

خارج اصول

استاد گرامی حجة الاسلام حاج شيخ محسن ملكى (حفظه الله تعالى)

موضوع: مقدمات و اوامر

سال ۹۶ - ۹۷

مقرر: محمد عظیمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

۱	جلسه اول / ۸-۱۱ /
۱	موضوع: اصل پیدایش اصول فقه
۱	پیشینه بحث
۲	نظر مقرر
۲	جلسه دوم / ۸-۱۲ /
۲	علمای علم اصول
۴	جلسه سوم - ۸-۱۵
۴	نظر استاد در مورد زمان اجتهاد
۷	جلسه چهارم / ۸-۱۶
۷	موضوع: دلالت لفظیه
۷	اشکال
۷	جواب اول
۸	جواب دوم
۸	جواب آقای تفتازانی
۹	جلسه پنجم / ۸-۱۷
۹	جواب محقق شریف
۹	نظر استاد
۱۰	نظر استاد در تعریف دلالت

- جلسه ششم / ۱۸-۸ ۱۱
- تعریف دلالت به لازم است یا خیر؟ ۱۱
- نظر آخوند ۱۲
- جلسه هفتم / ۱۹-۸ ۱۲
- پیشینه بحث در دلالت ۱۲
- جلسه هشتم / ۲۲-۸ ۱۴
- تقسیم دلالت به سه قسم ۱۴
- جلسه نهم / ۲۳-۸ ۱۵
- بررسی کلمات علما در دلالت تصویری و تصدیقی ۱۵
- حضرت امام ۱۵
- نهایه النهایه ۱۵
- محقق اصفهانی ۱۶
- آقای خویی ۱۶
- جلسه دهم / ۲۴-۸ ۱۷
- موضوع: علائم حقیقت و مجاز ۱۷
- نظر مقرر ۱۸
- نظر مقرر ۱۸
- درس یازدهم / ۲۵-۸ ۱۸
- بررسی اطراد ۱۸

۲۰	درس دوازدهم/۹-۱۴
۲۰	موضوع: بحث وضع
۲۰	پیشینه بحث
۲۱	نظر استاد در بحث وضع
۲۲	جلسه سیزدهم/۹-۱۵
۲۲	نظریه محقق عراقی
۲۳	نقد کلام آغا ضیاء درباره وضع
۲۴	نقد کلام نائینی درباره وضع
۲۴	جلسه چهاردهم/۹-۱۶
۲۴	خلاصه مطالب:
۲۵	چرا این علقه بین لفظ و معنی اعتباری نیست؟
۲۶	جلسه پانزدهم/۹-۱۷
۲۶	جلسه شانزدهم/۹-۲۰
۲۶	نظر آقای خوبی
۲۷	اشکال دور بنا بر مبنای تعهد آقای خوبی در بحث وضع
۲۷	جلسه هفدهم/۹-۲۱
۲۹	اشکالات نظریه آقای خوبی
۲۹	اشکال اول:
۲۹	جلسه هجدهم/۹-۲۲

۲۹	اشکال دوم:
۲۹	اشکال سوم:
۳۰	اشکال چهارم:
۳۰	اشکال پنجم:
۳۱	اشکال ششم:
۳۱	اشکال هفتم:
۳۱	جلسه نوزدهم/۲۳-۹
۳۱	نظر آقای روحانی
۳۲	جلسه بیستم/۲۴-۹
۳۳	نقد کلام آقای روحانی
۳۳	نظر مقرر
۳۴	نظر مقرر
۳۴	اشکال استاد درایتی:
۳۴	نظر مقرر
۳۵	جلسه بیست و یکم/۲۸-۹
۳۵	تکمله اشکال چهارم
۳۵	اشکال پنجم
۳۵	اشکال ششم
۳۶	اشکال هفتم

۳۶	اشکال هشتم
۳۷	جلسه بیست و دوم / ۲۹-۹
۳۸	شاخصه های نظریه استاد
۳۸	شاخصه اول:
۳۸	شاخص دوم:
۳۸	شاخص سوم:
۳۹	شاخص چهارم:
۳۹	شاخصه پنجم:
۳۹	جلسه بیست و سوم / ۳۰-۹
۳۹	شاخصه ششم:
۳۹	شاخصه هفتم:
۴۰	شاخصه هشتم:
۴۰	شاخصه نهم:
۴۰	شاخصه دهم:
۴۱	شاخص یازدهم:
۴۱	شاخص دوازدهم:
۴۱	جلسه بیست و چهارم / ۱-۱۰
۴۱	تفاوت نظریه استاد با کلام شهید صدر
۴۲	جلسه بیست و پنجم / ۴-۱۰

۴۲	آثار مترتبه بر بحث وضع.....
۴۲	ثمره اول:
۴۳	ثمره دوم:
۴۴	جلسه بیست و ششم/۵-۱۰.....
۴۴	ثمره سوم:
۴۵	ثمره چهارم:
۴۶	جلسه بیست و هفتم/۶-۱۰.....
۴۶	بررسی ثمره چهارم.....
۴۸	جلسه بیست و هشتم/۷-۱۰.....
۴۸	نکته.....
۴۹	جلسه بیست و نهم/۸-۱۰.....
۴۹	نکته.....
۵۰	جلسه سی/۱۰-۱۰.....
۵۱	ثمره پنجم:
۵۱	جلسه سی و یکم-۱۲-۱۰.....
۵۲	استعمال لفظ و اراده صنف.....
۵۲	پیشینه بحث.....
۵۲	توضیح آقای خوبی.....
۵۳	نظر استاد.....

۵۳	جلسه سی و دوم / ۱۳-۱۰
۵۳	توضیح کلام آقای خوبی همراه با ذکر اشکالات
۵۵	نظر مقرر
۵۶	درس سی و سوم / ۱۴-۱۰
۵۶	ادامه کلام آقای خوبی
۵۸	نظر مقرر
۵۸	جلسه سی و چهارم / ۱۵-۱۰
۶۰	جلسه سی و پنجم / ۱۸-۱۰
۶۰	اشکال استاد به آقای خوبی
۶۱	جلسه سی و ششم / ۱۹-۱۰
۶۱	قسم دوم از کلام آقای خوبی: اطلاق لفظ و اراده نوع
۶۲	اشکال استاد:
۶۳	جلسه سی و هفتم / ۲۲-۹
۶۳	اما قسم سوم و چهارم یعنی جایی که اطلاق لفظ شود اراده صنف یا مثل
۶۴	اشکال استاد:
۶۴	نظریه استاد:
۶۵	جلسه سی و هشتم / ۲۵-۱۰
۶۷	نظر مقرر
۶۷	جلسه سی و نهم / ۲۷-۱۰

- ۶۷ جمع بندی بحث:
- ۶۹ جلسه چهارم/ ۲۸-۱۰
- ۷۰ نظر مقرر
- ۷۱ جلسه چهل و یکم/ ۲۹-۱۰
- ۷۱ خلاصه بحث وضع
- ۷۱ وضع در مرکبات
- ۷۲ جلسه چهل و دوم/ ۲-۱۱
- ۷۲ بررسی وضع در مرکبات
- ۷۳ جلسه چهل و سوم/ ۴-۱۱
- ۷۴ اشکال مرحوم صدر در مقام اثبات نسبت به حرف و هیات:
- ۷۵ جلسه چهل و چهارم/ ۵-۱۱
- ۷۵ نقد کلام شهید صدر
- ۷۷ جلسه چهل و پنجم/ ۶-۱۱
- ۷۷ ثمره نوع وضع در بحث هیات
- ۷۹ جلسه چهل و ششم/ ۹-۱۱
- ۸۰ اشکال استاد:
- ۸۲ جلسه چهل و هفتم/ ۱۰-۱۱
- ۸۲ بررسی کلام شهید صدر
- ۸۳ جلسه چهل و هشتم/ ۱۱-۱۱

۸۳	جمله خبریه در مقام انشاء.....
۸۴	نظر استاد.....
۸۵	جلسه چهل و نهم /۱۲-۱۱.....
۸۶	نظر استاد.....
۸۷	جلسه پنجاه /۱۳-۱۱.....
۸۷	اشکال به کلام آقای خوبی.....
۸۹	جلسه پنجاه و دوم /۱۷-۱۱.....
۸۹	ثمره فقهیه در بحث مد نظر.....
۹۰	جلسه پنجاه و سوم /۱۸-۱۱.....
۹۰	موضوع له اسم اشاره و ضمائر.....
۹۱	دوران امر بین مجاز و اشتراک و تخصیص و نقل و اضمار.....
۹۲	جلسه ۵۴/تاریخ ۱۹-۱۱.....
۹۲	حقیقت شرعیه.....
۹۲	نظر مقرر.....
۹۳	ثمره بحث.....
۹۳	اشکال استاد:.....
۹۴	جلسه ۵۵/تاریخ ۲۱-۱۱.....
۹۴	ادامهی نقل اقوال در رابطه با وضع پیرامون الفاظ شرع.....
۹۵	جمع بندی استاد.....

۹۶ نظر استاد
۹۷ جلسه ۵۶ / تاریخ ۲۴-۱۱
۹۷ حقیقت شرعی در ساختارهای لغوی و شرعی
۹۹ جلسه ۵۷ / تاریخ ۲۵-۱۱
۹۹ مبحث صحیح و اعم
۹۹ پیشینه بحث
۱۰۰ کلام صاحب کفایه
۱۰۱ فرمایش محقق نائینی
۱۰۱ جلسه ۵۸ / تاریخ ۲۶-۱۱
۱۰۱ اشکال صاحب منتقی الاصول به مرحوم نائینی
۱۰۲ اشکال استاد به صاحب منتقی:
۱۰۴ جلسه ۵۹ / تاریخ ۲۷-۱۱
۱۰۴ کلام مرحوم مظفر
۱۰۴ کلام حضرت امام
۱۰۵ کلام محقق اصفهانی
۱۰۵ جلسه ۶۰ تاریخ ۱-۱۲
۱۰۵ ادامه کلام محقق اصفهانی
۱۰۶ نظر استاد
۱۰۷ نظر استاد

- جلسه ۶۰/ تاریخ ۲-۱۲ ۱۰۸
- ثمره مساله ۱۰۸
- معنای صحت و فساد..... ۱۰۸
- کلام محقق نائینی ۱۰۹
- کلام محقق عراقی ۱۰۹
- کلام محقق اصفهانی ۱۱۰
- جلسه ۶۲/ تاریخ ۳-۱۲ ۱۱۰
- کلام حضرت امام: ۱۱۱
- جلسه ۶۳/ تاریخ ۴-۱۲ ۱۱۲
- کلام صاحب منتقى الاصول ۱۱۲
- کلام آقای خوبی: ۱۱۳
- بیان استاد: ۱۱۳
- جلسه ۶۴/ تاریخ ۷-۱۲ ۱۱۴
- تنقیح بحث صحت و نظر استاد..... ۱۱۴
- جلسه ۶۵/ تاریخ ۸-۱۲ ۱۱۶
- مختار استاد در معنای صحت..... ۱۱۶
- جلسه ۶۶/ تاریخ ۹-۱۲ ۱۱۸
- تصویر جامع ۱۱۸
- جلسه ۶۷/ تاریخ ۱۵-۱۲ ۱۲۰

۱۲۰ بیان جامع از نظر آخوند
۱۲۱ اشکالات محقق خوبی بر آخوند
۱۲۱ اشکال اول
۱۲۱ اشکال دوم
۱۲۲ اشکال سوم
۱۲۲ اشکال چهارم
۱۲۳ جلسه ۶۸/ تاریخ ۱۶-۱۲
۱۲۳ اشکال پنجم
۱۲۳ اشکال ششم
۱۲۴ بیانات استاد:
۱۲۵ جلسه ۶۹/ تاریخ ۱۷-۱۲
۱۲۵ تبیین کلام ملاصدرا
۱۲۷ جلسه ۷۰/ تاریخ ۱۸-۱۲
۱۲۹ جلسه ۷۱/ تاریخ ۲۱-۱۲
۱۲۹ دفع اشکال چهارم
۱۳۱ جلسه ۷۲/ تاریخ ۲۲-۱۲
۱۳۱ جامع ملازم با مطلوب باشد
۱۳۲ جواب آخوند
۱۳۲ جلسه ۷۳/ تاریخ ۲۳-۱۲

جلسه ۷۴/تاریخ ۲۴-۱۲ ۱۳۴

کلام آخوند ۱۳۴

جلسه ۷۵/تاریخ ۲۵-۱۲ ۱۳۵

نظر استاد ۱۳۵

جلسه ۷۶ تاریخ ۱۴-۱ ۱۳۶

وجه دوم برای تصویر جامع توسط آغاضیاء ۱۳۶

جلسه ۷۷/تاریخ ۱۵-۱ ۱۳۸

نظر استاد در بحث جامع: ۱۳۸

امر اول: ۱۳۸

امر دوم: ۱۳۸

امر سوم: ۱۳۹

امر چهارم: ۱۳۹

امر پنجم: ۱۳۹

امر ششم: ۱۴۰

امر هفتم: ۱۴۰

امر هشتم: ۱۴۰

جلسه ۷۸/تاریخ ۱۶-۱ ۱۴۰

امر نهم: ۱۴۰

امر دهم: ۱۴۱

۱۴۱	امر یازدهم:
۱۴۱	امر دوازدهم:
۱۴۲	امر سیزدهم:
۱۴۳	جلسه ۷۹/تاریخ ۱۹-۱
۱۴۳	ادامه امر سیزدهم:
۱۴۳	کلام استاد:
۱۴۵	جلسه ۸۰/تاریخ ۲۰-۱
۱۴۵	تذنیب
۱۴۶	جلسه ۸۱/تاریخ ۲۱-۱
۱۴۶	کلام شهید صدر در بحث جامع
۱۴۷	جامع طبق قول اعمی ها
۱۴۷	ثمره نزاع
۱۴۸	جلسه ۸۲/تاریخ ۲۳-۱
۱۴۸	دلیل میرزای نائینی در اشتغال در بحث صحیحی و اشکال ایشان
۱۴۹	نظر مقرر
۱۵۰	جلسه ۸۳/تاریخ ۲۶-۱
۱۵۰	ادامه ثمره اول
۱۵۱	اشکالات ثمره اول:
۱۵۱	جلسه ۸۴/تاریخ ۲۸-۱

- ۱۵۱ جواب از این اشکال
- ۱۵۳ جلسه ۸۵/تاریخ ۲۸-۱
- ۱۵۵ اشکال دوم به ثمره اول که محقق عراقی قائل است:
- ۱۵۵ جلسه ۸۶/تاریخ ۲۹-۱
- ۱۵۵ فرمایش استاد در توضیح کلام محقق عراقی
- ۱۵۸ جلسه ۸۷/تاریخ ۳۰-۱
- ۱۵۸ تفاوت اطلاق لفظی و مقامی
- ۱۵۸ نقد در مقام بیان نبودن مطلقات در عبادات
- ۱۵۹ اصول جلسه ۸۸/تاریخ ۲-۲
- ۱۶۰ اشکال سوم بر ثمره
- ۱۶۱ جلسه ۸۹/تاریخ ۴-۲
- ۱۶۱ اقسام صحت
- ۱۶۳ جلسه ۹۰/تاریخ ۶-۲
- ۱۶۳ ثمره دوم:
- ۱۶۳ اشکالات:
- ۱۶۳ نظر مقرر
- ۱۶۴ جلسه ۹۱/تاریخ ۹-۲
- ۱۶۴ اشکال دوم
- ۱۶۴ اشکال سوم

۱۶۵	اشکال چهارم.....
۱۶۶	جلسه ۹۲/ تاریخ ۱۰-۲.....
۱۶۶	ادله صحیحیون و اعمیون:.....
۱۶۶	مقام اول: ادله صحیحیون.....
۱۶۶	دلیل اول.....
۱۶۷	دلیل دوم.....
۱۶۹	جلسه ۹۳/ تاریخ ۱۱-۲.....
۱۶۹	دلیل سوم.....
۱۷۱	جلسه ۹۴/ تاریخ ۱۲-۲.....
۱۷۱	دلیل چهارم برای صحیحیون.....
۱۷۲	جلسه ۹۵/ تاریخ ۱۳-۲.....
۱۷۲	جواب از تبادر:.....
۱۷۳	جواب از اشکال نسبت به روایات:.....
۱۷۴	جلسه ۹۶/ تاریخ ۱۶-۲.....
۱۷۴	ادله اعمی ها.....
۱۷۴	اولین دلیل: تبادر.....
۱۷۴	دلیل دوم: عدم صحت سلب.....
۱۷۵	دلیل سوم: صحت تقسیم.....
۱۷۵	نظر مقرر.....

۱۷۶	جلسه ۹۷/ تاریخ ۱۸-۲
۱۷۶	اشکال دوم به تقسیم
۱۷۶	چهارمین دلیل اعمی ها:
۱۷۷	نظر مقرر
۱۷۷	جلسه ۹۸/ تاریخ ۱۹-۲
۱۷۷	جواب از طائفه اول
۱۷۸	اما جواب از طائفه دوم
۱۷۹	دلیل پنجم برای اعمی ها
۱۸۰	جلسه ۹۹/ تاریخ ۲۰-۲
۱۸۰	جواب از این استدلال:
۱۸۲	جلسه ۱۰۰/ تاریخ ۲۳-۲
۱۸۲	استدراک آخوند
۱۸۴	جلسه ۱۰۱/ تاریخ ۲۴-۲
۱۸۴	مقام ثانی: معاملات
۱۸۴	مرحله اول: تعیین موضوع له الفاظ معاملات
۱۸۶	جلسه ۱۰۲/ تاریخ ۲۵-۲
۱۸۶	مرحله دوم
۱۸۷	جلسه ۱۰۳/ تاریخ ۲۶-۲
۱۸۸	مرحله سوم

۱۹۰	جلسه ۱۰۴ / تاریخ ۲۷-۲
۱۹۰	خلاصه کلام محقق نائینی
۱۹۳	جلسه ۱۰۵ / تاریخ ۳۰-۲
۱۹۳	توضیح استدراک
۱۹۵	جلسه ۱۰۶ / تاریخ ۳۱-۲
۱۹۵	صورت سوم
۱۹۷	جلسه ۱۰۷ / تاریخ ۱-۳
۱۹۷	توضیح مطلب
۱۹۸	جلسه ۱۰۸ / تاریخ ۲-۲
۱۹۸	فرق بین معاملات و عبادات
۲۰۰	جلسه ۱۰۹ / تاریخ ۳-۳
۲۰۰	تتمه بیان نظر استاد:
۲۰۲	جلسه ۱۱۰ / تاریخ ۳-۳
۲۰۲	تتمه بحث در صحیح و اعم
۲۰۴	کتابنامه

موضوع: اصل پیدایش اصول فقه

پیشینه بحث

اصل پیدایش اصول فقه را می شود در سه مرحله تقسیم کرد.

۱. دوره پیامبر

۲. زمان اوصیاء پیامبر

۳. دوره بعد از غیبت صغری و آغاز تلاش جدی شاگردان مکتب وحی

در عهد پیامبر هیچ شکی نیست که اجتهاد به معنای مصطلح و اصول فقه به عنوان ابزار جایگاهی نداشته است این در نزد شیعه چنین است به خاطر این که باب علم باز بوده و امت در حضور شارع بودند حاضر بوده و نیازی به اینها نبوده ولی اهل سنت طبق روایتی که ابن سعد صاحب الطبقات الکبری که از سنیهای قرن سوم است روایتی نقل می کند:

حَدَّثَنَا عَفَّانٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، أَخْبَرَنِي أَبُو عَوْنٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْحَارِثَ بْنَ عَمْرٍوَ ابْنَ أَخِي الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ يُحَدِّثُ، عَنْ نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ مِنْ أَهْلِ حِمصٍ، عَنْ مُعَاذٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ فَذَكَرَ: "كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قِضَاءٌ؟" قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟" قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟" قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ صَدْرِي فَقَالَ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يُؤْضِي رَسُولَهُ".

۱. اسناد ضعیف لإبھام أصحاب معاذ، و جهالة الحارث بن عمرو، و سلف الكلام عليه عند الحديث رقم (۲۲۰۰۷). وأخرجه الخطيب في "الفتیة والمتفقہ" ۱/۱۸۸ من طریق عفان بن مسلم، بهذا الإسناد.

۲. مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۳۶، ص: ۴۱۷.

اهل سنت معتقدند اجتهاد و لوازمش در عصر خود پیامبر کلید خورده است.

این روایت از جهت سندی و دلالتی مخدوش است حتی در نزد عامه

از جهت سندی خود معاذ بن جبل و افرادی که در سلسله سند آمده اند اینها را غیر معتبر دانسته اند و از جهت دلالت هم اجتهاد به رای خود اهل سنت به این شکل قبول ندارند چون اجتهاد به رای یعنی هر چه که خودم فهمیدم حداقل عده ای قبول ندارند.

آن چه که باید در رابطه با کلید خوردن مبانی اجتهاد در نظام شیعه مطرح کرد دوره امام صادق و امام باقر علیهما السلام است چون در آن داریم که شاگردانی تربیت شدند و به آنها القاء اصول شد و القاء شد تفریع فروع از اصول.

نظر مقرر

می توان گفت که احتمال دارد که در زمان خود پیامبر اجتهاد وجود داشته است به خاطر این که در همان زمان وسعت فضای اسلام

جلسه دوم / ۱۲-۸

علمای علم اصول

در مقام بیان ادواری از اجتهاد مصطلح و علم اصول و جایگاه فقه مصطلح مطالبی ذکر شد در دور دوم که عبارت است از دوره معصومین علیهم السلام به این نکته اشاره شد که آغاز پیدایش نگاه اصولی و فقهی به شکل مصطلح در بین فرقه حقه دوره امام صادق و امام باقر علیهما السلام است شاگردانی را تربیت کردند و اصول کلیه ای را القاء کردند و کیفیت استنتاج از این اصول را به عنوان تفریع فروع بر اصول به این ها آموزش دادند تا جایی که هشام بن حکم رساله ای در باب الفاظ نوشت و یونس بن عبد الرحمن رساله ای در باب تعادل و تراجیح

و جمع بین روایات متعارضه نوشته است و ابوسهل نوبختی کتابی در باب ابطال قیاس از ایشان نقل می کنند و محمد بن احمد بن جنید کتابی به نام الافهام لاصول الاحکام نوشته است این دوره دوره ای است که فن ورود به منابع اسلام برای استخراج احکام شرعی کلید می خورد بعد از این دوره دوره علما با شروع غیبت کبرای آغاز می شود با نگاه به تاریخ به شکل کلی می شود گفت دوره تدوین و تنظیم منابع اجتهاد است البته اهل سنت چون جایگاه اهل بیت برای آنها معنای تشریحی و تقنینی نداشته است زودتر به طرف علم اصول رفته اند از این باب اولین کسی که کتاب در علم اصول می نویسد شافعی است اما در بین شیعه اولین کسی که کتاب می نویسد شیخ مفید است که کتاب التذکره لاصول الفقه می نویسد بعد از ایشان شاگرد ایشان کتاب الذریعه لاصول الشریعه بعد شیخ طوسی کتاب العده فی اصول الفقه که خیلی مبنایی و استدلالی است را می نویسد و بعد از شیخ طوسی حدود صد سال علما و فقهاء شیعی تقلید از شیخ طوسی می کنند. تا این که ابن ادریس حلی در قرن ششم تحولی ایجاد می کند و بعد نوگرایی در علم اصول مدام رونق پیدا می کند بعد محقق حلی و بعد علامه حلی و فرزند ایشان فخر المحققین و فاضل مقداد و شهید ثانی اصول را از رکود خارج می کنند.

محقق کتاب معارج الاصول و ابن ادریس کتاب اصولی ندارد ولی سرائر ایشان که کتاب فقهی است صبغه ی استدلالی دارد و علامه حلی کتاب نهاییه الاصول الی علم الاصول یا تهذیب الاصول الی علم الاصول را می نویسند

اولین باری که کلمه اجتهاد در مباحث فقها می آید دوره علامه حلی است تا این که در دوره شیخ بهایی زبده الاصول کل اصول را جمع می کند و در همین دوره منهج فکری جدیدی که می توان گفت سلفیت شیعه اخباری گری ایجاد می شود توسط استرآبادی صاحب کتاب الفوائد المدنیه ایجاد می شود. می گوید کار اصولین از بعد از شیخ طوسی کار درستی نبوده است.

در بین اخباریین متعصب ترین فرد همین استرآبادی است ولی شخصیت های معتدلی هم دارد مانند حر عاملی و محدث بحرانی و علامه مجلسی و پدر و سید نعمت الله جزایری و فیض کاشانی و ملا خلیل قزوینی همه اخباری هستند.

بعد از این دوره وحید بهبهانی آمد و دوباره فضای اصول را زنده کرد و کتاب مصابیح الظلام را نوشت بعد از کرسی درس را تشکیل داد و شاگردان بحرانی می آمدند در درس بهبهانی شرکت می کردند شخصیت هایی مثل کاشف الغطاء و میرزای قمی تربیت کرد

کتاب مهمه ای که در این دوره تدوین شد عبارت است از: القوانین المحکمه دوم مفاتیح الاصول و کتاب هدایه المسترشدین شرح بر معالم و کتاب الفصول الغریبه از شیخ محمد حسین اصفهانی که ارکان اربعه ساختمان علم اصول فعلی است.

جلسه سوم- ۱۵-۸

نظر استاد در مورد زمان اجتهاد

استاد فرمودند که اجتهاد در همان زمان پیامبر کلید خورد دلیل آن آیه نفر است زیرا با باری که در کلمه تفقه است حقایق علم اصول و علم فقه کاملا قابل بازبینی است و بر این اساس بدا اصول الفقه فی عصر النبی مجملا یعنی در عصر پیامبر به صورت مجمل فضای علم اصول ایجاد شد و بعد از پیامبر در زمان امام صادق و امام باقر علیهما السلام با تربیت شاگردانی که ذکر شد تا حدودی منسجم شد و بعد از ائمه علیهم السلام در غیبت کبری توسط شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی تدوین شد و بعد از شیخ طوسی فترت مختصری یافت تا این که توسط ابن ادریس حلی و محقق و علامه تا قرن یازدهم توسعه یافت و شکوفایی خاصی پیدا کرد دو قرنی اخباریت که طبیعت سیر انسان هست در جهات مختلف در تاریخ گذشته فضای حوزه های شکوفا شده در فقه و اصول اجتهادی دستخوش التقاط شد لکن بعد از دو قرن وحید بهبهانی

احیاگر این اندیشه تاسیس شده کتاب و سنت گردید شاگردانی تربیت کرد تا این که رسیدیم به این که در زمان شیخ انصاری و زمان ما

اهل سنت در این ادوار تاریخی بعد از پیامبر اسلام نسبت به اجتهاد و اصول بر شیعه سبقت گرفتند ولی بعد از این که در قرن ششم و هفتم شیعه اصول فقه و اجتهاد را مدون کرد اینها افول کردند اوج صعود و شکوفایی اصول در اهل سنت قرن ۵ و ۶ توسط غزالی ابو محمد شافعی مذهب کتاب المصطفی من علم الاصول را نوشت ولی در زمان بهبهانی حرفی برای گفتن در علم اصول ندارند کتابهایی مثل المفید فی ادله الاجتهاد از شوکانی ، اصول فقه از شیخ محمد خضری

توسعه ای از تالیفات اصولی در قرن حاضر از شیعه دیده نمی شود ولی شیعه در اوج است.

از این مقدمه نتیجه می گیریم که اصولی بودن و تفقه یک اصل مندک در کتاب الله و سنتی است.

و این تمسک به این دو گوهر بدون دقت های فقیهانه که ابزار آلات آن قواعد فقهی و اصولی است ممکن نیست

با این مقدمه و آیه نفر وارد بحث می شویم.

نقطه مرکزی که مرکز علوم فقهی و اصولی است کلمه فقه در قرآن و حدیث است و فقه معنا می شود به فهم

این کلمه فهم که معادل فقه است مقصد اصلی برای پیروان مکتب وحی می باشد مقدماتی و قواعدی و اصولی را همراه دارد ولی این قواعد و اصول در ابتدا در علم اصول فقه در مقام استنباط و استخراج حکم شرعی و فهمیدن آن قرار می گیرد تا این که در مقام تطبیق فقیه آن احکام استخراج شده را بر موضوعات مختلف فقه که احکام مکلفین است منطبق کند بنا بر این

تطبيق احكام مستنبطه من منابعها اصطلاحا فقه گفته شده است و ذی المقدمه مباحث اصول می باشد حال که فقه عبارت است از فهم دقیق و لطیف نسبت به احکام شرعیه و مقدمه آن هم علم اصول است توسط همین واژه فهم مبحث اصولی مقصود در این جلسه را آغاز می کنیم فهم در لسان اصولیین و فقهاء آغازش در بحث دلالت تنظیم شده است آنجا که دلالت را تقسیم می کنند به دلالت لفظیه و غیر لفظیه و از باب این که دلالت لفظیه از اساسی ترین مقدمات فقه و فهم است و در کتاب و سنت به عنوان دو منبع اصلی اجتهاد و فقاہت جایگاه اولی دارد ابتدا دلالت لفظیه را تعریف می کنیم پایه این بحث کلمات مرحوم سید مجاهد استاد شیخ انصاری می باشد.

در کتاب مفاتیح الاصول می فرماید: قد اختلفت عبارات القوم فی تعریف الدلاله اللفظیه ولی از علامه در شرح تجرید و تفتازانی در مطول و شرح شمسیه آقای قطب الدین و از اهل میزان به تعبیر خودش به این شکل دلالت لفظیه را تعریف می کند:

انها فهم المعنی من اللفظ عند اطلاقه او تخيله یعنی دلالت لفظیه عبارت است از فهمیدن معنا از لفظ در دو مقام: ۱. آن گاه که لفظ مطلق است ۲. آن گاه که خیال اطلاق در لفظ متصور است. البته این فهم بالنسبه به عالم بالوضع است

همین معنا را اصولیین ذکر کرده: انها فهم المعنی من اللفظ اذا اطلق بالنسبه الی عالم بالوضع

قرار است که لفظ خودش دلالت داشته باشد بما هم لفظ نه با قرینه

اگر لفظ بما هو لفظ باید دال باشد باید قرینه دیگری برایش نباشد.

البته فقط نیاز است که علم به وضع وجود داشته باشد.

البته تعریف کردن دلالت به فهم درست نیست چون فهم مصدری است که اگر معنای فاعلیت داشته باشد صفت فاهم است و اگر مصدر به معنای مفهومیت باشد صفت معنا است نه صفت

دلالت

لذا سید از مطول و از محقق شریف دو اشکال را نقل می کند.

جلسه چهارم/ ۱۶-۸

موضوع: دلالت لفظیه

به مناسبت کلمه فهم که مرکز ثقل مباحث اصول است وارد مباحث دلالت لفظیه شدیم.

اولین قدم در تامل که تشکیل دهنده مباحث الافاظ در علم اصول است.

تعریفی که مشهور بین اصولیین بود ذکر شد.

که بیان شد: دلالت لفظیه به فهم معنا تعریف شد.

یقیناً فهم معلول دلالت است دلالت علت است برای فهم بنابراین رتبه آن مقدم بر فهم است فهم

مسبب است دلالت سبب است.

اشکال

و علی القاعده سبب با مسبب متفاوت است چیزی که بعد مسببی دارد معرف سبب واقع نمی

شود چون دلالت که صفت لفظ واقع شده است مشخص است که فهم صفت معنا است دلالت

صفت لفظ است و فهم صفت معنا می باشد حال که صفت معنا است یا تفسیر به مفهومیت می

شود که یقیناً صفت معنا است و یا تفسیر به فاهمیت می شود در این صورت سامع است از این

اشکال دو جواب داده شده است:

جواب اول

دلالت از مقوله اضافه است نسبت این دلالت بین لفظ و معنا تابع یک اضافه دیگری است و آن

اضافه دیگر وضع است بنابراین اگر دلالت با لفظ سنجیده شود مولد یک وصفی است و آن

وصف به این شکل بیان می گردد که گفته شود کون اللفظ بحیث يفهم منه المعنا العالم بالوضع

فرض دوم دلالت را با معنا بسنجیم که در این صورت نیز مولد صفت دیگری است و آن عبارت است از این که معنا به طوری باشد که از لفظ انفهام پیدا کند نتیجه می توانیم دلالت را با این دو شکلی که ذکر شد و سنجیدنش با لفظ یک مرتبه و با معنا یک مرتبه لازم خود دلالت بدانیم از باب تعریف شیء به لازم

جواب دوم

این جواب در مطول آمده است ایشان می فرماید که ما قبول نداریم که فهم صفت لفظ نیست بلکه صفت لفظ است به این شکل که : فهم به تنهایی صفت سامع است انفهام به تنهایی صفت معنا است اما اگر این طور بگوییم: فهم سامع معنا را از لفظ و انفهام معنا از آن لفظ : در این صورت فهم صفت لفظ واقع می شود و در نتیجه می توانیم دلالت را به فهم تعریف کنیم حال چه فهم مصدر به معنای اسم فاعل باشد یا به معنای اسم مفعول باشد.

حال اگر فهم این طور باشد بنابراین شما می توانید از فهم مشتق بگیرید که حمل بر لفظ بشود بگوید اللفظ المفهوم یا اللفظ الفاهم با فرض این که هر فردی می فهمد که این غلط است چون معنا ندارد که بگوییم لفظ می فهمد یا لفظ می فهماند.

جواب آقای تفتازانی

آقای تفتازانی به این اشکال جواب می دهد:

فهم من حیث هو صفت لفظ نیست تا شما مشتق از آن بگیرید و به عبارت دیگر هر مبدای که فی ذاته صفت برای موضوعی قرار بگیرد قابل اشتقاق است مانند زید عدل

محقق شریف که بر چند کتاب حاشیه دارد نسبت به این کلام که برای دلالت لفظیه ذکر شده است و تفتازانی مطرح کرده بود خلاصه سخنش این است که در بحث دلالت لفظیه مثلی موجود است که یک ضلعش فهم است و یک ضلعش تعلق به معنا است و یک ضلعش تعلق به لفظ است

الدلاله اللفظیه هی فهم المعنا

ضلع اول که فهم باشد صفت سامع است اما دو ضلع دیگرش صفت خود فهم است بنابراین اگر تفتازانی که از اشکال جواب داد منظورش فهم مقید به دو مفعول با وصف تعلق به دو متعلق صفت لفظ قرار می گیرد ذلک باطل یک مفعول معنا است و یک مفعول سامع است زیرا فهم دو مفعول نمی گیرد فهم یک مفعولی است فهم السامع المعنی سید مجاهد بحث را ختم می کند.

نظر استاد

اولا در باب دلالت لفظیه که تفسیر به فهم شده است این فهم دو مفعول را دارد ولی یکی بلا واسطه و یکی مع الواسطه است. الدلاله اللفظیه هو فهم المعنی من اللفظ در این جا فهم سامع نسبت به معنا است ولی از این دو مفعول که در باب دلالت لفظیه در عالم ثبوت موجود است اثباتا از کلمه فهم برداشت نمی شود بلکه یک مفعول مشاهده می شود با فرض این که می خواهیم دلالت را صفت لفظ قرار دهیم و بگوییم که لفظ معنایی را به سامع می فهماند و به تعبیر دیگر چیزی که قرار است صفت لفظ واقع شود به عنوان دلالت باید دو مفعول در او تصور گردد یکی این که سامع را تامین کند و دوم معنای لفظ را تامین کند.

به نظر می رسد که با واژه فهم نمی توانیم این نکته را به شکل واضح و با قطع نظر از دو توجیه گذشته پاسخ گو باشیم.

نظر استاد در تعریف دلالت

و التحقيق في المقام این است که دلالت به معنای نقل یا انتقال مناسب تر است به این شکل که گفته شود دلالت یا مصدر است یا اسم مصدر اگر مصدر باشد معادلش نقل است و اگر اسم مصدر باشد معادلش انتقال است و بر این مبنا تعریف تنظیم می شود.

الدلالة الفظية هي نقل اللفظ المعنالي السامع و دو مفعول به شکل واضح که مفعول اول معنا و مفعول دوم سامع مع الواسطه بیان می گردد.

و اما اگر اسم مصدر باشد دلالت می گوئیم هی انتقال المعنالي السامع باللفظ

آقای خوبی هم در محاضرات ج ۱ ص ۱۱۷ شبیه این نکته را آنجا مطرح می کنند.

برخی می گویند الدله هی الافهام یا هی التفهيم به عنوان تبصره بر این تعریف مختار می شود گفت که اگر دلالت معنای مصدری داشته باشد به جای نقل می شود از واژه افهام و تفهيم استفاده کرد و مشتق هم از آن ساخته می شود.

همیجا با اتمام دلالت لفظیه به امر خامس مرحوم صاحب کفایه از امور سیزده گانه می پردازیم که اراده جزء موضوع له هر لفظی هست یا خیر لفظی که دلالت دارد به همین معنایی که ذکر شد اراده در دلالت کردن لفظ بر معنا موثر است یا نیست.

آخوند دلالت را به دو قسم تقسیم کرد دلالت تصویری و دلالت تصدیقه . اراده هم در کنار دلالت تقسیم می شود به اراده تصویری و تصدیقیه.

۲. محاضرات ج ۱ ص ۱۱۷

همان طور که آخوند در دلالت تصویریه قائل شد که اراده هیچ نقشی در معنای موضوع له ندارد و دلالت کردن لفظ بر معنا با ذات لفظ تحقق پیدا می کند بر اساس بیانی که نسبت به دلالت ذکر شد کلامه واضح و متین. که لفظ بما هو لفظ در مقام دلالت نیاز به اراده لافظ و متکلم ندارد.

جلسه ششم/ ۱۸-۸

تعریف دلالت به لازم است یا خیر؟

در اینجا مناسب است که بازنگری به برخی از اصولیون بشود که ببینیم تعریف به لازم است یا خیر

در تعاریف تا بشود باید به جنس و فصل اخذ شود و در علوم اعتباری جنس و فصل هم اعتباری است البته تعریف هر چه نزدیک تر به معرف باشد بهتر است.

تعریف اصول فقه که فرموده است کون اللفظ بحیث که اگر سامع توجه کند به این لفظ از لفظ منتقل به معنا می شود این کینونه ای که تصور شده است مازاد بر لفظ است یعنی قید و بندی برای لفظ است کان لفظ بما هو هو دال برشیی نیست.

با توجه به این نکته دلالت لفظیه تابع اراده بود یا خیر از عوارض و لوازم مرکز بحث ما است مرحوم آخوند فرمود دلالت تابع اراده نیست ولی شیخ الریس و خواجه می گوید تابع اراده هست آخوند می گوید نسبت دادن این سخن به شیخ الریس و محقق طوسی خلاف انصاف است بلکه تابع اراده نیست

دلالت در باب الفاظ فقط نیاز به علم به وضع است البته نهایتا دلالت لفظیه ابتدائیه است که می گوئیم دلالت تصویریه در نتیجه دلالت لفظی تصویری تابع اراده نیست لانه به صرف صدور لفظ از لافظ و علم سامع بوضعه يحصل الفهم و النقل و الانتقال.

آن چه که شیخ الرئیس و محقق طوسی گفته اند دلالت تصدیقیه است. یعنی علاوه بر لفظ مراد متکلم هم مقصود سامع است و به تعبیری در دلالت تصدیقیه دو حقیقت اعتباری لحاظ شده است: یک لفظ و دوم مراد متکلم و یقیناً چنین قصدی در سامع محقق نمی شود مگر به احراز مراد و به خاطر همین منطبق می شود بر این دلالت کلمه دلالت تصدیقیه در مراد جدی.

نظر آخوند

اگر اشکال کنید که دلالت تصویریه دلالت نیست بلکه ضلالت است استاد فرمودند این محل تامل است چون دلالت تصویریه در جایگاه خودش گویش دارد.

جلسه هفتم/ ۱۹-۸

پیشینه بحث در دلالت

کلام در دلالت لفظیه بود و انتخاب شد که الدلاله هو النقل و ناقلیت به عنوان معادل دلالت لحاظ گردید بعد از این گفته شد که دلالت تابع اراده است یا خیر؟

آخوند گفتند که در دلالت تصویریه نیست و در تصدیقیه هست و دلالت تصویریه گفتند که دلالت نیست بلکه جهالت است برای این که بحث کمی مفصل تر بروز کند می توان کتاب هدایه المسترشدين شرح بر معالم الدین را مراجعه کرد در صفحه و در مفاتیح الاصول ص ۵ و جلد اول نهاییه الدراییه از اصفهانی و کتاب حضرت امام حاشیه بر کفایه الاصول بحث های خوبی آورده اند.

ما حصل این چند کتاب این است:

دلالت لفظیه به سه قسم تقسیم می شود یک دلالت لفظیه تصویریه استعمالیه (خطوریه) دوم دلالت استعمالی تفهیمیه سوم دلالت تصدیقیه

یعنی ثلاثی باشد نه ثنائی

دلالت اول که تصویری استعمالی خطوره است هیچ شبهه ای نیست در این که به مجرد استعمال لفظ خطور معنا در ذهن سامع حاصل می شود و لا یحتاج الی الاراده شاهد بر این مطلب در نائم است که سامع با شنیدن لفظ توجهش جلب می شود.

ولی دلالت استعمالی تفهیمیه که متکلم در مقام تفهیم است یعنی می خواهد معنایی را به سامع بفهماند این دلالت دوم آیا تابع اراده است یا خیر؟

اگر تابع اراده باشد یعنی این که متکلم می خواهد بگوید مستعمل فیه با مراد من یکی است. در اینجا باید گفت که چنین دلالتی در مقام ثبوت تابع اراده است یعنی اگر تطبیق مستعمل فیه بر مراد از منویات متکلم است فلا شبهه فی تحقق الاراده فی هذا الاستعمال لکن نتیجه این گفتار این نیست که اراده جزء موضوع له باشد یا جزء مستعمل فیه باشد در عالم اثبات به این معنا که اگر مثلا متکلم گفت جئنی بماء و دلالت هم از نوع دوم بود ماء مستعمل فیه در عالم اثبات مستعمل فیه باشد مرکب از مایع سائل و اراده متکلم و الوجه فیه واضح و هو ان الاراده من عالم نفس المتکلم و لا سنخیه لها للمستعمل فیه

قسم سوم دلالت تصدیقیه:

این دلالت با همین عنوان که آیا تابع اراده است یا خیر اگر تصدیق به معنای اذعان نسبت بدانیم که در منطق هم این است مرحله ای است در عالم اثبات به عنوان پوششی بر قسم دوم که اگر در محل شک و شبهه قرار نگیرد و قطعی باشد همان اراده قسم دوم است ولی اگر مشکوک و در شبهه قرار بگیرد توسط اصول لفظیه تعیین کننده مراد متکلم به قسم دوم رجوع می کند مثلا شک می کنیم که متکلمی که در مقام تفهیم خواست بهمانند

در این مقام هم باز اراده نقشی ندارد تطبیق مراد بر مستعمل فیه یا مستعمل فیه بر مراد توسط اصول جاریه است

البته این که در کلام علمین مشهورین آمده که دلالت تابع اراده است یعنی جدیت متکلم در مقام استعمال با اراده او تحقق پیدا می کند لکن کشف اراده متکلم در دلالت تصدیقیه توسط صرف مستعمل فیه یا صرف موضوع له نمی باشد بلکه از باب تعدد دال و مدلول است. و قرائن به عنوان یک دال و موضوع له و مستعمل فیه به عنوان دال دوم تحقق بخشنده وجود اراده می باشند.

جلسه هشتم / ۲۲-۸

تقسیم دلالت به سه قسم

دلالت را به سه قسم خطوریه و تفهیمیه و تصدیقیه تقسیم کردیم.

گفته شد که دلالت خطوریه هیچ وجهی برای دخالت داشتن اراده در او مشاهده نمی شود ولی دلالت تفهیمیه در مقام توضیح بیشتر گفته شد که دلالت در این معنای دوم به نسبت با مدلول علیه اللفظ اگر مدلول دلالت لفظیه را به عنوان مراد استعمالی لحاظ کنیم یقیناً متاثر از اراده است و تابع اراده است اما اگر مدلول را در این باب دلالت قسم دوم به عنوان موضوع له یا مستعمل فیه لحاظ کنیم اراده در او نقشی ندارد بلکه این مدلول به عنوان موضوع له تابع علم به وضع است نه تابع اراده و عرض شد هیچ سنخیتی بین مفهوم اراده که منتزع است از نفس متکلم با موضوع لهی که منتزع است از امور خارجیه موجود نیست تا این که بخواهیم اراده را در موضوع له و مستعمل فیه تصور کنیم بنابراین در این قسم دوم یعنی دلالت تفهیمیه اگر متکلم اراده کند تفهیم معنا را و معنایی که قابل انطباق است یا معنای حقیقی و مجازی قبل از احراز شدن حقیقی بودن یا مجازی بودن قسم دوم اراده صادق است یعنی الاراده التفهیمیه اما بعد از

احراز قسم سوم تحقق پیدا می کند یعنی دلالت تصدیقیه و احراز موضوع له یا معنای مجازی توسط اصولی می باشد که مراد متکلم را تعیین می کنند اما تعیین موضوع له در ضمن دلالت تفهیمیه توسط اصول دیگر لفظی معین می شود مثل تبادر عدم صحت سلب و اطراد.

جلسه نهم/ ۲۳-۸

بررسی کلمات علما در دلالت تصویری و تصدیقی

ورود به بحث ظواهر الفاظ مقدمه آن بحث دلالت است لذا مرکز ثقل بحث را دلالت قرار دادیم و آن هم دلالت لفظیه بود و برای مدلول لفظی دو عنوان ساخته شد یکی عنوان موضوع له و یکی عنوان مراد و گفته شد که این دو عنوان مبین دلالت تصویری و تصدیقی خواهند شد در اینجا کلماتی از علما که ناظر به این مبحث است را ذکر می کنیم.

حضرت امام

العلة الغائية للوضع إفادة المرادات، لكن لا بما أنّها مرادات، بل بما هي نفس الحقائق
از این کلام به دست می آید که ایشان بین مراد و موضوع له تمایز قائل شده اند.

نهایه النهایه

فالمرادة في كلام العلمين تكون بمعناها الظاهر منها أعني المراد إحضارها في ذهن المخاطب لا
المرادة بمعنى المتصورة

٦

٤. حضرت امام در مناهج الاصول در ج ١ ص ١١٥؛ محقق الايروانی در نهایه النهایه ج ١ ص ٢٢ و محقق اصفهانی در نهایه الداریه ج ١ ص ٣٥ و محقق عراقی در نهایه الافکار ج ١ ص ٦٣ و خوبی در محاضرات ج ١ ص ١١٧ و شهید صدر در حلقات حلقه ٣ ص ٣٥

٥. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص: ١١٥.

٦. نهاية النهایه في شرح الكفاية، ج ١، ص: ٢٢.

این همان معنای موضوع له است نه مراد جدی

محقق اصفهانی

ثم لا يذهب عليك: أن الإرادة الاستعمالية بالدقة إرادة إيجاد المعنى باللفظ بالعرض، و الإرادة التفهيمية إرادة احضار المعنى في موطن فهم المخاطب مثلاً^٧

ایجاد معنی در مرحله وضع احضار معنی در فهم مخاطب در عالم مراد است.

آقای خوبی

الدلالة التصديقية و هي (دلالة اللفظ على ان الإرادة الجدية على طبق الإرادة الاستعمالية) و هذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء إلا انها تتوقف زائداً على ما مر على إحراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف.^٨

از این عبارت نتیجه می گیریم که حرف آخوند نسبت به کلام علمین یک فرمایش بدون وجهی است چرا که گفت منظور از علمین دلالت تصدیقیه است با این که منظور خواجه نصیر و بو علی به شهادت اکثر محققین دلالت تصویری است و آنها می گویند دلالت تصویری تابع اراده است البته دلالت تصویری تفهیمه مقصود است نه تصویری خطوریه.

یعنی متکلم اراده دارد فهم یک معنایی را برای مخاطب و صرف دلالت لفظ بر معنا تصدیقیه نیست. و منظور علمین این است که متکلم اراده می کند فهمیدن مستمع را. این اراده فهم همان عبارت اخرای از دلالت تابع اراده است می باشد. که این همان دلالت تفهیمیه می باشد.

^٧ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص: ٧٠.

^٨ محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادي)، ج ١، ص: ١٠٣.

همچنین مشخص شد که این که محقق خراسانی به دلالت تصویری کلمه ضلالت را اطلاق کرد این هم غلط است.

جلسه دهم/ ۲۴-۸

نقطه آغازین مباحث و فقه مشخص گردید که آن دلالت تفهیمیه است.

امر پنجم مرحوم آخوند در سیزده امر کفایه محل بحث واقع شد. این که دلالت تابع اراده است یا خیر فی الجمله بررسی شد و مشخص شد که دلالت تفهیمیه محل نزاع قرار گرفته است در این که تابع اراده است یا خیر و برداشت آخوند از کلمات جناب بوعلی سینا در اشارات ج ۱ ص ۳۲ و کلام محقق طوسی جوهر النضید ص ۸ ظاهراً مطابق با واقع نیست.

موضوع: علائم حقیقت و مجاز

برای تکمیل بحث وارد بیان امر هفتم از امور سیزده گانه کفایه می شویم که علائم حقیقت و مجاز است.

بعد از مشخص شدن دلالت تفهیمیه گفته می شود که دلالت لفظیه با معنایی که انتخاب شد تحقق پیدا نمی کند مگر با علم به وضع و این علم به وضع توسط اصولی حاصل می گردد که گفته می شود اصول لفظیه اولیه.

تبادر و عدم صحت سلب دو اصلی می باشند که مشخص کننده معنای موضوع له هستند یعنی بعد از آن که متکلم در مقام تفهیم قرار گرفت اجمالاً معنای موضوع له مشخص است مثلاً در مثال جاء اسد یا حیوان مفترس مقصود است یا رجل شجاع ولی بعد از آن که تبادر و عدم صحت سلب بر معنای حیوان مفترس به عنوان محمول برای لفظ اسد ملاحظه گردید علم اجمالی سامع تبدیل به علم تفصیلی می شود و موضوع له لفظ اسد توسط این دو اصل مصدق می گردد و به این وسیله نسبت به مستعلم توهم دور خود به خود دفع می شود.

نظر مقرر

با تبادر نمی توان به معنای موضوع له دست پیدا کرد زیرا این که ذهن به یک معنایی خطوط پیدا می کند هیچ دلالتی ندارد که حتماً آن معنای حقیقی است بلکه شاید در طول زمان این لفظ در معنای جدید استعمال شده است و انس ذهنی بین این لفظ و معنا پیدا می کند.

البته آقای خوبی به این اشکال جواب داده که می توان با استصحاب قهقرایی اثبات کرد که این معنایی که الان متبادر شده است در زمان وضع این لفظ هم بوده است.^۹

نظر مقرر

ولی می توان گفت که باید اثبات شود که چنین استصحابی برای الفاظ درست است.

درس یازدهم / ۲۵-۸

بررسی اطراد

در دلالت تفهیمیه و در مقام ظهور سازی هستیم.

ساختن ظهور در الفاظ توسط اصول اولیه لفظیه است که البته با پشتوانه علم اجمالی به وضع.

^۹ ثم لا يخفى ان تبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرينة لا يثبت به إلا وضع اللفظ لذلك المعنى، و كون استعماله فيه حقيقياً في زمان تبادره منه؛ و اما وضعه لذلك المعنى في زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر، فلا بد في إثبات ذلك من التشبث بالاستصحاب القهقرى الثابت حجتيه في خصوص باب الظهورات بقيام السيرة العقلانية و بناء أهل المحاوره عليه، فانهم يتمسكون بذلك الاستصحاب في موارد الحاجة ما لم تقم حجة أقوى على خلافه، بل على ذلك الأصل تدور استنباط الأحكام الشرعية من الألفاظ الواردة في الكتاب و السنة، ضرورة انه لو لا اعتباره لا يثبت لنا ان هذه الألفاظ كانت ظاهرة في تلك الأزمنة في المعاني التي هي ظاهرة فيها في زماننا، و لكن ببركة ذلك الاستصحاب ثبت ظهورها فيها في تلك الأزمنة أيضاً ما لم تثبت قرينة على خلافها، و سمي ذلك الاستصحاب بالاستصحاب القهقرى، (محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادي)، ج ۱، ص: ۱۱۵)

آخوند سه شاخصه و علامت برای ساختن ظهور ذکر فرمود: تبادر عد صحت سلب که این دو در اشکال دور شریک بودند و جوابی که نسبت به تبادر داده شد در عدم صحت سلب هم جاری است کلام در اطراد است که آیا به شکل مطلق مبرز ظهور و محرز ظهور است یا خیر؟

همان طور که آخوند فرموده است اطراد به نسبت با نوع علاقات مجاز محرز ظهور است به این معنا که لفظ به نسبت با علاقات مجاز شیوع در استعمال ندارد ولی نسبت به معنای حقیقی شیوع دارد مثلاً لفظ میزاب به معنای آب با نگاه به کلی علاق ها شایع نیست اما لفظ اسد به نسبت با شجاعت که علاقه متصوره در این استعمال است شایع است لذا اطراد را به عنوان محرز معنای حقیقی نمی توان ذکر کرد بلکه باید گفت اطراد به نسبت با معنای حقیقی و با توجه به نوع علاقات مجاز در معنای حقیقی واضح و ظاهر است بعضی برای این که اشکال اطراد را از جهت مطلق بودن بر طرف کنند برای آن قید ذکر کرده اند گفته اند الاطراد علامه للمعنی الحقیقی علی وجه الحقیقه او من غیر التاویل

یعنی اطراد علامت حقیقت است در صورتی که به شکل حقیقی باشد یا بدون توجیه باشد.

با مقید کردن اطراد با وجه حقیقت اشکال که دفع نمی شود علاوه بر آن دور هم لازم می آید.

زیرا می خواهید اطراد را با معنای حقیقی اثبات کنید و از طرف دیگر معنای حقیقی توقف بر اطراد پیدا می کند.

بلکه دور را به دنبال دارد زیرا اطراد بر وجه حقیقت تحقق پیدا نمی کند مگر این که معنای حقیقی را بدانید و از طرف دیگر معنای حقیقی را نمی دانید مگر این که اطراد را بدانید.

موضوع: بحث وضع

پیشینه بحث

گفته شد که دلالت تصوریه دلالت وضعیه است این وضعیه بودن مورد کلام اصولیون واقع شده است و وجه در این که این دلالت وضعیه است نه عقلیه و عادیه این است که منشا این دلالت وضع می باشد.

تصور معنا از لفظ به سبب اطلاعی است که مستمع نسبت به وضع دارد و گفتیم که دلالت تصدیقیه اولاً و بالذات وضعی نیست بلکه نوعی از عقلانیت و تحلیلات عقلی در آن موجود است. همان طور که این بیان در کلمات مشهور آمده است و شهید صدر تصریح می کند به این که ان الدلاله التي تتحقق بالوضع هي الدلاله تصوریه دائماً.

با این بیان دیگر فرقی نیست بین این که وضع را به معنای اعتبار لحاظ کنیم کما ذهب الیه محقق اصفهانی در نهاییه الدراییه یا التزام و تعهد کما ذهب الیه محقق نائینی و شاگرد او محقق خوبی یا این که وضع مئانسه بدانیم کما ذهب الیه سیدنا الامام و یا این که وضع را نحو اختصاص تعریف کنیم کما ذهب الیه صاحب الکفایه و محقق عراقی.^۱

و همچنین تفاوتی نیست که وضع به معنای مختار باشد یعنی تجاوز و اجتوار نظیر ما ذهب الیه سید الصدر که فرموده است قرن موکد تمام این تعابیر در تعریف وضع بر می گردد به یک حقیقت و آن حقیقت عبارت است از حتمی بودن علاقه و علقه بین اللفظ و المعنی و این علاقه

۱. حلقه ۳ ص ۳۵.

۱. نهاییه الافکار ج ۱ ص ۲۵.

حد اقل به وسیله کثرت استعمال ایجاد می شود و لازمه این تحقق علاقه به کثرت استعمال
انسباق ذهن به سوی معنا عند الاستعمال اولاً و بالذات است.

نظر استاد در بحث وضع

برای این که معنای مختار در باب وضع مشخص گردد و اقربیت نظریه شهید صدر الی الواقع
معلوم شود عرض می شود که دو معنا از معانی فوق شهرت بیشتری دارند یک: اعتبار دو: تعهد
اما اعتبار که نیازمند به معتبر است لازمه اش این است که واضع را باید مشخص کند و بیشتر
تناسب دارد با وضع تعینی و معنای دوم که مرحوم خوبی اصرار بر آن دارد به طریق اولی
سمت و سوی وضع عبارت است تشخیص و تعیین واضع به شکل جدی و تناسب با مرام محقق
نائینی دارد که می گوید واضع خداست و شاید تاثیر نظریات محقق نائینی در افکار شاگرد خود
آقای خوبی منجر شده است که محقق خوبی تعهد را بپذیرد لکن در مقام تعیین واضع با استاد
خود مخالفت کند.

این دو نظریه از جهت ماهوی تفاوت ماهوی ندارد بلکه تفاوت اعتباری در این دو لحاظ می
شود به این شکل که اعتبار عبارت است از ایجاد علقه بین لفظ و معنا به عنوان جعل ظاهری با
قطع نظر از لابدیت به طوری که در نظریه اعتبار تخلف قابل تصور است و علقه وجود اعتباری
دارد اما در نظریه تعهد به عنوان عقد و قرار داد و ایجاد علقه تکوینی بین لفظ و معنا لحاظ می
شود لذا تعبیر به التزام هم شده است یعنی گویا واضع در وضع بر خود لازم دیده است که هر
گاه فلان لفظ به کار گرفته شد معنای مورد نظر از آن استفاده شود.

چون فرق ماهوی بین این دو موجود نیست برخی مثل محقق عراقی اعتبار و تعهد را به یک معنا
لحاظ کرده اند و الحق مع هذا الجمع

با توجه به این نکته گفته می شود به این که تعهد و اعتبار ثبوتاً قابل قبول است یعنی می توان گفت در عالم واقع بین لفظ و معنا قراردادی لحاظ شده است آن قرار داد باعث شده است که علقه حاصل شود و از آن علقه تعبیر به وضع می کنیم لکن اثباتاً مشهود و ملموس بین اهل محاوره نمی باشد.

اما نظریه شهید صدر و مرحوم امام و آن نظری که گفتیم که اجتناباً باشد اثباتاً قابل تصور و احصاء و مشاهده است به این که وضع عبارت است از قرن موکد یعنی مقارن بودن لفظ با معنا در استعمالات یا مانوس بودن لفظ با معنا در استعمالات یا مجاور بودن لفظ با معنا در استعمالات که اگر وضع را به این معنا استعمال کنیم اثباتاً گویا اهل محاوره آن را مشاهده می کنند و سراغ واضع هم نمی روند.

جلسه سیزدهم / ۱۵-۹

نظریه محقق عراقی

حقیقت وضع یقیناً عبارت است از علقه بین لفظ و معنا نهایتاً اختلاف در این است که این علقه سبب و علتش چیست گفته شد آن که محسوس است و می شود بدون دغدغه بیان کرد اجتناباً و مجاور بودن و مانوس بودن لفظ و معنا است.

مازاد بر این وجه که ذکر شد که همطراز با حرف شهید صدر اثباتاً خیلی سخت است.

مازاد بر این وجه وجهی است که آقای خوبی نسبت به محقق عراقی می دهد که عبارت است از این که حقیقت وضع عبارت است از امری واقعی که این امر واقعی نه از جوهر است و نه از عرض.

مقولات می دانیم که ده تا است یکی جوهر و نه تا عرض طبق توضیح آقای خوبی به عنوان نظریه محقق عراقی این است که حقیقت وضع و باعث وضع امری است واقعی جوهر نیست یعنی

عقل و نفس و جسم نیست. و به تعبیر فلاسفه از مقوله هیولا و صورت هم نیست و همچنین از مقولات عرضی نیست زیرا نه مقوله عرض عبارتند از الموجود فی موضوع و حال آن که حقیقت وضع این نیست به این معنا: علقه بین لفظ و معنا در وجود خارجی نیاز به لفظ و معنا ندارد لازمه این امر واقعی بین لفظ و معنا تلازم است نتیجتا ملازمه واقعی است بین لفظ و معنا.

نقد کلام آغا ضیاء درباره وضع

این مطالبی که گفته شد مساعدت بر آن مورد قبول نیست وجه در آن: کلام منسوب به آغا ضیا دو وجه دارد.

وجه اول: این که ملازمه باشد بین طبیعت لفظ و طبیعت معنا هم برای عالم به وضع و هم برای جاهل به وضع.

وجه دوم: این که این ملازمه به عالم به وضع اختصاص داشته باشد.

اما وجه اول بطلانش اوضح من ان یخفی به جهت اینکه لازمه وجه اول این است که به مجرد شنیدن هر لفظی معنای آن فهمیده شود حتی برای کسی که جاهل به وضع است و این مستلزم آن است که هر انسانی نسبت به تمام الفاظ از جهت معنا عالم باشد و محال است جهل به معنای الفاظ.

ولی اگر منظور محقق عراقی دومی باشد قابل قبول است و می شود گفت کسی که عالم به وضع است ملازمه را احساس می کند ولی اشکالش این است که این ملازمه خود وضع نیست اثر وضع می باشد پس محقق عراقی وضع را تعریف به لازم نموده است.

ولی اشکال دیگر که وارد است این است که موجودات عالم یا جوهر است یا عرض این شق سوم بی معنا است مگر این که بگوییم که اعتبار است.

نقد کلام نائینی درباره وضع

ولی حرف محقق نائینی از برخی نقل می کند: این که گفته است نفس تعهد از یک شخص خاص مثل یرضی بن قحطان این نظریه قابل اعتماد نیست به جهت این که دلیلی در تاریخ برای تعیین و تشخیص چنین مطلبی موجود نمی باشد علاوه بر این که اعراب شعبه های مختلفی داشته اند و محال است که یک نفر بر تمام قبائل عرب مسلط باشد و برای آنها جعل لفظ نسبت به معنا نماید.

همچنین حرف خود نائینی هم قابل اثبات نیست زیرا گفته است وضع است عبارت است از تعهد و التزام الهامی من الله به انسانها.

این هم قابل اثبات نیست البته اگر مقصود این است که خدا علت العلل برای هر چیز است که این مشکلی ندارد.

جلسه چهاردهم / ۱۶-۹

خلاصه مطالب:

ملخص ما ذکرنا و ما نذکره : ان العلقه التکوینیة بین اللفظ و المعنی لیست:

۱. ذاتیه
۲. جعلیه تکوینیة واقعیه بین الطبیعی اللفظ و طبیعی المعنی و لا تکون جوهرًا و لا عرضًا.
۳. تعهدیه من الله
۴. اعتباریه
۵. تعهدیه من جماعه

۱. اجود التقریرات ج ۱ ص ۱۲ فوائد الاصول ج ۱ ص ۳۱.

بل تكون ملازمه تكوينيه الحادته من اقتران اللفظ مع المعنى بحيث لو كانت شديدا يكون المعنى حقيقيا و لو كان ضعيفا يكون المعنى مجازيا

چرا این علقه بین لفظ و معنی اعتباری نیست؟

۳ پایه گذار این مذهب که علقه اعتباری است محقق خواجه نصیر طوسی است.

۱ و از ایشان محقق اصفهانی تبعیت کرده است. ۴

معنای اعتبار این است که معتبری اعتبار کرده است علقه را بین لفظ و معنا به این شکل که گویا لفظ معنا است و معنا لفظ است هنگامی که لفظ القاء می شود گویا معنا القاء به مخاطب می شود.

این مذهب و مرام دو نقطه ضعف دارد ایراد اول این است که وحدت اعتباری بین لفظ و معنی خلاف آن چیزی است که در عرف محاورات موجود است زیرا در عرف لفظ دال است و معنا مدلول است و حکایت از اثبیت می کند. این وحدتی که بخواهد رعایت بشود یک عملیات عقلی است الفاظ با عملیات عقلی ساز و کار ندارد.

اشکال دوم: اعتبار به ما هو اعتبار موجب ملازمه تکوینی بین لفظ و معنی نمی شود. شاهد بر این در اعتباریات شرعی و عرفی است در شرع داریم که الطواف بالبيت صلاه یا داریم: الفقاع خمر استصغره الناس.

حال بین طواف و صلاه ملازمه تکوینی نمی شود.

۱. شرح منطق اشارات ج ۱ ص ۲۱.

۱. نهاییه الداریه ج ۱ ص ۱۹.

جلسه پانزدهم/ ۹-۱۷

در این جلسه استاد درس ندادند بلکه بحث حاشیه ای مطرح شد.

جلسه شانزدهم/ ۹-۲۰

یکی از ثمرات وضع تجزیه و تحلیل کلام بوعلی و خواجه نصیر است که اراده جزء معنای موضوع له است یا خیر؟

قبل از همه ی اینها نکته تربیتی در مباحث فقه و اصول است که بر فرض هیچ ثمره ای نداشته باشد این ثمره را دارد این است که یک طلبه به راحتی یک مطلبی را از کسی قبول نکند و به راحتی هم مطلبی را رد نکند.

"اعتبار" یکی از علتها برای علقه وضعیه بین لفظ و معنی بود مهم ترین ایراد این بود که اعتبار بما هو اعتبار باعث ملازمه تکوینیه بین لفظ و معنا نمی شود. البته می تواند به عنوان جزء العله باشد ولی تمام العله نیست.

نظر آقای خویی

باعث و علت علقه وضعیه بین لفظ و معنا تعهد و التزام است.

می فرماید انسان موجود اجتماعی است که این اجتماعی بودن مستلزم این است که نقل و انتقال عقیده و فکر و مقصد بین انسان و انسان و اجتماع پیدا کند یکی از راه های نقل و انتقال و تبادل نظر و ارتباط اجتماعی لفظ است پس برای این که بخواهد در معیشت و زندگی مقاصد را به دیگران منتقل کند همیشه با اشاره نمی شود این کار را بکند بلکه بر اساس آیه علمه البیان خدا بیان را به انسان آموزش داده است که ارتباطات زندگی او تسهیل شود.

در مرحله دوم می گوید: بحث قصد تفهیم معنا برای انسان ذاتی نیست که ذاتا این طور باشد که در عالم وجود تا فرد قصد تفهیم کرد مخاطب بفهمد بلکه لازم دارد که دلالت وضعیه ای در اینجا شکل بگیرد و این دلالت اگر بخواهد شکل بگیرد لازم است این افراد بشر متعهد بشوند به این که فلان لفظ را برای فلان معنا قرار دهند. مثلا هر گاه اراده کند معنای مایع سیال بارد بالتبع را لازم است که مبرز و نشانه ی آن را کلمه ماء مثلا قرار دهد و این تعهد و تبانی در عالم نفوس انسان ها و در اذهان تمام اهل لغت موجود است و متعلق این تعهد امری اختیاری است و آن امر اختیاری هم عبارت است از تکلم به لفظ مخصوص هنگام قصد تفهیم معنای خاص و این تعهد نفسانی بین طبیعی لفظ و طبیعی معنا که همان موضوع له است به شکل قضیه حقیقیه تحقق می یابد.

اشکال دور بنا بر مبنای تعهد آقای خوبی در بحث وضع

البته شاید مستشکلی بگوید: اینجا دور پیش می آید. وقتی می تواند بگوید که مقصود از "ماء" مایع خارجی است که آن تعهد را بداند و وقتی می تواند این تعهد را بداند که این لفظ ماء را در این مایع خارجی به کار برد.

جلسه هفدهم/ ۲۱-۹

موضوع سخن مبنای آقای خوبی در رابطه با وضع بود که ایشان قائل به مبنای تعهد بودند.

آقای حائری در کتاب درر الاصول نقل می کند که اولین کسی که در بحث وضع قائل به تعهد بوده آقای فشارکی است.

تا اینجا گفتیم که یک قضیه شرطیه حقیقیه ایجاد می شود که انسان هر گاه قصد تفهیم معنایی را کند لفظی را برای او قرار می دهد. این یک عهدی است که به صورت قضیه حقیقیه شرطیه است.

آقای خویی گفت با این شکلی که مبنای تعهد را دادیم جواب دور متوهم به صورت زیر داده می‌شود.

قضیه حقیقه شرطیه دارای دو نوع مصداق است برخی از آنها محققه الوجود و برخی مقدره الوجود می‌باشند مصادیق محققه الوجود عبارت است از تمام الفاظی که در گذشته برای معانی به کار گرفته شده‌اند؛ ولی آن چه مورد بحث و کلام است مصادیق مقدره الوجود می‌باشد؛ یعنی در عصر ما هر گاه متکلمی قصد تفهیم معنایی را بنماید لفظی را برای آن انتخاب می‌کند بنابراین موارد به کار گیری فعلی الفاظ می‌شوند تعهدات جزئیه یا مصداقیه که فرزندان آن قضیه حقیقه‌اند، لذا به این شکل دور دفع می‌شود.

می‌توان با بیان دیگر دور و جواب را تقریر کرد.

دور این بود که کسی بگوید هر انسانی در عصر ما که بخواهد عند تفهیم معنا استعمال لفظ نماید این اراده تفهیمش توقف دارد بر علم به تعهد گذشته یعنی بداند که مثلا اراده تفهیم آب مستلزم به کار گیری لفظ ماء است. پس این تعهد فعلی توقف دارد بر علم به تعهد سابق و تعهد سابق هم اجرایی نمی‌شود مگر با این تعهد فعلی و این دور است.

جوابی که داده شد این بود که اینجا ذکر مصداق است و ذکر مصداق دور نیست.

بنابر این مسلک آقای خویی دو نقطه اساسی دارد.

نقطه اول: هر متکلمی واضح حقیقی است؛ زیرا موقعی که اراده می‌کند تفهیم معنا را لفظ ماء را برای آن قرار می‌دهد. نقطه دوم: علقه وضعیه بین لفظ و معنا اختصاص به یک صورت خاص دارد و آن هم جایی است که متکلم قصد تفهیم معنا را توسط لفظ بنماید در نتیجه دلالت وضعیه اختصاص به دلالت تصدیقیه پیدا می‌کند.

اشکالات نظریه آقای خویی

اشکال اول:

حرف آقای خویی در عالم ثبوت حرف خویی است که هر گاه فلان کلمه را گفتیم مقصود تفهیم فلان معنا باشد؛ ولی در مقام اثبات این تعهد وجود ندارد چون دلیلی بر تحقق چنین تعهدی نداریم.

جلسه هجدهم/ ۲۲-۹

عرض شد که نظریه مرحوم خویی قابل تحسین است ولی اثباتا دچار مشکل می شود. اولین اشکال ذکر شد که همین خود ثبوتا مقبول است ولی اثباتا خیر.

اشکال دوم:

الفاظ در محاورات بشر خیلی آسان مورد استفاده قرار می گیرند و این آسانی در محاورات با این تحلیل و توجیه عقلی مرحوم خویی سازگاری ندارد چون در عصرهای گذشته که آغاز محاورات و تکلمات بوده، بشر به یک رشد عقلی نرسیده بوده که تعهد و التزام عقلایی را درک کند و همچنین اطفال در هنگام تکلمات ابتدایی از جهت ادراک و شعور این تعهد را ندارند با فرض این که شما گفتید هر متکلمی واضع است ولی طفل که واضع نیست و تعهد را نمی تواند درک کند.

اشکال سوم:

این مرام و مسلک و نظریه دو قضیه شرطیه دارد:

قضیه اول: هر گاه متکلم اراده تفهیم معنا را نماید لفظی را استخدام می کند.

قضیه دوم: هر گاه متکلم لفظ خاصی را به کار برد معنای خاصی را اراده تفهیم نموده است.

این دو قضیه با سور کلی بودنش صدق خارجی ندارد زیرا خیلی زیاد اراده تفهیم معنا می شود ولی لفظ استخدام نمی شود و بالعکس.

پس این دو قضیه در عالم خارج نیاز به اثبات دارد ولی مثبت خارجی بالوجدان ثابت نیست.

اشکال چهارم:

مراد از تعهد در فرمایش آقای خوبی اگر تعهد به این معنا باشد که هر گاه اراده تفهیم معنا شد لفظ ذکر می شود به طوری که ملازمه در این قضیه شرطیه بین لفظ و اراده تفهیم معنا تحقق یابد در اینجا باید گفت این تعهد با آن چه که در باب موضوع له الفاظ جاری و ساری است تطابق ندارد به جهت این که در بحث موضوع له ملازمه بین معنا و لفظ لحاظ می شود ولی در این تعهد ملازمه بین لفظ و اراده تفهیم معنا پس ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع

مدلول در باب الفاظ نفس الفاظ است نه اراده تفهیم معنا

پس حرف آقای خوبی به عنوان سبب ایجاد علقه بین لفظ و معنا دور از چنین واقعیتی است زیرا ملازمه بین تفهیم و لفظ ایجاد می کند.

اشکال پنجم:

موضوع له لفظ در عالم وضع مفهوم معنا است نه مصداق خارجی معنا با این که حرف آقای خوبی این است که هر گاه متکلم اراده تفهیم فلان معنا را نمود متعهد است که لفظ را برای آن قرار دهد معنای این حرف این است که مدلول عبارت است از مفهوم خارجی نه مفهوم و معنای موضوع له .

اشکال ششم:

مشخص نشد با فرمایش آقای خوبی چگونه دور مرتفع می شود. با این که آن چه در خارج قابل تصور است این است که تعهدی که علت علقه وضعیه لفظیه است توقف دارد بر قدرت داشتن متکلم اراده تفهیم معنا را و این قدرت لا یتمکن الا بر علم به تعهد

اشکال هفتم:

حرف آقای خوبی گویا منحصر می شود در این که هر استعمالی حقیقی باشد و دیگر استعمال مجازی در باب الفاظ تصور نشود با این تعبیر که فرمود هر متکلمی واضع است اگر هر متکلمی واضع است و اراده تفهیم معنا نموده است این تعبیر تعیین در استعمال حقیقی دارد با این که خود ایشان به این حرف قائل نیستند.

جلسه نوزدهم/۲۳-۹

نظر آقای روحانی

آقای روحانی در منتقی الاصول بعد از ذکر اشکالات بر آقای خوبی نظر خود را این طور ذکر می کنند.

وقتی که وضع صورت می گیرد علقه ای بین لفظ و معنا ایجاد می شود حال حقیقت وضع عبارت است از علت این علقه و جعل این اعتبار یعنی عده ای آمده اند این علاقه را جعل کرده اند.

توضیح مطلب ایشان:

بین تصور و ارتباط و تلازم دو شیء به گونه ای که وقتی یکی کدام را گفتیم به دیگری منتقل شویم همیشه سببی وجود دارد این سبب عبارت است از ارتباط خاص بین دو شیء و یقیناً علاقه

بین این دو موجود است که این علاقه باعث شده است تلازم بین وجود ذهنی این دو و همچنین وجود خارجی ایجاد شود و منشاء این تلازم در وجود ذهنی رابطه بین این دو شیء است بنابراین هر گاه رابطه و علاقه در عالم ثبوت و واقع بین دو شیء موجود باشد لازمه اش این است که هر یک از دو شیء را که تصور نمایی دیگری هم تصور می شود مثل تمام علاقات بین اشیاء خارجی مانند حرارت و آتش حال که چنین تصویری انجام گرفت می گوئیم که ممکن است همین علقه ای که در بین اشیاء ملاحظه می شود توسط اعتبار صورت گیرد مثلا معتبری بین دو شیء ایجاد علقه نماید و در نتیجه ملازمه حاصل شود بین دو شیء در عالم اعتبار.

به عبارت خلاصه تر: چون منشا ملازمه عبارت است از خود ارتباط بین دو شیء دیگر فرق نمی کند این ملازمه واقعی باشد یا اعتباری فحقیقه الوضع اعتبار الارتباط و العلقه بین اللفظ و المعنی و ناشی می شود با این اعتبار به طور قهری تلازم واقعی بین تصور لفظ و تصور معنا برای کسی که ملتفت باشد به این ربط اعتباری که البته حرف محقق نراقی همین است.

اشکال: ثم قال ببقی سوال: اعتبار همانا به وسیله لحاظ آثار اعتباریه عقلائییه می باشد در حالی که در ما نحن فیه یعنی در بحث وضع چیزی که اثر عقلائی باشد موجود نیست.

جواب: کافی است در رفع لغویت این اعتبار ترتب اثر تکوینی بر ربط موجود بین لفظ و معنی که آن اثر تکوینی عبارت است از الانتقال عند الانتقال و ملازمه واقعیه تکوینی که ناشی شده از این اعتبار و ترتب این اثر تکوینی بر اعتبار همین ملاحظه شده در این اعتبار پس لغو نیست.

جلسه بیستم / ۲۴-۹

آقای روحانی اعتبار را علت علقه وضعیه دانست.

نقد کلام آقای روحانی

نقدهایی بر فرمایش ایشان در منتقی وارد است برای ورود به نقد لازم است معنای اعتبار و جعل که در کلام ایشان و برخی دیگر آمده ترسیم شود.

جعل و اعتبار در کلمات علما به سه معنا آمده است.

معنای اول: اعتبار تشبیه شده به نصب علامت.

معنای دوم: وحدت بین لفظ و معنی به طوری که وقتی لفظ القاء می شود گویا معنا القاء می شود و از همین باب است که می گویند قبح معنا در لفظ اثر می گذارد.

معنای سوم: اعتبار و جعل به معنای جعل الآله است که لفظ وسیله است برای فهم معنا نه مانند وجه اول که تشبیه به لافته و تابلو بشود.

روحانی گفته بود حقیقت وضع اعتبار علقه بین لفظ و معنا است.

به چند جهت حرف صاحب منتقی مورد قبول نیست:

اولا: این معنا و این تجزیه و تحلیل ها و این لحاظ ها مسائل دقیقی است که با ساختار وضع و موضوع له سنخ نیست. وضع و موضوع له امر سهلی است که هر فردی آن را می فهمد ولی این تعبیرات شما آن را نمی فهمد.

نظر مقرر

در مباحث اصولی ما به دنبال تحلیل همان مطالبی هستیم که افراد به راحتی به کار می برند و صرفا نگاه عرفی دارند ولی ما در اینجا دنبال دقیق سازی هستیم.

ثانیا: قیاس لفظ به لافته قیاس مع الفارق است زیر در باب لفظ ما فقط موضوع و موضوع له داریم با این تعبیر در لافته موضوع علیه هم پدید می آید یعنی قرار دادن یک شیء در یک جای دیگر.

نظر مقرر

ایشان که بحث عینیت را مطرح نکردند بلکه شباهت را ذکر کردند و در شباهت همین که در جوهری این امر باشد کفایت می کند هر چند که وجه افتراقی مطرح باشد.

ثالثا: تصور اتحاد بین لفظ و معنا به سبب اعتبار یک امر خیالی است اعتبار در عالم تکوین چیزی را ایجاد نمی کند.

اشکال استاد درایتی:

بالعکس اصل اعتبار یک امر حقیقی است بلکه معتبر آن امری غیر حقیقی است.

رابعا: هر کسی اعتبار را قائل شده مقصودش ارتباط تصویری بین لفظ و معنا است نه ارتباط تصدیقی نتیجه این می شود که قائلین به اعتبار می خواهند بگویند که توسط وضع دلالت تصویریه ایجاد می شود که لفظ دال است و معنا مدلول تصویری است ولی این دلالت تصویریه یک امر تکوینی است این چه ارتباطی پیدا می کند با اعتبار که حقیقت آن جزء اعتبار نیست.

نظر مقرر

دقیقا نکته این است که اینجا یک اعتبار داریم و یک معتبر و هیچ ایرادی ندارد که در اینها تفاوتی باشد.

تکمله اشکال چهارم

در تکمله اشکال چهارم که عبارت بود از این که تمام کسانی که قائل هستند به اعتبار در باب وضع مقصدشان تحقق بخشیدن به دلالت تصویریه وضعیه است و گفته شد که این دلالت تصویریه واقعیت خارجی است و ثمره این واقعیت خارجی همان علقه وضعیه است بین لفظ و معنا اگر چنین است پس اعتبار بما هو اعتبار چگونه می توان یک امر واقعی را رقم بزند و ایجاد کند قبلا اشاره شد که اعتبارهای فراوانی در عرف و شرع موجود است ولی هیچ کدام مولد واقعیت خارجی نیست مثل الطواف بالبيت صلاه

اشکال پنجم

محقق بزرگوار فرمود منشا تلازم بین دو شیء عبارت است از وجود رابطه بین آن دو ذهنها یا خارجا به این محقق می گوئیم شما ملتزم شده اید به چیزی که با معنای اعتبار سازگار نیست زیرا اعتبار جزء فرض چیزی نیست پس چگونه تلازم واقعی بین لفظ و معنا توسط این اعتبار پدید آمده است مع ان الامر الواقعی لا يحصل الا بامر واقعی

اشکال ششم

ایشان در عبارت اخصر فرمود فرقی نیست بین تحقق ملازمه واقعی یا اعتباری این تعبیر گرفتار تهافت است و تناقض زیرا امر واقعی با امر اعتباری متفاوت است وانگهی ملازمه بین لفظ و معنا واقعی است نه اعتباری پس چرا می گوئید

اشکال هفتم

محقق فرمود فرمود حقیقت وضع عبارت است از اعتبار ارتباط و علقه بین لفظ و معنا و اضافه

کرد: و ینشا قهرا به وسیله این اعتبار تلازم واقعی بین تصور لفظ و معنا

می گوئیم ای محقق اعتبار ارتباط چگونه موجب تلازم واقعی می شود با فرض این که سنخیتی

بین موجب و موجب موجود نیست هذا اولاً و ثانیاً کلمه قهرا به چه معنا است آیا به معنای شدت

تاثیر اعتبار در تحقق تلازم و علقه خارجی است اگر این باشد فهو رجم بالغیب و ای کاش

مشخص می شد چگونه اعتبار بما هو اعتبار در باب امور واقعیه علت قرار می گیرد.

اشکال هشتم

آن چه که محقق فرمود از نسبت دادن برداشت خود به مرحوم آغا ضیاء ظاهراً با متن فرمایش

محقق عراقی موافق نیست زیرا محقق خلاصه سخنش این است قال: انه ظهر مما ذكرنا حال

حقیقه الوضع و انه عبارة عن نحو اضافه و اختصاص خاص توجب غالبیه اللفظ للمعنی و فناءه

فيه كفاء المرآه فی المرآی بحیث یصیر اللفظ مغفولاً عنه

و هذا النحو من الاضافه و الارتباط مما لها واقعیه فی نفسها و انها لا تكون من سنخ الاعتباریات

المحضه الذی لا یكون صعقها الا الذهن و لا كانت الخارج ظرفاً لمنشا اعتبارها و لا من سنخ

الاضافات الخارجیه الموجهه لاحداث هیاه فی الخارج بل و انما هی متوسطه بین هاتین فلها واقعیه

یعتبرها العقل المنشا صحیح خارج فلان ابیت عن تسمیتک هذه اضافه و تقول بان المصطلح منها

هی اضافات المغیره فی الهیئه فی الخارج فسمها بالاضافه النحویه او بغیرها مما شات اذ لا مشاحه

فی الاسم بعد ظهور المعنی.

۱. نهاییه الافکار ج ۱ ص ۲۶.

با توجه به کلمات آغا ضیاء مشخص می شود که فرمایش محقق صاحب منقی در چند قسمت از عبارتهایی که از ایشان ذکر شد و به عنوان هشت اشکال مطرح گردید مرام آغاء ضیاء را توضیح نمی دهد و تناسبی بین محقق روحانی و آغاء ضیاء نیست.

جلسه بیست و دوم / ۲۹-۹

تا الان اقوال مختلف در تعیین حقیقت وضع ذکر شد و اشکالاتی هم بر این نظریات مطرح گردید. بعضی از این اشکالات ناظر به این بود که تعریف وضع تعریف به لازم است مثل ما ظهر الیه صاحب الکفایه که گفته بود نحو اختصاص و برخی از این اشکالات عبارت بود از این که شکل تعریف و بیان حقیقت وضع در دوردست نوع بشر است و تحلیلاتی است عقلی و سخت و عرف اینها را دسترسی ندارد و برخی از این اشکالات ناظر به این بود که بیان حقیقت وضع منجر به یک پدیده ای می شود که تعیین خارجی ندارد مثل فرمایش محقق اصفهانی و نراقی که حقیقت وضع را تشبیه کرده اند به احکام وضعیه مثل ملکیت و زوجیت. ایشان علقه وضعیه بین لفظ و معنا را همانند ملکیت و زوجیت دانسته اند و این معنا با کمترین دقت ضعف و عدم پذیرشش واضح می شود به این که زوجیت و ملکیت سنخ حکم است علقه وضعیه بین لفظ و معنا از جنس موضوعات خارجی است چطور می شود علقه وضعیه از سنخ حکم قرار بگیرد و همان اختلافی که بین حکم و موضوع مشاهده می شود بین زوجیت و ملکیت و علقه وضعیه مشهود است هذا اولاً و ثانیاً هیچ گاه توسط حکم وضعی علقه وضعیه از سنخ تلازم حادث نمی شود ولی در باب وضع این علقه از سنخ تلازم بین لفظ و معنا وجدانا موجود است و ثالثاً در احکام وضعیه بین دو شیء مثلاً مالک و ملک اگر جعل حکم وضعی هم نشود گاهی به جهت تقارن و ارتباط شخص با شیئی تلازم موجود می گردد ولی ملکیت نیست و گاهی بالعکس ملکیت است ولی تلازم نیست با توجه به این اشکالات نظریه اعتبار و تعهد و نحو اختصاص قابل دفاع نبود.

شاخصه های نظریه استاد

در این مرحله مختار را ذکر می کنیم و آن این که وضع عبارت است از ایجاد مقارنه یا تقارن تا تجاور و اجتوار بین لفظ و معنا در حدی که موجب علقه وضعیه شود و از تصور لفظ معنا و از تصور معنا لفظ حاصل گردد. و موجب برای این اقتراان گاهی فرد و گروه می باشند که اگر به آن فرد و گروه اطلاع پیدا کنیم وضع را تعیین می نامیم و اگر مورد معرفت قرار نگیرند موجب تقارن را کثرت استعمال ذکر می کنیم و وضع تعیین می شود. این نظریه شاخصه هایی دارد:

شاخصه اول:

دلالت حاصل از علقه وضعیه بین لفظ و معنا دلالت تصویریه است همان دلالتی که اولین مرحله دلالت وضعیه است به خلاف نظریه تعهد که از محقق فشارکی و حائری و خویی نقل شد که مذهب تعهد فراورده اش دلالت تصدیقی بود.

شاخص دوم:

ایجاد تقارن بین لفظ و معنا امر تکوینی است و از این امر تکوینی امر واقعی تولید می شود و آن امر واقعی عبارت است از علقه وضعیه به خلاف نظریه اعتبار که امر واقعی نبود.

شاخص سوم:

اصول و قواعد اولیه برای تعیین حقیقت و مجاز مثل تبادر و عدم صحت سلب با این نظریه هم سو می باشد زیرا این قواعد متصور اولی را از لفظ و موضوع له لفظ را مشخص می کنند که عبارت است از مدلول تصویری لفظ و تصور قلیل المومونه است و سنخ این قواعد هم این شکلی است.

شاخص چهارم:

هر انسانی چه بلوغ فکری داشته باشد چه نداشته باشد حتی اطفال قدرت تصور این نظریه را دارند و علم اجمالی به وضع برای آنها حاصل می گردد با توجه به این که علم اجمالی منظور و مقصود علم تصویری است و نیاز به هیچ تجزیه و تحلیلی ندارد چون فقط تقارن بین لفظ و معنا است.

شاخص پنجم:

اراده متکلم در این نظریه نقشی ندارد زیرا این نظریه موضوع له تصویری لفظ را ارائه می کند بلکه در این نظریه هنگام تلفظ معنای اولی ساذج و خالص بدون هیچ نوع تاثیر گذاری گوینده در آن ذهن سامع را پوشش می دهد به خلاف نظریه محقق خوبی که اراده تفهیم معنا جزء معنای لفظ قرار می گرفت با فرض این که اراده تفهیم متاخر از وضع است.

جلسه بیست و سوم / ۳۰-۹

شاخص ششم:

آن چه از رابطه همراه با مرای و عینیت و اتحاد در کلمات محققین قائل به اعتبار ذکر شد طبق این مرام بین لفظ و معنی قابل تصور است یعنی با ایجاد اقتران و مقارنت بین لفظ و معنی آن هم به شکل استمرار معنی در لفظ و لفظ در معنی اندکاک پیدا می کند حتی قبح و حسن معانی به الفاظ تاثیر گذارند.

شاخص هفتم:

هیچ یک از ایرادات وارده بر مذهب تعهد و اعتبار و جعل و اختصاص بر این معنا از وضع وارد نیست چون ایرادات گذشته یا وارد بر تعریف وضع بود به این که تعریف به لازم است یا وارد بر تحلیلات عقلیه صعب بود که مختار ما به چندین مرحله از این ایرادات به دور است.

شاخصه هشتم:

دلالت وضعیه لفظیه که تصویری محسوب شده است در نزد مشهور یعنی آنان که قائل به جعل و اعتبار شده اند از این نظر که دلالت تصویری است با قول مشهور مختار موافق است بدون هیچ موانع عملیاتی عقلی

شاخصه نهم:

بحث از این که واضع کیست طبق مبنای انتخاب شده بی فایده است به جهت این که ایجاد اقتران بین لفظ و معنا به دست انسان است و خداوند از باب این که معطی قدرت بر افعال بشر است از باب بحث اعتقادی سرسلسله همه علتها او است و لا مؤثر فی الوجود الا الله در بحث وضع تاثیر از این جهت برای خداوند ملاحظه می شود و الا وضع به معنای مختار یقیناً خود انسان است و شاهد بر این مدعا اختلاف لغتها و تغییر در آنها است.

شاخصه دهم:

طبق این مبنا به صرف ایجاد تقارن بین لفظ و معنا وضع تحقق پیدا نمی کند یعنی علقه وضعیه بین لفظ و معنا به صرف ایجاد تقارن نیست بلکه نیاز به تکرار تقارن و اجتناب لفظ و معنا است و این امری است عرفی و سهل به طوری که هر مدرکی و لو به مرحله بلوغ فکری نرسیده باشد آن را درک می کند و سهم ایجاد کننده تقارن در این مبنا فقط ایجاد تقارن است چه موجد شخص معین باشد و چه مشخص نباشد بر این اساس تقارن خارجی بین لفظ و معنا به هر سببی حاصل شود و استمرار یابد تا این که علقه وضعیه بین لفظ و معنا حاصل آید و نتیجتاً عند التلفظ معنای لفظ بدون قرینه به ذهن تبادر کند موضوع له مشخص می شود به خلاف مذهب تعهد و اعتبار زیرا در این دو مذهب معتبر و متعهد نقش مهمی را در ایجاد علقه وضعیه بین لفظ و معنا دارند و چنین تاثیری باعث می شد فهم وضع برای عرف آسان نباشد لذا هر چه به تصور معنا به

عنوان مدلول تصویری خالص اضافه شود در مذهب تعهد و اعتبار ربطی به مدلول تصویری ندارد و متاخر است از دلالت وضعیه تصویریه و داخل می شود در مدلول تصدیقی عقلی.

شاخص یازدهم:

آن چه آخوند در امر دوم مقدمه کفایه و دیگران از تقسیم وضع به چهار قسمت یا سه قسمت یا دو قسمت بیان کرده اند و وضع را به اعتبار تصور معنا تقسیم نموده اند در این مذهب و مرام جایگاهی ندارد زیرا حقیقت وضع در این مذهب ایجاد اقتران است از باب حکم و انشاء نیست تا شخص واضع نیاز به انشاء تصور مفهوم نماید و بعد لفظ را برای همان مفهوم یا مفهوم جزئی وضع کند بلکه جایگاه واضع در این مذهب فقط ایجاد تکوینی اقتران است نتیجتاً می شود گفت واضع قران و اقتران بین لفظ و معنای عام می کند یا بین لفظ و معنای خاص البته ممکن است تصور شود که یک واضع معین هنگام ایجاد اقتران معنای کلی را تصور کند یا معنای جزئی را الا این که تصور موجد هیچ دخالتی در معنای موضوع له ندارد.

شاخص دوازدهم:

این مرام تناسب ویژه دارد با فرمایش آخوند در امر سوم از مقدمات به این که استعمال لفظ فی ما یناسب الموضوع له به طبع است نه به وضع چون اگر لفظی توسط قرینه در کنار معنایی قرار بگیرد و طبع عرف هم این اقتران را بپذیرد کافی است در این که استعمال صحیح باشد.

جلسه بیست و چهارم/ ۱-۱۰

تفاوت نظریه استاد با کلام شهید صدر

در کنار فرمایش شهید صدر کلامی را باید گفت:

ایشان فرمود وضع عبارت است از قرن اکید اگر این عبارت را بخواهیم تبدیل به کلمه مختصرتری کنیم که در عین حال همان معنا را افاده کند باید این طور بگوییم: الوضع هو الاجتوار.

”قرن اکید“ به عنوان یک فعل آغاز مقارنت معنای خود را دارد ولی آن استمرار و تداوم که باعث علقه وضعیه می شود از کلمه ”قرن“ استفاده نمی شود؛ ولی اجتوار هم قرن را دال است و هم مجاورت را بنابراین با این اجتوار تداوم در مقارنت هم استفاده می شود.

نکته دوم: می شود بین قائلین به تعهد و اعتبار و این نظریه ثبوتاً جمع کرد آن ها که گفته اند اعتبار و تعهد مقصود این است که در آغاز به کارگیری لفظ برای معنا به عنوان علت ناقصه و جزء العله تعهد و اعتبار و جعل، اثر دارد لکن اینها جزء العله هستند ادامه کار در دست تقارن است که این علقه وضعیه را درست می کند.

نکته سوم: ظهر مما ذکرنا که دلالت وضعیه لفظیه با عنوان تصویری بودنش یقیناً تابع اراده نیست. البته برخلاف مذهب آقای خوبی که قائل اراده تفهیم معنا بود.

جلسه بیست و پنجم ۴-۱۰

آثار مترتبه بر بحث وضع

شماره اول:

آن چه که از مباحث وضع حاصل می گردد عبارت است از تعیین معنا و تعیین معنا هم از صغریات استنباط حکم شرعی است چون اگر معنای الفاظ کما و کیفاً تعیین نگردد موضوع حکم و نفس حکم قابل تصور نیست به جهت این که غالباً مثبت موضوع و حکم در باب استنباط لفظ

است و به وسیله لفظ معانی منتقل به مجتهد می گردد همان معنای که قرار است موضوع یا حکم در شرع مقدس لحاظ شود و تحدید این معنای و تعیین آنها مراحل دارد و بر اساس نظم حرکت علمی منطقی باید این مراحل را طی کرد و طی این مراحل به حسب عقل و عرف از تصور شروع می شود یعنی تصور معنایی که لفظ برای او به عنوان معنای حقیقی قرار گرفته است. بنابراین رسالت قانون وضع چنین موقعیتی را ترسیم می کند و از دو عنصر مهم تشکیل شده است عنصر اول تصور علقه بین لفظ و معنا که در عنوان اجتوار ملاحظه گردید عنصر دوم وجود علائمی که دلالت کنند بر این علقه اصلیه حقیقیه بین لفظ و معنا بعد از این که این مرحله به پایان رسید منتقل به مرحله دوم می شویم.

این مرحله عبارت است از عملیه عقلیه غیر وضعیه که به وسیله این مرحله مراد از آن لفظ در مرحله اول تشخیص پیدا می کند که آیا مراد متکلم از معنای لفظ همان معنای متصور اولیه است یا غیر آن در اینجا رسالت دیگری از اصول لفظیه اثرش آشکار می گردد یعنی اصول لفظیه ای که مراد متکلم را معین می کنند مثل اصالة الحقیقه و اصالة العموم و اصالة الاطلاق که همه این ها به یک اصل یعنی اصالة الظهور رجوع می کند.

از این مطالبی که ذکر شد مشخص می گردد که مبدا اصالة الظهور عبارت است از تعیین مدلول تصویری حقیقی اولاً تا این که مبتنی شود بر این مبدا اصالة الظهوری که صغرای قیاس استنباطی احکام شرعیه است پس ثمره مباحث تشخیص حقیقت وضع به عنوان ثمره اول تحقق بخشیدن به صغرای منقح و واضح در قیاس استنباطی است.

ثمره دوم:

سرمایه علمی در هر مکتب و مرامی لازم است که منقح و پاک معرفی گردد البته به مقدار توان تا این که بر این سرمایه سودهای علمی مترتب گردد بالاخص در ما نحن فیه که عملیات تفقه در

دین سرمایه‌ی مهم مجتهد و فقیه است مبتنی است بر راس المال و سرمایه‌ای که از همه جهات منقح و پاک باشد و در باب اجتهاد چنین حقیقتی است و این سرمایه به عنوان سرمایه فقاہت و اجتهاد در حقیقت وضع ظاهر و منقح نمی‌شود.

جلسه بیست و ششم / ۱۰-۵

ثمره سوم:

آنچه از منبع شریعت مقدسه در رابطه با علم به فروع دین صادر شده است و موقعیت غیبت کبری به این وسیله خلأ علمی اش جبران می‌شود عبارت است از حجیت نظریه‌ی فقیه و این عنوان به حکم عقل و نقل حاصل نمی‌گردد مگر با استفراغ و وسع هر فقیهی در تمام زوایاتی تحصیل معرفت و فقاہت و یکی از مواضع تفقه و اهم آن‌ها در شریعت اسلامی کتاب و سنت است و این دو منحصر می‌شوند در الفاظی که حکایت‌گرند از معانی و آن معانی یا احکام شریعت هستند یا موضوعات شریعت و اولین چیزی که در آغاز تفقه در این وادی جلوه می‌کند مدلول تصویری الفاظی است که مسبب است از یک سبب واقعی که به حکم عقل باید آن سبب شناسایی شود به جهت اینکه معرفت سبب در همه جا نسبت به دامنه مسبب از جهت معنا کما و کیفاً موثر است بر این اساس با توجه به آنچه محققین در باب سبب شناسی در ما نحن فیه ذکر کرده‌اند احتمالاتی است قابل تامل و به حکم عقل تفریغ ذمه محقق در اطراف این احتمالات تا مرحله‌ای که هر محقق فقیهی به اطمینان نفس برسد لازم است طبق آن چه که گذشت هر احتمالی که در وادی سببیت برای مدلول تصویری الفاظ به عنوان مسبب بعد اثباتی و پذیرفتنش دورتر و ضعیف‌تر باشد بر اساس تحقیق لاجل تفریغ ذمه کنار گذاشته می‌شود بدین جهت احتمال تعهد و اعتبار در ما نحن فیه پذیرفته نشد و با تحقیقاتی که انجام گرفت لازمه توجه به این دو نظریه اعتماد به مبهمات بود و مبتنی کردن مقاصد و مبادی تفقه بر امر مبهم خلاف آیین تحقیق هر محقق است به حسب کار خودش و چون چنین است مبدا واضحی برای مبتنی کردن

مسائل فقهت و اجتهاد بر چنین پنداری تا این که تشخیص داده شود مدلول تصویری حقیقی لفظ مشکل می نماید.

اما آن چه که انتخاب شد و عبارت بود از اجتوار بین لفظ و معنا که با کمترین موونه تصور می شود و عند اطلاق اللفظ ذهن منتقل به معنا می گردد و در نتیجه معنای حقیقی لفظ چه در باب موضوعات احکام شرعی و چه در باب احکام مشخص می گردد در بعد افاده و استفاده اکمل و اتقن تشخیص داده شد.

بنابراین سومین ثمره به این شکل تلخیص می گردد تعیین وضع به معنای مختار تعیین موضوع یا حکم شرعی است به شکل اوضح و اتقن.

ثمره چهارم:

مدلول تصویری که طبق مبنای مختار حاصل گردید سازج و مطلق است و قید اراده و قصد در آن نقشی ندارد بنابراین از ثمرات این مذهب و مختار مشخص شدن مبحثی است که در اوائل بحث وضع به آن پرداخته شد و ماحصل آن این است که مدلول تصویری با توجه به این که علتش و سببش امر تکوینی است به خلاف مذهب تعهد و اعتبار تابع اراده نمی باشد.

و الوجه فیه: اراده در مانحن فیه تصورش در جهت قید قرار گرفتن دارای احتمالاتی است:

احتمال اول: اراده قید نفس وضع باشد.

احتمال دوم: اراده قید معنای موضوع له قرار بگیرد.

احتمال سوم: اراده قید لفظ موضوع باشد.

اما احتمال اول: طبق معنای مختار به هیچ وجه قیدیت اراده در معنای وضع قابل تصور نیست چون وضع طبق مختار عمل تکوینی است و واضع آن را انتخاب می کند و عبارت بود از جعل

اللفظ قرینا للمعنی در عالم تصور آن هم اقتراعی موجد و مسبب این وضع عبارت است از ملازمه تکوینی ذهنیه بین لفظ و معنا و سبب و مسبب. و این سبب و مسبب تکوینی تقيید را قبول نمی کند چون وضع سبب است و ملازمه مسبب

اما اینکه "سبب" تقيید به اراده را نمی پذیرد چون فعل خارجی است و فعل خارجی قابلیت اطلاق و تقيید را ندارد مفاهیم هستند که مطلق و مقید تصور می شوند نه افعال خارجی

اما مسبب که عبارت است از ملازمه ایجاد شده معقول نیست که مقید شود به اراده بعد از ایجاد به یک قید جعلی و اعتباری و داستان این مسبب داستان مسببات عقود هستند که گفته شده است بسیط می باشند توصیف به وجود و عدم می شوند نه توصیف به صحت و فساد.

در مانحن فیه هم ملازمه یا ایجاد می شود یا نمی شود و مفاد کان تامه است نه ناقصه از این باب با تحقق سبب خارجی به شکلی که گفته شد یا ملازمه هست یا نیست نه این که این ملازمه متصف شود به ملازمه مراده و ملازمه غیر مراده.

جلسه بیست و هفتم / ۶-۱۰

بررسی ثمره چهارم

صورت اول این بود که اراده قید وضع قرار بگیرد و بیان شد که وضع سبب کان او مسبب اراده قید هیچ کدام نیست زیرا وضع سبب و مسبب امر واقعی حقیقی تکوینی خارجی هستند خارجی هم به این معنا که هر دو خارج از ذهن و فکر واضع می باشند.

فرض دوم: اراده قید معنای موضوع له باشد. در این صورت دو احتمال قابل تصور است.

احتمال اول: این که مفهوم اراده اخذ در موضوع له شود

مشکل این پندار این است که اگر فرض کنید که مفهوم اراده در موضوع له لفظ قید قرار گرفته است آن عنوان دلالت تابع اراده است که هدف این تقييد می باشد حاصل نمی گردد یعنی مقتضای چنین تقييدی توقف دلالت بر وجود اراده نیست به جهت این که دلالت لفظ بر معنایش به حسب مختار دلالت تصویری است بنابراین همان طور که دلالت تصویری لفظ بر معنای موضوع له توقف بر وجود مصداق معنای موضوع له در خارج ندارد به همین منوال دلالت بر وجود مفهوم اراده در خارج به عنوان جزء معنای موضوع له خارجی نمی کند.

احتمال دوم: اراده خارجی و واضع به عنوان قید در معنای موضوع له لحاظ شود. در این احتمال دو اشکال و دو جواب مطرح می شود

اول: این پندار که اراده خارجی قید باشد اولاً معقول نیست که امر خارجی در مفهوم ذهنی قید واقع شود به جهت این که وجود خارجی قسمی وجود ذهنی است موجود خارجی قید موجود ذهنی قرار نمی گیرد.

و الوجه فیه اینکه اراده واضع به عنوان یک حقیقت خارجی و عملیاتی شدن او در خارج موجود بوجود خارجی آن چه در باب معنای موضوع له تحقق دارد موجود بوجود ذهنی است. چون به حسب مختار در باب وضع صورت لفظ و صورت معنا در ذهن مخاطب تحقق و وجود حقیقی پیدا می کنند چطور می توانیم صورت ذهنی مخاطب را از معنای موضوع له مقید کنیم به اراده فعلیه خارجی واضع.

ثانیا: علم به اراده خارجی معلول است از دلالت لفظیه به این معنا وقتی که دلالت لفظیه حاصل شد از باب این که این دلالت به عنوان دلالت تصویری است در طول این دلالت وضعیه کشف می کنیم که اراده خارجی واضع تحقق پیدا کرده است بنابراین اراده توقف بر دلالت وضعیه دارد نه دلالت وضعیه توقف بر اراده داشته باشد.

صورت سوم: اراده خارجیه قید در لفظ باشد.

این که دلالت خارجیه قید در لفظ موضوع باشد اولاً این تصور و این تقید غیر معقول است به جهت این که سنخ اراده خارجیه با سنخ لفظ در مانحن فیه ضدیت دارد چون اراده خارجیه از مقوله فعل است و لفظ از مقوله کیف است زیرا لفظ در مانحن فیه مقصود صورت لفظ است به تعبیر دیگر اراده خارجیه با لفظ در مانحن فیه در دو مرتبه از هم دور هستند مرتبه اول در باب مقولات اراده از مقوله فعل صورت لفظ از مقوله کیف

مرتبه دوم از حیث وجود اراده خارجیه وجود خارجی دارد و صورت لفظی وجود ذهنی دارد.

ثانیاً اراده خارجیه از طرف واضع دخالتی در انتقال پیدا کردن ذهن مخاطب از صورت لفظ به سوی صورت معنا ندارد به جهت این که این انتقال صورت می گیرد با فرض این که اراده خارجیه در عالم انتقال مستمع از لفظ به سوی معنا جایگاهی ندارد چون اراده در نفس متکلم موجود است چیزی که در نفس متکلم وجود دارد چه ارتباطی دارد به تصور سامع از طرف لفظ
معنا را

فعلیه فتصور سامع امر بارادته دوم اراده المتکلم تحصل مما ذکرنا که تصور به سبب اجتنواری که موجب تصور معنا می شود و سبب تصور معنا هم تصور لفظ است و کل داستان وضع در علقه وضعیه تصویری خلاصه می شود موجب می شود که بگوییم اراده از معنا و از لفظ کاملاً اجنبی است با تمام احتمالاتی که ذکر شد.

جلسه بیست و هشتم / ۷-۱۰

نکته

صوری برای این که اراده قید باشد در جایی از لفظ و معنا ذکر شد و در نتیجه گفته شد که بنا بر این مرام اراده اجنبیه عن اللفظ و المعنا و الوضع

اما بنا بر مذهب تعهد و اعتبار اراده معتبر و متعهد باید به یک شکلی در معنای موضوع له لحاظ گردد.

جلسه بیست و نهم / ۸-۱۰

نکته

اراده قید تصدیقی خارجی است لفظ و معنا هر دو از مقوله تصور هستند و مقوله تصویری اگر مقید شود به قیدی باید آن قید تصویری باشد مثل مقید شدن لفظ به تنوین و اعراب و مقید شدن معنا به توسعه و تضییق

با توجه به این نکته نظریه مشهور که عبارت بود از اعتبار در عالم اثبات و بیان اعظام این مسلک مدلول الفاظ تصویری می باشد و طبق مذهب مختار هم به طریق اولی طبق این دو مبنا جایگاهی برای تقیید لفظ و معنا بهاراده وجود ندارد و اگر مذهب اعتبار را طوری معنا کنیم که اراده در آن موثر باشد اصل مبنا نقد می شود و نوعی از برهان خلف در آن تصور می گردد.

ان قلت: کسی که ملتزم شده است به این که اراده قید لفظ هست مقصودش این است که اراده قید در لفظ است به طوری که انتقال از لفظ به صورت معنا مسبب می باشد از تصور لفظ و تصور اراده فبعاره اخری: تصور لفظ بما هو مراد معناه بنابراین اشکالی ندارد که گفته شود اراده قید لفظ است.

قلت: اگر مراد چنین چیزی باشد لازم می آید بحث از جایگاه خودش خارج شود به جهت این که مفروض در ما نحن فیه این است که اراده خارجی قید لفظ است و چنین ادعایی که در بالا تصور گردید اعترافی است به عدم امکان تصویر تبعیت دلالت از اراده چون در اشکال گفته شد مستمع دو چیز را تصور می کند یک: لفظ و دوم: اراده

تصور کردن مستمع اراده را یعنی اراده به وجود ذهنی نه وجود خارجی و چنین ادعایی از محل نزاع خارج است چون محل نزاع قید بودن اراده خارجی است و نتیجه این می شود که دلالت تابع اراده نیست چون تصور اراده بما هی مفهوم الذهنی تأثیری در معنا و لفظ ندارد با فرض تصویری بودن لفظ و معنا.

جلسه سی / ۱۰-۱۰

گفته شد که اراده اگر به مصداق خارجی آن قید لفظ باشد غیر معقول است و اگر به مفهوم آن قید لفظ قرار گیرد مفهوم اراده نیازمند به لفظ است تا به وسیله آن تصور گردد و در نتیجه مفهوم اراده معلول دلالت لفظ می باشد و خلاف مفروض لازم می آید.

با آن چه که گذشت تا اینجا طبق مذهب ما اخذ اراده در مدلول لفظی به حسب مسلک تعهد موجب می شود که دلالت تصدیقیه باشد چون موضوع له در چنین فرضی خود اراده است و تمام ما وضع له به جهت این که مدلول تصدیقی جزء اراده چیزی نیست پس معنایی برای این که اراده قید در مدلول تصدیقی قرار بگیرد وجود ندارد زیرا اراده از مقوله حکم می باشد نه از مقوله موضوع هذا علی مبنا التعهد لا شبهه فیه

ولی بر مبنای مشهور که وضع را امر تکوینی یا اعتباری می پندارند معنایی برای اخذ اراده به عنوان قید در موضوع له تصور نمی شود چون معنای قیدیت این است که ذهن سامع از لفظ منتقل شود به معنای مقید به اراده با فرض این که انتقال از لفظ به سوی اراده واقعی تصدیقی است حقیقتاً زیرا مثبت حکم است و می گوید ان المعنی مراد للمتکلم و چنین معنایی با مدعای همشهور سازگاری ندارد زیرا ادعای مشهور این است که انتقال معنا از لفظ در ذهن متکلم با وضع تصویری است و امکان ندارد که تصدیقی باشد از این نکته کاملاً مشهود است که طبق مرام مشهور که دلالت لفظیه را تصویریه می دانند نمی شود اراده قید در مدلول لفظی قرار بگیرد این چهارم ثمره بود

شماره پنجم:

بر اساس مختار به آسانی اصول لفظیه معینه مراد متکلم از حقیقت و مجاز مفهوم است و اصاله الاطلاق و اصاله الحقیقه و اصاله الظهور برای تعیین مراد متکلم جاری می شود بعد از اینکه مدلول تصویری شکل گرفته است به خلاف مسلک تعهد که این سوال را با خود دارد که چطور می شود که ظاهر از هر لفظی اطلاق یا تقیید یا حقیقت یا مجاز باشد و احتمال هر یک مقتضی شود برای اجرای اصول با فرض این که طبق این مبنا همان چیزی که مورد تعهد است جعل می شود فکانه نیازی به اصول معینه نیست به جهت این که انفکاک ظهور لفظ از آن چیز که مورد تعهد متکلم است با فرض این که دلالت تصدیقی است قابل تصور نیست یا لا اقل تصور آن مشکل است آری طبق مذهب مشهور غموضت و اجمال در حد مذهب تعهد نیست.

جلسه سی و یکم-۱۲-۱۰

یکی از مویدات مختار و ثمرات مختار این است که در باب الفاظ، مراد به دو قسم استعمالی و جدی تقسیم می شود.

مراد استعمالی آن چیزی است که عند الاستعمال از لفظ فهمیده می شود و استعمالی بودنش کاشف از این است که لفظ دلیل بر معنا است و بسیط و قلیل المونه است و مراد جدی بودن مناسب است با امری و رای لفظ و استعمال غیر از لفظ و استعمال یعنی امری است مرکب از تحلیلات عقلیه.

آن چه که تا اینجا از متن کفایه مشخص شد عبارت است از:

۱. ماهیت وضع بود که در امر ثانی مطرح شد.
۲. اقسام وضع و امارات وضع در امر هفتم بود
۳. این که دلالت تابع اراده نیست که در امر پنجم مطرح شد

۴. استعمال لفظ در معنای مجازی بالتبع است که در امر سوم ذکر شد تمام این چهار مورد طبق مختار منقح است

۵. پنجمین مطلبی که به آن اشاره می شود امر چهارم صاحب کفایه است که از ملحقات امر سوم می باشد و مکمل آن است از باب اینکه اشاره به این امر چهارم کفایه در مقام بیان بعضی مقصود و فایده نسبت به تعیین حقیقت وضع نکاتی موجود است بنابراین امر چهارم را طبق فرمایش محقق خویی در محاضرات مورد تحقیق قرار می دهیم.

استعمال لفظ و اراده صنف

پیشینه بحث

(الأمر السادس): «ذكر المحقق صاحب الكفاية - قده - انه لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ و إرادة نوعه به، كما إذا قيل ضرب - مثلاً - «فعل ماض» أو صنفه كما إذا قيل زيد في «ضرب زيد فاعل» إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال فيما إذا قصد، و قد أشرنا إلى ان صحة الإطلاق كذلك و حسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع و إلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحة الإطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها لذلك كما ترى، و اما إطلاقه و إرادة شخصه كما إذا قيل (زيد لفظ) و أريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر»^۶

توضیح آقای خویی

آقای خویی عبارات صاحب کفایه را این طور توضیح می دهد:

علاقه بین لفظ و معنا بر دو قسم است:

یک: علاقه خارجی و آن بین معنای حقیقی و مجازی است.

۱. محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادی)، ج ۱، ص: ۹۴.

دوم: علاقه ذاتیه و آن بین لفظ و معنا است و این دومی قویتر از اولی است زیرا استعمال لفظ در اولی طبعی است ولی در دومی وضعی است و شاهد بر این مدعا این است که استعمال الفاظ مهمله صحیح است و طبعی محسوب میشود چون در آن ها وضعی موجود نیست.

نظر استاد

اقول تحقیق الکلام فی هذا المقام یبتنی علی امرین:

الاول: اثبات این که واضع شخص واحدی است یا جماعتی هستند مشخص زیرا اگر هر مستعملی واضع باشد بعید نیست وجود وضع در مهملات چون همان طور که شخص واضع یا مستعمل با استعمالش می توان متعهد شود که این لفظ برای این معنا لحاظ گردید می تواند در باب مهملات و در ما نحن فیه که استعمال لفظ است و اراده نوع و صنف و مثل و شخص تعهد کند که هر گاه لفظ زید را یا دیز را به کار گرفتم در مقام تفهیم چنین معنایی هستم و هیچ مانعی نیست از ملتفت شدن چنین وضع و تعهدی در الفاظ مهمله

ان قلت: (اگر کسی به آقای خوبی اشکال کند) اگر این تعهد را در باب لفظ مهمله لحاظ کنیم الفاظ مهمله از اهمال خارج می شوند.

قلت: (ایشان می تواند این طور جواب دهد) این تعهد باعث خروج این لفظ از اهمال نمی شود زیرا این الفاظ وضع برای فهماندن معنای نشده اند و این سخن منافات ندارد با ثبوت وضع در این الفاظ برای تفهیم خودشان.

جلسه سی و دوم / ۱۳-۱۰

توضیح کلام آقای خوبی همراه با ذکر اشکالات

استعمال لفظ و اراده صنف و نوع به عنوان یک قسم از تحلیلات با کلام آقای خوبی آغاز شد.

ایشان فرمودند استعمال لفظ در شخص و نوع و صنف توضیح آن مبتنی بر دو امر است.

امر اول این که قائل شویم واضع شخص یا گروه معین است تا بعد بگوییم که استعمال صورت می گیرد و الا اگر قائل به این نشویم هر مستعملی می تواند واضع باشد. و وقتی پذیرفتیم که هر مستعملی واضع است در مهملات هم طبق مبنای تعهد می گوییم وضعی موجود است.

در اینجا قبل از این که وارد امر دوم شویم چند اشکال می توان به کلام ایشان وارد کرد.

^۱ انه لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به، كما إذا قيل ضرب - مثلاً - «فعل ماض» أو صنفه كما إذا قيل زيد في «ضرب زيد فاعل» إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال فيما إذا قصد، وقد أشرنا إلى ان صحة الإطلاق كذلك و حسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع و إلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحة الإطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها لذلك كما ترى، و اما إطلاقه و إرادة شخصه كما إذا قيل (زيد لفظ) و أريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر».

توضیح ذلك: ان العلاقة الخارجية بين المعنى الموضوع له و المعنى المجازي إذا كانت مقتضية لارتباط اللفظ بالمعنى المجازي و لحسن الاستعمال بالطبع كانت العلاقة الذاتية بين اللفظ و ما استعمل فيه فانه من سنخ اللفظ و فرده مقتضية له لا محالة، فان الذاتية أقوى بمراتب من العلاقة الخارجية الموجودة بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي، و استشهد على ان هذه الاستعمالات طبيعية لا وضعية، بصحة ذلك الإطلاق في الألفاظ المهملة أيضاً مع انه لا وضع فيها - أصلاً - فهذا يكشف قطعياً عن انه بالطبع لا بالوضع.

(أقول): تحقيق الكلام في هذا المقام هو ان ما أفاده - قده - بيتني على أمرين:

(الأول): إثبات ان الواضع شخص واحد أو جماعة معينون، إذ لو كان كل مستعمل واضعاً لم يستبعد وجود الوضع في المهملات أيضاً فانه كما تعهد باستعمال الألفاظ في معانيها، كذلك قد تعهد بأنه متى ما أراد تفهيم نوع اللفظ أو صنفه أو مثله يبرزها به و لا مانع من الالتزام **بمثل ذلك الوضع و التعهد** في الألفاظ المهملة أيضاً، فانه لا يوجب خروجها عن الإهمال إلى البيان، و ذلك لأن إهمالها باعتبار انها لم توضع لإفادة المعاني، و هذا لا ينافي ثبوت الوضع فيها لإفادة نفسها.

(الثاني): إثبات ان هذه الإطلاقات من قبل الاستعمال، فانه إذا لم يكن كذلك لم يبق مجال للبحث عن انه بالوضع أو بالطبع.

اشکال اول: چرا آقای خویی می گوید که باید قائل شویم که واضع شخص معین است تا بعد بگوییم استعمال لفظ در شخص و نوع و صنف درست است؟ کجا گفته شده که استعمال فرع بر وضع است؟

اشکال دوم: این استعمال مستعمل که وضع می شود و می تواند وضع باشد با فرض این که موضوع له لفظ قبلا مشخص شده و در ما نحن فیه و الفاظ مهمله گفته شود که متکلم و مستعمل متعهد می شود که لفظ مهمل را در معنای تفننی وضع کند و به این وسیله الفاظ مهمله از اهمال خارج نمی شوند این هم مورد سوال است.

ان قلت: از اهمال خارج نمی شود چون وضع برای معانی خاص است که اجمال ندارد وضع برای معنای غیر مهمله است که اهمال در آنها نیست برای معنای مهمله اهمال در آن هست.

قلت: وضع با اهمال سازگاری ندارد تعهد یعنی ملتزم شدن به لفظ و معنا اصلا وضع در مبهمات اصلا تصور نمی شود و تعهد با مبهمات سازگاری ندارد.

سوال سوم: فرمودند که از اهمال در باب مهملات خارج نمی شود چون لفظ مهمله برای افاده معنای وضع نشده است اینجا تناقض است اگر وضع شده است برای افاده معنای است اگر برای افاده معنای نیست وضع نیست.

ممکن است گفته شود که اینها برای تفهیم معنا وضع نشده اند این درست است ولی سوال بعدی پیش می آید که چرا تعهد را آورید چون تعهد برای تفهیم معنا است.

مگر این که بگوییم که آقای خویی که در بحث وضع که تعهد را آوردند با اینجا دو معنا مقصود است.

نظر مقرر

وقتی به متن آقای خویی رجوع می شود این اشکالات جواب داده می شود چون:

اولاً: ایشان دارد می گوید بر اساس مبنای آخوند اگر ما بخواهیم چنین ادعای استعمال ضرب را در نوع بکنیم متوقف بر دو امر است.

ثانیاً: در اینجا وقتی که ایشان می گوید باید واض مشخصی داشته باشد مقصودش این است که هر مستعملی واض نباشد. در اینجا مرکز ثقل بر روی مشخص بودن واض نیست که حتماً ما آن را بشناسیم بلکه می خواهید بگویند فرد یا گروهی باشند.

امر دوم از آقای خوبی:

این که گفته شود این اطلاقات در باب (زید لفظ) و زید فی (ضرب زید) فاعل و (ضرب) فعل ماض این اطلاقات از قبیل استعمال است. زیرا اگر اینها استعمال حساب نشوند دیگر زمینه ای برای بحث از اینکه این استعمال بالوضع است یا بالطبع وجود ندارد.

درس سی و سوم / ۱۴-۱۰

ادامه کلام آقای خوبی

آقای خوبی فرمودند استعمال لفظ و اراده شخص و صنف و نوع توقف بر دو امر دارد

ایشان بعد از ذکر دو امر می فرماید:

در مواردی که کلمه ای مثل (ضرب) گفته می شود و نوع، صنف و شخص اراده می شود اصلاً از نوع استعمال نیست برای واضح شدن این مطلب مقدمه ای را ذکر می کنند.

معانی چون چیزهایی هستند که امکان ابرازشان و نشان دادن آنها و تفهیم آنها و احراز آنها در اذهان بدون واسطه امکان ندارد و این واسطه منحصر در الفاظ است به جهت اینکه فهماندن این معنای با ابزار دیگر یا شاق است و یا امکان ندارد بنابر این الفاظ تنها وسیله برای احراز معنای هستند به خلاف خود الفاظ زیرا الفاظ برای حضور ذهنی نیاز به هیچ چیز ندارند خود لفظ

مستقلاً بدون هیچ واسطه خارجی در ذهن حاضر می شود به جهت اینکه واسطه برای احضار لفظ از دو حالت خارج نیست یکی اینکه واسطه لفظ باشد و دوم واسطه غیر لفظ باشد واسطه غیر لفظی همان طور که گفته شد جواب گو نیست و واسطه لفظی نقل کلام می کنیم به آن لفظ دیگر آن لفظ دیگر با لفظی که قرار است احضار در ذهن شود تفاوتی ندارد و اگر قائل به تفاوت شویم نقل کلام به لفظ دوم می کنیم و در نهایت تسلسل لازم می آید.

اما معنا توسط لفظ به این شکل حاضر می شود اولاً صورت لفظ به ذهن می آید ثانیاً از صورت لفظ به صورت معنا منتقل می شویم و طبق این اصل لفظی الفاظ عهده دار منتقل کردن معنای به اذهان هستند.

بنابراین بعد از این مقدمه می توان گفت: اطلاق لفظ و اراده شخص لفظ یا نوع لفظ یا صنف لفظ و همچنین مثل لفظ از قبیل استعمال لفظ در معنا نه به وضع نوعی و به وضع شخصی نیست.

و الوجه فيه هو أن الوضع مقدمة للاستعمال و إبراز المقاصد و لولاه لاختلفت أنظمة الحياة كلها من (المادية و المعنوية) فتنظيمها و تنسيقها بشتى ألوانها و أشكالها متوقف على الوضع، فان المعاني النفسانية التي تتعلق بها الأغراض المادية أو المعنوية لا يمكن إبرازها و إحضارها في الأذهان إلا بالجعل و المواضعة و التعهد بذكر الألفاظ عند إرادة تفهيم تلك المعاني، و لذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً.

استاد فرمودند جای سوال است که چطور وضع نقش در استعمال دارد این خیلی مفهوم نیست.

۱. محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادي)، ج ۱، ص: ۹۶.

نظر مقرر

ولی می توان گفت شاید مقصود آخوند این باشد که برای هر استعمالی که بخواهیم بکنیم باید موضوع له را بدانیم حال در استعمالات حقیقی بدون واسطه استعمال صورت می گیرد ولی در استعمالات مجازی با واسطه این استعمال صورت می گیرد.

جلسه سی و چهارم / ۱۵-۱۰

بحث در این بود که لفظ می تواند ابزار برای انتقال معنا باشد ولی برای خود نمی تواند این نقش را ایفا کند.

ایشان در ادامه می فرمایند چون لفظ خود به خود و به نفسه قابلیت احضار در ذهن مخاطب را دارد و واسطه نمی خواهد لذا وضع در آن لغو خواهد بود.

تا اینجا آقای خویی به صورت اجمالی برای تمام سه قسم (نوع، صنف و شخص) مطالب بالا را ذکر کردند.

ولی از اینجا به بعد به صورت تفصیلی به مساله می پردازند.

اما القسم الاول: اگر لفظ اطلاق شود و اراده شخص آن بشود کما اذا قيل زيد ثلاثی و اراده شود شخص این لفظ از قبیل استعمال لفظ در معنا نمی باشد و الوجه فی ذلک این است که اگر بخواهد لفظ زید حاکی از لفظ زید باشد یلزم اتحاد دال و مدلول ذاتا و حقیقتا و این غیر معقول است.

آخوند از این مطلب جواب داده و فرموده گرچه این اتحاد پیش می آید ولی تعدد اعتباری کافی است به این شکل که لفظ از جهت صادر شدنش از لفظ دال باشد و از جهت شخص خود لفظ زید که متعلق اراده لفظ قرار گرفته است مدلول باشد پس دال و مدلول از همه جهات متحد نیستند.

ولی آقای خوبی از این مطلب جواب می دهند:

این دلالت اگر چه موجود است الا این که از باب دلالت لفظ بر مراد و مقصود به شکل لفظی نیست بلکه عقلی است و این دلالت عقلی در تمام موارد افعال اختیاریه وجود دارد و می شود نام آن را از باب دلالت معلول بر علت گذاشت و چنین دلالتی از دلالت الفاظ بر معنای خودشان اجنبی می باشد.

جایگاه بحث دلالت لفظ بر مراد است (نه دلالت بر موضوع له) و تعیین کننده آن هم اصول لفظیه است. پس با این نگاه می خواهیم مراد متکلم را تشخیص دهیم.

آقای خوبی می گوید که مرحوم اصفهانی هم از اشکال دال و مدلول جواب داده است:

تحقیق این است که دو مفهوم متضایف همیشه با هم متقابل نیستند به شکل مطلق بلکه تقابل بین دو مفهوم متضایفین در قسم خاصی از تضایف موجود است و آن جایی است که بین متضایفین تعاند و تنافی در وجود باشد مثل علیت و معلولیت و ابوت و بنوت البته برخی از متضایفین مثل علیت و معلولیت نمی توانند یک جا جمع شوند.

موارد متضایفین اجتماعشان به حکم برهان محال است در خارج نمی شود یک نفر با یک جهت هم پدر باشد و هم پسر باشد ولی کلماتی مثل دال و مدلول، حاکی و محکی، محب و محبوب در این نوع از تضایف اجتماع دو مفهوم متضایف در خارج امتناعی ندارد لذا حضرت امیر می فرمودند (یا من دل علی نفسه بنفسه) یا (بک عرفتک) در اینجا هم دال و مدلول یکی است.

در بحث ما هم اینطور است که لفظ زید هم دال است و هم مدلول است.

آقای خوبی می گوید این حرف درست نیست البته اصل مطلب ایشان درست است که بین دال و مدلول تعاند نیست لکن ما نحن فیه از فرمایشات این محقق اجنبی است زیرا ما نحن فیه باب دلالت لفظ بر معنا است. و این دلالت یک سنخ خاصی است که امکان اجتماع در شیء واحد را

ندارد بر اساس مبنای تعهد که ما اختیار کردیم. چو در باب الفاظ ابتدا لفظ در ذهن حاضر می شود بعد به تبع معنا حاضر می شود؛ لذا حضور لفظ علت حضور معنی می باشد.

جلسه سی و پنجم / ۱۸-۱۰

اشکال استاد به آقای خویی

ایشان فرمودند اگر کلمه زید را بگویی و مقصودت بیان این باشد که کلمه زید را خواستم مطرح کنم نه معنا را اینجا استعمال نیست حال می توان این طور اشکال کرد:

اگر گوینده ای بخواهد بفهماند که مراد استعمالی من در "زید لفظ" خود لفظ "زید" است چه باید بکند و انگهی استعمال لفظ زید برای بیان مراد استعمالی چگونه نمی شود که خود لفظ استعمال شده از طرف متکلم کاشف از مراد استعمالی باشد و چگونه لفظ زید بدون به کار بردن متکلم این لفظ را بدون واسطه در ذهن مستمع حاضر می شود و ثالثاً به کار بردن لفظ زید از باب برهان آن کاشف از اراده باشد و بعد گفته شود این دلالت معلول است بر علت چه اشکالی است بر قانون استعمال با فرض این که این دلالت یک دلالت عقلی است و در همه استعمالات موجود است و اگر بخواهد این دلالت عقلی مزاحم دلالت لفظی باشد می توان چنین اشکالی را نقض همه دلالات لفظی قرار داد زیرا هر استعمال لفظی و اراده معنایی یک دلالت لفظی دارد و یک دلالت عقلی دلالت لفظی عبارت است از دلالت لفظ بر معنا و مراد و دلالت عقلی عبارت است از دلالت تلفظ بر اراده متکلم.

در نتیجه می توان گفت اگر لفظ را گفتیم و معنای آن مد نظر قرار دادیم اینجا استعمال حقیقی است ولی اگر لفظ "زید" را گفتیم ولی کلمه ی "زید" مقصودمان بود استعمال مجازی است.

آقای خوئی در استعمال لفظ و اراده شخص لفظ قائل شدند که این استعمال نیست و ملخص فرمایش ایشان و حضرت امام در مناہج الاصول و دیگران این است :

این استعمال نیست چون دو مشکل اساسی دارد :

۱. اجتماع لحاظ آلی و استقلالی در یک شیء واحد است یعنی یک شیء نمی تواند هم وجود آلی داشته باشد و هم وجود استقلالی آلی یعنی حاکی و استقلالی یعنی محکی باشد.

۲. یک شیء واحد نمی تواند هم دال و هم مدلول باشد.

ولی از این دو ایراد برخی جواب داده اند به این که لحاظ آلی و استقلالی از اعتبارات ذهنیه است و می شود یک شیء واحد با دو اعتبار آلی و استقلالی لحاظ گردد به همان شکلی که جلسه قبل گفته شد لفظ به عنوان این که حکایت گر است از مراد متکلم به عنوان حاکی باشد و به لحاظ این که خود آن لفظ مراد متکلم است لحاظ استقلالی داشته باشد.

و از اشکال دوم هم به همین وسیله یعنی تعدد اعتبار جواب داده شده است. چون دال و مدلول متضایفینی می باشند که بین آنها تعاند نیست همان طور که زید به اعتباری که پدر دارد ابن است و به اعتبار این که پسر دارد اب است در یک لحظه متصف به ابوت و بنوت می شود و ما نحن فیه کذلک.

قسم دوم از کلام آقای خوئی: اطلاق لفظ و اراده نوع

اگر لفظ اطلاق شود و از آن لفظ، نوع لفظ و طبیعت لفظ اراده شود این هم به نظر ایشان از باب استعمال نیست. مثل "زید لفظ" ولی از لفظ نوع لفظ را اراده کنیم نه خود زید را می فرمایند این از قبیل احضار کلی طبیعی در ذهن مخاطب است با اراده کردن یک فرد از کلی

طبیعی پس متکلم با لفظ زید قصد نموده است ثبوت حکم را برای طبیعت تا سرایت کند از آن طبیعت به افراد متکلم.

آقای خویی می فرماید متکلم در اینجا مستعمل نیست بلکه ایجاد کننده است در ذهن مخاطب دو چیز را:

یک : شخص لفظی که از او صادر شده است.

دوم: طبیعت آن لفظ که قابلیت صدق است بر آن فرد و غیر آن فرد.

بنابراین معقول نیست وجود فرد فانی شود در وجود طبیعت یا وجود فرد علامت قرار بگیرد بر طبیعت به جهت این که چنین فنایی یا علامت قرار گرفتنی بین دو وجود خارجی است و المفروض انه لا اثینت فی المقام پس امکان ندارد که فرد واسطه برای احضار طبیعت در اذهان قرار بگیرد چون واسطه، اقتضاء تعدد در وجود را دارد.

حال ما نحن فیه نظیر حال کسی است که اشاره می کند به یک مار و می گوید "هذا سامه" یعنی این مرگ است چنین شخصی با گفتنش ایجاد کرده است در ذهن مخاطب دو چیز را:

۱. شخص این مار را

۲. طبیعتی که جامع بین این مار و غیر آن است پس حکم نموده است بر طبیعی با سنخ حکم که سرایت به افرادش می کند.

فما نحن فیه من هذا القبیل.

اشکال استاد:

اولاً: استعمال در قسم دوم عبارت است از به کارگیری لفظ زید به عنوان حاکی یعنی صورت لفظیه توسط اطلاق متکلم در ذهن سامع ایجاد می شود وانگهی صورت معنا که

عبارت است از نوع لفظ به وسیله همین اطلاق به ذهن مخاطب منتقل می گردد و هذا الانتقال ليس الا الدلاله در این فرض تعدد کاملا مشاهده می شود وجود لفظ با تلفظ یک شیء مستقل است با وجود آلی و وجود معنا نوع لفظ مستقل است.

با وجود استقلالی در کجای این بحث وحدت همچون قسم اول را دارا است که شما بگویید احضار معنا نیاز به واسطه ندارد هذا اولاً

ثانیا: با توجه به این که محل سخن استعمال لفظ در غیر ما وضع له می باشد به خوبی واضح است که لفظ زیدی که وضع شده است برای موجود خارجی استعمال گردیده در کلی طبیعی و علاقه بین موضوع له و مستعمل فیه علاقه کلی و جزئی است یعنی علاقه مجاز هم موجود است.

ثالثا قیاس ما نحن فیه به مثالی که ذکر شد مع الفارق است چون مقیس علیه از امور حسیه است و ما نحن فیه از عالم تصورات می باشد.

جلسه سی و هفتم / ۲۲-۹

اما قسم سوم و چهارم یعنی جایی که اطلاق لفظ شود اراده صنف یا مثل

آقای خوبی می فرمایند: بعضی توهم کرده اند که این دو از قبیل استعمال است خصوصا قسم چهارم و این نظریه مشهور است ولی قول صحیح این است که حال این دو قسم حال دو قسم اول است (از باب استعمال نیست.) و هیچ فرقی بین این دو نیست.

فالتیجه ان شیئا من الاطلاقات المتقدمه ليس من قبيل الاستعمال بل هو من قبيل ايجاد ما يمكن ارائه شخصه مره و نوعه اخرى و صنفه ثالثه و مثله رابعه

اشکال استاد:

نتیجه ای که محقق خویی از فرمایشات مفصلش گرفت ظاهراً با توضیحات مفصل ایشان سازگاری ندارد بلکه نقض ما سبق می باشد به جهت این که می فرماید این چهار مورد استعمال عبارتند از: ایجاد چیزی که امکان دارد آن شیء نشان دهنده شخص لفظ یا نشان دهنده نوع یا صنف یا مثل باشد. به نظر می رسد که حقیقت استعمال را در این چهار مورد آقای خویی قائل است (ولی با تغییر اسم) ایشان به جای استعمال ایجاد ما یمكن ارائه به کار گرفته است. لذا باید گفت اگر ایجاد شیء غیر از ایجاد لفظ است ما غیر از لفظ چیزی نمی بینیم و اگر مقصود از ایجاد شیء ایجاد لفظ است آن هم لفظی که می تواند نشان دهنده شخص لفظ باشد یا نوع یا مثل این ثبوتش استعمال است و لو در لفظ شما به او استعمال اطلاق نکنی.

نظریه استاد

اما طبق مبنای مختار در باب وضع که اسمش را اجتوار گذاشتیم یعنی اجتوار صورت لفظ با صورت معنا به واسطه استعمال امکان دارد تمام این چهار قسم از مقوله استعمال باشند.

توضیح این مدعا و ملتزم شدن به آن توقف دارد بر چند امر:

امر اول: استعمال معنای اصطلاحی خاصی ندارد و همان معنای لغوی در مباحث علم اصول دارد

و عبارت است از جعل الشیء عاملاً^۹

و عمل هر شیء هم به حسب خود می باشد بنابراین عمل لفظ عبارت است از اثر گذاری در مراد

امر دوم: حقیقت مجاز همان چیزی است که مشهور قائل هستند نه آنچه که سکاکی معتقد است

به جهت این که مذهب سکاکی اعتباری عقلی است و اعتبار عقلی سنخیتی با مدالیل الفاظ آن

۱. مصباح المنیر ص ۴۳۰.

هم از نوع تصویری ندارد و نظریه مشهور که عبارت است از این که مجاز پایه و اساس مدلول استعمالی است نهایتاً مدلول استعمال ثانوی به طوری که لفظ با توجه به موضوع له خود مدلول استعمالی ثانوی پیدا کند به واسطه قراین و این نظریه محقق و ثابت است.

امر سوم: معنای مجازی از دو عنصر تشکیل می شود: ۱. علم به معنای حقیقی برای لفظ ۲. وجود قرینه صارفه از معنای حقیقی

امر چهارم: استعمال در معنای مجازی نیاز به وضع جدید ندارد بلکه به صرف استحسان و طبیعی که کاشف است از علقه معتبره بین معنای حقیقی و معنای مجازی تحقق پیدا می کند.

اجتوار ما نحن فیه یا به وسیله وضع تعیینی یا تعینی حاصل می گردد و علت ایجاد علقه وضعیه بین لفظ و معنا است و بدین وسیله مدلول تصویری اول لفظ حاصل می شود و مثبت اولیه چنین واقعیتی، استعمال می باشد.

جلسه سی و هشتم / ۲۵-۱۰

از این قسم اول تعبیر به اجتوار علی می کنیم یعنی اقتران و مجاورت صورت لفظ و صورت معنا علت است برای علقه وضعیه بین لفظ و معنا.

اما قسم دوم اجتواری است که با عنوان معلولی بیان می گردد و آن جایی است که استعمال بما هو الاستعمال (با قطع نظر از ماهیت وضع) لکن مبتنی بر علم به وضع اثباتاً صورت می گیرد و این اجتوار معلول علقه عقلیه است نه علقه وضعیه به این معنا که تحلیل عقلی مبتنی بر وجود قرینه صارفه از معنای موضوع له باعث شده است که این اجتوار حاصل گردد با توجه به این تحلیل قسم اول را استعمال حقیقی گفته و قسم دوم مجاز می باشد و بر این اساس در باب استعمال مجازی چیزی به جز علم به وضع و قرینه صارفه و طبع لازم نمی باشد و استعمال مجازی مسبب است از اعتباراتی که ذکر شد.

فتحصل مما ذكرنا که مهم ترین ثمره مترتبه بر بحث وضع چیست و آن این که مجتهد و مستنبط احکام شرعیه هر گاه حکم شرعی را یا موضوع شرعی را مستند کند به اجتوار علی این استناد، استناد است به ذات لفظ و اگر به اجتوار معلولی مستند کند استناد به غیر ذات لفظ است.

وانگهی شکی نیست که استنباط احکام و موضوعات شرعیه بر پایه مصدر کتاب و سنت متوقف است بر معین شدن آن چیزی که اصل و اساس اولی در الفاظ می باشد و هو لیس الا ما یفهم من نفس اللفظ و آن چه که مدلول اولی لفظ است که بعضی از این مطلب مثل سید صدر تعبیر نموده اند به تلازم تصویری بین لفظ و معنا که به تعبیر مختار حاصل می شود از اجتوار مفعولی یا فاعلی که مقصود ما از مفعولی و فاعلی در اینجا عبارت است از نفس اجتوار در باب وضع که ممکن است تفسیر شود به مصدری که لازم است یا مصدری که متعدی می باشد و کیف کان مدلول تصویری حاصل از اجتوار علی سرمایه مجتهد است برای استنباط حکم و موضوع در شریعت.

این سرمایه، رشدش با دو مرحله بعد کامل می شود: ۱. اضافه شدن قرائن برای تعیین مدلول تصدیقی که کاشف است از قصد متکلم ۲. کشف مراد جدی

در نتیجه ملخص آن چه ذکر شد سه حالت را برای متکلم تصور می کنیم:

حالت اول: متکلم اراده استعمال لفظ به جهت حکایت از صورت معنا و به هدف انتقال ذهن سامع از این لفظ به سوی معنا و این اراده هم با معنای حقیقی لفظ تناسب دارد و هم معنای مجازی و محصول این اراده همان راس المال است که ذکر شد یعنی مدلول تصویری

حالت دوم: اراده تفهیمیه که مستلزم تصدیق مدلول تصویری است چه مدلول تصویری حقیقت باشد یا مجاز

حالت سوم: اراده جدیه که محل تحققش جملات تامه می باشند نه مفردات و جمل ناقصه به جهت اینکه جایگاه اراده استعمالیه و تفهیمیه در مفردات و جمل ناقصه قابل تصور است.

نظر مقرر

اشکال اول: این طور که این سه حالت تقریر شد باعث می شود حالت اول و دوم یکی باشد چون در صورت اول هم قصد اراده متکلم برای انتقال معنا به ذهن مخاطب است که همان اراده تفهیمیه صورت دوم است برای این که این اشکال پیش نیاید باید گفت صورت اول فقط در فضای تصویری است و اصلا ربطی به اراده متکلم ندارد همین که سامع این لفظ را بشنود ذهنش منتقل به فلان معنا می شود.

اشکال دوم: در فرق بین حالت دوم و سوم مرکز ثقل بر روی این رفته که کلام تام است یا ناقص و حال آن که باید این طور گفته شود در حالت دوم قصد اراده تفهیم معنا است حال چه متکلم به قصد شوخی باشد یا جدی و حال آن که در حالت سوم متکلم فقط قصد اراده جدی را دارد.

جلسه سی و نهم / ۲۷-۱۰

جمع بندی بحث:

استعمال عبارت است از عملیات ارادی که با لحاظ لفظ و معنا تحقق پیدا می کند به جهت این که لفظ، اراده صدورش می شود و معنا، اراده انتقالش به ذهن سامع به واسطه اصدار لفظ و این مقدار از بیان در معنای استعمال و اراده و لفظ و معنای حقیقی و معنای مجازی تا بدین جا کافی و وافی است و بر اساس این بیان تمام اشکالاتی که در کلام صاحب فصول و محقق نراقی و محقق خویی و سید صدر و غیر اینها که گفته بودند اطلاق لفظ "استعمال" در بعضی از استعمالات مجازی صحیح نیست مندفع است و تمام فرمایشات مذکوره حکایت از تدقیقات

عقلیه که جایگاه اصلی در الفاظ ندارند می کند و بر اساس ما ذکرنا با کم ترین موونه استعمالات مذکوره استعمال نامیده می شوند.

در اینجا دو نکته پایانی را متذکر می شویم.

نکته اول: فرمایش صاحب کفایه به این که اطلاق لفظ و اراده شخص یا نوع یا صنف یا مثل بلکه جنس استعمال صحیح می باشد و نیاز به تاملات عقلی ندارد زیرا متکلم وقتی اراده کرد لفظی را حکایت گر از نفس خودش قرار دهد صورت لفظیه را با تلفظ ایجاد می کند تا ذهن مخاطب از این صورت لفظیه به غیر ما وضع له یعنی معنای مجازی منتقل گردد و همین صورت لفظیه را موضوع در قضیه حملیه قرار می دهد و می گوید "زید لفظ" یا "زید ثلاثی" و با این عمل مسند الیه عبارت است از مراد استعمالی متکلم و مسند عبارت است از "لفظ" یا "ثلاثی" و نسبت در قضیه هم کاملاً مشاهده می شود و لفظ زید حاکی از مسند الیه می باشد بنابراین دال اعتباری ارائه دهنده مدلول اعتباری است و اشکالاتی که صاحب فصول بر این قضیه وارد دانسته بود وارد نمی باشد.

اشکال این بود که در این قضیه مسند و نسبت موجود است؛ ولی مسند الیه وجود ندارد و قضیه از دو جزء مرکب شده است با فرض این که هر قضیه ای باید سه جزء داشته باشد. از بیان فعلی و ما مضی به دست می آید که این اشکال وارد نیست چون در این قضیه سه جزء قضیه با توجه به حیثیتی که متعدد است کما ذهب الیه مرحوم آخوند و محقق اصفهانی ترکیب قضیه حملیه سه جزئش کامل است چون هر قضیه حملیه ای نیاز دارد به مقداری مغایرت بین موضوع و محمول و مقداری اتحاد. در این قضیه مغایرت مفهومی است و اتحاد مصداقی است لذا صدق قضیه حملیه "زید لفظ" بر اساس نظریه مختار به عنوان یک قضیه صادق حساب می شود و هیچ شبهه ای در آن نیست. همچنین قسم دوم و سوم و چهارم که البته این سه قسم مطالبی که گفته شد در مورد آنها واضح تر و شفاف تر است و بدین جهت مثل حضرت امام و شهید صدر و صاحب کفایه و

دیگران استعمال را در این سه مورد صحیح می دانند و تعجب از شهید صدر است که چرا با فرض انتخاب قرن اکید قسم اول را استعمال نمی داند.

نکته: شهید صدر اطلاق را دو قسم می کند: ۱. اطلاق حکایی ۲. اطلاق ایجاد و می گوید اطلاق حکایی استعمال است ولی اطلاق ایجاد استعمال نیست؛ زیرا اطلاق حکایی نیاز به حاکی و محکی دارد ولی اطلاق ایجاد نیاز به این دو ندارد صرف ایجاد است و چون قسم اول اطلاق ایجاد است استعمال نیست ولی سه قسم دیگر اطلاق حکایی است لذا استعمالند.

جلسه چهلم/ ۲۸-۱۰

مطلب دوم: ظهر مما ذکرنا که مراد استعمالی تصویری و حقیقی از اجتوار علی حاصل می شود و چنین مرادی مرکز استنباط احکام شرعیه و موضوعات شرعیه است با تکیه به قرآن و سنت و همچنین این مراد استعمالی تصویری عمومیت، خصوصیت، اطلاق و تقیید را مقتضی است مثلاً اگر رجوع کنیم به موضوعی از موضوعات احکام شرعی مثل بیع و بخواهیم حکم آن را در شریعت تحقیق کنیم کلمه بیع را با معنایی که در او مشهود است ملاحظه می کنیم و از اقتران این لفظ با معنای آن که عبارت است از "مبادله مال به مال" به حقیقت علقه وضعیه بین این دو منتقل می شویم. اجتوار که علت علقه وضعیه است باعث می شود که حکم حلیت مثلاً در شریعت منتقل شود به لفظ بیع و از لفظ بیع هم انتقال یابد به مبادله مال به مال این در مرحله اول تحقیق حاصل می گردد سپس در صورتی که شک کنیم که این مدلول تصویری آیا مراد تفهیمی و جدی شارع است یا خیر واجب است فحص کنیم تا به قید یا شرط احتمالی دست یابیم و اگر بعد از فحص یأس نسبت به وجود قید یا شرط یا مخصص حاصل گردید توسط اصول متاخره از قانون وضع مراد جدی را منطبق بر مراد استعمالی نموده و همان مدلول تصویری استعمالی اولی را مدار حکم شرعی قرار می دهیم.

نظر مقرر

اجتوار فقط برای به دست آوردن معنای لفظ است و وقتی ما معنای لفظ بیع را به دست آوردیم در قدم بعد به دنبال حکم آن می گردیم ولی بعد از این که حکم آن را به دست آوردیم که حلیت است این حلیت نقشی در معنای موضوع له لفظ ندارد بلکه فقط برای بیان حکم است.

تنبیه: از ثمرات مباحث گذشته این نکته هم قابل توجه است که با قانون اجتوار جایگاه لفظ و استعمال مشخص گردید زیرا استعمال لفظ در معنا به توهّم بعضی که قبلا ذکر شد از باب افناء حاکی در محکی نیست مثل مرآة نمی باشد که مرآة فانی در صورت است و همچنین از باب استعمال کنایی هم نمی باشد یعنی ملزوم گفته شود و اراده لازم شود بلکه از باب پل بودن لفظ است نسبت به معنا است.

و الوجه فی ذلک که استعمال شبیه آینه نیست: چون آینه هیچ توجهی در نگاه شخص به او ملاحظه نمی شود و تمام توجه به صورت نیست.

و این که کنایه نیست این است که در باب کنایه ملزوم، نظر استقلالی مستعمل نسبت به آن مورد توجه است و لازم هم در جایگاه خود مستقل دیده می شود مثلا با گفتن کثیر الرماد و اراده کردن جود ملزوم که کثرت رماد است و لازم که جود می باشد دو حقیقت مستقل هستند و نظر استقلالی مستعمل به هر دو می باشد به خلاف ما نحن فیه که نظر به لفظ نه از نوع اول و نه از نوع دوم است بلکه از باب طریقیّت و پل بودن لفظ نسبت به معنا می باشد زیرا مستعمل حین الاستعمال لفظ را می بیند ولی به عنوان طریق به معنا است.

فلیس من باب افناء اللفظ فی المعنا كما فی المرآة و لا من باب ذکره مستقلا لینتقل منه الی المعنا كما فی الکنایه بل الاستعمال هو ایجاد اللفظ فی الخارج لغایة حصول الانتقال الی المعنا فاللفظ قنطرة الی المعنا.

خلاصه بحث وضع

الی هنا ظهر ما هو التحقيق في الامر الثاني من مقدمات الكفايه من ان الوضع هو الاجتوار العلی فما افاده صاحب الكفايه من كونه نحو اختصاص معلول و لازم لحقیقة الوضع الا ان يريد الاختصاص العلی فيرجع الی ما ذكرنا و ايضا ما في الامر الثالث من صحة الاستعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له بالطبع سواء كان ما هو المناسب مغايرا مصداقا للموضوع له او متحدا فصح استعمال اللفظ فيما ارید منه شخصه او نوعه او صنفه او مثله او جنسه كما "زيد لفظ او كلمه او اسم او فاعل" و ايضا ما في الامر الرابع مما ذكرنا في الامر السادس و ايضا ما في الامر الخامس من ان الدلاله التصوريه ليس التابعه للاراده علی المختار و ايضا ما في الامر السابع من الاصول و الامارات الداله علی ما وضع له اللفظ.

و اما الامر السادس من الكفايه و هو من ملحقات المختار في الوضع من المركبات يمكن ان يتصور فيها ثلاثه اوضاع.

وضع در مرکبات

در مرکبات سه وضع تصور می شود:

۱. وضع مفردات از جهت ماده که به عنوان وضع شخصی معرفی می شود.
۲. وضع مفردات از جهت هیات که با نام وضع نوعی ذکر شده است.
۳. وضع مرکبات از جهت هیات ترکیب که این هم وضع نوعی گفته می شود بنابراین مرکبی مثل الصلاة واجبة سه وضع دارد :

۱. وضع ماده‌ی صلاّة برای ارکان مشخص و وضع ماده‌ی واجبة به عنوان معنای مشخص خاصی که در مشتق لحاظ می‌گردد. ۲. وضع هیات صلاّة برای مبتدا بودن که نوعی است و هکذا واجبه که نوعی است ۳. وضع خود این مرکب برای حکایت از نسبت و اضافه و خواص مختلف یک ترکیب مثل تاکید، حصر، ثبوت، حدوث و امثال ذلک که در یک جمله اسمیه ملاحظه می‌شود. لا شک که این مقدار وضع در مرکبات برای رساندن مؤدای آنها به مخاطب کافی است و وضع چهارمی تصور نمی‌شود این متن کفایه بود که در یک مرکبی مثل زید قائم این سه امر متصور است.

جلسه چهل و دوم / ۱۱-۲

بررسی وضع در مرکبات

آن چه در ادامه بحث لازم است تعقیب کنیم این است که موضوع در باب وضع، نسبت به مرکبات چیست؟

برای بررسی این مطلب در دو مقام بحث را ادامه می‌دهیم:

مقام اول: موضوع در باب هیات. مقام دوم: موضوع در باب حرف

مقام اول: مقدمتا باید گفته شود هیات امری انتزاعی است و قائم به ماده است و منطبق می‌شود بر مواد مختلفه مثلا هیات فاعل صورتی است که قائم بر عالم و ضارب و ناصر می‌شود و این انطباق هیات بر مواد مختلف معنای دیگری را غیر از معنای ماده به نمایش می‌گذارد با توجه به این مقدمه بر طبق مذهب مختار که عبارت بود از اجتوار در باب وضع به این شکل موضوع را در باب هیات تصور می‌کنیم که مثلا هیات فاعل در کنار معنای تلبس مبدئی به ذات قرار می‌گیرد و بعد از این مجاورت و اجتوار بین هیات و این معنایی که ذکر شد علقه وضعیه شکل می‌گیرد و تعیین این وضع هم از باب وضع عام و موضوع له عام می‌باشد.

بنابراین به عنوان فرضیه مورد اعتقاد به شکل اجمال می‌گوییم وضع در باب هیات، عام و موضوع له آنها هم عام می‌باشد کما ذهب الیه صاحب الکفایه و همین ترسیمی که در باب فاعل ذکر شد در باب صیغه امر هم به این شکل ذکر می‌شود که هیات افعال مثلاً اجتورت مع طلب الفعل و بعد از این اجتوار علقه بین هیات و طلب برقرار می‌گردد.

در نتیجه وضع هیات با وضع مواد تفاوتی ندارند الا این که هیات شباهت به حروف دارند و همان طور که آخوند هیات را در کنار حرف بیان کرد و لقد اجد فی ذلک و فرمود حروف و هیات مانند اسامی می‌باشند در باب وضع که وضع و موضوع له و مستعمل فیہ در آنها عام می‌باشد و همچنین محقق عراقی و نائینی هم قائل به همین حرف هستند. خلافاً للسید الخویی چون ایشان طبق مبنای خودشان که وضع را تعهد دانست می‌فرماید موضوع له در باب حروف خاص و وضع عام می‌باشد و همچنین محقق روحانی هم نظر آقای خویی را دارد.

جلسه چهل و سوم / ۴-۱۱

در ادامه بحث هیات و حروف طبق مسلکی که انتخاب شد هیات بما هیات نظیر حرف، قائم بالغیر است. یعنی همان طور که حرف از جهت معنا قائم به غیر است هیات هم قائم به ماده است بر این اساس هیات و حرف هر دو قابل وضع هستند برای معنایی که در آن معنا استعمال می‌شوند و تفاوت بین این دو با اسم تفاوت غایی است نه تفاوت در وضع و موضوع له و مستعمل فیہ و همان نظریه آخوند قابل قبول و قابل تحکیم و تثبیت است.

۲. نهاییه الافکار، ج ۱ ص ۵۸.

۲. فوائد الاصول، ج ۱ ص ۵۸.

۲. محاضرات، ج ۱ ص ۹۲.

۲. منتقی الاصول، ج ۱ ص ۱۲۰.

تا به اینجا در مقام ثبوت موقعیت حرف و هیات مختصرا بیان شد که مرحوم شهید صدر هم این مقدار بیان و توضیح را موافق می باشد الا این که در مقام اثبات به اشکالی اشاره می کند ما در جهت ترسیم اشکال و جواب از این اشکال کلمات مرحوم صدر را بیان می کنیم.

اشکال مرحوم صدر در مقام اثبات نسبت به حرف و هیات:

ایشان می گوید ادعای وضع عام و موضوع له عام یا نوعی بودن وضع در هیات مثل اسم فاعل محل اشکال است و آن اشکال این است که هیات در اسم فاعل یا فعل ماضی اگر به عنوان لا به شرط از نظر ماده لحاظ شود و وضع گردد برای ذات متلبس به مبدا بنابراین که مشتق مرکب باشد و وضع شود فعل ماضی برای نسبت بین فعل و فاعل بنابراین که مفاد فعل نسبت اولیه بین فعل و فاعل است در اینجا چون تلبس ها و نسبت ها متفاوتند زیرا گاهی تلبس صدوری است مثل ضارب و نسبت هم صدوری است مثل ضرب و گاهی هر دو حلولی است مثل مات و مائت پس اگر آنچه در مدلول هیات در مقام وضع جامع بین این تلبس ها و نسبت ها به شکل وضع عام و موضوع له عام یا وضع عام و موضوع له خاص لحاظ گردد لازم می آید صحت استعمال هر هیاتی در هر شکلی از تلبس یا هر شکلی از نسبت و این معنایش این است که لفظ قاتل استعمال شود در کسی که متلبس شده است به حلول قتل در او یعنی مقتول و هکذا و این استعمال باطل است و اگر در مقام وضع آن چه لحاظ می گردد شکل خاصی از تلبس و نسبت باشد مثل تلبس صدوری مثلا لازم می آید که نشود هیاتی را که در مورد تلبس حلولی لحاظ گردیده است در جهت تلبس صدوری به کار گرفته شود بنابراین چاره ای نیست که گفته شود هر وضعی در باب هیاتها بدون در نظر گرفتن ماده امکان ندارد تا تناسب بین وضع و موضوع له حاصل گردد و این مساوی می باشد با قول وضع خاص و موضوع له خاص.

کلام در معنای حرف و هیات بود سخنی از شهید صدر ذکر شد امروز در مقام نقد فرمایش ایشان هستیم.

نقد کلام شهید صدر

قبل از نقد سخن ایشان دو مقدمه را ذکر می کنیم.

مقدمه ۱: مبحث فعلی دارای دو جهت است جهت اول تعیین معنای حرف و معنای هیات است که عهده دار آن مباحث الفاظ در ادبیات عرب است.

جهت دوم تفاوت معنای حرف و هیات با معنای اسم است که عهده دار این بحث از جهت تحلیلی مباحث الفاظ علم اصول می باشد. و به تعبیر دیگر بحث در جهت اول اصولی بودنش محل تامل بلکه از مبادی می باشد اما بحث از جهت دوم ارتباط مستقیم دارد با استنباط احکام شرعی و می تواند در طریق استنباط قرار گیرد.

مقدمه دوم: مبحث تفاوت معنای حرف و هیات با اسم ثمرات عملیه اجتهادیه دارد زیرا در این بحث اگر اثبات کنیم که معنای حرف و هیات همانند اسم است ثمره اش در آنجا ظاهر می شود که قید می تواند تعلق به معنای حرفی بگیرد و در نتیجه اطلاق و تقیید در مودای هیات و حرف تصور شود و بالتالی حکم مستفاد از هیات مقید و مطلق ترسیم گردد.

بعد از این مقدمه آنچه که مرحوم شهید فرمود از این که وضع عام و موضوع له خاص امری لابد منه است در باب هیات و حروف محل تامل است به جهت این که اولاً هیات به معنای عرفی خود عبارت است از قالب برای ماده و برای این قالب شان و موقعیتی از جهت معنا است. چون مثلاً ضارب دلالت می کند بر ذات متلبس به ضارب به طوری که هر یک از ذات و مبدا دارای معنای مستقلی می باشند الا این که قالب ضارب یعنی فاعل دال بر تلبس است یعنی ارتباط بین

ذات و مبدا پس هنگامی که انسان تصور کند تلبس ذات را به مبدا در باب اسم فاعل قالب فاعل را برای این متصور خود جعل می کند یعنی بین این قالب که همان هیات است و بین متصور متکلم مقارنت و اجتوار حاصل می گردد و آن قالب وضع می شود برای آن متصور، متصور که قابلیت انطباق بر هر ذاتی که متلبس به مبدا شود به عنوان فاعل را دارد.

ثانیا کیفیت تلبس مبدا به ذات او بالعکس چه صدوری باشد مانند ضارب چه حلولی باشد مانند مائت چه ملکه باشد مثل عالم چه صنعتی باشد مثل خائط و چه انتزاعی باشد مثل فائق این کیفیت تلبس به حسب ذات و مبدا لحاظ می شود و هیچ ارتباطی به متصور ذهنی موضوع له ندارد کما اشار الیه صاحب الکفایه بمرات مثلا در امر ثالث عشر از مقدمات کفایه این طور آمده است:

ان اختلاف المشتقات فی المبادی و کون بعضها حرفه و... لا یوجب اختلافاً فی دلالتها بحسب هیئته اصلاً.

بنابراین فرمایش مرحوم صدر که کیفیت تلبس را علت ملتزم شدن به موضوع له خاص قرار داد وجهی ندارد.

ثالثاً مشتق امری بسیط است و معنای این که مشتق امری بسیط است این می باشد که مفهوم ضارب مثلاً از جهت هیات واحد است ادراکاً و تصوراً به طوریکه انسان هنگام تصور مفهوم مشتق مثلاً ضارب تصور نمی کند مگر شیء واحد را اگر چه با تامل عقلی هر مشتقی بلکه هر جامدی به دو شیء تحلیل می شود و تجزیه می گردد مثل حجر که با تامل عقلی گفته می شود شیء له الحجریه ولی مفهوم حجر واحد است.

در این هنگام آن مفهوم عام از هیات که بسیط است نشان دهنده همان تلبس نسبتی است که موضوع له قرار می گیرد برای مشتقی همچون ضارب.

رابعا کیفیت تلبس از قیود موضوع له نیست بلکه از محصلات موضوع له است به این معنا که کیفیت تلبس مقدمه است برای به وجود آمدن تلبسی که موضوع له هیات است و لا شک ان المحصل و المقدمه لبس من مقومات ذی المقدمه نتیجه این است که در اینجا وضع عام و موضوع له هم عام است.

جلسه چهل و پنجم / ۶-۱۱

ثمره نوع وضع در بحث هیات

بعد از اینکه در تحقیق مبحث وضع مبنای صاحب کفایه را نسبت به حروف و هیات پذیرفتیم و اعتماد نمودیم و همچنین از تطویلات زائده در اطراف بحث اعراض نمودیم در جهت تبیین ثمره بحث می گوئیم اگر شارع حکمی را به وسیله دال حرفی مثل هیات بیان کند و بگوید "اذا استطعت فحج" و جوب حج توسط هیات "حج" بیان گردیده است. حال در اینجا لازم است در دو مقام بحث کنیم.

مقام اول مقام ثبوت: یعنی گفته شود در عالم ثبوت استطاعت، قید وجوب است یا قید واجب و لا شک که می تواند قید وجوب باشد یا واجب.

مقام دوم: مقام اثبات است یعنی مقام ظهور لفظ است در این مقام می گوئیم لفظ ما دو جهتی است ۱. جهت ماده ۲. جهت هیات.

حال نزاع می شود در اینکه استطاعت قید جهت اول است یا قید جهت دوم یعنی هیات.

بر این اساس کسانی که گفته اند هیات معنایش حرفی است و در عالم ثبوت معنای حرفی، استقلال ندارد و قابل اطلاق و تقیید نیست ملتزم شده اند به رجوع قید به ماده و در نتیجه منکر واجب مشروط شده اند برای این نظریه دو وجه است.

وجه اول: حرف وضعش عام و موضوع له آن خاص است و خاص جزئی است و جزئی قابل تقیید نیست.

وجه دوم: حرف از مقوله آلات بوده و غیر مستقل است و تقیید تناسبی با مقوله آلات ندارد. توضیح این دو وجه:

وجه اول: جزئیت مانع از تقیید است و این خود مرکب است از سه امر و این سه امر عهده دار برهانی است بر این نظریه:

امر اول: وضع حروف به شکل وضع عام و موضوع له خاص است.

امر دوم: خاص چون صدق بر کثیرین نمی کند جزئی است.

امر سوم: جزئی قابل تقیید نیست.

با توجه به این امور نظریه قائلین به انکار واجب مشروط در مقابل آنها کسانی که می خواهند این نظریه را مخدوش بدانند باید این امور ثلاثه را جواب دهند.

جواب ما از این مقدمات ثلاثه واضح است به این که این برهان طبق مختار ما که وضع عام و موضع له عام تصویر شد از اساس عقیم می باشد بنابراین هر سه مقدمه مخدوش است چون طبق مختار وضع عام و موضع له عام تصور شد موضع له عام یصدق علی کثیرین یعنی موضع له کلی است و کلی قابل تقیید است اما قائلین به موضع له خاص به شکل های مختلفی جواب داده اند که به یکی از آنها اشاره می کنیم و آن جواب شهید صدر از این برهان است.

ایشان با فرض این که قائل شده اند در باب حروف و هیات وضع عام و موضع له خاص است می گویند تحقیق در رد این برهان به این شکل است که ایشان می گوید مقدمه دوم از نظر ما صحیح نیست چون این طور نیست که هر جزئی صدق بر کثیرین نکند بلکه مراد از جزئیت شکل

دیگری از جزئیت است که تعبیر از این جزئیت را مرحوم شهید جزئی طرفیه لحاظ فرموده است به این معنا که موضوع له جزئی است یعنی متقوم به اطرافش می باشد آنگاه می گوید این شکل از جزئیت منع از قابلیت صدق بر کثیرین را ندارد یعنی می تواند معنای حرف و هیات جزئی طرفیه باشد و در عین جزئی بودن صدق بر کثیرین نماید و بعد از صدق بر کثیرین استعداد تقييد را پیدا می نماید.

۲

۴

جلسه چهل و ششم / ۹-۱۱

بحث این بود که وضع عام و موضوع له عام در بحث حروف و هیات ثمره اطلاق و تقييد دارد.

۲. و التحقيق: في ردّ هذا البرهان بمنع الأمر الثاني منه، فإن كون الموضوع له الحرف خاصاً لا يساوق كونه جزئياً بالمعنى الذي لا يقبل الصدق على كثيرين، وإنما هو نحو آخر من الجزئية مرده إلى الجزئية الطرفية بمعنى أنه متقوم بأطرافه و هذا النحو من الجزئية لا يمنع عن قابلية الصدق على كثيرين و عروض التقييد له من بعض الجهات.

و توضیح ذلك: أنّ أنحاء النسب - كما تقدّم - لا يعقل أن يكون بينها جامع ذاتي لأن كلّ نسبة متقومة في حقيقتها بطرفيها، فأخذ الجامع بإلغاء الطرفين غير معقول لأن هذا إلغاء لحقيقة النسبة فلا يكون المأخوذ جامعاً نسبياً حقيقياً، و أخذ الجامع مع التحفظ على الطرفين غير معقول للتباين بين النسبتين حينئذٍ بتباين أطرافها، و هذا يبرهن على أنّ الموضوع له الحرف ليس جامعاً بين النسب بل كلّ نسبة من النسب المتقومة بأطرافها، ثمّ أنّ كلّ نسبة من تلك النسب في نفسها كلية قابلة للإطلاق و التقييد و من سائر الجهات غير جهة الأطراف المتقومة لها و ليس التقييد بتلك الجهات بمعنى أنّ جهة أخرى تكون مقومة للنسبة في عرض أطرافه الأخرى الذي لازمه أن لا يكون هناك جامع بين النسبة المتخصصة بالطرف الآخر و النسبة غير المتخصصة به لعين البرهان السابق، فإن النسبتين إذا كانتا مختلفتين في الأطراف المقومة لها امتنع الجامع بينهما، بل معناه كون التقييد بالأمر الآخر يعرض للنسبة في المرتبة المتأخرة بحيث يكون مقيداً للنسبة بعد تقومها بأطرافها و ليس مقوماً لها مع أطرافها. و بتعبير آخر: إنّ الشيء تارة: يكون ممّا به قوام النسبة فيكون في المرتبة السابقة عليها و تكون النسبة متعلقة به. و أخرى يكون قيداً للنسبة بعد تقومها بأطرافها بحيث يكون من شؤونها و عوارضها ذهنياً كحال القيود بالإضافة إلى المفاهيم الاسمية، فالهيئة مستعملة في النسبة المتقومة بأطرافها الخاصة و هي جامعة بين النسبة المتقيدة بأمر آخر و النسبة المطلقة من سائر الجهات، و هذا الجامع معقول لعدم استلزامه إلغاء الأطراف المقومة و هو قابل للتقييد و بذلك تندفع الشبهة. (بحوث في علم الأصول، ج ۱، ص: ۳۴۸)

مرحوم شهید صدر قائل شده است که وضع عام و موضوع له خاص است با این که وضع چنین است ولی امکان اطلاق و تقیید است یعنی لازم نیست که وضع عام و موضوع له عام ترسیم شود تا ثمره مترتب گردد.

توضیح مطلب:

اقسام نسبت ها معقول نیست که بینشان جامع ذاتی باشد زیرا هر نسبتی تقومش به دو طرفش می باشد بنابراین اخذ جامع برای نسبت ها با ملقی کردن دو طرف غیر معقول است چون القای طرفین حقیقت نسبت را از بین می برد و اگر بخواهیم اخذ جامع کنیم همگام با تحفظ دو طرف لازمه اش تباین بین دو نسبت است چون اطرافشان متباین است و این توضیح دلیل می شود بر این که موضوع له در باب حروف و هیات ها جامع بین نسبت ها نیست بلکه موضوع له هر نسبتی است علی حده که تقوم به دو طرفش دارد.

بر اساس این ترسیم ایشان قائل است که موضوع له در حروف و هیات خاص است حال اگر گفته شود این موضوع له جزئی شد و جزئی هم که قابل اطلاق و تقیید نیست مرحوم شهید این شکلی جواب می دهد: هر نسبتی علی حده فی نفسها کلیه قابله للاطلاق و التقیید اما نه از جهت دو طرفش بلکه از جهات دیگر مثلاً سرت من البصره الی الکوفه ابتدائیت که معنای نسبی است تقومش به سرت و الی الکوفه می باشد و به حسب این تقوم جزئی است اما به حسب شکل سیر یا منطقه شروع سیر و انتهای سیر حالات مختلفی دارد به حسب این حالات ابتدائیت در من کلی می باشد و این کلی بودن قابل اطلاق و تقیید است.

اشکال استاد:

اما تحقیق در این مقام در مقابل شهید صدر می تواند بیانی توفیقی باشد و می تواند بیان مستقل و نافی حرف شهید صدر باشد.

مبنای آخوند که وضع عام و موضوع له عام در حروف و هیاتها تصور شد نیاز به تامل و دقت جدی دارد و آن این که مثلا در باب من ابتدائیه بگوییم من وضع شده است برای ابتدائیت به طوری که در مقام تصور کلی ابتدائیت تصور شده است و در مقام جعل هم لفظ برای همان کلی قرار داده شده است بنابراین بین ابتدائیت در "من" با ابتدائیت لفظ "الابتداء" فرقی نیست یعنی در وضع و موضوع له و حتی مستعمل فیه با هم متحدند تفاوت در موضوع است. که آخوند از این تعبیر به تعبیر دیگری حکایت می کند او می گوید تفاوت در "استعمال" است و می شود به تعبیر دیگر گفت که تفاوت در غایت است.

تفاوت در موضوع یعنی تفاوت در لفظ که قرار است این لفظ گزارشگر از معنا باشد در باب اسم گزارشگر لفظ "الابتداء" است که استقلال دارد ولی در باب حرف گزارشگر "من" می باشد که استقلال ندارد یعنی "من" هنگام کاربرد اول کلام بدون وابستگی به لفظ دیگر به کار گرفته نمی شود بر خلاف "الابتداء" که صرف تلفظش معنا دارد این نظیر آن است که یک مفهوم را به سه شیوه بیان کنید. مثلا مفهوم بنشین را یا برو به وسیله اشاره و کتابت و تلفظ بیان می کنید این سه شیوه بیان مفهوم را عوض نمی کند.

با توجه به حرف آخوند کلام مرحوم شهید از دو حالت خارج نیست:

حالت اول: ایشان قائل باشد که مثلا ابتدائیت در "من" با ابتدائیت در "الابتداء" ذاتا متفاوت است.
حالت دوم: این که این دو مفهوم تفاوتی در ذات نداشته باشند بلکه تفاوت در حالات داشته باشند.

اگر منظور شهید احتمال دوم باشد که ذاتا با هم متحدند و حالات آنها متفاوت است چیزی جز فرمایش آخوند نیست ولی اگر احتمال اول مقصود باشد اثبات آن اول کلام است که بگوییم ابتدائیت در من با ابتدائیت در ابتداء دو مفهوم متفاوتند و تصور این تفاوت مشکل می باشد.

بررسی کلام شهید صدر

گفته شد که فرمایش صدر از دو وجه خارج نیست یا مرادش همان اتحاد ذاتی است بین معنای اسم و حرف و یا این که دارای تفاوت است.

در صورتی که احتمال دوم لحاظ گردد و اتحاد ذاتی مقصود باشد آن چه مرحوم شهید فرمود به این که تقوم معنای "من" به دو طرف موجب جزئیت معنا می شود وجهی ندارد زیرا ابتدائیت در معنای "من" مفهومی است که از "من" هنگام تصور صورت لفظیه تصور می گردد و این مفهوم متقوم به دو طرف نیست چون "من" از حرف المعانی است و حروف المعانی به حسب وضع لغوی دارای معنای کلی می باشد لذا این مفهوم کلی منطبق می شود بر هر ابتدایی و چون چنین اقتضایی را دارد کلی است. البته "من" هنگام استعمال آن مفهوم کلی را در ابتدائیت بین جمله مستعمله تعیین می بخشد مثلاً هنگامی که گفته می شود "سرت من البصره" ابتدائیت اختصاص به سیر و بصره پیدا می کند پس مفهوم ابتدا آن چیزی است که بر او قید یا اطلاق به عنوان وصف قرار می گیرد البته شکی نیست که نفس استعمال موجب تضییق معنای ابتدائیت می شود و این مقتضای هر استعمالی است یعنی در باب اسامی هم استعمال تضییق آفرین است زیرا استعمال از شون مصداق است و مصداق با صرف استعمال این تضییق را به دنبال دارد مثلاً اگر به جای عبارت فوق بگویید "ابتداء سیری البصره" مفهوم ابتدای کلی اختصاص پیدا می کند به سیر و بصره فلا فرق بین الاستعمالین زیرا در هر دو مفهوم، اوسع یعنی ابتدائیت مطلق تبدیل می شود به ابتدائیت اضیق لکن مفهوم ابتدا در هر دو استعمال عام است حتی بعد از استعمال و در نتیجه می گوئیم قید وارد بر مفهوم است و با ورود قید مفهوم اوسع به صورت اضیق می گردد. و به عبارت دیگر تضییق شدن هر مفهوم اوسعی به دو وسیله انجام می گیرد: ۱. اصل استعمال ۲. قید عارضی.

ظاهرا مرحوم شهید شکل بیانش گرفتار اشتباه مفهوم به مصداق است آن چه که در مقام مصداق تصور می شود در باب مفهوم لحاظ کرده است تقوم مصداقی را تقوم مفهومی ترسیم نموده است. به همین بیان در معنای هیات هم سخن می گوئیم که هیات در باب مشتق و در باب خبر و انشاء هم این چنین ترسیم می شود. مثلا هیات ضارب وضع شده است برای تلبس ماده بالذات و این تلبس بین "ضرب" و ذات موضوع له عام است نهایتا این موضوع له عام عند الاستعمال تضییق می شود اولاً بالاستعمال و ثانياً به ورود قید بر او.

از این بیان در باب هیات و حرف ظاهر شد آن چه که مرحوم شهید به حسب وجه اول ممکن است قصد کرده باشد وجهی ندارد زیرا تفاوت ذاتی بین معنای اسم و حرف و هیات ادعایی بیش نیست به جهت این که حرف و هیاتی که ملحق به او می باشد صورت لفظیه ای می باشند که برای مفاهیمی قرار داده می شوند این مفاهیم همان طور که گذشت در عالم مفهومیت آنها کلی بوده لذا فرقی بین ابتدائیت در "من" و ابتدائیت در اسم و نسبت تلبس در هیات و نسبت تلبس توسط اسم وجود ندارد.

جلسه چهل و هشتم / ۱۱-۱۱

جمله خبریه در مقام انشاء

آیا فرقی در موضوع له جمله خبریه در مقام انشاء و در مقام اخبار وجود دارد یا موضوع له یکی است؟

جواب این سوال در مثال صیغه بعث و ملک و قبلت و امثال اینها که کاربرد دو وجهی دارند در دو مقام بررسی می شود مقام ماده این صیغ است مقام دوم هیات آنها است اما مقام اول لا شبهه در اینکه این صیغ به حسب ماده همان معنای اسمی طبیعی لا بشرط را دارا می باشند مثلاً در

بعث بیع وضع شده است برای طبیعت قرارداد مرتکز در اذهان و وضعش عام و موضوع له آن عام و همچنین مستعمل فیه هم عام است چه هیات انشاء بر این صیغه عارض شود چه هیات اخبار نظر استاد

اما مقام دوم: موضوع له هیات این صیغ علی ما هو التحقيق و المختار در هیات خبری و انشائی یکی می باشد و آن عبارت است از نسبت دادن مبدا به ذات نهایت امر داعی در مقام اخبار حکایت از نسبت است ولی داعی در باب انشاء ایجاد نسبت در خارج است و این نسبت عمومیت دارد و دارای اطلاق می باشد و یمكن تقییدها

این مرام و این مسلک همان چیزی است که به شکل کلی تری در بین محققین ادبیات به آن پرداخته شده است به این تعبیر که جمله های خبریه وضع شده اند برای ثبوت نسبت در خارج و عدم ثبوت به طوری که اگر نسبت اثباتی کلامی با نسبت خارجی تطابق داشته باشند به جمله خبریه صادق اطلاق می شود و الا کاذب است. و جمله های انشائی وضع شده اند برای ایجاد معنا در خارج به وجود انشائی که منقح این بیان در کلام محققین اصولی در مباحث الفاظ ذکر شده است.

آن چه گفتیم بر طبق مذهب مختار بود در باب وضع یعنی الاجتوار و القران اما مرحوم سید خوبی چون در باب وضع قائل به تعهد شده است این بیان را نمی پذیرد و می گوید صحیح در این باب این است که گفته شود جمله خبریه وضع شده است برای دلالت بر قصد حکایت و اخبار از ثبوت یا نفی در واقع و در ادامه هم با یک بیان مقدماتی مدلول جمله انشائی را مشخص می کند و آن بیان مقدماتی در جهت معنای جمله خبریه این است می گوید این بیان به دو سبب می باشد: سبب اول: جمله خبریه دلالت بر ثبوت نسبت در خارج یا عدم ثبوت نسبت و لو ظنا ندارد با قطع نظر از حال مخبر و قرائن خارجی با فرض این که دلالت لفظ نباید جدای از مدلول وضعی آن باشد و الا فائده ای برای وضع باقی نمی ماند بنابراین اگر فرض کنیم جمله

خبریه بما هی جمله خبریه دلالت بر تحقق نسبت در واقع ندارد و کاشف از نسبت به هیچ وجه و لو ظنا نیست پس چه معنایی برای هیات قابل تصور است و هیات جمله خبریه می شود بدون معنا و لغو و چنین چیزی از حکیم صادر نمی شود البته جمله خبریه عند الاستعمال موجب تصور ثبوت یا نفی نسبت در واقع می شود الا این که چنین تصویری مدلول هیات نیست چون تصور مدلول جمله تصدیقیه نمی باشد.

به نظر می رسد آقای خویی از مساله واضح منطقی غافل شده است و آن این که در جمله خبریه متعلق تصور سه چیز است ۱. موضوع ۲. محمول ۳. نسبت این طور نیست که نسبت در جمله خبریه فقط متعلق تصدیق باشد بلکه قبل از اذعان متعلق تصور است و بعد از اذعان متعلق تصدیق است بنابراین جمله خبریه بما هی جمله خبریه عند الاستعمال ذهن مخاطب را منتقل می کند به تصور نسبت بین موضوع و محمول و هذا هو المدلول و المعنی الوضعی للجمله الخبریه.

جلسه چهل و نهم / ۱۲-۱۱

جمله خبریه در هنگامی که در موضع خبر به کار گرفته می شود وضع شده برای ابراز قصد حکایت نه برای ثبوت نسبت به دو دلیل که سبب اول ذکر شد

سبب دوم: وضع طبق مختار آقای خویی عبارت است از تعهد و التزام نفسانی و مقتضای این تعهد متعهد شدن هر متکلمی از هر لغتی است به این که هر گاه قصد تفهیم معنای خاصی را نمود از یک لفظ خاصی استفاده کند بر این اساس لفظ مفهم آن معنای خاص می باشد و دلالت دارد بر این که متکلم اراده تفهیم آن معنا را نموده است (طبق قانون وضع) و از واضحات است که تعهد و التزام تعلق نمی گیرند مگر به فعل اختیاری چون معنا ندارد که تعهد اضافه شود به یک امر غیر اختیاری و آن ثبوت نسبت باشد زیرا ثبوت نسبت و عدم ثبوت نسبت در واقع از اختیار مکلف خارج است پس متعلق فعل اختیاری قرار نمی گیرد در نتیجه باید گفت آن چه که در باب وضع جمله خبریه متعلق التزام است عبارت است از ابراز قصد حکایت در هنگام اخبار و ابراز

امر نفسانی بدون قصد حکایت در انشاء و این دو اختیاری می باشد. که باعث شده اند متکلم را به تکلم جمله خبریه و جمله انشائیه وادار کنند.

۲

۵

نظر استاد

با توجه به این سبب دوم و همچنین سبب اولی که گذشت مسلک مرحوم خوئی مورد مناقشه است زیرا خلاف آن چیزی است که ارتکازی ذهنی دارد در باب وضع زیرا در باب وضع دلالت وضعیه مطرح است و این دلالت وضعیه تصویریه است و قبلا هم گفتیم قصد و اراده هیچ دخالتی در مدلول لفظی ندارد به جهت این که اجتناب و تقارن بین لفظ و معنا موجب علقه وضعیه شده است بنابراین اگر متکلم لفظی را به هر غرضی استعمال کند و سامع آن را بشنود ذهنش از لفظ به معنا منتقل می گردد و لیس ذلک الا التصور آری این که این متصور ذهنی مبتنی است بر علقه وضعیه و این متصور مراد متکلم در تفهیم است یا نیست جایگاهش توسط اصول لفظیه معین شده است و بعد از اجراء آن اصول گفته می شود آن متصور ذهنی مراد متکلم است که خلاصه آن اصول اصاله الظهور می باشد و اجرای این اصول از شوون عقل است نه دلالت لفظیه بما هی لفظیه هذا اولاً ثانیاً آن چه آقای خوئی فرمودند که دلالت لفظ منفک از مدلول وضعی نمی باشد طبق قانون وضع امر واضحی است ولی به این معنا نیست که لفظ دلالت کند بر ثبوت نسبت در خارج و عدم ثبوت نسبت بلکه به معنای عدم انفکاک صورت معنا از صورت لفظ است و این سرمایه دلالت لفظیه وضعیه است بنابراین جمله خبریه دلالت دارد بر ثبوت نسبت یا عدم ثبوت نسبت در عالم تصور نه در خارج و بر همین اساس هم این جمله متصف به صدق و کذب می شود یعنی آن متصور ذهنی اگر با خارج مطابق بود پس صادق است و الا کاذب است. پس سبب اولی که آقای خوئی فرمودند وجهی ندارد و ثالثاً مدلول تصویری یا مدلول لفظی اولی نمی باشد از افعال اختیاریه از طرف مستعمل بلکه آن چه اختیاری مستعمل است نفس استعمال

۲. محاضرات ج ۱ ص ۹۷.

است و انتقال ذهن مخاطب به سوی معنا در اختیار متکلم نیست بلکه به اختیار خود سامع است و رابعا چگونه ممکن است ثبوت نسبت یا نفی نسبت در خارج که از امور تکوینیه است به عنوان مدلول جمله خبریه لحاظ گردد با فرض این که جمله خبریه هیاتش یک امر اعتباری لفظی است تا بعد شما اشکال کنی به این که این مدلول امر اختیاری نیست و باید مدلول امر اختیاری باشد با توجه به این که مرحوم آخوند و آن چه تحقیق در مقام است این است که مدلول ثبوت نسبت در خارج یا عدم ثبوت نسبت در خارج به عنوان مدلول جمله خبریه معرفی نکرده است و فقط در کلمات برخی از علمای لغت آمده است که گفته اند جمله خبریه دلالت بر ثبوت یا عدم ثبوت نسبت

خامسا چگونه جمله خبریه طبق مسلک شما متصف می شود به صدق و کذب با فرض این که فرمودید مدلول جمله خبریه عبارت است از ابراز قصد حکایت و این تعبیر متصف به صدق و کذب شدنش نامفهوم است به جهت این که هر متکلمی که می گوید زید قائم بر اساس نظر شما ابراز می کند قصد حکایت را و شما فرمودید این امر اختیاری است بنابراین این ابراز قصد حکایت همیشه موجود است با چه چیزی می خواهد در خارج تطابق داشته باشد تا صادق بشود یا نداشته باشد تا بشود کاذب.

جلسه پنجاه/ ۱۳-۱۱

اشکال به کلام آقای خوبی

اشکال پنجم این بود که جمله خبریه با این مرام آقای خوبی متصف به صدق و کذب نمی شود بلکه همیشه باید صادق باشد و در همین راستا صاحب منتقی در جلد ۱ ص ۱۱۴ می فرماید نظریه محقق خوبی صحیح نیست به دو وجه:

وجه ۱: این نظریه در خیلی از موارد تخلف دارد یعنی مدلول جمله خبریه که به نظر ایشان ابراز قصد حکایت است تحقق پیدا نمی کند مثلا کسی می گوید سمعت ان زیذا قائم این جمله زید قائم در این قول ابراز قصد حکایت در او نیست با این که جمله خبریه است

وجه ۲: ابراز قصد حکایت که مرحوم آقای خوبی به او معتقد است باید در مفردات هم لحاظ گردد با این خود ایشان در مفردات فرمود که مثلا لفظ ماء وضع شده است برای ذات معنا نه برای ابراز قصد معنا با فرض این که فرقی بین مفردات و جمله از جهت اصل معنا موجود نیست لکن مرحوم آقای خوبی در محاضرات برای دفع اشکال پنجم فرموده است: جمله انشائیه و اخباریه در اصل ابراز و دلالت بر یک امر نفسانی مشترک می باشد فرق بین این دو در متعلق ابراز است زیرا متعلق در جمله انشائیه امری نفسانی است که تعلق به خارج ندارد لذا متصف به صدق و کذب نمی شود بلکه متصف به وجود و عدم می گردد ولی متعلق ابراز در جمله خبریه امری است که تعلق به خارج می گیرد که اگر آن امر مطابق با خارج باشد صادق است و الا کاذب است. از اینجا واضح شد که متصف به صدق و کذب مدلول جمله خبریه است نه خود جمله خبریه (ان المتصف بالصدق و الکذب انما مدلول الجملة لا نفسها) و اتصاف جمله به صدق و کذب به تبع مدلول جمله است و بالعرض و المجاز است.

با توجه به آنچه که گذشت مشخص شد که حرف و هیات مثل هم هستند و مانند اسم موضوع له دارند و در تمام موارد وضع اینها ابتداء هر وضعی تصور معنا است و بعد از تصور معنا آن چه که برای واضح شکل می گیرد معنای اسمی عام است بعد این معنای اسمی عام لفظی را وضع می کند حال ممکن است آن لفظ اسم جنس باشد یا هیات باشد یا حرف باشد مثلا هنگامی که استعمال می کند لفظ ماء را و مخاطب آن را می شنود تصور می کند مایع سائل را و هنگامی که استعمال می کند لفظ من را در سرت من البصره الی الکوفه تصور می کند مخاطب ابتدائیت را و هنگامی که استعمال می کند هیات فاعل را تصور می کند سامع تلبس را یعنی تلبس مبدا

به ذات علی نحو الفاعلیه و هنگامی که استعمال می کند هیات فعلت را در مقام اخبار مخاطب تصور می کند نسبت ماده را به ذات در زمان گذشته یعنی ذات متکلم و در مقام انشاء تصور می کند نسبت ماده به ذات را از باب ایجاد در خارج و در تمام این موارد خود مستعمل یا واضح معنای اسمی را موضوع له قرار داده است و بر همین اساس در باب صیغه امر متکلم با گفتن صل موجب می شود که مخاطب تصور کند انشاء طلب در حد مفاد کان تامه یعنی ایجاد معنا به لفظ البته چون طلب اطرافی دارد همچون طالب و مطلوب و مطلوب عنه از همین هیات تصور می شود انشاء طلب بیع از مخاطب که مطلوب منه می باشد بنابراین مودای صل این است انشاء طلب الصلاه منک پس انشاء طلب موضوع له صل می باشد و طالب و مطلوب و مطلوب عنه از متعلقات طلب است.

شبهه این نکته را مرحوم محقق شیخ هادی تهرانی فرموده است البته طبق آن چه صاحب منتقی در ج ۱ ص ۳۹۲ ذکر می کند: هیات وضع شده است برای نسبت صدوریه بین فعل و مخاطب به داعی طلب البته توضیح این بحث در باب اوامر خواهد آمد.

جلسه پنجاه و دوم / ۱۷-۱۱

ثمره فقهیه در بحث مد نظر

یعنی در بحث خبر و انشاء در هیاتهایی که مشترک بین اخبار و انشاء هستند اگر مذهب مختار را بپذیریم چه تفاوتی با مذهب و مرام محقق خوبی دارد؟

همان طور که گفته شد طبق مرام مختار "بعث" در مقام انشاء دلالت می کند بر اخذ مادهی فی المتکلم و بر این اساس معنایش عبارت است از آن چه که در عالم مفهوم ذهنی تحقق پیدا می کند نه این که در عالم خارج موجود گردد و دارای آثار خارجی باشد و بر این مذهب بیع غاصب، بیع فضولی، بیع غرری و بیع شیئی که قدرت تسلیم آن نیست انشاء است. به خلاف

مذهب محقق خویی و دیگران که می گویند انشاء در "بعث" عبارت است از ایجاد معنا توسط لفظ در خارج که طبق این مذهب تناقض لازم می آید یعنی در مثالهای فوق اگر به این مذهب قائل شویم بین مدلول انشاء و آن چه که در خارج موجود است تناقض است زیرا با مثلا در عقد فضولی با اجراء صیغه "بعث" و تولید معنا در خارج و ملاحظه کردن این عقد از نظر واقعیت خارجی می بینیم اثر بیع خارجی در بیع فضولی موجود نیست و از عدم اثر پی می بریم به عدم موثر و این تجسم تناقض است زیرا از یک طرف مدلول بعث موجود خارجی است به حسب مذهب و از یک طرف اثر مدلول خارجی که بیع خارجی باشد موجود نیست یعنی نقل و انتقالی صورت نگرفته است بنابراین طبق نظر آقای خویی بیع فضولی و غرری و ... باطل هستند.

به نظر می رسد توجیه این مذهب مذکور که گرفتار تناقض است با واژه نفس الامری اولاً قابل توجیه نیست ثانیاً بالفرض هم توجیه شود مطلبی ماورای فهم عرفی است و در قراردادها و استعمالات عرفی این تحلیل‌ات ثمره‌ی فقهاتی ندارد بنابراین هر گاه متکلم بگوید "بعث" مخاطب تصور می کند ایجاد بیع کردن را یعنی موجب را تصور می کند هو بیع المتکلم حال این بیع متکلم تعلق بگیرد به عین مغصوبه یا غرریه یا غیر مقدور و علی کل حال انشاء منعقد شده است.

جلسه پنجاه و سوم / ۱۸-۱۱

موضوع له اسم اشاره و ضمائر

ملخص کلام این شد که فرقی بین معنای اسم و حرف و هیات و جمله خبریه و انشائیه نیست.

از این امر اسماء اشاره و ضمائر باقی مانده است.

موضوع له در این دو همانند اسامی و حروف عام می باشد مثلاً هذا وضع شده است برای مفهوم مفرد مذکر و هو هم به همین شکل است.

بُعد اشاره و ارجاع، در این دو از تشخصات و شئون استعمال می باشد. و نقض و ابرام و خدشه و استحکام این مطلب سابقا در بحث حروف و هیات بیان شد.

دوران امر بین مجاز و اشتراک و تخصیص و نقل و اضمار

از فرمایشات مرحوم صاحب کفایه در مقدمات این کتاب امر هشتم باقی مانده است.

که عبارت است از حالات لفظ که در پنج مورد ذکر شده است ۱. مجاز ۲. اشتراک ۳. تخصیص ۴. نقل ۵. اضمار.

یعنی الفاظ در باب استعمالات به این پنج چهره یا وجه شناخته می شوند و سخن علمی در این باب مناسب با مباحث الفاظ اصول در دو مقام قابل توجه است:

مقام اول: دوران امر بین یکی از این معانی با معنای حقیقی لفظ مثلا اگر لفظی همچون اسد مردد بشود بین معنای حقیقی خود و معنای مجازی فانه لا شبهه فی عدم السیر الی المجاز مگر به قرینه صارفه تا وقتیکه قرینه صارفه همچون یرمی موجود نباشد لفظ اسد حمل بر معنای حقیقی می شود به جهت اصل عقلایی ظهور و حقیقت در محاورات سیره عقلا و عرف عقلا.

مقام دوم دوران امر بین هر یک از این پنج مورد با دیگری مثلا لفظی مردد شود بین مجاز و اشتراک در این باب اصولیین کما فی مفاتیح الاصول و کتب مفصله مثل هدایه المسترشدین و فصول وجوهی را برای مقدم کردن یکی بر دیگری ذکر کرده اند مثلا اشتراک بر مجاز مقدم است چون در اشتراک پای وضع در میان است ولی مجاز پای استعمال لکن همان طور که مرحوم صاحب کفایه و اکثر محققین معاصر مثل آقای خوبی فرموده اند که این وجوه استحسانیه می باشد و بر پایه تعقل استحسانیه ترسیم شده است این وجوه بما هی وجوه عقلیه اعتبار اصولی و علمی ندارند و خود مستحسن در این باب می تواند به عنوان اجتهاد نفسی بر برداشت خود اعتماد کند لکن دلیلی مستقر برای استفاده دیگران نیست مگر این که باعث ظهور لفظ در یک

طرف قرار بگیرد که البته اگر این استحسانات ظهور آفرینی کنند بر طبق قاعده اصالة الظهور آن وجه ظاهر مثلا در اشتراک مقدم می شود بر مجازی که ظهور ندارد و به عبارت دیگر این وجوه استحسانیه می توانند مقدمه الدلیل باشند نه خود دلیل.

تا اینجا هشت امر از امور مقدماتی کفایه الاصول بررسی شد. الان مناسب است با پیشینه بحثی که ذکر شد مبحث حقیقت شرعیه به عنوان امر نهم محل تحقیق قرار بگیرد.

جلسه ۵۴/ تاریخ ۱۹-۱۱

حقیقت شرعیه

برای تبیین این مبحث ابتداء حقیقت شرعیه را باید تعریف کنیم.

حقیقت شرعیه این است که الفاظ عبادات و معاملات که در کتاب و سنت آمده اند وضع شده باشند برای مخترعات شرعی مثل صلاه و زکات و حج و غیره حال چه به وضع تعیینی یا وضع تعیینی و فرض اثبات چنین وضعی هم در دو مقام قابل تصور است:

مقام اول: زمان شارع یعنی شخص پیامبر؛ مقام دوم: زمان معصومین علیهم السلام

از مقام اول تعبیر به حقیقت شرعیه و از مقام دوم تعبیر به حقیقت متشرعیه می شود لکن آنچه که در ساختار مباحث اجتهادی دارای اثر است حقیقت شرعیه می باشد نه متشرعیه.

نظر مقرر

این که بخواهیم بگوییم حقیقت شرعیه منحصر در زمان پیامبر است متوقف بر این است که بگوییم فقط پیامبر حق تشریح را داشتند و این حق برای دیگر معصومین علیهم السلام نبوده است که این نیاز به اثبات دارد.

ثمره بحث

بعد از بیان حقیقت شرعیه دومین جایگاهی که قابل بررسی است ثمره عملیه ای این مبحث است که آیا ثمره دارد یا نه

در این مقام اقوال محققین مختلف است.

صاحب کفایه قائل است به ثبوت ثمره برای این مبحث چون می گوید در صورتی که حقیقت شرعیه ثابت نشود اگر کلامی در کلام شارع بدون قرینه ذکر شود حمل بر معنای لغوی می شود ولی اگر قائل به حقیقت شرعیه باشیم حمل بر معنای شرعی می شود.

ایشان بحث را در دو صورت تعیین می بخشد ۱: جایی که استعمال الفاظ در شریعت متاخر از وضع باشد ۲. جایی که مجهول التاریخ باشد در صورت اول ثمره واضح است در صورت دوم می فرماید و فیه اشکال.

اما محقق خویی فرموده است ثمره ای برای بحث وجود ندارد زیرا الفاظ قرآن و حدیث که به ما رسیده اند هر دو از جهت مراد متکلم معلوم می باشند و شکی در مراد استعمالی از این دو نیست و هیچ کسی در حمل کردن این الفاظ بر معنای شرعی متوقف نمی باشد.

اشکال استاد:

بنا بر مطلبی که ایشان فرمودند فرمودند تمام مباحث الفاظ که تا الان بحث شده است کاملاً بی فایده بوده است.

همچنین محقق نائینی می فرماید: ان البحث في هذه المسألة لا يترتب عليه ثمرة أصلاً

۲. محاضرات، ج ۱ ص ۱۵۱.

۲۷. أجود التقريرات، ج ۱، ص: ۳۳.

محقق عراقی اولاً مبحث حقیقت شرعیه را اختصاص می دهد به ماهیات اختراع شده شرعی مثل صلاه و صوم و حج به طوری که در مفردات و اجزاء و شرایط این ماهیات بحث حقیقت شرعیه را بدون وجه می داند زیرا مثلاً رکوع و سجود و قیام و تشهد و... اینها همان معنای عرفیه خود را دارند و ثانیاً وضع تعینی و تعینی معروف و مشهور را نمی پذیرد زیرا می گوید نقل نشده که پیامبر گفته باشد من اسم فلان عبادت را فلان کلمه قرار می دهم و همچنین وضع تعینی هم نبوده است زیرا برای تحقق وضع تعینی نیاز به تکرار یک لفظ در زمان طولانی است و حال آن که زمانی که پیامبر بعد از رسالت تا زمان رحلت داشتند کفایت برای تحقق این وضع را نداشته است. ایشان معتقد است به یک فرض سومی و آن این که حقیقت شرعیه با نفس استعمال حاصل می گردد و نیازی به آن دو وضع نیست و مثال می زند به این که تو می گویی جثنی بولدی محمد با این استعمال علقه وضعیه بین لفظ محمد و مسمی به حاصل می گردد و این استعمال لازم نیست که حقیقت یا مجاز باشد می تواند صرف استعمالی باشد که نه حقیقت است و نه مجاز بنابراین اگر کسی قائل شود حقیقت شرعیه به این شکلی که گفته شد موجود است محذوری و اشکالی در این ادعا موجود نیست. ایشان و در مرحله سوم ثمره بحث حقیقت شرعیه را می پذیرد کما ذهب الیه صاحب الکفایه

۲

۸

جلسه ۵۵/ تاریخ ۲۱-۱۱

ادامه‌ی نقل اقوال در رابطه با وضع پیرامون الفاظ شرع

صاحب معالم: ایشان منکر وضع تعینی برای الفاظ کتاب و سنت هست.

۲

۹

حضرت امام هم منکر چنین وضعی هستند.

۲. نهاییه الافکار ج ۱ ص .

۲. تهذیب الاصول، ج ۱ ص ۴۵؛ مناهج الاصول، ج ۱، ص ۱۳۷.

کلام مرحوم اصفهانی در هدایه المسترشدين: نزاع در این مساله نزاع پرتیره ای نیست به جهت این که محل نزاع در این مساله جایی است که قرائنی برای تشخیص موضوع له و مراد متکلم موجود نباشد و چنین جایگاهی در الفاظ کتاب و سنت خیلی کم اتفاق می افتد چون غالباً الفاظ شرعیه ای که در کتاب و سنت به کار گرفته شده اند قرائن متصله و منفصله دارند و این قرائن تعیین کننده موضوع له و مراد متکلم است و از طرفی هم شارع بر ائمه علیهم السلام صادق نیست و تمام روی سخن آیات قرآن و کلمات پیامبر می باشد.

جمع بندی استاد

عنوان موجود در محل نزاع ما عبارت است از الحقیقه الشرعیه این عنوان چهار عنصر اساسی دارد: ۱. وضع ۲. واضع ۳. شرع ۴. شارع.

اما عنصر اول وضع است که سابقاً به آن پرداخته شد و نتیجه گرفتیم که به معنای اجتوار است.

عنصر دوم در رابطه با واضع است که یا جماعت است یا شخص یا کثرت استعمال.

عنصر سوم شرع است شرع در لغت به دو معنای مشهور آمده است یکی طریق واضح و دیگری چشمه و در اصطلاح، شرع شرعه و شریعت عبارت است از دین و اطلاق این کلمه بر دین با معنای لغوی اش تناسب دارد به این که همان طور که راه و چشمه محل تردد و استقاء قرار می گیرد دین هم محل تردد و استفاده می باشد.

و بر همین اساس هم بعضی به این شکل تفسیر کرده اند که شرعه عبارت است از آن چه که قرآن آورده است و منهاج آن چیزی است که سنت آورده است.

۳. هدایه المسترشدين، ص ۹۴.

۲. مصباح المنیر، ص ۳۱۰.

۲. معجم الفروق اللغویه ص ۴۸.

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ

۳

۳

شَرَاعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّيَ بِهِ نُوحًا

۴

۳

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَ لَوْ لَا كَلِمَةُ الْفَضْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَ إِنَّ
الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

۵

۳

اما شارع: هیچ شکی نیست که شارع حقیقتاً به معنای جاعل شرع نیست الا الله همان طور که از آیات فراوانی که به برخی از آنها اشاره شد مستفاد است و بر همین اساس صاحب مجمع می گوید الشارع هو طریق الاعظم و به این معنا بر پیامبر هم صادق است و بر غیر پیامبر صادق نیست.

۳

۶

نظر استاد

مرحوم صاحب هدایه المسترشدين در بحث حقیقت شرعیه و مرحوم بروجردی در بحث جمله خبریه این بحث را باز کرده است که شارع کیست جمع مطالب گفته شده و تحقیق در این مقام این است که شارع به معنای جاعل فقط خداست و پیامبر اسلام که در عرف محققین در علم کلام و علم اصول شارع لقب گرفته است ثانیاً و بالعرض می باشد از دو باب یک: تفویض شاریت از طرف خدا به پیامبر ۲. طریقت پیامبر نسبت به شرع خدایی.

یعنی پیامبر مبین و کاشف و بیان کننده شرع خداست نه جاعل شرع لکن طبق وجه اول که تفویض، ذکر شد یعنی خداوند شاریت را به پیامبر تفویض کرده است لازم می آید که ائمه هم

۲. ماده/۴۸.

۲. شوری/۱۳.

۲. شوری/۲۱.

۲. مجمع البحرین ص ۶۸.

شارع می باشند از باب تفویض پیامبر شاریت را به ائمه بر اساس آیه منزلت انت منی بمنزله هاون من موسی

و این پندار مخالف است با اعتقاد اکثر علمای اسلام لذا یا باید گفت تفویض شاریت به پیامبر توقیفی است تعدی به ائمه نمی کند و تفویض مستفاد از آیات و روایات تفویض امامت است نه شاریت و یا این که وجه دوم را بذیریم یعنی ائمه مبین شرع هستند که در آینده می آید.

جلسه ۵۶ / تاریخ ۱۱-۲۴

حقیقت شرعیه در ساختارهای لغوی و شرعی

کلمه حقیقت شرعیه در ساختارهای لغوی و شرعی چه جایگاهی دارد.

بعد از این تشخیص و تعین و تنقیح لا شبهه در این که وضع به معنای نقل الفاظ از معانی لغوی عربیه به معانی مخترعه شرعی علی نحو الاقتران و الاجتوار بین صور لفظیه و صور معنویه آن هم به شکل وضع تعینی موجود است لکن اثبات این وضع به شکل تعینی در مرحله ثبوت ممکن است ولی در مرحله اثبات دلیل اثباتی نداریم. بنابراین آن چه که برخی از محققین مثل آقای خویی فرموده اند به این که این بحث چون مراد از الفاظ شرعیه در کتاب و سنت مشخص می باشد ثمره ندارد یقیناً به این معنا نیست که الفاظ در کتاب و سنت استعمالشان استعمال مجازی است بلکه مقصود این محققین این است که موضوع له شرعی در این استعمالات با قرائن فراوان معلوم و معین است پس در نظر همه محققین اصولیین وضع تعینی الفاظ کتاب و سنت در معانی شرعیه ثابت است نهایتاً می گویند نیاز به تبادر و امارات معینه موضوع له نداریم بنابراین هر محققى که ادعا کند این الفاظ موضوع له شرعی ندارند جز پتکلف و مکابره چیزى نیست.

علی ای حال آن چه که نسبت به کلام صاحب کفایه قابل ذکر است این است که فرمایش ایشان به آن مقدار بیانی که مذکور است مستحکم و وجیه می باشد زیرا در کتاب و سنت مواردی

قلیل پیش می آید که دوران بین اراده معنای لغوی و معنای شرعی کاملاً قابل ملاحظه است در چنین موارد قلیله ای ثمره بحث حقیقت شرعیه پاسخ گو به نیاز مستنبط احکام شرعیه می باشد مثلاً در عبارت "صلوا عند رویه الهلال" اگر فرض کنیم این کلمه "صلوا" به حسب موقعیت خاصی که برای فقیه پیش آمده است مردد شده است از جهت معنا بین دعا و ارکان مخصوصه و از مواردی است که قرینه و افره بر تعیین معنای شرعی موجود نیست یک محقق مستنبط چه باید بکند؟

در اینجا کلام مرحوم صاحب کفایه پاسخ گوی چنین موقعیتی است یعنی با توجه به تحقق وضع تعینی، به صورت حداقل در شریعت این کلمه دائر مدار دو معنا را حمل بر معنای شرعی می کنیم و باعث این حمل همان تبادری است که مبتنی بر علم اجمالی می باشد بنابراین ثمره قلیله مبحث حقیقت شرعیه نیاز به طرح و بررسی این مساله در حد معقولی که به آن پرداختیم دارد.

تنبیه:

آن چه در معنای لغوی حقیقت شرعیه و اصطلاحی بیان شد به این سوال پاسخ می دهد که اگر لفظی طبق آن چه تصور گردید سابقه وضع تعینی در زمان پیامبر نداشته باشد ولی در زمان معصومین مسبوق به سابقه باشد حمل بر معنای شرعی همان حقیقت شرعیه ای را به دنبال دارد که از باب توسعه در معنای حقیقت شرعیه قابل ملاحظه است.

آیا وضعیت الفاظ از این قبیل با این توجیه قابل جواب می باشد یا خیر؟

جواب این سوال از آن چه ذکر شد ظاهر می شود به این که حقیقت شرعیه اولاً و بالذات فقط با لحاظ کون الواضع الله تبارک و تعالی قابل ذکر است و اما ثانیاً و بالعرض به عنوان حقیقت شرعیه نبویه در فرضی که استعمال پیامبر محرز نگردد قابل انطباق نمی باشد آری ثالثاً و بالعرض حقیقت متشرعه بر این شکل از الفاظ صادق است لکن طبق عرف محققین مباحث الفاظ

اصول چون قائل به تجوز و توسعه در معنای حقیقت شرعیه شده اند می توانیم به لفظی در مقام تعیین مدلولش، به زمان معصومین مراجعه می کنیم و پیشینه ای را در آن زمان می یابیم بعد از حمل بر معنای موجود در زمان معصومین اطلاق حقیقت شرعیه به این معنا بشود و ظاهراً چون ائمه علیهم السلام در مقام تبیین شارع می باشند اطلاق حقیقت شرعیه با توجه به این منصب لا اشکال فیہ اما با عنوان جعل شریعت حقیقت شرعیه صادق نیست هذا تمام الکلام در امر نهم از مقدمات کفایه الاصول و تعین محقق بودن فرمایش صاحب کفایه.

جلسه ۵۷ / تاریخ ۲۵-۱۱

مبحث صحیح و اعم

پیشینه بحث

از مباحث مترتب بر حقیقت شرعیه بحث صحیح و اعم است.

آیا الفاظ عبادات و معاملات وضع برای خصوص تام الاجزاء و الشرائط شده اند یا برای اعم وضع شده اند؟

برای منقح شدن این مبحث در دو مقام بحث می کنیم.

مقام اول: عبادات؛ مقام دوم: معاملات

مقام اول: در این جا دو صورت قابل تصور است.

صورت اول: ثبوت حقیقت شرعیه است و صورت دوم عدم ثبوت حقیقت شرعیه است.

اما صورت اول فلا ینبغی الارتیاب در این که نزاع صحیح و اعم طبق این صورت جاری و ساری است به این شکل که بگوییم الفاظ عبادات به عنوان حقیقت شرعیه وضع برای تام الاجزاء و الشرائط شده اند یا اعم؟ و تمام محققین در این صورت در جریان نزاع شبهه ای ندارند؛ اما

صورت دوم به دو شکل قابل بررسی است شکل اول مرحله ثبوت و شکل دوم مرحله اثبات است.

اما شکل اول بر طبق کلمات محققین و ذکر برخی از آنها عالم ثبوت این صورت را بررسی می کنیم.

کلام صاحب کفایه

ابتدا به فرمایش آخوند می پردازیم. ایشان می فرمایند مستعمل فیه عند الشارع در الفاظ عبادات خصوص عبادات صحیحه باشد با فرض وجود قرینه صارفه از معنای لغوی یعنی هر گاه شارع لفظی را در معنای مخترع خود استعمال می کند ابتداء با قرینه ای تفهیم می کند که معنای لغوی اراده نشده است لکن بین معنای لغوی و معنای صحیح عبادات در ابتداء علاقه لحاظ می گردد که این معنای مخترع مجاز اول نام می گیرد به طوری که اگر قرینه بر معنای دوم که اعم می باشد موجود نبود لفظ مستعمل شرعی را حمل بر مجاز اول یعنی عبادت صحیحه می نماییم و اگر قرینه ای از طرف شارع برای تعیین مجاز دوم یعنی اعم موجود بود حمل بر مجاز دوم می نماییم.

در بیان آخوند اشاره ای است به تصویر دوم که منسوب است به قاضی ابوبکر محمد بن طیب بصری بغدادی باقلانی شده است. ایشان قائل است که الفاظ عبادات در معنای لغوی خود استعمال شده اند لکن شارع برای این که معنای شرعی را تفهیم کند از باب تعدد دال و مدلول این هدف خود را بیان فرموده است به وسیله قرینه ای که نصب کرده بر مراد خودش شرعا به طوری که لفظ دال بر معنای لغوی است و قرینه دال بر معنای شرعی است.

^۲. شیخ عباس قمی در الکنی و الانقلاب پدرش باقلی فروش بوده است و در زمان لک فی کل قدر مترفه تو برای هر دیگری یک ملاقه ای داری شیخ مفید هم می گوید: نعم ما تمثلت بادوات ابیک خوب مثالی زدی با ابزار آلات پدرت.

این دو بیانی که ذکر شد ثبوتا شبهه ای در آن نیست الا این که همان طور که مرحوم صاحب کفایه فرموده است در مقام اثبات و دلالت عقلی یا لفظی دالی بر هیچ کدام از این دو بیان نداریم و تعبیر مرحوم اخوند این است که و انی لهم اثبات ذلک؟

فرمایش محقق نائینی

اگر قائل به حقیقت شرعیه نشویم لا اشکال در ثبوت حقیقت متشرعه و نزاع را به این شکل مطرح می کنیم که مسمای به صلاه مثلا در حقیقت متشرعه صحیح است یا اعم است؟

و چون مشخص است آنچه که مسمی عند المتشرعه باشد در هنگام اطلاق و استعمال الفاظ عبادات همان مراد شرعی است و ایشان گویا دلیل اثباتی را برای تعیین مستعمل فیه در الفاظ عبادات مسمای متشرعین می داند یعنی چون متشرعه مثلا برداشت صحیح کرده اند از عبادات یا برداشت اعم کرده اند این برداشت به شارع نسبت داده می شده و گویا نزاع ثبوتا و اثباتا مدلل است.

۳

۸

جلسه ۵۸/تاریخ ۲۶-۱۱

کلام در بحث صحیح و اعم در عالم ثبوت بود در این باب فرمایش صاحب کفایه و بعد هم محقق نائینی ذکر شد در مرحله سوم اشکال صاحب منتقی به نائینی ذکر می شود.

اشکال صاحب منتقی الاصول به مرحوم نائینی

ایشان سه وجه ضعف برای کلام مرحوم نائینی ذکر می کند.

وجه اول: این که محقق نائینی فرمود اصل در استعمالات شارع همان چیزی است که متبادر است در نزد ما اصلی قابل قبول نیست به جهت این که ممکن است لفظی به وضع تعینی در نزد

۲. فوائد الاصول ج ۱ ص ۵۹.

متشرعه برای اعم وضع شده باشد لکن در نزد شارع برای صحیح وضع شده باشد و از طرفی هم تبادر عندنا معین می باشد نه کاشف به این معنا که تبادر یکی از دو معنا را معین می کند نه این که کشف کند واضح یا مستعمل در چه معنایی آن را وضع کرده است.

وجه دوم: سلمنا که تبادر کاشف باشد لکن این تبادر مثبت این معنا نیست که استعمال شارع به این صورت انجام گرفته باشد که ابتداءً علاقه بین معنای اعم و معنای لغوی لفظ لحاظ گردیده است و در مرحله دوم بین معنای صحیح و معنای لغوی ملحوظ است به جهت این که ممکن است عکس باشد یعنی مجاز اقرب صحیح و مجاز ابعد اعم باشد.

وجه سوم: سلمنا که کاشف باشد و کاشف از یک مورد خاص باشد حال چه صحیح یا اعم ولی تمام این توضیحات محقق نائینی بیانگر عالم ثبوت است و مهم در ما نحن فیه مرحله اثبات می باشد یعنی به حسب ادله لفظیه یا لبیه کدام یک از این دو پندار در عالم ثبوت اثبات می شود و می توانیم در نطاق کتاب و سنت آن را اجرایی کنیم با فرض این که دلیلی در مرحله اثبات موجود نیست.

۳

۹

اشکال استاد به صاحب منتقی:

در کلام صاحب منتقی تاملاتی مشاهده می شود.

اولاً مرحوم نائینی تصریح کرد به حقیقت متشرعه و تبادر را به حسب حقیقت متشرعه علامت قرار داد به طوری که بعد از ثبوت حقیقت متشرعه که حکایت گر از وضع می باشد این وضع در طول را کاشف از وضع شرعی قرار داد نه این که تبادر در نزد ما یعنی غیر متشرعه در زمانهای اخیر به عنوان علامت برای وضع متشرعه در زمان معصومین علیهم السلام لحاظ گردد بنابراین اگر منظور محقق نائینی تبادر در دوره ائمه ملاحظه گردد یقیناً این تبادر کشف از وضع

۲. منتقی الاصول ج ۱ ص ۲۰۰

تعینی متشرعی در زمان ائمه می نماید و با چنین فرضی این تبادر کاشف از وضع تعینی یا تعینی در عصر شارع یعنی پیامبر می باشد به جهت این که ائمه علیهم السلام شارع معصوم به معنای مبین از وحی نازل بر شارع می باشد.

ثانیا تعبیر علاقه بین معنای لغوی و معنای شرعی به عنوان صحیح یا اعم حکایت گراست از صرف استعمال نه حقیقت متشرعه پس سخن محقق روحانی از مسیر مجاز اول و مجاز ثانی با فرمایشات محقق نائینی سازگار نیست

ثالثا: محقق نائینی وضع تعینی متشرعه را دلیل اثباتی بر آن چه که ادعا کرده است قرار داده است نه این که این وضع متشرعی تصویر عالم ثبوت باشد زیرا محقق نائینی در مقام نقد فرمایش صاحب کفایه که فرمود انی لهم باثبات ذلک چنین تصویر اثباتی را ارائه داد و ظاهر فرمایش محقق نائینی هم همین است بر این اساس تنها ایرادی که صاحب منتقی به فرمایش خودش که وجه اول و وجه دوم را پذیرفت اشکال اثباتی است و این اشکال اثباتی با ظاهر فرمایش محقق نائینی سازگار نیست. پس به این شکال از نائینی دفاع می شود به این صورت که منظور محقق نائینی این است که متشرعه ائمه می باشند و از ظاهر کلامشان در روایات اراده معنای صحیح در استعمالاتشان مشاهده می گردد و صرف این ظهور استعمالی موجب می شود کلامات شارع را که هم سنخ با کلمات ائمه است حمل بر چیزی کنیم که از کلام ائمه اراده شده است و ذلک دلیل اثباتی علی ما افاده عن نائینی و شاگرد ایشان محقق خوبی و همچنین محقق عراقی

۴

۴. محاضرات ج ۱ ص ۱۵۱. نهاییه الافکار ج ۱ ص ۱۷۳.

کلام مرحوم مظفر

ایشان به عنوان دفاع از محقق نائینی بیان ایشان را تاکید و تثبیت می نماید آنجا که گفته است الفاظی که در لسان متشرعه به نحو حقیقت به کار برده شده اند حقیقت متشرعه به نحو وضع تعینی ثابت است و شکی نیست که استعمال متشرعین با فرض پدید آمدن حقیقت متشرعه پس از استعمال ادامه استعمال شارع می باشد حال چه استعمال شارع استعمل مجازی باشد یا استعمال حقیقی و به تعبیر دیگر آنچه بالنسبه با شارع لحاظ می کنیم مقام ثبوت است و آنچه در متشرع تصور می کنیم مقام اثبات است بنابراین حقیقت متشرعه کاشف و دلیل است بر استعمال شارع بنابراین اگر در مرحله اثباتی متشرعی پذیرفتیم حقیقت متشرعه را و نظر دادیم به این که الفاظ عبادات در مرحله تشریح حقیقت در صحیح می باشند استعمالات شارع را نیز حمل بر صحیح می نماییم و هذا التوجیه نعم الدلیل الاثباتی علی ما وقع فی الشرع.^۱

کلام حضرت امام

بهرتر است عنوان بحث را به این شکل مطرح کنیم: اصل در استعمالات شارع نسبت به الفاظ عبادات و معاملات چیست و با تدوین این اصل همه استعمالات چه استعمال حقیقی یا مجازی حتی مرام باقلانی قابل تضمین نمودن آنها در متن این اصل می باشد مثلا اگر گفتیم اصل در استعمالات صحیح است حال چه استعمال حقیقی و چه استعمال مجازی چه سخن باقلانی در این صورت در استنباطات نتیجه بخش خواهد بود^۲

۴

۴. اصول فقه ج ۱ ص ۵۶.

۴. در تهذیب الاصول ج ۱ ص ۴۷ و منهاج الاصول ج ۱ ص ۱۴۱.

کلام محقق اصفهانی

ایشان از محقق کلانتری که از شاگردان شیخ انصاری است مطلبی را نقل می کند که گویا مرام شیخ انصاری هم چنین چیزی است خلاصه فرمایش ایشان این است که لفظ در عبادات استعمال شده است در صحیح به خاطر علاقه ای که بین معنای صحیح عبادت با معنای لغوی در نظر صحیحی موجود است و در نظر اعمی علاقه بین معنای لغوی و عبادات اعم لحاظ گردیده است و این علاقه به جهت مشاکلت و تناسب ظاهری عبادت با معنای لغوی یا عبادت فاسد بالنسبه با عبادت صحیح نمی باشد بلکه از جهت تصرفی است در یک امر عقلی به طوری که وقتی لفظ عبادت در عبادت صحیح و سپس در عبادت فاسد استعمال می شود در مقام بیان توجیه این استعمال از یک عملیه عقلیه استفاده می کنیم و آن عملیه عقلیه این است که معدوم از اجزاء و شرائط را نازل منزله موجود لحاظ کنیم تا لازم نیاید مجاز در مجاز به این معنا که استعمال لفظ عبادت در صحیح مجاز باشد و همچنین در اعم هم مجاز باشد. بلکه هیچ مجازی در این استعمال تصور نمی شود مگر استعمال لفظ در صحیح و اگر استعمال کردیم در فاسده همان مجاز اول است نهایتاً گویا نظریه سکاکی در اینجا کاربردی شده است یعنی صلاه فاسده هم از افراد صلاه صحیح تصور گردیده است از باب تنزیل معدوم منزله موجود حال با این توجیه اگر قرینه ای بر تصرف کردن نسبت به امر عقلی در ما نحن فیه وجود نداشت لفظ عبادت را که مردد است بین صحیح و اعم حمل بر صحیح می نماییم و ثمره بحث هم بر آن مترتب می شود این مجملی است از فرمایش محقق اصفهانی که برای صحیحی ها مفید است.

جلسه ۶۰ تاریخ ۱-۱۲

ادامه کلام محقق اصفهانی

در مقام بیان کلام مرحوم محقق اصفهانی (در حقیقت بیانی از شیخ اعظم بود) بودیم که خلاصه این است:

صحیحی قائل شود به اینکه مستعمل در باب الفاظ عبادات گاهی دارای تامل عقلی است و گاهی هم این تامل عقلی محرز نیست آنجایی که محرز باشد، الفاظ عبادات مشتمل در اعم می باشند و آنجایی که محرز نباشد و شک در این تامل عقلی بشود لفظ عبادت حمل بر صحیح می گردد شبیه آنچه سکاکی در موضوع له قائل است و تعبیر مجاز ادعایی منسوب به وی می باشد.

اما به حسب مذهب... استعمال در مفهوم اعم شده است و هر یک از صحیح و فاسد عبادت با قرینه مشخص می شود و این مقام مقام تعدد دال و مدلول می باشد یعنی یک دال لفظ عبادت که مدلولش مفهوم اعم است و دال دیگر قرینه حالیه یا مقالیه بر فرد صحیح یا فرد فاسد است. (هذا خلاصه ما نسب الی شیخنا الاعظم به بیان محقق اصفهانی)

نظر استاد

اکثر آنچه که در تقدیم احد المجازین بر فرض عدم ثبوت حقیقت شرعیه ذکر شده است مثل سخن محقق عراقی و محقق خویی و منسوب به شیخنا الاعظم فقط مقام ثبوت را تبیین می کند الا آن چه که محقق نائینی ترسیم نموده است و صاحب هدایه المسترشدین هم به آن اشاره می کند و آن این است که مجاز شایع حقیقت متشرعه است و این حقیقت متشرعه مثبت مراد شارع است در الفاظ عبادی کتاب و سنت لکن کلماتی همچون اصاله الاستعمال در صحیح نمی تواند دلیل مثبتی عقلا یا شرعا برای مراد شارع باشد تا این که اثباتا مراد مشخص گردد بنابراین نزاع در ما نحن فیه در مقام ثبوت به حسب تمام تقادیری که قابل تصور است جاری است الا این که ثمره عملیه ندارد و تنها موردی که در جهت اثبات بر آمده است مرام محقق نائینی می باشد و طبق این مرام می توانیم وقوع حقیقت متشرعه را کاشف از مراد استعمالی شارع بدانیم و بدین وسیله اثباتا مستعمل در عبادت را به عنوان صحیح یا اعم اثبات کنیم و بر این اساس اگر گفتیم الفاظ عبادات در وضع تشرعی برای صحیح وضع شده اند این وضع تشرعی عند الدوران الامر

۴. هدایه المسترشدین، صفحه ۹۷.

بین الکنون لفظ عبادہ بین الصحیح و الاعم دلیل است بر اثبات صحیح به این شکل کہ لفظ عبادت را حمل بر صحیح نماییم وانگهی ثمره عملیہ اجتہادی ظاہر می گردد.

فتحصل مما ذکرنا کہ در مقام سه نظریہ بود.

نظریہ اول: مجاز اقرب یا اشبه کہ از آن تعبیر به مجاز اول می شد (تصویر صاحب کفایہ).

نظریہ دوم: منسوب به شیخ اعظم کہ نمادی بود از نظریہ سکاکی در موضوع لہ الا این کہ این نماد هویتش تصرف در مستعمل فیہ بود نہ موضوع لہ.

از این دو نظریہ، نظریہ اولی همان طور کہ آخوند فرمود فقط ثبوتی بود نہ اثباتی و نظریہ دوم همان طور کہ خود شیخ انصاری در مطارح الانظار خدشه نموده از دو جهت باطل است:

جهت اول: جایگاه ادبیاتی ندارد و تناسبی با کلام سکاکی در آن مشاهده نمی شود و هیچ محقق ادبیاتی آن را بیان نفرموده است و صرف تصور و خیال است.

جهت دوم: با متعارف عرفی سازگار نیست یعنی توجیہات مذکورہ با فہم اہل محاورہ در وضع و موضوع لہ و مستعمل فیہ ہمراہ نمی باشد.

نظر استاد

نظریہ سوم و هو المختار کہ محقق نائینی بہ آن اشارہ کرد و با این بیان تکمیل می گردد. چون ما قائل ہستیم کہ وضع تعینی بر اساس وضع اجتوار و اگر ہم از این وضع تعینی تنزل کنیم وضع تعینی تشرعی را می پذیریم لذا بر این دو وجہ ۱. وضع تعینی شرعی لا شبہہ کہ نزاع علی القاعدہ می باشد و نیاز بہ این مباحثی کہ ذکر شد نیست ۲. وضع تعینی تشرعی: این همان فرمایش مرحوم نائینی است کہ نعم الدلیل بر اثبات مراد شارع نسبت بہ الفاظ عبادات است بہ طوری کہ اگر شک کنیم لفظ عبادتی استعمال در صحیح شدہ است یا اعم عند الشارع چون در وضع تعینی تشرعی تعین در صحیح پیدا کردہ است آن لفظ عبادی را حمل بر معنای صحیح می

نماییم. و بر اساس این که در باب صحیح و اعم ما قائل به صحیح می باشیم این بیان در بعد اثباتی به شکل واضح مراد شارع را در الفاظ عبادات معین می نماید که تفصیل در مباحث بحث صحیح و اعم منقح خواهد شد.

جلسه ۶۰/ تاریخ ۲-۱۲

ثمره مساله

نتیجه مطالب گذشته این شد که حقیقت شرعیه چه به وضع تعینی شرعی و چه به وضع تعینی تشریحی ثابت باشد نزاع در مساله دارای ثمره است و طبق هر دو مبنا اگر قائل شدیم به این که الفاظ عبادات وضع برای صحیح شده اند یا استعمال در صحیح شده اند این صحت را نسبت می دهیم به شارع یا به وضع یا به استعمال اما نسبت به وضع طبق قول به حقیقت شرعیه است و اما نسبت دادن توسط استعمال طبق قول به حقیقت متشرعه می باشد چون طبق حقیقت متشرعه این حقیقت حکایت کننده از مراد شارع در استعمال مجازی می باشد لکن ما نسبت به این تردد نیازی نداریم به جهت این که قائل شدیم به ثبوت حقیقت شرعیه تعینیه و به این وسیله در ما نحن فیه حکم می کنیم که الفاظ عبادات وضع برای عبادت صحیح شده اند و ذلک قد بیناه سابقا.

تا به اینجا یکی از مقدمات صاحب کفایه در بحث صحیح و اعم منقح شد.

معنای صحت و فساد

دومین امری که صاحب کفایه به آن پرداخته است و متاخرین هم بر همین شیوه پیش آمده اند بحث معنای صحت و فساد می باشد.

غالب محققین فرموده اند که صحت و فساد معنای اصطلاحی خاصی ندارد بلکه همان معنای لغوی در این دو واژه لحاظ می شود یعنی تمامیت و نقصان. بر این اساس اگر در کلمات فقهای

صحت به معنای اسقاط اعاده و قضا یا در کلام متکلمین به معنای موافقت با شریعت ذکر می‌شود. میان آمده است از باب تفسیر لغت به لازم آن می‌باشد لذا گفته اند صلاه صحیحه یعنی نمازی که اجزاء و شرایطش کامل است و وقتی که اجزاء و شرایطش کامل بود لازم می‌آید سقوط اعاده و قضا و موافقت با شریعت لکن در این مقام تحقیقات و تاملاتی ذکر شده است که به برخی از کلمات محققین مناسب است اشاره شود.

کلام محقق نائینی

وصف صحت به اعتبار شرایط متفاوت است با وصف صحت به اعتبار اجزاء به اعتبار این که صحت به حسب اجزاء همان تمامیتی است که به قول مطلق می‌شود از آن یادآوری کرد اما صحت به حسب شرایط بر دو قسم است اول صحت به لحاظ خصوص شرایطی که در مرحله جعل و تعیین مسمای به عبادت لحاظ می‌شود که قبل از آمدن طلب چنین صحتی مفروغ عنه ملاحظه می‌گردد مثل طهارت و استقبال و ستر در نماز قسم دوم صحت به اعتبار شرایطی که نمی‌توان آنها را در مرحله تعیین مسمای به صلاه لحاظ کرد بلکه از حالاتی است که متاخر است از مرحله تعلق طلب به صلاه مثل قصد قربت و قصد وجه.

آنگاه ایشان فرموده است قسم دوم شرایط در محل نزاع ما داخل نیست به جهت این که متصف شدن صلاه به اعتبار این سنخ از شرایط متاخر است از تعیین موضوع له و مسمی به دو مرتبه

۴

یکی مرتبه تعیین مسمی و یکی مرتبه تعلق طلب به مسمی

کلام محقق عراقی

با بیانی که ذکر شد مشخص می‌گردد که عنوان صحت چه مفهومی یا مصداقی امکان ندارد به عنوان قید در ناحیه معنا و موضوع له عبادت لحاظ گردد به جهت این که این حیثیت صحت

۴. فوائد الاصول ج ۱ ص ۶۰.

همچون عناوین موضوعیت کلیت جزئیت انتزاع شده از رتبه ای هستند که متاخر از عبادت دیده می شود در صورتی که صحت را به معنای تمامیت و معنای لغوی ترجمه کنیم بنا براین عنوان صحت بعد از تحقق نماز صدق می کند.

۴

۵

کلام محقق اصفهانی

حیثیت اسقاط قضا و موافقت با شریعت از لوازم تمامیت نیستند یعنی با دقت عقلیه این حیثیت از جمله حیثیاتی می باشند که حقیقت تمامیت را مقومند یعنی تمامیت در صورتی در ما نحن فیه معنا دارد که اسقاط اعاده و قضا یا موافقت با امر در آن لحاظ گردد به جهت این که نمی توان ترتب اثر یا لازم شیء را از متممات معنای ملزوم لحاظ کرد بلکه باید از ذاتیات آن بدانیم. ایشان در پایان می گوید "فتدبر" که خود این طور توضیح می دهند: این تدبر اشاره است به این که اگر لازم شیء از لوازم وجود باشد آن چه گفته شد صحیح است و اشکال به مشهور وارد می باشد و اما اگر از لوازم ماهیت باشد منافاتی نیست در لازم ماهیت و آنچه که عارض ماهیت می شود بین این که لزوم تحقق بخشنده به ماهیت باشد مثل فصل بالنسبه با جنس که از عوارض و لوازم جنس است با فرض این که جنس بدون او تحقق پیدا نمی کند.

۶

جلسه ۶۲/ تاریخ ۳-۱۲

کلمات محققین در مقام بیان صحت و فساد است.

۴. نهاییه الافکار ج ۱ ص ۷۳.

۴. نهاییه الداریه ج ۱ ص ۵۰.

کلام حضرت امام:

بهتر است که موضوع در ما نحن فیه ماهیت اعتباری لحاظ گردد نه عنوان صحیح و اعم یعنی نگوییم موضوع له در الفاظ عبادات صحیح است یا اعم بلکه گفته شود که موضوع له چه نوع ماهیت اعتباری است و به تعبیر دیگر بگوییم لفظ صحیح و ضد این لفظ که فساد است دو عنوان هستند مشیر به آن ماهیت اعتباری که در نتیجه عنوان بحث چنین بسته شود هل الموضوع له هو الماهیت التي اذا وجدت فی الخارج لانطبق علیها عنوان صحیح او اعم و اولی منه این است که لفظ صحیح و اعم را از عنوان بحث ساقط کنیم چون هیچ ملزومی برای باقی نگه داشتن این عنوان در موضوع بحث نیست که اگر بماند باعث می شود این همه تکلفات برای محکم کردن این عنوان به کار بگیریم لذا می بینیم کسانی که گفته اند لفظ صلاه وضع شده است برای ماهیت متصوره ذهنی به عنوان مرآه برای وجود خارجی صلاه و بعد این ماهیت به جهت این که وجود ذهنی دارد صحیح است به حمل شایع سخنی است باطل زیرا صحت و فساد از لوازم وجود خارجی می باشند نه از لوازم ماهیت ذهنیه و بر این اساس فرد ذهنی که به حمل شایع تعبیر شده است نمی تواند مصداق صحیح و یا اعم قرار بگیرد و تعبیر دیگری که بعضی دیگر از محققین در اینجا گرفتار آن هستند این است که می گویند صحیح به معنای تمامیت عرفی و لغوی است و چنین محققى خودش را از بعضی از اشکالات نجات داده است لکن این بیان هیچ مرجع و مستند عرفی و لغوی ندارد چون هم لغت و هم عرف خلاف این بیان را قضاوت می کند و چطور می شود بین صحت و فساد چنین تصویری را نسبت به تمامیت و نقصان ملاحظه کرد با فرض این که صحت و فساد تقابل تضاد دارد ولی نقص و تمام تقابل عدم و ملکه دارد.

صحت و فساد دو کیفیت وجودی هستند که در وجود خارجی عارض به شیء می شوند به اعتبار این که آن شیء متصف است به طبیعت نوعیه ای لذا با آن شیء ملائمت دارد مثلاً گفته می شود بالطیخ صحیح و این گفتار با همان ملاکی است که ذکر شد یعنی ملائمت طبیعت نوعیه بالطیخ با

خودش و همچنین فاسد کیفیتی است وجودی که ملائمت با طبیعت نوعیه ندارد به خلاف نقص و تمام به جهت این که ملاک تمام عبارت است از جامعیت شیء اجزاء و شرایط را که این خود ملکه است و نقص عدم چنین ملکه ای است مثلاً انسانی که یک چشم دارد یا یک دست دارد گفته می شود ناقص نه فاسد و در مقابل آن انسانی که همه اجزاء را دارد تام و تمام گفته می شود.

جلسه ۶۳/ تاریخ ۴-۱۲

کلام صاحب منتقی الاصول

ایشان می فرمایند آنچه محقق خوبی و محقق اصفهانی در بیان صحت و فساد ذکر کرده اند قابل قبول نیست آنگاه انتخاب خود را به این شکل بیان می کنند که عنوان بحث در ما نحن فیه صحیح به معنای تمام می باشد از حیث ترتب اثر نه از حیث تمامیت ذاتی به حسب اجزاء و شرایط لذا می تواند موضوع له در الفاظ عبادات صحیح به این معنا لحاظ گردد و بگوییم موضوع له لفظ صلاه مثلاً آن صلاتی است که دارای اثر است و اشکالی بر این انتخاب وجود ندارد غیر از توهم اخذ چیزی که خارج است از ذات صلاه به عنوان موضوع له که این توهم را هم به این شکل جواب می دهیم که خروج اثر صلاه از حقیقت صلاه و تاخر این اثر از موثر تاخری است از وجود موثر نه ماهیت موثر لذا امکان دخل این اثر در مسمای به صلاه امری است بلا اشکال یعنی می توانیم اثر صلاه را در نام گذاری ماهیت صلاه دارای نقش بدانیم به این صورت که لفظ صلاه وضع شده است برای فعل قائم به شخص مکلف به طوری که اثر هم قائم به آن فعل است و ترتب بر آن فعل دارد و از این تصویر لازم نمی آید فرض دخالت اثر در حقیقت موثر تا شما بگویید هذا خلف.

۴

۷

۴. منتقی ج ۱ ص ۲۰۵.

کلام آقای خوبی:

ایشان فرمود صحت به معنای تمامیتی است که این تمامیت از حیث اجزا و شرایط است و به قول ایشان در فارسی توسط کلمه درستی و درست از آن تعبیر می شود همان معنای لغوی و عرفی می باشد و تفسیر فقهاء از صحت به اسقاط اعاده و قضا و متکلمین به موافقت شریعت تفسیر به لازم است آنگاه محقق خوبی فرمایش محقق اصفهانی را مخدوش می داند و می گوید جناب محقق اصفهانی بین تمامیت شیء فی نفسه یعنی از جهت اجزاء و شرایط و تمامیت به لحاظ مرحله امتثال و اجزاء خلط نموده است به جهت این که این تمامیت به حسب امتثال با قطع نظر از آثار و لوازم جایگاهی ندارد و یا این که بین معنای تمامیت و عنوان تمامیت خلط نموده است و گفته است عنوان تمامیت عنوان انتزاعی است منتزاع از شیء است به لحاظ آثار. در نتیجه حیثیت آثار از متممات حقیقت عنوان انتزاعی است و واقعیتی برای آن مشاهده نمی شود لکن چنین پنداری از محل سخن ما خارج است چون نماز مثلا برای این عنوان انتزاعی صحت وضع نشده است بلکه وضع برای معنون شده است و معنون عبارت است از اجزاء و شرایط آری حیثیت ترتب آثار بحثی است جدای از حقیقت صلاه و نمی توان گفت این حیثیت از متممات ماهیت صلاه است تا بعد هم در حاشیه بفرماید اگر این عنوان انتزاعی بالنسبه با وجود صلاه لحاظ گردد مشکل دار است ولی اگر نسبت به ماهیت صلاه لحاظ شود اشکالی ندارد.

بیان استاد:

صحت در لغت همان طور که در مصباح آمده است عبارت است از حالت طبیعی ای که افعال انسان طبق آن طبیعت در مجرای طبیعی انجام می گیرد و وضع اولیه این کلمه در رابطه با بدن انسان می باشد لکن به تعبیر صاحب مصباح این کلمه استعاره قرار گرفته است برای معانی و

۴. محاضرات ج ۱ ص ۷۱.

گفته می شود صحت الصلاه اذا اسقطت القضاء و صح العقد اذا ترتب عليه اثره با توجه به لغت و عرف در محاورات مشخص می شود که لفظ صحت می تواند در مقام ارائه معانی متفاوت به کار گرفته شود البته این به کارگرفته شدن در حد استعمال اصطلاحی لا شبهه فیہ بنابراین اگر آن چه که لفظ صحت در آن استعمال شده است تمامیت به حسب اجزاء و شرایط در یک مرکبی همچون صلاه ملاحظه گردد قدر متیقن و به عنوان اقل استعمال در چنین مواردی می تواند عنوان مشیر باشد به حدی که نشان دهنده موضوع له باشد در الفاظ عبادات یعنی بگوییم موضوع له لفظ صلاه آن ماهیتی است که تام و کامل است نه ماهیتی که مردد بین کمال و عدم کمال است در نتیجه لفظ صحت گزارش گری کند از موضوع له صلاه و این گزارش گری هیچ گاه جزء موضوع له قرار نگیرد و این بیان نظائری دارد در کتاب و سنت و در کلمات فصحای عرب مثلاً برای بیان حقیقت علم از کلمه نور استفاده می شود و برای بیان مقامات خاصه از کلمه مشکات و زجاجه در آیه نور استفاده شده است و از مقام قناء حضرت حق از کلمه صمد استفاده شده است که یقیناً این الفاظ عناوین مشیر می باشند و اصولاً تمام استعارات و مجازات از یک نظر به همین شکل هستند و مثال معروفی که می گویند فلان قضیه از باب تشبیه معقول به محسوس می باشد چنین چیزی را تایید می کند.

جلسه ۶۴ / تاریخ ۷-۱۲

تنقیح بحث صحت و نظر استاد

اخذ صحت در عبادت محل کلام بود و به اینجا رسید که می شود با عنوان صحیح از موضوع له عبادت تعبیر آورد نظائری برای تقریب به ذهن ذکر شد که آخرین نکته این بود از مقام غنای حضرت حق تعبیر به "صمد" می شود بنابراین به عنوان یک کبرای کلی می شود گفت توسط لوازم شیء از خود شیء حکایت گری کنیم بر این اساس فرموده‌ی محقق خویی به این که صحت مفهومی با صحت فعلیه خارجیه متفاوت است و صحت مفهومی در ما نحن فیہ مراد مناسب با

بحث می باشد متین و وجیه است و بر این پایه بیانی فرمایش محقق نائینی که تفصیل به اجزاء و شرایط داد تحلیل عقلی است که تناسبی با عرف و لغت ندارد و همچنین فرمایش محقق اصفهانی و صاحب منتقی و سیدنا الامام نیز چنین است؛ البته فرمایش حضرت امام که در قسمتی از کلامشان تعبیر فرمود به این که صحت عنوان مشیر می باشد به آن چه که ما انتخاب کردیم نزدیک است و همچنین کلام صاحب منتقی که گاهی تعبیر فرمود صحت از جهت ملاحظه نفس تمامیت این هم بیانگر معنایی بود که به مختار ما نزدیک است و علی کل حال مختار ما که تقریباً شبیه فرمایش محقق خوبی است معنایی است که باید در عالم واقع و ثبوت مقصود همه محققینی باشد که در این باب بیاناتی دارند به جهت این که الفاظ عبادات بر اساس قول صحیحین وضع برای عبادت صحیحه شده است و یقیناً صحت در موضوع له لحاظ می شود انما الخلاف در تعبیراتی است بیانگر معنای موضوع له می باشد که بعضی مثل صاحب منتقی توسط عنوان ترتب اثر حکایت از صحت می کند و بعضی به عنوان مرتبه خاصه حکایت از عبادت صحیحه می نماید و بعضی با عنوان لازم ماهیت از این واقعیت حکایت می نماید و بر هر تعبیری که بین محققین به شکل مختلف و دارای نقض و ابرام ملاحظه شود لازم است معنای موضوع له یا مستعمل فیه در باب الفاظ عبادات تصور گردد و به شکلی هم لحاظ شود که منطبق گردد بر متعارف مرتکزی که همه اهل عرف متشرع آن را دریابند بنابراین اختلافی در معبر عنه نیست و تنها خلاف در معبر به قابل ذکر است به این که کلمه صحت می تواند موضوع له برای عبادت باشد یا خیر. شکی نداریم که مراد از موضوع له جز مرکب صحیح چیزی نیست نه این که مفهوم صحت موضوع له قرار بگیرد بلکه موضوع له ماهیتی است دارای اجزاء و شرایطی که در این ماهیت تام بودن کامل بودن لحاظ می گردد پس آن چه که متصور است در باب موضوع له جامعی است که از آن به لفظ صحیح تعبیر می شود پس موضوع له مرکب مضاف به اجزاء و شرایط است و از مضاف و مضاف الیه قبل از تعلق امر با واژه صحیح او را بیان می کنیم و ممکن است هم طبق قول اعمیون از آن تعبیر به اعم بشود.

و کیف کان ان ما اخترناه موافق لما اختار المحقق الخویی.

البته تعبیرات ما مقداری با فرمایشات آقای خویی تفاوت لفظی دارد. و موید این مختار در فرمایش صاحب کفایه در بحث شرط متقدم و متاخر قابل ملاحظه است ایشان می فرماید در شرط متاخر و متقدم بالنسبه با مامور به اضافه مامور به به شرط متاخر یا متقدم شرط لحاظ می شود نه این که وجود شرط خارجی شرط مامور به باشد. در مانحن فیه هم صحت خارجی که گاهی تعبیر شد به ترتب اثر یا لازم ماهیت معنای موضوع له نیست بلکه اضافه عبادت به اجزاء و شرایط مفهوم عبادت صحیح را تشکیل می دهد. لذا اشکالات شروط مامور به یا اجزاء مامور به یا ترتب آثار بر مامور به جایگاهی برای ذکر ندارد و ممکن است گفته شود آنچه در تعبیرات محققین آمده است از این که امکان ندارد صحت در معنای موضوع له لحاظ گردد یک نوع اشتباه مفهوم به مصداق است و الا تصور لحاظ صحت به معنای تمامیت و کمال در مقام ترسیم مفهوم کلی منطبق بر مصادیق خارجی امر واضحی است.

جلسه ۶۵/ تاریخ ۸-۱۲

مختار استاد در معنای صحت

کلام در بحث صحت بود لحاظ و اخذ صحت در عبادت محل تضارب انظار واقع شده بود که نهایتاً نظر محقق خویی تایید شد.

در مقام تکمیل این نظریه ما حصل آن چه گذشت در یک قاعده کلیه قابل ملاحظه است و آن قاعده کلیه این است که وضع یا استعمال به ازاء شیء متقدم یا متاخر چه از جهت رتبه چه از جهت زمان امر واضحی است به جهت این که تاخر در مقام علیت موجب تاخر در مقام نام گذاری و تسمیه نیست همان طور که گفته شد مقام تسمیه و مقام وضع و استعمال عالم مفهوم

است ولی تاخر و تقدم علی و معلولی در مقام عینیت و مصداق است و این دو از هم جدا می باشد.

البته آن چه در مامور به به عنون جزء و شرط از نظر مفهومی و تسمیه جایگاهی ندارد اگر چه در مقام صحتی که جدای از صحت مفهومی است نقش داشته باشد چنین چیزی را نمی شود در مامور به به عنون شرط اخذ نمود مثل قصد قربت، مثل عدم مزاحمت واجب توسط واجب دیگر و مثل عدم بودن عبادت منهی عنه این سه مورد گر چه از شروط مامور به لحاظ می شوند لکن شروطی هستند که از مفهوم و مسمای صلاه مثلا خارج هستند و نسبت به نماز تاخر وجودی دارد البته کشاندن نزاع را در بحث گذشته به این سری از شروط وجهی ندارد به جهت این که اگر قائل شویم الفاظ عبادات وضع برای صحیح شده اند مراد ما از صحت، صحت مسمی به صلاه است که بعد مفهومی دارد و قبل از آمدن این شروط مذکوره لازم است آن مفهوم صحیح ترسیم شده باشد بنابراین آن چه که شیخنا الاعظم در مطارح الانظار توسط شاگردش مرحوم کلانتر پردازش شده است که گویا مرحوم شیخ نزاع را در این شروط هم کشانده است وجهی ندارد و شاید محقق کلانتر این توهم را به شیخ نسبت می دهد همان طور که عبارت اشعار به این معنا دارد قال بل يظهر من شیخنا - دام علاه - الميل إليه أو التوقف فيه.

بنابراین فرقی بین اجزاء و شرایط بما هی اجزاء و شرایط که مسمای عبادت را به وجود آورند نیست مگر شرایطی که دخلی در صحت مفهومی با توجه به مسمی ندارد لذا می شود قائل به تفصیل شد و گفت شروط بر دو قسم هستند: ۱. شروطی که ماهیت مسمی به عبادت به وسیله آنها تقوم می یابد مثل طهارت، مثل عدم غصبت مکان نسبت به نماز و لو از باب این که تقید

۴. مطارح الانظار، صفحه ۱۷.

۵. مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۹۹.

جزء مسمی است و قید خارج ۲. شرطی که در تقوم مسمای به عبادت نقش ندارد مثل قصد قربت که از مقومات مسمای به عبادت نیست.

بعد از این تفصیل قائل می شویم قسم اول در محل نزاع داخل و قسم دوم از محل نزاع خارج است و معنا ندارد تصور اخذ قسم دوم از شروط در ماهیت مسمی به صلاه صحیح و به بیان دیگر این قسم دوم از شوون هیات امر به عبادت است به خلاف قسم اول که از شوون ماده عبادت می باشد. پس باید گفت صحتی که اطلاق می شود به دو اعتبار است: ۱. صحت به اعتبار ماهیت عبادت ۲. صحت به اعتبار امر به عبادت

اولی محل نزاع است و دوم از محل نزاع خارج است.

به عبارت سوم نزاع ما مفهومی و در مرحله ثبوت است ولی شروط قسم دوم در باب مصداق و در مقام سقوط تکلیف است و به عبارت چهارم نزاع ما نزاع لفظی است ولی در قسم دوم شروط نزاع عقلی است و بینهما بون بعید هذا تمام الکلام در بحث مفهوم صحت است. مختار این شد که صحت به معنای تمامیت و فساد به معنای نقصان شد.

جلسه ۶۶/ تاریخ ۹-۱۲

تصویر جامع

امر سوم از مقدمات بحث صحیح و اعم تصویر جامع است.

با توجه به این که عبادات اجزا و شرایط گوناگون دارند و مثل صلاه به اشکال مختلف صحیح و فاسد می شوند و از جهت اجزا و شرایط کمیت متفاوت و همچنین کیفیت متفاوت ملحوظ است قرار گرفتن لفظ صلاه صحیح مثلا برای کدام یک از این مجموعه های کثیره و زیاد لحاظ گردد؟ بر این اساس تصور یک جامع که موضوع له صلاه یا مستعمل فیه صلاه باشد ضروری می نماید لذا مرحوم آخوند در کفایه می گوید لا اشکال در وجود جامع بین افراد صحیح عبادت

و می توان این جامع را با برهان انی مورد اشاره قرار داد به این که صلاه مثلا آثار خاصه ای دارد مثل تنهی عن الفحشاء و المنکر و این اثر خاص می تواند کاشف از علتی باشد که ما از آن علت و موثر تعبیر به جامع کنیم و جهت این که این اثر باید حکایت گر از موثر واحد باشد این است که اثر واحد نمی تواند از موثرهای متعدد صادر شود.

توضیح مطلب: ظاهرا آخوند در بیان این مطلب اعتماد به یک مساله فلسفی از مسائل فلسفه متعالیه نموده است که مرحوم صدر المتالهین در فصل چهاردهم از اسفار اربعه به آن پرداخته است که خلاصه آن این است:

معلول واحد آیا می تواند مستند به علت های کثیره باشد؟

ملاصدار می گوید اما واحد شخصی محال است مستند به دو علت مستقل در کنار هم اسناد داده شود چه این دو علت تبادل ابتدایی داشته باشند یا تبادل تعاقبی و وجه محال بودن هم این است که یا برای هر یک از این دو علت خصوصیتی است که آن خصوصیت باعث وجود معلول می شود که اگر این طور باشد ممتنع است معلول توسط علت دیگر تحقق پیدا کند به جهت این که خصوصیت در علت اول معلول را به طرف خود می کشد و خصوصیت در علت دوم به طرف خود می کشد در نتیجه بین دو علت تمایز موجود است و یا این که هیچ کدام از این دو خصوصیت دخالت مستقل در معلول ندارد که در این صورت علت حقیقی عبارت است از قدر مشترک بین این دو علت و خصوصیات در این دو علت ملقی می گردد و علی کلا التقديرین لازم است علت امر واحد لحاظ گردد یعنی در صورت اول یکی از دو علت و در صورت دوم جامع باشد.

۵

۱

۵. اسفار ج ۱ ص ۴۲۹.

حاجی سبزواری در حاشیه اسفار می گوید ایشان مجمل گفته است سپس مطلب را ایشان توضیح می دهد.

آن صورت اول که طرح گردید دو علت هر دو خصوصیت داشته باشند و این دو خصوصیت هر کدام معلول را به سوی خو بکشند و واقعیتش در فرض پذیرش آن عبارت است از دو علت و دو معلول به جهت این که هر علت مستقلی بر اساس عقل معلول مستقل می خواهد در نتیجه تصور یک معلول برای دو علت مستقل غلط و محال است و این امری است که در فلسفه متعالیه در باب تناسخ بین علت و معلول کاملاً مبرهن است.

با توضیح این عبارت مرحوم صدر المتالهین خلاصه فرمایش مرحوم آخوند این می شود که در ما نحن فیه اثر تنهی عن الفشحاء و المنکر برای نماز نمی تواند به عنوان معلول برای ماهیت های متفاوت به عنوان علت لحاظ گردد زیرا قاعده مستفاد از این متن مرحوم ملا صدر این می شود: الواحد لا یصدر منه الا الواحد و بر این اساس باید در صلوات متفاوته جامعی را در نظر بگیریم که آن جامع علت واحده باشد برای معلول واحد.

جلسه ۶۷ / تاریخ ۱۵-۱۲

بیان جامع از نظر آخوند

مرحوم آخوند قائل است بر طبق قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد جامع در عبادت صحیحه حقیقتی واحد است که می تواند مصادیق خارجی فراوانی داشته باشد لکن آن جامع موضوع له لفظ عبادت است.

اگر کسی اشکال کند که جامع را باید چگونه شناسایی کنیم.

آخوند می گوید اثری را برای عبادت مخصوصه که رایج و مشهود است در متون ادله عبادات آن هم به عنوان اثر واحد در نظر می گیریم و این اثر کاشف است از موثری که آن موثر حقیقت

عبادت است و لازم نیست موثر را تفصیلاً بشناسیم همین شناخت اجمالی بر طبق قاعده کل اثر
یحتاج الی موثر کافی می باشد و به این قاعده اضافه می شود قاعده الواحد لا یصدر منه الا
الواحد و در نتیجه موضوع له واحد برای عبادتی همچون صلاه ترسیم می شود و قول صحیحین
در باب کشف از جامع آسان و مطابق با قاعده است.

اشکالات محقق خوبی بر آخوند

حدود شش اشکال محقق خوبی به کلام صاحب کفایه دارد.

اشکال اول

قاعده الواحد اختصاص به علت و معلول تکوینی آن هم در واحد شخصی دارد نه واحد نوعی و
وحدت نوعیه در باب عبادات مثل صلاه، کلی است و این کلی دارای افرادی است به عدد افراد
صلاه و معراج مومن بودن هم واحد نوعی است و هیچ گاه واحد نوعی که قابل صدق است بر
افراد زیاد کاشف از اثر واحد شخصی و در نتیجه کاشف از موثر واحد شخصی نمی باشد.

اشکال دوم

سلمنا که قاعده الواحد در واحد نوعی هم جاری شود لکن در فرض جاری شدن اختصاص دارد
به وحدت ذاتیه مقولیه که در بین جوهر و اعراض قابل تصور است نه وحدت عنوانی که از امور
اعتباریه است مثلاً وحدت نهی عن الفحشاء یا معراج مومن که از مقوله وحدت نوعی و
اعتباریات است وحدتی عنوانی است نه وحدت ذاتی به عنوان جوهر یا عرض به جهت این که
ناهی عن الفحشاء عنوانی انتزاعی است از ترک اعمال قبیح و این عنوان واحد می تواند از حقائق
مختلفه و مباینه انتزاع گردد و بر این اساس کشف واحد از واحد تحقق پیدا نمی کند و نهایت
چیزی که ممکن است در ما نحن فیه تصور شود عنوان واحد است یعنی همین عنوان انتزاعی

کلی لکن این عنوان موضوع له صلاه نیست و از طرفی هم واحد ذاتی نیست تا کاشف از واحدی به عنوان موضوع له تصور گردد.

اشکال سوم

اثر در باب عبادات مترتب بر جامع نیست بلکه مترتب بر افرادی است که دارای خصوصیات می باشند از اجزاء و شرایطی که در هر مامور به لحاظ می شود به جهت این که مترتب بودن نهی از فحشاء و منکر بر نماز مثل ترتب سوزاندن بر آتش و امثال آن نمی باشد به جهت اینکه در این مثال های خارجی آتش و امثال آن اثر مترتب بر جامع است به خلاف ما نحن فیه که اثر، مترتب بر افراد صلاه است افرادی که دارای خصوصیات می باشند که صحت آنها را در خارج به دنبال دارد.

اشکال چهارم

جامعی که برای صلاه مرحوم آخوند تصور می کند از دو حالت خارج نیست یا مرکب است یا بسیط

اگر مرکب باشد معقول نیست به جهت این که صحت و فساد دو مفهوم اضافی می باشند و ممکن است یک نمازی از یک نظر و با توجه به یک موقعیت صحیح باشد و از نظر دیگر یا موقعیت دیگر فاسد باشد مثل نماز قصر و اتمام که قصر برای مقیم فاسد و برای مسافر صحیح است.

و اگر بسیط باشد باز هم غیر معقول است به جهت این که جامع از سنخ مقوله ذاتی منطبق بر مرکبی که از دو حقیقت یا چند حقیقت مرکب شده باشد نمی شود و اگر گفته شود جامع عنوانی را لحاظ می کنیم و آن جامع عنوانی بساطت را به دنبال دارد می گوئیم جامع عنوانی مثل الناهی عن الفحشاء اگر چه می تواند مفهوم بسیطی لحاظ گردد و از سنخ جامع ذاتی جوهری یا

عرضی نباشد لکن لفظ صلاه برای جامع عنوانی وضع نشده است به جهت این که اگر لفظ صلاه برای جامع عنوانی مذکور وضع شده باشد لازمه اش این است که مترادف با صلاه باشد یعنی بشود هر جایی که می گوئیم صلاه بگوئیم الناهی عن الفحشاء و بالعکس با فرض این که به این شکل نیست.

نتیجه این شد که نمی توان جامع حقیقی بسیط برای یک مرتبه از مراتب نماز تصور کرد چه برسد جامعی برای تمام مراتب نماز آن هم به شکل بسیط و از مقوله حقیقت و ذات تصور نمود.

جلسه ۶۸/ تاریخ ۱۶-۱۲

اشکال پنجم

فرمایش آخوند اخص از مدعی است به جهت این که صحت عبادت از جهت قصد قربت و عدم نهی و عدم مزاحم که قبلا بدان اشاره شد گر چه از محل نزاع خارج بود الا این که این صحت هم در ترتب اثر باید نقش ایفا کند لیکن طبق کلام آخوند در این قسمت ابهام موجود است به این معنا که اگر گفته شود صلاه مثلا مزاحم دارد یا منهی عنه است یا قصد تقرب به آن نشده است چگونه این نماز دارای اثر است لذا ترتب اثر بر این عبادت قابل تصور نیست و در این نوع موارد اثر کاشف از موثر نمی باشد با فرض این که لفظ صلاه وضع شده است برای چیزی که قابلیت برای ترتب آثار داشته باشد.

اشکال ششم

جامع باید امر عرفی باشد و آن چه که صاحب کفایه فرمود عرفی نیست.

۲

بیانات استاد:

اشکالات مطرح شده از طرف محقق خوبی ظاهراً اجنبی است با فرمایش مرحوم آخوند و وجه مطلب این است که صاحب کفایه در ما نحن فیه اراده نکرده است انطباق قاعده عقلیه فلسفی را بر جامع و اثر جامع تا اولین اشکال آقای خوبی به ایشان وارد باشد چون ایشان گفته بودند مطلب اختصاص به علت های تکوینی دارد و در علت های تکوینی واحد شخصی ملاک است نه واحد نوعی.

نظر آخوند این است که ما نحن فیه را تشبیه می کند به قاعده الواحد و یک نوع تنزیل اعتباری در آن قائل است و شاهد بر این مدعی این است که ایشان در جواب شیخ انصاری که بعداً به آن اشاره می کنیم تعبیرش این است جامع در صلاه مثلاً مفهوم واحد است نه حقیقت عینیه تکوینی به این معنا که صاحب کفایه جامع در عبادت را و اثر مترتب بر آن عبادت را در عالم مفاهیم جستجو می کند نه در تکوینیات خارجیه بنابراین اشکال دوم مرحوم خوبی نیز بر صاحب کفایه وارد نیست زیرا اشکال دوم خلاصه اش این بود که سلمنا قاعده فلسفی واحد نوعی را هم بگیرد لکن مراد از واحد باید واحد ذاتی باشد نه واحد عنوانی و وجه در این که اشکال دوم وارد نیست این است که اگر قاعده فلسفی وحدت نوعیه را بگیرد مراد آخوند در جامع وحدت نوعیه ذاتیه نمی باشد تا شما بگویید که وحدت عنوانی کاشف از وحدت نوعی ذاتی نیست بلکه مراد صاحب کفایه این است که جامع عبارت است از مفهوم منتزع از نمازهای مختلفی که می توان آن را به صلاه نامگذاری کرد ای ما یسمی بالصلاه و کاشف از این مسمای مبهم در عالم اثبات ولی معین در عالم واقع و عالم ثبوت می تواند مفهوم واحدی به نام معراجیت یا ناهی عن الفحشاء باشد و تمام سخن صاحب کفایه در مقام اعتبار و مفهوم است نه در عالم واقع و تکوین و ذات و به نظر می رسد فرمایش محقق اصفهانی نزدیک است به آنچه ما از کلام صاحب کفایه برداشت می کنیم.

ایشان می گوید هر چه ضعف و ابهام در ماهیت و معنا بیشتر باشد اطلاق و شمول بیشتر است بلکه عرف منتقل نمی شود از شنیدن لفظ صلاه مگر به سنخ عملی خاص ولی مبهم نهایتاً ابهام از جهت مطلوب بودن در اوقات خاصه ندارد و بالجمله ابهام غیر از تردید است و این آن چیزی است که ما در مقام تصور موضوع له صلاه با تمام مراتبش به آن قائلیم و هیچ نیازی به ملتزم شدن جامع ذاتی مقولی و جامع عنوانی نداریم و این مطلب را بعضی از اکابر فن معقول که مقصود ملا صدرا است در باب تشکیک در ماهیت بیان کرده است.

۳

جلسه ۶۹/ تاریخ ۱۷-۱۲

در مقام دفع اشکالات آقای خوبی بودیم و گفته شد که این اشکالات بی ارتباط با مباحث آقای خوبی است.

تبیین کلام ملا صدرا

در روز قبل به کلام محقق اصفهانی اشاره شد.

برای تبیین فرمایش محقق اصفهانی اشاره می شود به متن فرمایش صدرالمتهین که محقق اصفهانی فرمود برخی از اکابر فن معقول در باب تشکیک در بحث ماهیت به این مطلب اشاره کرده اند.

این بحث در سفر اول که عبارت است از سفر من خلق الی الحق و در بحث نظر به طبیعت وجود و عوارض ذاتیه وجود که مرحله سوم این سفر اول است و فصل پنجم از این مرحله می فرماید "و منها فی الشده و الضعف"

یکی از مطالبی که در فصل پنجم ذکر شده است شدت و ضعف در وجود و ماهیت است.

۵. نهاییه الداریه ج ۱ ص ۵۵.

ایشان تحت عنوان ان قلت می گوید: کلی طبیعی در خارج موجود است به افرادش بنابراین امر مشترک بین مراتب مختلف کلی در خارج وجود پیدا می کند اگر چه ظرف عارض شدن اشتراک همان ذهن است و آن چیزی است که در نظر عقل از همه زوائد و مشخصات مجرد می باشد یعنی کلی مجرد از کامل و متوسط و ناقص به حسب عوارض مشخصات موجودی ذهنی است و آن کلی وجه جامع منطبق با سه مرحله ای که ذکر شد نمی باشد بلکه اگر بخواهد با هر یک از این سه مرحله تعامل در خارج پیدا کند جامع بر آن صادق نیست و بر این اساس کلی طبیعی موجود در ذهن جامعیت ذاتی دارد و اگر جامعیت ذاتی داشت چگونه با افراد مختلف خارجی منطبق می گردد؟

قلت: ملا صدرا می گوید کلی طبیعی طبق آن چه که تصور کردید در متواطی از ذاتیات متصور است به جهت این که ماهیت هر شیئی هر گاه مجرد از زوائد و عوارض گردد اقتضای متفق بودن آن کلی در تمام افرادی که در خارج از آن کلی موجودند را دارد و خصوصیات ماهیت متواطی به این شکل است به خلاف ماهیت مشکک. لکن چه کلی متواطی باشد ذاتا و چه مشکک می توان حقیقتی را برای هر یک از این دو تصور نمود که آن حقیقت دارای ابهام است و از جهت مراحل نقص و توسط و کمال به شکل حقیقی برای ما واضح نیست اما افراد مختلف کلی چه در متواطی و چه در مشکک حکایت گر حقیقتی می باشند که از نظر معرفت ما در کمال ابهام هستند.

از این عبارت ایشان استفاده می شود به همان شکلی که محقق اصفهانی فرمود تصور جامع مبهم در باب کلیات امری مطابق با برداشت های علمی انسان از امور ذهنیه است و بر این اساس حقیقت صلاحه که قرار است در ما نحن فیه مسمای به صلاحه واقع شود بر طبق فرمایش صدر المتالهین (گر چه فرمایش ایشان در باب تکوینیات است نه تشریعیات) می تواند حقیقت مبهم

۵. اسفار ج ۱ ص ۲۹۵

ثبوتیه در عالم واقع لحاظ شود به عنوان یک حقیقت متواپی وانگهی افراد خارجیه آن مصداقی باشند از آن حقیقت و هر یک از این مصادیق در صورتی که تطابق با آن حقیقت داشته باشند معنون شوند به عنوان معراجیت یا ناهی عن الفحشاء که تنها راه شناخت اجمالی ما از آن حقیقت همین عناوین موجوده ملحوظه در شریعت باشد در نتیجه آن چه ما به محقق خوبی به عنوان نقد و نقض بیان کردیم و محقق اصفهانی هم تقریباً اشاره به این مطلب داشت اشکال اول و دوم محقق خوبی را غیر مطابق با فرمایش مرحوم آخوند می نماید و این عدم تطابق باعث می شود که مراد مرحوم آخوند را در گفتارش مبتنی بر تصویری که در باب تکوینیات ذکر کردیم صحیح و قابل قبول بدانیم لذا ملخص سخن این شد که عنوان معراجیتی که قرار است حکایت گر از مسمی به صلاح باشد حکایت می کند از ماهیت مبهمه در عالم واقع نظیر آیاتی که در این عالم حکایت می کنند از ذات واجب الوجود و صفات و اسمای او که حقیقت آن بر ما واضح نیست و تایید چنین مطلبی در فصل سوم از فصول ماهیت صفحه ۳۱۳ در جلد ۱ اسفار آمده است آنجا که می گوید:

ان تعین الشیء غیر تشخصه اذ الاول امر نسبی دون الثانی فالتعین ما به امتیاز الشیء عن غیره بحیث لا یشارکه فیه این فرمایش کاملاً مبین نکته ای بود که به آن پرداختیم از این جهت که مرحوم آخوند در مقام تعین ماهیت صلاح است نه تشخص و اشکالات مرحوم آقای خوبی در وادی تشخص قابل طرح است نه در وادی تعین به جهت این که تعین ماهیت صلاح همان طور که صدر المتألهین در امور تکوینی می گوید امری نسبی است نه مطلق و در حد کمال البته برای تشخص پیدا کردن باید تمام جوانب مشخص شیء لحاظ گردد.

جلسه ۷۰/ تاریخ ۱۸-۱۲

بر طبق آنچه که ما به آن اعتماد کردیم از کلام صدر المتألهین و همچنین استفاده محقق اصفهانی از کلام ایشان بحث را به این شکل جمع می کنیم.

ایراد مرحوم اصفهانی به استادش آخوند در مقام تشخیص عبادت وارد شده است نه در مقام تعیین عبادت

مراد آخوند مقام تعیین عبادت است نه مقام تشخیص به طوری که عنوانی را که ذکر کرد اشاره می کند به معنوی مسمی به صلاه، صلاتی که در عالم ثبوت معین است و در عالم واقع ماهیتی جامعه است که اولاً و بالذات قابل شناسایی نیست و تنها راه شناخت آن جامع معرفت به آثار آن می باشد نه حقیقت صلاه به همان تعبیری که صدر المتألهین و محقق اصفهانی در تکوینیات قائل هستند پس بر اساس قاعده عقلیه حتماً آن ماهیت مبهمه که جامع برای تمام افراد خارجیّه آن می باشد مصدر است برای مصادیق خارجیّه به طوری که موضوع له لفظ صلاه همان جامع مبهم و توسط آثار خاصه به آن پی می بریم لکن در حد اجمال و از باب این که شارع مقدس به عنوان واضح آن ماهیت مبهمه جامعه را موضوع له لفظ صلاه قرار داده است و در پی این جعل و اعتبار عناوین مشیره را برای درک کلی آن جامع معرفی نموده است این مقدار از تفهیم و تفهم در باب موضوع له عبادات کافی است بنابراین فرمایش صاحب کفایه با این توجیه محل اشکال محقق خوبی نمی باشد و می توان گفت ما قصد صاحب الکفایه لم یقع فی کلام محقق خوبی و ما وقع فی کلامه لم یقصد صاحب الکفایه.

همچنین با همین اشکال و بیان اشکال سوم هم دفع می شود که اشکال این بود که اثر در ما نحن فیه مترتب بر افراد خارجیّه صلاه است ولی در تکوینیات مثل آتش اثر مترتب بر جامع است به این محقق گفته می شود که ترتب اثر خارجی در هر دو مقام بر فرد خارجی است یعنی چه در باب تکوینیات و چه در ما نحن فیه لکن اثر معتبر مقدر مفهومی معلق است بر جامع مفهومی الا این که مفهوم در نار چون از محسوسات طبیعیّه است و وضوح و جلوه آن مشهود است گفته می شود اثر مترتب بر طبیعت نار است به خلاف نماز که ناچاریم در رابطه با آن جامع صحیحی را تصور کنیم به طوری که در عالم مفهوم اثر مناسب با آن ملحوظ گردد نهایتاً آن جامع همانند

جامع نار معرف و واضح نمی باشد اما به لحاظ اثر، قابل شناسایی است و این حقیقتی است که بالنسبه با هر امر غیر محسوسی جاری و ساری می باشد که در اوج حقایق ذات باری و اسماء و صفات اوست که حقیقتشان در کنج ابهام و عدم وضوح بوده و تنها شناختی که نسبت به این حقیقت و نظیر آن موجود است شناخت اثری می باشد و هیچ محذوری هم در این باب وجود ندارد لذا می گوئیم جامع متصور مبهم در باب عبادات مصدر ترتب آثاری است در عالم مفهوم به بیان شارع مقدس به طوری که حقیقت آن مصدر و جامع را نمی شناسیم و با اشاره خود شارع به بعضی از آثار آن به وجود آن جامع یقین پیدا می کنیم ولی افراد خارجیه آن جامع در صورتی که مطابق با شریعت تحقق پیدا کنند همان آثار مفهومی در وادی مصداق هم بروز و ظهور می کنند و می گوئیم صلاه خارجیه دارای اثر نهی عن الفشاء است لذا اشکال سوم هم قابلیت نقض فرمایش مرحوم آخوند را ندارد.

جلسه ۷۱/تاریخ ۲۱-۱۲

دفع اشکال چهارم

این اشکال را شیخ انصاری مطرح می کند.

در اینجا ابتدا متن اشکال را به صورت واضح از تقریرات ذکر می کنیم :

شیخ فرموده است جامع نمی تواند امر مرکب باشد یا بسیط اما مرکب نیست به جهت این که هر چه را که ما به عنوان جامع مرکب فرض کنیم و اسم آن را صحیح بگذریم با افراد خارجی عبادت و صلاه همسان نمی باشد چون نماز چهار رکعتی جامعی می خواهد که طبق فرض ترکیب، با نماز دو رکعتی اتحاد ندارد و همچنین نسبت به اجزاء و شرایطی که نمازها با موقعیت های مختلف تغییر جزء و شرطی دارند لذا معقول نیست جامع مرکبی که همه افراد نماز را شامل شود و اما این که جامع بسیط نیست به جهت این که از دو حالت خارج نیست یا آن جامع عنوان

مطلوب تصور می شود یا عنوانی که ملزوم است با مطلوب. اگر عنوان مطلوب را به عنوان جامع بسیط فرض کنیم به سه دلیل معقول نمی باشد:

دلیل اول: عنوان مطلوب عنوانی است که بعد از آمدن امر و طلب تحقق پیدا می کند با فرض این که لازم است این عنوان مطلوب به عنوان جزء یا شرط قبل از آمدن امر وجود داشته باشد بنابراین امر و طلب توقف دارد بر عنوان مطلوب از باب این که جزء باشد یا شرط باشد و از طرفی هم این عنوان قبل از آمدن امر موجود نیست پس وجودش توقف بر امر دارد و لازمه اش تاثیر متاخر در متقدم است فیتوقف الامر و الطلب علی وجود المتعلق تاما و المتعلق یتوقف علی الامر و این دور صریح می باشد.

اشکال دوم: لازم می آید از این اعتبار که جامع با نام مطلوب و لفظ صلاه مترادف باشد به طوری که صلاه را به جای مطلوب و مطلوب به جای صلاه مثلا استعمال کنیم و این استعمال بدیهی باشد با فرض اینکه چنین استعمالی در شریعت موجود نیست.

اشکال سوم: اگر مامور به مطلوب شد دیگر اجمالی در مامور به از جهت جزء و شرط تصور نمی شود وقتی اجمال تصور نشد هر گاه در جزئیت و شرطیت شیئی نسبت به نماز شک کردیم در این صورت اجمال و شک در مصداق و محقق مامور به ترسیم می شود و جایگاه احتیاط و اشتغال می باشد زیرا مامور به که اجمال ندارد و شیئی را که در خارج شک می کنیم شک در جزئیت چیزی است برای محصل مامور به؛ لذا اشتغال یستدعی الفراغ الیقینی.

در نتیجه در اجزاء و شرایط با اینکه صحیحیون قائل به برائت هستند طبق این قاعده باید قائل به احتیاط شویم و حال این که کسی این حرف را نزده است.

برای پاسخ به اشکال چهارم جلسه قبل گفته شد که خوب است که اشکال مرحوم شیخ را نسبت به جامع طبق قول صحیحیون ذکر کنیم که اشکال ذکر شد. در دو مرحله اشکال مطرح بود مرحله اول جامع مرکب باشد و مرحله دوم جامع بسیط باشد مرکب مشککش مشخص شد و بسیط هم در دو مرحله عنوان مطلوب و مرحله ملزومی که ملازم با مطلوب باشد.

جامع ملازم با مطلوب باشد

اگر مقصود از جامع عنوانی ملازم با مطلوب باشد نه خود مطلوب مرحوم شیخ می فرماید که دو ایراد اول در این فرض جاری نیست یعنی اشکال دور و اشکال مترادف در این فرض مطرح نمی گردد به جهت این که عنوان ملازم با مطلوب فرض کنیم محبوب است که این محبوب لازم دارد عنوان مطلوب را در صورتی که محبوب بما هو محبوب موضوع له صلاحه صحیح باشد اسمی از طلب و مطلوب در موضوع له موجود نیست لذا اشکال اول جایگاهی ندارد و همچنین مترادف به جهت این که این عنوان عنوان موضوع لهی است که از جهت معنا جایگاه موضوع له را دارد و اسمی که برای این جامع فرض شده است مثلا صلاحه است بین صلاحه و محبوب مترادف نمی باشد انما الاشکال اشکال سوم است به این که با فرض تصور کردن مامور به و موضوع له را در قالب محبوب دیگر شکی در ذات مامور به به خاطر شک در جزئیت یا شرطیت شیئی حاصل نمی شود انما الشک در تحقق مصداق مامور به می باشد که این مصداق خارجی ده جزء دارد یا یازده جزء چون شک در محصل است قاعده اشتغال می گوید احتیاط کن با فرض این که صحیحیون در این باب قائل به براءت شده اند.

جواب آخوند

ما انتخاب می کنیم که جامع بسیط است و عنوانی است ملازم با مطلوب و مساوی با مطلوب و این عنوان بسیط با نمازهای خارجیه مصداقیه نوعی از اتحاد دارند که هر یک از این مصادیق خارجیه صلاه محصل جامع می باشد و هر گاه هم که شک کنیم در چیزی که آیا جزء است یا شرط است و یا این که هیچ کدام نیست برائت جاری می شود به جهت این که شک ما بر می گردد به این که آیا آن شیء دخالت در مامور به دارد یا ندارد بنابراین هم قائل به صحیح شده ایم و هم قائل به جامع بسیط شده ایم و در نتیجه هماهنگ با صحیحیون قائل به برائت می شویم.

جلسه ۷۳/ تاریخ ۲۳-۱۲

آخوند از اشکالاتی که در کلام مرحوم شیخ بود جواب داد با انتخاب این که جامع عنوان بسیط است و منتزع از افراد مختلف نماز است و آن عنوان ملازم با مطلوب است و هر گاه شک در جزء یا شرطی بشود شک در دخالت آن نسبت به جامع می باشد و مجرا برائت است.

بعد از این سخن، آخوند استدراکی را ذکر می کند می فرماید آری اگر وجود جامع با وجود محصل یعنی مصداق در جایی اتحاد نداشته باشند مثل طهارتی که عبارت است از حالت نفسانی و محصل این حالت نفسانی وضو و غسل می باشد آن گاه شک کنیم در شیئی نسبت به وضو و غسل که آیا جزئیت و شرطیت دارد یا خیر اینجا مجرای برائت نمی باشد بلکه محل احتیاط است و وجه در این سخن آن است که اتحاد بین وضو و غسل با مسبب از این دو موجود نیست به جهت این که مسبب انفعال و از کیف های نفسانی است و سبب از مقوله فعل است به خلاف ما نحن فیه که جامع بسیط اتحاد انتزاعی با مصادیق خارجیه دارد به طوری که اگر در این مصادیق خارجیه از نظر جزء و شرط شک کنیم شک رجوع می کند به اعتبار چیزی در جامع یعنی شک می شود که شیء مشکوک جزء تاثیر گذار در جامع هست یا نیست و به راحتی مجرای برائت مشهود می باشد و بر این اساس اشکال چهارمی را که محقق خوبی که بر گرفته بود از کلام

شیخ در مطرح پاسخ گفته است بنابراین ما هو المحبوب الصحيح فی عالم الثبوت و الواقع موضوع له لفظ صلاه است و به وسیله آثاری به آن موضوع له اشاره شده است و اما ما یتحقق فی الخارج هو المصدق.

این شد مسلک مرحوم آخوند و طبق این مسلک مامور به در عبادات عنوان منتزع از مصادیق مختلفه است که به حمل اولی ذاتی تصویر می شود و اما مسلک شیخ چنین مرامی را انکار کرد و نتیجه مرام شیخ این شد که تصویر جامع به عنوان بسیط نتیجه اش تحقق مجرای احتیاط است نسبت به مامور به خارجی برای توضیح بیشتر به عبارت دیگری محل اختلاف بین شیخ و آخوند را به این شکل بیان می کنیم.

جامع برای صلاه، صلاه است به حمل اولی ذاتی و این جامع در بر می گیرد همه مراتب صلاتی را که ناهی از فحشاء می باشد و این فراگیری همه مراتب در حالی است که جامع بسیط لحاظ شده است و صلاه خارجی صلاه به حمل شایع صناعی است. وقتی شک می شود در جزء و شرط این صلاه خارجی نتیجه اش شک در صلاه به حمل اولی ذاتی می باشد و چون رجوع شک از مصداق به جامع می گردد مجرای برائت واضح می نماید به خلاف عملیه وضوئیه که اگر شک در آن عملیات بشود شک در طهارت نمی باشد بلکه شک در سبب بودن وضو برای طهارت و شک در محصل است و شک در محصل احتیاط را می طلبد فتامل (اگر نسبت به جزء یا شرطی شک شود که آیا جزء است یا مانع مثلا در نماز شک کنیم که جلسه استراحت جزء است یا مانع اینجا دوران بین محذورین می باشد و مجرای احتیاط و برائت نیست و مجرای تخیر است چون اگر جزء باشد واجب است و اگر مانع باشد حرام است)

کلام آخوند

آخرین نکته ای که از آخوند قابل طرح است:

موضوع له در عبادات عبادت به حمل اولی ذاتی است به معنای مفهوم صحیحی که در عالم واقع به عنوان مجعول عند الله فرض می شود اما مامور به خارجی به عنوان حمل شایع صناعی مامور به است و می شود گفت که مامور به حمل اولی ذاتی و مامور به به حمل شایع

اگر این چنین فرض شود با مسلکی که آخوند به آن قائل است و مبتنی بر مباحث فلسفی است و اصفهانی هم آن ترسیم کرده بود اتحاد بین مامور به به حمل شایع با مامور به به حمل اولی ذاتی از سنخ انتزاع است و اختلاف بین این دو به حسب هویت و ماهیت است به جهت این که جامع حقیقتی مبهم و از مقوله مفاهیم است ولی مامور به به حمل شایع مصداق و دارای اجزا و شرایط خاصه است بر این اساس اگر شک کنیم در مامور به به حمل شایع در شیئی که جزء است یا شرط به حسب اتحاد انتزاعی شک بر می گردد به مامور به به حمل اولی ذاتی و شک می شود که آیا دخالت در مامور به به حمل اولی ذاتی دارد یا خیر شک بدوی است و برائت جاری می شود.

در این صورت شک در سقوط تکلیف نیست بلکه شک در ثبوت تکلیف نسبت به جزء داریم. شاید کسی بگوید چطور می شود بین این دو اتحاد انتزاعی باشد ولی اختلاف ماهیتی در جواب باید گفت در این عالم حقیقت باری تعالی مبهم است و اشیاء در خارج طبق اصاله الوجود سنخ اینها با حضرت حق متفاوت است ولی از جهت وجود با حضرت حق اتحاد دارند.

نظر استاد

معنای قابل اطمینانی برای جامع طبق قول صحیحیون در موضوع له عبادات به دست نمی آید الا اینکه در مرحله اول به نظر می رسد که مسلک آخوند و محقق اصفهانی و همچنین محقق عراقی قابل توجه است به همان بیانی که ذکر شد لکن در مرحله دوم می توان گفت که جامع به شکل مرکب از اجزاء رئیسیه هر عبادتی علی نحو لا بشرط قابل تصویر است به جهت این که اگر ما جامع مرکب لا بشرط از اجزاء رئیسی تصور کردیم یجتممع مع الف شرط در نتیجه این جامع می تواند محیط باشد بر هر مصداقی از مصادیق خارجی و تعیین مصداق هم در شرایط اسلامی به این است که شارع بر اساس ادله نقلیه اجزاء و شرایطی را برای مثل نمازی معرفی فرموده است و اتیان آن مصداق با همان اجزاء و شرایط تحقق جامع است در خارج و آن مصداق اتحاد ماهیتی پیدا می کند با جامع لا بشرط پس اگر امر دائر شد بین این که مثلا جلسه استراحت جزء ماهیت لا بشرط هست یا نیست می گوئیم در صورتی که دلیل بر اعتبار جلسه استراحت بالنسبه با نماز موجود بود این جلسه استراحت اضافه می شود به ماهیت لا بشرط جامع و اگر دلیل نبود برائت جاری می کنیم و از طرفی هم می دانیم مصادیق این ماهیت جامع لا بشرط فراوان است و این افراد با وجود دلیل فرد برای آن جامع حساب می شوند.

مقایسه این دو (یعنی فرمایش آخوند و این نکته ای که الان درباره جامع مرکب گفته شد) این نتیجه را به دست می دهد که جامع اول طبق کلام آخوند عالم ثبوتش از نظر تصویر و تصور قابل قبول می باشد الا این که در عالم اثبات و واقعیت خارجی مشکل عرفی دارد یعنی در دسترس عرف چنین چیزی نیست و از این نظر نسبت به جامع دومی که الان ذکر کردیم ضعیف می باشد اما جامع دوم از نظر عرف قابل قبول تر است لکن از نظر علمی و فنی تصور اجزاء رئیسه به عنوان اجزاء لا بشرط محل کلام است زیرا خود این اجزاء رئیسیه هر چه باشند با

تحولات کیفی و کمی عبادتها حد یقینی برای آنها تصور نمی شود چه از جهت قلت اجزاء و چه از جهت کثرت و چه از جهت کیفیت با توجه به این دو جامع برای تبیین و انتخاب یکی از این دو به برخی از کلمات محققین اشاره می شود.

از جمله محقق عراقی مطالبی را فرموده است که به یک معنا موید و مثبت فرمایش آخوند است خلاصه سخن ایشان این است که جامع در نماز مثلا نظیر مفهوم وجود است که این مفهوم وجود مشترک معنوی است با قطع نظر ماهیت های مختلفه پس در مقام شرح حقیقت صلاه به این شکل باید سخن گفت که نماز عبارت است از رتبه خاصی از وجود مشخص شده شامل ارکان بدون وصف مقولیت ترکیبی و این حد از وجود در تمام مصادیق صلاه جاری و ساری است همانند شمول کلمه که مصادیق دو حرفی و سه حرفی و چهار حرفی که از نظر کم و کیف مختلفند را شامل می شود. و همچنین نظیر عدد و همچنین شمول جمع بر سه و بیشتر و نماز هم به همین شکل منطبق می شود به هر یک از افراد صلاه کامل عالم قادر مختار یا مضطر یا غریق و مانند اینها و انطباق این نماز بر مصادیق همچون کلی متواپی بر افراد است.

جلسه ۷۶ تاریخ ۱۴-۱

وجه دوم برای تصویر جامع توسط آغاضیاء

کلام در مقام تصویر جامع بود طبق قول صحیحیون رسیدیم به کلام عراقی

آغاضیاء دو وجه را برای ترسیم جامع ذکر فرمود وجه اول در آخرین جلسه توضیح داده شد

وجه دوم:

ایشان می فرماید: الثانی من طرق الکشف دومین راه برای قول جامع طبق قول صحیحیون عبارت است از وحدت اثر یعنی وقتی می بینیم اثر صلاه دارای وحدت است و در نصوص معتبره روایات این اثر واحد برای همه نمازها ذکر شده است همچون ناهی عن الفحشاء و المنکر

و قربان کل تقی پی می بریم به این که این اثر بسیط واحد باید کاشف باشد از یک حقیقتی کاملاً بسیط و واحد تا این که آن امر جامع بسیط وحدانی دارای این اثر باشد با فرض این که نمازها از جهت کیف و کم مختلفند و متفاوت و الوجه فی ذلک این است که نمازهای مختلف کمی و کیفی با هم نسبت تباینی پیدا می کنند و نمی شود موجودات متباینه موثر در یک اثر واحد باشند از باب این که محال است متباینات با فرض تباین موثر در واحد بسیط باشند در نتیجه طبق قانون بساطه الاثر کاشف است از وحدت و بساطت موثر پی می بریم به این که در باب نماز مثلاً حقیقتش امریست واحد و بسیط و توسط عناوینی همچون معراج مومن و معراج کل تقی به آن اشاره می کنیم پس جامع در عبادت مورد تعریف قرار می گیرد و دارای حد و توضیح می باشد لکن در حد اجمال نه به شکل تفصیلی و به تعبیر دیگر ایشان فرموده است آن جامع وحدانی بسیط عبارت است از حقیقتی که نه جوهر است نه عرض بلکه رتبه و مقامی است از وجود و این رتبه از وجود مشترک است بین مراتب مختلفه نماز که از تکبیره الاحرام شروع می شود و به سلام پایان می پذیرد لکن با القاء خصوصیات تکبیر و قیام و سجود و غیره از آن جامع و تصور نمودن همه این خصوصیات برای افراد نماز نه این که این خصوصیات از مقومات نماز باشد.

فرمایش محقق عراقی به این شکل تلخیص می شود که بگوییم ایشان قائل است که جامع به دو طریق اثبات می شود.

طریق اول: اختیار مفهوم در باب جامع به طوری که منطبق شود آن مفهوم بر مصادیق مختلفه و می توان این طریق را به عنوان طریق لمی ذکر کرد به این معنا که از علت پی به معلول ببریم به طوری که مفهومی را در عالم واقع برای عبادت تصور نماییم و بعد، از آن مفهوم منتقل شویم به مصادیق خارجی عبادت و لازمه آن مفهوم آثار خارجی و مصادیق خارجی عبادت باشد.

۵. نهاییه الافکار، ج ۱، صفحه ۸۴.

طریق دوم: طریق اثر یا طریق انی می باشد. که از اثر پی به موثر ببریم که یقینا این طریق دوم مرادف فرمایش آخوند است در کفایه و بر طبق قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد توجیه می شود.

بر این اساس مرحوم عراقی هر دو طریق را پسندیده است و به بیان واضحی در نزد خودش می گوید که مختار در تصویر جامع امری واضح است چه به طریق اول و چه به طریق دوم آنگاه می گوید طبق این مسلک تصویر جامع همان طور که قول صحیحیون را دارای جامع قابل قبول ترسیم می کند می تواند بیان کننده جامع طبق قول اعمیون باشد. یعنی همین دو طریق را در مقام تصویر جامع نسبت به قول اعمیون مرحوم محقق نراقی می پذیرد.

جلسه ۷۷/تاریخ ۱۵-۱

نظر استاد در بحث جامع:

برای بیان مختار ذکر چند امر که برگرفته شده است از مطالب گذشته لازم است و در ضمن بیان این چند امر ما هو التحقیق و المختار ظاهر می گردد.

امر اول:

لا اشکال در این که استعمال الفاظ عبادات در شریعت اسلامی و اراده معانی خاص از آنها جاری و ساری است و منطبق بر قواعد لفظی می باشد بنابراین ناچاریم دال و مدلول حقیقی را در این الفاظ تصور نماییم مثلا لفظ صلاه در شریعت به معنای واضحی در نزد شارع هم ثبوتاً و هم اثباتاً به کار گرفته شده است اگر چه در نزد ما حقیقت معنا معلوم بالتفصیل نباشد.

امر دوم:

معنایی که در شریعت برای الفاظ عبادات لحاظ گردیده است حتما باید قابلیت انطباق بر مصادیق موجوده در خارج علی فرض تشتت احوال این مصادیق داشته باشد به جهت این که اگر

قابلیت انطباق نداشته باشد استعمال این الفاظ در این معنای ثمره تکلیفی و وضعی عند المکلفین ندارد.

امر سوم:

آن معنای مراد از لفظ عبادت عند الشارع نمی تواند مرکب مقولی باشد. یعنی از اجزاء جوهریه یا عرضیه ترکیب شده باشد چون امکان ندارد فرض کردن جامعی مقولی که تمام مصادیق خارجی را فراگیر باشد.

امر چهارم:

معنای موضوع له که ذکر شد نمی تواند بسیط مقولی باشد یعنی جوهری بسیط یا عرضی بسیط به جهت این که بسیط بما هو بسیط منطبق بر مصادیقی که در خارج غیر بسیط هستند یعنی مرکب هستند نمی شود با فرض این که بین معنا و مصداق باید نوعی از تناسخ و سنخیت باشد.

امر پنجم:

حتما آن معنای جامع امری بسیط است لکن نه بسیط جوهری یا عرضی بلکه بسیطی عنوانی است و آن عنوان بسیط که جامعیت بالنسبه با مصادیق خارجی دارد به وسیله عناوین مختلفه ای می شود مورد اشاره و معرفت اجمالی قرار بگیرد و یقینا آن عنوان بسیط مرادف با الفاظ عبادت که در خارج ما از آنها یاد می کنیم نمی باشد. مثلا همان طور که برزگان فرموده اند توسط کلمه معراج المومن اشاره می کنیم به یک واقعیت جمعی در عالم ثبوت و اثبات عند الشارع با در نظر گرفتن واژه مرغوب یا محبوب به طوری که آن امر جامع توقف بر امر به او ندارد یعنی مثل لفظ مطلوب نیست که وجه آن در مباحث گذشته گذشت.

امر ششم:

آن جامع عنوانی در عالم واقع بالنسبه با شارع معلوم تفصیلی است چه ثبوتا یا اثباتا لکن مبهم است عندنا هم ثبوتا و هم اثباتا و این ابهام ضرری به استعمالات خارجیه ما ندارد به جهت این که با اشاره مورد نظر شارع عندنا فی الجمله محل اطلاع متشرعین قرار می گیرد و معرفت اجمالی به موضوع له کافی است برای استعمال

امر هفتم:

اثر واحدی که در بین متشرعین مشهور است در مورد برخی از عبادات مثل ناهی عن الفحشاء بما انه واحد حکایت گر است از آن جامع عنوانی واحد زیرا معنا ندارد که امور متباینه در اثر واحد تاثیر گذار باشد و قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد به شکل تنزیلی در گذشته منقح شد.

امر هشتم:

جامع عنوانی که معرفت اجمالی به آن هست با مصادیق خارجیه مثلا نماز بما هو جامع عنوانی اتحاد انتزاعی دارد به این صورت که در برداشت های عرف متشرعین از آن جامع در حد اجمال می توان گفت که آن معلوم اجمالی از جامع برگرفته شده است از مصادیق خارجیه صلاه و همین مقدار اتحاد بین جامع و مصادیق آن از جهت حمل معنای جامع بر فرد خارجی کافی است که این نکته هم در گذشته منقح شد.

جلسه ۷۸/تاریخ ۱۶-۱

امر نهم:

فرقی در جامع که محل کلام است بین این که از آن جامع تعبیر به مرحله وجود شود یا ماهیت بسیطه خاصه نیست. به جهت این که جامع عنوانی در نزد ما مبهم است حال چه وجود مبهم و

چه ماهیت مبهم و تنها راه معرفت این جامع آن هم در حد اجمال معرفت به اثر می باشد که مفصلا بیان شد.

امر دهم:

در استفاده های علمی از الفاظ، معرفت اجمالی عند المتشرعین کافی است زیرا چاره ای نیست در امثال این امور از نظر این که اشیائی و اموری در عالم شرع توقیفی هستند و امور توقیفیه مورد معرفت تفصیلی مکلفین قرار نمی گیرد مثلا معرفت نفس و معرفت روح هر گاه کلمه روح یا نفس را به کار می بریم یقینا دارای موضوع له و معنا است لکن معنای این کلمه را به شکل تفصیلی نمی دانیم و با فرض این که استعمال کلمه روح و نفس نمی دانیم ولی استعمال آن در محاورات پذیرفته شده است و این استعمال هم حقیقی است.

امر یازدهم:

ابهام در موضوع له غیر از تردید در موضوع له است بر این اساس لفظ صلاه اگر در موضوع له خود ابهام تصور شود ضرری به مقصود در مقام تفهیم و تفهم وارد نمی شود به خلاف تردید چون تردید به معنای مردد بودن معنایی بین چند معنای مختلف است ولی ابهام عبارت است از تعیین موضوع له در حد معلوم اجمالی لذا اگر جامع را عنوانی بدانیم همان طور که آخوند ملتزم شد و ما پذیرفتیم یا غیر عنوانی بدانیم همان طور که محقق اصفهانی ملتزم شده است مقصود در جامع و موضوع له عند الشارع تفصیلا معلوم است و عندنا اجمالا معلوم است و گفتیم این مقدار از تعیین کافی است.

امر دوازدهم:

قول به این که جامع امکان تصور ندارد زیرا جامع یا ذاتی است که غیر معقول می باشد یا عنوانی است که معقول است ولی لفظ برای آن وضع نشده است کما ذهب الیه السید الخویی

قول قابل قبولی نیست به جهت این که درست است که جامع ذاتی غیر معقول است اما جامع
عنوانی همان طور که ایشان فرموده است معقول می باشد و علاوه بر معقول بودن موضوع له
لفظ است در نزد شارع و لو ما تفصیلا آن را نمی دانیم.

امر سیزدهم:

کلام محقق عراقی و اصفهانی و صاحب منتقی و اقیعیتش التزام به نظریه آخوند می باشد اگر چه
جناب صاحب منتقی و همچنین محقق اصفهانی جامع عنوانی را انکار کرده اند به طوری که هم
در نهاییه الافکار و هم در منتقی الاصول آمده است جامع در باب عبادات نه جامع مقولی ذاتی
است و نه عنوانی بلکه عبارت است از جامعی مبهم از جمیع جهات الا از برخی از جهات مثل
جهت نهی عن الفحشاء یا قربان کل تقی و صریحا می فرماید و لا یکون هذا جامعا مقولیا و لا
عنوانیا بل هو جامع مرکب من جمله الاجزاء.

اشکال استاد:

چگونه ممکن است جامع مبهم باشد و از آن توسط برخی از آثار تعبیر آورده شود ولی عنوانی
نباشد با فرض این که آن چه که معلوم بالاجمال است جز عنوان نمی باشد و از طرفی هم مرحوم
محقق اصفهانی در ضمن سخن خود چنین می گوید و ان کانت الماهیه من الماتلفه اگر چه ماهیت
از اموری است که تشکیل شده است از عده ای از امور به طوری که این ماهیت گاهی کم می
شود و گاهی زیاد می شود هم از جهت کم و هم کیف و مقتضای وضع لفظ برای ماهیت به
طوری که همه ماهیت را فرا بگیرد در عین تفرغ و تشتت ماهیت به این است که ملاحظه شود به
شکل مبهم در غایت ابهام لکن به معرفیه بعض العناوین یعنی فقط معرفی وجود دارد که آن
برخی از عناوین است.

^۵. نهاییه الداربه ج ۱ ص ۵۵.

اگر این طور شود جامع به صورت عنوانی می شود چون از معنون اطلاعی وجود ندارد.

همان طور که مثلا خمر را می دانیم مایعی مبهم است و از عنب گرفته شده است از عنب و تمر و غیرهما و از نظر رنگ و طعم و بو هم فی الجمله مشخص است و از جهت اسکار هم اطلاع نسبت به او داریم لذا امکان ندارد توصیف کردن آن خمر مگر به عنوان خاصی که عبارت از سکریت است بدون لحاظ خصوصیت تفصیلی آن.

جلسه ۷۹/تاریخ ۱۹-۱

ادامه امر سیزدهم:

کلام محقق اصفهانی به اینجا رسید که شخص متصور هر گاه خمر را تصور می کند در ذهنش فقط یک مصداق مایع مبهمی از همه جهات الا از جهت مسکریت نقش نمی بندد فکذک ما نحن فیه که لفظ صلاه با اختلاف شدیدی که بین مراتبش کما و کیفا موجود است مفهوم مبهمی با عنوان معراج المومن و شبیه آن تصور می شود.

کلام استاد:

محقق اصفهانی به زیبایی آن چه که مختار ما بوده است بیان کرده است الا این که ایشان ابا دارد از نامگذاری این جامع به جامع عنوانی با فرض این که معنایی را که عرف از ظواهر الفاظ عبادات می فهمد فقط عنوان است نه معنون بنابراین می توان بین قول محقق اصفهانی و نظریه آخوند و مختار و همچنین نظریه صاحب منتقی جمع کرد به این صورت که بگوییم معنون در باب عبادات موضوع له آنها هستند عند الشارع و این معنون معلوم است تفصیلا نزد شارع و همچنین عنوان آن ولی عنوان به اعتبار این که نزد متشرعین معلوم می باشد می گوئیم موضوع له عبادت عند المتشرعین مفهوم است در قالب عنوان پس به اعتبار نفس معنون نزد شارع لحاظ می گردد و به اعتبار عنوان نزد متشرع مثلا صلاه اسم است برای محبوبی که ملازم با مطلوب

است کما ذهب الیه صاحب الکفایه و این محبوب مسمایی است که به عنوان مفهوم موضوع له عند المتشرعین لحاظ می گردد و معنون آن مجهول است به طوری که علم اجمالی حاصل شده نسبت به آن معنون در عنوان تعیین پیدا نموده است و موضوع له الفاظ عبادات به این مقدار از مفهومیت برای متشرعین آشکار است و موید این نظریه است استعمال لفظ سنت بر حاکی و محکی عند بعض الاعاظم.

پس لفظ صلاه اسم است که وضع شده است برای عنوانی که حکایت می کند از مرتبه ای از ماهیت یا وجود که با تعبیر معراج المومن و قربان کل تقی و امثال آن مورد حکایت قرار می گیرد و تعیین این مرحله از وجود با حکایت از آن توسط عنوان و منطبق شدنش بر مصادیق خارجیه توسط ممیزات شرعیه ای می باشد که در شرع مقدس از نظر زمان و مکان و حال و مکلف و غیر ذلک مشهود است و یقیناً این معنای جامع حکایت گر از واقعی مبهم اشاره به یک معنای صحیح دارد به طوری که تمام نمازهای صحیح را به حسب موارد مختلفه شامل می شود و در نتیجه چون جامع از مقوله مفهوم است هر گاه شک شود در جزئیت چیزی یا شرطیتش برائت جاری می شود زیرا شک در اعتبار شیئی است بیشتر از آنچه در او تصور شده است بعد از علم اجمالی به آن.

فتلخص مما ذکرنا: ان التحقیق فی المقام هو ما ذهب الیه صاحب الکفایه و المحقق الاصفهانی و صاحب المنتقی و نحن اخترناه

بنابراین جامع طبق قول صحیحیون با بیانی که ذکر شد و جمع سه نظریه را همراه داشت معین و مشخص است.

تذنیب

در مختار مساله معین شد که جامع مفهومی است و لفظ عبادت برای این مفهوم جامع که دارای اجزاء و شرایطی است در خارج وضع شده است و دلیل بر این اجزاء و شرایط توسط روایات موضوع له را از نظر اجزاء و شرایط مشخص می کند در خارج و جامع مورد نظر با این اجزاء و شرایط اتحاد انتزاعی دارد حال اگر فحص کردیم و توسط ادله لفظیه به اجزاء و شرایط واقف شدیم و مشخص شد که مثلاً صلاه شخص قادر و حاضر دارای ده جزء و شرط است نتیجه می گیریم که این نماز مصداقی از مصادیق مختلفه آن جامع است اگر چه جامع بما هو جامع نزد ما مجهول است و تنها راه شناخت آن در حد اجمال به واسطه عناوین حاکیه می باشد لکن در نتیجه تحلیل و توجه به اجزاء خارجی می گوئیم جامع عبارت است از امری محبوب و مرغوب با این اجزاء و شرایط معلومه بالتفصیل در خارج و هر گاه هم شک در جزء و شرطی شد به دلیل اجتهادی برای اثبات یا نفی آن نرسیدیم مجرای اصول عملیه شکل می گیرد و از باب دوران بین اجزاء معلومه به عنوان اقل و جزء مشکوک به عنوان اکثر قائل به برائت می شویم و احتیاط جایگاهی ندارد به جهت آن چه که در گذشته گفتیم احتیاط در باب سبب و مسبب دارای معنا است و در خارج برای تعیین سبب بودن شیئی از نظر مقدار اجزاء و شرایط جاری می گردد زیرا شک در تحقق سبب یا محصل است به خلاف ما نحن فیه که شک در حقیقت موضوع له از جهت مفهوم می باشد و به یک معنا جایگاه مسببی دارد نه سببی البته سببیت و مسببیت مفهومی نه مصداقی به این شکل که مفهوم موضوع له از جهت از مفهوم مسبب از وضع و جعل شارع است و توسط الفاظی بیان می گردد. و اگر شک کنیم که این مسبب اقل است یا اکثر نسبت به اکثر برائت جاری می شود و کیف کان جامع عنوانی امری معقول است و لفظ عبادت به حسب عرف متشرع در قبال چنین جامعی وضع شده است به طوری که می توان گفت لفظ صلاه وضع شده

است برای امری محبوب و معلوم و صحیح عند الشارع و لو این که ما علم تفصیلی به آن نداریم فالمعلوم بالاجمال یصح ان یقع موضوعا له در فرضی که قدرت بر معرفت تفصیلی آن موجود نیست پس چگونه محقق خوبی فرموده است این جامع معقول است ولی لفظ برای آن وضع نشده است یعنی نیمی از مطلب مرحوم آخوند را پذیرفته است و نیمی دیگر را انکار می کند در صورتی که امکان دارد لفظ صلاه استعمال شود بر موضوع له با نام محبوب مرغوب فیه

جلسه ۸۱/تاریخ ۲۱-۱

تا اینجا مشخص شد که می شود لفظ صلاه را برای معلوم اجمالی به کار برد.

کلام شهید صدر در بحث جامع

آخرین سخن این است که بنا بر آن چه که محقق شد فرمایش شهید صدر محل تامل و شبهه است ایشان فرموده است جامع در باب عبادات مرکب است نه این که بسیط یا جامع عنوانی باشد بلکه جامع معنونی، است مرکب از اجزاء و شرایط ولی به این شکل که برخی از قیود مرکب را به شکل دائم لحاظ می کنیم مثلا قصد قربت و این قصد قربت را نسبت به اجزاء و شرایط دیگر از باب تخییر یا تبدیل ملحوظ می داریم مثلا می گوئیم صلاه مرکبی است از قصد قربت و قیام و قیام را به لحاظ افراد مکلفین مخیر می دانیم بین خود قیام و قعود که تا هم فرد قادر به قیام را شامل شود و هم فرد عاجز و همچنین نسبت به بقیه اجزاء و شرایط.

این نظریه از طرف ایشان که مشابه است با نظریه بعضی از محققین با نام این که جامع ماهیت مشخصه ی لا بشرط است گرفتار تردید و عدم تعیین موضوع له می باشد به جهت این که نگه داشتن جامع در قالب ماهیت مرکبه با فرض این که اجزاء مرکب دائما در تغییر و تبدیل و تحول هستند نمی تواند به مرحله استقرار موضوع له در قالب جامع مرکب برسد و گفته شود لفظ صلاه برای این حسه معینه از ماهیت مرکبه وضع شده است مگر این که آن حسه مرکبه را با

کلماتی همچون حسه مرغوبه یا حسه محبوبه عند الشارع تصویر کنیم که نتیجه آن بازگشت به مختار در مقام می باشد و الا لازم می آید تردید در موضوع له و قبلا گفته شد تردید در موضوع له بلا وجه است اما ابهام در موضوع له قابل قبول است. و کیف کان لم يتصور لما افاده قدس سره وجه محصل

جامع طبق قول اعمی ها

مقدمه: قبل از ورود به جامع اعمی سزاوار است ثمره نزاع در ما نحن فيه فی الجمله مشخص گردد.

ثمره نزاع

آخوند در کفایه سه وجه را برای بیان ثمره ذکر کرده است:

وجه اول: اگر قائل به صحیح شویم خطاب شارع در صورت شک در جزئیت شیء یا شرطیت مجمل می گردد زیرا احتمال می دهیم که شیء مشکوک در مسمای به عبادت صحیحه دخالت داشته باشد در نتیجه با فرض خطاب مجمل باید به اصول عملیه مراجعه کرد و این مطلب طبق مختار امر واضحی است به جهت این که گفته شد موضوع له عبادات همان جامع مبهم است و عندنا معلوم تفصیلی نیست خصوصا اگر این شک هم به آن اضافه شود که با فرض شک در جزئیت و شرطیت دلیل لفظی مجمل می شود که البته ما و همچنین اکثر محققین مجرای براءت بعد از اجمال در خطاب را انتخاب کردیم ولی طبق قول اعمی چنین اتفاقی نمی افتد مگر این که دو احتمال پدید آید:

۱. احتمال داده شود دخالت داشتن شیء مشکوک در نفس مسمایی که اعم است از عبادت صحیح و فاسد.

۹. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۹۳.

۲. احتمال عدم خطاب در مقام بیان.

طبق هر یک از این دو احتمال خطاب مجمل می گردد و لو قائل به اعم شویم و در نتیجه قائلین به اعم همچون قائلین به صحیح راهی جز رجوع به ادله فقهاتی یعنی اصول عملیه ندارند. البته در فرضی که این دو احتمال نباشد عند الشک فی الجزئیة او الشرطیه تمسک به اطلاق می کنند یعنی به دلیل لفظی و دلیل اجتهادی و با تمسک به اطلاق، جزئیت و شرطیت مشکوک را منتفی می دانند به خلاف صحیحین

جلسه ۸۲/ تاریخ ۲۳-۱

از آنچه که گفته شد ظاهر می شود که رجوع به برائت و اشتغال طبق هر دو نظریه مطرح است پس نمی توانیم ثمره نزاع در صحیح و اعم را به این شکل بیان کنیم که صحیحین باید رجوع کنند به اشتغال و اعمیون به برائت زیرا گفته شد که صحیحی هم می تواند به برائت رجوع کند به جهت این که جامع با افراد خارجی آن یا اتحاد طبیعی دارد یا اتحاد انتزاعی و یا اتحاد اعتباری و هر گاه شک شود در جزئیت شیئی نسبت به جامع این شک، شک در مقید شدن مامور به است به قیدی زائد از قدر متیقن و این مجرای برائت می باشد بر این اساس فرمایش صاحب فوائد قابل توجیه نیست زیرا ایشان گفته است که قائلین به صحیح باید به اشتغال تمسک کنند و قائلین به اعم به برائت.

دلیل میرزای نائینی در اشتغال در بحث صحیحی و اشکال ایشان

وجه در فرمایش میرزای نائینی این است که ایشان عنوان جامع را امری خارج از ماتی به و عمل خارجی مکلف می داند به طوری که جامع در عبادت، مسبب از سببی است که آن سبب همان مامور به در خارج می باشد و اگر شک شود در جزئیت شیئی نسبت به مامور به شک در

محصل است و شک در محصل مجرای اشتغال است نظیر آن چه که در وضو و طهارت گفته شد.

اما غیر موجه بودن و ناتمام بودن فرمایش نائینی به این است که ایشان بین صحت فعلیه با صحت به معنای تمامیت خلط فرموده است با فرض این که صحت فعلیه امری انتزاعی است یعنی انتزاع از انطباق مامور به بر ماتی به در خارج و اما صحت به معنای تمامیت در مفهوم جامع قابل تصور است و از طرفی هم نزاع بین صحیحی و اعمی نزاع در صحت فعلیه نیست تا ملتزم شویم به فرمایش محقق نائینی بلکه نزاع در مفهوم جامع و صحت به معنای تمامیت در مسمی و موضوع له است و چنین نزاعی منجر می شود به انحلال مسمای به عبادت به دو قسم متیقن و مشکوک در اینجا متیقن اخذ شده و نسبت به مشکوک برائت جاری می گردد فتبین ان العمل بالبرائه علی الاعم و الاشتغال علی الصحیح لیس ثمره لهذه المساله.

نظر مقرر

وقتی قائل به صحیح باشیم در صورتی که شک کنیم در جزء زائد یعنی شک می کنیم که این جزء در مسمای به صلاه دخیل است یا خیر و از طرفی وقتی که ما مواردی را به صورت یقینی اثبات کردیم که در مسمای صلاه نقش دارد آنها به نحو بشرط لا از غیر اثبات نشده است که یقینا بدانیم غیر اینها دخیل در مامور به نیست لذا اگر ما صحت را به معنای تمامیت را هم بگوییم مورد بحث است باز هم نمی توانیم اثبات کنیم که دیگر موارد در مسمای صلاه دخیل نیست لذا در جزء مشکوک نمی توانیم ما برائت جاری کنیم.

ادامه ثمره اول

از درون ثمره اول نکته ای به دست آمد و آن این که اگر طبق قول اعمی احتمال دخول شیء مشکوک در مسمی داده شود یا متکلم در مقام بیان نباشد در این صورت هم اعمی از اطلاق محروم می شود در نتیجه باید رجوع به اصول عملیه شود و در چنین فرضی صحیحی با اعمی مشترک هستند در ادامه همین استخراج جلسه قبل به کلام محقق نائینی اشاره شد که ایشان ثمره دومی برای بحث ذکر کرده است و آن این که اعمی به برائت مراجعه می کند و صحیحی به اشتغال رجوع می کند. آخوند در کفایه فرموده است رجوع به برائت و اشتغال ثمره بحث نیست و ما در جلسه قبل گفتیم کلام میرزای نائینی وجهی ندارد.

تکمیل به این وجه است که گفته شود صحت بر دو قسم است صحت به اعتبار انطباق مامور به با ماتی به دوم صحت به اعتبار تمامیت مسمی.

صحت قسم اول مبنای نظریه محقق نائینی در بیان ثمره ای که ذکر شد می باشد و بر اساس این صحت و اختلاط آن با صحت قسم دوم گرفتار این نظریه شده است که صحیحی باید اصاله الاشتغال را جاری کند ولی اعمی برائت را باید جاری کند زیرا صحت به معنای اول رجوعش به شک در سببیت و مسببیت است مثلاً اگر شک کنیم استعاذه جزء نماز است یا نیست شک در انطباق مامور به صلاه بر نماز بدون استعاذه پیدا می کنیم به جهت این که مامور به مسبب از ماتی به است و ماتی به جایگاه محصل را برای مامور به دارد و شک در محصل مجرای اشتغال است.

در گذشته گفته شد که میرزای نائینی خلط بین دو صحت نموده است با فرض این که مورد بحث ما هیچ ارتباطی با معنای اول ندارد بلکه از گذشته واضح شد که محل نزاع صحت به

معنای تمامیت است و صحت به معنای تمامیت تعیین در مسمی دارد نه مامور به و وقتی تعیین در مسمی پیدا کرد ما هستیم و لفظ اگر لفظ گرفتار اجمال شد محل اجرای اصول لفظیه نیست و اگر گرفتار اجمال نبود اصول لفظیه جاری می شود و لاجل ذلک ظهر مما اسلفناه که اعمی فی الجملة رجوع به اصاله الاطلاق می کند لکن صحیحی نمی تواند به اصاله الاطلاق مطلقا مراجعه کند.

اشکالات ثمره اول:

امکان دارد گفته شود ملاک در تمسک به اطلاق در هر دو قول موجود است یعنی هم اعمی و هم صحیحی می تواند به اصاله الاطلاق رجوع کنند بنابراین ثمره منتفی می گردد و به عبارت دیگری اطلاق در مسمی با اطلاق در مامور به یکی است لذا می بینیم فقها به اطلاق صحیحه حماد بن عیسی در نفی جزئیت استعاذه به عنوان جزء صلاه تمسک کرده اند و مقدمات حکمت جاری است و بر اساس جریان مقدمات حکمت اصاله الاطلاق می گوید استعاذه جزء نیست با فرض این که قائل به صحت هم می باشند.

جلسه ۸۴ تاریخ ۲۸-۱

اشکال بر ثمره اول ذکر شد که تمسک به اطلاق اختصاص به اعمی ندارد بلکه صحیحی هم می تواند تمسک به اطلاق کند.

جواب از این اشکال

مقدمه: اطلاق بر دو قسم است اطلاق لفظی در مسمی قسم دوم اطلاق احوالی در مامور به در باب اطلاق لفظی علاوه بر سه مقدمه حکمت مقدمه چهارمی هم به عنوان مقدمه مقدمات حکمت لازم است و آن مقدمه این است که در اطلاق لفظی قبل از جریان مقدمات حکمت نیاز است به این که حکم در قضیه مطلقه تعلق بگیرد به مقسمی که حداقل برای آن مقسم دو نوع

موجود است و با وجود این مقدمه مقدمات حکمت مشهوره معنا دارد و ثمره اش اطلاق در مسمی یا اصطلاحاً اطلاق لفظی می باشد مثلاً در مانحن فیبه صلاه دارای دو نوع صحیحه و فاسده باشد آنگاه سه مقدمه تصویر شود و نتیجه بگیریم که اطلاق مستحکم است و با شک در جزئیت یا شرطیت شیئی تمسک به اطلاق می کنیم برای نفی جزئیت.

اما اطلاق در مامور به یا احوالی نیاز به این مقدمه ندارد به جهت این که متعلق حکم در اطلاق احوالی نوع معین و حصه معینه است مثلاً در ما نحن فیبه متعلق حکم صلاه صلاه صحیحه است و اگر شک کنیم در جزئیت و شرطیت نسبت به مامور به که در این صورت جزئیت یا شرطیت حال برای مامور به لحاظ می گردند تمسک به اطلاق می کنیم با فرض سه مقدمه حکمت حال با توجه به این مقدمه جواب اشکال را به شکل ظاهر می بنیم و آن این که متوهمی که گفته است تمسک به اطلاق در هر دو نظریه ثابت است نظرش در اطلاق احوالی است نه در اطلاق لفظی و صحیحه حماد هم به همین منوال توجیه می شود که امام در مقام شمارش اجزاء و شرایط مامور به بوده است بعد از شمارش امام که اجزاء و شرایط ذکر شده است نسبت به شیئی شک در جزئیت آن نسبت به مامور به می نماییم که در این صورت اطلاق احوالی نفی این جزئیت را می نماید و مشخص است که محتوایی حدیث بیان مسمی نمی کند بلکه بیان مامور به را می نماید و تمسک به اطلاق احوالی اختصاص به قول اعمی ندارد و مشترک است بین قول صحیحی و اعمی و اما اطلاق در مسمی که اطلاق لفظی است فقط قائل به اعم می تواند آن را جاری کند و به عبارت اخری آن چه محل نزاع هست در بیان ثمره اطلاق لفظی است و آن چه مستشکل به آن پرداخته است اطلاق احوالی فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد

در جایی که اطلاق لفظی محل نظر باشد بعد از شک در جزئیت و شرطیت انحلال حاصل می شود به این معنا که با شک در جزئیت شیئی نسبت به مسمی خود مسمی به دو نوع منحل می شود نوعی که شیء مشکوک در او باشد و نوعی که جزء مشکوک در او نباشد و به اعتبار آن

نوعی که جزء مشکوک در او نیست مسمی تحقق پیدا نموده است و اصاله الاطلاق آن نوع به شکل قدر متیقن شامل می شود و نوع دیگری که نسبت به آن شک حاصل می شود به عنوان مشکوک مجرای براءت می باشد یعنی نفی نوع دیگر که دارای استعاذه باشد در نتیجه صلاه بدون استعاذه کافی می باشد. آن هم در باب مسمی به صلاه. بر خلاف اطلاق احوالی که به مجرد شک چون متعلق حکم حصه معینه می باشد و دو نوع برای مسمی فرض نمی شود مقدمات حکمت از مولی در مقام بیان بودن آغاز می شود و چون عند البیان شیء مشکوک را ذکر نکرده است و دو مقدمه دیگر هم موجود است می گوئیم عدم بیان نسبت به حالات مامور به دلیل عدم کون المشکوک معتبرا فی المامور به و انحلالی در این فرض تصور نمی شود.

جلسه ۸۵/ تاریخ ۲۸-۱

نتیجه بحث سابق این شد که: با نگاه به اطلاق لفظی ثمره اول ثابت بوده و بین قول صحیحی و اعمی تفاوت می باشد لان اعمی يتمسک بالاطلاق عند الشک و الصحیحی لا یصح منه التمسک بالاطلاق

اما اطلاق مقامی یا احوالی محظ جریان نزاع نیست و ثمره در این اطلاق موجود نمی باشد برای بیان اطلاق مقامی یا احوالی مناسب است روایت حماد را ذکر کنیم.

مَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى أَنَّهُ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَوْمًا تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ يَا حَمَادُ قَالَ قُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَخْفِظُ كِتَابَ حَرِيْزٍ فِي الصَّلَاةِ - قَالَ فَقَالَ ع لَا عَلَيْكَ قُمْ صَلِّ قَالَ فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ وَرَكَعْتُ وَسَجَدْتُ فَقَالَ ع يَا حَمَادُ لَا تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ أَنْ يَأْتِيَ عَلَيْهِ سِتُّونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَمَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً قَالَ حَمَادُ - فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الدُّلُّ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَعَلَّمَنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُنْتَصِبًا فَأَرْسَلَ يَدَيْهِ جَمِيعًا عَلَى فِخْدَيْهِ قَدْ صَمَّ أَصَابِعَهُ وَ قَرَّبَ بَيْنَ قَدَمَيْهِ حَتَّى كَانَ بَيْنَهُمَا ثَلَاثَةُ أَصَابِعٍ مُفَرَّجَاتٍ وَ اسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعًا - لَمْ يُحَرِّفْهُمَا عَنِ الْقِبْلَةِ بِخُشُوعٍ وَ

اسْتِكَانَةَ فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ وَقُلَّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - ثُمَّ صَبَرَ هُنَيْئَةً بِقَدْرِ مَا تَنَفَّسَ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَكَعَ وَمَلَأَ كَفَّيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ مُفَرَّجَاتٍ وَرَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ حَتَّى اسْتَوَى ظَهْرُهُ حَتَّى لَوْ صُبَّ عَلَيْهِ قَطْرَةٌ مَاءٍ أَوْ دُهْنٍ لَمْ تَزُلْ لِاسْتِوَاءِ ظَهْرِهِ وَتَرَدَّدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ وَنَصَبَ عُتْقَهُ وَغَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثًا بِتَرْتِيلٍ وَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ - ثُمَّ اسْتَوَى قَائِمًا فَلَمَّا اسْتَمَكَّنَ مِنَ الْقِيَامِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ - ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ قَائِمٌ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ وَسَجَدَ وَوَضَعَ يَدَيْهِ إِلَى الْأَرْضِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ فَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ لَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ وَ سَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظَمِ الْجَبْهَةِ وَالْكَفَّيْنِ وَعَيْنَيْ الرُّكْبَتَيْنِ وَأَنَامِلِ إِبْهَامِي الرَّجْلَيْنِ وَالْأَنْفِ فَهَذِهِ السَّبْعَةُ فَرَضٌ وَوَضَعَ الْأَنْفَ عَلَى الْأَرْضِ سُنَّةً وَهُوَ الْإِرْغَامُ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَلَمَّا اسْتَوَى جَالِسًا قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ - ثُمَّ قَعَدَ عَلَى جَانِبِهِ الْأَيْسَرِ وَوَضَعَ ظَاهِرَ قَدَمِهِ الْيُمْنَى عَلَى بَاطِنِ قَدَمِهِ الْيُسْرَى وَقَالَ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَأَتُوبُ إِلَيْهِ - ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ وَ سَجَدَ الثَّانِيَةَ وَقَالَ كَمَا قَالَ فِي الْأُولَى وَ لَمْ يَسْتَعِنَ بِشَيْءٍ مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فِي رُكُوعٍ وَلَا سُجُودٍ وَ كَانَ مُجْتَنِحًا وَ لَمْ يَضَعْ ذِرَاعِيَهُ عَلَى الْأَرْضِ فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ عَلَى هَذَا ثُمَّ قَالَ يَا حَمَادُ هَكَذَا صَلِّ وَلَا تَلْتَفِتْ وَلَا تَعْبَثْ بِيَدَيْكَ وَأَصَابِعِكَ وَلَا تَبْرُقَ عَنْ يَمِينِكَ وَلَا يَسَارِكَ وَ بَيْنَ يَدَيْكَ.

٥

٨

از آنجا که حضرت در نماز استعاذه و قنوت را به کر نبردند معلوم می شود که در مقام مصداق که حضرت نماز را داشتند آموزش می دادند از باب اطلاق احوالی می توان گفت که این دو جزء نماز نیست.

٥. وسائل الشیعة، ج ٥، ص: ٤٦٠.

اشکال دوم به ثمره اول که محقق عراقی قائل است:

مرحوم آغا ضیاء می فرماید این ثمره فقط در ظاهر، ثمره است به جهت این که فرضی است که واقعیت ندارد چون مبتنی است بر این که مطلقات عبادات مثل اقیموا الصلاه در مقام بیان از جهت اجزاء و شرایط وارد شده باشند نه در مقام اهمال و ما قائل هستیم که این مطلقات در مقام بیان اجزاء و شرایط نیستند بلکه در مقام تشریح نماز هستند با قطع نظر از اجزاء و شرایط بر این اساس ذکر ثمره تمسک به اطلاق لفظی علی القول بالاعم و عدم تمسک علی القول بالصحه کالعدم است این در رابطه با اطلاق لفظیه است اما اطلاق مقامیه در صورتی که این اطلاق را بپذیریم طبق هر دو قول تمسک به اطلاق جایز است.

۹

جلسه ۸۶/ تاریخ ۲۹-۱

ایرادی که محقق عراقی ذکر کرد بیان شد قسمت آخر فرمایش ایشان این شد که بر فرض تمامیت اطلاق مقامی می توان از آن استفاده کرد.

فرمایش استاد در توضیح کلام محقق عراقی

اما قول محقق عراقی که فرمود علی فرض تمامیتها یعنی تمامیت اطلاق مقامیه و احوالیه، امکان دارد مقصود ایشان این باشد که اطلاق از ادله اجتهادیه است و این دلیل اجتهادی منشا اعتبارش لفظ است و جایگاه جریان مقدمات حکمت اطلاق می باشد که با منشا لفظی پدید آید لذا اصاله الاطلاق به عنوان یک دلیل اجتهادی در فرضی قابل قبول و تمسک است که از جایگاه لفظ ساری و جاری باشد بنابراین اطلاق مقامی چون مبتنی بر مقام و حال می باشد وجه اعتباری برای آن در ادله اجتهادیه نمی توان یافت.

۹. نهاییه الافکار ج ۱ ص ۹۶.

از تعبیر محقق عراقی به این است که فرض را پذیرش اطلاق در مقام حال و مقام بپذیریم ولی اگر گفتیم که اطلاق اجتهادی متکی به لفظ است و نمی تواند متکی به مقام باشد بنابراین اصاله الاطلاق در مقام حال اعتبار علمی ندارد

ان قلت: اطلاق مقامی به اطلاق لفظی رجوع می کند به این معنا هنگامی که در مقام عمل همه مقدمات حکمت جاری باشد یعنی متکلم در مقام بیان اجزاء و شرایط یک مامور به را در حدی مخصوص اتیان کند یا ذکر نماید معنایش این است که هر شیئی که به عنوان مشکوک در نظر ما در عملکرد و بیان متکلم نیامد حکایت از عدم اعتبار آن در عمل و در مسمی دارد بنابراین فرقی بین اطلاق مقامی و اطلاق لفظی نمی باشد و اشکال بر ثمره اول به قوت خود باقی می ماند.

قلت: اطلاق لفظی اطلاق است که در مقام تعیین موضوع له خارجی از او استفاده می شود و به عبارت اخری اطلاق لفظی اطلاق است قبل از تعیین موضوع له به عنوان صحیح به هدف تعیین و در فرض تردد موضوع له بین صحیح و اعم لذا طبق قول به اعم لفظ استعداد اراده اعم را دارد به خلاف قول به صحیح زیرا لفظ بعد از شک در جزئیت یا شرطیت شیئی مجمل می گردد چون نمی دانیم که لفظ صلاه صحیحه بر فرد مشکوک مثلا صلاه با استعاذه یا بدون استعاذه صادق است یا نیست تمسک به اطلاق لفظی امکان ندارد و نظیر تمسک به عام در شبهه مصداقیه است به جهت این که نمازی که برای آن استعاذه نیست نمی دانیم که فرد صلاه صحیحه هست یا نیست چگونه ممکن است تمسک کنیم که صل صلاه صحیحه بر این که این نماز مشکوک نماز صحیحه باشد لذا همان طور که عام مثبت مصداقش نیست اطلاق هم مثبت مصداق نیست و لاجل ذلک قلنا اطلاق طبق قول به اعم مورد تمسک قرار می گیرد به شرط این که احتمال دخالت مشکوک را در مسمی ندهیم که اگر چنین احتمالی داده شود تمسک به اطلاق اعمی همانند تمسک به اطلاق صحیحی صحیح نمی باشد. به جهت این که باز هم تمسک به اطلاق است برای اثبات مطلق

اما اطلاق مقامی بعد از فراغ از لفظ موضوع له است و تعیین آن در صحیح یا اعم و آن چه در اطلاق مقامی جستجو می شود از شوون مقام و حال است نه از شوون لفظ و به تعبیر دیگر در اطلاق مقامی شان مصداق خارجی موضوعیت دارد و تمام تردد به مقام و حال منتهی می گردد لذا وقتی متکلم حکیم اجزاء و شرایط عبادتی را به عنوان عبادت صحیح خارجی ترسیم می کند و در قالب یک مرکب خارجی مصداق صلاه صحیح را ارائه می دهد طبق هر دو نظریه یعنی صحیحی و اعمی اطلاق مقامی می گوید نمازی که ارائه داده شده است نماز صحیح کامل است و این نماز صحیح که هم اعمی قائل به صحت آن است و هم صحیحی جزء و شرط دیگری ندارد به جهت این که متکلم در مقام بیان بود و دو مقدمه دیگر حکمت هم ثابت بود استعاذه را نیاورد پس مقام اتیان متکلم حکیم یا مقام بیان متکلم حکیم مقید به شیء مشکوک نشد و بر این اساس حکم می کنیم که مصداق خارجی صلاه از جهت مشکوک مطلق است و شیء مشکوک جزء مصداق نیست نه جزء موضوع له و به تعبیر دیگر اطلاق مقامی متاخر است از اطباق وضع و موضوع له و با قطع نظر از اطلاق در مسمی و موضوع له جاری می گردد و هیچ رجوعی به اطلاق لفظی ندارد از این باب اشکال بر ثمره اول وارد نمی باشد اما این که آیا اصاله الاطلاق مقامی وجهه شرطی و استدلالی و معرفی آن به عنوان یکی از ادله یا اصول استنباط احکام شرع دارد یا خیر باید گفت اگر مقدمات حکمت را به شکلی که بیان کردیم یعنی در اطلاق لفظی چهار مقدمه ای و اطلاق مقامی سه مقدمه ای تصویر نمودیم جریان این مقدمات را در مقام و حال معقول بدانیم هیچ شبهه ای به اصاله الاطلاق در مقام تعیین فرد و مصداق مامور به وارد نیست.

تفاوت اطلاق لفظی و مقامی

در ادامه همین نکته که اصاله الاطلاق مقامی این شکلی است بین اطلاق لفظی و مقامی فرق واضحی است چون اطلاق مقامی احتیاجی به لفظ ندارد بلکه وجود لفظ مناقض با اطلاق مقامی است و محل اطلاق مقامی عدم اللفظ است و محل اطلاق لفظی لفظ است لذا گفته شد که صحیحه حماد از باب اطلاق مقامی است و امام علیه السلام در مقام بیان اجزاء و شرایط به حسب مصداق خارجی بوده است غیر از اجزاء و شرایط بیان شده، به عمل جزء دیگری را ذکر نکرده است و عند الشک تمسک به اطلاق مقام و حکم به عدم جزئیت مشکوک می شد این بود آنچه که مرحوم محقق عراقی به عنوان اشاره اطلاق مقامی را محل تامل دانست.

نقد در مقام بیان نبودن مطلقات در عبادات

اما قسمت اول فرمایش ایشان که فرمود مطلقات عبادات در مقام بیان نیستند لذا ثمره سوری است نه واقعی در جواب می گوئیم این فرمایش با واقعیت خارجی تطابق ندارد زیرا بسیاری از مطلقات قرآنی و روایی در مقام بیان هستند مثل آیه شریفه در سوره بقره *كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ*

این آیه به وضوح دلالت دارد بر این که صیام بر مسلمین واجب است و صیام جز کف نفس از اکل و شرب نیست و اختلاف بین صیام در امت مرحومه و امم سابقه اختلاف در ماهیت صیام نیست بلکه اختلاف در مصادیق خارجی است مثلاً کف از جماع و ارتماس و کذب علی الله در اسلام هست ولی در امم سابقه نبوده است لکن کف نفس مفهومی واضح است و آیه شریفه در مقام بیان این کف نفس وارد شده است و مصادیق این کف نفس هم در شریعت به حسب آیات و

۶. بقره/۱۸۷.

روایات بیان گردیده است لذا اگر شک کنیم شیئی غیر از این موارد مذکوره در آیات و روایات دخالت در مفهوم کف نفس دارند یا خیر طبق قول اعمی اصاله الاطلاق جاری است ولی طبق قول صحیحی جاری نیست.

ثانیا سلمنا که مطلقات عبادات در مقام بیان نباشد می گوئیم که امکان ترتب ثمره مذکوره بر بحث صحیح و اعم برای این که این مساله در راستای استنباط احکام شرعی مفید باشد کافی است به این معنا که طبق قول اعمی می توان تمسک به اطلاق کرد ولی طبق صحیحی نمی توان تمسک کرد این استعداد و امکان جایگاه بحث صحیح و اعم را به عنوان یک مقدمه صغروی برای استنباط احکام شرعی تبیین می کند ولو بالفعل به خاطر عدم بودن مطلقات عبادات در مقام بیان ثمره فعلیت نداشته باشد.

اصول جلسه ۸۸/ تاریخ ۲-۲

در ثمره اول کلام به اینجا رسید که محقق عراقی نسبت به این ثمره کلامی گفته شد که جوابش ذکر شد و در دو قسمت جواب تنظیم شد.

در تکمله به نکته ای باید اشاره کرد.

این ثمره که ذکر شد یعنی رجوع به اطلاق علی الاعم و عدم رجوع علی الصحیح ثمره بلا فاصله مبحث صحیح و اعم نیست بلکه در حقیقت ثمره بحث مطلق و مقید می باشد یعنی باید در باب مطلق و مقید که یکی از مسائل علم اصول است طرح شود و مترتب گردد بر آن مساله اما اینجا جنبه صغرویت آن مساله مورد توجه است به این معنا در ما نحن فیه بحث می کنیم از ثبوت اطلاق در مسمی و عدم ثبوت اطلاق لکن در مساله مطلق و مقید بحث می شود از حجیت اطلاق و در ما نحن فیه اگر گفته شود طبق قول اعمی رجوع به اطلاق می شود یعنی اطلاق حجت است و طبق قول صحیحی اطلاق حجت نیست و این ثمره مع الواسطه می باشد.

و کیف کان اشکال مرحوم محقق عراقی بر ثمره وارد نبود.

اشکال سوم بر ثمره

اطلاق و تقیید در باب عبادات از شوون مامور به و متعلق امر است نه از شوون مسمی به جهت این که اطلاق و تقیید از نظر مراد متکلم ساری و جاری است نه از جهت مسمی و موضوع له بر این اساس فرقی بین قول صحیحی و اعمی نیست در نتیجه تمسک به اطلاق طبق هر دو نظریه جایز نمی باشد اما طبق قول اعمی جایز نیست به جهت این که بر این مبنی مسمای به صلاه مثلا مقید به صحت است چون مامور به و متعلق امر نمی تواند صحیح نباشد پس اعمی هم در باب مامور به قائل به صحت است و در نتیجه حصه خاصی از مسمی که عبارت است از صلاه صحیحه متعلق امر می باشد چون هیچ گاه شارع امر به صلاه فاسده نمی کند و همچنین امر به جامع بین صحیح و فاسد هم نمی نماید با این تصویر اگر شک شود در این که مامور به بر فاقد از شیء مشکوک صادق هست یا نیست تمسک به اطلاق جائز نیست به جهت این که انطباق مامور به بر فرد مشکوک در فرض شک صحیح نمی باشد و شک در انطباق شک در تحقق مامور به است با فرض نبودن جزء مشکوک و جریان عدم تمسک به اطلاق طبق قول به اعم نظیر قول به صحیح است و تنها فرق بین این دو این است که طبق قول به صحیح شک در صدق نمودن مامور به بر مسمی است و طبق قول به صحیح شک در انطباق مسمی بر مشکوک می باشد و این تفاوت نقشی در تمسک و عدم تمسک به اطلاق ندارد.

و به عبارت اخری در ما نحن فیه دو مراد موجود است یک مراد استعمالی و دوم مراد جدی مراد استعمالی در صل همان مسمای به صلاه است مراد جدی عبارت است از مامور بهی که دارای اثر شرعی می باشد که یقینا صلاه صحیحه می باشد صحیحی و اعمی هر دو در مراد جدی با هم مشارکت دارند و با فرض این اشتراک عنوان مامور به که مراد جدی است نسبت به فرد

فاقد از جزء مشکوک انطباقش مشکوک و غیر یقینی است و با فرض شک عنوان مامور به اطلاق ندارد به همین شکلی که ابتدای جلسه ذکر شد.

جلسه ۸۹/تاریخ ۴-۲

اقسام صحت

بر اساس دو قول صحیحی و اعمی تمسک به اطلاق صحیح نیست اما جواب از این اشکال به این است که همان طور که قبلاً گفته شد صحت به دو معنا است صحت مسمائیه و صحت فعلیه و گذشت که صحت فعلیه عنوانی است که انتزاع می شود از انطباق مامور به بر ماتی به در خارج و صحت به این معنا نمی تواند در مامور به لحاظ گردد چون رتبه اش متاخر از مامور به می باشد و اما صحت مسمائیه که از آن تعبیر به تمامیت می شد از شوون مسمی می باشد و چون چنین است هنگام شک در جزئیت و شرطیت شیئی تمسک به اطلاق طبق قول صحیحی جائز نیست ولی طبق قول اعمی جائز است و جهش را در گذشته مفصل بیان کردیم و به عبارت دیگر مامور به عبارت است از مراد جدی متکلم و طبق قاعده مراد جدی همان مراد استعمالی می باشد به جهت جریان قاعده اصله الحقیقه و با این فرض اگر شک کنیم در شیئی که آیا دخالت در مراد جدی دارد یا خیر شک در اعتبار آن نسبت به مسمی پیدا می کنیم لذا طبق قول صحیح می گوئیم اراده حصه خاصه از مسمی شده است یعنی مراد جدی متکلم مامور به صحیح می باشد و این مامور به صحیح همان مسمای صحیح است و عند الشک صحیحی نمی تواند تمسک به اطلاق کند کما سبق منا به خلاف قول به اعم که شک در مامور به از جهت جزء و شرط بر می گردد به شک در مسمی که اگر احتمال دخالت مشکوک در مراد جدی منجر به احتمال دخالت مشکوک در مراد استعمالی شود گفتیم اعمی هم نمی تواند تمسک به اطلاق کند لکن اگر این احتمال دخالت در مسمی تحقق پیدا نکند اعمی به راحتی تمسک به اطلاق می کند و می گوید اطلاق مامور بهی که منطبق است بر اطلاق مسمی هم مامور به بدون جزء مشکوک را

شامل می شود و در نتیجه بدون جزء مشکوک مراد جدی محرز می گردد و این مراد جدی بر اساس قاعده ای که ذکر کردیم همان مراد استعمالی است.

برای واضح شدن امر می توان این مطلب را تشبیه کرد به باب اصالة العموم آنجایی که مولی گفته است اکرم جیرانی و ما می دانیم که متکلم اراده دشمنان خودش را ننموده است و از طرفی هم نمی دانیم که در بین جیران دشمنی وجود دارد یا خیر به طوری که احتمال می دهیم تمام جیران از احباء و دوستان متکلم باشند و در نتیجه نمی دانیم که مراد جدی از عام، جیران عام و مطلق است یا خیر در این صورت تمسک به عام می شود برای اثبات وجوب اکرام کسانی را که احتمال داده می شود دشمن متکلم باشند از بین جیران زیرا جیران طبق این قول مفهومی است اعم از متیقن که همان محبین مولی هستند و همچنین محتمل که همان عدو متکلم باشند این تمسک به حسب قائلین به اعم در ما نحن فیه همطراز با اصالة الاطلاق است به جهت این که مفهوم عام دستخوش تغییر و تحول خارجی واقع نمی شود به خلاف قول به صحیح که در همین مورد جیران اختصاص پیدا می کند به حصه محبین مولی و اگر شک کنیم و احتمال دهیم که فردی جزء دشمن متکلم هست یا خیر تمسک به اکرم جیرانی امکان ندارد زیرا شک در تحقق مراد جدی متکلم داریم که این شک، شک در صدق مفهوم جیران بر مورد محتمل العداوه می شود و اصالة العموم و به تعبیر دیگر اصالة الاطلاق جاری نمی شود تحصیل مما ذکرنا که اشکال سوم بر ثمره وارد نیست زیرا اشکال مبتنی بر صحت فعلیه است که صحت فعلیه تاخر از مسمی و مامور به دارد و در نتیجه تاثیری در محدوده بیان مراد جدی و مراد استعمالی ندارد وقتی تاثیر نداشت تمسک به اطلاق اعمی یا صحیحی را به اختلاف بین این دو نمی کشاند چون علی کل حال معلول است و معلول تصرفی در علت ندارد و اگر مراد از صحت، صحت مسمایی باشد تمام سخنان گذشته ما در ترسیم صحت مسمایی یا صحت در مقام مراد استعمالی مطابق النعل بالنعل در پاسخ به این اشکال که در حقیقت رجوع می کند به اشکال اول که ذکر می شود.

بحث از مراد جدی بازگشت به بحث از مراد استعمالی می باشد و در نتیجه قول اعمی همراه با تمسک به اطلاق است ولی قول صحیحی چنین جایگاهی را ندارد و اما صحت فعلیه که از شوون مصداق خارجی عبادت است با ما نحن فیه تناسب ساختاری ندارد و بر همین اساس محقق نائینی به جناب شیخ انصاری فرموده است مطرح کردن ثمره در صحت به معنای فعلیت و جواب دادن از این صحت نیاز به تفصیلاتی که در کلام شیخ انصاری آمده است ندارد.

ثمره دوم:

این ثمره از صاحب قوانین نقل شده که ایشان گفته ثمره صحیح و اعم در مثل نذر و امثال آن خودنمایی می کند به این که مثلا اگر کسی نذر کند که اگر زید دو رکعت نماز بخواند ده درهم صدقه می دهد طبق قول اعمی زید ولو صلاه فاسده اتیان کند اعطاء ده درهم بر نذر است و اما طبق قول صحیح اگر دو رکعت نماز فاسد باشد بر نذر حاصل نمی شود.

اشکالات:

اشکال اول: این ثمره تناسبی با مساله ما ندارد به جهت این که مساله ما فرضا مساله اصولی است و این ثمره ای که ذکر شد فرع فقهی می باشد و در مساله اصولی هدف رسیدن به کبرای کلی است برای استنباط حکم شرعی نه این که هدف تطبیق حکم کلی بر مصداق خارجی باشد موردی که به عنوان ثمره ذکر شده است از باب تطبیق است نه استنباط.

نظر مقرر

ثمره مساله های اصولی یا در مباحث خود اصول است یا در مباحث فقهی لذا این اشکال او جایگاهی ندارد چون کسی نگفته که حتما باید ثمره مباحث اصولی حتما اصولی باشد تا بخواهد در علم اصول بحث شود.

کلام در ثمره دوم بحث صحیح و اعم بود که صاحب قوانین بدان اشاره فرموده است بعد از ذکر ثمره اشکال و نقد این ثمره مطرح گردید اولین اشکال گذشت و گفته شد این ثمره مذکوره ثمره اصولی نیست و از آثار و فواید یک مساله اصولی نیست بلکه فرع فقهی است.

اشکال دوم

سلمنا که این مساله از مسائل اصولی نباشد که نیست لکن به عنوان مبادی علم اصول پذیرفته شود که حق هم همین است باز هم یک مساله علمی است و هر مساله علمی باید ثمره علمی داشته باشد نه ثمره عملی و انطباقی. صحیح و اعم به عنوان یک از مبادی علم اصول ثمره علمی آن به این است که الفاظ عبادات و معاملات حکم به صحیح بودن یا اعم بودن آنها توسط این مساله احراز گردد اما اگر ثمره این مساله عبارت شد از تحقق بخشیدن به موضوعی از موضوعات حکم شرعی همان طور که در مثال نذر ذکر شد ثمره به عنوان ثمره عملیه است و با ساختار مساله علمی سازگاری ندارد.

اشکال سوم

مساله نذری که ذکر شد از ما نحن فیه بیگانه است به جهت این که نذر تابع قصد ناذر است یعنی ناذر است که کیفیت و کمیت نذر را مشخص می کند مثلا اگر قصد کند در نذرش که اگر فلان شخص نماز صحیح را انجام دهد فلان مقدار انفاق می کنم اینجا مقصود ناذر صلاه صحیح باشد در صورتی که شخص نماز فاسد اتیان کند چیزی بر ناذر نیست چه قائل شویم صلاه برای صحیح وضع شده است یا اعم و همچنین اگر قصد ناذر مطلق صلاه باشد با تحقق صلاه به نذر وفا می شود باز چه لفظ برای صحیح وضع شده باشد و چه برای اعم.

اشکال چهارم

صحت در مسمی غیر از صحت در مقام امتثال است همان طور که در سابق گذشت پس ممکن است که ماتی به مطابق با مامور به باشد و از جهت اجزاء و شرایط این انطباق تحقق پیدا کند لکن از جهت مسمی فاسد محسوب شود بنابراین اگر در نذر صلاه صحیحه به حسب امتثال ملحوظ گردد نذر ادا می شود لکن ارتباطی به ما نحن فیه که صلاه مرحله مسمی و موضوع له بود ندارد.

ثمرات دیگری که بین اصولیین گاهی ذکر شده است همه از قبیل همین ثمره دومی است که ملاحظه گردید به جهت این که در باب استنباط احکام شرعیه جایگاهی ندارد مثلاً گفته شده است حکم وارد بر عنوان صلاه و مفهوم صلاه به حسب اختلاف دو قول مختلف می شود و به این مورد تطبیق گردیده است که اگر نهی از نماز مرد محاذی با زن وارد شود طبق قول صحیحیون اگر بدانیم نماز زن فاسد است دیگر نماز مرد مورد نهی واقع نمی شود زیرا صلاه بر آن چه که زن اتیان نموده است صادق نمی باشد اما طبق قول اعمیون نماز مرد مورد نهی واقع گردیده است این ثمره و امثال آن که صبغه فقهی دارند نمی تواند ثمره مساله اصولی باشد یا ثمره یک بحث علمی به عنوان مبادی علم اصول باشد کم بیناه.

تلخیص مما ذکرنا او تبیین چهار امر:

امر اول: لازمه قول به اعم تحقق موضوع جواز تمسک به اطلاق در مسمی یا جواز تمسک به عموم در مسمی است به خلاف قول صحیح که موضوع تمسک به این دو اصل در آن تصور نشده است.

امر دوم: آن چه که از ثمرات گفته شده است فقط ثمره اول قابل ذکر می باشد و بقیه ثمرات مخدوش گردید.

امر سوم: رجوع به برائت و عدم رجوع به برائت از ثمرات این مسأله نمی باشد بلکه از ثمرات مسأله علم اجمالی در باب اقل و اکثر ارتباطی است که در آنجا اشاره شد به این که علم اجمالی اگر منحل شد به اقل نسبت به اکثر برائت جاری می شود و الا فلا لذا تحقیق این امر در باب انحلال علم اجمالی مفصل بررسی می شود.

امر چهارم: بحث در صحیح و اعم از مسائل علم اصول نیست بلکه از مبادی علم اصول می باشد یعنی نتیجه آن کاربرد صغروی در علم اصول دارد نه کبروی.

جلسه ۹۲/ تاریخ ۱۰-۲

ادله صحیحیون و اعمیون:

بعد از آن که ملتزم شدیم به این که الفاظ عبادات وضع برای صحیح شده اند و کیفیت موضوع له را منقح کردیم آن چه در کلام صاحب کفایه به عنوان ادله طرفین ذکر شده است بررسی می کنیم لذا بحث در دو مقام مطرح می گردد.

مقام اول: ادله صحیحیون

دلیل اول

اولین دلیل اینها آن است که هر گاه لفظ عبادات استعمال شود اذهان مستمعین از عهد اول اسلام به سوی معنای صحیح سبقت می گیرد و این هم تبادری است که علامت وضع می باشد.

اشکال: طبق آنچه که در معنای صحیح گفته شد الفاظ عبادات مجمل بوده اند حال چگونه از لفظ مجمل انسباق به سوی معنای صحیح حاصل می شود اجمال با تبادر در تنافی است.

جواب: اجمال بر دو قسم است.

اجمال لفظ به حسب معنا از جمیع جهات که به آن اجمال مطلق گفته می شود. دوم اجمال از بعضی از جهات.

اجمالی که با تبادر در تنافی است اجمال مطلق است و طبق مختار ما این اجمال موجود نیست و اما اجمال نسبی یا فی الجمله در تنافی با تبادر نیست. البته به بیانی که قبلا گذشت و خلاصه آن این بود که ماهیت موضوع له عبادت در ابهام است لکن توسط عناوین مشیره موضوع له لفظ عبادت به طور نسبی مبین می باشد یعنی وقتی که می دانیم مثلا صلاه با عنوان معراج المومن و عمود الدین حقیقتی است تعریف شده نتیجه می گیریم عند الاطلاق و استعمال لفظ صلاه من اول الاسلام الی زماننا هذا آن حقیقت مبهمه صحیحه و معرفی شده در حد معراج المومن به ذهن می آید و برای تحقق تبادر همین مقدار از معرفت معنوی کافی است و همچنین داستان دور و جواب از آن در باب تبادر به همین بیانی که ذکر شد مطرح می شود و پاسخش همراه آن موجود است به این که معرفت اجمالی معنای لفظ سبب تبادر می شود و بعد از تبادر معرفت اجمالی اول به معرفت تفصیلی نسبی تبدیل می گردد لذا جایگاهی برای دور طبق بیان مختار هم موجود نیست.

دلیل دوم

عدم صحت سلب به این بیان در الفاظ عبادات بالنسبه با معنای تاریخ گواهی می دهد که سلب الفاظ عبادات از معانی صحیحه آنها صحیح نیست ولی از معانی غیر صحیحه صحیح می باشد.

صحت سلب علامت مجاز و عدم صحت سلب علامت حقیقت است.

با توجه به این دو دلیل نکته ای را مورد توجه قرار می دهیم تا موقعیت ادله چهارگانه مرحوم آخوند در کفایه منقح گردد و آن نکته این است ادله معینه موضوع له بر دو قسم هستند : ۱. ادله موضوعیه ۲. ادله حکمیه.

ادله موضوعیه ادله ای هستند که محور دلالتشان تصور لفظ است برای معنا و می توانیم آن ها را ادله تصویری نام نهیم که مهم آنها همان تبادر است که مطرح شد که تمام کارایی آن در مقام قضاوت موضوعی است یعنی می گوئیم لفظ صلاه در مقام تصور انسباق به سوی صلاه صحیحه دارد از حکم کردنی بهره نمی بریم بلکه از انسباق و تصور نتیجه گیری می کنیم و هذا دلیل موضوعی تصویری و دلیل دوم هم می تواند از همین سنخ باشد یعنی دلیل تصویری یعنی عدم صحت سلب در قالب لفظ و معنا بررسی می شود به طوری که لفظ صلاه بالنسبه با معنا بررسی می شود و در پایان می گوئیم لفظ صلاه از معنای صحیحه صلاه منفک نمی باشد این عدم انفکاک تصور است و جایگاه موضوعی دارد. با توجه به این نکته سومین دلیل آخوند را ذکر می کنیم و آن عبارت است از حمل خواص و آثار معانی عبادت بر عبادت های موجوده در شریعت مثل الصلاه عمود الدین و معراج المومن و الصوم جنه من النار و الحج تشیید للاسلام این قسم سوم از قسم دوم ادله یعنی ادله حکمیه یا تصدیقیه می باشند که از مسیر تصور و توقف بر لفظ و معنا نتیجه گیری نمی کنیم بلکه از حمل و حکم کردن بر معنای الفاظ صحت را به دست می آوریم به این بیان وقتی می بینیم قضیه حملیه الحج تشیید للاسلام دارای حکم اصولی اسلامی است از این حکم به این نتیجه می رسیم که موضوع در قضیه حملیه باید تام الاجزاء و الشرايط باشد و اگر تام الاجزاء نباشد تناسب بین حکم و موضوع برقرار نمی شود و با چنین تصویری از حکم و موضوع به تصدیقی می رسیم که آن تصدیق حکایت از وضع لفظ موضوع برای صحیح دارد زیرا تشیید للاسلام که به معنای تقویت و تحکیم و تجلیل اسلام است با موضوعی که تام الاجزاء و الشرايط نیست تطابق پیدا نمی کند و به عبارت دیگر اگر قضایای حملیه دارای احکام مهمه برای موضوعات شرعیه بخواهند قضایای حقیقیه در باب اسناد باشند لازم است الفاظ دلالت کننده بر موضوعات قضیه به شکل حقیقی معانی را دلالت کننده باشند که به عنوان صحیح شرعی و عقلی معرفی می شوند و الا لازم می آید مجاز در اسناد و مجاز در اسناد خلاف اصل است.

دلیل سوم

در باب ادله صحیحین در دو قسمت مشغول بودیم قسم دوم ادله حکمی بودند. در رابطه با مواردی بود که موارد خاصی را بر صلاه حمل کرده بودند.

در ادامه همین دلیل سوم گفته می شود قضایای استدلال شده بر آنها برای قول صحیح بر دو قسم است قضایای موجه و قضایای سالبه.

قضایای موجه همان طور که گذشت ظاهرا می توانند به عنوان دلیل تصدیقی بر مدعای صحیحین استوار باشند اما قضایای سالبه مثل لا صلاه الا بفاتحه الكتاب و لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد کیفیت استدلال به این طیف از روایات به این است که گفته شود سیاق قضایای سالبه حملیه نفی صحت و کمال نمی باشد بلکه دلالت دارد بر این که نمازی که جزئی یا شرطی را نداشته باشد حقیقتا نماز نیست به جهت ظهور لا در نفی ماهیت و جنس. و تقدیر گرفتن لا صلاه کامله یا لا صلاه صحیحه با جایگاه لای نفی جنس سازگاری ندارد لذا به دو بیان می توان این طائفه از روایات را دلیل بر قول صحیحی دانست.

بیان اول: ظهور لا در نفی جنس. بیان دوم: اگر صحت یا کمال در تقدیر گرفته شود غرض از بیان این طائفه از روایات تحقق پیدا نمی کند زیرا غرض برای متکلم حکیم بر این سنخ از استعمالات مبالغه است و مبالغه تمشی نمی شود مگر در صورتی که نفی جنس گردد خصوصا در روایت لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد بنابراین این طائفه از روایات می گویند نماز بدون جزء حقیقتا نماز نیست و در صورتی به صلاه صلاه گفته می شود که تمام الاجزاء و الشرائط باشد.

ان قلت در این طائفه از روایات حرف آخر را اصاله الحقیقه می زند به این بیان در مثال لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد بعد از نگاه به این روایت شک می کنیم که نماز در خانه برای جار مسجد نماز حقیقی است یا نیست به پشتوانه لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد می گوئیم اصاله الحقیقه و با اجرای این اصل حکم به وضع لفظ صلاه برای تمام الاجزاء و الشرائط می نماییم و چنین عملیه ای با مبانی بحث وضع و موضوع له سازگاری ندارد به جهت این که محل نزاع اثبات موضوع له بود نه مراد متکلم. اصاله الحقیقه تعیین مراد می کند نه تعیین موضوع له بنابراین در قضایای سالبه ما نحن فیه مدعای صحیحیون قابل اثبات نیست.

قلت: صحیحیون در مقام استدلال به این روایات هیچ نظری به تعیین مراد ندارند می گویند سیاق لا صلاه برای نفی حقیقت است و نفی حقیقت و ماهیت مستلزم آن است که صلاه بدون قید مورد نظر در روایات صلاه حقیقی نمی باشد و بر این اساس صلاه در دار را به جهت این که قید در مسجد را ندارد اگر هم بر آن اطلاق نماز نمایند استعمال مجازی است لذا استنادشان به روایات سلبیه طبق بیانی که ذکر شد کافی و وافی است .

اقول : همان طور که از بیان گذشته واضح شد قضایای موجه در دلیل سوم هیچ شبهه ای نسبت به آنها نیست ولی قضایای سالبه با مختار ما سازگاری ندارد به جهت این که طبق مختار قائل شدیم موضوع له الفاظ عبادات ماهیتی می باشند مبهمه و تنها راه شناخت آن عناوین مشیره می باشد که گذشت لذا روایت لا صلاه الا بفاتحه الكتاب که مهم ترین روایت بالنسبه به صلاه لجار المسجد فی المسجد می باشد و امثال آن نمی تواند مختار ما را اثبات کند به جهت این که می دانیم در شریعت اسلامی گاهی نماز بدون فاتحه الكتاب صحیح است.

دلیل چهارم برای صحیحیون

چهارمین دلیل بر قول صحیحیون این است که گفته شود روش وضع کنندگان در باب الفاظ و معانی این است که لفظ را برای مرکبات تامه وضع می کنند و حکمت وضع هم چنین چیزی را می طلبد و هر گاه در غیر مرکب تام به کار می برند تجوز و مجاز اراده می شود از باب استعمال لفظ وضع شده برای کامل در ناقص، با توجیه این که ناقص نازل منزله کامل حساب می گردد و این ادعا در روش عقلاء کاملا واضح است.

با توجه به این وضعیت عقلائیه و ضمیمه کردن قانون عدم تخلف شارع از روش عقلاء نتیجه می گیریم الفاظ عبادات هم وضع برای صحیح شده اند.

اقول : آخوند و همچنین اکثر محققین گفته اند این ادعا از مرحله ادعا بودن تجاوز نمی کند به جهت این که دلیل متقن بر این ادعا وجود ندارد و اگر هم باشد در حد ظن می باشد دلیل ظنی هم نیاز به دلیل اعتبار دارد لذا ظن خاص بودن این مدعا اول کلام است و ثانیاً تشبیه کردن مرکبات مادی خارجی به مرکبات مجعوله شرعی قیاس مع الفارق است چون موضوع له در حسیات اجزاء و شرایط حسیه است به خلاف ما نحن فیه که گفته شد اجزاء و شرایط در عالم جعل و مفهوم کاملا مبهم هستند لذا آن چه گفته شد ادعایی بیش نیست و العهده علی مدعیها.

لکن با نگاه دیگری به این ادعای ذکر شده فی الجمله می توان آن را قابل قبول دانست به این که گفته شود گر چه در ما نحن فیه مرکب از اجزاء و شرایط به حسب عالم جعل مبهم و مجهول است لکن ما هو المجعول عند الشارع ثبوتاً نمی تواند مرکب ناقص و غیر تام باشد به جهت حکم عقلایی که بر تارک دلیل چهارم می درخشد و از طرفی هم بارها گفته شده است و مرتکز اذهان همه اهل تحقیق است که شارع رئیس العقلاء و روش و منش تصرفاتش در هستی بر اساس عقل

انجام می گیرد لذا می توان گفت عالم ثبوت مرکبات مجعوله مثل صلاه و حج از عبادات تام الاجزاء و الشرايط لحاظ می گردد وانگهی لفظ مناسب با آن معرفی می شود و با این نگاه دلیل چهارم اگر هم به عنوان دلیل پذیرفته نشود به جهت تشکیکاتی که شد موید قوی می باشد.

فحصل مما ذکرنا مهم در اثبات وضع عبادات برای صحیحه دو امر است : یک : تبادر و دوم: طائفه اثباتی روایاتی که ذکر شد یعنی قضایای حملیه ای که موضوعشان عبادت بود و محمولشان آثار و خواص جدی این عبادات.

تنبيه: ممکن است گفته شود که این دو دلیل از نظر اشکال در امان نیستند اما دلیل اول به جهت ادعای تبادر اعمیون یعنی همان طور که صحیحیون تمسک به تبادر نموده اند اعمی ها هم ادعای تبادر دارند دو تبادر با هم تعارض و تساقط می کنند.

اما دلیل دوم که روایات بودند گفته شود آن چه در روایات موجهه مورد استشهاد صحیحیون واقع شده است در جایگاه تشخیص مراد است نه تعیین موضوع له یعنی وقتی می گوئیم الصلاه معراج المومن بعد شک می کنیم که این صلاه صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد اصاله الحقیقه می گوید مراد متکلم از این صلاه باید صحیح باشد زیرا معراجیت تناسبی با صلاه فاسد ندارد و این اثبات و احراز مراد از لوازم اصاله الحقیقتی است که تعیین کننده مراد می باشد در نتیجه دلیل دوم مثبت موضوع له نمی باشد و نمی تواند به نفع صحیحیون موضوع له عبادت را به شکل صحیح تعیین کند.

جلسه ۹۵/تاریخ ۱۳-۲

جواب از تبادر:

تبادر از لوازم قول به تحقق جامع است یعنی در صورتی که برای عبادات جامعی تصور شود و آن جامع به عنوان موضوع له معرفی گردد آنگاه نوبت به این می رسد که لفظ عبادت عند

الاستعمال انسباق ذهنی دارد به سوی معنایی خاص و بدین وسیله تبادر اجرایی می گردد با توجه به این نکته در تبادر و آن چه که در بحث جامع گفته شد این علامت حقیقت اختصاص به قول صحیحی دارد چون گفتیم تصور جامع برای قول اعمی دارای وجه مورد قبولی نیست و نشد از آن دفاع کنیم و بر این اساس اعمیون نمی توانند جامع را معرفی کنند و اگر جامع نبود تبادر منتفی به انتفاء موضوع است ولی صحیحی که جامع را معرفی کرد و از آن دفاع شد شرایط عملیاتی شدن تبادر را دارد لذا عند الاستعمال گفته می شود لفظ انصراف دارد به آن جامع صحیح هذا اولاً و ثانياً وجدان تکیه گاه تبادر می باشد و این وجدان می گوید الفاظ عبادات نمی توانند معنای فاسد را دلالت کنند بلکه دلالت اولی آنها باید عبادت صحیح باشد.

جواب از اشکال نسبت به روایات:

آثاری که به عنوان محمول در قضایای موجه ذکر شده اند موضوع در این قضایا مرتکبات ذهنی می باشند به جهت این که می دانیم اثر حتماً مترتب است بر آن موضوعی که در مرحله علیت قرار گرفته است و علت باید تمام شرایط تاثیر گذرای را در معلوم داشته باشد و هذا امر ارتکازی و لازمه این امر ارتکازی آن است که موضوع در قضایای محل بحث ما معنایی صحیح از عبادت باشد. مثلاً وقتی لفظ صلاه به عنوان موضوع در قضیه حملیه استعمال می شود معنایی اجمالی در ذهن مخاطب ایجاد می کند که این معنای اجمالی مردد است بین صحیح و فاسد آنگاه محمول به نام معراج المومن بر این موضوع می نشیند و محمول عنوان اثر موضوع را همراه دارد و عنوان اثر و موثر از این حمل انتزاع می گردد و واقعیت ترتب اثر بر موثر شکل می گیرد در نتیجه مخاطب منتقل می شود به این که آن معنای ارتکازی که مردد بین صحیح و فاسد بود تعیین در صحیح دارد و این خاصیت حمل می باشد یعنی ترتب محمول بر موضوع حقیقت موضوع را ترسیم می نماید و می گوید موضوع در قضیه صلاه صحیح است و در پایان می گوئیم معنای صلاه قبل از حکم به معراجیت و بعد از حکم به معراجیت یکی است و آن صلاه صحیح است

است نهایتاً قبل از حمل معلوم اجمالی بود ولی بعد از حمل معلوم بالتفصیل شد لذا حال حمل حال تبادل است همان طور که در تبادل قبل از تبادل علم اجمالی بود بعد از تبادل تبدیل به علم تفصیلی شد حمل هم چنین است.

جلسه ۹۶/ تاریخ ۱۶-۲

ادله اعمی ها

اولین دلیل: تبادل

ذهن به سمت اعم از حقیقت و مجاز سبقت می گیرد که این علامت حقیقت است.

آخوند در مقام جواب می گوید: ما تبادل را در جهت قول صحیحیون اثبات کردیم.

در مقام توضیح که شاید آخوند هم نظرشان همین باشد و تفصیل جواب گفته می شود:

وجهی برای تبادل نسبت به قول اعمی قابل تصور نیست به جهت این که تبادل فرع بر تصور جامع است تا نتوانیم جامع برای قول اعمیون تصور کنیم تبادل بی معنا است و گفتیم اعمیون نمی توانند جامع قابل قبولی را ارائه دهند به بیانی که ذکر شد اما طبق قول صحیح جامع تصور شد لذا تبادل فقط علامت وضع الفاظ عبادات برای صحیح است به جهت این که مقتضی موجود و مانع مفقود است به خلاف اعم که مقتضی برای تبادل موجود نیست.

دلیل دوم: عدم صحت سلب

دلیل دوم عدم صحت سلب از فاسد و به تعبیر دیگر صحت حمل بر فاسد می باشد.

جواب از این دلیل هم از مطالب گذشته واضح شد زیرا گفتیم که صحت حمل در قضایای موجبیه بر اساس حکمتی که هر حکیمی در این دست از قضایا به کار می گیرد حکایت از عدم صحت حمل بر فاسد را دارد به طوری که عناوین موجود در محمول به راحتی از موضوعات قضایای

مذکوره سلب می شوند و در صورتی هم که چنین محمولاتی بر صلاه فاسد مثلا حمل شود حمل و اسناد مجازی است و با استعمال مجازی حقیقت اثبات نمی شود بنابراین عدم صحت سلب یا صحت حمل با قاموس عبادات در قضایای حملیه ای که محمولاتشان از اهمیت ویژه برخوردار است سازگار ندارد.

دلیل سوم: صحت تقسیم

از این که الفاظ عبادات تقسیم به صحیح و فاسد می شوند کشف می کنیم که مقسم برای هر دو قسم وضع شده اند و الا تقسیم صحیح نیست به جهت این که قانون تقسیم این است که مقسم در اقسام توزیع شود به طوری که هر یک از اقسام نماد مقسم باشد و این نماد بودن هم باید به شکل حقیقی در نظر گرفته شود و الا تقسیم حقیقی صادق نیست.

جواب از این دلیل به دو وجه است:

وجه اول: این است که تقسیم معرف نیست و اولاً و بالذات نمی تواند حدی برای مقسم قرار بگیرد به جهت این که اگر هم تعریف باشد تعریف به رسم است نه حد و نمی توانیم این تعریف بالعرض را در مقام تعیین موضوع له به کار بگیریم به جهت این که رتبه اش متاخر از وضع است و رتبه متاخر این تقسیم اگر در مقسم لحاظ گردد و قبل از تحقق مقسم محقق آن به عنوان حقیقت باشد دور لازم می آید. لذا با تقسیم مجازی که فرع بر تحقق حقیقت می باشد وضع اثبات نمی شود چون تقسیم توقف دارد بر وضع و از طرفی هم وضع قرار است با این تقسیم اثبات شود و این دور واضح است.

نظر مقرر

معلوم نیست کسانی که خواسته اند با تقسیم مطلب را اثبات کنند نظرشان این باشد که با این تقسیم بخواهند مقسم را تعریف کنند چون امکان دارد این را به عنوان یک علامت بدانند.

اشکال دوم به تقسیم

تقسیم بالفرض هم که به عنوان دلیل یا مثبت وضع پذیرفته شود هنگامی است که دلیل مقدم بر آن برای صحیح موجود نباشد و به عبارت دیگر التقسیم دلیل حیث لا دلیل به جهت این که تبادر که رتبنا مقدم بر تقسیم است دلیل بر وضع الفاظ عبادات برای صحیح است و با وجود چنین دلیلی که بعد مفهومی دارد نه مصداقی نوبت تقسیم نمی رسد زیرا تقسیم به منزله اصل است و تبادر به منزله دلیل و آن چه در جواب او گفته شد مبین این واقعیت در جواب دوم هم می باشد.

چهارمین دلیل اعمی ها:

الفاظ عبادات در بسیاری از روایات به شکل اعم استعمال شده اند. صاحب کفایه این روایات را در دو طائفه خلاصه نموده است طائفه اول: روایات اخباری طائفه دوم: روایات انشائی

اما طائفه اول: ^۱ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ. ^۲

أَمَّا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَحَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ وَلَا يَتَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَيُؤَيِّلِيهِ وَيَكُونَ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَعَزٌّ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَلَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ أَوْلَيْكَ الْمُحْسِنُ مِنْهُمْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ.

کیفیت استدلال به این طائفه:

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۱۸.

۲. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۱۹.

اخذ به اربع و عمل کردن اهل سنت به این چهار مورد به فرض این که عمل آنها بدون ولایت باطل است فرمایش امام علیه اسلام به اخذ به اربع صحیح نمی باشد مگر این که الفاظ عبادات وضع برای اعم شده باشند و همچنین کلمه صام و قام در کلام امام با فرض پذیرش قول اعمیین استعمالی قابل قبول است در نتیجه باید بپذیریم که الفاظ برای اعم شده اند.

نظر مقرر

از این دو روایت به دست نمی آید که نماز و بقیه اعمال آنها باطل است.

طائفه دوم: روایت دعی الصلاه ایام اقرائک ۳

۶

به زن گفته شده که نماز را در ایام حیض ترک کن.

کیفیت استدلال: مراد از نماز در این روایت اگر اعم از صحیح و فاسد نباشد معنا ندارد که نهی به آن تعلق بگیرد زیرا متعلق نهی باید مقدور مکلف باشد در حالی که زن حائض قدرت بر انجام صلاه صحیحه ندارد پس این که امام به این زن می گوید نماز را در ایام حیض ترک کن یعنی فاسده را ترک کن.

این که به صورت مولوی شارع نهی می کند که این نماز را ترک کن پس نماز اعم از صحیح و فاسد است.

جلسه ۹۸/ تاریخ ۱۹-۲

جواب از طائفه اول

اولا استعمال اعم از حقیقت و مجاز است لذا می توان گفت که در طائفه اول امام علیه السلام لفظ عبادات را در معنای فاسد استعمال کرده اند.

۶. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۸۵.

ثانیا اخذ به اربع که در فرمایش امام ذکر شد ممکن است به این معنا باشد که اهل سنت چهار عبادت مذکوره در فرمایش امام را صحیح می دانند و امام هم طبق اعتقاد آنان لفظ عبادات را در صحیح استعمال نموده است همان طور که فرمود صام نهاره، قام ليله این اسناد در جمله خبریه به حسب اعتقاد اهل سنت می باشد پس استعمال در فاسد نشده است.

ثالثا امام فرمود لا یقبل له صوم و لا صلاه که این سخن ارشاد دارد به این که صلاه مخالف صلاتی صحیحه و ولایت شرط قبول است نه شرط صحت و به عبارت دیگر عبادت صحیحه عبادتی است که دارای مقتضی تاثیر به شکل تام باشد لکن فعلیت تاثیر و حصول آن تاثیر در خارج توقف دارد بر عدم مانع و عدم مانع عبارت است از عدم مخالفت با حق پس نماز اهل سنت تام المقتضی است و صحیحه می باشد الا این که قبول نمی شود بر این اساس استعمال امام در این روایت استعمال لفظ عبادت در صحیح است.

رابعا امام علیه السلام لفظ عبادت را بر نماز اهل سنت علی نحو المجاز و التوسع به کار برده است به جهت مشابهت ظاهریه نماز آنان با نماز اهل حق لذا می توان استعاره باشد.

با توجه به این چهار جواب از طائفه اولی استدلال به این طائفه به نفع اعمین حداقل مورد شبهه و حداکثر غیر قابل قبول می باشد و طبق قانون اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال دلالت این طائفه بر مدعی مخدوش می باشد.

اما جواب از طائفه دوم

اولا امر در طائفه دوم به ترک صلاه امر ارشادی است یعنی ارشاد به عدم قدرت حائض نسبت به انجام دادن نماز نه این که نهی مولوی باشد تا بگوییم قدرت انجام نماز صحیحه را ندارد و این نهی به غیر مقدور است پس باید نمازش فاسده باشد.

ثانیا نهی ارشادی است به بیان شرطیت طهارت از حیض به طوری که از این نهی منتقل می شویم به این که نماز حقیقی بدون طهارت از حیض شکل نمی گیرد گویا امام فرموده است ایتها المرآه در ایام حیضت نماز تو نماز نیست نظیر لا صلاه الا بطهور و استعمال امام به این شکل استعمال لفظ صلاه در صلاه فاسده است به شکل مجاز و از باب مشابهت ظاهریه.

تلخیص مما ذکرنا که دلیل چهارم هم قابل دفاع نیست.

دلیل پنجم برای اعمی ها

این دلیل در کلام صاحب کفایه این طور آمده: صحیح است هر مکلفی نذر کند یا عهد نماید یا قسم بخورد بر ترک صلاه در مکان مکروه و اگر نماز خواند نذرش حث می شود.

بیان کیفیت استدلال: این استدلال توقف بر مقدماتی دارد.

مقدمه ۱: بدون شک تعلق نذر به ترک صلاه در حمام مثلا صحیح می باشد.

مقدمه ۲: بدون شک با انجام صلاه در حمام نذر حث می شود.

مقدمه ۳: هر گاه نذر به ترک صلاه تعلق بگیرد لازم می آید که چنین نمازی منهی عنه باشد و لازم نهی هم حرمت است.

مقدمه ۴: طبق قانون عقلی هر فرضیه ای که در آن از وجود شیئی عدمش لازم آید فرضیه محال است.

با توجه به این مقدمات چنین می گوئیم:

نذر تعلق گرفته است به نماز صحیح به حسب فرضی که ذکر شد به جهت این که هیچ عاقلی نذر نمی کند ترک صلاه فاسد را در حمام و با نذر، ترک صلاه صحیحه لازم می آید که این

نماز فاسد باشد و از درون این سخن قیاس استثنایی پدید می آید و این قیاس مثبت مراد اعمی است.

شکل قیاس: اگر نمازی که نذر شده است ترک آن خصوص نماز صحیحه باشد نمی شود به وسیله خواندن نماز در حمام حث نذر لازم آید چون صلاه در حمام فاسده و حرام است و التالی باطل و المقدم مثله.

یعنی تالی که حث لازم نمی آید باطل است زیرا با نماز خواندن حث نذر اتفاق می افتد و وقتی که حث نذر اتفاق افتاد نماز نذر شده نماز صحیحه نمی باشد در نتیجه چنین نمازی فاسده است و به شکل حقیقی به آن نماز گفته می شود پس لفظ عبادت وضع برای اعم گردیده است.

جلسه ۹۹/ تاریخ ۲۰-۲

استدلال اعمیون به بحث نذر بود که قیاس استثنایی ذکر شد.

به بیانی دیگر هم مطلب ذکر می شود.

قیاس استثنایی چنین پیامی هم دارد که گفته شود اگر متعلق نذر در مثال مذکور صلاه صحیحه باشد از وجود متعلق نذر عدمش لازم می آید و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بنابراین برای جلوگیری از اتفاق افتادن یک محال عقلی باید بپذیریم که متعلق نذر در این مثال صلاه فاسده می باشد و مراد اعمیون به این شکل اثبات می گردد.

جواب از این استدلال:

اولا تعلق نذر به ترک صلاه در حمام صحیح نمی باشد به جهت این که بر اساس قواعد فقهی باید متعلق نذر امر راجح باشد و ترک صلاه در حمام امر راجح نیست زیرا فعل صلاه در حمام راجح است و ترکش به جهت کراهت مرجوح می باشد البته در تناسب بین صلاه مکروهه در

حمام و صلاه واجبه گرچه نماز در حمام معنون شده است به عنوان مرجوح ولی نسبت به نماز بودنش امر راجحی است و ترک صلاه می شود مرجوح لذا تعلق نذر به امر مرجوح باطل است و به مستدل می گوئیم وجهی برای التزام به صحت تعلق نذر به ترک صلاه وانگهی حصول حنث با انجام دادن نماز نمی باشد تا شما بگوئید که این ساختار استدلالی دلیل است بر این که لفظ صلاه برای اعم وضع شده است و به تعبیر دیگر صغری ممنوع است.

ثانیا: سلمنا که تعلق نذر به ترک صلاه صحیح باشد لکن معنایش این نیست که لفظ صلاه وضع شده است برای اعم زیرا نهایت چیزی را که به شکل قطعی می توان قضاوت کرد این است که لفظ صلاه در این مورد استعمال در اعم شده است نه وضع برای اعم شده باشد.

ثالثا: نذر در مورد استدلال، تعلق به صلاه صحیحه گرفته است یعنی ترک صلاه صحیحه، به این معنا که نماز قبل از تعلق نذر تمام جهات معتبره در صحت را دارا می باشد و به بیان دیگر نماز با قطع نظر از خارج و با جلب نظر به ذات نماز تام الاجزاء و الشرائط می باشد الا این که این نماز صحیح متعلق نذر واقع شده است از بعد ترک آن و بعد از تعلق نذر فاسد گردیده است و فساد به خاطر امریست خارج از ماهیت صلاه و آن امر خارج عبارت است از نهی و اگر قائل شدیم که نهی دلالت بر فساد عبادت می کند صلاتی که ترکش نذر شده است فاسد می گردد بنابر آنچه که گفتیم به وسیله این بیان بطلان تالی در دو قضیه شرطیه واضح می گردد یعنی حصول حنث و همچنین لزوم محال و می گوئیم در داستان صلاه منذوره حنث باطل نیست و محال هم لازم نمی آید.

فتبین مما ذکرنا که حصول حنث به خاطر آن است که نماز صحیح است از جمیع جهات با قطع نظر از تعلق نذر.

استدراک آخوند

اگر متعلق نذر در محل استشهاد ترک نماز مورد طلب بالفعل باشد به طوری که نذر موجود هم جزء متعلق حساب شود نه این که متعلق نذر ترک صلاه با قطع نظر از نهی باشد در این صورت اولین مقدمه بحث تحقق پیدا نمی کند و صلاه صحیحہ نمی باشد و دومین مقدمه هم ثابت نمی گردد یعنی حث نذر لازم نمی آید چون صلاه مطلوبه بالفعل منہی عنہ است بالفعل و این واحد مورد تعلق امر و نهی یا از باب تناقض و یا از باب تضاد و یا بر اساس قانون اجتماع امر و نهی صلاه را از جهت صحیحہ بودن مخدوش می نماید و در نتیجه با وجود بطلان صلاه چیزی برای اعمی حاصل نمی گردد به جهت این که استفاده اعمیت در استدلال مذکور مبتنی بود بر این که حث نذر لازم آید که چنین معنایی قابل تصور نیست.

تنبیه: برای این که بحث نذر در ما نحن فیه ابعادش مشاهده گردد به این فرع فقهی توجه می کنیم و آن این است اگر مکلف نذر کند اتیان صلاه را در مسجد متعلق نذر در این فرض امری راجح است و از بعد نذر هیچ شکی در صحتش نمی باشد زیرا شرط متعلق نذر حاصل است و آن رجحان می باشد در این صورت نذر شده ملازم با ترک صلاه در حمام است پس اگر مکلف صلاه را در حمام اتیان نماید نمی توان گفت که حث نذر لازمی آید بلکه بین امر نذری به خصوص صلاه نذر شده و امر به صلاه در حمام که با اطلاق ادله اثبات می شود تزامم به وجود می آید به این صورت که مکلف بین اتیان صلاه در مسجد که مورد نذر است و صلاه در حمامی که آن هم متعلق نذر است طبق ادله وجوب صلاه باید یکی را بر دیگری مقدم نماید و مسأله صحت این نماز در حمام و عدم صحتش مبتنی بر آن چه که در باب تزامم گفته می شود می باشد لذا بعضی از فقهاء قائلند صلاه در حمام طبق این فرض صحیح است چون بعد از تعلق نذر به صلاه در مسجد صلاه در حمام هم مقدور مکلف است و می شود طبق قانون ترتب نماز

در حمام دارای مصلحت تامه و مجزی باشد با توجه به این فرع در ما نحن فیه چهار صورت تصور می شود:

صورت اول: این که متعلق نذر ترک نفس صلاه باشد با قطع نظر از نهی حاصل شده با نذر که گفته شد این موجب نمی شود که نذر صحیح باشد و حنث لازم آید چون متعلق نذر رجحان ندارد.

صورت دوم: این که متعلق نذر ترک صلاتی باشد که نهی به آن تعلق گرفته است و این نهی حاصل نذر می باشد این هم مشخص است که صلاه صحیح نیست و حنث هم حاصل نمی شود به جهت این که اگر مکلف نمازی را اتیان کند با قطع نظر از نهی که این نماز مورد نذر نیست پس حنث حاصل نمی شود و اگر مکلف نمازی که نذر شده است ترک اتیان کند در این صورت نماز مطلوبه اتیان نکرده است پس متعلق نذر که باید راجح باشد قابل تصور نیست.

صورت سوم: این که متعلق نذر ترک کون ملازم با صلاه باشد مثل این که نذر کند ترک بودن در حمام را در زمان نماز این صورت مشکل رجحان متعلق ندارد لکن مستلزم فساد صلاه نمی شود بلکه صلاه صحیحه است و مدعای اعمی این بود که نماز در مساله ما فاسده است.

صورت چهارم: این که متعلق نذر اتیان صلاه در غیر حمام باشد که این ملازم است با ترک نماز در حمام در این صورت اگر چه نذر صحیح است به جهت این که متعلق رجحان دارد لکن مستلزم بطلان صلاه نیست زیرا صلاه صحیحه است و با اتیان این صلاه حنث نذر لازم می آید. و علی کل حال با تصور این صورت اربعه به هیچ وجه مدعای اعمی توسط مساله نذر قابل اثبات نیست.

جلسه ۱۰۱/تاریخ ۲۴-۲

مقام ثانی: معاملات

در این مقام دو مرحله بحث می شود

مرحله اول: تعیین موضوع له الفاظ معاملات

موضوع له الفاظ معاملات به دو صورت قابل ترسیم است صورت اول موضوع له در قالب مسببات صورت دوم موضوع له در قالب اسباب.

اما صورت اول به این است که موضوع له الفاظ معاملات عبارت باشند از تولیدات و مسببات ایجاب و قبول مثل ملکیت و زوجیت و رقیت و ...

مثلا لفظ بیع وضع شده باشد برای ملکیت یا نقل و انتقال در این صورت بلا شک و شبهه نزاع صحیح و اعم قابلیت جریان ندارد زیرا این نزاع نزاعی است از مقوله کان ناقصه و قرار است موضوع له توصیف شود به صحیح و فاسد و حال این که طبق این صورت موضوع له از مقوله کان تامه است یعنی با اجراء صیغه عقد بیع یا ملکیت حاصل می شود یا نمی شود دیگر معنا ندارد که گفته شود ملکیت حاصل شده صحیح است یا فاسد.

اما صورت دوم که مراد از موضوع له اسباب باشند و آن به معنای ایجاب و قبول همراه با شرایط این دو یقینا می شود مفاد کان ناقصه را در آن ها مشاهده کرد به این شکل که صیغه عقد بیع در قالب ایجاب و قبول با شرایطی که در عرف و شرع لازم دارند با وصف تام الاجزاء و شرایط قابل توصیفند لذا می گوئیم ایجاب و قبول تام الاجزاء و شرایط یا ناقص الاجزاء و شرایط و وصف صحت و فساد جاری می باشد و نزاع را به این شکل بیان می کنیم که الفاظ معاملات آیا وضع برای اسباب تامه شده اند یا اعم

در اینجا قائلیم که همان طور که الفاظ عبادات وضع برای صحیح شده اند و از این مدعا دفاع کردیم در معاملات نیز الفاظ وضع برای اسباب صحیح یعنی تام الاجزاء و شرایط شده اند به این معنا که موضوع له اسباب معاملات عقدی است که تاثیر تام نسبت به اثر خاصی داشته باشد که شرعا و عقلا قابل قبول باشد.

ان قلت: گاهی قضاوت شرع با قضاوت عرف متفاوت است به این که مثلا عرف می گوید ایجاب و قبول صبی دارای اثر است بنابراین تام الاجزاء و شرایط است ولی شرع می گوید این چنین نیست و از طرفی هم معتقدیم که عبادات ساختارشان بر اساس عرف شکل می گیرد و شارع جایگاه امضایی دارد نه تاسیسی پس چگونه بین نظر شارع و عرف در موضوع له معاملات جمع کنیم و تصور معنای صحیح برای معاملات مشکل می گردد.

جواب از این اشکال به این است که اختلافاتی از این دست در دائره عرف و شرع اختلاف مفهومی نیست و شکی نیست که عرف و شرع در معنای موضوع له معاملات قائل هستند به این که موضوع له باید حقیقتی باشد که اثر ملکیت و زوجیت امثال ذلک را پدید آورد و این موثر حتما باید صحیح باشد و الا دارای اثر نیست الا این که شارع به جهت احاطه بر اوضاع حیات بشر در این زمین نسبت به عرف گاهی راهنمایی می نماید که عرف در مقام تشخیص مصداق موضوع له خطا می کند یعنی مصداقی را که فکر می کرد از مصادیق عقد موثر است این چنین نیست لذا در عقد صبی که عرف گمان می کند از مصادیق عقد موثر است شارع می گوید این خطا است و الا در مفهوم بین عرف و شرع اختلاف نیست و نزاع ما هم در مفاهیم الفاظ معاملات است نه در مصادیق خارجی به این شکل مرحوم آخوند و دیگران این اشکال را دفع کرده اند و ظاهرا واقعیت امر در داستان موضوع له اسباب عقود و ایقاعات همین فرمایش صاحب کفایه است در تایید فرمایش محققین گفته می شود که آنچه در تکوینیات و امور حسی مشاهده می شود این واقعیت عرفی و شرعی را تایید می نماید به این که طبیعی لفظی را مثل سقمونیا وضع

کرده است برای مرکبی از گیاهان موثر در پدیده ای از پدیده های جسمی آنگاه اشخاصی مرکب سازی می کنند و گیاهان مورد احتمال را با هم مخلوط می نمایند ناگهان آن کسی که محیط بر حقیقت مرکب است می گوید این مصداق مصداق مسهل نیست و این اختلاف در مصداق است نه موضوع له بنابراین الفاظ معاملات به حسب مولد آثار وضع برای اسباب تام من جمیع جهات شده اند و استعمالشان در عقود غیر موثر استعمال مجازی می باشد.

جلسه ۱۰۲/ تاریخ ۲۵-۲

مرحله دوم

بعد از تعیین موضوع له با دو احتمالی که ذکر شد و انتخاب قول صحیح، لازم نمی آید که الفاظ معاملات مثل عبادات گرفتار عدم جواز تمسک به اطلاق شوند بلکه علی رغم قول به صحت باز هم تمسک به اطلاق جایز است و الوجه فی ذلک این است که در معاملات حاکم اول نسبت به دائره معنای لفظ معاملی عرف است و وقتی که عرف اجزاء و شرایط یک معامله را تبیین کرد آنگاه شک کنیم که شیئی دخالت در معنای موضوع له دارد یا ندارد و این شک ما ناظر به نگاه شارع نسبت به این موضوع معاملی باشد اعتماد بر نگاه عرف موقعیت تمسک به اطلاق را تبیین می کند و می گوئیم اگر شارع در مقام بیان بوده است و قیدی را در کلام مطلقش نیاورده است و گفته است احل الله البیع یا تجارت عن تراض و امثال ذلک و در عرف هم این قید بیان نشده است با اعتماد به عرف می گوئیم شارع هم آن شیئی را در معامله معتبر نمی داند مثلاً عربی بودن عقد بیع آیا در معنای بیع دخالت دارد یا خیر می تواند مثال برای مطلبی که ذکر شد معین گردد و گفته شود شارع در مقام بیان بود نگفت احل الله البیع العربی به اطلاق اکتفا کرد اگر نظرش با عرف متفاوت می بود بیان می کرد و طبق قاعده لو کان لبان عربیت را از معنای بیع منتفی می دانیم و نظیر این مثال در بحث مضاربه که مشغول آن هستیم قابل یادآوری است با این توضیح که عرف می گوید مال مضاربه فلوس بودنش مقوم معنای مضاربه نیست و مع ذلک

شک می کنیم که شارع فلوسیت را در مال مضاربه معتبر دانسته است یا خیر با توجه به این که شارع رئیس عرف العقلاء است اگر معتبر می دانست ذکر می کرد ولی چون ذکر نکرده است روایات مطلقه مضاربه مورد اعتماد قرار می گیرند و نفی فلوسیت می شود و به همین جهت تمام کسانی که در باب معاملات قائل به صحت شده اند تمسک به اطلاق نموده اند.

البته اگر فرض کنیم که شیئی از نظر عرفی ممکن است دخالت در معنای معامله داشته باشد در این صورت تمسک به اطلاق صحیح نیست نظیر آنجایی که گفته شد اگر احتمال دخالت شیئی در مسامی عبادت داده شود حتی طبق قول اعمی تمسک به اطلاق صحیح نیست اینجا خودنمایی می کند زیرا تنها عنصری که در ما نحن فیه زمینه تمسک به اطلاق را مستحکم می نماید عرف بین است نه عرف مشکوک یعنی آنجایی که عرف در موضوع پرورش یافته خودش شک کند زمینه تمسک به اطلاق در کلام شارع مرتفع می گردد چون معتمد در این تمسک عرف بود.

چه فرقی بین عبادات و معاملات در بحث تمسک به اطلاق می باشد؟

طبق توضیحاتی که داده شد نقطه رئیسیه که مایز بین تمسک و عدم تمسک به اطلاق در عبادات و معاملات موجود است این است که اگر قائل شدیم که عبادات وضع برای صحیح شده اند صحت ادعا شده صحتی است که به نظر شارع ترسیم می شود اما صحت در باب معاملات طبق قول به صحیح صحت در نزد عرف عقلا است لذا صحت محل بحث ما با پشتوانه عرف تمسک به اطلاق را به دنبال دارد ولی صحت در باب عبادات بدون پشتوانه عرف بوده و شک در دخالت چیزی باعث اجمال خطاب می شود و جهتش را در گذشته هم فی الجمله ذکر نمودیم که عبادات به حسب موضوع توقیفی هستند ولی معاملات عرفی می باشند.

جلسه ۱۰۳/تاریخ ۲۶-۲

درباره معاملات دو مرحله گذشت.

مرحله سوم

محقق خوبی با توجه به کلام مرحوم نائینی به نکته ای اشاره کرده است که تحت عنوان مرحله

۶

۴

سوم بررسی می شود.

ظاهر ادله امضاء در باب معاملات، امضاء مسببات است آیات و روایات این باب مثل احل الله البیع و اوفوا بالعقود دلالت دارند بر این که نفس مبادله و ملکیت حلال است و مسببات معاملات مورد امضاء شارع قرار گرفته اند و معنا ندارد در این آیه شریفه گفته شود که خداوند صیغه را حرام یا حلال کرده است به جهت این که وفاء به عقود در همین آیه که مودای خیلی از روایات هم هست عبارت است از انحاء و اتمام و این انحاء و اتمام به نفس عقد تعلق نمی گیرد چون عقد آنی الحصول است و متصرم الوجود می باشد و معنا ندارد که گفته شود امر آنی را انحاء کن یا اتمام کن بلکه متعلق این دستور چیزی است که قابلیت بقاء و دوام داشته باشد و این متعلق در باب عقود غیر از مسبب قابل تصور نیست و همچنین نکاح که در آیات و روایات مورد توصیه قرار گرفته اند علاقه زوجیت است بین مرد و زن نه نفس صیغه و هکذا صلح و بقیه عقود هم چنین است.

با توجه به این نکته اگر شک کنیم که مسبب یک معامله از یک سبب خاصی مثل معاطات حاصل می شود یا حاصل نمی شود اصل عدم که استصحاب عدمی است می گوید حاصل نمی شود و نتیجه اش این است که در باب عقود نسبت به مسببات اخذ به قدر متیقن نماییم و آنجایی که اسباب تولیدیه مسببات از نظر به وجود آوردن مسبب یقینی هستند حکم به حصول مسبب بشود و آنجایی که شک در حصول مسبب می شود دلیلی جز اصالة العدم موجود نیست از اینجا

۶. فوائد الاصول ج ۱ ص ۸۱.

این سوال پدید می آید که داستان تمسک به اطلاق در باب معاملات چه ارتباطی با مساله سببیت و مسببیت دارد.

در مقام پاسخ به این سوال ابتدا گفته می شود اگر قائل شویم الفاظ معاملات وضع برای مسببات شده اند صحیح است در مقام توجیه مسبب به آیهی احل الله البیع و اوفوا بالعقود و امثال آن از روایات استدلال کنیم و قائل شویم به این که اطلاق این ادله هر سبب عرفی را امضاء می کند و امضاء اسباب عرفیه مستلزم امضاء مسببات هستند لکن این گفتار ابتدایی با آن چه که به عنوان مقدمه ذکر کردیم تناسب ندارد و پدید آورند معضلی در باب معاملات است به این که ادله ناظرند به مسببات و امضاء کننده مسببات می باشند و آنچه قرار است در اصاله الاطلاق مورد استفاده قرار گیرد امضاء اسباب است و از طرفی هم بین امضاء مسبب و امضاء سبب ملازمه نیست پس چگونه از اصاله الاطلاق در باب معاملات بهره برداری شود به عبارت دیگر به عنوان یک قیاس منطقی می گوئیم:

امضاء مسببات لا یلازم امضاء الاسباب و هر گاه امضاء مسببات ملازم با امضاء اسباب نباشد تمسک به اطلاق در اسباب جایز نیست و وقتی تمسک به اطلاق در اسباب جایز نشد مطلوب ما حاصل نمی گردد و آن مطلوب این است که قرار است با اصاله الاطلاق هر سبب عرفی را از طرف شارع مورد امضاء فرض کنیم و در یک کلام فایده تمسک به اطلاق در بحث ما نحن فیه مشاهده نمی شود.

مرحوم نائینی از این اشکال پاسخ داده است که خلاصه کلام ایشان چنین است:

نسبت عقود در باب معاملات نسبت اسباب به مسببات نیست تا این که سبب شیء و مسبب شیء آخر و به عنوان دو موجود خارجی یکی مترتب شود بر دیگری به این شکل نیست که ترتب مسبب بر سبب قهری باشد و در نتیجه تعلق اراده ی به مسبب به تبع تعلق اراده به سبب باشد و گفته شود اختیاریت مسبب به اختیاریت سبب است مثل جریان افعال تولیدی یعنی مثل

انداختن شیئی در آتش نمی باشد که القاء سبب و سوخته شدن مسبب باشد. بلکه نسبت عقود به معاملات نسبت آله به ذی الآله می باشد به طوری که اراده مکلف به نفس معامله تعلق می گیرد در ابتداء آنگاه به آله تعلق پیدا می کند مثل تمام انشاءات بنابراین اگر گفته شود بعت یا صل، ملکیت و طلب در این دو مثال نظیر القاء موجد احراق نمی باشد بلکه موجد در واقع اراده مکلف است که ایجاد انشاء نموده است و آن اراده در ابتدا تعلق گرفته است به طلب و ملکیت اولاً و بالذات و ثانیاً و بالعرض به انشاء این دو تعلق گرفته است. بنابراین اگر صیغ عقود از قبیل اسباب و مسببات نیستند به طوری که صیغه سبب و معاملات مسبب باشند دیگر دو موجود خارجی نداریم که یکی مترتب بر دیگری باشد بعد شما بگویید امضاء یکی مستلزم امضاء دیگری نیست بلکه موجود در خارج در باب معاملات یک شیء است و آن یک شیء عبارت است از اراده ملکیت و اراده زوجیت و... لذا در ما نحن فیه می گوئیم شارع با کلامش که گفته است بیع حلال است یعنی اراده نقل و انتقال حلال می باشد نهایت مطلب این است که این موجود واحد مورد تعلق خطاب شرعی و کلام شارع اقسامی پیدا می کند و این اقسام توسط اختلاف آله پدید می آید و می گوئیم بیع واحد اقسام متعدده دارد زیرا گاهی با معاطات پدید می آید و گاهی به لفظ عربی پدید می آید و گاهی هم به لفظ فارسی و در نتیجه تمسک به اطلاق به این شکل بیان می شود که دلیل امضاء بیع اگر در مقام بیان باشد و مقید به نوع خاصی از این بیع نشده باشد عند الشک تمسک به اطلاق می کنیم.

جلسه ۱۰۴/ تاریخ ۲۷-۲

خلاصه کلام محقق نائینی

خلاصه کلام مرحوم نائینی این است که صیغ عقود و مودای این صیغ امر واحدی است لذا اگر شارع مودای عقود را امضاء نماید صیغ را نیز امضاء کرده است بنابراین اگر شک کنیم در این

که شیئی نسبت به عقود اعتبار دارد یا خیر رجوع به اطلاق ادله عقود می شود و با اصاله الاطلاق احتمالات را دفع می نمایم.

لکن محقق خوبی به این فرمایشات قانع نشده است و فرموده است لا يمكن مساعده عليه و وجه در عدم پذیرش مرام استاد این است که فرقی بین این که از صیغ عقود تعبیر به اسباب شود یا تعبیر به آلات بشود وجود ندارد زیرا اگر پذیرفتیم که ادله امضاء مثل احل الله البیع نظر به امضاء صیغ ندارد و فقط ناظر به مودی و مسبب می باشد دیگر فرقی نمی کند ما از اسباب به آلات تعبیر کنیم و از مسببات به ذی الآله یا همان اسباب و مسببات را به کار ببریم چون تغییر در تعبیر اثری در نتیجه کار ندارد آنگاه مرحوم خوبی می فرماید از عجائب است که جناب استاد استدلال نموده است بر این که ادله امضاء صیغ عقود را شامل می شود به علت این که آلت و ذی الآله مثل سبب و مسبب نیست چون در سبب و مسبب دو وجود است ولی در آله و ذی الآله یکی وجود است.

وجه تعجب از فرمایش مرحوم نائینی این است که مسببات از امور اعتباری نفسانی هستند که جز در عالم اعتبار وجود ندارند ولی اسباب افعال و الفاظی می باشند که وجود خارجی حقیقی دارند پس چگونه امضاء مسبب اعتباری ملازم است با امضاء موجود خارجی.

بنابراین محقق خوبی فرموده است که طبق غرابت که فرمایش استاد دارد باید به قدر متقن اکتفا کنیم پس اگر شک شود در حصول مسببی مثل ملکیت یا زوجیت یا غیر آن از یک سبب خاص مثل معاطات یا لفظ فارسی مقتضای اصل آن است که این مسبب با توجه به این سبب مذکور حاصل نشده است و قدر متیقن آنجایی است که سبب و مسبب هر دو معلوم باشند مثلاً مسبب ملکیت حاصل شده از بیعت و اشتریت عربی است که در این مورد حکم به امضاء می کنیم ولی در مورد شک به اصاله عدم امضاء رجوع می شود. الا در یک مورد و آن جایی است که سبب برای مسبب واحد باشد یعنی اگر قائل شدیم که فرضاً مضاربه مسببش توسط یک سبب انجام

می گیرد و آن هم لفظ است عند الشک فتوا می دهیم که اگر شارع مسبب را امضاء کرده است باید سبب را نیز امضاء کند چون در صورت امضاء مسبب و عدم امضاء سبب لغویت لازم می آید به جهت این که مسبب بدون سبب معنا ندارد.

آقای خوبی در مقام بیان تحقیق می گوید صحیح در جواب از سوالی که قبلا ذکر شد و همچنین در جواب اشکالی که در بحث ما نحن فیه موجود است این است که در دو فرض پاسخ گویی نماییم :

فرض اول: این که نسبت صیغ عقود با معاملات نسبت اسباب به مسببات باشد یا نسبت آلت به ذی الآله باشد.

فرض دوم: این که معاملات اسامی باشند مرکب از مبرز و مبرز خارجی به طوری که مثلا عقد بیع ترکیب شده است از بعث و اشتریت همراه با ملکیت که بعث و اشتریت مبرز هستند و ملکیت مبرز می باشد که در این فرض خبری از سبب و مسبب و آله و ذی الآله وجود ندارد این فرض دوم مختار محقق خوبی است.

اما جواب طبق فرض اول:

اشکالی که قبلا ذکر شد در جایی است که مسبب واحد اسباب متعدد داشته باشد که می گوئیم در چنین جایی امضاء مسبب ملازم امضاء اسباب به تمامها نمی باشد و این جایی است که باید اکتفا کنیم به قدر متیقن و نسبت به مازاد متیقن اصاله عدم حصول جاری نماییم مثلا ملکیت در باب بیع مسببی است از ۱. عقد عربی ۲. عقد فارسی ۳. معاطات فعلی ۴. اشاره ۵. کتابت

در چنین فرضی می گوئیم احل الله البیع مسبب را امضاء می کند نسبت به سبب متیقن و سبب متیقن عقد لفظی عربی می باشد نسبت به بقیه اصاله عدم حصول امضاء جاری می شود.

نعم اگر فرض کنیم که بین این اسباب متعدده قدر متیقن نیست به طوری که نسبت مسبب به سوی هر یک از این اسباب یکسان می باشد فکانه اسباب متعدده جامعی دارند که آن جامع دارای مصادیق متعدده است اینجا می توان گفت که امضاء مسبب امضاء سبب هم می باشد یعنی تمام اسباب مورد امضاء قرار می گیرند زیرا امضاء یک سبب دو سبب آخر ترجیح بلا مرجح است و حکم به عدم امضاء مطلقا با فرض این که مسبب امضاء شده است غیر معقول است پس می گوئیم در جایی که مسبب حاصل از اسباب متعدده دارای جامع واحد می باشند امضاء مسبب امضاء تمام اسباب است لکن چنین تصویری جدا نادر است بلکه وجود خارجی ندارد.

جلسه ۱۰۵/ تاریخ ۳۰-۲

توضیح استدراک

وجه مطلب این است که اگر امضاء مسبب ملازم با امضاء بعضی از اسباب فرض شود ترجیح بلا مرجح است به جهت این که طبق فرض نسبت مسبب با این اسباب مساوی است تقدیم بعضی از اسباب بر بعض دیگر بدون مرجح بی وجه است و از طرفی هم اگر گفته شود حال که امضاء مسبب مستلزم امضاء اسباب نیست پس هیچ گونه امضائی اتفاق نیفتاده است یعنی امضاء مسبب را هم لغو بدانیم این پندار هم غلط است زیرا با فرض ورود امضاء از ناحیه شارع نسبت به مسبب مثل احل الله البیع قول به عدم امضاء مسبب به طور مطلق غیر معقول است زیر علت بدون معلول غلط است مرحوم محقق خوئی بعد از این فرض را در قالب استدراک بیان می کند فرموده است چنین موردی نادر است بلکه مصداق خارجی ندارد یعنی نداریم در باب عقود امضاء مسبب بشود نسبت به اسباب قدر متیقنی موجود نباشد مهم در بحث در ادامه فرمایش آقای خوئی این فرع است که مسبباتی بالنسبه با اسباب متعدده سنجدیده شود. آقای خوئی در اینجا چند صورت را تصویر می کنند:

صورت اول: مسبب در باب عقود را اعتبار نفسانی بدانیم به این معنا که ملکیت اعتبار نفسانی است بین موجب و قابل که مسلک محقق خوبی هم همین است.

صورت دوم: مسبب در باب عقود امضاء عقلایی باشد.

صورت سوم: مسبب امضاء شرعی باشد.

صورت چهارم: مسبب وجود انشایی ایجاد شده با انشاء باشد.

با توجه به این چهار صورت مرحوم محقق خوبی فرموده است اما صورت اول که مسبب عبارت است از اعتبار قائم به نفس یقینا مسبب با تعدد سبب متعدد می گردد به طوری که سبب در ما نحن فیه عنوان مبرز را پیدا می کند و مسبب عنوان مبرز مثلا اگر زید ملکیت خانه اش را برای شخصی اعتبار کند و این اعتبار را به وسیله لغت عربی ابراز نماید آنگاه اعتبار کند ملکیت باغش را برای شخص دیگر و این اعتبار را با لغت فارسی ابراز نماید و هكذا ... اگر فرض کنیم که شارع امضاء کرده است اعتبار ابراز شده را در خارج که توسط لغت فارسی یا عربی یا معاطات رخ داده است حتما خود معاطات صیغه فارسی، صیغه عربی هم امضاء شده است و الا اگر چنین لازمه ای را نپذیریم امضاء مسبب بدون سبب لغو است.

ظاهرا منظور محقق خوبی این است که اعتبار قائم به نفس بایع منفک از مبرز و مبرز قابل تصور نیست زیرا امر اعتباری هیچ جایگاه خارجی بدون توجه به مبرز ندارد و به تعبیر دیگر اعتبارات در عالم اثبات بدون مبرز قابلیت تاثیر گذاری و تحقق خارجی را ندارد لذا امضاء مبرز بدون مبرز در محل بحث امر قابل تصور است و بر این اساس و طبق این صورت اگر دلیل شرعی مبرز را یعنی مسبب را ذی الاله را امضاء کند سبب هم امضاء می شود و در این شبهه ای نیست.

اما صورت دوم که مسبب امضاء عقلایی باشد: در این صورت مسبب، مسبب است از فعل بایع و فعل بایع چه در قالب عمل و چه در قالب لفظ سبب است لذا اگر از بایع بیعی صادر شود که امضاء عقلا بر آن مترتب می گردد از باب ترتب مسبب بر سبب، سبب هم مورد امضاء واقع می شود و وقتی این امضاء عقلا مورد امضاء شارع قرار گرفت طبق ترتب سبب هم امضاء می شود. در نتیجه طبق صورت دوم هم به فرمایش آقای خویی امضاء مسبب مستلزم امضاء سبب است.

جلسه ۱۰۶/تاریخ ۳۱-۲

در بحث ادله شرعی به مسببات صوری ذکر شد که این صور با بیان مرحوم محقق خویی تصویر گردید صورت اول این بود که مسبب عبارت از اعتبار قائم به نفس باشد و نتیجه اش این شد که در این صورت اگر شارع ملکیت مبرزه به معاطات را امضاء کند خود معاطات هم امضاء می شود و هکذا بقیه اعتبارات قائم به نفس از عقود و ایقاعات؛ چون معنا ندارد که شارع اعتبار نفسی را امضاء کند ولی سبب و مبرز را امضاء نکند به جهت این که عدم امضاء شارع مبرز را به معنای عدم حصول ملکیت است توسط مبرز در خارج و این خلف است چون مفروض حصول ملکیت است در خارج و امضاء شارع آن ملکیت را است.

اما صورت دوم که توضیح آن گذشت.

صورت سوم

که مسبب از عقود عبارت است از امضاء شرعی که در این صورت معقول نیست امضاء شرعی مسبب از عقود باشد چون مسبب چیزی است که امضاء شارع به آن تعلق می گیرد و نمی تواند امضاء شرعی مورد امضاء شرعی قرار بگیرد که یلزم توقف شیء علی نفسه فکانه معنای احل الله البیع این می شود احل الله البیع الذی احل و در باب اوفوا بالعقود به این صورت ترسیم می شود که ان الله اوجب الوفاء بالعقد الذی اوجب الوفاء به.

صورت چهارم که مسبب در قالب وجود انشایی ایجاد شده با انشاء باشد آن هم انفکاک بین وجود انشائی در خارج با صیغه عقد که منشاء لفظی یا عملی است قابل تصور نمی باشد و در نتیجه در صورت چهارم هم امضاء مسبب امضاء سبب است.

اقول: بعد از این چهار صورتی که محقق خوبی فرمودند و فقط یک مورد آن محل شبهه بود و آن هم صورت سوم بود که لازم می آمد توقف شیء علی نفسه تحقیق در مقام را به این صورت تشریح می کنیم که مسببات عقود و ایقاعات توسط اسبابی تحقق خارجی پیدا می کنند و اگر قائل شویم که ادله امضاء شرعی ناظر به مسببات هستند همان تفصیلاتی که محقق خوبی و خیلی از اعظام مطرح کرده اند پیش می آید لکن به نظر ما ادله امضاء شرعی مثل احل الله البیع و اوفوا بالعقود و المومنون عند شروطهم ناظر به اسباب هستند نه مسببات و این اسباب عبارتند از انشاءات خاصه و سبب انشائی از منشاء منفک نمی باشد مثلاً هیات افعال که سبب انشائی است امری است انشائی که از منشاء یعنی طلب منفک نیست بنابراین اگر در انشائی شک کردیم که آیا شیئی در ماهیتش نقش دارد یا خیر رجوع به اصله الاطلاق می کنیم و اعتبار زائد محتمل را نفی می نماییم و بر اساس قول مشهور قائل می شویم که الفاظ معاملات وضع برای اسباب شده اند لکن اسبابی که منفک از مسببات نیستند و این وضع الفاظ برای اسباب ما را از هر چیزی در مقام شک و شبهه بی نیاز می کند و اصله الاطلاق را به دنبال دارد و ظاهراً کلمات اصحاب ما در این مقام که صورت مختلفه ای را پدید آورده است و با اسامی مختلف نام گذاری شده است مثل تصویر عقد به سبب و مسبب، آله و ذی آله، مبرز و مبرز، کاشف و مکشوف، کاشف و منکشف، دال و مدلول و نظائر اینها در جهت تصحیح تمسک به اطلاق می باشد و دیدیم در فرمایش آقای خوبی با فرض نظر ادله امضاء به مسببات ایشان خواست طوری وانمود کند که نظر به مسببات مستلزم نظر به اسباب است تا مشکل تمسک به اطلاق را حل نماید لکن ما معتقدیم که این تفصیلات طولانی در این غرض مشترک مورد نیاز نیست چون عقدی که واقع

شده است در محل خطاب شارع جز متفاهم عرفی از عقود رائج قبل از اسلام و بعد از اسلام نیست لذا ادله امضائیه که آیات و روایات باشد رسالتشان تصدیق معانی مرتکزه در اذهان عرف است که این معانی ارتکازی با الفاظشان و غیر الفاظشان متحدند نهایت چون کلام در الفاظ معاملات است ناچاریم از این الفاظ معاملات تعبیر به دال بنماییم که ممکن است لفظ باشد یا غیر لفظ و از آن معنای مرتکز تعبیر به مدلول نماییم در نتیجه قائل شویم احل الله البیع دلالت دارد بر امضاء و هو لیس الا امضاء ما يفهم من دال علی شیء و هو العقد الحاصل من الدوال الخاصه و به هیچ وجه دال از مدلول در متعارف عرفیه عقدی منفک نمی باشد و بر این مدار انتخاب مشکل تمسک به اطلاق در باب عقود و ایقاعات با فرض نظر ادله امضاء به مسیبات توجیه می شوند و نیاز به تفصیلات کثیره ندارند و شاید تفصیلات مذکوره هم توسط این مرام مختار به یک حقیقت رجوع نمایند همان طور که از کلام صاحب منتقی در جلد اول از کتاب منتقی الاصول مشهود است.

جلسه ۱۰۷/تاریخ ۱-۳

توضیح مطلب

متعلق ادله امضاء فعل مکلف است و فعل مکلف کامل و تام تصور نمی شود مگر این که تمام فعل مکلف در جهت تحقق عقد ملاحظه گردد و ملاحظه این تمامیت قابل تصور نیست مگر به عنوان فعل حاکی از مراد متکلم در عالم خارج پس در نتیجه هر عقدی مرکب است از حاکی و محکی و عنوان عقد یا بیع جامعی فرض می شود برای حاکی و محکی و می توان به این شکل از آن عبارت پردازی کرد که متعلق امضاء در معاملات عنوان خاصی است که جامعیت دو حیث را دارد: ۱. حیثیت انشاء ۲. حیثیت مودی و منشا

حال چه منشا و مودی را امر اعتباری بدانیم کما ذهب الیه السید الخویی یا مودی و منشا را امر خارجی در وعاء نفس الامر تصویر کنیم و به عنوان شیء متحققی در عالم واقع توسط انشاء

ملاحظه کنیم و نتیجه این می شود که احل الله البیع و النکاح سنتی و الصلح جایز و نظایر این ها ناظر باشند به امضاء این عناوینی که ذکر شد که عرفا دارای دو حیثیت هستند حیثیت ایجاد و موجد پس ادله امضاء نظر به هر دو حیثیت دارند و اطلاق بیع و نکاح و صلح هر دو حیثیت را در بر می گیرد بنابراین تحلیلی که انجام گرفت فرقی در جواز تمسک به اطلاق ادله امضاء بین این که معاملات اسامی برای صحیح باشند یا برای اعم وجود ندارد اما طبق قول به صحیح به جهت این که صحت در نزد عقلا اعم است از صحت در نزد شارع چون چه بسیار معامله ای که مورد امضاء عقلا هست ولی مورد امضاء شارع نیست پس اگر شک کنیم در موردی نسبت به اعتبار شیئی تمسک به اطلاق می شود به اعتماد بر صحت عقلایی و اما طبق قول به اعم امر واضحی است و تمسک به اطلاق کاملا مبین است.

جلسه ۱۰۸/ تاریخ ۲-۲

فرق بین معاملات و عبادات

تحصل مما ذکرنا که فرق بین باب معاملات و عبادات این است که صحت در باب معاملات صحت عند العقلاء می باشد اما صحت در باب عبادات صحت عند الشارع می باشد و بر همین اساس تمسک به اطلاق در باب معاملات کاملا بین بود اما در باب عبادات طبق قول به صحیح محل اشکال می باشد لذا در باب معاملات اگر شک کنیم در اعتبار شیئی عرفی نسبت به معاملات در نزد عقلا که آیا جزء است یا شرط مثل این که شک شود که مالیت در بیع شرط است یا نیست طبق قول صحیحیون در باب معاملات تمسک به اطلاق جایز نیست به جهت این که معتمد و پشتوانه تمسک به اطلاق که عبارت بود از بناء عقلا منتفی می گردد اما طبق قول به اعم تمسک جایز است نظیر آنجایی که در باب عبادات گفته شد که اگر اعمی بشویم و شک در دخالت شیئی در مسمی حاصل شود تمسک به اطلاق جایز نیست آنچه گفتیم ما حاصل فرمایشات آقای خوبی بود در باب سببیت و مسببیت و تبیین جایگاه تمسک به اطلاق و عدم

تمسک به اطلاق لکن ایشان در پایان بحث مطلبی را معتقد می‌شوند که محل تامل است زیرا می‌فرماید چون مسبب در باب معاملات جز اعتبار نفسانی قائم به معتبر به شکل مباشرت نیست ظاهراً مسبب به این معنا متصف به صحت و فساد می‌شود به جهت این که اعتبار قائم به نفس اگر از معتبر لایق بالغ عاقل تحقق پیدا کند متصف به صحت می‌شود و اگر از غیر معتبر لایق مثل مجنون و صبی غیر ممیز صادر شود متصف به فساد می‌شود آری در فرضی که صادر از صبی ممیز شود در نزد عقلا متصف به صحت می‌شود ولی در نزد شارع متصف به فساد در نتیجه همان طور که صیغه عقد متصف به صحت و فساد می‌گردد و گفته می‌شود صیغه عربی صحیح است و صیغه فارسی فاسد است به همین شکل آن اعتبار قائم به نفس هم متصف به صحت و فساد می‌گردد لذا آن چه علما فرمودند مثل صاحب کفایه که اگر معاملات اسم برای مسببات باشند متصف به صحت و فساد نمی‌شوند چون مفاد کان تامه می‌باشند بدون اصل و پایه است و در صورتی فرمایش علما صحیح است که مسبب عبارت از امضاء شرعی باشد که در این صورت امضاء شرعی متصف به صحت و فساد نمی‌شود بلکه گفته می‌شود که امضاء شرعی هست یا نیست و همچنین اگر مسبب عبارت از امضاء عقلا باشد لکن در نظر ما معاملات نه امضاء شرعی است نه امضاء عقلی بلکه عقود و ایقاعات اسم هستند برای افعالی که از تک تک مکلفین صادر می‌شوند مثلاً بیع اسم است برای فعلی که صادر از بایع می‌شود و هبه اسم است برای فعلی که صادر از واهب می‌شود و کاملاً واضح است که این عقود و ایقاعات اجنبی از امضاء عقلا یا امضاء شارع است.

اقول فرمایش آقای خوبی در جمع بندی پایانی و مبنای ایشان در مودای عقود و ایقاعات قابل دفاع نمی‌باشد به جهت این که بالبداهه و الضروره مشخص است که عقود و ایقاعات بدون مبرز و بدون قول و فعل قابلیت تحقق خارجی دارای اثر نمی‌باشند زیرا ملکیت و زوجیت اگر در

۶. محاضرات ج ۱ ص ۲۱۹.

عالم اعتبار قائم به نفس در ذهن متعاملین تصویر گردند جز وجود ذهنی چیز دیگری در عالم خارج از آنها مکشوف نمی شود و اعتبار ذهنی دارای آثار خارجی نیست و اگر بخواهد این اعتبار تصویری ذهنی در عامل خارج دارای اثر شود مبرز می خواهد و مبرز به حسب عقل و نقل اولاً و بالذات الفاظ هستند و یوید ذلک حدیث مشهور انما یحلل الکلام و یحرم الکلام.

بر این اساس ایقاع و عقد با قطع نظر از الفاظ و افعال هیچ ثمره خارجی ندارند لذا اولین نکته ای که از این بیان به دست می آید این است که رکن اصلی عقود اسباب هستند و این اسباب تعیین در فعل مکلف دارند و فعل مکلف یا قول است یا فعل عرفی می باشد لذا رکن اساسی عقود و ایقاعات در مبرزات و آلات و اسباب و حاکیات و کاشفات قابل بررسی می باشد آری آن چه از این افعال مکلف در خارج پدید می آید می توان آن را امر اعتباری نامید یا منشا به انشاء و یا حقیقتی در وعاء نفس الامر به این صورت که با گفتن بعت و اشتريت مساله نقل و انتقال یا انتقال ملکیت در عالم نفس الامر تحقق پیدا می کند یا این اعتبار تعویض در ملکیت رخ می نماید ولی به چه وجهی مرحوم خوئی فرمود مسبب یا اعتبار قائم به نفس بالمباشره حاصل می شود اگر مقصود ایشان از بالمباشره حقیقتی است با قطع نظر از لفظ و فعل که لا وجه له و اگر از کلمه مباشرت تاکید توجه به مسبب است دون السبب فله وجه لکن با این بیان و معنا نظریه ایشان در ادامه مطلب که عبارت است از توصیف مسبب به صحت و فساد مخدوش می باشد.

جلسه ۱۰۹/ تاریخ ۳-۳

تممه بیان نظر استاد:

عقد در عرف و شرع مبتنی بر دو عنصر است: ۱. قصد متعاملین به مبادله یا تملیک قانونی شرعی یا عقلی ۲. ابراز این قصد

بنابراین عقد مرکب از این دو عنصر است و از طرفی هم بدون شک اظهار و ظهور آنچه که در قصد متعاقدين می باشد بدون ابراز بی معنا است و ابراز آن قصد جز با فعل متعاملین که گاهی لفظ است و گاهی غیر لفظ تصور نمی شود و از جهت دیگر امضاء شارع و حکم شارع چه تکلیفی و چه وضعی مترتب بر فعل مکلف است و این خود شاهدهی است بر این که فعل اعم از لفظ یا غیر لفظ مثبت و مظهر قصد می باشند و قاعده العقود تابعه للقصد در اینجا به این شکل معنا می شود که عقد اولاً و بالذات جایگاه اثباتی دارد و بر این اساس ملتزم می شویم که اطلاعات شرع مثل محل الله البیع و اوفوا لعقود بر فعل متعاملین وارد می شوند و می گویند فعل متباین کاشف از تعهدی می باشد که در مقام اثبات معلول است به طوری که عقد لفظی علت اثباتی و قصد متعاملین معلول آن گرچه قصد و تعهد در عالم ثبوت معلول اراده متعاملین می باشند لکن در جایگاه اثبات معلول فعل متعاملین هستند و بر این مبنا و این ساختار الفاظ معاملات محل نزول امضاء شارع می باشند و متصف به صحت و فساد می شوند اولاً و بالذات آنگاه مسببات و معلولات ثانیاً و بالعرض متصف به صحت و فساد می گردند لکن سخن در توصیف نسبت به مرحله اول می باشد و مقصود از مرحله اول کاشفات، مثبتات و مظهرات هستند و مقصود از مرحله دوم مسببات، معلولات و قصد می باشد در نتیجه می توان گفت که الفاظ یا افعال مثبتة قصد باید دارای شرایط شرعی و شرایط عقلیه باشند و با فرض دارا بودن متصف به صحت می شوند و اطلاق صحت بر اینها اطلاق حقیقی است و به تبع این الفاظ و افعال مسببات متصف به صحت می شوند لکن مجازاً چون مسببات تحققشان در جایی است که الفاظ و افعال معاملی شکل بگیرند و به عبارت دیگر می توان مطلب را به این شکل بیان کرد که عقود تابع قصد هستند در مرحله ثبوت قابل ذکر می باشند ولی در مرحله اثبات قصد تابع عقود می باشند بنابراین حق در ما نحن فیه این است که گفته شود الفاظ معاملات وضع برای اسباب صحیحه شده اند که در گذشته ما آن را تبیین کردیم و مورد دفاع قرار دادیم و اگر توسط لفظی یا فعلی تعهد مالی اظهار شد سپس شک نسبت به این اظهار از جهت قید و شرطی

انجام گرفت تمسک به اطلاق ادله شرعیه می کنیم در آنجایی که بنای عقلا نسبت به الفاظ و افعال عقدی مشخص و مبین باشد و در پایان مجمل کل سخن گذشته را به این شکل تبیین می کنیم و کیف کان ان اسام المعاملات وضعت لایجاد المسببات سواء کان الایجاد شخصیا او عقلائی او شرعیا فکل ایجاد موثر فهو صحیح و یطلق علیه العقد حقیقتا و کل ایجاد غیر موثر فهو باطل یطلق علیه العقد مجازا.

جلسه ۱۱۰/ تاریخ ۳-۳

تتمه بحث در صحیح و اعم

مرحوم آخوند در پایان بحث صحیح و اعم سه امر را تحت عنوان بقی امور ذکر کرده است که دو امر از فرمایش ایشان را در ضمن مطالب گذشته تبیین کردیم و بیان مختار شد اما امر سوم عبارت است از بیان تمامیت مامور به از جهت جزء و شرط و تشخیص

خلاصه سخن این است که دخالت داشتن چیزی وجودی یا عدمی در مامور به به چهار صورت قابل تصور است:

صورت اول: این که وجود یا عدم شیئی دخالت در قوام مامور به داشته باشد که عنوان مقومیت بر او صادق باشد و در جایگاه جنس و فصل مامور به قرار گیرد که از این موقعیت تعبیر می شود به جزئیت و جزء

صورت دوم: این که آن شیء وجود یا عدمش خارج از مامور به باشد لکن غرض از مامور به بدون آن حاصل نگردد مثل این که آن شیء وجودش یا عدمش مقدم بر مامور به یا مقارن با مامور به یا متاخر از مامور به لحاظ گردد که این موقعیت را به نام شرطیت و شرط نام گذاری می کنند.

صورت سوم: این که آن شیء وجود یا عدمش از مشخصات خارجی مامور به باشد که باعث مزیت یا نقصانی در مامور به می گردد حال ممکن است کسوت شرطی پیدا کند یا جزئی لکن در تحقق اصل مامور به و ملاک مامور به نقشی ندارد مثلا تحت الحنک در صلاه که مامور به باشد از این سنخ می باشد.

صورت چهارم: آن شیء وجود یا عدمش مندوب و خواسته شده علی نحو الاستحباب در مامور به لحاظ گردد ولی هیچ جایگاهی از شرطیت یا جزئیت نداشته باشد بلکه امری جداگانه به عنوان مطلوب نفسی در مامور به لحاظ گردد که حال ممکن است در مامور به واجب یا در مامور به مستحب مثل کون فی المسجد در هنگام نماز.

با توجه به این چهار صورتی که ذکر شد مطلبی را که در بحث صحیح و اعم کاوش نمودیم و به نظریاتی رسیدیم از این چهار مطلب نتیجه گیری می کنیم و آن این که شکی نیست که قسم اول و دوم برای به وجود آمدن مامور به تام و صحیح نقش ایفا می کنند و اگر مامور به از نظر صورت اول و صورت دوم گرفتار نقص شود مامور به توصیف به صحت نمی شود بلکه بر آن اطلاق فاسد می شود اما صورت سوم که نقش تشخیصی در مامور به داشت و همچنین صورت چهارم که نقش مندوبیت مستقله در مامور به داشت هیچ گونه تاثیری در نام گذاری مامور به ندارند زیرا مامور به به عنوان یک مطلوب شرعی با قطع نظر از صورت سوم و چهارم در شرعیت معرفی شده است و صحت و فساد این مامور به بستگی به صورت اول و دوم دارد.

۱. مسند الإمام أحمد بن حنبل
۲. محاضرات
۳. مناهج الاصول
۴. نهاية النهایه
۵. نهایه الداریه
۶. نهایه الافکار
۷. حلقات
۸. مناهج الوصول إلى علم الأصول
۹. نهاية النهایه في شرح الكفاية
۱۰. نهایه الافکار
۱۱. اجود التقريرات
۱۲. فوائد الاصول
۱۳. شرح منطق اشارات
۱۴. مصباح المنیر
۱۵. فوائد الاصول
۱۶. منتقى الاصول
۱۷. بحوث في علم الأصول
۱۸. تهذيب الاصول،
۱۹. مناهج الاصول
۲۰. هدايه المسترشدين
۲۱. معجم الفروق اللغويه

٢٢. الكنى و الالقاب

٢٣. اصول فقه

٢٤. اسفار

٢٥. الكافى

٢٦. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة

٢٧. مجمع البحرين