

پیش از ورود به اصل بحث تذکر به بعضی از نکات لازم است:

نکته اول: ترتیب بحث و طرح مباحث بر اساس کفایه مرحوم اخوند است. همانطور که مرحوم اخوند مباحث مرتبط با علم اصول را در یک مقدمه و هشت مقصد و یک خاتمه قرار داده است. ایشان در مقدمه مباحثی مطرح کرده است که جزء مباحث علم اصول نیست اما ارتباط با آن دارد و آشنایی با آنها لازم و در تحقیق مسائل اصلی موثر است. مباحث اصلی علم اصول را در قسمت مقاصد مطرح کرده اند و در خاتمه نیز مباحث اجتهاد و تقلید مطرح گشته است.

نکته دوم: همچون تحول و پیشرفت علم فقه و علم طب و علوم دیگر، علم اصول هم با زحماتی که علماء در تنقیح مباحث و تحقیق زوایای مختلف (هم در تنقیح واره مبنای و اصول محوری و هم در تفریعات و قواعد عام متفرع بر مبنای کلیه) کشیده اند و آراء و نظراتی که ارائه کرده اند دارای تطور و پیشرفت چشمگیری شده است و طبع مساله اقتضاء می کند در مباحث اصولی بعد از تبیین موضوع مورد بحث و تنقیح محل کلام، اقوال مختلف و وجوه متعدد در مساله مورد نظر قرار بگیرد، و بر این اساس در دوره قبل سعی شده بود تا حدودی ولو در بعضی از مباحث، با تفصیلی بیشتری این ادله و اقوال مطرح بشود، ولی در این دوره در نظر است که با اختصار بیشتری مسائل مطرح گردد و بر روی نقاط اصلی بحث تمرکز شود و مهمات اقوال و ادله ارائه گردد.

نکته سوم: روش مطلوب در مباحث استدلالی فقه و اصول که در پرورش روحیه اجتهاد و تعمیق و تحقیق مطالب نتیجه بخش بوده است و جا دارد همین رویه متابعت شود، این بوده است که برای شرکت در دروس بعضی از منابع مرتبط با بحث، مطالعه و بررسی می شده است. با این روش، شرکت

کننده در بحث، با امدادگی ای که از قبل به دست آورده است نقاط اشکال در مباحث را در ذهن دارد و متوجه می شود که موارد اشکال چگونه در مباحث حل می شود. البته پیگیری مباحث بعد از شرکت در درس هم لازم است مخصوصاً با مباحثه ان. بنابراین طبیعی است که اگر بخواهیم به نتیجه مطلوب در دروس برسیم همین روش را دنبال کنیم. لذا مناسب است برای امدادگی در بحث، کلام مرحوم اخوند در کفایه ملاحظه شود و در کنار کفایه، با توجه به خصوصیات که در تقریرات درس مرحوم آقای خویی وجود دارد مطالعه شود و البته ترجیحاً مصباح الاصول به خاطر اینکه با بیانی ساده و خلاصه تر و نظم بیشتر در ورود و خروج در مباحث نسبت به سایر تقریرات مرحوم آقای خویی مباحث مطرح گردیده است. دروس مرحوم آقای تبریزی هم با توجه به مختصر بودنش جا دارد که مورد ملاحظه قرار بگیرد. البته این اقل مقدار لازم در مراجعه است (وبا مراجعه به این منابع از اهم آراء شیخ اعظم و محققین ثلاث _نائینی، اصفهانی و عراقی_ قدس الله اسرارهم در مباحث هم اطلاع پیدا می شود). نسبت به کسانی که سال ها در دروس شرکت داشته اند طبیعی است که بعضی از منابع دیگر مثل مطالب مرحوم امام و مرحوم آقای صدر هم مورد مطالعه قرار بگیرد. البته نه به حدی که بحث دامنه وسیع پیدا کند و موجب ملال گردد و طبعاً مانع ادامه دار شدنش شود. عملاً به قاعده مذکور در روایات که قلیل یدوم خیر من کثیر لا یدوم.

مقدمه

همانطور که اشاره شد مرحوم اخوند مباحث علم اصول را در یک مقدمه و هشت مقصد و یک خاتمه قرار داده است. در مقدمه علم اصول متعرض سیزده امر شده اند که این امور سیزده گانه هرچند به نظر مرحوم اخوند جزء مسائل علم اصول نیست اما اطلاع بر آنها در تحقیق نسبت به مسائل علم اصول اثر دارد.

امر اول: تعریف علم اصول و موضوع ان

مطالب مرحوم اخوند در این امر به پنج مطلب بر می گردد:

اول، تعریف موضوع علوم. دوم، بیان نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل ان علم. سوم، مناط و میزان در تمایز علوم. چهارم، موضوع علم اصول. پنجم، تعریف علم اصول و ضابطه مساله اصولیه و امتیاز ان از مسائل علوم دیگر مثل مسائل فقه و غیره.

مطلب اول: موضوع علوم

مرحوم اخوند فرموده اند موضوع هر علمی "هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه" یعنی چیزی است که در ان علم از عوارض ذاتیه ان بحث می شود. عوارض ذاتیه هم عوارضی هستند که در عروض خود واسطه ای ندارند.

در این تعریف دو جهت از بحث وجود دارد. جهت اول این است که آیا لازم است هر علمی دارای موضوع واحدی باشد که مطالب مطرح شده در ان علم، مرتبط به ان موضوع واحد و پیرامون ان جمع شده باشند یا اینکه وجود موضوع واحد برای علم ضرورت ندارد؟ جهت دوم این است که بعد از فراغ از وجود موضوع برای علم یا الزاما یا عملاً مراد از موضوع علم چیست؟

قبل از وارد شدن در بررسی این دو جهت، ابتداء باید معلوم شود که چه معنایی از علم در اینجا اراده شده است. زیرا برای علم اصطلاحات مختلفی وجود دارد. گاهی علم به صورت مفرد استعمال می شود و گاهی در ترکیب به کار می رود یعنی اضافه به چیزی می شود مثل علم اصول یا علم نحو و علمی که به صورت مفرد استعمال می شود معانی متعددی دارد. گاهی به معنای قطع و تصدیق جزمی به چیزی است اعم از اینکه مصیب الی الواقع باشد یا خاطی کما اینکه وقتی در مباحث حجج می گویند علم حجیت دارد یا خیر منظور همین قطع است اعم از مصیب و غیر مصیب. گاهی به معنای

اعتقاد و تصدیق جزمی مطابق با واقع است که اخص از علم به معنای اول می شود. عنوان به کار رفته در بعضی از خطابات به همین معنای علم مصیب الی الواقع است مثل تعبیر العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء . معنای سوم علم، دلیل و حجت یا به اصطلاح قران سلطان می باشد. در بعضی از آیات عنوان علم به معنای همین دلیل و حجت به کار رفته است. البته هرچند دلالت هر دلیلی باید در نهایت به علم منتهی شود، اما مقصود از علم خصوص قطع نیست بلکه به معنای دلیل و حجت است؛ مثلاً در آیه "ما لهم بذلک من علم ان هم الا یظنون" ظاهراً علم به همین معنای دلیل آمده است. زیرا در صدر آیه است که "وقالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیی و ما یهلکنا الا الدهر" یعنی آنها چنین حرفی می زنند اما دلیلی بر آن ندارند.

ولی در مواردی که علم به نحو مضاف استعمال می شود مثل علم اصول و علم نحو و ... مقصود از علم، مجموعه قضایایی است که مرتبط به هم می باشند و حول محور خاصی جمع شده اند؛ البته قضایا به علاوه دلیلی که مثبت قضایا باشد. مثلاً علم طب، مجموعه قضایایی است که مرتبط با اعضای بدن از جهت بیان امراض طاری بر اعضا و معالجه آن می باشد. این علم که مرحوم اخوند به دنبال تعریف موضوع برای آن است، علم به همین معنای چهارم است؛ یعنی مجموعه قضایایی که در کنار هم جمع شده اند.

جهت اول: ضرورت وجود موضوع برای علوم

در کلام مرحوم اخوند در کفایه دلیلی بر این مطلب ذکر نشده است که هر علمی موضوع می خواهد بلکه آن را از واضحات و مفروغ عنه فرض کرده اند. مرحوم اخوند بعد از فراغ از وجود موضوع، وارد تعریف آن شده است.

آنچه معروف در السنه علماء در علوم مختلف است و در کتب منطق و حکمت هم به خصوص ذکر کرده اند، این است که هر علمی از علوم، مشتمل بر یک موضوع و یک سری مسائل و نیز پاره ای از مبادی برای آن علم است. مسائل هر علم یعنی قضایای متعددی که مرتبط به هم هستند و پیرامون محور خاصی در کنار هم جمع شده اند. مبادی هر علمی نیز یا مبادی تصویری است که موجب تصور موضوع و محمول قضیه می شود مثل حجیت خبر ثقه که معنای خبر ثقه و حجیت از مبادی تصویری آن است یا مبادی تصدیقی که قضایا برای اینکه مورد تصدیق قرار بگیرد نیاز به آنها دارند و تا تصدیق به آنها محقق نشود تصدیق مسائل نیز محقق نمی شود. در کنار مبادی تصویری و تصدیقیه و مسائل هر علمی، یک موضوع هم قرار دارد. کلام در این است که وجود این موضوع واحد لازم است یا خیر، بلکه همین مقدار که مجموعه مسائل ولو به جهت دیگری در کنار هم قرار بگیرند کافی است. در مجموع محققین چند وجه برای لزوم وجود موضوع واحد ذکر کرده اند:

وجه اول: تمسک به قاعده الواحد. تقریب و توضیح این وجه همانطور که در کلمات آقای خویی هم آمده این است که هر علمی دارای یک غرض است. مثلاً غرض از علم اصول این است که شخص اقتدار بر استنباط احکام شرعی از ادله پیدا کند. غرض علم نحو صون اللسان عن الخطأ فی الکلام است و چون این غرض واحد مترتب بر مجموع قضایای مختلفی است که از حیث موضوع و محمول مختلف می باشند ولی بمجموعها علم واحد را تشکیل داده اند، ممکن نیست که این امور با فرض تعددشان موجب تحقق غرض واحد شوند. زیرا الواحد لا یصدر الا من الواحد. اگر ما در قسمت معلول و اثر، وحدت بینیم، این وحدت در ناحیه اثر کاشف از وحدت در ناحیه موثر است و الا سنخیت بین علت و معلول و اثر و موثر حفظ نمی شود. غرض واحد اگر اثر این قضایای متعدد باشد و از آنها به دست بیاید، باید این قضایا نیز دارای جامعی باشند که به ملاحظه آن جامع اثر واحد به وجود آمده باشد

و ان امر جامع، چیزی جز موضوع علم نیست. پس از راه وحدت غرض با استناد به قاعده الواحد کشف می کنیم که هر علمی دارای موضوع واحد است که ان همان جامع بین قضایای متعدده می باشد.

در اشکال به این وجه، مناقشات متعددی مطرح شده است که به تفصیل در کلام مرحوم آقای خویی در تقریرات اصول آمده است. بعضی از این مناقشات قابل تامل است ولی در بین آنها مناقشه ای وجود دارد که تام و صحیح است و ان اینکه اگر قاعده الواحد فی حد نفسه مورد قبول قرار بگیرد و حال آنکه مورد جریان ان محل بحث است که ایا اختصاص به علل و معالیل تکوینی دارد غیر از افعال ارادی می باشد یا افعال ارادی را هم شامل می شود، حتی اگر قاعده الواحد فی حد نفسه نیز مورد قبول قرار بگیرد، در جایی است که نسبت بین اثر و موثر، سببیت باشد. قاعده الواحد نهایتا در جایی که نسبت بین اثر و موثر سببیت تکوینی است اقتضاء می کند که جامع واحد وجود داشته باشد اما در علوم، رابطه بین اغراض و قضایای آنها، رابطه سببیت و مسببیت نیست و لذا استدلال به این وجه اساسا منتفی می شود.

جلسه ۲

سه شنبه ۹۹/۱۱/۷

در توضیح بیشتر نسبت به استدلال به قاعده الواحد برای اثبات موضوع واحد برای هر علم گفته می شود : با توجه به اینکه یک قضیه، متشکل از موضوع و محمول و نسبت میان ان دو است، لذا جامع واحد که تولید غرض واحد در علم می کند، همانطور که احتمال دارد جامع بین موضوعات باشد، احتمال دارد جامع بین نسبت قضایای متعدده و نیز احتمال دارد که جامع میان محمول ها باشد. اما این احتمال بدوی است و متعین، جامع بین موضوعات قضایا است. زیرا از انجایی که نسبت متقوم به دو طرف است، در نسبت بما هی نسبة نمی شود جامعی با قطع نظر از جامع دو طرفش فرض کنیم. بنابراین

نمی شود با حفظ تباین در موضوع و محمول، ما هو الموتر فی الغرض الواحد جامع بین نسب باشد. جامع بین محمولات هم نمی تواند موثر واحد باشد. زیرا محمول از شوون موضوع و از توابع موضوع است و اگر جامعی در قسمت محمول ها وجود داشته باشد باید منتهی به جامع بین موضوعات شود. زیرا کل ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات و لذا اگر جامعی هم داشته باشد باید در همان امر اصلی یعنی موضوع باشد.

در نهایت با تطبیق قاعده الواحد به این نتیجه می رسیم که موثر واحد در غرض واحد از علم باید همان جامع در موضوعات باشد.

همانطور که اشاره شد از جهات مختلف و متعددی به این وجه اشکال شده است. بعضی از مناقشات به این نقطه بر می گردد که مقام از موارد تطبیق قاعده الواحد نیست. زیرا در جریان قاعده الواحد معتبر است که وحدت موجود در بین، وحدت شخصی حقیقی باشد که چنین وحدتی در غرض علم نداریم. چراکه وحدت در غرض یا وحدت عنوانی است یا وحدت اعتباری یا امر واحدی است که دارای جهات متعدد می باشد و قاعده الواحد در مورد اثر واحد بسیط است والا اگر اثر واحد دارای جهات متعدد باشد، امور متعدد هم می توانند هر کدام از جهتی در ان اثر کنند.

بعضی از اشکالات هم به نقض استدلال به این قاعده در بعضی از علوم بر می گردد. زیرا ملاحظه بعضی از علوم نشان می دهد که که اصلا موضوعات مسائل علم وحدت حقیقی ندارند. با توجه به اینکه در این موارد موضوع واحد وجدانا وجود ندارد چطور می شود قائل به وجود موضوع واحد در همه علوم شویم. مثلا مسائل علم فقه را که نگاه می کنیم می بینیم بعضی از موضوعات از سنخ جوهر هستند مثل ماء که موضوع برای طهارت است و بعضی از سنخ اعراض که بعضی از آنها کیف مسموع می باشند مثل قرائت و بعضی از مقوله وضع مثل قیام و رکوع. موضوعات از مقولات مختلفی هستند و بین مقولات عرضیه جامع حقیقی وجود ندارد تا چه برسد به جامع حقیقی بین عرض و جوهر.

اما چنانکه در جلسه گذشته اشاره شد، مناقشه اصلی در استدلال به قاعده الواحد در مقام، مناقشه ای است که در کلمات عده ای از محققین مثل مرحوم اصفهانی و محقق عراقی و نیز مرحوم آقای خویی به عنوان یکی از اشکالات بر قاعده الواحد آمده است. فرموده اند که اگر قاعده الواحد به صورت فی الجمله هم مورد قبول قرار بگیرد، مورد ان جایی است که نسبت اثر با موثر نسبت سببیت و صدور باشد؛ یعنی اثر از چیزی بخواهد صادر شود. در این موارد قاعده الواحد می گوید وقتی اثر که معلول است شیء واحد بود در ناحیه موثر هم باید وحدت وجود داشته باشد تا ان امر واحد بتواند سببیت داشته باشد نسبت به این اثر واحد. اما در ناحیه غرض علوم رابطه غرضی که مترتب بر مسائل علم است با مسائل، رابطه سببیت و مسببیت نیست. وقتی چنین رابطه ای وجود نداشت طبعاً نمی توانیم از وحدت غرض، کشف وحدت در ناحیه مسائل کنیم.

توضیح عدم وجود سببیت که مجموعاً از فرمایش مرحوم اصفهانی و عراقی و بخشی از کلمات مرحوم آقای خویی استفاده می شود این است که در علوم متعارف مثل علم اصول و علم نحو و ... غرض این است که انسان بتواند احکام شرعیه را استنباط کند یا کلام را به وجه صحیح اداء کند ولی رابطه این اغراض با مسائل ان علم رابطه سببیت نیست. مثلاً در علم اصول که غرض استنباط احکام شرعیه از ادله است، اگر غرض استنباط بالفعل احکام از ادله اش باشد، سبب تحقق این غرض اراده مجتهد است. زیرا استنباط احکام از ادله، فعل اختیاری مجتهد است و ما هو السبب اراده خود او است و مسائل علم اصول نه وجود واقعی آنها در وعاء خود و نه علم به آنها سببیت و علیت برای تحقق استنباط بالفعل ندارد. بلکه ممکن است که بعضی از آنها شرط قرار بگیرند اما سبب و مقتضی نیستند. در کلام مرحوم اصفهانی عمدتاً به این جهت پرداخته شده که اینها سبب نیستند بلکه نهایتاً شرط می باشند. اگر هم غرض تمکن از استنباط احکام شرعیه است یا در علم نحو تمکن از حفظ لسان عن الخطأ باشد، باز آنچه موثر در این تمکن است علم به این مسائل و یادگیری آنها می باشد و به تعبیر

محقق عراقی وجود ادراکی این مسائل در ذهن شخص است که شخص را قادر بر استنباط می سازد و در نتیجه آن گاهی قهراً غرض از او سر می زند مثل غرض از علم منطق و گاهی هم نیاز به اراده دارد مانند سایر علوم. بنابراین علم به این مسائل است که موثر در غرض است نه جمع شدن مسائل در قالب یک کتاب. وجود واقعی این مسائل بدون علم به آنها ممکن ایجاد نمی کند. بله برای این غرض سببی وجود دارد اما ما هو السبب، در یک فرض اراده اشخاص است و در فرض دیگر وجود علمی این مسائل است.

بنابراین باید استدلال به قاعده الواحد را برای اثبات لزوم موضوع واحد در علوم از وجوه استدلال حذف کرد.

وجه دوم: تمایز علوم به تمایز موضوعات علوم است؛ باید موضوعات علوم تمایز داشته باشند تا علوم هم متمایز شوند. تمایز به موضوعات هم فقط از این راه حاصل می شود که هر علمی موضوع خاصی داشته باشد در مقابل موضوعات بقیه علوم تا از یکدیگر متمایز شوند و الا تداخلت العلوم.

در این وجه از یک مقدمه استفاده شده و آن اینکه تمایز علوم به تمایز موضوعات است و لذا تمام بودن وجه دوم متوقف بر این است که در بحث آینده یعنی در مطلب سوم که بررسی میزان تمایز علوم است، تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم. اما اگر کسی در آن بحث تمایز علوم را به تمایز موضوعات ندانست مثل مرحوم اخوند که تمایز را به اغراض علوم می داند و می فرماید که اگر تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم لازمه اش این است که هر بابی بلکه هر مساله ای یک علم مستقل باشد، اگر تمایز علوم به تمایز اغراض باشد معنایش این است که راه دیگری داریم که مسائل علوم مختلف را از هم تفکیک کنیم و در نتیجه دیگر احتیاجی به این نیست که هر علمی موضوع خاصی داشته باشد و از این راه تمایز حاصل شود.

مناقشه دیگری هم در کلمات مرحوم آقای صدر نسبت به این وجه شده است . مناقشه این است که اثبات لزوم موضوع برای علوم از طریق لزوم تمایز موضوعات، از قبیل مصادره به مطلوب است. زیرا تصدیق این مساله که یلزم وجود موضوع لکل علم متوقف بر این است که تمایز علوم به تمایز موضوعات باشد نه به تمایز اغراض و خود این مطلب که تمایز علوم به تمایز در موضوعات می باشد فرع بر این است که هر علمی موضوع واحدی داشته باشد که آن موضوع واحد منطبق بر خصوص مسائل آن علم شود نه علم دیگر.

وجه سوم: اصل این وجه در کلام مرحوم آقای صدر است البته نه با توضیحی که داده می شود. این مساله که هر علمی از علوم معهوده دارای موضوع واحد است امر بدیهی و ارتکازی است. اگر مراد از موضوع، موضوع در مقابل محمول باشد و ادعا شود که هر علمی لزوما دارای جامع واحدی در قسمت موضوعات مسائل است در مقابل محمولات، جای تردید است و دلیلی بر آن نداریم اما اگر منظور محور بحث باشد که مباحث و مسائل گوناگون علوم پیرامون آن می چرخد، این مساله از واضحات است. وقتی با علوم مختلف برخورد می کنیم می بینیم مسائل مختلفی که در هر علمی جمع شده به خاطر وجود یک ارتباط و تسانخی بین مسائل آن بوده است و همه این مسائل حول محور واحد کنار هم جمع شده اند. ممکن است آن محور واحد که جامع بین متشکلات باشد منطبق بر موضوعات مسائل در مقابل محمولات شده است و ممکن است منطبق بر محمولات باشد یا محور مسائل علم، غرض مترتب بر علم باشد ولی به هر حال محور واحدی در مسائل هر علمی می بینیم.

در علم صرف کلمه عربی من حیث الصحة و الاعتلال موضوع است و یا در علم نحو کلمه عربی من حیث الاعراب و البناء. اینها همان محور واحد هستند که بر موضوعات مسائل منطبق می شوند. در بعضی از علوم دیگر هم ولو جامعی وجود ندارد که منطبق بر موضوعات شود اما محور واحدی پیدا می شود که همه مسائل را دور خودش جمع کرده است.

وجه سوم لزوم موضوع برای علوم این بود که باید هر علمی محور واحدی داشته باشد که قضایای متعدده پیرامون آن محور دور هم جمع شده باشند. اما شرط نیست که آن محور، جامع بین موضوعات قضایا باشد بلکه ممکن است محور واحدی که اسمش را موضوع علم می گذاریم مطابق با موضوع مسائل مطرح شده در آن علم باشد مثل علم صرف و نحو که موضوع آنها همان کلمه عربیه از جهت صحت و اعتلال و از جهت اعراب و بناء می باشد.

در بعضی از علوم نیز ممکن است این محور واحد با موضوع مسائل علم مطابقت نداشته باشد بلکه بر جامع بین محمولات منطبق شود و اصلاً ممکن است امری باشد که مرتبط با غرض از آن علم است؛ مثل علم فلسفه یا فقه. در فلسفه بحث در محمول قضایای مختلف پیرامون مساله وجود یا عدم وجود می گردد و محور واحدی که قضایای متعدده به گرد آن جمع شده اند عنوان وجود است. در فقه هم آنچه در ابواب متعدد مورد بحث می باشد حکم شرعی است یا تکلیفی یا وضعی؛ موضوعات احکام تکلیفیه افعال مکلفین هستند و موضوعات احکام وضعیه نیز عناوینی از قبیل طهارت و نجاست و اجاره و بنابراین مسائلی که مرتبط با تعیین حکم شرعی هستند جزء مسائل علم فقه حساب می شوند و هرچند موضوعات این مسائل مختلف هستند و جامع ذاتی برای آنها نداریم ولی احتیاجی نیز به آن نداریم زیرا محور واحدی که همه قضایا را جمع کرده عنوان احکام شرعیه است که بر محمولات منطبق می شود.

در بعضی از علوم هم جامع منطبق بر غرض مورد نظر از آن علم است. مثلاً در علم طب مورد نظر این است که آفات و امراضی که متوجه بدن است چگونه دفع شود تا بدن صحت بیابد. غرض مورد نظر و جامع واحدی که تمام مطالب علم طب حول آن جمع شده اند صحت بدن است.

در نتیجه ولو به لحاظ موضوعات مطرح شده در طب، جامع ذاتی پیدا نکنیم اما چون به لحاظ غرض، محور واحد وجود دارد به مشکل بر نمی خوریم.

نتیجه بحث این است که وجود موضوع واحد برای علوم به گونه ای که منطبق بر موضوعات مسائل آن علم شود دلیل ندارد بلکه دلیل بر خلاف دارد چراکه در بعضی از موارد احراز عدم آن کرده ایم اما نمی شود انکار کرد که برای هر علمی محور واحدی وجود دارد که مطالب آن علم حول آن می چرخد. زیرا اگر محور واحد نباشد مسائل آن علم یک سری مسائل بی ارتباط با هم می شوند که در کنار هم جمع شده اند. اگر ضابطه ای نباشد هر مساله ای می تواند در علم طب کنار دیگر مسائل جمع شود ولو مساله ای از هندسه باشد.

نکته اینکه مسائل هر علم باید محور واحدی داشته باشند این است که معلومات حاصل شده برای انسان، چه آن معلوماتی که علم و معرفت موضوعیت برای آثار دارند مثل علوم مرتبط با عقاید و چه در مواردی که علم و معرفت حیثیت طریقت و کاشفیت دارند که نوع علوم چنین هستند، در هر صورت این معلومات اگر بخواهند در آینده مورد استفاده خود شخص قرار بگیرند و یا به استفاده دیگران در آید، تنها راه این است که مطالب مرتبط به یک امر واحد را در کنار هم جمع کند و از مطالب مربوط به عنوان دیگر جدا سازد. اگر این کار انجام نشود معلومات حاصل برای شخص در زمان خاص، قابلیت خود را برای استفاده از دست می دهد؛ نه برای خودش قابل استفاده است نه برای دیگران. تدوین علوم مختلف با محورهای متفاوت به همین نکته بر می گردد که معلومات حاصل برای افراد نظم پیدا کند تا

در ادامه مورد استفاده بیشتر قرار بگیرد و بستر مناسب برای پیشرفت علوم و دست یابی به نتایج جدید به وجود می آید.

بر این اساس در هر مجموعه ای از قضایای متعدده ای که در کنار هم قرار گرفته اند و علم خاصی را تشکیل داده اند چه از علوم برهانی مثل فلسفه یا علم ریاضی یا طبیعیات قدیم باشند و یا از علوم اعتباری مثل صرف و نحو و رجال و ... ، می بینیم که محور واحد وجود دارد که متشکلات را دور خود جمع کرده است.

بنابراین موضوع به معنای محور واحد، امری ضروری است که عملاً هم به حسب واقع خارجی همیشه چنین موضوعی وجود داشته است.

جهت دوم: تعریف موضوع علم

مرحوم اخوند در کفایه موضوع علم را اینگونه تعریف کرده است: موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه ای بلا واسطه فی العروض.

قسمت اول تعریف یعنی "ما یبحث عن عوارضه الذاتیه" مساله ای است که در کلمات علماء علوم مختلف عنوان شده است مخصوصاً در منطق و فلسفه، به طوری که می توان ادعا کرد این قسمت مورد توافق و تسالم می باشد. مرحوم اخوند هم در عبارت کفایه همین مطلب مورد تسالم را قبول کرده و آورده است. با همین عبارت، حد و مرز مسائل هر علمی هم روشن شده است که مثلاً در علم نحو و علم کلام مساله ای از آن علم حساب می شود که بحث در آن مساله از عوارض ذاتی موضوع باشد و الا ارتباطش را با مسائل آن علم از دست می دهد.

اگرچه این تعریف مورد تسالم است اما پذیرش آن به عنوان تعریف موضوع و مساله هر علم مبتنی بر این مبنا است که هر علمی موضوعی به معنای خاص دارد که منطبق بر موضوعات در مقابل محمولات

می باشد. تعریف فوق از نتایج مبنای گفته شده است. با توجه به ابتدای این تعریف بر آن مبنا معلوم می شود که اگر در بحث سابق، لزوم وجود موضوع برای علوم را قبول نکردیم و گفتیم موضوع قابل التزام برای هر علم، موضوع به معنای محور واحد است نه موضوع در مقابل محمول، بر اساس این نظر، تعریف موضوع به ما یبحث عن عوارضه الذاتیه و تعریف مساله به ما یبحث فيه عن العوارض الذاتیه للموضوع صحیح نیست. قائلین به محور واحد برای مسائل علم این تقييدات و تضيیقات را نمی پذیرند بلکه همین مقدار شرط می کنند که باید مضمون مسائل و محمولات این مسائل، ارتباط با آن محور واحد داشته باشد یعنی همین که مسائل مطرح شده در طب، مربوط به صحت بدن باشد کافی است اما اینکه بحث در آن حتما از عوارض ذاتی موضوع باشد لازم نخواهد بود. البته ثبوت محمول هر مسأله برای موضوع آن نیاز به اقامه دلیل دارد که در هر علمی دلیل متناسب با خودش را نیاز دارد

بنابراین این تعریف مرحوم اخوند در طول التزام به وجود موضوع برای علوم به معنای جامع منطبق بر موضوعات مسائل است که بنابر انکار آن در جهت اول، این تضيیقات پذیرفته نیست.

اما اگر ملتزم شدیم که هر علمی دارای جامعی است که منطبق بر موضوعات مسائل آن علم است تعریف بالا به "ما یبحث فيه عن عوارضه الذاتیه" برای موضوع می آید. مرحوم اخوند اضافه کرده که "ای بلا واسطه فی العروض". باید دید که حدّ عرضی ذاتی چیست و این اضافه مرحوم اخوند چه مشکلی را حل می کند.

پیش از توضیح مراد از عوارض ذاتی، باید معلوم شود که ما دو عنوان عرض و عرضی داریم. عوارض ذاتی که در این تعریف آمده جمع عارض است که به معنای عرضی می باشد.

عرض از انقسامات موجود است. در تقسیم موجود می گویند که یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و ممکن هم یا جوهر است یا عرض و خود اعراض هم دارای تقسیماتی است که هر کدام تعاریف خود را دارند.

اما عرضی در مقابل ذاتی است و مقسم آنها محمول است. زیرا هر قضیه حملیه را که در نظر بگیریم در آن قضیه محمولی برای موضوع ثابت می شود. محمول در قضایای حملیه به لحاظ ارتباطش با موضوع یا ذاتی موضوع است یا عرضی و عرضی موضوع هم یا عرضی ذاتی است یا عرضی غریب. این ها از انقسامات محمول هستند نه وجود.

با توجه به اینکه عنوان عرضی در مقابل عرض است و از انقسامات محمول حساب می شود باید بررسی کنیم که چه انقساماتی برای محمول وجود دارد و کدام قسم آن ذاتی می باشد.

محمول ذاتی محمولی است که مبین ذات موضوع است در مقابل محمول عرضی که مبین ذات موضوع نیست بلکه خارج از آن است. ذاتی هم یا مبین تمام ذات الموضوع است یا بعض ذات الموضوع و بعض هم یا مساوی با موضوع است یا اعم و از همین جا تقسیم ذاتی به جنس و فصل و نوع به وجود می آید.

جلسه ۴

شنبه ۹۹/۱۱/۱۱

گفته شد که محمول یا ذاتی است و یا عرضی و محمول ذاتی هم یا تمام ذات موضوع است مثل زید انسان یا الانسان حیوان ناطق که از این محمول ذاتی تعبیر به نوع می شود یا بعض ذات موضوع است و بعض ذات هم یا بعض ذات اعم است مثل الانسان حیوان که حیوانیت تمام ذات و ماهیت افراد انسان نیست بلکه جزء ذات و جزء اعم است یا بعض ذات مساوی است مثل الانسان ناطق.

در مقابل این سه قسم محمول ذاتی، محمول عرضی است یعنی محمولی که خارج از ماهیت موضوع است. محمول عرضی هم در مجموع هفت قسم دارد. زیرا محمول عرضی یا بلا واسطه عارض بر موضوع می شود یا با واسطه امر داخلی یعنی امر ذاتی یا با واسطه امر خارجی. واسطه داخلی هم دو قسم داخلی مساوی و اعم دارد و خارجی هم یا مساوی است یا اعم یا اخص یا مباین. بنابراین در محمول عرضی هفت قسم وجود خواهد داشت.

محمول عرضی بلاواسطه مثل الانسان متعجب که عروض تعجب برای انسان احتیاجی به واسطه ندارد.

محمول عرضی با واسطه امر داخلی مساوی مثل الانسان متکلم لکونه ناطقا که ناطق امر داخلی یعنی بعض الذات و مساوی با موضوع و واسطه عروض تکلم برای انسان. محمول با واسطه امر داخلی اعم مثل الانسان متحيز لکونه جسما که جسمیت بعض الذات انسان است و تحيز به واسطه جسمیت عارض بر انسان شده است.

محمول عرضی با واسطه خارجیه مساوی با معروض هم مثل الانسان ضاحک لکونه متعجبا که عروض ضحک بر انسان به واسطه تعجب است که خارج از ذات انسان و مساوی با ان می باشد.

محمول عرضی با واسطه خارجیه اعم مثل الایض متحيز لکونه جسما که جسمیت در ماهیت ایض اخذ نشده است و اعم از ایض می باشد. زیرا جسم ممکن است ایض باشد و ممکن است نباشد.

محمول عرضی با واسطه خارجیه اخص مثل الحيوان ضاحک لکونه متعجبا.

محمول عرضی با واسطه خارجیه مباین مثل الماء حارا لکونه مجاورا للنار یا زید متحرک لکونه جالسا فی السفینه.

اینها اقسام هفت گانه محمول عرضی هستند که با سه قسم محمول ذاتی ده قسم می شوند. اما از میان این ده قسم کدام یک از محمولات عرضی ذاتی محسوب می شوند؟

بعد از توضیح محمولات ده گانه موضوع، منظور از عوارض ذاتیه که محور در تعریف موضوع علم و مسائل علم قرار گرفته است چیست؟

از اقسام هفتگانه عرضی و عارض سه قسم (قسم اول: عارض علی الموضوع بلا واسطه، قسم دوم: عارض علی الموضوع به واسطه داخلی مساوی، و قسم چهارم: عارض به واسطه خارجی مساوی، به حسب اصطلاح اهل معقول بلا اشکال مصداق عرض ذاتی حساب می شوند.

سه قسم هم مصداق عرضی غیر ذاتی و غریب هستند بالاتفاق؛ یعنی محمول عرضی به واسطه خارجی اعم و واسطه خارجی اخص و نیز به واسطه مباین.

یک قسم هم محل خلاف است و آن جایی است که واسطه داخلیه اعم باشد. قدماء منطقیین داخل در عرضی غریب قرار داده اند و متاخرین داخل در عرضی ذاتی حساب می کنند.

وجه اینکه اختصاص داده اند مسائل علم را به بحث از عوارض ذاتی در مقابل محمولات ذاتی و عوارض غریب این است که محمولات ذاتی از بدیهیات هستند در حالیکه مسائلی در علوم مورد بحث قرار می گیرد که نیاز به استدلال داشته باشد اما اگر بدیهی باشد دیگری نیازی به ذکر آنها در علوم نیست. اگر محمول از سه قسم اول باشد مثل ذاتی بون نطق برای انسان، ثبوتش برای موضوع نیازی به دلیل ندارد. بنابراین سه قسم اول که محمول ذاتی بودند به این وجه خارج شده اند که در این موارد، مساله نظری نیست که عنوان مسائل علم بر آنها منطبق شود. مسائلی هم که عرضی ذاتی نیستند بلکه عرضی غریب هستند به این دلیل خارج می باشند که در قسم عرضی غریب چون واسطه در کار است، حقیقتا محمول بر خود موضوع بار نمی شود و حال آنکه مسائل علم باید بحث از موضوع شود.

اگر عارض ذاتی باشد بحث از احوال موضوع حساب می شود اما عوارض غریب که همه از موارد عروض مع الواسطه هستند، در واقع محمول بر واسطه می باشند نه اینکه حقیقتاً حمل موضوع شده باشند که ظاهر نشان می دهد. اگر گفتند الحيوان ضاحک لانه متعجب، ضحک حقیقتاً حمل بر متعجب شده نه بر حیوان.

برای همین است که در مسائل علوم تضییق به وجود آورده اند و تعریف کرده اند که ما یبحث عن عوارض الذاتیه. با توجه به این تضییق، علماء با این اشکال مواجه شده اند که گاهی مسائلی در علوم مطرح می شود که در عوارض ذاتیه جای نمی گیرند. مثلاً در نحو، الکلمه مرفوع لانه فاعل یا الکلمه ینصب اذا کان مفعولاً، حیثیت فاعلیت و مفعولیت واسطه در عروض نصب و رفع برای کلمه شده اند و حال آنکه نسبت فاعل و مفعول به کلمه، نسبت اخص به اعم دارند که پیش همه از عوارض غریبه است. یا در اصول که می گویند امر ظاهر در وجوب است، از انجایی که موضوع بحث در مسائل علم اصول ادله اربعه می باشد، باید از امر وارد در کتاب و سنت بحث کنند که آیا ظهور در وجوب دارد یا خیر و الا امر وارد در غیر کتاب و سنت که موضوع بحث نیست. عروض ظهور در وجوب بر امر وارد در کتاب و سنت واسطه اش نفس امر است که اعم از کتاب و سنت می باشد. امر در کتاب و سنت ظهور در وجوب دارد چون امر مطلق ظهور دارد لذا واسطه اعم می شود. یا در فقه وقتی از احکام صحبت می شود، محمولات که احکام تکلیفیه و وضعیه هستند عارض بر افعال در تکلیفیات یا موضوعات خاص در وضعیات هستند و این عروض نیاز به واسطه دارد که مصالح و مفاسد موجود در متعلقات است. در این موارد آنچه واسطه است امر مباین با موضوع و محمول است. این در حالی است که همه منطقیین قبول داشتند محمول عرضی مع الواسطه الخارجیه الاعم یا مع الواسطه الخارجیه المباین عرضی غریب می باشد و باید از مسائل علم خارج شود.

مرحوم اخوند به تبع صاحب فصول خواستند مشکل را این گونه حل کنند که قبول داریم مسائل هر علمی باید بحث از عوارض ذاتی موضوع ان علم باشد ولی مراد از عرضی ذاتی ان چیزی نیست که مشهور گفته اند و سه قسم را از ان خارج و در یک قسم هم اختلاف کرده اند بلکه مراد این است که عروض محمول بر موضوع با واسطه صورت نگیرد ولی اگر ثبوت محمول برای موضوع واسطه ای نداشته باشد و اگر واسطه دارد واسطه در ثبوت باشد نه عروض، داخل در عرضی ذاتی به حساب می آید. همین مقدار که پای واسطه در عروض به میان نیاید کافی است که عرضی ذاتی باشد. در موارد واسطه در عروض، حقیقتاً محمول، محمول برای واسطه است و اگر به ذی الواسطه نسبت داده می شود بالعرض و المجاز است مثل المیزاب جار که ماء جریان دارد نه میزاب و عارض در حقیقت محمول بر واسطه است. مثال حرکت برای جالس در سفینه نیز از موارد عرضی غریب می شود، زیرا حرکت منتسب و تغییر وضعیت برای خود سفینه است. حرکت، انتقالی از نقطه ای به نقطه دیگر است و کسی که در سفینه نشسته از محلی که تکیه داده انتقالی برایش صورت نگرفته است و انتقال مربوط به سفینه است. بنابراین حقیقتاً عارض بر واسطه است.

اما اگر واسطه در عروض نباشد مثل الماء حار که حرارت وصف خود اب است نه وصف شیء دیگری که واسطه می باشد عارض ذاتی حساب می شود. بله در موارد وساطت در ثبوت، ممکن است در بعضی از موارد واسطه نیز عارض را داشته باشد مثلاً در آتش که سبب برای حرارت اب شده، خودش نیز حرارت دارد و واسطه شده که اب هم حرارت پیدا کند. اما در بعضی از موارد ممکن است خود واسطه متصف نباشد مثل اینکه حرارت در جسم به خاطر حرکت پیدا شود. آنچه در واسطه در ثبوت، ملاک است که عرضی را ذاتی قرار دهد این است که محمول بر ذات موضوع حمل شود ولو واسطه در میان است اما نه اینکه واسطه معروض اصلی باشد و بر ذی الواسطه حقیقتاً حمل نشود.

بنابراین با این بیان مشکل مواردی که به عنوان نقض مطرح شده حل می شود. در این موارد محمولات بالحقیقه، اسناد به موضوع داده می شوند نه اینکه از باب وصف به حال متعلق باشد. همین مقدار که خود موضوع حقیقتاً عرضی بر آن مترتب شده باشد کافی است. در بحث از ظهور امر در وجوب هم حقیقتاً امر و نهی در کتاب ظاهر در وجوب هستند ولو دلیلش ظهور مطلق امر باشد. یا احکام حقیقتاً به افعال مکلفین تعلق گرفته اما اینکه علتش مصلحت است مانع از اتصاف صلات به آن نمی شود.

لذا معلوم می شود وجه اینکه مرحوم اخوند به تبع صاحب فصول قید "بلا واسطه فی العروض" را اضافه کرده اند این است که خیال نشود که در تعریف علم عرضی ذاتی را به همان معنای فلاسفه و منطقین قبول کرده ایم بلکه مقصود این است که وساطت در عروض در میان نباشد.

بنابراین به حسب علوم متداول که علوم اعتباری حساب می شوند، اگر قائل به موضوع شدیم مورد نیاز این است که حقیقتاً محمولات بر موضوع مترتب شوند اما اینکه واسطه خارجی نداشته باشند یا واسطه داخلی اعم نداشته باشند قابل قبول نیست.

البته در این قسمت که معنای عرضی ذاتی در مقابل عرضی غریب چیست، مطالبی در کلمات مرحوم اصفهانی و محقق عراقی آمده است ولی مورد احتیاج نیست و آن مقداری که دخالت دارد همین حدی است که مرحوم اخوند فرموده است با توضیحی که در مورد آن داده شد .

بیان شد که در امر اول از امور مقدماتی، پنج مطلب مورد نظر است. در مطلب اول که راجع به موضوع علوم بود، دو جهت قابل بحث بود؛ یکی اصل لزوم موضوع برای هر علم و جهت دوم تعریف موضوع علوم و به تبع آن تعریف مسائل آن.

نتیجه بحث در جهت دوم این شد که موضوع علوم تعریف شده است به "ما یبحث فیه عن عوارض الذاتیه" و از این تعریف به دست می آید که مسائل علم هم، مسائلی هستند که محمول در آنها از عوارض ذاتیه موضوع علم به حساب می آید. اما صحیح و مختار این بود که وجود موضوع وحدانی در مقابل محمول ضرورتی ندارد و آنچه دلیل اقتضا می کرد همین مقدار بود که در هر علمی باید یک موضوع به معنای محور واحد وجود داشته باشد که مسائل علم پیرامون آن محور جمع شوند. این محور هم اعم است از اینکه منطبق بر موضوعات مسائل شود یا بر محمولات یا به منزله غرض آن علم به حساب آید.

به این ترتیب معلوم می شود که مسائل هر علم، مجموعه ای از قضایای متشکته است که حول یک محور واحد جمع شده اند و همین مقدار که مباحث مطرح شده در علم، مرتبط به آن محور واحد باشد کافی است.

اما بنابر مبنای قوم که در هر علمی موضوعی واحد در مقابل محمول نیاز است، نتیجه بحث این می شود که موضوع هر علمی ما یبحث فیه عن عوارض الذاتیه است ولی مقصود از عارض ذاتی یعنی ما یحمل علی الموضوع حقیقتاً در مقابل محمولاتی که به واسطه در عروض حمل می شوند و اسناد آنها به موضوع بالعرض و المجاز است.

مطلب دوم: نسبت موضوع علم و موضوعات مسائل

مرحوم اخوند فرموده است که موضوع علم "هو نفس موضوعات مسائله عینا و ما یتحد معها خارجا و إن کان یغایرها مفهوما تغایر الکلی و مصادیقہ و الطبیعی و أفرادہ". موضوع علم همان موضوع مسائلی است که در آن علم مطرح می شود و با وجودی که با هم تغایر مفهومی دارند اما اتحاد خارجی و واقعی دارند و تغایر آنها از قبیل تغایر کلی و مصداق و طبیعی و افرادش می باشد.

این تحدیدی که مرحوم اخوند برای موضوع علوم بیان فرموده است، متفرع بر همان اصل و مبنایی است که در کلمات قوم آمده و مرحوم اخوند هم آن را قبول کرده که هر علمی دارای موضوع وحدانی در مقابل محمول است که یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه.

اگر به این مبنای التزام داشته باشیم واضح است که موضوع علم با موضوع مسائل باید اتحاد داشته باشد. زیرا وقتی بنا شد که هر علمی موضوع واحدی داشته باشد که بحث در مسائل آن، از عوارض آن موضوع واحد به شمار می آید، اگر موضوعات مسائل مغایر با موضوع علم باشد و تغایر واقعی و خارجی داشته باشد (نه فقط مفهومی مثل تغایر کلی و مصداق)، مطالبی که در ضمن مسائل برای موضوعات مسائل ثابت می شود، محمول حقیقی آن موضوع واحد قرار نمی گیرد. لذا باید رابطه موضوع مسائل با موضوع علم، رابطه کلی و فرد باشد. بلکه حتی اگر موضوع مسائل در رابطه با موضوع علم، تغایر جزء و کل هم داشته باشد، در این صورت هم محمولات مسائل علم از احوال خود آن موضوع واحد حساب نمی شود.

اینکه مرحوم اخوند در اینجا تصریح به این نکته کرده است (کما اینکه بعضی از محشین مثل مرحوم مشکینی فرموده) به این خاطر است که در کلام منطقیین آمده که ممکن است موضوع مسائل با موضوع علم مغایر باشد.

شاید منشأ گفته منطقیین این اشکال باشد که اگر ملتزم به اتحاد موضوع علم با موضوعات مسائل شویم، نقض به بعضی از علوم می شود که موضوع آنها با موضوعات مسائل آنها تغایر دارد مثل موضوع علم طب که بدن انسان است اما موضوع مسائل آن، اعضاء بدن است که رابطه عضو با بدن رابطه جزء و کل است. یا در علم نحو، موضوع را کلمه و کلام قرار داده اند و حال اینکه در مسائل متعدده در علم نحو، موضوعات مسائل با کلمه و کلام اتحاد وجودی و تغایر مفهومی (از قبیل تغایر کلی و مصداق) ندارند. اینکه کلمه و کلام را به عنوان موضوع آورده اند یعنی دو شیء در موضوع قرار داده شده است اگر معنایش این باشد که هر کدام موضوعی مستقل در کنار هم هستند، در این صورت به موضوعات مسائل که نگاه کنیم یا مصداق کلمه می باشند و یا مصداق کلام و موضوعی که مصداق هر دو باشد نداریم و اگر موضوع کلمه است بر مصادیق کلام صادق نیست و اگر کلام است بر مصادیق کلمه صادق نیست. اما اگر بگویید این دو با هم موضوع هستند قابل التزام نیست. زیرا لازمه اش این است که نسبت به هیچ یک از مسائل علم نحو صدق نکند. زیرا هیچ مساله ای در علم نحو نداریم که هر دو با هم موضوع باشند بلکه فقط یکی از این دو موضوع قرار گرفته است. بنابراین این تقییدی که بعضی ملتزم شده اند که موضوع علم با موضوعات مسائل اتحاد داشته باشند وجهی ندارد بلکه گاهی با هم تغایر دارند.

هم در کلام مرحوم مشکینی و هم در کلام مرحوم آقای تبریزی از این اشکال جواب داده شده است.

نسبت به علم طب جوابی که در کلام مرحوم مشکینی آمده این است که آنچه موضوع علم طب است و جامع بین موضوعات مسائل آن می باشد، همان عضو و اعضاء هستند نه عنوان بدن بمجموعه. در هر مساله ای از عضو خاص بحث می شود و هر عضوی هم مصداق عنوان کلی عضو است.

مرحوم آقای تبریزی نیز فرموده اند که عنوان موضوع علم طب، بدن بخصوصه نیست بلکه موضوع علم طب، ما يعرضه المرض است نه خصوص بدن و ما يعرضه المرض هم قابلیت انطباق بر کل بدن دارد و هم قابلیت انطباق بر هر یک از اعضا.

نسبت به نقض به علم نحو هم گفته اند که اینطور نیست که کلمه و کلام با همین عنوان خاص به صورت مستقل یا مجموع بما هو مجموع موضوع باشد بلکه موضوع لفظ دارای معنا است که قابل انطباق بر کلمه و کلام می باشد.

علاوه بر اینکه، مرحوم مشکینی جواب داده است که وقتی دلیل بر لزوم اتحاد بین موضوعات مسائل و موضوع علم داشتیم، اگر به حسب ظاهر عبارات، به امری رسیدیم که خلاف دلیل و برهان است باید بگوییم موضوع حقیقی و جامع وجود دارد اگرچه ما نمی توانیم برای آن عنوانی پیدا کنیم. اما بنابر آنچه گفته شده که صرفاً محور واحد برای هر علمی لازم است نه موضوع وحدانی در مقابل محمول، دیگر ضرورتی ندارد که موضوع علم متحد با موضوعات مسائل باشد. ممکن است اصلاً آن محور واحد منطبق بر محمولات مسائل باشد نه موضوعات مسائل که در علم فقه اینگونه است و یا جامع بین قضایا غرض باشد مثل علم اصول. همین مقدار که مسائل مرتبط با محور واحد باشد کافی است. در آن علومی که محور واحد بر موضوع در مرحله تدوین، منطبق می شود مثل علم نحو، فقط لازم است که مباحث ارتباط با این موضوع داشته باشند و ارتباط مسائل به این نحو، متوقف بر این نیست که موضوعات مصادیق آن جامع باشند بلکه حتی اگر جزئی از آن موضوع کلی باشند ارتباط حفظ می شود.

مطلب سوم: ملاک و میزان تمایز علوم چیست؟

همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است تمایز علوم در دو مقام مطرح می شود:

مقام اول؛ مقام تعلیم و تعلم علم بعد از فراغ از تدوین علم تا متعلم ضابطه ای در دست داشته باشد و بداند که چه مساله ای مربوط به علم اصول است و چه مساله ای مربوط به علم منطق و از این طریق توان و قدرت بر تعلم را پیدا کند.

مقام دوم؛ بیان ملاک در مرحله تدوین علم و تا هر مساله در علم مختص به آن قرار گیرد.

موضوع بحث مقام دوم است تا بدانیم به لحاظ مرحله تدوین، چه میزانی برای جدا کردن علوم از یکدیگر وجود دارد. اما تمایز علوم در مقام اول، دارای وجه برهانی نیست بلکه ممکن است از علامات مختلفی برای نشان دادن و تمایز مسائل علوم مختلف استفاده شود. مثلاً یکی از آن نشانه ها ممکن است موضوع علم باشد و نیز امکان دارد که از راه محمول یا از راه غرض تمایز بین مسائل علوم را تفهیم کرد. حتی به تعبیر مرحوم آقای خویی می توان مسائل علم اصول را با اشاره به فهرس اجمالی آن، از سایر علوم جداسازی کرد یا کتب خاصی برای شناخت مسائل علوم معرفی شود.

دوشنبه ۹۹/۱۱/۱۳

جلسه ۶

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم گردید به دنبال ملاک تمایز علوم در مقام تدوین علوم هستیم. اگر این ملاک مشخص شود اثرش این است که می توانیم مسائلی که به تدریج به علوم اضافه می شوند در علم مناسب با خود قرار دهیم.

اقوال متعددی در این بحث مطرح شده است. قول معروف تمایز علوم به تمایز موضوعات است که لازمه قهری مبنایی می شود که در مطلب اول قوم به آن ملتزم شدند مبنی بر اینکه هر علمی موضوعی واحد دارد که منطبق بر موضوعات مسائل آن است؛ در مقابل موضوع علم دیگر که منطبق بر موضوعات

مسائل خودش می شود. اگر چنین موضوعی وجود داشته باشد به صورت طبیعی میزان تمایز علوم نیز همین موضوع خواهد بود.

بعضی مثل صاحب فصول همین قول اول را با اضافه تبصره ای تبدیل به قول دوم کرده و گفته اند که تمایز علوم به تمایز موضوعات است اما علوم متعدده ای وجود دارد که در بدو امر موضوع همه آنها مشترک دیده می شود، در این علوم تمایز به تمایز حیثیات بحث است. التحقيق فی المقام أن يقال تمایز العلوم إمّا بتمایز الموضوعات کتمایز علم النحو عن علم المنطق و تمایزهما عن علم الفقه أو بتمایز حیثیات البحث کتمایز علم النحو عن علم الصّرف و تمایزهما عن علم المعانی فإنّ هذه العلوم و إن اشترکت فی کونها باحثه عن أحوال اللفظ العربی إلا أن البحث فی الأول من حیث الإعراب و البناء و فی الثانی من حیث الأبنیه و فی الثالث من حیث الفصاحة و البلاغة. یعنی بعد از اینکه در موضوع مشترک بودند، جهت تمایز آنها حیث ثبوت محمولی است که بر آنها مترتب می شود که در علم صرف با وجودی که لفظ عربی موضوع است اما از جهت بناءات و ابواب و شقوقات مختلف که محمول آنها واقع می شوند و همچنین در علم نحو و نیز علم معانی. موضوع در همه یکی است اما جهات بحث از هریک به خاطر اختلاف در محمولات آنها مختلف است.^۱

بعضی نیز مثل مرحوم آقای بروجردی قائل شده اند که تمایز علوم به تمایز جامع بین محمولات علم است. ایشان در بحث موضوع علم، لزوم موضوع واحد را پذیرفته اند اما فرموده اند که آن موضوع واحد، جامع بین محمولات مسائل است. در نتیجه طبعا باید در این بحث قائل شوند که تمایز به همان جامع بین محمولات است. ایشان توضیح داده اند که ولو از نظر تدوینی آنچه در قضایا موضوع قرار می گیرد غیر از محمول است اما قضایای علم را اگر به درستی تحلیل کنیم به این بر می گردد که موضوع حقیقی در هر مساله ای همان محمول است که از تعیناتش بحث می شود. مثلا در فلسفه آنچه جامع بین

^۱ - الفصول الغریبه/۱۱.

مسائل است همان وجود است که در ابتدا نیز به ذهن منسب می شود و آنچه در بحث به دنبالش هستند تعینات همین وجود است. مثلاً اگر از وجود واجب و وجود ممکن بحث می شود ولو به حسب صورت قضیه می بینیم که گفته شده الواجب موجود یا الممكن موجود اما به دقت ما هو الموضوع عنوان موجودیت محمول است که در ضمن وجود امکانی یا وجود وجوبی از آن بحث می شود. در علم نحو هم آنچه ابتدا به ذهن می آید اعراب آخر کلمه است و بحث در تعین همین اعراب است. لذا چون در هر علمی جامعی به لحاظ محمولات به حسب مرحله تدوین وجود دارد، تمایز هم به لحاظ همین جامع بین محمولات است. بله در درون هر علمی، تمایز مسائل آن به تمایز موضوعاتشان می باشد.

مرحوم اخوند و عده ای از محققین نیز قائل شده اند که تمایز علوم به تمایز در اغراض است. مقصود از غرض علم هم کما اینکه مرحوم آقای تبریزی نیز فرموده اند، ثمره مترتبه بر تک تک مسائل نیست چون هر مساله ای از مسائل علم اصول را که نگاه کنیم ثمره خاصی بر آن مترتب می شود بلکه مقصود اخوند آن غرضی است که مترتب بر تمام مسائل علم می شود و مدوّن به ملاحظه آن غرض، قضایای متشکته را در کنار هم جمع کرده است. اخوند فرموده است: تمایز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعیه الی التدوین^۲.

قول دیگر که مختار مرحوم امام است این است که تمایز علوم به تمایز ذاتی خود مسائل است. زیرا مسائل هر علمی ذاتاً و سنخاً از مسائل دیگر علوم تفاوت دارند. سنخ مساله اصولی با سنخ مساله منطقی فرق می کند.

عده ای از محققین هم مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی به این قول ملتزم شده اند که باید در مساله تفصیل داد. به لحاظ نوع علوم تمایز به تمایز اغراض است و لذا فرمایش مرحوم اخوند به لحاظ نوع علوم قابل التزام است اما در بعضی از علوم این ملاک نمی آید و تمایز آن به ملاک دیگری

است که آن ملاک یا خصوص موضوعات است که مرحوم آقای تبریزی فرموده یا موضوعات یا محمولات یا ذات مسائل است که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است.

برای بررسی تفصیل لازم نیست اما اگر بخواهیم به صورت اجمالی از ملاک تمایز علوم بحث کنیم، به نظر می رسد که باید این بحث در دو مرحله انجام شود: مرحله اول بحث طبق مسلک قوم مبنی بر لزوم موضوع واحد در مقابل محمول است و مرحله دوم طبق التزام به لزوم داشتن محور واحد است که گاهی منطبق بر موضوع می شود و گاهی بر محمول و گاهی بر غرض.

مرحله اول:

مشهور قائل شدند که در هر علمی موضوع واحدی وجود دارد که بیبحث فیه عن عوارضه الذاتیه. به نظر می رسد که لازمه قهری این مبنا این باشد که در تمایز علوم، تمرکز بر روی موضوعات کنیم. همین مقدار که در هر علمی موضوع خاصی می بینیم که جامع بین مسائل متشتمل است کافی است که علم را از علوم دیگر تمییز دهد. با توجه به اینکه از طریق موضوع واحد می توانیم مسائل علوم را تمییز دهیم دیگر وجهی ندارد که بحث را در غرض ببریم که امر نامحسوس است. با جامع واحدی که بر موضوعات منطبق می شود اگر مساله جدیدی بخواهد به علوم اضافه شود، چنانچه در آن از احوال موضوع علم اصول بحث می شد در علم اصول جای می گیرد و اگر از احوال موضوع علم فقه باشد در علم فقه داخل می شود.

همانطور که اگر ما در مطلب اول قائل شدیم که در هر علمی جامع واحدی وجود دارد که فقط بر محمولات منطبق می شود یعنی نظر مرحوم آقای بروجردی، طبعا در مانحن فیه هم نیازی نداریم که از ملاک دیگری برای تمییز فحوص کنیم و با جامع بین محمولات می توانیم مسائل علوم را از یکدیگر جدا کنیم.

بر همین اساس مرحوم آقای تبریزی به مرحوم اخوند اشکال می کردند که اگر اخوند ملتزم شده اند که در هر علمی موضوع واحدی داریم که جامع بین موضوعات مسائل است دیگر معنا ندارد که چیز دیگری را به عنوان مایز قرار دهد.

مگر اینکه در دفاع از اخوند گفته شود که هرچند مرحوم اخوند ملتزم شدند که در هر علمی موضوع واحد وجود دارد ولی آنچه دلیل مثل دلیل قاعده الواحد اقتضا کرده است اصل وجود موضوع برای علم است اما اینکه هر علمی دارای یک موضوع با عنوان معلوم و مشخص باشد به طوری که هر کس آن علم را ملاحظه کند آن موضوع واحد را تشخیص دهد، دلیل این را اقتضا نمی کرد. لذا ممکن است موضوع در بعضی از علوم برای ما مشخص نباشد و در نتیجه برای تمایز علوم طبیعی خواهد بود که دنبال راه دیگری باشیم.

این دفاع از مرحوم اخوند با عبارات اخوند سازگاری دارد. ایشان بعد از بحث در مطلب ثالث از ملاک تمایز علوم، پیش از ورود به مطلب رابع فرموده اند: ربما لا يكون لموضوع العلم و هو الكلی المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فیصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهة عدم دخل ذلك فی موضوعيته أصلا.

اما می شود به این دفاع مناقشه کرد که اگرچه مرحوم اخوند فرمود موضوع لازم نیست مشخص باشد اما نمی شود انکار کرد که در خارج لا اقل بعضی از علوم موضوع مشخصی دارند و در نتیجه در آن علوم نباید دنبال مایز دیگری باشیم. بنابراین اشکال مرحوم آقای تبریزی فی الجمله صحیح است.

خود مرحوم اخوند علاوه بر اینکه مختارشان این است که تمایز علوم به تمایز اغراض است نسبت به تمایز به موضوع نیز اشکال کرده اند که این لازمه ای غیر قابل التزام دارد و آن اینکه هر بابی از ابواب علوم و یا هر مساله ای از مسائل ابواب، علم مستقلی شود؛ مثلا در نحو باب مرفوعات باید یک

علم و باب منصوبات یک علم و مجرورات هم علم مستقل و هر مساله ای از باب هم چون موضوعش از موضوع مساله دیگر جداست باید علم مستقلى گردد.

از این اشکال جواب داده شده است. از جمله مرحوم آقای حکیم در حقایق فرموده اند که این اشکال در صورتی وارد می شود که موضوع جامع همین عناوین مذکور در مسائل باشد اما اگر گفتیم جهت جامعه بین موضوعات مسائل، تمایز می دهد این اشکال وارد نمی شود. در مثال نقض هم، همه مرفوعات و مجرورات و منصوبات مصداق لفظ عربی می باشند و کسانی که تمایز را به تمایز در موضوع می دانند همین جهت مشترک را ملاک گرفته اند نه عناوین مختلفی که مصداق جامع می باشند.

سه شنبه ۹۹/۱۱/۱۴

جلسه ۷

در مجموع موانعی مطرح شد که جلوی میزانیت موضوع برای تمایز علوم را می گیرد. مانع اول مانعی بود که از کلام مرحوم اخوند استفاده شد مبنی بر اینکه اینگونه نیست که موضوع در هر علمی عنوان مشخص داشته باشد تا بتوان آن عنوان و موضوع وحدانی را ملاک قرار داد. آن مقدار که لازم و ضروری است اصل وجود موضوع وحدانی است اما مشخص بودن آن لازم نیست.

ملاحظه ای که نسبت به این مانع وجود دارد این است که اگر لازم باشد طبق مطلب اول ملاک تمایز را تمایز به موضوع قرار بدهیم، نهایتاً این مانع باعث می شود که ما تفصیل بدهیم بین جایی که موضوع مشخص وجود دارد و بین جایی که موضوع عنوان مشخص ندارد و در صورت اول باید ملاک را موضوع بدانیم و در صورت دوم ملاک را اغراض.

مانع دوم که در عبارت مرحوم اخوند در کفایه به صراحت آمده این است که اگر تمایز علوم به تمایز موضوعات یا محمولات باشد لازمه اش این است که هر باب بلکه هر مساله ای از مسائل علوم، علم مستقل باشد و این قابل التزام نیست.

در کلام اعلام من جمله مرحوم آقای حکیم در حقایق مناقشه شده است که در صورتی این اشکال وارد است که قرار باشد موضوعات و محمولات عناوین خاصه آنها ملاک قرار بگیرند که در این صورت چون در هر باب و هر مساله ای موضوعات و محمولات خاصی وجود دارد این محذور به وجود می آید اما اگر گفتیم آنچه میزان تمایز علوم است، آن موضوع وحدانی است که ینطبق علی موضوعات المسائل، در این صورت دیگر آن عناوین جزئی موضوعات یا محمولات نمی توانند ملاک قرار بگیرند. مانع سومی که در کلمات ذکر شده این است که گاهی چند علم موضوع مشترک واحدی دارند مثل علوم عربیه من الصرف و النحو و المعانی که لفظ عربی موضوع آنها است پس باید مجموع همه اینها یک علم بشود.

از این مانع نیز جواب داده شده که در مواردی که می بینیم علوم متعدده دارای موضوع مشترکی هستند، با اضافه کردن حیثیت به موضوع تمایز حاصل می شود یعنی همان راهی که صاحب فصول بیان کرده بودند. در حقیقت جواب این مانع سوم با تصحیح قول اول که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می دانست معلوم می شود؛ یعنی در جایی که علوم مختلف در موضوع مشترک هستند با اضافه کردن حیثیت یعنی حیثیت حمل محمول خاص برای موضوع، تمایز حاصل می شود.

در نتیجه از بین این موانع سه گانه ای که برای مایز بودن موضوع در علوم ذکر شده، عمده همان مانع اول است که حاصلش این بود که در بخشی از علوم متداوله، موضوع مشخص و معلومی که جامع بین موضوعات مسائل باشد وجود ندارد. اگر تمایز به تمایز موضوعات باشد، محور واحد در علم فقه

موضوع نیست لذا نمی توانیم به صورت عام تمایز را به تمایز موضوعات بدانیم. حتی اگر قول اول را با قول دوم تصحیح کنیم باز هم این اشکال به قول اول حل نمی شود.

اما اگر طبق نظر مرحوم آقای بروجردی، از راه جامع بین محمولات، مسائل علوم را از هم تفکیک کنیم، مرحوم آقای تبریزی در درس مناقشه می فرمودند که همان مشکله ای که در تمایز علوم به تمایز موضوعات وجود داشت در تمایز به محمولات هم وجود دارد. زیرا در همه علوم جامع بین محمولات وجود ندارد. مثلاً علم نحو که از باب نمونه در کلام مرحوم آقای بروجردی مطرح شد، جامع بین محمولات ندارد. جامعی که در کلام مرحوم آقای بروجردی برای علم نحو بیان شد، کیفیت آخر کلمه از حیث اعراب است که مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که در مسائل علم نحو، در بعضی از مسائل، کیفیت آخر کلمه تعیین نمی شود بلکه هیئت کلمه بیان می گردد. مثلاً لزوم مطابقت وصف با موصوف از جهت تانیث و تذکیر و تعریف و تنکیر و همچنین لزوم نکره بودن حال، ارتباطی با آخر کلمه ندارد اگرچه از مسائل علم نحو است. بنابراین اینطور نیست که ما در همه علوم، جامع واحدی به لحاظ محمولات داشته باشیم که بتوانیم آن را معیار قرار بدهیم. مرحوم آقای تبریزی با توجه به این نقض، فرموده اند که اگر مقصود شما جامع ذاتی باشد که نه در مسائل علم نحو وجود دارد و نه در محمولات علم فقه؛ زیرا محمول در علم فقه حکم شرعی است و جامع ذاتی بین احکام تکلیفی و وضعی وجود ندارد. اگر مقصود جامع عنوانی باشد این جامع عنوانی را به لحاظ غرض مترتب بر آن هم می شود انتزاع کرد و احتیاجی به جامع بین محمولات ندارد.

بنابراین اشکال اصلی به قول سوم، نقض به بعضی از علوم است که جامع ذاتی وحدانی بین محمولات مسائل آن وجود ندارد.

قول چهارم در همه علوم، تمایز را به تمایز سنخ قضایا می گرفت. مرحوم آقای خویی هم تمایز به سنخ را به صورت فی الجمله قبول کرده اند. ایشان در علمی که دارای غرض خارجی مترتب نیستند، فرموده اند که تمایز باید به چیزی دیگر غیر از غرض باشد که یا موضوع است یا محمول یا ذات مساله. مناقشه به مایز دانستن سنخ مسائل چه به نحو مطلق و چه به صورت فی الجمله این است که ذات مساله، چیزی ورای موضوع و محمول و نسبت و غرضی که مترتب بر این مساله می شود نیست. نسبت که نمی تواند ملاک تمایز قرار بگیرد زیرا تعدد و وحدت نسبت، تابع طرفین آن یعنی موضوع و محمول می باشد و نسبت خودش نمی تواند معیار قرار بگیرد. موضوع و محمول و غرض هم که قبلاً مطرح شد و پذیرفتید که نمی تواند ملاک باشد و چیزی دیگری وجود ندارد که در مقابل اقوال دیگر ملاک قرار بگیرد.

قول دیگر قول مرحوم اخوند است که تمایز را به صورت کلی به تمایز اغراض دانست. مناقشه ای که نسبت به این قول در کلمات از جمله در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی مطرح شده این است که این قول نسبت به علمی صحیح است که برای آن علم، غرض خارجی وجود داشته باشد و معرفت مسائل علم، موجب حصول آن غرض شود. اما در علمی که غرض خارجی ندارد بلکه مهم نفس معرفت قضایای علم است، غرضی وجود ندارد تا آن را میزان فرق بدانیم. به عبارت دیگر علوم بر دو قسم هستند. قسم اول علمی می باشند که غرض خارجی دارند که بسیاری از علوم متداوله مثل علم فقه و صرف و نحو ... این چنین هستند. در این علوم میزان تمایز غرض است. اما در قسم دیگر علوم، مثل فلسفه اولی که مرحوم آقای خویی مثال زده اند و در کلام آقای تبریزی نیز به علم تاریخ و جغرافیا مثال زده شده است، مهم معرفت قضایای علم است نه اینکه غرض دیگری باشد که معرفت علم و معرفت قضایا موجب حصول آن غرض شود. در این علوم نمی شود تمایز را به اغراض بدانیم. مرحوم آقای تبریزی فرموده اند باید در این علوم موضوع جامعی پیدا کنیم و آن را معیار قرار دهیم ولی مرحوم

اقای خویی فرموده اند که ممکن است تمایز به موضوعات باشد و ممکن است به محمولات و امکان نیز دارد که به ذات مسائل باشد.

با این اشکال، قول پنجم به وجود می آید که تفصیل می دهد بین جایی که علم غرض دارد که در این صورت میزان غرض است و جایی که غرض ندارد که نوبت به موضوع یا محمول می رسد.

ایا این اشکال به این کیفیت به مرحوم اخوند وارد است تا نتیجه اش تفصیل شود؟

اصل اشکال وارد است. زیرا واضح است تمایز به غرض مربوط به جایی است که علم غرضی داشته باشد اما تامل در این است که علمی که دارای غرض خارجی هستند ولو از نظر موضوع یا محمول جامع وحدانی داشته باشند باز هم باید تمایز را به تمایز در غرض بدانیم یا خیر؟

در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی گویا این مساله را از مرحوم اخوند پذیرفته اند که در این علوم تمایز به غرض است. اما مناقشه می شود که با توجه به اینکه غرضی که مترتب بر علوم می شود محسوس نیست اما جامع وحدانی موضوعی یا محمولی، امری است که متراء و محسوس است و با توجه به اینکه از راه مایز قرار دادن امر محسوس می توانیم اختلاف علوم را توجیه کنیم، نوبت به مایز بودن غرض نمی رسد. در مواردی که دو علامت وجود دارد که یکی اوضح از دیگری است نوبت به علامت غیر اوضح نمی رسد.

بله اگر علمی را فرض کنیم که جامع بین موضوعات یا محمولات ندارد استفاده از غرض مشکلی ندارد اما با وجود مایز ذاتی و محسوس، نوبت به تعیین مایز غیر محسوس نمی رسد.

جلسه ۸

شنبه ۹۹/۱۱/۱۸

در قول چهارم مرحوم اخوند فرمود که تمایز علوم به تمایز اغراض است. یک اشکال در کلام مرحوم آقای خویی و تبریزی مطرح شد که حاصلش تفصیل بین علمی بود که غرض خارجی داشتند

و علمی که غرضی جز معرفت قضایای آن نداشت که در این علوم باید مایز دیگری غیر از غرض وجود داشته باشد.

اشکال دیگری که در کلام مرحوم اخوند هم آمده و ایشان جواب داده اند این است که اگر تمایز علوم به تمایز اغراض باشد و ملاک وحدت علم وحدت غرض و ملاک تعدد آنها تعدد غرض، لازمه اش این است که چنانچه دو غرض پیدا کردیم که در ترتب بر قضایا و مسائل متعدده با هم تلازم داشتند، باید در این موارد دو علم تشکیل شود که در همه مسائل با هم تداخل دارند و حال آنکه عقلاء نمی شود دو علم جداگانه تشکیل شود با وجودی که تمام مسائل عین هم هستند. این نشان می دهد که مایز علوم، غرض نیست.

مرحوم اخوند در جواب فرموده است که فرض وجود دو غرض که در تک تک مسائل ملازم با هم باشند فرض بعید است بلکه عادتاً محال می باشد یعنی ولو عقلاً ممکن است اما عادتاً واقع نمی شود.

جواب دوم این است که اگر هم این فرض نادر را قبول کردیم که دو غرض با هم تلازم داشته باشند می گوییم به نظر عقلاء صحیح نیست که دو علم تاسیس شود و مطالب و قضایای مشترکه را در دو کتاب تدوین کنند البته با دو نام و عنوان بلکه در این گونه موارد عقلاء یک علم تشکیل می دهند ولی از مباحث در آن علم گاهی هر دو غرض را دنبال می کنند و گاهی یک غرض را^۳. بر خلاف جایی که دو غرض فقط در ترتب بر بعضی مسائل با هم اشتراک دارند؛ در این گونه موارد عقلاء دو علم تاسیس می کنند. در نتیجه این محذور مانع نمی شود که ملاک تمایز را تمایز اغراض بدانیم.

^۳ - کفایه/۷.

نتیجه بحث این شد که بنابر این مبنا که در هر علم موضوع واحد در مقابل محمول وجود داشته باشد طبع مساله اقتضاء می کند تمایز به موضوعات باشد مگر اینکه آن موضوع به خاطر عدم تعیین و تشخیص نتواند ملاک قرار بگیرد. در این موارد ولو به مقتضای برهان، موضوع وحدانی وجود دارد اما چون معین نیست نمی تواند ملاک تمایز قرار بگیرد.

اما بنابر مسلک صحیح در موضوعات علوم مبنی بر وجود موضوع واحد به معنای محور واحد که گاهی منطبق بر موضوعات مسائل علم می شود و گاهی بر محمولات و گاهی بر اغراض، در این صورت تمایز علوم بر اساس همان محور واحد است و محور واحد موجب تمایز می شود. با توجه به فلسفه تدوین علوم مختلف که نظم دادن به معلومات متشکته برای استفاده از آن علم بود، لذا طبیعی است که وقتی مدون می بیند که قضایای متشکته در ناحیه موضوع با هم اشتراک دارند، در این صورت حافظ وحدت و ملاک تمایز، همان موضوع واحد در مقابل محمول شود مثل علم نحو و صرف. چنانچه ببیند که مسائل مختلف در ناحیه محمول با هم اشتراک دارند که در علم فقه این چنین است چون همه مسائل در محمول که حکم شرعی باشد اشتراک دارند، طبیعی است که تمایز در این علم هم به همین محور واحد یعنی جامع بین محمولات باشد. در بعضی موارد هم مدون می بیند در ناحیه غرض جهت اشتراک وجود دارد، غرض حافظ وحدت بین مسائل است و آنها را از مسائل سایر علوم جدا می کند؛ مثل علم اصول که در غرض یعنی اقتدار بر استنباط حکم شرعی و اقامه حجت مشترک می باشند.

البته اگرچه این قاعده اصلی در جداسازی مسائل علوم است اما اینطور نیست که تمام الملاک باشد بلکه ممکن است جهت دیگری هم به آن اضافه شود. ممکن است در کنار محور واحد نکته دیگری هم در جداسازی علوم اثر داشته باشد و آن کثرت و قلت خود مسائل است؛ در مسائلی که جامع مشترک دارند اگر تعداد آنها زیاد باشد به گونه ای که افراد به صورت طبیعی نمی توانند آگاهی از همه آنها پیدا کنند علوم متعددی از درون این قضایا تدوین می شود. کما اینکه در علم طب این چنین است. مجموعه

مسائلی که در علم طب مورد بحث قرار می گیرد چون در ازمنه فعلی به حدی از کثرت رسیده است که یادگیری آنها برای شخص واحد صعوبت دارد یا عادتاً غیر ممکن است، تبدیل به علوم متعدده شده است. عکس این مساله هم هست که اگر قضایایی که حول محور واحد مثل موضوع واحد یا غرض واحد جمع شده اند عدد آنها کم باشد برای این چند مساله محدود، مبرر عقلایی وجود ندارد تا علم ممتازی در مقابل بقیه علوم تدوین شود بلکه چند تا از این مجموعه مسائل را در کنار هم قرار می دهند و همه آنها را یکی حساب می کنند.

مطلب چهارم؛ تعیین موضوع علم اصول

در این بحث اقوال مختلفی وجود دارد که سه قول از آنها در کلام مرحوم اخوند مطرح شده ولی علاوه بر این سه قول اقوال دیگری هم وجود دارد.

قول اول: موضوع علم اصول ادله اربعه به وصف دلالت است که مختار میرزای قمی و منسوب به مشهور است.

قول دوم: ذات ادله اربعه موضوع است نه به وصف دلالت آنها. این قول مختار صاحب فصول می باشد.

قول سوم: مرحوم اخوند فرموده است که موضوع علم اصول هو الکلی المنطبق علی موضوعات المسائل المتشتمه، هرچند ما نمی توانیم عنوان معین و مشخصی برای آن تعیین کنیم.

قول چهارم: مرحوم آقای بروجردی موضوع را حجت در فقه دانسته اند.

قول پنجم: عناصر مشترک در استدلال فقهی که آقای صدر گفته اند.

قول ششم: علم اصول موضوع معینی ندارد بلکه دارای موضوعات مختلفی است که به لحاظ غرض از علم اصول در کنار هم جمع شده اند؛ غرض تمکن از اقامه حجت در فقه است و موضوع علم اصول هم آن چیزی است که به ما این تمکن را می دهد والا عنوانی نداریم که بر موضوعات مسائل منطبق شود.

مشهور که موضوع علم اصول را ادله اربعه می داند ظاهرش اقتضاء می کند ادله بما هی ادله موضوع باشد. به این نظر اشکالی شده که بر اساس آن صاحب فصول قول دوم را اختیار کرده است. اشکال این است که اگر ادله بما هی ادله موضوع باشد، بعضی از مباحث علم اصول مثل بحث حجیت خبر واحد یا بحث تعادل و ترجیح که در آن بحث از حجیت و عدم حجیت احد المتعارضین می شود، باید از مسائل اصلی علم اصول خارج شوند و استطرادا مطرح شوند و حال آنکه از مباحث مهم علم اصول می باشند.

لذا صاحب فصول قائل شده اند موضوع ذات ادله اربعه است و در بحث حجیت خبر واحد یا تعادل و ترجیح نیز اگر بحث از حجیت و دلیلیت می شود بحث از عوارض موضوع است. اگر موضوع علم اصول ادله بما هی ادله باشد بحث از دلیلیت، بحث از ذات موضوع است اما اگر موضوع ذات دلیل باشد، بحث از عوارض موضوع می شود.

مرحوم شیخ فرموده اند که می توانیم با تحفظ بر موضوع مشهور، بحث از حجیت خبر ثقه و حجیت احد المتعارضین را داخل در مسائل علم اصول کنیم و نیازی نیست در این تکلف صاحب فصول قرار بگیریم که بحث از دلیلیت دلیل بحث از عوارض دلیل است، زیرا بحث از حجیت خبر ثقه به این جهت بر می گردد که "ایا سنت یعنی قول معصوم علیه السلام تثبت بالخبر الواحد او لا تثبت الا بما یفید القطع من التواتر والقرينة". بحث از چگونگی ثبوت سنت بحث از عوارض موضوع است نه بحث از ذات موضوع.

سعی مرحوم اخوند در کفایه بر این است که نمی شود موضوع علم اصول ادله اربعه قرار بگیرد نه بما هی و نه ذات ادله. فرموده اند زیرا مقصود از سنت یا خود قول و تقریر و فعل معصوم علیه السلام است کما اینکه مصطلح در سنت نیز همین است یا مراد از ان اعم از خود فعل و قول و تقریر معصوم علیه السلام و حاکی از ان است.

بنابر وجه اول که با معنای اصطلاحی سنت مطابقت دارد معلوم است که نمی توانیم موضوع علم اصول را خصوص این ادله قرار دهیم. چراکه لازمه اش این است که کثیری از مباحث علم اصول که بخش عمده ای از مباحث تعادل و ترجیح و خبر ثقه می شود از علم اصول خارج شود. زیرا این مباحث نه از احوال سنت است و نه از احوال سایر ادله است.

توجیه مرحوم شیخ هم که مرجع بحث در حجیت خبر واحد الی ثبوت السنه بالخبر الواحد باشد نیز مفید نیست. زیرا در این موارد، بحث از ثبوت سنت بحث از مفاد کان تامه است یعنی بحث از وجود موضوع است و بحث از وجود موضوع و مفاد کان تامه جزء مبادی علوم حساب می شود نه جزء مباحث اصلیه ان. در مسائل هر علم باید بحث از عوارض شود که بحث از کان ناقصه می باشد.

لا یقال که این اشکال در صورتی وارد است که مقصود از ثبوت، ثبوت واقعی باشد اما در بحث خبر واحد و تعادل و ترجیح، بحث از ثبوت تعبدی سنت می کنیم و گرنه معنا ندارد که خبر ثقه سبب ثبوت سنت شود واقعا. ثبوت تعبدی هم از عوارض و بحث از مفاد کان ناقصه حساب می شود نه تامه. مرحوم اخوند جواب می دهند که بحث از ثبوت تعبدی بحث از مفاد کان ناقصه هست اما وقتی بحث کردید که سنت با خبر ثبوت تعبدی پیدا می کند یا خیر، در حقیقت بحث از عوارض خبر حساب می شود نه بحث از عوارض محکی خبر که قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام باشد.

مرحوم اخوند با توجه به کلام صاحب فصول و مرحوم شیخ فرمودند که موضوع علم اصول ادله اربعه نیست نه بما هی ادله و نه ذات ادله . زیرا یکی از ادله اربعه سنت است که مراد از آن یا نفس قول و فعل و تقریر معصوم است و یا اعم از آنها و حاکی از آنها است . اگر مراد خصوص محکی باشد کما اینکه متفاهم از کلمه سنت عند الاطلاق همین معناست، معلوم است که نمی توانیم موضوع علم اصول را خصوص ادله اربعه بدانیم. زیرا لازمه اش این است که بسیاری از مباحث مهمه علم اصول مثل حجیت خبر واحد و تعادل و ترجیح از علم اصول خارج شود. توجیه مرحوم شیخ مبنی بر ارجاع مساله به ثبوت السنه بالخبر الواحد یا ثبوت السنه بأی من المتعارضین نیز غیر مفید است. زیرا بحث از سنت، بحث از مفاد کان تامه است و حال آنکه بحث از عوارض موضوع بحث از مفاد کان ناقصه است و مفاد کان تامه در قسمت مبادی قرار می گیرد نه مسائل.

اگر هم اشکال شود که مراد ثبوت واقعی سنت نیست تا بحث از مفاد کان تامه شود بلکه ثبوت تعبیدی مورد بحث است، جواب این است که ما اگرچه ثبوت را در این بحث تعبیدی می دانیم اما ثبوت تعبیدی نیز از عوارض سنت و از احوال سنت نیست بلکه از عوارض خبر است. زیرا ثبوت تعبیدی یعنی وجوب العمل وفق الخبر؛ به عبارت دیگر ثبوت تعبیدی سنت به واسطه خبر به این معناست که ایا همانطور که عمل بر طبق سنت محکیه لازم است بر طبق خبر حاکی هم لازم است یا خیر و لزوم عمل بر طبق خبر هم که از عوارض سنت محکیه نیست.

اما گر مقصود از سنت اعم از حاکی و محکی باشد، مرحوم اخوند فرموده است که در این تقدیر مشکل در بحث حجیت خبر واحد و نیز تعادل و ترجیح حل می شود و این مباحث داخل در مسائل علم اصول می شوند. زیرا در این تقدیر بحث از عوارض سنت حاکی که خبر واحد باشد قرار می گیرد ؛ و در بحث تعادل و ترجیح هم بحث می شود عمل باید طبق کدام یک از خبرین متعارضین باشد. اما اشکال دیگری وجود دارد که توجیه مرحوم شیخ آن را نمی تواند حل کند. اشکال این است که اگر

موضوع علم اصول منحصر در ادله اربعه باشد چه بما هی ادله و چه ذات ادله، لازم می آید که تعدادی از مسائل مطرح شده در علم اصول، از علم اصول خارج شوند؛ مثل مباحث الفاظ و برخی از مباحث غیر الفاظ. در مباحث الفاظ مورد بحث این است که امر ظهور در وجوب دارد یا نه؟ یا کل و الفاظی نظیر آن، دلالت بر عموم دارند یا نه؟ یا جمله شرطیه مفهوم دارد یا خیر؟ همانطور که مشخص است در این مباحث آنچه ثابت می شود معنای این الفاظ است چه در کتاب و سنت وارد شده باشند و چه در غیر کتاب و سنت. مرحوم صاحب فصول که در صدد دفع این اشکال بوده فرموده است: با توجه به اینکه مهم برای اصولی معرفت احوال کلمات وارد در کتاب و سنت است موضوع بحث خاص می شود نه مطلق چون غرض ضیق دارد. مرحوم اخوند هم با توجه به فرمایش صاحب فصول فرموده است که ولو مهم برای اصولی الفاظی است که برای استنباط احکام شرعیه مفید باشد یعنی الفاظ وارد در کتاب و سنت اما اختصاص غرض موجب اختصاص بحث به کتاب و سنت نمی شود و مباحث عنه در این مباحث همان دایره اعم است. بنابراین اگر موضوع علم اصول خصوص ادله اربعه باشد لازم می آید که این مباحث از علم اصول خارج شوند. علاوه بر مباحث الفاظ، در ملازمات هم که بحث می شود ایا وجوب ذی المقدمه با وجوب مقدمه ملازمه دارد یا خیر، بحث از عوارض کتاب و سنت نیست و اساسا پای لفظ در کار نیست که عوارض کتاب و سنت باشد. مباحث اجتماع امر و نهی و نظایر آنها نیز مباحثی نیست که ارتباط با الفاظ وارد در کتاب و سنت داشته باشد.

بر این است که مرحوم اخوند می فرماید ما نمی توانیم موضوع علم اصول را ادله اربعه بدانیم نه بما هی نه بما هی ادله.

موید این مساله که موضوع علم اصول اختصاص به ادله اربعه ندارد، این است که علم اصول را تعریف کرده اند "العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الاحکام الشرعیه". این تعریف نشان می دهد که بحث

در علم اصول در خصوص احوال ادله اربعه نیست و الا اگر موضوع خصوص ادله اربعه بود در تعریف باید عنوانی اخذ می شد که این اختصاص نشان داده شود.

مرحوم اخوند به این خاطر تعبیر به مویّد کرده است که این تعریف را مثل سایر موارد تعریف حقیقی نمی داند تا بیان ماهیت کند بلکه صرفاً آن را تعریف شرح الاسمی و تعریف لفظی به شمار می آورد و در تعریف لفظی مقصود این است که فی الجمله خصوصیات معرفّ بیان شود نه اینکه تمام ذاتیات تبیین گردد. برای همین گاهی در تعریف لفظی با وجودی که عنوان عام است اما چون فی الجمله بعضی از خصوصیات معرفّ را بیان می کند آن را می آورند مثل اینکه در تعریف سعدانه می گویند نبت .

مرحوم اخوند به خاطر همین دو اشکال موضوع علم اصول را موضوعی اعم دانستند که بر موضوعات مسائل منطبق می شود.

بررسی کلام مرحوم اخوند

در قسمت اول که نفی اختصاص موضوع علم اصول به ادله اربعه باشد اصل فرمایش مرحوم اخوند تمام است و به صورت فی الجمله قول اول و دوم را نفی می کند. اما در بعضی از قسمت ها به مطالب مرحوم اخوند اشکال می شود که در ضمن ملاحظات بیان می گردد:

ملاحظه اول:

مرحوم اخوند در توضیح اشکال اول که لزوم خروج مساله حجیت خبر واحد و مساله تعادل و ترجیح باشد فرمودند بنابراینکه مقصود از سنت، محکی خبر باشد، بحث از ثبوت واقعی سنت توسط خبر، بحث از مفاد کان تامه است. مناقشه ای که نسبت به این قسمت در کلام محقق اصفهانی ذکر شده این است که هرچند قبول داریم که بحث از حجیت خبر واحد را نمی توان به بحث از ثبوت واقعی سنت با خبر واحد برگشت داد چراکه معلوم است خبر واحد از اسباب حصول سنت نیست، ولی اشکال

مرحوم اخوند هم وارد نیست. زیرا اگر مقصود از ثبوت واقعی این باشد که آیا این موضوع در خارج واقعیت دارد یا خیر، بحث از مفاد کان تامه است اما اگر چنین بحث شود که آیا این موضوع به وسیله این امر ثابت می شود یا خیر، در واقع بحث در این است که آیا امر الف علت برای ثبوت امر ب هست و یا امر ب معلول امر الف هست یا خیر و بحث از معلولیت بحث از عوارض است. در این بحث، وجود و ثبوت موضوع مفروغ عنه گرفته می شود و بحث از حالات آن می شود و همین مقدار باعث می شود که بحث از مفاد کان ناقصه باشد. بنابراین اگرچه ما ثبوت واقعی را قبول نداریم اما بحث در آن، بحث از مفاد کان ناقصه است. زیرا در هر بحثی که موضوع مفروغ عنه گرفته شود بحث در آن بحث از عوارض می شود.

ملاحظه دوم:

این ملاحظه هم که در کلام محقق اصفهانی و نیز مرحوم آقای تبریزی آمده این است که مرحوم اخوند فرمود که اگر مقصود ثبوت تبعدی باشد، بحث از عوارض است اما بحث از عوارض خبر نه سنت. اشکال این است که اگر ثبوت تبعدی باشد ولو ثبوت تبعدی به معنای وجوب العمل بر طبق خبر است اما این وجوب العمل بر طبق خبر، متضمن یک تنزیل است و آن این است که خبر نازل منزله سنت واقعیه شده است. این تنزیل نیز دو طرف دارد؛ یکی منزل که خبر است و دیگری منزل علیه که سنت می باشد. اگر مفاد بحث حجیت خبر واحد، تنزیل باشد، می توانیم هم به منزل نسبت دهیم و هم به منزل علیه. به یک اعتبار می توان به منزل نسبت داد و به یک اعتبار به منزل علیه. بنابراین از یک منظر، بحث از ثبوت تبعدی بحث از عوارض سنت است.

در ملاحظه دوم محقق اصفهانی فرمود که در ثبوت تعبدی چون تنزیل وجود دارد هم می توان بحث را به این شکل مطرح کرد که قول مخبر هل نُزِّل منزلة السنه که در این صورت از عوارض خبر حاکی از سنت می شود و هم می توان به این نحو بحث کرد که آیا در موارد خبر ثقه، سنت وجود تنزیلی دارد یا خیر که در این صورت از عوارض سنت محکی می شود.

بنابراین، این اشکال مرحوم اخوند که اگر مراد از سنت، سنت تعبدی باشد بحث از حجیت خبر واحد بحث از عوارض خبر است نه سنت، اشکال تمامی نیست بلکه از عوارض سنت نیز می باشد.

بله مرحوم آقای تبریزی می فرمودند که جا داشت مرحوم آخوند در ابتدای کفایه در اشکال به شیخ، اشکال دومی را که در بحث حجیت خبر واحد بیان کردند در اینجا نیز مطرح می کردند. مرحوم اخوند در بحث حجیت خبر واحد بعد از بیان توجیه مرحوم شیخ دو اشکال مطرح می کنند که اشکال اول همین اشکال ابتدای کفایه است و اشکال دوم این است که میزان برای تشخیص اینکه یک مساله جزء مسائل علم است یا خیر عنوانی است که مساله با آن طرح می شود نه لازم آن عنوان. بر اساس این ملاک، وقتی مباحث عنه در مساله خبر واحد، حجیت خبر واحد است، بازگشت آن به اینکه "هل السنه تثبت بالخبر الواحد او لا" باعث نمی شود که آن را از عوارض ادله اربعه بدانیم.^۴

ملاحظه سوم:

مرحوم اخوند در اشکال دوم فرمودند که حتی اگر مراد از سنت، اعم از حاکی و محکی باشد، باز هم مسائل بسیاری از علم اصول خارج می شود مثل مباحث الفاظ و تعداد دیگری از مباحث.

۴ - کفایه/۲۹۳.

اما هرچند نسبت به خروج غیر مباحث الفاظ که بحث استلزامات باشد مثل ملازمه وجوب ذی المقدمه با وجوب مقدمه یا ملازمه بین وجوب شیء و حرمت ضد آن، فرمایش مرحوم اخوند صحیح است. زیرا اصلاً لفظ در این مباحث نقشی ندارد تا از عوارض کتاب و سنت بدانیم. بلکه حتی در غیر ملازمات هم در بعضی از مباحث علم اصول، از عوارض ادله اربعه بحث نمی شود. مثل بعضی از مباحث حجج مانند حجیت قول لغوی یا حجیت شهرت یا مباحث اصول عملیه که بیان حکم شک می شود. اگرچه این اشکال دوم نسبت به غیر مباحث الفاظ قابل قبول است اما چرا باید مباحث الفاظ از مسائل علم اصول خارج شود؟ شما فرمودید در بحث ظهور امر در وجوب یا بحث عام و خاص، اگرچه موضوع مساله اوامر وارد در کتاب و سنت می باشد اما حکم آن که مثلاً ظهور در وجوب باشد به واسطه یک امر اعم که ظهور مطلق اوامر در وجوب است، برای این موضوع ثابت شده است. در واقع اینها محمول برای امر اعم هستند. چرا باید در جایی که واسطه امر اعم است مساله خارج شود؟ نکته ای ندارد مگر همان حرف منطقیین که در جایی که محمول برای موضوع ثابت شود به واسطه یک امر اعم، محمول از عوارض غریبه می شود. این در حالی است که خود مرحوم اخوند این مبنا را نپذیرفت و فرمود ملاک در عارض ذاتی این است که واسطه در عروض نداشته باشد و هر محمولی که حقیقتاً بر موضوع مترتب بشود و ترتب و حملش بر موضوع بالعنایه و المجاز نباشد مثل حرکت برای جالس السفینه، از عوارض ذاتی خواهد بود. بنابراین دیگر جا ندارد که لازمه اختصاص موضوع علم اصول به ادله اربعه، خروج مباحث الالفاظ باشد.

بله بنابر مسلک قوم که عرضی ذاتی را تفسیر خاصی کرده اند اشکال وارد است اما نه بنابر مبنای مرحوم اخوند.

در مجموع قسمت اول از فرمایش مرحوم اخوند فی الجمله تمام است و موضوعیت ادله اربعه کنار گذاشته شود.

اما قسمت دوم فرمایش مرحوم اخوند که فرمودند موضوع علم اصول هو الکلی المنطبق علی الموضوعات المتشتمه، با توجه به مطالبی که در توضیح کلام اخوند گفته شده وقتی به مباحث مطرح شده در علم اصول نگاه می کنیم می بینیم که این موضوعات تباین ذاتی با هم دارند، بعضی از سنخ الفاظ هستند و بعضی حکم شرعی است و بحث از تلازم ان با حکم دیگر می شود که در غیر مستقلات عقلیه این چنین است و در بعضی از مسائل آنچه موضوع است رای و نظر و قول است مثل حجیت قول لغوی یا شهرت فتوائیه و در بعضی از مسائل هم موضوع شک است مثل مباحث اصول عملیه که وظیفه عند الشک را معین می کند. با وجود تباین ذاتی بین موضوعات مسائل علم اصول، طبیعی است که نمی شود جامعی ذاتی استخراج کرد که نسبت ان با موضوعات مسائل، نسبت کلی و مصداق و طبیعی و افراد باشد که خود مرحوم اخوند در مطلب ثانی فرمود باید نسبت موضوع علم با موضوعات مسائل، نسبت کلی و مصداق و طبیعی و فرد باشد. بله استخراج عنوان انتزاعی مشیر به موضوعات مختلفه امکان دارد به این نحو که مثلاً گفته شود موضوع علم احد هذه الموضوعات المذكورة است اما جامع انتزاعی نمی تواند تامین کننده جامع مد نظر باشد. علاوه بر اینکه تعیین عنوان انتزاعی که فایده ای بر ان مترتب نمی شود. لذا باید گفت که عملاً این فرمایش مرحوم اخوند به معنای انکار وجود موضوع خاصی در علم اصول است که رابطه اش با موضوعات مسائل رابطه کلی و مصداق باشد. اگر هم مقصود از کلی، عنوان انتزاعی باشد که عبارت اخری از نداشتن موضوع واحد است.

قول چهارم راجع به موضوع علم اصول، قول مرحوم آقای بروجردی است که موضوع علم اصول را حجت فی الفقه بیان کردند. با توجه به توضیحات گذشته، مرحوم آقای بروجردی فرمودند موضوع هر علمی جامع بین محمولات مسائل است و در علم اصول هم موضوع جامع بین محمولات یعنی حجت فی الفقه می باشد. زیرا ما نسبت به اصل وجود حجت بر احکام شرعیه در فقه علم داریم و تردید در تعینات حجت است. علم اصول قرار داده شد که از تعینات حجت بحث کنیم. لذا در اصول بحث می شود که خبر واحد یا شهرت و یا ... حجت هستند یا خیر.

در توضیح بیشتر نسبت به این مدعا که موضوع علم اصول حجت در فقه است، در تقریرات مرحوم آقای بروجردی آمده که پس از علم به وجود احکام متعدد در شریعت، علم اجمالی به وجود حججی بر این احکام پیدا می شود که خداوند با آنها بر ما احتجاج می کند و ما هم می توانیم به آنها استناد کنیم. آنچه در علم اصول مطلوب است، تعینات و تشخیصات این حجج مثل خبر واحد و شهرت و ظواهر و امثال آنها است. لذا هرچند در مرحله تدوین علم اصول، مساله خبر واحد اینگونه مطرح می شود که خبر الواحد حجة ام لا و حجیت به عنوان محمول قرار گرفته اما به حسب حقیقت موضوع همان حجت است. چراکه در قضایا موضوع معلوم است و محمول نیاز به اثبات دارد و ما در این مباحث به دنبال این هستیم که ببینیم آیا موارد مطرح شده از مصادیق حجت هستند یا خیر. این عنوان جامع یعنی حجت در فقه بر همه محمولات علم اصول منطبق می شود. در باب تعارض یا در بحث حجیت قطع یا اشتغال در اصول عملیه یا حجیت استصحاب، محمول حجت است و مباحث عنه در این مسائل تعین حجت برای موضوعات خاص می باشد.

ایشان بعد از بیان "الحجه فی الفقه" به عنوان موضوع علم اصول، در نهایت بحث فرموده اند: و بالجملة فكل مسألة تكون حیثیة البحث فیها حجة أمر من الأمور، التي تصلح للحجیة، أو تتوهم حجیةها فهي مسألة أصولیة^۵.

ملاحظه ای که نسبت به این قول وجود دارد این است که هرچند این عنوان الحجه فی الفقه، کثیری از محمولات مسائل علم اصول را در بر می گیرد و با مباحث عنه در کثیری از مسائل علم اصول همخوانی دارد، اما بسیاری از مسائل وجود دارد که این عنوان بر آنها انطباق ندارد.

طبعاً به عنوان اشکال به قول چهارم می شود گفت که لازمه اختصاص موضوع علم اصول به الحجه فی الفقه، خروج کثیری از مسائل از علم اصول است. در مباحث الفاظ در بحث اوامر و نواهی، عام و خاص، مطلق و مقید و نیز مفاهیم، مورد بحث حجیت نسبت به این امور خاصه نیست بلکه در این موارد از ظهور و دلالتشان بر معنای خاص بحث می شود نه اینکه ظهور و دلالت مفروغ عنه باشد و از حجیت آنها بحث شود. اینکه در تقریرات مرحوم آقای بروجردی آمده که در بحث مفاهیم هم از حجیت بحث می کنیم نه اصل ثبوت مفهوم "حیث إن لذكر القید الزائد مثل الشرط و الوصف و أمثالهما ظهوراً ما فی الدخالة بلا إشکال، و إنما يقع البحث عن حجیةها" تمام نیست. زیرا مورد بحث در مفاهیم این است که آیا مثلاً جمله شرطیه، به یکی از انحاء دلالت (وضعی _ انصرافی _ اطلاقی) ظهور و دلالت بر مفهوم دارد یا خیر، نه اینکه دلالتش مسلم باشد. اگر هم مقصود ایشان از "ظهور ما" که می فرمایند مسلم است اشعار باشد که مورد بحث نیست بلکه مورد بحث این است که دلالت دارد یا خیر. در ملازمات هم مورد بحث تلازم بین امرین است و محمول در آنها حجیت نیست بلکه از اصل ثبوت ملازمه بحث می کنیم. در اصول عملیه هم ولو در بعضی از اصول می توان محمول را حجیت قرار داد اما در همه اصول عملیه قابل تطبیق نیست. مثلاً در بحث اشتغال در مواردی که تکلیف معلوم باشد ولی مکلف به

۵ - نهاییه الاصول/ ۱۵-۱۶.

مشکوک است، می توان بحث کرد که علم اجمالی حجیت دارد و باعث تنجز تکلیف می شود یا خیر، ولی در بحث برائت مورد بحث این است که آیا دلیل عقلی یا نقلی بر برائت در موارد شک، وجود دارد یا خیر. مورد بحث، حجیت و منجزیت احتمال تکلیف نیست بلکه آنچه در بحث برائت عنوان می شود اثبات ترخیص و بیان بر عدم لزوم احتیاط است، چه مدرک قاعده قبح عقلا بلایان باشد که در ان اثبات عدم عقاب می شود نه مجرد نفی حجیت و منجزیت احتمال و چه مدرک برائت نقلی باشد. در تخییر هم در دوران بین محذورین، ایشان می فرماید که بحث به حجیت بر می گردد زیرا در دوران بین محذورین، بحث در این است که آیا اخذ به احد الطرفین در احتجاج عبد علی المولی کافی است یا خیر. این توجیه تمام نیست ولی می شود اینطور توجیه کرد که مورد بحث در دوران بین محذورین این است که آیا مجرد احتمال حرمت در یک طرف، اخذ به آن طرف را لازم می کند یا مکلف مخیر است. در استصحاب هم می شود به یک نحو بحث را به حجیت بر گرداند با این توضیح که آیا یقین سابق، حجت بر بقاء حساب می شود یا خیر.

بنابراین ولو این فرمایش در مقابل اقوال قبلی که موضوع علم اصول را ادله اربعه قرار می داد مسائل بیشتری در خود جای داده است اما با این وجود همانطور که توضیح داده شد در بعضی از مسائل اصلی علم اصول مورد نقض وجود دارد که نمی توانیم مورد بحث را در آن حجیت بدانیم.

قول پنجم قول مرحوم آقای صدر است که موضوع آن را ادله مشترک در استدلال فقهی دانسته است. در بحوث هم توضیح داده شده که در مباحث علم اصول از دلالت بعضی امور و جواز استناد فقیه به آنها بحث می شود البته نه دلیل در باب خاصی بلکه باید اشتراک در ابواب مختلف داشته باشد و به تعبیر ایشان عنصر مشترک در استنباط باشد.

برای بررسی این قول، باید دید منظور از ادله مشترکه چیست. سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مقصود همان مسائل و قضایای علم اصول است؛ مسائل و مباحثی که در بحث حجیت خبر واحد یا در باب استصحاب و بقیه موارد از آنها بحث می شود و اثبات و نفی به آن تعلق می گیرد .

احتمال دوم: مقصود چیزی باشد که در علم اصول از دلالت و حجیت آن بحث می شود؛ به تعبیر ایشان بحث می شود که دلیل بر جعل شرعی قرار می گیرد یا خیر. این احتمال به قول مرحوم آقای بروجردی بر می گردد.

احتمال سوم: موضوع چیزی است که دلیل بر جعل شرعی حساب شود و امکان استناد به آن در استنباط احکام شرعی وجود داشته باشد؛ چه مبحث عنه، دلالت آن دلیل باشد و چه مبحث عنه وجود آن دلیل باشد.

بنابر احتمال اول که مقصود از ادله مشترکه همان قضایای مسائل علم اصول باشد که با بعضی از تعبیرات موجود در بحوث مناسبت دارد زیرا در کلمات ایشان از ادله به قواعد اصولیه تعبیر شده است، مناقشه این است که خود مسائل که موضوع علم قرار نمی گیرد بلکه موضوع به حسب مسلک قوم باید منطبق بر موضوعات مسائل شود و به حسب سایر مبانی نیز باید منطبق بر محمولات یا اغراض گردد، اما خود مسائل که نمی تواند موضوع علم اصول شود. هر مساله ای را با محمول و موضوع و نسبت که در نظر بگیریم با هم تغایر ذاتی دارند. با این تغایر ذاتی نمی شود برای آنها جامع ذاتی فرض کرد. بلکه می توان از درون مسائل متباینه یک جهت جامعی پیدا کرد که باعث شده باشد این مسائل متشکته در یک جا جمع شوند اما آن جهت جامعه لزوماً منطبق بر موضوع نمی شود بلکه می تواند بر محمول یا غرض نیز منطبق گردد. ولی هرچه باشد بر مسائل علم که مرکب از موضوع و محمول و غرض هستند نمی شود.

احتمال دوم این بود که مراد چیزی باشد که از دلالت و حجیت آن بحث گردد. این احتمال ولو به لحاظ بعضی از مسائل تطبیق می شود اما همان مطالبی که در مناقشه و نقض به قول چهارم گفته شده در مناقشه و نقض به این احتمال از قول پنجم نیز وجود دارد.

احتمال سوم که موضوع را کل ما یمکن آن یکون دلیلاً علی الجعل الشرعی می گرفت چه مبحث عنه دلالت باشد و چه ثبوت دلیل، مانعی ندارد و قابل التزام است اما به قول ششم در مساله که مختار مرحوم اصفهانی است بر می گردد. ایشان فرمودند که علم اصول موضوع معینی ندارد که بتوانیم آن را بر موضوعات مسائل منطبق کنیم و فقط می توانیم به لحاظ دخل در غرض، عنوان عرضی انتزاع کنیم و آن را عنوان جامع قرار دهیم. غرض در علم اصول این است که از امور مطرح شده در آن، به عنوان حجت بر حکم شرعی در فقه استفاده شود. ما می توانیم از این غرض استفاده کرده و جهت جامعه درست کنیم. مثل علم طب که در آن به موضوعات مسائل که نگاه کنیم جامع ذاتی وجود ندارد زیرا بخشی از موضوعات اعضای بدن است و بخشی از آنها داروها است که جامع ذاتی ندارند، اما عرضی جامع دیده می شود که به لحاظ آن موضوع جامع درست می کنیم. محقق اصفهانی با نقل این عبارت از محقق طوسی در شرح اشارات «و الأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبة، و وجه التناسب أن يتشارك ما هو ذاتي كالخط و السطح و الجسم إذا جعلت موضوعات للهندسة، فانها تتشارك في الجنس أعني الكم المتصل القارّ الذات، و اما في عرضي كبدن الإنسان و أجزائه و أحواله و الأغذية و الأدوية و ما يشاكلها إذا جعلت جميعاً موضوعات لعلم الطب، فانها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم» در تطبیق و تکمیل آن فرموده است: و بنظيره یمکن أن یقال: ان جمیع موضوعات المسائل مشتركة في انها منسوبة إلى الغاية المطلوبة من تلك

المسائل، و هی إقامة الحجة علی حکم العمل. همه مسائل علم اصول مشترک در این جهت مشترک هستند که غایت و مطلوب مشترک دارند و ان اقامه حجت بر حکم عمل می باشد.^۶

بیان مرحوم آقای صدر در موضوع علم اصول بر اساس احتمال سوم به همین فرمایش مرحوم اصفهانی بر می گردد. با توجه به آنچه در مطلب اول گفتیم که در هر علمی موضوع به معنای محور واحد لازم است که جامع بین قضایای متشکته باشد و ممکن است این محور واحد منطبق بر موضوعات شود، به نظر می رسد که در بیان موضوع علم اصول، قول ششم متعین باشد که موضوع علم اصول را به لحاظ غرض مترتب بر علم حساب کنیم به این بیان که بر عده ای از مسائل خاصیت قدرت بر استنباط مترتب می شود و همین غرض است که آنها را کنار هم جمع کرده است. البته قول ششم اصلاحی نیاز دارد تا اشکال به آن وارد نشود. زیرا اگر مطلق مفید بودن برای اقامه حجت کافی در نشان دادن موضوع علم اصول باشد، مسائل مربوط به علم رجال هم داخل در علم اصول می شود. همچنین بعضی از قواعد فقهیه که از طریق آنها حجت بر حکم کلی شرعی به دست می آید مثل قاعده کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده که تطبیق بر عقد اجاره می شود تا اثبات شود همانطور که عقد اجاره صحیح دارای ضمان است فاسد آن هم ضمان دارد یا در هبه حکم کلی به دست می آید که همانطور که صحیحش ضمان ندارد فاسدش نیز ضمان ندارد. راه خروج از اشکال این است که عبارت را عوض کنیم و همانطور که در بحث بعدی که تعریف علم اصول و بیان مساله اصولیه می آید، حیثیت استنباط و اقامه حجت به معنای استنباط را نیز داخل در تعریف کنیم. این خصوصیت اگر در ناحیه موضوع قید شود و بگوییم که موضوع علم اصول چیزی است که در استنباط حکم شرعی و اقامه حجت به این معنا مفید باشد یعنی در قیاس استنباط واقع شود، اشکال عدم مانعیت نسبت به اغیار هم حل می شود.

^۶ - بحث فی الاصول/۲/۱.

مطلب پنجم : تعریف علم اصول وضابطه مسأله اصولیه

همانطور که سایر موارد نیز باید تعریف، جامع و مانع باشد، تعریف کامل و صحیح علم اصول نیز باید تعریفی باشد که جمیع مسائل علم اصول را شامل شود و از طرفی مسائل علوم دیگر را در بر نگیرد. باتوجه به این نکته باید دید که آیا تعریف مشهور جامع افراد و مانع اغیار است یا خیر و اگر این تعریف احتیاج به اصلاح داشت آیا اصلاح مرحوم اخوند تامین کننده غرض است یا خیر.

مرحوم اخوند در کفایه فرموده اند که مشهور علم اصول را تعریف کرده اند به : "العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الاحکام الشرعیه". در این تعریف، جز دو عنوان ممهّده و استنباط، بقیه عناوین واضح است.

عنوان ممهّده که در تعریف اخذ شده، باید به صورت اسم مفعولی خوانده شود یعنی قواعدی که برای استنباط حکم شرعی تدارک دیده شده اند، نه اسم فاعلی به این معنا که این قواعد استنباط احکام شرعی را مهیا می کنند. ظاهرش همان اسم مفعولی است و خود مرحوم اخوند نیز همین معنا را از ممهّده برداشت کرده و لذا در تعریفی که خود ارائه می کند آن را نیاوده است. وگرنه چنانچه ضبط کلمه اسم فاعل بود وجهی برای حذف آن در کلام مرحوم اخوند وجود نداشت. با توجه به این تعریف، مشهور قواعدی را از مسائل علم اصول دانسته اند که به غرض اینکه دخیل در استنباط هستند و از آنها کمک برای استنباط گرفته می شود، مطرح شده باشند نه هر قاعده ای که در طریق استنباط قرار بگیرد ولو بحث در آن به غرض دیگری انجام شده باشد. کما اینکه بعضی از مسائل علم نحو و یا لغت یا رجال ولو دخیل در استنباط هستند اما اگر از آنها بحث می شود به این خاطر که دخیل در استنباط هستند بحث نمی شود. به عبارت دیگر، یکی از چیزهایی که در اصولی بودن یک قاعده و مساله، مدخلیت دارد این است که به غرض استنباط از آن بحث شده باشد.

عنوان دیگر عنوان استنباط است. استنباط به معنای مطلق اثبات حکم شرعی و استنتاج از راه دلیل نیست. اگرچه در استنباط نیز ما حکم شرعی را از راه دلیل استنتاج کنیم ولی مطلق اثبات و استنتاج استنباط نیست. گاهی استنتاج و اثبات حکم شرعی از راه تطبیق قاعده عام بر صغری است مثلاً برای اثبات ضمان در مورد عقد اجاره فاسد، کبرای عام "کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده" بر عقد اجاره فاسده تطبیق می شود و ضمان را نتیجه می گیریم. در باب نجاست نیز این بحث مطرح است که آیا نجاست و طهارت اشیاء، به خبر ثقه ثابت می شود یا خیر و برای اثبات اینکه نجاست هم به خبر ثقه ثابت می شود ممکن است کسی استدلال کند که خبر ثقه در موضوعات حجت است و نجاست هم از موضوعات است، پس خبر ثقه در باب موضوعات حجت دارد.

در این موارد ولو اثبات حکم شرعی می شود ولی از آن تعبیر به استنباط نمی شود. استنباط در جایی صدق می کند که اثبات حکم شرعی و استنتاج حکم شرعی از راه قیاسی انجام شود که نتیجه آن قیاس عین حکم شرعی نباشد بلکه نتیجه آن امری است که بعد از به دست آوردن آن، به حکم شرعی منتقل می شویم. برخلاف موارد اثبات حکم شرعی از راه قیاس تطبیق که نتیجه تطبیق کبرا بر صغری، نفس حکم شرعی مثلاً ضمان در عقد اجاره فاسد است اما در استنباط نتیجه قیاس عین حکم شرعی نیست بلکه از نتیجه قیاس به حکم شرعی منتقل می شویم. مثلاً در باب مقدمه واجب از ملازمه بین وجوب کل شیء و مقدماته بحث می شود و از این کبرای اصولی، استنباط حکم شرعی می شود به این معنا که وقتی در فقه صغری برای این کبرا تعیین شد و مثلاً گفته شد که وضوء حالت مقدمیت برای نماز دارد، کبرای اصولی تطبیق می شود و می گوئیم وجوب کل چیزی ملازمه با وجوب مقدماتش دارد و وضوء مقدمیت برای نماز دارد و در نتیجه وجوب وضوء و طهارت، ملازمه با وجوب صلات دارد. نتیجه این قیاس یک ملازمه جزئی است نه حکم شرعی. با این نتیجه منتقل می شویم به اینکه هر وقت

نماز واجب شود طبعاً و ضوئاً هم واجب خواهد بود. در حقیقت استنباط یک قسم از اثبات حکم شرعی با دلیل است نه مطلق اثبات آن.

نسبت به این تعریف مشهور اشکال شده هم در جهت مانعیت آن و هم جامعیت که اشکالات مرحوم اخوند متوجه عدم جامعیت آن نسبت به افراد است نه عدم مانعیت.

مرحوم اخوند فرموده اند که اصل این مطلب که مسائل علم اصول، مسائلی هستند که دخیل در استنباط حکم شرعی می باشند صحیح و تام است اما به دو جهت این تعریف نقص دارد که باید اصلاح شود:

جهت اول این است که علم اصول تعریف شده است به قواعدی که ممهّد برای استنباط حکم شرعی می باشند. این توصیف اقتضاء می کند که اصولی بودن هر قاعده ای متفرع بر این باشد که بحث در آن به غرض استنباط باشد و حال آنکه شرط اصولی بودن قاعده این است که در طریق استنباط واقع شود و اینکه به چه غرضی از آن بحث می شود مدخلیتی ندارد. لذا مرحوم اخوند در تعریفی که ارائه می فرماید کلمه ممهّد را حذف کرده اند.

جهت دوم اشکال این است لازمه تعریف مشهور خروج برخی از مسائل مهم اصول از اصولی بودن و استطرادی شدن آنهاست. مثل مساله حجیت ظن انسدادی طبق مبنای حکومت و مسائل اصول عملیه در شبهات حکمیه که از اطلاق کلام استفاده می شود چه اصول عملیه عقلیه و چه نقلیه. زیرا در این مباحث، قواعدی که به دست می آیند قواعدی نیستند که با آن احکام شرعیه استنباط شوند. در تقریب حجیت ظن علی الحکومه، عقل بر اساس مقدمات انسداد حکم می کند که در امتثال تکالیف شرعیه، چون مکلف نمی تواند احتیاط تام در جمیع موارد موهومات و مشکوکات و مظنونات کند، وظیفه اش در موارد امتثال این است که در دایره مظنونات عمل کند و بر مکلف جایز نیست امتثال در مظنونات را

کنار بگذارد و سراغ موهومات و مشکوکات برود. با این نتیجه که حکم شرعی وقایع به دست نمی آید. لذا مساله حجیت ظن علی الحکومه با توجه به تقییدی که در تعریف آمده که باید به غرض استنباط از آن بحث شوند یا دست کم در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد، از علم اصول خارج می شود. چراکه نهایت نتیجه بحث در آن، حکم عقل به تعیین امثال در دایره مضمونات است.

مسائل اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه هم از تعریف خارج می شوند. نسبت به برائت عقلی یا احتیاط عقلی که وجهش این است مفاد برائت یا احتیاط عقلی، حکم عقلی است که به تنجیز و تعذیر نسبت به احکام شرعیه واقعیه بر می گردد و با آنها هیچ حکم شرعی ای استنباط نمی شود. اما اصول عملیه شرعیه، خود مفادشان حکم شرعی ظاهری است نه اینکه با آنها حکم شرعی دیگر را استنباط کنیم چه برائت باشد و چه استصحاب.

با توضیح بیشتر که با مبنای اخوند هم سازگاری داشته باشد، در این اصول عملیه یا حکم ظاهری وجود دارد یا نه و مفادشان فقط منجزیت و معذیریت است. اگر بگوییم طبق مبنای جعل حکم مماثل و تنزیل مودی، مفاد آنها جعل حکم ظاهری است، خودش حکم شرعی است که تطبیق بر مواردش می شود. اگر هم بگوییم اصل عملی شرعی مفادش منجزیت و معذیریت است، می شود مثل اصل عملی عقلی و نمی توانیم از آنها استنباط حکم شرعی کنیم.

مرحوم اخوند فرموده اند با توجه به این دو جهت نقص، باید علم اصول را تعریف کنیم به "صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل".

اگر این ضمیمه را در تعریف بیاوریم مساله ظن انسدادی علی الحکومه و مسائل اصول عملیه داخل می شوند. چون قواعدی هستند که در مقام عمل کار به آنها کشیده می شود و مورد تمسک قرار می گیرند البته بعد از فحص و یاس از دست یابی به دلیل حکم شرعی.

اینکه مرحوم ایروانی در حاشیه کفایه اشکال کرده اند که تعریف مرحوم اخوند مستلزم محذور است. زیرا با این عبارت علاوه بر اینکه اصول عملیه را وارد در علم اصول کرده اید، ان احکامی که از قواعد فقهیه به دست می آید نیز داخل در علم اصول می شود. حجیت خبر ثقه در موضوعات و امثاله نیز قواعدی هستند که ینتهی الیها فی مقام العمل. مگر اینکه ینتهی الیها را مقید کنید به بعد از یاس از ظفر بر دلیل حکم شرعی، ظاهرا این اشکال وجهی ندارد. چون قبل از ینتهی الیها مربوط به استنباط حکم شرعی است و لذا معنایش این می شود که بعد از عدم امکان استنباط حکم شرعی، این قواعد مورد تمسک قرار می گیرند نه مطلقا.

البته این دو جهت، جهات عمده در تغییر تعریف بود و الا جهت سومی هم در نظر مرحوم اخوند به عنوان نقص در تعریف مشهور وجود داشته که مرحوم اخوند آن را بر طرف کرده است و آن این است که در تعریف مشهور علم به قواعد ممهده آمده بود. مرحوم اخوند این تعریف را عوض می کند به "صناعة یعرف بها". زیرا همانطور که از کلام مرحوم ایروانی هم استفاده می شود ممکن است گفته شود که ما در مقام تعریف علم اصول به عنوان یک علم در مقابل علوم دیگر مثل علم فقه یا منطق هستیم. در مطلب اول گفته شد که علم اطلاقاتی دارد گاهی به صورت مفرد استعمال می شود و گاهی به صورت مضاف. گفته شد که اگر علم مضاف استعمال شود، به معنای قواعد خاصه ای است که حول محور واحد جمع شده اند. در این استعمال علم به معنای تصدیق خاص یا ادراک خاص نیست بلکه عنوان برای مسائل خاص است. در مطلب پنجم هم، مورد نظر تعریف علم اصول بعنوان علم مضاف است نه علمی که بصورت مفرد استعمال می شود و لذا باید اشاره به مسائل خاصه باشد. مقتضای تعریف مشهور به "العلم بالقواعد" این است که قواعدی داریم غیر از علم که ادراک به آنها تعلق می گیرد. در حالی که در علم اصول علم به معنای نفس قواعد است. لذا باید تغییر داده شود به خود قواعد.

یکشنبه ۹۹/۱۱/۲۶

جلسه ۱۳

مرحوم اخوند جهت سومی از نقص در تعریف دیدند که به خاطر آن تعریف مشهور را به "صناتۀ يعرف بها..." تغییر دادند. نقص این بود که چون در تعریف، علم به صورت مضاف استعمال شده به معنای ادراک و تصدیق نیست بلکه به معنای مجموعه قضایای مرتبط با هم است. لذا اگر عنوان علم در تعریف بیاید باید به معنای خود مسائل با خصوصیات خاص باشد نه ادراک و تصدیق آن مسائل.

این نقص در تعریف مشهور وجود دارد اما آیا تغییری هم که مرحوم اخوند که در تعریف علم اصول اعمال کرده، برای رفع این نقص بوده است یا خیر؟

در جلسه قبل عنوان شد که از فرمایشات مرحوم ایروانی استفاده می شود که این تغییر عبارت برای رفع این نقص است و لذا ایشان در ذیل این عبارت اخوند "صناعه يعرف بها" فرموده است که علم اصول، علم به معنای ادراک نیست بلکه به معنای صنعت و فن و قواعد خاصه تدوین شده است و علم به این قواعد خود علم اصول نیست بلکه علم به علم اصول است. از عبارات مرحوم آقای حکیم در حقایق نیز همین مطلب استفاده می شود.

اما بعضی از کسانی که به کفایه حاشیه زده یا ناظر به کلمات اخوند در کفایه هستند فرموده اند: مرحوم اخوند با این تغییر عبارت می خواهد بیان کند که علم اصول علمی نیست که به مجرد معرفت قواعدش غرض از آن حاصل شود بلکه برای ترتب غرض، احتیاج به ممارست با این قواعد و تحصیل ملکه دارد مثل علم ریاضی و هندسه و از نظر اصطلاح صنعت را در چنین مواردی به کار می برند. نسبت به علوم که برای ترتب غرض نیاز به ملکه ندارند، صنعت را به کار نمی برند. چون علم اصول از این قبیل است که به مجرد کنار هم قرار گرفتن معلومات آن، مفید غرض نیست، مرحوم اخوند علم

را برداشت و صنعت را جای آن گذاشت. بر این اساس همان نقضی که نسبت به تعریف مشهور وجود داشت را به مرحوم اخوند اشکال کرده اند و فرموده اند که مرحوم اخوند هم علم اصول را علم به قواعد گرفته و حال آنکه علم اصول نفس القواعد است نه علم به آن. این اشکال نشان می دهد که تغییر تعریف از سوی مرحوم اخوند را برای رفع جهت سوم نقص ندیده اند.

اما به نظر می رسد که فرمایش مرحوم ایروانی تمام باشد و تعریف مرحوم اخوند به "صناعة يعرف بها القواعد" هر دو جهت را تامین می کند؛ هم می فهماند علم اصول علم غیر صناعی نیست بلکه علمی است که نیاز به حصول ملکه دارد و هم اینکه علم اصول، علم و ادراک نیست بلکه یک صنعت است و مقصود از آن همان مجموعه قواعد متعدد است نه علم به قواعد خاص.

نقص سوم تاثیری در سعه و ضیق شمول تعریف ندارد. اما دو نقص اول و دوم نقص های اساسی ای هستند که تاثیر در سعه و ضیق شمول تعریف دارد. علاوه بر دو نقضی که مرحوم اخوند مطرح کرد و به جامعیت تعریف مشهور ناظر بود، اشکال دیگری هم به تعریف مشهور شده و آن عدم مانعیت تعریف است. زیرا اگر علم اصول را به شکل مشهور تعریف کنیم، شامل بعضی از مسائل سایر علوم هم می شود؛ مثل قواعد علم رجال یا علوم عربیه یا قواعد فقهیه که برای استنباط احکام کلیه از آنها استفاده می شود.

بررسی جامعیت تعریف

مرحوم اخوند در نقص اول در جهت جامعیت تعریف اشکال کرد که وجود کلمه ممهده در تعریف باعث می شود که مسائلی که به غرض دیگری غیر از استنباط مورد بحث قرار گرفته اما در طریق استنباط هم قرار می گیرند و همچنین مسائلی که پیش از این اصلاً مطرح نبوده است و لم یمهد للاستنباط

و متاخرین ملتفت شده اند که می شود در طریق استنباط قرار بگیرند، همه این مسائل باید از علم اصول خارج باشند. مرحوم اخوند قید ممهده را حذف کرد تا علم اصول این مسائل را شامل شود.

به نظر می رسد این اشکال مرحوم اخوند تمام است و اگر کلمه ممهده در کنار قواعد قرار بگیرد باعث اختصاص مسائل اصولی به مسائلی می شود که پیش از آن به غرض استنباط از آن بحث شده باشد و حال آنکه وجهی ندارد مساله اصولی را این گونه تعریف کنیم. مساله اصولی هر مساله ای است که ممکن آن یکون فی طریق الاستنباط.

در بعضی از کلمات من جمله کلمات مرحوم ایراونی و نیز آقای حکیم در حقایق آمده است که قید ممهده باید باشد. زیرا اگر این قید حذف شود، مسائل سایر علوم هم مندرج در علم اصول می شود و تعریف مانعیت خود را از دست می دهد. این بیان هم تمام نیست. زیرا حتی اگر بپذیریم که اگر این قید حذف شود حیثیت مانعیت للاغیار را از دست می دهد اما برای اینکه مانعیت را حفظ کنید نباید قیدی بیاورید که خودش ایجاد محذور دیگری کند بلکه باید به نحو دیگری در تعریف تصرف شود.

از اشکال دوم مرحوم اخوند جواب هایی داده اند که عمده دو جواب است. یکی از مرحوم نایینی می باشد که حاصلش این است که علم اصول تعریف شده به قواعدی که در طریق استنباط حکم شرعی واقع می شوند. اگر مقصود از حکم شرعی، خصوص حکم واقعی باشد اشکال وارد است و اصول عملیه خارج می شود اما اگر مقصود ما یعم الحکم الظاهری باشد که ظاهر از اطلاق حکم شرعی نیز همین است، در این صورت شامل مباحث اصول عملیه هم می شود. زیرا اصول عملیه هم قواعدی می باشند که ممهده برای استنباط حکم شرعی ظاهری هستند. بله اصول عملیه عقلیه و نیز حجیت ظن مطلق علی الحکومه همچنان خارج است.

این جواب هم مورد مناقشه قرار گرفته است. حاصل مناقشه این است که ولو مفاد اصول عملیه نقلیه حکم شرعی ظاهری است اما اینطور نیست که استنتاج حکم ظاهری از طریق این اصول عملیه شرعیه از باب استنباط باشد بلکه از باب تطبیق است. خصوصیت قیاس استنباط این است که نتیجه قیاس عین حکم شرعی نباشد بلکه چیز دیگری است که از طریق آن منتقل به حکم شرعی می شویم. در موارد جریان استصحاب یا قاعده حل، بعد از تطبیق حکم بر موردش، نفس حکم شرعی ظاهری نتیجه گرفته می شود نه اینکه آن را استنباط کنیم.

جواب دومی که از اشکال مرحوم اخوند داده شده و اصلش در کلمات مرحوم اصفهانی است و مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی نیز مطرح کرده اند این است که می شود تعریف را به طوری تصحیح کرد که شامل همه مباحث علم اصول شود. اشکال مرحوم اخوند این بود چون مباحث حجیت ظن انسدادی طبق مبنای حکومت و نیز اصول عملیه در طریق استنباط حکم شرعی قرار نمی گیرند و از علم اصول خارج می شوند باید تعریف را تغییر داد تا شامل این مسائل هم بشود. جواب این است که اثبات حکم شرعی خصوص احراز وجدانی حکم شرعی و اثبات حقیقی حکم شرعی نیست بلکه مقصود از اثبات حکم شرعی، اقامه حجت بر آن است. به عبارت دیگر استنباط حکم شرعی اعم است از اینکه نفس حکم شرعی اثبات شود و خود حکم شرعی محرز به علم وجدانی شود یا اینکه حال حکم شرعی من التجیز و التعذیر روشن شود. وقتی استنباط به این معنای اعم شد، با همان تعریف مشهور هم اصول علمیه چه عقلی و چه نقلی داخل در علم اصول می شوند. زیرا این خاصیت را دارند که موجب تنجیز و تعذیر نسبت به حکم شرعی واقعی می شوند و در نتیجه عنوان وقوع در طریق استنباط بر آنها صادق می شود. بنابراین نیاز به ضمیمه "او التی ینتهی الیها فی مقام العمل" نیست و همان قسمت اول که تقع فی طریق الاستنباط کفایت می کند. مرحوم اصفهانی ادامه داده اند: و الا اگر بگویید مقصود از اثبات، اثبات حقیقی نفس حکم شرعی است، جل مباحث علم اصول از تعریف خارج

می شوند. زیرا از طریق آنها احراز وجدانی حکم شرعی نمی شود. آنچه از راه حجیت خبر ثقه به دست می آید، چه طبق مبنای جعل طریقت و علمیت و چه مبنای معذرت و منجزیت، علم وجدانی به حکم شرعی به دست نمی آید. نهایت چیزی که به دست می آید تنجیز و تعذیر حکم شرعی است نه اثبات حکم شرعی وجدانا. مباحث الفاظ هم از تعریف خارج می شوند. زیرا هر چند در مباحث الفاظ، بحث از حجیت نیست بلکه بحث می شود که ظهور در وجوب یا در عموم دارند یا خیر، اما تاثیر آنها در استنباط و وقوع آنها در طریق استنباط نیاز به حجیت ظواهر دارد و الا ظهور امر در وجوب به تنهایی که موجب حصول حکم شرعی نمی شوند بلکه باید ابتدا ظواهر حجت شوند و از حجیت ظهور هم چیزی جز منجزیت و معذرت به دست نمی آید. بنابراین اگر در استنباط به دنبال اثبات وجدانی حکم شرعی باشیم جل مباحث خارج می شوند. بلکه بعضی از مباحث مثل مباحث ملازمات باقی می مانند چون با آنها می شود علم وجدانی به حکم واقعی پیدا کرد. زیرا اگر در جایی مثلاً وجوب را وجدانا احراز کردیم همان سبب اثبات وجدانی ملازم آن خواهد شد.

بنابراین این مشکل راه حلی ندارد مگر اینکه مقصود از استنباط اعم باشد و اگر اعم شد همانطور که مبحث حجیت خبر ثقه داخل می شود، اصول عملیه را نیز داخل می کند.

مرحوم اصفهانی فرموده اند البته باز هم مشکل در بعضی از اصول عملیه همچنان وجود دارد. مثل بعضی از اصول عملیه که مفاد آنها بنفسه حکم شرعی است مثل اصالة الحل وبراءت شرعیه. زیرا چنین قواعدی در طریق استنباط قرار نمی گیرند. ولی در آنها قائل به استطرادی بودن می شویم.

اما همین قسمت را هم مرحوم آقای خوئی و آقای تبریزی توجیه کرده اند به اینکه: چون حکم ظاهری به دست آمده از قاعده حل، نسبت به حکم واقعی حالت طریقت دارد، حال حکم واقعی که حرمت باشد، با قاعده حل مشخص می شود. چون تعذیر نسبت به حکم واقعی را ثابت می کند. در حدیث رفع هم حال حکم واقعی وجوب یا حرمت من حیث التعذیر معلوم می شود.

بنابراین اشکال دوم مرحوم اخوند وارد نمی باشد و نیازی به اضافه کردن قید دوم یعنی "او التي ينتهي اليها في مقام العمل" نیست .

سه شنبه ۹۹/۱۱/۲۸

جلسه ۱۴

بررسی مانعیت تعریف

اشکال کرده اند که مسائلی از علوم دیگر وجود دارد که در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرند و تعریف علم اصول شامل آنها می شود. مثل مسائل علم صرف و نحو و منطق و همچنین مسائل علم رجال که در استنباط حکم شرعی به کار می آیند. حتی بعضی از قواعد فقهیه نظیر قاعده ما یضمن حکم شرعی کلی نتیجه می دهند. بنابراین تعریف مانع اغیار نیست.

در کلمات اعلام این اشکال دو دو جهت مستقل جواب داده شده است . جهت اول نقض به مسائل علم رجال و منطق و علوم ادبیه است و جهت دوم نقض به قواعد کلیه فقهیه کلیه مثل قاعده ما یضمن. برای حل نقض به جهت اول، وجوه متعددی بیان شده است:

وجه اول که در کلام بعضی از محققین مثل مرحوم ایروانی در حاشیه کفایه و نیز مرحوم حائری در درر و همچنین مرحوم آقای حکیم در حقایق آمده این است که این نقض در صورتی وارد است که کلمه ممهده را بر داریم و علم اصول را به مسائلی تعریف کنیم که یمكن ان تقع فی طریق استنباط الحكم الشرعی. اما اگر تعریف مشهور را ملتزم شویم و علم اصول را به قواعد ممهده للاستنباط تعریف کنیم، از این جهت مشکلی به وجود نمی یابد. زیرا علوم ادبیه و مسائل علم منطق و نیز قواعد رجالی ممهده برای خصوص استنباط احکام شرعی نیستند بلکه برای جهات و اغراض دیگری تمهید شده اند. فقط مسائل اصولی است که برای استنباط احکام شرعی ممهده شده اند. لذا با حفظ کلمه ممهده در تعریف، اشکال از جهت اول جواب داده می شود.

فیه: اولاً اگر از نظر صغروی این مطلب را در مسائل علم منطق و علوم عربیه قبول کنیم، ولی بعضی از مباحث مطرح شده در علم رجال به خاطر دخل در استنباط احکام شرعی مطرح شده اند نه جهت و غرض دیگری. مثلاً در توثیقات عام اگر از توثیق اصحاب اجماع یا مشایخ صفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی بحث می شود برای این است که در استنباط احکام شرعی به آنها احتیاج است. لذا اینطور نیست که از نظر صغروی تمهید مسائل برای استنباط، مختص به مسائل اصولی باشد.

ثانیاً همانطور که قبلاً گفته شد اخذ قید ممهّده تولید اشکال می کند و با قیدی که مشکل ساز است، نمی شود برای حل اشکال دیگر استفاده کنیم. قبلاً بیان شد که اندراج هر مساله در علمی خاص باید با توجه به خصوصیات موجود در آن مساله باشد. مثلاً از حیث موضوع با موضوع خاصی مرتبط باشد یا محمولش با محمول خاصی هم خوانی داشته باشد یا واجد خصوصیتی است که عملاً به غرض مترتب بر آن علم بر می گردد. این ملاک برای ورود یک مساله به علمی خاص است نه اینکه هر مساله را مدوّن علم به دلخواه خود و بدون ضابطه کجا قرار می دهد و علم خاصی را به وجود می آورد. علاوه بر این که قبلاً گفته شد اخذ این قید موجب می شود تعریف شامل مسائلی نشود که قبلاً در تدوین اولیه علم اصول تدوین داخل در مسائل علم نبوده اند اما در آینده به عنوان مسائل مهمه ای که در طریق استنباط واقع می شوند مورد توجه قرار گرفته اند.

وجه دوم بیان مرحوم نایینی است. ایشان فرموده اند علم اصول را به همان تعریف خودش باقی می گذاریم یعنی به مسائلی تعریف می کنیم که در طریق استنباط قرار می گیرند، با این وجود اشکال هم وارد نمی شود. زیرا مقصود از قواعدی که به وسیله آنها استنباط حکم شرعی می شود قواعدی هستند که کبرای قیاس استنباط قرار می گیرند. در واقع علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر در کنار آنها صغریات قرار بگیرند حکم فرعی کلی را نتیجه می دهد. با این قید مباحث علوم ادبی و رجال خارج از تعریف می شوند. زیرا مسائل علم رجال و علوم ادبیه هرچند دخیل در استنباط هستند اما

کبرای قیاس قرار نمی گیرند. مثلاً اگر احراز کردیم زرارۀ ثقه است، به مجرد احراز وثاقت او که استنباط حکم شرعی نمی شود. مگر اینکه کبرای حجیت خبر ثقه به آن اضافه شود؛ بگوییم روایت این خبر ثقه هستند و خبر ثقه هم حجت است و در نهایت از این خبر زرارۀ ای که دال بر حرمت عصیر عنبی عند الغلیان است، به دست می آوریم که عصیر عنبی مغلی حرام است. به خلاف مسائل علم اصول که همگی کبرای قیاس استنباط واقع می شوند.

فیه : لازمه تقیید مسائل علم اصول به اینکه در کبرای قیاس قرار بگیرند این است که تمام مباحث الفاظ از علم اصول خارج شود. نتیجه بحث از ظهور امر در وجوب و نهی در حرمت، تعیین مصادیق ظهور است. ما اگر این نتایج را بگیریم و صغرای آنها را هم ضمیمه کنیم، به تنهایی به حکم شرعی نمی رسیم. مگر اینکه کبرای حجیت ظهور را به آنها اضافه کنیم. بنابراین استنباط حکم شرعی با مسائل مطرح شده در مباحث الفاظ علاوه بر اثبات صغری، احتیاج به کبرای حجیت ظهور هم دارد خودش نمی تواند کبرا واقع شود.

وجه سوم فرمایش مرحوم آقای خویی است که مسالۀ اصولی را تعریف کرده اند به قواعدی که در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد اما با این بیان که مقصود، قواعدی است که مستقلاً ولو فی مورد واحد، بتوان حکم شرعی را از آن استنباط کرد و احتیاج به مسالۀ اصولی دیگر نداشته باشد یعنی نیاز به مسالۀ دیگری که در طریق استنباط دخالت دارد نداشته باشد ولو فی مورد واحد. با این قید، مسائل سایر علوم مثل علم نحو، صرف، منطق و رجال خارج می شوند. زیرا ولو به این مسائل برای استنباط احکام شرعیۀ نیاز است اما در هیچ موردی، ما با خود این مسائل بدون ضمیمه کردن مسائل دیگری در علم اصول، نمی توانیم حکم شرعی را استنباط کنیم. مثلاً در مسائل مربوط به توثیق و تضعیف افراد در علم رجال، هرچند وثاقت راوی و عدم وثاقت او دخیل در استنباط است اما اینطور نیست که بدون احتیاج به ضم مسالۀ دیگری بتوانیم حکم شرعی را استنباط کنیم. لا اقل باید حکم

حجیت خبر ثقه به ان اضافه شود. اگر دخالت به نحو مطلق باشد یعنی ولو به این نحو که لازم به ضمیمه مساله دیگر باشد، اشکال وارد است. اما اگر ما قید بزنیم به این که دخیل در استنباط باشد مستقلا ولو فی مورد واحد، با این تقیید اشکال مرتفع خواهد شد.

نقض هایی به بیان مرحوم آقای خویی وارد می شود که ایشان در محاضرات و سایر تقریرات و همچنین در بعضی مباحث دیگر، نقض ها را مطرح کرده و جواب داده اند.

اولین نقض مباحث الفاظ است. زیرا همانطور که در اشکال به مرحوم نایینی گفته شد، استنباط حکم شرعی با مباحث الفاظ، احتیاج به ضم کبرای حجیت ظهور دارد. اگر این کبرا ضمیمه نشود از خود این مسائل مطروحه در بحث اوامر مثل ظهور امر در وجوب، به تنهایی حکم شرعی به دست نمی آید.

مرحوم آقای خویی از این نقض جواب می دهند که ما قبول داریم استنباط از مباحث الفاظ احتیاج به ضم کبرای حجیت ظهور دارد اما مساله حجیت ظهور مساله اصولیه نیست؛ دخیل در استنباط هست اما نه به عنوان یک مساله مورد بحث. زیرا حجیت ظهور از امور مسلمه ای است که اختلافی در ان وجود ندارد. مساله ای که از بدیهیات است و جای بحث ندارد از مباحث علم اصول خارج است. بله در بعضی از صغریات حجیت ظهور اختلاف وجود دارد مثل حجیت ظاهر کتاب یا حجیت ظواهر مع الظن بالخلاف یا حجیت ظواهر لغیر من قصد افهامه. اما اصل حجیت ظهور به نحو مطلق کبرایش محل اشکال و خلاف نیست. لذا نمی شود با مباحث الالفاظ نقض به این بیان سوم کرد. زیرا این مباحث دخیل در استنباط هستند ولی نیازی به ضمیمه کردن مساله نظریه دیگری ندارند.

نسبت به این جواب، مرحوم آقای تبریزی به دو وجه مناقشه کرده اند؛ اولاً اینکه شما مفروغ عنه گرفتید که حجیت اصل ظهور از مسلمات است اینطور نیست بلکه محل اختلاف است. زیرا مثلاً ابن قبه

که ادعا کرده تعبد به غیر علم ممکن نیست و استحاله دارد، حجیت ظهور هم از مصادیق تعبد به غیر علم است. ثانیاً اگر قبول هم کردید کبرای حجیت ظهور مسلم است، اما مجرد مسلم بودن و مفروغ عنه بودن باعث نمی شود از مسائل علم اصول خارج شود. زیرا شأن مساله اصولی این است که بتواند در طریق استنباط داخل شود. عملاً هم اینطور است که بعضی از مسائل وجود دارد که در عین اینکه مورد خلاف نیست در اصول مطرح شده اند. مثلاً عدم جواز عمل به عام قبل از فحص از مخصص با وجودی که محل اختلاف نیست اما چون شأنیت وقوع در طریق استنباط دارد در اصول مطرح شده است. مجرد عدم اختلاف سبب خروج مساله از اصولی بودن نمی شود.

بنابراین نقض اول یعنی نقض به مباحث الفاظ به مرحوم آقای خویی وارد است.

دومین نقض به مرحوم آقای خویی این است که اگر شما قائل شدید اصولی بودن مساله متوقف است بر اینکه بالاستقلال و بدون ضم مساله آخری بتواند در طریق استنباط واقع شود ولو در یک مورد، نقض به بحث اجتماع امر و نهی می شود. معنای امتناع اجتماع امر و نهی این است که این مجمع که صلات در دار غصبی باشد، نمی شود هم متعلق امر باشد و هم نهی. حال که امر و نهی با هم وجود ندارد، اینکه ایا جانب امر مقدم است یا نهی یا هیچ یک ترجیحی بر دیگری ندارد، مبتنی بر این است که قواعد باب تعارض رعایت شود. با ترتیب قواعد باب تعارض و ضمیمه آنها است که حکم شرعی استنتاج می شود. یا باید بگوییم بر اساس قواعد باب تعارض هر جا نهی و امر باشد، نهی مقدم است یا در موارد خاصه ای که یکی به عنوان اولی می باشد و دیگر ثانوی، دلیل دال بر حکم به عنوان ثانوی مقدم است، یا اگر امر و نهی با هم تعارض و تساقط کنند نوبت به دلیل دیگر می رسد و چنانچه عام فوقانی در کار نبود نوبت به اصل عملی می رسد. اینها دخیل در استنباط هستند و الا مجرد امتناع اجتماع امر و نهی بدون ضمیمه کردن قواعد باب تعارض به معنای اعم، ما را به حکم شرعی نمی رساند. پس مساله اجتماع امر و نهی هم با ملاک گفته شده داخل در اصول نمی شود.

مرحوم آقای خویی در جواب فرموده اند ما نمی گوییم که در هر مساله علی التقدیرین نباید احتیاج به ضمیمه وجود داشته باشد بلکه ولو در یک تقدیر نیازی به ضمیمه نداشته باشد کافی است. در مساله اجتماع امر و نهی هم ولو علی الامتناع نیاز به ضمیمه دارد ولی بناء علی الجواز نیازی ندارد.

چهارشنبه ۹۹/۱۱/۲۹

جلسه ۹۷

مرحوم آقای خویی در صدد حل نقض هایی برآمدند که به توجیه ایشان برای مانعیت تعریف وارد می شد. ایشان فرمودند مسائلی که در اصول برای استنباط حکم شرعی مطرح می شوند قواعدی هستند که به صورت مستقل و بدون نیاز به ضم مساله اصولی دیگر، در طریق استنباط قرار می گیرند.

نقض سومی که به راه حل مرحوم آقای خویی وارد می شود این است که لازمه این حل، خروج مساله اقتضاء الامر للنهی عن الضد، از علم اصول است. در مثال معروف امر به ازاله نجاست که با امر به نماز در زمان ازاله تضاد دارد، حرمت ضد مورد بحث نیست. زیرا این حرمت غیری است و مثل وجوب غیری قابل تنجز نیست چراکه مخالفت با آن عقابی غیر از عقاب مخالفت با تکلیف نفسی ندارد. ثمره بحث اقتضاء الامر للنهی عن الضد این است که علی تقدیر الاقتضاء که نهی به نماز در اول وقت تعلق می گیرد، اگر نهی از عبادت مقتضی فساد عبادت باشد، حکم به فساد نماز می شود، اما اگر نهی مقتضی فساد نباشد حکم به فساد نمی شود. اثبات صحت یا بطلان نماز، علاوه بر مساله اقتضاء الامر للنهی عن الضد، احتیاج به ضم مساله اقتضاء النهی عن العبادة للفساد دارد. بنابراین مساله اقتضاء الامر للنهی عن الضد هم بدون ضم مساله دیگر، منجر به استنباط حکم شرعی نمی شود.

مرحوم آقای خویی جواب داده که همانطور که در جواب از نقض دوم گفته شد، برای اصولی بودن مساله، همین مقدار که در احد التقادیر، بتواند به صورت مستقل، حکم شرعی را اثبات کند کافی است.

در مساله اقتضای امر للنهی عن الضد هم این خاصیت وجود دارد. زیرا ولو علی تقدیر اقتضاء، اثبات حکم شرعی احتیاج به ضم مساله اقتضاء نهی للفساد دارد، اما علی تقدیر عدم اقتضاء احتیاج به ضم مساله دیگر نیست بلکه حکم به صحت نماز در اول وقت می شود.

نسبت به این جواب در کلام مرحوم آقای تبریزی و مرحوم آقای صدر مناقشه شده است. یکی از این مناقشاتی که غیر قابل جواب می باشد این است که همانطور که در تقدیر قول به اقتضاء، استنباط حکم شرعی محتاج به ضمیمه است، در تقدیر عدم الاقتضاء هم نیازمند ضمیمه می باشد. زیرا ولو امر به اهم، مقتضی نهی از ضد آن نباشد، اما این مقدار را اقتضاء دارد که در کنار امر به اهم، ضد مهم نمی تواند امر مطلق داشته باشد زیرا سر از طلب ضدین در می آورد. حال که ضد عبادی، امر مطلق نداشت برای حکم به صحت آن نیاز داریم که یا قائل به ترتب شویم و بگوییم این مهم یعنی صلات در اول وقت ولو امر مطلق ندارد اما امر ترتبی دارد که مبتنی بر قول به ترتب و تصحیح آن است یا باید بگوییم که بین واجب موسع و واجب مضیق اصلاً تراحمی در کار نیست و این دو می توانند به نحو مطلق امر داشته باشند و لذا صلات که وجوب موسع دارد، می تواند امر به نحو مطلق داشته باشد یا مثل مرحوم اخوند بگوییم ولو صلات در اول وقت امر ندارد اما از راه وجود ملاک، حکم به صحت آن می شود. زیرا با توجه به اینکه حکم روی ذات صلات رفته است می توانیم از اطلاق متعلق تکلیف کشف کنیم که ملاک در تمام افراد حتی فرد اول وقت که امر ندارد موجود است. بنابراین ما حتی علی القول به عدم الاقتضاء، باز هم نیاز به ضمیمه این مسائل داریم. اینطور نیست که حتی علی تقدیر عدم الاقتضاء هم بتوانیم از مساله اقتضاء الامر للنهی عن الضد، بدون ضم مساله دیگری، حکم شرعی را استنباط کنیم. بنابراین اگر در اصولی بودن مساله، به قید "مستقلاً" که مرحوم آقای خوئی اضافه کردند، ملتزم شویم، خروج بعضی از مسائل اصولی مثل مباحث الفاظ و اقتضاء الامر للنهی عن الضد لازم می آید.

علاوه بر اینکه با قید مذکور بعضی از مسائل علم اصول خارج می شوند، حتی اصل مانعیت از اغیار هم که مرحوم آقای خویی در صدد اثبات آن بودند نیز محقق نمی شود. زیرا همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده، در سایر علوم، بعضی از مسائل وجود دارد که در استنباط احکام شرعی دخالت دارند به نحو مستقل و بدون احتیاج به ضم مساله دیگر. یعنی کافی است که صغرای این مسائل به آنها ضمیمه شود تا حکم شرعی استنباط گردد. مثل برخی از مسائل علم لغت که از آنها وجوب، کراهت، حرمت، نجاست استفاده می شود. اگر فرض کنیم این الفاظ در کتاب مجید یا در خبر محفوظ به قرینه قطعیه وارد شده باشند، مثل عنوان نجس در ایه "انما المشركون نجس" در این موارد که این عناوین موضوع حکم تکلیفی یا وضعی قرار گرفته اند، معنای لفظ را که از مسائل علم لغت متوجه شویم، بدون ضم مساله دیگری حکم شرعی به دست می آید.

حل چهارم برای مانعیت تعریف، راه حل مرحوم عراقی است. ایشان فرموده اند که می توانیم بر همان تعریف "القواعد التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ..." تحفظ کنیم، ولی باید بگوییم که مقصود از وقوع در طریق استنباط این است که ناظر به اثبات خود حکم شرعی یا کیفیت تعلق حکم به موضوع باشند. در این صورت است که مساله اصولی می شود. لذا مباحث عام و خاص و مطلق و مقید و مفاهیم، ولو در آنها اصل حکم اثبات نمی شود اما کیفیت تعلق حکم به موضوع از این مباحث به دست می آید. ولی بعضی از مباحث هستند که ناظر به اثبات حکم برای موضوع یا کیفیت تعلق حکم نیستند، مثل مساله مشتق که در آن بحث می شود عنوان مشتق فی حد ذاته دلالت بر چه امری دارد و کار به اینکه موضوع حکم شرعی واقع شده یا نه ندارند. لذا بحث مشتق یا صحیح و اعم و یا مسائل علم رجال از علم اصول خارج می شوند. زیرا نقطه مورد نظر در بحث، اثبات حکم شرعی یا کیفیت تعلق حکم به موضوع نیست.

در کلام مرحوم آقای تبریزی هم ضابطه ای شبیه بیان مرحوم عراقی مطرح شده که مسائلی که در اصول بحث می شود، اگر واسطه در اثبات خود حکم شرعی باشند اصولی می شوند اما اگر واسطه در اثبات نباشند بلکه موضوع حکم یا متعلق حکم را روشن می کنند مثل مباحث مشتق یا صحیح و اعم، خارج از مسائل علم اصول و داخل در مبادی تصویریه علم فقه می شوند. زیرا مباحث علم اصول از مبادی تصدیقیه علم فقه می باشند.

مناقشه ای که نسبت به این حل وجود دارد این است که شما مسائلی از علم اصول که ناظر به اثبات کیفیت تعلق حکم به موضوع هستند را داخل در علم اصول کردید زیرا از مساله ای که کیفیت تعلق حکم را بیان می کند، ثبوت حکم در دایره وسیع تر را به دست می آوریم. همین خاصیت در مسائلی که با آنها ما موضوع حکم شرعی یا متعلق حکم شرعی را تعیین می کنیم، وجود دارد. چراکه در سایه تعیین متعلق و موضوع حکم، سعه و ضیق دایره حکم معلوم می شود. وجهی ندارد بفرمایید که مسائلی که فقط اصل حکم را بیان می کند یا مسائلی که از همان اول ناظر به سعه خود حکم است، داخل در علم اصول می شود. مسائلی هم که در تعیین موضوع و متعلق نقش دارد، در نهایت در تعیین سعه و ضیق حکم نقش دارند. ما از مساله اصولی انتظاری بیش از این نداریم که سبب اثبات و تعیین حکم شرعی شود و این تعیین گاهی به اثبات نفس حکم است و گاهی به لحاظ اثبات موضوع حکم و گاهی به لحاظ تعیین متعلق حکم در جایی که صرف الوجود باشد.

حل پنجم در کلام مرحوم آقای صدر آمده است. ایشان فرموده قواعد اصولیه قواعدی هستند که به عنوان عنصر مشترک در استدلالات فقهی از آنها استفاده می شود و فقیه در تعیین جعل شرعی از آن استفاده می کند. بر اساس مطالب بحوث، قید عنصر مشترک در استدلال فقهی به خاطر بیرون کردن مسائل علم منطق است. زیرا آنها عنصر دخیل در استنباط هستند اما اختصاصی به استدلال فقهی ندارند.

قید تعیین جعل شرعی هم برای این است که برخی مسائل علم رجال هرچند در طریق استنباط قرار می گیرند اما نتیجه آنها دلیل بر جعل شرعی حساب نمی شود بلکه با آنها مصداق دلیل معین می شود. به نظر می رسد که راه حل مرحوم آقای صدر قابل استفاده است اما نه به عنوان وجه مستقل بلکه بر همان ملاکی که در کلام مشهور بود و به صورت صحیح تر در کلام اخوند هم آمد که مساله اصولیه باید در طریق استنباط قرار بگیرد، تحفظ می کنیم ولی دخالت در استنباط را مقید به این می کنیم که از مساله به عنوان دلیل بر جعل شرعی استفاده شود تا مسائل علم رجال خارج شوند. منتها باید این مسائل به گونه ای باشند که علاوه بر اینکه به عنوان دلیل بر حکم شرعی هستند، حالت دخالت در استنباط داشته باشند تا نقض به قواعد فقهیه نشود. وصف اضافه ای هم باید بیاوریم که ان هم "عنصر مشترک در ابواب فقه" است. این قید را که اضافه کنیم از جهت مانعیت للاغیار مشکل بر طرف می شود. زیرا هرچند می شود از بعضی از مسائل علم لغت بدون واسطه، استنباط حکم شرعی کرد مثل معنای کلمه حلال یا حرام، اما اینها اختصاص به باب خاصی دارند نه اینکه در عموم ابواب فقه به کار آیند.

به همین ترتیب معلوم می شود بعضی از مسائلی که در برخی از ابواب فقه در طریق استنباط واقع می شوند و خاصیت تطبیق هم ندارند مثل اینکه در کتاب الطهارت بحث شده که از امر به غسل در مثل حدیث "اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمه" هم نجاست بول و هم تنجس لباس ملاقی با بول و هم حصول طهارت به وسیله غسل بالماء استفاده می شود. اینها مسائلی است که در طریق استنباط واقع می شوند نه اینکه تطبیق باشند اما چون مربوط به باب خاصی از ابواب خاص فقه می باشند جزء مسائل علم اصول قرار نمی گیرند. در علم اصول که مبادی تصدیقیه فقه است، مسائلی مطرح می شود که در فقه شیوع داشته و اختصاص به باب خاص نداشته باشد. برای مساله ای که فقط در باب

طهارت(مثلا) به کار می آید که کتاب خاصی قرار نمی دهند تا از آن بحث شود. بنابراین می توان بر تعریف مشهور تحفظ کرد ولی با اضافه کردن قیودی که در کلام مرحوم آقای صدر آمده است.

شنبه ۹۹/۱۲/۲

جلسه ۱۶

بررسی جهت دوم مانعیت تعریف

جهت دوم در بررسی مانعیت تعریف، بررسی نقض به قواعد فقهیه بود که با ضم صغریات به آنها، حکم شرعی به دست می آید. مثل قاعده ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده یا مساله حجیت خبر ثقه در موضوعات. با این قواعد، حکم شرعی وقایع به دست می آید. بنابراین وقوع در طریق استنباط حکم شرعی مختص به مسائل اصولیه نیست.

جواب اول: مرحوم شیخ در بحث استصحاب و نیز محقق نایینی و محقق عراقی فرموده اند که قواعد اصولیه قواعدی هستند که تطبیق آن اختصاص به مجتهد دارد بر خلاف قواعد فقهیه که می توان نتیجه آن را در اختیار عامی قرار داد تا مباشرتا آن را تطبیق کند. تعبیر مرحوم شیخ این است: إِنَّ المسائل الاصولیة لما مهّدت للاجتهد و استنباط الأحكام من الأدلّة اختصّ التکلم فیها بالمستنبط، و لا حظّ لغيره فیها.^۷

نسبت به این جواب مناقشه واضحی شده است و آن اینکه هرچند بعضی از مسائل فقهیه مسائلی هستند که عامی نیز می تواند بر مصایقش تطبیق کند مثل قاعده فراغ و تجاوز یا قاعده ید در شبهات موضوعیه، ولی مقصود از قواعد فقهیه ای که تعریف مساله اصولیه به آن نقض شده، هر مساله فقهیه ای

^۷ - فراند/۱۹/۳.

نیست بلکه مقصود قواعد فقهیه ای است که بعد از تطبیق، نتیجه ای که از آن به دست می آید حکم کلی شریعت است نه حکم جزئی واقع. در قواعدی که بعد از تطبیق، حکم کلی شریعت را نتیجه می دهد، کار تطبیق به دست عامی نیست؛ مثل قاعده ما یضمن که اگر بخواهد بر اجاره تطبیق شود تا ضمان اجاره فاسده را ثابت کند یا بر هبه تطبیق شود تا عدم ضمانش را ثابت کند، عامی قدرت بر تطبیق آن را ندارد. و همینطور در قاعده عدم نفوذ شرط یا صلح مخالف با کتاب و سنت، عامی نمی تواند احراز کند که قید مخالف با کتاب و سنت است یا خیر و در نتیجه تطبیق قاعده هم در اختیار عامی نخواهد بود. همچنین در قاعده تسامح در ادله سنن بناء بر اینکه مدلول آن استحباب عمل باشد، عامی قدرتش را ندارد که مصادیقش را احراز کند. بلی اگر کسی در اخبار من بلغ، قائل باشد که مستفاد از آن الغاء اعتبار شرایط سند در خبر مربوط به مستحبات است، قاعده اصولیه می شود؛ یعنی همانطور که حجیت خبر ثقه در غیر مستحبات مساله اصولیه است، حجیت خبر ضعیف در باب مستحبات هم مساله اصولیه خواهد بود.

جواب دوم جوابی است که مرحوم نایینی هم در ابتدای فوائد و هم در بحث استصحاب فرموده اند و آن اینکه نتیجه قاعده اصولی، فقط حکم کلی شرعی است اما از قاعده فقهیه حکم کلی استنتاج نمی شود بلکه حکم جزئی به دست می آید. البته در کلام مرحوم نایینی این قسمت نیز اضافه شده است: و ان صلحت فی بعض الموارد لاستنتاج الحکم الکلی ایضا إلی ان صلاحیتها لاستنتاج الحکم الجزئی هو المائز بینها و بین المسألة الأصولية، حیث أنّها لا تصلح إلیا لاستنتاج حکم کلی^۸. ایشان می فرماید بعضی از قواعد مثل قاعده لاحرج که قاعده فقهیه است، هرچند که قابلیت وقوع در طریق استنباط حکم شرعی کلی را نیز دارد به این نحو که در مواردی که فحص از مخصص حرجی است لزوم آن را نفی

^۸ - فوائد/۱/۱۹.

کند، ولی مساله اصولی نمی شود. زیرا همین که گاهی حکم جزئی نتیجه دهد فقهی می شود بر خلاف مسائل اصولیه که فقط حکم شرعی کلی نتیجه می دهند.

به این جواب هم مناقشه می شود که بعضی از قواعد فقهیه نیز وجود دارد که نتیجه ان فقط حکم کلی است نه جزئی؛ مثل عدم نفوذ شرط مخالف با کتاب یا قاعده ما یضمن یا مساله تسامح در ادله سنن که نتیجه انها حکم کلی فرعی است نه حکم جزئی.

جواب سوم وجهی است که در کلام مرحوم آقای خویی آمده و اصل ان در کلام اعلام متقدم وجود دارد. ایشان فرموده اند که احکامی که از قواعد فقهیه نتیجه گرفته می شود، چه قواعد فقهیه جاری در شبهات موضوعیه مثل فراغ و تجاوز و ید و قواعد فقهیه جاری چه در شبهات حکمیه مثل ما یضمن یا لا ضرر و لا حرج بنابر نوعی بودن ضرر و حرج منفی، از باب تطبیق مضمون این قاعده بر صغریات است نه از باب توسیط و استنباط. گفته شد که خصوصیت استنباط در مقابل تطبیق، این است که نتیجه قیاس عین حکم شرعی نیست بلکه امری است که از ان به حکم شرعی منتقل می شویم نه اینکه نفس حکم شرعی باشد؛ همانطور که در مباحث ملازمات و حجیت خبر ثقه و حجیت شهرت گفته شده، نتیجه قیاس متشکل از این قواعد، عین حکم شرعی نیست بلکه چیزی است که از ان یا نفس حکم شرعی معلوم می شود یا حال حکم شرعی من التنجیز و التعذیر. اما در موارد تطبیق، نتیجه قیاس، نفس حکم شرعی است؛ یعنی بعد از ضمیمه صغرا به کبرای قیاس، نتیجه یکی از مصادیق کبرا خواهد بود. در قاعده ما یضمن که می گوئیم کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده محمول ضمان به عقد فاسد است و اگر اجاره را به عنوان صغرا برای کبرای این قاعده قرار دادیم نتیجه اش ضمان در عقد اجاره است که خود یک مصداق است از ضمان هر عقد فاسدی که صحیحش ضمان دارد. بنابراین نتیجه عین حکم شرعی است.

نسبت به این جواب نیز در کلام مرحوم آقای صدر و بعضی دیگر از اعلام فی الجمله مناقشه شده است که اگر شما شأن قاعده اصولی را استنباط بدانید، قواعد فقهیه ای نیز داریم که در آنها حیثیت استنباط وجود دارد مثل قاعده طهارت که در شبهات حکمیه جاری می شود یا مثل ظهور امر به غسل در مثل اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمه در ارشاد به نجاست بول و تنجس لباس و مطهریت غسل. یا با وجود اینکه اصولیه عملیه ای که در شبهات حکمیه جاری می شوند با اصول عملیه ای که در در شبهات موضوعیه جاری می شوند، از نظر ماهیت هیچ فرقی ندارند اما یکی اصولی و دیگری فقهی دانسته می شود.

علاوه بر اینکه چرا استنباط را در تعریف داخل کردید با وجودی که مهم استنتاج حکم شرعی است که از طریق قواعد فقهیه نیز محقق می شود. اگر هم استنباط را اخذ کنید، التزام به این جهت که استنباط با تطبیق تفاوت دارد بدون وجه است. استنباط همان استنتاج است که در قواعد فقهیه هم وجود دارد. این اشکالی است که مرحوم آقای گلپایگانی در تعلیقه بر درر مطرح کرده و فرموده اند که نهایتاً معنای استنباط این است که نتیجه گیری باید همراه با دقت نظر باشد و بیش از این در ان اخذ نشده است.

به نظر می رسد با توجه به توضیحی که برای معنای استنباط و تطبیق داده شده و ملاحظه این جهت که مورد نظر در علم اصول قواعدی است که از آنها حکم کلی شرعی به دست آید نه حکم جزئی در موضوعات خاص، و قاعده دلیل بر جعل شرعی حساب شود، و نیز با در نظر گرفتن اینکه در بحث های قبلی مجرد دخل در استنباط کافی برای مساله اصولی بودن نبود بلکه همانطور که در کلام مرحوم آقای صدر و همچنین در بعضی از عبارات کفایه آمده بود، مساله اصولی باید عنصر مشترک باشد و خاصیت اشتراک در ابواب مختلف را داشته باشد، مناقشات فوق وارد نیست. زیرا هرچند ظهور امر به غسل در ارشاد به نجاست در روایت "اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمه" دخیل در استنباط است اما عنصر مشترک نیست. یا هرچند کیفیت استنتاج حکم شرعی در موارد استناد به اصل عملی در

شبهات حکمیه و موارد استناد به اصل عملی در شبهات موضوعیه یکی است، اما نمی توان به این خاطر اصل جاری در شبهات موضوعیه را قاعده اصولی دانست. زیرا قاعده اصولی باید در طریق استنباط احکام کلیه شرعیه واقع شود و در شبهات موضوعیه ولو با استناد به اصل عملی حکم ظاهری به دست می آید، اما مربوط به واقعه خاص می باشد نه نوع وقایع که حکم کلی را نتیجه دهد.

اما اشکال التزام به قید استنباط در مقابل تطبیق باید حل شود. اشکال این بود که آن مقدار که از علم اصول به خاطر مقدمیت فقه انتظار می رود این است که کمک کند به اثبات حکم شرعی اما اینکه لزوماً از باب استنباط باشد وجهی ندارد. یا حتی اگر کسی عنوان استنباط را قبول کند، معنایش همان استنتاج است نه توسیط در مقابل تطبیق.

جواب این است که با توجه به اینکه فقه معرفت حکم شرعی از ادله تفصیلیه است و یا به عبارت دیگر اقامه حجت بر حکم شرعی، و از طرفی علم اصول مقدمه علم فقه است، مسلم است که در علم اصول باید اموری که به عنوان حجت و دلیل به کار می آیند، تبیین و تعیین شوند تا در فقه در مقام عمل، فقیه با استناد به آنها حکم شرعی را به دست آورد. ملاحظه این جهت ما را به این نتیجه می رساند که نتیجه مساله اصولیه باید چیزی باشد که به عنوان دلیل بر حکم شرعی حساب شود. این خاصیت اقتضاء می کند که مساله اصولی دارای جنبه استنباط به معنای توسیط باشد یعنی نتیجه، نفس حکم شرعی نباشد بلکه امری باشد که حالت وساطت و قنطره برای حکم شرعی در داشته باشد. منشأ اخذ توسیط در مقابل تطبیق این است که از اصول انتظار می رود که دلیل بر جعل شرعی را معرفی کند.

منتها اینکه علم فقه، علم اقامه حجت است و علم اصول، علم تعیین حجت است، معنایش چیزی نیست که در کلام مرحوم آقای بروجرودی آمده بود. ایشان فرموده بودند که موضوع علم اصول، حجت در فقه است؛ به این معنا که اصل حجت به نحو عام و کلی برای احکام شرعیه مسلم است و مباحث عنه و محمول در مسائل علم اصول، تعیین این حجج است. به این فرمایش مناقشه کردیم که لازمه این

فرمایش خروج بعضی از مباحث علم اصول است مثل مباحث الفاظ و ملازمات که محمول در انها حجت نیست بکله در انها بحث از ثبوت ما یکون حجة علی تقدیر الوجود می شود. بلکه مدعا این است که مساله اصولی، مساله ای است که نتیجه اش به عنوان دلیل و حجت بر جعل حکم شرعی قرار گیرد اعم از اینکه مباحث عنه حجیت امر باشد مثل حجیت خبر ثقه یا حجیت شهرت فتواییه یا مباحث عنه ثبوت امری باشد که علی تقدیر الوجود، حجیتش محرز و مسلم باشد مثل مباحث الفاظ و ملازمات.

بنابراین نتیجه بحث در مطلب پنجم این می شود که مساله اصولیه، مساله ای است که در طریق استنباط حکم شرعی و در قیاس استنباط قرار بگیرد به عنوان حجت و دلیل بر حکم شرعی، نه هر مساله ای که دخالت در استنباط داشته باشد. زیرا ممکن است مسائلی دخل در استنباط داشته باشند اما دلیل بر جعل نباشند مثل علوم ادبیه و رجال. ولو مسائل این علوم دخیل در استنباط هستند اما دلیل بر جعل نیستند. با توجه به اینکه انها در علوم دیگری مورد بحث قرار گرفته اند لذا قرار دادن انها در علم اصول وجهی ندارد بر خلاف قواعدی که در مقام استنباط احکام شرعی به عنوان دلیل بر جعل حکم شرعی قرار داده می شوند. برای این مسائل علم دیگری قرار داده نشده است و لذا همین مبرر می شود که در کنار هم جمع شوند و علم مشخصی را به اسم علم اصول به وجود آورند.

با این بیان معلوم می شود هر چهار قسم مباحث علم اصول چه مباحث الفاظ که بحث از ظهورات است و چه مباحث ملازمات مثل اقتضاء الامر للنهی عن الضد و چه مباحث حجج و چه مباحث اصول عملیه، همه در این تعریف باقی می مانند. زیرا اینها قواعدی هستند که در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرند به این معنا که دلیل بر جعل شرعی و حکم کلی می شوند.

بنابراین جواب سوم که در کلام مرحوم آقای خویی آمده، نقض به قواعد فقهی را حل می کند اما با ملاحظه بعضی از مطالبی که در گذشته گفته شده بود.

امر دوم؛ وضع و اقسام آن

مرحوم اخوند در این امر ثانی پنج مطلب را مطرح کرده اند؛ مطلب اول حقیقت و ماهیت وضع و مطلب دوم تقسیمات وضع و مطلب سوم حقیقت معنای حرفی و فرق آن با معنای اسمی و مطلب چهارم حقیقت انشاء و فرق بین انشاء و خبر و مطلب پنجم معانی اسماء اشاره و ضمائر.

در مطلب اول، مرحوم اخوند حقیقت وضع را به این صورت توضیح داده اند که "نحو اختصاص للفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تارة و من كثرة استعماله فيه أخرى".

مرحوم اخوند در بیان حقیقت وضع به همین مقدار اکتفاء کرده اند، اما بیان حقیقت وضع یکی از جهاتی است که در مطلب اول مطرح می شود. جهات دیگری نیز وجود دارد که در کلمات متقدمین و متاخرین از مرحوم اخوند هم عنوان شده است:

جهت اول: آیا دلالت الفاظ بر معانی آنها دلالت ذاتی است، یعنی به خاطر علاقه ذاتی بین لفظ و معنا، لفظ خاص فلانی دلالت بر معنای خاص می کند به طوری که هنگام شنیدن لفظ، معنای خاص در ذهن حاضر می شود یا اینکه دلالت لفظ بر معنا ذاتی نیست بلکه به جهت عامل خارجی است که جعل جاعل و وضع واضع باشد؟

جهت دوم: اگر دلالت لفظ بر معنا احتیاج به وضع داشته باشد آیا واضع خداوند متعال است یا افراد بشر متصدی وضع الفاظ خاص برای معانی خاص می شوند؟

جهت سوم: با توجه به اینکه دلالت الفاظ بر معانی احتیاج به جعل جاعل دارد، حقیقت وضع چیست و واضع در مقام وضع لفظ برای معنا چه کاری انجام می دهد که سبب ایجاد علقه بین لفظ و معنا می شود؟

بررسی جهات سه گانه:

جهت اول: دلالت الفاظ ذاتی است یا جعلی

در مجموع سه قول وجود دارد؛

قول اول این است که دلالت لفظ بر معنا ذاتی است و احتیاج به وضع واضع ندارد.

قول دوم ترکیبی از دلالت ذاتی و جعلی است که مختار مرحوم ایروانی می باشد. ایشان در حاشیه کفایه فرموده اند: اصل دلالت ذاتی است و احتیاج به وضع واضع ندارد اما تعیین و تمییز معنا و دلالت لفظ بر معنای خاص، احتیاج به وضع دارد. بنابراین از یک جهت، دلالت ذاتی است و از جهت دیگر جعلی.

قول سوم هم قول مشهور است که دلالت جعلی و متوقف بر وضع و جعل لفظ است.

قول اول که دلالت را ذاتی می دانست، در کتب اصولی ما از جمله در کتاب قوانین این قول را به عباد بن سلیمان صیمری و اصحاب تکسیر (علماء شعبه ای از ریاضیات) نسبت داده شده است. خود محقق قمی فرموده اند که این قول تمام نیست و حق این است که دلالت آنها ذاتی نیست و جعلی است.^۹ مناقشاتی نسبت به قول اول شده است. می شود مناقشات را به این شکل ترتیب داد که اگر مراد قائل از ذاتی بودن دلالت این باشد که این دلالت ناشی می شود از مناسبت ذاتیه بین لفظ و معنا و این مناسبت به نحو علیت تامه است به گونه ای که موجب می شود که هر وقت لفظ خاص را تصور کردیم

^۹ - قوانین/۱/۴۳۹.

تصور آن موجب تصور معنا شود بدون حاجت به چیز دیگری مثل وضع، در این صورت اشکال می شود که این ادعا خلاف ما نجده بالوجدان است. زیرا اگر دلالت ذاتی باشد به نحو علیت تامه، لازمه اش این است که همه افراد، عالم به جمیع لغات باشند و هر شخصی هر لفظی را که می شنید باید پی به معنایش می برد و جهل به لغت استحاله داشته باشد با اینکه عملاً اینطور نیست و کسانی که مثلاً اهل زبان فارسی هستند معانی الفاظ عربی را متوجه نمی شوند و نیز عرب زبانان معانی کلمات فارسی را متوجه نمی شوند.

اما اگر مراد قائلین این باشد که بین لفظ و معنا مناسبت ذاتی وجود دارد و واضع با التفات به آن و به خاطر آن، لفظ را برای معنا وضع می کند. بنابراین در نهایت وضع محقق می شود و لذا اگر علم به وضع پیدا نشود علم به معنا هم به وجود نمی آید اما همین وضع نیز به خاطر مناسبت ذاتی بین لفظ و معنا است.

این معنا نیز خلاف وجدان است. زیرا وضع الفاظ را که نگاه می کنیم بالوجدان می بینیم که عند الوضع، واضع مناسبت خاصی را نمی بیند. از باب شاهد در کلام مرحوم آقای خویی آمده است که واضع هنگام تولد فرزند، اسم خاصی که را انتخاب می کند، اینطور نیست که در وقت نام گذاری رابطه خاصی بین این لفظ و فرزند خود احراز کرده و به خاطر آن مناسبت ذاتی، آن اسم را انتخاب کرده باشد. در نتیجه وضع صورت می گیرد و حال آنکه التفاتی به مناسبت ذاتی وجود ندارد.

اما اگر مقصود از مناسبت ذاتی این باشد که بین لفظ خاص و معنای خاص، علقه و مناسبت خاصی در واقع و نفس الامر وجود دارد و آن مناسبت باعث می شود که واضع مثلاً لفظ آب را برای مایع سیال در زبان فارسی انتخاب کند. ولو واضع ملتفت به این مناسبت نباشد ولی واقعاً این مناسبت وجود دارد. نظیر ملازمات واقعیه ای که ثابت هستند ولو افراد هم هیچ التفاتی به آنها نداشته باشند؛ مثل "لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا" که می فرماید بین تعدد الهه و فساد عالم تلازم است. در محل بحث هم که

ادعا شده دلالت به خاطر مناسبت ذاتی است، مقصود از ان مناسبت واقعی است و اگرچه واضع ملتفت به ان نباشد اما چون واقعا این مناسبت وجود دارد، واضع را به وضع لفظ خاص برای معنای خاص می کشاند.

احتمال سوم ظاهر قول قائلین به دلالت ذاتی است. از عباراتی که در قوانین برای توضیح این قول آمده همین احتمال استفاده می شود. محقق قمی فرموده است: «أَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى إِنَّمَا نَشَأَتْ مِنْ مَنَاسِبَةٍ ذَاتِيَّةٍ وَ إِلَّا لِتَسَاوٍتِ الْمَعَانِي بِالنَّسْبَةِ إِلَى اللَّفْظِ». اگر این مناسبت ذاتی واقعی نبود چه وجهی داشت که این لفظ اب برای مایع سیال وضع شود. زیرا نسبت این لفظ به مایع سیال و واقع سایر اشیاء مثل نان و غیره نسبت مساوی است و لذا اگر مناسبت واقعی وجود نداشته باشد دلیلی نداشت وضع لفظ اب برای مایع سیال صورت بگیرد.

نسبت به این احتمال هم اشکال می شود که هر چند در نوع موارد ثبوت این احتمال داده می شود که بین لفظ خاص و معنای خاص، مناسبت ذاتی وجود داشته باشد که اقتضای این معنا را کند اما حرف این است که از جهت اثباتی، کاشف از وجود مناسبت ذاتی بین لفظ اب و معنای خاص ان نداریم. بله می شود در بعضی الفاظ مثل الفاظ برخی از اصوات به این خصوصیت ملتزم شد؛ مثل لفظ "انین" برای ناله ای که مریض از شدت مرض می کند یا لفظ "کخ کخ" برای نهی کودک از خوردن چیزی یا لفظ "غرغره" صوت الامعاء و امثال آن. در این موارد ممکن است که ملتزم شویم که دلالت ذاتی وجود دارد و احتیاج به وضع لفظ خاصی نیست و خود لفظ بطبعه دلالت بر معنا دارد اما در نوع الفاظی که برای دلالت بر معانی بکار برده می شوند، اثباتا احراز نمی شود که مناسبت ذاتی واقعی باعث این مساله شده باشد.

دلیل قائلین به دلالت ذاتی؛

انها می گویند اگر دلالت ناشی از مناسبت ذاتیه نباشد معنایش این است که لفظ آب، پیش از وضع، ارتباطی خاص با مایع سیال نداشته باشد، تفاوتی میان مایع سیال و دیگر معانی وجود ندارد و همه معانی مناسبتی یکسان با لفظ آب خواهند داشت. با این وجود چرا باید وضع بین این لفظ و این معنا اتفاق بیافتد؟ بنابراین یا باید گفت که بدون اینکه تخصیص و ترجیحی صورت بگیرد این دلالت به وجود آمده یا اگر هم دلالت به خاطر ترجیح و تخصیص بوده، مرجحی وجود نداشته و واضع بدون وجود مرجح لفظ را جعل کرده است که هر دو صورت محال می باشد. مرحوم میرازی قمی در قوانین درنقل دلیل آنها فرموده است: و إِلَّا لتساوت المعانی بالنسبة الى اللفظ فإمّا أن يكون هناك تخصیص و ترجیح فی الدلالة على المعنى أو لا. فعلى الثانى يلزم التخصّص من غير مخصّص، و على الأوّل التخصیص بلا مخصّص و هما محالان. هم ترجیح بلامرجح محال است و هم تخصّص بلا تخصیص.

نسبت به این استدلال مناقشاتی شده است:

مناقشه اول این است که قبول داریم ترجیح بلامرجح محال است. زیرا معنایش این است که شیئی بدون اینکه سببی داشته باشد محقق شود و تحقق و حدوث شیء بلا سبب، بدیهی البطلان است. اما اینکه ترجیح بلامرجح هم محال باشد، مورد قبول نیست. زیرا نه تنها ترجیح بلا مرجح اتفاق می افتد بلکه ترجیح مرجوح هم رخ می دهد و به حسب عالم ثبوت از محالات نمی باشد. ترجیح مرجوح یا ترجیح بلا مرجح نهایتاً قبح دارد نه اینکه استحاله داشته باشد.

اگر کسی بگوید ترجیح بلا مرجح استحاله مطلق دارد به این معنا که هر فردی بخواهد محقق شود، احتیاج به مرجح دارد و وجود مصلحت و ملاک در جامع و طبیعی کفایت نمی کند، عملاً اینطور می شود که وقتی مقابل شخص گرسنه چند غذا بگذارند که هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد باید گفت به حسب حکم عقلی، شخص گرسنه باقی خواهند ماند و نمی تواند هیچ یک را انتخاب کند. در جایی که مصلحت و ملاک در طبیعی باشد و افراد طبیعی من حیث المصلحه على حد سواء باشند، انتخاب هیچ

یک قبحی ندارد. لذا ولو نسبت لفظ آب با معانی متعددی مثل مایع سیال و نان و میوه سیب و ... علی حد سواء است، ولی در مقام وضع اگر یکی از اینها را واضع ترجیح دهد و برای یکی به خصوص وضع کند، مستلزم امر قبیحی نیست. زیرا برای تامین غرض همه افراد مساوی می باشند و نبود مرجح، باعث تعطیل وضع نمی شود.

مناقشه دوم این است که اگر ترجیح بلامرجح محال یا باطل باشد، لازم نیست که مرجح حتما مناسبت ذاتی بین لفظ و معنا باشد بلکه ممکن است جهت دیگری سبب ترجیح شود؛ جهات دیگری که حیثیت عرضی محسوب شوند نه ذاتی. آنچه احتیاج داریم این است که وضع کلمه برای معنا به عنوان فعل واضع، مرجح داشته باشد ولی این ملازمه ندارد که مناسبت ذاتی بین لفظ و معنا باشد. فعل وضع که فعل اختیاری واضع است ملازمه با مناسبت ذاتی بین لفظ و معنا ندارد بلکه ممکن است خصوصیتی در زمان خاص یا مکان خاص وجود داشته باشد که باعث شود واضع این لفظ را برای معنای خاص وضع کند مثل اینکه بخاطر تولد نوزاد در روز میلاد یکی از معصومین علیهم السلام اسم آن معصوم را برای آن نوزاد انتخاب کنند .

مناقشه سوم هم که در کلام مرحوم آقای خویی آمده، این است که ما از جهت اثباتی، دلیل قطعی بر عدم مناسبت بین لفظ و معنا در بعضی از موارد داریم. مثلا در الفاظی که برای اضداد و متناقضین وضع شده اند همچون لفظ "جون" که برای ایض و اسود و "قرء" که برای حیض و طهر وضع شده اند، لازمه مبنای فوق این است که لفظ با هر دو مناسبت ذاتی داشته باشد و در نتیجه خود این دو معنا نیز با هم مناسبت ذاتیه باشند در حالی که فرض این است که با یکدیگر تضاد دارند نه تناسب. با توجه به اینکه دلالت لفظ در اسماء اضداد و غیر ان، به یک شکل است، وقتی می بینیم که در اسماء

اضداد بدون مناسبت لفظ وضع شده، معلوم می شود که در غیر آن هم مناسبت ذاتی موجب وضع نشده است.^{۱۰}

دوشنبه ۹۹/۱۲/۴

جلسه ۱۸

در جهت اول از جهات سه گانه حقیقت وضع، بحث شد که آیا دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است یا جعلی. قول دوم که نظر مرحوم ایروانی بود بیان شد. ایشان فرموده است که دلالت الفاظ نه ذاتی محض است و نه جعلی محض بلکه هر دو با هم می باشند. به این معنا که اصل دلالت لفظ بر این که متکلم معنایی را قصد کرده است، ذاتی است و احتیاج به جعل و وضع ندارد اما دلالتش بر معنای خاص از میان معانی متعدده، با جعل صورت می گیرد و اگر جعلی در کار نباشد دلالتی رخ نخواهد داد. مثلا اگر متکلم در لغت عربی "ماء" را در گفتار خود بیاورد، دلالت بر این مقدار که متکلم می خواهد معنایی را تفهیم کند، بالذات است. لذا حتی اگر کسی که اهل لغت عرب هم نیست این کلمه را از متکلم بشوند می فهمد که او چیزی را قصد کرده اما چه چیزی را قصد کرده معلوم نیست. دلالتش بر مایع سیال که اب باشد تابع جعل است و طبعا کسی که علم به وضع لفظ ماء برای این معنای خاص نداشته باشد انتقال ذهنی از شنیدن کلمه ماء به مایع سیال برایش به وجود نمی آید.

محقق ابروانی فرموده اند شاهد بر ذاتی بودن اصل دلالت، این است که در موارد اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل لفظ که مرحوم اخوند در امر چهارم از امور سیزدگانه مقدمه در کفایه مطرح کرده اند، مثل اینکه گفته می شود "ضَرَبَ فعل ماضٍ" که ضَرَبَ در نوع ضرب استعمال شده یا در "زیدٌ فی ضرب زید فاعل" که زید اطلاق می شود و اراده صنف یا مثل می شود، دلالتی که در این موارد با اشاره لفظ به نوع و یا صنفش به وجود می آید، به خاطر وضع لفظ و متوقف بر جعل واضح نیست. زیرا این نوع دلالت در مهملات هم وجود دارد. مثلاً در "دیزٌ لفظ" کلمه دیز هم که از مهملات است و برای چیزی وضع نشده است، دلالت بر نوع و صنفش دارد. پس در موارد اراده نوع یا صنف با اینکه وضعی در کار نیست تا دلالت مستند به آن باشد، اما دلالت وجود دارد. این نشان می دهد که دلالت لفظ بر معنا نیازمند وضع نیست بلکه می شود دلالتی را برای لفظ تصویر کرد که وضع برای آن نقشی ندارد. آنچه احتیاج به جعل و وضع دارد دلالت لفظ خاص مثل "ماء" و "زید" بر معنای خاص است. اگر زید بخواهد اشاره به شخص خاصی داشته باشد، دلالتش تابع وضع است.

محقق ابروانی در ابتدای بحث وضع همین مقدار از بحث را مطرح کرده اند. اما در امر رابع از امور مقدماتی کفایه، که مرحوم اخوند در بحث "اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف" فرموده اند: دلالت لفظ در غیر مورد وضعش، به خاطر قبول طبایع و عدم استهجان عند اهل المحاوره است و ما استعمال لفظ در معنای نوع یا صنف را از این قبیل می دانیم. یعنی ولو وضع در کار نیست اما همین مقدار که طباع قبول می کنند کافی است تا این استعمال صحیح باشد. مرحوم ابروانی در ذیل این کلام مرحوم اخوند تعلیقه دارد که قبلاً یعنی در اول بحث وضع گفتیم که اطلاق لفظ و اراده نوع از قبیل دلالت ذاتی اولیه است و علیه اسسنا بناء الوضع. ایشان توضیح می دهد که دلالت در موارد اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف بالوضع حاصل نمی شود بلکه شأن وضع این است که لفظ را از دلالت اصلی و اولی که برای لفظ ثابت است، بر می گرداند و دلالت و معنای جدیدی به آن می دهد. به حسب عبارت ایشان، لفظ بذاته

و بطبعه و بدون احتیاج به وضع، دلالت دارد. کاری که وضع انجام می دهد این است که جهت دلالت را از نوع و صنف و مثل بر می گرداند و به معنای خاص تغییر می دهد. با توجه به مبنایی که محقق ایروانی در حقیقت وضع دارند مبنی بر اینکه حقیقت وضع تنزیل معنا منزله اللفظ است، وقتی لفظ ذاتا دلالت بر نوع و صنف داشته باشد، با وضع، معنا نازله منزله لفظ می شود. لذا ایشان می فرماید که بر اساس نظر ما، نسبت استعمال لفظ در معنای خاص که همان معنای حقیقی باشد (مثل استعمال زید در شخص خاص)، به استعمالش در نوع لفظ یا صنف لفظ، از قبیل استعمال مجازی است که فرع معنای حقیقی می باشد. لفظ یک مدلول فیه اصلی دارد که همان نوع و صنف و مثل لفظ است و آنچه با وضع ثابت می شود این است که با تنزیل معنای خاص منزله لفظ، لفظ را از معنای اصلی و اولی به معنای جدید بر می گرداند.

بنابراین باید جمع بین ذاتی بودن دلالت و جعلی بودن آن کنیم.

بررسی نظر محقق ایروانی؛

نسبت به اصل مدعا که ظاهر از ابتدای عبارت مرحوم ایروانی است مناقشه ای که وجود دارد و در کلام مرحوم آقای تبریزی هم آمده این است که این مقدار که اگر غیر اهل اللغة لفظی را بشنود، با وجودی که جاهل است ولی متوجه می شود که متکلم اراده تفهیم معنایی را داشته است، انکار نمی کنیم اما این از باب دلالت لفظ بما هو لفظ نیست بلکه از باب ظهور حال متکلم عاقل است. زیرا او فعلی را که انجام می دهد از روی غرض است و لذا وقتی نگاه کردیم به متکلمی به زبان عربی ولو معنای کلمه ماء را ندانیم ولی ظهور حالش این است که می خواهد چیزی را بفهماند. اینکه تکلم او دلالت بر این معنا می کند نه لفظ به هو لفظ باشد، بلکه از باب ظهور فعل صادر از شخص عاقل است. همانطور که اگر فعل دیگری غیر از تکلم نیز از او صادر شود حمل بر غرض خاصی می شود. لذا آنچه شما به عنوان دلالت ذاتی بیان کردید اساسا دلالت لفظیه نیست.

اما شاهد ایشان که دلالت الفاظ بر نوع و صنف و مثل لفظ بود، مواجه با دو مناقشه است.

اول: این مطلب که دلالت در مواردی که لفظ استعمال می شود و معنای نوع و صنف و مثل، از ان اراده می شود، دلالت بالوضع نیست چراکه در مهملات هم این دلالت وجود دارد و حال آنکه وضعی در آنها صورت نگرفته است، صحیح است و لا اشکال فیه. اما آنچه مربوط به بحث می شود این است که آیا صحت این اطلاقات و استعمالات و اراده این معانی خاصه که نوع و صنف و مثل باشد به خاطر دلالت ذاتی لفظ است یا اینکه مناسبت ذاتیه بین لفظ و معنا نقشی ندارد بلکه ما هو الدخیل در صحت این طلاقات و اراده این معانی خاصه، این است که طبع ان را بپذیرد و همین که استهجان عند اهل المحاوره نداشته باشد کافی است؟ این که منشا این دلالت چیست، امر واضحی نیست و متعین در مناسبت ذاتی بین لفظ و معنا نمی باشد بلکه شاید همانطور که مرحوم اخوند در امر رابع می فرمایند به خاطر قبول طبع باشد. اگرچه احتمال مناسبت ذاتی وجود دارد اما معین ندارد. زیرا صحت استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له، احتیاج ندارد که واضع ترخیص دهد و اجازه دهد حال یا اجازه خاص یا اجازه عام که از ان تعبیر به وضع نوعی می شود. مرحوم اخوند می فرماید نیازی به چنین امری نیست. آنچه دخیل در این استعمالات می باشد این است که طبع افراد قبول کند و استهجان پیش آنها نداشته باشد. اطلاق اللفظ و اراده نوع و صنف و مثل نیز از همین قبیل است و اهل محاوره ان را می پذیرند.

مگر اینکه در دفاع از محقق ایروانی گفته شود که ولو مرحوم اخوند، قبول طباع را تمام الملاک در صحت استعمال قرار داده است ولی قبول طباع و عدم استهجان در جایی است که یک مناسبتی بین معنای مستعمل فیه با لفظ وجود داشته باشد. اگر لفظ، موضوع برای معنای خاصی باشد و ما بخواهیم در غیر معنای خاص به نحو مجاز استعمال کنیم، مناسبت با معنای موضوع له موجب مناسبت با لفظ می شود و در نهایت طباع ان را قبول می کنند. اما در جایی که لفظ مهمل است و وضعی برای معنا

نشده، مناسبت لفظ که مستعمل می باشد در معنای خاص که مستعمل فیه می باشد حتما باید مناسبت ذاتیه باشد چراکه وضعی در کار نیست. ما در اطلاق لفظ "دیز" و اراده نوع، می بینیم که طباع ان را قبول می کنند و این قبول متوقف بر این است که مناسبتی باشد. وقتی در باب مهملات در استعمال لفظ دیز در نوع و صنف، آنچه موجب صحت استعمال و اراده نوع و مثل شده همان مناسبت ذاتیه بین لفظ و معنا بود، در استعمال الفاظ موضوعه مثل ضرب و اراده نوع و صنف هم آنچه دخالت در صحت استعمال دارد همین مناسبت ذاتیه است .

بنابراین اشکال اول تمام نیست. زیرا هرچند صحت استعمال را دایر مدار قبول طباع بدانیم ولی قبول طباع متوقف بر وجود مناسبت است که یا مناسبت با معنای موضوع له است یا مناسبت ذاتیه در مهملات که معنای موضوع له ندارد و لذا فقط منحصر در مناسبت ذاتیه می شود و از ان کشف می کنیم که در الفاظ موضوعه هم مناسبت ذاتیه باعث صحت استعمال در موارد اراده نوع و صنف و مثل می شود. اما اشکال عمده و نهایی به فرمایش مرحوم ایروانی این است که دلیل و شاهی که آوردید با مدعا تناسب ندارد. مدعا این بود که دلالت لفظ بر اینکه متکلم "اراد شیئا من المعانی" دلالت ذاتیه است ولی دلیل اقتضا می کند دلالت لفظ بر نوع و صنف و مثل احتیاج به وضع ندارد. این دلیل مثبت ان مدعا نیست . لذا مدعایی که از ابتدای عبارت استفاده می شود، از کلام مرحوم آقای تبریزی به ان اشکال شد و دلیلی هم که ارائه شد مثبت ان مدعا نیست.

قول سوم در مساله همان قول مشهور است که دلالت بالوضع باشد.

نتیجه بحث این می شود که با توجه به اینکه قول اول و قول دوم قابل التزام نیست، متعین همین قول سوم خواهد شد. منتها چون هم قول اول و هم قول دوم، به نحو فی الجملة مورد قبول قرار گرفته

بود مثلاً قول اول نسبت به اسماء اصوات مورد قبول قرار گرفته بود و قول دوم هم در دلالت لفظ بر اراده نوع و صنف و مثل، نتیجه این می شود که به قول سوم ملتزم شویم اما در غیر این دو مورد.

سه شنبه ۹۹/۱۲/۵

جلسه ۱۹

جهت دوم؛ واضع الفاظ

قول معروف این است که واضع الفاظ، افراد بشر هستند که به تدریج در هر لغتی بسته به نیاز و حاجت به تفهیم معانی، وضع صورت می گیرد و به تدریج با ضمیمه شدن این وضع ها به یکدیگر، لغت یک قوم به وجود می آید .

در مقابل مرحوم نایینی قائل شده اند که وضع الفاظ خاصه برای دلالت بر معانی خاصه، مستند به خداوند است. کسی که لفظ خاص الف را برای معنای خاص ان جعل کرده خداوند متعال است. منتها این جعلی که از خداوند صادر می شود، یک جعل متوسط بین جعل تکوینی محض و جعل تشریعی محض است. در جعل تشریعی محض برای ادراک و علم به مجعول، نیازمند به رسولان الهی و کتب اسمانی هستیم ولی در جعل تکوینی محض، ادراک مجعول احتیاج به چیز دیگری ندارد مثل ایجاد عطش و احساس تشنگی در وقت احتیاج به آب. قسم سوم هم بین جعل تکوینی محض و تشریعی محض وجود دارد. این در جایی است که کاری به الهام خداوند متعال صورت پذیرد. خداوند متعال هر طایفه ای از عبادش را با اختلافی که از جهت طبقات و اصناف دارند، الهام کرده که برای فهماندن معنای

خاص از لفظ خاص استفاده کنند. مثلا اهل لغت فارس الهام شده اند که برای فهماندن مایع سیال از لغت آب استفاده کنند. همینطور سایر لغات مثل عربی و

دو دلیل در فرمایشات ایشان برای این ادعا ذکر شده است.

دلیل اول این است که ما در هر لغتی می بینیم الفاظی که برای دلالت بر معانی وضع شده اند، انقدر زیاد هستند که امکان ندارد فردی از افراد بشر بتواند این وضع را انجام دهد. حتی اگر در هر لغتی جماعت کثیری ای را فرض کنیم که بخواهند الفاظی را وضع کنند، توانایی آن را ندارند تا چه برسد به اینکه شخص واحدی بخواهد این همه لفظ را برای معانی وضع کند. علاوه بر اینکه معانی متعدده و کثیری ای هست که به تدریج حادث می شوند و تصور وضع برای آنها از شخص واحد یا اشخاص معین، متعذر است. چطور می توانیم بگوییم شخص خاصی به عنوان واضع، این الفاظ را وضع کرده است؟!

دلیل دوم این است که اگر واضع الفاظ، شخص خاصی بود، باید در تاریخ ثبت می شد. چون وضع الفاظ از امور مهمه می باشد و خدمتی به بشر به حساب می آید و اگر یک نفر این خدمت را انجام می داد، حتما ثبت شده و نقل می شد. در حالی که ما نمی بینیم که در کتب تاریخی که در دست داریم بگویند این شخص واضع لغت عربی یا فارسی بوده است. این نشان می دهد که واضع الفاظ خود خداوند بوده است که برای هر معنایی، لفظ خاصی را وضع کرده است البته با الهام به بشر.

این حاصل کلام مرحوم محقق نایینی است که مشتمل بر یک ادعا و دو دلیل می باشد.

اما به نظر می رسد که چنانچه مقصود از اینکه وضع به عنایت خداوند متعال می باشد، این باشد که خداوند شرایط وضع الفاظ که ذهن و فکر متفطن باشد را عطا کرده است و بر اساس آن قوا و استعدادی که خداوند داده، انسان به غرض تفهیم، الفاظی را وضع کرده است و لذا وضع مستند به خداوند است چراکه شرایط تحقق این وضع را خداوند داده و گرنه انسان ها مستقلا نمی توانستند آن را انجام دهند،

این نکته ای که است که کسی منکر ان نمی شود و معتقد همه موحدین است. همانطور که همه مخلوقات از جمله انسانها در اصل وجودشان وابسته به خداوند هستند ، در شوون و افعال خود نیز محتاج به خداوند متعال هستند ، یعنی براساس نعمت و قوتی که خداوند به انسان داده و به عبارت دیگر به اذن تکوینی خداوند، می تواند کاری را انجام دهد.

اما اگر مقصود این باشد که وضع الفاظ برای معانی متعدد، نه فقط در پی اعطای استعداد و قدرت و اذن تکوینی خداوند بوده است بلکه با عنایت خاصه و هدایت مخصوص خداوند متعال به افراد بشر بوده است که این مهم صورت گرفته است. مثل کاری که مادر حضرت موسی علیه السلام کرد و فرزند خود را در اب انداخت که پای هدایت خاصه در کار بود. مجرد به ودیعه گذاشتن استعداد برای وضع، کافی برای تحقق وضع نیست و نیاز به هدایت خاصه دارد. اگر مقصود این هدایت خاصه باشد، ولو ثبوتاً ممکن است که عملیه وضع الفاظ برای معانی متعدده توسط بشر به غرض تفهیم مقاصد، به عنایت و هدایت خاص خداوند بوده باشد اما اثباتاً دلیلی بر ان نداریم. ما فی الجمله عنایت خاصه خداوند را در زندگی در بعضی از امور حس می کنیم چه امور جزئی و چه امور کلیه، اما دلیلی بر ان در این مورد خاص نداریم.

دو وجهی که در کلام محقق نایینی ذکر شده بود تا ثابت کند تحقق وضع از خود بشر بر نمی آید بلکه متوقف بر عنایت خاصه خداوند است، تمام نمی باشد. زیرا همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی نیز آمده، آنچه داعی و انگیزه برای وضع الفاظ است، احتیاج به تفهیم معانی به دیگران است. با توجه به اینکه غرض تفهیم، از قبل به صورت دفعی محقق نبوده بلکه تدریجی به وجود می آمده است، طبعاً احتیاج به وضع الفاظ هم به صورت دفعی مورد نیاز نبوده است تا بگویید جماعت کثیره نمی تواند ان را محقق کند تا چه برسد به فرد واحد. این حاجت به صورت تدریجی انگیزه می شده است که الفاظ در هر زمانی و هر موردی که احتیاج بوده برای فهماندن معانی، الفاظی وضع شود و در نتیجه ان در

مجموع لغتی را تشکیل دهند. کما اینکه در زمان فعلی نیز همین نیاز تدریجی مشاهده می شود و می بینیم که برای معانی ای که جدیداً به وجود می آید، الفاظ جدیدی وضع می گردند. این الفاظ جدید قبلاً نبوده اند چون معانی آنها قبلاً نبوده اند. معانی که به تدریج حادث می شوند الفاظ هم تدریجاً وضع می شوند. لازمه تدریجی بودن نیز این است که واضع شخص خاصی نباشد بلکه افراد متعددی به مرور زمان به خاطر نیاز تدریجی بشر این الفاظ را وضع کنند.

وجه دوم مرحوم نایینی نیز این بود که اگر یک نفر خاص این کار را انجام می داد باید در تاریخ ثبت می شد. جواب این است که با توجه به اینکه شخص خاصی این کار را انجام نداده است طبعاً خدمت شخص خاص حساب نمی شود تا اسم او ثبت شود و در تاریخ بماند. واضع، نسل های مختلفی از بشر بودند که در طول زمان الفاظ را جعل می کردند.

علاوه بر اینکه نسبت به اینکه در تاریخ نام واضع لغات ثبت نشده است، مناقشه دیگری نیز هست که در کلام مرحوم آقای تبریزی مطرح شده و آن اینکه حتی ممکن است ملتزم شویم که شخص واحدی این کار انجام داده، و اگر در تاریخ ثبت نشده برای این است که اصل وضع در هر زبانی، در دوره قبل از تاریخ اتفاق افتاده و تکمیل آن بعدها در طول اعصار بعد از دوره تاریخ رخ داده است. با اختراع خط دو دوره ما قبل تاریخ و ما بعد تاریخ به وجود آمد. در دوره ما قبل تاریخی هنوز خط اختراع نشده بود تا حوادث که یکی از آنها وضع لغات باشد ثبت گردد.

آنچه در کلام مرحوم نایینی هم مورد نظر است و مصب اختلاف بین ایشان و مشهور می باشد وضع لغت من حیث المجموع است که ما می گوئیم ولو ثبوتاً استناد وضع لغت بمجموعه به خداوند از طریق الهام و عنایت خاصه محتمل است ولی اثباتاً دلیل بر آن نداریم. اما اینکه در تحقق وضع این احتمال را کسی مطرح کند که اصل امکان استفاده از لفظ و صوت برای تفهیم معانی نیازمند الهام است والا بشر به خودی خود، به این مسیر هدایت نمی شد که از الفاظ برای تعیین معانی استفاده کند؛ شبیه آنچه در قضیه

هابیل و قابیل برای دفن میت اتفاق افتاد که با الهام الهی توسط یک کلاغ صورت گرفت. این مطلب دیگری است غیر از فرمایش محقق نایینی که از جهت اثباتی نیز ممکن است به برخی از ادله مثل ایه "علمه البیان" استناد شود که اصل توان استفاده از سخن گفتن برای انتقال مفاهیم به تعلیم خداوند بوده است. اما این مدعای مرحوم نایینی نیست.

بر این اساس معلوم می شود اینکه آقای صدر آمده بشری بودن وضع را بعید دانسته اند و فرموده اند امور دیگری غیر از دو وجه مرحوم نایینی نیز وجود دارد که بعید می کند وضع، یک عمل بشری باشد و محتاج به الهام خاصه خداوند نباشد، به محل نزاع ارتباطی ندارد. ایشان چهار امر را به عنوان مبعّدات بشری بودن وضع مطرح کرده اند که بعضی از آن ها را بر جمیع مبانی جواب داده اند و نسبت به بعضی از آنها فرموده اند که فقط بر اساس مبنای ما در حقیقت وضع که قرین اکید باشد قابل جواب است. مبعّداتی که ذکر کرده اند، در حقیقت مبعّدات این مطلب است که وضع تماماً بخواهد بشری باشد و حتی در ابتدای استفاده الفاظ برای مفاهیم نیز استنادی به خداوند نداشته باشد. معلوم است که فرمایش ایشان به محل نزاع مرحوم نایینی و مشهور ارتباطی ندارد.

امر اول: ایشان فرموده اند که اگر در وضع، الهام الهی و دخالت خداوند متعال نبود، چه طور انسان ابتدایی ملتفت به این مطلب می شد که از لفظ می تواند برای تفهیم معانی استفاده کند. به حسب آنچه در تقریرات مباحث آمده فرموده اند این نکته که از لفظ می توان برای تفهیم معانی می توان استفاده کرد، هرچند برای ما که در سایه لغت خاصی رشد کرده ایم، امر واضحی شده است و به صورت طبیعی به آن ملتفت شده ایم، اما واضع اول چطور به این نکته ملتفت شده است؟ این توجیهی ندارد الا اینکه آنرا به عنایت خاصه خداوند بدانیم.

امر دوم: بر اساس مسالک معروف وضع، پیدا شدن لغات مستلزم این است که وضع کنندگان از درجه بالایی از تطور اجتماعی و رشد فکری برخوردار باشند تا به این نکته برسند که لفظی را برای

معنای خاصی وضع کنند. برای انسان های متاخر بعد از اینکه مدنیت پیدا کردند، قدرت بر این امر حاصل شده اما در بشر ابتدایی سخت است و نمی شود، مگر اینکه مستند به خداوند بدانیم.

چهارشنبه ۹۹/۱۲/۶

جلسه ۲۰

مرحوم آقای صدر در تایید مختار محقق نایینی، چهار امر را به عنوان مبعّدات بشری بودن وضع ذکر کردند. مبعّد اول در بحوث به صورت مطلق مطرح شده نه مبتنی بر بعضی از مبانی وضع. ولو در مقام جواب دادن، مرحوم آقای صدر بین مبنای مختار خودشان که قرین اکید باشد و مبانی دیگران در حقیقت وضع، تفصیل داده اند، اما در طرح اشکال، اشکال را طبق تمامی مبانی مطرح کرده اند. بر خلاف مبعّدات دوم تا چهارم که بر اساس مبانی دیگران در وضع مطرح شده اند.

در مباحث نیز مبعّد اول بر اساس جمیع مبانی مطرح شده و جواب هم بر اساس جمیع مبانی داده شده است. ولی نسبت به مبعّد دوم تا چهارم فرموده اند که علی مسلک القوم مبعّد حساب می شوند. نتیجه فرمایش مرحوم آقای صدر این است که بر اساس مبانی دیگران مساله حل نمی شود.

مبعّد دوم این است که وضع الفاظ برای معانی و تشکیل یک لغت خاص، بر اساس مسالک معروفه در وضع مثل اعتبار و تعهد، احتیاج به درجه بالایی از رشد فکری و تطّور اجتماعی دارد که در انسان ابتدایی وجود نداشته است. بله برای انسان بعد از طی مراحل و پیدا شدن مدنیت، مورد توقع است اما در انسان ابتدایی خیر.

مبعّد سوم این است که اگر هم قبول کنیم انسان ما قبل اللغه، نکات دقیق در وضع را درک می کرده است، مشکل این است که چنین شخصی چطور این مطالب را به دیگران منتقل کرده است و با دیگران

در این امر به تفاهم و توافق رسیده است. این توافق و تفاهم، نیاز به مدنیت بیشتری دارد که در انسان ابتدایی وجود نداشته است.

مبعد چهارم این است که اگر هم فی الجمله انسان ابتدایی قابلیت این را داشته است که این امور را درک کند اما چطور شد که مجموعه ای از مردم اتفاق بر این امر پیدا کردند که در یک قسمت از زمین همه بالاتفاق، الفاظ خاصه ای را برای معانی خاصه به کار ببرند؟ مثلاً لفظ ماء را برای مایع سیال بکار ببرند. این اتفاق چطور حاصل شده است؟ آیا این اتفاق و اجتماع افراد کثیر به این خاطر بوده است که علی سبیل الصدفة و التصادف به ذهن همه آمده که لفظ ماء را برای مایع سیال است. یعنی به صورت قهری همه لفظ ماء را برای مایع سیال بکار بردند و این انقداح در اذهان، علی سبیل الصدفة بوده یا این اتفاق و اجتماع بر بکار بردن لفظ ماء به این نحو بوده است که ابتداءً در ذهن یکی پیدا شده که لفظ ماء را برای مایع سیال به کار ببریم و بقیه از او تبعیت کرده اند؟ هیچ کدام از این دو فرض قابل التزام نیست. تصادف و صدفة که بر اساس حساب احتمالات امری مستبعد است و در فرض دوم نیز التزام به قرار و تبعیت از شخص اول، مناسبت با وضع انسان ابتدایی قبل از وضع لغات ندارد. حالت تبعیت در انسان از بزرگان خود، در مراحل بعدی زندگی انسان پیدا شده که نظام فی الجمله ای در مجتمعات به وجود آمده است. از انسان ابتدایی که مدنیت به این کیفیت را نداشتند توقع این مساله نمی رود.

این مبعدات نشان می دهد که نمی شود وضع الفاظ بدون عنایت خاصه خداوند متعال و صرفاً با همان ودیعه گذاشتن استعداد در بشر به صورت طبیعی صورت بگیرد.

مرحوم آقای صدر مبعده اول را بر اساس جمیع مبانی جواب داده اند اما مبعده دوم تا چهارم را فقط بر اساس مبنای قرن اکید پاسخ گفته اند.

جواب مبعّد اول این است که برای انسان ابتدایی نیز اصوات دال بر معانی، معهود بوده است. وقتی کسی از نزدیک شیر را می دید و شیر غرش می کرد، بعد از آن وقتی صدای شیر را می شنید ذهنش به شیر منتقل می شد. یا برای او صدای جریان آب، دلالت بر آب می کرد. این دلالات به صورت طبیعی و قهری و بدون احتیاج به وضع، برای انسان اولی معهود بوده است. وقتی انسان اولی نسبت به دلالت اصوات ملتفت باشد طبیعی است که سبب شود ذهنش بکار بیافتد که ما از لفظ می توانیم استفاده کنیم تا دلالت بر معنا کند. رفته رفته این وضع گسترش پیدا کرده و الفاظ دیگر برای سایر معانی استفاده شده است.

نسبت به مبعّدات دیگر فرموده اند که بر اساس مسالک معروف در وضع که اعتبار و تعهد باشد این اشکالات پیدا می شود اما بنابر مبنای ما در حقیقت وضع که قرن اکید باشد اشکال به وجود نمی آید. زیرا طبق تفسیر ما از وضع، عملیه وضع پیچیده نخواهد بود و با طبع انسان اولی هم سازگاری دارد و قابل تحقق است. چنین نیست که متوقف بر درک معانی دقیق اعتبارات عقلانی باشد. قرن اکید و قانون منبه شرطی یک قانون طبیعی است که افراد با آن برخورد داشته اند؛ چنانکه بین صدای شیر و وجود شیر برای آنان اقتران بود و این اقتران سبب دلالت صدای شیر بر وجود شیر می شد. از همین حالت برای معانی دیگر استفاده می شد و بین الفاظ و معانی مناسب آنها، قرن اکید ایجاد می شد تا وسیله انتقال به معنا گردد. غیر از فهم قانون ساده منبه شرطی که برای همه افراد بشر معهود است چیز دیگری نیاز نداشته اند. البته در هر دوره زمانی بر حسب نیاز، الفاظ وضع می شدند و در ادامه با توسعه یافتن نیازها به تدریج لغات تکمیل شدند و به صورت لغات متباین با هم درآمدند.

مرحوم آقای صدر اما در انتها فرموده اند که با وجود اینکه قبول کردیم می شود انسان اولیه نیز عملیه وضع را انجام دهد ولی برهان قاطعی که ثابت کند خداوند متعال دخالت نداشته است نداریم و صرفاً از نظر ثبوتی می گوییم که متصور است انسان به صورت مستقل وضع الفاظ کرده باشد. بلکه

شاید فی الجمله از ادله هم استفاده شود که خدای متعال دخالت داشته است مثل ایه "علم ادم الاسماء کلها". ولی مورد نظر این است که وضع الفاظ توسط بشر ثبوتاً امکان دارد.

همانطور که در جلسه قبل هم عنوان شد نزاع بین مشهور و مرحوم نایینی این است که آیا لغات متعدد بمجموعها که مشتمل بر الفاظ متعدده برای معانی متعدده هستند، ساخته بشر است یا بمجموعها ساخته بشر نیست بلکه شکل گیری آن به عنایت خاص خداوند متعال است؟

مرحوم نایینی ادعا دارند تحقق این مجموعه از سوی بشر امکان ندارد. مبعدات مذکور در کلام آقای صدر، همین مقدار اثبات می کنند که نمی شود صد در صد کار وضع حتی نسبت به مقدمات آن و اصل الثفات به امکان استخدام الفاظ برای معانی بدون دخالت خدا و عنایت خاصه او صورت گرفته باشد و تماماً توسط بشر به صورت مستقل صورت گرفته باشد. اما بشری بودن وضع به این نحو که ابتدایش با هدایت خداوند متعال بوده اما تفصیلش به دست بشر، نفی نمی شود. ممکن است کسی بگوید حالت ابتدایی را بشر متوجه نبوده و باید به هدایت خاصه خدا باشد و بعد از اینکه این قاعده و قانون را فهمید، تطبیق و اجرای قاعده در تفصیلش به دست بشر بوده است. بنابراین ملازمه ای وجود ندارد که اگر ابتدای وضع به عنایت خدا باشد، دیگر برای بشر امکان جعل و وضع در ادامه وجود نداشته باشد. در نتیجه ممکن است کسی حلّی برای این مبعدات نداشته باشد اما در عین حال ملتزم شود که فرمایش مرحوم نایینی تمام نیست.

نسبت به سایر مبعدات هم اگرچه مبنای شما حل کننده است اما نه اینکه مبانی دیگر قادر بر حل این مبعدات نباشند. زیرا هرچند بعضی از مبانی وضع نیاز به دقت و احتیاج به رشد فکری بالایی دارد ولی بعضی از مبانی نیز وجود دارد که دارای پیچیدگی نیست. مثلاً همان قول معروف در وضع که مبنای جعل اللفظ علامه للمعنی باشد دارای صعوبت و دقت نیست.

علاوه بر اینکه اگر هم قبول کردیم که این مبعدهات قابل حل با مبانی دیگر نیستند، این اشکال به مبانی دیگر است که چرا حقیقت وضع را به نحوی تصویر کرده اند که با وضع انسان ابتدایی سازگاری نداشته باشد. وقتی وضع به نحو علامیت قابل توجیه است چرا مسلک تعهد را قائل شدید که احتیاج به رشد بالا و مدنیت دارد؟ این اشکال به مسالک دیگر است نه اینکه کشف کند که وضع عملیه ای نیست که مستند به بشر باشد و غیر محتاج به عنایت خاصه خداوند.

لذا نتیجه جهت دوم این است که برای مجموعه لغت های متعدد، بشری بودن وضع بر اساس استعداد و قوه ای که خداوند در انسان به ودیعه گذاشته، قابل توجیه است اما اینکه از جهت وقوعی، آنچه از وضع لغات متعدد محقق شده، به دخالت خداوند و عنایت خاصه خداوند بوده یا خیر، دلیل بر نفی نداریم و امکان این هست که به عنایت خاصه پروردگار باشد. از بعضی از ادله هم استفاده این معنا فی الجمله می شود که دخالت و عنایت خاصه ای صورت گرفته است یا در حد تعلیم قاعده و بیان کیفیت استخدام الفاظ برای بیان معانی که از "علمه البیان" استفاده می شود یا اینکه به این مقدار که تعلیم بعضی از لغات بتفصیلهای الهام خداوند متعال بوده است. اما اینکه همه لغات بتفصیلهای به عنایت خاصه خداوند متعال باشد، دلیل بر اثبات نداریم.

جهت سوم؛ حقیقت وضع

در اینکه با وضع چه چیزی اتفاق می افتد که سبب می شود لفظ خاص دلالت بر معنای خاص کند، مرحوم اخوند در عبارت کفایه وضع را اینگونه تعریف کرده اند: الوضع نحو اختصاص بین اللفظ و المعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تارة و من كثرة استعماله فيه أخرى. وضع یعنی همان اختصاص بین لفظ و معنا که این اختصاص گاهی ناشی می شود از اینکه کسی لفظی را به معنایی اختصاص داده باشد و گاهی از کثرت استعمال یک لفظ در یک معنا که صورت اول وضع تعیینی است و صورت دوم وضع تعینی.

ظاهر فرمایش مرحوم اخوند این است که با وضع یک خصوصیتی بین لفظ و معنا پیدا می شود که هر وقت این لفظ را می شنویم با سماع لفظ، ذهن منتقل به معنای آن می شود. ظاهر کلام مرحوم اخوند از ارتباط و اختصاص همین است که با سماع لفظ معنا به ذهن خطور می کند. بر همین اساس به مرحوم اخوند اشکال کرده اند که آنچه شما گفتید خود وضع نیست بلکه نتیجه وضع یا لازمه آن است. لازمه خود وضع هم نیست بلکه باید وضعی اتفاق بیافتد و علم به آن تعلق بگیرد و بعد از آن، این لازمه به وجود می آید.

یک شنبه ۹۹/۱۲/۱۰

جلسه ۲۱

مرحوم اخوند فرمودند که "الوضع نحو اختصاص بین اللفظ و المعنی و ارتباط خاص بینهما ...".

به این تعریف مناقشه شده است که اگر منظور شما از اختصاص و ارتباط، همانی باشد که ظاهر عبارت است یعنی انسی که بین لفظ و معنا در اذهان پیدا می شود به طوری که هر وقت لفظ شنیده شود انتقال به معنا صورت گیرد، اشکال این است که هرچند در موارد وضع الفاظ برای معانی، این ارتباط خاص و اختصاص لفظ به معنا وجود دارد، ولی این ارتباط و اختصاص خود وضع نیست بلکه نتیجه و اثر وضع است، بلکه باید گفت که نتیجه و اثر علم به وضع است. باید وضع محقق شود و علم به آن تعلق بگیرد تا در طول آن، ارتباط و انس در اذهان به وجود بیاید. لذا وجهی ندارد که وضع را به اختصاصی که معلول علم به وضع است، تعریف کنید. اما اگر مقصود شما این انس نباشد، چیز دیگری بیان نشده است که تا بتوان درباره آن قضاوت کرد. لذا معلوم می شود آنچه مرحوم اخوند در تفسیر و تعریف وضع فرموده اند تفسیر روشنی از حقیقت وضع نیست.

قول دوم:

قول دوم در حقیقت وضع تفسیری است که در کلام محقق عراقی ذکر شده مبنی بر اینکه حقیقت وضع همان جعل ملازمه بین لفظ و معنا یا به تعبیر دیگر جعل سببیت برای لفظ تا بر معنی دلالت کند. واضع در مقام وضع، لفظ را به عنوان دال، سبب برای حضور معنا در ذهن قرار می دهد. به این ترتیب معلوم می شود که وضع از امور واقعیه است نه اعتباریه ولی مقصود از واقعیه بودن این نیست که از سنخ موجودات خارجی من الجواهر و الاعراض باشد بلکه مقصود این است که از امور نفس الامریه است که این امور در خارج وجود خارجی ندارند اما ثابت و محقق در عالم واقع هستند؛ مثل ملازمه بین زوجیت و اربعه و سایر ملازمات واقعیه. وضع هم امر واقعی است از سنخ واقعیت در ملازمات عقلیه منتها فرق وضع با سایر ملازمات عقلیه این است که ملازمه آنها ذاتیه است و ثبوت آنها در خارج بدون احتیاج به معتبر خاصی است ولی در وضع، ملازمه جعلیه است یعنی به وسیله جعل جاعل ثابت می شود.

شاهد بر ذاتی نبودنش این است که ملازمه بین لفظ و معنا در موارد منقول بودن نیز پیدا می شود یعنی در جایی که یک لفظ بعد از اینکه ملازمه ای با معنایی داشته، ملازمه با معنای دیگر پیدا کند. این کشف می کند که ملازمه بین لفظ و معنا ذاتی نیست تا نیازمند به جعل نباشد.

در کلمات هم از جمله کلام مرحوم آقای خویی، به همین شکل تفسیر دوم از محقق عراقی تبیین شده است که حقیقت وضع جعل ملازمه می باشد که امر تکوینی است نه اعتباری.

نسبت به این قول دوم، مرحوم آقای خویی اشکال کرده اند که مقصود از ثبوت ملازمه بین لفظ و معنا ملازمه مطلق حتی برای جاهل به وضع است یا مقصود ثبوت الملازمه برای خصوص عالم به وضع می باشد؟ در هر صورت این مدعا اشکال دارد.

اگر مقصود ثبوت ملازمه مطلق حتی عند الجاهل بالوضع باشد، خلاف وجدان خواهد بود. زیرا اگر واضع با وضع لفظ برای معنا موجب ثبوت ملازمه مطلق شده باشد، لازمه اش این است که این سببیت برای جاهل نیز وجود داشته باشد و حال آنکه قطعاً چنین نیست. اما اگر ان ملازمه ای که بین لفظ و معنا وضع می شود برای خصوص عالم به وضع باشد، هرچند اصل ثبوتش صحیح است زیرا هر کس علم به وضع پیدا می کند معنا نیز در ذهنش خطور می کند، اما این ملازمه که پیش عالم به وضع محقق می شود، از آثار وضع است نه اینکه خود وضع باشد. شاهدش این است که این اثر یعنی ملازمه برای جاهل به وضع محقق نمی شود و این نشان می دهد که اثر خود وضع نیست بلکه اثر علم به وضع است. وقتی اثر وضع بود، یعنی متاخر از وضع و معلول علم به وضع است. دیگر نمی توان وضع را به اثری که متاخر از ان است تفسیر کرد.

در حقیقت اشکال مرحوم آقای خویی در تقدیر دوم، همان اشکالی است که به مرحوم اخوند شده است. ولی در کلام مرحوم آقای صدر جوابی به این اشکال مرحوم آقای خویی داده شده که نشان می دهد برداشت مرحوم آقای صدر از اشکال مرحوم آقای خویی چیز دیگری است. مرحوم آقای صدر اشکال مرحوم آقای خویی را اینگونه برداشته کرده است که اگر محقق عراقی ملازمه و سببیت را مختص به عالم به وضع بداند، لازم می آید که علم به وضع در موضوع وضع اخذ شود و این نیز مستلزم دور است. زیرا ملازمه و سببیت متوقف بر علم به وضع است و علم به وضع هم متوقف بر خود وضع است. لذا مرحوم آقای صدر در مقام جواب گفته است که می توانیم اشکال دور را جواب دهیم. ولی به نظر می رسد که نقطه اشکال در کلام مرحوم آقای خویی چیزی نیست که ایشان برداشته کرده است. مرحوم آقای خویی همان اشکال به مرحوم اخوند را در اینجا مطرح کرده اند.

اما از این اشکال مرحوم آقای خویی به محقق عراقی نیز ممکن است جواب داده شود که مراد محقق عراقی این است که ملازمه بین لفظ و معنا به وسیله جعل واضع محقق می شود به این معنا که

کار واضح در مقام وضع، جعل الملازمه است؛ در مقابل ملازمات عقلیه در سایر موارد که احتیاج به جعل جاعل ندارد، ملازمه بین لفظ و معنا به وسیله جعل جاعل به وجود می آید و واضح به قدرتی که از ناحیه خداوند به او اعطاء شده، این ملازمه را ایجاد می کند، نه اینکه حقیقت وضع خود ملازمه باشد. اگر می گوئیم که وضع امر واقعی است یعنی واضح در مقام وضع کاری حقیقی و واقعی انجام می دهد. تمایز تعریف محقق عراقی با سایر تعاریف این است که ایشان جعل را امر واقعی می داند به خلاف تعاریف دیگر که جعل را اعتبار می دانند. اگر کلام محقق عراقی به این صورت تقریب شود، دیگر این اشکال مرحوم آقای خویی وارد نمی شود که آنچه اثر وضع است را در تعریف حقیقت وضع آورده آید. بله می شود اینگونه اشکال کرد که قبول داریم به قدرتی که از ناحیه خداوند به افراد داده می شود، شخص می تواند در بعضی از امور تکویناً تصرف کند، اما به وضع الفاظ که نگاه می کنیم آیا وجدانا اینگونه است که کار واضح، تصرف در عالم تکوینی است یعنی ملازمه بین لفظ و معنا که قبل از جعل وجود نداشت، این را مباحثاً با کار خودش محقق کند یا آنچه ما از وضع می یابیم این است که ولو عملیه وضع در ابتداء و به لحاظ منشأ به دخالت خدا باشد، اما بدون شک این وضع از افراد بشر محقق می شود و با در نظر گرفتن خصوصیات که در وضع های موجود دیده می شود، می بینیم واضح در مقام وضع، ملازمه بین لفظ و معنا را ایجاد نمی کند بلکه واضح کاری می کند که بعد از علم به آن، موجب این ملازمه تکوینی می شود اما نه اینکه کار واضح جعل و ایجاد همین ملازمه تکویناً باشد. ما نیز در بحث حقیقت وضع، به دنبال این هستیم که بدانیم واضح چه کار انجام می دهد که سبب به وجود آمدن این ملازمه می شود.

اما اشکالی که خود مرحوم آقای صدر به تفسیر محقق عراقی وارد می کنند این است که در جایی که فی حد نفسه لفظ سبب برای انتقال ذهن به معنا نیست معقول نیست که انسان بخواهد سببیت واقعیه

برای ان ایجاد کند. زیرا سببیت در اختیار انسان نیست و نمی توان در جایی که سببیت تکوینی برای چیزی وجود ندارد بخواهد با یک اعتبار برای ان سببیت ایجاد کرد^{۱۱}.

به نظر می رسد که این اشکال مرحوم آقای صدر هم تمام نیست. علی ای حال این سببیت قبلا برای لفظ وجود نداشته است ولی در نتیجه وضع و یا لا اقل در نتیجه علم به وضع این سببیت تکوینیه محقق شده است و اگر وضعی صورت نمی گرفت سببیت وجود نداشت. لذا نمی توان گفت که در جایی که با قطع نظر از جعل و وضع، سببیت وجود نداشته، نمی شود با جعل ان را ایجاد کرد.

صحیح در اشکال این است که در اینجا سببیت واقعیه ای پیدا می شود که محتاج الی الجعل است اما کلام در این است که واضع در مقام وضع چه کاری انجام می دهد که این سببیت واقعیه پیدا می شود. ایا کار او ایجاد این ملازمه به حمل اولی است یعنی همین مقدار که بگوید من این سببیت را جعل کردم محقق می شود یا آنچه مجعول در موارد وضع است امر دیگری است که به حمل شایع با طی مراتب، سببیت از ان به دست می آید. اشکال به محقق عراقی این است که آنچه ما در جعل می بینیم جعل ملازمه نیست نه جعل تکوینی ان و نه جعل اعتباری ان، یا جعل علامت است یا قرن اکید و یا غیر آن.

دوشنبه ۹۹/۱۲/۱۱

جلسه ۲۲

قول سوم:

حقیقت وضع عبارت است از تنزیل و ادعای اتحاد و یکی بودن لفظ و معنا. عنوان این قول تنزیل است اما در این تنزیل، در تعیین منزل و منزل علیه اختلاف در تقریب وجود دارد به طوری که به حسب

^{۱۱} - بحوث/۲/۴۶.

یک تقریب منزل لفظ است و منزل علیه معنا و به حسب تقریب دیگر منزل معنا است و منزل علیه لفظ. به حسب آنچه که در توضیح قول سوم در کلام مرحوم آقای خویی و محققین دیگر و نیز در تقریرات بعضی الاعلام آمده، در مقام وضع، واضع لفظ را نازل منزله معنا قرار می دهد و فرض می کند که لفظ عین معنا می باشد. این احتمال همانطور که در تقریرات بعضی الاعلام آمده و در نهایت نیز قول سوم را با همین احتمال پذیرفته اند، همان فکر حاکم در منطق و فلسفه است که برای هر چیز، چهار نحوه از وجود قائل شده اند؛ وجود خارجی و وجود ذهنی و وجود لفظی و وجود کتبی. دو نحوه اول وجودات حقیقیه و واقعیه هستند و احتیاج به جعل ندارند اما وجود سوم و چهارم احتیاج به جعل دارد. بر اساس قول سوم به احتمال اول، وضع عبارت است از اعتبار اتحاد و هوهویت بین لفظ و معنا که انگار لفظ، عین معنا قرار می گیرد و لذا حکم معنا به لفظ هم سرایت میکند؛ یعنی اگر معنا امر حسن یا قبیح یا مقدس و قابل احترامی باشد به لفظ هم سرایت می کند. زیرا لفظ انگار عین معنا قرار داده شده است. این تنزیل و اتحاد باعث می شود که در مقام تکلم خود لفظ مغفول عنه و فانی در معنا واقع شود و متکلم فقط به معنا التفات داشته باشد و اگرچه عملاً تکلم به لفظ می کند اما انگار معنا را به ذهن مخاطب القاء می کند.

در توضیح این احتمال در کلام مرحوم آقای خویی آمده که قائلین به این قول معتقد هستند که تنزیل و وجود ادعایی در عرف و شرع موارد بسیاری دارد. مواردی داریم که در ازاء وجودات واقعیه، اموری را به نحو مماثل با آنچه در خارج وجود دارد، اعتبار می کنند. مثلاً ما یک ملکیت حقیقیه داریم که از مقول جده است به معنای احاطه یک چیز بر چیز دیگر^{۱۲}. این ملکیتی که برای اشیاء اعتبار می شود، در حقیقت اعتبار همان مقوله جده است. زوجیت هم همین گونه است. در این موارد از نظر عرفی اتحاد و هوهویت صورت می گیرد و تنزیل اتفاق می افتد. در شرع هم این تنزیلات وجود دارد. در ادله

^{۱۲} - البته باید این تعریف را اصطلاح کرد. چون گفته اند که مقوله جده نفس احاطه نیست بلکه هیئتی است که از احاطه به دست می آید.

حرمت بعضی اشیاء مثل فقاع امده "الفقاع خمر استصغره الناس" یا در مورد طواف وارد شده: "الطواف بالیت صلاة". این تنزیل باعث می شود اثار مترتب بر منزل علیه بر منزل بار شود^{۱۳}.

ولی مرحوم ایروانی در حاشیه کفایه فرموده اند که واضع در مقام وضع، معنا را نازل منزله لفظ قرار می دهد. ایشان در اول بحث وضع در ذیل این کلام اخوند که "الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنی..." فرموده بودند که دلالت الفاظ از جهتی ذاتی است و از جهتی جعلی. چون لفظ باید اشاره به معنای خاص از بین معانی کند، نیازمند جعل و وضع است. اینکه چه می شود که لفظ علاوه بر اینکه در موارد اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و شخص، دلالت بر خود لفظ دارد، دلالت بر معنای خاص از میان معانی متعدده نیز می کند، ایشان فرموده است: العلة الموجبة لصرف دلالة اللفظ إلى معنى خاص من بين سائر المعانی انما هو التنزیل و ادعاء العينية و الهووية بين لفظ خاص متخصص بمادته و هیئته و بین ذلك المعنی و بعد هذا التنزیل یصبح اللفظ آلة إشارة إلى المعنی یشار به إلیه كما كان من قبل یشار به إلى نفس اللفظ و هذا التنزیل و الادعاء یسمى بالوضع و لا معنی للوضع سواه كما انه لا یترتب الغرض من الوضع و هو فتح باب الدلالة الا علیه و أنت لا تستغرب هذا الادعاء فان الادعاء باب واسع و هی محور علم البیان و هی خفیفة المئونة هیئة الأمر فمع ترتب غرض علیها لا سیما مثل هذا الغرض المهم كانت معتبرة عند العقلاء^{۱۴}.

در امر رابع نیز که بحث اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و شخص لفظ می باشد، بر همین تاکید کرده اند که در تنزیل، معنا نازل منزله لفظ قرار می گیرد و اثر مربوط به لفظ، در معنا هم تحقق پیدا می کند. ایشان فرموده است: شأن الوضع صرف الدلالة الأولية الذاتية عن ناحية نوع اللفظ إلى جانب المعنی و

^{۱۳} - مصباح الاصول/۱/۴۸.

^{۱۴} - نهایه النهایه فی شرح الکفایه/۱/۷.

تغییر وجهتها إلیه بتنزیل المعنی منزلة اللفظ و ادعاء انه هو هو، فیشار به إلی المعنی بعد ذلک التنزیل كما كان یشار به إلی نفس اللفظ قبله.

این فرمایش مرحوم ایروانی تقریب دوم قول تنزیل می شود.

بررسی قول تنزیل:

مرحوم آقای خویی با توجه به همان تقریب اولی که در کلام ایشان آمده، دو اشکال مطرح کرده اند: اشکال اول: شما حقیقت وضع را به تنزیل بر گردانید و گفتید در مقام وضع، شیئی تنزیل می شود منزله شیء اخر. این معنا از وضع معنای دقیقی است که از اذهان عرف ساده بعید است و حال آنکه عملیه وضع چیزی است که در عرف ساده انجام می شود حتی عند الصبیان. عرف حداقل با نامگذاری وضع می کند و ما کاری که پیش عوام رایج است را نمی توانیم به معنایی که دقیق است و احتیاج به رشد فکری خاص دارد تفسیر کنیم.

اشکال دوم: تنزیل لفظ منزله معنا در مقام وضع کار عبث و لغوی است. تنزیل هایی که در عرف و شرع داریم به غرض ترتیب اثار منزل علیه بر منزل است ولی در وضع الفاظ برای معانی مثل نامگذاری ها، تنزیل باید به غرض ترتب اثر باشد و حال آنکه در این موارد تنزیل اثری ندارد. اگرچه وضع لفظ برای معنا در نهایت دارای غرض است و ان دلالت بر معناست، ولی ترتب این غرض بر وضع که متوقف بر تنزیل نیست تا تنزیل به لحاظ این اثر صورت بگیرد بلکه تنزیل نه تنها سبب تحقق این غرض نمی شود بلکه مخل به ان است. زیرا غرض این است که با شنیدن لفظ، دلالت بر معنا صورت بگیرد و معنا به ذهن بیاید و این دلالت، اقتضای دوئیت دارد نه اتحاد. در موارد دلالت دال یک چیز است و مدلول چیزی دیگر. اگر غرض دلالت باشد، اقتضای تعدد را دارد و تنزیل مخل به غرض می شود. زیرا با تنزیل لفظ و معنا یکی می گردند.

به نظر می‌رسد که این دو اشکال به قول سوم وارد نباشد.

اشکال اول که ایشان فرموده بودند تنزیل امر صعب و دقیق است و از ذهن ساده عوام و صبیان توقع نمی‌رود، صحیح نیست بلکه تنزیل امر رایجی است و به تعبیر مرحوم ایروانی "هی محور علم البیان". حتی در میان اطفال و صبیان هم تنزیل امر رایجی است. بچه‌ها در بازی خود، چیزی را به دیگری می‌دهند به این ادعا که غذاست و یا چیزی را به عنوان چیز دیگری می‌فروشند با وجود اینکه وجود واقعی ندارند و صرفاً ادعا می‌شود که عین آن هستند. یا مثلاً فرض می‌کنند یکی مادر است و او باید کارهای یک مادر را انجام دهد. این‌ها همه به تنزیل بر می‌گردد. یعنی چیزی را که وجود واقعی ندارد ادعای وجود برای آن می‌کنند و شیئی را نازل منزله شیء آخر می‌کنند. بنابراین اینطور نیست که ادعای تنزیل به دور از فهم عرف عام باشد.

به اشکال دوم نیز که فرموده بودند ولو تنزیل در میان عرف عام و شرع واقع شده است اما باید به لحاظ اثر تنزیل صورت بگیرد، یعنی باید منزل علیه اثری داشته باشد که بر منزل مترتب شود و حال اینکه در وضع اثری وجود ندارد، می‌شود جواب داد که اعتبار هوهویت و تنزیلی که در باب وضع اتفاق می‌افتد با غرض در وضع که همان تفهیم معانی است، مناسبت دارد. زیرا وقتی ادعا شود که این لفظ انگار نفس معنا است، این ادعا و هوهویت اگر مورد علم قرار بگیرد، علم به آن باعث می‌شود هر وقت شخص مخاطب این لفظ خاص را از این متکلم واضح بشنود ذهنش منتقل به معنا شود. زیرا این لفظ عین معنا شده و با آن خود معنا دیده می‌شود. اینطور نیست که این معنای از وضع که تنزیل باشد غیر مناسب با غرض از وضع باشد بلکه مناسبت با آن دارد. منتها اینکه در کلام مرحوم آقای خویی آمده که در تنزیل حتماً باید منزل علیه اثری داشته باشد که بر منزل بار شود، حل آن به این است که آنچه برای صحت تنزیل احتیاج داریم این است که اثری بر آن بار شود نه اینکه حتماً منزل علیه اثری داشته باشد و آن اثر بر منزل مترتب شود. در این ادعای اتحاد و هوهویت نیز لازم نیست که شیء منزل

علیه اثر خاصی داشته باشد بلکه همین مقدار که در طول تنزیل اثری مترتب شود کفایت می کند. لذا در باب حجیت امارات که بحث می شود معنای حجیت چیست، مرحوم نایینی فرموده است و مرحوم آقای خویی هم قبول کرده اند که حقیقت جعل حجیت برای اماره این است که اماره اعتبار علم می شود. این اعتبار علم، فقط به این معنا نیست که اثری که علم دارد بر این اماره بار شود بلکه عقلاء و شارع با امضائش، خبر ثقه را مصداق علم فرض کرده است و برای صحت تنزیل و ایجاد فرد اعتباری و تنزیلی و اینکه اماره عین علم است، لازم نیست که حتما منزل علیه اثر داشته باشد و تنزیل به خاطر ترتب آن اثر باشد. در مجموع اگر بر ادعای تنزیل، اثر بار شود کافی است. در باب وضع هم اثر بار می شود. زیرا قبل از این تنزیل لفظ دلالت بر این معنا نداشته و با این تنزیل این دلالت به وجود می آید و همین مقدار کفایت می کند.

علاوه بر اینکه اگر قول سوم را به تقریب مرحوم ایروانی تفسیر کنیم که معنا نازل منزله لفظ است، اثری که لفظ پیش از وضع داشت، به معنای موضوع له پس از وضع سرایت داده می شود. اثر لفظ پیش از وضع، همان دلالت ذاتیه و اشاره به نوع و صنف و شخص لفظ بود. یعنی با دلالت ذاتیه، لفظ مدلول خودش واقع می شد. همین اثر مدلول بودن بعد از وضع به معنا سرایت می کند و معنا حیثیت مدلولیت را می پذیرد.

عمده در اشکال این است که اگرچه تنزیل امر ساده ای است و دو از اذهان نیست، حتی بین اطفال هم رایج می باشد، اما مجرد رواج باعث نمی شود که وضع را به آن تفسیر کنیم. وقتی به وضع های موجود بین عقلاء نگاه کنیم، می بینیم که بالوجدان آنها با وضع تنزیل نمی کنند. همانطور که اعتبار سببیت و ملازمه که قول محقق عراقی بود با نگاه به وضع های موجود بین عقلاء رد می شود، اثری از تنزیل نیز در وضع های عقلانی دیده نمی شود. به همان بیان که در کلام مرحوم آقای تبریزی در رد فرمایش مرحوم ایروانی آمده که ولو تنزیل محذور ثبوتی ندارد اما امری است که یکذبه الوجدان. زیرا

وضع در اعلام شخصیه را که ملاحظه کنیم می بینیم چنین ادعایی در آن وجود ندارد. سمیته محمدا معنایش این نیست که جعلت هذا الطفل عین لفظ محمد تا طبیعی این معنا عین طبیعی لفظ باشد.

قول چهارم:

مرحوم اصفهانی می فرمایند که وضع الفاظ للمعانی وضع اعتباری است شبیه وضع تکوینی که چیزی روی چیز دیگر قرار می گیرد تا دلیل بر آن باشد؛ مثل اینکه در جاده ها علامتی را در نقطه ای از مکان نصب می کنند تا دلالت کند آن مکان چه مقدار از مسافت است. در مقابل این وضع حقیقی، وضع اعتباری داریم. در الفاظ هم همین وضع اعتباری اتفاق می افتد و واضع اعتبار می کند که این لفظ روی این معنا قرار بگیرد مثل تابلو که روی مکانی خاص قرار می گیرد تا دلالت بر آن کند. علقه وضعیه با این اعتبار محقق می شود. این علقه داخل در مقولات واقعی نیست نه از سنخ مقولاتی است که ما بازاء خارجی دارند مثل جواهر و اعراض و نه از مقولاتی است که ما بازاء خارجی ندارند بلکه منشاء انتزاع دارند. وضع فقط امر اعتباری است که به خاطر رسیدن به غرض خاص از این اعتبار استفاده می شود.

سه شنبه ۹۹/۱۲/۱۲

جلسه ۲۳

مرحوم اصفهانی فرمود که وضع الفاظ، وضع اعتباری مثل وضع تکوینی است؛ واضع اعتبار می کند که لفظ روی معنای خاص قرار بگیرد به این غرض که دلالت بر آن کند. در اثر این وضع اعتباری، علقه به وجود می آید که هر وقت لفظ استعمال شود معنا به ذهن بیاید. البته این علقه از امور واقعی نیست؛ نه از سنخ مقولاتی است که ما بازاء واقعی دارند نه جواهر و نه اعراض و نه از سنخ مقولاتی که ما به ازاء خارجی ندارند ولی منشاء انتزاع خارجی دارند مثل فوقیت.

اینکه از سنخ جواهر نیست که معلوم است، اما از سنخ عوارض نبودن به این خاطر است که مقولات عرضیه احتیاج به موضوع محقق در خارج دارند در حالی که دو طرف علقه وضعیه یعنی لفظ و معنا، تحقق خارجی ندارند بلکه علقه بین طبیعی لفظ و طبیعی معناست نه لفظ و معنای موجود در خارج؛ واضع این علقه را اعتبار می کند ولو اصلاً تلفظی به لفظ نکند و طبیعی معنا هم در خارج موجود نباشد.

اما اینکه از امور انتزاعیه دارای منشاء انتزاع خارجی نیست، زیرا امور انتزاعی متقوم به ما هو موجود در خارج هستند. فوقیت متقوم به شیء موجود در خارج است و از آن انتزاع می شود ولی همانطور که گفته شد در وضع اعتبار علقه بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا می شود نه لفظ و معنای موجود. لذا همان دلیل که نفی می کند وضع از اعراض خارجی باشد، انتزاعی بودن آن را نیز نفی می کند.

مرحوم اصفهانی فرموده اند که ممکن است کسی قائل شود می توانیم وضع را از سنخ امور انتزاعیه بدانیم. زیرا در امور انتزاعیه، منشاء انتزاع خارجی لازم است که در وضع وجود دارد. همین که واضع در مقام وضع گفته "وضعت هذا اللفظ لكذا" صلاحیت دارد که منشاء شود برای انتزاع ارتباط خاص حاصل بین لفظ و معنا. نظیر آنچه بعضی در بحث ملکیت گفته اند مبنی بر اینکه می توانیم ملکیت را امر انتزاعی بگیریم و منشاء انتزاع آن را خود عقد و معاطات قرار بدهیم؛ یعنی "بعت و اشتريت" گفتن منشاء انتزاع ملکیت مثنی برای مشتری و ثمن برای بایع شود.

مرحوم اصفهانی گفته اند که این مطلب درست نیست نه نسبت به ملکیت و نه نسبت به وضع. ایشان مفصل بحث کرده دو دلیل آورده اند که این احتمال که ملکیت انتزاع از عقد یا معاطات شود قابل قبول نیست. دلیل اول این است که لازمه انتزاع یک چیز از چیز دیگر این است که بتوانیم یک عنوان از امر انتزاعی اشتقاق کنیم و بر منشاء انتزاع حمل کنیم و در عقد و ملکیت چنین شرطی محقق نیست. زیرا باید از ملکیت عنوانی را مشتق کنیم که بر عقد صدق کند و حال آنکه عنوان مشتق از ملکیت که مالک یا مملوک باشد، هیچ کدام بر عقد حمل نمی شود. در محل بحث هم اگر اختصاص و ارتباط، انتزاع از

وضع شده باشد، باید بتوانیم از این امر انتزاعی که اختصاص باشد عنوانی را اخذ کنیم و حمل بر وضع نماییم و حال آنکه عنوان "مختص" فقط بر معنا یا لفظ صدق می کند و یا عنوان "مرتبط" که از ارتباط مشتق می شود، فقط بر لفظ یا معنا حمل می شود. دلیل دوم این است که امور انتزاعیه که دارای منشاء انتزاع واقعی و مقولی هستند، محل اختلاف انظار نیستند و به اختلاف اعتبارات متفاوت نمی شوند بلکه همه در آن تطابق و اتفاق نظر دارند. این در حالی است که در مورد معاطات که ادعا می شود ملکیت از آن انتزاع می گردد، اگرچه برخی آن را موجب ملکیت می دانند اما ممکن است شرع یا بعضی از عرف ها آن را نپذیرند. حتی در عقدی که سبب ملکیت هست نیز بین عرف های مختلف اختلافاتی وجود دارد. در وضع هم به حسب یک عرف، لفظ "ماء" مرتبط با مایع سیال است ولی این ارتباط در لغت دیگری مثل فارسی وجود ندارد بلکه آنچه در عرف فارس ها مرتبط با مایع سیال است لفظ "اب" می باشد. اگر علقه وضعیه امر انتزاعی دارای منشاء انتزاع خارجی باشد نباید به اختلاف انظار مختلف بشود و حال آنکه می بینیم مختلف است. این نشان می دهد که علقه وضعیه از سنخ امور واقعیه نیست. در کلمات اعلام به قول چهارم یعنی قول مرحوم اصفهانی مناقشه شده است. مرحوم آقای خویی دو اشکال کرده اند:

اشکال اول همان اشکالی است که نسبت به اقوال گذشته نیز مطرح شد. فرموده اند که وضع امری است که از عامه الناس حتی اطفال و صبیان و قاصرین محقق می شود و لذا نباید به گونه ای معنا شود که در آن دقت و صعوبت وجود داشته باشد و با اذهان ساده سازگاری نداشته باشد. معنای "جعل اللفظ علی المعنی" مثل جعل علامت بر شیء خارجی، امری است که از اذهان واضعین بعید است.

اشکال دوم این است که اگر ما وضع لفظ برای معنا را از سنخ و نوع وضع تکوینی خارجی بدانیم ولو به شکل اعتباری، لازمه مماثلت با وضع تکوینی خارجی این است که معنا موضوع علیه باشد نه موضوع له. چون به حسب این تفسیر، لفظ وضع بر معنا می شود در حالی که در مورد الفاظی که برای

معانی وضع می شوند عنوانی که بکار برده می شود و معنا به آن متصف می شود عنوان موضوع له است نه موضوع علیه. بنابراین نمی توان حقیقت وضع را به وضع همسان با وضع تکوینی تفسیر کرد.

نسبت به اشکال اول مرحوم آقای خویی باید گفت که علامت گذاشتن بر چیزی، مساله ای نیست که بعید از اذهان ساده عقلاء و عرف عام باشد بلکه این کار که چیزی را بر چیز دیگر قرار بدهند به عنوان علامت، عملاً بین عقلاء رایج است.

جوابی که به اشکال دوم مرحوم آقای خویی داده می شود که بعضی از قسمت های آن در کلام آقای صدر نیز وجود دارد این است که شما فرمودید وضع تکوینی تطبیق بر وضع الفاظ نمی شود چون معنا موضوع علیه می شود نه موضوع له. اگر مقصود شما این باشد که در وضع تکوینی سه رکن وجود دارد یعنی موضوع و موضوع له و موضوع علیه و موضوع علامتی است که نصب می شود و موضوع علیه مکانی است که علامت بر آن گذاشته می شود و موضوع له نیز چیزی است که علامت به آن اشاره می کند، اما در وضع الفاظ این سه رکن وجود ندارد. زیرا فرض این است که یک لفظ است که موضوع می باشد و یک معنا که جای موضوع علیه را می گیرد و اگر بخواهید وضع الفاظ را نظیر وضع تکوینی بدانید رکن سومی نداریم که آن را موضوع له قرار بدهید. جواب این است در مورد وضع الفاظ هم سه رکن تصویر می شود؛ موضوع یعنی خود لفظ و موضوع علیه و موضوع له که معنا و مدلول باشند، یعنی واضع لفظ زید را بر روی معنای زید قرار می دهد تا دلالت بر همان معنی کند. اما اگر مقصود شما این باشد که ما در وضع تکوینی سه رکن داریم که خارجاً متغایر و متعدد هستند اما در مورد وضع الفاظ سه رکن مباین با هم نداریم چراکه موضوع علیه و موضوع له بر یک چیز منطبق می شوند و تباین ندارند، جواب این است که ما حتی در وضع خارجی هم سه رکن متعدد نیاز نداریم. اگرچه در بعضی از موارد این سه رکن با یکدیگر تغایر دارند مثلاً تابلویی که نصب می شود، اگر نشان دهنده این باشد که اینجا محل وجود درندگان است، موضوع له و موضوع علیه متعدد در خارج می شوند، اما همه

جا این تغایر وجود ندارد. خود مرحوم اصفهانی مثال به علامت راس الفرسخ زدند و در این مثال، موضوع له و موضوع علیه در خارج با هم اتحاد دارند و فقط تغایر آنها اعتباری است؛ همین مکان خاص که تابلوی راس الفرسخ بر آن نصب شده، هم موضوع علیه است و هم موضوع له منتها موضوع له وصفی از اوصاف این مکان خواهد و تغایرش با آن تغایر خارجی نیست. در مورد الفاظ هم تغایر اعتباری کافی است تا عنوان وضع تطبیق شود؛ به این نحو که در وضع، واضع لفظ را وضع می کند برای صورت ذهنیه معنا تا لفظ دلالت کند که این صورت ذهنیه مورد نظر متکلم می باشد. لذا معنای موضوع علیه بما انه مدلول لفظ موضوع له می شود و حیثیت مدلول بودن باعث می شود که تغایر اعتباری با موضوع علیه پیدا کند.

اما ممکن است به مرحوم اصفهانی به گونه ای اشکال شود که احتمال دارد مراد مرحوم آقای خویی هم همان باشد. اشکال این است که در وضع تکوینی، بعد از اینکه احراز شد علامت روی مکان خاص قرار دارد، این علامت ما را به صفتی از صفات موضوع علیه می رساند؛ حتی در جایی که موضوع له تغایر اعتباری با موضوع علیه دارد، باید احراز وقوع علامت کنیم و به دنبال آن، پی به آن صفت و دلالت می بریم. مثلاً در علامت راس الفرسخ، وقتی دیدیم که علامت بر این مکان قرار گرفته می فهمیم این مکان راس الفرسخ است و الا ذات علامت بر این مکان خاص بدون احراز آن که دلالتی ندارد. در مورد وضع الفاظ چنین امری قابل تطبیق نیست. زیرا در کلمه "ماء" که واضع آن را بر معنای مایع سیال قرار داده، بعد از اینکه احراز کردیم لفظ روی آن قرار گرفته، حالت سومی وجود ندارد که بخواهیم به واسطه علامت پی به آن ببریم؛ یعنی علامت به وصف انه موضوع علی هذا الشئ معنا ندارد که از چیز دیگری بخواهد حکایت کند.

به عبارت دیگر می شود اشکال مرحوم آقای خویی را به این شکل تقریب کرد که در وضع تکوینی، بعد از ملاحظه اینکه احد الشیئین موضوع علی الاخر است، رکن سومی به وجود می آید که موضوع له

حساب می شود و ما در وضع الفاظ، این رکن سوم را بعد از ملاحظه کون اللفظ موضوعا علی هذا المعنی نداریم.

بنابراین وضع تکوینی با خصوصیتی که دارد قابل تطبیق بر وضع اعتباری نیست و لذا نمی شود عملیه وضع را با وضع تکوینی توجیه کرد.

اشکالات دیگری هم به مبنای اعتبارعلامیت وارد کرده اند که یکی از این اشکالات همان اشکال عام آقای صدر است مبنی بر اینکه صرف اعتبار نمی تواند سببیت واقعی ایجاد کند.

جواب این است که هرچند هر امر تکوینی سبب خودش را دارد اما مانعی ندارد که اعتبار، باعث شود انس ذهنی بین لفظ و معنا به وجود آید و این انس ذهنی سبب انتقال از لفظ به معنا شود. این مقدار از سببیت برای انس ذهنی، بالوجدان وجود دارد، و قابل انکار نیست.

جلسه ۲۴

چهارشنبه ۹۹/۱۲/۱۳

قول چهارم در حقیقت وضع، نظریه مرحوم اصفهانی بود که وضع در الفاظ را تطبیق وضع تکوینی و خارجی دانستند؛ یعنی قرار دادن چیزی بر چیز دیگر برای دلالت بر امری.

در ذیل کلام ایشان این اشکال مطرح شد که وضع حقیقی و تکوینی مشتمل بر سه رکن است که در وضع الفاظ تطبیق نمی شود. زیرا در وضع الفاظ، غیر از موضوع و موضوع علیه، چیز دیگری ولو به تغایر اعتباری وجود ندارد تا بعد از لحاظ وضع موضوع بر موضوع علیه، به آن منتقل شویم. علاوه بر اینکه اشکال دیگری که در کلام مرحوم آقای تبریزی و بعضی محققین دیگر نسبت به اقوال گذشته وارد شد به این قول هم وارد می شود. اشکال این است که ملاحظه وضع رایج عند العقلاء و العرف العام، وضع علی المعنی به نحو وضع تکوینی را تکذیب می کند. در وضع های صورت گرفته میان عرف، بالوجدان چنین چیزی نیست که به نحوی علامت گذاری شود تا بعد با نگاه کردن به این علامت

منصوب، بخواهند به امر دیگری برسند. در وضع اعلام شخصیه کسی که بر فرزندش اسم خاص می گذارد، علامتی بر آن نگذاشته است تا با نگاه به آن علامت، به امر آخر برسد.

ولی این اشکال مرحوم آقای صدر که نسبت به این قول و اقوال قبلی به نحو عام مطرح کردند مبنی بر اینکه سببیت بین لفظ و معنا که امر تکوینی است، معنا ندارد که از مجرد اعتبار پیدا شود والا لازم می آید هر شیئی سبب شیء آخر شود، این اشکال وارد نیست. زیرا ما بالوجدان می بینیم که این سببیت وجود دارد و اعتبار هم اگر فرض شود، ولو به تنهایی نمی تواند موجب این سببیت شود اما با ضم علم به وضع با طی مراحل، صلاحیت پیدا می کند که سببیت و ارتباط بین لفظ و معنا را ایجاد کند.

قول پنجم:

عده ای از محققین از جمله مرحوم آقای تبریزی قائل شده اند که حقیقت وضع از سنخ اعتبار است اما آن اعتباری که در مقام وضع انجام می شود و در نهایت سبب می شود که ارتباط بین لفظ و معنا در اذهان ایجاد شود، فقط به همین مقدار است که لفظی علامت برای معنایی قرار داده شود از باب جعل علامت للشیء. این حیثیت علامیت که در فرمایش مرحوم اصفهانی بود در این قول پنجم نیز وجود دارد اما محقق اصفهانی اصرار داشت که وضع، علامت علی الشیء برای دلالت به امری است اما در قول پنجم وضع علی الشیء نیامده بلکه همین مقدار که وضع للشیء کند تا هر وقت خواستند معنا را تفهیم کنند لفظ را بیاورند و معنا را به ذهن منتقل کنند. مثل مواردی که افراد رمزی میان خودشان قرار می دهند تا هر وقت این رمز را بکار بردند نشانه چه چیزی باشد. در باب وضع الفاظ للمعانی نیز همین امر اتفاق می افتد یعنی لفظ را علامت برای معنا قرار می دهند و در نتیجه هر وقت متکلم این لفظ را آورد معنای خاص که موضوع له است به ذهن مخاطب می آید.

بر اساس این قول، آنچه ما به وجدان عرفی در وضع الفاظ می بینیم بیش از حیثیت علامت قرار دادن نیست و همین مقدار نیز برای توجیه دلالت الفاظ بر معانی کافی است. این بیان هم ثبوتاً ممکن و متصور است و هم با ذهن عرفی مساعدت دارد و موارد متعارف وضع عند العقلاء آن تکذیب نمی کند. لذا بر اساس نظریه اعتبار در وضع اگر این قول را ملتزم شویم مشکلی وجود ندارد.

قول ششم:

قول ششم نظریه تعهد است که مرحوم آقای خویی آن را اختیار کرده اند. اصل این نظریه از محقق نهاوندی است و بعضی از محققین دیگر هم این نظر را قبول کرده اند مثل مرحوم آقای حائری در درر و مرحوم محقق اصفهانی در وقایع الاذهان. بر اساس این قول، حقیقت وضع تعهد و تبانی و التزام نفسانی متکلم و مستعمل الفاظ است که هر وقت قصد و اراده تفهیم معنای خاص را داشت از این لفظ خاص استفاده کند. البته در اینکه صیغه تعهد و التزام چه چیزی است، در عبارات مرحوم آقای خویی تردید وجود دارد بلکه بعضی از عبارات، ظاهر در امری است که فی حد نفسه قابل التزام نیست، ولی آن فرضی که اشکال کمتری دارد و در کلام محقق نهاوندی در تشریح الاصول نیز آمده، عبارت از این است که واضع تعهد می کند که لا ینتکلم باللفظ الفلانی الا عند اراده تفهیم المعنی الفلانی. بر اساس این نظریه که توضیحش در کلام مرحوم نهاوندی است و در کلام مرحوم آقای خویی هم آمده، با توجه به اینکه انسان مدنی است و همه احتیاجاتش را نمی تواند خودش به تنهایی برآورده کند، باید با بقیه افراد انسان ارتباط داشته باشد تا به کمک هم امور معاششان را تامین کنند. این خصوصیت انسان که باید به وسیله دیگران به حاجاتش برسد، مقتضی و مستدعی است که مقاصدش را به طرف مقابل بفهماند. در مقام تفهیم مقاصد به دیگران نمی شود همه مقاصد را حتی در محسوسات با ارائه یا اشاره به خود آن امور بفهماند چراکه همه محسوسات قابلیت تفهیم به صورت حسی را ندارند تا چه برسد که در بعضی موارد مقصود تفهیم معقولات است. لذا انسان احتیاج پیدا کرد که وسیله عامی داشته باشد تا به واسطه

ان مقاصدش را به دیگران بفهماند. برای همین پناه به الفاظ برد. برای اینکه به وسیله لفظ مقصدش را به دیگران بفهماند متوقف بر این است که تعهدی در اینجا انجام شود تا در طول آن تعهد، فهماندن مقاصد انجام شود؛ تعهد اینکه هر وقت قصد فهماندن فلان معنا را داشت از این لفظ استفاده کند یا به تعبیر صحیح تعهد، این لفظ را به کار نبرد مگر وقتی می خواهد این معنا را تفهیم کند. در نتیجه آن وسیله ای که برای تفهیم مقاصد نیاز داشت تامین می شود.

مرحوم آقای خویی فرموده اند که شاهد بر صحت نظریه تعهد، وضع اعلام شخصی است. فانَّ کلَّ والد اذا رجع وجدانه یجد أنَّه اذا أراد أن یضع اسما لولده یتصورُ أوَّلاً ولده و اسما یراه مناسباً له، ثمَّ یتعهدُ فی نفسه بأنَّه متى قصد تفهیمه ینادیه بذلک الاسم.

در کلام مرحوم آقای خویی در بیان خصوصیات و ممیزات نظریه تعهد، دو مساله لازمه نظریه تعهد دانسته شده است:

اول اینکه دلالت وضعیه دلالت تصدیقیه اولی است؛ تصدیق به اینکه متکلم این معنا را اراده کرده است. زیرا بر اساس این نظریه، علقه وضعیه اختصاص به جایی دارد که متکلم قصد تفهیم معنا را داشته باشد. وقتی اراده معنا در خود وضع وجود داشته باشد، طبعاً وقتی ما لفظی را می شنویم، با شنیدن آن تصدیق می کنیم که متکلم این معنا را اراده کرده است. بنابراین دلالت تصدیقیه از نفس وضع به دست می آید نه اینکه از وضع دلالت تصویری حاصل شود و تصدیق اینکه متکلم اراده این معنا را دارد، ناشی از غیر وضع باشد؛ مثل ظهور حال متکلم در اینکه کار عبث انجام نمی دهد.

اگر اشکال شود که چنانچه دلالت وضعیه موجب دلالت تصدیقیه باشد، لازمه اش این است که در مواردی که لفظ را از شخصی می شنویم و او مرید نیست، هیچ معنایی به ذهن ما نیاید و حال آنکه

بالوجدان وقتی از شخص نائم لفظی را بشنویم معنای آن را می فهمیم. این نشان می دهد که علقه وضعیه اختصاص به موارد اراده تفهیم ندارد.

مرحوم آقای خویی جواب داده اند که اگرچه در این موارد معنا به ذهن می آید و دلالت تصویری صورت می گیرد اما نه به خاطر وضع لفظ برای این معنا بلکه منشأ این دلالت انس حاصل از کثرت استعمال است.

دوم اینکه بر اساس این نظریه همه مستعملین واضع هستند. زیرا بر اساس این نظریه واضع کسی است که تعهد کند لا یتلفظ بهذا اللفظ الا عند ارادة هذا المعنى الخاص. مستعمل خاصی که امروز این لفظ را استعمال می کند، به خاطر این است که تعهد می دهد و به دنبال تعهد خود استعمال می کند. بله عنوان واضع به حسب اصطلاح به متعهد اول اطلاق می شود اما حقیقتاً همه مستعمل ها واضع هستند^{۱۵}. نسبت به نظریه تعهد، مناقشات و اشکالات متعددی مطرح شده که بعضی از این اشکالات در کلام مرحوم آقای خویی عنوان شده و ایشان در مقام جواب از آنها بر آمدند اما مناقشات دیگری اضافه بر آنها نیز وجود دارد.

مناقشه اول این است که این تفسیر از وضع نیز مثل تفسیرهای قبل، مخالف با وجدان است. زیرا با ملاحظه وضع رایج بین عقلاء، آنچه در مقام وضع الفاظ می بینیم، تعهدی در آن وجود ندارد. کسی که اسم می گذارد تعهدی ندارد که لا یستعمل اللفظ الا عند ارادة هذا المعنى. نه در وضع اعلام شخصی و نه در وضع اسماء برای غیر اعلام. نهایت چیزی که می بینیم این است که علامتی برای آن بکار می برند. شاهد قطعی بر اینکه وضع تعهد نیست این است که در بعضی از موارد وضع اعلام شخصی، کسی که لفظ را وضع می کند، ارتباطی با معنای موضوع له ندارد تا تفهیم آن معنا مورد احتیاج او باشد و

^{۱۵} - مصباح الاصول/۱/۵۰.

بخواهد نسبت به آن تعهدی بدهد. مثلاً فرزندی در خانواده ای متولد شده و از باب تبرک پیش شخصی عالم و صالح می برند و از او می خواهند برای مولود اسمی بگذارند. وقتی واضع احتیاجی به تفهیم این معنا ندارد، چطور تعهد و التزام بدهد که لا اتکلم بهذا اللفظ الا عند اراده تفهیم المعنی الخاص . اما مبنای پنجم که نظریه جعل العلامه باشد در این موارد قابل تطبیق و توجیه است.

شنبه ۹۹/۱۲/۱۶

جلسه ۲۵

در نظریه تعهد که از محقق نهاوندی نقل شده و عده ای از محققین من جمله مرحوم آقای خویی نیز آن را اختیار کرده اند، واضع تعهد و التزام می دهد که لا اتکلم بهذا اللفظ الا عند اراده هذا المعنی. مناقشاتی بیان شد . بعضی از آنها در خود کلمات مرحوم آقای خویی هم مطرح شده و ایشان جواب داده اند و بعضی دیگر از مناقشات هم در کلمات اعلام دیگر ذکر شده است ، که به اهم آن مناقشات اشاره می شود .

مناقشه اول نسبت به نظریه تعهد همانی بود که در اشکال به اقوال سابق هم مطرح شد مبنی بر اینکه تفسیر وضع به تعهد و التزام مساله ای است که یکذبه الوجدان و با واقع رایج بین عقلاء سازگاری ندارد. در توضیح بیشتر این اشکال گفتیم که اساساً گاهی وضع از کسی سر می زند که هیچ ارتباطی با معنا ندارد تا بخواهد نسبت به آن تعهد دهد. مثل مواردی که نوزاد را پیش بزرگتری می برند تا بر او نام بگذارند.

مطلبی در کلام آقای صدر هست که می شود آن را نیز به عنوان توضیح بیشتری برای اشکال اول حساب کرد. ایشان گفته اند که بر اساس نظریه تعهد، دلالت لفظ بر معنا به خاطر ملازمه بین جزاء و شرط در قضیه شرطیه است. اگر ما به عنوان مخاطب، معنایی از لفظ به ذهنمان می آید، به این خاطر

است که متوجه شده ایم واضح تعهد کرده که هر جا این لفظ را بگویید، مقصودش این معنای خاص باشد. دلالت لفظ بر معنا به خاطر علم به التزام و تعهد واضح است و حال آنکه ما برای فهم معنا از لفظ مواردی داریم که یقیناً چنین التفاتی وجود ندارد. مثلاً طفل یقیناً معنای بعضی از الفاظی را که مادرش به کار می برد می فهمد، اما آیا او ملتفت به تعهد مادر شده است که هر گاه این لفظ را گفت این معنا را قصد کرده است؟ بنابراین باید حقیقت وضع را به نحو دیگر توجیه کنیم.

مناقشه دوم نسبت به نظریه تعهد در کلام محقق ایروانی آمده است. ایشان اشکال کرده اند که لازمه تعهد و التزام بودن وضع این است که در جایی که متکلم جمله "زید قائم" را به کار می برد، از راه وضع به دست می آوریم که متکلم سه اراده کرده است؛ یکی اینکه زید را گفته در نتیجه اراده تفهیم معنای زید کرده و از طرفی قائم را گفته و احضار صورت معنای قائم را کرده و با به کار بردن نسبت، اراده تفهیم معنای نسبت بین دو طرف را کرده است. بنابراین بر اساس نظریه تعهد در جمله "زید قائم" سه اراده در آن وجود دارد. این در حالی است که بالوجدان معنای این جمله ثبوت قیام برای زید است نه این سه اراده. کسی که جمله زید قائم را به کار می برد غرضش این است که ثبوت القیام لزید را تفهیم کند و این غرض بر اساس نظریه تعهد تأمین نمی شود.

ممکن است از این اشکال جواب داده شود به اینکه لازمه مبنای تعهد این نیست که جمله زید قائم معنای مقصود را نداشته باشد بلکه معنای ثبوت القیام لزید مورد قبول همه است، ولی افاده این معنا از راه تعهد هم ممکن است. به این بیان که درست است مرحوم نهایندی فرموده است حقیقت وضع تعهد است اما اراده تفهیم در معنای موضوع له اخذ نشده و معنای موضوع له همان ذات شیء است یعنی ذات زید و قائم بودن و نسبت بین دو طرف. اراده تفهیم داخل در معنای موضوع له نیست بلکه جزء حقیقت وضع است چرا که واضح لفظ را برای ذات معنا وضع کرده ولی تعهد کرده است که این لفظ را به کار نبرد مگر زمانی که این معنا را اراده کرده باشد. شبیه آنچه مرحوم اخوند در باب معانی حرفی فرموده

است که معنای حرفی ظرفیت در کلمه "فی" با خود معنای ظرفیت اسمی یکی است اما اینکه لا يستعمل الا لمعنی آخر، جزء قیود وضع است نه اینکه معنای موضوع له مختلف باشد. شبیه این فرمایش مرحوم اخوند در معنای حرفی، در ما نحن فیه هم گفته می شود. آنچه در معنای موضوع له وجود دارد، ذات زید و قائم و نسبت بین قیام و زید است و اراده از خود حقیقت وضع به دست می آید.

اما به نظر می رسد این جواب تمام نیست. با توجه به توضیحاتی که در کلام مرحوم آقای خویی در ممیز اول نظریه تعهد فرموده اند، دلالت وضعیه همان دلالت تصدیقیه است و ما دلالت تصویری نداریم. لذا اگر کسی اشکال کند که ما بالوجدان از شنیدن لفظ زید قائم از سوی شخص نائم، معنایی می فهمیم، ایشان جواب دادند که این ربطی به وضع ندارد و از کثرت استعمال به دست می آید و از باب دلالت انسیه است و ارتباطی به وضع ندارد.

جوابی که مرحوم آقای خویی در ممیز اول فرمودند معنایش این است که در باب وضع، علقه وضعیه بین لفظ و اراده معنی است و ذات معنا مورد علقه وضعیه نیست. ولو هر کدام از معانی موضوع له را که تحلیل کنیم از درون ان ذوات معنا نیز به دست می آید اما نه اینکه علقه وضعیه بسط به ذات معنا پیدا کرده باشد. لذا این اشکال مرحوم ایروانی پیاده می شود.

مناقشه سوم مطلبی است که در کلام مرحوم آقای تبریزی ذکر شده مبنی بر اینکه اگر حقیقت وضع تعهد واضع باشد به اینکه لا يستعمل الا عند اراده تفهیم المعنی، در حقیقت اگر طرف اول وضع بخواهد لفظ باشد و طرف دوم، اراده تفهیم معنا باشد، دلالت انسیه ای هم که به خاطر کثرت استعمال به وجود می آید، باید بین لفظ و اراده معنا بر قرار بشود. لذا در موردی که این لفظ از متکلم غیر مرید صادر می شود، باید به خاطر انس ذهنی، اراده ان معنا به ذهن بیاید. اگر آنچه به عنوان رکن در قضیه شرطیه قرار می گیرد یکی لفظ باشد و دیگری اراده معنا، مقتضای قضیه شرطیه این می شود که بعد از علم به وضع و تعهد، بین تکلم به لفظ و اراده معنا ارتباط پیدا شود و به خاطر ارتباط بین ان دو، ذهن ما منتقل به

اراده معنا شود. در حالی که بالوجدان وقتی لفظ زید را از متکلمی که مرید نیست می شنویم آنچه به ذهن می آید ذات معناست نه اراده معنا. پس باید علقه وضعیه را جوری معنا کنیم که اراده خارج از آن باشد.

اگر جوابی که از مناقشه مرحوم ایروانی مطرح شده تمام باشد، این اشکال هم پاسخ داده می شد اما چون آن جواب کافی نبود این مناقشه هم در رد نظریه تعهد مسجل خواهد شد.

البته اشکالات دیگری هم زائد بر اشکالاتی که در کلام مرحوم آقای خویی مطرح شده وجود دارد اما به همین سه اشکالی که وارد می باشند اکتفاء می شود.

قول هفتم:

قول هفتم نظریه قرن اکید مرحوم آقای صدر است. همانطور که از تقریرات ایشان پیدا است این نظر مستفاد از ملاحظه قانون تکوینی برای انتقال به معانی می باشد. اساس این قول به همان نظری بر می گردد که از آن به استجابه و بازتاب شرطی تعبیر می شود که از بعضی از دانشمندان روسی به نام پاولوف نقل شده است؛ او برای انتقال معنای غذا در ذهن سگ، از این روش استفاده کرد که هر وقت می خواست به او غذا دهد زنگی را به صدا در می آورد و موارد متعدد اقتران صدای خاص و غذا سبب شد، هر وقت زنگ به صدا در می آمد، معنای غذا به ذهن سگ خطور می کرد. شاهدش همان بزاقی بود که معده او ترشح می کرد. این انتقال به معنا از اقتران بین دو امر پیدا شده بود. مرحوم آقای صدر فرموده اند که حقیقت وضع همین است که واضح بین لفظ و معنای خاص اقتران به وجود می آورد؛ آن هم اقتران به نحو مخصوص که باید اکید باشد. در نتیجه این اقتران هر وقت مخاطب این لفظ را بشنود به صورت قهری آن معنا به ذهنش خطور می کند.

مرحوم آقای صدر در توضیح نظریه قرن اکید فرموده اند: در باب درک معانی و انتقال معنا به ذهن، سه قانون تکوینی وجود دارد که یکی اصلی و اولی است و دو قانون دیگر در حقیقت حاکم بر قانون اول است و آن را توسعه می دهد.

قانون اولی این است که اگر انسان چیزی را احساس کند، صورت آن در ذهنش نقش می بندد. شیر را که در خارج احساس کند، موجب انتقال ذهن به وجود اسد می شود و معنا در ذهنش نقش می بندد. قانون ثانوی اول این است که اگر انسان مشابه شی را احساس کند از احساس مشابه هم انتقال به معنای آن شی پیدا می کند و صورت آن در ذهنش نقش می بندد. همانطور که اگر در خارج شیر را می دید وجود شیر به ذهنش می آمد، اگر عکس شیر را هم ببیند همان معنا به ذهنش منتقل می شود. در این قانون ثانوی از طریق احساس مشابه درک معانی صورت می گیرد و از طریق مشابه سازی، توسعه در قانون اول ایجاد می شود. در مواردی که شخص برای نشان دادن معنای خاصی، با یک سری اشارات او را برای ما ترسیم می کند مثلاً نحوه راه رفتن کسی را با اشارات ترسیم می کند تا ذهن به معنا منتقل شود، احساس مشابه شی موجب انتقال به خود آن شی می شود. در این موارد نیز به وسیله مشابه سازی توسعه در قانون تکوینی اول به وجود می آید.

قانون ثانوی دوم این است که اقتران دو شی با هم به نحو خاص یعنی به نحو موكد، منشأ می شود که هر وقت انسان یکی از دو شی مقترن را دید، ذهنش به طرف دیگر منتقل شود. این هم یک قانون تکوینی است که در آن، همراه بودن دو چیز به کیفیت خاص، سبب انتقال می شود. مثل اینکه دو نفر همه جا با هم دیده می شوند و به دنبال آن اگر یک از آن دو در یک جا دیده شود، صورت ذهنی رفیقش هم به ذهن می آید. از مصادیق این قانون ثانوی دوم نیز این است که اگر شخص شیر را در

موارد مختلفی همراه با صدای غرش دید، بر اساس اقترانی که به نحو خاصی بین صدا و بین واقع شیر به وجود آمده، وقتی از دور نیز صدای او را بشنود، موجب انتقال به شیر می شود.

مرحوم آقای صدر فرموده اند که مجرد اقتران بین دو چیز ولو در یک مرتبه، موجب انتقال به معنی نمی شود، بلکه اقتران خاص لازم است. حصول این اقتران، گاهی به خاطر عامل کمی است یعنی کثرت و تکرار اقتران به نحوی که به محض احساس یکی، انتقال به دیگری رخ دهد. گاهی نیز به خاطر عامل کیفی است؛ یعنی اقتران یک دفعه اتفاق بیافتد اما همان یک دفعه چون همراه با ملاساتی بوده در ذهن مخاطب جا گرفته است. لذا هر وقت یکی از دو طرف اقتران، احساس شود طرف دیگر هم به ذهن می آید. مثل اینکه اگر کسی در سفر به شهری مریض شود و مشقات کثیره را در سفر تحمل کند، باعث می شود هر وقت اسم آن شهر برده شود یا خودش وارد آن شهر بشود مشقات هم به ذهنش می آید.

این قانون سوم در حقیقت توسعه دیگری نسبت به قانون تکوینی اولی محسوب می شود. چون قانون اول فقط بین نفس الشئ و صورت آن بود ولی قانون سوم مثل قانون دوم، سببیت نقل به معنا را توسعه داد. قانون ثانوی دوم که نوعی قانون تکوینی است شاید اولین بار توسط دانشمند روسی به صورت واضح کشف شد.

مرحوم آقای صدر فرموده اند وضع الفاظ در مقام تفهیم مقاصد، تطبیق همین قانون تکوینی سوم است که به ایجاد اقتران خاص بین لفظ و معنا از طریق عامل کمی و یا کیفی بر می گردد. عامل کیفی این است که بین لفظ و معنا در ظرف خاصی قرن ایجاد شود. وضع تعیینی از این طریق محقق می شود. گاهی هم این اقتران مستند به عامل کمی است یعنی از تکرار همراهی لفظ و معنا در استعمالات، این اقتران حاصل می شود که در این صورت وضع تعیینی صورت خواهد گرفت.

ایشان در بیان ممیزات نظریه قرن اکید فرموده اند که با توضیحات داده شده معلوم می شود که این ارتباط و ایجاد سبب برای تصور معنا، امری تکوینی است نه اینکه امر جعلی و اعتباری باشد. کاری که از ناحیه واضع صادر می شود مجرد اعتبار نیست بلکه امر تکوینی است و با مجرد وضعت گفتن این ارتباط حاصل نمی شود. لذا می شود وضع را تعریف کرد که عملیه تکوینیه ای است که به سبب آن، اقتران بین لفظ و معنا به نحو خاص و اکید ایجاد می شود. نتیجه اش این است که ذهن از تصور لفظ به تصور معنا منتقل می شود.

ایشان امور دیگری را هم به عنوان ممیز بیان کرده اند که یکی از آنها این است که دلالت، بر حسب نظریه ما، دلالت تصویری است نه تصدیقیه. ممیز سوم هم این است که انتقال در نوع موارد مترتب بر علم به وضع است ولی در بعضی از موارد هم ممکن است از راه تلقین به وجود بیاید. مثل بچه که برای اینکه انتقال در ذهنش صورت بگیرد، چون متوجه وضع نمی شود و علم به وضع تاثیری در حق او ندارد، باید از راه تلقین این اقتران اکید را برایش ایجاد کنند.

بررسی نظریه قرن اکید

مناقشه ای که نسبت به این نظر وجود دارد این است که اصل این قانون تکوینی که اقتران بین دو شیء در بعضی از موارد موجب انتقال معنای خاص به ذهن می شود یا به جهت اقتران در ظروف خاصی یا به جهت تکرار این اقتران، قابل انکار نیست اما بحث در این است که آیا وضع اللفظ للمعنی که امر رایج عند العقلاء است و منشاء برای ارتباط خاص بین لفظ و معنا و انس ذهنی می شود، تطبیق این قانون است؟ یعنی بالوجدان ما در وضع الفاظ برای معانی، این را می یابیم که واضع کاری که انجام می دهد ایجاد قرن اکید است یا اینکه وجدان ما از وضع لفظ چیز دیگری است؟

همانطور که به اقوال سابق اشکال شد که خلاف ما بالوجدان است و با امر رایج عند العقلاء سازگاری ندارد، به نظریه قرن اکید هم همین اشکال وارد می شود. اینکه وضع را ایجاد قرن اکید بین لفظ و معنا بدانیم امری است که یکذبه الوجدان. هرچند در نتیجه وضع و بعد از علم به وضع، ارتباط بین لفظ و معنا ایجاد می شود، حتی اگر به حسب اصطلاح آقای صدر قبول کنیم که بین لفظ و معنا اقتران به وجود می آید، اما این اقتران خاص نتیجه و اثر وضع است نه اینکه نفس وضع باشد بلکه همانطور که قبلا هم در اشکال به مرحوم اصفهانی گفته شد، این اقتران و ارتباط خاص نتیجه علم به وضع است. ما با مراجعه به وضع لغت در میان عرف و عقلاء می بینیم که آنچه واضح به عنوان عملیه وضع انجام می دهد، با همان جعل اللفظ للمعنی تمام می شود ولو اقتران خاص ایجاد نشده باشد. وضعی که بعد از علم به آن، سبب ارتباط خاص بین لفظ و معنا می شود، با صرف جعل لفظ برای معنا که کار واضح است تمام می شود منتها این کار صورت گرفته یعنی وضع، اگر برای افراد معلوم شود، این ارتباط خاص بین لفظ و معنا به وجود می آید که عند سماع اللفظ، ذهن منتقل به معنا شود. اینطور نیست که حقیقت وضع منوط به ایجاد این ارتباط و قرن خاصی باشد که آقای صدر فرمودند. با مراجعه به وضع رایج عند العقلاء ما می بینیم که توقع ما از وضع به عنوان امر اعتباری صادر از واضع، با عملیه جعل تمام شده است. بنابراین ما حقیقت وضع را تمام شده می بینیم در حالی که هنوز قرن اکیدی اتفاق نیافتاده است. این نشان می دهد که تفسیر وضع به قرن اکید صحیح نیست.

به عبارت دیگر بعد از علم به وضع برای نوع مردم انتقال ذهن من اللفظ الی المعنی صورت می گیرد، ولو اقتران خاص هم ایجاد نشده باشد یعنی ولو عامل کیفی نیز در کار نباشد به این معنا که جعل در ظرف موثری صورت گرفته باشد، ولو عامل کمی در کار نباشد، بلکه همین مقدار که افراد متوجه جعل شوند، سبب ارتباط می شود. بنابراین ارتباط موجب انتقال که سبب دخیل است، متوقف بر اقتران اکید نیست. زیرا در بعضی موارد با اینکه عامل کیفی و کمی وجود ندارد، در عین حال می بینیم که انتقال

انجام شده است. و این امر شاهد بر این است که قرن اکید دخالت در دلالت ندارد چراکه مواردی داریم که وضع و ارتباط خاص حاصل شده و حال آنکه نه عامل کیفی وجود داشته است و نه عامل کمی تا این اقتران خاص ایجاد شود.

ممکن است از آقای صدر دفاع شود که اگر ما می‌گوییم واضع قرن ایجاد می‌کند، مقصود این نیست که وضع اللفظ للمعنی به معنای قرن باشد یعنی واضع به حمل اولی ایجاد قرن کند تا اشکال شود واضع در هنگام وضع التفات به این معنا ندارد که بخواهد ایجاد قرن کند. مراد ما این است که واضع در وضعت هذا اللفظ کاری را انجام می‌دهد که به حمل شایع ایجاد قرن بین لفظ و معناست. ولو مقصود از "وضعت" و معنای تفهیم شده از آن قرن نباشد اما به حمل شایع این قرن ایجاد می‌شود و اثر خودش را می‌گذارد.

فیه:

به نظر می‌رسد که ما یصدر من الواضع نه قرن اکید به حمل اولی نه قرن اکید است به حمل شایع. شاهد هم همین است که در مواردی می‌بینیم که اصل جعل تحقق پیدا کرده است و بعد از علم به آن دلالت نیز به وجود می‌آید، در حالی که اقتران اکید بین لفظ و معنا ایجاد نشده است.

جهت چهارم؛ اقسام وضع

با توجه به ارکان وضع یعنی لفظ موضوع و معنای موضوع له و علقه وضعیه، سه تقسیم برای وضع مطرح شده است؛ تقسیم وضع به لحاظ منشأ پیدا شدن علقه وضعیه به وضع تعینی و وضع تعینی، تقسیم وضع به اعتبار لفظی که برای معنا وضع می شود به وضع شخصی و وضع نوعی و تقسیم سوم هم به لحاظ خصوصیات معنای موضوع له به وضع خاص موضوع له خاص و وضع عام و موضوع له عام و وضع خاص و موضوع له عام و وضع عام و موضوع له خاص.

اول: وضع تعینی و تعینی

دلالت لفظ بر معنا که به معنای سببیت سماع لفظ برای انتقال ذهن به معنا می باشد، به خاطر علقه خاصی است که بین لفظ و معنا ایجاد شده است. این علقه وضعیه گاهی به این خاطر به وجود می آید که شخص خاصی یا گروه خاصی لفظ را به معنای خاصی تخصیص داده است و گاهی این علقه وضعیه غیر ذاتی از کثرت استعمال به وجود آمده است.

به عبارت دیگر علقه وضعیه در بعضی از موارد از تخصیص و تعیین فرد خاص و یا گروه معینی ناشی می شود کما اینکه متداول در نوع موارد چنین است که کسی که وسیله ای را اختراع می کند یا کتابی را می نویسد یا برای بچه ای که متولد می شود نام خاصی را می گذارد و به دنبال نام گذاری او که از آن تعبیر به وضع می شود، میان آن اسم خاص و مسمی، ارتباط برقرار می شود به طوری که بعد از علم به وضع، از شنیدن لفظ خاص به آن معنای مخصوص منتقل می شود.

گاهی هم علقه وضعیه از کثرت استعمال ناشی می شود نه اینکه کسی لفظ را اختصاص به معنای خاص دهد. مقصود از کثرت استعمال، لزوماً کثرت استعمال مجازی نیست بلکه پیدا شدن علقه وضعیه از کثرت استعمال به دو قسم است؛ گاهی به این صورت است که لفظ به صورت مجازی در یک معنایی استعمال می شود و رفته رفته کثرت پیدا می کند و به حدی می رسد که در ذهن افراد، انس بین لفظ و معنای خاص پیدا می شود به گونه ای که از شنیدن لفظ عند الاطلاق و بدون قرینه، همان معنای خاص که قبلاً مجاز بود به ذهن می آید. در خیلی از موارد ممکن است عنوان علامه در مورد شخصی بکار برده شود، در حالی که دارای علم کثیر نیست که استعمال در حق او حقیقی باشد؛ مثلاً گفته می شود زیدٌ علامه و معنای حقیقی علامه در مورد زید وجود ندارد ولی به خاطر کثرت استعمال، هر وقت لفظ علامه را بگویند همان شخص خاص به ذهن می آید. گاهی نیز کثرت استعمال در وضع تعینی، کثرت استعمالات حقیقیه می باشد ولی از باب تعدد دال و مدلول. کثرت استعمال در معنای حقیقی ولی با تعدد دال و مدلول سبب می شود که انس بین معنای خاص و لفظ پیدا شود به طوری که وقتی لفظ را می گویند بدون قرینه دال آخر، معنا به ذهن آید. مثل اینکه علامه را در مورد شخصی به کار ببرند که علم کثیر دارد. در ابتدا اطلاق علامه و اراده زید به تعدد دال و مدلول است نه اینکه استعمال مجازی باشد اما کثرت استعمال به حدی می رسد که وقتی لفظ علامه را بکار می برند معنای خاص به ذهن می آید بدون دال آخر.

ایا تقسیم وضع به وضع تعینی و تعینی صحیح است یا خیر؟

در این جهت تسالم است که ارتباط خاص بین لفظ و معنا که سبب انتقال ذهن از لفظ به معنای خاص می شود، گاهی منشأ این ارتباط و علقه، تعیین شخص خاص و گروه خاص است و گاهی منشأ علقه غیر ذاتی شخص خاصی نیست. این مقدار مسلم است که علقه جعلیه دو منشأ دارد .

بحث و نزاع در این است که آیا بر اساس تمامی تفاسیر و اقوال مختلف وضع، می شود وضع را به این دو قسم تقسیم کرد یا تقسیم وضع به تعینی و تعینی فقط بر اساس بعضی از مبانی حقیقت وضع است. در بعضی از کلمات همین که بتوانیم طبق تفسیر ارائه شده از وضع، وضع را به دو قسم تقسیم کنیم، از نشانه های صحت تقسیم مطرح شده است. از جمله خود مرحوم اخوند در تعریف وضع عبارتی دارد که همین نکته را نشان می دهد. ایشان در تعریف وضع فرموده است: الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تارة و من كثرة استعماله فيه أخرى و بهذا المعنی صح تقسیمه إلى التعینی و التعینی كما لا يخفى. بعضی از محققین دیگر مثل مرحوم آقای داماد نیز در بررسی اقوال مطرح شده در حقیقت وضع، اشکال کرده اند که با این تفسیر، وضع یک قسم بیشتر ندارد و حال آنکه لا اشکال در صحت تقسیم وضع به تعینی و تعینی.

مرحوم اخوند با توجه به اینکه وضع را به معنای اسم مصدری گرفته بودند و فرموده بودند وضع ارتباط و اختصاص لفظ به معنای خاص است، معلوم است که بر اساس این تفسیر وضع می تواند دو منشأ داشته باشد. منتها اشکال به مرحوم اخوند در این تفسیر این بود که ارتباط بین لفظ و معنا، اثر مترتب بر وضع است نه نفس وضع است بلکه بالدقه اثری است که بر علم به وضع مترتب می شود.

بر اساس تفاسیری که بازگشتش به عملیه تکوینیه ای بود که سبب علقه وضعیه می شد مثل نظر مرحوم آقای صدر که وضع را به قرن اکید بین لفظ و معنا تفسیر کرده بود یا تفسیر مرحوم محقق عراقی که جعل ملازمه تکوینا بین لفظ و معنا بود، تقسیم به تعینی و تعینی مشکلی ندارد. در کلام آقای صدر هم آمده که وقتی حقیقت وضع را قرن اکید گرفتیم، معلوم است که این قرن گاهی ناشی از عامل کیفی است که وضع تعینی را رقم می زند و گاهی ناشی از عامل کمی یعنی کثرت استعمال است که وضع تعینی را به وجود می آورد.

همینطور اگر وضع را جعل تکوینی ملازمه و سببیت لفظ برای حضور معنا، تفسیر کنیم. بر اساس این تفسیر هم تقسیم صحیح است. زیرا ممکن است ملازمه و سببیت تکوینی از سوی شخص خاص محقق شود و ممکن است به خاطر کثرت استعمال محقق شده باشد.

عمده بررسی تقسیم به تعینی و تعینی بر اساس مبانی ای است که حقیقت وضع را از سنخ امور تکوینی نمی گیرند.

بر اساس مسلک تعهد آنچه در بدو امر به ذهن می رسد این است که وضع یک قسم بیشتر ندارد. زیرا شما که حقیقت وضع را تعهد و التزام واضح به عدم استعمال این لفظ مگر در این معنای خاص گرفتید، وضع متعین در وضع تعینی می شود. زیرا در موارد وضع ناشی از کثرت استعمال، چه کسی می خواهد تعهد بدهد؟ در کثرت استعمال نمی شود حصول تعهد را توجیه کرد. لذا برخی از محققینی که قائل به نظریه تعهد شده اند، تصریح کرده اند که برای وضع یک قسم بیشتر نمی توانیم قرار دهیم. در آراونا که مختارشان مبنای مرحوم آقای خویی است، تصریح شده است که وضع فقط تعینی است. در کلام مرحوم آقای داماد و برخی محققین دیگر نیز اشکال شده است که بر اساس نظریه تعهد، نمی توانیم وضع تعینی را یک قسم از وضع بگیریم.

اما در کلام مرحوم آقای خویی و نیز در کلام آقای صدر توجیهی برای این تقسیم طبق مسلک تعهد ارائه شده است.

مرحوم آقای خویی بعد از اینکه حقیقت وضع را به تعهد معنا می کنند می فرمایند: بر همین اساس می توانیم وضع را تقسیم به تعینی و تعینی کنیم به این اعتبار که این تعهد و التزام اگر تعهد و التزام ابتدایی باشد، می شود وضع تعینی اما اگر ناشی از کثرت استعمال باشد، می شود وضع تعینی.

مراد مرحوم آقای خویی باید این باشد که در مواردی که تعهد انجام می شود، گاهی شخص به صورت ابتدایی و بدون هیچ سابقه ای، لفظ را برای معنای خاصی وضع می کند اما گاهی این وضع به معنای تعهد، مسبوق به کثرت استعمال است؛ یعنی می بینند که این لفظ به نحو استعمال مجازی یا به نحو تعدد دال و مدلول در این معنا استعمال می شود، بعد از آن استعمال کنندگان به این نتیجه می رسند که تعهد دهند و لذا متعهد می شوند که این لفظ را فقط در معنای خاص که تا به حال مجازی بوده استعمال کنند.

اشکال این توجیه این است که به این ترتیبی که شما می فرمایید وضعی که مسبوق به کثرت استعمال است همان وضع تعیینی است نه تعینی فقط شما وضع تعیینی را دو قسم کرده اید. وضع تعینی این است که غرض از جعل که حصول علقه باشد، از راه کثرت استعمال به دست بیاید به خلاف وضع تعینی که حصول غرض مستند به واضع خاص است. با این توضیحی که شما دادید، آیا کثرت استعمال که قبل از وضع وجود داشته موجب علقه وضعیه شده است یا خیر، اگر خود کثرت استعمال علقه را به وجود آورده است که تعهد بعدی اثر ندارد و لغو است زیرا غرض از تعهد و التزام، پیدا شدن همین علقه بود که از قبل حاصل بوده است وقتی غرض از جعل و وضع از قبل حاصل باشد، چه وجهی دارد که هر مستعمل تعهد جدیدی نسبت به علقه بدهد. و اگر هم علقه وضعیه حاصل نشده باشد که همان وضع تعینی می شود نه تعینی صرف مسبوق بودن به کثرت استعمال بدون پیدا شدن علقه که ارزش و اثری ندارد تا به ملاحظه آن، تقسیم مورد پیدا کند.

مرحوم آقای صدر فرموده اند که ما می توانیم بنابر مسلک تعهد هم وضع را تقسیم کنیم؛ به این نحو که در جایی که کثرت استعمال وجود دارد این کثرت استعمال کاشف از التزام ضمنی مستعملین به تفهیم معنا بهذا اللفظ است. کما اینکه اگر شخصی را ببینیم که همه کارهایش را با دست راستش انجام می دهد، معلوم می شود که التزام به این جهت دارد نه اینکه غیر اختیاری و خودکار از دست راستش

استفاده می کند. ما بر اساس مسلک تعهد هم می توانیم وضع تعینی را توجیه کنیم. زیرا کثرت استعمال کاشف از تعهد و التزام است.

چهارشنبه ۹۹/۱۲/۲۰

جلسه ۲۸

بحث به اینجا رسید که آیا تقسیم وضع به تعینی و تعینی بر اساس مسلک تعهد صحیح است یا خیر؟

اشکال این تقسیم بر مبنای مسلک تعهد مطرح شد. در جواب از این اشکال مرحوم آقای خویی توجیهی را بیان کردند که به آن مناقشه شد.

توجیه دوم بیان مرحوم آقای صدر در بحوث است. ایشان فرموده اند خصوصیت وضع تعینی کثرت استعمال است که به خاطر آن وضع تحقق پیدا می کند. در نتیجه می شود بنابر مسلک تعهد توجیه کرد که کثرت استعمالی که برای لفظ و معنای خاص صورت گرفته است، کاشف از التزام و تعهد ضمنی مستعملین به تفهیم معنای خاص است. همانند وقتی که انسان شخصی را ملاحظه کند که عادتاً با دست راست خود کارها را انجام می دهد، کشف می کند که او التزام به این امر دارد.

به نظر می رسد این توجیه تمام نباشد. زیرا مقصود از کثرت استعمال که کاشف از التزام مستعملین به عدم استعمال لفظ مگر هنگام اراده معنای خاص است، چیست؟

اگر مقصود استعمالات سابق بر پیدا شدن علقیه وضعیه بین لفظ و معنا و قبل از حصول انسی ذهنی بینهما است که فرض این است در آن استعمالات ولو این معنای خاص اراده شده ولی با قرینه یا از باب تعدد دال بوده است نه با خود لفظ به تنهایی. استعمال لفظ و اراده معنای خاص مستنداً الی القرینه نمی

تواند کاشف از التزام ضمنی مستعمل باشد به اینکه خود این لفظ را بلا قرینه بکار نمی برم مگر زمانی که این معنای خاص را اراده کنم بلکه کاشف از همان نحوی است که استعمال محقق شده است.

اما اگر مقصود از کثرت استعمال که کاشف از التزام ضمنی است، کثرت استعمال بعد از پیدا شدن انس ذهنی بین لفظ و معنای جدید باشد، در این فرض دیگر تعهد مبرر ندارد. زیرا همین ارتباط ذهنی محقق شده بین لفظ و معنا کافی است که لفظ بر معنا دلالت کند و وجهی ندارد تعهدی صادر شود بلکه تعهد و التزام لغو است. بنابراین توجیه دوم نیز برای تصویر وضع تعینی تمام نیست.

در نتیجه همانطور که بعضی از محققین مثل مرحوم آقای داماد و نیز مرحوم ایروانی فرموده اند بنابر مسلک تعهد وضع تعینی تصور ندارد.

اما بنابر اینکه وضع اعتبار باشد، واضع یا اعتبار هوهویت و اتحاد لفظ و معنا می کند یا اعتبار وضع اللفظ علامة على المعنى می کند و یا اعتبار وضع اللفظ علامة للمعنى می کند تا به این طریق ملازمه و انس بین لفظ و معنا در اذهان پیدا بشود و در نتیجه عند سماع اللفظ ذهن انتقال به معنا پیدا کند.

در این صورت هم در کلام مرحوم آقای صدر و همچنین محقق اصفهانی و نیز محقق ایروانی در حاشیه کفایه، به تقسیم وضع تعینی و تعینی اشکال شده است. توضیح اشکال این است که اعتبار در هر یک از سه قالب مطرح شده، فعل قصدی است. زیرا حقیقت اعتبار و انشاء، فرض معتبر و ابراز آن است. نفس تحقق شیء در عالم اعتبار به ضم ابراز آن، موجب تحقق اعتبار می شود. با توجه به حقیقت اعتبار، اگر استعمالات کثیره را در نظر بگیریم می بینیم که معنا ندارد استعمالات کثیره سبب تحقق این اعتبار شوند. زیرا این استعمالات متعدده از اشخاص متعددی صادر شده است که هریک از آنها، با اتکای به قرینه یا تعدد دال، اراده معنای خاص شده است. در هیچ یک از این استعمالات نمی توان

قائل شد که مستعمل قصد انشاء اعتبار را داشته است. در نتیجه بنابر مسلک اعتبار نمی شود به وضع تعینی در مقابل وضع تعینی ملتزم شد.

مرحوم محقق اصفهانی در ذیل فرمایش مرحوم اخوند فرموده اند که بنابر مبنای ما معنا ندارد که وضع دو قسم داشته باشد و جامعی بین دو قسم وجود ندارد. بلکه وضع تعینی با وضع تعینی در نتیجه که علقه و ملازمه ذهنیه بین لفظ و معنا باشد مشترک هستند. زیرا همانطور که اعتبار واضع در وضع تعینی موجب ملازمه بین لفظ و معنا می شود، کثرت استعمال هم در اذهان اهل محاوره ملازمه و استیناس بین لفظ و معنا به وجود می آورد ولی نه اینکه موجب تحقق اعتبار شود. زیرا غرض از اعتبار، ملازمه ذهنیه می باشد و بعد از تحقق ملازمه ذهنیه به واسطه کثرت استعمال، اعتبار لغو خواهد بود^{۱۶}.

مرحوم ایروانی هم فرموده اند که تقسیم به وضع تعینی و تعینی در کلام مرحوم اخوند بر اساس مسلک ما که ادعاء اتحاد و هوویت است معنا ندارد. زیرا این اعتبار امر قصدی است و معنا ندارد که به صورت قهری به سبب کثرت استعمال حاصل شود^{۱۷}. ایشان فرموده اند: بلکه می شود ملتزم شد که کثرت استعمال کاشف از این باشد که مستعمل لفظ را به ازاء معنای خاص تعیین کرده است همانطور که با گفتن "وضعت" _ که انشاء به لفظ است _ واقع وضع تحقق پیدا می کند، با استعمال هم محقق شود. برای وضع تعینی لازم نیست که تصریح به "وضعت" شود بلکه توسط استعمال هم وضع تعینی محقق می شود. مثل اینکه کسی که فرزندی برایش متولد شده بگوید: جثنی بولدی علی" و با همین استعمال وضع محقق شود. بنابراین در مورد کثرت استعمال مقداری را که می شود ملتزم شد این است که کثرت استعمال کاشف از این باشد که مستعملین با استعمالشان، این تعیین (یعنی وضع تعینی) را انجام داده اند اما اینکه با کثرت استعمال بخواهد به صورت قهری اعتبار وجعل محقق شود، خیر.

^{۱۶} - نهاية الدارۃ/۴۹/۱.

^{۱۷} - نهاية النهایة/۸/۱.

نسبت به قسمت اخیر کلام ایشان که کثرت استعمال کاشف از وضع تعیینی مستعملین باشد، اشکالش همان اشکالی است که به کلام آقای صدر در توجیه وضع تعیینی بنا بر مسلک تعهد وارد شد و آن اینکه نمی شود استعمالات سابقه که تفهیم معنای خاص در آنها مستندا به قرینه یا به ضمّ دالّ آخر بود، کاشف از وضع و تعیین خود لفظ برای معنا باشد.

اما قسمت اول از کلام ایشان که بنابر مسلک هوهویت و تنزیل معنا ندارد که کثرت استعمال موجب تحقق وضع شود موافق با کلام مرحوم اصفهانی و همینطور مرحوم آقای صدر است.

در مقابل، مرحوم آقای داماد فرموده اند که بنابر مسلک اعتبار می شود وضع تعیینی را توجیه کرد. یعنی بر خلاف آقای صدر که طبق مسلک تعهد توجیه کردند، و طبق مسلک اعتبار قابل توجیه ندانستند، ایشان طبق مسلک تعهد قابل توجیه ندانستند و بر اساس مسلک اعتبار توجیه کرده اند.

مرحوم آقای داماد فرموده اند بر اساس مبنای مرحوم ایروانی در اعتبار که همان اعتبار هوهویت و اتحاد و نیز بنابر مسلک دیگر که جعل اللفظ علامة علی المعنی الخاص بود می توان وضع تعیینی را تصویر کرد.

حاصل فرمایش ایشان با توضیح این است که آنچه ما از مسلک اعتبار می خواهیم بنابر مسلک مرحوم ایروانی و خود مرحوم آقای داماد این است که بین لفظ و معنا در عالم اعتبار اتحاد بر قرار شود؛ در مقابل عالم واقع که هیچ اتحادی با هم ندارند. یا اینکه لفظ علامیت بر معنایی داشته باشد. علامت بودن لفظ بر معنا یا متحد بودن لفظ با معنا در عالم اعتبار، قابل تقسیم است و گاهی با تعیین شخص خاص این کار و این اتحاد اعتباری ایجاد می شود و گاهی با کثرت استعمال. لازم نیست برای تحقق اتحاد اعتباری حتما شخص خاصی ان را قصد کند بلکه می توان فرض کرد وجود اعتباری تحقق از ناحیه کثرت استعمال تحقق پیدا کند. در مبنای علامیت هم همانطور که وضع علامت های خارجی،

گاهی ناشی از تخصیص شخص خاصی است، همینطور هم ممکن است به صورت قهری بدون گذاشتن شخص خاص، سنگی روی راس الفرسخ افتاده باشد. علامت بودن لفظ بر معنا یا حتی علامت بودن لفظ برای معنی نیز همانطور که ممکن است به تعیین شخص خاصی محقق شود، ممکن است با کثرت استعمال هم محقق شود. آنچه ما می خواهیم این است که در نزد عقلاء یا طایفه خاصی از آنها این لفظ علامت باشد. این علامت پیش طایفه خاص ممکن است از راه تعیین شخص خاص و ممکن است از راه کثرت استعمال تحقق پیدا کند. بله اگر وضع خصوص امری باشد که متقوم به قصد می باشد معنا ندارد در این جا محقق شود اما وضع وجود اعتباری اتحاد و هوهویت یا علامت در اذهان است که بر اساس هر یک از دو منشاء قابل توجیه است .

شنبه ۹۹/۱۲/۲۳

جلسه ۱۱۱

بعد از بحث در اصل تقسیم وضع به تعیینی و تعینی، جا دارد که به حسب ترتیب، بحث از انحاء وضع تعیینی و تعینی مطرح شود هرچند مرحوم اخوند در کفایه و به تبع ایشان اعلام دیگر، در اول بحث حقیقت شرعیه مطرح کرده اند.

همانطور که در توضیح وضع تعینی عنوان شد، گاهی استعمالات کثیره ای که منشأ برای وضع تعینی می شود، استعمال کثیره لفظ در معنای مجازی باشد؛ به طوری که اراده معنای خاص از لفظ با تکیه بر قرینه مجاز است. قبلاً مثال زده شد که در مورد زید که علم کثیر ندارد، با اتکاء بر قرینه عنوان علامه استعمالات کثیره شود. گاهی نیز استعمالات کثیره، استعمال مجازی نیست بلکه استعمال در معنای حقیقی به ضم دال اخر است. یعنی استعمالات اولیه، استعمال در معنای حقیقی است و با معنای خاص مطابقت ندارد و اراده معنای خاص به واسطه تعدد دال است. مثلاً علامه در شخص خاصی (که کثیرالعلم

است) بکار رود ولی با تعدد دال تا حدی که هر وقت این لفظ گفته می شود معنای خاص به ذهن می آید بدون اینکه دال اخری در کار باشد.

بنابراین وضع تعینی دارای دو قسم می شود.

بحث در این است که آیا وضع تعینی فقط از راه تصریح به انشاء وضع یعنی به گفتن "وضع هذا اللفظ لهذا المعنی" حاصل می شود یا از راه استعمال هم حاصل می گردد؟

مرحوم اخوند در اول بحث حقیقت شرعیه فرموده است که وضع تعینی کما اینکه با تصریح به انشاء وضع حاصل می شود با استعمال در معنایی که پیشتر لفظ برای آن وضع نشده بوده است نیز حاصل می گردد. البته باید به نحوی در این معنای جدید استعمال شود که لفظ در ما وضع له استعمال می شود؛ به این معنا که با خود لفظ دلالت بر معنا و حکایت از آن کند نه به واسطه قرینه. مرحوم اخوند در ادامه فرموده اند که البته این نحوه استعمال در مجموع مستغنی از قرینه نیست ولی قرینه را باید بر این نحوه استعمال اقامه کند نه بر اراده معنا^{۱۸}. بنابراین همین مقدار که قرینه قائم شود که مستعمل در مقام وضع است، برای وضع کافی است. مثلاً کسی که فرزندی برایش متولد شده و قبلاً اسمی برای آن نگذاشته، خطاب می کند "جئنی بولدی علی" و با همین گفتار و استعمال وضع محقق می شود. در این استعمال، کلمه "علی" در این نوزاد تازه متولد شده استعمال می شود به این داعی که لفظ وضع برای او شود.

اما آیا تحقق وضع از راه استعمال ممکن است یا وضع یک نحوه بیشتر ندارد و آن تصریح به انشاء وضع است؟

^{۱۸} - أن الوضع التعیني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه و الدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة و إن كان لا بد حينئذ من نصب قرينة إلا أنه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز. كفایه/ ۲۱.

مناقشات نسبت به وضع از راه استعمال مطرح است. عمده دو مناقشه است که یکی در کلام مرحوم اخوند ذکر شده و خود ایشان و نیز دیگران از آن جواب داده اند و مناقشه دوم در کلام مرحوم نایینی آمده است.

مناقشه اول: استعمال صحیح یا استعمال حقیقی است و یا مجازی متکی به قرینه والا اگر استعمالی نه حقیقی باشد و نه مجازی، غلط خواهد بود و استعمالی که با آن می خواهید وضع تعیینی را محقق کنید نه شرط استعمال حقیقی را دارد و نه شرط استعمال مجازی و لذا غلط می باشد. زیرا استعمال حقیقی، استعمال لفظ در معنای موضوع له است. یعنی در مرتبه سابق باید لفظ برای معنایی وضع شده باشد و ارتباط بین لفظ و معنا از سابق به وجود آمده باشد تا بعد از آن، اگر لفظ در آن معنا استعمال شد استعمال حقیقی شود. در حالی که در وضع استعمالی، مفروض این است که قبل از استعمال، لفظ برای معنا وضع نشده است و تازه می خواهد وضع محقق شود.

استعمال مجازی هم استعمالی است که لفظ در غیر معنای موضوع له استعمال شود به خاطر رعایت مناسبت بین معنای مستعمل فیه و موضوع له. در استعمال مورد بحث، مناسبتی بین معنای مستعمل فیه و معنای دیگر ملاحظه نمی شود و لذا مجازی نخواهد بود.

لذا طبعاً این استعمال غلط خواهد بود و نمی شود موجب وضع شود

مرحوم اخوند در جواب از این مناقشه فرموده اند که ما قبول داریم در وضع استعمالی، استعمال نه حقیقی است و نه مجازی ولی این ضرری به مقصود ما وارد نمی کند. زیرا صحت استعمال دایر مدار این است که از نظر طبع حسن باشد و طبع آن را استنکار نکند و بپذیرد. این نوع استعمال را نیز طبع قبول می کند.

بنابراین مرحوم اخوند کبرای مناقشه را می پذیرد که استعمال در وضع استعمالی نه حقیقی است و نه مجازی اما می فرماید استعمالات صحیحیه منحصر در حقیقت و مجاز نیست و لذا مشکلی ایجاد نمی شود.

مرحوم ایروانی در جواب از این مناقشه فرموده است که حتی اگر در استعمال حقیقی، شرط باشد که استعمال لفظ در معنای خاص، مسبوق به وضع باشد، ما می گوئیم این شرط در وضع استعمالی محقق است. زیرا وضع، همان جعل نفسانی و اعتبار نفسانی است که سابق بر استعمال است. وضع نه نفس استعمال است و نه معلول استعمال بلکه سابق بر استعمال است. ایشان در ذیل کلام مرحوم اخوند در حقیقت شرعیه فرموده است: حقیقت وضع چه تعهد باشد و چه تنزیل، عبارت است از فعل نفسانی نه قول قائل که "وضع" باشد. قول قائل حتی در وضع بالتصریح، کاشف از وضع است نه خود وضع. وقتی نقش وضعت در حد کاشفیت بود، دیگر فرقی در کاشف، بین قول و استعمالات متعدده یا حتی استعمال واحد که محل بحث باشد نیست. بنابراین وضع تعیینی اختصاص ندارد که با قول ابراز شود بلکه با استعمال هم قابل تحقق است. ولو قبل از این استعمال، دیگران علم به این وضع نداشته باشند اما چون شأن آن کاشفیت است یعنی کاشفیت از وضع سابق، استعمال حقیقی می شود. در نتیجه این فرمایش مرحوم اخوند که می فرماید "أن الوضع التعیني كما يحصل بالتصریح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له" فرمایش صحیحی است.

مرحوم آقای تبریزی این جواب را قبول نکرده و فرموده اند: مفروض این است که وضع از اعتباریات است و در اعتباریات، ولو معتبر امر نفسانی است، ولی مجرد این امر نفسانی کافی در صدق عنوان اعتباری نیست. عنوان اعتباری، چه عنوان موضوع اثر در معاملات باشد و چه از قبیل وضع باشد، صدقش متوقف بر ابراز است؛ به این معنا که ابراز مقوم امر اعتباری است و مجرد فعل نفسانی کافی در تحقق امر اعتباری نیست. در نتیجه فرمایش مرحوم ایروانی کنار می رود. زیرا ایشان وضع را مجرد

فعل نفسانی گرفته اند که با این توضیح مشخص شد وضع مجرد فعل نفسانی و تصور در نفس نیست. ولو شخص از قبل تصور کرده باشد که اسم فرزندش علی باشد، ولی نمی گویند وضع کرده است. وضع به عنوان امر اعتباری متقوم به ابراز است. بله اگر کسی حقیقت وضع را تعهد بگیرد، ممکن است گفته شود که وضع امر نفسانی است و ابراز مقوم آن نیست. گرچه طبق این مسلک هم می شود اشکال کرد که هرچند فی حد نفسه، تعهد فعل نفسانی است اما تعهد موضوع اثر عند العقلاء، تعهدی است که به مرحله ابراز در آمده باشد والا اگر شخص در نفس خود، تعهد و التزام به امری بدهد، چیزی نیست که عقلاء به آن اعتناء کنند.

جواب سوم از مرحوم آقای تبریزی است. جواب سوم با جواب دوم در این جهت اشتراک دارند که هر دو جواب، استعمال را حقیقی می دانند اما در توجیه حقیقی بودن استعمال مختلف می باشند. مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که در حقیقی بودن استعمال لازم نیست که استعمال مسبوق به وضع باشد زمانا. شرط در استعمال حقیقی این است که لفظ در معنایی استعمال شود که متصف به موضوع له می باشد و در استعمال لفظ و اراده آن معنا، مناسبت و علاقه ای با معنای آخر لحاظ نشده باشد ولو اتصاف به موضوع له بودن مقارن زمانی با استعمال باشد. همین مقدار که وضع متاخر از استعمال نباشد کافی است هرچند از جهت رتبی، وضع متاخر از استعمال باشد. زیرا وضع از امور اعتباری است و ابراز جزء دخیل در آن است و چون در محل بحث، با استعمال، ابراز و کشف صورت می گیرد، در نتیجه رتبه وضع متاخر از استعمال خواهد شد. مهم این است که استعمال سابق زمانی بر وضع نباشد وگرنه سابق بودن وضع بر استعمال زمانا لازم نیست.

مناقشه دوم: مرحوم نایینی فرموده است که وضع استعمالی، مستلزم جمع بین لحاظ آلی و استقلال در آن واحد می شود. زیرا از طرفی خصوصیت استعمال اقتضاء می کند که لفظ فانی در معنی لحاظ شود به گونه ای که ملحوظ استقلالی معنا باشد و لفظ به عنوان آلتی برای معنا ملاحظه گردد. از طرف

دیگر خصوصیت وضع اقتضاء می کند که واضع در مقام وضع، لفظ را به عنوان موضوع حکم خود، به صورت مستقل لحاظ کند تا بتواند آن را برای معنا وضع کند. اگر بخواهید از راه استعمال، وضع تعیینی حاصل شود، مستلزم این است که در استعمال واحد، لفظ هم ملحوظ علی وجه الآلیه باشد و هم علی نحو الاستقلالیه و جمع بین این دو لحاظ، سر از جمع بین متناقضین می آورد. زیرا آلی بودن یعنی استقلالی نبودن و استقلالی بودن و استقلالی نبودن متناقضین هستند.

یک شنبه ۹۹/۱۲/۲۴

جلسه ۳۰

مرحوم نایینی مناقشه کردند که وضع استعمالی مستلزم جمع بین لحاظ آلی و استقلالی است.

از این مناقشه به وجوهی جواب داده شده است.

وجه اول که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم آمده، این است که گرچه جمع بین لحاظ آلی و استقلالی ممتنع است اما تحقق وضع بالاستعمال، موجب این جمع نمی شود. زیرا با توجه به اینکه وضع حکم برای لفظ است اقتضاء می کند که لفظ استقلالا ملاحظه شود اما خصوصیت استعمال اقتضاء نمی کند که لفظ آلیا ملاحظه شود. به عبارت دیگر استعمال متقوم به این نیست که لفظ آلیا و غیر مستقل ملاحظه شود بلکه استعمال بطبعه فقط اقتضاء نمی کند که لفظ استقلالی ملاحظه شود یعنی نسبت به لحاظ آلی لفظ لا اقتضاء است نه اینکه اقتضای آلی بودن و عدم استقلالیت را داشته باشد. لذا اگر در یک مورد، استعمال دارای غرضی باشد که اقتضا کند لفظ به نحو استقلالی لحاظ شود، استعمال محقق می گردد. چون لا اقتضاء است و با اقتضاء از ناحیه غرض جمع می شود. مثل شخص غیر عربی که به لغت عربی تکلم می کند و در بعضی موارد مقصودش از اینکه مطالبش را به لغت عربی می گوید این است که بفهماند من مسلط بر زبان عربی هستم. چنین شخصی علاوه بر لحاظ استقلالی معنا، لفظ را هم لحاظ استقلالی می کند و با وجود لحاظ استقلالی معنا، کمال التفات به لفظ هم دارد نه اینکه از آن غافل

باشد. یا اگر کسی در مقام سخنرانی و خطبه باشد، التفات به الفاظ هم دارد که لفظ مناسب در جای مناسب به کار ببرد نه اینکه لفظ مغفول عنه واقع شود. بنابراین اینکه مرحوم نایینی فرمودند وضع استعمالی مستلزم جمع بین لحاظ آلی و استقلالی است صحیح نیست. زیرا هرچند وضع اقتضاء می کند که لفظ مورد لحاظ استقلالی قرار گیرد، اما استعمال اقتضای آلی بودن لفظ را ندارد و لذا در هر دو مقام می توان لفظ را منظور بالاستقلال قرار داد.

جواب دومی که از اشکال مرحوم نایینی داده شده و در کلام مرحوم آقای خویی در محاضرات و تعلیقه اجود آمده، این است که وضع نفس استعمال نیست بلکه وضع مقدم بر استعمال است؛ اگر وضع خود استعمال بود از یک طرف لفظ لحاظ استقلالی می شد و از طرف دیگر آلی. اما چه بنابر مسلک ما که قائل به تعهد هستیم و چه بنابر مسلک اعتبار هوویت یا علامیت، وضع امر نفسانی است و در نفس واضع محقق می شود و متوقف بر اظهار نیست. اظهار باللفظ یا بالفعل کاشف از اعتبار نفسانی است و در نتیجه اعلام و ابراز وضع از راه استعمال، مستلزم محذوری نخواهد بود. زیرا واضع، ابتدا وضع را انجام می دهد و در مقام ابراز، از این لفظ استفاده می کند. بنابراین در هنگام استعمال دیگر نیازی به لحاظ استقلالی لفظ ندارد چون قبلاً وضع را انجام داده است.

مناقشه ای که به این جواب می شود این است که حتی اگر قبول کنیم بنابر مسلک تعهد، حقیقت وضع، مجرد تعهد و امر نفسانی است اما بنابر مسلک اعتبار، حقیقت وضع امری اعتباری است که ابراز مقوم آن است نه اینکه ابراز فقط کاشف از امر اعتباری محقق شده باشد. اصلاً بدون ابراز، عنوان اعتباری صادق نیست. اگر شخص بگوید جئنی بولدی علی ولو قبل از اینکه کلمه جئنی را بگوید، در افق نفسش تصمیم داشته اسم خاصی را بگذارد اما قبل از ابراز، صدق وضع نمی کند؛ هرچند مردم باخبر باشند که می خواهد اسم خاصی بر فرزندش بگذارد، بلکه بنا بر مسلک تعهد آن تعهد والتزامی که مورد ترتیب اثر عقلاء قرار می گیرد التزام ابراز شده است، نه مجرد تعهد نفسانی بدون ابراز.

جواب دیگری از محقق عراقی در خصوص محذور جمع بین لحاظین، در تقریرات بدایع الافکار آمده و ان اینکه ولو ما قبول کنیم که در استعمال، لفظ مغفول عنه است و ملحوظ بالاله می باشد نه بالاستقلال، ولی با توجه به آنچه در حقیقت وضع گفتیم که وضع ملازمه و ارتباط خاص است بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا، بنابر سایر مسالک هم علقه وضعیه بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا بر قرار می شود؛ لذا در جایی که شخص می گوید جئنی بولدی علی، نهایتاً استعمال اقتضاء می کند شخص لفظ مستعمل، ملحوظ بالاله باشد نه طبیعی لفظ و آنچه وضع اقتضاء می کند ملحوظ استقلالی بودن طبیعی لفظ است و لذا لحاظ آلی و لحاظ استقلالی در یک جا جمع نخواهد شد.

در همان کلام مرحوم عراقی در تقریرات بدایع الافکار مناقشه سومی هم مطرح شده و از ان جواب داده اند. مناقشه این است : دلالت لفظ بر معنا متوقف بر صلاحیت لفظ برای دلالت است و گرنه هر لفظی که نمی شود برای دلالت بر معنایی استعمال شود. صلاحیت لفظ برای دلالت بر معنا نیز از راه وضع پیدا می شود و فرض این است که وضع با استعمال تحقق پیدا می کند و این مستلزم دور خواهد شد. چون استعمال متوقف بر صلاحیت است و صلاحیت متوقف بر وضع است و وضع هم متوقف بر استعمال است.

محقق عراقی از این مناقشه جواب داده اند که ما قبول داریم که استعمال متوقف بر صلاحیت لفظ است ولی لازم نیست که صلاحیت از قبل استعمال وجود داشته باشد بلکه ان مقدار که مورد احتیاج است استعداد لفظ برای دلالت بر معنا در ظرف استعمال است و این مقدار از استعداد در محل بحث وجود دارد. زیرا همانطور که مرحوم اخوند فرموده است، قرینه قائم شده است که مستعمل در مقام وضع است و این استعمال، استعمال وضعی است. همین قرینه باعث می شود لفظ در وقت استعمال، صلاحیت دلالت بر معنا را داشته باشد و مشکل دور برطرف شود.

تقسیم دوم؛ وضع شخصی و وضع نوعی

وضع شخصی این است که واضع در مقام وضع، لفظ را بشخصه تصور کند و آن را برای معنای خاص وضع کند به خلاف وضع نوعی که در آن، واضع لفظ را تصور می کند ولی لا بشخصه بلکه به واسطه یک لفظ مشیر، لفظ عامی تصور می کند و آن لفظ عام را برای معنای خاص وضع می کند.

در قسم اول که لفظ بشخصه تصور می شود، واضع لفظ معینی را بمادته و هیئته تصور می کند و برای معنای خاص وضع می کند؛ اعم از اینکه معنای موضوع له معنای جزئی باشد مثل وضع لفظ زید برای شخص خاص یا کلی مثل وضع لفظ انسان و حجر و شجر و سایر الفاظ در جامدات.

اما در قسم دوم، لفظ موضوع، بشخصه تصور نشده بلکه لفظ به واسطه یک عنوان مشیر تصور می گردد و برای معنای خاصی وضع می گردد؛ مثلاً در هیئات مشتقات، هیئت فاعلی را در نظر می گیرد و برای من يقوم به الفعل وضع می کند؛ چه لازم باشد و چه متعدی. در این موارد، لفظی که وضع شده هیئت در ماده خاصی نیست بلکه هیئتی را که در ضمن ماده فاعل و در ضمن سایر مواد وجود دارد، وضع می کند. این کلمه فاعل، مشیر به کل ما یکون علی هذه الیهیئته است که قابل انطباق بر راکع و ساجد و .. می باشد ولی چون هیئت تحقق ندارد مگر ضمن ماده، واضع برای اینکه بیان کند چه هیئتی را وضع می کند آن را در ضمن ماده فاعل بیان می کند نه اینکه موضوع خصوص فاعل باشد. از این وضع تعبیر به وضع نوعی می کنند.

در وضع جوامد، اشکالی نیست که وضع شخصی صورت می گیرد. با توضیحی که داده شد نیز معلوم شد که در هیئات مشتقات هم وضع نوعی مورد اتفاق است. اما آیا در مواد مشتقات، وضع شخصی است یا نوعی؟ هیئت ضرب وضع نوعی شده است اما آیا ماده ضرب، وضع شخصی شده است یا نوعی؟

قول معروف این است که وضع در مواد مشتقات، شخصی است نه نوعی. لذا مرحوم اخوند در امر سادس در بیان اینکه برای مجموعه یک مرکب بما هو مرکب، به وضع علی حده نیاز است یا خیر، وضع را در ناحیه مواد شخصی دانسته و فرموده اند: لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها فی مثل زید قائم و ضرب عمرو بکرا شخصیا و بهیئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعیا^{۱۹}؛ یعنی با وجودی که در مرکبات مواد آنها دارای وضع شخصی هستند و هیئاتشان دارای وضع نوعی، دیگر چه نیازی به وضع جدید برای مرکب وجود دارد. زیرا مرکب غیر از این مواد و هیئات چیز دیگری ندارد تا بخواهد برای آن وضع صورت بگیرد. تعبیر مرحوم اخوند نشان می دهد که نظر ایشان هم موافق با مشهور است و وضع مواد را ولو در مشتقات، وضع شخصی می دانند.

اشکال شده است که چه فرقی بین مواد و هیئات در مشتقات وجود دارد که وضع در مواد مشتقات شخصی شده است و ولی وضع در هیئات آنها نوعی و حال آنکه کیفیت وضع در هر دو علی نحو واحد است.

اگر کسی در توجیه شخصی بودن وضع در مواد مشتقات بگوید واضع، لفظ خاص "ض ر ب" را در وضع ملاحظه کرده است و لذا این لفظ موضوع، شامل سایر مواد نمی شود، اشکال می شود که همانطور که نسبت به مواد به گونه ای تصویر می شود که خصوصیتی داشته باشد تا دیگر مواد را نگیرد، در ناحیه هیئات هم چنین خصوصیتی وجود دارد چراکه واضع در حین وضع هیئت فاعلی هیئت خاصی را ملاحظه کرده که منطبق بر هیئت مفعولی یا هیئت فعل ماضی نمی شود و اگر در توجیه فرق بین وضع مواد و هیئات گفته شود که در وضع هیئت فاعل ملحوظ حین الوضع، هیئتی است که شامل جمیع جزئیاتی که طاری بر جمیع مصادیق است می شود یعنی موضوع امری است که هم بر هیئت در ضمن

ماده "فعل" صادق است هم بر هیئت در ضمن ماده "ضرب"، اگر این انطباق بر مصادیق متعدد سبب نوعی بودن وضع در هیئات شود، اشکال می شود که همین خصوصیت در ناحیه مواد هم وجود دارد. واضح که می خواهد "ضرب" را برای عمل زدن وضع کند، این ماده ضرب با این ترتیب خاص "ض ر ب" به نحوی ملاحظه می شود که هم قابل انطباق بر ماده در ضمن ضارب باشد و هم قائل انطباق بر ماده در ضمن فعل ماضی باشد و هم فعل مضارع و هم هیئت مفعولی. اینها مصادیق لفظ ملحوظ می شوند. بنابراین اگر شما به لحاظ انطبقات متعدد، وضع لفظ را در ناحیه هیئت، نوعی گرفتید، در ناحیه ماده هم واضح معنای کلی را در نظر گرفته و لفظ را برای آن معنای کلی وضع می کند تا منطبق بر جزئیات خودش می شود؛ یعنی موادی که هیئت های مختلف گرفته اند.

دوشنبه ۹۹/۱۲/۲۵

جلسه ۳۱

بیان شد که مشهور می گویند وضع مواد در مشتقات، شخصی است؛ به خلاف هیئات مشتقات که وضع نوعی دارند. اشکال شد که خصوصیت موجود در وضع مواد با خصوصیت موجود در وضع هیئات، یکسان است و با وجود یکسان بودن چطور وضع مواد شخصی می شود و وضع هیئات نوعی.

این اشکال در کلام مرحوم اصفهانی نیز مطرح شده و ایشان در صدد جواب از آن بر آمده و فرموده اند: در وضع مواد، با توجه به اینکه "ض ر ب" که ماده ای با ترتیب خاص است و از "ع ل م" و "ن و م" و امثال آنها امتیاز دارد، بنفسه و به صورت مستقل قابل لحاظ و تصور است و می شود بدون اینکه در ضمن هیئت خاصی تصور بشود، واضح آن را در نظر بگیرد و برای معنای خاص که "زدن" باشد وضع کند، اما در ناحیه هیئت، اگر واضح بخواهد هیئت فاعلی در نظر بگیرد، حتی در مقام لحاظ و تصور ذهنی هم بدون اینکه ماده ای در این هیئت ریخته شود قابل تصور نیست و در ذهن هم نمی شود

ان را تجرید از ماده کرد. لذا در وضع هیئات، واضع باید یکی از این دو کار را انجام دهد؛ یا باید از راه جامع عنوانی، اشخاص هیئت را در نظر بگیرد و بگوید کل ما کان علی وزن فاعل، برای من يقوم به الفعل وضع کردم یا اینکه هیئت فاعلی را در ضمن ماده خاص مثل "ف ع ل" تصور کند و بگوید این هیئت فاعلی در ضمن "ف ع ل" و هیئت های مشابه و مماثل ان یعنی قائم نائم عالم را برای معنای خاص که من يقوم به الفعل باشد وضع کردم. لذا در مواد که تصور مستقل دارند وضع شخصی است ولی در هیئات که تصور مستقل ندارند وضع نوعی است.

در کلام مرحوم آقای تبریزی و همچنین بعضی الاعلام نسبت به این جواب مناقشه شده است.

مناقشه اول: اگرچه ماده بدون تصور در ضمن هیئت خاص، قابل لحاظ استقلالی است، ولی تصور استقلالی ماده صرفاً امکان ثبوتی دارد اما متعارف در مقام وضع این است که ماده بدون اینکه در ضمن هیئت بیاید، تصور نمی شود. توضیح فرمایش مرحوم آقای تبریزی این است که ولو فی حد نفسه تصور ماده ممکن است اما آنچه به صورت متعارف اتفاق می افتد این است که اگر ماده را بخواهند لحاظ کنند، در ضمن هیئتی خاص ملاحظه می شود. همانطور که هیئت در ضمن ماده ای خاص قابل لحاظ است و اینطور نیست که مجرد از ماده تصور گردد، در ناحیه ماده هم آنچه به صورت متعارف اتفاق می افتد تصور آن در ضمن ماده خاص است.

شاهد بر اینکه متعارف در وضع مواد، تصور آن در ضمن هیئتی خاص می باشد این است که خود مرحوم اخوند در بحث مشتق فرموده است که علماء ادب بحث کرده اند که اصل در مشتقات، مصدر است یا فعل ماضی. هم مرحوم اخوند و هم مرحوم اصفهانی توضیح داده اند که مقصود این است که وقتی واضع می خواست ماده خاص مثلاً "ض ر ب" را وضع کند، یقیناً آن را در ضمن هیئتی تصویر کرده است، آیا در ضمن هیئت مصدری تصویر کرده و بعد گفته این ماده برای معنای زدن وضع شده چه در ضمن این هیئت باشد و چه هر هیئت دیگر یا واضع ماده خاص را در ضمن هیئت فعل ماضی تصویر

کرده و بعد به بقیه هیئت ها توسعه داده است. در هر حال هیئت خاصی را در نظر گرفته و آن را در ضمن آن هیئت آورده و بعد به ماده در ضمن سایر هیئات توسعه داده است. بعضی می گویند واضح ابتدا ماده را در ضمن هیئت مصدري آورده و سپس توسعه داده و بعضی می گویند ابتدا در ضمن هیئت فعل ماضی تصور کرده و بعد توسعه داده است.

این شاهد است که آنچه به صورت متعارف اتفاق می افتد تصور ماده در ضمن هیئت در هنگام وضع است نه لحاظ آن مجرد از هیئت و به صورت مستقل. بنابراین در ناحیه ماده هم باید وضع نوعی صورت بگیرد. زیرا در مقام وضع، ماده در ضمن هیئت خاصی تصور می شود و سپس هیئت های مماثل به آن اضافه می گردد. این همان کیفیت وضع تعیینی است که در ناحیه هیئت اتفاق می افتاد.

مناقشه دوم: اینکه گفته شد که هیئت فی حد نفسها و بدون ریختن ماده خاصی در آن قابل تصور نیست، صحیح نمی باشد بلکه معنایی که از هیئت می فهمیم معنایی قابل تصور است؛ مثلا هیئت ضرب سه فتحه متوالی است و همین طور سایر هیئات.

توضیح این اشکال دوم که در کلام بعضی الاعلام از اساتید ما حفظه الله آمده این است که هیئت قابل لحاظ استقلالی است. زیرا هیئت همان شکل خاصی است که بر مواد خاص طاری می شود همانطور که هیئت خانه و امثال آن شکل خاصی است که طاری بر آنها می شود. شکل نیز از اعراض است و اعراض ولو در وجود خارجی، احتیاجی به غیر دارند، اما در لحاظ و تصور قابل تصور مستقل می باشند. وقتی عرض قابل تصور استقلالی بود صحیح نیست که بگوییم هیئت بدون ماده خاص قابل تصور نیست. و بر همین اساس ما وضع را در ناحیه هیئت هم وضع شخصی می دانیم.

البته مختار مرحوم آقای تبریزی در مناقشه دوم شخصی بودن وضع نیست بلکه ایشان فرمودند ملاکی که در شخصی بودن و نوعی بودن باید لحاظ شود این است که آیا واضح مستقلا لحاظ کرده یا

خیر. ولو در ناحیه هیئت قبول داریم که مثل ماده، قابل تجرید از ماده در مرحله لحاظ است، اما در عین حال مختار این نیست که وضع در هردو وضع شخصی است. زیرا مجرد امکان لحاظ استقلالی، وضع را شخصی نمی کند؛ بلکه باید دید که در مقام وقوع وضع، آیا به حسب متعارف، به صورت مستقل ملاحظه می شود تا وضع شخصی شود یا مندمج در فرد آخر است که وضع نوعی شود و این لحاظ اندماجی هم در مورد وضع هیئات است و هم مواد. لذا در هر دو باید قائل به نوعی بودن شویم.

تقسیم سوم؛ تقسیم به لحاظ معنای موضوع له

این تقسیم به لحاظ معنای موضوع له است. زیرا وضع چه طبق مبنای تعهد و چه بر اساس شعب مختلف مسلک اعتبار، حکم خاصی در مورد رابطه لفظ و معنا است و آنچه به عنوان موضوع، مورد حکم قرار می گیرد، یعنی لفظ و معنا، حتما باید تصور شود. همانطور که در وضع به عنوان حکم خاص برای لفظ و معنا، احتیاج به لحاظ و تصور لفظ دارد که در تقسیم قبل مطرح شد، احتیاج به تصور معنا هم دارد و تا وقتی که معنا تصور نشود وضع نسبت به آن تحقق پیدا نمی کند. لذا در بدو امر و در مرحله تصور، با توجه به اینکه معنای موضوع له از یک طرف یا جزئی است و یمتنع صدقه علی کثیرین و یا کلی ولا یمتنع صدقه علی کثیرین و از طرفی یا خودش بنفسه تصور می شود یا به وسیله عنوان مشیر، چهار قسم برای وضع به وجود می آید؛ قسم اول، وضع عام و موضوع له عام یعنی معنای موضوع له معنای کلی است و نفس همان معنای کلی، در هنگام وضع تصور شده است. قسم دوم، وضع خاص و موضوع له خاص یعنی معنای موضوع له جزئی است و نفس همین معنای جزئی هم در مقام وضع تصور شده است. قسم سوم، وضع عام ولی موضوع له خاص یعنی معنای متصور حال الوضع، معنایی عام بوده که وجه و عنوان مشیر به معنای خاص می باشد و لفظ برای معنای جزئی و مصادیق آن معنای عام وضع شده است. مثال قسم اول اسماء اجناس مثل انسان، حجر، شجر و مثال قسم دوم اعلام شخصیه مثل زید که برای هیکل خارجی خاص وضع شده است و مثال قسم سوم هم حروف است که طبق

مبنای مشهور وضع در آنها از قبیل وضع عام و موضوع له خاص می باشد. قسم چهارم، وضع خاص و موضوع له عام یعنی معنایی که لفظ برای آن وضع شده عام است ولی خود آن معنا بنفسه حال الوضع تصور نشده بلکه معنای متصور، جزئی و خاص است و وجه و عنوان مشیر به معنای عام.

بحث در این تقسیم در دو مقام مطرح می شود؛ یکی در امکان ثبوتی این اقسام و اینکه آیا هر چهار قسم ممکن است یا بعضی از اقسام ممتنع و محال هستند. و دیگری بررسی وقوع آنها.

شنبه ۱۴۰۰/۱/۷

جلسه ۳۲

گفته شد که در تقسیم سوم وضع به وضع عام و موضوع له عام، وضع خاص و موضوع له خاص، وضع عام و موضوع له خاص و وضع خاص و موضوع له عام، باید در دو مرحله بحث شود؛ مرحله نخست امکان ثبوتی اقسام گفته شده و مرحله دوم وقوع اقسام اربعه است.

مرحله اول امکان ثبوتی:

قسم اول و دوم یعنی وضع عام و موضوع له عام و وضع خاص و موضوع له خاص، بدون اشکال ثبوتاً ممکن می باشند بلکه وقوع آن هم بلا اشکال است؛ وضع خاص و موضوع له خاص مثل اعلام شخصیه و وضع عام و موضوع له عام مثل اسماء اجناس.

اما نسبت قسم سوم و چهارم یعنی وضع عام و موضوع له خاص و وضع خاص و موضوع له عام، مشهور قائل به تفصیل شده و در قسم سوم که وضع عام و موضوع له خاص باشد امکان را پذیرفته اند اما در قسم چهارم که وضع خاص و موضوع له عام باشد قائل به استحاله شده اند.

در مقابل، محقق ایروانی قائل به استحاله هر دو قسم شده اند و قول سوم امکان هر دو قسم سوم و چهارم است که بعضی از محققین مثل مرحوم میرزا حبیب الله رشتی در بدایع الافکار و مرحوم محقق حائری در درر و مرحوم امام قائل به آن شده اند.

مرحوم اخوند قول مشهور یعنی امکان قسم سوم و استحاله قسم چهارم را اختیار کرده است و در توجیه آن فرموده است: با توجه به اینکه وضع نحوه ای حکم کردن برای لفظ و معناست، احتیاج به تصور و لحاظ معنا دارد همانطور که احتیاج به تصور لفظ دارد اما لازم نیست که حتما معنا تصور بنفسه شود و تصور و لحاظ بوجه و بعنوانه هم کفایت می کند. زیرا تصور و لحاظ هم ممکن است بنفسه باشد و هم ممکن است بعنوانه باشد و از انجایی که عام را که در مقابل خاص ملاحظه کنیم یصلح ان یكون آلة للحاظ افراد و مصادیق بما هو کذاک یعنی عام بما هو عام صلاحیت دارد وجه و عنوان افراد و مصادیقش شود برای همین وقتی به وجه شی شناخت پیدا کنیم نحوه ای شناخت نسبت به شی حساب می شود. بنابراین قسم سوم از وضع ممکن خواهد بود. زیرا در این قسم معنای متصور حال الوضع عام و کلی است و موضوع له در آن افراد و مصادیق هستند. در این قسم سوم هرچند مصادیق و افراد کلی بنفسها و بخصوصیتها تصور و لحاظ نشده اند اما بوجهها یعنی به واسطه عام تصور لحاظ شده اند. در نتیجه وضع در قسم سوم، حکم بدون لحاظ نخواهد بود و شرط لازم برای وضع که تصور معنا باشد حاصل خواهد بود.

اما در قسم چهارم که معنای متصور حال الوضع جزئی و خاص است ولی بناست وضع برای معنای عام منطبق بر این خاص و جزئی صورت بگیرد، شرط تحقق وضع در آن حاصل نیست و در نتیجه ممکن نخواهد بود. زیرا در این قسم معنای موضوع له یعنی معنای عام، نه بنفسه لحاظ و تصور شد و نه بعنوانه و بوجه. چیزی که در حال وضع تصور می شود، خاص بما هو خاص است و معلوم است که خاص بما هو خاص، وجه برای عام نیست. فلا یكون معرفته و تصوره معرفه له یعنی وقتی وجه عام

نبود معرفت آن هم معرفت نسبت به عام نیست ولو معرفت بوجه. زمانی که عام بعنوانه هم تصور نشد یعنی کلا مورد معرفت قرار نگرفت و مجهول مطلق شد، طبعا مجهول مطلق نمی تواند مورد حکم قرار بگیرد و وضع به آن تعلق بگیرد.

مرحوم اخوند در ادامه مطلبی را بیان می کنند که مناقشه و اشکال به فرمایش میرزای رشتی را روشن می کند. ایشان فرموده اند که بلکه ممکن است در بعضی از موارد تصور خاص موجب تصور عام بنفسه شود و به دنبال تصور بنفسه عام، وضع برای عام تحقق پیدا کند اما در این فرض، وضع از قبیل قسم دوم یعنی وضع عام و موضوع له عام خواهد شد نه قسم چهارم. زیرا در این موارد تصور خاص موجب انتقال به تصور عام می شود و عام بنفسه تصور می شود نه اینکه خاص، وجه و مرات عام باشد بر خلاف قسم سوم که با مرآتیت معنای متصور حال الوضع که عام و کلی بود، افراد و مصادیق ملاحظه شده اند. فرق است بین اینکه چیزی را بعنوانه و مرآته تصور کنید و جایی که شیء را بنفسه تصور کنید اما تصور بنفسه شیء به سبب امر آخر باشد. و لعل خفاء ذلک علی بعض الأعلام و عدم تمیزه بینهما کان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع و هو أن یکون الوضع خاصا مع کون الموضوع له عاما مع أنه واضح لمن کان له أدنی تأمل^{۲۰}.

در مقابل قول به تفصیل، مرحوم ایروانی بر اساس مناقشه ای در توجیه امکان قسم سوم، هر دو قسم سوم و چهارم را مستحیل دانسته اند. مناقشه این است که همانطور که خاص نمی تواند مرات و وجه برای عام بشود و با تصور خاص و جزئی، عام و کلی تصور نمی شود، کلی و عام هم نمی تواند وجه و مرات برای مصادیق و افراد خاص بشود تا وضع عام و موضوع له خاص ممکن شود. زیرا کلی بما هو کلی و عام بما هو عام از افراد و مصادیق انتزاع می شود بعد از حذف جهات امتیاز افراد و ابقاء جهت مشترک و جامع. لذا عنوان عام و کلی فقط از آن جهت مشترک و حیثیت جامع بین افراد حکایت

می‌کند و الا نسبت به خصوصیات در افراد مرآتیت ندارد. مثلاً افراد انسان که زید و عمرو و بکر باشند، هر کدام را که نگاه کنیم یک جهت امتیاز و یک خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه‌ای دارند و یک جهت جامعه که همان حیثیت انسانیت باشد. عنوان عام از جهت جامعه حکایت می‌کند نه از مجموع حیثیت مشترکه با حیثیت ممتازه و چون فرد فقط حیثیت مشترکه نیست بلکه ترکیبی از حیثیت مشترکه و ممتازه است، کلی نمی‌تواند حاکی از تمام فرد باشد. در نتیجه در قسم سوم نمی‌توانیم معنای موضوع له را که خاص و جزئی است تصور کنیم نه بنفسها و نه بوجهها تا بتوانیم برای آن وضع کنیم. در نتیجه قسم سوم هم مثل قسم چهارم ممکن نخواهد بود.^{۲۱}

از این مناقشه در کلمات جواب داده شده که عمده این جواب‌ها دو وجه است. وجه اول در کلام مرحوم آقای تبریزی ذکر شده و آن اینکه قیاس بین خاص و عام که همانطور که خاص نمی‌تواند مرات برای عام باشد عام هم نمی‌تواند مرات برای خاص باشد تمام نیست. در ناحیه عام این مرآتیت و عنوانیت برای مصادیق وجود دارد با این تقریب که معنای عام و معنای کلی مثل معنای انسان را که در نظر بگیریم به دو شکل می‌توانیم آن را لحاظ کنیم. یکی اینکه معنای انسان را در نظر بگیریم به این اعتبار که معنای خاصی است در مقابل معانی دیگر مثل فرس و غیره و دیگر اینکه این معنای عام و کلی را در نظر بگیریم اما افانی در افراد و مصایق خود است. وضع عام و موضوع له عام این است که معنای انسان را در مقابل سایر معانی مثل فرس در نظر بگیریم. ولی چون این عنوان کلی انسان صلاحیت ارائه مصایق و انسان‌های به حمل شایع را دارد، اگر انسان را ملاحظه کنیم به نحوی که افراد انسان از طریق این عنوان عام دیده شوند و لفظ را برای افراد انسان وضع کنیم می‌شود وضع عام و موضوع له خاص. ولو اینکه مفاهیم از غیر خود حکایت ندارند و کلی انسان نیز از مفهوم زید و مفهوم بکر حکایت ندارد چراکه مغایر با معنای کلی هستند اما از مصادیق خودش که حکایت دارد. زید انسان به حمل

^{۲۱} - نهاية النهاية/ ۸/۱.

شایع است و لذا از درون لحاظ عام و لحاظ کلی، انسان های به حمل شایع را هم بوجهه و بعنوانه ملاحظه کردیم و در نتیجه وضع برای ان، وضع برای مجهول مطلق نخواهد بود. فرق بین عام و خاص این می شود که خاص نمی تواند از همه مصادیق عام حکایت کند اما عام می تواند از تمام مصادیق خودش حاکی باشد و لذا وضع برای مصادیق ان ممکن می شود.

یک شنبه ۴۰۰/۱/۸

جلسه ۱۱۵

بیان شد که منشأ التزام مرحوم محقق ایروانی به استحاله قسم سوم و چهارم این مناقشه است که همانطور که خاص نمی تواند وجه و عنوان عام باشد، عام بما هو عام نیز نمی تواند نشان دهنده خصوصیات و افراد و مصادیق باشد و چون افراد از دریچه عام لحاظ نمی شوند، وضع برای مصادیق معقول نخواهد بود چراکه حکم بلا تصور موضوع خواهد بود.

گفته شد که می توان به دو وجه از این اشکال جواب داد. جواب اول از کلمات مرحوم آقای تبریزی نقل شد.

وجه دوم جواب در کلام مرحوم محقق عراقی ذکر شده و حاصلش این است که اگرچه مفاهیم کلی ذاتی مثل مفهوم انسان نمی توانند حاکی از خصوصیات باشند و فقط حاکی و مرات از جهت جامع و مشترک بین افراد و مصادیق هستند ولی در مقابل مفاهیم کلیه ذاتیه، ذهن می تواند مفاهیم کلیه دیگری را اختراع کند که از خصوصیات حکایت کنند. مفاهیمی مثل مفهوم فرد الانسان، مصداق الانسان و جزئی الانسان و امثال اینها که حاکی از تمام معنای مصادیق می باشند. این عناوین منطبق بر هر یک از افراد انسان بما له من الخصوصية الفردیه می شود و لذا حکایت از تمام مصادیق نیز می کند. در وضع عام و موضوع له خاص از این سنخ از مفاهیم استفاده می شود. مفهوم فرد الانسان عنوان عام متصور است که از درون ان مصادیق و افراد ملاحظه می شوند.

تفصیل این فرمایش همانطور که در مقالات الاصول محقق عراقی آمده این است که عناوین صادق بر کثیرین دارای اقسامی هستند. قسم اول این عناوین از افراد انتزاع می شوند به ملاحظه حیثیات ذاتی که در آن ها وجود دارد. مثل مفهوم انسان و حیوان که طبعا این قسم از مفاهیم حاکی از همان جهت ذاتی مشترک هستند. قسم دوم این است که عنوان کلی انتزاع می شود اما نه به ملاحظه خصوصیات ذاتیه بلکه به ملاحظه خصوصیات خارج از ذات. مثل خود عنوان ذات، موجود و امثال اینها که انتزاع از افراد می شوند به ملاحظه جهات عرضی که خارج از ذات هستند ولی متحد با خصوصیات شخصیّه ذاتیه. در این قسم دوم خصوصیات شخصیّه، از ما بازاء این مفاهیم خارج هستند و این عناوین فقط بر آن امور عرضیه منطبق می شوند. می توان برای قسم دوم به عناوین عرضیه مثل ایض مثال زد که ما بازاء خارجی دارند یا منشاء انتزاع خارجی دارند مثل امکان و ممکن و ... این عناوین که انتزاع از افراد می شوند فقط حکایت از جهت عرضی خارج از ذات می کنند اما از بقیه خصوصیات حکایتی ندارند. در قسم سوم عنوان حاکی از خصوصیات مشخصه است بتمامها ولی حکایت این عنوان از آن خصوصیات مشخصه بالاجمال است نه بالتفصیل. این قسم سوم از تمام خصوصیات حکایت دارد نه فقط از بعضی خصوصیات مثل خصوصیات ذاتیه در قسم اول یا عرضیه خارج از ذات در قسم دوم. در این عناوین خصوصیات، خارج از حقیقت عنوان نیستند بلکه عنوان منطبق بر آن خصوصیات می شود و در نتیجه حکایت از تمام این خصوصیات می کند؛ مثل عنوان الخصوصیه، شخص الانسان، فرد الانسان.

محقق عراقی بعد از بیان اینکه عناوین صادق بر کثیرین اقسامی دارند، فرموده اند که در وضع عام و موضوع له خاص از عناوین قسم سوم استفاده می کنیم. مثلا عنوان عام فرد الانسان در نظر گرفته

می شود و به وسیله آن تک تک افراد انسان با تمام معنایی که دارد ملاحظه می شود ولی بالاجمال و لفظ برای تک تک آنها وضع می شود^{۲۲}.

بنابراین اینطور نیست که به صورت مطلق قسم ثالث (وضع عام موضوع له خاص) مستحیل باشد بلکه می شود و ممکن است معنای متصور در حال وضع، عنوان عام باشد و افراد و مصادیق بنفسها ملاحظه نشده باشند ولی از درون عنوان عام، افراد و مصادیق بوجهها و عنوانها ملاحظه گردند.

مصّبّ جواب اول و دوم، قسم ثالث است و در قسم رابع که متصور حین الوضع خاص است و می خواهیم لفظ را برای معنای عام وضع کنیم نمی آید. زیرا مفهوم خاص به هیچ وجه حکایت نسبت به عام ندارد.

قول سوم مختار میرزای رشتی در بدایع الافکار و محقق حائری در درر و مرحوم امام است و بر اساس آن هم قسم سوم وضع ممکن شده است و هم قسم چهارم. برای توجیه این قول دو بیان در کلمات ذکر شده است.

بیان اول که در کلام مرحوم میرزای رشتی در بدایع آمده این است که وضع خاص و موضوع له خاص امر ممکن است. چون همانطور که در باب تعلق احکام، در بعضی از موارد حکم روی شیء خاصی می رود اما برای حکم روی این شیء خاص، علتی ذکر می شود و ذکر علت سبب می گردد که حکم به هر موضوعی که علت را داراست توسعه پیدا کند، امر وضع هم از این قبیل است. زیرا در بعضی موارد که لفظی برای معنای خاصی وضع می شود، در معنای موضوع له جهتی وجود دارد که آن جهت سرایت پذیر است و به خاطر سرایت پذیری آن، وضع هم سرایت پیدا می کند. یعنی اگر لفظ برای معنایی وضع شود به اعتبار ما فی المعنی من الفایده، عملاً موجب می شود که سرایت کند به تمام اموری

که این فایده را دارند. وضع خاص می شود ولی معنای موضوع له عام. در بدایع آمده است: گاهی واضع در مقام وضع لفظ، معنایی را که در نظر می گیرد جهت اضافه ای در آن ملاحظه نمی کند و لفظ را برای آن معنا وضع می کند. در این صورت، وضع من حیث العموم و الخصوص تابع آن معنا است؛ اگر معنای عام بود مثل انسان می شود وضع عام و موضوع له عام و اگر خاص بود مثل زید می شود وضع خاص و موضوع له خاص. در مقابل این قسم از وضع، شکل دومی هم وجود دارد که واضع معنایی را در مقام وضع ملاحظه می کند اما در آن معنا جهت دیگری نیز وجود دارد که آن را هم ملاحظه می کند و لفظ را که برای آن معنا وضع می کند از این جهت است که آن معنا اشتمال بر جهت دیگری دارد. مثلاً طبیب برای مداوای مرض، معجونی درست می کند که مرکب از اموری است. این مرکب را بما اینکه مفید در علاج آن مرض است موضوع له قرار می دهد و لفظی را برایش وضع می کند. اگر این معجون بما اینکه مرض خاصی را معالجه می کند موضوع له قرار گرفت این وضع سرایت می کند به هر مرکب دیگری که این خصوصیت در آن باشد^{۲۳}.

همانطور که قبلاً گفته شد، نسبت به این وجه در کلام مرحوم اخوند اشکال شده است به اینکه اگرچه در مثال دارو، موضوع له همه افرادی هستند که دارای فایده علاج بیماری خاص می باشند و از جهت وقوعی این نوع وضع مشکلی ندارد و از موارد وضع بلا تصور نیست ولی آنچه به تعبیر مرحوم اخوند با ادنی تأملی معلوم می شود این است که در این موارد که لفظ را برای معنای عام وضع کرده اید خود معنای عام بنفسه تصور شده است. هرچند در ابتدا خاص را تصور کرده اید ولی تصور خاص سبب برای تصور عام بنفسه شده است و لذا معنای متصور حال الوضع عام است نه اینکه خاص باشد و موضوع له عام. درست است که مخترع در ابتدا مرکب خاصی را در نظر گرفته ولی چون در این مرکب فایده خاصی دیده است، با ملاحظه آن فایده، معنای عام "کل ما فیه هذه الفائدة" تصور شده

است و لفظ را برای همین معنای عام وضع کرده است نه اینکه فقط خاص تصور شده باشد و از درون خاص عام بمرآته و وجهه تصور شده و خاص نشان دهنده عام باشد.

سه شنبه ۱۰/۱/۴۰۰

جلسه ۳۴

بیان دوم برای امکان وضع خاص و موضوع له عام، وجهی است که در کلام مرحوم محقق حائری در در آمده است. ایشان فرموده اند که می شود انسان، جزئی خارجی را تصور کند بدون اینکه علم به قدر مشترک بین جزئی و بقیه افراد داشته باشد. مثلاً شبیحی را از دور می بیند و نمی داند که حیوان است یا جماد و یا نوع دیگر. به صرف دیدن شبیح لفظ خاصی را در نظر می گیرد و آن را برای جامع ذاتی و عنوان عامی که منطبق بر این شبیح و هر آنچه در واقع متحد با اوست وضع می کند. در این نوع وضع، معنای متصور حال الوضع خاص است و معنای موضوع له عام چون لفظ برای "کل ما یتحد مع هذا الجزئی" وضع شده است. در این فرض خود عام را که بتفصیله ملاحظه نکردیم بلکه باجماله تصور کردیم و با تصور اجمالی آن، خصوصیت وضع خاص و موضوع له عام در آن محقق می شود. در ادامه ایشان فرموده است که همانطور که عام می تواند به خاطر اتحاد خارجی با خاص، وجه و عنوان خاص قرار بگیرد، همینطور خاص هم می تواند وجه و مرآت عام قرار بگیرد و واضع لفظ را برای معنای عام وضع کند.

نسبت به این بیان هم مناقشه وجود دارد. مناقشه این است که در مثال شبیح، جزئی خارجی و شخص خاص، عنوان و مرآت برای کلی نیست بلکه در این موارد، از شخص خاص و جزئی خارجی انتقال به معنای عام پیدا می شود که عنوان ما هو متحد مع هذا الشخص باشد، بعد از لحاظ عنوان عام، لفظ برای آن وضع می شود. در نتیجه وضعی که اتفاق می افتد از قبیل وضع عام و موضوع له عام است نه وضع خاص و موضوع له عام. بله در مثال شبیح، عنوان عامی که بوسیله تصور شبیح تصور شده، بتفصیله تصور نشده بلکه اجمالاً تصور شده چون تفصیلاً نمی دانیم که عنوان جامع، شجر است یا حجر

یا غیر آن، اما خود این عنوان عام را به نحو اجمال لحاظ کرده ایم نه اینکه جزئی خاص، مرآت برای عنوان عام شده باشد. لذا همان اشکالی که مرحوم اخوند به میرزای رشتی داشتند که بین تصور شیء بوجهه و تصور شیء بنفسه ولو بواسطه امر آخر، فرق واضحی است، به بیان مرحوم محقق حائری هم وارد است.

اگرچه محقق حائری در درر، در صدد دفع اشکال مرحوم اخوند به میرزای رشتی از قول خودشان هستند و در عبارت خود، تعبیری دارند که نشان می دهد ملتفت به این جهت هستند. ایشان فرموده است: الحاصل: أنه كما يمكن أن يكون العام وجها لملاحظة الخاص لمكان الاتحاد في الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاص وجها و مرآة لملاحظة العام لعين تلك الجهة نعم فيما اذا علم بالجامع تفصيلا لا يمكن أن يكون الخاص وجها له، لتحقيق الجامع في ذهنه تفصيلا بنفسه لا بوجهه^{۲۴}. یعنی اگر تصور خاص موجب انتقال به تصور تفصیلی عام شود، از قبیل وضع عام و موضوع له عام می شود اما در مورد شبیح ما جامع را تفصيلا ملاحظه نکردیم بلکه اجمالا ملاحظه می کنیم و این ملاحظه اجمالی معنایش این است که خاص مرآت برای عام شده است.

گویا ایشان در این عبارت، در مقام جواب از اشکال مرحوم اخوند هستند اما با تأمل معلوم می شود که اشکال مرحوم اخوند به این بیان دوم هم وارد است. صرف اینکه در مورد شبیح، جامع تفصيلا ملاحظه نشده بلکه اجمالا ملاحظه شده است مشکل را حل نمی کند و باعث نمی شود که به سبب تصور معنای جزئی، معنای جامع تصور نشده باشد.

مرحله دوم؛ وقوع اقسام چهارگانه

گفته شد که بدون شک وضع در اعلام شخصیه از قبیل قسم اول یعنی وضع خاص و موضوع له خاص است و وضع در اسماء اجناس مثل انسان و حجر و شجر و ... از قبیل وضع عام و موضوع له عام است.

بحث در این است که آیا قسم سوم یعنی وضع عام و موضوع له خاص که در مرحله قبل امکان ان ثابت شد، واقع نیز شده است یا خیر؟

مشهور قائل شده اند که وضع حروف از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است. البته مقصود از حروف در اینجا اعم از حروف در ادبیات است. مقصود از معنای حرفی غیر از حرف در مقابل اسم و فعل است بلکه مقصود حرف در مقابل اسم است که دارای معنای مستقل می باشد. معنای حرفی معنایی است که مستقل نیست چه در ضمن حروف اصطلاحی مثل من، فی و ... باشد و چه در ضمن هیئت مثل هیئت فعل و مرکبات. مشهور قائل هستند که وضع در حروف از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است. در مقابل مشهور، مرحوم اخوند قائل هستند که از قبیل وضع عام و موضوع له عام است. البته این قول را علاوه بر مرحوم اخوند، در کتاب قوانین به بعضی از متقدمین نیز نسبت داده شده است. قول سوم این است که اصلا حرف دارای معنا نیست بلکه حروف فقط علامت برای بعضی از خصوصیات هستند مثل علامات اعراب. همانطور که رفع علامت فاعل بودن است، حروف هم علامت هستند برای خصوصیات در مورد استعمال آنها. مثلا در مثل سرت من البصره الی الکوفه، "من" معنایی ندارد بلکه فقط آمده تا علامت باشد بر اینکه بصره نقطه شروع سیر است.

به این ترتیب بحث در مرحله دوم تمام می شود و وارد بحث از حقیقت معنای حرفی و فرق ان با معنای اسمی می شویم.

معانی حرفیه

در مجموع سه مسلک عمده در معانی حروف وجود دارد. مسلک اول علامیت است و مسلک دوم آلیت در مقابل استقلالیت است و مسلک سوم هم مسلک نسبیت است یعنی معنای حرفی معنای نسبی است و بذاته با معنای اسمی متفاوت است.

در مسلک اول حروف برای معنای خاصی وضع نشده اند بلکه فقط علامت برای یک سری خصوصیات هستند. این قول را از محقق رضی در شرح کافیه حکایت کرده اند و کلام محقق ایروانی هم در یک وجه به همین قول بر می گردد.

مسلک دوم هم مسلک مرحوم اخوند است که معنای حرفی و اسمی به حسب ذات هیچ فرقی با هم ندارند و همانطور که در معنای ابتداء به عنوان یک اسم، وضع عام و موضوع له عام است، در من نیز موضوع له همین معنای عام است و حرف بودنش به این است که این معنا در مقام ملحوظ است علی نحو الآلیه لا الاستقلالیه. در این مسلک بین معنای اسمی و حرفی فقط در لحاظ اختلاف است.

مسلک سوم هم که مسلک مشهور باشد و شعبه های مختلفی دارد، جامعش این است که معنای حرفی معنای نسبی است در مقابل معنای اسمی که معنای مستقل است و ذاتا معنای حرفی با اسمی تغایر دارند. اسم معنای مستقل است و لفظ در آن به نحو وضع عام و موضوع له عام وضع شده اما معنای حرفی ذاتا غیر مستقل است و معنای ربطی و نسبیتی دارد و متقوم به غیر است و وضع لفظ برای آن از قبیل وضع عام و موضوع له خاص می باشد.

مسلک علامیت

بر اساس این مسلک حروف اصلا دارای معنای خاصی نیستند و فقط علامت و نشانه برای خصوصیات در اسماء می باشند والا خودشان معنای ممتاز و علی حده ندارند؛ نظیر اعراب که برای

معنایی وضع نشده اند و فقط علامتی برای فاعلیت و مفعولیت می باشند، حروف هم فقط علامت هستند نه اینکه دارای معنایی باشند تا صحبت از فرق آن با معنای اسمی به میان آید.

این قول به محقق رضی نسبت داده شده است. البته مسلک دوم که مختار اخوند باشد را نیز به محقق رضی نسبت داده اند. وجه تعدد نسبت هم همانطور که در تعلیقه مباحث الاصول آمده این است که در فهم عبارت محقق رضی در شرح کافیه اختلاف وجود دارد. ایشان عبارتی در شرح کافیه دارد که مفاد صدر و ذیل آن مختلف است و لذا هم قول علامیت و هم قول آلیت به ایشان نسبت داده شده است. به خاطر اینکه در مفاد صدر و ذیل کلام محقق رضی مختلف است لذا دو قول به ایشان نسبت داده شده است. صدر کلام ایشان دارد: معنی "من" و لفظ الابتداء سواء، إلا أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، و معنی "من" مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنی ذلك اللفظ الأصلي. این عبارت که مورد توجه قرار بگیرد ظاهر در قول ثانی یعنی قول مرحوم اخوند است که معنای حرف با اسم ذاتا تغایر ندارد و فقط اختلاف در کیفیت لحاظ در مقام استعمال است. ولی در ذیل کلام ایشان آمده است: فالحرف وحده لا معنی له أصلاً، إذ هو كالعلم المنسوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنی في شيء أصلاً. این عبارت دلالت بر قول اول می کند و ظاهر در مسلک علامیت است.

فارغ از این که نظر محقق رضی چیست، قول اول این است که حروف اصلاً معنایی ندارند بلکه فقط خاصیت علامیت دارند. نسبت به قول اول اشکالاتی شده است که یکی از آنها در کلام مرحوم آقای خویی آمده است. ایشان فرموده اند که اساساً صدر و ذیل مسلک علامیت با هم تناقض دارند. زیرا از یک طرف ادعا شده که حرف هیچ معنایی ندارد و از طرف دیگر می گویند دلالت بر خصوصیتی در مورد استعمالش می کند. اگر معنایی ندارد چطور دلالت بر خصوصیت دارد و اگر دلالت دارد چطور

قائل هستید که اصلاً معنایی ندارد. قول دوم یعنی قول مرحوم اخوند افراط در معنای حرفی است و قول اول نیز تفریط بلکه جمع بین متناقضین است. همانطور که حرکات اعرابیه هم دارای معنایی هستند، مثلاً حرکت رفع وضع شده برای اینکه دلالت کند بر خصوصیت فاعلیت، در مورد حروف نیز وضع وجود دارد. اینکه می‌گویید رفع وضع شده برای دلالت بر فاعلیت عبارت اخیری از این است که معنا دارد.^{۲۵}

جلسه ۳۵

چهارشنبه ۱۱/۱/۴۰۰

مرحوم آقای صدر در دفاع از مسلک علامیت به مناقشه مرحوم آقای خویی جواب داده اند که قائل به مسلک علامیت نمی‌گوید حرف وضع برای معنایی نشده است و دلالت بر هیچ معنایی ندارد. زیرا این خلاف ما نری بالوجدان است و معلوم است که ما اگر ترکیب "زید الدار" را با "زید فی الدار" مقایسه کنیم، معنای این دو با هم فرق دارند؛ از "زید فی الدار" معنایی می‌فهمیم که از "زید الدار" به دست نمی‌آوریم. قائلین به این مسلک می‌گویند اینطور نیست که واضع به همان نحوی که انسان را برای معنایی و ابتدا و انتها را برای معنایی وضع کرده، "فی" را هم مستقلاً در نظر گرفته و برای معنایی وضع کرده باشد. نه خیر حرف وضع مستقل ندارد و آنچه واضع وضع کرده این است که اسم را مقیداً به حرف در نظر گرفته و مجموع این هیئت را وضع کرده است. یعنی مجموع "فی الدار" وضع دارد نه "فی" به تنهایی. بنابراین مجموع ترکیب مشتمل بر حرف معنایی دارد که معنایش با اسم خالی فرق دارد.

این توجیه از نظریه علامیت همان بیانی است که محقق ابروانی در معانی حرفیه اختیار کرده است . ایشان فرموده است که حرف معنا دارد اما نه اینکه وضع مستقلى داشته باشد. التحقيق ان الحروف لا وضع لها اصلا و انما الوضع للهيئات التركيبية الدالة على انحاء الروابط الخاصة. معنای جمله معنای بسیطى است که منحل به امور متعدد مى شود که یکی از آنها ربط است. برای افاده معانی جملات درست است که احتیاج به ربط داریم اما اینطور نیست که برای ربط وضع مستقلى صورت گرفته باشد بلکه برای مجموع هیئت مشتمل بر اسم و حرف، وضع صورت مى گیرد. در مرکبات، غیر از وضع در مواد یعنی زید به تنهایی و دار به تنهایی، برای هیئت ترکیبی زید فی الدار نیز وضع وجود دارد به شکل وضع نوعی. اینکه بعضی خیال مى کنند حروف هم وضع دارند ناشی از این است که دیده اند معنای "زید الدار" با "زید فی الدار" فرق مى کند یا در جایی که "فی" بکار برده مى شود با جایی که "علی" بکار مى برند معنا فرق مى کند. همین باعث شده که فکر کنند که حروف معانی مستقل دارند. غافل از اینکه وضع حروف غیر معقول است زیرا ربط نمى تواند دارای وضع مستقل باشد. اختلاف جملات در معنا در فرض اختلاف در حروف، ناشی از اختلاف در وضع هیئات در مرکبات است.^{۲۶}

این توجیه مرحوم آقای صدر نسبت به نظریه علامت همان فرمایش مرحوم ابروانی در حاشیه کفایه است اما اینکه صاحب نظریه علامیت نظرش همانی است که مرحوم ابروانی فرموده اند محل تردید است بلکه خلاف ظاهر نقلی است که نسبت به نظریه شده و در آن بیان شده است که حروف مثل اعراب هستند و اصلا وضعی ندارند. اگر هم از این حرف اغماض کنیم و بگوییم مراد همانی است که مرحوم ابروانی فرموده اند که حروف وضع مستقل ندارند نه اینکه اصلا وضعی نداشته باشند لا ضمنا و لا مستقلا باز مناقشه مى شود که این قول خلاف ما نجده بالوجدان است. زیرا بالوجدان وقتی به خود حروف نگاه مى کنیم از خود کلمات من، الی، علی، فی و ... معنایی را مى فهمیم (نه اینکه این حرف به

تنهایی معنایی نداشته باشند و معنا متعلق به هیئت باشد.) این معنا نیز در نتیجه وضع پیدا شده نه اینکه دلالت بر آن معنا ذاتی باشد. چنانکه از حروف مرادف فارسی مثل "از، در، تا، بر و ... " معانی خاصه را می فهمیم؛ خود "از" ابتدائیت را دلالت دارد و از "فی" ظرفیت را استفاده می کنیم. همانطور که از اسماء، معنای خاصی را می فهمیم، حروف هم دارای معنای خاصی هستند که در نتیجه وضع برای آنها پیدا شده است. البته که بین معنای حرف و اسم فرق است و میان حرف "فی" یا "در" با معنای اسمی ظرفیت اتحاد در معنا وجود ندارد؛ معنای ظرفیت اسمی مستقل است ولی معنای در و فی ربطی است و اگر بخواهد موجود شود باید در ضمن معنای اسمی موجود شود ولی این بدان معنا نیست که وضع روی هیئت مشتمل بر این حرف رفته باشد و به خود حرف تعلق نگرفته باشد.

مسلک آلیت

مرحوم اخوند مسلک آلیت را اختیار کرده و یکی از دو احتمال در کلام محقق رضی در شرح کافیّه نیز همین مسلک است. تعبیر صحیح تر نسبت به این مسلک این است که بر اساس آن، معنای حرفی با اسمی اتحاد ذاتی دارد و اختلاف بین آنها فقط در کیفیت لحاظ معنا در حال استعمال است. معنای حرفی در مقام استعمال علی نحو آلیت لحاظ شده است اما معنای اسمی علی نحو الاستقلال لحاظ می شود. بر اساس این مسلک، معنای حرفی و اسمی بالذات مختلف نیستند و این دو معنا نه در موضوع له و نه در مستعمل فیه با یکدیگر اختلاف ندارند. معنای موضوع له و مستعمل فیه من و کلمه ابتداء یکی است اما با این وجود نمی توان یکی از آنها را در جای دیگری استعمال کرد. اینکه نمی توان یکی از اینها را در جای دیگری استعمال کرد به این خاطر است که واضع شرط کرده لفظ من را در جایی استعمال کنید که معنای ابتدائیت به نحو آلی ملاحظه شده همانطور که در وضع ابتداء واضع شرط کرده که در جایی استعمال کنید که معنا به نحو مستقل ملاحظه شده است. مرحوم اخوند فرموده اند که معنای اسمی و حرفی تغایر ذاتی ندارند بلکه تفاوت آنها فقط در شرط استعمال است نه اینکه چنانکه مشهور گفته اند

با هم ذاتا اختلاف داشته باشند یعنی معنای اسمی عام باشد و معنای حرفی خاص. اینکه مشهور قائل شده اند که در حروف وضع عام و موضوع له خاص است ولی در اسماء وضع عام و موضوع له عام است قابل قبول نیست و نمی شود در معنای حرفی در مقابل معنای اسمی قائل به خصوصیت شد.

مرحوم اخوند برای اثبات اینکه نمی توانیم فارق معنای اسمی و حرفی را در خاص بودن و عام بودن قرار دهیم استدلال کرده اند که از مشهور که قائل هستند موضوع له و مستعمل فیه در حروف خاص است سوال می کنیم مراد شما از خصوصیت و تشخیص در حروف در مقابل عموم در معنای اسمی چیست؟ آیا جزئیت خارجیه مورد نظر شما است یا جزئیت ذهنیه. مثلا در سرت من البصره می خواهید بگویید ان سیری از بصره شروع شده و یک فرد جزئی و مصداقی از ابتدائیت است موضوع له لفظ "من" است یا مراد جرئیت ذهنی است یعنی موضوع له مصادیق ذهنی ابتدائیت است به این معنا که ابتدایی که ملحوظ شده است، به خاطر لحاظ ذهنی جزئیت پیدا کرده است. هر کدام که باشد اشکال دارد.

اگر مراد از جزئیت معنای حرف، جزئیت خارجی باشد یعنی مصادیق خارجی ابتدائیت موضوع له است، اشکال این است که در بسیاری از موارد می بینیم که مستعمل فیه حروف، جزئی خارجی نیست بلکه امر کلی است که قابل صدق بر کثیرین می باشد. مثلا اگر مولی امر کند که "سر من البصره الی الکوفه" این سیر از بصره قابل صدق و انطباق بر نقاط مختلفی از بصره است که عبد می تواند سیر خودش را شروع کند. نمی توانیم معنای "من" را ابتدای جزئی خارجی بگیریم لذا فرموده است که اگر خصوصیت متوهمه ای که موجب می شود معنا تخصص پیدا کند و جزئی شود، جزئیت خارجی مستعمل فیه باشد، مستعمل فیه در بسیاری از اوقات معنای کلی است نه جزئی. به همین خاطر صاحب فصول در صدد دفع اشکال بر آمده که حرف مشهور که می گویند معنای حرف جزئی است درست است و در این مثال ها نیز معنا جزئی است اما جزئی اضافی. چون جزئی خارجی نبودن در موارد کثیری مسلم

است، صاحب فصول به دنبال جواب رفته است و توجیه کرده که انطباق بر کثیرین منافات با جزئیت ندارد چراکه جزئی در اینجا جرئی اضافی است. اخوند می فرماید وهو کما تری و این توجیه تمام نیست و تعبیر جزئی اضافی مشکل را حل نمی کند. اشکال این است که اگر شما بگویید خصوصیت در معنای حرفی، به خاطر جزئیت در خارج است اشکال می شود که ما جزئیت در خارج نداریم بلکه کلیت داریم و موضوع له و مستعمل فیه عام و قابل انطباق بر کثیرین است و با اسم جزئی اضافه مشکل حل نمی شود.

اما اگر مراد شما از خصوصیت و جزئیت موضوع له و مستعمل فیه در معنای حرفی، جزئیت ذهنی ای است که با لحاظ و تصور ذهنی ایجاد شده است یعنی معنای حرف "من" مصادیق ذهنی ابتدائیت باشد، در این صورت اشکال شق اول وارد نمی شود. زیرا اگر معنای موضوع له یا مستعمل فیه مقید به قید لحاظ شود لا محاله غیر قابل صدق بر کثیرین می شود به طوری که شخص اگر همین معنا را دوباره لحاظ کند، معنایی که در بار دوم ملاحظه شده غیر از معنایی است که در بار اول ملاحظه شده است. ابتدای ملحوظ به لحاظ اول با ابتدای ملحوظ به لحاظ دوم تباین دارد. لذا اشکال اول وارد نمی شود که در بعضی از موارد کلیت وجود دارد نه جزئیت اما سه اشکال دیگر وارد می شود و در نتیجه نمی توانیم معنای حرفی را به خصوصیت ذهنیه و از جهت تعلق لحاظ به ان خاص بدانیم.

جلسه ۳۶

شنبه ۴۰۰/۱/۱۴

بر اساس مسلک آلیت معنای حرفی و اسمی بالذات متحد هستند. نه در معنای موضوع له و نه در معنای مستعمل فیه بین حروف و اسماء مناسب با آنها یعنی بین من و لفظ ابتداء یا فی و لفظ ظرفیت و ... اختلاف در معنا وجود ندارد. اختلاف بین حروف و اسماء در شرط الوضع و در قید علقه وضعیه است. زیرا واضع لفظ "من" را وضع کرده است تا در جایی که معنای ابتداء آله لغیره لحاظ شده استعمال شود. لفظ ابتداء را نیز وضع کرده است تا در جایی استعمال شود که ابتداء به نحو مستقل ملاحظه شده

است. اختلاف فقط در همین جهت است نه اینکه اختلاف بین معنای حروف و اسماء مناسب با آنها در عام بودن و خاص بودن معنای موضوع له باشد که مشهور ادعا می کنند.

با توجه به اینکه حروف و اسماء مناسب با آنها یک جهت اشتراک دارند و یک جهت افتراق، زیرا از یک طرف "من" و "ابتداء" یک سنخ از معنا را می فهماند و از طرفی می بینیم که استعمال هر یک به جای دیگر صحیح نیست بلکه از افحش اغلاط است، بنابراین باید تعیین کنیم که جهت اشتراک و افتراق بین حرف و اسم مناسب با آن چیست.

مشهور می گویند اصل معنا با قطع نظر از عموم و خصوص جهت اشتراک است و کلیت و جزئیت معنا جهت افتراق است. لذا گفته اند که موضوع له لفظ "ابتداء" معنای عام ابتداء است اما موضوع له کلمه "من" مصادیق و جزئیات ابتداء است. قائل به مسلک آلیت مثل مرحوم اخوند که مدعای مشهور را رد می کند، باید علاوه بر اینکه جهت اشتراک را تبیین می کند، جهت افتراق بین حرف و اسم را نیز توجیه کند.

ایشان در کفایه ابتدا مدعای مشهور را _ که جهت امتیاز بین حرف و اسم را کلیت و جزئیت (عموم و خصوص) معنی گرفته اند _ ابطال می کند و سپس بر اساس مختار خود، جهت امتیاز بین حرف و اسم را تبیین می کند. لذا فرمایش مرحوم اخوند در تعیین معنای حرفی دارای دو بخش است. بخش اول ابطال نظریه مشهور که جهت افتراق بین اسم و حرف را همان عموم و خصوص معنای موضوع له می دانند و بخش دوم تبیین و توجیه جهت افتراق بین حرف و اسم با شرط الوضع و قید علقه وضعیه.

مرحوم اخوند در بخش اول که ابطال نظریه مشهور باشد می فرماید: اینکه مشهور می گویند موضوع له یا مستعمل فیه حرف، خاص و جزئی است در مقابل موضوع له و مستعمل فیه اسم که عام و کلی است، آیا خصوصیت و جزئیت معنای حرفی، خصوصیت و جزئیت خارجیه است یا جزئیت و

خصوصیت ذهنیه؟ به عبارت دیگر ایا موضوع له در مثل "من" مصادیق خارجی و افراد جزئی ابتدائیت است مثل نقطه خاصی که در خارج نقطه شروع سیر است یا موضوع له "من" مصادیق ذهنیه ابتدائیت و ابتداءهای ذهنی است که بخاطر تعلق لحاظ، جزئی شده اند. مقصود مشهور هر کدام باشد به انها اشکال می شود.

اگر مراد مشهور از جزئی بون معنای حرف، جزئیت خارجیه باشد، اشکال می شود که در بسیاری از موارد می بینیم که مستعمل فیه حروف، جزئی خارجی نیستند بلکه امر کلی و قابل صدق بر کثیرین می باشد مثل مواردی که حروف بعد از امر یا نهی آمده باشند؛ مثلاً مولا بگوید "سر من البصره الی الکوفه". در این عبارت، از عبد ابتدای سیر من البصره خواسته شده که امر کلی است و قابل صدق بر افراد متعدد است. زیرا سیر از بصره می تواند از هر نقطه از نقاط بصره شروع شود. اینکه صاحب فصول توجیه کرده مختار مشهور را که جزئی در اینجا جزئی اضافی است، مشکلی را حل نمی کند. چراکه در جزئی اضافی هم کلی بودن و قابلیت صدق بر کثیرین نفی نمی شود و همچنان اشکال باقی می ماند.

اگر مراد جزئیت ذهنیه نیز باشد یعنی موضوع له حروف، مصادیق ذهنی ابتداء در "من" و نیز در "الی" و "فی" ... باشد که به وسیله تعلق لحاظ به معنا، موجود ذهنی خاص شده اند، در این صورت اشکال شقّ قبلی وارد نمی شود. زیرا با تعلق لحاظ به معنا، لامحاله معنا جزئی و موجود ذهنی خاص می شود به گونه ای که اگر لاحظ واحد هم معنا را دوباره مثل لحاظ اول لحاظ کند، معنای ملحوظ دوم، در وجود مغایر با معنای ملحوظ اول است. اما مرحوم اخوند فرموده اند که سه اشکال دیگر به شقّ دوم وارد می شود.

اشکال اول: این لحاظ که موجب جزئیت و تشخیص معنا می شود را نمی توان در معنای مستعمل فیه اخذ کنیم. چون لازمه اخذ این لحاظ در معنای مستعمل فیه این است که در استعمال حروف مثل "من" دو لحاظ به معنای ابتداء تعلق بگیرد و هو کما تری یعنی خلاف وجدان است. وجه تعلق دو

لحاظ در استعمال این است که از یک طرف مقتضای اخذ لحاظ در معنای مستعمل فیه و جزء بودن لحاظ برای معنا، این است که معنا باید ابتداء لحاظ شود تا معنای مستعمل فیه تمام شود و استعمال لفظ در آن صحیح گردد و از طرفی دیگر استعمال هر لفظ در معنا احتیاج به لحاظ و تصور معنا دارد. پس معنای ابتداء در "سر من البصره الی الکوفه" یک بار باید لحاظ شود تا معنای مستعمل فیه تمام شود و یک بار هم بعد از کامل شدن معنا، به خاطر خصوصیت استعمال باید لحاظ دیگری شود و چنین چیزی بالبداهه باطل است؛ یعنی وجدنا چنین نیست که شخص مستعمل در استعمال حروف دوبار معنا را لحاظ کند.

اشکال دوم: اگر لحاظ معنا جزء معنای مستعمل فیه باشد لازمه اش این است که مفاد جمله صدق بر خارجیات نکند. زیرا کلی عقلی یعنی کلی مقید به ذهنیت و تعقل، یمتنع صدقه علی الخارجیات حیث لا موطن له الا الذهن. لازمه تقید معنای مستعمل فیه به لحاظ و ذهنیت، این است که امتثال در مثل "سر من البصره" ممتنع باشد الا بالتجريد و الغاء الخصوصية که خلاف ما نجد بالوجدان است. دلیل بر امتناع امتثال این است که طبق تقریب شقّ دوم، ابتدائیت مقید به لحاظ آلی است و معنایی که مقید به لحاظ آلی در نظر گرفته شده قابل تحقق در خارج نیست. البته تعبیر مرحوم اخوند از معنای مقید به لحاظ، به کلی عقلی مسامحه است و این تعبیر طبق اصطلاح بکار نرفته است. زیرا در اصطلاح، کلی عقلی در مقابل کلی طبیعی و کلی منطقی است. انسان کلی طبیعی است یعنی طبیعتی است که لا یمتنع صدقه علی اکثرین، مفهوم کلیت را که در نظر بگیریم یعنی همین مفهوم عدم امتناع صدق علی اکثرین، کلی منطقی می شود و اگر انسان مقید به این کلیت را در نظر بگیریم یعنی مجموع موصوف و وصف را در نظر بگیریم، کلی عقلی می شود. کلی عقلی به حسب اصطلاح اسم برای مجموع موصوف و وصف کلیت است. در محل بحث آنچه مورد نظر است معنای ابتداء است که مقید به لحاظ و ذهنیت است و وصف، لحاظ و وجود ذهنی است نه اینکه وصف، کلیت باشد. وقتی وصف، اصل لحاظ بود، مجموع

موصوف و وصف در محل بحث اصطلاحاً کلی عقلی نمی شود اما همان حکمی که کلی عقلی دارد یعنی عدم صدق بر خارجیات، در مورد معنای موصوف به ذهنیت و لحاظ هم وجود دارد. تعبیر دقیق این است که بگوییم مثل کلی عقلی است؛ یعنی همانطور که کلی عقلی یعنی انسان متصف به کلیت لا یصدق علی الخارجیات، معنا را اگر مقید به لحاظ کنید لا یصدق علی الخارج.

اشکال سوم: اگر مراد از جزئیت معنا، جزئیت به خاطر تعلق لحاظ ذهنی باشد، به معنای اسمی نقض می شود. زیرا چنانچه لحاظ آلیت در معنای موضوع له و مستعمل فیه حروف، اخذ شود و به خاطر تقید به لحاظ جزئی شود، باید لحاظ استقلالی هم در معنای اسم اخذ شود و حال آنکه مشهور در معنای اسم، لحاظ استقلالی معنا را اخذ نمی کنند. لذا همانطور که لحاظ استقلالی در معنای اسماء در مثل لفظ "ابتداء" اخذ نشده است، لحاظ آلی در حروف مثل کلمه "من" هم نباید اخذ شود. اسماء در وقت استعمال، هرچند ملحوظ به لحاظ استقلالی هستند اما لحاظ استقلالی در مقام استعمال آنها موجب جزئی بودن معنای اسم نمی شود. حرف هم ولو حین استعمال، معنای ابتداء ملحوظ به لحاظ آلی می شود اما لحاظ آلی معنا در مقام استعمال، موجب نمی شود که معنا جزئی شود. چون در معنای مستعمل فیه اخذ نمی شود.

تا اینجا مرحوم اخوند نظر مشهور مبنی بر اینکه جهت امتیاز بین اسم و حرف، عموم و خصوص معنای موضوع له هست به اینکه در اسماء معنای موضوع له و مستعمل فیه عام است و در حروف خاص را ابطال فرمود و نتیجه اش این شد که معنای حرف و معنای اسم حتی از جهت عموم و خصوص معنای موضوع له هم یکسان هستند. طبق بیان مرحوم اخوند در بخش اول، اشکالی به کلام ایشان وارد می شود و ایشان از این اشکال جواب می دهند و در نتیجه، از جواب مرحوم اخوند، بخش دوم که تبیین و توجیه جهت امتیاز بین اسم و حرف باشد شکل می گیرد.

اشکال این است که اگر معنای حرفی و اسمی حتی از نظر عموم و خصوص معنا نیز متحد باشند و در مثل "من" و کلمه "ابتدا" معنای هر دو ابتدائیت کلی باشد و از جهت کلیت و جزئیت نیز فرقی نداشته باشند، لازمه اش این است که معنای هر دو لفظ یعنی "من" و "ابتداء" از جمیع جهات متحد باشد و دو لفظ مترادف باشند و لازمه ترادف هم صحت استعمال کل منهما فی موضع الاخر است و حال آنکه ترادف و صحت استعمال کل منهما فی موضع الاخر باطل است بالضرورة؛ یعنی بالوجدان و بالبداهه غلط است بلکه از افحش اغلاط است.

مرحوم اخوند اینطور جواب می دهند که بله ما بین معنای اسمی و حرفی از جهت عمومیت و خصوصیت موضوع له و مستعمل فیه اتحاد است اما نه به این معنا که من جمیع الجهات متحد باشند بلکه یک جهت امتیاز وجود دارد و ان اینکه هر کدام وضعی مختص به خود دارد؛ اسم از ابتدا وضع شده لیراد منه معناه بما هو هو و فی نفسه و در مقابل حرف وضع شده لیراد منه معناه لا کذلک بل بما هو حالة لغیره. همین اختلاف در وضع بین اسم و حرف، موجب عدم جواز استعمال هر یک در جای دیگری می شود. بنابراین ولو لحاظ معنا به نحو آلیت در حروف و به نحو استقلالیت در اسماء اخذ نشده است اما وضع در حروف مقید و مشروط به تعلق لحاظ آلی به معنا عند الاستعمال و در اسماء مشروط به تعلق لحاظ استقلالی به معنا عند الاستعمال است.

مقصود مرحوم اخوند از این تقید و اشتراط در وضع، همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی توضیح داده شده، اشتراط در باب معاملات به معنای التزام به امری در ضمن معامله نیست تا اشکال شود که واضع اگر چنین شرطی هم کرده باشد و چنین التزامی هم قرار داده باشد لازم الاتباع نیست و لزوم وفاء ندارد و اگر هم لزوم وفاء داشته باشد نهایتا مخالفت با ان حرمت تکلیفی دارد اما تضییق در وضع ایجاد نمی کند تا صحت استعمال را از بین ببرد؛ همانطور که اگر در ضمن بیع کتاب به ثمن معین، خیاطت ثوب بایع توسط مشتری شرط شده باشد، مفاد المومنون عند شروطهم مجرد حکم تکلیفی را

ثابت می‌کند و اگر مخالفت کند معصیت کرده است نه اینکه باعث تضییق وضعی شود. بلکه مقصود مرحوم اخوند این است که علقه وضعیه مقید و خاص است؛ یعنی علقه بین "من" و معنای ابتداء در جایی قرار داده شده که این معنای ابتدائیت آلیا ملاحظه شود و در لفظ "ابتداء" علقه وضعیه بین لفظ و معنای ابتدائیت در جایی قرار داده شده که معنا استقلالاً لحاظ شود. بنابراین علقه وضعیه ای که در نتیجه اعتبار حاصل می‌شود خاص است و وقتی خاص بود اگر شخص "من" را در جایی استعمال کند که ابتدائیت ملحوظ بالاستقلال باشد، خارج از دایره علقه وضعیه است و در نتیجه صحیح نیست.

یک شنبه ۱۳۴۰/۱/۱۵

جلسه ۳۷

مرحوم اخوند ابتدا مسلک مشهور را ابطال کردند و سپس تبیینی از معنای حرفی در مقابل معنای اسمی ارائه کردند و فرمودند که فرق بین اسم و حرف در عمومیت معنای موضوع له در اسم و خصوصیت معنای موضوع له در حرف نیست بلکه فرق در شرط و قید علقه وضعیه است. بنابراین کلام مرحوم اخوند دارای دو بخش است که قائلین به مسلک نسبیت که وضع را در حروف عام و موضوع له را خاص می‌دانند، باید هر دو بخش را جواب دهند. برای همین در هر دو بخش به فرمایش مرحوم اخوند مناقشه شده است.

نسبت به بخش اول فرمایش مرحوم اخوند که اشکال در مقصود از خصوصیت در معنای حرفی بود، از مجموع کلمات استفاده می‌شود که می‌توان اینگونه جواب داد که مقصود از خصوصیت در معنای حرفی در مقابل عمومیت در معنای اسمی، نه جزئیت خارجیه است که امتناع صدق بر کثیرین داشته باشد و نه جزئیت ذهنیه است که به خاطر تعلق لحاظ پیدا شود بلکه مراد از خصوصیت این است که معنای حرف مثل "من، الی، فی، علی و ..." معنای مرتبط به غیر و متقوم به غیر است و لذا از جهت

تقوم به غیر و اینکه تحققش منوط به تحقق طرفین است، خصوصیت پیدا می کند. عنوان "ابتداء" اگر به عنوان معنای اسمی در نظر گرفته شود معنای کلی است ولی اگر به عنوان معنای "من" در نظر بگیریم ابتدای خاص است؛ یعنی متقوم به طرفین می باشد به طوری که اگر طرفین عوض بشود معنای حرفی هم عوض می شود یعنی وجود دیگری پیدا می کند. اما اینکه معنای حرف نسبی و متقوم به طرفین است ایا مانع انطباق آن بر کثیرین در خارج می شود یا خیر، تابع طرفین معناست؛ اگر در طرفین اطلاق و امکان انطباق بر کثیرین وجود داشته باشد معنای ابتدا هم که در حرف تعبیه شده منطبق بر کثیرین می شود و اگر در طرفین ابتداء انطباق بر کثیرین وجود نداشته باشد، ابتدائیت هم منطبق بر کثیرین نمی شود و لذا در مثال "سر من البصره" که یک طرف ابتداء، سیر است و یک طرف دیگر، بصره، با توجه به اینکه بصره، قابلیت انطباق بر نقاط مختلف را دارد، ابتداء السیر من البصره هم قابلیت انطباق بر افراد مختلفی از ابتدائیت را خواهد داشت. اما اگر طرف ابتدای حرفی قابلیت انطباق بر افراد نداشته باشد، معنای حرفی ابتداء هم قابلیت انطباق ندارد. لذا چنانچه گفته شود که از نقطه خاصی و مکان جزئی معینی در بصره سیر شروع شود، چون طرف ابتدای حرفی قابلیت انطباق بر کثیرین را ندارد، معنای حرفی هم قابلیت انطباق نخواهد داشت.

بنابراین مقصود از خصوصیتی که به نحو مطلق در معنای حرفی در مقابل معنای اسمی اراده شده همان تقوم به طرفین است که در مسلک نسبیت مطرح می شود در مقابل معنای اسمی که مطلق و رها از وابسته بودن و تقوم به طرفین است، نه جزئیت خارجی تا اشکال شود که در بعضی از موارد امکان انطباق بر کثیرین وجود دارد و نه جزئیت ذهنیه تا اشکالات ثلاثه مرحوم اخوند بر آن وارد شود. مقصود صاحب فصول هم که فرمود مراد از خصوصیت معنا در حروف، جزئیت اضافی است، ظاهرا همین است که معنای حرفی در مقایسه با معنای اسمی خاص است و نسبت به آن جزئی به حساب می آید و خصوصیت جزئی بودنش هم به این است که متقوم به طرفین است؛ هرچند ممکن است که این معنای

خاص هم افراد متعددی داشته باشد. این یعنی جزئی اضافی. چون مقصود از جزئی اضافی این است که معنا بالاضافه الی المعنی العام یک اختصاصی دارد که ممکن است همین معنایی که جزئی شده خودش کلی باشد. مثل اینکه عنوان انسان را که در نظر می گیریم طبیعی است و یصدق علی الکثیرین؛ چه مرد باشند و چه زن ولی عنوان رجل نسبت به انسان جزئی اضافی است چون اختصاص به دسته خاصی دارد و بر زن منطبق نمی شود اما خود این عنوان ینطبق علی الکثیرین. مراد صاحب فصول از جزئی اضافی همین است.

در نتیجه جواب مرحوم اخوند در ابطال نظریه مشهور صحیح نیست. علاوه بر اینکه هرچند اشکال مرحوم اخوند در نفی اراده جزئیت خارجییه وارد است اما ممکن است از فرمایش ایشان در نفی اراده جزئیت ذهنیه جواب داده شود. در این قسمت، اشکال دوم مرحوم اخوند که لازمه اخذ لحاظ و ذهنیت در معنای حرفی عدم صدق معنا بر خارجیات است الا بالتجريد و الغاء الخصوصية تمام است ولی اشکال اول و سوم قابل جواب است .

مرحوم اخوند در اشکال اول فرمود که اگر لحاظ و تصور جزء معنای مستعمل فیه و موضوع له باشد لازمه اش این است که مستعمل در مقام استعمال لفظ، دوبار معنا را لحاظ کند، یکبار برای اینکه معنای موضوع له تمام شود و یکبار دیگر هم برای اینکه هر استعمالی به منزله حکم است و لذا مستعمل باید معنا را به عنوان موضوع حکم لحاظ کند و حال آنکه بالوجدان می یابیم که در مقام استعمال حروف، معنا دوبار لحاظ نمی شود. مرحوم ایروانی از این اشکال سه جواب داده اند.

جواب اول این است که محذوری وجود ندارد که مستعمل دوبار لحاظ کند بلکه اساسا تحقق این دو لحاظ لازم است. اگر لحاظی که قید موضوع له و مستعمل فیه بوده لحاظ آلی باشد قطعاً باید مستعمل یک دفعه دیگر معنا را لحاظ کند؛ چون استعمال از قبیل حکم است و باید موضوع حکم لحاظ شود

مستقلا، با توجه به اینکه لحاظ اول، لحاظ آلی واندکاکی بود برای تحقق استعمال کافی نیست و باید یکبار دیگر مستعمل، معنا را لحاظ استقلالی کند تا بتواند لفظ را در آن معنا استعمال کند.

جواب دوم این است که اگر تعدد لحاظ محذور باشد طبق مسلک آلیت هم وجود دارد. زیرا بنابر مسلک آلیت هم که لحاظ آلی را شرط الوضع می داند باید معنا دوبار لحاظ شود؛ یکبار باید لحاظ شود تا شرط الوضع تحقق پیدا کند و یک بار هم باید لحاظ شود تا استعمال که نوعی حکم است صورت بگیرد.

جواب سوم: این مطلب که خصوصیت استعمال اقتضا می کند که در هنگام استعمال، لحاظ مستقل تعلق پیدا کند، در جایی است که معنا از قبیل امور خارجی باشد و خودش حاضر در ذهن نباشد. با توجه به اینکه استعمال از انحاء حکم است، تحققش احتیاج به احضار معنا در ذهن دارد و لذا در مواردی که معنا امر خارجی است خصوصیت استعمال اقتضای لحاظ دارد اما اگر معنا خودش از سنخ لحاظ بود یعنی خودش امری بود که حاضر در ذهن است، برای حکم کردن نسبت به چنین معنایی احتیاج به احضار صورت آن در ذهن نیست و همان لحاظ سابق کافی است. مثلا در جایی که علم به امری پیدا کرده است اگر بخواهد علم به علم خودش پیدا کند نیاز نیست که صورت علم قبلی در نفس حاضر باشد و احضار جدید شود بلکه همان حضور قبل کافی است^{۲۷}.

در کلمات مرحوم آقای تبریزی در جواب از اشکال مرحوم اخوند در فرض اراده جزئیت ذهنیه همین جواب سوم مرحوم ایروانی بیان شده و فرموده اند: ما نیز قبول داریم که استعمال متوقف بر لحاظ مستعمل فیه است ولی لحاظ مستقل در جایی نیاز است که معنا حاضر در نفس نباشد^{۲۸}.

^{۲۷} - نهاية النهایة/ ۱/ ۱۱.

^{۲۸} - دروس فی مسائل علم الاصول/ ۱/ ۴۰.

به نظر می رسد از این جواب های سه گانه مرحوم ایروانی جواب سوم که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم آمده صحیح و تام است اما جواب اول و دوم قابل مناقشه می باشد. جواب اول این بود که تعدد لحاظ نه تنها محذور ندارد بلکه لا بد منه است. نسبت به این جواب می شود مناقشه کرد که این، جواب اشکال مرحوم اخوند نمی شود. زیرا اشکال این بود که ما بالوجدان در موارد استعمال حروف دو لحاظ نمی بینیم بلکه یکبار بیشتر لحاظ نمی شود و حال آنکه لازمه اخذ لحاظ و ذهنیت در معنای حرف تعدد لحاظ است. شما در حقیقت به این اشکال جواب ندادید بلکه ملتزم به آن شدید.

جواب دوم مرحوم ایروانی این بود که این اشکال مشترک الورد است و طبق مسلک شما هم اشکال تعدد لحاظ می آید. نسبت به این جواب هم می شود مناقشه کرد که بنابر مسلک مرحوم اخوند دو لحاظ لازم نیست. زیرا مرحوم اخوند لحاظ را جزء معنای مستعمل فیه نگرفت بلکه معنای مستعمل فیه بدون لحاظ هم تمام است و فقط واضع برای استعمال لفظ "من" مثلاً شرط گذاشته و گفته است در جایی بکار ببرید که معنا لحاظ آلی شده باشد. بر اساس این شرط، مستعمل در مقام استعمال همین مقدار که این شرط را رعایت کند کافی است و با لحاظ واحد در استعمال هم شرط واضع مراعات می شود. زیرا شرط چیزی غیر از این نبود که در مقام استعمال شما اینطور لحاظ کنید و با همین لحاظ معنای ابتداء علی نحو الآلیه، هم شرط الوضع محقق می شود و هم مقوم و شرط استعمال حاصل می گردد. مگر اینکه گفته شود که در اینجا لحاظی که شرط الوضع است و قید علقه وضعیه، لحاظ آلی نسبت به معنا است و آن لحاظی که مقوم استعمال، لحاظ استقلالی است و چون لحاظ نخست، آلی است، کفایت از لحاظ استقلالی نمی کند. اگر به این نحو بیان شود جواب دوم مرحوم ایروانی از اشکال اول صحیح و تام خواهد بود، ولی اگر لحاظی که مقوم استعمال است خصوص لحاظ آلی نباشد - کما اینکه وجهی برای این اختصاص نیست - جواب دوم تام نیست.

بنابراین اشکال اول مرحوم اخوند در مجموع جواب داده شده است حداقل با جواب سوم مرحوم ایروانی که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم آمده است.

اشکال دوم مرحوم اخوند که لازمه اخذ لحاظ در معنای حرف، عدم صدقش بر خارجیات است گفته شد اشکال واردی است و جواب ندارد.

اما اشکال سوم مرحوم اخوند که لحاظ معنا در حروف مثل لحاظ معنا در اسماء است. همانطور که لحاظ در معنای موضوع له و مستعمل فیه اسماء اخذ نشده است در معنای موضوع له و مستعمل فیه حروف هم وجهی برای اخذ لحاظ نیست بنظر می رسد که این اشکال وارد نیست.

دوشنبه ۱۳۸۶/۱/۴۰

جلسه ۳۸

مرحوم اخوند برای ابطال نظریه مشهور که معنای موضوع له حروف را خاص می دانند، فرمودند: خصوصیت معنای حرفی اگر به معنای جزئیت خارجیه باشد اشکال می شود که در بعضی از موارد، معنای مستعمل فیه معنای کلی قابل صدق بر کثیرین است و اگر خصوصیت به معنای جزئیت ذهنیه معنا باشد سه اشکال وارد می شود. در بررسی این بخش از کلام مرحوم اخوند بیان شد که می توان جواب داد که مراد از خصوصیت در معنای حرفی نه جزئیت خارجیه است و نه جزئیت ذهنیه بلکه مراد از خصوصیت این است که با توجه به تقویم معنای حرفی به طرفین، در مقایسه با معنای اسمی خاص می شود؛ معنای لفظ "ابتداء" به عنوان اسم، ابتدای کلی است اما معنای کلمه "من" ابتدای نسبی است یعنی ابتدای متقوم به طرفین است.

علاوه بر اینکه بعضی از اشکالات مرحوم اخوند به مشهور نیز قابل جواب است. اشکال به فرض اراده جزئیت خارجیه تام است ولی از سه اشکال مطرح شده در فرض اراده جزئیت ذهنیه اشکال اول

و سوم آن جواب دارد. اشکال اول مرحوم اخوند را مرحوم ایروانی سه جواب دادند که ما هو الصحيح منها همان جواب سوم بود که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم بیان شده است اما جواب اول و دوم مرحوم ایروانی از اشکال اول مرحوم اخوند قابل مناقشه بود.

اشکال دوم مرحوم اخوند هم که عدم صدق معنای حرفی مقید به ذهنیت بر خارجیات بود اشکال صحیح و واردی است.

اشکال سوم مرحوم اخوند در فرض اراده جزئیت ذهنیه این بود که اگر لحاظ آلیت در معنای موضوع له و مستعمل فیه حروف اخذ شود باید لحاظ استقلالی هم در معنای اسماء اخذ شود و حال آنکه مشهور در معنای اسم، لحاظ استقلالی را اخذ نمی کنند. بنابر این به همان نحوی که لحاظ در اسم اخذ نمی شود در معنای حرفی هم نباید اخذ شود.

از این اشکال سوم مرحوم اخوند می توان جواب داد که بین این دو مورد فرق است و همین فرق باعث می شود که نقض شما وارد نباشد. با توجه به اینکه در مقایسه معنای اسم مثل ابتداء و معنای حرف مثل "من" بالوجدان نحوه ای اختصاص در معنای حرف دیده می شود، برای توجیه این اختصاص ناچار به اخذ لحاظ در معنای حرف می شویم. به خاطر اشکالی که در فرض اراده جزئیت خارجیه مطرح شد نمی توانیم این اختصاص را از راه جزئیت خارجیه توجیه کنیم و لذا چون راه دیگری برای توجیه اختصاص در معنای حرف، غیر از اخذ لحاظ وجود ندارد لحاظ آلی در معنای حرف اخذ می شود اما در معنای اسم با توجه به اینکه اختصاصی دیده نمی شود وجهی برای اخذ لحاظ در معنای موضوع له و مستعمل فیه وجود ندارد. بنابراین نقض مطرح شده در صورتی وارد است که هر دو مورد به یک نحو باشند اما وقتی موردین با هم فرق داشتند، اخذ لحاظ در معنای حرفی مبرر دارد اما در اخذ لحاظ در معنای اسم مبرری وجود ندارد.

در نتیجه از اشکال های سه گانه مرحوم اخوند در فرض دوم که فرض اراده جزئیت ذهنیه بود فقط اشکال دوم اشکال واردی بود اما اشکال اول و سوم قابل جواب است.

نسبت به بخش دوم کلام مرحوم اخوند هم که تبیین جهت افتراق بین اسم و حرف در شرط الوضع و قید علقه وضعیه بود، مناقشات متعددی در کلمات اعلام مطرح شده است. البته بعضی از این مناقشات وارد نیست و جواب آنها از توضیح کلام مرحوم اخوند در بخش دوم معلوم می شود ولی مناقشاتی دیگری وجود دارد که به طرح بعضی از آنها اکتفاء می شود.

یکی از مناقشاتی که وارد نیست مناقشه ای است که مرحوم نایینی به حسب تقریرات فوائد مطرح کرده و فرموده اند که فرق بین معنای اسم و حرف در شرط الوضع اولاً مبنی بر این است که برای اسماء واضع خاصی باشد که بتواند اشتراط کند و قد تقدم امتناع ذلک فی ابتداء المبحث. با وجود اینکه حتی اگر فرض شود که واضع خاصی وجود داشته باشد ولی باز هم نمی توان فرق را در شرط واضع دانست. چراکه می توان به صورت قطعی گفت که واضع در مقام وضع چنین شرطی نکرده است. زیرا این مطلب که در مقام امتثال به چه نحو باید استعمال کرد در محدوده وظیفه واضع نیست. وظیفه واضع تعیین مدالیل الفاظ است و چگونگی استعمال ارتباطی با واضع ندارد تا بخواهد برای مستعملین تکلیف مشخص کند. ثانیاً اگر قبول کنیم واضع چنین شرطی کرده است وجوب وفاء نسبت به این شرط از کجا ثابت می شود و اگر هم اتباع واجب باشد نهایتاً مخالفت با آن تکلیفاً جایز نیست و از کسی که حرف را در مقام اسم استعمال کند معصیتی صورت گرفته است اما از دلیل شرط استفاده نمی شود که تضییق وضعی وجود داشته و کار او وضعاً بی مورد بوده است.^{۲۹}

جواب این دو اشکال که هر یک متضمن دو مطلب بوده است، از مطالب گذشته معلوم می شود. همانطور که در کلام مرحوم آقای خوبی نیز آمده مراد مرحوم اخوند شرط به معنای اصطلاحی که در

معاملات رایج است یعنی التزام فی ضمن الالتزام نیست بلکه مقصود از شرط، قید علقه وضعیه است؛ به این معنا که علقه وضعیه که امر اعتباری است مقید به حالت خاص می باشد و در غیر آن، علقه وضعیه بین لفظ و معنا وجود ندارد.

البته در تقریرات اجود، مرحوم نایینی به مرحوم اخوند اشکال بالا را وارد نکرده اند بلکه این مطلب را به صورت مستقل عنوان کرده اند که آیا اشتراط واضح معنا دارد یا خیر و سپس فرموده اند که مرحوم اخوند در مقام توجیه کلام خود شرط را به معنای قید علقه وضعیه گرفته اند و در ادامه کلام مرحوم اخوند را بررسی کرده اند. گویا این اشکال را خارج از کلام مرحوم اخوند می دانند.^{۳۰}

علاوه بر این مناقشه، مناقشات دیگری در کلمات اعلام نسبت به فرمایش مرحوم اخوند در بخش دوم مطرح شده است که به بعضی از آنها اکتفاء می شود.

مناقشه اول: این مناقشه در کلام مرحوم آقای خویی نیز آمده است. فرموده اند شما در بخش دوم از کلام خود می فرمایید که معنای اسمی و حرفی با هم ذاتا متحد هستند و اختلاف آنها فقط در ناحیه وضع است. این فرمایش خلاف ما نراه بالوجدان از معنای اسم و حرف است. زیرا متبادر از معنای حرف مثل "من" غیر از آن چیزی است که متبادر از معنای اسم مثل لفظ "ابتداء" می باشد. اینطور نیست که وقتی کلمه "من" را بکار می برند به حسب ذات معنا اتحاد بین دو معنا حتی از جهت عموم و خصوص دیده شود بلکه آنچه ما در می یابیم این است که اینها با هم تغایر دارند و وقتی تغایر داشتند نمی شود ملتزم شد که معنای موضوع له و مستعمل فیه امر واحد است. توضیح بیشتر این است که اگرچه ما در ملاحظه حروف و اسماء مناسب با آنها مثل فی و ظرفیت و ... یک جهت اشتراکی میانشان می بینیم، در کلمه "ظرفیت" و کلمه "فی" هر دو یک جهت ظرفیت به صورت جامع و مشترک ملاحظه می شود اما نه اینکه جهت جامع تمام معنای کلمه باشد یعنی این دو لفظ من و ابتداء با هم مشترک

باشند بلکه بالوجدان می یابیم که این جهت مشترک تمام معنای دو طرف نیست بلکه از نظر عمومیت و خصوصیت بین آنها امتیازی وجود دارد؛ برای کلمه ظرفیت ولو معنای مطلق الظرفیه را می فهمیم اما در کلمه "فی" اینطور نیست که همان معنای کلمه ظرفیت فهمیده شود بلکه ظرفیت به معنای خاص فهمیده می شود. البته این توضیح داده شده ممکن است نتیجه اش موافق با رای مرحوم آقای خویی در معنای حرفی نباشد، زیرا ایشان معنای حرفی را تخصیص در معنای اسمی می گیرند، اما می توان گفت که هرچند بالوجدان جهت اشتراکی بین معنای اسم و معنای حرف می بینیم اما نه اینکه جهت اشتراک تمام معنای حرف و اسم باشد.

بنابراین مناقشه اول این است که فرمایش مرحوم اخوند در اینکه معنای حرف و معنای اسم در موضوع له و مستعمل فیه متحد به تمام معنا هستند و اختلاف فقط در شرط الوضع است خلاف ما نراه بالوجدان در معنای حروف و اسماء است.

مناقشه دوم در کلمات عده ای از محققین مثل مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی و تبریزی آمده است. مناقشه این است که اگر معنای اسم و حرف اتحاد ذاتی داشتند و اختلاف آنها فقط در شرط الوضع و قید علقه وضعیه بود باید استعمال هر یک در موضع دیگری صحیح باشد و حال آنکه از افحش اغلاط حساب می شود. اگر اتحاد در معنا داشته باشند یعنی مترادف هستند و فقط واضع شرط کرده است که به شکل خاصی استعمال کنید. چنانچه این دو لفظ مترادف باشند استعمال هر یک در جایگاه دیگری صحیح است و اگرچه استعمال حقیقی نباشد ولی از استعمال مجازی که بدتر نیست. نهایتش این است که مخالفت با وضع کرده و مخالفت با وضع هم که استعمال را غلط نمی کند بلکه نهایتا باعث می شود استعمال حقیقی نباشد.

در کلام مرحوم نایینی آمده است: ... إذ لا يقصر عن المجاز، بل ينبغى أن يكون هذا أولى من المجاز، لأنَّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و هذا استعمال في ما وضع له، غاية انه على غير جهة ما

وضع له، و هذا لا يوجب استهجان الاستعمال، مع أنه من الواضح استهجان استعمال كلمة "من" في مقام كلمة "الابتداء" و "إلى" في مقام "الانتهاء" و "في" في مقام الظرفية ... فهذا أقوى شاهد على مباينة الحروف للأسماء، و عدم اتحاد معانيهما، بداهة أن الاتحاد في المعنى يوجب صحة استعمال كل منهما في مقام الآخر، و المفروض أنه لا يصح، فلا بد من أن يكون هناك مائز بينهما على وجه يختلف هوية كل منهما عن هوية الآخر، بحيث لا يصح استعمال كل منهما في مقام الآخر و لو على نحو المجازية، لعدم ثبوت علاقة بين المعنيين مصححة للاستعمال^{۳۱}.

البته در کلام مرحوم آقای صدر و نیز بعض الاعلام در منتقى در مقام دفاع از مرحوم اخوند از این مناقشه جواب داده شده است اما به نظر می رسد جواب ها تمام نباشد و این مناقشه دوم صحیح است. جواب مرحوم آقای صدر این است که با توجه به فرمایش مرحوم اخوند که علقه وضعیه مقید است و شرط وضع به معنای قید علقه وضعیه است، ولو معنای موضوع له در حرف با اسم یکی باشد اما علقه وضعیه را که مرحوم اخوند فرموده مقید است، باعث می شود که استعمال هر کدام در جای دیگری غلط باشد بر خلاف استعمال مجازی. زیرا رعایت نکردن شرط الوضع با استعمال مجازی فرق می کند. عدم رعایت قید الوضع باعث می شود لفظ مهمل شود مثل لفظ دیز و استعمال لفظ مهمل در هیچ معنایی صحیح نیست نه به نحو حقیقت و نه به نحو مجاز. بر اساس فرمایش مرحوم اخوند اگر حرف در جایی استعمال شود که معنا لحاظ آلی نشده باشد، مهمل می شود یعنی الان که کلمه "من" در موضع کلمه "ابتدا" استعمال شده، مهمل است و المهمل لا یصح فی معنی لا حقیقه و لامجازا. استعمال لفظ مهمل به نحو حقیقت صحیح نیست چون شما فرض کردید که مهمل است و استعمال حقیقی با اهمال نمی سازد. استعمال مجازی هم صحیح نیست زیرا استعمال مجازی در جایی صحیح است که هنگام استعمال، لفظ معنای حقیقی داشته باشد تا بتواند به خاطر تناسب با معنای مجازی، رابط وحدّ وسط بین لفظ و معنای

مجازی شود و لفظ در معنای مجازی استعمال شود. اما وقتی شما لفظ را مهمل فرض کردید دیگری معنای حقیقی ای وجود ندارد تا تناسب با معنای حقیقی لحاظ شود و بتواند رابط و حدّ وسط بین لفظ و معنای مجازی گردد.^{۳۲}

سه شنبه ۱۷/۱/۴۰۰

جلسه ۳۹

مناقشه دوم به مسلک مرحوم اخوند این بود که اگر معنای اسمی و حرفی ذاتا متحد باشند باید هر کدام بتوانند در موضع دیگری استعمال شوند و حال آنکه از افحش اغلاط است. اگر هر دو متحد باشند حتی چنانچه علقه وضعیه وجود نداشته باشد بدتر از مجاز نخواهد شد که استعمال در آن صحیح است با وجودی که بین معنای موضوع له و معنای مجازی اتحاد وجود ندارد.

از این مناقشه در کلام مرحوم آقای صدر جواب داد شد که نمی شود گفت چون استعمال مجازی صحیح است استعمال لفظ در جایی که خلاف علقه وضعیه استعمال شده هم صحیح باشد. زیرا در مواردی که رعایت شرط الوضع نمی شود لفظ مهمل می شود و استعمال لفظ مهمل در هیچ معنایی صحیح نیست لا حقیقه و لا مجازا که توضیحش گذشت.

به نظر می رسد این جواب تمام نیست. زیرا مفروغ عنه گرفته شده است که در صحت استعمال مجازی شرط است در همان زمانی که لفظ استعمال می شود، لفظ معنای حقیقی داشته باشد و بر معنای حقیقی دلالت فعلی کند تا رابط و حد وسط درست شود. اشکال این است که چه دلیلی بر این اشتراط و تقید در استعمال مجازی وجود دارد؟ در مثال معروف استعمال مجازی مثل زید اسد، ولو واضع لفظ اسد را به شرط استعمال در روز برای حیوان خاص وضع کرده باشد و اگر زمان استعمال روز باشد علقه وضعیه وجود دارد و استعمال حقیقی است، ولی همین مقدار از وضع (ولو فی بعض الحالات) کافی

است که در رجل شجاع به خاطر شباهت با معنای موضوع له استعمال شود ولو در علقه وضعیه قید روز اخذ شده باشد، و استعمال بخواهد در شب انجام بگیرد. و به عبارت دیگر در صحت استعمال لفظ در معنای مجازی در فرض وجود علاقه مجاز، شرط نیست که در زمان استعمال مجازی، علقه وضعیه بین لفظ و معنای حقیقی وجود داشته باشد. برای صحت استعمال مجازی اصل وضع لفظ برای معنای خاص کافی است ولو علقه وضعیه مقید به بعض الحالات باشد. بنابراین جواب مرحوم آقای صدر از مناقشه مرحوم آقای خویی و مرحوم نایینی تمام نیست.

در منتقی الاصول در جواب از مناقشه مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی جواب داده اند که ملاک در صحت استعمال مجازی، نظر عرف است و علاقه مصححه استعمال مجازی اثباتا و نفیا تابع نظر عرف است نه اینکه تابع دقت عقلیه باشد. وقتی ملاک صحت استعمال نظر عرف شد، در معنای حرفی و اسمی چون به نظر عرف تباین ذاتی وجود دارد استعمال یکی در موضع دیگری صحیح نیست ولو به دقت عقلیه معنایی متحد داشته باشند. لذا اینکه اشکال کرده اند که اگر ذاتا متحد باشند حتما باید استعمال صحیح باشد، جوابش این است که صحت استعمال، تابع نظر عرف در وجود علاقه و عدم وجود علاقه است و لذا چون به نظر عرف این دو معنا تباین دارند، استعمال هریک در جای دیگری غلط محسوب می شود.

بنابراین از عدم صحت استعمال کل منهما در موضع اخر نمی شود تباین ذاتی معنای اسم و حرف را کشف کرد. ممکن است اتحاد ذاتی داشته باشند اما در عین حال استعمال هر یک در موضع دیگری صحیح نباشد به نظر عرف.

به نظر می رسد که این جواب هم تمام نیست. زیرا درست است که صحت استعمال مجازی تابع نظر عرف است و باید عرف بین معنای مستعمل فیه و معنای موضوع له مناسبت ببیند، ولی اگر جهات عارضی برای مناسبت بین معنای موضوع له و مستعمل فیه کافی باشد، به طریق اولی جهت ذاتی و

اتحاد ذاتی معنا نیز کافی در صحت استعمال خواهد بود. وقتی موضوع له حرف من با موضوع له کلمه ابتداء یکی شد، هرچند از نظر علقه وضعیه تقیید وجود داشته باشد، ولی این اتحاد ذاتی معنای موضوع له در اسم و حرف باعث می شود تشابه بین دو معنا به وجود بیاید و این ارتباط و تشابه بین دو معنا در فرض اتحاد ذاتی، چنانچه از تشابه و مناسبت بین دو معنا در فرض مشابهت در عوارض بالاتر نباشد کمتر نیست. بنابراین چطور می شود اتحاد ذاتی فرض شود اما عرف بین اینها مناسبت نبیند.

علاوه بر اینکه با توجه به اینکه به نظر مرحوم اخوند معنای اسم با معنای موضوع له حرف یکی می باشند یعنی متبادر از هر دو کلمه یکی است، معنا ندارد بگویید عرف این دو را متباین بالذات می گیرد. تباین ذاتی خلف فرض نظر مرحوم اخوند است.

در کنار دو مناقشه گذشته که به نظر مناقشات واردی بودند، مناقشه دیگری در کلام مرحوم آقای خویی نسبت به بخش دوم نظر مرحوم اخوند وجود دارد. مرحوم اخوند فرمود امتیاز بین معنای اسمی و حرفی در این است که در موارد استعمال حرف، معنا به صورت آلی لحاظ می شود اما در استعمال اسم، معنا استقلالیا لحاظ می شود. مرحوم آقای خویی مناقشه کرده اند که این مطلب ادعا شده عمومیت ندارد نه در معنای حرفی و نه در معنای اسمی بلکه در بعضی از موارد، معنای حرفی مستقلا لحاظ می شود و در بعضی از موارد هم معنای اسمی آلیا لحاظ می شود.

مثال لحاظ استقلالیا معنای حرفی، جایی است که مثلا شخصی فرسی را دیده، سوال می کند لمن هذا الفرس و در جواب به او می گویند: لزید. در این موارد آنچه مقصود بالاستقلال در سوال و جواب است ملکیت این فرس است و ملکیت هم از لفظ لام استفاده شده است. بنابراین در این عبارت، معنای لام که ملکیت است ملحوظ و مقصود بالاستقلال است.

مثال لحاظ آلی معنای اسمی، تبیین در ایه شریفه "كلوا و اشربوا حتی یتبین لكم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر" است. عنوان تبیین که در این ایه شریفه به عنوان غایت جواز اکل و شرب قرار داده شده ملحوظ بالآله است و موضوعیت در حکم ندارد بلکه تبیین به عنوان مرآت و طریق الی طلوع الفجر اخذ شده است. در حقیقت ایه می گوید اکل و شرب در شب ماه رمضان برای شما جایز است تا طلوع فجر. لذا تبیین به عنوان معنای اسمی ملحوظ استقلالی نیست بلکه لحاظ آلی شده و به عنوان مرات و مشیر به طلوع فجر اخذ شده است.

به نظر می رسد که این مناقشه وارد نیست و از این جهت نمی توان به کلام مرحوم اخوند اشکال کرد. زیرا مقصود از آلیت در لحاظ در کلام مرحوم اخوند در مقابل استقلالیت در لحاظ، این نیست که معنا مورد التفات و قصد تفصیلی قرار نگیرد بلکه مقصود این است که معنای کلمه به عنوان حالة لمعنی اخر و متقوم به ان ملاحظه شود در مقابل جایی که معنای مستعمل فیه مستقل از معنای اخر در نظر گرفته شده است. در نتیجه به این مناقشه سوم جواب داده می شود که وقتی در جواب "لمن هذا الفرس" گفته شود "لزید"، معنای لام که ملکیت است به عنوان معنای حرفی متقوم به دو طرف لحاظ شده است، اگرچه در سوال و جواب مورد التفات تفصیلی قرار گرفته است. سوال از ملکیت است اما در حقیقت چون ملکیت متقوم به دو طرف است سوال می شود که دو طرف ان چیست و معنای ملکیت، لحاظ استقلالی در مقابل لحاظ معنا متقوما به غیر نشده است.

نسبت به ایه تبیین هم جواب این است که تبیین در مرحله مدلول استعمالی کلام و مفهوم تفهیمی جمله، به عنوان معنای اسمی مستقل ملاحظه شده نه بما انه حالة لمفهوم اخر و نه بما انه متقوم بمعنی اخر است. بله به ملاحظه مراد جدی، عنوان تبیین مشیر به طلوع فجر است اما مرآتیت به ملاحظه مراد جدی، منافاتی با استقلالیت در مرحله معنای لفظ و جمله ندارد. بنابراین این مناقشه سوم از مرحوم آقای خویی به مرحوم اخوند وارد نیست.

مسلک نسبیت

مسلک سوم این است که معنای حرفی با معنای اسمی اختلاف ذاتی دارند نه اینکه از نظر ذات معنای من با ابتداء یکی باشد و فقط از جهت لحاظ متعلق به معنا حین الاستعمال مختلف باشند که مسلک آلیت می گفت. طبق این مسلک، معنای اسمی معنای مستقل است اما معنای حرفی معنای نسبت را دارد و مستقل نیست.

خود این مسلک دارای اقوال متعددی است که یکی از این اقوال قول مرحوم نایینی است.

قول اول: نظر محقق نایینی

بر اساس این قول، معانی اسماء از جواهر گرفته تا اعراض، معانی مستقل در عالم مفهومیت هستند و چون مستقل هستند، تکلم و تلفظ به اسم از ناحیه متکلم، موجب اخطار معنا در ذهن سامع می شود؛ چه این اسم در ضمن ترکیب کلامی واقع شده باشد و چه نشده باشد. کلمه "ابتداء" را که متکلم تلفظ می کند موجب خطور معنا به ذهن سامع می شود مثل تلفظ به کلمه انسان و زید. در مقابل، در معنای حرفی این خصوصیت وجود ندارد بلکه معنای حرفی در عالم مفهومیت هم مستقل نیست و در نتیجه عند التکلم به حرف، معنای خاصی از آن به ذهن خطور نمی کند بلکه حروف وضع شده اند برای ایجاد ربط بین معانی مستقلة. به عنوان مثال در جمله زید فی الدار، دار و زید هر کدام که تکلم شود موجب خطور معنا به ذهن می شود اما این دو معنای تصور شده و خطور کرده به ذهن، دو معنای مستقل هستند و حرف "فی" وضع شده است که بین زید و دار در مقام استعمال ربط و نسبت ایجاد کند. در نتیجه معنای حرفی معنای ایجاد می است ولی با تلفظ به حرف، ربط بین معانی مستقلة ایجاد می شود.

در ادامه، مرحوم نایینی فرموده است که ایجاد بودن معنای حروف منافات ندارد که در مقابل این نسبت کلامیه که به وسیله حروف ایجاد می شود، نسبت واقعی و خارجیه ای هم وجود داشته باشد که

ممکن است نسبت کلامیه با آن مطابق باشد و ممکن نیز هست مخالف باشد. چون تطابق بین این دو نسبت از این باب نیست که نسبت کلامیه حاکی از نسبت خارجی است مثل حکایت مفهوم از مصداق بلکه رابطه بین این دو نسبت رابطه بین دو فرد از یک طبیعت و عنوان است و لذا اگر مطابقتی در کار باشد از باب تطابق دو فرد از یک طبیعت است نه تطابق مفهوم با مصداق.

چهارشنبه ۱۳۸۰/۱/۱۸

جلسه ۴۰

مسئله سوم در تبیین معانی حرفیه تباین ذاتی میان معنای حرفی و اسمی بود. قول اول این مسلک قول به ایجادیت معانی حرفیه است که مختار مرحوم نایینی بود. به نظر مرحوم نایینی فرق بین معنای اسمی و معنای حرفی در این است که معنای اسمی معنای اخطاری است ولی معنای حرف معنای ایجاد است و وضع شده است که بین معانی مستقله بدون ارتباط با هم، در ذهن ربط و نسبت ایجاد کند؛ مثل "فی" در زید فی الدار که موجب ربط بین زید و دار می شود.

بعد از بیان ایجادیت بودن معنای اسم و اخطاری بودن معنای حرف، مرحوم نایینی فرمودند ایجادیت بودن معانی حرفیه منافاتی ندارد با اینکه در مقابل این نسبت کلامیه که با بکار بردن مثلاً لفظ "فی" در جمله زید فی الدار حاصل شده، نسبت واقعیه و خارجیّه ای هم بین زید خارجی و دار خارجی وجود داشته باشد که ممکن است نسبت کلامیه با آن مطابق باشد و ممکن نیز هست مخالف باشد. اما مهم این است که رابطه و نسبت بین نسبت کلامیه و خارجیّه رابطه مفهوم و مصداق نیست بر خلاف اسماء. در اسماء، رابطه بین مفهوم و معنای زید با شخص خارجیّه زید، رابطه مصداق و مفهوم است و لذا معنای زید حالت اخطاری دارد اما رابطه بین نسبت کلامیه و خارجیّه رابطه مفهوم و مصداق نیست تا اخطاری شود. در همین مثال زید فی الدار قبول داریم که غیر از نسبت کلامیه یک نسبت خارجیّه هست که دار

ظرف و زید مطروف ان است و این نسبت بین زید و دار نسبتی است که بین عمرو و دار نیست یا بین زید و مدرسه نیست. در این موارد یک نسبت خارجی وجود دارد اما رابطه بین این نسبت کلامیه که همان ظرفیت کلامی بین زید و دار است با نسبت ظرفیه خارجی که در خارج بین زید خارجی و دار خارجی ثابت است، رابطه مشابهت بین دو فرد از یک نسبت است. همانطور که زید و عمرو در خارج رابطه آنها این است که هر دو فردی از افراد مفهوم انسان هستند، نسبت بین تصور زید و تصور دار در ذهن نیز یکی از افراد نسبت ظرفیت است که فرد دیگر آن نسبت خارجی است که بین زید و دار خارجی وجود دارد. مطابقت و عدم مطابقت بین این نسبت کلامیه با آن نسبت خارجی به این است که آیا در ازاء نسبت ظرفیتی که در مرحله استعمال و در مرحله تکلم به کلام پیدا شده آیا در خارج نیز بین واقع زید و واقع دار نسبت ظرفیت وجود دارد یا خیر و رابطه بین این دو نسبت رابطه مفهوم و مصداق نیست تا یکی حاکی از دیگری باشد. زیرا با قطع نظر از استعمال، معنایی برای حرف وجود ندارد و با استعمال است که معنا پیدا می شود. همانطور که در انشائیات من العقود و الایقات به وسیله تلفظ به الفاظ خاصه معنای انشائی ایجاد می شود، در حروف هم به وسیله استعمال حرف، معنا ایجاد می شود. از جهت ایجاد بودن در مقابل خطاری بودن، استعمال حروف با انشائیات یکسان است؛ هر دو ایجاد معنا است و اخطار در کار نیست. البته در کیفیت ایجاد معنا با هم مختلف هستند؛ زیرا در انشاء، معنای انشائیه مثل ملکیت و زوجیت و ... در عالم اعتبار ایجاد می شوند ولی در حروف، به وسیله حرف ربط و نسبت بین مفهومی در مقام استعمال ایجاد می شود فکم فرق بین ایجاد معنی ربطی فی الکلام بما هو کلام و بین ایجاد معنی استقلالی فی موطنه المناسب له. در انشائیات معنا ایجاد می شود اما معنای مستقل در وعاء اعتبار ولی در حروف معنای ایجاد شده معنای ربط است و آن هم در مقام استعمال.

نسبت به این قول مرحوم نایینی مناقشاتی مطرح شده که عمده آن در کلام مرحوم آقای خویی و نیز مرحوم آقای تبریزی است. اشکال این است که ما قبول داریم معنای اسمی معنای خطاری است اما

اینکه فرموده اند معنای حرف اخطاری نیست بلکه ایجاد است و حرف وضع شده است برای ایجاد ربط بین دو معنای اسمی در کلام نه اینکه با حرف از معنایی حکایت شود، قابل قبول نیست. درست است که به وسیله استعمال حروف، ربط بین اجزاء کلام حاصل می شود، اگر زید و دار مستقلاً بدون کلمه "فی" می آمدند، بین این دو معنا ربطی نبود، و با استعمال حرف ربط حاصل شد، ولی این ربط ایجاد شده به این خاطر است که حرف "فی" معنایی دارد که به اعتبار آن بین زید و دار ربط ایجاد می شود. وقتی مستعمل حرف "فی" را استعمال کرد، با استعمال دلالت بر معنا تحقق پیدا می کند و به واسطه دلالت بر معنای خاص، بین دار و زید ربط ایجاد می شود. آن چه بالوجدان از معانی حروف می یابیم این است که با تکلم به حرف، معنایی به ذهن خطور می کند که از راه دلالت بر آن معنا، بین اجزاء کلام ربط ایجاد می شود، نه اینکه بدون دلالت بر معنا، حرف "فی" سبب ربط شده باشد. دلیل بر این مطلب هم این است که با مراجعه به وجدان و ارتکاز می بینیم که از مثال زید فی الدار به معنایی از کلمه "فی" منتقل می شویم که این معنا از لفظ دیگر مثل زید یا دار یا حتی حروف دیگر مثل الی من علی فهمیده نمی شود. از شنیدن هر کدام از این حروف به معنای خاصی منتقل می شویم در مقابل معانی دیگر و چون این معنای خاص که معنای ربطی است به ذهن می آید، با خطورش ارتباط بین آن دو معنای مستقل پیدا می شود. به عبارت دیگر، لفظ "فی" بما هو هو و با قطع نظر از دلالت بر معنا که بین زید و دار ربط ایجاد نمی کند. لفظ "فی" بما هو هو لفظ است و معلوم است بما هو لفظاً و بدون در نظر گرفتن معنای خاص نمی تواند بین دو تصور مستقل ربط ایجاد کند و گرنه به مجرد ذکر هر حرفی از حروف باید ربط بین دو تصور مستقل ایجاد شود. اگر این معنا برای این لفظ وجود نداشته باشد زید فی الدار را که می شنود چطور می شود بین زید و دار که معنای متصور مستقل هستند ربط ایجاد شود.

پس مناقشه اول این است که فرمایش نایینی بر خلاف آن چیزی است که به وجدان می یابیم.

مناقشه دیگری هم به کلام مرحوم نایینی وارد است که ناظر به بخش دوم فرمایش مرحوم نایینی است که فرمودند در مقابل نسبت کلامیه ای که با حروف ایجاد می شود نسبت واقعیه و خارجیه ای وجود دارد که ممکن است این دو نسبت با هم مطابق باشند و ممکن نیز هست مخالف باشند اما رابطه میان آنها رابطه مفهوم و مصداق نیست بلکه رابطه دو فرد از یک مفهوم است. اشکال این است که دو نسبت خارجیه و کلامیه دو مصداق برای یک مفهوم و برای یک حقیقت نیستند. زیرا نسبت بین زید و دار در خارج نسبت ظرف و مظلوف است که دار ظرف است و زید مظلوف آن، اما نسبتی که شما معرفی کردید و به وسیله حرف ایجاد می شود نسبت ظرفیت نیست. چراکه در عالم تصور که زید مستقلاً تصور شده و دار نیز مستقلاً، در نسبتی که ایجاد می شود یک تصور ظرف و تصور دیگر مظلوف آن نیست. معقول نیست تصویری که در ذهن ایجاد می شود یکی ظرف برای دیگری باشد بلکه هر تصویری در عرض تصور دیگر است و نهایتاً مقارنت با هم دارند نه اینکه یکی ظرف دیگری باشد. بنابراین اینکه در کلام مرحوم نایینی آمده نسبت کلامیه با ظرفیت خارجیه دو فرد از یک عنوان هستند منتها یکی نسبت خارجیه ظرفیت و یکی نسبت کلامیه ظرفیت، صحیح نیست بلکه رابطه بین نسبت ثابت بین تصور زید و دار با نسبت ظرفیت خارجیه، رابطه مفهوم و مصداق است و نسبت کلامیه حکایت از نسبت خارجیه خارجیه می کند؛ یعنی با شنیدن حرف "فی" در مثال زید فی الدار معنای خاصی به ذهن ما خطور می کند که آن معنای خاص، ظرف بودن دار برای زید است. آنچه ما از معنای "فی" می فهمیم ظرفیت داشتن دار خارجی برای زید خارجی است نه اینکه مفهوم دار برای مفهوم زید ظرفیت داشته باشد. از زاویه این معنایی که به ذهن ما می آید خارج را می بینیم و تطابق و عدم تطابق از همین جا پیدا می شود که این نسبت فهمیده شده از "فی" چون ناظر به خارج است، اگر به لحاظ واقعیت خارجیه دار ظرفیت برای زید خارجیه داشته باشد، می شود مطابق با آن نسبت و کلام صادق خواهد بود و اگر دار ظرفیت برای زید در خارج نداشته باشد، این خبر زید فی الدار کاذب می شود. زیرا آنچه

را افاده کرده و به ذهن ما اخطار کرده ظرفیت داشتن دار خارجی برای زید بوده است و حال آنکه چنین نسبتی در خارج محقق نیست.

در اینجا مطلبی که از بررسی فرمایش مرحوم نایینی باقی می ماند این است که چه مناقشه اول و چه دوم، بر اساس این برداشت از کلام مرحوم نایینی است که مراد ایشان از ایجاد بودن حرف این است که حرف سبب ایجاد ربط در کلام می شود. بر اساس این برداشت و این تفسیر از کلام مرحوم نایینی، این مناقشات وارد است، ولی در بحوث و منتقی از کلام مرحوم نایینی تفسیر دیگری شده و بر اساس آن گفته اند که مناقشه مرحوم آقای خویی وارد نیست. فرموده اند که مناقشه مرحوم آقای خویی مبتنی بر این است که مراد مرحوم نایینی این باشد که حرف سبب ایجاد ربط در کلام شود و حال آنکه مراد مرحوم نایینی این نیست بلکه این است که حرف با غمض عین از کلام معنا ندارد. فرق بین معنای اسمی و حرفی این است که معنای اسم با قطع نظر از تحققش در ذهن و وجود ذهنی آن، دارای تقرر است و لذا می شود با تحلیل، وجود را از معنای اسمی جدا کرد و حمل بر معنای اسمی نمود؛ مثلاً قیام و انسان و شجر و ... معانی اسمیه هستند و با قطع از نظر کلام و استعمال لفظ، تقرر ذاتی دارند که به لحاظ همان تقرر ذاتی، قابل تقسیم به موجود و معدوم هستند و قابلیت حمل وجود بر آنها ثابت است اما در معنای حرفی اینطور نیست که "من" با قطع نظر از وجود ذهنی معنا، معنایی برای آن ثابت باشد بلکه اگر از وجود ذهنی غمض عین شود "من" معنای خاصی ندارد. معنای "من" فقط در ذهن موجود می شود و متقوم به استعمال است و بعد از استعمال و در مرحله وجود ذهنی تحقق پیدا می کند. در سرت من البصره الی الکوفه، اگر سرت من البصره را تصور کنیم معنا برای من تصور می شود، حتی اگر تکلمی نباشد ولی در ضمن کلام باید در نظر گرفته شود اما اگر وجود ذهنی را از معنای "من" بگیریم چیزی از آن باقی نمی ماند. بر خلاف معنای اسمی که اگر وجود را از آن بگیریم، ثبوتی برای آن معنا در عالم مناسب خودش ثابت است و لذا تقسیم می شود معنای اسمی به موجود و معدوم.

مقصود از ایجادى بودن این است که فقط در ذهن قابلیت تحقق دارد یعنی موجود شدن به وجود ذهنی است نه اینکه حرف، سبب ایجاد شود و با حرف معنا ایجاد گردد. سنخ معنای حرفی سنخ معنای وجودی است یعنی متقوم به وجود است نه اینکه معنای مستقل از وجود باشد و استقلالاً و با قطع نظر از وجود قابلیت تصور داشته باشد. بنابراین اشکال مرحوم آقای خویی به مرحوم نایینی مبنی بر اینکه حرف دارای معناست وارد نمی باشد.

به نظر می رسد که این تفسیر از کلام مرحوم نایینی صحیح نمی باشد. با توجه به تعبیرات مرحوم نایینی چه در اجود و چه در فوائد، مراد ایشان همانی است که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است مبنی بر اینکه حرف سبب ایجاد معنا است نه اینکه سنخ معنای حرفی سنخ وجودی باشد در مقابل معنای اسمی که تقرر ماهوی با قطع نظر از وجود دارد. در تعبیرات موجود در کلمات مرحوم نایینی تصریح شده که حرف، معنا را ایجاد می کند و به وسیله "فی" در زید فی الدار ربط ایجاد می شود. شاهد دیگر که مراد مرحوم نایینی همان تفسیر اول است نه دوم، مطالبی است که در بخش اخیر از ایشان نقل شده که معانی حرفیه در ایجادى بودن تنظیر به انشائیات در عقود و ایقاعات شده اند منتها با این تفاوت که در انشائیات معنا در عالم اعتبار ایجاد می شود ولی در حروف در عالم استعمال و کلام. این تنظیر نشان می دهد که مرحوم نایینی می خواهد بفرماید معنای حرف با استعمال ایجاد می شود و الا خودش معنای آخری ندارد. بنابراین اینکه کلام مرحوم نایینی را به نحوه دوم تفسیر کنیم که از اشکال مرحوم آقای خویی سالم بماند صحیح نیست. علاوه بر اینکه اگر مراد مرحوم نایینی از ایجادى بودن، ایجادى بودن به تفسیر دوم نیز باشد، باز هم به کلام ایشان اشکال می شود که وجدان شاهد بر خلاف است و آنچه ما از معنای حروف مثل فی و الی و من به دست می آوریم این است که معنای حرفی از سنخ مفهوم است و یطرء علیه الوجود و العدم و تقوم به ذهن ندارد به طوری که فی حد نفسه تقرر ماهوی نداشته باشد بلکه همانطور که معنای اسمی متصف به وجود و عدم می شود، آنچه از کلمه

"فی" نیز می فهمیم معنای خاصی است که ممکن است موجود باشد و ممکن است موجود نباشد و اینگونه نیست که تقررش در ذهن حاصل شده باشد. البته کیفیت معنای حرفی با معنای اسمی فرق دارد؛ معنا در حرف متقوم به دو طرف است ولی نه اینکه تقرر ما هوی و با قطع نظر از وجود نداشته باشد بلکه در این جهت مثل اسم است.

شنبه ۴۰۰/۱/۲۱

جلسه ۴۱

قول دوم؛ نظر محقق عراقی

قول دوم از اقوال مسلک نسبیت، قول مرحوم عراقی است که مرحوم آقای خویی به حسب تقریرات مصباح و محاضرات با عنوان ما ذکره بعض الاعاظم نقل کرده اند. این نقل بر اساس تقریرات بدایع الافکار از مرحوم محقق عراقی می باشد. ایشان در تبیین معنای حرفی فرموده اند که وجودات اعیان سه دسته هستند؛ دسته اول جواهر هستند و دسته دوم اعراض هستند که از آنها به وجود رابطی تعبیر می شود و دارای اقسام نه گانه می باشند و دسته سوم، وجود رابط عرض به معروض.

نوع دوم که وجود اعراض یا همان وجود رابطی می باشد، از جهت احتیاج به موضوع، به دو قسم تقسیم می شود؛ قسم اول در خارج فقط با یک موضوع محقق می شود مثل مقوله کم و کیف و قسم دوم هم عرضی است که برای تحقق، احتیاج به دو موضوع دارد مثل مقوله این و اضافه و باقی اعراض نسبیه. مثلاً در مقوله این برای تحقق در خارج یک متأین یعنی کائن فی مکان خاص نیاز است و یک مکان که شیء در آن واقع شود.

سیره عقلاء نشان می دهد که برای دلالت بر همه معانی محقق در خارج کاشف و حاکی که عبارت از کلام و لفظ باشد قرار داده اند و هیچ نوع از این انواع محقق در خارج را اهمال نکرده اند و از انجایی

که معانی حرفیه از اهم معانی ای است که یحتاج الانسان الى الدلاله عليها طبعاً برای این معانی هم باید وضع اتفاق افتاده باشد و کاشف از این معنا هم وجود داشته باشد.

استقراء در وضع الفاظ نشان می دهد که عقلاء در زمان های مختلف، اسماء را برای جواهر و اعراض غیر نسبی وضع کرده اند و حروف را برای اعراض نسبی وضع کرده و هیئات را برای نوع سوم یعنی وجودات روابط و نسب وضع کرده اند. هیئات چه هیئت مرکبات و چه مشتقات دلالت بر ربط عرض به موضوع خودش می کنند. مثلاً در مثال زید فی الدار لفظ "فی" دلالت بر عروض عرض این می کند و هیئت این جمله ترکیبی دلالت بر ربط این عرض آینی به موضوعش که زید باشد می کند. هیئات دیگر هم به همین کیفیت دلالت دارند. هیئت عالم و ایض و مضروب هم دلالت بر ربط عرض به موضوع خودش می کند. حروف هم برای اعراض نسبی وضع گشته اند؛ حرف "فی" برای عرض آینی و همینطور دیگر حروفی که دلالت بر اضافه خاصه و ربط مخصوص بین مفاهیم اسمیه می کنند. نسبت به بیان بدایع الافکار مبنی بر وضع حروف برای اعراض نسبی، مناقشاتی در کلمات مطرح شده که به بعضی از آنها اشاره می شود.

مناقشه اول که در کلام مرحوم آقای خویی آمده این است که محقق عراقی فرموده اند حروف برای اعراض نسبی وضع شده اند و حال آنکه می بینیم حروف در جایی استعمال می شود که تحقق اعراض نسبیه در آن موارد متصور و معقول نیست مثل کلمه "علی" در "الرحمن علی العرش استوی" و یا در موارد مفاهیم معدومه و اعتباریه استعمال می شود و حال آنکه تحقق اعراض نسبیه در مورد خداوند متعال معقول نیست و نیز در مورد مفاهیم معدومه و اعتباریه. با توجه به اینکه استعمال حروف در واجب، ممکن و ممتنع، مثل استعمال حروف در موارد مربوط به صفات و افعال خداوند یا موارد مربوط به ممکنات یا مربوط به اعتباریات، در همه این موارد علی نسق واحد است، معلوم می شود که حروف برای اعراض نسبی وضع نشده اند بلکه برای معنای جامعی وضع شده اند که آن معنای جامع در همه

این موارد قابل تطبیق است و الا اگر برای خصوص اعراض نسبی وضع شده بودند در این موارد تطبیق نمی شد و استعمال صحیح به وجه حقیقی صورت نمی گرفت.

مناقشه دوم که در کلام مرحوم آقای خویی آمده و در کلام آقای صدر هم به عنوان یک قسمت از مناقشه آمده این است که اعراض نسبیه مثل اعراض غیر نسبیه از نظر مفهومی، مستقل هستند. همانطور که کم و کیف از نظر مفهومی مستقل هستند هر چند به لحاظ تحقق در خارج قائم به غیر می باشند، اعراض نسبیه هم به لحاظ عالم مفهوم و از نظر حد مفهومی مستقل هستند؛ مفهوم عرض بما هو قابل وجود استقلالی در ذهن است اگرچه به حسب تحقق در خارج هر عرضی قائم به غیر است. بر این اساس اگر شما در وضع حروف قائل باشید که حروف برای اعراض نسبیه وضع شده اند، چون عرض نسبی مفهوم مستقل دارد لازمه اش این است که بین معنای حرف و معنای اسم مناسب با آن، اختلافی وجود نداشته باشد. اگر "فی" برای عرض نسبی وضع شده باشد که مفهوماً مستقل است باید مفهوم "فی" با مفهوم "ظرفیت" اتحاد ذاتی داشته باشند و حال آنکه بالوجدان بین آنها فرق می یابیم. این فرق ذاتی بین حرف و اسم مناسبت با آن، کشف می کند که موضوع له را نمی توان اعراض نسبیه گرفت.

این مناقشات به بیان مرحوم عراقی بر اساس آنچه در تقریرات بدایع آمده وارد می شود. اما بیان ایشان در مقالات و نه‌ایة الافکار این است که حروف برای خود روابط و نسب وضع شده اند. برای خود نسبت و ربط نه برای اعراض نسبیه. اما نسبت به اینکه موضوع له نفس الربط است دو احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه موضوع له ربط و نسبت خارجی باشد که در این تقدیر مختار محقق عراقی به آنچه در کلمات مشهور آمده من جمله محقق اصفهانی بر می گردد که فرموده اند موضوع له حروف نسب خارجی هستند و روابط هستند و احتمال دیگر اینکه موضوع له نسبت و ربط خارجی نیست بلکه روابط و نسب مفهومی هستند.

آنچه از عبارات نهاییه و نیز مقالات استفاده می شود این است که موضوع له حروف، روابط و نسب مفهومی هستند نه خارجی. توضیح فرمایش محقق عراقی این است که وقتی متکلم می خواهد مطلبی را مثل بودن زید در خانه القاء و تفهیم به دیگری کند باید قضیه زید فی الدار را در مرحله قبل از تلفظ و تکلم تصور کند. در این تصور سه جزء وجود دارد یکی تصور زید است و در کنار آن تصور دار که این دو مفهوم مستقل از یکدیگر هستند و اگر به همین شکل باقی بمانند و ربطی بین آنها ایجاد نشود این لفظ متکلم حکایتی از ما فی الخارج نخواهد داشت. باید ربط و نسبتی بین این دو مفهوم پیدا شود تا با مجموعه آنها تصور زید فی الدار که تصور مفاد یک جمله است تحقق پیدا کند. همانطور که مفهوم زید و مفهوم دار احتیاج به لفظ دارد که از آنها در مقام تفهیم مقصود حکایت کند، همینطور هم تعلق و ربط خاص بین زید و دار در عالم مفهومی که با اضافه شدنش موجب ارتباط بین این دو مفهوم مستقل می شود، احتیاج به لفظ دارد. حرف برای این ربط وضع شده است. الفاظی که برای مفاهیم اسمیه وضع شده اند کافی برای رساندن نسبت مفهومی بین اسماء نیستند و به همین خاطر حروف وضع شده اند که از چنین ربطی حکایت کنند. بنابراین در نظر محقق عراقی بنابر تقریرات نهاییه و مقالات، حرف دلالت بر نسبت مفهومی بین دو تصور می کند یعنی تصور زید و تصور دار. حرف "فی" دلالت می کند بر نسبت بین این دو تصور در قضیه معقوله در ذهن متکلم که می خواهد معنای خاصی را برای سامع بیان کند. وقتی لفظ و متکلم این قضیه لفظیه را در خارج تحقق داد و لفظ زید فی الدار از او صادر شد، سامع نسبت موجود در ذهن لفظ را متوجه می شود.

نسبت به این بیان از مختار محقق عراقی مناقشه ای که وارد می شود این است که بالوجدان آنچه ما از شنیدن حرف و جمله مشتمل بر حرف می فهمیم و به آن منتقل می شویم، معنای محقق در خارج هست. بر اساس همان مقدمه ای که در تقریرات بدایع الافکار آمده، معانی محقق در خارج احتیاج به وضع لفظ برای کشف و حکایت از آنها دارند. بالوجدان آنچه ما از شنیدن حرف فی و جمله مشتمل بر

حرف فی می فهمیم معنای محقق در خارج است نه آنچه را در ذهن لافظ وجود دارد و متکلم ان را تصور کرده است. تمام توجه ما در این جمله به این است که به حسب ما فی الخارج چه چیزی اتفاق افتاد. یعنی ما از جمله شنیده شده، حکایت این قضیه از خارج را متوجه می شویم. بر این اساس همانطور که وقتی متکلم کلمه زید فی الدار را گفت، از کلمه زید ذهن ما منتقل به زید خارجی می شود و از دار به دار خارجی همیطور از کلمه "فی" به خصوصیتی در خارج منتقل می شویم که این قضیه حکایت از آن دارد. قضیه لفظیه ای که ما از متکلم می شنویم در هیچ یک از اجزاء این قضیه لفظیه نه قسمت اسماء نه حروف ما به آنچه در عالم مفهوم در ذهن متکلم و لافظ تحقق پیدا کرده نظر نداریم بلکه آنچه ما از قضیه لفظیه می بینیم حکایت از امور خارجی است. بر این اساس است که صدق و کذب در قضایای لفظیه شکل می گیرد. زیرا صدق عبارت است از مطابقت مضمون قضیه لفظیه با واقع. چون حکایت از خارج دارد صدق و کذب به ملاحظه تحقق و تطابق با ما فی الخارج مجال پیدا می کند. بنابراین مناقشه اصلی این است که همانطور که موضوع له "زید" و "دار" به عنوان یک اسم، امر مفهومی و متقوم به ذهن نیست، موضوع له حرف "فی" هم ذهنی نیست بلکه "فی" هم از یک امر خارجی حکایت دارد. لذا فرمایش محقق عراقی بر اساس تقریرات نهایه الافکار و نیز مقالات تمام نیست.

یک شنبه ۱۳۴۰/۱/۲۲

جلسه ۴۲

قول سوم؛ نظر محقق اصفهانی

قول سوم از اقوال مسلک نسبیت این است که حروف برای وجود رابط وضع شده اند. به حسب تفسیر مرحوم آقای خویی از کلام محقق اصفهانی ایشان قائل هستند که حروف برای وجود رابط وضع

شده اند. مرحوم آقای خویی در توضیح مختار محقق اصفهانی فرموده اند که موجودات در عالم، چهار قسم هستند؛ قسم اول موجودی است که فی حد نفسه و لنفسه و بنفسه است که وجود خداوند متعال باشد. منظور از موجود فی حد نفسه این است که وجود حقیقتاً بر او حمل می شود و وجود لنفسه یعنی احتیاج نداشتن به موضوع در تحقق و وجود و بنفسه هم یعنی نه تنها احتیاج به موضوع ندارد بلکه احتیاج به علت هم ندارد. لذا وجود خداوند هم وجود فی نفسه است یعنی عنوان وجود بر خود آن حمل می شود و هم وجود لنفسه است و احتیاج به موضوع ندارد یعنی مثل اعراض نیست که تقومش در خارج نیازمند موضوع باشد و هم بنفسه است و قائم به ذات است و معلول علت آخر نیست بلکه همه علل و اسباب به خداوند منتهی می شود و مخلوقات او هستند.

قسم دوم موجودی است که فی نفسه و لنفسه است ولی بغیره می باشد؛ جوهر معروض وجود است و وجود حمل بر آن می شود مثلاً گفته می شود الحجر موجود پس فی نفسه است. لنفسه هم هست یعنی لا یحتاج فی وجوده الی موضوع، ولی بغیره است یعنی محتاج به علت است. بنابراین جوهر موجودی است فی نفسه و لنفسه ولی بغیره.

قسم سوم موجودی است فی نفسه ولی لغیره و بغیره که مصداق آن عرض است. بر عرض وجود حمل می شود و عرض موجود است حقیقتاً و فی نفسه و مستقلاً. گفته می شود البیاض موجود. بیاض فی نفسه قابل تصور است ولی لغیره است یعنی محتاج به وجود موضوع و معروض است و بغیره هم هست که علت باید داشته باشد.

قسم چهارم موجودی است که از این سه نفسیت هیچ کدام را ندارد هم فی غیره است و هم لغیره و هم بغیره. مصداق آن وجود رابط است در مقابل قسم سوم که وجود عرض باشد. از وجود عرض تعبیر به وجود رابطی می کنند و از قسم چهارم به وجود رابط. این نوع وجود منطبق می شود بر اتصاف جوهر به عرض؛ اتصاف جسم به بیاض مصداق وجود رابط است. این وجود نفسیتی ندارد تا وجود

حقیقتاً حمل بر آن شود. ماهیت مستقلی برای آن تصویر نمی شود تا در جواب سوال از ما هو قرار بگیرد. بنابراین در این قسم وجود فی غیره می باشد و لغیره و بغیره.

پس در قسمت وجودهای امکانی سه قسم داریم؛ یکی جوهر و یکی عرض و دیگری وجود رابط. بر اساس تفسیر مرحوم آقای خویی، مرحوم اصفهانی قائل است که حروف وضع شده اند برای این وجود رابط که نه استقلال در تحقق دارند و نه در ماهیت. خود مفهوم و ماهیت عرض متقوم به غیر نیست بلکه مستقل است و فقط در وجود و تحقق متقوم به غیر است اما در وجود رابط به لحاظ ذات و با قطع نظر از تحقق در خارج متقوم به طرفین است نه اینکه فقط تقومش به غیر در وجود باشد نه خیر در ذات هم تقوم به غیر دارد.

بنابراین در کلام مرحوم آقای خویی اصل این مطلب که طبق نظر محقق اصفهانی وجود سومی داریم مفروغ عنه قرار گرفته شده و سپس ادعا شده که حروف برای آن وضع شده است.

اما اینکه غیر از جوهر و عرض قسم سومی هم به اسم وجود رابط داریم دلیلی که مرحوم آقای خویی برای اثبات این وجود ذکر می کنند این است که در بسیاری از اوقات ما یقین به وجود عرض و جوهر پیدا کرده ایم ولی در اتصاف جوهر به عرض شک داریم. مثلاً علم به وجود جسم و علم به وجود بیاض داریم اما در اتصاف جسم به بیاض شک داریم. در جایی که وجود جسم و بیاض معلوم است ولی اتصاف مشکوک است باید متیقن غیر از مشکوک باشد و باید ملتزم شد که اتصاف وجود دیگری غیر از وجود جوهر و عرض دارد. زیرا معنا ندارد که در آن واحد متعلق شک و یقین شیء واحد باشد. پس باید اتصاف که مشکوک است وجود سومی غیر از وجود جسم و عرض باشد که متیقن هستند. اما دلیل بر اینکه این اتصاف و وجود رابط وجود فی غیره است و وجود فی حد ذاته و فی نفسه ندارد این است که اگر وجود رابط، فی نفسه بود لازمه اش این می شد که احتیاج به رابط دیگری پیدا کند که آن رابط بیاید این اتصاف را به دو طرفش که جوهر و عرض است ربط دهد. نقل کلام می کنیم

به این وجود چهارم که اگر استقلالی باشد نه عین الربط، دوباره احتیاج به وجود دیگری دارد که ربط ایجاد کند. لذا چاره ای نداریم که بگوییم وجود رابط وجود نفسی ندارد که احتیاج به رابط آخر داشته باشد و الا تسلسل به وجود می آید. بنابراین ما وجود سومی در مقابل عرض و جوهر داریم که حقیقت آن عین الربط و عدم النفسیه است.

اما اینکه موضوع له حروف این وجود رابط است دلیلش این است که چون این وجود رابط یکی از انحاء موجودات در خارج است و همانطور که وجود جوهر و عرض باعث می شد که برای حکایت از آنها لفظ وضع شود، تحقق این قسم سوم وجود هم باعث شده است که طبق مقتضای حکمت وضع برای آن اتفاق بیافتد. همانطور که احتیاج به الفاظی داریم که از عرض و جوهر حکایت کنند احتیاج به الفاظی نیز داریم که حکایت از وجود ربطی کنند یعنی از اتصاف جوهر به عرض. لذا حروف برای این وجودات رابطه وضع شده اند. به حسب تفسیر مرحوم آقای خویی قول مرحوم اصفهانی به این نظریه بر می گردد.

مرحوم آقای خویی پس از توضیح قول مرحوم اصفهانی سه اشکال می کند:

اشکال اول این است که این مقدمه که در کلام مرحوم اصفهانی مفروغ عنه گرفته شده که در مقابل دو قسم جوهر و عرض در وجودات امکانی، قسم سومی هم داریم صحیح نیست. بل التحقيق انحصار الوجود الممكن فی الجوهر و العرض. دلیلی که برای اثبات وجود رابط ذکر شده مبنی بر تباین متعلق یقین و شک تمام نیست. زیرا تعلق یقین و شک مستلزم تعدد وجود خارجی نیست. چراکه اصلا متعلق یقین و شک خارج نیست بلکه صورت های ذهنیه هستند و تعدد متعلق یقین و شک اقتضا دارد در ذهن آنچه یقین به آن تعلق گرفته غیر از مشکوک باشد اما در خارج هم باید دو وجود باشند، تعدد متعلق یقین و شک این اقتضا را ندارد. شاهدش این است که در بعضی موارد به وجود انسان در خانه یقین داریم ولی شک داریم زید است یا خیر. متیقن وجود کلی انسان است و مشکوک وجود فرد است

با اینکه زید و انسان و فرد و کلی اتحاد وجودی دارند. وجود زید در خانه غیر از وجود انسان نیست بلکه همان است. بنابراین وجودی به نام وجود رابط غیر از وجود جوهر و عرض نداریم.

اشکال دوم: اگر از مناقشه اول غمض عین کنیم و قائل شویم که در موجودات امکانی، قسم سوم هم هست که وجود رابط می باشد، با این حال نمی توانیم موضوع له حروف را وجود رابط بگیریم. زیرا موضوع له الفاظ همیشه مفاهیم ذهنیه هستند که منطبق بر وجود خارجی می شوند نه خود وجود خارجی. معنا ندارد که موضوع له نفس وجودات خارجیه باشند. زیرا حکمت وضع و غرض از وضع این است که به وسیله لفظ معنا در ذهن مخاطب حاضر شود و آنچه قابل انتقال به ذهن مخاطب است مفهوم است نه وجود خارجی. وجود خارجی که نمی تواند به ذهن مخاطب بیاید. بر این اساس نمی توانیم موضوع له حروف را نفس وجود رابط بگیریم زیرا قابل انتقال به ذهن مخاطب نیست.

اشکال سوم این است که اگر حروف برای وجود رابط وضع شده بودند لازمه اش این بود که در مواردی که وجود رابط تحقق ندارد یا استحاله دارد استعمال حرف صحیح نباشد؛ مثلا برای خداوند متعال و صفات ذاتی خدا گفته می شود ان الله عالم بكذا. صفت علم وجود دیگری غیر از وجود خود واجب ندارد. زیرا صفات خدا عین الذات است نه اینکه زائد بر ذات باشد و اتصاف امر اخری شود. در این موارد وجود رابط استحاله دارد چون به معنای دوئیت خدا با صفت علم است. نیز در بعضی از موارد می بینیم که حروف استعمال می شود ولی وجود رابط محقق نیست. مثلا اینکه گفته می شود وجود برای انسان ممکن است یا برای شریک الباری ممتنع است، در این موارد امر اخری به عنوان وجود رابط محقق نیست. چون وجود آخری در مقابل وجود انسان ثابت نیست.

در کلام مرحوم آقای تبریزی مناقشه دیگر ذکر شده که مناقشه چهارم می شود. ایشان مناقشه کرده اند که اگر حروف برای وجود رابط وضع شده بودند در مواردی که مُخبر خبر می دهد که لزید علم و عمرو خوف، در این موارد اگر زید واقعا عالم نباشد و عمرو واقعا خوف نداشته باشد، قول این مخبر نباید

متصف به عنوان کذب شود. زیرا ولو حروف استعمال شده اند اما وجود رابط که محقق نیست و چون مستعمل فیه ندارد اتصاف به کذب هم معنا ندارد. اتصاف به کذب در جایی معنا دارد که کلام مستعمل فیه داشته باشد و بعد ملاحظه شود تطابق مستعمل فیه با خارج؛ اگر غیر مطابق بود اتصاف به کذب پیدا می کند. در نتیجه بنابر اینکه حروف برای وجودات رابطه وضع و استعمال شده باشند با توجه به اینکه در این مورد اتصاف به علم در خارج محقق نیست، اصلاً مستعمل فیه ندارد و وقتی مستعمل فیه نداشته باشد از مقسم اتصاف به صدق و کذب خارج می شود، و حال اینکه این لازم قابل التزام نیست یعنی در این موارد هم وجدانا خبر محتمل الصدق والكذب وجود دارد.

بررسی کلام محقق اصفهانی در دو مرحله:

مرحله اول: باید بررسی شود که آیا مختار ایشان وضع حروف برای نفس وجود رابط است یا برای معانی و مفاهیم نسبی و ربطیه که کالوجود رابط هستند.

مرحله دوم اگر مراد مرحوم اصفهانی وضع حروف برای نفس وجود رابط باشد آیا این مناقشات چهارگانه وارد است یا خیر، و همینطور بنابر وضع حروف برای ذات نسبت و معانی نسبی آیا این اشکالات وارد است یا خیر؟.

یکشنبه ۴۰۰/۲/۲۶

جلسه ۴۳

قول سوم از اقوال مسلک نسبیت در معانی حرفیه این بود که حروف برای وجود رابط وضع شده اند. به حسب تفسیر مرحوم آقای خویی از کلام محقق اصفهانی، ایشان قائل شده اند که حروف برای وجودات رابطه وضع شده اند یعنی در آن اقسام چهارگانه وجودات، قسم چهارم که وجودی است فی غیره و لغیره و حتی وجود فی نفسه هم ندارد و ذاتاً متقوم به طرفین است نه اینکه فقط در وجود

مقوم به طرفین باشد بلکه ذاتا تقوم دارد. بر اساس این تفسیر از کلام محقق اصفهانی، اشکالاتی شده بود.

در بررسی این قول چهارم بنا شد که در دو مرحله بحث شود؛ یکی اینکه آیا مختار مرحوم اصفهانی همین است که در کلمات مرحوم آقای خویی آمده که حروف برای نفس وجود رابط وضع شده اند تا این اشکالات مجال داشته باشند یا مختار مرحوم اصفهانی این است که موضوع له در حروف معانی ربطیه و معانی نسبیه هستند یعنی واقع ربط و نسبت که یقبل وجودین موضوع له است نه وجود رابط. مرحله دوم این است که اگر مراد موضوع له بودن واقع نسبت و وجود رابط باشد اشکالات وارد است یا خیر و همینطور اگر موضوع له خود وجود رابط باشد این اشکالات وارد است یا خیر ؟

اما اینکه مراد مرحوم اصفهانی چیست، تعبیر و توضیحی که مرحوم آقای خویی داشتند این بود که حروف برای نفس وجود رابط وضع شده اند اما به نظر می رسد همانطور که در کلمات عده ای از محققین من جمله مرحوم آقای صدر هم آمده مرحوم اصفهانی قائل نیستند که حروف برای نفس وجود رابط وضع شده اند. قرائنی در کلام ایشان وجود دارد که دلالت می کند به نظر ایشان موضوع له حروف معنای نسبی است یعنی معنایی که بذاته مقوم به طرفین است در مقابل معنای اسمی که معنای مستقل است. در حروفی مثل من و فی که ظرفیت و ابتدائیت استفاده می شود، موضوع له ظرفیت نسبی و ابتدائیت نسبی است نه خود وجود رابط. در مجموع سه قرینه دلالت بر این جهت دارد:

قرینه اول تعبیراتی است که در خود کلام مرحوم اصفهانی در توضیح موضوع له حروف ذکر شده است. این تعبیر نشان می دهد که موضوع له را نفس وجود رابط نمی گیرد بلکه امری غیر از وجود رابط است نهایتا شباهت به وجود رابط دارد. هم در کتاب بحوث فی الاصول و هم در تعلیقه بر کفایه در نهایه الدرایه این تعبیرات وجود دارد. در تعلیقه کفایه ایشان تعبیر کرده است : لا شبهة فی أن النسبة

لا یعقل أن توجد فی الخارج إلا بوجود رابط لا فی نفسه^{۳۳}. یعنی نسبت که معنای حرف اگر بخواهد موجود شود به وجود رابط موجود می شود نه اینکه خودش وجود رابط باشد. عبارت دیگر این است که أن من البديهي أن حقيقة النسبة لا توجد فی الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية و استقلال أصلا، فهي متقومة فی ذاتها بالمنتسبين...^{۳۴}. اگر بخواهد نسبت در خارج موجود شود وجودش تبعی است. نسبت به حسب ذات، متقوم به منتسبین وجود پیدا می کند نه اینکه نفس وجود رابط باشد.

تعبیر سوم این است إذا كانت النسبة بذاتها و حقيقتها متقومة بالطرفين، فلا محالة يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين من الذهن و العين^{۳۵}. یعنی وقتی خود نسبت به حسب ذات متقوم به طرفین باشد دیگر با اختلاف وجود که در خارج موجود شود یا در ذهن، حقیقتش فرق نمی کند یعنی از حالت نسبیت و تقوم خارج نمی شود. این تعبیر نیز نشان می دهد که معنای حرفی چیزی است غیر از وجود که ممکن است وجود پیدا کند و ممکن است موجود نشود. موضوع له معنایی است که یقبل الوجودین. ایشان در جای دیگر فرموده است: أما حقيقة المعنى الحرفي و المفهوم الأدوي (یعنی مفهومی که حالت اداتیت داشته باشد) فهو ما كان فی حد ذاته غیر استقلالی بأی وجود فرض^{۳۶}. یعنی معنای حرفی، معنایی است که متقوم به غیر و غیر مستقل است به هر نحوی که وجود پیدا کند چه در خارج و چه در ذهن. پس موضوع له از سنخ مفاهیم است نه وجودات خارجی.

عبارت دیگر در تعلیقه کفایه این است أن أنحاء النسب الحقيقة فی حد ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقية و لا یعقل انسلاخها عن هذا الشأن. نسبت که معنای حروف است با تمام انحائش مع قطع النظر از وجود ذهنی و خارجی تعلق به غیر دارد و نمی شود این خصوصیت را

۳۳ - نهاییه الداریه/۵۲/۱.

۳۴ - نهاییه الداریه/۵۲/۱.

۳۵ - نهاییه الداریه/۵۳/۱.

۳۶ - نهاییه الدرایه/۵۴/۱.

از آن گرفت. این عبارت هم به صورت واضح دلالت دارد که معنای حرفی نفس وجود نیست بلکه امری است که ممکن آن بوجود فی الخارج که اگر موجود شود وجود رابط است .

در کتاب بحوث فی الاصول تعبیر کرده است ان الفرق بينهما كالفرق بين الوجود فی نفسه و الوجود لا فی نفسه أعنی الوجود الرابط فی قبال الوجود المحمولى. فرق بین معنای اسمی و حرفی مثل فرق وجود محمولى و وجود رابط است. معنای اسمی که برای وجود محمولى وضع نشده بلکه معنای اسمی امری است که اگر در خارج موجود شود، وجود محمولى دارد. ایشان می فرماید فرقی با معنای اسمی مثل فرق بین وجود محمولى و وجود رابط است نه اینکه معنای حرفی عین وجود رابط باشد.

در جای دیگر تعبیر کرده است: و الموضوع له طبعی اللفظ و طبعی المعنى دون الموجود الذهنى منهما أو الخارجى منهما، لأن الوضع للانتقال. و هو نحو وجود إدراكى، و المماثل لا يقبل المماثل، و المقابل لا يقبل المقابل . ایشان می فرماید قبلاً هم گفته ایم که دو طرف علقه وضعیه طبعی لفظ و طبعی معناست. بنابر این نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی هیچکدام موضوع له نیستند. یکی از اشکالات مرحوم آقای خویی این بود که وضع الفاظ برای این است که معانی را به ذهن منتقل کند و اگر برای نفس وجود خارجی باشد که معنا را نمی تواند به ذهن بیاورد. مرحوم اصفهانی در اینجا تصریح می کند که ما هم برای همین جهت می گوییم که موضوع له طبعی است نه وجود خارجی. انتقال معنا یک نحو وجود اداری است ، نه چیزی که موجود در ذهن است می تواند دوباره وجود ذهنی پیدا کند و نه وجودی که در خارج است و مقابل وجود ذهنی است می تواند وجود ذهنی پیدا کند. نه موجود ذهنی وجود ذهنی پیدا می کند و نه موجود خارجی وجود ذهنی پیدا می کند. اینکه ما در فرق بین معنای اسمی و حرفی می گوییم مثل فرق بین وجود محمولى و وجود رابط است با آن قاعده که دو طرف علقه وضعیه طبعی باید باشد نه وجود منافات ندارد. حتی در اعلام شخصیه هم موضوع له وجود خارجی نیست و وجود در موضوع له نقش ندارد بلکه موضوع له ماهیت است ولو جزئی باشد.

ایشان همچنين فرموده است: فالنسبة الحقيقية و إن كانت المتقومة بطرفيها الموجودين عيناً أو ذهناً، إلا ان الموضوع له ذات تلك النسبة المتقومة بهما من دون دخل لوجود طرفيها في كونها طرف العلة الوضعية، و إن كان لهما دخل في ثبوتها في حد ذاتها^{۳۷}. اين عبارت ديگر صريح تر از عبارات قبل است كه موضوع له نفس وجود رابط نيست بلكه امرى است كه اگر در خارج بخواهد موجود شود وجودش وجود جوهر و عرض نيست بلكه وجود رابط است.

قرينه دوم: در تعليقه كفايه فرموده اند نسبتى كه معنى حرف است هم در هليات بسيطة وجود دارد و هم در مركبه و از طرفى خودش ايشان تصريح مى كنند كه وجود رابط در هليات بسيطة نيست. منه ظهر: أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب، سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبة الايجابية، أو بمعنى (كون هذا ذاك) الثابت حتى في مفاد الهلية البسيطة، و هو ثبوت الشيء^{۳۸}. اين نشان مى دهد كه موضوع له حروف نفس وجود رابط نيست و الا بايد اختصاص به هليت مركبه پيدا مى كرد.

قرينه سوم: اين كه در تنظيم معنى حرفى فرموده اند: أن تنظيم المعنى الاسمى و الحرفى بالجوهر و العرض، غير وجيه فان العرض موجود فى نفسه لغيره. و الصحيح تنظيمهما بالوجود المحمولى و الوجود الرابط لا الرابطى^{۳۹}. اختلاف بين معنى اسمى و حرفى را به اختلاف وجود محمولى و وجود رابط تشبيه کرده اند. تشبيه به ان شده نه اينكه عين ان باشد. اگر نفس وجود رابط بود كه ديگر تشبيه غلط بود.

بنابراين با توجه به قرائن متعدد و تعبيرات مختلفى كه در كلام مرحوم اصفهانى وجود دارد معلوم مى شود كه مختار ايشان در موضوع له حروف اين نيست كه حروف براى نفس وجود رابط وضع شده باشند.

۳۷ - بحوث فى الاصول/۲۶.

۳۸ - نهايه الدرايه ۵۳/۱.

۳۹ - نهايه الدرايه ۵۲/۱.

مرحله دوم ایا اشکالات مرحوم آقای خویی به قول چهارم وارد است یا خیر؟

اشکال اول ایشان این بود که اصلاً ما چیزی در خارج به نام وجود رابط نداریم. اینکه در کلام محقق اصفهانی مفروغ عنه گرفته شده که در مقابل وجود جوهر و عرض وجود سومی به نام وجود رابط داریم صحیح نیست. برهان مرحوم اصفهانی مبنی بر اختلاف متعلق یقین و شک نیز تمام نیست. زیرا تعلق یقین و شک احتیاج به اختلاف اعتباری متعلقات دارد و لازم نیست که حتماً به لحاظ وجود خارجی هم متعدد باشند. همین که اعتباراً هم تغایر داشته باشند تعلق یقین و شک را توجیه می‌کند.

این اشکال در صورتی که مختار مرحوم اصفهانی وضع حروف برای واقع ربط و نفس نسبت باشد وارد نیست. زیرا همانطور که در توضیح مختار ایشان اشاره شد در معانی حروفی مثل من فی علی و الی ... اگر مختار این باشد که برای معنای نسبی وضع شده اند، عنوان ظرفیت را که در نظر بگیریم دو قسم دارد یکی ظرفیت بما اینکه معنای مستقل است و یکی اینکه معنای نسبی و مقوم به غیر است، مرحوم اصفهانی اگر بفرماید در زید فی الدار معنای حرفی معنای نسبی یعنی معنایی است که مقوم به غیر است. در زید فی الدار اگر مراد این باشد که غیر از وجود زید که متمکن در مکان خاص است و غیر از وجود دار که نفس مکان محیط است، نسبت خاصی محقق و مقوم به طرفین است و از این ظرفیت خاصه تعبیر به معنای نسبی می‌کنیم. غیر از وجود زید و غیر از وجود دار شیء سومی بالوجدان وجود دارد یعنی نسبت بین زید و دار که این نسبت بین عمرو و دار وجود ندارد. و همینطور این ظرفیت به معنای نسبی برای زید نسبت به دار وجود دارد ولی نسبت به مسجد وجود ندارد، این مطلب امری است که بالوجدان آنرا درک می‌کنیم و قابل انکار نیست. یعنی اینطور نیست که غیر از وجود زید و دار امری متنفی باشد. با توجه به اینکه مراد مرحوم اصفهانی از نسبتی که موضوع له حرف است وجود رابط نیست بلکه نسبت خاص و معنای مقوم به غیر است، دیگر اشکال مرحوم آقای خویی وارد نیست.

بالوجدان اضافه خاصی وجود دارد که از آن با لفظ "فی" حکایت می شود. نسبت امری است که در خارج محقق است و اگر بخواهد محقق شود با تحقق طرفین آن است.

دوشنبه ۴۰۰/۲/۲۷

جلسه ۴۴

در مرحله دوم ابتدا اشکالات وارد بر محقق اصفهانی را در این فرض که مختار ایشان وضع حرف برای واقع نسبت و ربط باشد نه وجود رابط، بررسی می کنیم و سپس بنابر فرض دوم که مختار ایشان وضع حروف برای نفس وجود رابط باشد.

در فرض اول گفته شد که اشکال اول مرحوم آقای خویی وارد نیست. زیرا محقق اصفهانی که قائل به وضع حروف برای وجود رابط نشده است تا بفرماید وجود رابط واقعی ندارد. ایشان قائل اند که برای واقع نسبت و معنای نسبی وضع شده است. در مثل زید فی الدار غیر از وجود طرفین که زید و دار باشد ظرفیت نسبی یا نسبت ظرفیه وجود دارد که معنای مستقل نیست و متقوم به طرفین است. مختار مرحوم اصفهانی و مشهور این است که حروف برای همین معانی نسبی وضع شده اند به خلاف اسماء که برای معانی مستقل وضع شده اند. اینکه نسبت، وجود خارجی دارد یا خیر، در فرض دیگر بررسی می شود ولی حتی اگر وجود خارجی نداشته باشد اما واقعی دارد که قابل انکار نیست و امور واقعی که منحصر در موجودات خارجی نیستند.

بنابراین اشکال اولی که مرحوم آقای خویی به قول محقق اصفهانی کرده اند وارد نمی باشد. مطالب مرحوم آقای خویی در نفی وجود رابط اگر مورد قبول هم قرار گیرد اما با این فرض که مختار مرحوم اصفهانی وضع حروف برای نسبت و ربط است وارد نمی باشد.

مناقشه دوم مرحوم آقای خویی این بود که لو سلم که غیر از وجود جوهر و عرض قسم آخری در خارج به اسم وجود رابط داریم، ولی باز هم نمی توانیم ان را موضوع له حروف قرار دهیم. زیرا موضوع له حروف همیشه باید مفاهیم و معانی ذاتیه باشند که یقبل الوجودین. حکمت از وضع الفاظ این است که برای تفهیم مقاصد از آنها استفاده شود. با گفتن لفظ باید معنا در ذهن مخاطب حاضر شود و چون وضع به این غرض است حتما باید موضوع له ذات امری باشد که یقبل الوجودین نه وجود خارجی. زیرا وجود خارجی قابل انتقال به ذهن نیست. بنابراین لفظ نمی تواند برای وجود خارجی وضع شود حتی اگر تحقق وجود رابط در خارج را قبول داشته باشیم.

معلوم است که این اشکال دوم هم بنابر تقدیری که مختار مرحوم اصفهانی ذات نسبت و ربط باشد وارد نیست. زیرا موضوع له وجود خارجی نیست تا اشکال عدم امکان انتقال ان به ذهن پیدا شود و گفته شود که با حکمت وضع سازگاری ندارد.

بلکه همانطور که از عبارات مرحوم اصفهانی در بحوث فی الاصول استفاده می شود خود مرحوم اصفهانی ملتفت به این اشکال می باشد و قبول دارد که موضوع له لفظ نباید وجود خارجی باشد بلکه طبیعی معنا باشد که یقبل الوجودین نه معنا به وجود ذهنی و نه معنا به وجود خارجی.

اشکال سوم مرحوم آقای خویی به مرحوم اصفهانی نیز این بود که اگر حروف برای وجود رابط وضع شده باشند لازمه اش این است که در مواردی که وجود رابط در خارج تحقق ندارد بلکه استحاله دارد حروف استعمال نشوند و حال آنکه می بینیم حروف به صورت صحیح استعمال می شوند مثل استعمال در سایر موارد. این یکسان بودن استعمال، نشان می دهد که برای وجود رابط وضع نشده اند و الا اگر برای وجود رابط وضع شده بودند نمی توانستند در این موارد استعمال شوند. مثلا در مورد صفات خداوند در مثل این عبارت: «ان الله عالم بکذا» حرف استعمال شده است و حال آنکه وجود رابطی در کار نیست و اصلا صفت خداوند عرضی و زائد بر ذات نیست که وجود اخر داشته باشد و در

طول ان اتصاف هم وجود اخری پیدا کند. یا در موارد مفاهیم اعتباری و معدومه وجود رابطی در کار نیست. مثلاً امکان برای انسان ثابت است و یا امتناع برای شریک الباری. در این موارد حروف استعمال می شوند مثل استعمال در سایر موارد و حال آنکه وجود رابطی در کار نیست.

اگر مراد مرحوم اصفهانی را وجود رابط نگیریم نقض وارد نمی شود. چون به نظر ایشان موضوع حروف ربط حقیقی و نسبت حقیقی است که متقوم به طرفین می باشد منتها این معنای نسبی به لحاظ عالم مفهومی مورد نظر است. در مورد خداوند ولو صفت با ذات عینیت دارد اما از نظر مفهومی تغایر مفهومی وجود دارد و همین تغایر مفهومی بین صفت و ذات کافی است که حرف استعمال شود. به همان تقریبی که مرحوم اصفهانی فرموده بودند که در هلیات بسیطه با اینکه وجود رابط تحقیقی ندارد و فقط تغایر مفهومی وجود دارد، نسبتی که وجود دارد موضوع له حروف است. با همین بیان مواردی که نقض کردید استعمال حروف در مورد صفات خداوند یا در امور اعتباریه و معدومه توجیه می شود.

اشکال چهارم که اشکال مرحوم آقای تبریزی بود مبنی بر اینکه اگر حروف برای وجود رابط وضع شده بودند لازمه اش این بود که در مواردی که مخبر خبر غیر مطابق با واقع می دهد مثل اینکه می گوید لزید علم و حال آنکه علمی ندارد، این قول نباید متصف به کذب شود. زیرا مستعمل فیه که وجود رابط است در اینجا وجود ندارد. اتصاف به صدق و کذب نیز در جایی است که لفظ مستعمل فیه داشته باشد که اگر مطابق بود صادق باشد و اگر غیر مطابق کاذب.

این اشکال هم به مختار مرحوم اصفهانی بنابراین که موضوع له حرف نفس نسبت و ربط باشد وارد نیست. زیرا بنابر این تفسیر مستعمل فیه حرف لام همان نسبت خاصی است که بین علم و زید است و وقتی مستعمل فیه داشت اتصاف به صدق و کذب مصداق پیدا می کند و اگر عالم نباشد متصف به کذب می شود. بنابراین اگر مختار مرحوم اصفهانی در وضع حروف این باشد که حروف برای ذات ربط و نسبت و برای معانی نسبیه در مقابل معانی مستقله وضع شده اند این اشکالات چهارگانه وارد نیست.

اما اگر مختار مرحوم اصفهانی همانطور که مرحوم آقای خویی برداشت کرده اند این باشد که حروف برای نفس وجود رابط وضع شده اند نه معنای نسبی که یقبل الوجود الخارجی، ایا اشکالات وارد است یا خیر ؟

نسبت به اشکال اول که فرمودند ما در خارج چیزی در مقابل وجود جوهر و عرض نداریم که اسمش را وجود رابط بگذاریم و برهان تغایر متعلق یقین و شک که برای اثبات وجود رابط از ناحیه مرحوم اصفهانی ذکر شد نیز تمام نیست. زیرا برای تعلق یقین و شک تعدد خارجی وجود لازم نیست و صرف تغایر جهتی بین متعلق یقین و شک کافی است که اجتماع یقین و شک را توجیه کند. این فرمایش تمام است که از جهت تعلق یقین و شک نمی توانیم وجود رابط را در مقابل جواهر و اعراض احراز کنیم و این را دلیل بر تحقق قسم سوم بدانیم. اما ایا دلیلی دیگر بر اثبات وجود رابط داریم یا خیر. ولو در کلمات فی الجملة بعضی از وجوه برای اثبات وجود رابط بیان شده است. مثلاً گفته اند همین که می توانیم تصور کنیم چیزی در خارج متقوماً بالغیر تحقق پیدا کند و نفسیت نداشته باشد همین تصور این نحوه از وجود نشان دهنده این است که در خارج هم چنین نحوی از وجود محقق است و الا اگر این قسم از وجود در مقابل وجود جوهر و عرض محقق نبود قابل تصور هم نبود. این وجهی است که در کلمات فی الجملة برای اثبات بعضی از مقاصد استفاده می شود. به عنوان مثال برای اثبات وجود نامحدود و نامتناهی که مقید به هیچ قیدی نیست، گفته اند همین که ما یک وجودی را تصور کنیم که بنفسه هست و فی نفسه و لنفسه است و به هیچ چیزی احتیاج ندارد و غنی مطلق و واجد همه صفات کمالیه به نحو مطلق است، خود این تصور نشان دهنده تحقق آن است و الا اگر محقق در خارج نبود قابلیت تصور هم نداشت. این وجه به همین نحو در مورد وجود رابط هم می آید. در مقابل وجود جوهر که فی نفسه و بنفسه است ولی لغیره و وجود عرض که فی نفسه لغیره و بغیره است، قسم سوم

هم می توانیم تصور کنیم که فی نفسه نیست و بنفسه هم نیست و لغیره هست و تصور آن نشان می دهد که محقق است.

البته این وجه قابل التزام نیست. مجرد امکان تصور یک شیء کاشف از تحقق آن در عالم خارج نیست. موارد نقض بسیاری دارد.

بنابراین همانطور که مرحوم آقای خویی فرموده این براهینی که برای اثبات وجود رابط گفته شده تمام نیست و نمی تواند آن را اثبات کند، هرچند ما دلیلی بر نفی وجود رابط هم نداریم. اما اشکال ایشان در صورتی وارد است که کسی ادعا کند در خارج وجودی منحاّز در مقابل وجود جوهر و عرض، به اسم وجود رابط داریم. اگر کسی چنین ادعایی کند اشکال می شود که دلیلی بر اثبات آن نداریم اما گر مراد از وجود رابط، وجود خارجی در مقابل جوهر و عرض نباشد بلکه مقصود از آن همانطور که در کلمات مرحوم آقای صدر آمده واقعیت ثالثی در مقابل جوهر و عرض باشد که در لوح واقع محقق است و لوح واقع نیز اوسع از لوح وجود است. اگر مراد واقعیت ثالث باشد قابل انکار نیست بلکه ثبوت یک چنین واقعیتی وراء جوهر و عرض واضح است. لذا ایشان فرموده غیر از نار و موقد، واقعیتی ثالثی وجود دارد که منشا انتزاع عنوان ظرفیت شده است. اینطور نیست که این واقعیت وجود نداشته باشد. اگر ذات نار و ذات موقد را با قطع نظر از این انتساب فرض کنیم این واقعیت ثالث وجود ندارد اما اگر این نار را در موقد فرض کنیم به ملاحظه اینکه انتساب به هم دارند، بالوضوح واقعیت ثالثی در اینجا هست که از آن تعبیر به ظرفیت می شود. این واقعیت ممکن است در خارج وجود خارجی منحاّزی داشته باشد و ممکن است نداشته باشد. لذا حتی در مورد امور معدومه و اعتباریه مثل امکان برای انسان هم آن واقعیت در لوح واقع ثابت است. ولو در کلام مرحوم آقای صدر آمده انهایی که وجود رابط را مطرح کرده اند مرادشان از وجود رابط معنای اول نیست بلکه مرادشان همین معنای دوم است، ولی حتی اگر کسی قبول نکند که مرادشان معنای دوم است اما این مطلب تمام است که اگر مراد از وجود

رابط این باشد که واقعیت ثالثی، غیر از وجود منتسبین، در لوح واقع ثابت است قابل انکار نیست. اجتماع نقیضین ممتنع است و این یک واقعیتی است اما اینطور نیست که امتناع وجود داشته باشد اما واقعیتی است که در اینجا ثابت است در حالی که وجود ندارد. اینکه لوح واقع اوسع از لوح وجود است جای اشکال ندارد. زیرا ما به صورت قطعی به لحاظ واقعیت آنها حکم می کنیم و حال آنکه وجود خارجی ندارند. در مورد وجود رابط هم همین مطلب صحیح است. اما اینکه غیر از این واقعیت، وجود خارجی منحاز از عرض و جوهر هم دارد قابل اثبات نیست و چون قابل اثبات نیست نمی شود ملتزم شد که حروف برای آن وضع شده اند. چون حروف هم مثل بقیه الفاظ برای تفهیم مقاصد وضع می شوند و چیزی که وجود آن معلوم نیست معنا ندارد برایش لفظ وضع شود.

بنابراین برهانی برای اثبات وجود رابط نداریم و اگر مقصود مرحوم محقق اصفهانی وجود ثالث در خارج باشد اشکال مرحوم آقای خویی وارد است.

سه شنبه ۴۰۰/۲/۲۸

جلسه ۴۵

اشکال دومی که در کلام مرحوم آقای خویی به محقق اصفهانی وارد شده بود این بود که موضوع له الفاظ باید معانی و مفاهیم ذاتیه باشند نه وجود خارجی. چون حکمت و غرض از وضع این است که به وسیله لفظ معنا در ذهن مخاطب حاضر می شود. اگر موضوع له ذات معنا باشد این غرض تامین خواهد شد. ولی اگر موضوع له وجود خارجی باشد با تکلم که نمی شود وجود خارجی را به ذهن مخاطب منتقل کرد. بنابراین ما نمی توانیم وجود رابط را موضوع له بگیریم حتی اگر اعتراف به واقعیت داشتن وجود رابط داشته باشیم.

اگرچه بر اساس مبانی خود مرحوم اصفهانی این اشکال وارد است. زیرا ایشان فرمود که علقه وضعیه را باید بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا بگیریم، نه وجود خارجی می تواند موضوع له لفظ باشد و نه وجود ذهنی. دلیل ایشان هم همین نکته ای است که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است مبنی بر اینکه غرض از وضع، تفهیم معنا به وسیله لفظ است و وجود ذهنی نمی تواند موضوع له باشد چون المماثل لا یقبل المماثل و وجود خارجی هم نمی تواند موضوع له باشد چون المقابل لا یقبل المقابل. بر اساس مبانی محقق اصفهانی این اشکال وارد می شود و نمی توان موضوع له را وجود خارجی بدانیم چه وجود رابط و چه وجود مستقل، اما به حسب نظر صحیح این اشکال وارد نیست. این مقدمه و این مبنایی که در کلام مرحوم آقای خویی مفروغ عنه گرفته شده و اصل آن هم از مرحوم اصفهانی است که موضوع له حتما باید غیر از وجود خارجی باشد، صحیح نیست. اشکال این است که ما قبول داریم غرض از وضع الفاظ، تفهیم مقاصد است و تفهیم مقاصد هم به این است که معنا در ذهن مخاطب بیاید و تصور شود. اما آنچه مورد غرض است و حکمت وضع اقتضاء می کند این نیست که خود آن موضوع له در ذهن مخاطب ایجاد شود و انتقال پیدا کند. غرض از وضع این مقدار اقتضاء دارد که معنای موضوع له در ذهن مخاطب بیاید و مخاطب از آن تصویری داشته باشد اما تصور موضوع له به اینکه نفس آن معنا به ذهن بیاید متوقف نیست. همانطور که در وضع الفاظ برای ذوات معانی در معانی اسمیه در اسماء اجناس این چنین است که با گفتن لفظ ذات معنا در ذهن مخاطب حاضر می شود، همینطور هم اگر لفظ برای وجود خارجی وضع شود مخاطب با سماع لفظ، چیزی از معنای موضوع له در ذهنش پیدا می شود. لذا اشکال اینکه مرحوم اصفهانی فرموده اند حتی در اعلام شخصیه هم نمی توانیم موضوع له را وجود خارجی بگیریم بلکه موضوع له ماهیت جزئی است، معلوم می شود چون می توان در اعلام شخصیه ذات خارجی را موضوع له بدانیم نه ماهیت زید که ماهیت جزئی است و وضع لفظ برای همین وجود خارجی زید با حکمت وضع منافات ندارد. همین که اسم این وجود خارجی را بگذارند زید و

دیگران هم علم به آن پیدا کنند سبب می شود هر وقت مخاطب لفظ زید را شنید نسبت به وجود خارجی زید، عنوان و مفهومی در ذهنش بیاید که مشیر به وجود خارجی است. همین مقدار برای اینکه غرض از وضع تأمین بشود کافی است.

بنابراین از این نظر که موضوع له الفاظ نباید وجود خارجی باشد نمی توان به وضع حروف برای وجود رابط اشکال کرد .

اشکال سوم مرحوم آقای خویی این بود که اگر حروف برای نفس وجود رابط وضع شود لازمه اش این است که در مواردی که وجود رابط استحاله دارد استعمال حروف هم صحیح نباشد و حال آنکه می بینیم در آن موارد حروف استعمال می شوند مثل استعمال در سایر موارد. این اشکال وارد است. اگر واقعا برای خصوص وجود رابط وضع شده باشد نمی شود استعمال شود. اما حل آن این است که خود مرحوم اصفهانی فرموده بود که موضوع له چیزی است که هم در موارد امکان و تحقق وجود رابط ثابت است که از آن به هلیات مرکبه تعبیر کرده بود و هم در مواردی که وجود رابط تحقق ندارد یعنی هلیات بسیطه. بنابراین ایشان موضوع له را نفس وجود رابط ندانستند. بلکه اگر کسی موضوع له را نفس وجود رابط بداند این اشکال وارد است.

اشکال چهارم اشکال مرحوم آقای تبریزی بود که لازمه وضع حروف برای نفس وجود رابط این است که در مواردی که محمولات قضایا برای موضوعاتشان واقعا ثابت نیستند مثل اینکه مُخبر خبر بدهد که "لزید علم" و حال آنکه در واقع علم ندارد، در این موارد نباید این خبر متصف به صدق و کذب شود و از مقسم صادق و کاذب خارج می شود. زیرا حروف وضع شده اند برای وجود رابط و در این موارد وجود رابطی در کار نیست. وقتی این قضیه به لحاظ استعمال حرف مستعمل فیه نداشته باشد نمی شود آن را متصف به صدق و کذب کرد.

این اشکال در این تقدیر هم وارد نیست. همانطور که بنابر تقدیر وضع برای ذات نسبت و ربط وارد نبود. در این استعمالات لفظ مدلول استعمالی دارد که همان وجود رابط است. استعمال شده برای وجود رابطی که بین زید و علم است و مُخبر در این جمله خبر می دهد از اتصاف زید به علم که این اتصاف هم به نحو تحقق وجود رابط است. مثل استعمال در اعلام شخصیه است که برای نفس وجود خارجی وضع شده است. منتها این مدلول استعمالی که در این جا وجود دارد مطابق با واقع نیست. مخبر خبر داده از وجود رابط بین زید و علم که در واقع چنین وجود رابطی محقق نیست. همانطور که در این عبارت "لزید علم" متکلم و مُخبر، زید را در وجود خارجی استعمال کرده، "لام" را هم در وجود رابط خارجی استعمال کرده منتها مستعمل فیه مطابق با واقع نیست و لذا متصف به کذب می شود.

نتیجه بحث این شد که مختار مرحوم اصفهانی در وضع حروف وجه صحیح و قابل التزام است و آنچه می شود به عنوان مختار ایشان بیان کرد این است که حروف برای معانی ربطیه و نسبیه وضع شده اند در مقابل اسماء که برای معانی مستقله وضع شده اند؛ یعنی معانی حروف بدون طرف حاصل نیستند در مقابل اسماء که معانی مستقل دارند.

اصل این مطلب به لحاظ غالب حروف تمام است و مناقشات وارد بر این قول تمام نیست. منتها آنچه جای بحث دارد بعد از قبول نظریه مرحوم اصفهانی که همان نظریه مشهور باشد، این است که آیا اینکه حروف برای معانی نسبیه و ربطیه وضع شده اند، در همه حروف است یا باید بگوییم در غالب حروف است و قسمی از حروف باقی می ماند که در آنها موضوع له معنای نسبی و ربط بین الطرفين نیست بلکه امر آخری است. در این مساله دو قسم از حروف جای تردید قرار گرفته اند که آیا برای نسبت وضع شده اند یا خیر.

یک قسم حروفی هستند که با آنها عناوین خاص انشائی و اعتباری ایجاد می شود لیت و لعل و هل و ... برای تمنی و ترجی و استفهام و ... آیا در این حروف هم لفظ برای نسبت وضع شده تا دلالت بر ربط بین دو چیز کند یا اینکه اصلا این لفظ در این مورد وضع شده برای ایجاد معنای انشائی؟

قسم دوم حروفی هستند که به حسب معنایی که دارند متقوم به غیر می باشند اما نه اینکه متقوم به دو طرف باشند. این حروف دلالت بر خصوصیتی در معنای اسمی می کنند اما یک طرف بیشتر ندارند. همانطور که در کلمات اقای صدر در بحوث آمده مثال این قسم لام تعریف و لام جنس و ... و انواع لامی است که دلالت بر تعیین می کند. مثلا وقتی می گوئیم "العالم" در این موارد حرف وضع شده اما نه اینکه معنای حرفی متقوم به دو طرف باشد بلکه به تعبیر بحوث لام حظ خود را از معنای حرفی استیفاء می کند به طرف واحد .

هم نسبت به قسم اول از حروف یعنی حروفی که در موارد انشاء استعمال می شوند انشاء استفهام و تمنی و ترجی و هم نسبت به قسم دوم از حروف که فقط یک طرف دارند مثل لام تعریف، اشکال شده که نمی توانیم موضوع له حروف را معنای ربطی و نسبی بدانیم که متقوم به دو طرف باشد.

اما باید گفت که در همین موارد هم نسبت وجود دارد. مثلا حرف "هل" دارای نسبت استفهامیه است که متقوم به شخص سوال کننده و قضیه ای است که درباره آن سوال می شود و یا شخصی که از او سوال می شود. بنابراین اینطور نیست که در این موارد نسبتی وجود نداشته باشد اما اینکه حرف "هل" که موضوع برای نسبت است، در این نسبت استعمال شده به غرض انشاء استفهام، حرف دیگری است. مثل آنچه در موارد طلب گفته می شود و در کلام مرحوم اصفهانی می آید که در جایی که صیغه افعال به کار می رود، موضوع له هیئت و مستعمل فیه هیئت، نسبت ارسالیه است نه خود ارسال و بعث به عنوان معنای اسمی. به همین نحو در "هل" هم گفته می شود که موضوع له نسبت استفهامیه است که متقوم به دو طرف می باشد ولی استعمال این حرف در این مورد به غرض استفهام و یا اظهار تمنی و

... است که از آن تعبیر به انشاء می‌کنیم که حقیقت آن چه ابراز امر نفسانی باشد و ابراز فقط کاشف از امر نفسانی باشد، که آقای خویی فرموده اند یا اعتبار متقوم به ابراز (نه اینکه ابراز فقط کاشف از امر نفسانی باشد) که مشهورقائل هستند به هر حال ابراز در آن نقش دارد.

تمنی نیز نسبت خاصی است بین شخص تمناً کننده و متمناً. به حسب آنچه در کلام محقق عراقی آمده مقصود از تمنی همان حالت شوقی است که شخص تمناً کننده نسبت به حصول چیزی که لا طمع بحصوله پیدا می‌کند.

در مورد حرف عطف گفته اند که نسبتی در کار نیست بلکه برای ایجاد ربط دو طرف آمده و معنایش ایجاد است. این توجیهات در مورد حرف عطف مثل واو و او و ... هم می‌آید. عطف هم نسبت خاصی است که متقوم به دو طرف است ولی عطف از خصوصیات مربوط به خود کلام است نه معنای محکی کلام.

لام تعیین هم که در کلام مرحوم آقای صدر آمده یک طرف بیشتر ندارد همان توجیهی که در نسبت استفهامیه گفته شد در مورد آن هم می‌گوییم که یک معین داریم و یک متعین و لام تعیین برای نسبت تعیینیه وضع شده که متقوم به طرفین است.

بنابراین اینطور نیست که بگوییم حروفی مثل هل لیت لعل واو عطف و ... با حروف من فی الی علی و ... فرق می‌کنند و معنای نسبی در مورد آنها قابل تعقل نیست.

در نتیجه اینکه در همه حروف، معنا را معنایی نسبی بدانیم که متقوم به دو طرف باشد مشکلی ندارد. کما اینکه کلام محقق اصفهانی هم ظهور در همین مطلب داشت.

قول چهارم؛ نظر مرحوم آقای خویی

قول چهارم از اقوال مسلک نسبیت نظر مرحوم آقای خویی است که فرموده اند حروف برای تخصیص و تقييد معانی اسمیه به قيودی که خارج از حقيقت این معانی هستند وضع شده اند؛ به این بیان که معانی اسمیه معانی کلیه هستند و حصص کثیره ای را شامل می شوند و در آن سعه و اطلاق وجود دارد، یا اطلاق افرادی و یا اطلاق احوالی؛ اطلاق افرادی در جایی است که مفهوم اسمی، کلی باشد، یا مفهوم جنسی یا نوعی یا صنفی. این عناوین نسبت به افراد مندرج، اطلاق دارند. اما اگر مفهوم اسمی، مفهوم منطبق بر شخص واحد باشد، از جهت افراد، اطلاق ندارد اما از نظر احوال همین شخص واحد و جزئی حقیقی، اطلاق برای آن فرض می شود. زید که جزئی حقیقی است، به لحاظ حالات مختلف، دارای اطلاق و سعه است. از طرفی غرض متکلم در بعضی از موارد تعلق می گیرد که معنا را به نحو کلی و عام و مطلق افاده و تفهیم کند و در بعضی از موارد هم غرض متکلم تعلق می گیرد که معنای متخصص به خصوصیت را تفهیم کند. گاهی مثلاً نظرش به این تعلق گرفته که حکم ماء به نحو عام و مطلق را بیان کند که الماء کذا مثلاً و گاهی در مورد ماء خاصی مطلبی را بیان کند مثلاً اینکه بگوید این آب در این ظرف این خصوصیت را دارد. در باب صلات که عنوان کلی است گاهی غرض تعلق می گیرد به بیان خصوصیت برای مطلق نماز و گاهی به اثر و امتیاز برای صلات در محل خاص مثل صلات در مسجد. لذا متکلم موضوع حکمش را صلات مقید بآنها فی المسجد قرار می دهد. با توجه به این دو غرض، حکمت وضع اقتضاء می کند که همانطور که نسبت به معانی کلیه مطلقه وضع انجام گرفته تا در موارد نیاز از آنها استفاده شود، به همین نحو هم برای معانی مقیده و متخصصه هم وضع انجام شود تا هنگام تعلق غرض به این تخصیص، از الفاظ موضوع برای آن منظور استفاده شود. با توجه به اینکه حتی نسبت به معنای واحد حصص متکثره ای فرض می شود فضلاً از معانی متعدده، حصص همه معانی قابل احصاء نیست و لذا وضع الفاظ خاصه ممکن نخواهد بود و طبعاً باید از وضع

عام استفاده شود. حروف وضع شده اند که تخصیص معانی اسمیه را دلالت کنند. اگر معنای اسمی به نحو مطلق اراده شده باشد دیگر برای تفهیم معنای نسبی مطلق نیاز به حروف ندارد اما اگر متکلم بخواهد آن را به نحو مقید بفهماند نیاز به حروف دارد و حروف برای همین جهت وضع شده اند.

با توجه به اینکه گفته شد خصوصیت معنای حرفی، تخصیص در معانی اسمیه است، معلوم می شود در استعمال حروف فرقی نیست بین اینکه معنای اسمی موجود در خارج باشد یا معدوم و از جهت دیگر ممکن باشد یا ممتنع یا ضروری. اینها اثری در استعمال و وضع حروف ندارد. حروف وضع شده اند برای تخصیص معانی اسمیه اعم از اینکه این تخصیص در مورد ممکنات استعمال شود یا در مورد وجود واجب و یا حتی در مورد ممتنع. لذا همانطور که در ممکنات گفته می شود هذا الشئ لزید نسبت خداوند هم صحیح است گفته شود که العلم لله تعالی بالضروره یا در مواردی که ثبوت به نحو امکان است گفته شود کتابت لزید ممکن است. این "لزید" تخصیص معنای کتابت است ولی به نحو امکانی نه ضروری.

بنابراین آنچه در حقیقت، موضوع له حروف است تقييد معانی اسمیه و تخصیص آنها است. موضوع له تخصیص است ولی چون به واسطه استعمال حرف، تضییق ایجاد می شود طبعا حالت غیر استقلالی پیدا می کند و مفهوم مستقلى در موارد استعمال حروف وجود ندارد. اما عدم استقلال در مفهومیت، معنایش این نیست که حرف برای همین عدم استقلال وضع شده باشد بلکه حرف برای تخصیص وضع شده است؛ مثلاً عنوان صلات مطلق بوده ولی وقتی مقید به مسجد شد خود عنوان صلات معنای مستقلى داشته و دارد ولی "فی" تضییق در صلات را اقتضاء می کند. این تضییق در صلات مفهوم مستقلى نیست بلکه مقوم به غیر است. لفظ صلات دلالت بر مفهوم مستقل می کند و مسجد هم مفهوم مستقل، "فی" تقييد مفهوم اسمی را دلالت دارد نه اینکه "فی" برای نسبت خارجی وضع شده باشد. "فی" برای تقييد مفهوم است ولی شان تقييد این است که مفهوم و معنای غیر مستقل است. البته فرموده اند اینکه ما می

گوییم حروف برای تخصیص وضع شده اند به لحاظ اغلب حروف است و در مقابل قسم غالب حروف، قسم دیگری هم داریم که در استعمال آنها تقييد وجود ندارد بلکه آنها برای انشاء و ابراز معانی انشائیه وضع شده اند.

حروف قسم اول مثل هیئات دال بر نسب ناقصه هستند، مثل هیئت مشتق و هیئت اضافه و ... که تقييد از آنها استفاده می شود و بالملازمه غیر استقلالیت در آنها وجود دارد. اما حروف قسم دوم شأن آنها شأن هیئات دال بر نسب تامه است. همانطور که جمله انشائیه وضع شده است برای اینکه با آن انشاء امر اعتباری شود، بعثت هذا الكتاب بكذا وضع شده است که تا با آن انشاء ملکیت شود حروف قسم دوم هم وضع شده اند برای انشاء معانی انشائیه. لذا در حروفی مثل لعل و لیت و هل موضوع له حروف، انشاء این معانی خاصه است مثل ابراز تمنی نفسانی نه اینکه برای تضییق وضع شده باشند. قول به وضع حروف برای تضییق مربوط به غالب حروف است نه همه آنها.

در محاضرات بعد از توضیح این مطالب آمده است که اختیار این نظر به خاطر چهار امر بوده است:

امر اول: بقیه اقوالی که در بیان معانی حرفیه مطرح شده باطل بوده اند.

امر دوم: معنایی که به لحاظ غالب حروف اختیار کرده ایم در جمیع موارد استعمال حروف من الواجب و الممكن و الممتنع علی نسق واحد مشترک است و اختصاص به استعمال حرف به مورد خاصی که مثلاً ممکنات باشد ندارد.

امر سوم: مسلک ما در حقیقت وضع یعنی مسلک تعهد، موجب می شود در حروف قائل به وضع برای تخصیص و تقييد شویم. زیرا متکلم وقتی قصد تفهیم حصه خاصی را داشته باشد، به چه چیزی باید معنای مد نظرش را ابراز کند؟ او مبرزی ندارد مگر حرف یا ما يقوم مقام الحرف که هیئات ناقصه باشند. التزام به مسلک تعهد اقتضای اختیار این نظر خاص دارد.

امر چهارم: معنایی که ما برای حروف ارائه کردیم مطابق با وجدان است. زیرا بالوجدان می بینیم که مردم حروف را در معنایی استعمال می کنند و آنچه ما از استعمال آنها می یابیم این است که آنها این حروف را برای تخصیص معانی اسمیه استعمال می کنند ولی اینکه معانی آنها در خارج موجود هستند یا خیر و آیا نسبت بین این معانی وجود دارد یا خیر، عامة الناس غافل می باشند به خلاف تخصیص که از آن غافل نیستند و برای همین جهت استعمال می کنند. این کشف می کند که تخصیص موضوع له حرف است و آنچه موافق با ارتکاز عامة الناس است همین تخصیص در معانی اسمیه است به خلاف جهات دیگری که در مورد معنای حرفی وجود دارد و از آن غافل هستند.

در بررسی فرمایش ایشان دو مرحله باید طی شود؛ اول اینکه آنچه ایشان به عنوان نظر مختار بیان کردند صحیح است یا خیر و مرحله دوم اینکه آیا اموری که ایشان به عنوان سبب اختیار این نظریه بیان فرمودند، سببیت دارند یا خیر.

مرحله اول: در نوع کلمات من جمله کلام مرحوم آقای صدر و تبریزی به این نظر اشکال شده است. اما آنچه به عنوان اشکال اساسی نسبت به این قول وجود دارد این است که اگر چه در مواردی که معنای اسمی، سعه و اطلاق دارد با استعمال حرف، تخصیص در معنا پیدا می شود ولی پیدا شدن تخصیص در معانی اسمیه، به این خاطر نیست که حروف با استعمالشان معنایی را افاده می کنند که آن معنا خود تخصیص باشد بلکه بر عکس، وجه پیدا شدن تخصیص با استعمال حروف، این است که حروف معنای خاصی را افاده می کنند که لازمه آن تخصیص و تقیید معانی اسمیه است. در مثل زید فی الدار یا الصلوات فی المسجد ولو تضییق پیدا می شود ولی به خاطر دلالت حروف بر معنای خاصی است که اقتضای تخصیص دارد که در این مثال ظرفیت است و حرف با دلالت بر آن، تخصیص را نتیجه می دهد. به عبارت دیگر در موارد تخصیص یک سبب تخصیص وجود دارد و یک مسبب که حصه شدن و تقیید باشد. اگر پیدایش تخصّص و تقیید به این خاطر باشد که موضوع له و مستعمل فیه حروف، سبب

تخصیص است که بر می گردد به قول قبل یعنی وضع حرف برای معنای نسبی و ربطی که استعمال در آن سبب تخصّص معنای اسمی می شود. اگر این پیدایش به این جهت باشد که حروف برای نفس تخصیص و تقیید وضع شده اند و کاری به سبب ندارند، لازمه اش این است معنای همه حروف مشترک باشد. چون حروف برای حصه شدن آمده اند و نوع حصه شدن هم معلوم نیست. "فی" در جمله "زید فی الدار" و "من" در "سرت من البصره" برای حصه کردن آمده اند و همه حروف در همه موارد یک معنا دارند و حال آنکه بالوجدان آنچه ما در استعمال حروف می یابیم که نتیجه وضع حروف است، این است که اگر تخصیصی اتفاق می افتد به خاطر دنباله روی از معنای خاصی است. اگر در زید فی الدار تخصیصی نسبت به حالت زید پیدا شده به خاطر معنای ظرفیتی است که در اینجا ملاحظه شده است و اگر معنای دیگری غیر خود تخصیص وجود نداشت، این حصه بودن به دست نمی آمد بلکه حصه به نحو مبهم به دست می آمد که در همه موارد مشترک است.

در کنار اشکال اول، اشکال نقضی هم به نظر مرحوم آقای خویی شده است. اشکال این است که بیان شما در همه موارد استعمال حروف غیر انشائی پیدا نمی شود. مواردی از استعمال حروف وجود دارد که در آنها تقیید و تخصیصی وجود ندارد. مثلاً در الحاره و البروده لا یجتمعان "واو" برای تخصیص و تقیید استعمال شده است. اینطور نیست که با قطع نظر از استعمال حرف اطلاقی وجود داشته باشد تا این حرف بیاید و اطلاق را قید بزند و حصه کند. عدم الاجتماع مربوط به حصه خاصی از حرارت یا برودت نیست که "واو" بخواهد آن را بیان کند. یا در اکرم العشره الا الواحده اینطور نیست که مفهوم عشره با قطع نظر از این حرف، اطلاق داشته و دو حصه باشد که این حرف استثناء آن را مقید کرده به حصه خاصی تا حکم برای آن ثابت باشد. بلکه مرحوم آقای تبریزی در درس می فرمودند حتی در مثال معروف زید فی الدار هم تخصیصی اتفاق نیفتاده و "فی" زید را حصه نکرده است یا در موارد تشبیه که گفته می شود زید کالاسد، چه تخصیصی در مورد زید اتفاق افتاده است؟ بنابراین اشکال دوم

اشکال نقضی است و نشان می دهد که مبنای شما تمام موارد استعمال نوع اول از حروف را شامل نمی شود.

ولی با توجه به تفسیر صحیح از قول چهارم که وضع حروف برای معانی نسبی و ربطیه بود، معلوم می شود که این اشکال دوم که اشکال نقضی است وارد نمی باشد. زیرا در همه این موارد نسبتی وجود دارد که همان نسبت موجب تقید می شود.

جلسه ۴۷

شنبه ۴۰۰/۳/۱

قول چهارم مختار مرحوم آقای خویی بود که فرمودند حروف برای تخصیص معانی اسمیه وضع شده اند.

مرحله اول بررسی این نظر گذشت. در مرحله دوم باید دید که آیا امور چهارگانه ای که ایشان به عنوان اسباب اختیار این نظر مطرح کردند سببیت دارند یا خیر.

ایشان سبب اول را بطلان سایر الاقوال دانستند. باید گفت که اگر احتمالات در مقام ثبوت منحصر در اقوالی بود که ایشان مطرح کرده اند یعنی مسلک علامیت و آلیت و نسبیت و در مسلک نسبیت نیز قول مرحوم نایینی و محقق عراقی و محقق اصفهانی با تفسیر آن به وضع حروف برای نفس وجود رابط، بعد از بطلان این اقوال، طبعاً مختار ایشان تعیین پیدا می کند. اما اگر احتمالات ثبوتی منحصر در این اقوال نبود بلکه قول دیگری به آن اضافه شد که تفسیر صحیح از نظریه مرحوم اصفهانی بود مبنی بر اینکه موضوع له حروف نفس ربط و نسبت است، طبیعتاً نمی توانند تعیین مختار خودشان را نتیجه بگیرند.

در سبب دوم فرمودند که معنای حرف طبق مبنای مختار، بین جمیع موارد استعمال حروف من الواجب و الممكن و الممتنع علی نسق واحد است، در حالی که در اقوال دیگر معنای جامع بین همه موارد استعمال وجود ندارد. مناقشه می شود که در اقوال دیگر نیز طبق نظر مرحوم اصفهانی با تفسیر صحیح از آن، موضوع له حروف نسبت است و آن نسبتی که موضوع له حروف می باشد به معنای اعم است که اختصاص به موارد وجود رابط ندارد. خود مرحوم اصفهانی فرمودند این نسبت هم در هلیات مرکبه ای که وجود رابط ثابت است وجود دارد و هم در هلیات بسیطه ای که وجود رابط در کار نیست. بر اساس توضیح مرحوم اصفهانی، معنای حروف امر مشترک در تمام موارد استعمال حروف می باشد و این اشتراک، اختصاصی به قول مرحوم آقای خویی ندارد.

سبب سوم این بود که لازمه مسلک مختار در حقیقت وضع یعنی مسلک تعهد، این است که در معانی حروف قائل به وضع حروف برای تخصیص و تقیید شویم. انگار اختیار مسلک تعهد در حقیقت وضع موجب می شود در معانی حروف هم به این نظر رسید که حروف برای تخصیص معانی اسمیه وضع شده باشند. مناقشه ای که وجود دارد و در کلمات هم مطرح شده من جمله در کلمات مرحوم آقای صدر این است که ما تعجب می کنیم چطور مرحوم آقای خویی اختیار این قول را ارتباط به مسلک تعهد داده اند و حال آنکه بین اختیار مسلک تعهد در بحث حقیقت وضع و اختیار این قول ملازمه ای در کار نیست بلکه هم بنابر مسالک دیگر در حقیقت وضع مثل جعل الملازمه و جعل العلامیه می توان در این بحث قائل به وضع حروف برای تخصیص شد و هم طبق مسلک تعهد در حقیقت وضع می توان قول تخصیص را انکار و اقوال دیگر مثل وجود رابط و... را اختیار کرد. بله ممکن است مراد مرحوم آقای خویی این باشد که آنچه ما در اینجا اختیار کردیم منافاتی با مختار ما در حقیقت وضع ندارد. چون در معانی هر یک از الفاظ اگر بخواهد مبنایی را اختیار کند باید با مبنای مختار ایشان در حقیقت وضع سازگاری داشته باشد. اما این احتمال خلاف عبارات محاضرات است.

در سبب چهارم فرمودند معنای مختار ما موافق با وجدان و ارتکاز مردم است. مناقشه این است که اصل این مطلب که باید مبنای مختار در حروف با ارتکاز و وجدان عرفی سازگار باشد و این یک شاهد و معیار برای صحیح بودن قول مختار است جای انکار ندارد. یعنی شرط صحت هر قول در معانی حرفیه این است که با ما نجده بالوجدان و ما هو ثابت بالارتکاز موافقت داشته باشد. ولی اینکه این قول شما که وضع حروف برای تخصیص و تقیید باشد هم ایا موافق با وجدان و ارتکاز است معلوم نیست. به حسب ارتکاز ممکن است گفته شود آنچه ما بالوجدان می یابیم این است که در حروفی مثل "من، فی و الی و ..." معنای خاصی فهمیده می شود که ان معنای خاص باعث تخصیص می شود نه اینکه تخصیص مباحث را از استعمال حروف پیدا شده باشد. موافق با ارتکاز، وضع حروف برای همان معانی خاصه است که لازمه اش تخصیص معانی اسمیه می باشد.

قول پنجم؛ نظر مرحوم آقای تبریزی

قول پنجم در معانی حروف و فرق حروف با اسماء طبق مسلک نسبیت قولی است که در کلمات مرحوم آقای تبریزی آمده است. مختار ایشان این است که حروف وضع شده اند برای دلالت بر خصوصیتی در معنای اسمی. اینکه در تعریف حرف هم گفته شده ما دل علی معنی فی غیره مراد همین است که حرف خصوصیتی را در شیء اخر دلالت دارد؛ شیء اخر یا معانی اسمیه است یا جمله. در مثل زید فی المسجد یا زید فی الدار "فی" دلالت بر این دارد که مسجد یا دار خصوصیت ظرفیت را دارد و متصف به خصوصیت ظرفیت برای زید است و همچنین حرف "من" در سرت من البصره الی الکوفه دلالت بر این دارد که بصره خصوصیت مبدئیت سیر را دارد و هکذا ... همانطور که در علائم اعراب گفته می شود که وضع شده اند تا دلالت بر خصوصیت مدخولشان داشته باشند، مثلا علامت رفع وضع شده برای اینکه دلالت کند مدخول ان خصوصیت فاعلیت را دارد، حروف هم بعینه وضع علائم اعراب را دارند. حرف "فی" وضع برای ظرفیت اسمی نشده است بلکه وضع شده برای اینکه دلالت کند مسجد

یا دار به حسب واقع خارجی حالت ظرفیت را برای زید دارند. در جایی که مدخول فی حد نفسه دارای سعه باشد با استعمال حرف، تضییق پیدا می شود ولی نه اینکه حرف برای تضییق وضع شده باشد که آقای خویی می فرمود. اگر سعه ای نباشد تضییقی هم در کار نیست. در مثل زید فی الدار اصلا قابلیت تخصیص را ندارد و لذا استعمال حروف حتی موجب تخصیص بالملازمه هم نمی شود. کاف تشبیه دلالت بر خصوصیت مشبه به بودن مدخولش را دارد و در زید کالاسد وضع شده تا دلالت کند از کلمه اسد، خارجا اراده مشبه به بودن شده است. حرف نعم برای دلالت بر اینکه مدخولش متصف به خصوصیت جواب است وضع شده است و ... و الحاصل فرق بین حروف و اسماء این است که اسم وضع شده برای خود عناوین مستقلة و لذا معنا در موارد استعمال، معنای اخطاری است، ولی حروف وضع شده اند برای اتصاف مدخولاتشان به عناوین خاصه به حسب وعاء مناسب مدخولشان که در بعضی موارد وعاء مناسب، مقام تکلم است و بعضی موارد عالم خارج. مثلا حرف نعم دلالت بر اتصاف مدخول به خصوصیت جوابیت به حسب مقام تکلم می کند.

مناقشه و اشکالی که نسبت به این قول وجود دارد این است که این مطلب که در موارد استعمال حروف و با خود استعمال حروف، خصوصیتی در مدخول حرف فهمیده می شود صحیح است و جای اشکال نیست. اشکال این است که همانطور که شما به مرحوم آقای خویی اشکال کردید که پیدا شدن تخصیص و تقیید در معانی اسمیه به خاطر استعمال حروف در تخصیص و تقیید نیست بلکه اینها لازمه معانی حرفیه در موردی است که قابل تخصیص و تقیید می باشد، همین اشکال به مختار شما هم وارد می شود که اینطور نیست که ما وضع له و مستعمل فیه حرف، نفس خصوصیت باشد بلکه دلالت بر خصوصیت در مدخول حروف به این خاطر است که حرف در مثل جمله زید فی الدار در یک معنایی استعمال شده است مثلا "فی" در معنای ظرفیت استعمال شده است و چون "فی" دلالت بر ظرفیت نسبی دارد نه مستقل و متقوم به غیر است، در نتیجه "دار" متصف به ظرفیت نسبی می شود نه اینکه از

اول "فی" ابتداءً برای اتصاف مدخول وضع شده باشد. مستعمل فیه "فی" ظرفیت است اما نه ظرفیت مستقل که معنای اسمی باشد بلکه مصادیق ظرفیت است. در مقابل معنای ظرفیت مستقل که معنای اسمی است، از میان ظرفیت های نسبی متقوم به غیر، مصداقی از ظرفیت محقق شده که از یک طرف متقوم به دار است و از یک طرف به زید. در طول دلالت بر ظرفیت نسبی خاصه، دار متصف به ظرفیت می شود و زید هم متصف به مظروفیت.

بنابراین از میان مسالک سه گانه در تبیین معنای حرفی، مسلک صحیح مسلک نسبیت می باشد که موضوع له حروف را معانی نسبی دانست در مقابل اسماء. فرق اسم و حرف نظیر ان، در این است که ولو یک معنای مشترکی در هر دو وجود دارد اما موضوع له در حروف، معنا به وجه نسبی است ولی موضوع له اسماء، معنا به وجه تام و مستقل است. از میان اقوال مختلف مسلک نسبیت هم، قول صحیح وضع حروف برای معانی نسبی و ربطیه است که مختار مشهور و تفسیر صحیح از مختار مرحوم اصفهانی نیز همین است. چه حروفی که برای انشاء امور نفسانی وضع شده اند مثل لعل و لیت و چه حروفی که برای انشاء وضع نشده اند مثل من، فی و الی و ...

یک شنبه ۴۰۰/۳/۲

جلسه ۴۸

در بحث معانی حرفیه و فرق حروف و اسماء متحصل مما ذکر این شد که در مسالک مختلفی که در حقیقت معنای حرفی و فرق حرف با اسم بود مسلک صحیح همان مسلک نسبیت بود و از میان اقوال نسبیت هم ما هو الصحیح قول مشهور مبنی بر وضع حروف برای معانی نسبی و ربطی بود. این معنا به عنوان امر جامع در همه موارد استعمال حروف قابل تطبیق است.

همانطور که گفته شد قول صحیح در معنای حرفی و فرق بین معنای حرفی و اسمی این است که حروف برای معانی نسبی که متقوم به غیر هستند وضع شده اند از قبیل نسبت ظرفیت و نسبت ابتدائیت و به حسب همه موارد استعمال حروف این معنا قابل التزام است. اما آنچه در کلام مرحوم آقای صدر آمده که با وجود پذیرش مسلک نسبیت فرموده اند باید اصلاح و تعدیلی نسبت به مسلک نسبیت صورت بگیرد و نمی شود به نحو عام و به یک کیفیت، مستعمل فیه حروف را معنای نسبی بگیریم بلکه باید بین موارد نسبت اولیه و نسبت ثانویه تفصیل بدهیم؛ یعنی بین مواردی که نسبت واقعا در خارج محقق است با قطع نظر از تکلم به لفظ و بین مواردی که نسبت ثابت، نسبت ثانویه و نسبت ذهنیه است که به ملاحظه تصور معنا در ذهن این نسبت محقق می شود. در جایی که نسبت ثابت در بین نسبت اولیه باشد یعنی به حسب واقع خارجی نسبیتی در کار باشد در این موارد مستعمل فیه و موضوع له حروف را نمی توانیم همان نسبت خارجیه بگیریم بلکه در این موارد باید موضوع له حروف را نسبت تحلیلیه بگیریم. اما در قسم ثانی که نسبت ثابت در بین نسبت ثانویه است و نسبت در ذهن وجود دارد، می توانیم موضوع له و مستعمل فیه را نسبت ذهنیه و ثانویه بگیریم. توضیح ذلک ما سه گونه نسبت داریم؛ اول: نسبت خارجیه که به لحاظ واقع خارجی بین الطرفين محقق است. در جایی که زید در مسجد باشد نسبت ظرفیتی به حسب واقع خارجی بین زید و مسجد وجود دارد که این نسبت ظرفیت غیر از نسبت ظرفیتی است که در مورد وجود زید در خانه است. نسبت ظرفیت بین زید و دار غیر از نسبت ظرفیت بین زید و مسجد است. نسبت دوم نسبت ذهنیه است یعنی نسبیتی که در ذهن بین طرفین و اطراف که موجود در ذهن هستند ایجاد می شود. نسبت اضراییه یا استثنائیه در جایی که حروف اضراب یا استثناء بکار می روند نسبت های ذهنی هستند و در ذهن بین دو طرفی که موجود در ذهن هستند ایجاد می شوند. قسم سوم از نسبت نسبت تحلیلیه است به این معنا که آنچه در ذهن می آید صورت مندمج و صورت بسته است ولی در مقام تحلیل، می توان این صورت مندمج را تحلیل کرد به

دو طرف و نسبتی که بین دو طرف وجود دارد. در مورد نسبت ثانویه و ذهنیه مثل اضراییه و استثنائیه و عطفیه که لا موطن لها الا فی الذهن ملتزم هستیم که حروف برای همین نسبت استثنائیه وضع شده است ولی در نسبت های واقعی مثل نسبت در زید فی الدار که نسبت اولیه است نمی توانیم ملتزم شویم که حروف برای خود همان نسبت خارجی وضع شده اند. زیرا وجود خارجی که نمی تواند موضوع له لفظ قرار بگیرد. غرض از وضع لفظ این است که با تکلم به لفظ، معنا در ذهن حاضر شود. چه چیزی قابل احضار در ذهن متکلم است؟ وجود خارجی که نمی تواند در ذهن متکلم بیاید و لذا نمی توانیم موضوع له حروف در موارد نسبت اولیه را نفس نسبت خارجی بگیریم. طبعاً در موارد نسبت اولیه، باید ملتزم شویم که جمله مشتمل بر حرف، وضع برای معنای واحدی شده است که مندمج و مبهم است و عند التحلیل، از آن دو طرف و یک نسبت در می آید. زید فی الدار که در خارج نسبت ظرفیت دارد، این جمله مشتمل بر حرف، بر معنای واحدی دلالت دارد که وقتی به ذهن بیاید تحلیل به زید و دار و نسبت ظرفیتی که بین زید و دار وجود دارد می شود. ولی این نسبت نسبت حاصل شده در مقام تحلیل است نه نسبت خارجی که به ذهن نمی آید.

مناقشه ای که نسبت به این اصلاحیه وجود دارد و از مطالب قبل هم استفاده می شود این است که اساس فرمایش مرحوم آقای صدر در نسب اولیه که نمی تواند نسبت خارجی و واقعیه موضوع له حروف قرار بگیرد همین است که وجود خارجی قابلیت ندارد لفظ برایش وضع شود. این مقدمه هرچند در کلمات مرحوم اصفهانی و نیز مرحوم آقای خویی به عنوان اصل مسلم و مفروغ عنه گرفته شده قبلاً توضیح داده شد که تمام نیست. نسبت به این مقدمه به مرحوم اصفهانی و نیز به مرحوم آقای خویی اشکال شد که هرچند وضع الفاظ به غرض احضار معانی به ذهن است ولی تأمین این غرض از وضع، به این نیست که حتماً ذات معنای موضوع له منتقل به ذهن شود تا به تعبیر مرحوم اصفهانی این اشکال وارد شود که المقابل لا یقبل المقابل یعنی ذهن که وجود مقابلی نسبت به وجود خارجی دارد نمی تواند

ان را قبول کند و وجود خارجی قابل تحقق به وجود ذهنی نیست، بلکه آنچه در وضع نیاز داریم این است که معنای موضوع له حاضر در ذهن مخاطب شود و مخاطب التفات به آن پیدا کند و التفات مخاطب و تصور معنای موضوع له منحصر به این نیست که ذات معنا به ذهن بیاید. لذا در وضع اعلام شخصیه ملتزم می شویم که موضوع له حرف، ذات وجود خارجی است ولی با گفتن لفظ زید، صورتی در ذهن مخاطب از این وجود خارجی حاصل می شود و این صورت حاضر در ذهن مشیر به او می باشد. هرچند که صورت ذهنیه نفس وجود خارجی نیست ولی همین مقدار که اشاره به آن داشته باشد و شخص به وسیله این عنوان مشیر به آن ملتفت شود کافی است. بر اساس همین اشکال که به این مقدمه مقبول نزد محقق اصفهانی و مرحوم آقای خویی مطرح شده در محل بحث هم گفته می شود که اگر نسبت واقعی ای وجود داشته باشد و ثبوت نسبت هم به ثبوت خارجی باشد، ولی این وجود خارجی باعث نمی شود که لفظ را برای نفس این نسبت نتوانیم وضع کنیم بلکه وضع لفظ برای وجودات خارجیه هم ممکن است نهایتاً این نسبت مثل وجود خارجی زید می شود. چه برسد به اینکه ما برای نسبت، تحقق و ثبوت واقعی را قائل شویم و بگوییم لوح واقع اوسع از لوح وجود است و لازم نیست که نسبت حتماً وجود خارجی داشته باشد بلکه ثابت در لوح واقع است. همانطور که خود مرحوم آقای صدر در توجیه کلام مرحوم اصفهانی فرموده بودند که مراد ایشان این است که موضوع له حروف ذوات نسبت است نه وجود رابط. با توجه به آن مطالب جا نداشت که در اینجا این اشکال را مطرح کنند. اما حتی اگر نسبت ثابت در بین، دارای وجود خارجی باشد وضع لفظ برای آن اشکالی ندارد. علاوه بر اینکه اشکال اساسی و مهمتر به مختار آقای صدر در نسبت اولیه این است که طبق فرمایش ایشان حرف وضع مستقلی ندارد و مجموع بر معنای مندمجی دلالت می کند که وقتی به ذهن بیاید، به دو طرف و یک نسبت تحلیل می شود. این بر خلاف ما نجده بالوجدان است. آنچه بالوجدان می یابیم این است که در استعمال حروف در جملاتی مثل زید فی الدار، همانطور که از کلمه زید دلالت بر معنایی می

فهمیم در مقابل دار و کلمه دار هم دلالت بر معنایی دارد در مقابل زید، "فی" هم دلالت بر معنای خاصی در مقابل ان دو می کند و ان معنای خاصی که غیر از زید است و غیر از دار، همان معنای نسبی ظرفیت است نه عنوان ظرفیت اسمی بلکه ظرفیت خاص متقوم به طرفین. نه اینکه ما يحصل فی الذهن از شنیدن کلمه زید فی الدار معنای واحدی باشد که با تحلیل نسبت از ان در بیاید. همانطور که ما مباشرتا از کلمه زید و دار معنای خاصی می فهمیم از کلمه "فی" هم معنای خاصی می فهمیم که معنای نسبت است. به عبارت دیگر فهمیدن نسبت از کلمه "فی" بالتحلیل نیست بلکه بالمباشره و به همان نگاه اولی است. لذا قول صحیح در مسلک سوم که نسبت باشد همان حرف مشهور است که موضوع له حروف معانی نسبیه است یا به تعبیر دیگر نسبت های خاص ظرفیت و ابتدائیت و ... است. همین معنا در همه حروف قابل التزام است و احتیاج به اصلاحی که در کلام آقای صدر هم آمده ندارد.

هذا تمام الکلام فی المعنی الحرفی

از مطالبی که در بیان معنای حرفی گفته شد حکم هیئات هم معلوم می شود. در جایی که هیئت متضمن نسبت ناقصه باشد مثل هیئت وصف یا هیئت اضافه و ... موضوع له هم نسبت های خاصه است در مقابل هیئتی که در مرکب تام وجود دارد. چون هیئت در جمله تامه غیر از اینکه اصل نسبت را دلالت دارد ثبوت این نسبت بین الطرفین هم از این جمله تامه و ترکیب تام استفاده می شود. در جایی که گفته می شود زید قائم غیر از اینکه این هیئت نسبت بین قیام و زید را دلالت دارد، ثبوت نسبت را در وعاء مناسب با خودش دلالت دارد. در جملات سلبیه هم دلالت بر سلب این نسبت بین احد الطرفین می کند. اما اصل نسبت هم در مفاد هیئت جمله ناقصه و هم در مفاد هیئت جمله تامه وجود دارد و اختلاف در این است که در جمله تامه ثبوت نسبت و به عبارت دیگر اقتضای تصدیق به وجود نسبت وجود دارد ولی در جمله ناقصه تصدیق به وجود نسبت حکایت نمی شود. مثلا دار زید یا غلام

زید یا زید العالم نسبت خاصی بیان می شود اما اینکه این نسبت در وعاء مناسبتش ثابت است یا خیر از این جمله به دست نمی آوریم.

به این ترتیب از مطالب پنج گانه امر ثانی که مربوط به وضع می شدند، مطلب سوم که درباره تعیین معنای حروف و بیان اختلاف بین معانی حرفیه و اسمیه بود تمام می شود و وارد مطلب چهارم می شویم که به ترتیب کفایه بیان فرق بین خبر و انشاء باشد.

مطلب چهارم؛ فرق بین اخبار و انشاء

مرحوم اخوند در این قسمت فرموده اند که بعید نیست همانطور که اسماء و حروف در موضوع له و مستعمل فیه یکی بودند و اختلاف آنها فقط در قید الوضع بود یعنی فی و کلمه ظرفیت هر دو برای معنای ظرفیت وضع شده اند اما "فی" وضع شده که در جایی استعمال شود که ظرفیت آله فی غیره ملاحظه شده باشد و ظرفیت وضع شده است که در جایی استعمال شود که معنای ظرفیت ملاحظه مستقل شده است، در ناحیه خبر و انشاء هم می توان همین فرق را قائل شد. موضوع له و مستعمل فیه جمله خبریه و انشائییه واحد است اما خبر و جمله خبریه وضع شده است تا استعمال در آن معنای واحد شود در جایی که حکایت از ثبوت نسبت شود اما انشاء وضع شده است تا در جایی استعمال در آن معنای واحد شود که قصد ایجاد و تحقق آن معنا در خارج باشد. ثم لا یبعد أن یکون الاختلاف فی الخبر و الإنشاء أيضا کذلک فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی حکایة ثبوت معناه فی موطنه و الإنشاء لیستعمل فی قصد تحقیقه و ثبوتہ و إن اتفقا فیما استعملا فیه.

ولو در عبارت مرحوم اخوند کلمه "فی" بعد از "لیستعمل" آمده ولی همانطور که مرحوم آقای تبریزی فرموده اند از باب تسامح است چون وقتی تنظیر به حروف و اسامی می شود، در ناحیه مستعمل فیه نباید تقیید ایجاد شود بلکه مستعمل فیه شیء واحد است و اختلاف و تقیید فقط در ناحیه غرض از

استعمال است. لذا مرحوم اخوند باید می فرمود لیستعمل عند حکایة یا لحکایة. به عنوان مثال در الفاظ مشترک مثل "بعت داری بکذا" که هم در مقام اخبار و هم در مقام انشاء بکار برده می شود، مستعمل فیه شیء واحد است و آن تحقق بیع دار از شخص، منتها اینکه این جمله با این مضمون یعنی تحقق بیع الدار از شخص، به دو غرض ممکن است استعمال شود؛ یک جا به این غرض که دارد این بیع را ایجاد می کند و دوم جایی که این بیع از قبل ایجاد شده و دارد خبر می دهد. مرحوم آقای تبریزی مثال می زدند که دو نفر با هم نشستند. وقتی زید با عمرو می خواهد معامله کند می گوید بعت داری لک بکذا. استعمال این جمله به غرض ایجاد بیع در وعاء مناسب خودش یعنی عالم اعتبار است. بعد از اینکه خانه را فروخت، با شخص ثالث که صحبت می کند می گوید بعت داری بکذا. استعمال دوم در مقام اخبار است تا حکایت کند از تحقق بیع خانه در موطن مناسب خودش. این جمله در همان تحقق البیع از زید استعمال شده است و معنای دیگری ندارد منتها به عنوان حکایت از آنچه در گذشته محقق شده است. اطلاق کلام مرحوم اخوند اقتضا می کند که این فارق هم در جملات مشترکه بین انشاء و اخبار باشد و هم در مواردی که خبر صیغه خاصه دارد و انشاء صیغه خاصه. مثل اینکه می گوید "اطلب منک ضرب زید" و جایی که می گوید "اضرب زید" که هر دو از صیغ مختص هستند. بر اساس اطلاق کلام مرحوم اخوند در صیغ مختصه هم اختلاف در قید استعمال است نه معنای مستعمل فیه.

دوشنبه ۴۰۰/۳/۳

جلسه ۴۹

در فرق بین اخبار و انشاء مرحوم اخوند فرموده بودند همانطور که در فرق بین حرف و اسم مختار این بود که در موضوع له و مستعمل فیه مشترک هستند و اختلاف آنها در شرط الوضع و قید علقه

وضعیه است لایبِعد که در فرق بین خبر و انشاء هم همین نکته فارق باشد و فرق آن دو در شرط الوضع و قید علقه وضعیه باشد با اتفاق و اشتراک در مستعمل فیه و موضوع له. به این بیان که جمله خبریه وضع شده است تا در آن معنای مشترک که ثبوت شیء لشیء باشد استعمال شود البته در جایی که مقصود حکایت از ثبوت این معنا در موطن مناسبتش باشد و انشائیه هم وضع شده که استعمال شود در این معنای مشترک در جایی که مقصود مستعمل ایجاد آن مضمون باشد.

بحثی که در ذیل فرمایش مرحوم اخوند مطرح شد این بود که آیا این فارق بین جمله خبریه و جمله انشائیه نسبت به همه جملات خبریه در مقابل جملات انشائیه است یا اینکه مقصود مرحوم اخوند فقط بیان فارق در جملات مشترک بین انشاء و اخبار است. زیرا جملاتی که در مقام افاده مقصود استعمال می شود، از جهت اخبار و انشاء سه قسم هستند. یک قسم فقط در مقام اخبار بکار برده می شود نه انشاء و برای انشاء غلط است. مثلاً جمله اسمیه زید قائم جمله خبریه است و در مقام انشاء استفاده نمی شود. قسم دوم جملاتی است که فقط در مقام انشاء بکار برده می شود مثل صیغه افعَل (اضرب زیدا). بعضی از جملات هم در مقام انشاء استفاده می شوند و هم در مقام اخبار مثل بعت داری بکذا که هم در مقام انشاء بیع و هم در مقام اخبار از تحقق بیع در گذشته به کار برده می شود.

ایا مرحوم اخوند با نظارت بر همه این موارد فرموده است که جمله خبریه با جمله انشائیه در مستعمل فیه مشترک هستند و فقط در داعی و قصد از استعمال فرق دارند؟ یعنی بین جمله خبریه زید قائم با جمله انشائیه اضرب زیدا هم فقط در ناحیه قصد و داعی فرق است یا اینکه این کلام مرحوم اخوند ناظر به خصوص قسم سوم است.

همانطور که در جلسه قبل هم گفته شد اطلاق کلام ایشان اقتضاء می کند نظرش به همه این موارد باشد. همانطور که در بعت انشائی و اخباری مستعمل فیه واحد است و فرق در داعی و قصد است، فرق

بین جمله خبریه اسمیه و جمله مختصه انشائیه هم همین است. چون تعبیر ایشان این بود که فرق بین انشاء و اخبار این است و قیدی برای کلامشان نیاوردند.

مرحوم ایروانی در ذیل فرمایش مرحوم اخوند در اینجا فرموده اند که این عبارت مرحوم اخوند ناظر به بیان فرق بین اخبار و انشاء در صیغ مشترکه است. زیرا بین صیغ مختصه به انشاء مثل افعِل با جمله ای که مختص به اخبار است مثل زید قائم، فرق و اختلاف واضح است و شباهتی به هم ندارند که مرحوم اخوند بخواهد جهت فرق را بیان کند. کأن بیان فرق در جایی است که شباهت فی الجملة ای بین آنها باشد تا مرحوم اخوند بفارق ذکر کند. در این موارد صیغ مختص به انشاء به تمام مدلولش ممتاز از جمله خبریه است.

ولی همانطور که گفته شد کلام مرحوم اخوند اطلاق دارد. به هر حال جمله خبریه و انشائیه چون کلام تام هستند، متضمن نسبت می باشند و با توجه به اینکه در هر دو قسم نسبتی بین ماده و بین آن شخص انجام دهنده ماده یعنی مسند الیه وجود دارد، همین وجود نسبت جهت مشترک حساب می شود و مشابهت ایجاد می کند. بعد از مشابهت بحث می شود فارق بین این دو چیست. لذا نمی توانیم بگوییم عبارت مرحوم اخوند ناظر به این دو قسم نیست.

بله به صورت تحقیقی جا دارد که بحث شود آیا این فرقی که مرحوم اخوند فرموده و در قسم سوم یعنی در جملات مشترکه وجود دارد، در قسم اول و دوم هم می توان این فارق را قبول کرد یا خیر.

مرحوم اصفهانی فرموده اند که این فرمایش مرحوم اخوند در قسم سوم تمام است. یعنی می توانیم این فارق را قبول کنیم که مستعمل فیه مشترک است و فرق در قصد از استعمال است. انشاء و اخبار در قسم سوم از شوون استعمال است و در خود مستعمل فیه اخذ نشده است. اما اینکه مستعمل فیه در همه جملات خبریه و انشائیه یکسان است، خیر. در جملاتی که لفظاً و هیئتاً متحد هستند قبول می کنیم که

مستعمل فیه نسبت ایجاد مضمون به متکلم است، بعث یعنی ماده بیع که امر اعتباری است از شخص متکلم ایجاد شده است. این نسبت ایجادیه، مشترک بین جمله خبریه و انشائیه است و فرق در این است که گاهی متکلم به قصد حکایت از ان مضمون آنرا به کار می برد و گاهی به قصد تحقق در وعاء اعتبار . در این موارد فرمایش مرحوم اخوند صحیح است. اما اگر بخواهیم جملاتی که به حسب وضع اولی مختص به انشاء هستند را با جملات خبریه مقایسه کنیم فرق فقط در ناحیه قصد نیست بلکه مستعمل فیه نیز مختلف است. اضرب زیدا با اطلب منک ضرب زید که خبر است، فارق در قید مستعمل فیه نیست بلکه در ذات مستعمل فیه نیز فرق وجود دارد. زیرا مفاد اضرب زیدا بعث مخاطب نحو ضرب است و لذا این بعث ملحوظ است نه فی حد نفسه بلکه بما هو نسبة بین الماده و المتکلم و المخاطب. همانطور که در بعث خارجی خود بعث مورد لحاظ استقلالی نیست بلکه مورد لحاظ استقلالی همان ماده و کار است. اما به جمله اطلب منک ضرب زید که نگاه کنیم طلب و بعث به عنوان ماده اخذ شده و مورد نظر قرار گرفته است. در اینجا ماده و هیئتی به کار رفته و نسبتی که مفاد هیئت است. نسبت، نسبت بعثیه نیست بلکه بعث طرف نسبت است. معلوم است فرق بین نسبت بعث در جمله اطلب منک ضرب زید و بعثی که خودش نسبت در اضرب زیدا است.

در حقیقت مقدمه ای که در کلام مرحوم ایروانی در مقام توجیه کلام مرحوم اخوند آمده بود مرحوم اصفهانی به همان مقدمه استناد کرده و فرموده باید در مدعا تفصیل دهیم.

در اینجا برای بررسی مطلب باید در دو مقام بحث شود؛ مقام اول مربوط به جملات مشترکه است و مقام دوم فرق بین جملات مختصه به انشاء و مختصه به اخبار .

مقام اول: به نظر می رسد که فرمایش مرحوم اخوند تمام است و "بعث" انشائی و اخباری با هم اختلافی ندارند. هر دو وضع شده اند برای اینکه دلالت کنند بر صدور بیع از متکلم. اما اینکه کجا انشاء حساب شود و کجا اخبار، باید در ناحیه قید استعمال جستجو کرد. واضع "بعث" را وضع کرده تا هم

در مقام اخبار و هم در مقام انشاء استعمال شود. مستعمل فیه یکی است. وقتی مستعمل فیه یکی باشد، کار واضح به چه چیزی بر می گردد، می شود این گونه تحلیل کرد که واضح وضع کرده است اعم از اینکه با آن حکایت از مضمون قصد شود یا انشاء مضمون.

در همین قسمت مرحوم عراقی اشکال کرده است که حتی در جملات مشترکه هم نمی توانیم فرق را در ناحیه قصد بدانیم. اگر تحقق انشاء متوقف بر قصد بود فرق صحیح بود اما تحقق انشاء که متوقف بر قصد نیست بلکه بدون قصد ایجاد هم انشاء محقق می شود. در جایی که شخص در مقام هزل است اگر بگوید بعث کتابی یا ملکته السماء اینجا هم انشاء صادق است و با وجودی که متکلم قصد و جدیت در ایجاد ملکیت را ندارد اما از مصادیق انشاء است. و انشاء تقسیم می شود به انشاء جدی و انشاء هزلی. صحیح این است که فارق را در محکی بگیریم. محکی در موارد انشاء با محکی در موارد اخبار مختلف هستند؛ محکی در انشاء پیدا کردن وجود در وعاء اعتبار است ایقاع نسبت و خروج آن از عدم به وجود، اما محکی در مقام اخبار خیر. زیرا از قبل محقق است و دارد وجود محقق شده را حکایت می کند، اخبار از وقوع و ثبوت نسبت است. در هر دو حکایت است اما حکایتی که در انشاء است وجود در وعاء مناسب است اما در اخبار وجود محقق شده از قبل و با قطع نظر از استعمال است.

مناقشه ای که در فرمایش محقق عراقی می شود در همان مقدمه ای است که فرمود در موارد هزل انشاء موجود است و این کشف می کند که انشاء احتیاج به قصد ایجاد ندارد. اشکال این است که در موارد هزل که شخص قصد جدی ندارد و جمله انشائی را بکار می برد، اصلاً انشائی از او صادر نشده است. انشاء ایجاد معنا در وعاء اعتبار است و کسی که از روی شوخی می گوید ملکته السماء اصلاً انشائی از او صورت نگرفته است.

در بیان فرق بین جملات خبریه و انشائیه مشترک، بیان شد که همانطور که در کلام مرحوم اصفهانی آمده مختار مرحوم اخوند در این قسم قابل تصدیق است که ما بگوییم معنای مستعمل فیه و موضوع له جمله خبریه با انشائیه واحد است و اختلاف در ناحیه قصد استعمال می باشد. اینکه در ناحیه قصد استعمال اختلاف است به این معناست که واضع اجازه داده این صیغه مشترکه را هم در موارد اخبار استعمال کنند و هم در مواردی که قصد انشاء دارند. بنابراین از نظر ذات معنای مستعمل فیه مشترک معنوی می باشند ولی از جهت شرط الوضع و قید علقه وضعیه، چون واضع به هر دو اجازه داده استعمال داده حکم اشتراک لفظی را پیدا می کند و الا بر حسب اصطلاح مشترک لفظی نمی شود.

عمده این است که در جملات مختصه که قسم اول و دوم اقسام جملات باشند بررسی شود که فرق بین جمله خبریه با انشائیه چیست. اطلاق کلام مرحوم اخوند اقتضاء می کرد که در اینجا هم در مستعمل فیه اختلاف نیست و اختلاف در قید الوضع است.

این قسمت از مختار مرحوم اخوند، مورد اشکال واقع شده است و اشکال اصلی به این قسمت که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است. همان اشکالی است که در بحث معانی حرفیه و اختلاف معنای حرف با اسم گفته شد. در انجا وقتی مرحوم اخوند ادعا کرد مستعمل فیه واحد است و اختلاف در قید الوضع است اشکال کرده بودند که اگر ذات معنای یکی باشد و اختلاف در قید الوضع باشد نهایتاً شرط الوضع و قید علقه وضعیه اقتضاء کند استعمال کل منهما فی موضع الآخر استعمال بغیر وضع باشد ولی استعمال بغیر وضع که غلط نیست بلکه با اتکاء به قرینه صحیح است. اگر اختلاف فقط در ناحیه قید الوضع بود باید استعمال کل منهما فی موضع الآخر مع القرینه صحیح باشد و حال آنکه بالوجدان می

یابیم که استعمال هر یک در جای دیگری از افحش اغلاط است. همین اشکال در اینجا هم می آید. اینکه جمله خبریه مختص با جمله مختص انشائییه در معنای مستعمل فیه یکی باشند، باید استعمال هر یک در جای دیگر با قرینه صحیح باشد و حال آنکه از افحش اغلاط است.

مرحوم اصفهانی در اشکال به مرحوم اخوند فرموده بودند که ما نمی توانیم در صیغه های مختص، فارق را شرط الوضع بدانیم بلکه به لحاظ ذات معنا اختلاف وجود دارد با همان توضیحی که در جلسه قبل بیان شد که در جمله اطلب منك ضرب زید که قصد اخبار به آن شده است آنچه هیئت جمله دلالت دارد نسبت بعثیه نیست بلکه بعث و طلب، طرف نسبت است و هیئت دلالت بر نسبتی می کند که یک طرفش طلب است و یک طرف متکلمی که طلب از او صادر شده است یعنی دلالت بر نسبت قیامیه بعث و طلب به متکلم دارد اما در جمله اضرب زیدا مفاد هیئت نفس بعث و نسبت بعثیه است که متقوم به سه طرف است، باعث و ماده و مخاطب. و کم فرق بین نسبة البعث و البعث الواقع نسبةً.

در کلام مرحوم آقای تبریزی به فرمایش مرحوم اصفهانی اشکال شده است. ایشان فرموده آنچه شما در این تحقیق فرموده اید مبین فرق بین هیئتی است که داخل بر ماده ای غیر از ماده طلب و بعث شده و می خواهد ماده را به متکلم و مخاطب انتساب دهد مثل اضرب زیدا و هیئتی که بر خود ماده بعث و طلب وارد شده با اراده حکایت بعث و طلب. این تحقیق شما خوب است ولی این تحقیق نقطه اشکال در محل بحث را حل نمی کند. در محل بحث دنبال این هستیم که آیا فارق بین جمله خبریه و انشائییه در ناحیه مستعمل فیه و موضوع له است یا در امر خارج از این دو؟ مرحوم اخوند به حسب اطلاق کلامش ادعا کرده که فارق در ناحیه قصد است. فارقی که شما بیان کرده اید بین دو سنخ از جمله است که در یکی بعث معنای نسبی است و در جایگاه مفاد هیئت قرار گرفته و در دیگری ماده است و در جایگاه مفاد اسم قرار گرفته است. اطلب منك ضرب زید اگر در مقام انشاء هم بکار برده شود طلب در قسمت مفاد هیئت قرار نگرفته بلکه در قسمت ماده قرار گرفته که به وسیله هیئت انتساب به غیر

پیدا می‌کند. فارق بیان شده، فارق بین جمله انشائیه خاص و قسمی از جمله خبریه است. باید به دنبال فارق دیگری باشیم که به نظر مشهور فارق این است که جمله انشائیه وضع شده برای ایجاد نسبت در عالم اعتبار و خبریه وضع شده برای حکایت نسبت.

البته مرحوم آقای خویی فرموده اند که نمی‌توانیم این را فارق بین خبر و انشاء بدانیم. مرحوم آقای خویی بعد از اینکه کلام مرحوم اخوند را مطرح کرده فرموده اند که اساسا بحث از اینکه آیا حکایت از ثبوت نسبت و قصد ایجاد نسبت داخل در معنای موضوع له و مستعمل فیه خبر و انشاء است که مشهور می‌گویند و یا خارج از آن است که مرحوم اخوند می‌فرماید، مبتنی است بر این مبنا که جمله خبریه دلالت بر ثبوت نسبت خارجی داشته باشد و جمله انشائیه دلالت بر ایجاد نسبت داشته باشد. اما اگر بگوییم که این مبنا صحیح نیست و ثبوت نسبت در خارج از مفاد جمله خبریه خارج است و از جمله انشائیه هم ایجاد امر در عالم اعتبار استفاده نمی‌شود، دیگر این بحث به این شیوه‌ای که در کلام مرحوم اخوند مطرح شده صحیح نمی‌باشد. به نظر ما نه جمله خبریه برای دلالت بر ثبوت نسبت وضع شده و نه جمله انشائیه برای دلالت بر ایجاد در عالم اعتبار بلکه جمله خبریه وضع شده برای حکایت از نسبت خارجی نه برای بیان ثبوت نسبت در خارج و جمله انشائیه هم برای ابراز اعتبارات نفسانیه. وقتی حقیقت خبر حکایت از نسبت باشد نه خود ثبوت نسبت در خارج با قطع نظر از استعمال و حقیقت انشاء هم ابراز اعتبارات نفسانیه باشد، مشخص می‌شود که فرق بین اخبار و انشاء هم در ناحیه معنای مستعمل فیه است. براساس مبنای صحیح در حقیقت اخبار و انشاء معلوم است که مفاد هر دو حکایت است اما با اختلاف محکی موضوع له عوض شده است. چرا این مبنای بحثی که مرحوم اخوند با مشهور دارد صحیح نیست بلکه مبنای صحیح این است که خبر برای حکایت از نسبت وضع شده و انشاء ابراز اعتبار است، ایشان دلیل آورده اند.

نسبت به قسمت اول که خبر برای ثبوت شیء لشیء در خارج وضع نشده بلکه برای حکایت از نسبت وضع شده، در مجموع سه وجه ذکر کرده اند که البته در مصباح و محاضرات فقط دو وجه آمده و یک وجه هم مرحوم آقای تبریزی از مطالب دیگر مرحوم آقای خویی استفاده کرده و به وجوه ایشان اضافه کرده اند.

وجه اول که در مصباح و محاضرات نیامده این است که در بعضی از موارد جمله خبریه استفاده می شود و حال آنکه نسبتی در خارج وجود ندارد، یعنی ثبوت شیء لشیء واقع ندارد؛ مثلاً در هلیات بسیطه که گفته می شود الانسان موجود یا در توصیف امور ممتنع که گفته می شود شریک الباری ممتنع و ... در این موارد ثبوت شیء لشیء واقعی ندارد و حال آنکه جمله خبریه استعمال می شود. اگر کسی بگوید در این موارد مجازاً استعمال می شود، وجدان بر خلاف آن است. زیرا می بینیم که استعمال در این موارد با استعمال در موارد دیگر به یک نحو است نه اینکه در یکی حقیقت باشد و در یکی مجاز.

چهارشنبه ۴۰۰/۳/۵

جلسه ۵۱

مطلبی از محقق اصفهانی در فرق بین اخبار و انشاء در غیر جملات مشترکه نقل شده که مرحوم آقای تبریزی نسبت به آن مناقشه داشتند این بحث نیاز به توضیح و تکمیل دارد.

مرحوم محقق اصفهانی در غیر جملات انشائیه مثل "اطلب منك ضرب زيد" اخباری با "إضرب زيدا" فارق را در این جهت دانستند که در یکی، بعث در محل نسبت قرار گرفته و مفاد هیئت، نسبت بعثیه است که متقوم به اطراف است یعنی ماده، متکلم و مخاطب ولی در قسم دیگر، مفاد هیئت نسبتی است که آن نسبت نسبت بعثیه نیست بلکه آن نسبت متقوم به ماده ای است که خودش بعث می باشد.

مرحوم آقای تبریزی اشکالی که نسبت به این فرمایش داشتند این بود که شما در این تحقیق فارق بین این دو سنخ از جمله را بیان کردید ولی این حل مساله مورد بحث به نحو قاعده عام نیست. محل بحث این است که بین جمله خبریه و جمله انشائییه در غیر جملات مشترکه، آیا فرق به قصد استعمال است و خود مستعمل فیه ها متفق هستند که مرحوم اخوند می فرماید یا در ناحیه مستعمل فیه هم اختلاف وجود دارد. این بیان شما فقط مساله را در این دو سنخ از جمله و نظایر ان حل کرده است.

توضیح کلام مرحوم آقای تبریزی این است که فارق محقق اصفهانی نه مانع اغیار است و نه جامع افراد بلکه به صورت فی الجمله در مقایسه بعضی از جملات خبریه و انشائییه صادق است ولی به صورت عام فارق بین اخبار و انشاء را بیان نمی کند.

اما اینکه جامع افراد نیست، زیرا در بعضی از موارد ما یک جمله خبریه را با انشائییه که مقایسه می کنیم فارق در انجا وجود ندارد. مثلا جمله "انت ضارب زیدا" با "اضرب زیدا" از مواردی است که جمله مشترکه نمی باشند بلکه یکی خبریه مختصه و دیگری انشائییه مختصه است ولی اینطور نیست که در یکی بعث در قسمت نسبت باشد و در دیگری در ماده منتسب باشد. اگرچه در "اضرب زیدا" بعث مفاد نسبت است اما در "انت ضارب زیدا" بعث ماده منتسب نیست. از طرفی مانع اغیار هم نیست زیرا اگر جمله "اضرب زیدا" را با "اطلب منك ضرب زید" انشائی مقایسه کنیم، فارق بیان شده در این دو جمله وجود دارد و حال آنکه یکی انشائی و دیگری اخباری نیست بلکه هر دو انشائی هستند.

البته مرحوم آقای تبریزی در درس، فقط همین قسمت مانعیت را می فرمودند و نقص از جهت جامعیت برای توضیح و تکمیل به فرمایش ایشان اضافه شد. و آنچه در کتاب آمده این است که اگر جمله "اطلب منك ضرب زید" اخباری را با همین جمله "اطلب منك ضرب زید" انشائی در نظر بگیریم، فارق شما وجود ندارد چون در هر دو، بعث در قسمت ماده منتسب است. ولی این تقض را

مرحوم اصفهانی می تواند جواب دهد که این از جملات مشترکه است و فارق ما برای جملات مختصه می باشد.

اما آنچه مرحوم آقای خویی فرموده بودند که اگر به حسب نظر مشهور جمله انشائیة برای ایجاد معنا وضع شده و خبریه برای ثبوت نسبت خارجیة، این قول مبتنی بر این است که حقیقت اخبار را ثبوت شیء لشیء بگیریم و حقیقت انشاء را ایجاد معنا به وجود انشائی بگیریم اما این مبنا تمام نیست و قول صحیح در حقیقت اخبار این است که موضوع له، حکایت از نسبت است نه خود نسبت خارجیة و در انشاء هم ابراز اعتبار است نه ایجاد معنا حقیقت انشاء ابراز اعتبار نفسانی است. اما اینکه صحیح نیست حقیقت اخبار را ثبوت شیء لشیء و نسبت خارجیة بگیریم سه وجه برای آن ذکر شد:

اول اینکه جمله خبریه گاهی در مواردی استعمال می شود که ثبوت شیء لشیء اصلا وجود ندارد مثل هلیات بسیطه و

دوم: اگر موضوع له جمله خبریه ثبوت شیء لشیء یعنی ثبوت نسبت فی الخارج یا عدم ثبوت آن باشد، باید جمله خبریه و اخبار کاشفیت از تحقق نسبت در خارج داشته باشد و حال آنکه خود خبر و اخبار با قطع نظر از قرائن خارجیة هیچ کاشفیتی از ثبوت نسبت در خارج ندارد و لو ظنا. بر همین اساس گفته اند که الخبر محتمل للصدق و الکذب. وقتی جمله خبریه هیچ کاشفیتی نسبت به ثبوت شیء لشیء در خارج نداشته باشد چطور می توانیم بگوییم جمله خبریه برای این معنا وضع شده است؟

وجه سوم: ما نمی توانیم مفاد جمله خبریه را ثبوت شیء لشیء بگیریم چون مختار ما در حقیقت وضع، مسلک تعهد است و بر اساس آن چاره ای نداریم غیر از اینکه معنای موضوع له را امر اختیاری بگیریم و آنچه در اختیار مستعملین است، ثبوت شیء لشیء خارجا که نیست بلکه حکایت از این ثبوت

است. لذا مختار ما در حقیقت وضع که تعهد بود، ما را ملزم می کند که در مفاد جمله خبریه مفاد را نسبت خارجیہ بگیریم .

در انشاء هم نظر مشهور مبنی بر وضع جمله انشائیہ برای ایجاد معنا صحیح نیست و باید ان را ابراز اعتبار نفسانی بگیریم. زیرا مشهور که انشاء را ایجاد معنا می گیرند، سؤال می کنیم مراد ایجاد حقیقی و تکوینی است یا اعتباری؟ در هیچ تقدیر نمی توانیم لفظ را سبب ایجاد معنا بگیریم. اگر مقصود ایجاد تکوینی باشد بطلانش واضح است. زیرا وجودات تکوینیہ تابع وجود اسباب و علل تکوینی مناسب با آنهاست و لفظ از اسباب تکوینی وجودات خارجیہ نیست.

اما اگر مراد ایجاد اعتباری و در عالم اعتبار باشد، مثلاً در "بعت" ادعا شود که در عالم اعتبار بیع محقق شود، اشکال این است که وجود اعتباری بیع مقصود از ان یا اعتبار خود متعاقدين است یا عقلاء یا شارع است . در هیچ کدام این ادعا که لفظ موجب وجود پیدا کردن اعتبار می شود صحیح نیست.

زیرا اگر اعتبار متعاقدين را در نظر بگیریم که معلوم است لفظ موجب وجود اعتباری نمی شود چراکه اعتبار خفیف المونونه است و حقیقت اعتبار فرض و تابع اعتبار معتبر است و متوقف بر تکلم به لفظ نیست.

اگر مقصود از ایجاد اعتباری این است که انشاء، موجب وجود معنای اعتباری از ناحیه غیر متکلم مثل شارع مقدس یا عقلاء می شود که اعتبار شرعی یا اعتبار عقلائی ان مقصود باشد، این وجود اعتباری و ملکیت اعتباری و شرعی، مترتب بر استعمال لفظ با قصد معناست. کلام ما فعلاً در این است که معنای جمله چیست. معنا باید مفروغ عنه گرفته شود تا مستعمل ان معنا را قصد و استعمال کند. با توجه به اینکه ما هنوز در معنای جمله انشائیہ بحث می کنیم، معنا ندارد که گفته شود معنای جمله

انشائیة، ایجاد اعتباری ملکیت عند الشارع یا عقلاء است. اعتبار شرعی مترتب می شود بر معنایی که فی حد نفسه مورد نظر است. اول باید ان را تعیین کنید و بعد بگویید اعتبار شرعی روی ان می رود.

علاوه بر اینکه اگر بگویید که جملات انشائیة برای تحقق وجودات اعتباری عقلایی یا شرعی می باشند اشکال می شود که این در همه انشائات وجود ندارد. بله در انشائاتی که از سنخ امور عقلایی باشد مثل بیع، عتق، نکاح و ... صحیح است اما ما ترجی و تمنی و ... هم داریم که در انها وجود اعتباری عقلایی و شرعی در کار نیست تا ادعا کنید وضع شده اند برای ایجاد معنا به وجود اعتباری شارع یا عقلاء.

بنابراین باید گفت که جمله خبریه برای حکایت از نسبت وضع شده و انشائیة برای حکایت از اعتبارات نفسانیه. حتی در انشائاتی که از سنخ امور عقلایی و اعتبارات قانونی نیستند مثل تمنی و ترجی و استفهام می شود این نظر را پیاده کرد.

شنبه ۴۰۰/۳/۸

جلسه ۵۲

مرحوم آقای خویی فرمودند وضع جمله خبریه برای نسبت و ثبوت شیء لشیء صحیح نیست کما اینکه مفاد جمله انشائیة را ایجاد معنا بدانیم صحیح نیست بلکه جمله خبریه برای حکایت و اخبار از نسبت و ثبوت شیء و جمله انشائیة و انشاء برای ابراز و اظهار و حکایت از اعتبار نفسانی وضع شده است و نه ایجاد معنی.

نسبت به مختار مرحوم آقای خویی در فرق بین اخبار و انشاء مناقشه شده است. مرحوم آقای تبریزی به قسمت های مختلف کلام مرحوم آقای خویی مناقشه کرده اند. حاصل مناقشه این است که آنچه شما اختیار کردید با آنچه بالوجدان برای ما از جمله خبریه و جمله انشائیة تبادل می شود سازگاری

ندارد. آنچه ما می یابیم همانی است که مشهور می گویند. هیچ یک از وجوهی که برای نفی دلالت جمله خبریه بر ثبوت نسبت و نفی وضع جمله انشائیه برای ایجاد بیان فرمودید تمام نیست. در نتیجه ما باید ملتزم باشیم به همانی که مشهور قائل اند. زیرا موافق با وجدان است و مانعی از التزام به این رای مشهور ثابت نشده است.

اما مختار مرحوم آقای خویی موافق با وجدان نیست و جهش این است که ما اگر جمله خبریه را از شخصی بشنویم، چه جمله خبریه اسمیه "زید قائم" یا خبریه فعلیه "ضرب زید" با شنیدن آن ذهن منتقل به ثبوت محمول در جمله خبریه اسمیه برای موضوع می شود، زید قائم را که از هر متکلمی و از هر جایی که بشنویم معنایی که به ذهن ما منتقل می شود ثبوت قیام برای زید است که موضوع می باشد. یا در جمله ضرب زید این به ذهن می آید که در خارج عمل زدن از زید صادر شد است. این انتقال به ذهن از سماع لفظ، به خاطر ملازمه ای است که بین آنها پیدا شده و سبب ملازمه چیزی جز وضع و در طول آن علم به وضع نیست. این انتقال، کاشف از این است که موضوع له جمله خبریه ثبوت شیء لشیء است و الا اگر موضوع له قصد حکایت بود نه ثبوت نسبت، مقتضای وضع و علم به وضع این می شد که با شنیدن لفظ فقط قصد حکایت از این مضمون ها به ذهن بیاید و حال آنکه آنچه ما در همه موارد سماع می یابیم خود نسبت است. در جایی قصد حکایت را تصدیق می کنیم که این لفظ از متکلم ذی شعور در مقام تفهیم صادر شده باشد. ولی خود این جمله با قطع نظر از حالات متکلم، نفس نسبت را افاده می کند. در مورد جمله انشائیه هم با توجه به در مقام انشاء بودن متکلم آنچه از لفظ به ذهن متبادر می شود این است که متکلم با این لفظ معنای خاص را که از سنخ معانی انشائیه است ایجاد می کند. این فرمایش شما بر خلاف ما نجده بالوجدان است.

وجوهی هم که به خاطر آن از رای مشهور عدول کردید و نظر خاص را در مقابل مشهور انتخاب کردید تمام نیست.

وجه اول که در محاضرات و مصباح نبود و در کلام مرحوم آقای تبریزی ذکر شده بود این بود که جمله خبریه گاهی در جایی استعمال می شود که نسبت خارجیّه وجود ندارد مثلاً گفته می شود الانسان موجود یا شریک الباری ممتنع و ... که در این موارد نسبت خارجیّه در کار نیست. اگر مفاد جمله خبریه، نسبت خارجیّه بود، در این موارد باید استعمال مجازی باشد و حال آنکه در این موارد هیچ عنایتی برای مجاز شدن نمی بینیم بلکه استعمال در این موارد با استعمال در هلیت مرکبه یکی است. مناقشه این است که به حسب نظر مشهور مفاد جمله خبریه نسبت خارجیّه به این معنا که ثبوت شیء لشیء به عنوان نسبت به وجود خارجی باشد، نیست. قبلاً در کلام مرحوم اصفهانی توضیح داده شد که نسبتی که به نظر مشهور موضوع له حرف و هیئت است، به معنای وجود رابط در خارج نیست، بلکه مراد مشهور این است که موضوع له حرف و هیئت، نفس نسبت است یعنی ذات نسبت که قابل تحقق در خارج است و این نسبتی که در معنای حرف و هیئت گفته می شود همانی است که مرحوم محقق اصفهانی از آن به مطلق نسبت تعبیر کرد که هم در ثبوت شیء وجود دارد و هم در ثبوت شیء لشیء یعنی هم در هلیات مرکبه و هم در هلیات بسیطه. بلکه این نسبت به معنای اعم حتی در مورد صفات خداوند متعال هم وجود دارد. مقصود از نسبت، فقط تحقق در خارج نیست که به نحو وجود رابط با قید خاص باشد، بلکه همان عنوان کلی نسبت است که با تکلم به حرف یا هیئت وضع شده برای آن، صورتی از آن نسبت در ذهن مخاطب نقش می بندد. ملاک در صدق و کذب جمله خبریه هم مطابقت و مخالفت صورت نسبت با واقع است که اوسع از لوح وجود می باشد.

بنابراین موضوع له وجود رابط نیست تا اختصاص به هلیات مرکبه داشته باشد و مرحوم آقای خویی استعمال هیئت در این موارد را نقض بداند.

وجه دوم این بود که اگر موضوع له جمله خبریه ثبوت شیء لشیء خارجاً یعنی نسبت خارجیّه بود باید جمله خبریه ولو به کشف ناقص کاشفیتی نسبت به ثبوت در خارج داشته باشد و حال آنکه بالوجدان

هیچ کشفی از ثبوت در خارج ندارد. این نشان می دهد که موضوع له هیئت و جمله خبریه ثبوت نسبت خارجی نیست.

به این وجه نیز مناقشه می شود که مقتضای موضوع له بودن معنا برای لفظ خاص این نیست که این لفظ دلالت بر وجود ان معنا در خارج داشته باشد. موضوع له بودن بیش از این اقتضا نمی کند که با این لفظ صورت معنا در ذهن حاضر شود و این خصوصیت احضار معنا نیز در جمله خبریه ثابت است. جمله خبریه ضرب زید که گفته شود موجب می شود در ذهن مخاطب صورت معنا بیاید و اثر وضع حاصل شود. لازم نیست که دلالت بر تحقق معنا در خارج کند که شما به مشهور اشکال کنید که در اینجا کشفی ولو ظنا وجود ندارد.

وجه سوم این بود که چون در حقیقت وضع، مسلک تعهد را قائل شدیم ملزم می شویم که در جمله خبریه، موضوع له را قصد الحکایه بگیریم. زیرا بر اساس نظریه تعهد موضوع له باید امر اختیاری باشد و آنچه اختیاری است قصد حکایت است نه ثبوت شیء لشیء. در نتیجه لزوما باید در جمله خبریه موضوع له را همان قصد حکایت از ثبوت شیء لشیء بگیریم.

مناقشه این است که اولاً این امر که باید موضوع له امر اختیاری باشد مشکل مسلک تعهد است که قائل به ان در مضيقه قرار گرفته تا ملتزم شود به امری که بر خلاف ارتکاز است. همین که لازمه مسلک تعهد در حقیقت وضع، این باشد که موضوع له را قصد حکایت که امری بر خلاف ارتکاز است بگیرد شاهد عدم صحت نظریه تعهد است وگرنه بر اساس سایر مسالک در حقیقت وضع چنین تضییقی وجود ندارد. ثانیاً حتی اگر مسلک تعهد را هم در حقیقت وضع قبول کردیم ولو به مقتضای تعهد مورد تعهد باید امر اختیاری باشد و ناچار باشیم که موضوع له را قصد بگیریم که امر اختیاری باشد، ولی اینکه متعلق قصد چه چیزی باید باشد که مسلک تعهد تعیین نمی کند. همانطور که ممکن است نظریه تعهد اقتضاء کند که جمله خبریه وضع برای قصد حکایت شود ممکن است بر اساس ان کسی ملتزم شود که

جمله خبریه برای قصد احضار معنا در ذهن مخاطب که امر اختیاری است وضع شده است. احضار معنا هم امر اختیاری است که سبب آن تکلم به لفظ است. همانطور که در استعمال کلمه زید و دیگر اعلام شخصیه متکلم متعهد می شود که لفظ زید را فقط در جایی استعمال کند که قصد احضار معنا در ذهن مخاطب را داشته باشد، همین معنا در موضوع له جمله خبریه هم قابل تحقق است.

یک شنبه ۴۰۰/۳/۹

جلسه ۵۳

در بیان فرق بین انشاء و اخبار و جمله خبریه و انشائی، مرحوم آقای خویی قول مشهور را رد کردند و جمله خبریه را موضوع برای قصد حکایت از نسبت و انشاء را برای ابراز اعتبار نفسانی دانستند نه آنچه مشهور می گویند که انشاء ایجاد معنا به وجود انشائی باشد.

در بررسی این فرمایش به بخش دوم رسیدیم. ایشان فرمودند که نمی توان به مبنای مشهور ملتزم شد که جمله انشائی برای ایجاد معنا در وعاء مناسب وضع شده است. چراکه مقصود از ایجاد یا ایجاد تکوینی است یا ایجاد اعتباری و هیچ یک از این دو شق قابل التزام نیست. نسبت به ایجاد تکوینی که معلوم است لفظ از اسباب وجودات تکوینیه نیست. اما اگر مقصود از وجود، وجود اعتباری است، چنانچه مقصود، اعتبار متعاقدين باشد که در این صورت اعتبار خفیف المونه است قائم به نفس معتبر است و با فرض و تصور و بناء معتبر محقق می شود و نیاز به لفظ ندارد. ولی اگر مقصود، اعتبار عقلاء و شارع باشد، معنا در جایی محقق می شود که لفظ به شکل خاصی در معنای خاصی استعمال شود اما ما هنوز موضوع له و مستعمل فیه را متعین نکرده ایم که بگوییم این لفظ برای ایجاد معنا در اعتبار عقلاء است. علاوه بر اینکه این اعتبار عقلایی و شرعی در همه انشاءات وجود ندارد. اعتبار عقلاء و

شارع در انشاءاتی از سنخ عقود و ایقاعات وجود دارد اما در انشاءاتی از قبیل استفهام و ترجی و تمنی که شارع و عقلاء اعتبار خاصی ندارند.

این مناقشه تمام نیست. چون می توان از آن جواب داد به اینکه در این تقسیم که منظور از وجود وجود تکوینی است یا اعتباری این قسمت را ملتزم می شویم که وجود تکوینی اسباب و علل خاص خود را دارد و لفظ از اسباب وجود تکوینی نیست اما منظور از ایجاد، ایجاد به وجود تکوینی حقیقی نیست تا اشکال شما وارد شود بلکه مقصود از ایجاد معنا به لفظ، وجود اعتباری و انشائی است. مرحوم آقای خویی وجود اعتباری و انشائی را هم نپذیرفتند و فرمودند که امور اعتباریه برای تحقق و حصول فقط به مجرد اعتبار و تصور نیاز دارند که ان هم قائم به نفس معتبر است و احتیاج به لفظ ندارد و جایگاه لفظ فقط در حد مبرز و کاشف نسبت به امر اعتباری است. جواب این است که بله در انشائیات چه ان قسم که مورد اعتبارات عقلایی و شرعی هستند و مندرج در عقود و ایقاعات می شوند و عناوین حقوقی و قانونی هستند و چه ان قسم که مورد اعتبار عقلایی و شرعی نیست مثل ترجی و تمنی و ... قبول داریم که قوام آنها به اعتبار و فرض است و به صورت طبیعی و به حسب ذات تحقق امور اعتباری، احتیاج به چیزی غیر از تصور و فرض و بناء ندارند اما چه کنیم که به حسب اعتبار عقلائی و به حسب قرارداد ثابت بین عقلاء حتی در نظر خود معتبر، لفظ و ابراز برای تحقق عنوان حالت مقومیت دارد. به حسب قرار داد و بناء عرف و عقلاء چنین است و در نظر خود معتبرین هم تا وقتی که اعتبار نفسانی ابراز نشود، برای تحقق عنوان اعتباری به ذات اعتبار موجود در نفس بسنده نمی شود. در کلام مرحوم آقای تبریزی مثال شده که برای ابراء ذمه مدیون که امر انشائی است، اگر دائن و طلبکار فقط در نفس خودش اعتبار کند که ذمه مدیون بری شده ولی ان را ابراز نکند، حتی به حسب نظر خود او هم ابراء محقق نمی شود به طوری که اگر از او سوال کنیم که ایا ذمه زید را بری کردی یا خیر، صحیح نیست که از باب اخبار بگوید ذمه او بری شده است. این نشان می دهد که عناوین اعتباری و انشائی هرچند

به حسب خصوصیات ذاتیه برای تحقق احتیاج به ابراز ندارند اما به علت قراردادی یعنی به حسب اعتبار عقلائی، بدون ابراز تحقق پیدا نمی کنند نه اینکه تحقق آنها قبل از تکلم باشد و لفظ فقط خصوصیت کاشفیت را داشته باشد.

بنابراین مشهور که می گویند جمله انشائییه برای ایجاد معنا وضع شده به این معناست که به حسب اعتبار عقلائی و عرفی، این عناوین انشائی قبل از تکلم به لفظ، در وعاء مناسب خودشان محقق نیستند و بعد از تکلم محقق شوند؛ هرچند بدون تکلم هم می شد که اعتبار شوند اما قرار عقلایی بر این است که با تکلم به این الفاظ معانی در وعاء اعتبار تحقق پیدا کنند. بر خلاف جملات خبریه که مورد نظر در آنها این است که دلالت بر ثبوت شیء لشیء یا ثبوت شیء کنند و تکلم به جمله خبریه، نهایتاً موجب احضار صورت این معنا و ثبوت در ذهن مخاطب می شود. یعنی معنایی که بدون تکلم هم محقق است، صورت آن با تکلم در ذهن مخاطب نقش می بندد. بنابراین فارق بین انشاء و اخبار همانی است که در کلام مشهور آمده است.

البته مقصود از وجود انشائی و وجود اعتباری که در اینجا در مقابل اخبار و حکایت گفته می شود، وجود پیدا کردن در عالم خاص است که از آن تعبیر به عالم اعتبار می شود. وراء عالم خارج، یک وعاء قرار دادی در نظر عقلاء وجود دارد که از آن تعبیر به وعاء اعتبار می کنند. مرحوم اخوند هم از همین عالم تعبیر به یک نحوه از وجود کرده است. یک وجود فرضی برای بعضی از اشیاء قرار داده شده که حقیقت آن فرض و اعتبار و تصور است ولی همین امر فرضی موضوع آثار شده است. مقصود از عالم اعتبار این است نه آنچه مرحوم اصفهانی در فرق بین انشاء و اخبار فرموده اند. ایشان در فرق بین انشاء و اخبار همان نظر مشهور را قائل شده اند که اخبار حکایت از ثبوت است و انشاء ایجاد معنا با تکلم به لفظ، اما در تفسیر کلام مشهور در وجود انشائی و اعتباری، مطلبی فرموده اند که قابل التزام نیست. فرموده اند: آنچه در موارد استعمال جمله انشائییه ایجاد می شود معنا به وجود لفظی است. زیرا

هر معنایی که ما تصور کنیم چهار نوع وجود برای آن ثابت است. نوع اول وجود واقعی و عینی و تکوینی است و نوع دوم وجود ذهنی است که اگر معنا در افق ذهن بیاید موجود به وجود ذهنی می شود. در این دو قسم معنا موجود می شود به وجود حقیقی. هم وجود عینی و هم ذهنی حقیقی هستند نه اینکه جعلی و قرار دادی باشند. نوع سوم وجود، وجود لفظی است که معنا در قالب لفظ موجود می شود و نوع چهارم وجود کتبی است که معنا در قالب نوشته در می آید. دو نوع اول، وجود حقیقی معنا هستند نه اینکه جعلی و قراردادی باشند اما دو نوع دوم، وجود تنزیلی معنا می باشند که معنا بالجعل و المواضعه توسط لفظ یا کتابت وجود پیدا می کند و الا در مواردی که شخص تکلم به لفظ می کند آنچه حقیقتاً موجود می شود لفظ است و اگر وجود را به معنا نسبت می دهیم به خاطر همان وضع و قرار داد است. با این توضیح فرموده اند مشهور که گفته اند انشاء، ایجاد معنا با لفظ است، مرادشان این است که معنا وجود لفظی پیدا می کند نه اینکه در عالم دیگری بخواهد وجود جعلی و قراردادی پیدا کند. چنانچه کسی اشکال کند که اگر شما حقیقت انشاء را در همین حد دانستید که معنا با تکلم به لفظ وجود لفظی پیدا می کند، این خاصیت در جملات اخباریه هم هست؛ زید قائم که جمله اسمیه است معنایی دارد که با تکلم به لفظ، معنا وجود لفظی پیدا می کند. هر لفظی که وضع شده برای معنایی با تکلم به آن لفظ، معنا وجود لفظی پیدا می کند و اختصاصی به انشائیات ندارد.

در جواب فرموده اند که بین این دو فرق است؛ زیرا در موارد انشاء، تمام مقصود ایجاد معنا به وجود لفظی است اما در موارد اخبار علاوه بر ثبوت المعنی تنزیلاً یعنی ثبوت به وجود لفظی، قصد حکایت از ثبوت معنا در موطن مناسب با آن هم وجود دارد. در حقیقت جمله خبریه یک مفاد اضافه ای نسبت به جملات انشائیه دارد و آن حکایت ثبوت معنا در موطن خودش است. اما وجود پنجمی در مقابل این چهار نوع قابل تصور نیست و چنین وجودی نداریم.^{۴۰}

ایشان ضمن اینکه فارق مشهور را قبول کرده که انشاء ایجاد المعنی است و اخبار حکایت از امر ثابت در موطن خودش، در عین حال کلام مشهور را اینطور تفسیر کرده است. در حقیقت این تفسیر شاذ و نادر است در مقابل تفسیر معروف از کلام مشهور. آنچه ما از جمله انشائیه می فهمیم این است که معنا در یک وعاء دیگری غیر از این چهار نوع وجود، موجود می شود که از آن تعبیر به وعاء اعتبار می شود ولو این وجود وجود حقیقی نباشد. کلام مرحوم اصفهانی خلاف ما نجده بالوجدان در جملات انشائیه است. قرار نیست که آنچه مورد اثر است لزوماً وجود حقیقی داشته باشد بلکه همین تصور که شما اسمش را توهم بگذارید، ممکن است موضوع اثر عقلانی شود. قبلاً هم در بعضی از مباحث توضیح داده شده که از کلمات مرحوم اخوند هم استفاده می شود که معانی بر دو قسم هستند؛ بعضی فقط یک نحوه وجود دارند مثل اکل و شرب که فقط وجود حقیقی دارند و بعضی از معانی دو قسم از وجود برای آنها متصور است، یکی حقیقی و دیگری انشائی. ولو اسم این وجود را وجود وهمی و فرضی بگذارید. الفاظ انشاء وضع شده اند که ان معانی که یقبل الوجود الحقیقی، آنها را به وجود انشائی محقق کنند. طلب اینطور است که یک وجود حقیقی دارد و یک وجود انشائی و صیغ مختلف امر و طلب، وضع شده اند که این معنا را به وجود اعتباری محقق کنند. اگر حقیقت انشاء ایجاد معنا به وجود لفظی باشد، پس اگر متکلم بگوید "زید قائم" بدون اینکه قصد حکایت داشته باشد باید بگوید مصداق جمله انشائیه است و حال آنکه وجدان قبول نمی کند.

دوشنبه ۴۰۰/۳/۱۰

جلسه ۵۴

فارق بین اخبار و انشاء این شد که در انشاء با استعمال لفظ معنای اعتباری در وعاء اعتبار که یک نحوه وجودی خاص است در مقابل وجودات حقیقی و تکوینی، ایجاد می شود. اما در اخبار، با استعمال لفظ ثبوت مضمون جمله یعنی ثبوت شیء یا ثبوت شیء لشیء با قطع نظر از استعمال، حکایت می شود و

معنا در ذهن مخاطب حاضر می شود؛ به این معنا که مخاطب نسبت به وقوع فعل یا ثبوت شیء مطلع می گردد. پس در انشاء، استعمال به غرض ایجاد معنا انجام می شود و در اخبار به غرض احضار معنای ثابت.

بعد از روشن شدن فرق بین اخبار و انشاء، باید بحث شود که این قصد و غرض ایجاد معنا یا حکایت معنا، در ناحیه مستعمل فیه و موضوع له جمله خبریه و انشائیة اخذ شده است یا مستعمل فیه و موضوع له جملات خبریه و انشائیة مشترک هستند و غرض و قصد شرط الوضع یا قید علقه وضعیه می باشند. نظر مرحوم اخوند به حسب اطلاق عبارت کفایه این بود که قصد و غرض در ناحیه موضوع له و مستعمل فیه اخذ نشده است.

مرحوم اصفهانی و عده دیگری از محققین، مختار مرحوم اخوند در جملات مشترکه را پذیرفتند اما در جملات مختصه رد کردند.

در بررسی فرق بین جملات خبریه و انشائیة، با توجه به بحث های گذشته و نیز فرقی که بین نفس اخبار و انشاء بیان شد، باید گفت که فرمایش مرحوم اخوند که مستعمل فیه و موضوع له متحد و مشترک بین جمله خبریه و انشائیة است، اگر در جملات مشترکه مثل "بعت" انشائی و اخباری یا "اعاد" و "یعید" در باب اوامر مورد قبول قرار بگیرد که بعضی از محققین مثل مرحوم اصفهانی قبول کرده اند، ولی در جملات مختصه نمی توان قبول کرد که مستعمل فیه و موضوع له جمله خبریه با مستعمل فیه و موضوع له جمله انشائیة یکی باشد؛ یعنی هر دو دلالت بر نفس ثبوت معنا می کنند و قصد ایجاد یا حکایت خارج از معنای موضوع له است. نه در جملات مختصه به انشاء مثل "إضرب زیدا" یا "هل زید قائم" می شود ملتزم شد؛ زیرا بالوجدان می بینیم که استعمال این جملات در موارد اخبار صحیح نیست بلکه از افحش اغلاط محسوب می شود و حال آنکه اگر مستعمل فیه همان معنای مشترک بین اخبار و انشاء بود للزم صحة استعمال کل منهما فی موضع الآخر نهایتا نیاز به قرینه داشت.

این نشان می دهد که قصد ایجاد معنا داخل در معنای مستعمل فیه است. و نه در جملات مختصه به اخبار مثل جمله اسمیه "زید قائم" می توان گفت که مستعمل فیه و موضوع له نفس ثبوت معنا است بدون قصد حکایت. باز هم به این دلیل که اگر در معنای موضوع له قصد حکایت اخذ نشده بود می توانستیم در موارد انشاء هم ان را بکار ببریم و حال آنکه صحیح نیست. بنابراین در جملات مختصه، فارق که قصد حکایت و ایجاد باشد، در ناحیه موضوع له اخذ شده است نه شرط الوضع.

اما در جملات مشترکه که متیقن از کلام مرحوم اخوند است و مرحوم اصفهانی هم ان را پذیرفته اند، دو نظر دیگر وجود دارد.

یک نظر این است که بعضی فرموده اند هیئت جمله مشترکه مثل "بعت" و یا "اعاد و یعید" هم وضع شده است برای دلالت بر ثبوت معنا با قصد حکایت از ان و هم وضع شده است برای دلالت بر ثبوت معنا با قصد ایجاد و تحقق ان. برای مجموع "ثبوت المعنی بقصد الحکایه" در جملات خبریه و "مجموع ثبوت المعنی بقصد الایجاد" در جملات انشائیه وضع شده است نه اینکه برای یک امر مشترک وضع شده باشد به نحو اشتراک معنوی که یک معنای جامع بین الحالین باشد بلکه به نحو اشتراک لفظی برای هر دو وضع شده است. لذا آنجا که برای اخبار استعمال می شود، چون یکی از افراد لفظ مشترک است نیاز به قرینه دارد. بعضی نیز فرموده اند فقط برای ثبوت معنا با قصد حکایت وضع شده است اما استعمال ان در ثبوت معنا با قصد ایجاد به نحو استعمال مجازی بلا اشکال است. در استعمال برای انشاء، مستعمل فیه معنای دیگری است غیر از معنای موضوع له اصلی که معنای حقیقی باشد.

جامع این دو وجه این است که در هر دو، دو معنای متغایر فرض شده است برای جمله اخباریه و انشائیه منتها این دو معنای متغایر، به حسب تصویر اول هر دو معنای موضوع له هستند و به حسب تصویر دوم، هر دو مستعمل فیه می باشند اما یکی مستعمل فیه اصلی که استعمال حقیقی می شود و

دیگری مجازی. طبق این دو نظر، معنای مستعمل فيه لا بشرط از قصد ایجاد و حکایت نیست بلکه در آن اخذ شده اند.

احتمال سوم در جملات مشترکه این است که معنای موضوع له اصلی، اخبار است یعنی ثبوت المعنی به قصد حکایت و حتی وقتی که در انشاء نیز استعمال می شود، مستعمل فيه فرق نمی کند یعنی حکایت از ثبوت معنا با این تفاوت که در موارد جمله خبریه داعی و غرض غیر از داعی و غرض در جملات انشائییه است؛ در موارد انشاء، داعی و غرض از اخبار از ثبوت معنا، تحقق دادن معنا در عالم انشاء و اعتبار است. در واقع تحقق دادن معنا، داعی بر استعمال این جمله در همان مفاد اخباری است که حکایت از ثبوت باشد.

این احتمال سوم را مرحوم آقای تبریزی قبول کرده اند و از کلام مرحوم اخوند در مباحث اوامر هم همین معنا استفاده می شود. ایشان فرموده اند: هل الجمل الخبریة التي تستعمل فی مقام الطلب و البعث مثل "یغتسل" و "یتوضأ" و "یعید" ظاهرة فی الوجوب، أو لا لتعدد المجازات فیها، و لیس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها علی معناها من الإخبار بثبوت النسبة و الحکایة عن وقوعها؟ الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصیغة؛ و لكنه لا يخفی أنه لیست الجمل الخبریة الواقعة فی ذلك المقام أى الطلب مستعملة فی غیر معناها، بل تكون مستعملة فيه إلا أنه لیس بداعی الإعلام، بل بداعی البعث بنحو آكد، حیث إنه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه إظهاراً بأنه لا یرضی إلا بوقوعه، فتكون آكد فی البعث من الصیغة، كما هو الحال فی الصیغ الإنشائیة^{۴۱}.

مرحوم اخوند در این بحث معنای حقیقی جمله خبریه را اخبار از ثبوت نسبت و حکایت از وقوع آن می داند و می فرماید ظهور جمله خبریه در وجوب اشد و آكد از صیغه انشاء است اما نه به این خاطر که جمله خبریه استعمال شده در معنایی غیر از معنای حقیقی بلکه در همان معنای حقیقی خودش

^{۴۱} - کفایه/۷۰.

استعمال شده منتها داعی بر استعمال در معنای حکایت و اخبار، بعث مخاطب به سمت ماده و تحقق دادن به آن است.

مرحوم آقای تبریزی در بحث خبر و انشاء فرموده اند که ممکن است به همین صورت مساله را حل کنیم که این مضمون وضع شده برای اخبار منتها این اخبار از ثبوت شیء لشیء یا ثبوت شیء یا وقوع شیء، قد یکون بداعی التفهیم که همان جمله خبریه مستعمل در مقام اخبار است و قد یکون بداعی ایجاد المعنی. یعنی احضار صورت وقوع فعل از مکلف در "بعث" به غرض ایجاد معناست. لذا در جملات مشترکه بین اخبار و انشاء هم حکایت در مستعمل فیه وجود دارد نه آن چنان که مرحوم اخوند در بحث خبر و انشاء فرموده که حکایت در مستعمل فیه وجود ندارد بلکه به عنوان شرط الوضع است و نه آن چنان که جمله خبریه و جمله انشائیه حتی در ناحیه مستعمل فیه هم فرق داشته باشند که بعضی دیگر قائل بودند. وجه موافق با وجدان همین است که مستعمل فیه را حکایت از ثبوت نسبت بگیریم که این استعمال گاهی به داعی تفهیم است و گاهی به داعی ایجاد معنا.

جلسه ۵۵

سه شنبه ۴۰۰/۳/۱۱

مطلب پنجم؛ معنای اسامی مبهمه

ایا اسامی مبهمه مثل ضمائر، موصولات و اسماء اشاره برای معانی عامه وضع شده اند و وضع در آنها از قبیل وضع عام و موضوع له عام است یا اینکه برای معانی خاصه وضع شده اند به طوری که وضع در آنها مثل وضع در حروف از قسم وضع عام و موضوع له خاص است و در حقیقت آنها در کیفیت وضع ملحق به حروف می باشند؟

مرحوم اخوند در تعیین معانی اسماء مبهمه فرموده اند که نحوه وضع اسامی مبهمه و فرق میان آنها با اسامی غیر مبهمه، همانند وضع حروف و فرق بین اسماء و حروف است. یعنی وضع عام و موضوع له عام و فرق هم فقط در قید الوضع است نه موضوع له و مستعمل فیه. مثلاً هذا که اسم اشاره می باشد و هو که از ضمائر است و الذی که موصول می باشد در مقایسه با اسم دیگری که مشابه است مثل عنوان "مفرد مذکر" که عام می باشد، در معنای موضوع له یا مستعمل فیه اختلاف ندارند بلکه به همان نحوی که در حرف و اسم مماثل ان مثل فی و کلمه ظرفیت گفته شد، "هذا" با کلمه "مفرد مذکر" از جهت معنای موضوع له و مستعمل فیه مرادف هستند و اختلاف در ناحیه شرط الوضع است. یعنی لفظ هذا وضع شده است برای همان معنای مفرد مذکر ولی با این شرط که این لفظ استعمال در جایی شود که اشاره به مفرد مذکر شود. کلمه "هو" که ضمیر غایب است وضع شده برای مفرد مذکر در جایی که اشاره ذهنیه به این مفرد مذکر شود. ضمیر مخاطب مثل "انت" وضع شده برای مفرد مذکر در جایی که مفرد مذکر مورد خطاب قرار بگیرد. این اشاره و مخاطب شرط علقه وضعیه است نه اینکه در معنای موضوع له یا مستعمل فیه اخذ شده باشد. ولو از جهت اشاره و مخاطب یک تشخیص و خصوصیتی در معنای مورد استعمال پیدا می شود زیرا اشاره لا یکاد الا الی شخص و مخاطب لا یکون الا مع شخص، اما این اشاره در معنای موضوع له اخذ نشده تا به دنبال ان تشخیص بیاید و معنای موضوع له خاص شود بلکه در ناحیه خود علقه وضعیه اخذ می شود که از ان تعبیر به شرط می کنند و تشخیص از کیفیت استعمال ناشی می شود.

بر این اساس به نظر مرحوم اخوند در مقایسه "مفرد مذکر" با "هذا" و "هو" و "الذی" موضوع له در همه این چهار لفظ همان معنای مفرد مذکر است اما در ناحیه کیفیت استعمال و خصوصیت علقه وضعیه اختلاف دارند. مرحوم اخوند می فرماید: فدعوی أن المستعمل فیه فی مثل [هذا] أو هو أو إیاک

إنما هو المفرد المذكر و تشخصه إنما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه غير مجازفة^{۴۲}.

لذا وضع در مبهمات عام و موضوع له عام می باشد مثل وضع حروف نه وضع عام و موضوع له خاص که مشهور قائل به ان هستند.

این مبنا در تبیین معنای اسماء مبهمه مورد اشکال اعلام قرار گرفته و نوع محققین بعد از مرحوم اخوند مناقشه کرده اند. در مقام مناقشه یک مناقشه عام و مشترکی وجود دارد که در غالب کلمات محققین آمده است و علاوه بر ان، محققین و اعلام نسبت به این فرمایش اشکالات خاص دیگری هم بیان کرده اند. البته اشکالات متعدد است اما فقط اشکالات مرحوم ایروانی و اشکال مرحوم آقای خویی بیان می شود.

اشکال مشترک این است اشاره که موجب تشخص است چه اشاره خارجی که در اسماء اشاره می باشد و چه اشاره ذهنیه که در ضمائر می باشد، خارج از معنای موضوع له نیست بلکه در معنای موضوع له اخذ شده است و تاثیر این موجبات تشخص در استعمال اسماء مبهمه در حد قید الوضع نیست به طوری که موضوع له و مستعمل فیه واحد باشد و فقط در ناحیه قید الوضع اختلاف وجود داشته باشد. موضوع له کلمه "هذا" مطلق مفرد مذكر نیست که با کلمه "مفرد مذكر" مترادف داشته باشد. دلیل بر اخذ خصوصیت همان وجدان و ارتکاز است. زیرا بالوجدان و بالارتکاز از لفظ "هذا" می یابیم که مترادف با مفرد مذكر نیست. شاهد بر عدم مترادف و اشتراک در موضوع له همان مطلبی است که در بحث حروف به عنوان اشکال به مرحوم اخوند گفته شد که کلمه "فی" معنایش با "ظرفیت" یکی نیست. زیرا اگر یکی بود باید استعمال هر یک در موضع دیگری ولو با قرینه صحیح می بود. نهایتاً مثل سایر استعمالات مجازی در غیر معنای موضوع له می شود که با قرینه صحیح است. در حالی که این استعمال از افحش

^{۴۲} - کفایه/۱۳..

اغلاط است. در اینجا هم همین اشکال گفته می شود که اگر موضوع له "هذا" با "مفرد مذکر" یکی بود لازمه اش این بود که استعمال هر یک در موضع دیگری صحیح باشد و حال آنکه اینطور نیست. این نشان می دهد که ترادف در کار نیست، بلکه این موجب تشخیص که اشاره باشد در کلمه "هذا" در معنای موضوع له اخذ شده نه اینکه معنای موضوع له مطلق باشد و خصوصیت در ناحیه علقه وضعیه باشد.

البته باید بحث شود که این اشاره فقط اشاره حسیه خارجی است یا اعم از حسیه خارجی و اشاره ذهنیه و یا معنویه است. ولو از کلمات مرحوم اخوند استفاده می شود که اشاره ای که قید الوضع می باشد خصوص اشاره حسیه است و لذا اگر کسی بخواهد اشاره را ماخوذ بداند، باید خصوص حسی را اخذ کند، اما اشکال شده است که چنین تضيیقی وجود ندارد که خصوص اشاره حسیه ماخوذ باشد. بالوجدان مواردی از استعمال کلمه "هذا" وجود دارد که اشاره حسیه خارجی یعنی اشاره با دست یا اشاره با چشم در آن وجود ندارد. مرحوم آقای تبریزی مثال می زدند که اگر کسی در مقام بیان مطلب علمی بگوید "الانسان مدرک للکلیات و بهذا یمتاز عن الحيوانات" این "هذا" شیء خارجی نیست که بخواهند به اشاره خارجی کنند. آنچه در اشکال مشترک به مرحوم اخوند در غالب کلمات اعلام گفته شده است همین است که بالوجدان می یابیم موجب اختصاصی وجود دارد منتها اشاره ای که ماخوذ در موضوع له است خصوص اشاره حسیه نیست که نقض شود بلکه اعم می باشد. در مورد ضمائر هم به همین صورت گفته می شود که موضوع له "هو" مفرد مذکر نیست بلکه خصوصیت اشاره معنویه در معنای موضوع له اخذ شده است. در اسماء موصوله هم خصوصیت تعیین به صله اخذ شده است و در ضمائر مخاطب هم مخاطب اخذ شده است.

این اشکال مشترک هم جهت سلبی دارد و هم جهت ایجابی؛ در این اشکال هم فرمایش مرحوم اخوند نفی شده و هم با استناد به ارتکاز و وجدان بیان شده که قول مشهور صحیح است و وضع برای معنای خاص اتفاق افتاده است.

اشکال مرحوم ایروانی

مرحوم ایروانی نیز اشکال کرده اند که اینکه شما گفتید اسم اشاره "هذا" وضع شده تا اشاره به معنایش شود، مراد شما از لفظ اشاره چیست؟ اگر مقصود دلالت باشد یعنی هذا وضع شده است لیدل علی معناها، این خصوصیتی نیست که در مورد اسماء اشاره وجود داشته باشد بلکه در همه الفاظی که برای معانی وضع می شوند وجود دارد. فأی امتیاز لها عن سائر ما عداها.

اما اگر مقصود این است که "هذا" وضع شده تا استعمال در مفرد مذکر شود در حالی که همراه و مقترن به اشاره حسیه است، به نحوی که بر محل اشاره حسیه که جزئی حقیقی است اطلاق گردد، در این صورت دو اشکال وارد می شود؛

اشکال اول این است که شرط استعمال اسم اشاره مثل "هذا" این نیست که در مقام استعمال حتما مقترن به اشاره حسیه باشد. فانها تستعمل للاشارة الى معان ذهنية غير قابلة للاشارة اليها حساً. عملاً می بینیم که "هذا" در مواردی استعمال می شود که قابل اشاره حسیه نیست. مثل مثال هایی که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده بود. این نشان می دهد که شرط استعمال اشاره حسیه نیست.

اشکال دوم: اینکه گفتید که وضع شده تا بر محل اشاره حسیه اطلاق گردد، سوال می کنیم که اگر بر محل اشاره حسیه به عنوان خاص اطلاق گردد که این عبارت اخیری از وضع لفظ برای معنای خاص و اخذ اشاره در معنای موضوع له است که همان مختار مشهور می شود. اما اگر بگویید که بر محل

اشاره حسیه به عنوان یک مصداق برای معنای عام اطلاق گردد، اشکال این است که در این صورت وضع لفظ برای معنای عام لغو می شود. زیرا از طرفی می گوئید برای معنای عام وضع شده و از طرفی می گوئید استعمال نشود مگر در آن فرد خاص و این موجب لغویت و عبثیت وضع خواهد شد. چاره ای ندارید مگر اینکه بگوئید لفظ "هذا" از همان اول برای معنای خاص وضع شده است^{۴۳}.

چهارشنبه ۴۰۰/۳/۱۲

جلسه ۵۶

در مجموع سه اشکال از مرحوم ایروانی به مرحوم اخوند در معنای اسامی مبهمه مطرح شد. به نظر می رسد که بعضی از این اشکالات وارد است.

نسبت به اینکه مرحوم ایروانی فرمود که اگر مراد مرحوم اخوند از اشاره به معنای خاص، دلالت بر آن باشد که دلالت بر معنا، اختصاص به اسماء اشاره ندارد بلکه در همه الفاظ موضوعه می آید، اشکال واردی است. اگر مراد مرحوم اخوند از اشاره دلالت باشد، اشکال وارد است و در هر لفظی این حالت وجود دارد که دلالت بر معنا می کند. ولی با ملاحظه کلام مرحوم اخوند و عبارت کفایه معلوم می شود منظور، مطلق الدلاله نیست بلکه اشاره خاص است که همان اشاره خارجیه باشد. چراکه مرحوم اخوند فرموده اشاره موجب تشخیص می شود زیرا لا یشار الا الی شخص خاص. اشاره ای که موجب تشخیص در خارج می شود اشاره به معنای خاص یعنی اشاره با دست و یا اشاره با چشم است. وگرنه از دلالت بر معنا که خصوصیت تشخیص به دست نمی آید. بنابراین با توجه به اینکه منظور مرحوم اخوند از اشاره، اشاره به معنای خاص است نه دلالت، موضوع اشکال مرحوم ایروانی منتفی می شود.

^{۴۳} - نهاییه النهایه فی شرح الکفایه/ ۱/ ۱۶.

اما اگر مقصود از اشاره، اشاره حسیه باشد و لفظ وضع شده تا استعمال در مفرد مذکر شود با اقتران به اشاره حسیه، مرحوم ایروانی دو اشکال کرد؛ اول اینکه در استعمال اسماء اشاره، اقتران به اشاره حسیه خارجیه شرط نشده و بالوجدان می بینیم که کلمه "هذا" استعمال می شود در جایی که اصلاً قابلیت اشاره حسیه وجود ندارد مثل الانسان یدرک الکلیات و بهذا یمتاز عن سایر الحيوانات. این اشکال وارد است. زیرا از عبارت مرحوم اخوند استفاده می شود که اشاره ماخوذ به عنوان قید الاستعمال، اشاره حسیه خارجیه است و حال آنکه به قول مرحوم ایروانی بالوجدان "هذا" در جایی استعمال می شود که چنین اقترانی وجود ندارد. در کلام مرحوم اخوند، تشخص خارجی در مقابل تشخص ذهنی قرار داده شده و این نشان می دهد که اشاره مورد نظر، اشاره حسیه خارجیه است. مرحوم اخوند در بیان معنای اشاره فرموده اند که از ناحیه اشاره و تخاطب تشخص به دست می آید چه تشخص خارجی که در اسماء اشاره وجود دارد و چه تشخص ذهنی که در ضمائر وجود دارد. یعنی در موارد استعمال اسم اشاره تشخص خارجی پیدا می شود و در جایی این تشخص حاصل می شود که اشاره، اشاره خارجی باشد. بنابراین به حسب نظر اخوند اقتران به اشاره خارجیه قید است. در نتیجه اشکال اول مرحوم ایروانی وارد است.

اشکال دوم این است که اگر "هذا" وضع شده تا استعمال شود متقرناً بالاشارة الحسیه و اطلاق بر محل اشاره حسیه گردد، می پرسیم که لفظ "هذا" اطلاق بر محل اشاره حسیه به عنوان خاص شود یا به عنوان مصداق للمفرد المذکر؟ اگر مراد شما اطلاق "هذا" بر محل اشاره حسیه به عنوان خاص باشد که این سر از حرف مشهور در می آورد. زیرا در این صورت معنای حقیقی و موضوع له مفرد مذکرهای خاص می شوند نه مطلق مفرد مذکر. اما اگر مراد اطلاق بر محل اشاره حسیه به عنوان مصداق معنای عام باشد، لغویت وضع لازم می آید.

نسبت به این اشکال ممکن است جواب داده شود که ممکن است مرحوم اخوند بفرماید لفظ "هذا" اطلاق بر محل اشاره حسیه به عنوان خاص می شود اما موضوع له معنای عام است نه خاص. زیرا اطلاق لفظ بر محل اشاره حسیه به معنای استعمال لفظ در آن مورد است. استعمال لفظ در مصداق خارجی، ولو به عنوان خاص اراده شده باشد، متوقف بر وضع لفظ برای این جزئی نیست تا سر از حرف مشهور در آورد بلکه ممکن است برای معنای عام وضع شود که مختار اخوند است اما قید شده باشد که لفظ در معنای خاص اطلاق گردد که نهایتا در این صورت استعمال مجازی می شود. بنابراین اطلاق لفظ بر معنای خاص با حقیقی بودن معنا ملازمه ندارد که سر از حرف مشهور در آورد. زیرا استعمال و اطلاق اعم از مجازی و حقیقی است.

اما این جواب ممکن است رد شود. زیرا تصویر نمی شود و معقول نیست که واضع لفظ را برای معنایی وضع کند و در استعمال این لفظ شرط کند که این لفظ به نحو مجاز بر معنایی اطلاق شود بر خلاف آنچه من وضع کرده ام. لذا به نظر می رسد که این اشکال دوم مرحوم ایروانی وارد است که نمی شود لفظ را وضع برای معنای عام کند ولی بگوید استعمال نکن مگر در معنای مجازی خاص.

اما اشکال سوم که لغویت وضع لفظ برای معنای عام در صورتیکه مراد اطلاق بر محل اشاره حسیه به عنوان فردی از افراد عام باشد، این اشکال را می شود جواب داد که با توجه به اینکه غرض از اطلاق لفظ، فهماندن مصداق ان معنای عام است منتها بنابر نظر مشهور از همان اول واضع، لفظ را وضع برای معنای خاصه می کند و بنابر نظر اخوند لفظ برای معنای عام وضع می شود و فهمیدن خصوصیت با استعمال خود لفظ نیست بلکه با ضمیمه اشاره به آن معنای خاص است. با توجه به اینکه غرض واضع در تمام تقادیر این است که با استعمال لفظ "هذا" مصداق خاص معنای عام فهمیده شود، برای رسیدن به این مقصود، همانطور که ممکن است واضع از این طریق وارد شود که مستقیما لفظ را برای معنای خاصه وضع کند، از طریق دوم و راه دیگری هم می تواند به این مقصود برسد و آن اینکه لفظ را برای

معنای عام وضع کند ولی شرط کند که لفظ در همان معنای عام که استعمال می شود، در جایی باشد که در کنار اراده ان معنای عام، خصوصیت هم با ضمّ اشاره فهمیده بشود. در حقیقت با تعدد دال و مدلول معنای خاص فهمیده می شود. مثل موارد دیگری که لفظ برای معنای عام وضع می شود اما به تعدد دال و مدلول معنای خاصی اراده می شود. مثلاً می گوید رایت عالماً حینما خرجت من الدار . عالم برای مطلق من کان متصفاً بالعلم وضع شده اما در اینجا استعمال برای فرد خاصی شده که زید باشد. استعمال عام در این مورد به این نحو نیست که مستعمل فیه خاص بما هو خاص باشد بلکه همان معنای موضوع له است که عام می باشد اما فهم خصوصیت با قرینه دیگری است که ضمیمه می شود و با ضمیمه دلالت می شود که شخص، فردی از افراد عالم را دیده است. این اراده فرد و خصوصیت، با تعدد دال و مدلول محقق می شود. بنابراین واضع برای رسیدن به غرض که فهماندن معنای خاص باشد، همانطور که می تواند از طریق اول پیش رود می تواند طریق دوم را هم بکار گیرد و بین این دو فرقی نیست.

دوشنبه ۴۰۰/۳/۱۷

جلسه ۵۷

نسبت به مختار مرحوم اخوند در معانی اسماء مبهمه اشکالاتی مطرح شده بود. اشکال مشترکی در گذشته مطرح شد. علاوه بر اشکال مشترک، اشکالات خاصه ای هم مطرح شده است که درباره اشکال مرحوم ایروانی بحث شد.

مرحوم آقای خویی نیز اشکال کرده اند که اگر ما مختار مرحوم اخوند را در باب حروف و فرق آنها با اسماء قبول کنیم، در اسماء اشاره نمی شود به ان ملتزم شد. زیرا در حروف، لحاظ المعنی امری است که لابد منه در استعمال است . چون لحاظ معنی امر ضروری است، در تبیین فرق بین حروف و اسماء ممکن است مثل مرحوم اخوند بفرماید که لحاظ آلی در حروف و استقلالی در اسماء، در موضوع له اخذ نشده بلکه از خصوصیات استعمال است. اما قید اشاره که امر لابد منه در استعمال نیست و لذا اگر

مورد نظر واضح در استعمال یک لفظ، اشاره باشد، باید در خود معنای موضوع له اخذ کند و توجیهی ندارد که ان را به مقام استعمال موکول کند. در نتیجه اگر فرمایش مرحوم اخوند را در فرق بین معنایی حروف و اسماء بپذیریم، در تبیین فرق بین اسماء مبهمه و غیر مبهمه جاری نمی شود.

نسبت به این اشکال در کلام اعلام از جمله در کلمات مرحوم آقای صدر جواب داده شده است که وجه عدم اخذ لحاظ در حروف از سوی مرحوم اخوند این نبود که لحاظ لابد منه در استعمال است. زیرا اگر بر این اساس مرحوم اخوند لحاظ را شرط استعمال گرفته باشد که اشکال می شود که لحاظ لابد منه، اصل لحاظ است و ان چه مورد نظر واضح است و شما در حروف می خواهید اخذ کنید، لحاظ به نحو الیت است و این لحاظ لابد منه نیست. مرحوم اخوند فرمود لحاظ آلی، قید علقه وضعیه است نه اصل لحاظ. وقتی در حروف با وجود اینکه لحاظ آلی لابد منه در هر استعمالی نیست اما مرحوم اخوند ان را در ناحیه موضوع له اخذ کرد، عین این حرف در مورد اشاره هم می آید. بله اگر لحاظ مورد نظر اصل اللحاظ بود این فرمایش شما تمام بود اما از انجایی که لحاظ ماخوذ در مقام استعمال لحاظ آلی در حروف است، محل کلام با حروف یکی خواهد شد.

قول سومی هم در معانی اسماء مبهمه وجود دارد که مختار عده ای از محققین مثل مرحوم آقای بروجردی و مرحوم امام و بعضی الاعلام از اساتید ما حفظه الله است. در مقابل قول مشهور که می گفتند موضوع له اسم اشاره مفرد مذکر به قید اشاره است، قول سوم می گوید هذا برای اشاره وضع شده است و لفظ در ان استعمال می شود به غرض ایجاد اشاره. لفظ هذا قائم مقام اشاره خارجی است یعنی همانطور که با دست و چشم و .. اشاره ایجاد می شود با تکلم به هذا نیز اشاره ایجاد می شود. به تعبیر مرحوم آقای بروجردی یکون عمل اللفظ فیهما عملا ایجادیا نه اینکه معنای خطاری باشد. و این همان امری است که در الفیه ابن مالک به ان اشاره شده "بذا بمفرد مذکر أشر" یعنی اشاره را با لفظ هذا ایجاد کن. بعضی از اساتید ما هم فرموده اند: هذا ما نص علیه علماء الادب و العربیة.

اشکالی مطرح می شود که در کلام مرحوم آقای بروجردی جواب داده شده است . اشکال این است که اگر معنای هذا نفس اشاره باشد پس چرا هذا در بعضی از جملات مثل هذا قائم یا هذا زید مبتدا قرار می گیرد و امری به عنوان خبر بر آن حمل می شود؟ این نشان می دهد که موضوع له نفس اشاره نیست. زیرا در جمله حملیه خبر حمل بر مبتدا می شود و در جایی این حمل صحیح است که اتحاد خارجی بین آنها باشد و زید که اتحاد خارجی با اشاره ندارد تا حمل بر آن شود . جواب داده اند که وجه صحت حمل در این دست از قضایا این است که حقیقت اشاره امر اندکاکمی است و اشاره فانی در مشارالیه است. لذا وقتی کلمه هذا به کار برده می شود و اشاره خارجیه حاصل می شود ذهن از کلمه هذا به مشارالیه خودش که همان مفرد مذکر خاص باشد منتقل می شود و چون از لفظ اشاره به مشارالیه منتقل می شود احکام مشارالیه را هم بر هذا بار می کند. در مورد ضمائر و موصولات هم به همین ترتیب . مثلاً ضمیر متکلم وضع شده است که به وسیله آن متکلم به خودش اشاره کند و ضمیر غائب هم وضع شده است که به مرجعی اشاره شود که معهود است و با موصول هم اشاره به معروض صله شود.

مناقشه ای که نسبت به این قول وجود دارد همین است که آنچه ما از استعمال اسماء اشاره و ضمائر و موصولات می یابیم این نیست که ایجاد اشاره باشد بلکه به حسب ارتکاز، اسماء مبهمه مثل غیر مبهمه شأن خطاری دارند و برای حکایت از معانی ثابت با قطع نظر از استعمال، وضع شده اند. اینکه ما شأن لفظ را در اسماء مبهمه ایجاد بگیرییم امری است بر خلاف وجدان و ارتکاز. به حسب ارتکاز همانطور که در کلمه "مفرد مذکر" اخطار می یابیم، در "هذا" هم می یابیم منتها معنایی که در هذا اخطار شده دارای خصوصیتی است که در قول مشهور گفته شده است. چون معنای "هذا" مفرد مذکر به قید اشاره است و وضع در آن از قبیل وضع عام و موضوع له خاص می شود در مقابل اسماء غیر

مبهمه مثل "مفرد مذکر" که به حسب وضع و تعیین واضح خصوصیت و تعیینی در معنای آن وجود ندارد و لذا وضع آن وضع عام و موضوع له عام است.

در میان سه قول مطرح شده قول مشهور موافق با وجدان است که اسماء مبهمه وضع شده اند برای معانی متخصص به خصوصیت و متعین به تعیینات خاصه.

مطلب ششم؛ ثمرات بحث وضع

یک مطلب دیگر از مطالب مربوط به امر وضع باقی می ماند که جا داشت مرحوم اخوند آنرا هم مطرح می فرمود به عنوان ثمره مترتب بر بحث وضع چه به لحاظ اقسام آن و چه به لحاظ خصوصیات بعضی از اقسام گفته شده.

آنچه در کلمات مطرح شده است بیان ثمره در کیفیت وضع حروف و هیئات است.

ثمره اول

اگر ما در معانی حرفیه قائل به مسلک مشهور بشویم که وضع در آن از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است، معنای هیئات خاص و جزئی می شود و معنای جزئی اطلاق ندارد تا تقیید بردار باشد. در نتیجه اگر بر جمله مشتمل بر هیئت و ماده، قیدی وارد شود، آن قید به هیئت نمی خورد. زیرا بنابر نظر مشهور معنای هیئت جزئی است و این معنای جزئی که تقیید بردار نیست. تقیید در معانی کلیه متصور است. لذا در همه مواردی که در بدو امر احتمال داده می شود قید به ماده و یا هیئت بخورد، بنابر مسلک مشهور واضح است که باید به طرف ماده بر گردانیم که معنای کلی دارد. اما اگر بر خلاف نظر مشهور، در حروف وضع را عام و موضوع له را نیز عام بدانیم، چون در مقام ثبوت هر دو طرف ممکن است، باید دلیل اثباتی بر تقیید هر طرف اقامه شود.

در ثمره اول گفته شد که معنای حروف طبق مسلک مشهور، قابل تقیید نیست و لذا در این بحث که قید مذکور در خطاب، به هیئت بر می گردد تا وجوب، از قبیل واجب مشروط باشد یا به ماده برمی گردد تا وجوب، از قبیل واجب معلق باشد، بنابر خاص بودن معنای حرفی و هیئات، ثبوتاً احتمال ندارد که قید به هیئت بر گردد بلکه متعین است که به ماده بخورد. اما بنابر نظر دیگر که نظر مرحوم اخوند باشد، رجوع قید به هیئت ثبوتاً ممکن است و لذا باید در مقام اثبات، قرینه بر التزام به احد الطرفین پیدا کرد.

بر این اساس مرحوم شیخ در بحث واجب مشروط و معلق فرموده اند که واجب مشروط ثبوتاً ممکن نیست. زیرا معنای هیئت قابل تقیید نیست و همه مواردی که در خطابات احکام، قید و شرط ذکر شده، از موارد واجب معلق می شود؛ یعنی ماده مقید است نه اینکه وجوب مستفاد از هیئت قید داشته باشد. مثلاً در "اذا زالت الشمس فصل الظهر" زوال الشمس که به عنوان قید ذکر شده، قید وجوب نیست بلکه قید واجب است و وجوب از قبل زوال شمس فعلی شده ولی ما هو الواجب یعنی اتیان به نماز ظهر، مقید به بعد از زوال شمس است.

برای اثبات عدم امکان تقیید بنابر مسلک مشهور، سه وجه ذکر شده است:

وجه اول: با توجه به اینکه وضع در حرف و هیئت، عام و موضوع له خاص است، معنای آنها هم خاص یعنی جزئی می شود و جزئی تقیید بردار نیست. تقیید در معانی کلیه معنا دارد که معنای حد نفسه دارای سعه در انطباق است و هم بر واجد قید قابلیت انطباق دارد و هم بر فاقد قید و لذا با تقیید

تضییق پیدا می کند و انطباق مختص به بعضی از حصص می شود. اما در معنای جزئی، سعه در انطباق وجود ندارد تا تقیید موجب تضییق در انطباق شود.

وجه دوم: معنای حرفی متقوم به آلیت و عدم استقلالیت در عالم لحاظ است و لذا تقیید ممکن نخواهد بود. زیرا از انجایی که تقیید نوعی حکم نسبت به معنای مورد تقیید است و هر حکمی احتیاج به لحاظ محکوم علیه بالاستقلال دارد، در صورتی تقیید امکان دارد که معنای مورد تقیید، ملحوظ بالاستقلال باشد.

این تقریب دوم، هم بر مسلک مشهور در معنای حرفی تطبیق می شود و هم بر مسلک اخوند در معنای حرفی. زیرا مرحوم اخوند هم ولو آلیت لحاظ را در موضوع له معنای حرفی اخذ نکرده است اما در شرط الاستعمال آنرا اخذ کرده است. بر اساس این تقریب باید برای تقیید، بین اسماء و حروف تفصیل قائل شد.

وجه سوم: با توجه به اینکه معانی حروف و هیئات ایجادیه هستند نه اختاری، اطلاق و تقیید در معنای حرفی جا ندارد؛ نه از جهت خصوصیت موضوع له که در تقریب اول مورد نظر بود و نه از جهت آلیت لحاظ که در تقریب دوم مورد نظر بود، بلکه از این جهت که موضوع اطلاق و تقیید مفاهیم است و در جایی که معنا اختاری نیست تضییق و اطلاق معنا ندارد. اطلاق یعنی سعه در انطباق معنا و تضییق بر عکس آن و این خصوصیت در مفاهیم وجود دارد که اگر کلی باشند سعه در انطباق دارند و اگر جزئی باشند تضییق دارند. اما وجود که معلوم است در هر موردی بر همان مورد فقط انطباق دارد و از مقسم انطباق بر کثیرین و عدم آن خارج است.

در وجه سوم بر اساس یکی از اقوال در مسلک نسبیت که قول مرحوم نایینی باشد ثمره بار می شود. مرحوم نایینی فارق بین حروف و اسماء را در اختاریت و ایجادیت دانستند.

بر اساس این سه وجه، تقیید در معنای حرفی مجال ندارد و فقط در معنای اسمی می‌آید.

نسبت به هر یک از این تقاریب سه گانه اشکال شده است که نتیجه آن این می‌شود که این سه وجه برای بیان ثمره، تمام نیستند.

نسبت به وجه اول، اولین مناقشه از مرحوم اصفهانی است که اصلاً در معانی حرفیه اگر کسی قائل به خصوصیت شود، خصوصیت به معنای جزئیت خارجی یا ذهنیه نیست بلکه به معنای این است که معنای حرفی معنای نسبی و متقوم به دو طرف است. این مقدار از خصوصیت، موجب امتناع از قبول تقیید نمی‌شود. دو طرف داشتن سبب اختصاص در معنای حرفی می‌شود اما قابل تقیید است. در ضرب زیدا که متقوم به ماده و مخاطب است، می‌شود تقوم به رکن سوم هم به آن اضافه کرد که همان تقوم به قید و شرط مذکور در کلام باشد یعنی ضرب زیدا آن فعل کذا.

دومین مناقشه در کلام مرحوم عراقی آمده است که جزئی قابل تطبیق بر افراد مختلف نیست و لذا قابل تقیید افرادی نمی‌باشد اما قابلیت تقیید من حیث الاحوال را دارد. زید به لحاظ افراد، سعه در انطباق ندارد اما به لحاظ حالات، تقیید بر دار است. مفاد هیئت هم ولو جزئی خارجی باشد ولی تقیید احوالی می‌تواند قبول کند. بنابراین با فرض خصوصیت، تقیید معنا دارد.

مناقشه سوم که در کلمات عده‌ای از محققین مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای خویی و همچنین مرحوم آقای تبریزی آمده این است که اگر مفاد هیئت جزئی حقیقی هم باشد و در جزئی حقیقی هم تقیید ممکن نباشد، اما قابل تعلیق که هست. رجوع قید به هیئت به معنای تعلیق مفاد این هیئت بر وجود شرط، ممکن است.

نسبت به وجه دوم هم مناقشه شده و قبلاً هم در بررسی کلام مرحوم اخوند مطرح شد که مراد از آلی بودن معنای حرفی این نیست که قابل التفات تفصیلی نباشد، بلکه مقصود از آلیت معنای حرفی،

تقوم به دو طرف است یعنی حالتاً لمعنی آخر ملاحظه شده است و معنایی که حالتاً لمعنی آخر ملاحظه شده، ممکن است مورد التفات تفصیلی قرار بگیرد و صلاحیت ورود قید را پیدا کند.

نسبت به وجه سوم هم مناقشه شده که ولو معنای حرفی معنای ایجاد باشد و انشائیات هم بنابر ایجاد بودن، قابل تقييد نباشند اما اینها همه بعد فرض موجود شدن است. موجود شخصی سعه در انطباق ندارد تا بتوان آن را مقید کرد. اما قبل از ایجاد، آنچه را انشاءکننده اراده ایجادش را دارد ممکن است عام باشد، و ممکن است خاص باشد. در خصوص معنای هیئت که بعث و نسبت بعثیه است، ولو حقیقت استعمال ایجاد معنا باشد، اما امری که می خواهد موجود شود، با قطع نظر از ایجاد، ممکن است مطلق باشد و ممکن است مقید. یعنی گاهی بعث را به صورت مطلق ایجاد می کند و گاهی به صورت مقید. نسبت بعثیه که می خواهد با استعمال هیئت ایجاد شود گاهی با تقوم به دو رکن یعنی ماده و مخاطب ایجاد می شود و گاهی بما اینکه تعلق و اناطه به شرط مذکور در کلام دارد ایجاد می شود.

به این ترتیب معلوم می شود تقاریبی که برای عدم امکان تقييد حروف و هیئت بنابر بعضی از مبانی مطرح شد، ممکن است جواب داده شوند ولی امکان مناقشه در این تقاریب و عدم تمام بودن آنها، ما را مستغنی از بحث در معنای حرفی و تبیین معنای حرفی نمی کند. زیرا همین مناقشاتی که بیان شد، واضح و بدیهی نیستند بلکه امر استنباطی و نظری می باشند و نیاز به بحث و استدلال دارند. شاهدش این است که عده ای از محققین مثل مرحوم شیخ انصاری قائل به عدم امکان تقييد هیئات شده اند. با توجه به اینکه این مناقشات بدیهی نیستند، از بحث در حقیقت معنای حرفی و هیئات مستغنی نخواهیم بود. زیرا بنابر بعضی از احتمالات معنای حرفی، رجوع قید به هیئت ثبوتاً، واضح است اما بنابر بعضی از احتمالات و مبانی، محل اشکال است. ولو امکانش نیز ثابت شود اما وضوح ندارد تا از بحث درباره آن بی نیاز شویم.

ثمره دوم

ثمره دوم تمسک به اطلاق مفاد هیئت بنابر عموم مفاد هیئت و عدم تمسک به اطلاق، بنابر خصوصیت هیئت است. در دو موضع از مباحث الفاظ، به اطلاق مفاد هیئت تمسک می شود. یکی اینجاست که اگر اصل وجوب ثابت شود و ما شک کنیم که وجوب نفسی است یا غیری، عینی است یا کفایی و تعیینی است یا تخییری، گفته اند که اطلاق هیئت اقتضاء می کند وجوب نفسی باشد نه غیری و عینی باشد نه کفایی و تعیینی باشد نه تخییری. زیرا وجوب غیری و کفایی و تخییری وجوب مشروط هستند ولی وجوب نفسی و تعیینی و عینی، مطلق. وقتی اطلاق اقتضا کند وجوب نفسی باشد، طبعا وجوب غیری و تقید آن به وجوب ذی المقدمه نفی می شود. در وجوب عینی و تعیینی نیز بنابر مبانی ای که فرق بین تعیینی و تخییری و نیز بین عینی و کفایی را در اطلاق و اشتراط گذاشته اند، به اطلاق تمسک می شود و گفته می شود که اطلاق اقتضای عینیت و تعیینیت می کند. تمسک به اطلاق هم متوقف بر این است که معنای هیئت قابل تقیید باشد و در غیر این صورت اطلاق گیری ممکن نخواهد بود.

جلسه ۵۹

چهارشنبه ۴۰۰/۳/۱۹

در ثمره دوم گفته شد که در دو موضع از مباحث الفاظ، به اطلاق هیئت تمسک می شود که این تمسک فقط بر اساس بعض مبانی در معنای حرفی ممکن است. موضع اول جایی است که بعد از احراز وجوب شیء، در نفسیت و عینیت و تعیینیت آن شک می کنیم. بنابراین که وجوب در وجوب غیری و وجوب کفایی و وجوب تخییری مشروط و فرق آنها با نفسی و عینی و تعیینی در اطلاق و اشتراط باشد، گفته اند که تمسک به اطلاق می کنیم و نتیجه می گیریم که وجوب نفسی و عینی و تعیینی است.

موضع دوم در مفهوم شرط است که در مقدمات آن گفته شده که قضیه شرطیه در صورتی مفهوم دارد که مفاد جزا یعنی حکم که معلق بر شرط می باشد، سنخ حکم و طبیعی حکم باشد نه شخص حکم. وگرنه در جایی که شخص حکم، معلق بر شرط است، انتفاء شخص حکم با انتفاء شرط واضح است و ربطی به مفهوم قضیه ندارد. مفهوم داشتن قضیه شرطیه منوط به این است که حکم بطبیعت و بسنخه و با تمام انحائش معلق بر شرط شود. برای اثبات اینکه حکم معلق، سنخ است نه شخص، تمسک به اطلاق هیئت می شود. چون هیئت دلالت بر حکم می کند و لذا وقتی مطلق باشد و خصوصیت و قیدی در آن ذکر نشده باشد، اطلاقش اقتضاء می کند ما هو المفاد، طبیعی حکم باشد و شرط مفهوم گیری از قضیه محقق گردد.

تمسک به اطلاق در این دو موضع در صورتی صحیح است که معنای حرفی و هیئت، تقیید بردار باشد و اگر معنای هیئت تقیید بردار نباشد تمسک به اطلاق جای ندارد. زیرا یا در تقابل بین اطلاق و تقیید در مقام ثبوت، قول مرحوم نایینی اختیار می شود که تقابل بین آن دو را تقابل عدم و ملکه می دانند و قائل هستند که اطلاق در جایی ممکن است که تقیید ممکن باشد. بنابر این مبنا واضح است در جایی که تقیید ممکن نباشد اطلاق گیری ممکن نیست. یا در تقابل بین اطلاق و تقیید، مبانی دیگر اختیار می شود مثل تقابل تضاد که مختار مرحوم آقای خویی است یا تقابل ایجاب و سلب که مختار کثیری از محققین و چه بسا مشهور باشد و مثل مرحوم آقای تبریزی و مرحوم آقای صدر هم به آن قائل می باشند. در این صورت هم که تقابل، تقابل عدم و ملکه نیست، ولو به حسب مقام ثبوت، امکان اطلاق متوقف بر امکان تقیید نیست بلکه به تعبیری که در کلمات مرحوم آقای خویی یا بعض اعلام دیگر آمده ، در بعضی از موارد عدم امکان یکی مستلزم ضروری بودن دیگری می شود، ولی به حسب مقام اثبات تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است و اطلاق گیری از کلام در جایی ممکن است که تقیید در آن مورد امکان داشته باشد وگرنه اطلاق گیری امکان ندارد. زیرا در مقام اثبات برای استفاده اطلاق

باید مقدمات حکمت جاری شود و یکی از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان با اینکه امکان تقیید دارد کلامش را مقید نمی کند. امکان تقیید در جریان مقدمات حکمت که موجب ثبوت اطلاق اثباتی می شود دخالت دارد. در نتیجه در جایی که تقیید ممکن نیست اطلاق گیری به حسب مقام اثبات هم ممکن نخواهد بود.

لذا اگر در بحث حروف و معانی هیئات قائل شدیم که معنای حرف به خاطر جزئی بودن یا به خاطر لحاظ آلی آن قابل تقیید نیست طبعاً استفاده اطلاق هم ممکن نخواهد بود. بنابراین چون اختلاف در معنای حروف در امکان تقیید و عدم آن دخیل می باشد که در ثمره اول بیان شد، در اطلاق گیری هم دخیل می باشد. بنابر عموم وضع در حروف، تمسک به اطلاق مانعی ندارد اما بنابر مبانی دیگر مساله دچار اشکال می شود و نیاز به بحث و بررسی دارد. همین مقدار برای ثمره بحث معانی حروف و عدم استغناء از بررسی آنها کافی است.

علاوه بر این دو ثمره، دو ثمره دیگر هم ذکر شده است.

ثمره سوم در کلام آقای صدر ذکر شده است که در حقیقت ثمره برای بحث از تعیین معنای حرف در مقابل تعیین معنای اسم نیست بلکه ثمره برای بحث از تعیین مفاد هیئت است که آیا نسبت ناقصه است یا نسبت تامه. به این بیان که در مواردی که معنای خاصی در جمله موضوع قرار گرفته و طرف یک نسبت واقع شده است، اگر آن نسبتی که امر خاص موضوع آن است، نسبت تامه باشد، می توانیم تمسک به اطلاق در ناحیه موضوع کنیم، اما اگر ناقصه باشد نمی شود با تمسک به اطلاق اثبات کنیم که ما هو الموضوع طبیعی امر است. همانطور که در بحوث هم مثال زده شده، نسبت تامه مثل اینکه در جمله خبریه آمده باشد "البيع حلال". در این قضیه که هیئت دلالت بر ثبوت حلّیت برای بیع دارد، بیع موضوع حکم قرار گرفته و این موضوع طرف نسبت تامه می باشد. نسبت ناقصه نیز همانطور که از تعریف مشهور استفاده می شود نسبتی است که معنایی را افاده می کند اما لا یصح السکوت علیها. مثل

نسبت توصیفی العالم العادل در جمله "العالم العادل فاکرمه" یا نسبت البیع الحلال در جمله "البيع الحلال موجب لجواز التصرف". یا نسبت تقيیدی در جمله [-]: "الصلاة في المسجد كذا"، در مواردی که توصیف یا اضافه یا تقيید ولو به حرف جر وجود داشته باشد نسبت ناقصه می باشد. مرحوم آقای صدر فرموده است که اگر معنای خاص به عنوان موضوع در نسبت تامه قرار بگیرد، تمسک به اطلاق صحیح است و اگر شک کنیم که آیا ما هو الموضوع، طبیعی امر است یا مقید به امر خاص موضوعیت دارد، می شود به اطلاق تمسک کرد. مثلاً گفت تمام انواع بیع حلال است. یا در مثال جملات شرطیه مثل اینکه گفته شود ان جاءك زيد فأكرمه و وجوب اکرام زيد معلق بر مجئ باشد، این وجوب طرف نسبت تامه قرار گرفته است. اگر مفاد قضیه شرطیه همین نسبت تامه باشد یعنی وجوب اکرام زيد معلق بر مجئ باشد، دیگر اطلاق گیری نسبت به وجوب اکرام زيد ممکن است و اطلاق موضوع اقتضاء می کند ما هو الموضوع طبیعی وجوب اکرام است. اما در جایی که معنا طرف نسبت ناقصه باشد نمی شود اطلاق گرفت و اثبات کرد که ما هو الموضوع طبیعی است. مثلاً در "العالم العادل له كذا" عالم در نسبت ناقصه توصیفی، طرف نسبت است و نمی شود اطلاق گرفت که هر عالمی عدالت دارد و در نتیجه محمول برای ان ثابت است.

اما چرا در نسبت تامه اطلاق گیری ممکن است ولی در ناقصه خیر، فرموده اند نکته اش این است که در حقیقت نسبت ناقصه، نسبت واقعی نیست بلکه نسبت تحلیلیه است. در موارد توصیف و موارد اضافه، معنایی که متصور می شود و به ذهن منتقل می شود صورت واحده است نه صور متعدده و در ذهن این صورت واحده تحلیل به دو طرف و نسبت میان آنها می شود. اینطور نیست که در صقع نفس در موارد نسبت ناقصه، اثبات شیء لشیء شود بلکه همان شیء خاص است که به تحلیل از آن چند جزء به دست می آید و وقتی شیء خاص بود، دیگر چیزی به نام موضوع در مقابل قید عدالت نداریم که ثبت له شیء تا بگوییم اطلاق دارد یا ندارد.

مناقشه ای که در این قسمت وجود دارد این است که نکته این ثمره که تحلیلی بودن نسبت در موارد توصیفات و تقییدات و واقعی بودن و غیر تحلیلی بودن در موارد نسبت تامه است، مبنای تمامی نیست. زیرا در موارد نسبت ناقصه مثل "العالم العادل" یا "عدالة زيد" یا تقیید با حرف جر مثل "الصلاة فی المسجد" اینطور نیست که از مجموع هیئت فقط یک صورت به ذهن منتقل بشود و یک مفهوم باشد. همانطور که در مورد نسبت تامه گفته می شود البیع حلال و عنوان بیع و حلال و نسبت میان آنها به ذهن منتقل می شود، موارد نسبت ناقصه از همین قرار است. در جایی که العالم العادل گفته شود، هم موصوف که عالم باشد و هم وصف که عادل باشد، به ذهن منتقل می شود نه اینکه ما منتقل الی الذهن شیء واحد باشد. بالوجدان آنچه ما با سماع جمله ناقصه می یابیم با آنچه با سماع جمله تامه می یابیم از جهت وحدت و تعدد فرقی ندارند. بله باید بحث شود که اگر در هر دو، دو طرف به علاوه یک نسبت به ذهن بیاید، چرا در یکی سکوت صحیح است و در دیگری صحیح نیست. نظر صحیح در تبیین این فرق این است که هرچند در هر دو مفاهیم متعدده به ذهن می آید اما در جمله ناقصه قصد حکایت از ثبوت نسبت در خارج وجود ندارد بلکه می خواهد همین نسبت را به ذهن مخاطب احضار کند اما در جایی که می گوید البیع حلال می خواهد بگوید این نسبت در وعاء خودش محقق است. بنابراین نکته فرق چیزی نیست که مرحوم آقای صدر می فرماید .

اگرچه با قطع نظر از این ابتنائی که مرحوم آقای صدر بیان کرد، اصل این مطلب جای تصدیق دارد که اطلاق گیری در طرف هیئات ناقصه ممکن نیست. نمی توانیم در "البیع الحلال" بگوییم هر بیعی حلال است و سپس تمام آثار که در البیع الحلال کذا بیان شده را بار کنیم. و وجهش هم این است که وقتی خود متکلم در مقام بیان حکم موضوع را به صورت مطلق نیاورده بلکه مقید کرده به قید الحلال نشان می دهد که طبیعی موضوع نیست (طبیعی بیع حلال نیست و الا اگر طبیعی بیع حلال بود ، تقیید آن وجه نداشت بلی ذکر وصف به عنوان توضیح مانعی ندارد ولی ظاهر توصیف ، احتراز و تقیید است نه

توضیح . این نکته باعث می شود که ما بتوانیم تمسک به اطلاق کنیم ، ولی اینکه مفاد هیئت ناقصه قابل اطلاق گیری نیست متوقف بر بحث در حقیقت معنای حرفی یا معنای هیئت در مقابل معنای اسمی نیست. اینطور نیست که این ثمره ما را محتاج به بحث از مفاد هیئات و حروف کند بلکه در همان بحث اطلاق و تقیید باید بحث شود که کجا می شود اطلاق گیری کرد و کجا نمی شود .

شنبه ۴۰۰/۳/۲۲

جلسه ۶۰

در بعضی از کلمات (در مجمع الافکار) ، ثمره دیگری به عنوان ثمره چهارم بحث وضع و حقیقت معنای انشاء مطرح شده است و آن این که ثمره در عقود و ایقاعات ظاهر می شود. زیرا عقود و ایقاعات متقوم به قصد هستند و اگر عناوین معاملی به کار بروند و مورد تکلم و تلفظ هم قرار بگیرند ولی قصد انشاء وجود نداشته باشد، این عناوین محقق نمی شوند. به همین جهت است که در بعضی از موارد برای اینکه اشخاص از معامله حرام فرار کنند، مثلاً در موارد سپرده گذاری در بانک که به او سود می دهند، به وی پیشنهاد می شود که هر چند طبق قرار داد مکتوب، دادن پول به شرط زیادی است، و این یعنی قرض ربوی و حرام ، اما اگر سپرده گذار برگه را امضاء کند اما مضمون آن را قصد نکند، مرتکب قرض ربوی نشده است. زیرا مقوم شرط در معامله، قصد آن است و اگر قصدی نسبت به آن نداشته باشد عنوان شرط محقق نمی شود. در این ثمره چهارم گفته شده که با توجه به مقوم بودن قصد در عقود و ایقاعات، باید مجتهد در حقیقت وضع معلوم کند که حقیقت انشاء چیست و آن را برای مقلدین بیان کند تا مقلد در مقام انشاء، بر اساس آن نظری که مجتهدش دارد قصد انشاء کند. مثلاً اگر می خواهد عقد نکاح را انشاء کند، بر اساس کیفیتی باشد که مجتهد او در حقیقت انشاء قائل است. پس اینطور نیست که بحث از حقیقت خبر و انشاء بی ثمر باشد.

همانطور که قبلا هم گفته شد شاید بر اساس همین نکته باشد که بعضی از اعلام از اساتید ما حفظه الله در اجرای صیغه نکاح، صیغه واحد را تکرار می کنند. چون در حقیقت انشاء اختلاف است و نظر مشهور این است که با تلفظ و تکلم، ایجاد المعنی در وعاء اعتبار است ولی بر اساس مختار مرحوم آقای خویی، ابراز اعتبار نفسانی است و لذا یک بار بر اساس نظر مشهور صیغه عقد خوانده می شود و یکبار بر اساس نظر مرحوم آقای خویی .

به نظر می رسد که این ثمره نیز مترتب نباشد. زیرا درست است که در عقود و ایقاعات قصد حالت مقومیت دارد و بدون آن عنوان معاملی حاصل نمی شود، ولی مثلا در باب نکاح، آنچه مقصود است که انجام بشود تا آثار زوجیت بار شود، این است که استحلال نساء به کلمات الله باشد؛ چنانکه در بعضی از روایات وارد شده که "بکلماتک استحللتها" یا "استحللت فرجها" . باید لفظی به غرض استحلال نساء به کار برده شود. مقداری که لازم است همین است اما اینکه با گفتن "انکحت" و "زوجت" استحلال نساء محقق می شود، معنای این انشاء چیست و آیا با آن زوجیت در وعاء اعتبار و انشاء که وعاء خاص است محقق می شود یا اینکه اعتبار نفسانی که شخص با قطع نظر از ابراز دارد، به حد ابراز و اظهار می رسد، اینها در تحقق عقد نکاح مداخلت ندارد. یا در عقود دیگر مثل عقد بیع، مورد نظر این است که لفظ بعت و اشتریت را بگوید تا ملکیت حاصل شود. مقداری که لازم و معتبر است این است که این الفاظ بکار برده شود به غرض تحقق آن مضمون عقدی که به حسب عقود مختلف متفاوت می شود. بنابراین در عقود و ایقاعات، به لحاظ عمل مکلفین، اختلاف در حقیقت انشاء اثری ندارد .

امر سوم؛ کیفیت استعمال مجازی

آنچه مرحوم اخوند در سومین امر از امور مقدماتی مورد بحث قرار داده این است که آیا صحت استعمال مجازی دایر مدار اذن واضح ولو به اذن عام است یا احتیاج به اذن واضح ندارد بلکه دایر مدار حسن طبع است و در هر موردی که طبع بیسند استعمال مجازی صحیح است ولو اذن عام وجود نداشته باشد.

غیر از آنچه مرحوم اخوند متعرض شده اند، مطلب دیگری جای بحث دارد که نسبت به مطلب مورد تعرض مرحوم اخوند، حالت مقدمیت دارد و آن بحث از این است که حقیقت استعمال مجازی چیست و در استعمال مجازی چه کاری اتفاق می افتد. آیا در این موارد که مراد واقعی استعمال کننده، معنای دیگری غیر از معنای موضوع له است، لفظ در معنای دیگر غیر از موضوع له استعمال می شود بخاطر مناسبت و علاقه ای که بین معنای موضوع له و مورد استعمال مجازی وجود دارد، یا اینکه در همان معنای موضوع له استعمال می شود و تجوز و عنایت در تطبیق معنای موضوع له بر مورد استعمال است؟ بنابراین در امر سوم، دو مطلب باید بحث شود؛ مطلب اول، حقیقت استعمال مجازی و مطلب دوم، مصحح استعمال مجازی.

مطلب اول: حقیقت استعمال مجازی

قول مشهور این است که در موارد استعمال مجازی، لفظ در خود معنای موضوع له اصلی استعمال نمی شود بلکه در معنای دیگری غیر از معنای موضوع له به خاطر مناسبت و علاقه میان آن دو استعمال می شود. در "رایت اسدا فی الحمام" کلمه اسد که موضوع له آن حیوان مفترس است، در معنای دیگری استعمال شده که رجل شجاع باشد.

در مقابل این نظر، نظر دوم این است که در موارد استعمال مجازی، لفظ در همان معنای حقیقی استعمال می شود نه در غیر ما وضع له و تجوز و غیر حقیقی بودن در تطبیق معنای موضوع له بر مورد استعمال است. در همین مثال، اگر در مورد زید گفته شود "زید اسد" مستعمل فیه لفظ اسد، به حسب نظر دوم، همان حیوان مفترس می باشد و هیچ دخل و تصرفی در مستعمل فیه انجام نگرفته است و تجوز و تصرف در تطبیق معنای حیوان مفترس بر زید است. زیرا ادعاء و تنزیلا حیوان مفترس تطبیق بر زید شده است. با وجود اینکه کلمه استعمال حقیقی شده ولی مجازی عقلی یا به تعبیر دیگر مجاز در اسناد یا مجاز ادعایی اتفاق افتاده است یعنی مجازیت از جهت ادعاء و تنزیل است نه از جهت استعمال.

بنا بر این نظر دوم هم اختلاف وجود دارد که آیا مجازیت در اسناد، در همه موارد استعمال مجازی وجود دارد یا فقط در بخشی از استعمالات مجازی. آنچه از سکاکی حکایت شده، مستفاد از ان این است که اگر استعمال مجازی از باب استعاره باشد یعنی علاقه مجوزه استعمال، علاقه مشابَهت باشد مثل زید اسد در این صورت است که مجاز در اسناد وجود دارد. ولی آنچه از کلمات عده ای از اعلام مثل مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای خویی و مرحوم امام استفاده می شود این است که تمام موارد استعمال مجازی چه به خاطر علاقه مشابَهت باشد و چه نباشد، از قبیل مجاز در اسناد است. مرحوم آقای تبریزی هم فرموده اند که مجاز اگر با علاقه مشابَهت باشد، مجاز در اسناد است نه در کلمه اما در غیر مورد علاقه مشابَهت، مجاز در کلمه است.

دلیل و شاهد اصلی برای نظر دوم که استعمال مجازی از باب مجاز در کلمه و لفظ نیست بلکه مجاز در اسناد است، این است که گفته اند به این خاطر به استعمال مجازی روی آورده می شود که در ان مبالغه و ابلغیت نسبت به استعمال حقیقی وجود دارد. وجه اینکه مستعمل در مقام استعمال، از استعمال حقیقی عدول می کند این است که مجاز، ابلغ از حقیقت است و این ابلغیت در صورتی تامین می شود

که لفظ در همان معنای موضوع له استعمال شده باشد و با ادعاء و تنزیل در مورد ادعایی به کار رود. اگر از همان اول منظور از "اسد" رجل شجاع باشد پس چرا کلمه اسد را به کار می برند بلکه از همان اول می گفتند زید رجل شجاع. مستعمل دنبال ابلغیت است که در استعمال حقیقی وجود ندارد. لذا در توضیح این نکته، در کلام مرحوم آقای خویی آمده است که آنچه به سکاکی نسبت داده شده، حرف بعیدی نیست بلکه در انتهاء فرموده اند: ان ما نسب إلى السكاکی من إنکار المجاز فی الكلمة و ان جمیع الاستعمالات بشتی أنواعها و اشکالها استعمالات حقیقیة أقرب إلى الحق. مرحوم آقای خویی در توضیح فرموده اند: ، فان فيه المبالغة فی الکلام الجارية على طبق مقتضى الحال؛ و هذا بخلاف مسلک القوم، فانه لا مبالغة فيه إذ لا فرق حينئذ بين قولنا (زید قمر) و قولنا (زید حسن الوجه) أو بین قولنا (زید أسد) و قولنا (زید شجاع) مع ان مراجعة الوجدان تشهد على خلاف ذلك، و وجود الفارق بین الکلامین. اگر در جایی بگویند زید قمر به حسب نظر سکاکی، زید خود ماه است البته ادعاء و تنزیلا اما به حسب نظر مشهور، زید قمر یعنی حسن الوجه و فرقی بین اینکه بگویند زید حسن الوجه با اینکه بگویند زید قمر نیست.

یک شنبه ۴۰۰/۳/۲۳

جلسه ۶۱

به نظر دوم در حقیقت استعمال مجازی، دو سنخ از مناقشات وارد شده است. سنخ اول که در کلام عده ای از محققین من جمله مرحوم آقای تبریزی آمده، این است که این نظر به نحو فی الجملة در بعضی از موارد استعمال مجازی صحیح و موافق با ارتکاز و وجدان است ولی نه در همه موارد. در موارد استعاره که مجازیت به علاقه مشابَهت است، این نظر صحیح است که لفظ در همان معنای موضوع له استعمال شده است اما در مورد سایر علاقات مثل علاقه جزء و کل و غیره نمی توان استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له که مختار مشهور است را انکار کرد و قائل شد که لفظ در همان معنای موضوع

له استعمال شده است. ایشان مثال زده اند که در "اعتق رقبه" اینطور نیست که کلمه رقبه در همان معنای موضوع له که عنق باشد استعمال شده باشد و بالعنايه و بالادعاء تطبیق بر عبد گشته باشد. موارد دیگری نیز مثل "من قتل قتیلاً" که در مورد شخصی که هنوز کشته نشده است به علاقه مشارفه به کار رفته است، بالوجدان در معنای حقیقی استعمال نشده است. یا در "راس القوم" اراده رئیس قوم از باب استعمال در معنای موضوع له و تطبیق ادعایی نیست و نیز در "عین القوم" و اراده حارس قوم. در این موارد نمی شود ملتزم شد که لفظ استعمال در معنای موضوع له شده است. شاهدش این است که با تکلم به این الفاظ، اصلاً ذهن سامع منتقل به معانی اولیه نمی شود بلکه به معنای مورد نظر که مورد استعمال است منتقل می شود. از همان اول آنچه به ذهن سامع می آید معنایی غیر از معنای موضوع له می باشد. اینکه معنای موضوع له به ذهن نمی آید بلکه ذهن سامع مباشرةً منتقل به معنای دیگر می شود، نشان می دهد که لفظ در معنای حقیقی استعمال نشده است. بله در مثال زید قمر می شود ملتزم شد که آنچه مستعمل فیه است همان معنای موضوع له اصلی می باشد و در مرحله تطبیق، ادعاء و تنزیل صورت گرفته است.

به نظر می رسد که فرمایش مرحوم آقای تبریزی نسبت به بعضی از موارد نقض صحیح است. در مثال اعتق رقبه، اینطور نیست که لفظ رقبه در عنق استعمال شده و ادعا شده باشد که عبد همان رقبه است. در این مثال نظر سکاکی قابل التزام نیست و بالارتکاز همان نظر مشهور وجدان می شود. اما بعضی از مثال های ایشان قابل جواب است و جواب هم داده اند که در همان مثال "من قتل قتیلاً" یا "عین القوم" قتیل در معنای حقیقی استعمال شده و به معنای کسی است که کشته شده است اما کسی که در شرف موت است ولو هنوز نمرده است، لفظ در معنای حقیقی میت یا قتیل استعمال می شود و ادعاء بر این شخصی که مشرف علی الموت است تطبیق می گردد. در این مثال ها عدم جریان نظریه سکاکی واضح نیست. بنابراین مناقشه مرحوم آقای تبریزی به نظر دوم به نحو فی الجملة وارد است و

در نتیجه نمی توان در همه موارد و به صورت بالجمله نظر سکاکی را قبول کرد که لفظ در معنای حقیقی بکار می رود و تجوز در قسمت تطبیق است.

در سنخ دوم از مناقشات، نظریه دوم که مبنای سکاکی باشد به صورت بالجمله حتی در قدر متیقن از آن که موارد علاقه مشابهت باشد انکار شده است. وجوه متعددی برای این مناقشه در کلام مرحوم آقای صدر مطرح شده است:

وجه اول: دلیل و شاهی که برای نظر دوم ارائه شد تمام نیست. گفته شده بود که عدول از استعمال حقیقی به مجازی به خاطر ابلغیت مجاز است و این با استعمال لفظ در معنای حقیقی حاصل می شود. این دلیل تمام نیست. زیرا در موارد استعمال مجازی ابلغیت در افاده مراد وجود دارد و عدول از استعمال حقیقی نیز به خاطر همین ابلغیت است، ولی وجه ابلغیت استعمال مجازی که منحصر در مبنای سکاکی نیست که کلمه اسد در حیوان مفترس استعمال گردد و به صورت ادعایی بر رجل شجاع تطبیق شود. حتی اگر طبق مبنای مشهور، اسد در رجل شجاع استعمال شود، ولی چون در این استعمال مشابهت زید با اسد تصویر شده است، ابلغیت حاصل می شود.

ممکن است از این مناقشه جواب داده شود که مجرد وجود مشابهت بین مورد استعمال با معنای حقیقی یعنی حیوان مفترس، موجب ابلغیت در کلام نمی شود. اینکه زید در اصل شجاعت شباهت به اسد دارد مطلبی فراتر از "زید رجل شجاع" نیست و حال آنکه بالوجدان بین زید اسد و زید رجل شجاع، از جهت ابلغیت فرق است. ابلغیت در صورتی تامین می شود که اسد در همان معنای حقیقی اسد استعمال شود که صرفاً با نظریه دوم قابل توجیه است. ب

غیر از این فرق وجدانی بین زید اسد و زید رجل شجاع که در کلام مرحوم آقای خوئی به عنوان شاهد بر نظریه دوم گرفته شد، شاهد دیگری هم در کلمات قائلین به قول دوم مثل صاحب وقایه الاذهان

آمده مبنی بر اینکه ما مواردی می بینیم که استعمال مجازی اتفاق می افتد و حال آنکه قبل از آن، استعمال در غیر معنای حقیقی نفی شده است یا استعمال در معنای حقیقی بیان شده و بعد اضراب شده به نحو استعمال مجازی. لیت شعری ما ذا یقول القائل بأنّ اللفظ مستعمل فی غیر معناه فی مثل قوله: هو ملک بل ملک، و فلان شجاع بل أسد؟ و کیف یمکن أن یكون المراد من الملك بالفتح و الأسد، الملك بالكسر و الشجاع و قد ذکرهما أولاً و أضرب عنهما و ما ذا یقول فی الاستعمالات التي یصرّح فیها بنفی المعنی الحقیقی، کقوله تعالی: ما هذا بشراً إنّ هذا إلاً ملکٌ کریمٌ. چطور می شود گفت که ملک کریم در بشر به وصف خاص استعمال شده است و حال آنکه قبلش بشر بودن نفی گشته است. و کقولک: لیس هذا بوجه بل هو بدر، و لیس هذه کف بل هی بحر^{۴۴}.

وجه دوم: در بعضی از موارد استعمال در موارد علاقه مشابّهت، محمول امر جزئی است و قابلیت انطباق بر کثیرین را ندارد. چطور می شود گفت که استعمال در معنای حقیقی شده ولی تطبیق ادعایی می باشد. معنای حقیقی کلیت ندارد تا تطبیق در آن مجال داشته باشد. در مورد زید قمر، قمر جزئی خارجی است نه کلی قابل انطباق و لذا معنا ندارد که بگوییم زید فردی از قمر است. بنابراین ولو این مورد از مصادیق علاقه مشابّهت است اما نظریه سکاکی قابل جریان نیست.

فیه: مراد سکاکی و قائلین به این قول از تطبیق، خصوص تطبیق کلی بر فرد و مصداق نیست بلکه مقصود این است که در کنار استعمال در معنای حقیقی، ادعایی وجود دارد و این ادعا مختلف است؛ اگر معنای موضوع له کلی باشد ادعا به تطبیق مربوط می شود و اگر معنای موضوع له امر جزئی باشد، ادعای عینیت می شود نه اینکه کلی بخواهد بر آن فرد منطبق گردد.

وجه سوم: اگر در استعمالاتی در مثل زید اسد، مراد استعمالی همان معنای حقیقی باشد و لفظ اسد بدون هیچ تجوزی در همان معنای حیوان مفترس استعمال شده باشد، باید تجوز را در مرحله اراده

جدید بگیریم و بگوییم که جمله زید اسد از این جهت تجاوز دارد که به لحاظ مراد جدی، زید اسد نیست. لازمه موکول کردن مجازیت به مرحله مراد جدی این است که استعمال مجازی اختصاص به مواردی داشته باشد که متکلم اراده جدی نسبت به مضمون کلامش دارد و در مواردی که متکلم در مقام هزل است استعمال مجازی محقق نباشد و حال آنکه جمله زید اسد را همانطور که شخص جاد اگر بکار ببرد استعمال مجازی است، متکلم هازل هم اگر بکار ببرد، بالوجدان استعمال مجازی اتفاق افتاده است. بنابراین تجاوز را باید در همان مرحله اراده استعمالیه بگیریم تا بشود مجاز در موارد هزل را توجیه کرد.

فیه: کسانی که قائل به ادعا در تطبیق شده اند و گفته اند که مستعمل فیه معنای حقیقی است و در مرحله استعمال، مجازی اتفاق نیفتاده، مقصودشان این نیست که به لحاظ مراد جدی فقط این ادعا وجود دارد بلکه می گویند در کنار استعمال لفظ در معنای موضوع له، ادعای تطبیق معنای حقیقی بر مورد مجازی یا ادعای عینیت آنها، در مقام ابراز و اظهار وجود دارد چه این اظهار و ابراز موافق با اراده جدید باشد و چه اظهار ادعا و تنزیل در جایی باشد که شخص در مقام هزل است. در موارد هزل هم متکلم تطبیق معنای حقیقی بر مورد مجازی را اظهار می کند.

دوشنبه ۴۰۰/۳/۲۴

جلسه ۶۲

مرحوم آقای صدر در مناقشه به نظریه دوم یعنی مسلک سکاکی وجوهی بیان کردند که سه وجه بیان شد و از آنها جواب دادیم.

وجه چهارم: نظریه استعمال لفظ در معنای حقیقی و تطبیق ادعایی آن بر غیر موردش، در بعضی از موارد قابل جریان نیست. زیرا نقض غرض متکلم از استعمال می شود. مثلاً در جایی که بخواهند

شخصی را تشبیه به قمر کنند، اگر بگویند "زید قمر" غرض متکلم از استعمال مجازی، این است که زیبایی این شخص را در اعلا مراتب ان بیان کند. اگر بگوییم که این استعمال مجازی از باب استعمال لفظ قمر در معنای حقیقی و تطبیق موضوع له بر مورد استعمال است نقص غرض می شود. زیرا به حسب معنای حقیقی قمر جسم نورانی است اما جسم نوارنی گرد و دایره وار. قمر مجرد نورانی بودن نیست بلکه حالت استداره هم در ان وجود دارد. اگر به خاطر ادعای اتحاد معنای حقیقی که قمر باشد با زید، حالت استداره هم در زید فرض شود، خلاف فرض زیبایی او خواهد بود.

جواب این است که در مسلک دوم ادعای تطبیق معنای حقیقی بر مورد استعمال می شود اما معنای ادعای تطبیق این نیست که معنای حقیقی با تمام خصوصیات که در ان اخذ شده تطبیق می شود بلکه مراد تطبیق معنای حقیقی از جهت خاص است. تطبیق قمر بر زید از حیث نورانیت مورد ادعاست نه سایر جهات که بی ربط به زیبایی بلکه مخل به ان است. در مثال زید اسد، حیوان مفترس دارای یک خصوصیات مختص به خود است که یکی از انها خصوصیت مورد نظر در استعمال یعنی همان شجاعت است. خصوصیات دیگر اسد مثل بوی بد دهان او نه تنها امتیاز حساب نمی شود بلکه نقص حساب می شود. کسی نمی گوید معنای حقیقی اسد با تمام خصوصیات بر زید تطبیق می شود.

نتیجه بحث این شد که در دوران بین قول اول که قول مشهور بود و قول دوم، به صورت فی الجمله و در موارد علاقه مشابَهت، قول دوم موافق با ارتکاز است بلکه می شود گفت بعضی از علایق دیگر ملحق به علاقه مشابَهت هستند. اما اینکه همه موارد استعمال مجازی را به استعمال لفظ در معنای حقیقی و ادعای تطبیق ان بر مورد استعمال بر گردانیم موافق با ارتکاز نیست.

در بعضی از کلمات من جمله کلام مرحوم امام آمده که سه قول در مساله وجود دارد نه دو قول؛ یکی قول مشهور است یعنی استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی به خاطر وجود علاقه با معنای حقیقی و قول دوم قول سکاکی است که قائل می باشد لفظ در معنای حقیقی استعمال می شود ولی با تجوز در

مقام تطبیق و این ادعای تطبیق بر مورد استعمال، قبل از استعمال است و مصحح ان می باشد و قول سوم که قول بعضی از اعلام و محققین یعنی صاحب کتاب وقایه الاذهان است و خود ایشان هم اختیار کرده است. در قول سوم اگرچه لفظ همانند مسلک سکاکی در معنای حقیقی استعمال می شود و این استعمال هم همراه با ادعای تطبیق و اتحاد است اما بر اساس مذهب سکاکی، ادعا و تنزیل قبل از اطلاق لفظ وجود دارد بر خلاف نظریه سوم که ادعای تطبیق قبل استعمال نیست بلکه بعد از استعمال و حین تطبیق موضوع له بر مصداق، این ادعا اتفاق افتاد. در حقیقت، ادعا و تنزیل برای تصحیح تطبیق لفظ بر معناست نه اطلاق آن. در نتیجه قول دوم با سوم تفاوت دارد.

به نظر می رسد که قول دوم و سوم با توجه به اینکه در هر دو قول، لفظ در غیر معنای موضوع له استعمال نمی شود بلکه در معنای حقیقی بکار می رود، دو نظر جداگانه در مقابل نظر مشهور محسوب نمی شود و اگرچه این دو نظر با هم فرق دارند ولی فارق در نکته و موضوع بحث نیست. اما بعد از مفروغ عنه گرفتن تطبیق ادعایی و تنزیلی در هر دو نظریه، در دوران بین اینکه این ادعا و تنزیل را قبل از استعمال بگیریم که در این بیان به سکاکی نسبت داده شده یا بعد از مرحله استعمال بگیریم، به نظر می رسد که چون مورد استعمال از مصادیق معنای موضوع له نیست یا حقیقتاً اتحاد با معنای حقیقی و موضوع له ندارد، اگر متکلم بخواهد لفظ را با معنای حقیقی آن در این مورد استعمال کند، نیازمند مصحح است و لذا قبل از استعمال باید مبرر استعمال وجود داشته باشد. نه تنها طبع سلیم صحت نظریه سوم را اقتضا نمی کند بلکه با مسلک سکاکی مناسبت دارد.

در اینجا احتمال دیگری در مبنای وقایه الاذهان وجود دارد که بعضی از عبارات آن صریح در آن است. از عبارات وقایه الاذهان استفاده می شود که در استعمالات مجازی بر خلاف نظر مشهور حتی ادعا هم در کار نیست بلکه لفظ در معنای موضوع له استعمال می شود. اسد همان حیوان مفترس است ولی استعمال آن در "زید اسد" مثل استعمال کثیر الرماد در "زید کثیر الرماد" است که برای بیان جود

زید می باشد. چطور در کنایات اگر گفته شود که زید کثیر الرماد، استعمال حقیقی است بدون اینکه هیچ عنایتی در کار باشد و فقط به حسب مراد جدی از کثرت رماد، ملزوم آن که جود باشد اراده شده است یعنی از موارد اطلاق اللازم و اراده ملزوم می باشد استعمال مجازی هم مثل استعمال کنایی است که اصلاً ادعایی در آن وجود ندارد. ایشان کنایه و مجاز را از یک باب دانسته و حقیقت آن را اینگونه بیان کرده است: و مما ذكرنا في المجاز يتضح الحال في الكناية، و يستغنى به عن تلك التكاليفات و التطويلات المملة المذكورة في كتب الأصول و البيان، و أنّ الحال فيها كالحال في المجاز بعينه، و الألفاظ فيها مستعملة في معانيها الحقيقة بالإرادة الاستعمالية، و الغرض الذي يعبر عنه بالإرادة الجدية هو الملزوم. و من الغريب ما ذكره في الفرق بينها و بين المجاز من لزوم القرينة المعاندة فيه و عدمها فيها مع أنّ الحال فيهما واحد، لأنّ السامع إن كان عالماً بالغرض الأصلي، و عدم مطابقتها مع الاستعمال فهو يستغنى عن القرينة فيهما معاً، و إلاّ فهي لازمة في الكناية لزومها في المجاز بعينه، فمن قال "زيد طويل النجاد" كنايةً و كان السامع بليداً يزعم أنه يريد الإخبار عن طول النجاد فلا بدّ أن ينصب له قرينة تدلّه على أنّ المراد طول قامته، و أنه لم يشتمل سيفاً طول عمره، و لم يصاحب عاتقه نجاد قط. و من هذا يظهر خطأ من جعل الكناية قسيماً للحقيقة و المجاز، و ثلثهما بها و قال في تعريفها: إنها استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز إرادته منها^{۴۵}.

از عبارات وقایه استفاده می شود که استعمال مجازی مثل استعمال کنایی اصلاً مشتمل بر ادعا و تجوز نیست. بنابر این احتمال هم اشکال می شود که بین استعمال مجازی و کنایه اختلاف وجود دارد. حداقل در موارد علاقه مشابَهت و علایقی نظیر علاقه مشارفه یک ادعا و تنزیلی را در مقام استعمال می بینیم و حال آنکه در مورد کنایه این ادعا و تنزیل و تطبیق وجود ندارد لذا نمی توانیم در مقابل مشهور بگوییم که تفسیر صحیح از استعمال مجازی برگشت آن به استعمالات کنایی است.

^{۴۵} - وقایه الاذهان/ ۱۱۰.

مطلب دوم: مصحح استعمال مجازی

ایا مصحح استعمال مجازی حسن طبع است یا وضع واضح ولو به نحو عام به اینکه اجازه دهد لفظی که وضع برای معنای خاصی شده، می تواند در جایی که بین آن و مورد استعمال علاقه خاصی وجود دارد استعمال شود. از این تعبیر می کنند به وضع عام و وضع نوعی. هر جا که بین معنای موضوع له و مورد استعمال یکی از این علاقات وجود داشته باشد می توان آن را استعمال کرد.

مرحوم اخوند فرموده اند در این مساله وجهان بل قولان و اظهر این دو قول این است که وجه صحت استعمال مجازی حسن طبع باشد. شاهد و دلیل بر این مدعا وجدان است. وجدان شهادت می دهد که اگر لفظی که برای معنای خاصی وضع شده است در معنای دیگر استعمال شود، ولو واضح اذن نداده و حتی منع کرده باشد، می تواند استعمال صحیحی باشد. نیز اگر لفظ استعمال شود در معنایی، ولی طبع آن را نپسندد و پیش اهل لسان این استعمال مستهجن باشد، استعمال صحیح نیست ولو واضح اجازه هم داده باشد. این کشف می کند که صحت استعمال مجازی دایر مدار اذن واضح نیست بلکه ملاک این است که اهل لسان بپسندند. استعمال در نوع و مثل و صنف هم از این قبیل است و از موارد اذن واضح نیست که او اذن داده باشد که لفظ را در خود لفظ استعمال کنیم و فقط چون عند اهل لسان امر مستهجنی نمی باشد استعمال صحیحی حساب می شود.

این نظر مرحوم اخوند بر خلاف نظر مشهور است که استعمال مجازی را مقید به وجود علایق خاصه ای می کنند که واضح در حقیقت اذن داده در آن موارد لفظ استعمال در غیر مورد حقیقی اش شود.

مرحوم اخوند مصصح استعمال مجازی را وضع واضح ندانست و فرمود برای اینکه استعمال مجازی صحیح باشد کافی است که طبع ان را بپسندد و پیش اهل لسان مستهجن نباشد.

مناقشه اولی که به مرحوم اخوند شده، مناقشه ای مبنایی است که در کلام مرحوم آقای خویی مطرح شده است. ایشان فرموده اند: این نزاع که صحت استعمال مجازی به وضع واضح است یا به حسب طبع، مبتنی بر اثبات دو امر است که هیچ یک پیش ما ثابت نیست. اول اینکه ما در مقابل استعمال حقیقی، چیزی به نام استعمال مجازی در عرف داشته باشیم تا بحث شود صحت ان به وضع است یا به حسن طبع. اما اگر نظر سکاکی را پذیرفتیم و مجازیت در کلمه را منکر شدیم نزاع معنا ندارد. دوم اینکه واضح الفاظ شخص واحد یا جماعت خاصه ای باشند. وگرنه چنانچه قائل شدیم که هر مستعملی واضح است یا واضح، افراد متعدده غیر قابل احصاء می باشند دیگر معنا ندارد که بگوییم واضح اجازه داده یا خیر. به خصوص اگر در حقیقت وضع، نظریه تعهد را قائل شویم. زیرا بر اساس نظریه تعهد، هر مستعملی خودش واضح است و واضح منحصر در شخص واحدی نیست. اگر هر مستعملی واضح باشد آنچه او تعهد می کند این است که تکلم به لفظ بدون قرینه نمی کند مگر هنگام اراده معنای خاص اما با وجود قرینه مانعی از استعمال لفظ در معنای دیگر وجود ندارد، ویر خلاف تعهد نیست.

مرحوم آقای خویی فرموده اند که جریان نزاع متوقف بر ثبوت این دو مقدمه است و از انجایی که این دو مقدمه ثابت نیست دیگر جای طرح ندارد. عدم ثبوت مقدمه اول به این خاطر است که در بحث حقیقت و مجاز ملتزم به نظر سکاکی شدیم که لفظ در معنای حقیقی استعمال می شود و اصلاً مجاز در کلمه نداریم. مقدمه دوم هم ثابت نیست زیرا واضح منحصر در چند نفر محدود نیست مخصوصاً بنا بر مسلک تعهد که همه مستعملین واضح هستند نه یک نفر تا بحث اذن واضح و عدم منع او معنا پیدا کند.

از این مناقشه مرحوم آقای خویی در هر دو قسمت جواب داده شده است. نسبت به قسمت اول در کلام مرحوم آقای تبریزی جوابی داده شده است که در حقیقت به ثبوت امر اول یعنی استعمال مجازی

بر می گردد. قبلا توضیح داده شد که هر چند نظر سکاکی در استعمالات مجازی در موارد علاقه مشابهت قابل التزام است اما در غیر آن مثل اعتق رقبه قابل مساعدت نیست. مجازاتی هست که خارج از نظر سکاکی می باشد و استعمال مجازی یعنی مجاز در لغت و کلمه اتفاق می افتد.

مرحوم آقای تبریزی با این جواب، انگار ابتدای نزاع بر ثبوت مقدمه اول را پذیرفته اند ولی فرموده اند که استعمال مجازی ثابت است. به نظر می رسد که نسبت به اصل ابتدای نزاع بر ثبوت مقدمه اول جای مناقشه و اشکال وجود دارد و همانطور که بنا بر نظر مشهور در استعمال مجازی این بحث مجال دارد که این لفظ موضوع برای معنای خاص، اگر در غیر آن بخواهد استعمال شود احتیاج به اذن واضح دارد یا دایر مدار حسن طبع است، بنابر مسلک سکاکی هم که مجازیت را در تطبیق معنای موضوع له بر مورد استعمال می داند، جا دارد که بحث شود که آیا تطبیق و تنزیل در فردی که مصداق موضوع له نیست، احتیاج دارد که واضح در صورت وجود علایق خاص این استعمال را اجازه دهد یا احتیاج ندارد بلکه حسن طبع کافی است. ولو در این موارد استعمال در معنای حقیقی و موضوع له می شود نه در معنای مجازی، اما استعمال در موردی می شود که مطابقت با معنای موضوع له ندارد. واضح همانطور که نسبت به تعیین معنای موضوع له می تواند دخالت کند نسبت به شؤون استعمال هم می تواند دخالت کند. گذشت که به حسب نظر مرحوم اخوند واضح حرف را برای همان معنای ابتدا وضع کرده اما مقید کرده که استعمال شود در معنای ابتدائیت خاص. اینطور نیست که واضح نسبت به شؤون استعمال بیگانه باشد. گرچه در همان بحث مرحوم نایینی اشکال کرد که خصوصیات و شؤون استعمال به واضح ارتباط ندارد، اما جواب داده شده که واضح بیگانه نیست از اینکه بخواهد تعیین کند این لفظ در کجا استعمال شود. بنابراین بنابر مسلک سکاکی هم نزاع جا دارد.

نسبت به اشکال به مقدمه دوم مرحوم آقای تبریزی جواب داده اند که ولو امر ثانی را قبول نکنیم و بپذیریم که واضح شخص خاصی نیست ولی در هر صورت مستعملین متاخر تابع واضح اولی هستند.

وقتی وضع اول انجام می شود، بقیه افراد به تبعیت از واضع اول تعهد می دهند که تکلم به این لفظ نکنند مگر هنگام اراده معنای خاص. پس درست است که هر مستعملی واضع است اما تابع واضع اولی هستند. لذا این بحث مجال پیدا می کند که آیا استعمال مجازی باید در دایره اذن واضع اول صورت بگیرد یا رعایت اذن او لازم نیست و هر نحوی که طبع بیسندد کافی است.

مناقشه دیگری که به مرحوم اخوند شده مناقشه ای است که مرحوم ایروانی مطرح کرده است. نوع محققین پذیرفته اند که صحت استعمال مجازی تابع حسن طبع است همانطور که مرحوم اخوند فرمود، اما مرحوم ایروانی از نظر صغروی به مرحوم اخوند اشکال کرده است. مرحوم اخوند فرمود که حتی اگر واضع اذن بدهد ولی به حسب طبع این استعمال استهجان داشته باشد استعمال مجازی صحیح نیست. مرحوم ایروانی به این قسمت اشکال کرده اند که إذا كان الاستعمال في المعنى المجازی بترخيص الواضع فأی استهجان يلزم في الاستعمال بعد ذلك. نعم يستلزم ذلك خروج الاستعمالات المجازیة عن اللطف و كونها كسائر الاستعمالات الحقيقية^{۴۶}. معنا ندارد در جایی که واضع اذن داده ولی علایق وجود ندارد، اهل لسان مستهجن بدانند. ایشان انگار صورت دیگر را پذیرفته اند که واضع اذن نداده ولی عرف و اهل لسان می پسندند، ولی در قسمت دوم اشکال کرده اند که در مواردی که واضع اذن داده معنا ندارد بگوئیم عرف نمی پسندد، پس این استعمال صحیح است نهایتاً خالی از لطف مورد نظر در استعمال مجازی می باشد و مثل استعمال حقیقی می شود اما نه اینکه استهجان داشته باشد.

به نظر می رسد که اگر مراد از اذن، اذن خاص باشد، این فرمایش مرحوم ایروانی تمام باشد. در جایی که به نحو خاص بگوئید می توانید در این مورد خاص استعمال کنید، معنا ندارد اهل لسان بگویند مستهجن است. اما این فرض واقع ندارد و اذنی که در محل بحث مورد نظر است اذن عام و در چهارچوب علایق معدوده است. اگر مقصود اذن عام باشد، دیگر اذن عام ملازمه با حسن طبع در

^{۴۶} - نهاییه النهایه/ ۱/ ۸.

استعمال ندارد. مثلاً اگر لفظی با معنای خاصی علاقه مشابَهت دارد اما به نحوی نیست که عرف آن را بپسندد، استعمال قابل قبول نیست. واضع گفته در موارد وجود علاقه کل و جزء می توانید استعمال کنید اما نه در هر کل و جزئی. ولو به نحو عام در علاقه کل و جزء اذن می دهد اما مناقات ندارد که در بعضی از موارد تطبیق استعمال مجازی به حسب نظر عرف صحیح نباشد. زیرا ولو این جزء یکی از اجزاء مجموعه است اما عرف مناسب نمی بیند که استعمال شود. بنابراین اگر مقصود اذن عام باشد فرض می شود که در یک موردی از موارد اذن عام واضع باشد و از نظر اهل محاوره استهجان داشته باشد.

امر رابع؛ اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل یا شخص

هر چند استعمالات شایع و رایج در الفاظ به این نحو است که لفظ را استعمال می کنند و از آن معنایی اراده می کنند غیر از خود لفظ، اما در مقابل این قسم شایع، مواردی هم وجود دارد که لفظ بکار برده می شود و مراد از لفظ خود لفظ است.

این نوع استعمال در کلام مرحوم اخوند به چهار قسم تقسیم شده است:

قسم اول جایی است که اطلاق لفظ و اراده نوع لفظ شود؛ مثل "ضرب فعل ماضی". مراد از "ضرب" در این جمله نوع ضرب است یعنی هر "ضرب" در هر کلامی وارد شود فعل ماضی حساب می شود. قسم دوم جایی است که اطلاق لفظ و اراده صنف شود؛ مثل "زید فی ضرب زید فاعل". مراد از این "زید" که در ابتدا گفته شده همه الفاظ زید نیست بلکه فقط زیدهایی است که بعد از فعل قرار می گیرند.

قسم سوم جایی است که اطلاق لفظ و اراده مثل شود؛ مثل "زید فی ضرب زید". مراد از "زید" در ابتدای جمله، زید خاصی است که بعد از این فعل قرار گرفته است نه نوع و نه صنف آن.

قسم چهارم جایی است که اطلاق لفظ و اراده شخص ان لفظ شود؛ مثل اینکه گفته شود "زید لفظ" و ارید منه شخص نفسه.

مرحوم اخوند استعمال را در سه قسم اول بلاشکال دانسته اما نسبت به قسم چهارم فرموده اند فیه اشکال ولی از این اشکال نیز جواب داده اند.

چهارشنبه ۴۰۰/۳/۲۶

جلسه ۶۴

مرحوم اخوند فرمودند سه قسم اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و مثل بلا اشکال صحیح است. ولو در این موارد هیچ یک از علایق معهوده در استعمالات مجازی وجود ندارد اما این چنین اطلاقاتی مشکلی ندارد. زیرا در امر ثالث گفتیم که صحت اطلاق لفظ در این موارد به خاطر حسن طبع و عدم استهجان استعمال عند اهل المحاوره است. مرحوم اخوند در اخر امر ثالث این ادعا را مطرح کرده بودند که صحت استعمال مجازی در این موارد به حسن طبع است ولی دلیلش را بیان نکردند. در امر رابع که اشاره به این مدعا می کنند دلیلش را هم ذکر می کنند که اگر صحت استعمال در این موارد که اطلاق اللفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل می شود به وضع باشد تالی فاسد دارد. زیرا در این صورت در مهملات هم باید قائل به وضع شویم. چراکه این نحوه از اطلاقات در مهملات هم جاری است. مثلاً باید بگوییم که لفظ دیز هم برای این اینگونه استعمالات وضع شده است و این قابل التزام نیست.

مرحوم اخوند در ادامه اشکال مقدری را جواب می دهند. اشکال این است که اگر گفته شود که به این تالی ملتزم می شویم و می گوییم لفظ دیز به وضع عام وضع شده است که استعمال شود در جایی که اراده نوع یا صنف شده باشد و این امر باطلی نیست. زیرا وضعی که در مهملات نفی شده است،

وضع لفظ برای معنای خاص است نه اصل وضع و لذا وضع برای اینگونه استعمالات به عنوان عام قابل التزام است.

مرحوم اخوند جواب داده اند که حتی این نحوه از وضع هم در مهملات قابل پذیرش نیست. هیچ وضعی در آنها وجود ندارد نه وضع برای معنای خاص نه وضع برای اینگونه استعمالات.

بنابراین بدون اشکال استعمال لفظ در سه قسم اول به خاطر پذیرش طبع صحیح است.

اما در قسم چهارم که لفظ اطلاق می شود و اراده شخص ان می شود، مرحوم اخوند فرموده اند که ممکن است اشکال شود و این اشکال هم عملاً از جانب صاحب فصول مطرح شده است که استعمال در این قسم یا مستلزم اتحاد دال و مدلول است یا مستلزم ترکب قضیه از دو جزء و حال آنکه هر قضیه ای احتیاج به سه جزء دارد. در هر قضیه ای مثل قضایای حملیه نظیر "زید قائم" یک قضیه لفظیه داریم و علاوه بر آن، یک قضیه محکیه معقوله نیز وجود دارد که موطن ان ذهن است. قضیه لفظیه سه رکن دارد یعنی زید و قائم و هیئت جمله خبریه که ربط را می رساند و قضیه محکیه هم سه جزء دارد یکی مفهوم زید و یکی نیز مفهوم قائم و دیگری ربط و نسبتی است که بین زید و قائم وجود دارد. با توجه به این مطلب اگر جمله "زید لفظ" بخواهد درست باشد و مراد از زید، شخص این لفظ باشد یکی از دو محذور گفته شده لازم می آید. زیرا زید یا حکایت از شخص این لفظ می کند یا خیر. اگر لفظ زید را دال و حاکی از خود این لفظ قرار دهید، در این صورت لفظ زید هم دال است و هم مدلول و اتحاد دال و مدلول لازم می آید که محال می باشد. زیرا دال باید غیر از مدلول باشد. اما اگر قرار باشد لفظ زید حاکی از شخص این لفظ نباشد، در این تقدیر دوم هر چند محذور اتحاد دال و مدلول پیش نمی آید زیرا اصلاً نسبت به زید دلالت بر امری فرض نشده است اما لازم می آید که قضیه معقوله دارای دو جزء باشد نه سه جزء و حال آنکه قضیه چون مشتمل بر نسبت است و نسبت احتیاج به دو طرف دارد

محقق نمی شود مگر با سه جزء. در حالی که طبق فرض، در قضیه معقوله موضوع وجود ندارد. چراکه چیزی در قضیه لفظیه از ان حکایت نمی کند.

مرحوم اخوند دو جواب می دهند که حاصلش این است که ما می توانیم به هر یک از این دو شق ملتزم شویم بدون اینکه اشکالی پیش بیاید. در تقدیر اول که لفظ زید حاکی از شخص لفظ زید باشد، اشکال صاحب فصول این بود که اتحاد دال و مدلول لازم می آید. جواب این است که اگرچه دال و مدلول باید تغایر داشته باشند اما تغایر لازم در دلالت، تغایر حقیقی و تغایر بالذات نیست بلکه همین مقدار که دال و مدلول اعتباراً تغایر داشته باشند ولو ذاتاً یکی باشند کافی است. چنانکه به تعبیر مرحوم اصفهانی در تعلیقه، در استعمالات ادعیه هم داریم یا من دل علی ذاته بذاته که دال و مدلول شیء واحد است. در قسم چهارم نیز زید دال است و مدلول هم زید است ولی با تغایر اعتباری. لفظ زید از این جهت که از متکلم صادر شده است دال می شود و از این حیث که خود این لفظ مراد است و بناست محمول بر آن حمل شود، مدلول می شود.

در تقدیر دوم هم مرحوم صاحب فصول فرمود که اگر در لفظ زید دلالت و حکایت را معتبر نکنید، ترکیب قضیه از دو جزء لازم می آید. مرحوم اخوند فرموده است که در تقدیر دوم که حکایت لفظ زید فرض نشده است قضیه معقوله سه جزء دارد. زیرا ولو لفظ زید به عنوان دال فرض نشده است ولی متکلم با تکلم به لفظ زید موضوع قضیه معقوله را ایجاد کرده است. خود این لفظ زید که صدر من الالفاظ موضوع قضیه لفظیه است. متکلم با تکلم خود موضوع را در ذهن مخاطب احضار کرده است. از کلمات مرحوم اخوند استفاده می شود که قضیه معقوله جزء اول خودش را پیدا می کند ولی نه از باب حکایت لفظ از موضوع. در قسمت محمول به خاطر حکایت کلمه "لفظ" از محمول، جزء دوم قضیه معقوله محقق می شود اما موضوع در قضیه معقوله که لفظ زید باشد، بنفسه ایجاد شده نه با استعمال لفظ. با گفتن لفظ "زید" هم موضوع در قضیه لفظیه محقق شده و هم موضوع در قضیه معقوله.

بله حقیقت استعمال محقق نشده است زیرا حقیقت استعمال این است که چیزی حکایت از چیزی کند و ما در اینجا حکایتی نداریم بلکه موضوع بنفسه در قضیه معقوله ایجاد شده است. مثلاً شخصی می‌خواهد نسبت به کودکش خصوصیتی را بیان کند گاهی اسم او را می‌آورد و می‌گوید پسر من اینطور است و گاهی او را روی دست بلند می‌کند و حکمی را درباره اش بیان می‌کند. در اینجا موضوع را بنفسه ایجاد کرده است نه بالحکایه.

مرحوم اخوند ترقی می‌کند و می‌فرماید بلکه در اقسام قبل نیز در اراده نوع و صنف هم می‌توانیم اطلاعات را از باب استعمال ندانیم بلکه از باب ایجاد المعنی بگیریم. بلکه در اراده مثل نمی‌توانیم ملتزم شویم و توجیهی ندارد مگر اینکه به نحو حکایت باشد اما در آن دو قسم دیگر می‌شود از باب ایجاد المعنی گرفت. زیرا مواردی که فردی از یک نوع ایجاد می‌شود و در مقام بیان حکم برای آن فرد هستند، به دو نحو ممکن است حکمش را بیان کنند. گاهی با نظر به اینکه دارای خصوصیات خاصی است موضوع حکم واقع می‌شود که اگر به این نحو باشد در حقیقت این حکم مختص به همان لفظ می‌شود و به بقیه افراد سرایت نمی‌کند. اما گاهی فردی که متکلم در قضیه لفظیه موضوع حکم قرار می‌دهد آن را به عنوان یک مصداق برای کلی فرض می‌کند و حکمش را بیان می‌کند. اگر موضوع با فرض دوم و بدون در نظر گرفتن خصوصیات فردیه در نظر گرفته شود حکمی که روی آن رفته است به بقیه افراد هم سرایت می‌کند. کلمه ضرب که گفته می‌شود و موضوعی ایجاد می‌شود گاهی این موضوع شخص لفظی است که در این زمان خاص و مکان خاص از متکلم صادر شده است، در این تقدیر حکم برای شخص این لفظ بار می‌شود. اما اگر در همین "ضرب فعل ماضی" نگاه متکلم به این ضرب بما اینکه یک مصداق برای کلی "ضرب"هایی است که استعمال می‌شوند باشد، از موارد اطلاق اللفظ و اراده نوع می‌شود ولی با ایجاد معنا نه با استعمال. بلکه در مورد اراده مثل نمی‌شود از باب ایجاد گرفت. زیرا بین لفظ و مثل آن، مغایرت وجود دارد و فقط می‌توان آن را به عنوان حاکی از غیر

لحاظ کرد و لذا اطلاق لفظ و اراده مثل منحصر می شود در استعمال می شود و نمی شود به صورت ایجاد المعنی باشد.

در مقابل این نظر مرحوم اخوند، دو نظر دیگر وجود دارد که یکی نظر مرحوم اصفهانی است که فرموده اند همه این اقسام چهارگانه، باید از باب استعمال توجیه شود و نظر دیگر نظر مرحوم آقای خویی و محقق عراقی است که فرموده اند باید همه این موارد را از باب ایجاد المعنی بگیریم.