بر موضوع بشود؟ قضیه حملیه را شما دارید تشکیل می دهید، آیا تشکیل دهنده «زید قائم» می شود که از معنای زید غافل باشد؟ می شود که از معنای قائم غافل باشد و مع ذلك قضیه حملیه را تشکیل بدهد؟ یا این که تشکیل قضیه حملیه که متقوم به اتحاد بین موضوع و محمول است، متوقف بر توجه به موضوع و توجه به محمول است. پس نمی شود که معنای صعید مغفول عنه شما باشد، باید مورد توجه باشد، و اگر مورد توجه شد، از اجمالی بودن خارج می شود.

فرق علم اجمالی و علم تفصیلی

برای این که فرق بین علم اجمالی و تفصیلی در این جهت است که علم تفصیلی، علم ملتفت الیه و مورد توجه انسان است؛ اما علم اجمالی، علمی است که در ارتکاز انسان وجود دارد، لیکن مورد توجه انسان قرار نگرفته است و ملتفت الیه انسان نیست. یک سؤال در اینجا هست و آن این که آیا می شود یک معنای معلوم بالاجمال، که معنای علم اجمالی عدم توجه به آن معنا و عدم التفات به آن معناست، انسان، خودش بیاید تشکیل قضیه حملیه بدهد، و این معنا را محمول در قضیه حملیه قرار بدهد؟ لا محاله وقتی که چنین وضعی پیش می آید باید معنای صعید ملتفت الیه و مورد توجه باشد، تا بتواند حمل بر مطلق وجه الارض بشود. «و اذا كان موردا للتوجه و ملتفتا الیه فهذا هو العلم التفصیلی»، و اگر علم تفصیلی هست پس قضیه حملیه برای چه هدفی تشکیل داده می شود؟ قضیه حملیه را برای رفع کدام نقطه ابهام شما می خواهید استفاده کنید؟ در باب تبادر، ولو این که تبادر عند النفس باشد، این اشکال وارد نیست، در آنجا مسأله اینطور است نه این که قضیه حملیه نیست، آنجا مسأله لفظ و معنا مطرح است، اینجا چون پای قضیه حملیه در کار است لذا مستقیما معانی باهم ارتباط پیدا می کند و تماس دارد، اما در باب تبادر چون مسأله تشکیل قضیه حملیه نیست ممکن

است انسان ابتدائاً نداند که معنای صعید چیست؟ یعنی علم تفصیلی ندارد، پیش خودش می گوید که ما کلمه صعید را می گویم تا ببینیم که ذهنمان به چه انتقال پیدا می کند، ذهنمان به کدام معنا متوجه می شود؟ می بیند که تا خودش یا دیگری اگر لفظ صعید از دهانش بیرون آمد، ذهنش انتقال به مطلق وجه الارض پیدا می کند، که قبل از آن که مسأله کاشفیت تبادر را مورد استفاده قرار بدهد هیچگونه علم تفصیلی به معنای صعید نداشت، لیکن در قلب و ذهن او این معنا بود، و توجه به او نداشت، از راه تبادر توجه به این معنا پیدا می کند، علم به علم پیدا می کند، توجه به علم پیدا می کند. اما در مسأله صحت حمل اینطور نیست که یک طرف لفظ باشد و یک طرف دیگر معنا باشد، قضیه حملیه روی لفظ و معنا دور نمی زند، مطلق وجه الارض به عنوان یک معنا موضوع قرار داده شده است و معنای صعید محمول قرار داده شده است. محمول را من محمول قرار داده ام، نمی شود که برای من مجهول باشد، و نه می شود که برای من مفعول عنه باشد، باید یک شیء روشن ملتفت الیه مورد توجه نفس را من بیایم. محمول برای مطلق وجه الارض قرار بدهم، اگر او مورد توجه و ملتفت الیه است این عبارت دیگر این است که شما معنای صعید را کاملاً به علم تفصیلی و با کمال توجه قبل از تشکیل قضیه حملیه برایتان روشن بوده است، پس قضیه حملیه برای چه تشکیل داده می شود؟

این اشکال، اشکالی بسیار مهم و غیرقابل اندفاع است، مسأله عدم صحت سلب را در آن جواب به علم تفصیلی و علم اجمالی از مسأله تبادر جدا می کند. این در حمل اولی ذاتی، در حمل شایع صناعی هم مسأله اینطور است، در حمل شایع صناعی هم باز عین همین اشکال هست؛ مثلاً شما می دانید که تراب خالص یا عین معنای صعید است و یا داخل در معنای صعید است، اما در سایر چیزها مثل سنگ و شن و امثال ذلک شما شک دارید که اینها هم مصداق معنای صعید هست یا نه؟ اینها را شک دارید. حالا می خواهید یک قضیه حملیه به حمل شایع صناعی ترتیب بدهید و از راه تشکیل قضیه حملیه مصداقیت اینها را برای معنای صعید بدست بیاورید، اینجور می گوید:

«الحجر صعید»، «الرمل صعید» به صورت قضیه حملیه به حمل شایع صناعی، در تراب خالص مسأله روشن است، یا تمام معنای صعید است و یا این که یکی از معنای صعید است بلا اشکال، اما در رمل و حجر مسأله چطور است؟ شما می آید می گوید: «الرمل صعید» عین همان اشکال را ما در اینجا می کنیم منتها صورتش مقداری فرق می کند. آیا در «الرمل صعید» لفظ صعید محمول است؟ نه.

لفظ و معنا محمول است؟ نه، معنا بلا اشکال محمول است، آن هم معنای معلوم، نه معنای مجهول.

در اینجا به این ترتیب ما سؤال می کنیم: آن معنایی که شما از صعید می دانید و قضیه حملیه می خواهید تشکیل بدهید، آن معنای معلوم را می دانید که شامل رمل و حجر هست یا نه؟ شما که می گوید: مثلاً در «زید انسان» وقتی که ما قضیه حملیه به حمل شایع صناعی ترتیب می دهیم، می دانیم که انسان یک ماهیت کلیه ای دارد و زید هم یکی از مصداقش است، غیر از این که نیست.

شما که می گوید: «الرمل صعید» آیا می دانید که صعید «له معنی یشمل الرمل» یا نمی دانید؟ اگر

می دانید که «الصعید له معنی یشمل الرمل» پس دیگر قضیه حملیه برای چه تشکیل داده اید؟ شما می دانید که صعید یک معنایی دارد و آن معنا شامل رمل هم هست، یعنی در حقیقت فردیت رمل را برای معنای صعید مشخصا می دانید، اگر می دانید پس برای چه قضیه حملیه تشکیل می دهید؟ اگر بگویید که این معنا را نمی دانیم، می گوئیم اگر نمی دانید پس چطور می دانید که این قضیه حملیه درست است یا باطل؟ صحت این حمل برای شما باید مشخص باشد، شما که احتمال می دهید که صعید دارای یک معنایی است و نمی دانید که آن معنا «هل یشمل الرمل أم لا یشمل الرمل؟» چطور قضیه حملیه به حمل شایع صناعی تشکیل می دهید؟ یعنی هم شک دارید که معنایش شامل رمل است یا نه، و هم می گوئید: «الرمل صعید»؟ این که نمی شود! چنین چیزی تصور نمی شود!

قضیه حملیه به حمل شایع صناعی، در صورتی قضیه صحیح است که تشکیل دهنده بداند که محمول «له معنی عام و من جمله افراد ذلك المعنی العام هو الموضوع»، و اگر این معنا برای شما معلوم است دیگر برای چه قضیه حملیه تشکیل می دهید؟ یعنی قبلا باید بدانید که معنای صعید، مطلق وجه الارض است، برای این که اگر مطلق وجه الارض باشد رمل یکی از مصادیقش است، حجر یکی از مصادیقش است، تراب هم که مصداق ظاهرش است. اما اگر احتمال دادید که معنای صعید خصوص تراب خالص است پس چطور شما می توانید بگویید: «الرمل حجر» به صورت قضیه حملیه صحیح و صادق؟ لذا در اینجا هم این اشکال پیش می آید که یا اصلا نمی توانید قضیه حملیه را تشکیل بدهید و یا این که اگر هم بخواهید که قضیه حملیه را تشکیل بدهید نیازی به او ندارید. برای این که تشکیل دادن متوقف بر یک امر قبلی است، و در آن مرحله قبل، همه مسائل برای شما روشن شده است، و اگر در مرحله قبل از تشکیل قضیه همه مسائل برای ما روشن است دیگر ما دست نیاز به طرف قضیه حملیه برای چه دراز بکنیم؟ و کدام نقطه ابهام را با تشکیل قضیه حملیه برطرف کنیم؟ لذا در این نوع از قضیه حملیه هم این اشکال هست که شما از راه عدم صحت سلب نمی توانید مطلبی را استفاده بکنید.

توجیه مرحوم آخوند(ره) از اشکال در عدم صحت سلب

مرحوم آخوند(ره) مثل این که به اصل این اشکالی که امروز کردیم، بی توجه نبوده اند، لذا وقتی که می خواستند عدم صحت سلب را بیان کنند یک تعبیری به کار برده اند که تصور فرموده اند که با این تعبیر مثلا مشکله حل می شود، اگر دقت کرده باشید می بینید که تعبیر ایشان این است که می فرماید: «عدم صحه سلب اللفظ» منتها می دانستند که لفظ مطرح نیست، بعد اضافه کرده اند «عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتکز اجمالا عن معنی» که آن معنا همانی است که موضوع قرار می گیرد، این «تکون علامه کونه حقیقه فیه». ایشان که می گوید: «عدم صحه سلب اللفظ بمعناه» این عبارت یعنی چه؟ یعنی لفظ و معنی هردو، که ما گفتیم: این غیر قابل تصور است که اصلا کسی لفظ

را حمل بر معنا بکند. اگر می خواهند که معنا را بگویند که پای لفظ مطرح نیست، پس چرا می گویند:

«عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم»؟ یا مثلاً احتمال داده شده است که ایشان می خواهد یک حرف این جوری بزند که این حرف هم رفع اشکال نمی کند، اینها به درد این مسائل نمی خورد، ایشان می خواهد بگوید که لفظ مثلاً فانی در معناست، لفظ چهره معناست، و چون که چهره معناست می شود که در قضیه صحت سلب و صحت حمل لفظ را با این چهره ما مطرح بکنیم. می گوییم: اینها که چهره و آئینه معناست، مشکل را حل نمی کند. می گوید: ما نمی فهمیم که محمول چیست؟ روشن کنید که لفظ یا معنا است؟ و یا این که هر دو است؟ شق رابع ندارد.

اما این که بیاییم بگوییم: لفظ «بما انه قیافه المعنی و فان فی المعنی» اینها به درد این که ذهن انسان را مشوش بکند و انسان را گول بزند می خورد، و الا واقعیت که با این حرفها تغییر نمی کند، محمول کدام یکی از اینهاست؟ لفظ یا معنا است؟ و یا این که هر دو است؟ اگر لفظ باشد که آن اشکالی بود که ما عرض کردیم، اگر لفظ و معنا باشد هم همان اشکال وارد است، اگر معنا هم باشد که دیگر مسأله نیاز به عدم صحت سلب بطور کلی از بین می رفت. لذا عبارت را برداشتن و به این صورت در آوردن، نمی تواند حل این مشکله را بکند. شاید باز مختصر دیگری در این رابطه عرضی داشته باشیم.

پرسش:

۱ - اشکال دور در مسأله تبادل را توضیح دهید.

۲ - کیفیت اتحاد و هو هویت را در قضایای حملیه بیان کنید.

۳ - فرق عمده بین تبادل و عدم صحت سلب چیست؟

۴ - توجیه مرحوم آخوند(ره) از اشکال در عدم صحت سلب را شرح دهید.

ص: ۶۲۰

مقدمه ۵

مباحث الفاظ موضوع علم ۷

تبیین محل بحث ۱۰

نیاز علوم به موضوع ۱۰

نظریه امام خمینی «ره» درباره احتیاج علوم به موضوع ۱۱

متن دلیل مشهور در لزوم نیاز علوم به موضوع ۱۳

دلیل مشهور بر لزوم نیاز هر علمی به موضوع ۱۴

محور اتحاد در موضوع علم (جامع) ۱۵

تذکری به شاگردان «رعایت امانت در نقل گفته ها» ۱۶

نقد دلیل مشهور ۱۷

اقسام واحد و اشکال دلیل مشهور ۱۷

یادسپاری سودمند، مراد از «اهل البیت» ۱۸

مراد از واحد ۱۹

مراد از وحدت در ترتب غرض واحد بر علوم ۱۹

پرسش: ۲۱

ترتیب دو علت بر معلول واحد ۲۲

نقدی بر دلیل مشهور ۲۳

نقد دوم بر دلیل مشهور ۲۴

نقد سوم بر دلیل مشهور ۲۶

محور تمایز علوم ۲۶

نقد نظریه مشهور بر تمایز علوم به تمایز موضوعات ۲۷

نقد دلیل وحدت غرض و جامع بین موضوعات مسائل ۲۹

نقد سوم ۳۱

نظر استاد در اثبات وجود و وحدت موضوع ۳۲

شبهه عدم سنخیت به لحاظ غرض ۳۳

وحدت و وجود موضوع ۳۴

یادسپاری ضروری، توجه به ترتیب بحث ۳۵

تعریف موضوع ۳۵

ص: ۶۲۱

تبیین حوزه بحث (معنای عرض و ذاتی) ۳۶

تعریف موضوع علم از نظر منطقیین ۳۷

تقسیمات عرض ۳۷

تقسیم عرض به ذاتی و قریب ۳۸

صور هشتگانه در عروض ۳۸

خلاصه صورت اول عروض ۳۹

صورت دوم و سوم ۳۹

وجه اشتراک پنج قسم از عروض ۴۰

مثالهای صور پنجگانه عروض ۴۱

توضیحی پیرامون واسطه در ثبوت و عروض ۴۲

خلاصه اقسام هشتگانه ۴۳

تبیین احکام صور هشتگانه عرض ۴۵

سخنی از صدر المتألهین درباره عرض قریب ۴۶

توجیه نظریه صدر المتألهین ۴۸

نظریه حاجی سبزواری (ره) درباره عرض قریب ۴۸

خلاصه نظریات درباره عرض قریب و ذاتی ۴۹

نظریه علامه طباطبائی (ره) درباره عرض ذاتی و قریب ۴۹

نقد نظریه علامه طباطبائی (ره) درباره تعریف عرض ذاتی و قریب ۵۰

نقل نظریه ای از ملاصدرا و لازمه آن ۵۲

نقدی بر نظریه مشهور در عرض ذاتی ۵۳

شاهدی دیگر بر عدم صحت نظریه مشهور ۵۴

نقد و بررسی نظریه محقق خراسانی (ره) ۵۵

خلاصه نقد امام خمینی (ره) ۵۶

نگرشی دقیق بر طرح مسأله و تشریح معنای عرض ۵۶

نقدی بر نظریه فلاسفه و منطقیین ۵۷

نظریه استاد درباره تعریف موضوع علوم و عرض ۵۷

توضیحی پیرامون تعریف و اقسام عرض ۵۹

وجه تمایز و اشتراک جوهر و عرض ۵۹

مراد از عرض در تعریف موضوع علوم ۶۰

توضیح اشکال در احکام وضعیه ۶۰

ص: ۶۲۲

- توضیح اشکال در احکام تکلیفیّه ۶۱
- معروض حکم و جوب یا حرمت ۶۲
- نظر استاد دربارهٔ تعریف علم اصول ۶۳
- مراد از عرض در تعریف علم اصول ۶۴
- پاسخ از اشکال امام خمینی (ره) بر محقق خراسانی (ره) ۶۵
- اشکال بر تعریف موضوع علم و پاسخ آن ۶۷
- چگونگی ارتباط موضوع علم با مسائل آن ۶۸
- نظر استاد دربارهٔ اثبات وجود موضوع برای علم ۶۹
- تمایز علوم و محور آن ۷۰
- دو احتمال در معنای سخن مشهور برای تمایز علوم ۷۱
- اشکال اول بر سخن مشهور و پاسخ آن ۷۱
- نکتهٔ لطیفی از محقق اصفهانی (ره) ۷۲
- نظریهٔ مشهور در تمایز علوم و اشکالات بر آن ۷۴
- توضیحی پیرامون برهان آن و لمّ ۷۵
- توجه آخوند (ره) پیرامون سخن مشهور در تمایز علوم ۷۶
- بر اشکال مرحوم آخوند (ره) به مشهور ۷۷
- جواب اشکال مرحوم آخوند (ره) ۷۸
- کلام بزرگان پیرامون موضوع علم و وحدت آن ۷۹
- نظریهٔ مرحوم محقق خراسانی (ره) در تمایز علوم ۸۱
- دو نکتهٔ قابل توجه در سخن آخوند (ره) ۸۳

اشکالات به مرحوم آخوند(ره) در قبول تمایز اغراض ۸۴

اشکال اول بر آخوند(ره) در تأخیر غرض از علم و پاسخ آن ۸۴

اشکال دوم بر آخوند(ره) در عملی بودن اغراض ۸۵

پاسخ از اشکال دوم عملی بودن اغراض ۸۶

تحلیلی پیرامون تمایز علوم به تمایز اغراض ۸۶

نظریه امام خمینی(ره) پیرامون تمایز علوم ۸۸

نقد نظریه امام خمینی(ره) ۸۹

پاسخ از نقد بر امام خمینی(ره) ۹۰

پاسخ دوم از نقد بر امام خمینی(ره) ۹۱

بحث اخلاقی ۹۲

ص: ۶۲۳

نظریه آیه الله بروجردی «ره» (پیرامون تمایز علوم) ۹۴

مقدمه دوم ۹۶

مقدمه سوم (توضیحی پیرامون معنای عرض) ۹۷

مقدمه چهارم ۹۹

مقدمه پنجم ۹۹

خلاصه نظریه مرحوم آیه الله بروجردی ۱۰۱

نقد استاد بر کلام آیه الله بروجردی ۱۰۲

نقد دوم بر تمایز علوم به تمایز موضوعات ۱۰۴

نقد سوم: مراد از جامع محمولات و پاسخ آن ۱۰۴

اشکال اساسی اول ۱۰۷

بیان اشکال اول در قالب دور ۱۱۰

توسعه اشکال بر سخن مشهور ۱۱۰

سلامت نظریه آخوند (ره) در تمایز، از اشکال پیشگفته ۱۱۱

اشکال اساسی دیگری بر نظریه مرحوم بروجردی ۱۱۳

تقریر اشکال به بیان دیگر ۱۱۵

طرح یک شبهه و پاسخ آن ۱۱۶

خلاصه اشکال ۱۱۷

نصیحتی برای طلاب و فضلاء ۱۱۷

بررسی نظریه آقای خوئی (ره) ۱۱۹

تفاوت تمایز در مقام تعلیم و تدوین ۱۱۹

نقد کلام آقای خوئی (ره) ۱۲۲

تمایز علوم به تمایز روشها و متدهای بحث ۱۲۵

نقدهای نظریه پیشگفته نقد یکم ۱۲۶

نقد دوم ۱۲۷

نقد سوم ۱۲۸

مختار استاد در تمایز علوم ۱۲۸

فرق سنخیت با عنوان جامع ۱۳۰

تبیین بحث پیرامون موضوع علم اصول ۱۳۲

نظر مشهور پیرامون موضوع علم اصول و نقد دو گانه آن ۱۳۳

اشکال صاحب فصول بر مشهور ۱۳۴

ص: ۶۲۴

پاسخ صاحب فصول از اشکال خودش ۱۳۴

نقد آخوند(ره) بر پاسخ پیشگفته ۱۳۵

توجه شیخ بر نظریه صاحب فصول ۱۳۶

پاسخ مرحوم آخوند(ره) از توجیه شیخ ۱۳۷

خلاصه بحثهای گذشته ۱۳۸

اشکال آخوند(ره) بر دفاع شیخ ۱۳۸

خلاصه اشکال بر فرض دوم ۱۴۱

نقدی بر آخوند(ره) ۱۴۱

پاسخ نقد پیشگفته ۱۴۲

نظر مرحوم آخوند(ره) در موضوع علم اصول ۱۴۲

نقد نظریه مرحوم آخوند(ره) ۱۴۲

بحث اخلاقی (ماه رجب) ۱۴۳

نظریه مرحوم آقای بروجردی پیرامون موضوع علم اصول ۱۴۵

معنای حجت ۱۴۶

موارد استثنا ۱۴۷

نقدی بر نظریه پیشین ۱۴۷

نظریه امام خمینی «ره» پیرامون موضوع علم اصول ۱۴۸

نظر استاد در موضوع علم اصول ۱۴۹

تعریف مشهور ۱۵۲

اشکال اول آخوند(ره) بر تعریف مشهور ۱۵۳

دفاعی از تعریف مشهور ۱۵۵

اشکال دوم آخوند(ره) بر تعریف مشهور ۱۵۶

تفاوت اصول عملیه در شبهات موضوعیه و حکمییه ۱۵۸

اشکال دوم آخوند(ره) بر تعریف مشهور ۱۵۹

تعریف آخوند(ره) در تعریف علم اصول ۱۶۱

اشکالات امام خمینی «ره» بر تعریف آخوند(ره) ۱۶۲

اشکال مرحوم اصفهانی(ره) بر تعریف آخوند(ره) ۱۶۴

خلاصه اشکال مرحوم محقق اصفهانی(ره) ۱۶۵

امکان طرح جامع و نقد آن ۱۶۵

چگونگی حجیت امارات شرعیه ۱۶۶

ص: ۶۲۵

نظر مرحوم آخوند(ره) پیرامون حجیت امارات ۱۶۷

نقد استاد بر نظریه مرحوم آخوند(ره) ۱۶۸

تعریف مرحوم نایینی بر علم اصول ۱۷۰

نقدهای سه گانه تعریف پیشگفته ۱۷۰

تعریف مرحوم محقق عراقی(ره) بر علم اصول ۱۷۳

نقد مرحوم اصفهانی(ره) بر تعریف پیشگفته ۱۷۳

نقد امام راحل «ره» بر تعریف محقق عراقی(ره) ۱۷۴

تذکر استاد پیرامون چگونگی درس خواندن ۱۷۴

تعریف آقای خوئی(ره) از علم اصول ۱۷۶

رکن اول تعریف فرق استنباط و تطبیق ۱۷۷

نقدی بر رکن اول ۱۷۷

پاسخ نقد پیشگفته توسعه در معنای استنباط ۱۷۸

توضیحی از استاد پیرامون پاسخ پیشگفته ۱۷۹

رکن دوم تعریف ۱۸۰

نقد تعریف پیشگفته ۱۸۱

تعریف امام راحل(ره) از علم اصول ۱۸۳

توضیحی پیرامون قواعد آلی و استقلال ۱۸۳

استصحاب و قاعده حلّ، آلیت و استقلالیت ۱۸۵

بمباران شهر مقدس قم توسط دشمن بعثی عراق ۱۸۶

نقد استاد بر کلام امام راحل(ره) ۱۸۸

توضیحی پیرامون قواعد اصولی و فقهی ۱۹۰

خلاصه امتیاز اول ۱۹۱

بیان امتیاز دوم ۱۹۲

نقدی بر سخن شیخ ۱۹۲

بیان تفاوت دیگری میان قواعد اصولی و فقهی ۱۹۴

نظر استاد پیرامون امتیاز قواعد فقهی از اصولی ۱۹۴

خلاصه نظر استاد ۱۹۵

وضع الفاظ ۱۹۷

امر ثانی: وضع الفاظ ۱۹۹

ص: ۶۲۶

مراد از وضع ذاتی (ارتباط ذاتی لفظ و معنا) ۱۹۹

توضیح و نقد وضع ذاتی ۲۰۰

دو احتمال دیگر در وضع ذاتی و نقد آن ۲۰۱

دو وجه در ابطال احتمال چهارم ۲۰۲

دلیلی بر نفی مدخلیت وضع ۲۰۲

دو نقد بر دلیل پیشگفته ۲۰۳

بحث اخلاقی ۲۰۴

واضع الفاظ، انسان است یا خداوند ۲۰۶

ادله قائلین به واضع بودن خداوند ۲۰۷

دلیل اول: آیه «علم آدم الاسماء كلها» ۲۰۷

سستی استدلال به آیه «علم آدم الاسماء» ۲۰۸

دلیل دوم قائلین به واضع بودن خداوند ۲۰۸

جواب استاد از دلیل دوم ۲۰۹

نفی واضع بودن بشر ۲۰۹

عدم قدرت انسان بر وضع الفاظ غیرمتناهی ۲۱۰

گسترش زبان در بین بشر ۲۱۱

دلیل مرحوم محقق نائینی (ره) بر این که واضع بشر نیست ۲۱۳

دلیل دوم مرحوم نائینی (ره) «عدم تناهی الفاظ و معانی» ۲۱۴

استبعاد واضع بودن بشر برای الفاظ ۲۱۵

وضع الفاظ برای معانی در زمان عدم وجود وضع ۲۱۶

وضع الفاظ، جعل تکوینی، تشریحی، الهام یا جبلی ۲۱۷

اشکالات بیان مرحوم نائینی (ره) ۲۱۸

بازگشت تکثر زبانها به واضع بودن خداوند ۲۲۱

غایت و نتیجه وضع ۲۲۲

ضرر تکثر زبانها به سهولت تفهیم و تفهم ۲۲۲

عدم تلازم بین نافع بودن و آیه بودن ۲۲۳

راز وضع لغات ۲۲۵

چگونگی وضع لغات در معانی کلیه ۲۲۵

نظر قابل قبول در وضع لغات ۲۲۶

ماهیت و حقیقت وضع ۲۲۸

ص: ۶۲۷

وضع تعیننی و تعیننی ۲۲۸

ریشهٔ تعریف ماهیت وضع در بیان صاحب کفایه (ره) ۲۲۹

مبهم بودن تعریف وضع ۲۳۰

اختصاص لفظ به معنا ناشی از وضع است ۲۳۰

تعریف وضع مساوی با معنای مصدری است، نه اسم مصدری ۲۳۱

تعریف دوم وضع ۲۳۲

معنای ملازمه واقعی لفظ و معنا ۲۳۳

نمونه ای که داخل در مقولات جوهریه و عرضیه نیست ۲۳۳

تساوی ملازمه بین لفظ و معنا برای عالم و جاهل ۲۳۵

وضع، ملازمهٔ بین لفظ و معنا است ۲۳۵

ملازمه بین لفظ و معنا تصوّر ندارد ۲۳۶

معنای هو هویت ۲۳۸

هو هویت اعتباریه ۲۳۹

هو هویت اعتباریه بین لفظ و معنا ۲۴۰

دلیل اول؛ القای معانی توسط لفظ ۲۴۱

دلیل دوم؛ وجود چهارگانهٔ معانی، وجود حقیقی، ذهنی، انشائی، لفظی ۲۴۲

حقیقت وضع ۲۴۳

عدم فرق بین وضع کلی و جزئی ۲۴۴

عدم توجه به ایجاد اتحاد و هو هویت در مقام نامگذاری ۲۴۶

عدم فرق در وضع مفهوم کلی و جزئی ۲۴۷

اصالت معانی و آلیت الفاظ ۲۴۷

دلیل دوم هو هو هیئت: مراتب وجود ۲۴۸

تباین بین وجود لفظی و خارجی ۲۴۸

عدم فرق بین اتحاد و هو هیوت واقعی و اعتباری ۲۵۰

مسامحه در تقسیم چهارگانه وجود معنا ۲۵۰

تفسیر چهارم برای وضع؛ التزام نفسانی ۲۵۱

حقیقت وضع، در باطن و نفس واضح ۲۵۲

دلیل وجدانی بر تعریف سوم؛ التزام نفسانی ۲۵۴

عدم فرق بین واضح اصطلاحی و مستعملین ۲۵۵

مناسبت بین معنای لغوی و سایر موارد استعمال وضع ۲۵۵

ص: ۶۲۸

پذیرش یا رد تعریف وضع به التزام نفسی ۲۵۵

عدم اطلاق واضع بر مستعملین ۲۵۶

لفظ محقق وضع است یا حاکی از آن ۲۵۷

تفاوت جمله انشائیة و خبریه در حکایت واقع ۲۵۸

اشکال بر تفسیر وضع به تعهد نفسانی ۲۵۹

نظر مرحوم محقق کمپانی در مسألة وضع ۲۶۱

مسألة وضع تحت مقولات جوهر و عرض نیست ۲۶۱

دلیل اول بر عدم ارتباط وضع به عرض ۲۶۲

دلیل دوم بر عدم ارتباط وضع به عرض ۲۶۳

وضع از مقوله اضافه ۲۶۴

وضع از امور اعتباری ۲۶۵

عدم فرق بین بکار بردن لفظ و اشاره در واقعیت ۲۶۶

دقت در معنای وضع و عدم توجه واضعین ۲۶۷

تشابه مسألة وضع به تابلوی راهنما ۲۶۹

اعتباری بودن وضع الفاظ و دوال ۲۷۱

وضع تعینی و تعینی براساس نظر محقق اصفهانی (ره) ۲۷۲

اعتبار ارتباط و اختصاص در وضع تعینی مانند تعینی ۲۷۳

بحث اخلاقی ۲۷۴

اقسام اربعه وضع ۲۷۷

تعریف اقسام وضع ۲۷۸

منشأ تقسیم چهارگانه در وضع ۲۷۸

یک نکته در دو قسم اول از وضع ۲۷۹

دو قسم دیگر از اقسام وضع ۲۸۰

امکان وقوع اقسام چهارگانه وضع ۲۸۱

نظر صاحب کفایه در عدم امکان قسم چهارم ۲۸۱

غیرقابل تصور بودن قسم سوم و چهارم ۲۸۳

نظر امام خمینی (ره) در عدم امکان صورت سوم و چهارم وضع ۲۸۶

دفع اشکال از صورت سوم وضع با تفصیل در کلیات ۲۸۷

کلیات انتزاعیه مرآت افراد ۲۸۸

قضایای حقیقیه و خارجییه مرآت افراد ۲۹۰

ص: ۶۲۹

معنای حکایت در قضایای کلیه ۲۹۱

جواب نقضی و حلی به نظریه بعضی الاعلام ۲۹۲

نقد استاد بر مؤید بعضی الاعلام ۲۹۳

کلی بگونه اهمال یا سریان ۲۹۵

نظر استاد در اهمال و سریان ۲۹۶

عدم امکان تصویر عقلی در وضع عام و موضوع له خاص ۲۹۸

فرض امکان تصویر عقلی و نقد بر آن ۲۹۹

وضع خاص و موضوع له عام و امکان تصویر عقلی آن ۳۰۱

عدم امکان وضع خاص و موضوع له عام و نقد آن ۳۰۳

نظر استاد پیرامون امکان وضع خاص و موضوع له ۳۰۴

بحث اخلاقی ۳۰۶

اشکال بر امکان وضع عام و موضوع له عام ۳۰۸

پاسخ اشکال بر وضع عام، موضوع له عام ۳۰۹

فرق تصور جزئی و کلی و اشتراک آنها ۳۱۰

محمول در قضایای حملیه ۳۱۱

دو تصویر در نظریه مشهور در وضع عام و موضوع له عام ۳۱۳

ثمرات و نتایج دو تصویر در حقیقت وضع عام و موضوع له عام ۳۱۴

نظریه محقق عراقی (ره) پیرامون وضع عام و موضوع له عام ۳۱۵

طرح شبهه امکان ملاحظه تمامی حصص و پاسخ آن ۳۱۸

نقد بیان محقق عراقی (ره) در وضع عام و موضوع له خاص ۳۱۹

بیان استاد پیرامون تحقق کلی طبیعی در خارج ۳۲۱

تبیین امکان وقوعی اقسام چهارگانه ۳۲۲

پاسخ استاد به شبهه اعلام شخصیه ۳۲۴

تبیین وضع اعلام شخصیه ۳۲۶

وضع خاص و موضوع له خاص و اشکالات آن ۳۲۷

تلازم وجود با جزئیت ۳۲۸

جهت قضیه در مورد وجود خارجی ۳۲۹

اشکال در وضع اعلام شخصیه ۳۳۱

تقریر چکیده اشکال ۳۳۲

پاسخ اشکال یاد بر وضع اعلام شخصیه ۳۳۳

ص: ۶۳۰

وضع نوعی و شخصی و بررسی موارد چهارگانه آن ۳۳۴

بررسی قسم اول ۳۳۵

توضیحی پیرامون شخصی بودن وضع ۳۳۵

تبیین احکام صورتهای چهارگانه وضع (از جهت نوعی یا شخصی بودن) ۳۳۷

حکم قسم سوم و چهارم ۳۳۸

اقوال سه گانه در بیان حکم قسم سوم و چهارم ۳۳۹

نظر استاد مبنی بر ترجیح نظریه مرحوم آقای خوئی (ره) ۳۴۰

بیان حکم وضع در حروف ۳۴۱

بیان نظریه مرحوم آخوند (ره) در چگونگی وضع حروف ۳۴۲

ثمره بحث از چگونگی وضع حروف ۳۴۴

بررسی نظریه مرحوم آخوند (ره) پیرامون وضع حروف ۳۴۵

بررسی احتمالات دو گانه، خصوصیت خارجی یا ذهنی ۳۴۶

جزئیات خارجی در معانی حروف ۳۴۸

اشکال سوم آخوند (ره) بر سخن مشهور ۳۵۱

نظریه آخوند (ره) پیرامون وضع حروف و اشکال استاد بر آن ۳۵۴

پاسخ مرحوم آخوند (ره) ۳۵۵

نقد احتمال اول مرحوم آخوند (ره) بنابر فرق بین حرف من و ابتدا ۳۵۶

اشکال مترادف معنای اسمی و حرفی و پاسخ آخوند (ره) ۳۵۸

بیان استاد و نقد پاسخ آخوند (ره) ۳۵۸

احتمال دوم در بیان آخوند (ره) ۳۵۹

نقد پاسخ دوم آخوند(ره) در جایجا کردن محدوده استعمال ۳۶۰

نقض استقلالی بودن معنای اسمی و تبعی بودن معنای حرفی ۳۶۲

عدم ارتباط استعمال در معنا به طریقت و موضوعیت ۳۶۲

اشکال مرحوم خوئی(ره) به آخوند(ره)، پیرامون تبعی بودن معنای حروف ۳۶۵

پاسخ استاد از تبعی بودن معنای حروف ۳۶۶

اشکال اساسی بر نظریه آخوند(ره) در وضع معنای حرفی ۳۶۷

بررسی نظریه دوم در وضع حروف ۳۶۷

نقدهای استاد بر نظریه تشبیه حروف به حرکات اعراییه ۳۶۸

بررسی سخن مرحوم نائینی(ره) در وضع حروف ۳۷۰

بیان مبنای مرحوم نائینی(ره)؛ پیرامون تفاوت معانی اسمیه و حرفیه ۳۷۲

ص: ۶۳۱

تفاوت عالم ذهن با عالم خارج در تحقق مقوله جوهر و عرض ۳۷۳

بیان نحوین در تبیین معنای حرفی ۳۷۴

عینیت معنای حرفی و ربطی ۳۷۴

تشابه میان معانی حرفی و اسمی و عقود و ایقاعات ۳۷۵

دو خصوصیت برای معنای عقود و ایقاعات ۳۷۵

بیان تشابه میان معانی حرفی و اسمی و لفظ و معنا ۳۷۶

مؤید روایی بر بیان مرحوم نائینی (ره) و نقد آن ۳۷۷

غیرمعقول بودن معانی ایجادیه حروف و اشکال استاد بر آن ۳۷۹

اشکالات و نقض بر کلام نائینی (ره) ۳۸۱

قول مرحوم محقق اصفهانی (ره) در وضع حروف ۳۸۶

تقسیم وجودات در کلام فلاسفه ۳۸۷

مسأله شك و فرق آن با یقین ۳۸۹

اهمیت توجه طلاب به درس ۳۹۱

بیان مرحوم اصفهانی (ره) در وجودات ۳۹۳

دلیل دوم بر مدعا ۳۹۴

استقلالی بودن مفهوم و غیرمستقل بودن مصادیق آن ۳۹۵

خلاصه مختار محقق اصفهانی (ره) در معانی حروف ۳۹۷

اشکال نقضی مرحوم خوئی (ره) بر محقق اصفهانی (ره) ۳۹۷

اشکال استاد بر مرحوم خوئی (ره) ۳۹۹

مراحل واقعیت در قضایای واقعیه ۴۰۱

اشکال دوم مرحوم خوئی (ره) بر محقق کمپانی ۴۰۲

پاسخ استاد به مرحوم خوئی (ره) ۴۰۴

پاسخ حلّی ۴۰۵

پاسخ استاد از اشکال دوم مرحوم خوئی (ره) ۴۰۶

اشکال سوم آقای خوئی (ره) در استعمالات ۴۰۸

پاسخ استاد از اشکال سوم مرحوم خوئی (ره) ۴۱۰

بیان نظریه مرحوم خوئی (ره) در معانی حروف ۴۱۲

انگیزه های انتخاب در معنای حرفی ۴۱۵

ارزیابی و نقد اول بر نظریه مرحوم خوئی (ره) در باب حروف ۴۱۵

نقد دوم بر کلام مرحوم خوئی (ره) ۴۱۸

ص: ۶۳۲

اشکال سوم بر کلام مرحوم خوئی (ره) ۴۱۸

نظریه استاد پیرامون معانی حروف ۴۲۰

بررسی مراحل تصویری و تصدیقی در جملات اخباری ۴۲۱

بیان تنظیری از صدر المتألهین برای معنای حرفی ۴۲۳

بررسی مرحله تصور مستمع ۴۲۴

توضیحی پیرامون حقیقت جمل خبریه ۴۲۴

بررسی مرحله استعمال و بیان شاهی از ادبیات عرب ۴۲۵

معانی حروف حاکیه ۴۲۷

معانی حروف ایجادیه ۴۲۸

کیفیت وضع در حروف حاکیه ۴۳۰

واقعیت عنوان و معنوی در معانی حرفیه ۴۳۰

دفع اشکال مرحوم آخوند (ره) ۴۳۲

راه حل در باب معنای حروف ۴۳۳

جواب امام «ره» از اشکال مرحوم آخوند (ره) در معانی حروف ۴۳۵

عدم جواز استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد ۴۳۶

فرق کلی و جزئی خارجی ۴۳۷

حکایت حروف از واقعیات ۴۳۹

تشابه انشاء و جملات خبریه در مقام استعمال ۴۴۱

مباحث قضایا ۴۴۳

نتیجه بحث در باب حروف ۴۴۵

تفاوت جمل انشائیه و اخباریه در ادامه بحث حروف ۴۴۷

تقسیم قضایای حملیه و اتحاد در آن ۴۴۷

تقسیم قضایای حملیه به حمل شائع صناعی ۴۴۹

اجزاء قضایای حملیه ۴۵۰

اجزاء اصلی قضایا ۴۵۲

قضیه حملیه به حمل شائع صناعی ۴۵۴

قضیه حملیه به حمل شایع صناعی قسم دوم ۴۵۵

خصوصیت قضایای حملیه به حمل شایع صناعی قسم دوم ۴۵۶

بحث اخلاقی ۴۵۷

ص: ۶۳۳

وجود نسبت در بعض قضایا و حق در آن ۴۵۹

کلام مشهور در اجزاء قضایا و ردّ استاد ۴۶۰

نسبت در قضایای سلبيه ۴۶۲

مختار مشهور در توجیه قضایای سلبيه ۴۶۳

واقعیت در قضایای لفظیه و معقوله ۴۶۵

ملاک حمل محمول بر موضوع در قضایای حملیه و مراتب اتحاد ۴۶۶

مراد از قضایای مؤوله ۴۶۷

ملاک در باب قضایای حملیه موجب و سالبه ۴۶۸

هو هویت در قضیه سالبه ۴۶۸

اتحاد کامل بین اسماء و حروف ۴۷۱

مراد از اختلاف بین خبر و انشاء و اقسام جمله ها ۴۷۲

مورد اختلاف بین خبر و انشاء در کلام آخوند(ره) ۴۷۳

اشکالات بر کلام آخوند(ره) ۴۷۴

تفاوت حقیقی بین اسماء و حروف ۴۷۴

نظر استاد در تفاوت حقیقی بین اسماء و حروف ۴۷۵

فرق انشاء و اخبار ۴۷۷

بعث اخباری و خصوصیت معنای انشائی ۴۷۸

نتیجه قول به عدم فرق بین انشاء و اخبار ۴۷۹

توجیه جملات اخباری ۴۸۰

ماهیت اخبار و فرق آن با ماهیت انشاء ۴۸۲

کلام بعض الاعلام در اعتبار نفسانی انشاء ۴۸۳

نقش لفظ در باب انشاء ۴۸۴

اشکال به اعتبار نفسانی در انشاء ۴۸۶

حقیقت انشاء و دخالت لفظ در آن ۴۸۸

نظر مشهور در وعاء اعتبار در انشاء و اشکال استاد ۴۹۰

کلام آخوند(ره) در وجود انشائی ۴۹۱

رابطه نفس الامر و واقعیت در وجود انشائی ۴۹۳

مراد از تشخص و جزئیت در وجود انشائی و اشکالات آن ۴۹۳

عدم تلازم میان وجود انشائی و اعتبار ملکیت ۴۹۵

اشکال مرحوم محقق اصفهانی(ره) بر کلام مرحوم آخوند(ره) ۴۹۵

ص: ۶۳۴

مراد از نفس الامر در کلام آخوند(ره) ۴۹۶

ارتباط جمل خبریه با جمل انشائیه ۴۹۷

مناقشه در کلام محقق اصفهانی(ره) ۴۹۹

عدم انحصار وجودات چهارگانه ۵۰۰

رد استاد بر توجیه محقق اصفهانی(ره) از کلمه نفس الامر ۵۰۱

فرق مفردات غیر انشایی با جملات ۵۰۲

فرق میان جمله خبریه و جمله انشائیه ۵۰۳

اشکال به مشهور و مرحوم آخوند(ره) در انشاء ۵۰۵

علت رجحان قول مرحوم آخوند(ره) ۵۰۶

تشبیه انشاء به اسماء اشاره و ضمائر ۵۰۶

تشخص در اشاره و مخاطب ۵۰۷

کلام محاضرات در دخالت اشاره عملیه در اشاره لفظیه ۵۰۸

جواب استاد از کلام محاضرات ۵۰۹

فرق اشاره لفظیه و اشاره عملیه ۵۱۱

خصوصیات اسماء اشاره ۵۱۲

کلام محقق خراسانی(ره) و اشکال آن ۵۱۲

اشکال به نسبت بین مشیر و مشار الیه ۵۱۴

بحث اخلاقی ۵۱۵

اشتراک ضمیر غائب با اسم اشاره ۵۱۷

اشاره عملیه در غائب ۵۱۸

فرق اسم ظاهره و اسماء اشاره ۵۱۹

عدم انحصار وضع عام و موضوع له خاص در حروف ۵۱۹

تشبیه معنای حرفی با ممکن ۵۲۱

استناد صحت استعمال به ترخیص واضح ۵۲۳

مختار مرحوم آخوند(ره) در استناد صحت استعمال مجاز با ذوق عرف ۵۲۴

اشکال بر استدلال مرحوم آخوند(ره) ۵۲۵

ادعای سکاکی در مقابل مشهور ۵۲۶

کلام مشهور در مجاز اعم از استعاره و غیراستعاره ۵۲۸

ادعای عینیت، توجیه دیگر در کلام سکاکی ۵۲۹

راه سوم در توجیه مجازات ۵۳۰

ص: ۶۳۵

اراده استعمالیه و اراده جدیدیه ۵۳۱

علت استعمال مجازی در کلی مجازات ۵۳۴

لزوم توجه به اراده جدی ۵۳۶

فرق کلام مرحوم مسجد شاهی با سکاکی ۵۳۷

مؤید برای کلام مرحوم مسجد شاهی ۵۳۸

معانی در استعمالات حقیقیه و استعمالات مجازی ۵۴۰

مبانی مختلف در استعمال لفظ ۵۴۱

صحت اطلاقات و عنوان استعمال ۵۴۲

صحه الاستعمال به معنای حسن الاستعمال ۵۴۴

بحث اخلاقی ۵۴۴

اقسام چهارگانه در اطلاق و اراده لفظ ۵۴۷

اشکالات مرحوم آخوند(ره) ۵۴۸

جواب مرحوم آخوند(ره) از صاحب فصول ۵۴۹

بهترین جواب به صاحب فصول ۵۵۰

مراد از استعمال و مغایرت اعتباری ۵۵۳

مناقشه مرحوم بروجردی(قده) و جواب استاد به ایشان ۵۵۵

عنوان استعمال در قسم دوم و سوم ۵۵۷

احتمالات مرحوم آخوند(ره) در صنف و نوع ۵۵۹

نظر مرحوم آخوند(ره) در نوع و صنف ۵۶۱

بیان استاد در باب نوع و صنف ۵۶۲

شبهه وحدت مستعمل و مستعمل فیه در باب استعمال ۵۶۴

موضوع له الفاظ و نقش اراده ۵۶۶

مراد از وجود حقیقی اراده و اتحاد آن با طلب ۵۶۸

ادله مرحوم آخوند(ره) در ابطال نقش اراده در موضوع له ۵۶۸

دلالت لفظ بر خارجیت و دلیل قائلین ۵۷۰

علت غائی و ارتباط آن به وضع ۵۷۱

دخالت اراده و مراد متکلم در هدف غائی وضع ۵۷۳

نظر استاد در باب دخالت اراده در وضع ۵۷۴

بیان صاحب معالم و صاحب قوانین در دخالت قید در موضوع له ۵۷۵

کلام علمین: شیخ الرئیس و محقق طوسی خواجه نصیر الدین ۵۷۵

ص: ۶۳۶

کلام محقق طوسی و شیخ الرئیس و توجیه مرحوم آخوند(ره) ۵۷۹

کلام بعض الاعلام در دخالت التزام در وضع ۵۸۱

پاسخ استاد از بعض الاعلام و جواب مشهور ۵۸۲

وضع برای مجموع مرکب ۵۸۴

وضع در مرکبات، بما هو مجموع مرکب ۵۸۶

مراد از واقعیت ۵۸۸

توجیه وحدت مفاد مجموع مرکب با مفاد هیئت جمله خبریه ۵۹۰

دلیل ابن مالک در بیان وضع شخصی در مرکبات ۵۹۱

علائم حقیقت و مجاز - تبادر ۵۹۳

مورد استعمال تبادر ۵۹۴

اثر مترتب بر تبادر و فرق وضع تعیینی و تعینی ۵۹۴

علت انتخاب تبادر برای علامت حقیقت ۵۹۵

اشکالات بر تبادر و توجیه آنها ۵۹۶

وجود دو فرد از علم تفصیلی و پاسخ آن ۵۹۸

شرط صحت اطلاق تبادر ۶۰۰

مراد از اطراد ۶۰۱

اصاله عدم القرینه ۶۰۱

مراد مرحوم آخوند(ره) از علامیت تبادر برای حقیقت ۶۰۵

اشکال به کلام مشهور در عدم مجازیت تبادر ۶۰۶

مراد از عدم صحت سلب ۶۰۷

خصوصیت قضایای موجب ۶۰۸

بیان مرحوم آیه الله بروجردی (قده) در شرط نهم در تناقض ۶۰۹

انواع قضایای سالبه و موجب ۶۱۰

بحث اخلاقی ۶۱۱

اشکال دور در مسأله تبادر ۶۱۴

اتحاد و هو هویت در قضایای حملیه ۶۱۶

فرق عمدۀ بین تبادر و عدم صحت سلب ۶۱۷

فرق علم اجمالی و علم تفصیلی ۶۱۷

توجیه مرحوم آخوند (ره) از اشکال در عدم صحت سلب ۶۱۹

ص: ۶۳۷

فهرست دروس

مقدمه ۵

درس اول ۹

درس دوم ۱۴

درس سوم ۲۲

درس چهارم ۲۹

درس پنجم ۳۷

درس ششم ۴۵

درس هفتم ۵۲

درس هشتم ۵۹

درس نهم ۶۷

درس دهم ۷۴

درس یازدهم ۸۱

درس دوازدهم ۸۸

درس سیزدهم ۹۴

درس چهاردهم ۱۰۱

درس پانزدهم ۱۰۷

درس شانزدهم ۱۱۳

درس هفدهم ۱۱۹

درس هیجدهم ۱۲۵

درس نوزدهم ۱۳۲

درس بیستم ۱۳۸

درس بیست و یکم ۱۴۵

درس بیست و دوم ۱۵۲

درس بیست و سوم ۱۵۸

درس بیست و چهارم ۱۶۴

درس بیست و پنجم ۱۷۰

درس بیست و ششم ۱۷۶

درس بیست و هفتم ۱۸۳

درس بیست و هشتم ۱۹۰

درس بیست و نهم ۱۹۹

ص: ۶۳۸

درس سی ام ۲۰۶

درس سی و یکم ۲۱۳

درس سی و دوم ۲۲۱

درس سی و سوم ۲۲۸

درس سی و چهارم ۲۳۸

درس سی و پنجم ۲۴۶

درس سی و ششم ۲۵۴

درس سی و هفتم ۲۶۱

درس سی و هشتم ۲۶۹

درس سی و نهم ۲۷۷

درس چهلم ۲۸۶

درس چهل و یکم ۲۹۵

درس چهل و دوم ۳۰۱

درس چهل و سوم ۳۰۸

درس چهل و چهارم ۳۱۳

درس چهل و پنجم ۳۱۹

درس چهل و ششم ۳۲۶

درس چهل و هفتم ۳۳۱

درس چهل و هشتم ۳۳۷

درس چهل و نهم ۳۴۴

درس پنجاهم ۳۵۱

درس پنجاه و یکم ۳۵۸

درس پنجاه و دوم ۳۶۵

درس پنجاه و سوم ۳۷۲

درس پنجاه و چهارم ۳۷۹

درس پنجاه و پنجم ۳۸۶

درس پنجاه و ششم ۳۹۳

درس پنجاه و هفتم ۳۹۹

درس پنجاه و هشتم ۴۰۶

درس پنجاه و نهم ۴۱۲

درس شصتم ۴۲۰

ص: ۶۳۹

درس شصت و یکم ۴۲۷

درس شصت و دوم ۴۳۵

درس شصت و سوم ۴۴۵

درس شصت و چهارم ۴۵۲

درس شصت و پنجم ۴۵۹

درس شصت و ششم ۴۶۵

درس شصت و هفتم ۴۷۱

درس شصت و هشتم ۴۷۷

درس شصت و نهم ۴۸۲

درس هفتادم ۴۸۸

درس هفتاد و یکم ۴۹۳

درس هفتاد و دوم ۴۹۹

درس هفتاد و سوم ۵۰۵

درس هفتاد و چهارم ۵۱۱

درس هفتاد و پنجم ۵۱۷

درس هفتاد و ششم ۵۲۳

درس هفتاد و هفتم ۵۲۸

درس هفتاد و هشتم ۵۳۴

درس هفتاد و نهم ۵۴۰

درس هشتادم ۵۴۷

درس هشتاد و یکم ۵۵۳

درس هشتاد و دوم ۵۵۹

درس هشتاد و سوم ۵۶۶

درس هشتاد و چهارم ۵۷۳

درس هشتاد و پنجم ۵۷۹

درس هشتاد و ششم ۵۸۶

درس هشتاد و هفتم ۵۹۳

درس هشتاد و هشتم ۶۰۰

درس هشتاد و نهم ۶۰۷

درس نودم ۶۱۴

«و الحمد لله رب العالمين»

ص: ۶۴۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

