

ابتدای اصول تا بحث اوامر

تمهیدی خارج استاد سید مصطفی حسینی نسب
(دام ظلّه العالی)

(سال تحصیلی 98 - 99)

مقرّر: امیر جلالی اصل (به همراه استفاده بسیار از جزوه حاج آقای عباسی حفظه الله)

دریافت جزوات با ارسال پیام به:

1. تلگرام و ایتا: [@ajrahgozar](https://t.me/ajrahgozar)

2. ایمیل: ajrahgozar@gmail.com

توضیح استاد:

محور بحث جزوه اجتهاد و تقلید آقای شهیدی است. اقوال مرحوم تبریزی (دروس فی علم الاصول)، اقوال شهید صدر (که محور مباحث استاد شهیدی است) و بعضی از اقوالی را که ایشان در جزوه مطرح کرده و مهم هم هست را هم می‌گوییم. (پس در حقیقت در هر مساله 3 قول مطرح می‌کنیم.) کفایه را هم بخوانید که برای تدریس لازم است. (بطور کلی بیان آقای تبریزی از نوارش بهتر است (برخلاف سید محمد روحانی که کتابش بهتر است.) مثلاً در نوار نکاتی را توضیح می‌دهد درحالی‌که در کتاب توضیح نمی‌دهد و این موجب ابهام در موقع خواندن کتاب می‌شود بر خلاف نوار ایشان.)

کارکرد کلاس تهمیدی:

در کلاس تهمیدی اصل مساله و اقوال مساله مشخص می‌شود، و اتخاذ مبنای اولیه هم کرده اید، سپس که به خارج استاد شهیدی می‌روید او همین‌ها را بحث می‌کند و مطالب جدید می‌گوید ببینید از مبنای اولیه بر می‌گردید یا باقی می‌مانید، هر بحث باید با اتخاذ مبنا تمام شود.

در مقدمه علم اصول چه چیز هایی مطرح می شود:

سیره علما این بوده که در ابتدای کتاب یک مقدمه می آورند و در آن مسائلی را می آورند که ماهیت آن علم نیستند ولی در مورد فهم مسائل آن علم مهم اند. مثلا آخوند می خواهد مسائل علم اصول را بفهمد، باید ببیند تعریف علم اصول چیست، برای تعریفش یا تعریف به غایت است یا محمول یا موضوع، حالا نحوه تشخیص موضوع یک علم در فلسفه بحث می شود و از مباحث اصول نیست ولی چون فهم مسائل اصول بخاطر نیاز به مشخص شدن موضوع علم اصول به آن متوقف شده است در مقدمه علم اصول بحث می شود. لذا می فهمیم که مقدمه یک علم امر ثابتی نیست، بلکه بر اساس این است که مخاطبین این علم به چه مقدماتی برای فهم این علم نیاز دارند حالا اشکال کفایه این است که آخوند با توجه به شاگردان آن زمانش و دانسته های آنها این مقدمه را نوشته است و این با دانسته های طلبه های فعلی که کفایه می خوانند متفاوت است.

مثلا آخوند چون معتقد است که تمسک به اطلاق هیئات برای اطلاق افرادی نیازمند این است که موضوع له هیئات عام باشد بحث ادبی مطرح می کند که موضوع له هیئات و حروف عام است یا خاص زیرا طلبه های آن زمان خوانده بودند که موضوع له هیئات خاص است ولی اکنون که امثال سید محمد روحانی می گوید اصلا نیاز به اطلاق افرادی هیئات نداریم و همه جا اطلاق مقامی داریم و لذا این بحث ادبی را دارای اثر نمی داند اصلا آن را بحث نمی کند یا مرحوم تبریزی می گوید می توانیم اطلاق احوالی بگیریم و لذا عام یا خاص بودن معانی حروف و هیئات برایش مهم نیست و لذا اصلا این بحث ادبی را مطرح نمی کند.

دو عامل در مقدار این مقدمات تاثیر گذار اند:

1. مقدار اطلاعات شاگرد از مقدمه مورد نیاز

2. مقدمه مورد نیاز از نظر فقیه

سوال: آیا مقدمه انحصار در مبادی تصویری دارد؟

مقدمه، انحصاری هم در مبادی تصویری ندارد و فقط نیاز بودن یا نیاز نبودن برای فقیه مهم است مثلا مولف از رووس ثمانیه است ولی آخوند مطرح نکرده است و از طرفی مبادی تصدیقی ای در بحث مشتق و صحیح و اعم و موضوع له الفاظ ... بحث کرده است.

سوال: مقدمه علم همان فلسفه مضاف آن علم است؟

فلسفه مضاف یک علم یعنی نگاه درجه دو به مضاف الیه، نگاه درجه دو یعنی نگاه تماشایی و نگاه درجه یک یعنی بازیگر مثل بازی فوتبال، لذا مقدمه یک علم را نمی توان با فلسفه مضاف آن علم مساوی دانست زیرا فقیه و بازیگر با توجه به نیاز در مسائل بعدی به آن می پردازد. (نگاه درجه دوم به علم اصول یعنی تماشا کنید و تحلیل عقلانی کنید که به چه مسائلی پرداخته اند و باید چطور باشد، فرقی هم با تاریخ علم این است که تحلیل نقلی است و کاری با اینکه چطور باشد نداریم و صرفا نقل می کنیم.)

(عملاً این اتفاق می افتد که کسانی که میزان نظریه پردازی هایشان در علمی زیاد می شود و این نظریات هم مقبولیت عمومی پیدا می کند، اینها محور می شوند و بقیه حول آنها هستند زیرا مقبولیت آنها را هنوز ندارند لذا اندیشه رایج را توضیح می دهند و ذیل آن حرفشان را می زنند تا اینکه خودشان دوباره محور شوند مثلاً آقای خویی و بعد به میزان کمتر شهید صدر و بعد امام الان تا حدودی محور شده اند زیرا خلّاقیت زیاد داشته اند و در دوره گذار هستیم، حالا مدارس پنج گانه کنونی هم حرف خودشان را حول حرف این محور ها می زنند که برای اینها محور اصولی آخوند و شیخ است و در فقه جواهر است. حالا شما باید برای فهم آنها اول آخوند و شیخ و جواهر را بفهمید. البته مرحوم خویی و شهید صدر و امام تا حدودی الان محور شده اند ولی باز همان قبلی ها هنوز غلبه دارند.

شیخ کتاب درسی نمی نویسد بلکه نوشته جاتش جمع می شود برای تدریس و این بعد از مقبولیتش اتفاق می افتد.

پس ما اوّل باید قول مشهور و محور را بگوییم و بعد حول آن اقوال دیگر را مطرح کنیم.

حتّی شهید صدر که انقدر جسور بود و کتابی که برای سطح نوشت با ترتیبی متفاوت از شیخ و آخوند، باز در خارجش با ترتیب کفایه بحث کرد.)

آقای شهیدی با ترتیب شهید صدر وارد می شوند که تعریف علم اصول است ولی کفایه با موضوع وارد می شود و به نظر ما بهتر است و لذا ما از موضوع وارد شدیم. در مورد موضوع هم شهید صدر و هم آخوند می گویند عقلی است ولی آقای مددی بزرگ می فرمایند بحث تاریخی است و باید ببینیم فقهاء در زمان غیبت صغری به آن چه می گفتند، که ما چون تمهیدی استاد شهیدی هستیم و ایشان از طریق شهید صدر وارد می شوند ما هم عقلی بحث می کنیم اگرچه بررسی تاریخی هم نتیجه اش یکی می شود.

طرح بحث:

ما موضوع علم اصول را نیاز داریم تا بحث های اصولی را با آن از غیر اصولی تفکیک کنیم و بعد در بحث اجتهاد و تقلید آن مسائل را بیاوریم، لذا باید بدانیم چگونه موضوع علم را به دست بیاوریم، و اینکه موضوع علم چگونه به دست می آید یک بحث فلسفی است.

حالا بررسی می کنیم که شاگردان آخوند با توجه به کتب فلسفی ای که خوانده بودند فکر می کردند موضوع علم چگونه به دست می آید:

این سینا (کتاب البرهان از شیفا، فصل 2 از مقاله دوم (شیفا، مقاله مقاله است و هر مقاله چند فصل دارد)) و ملا صدرا: (اسفار ج 1 ص 30)

1. هر علم یک موضوعی می خواهد.

2. موضوع یک علم باید از طریق موضوعات مسائل آن علم به دست بیاید.

برای مورد اول (لزوم موضوع برای هر علم) دو دلیل می آوردند:

اولاً: عکس قاعده الواحد

قاعده الواحد یعنی "الواحد لا یصدُرُ عنه الا الواحد" و عکس این قاعده یعنی "الواحد لا یصدُرُ الا عن الواحد" اینها می گفتند عکس قاعده الواحد می فهماند که وقتی غرض واحد است "الواحد لا یصدُرُ الا عن الواحد" و لذا موضوع علم هم که علت است برای آن غرض و مِسَانِخ با آن غرض است، باید واحد باشد. (از خود الواحد استفاده نمی کنند زیرا در الواحد از علت به سمت معلول می رویم ولی ما قرار است از معلول (غرض) به لزوم علت برسیم (موضوع) و لذا نیاز به عکس قاعده الواحد داریم. یعنی قرار است موضوع علت شود برای علم و علم هم علت شود برای غرض. پس چون آن چیزی که ما اول با آن روبرو هستیم غرضی هست که آن را دنبال می کنیم و لذا از همان باید شروع کنیم و لذا از عکس قاعده الواحد استفاده می کنیم.)

ثانیاً: لزوم تمایز بین علوم

اینکه باید بین علوم تمایزی بر قرار شود امری عقلائی است زیرا مسائل علوم با هم اشتباه می شوند، و بهترین چیزی که می تواند بین علوم تمایز ایجاد کند موضوع است و لذا علم باید موضوع داشته باشد.

و لذا نتیجه می گیرند که هر علمی موضوع می خواهد.

(بحث از موضوع علم بحث اصولی نیست بلکه فلسفی است زیرا استنباطی نیست، ولی چون در فهم موضوع علم اصول برای مجتهد لازم است در مقدمه اصول مطرح می شود زیرا مجتهد معتقد است که بحث های اصولی قابل تقلید نیستند ولی بحث های فقهی قابل تقلید اند و لذا چیزی نیاز دارد که این دو علم را از هم تفکیک کند و لذا پایش به موضوع و غرض و تعریف علم کشیده می شود.)

اشکال مرحوم امام:

این دو دلیل هیچ کدام در اصول پیاده نمی شوند زیرا الواحد برای واحد حقیقی است و چون در اصول، غرض و علم، اعتباری است و لذا قاعده الواحد و عکسش در آن راه ندارد. و تمایز نیز لزومی ندارد با موضوع انجام شود بلکه با غرض آن علم می توانیم بین علوم تمایز دهیم و دلیلی هم بر انحصار تمایز در استفاده از موضوع علم نداریم و لذا دلیلی برای لزوم پیدا کردن موضوع یک علم نداریم و علم هم می تواند موضوع داشته باشد یا نداشته باشد.

استاد:

مدّعی امام را قبول داریم ولی آن را وسعت می دهیم، ایشان الواحد را در علوم حقیقی مثل فلسفه قبول کرد و گفت اینجا چون علم اعتباری است نمی پذیریم در حالیکه به نظر می آید قاعده الواحد در هر واحد حقیقی ای هم درست نباشد زیرا قاعده الواحد که آیه و روایت نیست بلکه از متفرّعات قاعده سنخیت است یعنی اگر الهیات شفاء بحث برهان را نگاه کنید الواحد را بر اساس قاعده سنخیت می گویند، اسفار هم همینطور، لذا ما باید ببینیم دلیل سنخیت چه چیزی را اقتضاء می کند نه اینکه مانند ادّله لفظی از کتاب و سنّت با آن برخورد کنیم و باید ببینیم آن برهان عقلی کشش اش چقدر است. خب در قاعده سنخیت گفته می شود باید بین علّت و معلول مسانختی باشد، لذا علّتی که یک نوع کمال را ندارد، نمی تواند آن کمال را به معلول بدهد (معطی الشیء لا یكون فاقداً للشیء) یعنی در کمال باید علّت و معلول سنخیت داشته باشند، حالا در خداوند، او موجود واحد است و کمالات متعدد دارد، اراده می کند که به هر کدام از موجودات یک نوع از کمالش را بدهد، این اشکالی دارد؟ در حالیکه قاعده الواحد می گوید باید فقط واحد و یک موجود از او صادر شود. الواحد جایی درست در می آید که موجود تنها یک سنخ کمال دارد و معلولش هم تنها همان یک سنخ کمال را دارد و سنخیت بیش از این اثبات نمی کند. حالا چون قاعده الواحد فرع قاعده سنخیت است و قاعده سنخیت هم صرفاً این را می رساند که باید بین کمالات علّت و کمالات معلول مسانخت باشد و به نظر آقای مصباح قاعده سنخیت صرفاً ثابت می کند که "موجودی که تنها یک نوع از کمال را دارد، معلولش هم همان کمال را دارد حالا یا در همان مرحله یا ضعیف تر اما اگر موجودی که یک مرتبه کمالی را ندارد بخواهد علّت شود برای آنچه آن کمال را دارد، این ممکن نیست" به نظر ما هم این حرف درست است و لذا قاعده الواحد در هر واحد حقیقی ای هم درست نیست و محدود به همین مقدار می شود، شیخ اشراق هم قبل از آقای مصباح به همین قائل بوده اند.

(بحث علّت و معلول ذیل قاعده الواحد در جلد دو کتاب آموزش فلسفه آقای مصباح را در مورد قاعده الواحد و حرفی که ما زدیم (در مورد مفاد قاعده سنخیت) ببینید، شیخ اشراق هم این را گفته است و فقط آقای مصباح نگفته اند.)

اشکال استاد به آخوند:

آخوند چند صفحه بعد در همین کفایه می فرماید که یک علم می تواند دو غرض داشته باشد و دو غرض را تامین کند خب کسی که قائل به این است که یک علم می تواند دو غرض داشته باشد دیگر اصلا نباید به سراغ قاعده الواحد برود. ایشان در تعریف علم اصول هم برای علم اصول دو غرض فرض کرده اند "استنباط حکم شرعی"، "التي يَنْتَهِي اليها في مقام العمل" و لذا دیگر نمی توانند بگویند علم اصول باید موضوع واحد داشته باشد، زیرا با الواحد می گفتیم قرض واحد، علم واحد، موضوع واحد.

در مساله تمایز هم خود آخوند تصریح می کند که تمایز به غرض مدوّن است، که این باز دلیل دوم فلاسفه را هم زیر سوال می برد و لذا هر دو دلیل فلاسفه برای وحدت موضوع و لزوم وجود موضوع را ردّ کرده است پس چرا اصلا دنبال الواحد و لزوم موضوع رفته اند؟ ایشان صرفا می گویند اسم خاصّ (عنوان خاص) برای موضوع علم نیاز نیست درحالیکه باید می گفتند اصلا لزومی به وجود موضوعی خاصّ برای علم نیست.

نحوه یافتن موضوع علم از نظر آخوند:

در فلسفه (الهیات شفا و اسفار) دو راه پیشنهاد داده اند که یکی را آخوند نقد کرده و با تغییر می پذیرد و دومی را عینا می پذیرد.

1. عارض ذاتی

هر علمی تعدادی مساله دارد و هر مساله ای هم یک موضوع و یک محمول دارد، شما موضوعات مسائل علم را پیدا کنید، و ببینید عارض ذاتی این "موضوعات مسائل" علم چه می شود، همان عارض ذاتی می شود موضوع آن علم. (اشکال: شما که اصلا علم اصول را نمی دانید چیست چگونه می خواهید موضوعش را بفهمید. پاسخ: ما که ابداء علم جدید نمی کنیم، بلکه چیزی به عنوان علم مقابل ماست و ما موضوعات مسائل آن را بررسی می کنیم) مثلا در نحو یکی از مسائلیش مرفوع بودن فاعل است، خب موضوع این مساله فاعل است، ما می بینیم عارض ذاتی چه چیزی است و عارض ذاتی چه چیزی بودن موضوعات دیگر را هم استخراج می کنیم و سپس با کنار هم گذاشتن این عوارض ذاتیه به روح واحد آنها می رسیم و سپس آن را به عنوان موضوع علم بیان می کنیم.

2. کلی طبیعی و فرد

موضوعات مسائل علم را بررسی کنید و ببینید موضوعات مسائل، افراد برای کدام کلی طبیعی می شوند، آن کلی طبیعی می شود موضوع علم (مثلا الفاعل مرفوع و المفعول منصوب، بین الفاعل و المفعول افراد کدام کلی طبیعی هست، همان موضوع موضوع علم)

اشکال:

راه حل کلی و فرد برای یافتن موضوع علم، در مورد بعضی از علوم کاربرد ندارد. به طور مثال در علم پزشکی، موضوع "بدن" است و موضوعات مسائل این علم، "اعضای بدن" هستند. نسبت بین بدن و اعضای بدن، نسبت کلی و فرد نیست، بلکه نسبت کل و جزء است.¹

پاسخ ابن سینا:

موضوع علم پزشکی "بدن" نیست بلکه "ما يعرضه الداء" است که کلی است و موضوعات مسائل فرد آن هستند.

استاد:

به کارگیری عارض ذاتی، برای یافتن موضوع علم اصول، باعث ایجاد مشکل می‌شود. برای روشن شدن مطلب ابتدا باید در مورد عوارض ذاتیه توضیحی ارائه شود.

توضیح:

عوارض جمع عارض است، نه جمع عَرَض. جمع عَرَض به معنای مقابل جوهر، أعراض است. عارض در فلسفه به معنای محمول است و عوارض ذاتیه یعنی محمولاتی که برای حمل به چیزی غیر از ذات موضوع نیاز ندارند.

برای عوارض ذاتیه تعاریف مختلفی بیان شده است که باید به این تعاریف و علت تغییر آنها توجه شود.

تعاریف عارض ذاتی:

1. تعریف ابن سینا:

عارض ذاتی، محمولی است که حملش بر موضوع:

(الف) یا بی واسطه باشد، مانند "حیوان" و "ناطق" در "الانسان حیوان" یا "الانسان ناطق"

(ب) یا با واسطه ای که "داخل در ماهیت موضوع" است باشد، مثل "متعجب" در "الانسان متعجب" لانه ناطق

لذا ابن سینا محمولاتی را که برای حمل نیاز به واسطه ای دارند که "خارج از ماهیت موضوع" است را "عارض ذاتی" نمی داند بلکه آن ها را "محمول غریب" می نامد.

2. تعریف اندیشمندان پس از ابن سینا:

فلاسفه پس از ابن سینا به این نکته پی بردند که با این تعریف از عارض ذاتی، حتی در علومی مانند فلسفه مشکل ایجاد می‌شود. به طور مثال در فلسفه از "واجب الوجود" در یک باب خاص بحث می‌شود، درحالی که "واجب الوجود" نه خود "وجود" است، (موضوع علم فلسفه، "وجود"

1- این اشکال به عرض ذاتی نیست ولی در ذیل این عنوان آمده است. تصحیح شود. دقت شود که در پاسخ به راه حل کلی طبیعی از عرض ذاتی استفاده شده است و باید دید این تداخل هست یا خیر.

است.) و نه "وجود"، دارای جنس و فصل است که "واجب الوجود" به این واسطه (داخل در ماهیت موضوع بودن) بر آنها حمل شود.

پس طبق تعریف ابن سینا، "واجب الوجود" که از موضوعات مسائل فلسفه است، از عوارض ذاتیهی "وجود" که موضوع علم اصول است، نیست که درست نیست زیرا بحث از "واجب الوجود" از مسائل بسیار مهم در فلسفه می باشد.

به همین جهت این فلاسفه در تعریف ابن سینا از "عارض ذاتی" توسعه دادند و این نوع از محمولات را نیز از اقسام عوارض ذاتیه دانستند.

یعنی گفتند، دو قسمی که ابن سینا ذکر کرد، اگر "محمول" با واسطه بر "موضوع" حمل شد ولی "خود واسطه" (مثلاً "وحدت" و "وجود" که "وحدت"، "نسبت تساوی" با "وجود" دارد) یا "واسطه به همراه قسم هایش" ("واجب" به همراه "ممکن" که با هم "مساوی" با وجود هستند) با موضوع "نسبت تساوی" داشتند، به گونه‌ای که با "ثبوت موضوع"، "واسطه" نیز ثابت شود و با رفع موضوع، واسطه نیز رفع شود، این محمول نیز از اعراض ذاتیه خواهد بود.

3. تعریف مرحوم آخوند:

با تعریف دوم، مشکل در علومی مانند فلسفه برطرف می شود، اما در علومی مانند اصول هنوز هم مشکل پابرجا است. یکی از مباحث اصلی که در اصول مطرح می‌شود، "مباحث الفاظ" است. این بحث، بخش عمده‌ی کتب اصولی قدیم مانند "ذریعه" و "عده" را تشکیل می‌دهد و امروزه نیز در اصول جایگاه مهمی دارد.

یکی از مسائل در مبحث الفاظ این است: "الامر ظاهر فی الوجوب"، درحالی‌که نسبت بین "امر" و "حجت"، یا نسبت بین "امر" و "ادله‌ی اربعه"، عموم و خصوص من وجه است و حتی با توسعه‌ای که در تعریف عارض ذاتی انجام گرفته است، "امر" جزء عوارض غریب می‌شود و باید گفت مباحث الفاظ از بحث اصول خارج هستند، درحالی‌که نمی‌توان به استطرادی بودن این حجم از مباحث ملتزم شد.

بحثی مانند "اجماع" نیز همین‌گونه است. توضیح اینکه به نظر شیعه، اجماع منبع مستقلاً برای استنباط احکام نیست، بلکه به جهت کشف از سنت دارای حجّیت است. درنتیجه نسبت بین اجماع و سنت، تباین است و طبق تعریف دوم، اگر نسبت تباین باشد، اجماع جزء اعراض غریب می‌شود و درنتیجه باید گفت بحث اجماع نیز بحثی اصولی نیست.

مرحوم آخوند با مشاهدۀ این مطلب که با تعریف دوم نیز مشکل حل نمی‌شود، توسعه‌ی دیگری در تعریف ایجاد می‌کنند. به نظر ایشان هر محمولی که "واسطه‌ی در عروض" نداشته باشد (مجازی نباشد)، عارض ذاتی است.

پس:

محمولی که بدون واسطه یا با واسطه‌ی داخلی بر موضوع حمل شود، طبق تعریف اول نیز عارض ذاتی است،

محمولی که با واسطه‌ی خارجی مساوی بر موضوع حمل شود، طبق تعریف دوم، عارض ذاتی دانسته شد،

محمولی که نسبت آن با موضوع، عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه باشد یا تباین باشد ولی حمل آن بر موضوع مجازی نباشد، طبق تعریف سوم (آخوند) جزء عارض ذاتی دانسته شد و صرفاً محمولی که با "موضوع" مباین است و حمل آن بر موضوع مجازی است، عارض غریب است، مانند "کتری جوشید".

طبق تعریف سوم:

با داخل شدن محمولی که نسبت آن با موضوع عموم و خصوص مطلق است، "خبر واحد" مسئله‌ای اصولی محسوب می‌شود.

با داخل شدن محمولی که نسبت آن با موضوع عموم و خصوص من وجه است، "مباحث الفاظ" مسئله‌ای اصولی محسوب می‌شود.

و با داخل شدن محمولی که نسبت آن با موضوع تباین است، اما حمل آن بر موضوع مجازی نیست، "اجماع" مسئله‌ای اصولی محسوب می‌شود.²

اشکال استاد:

تعریف باید جامع و مانع باشد و مرحوم آخوند با توسعه در تعریف، جامعیت را درست کرده است، اما مانعیت تعریف را از بین برده است، زیرا طبق این تعریف هر چیزی که حمل آن بر موضوع مجازی نباشد، باید در اصول مورد بحث قرار بگیرد و هیچ اصولی ای چنین گستردگی ای را برای اصول نمی‌پذیرد.

محمولات زیادی بر قرآن حمل می‌شود، به طور مثال گفته می‌شود: "حقیقت قرآن قدیم است" و "قرآنی که به صورت نوشتاری در درست مردم قرار دارد، حادث است"، هر دو حملی که در این دو قضیه صورت گرفته است، حقیقی است اما هیچ یک در علم اصول مورد بحث قرار نمی‌گیرند.

اگر تعریف مرحوم آخوند پذیرفته شود و علم اصول چنین گستردگی ای پیدا کند، باید هر محمولی که بر کتاب، سنت و عقل حمل می‌شود و حمل آن نیز مجازی نیست، در علم اصول مورد بحث قرار بگیرد. در این صورت بسیاری از مسائل کلامی، علوم قرآن، تاریخ حدیث و ... وارد علم اصول بشوند، درحالی‌که چنین مطلبی قابل پذیرش نبوده و با مقدمیت علم اصول نسبت به فقه نیز سازگار نیست.

2- اجماع، مباین سنت است ولی حمل آن مجازی نیست و واسطه، واسطه‌ای در ثبوت است نه واسطه‌ای در عروض.

اشکال استاد: (نسبت به راه های مطرح شده برای یافتن موضوع علم)

نسبت به راه اول:

مرحوم امام می فرمایند اصلاً وجهی برای وارد کردن عرض ذاتی در اصول نیست و ما هم قبول داریم.

توضیح استاد:

اصلاً خود عرض ذاتی از کجا آمده، و آیا در اصول اصلاً تطبیق می کند؟ و اگر تطبیق می کرد راه حل آخوند چه تاثیری دارد؟

قضیه عوارض ذاتیه از آنجا آمد که اینها می گفتند که یک سری علوم هست که می خواهند یقینی و ذاتی باب برهان باشند و یقین دو سویه داشته باشند که "یوضع بوضع الموضوع و یرفع برفع الموضوع" یعنی اگر بدانیم موضوع هست یقیناً بدانیم محمول هم هست و اگر بدانیم موضوع رفته، یقیناً بدانیم محمول هم رفته، مثلاً در وجود بدانیم هر جا وجود است تشخص هم هست و هر جا وجود رفت، تشخص هم می رود پس عارض ذاتی یا محمول ذاتی، محمولی بود که چون از ذات موضوع بر می خواست، ثبوتش برای آن موضوع بی واسطه بود، یا واسطه ای خارج از موضوع نیاز نداشت، اگر آن موضوع بود یقیناً آن محمول هم بود و اگر می رفت، محمول هم یقیناً می رفت، لذا چون در فلسفه یا ریاضی دنبال یقین بودند می گفتند محمول باید عرض ذاتی باشد تا من که یقین به وجود موضوع که داشتم یقین به وجود محمول (حکم) هم داشته باشم و لذا در الهیات شفا می گوید بحث یقین مضاعف است.

خب آیا ما در اصول دنبال یقین مضاعف هستیم؟ مثلاً وقتی یقین داریم خبر واحد وجود دارد، یقیناً یک چیز دیگر هم باشد؟ و اگر یقین داشتیم خبر واحد رفت، یقیناً آن هم برود؟ خب اگر دنبال این می گشتیم باید عوارض ذاتی را بحث می کردیم ولی ما در اصول دنبال حجت هستیم، حالا یقین بود، خیلی هم خوب، نبود هم مشکلی ایجاد نمی شود. پس عوارض ذاتیه آنجا بحث می شد که محمول ذاتی موضوع باشد، خب کجا محمول باید ذاتی موضوع باشد؟ جایی که قرار است ما به یقین مضاعف (دو سویه) برسیم.

پس عوارض ذاتیه اصلاً آوردنش در اصول غلط بوده (این را همه می گویند) و حتی در علوم حقیقی (توصیفی) هم که داعی برهان و یقین مضاعف ندارند هم غلط است. مثلاً طب علم حقیقی است ولی ادعای یقین مضاعف ندارد پس عوارض ذاتی نباید در آن آورده شود، حتی خود فلسفه هم در همه جا داعیه یقین مضاعف داشته باشد و صرفاً در جاهایی که قضایای برهانی است صرفاً همان جا عوارض ذاتیه آورده می شود.

لذا عوارض ذاتیه را در علوم غیر برهانی آوردن، حتی علوم حقیقی برهانی خطا است چه برسد به علوم اعتباری، حالا اینها این را در علوم اعتباری آورده اند برای تصحیحش موارد عرض ذاتی را توسعه داده اند آن هم توسعه ای که مانع اغیار نیست مثل این توسعه آخوند که همینکه حملش مجازی نبود عرض ذاتی است یعنی هر آنچه بر ادله اربعه حمل شد جزو اصول است درحالیکه اینطور نیست مثلاً چیزهای زیادی را بر قرآن حمل می کنیم، مثلاً قدیمی بودن حقیقت آن، حملشان هم حقیقی است ولی آیا در اصول از آن بحث می کنیم؟ خیر، درحالیکه با تعریف آخوند بحث های کلامی و علوم حدیث و تاریخ حدیث وارد اصول می شوند در حالیکه با علم اصول که علمی آلی برای فقه هست نمی سازد.

نسبت به راه دوم:

همانطور که مرحوم امام فرموده‌اند، این راه نیز تمام نیست.

تنها مثال نقض این راه، علم پزشکی نیست که موضوع را به جای "بدن"، "ما يعرضه الداء" بدانیم و اشکال برطرف شود. مثال‌های نقض برای این راه زیاد هستند.

مثال اول: عرفان نظری علمی است که موضوع آن "الله" است و "الله" جزئی است و کلی طبیعی نیست. همچنین نمی‌توان به جای "الله"، "واجب الوجود" را به عنوان موضوع قرار داد، زیرا در این صورت مسائل عرفان نظری بخشی از فلسفه خواهند شد و علمی به نام عرفان نظری نخواهیم داشت.

مثال دوم: موضوع جغرافی "کره‌ی زمین" است که کل است و سرزمین‌هایی که در مورد آنها بحث می‌شود، اجزاء آن هستند.

با توجه به این مثال‌ها مشخص شد که موضوع هر علمی کلی طبیعی نیست و اصلاً لزومی ندارد که ضرورتاً موضوع علم را کلی طبیعی بدانیم، بلکه می‌توان گفت هر چیزی که موضوعات مسائل را شامل شود، موضوع علم است که این موضوع در بسیاری از موارد کلی طبیعی است، در بعضی موارد نیز کل است و گاهی نیز جزئی است که حالات مختلف خود را پوشش می‌دهد.

علت طرح بحث عوارض ذاتیه، برای دست پیدا کردن به یقین مضاعف بود که مورد پذیرش قرار گرفت اما موارد استفاده از آن را منحصر به علوم برهانی دانستیم، اما برای کلی طبیعی بودن موضوع، دلیلی ارائه نشده است.

مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند تمایز علوم را به اغراض می‌داند، منظور از اغراض، اغراضی است که مدوّن به سبب آنها آن علم را تدوین کرده است نه نه اغراض محصلین و فراگیران آن علم.

اشکال مرحوم امام: (به مرحوم آخوند)

غرض متأخر از مسائل است، یعنی ابتدا مسائل علم مورد بحث قرار می‌گیرند و سپس غرض علم حاصل می‌شود، درحالی‌که چیزی که سبب تمایز قرار می‌گیرد باید متقدّم بر علم باشد.

اشکال مرحوم تبریزی: (به مرحوم آخوند و مرحوم امام)

1. اشکال به مرحوم امام:

غرض دو وجود دارد:

(الف) وجود خارجی:

در این مورد کلام مرحوم امام صحیح است و تا زمانی که مسائل را ندانیم، به وجود خارجی غرض نمی‌رسیم.

(ب) وجود ذهنی:

این وجود قبل از غرض است، همانند علت غایی و غایت، که علت غایی متقدم بر فعل و غایت متأخر از آن است.

به طور مثال هدف از تحصیل مواردی مانند کسب ملکه‌ی اجتهاد، تبلیغ دین و... است که این امور پس از تحصیل به دست آیند، اما وجود ذهنی این موارد متقدم بر تحصیل بوده و انگیزه‌ی تحصیل هستند.

اگر مراد مرحوم آخوند از "غرض"، وجود خارجی غرض باشد، اشکال مرحوم امام وارد است، اما اگر منظور ایشان وجود علمی و ذهنی غرض باشد که ظاهراً همین‌گونه است، اشکال وارد نیست.

شاهد بر اینکه مراد مرحوم آخوند وجود ذهنی غرض است این است که بعد از طرح مسائل علم اصول لزوماً به حجّت بودن آنها و دخیل بودن آنها در استنباط نمی‌رسیم، بلکه مواردی را که احتمال می‌دهیم حجّت باشند و در استنباط نقش داشته باشند مورد بحث قرار می‌دهیم که ممکن است درنهایت آنها را حجّت بدانیم و ممکن است حجّت آنها را نفی کنیم. در نتیجه در علم اصول از مواردی بحث می‌شود که حجّت آنها احتمالی است، یعنی موضوع علم اصول، وجود ذهنی استنباط است. به طور مثال سید مرتضی که استصحاب را حجّت نمی‌داند، این بحث را در اصولش مطرح کرده است یعنی این بحث با اینکه به نظر سید مرتضی نقشی در استنباط

عینی ندارد، اما بحثی اصولی است، لذا در وجود ذهنی "احتمال حجّیت و نقش آن در استنباط" مطرح بوده است نه وجود خارجی آن.

2. اشکال به مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند تمایز همه‌ی علوم را به اغراض می‌داند، اما باید بین علوم آلی و اصالی تفاوت قائل شد، در علوم آلی حق با مرحوم آخوند است، اما در علوم اصالی تمایز با موضوعات است.

توضیح: اینکه گفته می‌شود که با غرض، بین علوم تمایز ایجاد می‌کنیم به این معناست که ابتدا غرضی را در ذهن داریم و برای رسیدن به آن غرض، مسائل را انتخاب کرده و آنها را مورد بحث قرار می‌دهیم. در علوم آلی قبل از تشکیل علم، غرض شکل گرفته است، زیرا علم آلی به این منظور طراحی می‌شود که ابزاری برای علمی دیگر باشد، در نتیجه اولین چیزی که در علوم آلی وجود دارد، وجود ذهنی غرض است.

به طور مثال در فقه مشاهده می‌شود که ابتدا باید حجّیت اخبار را ثابت کنیم تا به وسیله‌ی آنها بتوانیم مسئله‌ای را حل کنیم. پس علمی آلی تشکیل شده و چنین مباحثی در آن مطرح می‌شود. این علم آلی از ابتدا برای حل مسائل علم دیگری تشکیل می‌شود و به همین جهت در علوم آلی، وجود علمی (ذهنی) غرض، قبل از هر چیزی قرار دارد و به وسیله‌ی آن می‌توان تمایز ایجاد کرد.

اما در علوم اصالی لزوماً این گونه نیست که ابتدا غرضی باشد و سپس به دنبال علم برویم. علوم اصالی توسط مشتاقان این علوم توسعه داده شده‌اند، یعنی کسانی که به دنبال فهم مطلب بوده‌اند، بدون اینکه کاربرد آنها در موارد دیگر برای آنها مهم باشد، یعنی خود "کشف مطلب" برای چنین افرادی مهم بوده است.

به طور مثال شخصی مانند مرحوم کلینی 20 سال را صرف نوشتن کتاب کافی می‌کند و علامه مجلسی 30 سال از عمر خود را صرف نوشتن بحارالانوار می‌کند. گرچه این روایات مسائلی را حل می‌کنند اما برای این اشخاص کار کردن با خود حدیث دارای اهمیت بوده و به آن علاقه داشته‌اند. نمی‌توان گفت که چنین افرادی مسئله‌ای را در ذهن داشته‌اند که برای حل آن به نوشتن کتب حدیثی روی آورده‌اند، زیرا برای حل یک مسئله چنین وقت زیادی صرف نمی‌شود، بلکه خود کار کردن با حدیث برای چنین افرادی مطلوب بوده است، گرچه می‌توان فوایدی را نیز برای آن ذکر کرد و اغراضی را برای آن برشمرد.

در مورد علوم دیگر نیز همین‌گونه است. کسی مفسر قرآن می‌شود که از فهم قرآن لذت می‌برد. گرچه چنین شخصی می‌تواند با فهم قرآن مسائل اجتماعی را نیز حل کند و با قرآن به چنین غرضی دست یابد، اما آنچه برای وی اهمیت داشته و به آن علاقه دارد، خود فهم قرآن است.

پس در علوم اصالی آنچه مقدم است و اصل جریان علوم را تشکیل می‌دهد، وجود موضوع است و اغراض در مراتب بعدی هستند، یعنی شخص به خاطر علاقه به موضوعی مانند قرآن، به آن می‌پردازد و مسائلی را به دست می‌آورد و اگر از این شخص سؤال شود که کاربرد این مسائل در چیست، وی می‌تواند اغراضی را برای این مسائل ذکر کند.

به تعبیر دیگر آنچه عامل تمایز علوم است، باید قبل از علم وجود داشته باشد تا به کمک آن مسائل علوم از هم متمایز شود و اگر چیزی متأخر یا مقارن با علم باشد، نمی‌تواند عامل تمایز

آن علم شود، زیرا عامل تمایز عامل شکل‌گیری علم نیز هست، یعنی در ابتدا علم را از سایر علوم متمایز می‌کند و در ادامه روح علم را در گسترش یا تضییق آن علم حفظ می‌کند.

آنچه در علوم آلی بر علم مقدم است، غرضی است که آن علم برای آن ایجاد شده است، زیرا علوم آلی خودشان مطلوب نیستند، بلکه مطلوب دیگری بوده است که برای رسیدن به آن، این علم آلی نیز ایجاد شده است. در نتیجه غرض بر علم تقدم داشته، باعث تمایز آن علم می‌شود و در ادامه نیز حقیقت علم را حفظ می‌کند.

به طور مثال علم اصول، علمی است که برای استنباط احکام شرعی ایجاد شده ایجاد شده است. پس غرض ما به دست آوردن شیوه‌ی استنباط حکم شرعی یا کسب "حجت من ناحیه عامه" است و هر چیزی که در کسب "حجت من ناحیه عامه" نقش داشته و در استنباط مفید باشد، در علم اصول بحث می‌شود. در علوم آلی موضوع حقیقی لازم نیست و هرچه در حصول غرض نقش داشته باشد، در علم آلی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در نتیجه تلاش برای گنجاندن مباحث علوم آلی تحت عنوان جامع نیاز نیست و می‌توان کارها را بر اساس غرض پیش برد. همچنین توسعه و تضییق علوم آلی نیز بر اساس غرض است. به طور مثال اگر بخواهیم مسئله‌ای را به مسائل علم اصول اضافه کنیم، باید حجت آن احتمال عقلایی داشته باشد و اگر بخواهیم مسئله‌ای را از علم اصول جدا کنیم، باید مسئله‌ای باشد که در گذشته احتمال حجت آن می‌رفت اما اکنون حتی کسی احتمال نقش داشتن آن در استنباط را نمی‌دهد.

اما در علوم اصالی آنچه بر مسائل تقدم دارد، موضوع است و آنچه در علوم اصالی مطلوب اصلی است، شناخت موضوع است و کسانی که به دنبال شناخت موضوع بوده‌اند، علم مربوط به آن را ایجاد کرده‌اند.

جمع بندی استاد:

ما معتقدیم آنچه در علوم آلی تعیین‌کننده است، غرض است. به طور مثال موضوع علم اصول را می‌توان "ادله‌ی اربعة"، "حجت" یا ... گذاشت، اما اگر مسئله‌ای به حجت مربوط باشد ولی در استنباط احکام شرعی نقشی نداشته باشد، باید خارج از علم اصول باشد.

البته تصوّر نشود که کسی که می‌گوید تمایز علم به غرض است یا به موضوع است آن را انحصاری می‌داند زیرا به قول امام دلیلی برای انحصار نداریم، بلکه هم به تمایز با غرض معتقد است و هم موضوع

در مطارح الأنظار (در خبر واحد و استصحاب که متعرض می‌شود که اینها اصولی‌اند یا فقه مطرح شده است) شیخ انصاری می‌گوید ما که تمایز را به موضوعات می‌دانیم، منکر تمایز با غرض یا محمول نیستیم اما در در تعارض بین غرض و موضوع، ما موضوع را مقدم می‌کنیم.

نتیجه‌ی این بحث که تمایز علوم به "اغراض" است یا به "موضوع"، در نحوه‌ی برخورد با علم اصول فقه روشن می‌شود.

از مرحوم آقا ضیاء مطلبی نقل شده است که به روشن شدن این بحث کمک می‌کند.

آقای بیگدلی از پسر شیخ عباس قمی و ایشان از پدرش و ایشان از آقا ضیاء نقل می کرد که از ایشان سوال شد:

شما هم آخوند و هم سید یزدی را درک کرده اید، تفاوت این دو چه بود؟

مرحوم آقا ضیاء پاسخ داد:

ما یک "فقیه اصولی" داریم و یک "اصولی فقیه"، "اصولی فقیه"، موضوعات علم اصول را نگام می کند و تا آخر تعادل تراجیح می رود و مفصل بحث می کند و اصول که تمام شد به سراغ فقه می رود، حالا هرکدام از این قاعده ها به درد خورد، خورد.

ولی "فقیه اصولی" می رود در فقه، گیر می کند و می فهمد اینجا باید "تحصیل الحجّه عن ناحیه العامّة" شود، و لذا همان موضوعات را در علم اصول مفصل بحث می کند. آخوند خراسانی "اصولی فقیه" بود، سید کاظم یزدی، "فقیه اصولی" بود و تفاوت این دو در این بود.

(استاد: آقای تبریزی، زنجانی و ... فقیه اصولی اند ولی مرحوم شهید صدر "اصولی فقیه" اند که ما نگاه اوّل را بیشتر می پسندیم.)

حال اگر مانند شیخ انصاری تمایز علوم را به موضوعات بدانیم، یعنی در تعارض، موضوع را بر غرض و محمول مقدم کنیم، روند "اصولی فقیه" شدن را پی خواهیم گرفت، زیرا هرچه مربوط به موضوع باشد، در علم اصول مورد بحث قرار می گیرد، اما اگر تمایز علوم را به اغراض بدانیم، روند "فقیه اصولی" شدن را پی خواهیم گرفت.

پس نهایتاً به نظر ما در علوم آلی تمایز با غرض است ولی اگر در چیزی در موضوع می گنجید ولی در غرضش نبود، مثلاً در استنباط نقشی نداشت باید حذف شود بر عکس علوم اصالی. به همین علت است که اصولی فقیه بودن و فقیه اصولی بودن در این نگاه و این نوع بحث از اصول تاثیر می گذارد یعنی فقیه اصولی تمرکزش روی غرض است و اصولی فقیه تمرکزش روی موضوع و هر آنچه در موضوع گنجانده شود را بحث می کنند اگرچه داخل در غرض اصول نباشد که به نظر ما درست نیست.

تداخل علوم

این بحث قبل از مرحوم آخوند زیاد مورد بحث قرار می‌گرفته، اما پس از ایشان تقریباً تمام مدارس پنج‌گانه کلام مرحوم آخوند را پذیرفته‌اند.

تعریف تداخل علوم:

تداخل علوم به این معناست که آیا امکان دارد دو علم:

(الف) در بعضی از مسائل با هم مشترک باشند؟ (تداخل العلوم فی بعض المسائل)

(ب) یا در کلیه مسائل با هم مشترک باشند؟ (تداخل علوم فی تمام المسائل)

مرحوم آخوند:

(الف) تداخل علوم در بعضی از مسائل

این قسم هم معقول است و هم واقع شده است، زیرا به نظر ما تمایز علوم به اغراض است و اگر یک مسئله در غرض دو علم تأثیرگذار باشد، در هر دو علم مورد بحث قرار می‌گیرد.

مثال اوّل: "حسن و قبح عقلی":

در غرض علم کلام مؤثر است، زیرا برای "دفاع از مسائل اعتقادی" این بحث دارای اهمیت است، در غرض علم اصول نیز مؤثر است، زیرا یکی از ادله ی اربعه، عقل است و برای به دست آوردن روش استنباط توسط عقل، باید به این مسئله پرداخته شود، و در فلسفه ی اخلاق نیز مؤثر است، زیرا مبادی علم اخلاق را می‌سازد.

مثال دوّم: "ولایت فقیه":

از آن جهت که ادامه ی ولایت ائمه علیهم السلام است، مربوط به علم کلام می‌شود و از آن جهت که تصرفات فقیه دارای نفوذ هست یا خیر، مربوط به علم فقه است.

(ب) تداخل علوم در تمام مسائل

این قسم هم واقع نشده است و هم بعید است که واقع شود و تداخل دو علم در تمام مسائل کاری عاقلانه نیست، زیرا اگر تمام مسائل دو غرض را تأمین می‌کنند، دلیل ندارد که دو علم تأسیس شود، بلکه یک علم تأسیس می‌شود و هر کسی که به دنبال هر دو غرض است، این علم را فرا می‌گیرد و کسی که یکی از اغراض برای او اهمیت دارد نیز به فراگیری همین علم می‌پردازد.

مثال: فلسفه بیش از یک غرض را تأمین می‌کنند، این علم هم به منظور شناخت کلی جهان هستی مورد استفاده قرار می‌گیرد، هم در دفاع از مسائل اعتقادی تأثیرگذار است و هم پایه ی

علوم انسانی را تشکیل می‌دهد، اما سه علم تأسیس نشده است، بلکه علم واحدی تأسیس شده که هر کس به منظور رسیدن به غرض خاص خود، به فراگیری آن علم می‌پردازد.

نحوه برخورد علما با کلام مرحوم آخوند:

این کلام مرحوم آخوند پس از ایشان مورد قبول همه قرار گرفته است. تنها مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی از آنجا که تمایز علوم را به موضوعات می‌دانند، مسئله تداخل علوم را نیز طبق موضوع توضیح می‌دهند، یعنی اگر مسئله ای هم زیر مجموعه ی موضوع الف و هم زیر مجموعه ی موضوع ب قرار بگیرد، در هر دو علم از آن بحث می‌شود. اگر تمام علوم زیر مجموعه ی دو موضوع بودند، دو علم تشکیل نمی‌شود، بلکه موضوعی که اعم از آن دو موضوع است، به عنوان موضوع علم قرار گرفته و یک علم تشکیل می‌شود. مثال هایی که بیان می‌شود، همان مثال های قبل است.

مثال: ولایت فقیه

هم تحت موضوع ولایت قرار می‌گیرد که مربوط به علم کلام است، و هم تحت موضوع فعل مکلف قرار می‌گیرد و بحث می‌شود که فعل مکلف نافذ هست یا نیست که مربوط به علم فقه است.

استاد:

بنابراین مدعا همان مدعای مرحوم آخوند است و تنها شیوه ی بیان است که تفاوت می‌کند. تنها نکته ای که می‌توان گفت در کلام مرحوم آخوند وجود ندارد بحث "حیثی بودن" است.

در جایی که علوم در بعضی از مسائل تداخل دارند، این مسائل با هم تغایر حیثی دارند:

مثال اول: "حسن و قبح":

از آن حیث که در استنباط احکام عقلیه و نقش عقل در استنباط مهم است، در غرض علم اصول قرار می‌گیرد،

و از آن حیث که در دفاع از عقاید مؤثر است، در غرض علم کلام قرار می‌گیرد.

مثال دوم: "ولایت فقیه":

از آن حیث که نافذ هست یا نیست، تحت موضوع فعل مکلف بوده و در علم فقه بحث می‌شود و از آن حیث که ادامه ی ولایت ائمه است تحت موضوع عقاید بوده و در علم کلام بحث می‌شود.

نتیجه اینکه تفاوتی ندارد که تمایز به غرض باشد یا به موضوع، زیرا در هر دو صورت تداخل علوم در بعض مسائل، حیثی است و هر مسئله ای از حیثی خاص در یک علم مورد بحث قرار می‌گیرد.

آخوند:

با این مطالب (مطالبی که در مورد موضوع و اغراض و ... گذشت)، روشن شد که موضوع علم اصول، آن کلی طبیعی ای است که بر موضوعات مسائل مختلف تطبیق می کند.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

شما دو راه عوارض ذاتی (که مقسمش احوال الموضوع و کان ناقصه است) و کلی و فرد را برای یافتن موضوع علم گفتید ولی بعضی مسائل هستند که اصلاً جزو هیچ کدام از این دو نیستند مثل بحث تلازم بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه واجب، لذا چگونه می فرمایید که با توضیح مطالب، روشن شد که موضوع علم اصول، کلی منطبق بر افراد است؟

توضیح: از مطالب قبل این نتیجه به دست نمی آید زیرا مرحوم آخوند دو راه را برای تشخیص موضوع علم بیان کردند که این دو راه جدا از مشکلاتی که برای هر کدام جداگانه ذکر شد، با یکدیگر نیز سازگاری ندارند. (این دو راه، یکی راه عوارض ذاتیه (که توسط آخوند توسعه داده شد) بود و دیگری راه کلی و فرد بودن)

این دو راه در مورد علم اصول سازگاری ندارند زیرا مسائل علم اصول دو دسته هستند:

الف) بعضی از مسائل هستند که عوارض ذاتیه محسوب می شوند، اما نسبت موضوع آنها با موضوعات مسائل، نسبت کلی و فرد نیست.

ب) و بعضی از مسائل هستند که نسبت موضوع آنها با موضوعات مسائل، نسبت کلی و فرد هست، اما عوارض ذاتیه محسوب نمی شوند.

مثال:

مرحوم آخوند در ابتدای بحث "مقدمه واجب"، تصریح می کنند که اگر کسی بگوید بحث در مقدمه واجب در مورد وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه است، بحث وی اصولی است. باید به این نکته توجه شود که وجود ملازمه، کان تامه است و به تعبیر فلسفی هلیه بسیطه است، در حالی که مقسم عوارض ذاتیه، احوال موضوع است که به عارض ذاتی و غریب تقسیم شده است، به عبارت دیگر مقسم که به عارض ذاتی و ناقصه تقسیم می شود، کان ناقصه است و بحث از وجود ملازمه، کان تامه است و اصلاً در مقسم عوارضی که به ذاتی و غریب تقسیم می شود، قرار نمی گیرد. پس اگر موضوع علم اصول، معروض عوارض ذاتیه دانسته شود، این موضوع شامل وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه نیست و این مسئله اصولی نیست. اما اگر گفته شود موضوع علم اصول، کلی منطبق بر افراد است، و کلی ای که موضوع علم اصول است، "حجت شرعی" است،³ "وجود ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه"، یکی از افراد آن است و لذا اصولی است.

3. همان گونه که آیت الله بروجردی به این مطلب قائل است.

آخوند: (نقد قرار دادن "ادله اربعه" به عنوان موضوع علم اصول)

بعد از این عبارت که به آن اشکال کردیم، آخوند به کسانی که موضوع علم اصول را "ادله اربعه" گذاشته اند حمله می کند.

استاد:

این مطلب ثمره اصولی ندارد ولی چون عبارتش مشکل است برای اینکه در آینده در تدریسش مشکل نداشته باشید توضیح می دهیم.

برای فهم این مطلب، باید ابتدا سیر تاریخی اش بررسی شود.

ابتدا صاحب معالم (شاگرد مقدّس اردبیلی بوده و در زمان صفویه می زیسته) در کتابش موضوع علم اصول را "ادله اربعه" دانسته است.

بعد از او در کتب اصولی ای مثل قوانین و فصول بحث شده که آیا ادله "اربعه بما هی هی" (صاحب فصول) موضوع اند یا "بما هی ادله" (میرزای قمی) موضوع اند؟ و بحث داغی شده است.

میرزای قمی:

صاحب قوانین معتقد است که "ادله اربعه بما هی ادله" موضوع علم اصول است، یعنی پس از فراغ از دلیل بودن ادله اربعه، در اصول از آنها بحث می شود، زیرا در علم اصول از حجّیت کتاب بحث نمی شود و این بحث، بحثی کلامی است. همچنین حجّیت سنت در علم کلام بحث می شود و حجّیت عقل نیز در علم اصول مطرح نمی گردد. اگر گفته شود که "ادله اربعه" موضوع علم اصول هستند، مسائل کلامی مربوط به این ادله نیز باید در اصول مورد بحث قرار بگیرد، درحالی که این مسائل، اصولی نیستند. به عبارت دیگر اثبات دلّیلت یا عدم دلّیلت مربوط به علم کلام است و پس از اینکه دلّیلت کتاب، سنت، اجماع و عقل در علم کلام اثبات شد، به این پرداخته می شود که چه احکام فقهی ای از آنها استفاده و استنباط می شود. در حقیقت اشکال میرزای قمی این است که اگر قید "بما هی ادله" آورده نشود، مسائلی که اصولی نیستند وارد این علم شده و مانعیت اغیار از بین می رود.

صاحب فصول:

صاحب فصول، کلام صاحب قوانین را رد می کند. ایشان موضوع علم اصول را "ادله اربعه بما هی هی" دانسته و می فرمایند "بما هی ادله" که مرحوم میرزای قمی فرموده اند یعنی بعد از فراغ از دلیل بودن، درحالی که حجّیت موارد مختلفی مانند استصحاب، برائت، قاعدهی ملازمه بین عقل و نقل، خبر واحد و ... در علم اصول بحث می شود و این گونه نیست که پس از اثبات دلیل بودن این موارد، در علم اصول به آنها پرداخته شود.

در حقیقت اشکال صاحب فصول این است که اگر قید "بما هی ادله" در موضوع آورده شود، مسائلی که اصولی هستند از این علم خارج شده و جامعیت افراد از بین می رود.

(سید مرتضی هم در ذریعه به همین مطلب گرفتار شده است بخاطر اینکه عملاً قائل به همین مطلب شده است، یعنی مستقیماً نگفته موضوع اصول، "ادله اربعه" است بلکه گفته موضوع "رُسل" است ولی آن را اینگونه توضیح داده که ما یک رسول باطنی داریم که عقل باشد و یک رسول ظاهری که قول و فعل و تقریر معصوم باشد، همین ها موضوع علم اصول اند. بخاطر این اشتباه، ایشان برخی مسائل کلامی را هم در اصول آورده است مانند بحث از حسن و قبح)

اشکال آخوند: (به اینکه "ادله اربعه" موضوع علم اصول باشد.)

اصلاً مشکل این دو تفصیل (بما هی یا بما هی ادله) نیستند، اصل گفتن این که ادله اربعه موضوع علم اصول است غلط است.

زیرا موضوع علم، همانطور که قبلاً گفته شد، معروض عوارض ذاتیه‌ای است که موضوعات مسائل هستند، اما "ادله اربعه" معروض تمام موضوعات مسائل علم اصول نیست.

مثال 1: "اجماع حجّت است" از مسائل علم اصول است و موضوع این مسئله "اجماع" است. در حقیقت در شیعه ادله‌ای اربعه نداریم، زیرا به نظر شیعه اجماع، منبعی فرعی است و آنچه دلیل است، سنت است، در حالی که اجماع، سنت نیست و کاشف از سنت است. پس اجماع از عوارض ذاتیه‌ی ادله نیست و باید از علم اصول خارج باشد.

مثال 2: مباحث الفاظ نیز همین‌گونه هستند. به طور مثال یکی از مسائل مباحث الفاظ این است: "امر ظاهر در وجوب است". موضوع این مسئله "امر" است که از عوارض ذاتیه‌ی کتاب، سنت و ... نیست. نسبت امر با کتاب، عموم و خصوص من وجه است و اگر نسبت بین موضوع مسئله و موضوع علم، عموم و خصوص من وجه باشد، موضوع مسئله از عوارض ذاتیه‌ی موضوع علم نبوده و در نتیجه آن مسئله، اصولی نیست.

مثال 3: "خبر واحد حجّت است" یکی از مسائل علم اصول است. موضوع این مسئله "خبر واحد" است که نه کتاب است، نه اجماع، نه عقل. همچنین سنت نیز نیست، زیرا سنت یعنی "قول، فعل و تقریر معصوم"، در حالی که خبر واحد، "حاکمی از قول، فعل و تقریر معصوم" است.

پس طبق این تعریف، بحث خبر واحد نیز اصولی نیست، در نتیجه اصلاً نباید "ادله اربعه" در تعریف آورده شود.

راه حلّ اولّ شیخ انصاری:

"سنت"، اعم از قول، فعل و تقریر معصوم و "حاکمی" از این موارد (حاکمی از قول و فعل و تقریر معصوم) است و در نتیجه "حجّیت" از عوارض خود "سنت" می‌شود.

اشکال مرحوم آخوند: (به شیخ انصاری)

در صورت صحّت این کلام و اعمّ بودن سنت نسبت "حاکمی از سنت" مثل خبر واحد، صرفاً اشکال نسبت به خبر واحد و مباحث تعادل و ترجیح رفع می‌شود، اما اشکال نسبت به مباحث الفاظ همچنان پا برجا می‌ماند.

اشکال استاد: (به آخوند)

این جواب، جدلی است، زیرا نسبت مباحث الفاظ با کتاب، عموم و خصوص من وجه است و به نظر شیخ انصاری موردی که این نسبت را با موضوع علم داشته باشد، از عوارض ذاتیه ی آن نیست. (لذا ناسازگاری با راه حل کلی و فرد پیدا نمی کند که اشکال آخوند بود.)

راه حلّ دوم شیخ انصاری: (با توجّه به عبارات ایشان در بحث خبر واحد در "رسائل" و "مطارج الانظار"، جواب ایشان به این اشکال استفاده می شود.)

در بحث خبر واحد به این مطلب می پردازیم که کدام خبر سنت را ثابت می کند و در بحث تعادل و ترجیح در این مورد بحث می کنیم که کدام خبر متعارض، سنت را ثابت می کند. (یعنی "بأیّ خبرٍ تَبَيَّنَتُ السُّنَّةُ") در نتیجه خبر واحد و تعادل و ترجیح نیز به سنت بازگشت می کنند.

اشکال به شیخ انصاری: (به راه حلّ دوم)

(در تقریرات درس میرزای شیرازی آمده است که زمانی که ایشان این قول شیخ انصاری را نقل می کنند، شخصی به این کلام اشکال کرده و جواب را کافی نمی داند.)

بحث این نبوده که خبر واحد و تعادل و ترجیح ارتباطی با ادله اربعه ندارند تا شیخ انصاری با این مطلب، ارتباط بین آنها را ثابت کند، بلکه بحث این بوده است که موضوع علم باید معروض موضوع مسائل علم باشند و بیان شیخ انصاری اثبات نکرد که خبر واحد و تعادل و ترجیح از عوارض ذاتیه ی موضوع علم اصول هستند.

توضیح:

بیان شیخ انصاری این بود که در بحث خبر واحد به این مطلب می پردازیم که کدام خبر سنت را ثابت می کند. پس بحث در مورد ثبوت و وجود سنت است و وجود سنت کان تامه و هلیه بسیطه است که خارج از مقسم عوارض ذاتیه و عوارض غریبه است. در نتیجه این کلام شیخ انصاری ارتباط بین خبر واحد و سنت را ثابت کرد، درحالی که این مورد محل اشکال نبود، محل اشکال، عارض ذاتی بودن موضوع مسئله برای موضوع علم بود که این کلام شیخ آن حلّ نمی کند.

پاسخ میرزای شیرازی: (به اشکال طرح شده در کلاس درسش نسبت به شیخ)

ایشان به این اشکال دو جواب می دهند:

الف) جواب طبق مبنای قوم:

اینکه گفته می شود "وجود سنت از مقسم عوارض ذاتیه خارج است" درجایی است که بحث از "وجود واقعی سنت" باشد که کان تامه است، در حالی که مراد شیخ انصاری، "وجود واقعی سنت" نیست، و اصلاً "ثبوت واقعی سنت" با خبر واحد معنا ندارد، زیرا وجود واقعی قول، فعل و تقریر معصوم، تابع قول "زراره" و ... نیست. اگر قولی از معصوم صادر شده باشد، قول معصوم ثبوت و وجود واقعی دارد، چه توسط "زراره" و ... نقل شود و چه نقل نشود.

پس "وجود واقعی سنت" تابع خبر واحد نیست بلکه "وجود تعبّدی سنت" است که تابع خبر واحد است، یعنی منظور از "با کدام خبر سنت ثابت می‌شود" این است که "با کدام خبر ثبوت تعبّدی سنت ثابت می‌شود"، نه اینکه "با کدام خبر ثبوت واقعی سنت ثابت می‌شود".

"ثبوت واقعی" است که کان تامه بوده و از عوارض ذاتیه نیست، اما "ثبوت تعبّدی" کان ناقصه بوده و از عوارض ذاتیه است، زیرا "ثبوت تعبّدی" به معنای حجّیت است و حجّیت کان ناقصه است.

(ب) جواب طبق مبنای خود مرحوم میرزای شیرازی:

من سنت را به خصوص قول و فعل و تقریر معصوم معنا نمی‌کنم بلکه آنرا وسعت می‌دهم و خبر حاکی از قول و فعل و تقریر معصوم را هم جزو سنت می‌دانم و لذا این اشکال دفع می‌شود.

(شیخ حسن کوهکمره ای و میرزای شیرازی شاگردان دور اوّل درس خارج شیخ بودند. (مرحوم شیخ خیلی به میرزای شیرازی عنایت داشته است) مرحوم آشتیانی شاگرد دور دوم درس خارج شیخ است. مرحوم آخوند شاگرد دور سوّم درس خارج شیخ بوده اند و بیشتر از دو سال ایشان را درک نکردند. بعد از فوت شیخ، آخوند به درس میرزای شیرازی می‌رود و علمیت آخوند از میرزای شیرازی است.)

اشکال مرحوم آخوند: (به پاسخ اوّل میرزای شیرازی)

درست است که "ثبوت تعبّدی" به معنای حجّیت است و حجّیت از عوارض ذاتیه است، اما حجّیت از عوارض ذاتیه‌ی خبر واحد است نه از عوارض ذاتیه سنت. ما به دنبال این بودیم که موضوعات مسائل، عارض ذاتی موضوع علم باشند، درحالی‌که حجّیت عارض ذاتی موضوع علم نیست، بلکه از عوارض ذاتیه‌ی خبر واحد است.

بنابراین اگر منظور از ثبوت، ثبوت واقعی باشد (که البته نیست)، خارج از مقسم عوارض ذاتیه است و اگر منظور از ثبوت، ثبوت تعبّدی باشد، داخل در مقسم عوارض ذاتیه است، اما داخل در عوارض ذاتیه‌ی خبر واحد است نه داخل در عوارض ذاتیه‌ی موضوع علم.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

در عبارت شیخ انصاری کلمه‌ی "حجّیت" نیامده بود و بحث واقعی و تعبّدی بودن نیز مطرح نشده بود. عبارت شیخ انصاری این است: "أن السنة- أعنى قول الحجة أو فعله أو تقريره- هل تثبت بخبر الواحد".⁴

قطعاً مراد شیخ انصاری ثبوت واقعی نبوده است، زیرا به گفته‌ی مرحوم اصفهانی ثبوت واقعی سنت تابع خبر واحد نیست. پس منظور ایشان از ثبوت، ثبوت تعبّدی بوده است، اما اینکه ثبوت تعبّدی به معنای حجّیت است، توسط میرزای شیرازی بیان شده است و مرحوم آخوند نیز به آن اشکال کرد.

4. فراند الأصول؛ ج 1؛ ص 238.

اما این اشکال مرحوم آخوند وارد نیست، زیرا معنای حجّیت طبق نظر میرزای شیرازی و مرحوم آخوند، معذرت و منجزیت است که عارض بر خبر واحد می‌شود، اما شیخ انصاری حجّیت را به جعل حکم مماثل معنا می‌کند و جعل حکم مماثل عارض بر خود سنت می‌شود، یعنی به نظر شیخ انصاری در ابتدا سنت اولی واقعی وجود دارد، و سپس حکم واقعی ثانوی نیز جعل می‌شود.

به عبارت دیگر به نظر شیخ انصاری گویا شارع دو جعل انجام می‌دهد، یک جعل برای ذات شیء و جعلی دیگر برای شیئی که حکم آن مجهول است.

هر دو جعل، جعل شارع است و این گونه نیست که مورد اول جعل شارع باشد و مورد دوم معذرت و منجزیت باشد و حکم عقل باشد که بر خبر واحد عارض شود.

در نتیجه منظور شیخ انصاری همان ثبوت تعبدی است، ثبوت تعبدی نیز به معنای حجّیت است، اما حجّیت به نظر شیخ انصاری به معنای معذرت و منجزیت نیست که عارض ذاتی خبر واحد باشند، بلکه به معنای جعل حکم مماثل است که عارض بر خود سنت است.

بنابراین اشکال مرحوم آخوند را وارد نمی‌دانیم و معتقدیم تفسیر میرزای شیرازی از کلام شیخ انصاری نیز صحیح نیست.

اشکال استاد: (به شیخ انصاری)

با اینکه کلام میرزای شیرازی و مرحوم آخوند را نپذیرفتیم، اما کلام شیخ انصاری را نیز صحیح نمی‌دانیم.

زیرا این بیان شیخ انصاری که آن را توضیح دادیم، باعث رفع اشکال نمی‌شود، زیرا اینکه موضوعی عارض بر موضوع علم بشود، برای عارض ذاتی شدن موضوع علم کافی نیست، بلکه موضوع مسئله باید عارض ذاتی موضوع علم باشد.

بیانی که شیخ انصاری دارند، عارض بودن "حجّیت" را ثابت می‌کند و عارض شدن آن بر سنت را نیز ثابت می‌کند، اما عارض ذاتی بودن "حجّیت" برای "سنت" را ثابت نمی‌کند، زیرا نسبت بین ثبوت تعبدی (مجعل به حکم مماثل) با سنت، عموم و خصوص مطلق است و واسطه نیز، واسطه‌ی داخلی نیست. شیخ انصاری نیز واسطه‌ی خارجی عموم و خصوص مطلق را عارض غریب می‌داند و مرحوم آخوند بود که تعریف را توسعه داد.

در نتیجه طبق مبنای خود شیخ انصاری نیز بیان ایشان صحیح نیست.

اشکال استاد: (به صاحب فصول)

اشکال مانعیت اغیار به ایشان وارد است، یعنی اگر قید "بما هی" برای "ادله اربعه" آورده شود، حجّیت کتاب و سنت نیز وارد علم اصول می‌شود، درحالی‌که این مسائل در علم کلام مورد بحث قرار می‌گیرند.

اشکال استاد: (به میرزای قمی)

اشکال جامعیت افراد به ایشان وارد است، یعنی اگر قید "بما هی ادله" برای "ادله اربعه" آورده شود، حجّیت استصحاب و ... از علم اصول خارج می‌شود، درحالی‌که این مسائل، اصولی هستند.

اشکال استاد: (به صاحب معالم)

قرار دادن "ادله اربعه" به عنوان موضوع علم اصول اشتباه بوده و اساساً "ادله اربعه" اشتباه است، زیرا طبق نظر شیعه اجماع، منبع فرعی است.

نظر نهایی استاد:⁵

باید "حجّت" به عنوان موضوع علم اصول قرار بگیرد. البته منظور از "حجّت"، "حجّت شأنیة" است، همانگونه که مرحوم آیت الله بروجردی بیان می‌کنند. به نظر ما قدما نیز همین رأی را داشته اند.

اشکال:

اگر موضوع علم اصول "حجّت شأنیة" باشد، باز هم اشکال وارد است، زیرا موضوع علم باید کلی ای باشد که موضوعات مسائل از افراد آن باشند.

جواب:

موضوعات مسائل علم اصول خبر واحد، استصحاب، برائت و... نیست و "خبر واحد حجّت است" در حقیقت عکس الحمل است، یعنی اصل این مسئله این بوده است: "من الحجج خبر الواحد" و...

در نتیجه موضوع علم اصول، حجّت شأنیة است، موضوعات مسائل، افراد حجّت شأنیة هستند، و لذا عارض ذاتی بودن "موضوع مسئله" برای "موضوع علم" نیز درست می‌شود، گرچه به آن نیازی نیست. لذا خبر واحد، استصحاب و... محمول مسائل هستند که از باب عکس الحمل در جای موضوع قرار گرفته‌اند.

5- تقریرات درس «آیت الله بروجردی»: «لمحات الاصول» نوشته‌ی «مرحوم امام» و «نهایه الاصول» نوشته‌ی «مرحوم منتظری».

مسائل علم اصول: (به نظر استاد)

1. حجت شانیه به فعلیت می رسد یا خیر؟
2. اگر حجت شانیه به فعلیت می رسد، چه احکامی بر آن مترتب می شود؟

اشکال:

از آنجایی که موضوع علم اصول را "حجت شانیه" قرار دادید، پس بعضی از مباحث کلامی نیز وارد علم اصول می شود.

جواب:

از آنجایی که اصول فقه، علمی آلی است و موضوع برای آن اهمیت ندارد، بلکه به دنبال رسیدن به استنباط احکام (غرض) بوده است، اگر موردی در استنباط نقش داشت و در علوم دیگر مورد بحث قرار گرفته بود، در اصول از آن بحث نمی شود، اما اگر موردی در استنباط نقش داشته باشد، ولی در علوم دیگر به اندازه ی کافی مورد بحث قرار نگرفته باشد، در اصول از آن بحث می شود، به همین جهت است که سید مرتضی در علم اصول، به بعضی از بحث های کلامی پرداخته اند.

(یعنی مانعیّت اغیار با کمک غرض علم اصول تصحیح می شود زیرا قبلا گفتیم که به هنگام تعارض غرض و موضوع، در علوم آلی، غرض بر موضوع تقدّم دارد.)

نکات مقدماتی:

1. تقدم بالطبع مسائل اصول فقه بر فقه

همه قبول دارند که مسائل اصول فقه تقدم بالطبع نسبت به فقه دارند. اصول فقه با تحصیل حجت، طراحی ساختمان فقه را انجام می‌دهد و تفاوت اصلی مدارس فقهی نیز به علت متفاوت بودن مبانی اصولی است.

مثال:

اگر "شهرت قدمائیه" را حجت بدانید،⁶ یعنی اگر عمل قدما را جابر بدانید و اعراض قدما را نیز موهن بدانید، نمی‌توانید در مسئله‌ی فقهی آراء قدما را بررسی نکنید. از آنجایی که اجتهاد مسیری طولانی دارد و فقیه در این مسیر بارها به دنبال به دست آوردن آراء قدما است، اطلاعات زیادی از قدما در اختیار فقیه قرار خواهد گرفت. به دست آوردن این اطلاعات تاریخی به خاطر علاقه به تاریخ نبوده است، اما به خاطر این مبنا که "شهرت قدمائیه" حجت دانسته شده است عملاً اطلاعات تاریخی فقیه گسترده خواهد بود. (مرحوم بروجردی و آقای شبیری)

اگر "شهرت قدمائیه" را حجت ندانید،⁷ یعنی اگر عمل قدما را جابر ندانید و اعراض قدما را نیز موهن ندانید، بررسی آراء قدما برای شما ثمره‌ای نخواهد داشت و در این صورت حتی پس از مدت زمانی طولانی، اطلاعات تاریخی فقیه تغییری نخواهد کرد. (مرحوم خویی)

اگر عمل قدما را جابر ندانید اما اعراض قدما را موهن بدانید،⁸ میزان رجوع شما به قدما کمتر از دسته‌ی اول و بیشتر از دسته‌ی دوم خواهد بود. (مرحوم امام و آقای وحید)

این گونه نیست که ابتدا اطلاعات تاریخی فقیه زیاد شود و سپس وی در فقه به آراء قدما بپردازد، بلکه تحصیل حجت در اصول فقه است که مسائل را وارد فقه می‌کند یا آنها را از فقه بیرون می‌برد.

2. کافی نبودن اصول فقه برای استنباط

این نکته نیز مورد قبول همه است که اصول تنها ابزار مورد نیاز در فقه نیست، زیرا موارد دیگری نیز در استنباط نقش دارند.

مثال اول: در اصول گفته می‌شود که خبر ثقه حجت است و برای اینکه بدانیم خبر، خبر ثقه است به علم رجال نیز نیازمندیم.

مثال دوم: در اصول گفته می‌شود که شهرت عملیه حجت است و برای احراز شهرت عملیه، تتبع فقهی نیاز است. بنابراین استنباط حکم شرعی متوقف بر مبانی متعددی است و فقیه باید همه‌ی آن مبانی را بداند یا توانایی بر استنباط داشته باشد.

6- همانند «آیت الله بروجردی» و «آیت الله شبیری».

7- همانند «مرحوم خویی».

8- همانند «مرحوم امام» و «آیت الله وحید».

3. تفکیک بین فقه و موارد تأثیرگذار در فقه

این مطلب را نیز همه پذیرفته اند که عوامل تأثیرگذار در فقه از قدیم از هم جدا شده اند، یعنی این گونه نبوده است که علمی به نام فقه رایج باشد و تمامی مسائلی که به صورت آلی در فقه ضرورت دارند، در یک علم دیگر مورد بحث قرار بگیرند.

از زمان "عبیدالله بن ابی رافع" که علم رجال تأسیس شد، علم رجال به بعضی از مسائل می‌پرداخت و اصول (که از غیبت صغری از فقه جدا شده بود و کتابی مستقل نیز در مورد آن نوشته شده بود) در مورد مسائل دیگری بحث می‌کرد و مسائل هر یک از این دو علم در دیگری مورد بحث قرار نمی‌گرفت.

تفکیک این مسائل به خاطر ویژگی‌های خاص مسائل بوده است، به طور مثال وثاقت یا عدم وثاقت "محمد بن سنان" در علم اصول مورد بحث قرار نگرفته است و در کتب رجال از مرجحات باب تعارض بحثی به میان نیامده است. در نتیجه بین بعضی از مسائل، ویژگی خاصی مشاهده شده و این مسائل علم رجال نام گرفته اند و دیگر مسائل اصول، قواعد فقهیه و ... نامیده شده اند.

غرض از تعریف علم اصول:

در تعریف علم اصول به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که "چه ویژگی‌ای باعث می‌شود که یک مسئله اصولی دانسته شود؟" همچنین درصدد هستیم بدانیم که "آن ویژگی چگونه مسئله‌ی اصولی را از باقی مسائل جدا می‌کند؟"

مرحوم آخوند:

ایشان تمایز علوم را به اغراض ذاتی، یعنی غرض مدوّن علم دانست. طبیعتاً پاسخ ایشان به این سؤالات این است که ویژگی مشترک بین مسائل اصولی، غرضی است در بحث از آنها وجود دارد، یعنی "آنچه که ممکن است در طریق استنباط قرار بگیرد، ویژگی‌ای بوده که مسائل اصول را از سایر مسائل جدا کرده است".

استاد:

پاسخ برخی از علمای پیش از مرحوم آخوند نیز همین پاسخ بوده و به همین جهت است که ایشان و مرحوم آخوند علم اصول را به غرض تعریف کرده‌اند.

به طور مثال قبل از مرحوم آخوند علم اصول این گونه تعریف می‌شد: "العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعیة"، که در این تعریف از غرض "استنباط" استفاده شده است.

مرحوم آخوند علم اصول را این گونه تعریف می‌کند: "صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل".

یک علم را می‌توان با "موضوع" و "غرض" تعریف کرد و کسانی علم را با غرض تعریف می‌کنند که ویژگی مشترکی را که باعث تمایز اصول از دیگر علوم می‌شده است، در غرض جستجو می‌کنند.

اشکال شهید صدر:

استنباط نمی‌تواند ویژگی مشترک و مایز علم اصول باشد، زیرا مایز باید سابق بر علم باشد. همانگونه که گفته شد، از قدیم مسائل مورد نیاز در فقه از هم تفکیک شده بود و برای تفکیک یک علم از علوم دیگر نیاز به مایزی است که قبل از علم وجود داشته باشد، در حالی که استنباط پس از علم اصول حاصل شده و در طول این علم است.

پاسخ مرحوم تبریزی: (با نقل مطلبی از مرحوم امام)

ایشان از مرحوم امام این پاسخ را نقل می‌کنند که غرض، وجودی ذهنی دارد و وجودی خارجی، و آنچه باعث تمایز علم اصول می‌شود، وجود ذهنی غرض است.

اشکال استاد شهیدی: (به مرحوم امام)

در نکات مقدماتی گفته شد که اصول تنها ابزار مورد نیاز فقه نبوده و علوم دیگری نیز در استنباط نقش دارند. حال اگر مایز علم اصول چیزی باشد که برای استنباط لازم است، باید هرچه در استنباط نقش داشته باشد در علم اصول مورد بحث قرار بگیرد، درحالی‌که این گونه نیست. پس آنچه علم اصول را از دیگر علوم متمایز می‌کرده است، غرضی به نام "یمكن ان يقع فی طریق الاستنباط" نبوده است و الا مسائل دیگر نیز در علم اصول قرار می‌گرفت. در نتیجه اشکال شهید صدر بر "مرحوم آخوند وارد است.

اشکال استاد: (به استاد شهیدی)

اشکال شهید صدر وارد نیست. برای توضیح این مطلب باید به کلامی که از مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی در تقریرات ایشان نقل شده، توجه نمود.⁹ نظر ایشان در این بحث همانند نظر مرحوم آخوند است، یعنی تمایز علوم (آلی و اصالی) را به اغراض می‌دانند، تعریف علم اصول نیز باید به غرض باشد، غرض علم اصول نیز استنباط احکام است.

توضیح مرحوم ابوالحسن اصفهانی: (مائز ذاتی نیازی نیست و ممکن هم نیست).

گاهی به دنبال مایز ذاتی هستید، یعنی به دنبال مایزی هستید که مربوط به ذات و طبیعت بوده و در همه جا یکسان است، اما گاهی مایزی که به دنبال آن هستید، مایز ذاتی نیست، اما هدف را تأمین می‌کند و از آنجایی که تمایز علوم را به اغراض می‌دانیم، اصلاً مایز ذاتی وجود نخواهد داشت.

اگر تمایز علوم را به موضوع بدانیم، می‌توانیم خصوصیتی از موضوع را ملاحظه کنیم و آن را به عنوان مایز ذاتی قرار بدهیم، اما اگر تمایز علوم را به اغراض بدانیم، یعنی به دنبال هدف خاصی هستیم و در نتیجه هر چه که برای این هدف لازم است، در علم مورد بحث قرار می‌گیرد. طبیعتاً مسائلی که در غرض علم مفید هستند، اما قبلاً به آنها پرداخته شده و حل شده‌اند، در علم مورد بحث قرار نمی‌گیرند، زیرا به دنبال ذات واحدی نبودیم که در مسائل جاری باشد، بلکه هدف

9- «وسيلة الوصول الى علم الاصول»، جلد 1، از صفحه 22: «لا نسلم ان اصول الفقه علم مستقل...».

خاصی داشتیم که هرچه در آن نقش دارد، مورد بحث قرار می‌گیرد و به همین جهت مسائلی که در هدف نقش دارند، اما قبل حل شده‌اند، در علم داخل نمی‌شوند.

در نتیجه اصولیین همیشه به دنبال این بوده‌اند که چه مواردی برای استنباط نیاز است و شاگردان تا چه حد از این موارد اطلاع دارند. اگر اطلاعات شاگردان در این زمینه کافی نبود، این موارد در علم اصول مورد بحث قرار می‌گرفت و مایز ذاتی‌ای مطرح نبود که مسائل خاصی به جهت موضوعشان در علم اصول وارد شوند.

تداخل علوم در بعضی از مسائل نیز از این جهت ایجاد می‌شود که به نظر فقها، شاگردان به میزان کافی از این مسائل اطلاع نداشته‌اند و در نتیجه بعضی از مسائل علوم دیگر در علم اصول مطرح می‌شده است. به طور مثال مرحوم آخوند در بحث حسن و قبح عقلی به دنبال مسائلی است که شاگردان از آنها اطلاع کافی ندارند و به همین جهت در علم اصول از آنها بحث می‌کند.

استاد:

اشکالی که "شهید صدر" مطرح کرد این بود که استنباط نمی‌تواند مایز علم اصول باشد، زیرا اگر وجود عینی استنباط منظور باشد، متأخر از علم اصول فقه است و اگر وجود ذهنی استنباط منظور باشد، باید مسائل دیگری نیز وارد علم اصول بشوند که کسی چنین کاری نکرده است.

این اشکال، در صورتی صحیح است که وجود ذهنی به عنوان مایز ذاتی مطرح شود، یعنی هرچه ذات آن اقتضای قرار گرفتن در طریق استنباط را داشته باشد، در علم اصول فقه مطرح شود، اما در صورتی که استنباط به عنوان مایز ذاتی لحاظ نشود، باید به میزان اطلاعات شاگردان توجه شود، یعنی هدف این است که شاگردان به استنباط برسند و برای رسیدن به این هدف، به مسائلی نیاز دارند و اگر این مسائل قبلاً خوانده نشده باشد، در علم اصول مطرح می‌شوند، اما اگر این مسائل از قبل خوانده شده باشد، در علم اصول مطرح نمی‌شوند، هرچند در استنباط نقش دارند.

به همین جهت بعضی از قواعد رجالی مانند توثیقات عام به مباحث اصولی نزدیک هستند (برخلاف بعضی دیگر از مسائل مانند ثقه بودن یا نبودن "محمد بن سنان") و در قیاس استنباطی نیز قرار می‌گیرند، اما چون قبل از علم اصول در علم رجال مورد بحث قرار گرفته‌اند، دیگر در علم اصول مطرح نمی‌شوند.

این مطلب نشان می‌دهد که نگاه، نگاه ذاتی نیست، بلکه نگاه غرض‌گرایانه است. به همین جهت است که در کتب اصولی قبل از علامه حلی مانند "ذریعة" و "عدة"، بعضی از مباحث کلامی در علم اصول مطرح می‌شده است، اما پس از تألیف کتب کلامی توسط علامه حلی، کسانی که مبانی کلامی علامه حلی را قبول داشتند، این مسائل را در علم اصول بحث نکردند، زیرا میزان اطلاعات شاگردان در این مسائل را کافی می‌دانستند و علمایی که این مباحث را در بحث اصول خود وارد می‌کردند، کسانی بوده‌اند که نظرات متفاوتی نسبت به این مسائل داشته‌اند.

همچنین بحث "وضع" در کفایه مورد بحث قرار می‌گیرد، اما علامه حلی به این بحث نمی‌پردازد، بلکه این مطلب را به "شرح کافیه" ارجاع می‌دهد، زیرا این کتاب در گذشته خوانده می‌شده است و بحث "وضع" در آن مطرح شده بود و موضوع له نیز عام دانسته شده بود. علامه حلی نیز به دنبال اثبات عام بودن موضوع له بوده است و به همین جهت به جای طرح این بحث، شاگردان را به این کتاب ارجاع می‌داده است.

همچنین در دوره‌ی معاصر وقتی بحثی مطرح می‌شود که در علومی مانند رجال، ادبیات یا دیگر درس‌های متداول خوانده شده است، به طور مفصل به آن پرداخته نمی‌شود و شاگردان به رجال، ادبیات یا... ارجاع داده می‌شوند، اما اگر فقیه‌ی نسبت به بحث، نظر متفاوتی داشته باشد، در مورد آن بحث می‌کند.

نتیجه گیری استاد:

لذا در علم اصول به دنبال مایز ذاتی نیستیم و اصلاً ذاتی ای که وحدت بخش علم اصول باشد، در این علم وجود ندارد بلکه در علم اصول، غرض دارای اهمیت است و هرچه در غرض این علم نقش داشته باشد و در علوم دیگر مطرح نشده باشد، در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد. در نتیجه جواب مرحوم تبریزی که وجود ذهنی غرض باعث تمایز می‌شود، کلام صحیحی است و اشکال وارده به آن صحیح نیست.

تعریف مشهور از علم اصول: (قبل از آخوند)

"هو العلم بقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعی"

اشکال اوّل: (قید "العلم")

اصول، علم (دانش) نیست بلکه:

1 خود قوائد است. (سیّد محسن حکیم)

2. صناعت (فنّ) می دانند (آخوند)

استاد:

باید دید متبادر عرفی از اصول را چه می دانید، آن دانش؟ یا خود قواعد دانش؟ یا مهارت بکارگیری؟ به نظر ما مرتکز عرفی از علم اصول، خود "قواعد اصول" است. اینکه آخوند می گوید اگر کسی مهارت بکار گیری اصول را نداشت به آنچه می داند اصول نمی گویند پس اصول مهارت بکارگیری است، این حرف ایشان با این ردّ می شود که این نفی بخاطر عدم اثر متوقع است نه اینکه به او اصولی نگویند. این بحث ثمره ای ندارد و چون استدلالی هم ندارد ادامه نمی دهیم.

اشکال دوّم: (قید "الممهّدة")

به "الممهّدة" اشکال کرده اند، ممهّدة یعنی آماده شده، یعنی تنها چیز هایی در اصول بحث می شوند که برای استنباط آماده شده است، درحالیکه مسائلی که در اصول بحث می کنیم و حجّیت آنها را نمی پذیریم را باید غیر اصولی بدانیم درحالیکه با ارتکاز از اصول نمی سازد.

آخوند در کفایه بجای الممهّدة می گذارد "الّتی یمكن از یَقَع فی طریق استنباط" و آن را شانی می کند تا آن مواردی که امکان حجّیت دارند را در بر بگیرد چه در نهایت بگویند حجّت هست یا نه

آقای احمدی شاهرودی:

که گفته این اسم مفعول است شاید اسم فاعل باشد یعنی "الممهّدة". منظور هم این است که همین که شما در اصول در مورد حجّیت آن قلت و قلت می کنید این قلت و ان قلت ها شما را برای استنباط حکم شرعی آماده می کند.

استاد:

من این حرف ایشان را قبول دارم که قلت و ان قلت شما را آماده می کند ولی از ممهّدة می شود منظور، صفت خود قواعد باشد نه قلت و ان قلت هایی که در میانشان به کار می رود، و این قواعد باید شما را آماده کند.

به نظر من راهکار آخوند این مشکل را حل می کند.

اشکال سوّم: (قید "لإستنباط")

دو گروه با آوردن این قید در تعریف مخالفت کرده‌اند:

الف) اشکال به جامعیت تعریف (مرحوم آخوند)

اگر قید "استنباط حکم شرعی" در تعریف آورده شود، بخش‌هایی از علم اصول، از آن خارج می‌شوند و برای رفع این اشکال است که ایشان عبارت "او التی ینتهی الیه فی مقام العمل" را به تعریف خود اضافه می‌کنند.

توضیح:

ایشان از "حکم شرعی"، "حکم واقعی" را فهمیده است که در این صورت "استنباط حکم شرعی" به معنای "استنباط حکم واقعی" خواهد بود. از آنجایی که بعضی از مسائل در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، اما ما را به حکم واقعی نمی‌رسانند، باید "قید او التی ینتهی الیه فی مقام العمل" اضافه شود که این مسائل نیز داخل در علم اصول باشند. به طور مثال مباحث اصول عملیه در شبهات حکمیه و حجّیت ظن بنا بر انسداد حکومتی¹⁰ حکم ظاهری را بیان می‌کنند، نه حکم واقعی را.

مرحوم آخوند اصول عملیه در شبهات حکمیه را مثال می‌زند، زیرا اصول عملیه در شبهات موضوعیه استنباطی نیستند، بلکه تطبیقی بوده و در اصل فقهی هستند و بحث آنها در اصول استطرادی است.

انسداد حکومتی را مثال می‌زند، زیرا انسداد اگر کشفی باشد، اماره و طریق به حکم واقعی است و بدون قید "او التی ..." نیز داخل در علم اصول است، اما اگر حکومتی باشد، نوعی احتیاط است و بیان می‌کند که احتیاط تام موجب عسر و حرج است، اما تمام احتمالات را نیز نمی‌توان کنار گذاشت، بنابراین باید به احتمالات ظنی اعتنا شود و احتمالات وهمی کنار گذاشته شوند.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

همانگونه که مرحوم نائینی می‌گوید، نیازی به اضافه کردن قید "او التی ..." نیست و خود مرحوم آخوند نیز در اول استصحاب به تعریف علم اصول پرداخته و این عبارت را ذکر نکرده‌اند، علت این است که "حکم شرعی" به معنای "خصوص حکم واقعی" نیست تا مواردی که ذکر شد از تعریف خارج باشند، بلکه اعم از "حکم واقعی" و "حکم ظاهری" است و در نتیجه مواردی که ذکر شد نیز داخل در تعریف هستند.¹¹

اشکال شهید صدر:

با اعم دانستن حکم، اشکال جامعیت برطرف نمی‌شود، زیرا مواردی در اصول هستند که نه حکم واقعی دارند و نه حکم ظاهری. "اصول عملیه عقلیه" مثالی برای این موارد است، یعنی نه

10- انسداد کشفی اماره است و حکم واقعی را بیان می‌کند، اما انسداد حکومتی صرفاً این را نتیجه می‌دهد که مکلف در صورت عمل به ظن معذور است.

11- «مرحوم نائینی»، «اجود التقريرات»، جلد 1 صفحه 3؛ «مرحوم خویی»، «دراسات فی علم الاصول» صفحه 22.

حکم واقعی را می‌رساند و نه حکم ظاهری بلکه صرفاً منجزیت و معذرت دارند و در نتیجه از تعریف علم اصول خارج هستند.

به عبارت دیگر حکم باید دارای اعتبار حاکم باشد، اعتبار حاکم در اصول عملیه‌ی عقلیه وجود ندارد، در نتیجه اصول عملیه‌ی عقلیه حکم نیستند که تقسیم به واقعی و ظاهری شوند.

اشکال استاد: (به شهید صدر)

دو اشکال به این کلام وارد است، مبنایی بودن اشکال و مورد پذیرش نبودن مبنا:

1. مبنایی بودن اشکال

تعریف جدید برای حکم، بحثی مبنایی خواهد بود و مرحوم نائینی قائل به تعریف جدیدی برای حکم نیست، بلکه این مبنا "شهید صدر" است که در حکم باید جعل و اعتبار حاکم باشد.

2. مورد پذیرش نبودن مبنا

این اشکال به خاطر تعریف ماهیت حکم است، اگر جعل حاکم را در ماهیت حکم دخیل بدانیم، "اصول عملیه‌ی عقلیه" حکم نخواهند بود، زیرا در اصول جعلی وجود ندارد، اما این مطلب مورد پذیرش نیست که حکم به معنای جعل حاکم باشد.

توضیح:

موضوع له با تبادر به دست می‌آید و این‌گونه نیست که از حکم، جعل متبادر شود. خود معذرت و منجزیت نیز حکم است و نباید حکم را محدود به مجعول کرد تا چنین اشکالی بر مطلب وارد شود.

به نظر ما حکم به معنای مجعول نیست، به تعبیر دقیق‌تر معتقدیم فقها و اصولیین در حکم جعل جدیدی نداشته‌اند. چنین مطلبی در کلام قدما یافت نمی‌شود و بحث‌هایی که امروزه در این مورد شکل گرفته است، به خاطر بحث‌هایی حقوقی است. در حقوق بحثی به نام "ماهیت حکم" وجود دارد که از آنجا به فقه راه پیدا کرده است. در کتبی مانند کتب شیخ مفید، شیخ طوسی و... چنین مطلبی مورد بحث قرار نگرفته است و حتی وحید بهبهانی که حکم واقعی و ظاهری را بیان می‌کند، به تعریف حکم نمی‌پردازد. همچنین شاگردان وحید بهبهانی نیز تعریف حکم را مطرح نکرده‌اند، زیرا تعریف جدیدی را برای حکم قائل نبودند، بلکه حکم را به همان معنای عرفی آن معنا می‌کردند، یعنی:

این همانی موضوع و محمول در قضیه‌ی حملیه، یا ملازمه‌ی بین مقدم و تالی در قضیه‌ی شرطیه.

در این صورت، منجزیت و معذرت نیز حکم است، یعنی وقتی گفته می‌شود: "قبح عقاب بلا بیان معذر است"، بین "قبح عقاب بلا بیان" و "معذرت" این‌همانی برقرار شده و "معذرت" نیز حکم دانسته می‌شود، بدون اینکه به اعتبار شارع نیاز باشد.

مرحوم آخوند در کفایه نیز به تعریف حکم نپرداخته است. ممکن است تصور شود اینکه مرحوم آخوند قید "او التی ینتهی..." را به تعریف اضافه کرده‌اند، نشان می‌دهد که ایشان نیز جعل را در حکم دخیل می‌دانسته‌اند، اما این مطلب درست نیست. برای روشن شدن مطلب باید به کلام

مرحوم آخوند در ابتدای استصحاب توجه شود. ایشان در ابتدای استصحاب نیز به تعریف علم اصول پرداخته و می‌گوید اگر حکم را اعم از واقعی و ظاهری بدانیم، نیازی به ضمیمه‌ی "او التی..." نیست، پس نکته‌ای که باعث شده مرحوم آخوند این قید را به تعریف اضافه کند بحث ماهیت حکم نبوده است، بلکه این نکته بوده که ایشان حکم شرعی را به معنای حکم واقعی می‌دانسته و به دنبال این بوده که کل احکام ظاهری را با این قید به تعریف اضافه کند، چه احکام ظاهری‌ای که جعل شرعی دارند، مانند اصول عملیه‌ی شرعیه و چه احکام ظاهری‌ای که جعل شرعی ندارند، مانند اصول عقلیه‌ی عملیه.

در نتیجه در اصول تعریف جدیدی را برای حکم قائل نیستیم، بلکه حکم را به همان معنای لغوی می‌دانیم و به همین جهت معذرت و منجزیت را نیز حکم می‌دانیم.

(ب) اشکال به مانعیت تعریف (شهید صدر)

بعضی از علما اشکال مانعیت را بر تعریف وارد می‌کنند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

1. عده‌ای مانند شهید صدر که معتقدند با این تعریف، اصول شامل برخی از قواعد فقیه نیز می‌شود.

2. عده‌ای که معتقدند با این تعریف، اصول شامل برخی از قواعد رجال و لغت می‌شود.

پاسخ استاد: (به اشکال عدم مانعیت تعریف)

پاسخ به نقض اول: (نقض به قواعد فقیه)

برای بررسی این اشکال، توجه به معنای "استنباط" ضرورت دارد. باید دید معنای استنباط چیست که شامل برخی از قواعد فقیه شده و این قواعد به عنوان نقض بر تعریف و اشکال بر مانعیت آن ذکر می‌شوند. تعاریف مختلفی برای استنباط شده که باید به آنها پرداخت:

1. تعریف مرحوم نائینی:

مسئله‌ی استنباطی، آخرین کبرای استدلال است.

اشکال استاد: (به مرحوم نائینی)

این تعریف صحیح نیست و دو مثال نقض می‌توان برای آن ذکر کرد:

(الف) مباحث الفاظ، صغرای استدلال هستند و کبرای آنها "کل ظاهر حجه" است، اما مباحث الفاظ از بحث‌های اصولی به محسوب می‌شوند،

(ب) همچنین بعضی از قواعد فقیه نیز قواعد کبروی هستند، به طور مثال "اصاله الطهاره در شبهات حکمیه" کبرای حکم طهارت است.

2. تعریف مرحوم خویی: (در واقع تعریف مرحوم اصفهانی)

استنباط به معنای تحصیل و رسیدن به حجت است.

پاسخ مرحوم خویی به این اشکال این است که قواعد فقهیه، قواعد رجال و قواعد لغوی، استنباطی نیستند، بلکه تطبیقی هستند و در نتیجه اصلاً وارد تعریف نمی‌شوند، بنابراین اشکال مانعیت افراد اصلاً وارد نیست.

برای روشن شدن این کلام، باید تعریف مرحوم خویی از استنباط را بررسی کرد. **مرحوم اصفهانی** در این زمینه کلامی دارند که مرحوم خویی نیز آن را پذیرفته‌اند.

مرحوم اصفهانی می‌گوید در اصول به دنبال تحصیل حجت و در فقه، تفسیر و... به دنبال تطبیق حجج حاصله هستیم. طریق استنباط یعنی تحصیل حجت، و حجت می‌تواند به معنای "معذر و منجز"، "تتمیم کشف" یا موارد دیگر باشد.

به عبارت دیگر فقیه در ابتدا به دنبال این است که بداند چه چیزی حجت است و چه چیزی حجت ندارد و سپس آنچه را که حجت دانسته است، در فقه، تفسیر و... استفاده می‌کند.

مثلاً فقیه به این بحث می‌پردازد که "جمله‌ی شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا خیر" حال اگر فقیه مفهوم داشتن جمله‌ی شرطیه را نتیجه بگیرد، می‌تواند این قاعده را در فقه، تفسیر و... بر جملات شرطی تطبیق داده و از آنها مفهوم‌گیری کند اما اگر فقیه مفهوم داشتن جمله‌ی شرطیه را نپذیرد، نمی‌تواند این تطبیق را انجام دهد.

در نتیجه در علم اصول تحصیل حجج انجام می‌گیرد و در سایر علوم تطبیق حجج انجام می‌گیرد. مرحوم خویی این کلام را پذیرفته و استنباط را به معنای تحصیل و رسیدن به حجت می‌داند.

اشکال استاد: (به مرحوم خویی)

"رسیدن به حجت" به لحاظ جامعیت قید مناسبی است، زیرا در تمام مباحث اصول به دنبال حجت هستیم، اما جوابی برای نقض‌های "شهاد صدر" نمی‌شود. ایشان بعضی از قواعد فقهیه را ذکر می‌کند که در آنها نیز به دنبال تحصیل حجت هستیم، درحالی‌که این موارد اصولی نیستند و اگر استنباط را به "رسیدن به حجت" معنا کنیم، این نقض‌ها بر تعریف وارد می‌شود.

توضیح:

قواعد فقهیه **5 قسم** هستند:

الف) بعضی از مواردی که به عنوان قاعده‌ی فقهی مطرح می‌شوند، به معنای حقیقی، قاعده نیستند. قاعده یعنی "امر کلی‌ای که نکته‌ای ثبوتی دارد و بر افراد خود منطبق است". "نکته‌ی ثبوتی داشتن" به این معناست که قاعده، نکته‌ی جدیدی را بیان کرده و جعل جدیدی را ارائه می‌کند که این نکته بر افراد خود منطبق می‌شود. به طور مثال "هر معلولی علتی دارد"، قاعده‌ای فلسفی، "فاعل مرفوع است"، قاعده‌ای نحوی و "امر ظاهر در وجوب است"، قاعده‌ای اصولی است. این قواعد اموری کلی هستند که نکته‌ای ثبوتی را بیان کرده و بر افراد خود منطبق می‌شوند. طبق این تعریف، "لا ضرر" قاعده نیست، زیرا نکته‌ای ثبوتی را بیان نمی‌کند و صرفاً اخبار از قیود جعل است. "لا ضرر" چه طبق مسلک شیخ انصاری و چه طبق مسلک مرحوم آخوند، از این مطلب حکایت می‌کند که احکام شرعی‌ای که توسط شارع جعل شده‌اند، مقید به

این قید هستند که ضرری نباشند. همانند اینکه قاعده‌ی جدیدی بیان شود و گفته شود: "تکلیف به غیرمقدور عرفاً باطل است". گرچه این جمله قاعده نامیده می‌شود، اما به معنای حقیقی قاعده نیست، زیرا صرفاً بیان می‌کند که جعل‌هایی که انجام شده است، مقید به قید قدرت بوده‌اند. به طور مثال اگر وضو مقدور نبود، جعل نشده است. بیان جعل نشدن احکام ضرری، غیرمقدور و ... یا مستقیماً به لسان نفی حکم است (شیخ انصاری) یا نفی حکم به لسان نفی موضوع است (مرحوم آخوند) ولی به هر صورت نکته‌ای ثبوتی بیان نشده است و صرفاً قیود جعل نشان داده شده است.

در کلام قدما نیز "لا حرج" و "لا ضرر" به عنوان قاعده مطرح نمی‌شدند، بلکه این دو را همانند "لا یكلف الله نفساً الا وسعها" می‌دانستند. به طور مثال شیخ صدوق زمانی که می‌خواهد وضوی ضرری را نفی کند، "لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام" را مطرح می‌کند و زمانی که می‌خواهد وضوی غیر مقدور را نفی کند، "لا یكلف الله نفساً الا وسعها" را بیان می‌کند.

اما از آنجایی که پس از قدما مباحثی که تحت عنوان "لا ضرر" مطرح می‌شد، افزایش پیدا کرد، این مسئله به صورت مستقل مورد بحث قرار گرفت تا اینکه شهید اول در "القواعد و الفوائد"، چنین مواردی را به عنوان قاعده مطرح کرد.

"لا حرج" نیز همین‌گونه است، یعنی این جمله در حقیقت همان عبارت "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" است که این نکته را بیان می‌کند که اگر وضو، روزه یا...، حرجی بود، جعل نشده است، اما در طول زمان بحث‌هایی که تحت این عنوان مطرح می‌شد، افزایش پیدا کرد.

به طور مثال این موارد تحت عنوان "لا حرج" مورد بحث قرار گرفت: "حرج نوعی است یا شخصی"، "اگر کسی حرج را مراعات نکرد، انشاء نفی شده است و عمل او باطل است یا فعلیت نفی شده و عمل او صحیح است" و ... به همین دلیل این مورد نیز به عنوان قاعده مطرح شد.

نکته:

اگر کسی مسلک شیخ الشریعه را در مورد "لا ضرر" پذیرفت، یعنی "لا ضرر" را به معنای "نهی از فعل ضرری" دانست، این جمله دارای نکته‌ی ثبوتی خواهد بود، زیرا در جایی دیگر به صورت کلی گفته نشده است "ضرر زدن حرام است".¹² طبق این مسلک، "لا ضرر" قاعده خواهد بود اما جزء قواعد تطبیقی در شبهات حکمیه محسوب می‌شود، زیرا مغایرت این قاعده با اینکه "این فعل ضرری حرام است" مغایرت کلی و فرد است.

پس مواردی مانند "لا ضرر" نمی‌توانند به عنوان اشکال بر کلام مرحوم خویی مطرح شوند، زیرا طبق مسلک شیخ انصاری و مرحوم آخوند اصلاً قاعده نیست و طبق مسلک شیخ الشریعه قاعده است، اما جزء قواعد تطبیقیه ی شبهات حکمیه محسوب می‌شود.

ب) برخی از قواعد فقهیه، قواعد تطبیقی‌ای هستند که حکم ظاهری را تطبیق می‌دهند. به طور مثال "اصاله الطهاره در شبهات موضوعیه" تطبیقی است، زیرا مغایرت آن با موردی که قاعده در آن اجرا می‌شود، مغایرت کلی و فرد است و از آنجایی که اصل عملی است، حکم آن، حکم ظاهری است.

12- نهی عقل از ضرر حداکثر قبح را ثابت می‌کند و نمی‌توان طبق حکم عقل، حرمت ضرر را اثبات کرد؛ زیرا احکام دایر مدار مفاسد و مصالح هستند؛ نه ضرر و منفعت.

"استصحاب در شبهات موضوعیه"، "برائت در شبهات موضوعیه" و به طور کلی اصول عملیه در شبهات موضوعیه تطبیقی هستند و حکم ظاهری را بیان می‌کنند.

پس این موارد نیز نمی‌توانند به عنوان اشکال بر تعریف وارد شوند و نقض کلام مرحوم خویی نیستند.

ج) برخی از قواعد فقهیه، قواعد تطبیقی ای هستند که حکم واقعی را تطبیق می‌دهند. به طور مثال "ما یضمن بصحیحه، یضمن بفاسده" یا "ید ضمان آور است". این موارد در قواعد فقهیه مطرح می‌شوند و حکمی که بیان می‌کنند، حکمی واقعی است. رابطه‌ی این قواعد با فرد نیز رابطه‌ی کلی و فرد است.

پس کلام مرحوم خویی در مورد این قواعد نیز صحیح است و این موارد نقض بر تعریف ایشان نمی‌شوند.

د) برخی از قواعد، استنباط حکم ظاهری هستند. به طور مثال "اصاله الطهاره در شبهات حکمیه" تطبیقی نیست، زیرا مغایرت آن با حکم مفتی به مغایرت کلی و فرد نیست، چون در شبهات حکمیه فحص واجب است، بنابراین قاعده‌ی "اصاله الطهاره در شبهات حکمیه" استنباطی است و حکم ظاهری را بیان می‌کند.

چنین قواعدی استنباطی هستند، اما در علم اصول مورد بحث قرار نمی‌گیرند.

پس این قواعد می‌توانند به عنوان اشکال بر مرحوم خویی مطرح شوند، یعنی مرحوم خویی گفتند که قواعد فقهیه تطبیقی هستند و با قید استنباط، از تعریف خارج می‌شوند، در حالی که این نوع از قواعد فقهیه استنباطی هستند و با قید استنباط، از تعریف خارج نمی‌شوند.

ه) برخی از قواعد استنباط حکم واقعی هستند، مانند "امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد". این قاعده فقهی است و طبق آن گفته می‌شود اگر در روایتی نسبت به یک شیء، امر "فاغسله" وارد شد، آن شیء را نجس می‌دانیم. همچنین این قاعده استنباطی است و مغایرت آن با حکم مفتی به، مغایرت کلی و فرد نیست، زیرا باید روایت معتبری یافت شود که در آن امر به شستن شده است و با ضمیمه کردن "امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد" به آن روایت، فتوای به نجاست داده شود.

این قاعده همانند قاعده‌ی "امر به شیء مستلزم نهی از ضد است"، استنباطی است و حکمی که از آن استنباط می‌شود، حکمی واقعی است.

بنابراین این نوع از قواعد نیز می‌توانند به عنوان اشکال بر کلام مرحوم خویی مطرح شوند.

در نتیجه اشکال عدم مانعیت اغیار به خاطر نقض به قواعد فقهیه بر تعریف مشهور وارد است، زیرا دو قسم از قواعد فقهیه، استنباطی بوده و داخل در تعریف علم اصول هستند. اگر بخواهیم این اشکال را مرتفع کنیم، باید قید "مشترک بین ابواب مختلف" را به قواعد اضافه کنیم که توضیح این راه‌حل در بیان قول مختار ارائه می‌کنیم.

پاسخ مرحوم تبریزی:

پاسخ ایشان به این دو نقض این است که:

"امر به شستن شیء ارشاد به نجاست آن شیء است"، قاعده‌ای تطبیقی است نه استنباطی، زیرا مغایرت آن با فرد، مغایرت کلی و فرد است.

"اصاله الطهاره در شبهات حکمیه" گرچه استنباطی است، زیرا صرف "اصاله الطهاره" حجت نیست و به خاطر حکمیه بودن شبهه، فحص نیز واجب است و با انضمام فحص و یاس، به "اصاله الطهاره در شبهات حکمیه" به حجت برسیم، اما این بحث اصالتاً اصولی است و استطراداً در فقه بحث می‌شود.

توضیح اینکه قاعده‌ی طهارت در فقه مورد بحث قرار می‌گیرد و چون روایات شبهه‌ی موضوعیه و حکمیه از هم جدا نیستند، در فقه از شبهات حکمیه نیز بحث می‌شود، همانگونه که "استصحاب در شبهات موضوعیه" بحثی فقهی است، اما استطراداً در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد. علت این امر این است که در اصول از روایات استصحاب بحث می‌شود و برای اینکه بحث از این روایات و دلالت آنها در فقه تکرار نشود، بحث "استصحاب در شبهات موضوعیه" نیز در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد.

استاد:

اگر این جواب مورد قبول قرار بگیرد و مخالفین مثال دیگری برای استنباط حکم واقعی ارائه نکنند، این اشکال حل می‌شود، اما در غیر این صورت، بهترین راه اضافه کردن قید "مشترک بین ابواب مختلف" است همان گونه که سید محسن حکیم در "حقائق الاصول" این مطلب را بیان کرده و مرحوم آخوند در ابتدای اصول عملیه به آن اشاره دارد.

3. تعریف مرحوم تبریزی: (طبق تعریف مرحوم تبریزی می‌توان به بسیاری از نقض‌ها پاسخ داد.)

اگر تفاوت حکمی که فتوای فقیه است با قاعده‌ای که از آن بحث می‌شود در حد مغایرت کلی و فرد باشد، مسئله، تطبیقی است و در نتیجه در فقه بحث می‌شود.

اما اگر تفاوت حکمی که فتوای فقیه است با قاعده‌ای که از آن بحث می‌شود بیش از مغایرت کلی و فرد باشد، مسئله استنباطی است و در نتیجه در اصول از آن بحث می‌شود.

مثال:

در شبهات موضوعیه در استصحاب فحص واجب نیست و بنابراین مغایرت این قاعده با حکم مفتی به در حد کلی و فرد است. در نتیجه این موارد تطبیقی بوده و مسئله‌ای فقهی قلمداد می‌شوند.

اشکال استاد: (به مرحوم تبریزی)

اگر استنباط این‌گونه معنا شود به بسیاری از نقض‌ها پاسخ داده شده و عمده‌ی مشکلات در مورد قواعد فقهیه، رجال و لغت حل می‌شود، اما تعدادی از مسائل باقی می‌مانند که حتی طبق این تعریف استنباطی هستند و باید در اصول مورد بحث قرار بگیرند، درحالی‌که مسئله‌ای اصولی نیستند:

مثال اول: "امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد". یکی از قواعد فقهی این است که اگر در روایت گفته شود "فاغسله"، آن شیء را نجس می‌دانیم. گرچه در روایت نیامده است که مثلاً لباس نجس است، اما به خاطر امر به شستن، آن لباس را نجس می‌دانیم، زیرا اثبات می‌کنیم که "امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن دارد". این قاعده در اصول مورد بحث قرار نگرفته است، اما طبق تعریفی که برای استنباط شد، این قاعده نیز استنباطی است.

توضیح: مغایرت بین فتوا به نجاست "عرق جلّاله" با قاعده‌ی "امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد" بیش از مغایر کلی و فرد است، زیرا برای فتوا به نجاست، علاوه بر اینکه به این قاعده نیاز داریم، باید امر به شستن را نیز در منابع داشته باشیم و از ضمیمه کردن "امر به شستن" با قاعده‌ی "امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد"، فتوا به نجاست بدهیم.

مثال دوم: "اصاله الطهاره در شبهات حکمیه". طبق تعریف مرحوم تبریزی "اصاله الطهاره در شبهات موضوعیه" تطبیقی بوده و در فقه بحث می‌شود اما "اصاله الطهاره در شبهات حکمیه" استنباطی خواهد بود، زیرا در شبهات حکمیه فحص واجب است و در نتیجه این قاعده باید در اصول مورد بحث قرار بگیرد.

مثال سوم: "اصول عملیه در شبهات حکمیه"، این موارد نیز در فقه مورد بحث قرار می‌گیرند، درحالی‌که طبق تعریف، استنباطی بوده و باید در اصول به آنها پرداخته شود.

برای اینکه این موارد نیز از علم اصول خارج شوند، سید محسن حکیم قیدی دیگر را به تعریف اضافه می‌کنند. ایشان می‌گویند فقها قواعدی مانند "تجاوز و فراغ" را که مختص به یک باب (باب صلاة) هستند، در همان باب مورد بحث قرار داده و در اصول به آنها نمی‌پردازند و قواعدی را در اصول مطرح می‌کنند که مربوط به یک باب خاص نیستند.

در نتیجه با اضافه کردن قید "قواعد مشترک بین ابواب مختلف" به تعریف مرحوم آخوند که "استنباط" را در تعریف مطرح می‌کند و تعریف "استنباط" طبق بیان مرحوم تبریزی، اشکالاتی که بر مانعیت تعریف وارد شده است، حل می‌شود.

مرحوم آخوند در تعریف خود از قید "مشترک بین ابواب" استفاده نمی‌کنند، اما از کلام ایشان در ابتدای اصول می‌توان به این مطلب رسید. در ابتدای اصول عملیه این اشکال مطرح می‌شود که چرا اصول عملیه 4 مورد دانسته شده‌اند، درحالی‌که بیش از این تعداد هستند؟ مرحوم آخوند سه پاسخ به این پرسش می‌دهند. یکی از جواب‌های مرحوم آخوند این است که "قواعد اصولیه باید مربوط به بیش از یک باب باشند، نه مختص به یک باب خاص" در نتیجه با اضافه کردن قید "مشترک بین ابواب" به تعریف موافقیم، اما معتقدیم که این کلام، کلام جدیدی نیست و مرحوم آخوند در اصول عملیه آن را مطرح کرده است.

نقض دوم و سوم: (نقض به قواعد لغت و رجال)

برخی از قواعد رجالی مانند قاعده‌ی "مشایخ ثقات" یا قاعده‌ی "اصحاب اجماع" و همچنین برخی از قواعد نحوی و بلاغی که گاهی در ظهورات از آنها استفاده می‌شود، در طریق استنباط قرار می‌گیرند، یعنی برای رسیدن به حکم شرعی این قواعد در قیاس قرار می‌گیرند. به طور مثال برای رسیدن به این نتیجه که "این خبر حجت است" باید احراز کرد که "راوی ثقه است" و برای اینکه بدانیم راوی ثقه است، از قاعده‌ی "مشایخ ثقات" استفاده می‌شود.

بنابراین برخی از قواعد رجالی و ادبی نیز در طریق استنباط قرار می‌گیرند و تعریف، شامل این قواعد نیز می‌شود، درحالی‌که کسی این قواعد را در اصول مورد بحث قرار نمی‌دهد.

پاسخ مرحوم نائینی: (به نقض دوم و سوم)

این قواعد، صغرای قیاس را تشکیل می‌دهند و در کبرای قیاس قرار نمی‌گیرند. به طور مثال کبرای قیاس این است که "خبر ثقه حجت است" و قاعده‌ی رجالی، برای خبر ثقه صغری را تشکیل می‌دهد و کبرای استنباط قرار نمی‌گیرد. پس با وارد کردن قید "کبرویت"، می‌توانیم این نقض‌ها را نیز جواب بدهیم، یعنی علاوه بر استنباطی بودن، کبرای در استنباط بودن را نیز به تعریف اضافه می‌کنیم.

اشکال استاد: (به مرحوم نائینی)

اگر این قید به تعریف اضافه شود، نقض‌های وارده از تعریف خارج می‌شوند و مشکل مانعیت تعریف حل می‌شود، اما مواردی که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، از تعریف خارج می‌شوند و ایراد جامعیت وارد می‌شود.

به طور مثال مباحث الفاظ از علم اصول خارج می‌شوند، زیرا این مسائل، صغرای "کل ظاهر حجه" هستند، بنابراین نمی‌توان این قید را به تعریف اضافه کرد.

پاسخ مرحوم خویی: (به نقض دوم و سوم)

قواعد اصولی قواعدی هستند که نقش نهایی در استنباط را ایفا می‌کنند، یعنی یا پس از آنها مقدمه‌ی دیگری برای استدلال و رسیدن به حکم مفتی به وجود ندارد یا اگر پس از آنها مقدمه‌ی دیگری برای استدلال وجود داشته باشد، آن مقدمه مسئله نیست، بلکه امری مسلم است.

توضیح:

بین قواعد اصولی و بین قواعد رجالی و ادبی تفاوتی وجود دارد، قواعد رجالی و ادبی نقش نهایی را در استنباط را ایفا نمی‌کنند، زیرا هر قاعده‌ی رجالی مقدمه‌ای برای استنباط قرار بگیرد، پس از آن باید مقدمه‌ی دیگری مانند "حجت خبر واحد" نیز در استدلال بیاید. همچنین هر قاعده‌ی لغوی مقدمه‌ی یک استنباط را تشکیل دهد، باید مقدمه‌ی دیگری مانند "منشأ ظهور" یا "حجت قول لغوی" نیز در استدلال مطرح شود، اما قواعد اصولی نقش نهایی را در استنباط ایفا می‌کنند، که این قواعد دو دسته هستند:

1. پس از آنها مقدمه ی دیگری وجود ندارد، مانند مباحث حجّیت که آخرین مقدمه ی استدلال هستند.

2. پس از آنها مقدمه ی دیگری وجود دارد، اما این مقدمات اصلاً مسئله و محل سؤال نیستند، مانند "مباحث الفاظ" که پس از آنها مقدمه ی "کل ظاهر حجه" در استدلال می آید و مانند مباحث "ملازمات عقلیه" که پس از آنها مقدمه ی "حجّیت عقل" می آید.

به طور مثال پس از ملازمات عقلیه مانند "امر به شیء مقتضی نهی از ضد است" یا "بین مقدمه ی واجب و ذی المقدمه ی واجب ملازم موجود دارد"، مقدمه ی "هذا الحكم حجه" نیز اضافه می شود، اما این مقدمه همان "حجّیت قطع" است و "حجّیت قطع" اصلاً مسئله و مورد سؤال نیست. فروعاً مسئله ی قطع مانند "قطع حاصل از مقدمات عقلیه ی بعید از حس" مورد اختلاف است اما اصل "حجّیت قطع" مسئله نیست. حتی اگر این بحث، برای کسی مسئله باشد، دیگر مسئله ی اصولی نیست.

در نتیجه می توان گفت که تفاوت مسائل اصولی با مسائل رجالی و لغوی در این است که مسائل لغوی و رجالی برای اینکه ما را به حکم مفتی به برسانند، نیاز به انضمام مسائل اصولی دارند، اما مسائل اصولی برای اینکه ما را به حکم مفتی به برسانند، نیاز به انضمام مسئله ی اصولی ندارند و گرچه ممکن است کبری یا صغری دیگری به مقدمات استدلال اضافه شود، اما آن کبری یا صغری یا مسئله نیست و یا اگر مسئله است، مسئله ای اصولی نیست.

اشکال به مرحوم خویی: 13

"شهید صدر" نقض هایی به این پاسخ وارد می کنند، یعنی مسائلی را ذکر می کنند که اصولی هستند، اما نیاز به ضمیمه شدن مقدمات دیگری نیز دارند. برخی از این نقض ها عبارت اند از:

1. نقض به مسائل الفاظ

مسائل الفاظ اصولی هستند، اما طبق این جواب تمام مسائل الفاظ از تعریف خارج می شوند، چون صغریایی هستند که نیاز به ضمیمه شدن "کل ظاهر حجه" دارند.

پاسخ مرحوم تبریزی:

"کل ظاهر حجه" مسئله ای اصولی نیست، بلکه مسئله ای اصولی-اخباری است، یعنی این بحث در منازعات بین اصولیین و اخباریین به مسئله تبدیل شده است و خود اصولیین در مورد آن اختلافی ندارند. شاهد این مطلب این است که پیش از اخباریین این بحث در کتب اصولی مطرح نشده است و پس از اخباریین است که این بحث وارد کتب اصولی شده است. در کتبی مانند "عده الاصول" و "نهایه الوصول" بحثی با عنوان "حجّیت ظواهر" مطرح نشده است و گویا حجّیت ظهور، امری مفروغ عنه قلمداد شده است، اما پس از اشکال اخباریون و رد ظواهر کتاب، بحثی بین اصولیین و اخباریین آغاز شده و با پذیرش بعضی از مدعاهای اخباریین و رد بعضی دیگر، تفصیلاتی در این مورد درست می شود. در نتیجه گرچه "حجّیت ظواهر" به عنوان کبری برای مسائل الفاظ قرار می گیرد، اما مسئله ای اصولی نیست و مسئله شدن آن در منازعات بین اصولیین و اخباریین است.

13- این نقض ها به همراه جواب آنها در نوارهای درس «مرحوم تبریزی»؛ نوار شماره 7 تا نوار 10 دقیقه ی 40 بیان شده اند.

اشکال استاد: (به پاسخ مرحوم تبریزی)

اینکه مرحوم تبریزی ریشه‌ی بحث "حجّیت ظواهر" را نزاع با اخباریین می‌دانند، صحیح نبوده و دو اشکال بر آن وارد است:

اشکال اوّل: ریشه‌ی بحث از حجّیت ظواهر دو چیز است:

1. منازعات با اخباریین و روایاتی که برای رد ظهور قرآن به آنها استدلال می‌شود.
2. تفاوت بین افراد حاضر در عصر معصومین علیهم‌السلام و افراد دیگر، یعنی تفصیل بین مشافه و غیر مشافه و تفصیل بین من قصد و غیر من قصد.

گرچه مورد اول به خاطر بحث با اخباریین مطرح شده است، اما هر دو طرف نزاع در مورد دوم، اصولی هستند، یعنی یک طرف بحث میرزای قمی است و در طرف دیگر مشهور اصولیون قرار دارند.

در نتیجه نمی‌توان گفت "حجّیت ظواهر" نزد اصولیین و بلکه نزد تمام عقلا مفروغ عنه بوده و این بحث پس از اخباریین تبدیل به مسئله شده و به عنوان پاسخی به شبهه‌ی آنها بوده است، بلکه بخش زیادی از بحث "حجّیت ظواهر" مربوط به اختلاف با "میرزای قمی" است.

اشکال دوّم: اگر بپذیریم که بحث "حجّیت ظواهر" به خاطر نزاع با اخباریین مطرح شده، این بحث در ابتدا این‌گونه بوده است اما امروزه به خاطر نزاع با اخباریین مطرح نمی‌شود، بلکه بین خود اصولیین تفصیلاتی در بحث "حجّیت ظواهر" مطرح است. درست است که بسیاری از این تفصیلات در ادامه‌ی کلام اخباریین و میرزای قمی مطرح شده‌اند، اما اکنون در علم اصول مطرح هستند و نمی‌توان گفت "حجّیت ظواهر" مسئله‌ای اصولی نیست و صرفاً به خاطر جواب به اخباریین مطرح نمی‌شود.

2. نقض به مسئله‌ی "امر به شیء مستلزم نهی از ضد است"

یکی از مسائلی که در علم اصول مطرح می‌شود این است که "امر به شیء مستلزم نهی از ضد هست یا خیر؟"، اگر گفته شود "امر به شیء مستلزم نهی از ضد است" باید کبرای "دلالت نهی بر فساد" را نیز به آن اضافه کنیم تا نتیجه حاصل شود.

بنابراین این کلام که مسئله‌ای اصولی است که نیازی به ضمیمه کردن مقدمه‌ی دیگری ندارد، یا اگر نیاز به ضمیمه کردن مقدمه‌ی دیگری داشته باشد، آن مقدمه، مسئله نیست، یا اگر مسئله باشد، آن مسئله اصولی نیست، با "دلالت امر به شیء بر نهی از ضد" نقض می‌شود، زیرا این مسئله قاعده‌ای اصولی است که نیاز به ضمیمه کردن مقدمه‌ی "دلالت نهی بر فساد" نیز دارد.

پاسخ مرحوم تبریزی:

اگر کسی معتقد باشد که "امر به شیء مستلزم نهی از ضد هست"، برای اینکه به فتوا برسد، به ضمیمه کردن مقدمه‌ی "دلالت نهی بر فساد" نیز نیاز دارد، اما برای اینکه مسئله‌ای اصولی باشد، نیاز نیست که طبق تمام اقوال، مسئله‌ای اصولی باشد و همین‌که طبق یک قول جزء مسائل علم اصول قرار بگیرد، از مسائل این علم به شمار می‌رود.

در مورد مسئله‌ی "امر به شیء مستلزم نهی از ضد هست یا خیر" نیز اگر کسی معتقد باشد که "امر به شیء مستلزم نهی مولوی غیری از ضد نیست"، عبادت را صحیح می‌داند و به

انضمام مسئله‌ی اصولی دیگری نیاز ندارد و در نتیجه اشکال به کلام مرحوم خویی وارد نیست. غالب کسانی که این بحث را مطرح کرده‌اند، معتقدند که "امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست"، اما همین‌که شأنیت استنباط را در این مسئله دیده‌اند، به بحث در مورد آن پرداخته‌اند و از آنجایی‌که نتیجه‌ی بحث آنها این بوده که "امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست"، این مسئله نیاز به انضمام مقدمه‌ی دیگری ندارد.

اشکال استاد: (به پاسخ مرحوم تبریزی)

"شهید صدر" معتقد است حتی اگر گفته شود "امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست"، به انضمام مقدمه‌ی دیگری نیاز است، یعنی:

کسی که قائل به اقتضا می‌شود، به انضمام مقدمه‌ی "دلالت نهی بر فساد" نیاز دارد، و کسی که قائل به اقتضا نمی‌شود، به انضمام مقدماتی مانند "امر ترتبی" نیاز دارد تا عبادت را تصحیح کند. توضیح اینکه برای تصحیح نماز در جایی که هم امر به ازاله وجود دارد و هم امر به نماز، باید گفته شود که امر به نماز در طول امر به ازاله است، یعنی ابتدا باید ازاله انجام شود که واجب فوری است، و اگر ازاله انجام نشد، نماز خوانده شود تا از باب امر ترتبی، نماز تصحیح شود.

در نتیجه بحث "امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا خیر" مسئله‌ای اصولی است و در عین حال برای رسیدن به حکم، نیاز به انضمام مسئله‌ای اصولی دارد و این انضمام طبق تمام مفروض مورد نیاز است، چه اقتضا پذیرفته شود و چه اقتضا مورد قبول قرار نگیرد.

پاسخ مرحوم امام: (به نقض ها)

مرحوم امام از طریق تمرکز بر غرض علم به این نقض‌ها پاسخ می‌دهند. مرحوم امام می‌فرماید که غرض مدون علم رجال و علم لغت، استنباط حکم شرعی نبوده است. درست است که این علوم برای استنباط حکم شرعی مفید هستند، اما به غرض استنباط تدوین نشده‌اند. در نتیجه مسائل لغت و رجال از علم اصول که به غرض استنباط تشکیل شده است، خارج می‌شوند.

پاسخ مرحوم حائری: (به نقض ها)

"مرحوم حائری" از طریق تمرکز بر غرض علم به این نقض‌ها پاسخ می‌دهند. گفته شد که منظور از غرض، غرض شخصی نیست، بلکه غرض ذاتی و طبیعی است. همچنین مراد از غرض، غرض مدون علم است نه غرض محصل علم. مدونین علم اصول، این علم را به منظور استنباط احکام شرعی تدوین کرده‌اند. گرچه بحث‌های اصولی در حقوق، تفسیر و... نیز کاربرد دارند، اما مدونین علم اصول، به منظور رسیدن به این اهداف دست به تدوین این علوم نزده‌اند. پس غرض طبیعی مدونین علم اصول، استنباط حکم شرعی است و از مسائل آن در موارد دیگر نیز استفاده شده است.

در مورد علم رجال نیز همین‌گونه است، یعنی غرض طبیعی مدونین علم رجال، شناخت راویان از حیث وثاقت و ضعف بوده است. گرچه از مسائل علم رجال در استنباط احکام شرعی نیز استفاده می‌شود، اما مدونین علم رجال به منظور رسیدن به حکم شرعی دست به تدوین علم رجال نزده‌اند. اولین کتاب رجالی توسط "عبیدالله بن ابی رافع" که از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام

بود نوشته شد. این کتاب اکنون در اختیار ما قرار ندارد ولی افرادی مانند "نجاشی" از این کتاب نقل می‌کنند و طبق این نقل‌ها غرض "عبیدالله بن اُبی رافع" از نوشتن این کتاب این بوده که اصحاب امیرالمؤمنین شناخته شوند و هر کسی نتواند ادعای همراهی با آن حضرت را داشته باشد و مواردی را به آن حضرت نسبت دهد.

همچنین "نجاشی" در مقدمه‌ی کتاب خود می‌گوید عده‌ای شیعه را بدون سلف می‌دانند و من قصد دارم که نشان دهم در شیعه نیز افراد صاحب کتاب و محقق وجود دارد. پس غرض، استنباط حکم شرعی نبوده است، گرچه در این مورد نیز به کار گرفته شده است.

این مطلب در مورد کتب دیگر مانند کتاب "رجال شیخ طوسی" نیز صادق است. ایشان به دنبال جمع‌آوری روایان و بیان توثیق و تضعیف آنها بوده است و غرض وی استنباط حکم شرعی نبوده است.

غرض نهایی مدونین علم رجال این بوده که روایات مجعول از روایات صحیح تفکیک شوند، چه این روایات را در فقه مورد استفاده قرار دهیم و چه در علوم دیگر.

در نتیجه تعریف ما از علم اصول این است: "هی القواعد المشتركة التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي".

مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی:

باید دید با تعریف درصدد تأمین چه هدفی هستیم؟

اگر با تعریف به دنبال معرفت تفصیلی هستیم، هیچ گاه در ابتدای علم معرفت تفصیلی به دست نمی‌آید و اگر به دنبال معرفت اجمالی هستیم، بیان این مقدار از اشکال و جواب وجهی ندارد.

توضیح اینکه برای بحث از تعریف، باید مسائلی مانند "لا ضرر"، "امر به شیء مقتضی نهی از ضد است"، "ترتب"، "دلالت نهی بر فساد" و... بیان شود که این مسائل در ابتدای علم حاصل نمی‌شود، بلکه پس از خواندن علم به دست می‌آیند.

پس غرض از تعریف در همه‌ی علوم، معرفت اجمالی است، اما باید دید معرفت اجمالی با چه چیزی حاصل می‌شود؟ آیا با تعریف حدی و رسمی به دنبال معرفت اجمالی هستیم یا با شرح الاسم؟ باید توجه شود که به جز علام الغیوب یا کسی که علام الغیوب به او افاضه کرده باشد، کسی نمی‌تواند به حد و رسم دست پیدا کند، زیرا رسیدن به حد نیاز به فصل دارد و رسیدن به رسم محتاج عرض مساوی است و اینکه این خصوصیت مساوی با این شیء است، فقط برای کسی قابل احراز است که کل هستی را بشناسد و بگوید در هستی فقط این شیء واجد این خصوصیت است. چنین کسی فقط علام الغیوب است یا کسی که با او ارتباط داشته باشد.

هر تعریفی که ارائه شود، شرح الاسم است، یعنی بین خصوصیات که از آنها اطلاع داریم، خصوصیتی را مساوی شیء می‌دانیم و آن را به منزله‌ی فصل محسوب می‌کنیم و تعاریف ما تعریف حقیقی نیستند اگر هم در بعضی موارد تعریف ما تعریف حقیقی باشد، تعریف علم اصول که علمی اعتباری است، شرح الاسم است.

پس تعریف ما از علم اصولی تعریفی اجمالی و شرح الاسم است و چنین اشکالات و جواب‌هایی در مورد آن وجهی ندارد. شرح الاسم شرط جامعیت و مانعیت را ندارد، بلکه فقط برای این است

که ما را از جهل اولیه خارج کند و تمام تعاریفی که برای علم اصول بیان شده است، ما را از جهل اولیه خارج می کند.

حداکثر چیزی که می توان در مورد شرح الاسم گفت این است که یک شرح الاسم از شرح الاسم دیگر دقیق تر است و هرچه شرح الاسم دقیق تر باشد بهتر است، اما اشکالات به جامعیت و مانعیت و... در شرح الاسم معنا ندارد.

صرف نظر از این مطلب، به دنبال مایز ذاتی بودن در علم اصول نیز وجهی ندارد. تدوین علم اصول این گونه بوده است که فقها غرضی به نام استنباط حکم شرعی داشته اند و هر فقیه‌ی مسئله‌ای را که به نظر او در این غرض نقش داشته و در جای دیگر مورد بحث قرار نگرفته است، در علم اصول مورد بحث قرار می دهد. به طور مثال مرحوم آخوند از عام یا خاص بودن موضوع له هیئات بحث می کند، زیرا اطلاق افرادی هیئات برای وی دارای اهمیت است، اما بسیاری از اصولیین این بحث را مطرح نکرده اند، زیرا اطلاق افرادی برای آنها به این اندازه اهمیت نداشته است.

هر فقیه‌ی از مسائلی که به نظر او در استنباط نقش داشته بحث کرده است و مسائلی را که به نظر او مستقیماً در استنباط نقش دارند در خود علم اصول مورد بحث قرار داده است و مسائلی را که به نظر او با واسطه در استنباط نقش دارند در مقدمه‌ی علم اصول مورد بحث قرار داده است.

از آنجایی که علم اصول از مسائلی تشکیل شده که فقهای متفاوت، با میانی مختلف آنها را گرد هم آورده اند، نمی توان در این علم به دنبال مایز ذاتی بود. به طور مثال سید مرتضی معتقد است بسیاری از مباحثی که معتزله در علم کلام به آنها می پردازند، در استنباط حکم شرعی نقش دارند و به همین جهت آنها را در علم اصول مورد بحث قرار می دهد و نمی توان بین این مباحث و مباحث اصولیون دیگر مانند مرحوم تبریزی که بحث‌هایی مانند "طلب و اراده" را نیز خارج از علم اصول می دانند ارتباط برقرار کرد.

بین بحث‌هایی که این دو اصولی به آنها می پردازند تفاوت زیادی وجود دارد و نمی توان مایز ذاتی‌ای پیدا کرد که شامل بحث‌های هر دو نفر شود. علت این امر این است که هر اصولی از چیزی بحث می کند که به نظر او در استنباط حکم شرعی نقش دارد و نظرات در این زمینه بسیار تفاوت دارد. ممکن است اصولی‌ای بحثی را در استنباط دخیل بداند و اصولی دیگری این بحث را محل به هدف استنباط بداند.

در نتیجه به دنبال مایز ذاتی بودن در اصول وجهی ندارد و اصول جوهر واحدی ندارد. این مطلب مختص به علم اصول نیست، بلکه در مورد تمام علوم آلی صادق است.

اگر مایز ذاتی ممکن باشد در علوم می یافت می شود که اصالی بوده و بر اساس موضوع خود از دیگر علوم مستقل و جدا هستند اما در علوم آلی که بر اساس غرض شکل می گیرند و اغراض نیز بر اساس مبنای اندیشمندان مختلف، متفاوت می شود گرچه نسبت به هر شخص خاص ملاک واحدی یافت می شود، اما کل علم مجموعه‌ای از مسائل متفاوت خواهد شد که بخشی از آنها به نظر یک شخص برای رسیدن به هدف اهمیت دارد، به نظر شخصی دیگر محل به هدف است و شخص دیگری نسبت به آنها بی تفاوت است نتیجه اینکه علم اصول دارای مایز ذاتی نبوده و در نتیجه به دنبال موضوع و محمول متعین بودن نیز وجهی ندارد.

وضع

گفته شد که در مقدّمه ی علم مسائلی مطرح می‌شود که ماهیتاً مربوط به علم نیست اما حداقل به نظر نویسندگان با مسائل آن علم مرتبط است. بحث وضع یکی از این مقدمات است.

مقدمه:

یکی از مسائلی که از گذشته در فقه مطرح می‌شده این مسئله بوده است که "شرط استطاعت برای وجوب حج، هم شرط در حدوث و هم شرط در بقاء است یا فقط شرط در حدوث است؟".

این موارد از آیه ی "و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا" برداشت می‌شود:

هیئت "الله على" دال بر وجوب است، "من استطاع اليه سبيلا" شرط وجوب است.

حال بحث در این مورد است که "من استطاع اليه سبيلا" اگر هم شرط حدوث و هم شرط بقاء باشد، کسی که مستطیع بوده و حج به جا نیاورده و اکنون دیگر استطاعت ندارد، حج برای او واجب نیست، اما اگر فقط شرط حدوث بوده و نسبت به بقاء اطلاق داشته باشد، کسی که مستطیع بوده و حج به جا نیاورده و اکنون دیگر استطاعت ندارد، حج برای او واجب است.

راه حل های پاسخ به مسئله:

1. متقدّمین:

به اطلاق افرادی آیه "و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا"، تمسّک می‌کنیم و لذا کسی که اکنون دیگر استطاعت ندارد وجوب حجّ که با استطاعتش به گردنش آمده بود، با رفتن استطاعت، از گردن او ساقط نخواهد شد و هنوز واجب است.

2. متأخّرين: (شيخ انصاری)

نمی‌توانیم از این آیه اطلاق گیری کنیم زیرا موضوع له هیئات خاص و جزئی حقیقی است و لذا برای اثبات بقاء وجوب مجبور به تمسّک به روایت و اجماع هستیم.

3. معاصرین:

به اطلاق احوالی آیه تمسّک می‌کنیم.

توضیح راه حل ها:

1. راه‌حل متقدمین (اطلاق افرادی)

در بسیاری از کتب مانند کتاب "کنز العرفان فی فقه القرآن" نوشته‌ی "فاضل مقداد"، "مقدس اردبیلی"، "شیخ طوسی"، "سید مرتضی"، "تفسیر عیاشی"، "تفسیر علی بن ابراهیم" و "فروع کافی" به اطلاق این آیه تمسک شده است، یعنی با شکّ در اطلاق وجوب¹⁴ به اطلاق "لله علی" استدلال شده و گفته شده است که وجوب حج هم افرادی را شامل می‌شود که مستطیع بوده‌اند و اکنون نیز استطاعت دارند و هم افرادی را که استطاعت داشته‌اند و اکنون مستطیع نیستند.

علمایی که به این اطلاق آیه تمسک کرده‌اند از مدارس مختلف بوده‌اند، به طور مثال مدرسه سید مرتضی با مدرسه شیخ صدوق تفاوت بسیاری دارد ولی در عین حال همه به اطلاق آیه تمسک کرده‌اند.

2. راه‌حل متأخرین (رجوع به روایات و اجماع)

برخلاف گروه اول، عده‌ای دیگر از علما مانند شیخ انصاری معتقدند که نمی‌توان به اطلاق آیه تمسک کرد، زیرا هیئت معنایی جزئی است و معنای جزئی شأنیت قید افرادی را ندارد و چون شأنیت قید افرادی ندارد، تمسک به اطلاق نیز در آن معقول نیست. به همین دلیل است که شیخ انصاری برای پاسخ به این مسئله از روایات و اجماع استفاده می‌کند. گرچه فتوای شیخ انصاری نیز مانند فتوای گروه قبل است، اما فتوای ایشان با توجه به اطلاق آیه نیست، بلکه با استدلال به روایات و اجماع صادر شده است.

استاد:

سؤال‌ی که در اینجا ایجاد می‌شود این است که چرا عده‌ای از علما اطلاق وجوب را از آیه برداشت کرده‌اند، اما عده‌ای دیگر آیه را قابل اطلاق گیری نمی‌دانند؟

ریشه‌ی این تفاوت این است که در کتب ادبیات دوره‌ی سید مرتضی، "شیخ طوسی" و... این‌گونه آمده بود که وضع، موضوع له و مستعمل فی‌ه هیئات عام است و خاص شدن آنها عند الاستعمال است. "رضی الدین استرآبادی" به این مطلب تصریح می‌کند و طبق تتبعات انجام شده اولین شخصی که عام بودن موضوع له را نمی‌پذیرد "میر شریف جرجانی" در "حاشیه مطول" است. وی موضوع له هیئات را خاص می‌داند و این نظریه به تدریج رواج پیدا کرده و وارد کتب می‌شود و فقهای بعدی نیز به دلیل پذیرش این نظریه، هنگام برخورد با آیه آن را قابل اطلاق گیری نمی‌دانند، زیرا اگر موضوع له خاص باشد، اطلاق افرادی ممکن نخواهد بود.

اما از آنجایی که مرحوم آخوند به دنبال این است که به اطلاق افرادی هیئات تمسک کند، اثبات عام بودن موضوع له هیئات برای وی مهم می‌شود. با اثبات عام بودن موضوع له هیئات، شأنیت قید افرادی ممکن شده و در نتیجه با ظهور در اطلاق، می‌توان به آن تمسک کرد، یعنی مرحوم آخوند به دنبال این بوده که روش قدما را در پیش بگیرد و به این منظور باید نظریه‌ای را که در میان ادبای دوره‌ی خودش مطرح بوده است، رد کند به همین دلیل است که با وجود گسترده بودن

14- بحث در مورد اطلاق داشتن وجوب (مستفاد از لله علی) است؛ نه در مورد مشتق (من استطاع).

مباحث وضع، مرحوم آخوند صرفاً بر بحث "وضع عام، موضوع له عام" و تطبیق آن بر هیئات تمرکز می کند تا بتواند خاص بودن موضوع له هیئات را رد کرده و حرف خویش را اثبات کند. بحث‌های دیگری هم که در وضع مطرح شده، جنبه ی استطرادی دارند، به طور مثال ایشان وارد بحث تقسیم وضع به شخصی و نوعی نشده و صرفاً ذیل بحث مرکبات اشاره‌ای به این مطلب دارند. حتی ایشان از بعضی از بحث‌ها عبور کرده و به آن پرداخته‌اند، به طور مثال در بحث تعریف وضع به تعریف وضع به معنای اسم مصدری پرداخته‌اند، زیرا این بحث مورد قبول همه است و وارد بحث وضع به معنای مصدری نشده‌اند، زیرا اختلاف آراء در این زمینه زیاد است.

علت این امر این است که این مطالب برای ایشان مهم نیست و به جای بحث از این موارد، به بحثی می‌پردازند که برای ایشان مهم است که این اهمیت به خاطر مرتبط بودن بحث با مسائل علم اصول است.

3. راه حل معاصرین (اطلاق احوالی)

مرحوم آخوند برای اینکه اطلاق گیری را ممکن بدانند، به دنبال اثبات عام بودن موضوع له هستند، اما فقهای معاصر برای رسیدن به این هدف راه حل دیگری را استفاده می‌کنند. به نظر ایشان اگر موضوع له جزئی باشد، نمی‌توان به اطلاق افرادی تمسک کرد اما تمسک به اطلاق احوالی ممکن است. در مورد این آیه نیز این گونه گفته می‌شود: "انسانی که مستطیع شد و حج به جا نیاورد، دو حالت دارد، حالت بقاء استطاعت و حالت عدم بقاء استطاعت. آیه نسبت به این دو حالت اطلاق داشته و هر دو را شامل می‌شود."

استاد: (ایشان راه حل را می پذیرند)

طبق بررسی مثال‌هایی که تا کنون بیان شده است، در هر مسئله‌ای که پاسخ نیاز به اطلاق افرادی داشته است، اطلاق احوالی جاری بوده و از این طریق مسئله حل شده است. اگر بتوان مثالی یافت که نتوان اطلاق افرادی را به اطلاق احوالی باز گرداند، این راه حل مخدوش می‌شود و بحث وضع اهمیت پیدا می کند، گرچه تا کنون چنین مثالی یافت نشده است.

کلام مرحوم تبریزی:

به نظر ایشان نمی‌توان مثالی را یافت که قابلیت ارجاع اطلاق افرادی به اطلاق احوالی را نداشته باشد. دلیل این است که جعل احکام به نحو قضایای حقیقیه¹⁵ است. قضایای حقیقیه نیز به قضیه‌ای شرطیه بازگشت پیدا می‌کنند که مفادش این است:

اگر موضوع شرط را داشت، فلان حکم را دارد و اگر موضوع شرط را نداشت، حکم دیگر را دارد. شرطی که در این قضیه بیان می‌شود، حالتی برای موضوع است و بر همین اساس است که افراد به دو دسته‌ی واجد شرط و فاقد شرط تقسیم می‌شوند، بنابراین ریشه‌ی دو دسته بودن افراد در چند دسته بودن حالات است که در قضیه‌ی شرطیه اتفاق می افتد.

15- باید به اصطلاح قضایای خارجی و حقیقیه توجه نمود. طبق تعریف «مرحوم تبریزی» از قضایای خارجی، جعل احکام به نحو حقیقیه خواهد بود؛ زیرا تعریف ایشان از خارجی این است: «افرادی که اکنون در خارج محقق هستند» و از آنجایی که جعل احکام مختص افراد کنونی نیست، جعل احکام به نحو حقیقیه خواهد بود. طبق این تعریف، حقیقیه به معنای «اعم از افراد کنونی و افراد آینده است». اگر خارجی را به معنای «افرادی که در خارج محقق می‌شوند؛ چه در گذشته، چه در حال حاضر و چه در آینده» بدانیم و حقیقیه را این گونه تعریف کنیم: «اعم از افراد محققه الوجود و مقدره الوجود هر چند هیچ‌گاه در خارج محقق نشوند»، علی الاقوی جعل احکام به نحو قضایای خارجی خواهد بود.

4. راه حل اطلاق مقامی

ثمره‌ای که مرحوم آخوند به دنبال آن است تمام نیست، زیرا مسئله با اطلاق مقامی هم قابل حل بوده و نیاز به اثبات عام بودن معنای موضوع له نیست.

اشکال استاد:

به ندرت می‌توان مسائل را با اطلاق مقامی حل کرد، زیرا موارد آن اندک است. اطلاق مقامی دو نوع است:

(الف) اطلاق مقامی ای که از یک دلیل استفاده می‌شود.

مثال این مورد، "صحیح‌ی حماد" است. برای اطلاق مقامی باید احراز شود که امام علیه السلام در مقام بیان تعلیم اجزاء و شرایط لازم بوده است و در صورت احراز این مطلب، اگر امام علیه السلام فعلی را انجام ندادند، حکم به عدم وجوب آن جزء می‌شود.¹⁶ چنین روایاتی اندک هستند.

(ب) اطلاق مقامی ای که از مجموع ادله استفاده می‌شود.

این اطلاق در جایی قابل استفاده است که قید به گونه‌ای باشد که اگر واقعاً مولا آن را در نظر گرفته است و معصوم آن را بیان نکند، از هیچ راه دیگری (حتی احتیاط) اتمام حجت حاصل نمی‌شود. به همین دلیل است که در بسیاری از موارد که قیود، قیودی نیستند که عموم مردم از آن غافل باشند و در ارتکاز عرف و عقلا وجود دارند، تمسک به چنین اطلاق مقامی‌ای ممکن نیست.

16- همان‌گونه که در «صحیح‌ی حماد» به قرینه‌ی صدر روایت، در مقام بیان بودن احراز می‌شود و چون در این روایت، جلسه استراحت نقل نشده است، نتیجه می‌گیریم که جلسه استراحت مستحب است. گرچه این جزء اوامر زیادی دارد اما اطلاق مقامی قرینه‌ی بر جواز ترک بوده و در نتیجه این اوامر بر استحباب حمل می‌شوند. حمل بر تقیه را نیز در مورد جلسه استراحت نمی‌پذیریم؛ زیرا حمل بر تقیه مربوط به زمانی است که تعارض مستقر می‌شود؛ درحالی‌که در این مورد جمع دلالتی داریم و تعارض مستقر نیست. مثال دیگر «صحیح‌ی زراره» است که در مقام بیان بودن امام علیه‌السلام احراز می‌شود. در این روایت آمده است که امام علیه‌السلام با وجود اینکه ریش پریشی داشته‌اند، آب را به پوست نرساندند. در اینجا از اطلاق مقامی استفاده شده و گفته می‌شود برای کسی که ریش پریشی دارد، شستن ظاهر کفایت کرده و نیازی به رساندن آب به پوست نیست.

تعریف وضع

مرحوم آخوند به تعریف وضع به معنای اسم مصدری می‌پردازند. توضیح اینکه "وضع" مشترک لفظی بوده و در عبارات اصولیین و حتی در کفایه به سه معنا به کار رفته است:

1. "وضع" به معنای "مصدری"

یعنی کاری که واضع انجام می‌دهد و حقیقت حکمی که از سوی واضع انجام می‌شود. مرحوم آخوند در ابتدای کفایه وضع را به معنای اسم مصدری معنا می‌کند (اثر حاصل از کار واضع). مرحوم بروجردی این کار را فرار از بحث می‌دانند، زیرا روال منطقی این است که از تعریف وضع به معنای مصدری شروع شود، اما مرحوم آخوند برای اینکه وارد اختلافات در این زمینه نشود، به این بحث نپرداخته است. مسلک مرحوم آخوند در مورد وضع به معنای مصدری، تنزیل است که در بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا به این مسئله اشاره می‌کند، اما در ابتدای بحث وارد اختلافات در این زمینه نشده است. اگر مرحوم آخوند در ابتدای بحث وضع، وضع به معنای مصدری را مطرح می‌کردند، باید مختار خود را ثابت کرده و به دیگر اقوال نیز می‌پرداختند، درحالی‌که آنچه به نظر مرحوم آخوند دارای ثمره است، بحث از وضع عام و موضوع له عام بودن هیئات است و به همین جهت ایشان در این مورد به بحث می‌پردازند.

اشکال:

این بحث ثمره ای ندارد.

استاد:

بحث از وضع به معنای مصدری، ثمره‌ی بحث از وضع عام موضوع له عام بودن هیئات را ندارد، اما در بحث استعمال تعیین‌کننده است.

توضیح اینکه حقیقت وضع به معنای مصدری، اگر علامیت، تعهد، جعل الملازمه یا قرن اکید دانسته شود، استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال نبوده و صرفاً خلاف ظاهر خواهد بود، اما اگر تنزیل دانسته شود، استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال خواهد شد.¹⁷ بنابراین بحث به معنای مصدری بحثی بی‌حاصل نیست.

در اینکه وضع به معنای مصدری تکوینی است یا اعتباری، اختلاف وجود دارد. در این مورد 5 مسلک شکل گرفته است که طبق سه مسلک (علامیت، تعهد و جعل الملازمه)، وضع مصدری امری اعتباری است و طبق دو مسلک دیگر (تنزیل و قرن اکید)، وضع امری تکوینی است.

17- همه کسانی که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می‌دانند، حقیقت وضع و حقیقت استعمال را تنزیل می‌دانند.

1. مسلك علاميت (مرحوم اصفهانی)

مرحوم اصفهانی:

رابطه‌ی بین لفظ و معنا و اثری که بین این دو وجود دارد، اثری تکوینی است، اما این ارتباط تکوینی از وضعی اعتباری نشأت می‌گیرد. وضع به معنای قرار دادن یک شیء برای شیء دیگر است که گاهی تکوینی است مانند گذاشتن سنگ روی زمین و گاهی اعتباری است.

اشكال شهيد صدر: (به مرحوم اصفهانی)

اعتباری بودن وضع با تفاوت زبان‌ها که به‌عنوان شاهد ذکر شد، سازگار است، اما از آنجایی که وضع به معنای اسم مصدری امری تکوینی است، این اشكال پیش می‌آید که چگونه یک امر اعتباری علت برای امر تکوینی شده است.

ایشان سه مسلکی را که وضع به معنای مصدری را اعتباری می‌دانند با همین اشكال رد می‌کنند و می‌گویند شما وضع به معنای اسم مصدری را تکوینی می‌دانید، درحالی که امر اعتباری نمی‌تواند منشأ امری تکوینی باشد و چنین مطلبی با قاعده‌ی سنخیت سازگار نیست.

اگر وضع به معنای مصدری را تکوینی بدانید، باید به این سؤال جواب بدهید که "با توجه به اینکه حقایق عوض نشده‌اند، چرا زبان‌ها مختلف شده‌اند؟". شهید صدر برای پاسخ به این سؤال است که مسلک "قرن اکید" را مطرح می‌کند، زیرا به نظر ایشان با این مسلک وضع به معنای مصدری هم مانند وضع به معنای اسم مصدری تکوینی شده و اشكال منشأ شدن امر اعتباری برای امر تکوینی رفع می‌شود و هم به اشكال تفاوت زبان‌ها این‌گونه پاسخ داده می‌شود که مقارنت‌ها در زبان‌های مختلف، متفاوت بوده و لذا تفاوت زبان‌ها پدید آمده است.

پاسخ استاد: (به اشكال شهيد صدر)

قاعده‌ی سنخیت به معنای مشابهت نیست. قاعده‌ی سنخیت به این معنا نیست که اگر معلول تکوینی باشد، علت نیز باید تکوینی باشد، بلکه در مورد کمال بوده و به این معناست که علت کمالی را می‌تواند به معلول اعطاء کند که واجد آن باشد و اگر معلول واجد کمالی است، آن سنخ از کمال باید در علت باشد.

این قاعده در مورد علت حقیقی و معلول جاری می‌شود. از آنجایی که علت حقیقی به معلول هستی می‌بخشد، باید خودش واجد هستی باشد، اما در اصول و فقه، علیت به معنای هستی‌بخشی مطرح نیست. اعتباری که در وضع انجام می‌شود، هستی‌بخشی انجام نمی‌دهد، بلکه علیت اعتبار وضع، علیت به معنای اعم است که به معنای مطلق توقف و وابستگی است که در فلسفه به چنین عللی، علل معده اطلاق می‌شود.

موارد دیگری نیز وجود دارد که در آنها منشأ اعتباری است اما آثار واقعی بر آن مترتب می‌شود. به طور مثال مرحوم آخوند در بحث صحیح و اعم معتقد است که جامع باید، جامعی حقیقی باشد. دلیل مرحوم آخوند این است که اثری که بر جامع مترتب می‌شود، اثری حقیقی است، به طور مثال "عمود دین بودن"، "معراج مؤمن بودن"، "قربان کل تقی" و... آثاری تکوینی هستند، آثار حقیقی نیاز به جامعی حقیقی دارند تا بتواند به عنوان علت این آثار قرار بگیرد، در نتیجه جامع باید حقیقی باشد.

اشکال شهید صدر: (به مرحوم آخوند)

ایشان در بحث صحیح اعم در جواب مرحوم آخوند می‌گویند که به جامع حقیقی نیاز نداریم و جامع اعتباری برای آثار تکوینی کافی است، اما در بحث وضع این اشکال را به مرحوم اصفهانی وارد می‌کنند که وضع اعتباری نمی‌تواند علت امری تکوینی باشد.

به همین جهت است که اجرای قاعده‌ی سنخیت در مورد خداوند مستلزم شرک و کفر نیست.

در نتیجه تکوینی بودن اثر، دلیل بر تکوینی بودن علت نیست، بلکه علت، اعتبار است اما این اعتبار دارای آثار واقعی بوده و آثار واقعی بر آن مترتب می‌شود.

اعتباری بودن و آثار واقعی داشتن، مثال‌های متعددی دارد. یکی از این مثال این است که احکام شرعی طبق نظر همه اعتباری هستند، اما اطاعت و عصیان بر احکام شرعی مترتب شده و باعث استحقاق ثواب و عقاب می‌شوند که ثواب و عقاب تکوینی هستند. اگر سنخیت به این معنا بود که اثر امر اعتباری، اعتباری است، اطاعت و عصیان که اثر احکام شرعی هستند نیز باید اعتباری می‌شدند و اثر اطاعت و عصیان که ثواب و عقاب هستند نیز باید اعتباری می‌شدند و چنین مطلبی قابل التزام نیست.¹⁸

بنابراین این کلام که "اثر تکوینی است و در نتیجه علت نیز نباید تکوینی باشد"، قابل‌پذیرش نیست. واضع علامتی را برای یک معنا قرار داده است و آثاری را نیز بر آن علامت مترتب کرده است.

18- ثواب و عقاب اثر «فعل مکلف» نیست، بلکه اثر اطاعت و عصیان است. به همین جهت اگر مکلف فعلی را انجام دهد؛ اما در آن معذور باشد، بر فعل عصیان صدق نکرده و مکلف استحقاق عقاب نیز ندارد. اگر دو نفر یک فعل را انجام دهند اما یک شخص معذور باشد و شخص دیگر معذور نباشد، شخص معذور مستحق عقاب نیست؛ اما شخص غیر معذور مستحق عقاب است؛ درحالی‌که هر دو یک فعل را انجام داده‌اند.

تقریرهای مسلک علامیت:

دو تقریر برای مسلک علامیت بیان شده است:

1. "جعلُ اللفظِ علامةً على المعنى" (تقریر مرحوم اصفهانی)

2. "جعل اللفظ علامةً للمعنى" (تقریر مرحوم تبریزی)

وجه مشترک دو تقریر:

برای روشن شدن وجه مشترک، مثالی را بیان می‌کنیم. علامتی مانند تابلوی راهنمایی و رانندگی که "خطر" را نشان می‌دهد، خودش خطر نیست، بین این تابلو و خطر رابطه‌ای تکوینی نیز برقرار نیست، بلکه علامتی است برای اینکه در این محل خطری وجود دارد.

یعنی این تابلو علامتی است برای معنای مورد نظر کسی که قصد انتقال این معنا به دیگران را داشته است.

این مطلب در مورد الفاظ نیز صادق است. به طور مثال واضح الفاظ مختلفی را به عنوان نام افراد وضع می‌کند. این الفاظ علائمی هستند برای نشان دادن مقصود،¹⁹ یعنی وضع قرار دادن یک علامت است برای یک معنا، پس حقیقت وضع علامیت است.

تفاوت دو تقریر:

مرحوم اصفهانی از علامیت این‌گونه تعبیر می‌کند: "جعل اللفظ علامة على المعنى"، اما تعبیر مرحوم تبریزی این‌گونه است: "جعل اللفظ علامة للمعنى". "جعل":

زمانی که "جَعَلَ" با "على" متعدّد می‌شود به معنای "برتر قرار گرفتن چیزی بر چیز دیگر" است، مانند "جَعَلَ على راسه" و زمانی که "جَعَلَ" با "ل" متعدّد می‌شود به معنای تعیین است.

اشکال مرحوم تبریزی: (به مرحوم اصفهانی)

باید به قیود تعریف دقت شود زمانی که گفته می‌شود "جعلُ اللفظ"، به این معناست که پذیرفته‌ایم که کاری که واضع انجام می‌دهد، امری اعتباری است نه تکوینی و با این قید در مقابل مسلک "تنزیل" و "قرن اکید" قرار گرفته‌ایم.

زمانی که گفته می‌شود "علامة"، در مقابل مسلک "جعلُ الملازمة" و "تعهد" قرار می‌گیریم. این دو مسلک اعتباری بودن وضع را می‌پذیرند، ولی کار واضع را جعل علامیت نمی‌دانند، بلکه کار واضع را "جعل ملازمة" یا "تعهد واضع" می‌دانند.

تا اینجا تعریف ما با مرحوم اصفهانی یکسان است، ولی وقتی گفته می‌شود "للمعنى"، وضع متضمن معنای تعیین خواهد بود، یعنی این لفظ را برای این معنا تعیین می‌کنیم تا علامتی برای این معنا باشد درحالی‌که وقتی گفته می‌شود "على المعنى"، در مورد علامیت صحبت نشده

19- «معنى» با «مفهوم» تفاوت دارد. «معنى» به معنای «ما قصد» و «مفهوم» به معنای «ما يفهم» است. «مفهوم» همیشه در ظرف ذهن است؛ زیرا فهم در این ظرف اتفاق می‌افتد؛ اما «معنى» بستگی به قصد دارد؛ به‌طور مثال با گفتن نام یک شخص که به عنوان علامتی برای او قرار داده شده است، شخص خارجی را صدا کرده و او را قصد می‌کنیم.

است، بلکه در مورد "موضوع" و "موضوع علیه" صحبت شده است، یعنی شیئی بالاتر از شیء دوم قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که شیء دوم، در رتبه ی پایین تر است.

به نظر ما این قید مرحوم اصفهانی درست نیست زیرا علما در هنگام توضیح معنای وضع از "وضع" و "موضوع له" استفاده می‌کنند نه "وضع" و "موضوع علیه".

به طور مثال زمانی که گفته می‌شوند "فرزندم را جعفر نامیدم" به دنبال این نیستیم که نام "جعفر" را بالاتر برده و بر شخصی خاصّ قرار بدهیم تا آن شخص "موضوع علیه" بشود، بلکه می‌خواهیم این را برای لفظ "جعفر" تعیین کنیم که علامتی برای شخص خارجی باشد.

بنابراین استفاده از واژه "علی" خلاف ارتکاز عرفی خواهد بود.²⁰

شاهد بر مسلک علامیت:

با توجه به زبان‌های مختلف مشاهده می‌شود که در زبان‌های متفاوت:

الفاظ واحدی در معانی مختلفی به کار رفته‌اند،

یا معنایی واحد دارای علامت‌های مختلفی هستند.

وجودات تکوینی عوض نشده‌اند و اگر حقیقت کار واضح، امری تکوینی باشد، با توجه به عوض نشدن تکوین، الفاظ نیز نباید عوض می‌شد، در نتیجه رابطه‌ی لفظ و معنا رابطه‌ای اعتباری است که چون معیّرها در زبان‌های مختلف، متفاوت بوده‌اند، علامت‌هایی که برای یک معنا قرار داده‌اند، متفاوت بوده است و از آنجایی که از علائمی که در دیگر زبان‌ها برای یک معنا وضع شده است، اطلاع نداریم، دلالتی برای ما حاصل نمی‌شود.

2. مسلک تعهد (مرحوم خویی)

مرحوم خویی:

حقیقت وضع، تعهد واضع به دو قضیه است:

1. متعهد شدن واضع به اینکه هرگاه لفظ خاصی را بدون قرینه استعمال کرد، معنای الف را اراده کند.

2. هرگاه واضع خواست که معنای الف را اراده کند، آن لفظ خاص را بدون قرینه استعمال کند.

3. مسلک جعل الملازمة (مرحوم آقا ضیاء)

مرحوم آقا ضیاء:

کار واضع این است که بین لفظ و معنا ملازمه برقرار می کند.

4. مسلک تنزیل (مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند: (در بحث استعمال این مسلک خودشان را مطرح می کنند)

ایشان معتقد است که بین معنا و لفظ و موضوع له رابطه و تنزیلی حقیقی برقرار می شود، به گونه ای که حسن و قبح و زشتی و زیبایی از حقیقت به لفظ و از لفظ به موضوع له سرایت می کند.

اگر این مسلک ثابت شود، در عرفان کارگشا خواهد بود و اثبات این مطلب در موارد زیادی مفید خواهد بود، به طور مثال گفته می شود: "ذکر علی عبادۀ". حقیقت عبادیت در لفظ نیست، بلکه در حقیقت امیرالمؤمنین علیه السلام است، ولی ارتباط بین لفظ و معنا به قدری زیاد می شود که وجود لفظی نازل منزله ای وجود خارجی می شود، به نحوی که آثار از معنا به لفظ سرایت می کند. تبیین چنین مطالبی با مسلک تنزیل به راحتی انجام می پذیرد، اما اگر این مسلک پذیرفته نشد، تبیین این مطالب مشکل می شود، گرچه مخالفین این مسلک تبیین هایی را ارائه داده اند.

5. مسلک قرن اکید (شهید صدر)

شهید صدر:

لفظ یک حقیقت و معنا حقیقتی دیگر است. تا زمانی که رابطه ای بین آنها آن قدر شدید نیست که با شنیدن لفظ به معنا منتقل شویم، وضع محقق نشده است و زمانی که بین لفظ و معنا قرن اکید و مقارنت شدید ایجاد شود، وضع محقق می شود. پس وضع همان قرن اکید و مقارنت شدیدی است که بین لفظ و معنا برقرار می شود.

مختار استاد:

وضع فعلی است که همه آن را انجام داده‌اند. به طور مثال نام گذاری فرزند، وضع است. کاری که در نام گذاری فرزند انجام می شود این است که علامتی برای شخصی خاص قرار داده می‌شود.

پس از قرار دادن این علامت:

1. ملازمه بین لفظ و معنا برقرار می‌شود.
 2. پس از برقراری آن ملازمه، تعهد نیز شکل می‌گیرد. (به همین جهت است که اگر کسی نام فرزند خود را "علی" بگذارد ولی او را "حسن" صدا کند، به او گفته می‌شود چرا نامی برای فرزند خود انتخاب کرده‌ای ولی با نام دیگری او را صدا می‌زنی؟)
 3. پس از قرار دادن یک نام به عنوان علامت شخصی خاص و استفاده‌ی مکرر از آن نام، در ذهن، مقارنت اکیدی بین لفظ و معنا ایجاد می‌شود.
 4. اینکه وجود لفظی نازل منزله‌ی وجود ذهنی شده و وجود ذهنی نازل منزله‌ی وجود عینی می‌شود و حسن و قبح از وجود عینی به وجود ذهنی و از وجود ذهنی به وجود لفظی سرایت می‌کند، اثر با واسطه‌ی قرار دادن نام، به عنوان علامت آن شخص است.
- در نتیجه کاری که واضع انجام می‌دهد "جعل الملازمه"، "تعهد"، "قرن اکید" و "تنزیل" نیست، بلکه این موارد پس از وضع شکل می‌گیرند.
- به عبارت دیگر این موارد از "آثار وضع" هستند، نه "خود وضع" و آوردن این موارد در تعریف وضع، تعریف شیء به وسیله‌ی آثار آن است، نه تعریف خود شیء.

2. "وضع" به معنای "اسم مصدری"

به معنای "نتیجه‌ی کاری که واضع انجام می‌دهد" است. این معنای از وضع، تکوینی بوده و در آن اختلافی وجود ندارد، یعنی حقیقتاً حسن و قبح از معنا به لفظ سرایت می‌کند، اما دو تعبیر برای این معنا بیان شده است:

1. تعبیر مرحوم آخوند:

منظور از وضع به معنای اسم مصدری، "اختصاص اللفظ بالمعنی" یا به عبارتی "برقراری ارتباطی خاص بین لفظ و معناست" به گونه‌ای که وقتی لفظ بدون قرینه استعمال می‌شود، معنا به ذهن می‌آید و زمانی که معنا تصور می‌شود، لفظ به ذهن می‌آید. به همین جهت است که هر کس به هنگام تفکر با زبان مادری خود فکر می‌کند، هرچند زبان‌های متعددی را فراگرفته باشد.

2. تعبیر میرزای قمی و صاحب فصول:

منظور از وضع به معنای مصدری، "تخصیص اللفظ بالمعنی" است.

علت تفاوت تعبیر:

وضع در یک تقسیم به وضع تعینی و تعینی تقسیم می‌شود و استفاده از "تخصیص"، وضع را به وضع تعینی محدود می‌کند و به همین جهت مرحوم آخوند می‌گوید از تعبیر "اختصاص" استفاده می‌کنم تا تقسیم وضع به تعینی و تعینی درست باشد، زیرا "اختصاص":

1. ممکن است ناشی از کثرت استعمال²¹ باشد که وضع تعینی نام دارد، مانند "دابه" که در اصل به معنای "مطلق جنبیده" است اما به علت کثرت استعمال در "حیوان" از معنای مطلق "جنبیده" به خصوص "حیوان" نقل معنا پیدا کرده است،

2. ممکن است ناشی از تعیین واضع یا استعمال به داعی وضع باشد که وضع تعینی نام دارد که:

(الف) اگر با تصریح انجام بگیرد، تعینی تصریحی نام دارد، مانند "اسم این شیء را آب گذاشتم"،

(ب) و اگر با استعمال به داعی وضع باشد، تعینی استعمالی نام دارد، مانند جمله‌ی "پسر محمد را بیاورید" که به منظور نام‌گذاری گفته می‌شود.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

جرجانی²² و جامی²³ از تعبیر "تخصیص" استفاده کرده‌اند و مرحوم آخوند در مقابل از "اختصاص" استفاده می‌کند تا تقسیم وضع به تعینی و تعینی صحیح باشد، درحالی‌که با مراجعه به افرادی

21- «شهید صدر» از این مورد به «عامل کمی» تعبیر می‌کند.

22- «التعريفات»، صفحه 201.

23- «شرح جامی»، صفحه 201.

که تعبیر "تخصیص" را استفاده می‌کنند مشخص می‌شود که این افراد نیز تقسیم وضع به تعیینی و تعیینی پذیرفته اند. به نظر این افراد منشأ تخصیص:

1. گاهی انشاء (صریح یا بالالتزام) لفظی است، مانند: "اسم این شیء را آب گذاشتم" یا "پسرم محمد را بیاورید".

2. گاهی "فعل" یعنی "کثرت استعمال" است.

شهید صدر نیز همین دو قسم را بیان می‌کند و آنها را "عامل کیفی" و "عامل کمی" می‌نامد، یعنی منشأ ارتباط لفظ و معنا اگر عامل کیفی باشد، آن را وضع تعیینی می‌نامد و اگر عامل کمی باشد، آن را وضع تعیینی می‌نامد.

بنابراین تقسیم لفظ به تعیینی و تعیینی منحصرأ بر اساس تعبیر "اختصاص" نیست.

این همگامی لفظ و معنا و منتقل شدن از هرکدام به دیگری یعنی فکر کردن با الفاظ با انتقال به معانی با گفتن الفاظ، امری اعتباری و قراردادی نیست، بلکه امری تکوینی است که وضع نام دارد. این اتفاق حقیقتاً در ذهن اتفاق می‌افتد و امری تکوینی است.

3. "وضع" به معنای "ملحوظ اولیه ی وضع"

کلمه "وضع" به این معنا در مقابل کلمه "موضوع له" به کار می‌رود، وضع در این صورت یعنی "معنایی که واضع قبل از قرار دادن لفظ برای معنا، آن را لحاظ کرده است"، سپس پس از قرار گرفتن یک "لفظ" به ازای "آن معنای ملحوظ" به آن معنایی که لفظ برایش جعل شده است، "موضوع له" اطلاق می‌شود.

نکته:

این معنای وضع به این دلیل مطرح شده است که طبق مسلک مختار، معنای "وضع" (به صورت مصدری) حکم به علامیت است، یعنی به دنبال این هستیم که شیئی را علامت شیئی دیگر قرار بدهیم.

خب برای چنین حکم کردنی نیاز به داعی داریم و داعی این‌گونه محقق می‌شود که قبل از قراردادن لفظ به عنوان علامت (وضع به معنای مصدری) شیئی را تصور کنیم.

این شیئی که تصور شده اسمش را "وضع" گذاشته اند که به معنای "ملحوظ اولیه" است. پس از تصور آن شیء، لفظی به عنوان علامت برای همان شیء یا شیئی دیگر قرار داده می‌شود که این شیء دوم "موضوع له" نام دارد.

به طور مثال تا زمانی که شخصی فرزندی نداشته باشد و تصوری در مورد او نداشته باشد، انگیزه ای برای قراردادن اسمی به عنوان علامت وی ندارد و پس از اینکه شخص دارای فرزند شد یا تصوری از او پیدا کرد، این داعی ایجاد می‌شود که لفظی را به عنوان علامت برای فرزندش قرار بدهد.

در اینجا فرزند و تصوری که این شخص از فرزند خود دارد، "وضع" نامیده می‌شود و آن معنایی که "لفظ" (مثلا علی) برای آن قرار داده شده است، "موضوع له" نامیده می‌شود.

توضیح:

هم "وضع" و هم "موضوع له"، معنا هستند، اما این دو با هم متفاوت اند از آنجایی که معنایی که قبل از عملیه الوضع است لحاظ شده است "وضع" نامیده شده است و معنایی که "لفظ" برای آن به عنوان علامت، جعل می‌شود "موضوع له" نامیده می‌شود.

مثال:

اگر شخصی بخواهد نام فرزند خود را "علی" بگذارد ابتدا فرزند خود را (هرچند به صورت ذهنی) لحاظ می‌کند. این لحاظ او، معنای اول، یعنی مقصود اولیه بوده و "وضع" نام دارد حالا این معنا ممکن است کلی باشد و ممکن است جزئی باشد که در این مثال، جزئی است.

سپس لفظ علی را برای همین معنای لحاظ شده، جعل می‌کند، که این معنا، معنای دوم بوده و "موضوع له" نام دارد.

اقسام وضع

باید به نسبت "وضع" و "موضوع له" دقت شود. موضوع له **دو حالت** دارد:

1. امکان دارد همان معنای اول باشد.

مثال:

در جایی که شخصی فرزند خود را لحاظ کرده و لفظ "علی" را برای وی انتخاب می کند، معنای اولیه جزئی بوده و لفظ نیز به ازای همان جزئی قرار داده می شود. این قسم "وضع خاص، موضوع له خاص" نامیده می شود.

و در جایی که شخصی مایع هایی را لحاظ کرده و لفظ "آب" را برای همان مایع ها انتخاب می کند، معنای اولیه کلی بوده و لفظ نیز به ازای همان کلی قرار داده می شود. این قسم "وضع عام، موضوع له عام" نامیده می شود.

2. ممکن است، معنای دیگری غیر از معنای اول باشد.

مثال:

در جایی که شخصی معنایی کلی را لحاظ می کند، اما لفظ را برای فرد آن کلی قرار بدهد، معنای اولیه کلی بوده، ولی لفظ به ازای جزئی وضع شده است. این قسم "وضع عام، موضوع له خاص" نامیده می شود.

و در جایی که شخصی، یک فرد را لحاظ می کند، اما لفظ را به ازای کلی آن فرد قرار می دهد، معنای اولیه جزئی بوده، ولی لفظ به ازای کلی آن فرد قرار داده شده است. این قسم "وضع خاص، موضوع عام" نامیده می شود.

در جایی که وضع و موضوع له مانند هم هستند، گفته می شود که لحاظ، "بنفسه" بوده، یعنی همان معنایی که در وضع بوده است، در موضوع له نیز آمده است، و در جایی که وضع و موضوع له مانند هم نیستند، گفته می شود که لحاظ، "بوجهه" بوده است.

وضع در معنای حرفی

وضع معنای حرفی، "وضع عام و موضوع له خاص" است. علت مطرح شدن "وضع عام و موضوع له خاص" این است که در وضع لحاظ بنفسه طبیعی است و به همین دلیل نسبت غالب است، اما لحاظ بوجه به لحاظ نکته‌ای خاص است.

توضیح:

مشهور که "وضع عام و موضوع له خاص" را می‌پذیرند، این وضع را به خاطر این نکته می‌دانند که در این‌گونه موارد وضع خاص و موضوع له خاص محال است و وضع عام و موضوع له عام غرض را تأمین نمی‌کند، در نتیجه تنها راه حل این است که با وضع عام و موضوع له خاص به هدف برسیم.

به عبارت دیگر در حالت عادی معنایی در نظر گرفته می‌شود و این لحاظ، انگیزه‌ای برای جعل علامت برای این معنا شده و علامت نیز برای همان معنایی که لحاظ شده است، قرار داده می‌شود، اما گاهی از اوقات نمی‌توان لفظ را برای همان معنای لحاظ شده قرار داد، زیرا یا محال است و یا غرض تأمین نمی‌شود. در این موارد به جای لحاظ بنفسه، لحاظ بوجه انجام می‌شود.

مثال:

غرض واضع تفهیم و تفهم است و برای تفهیم و تفهم همانگونه که به معنای استقلالی نیاز است، به معنای ربطی نیز نیازمند هستیم، به همین دلیل معنایی جزئی و ربطی را لحاظ کرده و به دنبال جعل علامت برای آن هستیم. در اینجا اگر بخواهیم این معنا را بنفسه لحاظ کنیم:

یا باید وضع خاص و موضوع له خاص باشد که چنین چیزی عملی نیست، زیرا باید برای هر کدام از معنای ربطی‌ای که در زبان هست و نامحدود است، وضع و موضوع له داشته باشیم و این کار برای ما مقدور نیست،

و یا باید وضع عام و موضوع له عام باشد که در این صورت غرض تأمین نمی‌شود. غرض این بود که معنای ربطیه‌ای وضع شود تا بتوانیم به وسیله‌ی آنها ارتباط ایجاد کنیم و با وضع عام و موضوع له عام این غرض تأمین نمی‌شود، زیرا در این صورت معنای اسمی و مستقل خواهند بود،

بنابراین تنها راه این است که معنایی کلی به صورت عنوان مشیر لحاظ شود و گفته شود هر جایی که نیاز به ابتدائیت ربطی داشتیم، لفظ "من" را برای آن قرار دادیم، اما نه برای خود آن لحاظ اولیه بلکه برای افراد آن، که معنای ربطیه هستند.

در این صورت وضع عام و موضوع له عام پدید آمده است که با وضع عام از استحاله‌ای که ذکر شد احتراز می‌کنیم، و با موضوع له خاص، غرض تفهیم و تفهم تأمین شده است.

نکته:

در مباحث الفاظ معنای اجمالی ارتکازی واضح است و همان معنایی که همه آن را درک می‌کنند، ما نیز به صورت اجمالی و ارتکازی در ذهن خود داریم، اما این مقدار از معنا برای حل مسائل کافی نیست و باید به تشریح این معنای اجمالی پردازیم تا به اهداف مورد نظر دست پیدا کنیم.

به طور مثال هر کسی که نام فرزند خود را انتخاب می‌کند، وضع انجام داده است و هر کسی در صحبت‌های خود از معنای حرفی استفاده می‌کند و...، اما در این بین جزئیاتی مطرح می‌شود که در فقه و اصول تأثیرگذار است و به همین جهت تا جایی که نیاز داشته باشیم، باید به تشریح معنای ارتکازی پردازیم.

همچنین برای قضاوت بین اقوال مختلف، استفاده از برهان صحیح نیست، زیرا این موارد برهان پذیر نیستند. برای داوری در این‌گونه موارد باید به ذهن خود مراجعه کنیم و بررسی کنیم که یک تبیین خاص آنچه را ما می‌یابیم نشان می‌دهد یا خیر.

اشکال:

بین کلی و جزئی تفاوت وجود دارد و نمی‌توان گفت بین این دو این همانی وجود دارد. در این صورت چگونه می‌توان ادعا کرد که در اینجا علامیت یک شیء برای شیء دیگر شکل گرفته است؟

پاسخ استاد:

برای علامیت نیاز به این همانی نداریم، بلکه آنچه برای حکم به علامیت لازم است، این است که بتوان از آینه‌ی معنای اول، معنای دوم را تصور کرد تا بتوان بر آن حکم کرد، به عبارت دیگر آنچه در علامیت نیاز داریم این است که شیء از مجهول مطلق بودن خارج شود و برای خروج از مجهول مطلق بودن، نیاز به این همانی نداریم.

به طور مثال برای اینکه بتوانیم در مورد "علی" حکمی انجام دهیم، نیاز نیست که وی را کاملاً بشناسیم، بلکه همین‌که یک حیثیت او را بشناسیم، می‌توانیم بر اساس آن حیثیت بر "علی" حکم کنیم. واضح نیز در مقام وضع به دنبال این نیست که حقایق اشیاء را به طور کامل معرفی کند تا نیاز به این همانی داشته باشد، بلکه درصدد است که علامتی برای معنا قرار دهد و برای قرار دادن علامت کافی است لحاظی داشته باشد تا از طریق معنای اول، معنای دوم (موضوع له) را ببیند و به این وسیله بتواند علامتی برای آن قرار دهد و این مقدار برای وضع کافی است.

استاد:

با توضیحاتی که داده شد روشن می‌شود که وضع عام و موضوع له عام، و وضع خاص و موضوع له خاص هیچ اشکالی ندارند، زیرا معنای اولیه لحاظ شده و لفظ نیز برای همان معنا قرار داده می‌شود. این دو مثال‌هایی متعددی دارند مانند اسماء اجناس که وضع عام و موضوع له عام هستند و اسماء اشخاص که وضع خاص و موضوع له خاص هستند، وضع عام و موضوع له خاص نیز معقول است.

برای دریافت بهتر مطلب باید به حکم بودن علامت توجه شود. توضیح اینکه وقتی در لحاظ اولیه، معنای اولیه را لحاظ کردیم، می‌توانیم راجع جزئی نیز حکمی بدهیم. به طور مثال اگر موجودی غیر از انسان را فرض کنیم که دارای آگاهی باشد و در مورد انسان فقط این مطلب را بداند که "انسان حیوان ناطق است"، می‌تواند در مورد فرد انسان این حکم را انجام دهد که "فرد انسان، حیوان ناطق است".

پس درست است که از آینده‌ی عام، خاص کما هی علیها تصور نمی‌شود، اما به اندازه‌ای تصور شده است که بتوان در مورد آن حکمی انجام داد.

یعنی برای اینکه حکمی در مورد خاص انجام دهیم، لازم نیست تمام تشخصات خاص را بدانیم، بلکه همین که یک خصوصیت از خاص را بدانیم، می‌توانیم این حکم را داشته باشیم که خاص دارای این خصوصیت است و با لحاظ کلی، می‌توانیم به خصوصیت فرد پی برده و طبق آن خصوصیت بر فرد حکم کنیم.

به عبارت دیگر وضع و موضوع له "مفهوم" نیستند، بلکه "معنا" هستند، "معنا" نیز به معنی "قصد" و "غرض" است، و برای حکم کردن نسبت به یک فرد مانند "علی"، لازم نیست تمام خصوصیات "علی" را قصد کنیم، بلکه اگر فقط یک خصوصیت "علی" را قصد کنیم، می‌توانیم این حکم را داشته باشیم که "علی" دارای این خصوصیت است و با لحاظ عام می‌توان به بعضی از خصوصیات فرد دست یافت و طبق آن خصوصیات بر فرد حکم کرد.²⁴

اما عکس این مطلب صادق نیست. اگر موجودی غیر از انسان را فرض کنیم که دارای آگاهی باشد و فقط یک فرد از انسان را دیده باشد، نمی‌تواند در مورد کلی انسان حکمی انجام دهد. این هر خصوصیتی از این فرد را در نظر بگیرد، نمی‌تواند بگوید که این خصوصیت مربوط به کل انسان‌هاست یا خصوصیت شخصی این فرد است. به طور مثال این موجود می‌داند که این فرد، حیوان ناطق است، اما نمی‌داند حیوان ناطق بودن خصوصیت شخصی این فرد است یا در باقی انسان‌ها نیز هست.

به عبارت دیگر وضع نوعی حکم است، یعنی در وضع، به علامت شدن لفظ برای معنا حکم می‌شود، زمانی که داعی وضع ایجاد شده است، برای اینکه بتوانیم به علامت بودن حکم کنیم، باید بتوانیم هدف را لحاظ کنیم، پس زمانی که وضع (ملحوظ اولیه) را لحاظ می‌کنیم، باید بتوانیم

24- پس عام می‌تواند بعضی از خصوصیات افراد خود را نشان دهد و طبق این خصوصیات می‌توان بر خاص حکم نمود؛ گرچه باعث تشخص خاص نمی‌شود. به طور مثال اگر بدانیم که «انسان یعنی حیوان ناطق»، می‌توانیم این حکم را داشته باشیم که یکی از خصوصیات «علی»، «حیوان ناطق بودن» است؛ اما عام باعث تشخص خاص نمی‌شود؛ زیرا تشخص به واسطه‌ی وجود است و تا وجود نباشد، تشخص نیز نیست؛ هرچند یک مفهوم را با مفاهیم دیگر مقید کنیم.

موضوع له را در نظر بگیریم تا لفظ را به عنوان علامت آن قرار دهیم، در نتیجه وضع زمانی معقول می شود که بتوانیم از آینه‌ی وضع، موضوع له را لحاظ کرده و بر آن حکم کنیم.

در جایی که وضع عام و موضوع له عام است، حکم کردن ممکن است، زیرا با تصور وضع، موضوع له نیز تصور می شود، در جایی که وضع عام و موضوع له خاص است نیز حکم کردن ممکن است، زیرا با لحاظ کلی، می توان بر فرد نیز حکم کرد، اما در وضع خاص و موضوع له عام حکم کردن ممکن نیست، زیرا با خاص بما هو خاص نمی توان حکمی در مورد کلی داشت، به این دلیل که هر خصوصیتی لحاظ شود، نمی توان احراز کرد که این خصوصیت از مشخصات فرد است یا از عناوین مشترک بین افراد است.

در نتیجه در وضع خاص و موضوع له عام، حکم امکان ندارد و چون طبق مسلک مختار، حقیقت وضع، حکم به علامیت است، وضع ممکن نیست.

اشکال صاحب فصول:

نمی توان گفت "وضع خاص و موضوع له عام" ممکن نیست. علتی که برای استحاله بیان شده این است که اگر خاص را لحاظ کنید، نمی توانید راجع عام حکمی داشته باشید و به تعبیر منطقی "الجزئی لا یكون کاسبا ولا مکتسبا"، به عبارت دیگر علت استحاله این است که با دیدن جزئی، صرفاً آن جزئی را می شناسیم و نمی توانیم خصوصیات آن را تعمیم بدهیم.

اما این بیان صحیح نیست و می توان خصوصیات جزئی را تعمیم داد. به طور مثال "علی" که فردی از انسان است را ملاحظه کرده و خصوصیتی مانند "حیوان ناطق" را در او می بینیم. در اینجا می توانیم بگوییم لفظ "انسان" را برای هر فردی که "حیوان ناطق" باشد قرار دادیم. در نتیجه با اینکه جزئی را لحاظ کرده ایم، حکم کردن نیز انجام شده است.²⁵

پس اینکه "از آینه‌ی خاص نمی توان به عام حکم کرد"، مطلبی صحیح نیست، زیرا می توان خاص را ملاحظه کرد و سپس گفت هر کسی این خصوصیت خاص را داشته باشد، انسان است. باید به این مطلب دقت شود که در اینجا این گونه حکم نشده است که "همه‌ی انسان ها حیوان ناطق هستند"، تا این اشکال وارد شود که چگونه محرز شده است که خصوصیت "حیوان ناطق بودن" مختص به این فرد نبوده و مربوط به کل انسان هاست، بلکه این گونه حکم شده است که "هر فردی خصوصیت حیوان ناطق بودن را داشته باشد، انسان است".

(به این اشکال جوابی داده شده است که بهترین بیان آن، بیان شهید صدر است²⁶).

پاسخ شهید صدر: (به اشکال صاحب فصول)

در اینجا دو مطلب با هم خلط شده است:

آنچه گفته شد این بود که "وضع را ملاحظه کنیم و به وسیله‌ی وضع، موضوع له را نیز ببینیم"، یعنی دو امر در اینجا محقق است، کلام صاحب فصول این است که ابتدا "علی" ملاحظه می شود، سپس از این فرد انسان به "هر کسی که خصوصیت حیوان ناطق را دارد" منتقل

25- علاوه بر «صاحب فصول» این اشکال توسط «مرحوم آیت الله اراکی» نیز مطرح شده است.

26- ایشان در بحث وضع خاص و موضوع له عام، این کلام را نقد کرده و جواب می دهد.

شده‌ایم و سپس لفظ برای "هر کسی که خصوصیت حیوان ناطق را دارد"، قرار داده شده است. آنچه در این وضع انجام شده است، "وضع خاص و موضوع له عام" نیست، بلکه خاص سبب شده که عام تصور شود و عام به‌عنوان وضع "ملحوظ اولیه" قرار گرفته است و سپس همان عام، موضوع له شده است، یعنی آنچه اتفاق افتاده "وضع عام و موضوع له عام" است که خاص صرفاً سبب انتقال به وضع عام بوده است.

در نتیجه این کلام، اشکالی بر استحاله "وضع خاص و موضوع له عام" نیست، زیرا اگر از جزئی بما هو جزئی بتوانیم کلی را ملاحظه کنیم و سپس حکمی بر آن کلی انجام دهیم (لفظی را علامت برای آن کلی قرار دهیم)، وضع خاص و موضوع له عام شکل می‌گیرد،

اما کلام صاحب فصول وضع عام و موضوع له عام است و تنها تفاوت آن با مثال‌های دیگر این است که در مثال‌های دیگر از ابتدا کلی لحاظ شده و حکم بر آن انجام می‌شود، اما در مثال "صاحب فصول"، تصور کلی با واسطه انجام شده است، یعنی ابتدا خاص لحاظ شده، سپس به سبب آن کلی لحاظ شده و در مرحله‌ی بعد حکم به علامت بودن لفظ برای آن کلی انجام شده است.

اشکال مرحوم امام: (به محال بودن وضع خاص، موضوع له عام)

ایشان پس از نقل جواب اجمالی این مطلب که در کفایه آمده است، می‌فرمایند اگر این جواب صحیح باشد، می‌توان همین بیان را در مورد "وضع عام و موضوع له خاص" نیز تکرار کرد و نتیجه گرفت که "وضع عام و موضوع له خاص" نیز محال است.

توضیح:

آنچه در این موارد اتفاق افتاده این است که ابتدا عام لحاظ شده است، سپس از عام به خاص منتقل شده‌ایم و سپس لفظ برای آن خاص قرار داده شده است.

در نتیجه در این موارد "وضع خاص و موضوع له خاص" اتفاق افتاده است و تنها تفاوت آن با دیگر مثال‌ها این است که به‌واسطه‌ی یک عام به خاص منتقل شده‌ایم و سپس لفظ را برای آن خاص قرار داده‌ایم.

نتیجه اینکه یا باید گفت هر 4 مورد ممکن هستند که کلام "صاحب فصول" ثابت می‌شود و یا باید گفت فقط 2 مورد ممکن هستند و اینکه مانند مشهور 3 مورد را ممکن بدانیم و در یک مورد قائل به استحاله شویم، صحیح نیست.

جواب مرحوم تبریزی: (به اشکال مرحوم امام)

این امکان وجود دارد که عام لحاظ شود و از طریق عام به فرد منتقل شده و سپس حکم انجام دهیم که در اینجا "وضع خاص و موضوع له خاص" محقق می‌شود، اما آنچه مشهور در مورد هیئات قائل هستند، این نیست.

بیانی که مشهور دارند این نیست که ابتدا کلی ابتدائیت ربطی را در نظر می‌گیریم، سپس به فرد ابتدائیت ربطی منتقل می‌شویم و سپس لفظ را برای فرد ابتدائیت ربطی قرار می‌دهیم که

در این صورت "وضع خاص و موضوع له خاص" محقق می‌شود. مشهور نمی‌توانند چنین بیانی را در مورد هیئات داشته باشند، زیرا در این صورت وضع در مورد حروف عملاً غیرممکن خواهد شد، به علت اینکه باید برای هر جزئی‌ای این کار تکرار شده و بی‌نهایت وضع انجام شود، بلکه این است که ابتدا عنوان کلی نسبت ابتدائیت را در نظر می‌گیریم و سپس لفظ را برای فرد نسبت ابتدائیه قرار می‌دهیم.

استاد:

در این بحث‌ها بین "معنا" و "مفهوم" خلط شده است "معنا" از "عَنَى" به معنای "قَصَدَ" گرفته شده و به معنای "مقصود" است، در نتیجه در "معنا"، "قصد گوینده" اخذ شده است، "مفهوم" به معنای "ما یفهم" بوده و در آن قصد اخذ نشده است.

باید توجه شود که اگر "مفهوم" را در نظر بگیریم، "مفهوم بما هو مفهوم" همیشه کلی است و هر چه قید به آن اضافه شود، ضیق‌تر شده و حتی کلی منحصر در فرد می‌شود،²⁷ اما باز هم کلی است.

اگر بحث وضع و موضوع له در مفهوم بود، کلام مرحوم امام صحیح بود و ما همیشه کلی را تصور می‌کردیم و نهایتاً با تصور کلی به فرد می‌رسیدیم و برای آن فرد وضع انجام می‌دادیم که اگر این انتقال پذیرفته شود، هر 4 مورد ممکن خواهد بود و اگر پذیرفته نشود، فقط 2 مورد ممکن خواهد بود.

اما به نظر می‌رسد بحث وضع و موضوع له در مورد "معنا" یعنی قصد واضع است. قصد نیز می‌تواند دو گونه باشد، یعنی واضع بر اساس غرض عقلایی خود می‌تواند معنایی کلی را در نظر گرفته و لفظ را برای همان کلی وضع کند، می‌تواند معنایی جزئی را در نظر گرفته و لفظ را برای همان جزئی وضع کند، می‌تواند معنایی کلی را در نظر گرفته و لفظ را برای فرد آن کلی وضع کند.

اما اگر واضع معنایی جزئی را در نظر بگیرد، چون نمی‌تواند بر کلی حکم کند، ابتدا باید به واسطه‌ی آن جزئی به‌عنوانی کلی منتقل شود و سپس لفظ را برای آن قرار دهد.

پس آنچه مهم است قصد واضع است و چون در مسلک مختار قصد واضع، جعل علامت است، باید دید کدام جعل علامت معقول بوده و واقع می‌شود. جعل علامت به سه صورت اول معقول است اما به صورت چهارم معقول نیست، به دو صورت اول واقع نیز شده است و در مورد واقع شدن صورت سوم باید بحث شود.

27- به‌طور مثال «کتاب» کلی است و با اضافه کردن قید «آبی» ضیق می‌شود، با اضافه کردن قید «روی میز» باز هم ضیق می‌شود و در نهایت کلی‌ای می‌شود که در خارج یک فرد بیشتر ندارد؛ اما باز هم کلی است.

بحث در "وضع خاص و موضوع له عام" ثمره‌ای ندارد، زیرا حتی کسانی که این نوع را ممکن می‌دانند، وقوع آن را نفی می‌کنند و مثالی برای این مورد بیان نشده است تا ثمره‌ای بر آن مترتب شود.

عمده‌ی بحث در مورد وقوع "وضع عام و موضوع له خاص" است و ثمره‌ای که ادعا شده بر این مورد مترتب می‌شود.

ثمره در هیئات است. مثالی که برای "وضع عام و موضوع له خاص" بیان می‌شود، وضع حروف است اما باید دقت شود که بحث در مورد معنای حرفی است که علاوه بر حروف شامل ضمایر، موصولات، اسماء اشاره و هیئات نیز می‌شود و ثمره‌ای که از این بحث دنبال می‌کنیم در هیئات است.

شارع در بسیاری از اوقات برای فهمیدن وجوب یا حرمت از هیئت امر، نهی، جمله‌ی اسمیه و... استفاده می‌کند. هیئت معنایی حرفی است و اگر گفته شود وضع هیئت، وضع عام و موضوع له عام است، چون موضوع هیئت کلی می‌شود، هیئت قابلیت اطلاق افرادی را دارا خواهد بود و تمسک به اطلاق افرادی در آن ممکن است، اما اگر گفته شود وضع هیئت، وضع عام و موضوع له خاص است و خاص به معنای جزئی حقیقی است، هیئت قابلیت شمول بیش از یک فرد را نخواهد داشت و در نتیجه شأنیت اطلاق را نداشته و تمسک به هیئت افرادی هیئات ناممکن خواهد بود.

در این مورد 3 مسلک وجود دارد که باید در مورد آنها بحث شود:²⁸

1. مسلک مرحوم آخوند که موضوع له هیئت را عام می‌داند.
2. مسلک مرحوم اصفهانی که موضوع له هیئت را خاص دانسته و مراد از خاص را جزئی اضافی می‌داند.
3. مسلک مشهور که موضوع له هیئت را خاص دانسته و مراد از خاص را جزئی حقیقی می‌داند.

طبق مسلک مرحوم آخوند و مسلک مرحوم اصفهانی تمسک به اطلاق افرادی تصحیح می‌شود، زیرا عام شامل بیش از یک نفر است و جزئی اضافی نیز شأنیت شمول بیش از یک نفر را دارد و در نتیجه اگر سایر مقدمات حکمت تمام باشد، می‌توان به اطلاق تمسک کرد.

28- از نظر تاریخی یک مسلک دیگر وجود دارد که «تفتازانی» در «حاشیه مطول» به آن اشاره کرده است. وی وضع معانی حرفیه را «وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه خاص» می‌داند. این قول قائلی ندارد؛ زیرا اگر «موضوع له» عام باشد و «مستعمل فیه» خاص باشد، استعمال مجازی خواهد شد؛ درحالی‌که در استعمال معانی حرفیه مجازیت را درک نمی‌کنیم.

وضع معانی حرفیه "وضع عام، موضوع له خاص، مستعمل فیه خاص و استعمال در خاص" است و "خاص" در اینجا به معنای "جزئی اضافی" است در وضع لفظ برای معنا دو امر داریم، وضع و موضوع له، باید به وسیله‌ی وضع، به موضوع له برسیم و حکمی را بر موضوع له انجام دهیم، وضع (ملحوظ اولیه) مفهوم است و هیچ‌گاه با آینده‌ی مفهوم که کلی است نمی‌توان به جزئی حقیقی رسید.

آنچه در وضع اتفاق می‌افتد این است که وضع داریم که لحاظ اولیه است و موضوع له که لحاظ دوم است و این لحاظ دوم گاهی همان لحاظ اولیه است (بنفسه) که در این صورت "وضع عام و موضوع له عام" محقق می‌شود و گاهی وجهی از لحاظ اولیه است (بوجه) که در این صورت لحاظ دوم اخص از لحاظ اول شده و "وضع خاص و موضوع له خاص" محقق می‌شود.

باید دقت شود که در صورت دوم، خاص به معنای جزئی حقیقی نیست، به طور مثال موضوع له "من"، "النسبه الابتدائیه" است و "النسبه الابتدائیه" کلی است و تنها تفاوتی که با "ابتدائیت" دارد این است که اخص از آن است، یعنی "ابتدائیت" ملحوظ اولیه بوده و ملحوظ ثانویه یک‌بار بنفسه بوده و لفظ به ازای آن قرار داده شده است که اسم "الابتداء" وضع شد و یک‌بار بوجه بوده، یعنی لفظ برای "النسبه الابتدائیه" (که خود عام نیست، بلکه حصه‌ای از آن است) قرار داده شده و حرف "من" وضع شده است.

مورد دوم، "وضع عام و موضوع له خاص" است، یعنی "النسبه الابتدائیه" خاص است اما نه به این معنا که جزئی حقیقی است، بلکه به این معنا که اخص از "الابتداء" است. در اینجا فرد محقق نمی‌شود و "فرد من النسبه الابتدائیه" نیز کلی است، زیرا قابل انطباق بر افراد مختلف است و خاص دانستن آن به دلیل اخص بودنش از "نسبه الابتدائیه" و "الابتداء" است.

پس موضوع له خاص، جزئی حقیقی نیست و هیچ‌گاه نمی‌تواند جزئی باشد، زیرا هرچه در مقام فهم و تصور قرار بگیرد، هیچ‌گاه جزئی حقیقی نخواهد شد، زیرا جزئی حقیقی مربوط به وجود است و وجود هیچ‌گاه در ذهن نمی‌آید.

علاوه "وضع عام و موضوع له خاص"، خاص در "وضع خاص و موضوع له خاص" نیز جزئی حقیقی نیست. مثال "وضع خاص و موضوع له خاص" وضع اسامی برای اشخاص خارجی است و هیچ‌گاه شخص خارجی وارد ذهن واضع نمی‌شود، بلکه پدر یا مادر که واضع هستند، فرزند خود را تصور کرده و "علی" را برای همان فرزندی که تصور کرده‌اند قرار می‌دهند. قرار دادن لفظ "علی" برای آن تصور، از حیث حکایتگری آن تصور است. در اینجا نه فرزندی که در ابتدا تصور شده است و نه فرزندی که نام برای او قرار داده می‌شود، آن شخص خارجی نیستند، بلکه در ذهن بوده و کلی هستند.

تنها تفاوت این تصور با تصور امری کلی مانند "آب" این است که زمانی که "آب" تصور شده و لفظ "ماء" برای آن قرار داده می‌شود، لفظ "ماء" برای تمامی آب‌ها قرار داده می‌شود، اما زمانی که "فرزند" تصور شده و لفظ "علی" برای آن قرار داده می‌شود، لفظ "علی" برای تمامی فرزندان قرار داده نمی‌شود، بلکه برای مفهومی قرار داده می‌شود که تنها بر یک مصداق خارجی منطبق است.

اما باید دقت شود اینکه این تصور تنها بر یک مصداق منطبق می‌شود، باعث جزئی حقیقی شدن این تصور نمی‌شود، همانند لفظ "واجب الوجود" که تنها بر یک موجود خارجی انطباق می‌کند و در عین حال، کلی است.

درست است که مفهوم "علی" که در ذهن وجود دارد، تنها بر یک شیء منطبق می‌شود اما در عین حال کلی است و خاص نامیدن آن به جهت مقایسه‌ی آن با سایر مفاهیم است.

در نتیجه ثمره‌ای که مرحوم آخوند بیان کردند صحیح نیست. مرحوم آخوند وضع هیئات را "وضع عام و موضوع له عام" دانست و امکان اطلاق افرادی را ثمره‌ی آن دانست، درحالی‌که ما وضع هیئات را "وضع عام و موضوع له خاص" می‌دانیم و در عین حال معتقدیم تمسک به اطلاق افرادی در هیئات صحیح است، زیرا خاص را به معنای جزئی اضافی می‌دانیم.

اشکال استاد: (به مرحوم اصفهانی)

اگر موضوع له، مفهوم باشد، کلام مرحوم اصفهانی صحیح است و در دایره‌ی مفاهیم جزئی حقیقی نداریم و یا باید مانند مرحوم اصفهانی تفسیر "موضوع له خاص" را تغییر دهیم و یا باید همانند مرحوم امام، "موضوع له خاص" را انکار کنیم،

اما همانگونه که گفته شد بحث در مورد "معنا" است و "معنا" می‌تواند جزئی باشد، زیرا "معنا" یعنی "مقصود" و "مقصود" هم می‌تواند جزئی باشد و هم می‌تواند کلی باشد و جزئی یا کلی بودن آن وابسته به غرض عقلایی‌ای است که وضع را برای رسیدن به آن انجام می‌دهیم. غرضی که در هیئات و معانی حرفی به دنبال آن هستیم، جزئی حقیقی است، زیرا برای تفهیم و تفهم هم به معانی کلی نیاز داریم و هم به معانی جزئی. در نتیجه همانگونه که برای معانی کلی وضع انجام گرفته است، برای معانی جزئی نیز وضع صورت می‌گیرد تا تفهیم و تفهم محقق شود. پس الفاظ باید برای معانی جزئی حقیقی وضع شده باشند.

البته اینکه مفهوم هیچ‌گاه جزئی حقیقی نشده و فقط اخص می‌شود، مورد پذیرش است، اما مسئله این است که موضوع له، مفهوم نیست، بلکه معنا است.

مسلك مرحوم آخوند:

وضع معانی حرفیه "وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه عام" است و در ظرف استعمال است که خاص بودن اتفاق می افتد.

توضیح:

تعریف وضع و موضوع له:

گفته شد که وضع و موضوع له هر دو معنا هستند با این تفاوت که معنایی که لحاظ اولیه بوده و داعی بر جعل است، وضع نام دارد و معنایی که لفظ علامت برای آن قرار می‌گیرد، موضوع له نامیده می‌شود. موضوع له مصداقا می‌تواند همان وضع یا وجهی از آن باشد.

تعریف مستعمل فیه:

مستعمل فیه مدلول تصویری و مفرد بوده و ملاک حقیقت و مجاز است.

تعریف استعمال:

استعمال مدلول تصدیقی و ترکیب بوده که همان ظهور یا مراد تصدیقی اولی است.³⁰

مثال:

لفظ "اسد" مدلولی تصویری و تداعی معنایی دارد که مستعمل فیه است که اگر با موضوع له مطابق باشد، حقیقت است و اگر با موضوع له تفاوت داشته باشد، مجاز است (طبق قول مشهور) یا اگر بدون ادعا به کار برود، حقیقت است و اگر با ادعا به کار برود، مجاز است (طبق قول سکاکی)، اما جمله‌ی "رایت اسدا یرمی" ظهوری دارد که استعمال نام دارد.

ممکن است استعمال و مستعمل فیه یکی باشند و ممکن است با هم تفاوت داشته باشند. به طور مثال زمانی که جمله‌ی عام مانند "اکرم العلماء" گفته می‌شود و مخصص متصل "الا النحویین" برای آن آورده می‌شود، مستعمل فیه "علماء" تمام علماء است و به همین دلیل استعمال، حقیقی است، اما در ظرف استعمال و با تمام شدن جمله، "اکرام عالم غیر نحوی" از جمله فهمیده می‌شود.

پس در این مثال مستعمل فیه "مطلق علماء" است، اما استعمال "عالم عادل" است.

به نظر مرحوم آخوند هیئاتی مانند هیئت امر با فعل امر از جهت وضع، موضوع له و مستعمل فیه تفاوتی ندارد، یعنی چه گفته شود "بر تو واجب است که بزنی" که در آن از ماده استفاده شده است و چه گفته شود "بزن" که در آن از هیئت امر استفاده شده است، تفاوتی ایجاد نمی‌شود. گرچه مثال اول نص است و مثال دوم ظاهر، اما نتیجه‌ی هر دو یکی است.

آنچه باعث می‌شود که مشهور بین این دو تفاوت بگذارند این است که نمی‌توان ماده و هیئت را به جای هم به کار برد، یا حرف و اسم را به جای هم استفاده کرد و در نتیجه قائل به این شده‌اند که یا باید موضوع له اسم و حرف عام بوده و تفاوت در مستعمل فیه باشد، یعنی اسماء این‌گونه‌اند که موضوع له و مستعمل فیه آنها عام است اما حروف این‌گونه‌اند که موضوع له آنها عام و مستعمل فیه آنها خاص است و به دلیل همین تفاوت است که این دو به جای هم به کار

30- مدلول تصدیقی دیگری نیز در جملات هست که «مدلول تصدیقی ثانوی» است و پس از فحص از قرائن منفصله و یاس از یافتن آنها محقق می‌شود. «مرحوم نائینی» از «مدلول تصدیقی اولی» به «مراد استعمالی» و از «مدلول تصدیقی ثانوی» به «مراد جدی» تعبیر می‌کند.

نمی‌روند. این صورت قابل پذیرش نیست زیرا در این صورت استعمال حروف مجازی خواهد بود که این چنین نیست، یا باید موضوع له اسم و حرف با هم تفاوت داشته باشد.

پس مشهور برای توجیه عدم امکان استفاده اسم و حرف به جای هم، موضوع له آنها را متفاوت دانسته‌اند، درحالی‌که چنین چیزی لازم نیست، بلکه می‌توان تفاوت را ناشی از مقام استعمال دانست.

توضیح:

"مِنْ" به معنای "از" و "نسبت ابتدائیه" است، چه در جمله‌ی "سرت من البصره" به کار رود و چه در جمله‌ی "جئت من البصره" استفاده شود و... "مِنْ" در تمامی این جملات به یک معنا به کار رفته است، اما به علت تفاوت اطراف نسبت در جملات، مصداق‌های "مِنْ" تفاوت پیدا می‌کند. به طور مثال در جمله‌ی "سرت من البصره الی الکوفه" برای نسبت ابتدائیه سه طرف "بصره"، "کوفه" و "سیر" ذکر شده و در جمله‌ی "جاء علی من الکوفه" دو طرف "علی" و "کوفه" بیان شده‌اند و این مصادیق با هم تفاوت دارند. این تفاوت مربوط به جمله یعنی "استعمال" است و ارتباطی با "موضوع له" و "مستعمل فیه" ندارند و اسم و حرف در این دو مشترک هستند.

پس "مِنْ" در هر جمله‌ای به کار رود، معنای خودش را می‌رساند و به خاطر تفاوت نسبت‌ها، مصداق‌ها متفاوت می‌شوند. اطراف نسبت نیز مربوط به تصدیق هستند نه مربوط به تصور و به عبارتی در ترکیب است که اطراف محقق می‌شود نه در مفرد. در نتیجه تفاوت در ظرف استعمال که ترکیب است، محقق می‌شود و به موضوع له و مستعمل فیه که مفرد هستند، مرتبط نیست.

در نتیجه در معانی حرفیه وضع عام است، موضوع له نیز عام است، مستعمل فیه نیز عام است، و در استعمال و ترکیب است که خاص بودن محقق شده و "مِنْ" در "سرت من البصره" با "مِنْ" در "جاء علی من الکوفه" تفاوت پیدا می‌کند.

دلیل مرحوم آخوند:

موضوع له نمی‌تواند جزئی باشد، زیرا جزئی حقیقی که تشخیص است یا باید در ظرف وجود خارجی باشد و یا در ظرف وجود ذهنی، زیرا تشخیص به سبب وجود است و ماهیت بما هی تشخیص ندارد. حال اگر موضوع له جزئی خارجی باشد (موضوع له هیئات، وجودی متشخص خارجی است)، در اوامر، نواهی و نذر نقض می‌شود. به طور مثال زمانی که گفته می‌شود "سر من البصره الی الکوفه" محل معینی از بصره در نظر آمر نبوده است، زیرا از سیر از هر نقطه‌ای از بصره شروع شود، امثال انجام شده است،

اگر موضوع له جزئی ذهنی باشد:

1. تعدد لحاظ پدید می‌آید. توضیح اینکه انسان برای صحبت کردن ابتدا معنایی را در نظر می‌گیرد و سپس آن را بیان می‌کند. در نظر گرفتن معنایی که قصد انتقال آن را به مخاطب داریم، لحاظ اول است. طبق کلام مشهور لحاظ دیگری نیز وجود دارد که باعث خاص شدن موضوع له می‌شود. پس طبق کلام مشهور اگر کسی بخواهد معنای حرفی را استعمال کند، باید دو لحاظ داشته باشد: لحاظ اولیه که همه آن را می‌پذیرند و لحاظی که باعث خاص شدن موضوع له می‌شود. به تعبیر دیگر وضع عام بوده و خاص شدن موضوع له به علت لحاظ خصوصیتی در ذهن

بوده است. در نتیجه طبق مسلک مشهور، تعدد لحاظ لازم می‌آید در حالی که بالوجدان زمانی که حروف، هیئات، ضمایر و... را استعمال می‌کنیم، فقط یک بار معنای آن را لحاظ می‌کنیم.

اشکال استاد:

این کلام صحیح نیست، زیرا مشهور علاوه بر لحاظ اولیه، قائل به لحاظ دیگری نیستند. طبق کلام مشهور در زمان استعمال، لحاظ اولیه به صورت جزئی لحاظ می‌شود، نه اینکه یک لحاظ مربوط به معنای حرف باشد و لحاظ دیگر برای جزئی شدن آن انجام شود.

2. امثال در اوامر و نواهی ممکن نخواهد بود. توضیح اینکه امری که مقید به ذهنی بودن شود، فقط در ذهن است و بر خارج منطبق نشده و در خارج محقق نمی‌شود.³¹ از آنجایی که امر و نهی به شیء ذهنی خورده ولی ظرف امثال، خارج است، پس امثال این امر و نهی ممکن نخواهد بود، زیرا شیء ذهنی در خارج محقق نمی‌شود.

اشکال استاد:

مرحوم آخوند تصور کرده است که "برای امثال، انطباق مامور به بر فعل مکلف لازم است" و "انطباق امر مقید به قید ذهنی بودن بر امر عینی ممکن نیست"، پس "امثال ممکن نیست"، در حالی که برای امثال نیاز به انطباق نیست، بلکه حکایت کافی است، یعنی اگر آنچه از کلام مولا فهمیده می‌شود از فعلی که در خارج انجام شده است حکایت کند، امثال صورت گرفته است و نیاز به انطباق نیست، همانگونه که صورت ذهنی صندلی بر صندلی خارجی منطبق نیست، اما از آن حکایت می‌کند، و همان‌طور که تصویری که از شخص در آینه می‌افتد، بر او قابل انطباق نیست، زیرا هر کدام از شخص و تصویر او اعراض خود را دارند، اما از آن شخص حکایت می‌کند.

3. اگر حقیقت "مِنْ"، معنایی جزئی و ربطی بود، بدون طرفین ربط معنایی از آن فهمیده نمی‌شد و با گفتن آن نباید معنایی به ذهن می‌آمد، زیرا ربط بدون طرفین ربط تحقیقی ندارد، در حالی که با شنیدن لفظ "مِنْ" بدون اینکه اطراف آن گفته شود، معنایی به ذهن خطور می‌کند. آنچه در جمله و کاربرد "مِنْ" در استعمال اتفاق می‌افتد این است که متوجه این نکته می‌شویم که "مِنْ" در جمله "جاء علی من الكوفة" با "مِنْ" در جمله "جاء الحسن من البصرة" متفاوت است. این تفاوت در ترکیب و مدلول تصدیقی ایجاد می‌شود و ارتباطی به موضوع له "مِنْ" ندارد. پس با شنیدن لفظ "مِنْ" بدون اطراف آن معنایی به ذهن می‌رسد که تصور بوده و موضوع له است و با کاربرد آن در جملات، پی به تفاوت معنا می‌بریم که تصدیق بوده و استعمال است.

اشکال استاد:

اگر کلام مرحوم آخوند را بپذیریم یعنی موضوع له حروف را عام بدانیم و بگوییم تفاوت مربوط به ظرف امثال است، باید بپذیریم که موضوع له حروف، هیئات، اسماء اشاره، موصولات و... با اسم متناظر با آنها یکی است، زیرا موضوع له اسماء نیز عام است. کلام مرحوم آخوند این است که موضوع له "هو"، "مفرد مذکر غایب" است، زیرا با شنیدن "هو" معنای "مفرد مذکر غایب" را متوجه می‌شویم. پس لفظ "هو" مهمل نبوده و معنای "مفرد مذکر غایب" از آن فهمیده می‌شود و همین معنا موضوع له "هو" بوده و عام است و اینکه کدام "مفرد مذکر غایب" اراده شده است، در جمله و استعمال که تصدیق است مشخص می‌شود. اگر این کلام پذیرفته شود، باید گفت که

31- صورت ذهنی مجرد برزخی است و آنچه در خارج است، مادی است. صورت ذهنی در خارج نیست و صندلی با حجمی که دارد در ذهن انسان نیست و در نتیجه صورت ذهنی قابل انطباق بر شیء خارجی نیست.

"هو" با "مفرد مذکر غایب" مفرد است، زیرا موضوع له هر دو یکی است و اگر این دو مترادف باشند، باید بتوانیم آنها را به جای هم استعمال کنیم، درحالی که بالوجدان این امر ممکن نیست. به طور مثال نمی‌توان به جای "سرت من البصره الی الکوفه" گفت: "السير"، "النسبه الصدوریه"، "أنا"، "النسبه الابتدائیه"، "البصره"، "النسبه الانتهائیه"، "الکوفه" و "النسبه الوقوعیه"!

جواب مرحوم آخوند:

واضع در زمان وضع شرطی قرار داده و هرکدام از اسماء و حروف را برای استعمالی خاص قرارداده است. زمانی که این ویژگی در ظرف استعمال رعایت نمی‌شود، تفهیم و تفهم انجام نمی‌شود. پس تفاوتی که بین این اسم و حرف وجود دارد، به تفاوت موضوع له منجر نمی‌شود و صرفاً مربوط به ظرف استعمال است. همانند اینکه "بنشین" و "بفرما" یک موضوع له دارند، اما کاربرد آنها به جای هم ممکن نیست، یعنی از "عدم امکان کاربرد یک لفظ به جای دیگری" نمی‌توان "تفاوت در موضوع له" را نتیجه گرفت.

اشکال به مرحوم آخوند:

درست است که "بنشین" و "بفرما" به جای هم استفاده نمی‌شوند، اما اگر کسی به جای "بفرما" از "بنشین" استفاده کرد، انتقال معنا انجام می‌شود و صرفاً متعارف در استعمال رعایت نشده و شخص ادب را به جا نیاورده است. در چنین مثال‌هایی می‌توان پذیرفت که تفاوت در ظرف استعمال است، اما در مواردی مانند کاربرد اسم به جای حرف، انتقال معنا انجام نمی‌شود. در این گونه موارد نمی‌توان گفت که انتقال معنا انجام شده اما آداب سخن گفتن و استعمال رعایت نشده است.

استاد:

این کلام مشهور را نمی‌پذیریم که "اگر دو لفظ مترادف باشند، باید بتوانیم آنها را به جای هم به کار ببریم"، اما این کلام مرحوم آخوند را که می‌گوید "علت عدم امکان استفاده‌ی حروف و اسماء به جای هم فقط به خاطر تفاوت در استعمال است" نیز صحیح نمی‌دانیم.

به عبارت دیگر اینکه دو قابلیت این را ندارند که به جای هم به کار ببرند به دو دلیل است:

1. گاهی انتقال معنا انجام می‌شود ولی آداب سخن و آداب تصدیق اجازه‌ی استفاده یک لفظ به جای دیگری را نمی‌دهد. در این صورت تفاوت صرفاً در ظرف استعمال بوده و کلام مرحوم آخوند مورد پذیرش است.

2. گاهی نه تنها آداب سخن گفتن رعایت نمی‌شود، انتقال معنا نیز صورت نمی‌گیرد. در این موارد تفاوت در موضوع له است، زیرا متبادر از هر لفظ با متبادر از دیگری متفاوت است.

تفاوتی که بین اسم و حرف وجود دارد، از نوع دوم است و عدم امکان استفاده‌ی آنها به جای هم به خاطر آداب سخن نیست، بلکه به خاطر عدم انتقال معانی است که نمی‌توان اسم را به جای حرف استفاده کرد. آنچه بالوجدان و با تبادر از اسم یا حرف متوجه می‌شویم، غیر از معنایی است که از دیگری به ذهن ما خطور می‌کند، نه اینکه آداب سخن رعایت نشده است.

باید به این مطلب دقت شود که اشکال مشهور به کلام مرحوم آخوند را نمی‌پذیریم اما در عین حال مدعای مشهور را پذیرفته و کلام مرحوم آخوند را رد می‌کنیم:

اشکال استاد به مشهور: مشهور در نقد مرحوم آخوند می‌گویند از اینکه نمی‌توانیم اسم و حرف را به جای هم به کار ببریم، کشف می‌کنیم که موضوع له این دو متفاوت است. این مطلب مورد پذیرش نیست و نمی‌توان گفت در هر موردی که دو لفظ نتوانند به جای هم استفاده شوند، موضوع له آنها متفاوت است، زیرا در برخی موارد نمی‌توان الفاظ را به جای هم به کار برد اما علت آن رعایت نشدن آداب سخن است نه تفاوت در موضوع له.

اشکال استاد به مرحوم آخوند: این مطلب را نیز نمی‌پذیریم که در هر موردی که دو لفظ قابلیت استفاده به جای هم را نداشته باشند، تفاوت آنها در مقام استعمال باشد، بلکه درجایی که آداب سخن رعایت نمی‌شود ولی انتقال معنا انجام می‌شود، تفاوت در استعمال است **(بنشین و بفرما)** و در جایی که انتقال معنا انجام نمی‌شود، تفاوت در موضوع له است.

در خصوص حروف و هیئات، تفاوت در موضوع له است که اجازه استفاده از حروف و اسماء را به جای هم نمی‌دهد. در این مورد انتقال معنا و تبادل انجام نمی‌شود و در این مورد حق با مشهور است.

اشکال به مرحوم آخوند:

اگر مساله شرط واضع بود و ما رعایت نمی‌کردیم صرفاً عصیان واضع بود ولی معنا منتقل می‌شد درحالی‌که با عصیان این شرط، دیگر معنا منتقل نمی‌شود.

پاسخ استاد:

این اشکال وارد نیست، زیرا شرط گاهی در باب معاملات است که اگر انجام نشود، خیار شرط ثابت می‌شود، شرطی که علمای ادبیات بیان می‌کنند و با شرط باب معاملات تفاوت دارد.

شروطی که در باب ادبیات گفته می‌شود، در اعتبار واضع نقش دارد، بنابراین زمانی که واضع شرطی انجام می‌دهد، نمی‌توان گفت دلیلی بر تبعیت از واضع نداریم و لذا شرط را انجام نمی‌دهیم. در این موارد اگر شرط رعایت نشود، تفهیم و تفهم صورت نمی‌گیرد.

در حقیقت اشکال اصلی این است که شرط واضع در موضوع له است یا در استعمال؟

اگر شرط در موضوع له باشد، موضوع له حروف و اسماء متفاوت شده و کلام مرحوم آخوند رد می‌شود، اما اگر شرط در ظرف استعمال باشد، در صورتی‌که این شرط رعایت نشود، صرفاً باید در حیطه استعمال و مدلول تصدیقی مشکل درست شود، درحالی‌که در مورد اسماء و حروف، در ناحیه مدلول تصویری نیز اختلال صورت گرفته و معنا منتقل نمی‌شود.

مثال: شخصی نام فرزند خود را "محمد" می‌گذارد و برای این نام که مفرد است، شرطی را قرار نمی‌دهد، اما می‌گوید هرگاه خواستید فرزند من را صدا کنید، او را "محمد آقا" صدا کنید. این شرط در ناحیه مفرد نیست، بلکه در ناحیه استعمال و تصدیق است و شرط استعمال نام دارد. در این مورد اگر کسی شرط را رعایت نکند و فرزند را "محمد" صدا بزند، تصور محقق می‌شود اما ادب سخن گفتن که شرط در ناحیه تصدیق بود، رعایت نشده است، اما در مورد

حروف و اسماء اگر کسی شرط را رعایت نکرده و آنها را به جای هم استعمال کند، انتقال معنا صورت نمی‌گیرد.³²

(شرط واضح مثل شرط در معاملات نیست، لذا وقتی واضح در استعمال شرطی می‌کند، اگر مراعات نشود باید فقط استعمال به هم بریزد نه اینکه انتقال معنا نشود. مثلاً فردی می‌گوید به پسر من آقا محمد بگویند خب اگر کسی رعایت نکرد و بگویند ممد صرفاً استعمال باید به هم بریزد معنا منتقل شود. ولی اگر واضح در موضوع له شرطی کند، عدم مراعات باید موجب عدم انتقال معنا شود، ما اینکه عدم ترادف در مورد معنای "من" و "النسبة الإبتدائیة" در استعمال داریم می‌گوییم این به موضوع له بر می‌گردد زیرا اگر به جای هم در استعمال بیایند اصلاً به معنا منتقل نمی‌شویم مثلاً فرد بجای صرت من البصرة بگوید صرت النسبة الإبتدائیة البصرة (در مفردات تصوّر صورت می‌گیرد و بعد از کل جمله، تصدیق می‌آید.) پس این تفاوت بین اسماء و حروف ریشه دار تر است و در موضوع له با هم تفاوت دارند لذا وضع عامّ موضوع له عامّ نمی‌شود و حرف آخوند ردّ می‌شود. از طرفی نمی‌گوییم که در مستعملّ فيه فقط خاصّ می‌شود و در موضوع له عامّ است که خب این خلاف عادت است که مستعملّ فيه یک لفظ همیشه به نحو مجازی باشد لذا می‌گوییم شرط واضح در موضوع له است و این موضوع له است که خاصّ است.)

جمع بندی استاد:

ادله ایشان نقل و نقد و ردّ شد و در پایان گفتیم ما نظرمات این است که وضع عامّ، موضوع له خاصّ (جزئی حقیقی) است.

32- با شنیدن لفظ «من» و «النسبة الإبتدائیة» یک معنا به ذهن منتقل می‌شود اما این مطلب به این خاطر است که «من» در اینجا اسمی برای «من»‌هایی حرفی است؛ همانند «کلامنا لفظ مفید کاستقم» که «استقم» در اینجا اسم برای «استقم» فعل است.

مسلك مشهور: (قول موضوع له خاصّ بودنِ حروف و جزئی حقیقی بودنِ خاصّ)

مشهور وضع حروف و هیئات را "وضع عام و موضوع له خاص" می‌دانند و "خاص" را به معنای "جزئی حقیقی" می‌دانند. این مسلك تفاسیر متعددی دارد که به برخی آنها اشاره می‌کنیم.

این قول چند تفسیر دارد و باید بینشان اتخاذ مبنا کنید.

تفسیر میرزای نائینی: (معروف به تفسیر "إخطاری، ایجادی")

در حروف، واضع حروف را وضع کرده برای ایجاد ارتباط بین دو معنای استقلالی که غرض اصلی او هم همان دو معنای استقلالی است ولی چون در خارج معنای استقلالی با هم ارتباط دارند متناظر با آن، در مفاهیم هم نیاز به ایجاد کننده ارتباط داریم تا معنای استقلالی را به هم مرتبط کنند و آنها فهمیده شوند و لذا حروف وضع شدند.

این ارتباط، جزئی حقیقی است زیرا در صرت من الكوفه، این حرف ایجاد ارتباط می کند بین دو شیء یعنی "مَن" و "كوفه"، لذا هر جا این دو شیء عوض شود، موضوع له کلمه "مِن" هم متفاوت می شود. البته وقتی بنده، استعمال های مختلف "مِن" را می بینم می توانم عنوان کَلَى النسبة الإبتدائیة را از آن برداشت کنم ولی آن عنوان انتزائی صرفاً عنوان مشیر اند و حقیقت حرف و معنای حرفی و موضوع له آن نیست.

توضیح اخطاری، ایجادی:

أسماء مثلاً الإبتداء، اینها اخطاری هستند ولی حروف ایجادی هستند و موضوع له خاصّ است. وقتی شما اسماء را می شنوید به محض شنیدن مستقیماً معنایش به ذهنتان خطور می کند، مثلاً وقتی می گوید "علی" معنایی به ذهنتان خطور می کند. پس معنای اسماء اخطاری است و خطور می کند معنایشان به محض شنیدن ولی واضع برای تفهیم و تفهّم به پیش از این معنای نیاز دارد تا بتواند بین این معنای اخطاری، ارتباط ایجاد کند، برای ایجاد این ارتباط ها واضع در هر زبانی کلماتی گذاشته است مثل حروف، هیئات، ضمائر و ...، اینها معنایشان ایجاد است یعنی ایجاد ارتباط می کنند بین معنای اخطاریّه تا غرض یعنی تفهیم و تفهّم آن معنای اخطاریّه ایجاد بشود.

این ارتباط جزئی حقیقی است زیرا در صرت من الكوفه، این حرف ایجاد ارتباط می کند بین دو شیء یعنی "مَن" و "كوفه"، لذا هر جا این دو شیء عوض شود، موضوع له کلمه "مِن" هم متفاوت می شود. البته وقتی بنده، استعمال های مختلف "مِن" را می بینم می توانم عنوان کَلَى النسبة الإبتدائیة را از آن برداشت کنم ولی آن عنوان انتزائی صرفاً عنوان مشیر اند و حقیقت حرف و معنای حرفی و موضوع له آن نیست.

غرض واضع، همیشه در معنای، اخطاریّه است و واضع همیشه دنبال منابع اخطاریّه است و آنها ارکان جمله اند، اگر به سراغ معنای ایجادیه می رود صرفاً بخاطر غرض تفهیم و تفاهم است که واضع می آورد.

دو اشکال به مرحوم نائینی: (از امام و مرحوم تبریزی)

اشکال به تناظر واقع با معنای موضوع له

ایشان یک سری مثال را در نظر گرفته است مثل صرت من البصره و بعد ارتکاز کرده است و این حرف ایشان در آن مثال ها جور در می آید ولی در همه مثال ها درست نیست، مثلا می گوئیم الوجود للواجب ضروریّ اما آیا در خارج هم وجود با واجب دو چیز هستند که با لام حرفی به هم مرتبط شده اند؟ پس اینکه ایشان می گوید در خارج ما چیز های مستقل داریم و چیز های غیر مستقل که باید به هم مرتبط شوند، در ذهن همینگونه است، این درست نیست بلکه ممکن است دو مفهوم، در خارج یک چیز باشند، پس هر جا ترکیب در خارج انضمامی است حرف میرزا درست است ولی هر جا ترکیب در خارج اتّحادی است حرف ایشان درست نیست (تناظر با واقعیت)

اشکال به انحصار غرض شارع در معنای اخطاریّه و صرفا مهم بودن آنها برای او

دوما گفتید غرض همیشه در اخطاری ها هست درحالیکه اینطور نیست یعنی در جایی که غرض کربلا بود، آنجا غرض معنای اسمی بود، ولی اگر جایی غرض جای فرد بود، دیگر اینجا غرض در همان معنای حرفی یعنی "فی البیت" یا "علی البیت" بودن است، و این "فی" یا "علی" بودن غرض سوال است نه بیت و زید. پس اینکه مرحوم نائینی می گویند چون معنای فی غیره برای ارتباط بین معنای فی نفسه هست لذا اصل معنای فی نفسه است، این را ما نمی پذیریم.

تفسیر مرحوم اصفهانی: (گرچه خودش قائل به جزئی اضافی بودن حروف است.)

معروف به تفسیر "وجود رابط"

مشهور برای دلیل حرفشان که می گویند موضوع له جزئی حقیقی است باید بگویند موضوع له حروف، "وجود رابط" است. زیرا تشخّص، صفت "وجود" است و تا پای وجود، وسط نیاید، خاصّ حقیقی بودن موضوع له صورت نمی گیرد.

فلاسفه وجود را به فی نفسه و فی غیره تقسیم کرده اند. در حروف و هیئات وجودشان فی نفسه نیست بلکه وجود فی غیره است، پس وضع در حروف می شود آن مفهوم کلی (مثلا النسبة الابتدائیة) که عامّ است و موضوع له حروف می شود، خاصّی که جزئی حقیقی هم هست، و این بخاطر "وجود رابط" بودن آن است.

(وجود یا واجب (خداوند) است یا ممکن

اگر ممکن بود یا فی نفسه بود یا فی غیره

اگر فی نفسه باشد یا لنفسه (جوهر) است یا لغیره (عرض)

وجود در حروف، فی نفسه نیست بلکه فی غیره است.)

اشکال استاد:

این تفسیر درستی از قول مشهور نمی تواند باشد زیرا تمامی حروف و هیات، در خارج وجود رابطی داشته باشند، زیرا وجود رابط یعنی دو واقعیت در خارج موجود هستند و آن وجود رابط آنها را به هم مرتبط می کند و حکمی را ثابت می کند و این همانی ایجاد می کند مثل زید قائم ولی در حروف و هیئات سلبی، که سلب نسبت و ارتباط را از دو چیز می کنی و حکم را منفی می کنی و می گویی زید ما ضرب این سلب حکم که در خارج وجودی نداشته که آن هیات یا حرف، وجود رابط شود و در خارج وجود داشته باشد. پس در حروف نافیّه، یا مواردی که عدمی هستند، یا در مورد ترکیب های اتّحادی (که توضیحش در نقض به مرحوم نائینی گذشت) که رابط در خارج وجودی اصلاً ندارد، حرف شما وارد نیست.

تفسیر مرحوم خویی: (تفسیر مختار استاد)

واضع می بیند که برای انتقال معنا به غیر همانطور که به معنای فی نفسه نیاز دارد به معنای فی غیره نیاز دارد. زیرا مثلاً کلمه زید و مسجد ظرفیت را نمی فهمانند، می آید آن را با فی ایجاد می کند، و لذا حروف همانطور که حضرت علی در مورد حرف گفته اند "الحرفُ ما دلّ علی معنی فی غیره"

استاد: به نظر بنده این تفسیر درست موضوع له خاصّ بودن حروف به معنای جزئی حقیقی است، زیرا اوّل موضوع له، معنا می باشد (یعنی مقصود که می تواند صرفاً در ذهن باشد یا در خارج هم باشد)، و ثانیاً خود حروف، معنا ندارند (معنا فی نفسه ندارند) بلکه معنا فی غیره دارند یعنی وقتی می گوییم جاء زید من البصره این من خودش معنا ندارد بلکه به مجرورش و ما بعدش معنای ظرفیت می دهد.

واضع هدفش تفهیم و تفهّم است، می بیند برایش چه چیزی نیاز دارد یک سری معنای فی نفسه می خواهد و یک سری معنای فی غیره همان ها را قصد می کند و بعد وضع می کند، حال این مقصود او می تواند در واقع باشد یا نباشد، عدمی باشد یا نباشد، سلبی باشد یا ایجابی، ترکیبی باشد یا انضمامی

پس حروف دلالت بر معنا دارند نه مفهوم، و معنایشان هم فی غیره هست (لذا در دو جای مختلف معنایشان متفاوت می شود) و لذا جزئی حقیقی اند.

نتیجه:

وضع عامّ موضوع له خاصّ را پذیرفتیم و خاصّ را هم جزئی حقیقی معنا کردیم و معنای حرفی را هم "ما دلّ علی معنی فی غیره" دانستیم. (بر خلاف معنای فعلی و اسمی که معنی فی نفسه هستند).

سوال:

اینکه ما بجای من و إلی، اسم متناظر را مثلاً مُبْتَدَأ و مُنْتَهَى قرار بدهم (مبتداً سیری بصره و منتهی سیری کوفه) چه اتفاقی می افتد؟ یعنی اگر بجای معنای حرفی معنای اسمی استفاده کنم چه می شود؟

پاسخ:

به لحاظ ظرف استعمال تفاوتی ندارند و نتیجه یکی است و تفهیم و تفهّم صورت می گیرد و صرفا تفاوت در اختصار و عدم اختصار دارند، یعنی حرف اختصار دارد، ولی اسم، در این استعمال، اختصار ندارد، ولی به لحاظ مستعملّ فیه و مفردات معنای اسمی با حرفی متفاوت اند.

البتّه هیات ممّا لا بدّ منه است و جمله باید حتما هیات فعلیّه یا اسمیّه داشته باشد و جدا از آن نیست.

(ما گفتیم چون حروف معنای فی غیره است جزئی اند ولی آقای تبریزی گفتند می شود کلی باشد یا جزئی بخاطر همین نکته که اسامی می توانند بجای حروف بیایند، ولی همین آقای تبریزی در هیئات چون همیشه برای ایجاد ارتباط در جمله و معنی فی غیره می آیند و نه صرف اختصار، موضوع له هیئات را جزئی حقیقی می داند.)

در مورد موضوع له انشاء آخوند حقیقتی را بیان نمی کند و فقط می گوید از لحاظ موضوع له انشاء و خبر فرقی ندارند و می گوید ما گفتیم تفاوت ظرف و اسم برای ظرف استعمال است ولی مشهور فکر کرده بودند در موضوع له است، مشهور اشتباه را در مورد انشاء و خبر هم کرده اند و فکر کرده اند تفاوت آنها در موضوع له است. زَوْجْتُ و بَعْتُ موضوع لهشان یکی است ولی گاهی به داعی حکایت می گوئی و می شود خبر و وقتی گاهی اگر به داعی ایجاد بگوئی، (ایجاد عُلُقَه زوجیت یا ملکیت) می شود انشاء. پس تفاوت خبر و انشاء در داعی است و نه موضوع له در مورد حقیقت انشاء ایشان می گوید "ایجاد المعنا باللفظ فی نفس الامر"

پس در مورد حقیقت انشاء سه ادعا باید مورد بررسی قرار بگیرد:

1. انشاء از سنخ ایجاد است یا ابراز؟ (حکایت)
(مرحوم خوئی: ابراز المعنا باللفظ
مرحوم آخوند: ایجاد المعنا باللفظ فی نفس الامر)
2. آنچه که به واسطه انشاء ایجاد می شود حقیقتاً ایجاد می شود یا مجازاً؟
(مرحوم اصفهانی: ایجاد مجازی است.
مرحوم آخوند: ایجاد، حقیقی است.)
3. اگر حقیقتاً ایجاد می شود، در چه ظرفی ایجاد می شود؟
(مشهور: ایجاد المعنا باللفظ فی وعاء المناسب له،
مرحوم آخوند: ایجاد المعنا باللفظ فی نفس الامر،
مرحوم اصفهانی: ایجاد المعنا باللفظ بالعرض.)

مرحوم آخوند:

در مورد حقیقت انشاء ایشان می گوید "ایجاد المعنا باللفظ فی نفس الامر" بعد توضیح می دهد اینکه می گوئیم حقیقت انشاء از سنخ ایجاد است بخاطر این است که قبل از انشاء این صرفاً در ذهن آن فرد بود، ولی وقتی انشاء شده در خارج چیزی ایجاد می شود و دیگر مجرد فرض نیست و اثرات دارد. مثلاً در صیغه نکاح علقه زوجیت با صیغه انکاح ایجاد می شود و در بیع ملکیت با صیغه بعت ایجاد می شود درحالیکه قبل از انشاء صرفاً فرضی فرض و در ذهن او بود، پس چون در خارج اثر واقعی دارد پس این انشاء هم باید واقعی باشد.

خب حالا که فهمیدیم این انشاء اثر دارد و با مجرد فرض فرق می کند، حالا ظرف آن چیست؟ اگر بگویم ظرفش وجود خارجی است، می دانم که این انشاء خودش ما بازاء خارجی ندارد، اگر بگویم

ظرفش ذهن است، خب مجرد فرض هم وجود ذهنی دارد درحالیکه انیها متفاوت اند و اثرات واقعی دارند، اگر بگویم وجود لفظی یا کتبی است هم وجدانا می بینم اینطور نیست، پس باید مثل فلاسفه که در مورد ظرف جملاتی مثل اجتماع نقیضین محال است که یک واقعیتی هستند ولی وجود خارجی ندارد، گفته اند اینها ظرفشان نفس الامر به معنای اخص است، خب ما هم اینجا می گویم ظرف انشاء، نفس الامر است.

آخوند: (در "فوائد الأصول" که آنجا حرفش را کامل توضیح می دهد)

او باید سه چیز را اثبات کند تا به مدّعایش برسد: 1. انشاء ایجاد است. 2. انشاء ایجاد حقیقی است. 3. تفاوت در ظرف استعمال انشاء و خبر است.

قبل از گفتن زوجت شما غیرت داشتید روی مردی که با خواهرتان است ولی بعد از زوجت مشکلی ندارید پس یک چیزی ایجاد شد. یعنی قبل از این الفاظ، زوجیت مجرد فرض بود ولی وقتی که این الفاظ گفته شد دیگر از مجرد فرض خارج شد و آثار واقعی داشت. (استاد: هزار بار هم طرف می گفت من می خواهم این زن را بگیرم فایده نداشت ولی بعد از انشاء این از مجرد فرض خارج شد و تفاوتی در عالم پدید آمد و این تفاوت آثار داشت پس انشاء فقط ابراز نیست بلکه ایجاد است.)

حالا این ایجاد کجا صورت می گیرد؟ آیا در خارج است و مشتمل بر کن است؟ یا صرفا در ذهن است؟ در هیچ کدام زیرا نه معنا در خارج ایجاد شده و نه صرفا در ذهن است بلکه در نفس الامر است. البته منظورم از نفس الامر، آنچه فلاسفه می گویند نیست، بلکه چیزی غیر از آن است. یعنی ما چهار وجوب به نام های وجود ذهنی، وجود خارجی، وجود کتبی و وجود لفظی داریم (وجود هرکدام از این چهار وجود به حسب خودشان است مثلا وجود خارجی ما بازنایش خارجی است وجود ذهنی ما بازنایش ذهنی، وجود لفظی ما بازنایش لفظی است و وجود کتبی ما بازنایش کتبی است) حالا برای انشاء من می گویم یک وجود دیگری داریم و آن وجود نفس الامری و یک وجود پنجمی غیر از آن وجود هایی است که فلاسفه گفته اند. خود فلاسفه هم این کار ها را کرده اند و عدم را گفته اند وجودش در نفس الامر بمعنی الأخص است.

نکته ای از آخوند:

انشاء چون ایجاد است، قابل صدق و کذب نیست، زیرا صدق یعنی مطابقت با واقع و کذب یعنی عدم مطابقت با واقع، در خبر چون حکایت است می توانیم بگویم مطابقت می کند با واقع یا خیر ولی چون انشاء ایجاد است دیگر قابل صدق و کذب نیست. اینکه می شود بعضی انشاء ها را مثل به من کمک کنید را تکذیب کنیم بخاطر ملازمه ای که می رساند مثل جمله "من فقیر هستم" می باشد، نه اینکه خود آن انشاء قابلیت صدق و کذب داشته باشد.

فلسفه:

فلسفه کانتی: اگر حقیقت مساوی بشود با مابازاء خارجی داشتن، پس مفاهیمی مثل خوب و بد، که ما بازاء خارجی ندارند اعتباری هستند و حقیقت ندارند.

خواجه نصیر طوسی راهی را برای پاسخ به این نظر داده که بهترین راه هم همین است و **آخوند** هم همین را می گوید، و گفته ما باید "ما بازاء خارجی داشتن" را با "منشاء انتزاء خارجی داشتن" تفکیک کنیم.

یعنی یک چیز هایی ما بازاء خارجی دارند و یک چیز هایی ما بازاء خارجی ندارند ولی منشاء انتزاء خارجی دارند، مثلاً خوب و بد که ما بازاء خارجی ندارند ولی وقتی اثر کاری ما را به مطلوب نزدیک کنند به آن خوب می گوئیم و اگر نکنند می گوئیم بد است، یعنی اینا اعتباری محض نیستند بلکه منشاء انتزائشان خارج است. مثال دیگر احکام شرعی است، که ما بازاء خارجی ندارند ولی اعتباری محض نیستند زیرا منشأ انتزائشان خارج و واقع و حسن و قبح است. یا علّیت و معلولیت ما بازاء خارجی ندارند ولی منشاء آن دیدن این است که کلید برق را می زنیم چراغ روشن می شود و این منشاء می شود بگوئیم که کلید برق علّیت نسبت به روشنی چراغ دارد.

اعتباری محض یعنی با یک فرض می آید و با یک فرض می رود و دست معتبر است، یعنی یک بار اعتبار می کند اسم پسرش را زید بگذارد و یک بار اعتبار می کند اسم پسرش را علی بگذارد.

احکام شرعیّه ما بازاء خارجی ندارند ولی منشأ انتزاء خارجی داشته یعنی علم به آن مصلحت یا مفسده مُلزمه که موجب این اعتبار شارع نسبت به این حکم شده است.

حالا در انشاء و خبر وقتی ما می گوئیم انشاء از سنخ ایجاد است این بر اساس علم مُنشئ به واقعیت انجام می شود و لذا آثار واقعیّه هم دارد. لذا انشاء و تمام اعتباریاتی که منشأ و منتهی خارجی دارند اینها اعتباری محض نیستند حالا اینها نه وجود لفظی اند و نه وجود کتبی و نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی لذا اسم اینها را می گذارم وجود نفس الامری، که ریشه آن علم معتبر نسبت به عالم تکوین است و منشاء خارجی دارد لذا چون با فرض آن علم است که ریشه در واقع دارد دیگر مثل اعتباریات محض، خلاف آن نمی تواند گفته شود زیرا طبق مجرّد فرض نیست که با فرض دیگر و با عوض شدن فرض بتواند چیزی خلاف آن فرض قبلی، اعتبار شود.

نکته:

امام علیه السلام وظیفه‌ی تصحیح اشتباه مخاطب را ندارد. وظیفه‌ی امام علیه السلام اتمام حجت است و اگر تعدادی از مخاطبین فهمی داشتند و ظهوری را برداشت کرده بودند که امام علیه السلام آن را رد نکرده بود، باید بررسی شود که حجت نسبت به خلاف این ظهور وجود داشته است یا خیر. در صورتی که در این مورد حجتی بر خلاف فهم مخاطب وجود داشته باشد و مخاطب هر دلیلی به آن حجت عمل نکرده باشد، فهم مخاطب ملاک عمل ما نخواهد بود.

به طور مثال شیخ صدوق در "من لا یحضره الفقیه" از پدر خود نقل می‌کند که قنوت به زبان فارسی مسئله‌ای بوده که اصحاب در مورد آن اختلاف داشته‌اند. سعد بن عبدالله اشعری قمی قنوت به زبان فارسی را صحیح نمی‌دانست اما محمد بن یحیی بن عمران اشعری قمی قنوت به زبان فارسی را صحیح می‌دانست. استدلال گروه دوم این بود که در مقابل امام علیه السلام قنوت را به زبان فارسی خوانده‌ایم و ایشان این کار را منع نکرده‌اند. اشکال گروه اول به این استدلال نیز این بوده است که بر امام لازم نبوده است که از این کار منع کند، زیرا حجت از ناحیه‌ی دیگری تمام بوده است.

مثال دیگر اینکه حسین بن روح که در بغداد و در حضور امام علیه السلام است، کتابی فقهی نوشته و آن را برای فقهی قم می‌فرستد. فقهای قم در دو مسئله با وی مخالفت کرده و از وی درخواست می‌کنند که در مورد این دو مسئله با هم گفت‌وگو کنند. این مطلب نشان می‌دهد که فهم اصحاب این نبوده که چون حسین بن روح در حضور امام علیه السلام است و خودش روایت را از ایشان شنیده، فهم وی از روایت تمام است، بلکه ایشان نیز بر اساس حجتی که در دست داشتند، عمل می‌کردند و در صورت اختلاف با حسین بن روح، به فهم وی اعتماد نمی‌کردند.

همچنین حسن بن علی بن وشاء نیز مطلبی را از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند: "سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ... قُلْتُ حَقًّا عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَكَمَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ حَقًّا عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْيِيُونَا قَالَ لَا ذَاكَ إِلَيْنَا إِنْ شِئْنَا فَعَلْنَا وَإِنْ شِئْنَا لَمْ نَفْعَلْ"³³، طبق این روایت حتی اگر از امام علیه السلام سؤال شود، ایشان موظف به پاسخ دادن نیست و به طریق اولی نمی‌توان گفت اگر مخاطب کاری را اشتباه انجام داده است، وظیفه‌ی امام تصحیح اشتباه او بوده است.

در چنین مواردی نهی شخص از عمل اشتباه از باب نهی از منکر نیز واجب نمی‌شود، زیرا نهی از منکر مربوط به احکام بوده و در جایی است که شخص حکم واقعی را بداند و این حکم بر او منجز شده باشد. به همین دلیل درجایی که شخص متفطن به حجتی مانند عقل قطعی نباشد، ظهوری که برداشت می‌کند، برای او حجت بوده و نسبت به قرینه‌ی بر خلاف معذور است.

همچنین تصحیح اشتباه از باب ارشاد جاهل نیز لازم نیست، زیرا ارشاد جاهل در جایی لازم است که عنوان "اندراس شریعت" پدید بیاید و این عنوان در صورتی پدید می‌آید که امر استظهار شده بین مکاتب مختلف مشترک باشد. در چنین موردی اگر اشتباه تصحیح نشود، واقع از بین می‌رود، اما در جایی که مدارس فقهی نظر واحدی ندارند، واقع از طریق برخی از مدارس که موافق نظر امام علیه السلام هستند، به نسل‌های بعدی منتقل می‌شده و در نتیجه عنوان "اندراس شریعت" پدید نمی‌آمده است.

³³ الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 1؛ ص 210

اشکال مرحوم اصفهانی: (به مرحوم آخوند)

1. نقد بر موضوع له انشاء

گفتید تفاوت خبر و انشاء در ظرف استعمال است، این حرف شما در جایی درست است که انشاء و خبر با لفظ واحد انجام شود مثلاً بعت و انکحت، ولی در جایی که الفاظ انشاء و خبر متفاوت اند هم صرفاً تفاوت در داعی است یعنی آیا إضرِب و ضَرِب یکی هستند؟ و تفاوت صرفاً در ظرف استعمال و تصدیق است؟ می بینیم که تفاوت در موضوع له است زیرا اگر حرف شما درست بود اگر کسی بجای إضرِب زیدا خبر بگوید یا برعکس، باید فقط بگویند آداب صحبت را رعایت نکرده نه اینکه معنای متفاوتی منتقل شود.

شما می توانی با جمله خبری، چیزی را طلب کنی، مثلاً بگویند أَطْلُبُ مِنْكَ الْخُرُوجَ مِنَ الدَّارِ اینجا چون أَطْلُبُ حکایت دارد می شود تصدیق و تکذیب کرد و اگر طلب واقعی نداشت بگویی دروغ می گویی ولی در جمله أَخْرَجَ مِنَ الدَّارِ، أَخْرَجَ، حکایت ندارد و لذا نمی شود آنرا تکذیب و تصدیق کرد، پس اینجا در موضوع له و مستعمل فیه تفاوت دارند و در أَخْرَجَ مِنَ الدَّارِ اول معنای ایجاد در ذهن می آید و متبادر می شود درحالیکه در مورد أَطْلُبُ مِنْكَ الْخُرُوجَ مِنَ الدَّارِ معنای حکایتی در ذهن می آید و تبادر هم ظرف موضوع له و مستعمل فیه است، و لذا اینکه دو تبادر تفاوت دارند، می رساند که موضوع له آنها متفاوت است. ولی در الفاظ مشترکه مانند بعت و نکحت، از ابتدا ایجاد یا حکایت فهمیده نمی شود بلکه در ظرف جمله فهمیده می شود و لذا در آنها موضوع له یکی است و صرفاً در ظرف استعمال متفاوت می شوند.

2. نقد بر حقیقت انشاء

ما ایجاد معنا با این لفظ انشاء را قبول داریم ولی حقیقت خارجی ای در مورد انشاء نیست تا بخواهید ظرفی برایش درست کنید به نام نفس الامر، شما فکر کرده اید که سنخیت بین علّت و معلول باید به نحو مشابهت باشد یعنی اگر چیزی اثرش واقعی بود خودش هم باید واقعی باشد درحالیکه برای این ادّعا دلیل نداریم و سنخیت علّت و معلول در کمال است و اگر کمالی در معلول بود، آن کمال باید در علّتش هم باشد.

بعد هم سنخیت بین علّت و معلول در علّت و معلولی است که علّت به آن معلول وجود می دهد نه هر علّت و معلولی که شما بیابید انشاء را که یک علّیت اعتباری نسبت به آثارش دارد را نسبت به آن معلول ها و آثارش مسانخت بدهید و به این نتیجه برسید که چون آثارش حقیقی اند و وجود خارجی دارند پس خود انشاء حقیقی هست و وجود خارجی دارد.

بله انشاء اثر واقعی دارد ولی این اثر بخاطر اعتبار منشی است و خودش ما بازاء خارجی ندارد، لذا همانطور که ماهیات بالذات در خارج نیستند ولی منشأ انتزاع خارجی دارند و آثار واقعی دارند، پس بخاطر واقعی نبودن خودشان، وجود خارجی ندارند و جزو آن چهار وجود (وجود ذهنی، لفظی، کتبی، خارجی) نیستند که همگی واقعی هستند (واقعی بودن یعنی ما بازاء به حسب خودشان داشتن) و پس وجود انشاء، مثل ماهیات، بالعرض و مجازی است و مجازاً واقعیت دارد وگرنه حقیقتاً واقعیتی ندارد.

پس حقیقت انشاء، ایجاد است و از فرض فارض خارج می شود و ایجاد باللفظ هم هست ولی من بجای فی نفس الامر می گویم بالعرض و معنی می کنم به مجاز فلسفی که مبتنی بر آثار واقعیّه و منتهی به آثار واقعیّه است ولی خودش وجود مشتمل بر کن واقعی ندارد، مثل گفتن چلوکباب و راه افتادن آب دهان، که خود چلوکباب الان وجود خارجی ندارد و مجازاً گفته شده ولی

اثر دارد. اینجا هم انشاء، بالعرض نسبت به منشأ انتزاعش است یعنی شما منشأ خارجی را می بینی و لذا نسبت به آن انشاء می کنی که بخاطر این منشأ انتزاع که خارجی است، منتهی هم وجود خارجی پیدا می کند و اثر دارد. انشاء مثل ماهیت است که عارض بر وجود است و منشأ و منتهی خارجی دارد ولی خودش وجود خارجی ندارد و عارض بر وجود می شود. پس در نهایت می گوئیم خود انشاء خارج از این وجود چهارگانه ای که در فلسفه بیان شده نیست تا بخواهیم یک قسم پنجم بسازیم، اگرچه اعتباری محض هم نیست.

(استاد):

یک وقتی واقعی بودن یعنی ما بازاء خارجی داشتن و مشیت پر کن بودن است (معنای واقعی در کلام مرحوم اصفهانی) و یک وقتی واقعی بودن یعنی قابلیت صدق داشتن بر خارج، مثلاً کور بودن که هیأتی است که در خارج ما بازاء خارجی مشیت پر کن ندارد ولی قابلیت صدق بر یک چیز خارجی مثلاً این فرد کور، دارد، خوب بنا بر معنای اول، انشاء واقعیته ندارد ولی بنا بر معنای دوم واقعی است ولی معنای دوم مجاز است و بالعرض است و عرف بخاطر عدم دقت است که چیزی را که ما بازاء ندارد ولی اتصاف واقعی دارد را واقعی می داند. ماهیات و انشائیات از این قسم دوم هستند که بالعرض هستند ولی عرف فکر می کند واقعی هستند.

ثمره: (در بحث موضوع له خبر و انشاء)

استعمال جمل خبریه در مقام انشاء، اینها استعمال حقیقی است یا مجازی؟ که اگر قول آخوند را بگوئیم که موضوع له انشاء و خبر را یکی می داند استعمال حقیقی اند و گرنه مجازی

مثلاً یَغْسِلُ اگر برای طلب آمده باشد، امثال آخوند اینها را استعمال حقیقی می داند و به دنبال قرینه منفصله برای معنای طلبیشان نمی گردد ولی افرادی که موضوع له خبر و انشاء را متفاوت می دانند، این استعمال را مجازی می دانند و برای اثبات این معنای مجازی نیاز به قرینه منصرفه پیدا می کنند.

تبیین نحوه وجوبات، یعنی وجوبات صرفاً باید انشائی باشند و به نحو انشائی بیان شوند یا اینکه اگر به نحو خبری گفته شده باشند باز هم وجوب را از آن می فهمیم که البته این ثمره دوم به گفته آخوند انحصاری در این بحث ندارد. (و می تواند بصورت دیگر اثبات شود).

مرحوم خویی:

ایشان در موضوع له می گویند نه حرف آخوند را می پذیریم و نه مرحوم اصفهانی بلکه می گوئیم موضوع له همه انشاء ها و خبر ها، مطلقاً متفاوت است و متبادر از خبر، حکایت است و متبادر از انشاء، ایجاد است و تفاوت در تبادر، تفاوت در موضوع له است. در الفاظ مشترک مانند بعث هم اینها مشترک لفظی است یعنی یک وضع دارد در ایجاد بیع و یک وضع دارد در حکایت از بیع، مانند کلمه شیر، که وقتی کلمه را می شنیدید چند معنا به ذهن شما می آمد و بین آنها مزیتی نبود و در جمله با قرینه می فهمیدید اینها با هم تفاوت دارند.

در مورد حقیقت انشاء، به نظر ما اصلاً حقیقت انشاء ایجاد نیست بلکه در آن ابراز صورت می گیرد
کما اینکه حقیقت خبر هم حکایت نیست.

وقتی که شما یک جمله می گوئید دارید مفاد آن جمله را آشکار و ابراز می کنید یعنی وقتی
میگوئید اضرب دارید طلب ضرب زید را ابراز می کنید پس اینکه بگوئید مفاد خبر ثبوت شیء
لشیء است، در مثل الانسان موجود، کجا ثبوت شیء لشیء است یا در شریک الباری ممتنع
است کجا ثبوت شیء لشیء است، در مثال اوّل که جمله درستی هم هست، ثبوت شیء
است نه ثبوت شیء لشیء و در مثال دوّم سلب شیء من شیء نیست بلکه سلب الشیء
است و این استعمال ها هم حقیقی هستند.

پاسخ:

اگر افرادی که گفتند ثبوت شیء لشیء منظور ثبوت شیء لشیء در خارج باشد، بله کان و لیس
تأمّه اینطور نیستند ولی اگر منظور اعمّ از ثبوت در ظرف ذهن و غیر ذهن باشد اینجا دارید از ثبوت
شیء لشیء حکایت می کنید و درست است.

مرحوم خویی:

من به صورت مبنایی نمی توانم حرف مشهور را بپذیرم، مشهور اگر خبر را به "حکایة المعنی
باللفظ" و انشاء را به "ایجاد المعنی باللفظ" می کنند دارند یک مدلول تصوّر را برای موضوع له
تصوّر می کنند درحالیکه مبنای من تعهّد است و اوّل موضوع له برای من یک مدلول تصدیقی
(یعنی جمله "هر وقت اراده کردم که این معنا را قصد کنم این لفظ را می آورم") است و ثانیاً چون
من در مورد موضوع له یک التزام و تصدیق دارم اگر موضوع له انشاء، ایجاد باشد یعنی مستعمل
تعهد داده است تا ایجاد معنا کند، درحالیکه ایجاد شدن این معنا در خارج در دست او و مقدور او
نیست، پس باید بگوئیم انشاء و خبر هر دویشان موضوع لهشان "ابراز المعنی باللفظ" است که
گوینده متعهد به آن شده است. حالا در ظرف استعمال این ابراز با دیدن قرائن، ایجاد می شود
و از آن انشاء فهمیده می شود یا با دیدن قرائن، حکایتی می شود.

مرحوم اصفهانی:

موضوع له انشاء، ایجاد المعنی باللفظ بالعرض است یعنی در خارج چیزی حقیقتاً ایجاد نمی شود
و گفتن ایجاد، بالعرض و مجازی است، البته این ایجاد در خارج اثر دارد.

مرحوم خویی:

ابراز المعنا باللفظ

انشاء امر شخصی است یا عقلائی؟

ممکن است شما کاری کنید ولی عقلاء تبعیت نکنند، مرحوم آخوند و مرحوم خویی معتقد است که انشاء امری شخصی است و همینکه شما معنای را در نفس الامر ایجاد کردی این انشاء محقق شده، مرحوم خویی هم می گوید انشاء، تعهد من است و آنچه قابل تعهد است که مربوط به من است و تبعیت عقلاء مقدور من نیست لذا انشاء امری شخصی است. مرحوم اصفهانی می گوید صرف اینکه شما قصد بکنی چیزی را محقق کنید، این انشاء نیست و این انشاء باید اعتبار عقلائی داشته باشد.

مثلا شما به بچه غیر ممیزی دستور انجام کاری می دهید، آیا انشاء محقق است؟ طبق مسلک استاد و مرحوم اصفهانی انشائی محقق نیست زیرا اعتباری محقق نیست بلکه توهم انشاء است ولی طبق مسلک آخوند و مرحوم خویی این هم انشاء است.

ثمره بحث:

در جملات خبریه در مقام طلب، استعمال مجازی است یا حقیقی؟ آخوند و مرحوم اصفهانی می گویند مجازی صورت نگرفته است زیرا انشاء و خبر را تفکیک نمی کنند و لذا بخاطر استعمال حقیقی بودن جمله خبریه در مقام طلب، نیاز به قرینه صارفه برایش ندارند، ولی طبق مسلک ما که بین موضوع له خبر و انشاء تفاوت می گذاریم، جمله خبریه در مقام طلب استعمال مجازی است و تا قرینه صارفه ای نباشد می گوئیم جمله ما خبریه است نه انشائیه

اشکال مرحوم تبریزی:

ثمره بیان شده تمام نیست زیرا درست است که از لحاظ حقیقت و مجاز متفاوت می شوند، ولی حجّیت در مورد ظهور است و وضع صرفا یکی از مناشیء ظهور است، برای ما که می گوئیم بین خبر و انشاء فرق است، برای جملات خبریه در مقام طلب قرینه صارفه می خواهیم و دلیل می خواهیم وگرنه می گوئیم خبری و حکایت است، ولی آخوند هم نیاز به دلیل دارد، زیرا در مسلک آخوند، جمله خبریه در مقام طلب می شود عامّ (زیرا موضوع له جمله خبریه و انشائیه را یکی دانست) و اعمّ از جمله به داعی خبریه و داعی انشائیه است، و از آنجایی که غلبه استعمال جملات خبریه در استعمال، خبریه است باز قرینه صارفه می خواهد تا ثابت کند که جمله به صورت انشائیه استعمال شده است، لذا عملا در فقه با هم تفاوتی پیدا نمی کنیم.

بله نهایتا به لحاظ علمی، اسم قرینه ای را که ما می آوریم می گویند قرینه صارفه و اسم قرینه ای که شما می آورید می شود قرینه اظهر نسبت به قرینه کثرت استعمال، و از لحاظ علمی تفاوت پیدا می کنند ولی از لحاظ عملی و فقهی تفاوتی پیدا نمی کنند.

فی الجمله هر کدام از اینها یک چیزی را درست می گویند، یعنی هم آقای تبریزی که می گوید ثمره نداد و هم امثال امام که گفته اند ثمره دارد، زیرا روایات مقامات متفاوت دارند، جمله خبریه ای اگر در روایتی دیدیم باید ببینیم در چه مقامی گفته شده است، اگر این جمله خبریه در روایات اعتقادی و عرفانی باشد، کثرت استعمال جملات خبریه در آن موارد بر اخبار است و طلبی بودن، مساله نادری است، و لذا آنجا اشکال آقای تبریزی وارد است و ثمره آنجا تمام نیست.

در روایات فقهی هم روایات استفتائی را از روایات تعلیمی باید جدا کرد، (اصل این تمایز قائل شدن برای آقای بروجردی است و امام هم در اصولش ندارد ولی در فقهش جاهایی رعایت کرده و آقای سیستانی هم رعایت می کند.)

روایات تعلیمی اینطور است که فرد مراجعه کننده فقیه و محل مراجعه مردم است، در اینجا اصل بر بیان ضابطه به او توسط امام است و زیاد اتفاق می افتاده که آن فقیه سوال استفتائی پرسیده ولی امام جواب را با ضابطه بیان کرده اند، مثلاً زواره فقط حکم خواب رفتن در مورد بطلان وضو را پرسیده ولی امام با ضابطه حکم را بیان می کنند یا روایت عبدالرحمن ابن حجاج صرفاً از صید می پرسد ولی امام به او ضابطه در مورد شبهات حکمیه قبل از فحص می دهد، اینها می شود روایات تعلیمی و یک سری روایات دیگری هستند که طرف از موردی سوال کرده و امام همان را جواب داده، البته در استفتائی ها هم نمی گویم هیچ وقت ضابطه داده نمی شود، داده شده ولی ندرتاً آن هم ضوابط موضوعی آسان، چون به عوام اگر ضابطه گفته شود، گیج می شوند، از طرفی در شبهات حکمیه که اصلاً ضابطه دادن لغو است چون اصلاً نمی تواند اجرا کند چون فحص می خواهد و در شبهات موضوعیه هم گیج می شود.

لذا در روایات تعلیمی است که ضابطه داریم. به نظر ما در جملات تعلیمی کثرت استعمال در مقام طلب بودن جملات خبریه است و لذا کسی که می خواهد از این جملات خبریه، اخبار را بفهمد قرینه اظهر از کثرت استعمال می خواهد ولی در روایات استفتائی کثرت و ندرت استعمال در مورد جملات خبریه در مورد هیچ کدام از طلب و تکوین، ثابت نشده و لذا برای آخوند اگر قرینه ای نسبت به طرفی نباشد، دلیل مجمل می شود زیرا موضوع له جملات خبریه و انشائی را یکی می داند و تفاوتشان را صرفاً در داعی می داند

درحالیکه برای امثال مرحوم تبریزی و مشهور که جملات خبریه را حقیقت در حکایت و تکوین می داند و نه انشاء، این ها را حمل بر معنای موضوع لهش یعنی اخبار می کند.

(برای ما (استاد) در روایات فقهی که استفتائی هستند، چون کثرت در هیچ طرف ثابت نشده است اگر قرینه ای نباشد حمل بر معنای حقیقی و موضوع له می کنیم که همان تکوینی و خبری بودن جملات خبریه است همانند مشهور.)

مثال واقعی اش را آخوند روایتی در مورد زکات بیان کرده اند که جمله خبریه ای در مورد مصارف زکات گفته شده، و اختلاف شده است که این جمله خبریه در مقام طلب و انشائی است و امر به مصرف زکات در همان موارد شده یا اینکه صخبری است و صرفاً می گوید در فلان بلاد مصارف اینگونه است.

در اینجا آخوند گفته، این روایات طلبی است و لذا امر امام به مصرف زکات در این موارد را نتیجه گرفته است، ولی مشهور جمله را خبری معنا کرده اند و گفته اند امام صرفاً خبر از مصارف خاصی از زکات در تعدادی از بلاد داده است.

آخوند سرّ آن را مبنای مشهور دانسته است که موضوع له را در جملات خبریّه و انشائیّه دو تا می دانند و بخاطر نبود قرینه بر طلبی بودن، جملات را حمل بر اخبار که معنای موضوع لاهی آن است، کرده اند ولی چون خودش جملات خبریّه و انشائیّه را در موضوع له یکی می داند آن روایت را حمل بر طلب کرده است.

به نظر ما این مسأله درست نیست زیرا این روایت در مورد زکات، یک روایت فتوائی است و لذا کثرت استعمال در هیچ طرف خبر بودن و انشاء بودن ثابت نیست و لذا طبق مبنای آخوند بخاطر عدم وجود قرینه، این روایت باید برایش مجمل شود درحالیکه مشهور و ما چون حقیقت خبر را در تکوین می دانیم، روایت را در اینجا که قرینه صارفه ای نیست بر انشائی بودن، حمل بر معنای موضوع لاهی اش می کنیم که خبری بودن و تکوینی بودن است.

موضوع له اسامی اشاره و ضمائر و موصولات

مرحوم آخوند بعد از اتمام خبر و انشاء، اسم اشاره و ضمیر و موصول و ... را هم مطرح می کند و می گوید اینها هم موضوع له و وضع عامّ و استعمال خاصّ هستند و همان حرف هایی را که در حروف زد اینجا تکرار می کند.

به نظر ما مطابق مشهور، موضوع له مثل هذا، خاصّ است و خصوصیت آن دادن معنای مشار الیه بودن به لفظ بعد از خود است لذا موضوع له خاصّ می شود و خاصّ حقیقی هم هست. آقای تبریزی هم همان حرفی که در حروف می زند اینجا می زند و می گوید در ضمائر و اسم اشاره و موصول موضوع له خاصّ است حالا اگر ما بعد هر کدام مثلاً ضمیر اشاره، عامّ باشد موضوع له جزئی اضافی می شود و اگر خاصّ باشد موضوع له جزئی حقیقی است.

نکته:

اشکالی شد که شما در انشاء می گفتید ایجاد المعنا باللفظ فی وعاء الاعتبار، درحالیکه انشاء را محدود به الفاظ نمی دانید و مُبرِز فعلی را هم انشاء می دانید و با عقل عملی (باید ها و نباید های عقلی) هم به انشاء می رسید و لذا باید بگویید "إيجاد المعنا باللفظ أو ما يقوم مقامه فی وعاء الاعتبار"، این اشکال درست است و باید همینگونه بگوییم.

(ما دو عقل نداریم، که یک عقل عملی باشد و یک عقل نظری، بلکه تقسیماتش بخاطر مُدَرکات است، و عقل عملی (باید و نباید) هم ریشه در عقل نظری دارد، عقل عملی را وقتی حجت می دانیم که آن هدفی که عقل شناخته واقعا مطلوب باشد، آن آثاری که برای فعل شناخته هم ثابت شده باشد، (عقل نظری) بعد عقل عملی با توجه به هدفش و آثار ثابت شده ای که از فعل در نظر دارد، می گوید باید و یا نباید.)

حقیقت استعمال

ما یک وضع تعیینی داریم و یک وضع تعینی (عامل کمی دارد که کثرت استعمال است) و وضع تعیینی هم دو نوع است، تصریحی و استعمالی

یکی از راه های اثبات حقیقت شرعیّه، استفاده از وضع تعیینی استعمالی است.

آخوند از آنجایی که در مورد لفظ صلوٰه، قائل به حقیقت شرعیّه بودن این کلمه به صورت وضع تعیینی استعمالی است، به اشکالی بر می خورد که چنین نوع از وضع از لحاظ استعمالی غلط است و لذا نمی شود با این نوع از استعمال وضع صورت بگیرد، لذا ایشان برای برطرف کردن این اشکال، وارد این بحث می شود.

وقتی شما در مثل صلوٰه مثل آخوند می خواهید با توجّه به روایتی که می گوید خدیجه پیامبر را در حال نماز دید و از پیامبر پرسید چه می کنی؟ و ایشان گفت: "هذه صلاة امر ربّي بإقامتها"، ادّعاى وضع تعیینی استعمالی کنید، اولین اشکالی که می شود این است که بین صلوٰه به معنای نماز مخصوص در این روایت و بین صلوٰه به معنای دعا، هیچ کدام از علاقه های 24 گانه مجاز نیست و لذا باید استعمال پیامبر در این روایت تاویل برود. پس اشکال اصلی در این وضع در مورد وضع تعیینی استعمالی است که در نماز هم خیلی پر رنگ است و لذا این بحث مطرح شده است.

دو راه برای حل این مساله بیان شده یکی حل صغروی آن و یافتن علاقه ای برای آن و یکی حل کبروی (راه آخوند) که بگویند برای صحت استعمال اصلا نیازی به وجود علاقه نیست بلکه طبق ذوق سلیم بودن کافی است. (ادبیان هم که علاقه مطرح کرده اند بخاطر استعمالات عرف (عرب فصیح) بوده و کشف آن استعمالات بوده، نه اینکه علاقات منحصر در آنها باشد، ما که نیاز نداریم مثل ادبا علاقات را کشف کنیم بلکه همینکه بفهمیم استعمالی بر خلاف ذوق سلیم عرب فصیح نیست برای ما کافی است.)

ما می گوئیم اگر این روایت درست باشد، پیامبر استعمال کرده که عرب فصیح بوده و اگر جعلی باشد، جاعل آن فصیح بوده و اینگونه جعل کرده و لذا می فهمیم که این استعمال خلاف ذوق سلیم عرب فصیح نبوده است. راوی این روایت ابن عباس است و شاگردش از او نقل می کند که او هم عرف فصیح است.

ما نمی گوئیم عرب امروز بگوید ذوق سلیم است اعتبار دارد و نمی گوئیم با ذوق سلیم ها می سازد زیرا عرب فصیح نیستیم بلکه می گوئیم این استعمال توسط عرب فصیح صورت گرفته و لذا با ذوق سلیم عرف فصیح نمی سازد.

پس اثر این قول ما در مورد صحت استعمال، و اینکه آن را محدود به علاقات نکنیم، در صحت اثبات حقیقت شرعیّه با وضع تعیینی استعمالی آشکار می شود، که دیگر شما نمی توانید اگر ما در چیزی آن را گفتیم مثل همین روایت صلوٰه دیگر نمی توانید آن را ردّ کنید و بگویید ردّ می شود زیرا این استعمال پیامبر حقیقی که نیست زیرا قبلا موضوع له برایش وضع نشده، مجازی هم نیست زیرا مطابق علاقات استعمال نبوده است پس غلط است و باید توجیه شود، ما می گوئیم لزومی ندارد استعمال حقیقی یا طبق حقیقت باشد و یا مجاز، بلکه استعمال صحیح، استعمالی است که مطابق با ذوق سلیم عرب فصیح باشد و این استعمال اینگونه بوده است و لذا استعمال

صحیح است و با همین استعمال وضع حقیقت شرعیّه در مورد معنای کلمه صلوٰه، ثابت می شود.

اگر کسی عرب فصیح باشد یا انقدر با عرب فصیح کار کرده باشد که ذوق آنها دستش آمده باشد او هم ذوق سلیم دارد.

جمع بندی استاد:

پس مرحوم آخوند بحث حقیقت استعمال را و اینکه صحّت استعمال منحصر به استفاده به نحو حقیقت یا مجاز با یکی از علاقات 24 گانه باشد را بخاطر این مطرح می کند که ثابت کند که استعمال می تواند صحیح باشد، در عین اینکه نه حقیقی باشد و نه مجازی و با علاقات 24 گانه، بلکه استعمال صحیح، استعمالی است که موافق با ذوق سلیم عرب فصیح باشد، حالا اگر این نوع از استعمال، شامل آن 24 علاقه نمی شود این اشتباه ادبا است و آنها باید تعریف از حقیقت و مجاز را تغییر دهند نه اینکه بگویند "این استعمال" نادرست است، زیرا کار ادبا کشف استعمال صحیح از عرب فصیح است و این استعمال صلوٰه، توسط عرب فصیح صورت گرفته و لذا صحیح است و آنها هستند که باید تعریف خود از حقیقت و مجاز تغییر دهند. (مدرس افغانی هم همین را می گفت).

اشکال مرحوم خویی: (به مرحوم آخوند)

1. اشکال با حقیقت ادعائیه

اما اگر حقیقت ادعائیه پذیرفته شده و گفته شود که هم در استعمال حقیقی و هم در استعمال مجازی، لفظ در معنای موضوع له به کار می رود و تفاوت در وجدانی یا ادعایی بودن استعمال در موضوع له است، تمام استعمالات، استعمال در موضوع له بوده و بحث از درست یا غلط بودن این استعمال جایی ندارد،

و چون حقیقت ادعائیه را صحیح می دانیم، جایی برای طرح این سؤال وجود ندارد.³⁴

2. اشکال با مسلک تعهد

اگر حقیقت وضع "تعهد" باشد، هر مستعملی واضح است و در نتیجه هر استعمالی بشود، خارج از وضع نبوده و جایی برای طرح پرسش مرحوم آخوند (در صورت نبود علاقه، استعمال صحیح است یا خیر؟) نخواهد بود.

34- «مرحوم امام» در «مناهج» و «تهذیب» و «مرحوم خویی» در «محاضرات» جلد 1 صفحه 93 به این مطلب پرداخته اند.

1. نسبت به حقیقت ادعائیه

اگر حقیقت ادعائیه در تمامی موارد جاری باشد، جایی برای طرح سؤال مرحوم آخوند باقی نمی‌ماند، درحالی‌که به نظر ما:

صرفاً در استعارات، حقیقت ادعائیه درست است و در مجازات مرسل استعمال در غیر ما وضع له درست است. لذا همین که در بعضی از موارد استعمال در غیر ما وضع له پذیرفته می‌شود، راه برای طرح پرسش مرحوم آخوند فراهم می‌شود.

دلیل این تفصیل ما در مورد مجاز ادعائی این است که بین استعارات و مجازات مرسل تفاوتی وجود دارد و آن اینکه:

همانگونه که "سکاک" می‌گوید،³⁵ در استعارات همیشه مبالغه وجود دارد و اگر لفظ در معنای موضوع له به کار رود، مبالغه اتفاق می‌افتد و در غیر این صورت، مبالغه محقق نمی‌شود. به طور مثال اگر "اسد" در "رایت اسدا" در معنای موضوع له (حیوان مفترس) به کار رود، مبالغه را می‌رساند، اما اگر در غیر موضوع له (رجل شجاع) به کار رود و قرینه‌ای آورده شود تا مراد را روشن کند، مبالغه محقق نمی‌شود.

اما در بعضی از مجازات مرسل نمی‌توان لفظ را در معنای موضوع له به کار برد. به طور مثال "رقبه" در "اعتق رقبه" به معنای "عبد" به کار رفته است و نه تنها استعمال این لفظ در غیر ما وضع له اشکالی ندارد، بلکه استعمال آن در معنای موضوع له خلاف ارتکاز است.

به عبارت دیگر، ارتکاز در "استعارات" با "مجازات مرسل" تفاوت دارد زیرا:

اگر در استعارات لفظ در معنای غیر موضوع له استعمال شود، مبالغه فهمیده نمی‌شود، درحالی که در استعارات به دنبال مبالغه هستیم و در نتیجه باید گفت که ادعائاً لفظ در موضوع له استعمال شده و این ادعا مبالغه را می‌رساند.

اما در مجازات مرسل امر به عکس است، یعنی استعمال لفظ در معنای موضوع له خلاف ارتکاز است.

2. نسبت به مسلک تعهد

گفته شد که اگر قائل به مسلک تعهد شویم، باید لوازمی را بپذیریم که "تصدیق بودن معنای موضوع له" و "واضع شدن مستعمل" از آن جمله است. این لوازم خود دلیلی بر رد مسلک تعهد هستند، زیرا چنین لوازمی با ارتکاز سازگاری نداشته و قابل پذیرش نیستند.

توضیح اینکه از شنیدن الفاظ، معنایی مفرد به ذهن تبادر می‌کند که نشان می‌دهد موضوع له معنایی مفرد است و هر تفسیری از وضع که باعث شود موضوع له را تصدیق بدانیم، خلاف ارتکاز است، همچنین ارتکاز این است که شخص اولی که اسم می‌گذارد واضع است و اشخاص بعدی از این وضع تبعیت می‌کنند نه اینکه خود آنها واضع باشند. به طور مثال کسی که نام نوزاد را انتخاب می‌کند، واضع نامیده شده و گفته می‌شود "پدر نام نوزاد را انتخاب کرد" و این مطلب

ارتکازی نبوده و مورد پذیرش نیست که "هر کسی نوزاد را صدا می‌زند، نام او را انتخاب می‌کند و این افراد از واضع اول تبعیت می‌کنند".

نکته:

به مسلک تعهد این اشکال نیز وارد شده است که استعمال لفظ در معنای مجازی خلاف تعهد است، اما این اشکال وارد نیست، زیرا تعهد به این معنا نیست که "هر که لفظی را گفت، معنایی موضوع له را اراده کرده است"، بلکه به این معناست که "هر که لفظی را بدون قرینه گفت، معنای موضوع له را اراده کرده است" و چون در مجاز، لفظ با قرینه استعمال می‌شود، استعمال آن در معنای غیر موضوع له خلاف تعهد نیست.

اشکال صاحب فصول:

استعمال اللفظ و ارادة شخصه، درست نیست زیرا شما یا در استعمال دلالت را شرط می‌دانید یا نمی‌دانید، اگر دلالت را شرط بدانید، خب ما در استعمال اللفظ و ارادة شخصه ما دلالتی نداریم چون دوئیتی نداریم که دلالت را تصحیح کنیم پس اگر شما در استعمال دلالت را شرط می‌دانید باید صحت این استعمال را کنار بگذارید و اگر در استعمال دلالت را شرط ندانید، یک موضوع و یک محمول دارید و یک رابطه، یعنی یک رکن می‌شود لفظ و یک رکن می‌شود معنا و یک رابطه بر قرار می‌شود ولی در استعمال لفظ و ارادة شخصه، شما یکی از این دو رکن را ندارید و یا قضیه شما بدون موضوع می‌شود یا بدون محمول و لذا قضیه ملفوظه شما تشکیل نمی‌شود، چون بنابر تمام مسالک حقیقت وضع، یک رکن کم دارید و رابط هم ندارید.

جواب مرحوم آخوند: (مرحوم اصفهانی هم آن را تمام دانسته)

ما در حقیقت استعمال دلالت را شرط می‌دانیم چون اگر دلالتی نباشد ما استعمال را نمی‌فهمیم زیرا استعمال یعنی چیزی در چیز دیگری استعمال شده است، بله ما در این مثال استعمال اللفظ فی شخصه ما دوئیت خارجی نداریم ولی چرا باید دوئیت خارجی داشته باشیم بلکه دوئیت حیثی کافی است و اینجا هم دوئیت وجود دارد یعنی وقتی می‌گوییم انت، لفظ، این انت یک بار در جمله و یک بار جدا لحاظ شده و این دوئیت حیثی است البته حیثیت‌های مختلف می‌شود تصوّر کرد، در مورد کسی که دلالت را در حقیقت استعمال شرط نمی‌داند هم به همین صورت دو رکن تکمیل می‌شود.

اشکال:

استعمال اللفظ و ارادة شخصه، درست نیست زیرا دال و مدلول باید دو تا باشد نه اینکه یکی باشند.

مرحوم اصفهانی: (نهایة الدراية)

ما در استعمال، دلالت را شرط می دانیم، زیرا متبادر این است که مستعمل می خواسته چیزی را با آن لفظ منتقل کند. استعمال این است که من چیزی را ارائه بدهم و چیز دیگری را قصد کنم، وگرنه القاء المقصود بنفسه است، ولی استعمال اللفظ و ارادة شخصه، القاء مقصود به نفسه نیست بلکه دال و مدلول دو تا است، زیرا از این جهت که از زبان متکلم خارج شد، می شود دال، و این کلمه از این جهت که در ضرب زید قرار می گیرد می شود مدلول، پس اگر بگوییم زید فی ضرب زید فاعل، اینجا دوئیت دال و مدلول در لفظ زید وجود دارد اگرچه صرفاً حیثی باشد، و القاء المقصود بنفسه نیست زیرا القاء المقصود بنفسه زمانی است که دال و مدلول هیچ تغایری ندارند حتّی حیثی، مثلاً شما کتاب را قصد کنی و همان را دست بگیری و نشان دهی، بله این استعمال نیست و القاء المقصود به نفسه است ولی استعمال اللفظ و ارادة شخصه بخاطر دوئیت حیثی دال و مدلول در آن، استعمال است و صحیح است.

پس در موارد استعمال دوئیت لازم است و اگر دوئیت نباشد استعمال نیست بلکه القاء المقصود بنفسه می شود، ولی در دوئیت، دوئیت خارجی لازم نیست و دوئیت تحلیلی و اعتباری نیز کافی است. پس استعمال طابع قصد گوینده است، اگر گوینده چیزی را بگوید و همان را قصد کند و دوئیت و تغایر را ولو به صورت حیثی در نظر نگیرد، استعمال نیست بلکه القاء المقصود بنفسه است وگرنه استعمال است.

آخوند و مرحوم اصفهانی معتقد اند که قالب استعمالات لفظ فی اللفظ بصورتی است که دوئیت دارد.

ما کلام آخوند را با توضیح مرحوم اصفهانی مطرح کردیم ولی مرحوم بهجت و حکیم هم توضیح دارند که متفاوت با توضیح مرحوم اصفهانی از کلام آخوند است ولی اینها در نتیجه تفاوتی ندارند.

در مهملات هم دوئیت وجود دارد و فقط خود لفظ مقصود نیست، مثلاً کتاب متاب که می گوید، صرفاً متاب را قصد نکرده بلکه می رساند که رسمی حرف نمی زند، ایجاد شادی می کند (مزاح)، منظورش کتاب و مثل کتاب است و ... که با توجه به قصد گوینده معلوم می شود که منظورش از استعمال متاب چه بوده.

(خارج را باید با اتخاذ مبنا تمام کنید، این مسائل خیلی ثمره ندارد لذا تاکید بر اتخاذ مبنا نمی کنیم.)

(آقا ضیاء می گوید انقدر که سید یزدی اقوال بلد بود، آخوند بلد نبود، آخوند همه اقوالی را که بلد بود هم نقل نمی کرد، ولی با شاگردان سید که بحث می کردیم و اقوال دیگر مطرح می شد با همان مبانی ای که آخوند به ما داده بود می توانستیم آن اقوال را رد کنیم و تغییری در مبانیمان ایجاد نمی شد.)

اشکال مرحوم امام: (و تبریزی به مرحوم آخوند)

"استعمال اللفظ فی اللفظ" چه بشخصه و چه بمثله مشکل دارد، زیرا همه القاء المقصود بنفسه هستند.

"استعمال اللفظ فی اللفظ" حتی در مواردی مانند "استعمال اللفظ و اراده مثله" صحیح نیست، زیرا در این قسم نیز گوینده لفظی را گفته و مقصود او "مثل" همان لفظ است. منظور از "مثل لفظ" همان "وزن لفظ" است که در ابتدا گفته شده و القاء این وزن بنفسه انجام شده است. به طور مثال "کلامنا لفظ مفید کاستقم"، "استعمال اللفظ و اراده مثله" است که در آن "استقم" گفته شده و مقصود که الفاظ هم وزن "استقم" است به مخاطب منتقل شده است. در این عبارت "استقم" حاکی از شیء دیگری نیست و خود آن مقصود است و همین مقصود نیز بیان شده است.

به عبارت دیگر در این قسم نیز مخاطب از مطلبی به مطلب دیگر منتقل نشده است، بلکه مقصود، همان لفظی است که بیان شده است (حال یا شخص لفظ، یا نوع لفظ، یا صنف لفظ و یا الفاظ هم وزن لفظ که از آن به "مثل لفظ" تعبیر می‌شود) و در نتیجه "استعمال اللفظ فی اللفظ" در حقیقت استعمال نیست، بلکه القاء المقصود بنفسه است.³⁶

36- برای مطالعه‌ی بیشتر به نوار 27 و 28 «مرحوم تبریزی» مراجعه شود.

کلام صاحب فصول:

در کتاب فصول الغرویّه (ص 17) قولی توسط صاحب فصول نقل می شود که گفته اند که الفاظ برای معانی مقصوده و مراده وضع شده اند، یعنی مقصوده را داخل در موضوع له آورده اند بعد ایشان به این قول سه اشکال مطرح می کند.

مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند که بعد از صاحب فصول این قول را می بیند به این قول سه اشکال می کند و حرف صاحب فصول را تایید می کند:

1. موضوع له از کجا فهمیده می شود؟ از علائم وضع یعنی تبادر و صحت حمل و سلب و اطراد، و ما از الفاظ جز ذات المعنا چیزی نمی فهمیم و قصدی را نمی فهمیم لذا موضوع له ذات المعنا است.

2. از طرفی وقتی با علائم وضع به سراغ الفاظ می روم قصد فهمیده نمی شود یعنی می گویم زید نمی فهمیم زید المراد یا المقصود

3. اگر قصد در موضوع له دخیل شود موضوع له ها همه جزئی می شوند درحالیکه بسیاری از موضوع له ها وجداناً عام هستند.

آخوند بعد اضافه می کند که کسی این قول را نگفته و آنچه که شیخ الرئیس (در منطق شفاء مقاله اوّل فصل اوّل) و خواجه نصیر (در شرحی که بر اشارات دارد ج 1 ص 42) گفته اند، در مورد موضوع له نیست بلکه بحث در مورد دلالت است.

آنها می گویند، مشهور دلالت را به تصدیقیّه و تصوّریّه تقسیم می کنند، درحالیکه ما در دلالت الفاظ، اصلاً دلالت تصوّری نداریم، و همه تصدیقی اند زیرا ما قصد و مقصود را در دلالت از الفاظ، می فهمیم و لذا دلالت در الفاظ همیشه به نحو تصدیقی است و اگر قصد و مقصود از لفظ را نفهمیم اصلاً دلالتی در کار نیست و تداعی معانی ای بیش نیست مثل صدای باد که معنایی را به ذهن برساند، لذا صحبت آنها اصلاً ناظر به موضوع له نیست بلکه ناظر به دلالت است لذا صاحب فصول قولی را نقل کرده که قائل ندارد و بعد به آن اشکال کرده است. لذا حرف آنها درست است که دلالت تصوّریّه اصلاً دلالت نیست و حرف شماًی صاحب فصول هم درست است که گفته اید در موضوع له، قید مقصوده بودن اخذ نشده است.

مرحوم اصفهانی: (استاد هم موافق است)

کوچک ترین واحد معنایی جمله است و تا قبل از اینکه به دلالت تصدیقی نرسید چون به قصد نرسیده اید پس به معنی نرسیده اید (معنی از عین است یعنی مقصود) و لذا فقط تداعی معنا است، نه دلالت زیرا نفهمیده ای گوینده چه می خواهد. معنی باید با مفهوم تفکیک شود، معنی با قصد می سازد و فهم قصد با استعمال و حوزه دلالت تصدیقی کار دارد نه با حوزه موضوع له که حوزه تصوّر است.

تا قصد نباشد مدلول نیست و قصد هم در ظرف استعمال است و معنی هم همان قصد است و لذا در ظرف استعمال است.

اگر موضوع له و مستعمل فیه مفهوم باشند و معنی (قصد) برای ظرف استعمال و مدلول تصدیقی باشد فهم آخوند درست است در مورد حرف اینها و اینها کاری با موضوع له نداشته اند، ولی اگر موضوع له و مستعمل فیه قرار است معنی (مقصود) باشند، (مثل ما) آن موقع اگر کسی بگوید قصد داخل در معنی است بعد باید بگوید قصد داخل در موضوع له هم هست که این موقع فهم صاحب فصول درست می شود از عبارت این افراد

(خود ابن سینا و خواجه نصیر بین مفهوم و معنی تفاوت گذاشته اند و آقای فیاضی در کتابی آن را ثابت می کند و می آورد.)

استاد:

ما قبول داریم تا قصد نیاید مدلول تصدیقی نمی آید و قوام دلالت به قصد است وگرنه تداعی معنا است پس مدلول تصویری دلالت نیست بلکه تداعی معنا است ولی دلالت تصدیقی طبق غیر از مسلک تعهد، برای استعمال است و موضوع له و مستعمل فیه می روند در مدلول تصویری و در آنها اصلاً دلالت نیست بلکه تداعی معنا است بنابراین کوچکترین واحد دلالتی جمله است نه مفرد

پس کوچکترین واحد دلالت، جمله است حالا کدام جمله؟ ما جملات خبریه و انشائیّه داریم، آن جمله ای مورد نظر ماست که قصد را بفهماند، حالا ممکن است اشکال کنید که چرا نمی گوئید کوچکترین واحد دلالت، کلام است، می گوئیم چون در انشاءات هم ما قصد را می فهمیم، در حالیکه آنها تصدیق را حصر می کنند در مرکب تامّ خبری و انشاءات را تصویری حساب می کنند.

ما قبلاً گفته بودیم موضوع له قصد واضح است و آن قصد تابع غرض واضح است حالا می گوئیم موضوع له فقط تداعی معان است، اینها چطور با هم می سازند.

بین عمل واضح با عمل مستعمل، حقیقتاً تفاوت وجود دارد، در عملی که واضح انجام می دهد و لفظ را علامت برای معنا قرار می دهد، آنجا آگانه کار انجام می دهد و قصد وجود دارد و موضوع له "معنا یا همان مقصود واضح" است ولی وقتی که در مقام استعمال می گویی زید، آنجا قصد شما از زید در استعمال و جمله مشخص می شود زیرا ممکن است مجازاً بگوئید یا از باب مهملات بگوئید زید مید، و در جمله و استعمال مشخص می شود که در استعمال قصد شما چه بوده و لذا دلالت در مرحله استعمال صرفاً در جایی که قصد فهمیده شود که همان دلالت تصدیقی است از لفظ صورت می گیرد وگرنه اصلاً دلالت نیست بلکه تداعی معانی است.

یکی از لوازمی که تعهد دارد این است که حقیقت وضع و حقیقت استعمال یکی است زیرا هر مستعملی می شود واضح، و این خلاف ارتکاز عرفی ماست زیرا در وضع یک چیزی می فهمیم و می فهمیم که در همان موضوع له قصد واضح وجود دارد که تابع غرضش از وضع است و مستعمل و واضح در بعضی موارد مثلاً وضع تعیینی استعمالی یکی اند، ولی کمستعمل بعدی، که بعد از وضع اولیه آن کلمه را در آن معنا استعمال می کند، دیگر عرفاً واضح نیست و اینکه بگوئید آن هم واضح است (که مسلک تعهد می گوید)، خلاف ارتکاز عرفی است.

بطور خلاصه:

خواجه نصیر و ابن سینا چیزی گفته اند و صاحب فصول فهمی کرده و آن را رد کرده و آخوند هم فهمی دیگر کرده و با وجود ردّ آن قولی که صاحب فصول فهم کرده بوده اشکال می گیرد که این فهم صاحب فصول درست نبوده و آنها چنین چیزی نگفته اند.

ما می گوئیم حرف صاحب فصول گفتنی است و دو احتمال می رود از کلام آنها و لذا ایشان درست فهم کرده اند و اشکال را پاسخ داده اند.

از طرفی حرف اصفهانی را هم در مورد دلالت الفاظ را پذیرفتیم که صرفاً مدلول تصدیقی را شامل می شود و در جایی است که قصد گوینده از استعمال لفظ فهمیده شود.

این مطلب را هم اضافه کردیم که باید بین وضع و استعمال تفکیک کرد و حقیقت آنها دو تا است.

سوال:

این اصرار بر اینکه گفته شود در دلالت، قصد نهفته است و اگر قصد نباشد دلالت نیست و صرفاً تداعی معانی است چیست؟

پاسخ استاد:

در خود کلمه دلالت است، زیرا ما (مرحوم اصفهانی و استاد) می گوئیم هر جا در آیات و روایات کلمه دلالت آمده است در آن قصد خوابیده است، به ما اشکال می شود که در مورد لفظ و معنای موضوع له یا مستعمل فیه هم می گوئیم دلالت وجود دارد درحالی که اینها تصویری هستند و اصلاً قصدی در آنها نیست پس نمی توانید بگویید کلمه دلّ یا دلّلت ای که در روایات و آیات آمده است در آنها قصد لحاظ شده، ما برای پاسخ این مشکل است که این اصرار را داریم که بگوئیم وقتی کلمه ای خارج از جمله ای که از آن قصد گوینده فهمیده شود، بیان شد، صرفاً تداعی معانی دارد و دلالت ندارد.

سؤال:

چرا به جای "جمله" از "کلام" استفاده نمی شود؟

پاسخ:

زیرا در انشاءات نیز قصد را می فهمیم، به طور مثال متوجه می شویم که گوینده قصد دارد ملکیت را با لفظ یا قائم مقام لفظ در ظرف اعتبار ایجاد کند. پس معتقدیم در انشاءات نیز مدلول تصدیقی وجود دارد، درحالی که دیگران، مدلول تصدیقی را محدود به "مرکب تام خبری" یعنی "قضیه ی خبری" کرده و انشاءات را در حوزه ی تصورات می دانند. به همین دلیل به جای استفاده از "کلام" از "جمله" استفاده می کنیم.

نکته: (عدم تنافی بین مقصود بودن موضوع له و انحصار قصد به ظرف استعمال)

ممکن است به نظر برسد که بین مطالب گفته شده ناسازگاری وجود دارد، زیرا در مباحث قبل گفته شد که موضوع له قصد واضح بوده و تابع غرض عقلایی است، و در این بحث بیان شد که قصد منحصرأ در مدلول تصدیقی بوده و مدلول تصدیقی صرفأ در ظرف استعمال است و موضوع له و مستعمل فیه تداعی معانی هستند.

اما بین این دو مطلب ناسازگاری وجود ندارد، زیرا بین "عمل واضح" و "عمل مستعمل" تفاوت وجود دارد.

توضیح اینکه، در عملی که واضح انجام می‌دهد (قرار دادن لفظ به عنوان علامتی برای معنا)، قصد وجود دارد. به طور مثال شخصی که نام فرزند خود را "علی" می‌گذارد، قصد می‌کند که "علی" علامتی برای شخص خارجی باشد، پس "موضوع له"، "مقصود واضح" است.

اما زمانی که مستعمل "علی" را تلفظ می‌کند، قصد مطرح نیست و ممکن است این لفظ را بدون قصد گفته باشد، و صرفأ در ظرف استعمال است که قصد مشخص می‌شود.

پس اگر به "موضوع له"، "مقصود" اطلاق می‌شود به این اعتبار است که مقصود واضح بوده است.

نکته:

قبلاً گفتیم که مسلک تعهد لوازمی دارد که با ارتکاز عرفی ناسازگار بوده و به همین دلیل این مسلک قابل پذیرش نیست. یکی از این لوازم این است که در این مسلک "حقیقت وضع" و "حقیقت استعمال" یکی است، زیرا طبق این مسلک هر مستعملی واضح است و این مطلب خلاف ارتکاز است. مرتکز از وضع با مرتکز از استعمال تفاوت دارد، زیرا در عمل وضع، در "موضوع له قرار دادن" قصدی وجود دارد که تابع غرض واضح است،

ولی در استعمال تا جمله نیاید، قصد و مدلول تصدیقی محقق نمی‌شود.

اشکال مرحوم اصفهانی: (به آخوند)

مرحوم آخوند اراده (اراده تفهیمی) را شرط وضع قرار می‌دهد، در صورتی که اگر این کلام پذیرفته شود، بحث از حجّت ظواهر لغو خواهد بود.

توضیح اینکه اگر اراده در موضوع له باشد، در جایی که لفظ در موضوع له استعمال شود، اراده نیز وجود دارد. در نتیجه هر کسی لفظی را در موضوع له به کار ببرد، قطعاً آن معنا مراد او بوده است. به همین دلیل بحث از حجّت ظواهر بی‌معنا خواهد بود.

پاسخ استاد:

اولاً:

باید بین دو مطلب تفکیک کرد:

(الف) اینکه مخاطب بداند "موضوع له" چیست.

(ب) اینکه مخاطب بداند، متکلم در عبارت همان موضوع له را اراده کرده است.

بین این دو مطلب تفاوت وجود دارد، زیرا تنها منشأ "مراد استعمالی" (ظهور) وضع نیست و ممکن است موضوع له لفظی فلان معنا باشد اما گوینده آن را قصد نکرده باشد، بلکه در استعمال، مُنْصَرَفٌ الیه را قصد کرده باشد. (مثلاً منشأ ظهور، کثرت استعمال لفظ در معنایی باشد نه وضع.)

به طور مثال وقتی متکلم کلمه‌ی "حیوان" را به کار ببرد، مخاطب می‌داند که موضوع له این لفظ "جسم نامی حساس متحرک بالاراده" است که اعم از انسان و غیر انسان است، ولی مراد استعمالی متکلم می‌تواند "غیر از انسان" (فقط چهارپایان که کثرت استعمال لفظ حیوان هم در همین معنا می‌باشد) باشد. (لذا مخاطب باید مناشیء ظهور را بشناسد و از آنها بحث کند تا ظهور را در چنین جملاتی که منشأ ظهورشان وضع نیست، بفهمد.)

در نتیجه اینکه اراده در موضوع له باشد، باعث نمی‌شود که از بحث حجّت ظواهر بی‌نیاز باشیم، زیرا منشأ ظهور صرفاً وضع نیست.

ثانیاً:

حتی اگر اراده را شرط وضع بدانیم، باز هم باید از حجّت ظواهر بحث کنیم، زیرا بحث ظهور و مدلول استعمالی، هم اوسع از "وضع" است و هم اوسع از "مراد جدّی و تقیه" و... به عبارت دیگر حتی کسی که اراده را شرط وضع می‌داند، باید در این مورد بحث کند که آنچه مراد متکلم است، همان چیزی است که وظیفه‌ی مخاطب است یا خیر، یعنی ابتدا باید این مطلب را بررسی کرد که لفظ در معنای حقیقی به کار رفته است یا خیر

و در مرحله‌ی بعد گرچه مراد را معنای حقیقی می‌دانیم اما باید این مطلب نیز بررسی شود که آنچه متکلم قصد فهماندن آن را به مخاطب داشته است همان وظیفه‌ی مخاطب است، یا اینکه در ظرفی خاص (مانند تقیه) آن معنا به مخاطب فهمانده شده و وظیفه‌ی مخاطب عمل به آن نیست.

به طور مثال در روایتی که مسح بر جوراب را صحیح می‌داند:

متکلم قصد فهماندن معنا را به مخاطب داشته است، اما قصد نداشته است که دیگران در خارج از ظرف تقیه به این دستور عمل کنند در نتیجه "مراد تفهیمی"، "مراد جدی" نبوده و "اعم" از آن است و به همین علت به بحث از حجّیت ظواهر نیازمندیم.

در نتیجه برای اینکه بدانیم متکلم چه مطلبی را به ما فهمانده است، علاوه بر دانستن موضوع له باید دیگر منشأهای ظهور نیز بررسی شوند و پس از اینکه مراد تفهیمی متکلم مشخص شد، باید بررسی شود که متکلم آن را خواسته است یا خیر.

این بحث، از بحث‌های مهم و تأثیرگذار در فقه است و رعایت نکردن هر یک از دو مرحله باعث اشتباه در فتوا خواهد شد. به طور مثال، با رعایت نکردن مرحله اول یعنی بررسی نکردن تمام منشأهای ظهور، ممکن است لفظی را که به خاطر کثرت در یک طرف و ندرت در طرف دیگر، به معنایی خاص انصراف دارد را وضع شده برای همان معنای خاص بدانیم درحالیکه اینگونه نیست. (مانند لفظ "حیوان" که منصرف به چهارپایان است ولی موضوع له آن اعم از چهارپا و انسان است.)

و با رعایت نکردن مرحله دوم یعنی بررسی نکردن مراد جدی متکلم (با وجود احراز مراد تفهیمی و اینکه متکلم معنای موضوع له را اراده کرده است)، ممکن است روایتی که تقیه‌ای است، به جای روایتی که در مقام تقیه نیست مورد استناد قرار بگیرد.

وضع مرکبات

کلام میرزای قمی:

مرحوم میرزای قمی³⁷ معتقد است که واضع برای تفهیم و تفهم هم مفردات را وضع می کند و هم مرکبات را، ایشان صرفاً به ذکر چند مثال اکتفا کرده و توضیح بیشتری در این زمینه ارائه نمی دهند.

اشکال مرحوم آخوند:

واضع صرفاً وضع مفردات را انجام می دهد و به وضع مرکبات نمی پردازد به دو دلیل:

الف) لغو بودن وضع مرکبات

غرض واضع، تفهیم و تفهم است و با تأمل این نکته را در می یابیم که وضع هیأت و ماده ی مفردات برای رسیدن به این غرض کافی است.

ما دو نوع هیأت داریم:

1. هیأت های صرفی مانند وزن "فاعل" برای "اسم فاعل"

2. هیأت های نحوی مانند "رفع" برای فاعل.

با وضع ماده، وضع هیأت های صرفی، و وضع هیأت های نحوی، تفهیم و تفهم حاصل شده و وضع کل مرکب لغو خواهد بود. به طور مثال، با وضع هیأت و ماده ی "زید" و وضع هیأت و ماده ی "قائم" (وضع وزن "فاعل" و وضع هیأت خبری) تفهیم و تفهم حاصل شده و دلیلی ندارد که کل "زید قائم" نیز وضع شود.

ب) مخالفت با تبادل

اگر علاوه بر مفردات، مرکبات نیز دارای وضع بودند، باید آن را در تبادل خود می یافتیم، یعنی غیر از متبادر شدن ماده و هر دو نوع هیأت مفرد، باید مطلب دیگری به خاطر وضع مرکبات نیز متبادر می شد، درحالی که بالوجدان³⁸ این گونه نیست.

استاد:

به نظر می رسد این اختلاف لفظی باشد، زیرا، مرحوم میرزای قمی برای مرکبات مثال هایی مانند "تقدیم ما حَقُّه التأخیر" را بیان می کند که نشان می دهد منظور ایشان از وضع مرکب، وضع هیأت های نحوی است که مرحوم آخوند آن را به عنوان قسم دوم قرار دادند.

37- قوانین الأصول (طبع قدیم)، ص 264.

38- «مرحوم اصفهانی» تعدد دلالت را با استحاله ی عقلی توضیح داده اند؛ اما گویا منظور «مرحوم آخوند» همان عدم وجدان یعنی قول مشهور است.

در نتیجه مناقشه لفظی است، یعنی، مرحوم میرزای قمی برای وضع مفردات، صرفاً وضع "هیأت صرفی" را بیان می کند و "هیأت نحوی - بلاغی" را جزو مرکبات می داند.

اما مرحوم آخوند هر دو نوع این هیأت ها را (صرفی و نحوی) را برای مفردات بیان می کند.

به نظر ما تقسیم بندی مرحوم میرزای قمی بهتر از تقسیم بندی مرحوم آخوند است، زیرا آنچه از هیئات مفردات به ذهن خطور می کند، هیئاتی مانند "فاعل"، "مفعول" و دیگر هیأت های صرفی است و هیأت های نحوی مانند "مرفوع بودن فاعل" و ... از هیأت مفردات متبادر نمی شود.

وضع شخصی و نوعی

تقسیمات وضع:

1. تقسیم به لحاظ معنا

(که گفته شد وضع به این لحاظ به چهار قسم "وضع عام و موضوع له عام" و... تقسیم می‌شود، در این تقسیم هم "وضع" و هم "موضوع له"، "معنا" هستند، حال معنا به جهت "لحاظ واضع" قبل از علامت قرار دادن آن لفظ برای آن معنای ملحوظ، "وضع" نام داشت و بعد از علامت قرار دادن آن لفظ برای آن معنای ملحوظ، "موضوع له" نامیده می‌شد.)

2. تقسیم به لحاظ لفظ

وضع شخصی و وضع نوعی،³⁹ به طور مثال گفته می‌شود وضع ماده‌ی "زید" شخصی است و وضع هیأت مانند وضع هیأت "فاعل" برای "اسم فاعل" نوعی است.

معنای وضع شخصی و نوعی:

تفسیر مشهور:

لفظی که به عنوان علامتی برای معنا در نظر گرفته می‌شود:

اگر فقط برای معنایی خاص باشد، وضع شخصی نام دارد، به طور مثال ماده‌ی "ز ی د" که در لفظ "زید" آمده است، فقط علامت برای معنای خاصی یعنی وجود خارجی "زید" قرار داده شود، وضع شخصی می‌شود.

و اگر برای معنای دیگر نیز باشد، وضع نوعی نام دارد، به طور مثال هیأت "زید" فقط علامت برای ماده "ز ی د" نیست، بلکه وزن "فَعْلٌ" در اسماء هم شامل "ز ی د" است و "زید" را می‌سازد، هم شامل "ب ئ ر" بوده و "یئر" را می‌سازد و...⁴⁰ در نتیجه "وضع هیأت"، نوعی است، زیرا شامل معنای مختلف می‌شود.

به همین دلیل است که وضع "مواد" شخصی دانسته شده و وضع "هیئات" نوعی محسوب می‌شود.

اشکال استاد:

اگر این تعریف درست باشد وضع هیئات نوعی می‌شود، زیرا هیئات اختصاص به یک ماده ندارند، اما نمی‌توان گفت وضع ماده، شخصی است، بلکه باید بین ماده‌ی "جوامد" و ماده‌ی "مشتقات" تفاوت گذاشت.

39- «لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم و ضرب عمرو بکرا **شخصيا** و بهیئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها **نوعيا**»، كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 18.

40- مثال دیگر اینکه هیئت «فاعل» هم برای ماده‌ی «ف ع ل» به کار می‌رود، هم برای ماده‌ی «ض ر ب» و... .

به طور مثال زمانی که "ع ل ی"، "علی" را ساخته و اسمی برای یک شخص قرار می‌گیرد، این ماده منحصر در یک معنا شده و وضع آن شخصی است.

اما ماده‌ی مشتقات این گونه نیستند، به طور مثال ماده ی "ق ت ل" که مصدر "قتل" را ساخته است، برای "کَلَّ حَدَثَ هَای قَتَلَ" وضع شده است، و وقتی با هیأت فاعل می‌آید به معنای "کشنده" است و زمانی که با هیأت مفعول می‌آید به معنای "کشته شده" است.

در نتیجه اگر ملاک شخصی یا نوعی بودن، طبق این تفسیر "شمول" باشد.

از آنجایی که هیئات همیشه شمول دارند وضع آنها نوعی است، و مواد جوامد که شمول ندارند، وضع آنها شخصی است، ولی ماده ی مشتقات، به علت شمول داشتن، وضعشان نوعی است درحالی‌که طبق کلام مرحوم آخوند و مشهور، اگرچه وضع "هیئات" نوعی دانسته می‌شود ولی وضع "مواد" شخصی محسوب می‌شود و بین ماده ی مشتق و ماده ی جامد، تفصیل داده نمی‌شود، (لذا این تعریف مشهور، تعریف صحیحی نیست.)

مرحوم اصفهانی:

مرحوم اصفهانی به این اشکال متفطن شده‌اند که اگر ملاک نوعی بودن وضع، "شمول" باشد، باید وضع ماده ی مشتقات نوعی دانسته شود، در حالی که وضع مواد شخصی دانسته شده است. ایشان برای رفع این اشکال بیان جدیدی را در تفسیر وضع شخصی و نوعی ارائه می‌کنند. طبق کلام ایشان ماده و هیأت مانند جوهر و عرض هستند، یعنی هیأت مانند عَرَض است و ماده مانند جوهر است.

همانگونه که عرض، وجودی مستقل از وجود جوهر نداشته و از شئون جواهر است (مانند شادی که از شئون شخص است)، هیأت نیز شأن مستقلی از ماده نداشته و هیأت بدون ماده محقق نمی‌شود. به همین جهت اگر کسی بخواهد هیأت را وضع کند، نمی‌تواند آن را به تنهایی وضع کند، بلکه باید هیأت را در ضمن ماده‌ای در نظر گرفته، آن را عنوان مشیر قرار دهد و سپس وضع را انجام دهد.⁴¹

در نتیجه ملاک شمول و عدم شمول برای این تفسیر وضع شخصی و نوعی صحیح نیست و شخصی و نوعی بودن وضع باید بر اساس تفاوت هیأت و ماده در استقلال تعریف شوند.

پس در صورتی که معنا برای واضع مستقلاً قابل تصور نیست، بلکه باید در ضمن "عنوان مشیر" لحاظ شود، وضع آن معنا "نوعی" است.

و در صورتی که معنا برای واضع مستقلاً قابل تصور است، وضع آن معنا "شخصی" است.

41- در وضع هیئات گفته شد که برای وضع هیئات به نحو «وضع عام و موضوع له خاص»، نمی‌توان خود هیئت را وضع کرد؛ زیرا هیئت در جمله است. به همین دلیل هیئتی که در جمله است، عنوان مشیر قرار گرفته و وضع انجام می‌شود. اگر بخواهیم خود هیئت را وضع کنیم، باید بی‌نهایت وضع انجام دهیم؛ یعنی باید هر هیئتی را با یک ماده در نظر بگیریم و برای هر جمله‌ای وضع داشته باشیم که در این صورت وضع، شخصی می‌شود اما بی‌نهایت وضع خواهیم داشت که این مطلب با ارتکاز سازگار نیست، بلکه ارتکاز این است که واضع وضعی را انجام داده و ما از آن واضع تبعیت می‌کنیم و خود ما واضع نیستیم.

پس از آنجایی که هیأت مانند اعراض بوده و مستقلاً قابل تصور نیست، بلکه باید در ضمن عنوان مشیر لحاظ شود، وضع هیأت نوعی است و از آنجایی که ماده مانند جوهر بوده و مستقلاً قابل تصور است، وضع ماده شخصی است.

با این تفسیر وضع تمام مواد شخصی شده و بین ماده‌ی مشتقات و ماده‌ی جوامد تفصیل داده نمی‌شود.

اشکال مرحوم تبریزی: (به مرحوم اصفهانی)

ماده و هیأت به تنهایی قابل تصور هستند.

اشکال استاد: (به مرحوم اصفهانی)

معتقدیم هیچ یک از ماده و هیأت به تنهایی قابل تصور نیستند. مرحوم اصفهانی با تشبیه ماده و صورت به جوهر و عرض تفسیر خود را ارائه کردند و این تفسیر ایشان منشأ اشتباه شده است.

توضیح اینکه طبق حکمت متعالیه، عَرَض در عالم ثبوت بدون جوهر محقق نیست، زیرا عرض از شئون جواهر است، ولی جوهر علت عرض بوده و ثبوت تحقق دارد.

اما این مطلب در مورد هیأت و ماده صادق نیست، زیرا جوهر، علّتِ عرض بوده و عرض از شئون جوهر است، درحالی‌که نه ماده، علّت هیأت است و نه هیأت، علّت ماده و نمی‌توان هیچ یک از این دو را بدون دیگری تصور کرد.

برای تصور هر ماده‌ای باید آن را در ضمن شکل و هیأتی تصور کرد لذا بدون هیأت، تصور ماده ممکن نیست، حتی زمانی که گفته می‌شود "ض ر ب" هیأتی برای این ماده بیان شده و ماده در ضمن آن هیأت فهم شده است.

در نتیجه تفسیر مرحوم اصفهانی قابل پذیرش نیست، زیرا اگر ملاک نوعی بودن عدم تصور استقلالی باشد، هم وضع ماده و هم وضع هیأت، نوعی خواهد بود.

برای تفسیر شخصی و نوعی بهتر است تفسیر مشهور ارائه شده و به این مطلب ملتزم شویم که وضع هیئات چه در جوامد و چه در مشتقات نوعی است، وضع مواد در جوامد شخصی است و وضع مواد در مشتقات نوعی است.⁴²

42- همان‌گونه که «سید محسن حکیم» در «حقائق الاصول» این‌گونه عمل کرده است.

1. تبادر

مقدمه:

بیان کردیم که برای ما حقیقت و مجاز مهم نیستند زیرا ادیب نیستیم بلکه برای ما ظهور مهم است، ولی چون یکی از مناشیء ظهور، وضع است، به آن و علائم وضع می پردازیم. ما دو در بحث ظهورات دو حجت می خواهیم، یکی حجت این منشأ برای ساختن ظهور و دوم حجت خود ظهور

در مورد حجت ظهور بعدا بحث می شود که سیره عقلاء موجب حجت است یا ... ولی در مورد مناشیء ظهور، که چگونه حجتشان برای ایجاد ظهور ثابت میشود، الان بحث می شود.

توضیح:

شما وقتی رجحان ظنی ای در معنایی از لفظی برایتان ایجاد می شود، باید برید ببینید منشأ این رجحان چه بوده، اگر آن منشأ فهم، در نزد عقلاء مقبول بوده باشد، به آن فهم شما اعتبار می دهند و گرنه نمی دهند.

پس بحث حجت دو مرحله دارد و دو حجت نیاز داریم یکی حجت برای صغری ظهور یعنی فلان منشأ ظهور حجت است یا خیر، یعنی بحث در مورد اینکه این منشأ، منشأ ظهور است که حجت است یا منشأ اشعار است که حجت نیست و دیگری بحث در مورد حجت خود ظهور است.

پس ما باید مناشیء برداشت را بشناسیم بعد بررسی کنیم کدام معتبر اند و ظهور ساز اند و کدام معتبر نیستند و صرفا اشعار را می رسانند.

حالا وقتی ثابت شد که اینها مناشیء ظهور هستند، باید بحث کنیم حالا آیا خود ظهور در نزد شارع حجت است یا خیر؟

الان از علائم وضع که از مناشیء ظهور است، بحث می کنیم که اولین آنها تبادر است.

در تبادر، اگر تبادر حاqqی بود یا اطلاقی حجت است ولی اگر ندانید که تبادر حاqqی یا اطلاقی است یا اینکه طبق قرینه مقامیه بوده یا قرینه در مقام تخاطب بوده و مبنایتان هم این است که قرینه در مقام تخاطب حجت نیست، اینجا آن تبادر برای شما حجت نخواهد بود زیرا ظهور ساز نیست بلکه صرفا اشعار بوده است.

ادّعا در مورد مراحل ثابت کننده وضع در مورد تبادر:

1. این معنا از این کلمه به ذهن من منسب می شود.
2. این انسباق علّت می خواد. (زیرا انسباق حادث و ممکن است)
3. علت این انسباق یا وضع یا غیر وضع (چهار مناشیء دیگر ظهور) است.
4. در اینجا با فحص فهمیدیم منشا انسباق، آن چهار منشأ دیگر نیست پس اطمینان پیدا می کنیم و می گوئیم منشأ این انسباق، وضع است و این اطمینان حجت است.

حجّیت اطمینان:

ما حجّیت اطمینان را بخاطر آن می دانیم که آن را علم عرفی می دانیم و در آیات و روایات که کلمه علم آمده است را می گوئیم به معنای علم عرفی است و علم عرفی هم همان سکون نفس است یعنی همان اطمینان

از طرفی سیره عقلاء بر عمل و حجّیت اطمینان است و از اصول مسلّمه در زمان معصوم بوده است و کسی هم در زمان معصومین مخالفش نبوده است و ردعی هم از سوی معصومین نشده است و لذا حجّتش قوی هم هست و اعتبارش از خبر واحد بیشتر نباشد کمتر نیست. پس حجّیت اطمینان را هم از راه روایات ثابت می کنیم و هم سیره عقلاء

نکته:

یکی از مناشیء انسباق، وضع است ولی باقی مناشیء هم می تواند موجب انسباق شود.

اشکال اوّل به تبادر: (امام، مرحوم تبریزی در نوار 33، استاد هم می پذیرند)

اشکال به مقدّمه چهارم می شود زیرا همواره این احتمال است که انس شما با برخی از الفاظ و شرایط و مقامات، حکم قرینه مقامیه را پیدا کرده باشد و لذا این ارتکاز و ارتکاب را پیدا کرده باشد نه اینکه این تبادر ناشی از وضع بوده باشد، خب این احتمال را چگونه می شود نفی کرد؟

نقل شده از سید مرتضی که ایشان همان موقع این سوال را جواب داده و گفته، این احتمال وجود قرینه با اصاله عدم القرینه نفی می شود و لذا وضع ثابت می شود.

استاد:

از سید مرتضی سوال می کنیم که خود اصاله القرینه از کجا آمده؟ و کجا سیره ای است که در مرای و منظر معصوم بوده و امضا شده است؟

بله ما موارد شکّ در مراد را در کلام معاصرین معصومین (کشّی، عیّاشی، کلینی در فروع کافی، صدوق در فقه الرضا) داریم که در جایی که شکّ در مراد داشتند و مرادی قرینه می خواسته و مرادی قرینه نمی خواسته و در دو معنا مردد می شدند، آن احتمالی که قرینه نمی خواسته را

می گفتند همان مراد است ولی اینکه جایی مراد را بدانیم ولی کیفیت آن را ندانیم (که منشأ آن وضع است یا مناشیء ظهور دیگر) و بعد بگوییم با اجرای اصالة عدم قرینه منشئی را انتخاب می کنیم که قرینه نخواهد، این سیره کجا بوده و مشاهده شده است که در مرای و منظر معصوم بوده باشد؟ لذا با توجه به این اشکال و وارد دانستن آن، ما نمی توانیم با تبادر به موضوع له بودن معنایی برای لفظی برسیم. (این اشکال همه تبادر ها را برای اثبات معنای موضوع له، زیر سوال می برد نه فقط تبادر غیر اهل لسان یا تبادرات متأخرین که بعضی فقط آن ها را زیر سوال برده اند. البته مرحوم امام با توجه به فقهش و استدلال ایشان به تبادر، به نظر می رسد این اشکال را برطرف کرده است.)

(احراز سیره سخت است و سیره هایی که ما (استاد) احراز کرده ایم کم است، آقای احمدی شاهرودی زمان غیبت صغری را برای سیره قبول ندارد که کار را سخت می کند زیرا قبل از غیبت صغری، کتابی نداریم برای بررسی و فهم سیره، ولی ما (استاد) که سیره در غیبت صغری را هم قبول داریم کارمان آسان تر است ولی باز سیره های زیادی در درست نداریم. حالا هرکه سیره را ادعا می کند باید ثابت کند از کجا آمده، خود آقای شهیدی که می خواهد سیره اثبات کند، از فروع کافی دلیل می آورد که ما هم قبول داریم.)

(برای پیدا کردن اینکه چیزی سیره بوده یا نه، در کامپیوتر می روم در آن کتب فناوایی از آنان را بررسی می کنم که مظان استفاده از سیره است مثل فتیمموا صعيدا طيبا یا در بحث غنا و ... بعد با آن می فهمم چه چیزی سیره بوده و چه چیزی نبوده نه اینکه از اول تا آخر کتاب فروع کافی را بخوانم و ببینم چه در آن آمده در مورد این سیره)

اشکال دوم به تبادر: (ایراد مرحوم محقق ایروانی)

یک مفروضی در این استدلال است و اینکه این مدلول و این انسباق علتش یک چیز خارجی است (مقدمه دوم)، در حالیکه ما می گوییم این لفظ خودش علت برای انسباق این معنا است و علت جدا و خارج از لفظ به نام وضع نبوده که علت انسباق شود.

اشکال:

این حرف شما مثل حرف کسی می شود (سَلیم بن عباد سَیمِری) که می گفت معنای یک لغت، ذاتی آن است و آن قول ردّ شد زیرا می بینیم که در زبان های مختلف یک لغت معانی مختلفی دارد، پس یک معنا ذاتی لغت نیست.

پاسخ محقق ایروانی:

من نمی گویم دلالت لفظ بر یک معنای مشخص ذاتی آن است که سَیمِری می گفت، بلکه می گویم دلالت لفظ بر "معناً ما"، و "یک معنایی"، ذاتی است یعنی ذاتی لفظ رساندن یک معنایی است و واضع صرفاً یک معنایی را از بین معانی محتمله، برای این لفظ تعیین می کند و کارش صرفاً تعیین است.

اشکال استاد به کلام مرحوم ایروانی:

ما این حرف را از مرحوم ایروانی نمی پذیریم که دلالت لفظ بر اراده معنأً ما ذاتی باشد زیرا در مهملات و همچنین استعمال لفظ فی اللفظ ما استعمال لفظ داریم ولی خود لفظ معنایی ندارد

که بگوییم معنا ما را می رساند و واضح از بین معانی مختلف آن را انتخاب کرده است و موضوع له کرده است، بلکه این الفاظ برای رساندن غرض هایی استعمال می شود ولی اینها معنای موضوع لهشان نیست.

ثانیاً اینکه از لفظ اراده معنا ما را می فهمیم این ذاتی لفظ نیست بلکه عقلاً فهمیده می شود، یعنی وقتی فردی لفظی را به زبان دیگر به او می گوید اگرچه او علم به لفظ و وضعش ندارد ولی می فهمد که معنای مایی را از آن لفظ اراده کرده است.

حتّی اگر حرف شما درست باشد ضربه ای به تبادر نمی زند و مقدّمه دوم را خراب نمی کند، زیرا شما میگویید اراده معنا ما ذاتی است نه اینکه اراده این معنای مشخص و خاصّ ذاتی باشد و باز اراده این معنای خاصّ، علّت می خواهد.

اشکال سوّم به تبادر:

تبادر در زمانِ خودِ مفسّر خوب است ولی برای متون قدیمی خوب نیست، یعنی اگر از متن کنونی ای چیزی تبادر شد به درد می خورد زیرا الان معلوم است که این تبادر با قرائن نبوده و عاملش وضع بوده ولی اگر متنی قدیمی بود نمی شود گفت تبادر کنونی آن بخاطر قرائن نبوده است و طبق وضع بوده است، چون ممکن است که معنای موضوع لهی الان تغییر کرده باشد و آن موقع طبق وضع نبوده است.

استاد:

این دلیل باز به مقدّمه چهارم بر می گردد. در سیره عقلاء و متشرّعه رویّه ای است و آن این است که در مورد لفظی که قبلاً بیان شده است اگر در مورد معنای واژگان فحص کنند و قرینه ای پیدا نکنند که معنای این واژگان تغییر کرده است، می گویند این واژگان در همین معنایی که ما می فهمیم استعمال شده اند و این سیره هم در مرای و منظر معصوم بوده است. عرب زمان فصیح با عرب زمان عیّاشی فرق می کند و 300 سال فاصله بوده، ولی وقتی می خواهد روایتی از امام صادق را معنا کند، اگر قرینه ای را پیدا نکند، همان فهم و معنای زمان خودش را به روایت نسبت می دهد و از این کار نهی نشده است.

(شاید عیّاشی به معنایی اطمینان پیدا کرده است؟)

پاسخ: ما هم می توانیم آن اطمینان را پیدا کنیم، در سمرقند کلاً 12 هزار عنوان بیشتر نزد عیّاشی نبوده است، و لذا اطمینانی که او می خواسته برسد برای معنایی حتماً از ما کمتر بوده که منابع بیشتری در اختیار داریم بلکه شیخ طوسی و مفید که در بغداد بودند بیشتر از ما می توانستند به اطمینان برسند.)

(اولین کتابخانه سوزی در سال 452 بوده است. کافی در سال 329 نوشته شده است، بین نوشته شدن کافی و کتاب سوزی بغداد 120 سال فاصله است.)

(در هرمونیک

هیچگاه متن منهای مؤلف تصوّر نمی شود.

سه مکتب هرمونیک در غرب وجود دارد:

1. کلاسیک ها (به ما نزدیک اند) ما با اسلوب های علمی باید به فضای ذهنی مؤلف نزدیک شویم تا بتوانیم متن او را بفهمیم.

2. رمانتیک ها باید خودت را بکنی مثل مؤلف و تصوّر کنی مؤلف هستی تا متن را بفهمی و حالت عرفانی دارد.

3. فلسفی ها ما نمی توانیم به مؤلف نزدیک شویم، خود متن را بررسی می کنیم).

(اگر شما در اصول که تحصیل حجت می کنید، حجت های تحصیل شده تان معظم احکام را در بر نگیرد، انسدادی می شوید)

اشکال چهارم به تبادر: (شهید صدر)

ایشان علاوه بر اشکالی اثباتی مرحوم خویی ما در مقدمه چهارم، اشکال ثبوتی دیگری به تبادر دارد. اشکال ثبوتی ایشان در مورد تبادر این است که شما در تبادر به صورت برهان اتّی حرکت می کنید یعنی یک معلولی دارید به نام انسباق معنا به ذهن و بعد به دنبال کشف علتش می روید که وضع باشد، حالا چون مباحثی مثل تبادر، از سنخ معرفت حضوری و فردی اند و یافت واقعیت بدون واسطه هستند لذا در اینها اصلا مباحث برهانی جا ندارد و ثبوت این راه برایش غلط است زیرا اینها امور وجدانی و درونی هستند و نمی شود با برهان اتّی آنها را بررسی کرد و ثبوت چنین راهی در موردش معقول نیست. (این اشکال ایشان را صرفا اشاره کردیم و توضیح ندادیم زیرا در نتیجه تأثیری ندارد، زیرا قبلا ما اثباتا ردّ کرده بودیم و شهید صدر هم آن را قبول دارد ایشان صرفا ثبوت هم ردّ می کنند).

اشکال استاد:

این اشکال ثبوتی به نظر ما وارد نیست زیرا شما می فرمایید که تبادر برهان اتّی است که ما آن را قبول نداریم، استدلال به تبادر و صحت حمل و سلب و ... اینها اصلا استدلالی نیستند، بلکه اینها دائر مدار ارتکاز اند و تحلیل ارتکاز هستند، یعنی استدلال می شود ولی استدلال، تحلیلی است نه استدلال خارجی که از شیئی به شیء دیگر منتقل شوید، این مطلب جدید هم نیست و تمام مسائل فلسفه که برهان لمّی و اتّی نیست بلکه نوعی استدلال داریم که در فلسفه رایج است که نه از علت خارجی به معلول می رویم و نه از معلول خارجی به علت خارجی می رویم، بلکه یافته های درونی ای داری و به تحلیل آنها می پردازی اگرچه در خارج اصلا دوئیت ندارند، اینها ملازمات عامّه هستند (مثل بحث اصالت وجود که ما دو وجود خارجی به عنوان وجود و ماهیت نداریم بلکه در خارج یک وجود واحد است که وجدان هایی دارد و فقدان هایی، حالا شما در ارتکاز این فقدان ها را می کنید ماهیت و در موردش بحث می کنید)، در ما نحن فیه هم همین است یعنی ما چیزی در ارتکاز خود میابیم وقتی تحلیل می کنیم مفاهیم مختلفی از آن بیرون می آید و ما نسبت اینها را با هم بررسی می کنیم مثلا ارتکاز اولیه انتقال از لفظ گربه به صورت

ذهنی او است، (علم اجمالی ارتکازی) ما آن علم اجمالی را تحلیل می کنیم و با انسباق های دیگر مقایسه می کنیم می بینیم بعضی جاها این انسباق از وضع است بعضی موارد از کثرت استعمال است و ... تا با آن به علم تفصیلی ارتکازی برسیم و بفهمیم مثلا این انسباق خاص بخاطر وضع بوده است یا خیر و منشأش چه بوده؟ و این فهم ارتکازی اولیه را عمق بدهی، حالا تا هر جا برای شما فایده دارد آن را عمق می دهی. پس اینها نه برهان لمّی است و نه برهان اِنّی بلکه ملازمات عامّه حقیقت واحد اند که در فلسفه هم زیاد انجام است، پس اینها تحلیل ارتکاز اند و از یک ارتکاز به ارتکاز دیگر رفتن هستند.

پس اگر برهان را می برید بر تکثر خارجی که اصطلاح رایج است بله اینها برهان نیستند ولی اگر برهان را اعمّ می کنید از تکثر خارجی و تکثر تحلیلی (ارتکازی) اینجا این نحوه از برهان اِنّی را نمی توانید زیر سوال ببرید.

حالا در اینجا من می بینم با کلمه هادی به برادرم منتقل می شوم بعد فکر می کنم این انسباق علتش چه بوده، بعد فکر می کنم می بینم بعد از اینکه پدرم اسم برادرم را هادی گذاشت اینطور شد وگرنه قبلش اینطور نبود، خب اینجا خود آن ارتکاز اولیه شکافته شده و تحلیل شده و تعمیق شده و به بیرون نرفته ایم بلکه به درون خود مراجعه کرده ایم و لذا نیازی به دوئیت خارجی و علت و معلول خارجی نداریم.

(ملازمات عامّه: مثلا اول علم اجمالی ای و یک انسباقی دارید، و از آن وضع می فهمی، بعد بین انسباق و مفهوم وضع یک ملازمه ای برقرار می کنی که به آن می گویند ملازمه عامّه، می گویند عامّ چون کلی می شود، چون این را که در این مورد یافتی می بینی خیلی جاهای دیگر هم همین است و این ملازمه ای که کشف کرده بودی عامّ بوده و در موارد دیگر هم هست. این مسائل حضوری، ملازمات عامّه ممکن است ولی برهان اصطلاحی به نحو لمّی و اِنّی اصلا ممکن نیست زیرا باید وجودات خارجی را یکی یکی بررسی کنی.)

(آقای مصباح:

اگر اصطلاح برهان را فقط می خواهید در علت و معلول خارجی و دو وجود خارجی بررسی کنید و به آن محدود می کنید، اینجا برهانی نیستند ولی اگر برهان را تعمیم می دهید به آنهایی که وجود خارجی متعدّدی دارد و آنهایی که تحلیلی اند که از یک مرحله تحلیلی به مرحله دیگر می خواهید بروید و آن را عمیق تر کنید، اینها هم برهانی می شوند. ولی اگر معنای برهان را عامّ بگیرید این بحث ها تنبیهی می شود و به عنوان منبّه است نه برهان اِنّی و لمّی)

(استاد: اصلا اگر بگویم برهان اِنّی فقط برای خارج است به درد نمی خورد و اصلا برهان اِنّی نداریم زیرا معلول واحد می تواند معلول برای علل مختلفی باشد لذا از معلول نمی توانیم به علت مشخصی برسیم مگر اینکه از بیرون بفهمیم که علت آن منحصر در یک علت است که دیگر این برهان لمّی می شود نه اِنّی (این عدم وجود برهان اِنّی را مرحوم علامه در جوهر النضید گفته است.))

(علوم تجربی متکّی به واقعیات متکثر خارجی اند و با تعمیق و تحلیل و ارتکاز حقایق کشف نمی شوند مثلا شما هرچه قدر به آب نگاه کنید دمای جوشش معلوم نمی شود، بلکه باید واقعیات متکثر خارجی را در مورد آب مشاهده کنید در اینها برهان لمّی و اِنّی مصطلح به کار می آیند.)

(اشکال ثبوتی یعنی اصلاً این راه در این مسائل به جواب نمی‌رسد و استفاده اش غلط است، اشکال اثباتی یعنی این راه می‌تواند در این مسائل به جواب برسد و استفاده اش غلط نیست ولی اینجا بخاطر این مشکل به نتیجه نمی‌رسد.)

جمع بندی استاد:

ما رسیدن از تبادر به وضع را انکار کردیم در ولی این به اصل استظهار ضربه ای نمی‌زند و با تبادر می‌شود به ظهور رسید ولی در تشخیص اظهر از ظاهر مشکل درست می‌شود یعنی درجایی که بین اظهر و ظاهر شک کرده اید و می‌خواهید به مناشیء ظهور مراجعه کنید و مردّد می‌شود بین وضع و کثرت استعمال، دیگر دچار مشکل می‌شوید.

2 و 3. صحت حمل و عدم صحت سلب

گفته اند، صحت حمل علامت حقیقت و صحت سلب علامت مجاز است.

آخوند:

منظور از حمل چیست، حمل اولی یا شایع، اگر حمل اولی را می گوئید، صحت حمل به حمل اولی را به عنوان حقیقت قبول داریم ولی صحت حمل به حمل شایع را علامت حقیقت نمی داند ولی صحت سلب را چه به نحو اولی و چه شایع، علامت مجاز می دانم.

توضیح:

در صحت حمل، اگر به حمل شایع باشد می فهمیم که این معنا مصداق موضوع له است ولی اینکه موضوع له چیست را نمی رساند زیرا موضوع له می توانم اعم از این باشد و خاص در این مصداق نباشد. مثلاً صحت حمل حسن بر انسان، وجود دارد ولی اینکه معنای موضوع لهی و حقیقی انسان، فقط حسن است یا گسترده تر است را نمی فهمیم. بله صحت حمل به نحو حمل اولی، معنای موضوع لهی را می رساند.

اگر صحت سلب به نحو اولی باشد یعنی این معنای آن کلمه نیست و اگر به نحو شایع باشد یعنی این معنا، مصداق موضوع له نیست لذا مجازی بودن حملی که صورت گرفته ثابت می شود. (اشکال: چرا مجازی باشد ممکن است استعمال غلط بوده باشد. استاد: این خروج از فرض است که استعمالات مورد بررسی صحیح هستند، زیرا فرض این است که مستعمل یا اهل لسان است یا کسی که نزدیک به اهل لسان و ذائقه اش با اهل لسان یکی شده است و لذا غلط استعمال نمی کند.)

نکته استاد:

دوازده علامت برای وضع گفته اند که یازده مورد از آنها را ما قبول نداریم، ولی به عنوان مقدمه اثبات وضع می شود از آنها استفاده کرد لذا اجمالاً توضیح می دهیم. برای اثبات وضع نهایتاً به اطّراد باید تمسّک کرد، زیرا ما در علائم وضع صرفاً اطّراد را می پذیریم و منشأ و ریشه تمامی علائم وضع را اطّراد می دانیم، لذا آن را مفصّل مطرح می کنیم. (البته اختلافی است یعنی بعضی اصلاً ریشه ای را قبول نمی کنند یا برخی ریشه همه و اصل را صحت حمل و سلب می گیرند.)

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

دو اشکال به حرف آخوند وارد است یکی رایج است و یکی غیر رایج ولی هر دو گفته شده.

1. اشکال رایج:

صحت حمل به حمل اولی را نیز به عنوان علامت حقیقت نمی توانیم بپذیریم زیرا معیار حمل اولی چیست؟ خود شما در کفایه فرموده اید اتحاد مفهومی و نه وحدت مفهومی، اگر معیار در

صَحّت حمل، اتّحاد مفهومی باشد، انسان با حیوان متّحد است با حسن هم متّحد است، خب در این صورت هم الانسان حیوان ناطق به حمل اوّلی درست است و هم الانسان حیوان و هم الانسان حسن، زیرا اتّحاد مفهومی وجود دارد درحالیه نمی توانیم بگوییم هر سه اینها معنای موضوع لهی الانسان هستند.

(درحالیکه مشهور که حمل اوّلی را به وحدت مفهومی می گرفتند این اشکال کبروی را ندارند ولی خب دچار اشکال صغروی هستند که وحدت مفهومی از کجا فهمیده می شود و اصلا قابل فهم است؟ امثال آخوند برای رهایی از این اشکال تعریف حمل اوّلی را تغییر داده اند و بجای وحدت، اتّحاد گفته اند ولی مجدّدا دچار اشکال کبروی شده اند و باز برای فهم موضوع له نمی توانند از آن استفاده کنند.)

(شرح یعنی کشف القطاء عن الشیء ولی برخی شرح ها فقط ترجمه و یک مثال اند و واقعا شرح نیستند.)

2. اشکال غیر رایج:

چه در حمل اوّلی بگوییم وحدت و چه بگوییم اتّحاد، مشکل در مفهوم است، یعنی منظور از مفهوم چیست؟ مفهوم ماهوی را می گوئید یا شرح الاسمی؟ آن چیزی که در فلسفه مطرح می کنند نسبت به ماهیات است یعنی حدّ تام را می گیرند و می شود حمل اوّلی (حالا با این اختلاف که وحدت مفهومی در آن شرط است یا اتّحاد مفهومی) و رسم تامّ و رسم ناقص را می گیرند و آن می شود حمل شایع

حالا در معانی لغات مگر واضع باید حدّ تام را در نظر بگیرد؟ یعنی واضع که اسم بچه اش را می گذارد باید حدّ تامّ او را بداند؟ حدّ تامّ را فقط علّام الغیوب می داند اگر هم بگوئید بعضی می دانند و محال نیست، امر سختی که هست، اینکه واضع وحدت ماهوی لحاظ کند که مستلزم امر سختی مانند فهم حدّ تام است، امر ثابتی نیست.

حالا که ما مفهوم ماهوی را نمی خواهیم تا برای فهمش به سراغ حدّ تام و فهمش برویم، مفهوم شرح الاسمی چیست؟ چگونه می خواهیم مفهوم شرح الاسمی مقصود واضع را بفهمیم تا صَحّت حمل اوّلی به نحو شرح الاسمی را بفهمیم؟ لذا صَحّت حمل را به عنوان علامت حقیقت نمی پذیریم ولی صَحّت سلب را به عنوان علامت مجاز می فهمیم.

آخوند:

اشکال دور همانطور که در تبادر پاسخ داده شد اینجا هم پاسخ داده می شود با همان جواب اجمال و تفصیل یعنی ما اوّل اجمالا معنای موضوع لهی می دانیم سپس با صَحّت حمل، علم تفصیلی نسبت به معنای موضوع له پیدا می کنیم. این می رساند که آخوند منظورش از اجمال و تفصیل همان فهم اوّلیه ارتکازی طبق ذوق سلیم است (که عرب فصیح دارد) که با صَحّت حمل یا تبادر، تبدیل به فهم تفصیلی نمی شود.

4. اطرّاد

مرحوم آخوند:

اطراد علامت حقیقت و عدم اطراد علامت مجاز است.

استاد:

مرحوم آخوند تعریفی از اطراد ذکر نکرد لذا به سراغ افرادی رفتیم که طرفدار اطرّاد هستند و آن را تعریف هم کرده اند، بعد از تعریف آن می پردازیم به اینکه اصلاً اطراد علامت حقیقت است یا خیر (البته این تعریف ها در کلام مرحوم اصفهانی و بروجردی و خویی و بقیه صراحت ندارد بلکه از کلمات مختلفشان آن را برداشت کرده ایم.) (بهترین جمع بندی در تعریف اطراد، تعریف آقای فاضل است، خوب جمع بندی کرده و اقوال را آورده است.)

نکته:

هیچ طرفدار اطرّادی، اطرّاد را با شیوع و کثرت مساوی نمی داند زیرا شیوع و کثرت در مجاز مشهور هم است لذا همه آن را قید می زنند.

چهار مطلب در اطراد باید بحث شود:

1. تعریف اطراد، 2. علت علامت دانستن اطراد برای حقیقت و حجّیت آن، 3. علت علامت دانستن عدم اطراد برای مجاز، 4. اصل بودن یا نبود اطراد در علائم وضع
- ولی علماء خوب آن را دسته بندی شده بیان نکرده اند و پراکنده ذکر شده است.

مرحوم اصفهانی: (مدرسه اصفهانی)

تعریف اطراد:

کثرت استعمال لفظ در افراد معنای محتمل در مقامات مختلفه

پس باید معنای احتمالی برای آن لفظ باشد و بعد افراد آن لفظ را در نظر می گیریم و می بینیم کثرت استعمال آن لفظ در آن معنای محتمل در مورد افراد این لفظ در مقامات مختلفه وجود دارد یا خیر؟

مثلاً رجل را می خواهیم پیدا کنیم و ببینیم موضوع له آن خصوصیت رجولیت است یا خیر، افرادش مثلاً زید و عمرو و ... را می بینیم که لفظ رجل با معنای رجولیت در مورد این افراد کثرت در مقامات مختلفه دارد یا خیر اگر داشت، آن معنای محتمل، معنای موضوع لهی و حقیقت است وگرنه مجاز است.

مرحوم بروجردی:

تعریف اطراد:

حُسن استعمال لفظ در افرادِ معنای محتمل، فی جمیع مقامات (حُسن و جمیع مقامات را اصفهانی نداشت)

مثال:

رأیت زیداً یرمی و رأیت اسدا یرمی، در اوّلی داری یرمی را به معنای تیر انداختن استفاده می کنی، اگر احراز کنی که زید تیر می اندازد استعمال حسن است ولی در مورد دوّم استعمال اسد در رجل شجاع، اگر در مقام خاصّی باشد مثلاً در میدان جنگ باشد حسن دارد ولی در کنار سفره باشد حُسنی ندارد.

اشکال استاد: (به مرحوم بروجردی طبق تقریر مرحوم منتظری)

اوّلًا حسن اطلاق در جمیع مقامات حتّی در معنای حقیقی هم نیست زیرا در حسن صرفاً موضوع له بودن مطرح نیست بلکه تناسب بین کلمات و اقتضائات زمان و مکان خطاب هم مطرح است و اینطور نیست که اگر استعمال حقیقی باشد در تمام مقامات استعمالش حسن باشد، مثلاً خدا اسماء مختلفی دارند که معنای حقیقی هم هستند، ولی صرف حقیقی بودنش حسن استعمال ایجاد نمی کند مثلاً در یک مقام در طلب آمرزش هستید آنجا باید یک لفظ را در مورد خداوند بکاربری و در یک مقام دیگر لفظ دیگر را (این اشکال اوّل را مرحوم فاضل هم دارد.) (اگر بجای حسن اطلاق، صحتّ اطلاق گفته شود دیگر این اشکال اوّل به آن وارد نیست.)

ثانیاً این جمیع را برای چه می گوئید؟ ما می خواهیم از مجاز مشهور فرار کنیم، لذا قید می زنیم، ما برای تشخیص مجاز، می بینیم علاقه محتمل برای استعمال چه بوده و بعد بینیم فقط چند علاقه برایش متصوّر است، اگر از این علاقات و مقامات عبور کرد دیگر می فهمیم حقیقی است. چرا نیاز به حسن استعمال در جمیع مقامات داریم. (مقامات همان علاقات هستند و بین 8 تا 25 مورد بیان کرده اند.)

مرحوم خویی: (مدرسه نائینی، چون بهترین شاگرد ایشان مرحوم خویی است با نظر ایشان می گوئیم)

تعریف اطراد: (جمع بندی استاد از تعریف مرحوم خویی با توجّه به توضیح مرحوم تبریزی)

صحتّ استعمال لفظ در افرادِ معنای محتمل عند اهل اللسان فی جمیع التّراکیب

مثال:

برای معنای حقیقی مثال ماء را می زنند، وقتی لفظ ماء را در استعمالات اهل لسان بررسی می کنید می بینید ماء را در جسم سیّال بالطبع استفاده می کنند و استعمالات در ترکیب های مختلف و تمام تراکیب صحتّ دارد خب این استعمال حقیقی است.

ولی اسد برای رجل شجاع فقط در ترکیب هایی هست که جنبه مبالغه داشته باشد و در ترکیب های دیگر صحیح نیست و لذا مجاز است.

ایشان در محاضرات چند نکته اضافه تر دارد:

یکی اینکه در تعریف های آقای بروجردی و اصفهانی چنین قیدی نداشتند که استعمال نزد خودش (عند النفس) یا استعمال نزد غیر (عند الغير)؟ حتی تعبیر آقای بروجردی طبق نقل مرحوم منتظری به گونه ای اشعار دارد که اهل لسان همینکه ذائقه اش می پسندد که در مقام های مختلف این معنا استعمال شود این معنای موضوع له می شود.

مرحوم خویی و تبریزی در تبادل می گفتند که باید دید برداشت شخص و عند النفس چیست ولی در اطراد می گویند شما باید مراجعه کنید به اهل لسان و استعمالات اهل لسان حتی تفاوت اطراد و تبادل را هم همین می دانند یعنی تبادل برداشت عند النفس است ولی اطراد مراجعه به اهل لسان لازم است یعنی باید تتبع صورت بگیرد و فرد اگر خودش را اهل لسان دانست نباید صرفاً عند نفس خودش را بررسی کند بلکه باید تتبع در اهل لسان کنند.

دوم مرحوم بروجردی حسن استعمال استفاده می کرد، آقای اصفهانی می گفت کثرت استعمال ولی آقای خویی و تبریزی، صحت استعمال را مطرح می کنند (نوار 35 دقیقه 39 مرحوم تبریزی) یعنی نه حسن می گویند و نه کثرت

سوم منظور از تراکیب چیست؟ ما مقامات را به علائق معنا کردیم در دو تعریف قبل، ولی تراکیب یعنی چه؟ آقای خویی که توضیح نداده اند ولی مرحوم تبریزی که می خواهد اسد و رجل شجاع را توضیح دهد جوری توضیح می دهد که می رساند منظور از تراکیب همان مقامات است مثلاً می گوید اگر کسی اسد را در رجل شجاع خارج از مقام مبالغه استعمال کند در نزد عرف رکاکت دارد، در حالیکه اگر اسد را در حیوان مفترس استفاده کند در همه جا صحت دارد.

(خلاصه نکته ای مبهم است، مرحوم خویی و تبریزی استعمال اهل لسان را می گیرند نه فردی که مدعی داشتن ذائقه اهل لسان است و در تعریفشان صحت را می گذارند و نه حسن و کثرت ولی مورد سوم که تراکیب است منظور از تراکیب چیست؟ مرحوم تبریزی با توجه به مثال هایش به نظر می آید منظور از تراکیب همان مقامات است ولی مرحوم خویی معلوم نیست چه منظوری دارد.)

چهارم مرحوم تبریزی ریشه تبادل و صحت حمل و سلب را هم اطراد می دانند زیرا می گویند که تبادل هم ریشه در علم اجمالی ارتکازی داشته است، خب این علم اجمالی ارتکازی از کجا آمده؟ غیر از این است که دیده دیگران استعمال می کنند، ولی در مرحله اول چون تراکیب را نمی شناسد می رود و معنای مجاز مشهور را در جای اشتباه به کار می رود ولی کمی که بیشتر تراکیب را می شناسد و مقام هر کدام را می فهمد، در میابد که کجا باید استعمال کند. حالا اگر این عمل اجمالی ارتکازی به حد اطراد رسید می توانیم به آن اعتماد کنیم و منشاء برای تبادل و صحت حمل شود وگرنه خیر، پس اصل همین اطراد است و صحت استعمال اهل لسان در جمیع تراکیب است.

اشکال استاد: (به نکات کلام مرحوم خویی و تبریزی)

1. جمیع تراکیب را چرا می گویند؟ دو بار مرحوم تبریزی در نوار تکرار می کند و در محاضرات هم هست، همان اشکال دومی که به آقای بروجردی داشتیم به اینها هم داریم یعنی مگر نمی خواهید از مجاز مشهور فرار کنید، خب هر کدام از مجازات مشهور هر کدام یک حصه از این تراکیب است، خب من یک سری علاقاتی را در مورد معنایی احتمالی می دهیم وقتی دیدیم

بیشتر از آن علاقات استعمال شد، می‌گوییم معنای حقیقی است. جالب اینجاست که مرحوم خویی و تبریزی در مورد مثلا لا ضرار و کلمه ضرار که می‌خواهد بررسی کنند

2. بجای حُسن گفتند صحت که به نظر ما خوب است زیرا حُسن مولفه‌های دیگر را هم وارد میکند ولی صحت اینگونه نیست.

3. عند اهل لسان را برای چه می‌گویید؟ مرحوم تبریزی می‌گوید زیرا ما برای مطمئن شدن به اینکه استعمال صحیح است باید استعمال اهل لسان را بررسی کنیم. (در بحث لا تنقض که آخوند مطرح می‌کند، آقای تبریزی می‌گوید که استعمال اهل لسان مهم است و ملائمت با ذوق او درست است نه ملائمت با ذوق من که اهل لسان نیستیم) ولی ما می‌گوییم که مهم ذائقه اهل لسان است ولی اگر کسی به این اطمینان رسید که ذائقه اهل لسان را دارد و بر اساس آن ذائقه بگوید که اینها اینطور استعمال نمی‌کنند، نقد شما بر این چیست و چگونه می‌توانیم او را رد کنیم؟ یعنی ما می‌گوییم استعمال اهل لسان و کسی که ذائقه اهل لسان را داشته باشد مهم است و اینکه صرفاً استعمال اهل لسان باشد مهم نیست.

4. اینکه اطراد اصل در علائم وضع است را قبول داریم. (اصل به معنای ریشه حجّیت در مورد علائم وضع)

میرزای قمی:

میرزای قمی می‌گوید چگونه می‌توانیم اطراد علامت حقیقت است درحالی‌که مجاز هم می‌تواند مطرد باشد و شیوع داشته باشد؟

(استاد: آخوند هم اطراد را تعریف نکرده ولی از نقدی به صاحب فصول کرده می‌شود فهمید مبنایش چه بوده، میرزای قمی اشکالی داشته و صاحب فصول به آن جوابی می‌دهد و آخوند هم جواب دیگری به آن می‌دهد.)

پاسخ آخوند:

شیوع و کثرت استعمال در مجازات در صنف علاقات است و نه در نوع علاقات بر خلاف شیوع و کثرت استعمال در معنای حقیقی

استاد:

آخوند و میرزا بجای مقامات، حرف از جنس، نوع و صنف زده بودند، ظاهر کلامشان این است که نوع در مثلا رایت اسدا یرمی می‌شود مثلا علاقه مشابهة و صنف می‌شود مثلا شجاعت

مقرّر:

به نظر بنده منظور از نوع و صنف در علاقات، چیز دیگری است و شبیه همان چیزی است که بقیه به عنوان مقامات آورده‌اند، یعنی مثلا شیوع استعمال اسد در صنف علاقات است یعنی صرفاً علاقه مشابهت و منحصر در آن است ولی در نوع علاقات نیست یعنی به نسبت نوع علاقات و علاقات 24 گانه دیگر شیوع ندارد.

چهار مسلک در مورد قبول علامت اطراد برای حقیقت و حجّیت آن: (بهترین جمع بندی در مورد مسالک قبول علامت اطراد برای حقیقت برای شهید صدر است.)

1. اطراد علامت حقیقت است زیرا اطراد به تبادر بر می گردد. (مرحوم بروجردی، شهید صدر)
(اطراد مکمل تبادر است، یعنی می گویند اطراد در تبادر، یعنی این تبادر خاص اگر اطراد داشته باشد احتمال وجود قرینه ای که ما را به این معنا رسانده باشد و ملتفت به آن نبوده باشیم، منتفی می شود)
 2. اطراد علامت حقیقت است زیرا استعمال اهل لسان کاشف از وضع است. (مرحوم خویی)
(و این را ریشه تبادر و صحت حمل و عدم صحت سلب می دانند.)
(اطراد در استعمال اهل لسان، یعنی وقتی به استعمال اهل لسان رجوع می کنیم، وقتی تعداد استعمالات این لغت در این معنای محتمل در اهل لسان زیاد شود می فهمیم که قرینه ای در کار نیست.)
 3. اطراد علامت حقیقت است به جهت حیثیت مصحّحة اطلاق (اصفهان‌ی) (اطلاق به معنای استعمال است و در مقابل تقیید نیست.)
(وقتی استعمال صحیحی دیدیم، می فهمیم که استعمال این لفظ در این معنا، علتی برای صحتش داشته است، خب علل را بررسی می کنیم و می بینیم که صرفاً وضع است که موجب صحت استعمال در مقامات عدیده می شود و علت دیگری برای صحت استعمال در مقامات عدیده، جز وضع وجود ندارد، و هر جا نیز که این وضع باشد، استعمال هم صحیح می شود زیرا وضع علت تامّه است برای صحت استعمال)
 4. اطراد علامت حقیقت است زیرا استعمال بلا قرینه کاشف است. (آقا ضیاء)
- ()

توضیح مسلک اوّل:

- کسانی که حجّیت اطراد را به تبادر بر می گردانند، می گویند تبادر چهار مقدمه دارد:
1. این معنا از این کلمه به ذهن من منسب می شود.
 2. این انسباق علت می خواد، (زیرا انسباق حادث و ممکن است و ملازمه لفظ و معنا را ذاتی نمی دانیم.)
 3. علت این انسباق یا وضع یا غیر وضع (چهار مناشیء دیگر ظهور) است.
 4. در اینجا با فحص فهمیدیم منشا انسباق، آن چهار منشأ دیگر نیست پس اطمینان پیدا می کنیم و می گوئیم منشأ این انسباق، وضع است و این اطمینان حجّت است.
- تبادر مشکل اثباتی داشت و این بود که در مرحله چهارم اینکه مطمئن باشید که قرائن نیست و وضع است با مشکل بر می خورد مخصوصاً در این موارد که شک داریم که معنای موضوع له چیست و این اشکاه هم با اصالة عدم قرینه رفع نمی شد، اینها این مشکل را با اطراد حل می

کنند (این بیان را آقای بروجردی دارد در تقریر آقای منتظری ذیل تبادر که آقای فاضل هم به عنوان نظر آقای بروجردی نقل می کند.) می گوید شما شک کرده اید که این تبادر بخاطر وضع بوده (انسباق حاقی بوده) یا اینکه با قرائن بوده زیرا احتمالش وجود دارد، و در مقدمه چهارم شک کرده بودی، حالا اگر شما این معنای متبادر را در ترکیب های مختلف به کار ببری و در ترکیب های مختلف همان معنا را برداشت کنی، دیگر این احتمال که این تبادر از روی وضع نبوده باشد و از روی قرائن باشد خیلی ضعیف می شود و اطمینان کسب می شود که آن لغت موضوع لهش است.

اشکال استاد به مسلک اوّل:

اگر کسی می خواهد از راه حلّ اوّل پیش برود، و به این اطمینان رسیده باشد که ذائقه اش به ذائقه اهل لسان رسیده، قبول است ولی انسباق ادّعایی شهید صدر که از روی ذوق شخصی خودش است، را ما قبول نداریم زیرا دیگر فقط مشکل در مقدمه چهارم تبادر ندارد بلکه در مقدمه های قبلی هم مشکل دارد، زیرا این انسباق غیر اهل لسان است و به نظر ما به درد نمی خورد. (ایشان در کلامشان استعمال اهل لسان بودن را شرط ندانسته بخاطر این اینگونه گفتیم ولی اگر مفروغ عنه گرفته باشد دیگر این اشکال به او وارد نیست.)

توضیح مسلک دوّم: (مرحوم خویی و تبریزی)

اوّل به سراغ اهل لسان می رویم و استعمالات آنها را نگاه می کنیم و چون استعمال اعمّ از بالوضع و بالقرینه است و لذا دو احتمال در آن می رود، لذا می گوئیم تعدادی که از استعمالات اهل لسان داری را بالا ببر بطوری که در ترکیب های مختلف قرار بگیرد وقتی دیدی استعمال اهل لسان در آن معنای محتمل در ترکیب های مختلف استعمال شد، کشف می شود که معنای موضوع لهی است وگرنه اهل لسان آن را در ترکیب های مختلف به کار نمی گرفتند. مثلاً در اسد و رجل شجاع و اینکه می خواهیم بینم رجل شجاع موضوع لهش است، بین کجا استعمال می کنند فقط در ترکیب برای مبالغه است یا خیر، وقتی می بینی در ترکیب های مختلف استعمال نمی کنند می فهمی مجازی است وگرنه حقیقی است.

اشکال شهید صدر به مسلک دوّم:

شما فکر کرده اید که استعمال اهل لسان یا بالوضع است و یا بالقرینه و انحصار تصوّر کرده اید و گفته اید در غیر این صورت استعمال صحیح نیست و می گوئید وقتی قرینه نبود یعنی بالوضع بوده درحالیکه استعمال منحصر در بالوضع و بالقرینه نیست بلکه می تواند مجمل بیان شده باشد و نه بالعوض باشد و نه بالقرینه، و صحت استعمال هم داشته باشد، لذا صحت استعمال اهل لسان در تراکیب مختلفه هم نمی تواند نشان دهنده وضع باشد چون می تواند اجمال باشد.

پاسخ استاد به اشکال شهید صدر:

اشکال ایشان وارد نیست مخصوصاً اگر مانند مرحوم تبریزی تراکیب را به مقامات معنا کنیم، زیرا همان اجمال هم یک جای خاص دارد و آن جایی است که متکلم در پی تفهیم و تفهّم نیست و این نیست که در همه جا بصورت مجمل استعمال شود، و لذا اگر آن استعمال مختص به مقام اجمال بود محدود به همان است و می گوئیم معنای موضوع لهی نیست و مجاز است ولی اگر بینیم در مقامات عدیده همان معنا استعمال شد دیگر معنای موضوع لهی می شود. فرد حکیم هنگام صحبت چیزی را می خواهد تفهیم کند یعنی در همان مقام اجمال هم با اجمال می خواهد چیزی را برساند و لذا این هم جای خاصّ خود و مقام خاصّ خود را دارد.

لذا اشکال شهید صدر را وارد نمی دانیم و راه حل دوّم و مسلک دوّم را مطلقاً می پذیریم و راه اوّل را اگر فرد خودش ذائقه اهل لسان را داشته باشد می پذیریم. (گرچه معتقدیم داشتن چنین ذائقه ای و اطمینان و تکیه بر آن بسیار سخت است.)

ولی یک اعراض داریم و آن اینکه وقتی سراغ اهل لسان می رویم، وقتی اهل لسان با متن صدور از لحاظ زمانی یکسان هستند، این عالی است زیرا مشکل عدم نقل ندارد، ولی اگر بخواهی سراغ استعمالات بعدی بروی و معنای موضوع لاهی را بفهمی، درست است که اگر قرینه بر نقل پیدا نکردی می توانی اصالت عدم نقل جاری کنی ولی بقول مرحوم نائینی باید فاصله زمانی به حدّی باشد که اطمینان کسب شود که قرینه ای برای تغییر معنایی که اکنون به ذهنتان می رسد نسبت به معنای متن زمان صدور، وجود نداشته است و فحوص شما حجت داشته باشد تا بتوانید اصل عدم نقل را جاری کنید، نه اینکه استعمالات قرن 15 را فحوص کنی بعد با این مقدار فاصله بگویی قرینه بر تغییر معنای این لفظ نسبت به گذشته پیدا نکردم لذا اصالة عدم نقل جاری می کنم.

برخی فقهاء می گویند دعب علماء این نبوده که برای معنا کردن کلمه، بروند فقط آیات و روایات را ببینند و اگر کسی هم می خواسته اعتراض کند، برای عوض شدن معنای کلمه دلیل می آورده این ظاهر حال می شود که این لفظ اینطور استعمال می شده و اکنون هم عوض نشده.

(اصل عدم نقل کاری با استصحاب عدم نقل ندارد زیرا چنین استصحابی درست نیست، زیرا استصحاب و کلاً اصول عملی صرفاً مثبت اثر شرعی و موضوع ذی اثر شرعی است نه اثر عرفی و اینجا اگر با استصحاب قهقرائی بخواهیم عدم نقل را اثبات کنیم، این عدم نقل نه اثر شرعی است و نه موضوع ذی اثر شرعی بلکه اثر عرفی است که می خواهد بعد ظهور ساز شود که بعد بخواهد این ظهور، اثبات حکم کند.)

استاد:

به نظر ما، استعمال اهل لسان ریشه تبادر است، نه اینکه اطراد ریشه تبادر باشد، و این عجیب است که خود مرحوم تبریزی به این تنبه می دهد که بچه اوّل با استعمال معنا را یاد می گیرد و سپس مقامات را یاد می گیرد ولی بعداً ریشه تبادر را اطراد می داند. البته اگر منظور مرحوم تبریزی و خویی از ریشه بودن اطراد برای تبادر، ریشه حجّیت بودن باشد، بله این مورد قبول است ولی اگر منظور ریشه اصلی باشد، ریشه همه اینها استعمال اهل لسان است.

(مرحوم تبریزی: با تبادر تا ظهور پیش می روید و ظهور ایجاد می شود ولی اینکه منشأ این ظهور چه باشد را نمی توانیم بفهمیم، و این مشکلی است که در جایی که مناشئ ظهور مختلف وجود دارد، دیگر نمی دانیم کدام یک از مناشئ ظهور، این ظهور را ایجاد کرده که بعد بین آنها نسبت سنجی کنیم و یکی را بر دیگری مقدّم کنیم.)

نکته:

اگر کسی بگوید من اطمینان دارم که ذائقه اهل لسان را دارم بنده از لحاظ اصولی به او اشکال نمی گیرم، ولی مقدمات اطمینان او را زیر سوال می برم و او را تنبّه به مقدمات اطمینانش می دهم و آن را از بین می برم. قائل هستم که اکنون کسی نمی تواند ادّعا کند ذائقه اهل لسان یعنی عرب فصیح زمان پیامبر و اهل بیت را دارد.

مسلك سوّم: (راه آشیخ محمد اصفهانی)

در به کار بردن لفظ برای یک معنا و اطلاق، یک حیثیت مصحّحه ای باید باشد که این اطلاق را تصحیح کند، در عرف اگر کلمه ای برای معنایی وضع شده باشد، وضع، حیثیت مصحّحه ای است که در مقامات مختلفه استفاده می شود و در جمیع مقامات این اطلاق را تصحیح می کند و حیثیت دائمی و عام برای تصحیح استعمال دارد (زیرا وضع که صورت می گیرد، مختص مقام خاصی صورت نمی گیرد)، یعنی در هر مقامی که شما به فرزندت که اسمش حسن است بگویید "حسن" بخاطر وضع کلمه حسن برای او، این استعمال و اطلاق صحّت استعمال دارد، اگرچه حسن استعمال نداشته باشد.

ولی اگر حیثیت مصحّحه شما چیزی غیر از وضع باشد، این حیثیت، در مقامات مختلفه، استعمال را تصحیح نمی کند، مثلاً در مقام مبالغه، استعمال اُسد برای رجل شجاع را تصحیح می کند، ولی در مقامات دیگر مثلاً در جایی که مقام مبالغه نیست این استعمال، اطلاق را تصحیح نمی کند و استعمال بدون آوردن قرینه ای که ما را به معنا منتل کند، غلط می شود، مثلاً در استعمال لفظ اُسد برای رجل شجاع، اگر در غیر مقام مبالغه، بصورت مطلق و بدون قرینه ذکر شود، این استعمال صحّت ندارد، زیرا مبالغه حیثیت مصحّحه دائمی ندارد و لذا می گوییم استعمال مجازی است.

(ایشان اطّراد را حقیقت و عدم اطّراد را علامت مجاز می داند که بعداً به عدم اطّراد در نظر ایشان می پردازیم.)

اشکال شهید صدر به مسلك سوّم:

اینکه هر اطلاق صحیحی یک حیثیت مصحّحه ای دارد را می پذیریم ولی اینکه می گوئید اگر علّت صحّت وضع باشد، صحّت اطلاق دائمی می شود و اگر نباشد صحّت اطلاق (استعمال) دائمی نمی شود، و لذا از صحّت اطلاق دائمی، وضع را می فهمید، ما این را نمی پذیریم زیرا در مجاز هم ما حیثیت مصحّحه دائمی اطلاق را داریم، زیرا در رجل شجاع، اگر شخص تا میزان مشخصی شجاعت داشته باشد، همیشه می شود به او به طور مطلق اُسد گفت. و لذا اگر ما دیدیم که استعمال صحیح است و اطّراد هم دارد نمی توانیم از این برسیم که حیثیت مصحّحه اش و علّت این استعمال صحیح، لزوماً وضع بوده است بلکه می تواند علاقات بوده باشد.

(سید محسن حکیم هم در حقائق الاصول قول مرحوم اصفهانی را به همین صورت نقد می کند و سلطان العلماء هم در حاشیه کفایه اش همین اشکال را به مرحوم اصفهانی می کند. (و اصلاً انگار رسالتش را سلطان العلماء در این می داند که از آخوند دفاع کند و به مرحوم اصفهانی اشکال کند.))

پاسخ استاد:

مرحوم اصفهانی یک عبارتی دارد که با آن عبارت کلام شهید صدر پاسخ داده می شود می گوید، حیثیت صحت اطلاقیه ای که در مجاز موجب صحت، استعمال آن کلمه در آن معنای مجازی شده است، اطراد در همه استعمالات و در مقامات عدیده ندارد بلکه فقط در یک مقام اطراد دارد مثلاً در مقام مبالغه لذا می گوئیم معنای مجازی است درحالیکه

(مدّرس الأفضّل، علائق را آورده کسی پیدا کند و در گروه بگذارد).

(متن و نوشتن آقا ضیاء سنگین است و من بسیار شده که نهایت افکار که به قلم خود آقا ضیاء هست را خوانده ام ولی نفهمیده ام ولی بعداً که خارج اصول میرزا هاشم آملی، را در همان مطلب خوانده ام چون به زبان خودش کلام آقا ضیاء را توضیح داده است، توانسته ام کلام آقا ضیاء را با مراجعه دوباره به کلامش بفهمم، لذا اگر کلام آقا ضیاء را در نهایت افکار نفهمیدید به خارج اصول میرزا هاشم مراجعه کنید و با آن سعی در فهمش کنید.

یا دامنه جستجو را در نرم افزار محدود می کنم، به مقالة الأفكار و بداية الاصول و ... (آثار آقا ضیاء) بعد کلمه را سرچ می کنم و می بینم معنایی که از کلام آقا ضیاء فهمیدم، در ترکیب های مختلف اش جور در می آید یا نه، اگر جور در آمد محکم رویش می ایستم).

مسلك چهارم: (آقا ضیاء)

ما در اطراد، کثرت نمی خواهیم بلکه اصل در این است که استعمال بدون قرینه، موضوع له را به ما نشان می دهد، ولی مشکل ما مشکل اثباتی است یعنی وقتی خود شما حرف می زنید در استعمال حقیقی، قرینه نمی آوری و در استعمال مجازی قرینه می آوری ولی اینکه در هزار سال پیش سخنی که گفته شده با قرینه بوده تا مجازی باشد یا بدون قرینه بوده تا حقیقی باشد، اینجا ما باید به نحوی، احتمال وجود قرینه را منتفی کنیم حال یکی از علائم برای منتفی کردن احتمال وجود قرینه، اطراد است.

(این حرف ایشان به حرف آقای خویی بسیار نزدیک است با این تفاوت که حرفی از کثرت نمی زند و حرف از استعمال بلا قرینه می زند، یعنی مرحوم خویی از کثرت وارد می شود و اطراد و کثرت استعمال را مستقلاً می بینند و آن را علامت اصلی می دانند ولی آقا ضیاء آن را طریقی برای اثبات استعمال بلا قرینه می داند.)

(آقای بروجردی و شهید صدر، تبادر را با مکمل قرار دادن اطراد، به وضع رساندند)

دلالت عدم اطراد بر مجاز: (همه قائلین ذکر شده در مورد اطراد، علامت عدم اطراد برای مجاز را نیز قبول دارند).

1. اشکال به مرحوم اصفهانی:

ما اطراد علامت حقیقت است را می پذیریم ولی اینکه عدم اطراد، علامت مجاز باشد را نمی پذیریم.

اینکه اگر استعمال دائمی بود، کشف می کنم که علّت مصحّحه وضع بوده است را می پذیریم زیرا هیچکدام از این علاقات در مقامات مختلفه، مصحّح استعمال نیستند. ولی عدم اطراد را به

عنوان دالّ بر مجاز نمی پذیریم زیرا مگر ما لغات مهجور نداریم؟ می شود گاهی وضع باشد ولی استعمال نه تنها مشهور نباشد بلکه بدون قرینه هم غلط باشد.

مثلا شما در مورد کلمه ای که معنای مجازی در موردش شهرت پیدا کند و معنای موضوع له در مورد آن کلمه معنای غیر مشهور شده و مهجور شده، می گوئید که اگر فرد بخواهد آن کلمه را بگوید و معنای موضوع لهی اش را که اکنون مهجور شده را قصد کند می گوئید فرد باید قرینه بیاورد خب پس چگونه می گوئید که عدم اطّراد می تواند دلیل در مجاز بودن باشد؟

2. اشکال به مرحوم خویی:

آیا شما به تمام معانی موضوع لهی آن کلمه، انسباق دارید؟ یعنی شما وقتی استعمالات اهل لسان را می شنوی، چه در کودکی شنیدی و چه بعدا در کتاب می دیدی، اینها تبادر ایجاد می کرد و بعد با اطّراد حجّیت این تبادر را درست می کردید ولی اگر معنای موضوع لهی مهجور باشد، خب شما هم استعمالاتش را ندیده ای و لذا تبادری هم نداری ولی آیا این به این معناست که آن معنایی که شما در استعمالات ندیده ای، معنای موضوع لهی نیست؟

خلاصه:

علامیت عدم اطّراد در مورد معانی موضوع لهی ای که مهجور هستند، نقض می شوند.

اصل در علائم وضع:

استاد:

اصل را نه اطّراد می دانیم و نه تبادر و نه صحّت حمل و سلب، این اصل به دو معنا به کار برده شده است یکی به معنای **نقطه آغاز** (بروچردی و آقا ضیاء) که اگر به این معنا بدانید ما قبول نداریم و نقطه آغاز را استعمال واضع و یا اهل لسان می دانیم (اگر خودت هم اهل لسان بودی ریشه اش یا شنیدنش از واضع بوده یا استعمال اهل لسان) و یکی به معنای **حجّیت**، به این معنا هم می گوئیم اصل در حجّیت، و آنکه نقش اصلی را ایفاء می کرد، اطمینان بود و نه اطّراد

جمع بندی:

پس اطّراد را قبول کردیم که علامت حقیقت است، به هر چهار مسلک هم درست است. (اگر مسلک اوّل واقعا ذوق اهل لسان را داشته باشد.)

ولی عدم اطّراد نشانه مجاز نیست.

حُسن را در مورد اطّراد نباید بیاوریم زیرا دیگر بحث موضوع له صرفا در میان نیست بلکه بحث بلاغت هم وسط می آید و این غیر از صحّت استعمال است زیرا ممکن است استعمالی صحّت استعمال داشته باشد ولی حُسن استعمال نداشته باشد.

صحّت استعمال فی مقامات (مقامات به معنایی که مشهور ادبا می گویند یعنی مقامات 25 گانه) عدیده هم کافی است و نیازی به صحّت استعمال در جمیع مقامات نداریم.

کثرت استعمال یا جمیع مقامات موضوعیت ندارد مهم، صحت استعمال در مقامات عدیده است و این که از مقام واحدی که در آن مجاز احتمال می رود، بیشتر باشد، حسن استعمال هم مهم نیست بلکه صحت استعمال مهم است.

تعریف مختار استاد از اطّراد:

صحت استعمال لفظ در افراد معنای محتمل عند اهل اللسان فی مقامات عدیده

(تمرین:

فردا همه اطّراد را در ضرار کار کنید.

لغوبین را نگاه کنید، و بعد معنای متبادر را با اطّراد دنبال کنید و ببینید می شود به معنای موضوع لاهی اش رسید یا خیر)

نحوه یافتن اطّراد:

اول لغت نامه را می بینید که ضرار معنای چیست، حالا این معانی را که فهمیدید می روید به سراغ آیات و روایات و می بینید هر کدام از این معانی محتمل اگر بخواهند غیر موضوع له باشند باید با چه علاقه ای استعمال شود؟ مثلاً در ضرار یک احتمالی که می دهید معنای ضرر است، می خواهید ببینید ضرر موضوع له است یا مجاز؟ اگر بخواهد مجاز باشد در این استعمالات با چه علاقه ای می توانسته باشد، مثلاً تشابه را حدس می زنید و می بنید علاقه تشابه در مقام مبالغه است و بعد در استعمال می بینید که فقط در مقام مبالغه گفته شده ضرار یا در مقام های دیگر هم به معنای ضرر با مقامات دیگر هم آمده؟

(مرحوم بروجردی نقل کرده است که سیبویه و کسایبی داشتند بحث می کردند که این استعمال صحیح است یا نه؟ کسایبی در دربار بود، گفتند اینطور نمی شود برویم پیش اهل لسان و قرار شد حرف بزنند و اهل لسان بشنوند و بگویند کدام صحیح است، هر دو صحبت کردند و اهل لسان گفتند، قول کسایبی درست است، سیبویه گفت قبول نیست، بگویند این استعمالی که کسایبی کرد کجا انجام می شود و یک مثال بیاورید ولی کسی نتوانست مثال بیاورد. (معلوم شد بخاطر اینکه کسایبی در دربار است موافق او حرف زده اند.))

(این حرف که علاقه مشابّهت در مقام مبالغه به کار می روند یا سبب و مسبب در مقام تسبیب بکار می روند اینها همه اطمینانی هستند، لذا اگر مثلاً یقین پیدا کنی که علاقه مشابّهت است، چون اطمینان داری که علاقه مشابّهت منحصر در مبالغه است می گویی این در مقام مبالغه استفاده شده است.)

کشف مقامات چگونه است؟

این دو سوال است، یکی ریشه ای است یعنی ظاهر حال، ادله حجّیتش برای کجا است؟ و یکی اینکه شکّ در موضوع له کلمه ای که در کلام شارع آمده است، شبهه موضوعیه است یا حکمیّه؟

اگر مثل آقای شبیری بگویید ادله حجّیت ظاهر حال، هم در شبهات موضوعیه هست و هم در شبهات حکمیّه، لذا در هر دو می شود به ظاهر حال تمسّک کرد و نیازی به اطمینان ندارند.

ولی اگر مثل آقای تبریزی بگویید ادله حجّیت ظاهر حال در موضوعات است نه در احکام، فقط در موضوعات می شود به ظاهر حال تمسّک کرد و در احکام آنقدر باید تتبّع و قرائن را بیشتر کنند تا به اطمینان برسند.

برخی هم که کلاً ظاهر حال را قبول ندارند مثلاً در کتاب طهارت آقای مظاهری گفته است که من ظاهر حال را قبول ندارم و اگر ظاهر حال هم نجاست باشد من اصالة الطهارت را جاری می کنم.

حالا واژه غنا در روایتی آمده و حکمی برایش بیان شده، می خواهیم ببینیم موضوع له آن چیست مشاهده می کنیم که معانی مختلفی برای ذکر شده است، شیخ حرّ عاملی می گوید که به نظر ما این موارد، شبهه موضوعیه است زیرا منشأ شبهه، امور خارجیه است، مثلاً در ما نحن فیه این استعمالات مختلف اهل لسان و شکّ در معنای لغوی بوده که منجر به شبهه شده است.

ولی ما تبعاً لشیخ انصاری که به شیخ حرّ اشکال می کند، معتقدیم که اینها شبهه حکمیّه هستند زیرا ما شکّ در مراد شارع داریم.

خب در اینجا جاها که شکّ در مراد شارع داریم ولی شکّ ما به مضموع له لغوی بر می گردد و شکّ در اینکه معنای موضوع لهی چیست زیرا نمی دانیم در چه مقامی استعمال شده است، اگر این شبهات را حکمیّه بدانی (مثل ما) نیاز به کسب اطمینان در موضوع له داری و ظاهر حال بودن یک استعمال در یک مقام خاصّ کافی نیست بلکه باید آنقدر استعمالات را تتبع کنی و بگردی تا اطمینان پیدا کنی صحّت استعمال در مقامات عدیده، در مورد این معنای محتمل، ثابت است و احتمال انساباق با قرائن بسیار ضعیف است ولی اگر اولاً، این را شبهه موضوعیه بدانی و ثانیاً ظاهر حال را هم در شبهات موضوعیه حجّت بدانی می توانی به این ظاهر حال در مورد مقام این استعمال تمسّک کنی و تتبّع کمتر می شود.

شهید صدر:

ایشان ادّعا کرده اند که مجاز لغوی در بیش از یک مقام استعمال می شود.

یعنی اگر شجاعت فرد به حدّی برسد که به او بشود اُسد گفت، استعمالش در همه مقامات صحیح است.

استاد:

ما می گوئیم این گزاره درست نیست و استعمال اُسد در مورد آن شخص در همه مقامات از نظر اهل لغت صحیح نیست، زیرا بقول مرحوم بروجردی اهل لسان مثلاً در جنگ، واژه اسد را برای

شخص می گوید زیرا مقام مبالغه است ولی سر سفره که مقام مبالغه در شجاعت نیست بلکه مقام غذا خوردن است، دیگر به او اُسد نمی گویند و اگر به او اُسد گفته شود اهل لسان آن را استعمال غلط می دانند.

نکته:

مقاماتِ علائق، کاری به حقیقت ادّعاّیه ندارد چه مثل سگّاکِی که قائل به حقیقت ادّعاّیه است و چه مثل تفتازانی که قائل به حقیقت ادّعاّیه نیست، مقامات علائق را همه یکسان می دانند و یک حرف می زنند و لذا مهم مقامات هستند در این بحث و صحت استعمال در مقامات عدیّه نه مبنای شما در مورد حقیقت ادّعاّیه

ما مثل آقای تبریزی، صرفاً در علاقه مشابهت قائل به حقیقت ادّعاّیه هستیم و خود سگّاکِی هم فقط در همین مورد علاقه مشابهت قائل به حقیقت ادّعاّیه است ولی بعداً مرحوم امام و حائری و ... قائل به حقیقت ادّعاّیه در همه علائق شدند.

صحت استعمال را همه اهل لسان می فهمد زیرا دائر بر وجود و عدم (وضع) است ولی حُسن استعمال چون مربوط به بلاغت است و صرفاً دائر بر وضع نیست لذا صرفاً افراد خاصّ از اهل لسان آن را می فهمند نه همه اهل لسان.

پس هیچ کدام از این علائم به تنهایی علامت وضع نیستند (بلکه ضمیمه ای می خواهند که اطمینان به وضع ایجاد کند) مگر اطّراد که به تنهایی می تواند علامت حقیقت و علامت وضع باشد زیرا خودش به تنهایی نسبت به معنای موضوع لهی اطمینان می آورد.

اشکال:

یعنی به حضرت علی نمی توانند در همه مقامات بگویند ابوتراب؟

پاسخ:

ابوتراب لقب و کنیه است و فرق می کند با استعمال اسد در مورد رجل شجاع، ولی لقب و کنیه هم مقام دارد، اگر دیدیم این لقب و کنیه فقط مثلاً در مقام مدح و تمجید استعمال می شود، این می فهماند که وضع نشده است برای آن فرد، و مثلاً استعمال دکتر در مورد این آدم، فقط در مقام مدح و تمجید است ولی اگر با زنش هم دعواّیش شد و او باز به او دکتر گفت، می فهمیم که اصلاً دکتر دیگر لقب نیست بلکه اسمش شده است و به مرحله معنای موضوع لهی و وضع رسیده است.

(من هشت سال درس خارج رفتم، بهترین دو سال درس خارجم دو سالی بود که فقه آقای مروی می رفتم و اصول آقای احمدی شاهرودی، زیرا این دو میانیشان متفاوت بود و من حرف ایندو را به هم می رساندم و فرق ها را می فهمیدم و لذا اتخاذ مبناهایی که آن موقع کردم الان هم تغییر نکرده و قوی بوده، درحالیکه بسیاری از اتّخاذ مبناهایی که در غیر این دو سال کردم تغییر کرده، لذا اختلاف مبنای اساتید برای شما مفید و خوب است و باعث قوّت شما در فهم می شود.)

(در اسم گذاری، شما یا آن اسم را بر روی ماهیت آن شیء می گذاری که خب فهم ماهیّت مخصوص علام الغیوب است و در جایی که واضع خدا نیست ممکن نیست و اگر واضع فرد عادی

است در اسم گذاری، آن اسم را روی معنای شرح الإسمی گذشته، خب معنای شرح الإسمی متعدد می تواند باشد و ما هم در ذهن واضع نیستیم که بدانیم بر روی چه معنای شرح الاسمی ای گذاشته و لذا چگونه می توانیم با صحت حمل، وضع را ثابت کنیم. پس ما هیچگاه علم تفصیلی نسبت به معنای شرح الاسمی در ذهن واضع نداریم و لذا نمی توانیم با صحت سلب به وضع برسیم، با عدم صحت سلب هم همینطور ولی با صحت سلب می توانیم به معنای مجاز برسیم.)

(استاد:

دو جا را دلم می خواست از اول اصول تا بخش اوامر و نواهی، مفصل بگویم و بیشتر از تمهیدی باشد، یکی بخش اطراد بود که الحمدلله مفصل بیان شد ولی یکی بخش صحیح و اعم است)

حقیقت شرعیّه

توضیح:

الفاظی که فی زماننا هذا در معانی مجعوله شرعیّه به کار می روند، آیا این الفاظ که الان و در عصر ما در معانی مجعوله شرعیّه به کار می روند (به حدّ وضع رسیده اند) در عصر خود شارع (پیامبر) هم برای همین معانی شرعیّه به کار می رفتند (به حدّ وضع رسیده بودند) یا نه؟

اگر گفتید در زمان شارع (پیامبر) هم این الفاظ در همین معانی شرعیّه به کار می رفتند و همین معانی به حدّ وضع رسیده بودند، می شوید معتقد به حقیقت شرعیّه (اگر بگویید در زمان پیامبر به حدّ وضع نرسیده بودند بلکه بعد از عصر او به حدّ وضع رسیدند در مورد آن الفاظ قائل به حقیقت متشرّعه شده اید).

حالا اگر در الفاظی معتقد به حقیقت شرعیّه شدیم، آیا خود شارع این الفاظ را در عصر خودش به وضع تعیینی استعمالی وضع کرده؟ (آخوند) یا وضع تعینی بوده؟ (میرزای قمی در مورد الفاظ کثیر الاستعمال در زمان پیامبر) یا قائلیم این الفاظ اصلاً قبل از عصر شارع در این معانی شرعیّه به حدّ وضع رسیده بودند؟ (قول مرحوم بروجردی و من تبع که قائلند اینها قبل از اسلام هم وضع شده بودند و صرفاً بعداً در زمان اسلام، خصوصیات و جزئیاتشان بیشتر شد نه اینکه نقل از معنای قبلی صورت بگیرد) یا اینکه می گویید اینکه واضع که بوده و به چه نحوی بوده اصلاً قابل فهم نیست.

قول به تفصیل: (میرزای قمی صاحب قوانین)

در الفاظ کثیر الاستعمال، حقیقت شرعیّه به وضع تعینی است.
در الفاظ قلیل الاستعمال حقیقت متشرّعه به وضع تعینی است.

نکته:

وضع در زمان شارع به "وضع تعیینی تصریحی" قائل ندارد زیرا در هیچ یک از این الفاظ چنین وضعی از سوی شارع به صورت تصریحی نداریم و به دست ما نرسیده که مثلاً شارع بگوید "جعلتُ هذا اللفظ لهذه المعنی"

مبنای استاد:

باید جا تا جا الفاظ بررسی شوند زیرا معتقدیم بعضی از الفاظ قبل از عصر شارع در این معانی به حدّ وضع رسیده بودند، برخی وضع تعینّی استعمالی توسط شارع بوده اند، برخی وضع تعینّی بوده اند و برخی اصلاً معلوم نیست وضعیتشان

مثلاً در مورد معنای موضوع لهی صلاة می گوییم:

در صحیح البخاری کتاب الاذان ، سنن بیهقی، اوانی اللیالی جلد 1 ص 198، الهدایة الکبری (حسین بن همدان حسینی (این شیعه است و کوفی بودند ولی بعداً سر خاندان علویین سوریه شدند و علویان روسیه از نسل اویند.))، ابن شهر آشوب مازندرانی "متشابه القرآن" ج 2 ص 171 همه اینها روایتی را آورده اند که خدیجه دید پیغمبر کاری می کند و سوال پرسید چه می کنی؟ (البته در همه منابع این سوال را ندارد و فقط جواب را برخی ذکر کرده اند.) و پیامبر پاسخ داد "هذه صلاة أمر ربّي بإقامتها" خب سیاق این روایت به ما می رساند و قرینه می شود که پیامبر در مقام وضع کلمه صلاة در معنای خاصّ شرعی آن بوده است. قرینه سیاق به این علّت قرینه می شود که خدیجه هنگام مشاهده نماز خواندن پیامبر سوالی که می کند می رساند که اسمی برای این اعمال خاصّی که پیامبر انجام می داده در ذهنش نبوده (که می رساند سابقه نداشته است) و پیامبر در این مقام چنین جوابی می دهد.

این به ما می رساند که پیامبر به داعی وضع، لفظ صلاة را استعمال کرده است، مثل مقامی که اسم بچه ای از پدرش پرسیده شود و او هم قبل از این اسمی روی آن نگذاشته بوده و در ذهن کسی اسم این بچه وجود نداشته و بعد پدر در جواب او بگوید "این آقا مهدی است"، خب مقام این استعمال او می رساند که او این استعمالش به داعی وضع بوده است.

آخوند:

ایشان قائل به حقیقت شرعیّه به وضع تعینّی استعمالی است و می گوید در عصر شارع این الفاظ در همان معانی شرعی به کار رفته اند، واضعشان هم خود شارع بوده است.

اشکال به وضع تعینّی استعمالی:

این وضع تعینّی استعمالی غلط است و وضع به این صورت نداریم زیرا استعمال اولیه که قرار است به داعی وضع صورت بگیرد، استعمال حقیقی نیست زیرا قرار است تازه سبب برای وضع بشود لذا هنوز آن معنای مستعمل فیه، به هنگام این استعمالی موضوع له نیست. از طرفی استعمال مجازی هم نیست زیرا اگرچه می تواند تعدادی از علاقات 24 گانه را در مورد چنین استعمالی تصوّر کرد ولی این علاقات باید طبق مقامات باشند و شرط درستی استفاده لفظی در معنایی به صورت مجازی با این علاقات، مطابق مقامات ذکر شده در ادبیات برای این علاقات است مثلاً اگر مجازی به علاقه تشابه استفاده شد باید در مقام مبالغه باشد وگرنه چنین استعمال مجازی ای صحیح نیست، درحالیکه مثلاً در استعمال صلاة در معنای ادعیّه خاصّه، هیچ کدام از مقامات ذکر شده قابل تصوّر نیست، پس این استعمال به داعی وضع غلط است، چون نه استعمال حقیقی می شود و نه استعمال مجازی درحالیکه استعمال صحیح یا استعمال حقیقی است و یا استعمال مجازی (پس علاقات در وضع تعینّی استعمالی وجود دارند ولی مشکل عدم تطابق آنها با مقامات مشروط در این علاقات است.)

پاسخ آخوند:

من صحت استعمال را در بحث های قبلی ثابت کردم که لزومی ندارد حقیقی یا مجازی باشد بلکه آن را تابع ذوق سلیم و طبع مستقیم می دانم لذا اگر ذوق سلیمی، استعمالی را پسندید، این استعمال صحیح است اگرچه با تعریفی که ادبا از حقیقت و مجاز کرده اند نسازد زیرا آنها هم همان استعمال اهل لسان فصیح با ذوق سلیم را بررسی کرده اند. حالا مثلاً در لفظ صلاة ما استعمال فرد فصیح که ذوق سلیم دارد مثل پیامبر را داریم آنجا که می گوید، "هذه صلاة أمر ربی بإقامتها" مثلاً های دیگری هم قبلاً زدیم (مثلاً مهملات) که این شروط را نداشتند ولی استعمال درست بودند.

پاسخ استاد: (به اشکال به وضع تعیینی استعالی)

چه در تعیینی تصریحی و چه در تعیینی استعمالی، این لفظ هنوز حقیقت در آن معنا بکار نرفته لذا در هیچ کدام از اینها استعمال حقیقی نیست و در هر دوی اینها هم عدم وجود علائق مطابق با مقامات، مطرح است لذا اگر کسی می خواهد اشکال کند در هر دو جا باید اشکال کند.

نکته:

وضع تعیینی استعمالی، نیاز به قرینه ای دارد که نشان دهد که این استعمال بداعی وضع بوده است و ما همه جا این قرینه را نداریم، مثلاً در صلوٰه می توانید بگویید اگر این جمله "هذا صلاة أمر ربی بإقامتها" ثابت باشد، این به داعی وضع و وضع تعیینی استعمالی بوده ولی در بعضی مثال ها اینگونه نیست.

استعمالات شارح هم در هیچ کدام از به داعی وضع بودن یا به داعی غیر وضع بودن، کثرت استعمال و غلبه را نشان نمی دهد، که بخواهد برای ما اصل درست کند. ما حقیقت ادعایه را در مقام مشابَهت و استعاره قائلیم ولی حقیقت ادعایه در این بحث ثمره ای ندارد.

سه مدّعی آخوند: (در مورد وضع تعیینی استعمالی)

1. وضع تعیینی فقط تصریحی نیست بلکه با استعمال اللفظ بداعی الوضع هم پدید می آید.
2. وضع تعیینی استعمالی، قرینه می خواهد ولی نه قرینه صارفه که بر اراده معنی است بلکه قرینه بر کیفیت استعمال که این استعمال به داعی وضع دارد انجام می شود.
3. این استعمال به داعی وضع، نه استعمال حقیقی است و نه استعمال مجازی است هرچند استعمالی صحیح است.

(هر سه این مدّعا ها محلّ بحث است و باید اشکالات مدارس خمسة در مورد هر کدام دیده شود ولی اینجا جایش نیست، از طرفی نمی شود چیزی گفته نشود پس ما از هر کدام از این مدارس یک اشکال را نقل می کنیم و بررسی می کنیم و بعد نظر مختار را می گوئیم.)

اشکالی در مورد صحتّ وضع تعیینی استعمالی در کتب قدیمی مطرح بود که آخوند با استعمال اهل لسان آن را پاسخ داد.

اشکال مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی: (در اجود التقریرات، در فوائد هم هست)

وضع تعیینی استعمالی طبق مبنای شما که تنزیل حقیقی است، ممکن نیست. (البته در مسالک دیگر وضع یا در مسلک تنزیل اگر منظور تنزیل اعتباری باشد، این اشکال وارد نیست.)

(آخوند در بحث وضع، به قول آقای بروجردی فرار از بحث کرد و اصلاً وضع را تعریف به صورت اسم مصدری کرد تا درگیر اشکالات مطرح شده نشد ولی در بحث استعمال الوضع در بیش از یک معنا، با وضع به نحو تکوینی برخورد می کند و این رساند که منظوریش در وضع، تنزیل حقیقی است نه تنزیل اعتباری و هوهویت اعتباری)

هوهویت و تنزیل اعتباری به قول مرحوم تبریزی یعنی انقدر فرد خوش حساب است که چکش مانند پول نقد دیده می شود درحالیکه دوئیت مشخص است، یعنی هوهویت در اصلش نیست و دوئیت فهمیده می شود ولی در اثرش هوهویت است و نازل منزله حساب می شود.)

مرحوم نائینی:

به مدّعی اول اشکال کرده است و گفته است ما اشکالی دیگر (اشکال قبلی، استعمال غلط بودن وضع تعیینی استعمالی بود) به شما می کنیم و می گوئیم با توجّه به مبنای شما که حقیقت وضع را تنزیل می دانید، وضع تعیینی استعمالی اصلاً معقول نیست زیرا کسی که می خواهد چنین وضعی انجام دهد، از این جهت که در مقام استعمال است، باید لفظ را آلیاً لحاظ کند و از این جهت که می خواهد وضع کند، باید لفظ را استقلالاً لحاظ کند. به نظر ما لحاظ استقلالی به نحو تنزیل و لحاظ آلی در استعمال واحد معقول و قابل تصوّر نیست.

پس لحاظ باید در استعمال آلی باشد، زیرا در استعمال، خود الفاظ هدف نیستند بلکه مقصود معناست و قرار است لفظ آلتی بشود فانی در معنا و از طرفی در وضع، لحاظ باید استقلالی باشد چون خود لفظ برای شما مهم است و نه صرفاً معنا

خب وضع تعیینی استعمالی آن هم به نحو تنزیل، یعنی شما یک استعمال و یک وجود لفظی را هم لحاظ آلی کرده اید و هم لحاظ استقلالی آن هم به نحو تنزیل و فناء، که این محال است و لذا وضع تعیینی استعمالی با توجّه به مبنای شما که تنزیل است، درست نخواهد بود.

(مرحوم نائینی و اصفهانی تصریح می کنند که این اشکال طبق مسلک تنزیل است که مبنای خود آخوند است وگرنه طبق خود مبنای مرحوم نائینی و اصفهانی این اشکال وارد نیست.)

مرحوم اصفهانی:

در وضع، انشاء صورت می گیرد یعنی معنای اولیّه ای را تصوّر می کنید (وضع مصدری) و بعد انشاء می کنید که در نتیجه معنای موضوع لهی درست می شود و تا زمانی که انشاء نکنید معنای موضوع لهی درست می شود، پس در وضع "ایجاد الحکایة" انجام می شود یعنی انشائی می کنید تا این لفظ حاکی از این معنای خاصّ شود و لذا لحاظ لفظ، استقلالاً خواهد بود.

در استعمال، انشاء الحکایة و "ایجاد الحکایة" نیست بلکه حکایت بالفعل و "نفس الحکایة" است یعنی لفظ را در معنای موضوع لاهی اش که قبلاً در خارج بوده، به کار می‌بری.

اینکه شما بخواهید در استعمال واحد، هم انشاء الحکایة و "ایجاد الحکایة" به نحو تنزیل کنید و هم حکایة بالفعل و "نفس الحکایة" این ممکن نیست.

(حقیقت انشاء شخصی است و کاری به عقلاء ندارد، یعنی اگر کسی انشاء کند ولی عقلاء قبول نکنند این هم وضع است ولی مشهور نمی‌پذیرفتند که حقیقت انشاء شخصی باشد و می‌گویند حقیقت انشاء، اعتبار عقلائی است.)

جمع بندی استاد:

خلاصه مرحوم نائینی اشکال می‌کند که در اینگونه استعمالات دو نوع لحاظ جمع می‌شود و جمع این دو لحاظ با هم محال است زیرا متناقض اند.

و مرحوم اصفهانی اشکال می‌کند که در وضع، انشاء الحکایة انجام می‌شود و در استعمال، حکایة بالفعل صورت می‌گیرد و انشاء الحکایة با حکایة بالفعل در استعمال واحد، صحیح نیست و تناقض است.

پاسخ استاد: (به اشکال مرحوم نائینی و اصفهانی)

جواب بنایی:

اشکال، طبق مبنای آخوند است که حقیقت وضع را تنزیل و فنا می‌داند و گرنه طبق مبنای اصفهانی که حقیقت وضع را جعل علامت می‌داند، مشکلی وارد نیست و خود مرحوم اصفهانی این را تصریح می‌کند.

اگر شما مسلک فناء را در رابطه بین لفظ و معنا قبول کنید، چون لفظ می‌شود فانی در معنا و معنا می‌شود مقصود اصلی، این اشکال وارد خواهد بود، ولی ما این مبنا را قائل نیستیم و قائل به علامت هستیم.

جواب بنایی:

شما که می‌خواهی انگلیسی یا عربی با اهل زبانش صحبت کنی در عین اینکه به آن معنا توجه داری به کیفیت تلفظ هم توجه داری، این نیست که اگر من استعمال می‌کنم تمام توجهم باید به معنا باشد و هیچ لحاظ استقلالیه در مورد لفظ نباید داشته باشیم بلکه بالوجدان این کار را انجام می‌دهیم و هم به لفظ نگاه آلی می‌کنیم و هم استقلالیه و زیبایی خود لفظ هم برایمان مهم است لذا گوینده لازم نیست صرفاً یک هدف را دنبال کند و آن فقط حکایت از معنا باشد بلکه می‌تواند همانطور که حکایت را انجام می‌دهد به خود الفاظ هم توجه داشته باشد. شعراً هم همینطور هستند و به خود لفظ هم در اشعارشان توجه می‌کنند علاوه بر توجهشان به معانی الفاظ

این اشتباه را اینها در وضع نوعی و شخصی هم مرتکب می‌شدند که غرض را منحصر در محتوی یا شکل می‌کنند و می‌گویند یا باید غرض در محتوی باشد یا در شکل درحالیکه می‌شود غرض در هر دوی محتوی و شکل باشد.

لذا چنین استعمالی صحیح است و استحاله عقلی ای ندارد، بلکه ظاهر حال این است عموماً از استعمال، حکایت قصد می شود و نه ایجاد ولی ممکن است هر دو قصد شوند با قرینه، پس صرفاً در چنین استعمالی باید قرینه ای آورده شود که معلوم شود بداعی وضع بوده است نه اینکه اساساً چنین استعمالی محال باشد، که ضرورت وجود قرینه را امثال آخوند مُنکر نیست و منکر نیاز به قرینه در چنین استعمالاتی نیستند.

جواب آقا ضیاء: (به اشکال مرحوم اصفهانی و نائینی) (با تفکیک بین کلی احوالی و فرد)

کسی که قائل به تنزیل و فنا حقیقی می شود هم این اشکال تناقض به او وارد نیست، زیرا او متعلقی را برای این تنزیل در نظر می گیرد و می گوید در این فناء چیزی در چیزی فانی می شود.

حالا یک وقت این لحاظ می رود روی جزئی لفظ و جزئی شخص، مثلاً می گوید آقا محمد این کتاب را بده، خب این لفظ حسن را جزئی تصوّر کرده و معنایش را هم جزئی تصوّر کرده بلکه این استعمال یا می شود ایجاد یا حکایت بالفعل و نمی شود هر دو با هم باشد.

ولی

واضح که دارد با وضع تعیینی استعمالی وضع می کند، جزئی لفظ را لحاظ نمی کند بلکه کلی لفظ را لحاظ می کند فارغ از زمان و مکان و سپس فانی می کند در معنای مشخصی، مثلاً وقتی به داعی وضع می گوید بچه ام محمد را بیاور، درست است که هم لفظ جزئی است و هم هیكل خارجی او جزئی است ولی در اینجا بالوجدان هم لفظ و هم معنا را بصورت کلی در نظر گرفته ای و لفظ را به صورت جزئی آلی در نظر نگرفته ای بلکه محمد را که می گوید بصورت کلی لحاظ کرده و لفظ محمد را بصورت کلی احوالی در نظر گرفته ای که در یک حصّه اش می خواهی بگویی این بچه را بده و در یک حصّه اش می خواهی بگویی اسم این بچه را در همه زمان ها و مکان ها محمد گذاشتم. پس اگر لفظ بصورت کلی لحاظ شود، و یک حصّه اش فانی بشود در ایجاد و یک حصّه اش فانی بشود در حکایت اشکالی ندارد.

پس وقتی من لفظ علی را در علی آب را بیاور، می گویم، متعلق آن و ملحوظ من می تواند شخصی باشد یعنی لفظ علی در این زمان و مکان، و می تواند متعلق آن و ملحوظ من علی لا بشرط باشد و در این زمان و مکان خاصّ لحاظ نشده باشد، پس لفظ می تواند کلی تصوّر شود و ملحوظش هم کلی تصوّر شود، و این همان چیزی است که در وضع تعیینی استعمالی صورت می گیرد.

پس مستقیماً من از لفظ علی نه آلیت آن را در نظر می گیرم و نه استقلالیت آنها، بلکه اوّلاً و بالذات لحاظ کلی این لفظ از جهت زمان و مکان و لحاظ کلی معنا از لحاظ مکان و زمان است و بعد در مرحله بعد می فهمیم که در طول می شود از این لفظ و معنا بصورت آلی یا استقلالیت استفاده شود.

استاد:

مرحوم نائینی آلیت و استقلالیت را مستقیماً روی معنای ملحوظ می بردند و چون می گفتند در تنزیل حقیقی دوئیت نیست، دچار مشکل می شویم ولی در مسلک ما که دوئیت تصویری وجود دارد این اشکال نیست، اینها می گوید آلیت و استقلالیت ضدّیت دارند و در شیء واحد قابل جمع نیستند، آقا ضیاء اگر بخواهد جواب دهد یا باید ضدّیت را ردّ کند، یا باید جمع شدن این ضدّین در شیء واحد را ردّ کند که ایشان جمع شدن این ضدّین در شیء واحد را ردّ می کند و می گوید در

مرحله اول و در هنگام وضع استعمالی اصلاً لفظ و ملحوظ به صورت جزئی ملاحظه نمی شوند و کلی اند و نه آلی و نه استقلال ملاحظه نمی شوند تا بخواهد اجتماع ضدین یا نقیضین در شیء واحد بشود بلکه بعداً در استعمال های بعدی در حصّه های مختلف زمانی و مکانی به نحو آلی یا مکانی استعمال می شوند.

استاد:

اشکال ما به اصل تنزیل حقیقی این است که اولاً تنزیل حقیقی متأخر از وضع و عملیّه الوضع است و خود عملیّه الوضع را توضیح نمی دهد و ثانیاً تنزیل حقیقی در همه استعمالات صورت نمی گیرد و صرفاً در بعضی استعمالات به وجود می آید.

نکته سوم وضع تعیننی استعمالی: (آخوند می گوید فلا یكون بحقیقه و لا مجاز)

اول گفته اند که این نحوه از وضع تعیننی استعمالی، استعمال صحیح است.

حالا به آخوند اشکال گرفته اند که چرا شما گفته اید وضع تعیننی استعمالی نه استعمال حقیقی است و نه مجاز؟

عدو ه ای گفته اند این استعمال حقیقی است (خویی، تبریزی) زیرا استعمال و وضع همزمان صورت گرفته اند لذا اشکالی ندارد که بگوییم همین معنا، معنای حقیقی هم هست و لذا وضع تعیننی استعمالی، استعمال حقیقی است.

عدّه ای مثل مرحوم نائینی گفته اند این استعمال مجازی است، زیرا هنوز وضعی صورت نگرفته، و اگر بگوییم استعمال حقیقی است این یعنی اخذ المتأخر فی المتقدم که محال است.

پاسخ استاد به مرحوم خویی و تبریزی:

نگویید که تأخر و تقدّم وجود نداشته و وضع و استعمال همزمان صورت گرفته اند زیرا بحث استحاله اخذ المتأخر فی المتقدم فقط در تقدّم و تأخر زمانی نیست بلکه جمیع تقدّم تأخر ها را شامل می شود و در ما نحن فیه تقدّم بالطبع و تقدّم رتبی وجود دارد و لذا نمی شود که استعمال حقیقی باشد، شاهد اینکه استحاله اخذ المتأخر فی المتقدم صرفاً در تقدّم و تأخر زمانی نیست این است که در فلسفه بین معلول و علت تأمه تقدّم و تأخر قائل اند درحالیکه می گویند بین علت تأمه و معلولش معیت وجود دارد، بلکه تقدّم و تأخر را در رتبه آنها و بالطبع می دانند.

اشکال هم نکنید که اول باید وضعی صورت بگیرید و سپس اگر در آن باشد، استعمال حقیقی است و اگر در آن معنای وضع شده استعمال نشود، می شود مجازی خب در ما نحن فیه اگر استعمال حقیقی را نپذیرید چگونه می گویند استعمال، مجازی است درحالیه اصلاً معنای موضوع لهی ای هنوز وجود ندارد.

چون پاسخ می دهیم که قضیه موجب با قضیه سالبه فرق می کند، قضیه موجب یعنی ثبوت شیء لشیء و این فرع ثبوت مثبت له (موضوع) است، ولی در سالبه اگر موضوع نباشد، مشکلی نیست و سالبه می شود سالبه به انتفاء موضوع باشد.

خب شما اینجا در وضع تعیینی استعمالی اگر مانند مرحوم نائینی بگویید که استعمال مجازی صورت گرفته، دو قضیه دارید:

یک "استعمالی وجود دارد" (قضیه موجه) دو "این استعمال، در موضوع له صورت نگرفته است" (قضیه سالبه) (معنای مجاز)

خب این قضیه دوم اگر سالبه به انتفاء موضوع باشد (یعنی اصلاً وضعی هنوز اتفاق نیافتاده باشد) چه اشکالی دارد؟

ما به آقای خویی و تبریزی می‌گوییم آنهایی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارند که هیچ ولی شما که استصحاب عدم ازلی را قبول دارید به شما می‌گوییم در این استصحاب، غیر از این است که متیقن شما سالبه به انتفاء موضوع است و سالبه به انتفاء محمول نیست؟ (اصلاً فرق استصحاب عدم نعتی با استصحاب عدم ازلی این است که در استصحاب عدم نعتی، سالبه به انتفاء محمول است و در استصحاب عدم ازلی سالبه به انتفاء موضوع است.) خب شما چطور آنجا صحت قضیه سالبه به انتفاء موضوع را می‌پذیرید ولی اینجا نمی‌پذیرید؟

استاد:

به نظر ما نیز این وضع تعیینی استعمالی، استعمال مجازی است.

(در بحث کیفیت استعمال، به سراغ اصول لفظیه رفتن خطا است زیرا اصول لفظیه برای معنای مراد است نه کیفیت استعمال لفظ)

اشکال:

تفتازانی در مختصر المعانی تصریح می‌کند که استعمال مجازی، استعمالی است که باید وضع باشد و بعد از وضع می‌گوییم حقیقت و مجاز و فقط سالبه به انتفاء محمول مجاز است و سالبه به انتفاء موضوع مجاز نیست.

پاسخ استاد:

او این حرف را می‌زند و مجاز را سالبه به انتفاء محمول لحاظ می‌کنند (یعنی استعمال لفظی غیر ما وضع له، که اول باید وضعی باشد و سپس در غیر معنای موضوع له استعمال شود تا مجاز شود نه اینکه کلاً وضعی نباشد و سالبه به انتفاء موضوع باشد) زیرا ملاک صحت استعمال را علاقات می‌داند نه استحسان طبع که ما قائل هستیم لذا اشکال او به ما وارد نیست.

خلاصه حالت اوّل:

حالت اوّل حقیقت شرعیّه به وضع تعیینی استعمالی بود، که یک بحث، بحث امکانش بود و یک بحث نوع قرینه بود و یک بحث استعمالی حقیقی و مجازی که مورد بررسی قرار گرفت.

بررسی حالت دوّم:

مرحوم بروجردی: در زمان پیامبر وضعی صورت نگرفت بلکه وضع قبل از اسلام وجود داشت. ما با آیاتی مثل **کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّلَاةُ** و ... و می فهمیم پیامبر اینها را وضع نکرد بلکه از قبل بوده اند و در ادیان سابق نیز وجود داشته اند.

مرحوم نائینی و اصفهانی:

اینکه در شرایع قبلی این تکالیف ثابت بوده اند درست است ولی به این معنا نیست که آنها از همین واژه های عربی استفاده کرده باشند، بلکه ممکن است ادیان قبلی این تکالیف را با الفاظ سیریانی (حضرت ابراهیم) لاتین (حضرت عیسی) عبری (حضرت موسی) استعمال کرده باشند و منافاتی ندارد که در اسلام، مثلاً در مورد الفاظ صوم و صلوة و حج نقل معنا صورت گرفته باشد و در زمان اسلام در معنای شرعی کنونی وضع شده باشند، البته ممکن هست که قبل از اسلام هم این الفاظ به همین صورتی که در عربی است وجود داشته باشند ولی برای ما احراز نمی شود.

مرحوم بروجردی:

این مطلب که خداوند هنگام رساندن وجوب این تکالیف با این آیات، برای تبیین معانی این الفاظ قرینه صارفه ای نمی آورد، به ما می فهماند که مخاطبین به معنای شرعی این الفاظ منتقل می شده اند به همین جهت بوده که وقتی واژه حج را در **"أَذِّنَ النَّاسَ بِالْحَجِّ"** آورده، خداوند قرینه صارفه برای معنای لفظ "حجّ" نیاورده و این می رساند که معنای شرعی لفظ "حجّ" را مخاطبین می فهمیده اند.

بله مصداقی که مخاطبین آیه از لفظ "حجّ" می فهمیدند با آن مصداقی از "حجّ" که مورد نظر شارع بوده، فاصله مصداقی زیادی داشته است و متفاوت بوده است و لذا این فاصله مصداقی را پیامبر و سپس ائمه تبیین کردند.

در مثال حضرت خدیجه و پیامبر نیز که به هنگام مشاهده نماز خواندن پیامبر، از او سوال پرسید که "چه می کنی؟" بخاطر این نبود که حضرت خدیجه معنای "صلاة" را نمی دانست بلکه به این خاطر بود که این کاری که پیامبر می کرد را مصداق "صلاة" نمی دانست و با این مصداق از صلاة آشنا نبود.

پاسخ استاد: (به مرحوم بروجردی)

1. اشکال نقضی:

که گفته است که در آیات هر جا که قرینه صارفه نیامده، مخاطبین آیه معنای شرعی آن لفظ را می دانسته اند؟ ما شاهد داریم که اینها همه جا معنای لفظ را نمی فهمیدند، مثلاً قضیه عمّار

در مورد آیه تیمّم نشان می دهد که عمّار آنجا معنای شرعی نفهمیده بوده است بلکه معنای لغوی را فهمیده است.

پاسخ مرحوم بروجردی:

این یک مورد استثنا بوده و چون دلیل داریم استثنا می کنیم و می گوئیم وضع شرعی دارد و می رساند که قبل از اسلام نبوده ولی این مطلب را در مورد بقیه الفاظ نمی پذیریم.

پاسخ استاد:

این نقض فقط مبنای شما را در این مثال تیمم و لفظ تیمّم ردّ نمی کند بلکه کیفیت استدلال شما را زیر سوال می برد، شما وضع شرعی را ردّ می کردید و می گفتید موضوع له شرعی را مردم از قبل می شناختند، زیرا قرینه صارفه در آیات نیامده، خب اگر صرف نیامدن قرینه صارفه می رساند که موضوع له شرعی را می دانستند، این با این مثال نقل از بین می رود.

2. اشکال حلّی

ما می گوئیم آن مقداری که در مقام مخاطب غرض ما از این خطاب را تامین می کند اگر با فهم مخاطب تامین شود، قرینه نمی آوریم و اگر تامین نشود قرینه می آوریم، و آوردن قرینه یا نیاوردن آن معنایش این نیست که موضوع له دانسته شده (در مورد ما موضوع له شرعی) بلکه معنایش این است که با آوردن این لفظ و معنایی که مخاطبین از معنایش می فهمیدند، غرض مخاطب تامین می شده است.

بطور مثال در این آیات برای اینکه غرض خداوند تامین شود، لازم نبوده که مخاطبین معنای موضوع لاهی این الفاظ شرعی را بدانند بلکه آیه به دنبال رساندن وجوب این تکالیف بوده که نیازی به دانستن موضوع له شرعی توسط مخاطبین نداشته بلکه همینه اجمالاً منظور فهمیده می شده غرض از نزول آیه تامین می شده

بله در موردی که دیدیم در آیه ای موضوع له شرعی توضیح داده شده مثل آیه وجوب صوم، آنجا می فهمیم که غرض مخاطب بدون توضیح معنای شرعی رسانده نمی شده ولی نمی توانیم در صورت نیامدن قرینه صارفه، بگوئیم پس معلوم می شود که مخاطبین موضوع له شرعی را می دانسته اند بلکه صرفاً می توانیم بگوئیم در صورت نیامدن قرینه صارفه، در مورد مثلاً آیه حج، با بدون گفتن قرینه صارفه، غرض نزول آیه تامین می شده است ولی حالا ظهور آن لفظ در معنا به چه نحو بوده و منشاء ظهورش چه بوده را نمی توانیم بفهمیم.

ما یک مرتبه بالاتر می گوئیم و می گوئیم اصلاً در عرف عامّ، موضوع له و غیر موضوع له تفکیک نمی شود بلکه یک سری معانی اجمالی دارد که نمی داند موضوع له است یا منصرفّ الیه است، عرف در هنگام صحبت اگر بفهمد به معنایی که می خواهد و به مقصودش منتقل می شوید، قرینه نمی آورد وگرنه نمی آورد و لذا در آیات که قرینه صارفه نیامده نمی توانیم بگوئیم لزوماً به این خاطر است که مخاطب موضوع له شرعی را می دانسته.

بررسی حالت سوّم: (مرحوم قمی: حقیقت شرعیّه به وضع تعیّنی الفاظ کثیر الاستعمال و حقیقت متشرّعه باقی الفاظ)

به نظر ما این مبنا نیز کلّیت ندارد و باید زمان صدور آیه لحاظ شود یعنی آیه ای مکی است و آیه ای مدنی است، اگر آیه ای متأخّر و مدنی باشد و لفظ احتمال کثیر الاستعمال بودن در حقیقت شرعی بودن قبل از صدور آیه داشته، وضع تعیّنی در موردش را می پذیریم و واقع هم می دانیم وگرنه اگر مکی باشد یا ندانیم وقت صدورش کی هست، وضع تعیّنی در موردش را نمی پذیریم.

نکته استاد:

این مبناي ما کار را سخت می کند زیرا هیچ چیزی را اصل نمی گیریم زیرا غلبه استعمال را در هیچ کدام از موارد ادّعا شده نمی پذیریم، لذا هر جا حقیقت شرعیّه برایمان ثمره داشت باید بررسی کنیم که حقیقت شرعیّه به چه نحو بوده است یا اصلاً شاید حقیقت متشرّعه بوده است، زیرا حقیقت شرعیّه بودن به وضع تعیّنی استعمالی یا وضع تعیّنی و یا اینکه از قبل از اسلام وضع شده باشد، را ممکن می دانیم، و امکان اینکه اصلاً حقیقت متشرّعه بوده باش هم برایمان وجود دارد.

ثمره بحث حقیقت شرعیّه

ثمره مشهور: (مرحوم آخوند هم به آن متعرّض میشوند)

اگر حقیقت شرعیّه را پذیرفتید چه به وضع تعینّی و چه وضع تعینی استعمالی و چه اینکه بگویید وقتی به روایات نبوی و یا آیات قرآن می رسید که قرینه ای وجود ندارد باید حمل بر معنای شرعی کنید مثلاً "صلّ" را به معنای خواندن نماز می گیریم، در غیر این صورت (که حقیقت شرعیّه را قبول نداشته باشید) باید حمل بر معنای لغوی کنید و مثلاً بگویید منظور دعا می باشد.

اشکال مرحوم نائینی: (اجود التقریرات جلد 1 ص 33 و 34، مرحوم خویی هم در محاضرات ج 1 ص 125 و 126 این قول را پذیرفته اند.)

این ثمره را نمی پذیریم اوّل این ثمره در جایی وجود خواهد داشت که آیه و روایت نبوی بدون قرینه باشد ثانیاً کسی که حقیقت شرعیّه را قبول ندارد، حقیقت متشرّع را قبول دارد و شکّ ندارد که بعد از پیامبر نقل صورت گرفته است و هر جا روایت نبوی و آیه مجمل بود یا ظهور نداشت به سراغ ظهور روایات اهل بیت می رویم، مثلاً در این آیه می گوئیم طبق روایات هم نماز مستحب هست در ابتدای ماه و هم دعا

پس به نظر مرحوم نائینی و خویی بحث حقیقت شرعیّه ثمره ای ندارد.

پاسخ استاد: (هم مرحوم تبریزی و هم مرحوم فاضل این پاسخ را دارند)

اوّلًا عدم الوجدان لا یُدُلُّ علی عدم الوجود، اینکه پیدا نکردید به معنای عدم وجود ثمره نیست.

ثانیاً در قرآن اینطور نیست که هرچه آمده در موردش روایات اهل بیت را داشته باشیم، مثلاً در قرآن ما عمومات و اطلاقاتی داریم که این اطلاقات و عمومات در روایات نیست و این اطلاقات و عمومات قرآنی برای ما راه گشا هستند و این عمومات و اطلاقات هم در آیات زیاد اند مثلاً "لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل" که اینکه معنای باطل را چه بگیریم و باطل عرفی بگیریم یا باطل شرعی، مهم است. خب در این مورد اگر کسی دید اطلاقاتی در قرآن وجود دارد که در اخبار نیست، این بحث برایش مثمر ثمر می شود و ما هم این را قبول داریم و قائلیم چنین اطلاقاتی در قرآن وجود دارد. (ثمره اوّل)

این آیه را مثال زدیم زیرا اطلاقی را همه قبول دارند و روایاتش هم هیچ کدام چنین اطلاقی را ندارند، مخصوصاً اگر بآش را بآ مقابله که مشهور می گویند بگیرید که خیلی واضح است که هیچ روایتی چنین اطلاقی ندارد، وگرنه از این مثال ها زیاد است و آیات دیگر هم هستند که اطلاق دارند و منحصر در چیزی نیستند و ما ردّ می کنیم که روایات برایشان حصر ایجاد کنند بلکه می گوئیم در مقام "جری و تطبیق" اند نه در مقام "تقیید" ولی چون اختلافی است مطرح نکردیم.

توضیح:

اطلاق در مقام بیان بودن می خواهد، گاهی در اطلاق، مقام بیان بودن از یک حیث خاصّ است و لذا در مقام بیان بودن از حیث های دیگر اثبات نمی شود مثلاً در "احلّ الله البیع و حرّم الربّا" می

گوییم این آیه در مقام بیان حلیت بیع از حیث تقابل بین بیع و ربا است نه در مقام بیان حلیت بیع از همه حیث ها، لذا اطلاق احلّ الله بیع را از حیث های دیگر نمی پذیریم ولی در مورد آیه "ثمّ لتسألنّ حینئذ عن النّعیمة" که روایت داریم "النعم الولاية" می گوییم این روایت که خودش نگفته آیه در مقام بیان ولایت بوده، و ما از آن این را می فهمیم که امام در این روایت در مقام جری و تطبیق بوده یعنی روایت عامّ بوده و مردم به افرادش توجّه نداشته اند و امام این روایت را گفته و توجّه به این فردش داده است نه اینکه آیه را به این فرد تقیید زده باشد. لذا نمی توانیم بگوییم در آیه اطلاق نیست و در مقام بیان بودن از حیث های مختلف از آن اثبات نمی شود.

مرحوم تبریزی هم مثال های دیگری زده مثلاً "قد أفلح من تزکّی فذكر اسم ربّه فصلی" یا "یا ایّها الدّین آمنوا صلّوا علیه و سلّموا تسلیماً" از این اطلاق، استحباب صلوات به دست می آید وگرنه به دست نمی آید. که ما این مثلاً ها را قبول نداریم زیرا معتقدیم آنها را از روایت هم می شود به دست آورد. مرحوم فاضل هم مثال های دیگری زده و شیخ هم مثال های فراوانی زده

در روایات هم اشتباه می گویند که می گویند هرچه در روایت نبوی داریم در روایات اهل بیت داریم، زیرا روایات اهل بیت هم گاهی نقل به لفظ از پیامبر است و گاهی نقل به معنا است، اگر نقل به لفظ باشد باید معنای لفظ در همان زمان پیامبر لحاظ شود. (ثمره دوّم)

البته مرحوم نائینی پاسخ داده است که ما دو نوع روایت داریم یکی نقل به معناست و دیگری این است که با قال اُبی عن اُبی ... عن رسول الله و آن روایت را رسانده اند به پیامبر خب در اینها در نقل به لفظ یا معنا بودن شکّ می کنیم و می گوییم اصل در نقل ها، نقل به معنا است و لذا معنای زمان ناقل و حقیقت متشرّعه مهم است نه حقیقت شرعیّه، لذا در این روایات هم حقیقت شرعیّه ثمره ای ندارد.

ما می گوییم اوّلاً گفته اید اصل در نقل به معناست پس در جایی که قرینه به نقل به لفظ داریم و تحت اصل نمی رود، ثمره ما مطرح است، و ثانیاً اینکه اصل در نقل ها، نقل به معنا بوده را در روایات تعلیمی نمی پذیریم و صرفاً در روایات استفتائی می پذیریم.

ما معتقدیم بر اساس راوی و فضای روایت باید تعیین شود که نقل به لفظ بوده و یا نقل به معنا، نه اینکه اصلی وجود داشته باشد اگر هم اصلی وجود داشته باشد ما آن را در روایات تعلیمی مخصوصاً در جایی که مخاطب آن فقیه بوده است، نمی پذیریم اگر عکسش را ادّعا نکنیم.

می گوییم در جایی که اوّلاً روایت تعلیمی است و نه استفتائی و دوّم اینکه مخاطب امام می خواهد بعداً به این ظهورات الفاظ استناد کند (فقیه است نه غیر فقیه) مثل حدیث لا تعداد یا صحیحه اُولی که زراره در آن از معنای "نوم ناقص" می پرسد یعنی با اینکه عرب است و معنای هر دو را می داند ولی می پرسد تا بفهمد همان معنای لغوی نوم مراد است یا مطلب متفاوتی است، ما در این موارد می گوییم نقل به لفظ باید صورت گرفته باشد و نه نقل به معنا، ما می گوییم در روایات ضابطه ای و تعلیمی، و در جایی که مخاطب این روایت ضابطه ای فقیه است نه غیر فقیه، اصل در نقل به معنا نیست و ما چنین کثرتی را نیافتیم بلکه برعکس شاید بشود ادّعای اصل در نقل به لفظ در اینگونه روایات شود.

اشکال:

اگر امام حرفی را بزند و مخاطب چیزی غیر از آنچه امام گفته است را بفهمد، امام باید قرینه بیاورد تا برطرف شود و اگر نیاورد همان فهم مخاطب حجت است. خب در نقل به لفظ روایات

پیامبر که عرف معنای زمان ناقل و حقیقت متشرّعه را می فهمد اگر فهم عرف اشتباه بود باید امام می گفت که منظور حقیقت شرعیّه است در صورتی که نگفته است.

پاسخ:

اولاً شما از کجا می دانید که مخاطب برداشتش همان معنای زمان عصر پیامبر بوده یا معنای زمان ائمّه؟ که امام بخواهد آن را تصحیح کند و خود آن مخاطب به معنای زمان پیامبر منتقل نمی شده است؟ و ما اشکال صغروی به شما داریم. مثلاً در مورد جهل که در آیات قرآن آمده با اینکه بعد از امام باقر و صادق جهل در مقابل علم دانسته می شده، همه منتقل می شدند که جهل ذکر شده در قرآن در مقابل عقل است و نه علم

ثانیاً ما کبرای شما را هم قبول نداریم که امام همیشه وظیفه تصحیح فهم مخاطب را داشته باشد، و کلیّت آن را زیر سوال می بریم، زیرا در روایت داریم که "حقّاً علینا أن نَسْأَلَکُمْ؟ قال نعم، حقّاً علیکم أن تُجِینَا؟ قال لا اگر خواستیم پاسخ می دهیم و الاً خیر" مثلاً تفاوت های بین ابن ابی یعفور و زراره را ببینید که در روایت عَصَبه، ابن ابی یعفور اشتباه می فهمد و از اصحاب امام بوده و مرتباً ملازم با امام بوده ولی امام این فهم او را تصحیح نمی کند و ابن ابی یعفور تا با زراره صحبت نمی کند متوجّه اشتباه خود نمی شود.

(کتاب آقای فاضل را در این مورد مطالعه کنید. ثمره سوّم را مرحوم مکارم در کتاب أنوار الاصول مطالعه کنید.)

(مورد مخصّص نمی شود)

(نمی شود معنای زمان خودمان را با اصل عدم نقل چسباند به عصر زمان معصوم بلکه باید رفت دید فقهای نزدیک به عصر معصوم چه استظهاری داشته اند، تا اطمینان پیدا کنیم که در زمان معصوم به چه معنا بوده است.)

(عذر در یک زمان مساوی با عذر در یک زمان دیگر نیست، یعنی برای کسی که در زمان امام سجّاد بود و نمی دانست منظور از غنائم، شامل ربح مکاسب نیست و در آنها خمس نمی داد او معذور بود ولی ما معذور نیستیم یا ابن ابی یعفور اگر به عصائب تا زمان فهم اشتباهش ارث می داد معذور بود ولی ما نیستیم.)

سوال:

شما اصل نقل به معنا را در روایات ضابطه ای که مخاطبش فقیه بوده، نمی پذیرید، ولی اصل نقل به لفظ را نیز در این روایات ثابت نمی دانید، خب باز هم حقیقت شرعیّه برای شما در این مورد بدون ثمره خواهد بود.

استاد:

برای بنده که هر دوی اصل نقل به معنا و اصل نقل به لفظ در مورد روایات تعلیمی که مخاطبش فقیه است، ثابت نشده است، مطلب اینگونه می شود که باید هر دو احتمال را بررسی کنم، و استخراج مفاد کنم، اگر قدر مشترک به دست آمد در آن مقدار اجمال بررسی می شود، در یک سری موارد هم فتاوی فقهای نزدیک معصوم و استظهاراتشان هم برایمان ظهور حال می شود و آن مقدار هم اجمالش برطرف می شود و اگر چیزی باقی ماند در آن مقدار مجمل می شود.

لذا در بررسی جنبه نقل به لفظ، از حقیقت شرعیّه استفاده می کنیم و برایمان مثمر ثمر است.

ثمره سوّم: (آقای مکارم در أنوار الاصول ج 1 ص 91 و 92)

همین بحثی که در حقیقت شرعیّه می کنید مجدّداً در الفاظ ذکر شده در روایات متعلّق به عصر امام باقر و امام صادق مطرح می شود ، مثلاً الفاظی چون "یکَرَه"، "حَرَام" "مکروه" "سُحْت" در روایات ما زیاد اند، اینها یک معنای لغوی دارند و یک معنای اصطلاحی، مثلاً مکروه معنای لغوی اش ناپسند است که با حرام هم می سازد و معنای لغوی یحرم به معنای محروم کردن خود است که با کراهت هم می سازد، لذا معنای لغوی آنها اعمّ اند، حالا ما می دانیم تا زمان امام سجاد اینها در معنای لغویشان استعمال می شده و در زمان امام رضا دیگر در معنای اصطلاحیشان استعمال شده اند و بنده ندیده ام که کسی الفاظ را در روایات امام هادی و امام حسن عسکری را در چیزی غیر از معنای اصطلاحی معنا کند به نظر می رسد که زمان امام رضا و امام جواد هم همین بوده باشد ولی در مورد دوره امام باقر و امام صادق شک داریم، خب بحث می شود که اینها در زمان امام صادق و امام باقر و امام کاظم به حقیقت متشرّعه رسیده بودند یا خیر؟ مخصوصاً در مورد عصر امام صادق استعمال این الفاظ در معنای اصطلاحیشان مشکوک است.

خب افرادی که در حقیقت شرعیّه وضع تعینی استعمالی یا وضع تعینی و ... اینجا هم می گویند به همان معنای حقیقت شرعیّه حمل می شود زیرا امام باقر و امام صادق که این کلمه را گفتند، و کسی که ادّعای وضع تعینی استعمالی در زمان پیامبر کرده است اینجا هم می تواند در مورد این الفاظ چنین ادّعایی کند و یا قائل به وضع تعینی می تواند بگوید این لفظ در فلان دوره به مجاز مشهور و سپس به وضع تعینی رسیده است، و کسی که قائل به وضع شدن قبل از اسلام باشد نیز اینجا همان کار را می کند و حمل بر معنای شرعی می کند. البته کار کسی که قائل به وضع تعینی است سخت است زیرا برای وضع مراحلّی قائل شده و گفته اوّل کثرت استعمال پیدا کرده و سپس مجاز مشهور شده و سپس وضع تعینی رسیده خب این باید بررسی کند که چقدر استعمال که بشود به وضع تعینی می رسد و لذا آیات و روایاتی که در مکه نازل شده اند با آیات و روایات مدنی فرق می کنند و باید کثرت استعمال را در آنها بررسی کند، در حقیقت متشرّعه هم همینطور نیاز به بررسی کثرت استعمال دارد ولی قائلین به وضع تعینی استعمالی و وضع قبل از اسلام کارشان راحت تر است، ما خودمان گفتیم باید در همه این موارد قرائن را بررسی کنیم و الفاظ را یکی یکی بررسی کنیم و نمی شود همه الفاظ را از یک راه بررسی کرد.

ولی کسانی که قائل به حقیقت متشرّعه هستند اینجا باید این الفاظ را به معنای لغویشان حمل کنند.

جمع بندی استاد:

مرحوم تبریزی ثمره اطلاقات و عمومات را پذیرفته ولی گفته ثمره نادره است ولی به نظر ما که این سه ثمره را پذیرفته ایم دیگر ثمره نادره نمی شود و باید این بحث به خوبی بررسی شود.

نکته:

خود کلمه مکروه را ما در دوره امام کاظم به بعد کراهت اصطلاحی می گیریم ولی ما کتابی از دوره امام کاظم نداریم که بگویم کراهت اصطلاحی بوده است ولی می گویم کثرت استعمالش در روایات امام کاظم بر معنای اصطلاحی بوده است ولی در مورد امام باقر و امام صادق باید بررسی شود. برخی (مثل مرحوم منتظری) الفاظ را در زمان امام صادق و امام باقر را حمل بر معنای لغوی می کنند مثلاً حرام را می گوید حرام لغوی است و لذا با روایات لا بأس جمع می شود و تعارضی ندارند، البته ما خبر جابر را (که می گوید حرام اُجرته) سندا رد می کنیم و روایت لا بأس بدون معارض باقی می ماند. و لذا این بحث ثمره اش دارد.

نکته:

برای ما مجاز مشهور و وضع مهم نیست بلکه به دنبال ظهور هستیم لذا اگر به مجاز مشهور برسد برای ما در این بحث کافی است که معنای لفظ را بر حقیقت شرعی حمل کنیم. البته در مقام تعارض ظواهر برایمان متمر ثمر می شود و ما در تعارض ظهورات کثرت استعمال را بر وضع مقدم می دانیم.

سوال:

بحث صحیح و اعم بر روی موضوع له است یا مستعمل فیه؟

آخوند:

کسی که حقیقت شرعیّه را بپذیرد، صحیح و اعمّ برایش ثمره دارد زیرا موضوع له لغات شارع را همان معانی شرعی می داند ولی اگر حقیقت شرعیّه را نپذیرد چون الفاظ اطلاقات قرآنی و روایات نبوی را بر موضوع له عرفی حمل می کند (مانند مبنای باقلانی که می گفت الفاظ شرعی در عصر پیامبر و حتی بعد او و همین الان هم به همان معنای عرفی قبل از اسلام هستند و صرفا در فردی از افرادشان که معنای شرعی است گاهی استعمال می شدند که استعمالشان هم حقیقی است و یا مبنای دیگران که استعمال الفاظ در زمان شارع در معنای شرعی را مجازی می دانستند)، بحث صحیح و اعمّ برایش ثمره ای ندارد.

شیخ انصاری: (طبق برداشت آخوند)

اگر بحث را بر مستعمل فیه ببریم که اعم از استعمال حقیقی و مجازی است و قائل بشویم استعمال در زمان پیامبر در معنای شرعیّه مجازی بوده است و لحاظ طولیت را هم در معنای مجازی بپذیریم، باز بحث صحیح و اعم برای فردی که حقیقت شرعیّه را قبول ندارد مطرح می شود.

دو تصویر در طرح بحث است:

صحیح و اعمّی در موضوع له (آخوند در کفایه) مطرح می شود یا مستعمل فیه (شیخ در مطارح الأنظار)

توضیح تصویر شیخ از نزاع صحیح و اعم در مستعمل فیه: (به سه صورت تفسیر شده است)

1. برداشت آخوند از کلام شیخ:

برداشت آخوند خراسانی از شیخ این است که شیخ معتقد است که اگر کسی دو امر را بپذیرد می تواند صحیح و اعم را تصویر کند و گرنه خیر، یعنی شیخ دو شرط را مجموعا برای تصویر صحیح و اعم لازم است.

یعنی شیخ می خواهد بگوید اگر کسی بپذیرد که بین معنای حقیقی و معنای مجازی باید علاقه ای لحاظ شود که همواره استعمال در معنای دوم، با رعایت علاقه بین معنای دوم و معنای اول باشد. (لزوم لحاظ علاقه بین معنای حقیقی و مجازی)

اگر چند معنای مجازی وجود داشت، بین مجاز اول و معنای حقیقی، قرینه صارفه کافی است ولی بین مجاز های بعد و معنای حقیقی، علاوه بر قرینه صارفه قرینه معینیه نیز لازم است. (قرینه صارفه و معینیه می تواند یک کلمه باشد، یعنی قرینه صارفه از معنای حقیقی بر می گرداند و قرینه معینیه، یکی را از بین معنا های مجازی دیگر مشخص می کند)

در این صورت فرد می تواند با وجود انکار حقیقت شرعیه بحث صحیح و اعم را در اطلاقات قرآنی و روایات نبوی مطرح کند.

می گوید کسی که حقیقت شرعیه را نپذیرفت، معنای روایات نبوی و آیات برای معنای موضوع له می شود، حالا این معنا بخواهد حمل بر معنای شرعی شود، مجاز می شود حالا بین این مجاز ها کدام مجاز است که قرینه صارفه دارد و کدام است که قرینه صارفه معینیه دارد؟ لذا بحث صحیح و اعم باز تصویر می شود.

اشکال آخوند:

از کجا شیخ می خواهد ثابت کند که باید همیشه بین مجاز و حقیقت، لحاظ علاقه شود و علاقه رعایت شود، چون استحسان طبع را کافی می دانیم.

اینکه اولین مجاز قرینه صارفه بخواهد و بعدی ها قرینه معینیه هم بخواهد این را از کجا می شود ثابت کرد زیرا ممکن است معنای مجازی در عرض هم باشند و نه در طول هم

2. برداشت میرزای شیرازی از کلام شیخ:

شیخ می گوید شما بحث صحیح و اعم را که می خواهید مطرح کنید، هر کدام از این دو را بپذیرید، بحث صحیح و اعم تصویر می شود.

اگر بپذیری که بین معنای مجازی و معنای حقیقی باید علاقه ای لحاظ شده باشد، بعد سوال می کنید معنایی که لحاظ علاقه شده است، صحیح است یا اعم است و همین به تنهایی کافی است.

دومی هم به تنهایی کافی است یعنی قبول کردی که یکی صارفه دارد و معینیه ندارد و برایش هم صارفه کافی است، آیا این صحیح است یا اعم این هم کافی است.

اشکال مرحوم اصفهانی: (به اینکه ثبوت احد الامرین کافی است)

این درست نیز زیرا اگر شما رعایت علاقه را مفروض نگرفته باشید و نگفته باشید که بین معنای حقیقی و مجازی علاقه وجود دارد، دیگر با صرف قرینه صارفه و قرینه معینیه کار پیش نمی رود زیرا اصلا دیگر مجازی وجود نخواهد داشت و استعمال این الفاظ در معنای مجازی صحیح نخواهد بود.

از طرفی اگر فقط رعایت علاقه را پذیرفته باشد، ولی طولیت بین مجاز ها لحاظ نشود، دیگر همه مجاز ها صحت دارند چون همه علاقه را دارند ولی چون طولیت ندارند نمی توانیم بگوییم منظور شارع کدام بوده و لذا هیچ کدام پذیرفته نمی شوند و دیگر معنای آن الفاظ مجمل می شود و نه صحیح ثابت می شود و نه اعم. (یعنی مرحوم اصفهانی از برداشت آخوند از شیخ دفاع کرده است.)

تایید آقا ضیاء نسبت به برداشت میرزای شیرازی: (نهایة الافکار ج 1 ص 73)

آخوند گفته که دو امر باید ثابت شود تا حرف شیخ درست شود، ولی یکی از دو امر ثابت شود کافی است.

بنا بر امر اوّل میگوییم این علاقه که مصحح مجاز شده، برای صحیح لحاظ شده یا اعم و بنا بر امر دوّم سوال می کنیم آن معنایی که فقط قرینه صارفه بخواهیم، صحیح است یا اعم ولی مشکل این است که هیچ کدام قابل اثبات نیست.

3. برداشت مرحوم تبریزی از کلام شیخ: (نوار 40)

اگر امر دوّم را بپذیرد با صرف اینکه برای صحت مجاز استحسان طبع را کافی بداند، کافی است (زیرا در بحث صحیح و اعم داریم آیات و روایات را بررسی می کنیم و حتما استعمال صحیح بوده اند) و نیازی نیست که نیاز به وجود علاقات منصوص در کتب معانی و بیان را بین معنای مجازی و حقیقی برای تصحیح استعمالش بپذیرد.

یعنی من می گویم الفاظ در معنای مجازی بکار برده شده اند حالا شارع برای یکی از معنا های مجازی قرینه صارفه می آورد و برای یکی هم قرینه صارفه می آورد و هم قرینه معینه و آن موردی که صرفا برایش قرینه صارفه آورده شده، ثابت می شود و معلوم می شود که آن معنای مجازی صحیح بوده یا اعم. ولی مشکل این است که ما از کجا بفهمیم که دعب شارع لحاظ طولیت بین معانی مجازی و سبک المجاز فی المجاز بوده است؟

استاد: (مرحوم تبریزی هم می پذیرد.)

ما تصویر شیخ انصاری در بحث صحیح و اعم که بحث را در مستعمل فیه می دانست را از ریشه و با هر سه تفسیر برای کسی که حقیقت شرعیّه را قبول ندارد، نمی پذیریم زیرا برای ما امر دوّم معلوم نیست یعنی اینکه شارع بین معانی مجازی طولیتی (سبک المجاز فی المجاز) قائل بوده یا نبوده و اینکه کدام را انتخاب کرده است را می گوییم اصلا برایمان قابل تحصیل نیست یعنی نمی توانیم بفهمیم بین مجازات متصور کدام یکی فقط نیاز به قرینه صارفه دارد تا مجاز اوّل باشد و کدام نیاز به قرینه صارفه به علاوه قرینه معینه دارد تا مجاز بعدی باشد و اشکال ما به صغری است، یعنی از کجا بفهمیم که شارع دعبش لحاظ طولیت و سبک المجاز فی المجاز بوده است؟ بله اگر اثبات می شد که عرف این کار را می کند، می گفتیم شارع هم سبک جدیدی در فهم و افهام اختراع نمی کند و به زبان عرف حرف می زند و لذا می گوییم شارع هم همان کار را می کند ولی برای ما ثابت نیست که خود عرف بین معانی مجازی طولیت می بیند و سبک المجاز فی المجاز را لحاظ می کند و هنگام شک، حمل بر اقرب مجازات کند. (آخوند در مورد کلمه نقض که شیخ اقرب مجازاتش را می گیرد، اشکال می کند که نقض در معنای موضوع لهی خود به کار رفته است و اصلا اگر مجازی هم بود، که گفته که اقرب المجازات لحاظ شده است؟)

و لذا تصویر آخوند در محل بحث صحیح و اعم که آنرا بحث در موضوع له می داند می پذیریم. ما تفسیر درست از حرف شیخ را کافی بودن پذیرش امر دوّم می دانیم. (برداشت سوّم، برداشت مرحوم تبریزی)

پس بطور خلاصه، اگر تصویر آخوند را از محل بحث صحیح و اعم بپذیرید، چون بحث موضوع له است و کسی که حقیقت شرعیّه را رد کند دیگر موضوع له شرعی در آیات و روایات نبوی ندارد، دیگر بحث صحیح و اعم برایش مطرح نمی شود.

ولی اگر تصویر شیخ را از محل بحث صحیح و اعم بپذیرید، چون بحث مستعمل فیه است و کسی که حقیقت شرعیّه را ردّ می کند مستعمل فیه دارد، باز بحث صحیح و اعم در مورد مستعمل فیه مطرح می شود به این صورت که می گوئیم الفاظ در آیات و روایات نبوی بطور مجازی در معانی شرعیشان استعمال شده اند و حالا بین این معانی مجازی ای که برایشان متصور است، آیا صحیح قصد شارع بوده یا اعم؟

ما می پذیریم که شارع به زبان عرف صحبت می کند ولی برای ما ثابت نیست که عرف برای مجاز های مختلف، طولیت قائل باشد و در صحبت هایش

(همیشه غیر ظاهر است که قرینه می خواهد، مثلا اگر معنایی در مورد کلمه ای مجاز مشهور بود و معنای موضوع لهی آن کلمه حقیقت مهجور بود، چون ظهور آن لفظ بخاطر کثرت استعمال و شهرتش در مجاز مشهور است، این اراده شدن حقیقت مهجور است که قرینه می خواهد نه آن مجاز مشهور که ظاهر است.)

میرزای نائینی: (فوائد الاصول ج 1 ص 59)

اصلا آخوند نباید بحث صحیح و اعم را به حقیقت شرعیّه ربط می داد (در فقها، نزدیک ترین به شیخ، نائینی هست و بعد سید یزدی، اگر خواستید رسائل بگوئید حتما نائینی و سید یزدی را ببینید، کم پیش می آید که در دعوا های بین شیخ و آخوند، نائینی و سید یزدی طرف آخوند را بگیرند.)

ایشان دیده نمی تواند از مبنای شیخ دفاع کند لذا کلا ربط حقیقت شرعیّه به صحیح و اعم را ردّ می کند، لذا گفته آنهایی که حقیقت شرعیّه را قبول ندارند حقیقت متشرّعه را که قبول دارند، اینها که حقیقت شرعیّه را قبول دارند، بحث کنند شارع برای صحیح وضع کرده است یا اعم؟ ولی کسانی که حقیقت متشرّعه را قبول دارند، بحث کنند متشرّعه برای صحیح وضع کرده است یا اعم؟

اشکال استاد:

ما ثمره بحثمان در صحیح و اعم فقط در مورد قرآن و روایات نبوی بود و استعمالات شارع را داشتیم بحث می کردیم که صحیح است یا اعم، نه اینکه بگوئیم حقیقت متشرّعه ای ها اصلا صحیح و اعم را مطرح نکنند و برایشان ثمره ای کلا نداشته باشد لذا این حرف مرحوم نائینی خروج از بحث است.

مرحوم تبریزی توجیه می کند: (ایشان با بیان نکته کشف، سخافت ظاهری کلام مرحوم نائینی را می گیرد).

اینها از وضع متشرّعه کشف می کنند که در عصر شارع هم مستعمل فیه همان بوده، یعنی اگر موضوع له در متشرّعه صحیح بوده یا اعمّ بوده کشف می کنیم مستعمل فیه در عصر شارع هم همان بوده

کسی که قائل به حقیقت متشرّعه هست می گوید این استعمالات در زمان شارع به حد وضع نرسیده بوده ولی در عصر شارع به حدّ وضع رسیده، یعنی همان که در عصر شارع مجاز یا مجاز مشهور بود در عصر متشرّعه شده موضوع له، پس اگر من موضوع له در زمان متشرّعه را کشف کنم می توانم کشف کنم که مستعمل فیه و مجاز در زمان شارع چه بوده و شارع آن موقع چه قصد کرده بوده است.

پاسخ استاد:

مشکل اینجاست که امر دوّم (ملاحظه طولیت) ثابت نیست، و لذا این کشف مرحوم نائینی درست نیست.

یعنی اگر امر دوّم ثابت شود نیاز به این دور مرحوم نائینی نیست و اگر امر دوّم ثابت نشود، چون احتمال دارد که معانی مجازی صحیح و اعم در عرض هم در عصر شارع استفاده شده باشد و بعد در زمان متشرّعه یکی از آنها موضوع له شده باشد، لذا نمی شود از موضوع له در زمان متشرّعه نتیجه گرفت که در زمان شارع هم همان معنا مقصود شارع بوده است.

برای ما ثمره این بحث این است که ما در حقیقت شرعیّه بطور کلی قائل به چیزی نشدیم و از طرفی اطلاقات قرآنی ای داریم مثل اطلاقات صوم که حقیقت شرعیّه در آنها برایمان ثابت نشده و مثلاً می خواهیم مانند مرحوم تبریزی در ردّ مانعیت سر زیر آب کردن عمدی به آن استناد کنیم، (مرحوم تبریزی در مورد ترتیب بین غسل هم به اطلاقات غسل استناد می کند که برای ما ثمره ندارد) که در آنها صحیح و اعمّ برایمان ثمره دارد، لذا این بحث برایمان مهم شد.

خلاصه گفتیم بحث در موضوع له است و نه مستعمل فیه زیرا اثبات اینکه شارع طولیت را در مجازات لحاظ کند، ممکن نیست زیرا اثبات نمی شود که عرف در مجازات چنین طولیتی را لحاظ کند.

عجیب است که شیخ انصاری در مطارح در بحث صحیح و اعم ص 33، حرف مقدّس اردبیلی و فاضل را می آورد که در مورد اینکه جملات خبریّه در مقام طلب ظهور در وجوب داشته باشد می گوید هم احتمال استحباب می رود و هم احتمال وجوب زیرا هر دو معنای مجازی هستند، حالا اقرب المجازات را چون نمی پذیریم لذا ظهور آن را در هیچ کدام با اقرب المجازات که ادبا می گویند، نمی پذیریم، شیخ بعد از طرح این حرف سبک المجاز فی المجاز یا همان طولیت بین مجازات را رد می کند و این حرف مقدّس اردبیلی را می پذیرد و می گوید شاهی برایش ندارم که شارع چنین لحاظی کند ولی عجیب است که در بحث معنای نقض از همان اقرب المجازات استفاده می کند.

جمع بندی و خلاصه:

بحث صحیح و اعمّ اگر روی مستعمل فیه و مجاز برود و نزاع روی معنای مجازی باشد، دیگر بخاطر عدم اثبات تقدّم و تاخّر بین مجازات نزد شارع، اصلاً ظهوری منعقد نمی شود که بحث از صحیح و اعمّ شود درحالیکه اگر نزاع روی موضوع له باشد ظهور منعقد می شود، و بعد می شود بحث کرد که حالا معنای صحیح اراده شده بوده یا اعمّ؟

(ممکن است کسی ادّعا کند اگر بحث روی مجاز برود و یکی از صحیح یا اعمّ در لفظی مجاز مشهور باشد باز هم مطرح است که می گوییم این فقهی می شود و موردی می شود نه بحث اصولی که می خواهد قاعده کلی بدهد)

مقرّر:

به نظر بنده امر اوّل، اشاره به این دارد که باید استعمال الفاظ در معانی شرعیّه را در زمان شارع، مجاز بگیرید نه مثل باقلانی، حقیقت، نه اینکه بحث صحت مجاز باشد. (استاد هم فرمودند امکان دارد همین باشد گرچه در حقیقت هم می شود بحث سبک الحقیقت فی الحقیقت و تقدّم فرض شود.)

سوال:

منظور از صحیح و اعم چیست؟

(آخوند اول از اینکه بحث در موضوع له است یا مستعمل فیه، صحبت کرد و سپس سراغ معنای صحیح و اعم می رود.)

آخوند:

عده ای گفته اند که چرا می گوئید معنای صحیح در نزد همه به معنای "تام الاجزاء و الشرائط" است، این درست نیست زیرا در فقهاء و متکلمین دیده می شود که معنای دیگه ای به آن نسبت داده اند مثلاً "اسقاط کننده اعاده و قضاء"، "مقرّب" یا "موافق با شرع" پس بگوئید نزد من معنای صحیح این است نه همه

درحالیکه این معنای ذکر شده توسط آنها با اینکه صحیح به معنای "تام الاجزاء و الشرائط" باشد منافات ندارند زیرا همه آنها لوازم همان "تام الاجزاء و الشرائط" هستند، زیرا اگر چیزی تام الاجزاء و الشرائط باشد مقرّب است یا اعاده کننده قضاء است یا موافق با شرع است، پس صحیح معنای واحد دارد و بقیه معنای ذکر شده، لوازم آن معنای واحد اند و معنای جداگانه ای نیستند.

پاسخ استاد:

ما یک لازم اعم داریم و یک لازم مساوی، در لازم مساوی هر جا این لازم باشد این ملزوم هست ولی در لازم اعم اینگونه نیست یعنی زوجیت لازمه اربعه است ولی لازم مختص و مساوی آن نیست و لذا کسی گفت زوجیت نمی توانید بگوئید منظور اربعه است زیرا زوجیت لازمه مساوی اربعه نیست بلکه لازمه اعم آن است.

ما می گوئیم باید دو مقام در نظر گرفته شود، در جایی که مقام جعل است، این معنای ای که برای صحیح غیر از تام الاجزاء و الشرائط نقل شده اند، لازم مساوی برای تام الاجزاء و الشرائط اند ولی در جایی که مقام امتثال است لازم اعم برای تام الاجزاء و الشرائط اند.

آخوند پنداشته است که همه این معنای ای که برای صحیح گفته اند لازم مساوی برای تام الاجزاء و الشرائط است در حالیکه اینطور نیست و علماء در نسبت دادن وصف صحیح، بین مقامات فرق گذاشته اند، و بین جایی که صحت وصف متعلق امر شارع و تکلیف قرار بگیرد با جایی که صحت وصف عمل خارجی باشد فرق گذاشته اند و لذا این دو باید تفکیک شوند.

اینکه صحت به معنای تام الاجزاء و الشرائط است در مقامی که موصوفش امر شارع و اصل تکلیف است، حرف درستی است ولی در مقامی که موصوفش عمل خارجی است لزوماً به معنای تام الاجزاء و الشرائط نیست بخاطر همین نکته است که وقتی از اسقاط قضاء صحبت می کنیم همیشه بحث تطابق مامور به با ماتی به نیست بلکه گاهی با اینکه ماتی به با مامور به تطابق ندارد، بخاطر این که اعاده اش لغو است، به عمل خارجی صفت صحیح نسبت داده شده است.

پس صحیح در مقامی که صفت برای عمل خارجی است، لزوماً به معنای عملی نیست که تام الاجزاء و الشرايط است بلکه اعمّ از تام الاجزاء و الشرايط و غير تام الاجزاء و الشرايطی است که مورد قبول شارع قرار گرفته است یعنی به معنای چیزی است که "اعاده اش لغو است" ولی در مقامی که صفت برای امر و تکلیف است، همیشه به معنای تام الاجزاء و الشرايط است.

پس صحیح در مقام جعل، وضع شده است برای تام "الاجزاء و الشرايط"

و در مقام امتثال وضع شده است برای "اعمّ از تامّ الاجزاء و الشرايط"

این را هم ما از استعمالات فقهاء فهمیده ایم، یعنی دیدیم در جایی که مقام جعل است، صحیح، اطراد در معنای "تام اجزاء و الشرايط" دارد و در جایی که مقام امتثال و عمل خارجی است، صحیح، در کلامشان، اطراد در معنای "اعمّ از تامّ الاجزاء و الشرايط" دارد.

آخوند چون این تفکیک را در موصوف های صحیح، توجّه نداشته، لذا گفته است همه علماء صحیح را به معنای تام الاجزاء و الشرايط گرفته اند و لذا بعداً هم در جایی که می خواهد یک جامعی برای صحیح پیدا کند تا با مقام امتثال و جعل برخورد مساوی کند ما به او اشکال می کنیم و می گوئیم زیر بار این برخورد مساوی با این دو مقام نمی رویم.

(در دروس آقای تبریزی بعد از ذکر این قول که ما پذیرفتیم و ایشان هم می پذیرند، در بخش صحیح و اعمّ، حرف های آقای نائینی و اصفهانی و اشکالاتشان را مطرح می کند و پاسخ می دهد ولی ما چون این مقداری که قائل هستیم با آن بحث ها منافاتی ندارند و بحث هایی مثل مشترک لفظی بودن اینها یا مشترک معنوی بود یا یکی حقیقی بشود و یکی مجازی که آنجا مطرح می شود برای ما ثمره ای ندارد لذا مطرح نکردیم ولی اگر خواستید مراجعه کنید.)

اشکال شهید صدر: (به مرحوم آخوند)

ایشان بیان کفایه را از دو طرف اشکال کرده اند، یعنی حتی تام الاجزاء بودن هم لزوماً به سقوط اعاده و قضا منجر نمی گردد. (این مطلب را باید به صورت کامل ذیل اجزاء بحث کنیم)

توضیح:

اوامر طبق مصالح صورت می گیرد، گاهی امر امتثال می شود ولی هنوز غرض باقی است، مثال عرفی اش این است که مولی به عبد می گوید آب بیاور، عبد آب می آورد ولی بعد از نوشیدن هنوز عطش مولی باقی است، در این موارد "ماتی به" مطابق با "مامور به" هست (تام الاجزاء و الشرائط است) ولی هنوز غرض مولی از امر، باقی است.

در مورد وظیفه مکلف در این موارد **دو مسلک** وجود دارد:

1. چون غرض مولی باقی است اصلاً تکلیف و امرِ اوّل ساقط نشده است. (شهید صدر)

این گروه به مرحوم آخوند اشکال می کنند که صرف مطابقت "ماتی به" با "مامور به" همیشه موجب سقوط امر نمی شود، بلکه این سقوط غرض است که همیشه موجب سقوط امر می شود، در نتیجه نسبت بین "تام الاجزاء و الشرائط" بودن با "سقوط اعاده و قضا" عموم و خصوص من وجه، است نه عموم و خصوص مطلق

2. با تطابق بین "ماتی به" و "مأمور به"، "امرِ اوّل" ساقط می شود ولی چون غرض باقی است امر جدیدی متولد می شود. (استاد)

یعنی امر جدیدی برای "آوردن مجدد آب" ایجاد می شود و ثواب دوّمی هم بر امتثال آن مترتب می شود لذا اگر در این موارد، فرد امرِ اوّل را امتثال کرد ولی امرِ دوّم را امتثال نکرد، قائلین به مسلک اوّل می گویند این فرد عاصی است، ولی قائلین به مسلک دوّم (استاد) می گویند نسبت به "امرِ اوّل" مطیع است و نسبت به "امرِ دوّم" عاصی است.⁴³

دقت کنید ریشه اصلی بحث اینجاست:

تکلیف روی غرض سوار می شود، حالا اگر کسی تکلیف را انجام داد ولی غرض مولی انجام نشد، اینجا باید چه کند؟ مثلاً برای رفع عطش به بچه گفتید لیوان آب بیاور و آورد و رفع عطش نشد، اینجا بچه باید چه کند؟ اینجا دو مبنا وجود دارد:

1. در این موارد که غرض ملزمه باقی است، تکلیف باقی است و اسقاط نشده (شهید صدر و احتمالاً استاد شهیدی)

2. در این موارد، تکلیف اوّل بر طرف شده ولی چون غرض ملزمه وجود دارد، تکلیف جدیدی مشابه آن تکلیف اوّل ایجاد میشود. (قول استاد)

(نکته: ثمره این بحث صرفاً در مورد عقاب نیست و ثمرات دیگری هم دارد.)

در این بحث غرض یک چیز بوده و متعلّق غرض یک تکلیف بوده، حالا ماتی به با متعلّق تکلیف مطابق شده ولی غرض هنوز هست، اینجا باید بگوییم تکلیف باقی است و اسقاط نشده با این

⁴³ رج دروس مرحوم تبریزی قدس سره

عملی که انجام دادیم و لیوان آبی که آوردیم یا اینکه خیر یا تکلیف از بین رفته ولی تکلیف مشابهی با تکلیف قبلی ایجاد شده است؟

احتمالا این مطلب ذیل اجزاء مطرح شود، که یک مثالش حج است، که ما می‌گوییم حج در فرضی که گفتیم، صحیح بوده چون ماتی به، مطابق با مامور به بود، ولی چون غرض ملزمه و الزام آور شارع تامین نشد و باقی است، تکلیف جدیدی مشابه تکلیف قبلی وجود دارد و بخاطر عدم انجام آن عقوبت می‌شود و باید آن را هم انجام دهد، نه اینکه بخاطر باقی بودن غرض ملزمه شارع، اسقاط تکلیف اول نشده باشد و باید همان تکلیف اعاده شود.

ثمره:

اگر قائل به قول ما باشید می‌گویید: هر جا عمل خارجی ای "صحیح" باشد و اطلاق صحیح به آن شود، اسقاط اعاده شده است ولی هر جا "اسقاط اعاده" باشد نمی‌توانید بگویید آن عمل خارجی صحیح (به معنای تام الاجزاء و الشرائط که در مقام جعل مطرح است) هم بوده است.

اشتباه امثال آخوند این است که می‌خواهد اینکه در مقام امتثال به چیزی صحیح گفته شده باشد را استفاده کنند تا بگویند می‌فهمیم آن عمل خارجی در مقام جعل هم صحیح است یعنی تام الاجزاء و الشرائط است.

اشکال مرحوم نائینی: (به مرحوم آخوند)

وقتی فقهاء کلمه "صَحَّت" را در مورد "عبادات" به کار می‌برند به معنای "تام الاجزاء و الشرائط" است اما وقتی کلمه "صَحَّت" را در مورد معاملات به کار می‌برند به معنی "ترتب اثر" است، یعنی می‌گویند معامله ای صحیح است که "الاثر المترقب منه یتربّب علیه" (آثار مورد انتظار، بر این معامله مترتب می‌شود).

لذا مرحوم آخوند باید بین معنای "صحیح" در مورد "معاملات" و "عبادات" تفصیل می‌دانند.

پاسخ استاد:

اولاً: دو نوع از معاملات داریم، یک معامله "مصدری" و "سببی" داریم و یک معامله "مسببی" و "اسم مصدری"

معنای "ترتب الاثر المترقب" در مورد صَحَّت معامله های "اسم مصدری" اطراد دارد ولی کلمه صحیح در مورد معاملات مصدری به همان معنای "تام الاجزاء و الشرائط" است.

ثانیاً: ما گفتیم در بحث صحیح و اعمّ مورد "موضوع له" الفاظ عبادات و معاملات، بحث می‌کنیم و آنچه در این بحث برایمان مثمر ثمر است جایی می‌باشد که در مورد "موضوع له" معاملات مصدری بحث می‌کنیم زیرا صحیح و اعمّ در آنها معنا دارد، نه معاملات اسم مصدری که امرشان دائر مدار "وجود" و "عدم" است و اصلاً صحیح و اعمّ در موردشان معنایی ندارد.

لذا بحث ما در مورد عبادات و معاملات به صورت "مصدری" است و در آنها هم همانطور که قبلاً گفتیم، صحیح "در مقام جعل" به معنای "تام الاجزاء و الشرائط" است.

نکته:

بنا بر نظر باقلانی یا کسانی که قائل به مجاز در حقیقت شرعی هستند، اگر طولیت ثابت نشود، ثمره بر اینکه صحیح است یا اعمّ برایشان بار نمی شود زیرا استعمال در هیچ کدام از صحیح و اعمّ را نمی توانند اثبات کنند.

آخوند:

صحیح یعنی "تام الاجزاء و الشرائط" معانی دیگر که ذکر شده همه لوازم اینها هستند.

استاد:

ما گفتیم دو جا باید از هم تفکیک بشوند یعنی جایی که صحیح وصف متعلق امر و مامور به می شود و وصف جعل و جایی که صحیح وصف عمل خارجی می شود. حال در جایی که صحیح وصف مامور به است به معنای تام الاجزاء و الشرائط است و معانی دیگر لوازم آن هستند ولی در جایی که صحیح وصف عمل خارجی است، به معنای ساقط کننده تکلیف است و با تام الاجزاء و الشرائط ملازمه ای ندارد.

اشکال مرحوم بروجردی:

اسقاط تکلیف با تام الاجزاء و الشرائط ملازمه عرفی که دارند و لذا کافی است.

استاد: (مرحوم تبریزی هم همین پاسخ را می دهند، مرحوم فاضل هم دارند)

این ملازمه عرفی بخاطر عدم تفتّن به این است که مقام امتثال نزد شارع اوسع است از مقام جعل و با تفتّن از بین می رود.

توضیحش این است که وقتی عرف فهمید که چیزی ساقط کننده تکلیف است ولی تام الاجزاء و الشرائط نیست و می فهمد که شارع چنین دعبی ندارد، دیگر لازمه نمی فهمد بین این دو، زیرا عرف بدوی ملاک نیست بلکه عرف متفتّن ملاک است.

مرحوم اصفهانی: (نهاية الدرايه ص 95 تعليقه 52)

ایشان سه حرف دارند:

1. آخوند گفت تام الاجزاء و الشرائط ملزوم است و اسقاط الإعادة و القضاء لازم است درحالیکه برعکس است. چون شما از کجا تام الاجزاء و الشرائط را گفته اید؟ مگر آیه ای داریم که این تام الاجزاء و الشرائط را بگوید و توضیح بدهد که چه نمازی است و چه شرط و چه جزء است؟ بلکه شما با توجه به مجموع روایات به تام الاجزاء و شرائط رسیده اید یعنی روایت گفته است اگر فلان شرط را نداشته باشد اعاده می خواهد و لذا شما رسیده اید که فلان شرط هم در تام الاجزاء و الشرائط بودن لازم است. پس ما اسقاط الإعادة و القضاء را در روایات داریم ولی تام الاجزاء و الشرائط را نداریم لذا اسقاط الإعادة و القضاء ملزوم است و تام الاجزاء و الشرائط لازم است.

وقتی اینطور شد، شما که می خواهید عمل صحیح را تعریف کنید باید ملزوم را در تعریف بیاورید و نه لازم را و باید بگویید عمل صحیح، عملی است که ساقط کننده اعاده و قضاء است.

2. بعد یک پاورقی دارد که به فهم مراد اصفهانی کمک می کند، در پاورقی مرحوم اصفهانی می گوید اشکالی ممکن است برایتان پیش بیاید که شما می گوید لازم نباید در تعریف بیاید، درحالیکه در تعریف انسان، ناطق آمده که لازم برای انسان است. (زیرا ناطق موجب به وجود آمدن انسان نشده است.)

ما در پاسخ می گوییم، ما یک لازم الوجود داریم و یک لازم الماهیه، لازم الوجود متأخر از وجود است پس اگر بخواهد در وجود اخذ شود می شود أخذ المتأخر فی المتقدم ولی لازم الماهیه تحلیلی است و تقدّم و تأخر واقعی نیست (بلکه ترکیب اینها در خارج اتحادی است زیرا در خارج ما یک ماده و صورت جدا نداریم) و لذا اخذ آن در ماهیت اشکالی ندارد.

3. ولو آخوند ملزوم و لازم را اشتباه گفته است و برعکس گفته است ولی اصل حرف آخوند درست است، زیرا اصل حرفش این است که فقهاء بر سر چه چیزی بحث می کنند؟ آنکه فقهاء بر سرش بحث می کنند تامّ الاجزاء و الشرايط بودن یا نبودن بحث می کنند و نه سر موافقت امر یا اسقاط قضاء، بخاطر اینکه اسقاط اعاده و قضاء وصف عمل خارجی و مقام امثال است ولی ثمره ای که فقهاء دنبالش هستند تا اطلاق بگیرند و جزئیّت و شرطیّت چیزی را نفی کنند، برای مقام متعلّق امر و مامور به است و آنکه در مقام متعلّق امر قرار می گیرد تامّ الاجزاء و الشرايط بودن است نه سقوط اعاده و قضاء.

پس محل بحث فقهاء و اصولیین همان تامّ الاجزاء و الشرايط بودن است نه اسقاط اعاده و قضاء به عبارت دیگر، مرحوم اصفهانی می گوید ولو به لحاظ عالم وجود و لازم الوجود، اسقاط الاعاده اوّل است و متقدّم بر تامّ الاجزاء است ولی به لحاظ متعلّق امر، تامّ الاجزاء و الشرايط تقدّم دارد و نه اسقاط الاعاده زیرا بحث فقهاء این است که بفهمند که متعلّق امر چه بوده تا بعدش متوجّه شوند که با این عمل اسقاط الاعاده می شود یا خیر و لذا مباحث عنه فقهاء همان تامّ الاجزاء و الشرايط بودن است که آخوند گفته است و نه اسقاط الاعاده

اشکال استاد:

به نظر در کلام مرحوم اصفهانی خلط مقام ثبوت و اثبات شده است، و لذا برعکس بودن لازم و ملزوم را از این جهت بدون این تفصیل نمی پذیریم.

یعنی در مقام اثبات، اوّل اسقاط الاعاده است و بعد تامّ الاجزاء و من وقتی دیدم اسقاط اعاده نشده، فهمیدم تامّ الاجزاء چیست.

ولی در مقام ثبوت، حرف آخوند درست است یعنی در مقام ثبوت اوّل آن جاعل، اجزاء و شرائط را در نظر گرفته و بعد با توجّه به آن در مقام عمل که کسی آمد گفت نماز را بدون قصد قربت انجام دادم به او گفت نماز اسقاط کننده تکلیف نبوده و لذا لازم و ملزوم به همین ترتیبی که آخوند گفته درست گفته است و از طرفی هم درست گفته است که اکثر عملاء به دنبال تامّ الاجزاء و الشرائط بوده اند و معنای صحیح مورد نظر فقهاء تامّ الاجزاء و الشرائط است.

مدّعی اخوند:

همه باید جامعی تصویر کنند، صحیحی می تواند جامع تصویر کند، اعمی نمی تواند، پس قول به صحیح درست است.

مقدمه:

اگر جامع باشد نماز های مختلف افراد مختلف یک کلی است و اگر جامع نباشد مشترک لفظی است و این خلاف وجدان است.

(استاد):

این بیان مرحوم آخوند نیاز به تکمله دارد، یعنی باید توضیح داده شود که چرا اشتراک لفظی نیست؟ منطقی این است که برای نفی اشتراک لفظ به سراغ علائم وضع برویم و بگوییم علائم وضع از اشتراک لفظی پشتیبانی نمی کند (وقتی صلاة را می شنویم چند معنی در عرض هم به ذهنمان نمی آید به عنوان معانی مختلف) بلکه اشتراک معنوی می فهمد و سپس بگوییم برای لازم نیامدن اشتراک لفظی، نیاز به تصویر جامع داریم و همین مقدار کافی است ولی مرحوم آخوند برای لزوم جامع از یک برهان عقلی بهره میگیرد.

برهان عقلی اخوند: (برای اثبات مشترک معنوی بودن صلاة)

افراد صلات صحیح یا هر عبادت صحیحی که تام الاجزاء و الشرايط هستند، اثری دارند منتهی سنخ این آثار به نسبت هر عبادت، متفاوت است، مثلاً سنخ اثر "نماز صحیحه"، "عمود الدین" بودن است و سنخ اثر "صوم"، "جَنَّة من النار" بودن است.

از آنجایی که همه افرادِ "اثر" تحت یک "عنوان واحد" که اثر آن عبادت است قرار می گیرند لذا تمام افراد "موثّر" هم باید تحت "عنوان واحد" قرار بگیرند، مثلاً در مورد "صوم" وقتی تمام افرادِ "اثر" (تک تک فرد های "جَنَّة من النار") تحت عنوان واحدی به اسم "جَنَّة من النار" قرار می گیرند، تمام "افراد مویّثّر" هم (تک تک فرد های "صوم") نیز باید تحت یک عنوان واحدی (جامعی) قرار بگیرند.

به این دلیل که اگر افرادِ "موثّر" تحت عنوان واحدی نمی بودند، افرادِ "اثر" نیز تحت عنوان واحدی نیز نمی بود، پس همان طور که در "اثر" اختلاف افرادی ولی وحدت عنوانی وجود دارد در طرف "موثّر" هم باید همینگونه باشد.

(ظاهر کلام اخوند این است که ایشان می خواهند با استفاده از قاعده سنخیت، از وحدت سنخی اثر به وحدت سنخی بین مویّثّرات برسند.)

اشکال استاد:

اصل اینکه جامعی باید تصویر شود را ما قبول داریم، چون تبادر و اطراد نشان دهنده "معنای واحد" هستند، یعنی ما وقتی کلمه "صلاة" را می شنویم معنای صلاة را در ظهر و عصر متفاوت و به صورت مشترک لفظی نمی فهمیم پس باید جامعی لحاظ شود تا ما را از مشترک لفظی شدن مثلاً کلمه "صلاة" نجات دهد در عین حال تمامی مصادیق متفاوت آن را نیز بتواند در بر بگیرد. اما استناد به قاعده سنخیت را اثبات نیاز به جامع و یا اثبات صحّت قول صحیحی نمی پذیریم زیرا:

اشکال اوّل:

سنخیت جایی می آید که "علت" و "معلول" در خارج "دو چیز" باشند، این اثر و موثری که آخوند فرموده است، در خارج اصلاً دو چیز نیست، بلکه "عمود الدّین" با "صلاة" یک چیز هستند، نه اینکه "صلاة" یک چیز باشد "عمود الدّین" چیز دیگر

توضیح:

هر عمل، یک صورت "ناسوتی" دارد و یک صورت "ملکوتی"، در دنیا اکثراً آن صورت ظاهری و ناسوتی عمل را می بینند و جز عده ی محدودی، قادر به دیدن صورت ملکوتی اعمال نیستند. صورت "ناسوتی" و "ملکوتی" عمل واحد، ثبوتاً متحد است و واحد است، و دوئیتی که برای قاعده سنخیت نیاز است را دارا نمی باشد. (ما طبق نظر مرحوم ملا صدرا قائل به اتحاد وجود "ناسوتی" و "ملکوتی" و "جبروتی"، هستیم.)

سوال:

در روایات حرف از جزاء زده شده است یا عمل عبادی به تجارتی با خداوند تشبیه شده است، خب اینها ظاهر در این است که عمل و جزاء آن (اثر آن) دو چیز هستند یعنی فرد عملی را انجام می دهد و در مقابلش چیزی دریافت می کند نه اینکه این عمل او با اثرش وحدت داشته باشد، این روایات و آیات چگونه با این مبنا توجیه می شود؟

پاسخ:

اوّلای برای وحدت هم دلیل نقلی داریم مثلاً روایت داریم که شب اوّل قبر نور هایی می آیند که می گویند "أنا صلاتک، أنا صومک" که ظهور در وحدت آن صلاة ها با اثرشان داشته است، ثانیاً اگر به مخاطبین این دلایل نقلی توجه شود که معمولاً افرادی هستند که سطح معرفتی بالایی ندارند، علت چنین تشبیه هایی مشخص می شود، یعنی بخاطر درک آنها مثلاً عمل و جزایش به تجارت و داد و ستد تشبیه شده تا برایشان قابل فهم باشد و لذا این أدله نقلی باید توجیه شوند.

اشکال دوم:

حتّی اگر قائل به "دوئیت" بین این اعمال و آثارشان شویم مشکل بر طرف نمی شود زیرا قاعده سنخیت صرفاً بین "علّت هستی بخش" و "معلول" آن، در کمالات آن علّت هستی بخش، وجود دارد درحالیکه این اعمال برای اثرشان "علّت هستی بخش" نیستند.

توضیح:

قاعده سنخیت صرفاً بین "علّت هستی بخش" و "معلول" آن، در "کمالات"، وجود دارد به این معنا که اگر کمالی در این "علّت هستی بخش" وجود داشته باشد، در "معلول" آن هم باید وجود

داشته باشد، یا اگر معلول آن، کمالی را داشته باشد، پی می بریم که همان کمال در آن علّت هستی بخش نیز وجود داشته است. (زیرا هستی معلول از آن علّت آمده است و همه چیزش را از آن علّت گرفته است.)

پس اگر بین "صلاة" و "آثار" آن دوئیتی هم باشد (مثلاً مانند مرحوم مجلسی قائل به دوئیت عمل و جزاء باشیم) از آن جایی که "صلاة" علت هستی بخش برای آثارش (مثلاً پاداش) نیست بلکه علّت هستی بخش این آثار، خداوند تبارک و تعالی است، لذا قاعده سنخیت در ما نحن فیه قابل استفاده نخواهد بود و لذا مدّعی آخوند هم نسبت به "نیاز به جامع" و همچنین "صحیح بودن قول صحیحی"، با این دلیل قابل اثبات نخواهد بود.

اشکال مرحوم نائینی به آخوند⁴⁴: (انکار نیاز به جامع در افراد طولی و صرفاً نیاز به جامع در افراد عرضی)

در جایی جامع می خواهیم که افرادی در عرض هم داشته باشیم، مثلاً در انسان، زید و بکر و عمر در عرض هم افراد انسان هستند و جامع آنها انسان است، که موجب مشترک معنوی شدن آنها خواهد شد، حالا در جایی که جامعی بین افراد نباشد، اشتراک لفظی پیش می آید که شما دنبال فرار از آن هستید.

می گویم در اکثر عبادات و معاملات افراد در عرض هم نیست بلکه در طول هم هستند مثلاً شارع نماز تامّ و تمامی دارد و اوّل که پیامبر گفته نماز می خوانم این می شود مرتبه علیا و بعد نماز هایی که بعداً خوانده می شود و اجزاء و شرایطشان متفاوت می شوند ولی بخاطر مثلاً حدیث لا تعاد پذیرفته می شود اینها می شود مرتبه دُنیا، خب باید احراز شود شارع تا کجا تسامحا این افراد طولی را نیز به عنوان افراد نماز می پذیرد.

این فقط در شارع هم نیست در مخترعات معمولاً افراد طولی است و در عرض هم نیستند، (به قول آشیخ جواد، نفر اوّل که می خواهد ماشین را به شما بدهد همه چیزش کامل است بعد که دست شما هست رنگش کمی خراب می شود، بعد چراغش خراب می شود و ...، خب اینها در طول آن مرتبه اوّل هستند، من برای اینکه بخواهم در این افراد طولی جامع درست کنم تسامحا به آن "ماشین" می گویم) خب در افراد طولی عرف تا کجا تسامحاً به آن افراد معنای موضوع لهی آن لفظ را نسبت می دهند؟ صحیحی یک مقدار از افراد طولی را تسامحا به عنوان افراد عرضی می پذیرد و اعمّی مقدار بیشتری از افراد طولی را تسامحا به عنوان افراد عرضی می پذیرد.

البته استثنائاتی نیز در شرع وجود دارد که افراد علیا و دنیا نیستند، مثل نماز مسافر (قصر) و نماز حاضر (تمام)، که اینها افراد طولی نماز نیستند بلکه هرکدام از اوّل دو رکعتی و چهار رکعتی بوده اند و هیچ کدام بدل اضطراری برای یکدیگر نیستند، خب در اینها ما جامع می خواهیم و من اینجا نیاز به جامع را قبول می کنم ولی در اکثر عبادات و معاملات، یک مرتبه علیا ای هست که اوّل آن است و بعد ادّعائاً و تنزیلاً و تسامحاً مراتب دنیا هم به عنوان فرد آن عبادت و معامله پذیرفته می شود.

⁴⁴ ایشان این را از شیخ گرفته است که جامع صحیح و اعمّی را اینطور تصوّر می کند ایشان همان تصویر را گرفته و تغییراتی در آن داده برای انکار نیاز به جامع

حالا بعد از این می‌گوییم که اصلاً بحث صحیح و اعمّ ثمره ای ندارد، اینکه انقدر اصرار دارند که به اطلاقات تمسک کنند هم بخاطر همین اشتباه است، یعنی اینها دنبال جامعی بوده اند که موضوع له باشد، و بعد گفته اند برای صحیحی این جامع (تام الاجزاء و الشرائط) مبهم می‌شود و لذا نمی‌تواند به اطلاق اخذ کند ولی برای اعمّی جامع مشخص است (ما یسمّی عرفاً صلاة) و لذا می‌تواند به اطلاق اخذ کند، درحالیکه ما گفتیم که باید احراز شود که شارع تا چه حدّی تسامح را در افراد طولی قبول کرده و اگر احراز نکردیم دیگر نمی‌توانیم آن را به شارع نسبت بدهیم و تمسک به اطلاق کنیم چه صحیحی باشیم و چه اعمّی چون موضوع له برایمان مشکوک شده است.

استاد:

مرحوم نائینی قبول دارد که اشتراک لفظی نیست و اشتراک معنوی است و فهمش از این الفاظ و معانیشان اشتراک معنوی بودنشان است، ولی می‌گوید برای فرار از اشتراک لفظی دو راه وجود دارد یکی راهی که آخوند گفته است و آن هم دانستن جامع است و راه دومی نیز وجود دارد و آن افراد طولی و تسامح بین افراد علیا و دنیا است که با وجود ندانستن جامع، کار ما را راه می‌اندازد، یعنی هم از اشتراک لفظی فرار کرده ایم و هم می‌توانیم به اطلاقات تمسک کنیم.

سه اشکال استاد به مرحوم نائینی:

1. حرف مرحوم نائینی هنگامی درست می‌شود که فروضی که در آن افراد در عرض هم قرار می‌گیرند نادر باشند و افراد طولی اکثر باشند تا بشود ضابطه بشوند و آن موارد نادر بروند تحت مباحث فقهی لذا ایشان فقط قصر و اتمام را برای عدم نیاز به جامع استثناء کردند، درحالیکه اکثر عبادات استثنا می‌شوند، زیرا مثلاً آیا نماز مغرب و عشاء و عصر و ... از اوّل چهار رکعت بوده اند؟ ما می‌گوییم کل نمازهای یومیّه، نماز آیات، نماز جمعه، نماز عیدین اینها اکثر افرادشان در عرض هم هستند و در همان مرتبه علیا تفاوت دارند، و لذا نادر نیستند و اصلاً شاید بشود گفت غلبه با در عرض بودن افراد است و ظهور برعکس است و اصلاً طولیت کمتر است (البته هنوز نتوانستیم بررسی جامع کنیم تا اثبات کنیم در عرض بودن غلبه دارد.) لذا این استظهار شما غلط است.

(مرحوم نائینی می‌خواهد با درست کردن مراتب طولی غلبه را در طولیت نشان دهد و بگوید طولی‌ها هم جامع نمی‌خواهد تا ظهوری که آخوند می‌گیرد را خراب کند حالا ما همینکه ثابت کنیم که افراد عرضیه هم نادر نیستند ظهور مدّ نظر نائینی را به هم می‌زنیم چون غلبه در افراد طولیه را از بین برده ایم.)

2. حرف شما اگر ثبوتاً هم درست باشد اثباتاً درست نیست و قابل اثبات نیست.

اگر حرف شما درست بود یعنی استعمالات صلاة و صوم بر اساس افراد طولیه و مراتب علیا و دنیا بود و تسامح اتفاق افتاده بود و نه در نظر گرفتن جامع، اینجا باید وقتی متشرّعه هم این کلمات را به کار می‌بردند در استعمالاتشان تسامح و ادّعا دیده می‌شد درحالیکه ما وقتی استعمالات را نگاه می‌کنیم نمی‌فهمیم که فرد بگوید تسامحا نماز من همان نماز پیغمبر است و شارع تسامحا آن را قبول کرده است و یکی بگوید شارع بیش از این تسامح کرده و یکی بگوید کمتر تسامح کرد، پس صرف اینکه امکان این قضیه وجود دارد صحیح نیست و باید ثابت کرد که عرفی هم هست بقول آ‌ش‌خ جواد در ماشین این را میشود گفت که مثلاً ماشین صفر است یا تسامحا صفر است و این واقع شده ولی اینکه در عبادات هم این تسامح در تسمیه صورت گرفته

باشد را ما با علائم وضع نمی فهمیم که ارتکاز بگوید نماز موضوع لهش نماز پیغمبر است و آنچه من می خوانم تسامحا آن نماز است. پس تسامحی که شما می گوئید باید در تبادر و اطراد خود را نشان دهد یعنی در ارتکازی که متشرّعه دارند باید این تسامح باشد همانطور که در مورد ماشین دارند که می گویند این به منزله صفر است اگرچه صفر نیست، ولی در اتکاز متشرّعه چنین ارتکاز و طولیتی نیست.

3. ایشان گفتند که اگر کسی حرف ما را پذیرد و طولیت و تسامح و ادّعا را مطرح کند دیگر برای صحیح و اعمّ ثمره ای وجود ندارد.

این بخاطر این است که شما نماز تامّ را در نظر می گیرید و می گوئید چه صحیحی و چه اعمّی می گویند کمی پایین تر از این هم تسامح می شود و لذا هر دو به اطلاقات تمسّک می کنند و در مراتب خیلی پایین تر، چون هیچ کدام تسامح را احراز نمی کنند و لذا نمی توانند هیچ کدام به اطلاق تمسّک کنند و تفاوتی ندارند و لذا می گوئید این بحث ثمره ای ندارد.

ما می گوئیم خیر باز هم ثمره درست می شود زیرا یک وقت است که ما در شرطیّت و جزئیّت نماز کامل که کمی از مرتبه علیا فاصله گرفته است، اختلاف داریم که خب صحیح و اعمّ هر دو می توانند در مورش به اطلاقات مراجعه کنند.

ولی اگر صحیحی و اعمّی در شرطیّت یا جزئیّت نماز های اضطراری و مراحل پایین تر، اختلاف کردند، یعنی در آن مراتبی که لب مرز هستند اختلاف کردند، در این مواردی که شارع تسامحش احراز نشده است دیگر صحیحی نمی تواند به اطلاق تمسّک کند زیرا دنبال تسامح شارع است و اگر در این مورد تسامح عرف را احراز کرده باشد، اعمّی می تواند به اطلاق تمسّک کند زیرا به دنبال تسامح عرف است و لذا بحث صحیح و اعمّ اینجا دارای ثمره می شود.

پس ثمره طبق نظر مرحوم نائینی هم، در مواردی که تسامح شارع در نامیدن این عمل به مثلاً نماز، احراز نشده باشد ولی تسامح عرف احراز شده باشد، صحیحی نمی تواند به اطلاق ها مراجعه کند ولی اعمّی می تواند به اطلاق مراجعه کند.

(خود استاد اعمّی هستند و می گویند صلوٰة معنایش "ما یسمّی عرفاً صلاة" است و "جامع عرفی" لحاظ می کنند.)

(اطلاق را قدیمی ها می گفتند ذاتی من هم ذاتی می گویند و تبادر را می گفتند حاقی من هم حاقی می گویم. نیازی به جعل اصطلاح نیست، شهید صدر به اطلاق ذاتی گفته اند اطلاق حاقی و جعل اصطلاح کرده اند.)

(اصول نیاز به هضم دارد هرچه بیشتر فکر کنید و بیشتر هضم کنید جلوتر هستید و هرچه کمتر هضم کنید هرچه قول هم بلد باشید به درد نمی خورد، اینکه یک مدرسه اصولی را کامل هضم کنید بهتر از این است که صرفاً حرف پنج مدرسه اصولی را حفظ کرده باشید. سعی کنید موضع داشته باشید در بحث و دنبال اتخاذ مبنا باشید)

آخوند:

مرحوم آخوند بر اساس سنخیتی که گفت جامعی ایجاد کرد و گفت "ما یوجبُ الآثارَ المطلوبةة"

اشکال شیخ:

صحیحی ها نمی توانند جامع ارائه بدهند، زیرا یا باید جامع مرکب (مرکب از افراد مختلف آن عبادت) ارائه بدهند یا جامع بسیط، اگر جامع مرکب بخواهند ارائه بدهند نمی توانند زیرا افراد آنقدر زیاد اند و فاصله شان هم با هم زیاد است مثلاً نماز معمولی با نماز غرقی که اکثر اجزاء و شرائط را ندارند هر دو "نماز" هستند و مثلاً فقط برای نماز چهار رکعتی کلی افراد متفاوت (اضطراری و نسیانی و ...) وجود دارد، خب اینکه صحیحی بخواهد جامع مرکبی که بشود جامع افراد و مانع اغیار باشد را بگوید اصلاً ممکن نیست.

بخواهد جامع بسیط ارائه دهد، سه اشکال دارد یکی اینکه اگر بگوید "المطلوب" خب اینجا وجداناً ترادف با افراد این الفاظ عبادات و معاملات نخواهد داشت.

اگر جامع را بسیط بگویید، در موارد شک در اجزاء و شرائط شک در محصل مطلوب می کنید که موجب اشتغال می شود درحالیکه در اقل و اکثر استقلالی همه قائل به برائت هستید.

آخوند مرکب که نگفت، از طرفی خود عنوان مطلوب را نگفت بلکه چیزی را گفت که تلازم با مطلوب داشته باشد، لذا فقط باید تناقض با اقل و اکثر را حل کند لذا می گوید، گاهی چیزی که مولی به آن امر می کند، وجودش متحد با مامور به است (محصل و محصل تغایر وجودی ندارند) و یک وقت وجودش مغایر با مامور به است، در جایی که وجودش متحد با مامور به باشد، علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی و شک بدوی و لذا برائت جاری می شود درحالیکه در جایی که وجودش مغایر با مامور به باشد، اینجا اشتغال می شود. لذا در جایی که مثل وضو، امر به وضو، وجود طهارت با مامور به (وضو) وجود مغایر است، یعنی طهارت اثر آن وضو است لذا اینجا با شک در وضو شک در مامور به می شود.

استاد:

به نظر ما هم حرف آخوند حرف متینی است گرچه در نهایت چیزی را عوض نمی کند زیرا ما اعمی هستیم.

1. تصویر جامع اعم: (توسط مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین)

اگر در جایی "ا" رکان" بود مسمی صلات ثابت است و اگر ارکان نبود مسمی ثابت نیست.

اشکال آخوند:

این جامع شما نه جامع افراد است و نه مانع اغیار، چون ممکن است در جایی ارکان صلاة باشد، ولی صدق صلاة نباشد، مثلا فردی تکبیر می گوید بعدش شعر بخواند، رکوع برود سپس پشتک بزند، اینجا صلاة صادق نیست درحالیکه داخل در مسمی است زیرا ارکان را داشته است و لذا اینکه بگوییم نماز یعنی آنچه ارکان را داشته باشد، مانع اغیار نیست.

مواردی نیز داریم که اصلا ارکان متعارفه در آن وجود ندارد مانند صلاة غرقی، و لذا داخل در مسمی ذکر شده توسط میرزای قمی نیست و لذا این مسمی جامع افراد نیز نیست.

از طرفی مشکل دیگر تبدل و تردید در ماهیت است که در بعضی از انواع صلاة، رکن ها کم و زیاد می شود مثلا در نماز آیات 5 رکوع رکن است، در نماز یومیه در هر رکعت، یک رکوع رکن است، اگر بگویید مطلق رکوع، رکن است، اشکال می شود که عرف در نماز بدون رکوع هم عنوان را صادق می بیند مثلا اگر کسی سه رکعت از نماز را خوانده باشد و بعد رکعت چهارم رکوع نرود، باز عرف به این کاری که انجام داده نماز می گوید ولی با این جامع، داخل در مسمی عرفی صلاة نخواهد بود.

اشکال استاد:

ظاهرا مرحوم آخوند قدس سره تصور کرده اند که ما باید در این موارد جامع ماهوی داشته باشیم در حالی که جامع ماهوی در این موارد اصلا وجود ندارد چون اجزاء عبادات از مقولات مختلف است، نیت و قصد قربت از مقوله کیف نفسانی است، افعال صلاة هم از مقوله فعل است که همین مقدار کافی است تا جامع ماهوی صادق و ممکن نباشد.

چرا در جامع ماهوی می گوییم باید جامع افراد و مانع اغیار باشد؟

از آنجا که جامع ماهوی دارای جنس و فصل است باید جامع افراد و مانع اغیار باشد و اگر این نباشد این تعریف غلط است، چون فصل عاملی است که موجب خروج غیر از ماهیت می شود و چون تساوی با ماهیت دارد طبیعتا تمام افراد ماهیت را شامل می شود. لذا تعریفی که ماهوی نیست لزومی ندارد همه افراد را پوشش دهد و همه اغیار را خارج کند اگر چه این مطلوب است که تا جای ممکن جامع و مانع باشد.

اشکال تبدل و تردید در ماهیت هم که بیان فرموده اند نیز در جامع ماهوی مطرح می شود که چون جنس و فصل که صورت و ماده هستند و اتحاد دارند، لذا اگر جایی تبدل و تغییر پدید آمد روشن می شود که آن جامع ماهوی نبوده است.

وحدت ماهوی دارد یعنی جنس و فصل دارد و ماده صورت دارد و ثابت است ، و حرکت جوهری هم منافاتی با این ثبوت ندارد ، چون به این معنی است که جوهر نفسانی شما به تدریج در حال

تغییر هستند و همه اعراض هم به تبع جوهر تغییر می کند ، نه اینکه ماهیت عوض شود ، صدرا در انسان به نکته ای می رسد ، از طرفی در مساله معاد به این نکته می رسد که همه انسان ها با نفس ناطقه به دنیا می آیند ولی همه با نفس ناطقه خارج نمی شوند ، به این بیان که می فرمایند انسان نوع نیست انسان فصل است ، در انسان صورت بودن نفس ناطقه را برای انسان تشکیک کرده است و فرموده اند که اصل النفس صورت است نه نفس انسانی ، لذا با این بیان هم تغییر و تبدلی در ماهیت رخ نمی دهد ⁴⁵ .

در جامع ماهوی است که تغییر و تبدل امکان ندارد چون ماهیت جنس و فصل است و جنس و فصل ماده و صورت است و ماده صورت هم تغییر و تبدل ندارد اما اگر تعریف از جنس و فصل نیست ، و ماهوی نیست این بیان ها دیگر جایی ندارد و جامعیت و مانعیت و تبدل و تغییر نمی شود اشکال ، و چرا جامع ماهوی نیست چون اجزاء از مقولات متباین است.

نکته:

از ایراد هایی که مرحوم آخوند به جامع اعمّی ها می گیرد، می فهمیم که به دنبال جامع ماهوی است ولی جامع ماهوی در عبادات ممکن نیست و وجود ندارد زیرا از مقوله های مختلف اند مثل نیت و فعل از دو مقوله اند، از طرفی پیدا کردن جامع ماهوی کار ما نیست زیرا فهم جنس و فصل می خواهیم و فهم جنس و فصل هم احاطه به هستی می خواهد درحالیکه چنین احاطه ای نداریم و لذا نمی توانیم فصل حقیقی ارائه دهیم

سوال:

حالا جامع ماهوی اگر نیست، پس چه است؟ جامع اعتباری است یا جامع مردّد (شهید صدر) است یا جامع تنزیلی (مرحوم اصفهانی) یا جامع سیّال (مرحوم آقا ضیاء)؟

استاد:

ما از اوّل بخاطر این جامع می خواستیم که دچار اشتراک لفظی نشویم، گفتیم جامع ماهوی ممکن نیست ولی نیازی به آن نداریم و با یک جامع شرح الاسمی هم می شود این جامع را ایجاد کنیم تا دچار مشترک لفظی نشویم.

اشکال دوّم آخوند به میرزا:

اگر تصویر میرزا درست باشد و لفظ صلاة برای ارکان وضع شده باشد، استعمالش در تامّ الاجزاء و الشرائط باید بشود مجاز زیرا موضوع له می شود ارکان و مستعمل فیه می شود تامّ الاجزاء و الشرائط و لذا مجاز می شود و باید بگویید مجاز است درحالیکه کسی به مجاز قائل نیست.

پاسخ مرحوم اصفهانی: (به اشکال دوّم آخوند)

اگر منظور میرزای قمی این باشد که موضوع له ارکان هستند بشرط لا عن الزیادة این اشکال شما وارد است زیرا موضوع له و مستعمل فیه دو تا می شود ولی اگر موضوع له را ارکان لا بشرط عن الزیادة (که هم با زیاده جمع می شود و هم غیر زیاده) بگیرد، دیگر اشکال شما وارد نیست.

⁴⁵ رج آموزش فلسفه ج1 درس 30

پاسخ مرحوم نائینی: (به اشکال دوم آخوند)

اگر میرزای قمی هنگام گفتن اینکه موضوع له ارکان است، تحدیدش هم از جانب نقیصه بوده است و هم زیاده، یعنی هم کمتر از این قبول نیست و هم بیشتر از این قبول نیست حرف شما درست است ولی اگر تحدید فقط از جانب نقیصه بوده یعنی حداقل کمتر از ارکان نباشد ولی زیاد تر باشد اشکالی ندارد، اینجا دیگر اشکال آخوند وارد نیست.

استاد:

به نظر ما حرف مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی یکی است فقط مرحوم اصفهانی به زبان فلسفه گفته است ولی مرحوم نائینی به زبان عرفی گفته است.

نکته:

مسمّی با مامور به در صحیحی یکی است ولی در اعمّی "مسمّی" (موضوع له) با "مامور به" (غرض مولی) لزوماً یکی نیست به عبارت دیگر، در صحیحی خطاب های بعدی کاشف از قیود مسمّی هستند، در اعمّی خطاب های بعدی کاشف از تفاوت های مسمّی با مامور به هستند.

زیرا صحیحی موضوع له را تامّ الاجزاء می داند و مستعمل فیه هم همان است ولی جامع و موضوع له اعمّی مساوی با غرض مولی نیست و اعمّی مسمّی را مطلوب مولی نمی داند بلکه عرفی می داند، و قائل است که وقتی شارع می خواهد خطابی را بگوید، با زبان عرف صحبت می کند و صرفاً خطاب های بعدی کاشف از تفاوت های مسمّی با مأمور به می شوند لذا برا اعمّی موضوع له با مستعمل فیه که با خطاب های شارع کشف می شود، مساوی نخواهد بود.

مرحوم آخوند:

ایشان در بحث جامع، چهار مدّعی دارند:

1. همه باید جامع ارائه دهند و الا در دام اشتراک لفظی می افتند.
2. اعمی نمی تواند جامع ارائه دهد.
3. صحیحی می تواند.
4. قول متعین قول به صحیح است.

استاد:

ولو ما اعمی بشویم نیاز به جامع داریم، ثمره بحث برای اعمی، اطلاق گرفتن است و این بازگشت به نحوه تصویر جامع دارد، مثلاً اعمی ای که جامع را "ارکان" می بیند اگر شک در رکن بودن چیزی داشته باشد نمی تواند به اطلاق عنوان تمسک کند.

اما اگر اعمی، "معظم الاجزاء عرفی" را جامع بداند و در صوم در "حرمت زیر آب فرو بردن سر" شک داشته باشد می تواند به اطلاق تمسک کند، چون عرفاً "معظم الاجزاء" در مورد صائمی که سرش را زیر آب فرو برده است ولی از سایر مسائل مثل اکل و شرب و جماع اجتناب کرده است، جاری است.

پس ما جامع را می خواهیم تا به عنوان موضوع له ارائه دهیم و بعد در اطلاقات به آن تمسک کنیم لذا توجه داشته باشید که اهمیت این بحث زیاد است.

بیان شده که در مورد اصل "لزوم جامع" فقط مرحوم نائینی قدس سره بود که لزوم جامع را منکر شدند و فرمودند که در فرضی که ما افراد متفاوت را با تسامح عرفیه توضیح دهیم (ایشان صحیح و اعم را حتی بنابر انکار حقیقت شرعیّه پذیرفت به این بیان که ما با تبادر متشرعه از معنای حقیقی در زمان متشرعه با عدم نقل، به معنای مجازی مدّ نظر شارع می رسیم. یعنی می گوئیم که در زمان متشرعه معنای حقیقی مشخص است لذا بنا بر اصل عدم نقل به این می رسیم که در زمان شارع که این الفاظ در معنای مجازی استعمال می شدند، در همین معنای حقیقی مستعمل در زمان متشرعه، بصورت مجازی استعمال می شد.) می شود به دام اشتراک لفظی نیافتاد در عین حال جامع هم ارائه نکرد بلکه یک فرد علیا را در نظر می گیریم و باقی افراد با تسامح در بین مراتب اطلاق می شود، صحیحی تا جایی که شارع تسامح کرده و اعمی تا جایی که عرف تسامح می کند اطلاق گیری می کند.

مرحوم آخوند:

صحيحی می تواند جامع ارائه دهد ولی اعمی نمی تواند، صحيحی می تواند به لحاظ اثر، با برهان عقلی به یک جامع ولو مبهم می رسد.

استاد:

ظاهر کلام آخوند این است که بهت دنبال تصویر یک جامع ماهوی هستند که ما اشکالاتمان را به آن بیان کردیم.

در مورد جامع صحيحی که ایشان تصویر کردند عرض کردیم که اولاً اصلاً اینجا علت و معلول نیست و تجسم عینی است و لذا قاعده سنخیت جایی ندارد.

در مورد جامع "تنهی عن الفحشاء والمنکر" گفتیم، این جامع، حقیقت مختصّ به صلاة نیست بلکه در مورد عبادات دیگر هم وجود دارد، در قرآن هم داریم که "ان الله یامر ... و ینهی عن الفحشاء و المنکر ..." و خداوند یک جا نماز را ناهی می داند یک جا چیز دیگر را، کما اینکه شیطان امر به فحشاء می کند، پس این تنهی عن الفحشاء رابطه علی و معلولی ندارد با نماز، درحالیکه برای جاری شدن قاعده سنخیت، نیاز به علیّت صلاة نسبت به "تنهی عن الفحشاء و المنکر" داریم و این علیّت هم باید علیّت هستی بخش باشد که در مورد "صلاة" و "تنهی عن الفحشاء و المنکر" اینگونه نیست.

لذا جامع ماهوی در مورد صلاة وجود ندارد و نه صحيحی و اعمی هیچکدام نمی توانند چنین جامعی ارائه دهد.

(صلاة علیّت هستی بخش نیست بلکه نهایتاً صلاة معدّ این می شود که خداوند آثاری را اعطا کند و هستی بخش هم منحصر در خداست.)

اگر حالت جامع عنوان و حاکی باشد، اینجا اشکال ندارد بسیط حاکی از مرکب باشد به نحو عنوان مشیر.

مرحوم اصفهانی: (تعلیقه 54 نهاية الدرایة جلد 1 ص 98)

اگر بخواهید جامع تصوّر کنید یا باید "جامع ذاتی" (همان "مَقُولی" یا "ماهوی") تصوّر کنید و یا جامع اعتباری (همان "عنوانی")

جامع ذاتی یا مقولی یا ماهوی، عقلاً محال است زیرا اجزاء صلاة از مقولات مختلف اند مثلاً نیت آن از مقوله کیف نفسانی است و رکوع و سجودش از مقوله فعل اند و اینها متباین به تمام ذات هستند و لذا جنس بالاتری برایشان وجود ندارد که جامع برایشان بشود، این موجب می شود که ما حتّی در مورد یک نماز هم جامع حقیقی نداشته باشیم، چه برسد بخواهیم جامعی برای نماز های متفاوت با مراتب متفاوت، ارائه دهیم!

علاوه بر این اشکال، اگر جامع ماهوی ما "بسیط" باشد، مشکل دوّمی هم اینجا می شود و آن این است که جامع ماهوی، حقیقت و مقوّم شیء خارجی است و لذا اگر جامع ماهوی بسیط باشد نمی شود آن امر خارجی مرکّب باشد زیرا دیگر این جامع بسیط نمی تواند با آن امر خارجی منطبق شود، و خب همانطور که توضیح داده شد صلاة مرکّبی از مقولات متباین است، پس ارائه جامع ماهوی بسیطی که بر آن منطبق باشد نیز، عقلا ممکن نیست.

لذا اینکه آخوند می گفت که فقط صحیحی می تواند جامع ارائه بدهد و خودش جامع ماهوی ارائه می داد، نادرست است.

(اینکه کسی بگوید جامع، مرکّب است، این یعنی جامع ماهوی نیست بلکه وحدتش اعتباری است. زیرا گفتیم که وحدت ماهوی در مورد صلاة ممکن نیست.)

با دو اشکال ذکر شده نسبت به جامع ماهوی به این نتیجه خواهیم رسید که راه حل در ارائه جامع منحصر می شود در تصویر جامع عنوانی و اعتباری

یعنی باید یک عنوانی ذکر کنیم و بگوییم این "عنوان" موضوع له مثلا کلمه "صلاة" است و این عنوان، جامع است.

جامع اعتباری برخلاف جامع ماهوی، مشکل ثبوتی ندارد زیرا استحاله ندارد، از سوی دیگر ما را از مشترک لفظی هم نجات می دهد ولی مشکلی اثباتی دارد که باید حلّ شود، آن هم این است علائم وضع و اتکاز عرف هم این جامع را پشتیبانی کنند و مثلا جامعی ارائه نشود که برخی استعمالاتی که عرف آنها را حقیقی می داند را تبدیل به استعمالات مجازی کند، مثلا اگر جامع اعتباری ای که ارائه می دهیم عنوان "ما ینهی عن الفحشاء و المنکر" باشد، در صورتی که کسی لفظ آن عبادت، مثلا "صلاة" را گفت ولی آن عنوان (که ما گفته ایم موضوع له صلاة است) را اراده نکرد، باید بگوییم استعمالش مجازی بوده است درحالیکه مجازی بودن چنین استعمالی خلاف وجدان است و مردم با گفتن "صلاة" همیشه عنوان "ناهی از فحشا و منکر" را اراده نمی کنند ولی استعمالشان نیز حقیقی است و مثلا صحت سلب ندارد و نمی شود گفت، "آنچه ناهی از فحشا و منکر نیست، صلاة نیست" زیرا ما صلاة هایی داریم که مقبول و صحیح هستند ولی بخاطر اینکه فرد با بی توجهی خوانده و حضور قلب نداشته، بالا نرفته و لذا ناهی از فحشا و منکر هم نیستند ولی به آنها صلاة گفته می شود درحالیکه اگر موضوع له صلاة را "ناهی از فحشا و منکر بگیریم" استعمال صلاة در چنین نماز هایی مجازی می شود.

جمع بندی:

پس ارائه جامع ذاتی به دو علت، عقلا محال است و ثبوتا مشکل دارد و جامع عنوانی در عین نداشتن مشکل ثبوتی، در صورت تصویر نشدن درست، اثباتا دچار مشکل می شود.

حال چه کنیم؟ باید به دنبال جامع اعتباری ای برویم که مشکل اثباتی نداشته باشد که به نظر ما همان جامع مبهم است یا عنوان "ما هو وظيفة المکلف" که هم صحیحی می تواند این جامع مبهم را ارائه دهد و هم اعمی فلذا بحث ارائه جامع نه می تواند قول صحیح را اثبات کند و نه قول اعم

اما توضیح لزوم مبهم بودن جامع اعتباری ارائه شده:

وجود و ماهیت در سعه و اطلاق برعکس هم هستند، هرچند قیود در ماهیت بیشتر بشود و ماهیت مشخص تر بشود، وجودش ضیق تر می شود، یعنی هرچه ماهیت واضح تر شود، تعداد

مصادیقی که در عالم وجود پیدا می کند، کمتر می شود. از طرفی هرچه دایره وجود گسترده تر و پر مصداق تر بشود، ماهیت مبهم تر می شود. (یعنی بگوئید رجل، مصداق زیادی دارد، اگر بگوئید رجل عالم و ماهیت رجل را واضح تر بکنید، دایره وجودش اش ضیق تر می شود)

خب پس اگر می خواهی جامعیت مصادیق وجودی را در بر بگیری و جامعیتش بیشتر شود، باید تا می شود این جامعیتی که ارائه می دهی کمتر واضح شود ولی این جامع مبهم هم نباید انقدر مبهم شود که در استظهار مشکل ایجاد شود و بعداً نتوانی از آن اطلاق گیری کنی، مثلاً رجل نسبت به رجل عادل مبهم تر است ولی ظهوری برای خودش دارد و می شود از آن اطلاق گرفت.

لذا وقتی ما در صلاة مصادیق متعدّدی می بینیم، چه صحیحی باشیم و چه اعمّی، نباید از اوّل به سراغ جامع واضحی برویم و باید از جهاتی ابهام داشته باشد، خب از چه جهاتی باید ابهام داشته باشد که هم ضیق نشود و هم قابل اطلاق گیری باشد؟

می شود مفهوم اوّلیه ای ارائه دهید و نسبت به خصوصیات دیگرش تعریفی ارائه ندهید و آن را نسبت به آن خصوصیات دیگر لا بشرط کنید، مثلاً در مورد انسان بگوئید حیوان ناطق و خصوصیات دیگر مثل بلند قد و ضعیف و قوی و ... را بیان نمی کنید و این قیود را نمی گوئید تا مصادیقش ضیق نشود و شمولش نسبت به سایر انسان ها از بین نرود. خب حالا باید ببینید در نماز اگر چه قیودی را بیان کنید موجب ضیق شدن مصادیقش می شود، می بینیم از لحاظ کمّیت اگر واضح کنیم ضیق می شود و از لحاظ کمّیت هم اگر واضح کنیم باید مصادیق زیادی از آن خارج می شود و مراتب زیادی از صلاة خارج می شوند، لذا از لحاظ مراتب مختلف کمّیت (دو رکعت، چهار رکعت و ...) یا کیفیت (با اخلاص، بی توجه، سریع خواندن، آرام خواندن و ...)، تعریف صلاة را قید نمی کنیم، خب باید ببینیم آنچه که همه مصادیق در آن مشترک اند چیست و بیان کن و آن چیزهایی که مصادیقش در آن اختلاف دارند را مبهم بگذار

خب پس ما چه عنوانی را در نظر بگیریم به عنوان جامع اعتباری، (چون جامع ماهوی غیر ممکن بود) که تمامی مصادیق را بر بگیرد و در مورد مراتب مختلف مشترک باشد نه مثل ناهی از منکر یا عمود دین که در مراتب مختلف مشترک نیست و خلاف وجدان است، خب آنچه که به نظر من می رسد عنوان مناسب برای صلاة است "ما هو وظيفة المكلف" می باشد، البته برای صحیحی می شود وظیفه فعلی (ما هو وظيفة المكلف فعلاً) و برای اعمّی می شود وظیفه شأنی (ما هو وظيفة المكلف شأناً) یعنی عرف این شأنیت را در این عمل می بیند که شارع آن را بپذیرد حالا اگر شارع بپذیرد می شود صحیح وگرنه می شود فاسد، و اینکه حالا از لحاظ کمّیت و کیفیت، عرف یا شرع چه چیزی را صلاة می داند را باید مبهم بگذاریم وگرنه جامعیت تکلیف دچار مشکل می شود.

(اشکال: این تعریف مرحوم اصفهانی چگونه مانعیت اغیار دارد؟)

پاسخ: این تعریف، تعریف شرح الاسمی است و اعتباری است نه ماهوی، و تعریف شرح الاسمی باید فی الجملة مانعیت و جامعیت داشته باشد و نه بالجملة که این مساله در این تعریف وجود دارد.)

این ابهام نیز اشکالی ندارد، زیرا وقتی که در جامع ماهوی که قرار بود مقوم افراد باشد، اهل معقول در مورد ماهیاتی که افرادش در شدّت و ضعف مختلف بودند، می گویند که مبهم گذاشتن این جامع در آن قیود اشکالی ندارد، و لذا در تعریف آن ماهیات، آن خصوصیات از افراد ماهیت را که در مراتب شدّت و ضعف دارند را نمی آورند و مبهم می گذارند و می گویند به تعریف ضرری

نمی زند همانند تعریف انسان که بیان شد، خب اگر این در تعاریف ماهوی اشکال نداشته باشد، به طریق اولی چنین ابهامی در تعاریف غیر ماهوی یعنی تعاریف اعتباری، مضرّ نیست و اشکالی ندارد که ما آن را انجام دادیم.

خب اگر شما در جامعی که من ارائه داده ام اشکال داشتید که گفتیم "ما هو وظيفة المكلف" و جامع دیگری ارائه دادید، اشکالی ندارد ولی راه همین است که بیان شد.

اشکال استاد:

ما دلیل ردّ جامع ماهوی مبنی بر مقولات مختلف را قبول داریم ولی دلیل انطباق را نمی پذیریم، عجیب است که در اشکال به آخوند، خود مرحوم اصفهانی در وضع عام موضوع له خاصّ گفته بود که ما انطباق نیاز نداریم بلکه محاكاة می خواهیم و حرف آخوند مبنی بر نیاز به انطباق را ردّ می کرد ولی اینجا اشکال به عدم انطباق عنوان بسیط ماهوی با مصادیقش گرفته است، درحالیکه اینجا هم ما محاكاة می خواهیم و نیازی به انطباق نداریم و عنوان صرفاً باید بتواند حکایت از مصادیق کند و حکایت بسیط از مرکب اشکالی ندارد.

از طرفی شما اشکال کرده بودید که جامع عنوانی با ارتکاز نمی سازد یعنی در مواردی موجب مجاز می شود درحالیکه علائم حقیقت و مجاز آن را پشتیبانی نمی کنند و آن موارد را استعمال مجازی نمی بیند. بعد شما نهایتاً باز جامع عنوانی ذکر کردید که موجب می شود مجدداً اشکال خودتان (مجاز) به شما وارد شود زیرا وقتی مردم صلاة را استفاده می کنند به ذهنشان ما هو وظيفة المكلف در ذهنشان نمی آمد، بلکه "معظم اجزاء" به ذهنش می آید مثلاً در صوم معظم اجزاء عرفی برایش اکل و شرب است و باقی را مبهم می گذارد و لذا اگر کسی امساک از اکل و شرب کرد را روزه دار می داند.

لذا مبهم گذاشتن که ایشان گفتند حرف متینی است و آن را می پذیریم ولی جامعشان را خیر. (عنوان خودش در خارج نیست بلکه حاکی در خارج دارد ولی معنوی خودش در خارج تحقق دارد، مرحوم اصفهانی بدنبال این است که عنوانی بگذارد که محاكاة از خارج بشود. ما خودمان در معنای صلاة قائل به "ما یُسَمَّى عرفاً صلاة" هستیم که معنوی است و خودش در خارج است. یعنی اگر عنوان حکایت گری کند حیثیتش محاکات است ولی معنوی حیثیتش انطباق با شیء خارجی است.)

(اگر حتّی روایتی هم وجود داشت که ظهور داشت که مسمّی صلاة، جامع ماهوی است که آخوند مدّعی است، (که چنین روایتی نداریم) باز باید آن را تاویل می بردیم زیرا خلاف عقل است.)

(بحث اصالت وجود یا ماهیت بر سر این است که چه چیزی ملاّ خارج را پر می کند و در خارج مشتمل بر کن است، اصالة الوجودی ها می گویند آنچه در خارج مشتمل بر کن است وجود است و نه ماهیت ولی هر دوی ماهیت و وجود ذی اثر هستند اگرچ ماهیت بالعرض و به واسطه وجود ذی اثر است. پس اصالة الوجودی ها منکر واقعیت داشتن ماهیت در خارج نیستند و بین مثلاً ماهیت فیل و ماهیت کتاب تفاوت قائل اند و می گویند این دو در خارج دو واقعیت متفاوت هستند نه اینکه در خارج فقط وجود باشد و اصلاً ماهیت نباشد و واقعیت نداشته باشد. پس بحث اصالة الوجود صرفاً به این می پردازد که چه چیزی ملاّ خارج را پر کرده است و در خارج مشتمل بر کن است و اصلاً در مورد این نیست که آیا ماهیت واقعیتی در خارج دارد یا خیر و کاملاً می پذیرد که ماهیات در خارج واقعیت دارند اگرچه تاثیراتی که می گذاشتند بالعرض و به واسطه وجود باشد.)

استاد:

بحث جامع مراحلی داشت ، بحث اول این بود که آیا جامع لازم است یا نه که بیان شد که مرحوم نائینی جامع را در غیر از قصر و تمام لازم نمی دانند، اقوال مطرح در مورد جامع را هم بیان کردیم حال به بررسی آراء مدارس آقا ضیاء، مرحوم بروجردی و مرحوم حائری می پردازیم.

جامع مرحوم آقا ضیاء: (جامع سیال)

جامع ماهوی که به دلیل وجود مقولات متباینه در اجزاء صلاة ممکن نیست و چون متباین به تمام ذات هستند جامعی فوق اینها تصور نمی شود ولو در یک صلاة واحد دیگر چه رسد به افراد مختلف (که این بیان در ذیل بیان مرحوم اصفهانی قدس سره توضیح داده شد).

حال که ارائه جامع ماهوی ممکن نیست، باید سراغ جامع عنوانی برویم. جامع های عنوانی (اعتباری) همانند جامع های ماهوی دارای مشکل ثبوتی نیستند ولی مشکل اثباتی (عدم ترادف با الفاظ در ارتکاز) دارند، مثلاً اگر "ناهی عن الفحشاء" را کسی عنوان قرار دهد، باید این "ناهی از فحشاء" مترادف با لفظ "صلاة" باشد ولی چنین ترادفی در مورد این لفظ با این عنوان، خلاف ارتکاز است.

راه حل چیست؟ می گوئیم جامع، حصّه ای از این افراد (وجودات) است. یعنی شارع یک حصه از افراد را در نظر می گیرد و با یک جامع مُشیر، به این حصّه اشاره می کند. (جامع، حصّه ای از وجودات است که با یک عنوان مشیر به آن اشاره می شود).

اشکال استاد:

اینکه ارائه جامع ذاتی (ماهوی) ممکن نیست را قبول داریم اما بیان ایشان در مورد وجود، مورد قبول نیست. وقتی شما می فرمایید، جامع، حصه ای از وجودات است، خب، این وجود، هم جزئی می شود هم تشخّص پیدا می کند و اگر همین حصّه ای از وجودات، بخواهد موضوع له باشد، جزئی حقیقی می شود و لذا موضوع له خاص می شود و در نتیجه استعمال لفظ صلاة در روایاتی مانند "الصلاة عمودُ الدین" و ... (که لفظ صلاة در آنها بطور عامّ استعمال شده) مجازی می شود، در حالی که این خلاف وجدان است.

به نظر ما کلام ایشان چیزی بین کلام مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی است، یعنی ایشان مراتب طولیه را پذیرفته اند و می خواهند یک عنوان مشیر در نظر بگیرند برای این مراتب، اما اینکه ایشان می فرمایند که ما با یک عنوان مشیر (به صورت طبیعت خارج دیده) به آن حصه ی وجوداتی که بعداً می آیند اشاره می کنیم، این بیان قابل قبول نیست چون وجود که در میان بیاید وحدت شخصیه و جزئیت پیدا می کند.

ایشان جامعی ارائه می دهند و معتقدند که این جامع از روایات به دست می آید. ایشان می فرمایند بعضی دنبال جامع ذاتی (ماهوی) بودند که امکان نداشت، افرادی هم که دنبال جامع عنوانی (اعتباری) بودند یا یک عنوان مشیر، می خواستند یا جامعی که شامل همه افراد شود، که در این فروض، نگاهشان به افراد خارجی بود. و همه مشکل از اینجاست که آنها شرایط عینی را می دیدند و بعد می خواستند برای همه اینها جامعی درست کنند، در حالی که اصلاً نباید دنبال اجزاء و حالات خارجی رفت زیرا دچار مشکل می شویم، حقیقت "صلاة" این افراد نیستند، بلکه اینها صرفاً به منزله موادی هستند که حقیقت صلاة را می سازند، حقیقت "صوم"، "تروک نه گانه" نیست، بلکه اینها اجزائی هستند که حقیقت صوم را می سازند و محقق می کنند، پس اینها صرفاً مُعَدَّات حقیقت هستند.

حقیقت صلاة یک خضوع و توجه خاصی به خدا است و "رکوع" و "سجود" و "قیام" و ... موادی هستند که به آن حقیقت (خضوع و توجه خاص به خدا)، منتهی می شوند. حقیقت نماز، این احوال و شرایط نیست.

لذا در مواردی که زمینه بیان حقیقت صلاة بوده است در روایات به حقیقت صلاة اشاره شده است: "عن ابی عبد الله علیه السلام ... افتتاح الصلاة الوضوء و تحریمها التکبیر ، و تحلیلہ السلام"

یا روایاتی که حقیقت صلاة را إحرام می داند که با چیزی شروع می شود و حرمت ها از جایی شروع می شوند و در جایی ختم می شوند، مثلاً می گوید که تکبیر صلاة به منزله میقات حج است، و محرمات صلاة به منزله 30 امری هستند که بر حاجی حرام می شوند، یعنی شما وقتی وارد صلاة می شوی حقیقت صلاة آن حال های معنوی است و آن افعالی که شما انجام می دهی حقیقت صلاة نیستند اینها موادی هستند که آن حقیقت را می سازند، نه اینکه این شرایط غرض اصلی باشند، وضو هم همینطور است که حقیقت وضو هم حقیقت مسببیه است ولی برای توده مردم چون صرفاً همین اجزاء و شرایط را می فهمند، همین ها بیان می شود درحالیکه در جایی که به اصحاب السر می رسند این حقیقت را بیان می کنند. این جامع، بنا بر قول به صحیح ممکن است ولی بنابر قول اعمّ ممکن نیست.

منشا مشکل در مورد یافتن جامع، نظر به افراد و احوال خارجی بوده است در حالی که حقیقت عبادات اینها نیست و حقیقت عبادت آن "خضوع خاص" است.

مرحوم بروجردی نکاتی در تایید این ارتکاز بیان می کنند:

اگر کلمه "نماز"، عنوانی مرکب از اجزاء و شرایط بود، تا تمام اجزاء و شرائط محقق نمی شدند مرکب محقق نمی شد درحالیکه تا فرد تکبیر را می گوید هم در روایات داریم و هم در تعبیر فقها که "شَرَعَ فی الصلاة" خب در مرکب ها، تا ترکیب کامل نشود عنوان صادق نمی شود در حالی که اینجا هم در ابتدا به این عمل می گویند "صلاة" هم در اثناء، ثانیاً در مرکب ها وقتی مُرکّب کامل می شود، می گویند مُحَقَّق شد، ولی در مورد نماز بعد از اتمام نمی گویند "الان وجدت الصلاة" بلکه چون معتقد که نماز از ابتدا شروع شده است و ادامه داشته است و بعد از اتمام

تمام می شود، می گویند نماز تمام شد. بر خلاف مرکب که بعد از تحقق اجزاء و شرائطش به طور کامل، می گویند این مرکب تازه موجود شد.

اشکال استاد:

اولاً این بیان عرفی (عرف عام) نیست، لذا خود ایشان که متفطن به این مساله (که حرفشان مطابق عرف عام نیست) بودند خواستند با روایات و ... این ارتکاز را منقح کنند. (به سراغ عرف خاص رفتند) برای صحیحی عرف متفطن (یعنی عرفی که متفطن به مسائل و قواعد است) مهم است ولی برای اعمی عرف عام، (فهم مردم یا همان عرف غیر متفطن) مهم است، البته ما می گوئیم حتی عرف متفطن هم، ارتکاز ایشان را ندارد و ما ارتکاز ایشان را مطابق با ارتکاز عرف متفطن نیز نمی دانیم.

ثانیاً ظاهراً بین "صحیح بودن" (تامم الاجزاء و الشرائط) و "قبول شدن" خلط شده است، نمازی که تعبیر به صحیح می شود نمازی است که موجب اسقاط قضا و اعاده است درحالیکه معنای قبول شدن، با صحیح بودن متفاوت است.

ثالثاً این روایاتی که ایشان ذکر کردند اینها اصلاً در مقام تسمیه نیستند "افتتاح الصلاة"، "الصلاة ثلاثة اثلثات ثلث طهور ثلث رکوع ثلث سجود" اینها اصلاً در مقام بیان تسمیه و موضوع له نیستند.

جمع بندی استاد:

پس مدرسه های نجف را در تصویر جامع بیان کردیم و وارد مدارس قم شدیم که مرحوم بروجردی قدس سره جامع را به لحاظ "حقیقت عبادت و خضوع خاص" بیان کردند و فرمودند که اصلاً نگاه باید از نگاه به افراد و اجزاء و شرائط خارجی، انصراف پیدا کند. اشکالاتی را هم ذکر کردیم که این بیان با ارتکازات نمی سازد و شواهد شما هم در مقام تسمیه نبودند.

جامع مرحوم امام⁴⁷: (مدرسه آشیخ عبدالکریم حائری)

مقدمه اول: (نباید کلمه "تام" در تعریف "صحیح" به کار رود)

صحت و فساد با تمامیت و نقصان یکی نیست و لذا صحیح را به "تام الاجزاء" معنی کردن درست نیست. صحت و فساد دو امر وجودی هستند درحالیکه تمامیت و نقص وجودی نیستند، نقص عدمی است، لذا تقابل صحت و فساد تقابل تضاد است و تقابل تمامیت و نقصان تقابل ملکه و عدم است. لذا اینها نوعشان فرق دارد، لذا مرحوم آخوند، نباید صحیح را "تام" معنی می کردند.

مقدمه دوم: (تفکیک مقام تقرّر ماهوی و مقام تقرّر وجودی)

ما دو مرحله داریم، یک، مرحله تقرّر ماهوی (که قبل از فعل خارجی هم معنی دارد و برای تسمیه و موضوع له است)، دو، مرحله تقرّر وجودی (که برای فعل خارجی و مقام امثال است)، آنچیزی که در مرحله امر اخذ می شود مربوط به مرحله تقرّر ماهوی است لذا آن چیزی که مربوط به فعل خارجی است نباید در مقام تعلّق امر قرار بگیرد بلکه در مرتبه امثال قرار می گیرد. لذا اینکه آخوند فرمودند اسقاط تکلیف، از لوازم تام الاجزاء است درست نیست زیرا اموری مانند اسقاط اعاده و قضا و ... مربوط به مرتبه تقرّر وجودی و مربوط به وجود خارجی اند درحالیکه همانطور که توضیح دادیم نباید این مرتبه در مقام موضوع له و مقام تسمیه لحاظ شود. (در موضوع له و مقام تسمیه باید به دنبال چیز هایی برویم که قبل از فعل خارجی و وجود خارجی هم معنا دارند یعنی تقرّر ماهوی نه تقرّر وجودی که به وجود خارجی تعلّق دارند، آخوند فرمودند اسقاط تکلیف، از لوازم تام الاجزاء است، خب وقتی شما در مورد تام الاجزاء و الشرائط سخن می گوئید و صحت را به معنای آن می دانید در مقام تقرّر ماهوی هستید، درحالیکه اسقاط تکلیف برای مقام امثال است یعنی مقام تقرّر وجودی و این دو مقام متفاوت اند و لذا این ها لازمه هم نیستند.)

(با این دو مقدمه از دو جهت از کفایه جدا شدیم: مقدمه اول در معنای صحت، مقدمه دوم تفکیک دو مقام)

مقدمه سوم: (کلمه شرائط نباید در جامع بیاید.)

آخوند فرمود صحیح یعنی تام الاجزاء و الشرائط، و همه اینها را در جامع برای متعلّق امر آوردید خب اجزاء می توانند در تقرّر ماهوی اخذ شوند ولی شرایط همه مثل هم نیستند و همه نمی توانند در متعلّق امر و جامع بیایند.

شرایط سه نوع اند:

1. شرطی که میتواند در مرتبه تقرّب ماهوی تصوّر شوند و در متعلّق امر اخذ شود و محذوری ندارند (ممکن است) و اخذ هم شده (واقع است). (رو به قبله بودن، ستر عورت، طهارت) (تقرّر ماهوی که می گویند به این خاطر می گویند که آن که می خواهد در متعلّق اخذ شود باید قبل از مرحله امثال تحقق داشته باشند، و آن که صرفا بعد از امثال تحقق پیدا می کند را می گویند تقرّر وجودی)

⁴⁷ تقریرات اصول مرحوم اراکی قدس سره ، شرح درر الفوائد مرحوم گلپایگانی قدس سره ، امام قدس سره مناهج ج1 ص 155- 158 ، و آقا مرتضی حائری قدس سره

2. شرائطی که می توانند در متعلق امر اخذ شوند ولی اخذ نشده اند. مثل عدم وجود مُزاجِمِ اقوی

(اختلافی بین شهید صدر و مدرسه امام است، شهید صدری ها قائل به اخذ شدن این عدم وجود مزاحم اقوی است، مرحوم امام می گویند می تواند اخذ شود ولی شارع به مکلف اعتماد کرده است که خودشان این کار را انجام می دهند و لذا در متعلق امر توسط شارع اخذ نشده است.)

3. شرائطی که اصلاً نمی توانند در متعلق امر اخذ شوند. مثل قصد قربت به معنای قصد امتثال امر مولی، که به علت وجود محذور در مقام امتثال، نمی توانند در متعلق امر اخذ شوند.

خب این قسم سوّم نمی توانند اصلاً در متعلق امر اخذ شوند لذا نباید گفت صحیح به معنای تام الأجزاء و الشرايط است، زیرا در مقام بیان متعلق امر هستیم. (به نظر من این اشکال برای آشیخ عبدالکریم حائری است، زیرا هم آقای اراکی و هم امام آن را می گویند.)

راه حلّ:

عللی که برای شئی تصور می شوند، به دو صورت اند، بعضی علل خارجی هستند (غرض) بعضی علل داخلی هستند که با تحلیل شئی به دست می آیند یعنی همان علت صوری و علت مادّی

لذا وقتی که ما الفاظ مرکّبات را نگاه می کنیم، می بینیم که در تسمیّه آن شئی، عرفا و عقلاً چهار حالت قابل فرض است:

1. در تسمیّه هم مادّه در نظر گرفته شده و هم صورت

2. مادّه در نظر گرفته شده دون صورت (یعنی اگر این مادّه بود اسمش این است حتّی اگر صورتش تغییر کند.)

3. صورت در نظر گرفته شده دون مادّه

4. هیچ کدام از مادّه و صورت در نظر گرفته نشده بلکه غرض در نظر گرفته شده یعنی هرچه این غرض را داشته باشد، اسمش این است.

مرحوم حائری و شاگردان ایشان معتقد اند که واضع در جامع با "غرض" کار داشته است یعنی همین قسم چهارم و نه با صورت کار داشته و نه با مادّه لذا در جامع نگاه نکنید که صلاة غرقى با صلاة ظهر چقدر علت مادّی اش فرق دارد (اشتراکات)، یا چقدر علت صوری اش فرق دارد (اختصاصات) بلکه به غرض نگاه کنید، مثلاً واژه "سراج" را عرب به لامپ و چراغ مهتابی و چراغ نفتی می گوید، خب اینها نه علت مادّیشان یکی است و نه علت صوری شان ولی غرض که ایجاد کردن روشنایی است، در همه شان وجود دارد، پس چون غرض را داشته به همه گفته اند سراج، یا مثلاً خانه، که مادّه ها و صورت های خانه ها، مختلف هستند ولی اگر غرض اسکان را تامین کنند به همه خانه و بیت گفته می شود.

(همان کلام آخوند را می گویند با فرار از این اشکال ها) شارع به غرض نگاه می کند یعنی رد شدن از پل صلاة، اسم صلاة را بر روی همان محصّل غرض می گذارد ولی خب مادّه هایی که این غرض را تامین می کنند، متفاوت اند یعنی مادّه نماز دو رکعتی با چهار رکعتی متفاوت اند همانطور که صورت هایشان متفاوت است و این اشکالی ندارد.

پس جامع صلاة می شود "ما یوجب نیافتادن از پل صراة" و جامع صوم می شود "ما یوجب دور شدن از آتش"

(تعبیر محصل غرض برای کفایه بود که این مدرسه شبیه همان بیان را با ظرافتی که آن اشکالات وارد نشود بیان کرده اند، در مدارس پنج گانه این بیان از همه به کفایه نزدیک تر است ولی آن اشکالات (سنخیت و استفاده از قاعده الواحد، ارائه جامع ماهوی، تعریف صحیح به تام الاجزاء و الشرايط، عدم تفکیک تقرر ماهوی و وجودی) را ندارد.)

اشکال استاد: (به کلام مرحوم امام)

مرحوم فاضل بعد از اینکه همه جامع ها را نقل کرده به این جامع امام رسیده و اشکال هایی به آن کرده که یکی از آنها به نظر ما وارد است، مرحوم فاضل می گوید این جامع مطابق ارتکاز عرفی نیست.

حالا چه کنیم؟ باید به سراغ راه حل برویم.

لذا ما هم نمی توانیم بخاطر این اشکال عدم تطابق عرفی این جامع مرحوم امام را بپذیریم، و ما معتقد به جامع "معظم اجزاء عرفی" می شویم.

(غیر آخوند هیچ کس قائل به جامع ماهوی نشد، دیگران قائل به جامع اعتباری شدند، حالا همین ها دو نوع اند، افرادی که جامع سیال (آقا ضیاء که قائل به عنوان مشیر است) را قائل اند و افرادی که جامع را غیر سیال می دانند، لذا در جامع های ارائه شده، هیچ کدام از این سه حالت خارج نیستند.)

(آشیخ عبدالکریم را وقتی می خوانید می بینید که تمام دقائل فلسفی در کلامش است، پدر بزرگ ما نقل می کرد که آقای اراکی می گفت مرحوم امام در درس آشیخ عبد الکریم از ایشان می پرسد که شما چقدر فلسفه خوانده اید ایشان می گوید خیلی نخوانده ام یک شرح منظومه خوانده ام، امام می گوید آخر خیلی دقیق صحبت می کنید و این مقدار برایش کافی نیست، آشیخ عبدالکریم پاسخ می دهد که من فلسفه زیاد نخوانده ام، عقل که دارم!)

(اگر می خواهید فقه امروز را بفهمید باید جواهر را بفهمید و اگر می خواهید اصول امروز را بفهمید باید کفایه را بفهمید اینها پایه هستند.)

(ماهیت، لایشرط از وجود است یعنی قبل از وجود هم قابل تصور است اما در خارج هم تحقق پیدا می کند. بر خلاف مفهوم که هیچگاه در خارج موجود نمی شود.)

جامع مرحوم فاضل لنکرانی: (اصلاً نیازی به ارائه جامع نیست بلکه با مراجعه به استعمالات مشکل ما بر طرف می شود.)

هدف برخی از صحیحی ها یا اعمّی ها از بیان جامع برای صحیح یا اعمّ این بود که بگویند طرف مقابل نمی تواند جامعی ارائه کند لذا قول مختار ما درست است.

یا اگر کسی قائل بود که هر دو گروه می توانند جامع تصویر کنند، برای بیان کیفیت جعل شارع جامع را بیان می کرد.

ما می گوئیم اصل اینکه نیاز به جامع داریم را قبول داریم، اما ما از راه دیگری به همان غرضی که از تصویر جامع داشتند، می رسیم، یعنی ما قول به صحیح یا اعم را بوسیله اطراد و تبادر و ... (علائم وضع) به دست می آوریم، اصلاً راه درست مواجهه با بحث صحیح و اعم نیز همین است نه تلاش برای ارائه جامع چون ما می خواهیم "موضوع له" ارائه بدهیم و اصلاً کاری به جامع نداریم. (اصل این حرف در کلام مرحوم امام است)

در مورد کیفیت جعل شارع هم اگر اصلاً نفهمیم شارع چه چیزی جعل کرده است اشکالی ندارد، کیفیت جعل شارع به ما ربطی ندارد به خودش مربوط است، در نتیجه من می فهمم جامعی وجود دارد و شارع هم جعل کرده است ولی من نمی دانم این جامع چیست و این ندانستن من مهم هم نیست.

اشکال استاد:

در مورد بیان اول ما قبول داریم که از تبادر و اطراد و ... (علائم وضع) می توانیم مشکل یافتن "موضوع له" را حل کنیم.

ولی اینکه ترقی کردید به اینکه اصلاً راه درست همین است که از راه تبادر و ... باید برای رسیدن به موضوع له استفاده کرد، این را قبول نداریم، به این بیان که وقتی من عقلاً می دانم که جامعی باید باشد (تا اشتراک لفظی پیش نیاید) و عقلاً هم رسیده ام که یا جامع اعمی ممکن نیست یا صحیحی ممکن نیست، (فرض این است که کسی هستم که قائل شده ام یکی از صحیح یا اعمّ، جامع دارد یکی جامع ندارد) به این فرد نمی توان اشکال کرد که شما نباید از راه جامع بروی، چون عقل از علائم وضع بالاتر است وقتی عقلاً یکی محال باشد دیگری متعین می شود. (مثلاً ما وضع خاص موضوع له عام را با استحاله عقلی مردود دانستیم)

پس اینکه می فرمایید اگر از راهی غیر از علائم وضع با این مسأله مواجه شویم، اشتباه است، این را نمی توانیم قبول کنیم، بله برای شما مشکلی نیست که با علائم حقیقت (علائم وضع)، مشکل خودتان را حل کنید اما اینکه دیگران هم باید صرفاً از همین راه استفاده کنند این بیان صحیح نیست چون اگر به این رسیده باشند که جامع لازم است و در فرض الف یا ب جامع تصویر نمی شود و لذا نادرست است، درحالی که در فرض دیگر جامع تصوّر می شود و لذا درست است، این کارشان مشکلی ندارد همانطور که مرحوم آخوند در کفایه از این راه به اثبات قولش پرداخته بود.

در مورد به بیان دوم که فرمودند کیفیت جعل شارع به ما ربطی ندارد، این حرف، درست نیست، مرحوم تبریزی در بحث ثمره نکته ای دارند که مشکل این کلام ایشان را نشان می دهد، مرحوم تبریزی می فرمایند ما در ثمره می خواهیم "ظهور اطلاق" بگیریم و اطلاق از "ظهور" به دست

می آید، و "وضع" منشا "ظهور" می شود، بعد می گویم شارع اگر قید اضافه ای می خواست باید می گفت، لذا اگر در جایی جامعی که قائل هستم بر آن عمل صدق کرد، اطلاق آن لفظ نسبت به آن، جاری می شود.

مثلا در مثال صوم، گاهی یک فرد ترک اکل و شرب کرده ولی سرش را هم عمداً زیر آب کرده است، اگر من جامعی داشته باشم، به جامع خودم نگاه می کنم (مثلاً معظم عرفی) اگر این جامع بر این عمل صدق می کرد، مثلاً عرف به این عمل او صوم می گفت، شک می کنم که سر زیر آب بردن مانع است و موجب باطل شدن روزه اش شده یا نه، می گویم به اطلاق کلمه صوم تمسک می کنم و می گویم سر زیر آب بردن مبطل روزه اش نیست زیرا اگر مبطل بود شارع باید می گفت تا عرف از مراد جدی شارع آگاه می شد، حال که نشد به همان فهم عرف از روزه تمسک می شود و چون به این کار آن فرد روزه می گوید لذا ماتی به این فرد (صوم به همراه بردن سر در زیر آب) با مأمور بهش (أمر شارع به صوم) یکی بوده است.

یا مثلاً فردی ترک اکل و شرب کرده است، ولی سرم یا آمپول تقویتی زده است، من شک دارم که اکل و شرب عرفی با اعضای متعارف موضوع له برای صوم است یا خیر اعم از اکل و شرب عرفی و غیر عرفی است، اینجا ما که جامع را "معظم عرفی" می دانیم می گوئیم صوم عرفی بر عمل او صدق می کند، از سویی دلیل منفصلی نداریم که چنین اکل و شربی را موجب بطلان بداند لذا به اطلاق صوم اخذ می کنیم و سرم و آمپول تقویتی را موجب این نمی دانیم که شک در مطابقت ماتی به این فرد با مأمور بهش کنیم و لذا صومش صحیح است، درحالیکه اگر معظم عرفی را نداشتیم، نمی توانستیم بگوئیم ماتی به با مأمور به مطابق بوده و احتیاطاً می گفتیم دوباره باید روزه بگیرد.

لذا جامع منشا ظهور می شود و وقتی منشا ظهور شد می توانیم اطلاق بگیریم، بله ما نمی گوئیم اگر کسی جامع را نداشته باشد هیچ جا این بحث برایش ثمره ندارد زیرا در مواردی که وضع نیست ولی مناشی دیگر هست، مثلاً مجاز مشهور، وجود دارد، چنین فردی هم می تواند از آن ظهور استفاده کند، ولی شما همه جا چند منشا ظهور ندارید، لذا جامع منشأ اثر و مهم است، و لذا اگرچه جامع مربوط به جعل شارع است ولی بی ارتباط با ما نیست و دارای فهمش دارای اهمیت زیادی است.

(قوام فقاقت به تحصیل حجت در اصول و سپس تطبیق حجج حاصله در فقه است. در غرب می گویند که ملاک در قدرت علمی و بزرگی، نوآوری های فرد است، این مساله هنگامی ممکن است که فقیه ابتدا به تحصیل حجت پردازد و سپس با استفاده از این حجج، مسائل جدیدی را که قبلی ها حل نکرده اند یا تغییراتی در آن ایجاد کرده اند را حل کند، چنین فردی فقیه واقعی و قوی است.)

موضوع له به نظر ما، "معظم عرفی" است. یعنی شارع در تعیین موضوع له به چیزی توجه می کند که در نظر عرف برجسته و بزرگ می شود، مثلاً در صلاة، مسلماً از دیدن این صلاة یک چیز هایی در دید عرف بزرگ و برجسته می شود، شارع هم همان را در نظر می گیرد به عنوان موضوع له صلاة سپس با بیان های منفصل آنچه که عرف به آن توجه نداشته است را بیان می کند و فهم عرف را به غرضش نزدیک می کند، این بیان های منفصل هم غالباً در تبیین موضوع له نیستند بلکه در مقام تبیین ترتب اثر یا عدم ترتب اثر از عمل هستند. پس روایت "افتتاح الصلاة"، یا روایت "الصلاة ثلاثة أثلاث" اینها در پی بیان موضوع له نیستند، بلکه شارع دارد با این بیان های منفصل مراد جدی خود را از این مراد استعمالی، تبیین می کند و اصلاً در مقام بیان موضوع له این لفظ صلاة نیست.

مثلاً در نماز اگر شما رو به قبله جلوی مهر با تمأینة بایستی و یکی از اجزاء صلاة را علی البدل انجام دهی، عرف آن را نماز می بیند ولی نماز مستحبی در حال حرکت، نماز غرق و ... را عرف نماز نمی بیند خب شارع موضوع له را همان فهم عرف از نماز قرار می دهد ولی با بیانات منفصلش این مراد استعمالی را توسعه می دهد و می گوید آنها هم در غرض من دخیل اند و مطلوب اند و لذا نماز اند، یا با بیانات منفصلش، آن مراد استعمالی را تضییق می کند و می گوید من فلان روزه را که عرف روزه می داند، به عنوان روزه (روزه ای که دارای آثار خاص بود) نمی پذیرم.

(یعنی دخل و تصرفات شارع در موضوع له و مراد استعمالی از این الفاظ نیست بلکه در تبیین مراد جدی از این الفاظ است و لذا است که شما اگر ترک اکل و شرب عمدی کنی ولی دروغ به پیامبر ببندی، عرف به شما می گوید روزه ات باطل است یعنی به این عمل شما اطلاق روزه می کند ولی بخاطر این بیانات منفصل شارع می گوید این روزه ات باطل و غیر قابل قبول توسط شارع است درحالیکه اگر شما ترک اکل و شرب عمدی نکنی و به پیامبر هم دروغ ببندی، اصلاً عرف به عمل شما روزه نمی گوید بلکه می گوید اصلاً روزه نگرفته نگرفته ای که بخواهد باطل باشد).

نکته:

بیانی که شارع بطور منفصل می آورد، می تواند در عقد الوضع تصرف کند (موضوع له) می تواند در عقد الحمل (حکم) تصرف کند. ولی معمولاً شارع در موضوع له تصرف نمی کند بلکه در اثر تصرف می کند، یعنی می گوید این اثری که فکر می کردی هست، نیست یا برعکس

پس وقتی ما مثلاً در مثال روزه می بینیم که عرف آن را "ترک اکل و شرب" می داند یا "بنای بر ترک اکل و شرب" می داند، (اختلافی است، که معظم عرفی برای صوم چیست که بحث فقهی است که باید در فقه جداگانه در مورد معظم عرفی برای هرکدام بحث شود). بعد شارع با بیانات منفصلش فهم عرف را می رساند به آنچه مقصود خودش است، و هرچا دیگر ما روایت منفصل نداشتیم تمسک به همان اطلاق ادله قبلی می کنیم. (در امضائات خطاب های منفصل کمتر است زیرا از ابتدا مطلب روشن بوده است ولی در غیر امضائات روایات منفصلش زیاد است که این شاهد قول ماست)

آیا معظم فقط در اجزاء است یا اجزاء و شرائط؟ ظهر کلام مرحوم آخوند این است که معظم در اجزاء است و ایشان شرایط را نمی گوید، بعد می گوید معظم اجزاء آن است که معنای عرفی لفظ، دائر مدار آن است.

ما می‌گوییم شرایطی که هم قابل‌الخذ در تسمیه هستند و هم اخذ شده‌اند، (که مورد اول شرایط در کلام مرحوم امام بود) داخل در معظم عرفی هستند. فهم این شرایط این گونه است که باید ببینید آیا این شرط در مسمی عرفی آن لفظ دخیل است یا خیر، مثلاً در مورد بیع، عرف در مسمایش "مالیت داشتن" آن کالا را اخذ کرده و لذا به رد و بدل شدن آنچه مالیت ندارد، بیع نمی‌گوید پس معلوم است که "مالیت داشتن" را به عنوان شرطی برای صدق معظم عرفی "بیع" می‌بیند. حال ما در مورد بلوغ با توجه به خطابات شارع می‌فهمیم در مورد "امور خطیره" شارع آن را شرط دانسته است. حالا شک کرده‌ام که آیا بیع از امور خطیره است و لذا بلوغ در موردش شرط است یا خیر، اینجا اگر بیان منفصلی از شارع در مورد چنین بیعی ندیدم، به عمومات مسمی عرفی بیع تمسک می‌کنم و چون در مسمی عرفی "بیع" (عنوان معظم عرفی)، بلوغ شرط نیست (اگرچه مالیت داشتن را شرط می‌دانست) و اگر غیر بالغ هم چیزی که مالیت دارد را رد و بدل کرد به آن بیع می‌گویند، مشروط بودن صحت بیع به بلوغ را رد می‌کنیم.

(جامع سه جور بیشتر نیست، یا ماهوی (آخوند) است یا اعتباری، اگر اعتباری باشد یا عنوانی است (قول استاد و اکثر فقهاء) یا مصداق خارجی (آقا ضیاء که قائل به وجود خارجی است))

(دینار سکه طلاست ولی در عرف‌های مختلف و تاریخ‌های مختلف، متفاوت بوده است، لذا اگر در روایتی دینار آمد باید دید در زمان صدور روایت، دینار چگونه ضرب می‌شده و چه بوده است؟ اگر نشد تا می‌توانیم به زمان صدور نزدیکش می‌کنیم مثلاً بیست سال بعدش، چهل سال بعد و بعد با اصالة عدم نقل ظهور را جاری می‌کنیم البته اجرای این اصل یک حدی دارد و همه جا نمی‌شود آن را جاری کرد)

(عرف یک چیز‌هایی را مقوم می‌بیند و بعد بین همین چیز‌های سیلان ایجاد می‌شود.)

(صلاة غرقى را همه قبول دارند که معظم عرفی را ندارد و لذا می‌گویند استعمال صلاة در مورد صلاة غرقى مجاز است.)

سه اشکال مرحوم آخوند: (به معظم عرفی)

1. وقتی جامع را معظم عرفی گذاشتید، چیز ثابتی نیست و عوض می‌شود، زیرا اخلاف عبادات فاحش است با این اختلاف فاحش شما چگونه جامع تصویر می‌کنید؟

مثلاً به فرد رو به قبله با تمأنییه با رکوع و فرد رو به قبله با سجود و فرد رو به قبله با تمأنییه با قیام می‌گویید صلاة، خب این تردید و تبادل دارد، حالا اگر نمازش تمام شد، به کدام عملش نماز می‌گویید؟ به رکوعش یا سجودش یا ... زیرا همه اینجا به تنهایی در مسمی صلاة وجود داشت. در ماهیت هم تبادل و تردید راه ندارد زیرا جنس فصل تغییر و تبادل و تردید راه ندارد.

پاسخ استاد:

در جامع ماهوی اختلاف فاحش، خارج از مقومات اشکالی ندارد ولی اختلاف فاحش داخل در مقومات اشکال دارد، اما ما اصلاً به دنبال جامع ماهوی نیستیم و در آن هم تردید و تبادل اشکالی

ندارد زیرا در جامع های اعتباری آنچه مهم است این است که کارکرد شرح الاسمی اش را داشته باشد تا این اعتبار از لغویت خارج شود و این معظم عرفی ما اینگونه است.

همانطور که در نقد جامع ماهوی گفتیم، وقتی می گوئیم صلاة، صوم و ... اینها مرکب اعتباری هستند و وحدتشان اعتباری است و صلاة در خارج اصلاً یک وجود نیست بلکه مجموعه ای از وجودات مختلف از مقولات مختلف است، پس اینها مرکب اعتباری اند، وقتی اعتباری بود، جزئیت جزئیاتش و شرائطش و انطباقش بر افرادش همه اعتباری می شود، حالا این جامع اعتباری تبادل و تردید داشت ولی منجر لغویت نمی شد اشکال ندارد. زیرا غرض در مفاهیم اعتباری، شرح الاسم است و شرح الاسم هدفش این است که ابهام اولیه را برطرف کنند و ابهام از جمیع جهات باشد بلکه رفع ابهام من جهة نیز کافی است، لذا تا زمانی که مفهوم اعتباری، این هدف را محقق کند لغو نیست اگرچه تبادل و تردید نیز داشته باشد، قبلاً هم گفتیم هرچه افراد و مصادیق بیشتر و متفاوت تر باشند، به تبع این مفهوم مبهم تر هم می شود.

این معظم عرفی ای که گفتیم هم مطلب جدیدی نیست و مرحوم شیخ و آخوند آن را نقل کرده بودند و مرحوم شیخ هم آن را به مشهور نسبت می داد، عده ای حتی ادعای اجماع در موردش کرده اند (اجماع در اصول حجت نیست، منظور این است که حرف جدیدی نزده ایم و این حرف قائلین زیادی هم داشته)

(جامع عنوانی، شرح الاسم است و کارش بر طرف کردن ابهام اولیه است و لذا نیست کاملاً جامع و مانع باشد و تمام افراد را پوشش دهد. البته ابهام در جامع های عنوانی باید به حدی باشد که اعتبارش به عنوان معرف لغو نشود و مثلاً اکثر افراد را شامل شود.)

نکته:

أعمی می گوید ما یسمی فی العرف مثلاً صلاة، موضوع له صلاة است، و این عرف هم عرف کوچه و بازار است نه عرف متفطن، سپس شارع با بیانات منفصل به عرف غیر متفطن می فهماند مراد جدی اش چیست.

اما صحیحی از ابتدا می گوید موضوع له صلاة، ما یسمی فی العرف صلاة است و این عرف هم عرف متفطن است یعنی موضوع له همان مسمی عرف متفطن است نه مسمی عرف غیر متفطن

با بیانات گذشته مشخص شد که ما در جامع راهی نداریم جز اینکه برویم دنبال جامع اعتباری عنوانی، و بعد باید عنوان معرف پیدا کنیم که آن را از ابهام اولیه خارج کند و با ارتکاز عرفی هم سازگار باشد.

(سیلان در موضوع له استحاله ای ندارد، لذا به کلام مرحوم عراقی از جهت استحاله سیلان اشکال نکردیم)

مرحوم تبریزی: (پاسخ به اشکال آخوند)

اشکال به تبادل و تردید به معظم عرفی، در واقع "قیاس" بین "مرکبات حقیقی" و "مرکبات اعتباری" است، در مرکبات حقیقی، در واقع در خارج یک وجود است و یک مقوله است و یک حقیقت است و لذا یک جنس و فصل دارد و در معرف آن اگر معرف ماهوی باشد، تبدل و تردید راه ندارد. از طرفی شما هم می توانید تعریف حقیقی کنید و معرف حقیقی ارائه دهید و هم می توانید تعریف اعتباری و شرح الاسمی ارائه دهید ولی در مرکبات حقیقی اینگونه نیست، یعنی وقتی معرف شما ترکیب اعتباری است (یعنی وحدت حقیقی ندارد بلکه از مقولات مختلف است)، معرف اش اصلاً نمی تواند ماهوی باشد زیرا اشکال ثبوتی است، بلکه الا و لابد باید تعریف اعتباری و شرح الاسم باشد. خب حالا که شرح الاسمی شد، شرح الاسم صرفاً به دنبال از بین بردن ابهام اولیه است.

حال این شرح الاسم یا عنوانی است یا معنوی، اگر شرح الاسم معنوی باشد، چون معنوی ها وجود خارجی هستند و وجود های خارجی تشخص دارند، جزئی می شود و می شود وضع عام موضوع له خاص که استحاله ای ندارد ولی برای کسانی که قائل به وضع عام موضوع له عام در اسماء شده اند، گفتنی نیست. در اینجا راهی نمی ماند برای کسانی که قائل وضع عام موضوع له عام هستند مگر اینکه جامع اعتباری عنوانی ارائه دهند ولی این جامع عنوانی باید با ارتکاز عرفی هماهنگ باشد.

پس مقدمات مرحوم تبریزی این بود:

1. جامعی لازم است. (زیرا فهم عرف از این الفاظ اشتراک معنوی است نه اشتراک لفظی)
 2. ترکیب اعتباری است لذا متعرفش هم باید اعتباری باشد. (حقیقت واحدی به نام صلاة و صوم وجود ندارد.)
 3. این امر اعتباری نمی شود معنوی باشد زیرا موضوع له خاص میشود و خصوصیت پیدا می کند در نتیجه باید جامع اعتباری عنوانی ارائه دهیم.
 4. این جامع اعتباری عنوانی نباید لغو باشد (خروج از ابهام اولیه را باید بتواند ایجاد کند)
 5. این جامع اعتباری عنوانی باید مطابق با ارتکاز عرفی باشد. (مطابق با استعمالات عرفی باشد)
- پس قائل به جامع عنوانی "معظم عرفی" می شویم که با همه این مقدمات مطابق است.

اشکال:

خود این معظم عرفی مبهم است، یعنی خود شما که معظم عرفی را قائلید تعریفتان مختلف است و اطلاق گیری هایتان با هم متفاوت است، مثلاً یکی می گوید به اطلاق معظم عرفی تمسک می کنم و لذا آمپول تقویتی مبطل صوم نیست و یکی تمسک نمی کند و می گوید مبطل است.

پاسخ مرحوم تبریزی:

این مستشکل فکر کرده است که تعریف باید کاملاً ابهام را برطرف کند، درحالیکه اصلاً تعریف شرح الاسمی قرار نیست اینگونه باشد.

(مرحوم اصفهانی بالاتر می گفت و می گفت حتی تعریف حقیقی هم کاملاً ابهام را بر طرف نمی کند و قرار نیست که برطرف کند و حتی جامع ماهوی هم هرچه مصادیقش گسترده تر باشد و مثلاً افراد چاق و لاغر و کوتاه و بلند و ... دارد، مبهم تر می شود و اصلاً باید ابهام داشته باشد وگرنه اصلاً نمی تواند همه افرادش را در بر بگیرد.)

(موضوع له صلاة چیست؟)

استاد: این نزاء فقهی است و اصولی نیست، ما باید نگاه کنیم که عرف عام، معظم را در مورد صلاة چه می بیند همان را موضوع له صلاة بدانیم.

عرف عام وقتی می خواهد اسم بگذارد، به هیأت نگاه می کند و بعد اختصاصاتش را نسبت به سایر هیأت ها در نظر می گیرد و سپس نامگذاری می کند، لذا چیز هایی که در بطون هستند و اشکال نیستند در اسم گذاری عرفی قرار نمی گیرند، ولی چیز هایی که می بیند را در معظم عرفی لحاظ می کند. مثلاً بچه ها می خواهند اسم بگذارند روی ماشین، آنچه از ماشین را می بینند به نسبت به ماشین های دیگر خصوصیت دارد، همان را در نظر می گیرند و نامگذاری می کنند.)

(اگر تحدید فقط از ناحیه قَلْت باشد، اشکالی ایجاد نمی شود ولی اگر تحدید از ناحیه قَلْت و کثرت باشد، مشکل مجاز پیش می آمد، لذا ما در معظم عرفی صرفاً تحدید را از ناحیه قَلْت می دانیم و در ناحیه کثرت آن را لا بشرط می دانیم.)

اشکال:

اختلاف فاحش را چه می کنید، چون افراد با هم اختلاف زیادی دارند، صلاة غرقى کجا و صلاة کامل کجا، شما که اعمی هستید فاسد ها را هم می پذیرید لذا اختلافات بیشتر هم می شود، چگونه می خواهید تعریف ارائه دهید، اصلاً ارائه تعریف ممکن نیست.

پاسخ مرحوم تبریزی:

در جامع های اعتباری، اختلاف افراد طبیعی است و اشکالی ندارد و تعریف ممکن است بله اگر اختلاف فاحش به گونه ای باشد که تعریف را لغو کند یعنی انقدر اختلاف افراد زیاد است که دانستن این معرّف تأثیری ندارد، در این صورت ردّ می شود ولی ادّعاى ما این است که معظم عرفی مدّ نظر ما اینطور نیست، مثلاً در کلمه "بیت" چون ترکیبیش اعتباری است، تعریفش هم اعتباری می شود، خب اختلاف بیت افراد بیت، فاحش هست یا نه؟ خانه بالاشهر کجا و خانه پایین شهر کجا، از لحاظ شکل و موادّ و ... ولی آن را تعریف می کنند.

اشکال مرحوم بروجردی: (به معرّفی جامع به عنوان "معظم عرفی" در قول به اعمّ)

این عنوان معرّف را (معظم عرفی) شارحین کفایه دو جور توضیح داده اند، یکی با "معظم مصداقی" (یعنی مصداقِ معظم عرفی، یعنی معظم معنوی) و یکی "معظم مفهومی" (یعنی مفهومِ معظم عرفی یعنی معظم عنوانی) اگر معظم مصداقی، جامع باشد این معظم مصداقی در جاهای مختلف عوض می شود، لذا یا باید به موضوع له های متعدّد برای مصلا صلاة قائل شوید که می شود وضع عامّ موضوع له خاصّ که به آن ملتزم نیستید یا بگویید یکی از این جامع ها، حقیقی است و بقیه مجازی هستند، که خب البته شما در صلاة غرق و صلاة مستحب در حال حرکت و برخی در صلاة میّت، مجازیت را می پذیرید ولی کار به اینجا ختم نمی شود زیرا صلاة آیات و عید و مسافر و ... نیز مشکل پیدا می کنند یعنی شما باید یک صلاة 4 رکعتی اختیاری را بگویید حقیقی و بقیه را بگویید مجازی که این مقدار از مجاز را هم قائل نیستید.

پس باید در معظم عرفی، قائل به معظم مفهومی و عنوانی شوید، خب بنا بر قول اعمّ (نکته اش این است که فیروزآبادی گفته است که اگر قائل به معظم عنوانی شود باید اعمّ را بگیرد و با صحیح نمی سازد زیرا موضوع له صحیح "مطلوب شارع" است لذا همه مطلوب های شارع باید در موضوع له بیاید و معظم فایده ندارد. مرحوم بروجردی بخاطر این می گوید اگر بگویید اعمّ، مشکل ثبوتی ندارد) ما اشکال ثبوتی ای به این معظم عنوانی نداریم ولی اشکال اثباتی داریم یعنی قائلیم شما نمی توانید این معظم عرفی عنوانی را اثبات کنید، زیرا شما برای پیدا کردن معظم عرفی باید به سراغ عرف و استعمالات مردم بروید، خب این مستلزم دور می شود، زیرا شما می خواهید معظم را از مصادیق خارجی و استعمالات مردم به دست بیاورید و دوباره با همان معظم عرفی به دست آمده می خواهید در مورد مصادیق و استعمالات مردم قضاوت کنید و بگویید کدام یک از استعمالاتشان حقیقی است و کدام یک مجازی است خب این دور است. (ایشان دارد مقدّمه لغویت را نشانه می رود، زیرا می گوید اگر جامع عنوانی ای به نام معظم عرفی مطرح کنید، این جامع لغو است زیرا قابل استفاده نیست زیرا قابل اعتماد نیست.)

لذا معظم عرفی هم دردی را دوا نمی کند. (این اشکال مرحوم بروجردی (در همین کفایه ها که پاورقی آقای بروجردی به قلم خودش دارد، هست) در حقیقت پرورش یافته اشکال مرحوم فیروز آبادی در عنایة الاصول ج 1 ص 71 است، مرحوم فیروزآبادی در این کتاب حرف آخوند را نقل کرده و شیخ را هم گفته و حرف شیخ را گفته بهتر از حرف آخوند است.)

(در تقریرات شاگردان آقای بروجردی ابهامی وجود دارد، و این با مقایسه پاورقی های به قلم خود آقای بروجردی به کفایه با تقریر های از ایشان مشخص می شود یعنی در تقریرات خوب مقدّمات حرف ایشان بیان نمی شود انسجامش کامل نیست، این حرف ما هم سیاسی نیست زیرا اگرچه مواضع سیاسی مرحوم منتظری را قبول نداریم ولی می گوئیم علمیت آقای منتظری بالا بود و شاهدش هم کتاب مکاسب محرّمه ایشان است که بسیار دقیق است و لذا این مطلبی که در مورد تقریرات ایشان و بقیه از مرحوم بروجردی گفتیم سیاسی نبود بلکه با مقایسه قلم خود آقای بروجردی با تقریرات شاگردان در موضوعات مختلف بود.)

(مدّرس افغانی در درسش می گفت که زمان درس خارج ما، بین طلبه ها رایج بود که نائینی اعلم است و آسیدابوالحسن اعلم نیست ولی خب امام زمان گفته است لذا می پذیریم، اوّل درس خارج هم بود و نمی دانستم درست می گویند یا نه، رفتم سر درس هر دو شرکت کردم، دیدم ابوالحسن اصفهانی، خیلی ساده مسائل را بیان می کرد و طلبه ها هم وسطش اشکال

می کردند، لذا مقدّمّا ایشان تمام نمی شد، آخرش هم جمع بندی نمی کرد لذا مطالبش معلوم نمی شد، ولی آقای نائینی گوشش سنگین بود و اشکالات وسط درست را نمی شنید و می توانست قشنگ مقدّمه حرفش را بیان کند و آخرش هم جمع بندی می کرد بعد پای منبر می نشست. حالا ما هم همان مشکل را پیدا کرده ایم، قبل از بیان کامل مقدّمات وسطش انقدر اشکال می شود که برایتان مطلب مشخص نمی شود، فرصت دهید مقدّمات تمام شود و مشخص شود، شما سوالاتتان را که نقد است و سوال از خود مقدّمات نیست را بنویسید اگر حل نشد، آخر کلاس مطرح کنید).

پاسخ استاد: (به اشکال مرحوم بروجردی)

اشکال دور ایشان وارد نیست.

ما قبول داریم که این جامع به درد صحیحی نمی خورد، ولی ما اعمّی هستیم و لذا اشکال به ما همانطور که آقای فیروزآبادی گفته بود، وارد نیست. از طرفی هم شیخ و هم مرحوم تبریزی، قائل به جامع عنوانی (جامع مفهومی) هستند و لذا آن اشکال جامع مصداقی هم به اینها وارد نیست.

در مورد دور هم، (کسی که حرف از دور می زند، یا بیانش درست نبوده و من نفهمیده ام یا اینکه دور را اشتباه گفته) چیزی که در فقه انجام می شود معلوم است که دچار دور محال نیست.

بله ما برای اینکه بتوانیم معظم عرفی را بدست بیاوریم باید برویم سراغ عرف و استعمالات عرف، ولی راهی که با آن بین حقیقت و مجاز تمیز می دهیم منحصر در دانستن معظم عرفی نیست که بگویید چون معظم عرفی ندارید نمی توانید بفهمید فلان استعمال مجازی است یا حقیقی و دور پیش می آید. خود شما (مرحوم بروجردی) فرموده بودید که با اطراد می شود معنای حقیقی را کشف کرد که و مثال خودتان بود که گفتید که اسد در میدان جنگ به زید اطلاق می شود ولی در سر سفره اطلاق نمی شود لذا معلوم می شود اختصاص به مقام خاصی دارد و معنای حقیقی نیست یعنی خودتان راه دیگری (غیر از دانستن معظم عرفی) برای فهم حقیقت و مجاز بیان کرده اید، پس چگونه به ما نسبت دور می دهید.

همانطور که شما در اسد با اطراد بین استعمالات حقیقی و مجازی اش تمیز می دادید، ما هم اینجا در استعمالات عرف جستجو می کنیم و مثلاً می بینیم صوم در مقامات مختلف، به چه چیزی اطلاق می شود همان را معظم عرفی می گیریم، یعنی از اطراد برای فهم معظم عرفی استفاده می کنیم.

پس چون فهم استعمالات حقیقی و مجازی در یک لفظ، انحصار در دانستن معظم عرفی مسمّی آن لفظ ندارد، لذا دور پیش نمی آید. یعنی ما اول استعمالات (استعمالات زمان معصوم، مثل روایات و کلمات فقهاء و ...) را می بینیم تا بفهمیم چه معنایی برای این لفظ در تمام مقامات استعمال می شود و عناصر مشترک چه چیزی هستند، همان ها را معظم عرفی می گیریم و بعد در مورد حقیقی یا مجازی بودن استعمالات دیگر، با همان معظم عرفی قضاوت می کنیم.

نکات:

1. من جامع را که پیدا کردم، آن جامع که موضوع له من می شود، برایم ضابط می شود و هر جا شک کردم به آن تمسک می کنم، ولی کسی که جامع ندارد (مثل آقای فاضل) می تواند هر جا استعمال عرب آن زمان، بود از آن استفاده کند و حکم کند ولی اگر جایی استعمال عرب را آن زمان نداشت، (مثل آمپول تقویتی) مجبور به احتیاط می شود زیرا نمی تواند به اطلاقات تمسک کند، برخلاف ما که جایی که استعمال نداریم، چون جامع و ضابط داریم، اطلاق گیری می کنیم. مثلا در آمپول تقویتی که شک می کنیم که صوم را باطل می کند یا نه، بعد از اینکه دلیل منفصلی نیافتیم که برساند موجب بطلان است، با توجه به معظم عرفی که از صوم یافته ایم، به اطلاقات تمسک می کنیم و می گوییم مبطل نیست.

2. جامع که عنوانی شد، مفهوم است و ماهیت نیست و لذا اصلا در فرد خارجی نیست بلکه حاکی از آن فرد خارجی است، زیرا مفهوم اصلا نمی تواند در فرد خارجی باشد و خلف می شود زیرا مفهوم وجودش ذهنی است، ولی ماهیت اینگونه نیست و جامع ماهوی خودش در فرد خارجی هم هست و باید خودش هم در فرد خارجی باشد.

3. حکایت گری ذاتی مفهوم است (یعنی از مصادیقش حکایت می کند) (البته اینکه چگونه ذاتی اش است بین فلاسفه اختلاف است یعنی مشهور حکایت گری را ذاتی فعلی آن می دانند و آقای مصباح ذاتی شأنی مفهوم می داند که البته در بحث ما مهم نیست)، هر چیزی که می خواهد "مفهوم" باشد، باید حکایت گری کند.

4. ما در مورد جامع ماهوی، اشکال ثبوتی کردیم ولی در هیچ کدام از جوامع اعتباری ای مطرح شده (حتی جامع مرحوم آقا ضیاء) اشکال ثبوتی نکردیم بلکه اشکال اثباتی کردیم، و در بسیاری از جاها، این اشکال اثباتی "عدم تناسب جامع گفته شده با ارتکاز عرفی" بود.

5. در علائم وضع، حرکت از اجمال به تفصیل است، یعنی شما همان لحظه که دارید مقامات مختلف استعمالات صلاة و صوم را بررسی می کنید، اجمالا موضوع لَهش را یافته اید (انسباق اولیه ای از لفظ برایتان وجود داشته) ولی وقتی طبق علائم وضع (مثلا اطراد) بررسیتان تمام شد و به آن انسباق اولیه تان ضمیمه شد، دیگر علمتان به این موضوع له، تفصیلی می شود.

6. برای فهم معنای کلمه در روایت یا در متنی، باید معنای آن کلمه در همان زمان را پیدا کنیم، مثلا مفهوم کلمه ناهار، در زمان فردوسی مثلا "گرسنه" بود، لذا در اشعارش که گفت ناهار، باید به همان "گرسنه" ترجمه شود نه به معنای کنونی، لذا شما برای فهم مفاهیم باید بروید سراغ زمان خود فهم، بعد در زمان حال، همان معنا را بر مصادیقش تطبیق می کنیم.

یک فردی در رشوه و احتکار اشتباه کرده و بجای یافتن مفهوم آن در زمان معصوم و معظم آن، رفته به سراغ مصادیق احتکار در زمان معصوم، بعد گفته مصایق احتکار آن موقع اینها بوده، حالا هرکه اینها را نگه داشت احتکار است وگرنه خیر! مرحوم امام خیلی به ایشان اعتراض کرده و گفته شما باید بروید ببینید معظم عرفی برای احتکار در زمان معصوم چه بوده (اختلافی است که فقط قوت غالب است یا ...) همان را در نظر بگیرید و ببینید مصادیقش امروز چیست، همان ها را تحریم کنید. یک فرد دیگری رفته گفته مصادیق اسلحه در زمان معصوم نیزه و شمشیر بوده و آن موقع سلاح های امروزی نبوده، لذا ما در مورد آنها برائت جاری می کنیم! انسان این حرف ها را می شنود ناراحت می شود، این آقای باید می رفته می دیده کلمه سلاح که در عصر معصوم استعمال شده معظم عرفی اش چه بوده و بعد دیده شود که مصادیق امروزی اش چیست و

حکم را رویشان بار کرد نه اینکه برویم دنبال مصادیق این کلمه در زمان معصوم و آن را منحصر در همان مصادیق آن روز بدانیم.

(فردی برایم پیامی طولانی ای برایم فرستاده بود، ابتدا حوصله بررسی نداشتم ولی باز کردم و دیدم بررسی فقهی مسأله غنا است، شروع به خواندن کردم، دیدم خیلی دقیقی است، بسیار لذت بردم، تا کنون هم آن را ندیده بودم و لذا فهمیدم جدید است چون قبلا تمامی حواشی مکاسب محرّم، چه آنهایی که در نرم افزار است و چه آنهایی که در کتابخانه مرکز فقهی هست را برای نوشتن کتاب مختار از حواشی مکاسب محرّمه دیده بودم، می دانستم هم که این متن برای فرستنده نیست زیرا علمیت او در حدّ علمیت این متن نیست از او پرسیدم این متن از چه کسی است؟ فرستنده گفت که از درس آقای خامنه ای است که اخیرا منتشر شده است. واقعا متن قوی ای بود، اگر قبلا منتشر شده بود در کتاب مختار از حواشی مکاسب محرّمه، حتما آن را می آوردم.)

استاد:

معظم عرفی ما یک جامع عنوانی است که در خارج معنوی های متفاوتی دارد، این جامع عنوانی هم دارای او و تردید نیست، (گرچه او و تردید هم در جامع عنوانی و اعتباری مشکلی ندارد زیرا بر خلاف جامع حقیقی و ماهوی، انطباق نیاز ندارد بلکه حکایت می خواهد و حکایت هم در این جامع ها وجود دارد. به نظر ما شهید صدر جامع عنوانی ارائه می دهد و به دنبال ارائه جامع ماهوی نیست.) (هر اعمی بر اساس جامعی که گرفته، ظهور گیری می کند.)

اشکال: (مرحوم بروجردی و مرحوم اصفهانی)

شما می خواهید جامعی که ارائه می دهید را موضوع له بگذارید خب در این صورت تمامی الفاظ عبادات یا معاملات با هم مترادف می شوند زیرا موضوع له همه آنها یک چیز می شود، در حالیکه کلمه صوم و صلاة مترادف نیستند.

پاسخ:

این اشکال خیلی عجیب است.

عنوانی که اینجا مطرح می شود حالت عنوان مشیر دارد نه اینکه خودش موضوع له برای این الفاظ قرار بگیرد. اشتباه شما این است که فکر کرده اید ما که می گوئیم جامع و موضوع له "معظم عرفی" است این یعنی خود کلمه "معظم عرفی" موضوع له این الفاظ است درحالیکه اینگونه نیست بلکه عنوان مشیر است به آن معظم های عرفی شناسایی شده در مورد این الفاظ در فقه، که آنها هستند که در واقع موضوع له برای الفاظ قرار می گیرند و لذا ترادفی بین این الفاظ به وجود نخواهد آمد.

پس خود عنوان "معظم عرفی"، موضوع له همه الفاظ عبادات یا معاملات نیست کما اینکه وقتی میرزای قمی جامع را عنوان "ارکان" می گرفت منظورش نبود که خود عنوان "ارکان" و لفظ "ارکان" یعنی همین "ارکان" موضوع له صلاة و صوم و حج و زکات است، بلکه این عنوان، عنوان

مشیری است که در هر لفظی از عبادات به یک عنوان خاصّی اشاره می کند که اختصاص به همان لفظ دارد.

مثلا این عنوان "معظم عرفی" که ما گفتیم، در مورد صلاة عنوان مشیر است در مورد "هیأت مصلّی" که خودش جامع و موضوع له برای صلاة است، یا در مورد صوم، عنوان مشیر است در مورد "تارک اکل و شرب عمدی از اذان صبح تا اذان مغرب" که خودش جامع و موضوع له برای صوم است. لذا این الفاظ با هم مترادفی ندارند زیرا موضوع لهشان همانطور که توضیح دادیم متفاوت است، حالا ما چون در اصول بحث می کنیم و به دنبال بیان قاعده و کلیّات هستیم می گوئیم جامع برای الفاظ عبادات و معاملات "معظم عرفی" است تا عنوان مشیر برای همه این جامع های خاصّ شود و نخواهیم وارد جزئیات فقهی شویم و بحثمان جزئی شود ولی منظور این نیست که دقیقا همین عنوان "معظم عرفی" موضوع له این الفاظ باشند بلکه این را می گوئیم تا عنوان مشیر بشود و حایت بکند از آن عناوینی که بعدا در فقه بررسی می شود که مثلا "معظم عرفی" برای لفظ صلاة یا صوم یا حج یا زکات چیست؟ و بعد همان عنوان، موضوع له برای این الفاظ گرفته شود که مثلا به نظر ما در مورد لفظ "صلاة"، معظم عرفی، عنوان "هیأت المصلّی" است و در مورد لفظ "صوم"، "تارک اکل و شرب عمدی از اذان صبح تا اذان مغرب" است، که خب این بحث دیگر فقهی می شود لذا دیگر اینجا به آن نمی پردازیم. (یعنی به این نمی پردازیم که حالا معظم عرفی در هر کدام از این الفاظ چیست؟)

ثمرات بحث صحیح و اعم

ثمره اول: تمسک به اطلاق

این ثمره مهم ترین ثمره این بحث می باشد، مساله این است که ظهورات حجت اند و وقتی ظهوری منعقد می شود تا اظهري بر خلاف آن پیدا نشود آن ظهور حجت و معتبر است. اگر ما شک در جزئیت یا شرطیت چیزی کردیم اگر ظهور خطاب آن را در بر می گرفت، می توانیم بگوییم چون اظهري نیامده که جزئیت آن جزء یا شرطیت آن شرط یا مانعیت آن مانع را برای ما ثابت بکند، با تمسک به این ظهور می گوییم آن "مشکوک"، "جزء"، "شرط"، یا "مانع" نبوده است.

اعمی ای مثل ما، قادر به انجام این کار است زیرا مسمایي دارد که اگر آن مسمی را در موردی ثابت ببیند می گوید، وضع ثابت شده است و ظهور محقق است ولی چون صحیحی مسمی و جامعش را روی "تام الاجزاء و الشرايط" برده است و نمی داند که آن تام الاجزاء شامل این مورد مشکوک، می شود یا نمی شود، در نتیجه ظهور برایش ثابت نمی گردد و لذا قادر به تمسک به اطلاق نیست.

مثال اول:

در روزه وقتی ما ادله اجتهادی سر به زیر آب بردن را رد کردیم، شک می کنیم که سر به زیر آب کردن عمدی مانع صحت روزه است یا مانع نیست، اعمی ها بنابر جمعی که معتقد هستند، سراغ فردی می روند که همه کار های روزه را انجام داده است ولی عمدا هم سر به زیر آب کرده است بعد نگاه می کنند آن جمعی که تصویر کرده اند در این فرض وجود دارد یا وجود ندارد و مثلا بنا بر مختار ما که جامع را "معظم عرفی" می دانیم و معظم عرفی در صوم را هم "ترک اکل و شرب عمدی از اذان صبح تا مغرب" می دانیم، چون جامع، بر این عمل خارجی این فرد صادق است، لذا می گوییم اطلاق "أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" شامل این فرد مشکوک هم می شود از طرفی اظهري هم که بخواهد بگوید عمل این فرد باطل بوده است، در میان نیست لذا بر اساس این اطلاق، مانعیت سر به زیر آب بردن عمدی را نفی می کنم، اما صحیحی چون نمی داند آن ما یوجب حصول الغرض در این جا محقق است یا نه، نمی تواند به اطلاق تمسک کند و لذا مجبور به احتیاط می شود و می گوید اگر هنگام روزه سر به زیر آب کردی باید دوباره روزه ات را اعاده کنی زیرا برای مطابقت مأتی به ات با مأمور به مولی، حجتی نداری.

نکته:

نقش جامع (مسمی) در این تمسک به اطلاق، محوری است. مثلا اگر اعمی، جامع را "أَرکان" دانست و سپس شک کرد که فلان چیز از أَرکان است یا خیر؟ دیگر نمی تواند برای تصحیح آن عملی که بدون آن جزء مشکوک آورده، به اطلاق تمسک کند، مثلا وقتی به روزه می رسد باید ابتدا ارکان روزه را احراز کند بعد اگر در مازاد بر ارکان شک کرد می تواند به اطلاق تمسک کند و بگوید مازاد لازم نیست ولی وقتی که احتمال بدهد که همان چیز مشکوک، رکن باشد، دیگر قادر

به تمسک به اطلاق در آن مورد نیست زیرا می شود تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه خود مطلق.

ولی جامعی که ما ارائه دادیم دچار این محذور نیست زیرا ما کاری نداریم که آن "مشکوک"، "رکن" است یا خیر، یا "جزء" یا "شرط" است یا خیر بلکه صرفاً ملاحظه می کنیم که آیا "معظم عرفی" در معنای آن لفظ، در این عمل محقق است یا محقق نیست اگر بود به اطلاق تمسک می کنیم.

لذا بنابر قول اعم نیز با تفاوت جامع ها، برخورد ها و اطلاق گیری ها متفاوت می شود.

مثلاً **مرحوم اراکی** در کتاب الصوم خود، در مورد اینکه آمپول تقویتی زدن مخل به صوم است یا خیر می فرماید "ظهورات اکل و شرب شامل این مورد نمی شود، لذا به اطلاق ادله صوم تمسک می کنم و مانعیت آمپول تقویتی زدن را برای صحت صوم، رد می کنم"

در حالی که **مرحوم حکیم** در حقائق الاصول، وقتی به این فرد می رسد می فرماید "من نمی توانم به اطلاق تمسک کنم"

سرّش این است که با وجود اینکه هر دو این بزرگواران اعمی هستند ولی جامعی که برای کلمه صوم، قائل هستند متفاوت است. (مرحوم حکیم "ترک اکل و شرب" را روی غرض معنی می کند، یعنی "وقتی گرسنه اش یا تشنه اش می شود نخورد"، "آمپول و سرم" گرسنگی و تشنگی را رفع می کنند لذا ایشان در صدق مسمی کلمه "صوم" بر این عمل خارجی فرد شک می کند و لذا دیگر قادر به اطلاق گیری نیست.)

اختلافات در جامع اعمی در **دو بخش** واقع می شود:

1. یک بخش آن در چیستی "عنوان مشیر" کلی است که بحثی اصولی است (مثلاً عنوان مشیر "معظم عرفی" است یا "ارکان" و ...) ،

2. یک بخش آن هم در چیستی "عنوان مشیر" جزئی و مربوط به هر کلمه از کلمات عبادات و معاملات است، که بحثی فقهی است.

پس چه بسا دو نفر در مورد جامع کلی اصولی هم نظر باشند و هر دو جامع کلی اصولی را "معظم عرفی" بدانند ولی وقتی می خوانند در فقه، آن معظم عرفی را در خصوص هر لفظ تطبیق دهند و احرار کنند دچار اختلاف شوند.

بطور خلاصه لذا اگر صدق "جامع اصولی" و "جامع فقهی" در مورد آن "عمل مشکوک" احرار شد، قادر به تمسک به اطلاق خواهیم بود وگرنه خیر (البته به شرط تمامیت مقدمات حکمت در آن دلیل)

این ثمره اصلی بحث صحیح و اعم است. (مرحوم آخوند این ثمره را با دو شرط می پذیرند: 1. احرار مقدمات حکمت در مورد آن جزء یا شرط مشکوک 2. خارج بودن مشکوک از مسمی آن لفظ)

مثال دوم:

مولی می گوید "اعتق رقبة" من نمی دانم "مومن بودن" آن برده که ای که موظف به آزاد کردنش شده ام، شرط است یا نه؟ نگاه می کنم که به "کافر"، "رقبة" می گویند یا نه، اگر متوجه شدم که به "کافر" هم "رقبة" گفته می شود و متعلق امر مولی را هم همین "معظم عرفی" بدانم، به اطلاق تمسک می کنم و می گویم اگر رقبة کافر هم آزاد کنم، امتثال امر مولی محقق شده است و ذمه ام بریء شده است.

ولی صحیحی می گوید متعلق امر مولی و مسمی "رقبة ای است که مراد جدی مولی بوده است" (مسمی را چیزی ملازم با تام الاجزاء و الشرایط می داند.) لذا وقتی شک می کند که آیا مومن بودن یا نبودن رقبة در غرض مولی دخیل است یا خیر، بخاطر عدم احراز صدق مسمی رقبة، بر رقبة ای که کافر است، نمی تواند به اطلاق تمسک کند و لذا مجبور به احتیاط می شود و قائل می شود که صرفاً آزاد کردن رقبة مومن ذمه را بریء می کند. صحیحی ها "ما یوجب حصول الغرض" را داخل در مسمی و متعلق امر می دانند و می گویند وقتی شارع بعداً نکته ای را اضافه کرد، این کشف می کند که از اول هم آن نکته در مسمی اخذ شده بوده است درحالیکه مسمی (متعلق امر) اعمی ملازم با تام الاجزاء و الشرایط نیست و قائل است که یک سری از اجزاء و شرایط هستند که در مسمی و متعلق امر اخذ نشده اند بلکه با بیان های منفصل و تقدیم أظهر بر ظاهر، صرفاً از مراد جدی مولی پرده بر می دارند لذا وقتی اعمی آن مقداری از اجزاء و شرائط را که در مسمی (متعلق امر) اخذ شده است، احراز کرد، دیگر موضوع له متعلق امر مولی را احراز کرده و لذا برایش ظهور تشکیل می شود و لذا مادامی که اظهاری از این ظهور اولیه، پیدا نکند، به مفاد همان ظهور اولیه تمسک می کند درحالیکه صحیحی چون از ابتدا همه اجزاء و شرایطی که در مراد جدی مولی اخذ شده اند را اخذ شده در مسمی و متعلق امر مولی می داند، هنگام شک در اینکه این مسمی بر این عمل خارجی صدق می کند یا خیر، چون شک در اصل صدق مسمی کرده دیگر قادر به اطلاق گیری نخواهد بود زیرا اگر اطلاق گیری کند، تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه خود آن مطلق می شود که ممنوع است.

پس در اطلاق گیری هایی که منشأ ظهورشان وضع است، صحیحی ها قادر به اطلاق گیری نیستند. البته گاهی از راه هایی غیر از وضع یعنی با استفاده از مناشیء ظهور دیگر می توانند به اطلاق تمسک کنند که بعداً خواهد آمد. (البته در مورد "صوم" چنین منشأ ظهوری به غیر از "وضع" برای صحیحی وجود ندارد و لذا در مورد صوم، فقط اعمی قادر به تمسک به اطلاق است.)

مثال سوم:

"خلق الله الماء طهوراً"، مرحوم تبریزی، در ادله ای که برای ردّ صحت وضو با گلاب اقامه شده است، خدشه می کنند ولی با این حال صحت وضو با گلاب را نمی پذیرند، ایشان علت این مطلب را این می دانند که خدا فرموده است که من "ماء" را طهور قرار داده ام، اینکه مسمای "ماء" بر "گلاب" صدق کند برای ما ثابت نیست، لذا ولو روایات عدم صحت وضو با گلاب را معتبر نمی دانیم ولی چون صدق "ماء" بر "گلاب" ما ثابت نیست و احراز صدق مسمی، نکرده ایم لذا نمی توانیم وضو با گلاب را تصحیح کنیم.

پس اینطور نیست که اعمی هم در هر جایی بتواند اطلاق بگیرد. بلکه فرد باید اعمی باشد احراز صدق مسمی بکند، مقدمات حکمت هم کامل باشد تا بتواند اطلاق گیری کند.

اشکال مرحوم نائینی: ⁴⁸ (به ثمره اول)

اطلاق یا مقامی است یا کلامی و در مورد هیچ کدام صحیحی و اعمی با هم تفاوتی ندارند.

بررسی اطلاق کلامی:

شما در اطلاق کلامی می گوئید باید مقدمات حکمت احراز شود تا ما بتوانیم به اطلاق کلامی تمسک کنیم، خب ما اصلاً ادله ای که چنین اطلاق کلامی داشته باشد تا تفاوتی بین مبنای صحیح و اعمّ ایجاد کند، نداریم. مثلاً تعبیر "اقیموا الصلاه" را شما حتّی اگر اعمی هم باشید نمی توانید برای شک در مثلاً جلسه استراحت استفاده کنید و از آن اطلاق گیری کنید زیرا یکی از مقدمات حکمت آن که "در مقام بیان بودن" است احراز نمی شود زیرا این دلیل اصلاً در مقام بیان اجزاء و شرائط مورد نیاز در نماز نیست بلکه در مقام بیان تشریع اصل نماز است.

پس حتّی اگر جامع (مسمی، متعلّق امر) و صدق این جامع را احراز کرده باشید، چه صحیحی باشید و چه اعمی قادر به اطلاق گیری نیستند زیرا مقدمات حکمت را احراز نکرده اید.

لذا هیچ کدام از دو گروه نمی توانند به اطلاق کلامی تمسک کنند و نفی جزئیت کنند چون "اقیموا الصلاه" و سایر خطاب هایی که در مورد نماز آمده هیچکدام در مقام بیان همه اجزاء و شرائط نماز نیستند بلکه یا در مقام اصل تشریع هستند یا در مقام بیان بعضی از شرائط خاص، لذا خطابات موجود در مورد صلاه، حج، زکات و ... یا اصل مشروعیت را بیان می کنند و یا بعضی از اجزاء خاص را بیان می کنند، لذا چون در مقام بیان بودن احراز نمی شود، اعمی نمی تواند به اطلاق تمسک کند.

بررسی اطلاق مقامی:

صحیحی و اعمی هر دو می توانند به اطلاق مقامی تمسک کنند، چه اطلاق مقامی یک دلیل مانند صحیح حماد و چه اطلاق مقامی مجموع ادله، که برای نفی شرطیّت "قصد وجه" و "قصد تمیز" و ... به آن تمسک می شود.

علّت این عدم تفاوت بین صحیحی و اعمی در تمسک به اطلاق مقامی این است که برای تمسک به اطلاق مقامی نیازی به احراز صدق مسمی، نداریم و اینکه مثلاً اینجا صلاه صادق است یا خیر زیرا اصلاً اطلاق از الفاظ برداشت نمی شوند که موضوع له الفاظ برایمان مهم باشد بلکه از عمل امام برداشت می شود که در مقام بیان بوده ولی مثلاً فلان جزء را نیاورده است.

یکی از مثال های اطلاق مقامی تک دلیل، صحیح حماد است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَوْمًا يَا حَمَّادُ تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ قَالَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَحَقُّ كِتَابَ حَرِيرٍ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ⁴⁹ ثُمَّ فَصَّلَ قَالَ فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَ سَجَدْتُ فَقَالَ يَا حَمَّادُ لَا تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَا أَفْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُّونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً يَجُودُهَا تَامَةً قَالَ حَمَّادُ فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الدُّلُّ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَعَلِمَنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُنْتَضِبًا فَأَرْسَلَ يَدَيْهِ جَمِيعًا عَلَى فَخْذَيْهِ قَدْ ضَمَّ أَصَابِعَهُ وَ قَرَّبَ بَيْنَ قَدَمَيْهِ حَتَّى كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعٍ مُنْقَرَجَاتٍ وَ اسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعًا الْقِبْلَةَ لَمْ يُحَرِّفْهُمَا عَنْ

⁴⁸ اجود التقريرات ج 1 ص 45 / در فوائد هم هست.

⁴⁹ (1) أي لا بأس عليك بالعمل بكتاب حرير.

الْقِبْلَةَ وَ قَالَ يُخْشِعُ اللَّهُ أَكْبَرَ ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ⁵⁰ وَقُلَّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ صَبَرَ هُنَيْئَةً⁵¹ يَقْدِرُ مَا يَتَنَفَّسُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ وَ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَكَعَ وَ مَلَأَ كَفَّيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ مُنْفَرَجَاتٍ وَ رَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ حَتَّى اسْتَوَى ظَهْرُهُ حَتَّى لَوْ صَبَّ عَلَيْهِ قَطْرَةٌ مِنْ مَاءٍ أَوْ دُهْنٍ لَمْ تَزَلْ لِاسْتِوَاءِ ظَهْرِهِ وَ مَدَّ عُنُقَهُ وَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثًا بِتَرْتِيلٍ فَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ ثُمَّ اسْتَوَى قَائِمًا فَلَمَّا اسْتَمَكَّنَ مِنَ الْقِيَامِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَ هُوَ قَائِمٌ وَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ ثُمَّ سَجَدَ وَ بَسَطَ كَفَّيْهِ مَضْمُومَتَي الْأَصَابِعِ بَيْنَ يَدَيْ رُكْبَتَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ فَقَالَ- سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَ بِحَمْدِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ لَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ جَسَدِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ وَ سَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظَمِ الْكَفَّيْنِ وَ الرُّكْبَتَيْنِ وَ أَنَامِلِ إِبْهَامِي الرَّجْلَيْنِ وَ الْجَبْهَةِ وَ الْأَنْفِ وَ قَالَ سَبْعَةٌ مِنْهَا فَرَضٌ يُسَجَّدُ عَلَيْهَا وَ هِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا⁵² وَ هِيَ الْجَبْهَةُ وَ الْكَفَّانِ وَ الرُّكْبَتَانِ وَ الْإِبْهَامَانِ وَ وَضَعَ الْأَنْفَ عَلَى الْأَرْضِ سَنَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَلَمَّا اسْتَوَى جَالِسًا قَالَ اللَّهُ أَكْبَرَ ثُمَّ قَعَدَ عَلَى فَخْذِهِ الْأَيْسَرِ وَ قَدَّ وَضَعَ ظَاهِرَ قَدَمِهِ الْأَيْمَنِ عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ وَ قَالَ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ ثُمَّ كَبَّرَ وَ هُوَ جَالِسٌ وَ سَجَدَ السَّجْدَةَ الثَّانِيَةَ وَ قَالَ كَمَا قَالَ فِي الْأُولَى وَ لَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فِي رُكُوعٍ وَ لَا سُجُودٍ وَ كَانَ مُجَنِّحًا⁵³ وَ لَمْ يَضَعْ ذِرَاعَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ عَلَى هَذَا وَ يَدَاهُ مَضْمُومَتَا الْأَصَابِعِ وَ هُوَ جَالِسٌ فِي التَّشَهُّدِ فَلَمَّا قَرَعَ مِنَ التَّشَهُّدِ سَلَّمَ فَقَالَ يَا حَمَّادُ هَكَذَا صَلَّ.

در این روایت امام علیه السلام خطاب به حمّاد می فرماید آیا می توانی خوب نماز بخوانی؟ حمّاد عرضه می دارد که کتاب حرّیز در صلاة را حفظ هستم (یعنی بله می توانم) با این حال باز حضرت می فرماید بلند شو و نماز بخوان، و بعد از تمام شدن نماز حمّاد می فرماید نمی توانی خوب نماز بخوانی، چقدر زشت است که کسی از شما شصت سال از عمرش گذشته باشد و یک نماز نیکو نتواند بخواند، نگاه کن بین من چگونه نماز می خوانم ... و سپس برای حمّاد نماز می خواند و حمّاد هم نحوه نماز خواندن امام را می نویسد، لذا این روایت اطلاقش کلامی نیست چون اصلاً امام علیه السلام کلامی را نفرموده است بلکه با عمل خود نماز نیکو را به حمّاد نشان داده است، لذا چه صحیحی چه اعمی وقتی روایت را می خوانند و می بینند که جلسه استراحت در آن نیست، به اطلاق مقامی روایت تمسک می کنند و نیاز نماز به آن را نفی می کنند.

مثال های دیگر صحیح زرارۀ در باب وضو و روایت عمار در باب تیمم هستند که اطلاق آنها نیز، مقامی است چون لفظ روایت صادر شده از امام علیه السلام نیست بلکه امام با عمل، مثلاً وضو صحیح را نشان داده و راوی بوده است که با الفاظ آن را منتقل کرده است، لذا چون اطلاق از مقام برداشت می شود و نه الفاظ، دیگر اینکه مسمی مثلاً لفظ صلاة چه است، در اطلاق گیری اهمیتی ندارد و هر دوی صحیحی و اعمی قادر به تمسک به این اطلاق مقامی هستند و از این جهت تفاوتی ندارند. (به اطلاق مقامی، اطلاق حالی هم می گویند.)

⁵⁰ (2) قال شيخنا البهائي: الترتيل: التأنى و تبين الحروف بحيث يتمكن السامع من عدّها، مأخوذة من قولهم نغر رتل و مرّتل إذا كان مغلجاً و به فسر قوله تعالى: «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» E و عن أمير المؤمنين عليه السلام انه حفظ الوقوف و بيان الحروف. أي مراعاة الوقف و الحسن و الإتيان بالحروف على الصفات المعتبرة من الهمس و الجهر و الاستعلاء و الاطباق و الغنة و امثالها و الترتيل بكل من هذين التفسيرين مستحب و من حمل الامر في الآية على الوجوب فسر الترتيل بإخراج الحروف من مخارجها على وجه يتميز و لا يندمج بعضها في بعض. (آت)

⁵¹ (3) هُنَيْئَةً- بض المهاء و تشديد الباء بمعنى الوقت اليسير.

⁵² (1) الجن: 17.

⁵³ (2) أي رافعا مرفقيه عن الأرض حال السجود جاعلا يديه كالجنحين فقلوه: «لم يضع» عطف تفسيري. و قوله: «و صلى ركعتين على هذا» قال الشيخ- رحمه الله-: هذا يعطى أنه عليه السلام قرأ سورة التوحيد في الركعة الثانية أيضا و هو ينافي المشهور بين أصحابنا من استحباب مغايرة السورة في الركعتين و كراهة تكرار الواحدة فيهما إذا أحسن غيرهما كما رواه علي بن جعفر عن أخيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ما يمال إليه بعضهم من استثناء سورة الإخلاص عن هذا الحكم و هو جيد و بعضه ما رواه زرارۀ عن أبي جعفر عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه و آله صلى ركعتين و قرأ في كل منهما قل هو الله أحد. و كون ذلك لبيان الجواز بعيد و لعلّ استثناء سورة الإخلاص بين السور و اختصاصها بهذا الحكم لما فيه مزيد الشرف و الفضل. (آت)

تا اینجا کلاً ثمره اوّل انکار شد.

نکته مرحوم نائینی:

معروف است که برای اطلاق مقامی تک دلیل، به صحیح حماد مثال می زنند، در حالی که بسیاری از کارهایی که حضرت علیه السلام در این روایت انجام میدهند از مستحبات است و در ابتدای روایت هم می فرمایند: "تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ؟" (یعنی می گویند نیکو نماز می خوانی؟ نه اینکه درست نماز می خوانی؟)

بحث از خوب خواندن نماز است یا گفته شده "فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً"، خب این تعبیر نشان می دهد که روایت در مقام تعلیم "نماز تام" (نماز نیکو) است نه "نماز واجب" لذا این صحیح اصلاً در مقام بیان اجزاء واجب نیست تا بخواهیم در این مورد به اطلاق مقامی آن تمسک کنیم.

خلاصه کلام مرحوم نائینی:

1. هیچکدام نمی توانند به اطلاق کلامی تمسک کنند.
2. هر دو می توانند به اطلاق مقامی تمسک کنند.
3. مثال صحیح حماد برای نفی جلسه استراحت صحیح نیست.⁵⁴

پاسخ استاد: (به اشکال مرحوم نائینی)

اوّل:

اینکه فرمودید ما اطلاق کلامی ای که در مقام بیان باشد، در این بحث نداریم، این مطلب کلیت ندارد بلکه در مورد صلاه چنین اطلاق کلامی ای که در مقام بیان باشد و مقدمات حکمتش تمام باشد، نداریم، ولی ما خطاب هایی در موارد دیگر مانند صوم و غسل و ... را داریم که مقدمات حکمت در آنها تمام است مثل آیه "ثُمَّ اَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" که هم زمان را فرموده، هم اجتناب از اکل و شرب را، در مورد غسل هم همینطور.

ثانیاً:

اینکه فرمودید همه می توانند به اطلاق مقامی تمسک کنند درست است ولی در مواردی، دلیلی بکه اطلاق مقامی داشته باشد، وجود ندارد، بطور مثال، در روزه ما اطلاق مقامی نداریم، اطلاق مقامی تک دلیل که واضح است همه جا نیست، اطلاق مقامی جموع ادله هم یک شرط دارد و آن اینکه آن قید "مَغْفُولٌ عَنْهُ عِنْدَ الْعَامَةِ" باشد به گونه ای که اگر شارع نگوید عرف ملتفت به قید بودن آن نشود، لذا مثلاً "قصد وجه" و "قصد تمییز" را می توان با اطلاق مقامی مجموع ادله نفی کرد زیرا قیود مغفولٌ عنه عند العامة هستند ولی همه جا این اطلاق مقامی ممکن نیست، اگر همه جا تمسک به اطلاق مقامی مجموع ادله ممکن بود، دیگر هیچ موردی برای اجرای اصول عملیه در شبهات حکمیه باقی نمی ماند چون می گفتیم که فحوص از ادله اجتهادی

⁵⁴ فوائد ج 1 ص 77

واجب است، اگر با فحص چیزی پیدا کردیم، عمل می کنیم و الا به اطلاق مقامی عمل می کنیم، درحالیکه تمسک به اطلاق مقامی به این نحو، چیزی است که خود شما هم به آن ملتزم نیستید.

(اطلاق مقامی مجموع ادله دلیل اعتبارش این است که می گوئیم اگر مولی درحالیکه قیدی را لازم می داند و آن قید، مغفولاً عنه عند العرف هم است، آن را بیان نکند، وظیفه اش را انجام نداده است و لذا وقتی آن قید را نگفت می گوئیم پس حتماً لازم نبوده است و قیدیّتش را برای آن عمل نفی می کنیم اما در اطلاق کلامی می گوئیم ظهورات الفاظ این مورد خارجی را گرفته است و اظهاری هم برای نفی این شمول نیامده است که این مورد خارجی را از آن ظهور اولیّه خارج کند و لذا این عمل مطابق همان ظهور اولیّه و صحیح است.

ریشه اطلاق مقامی، حکم عقل و ریشه اطلاق کلامی، ظهورات الفاظ است.)

(تفاوت اعمی و صحیحی این است که اعمی معتقد است که تمام مطلوب در موضوع له أخذ نشده است ولی صحیحی معتقد است که تمام المطلوب در موضوع له أخذ شده است.

البته باید در مقام بیان بودن را احراز کرد و همین که احراز شود که آیه مثلاً از مقام تشریع خارج است ولو یکی دو جزء را بیان کرده است می توان اطلاق گرفت، لذا می گوئیم آیه "اتّموا الصیام" اطلاق دارد.

البته در مورد اعمی هم نوع جامعی که قائل می شود مهم است چون اطلاق فرع احراز مسمی است.)

ثالثاً:

بله ما هم منکر نیستیم که نمازی که امام برای حمّاد خوانده هم شامل واجبات و هم شامل مستحبّات بوده ولی همینکه جزء یا شرطی را در آن نگفت، یعنی آن جزء واجب نبوده و لذا اطلاق گیری در آن ثمره دارد.

یعنی همین که می دانیم در حال بیان "صلاه تامه" هستند و می دانیم چیزی که در صلاه تامه نیست قطعاً در صلاه واجبه هم نیست، وقتی امام جلسه استراحت را انجام ندادند می فهمیم که، جلسه استراحت، جزء واجبات صلاه نیست وگرنه امام آن را در صلاه تامّه می آوردند.

خلاصه سه اشکال مرحوم نائینی: (به ثمره بحث صحیح و اعمّ در اطلاق گیری)

1. نه صحیحی و نه اعمّی نمی توانند تمسّک به اطلاق کلامی کنند زیرا برای صحیحی مسّمی ثابت نیست و برای اعمّی مقدّمات حکمت

2. هر دوی صحیحی و اعمّی می توانند به اطلاق مقامی تمسّک کنند. (پس تفاوتی بینشان نیست و بحث ثمره ای ندارد)

3. ولی این امکان تمسّک به اطلاق مقامی، برای هیچ کدام از اعمّی و صحیحی ممکن نیست زیرا اطلاق مقامی در عبادات اصلا موردی ندارد، مثالی که برای اطلاق مقامی معروف است (صحیحہ حمّاد) مثال درستی نیست زیرا امام اجزاء و شرائط استحبابی را هم در آن مطرح می کنند و با این علم اجمالی دیگر نمی شود به اطلاق آن تمسّک کرد.

پاسخ استاد: (به اشکال سوّم مرحوم نائینی، مبنی بر عدم امکان اطلاق مقامی)

پاسخ اوّل:

بله ما هم منکر نیستیم که نمازی که امام برای حمّاد خوانده هم شامل واجبات و هم شامل مستحبّات بوده ولی همینکه جزء یا شرطی را در آن نگفت، یعنی آن جزء واجب نبوده و لذا اطلاق گیری در آن ثمره دارد.

یعنی همین که می دانیم در حال بیان "صلاه تامه" هستند و می دانیم چیزی که در صلاه تامه نیست قطعا در صلاه واجبه هم نیست، وقتی امام جلسه استراحت را انجام ندادند می فهمیم که، جلسه استراحت، جزء واجبات صلاه نیست وگرنه امام آن را در صلاه تامّ می آوردند.

پاسخ دوّم: (مرحوم تبریزی)

علاوه بر این، حتّی اگر در صحیحہ حمّاد چیزی آمد و ما از بیرون قرینه ای بر جواز ترک پیدا نکردیم می گوئیم واجب است، زیرا اگرچه در آن مستحبّات آمده، ولی با قرائن خارجی این عمل اجمالی ما منحل می شود و مستحبّات از آن را شناسایی می کنیم و دیگر مقداری که باقی می ماند را می گوئیم واجب است. پس این علم اجمالی اوّلیه ای که شما فرمودید و هم واجب در آن بود و هم مستحب، را داریم ولی این علم اجمالی، با قرائن خارجی منحل می شود به آنچه استحبابش معلوم است و جواز ترک دارد و آنچه مطلوبیتش ثابت است ولی قرینه ای بر استحبابش و جواز ترکش نیست پس حکم به وجوبش می شود.

(پس به نظر مرحوم نائینی در روایاتی که در آن مستحبّات یا مکروهات گفته شده است، نمی توانیم اطلاقی بگیریم ولی این پاسخ مرحوم تبریزی با اینکه اصل حرف مرحوم نائینی را در اینجا مبنی به اینکه هنگام علم اجمالی نمی توانیم اطلاق بگیریم، ردّ نمی کند و قبول دارد ولی می گوید در این روایت این علم اجمالی ما منحل می شود و لذا اطلاق گیری مشکلی ندارد.)

اشکال استاد: (به ادّعای انحلال مرحوم تبریزی در صحیحہ حمّاد)

ما در کبرای اصولی با آقای تبریزی موافق ایم ولی در تطبیقش بر صحیحہ حمّاد موافق نیستیم، ما باید در اطلاق گیری، در مقام بیان بودن را احراز کنیم، خب از کجا این را در صحیحہ حمّاد احراز کردیم؟ در روایت امام از حمّاد می پرسد که آیا بلدی خوب نماز بخوانی؟ حماد گفت بله من کتاب

خَرِیز را خوب حفظ هستیم، امام گفت بلند شو نماز بخوان، بعد که تمام شد، امام گفت، حمّاد خوب بلد نیستی نماز بخوانی و چه بد است انسان سال ها نماز بخواند ولی حدودش را تماماً نداند، خب ما از صدر روایت می گوییم اصلاً امام در مقام بیان نماز واجب نبوده بلکه در مقام بیان نماز تامّ بوده است و لذا می شود گفت که هرچه را نیاورد حتماً واجب نبوده ولی اینکه بگوییم هرچه را که آورد ولی قرینه بر استحبابش نداشتیم، واجب است، این را نمی پذیریم، بله اگر حمّاد نماز حدّاقلی را قبول نداشت و امام هم در مقام یاد دادن همان نماز حدّاقلی و واجب بود و صرفاً یک مقدار کمی مستحب هم انجام داد، اینجا حرفتان را قبول داشتیم چون در مقام بیان میزان واجب از نماز بوده ولی اینجا این ثابت نیست.

در حاشیه مکاسب همین بحث مطرح شده است، در بیع قصابین⁵⁵ روایتی هست، که امیر المومنین عبور می کند و آنها را (قصاب ها را) نهی می کند از بیع 7 چیز که یکی اش آذان القواد و طحال است که بیعش را می دانیم حرام نیست و مکروه است، مرحوم نائینی می گویند از اینکه این مکروه میان این 7 چیز ذکر شده، فهمیده میشود که مقام بیان اعمّ از حرمت و کراهت بوده و لذا نمی شود حکم به حرمت در بقیه کنیم ولی مرحوم تبریزی آنجا همین حرف را تکرار می کند و می گوید اگرچه اینجا علم اجمالی دارم ولی منحل می شود زیرا در این مورد قرینه دارم ولی در موارد دیگر قرینه ندارم، خب ما آنجا حرف مرحوم تبریزی را قبول داریم زیرا آنجا در مقام بیان حرمت بودن اوّل ثابت شده و ظهور ثابت است (زیرا اطلاق کلامی است و در اطلاق کلامی اصل را در مقام بیان بودن می دانیم) صرفاً مواردی با قرینه از این ظهور خارج شده ولی بقیه موارد داخل در ظهور باقی می ماند، ولی اینجا و در صحیح حمّاد چون در مقام بیان واجب بودن ثابت نشده، (زیرا اطلاق مقامی است و نیاز به احراز در مقام بیان بودن داریم) حرف ایشان را اینجا نمی پذیریم.

پس در صحیح حمّاد سه مسلک وجود دارد:

1. اصلاً نمی توانیم بخاطر عمل اجمالی به انجام مستحبات توسط امام در خلال نماز، از این روایت اطلاق مقامی بگیریم چه صحیحی باشیم و چه اعمّی (مرحوم نائینی)
 2. اگر اعمّی باشیم می توانیم اطلاق مقامی بگیریم و این علم اجمالی به آن ضربه ای نمی زند زیرا وقتی امام در مقام بیان صلاة تامّ بوده ولی در آن چیزی را بیان نکرده حتماً آن چیز واجب نبوده است. (استاد و مرحوم امام)
 3. اگر اعمّی باشیم نه تنها می توانیم اطلاق مقامی بگیریم بلکه می توانیم حکم به وجوب چیزی هایی بکنیم که امام انجام داده اند ولی قرینه ای بر استحبابشان نداریم زیرا مدّعی منحل شدن علم اجمالی در اینجا هستیم. (مرحوم تبریزی)
- (ما در اطلاقات کلامی، نیاز به احراز در مقام بیان بودن نداریم و اصل بر در مقام بیان بودن است لذا کسی که منکر در مقام بیان بودن است باید قرینه بیاورد (بعداً بحثش خواهد آمد) ولی در اطلاق مقامی چنین اصلی ثابت نیست و لذا در مقام بیان بودن باید احراز شود.)

خلاصه مطالب مطرح شده:

مرحوم نائینی به ثمره اول 2 اشکال داشتند:

1. اطلاق کلامی برای هیچ کدام از صحیحی و اعمی ممکن نیست چون تعبیری مانند "اقیموا الصلاة" اصلاً در مقام بیان اجزاء نیستند بلکه در مقام بیان اصل تشریع اند.

2. صحیحی و اعمی هر دو می توانند به اطلاق مقامی تمسک کنند. (و از این جهت تفاوتی ندارند)

(نکته سومی هم داشتند که صحیحه حماد به درد اطلاق گیری برای نفی اجزاء واجب نمی خورد.)

پاسخ استاد:

در مورد اطلاق کلامی توجه ایشان به مثال هایی است که بیشتر اصولیون در مورد صلاة زده اند، و ما هم این اشکال را در مورد أدلة صلاة قبول داریم، ولی ما در مورد صوم و غسل اطلاقات کلامی داریم و لذا در این موارد اختلاف بین صحیحی و اعمی در "مسمی" ثمره دارد.

در مورد اطلاق مقامی هم اگر چه هر دو گروه می توانند به آن تمسک کنند ولی مساله این است که ما همه جا اطلاق مقامی نداریم، مثلاً در صوم، صحیحی نمی تواند اطلاق مقامی بگیرد درحالیکه اعمی با اطلاق کلامی مشکلیش را برطرف می کند.

مثال دیگر:

از جمله نهی هایی که در این روایت آمده، "نهی عن اکل جنب" است، ما از خارج می دانیم که اکل در حال جنابت، مکروه است و نه حرام، در مورد این روایت گروه اول (مرحوم نائینی) می گوید وقتی می بینیم موارد مکروه در میان نهی ها وجود دارد دیگر اطلاقی منعقد نمی شود و لذا حرمت نهی های دیگر ثابت نمی شود زیرا علم اجمالی پیدا کرده ایم که موارد مکروهی هم (مثل اکل جنب) در میان این نهی ها ذکر شده است.

گروه دوم (مرحوم تبریزی) می گویند این علم اجمالی منحل می شود به مواردی که قرینه داریم برای کراهتشان و مواردی که چنین قرینه ای برایشان نداریم لذا می گوئیم اینها که برایشان قرینه داریم مکروه اند ولی بقیه را حمل بر حرمت می کنیم.

ما به گروه دوم می گوئیم که ما قبول داریم که علم اجمالی منحل می شود ولی باید به وجود یا عدم وجود مقتضی برای حرمت نیز توجه کنیم مثلاً در این روایت باید ببینیم که منشا ظهور برای حرمت چیست، اگر بگوئیم ماده نهی بالوضع دال بر حرمت است خب اینجا بعد از انحلال، مقتضی برای حمل بقیه نهی های این روایت به حرمت، وجود دارد یعنی می گوئیم اگر قرینه ای آمد که این مورد حرام نیست، نهیش را حمل بر کراهت می کنیم ولی ولی باقی نهی ها را چون مقتضی دارند (دلالت بالوضع نهی بر حرمت) حمل بر حرمت می کنیم، ولی اگر کسی بگوید ظهور در حرمت با مقدمات حکمت است و ماده نهی بالوضع دال بر حرمت نیست، دیگر حرمت اثبات نخواهد شد، چون بخاطر وجود این نهی های کراهتی، دیگر در مقام بیان محرمات بودن

احراز نمی شود، پس اگرچه ما انحلال را قبول داریم ولی وجود مقتضی نیز باید بررسی شود، حال اگر مقتضی موجود بود، مانع هم با انحلال از بین می رود وگرنه خیر.

پس بطور خلاصه مرحوم نائینی معتقد بودند که ظهور در حرمت، بخاطر علم اجمالی شما به وجود کراهت در میان این نهی ها، مانع دارد، در مقابل ایشان، مرحوم تبریزی با انحلال در پی بر طرف کردن این مانع بودند. ما گفتیم گاهی علم اجمالی مقتضی را بر می دارد مانند جایی که منشأ ظهور، مقدمات حکمت است، زیرا اصلاً منشأ ظهور با این علم اجمالی به مشکل می خورد و مقتضی حرمت از بین می رود، در این موارد انحلال هم کمکی به ما نمی کند ولی در جایی که مقتضی موجود است و مشکل مانعیت علم اجمالی با انحلال بر طرف می شود و حرف مرحوم تبریزی را در این موارد می پذیریم.

مختار استاد:

بنا بر این منشأ ظهور در این روایات مهم است، اگر منشأ ظهور، وضع باشد بیان ما مانند بیان مرحوم تبریزی است، ولی منشأ ظهور، مقدمات حکمت باشد خیر، زیرا علم اجمالی مانع تمامیت مقدمات حکمت می شود و مقتضی را از ریشه از بین می برد.

اشکال: (اشکال دیگری به ثمره امکان تمسک به اطلاق)

صحیحی و اعمی در تعیین مسمی و جامع برای الفاظ عبادات و معاملات اختلاف نظر دارند ولی در اینکه مطلوب شارع چیست، که باهم اختلاف نظر ندارند، یعنی هیچ کسی نگفته که مطلوب شارع اعم از صحیح و فاسد است بلکه همه قبول دارند که مطلوب شارع همان عمل "تام الاجزاء و الشرایط" است. خب در این صورت به هنگام شک در مطلوب شارع، آن خطاب بنابر هر دو مبنا (چه صحیح و چه اعم) مجمل می شود لذا نه صحیحی نه اعمی هیچ کدام نمی توانند به اطلاق آن خطاب تمسک کنند. علت این اجمال این است که همانطور که بیان شد، ما می دانیم که شارع از ما صرفاً مسمی این الفاظ را نمی خواهد بلکه عمل درست و مطلوب خودش را می خواهد. نهایتاً بگویید که در مورد صحیحی، آن خطاب، مجمل بالذات می شود زیرا اصلاً مسمی را پیدا نکرده است، ولی در مورد اعمی، آن خطاب، مجمل بالعرض (مجمّل بقیده) می شود یعنی مسمی را می داند ولی در رسیدن به "مطلوب شارع" آن خطاب برایش دچار اجمال شده ولی این اجمال بالذات و اجمال بالعرض تفاوتی در بحث ایجاد نمی کنند زیرا برای هر دوی صحیحی و اعمی کشف مطلوب شارع مهم بود و هیچ کدام قادر به کشف آن با تمسک به اطلاق نیستند.

پاسخ استاد:

پاسخ اول: (این جواب معروف است)

ما در تمسک به اطلاق، به ظهور تمسک می کنیم و منشأ ظهور هم همان متعلّق امر (که همان موضوع له این الفاظ است که در صحیح و اعم در موردشان بحث می کنیم) است، لذا هر آنچه را که در متعلق امر دخیل بدانیم، ظهور هم، همان خواهد بود. اگر بگوییم قید صحت، در متعلق امر اخذ شده است، دیگر تمسک به اطلاق متعلّق امر ممکن نیست چه مسمی شما بر آن عمل خارجی صدق کند و چه صدق نکند، زیرا متعلّق امر مثلاً صلاة صحیح است و ما در صحیح بودن

این عمل خارجی شکّ کرده ایم لذا اگر به مطلق تمسّک کنیم، تمسّک به مطلق در شبهه مصداقیه خود مطلق می شود، لذا صحیحی نمی تواند به اطلاق متعلّق امر تمسّک کند.

ولی اعمی که نه تنها می گوید صحت در مسمّی اخذ نشده بلکه می گوید در متعلق امر هم اخذ نشده است، محذوری برای تمسّک به اطلاق متعلّق امر ندارد.

أعمی می گوید مولی به هنگام اسم گذاری برای آن عمل، به "معظم عرفی" نگاه کرده است و مثلاً لفظ "نماز" را بر همان "معظم عرفی نماز" قرار داده است (حال چه به وضع تعینی و چه به وضع تعینی استعمالی) سپس به همان مسمّی (معظم عرفی نماز) امر کرده است و متعلّق آمرش را "معظم عرفی" قرار داده است و اجزاء مختصری را هم با همان بیان اوّل بطور متصل در مورد نمازی که مطلوبش بوده، بیان کرده ولی اجزاء و شرائط دیگر را که نماز مطلوب نیاز داشته را نیز بطور منفصل بیان کرده است تا ذهن عرف را به نماز مطلوب مورد نظرش راهنمایی کند.

پس شارع برای بیان نماز مطلوبش از بیان های منفصل (با تعدّد دالّ و مدلول) هم استفاده کرده است و بیانش اختصاصی به آن خطاب اوّل و متصل نداشته است.

در واقع اعمی قید صحت را مربوط به مقام امتثال می داند یعنی می گوید مولی در مقام امتثال از ما نماز صحیح می خواهد ولی این قید نه در مسمّی اخذ شده است و نه متعلّق امر مولی بوده است بلکه با ملاحظه استعمالات مولی از این الفاظ می فهمیم که مولی مثلاً "معظم عرفی صلاة" را مسمّی قرار داده و سپس به همان امر کرده است و بعداً با بیان های منفصل از آن بیان اوّل، فهم عرف را به آنچه خودش از نماز در مقام امتثال مد نظرش بوده، نزدیک کرده است. لذا چون در متعلّق امر، قید صحت اخذ نشده است بلکه معظم عرفی قصد شده است، اعمی می گوید این عمل خارجی شامل معظم عرفی است و دارای قیود دیگر که مولی بطور منفصل بیان کرده بود نیز می باشد، حالا شکّ کرده ام که آیا فلان جزء را هم مولی می خواسته یا خیر می گویم به اطلاق دلیل مثلاً وجوب نماز تمسّک می کنم و می گویم اینجا صدق مسمّی صلاة بر این عمل صورت گرفته و لذا مأتی به ما با مأمور به ما یکی بوده است و عمل درست بوده است ولی صحیحی قادر به تمسّک به اطلاقات نیست.

پس بطور خلاصه چون برای صحیحی از ابتدا صحت در مسمی و متعلّق امر اخذ شده است، تمسّک به اطلاق أدله بخاطر محذور تمسّک به مطلق در شبهه مصداقیّه خود مطلق، ممکن نیست ولی برای اعمی که صحت در مسمّی و متعلّق امر اخذ نشده است بلکه قید صحت را برای مقام امتثال می داند، محذوری برای تمسّک به اطلاق وجود ندارد

اشکال مرحوم تبریزی: (به پاسخ اوّل)

تفکیک اخذ قید صحت، به اخذ در مقام جعل (نزد صحیحی) و اخذ در مقام امتثال (نزد اعمی) اگرچه صحیح است ولی به اشکال پاسخی نمی دهد.

مستشکل می گوید مولی از ما چه می خواهد؟ آیا مولی از ما صرفاً "صدق مسمّی" را می خواهد که بگویید این مسمّی بر این عمل خارجی صدق می کند یا "نماز مطلوب" را؟ حتماً مولی نماز مطلوب را می خواهد و نه صرفاً صدق مسمّی را، خب هر دوی صحیحی و اعمی می گویند نماز مطلوب، نماز صحیح و "تامّ الأجزاء و الشرائط" است، در این صورت شما چه قید صحت و تامّ بودن را در اخذ شده در متعلّق امر بدانید و چه اخذ شده در مقام امتثال، تاثیری در نتیجه ندارد زیرا هر دو معتقدید که مولی "مطلوب" را می خواهد نه صرفاً "مصدق مسمّی" و در مطلوبیت

این عمل خارجی هم شکّ کرده اید لذا هیچ کدام نمی توانید به اطلاقات برای تصحیح این عمل خارجی تمسّک کنید زیرا در اصل مطلوبیت این عمل خارجی شکّ کرده اید.

پس اشکال در مورد مقام جعل و امثال نبود که با این تفکیک حل شود بلکه در مورد کشف مطلوب بود و مدّعی بود که هیچ کدام با اطلاق گیری قادر به کشف مطلوب نیستند بلکه اعمّی فقط با تمسّک به اطلاق، صدق مسمّی را بر مشکوک فیه، اثبات می کند که مشکلی را حل نمی کند زیرا به دنبال مطلوب هستیم و نه صرف صدق مسمّی بر مشکوک فیه.

(مطلوب های ذکر شده در تقسیمات اولیه می شوند مطلوب در مقام جعل و چیز هایی که بعداً اضافه می شوند می شوند مطلوب در مقام امثال)

پاسخ دوم: (پاسخ مرحوم تبریزی)(تفکیک بین مقام "مراد جدّی" و مقام "احتجاج")

ما حجتی داریم به نام ظهور یا مراد استعمالی، اصل تفاوت بین صحیحی و اعمّی این است که برای اعمّی ظهور یا مراد استعمالی برای تمسّک به اطلاق تشکیل می شود ولی برای صحیحی این ظهور تشکیل نمی شود.

مولی ابتدا به چیزی امر می کند و مراد استعمالی مولی در مطلوبیت آن چیز برای مولی تشکیل می شود، سپس با بیان های منفصل، چیز هایی که در مراد جدّی اش دخیل هستند ولی در آن امر اولّیه بیان نشده بودند را بیان می کند و با این بیان های منفصل مطلوب واقعی اش را به مخاطب می فهماند، آن بیان های منفصل به جهت تقدیم اظهر بر ظاهر، متعلّق امر اوّل را توسعه یا تضییق می کنند.

خب برای اعمّی که می داند متعلّق امر مولی چه چیزی است، مراد استعمالی و ظهور در اطلاق، شکل گرفته است و تا زمانی که اظهر نیامده است (بیان منفصلی که این متعلّق امر مطلق را توسعه بدهد یا تضییق کند) می تواند به مودّای این ظهور تمسک کند، ولی صحیحی که در خود چپستی متعلّق امر مولی شکّ دارد، این ظهور در اطلاق شکل نگرفته است لذا در عمل مشکوک فیه، قادر به تمسّک به اطلاق نیست.

پس اعمی در مورد عمل مشکوک فیه ای که بیان منفصلی در موردش نیامده، به اطلاقات ادلّه تمسّک می کند و می گوید یا این عمل واقعاً همان "عمل مطلوب" است یا بخاطر تمسّک به مراد استعمالی و ظهور اطلاقی ادلّه، برای مطابقت این "مأتی به" با "مأمور به"، حجت دارم و لذا نیازی به احتیاط ندارم، درحالیکه صحیحی از چنین ظهور اطلاقی ای محروم است.

پس نباید به مستشکل بگوییم "مقام جعل" و "مقام امثال" را خلط کرده ای، بلکه باید بگوییم تو مقام "مراد جدّی" را با مقام "احتجاج" خلط کرده ای یعنی درست است که هر دوی صحیحی و اعمّی می گویند مراد جدّی مولی "تمام تامّ الأجزاء و الشرائط" است ولی اعمّی در مقام احتجاج با مولی، به علّت دانستن "متعلّق امر مولی" قادر به اطلاق گیری است و لذا برای احتیاط نکردن حجت دارد و به مولی می گوید اگر آن شیئی مشکوک برای "صحتّ عمل" نیاز بود باید با بیان منفصلی بیان می شد حالا که بیان نشده به اطلاق ادلّه تمسّک کردم و که مثلاً گفته بود "نماز بخوان"، به این عمل مشکوک فیه هم نماز می گویند لذا "مأتی به" من با "مأمور به" یکی است و معذور هستیم، ولی صحیحی در مقام احتجاج، بخاطر حجت نداشتن نسبت به مطابقت این "مأتی به مشکوک فیه" با "مأمور به"، دیگر نمی تواند ادّعای مطابقت کند و مجبور به احتیاط می شود.

(اعمی می گوید یا این ظهور که شامل این عمل مشکوک فیه شده، همان مطلوب مولی است یا اگر نبود من حجت دارم، ولی صحیحی نمی داند این ظهور شامل این عمل مشکوک فیه می شود یا خیر (زیرا ظهور را در عمل تامّ دیده است) لذا حجتی در برابر مولی برای عدم احتیاط، ندارد.)

نظر استاد:

ما هم معتقدیم که جواب صحیح به این قضیه جواب مرحوم تبریزی است.

ما باید بگوییم چون برای اعمّی، مراد استعمالی ادلّه (ظهور)، فرد مشکوک را شامل شده است، لذا برای اکتفا به همان فرد مشکوک، (مثلا روزه ای که در خلالش آمپول تقویتی زده) برای رفع ذمه اش از تکلیف، حجت دارد، ولی صحیحی اینگونه نیست.

لذا مثلا در مورد روزه داری که عمداً سرش را زیر آب برده است، اعمّی می تواند به اطلاق آیه "اتَمُّوا الصَّیَّامَ..." تمسّک کند و بگوید چون "الصَّیَّامَ" در این آیه به معنای "معظم عرفی" است، یعنی "امساک از اکل و شرب از فجر تا غروب"، در نتیجه، به این فرد هنوز روزه دار می گویند پس مقتضی برای صحت روزه اش و مطابقت مآتی به اش با مأمور به صیام، دارد، از طرفی دلیل منفصلی هم در مبطلیت فرو بردن سر در آب نداریم لذا مانع برای صحت روزه اش هم مفقود است لذا حکم به صحت روزه اش می کنیم، اما این به این معنا نیست که اعمّی می گوید که روزه این فرد، در لوح محفوظ هم، روزه صحیح است و واقعا روزه صحیح همین روزه است بلکه می گوید با توضیحی که دادم، حجت دارم که روزه این فرد به دلیل این کار باطل نشده است.

(برای اعمّی، "متعلّق أمر" (مجعل) با "مطلوب مولی" یکی نیست بلکه اعمّ است زیرا معتقد است که مطلوب مولی، "عمل تامّ" (عمل صحیح) است درحالیکه متعلّق أمر، "معظم عرفی" (اعمّ از صحیح و فاسد) است.

جالب اینجاست که صحیحی هم جعل را اعمّ از مطلوب می داند، مثلا آخوند که صحیحی است بخاطر محذور مقام امتثال، با اینکه قصد قربت را در "مطلوب" دخیل می داند ولی قائل به عدم اخذ آن در "مجعل" می شود.)

("مجعل" یعنی "متعلّق جعل" و چیزی که در جعل اخذ می شود.)

نکته مهم:

أعمى برای تمسک به اطلاق، به احراز دو چیز نیاز دارد:

1. احراز مسمی آن لفظی که می خواهد از آن اطلاق بگیرد. (مثلاً إحراز کند مسمی "صوم"، "ترك الأكل و الشرب من الفجر إلى المغرب" است. احراز مسمی لازم است تا بفهمیم که آن جزء مشکوک دخیل در صدق مسمی است یا خیر، زیرا اگر در دخیل بودنش در صدق مسمی شک کنیم مانند صحیحی دچار مجذور تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خود مطلق می شویم، زیرا صحیحی مسمی را "تام الأجزاء" گرفته و در اصل صدق این مسمی بر این عمل خارجی شک می کند و لذا اگر به اطلاق مسمی تمسک کند می شود تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خود مطلق)

2. احراز مقدمات حکمت در آن دلیل (زیرا منشأ ظهور در اطلاق، "مقدمات حکمت" است، ما معتقدیم که در اطلاقات کلامی، اصل در مقام بیان بودن است ولی در اطلاقات مقامی چنین اصلی نداریم و لذا در مقام بیان بودن باید در آنها احراز شود.)

جمع بندی استاد:

ثمره اول را که تمسک به اطلاق است را تمام دانسته و اشکالات وارد شده را ردّ کردیم.

ثمره دوم: تمسک به برائت یا احتیاط در شک بین اقل و اکثر

میرزای قمی: (در قوانین)

صحیحی وقتی کارش به اصل عملی می رسد، (در جایی که نتوانسته مسمی را احراز کند) قائل به احتیاط می شود زیرا شک در محصل می کند ولی اعمی وقتی کارش به اصل عملی می رسد (در جایی که نتوانسته مسمی را احراز کند یا احراز کرده ولی چون اطلاق مقامی بوده نتوانسته به اطلاق تمسک کند) قائل به برائت می شود زیرا شک در اصل تکلیف و محصل غرض می کند.

مرحوم آخوند: (اشکال به میرزای قمی)

این حرف درست نیست زیرا ما خودمان صحیحی هستیم ولی همه جا قائل به احتیاط نمی شویم بلکه در بسیاری از جاها برائتی می شویم.

اینکه شما در موردی قائل به احتیاط یا برائت شوید، بستگی به امکان یا عدم امکان انحلال دارد نه مسمی، یعنی در مورد عمل مشکوک فیه، اگر انحلال (بین اقل و اکثر به صورت علم تفصیلی به اقل و شک در اکثر) ممکن بود، برائت جاری می شود ولی اگر انحلال ممکن نبود اشتغال و مجرای احتیاط می شود و این ارتباطی با جامع صحیحی و اعمی ندارد.

مرحوم نائینی: (اشکال به آخوند)

ثمره دوم ثمره صحیحی می باشد، مرحوم آخوند توجه نکرده اند که ریشه این قضیه به بسیط بودن یا مرکب بودن، جامع بر می گردد. (و جامع صحیحی ها همیشه بسیط است.)

اعمی جامعی که ارائه می دهد بسیط نیست بلکه مرکب است مثلاً تعدادی را به عنوان ارکان یا معظم عرفی پیدا می کند و همان را جامع قرار می دهد.

ولی صحیحی جامع که ارائه می دهد چون می خواهد که این جامع بر همه صحیح ها منطبق شود و بر غیر صحیح ها منطبق نشود باید جامع بسیط تصویر کند و جامع مرکب نمی تواند تصویر کند، لذا افرادی که جامع ارائه دادند یا به لحاظ "اثر" جامع ارائه دادند (مثل آخوند) که دارای اجزاء نیست، (مثلاً هرچه قربان کل تقی باشد یا عمود دین باشد یا معراج مومن باشد، نماز است) یا به لحاظ "مبادی" (مبادی یا علل یعنی به لحاظ داشتن آن مصالح یا مفاسد) جامع تصویر کردند و جامع هایشان همه بسیط است.

خب وقتی جامع صحیحی بسیط شد، دیگر وقتی در جزء یا شرطی شک کرد نمی تواند برائت جاری کند زیرا شک در محصل این جامع (مثلاً اثر داشتن این عمل مشکوک) می کند و لذا قائل به احتیاط می شود ولی اعمی که در جزء یا شرطی شک کرد، چون جامعش مرکب است، می تواند در آن اجزاء و شرائط مشکوک، برائت جاری کند زیرا حالت اقل و اکثر پیدا می کند و در اقل و اکثر همیشه برائت شرعی جاری می شود.

(مثلا صحیحی می خواهد جامع بین وضوی جبیره ای و وضوی معمولی بگذارد اگر بخواهد اجزاء و شرایط را در جامع وارد کند نمی تواند اینها را با هم جمع کند لذا مجبور به قرار دادن جامع بسیط می شود حالا یا به لحاظ مبادی یا به لحاظ آثار)

جواب استاد: (به مرحوم نائینی)

جواب اول: (جواب مشهوری است) (مرحوم خویی و تبریزی)

این حرف درست است که صحیحی نمی تواند جامع مرکب بگیرد و جامع بسیط می گیرد حال به لحاظ "مبادی" یا "آثار"، ولی حرف آخوند درست بود که اینجا ثمره ای بین قول صحیح و اعمّ مترتب نیست.

در مساله صحیح و اعمّ، بحث در مقام تشریع و تعیین "مأمور به" است درحالیکه در مساله اجرای اصول عملیه، بحث در مقام امتثال و انطباق "مکلف به" با "مأتی به" است و لذا قول فرد در صحیح و اعمّ و تعیین "مأمور به" نیست که در این مساله موجب اختلاف می شود بلکه قول فرد در تعیین "مکلف به" این اعمال است که موجب اختلاف می شود پس صحیحی یا اعمّی بودن او همانطور که آخوند گفت، در این بحث تاثیری ندارد.

توضیح:

شما نکته ای را توجه نکرده اید و آن این است که قضیه انحلال و عدم انحلال، متفرّع بر مرکب بودن یا بسیط بودن عنوان اولیه یا همان جامع یا همان "مأمور به" نیست و آخوند هم آن را متفرّع بر عنوان اولیه نمی داند، (و لذا وابسته به مناشیء ظهور نیست) بلکه متفرّع بر انطباق و عدم انطباق "مکلف به" (مطلوب شارع) با "عمل مشکوک فیه" (مأتی به) است که اگر منطبق باشند، انحلال اقلّ و اکثر در آن، ممکن است (علم تفصیلی به اقلّ و شکّ در اکثر) و لذا برائت در اکثر که مشکوک است، جاری می شود زیرا شکّ در تکلیف است و اگر منطبق نباشند و دوئیت داشته باشند، انحلال اقلّ و اکثر ممکن نیست و لذا چون شکّ در محصل غرض می شود مجرای احتیاط است.

مثلا اگر شما با مراجعه و فهمی که از روایات داشتید، "مکلف به" و حقیقت وضو را، همان غسلات و مسحات دانستید، این عمل خارجی ای که بدون مسح تا مفصل انجام دادید و صرفا تا برآمدگی پا مسح کردید مشکوک می شود که درست بوده یا خیر، خب چون مکلف به (غسلات و مسحات) با این عمل خارجی مشکوک شما (که شامل غسلات و مسحات بوده) اتّحاد دارد و منطبق است، شما می گوئید من علم دارم که سایر اجزاء وضویم درست بوده ولی در مازاد بر آن اجزاء و اکثر (یعنی کشیدن مسح پا تا مفصل) شکّ کرده ام، این می شود انحلال این مساله به علم تفصیلی به درست بودن اقلّ و شکّ در نیاز بودن اکثر و می شود شکّ در اصل تکلیف بر کشیدن مسح تا مفصل و لذا مجرای برائت می شود.

اما اگر مکلف به را در مثلا وضو، "طهارت حاصل از غسلات و مسحات" دانستید و نه خود غسلات و مسحات، دیگر آن عمل خارجی ای که با جزء مشکوک انجام داده اید، اتّحاد و انطباق با مکلف به ندارد زیرا مکلف به شما "طهارت" است و عمل خارجی شما "غسلات و مسحات" است لذا دیگر علم شما انحلال به اقلّ و اکثر پیدا نمی کند، و شکّ در این می کنید که اصلا این عمل خارجی (غسلات و مسحات همراه با آن جزء مشکوک) محصل این مکلف به (طهارت) است یا

خیر لذا چون شکّ در محصّل غرض شده است، مجرای قاعده اشتغال است و باید احتیاط کنیم زیرا یقین داریم که وضو برایمان واجب است ولی شکّ داریم با این عمل خارجی ذمه ما بری از این وجوب شده است یا خیر لذا باید احتیاط کنیم و مطمئن شویم که ذمه مان از آن بری شده است.

پس درست است که صحیحی جامع را بسیط می گذارد ولی جامع او مهم نیست بلکه باید دید مکلف بهی که او از روایات برای آن عمل فهمیده است و آن را متعلّق تکلیف می داند، چیست؟ سپس بینیم که آیا آن مکلف به را با آن عمل مشکوکّ فیه که جزء یا شرط مشکوک دارد، منطبق و متحد می داند یا خیر؟ اگر انطباق باشد، انحلال ممکن می شود و لذا مجرای برائت است و اگر انطباق و اتحاد نباشد، انحلال ممکن نیست و لذا مجرای احتیاط است.

مثلا آیا آخوند، حقیقت وضوء را غسلات و مسحات (طهارت سببی) می داند یا طهارتی که از غسلات و مسحات حاصل می شود؟ (طهارت مسببی)

اگر خود غسلات و مسحات را حقیقت وضو می داند خود این غسلات و مسحات متعلّق امر می شوند زیرا وحدت و انطباق با مکلف به (وضو) دارند، وقتی اینطور شد می گوید علم من منحل شده است به آن مقداری را که می دانم برای ایجاد اثر لازم هستند و در عمل من وجود دارد و مواردی که شکّ دارم که برای ایجاد اثر لازم است یا نه، اینجا انحلال صورت گرفته و نسبت به مورد مشکوک برائت جاری می شود.

اما اگر حقیقت وضو را طهارت مسببی بداند اینجا متعلّق امر دیگر خود این اثر نیست و لذا مکلف به با عملی که در آن شکّ شده انطباق ندارند لذا شکّ در محصّل اثر می کنیم لذا قائل به احتیاط می شویم. البته آخوند حقیقت وضو را غسلات و مسحات می داند (حقیقت وضو و "مکلف به" را غسلات و مسحات می داند ولی "مأمور به" را غسلات و مسحات قرار نمی دهد بخاطر همان مشکلاتی که قبلا بیان شد همانطور که قصد قربت را در "مکلف به" دخیل می داند ولی بخاطر محذور مقام امتثال آن را جزو "مأمور به" نمی داند.) لذا انحلال را می تواند اجرا کند و لذا قائل به برائت می شود.

پس ارتباطی ندارد که جامع را بسیط گرفته ایم یا مرکّب، بلکه مهم این است که انحلال ممکن است یا خیر و کلام آخوند صحیح بود.

پس جامع در برائت و احتیاط و اصول عملیه نقشی ندارد بلکه نسبت بین "متعلّق تکلیف" با آن "عمل مشکوک فیه" است که تعیین کننده است، یعنی باید ببینید متعلّق تکلیف را با توجّه به روایات چه می دانید؟ سپس اگر "مکلف به" با "مشکوک فیه" منطبق بود، برائت از اکثر مشکوک، جاری می شود و اگر "مکلف به" با "مشکوک فیه" منطبق نبود، برائت از اکثر جاری نمی شود بلکه احتیاط جاری می شود.

مثال دیگر:

آیا حقیقت تذکّیه و مکلف به در تذکّیه را شما همان ذبح و امور خارجیه (قری أوداج اربعه) می دانید یا اثری که از ذبح ایجاد می شود؟

اگر با توجّه به روایات، حقیقت تذکّیه و ما يتعلّق التکلیف به را همان امور خارجیه می دانید دیگر اگر شکّ کردید که مثلا تذکّیه ای که با تمام شرائط ولی با چاقوی استیل انجام داده اید درست بوده یا خیر، از شرط بودن استیل نبودن چاقو، برائت جاری می کنید مانند مرحوم امام (البته در

جایی که شهرت در مقابلش است دیگر برائت جاری نمی کنند.) ولی اگر حقیقت تذکیّه را اثر حاصل از ذبح بدانید، دیگر باید احتیاط کنید و از آن گوشتی که با چاقوی استیل ذبح شده نخورید.

بطور خلاصه:

در بحث اطلاق چون بحث از ظهورات الفاظ بود چون اعمّی چنین ظهور وضعی ای داشت می توانست اطلاق بگیرد ولی صحیحی که این ظهور وضعی را نداشت نمی توانست و در اطلاقات کلامی بین قول صحیح و اعمّ ثمره وجود داشت. ولی در مورد اصول علمیه، این ظهورات الفاظ نیست که مهم است بلکه مقام امتثال و اجرا یا عدم اجرای رفع القلم است که مهم است و این وابسته به تشکیل ظهور وضعی لفظ نیست بلکه وابسته به صدق "رفع ما لا یعلمون" بر این عمل خارجی است که آیا اجرا می شود در آن عمل خارجی که دارای مورد مشکوک است یا خیر که آن هم به امکان یا عدم امکان انحلال (به جهت انطباق یا عدم انطباق مکلف به (مطلوب) با عمل خارجی) بر میگردد و لذا بین صحیحی و اعمّی در این مورد با توضیحی که دادیم در این مورد تفاوتی نیست و لذا این ثمره دوّم که ذکر شده تمام نیست.

نکته:

همانطور که از توضیح قبل بر می آید، صحیحی لزوماً "مکلف به" را با "مأمور به" یکی نمی داند، مثلاً آخوند "مأمور به" را جامع بسیط به لحاظ اثر، تصویر می کند ولی "مکلف به" و مطلوب مولی را از روایات استخراج می کند و می گویند مثلاً "مکلف به" برای وضو "غسلات و مسحات" است سپس می گوید این عمل خارجی من تا اینجا با این "مکلف به" ای که از روایات وضو فهمیده ام انطباق دارد لذا علم به صحّتش تا اینجا دارم، ما بقیش اش را شکّ دارم لازم است یا خیر، اینجا شکّ در تکلیف اضافی می کنم و لذا برائت جاری می کنم.

(آسید محمد روحانی می گوید یک روز آقای خویی من را خواست و گفت فلانی را می شناسی؟ گفتم چطور؟ گفت چند روز است درس ما می آید و اشکال می کند و به نظر می رسد اشکال های تو را به من می گوید، من گفتم بله ایشان خارج من می آید و من بعد از بیان نظراتان، اشکالات را هم به او می گویم و او هم آنها را اینجا مطرح کرده است.)

جواب دوّم:

مرحوم امام و اراکی و ... معتقد اند که اگر در جایی آن مشکوک فیه، تشریعی باشد مطلقاً احتیاط جاری می شود و اگر آن مشکوک فیه تکوینی باشد مطلقاً برائت جاری می شود و هیچکدام از انحلال و عدم انحلال یا بسیط و مرکّب بودن یا اینکه شکّ در محصل داریم یا مکلف به، مهم نیستند.

زیرا در موارد تکوینی، یعنی وقتی رابطه بین مُحَصِّل و مُحَصَّل تکوینی است و بحث هستی و عالم تکوین است، اصول عملیه که واقعیات و تکوین را تغییر نمی دهد و لذا هر جا شک کردم که

باید این امر تکوینی را بیاورم یا خیر، باید آن امر تکوینی را بیاورم و احتیاط کنم زیرا اصول عملیه امور تکوینی را تغییر نمی دهد.

ولی در موارد تشریعی یعنی وقتی رابطه بین مُخَصَّل و مُخَصَّل تشریعی است و بحث اعتبار و عالم اعتبار است، شارع خودش در اعتبار، با اصول عملیه، تکلیف را مشخص کرده.

(استاد: تاثیر مهم این مبنا این است که با این مبنا، اجرای برائت در اعتباریات، دایره مدار شک در تکلیف نخواهد بود بلکه صدق عرفی "ما لا یعلمون" کافی است، مثلاً من نمی دانم که شارع در غَسَل دو بار غسل را شرط کرده یا یک غَسَل کافی است؟

می پرسیم شما برای چه مرتبه دوم را شک کرده اید لازم است یا خیر؟ می گوید این امر اعتباری است و من درخواست شارع را نمی دانم، می گویم خب همین شارع گفته است که رفع ما لا یعلمون لذا برائت جاری کن

ولی اگر بگویید من نمی دانم این امر تکوینی، بدون این جزء کامل است یا خیر و آن اثر را در عالم ایجاد می کند یا خیر، می گویم خب باید احتیاطاً آن جزء مشکوک را بیاوری تا مطمئن شوی که آن امر تکوینی بطور کامل انجام شده است.)

مرحوم امام در کتاب الطهارة می گویند، این بحث بین سبب و مسبب ریشه اش به این بر می گردد که این وضو عملی تکوینی است یا تشریعی، یعنی این وضو امری تکوینی است و این اعمال صرفاً طریقی برای رسیدن به این اثر بود و شارع صرفاً لطف کرد و راه رسیدن به این امر تکوینی را نشان داد یا اینکه امری تشریعی است زیرا غسلات و مسحات از امور و مقولات مختلف اند و قطعاً وحدتشان و ترکیبشان اعتباری است و قطعاً آن را امری اعتباری می دانید.

استاد:

این ثمره را میرزای قمی در قوانین⁵⁶ مطرح کرده است و مرحوم آخوند هم آن را از میرزای قمی نقل کرده و به عنوان ثمره سوّم مطرح کرده است. مثلاً اگر کسی نذر کرد که به زوّار امام حسین در اربعین چیزی بدهد، حالا باید برای بریء شدن ذمه اش به کسی آن چیز را بدهد که زیارتش تامّ الأجزاء و الشرایط است یا اینکه به هرکسی که مردم به او زائر می گویند بدهد ذمه اش بریء می شود؟ (حتّی اگر آن زائر تارک الصلاة باشد)

خب اعمّی چون معظم عرفی را می خواهد و موضوع له را معظم عرفی می داند می گوید به این زائری که عرف به او زائر می گوید هم آن چیز را بدهی ذمه ات بریء می شود زیرا موضوع له زائر برای آن کسی که نذر کرده، معظم عرفی بوده است ولی صحیحی چون زیارت تامّ الأجزاء و الشرایط را می خواهد نمی تواند بگوید با دادن آن چیز به این زائر عرفی که تارک الصلاة است، ذمه ات بریء می شود چون در قصد کسی که نذر کرده است شکّ کرده است و منشأ ظهوری ندارد که با آن بگوید این زائر هم قصد شده بوده است. (مثال آخوند نذر دادن یک درهم به مصّلی است و اینکه دادن درهم به مصّلی تامّ الأجزاء و الشرایط لازم است یا به مصّلی عرفی هم داده شود کافی است؟)

اشکال مرحوم آخوند: (به ثمره میرزای قمی)

بله این حرف، درست است و کسی که اعمّی باشد به دنبال معظم عرفی است و کسی که صحیحی باشد به دنبال تامّ الأجزاء و الشرایط است و رفتارش در مورد نذر همینگونه که گفتید می شود ولی این را نمی شود به عنوان ثمره مسأله اصولی مطرح کرد، زیرا ثمره مسأله اصولی باید استنباطی باشد درحالیکه نذر و یمین تطبیقی هستند، یعنی شما شکّ در تطبیق موضوع حکم شرعی بر متعلّق موضوع حکم شرعی است.

اشکال استاد: (نقد معروف به آخوند)

ما هم در کبری با شما موافقیم که این مسأله استنباطی نیست و اصولی نیست ولی خب خود مسأله صحیح و اعمّ هم مسأله اصولی نیست (همانند حقیقت شرعیّه و مشتق و ...) و به همین خاطر هم در مقدّمات اصول بحث می شوند، وقتی خود مسأله صحیح و اعمّ اصولی نیستند چرا در ثمره اش به دنبال ثمره اصولی می گردید؟

⁵⁶ قوانین جلد 1 ص 43

اشکال مرحوم تبریزی⁵⁷: (به آخوند)

اشکال آخوند به این ثمره از این راهی که رفته درست نیست زیرا خود صحیح و اعمّ مسأله اصولی و استنباطی نیست و لذا نمی شود بگویند ثمره اش چون استنباطی نیست پس ثمره درستی نیست.

ولی از راه دیگر می توانیم این ثمره را ردّ کنیم و آن این است که بگوییم لازم نیست که ثمره یک مسأله، ثمره اصولی (استنباطی) باشد ولی باید از مبادی برای یک مسأله اصولی شود مثلاً ثمره صحیح و اعمّ، توانایی یا عدم توانایی برای اطلاق گیری می شد که این اطلاق، خودش از مباحث الفاظ است که مسأله ای اصولی است امّا اینجا شما می خواهید با بحث صحیح و اعمّ موضوع و متعلّق نذر را تشخیص دهید تا بتوانید حکم أداء نذر را در فقه بر آن بار کنید یعنی این ثمره "متعلّق نذر" از مبادی مسأله فقهی می شود و نه از مبادی مسأله اصولی و این درست نیست.

پس درست است که صحیح و اعمّ مسأله ای اصولی نیست بلکه از مبادی اصول است ولی ثمره اش هم باید از مبادی اصول باشد مانند اطلاق نه اینکه ثمره اش از مبادی فقه باشد مانند نذر و قسم و ... و لذا بیان این ثمره برای بحث صحیح و اعمّ در اصول خطاست.

استاد:

این ردّ مرحوم تبریزی ردّ خوب و پسندیده ای است.

نکته دیگری که به ذهن ما می رسد این است که بحث نذر تابع قصد ناذر در هنگام انعقاد نذر است بنابراین ما می توانیم از خود ناذر سوال کنیم که شما که نذر کردید منظورتان چه بود؟ اگر ناذر بگوید که منظورم تام الأجزاء بود چه صحیحی و چه اعمّی می گویند همان را باید انجام دهی و اگر بگوید منظور من همان افرادی بود که برای زیارت می آیند باز هر دوی صحیحی و اعمّی می گویند همان را انجام دهی ذمه ات بری می شود. حالا اگر ناذر گفت فراموش کرده ام که منظورم چه بود و قرینه ای هم وجود نداشت، در اینجا این حرف های مرحوم میرزای قمی مطرح می شود و به سراغ مناشیء ظهور و بحث سر آن می رویم.

(کلا همه این بحث های مناشیء ظهور در فروض شکّ در قصد متکلم مطرح می شود، حال چه این متکلم خود شارع باشد و چه غیر شارع مثلاً ناذر و گرنه اگر قصد متکلم را می دانستیم دیگر نیازی به مراجعه به مناشیء ظهور نداشتیم.)

ثمره چهارم: "لا تُصَلِّي الرجل و أمامه (معه) امرأة تصلي"

میرزای قمی⁵⁸: (مرحوم آخوند این ثمره را مطرح نکرده است.)

روایاتی مانند "لا تُصَلِّي الرجل و أمامه (معه) امرأة تصلي" مرد نماز نخواند در حالیکه همراه او یا جلوی او زنی نماز می خواند.

قطعا اگر نماز زن نماز تام الأجزاء و الشرايط باشد، نهی شامل آن می شود حالا این نهی یا تحریمی است که دالّ بر بطلان است یا نهی تنزیهی است که دالّ بر کراهت است. اما در جایی که معظم عرفی صلاة در مورد زنی که جلوی من نماز می خواند وجود دارد ولی صلاة تامّ الأجزاء و الشرايط نیست آیا این روایت شامل من می شود یا خیر؟

اگر اعمّی باشیم می گوئیم این روایت این فرض را نیز شامل می شود و لذا نماز آن مرد نادرست است ولی اگر صحیحی باشیم می گوئیم شامل نمی شود و لذا نماز آن مرد درست است.

استاد:

مرحوم آخوند این ثمره را نگفته اند شاید بخاطر همان اشکال فقهی بودن این ثمره باشد. همان اشکالات قبلی که برای ثمره قبلی مطرح کردیم اینجا هم مطرح می شود. همان نکته ای که ما در مورد ثمره قبلی مطرح کردیم هم دوباره مطرح می شود که در جایی این بحث مطرح می شود و به سراغ مناشیء ظهور می رویم که قرینه ای بر مقصود متلکم نداشته باشیم.

ما می گوئیم بنا بر قول ما که قول به اعمّ است مقصود شارع معظم الأجزاء بوده و لذا نماز آن مرد در این حالت، علی الأقوی (ما نهی در روایت را تنزیهی می دانیم) مکروه است یعنی أقلّ ثواباً است و به نظر اعمّی های دیگری که نهی این روایت را تحریمی می دانند، نماز آن مرد باطل است. (اینکه چرا ما نهی را در این روایت تنزیهی می دانیم و نه تحریمی، بحث فقهی است که در جای خودش باید بررسی شود)

⁵⁸ قوانین جلد 1 ص 43

ادله قائلین به صحیح و اعم

ادله قائلین به صحیح:

استاد:

مرحوم آخوند در کفایه 4 دلیل برای صحیحی ها ذکر می کنند.
تبادر، صحت سلب از فاسد، روایات، سیره و طریقه واضعین لغات

1. تبادر

مرحوم آخوند:

متبادر از الفاظ، صحیح می باشد نه اعم

(رجوع به تبادر منطقی است زیرا بحث در مورد مسمی و موضوع له لغات است و تبادر هم یکی از مناشیء وضع است.)

نکته: (در خود کفایه هم آمده است.)

برخی فکر کرده اند که چون صحیحی مسمی را مجمل می داند و می گوید حقیقت جامع را نمی دانیم بلکه از طریق آثار یا مبادی آن را تعریف می کنید و میگوید آنچه این آثار را دارد فلان چیز است پس صحیحی نباید ادعای تبادر یا صحت سلب کند.

پاسخ مرحوم آخوند:

اگر کسی چیزی را مجمل عن جمیع الجهات بداند و بگوید ما هیچ چیزی در مورد آن نمی دانیم بلکه طبیعتا هیچ ادعایی نمی تواند در موردش کند زیرا هر حکمی نیاز به تصور است و وقتی من از چیزی هیچ تصویری نداشته باشم طبیعتا در مورد آن نمی توانم حکم کنم ولی صحیحی جامع را مجمل از جمیع جهات نمی داند بلکه از لحاظ مبادی و آثار آن را می شناسد و صرفا نفس خود جامع را نمی شناسد مثلا می گوید من حقیقت صلاة را نمی شناسم ولی می دانم آن چیزی است که اثرش نیافتادن از پل صراط است و هرآنچه موجب نیافتادن از پل صراط باشد صلاة است. و همین مقدار هم برای تمسک به تبادر و صحت سلب کافی است.

اشکال استاد: (به دلیل تبادر)

ما اعمی هستیم و تبادر و صحت سلب را در اثبات قول صحیح قبول نداریم. ما قبلا تبادر را که نقد می کردیم، اشکال کبروی به آن داشتیم و می گفتیم ما زمانی می توانیم با تبادر و انسباق معنایی إلى الذهن موضوع له را ثابت کنیم که بتوانیم احراز کنیم که این انسباق حاقی است و

ناشی از حاقّ لفظ بوده است و نه چیز دیگر، خب از کجا این حاقّی بودن را اثبات کنیم زیرا احتمال وجود قرائن خفیّه همیشه مطرح است. در این مورد این احتمال وجود دارد که مأنوس بودن ذهن فقها با روایاتی که مربوط به نماز تامّ یا هر کدام از مصادیق عبادات است، موجب این انسباق شده باشد نه اینکه حاق این الفاظ این تبادر را برای این فقها ایجاد کرده باشد. با اصاله عدم قرینه هم این احتمال نفی نمی شود زیرا این شکّ در مراد نیست بلکه شکّ در کیفیت اراده است و اصول لفظیه در شکّ در کیفیت اراده جاری نمی شوند و اعتبار ندارند. لذا در بحث علائم گفتیم که برای این مشکل و مشکلات دیگر که در تبادر است ما نیاز به انضمام اطّراد به تبادر داریم وگرنه توانایی ادّعای موضوع له با تبادر نداریم، وقتی که اطّراد را هم ضمیمه تبادر کنیم ما می گوئیم قول به صحیح ثابت نمی شود زیرا روایاتی که در آنها مقصود تامّ الأجزاء و الشرائط است همه برای مقام خاصّی هستند و همه در مقام بیان آثار خاصّی هستند درحالیکه اطّراد، که شیوع استعمالات در مقامات مختلف است که مخصوص به شرایط و مقام و زمان و وضعیت خاصّی نیست، در اینجا وجود ندارد.

2. صحتّ سلب از فاسد

مرحوم آخوند:

صحتّ سلب این الفاظ از فاسد وجود دارد. این می رساند که استعمال این الفاظ در مورد اعمّ از صحیح و فاسد، مجازی است و نه حقیقی

اشکال استاد: (به دلیل صحتّ سلب از فاسد)

این استدلال هم تمام نیست، در ذیل بحث اعمّ ان شاء الله توضیح می دهیم که اینجا صحتّ سلب وجود ندارد بلکه صحتّ حمل وجود دارد یعنی می توانیم بگوئیم که نمازش باطل است یا روزه اش باطل است یا به درد نمی خورد یا فاسد است، یعنی کسی که مثلا معظم اجزاء نماز یا روزه را می آورد ولی نماز و روزه اش فاسد است به او گفته می شود که نماز و روزه اش باطل است نه اینکه بتوانیم بگوئیم روزه نگرفته است و نماز نخوانده است یا بگوئیم اصلا بر عملش عنوان نماز و روزه صادق نیست. پس اینجا ما صحتّ سلب را قبول نداریم.

(مرحوم امام هم در تنبیه الاصول این حرف ها را در ردّ تبادر و صحتّ سلب از فاسد، دارد. ایشان هم اعمّی است.)

مرحوم آخوند:

دسته اوّل آیات و اخبار:

در آیات و اخبار ما مواردی را داریم که در این آنها، آثاری بر این الفاظ حمل شده است که بالإجماع این آثار در عمل فاسد وجود ندارد مثلاً آمده است "الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ / معراج المؤمن"، "إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ" یا "الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ"، در حالیکه قطعاً نماز فاسد، عمود دین یا معراج المؤمن نیست یا روزه باطل قطعاً جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ نیست. لذا چون بعضی از خواص و آثار بر این اسماء بار شده و بالإجماع این خواص و آثار برای فاسد از اینها، وجود ندارد پس باید بگوییم که این الفاظ برای صحیح، وضع شده اند.

پاسخ استاد: (به دسته اوّل از روایات)

اوّلًا: ما قبلاً هم در بحث ثمره گفتیم که صحیحی و اعمّی در مراد جدّی اختلاف ندارند، بلکه اختلافشان در مسمّی است. هر دو قبول دارند که مراد جدّی مولی از صلاة یا صوم، صلاة یا صوم تامّ الأجزاء و الشرائط است و دعوايشان در مسمّی است. این روایاتی که شما ذکر کردید در مقام بیان تسمیه نیستند و مسمّی را نمی گویند بلکه در مقام امثال هستند یعنی اگر تو این صلاة یا روزه را با این کیفیت امثال کردی این آثار برایش وجود دارد. پس این روایات مطلبی را بیان می کنند که اصلاً محلّ نزاع نیست و به آنچه محلّ نزاع هست اصلاً نمی پردازند.

ثانیاً: لو سلّمنا که کسی شک داشته باشد که این روایات در جایگاه بیان "مقام امثال" هستند یا در مقام "تسمیه"، به او می گوییم شما این را می دانید که عمود دین بودن صرفاً برای صلاة تامّ صادق است، و این آثار، بر روزه یا صلاة فاسد بار نمی شود، امّا نمی دانید که خروج صوم و صلاة فاسد بالإجماع از داشتن این آثار، با تقیید مطلق توسط خطابات منفصله شارع و تعدّد دالّ و مدلول بوده؟ (ادّعای اعمّی) یا اصلاً از ابتدا مسمّی این الفاظ (بخاطر اینکه موضوع لهشان صحیح بوده) شامل موارد فاسد نمی شده است؟ (ادّعای صحیحی) در پاسخ می گوییم، چون در این موارد "مراد جدّی" معلوم است و شک در "کیفیت اراده" (مثلاً روایت، مختار مولی در مقام امثال را بیان می کرده یا در مقام تسمیه بوده؟) است نمی توانید به اصول لفظیه تمسّک کنید زیرا مدرک اعتبار اصول لفظیه، سیره عقلاء است و سیره هم مثل قطع نیست که حجّتش ذاتی باشد بلکه صرفاً وقتی حجّت است که آن سیره در مرأی و منظر معصوم بوده و شارع هم با وجود داشتن شرایط ردع، از آن سیره ردع نکرده باشد، خب آن چیزی که ما در نوشته های موجود از دوران غیبت صغری از اندیشمندان شیعه در اختیار داریم که در آن موارد این بزرگان به اطلاقات و عمومات و اصول لفظیه تمسّک می کردند، صرفاً در جایی است که شک در "مراد" از یک لفظ (مراد جدّی) می کردند، ولی نه ما و نه دیگران هیچ موردی را پیدا نکردیم چه در فروع کافی یا حتّی کتبی که نزدیک به عصر غیبت صغری هستند مثل من لا یحضر الفقیه شیخ صدوق یا چه در تفسیر عیّاشی یا تفسیر علی بن ابراهیم یا ایضاح فضل بن شاذان، که این بزرگان در جایی شک در "کیفیت اراده" (مثلاً روایت، مختار مولی در مقام امثال را بیان می کرده یا در مقام تسمیه بوده؟) داشته باشند و برای برطرف کردن شکشان، اصول لفظیه را جاری کنند، البته پیدا شدن یک مورد برای اثبات سیره کافی نیست بلکه باید مواردی آن هم از مدارس مختلف (قمین،

بغدادیین، خراسانی ها و ...) آن زمان و نه حتّی موارد متعدّد ولی از یک مدرسه، پیدا شود تا اطمینان ایجاد شود که چنین تمسّکی، سیره بوده است، درحالیکه نه ما و نه دیگران، حتّی یک مورد هم پیدا نکرده ایم و هر موردی در اجرای اصول لفظیّه (البته قدیمی ها به آن "اصول لفظیّه" نمی گفتند بلکه "تمسّک به ظهور" می گفتند) دیده ایم، در موارد شکّ در "مراد" بوده است نه شکّ در "کیفیت اراده"

دسته دوّم روایات:

یک دسته از روایات هم هستند که نفی ماهیت و طبیعت می کنند مانند "لا صلاة إلّا بطهور"، "لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب" و ... این روایات صلاة بودن را از صلاتی که معظم اجزاء را داشته باشد ولی بدون طهور یا بدون فاتحة الكتاب باشد نفی می کنند و این مطلب می رساند که این الفاظ صرفاً برای مثلاً صلاة صحیح، وضع شده اند.

پاسخ استاد: (به دسته دوّم روایات)

اولاً: این اخبار در مقام تسمیّه و بیان معنای این الفاظ نیستند بلکه برای بیان مطلوب مولی در مقام امثال هستند، یعنی وقتی می گوید لا صلاة إلّا بطهور، به معنای این است که آن صلاتی که من از شما می خواهم باید با طهور باشد نه اینکه بخواهد مسمّی صلاة را در این دسته از روایات بیان کند و در مقام تسمیه باشد.

ثانیاً: اگر کسی شکّ کرد که این اخبار برای مقام تسمیه هستند یا امثال، می گوئیم می شود از صغریات مواردی که مراد جدّی و خروج یک سری موارد را می دانی ولی کیفیت خروج این موارد را نمی دانی، (مقام تسمیه است و لذا خروجشان حقیقی است یا بیان وظیفه عبد در مقام امثال است و اصلاً در مقام بیان مسمّی مثلاً صلاة نیست و خروج این موارد با بیان های منفصل صورت گرفته و می گیرد) خب می شود شکّ در کیفیت اراده و در موارد شکّ در کیفیت اراده، اصول لفظیّه قابل اجراء نمی باشند. (نهایتاً این روایت در اینکه در مقام تسمیه است یا خیر مجمل می شود).

البته این نقد دوّم را که گفتیم، مرحوم آخوند در حاشیه کفایه عبارتی دارد که می رساند ایشان به این جواب دوّم ما متفطّن بوده است زیرا در آنجا می فرماید "لإجرائها (یعنی اصول لفظیّه) العقلاء فی إثبات المراد لا فی أنّه علی نحو الحقیقة و المجاز" ولی جواب اوّل ما که این آیات و روایات در مقام امثال هستند و نه بیان تسمیّه را ایشان نه در متن بیان کرده اند و نه در حاشیه، در هر صورت به نظر ما هر دو پاسخ، پاسخ های تمامی هستند و جدید هم نیستند و قبل از ما هم بیان شده بودند.

مرحوم آخوند:

سیره واضعین و مخترعین این است که وقتی می خواهند اسم بگذارند برای مرگب تام اسم می گذارند، یعنی مثلاً وقتی می خواهند برای ماشین اسم بگذارند ابتدا آن را تام و تمام می سازند و سپس از آن پرده برداری می کنند و می گویند اسم آن را مثلاً دنا گذاشتم، شارع هم به لسان قوم و عرف سخن می گفته و روّیه جدیدی نداشته است و از همین روّیه تبعیت کرده است و این الفاظ را برای تام و تمام وضع کرده است ولو بعداً این لفظ در مورد ناقص هم مجازاً و به خاطر علاقه مشابّهت به کار رود مثلاً به همان ماشین دنا بدون چراغ هم بخاطر شباهت هیکلش به ماشین دنا تام و تمام، مجازاً دنا بگویند. (پس صغری این دلیل سیره واضعین است و کبری آن عدم تخطی شارع از سیره واضعین می باشد.)

پاسخ استاد: (به دلیل چهارم)

البته خود آخوند در کفایه آخرش می گوید "إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الدَّعْوَى قَابِلَةٌ لِلْمَنْعِ فَتَأْمَلُ" یعنی فتأمل که آن منعش را پیدا کنید پس خود آخوند هم می گوید این دلیل ایراد دارد.

نقد اوّل: یک اشکال این است که در قضایای مرگب خارجیّه، ما اوّل یک فرد تامّ الأجزاء و الشرائطی داریم و ماشین کاملی داریم و سپس بقیه ماشین ها نسبت به آن فرد تامّ سنجیده می شوند یعنی فرد ماشین تامّ و تمام و مشخصی می سازد به اسم "دنا" سپس ماشین های بعدی که چیزی کم تر از آن دارند، با همان تامّ و تمام سنجیده می شوند، ولی در مورد الفاظ شرعیّه اینطور نیست و از همان ابتدا، صلاة حاضر چهار رکعتی است ولی صلاة مسافر دو رکعتی است، صلاة آیات در یک رکعت 5 رکوع دارد ولی صلاة معمولی در یک رکعت، یک رکوع دارد، نماز عید چندین قنوت دارد و ... یعنی از همان اوّل، مصادیق لفظ "صلاة" به حسب حالات و اشخاص و اّزمان، مختلف هستند و اینطور نیست که از اوّل یک نماز تامّ و تمام و مشخص وجود داشته باشد بعد کم کم، از آن کم شده باشد و مجازاً به آن نماز گفته شده باشد.

پس مقایسه ما نحن فیه با این مرگبات تامّه درست نیست زیرا این مرگبات تامّه از ابتدا یک مصداق مشخص تامّ و نام گذاری روی همان مصداق مشخص انجام می شود و سپس آن نام مجازاً به چیز های دیگری هم اطلاق می شود ولی در مرگبات شرعیّه از همان ابتدا یک مرگب تامّ و تمام مشخص وجود نداشته است.

نقد دوّم: اشکال دوّم نکته دقیق و قشنگی است که مرحوم شهید صدر⁵⁹ در بحث دیگری فرموده اند، ایشان فرموده اند سیره ها گاهی مربوط به مقام امتثال هستند و گاهی ربطی به مقام امتثال ندارند. وقتی که سیره عقلاء مربوط به مقام امتثال باشد آنجا می توینم بگویم که اگر شارع روّیه دیگری غیر از روّیه عقلاء را می خواست باید آن را رد می کرد حال که رد نکرده این عدم ردع کاشف از امضا است ولی وقتی سیره عقلاء مربوط به مقام امتثال نیست چرا باید

⁵⁹ بحوث شهید صدر در تقریرات عبد الساتر، ج 3 ص 57

شارع آن را ردع کند؟ اصلاً اینگونه سیره ها کاری با شارع ندارند که شارع بخواهد آن ها را ردع یا قبول کند.

حال ما در ما نحن فیه می گوئیم، سیره ای که در اینجا مطرح می شود و شما به آن استدلال می کنید و می گوئید روش واضعین الفاظ این است این روش ربطی به مقام امتثال ندارد بلکه مربوط به مقام تسمیه و نحوه نامگذاری بر اشیاء است و درست است که با واسطه در بحث تمسک به اطلاق برای ما منشأ اثر می شود و ما ثمره اوّل بحث صحیح و اعمّ را قبول کردیم ولی خود این سیره برای مقام تسمیه است و کاری به مقام امتثال ندارد و وقتی سیره عقلاء مربوط به مقام امتثال نبود، دلیلی وجود ندارد که شارع اگر آن سیره را قبول نداشت آن را ردع کند. این نقد شهید صدر، نقد خوبی است و نکته مهمّی است و اختصاصی به این بحث ندارد.

ادله قائلین به اعم:

استاد:

مرحوم آخوند در کفایه بعد از ذکر ادله صحیحی ها به ذکر ادله اعمی ها می پردازد.

1 و 2. تبادر و صحت سلب

اشکال مرحوم آخوند:

وقتی شما می گوئید به ذهنتان این معنا متبادر می شود باید یک "ما یتبادرُ إلیه" یا "معنای مُنسَبَقی" که در ما نحن فیه همان "جامع" است، در ذهنتان باشد که بگوئید صحت حمل یا سلب نسبت به این معنا وجود دارد. خب ما ادعایمان این است که اعمی ها قادر به ارائه جامع نیستند و صرفا صحیحی ها قادر به ارائه جامع هستند، وقتی جامعی وجود نداشت دیگر چیزی نیست که شما طبق آن، صحت حمل یا سلب را ادعا کنید.

پاسخ مشهور: (الان دیگر همه اعمی هستند و من در مراجع کنونی صحیحی نمی شناسم)

ما مشکل جامع را حل کردیم و لذا این اشکال بر طرف می شود.

(در بحث جامع توضیح دادیم که جامع حقیقی یا ماهوی اصلا ممکن نیست زیرا وحدت عبادات، وحدت حقیقی نیست بلکه وحدت اعتباری است و لذا جامع هم باید اعتباری باشد و جامع اعتباری هم شرح الاسم است و نه جنس و فصل و همینکه از آن چهل اولیه خارج کند کافی است و لذا هم صحیحی و هم اعمی قادر به ارائه جامع هستند حالا صحیحی جامع به جهت آثار و مبادی ارائه می دهد و اعمی جامع به صورت معظم عرفی ارائه می دهد.)

(تمسک به مناشیء وضع توسط هر دوی صحیحی ها و اعمی ها برای اثبات مدعایشان طبیعی است زیرا آنها در مراد جدی اختلافی ندارد، بلکه در موضوع له این الفاظ اختلاف دارد و لذا هر دو به سراغ مناشیء وضع یا علائم تشخیص موضوع له، برای اثبات مدعایشان رفته اند.)

استاد:

این پاسخ اشکال آخوند را ردّ می کند ولی مشکل اثبات تبادر و صحت حمل و سلب برای اعمی ها حل نمی شود و هنوز معلوم نیست که تبادر و صحت حمل و سلب اعمی درست است یا تبادر و صحت حمل و سلب صحیحی، زیرا بیان جامع، برای صحیحی هم ممکن است.

برخی مثل مرحوم تبریزی و خویی و امام صرفا تا همین جا آمده اند که حرف آخوند را ردّ کرده اند ولی این ردّ حرف آخوند مشکل را حل نمی کند. میان فقهاء آقای سیستانی⁶⁰ اینجا بیان بسیار

⁶⁰ کتاب مباحث الالفاظ ج 2 ص 86 (تقریر آقای سید هاشم هاشمی)

خوبی دارند و ایشان متعرض شده اند و گفته اند که دو طرف ادّعیای تبادر و صحت حمل و سلب کرده اند و لذا صرف ردّ حرف آخوند برای اثبات قول به اعمّ کافی نیست و باید تبادر یک طرف اثبات و تبادر طرف دیگر رد شود.

ایشان می فرمایند ما باید برگردیم و ببینیم واضع را چه کسی می دانیم و آن واضع، وضع را برای این الفاظ چگونه انجام دهد عقلائی است یعنی اگر این الفاظ را برای صحیح وضع کند عقلائی است یا اگر برای اعم وضع کند؟

اگر ما حقیقت شرعیّه را قائل شده ایم و گفته ایم که خود شارع واضع است، حال اگر خود شارع وضع کرده است وضعش چگونه بوده و وضع این الفاظ برای صحیح معقول بوده یا اعم؟ این باید حل شود.

به نظر می آید که برای حل این مشکل، چون در زمان معصوم نبوده ایم، باید نگاه کنیم و ببینیم در استعمالات متشرّعه، متبادر و مطّرد از این الفاظ چه بوده است؟ آیا متشرّعه و فقهاء در استعمالاتشان این الفاظ را در تامّ الأجزاء به کار می بردند یا در اعمّ؟ وقتی ما تبادر را به اطراد ضمیمه کردیم (برای بر طرف کردن شبهه حاقلی نبود تبادر) بعد می آییم با اصالة عدم نقل می فهمیم در زمان شارع هم چگونه بوده است. به نظر ما شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می دهد که استعمال متشرّعه در اعمّ است و اطراد در استعمالات متشرّعه حتّی متشرّعه نزدیک به عصر معصوم در اعمّ است.

نکته: ما نمی خواهیم با بیان استعمالات متشرّعه از استعمال به وضع برسیم که شما اشکال کنید که استعمال اعمّ از حقیقت و مجاز است بلکه می خواهیم نشان دهیم که شواهد متعدّدی وجود دارد که فقهای که با ادله شرعیّه ممارست داشته اند و با عصر ائمّه نزدیک بوده اند این الفاظ را در همان موارد معظم عرفی به کار می بردند، اگر جایی معظم عرفی بوده و چیزی اضافه بر آن نیاز بوده ولی وجود نداشته، نمی گفتند این صلاة نیست بلکه می گفتند این صلاة باطل است یا فاسد است یا این روزه باطل است یا فاسد است. وقتی ما اطراد را در استعمالات فقهای قرن دوم، سوم و چهارم را بررسی کردیم که نزدیک به عصر معصوم بوده اند دیدیم، می توانیم با ضمیمه اصالة عدم نقل که یک رویه عقلائی است بگوییم که در نزد خود شارع هم موضوع له، همین بوده است. راه ما در اینجا این است.

استعمالات این الفاظ در کلام قدما:

مرحوم کلینی: (مدرسه ری)

1. "عَلَيْهِ بَنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي رَجُلَيْنِ اخْتَلَفَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا كُنْتُ إِمَامَكَ وَ قَالَ الْآخَرُ أَنَا كُنْتُ إِمَامَكَ فَقَالَ صَلَّاهُمَا تَامَةً قُلْتُ فَإِنْ قَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كُنْتُ أَنْتُمْ بَكَ قَالَ صَلَّاهُمَا فَاسِدَةً وَ لَيْسَتْ أَيْفًا." ⁶¹ اینجا امام نمی گوید این کارشان نماز نیست بلکه می گوید نمازشان فاسد است.

2. "أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرٍ كُلِّ شَيْءٍ حَرَامٌ أَكَلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جُلْدِهِ وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ لَا تُقْبَلُ تِلْكَ الصَّلَاةُ" ⁶² اینجا نیز امام نمی گوید این کار، نماز نیست بلکه می گوید نمازش فاسد است.

⁶¹ کافی چاپ اسلامیّة جلد 3 ص 375
⁶² کافی چاپ اسلامیّة جلد 3 ص 397

3. "وَلَوْ جَعَلَ صَلَاتُهُ بَدَلَ كُلِّ رُكْعَةٍ رَكَعَتَيْنِ وَثَلَاثَ سَجَدَاتٍ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ فَاسِدَةً وَكَانَ غَيْرَ مُصَلٍّ"⁶³

4. "وَلَوْ تَرَكَ الْإِحْرَامَ أَوْ جَامَعَ فِي إِحْرَامِهِ قَبْلَ الْوُقُوفِ لَكَانَتْ حَجَّتُهُ فَاسِدَةً غَيْرَ جَائِزَةٍ"⁶⁴ اینجا باز گفته شده است حجتش فاسد است نه اینکه اصلاً حج نباشد.

توجه شود که در همه این موارد معظم عرفی وجود داشت، صرفاً شرایط صحت را نداشت.

مرحوم شیخ صدوق: (مدرسه قم)

"وَإِنَّ عَلِيًّا ع قَالَ فِي رَجُلَيْنِ اخْتَلَفَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا كُنْتُ إِمَامَكَ وَ قَالَ الْآخَرُ كُنْتُ إِمَامَكَ قَالَ صَلَّائِيهِمَا تَامَّةً قَالَ قُلْتُ فَإِنْ قَالَ أَحَدُهُمَا كُنْتُ أَنْتُمْ بِكَ وَ قَالَ الْآخَرُ كُنْتُ أَنْتُمْ بِكَ قَالَ فَصَلَّائِيهِمَا فَاسِدَةً فَلَيْسَتْ بِنِهَا"⁶⁵ مثل روایت کلینی نمی گوید این کارشان، نماز نیست بلکه می گوید نمازشان فاسد است.

مرحوم سید مرتضی: (مدرسه بغداد، گرایش عقل گرایی)

1. "أنه لا خلاف في تحريم لبس الإبريسم المحض على الرجال، و ظاهر التحريم يقتضي فساد الأحكام المتعلقة بالمحرم جملة، و من أحكام هذا اللبس المحرم صحة الصلاة، فيجب أن تكون الصلاة به فاسدة"⁶⁶ ایشان می گوید صلاة فاسد است نه اینکه صلاة نیست.

2. ایشان در باب مسافری که صلاتش را تام خوانده است می گوید "و إن لم يقعد فصلاته فاسدة"⁶⁷

3. "فأما المتمكن من إقامة الأعراب إذا لحن من غير عمد، فصلاته جائزة بغير شك. فأما إذا اعتمد اللحن مع قدرته على الصواب و إقامة الإعراب، فالأولى أن تكون صلاته فاسدة"⁶⁸

کسانی که نزدیک به عصر معصوم هستند وقتی می بینند معظم است ولی چیز لازمی که خارج از معظم است را ندارد، نمی گویند این کار، نماز نیست بلکه می گویند نماز فاسد است.

ابو الصلاح حلبی: (مدرسه بغداد، گرایش نقل گرایی، ایشان بسیار با منطق و فلسفه بد بوده است.) (از فقهای قرن چهارم و هم دوره سید مرتضی)

"فمن صلى و على بدنه أو ثوبه نجاسة تقدم العلم بها أو الظن لحال الصلاة من غير اعتبار فالصلاة فاسدة يلزم إعادتها على كل حال"⁶⁹

شیخ طوسی: (مدرسه بغداد، گرایش شیخ طوسی و شیخ مفید بینا بین است)

1. "فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ"⁷⁰ (در باب الصلاة فی وَبَر ما لا يُأْكَل لَحْمُهُ)

⁶³ کافی چاپ اسلامیة جلد 6 ص 94

⁶⁴ کافی چاپ اسلامیة جلد 6 ص 95

⁶⁵ من لا يحضره الفقيه جلد 1 ص 382

⁶⁶ الانتصار في انفرادات الإمامية، ص: 134

⁶⁷ الانتصار في انفرادات الإمامية، ص: 162

⁶⁸ رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص: 388

⁶⁹ الكافي في الفقه، ص: 140

⁷⁰ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج1، ص: 384

2. "إِنْ بَكَى لِذِكْرِ جَنَّةٍ أَوْ نَارٍ فَذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ فِي الصَّلَاةِ وَإِنْ كَانَ ذَكَرَ مَيِّتًا لَهُ فَصَلَّاهُ فَاسِدَةً."⁷¹ (روایت از امام صادق است، لذا مرحوم بهجت که در نماز به یاد بهشت و جهنم گریه می کردند صلاتشان نه تنها صحیح بود بلکه افضل الأعمال در نماز را بجا می آوردند.)
3. "أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرٍ كُلِّ شَيْءٍ حَرَامٍ أَكَلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جُلْدِهِ وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ لَا تُقْبَلُ تِلْكَ الصَّلَاةُ حَتَّى يُصَلِّيَ فِي غَيْرِهِ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ أَكَلُهُ"⁷²
4. "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْبُكَاءِ فِي الصَّلَاةِ أَوْ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ قَالَ إِنْ بَكَى لِذِكْرِ جَنَّةٍ أَوْ نَارٍ فَذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ فِي الصَّلَاةِ وَإِنْ كَانَ ذَكَرَ مَيِّتًا لَهُ فَصَلَّاهُ فَاسِدَةً."⁷³
5. "وَلَا يَجُوزُ لِلصَّيِّ أَنْ يَوْمَّ بِالْقَوْمِ قَبْلَ بُلُوغِهِ وَ مَتَى فَعَلَ ذَلِكَ كَانَتْ صَلَاتُهُمْ فَاسِدَةً."⁷⁴
6. "فوجب أن تكون الصلاة فاسدة."⁷⁵ در مورد نماز خواندن مردی با لباس ابریشم خالص
7. "فإنه يُمضي في فاسده"⁷⁶ در مورد حج

جمع بندی استاد:

هم صحیحی ها و هم اعمی ها به تبادر و صحت حمل و سلب استدلال کرده بودند، مرحوم آخوند، با کمک ادعای ممکن نبود تصویر جامع برای اعمی، تبادر و صحت حمل و سلب اعمی ها را کنار گذاشت و برای صحیحی ها را پذیرفت ولی ما که تصویر جامع را برای هر دو ممکن می دانیم باید دلیلی برای اثبات درست بودن تبادر و صحت حمل و سلب اعمی ها و نه صحیحی ها، می آوریم و لذا گفتیم با ضمیمه شدن اطراد می شود این مشکل را بر طرف کرد و به موضوع له رسید.

نشان دادیم که استعمالات کسانی که نزدیک به زمان معصوم بوده اند در مقامات مختلف دال بر موضوع له بودن این الفاظ برای اعم است، چه فقهاء مربوط به زمان غیبت صغری مثل مرحوم کلینی و چه بعدی ها مثل مرحوم شیخ صدوق مرحوم سید مرتضی، مرحوم شیخ مفید و مرحوم شیخ طوسی و حتی ابو الصلاح حلبی که از مدارس مختلف و گرایش های مختلف بودند در نتیجه درست بودن تبادر و صحت حمل و سلب ادعا شده توسط صحیحی را رد می کنیم.

(در بحث تبادر گفتیم که اصالة عدم نقل حجیتش به اطمینان آوری آن است وگرنه حجیت ندارد و لذا باید به عصر معصوم نزدیک باشد و مثلاً نهایتاً یکی دو قرن با عصر معصوم فاصله داشته باشد نه اینکه 14 قرن فاصله داشته باشد! لذا قبول نداریم که تبادر زمان خودمان را با اصالة عدم نقل به تبادر زمان معصوم برسانیم ولی ضمیمه اصالة عدم نقل به استعمالات فقهای نزدیک به عصر معصوم آن هم در مقامات مختلف و ابواب مختلف به نحوی که اطراد درست می کرد را برای اثبات موضوع له در زمان معصوم را اطمینان آور دانسته و در نتیجه می پذیریم.)

⁷¹ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج 1، ص: 408

⁷² تهذیب الأحکام، ج 2، ص: 209

⁷³ تهذیب الأحکام، ج 2، ص: 317

⁷⁴ تهذیب الأحکام، ج 3، ص: 29

⁷⁵ الخلاف، ج 1، ص: 504

⁷⁶ الخلاف، ج 2، ص: 382

3. درست بودن تقسیم شدن این الفاظ به صحیح و فاسد

تقسیم این الفاظ به صحیح و فاسد، درست است و لذا این الفاظ برای اعمّ وضع شده اند و نه صرفاً برای صحیح.

اشکال مرحوم آخوند:

استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است و صرف استعمال بدون داشتن پشتوانه مناشیء وضع، نشانه ی موضوع له بودن معنایی برای لفظی نیست.

اشکال مرحوم تبریزی: (به مرحوم آخوند)

باید ببینیم این تقسیمی که به صحیح و فاسد در مورد صلاة و حجّ و روزه و ... انجام می دهیم به چه لحاظی صورت می گیرد اگر به لحاظ استعمال باشد بله حرف آخوند درست است زیرا استعمال اعمّ از استعمال حقیقی و مجازی است ولی اگر به لحاظ مسمّی باشد دیگر نمی توانید بگویید اعمّ است زیرا اصلاً مسمّی صلاة را تقسیم به صحیح و فاسد کرده اند.

چه صحیحی و اعمّ قبول دارند که این تقسیم به لحاظ مراد جدّی مولی نیست و اینطور نیست که مراد جدّی مولی یا همان الذی یَقُومُ به العَرَض به صحیح و اعمّ تقسیم شود (زیرا مراد جدّی مولی قطعاً آوردن عمل صحیح است و نه عمل فاسد) ولی این تقسیم به لحاظ استعمال هم صورت نگرفته است بلکه می خواهند مسمّی لفظ را بگویند و این تقسیم به این جهت صورت می گیرد که بگویند آن معنای متفاهم عرفی از لفظ صلاة وقتی که بدون قرینه به کار رود، گاهی به تامّ متّصف می شود و گاهی به ناقص متّصف می شود مثلاً شما نماز می خوانی می گویند نمازی که خواندی اگر قبل از وقت بود فاسد است و اگر بعد از وقت بود، صحیح است، صلاة با وضو صحیح است، صلاة بدون وضو فاسد است، این تقسیمشان به این لحاظ نیست که بخواند بگویند استعمال صلاة در هر دوی صلاة فاسد و صلاة صحیح، درست است تا شما ی آخوند بخواهید بگویید که استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است بلکه می خواهند بگویند همان صلاتی که بدون قرینه استعمال می شود که همان مسمّی و معنای حقیقی و متفاهم عرفی صلاة باشد، هم به تامّ اطلاق می شود و هم به ناقص و به این لحاظ تقسیم را انجام داده اند و این هم می تواند شاهی باشد که متبادر از صلاة، اعمّ از صحیح و فاسد بوده است.

دو دسته روایت مهم در این بحث وجود دارد، روایات **بنی الإسلام علی خمس** و روایات **دعی الصلاة أيام قرئک** (روایات نهی از صلاة در أيام حیض)

1. بررسی دسته اول از روایات (روایات "بنی الإسلام")

روایات زیادی با مضمون **بنی الإسلام علی خمس** وجود دارد و چند نوع نقل دارد، **مرآة العقول** یک نقل دارد، **بشارة المصطفی** یک نقل دارد که از **عماد الدین طبری** است.

(عماد الدین طبری متوفی 553 که فقیه و امامی و ثقة است و از شاگردان حسن بن محمد بن حسن طوسی فرزند شیخ طوسی معروف به مفید ثانی است. شیخ طوسی متوفی 460، پسر شیخ طوسی یعنی حسن بن محمد متوفی 511 است که شاگردی به نام عماد الدین طبری دارد)

نقل اول: (بشارة المصطفی)

أخبرنا (عماد الدین طبری م 553 شاگرد فرزند شیخ طوسی و از فقهای دوران توقف است که بعد از شیخ طوسی تا ابن ادریس ایجاد شد) **الشیخ ابو علی حسن بن محمد بن حسن طوسی** (مفید ثانی، م 511) **عن ابیه** (محمد بن حسن طوسی م 460) **قال أخبرنا محمد بن محمد بن عثمان** (شیخ مفید م 413) **قال أخبرنا ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه** (صاحب کامل زیارات 368 - 369) **قال حدثنی أبی** (محمد بن قولویه صاحب کتاب المزار، جلوی مدرسه گلپایگانی دفن است ن 329 یعنی سال تناصر النجوم) (تا اینجا افراد سند همه فقیه و ثقة بودند) **قال سعد بن عبدالله الأشعری القمی** (م 306 یا 7) **عن أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری القمی** (از اصحاب امام هادی و از فقهای بزرگ که در قم صاحب قدرت بود) **عن الحسن بن محبوب** (فقیه امامی ثقة) **عن أبی حمزة الثمالی** (ثابت بن دینار، ثقة، در این سند حتی یک راوی اختلافی هم وجود ندارد.) **عن أبی جعفر محمد بن علی الباقر** قال: **بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ دَعَائِمٍ** (ستون) **إِقَامُ الصَّلَاةِ، إِبْتَاءُ الزَّكَاةِ، صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ، حَجُّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ، الْوَلَايَةُ لَنَا أَهْلِ الْبَيْتِ.**⁷⁷

نقل دوم: (مرحوم کلینی)

(الف) **حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ** (فقیه امامی ثقة) **عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ الزِّيَادِيِّ** (علی الاقوی ثقة) **عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ** (ثقة) **قَالَ حَدَّثَنَا أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ** (اصحاب اجماع) **عَنْ فُضَيْلٍ** (فقیه امامی ثقة) **عَنْ أَبِي حَمَزَةَ** (ثمالی، ثقة) **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا تُودِي بِالْوَلَايَةِ.**

(ب) **أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَّارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا تُودِي بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ يَعْنِي الْوَلَايَةَ.**⁷⁸

⁷⁷ بشارة المصطفی لشيعية المرتضى چاپ نجف ص 69
⁷⁸ الكافي (ط - الإسلامية)، ج 2، ص: 18

نکته:

استاد سند روایت الف را بررسی کردند ولی متن روایت ب را به عنوان متن همان سند روایت الف خواندند، احتمالاً سند روایت الف را اشتباهاً برای روایت ب در دفترشان ثبت کرده بوده اند.

این نقل کلینی چیزی بیشتر از نقل بشاره المصطفی دارد و آن هم جمله "وَلَمْ يُنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَتَرَكُوا هَذِهِ يَعْنِي الْوَلَايَةَ" است. مرحوم آخوند هم در کفایه به همین روایت عنایت داشته اند.

نقل سَوِّم: (از همان مرحوم کلینی)

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ قَالَ زُرَّارَةُ فَقُلْتُ وَ أَيْ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهَا وَ الْوَالِي (امام) هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَ قُلْتُ ثُمَّ الَّذِي يَلِي ذَلِكَ فِي الْفَضْلِ فَقَالَ الصَّلَاةُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ الصَّلَاةُ عَمُودُ دِينِكُمْ قَالَ قُلْتُ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهَا فِي الْفَضْلِ قَالَ الزَّكَاةُ لِأَنَّهُ قَرَنَهَا بِهَا وَ بَدَأَ بِالصَّلَاةِ قَبْلَهَا وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الزَّكَاةُ تُذْهِبُ الدُّنُوبَ قُلْتُ وَ الَّذِي يَلِيهَا فِي الْفَضْلِ قَالَ الْحَجُّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ - وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِحَجَّةٍ مَقْبُولَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِشْرِينَ صَلَاةً نَافِلَةً وَ مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ طَوَافًا أَحْصَى فِيهِ أَسْبُوعَهُ وَ أَحْسَنَ رَكَعَتَيْهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَ قَالَ فِي يَوْمٍ عَرَفَةَ وَ يَوْمِ الْمُزْدَلِفَةِ مَا قَالَ قُلْتُ فَمَاذَا يَتَّبَعُهُ قَالَ الصَّوْمُ قُلْتُ وَ مَا بَالُ الصَّوْمِ صَارَ آخِرَ ذَلِكَ أَجْمَعَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ مَا إِذَا فَاتَكَ لَمْ تَكُنْ مِنْهُ تَوْبَةً دُونَ أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ فَتُؤَدِّيَهُ بِعَيْنِهِ إِنَّ الصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَالْحَجَّ وَالْوَلَايَةَ لَيْسَ يَقَعُ شَيْءٌ مَكَانَهَا دُونَ أَدَائِهَا وَ إِنَّ الصَّوْمَ إِذَا فَاتَكَ أَوْ قَصُرَتْ أَوْ سَافَرْتَ فِيهِ أَدَّيْتَ مَكَانَهُ أَبَاماً غَيْرَهَا وَ حَزَيْتَ ذَلِكَ الدَّنْبَ بِصَدَقَةٍ وَ لَا قِضَاءٍ عَلَيْكَ وَ لَيْسَ مِنْ تِلْكَ الْأَرْبَعَةِ شَيْءٌ يُجْزِيكَ مَكَانَهُ غَيْرُهُ قَالَ ثُمَّ قَالَ ذِرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً - أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيُؤَالِيهِ وَ يَكُونُ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَ عَزٌّ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ أُولَئِكَ الْمُحْسِنُونَ مِنْهُمْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ.⁷⁹

أعمى ها به این روایات استدلال کرده اند و گفته اند طبق این روایت اگر کسی ولایت نداشته باشد نمازش باطل است درحالیکه در این روایت گفته شده است که مردم چهار مورد دیگر را گرفتند ولی ولایت را ترک کردند، خب اگر این الفاظ برای تمام الأجزاء و الشرايط وضع شده بودند باید امام می گفتند که اینها اصلاً روزه و حج و صلاة و صوم ندارند نه اینکه بگویند اینها روزه و حج و صلاة و صومشان را أخذ کردند ولی ولایت را رها کردند.

مرحوم آخوند تصوّر کرده اند که استدلال به این روایت برای اعمّ و ابسطه به این است که ما ولایت را شرط صحت بدانیم درحالیکه اگر ولایت را شرط قبول بدانیم کأنّ دیگر به روایت اعمی نمی تواند استدلال کند.

⁷⁹ الکافی (ط - الإسلامية)، ج2، ص: 19

در اینجا دو نکته باید عرض شود:

نکته اول:

یکی اینکه این فرمایش آخوند درست نیست یعنی اگر کسی ولایت را شرط قبول هم بداند باز می تواند به این روایت برای اثبات قول به اعمّ استناد کند زیرا حتی کسی که می گوید ولایت شرط قبول اعمال است (و در مقام إعطاء أجر و ثواب اخذ می شود یعنی آثار این اعمال مثل أجر و ثواب و ... بدون ولایت وجود ندارد) و نه شرط صحت اعمال، ممکن است بسیاری از عبادات غیر شیعه را باطل بداند ولی نه بخاطر نداشتن ولایت بلکه بخاطر اینکه غیر شیعه، گاهاً مأتی به اش مطابق با مأمور به اش نیست، پس کسی که ولایت را هم شرط قبول می داند برخی از اعمال اینها را بخاطر عدم تطابق مأتی به با مأمور بهشان باطل می داند. (خصوصاً در مورد زکاتشان که روایت خاص در مورد بطلانش داریم)

پس استدلال به این روایت مبتنی بر این نیست که حتماً ولایت را شرط صحت نماز بدانیم و شرط قبول ندانیم زیرا اگر شرط قبول هم بدانیم در بسیاری از اعمال اینها، ممکن است مأتی به با مأمور به شان مطابق نباشد و مثلاً بخاطر ناشی از سوء اختیار خودشان بودن، عذر هم حساب نشود تا امثال لا تعاد در مواردی که از مستثنیات لا تعاد نیست، آن ها را تصحیح کند.

نکته دوم:

مرحوم امام می فرمایند ولایت "شرط صحت" نیست بلکه "شرط قبول" است. به این روایت توجه کنید "محمد بن الحسن (شیخ طوسی) باسناده عن موسى بن القاسم عن صفوان و ابن أبي عمير عن عمر بن أديّة عن بريد بن معاوية العجلي (سند صحیح است) قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل حجّ و هو لا يعرف هذا الأمر ثم من الله عليه بمعرفته و الدّينونة به أ عليه حجة الإسلام أو قد قضى فريضته فقال قد قضى فريضته و لو حجّ لكان أحبّ إليّ قال و سأله عن رجل حجّ و هو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الأمر يقضي حجة الإسلام فقال يقضي أحبّ إليّ و قال كل عمل عمله و هو في حال نصبه و صلاته (از اینجا فهمیده می شود در مورد ناصبی است) ثم من الله عليه و عرفه الولاية فإنه يؤجر عليه إلا الزكاة (هیچ کدام از صلاة و صوم و حجّش اعاده ندارد ولی زکاتش اعاده دارد). فإنه يُعیدّها لأنّه وضعها في غير مواضعها لأنها لأهل الولاية و أما الصلاة و الحجّ و الصيام فليس عليه قضاء. در این روایت امام برای بطلان زکاتشان تعلیل نمی آورد که چون ولایت نداشته اند زکاتشان باطل است بلکه تعلیل می آورد که چون زکاتش را در غیر موضعش قرار داده است، زکاتش باطل است و باید قضا شود. اگر ولایت شرط صحت عمل بود و کسی که ولایت نداشت عملش باطل بود نباید چنین تعلیلی آورده می شد بلکه باید گفته می شد که چون آن فرد ولایت ندارد زکاتش باطل است، تعلیل عامّ تری هم می بود.

پس آن چهار مورد لزوماً بخاطر عدم ولایت باطل نیستند بلکه در صورت مطابق نبودن مأتی به با مأمور به هم می توانند باطل باشند. تنها همین یک روایت در این مورد وجود ندارد بلکه روایت دیگری نیز از بريد بن معاوية از امام صادق (علیه السلام) با همین مضمون وجود دارد که می گوید بقیه اعمالش بجز زکات اعاده نمی خواهند و برای وجوب قضای زکات مستبصر تعلیل به در غیر موضع بودن زکات های قبلی اش آورده شده نه نداشتن ولایت. مرحوم امام در کتاب چهل حدیث ص 577 و 578 این را بحث کرده که ولایت شرط صحت نیست، بلکه شرط قبول است بله اگر مأتی به آن فرد مطابق با مأمور به نبود، از آن جهت عملش باطل می شود. پس ولایت "شرط قبول" است نه "شرط صحت"

استاد:

به نظر ما با این روایت نمی شود قول به وضع این الفاظ برای اعمّ را اثبات کرد زیرا نهایت حرف در مورد این روایات این است که شارع در این روایت، این الفاظ را در فاسد، استعمال کرده است، و استعمال هم اعمّ از حقیقت و مجاز است، صحیحی هم این استعمالات را غلط نمی داند بلکه استعمال مجازی و خلاف ظاهر می داند و برایش قرینه می خواهد. این نقد را خود آخوند هم دارند.

نقد دوم مرحوم آخوند این است که اصلاً این روایات به قرینه "بُنی الإسلام علی خمس" در اعمّ استعمال نشده اند، زیرا در تمام این نقل هایی که از این روایت وجود دارد، این جمله "بُنی الإسلام علی خمس" در ابتدای روایت وجود دارد و این موارد قرار است بنا و ستون برای ساختمان اسلام باشند و قطعاً نماز و صوم و حجّ و زکات باطل نمی توانند ستون برای اسلام واقع شوند.

ممکن است بگویید پس چگونه در ادامه گفته شده است که اینها به این چهار مورد أخذ کرده اند و ولایت را رها کرده اند درحالیکه می دانیم برخی از عباداتشان در مواردی بخاطر تغایر مأتی به و مأمور به (مخصوصاً زکاتشان که برای بطلانش دلیل خاص داریم) باطل هستند؟

مرحوم آخوند پاسخ می دهند این اخذی که در روایت ذکر شده می تواند مجاز به اعتبار اعتقاد خود این افراد باشد که عملشان را صحیح می دانند و فکر می کنند که نماز و روزه و حجّ و زکاتشان صحیح است مثل موردی که در قرآن به سامری گفته شده است "و أَنْظِرْ إِلَى الْهَيْكَةِ" که اله به اعقاد خود سامری مقصود است در اینجا هم می گوید اسلام بر پنج چیز بنا شده و مردم صوم و حج و صلاة و زکات که به اعتقاد خودشان صحیح است را گرفته اند و ولایت را رها کرده اند.

به نظر می رسد این جمله آخر آخوند صحیح نباشد زیرا آیا در این روایت "أخذ عملی" مراد بوده یا "أخذ اعتقادی" مراد بوده است؟

ظاهر عبارت آخوند این است که ایشان معتقد است که "أخذ اعتقادی" مراد بوده ولی به نظر می آید به احتمال قوی، أخذ عملی منظور باشد یعنی آن نمازی که انجام داده اند و حتی صحیح هم انجام داده اند و مطابق با مأمور به واقعی بوده است، چون ولایت نداشته اند از اینها قبول نمی شود. (ولایت شرط قبول است.)

جمع بندی استاد:

صحبت بر سر ادله اعمّی ها به اخبار بود، گفتیم دسته اول روایات با هر سه نقلشان قابل استناد برای اعمّی برای اثبات قولش نیستند زیرا صرفاً استعمال این الفاظ در مورد فاسد را اثبات می کنند و استعمال هم اعمّ از حقیقت و مجاز است و اصلاً بخاطر قرینه بنی الاسلام، معلوم نیست که در اعمّ استعمال شده باشند.

1. بررسی دسته دوم از روایات (روایات "دعی الصلاة ایّام أفرانک") (این روایت به این شکل در منابع دسته اول شیعه نیست).

نقل مرحوم کلینی:

"عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (صاحب تفسیر قمی) عَنْ أَبِيهِ (إِبْرَاهِيمَ هَاشِمٍ أَوَّلُ مَنْ نَشَرَ حَدِيثَ الْكُوفِيِّينَ بِقَمٍ) عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ (مشايخ ثقات) عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ (يَجْلِي، همه ثقه اند) قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ الْمَرْأَةُ تَرَى الدَّمَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ قُلْتُ فَإِنَّهَا تَرَى الطَّهْرَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ تُصَلِّي قُلْتُ فَإِنَّهَا تَرَى الدَّمَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ قُلْتُ فَإِنَّهَا تَرَى الطَّهْرَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ تُصَلِّي قُلْتُ فَإِنَّهَا تَرَى الدَّمَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ تَصْنَعُ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ شَهْرٍ فَإِذَا انْقَطَعَ الدَّمُ عَنْهَا وَ إِلَّا فَهِيَ يَمْنَزِلُهُ الْمُسْتَحَاضَةُ." (الكافي (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 79)

أعمی گفته است این ترک کردن نماز که زن از آن نهی شده است با توجه به اینکه نهی باید به امر مقدور تعلّق بگیرد به نماز تامّ الأجزاء و الشرایط تعلّق نگرفته است زیرا در ایّام حیض زن اصلاً قدرت به انجام نماز تامّ ندارد. پس معلوم می شود منظور از صلاة در این روایت، ما یُسَمَّى فی العرف صلاة بوده است که زن بر آن در ایّام حیض قدرت دارد.

پاسخ مرحوم آخوند: (به استدلال أعمی)

اولاً همانطور که در مورد روایت قبلی بیان شد، این روایت نیز صرف اثبات استعمال صلاة در أعم را ثابت می کند و استعمال، أعم از حقیقت و مجاز است و ما منکر استعمال مجازی صلاة در صلاة أعم نیستیم صرفاً استعمالش را در صلاة أعم بصورت حقیقی نمی پذیریم. (این پاسخ آخوند هم در روایت قبلی و هم اینجا مورد قبول ماست.)

ثانیاً استدلال شما برای استعمال صلاة در این روایت در أعم، به لازم آمدن نهی از غیر مقدور در صورت استعمال صلاة، در خصوص صلاة صحیح است. شما پیش فرض قرار داده اید که نهی در اینجا مولوی است زیرا در نهی مولوی است که متعلّق باید مقدور مکلف باشد، ولی اگر نهی ارشادی باشد متعلّق آن لزومی ندارد که مقدور مکلف باشد زیرا در نواهی مولوی و تکلیفی، داعی نهی، اجبار فرد به انجام دادن آن عمل است و لذا باید مقدورش باشد ولی اینجا ممکن است نهی ارشادی باشد و در نواهی ارشادی که داعیش صرفاً ارشاد به چیزی مثلاً بطلان نماز حائض در ایّام حیضش است، اصلاً بحث اجبار فرد به انجام دادن عملی نیست که نیاز به مقدور بودن آن عمل برای آن فرد باشد.

(اگر نهی در این روایت ارشادی باشد اثر دیگری دارد و آن این است که اگر این زن حائض تمریناً یا به هر علتی مثلاً تعلیماً لولدها و یا به صورت رجاء نماز بخواند نه اینکه آن را به شرع نسبت دهد، کارش حرام نیست زیرا دیگر حرمت ذاتی ندارد بلکه صرفاً در صورت نسبت داده شدنش به شرع، حرمت تشریعی دارد ولی اگر نهی تکلیفی باشد چون حرمت ذاتی می شود و ذات نماز خواندن در حال حیض حرام و مبعوض می شود، دیگر این نحوه نمازش هم در حال حیض حرام می شود.)

به نظر ما در این روایت، نهی ارشادی و حرمتش صرفاً تشریعی است، زیرا هرچه از فقهای قدیم و جدید دیده ایم در زمان احتیاط و جمع بین أعمال مستحاضة و تروک حائض، فتوا داده اند که آن زن نماز را باید رجائاً به جا بیاورد، اگر نهی در این روایات تکلیفی بود و در نتیجه حرمت، ذاتی بود دیگر آن زن به قصد رجاء هم نمی توانست نماز بخواند به نظر ما ملاحظه این فتوای قداماء برای ما کشف إتی می کند که نماز برای حائض نهی تکلیفی نداشته است.

5. نذر (نذر ترک نماز در مکان‌هایی که نماز مکروه است).

این استدلال قبل از مرحوم آخوند توسط میرزای قمی به صورت تفصیلی مطرح شده است.⁸⁰ طبق این استدلال اگر شخصی نذر کند که نماز در حمام را ترک کند، سه مطلب اتفاق می‌افتد:

1. نذر صحیح بوده و منعقد می‌شود.
2. اگر شخص در حمام نماز بخواند، حنث نذر انجام داده و باید کفاره بدهد.
3. اگر شخص در حمام نماز بخواند، نماز او باطل است.

میرزای قمی:

اگر قائل شویم که الفاظ عبادات برای اعم از عبادات صحیح وضع شده‌اند، جمع بین این سه مطلب ممکن است، زیرا طبق مسلک اعمی شخصی که نذر می‌کند "لله علی أن أترك الصلاة فی الحمام"، "صلاه" را در معظم عرفی (یا به تعبیر میرزای قمی، در ارکان) به کار برده است، یعنی نذر این بوده که "هیئت مصلی داشتن را در حمام ترک کنم". پس طبق مسلک اعمی:

1. این نذر صحیح است، زیرا آوردن این هیئت در حمام مکروه بوده و در خارج از حمام رجحان دارد.
2. چون نذر این بوده که معظم عرفی را در حمام ترک کند و این شخص معظم عرفی را در نماز آورده است، حنث نذر اتفاق افتاده است.
3. اگر شخص در حمام نماز بخواند، نماز او باطل است، زیرا از این عمل نهی شده و به همین سبب فعل مبعد است، درحالی‌که عبادت باید مقرب باشد و مبعد نمی‌تواند مقرب باشد.

اما اگر قائل شویم که الفاظ عبادات برای عبادات صحیح وضع شده‌اند، جمع بین این سه مطلب ممکن نیست، زیرا طبق مسلک صحیحی شخصی که نذر می‌کند "لله علی أن أترك الصلاة فی الحمام"، "صلاه" را در نماز تام الاجزاء و الشرائط به کار برده است. پس طبق مسلک صحیحی:

1. این نذر صحیح است، زیرا انجام دادن نماز در حمام مکروه بوده و در خارج از نماز رجحان دارد.
2. نذر این بوده که نماز تام الاجزاء و الشرائط در حمام ترک شود، درحالی‌که به سبب نذر، نمازی که در حمام انجام شده است، نماز فاسد بوده است و در نتیجه حنث نذر اتفاق نیفتاده و نمی‌توان به حنث نذر فتوا داد.

در نتیجه باید گفت که لفظ "صلاه" برای اعم وضع شده است.

اگر قائل به مسلک صحیحی باشیم، محال لازم می‌آید، زیرا "کلما يلزم من وجوده عدمه فهو محال" و از تحقق نذر (یا یمین)، عدم نذر لازم می‌آید، چون تحقق نذر باعث می‌شود به نماز نهی تعلق بگیرد، نهی از عبادت باعث فساد عبادت است و فاسد بودن نماز باعث می‌شود که نذر به آن تعلق نگیرد، زیرا طبق مسلک صحیحی متعلق نذر نماز صحیح است و پس از تحقق نذر نماز صحیح در حمام امکان ندارد.

80- القوانين المحكمة فی الأصول (طبع جدید)، ج 1، ص: 113.

به عبارت دیگر طبق مسلک صحیحی از تحقق نذر عدم نذر لازم می‌آید زیرا شخص نذر کرده است که نماز صحیح را در حمام ترک کند درحالی‌که با تحقق نذر نماز صحیح در حمام قابل تحقق نیست، درنتیجه با تحقق نذر دیگر متعلق نذر ممکن نبوده و نذر نیز صحیح نیست و "کلما یلزم من وجوده عدمه فهو محال".

اشکال مرحوم آخوند: (به میرزای قمی)

اشکال اول:

نتیجه‌ی این استدلال این است که شخص در نذر خود "صلاه" را در اعم استعمال کرده است نه در نماز تام الاجزاء و الشرایط، درحالی‌که گفته شد که اختلاف صحیحی و اعمی در استعمال نبوده و صحیحی منکر استعمال در اعم نیست.

اشکال دوم:

مراد از "صحیح" در این مثال "صحیح لولا النذر" یعنی صحیح به لحاظ تام الاجزاء و الشرایط بودن است، نه "صحیح من جمیع الجهات" یعنی صحیح حتی از جهت تعلق نذر به ترک آن. یعنی اگر کسی نذر کند نماز در حمام را ترک کند، در حقیقت نذر کرده است نمازی را با که صرف نظر از نذر صحیح است یعنی نماز صحیح به عنوان اولی را ترک کند و عملی که انجام دادن آن باعث حنث نذر می‌شود، فاسد به عنوان ثانوی است و اگر به عنوان اولی لحاظ شود، این عمل صحیح است.

به عبارت دیگر نذر که عنوانی ثانوی است موجب بطلان نماز شده است و این نماز به لحاظ اولی تام الاجزاء و الشرایط است، یعنی آنچه در متعلق نذر اخذ شده ترک نماز صحیح به لحاظ اجزاء و شرایط در حمام بوده است که شخص می‌تواند این نماز را انجام داده و حنث نذر کند و آنچه قابل تحقق نبوده و شخص پس از نذر نمی‌تواند آن را انجام دهد نماز صحیح من جمیع الجهات و با در نظر گرفتن عنوان ثانوی است که این نماز در متعلق نذر اخذ نشده است، درنتیجه در این مثال "ما یلزم من وجوده عدمه" لازم نمی‌آید.

استاد:

میرزای قمی و مرحوم آخوند چند مطلب را در این بحث مطرح کردند که باید به بررسی این مطالب بپردازیم.

الف) انعقاد نذر

همان‌گونه که در روایات آمده است، نذر و به شیئی تعلق می‌گیرند که راجح بوده و برای رضای خدا انجام بگیرد، درحالی‌که نخواندن نماز در حمام رجحانی ندارد. تنها صورتی که این عمل رجحان پیدا می‌کند و نذر منعقد می‌شود این است که نذر به ترک نمازی تعلق بگیرد که واجب و موسع باشد. اگر متعلق نذر چنین نمازی باشد و نذر شود که این نماز در حمام خوانده نشود و خارج از حمام خوانده شود، نذر صحیح خواهد بود. به‌طور مثال نخواندن نماز ظهر در حمام و خواندن آن در خارج از حمام رجحان داشته و می‌تواند متعلق نذر واقع شود.

بنابراین اگر شخص نذر کند "در حمام نماز نخواند، چه می‌تواند خارج از حمام نماز بخواند و چه نمی‌تواند"، نذر او باطل است، زیرا متعلق این نذر "ابتغاء مرضات الله" نبوده و حتی ممکن است به ترک نماز واجب منجر شود، همچنین اگر شخص نذر کند "نمازهای مستحب را در حمام نخواند"، باز هم نذر او باطل است، زیرا گرچه نماز در حمام مکروه است، اما کراهت در عبادت به معنای ثواب کمتر است و در نتیجه متعلق نذر "ابتغاء مرضات الله" نیست.

ب) فساد نماز در حمام در صورت نذر

گفته شده این که "در صورت نذر به ترک نماز در حمام، نماز در حمام باطل است" به این علت است که شارع به وفای به نذر امر کرده است و به همین دلیل به نماز در حمام نهی تعلق گرفته و مبعد می‌شود. در نتیجه نماز در حمام نمی‌تواند مقرب باشد و باطل است.

همان‌گونه که مرحوم امام بیان می‌کنند،⁸¹ در مورد این مطلب باید گفت اگر انحلال را می‌پذیرفیم و متعلقات اوامر و نواهی را افراد خارجی می‌دانستیم نهی از مخالفت با نذر یعنی نهی از نماز که ناشی از نذر است به فرد خارجی تعلق می‌گرفت و امر به نماز هم به فرد خارجی تعلق می‌گرفت و چون نذر عنوان ثانوی است بر "صلاه" که عنوان اولی است مقدم می‌شد و نماز فاسد می‌شد، اما با پذیرفتن خطابات قانونیه باشیم، نهی از مخالفت با نذر به طبیعت مخالفت با نذر تعلق می‌گیرد و امر به نماز هم به طبیعت نماز تعلق می‌گیرد و مکلف می‌توانسته که طبیعت نماز را انجام دهد بدون اینکه با نذر مخالفت کند، اما با سوء اختیار خود، نماز را در حمام خوانده است و نماز او هم متعلق نهی و هم متعلق امر شده است. پس اجتماع امر و نهی در این مورد ناشی از سوء اختیار عبد است نه به سبب اوامر و نواهی مولا و به همین دلیل اگر اجماعی وجود نداشته باشد⁸² این شخص گرچه به سبب مخالفت با نذر گناهکار است، اما نمازی که خوانده است صحیح است.⁸³

ج) حنث نذر به سبب خواندن نماز

این مطلب مورد قبول است.

پاسخ استاد: (به دو اشکال مرحوم آخوند)

پاسخ به اشکال اول:

مرحوم آخوند در این اشکال گفتند که این استدلال حداکثر استعمال در اعم را ثابت می‌کند و صحیحی نیز منکر این استعمال نیست.

این اشکال وارد نیست، زیرا همان‌گونه که در عبارت میرزای قمی آمده مستدل درصدد بیان این مطلب است که وقتی شخص نذر می‌کند که نماز در حمام را ترک کند، لفظ "نماز" را در معنایی مجازی به کار نبرده است، بلکه لفظ "نماز" را در صیغه‌ی نذر در همان معنایی استعمال کرده که در موارد دیگر در آن معنا استعمال می‌کرده است.

81- «تقیح الاصول»، جلد 1، صفحه‌ی 118 و 119.

82- در مسئله‌ی نماز خواندن در مکان غصبی به جهت وجود اجماع و شهرت قدامیه بر باطل بودن نماز در صورت علم به غصبی بودن مکان، حکم به بطلان نماز می‌کنیم اما در جایی که چنین اجماعی نباشد، حکم به صحت نماز می‌کنیم؛ مانند جایی که شخص چهل قصوری به غصبی بودن مکان دارد.

83- این نماز از جهت حسن فعلی صحیح است و از جهت حسن فاعلی نیز مشکلی ندارد؛ زیرا اگر در هنگام نماز ملتفت به نذر نباشد، قصد قربت از او متمشی می‌شود.

اگر لفظ "صلاه" در آیه یا روایتی استعمال می‌شد، مستعمل شارع بود و می‌توانستیم بگوییم استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، اما در مثال نذر مستعمل خود ما هستیم و بالوجدان مشاهده می‌کنیم که لفظ "صلاه" را در "لله علی أن أترك الصلاة فی الحمام و اصلیه خارج الحمام" در همان معنایی استعمال کرده‌ایم که در دیگر موارد در آن معنا استعمال می‌کنیم.

پاسخ به اشکال دوم:

مرحوم آخوند در این اشکال گفتند که مراد از "صحیح" در متعلق نذر "صحیح لولا النذر" است که این کلام مورد قبول است، یعنی "صلاه" در جمله‌ی "لله علی أن أترك الصلاة فی الحمام و اصلیه خارج الحمام" در صحیح به معنای تام الاجزاء و الشرایط به کار رفته است نه در اعم و معظم عرفی و این که نماز از ناحیه‌ی دیگری مانند نذر نهی دارد، در صیغه‌ی نذر اراده نشده است.

1. جاری بودن یا نبودن نزاع در معاملات

قول مشهور: (مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی، مرحوم آقا ضیاء و ...)

نزاع صحیح و اعم در معاملات سببی جاری است اما در معاملات مسببی جاری نیست.

دلیل مشهور:

بحث صحیح و اعم در صورتی جاری است که شیء مرکبی داشته باشیم و نزاع در این باشد که الفاظ برای مجموع این اجزاء یعنی شیء تام الاجزاء و الشرایط وضع شده‌اند یا برای معظم این اجزاء یعنی اعم از تام الاجزاء و الشرایط وضع شده‌اند.

با توجه به این مطلب، نزاع صحیح و اعم در عبادات جاری است، زیرا عبادات مرکب بوده و این نزاع در آنها جریان دارد که الفاظ عبادات برای عبادات تام الاجزاء و الشرایط وضع شده‌اند یا برای معظم اجزاء آنها در معاملات سببی نیز جاری است، زیرا معاملات سببی مرکب و دارای اجزاء هستند. به طور مثال عقد بیع دارای اجزاء و شرایطی است که ممکن است در تعداد آنها اختلاف شود و به همین دلیل این نزاع در آنها جریان دارد که "بیع سببی" برای بیع تام الاجزاء و الشرایط وضع شده است یا برای معظم آنها اما در معاملات مسببی جاری نیست، زیرا معاملات مسببی مرکب نیستند، بلکه بسیط و دایر بین وجود و عدم هستند، یعنی یا آن مسبب مترتب می‌شود و یا مترتب نمی‌شود. به طور مثال انتقال ملکیت یا هست و یا نیست و دارای اجزاء و شرایط نیست و لذا اعم بودن در آن مطرح نمی‌شود.

در نتیجه نزاع صحیح و اعم در معاملات، تنها در معاملات سببی جاری است که اگر مسلک صحیحی را بپذیریم، معاملات سببی را ظاهر در معامله تام الاجزاء و الشرایط می‌دانیم، به طور مثال طبق مسلک صحیحی نهی از "بیع" در "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ دَرُّوا الْبَيْعَ"⁸⁴ ظهور در بیع تام الاجزاء و الشرایط دارد، یعنی اگر مقداری از بیع در زمان نماز جمعه و مقداری از آن پس از نماز جمعه انجام شود، این بیع بدون اشکال خواهد بود و اگر مسلک اعمی را بپذیریم، معاملات سببی را ظاهر در معامله ی عرفی می‌دانیم.

اشکال استاد: (به مشهور)

معتقدیم نزاع صحیح و اعم در معاملات، مختص به معاملات سببی نبوده و در معاملات مسببی نیز جاری است. برای توضیح این مطلب باید گفت که این‌گونه نیست که صرفاً یک مسبب داشته باشیم، بلکه بعضی از مسبب‌ها توسط عاقد قصد و اعتبار شده‌اند. به طور مثال در عقد بیع، دو طرف معامله با خواندن ایجاب و قبول قصد کرده‌اند که ملکیت ثمن به فروشنده و ملکیت مثن

84- سوره ی مبارکه «جمعه» آیه ی 9.

هم به خریدار منتقل شود و بعضی از مسبب‌ها توسط علاوه بر قصد و اعتبار عاقد، توسط عقلا نیز آن امضاء شده‌اند و بعضی از مسبب‌ها توسط شارع نیز امضاء شده‌اند.

پس می‌توان گفت که این نزاع در معاملات مسببی جاری است که منظور از معاملات مسببی مانند انتقال ملکیت، انتقال ملکیتی است که عاقد آن را اعتبار کرده است یا انتقال ملکیتی است که عقلا نیز آن را اعتبار کرده باشند یا انتقال ملکیتی است که توسط شارع نیز مورد امضاء قرار گرفته باشد.

در نتیجه برای تصویر نزاع صحیح و اعم صرفاً محدود به اجزاء و شرایط نیستیم و به همین دلیل نزاع منحصر در اشیاء مرکب نیست.

برای روشن‌تر شدن این مطلب به این مثال توجه کنید، همان‌گونه که در روایات آمده است، مجوس ازدواج با بعضی از محارم را جایز می‌دانند. برای برقرار شدن این ازدواج طرفین عقد قرارداد ازدواج را می‌خوانند و امری را اعتبار می‌کنند، اما این ازدواج توسط شارع امضاء نشده است. در این مثال ازدواج مسببی ای که متعاقبین آن را اعتبار کرده‌اند، محقق است، اما ازدواج مسببی ای که شارع آن را امضاء کرده باشد، محقق نیست.

حال سؤال این است که آیا می‌توان به کسی که چنین ازدواجی انجام داده است نسبت زنا داد یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال باید روشن شود که منظور از "نکاح" در این مطلب که "اگر کسی نکاح داشته باشد، نمی‌توان به او نسبت زنا داد" چیست:

اگر منظور از آن "نکاح صحیح" باشد، چون نکاحی که صورت گرفته توسط شارع امضاء نشده است، زن و مرد زناکار بوده و فرزند آنها نیز حلال زاده نیست، اما اگر منظور از آن "نکاح اعمی" است (آنچه در عرف نکاح نامیده می‌شود)، چون اعتباری که برای ازدواج انجام گرفته است، در عرف مجوس نکاح محسوب می‌شود، نکاح اعمی در مورد زن و مرد صدق می‌کند.

در این زمینه روایاتی وجود دارند که نشان می‌دهند نکاح مسببی ای که مجوس آن را اعتبار کرده است مانع از قذف می‌شود، هرچند این نکاح مورد پذیرش ما نباشد:

1. "مَحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَذَفَ رَجُلٌ مَجُوسِيًّا عَبْدَ اللَّهِ (عليه السلام) - فَقَالَ لَهُ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنَّهُ يَنْكُحُ أُمَّهُ وَ أخته فَقَالَ ذَاكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ".⁸⁵ تمام راویان این سند، فقیه، امامی و ثقه بوده و راوی اختلافی بین آنها نیست.

2. "رُوي أَنَّ رَجُلًا سَبَّ مَجُوسِيًّا بِحَضْرَةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَزَبَرَهُ وَ نَهَاةً عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِأُمِّهِ فَقَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ ذَلِكَ عِنْدَهُمُ النِّكَاحُ".⁸⁶

در این روایات لفظ "نکاح" در معنای مسببی و در معنای اعم استعمال شده است، یعنی همان نکاحی که دو طرف عقد آن را قصد کرده‌اند هرچند شارع آن را اعتبار نکرده باشد.

در نتیجه نزاع صحیح و اعم منحصر در معاملات سببی نیست، بلکه در معاملات مسببی نیز جاری است، با این تفاوت که نحوه‌ی طرح نزاع در معاملات سببی مانند طرح نزاع در عبادات یعنی به لحاظ اجزاء و شرایط است و نحوه‌ی طرح نزاع در معاملات مسببی به لحاظ اعتبار طرفین عقد یا اعتبار طرفین عقد به همراه امضاء عقلا یا اعتبار طرفین عقد به همراه امضاء شارع است.

85- وسائل الشیعة، ج 26، ص: 318.
86- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان): ج 9؛ ص 365.

2. صحیح یا اعم بودن وضع الفاظ برای معاملات

مرحوم آخوند:

ایشان پس از بیان جریان داشتن نزاع در معاملات سببی می‌فرمایند در معاملات سببی، الفاظ معاملات شرعاً و عرفاً برای معاملات صحیح یعنی معاملات تام الاجزاء و الشرایط و عقود و ایقاع مؤثر وضع شده‌اند.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند فرمودند الفاظ در معاملات سببی برای معاملات صحیح وضع شده‌اند. با مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که در معاملات سببی نیز اعمی هستیم، یعنی آنچه در ابتدا در موضوع له اخذ شده و در مستعمل فیه می‌آید و به ذهن متبادر می‌شود، معظم اجزاء عرفی است، اما مراد جدی شارع معظم عرفی نیست و شارع با خطاب‌های منفصل این مطلب را بیان می‌کند که علاوه بر اجزائی که عرف آنها را لازم می‌داند، اجزاء دیگری را نیز لازم می‌دانم.

به طور مثال عرف در بیع سببی بلوغ متعاقدين را شرط نمی‌داند و به همین دلیل با شنیدن بیع، بلوغ به ذهن عموم مردم متبادر نمی‌شود و شارع با خطابی منفصل این مطلب را بیان می‌کند که (حداقل در مورد امور خطیره) بلوغ را نیز شرط می‌دانم. این خطابات، منفصل و از باب تعدد دال و مدلول هستند و در موضوع له نیستند، یعنی اگر بیعی انجام شد و این بیع واجد شروط عرفی و فاقد شرط شرعی بود، عرفاً بیع سببی وجود دارد، اما این بیع در نظر شارع فاسد است. در معاملات مسببی نیز معتقدیم امضاء شارع نمی‌تواند در موضوع له اخذ بشود، یعنی موضوع له نکاح مسببی، نکاح امضاء شده توسط شارع نیست، زیرا امضاء شارع، حکم است و حکم متأخر از موضوع است و اخذ آن در موضوع، اخذ متأخر در متقدم است.

به طور مثال "احل الله البيع" به عنوان نمونه‌ای برای بیع مسببی ذکر می‌شود، یعنی معنای آیه این است که "خداوند بیع مسببی و انتقال ملکیت را امضاء کرده است". اگر "بیع مسببی" برای "انتقالی که شارع آن را امضا کرده است" وضع شده باشد، "احل الله البيع" قضیه‌ی ضروری‌ی به شرط محمول خواهد شد، درحالی‌که متبادر از این عبارت این‌گونه نیست، یعنی معنای آیه این نیست که "خداوند بیعی را که امضا کرده است، حلال کرده است".

پس "حلیت" که امضاء شارع است، حکم بوده و در موضوع اخذ نمی‌شود. در نتیجه هم موضوع له معاملات سببی و هم موضوع له معاملات مسببی، اعم است، یعنی در جایی که معظم عرفی سبب محقق باشد، موضوع له بیع، نکاح و... وجود دارد و در جایی که معظم عرفی مسبب اعم از امضاء شده یا امضاء نشده توسط شارع محقق باشد، موضوع له وجود دارد و امضای شارع حکم بوده و در موضوع له اخذ نمی‌شود.

نکته: آنچه در معاملات مقوم عرفی است، انشاء است و اگر عرفاً انشاء صدق نکند، معظم عرفی صادق نبوده و به نظر عرف، معامله (چه سببی و چه مسببی) صدق نمی‌کند. به‌طور مثال با صرف اعتبار نفسانی بیع، بدون ابراز و انشاء حتی عرفاً نیز بیع صدق نمی‌کند.

نکته: در بعضی از موارد شارع امضاء را در موضوع اخذ می‌کند. به‌طور مثال در روایت "الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَفْتَرَقَا وَصَاحِبُ الْحَيَوَانِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ..."⁸⁷ این‌گونه است، زیرا "بیعان" در صورتی خیار دارند که بیع آنها امضاء شده باشد. در چنین مواردی مراد از موضوع، معامله‌ای است که توسط شارع امضاء شده باشد، اما این مطلب به این معنا نیست که "بِيع" برای کسی وضع شده است که "بِيع" او توسط شارع امضاء شده است، بلکه امضاء شارع از طریق تعدد دال و مدلول فهمیده می‌شود.

3. منشأ تفاوت شرع و عرف در معاملات

طبق کلام مرحوم آخوند هم شرع و هم عرف وضع الفاظ معاملات را برای معاملات صحیح می‌دانند، درحالی‌که در برخی از موارد بین شرع و عرف تفاوت دارد. به‌طور مثال بیع صبی در امور خطیره، طبق عرف صحیح است، زیرا عرف بلوغ را در بیع شرط نمی‌داند، اما طبق شرع صحیح نیست، زیرا شرع بلوغ را در بیع شرط می‌داند.

سؤال این است که منشأ تفاوت‌های بین شرع و عرف چیست و اگر هم عرف و هم شرع وضع الفاظ معاملات را برای معاملات صحیح می‌دانند، چرا این تفاوت‌ها به وجود آمده است؟

سه قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

1. تخطئه در مصداق (مرحوم آخوند)
2. تخطئه در مفهوم (قول مشهور (مرحوم امام، مرحوم خویی و مرحوم تبریزی))
3. تخطئه در ملاک (قول مرحوم اصفهانی و مختار)

پاسخ مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند در توجیه اختلافات بین شرع و عرف معتقد است که این اختلافات تخطئه در مصداق هستند، یعنی اختلاف شارع با عرف در معنا نیست، به‌طور مثال بیع هم در عرف و هم در شرع به معنای "تملیک عین بعوض" است، بلکه در مصداق است، یعنی عرف تصور می‌کند که یک معامله مصداق "تملیک عین بعوض" هست و شارع این تصور عرف را تخطئه کرده و معامله را مصداق "تملیک عین بعوض" نمی‌داند.

تخطئه در مصداق همانند این است که شخصی تصور کند مایعی شراب است و شخص دیگری بگوید این مایع، سرکه شده و شراب نیست. در این مثال، اختلاف این دو شخص در معنای شراب و سرکه نیست بلکه در این است که شخص اول مایع را مصداق شراب می‌دانسته و شخص دوم این تصور را تخطئه کرده است.

87- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 5؛ ص 170.

مشهور در رد کلام مرحوم آخوند می‌گوید، تخطئه‌ی مصداقی در اعتباریات معنا ندارد و مربوط به تکوینیات است، به‌طور مثال مایعی که در ظرف وجود دارد، واقعیتی عینی است که شخصی آن را مصداق شراب می‌پندارد و دیگری این تصور را تخطئه می‌کند اما در اعتباریات، مصداقیت وابسته به اعتبار معتبر است و طبق یک اعتبار، یک شیء مصداق الف است و طبق اعتبار دیگر همان شیء مصداق ب است، به‌طور مثال احترامی که در بین اشخاص نظامی وجود دارد، دارای شکل خاصی است که این نحو از احترام در عرف و اعتبار نظامی احترام محسوب می‌شود اما بین اشخاص دیگر احترام محسوب نمی‌شود و در محیطی خارج از محیط نظامی که اعتبار متفاوت دارد، برای احترام گذاشتن چنین رفتاری انجام نمی‌شود.

تفاوت بین شرع و عرف در معاملات نیز به سبب تفاوت در اعتبار است، یعنی عرف اعتباری دارد که طبق آن معامله را صحیح می‌داند اما شارع این اعتبار را نمی‌پذیرد و اعتبار را به نحو دیگری انجام می‌دهد.

در نتیجه تخطئه شرع به دلیل تفاوت اعتبار معتبر است و از آنجایی که مرحوم آخوند موضوع له الفاظ عبادات را عبادات صحیح و مؤثر می‌داند و اعتبار در صحت دخیل است، باید موضوع له صحیح را نزد شرع و عرف متفاوت بدانند.

به عبارت دیگر ایشان باید بپذیرند که معامله‌ی صحیح و مؤثر نزد شارع با معامله‌ی صحیح و مؤثر عرف تفاوت دارد، زیرا اعتبار شرع و عرف تفاوت دارد و هر کدام از شرع و عرف معامله‌ای را صحیحی می‌دانند که طبق اعتبار خودشان باشد و صحیحی موضوع له را معامله‌ی صحیح می‌داند، پس صحیح نزد شرع با صحیح نزد عرف تفاوت دارد و تخطئه‌ی شرع در موضوع له و مفهوم است، یعنی شارع در مفهوم تصرف کرده و اجزاء و قیودی را (مانند بلوغ) به آن مفهوم اضافه کرده است.

اختلاف بین شرع و عرف نه صرف اختلاف مصداقی است که کلام مرحوم آخوند بود و نه صرف اختلاف مفهومی و اعتبار است که کلام مشهور است بلکه در ملاک‌هایی است که منشأ اعتبار است، یعنی شرع، عرف را نسبت به ملاک تخطئه می‌کند.

توضیح:

هم اعتبار شارع، اعتبار محض نیست، بلکه طبق مذهب امامیه احکام تابع مصالح و مفاسد است و هم اعتبار عرف اعتبار محض نیست، بلکه تابع ملاک‌هایی است که به آنها دست پیدا کرده است. به‌طور مثال عرف مالک بودن یا اذن از مالک داشتن را به این سبب در بیع شرط می‌داند که به دنبال حفظ نظام اجتماعی و ... است. مخالفت شرع با عرف نیز به این سبب است که شارع به مصالح و مفاسدی آگاه است که عرف از آنها بی‌اطلاع است و اگر عرف نیز از آنها مطلع می‌شد، همان اعتباری را انجام می‌داد که شارع انجام داده است: "عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ".⁹⁰

88- «مرحوم امام» در «مناهج الوصول»، جلد 1، صفحه 170 و 171؛ «مرحوم تبریزی» در «دروس فی مسائل علم الاصول»، جلد 2، صفحه 138.

89- «نهایه الدرایه»، جلد 1، صفحه 137.

90- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره آیه 216.

4. مترتب شدن یا نشدن ثمره بر فرض جاری بودن نزاع

آیا ثمره‌ای که برای بحث صحیح و اعم گفته شد در معاملات نیز جاری است؟ یعنی اگر شک کردیم که علاوه بر مسمی شرطیت یا جزئیت شیئی دیگری نیز برای صحت معامله لازم است یا خیر؟

آیا می‌توان گفت در صورت پذیرش مسلک صحیحی نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد و در صورت پذیرش مسلک اعمی می‌توان به اطلاق تمسک کرد؟

به طور مثال اگر شک کردیم که در صحت بیع تلفظ ایجاب و قبول لازم است یا ایجاب و قبول بدون لفظ نیز صحیح است، آیا می‌توان به اطلاق "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ"⁹¹ (در صورت اطلاق داشتن) تمسک کرد یا خیر؟

مرحوم آخوند:

برخلاف عبادات، در غالب موارد هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند به اطلاق تمسک کنند و به همین دلیل این ثمره در غالب معاملات جاری نیست و تنها موارد اندکی وجود دارند که این ثمره در آنها جاری می‌شود.

علت عدم جریان ثمره در معاملات این است که شارع در معاملات اصطلاحات جدیدی را وضع نکرده است، بلکه معاملات را در معانی عرفیه‌ای که داشته‌اند به کار برده است. این مطلب هم در مورد احکام امضایی مانند "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" صادق است، یعنی "بیع" در این آیه در همان معنای عرفی به کار رفته است و هم در مورد احکام تأسیسی مانند "قُلْتُ لَهُ مَا الشَّرْطُ فِي الْحَيَوَانِ فَقَالَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِلْمُشْتَرِي"⁹² که در عرف برای خریدار حیوان سه روز خیار وجود ندارد و این حکم تأسیسی است و در این حکم نیز در کلماتی مانند "مشتري" و... تصرفی انجام نشده است.

پس شارع در معاملات در مسمی تصرف نمی‌کند، بلکه تصرف او در ناحیه حکم است، به طور مثال گاهی شرع معامله‌ای عرفی را رد می‌کند، مانند معامله ربوی و گاهی شرع معامله‌ای عرفی را با تصرفی که در آن انجام می‌دهد، می‌پذیرد، مانند بیع که شارع شرط بلوغ را نیز به آن اضافه می‌کند و گاهی شرع معامله‌ای را صحیح می‌داند که عرف حکم به بطلان آن می‌دهد، مانند بیع محتضر که عرف آن را نمی‌پذیرد، اما شرع به شرط اینکه محتضر دارای ادراک و تشخیص باشد، بیع محتضر، تصرف و نقل و انتقال او را می‌پذیرد.

پس در تمامی مواردی که ذکر شد، در مسمی تصرف نشده است، بلکه تصرف در حکم بوده است اما اختلاف صحیح و اعم در مسمی است و در نتیجه نزاع صحیح و اعم در معاملات بدون ثمره است، زیرا در هر دو صورت در معاملات باید به معنای عرفی آن رجوع کرد.

جاری شدن ثمره تنها در صورتی است که عرف معظم اجزاء را بدانند اما در تام الاجزاء و الشرايط معامله شک کند که در این صورت طبق مسلک صحیح چون مؤثر عرفی وجود ندارد، نمی‌توان به

91- سوره مبارکه‌ی بقره آیه 275.
92- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 5؛ ص 170.

اطلاق تمسک کرد و طبق مسلک اعمی چون معظم عرفی وجود دارد، می‌توان به اطلاق تمسک کرد.

به‌طور مثال در مورد کسی که در مورد بیع کسی که در حال احتضار است، معظم عرفی بیع وجود دارد، اما عرف در اثر داشتن نقل و انتقال در حال احتضار تردید می‌کند و شارع این نقل و انتقال را امضا می‌کند، حال اگر شک کنیم که شارع در معامله‌ی محتضر تلفظ ایجاب و قبول را لازم می‌داند یا خیر، صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند، زیرا به نظر او مؤثر نزد شارع همان مؤثر عرفی است و مؤثر عرفی بودن این بیع مورد تردید است، اما اعمی می‌تواند به اطلاق تمسک کند، زیرا معظم عرفی وجود دارد.

قول نقل شده توسط مرحوم نائینی⁹³:

نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند و به همین دلیل این ثمره در معاملات جاری نمی‌شود. طبق این قول کلام مرحوم آخوند صحیح نیست، زیرا:

اگر خطابات شرعیه در مقام امضاء اسباب بودند، کلام مرحوم آخوند صحیح بود، یعنی اگر در اجزاء و شرایطی زائد بر مسمای عرفی معاملات سببی شک می‌کردیم، می‌توانستیم بگوییم از آنجایی که مؤثر شرعی همان مؤثر عرفی است، هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند به اطلاق تمسک کنند و تنها در صورتی که عرف در مؤثر بودن عقد شک داشته باشد تمسک به اطلاق برای صحیحی ممکن نیست، درحالی‌که خطابات شرعیه ناظر به مسببات (مثلاً صورت گرفتن یا نگرفتن انتقال ملکیت) هستند و مسبب دایر بین وجود و عدم بوده و نزاع صحیح و اعم و اطلاق در آن معنا ندارد به همین دلیل نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند.

به عبارت دیگر نزاع صحیح و اعم در معاملات سببی است اما خطابات شرعی ناظر به معاملات مسببی هستند و به همین دلیل در اسباب، اطلاقی وجود ندارد و در نتیجه نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند در معاملات سببی به اطلاق تمسک کنند.

تنها مثالی که می‌توان فرض کرد ناظر به اسباب باشد، خطاب "اوفوا بالعقود" است، زیرا عقد سبب معامله است نه مسبب، اما این مثال نیز قابل پذیرش نیست. توضیح اینکه مدعای ناظر بودن خطابات شرعیه به مسببات، به دلیل ظهورات الفاظ نیست. درست است که ظهور برخی از روایات در اسباب معاملات است، اما حکم عقل این است که سبب یعنی عقد، ایقاع و... امری آنی الوجود بوده و دوام ندارد. آنچه قابلیت بقا دارد مسبب است و به همین دلیل گرچه ظاهر "اوفوا بالعقود" این است که وجوب وفا متعلق به سبب است اما در حقیقت وجوب وفا متعلق به مسبب است، زیرا مسبب است که قابلیت بقا دارد و می‌توان در مورد آن گفت که بقاء آن لازم است یا خیر، اما سبب در یک آن حاصل می‌شود و وجوب وفا نسبت به آن معنا ندارد.

93- «اجود التقريرات»، جلد 1، صفحه 49. علمای دیگری مانند «مرحوم نراقی» و «مرحوم خویی» نیز این قول را نقل کرده‌اند.

اشکال استاد: (به قول نقل شده توسط مرحوم نائینی)

1. ⁹⁴ حتی اگر خطابات شرعیه ناظر به مسبب باشند، تفاوتی ایجاد نمی‌کند، زیرا خطابات شرعیه اماره و کاشف از وجود واقعی هستند نه اصل عملی. به همین دلیل حتی اگر خطابات شرعیه ناظر به مسببات باشند، به دلیل برهان *إِنِّی* لازمه‌ی آنها امضاء سبب است.

توضیح اینکه امضاء به معنای اعتبار است. به‌طور مثال دو طرف عقد ملکیت را فرض می‌کنند و با ابراز و انشاء این ملکیت، عرف آن را امضاء می‌کند و سپس شارع این ملکیت را امضاء یا رد می‌کند و این امضاء، اعتبار ملکیت است. حال اگر این اعتبار با اماره به ما برسد، لوازم عقلی و عادی آن نیز حجت است، یعنی اگر امضاء مسبب به واسطه‌ی اماره باشد، کشف می‌شود که سبب نیز امضاء شده است. به‌طور مثال "*أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ*" امضاء مسبب و حلال دانستن انتقال ملکیت است که از این مطلب کشف می‌شود که ایجاب و قبول نیز مورد پذیرش شارع بوده است. البته اگر در مسبب اصل عملی جاری شود، امضاء سبب کشف نمی‌شود، زیرا اصل مثبت بوده و حجت نیست.

2. در توضیح کلام دوم گفته شد که چون سبب تکوینا قابلیت بقاء ندارد، خطابات شرعیه‌ای مانند "*أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*" که ظاهر آنها تعلق خطاب به سبب است باید تأویل شوند و آنها را ناظر به مسبب دانست.

این مطلب نیز مورد پذیرش نیست، زیرا در این کلام بین تکوین و اعتبار خلط شده است، یعنی گرچه سبب به لحاظ تکوینی سبب آنی الوجود است اما به لحاظ اعتبار قابلیت بقاء داشته و ادامه دارد.

به‌طور مثال گرچه عقد نکاح تکوینا آنی الوجود است اما به لحاظ اعتبار قابلیت بقاء دارد، یعنی اموری مانند نفقه و... باقی بوده و عقد نکاح اعتباراً باقی است. حکم به وجوب وفا نیز متعلق به اعتبار است نه به تکوین، یعنی "*أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*" درصدد بیان این مطلب نیست که وجود تکوینی عقد را ادامه دهید تا این‌گونه اشکال شود که وجود تکوینی عقد قابلیت بقاء ندارد و به همین دلیل باید از ظهور دست کشید، بلکه برای این بیان شده که گفته شود به اعتباری که کرده‌اید ملتزم باشید.

پس این خطابات متعلق به وجود اعتباری سبب هستند که قابلیت بقاء دارد. اموری مانند فسخ و اقاله شاهد قابلیت بقاء داشتن وجود اعتباری عقد هستند، زیرا فسخ متعلق به عقد است و آن را فسخ می‌کند و عقد تکوینی دیگر وجود ندارد تا قابل فسخ باشد، بلکه این اعتبار عقد است که قابلیت بقاء داشته و فسخ می‌شود. پس وجود اعتباری عقد همان‌گونه که با اموری مانند فسخ و اقاله الغا می‌شود، قابلیت بقاء نیز دارد و خطاباتمانند "*أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*" امر به ابقاء آن می‌کند.

3. ظاهر کلام این است که "*أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*" تنها مثالی است که ظاهر در تعلق به اسباب دارد و با تأویل این مورد دیگر مثالی نیست که ظاهر در تعلق خطاب به سبب باشد، درحالی‌که مثال‌های دیگری نیز در این مورد وجود دارند: "*إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ دَرُّوا الْبَيْعَ*". در این آیه‌ی شریفه، بیع سببی است، زیرا به قرینه‌ی سیاق از بیعی نهی شده است که با خواندن نماز جمعه سازگار نیست و این بیع، بیع سببی است نه بیع مسببی.⁹⁵

94- «مرحوم نائینی» نیز به این کلام پاسخ داده‌اند؛ اما این پاسخ ساده‌تر بوده و نیازی به طرح آن پاسخ نیست.

95- طبق مختار که نزاع صحیح و اعم را منحصر در معاملات سببی ندانسته و آن را به معاملات مسببی نیز تعمیم می‌دهد، اشکال چهارم این است که حتی اگر خطابات شرعیه ظاهر در تعلق به مسببات باشند، باز هم ثمره جاری می‌شود.

اشکال مرحوم نائینی⁹⁶: (به قول نقل شده توسط خودشان)

ایشان پس از نقل این قول این‌گونه به آن اشکال می‌کنند که اشتباه مرحوم آخوند و قائلین به این مطلب این است که تصور کرده‌اند معاملات، سببی و مسببی یا به تعبیری مصدری و اسم مصدری هستند و به همین دلیل این‌گونه اشکال کرده‌اند که ثمره در صورتی جاری می‌شود که خطابات شرعی در مقام بیان سبب باشند، درحالی‌که خطابات شرعی در مقام بیان مسبب هستند درحالی‌که معاملات سببی و مسببی نیستند، بلکه ایجاب و قبول که در معاملات سبب نام می‌گیرند، صرفاً ابزار و آلت هستند و اموری مانند انتقال ملکیت که در معاملات مسبب نام می‌گیرند، صرفاً ذی‌الآله هستند و در حقیقت سبب، اراده‌ی منشئی به همراه امضاء شارع است.

به طور مثال در امور تکوینی شخص به دنبال باز کردن در است و با کلید این کار را انجام می‌دهد. در این مثال کلید سبب نام می‌گیرد، درحالی‌که سبب باز شدن در کلید نیست، بلکه حرکت دست انسان است و کلید صرفاً ابزاری است که انسان به کمک آن به هدف خود یعنی باز شدن در می‌رسد، در معاملات نیز شخص به دنبال این است که شیئی را به ملکیت خود در بیاورد و این کار را با ایجاب و قبول انجام می‌دهد. در این مثال ایجاب و قبول سبب نام می‌گیرد، درحالی‌که سبب ملکیت ایجاب و قبول نیست، بلکه اراده‌ی دو طرف معامله است و ایجاب و قبول صرفاً ابزاری است که انسان به کمک آن به هدف خود یعنی مالک شدن شیء می‌رسد. با توجه به این مطالب اصلاً اشکال ناظر نبودن خطابات شرعی به سبب پیش نمی‌آید.

اشکال استاد: (به مرحوم نائینی)

اینکه "ایجاب و قبول در حقیقت سبب نیستند بلکه ابزار هستند" مورد پذیرش است، اما این مطلب اشکالی به کلام نیست، زیرا اگر اماره بودن خطابات شرعی و کاشفیت پذیرش مسبب از پذیرش سبب پذیرفته شود، در اینجا نیز می‌توان گفت درست است که خطابات شرعی در مقام بیان ذی‌الآله هستند، اما پذیرش ذی‌الآله به صورت اِتی کاشف از پذیرش ابزار است، یعنی اگر غرض دو طرف معامله محقق شده باشد، کشف می‌شود که ابزاری که برای این کار به کار برده‌اند، مورد پذیرش است.

اما اگر اماره بودن خطابات شرعی و کاشفیت پذیرش مسبب از پذیرش سبب پذیرفته نشود، ابزار بودن اموری مانند ایجاب و قبول و سبب نبودن آنها تغییری در بحث ایجاد نمی‌کند، زیرا می‌توان کلام را به این نحو بیان کرد که خطابات شرعی ناظر به ابزار نیستند، بلکه ناظر به غرض هستند و چون غرض دایر بین وجود و عدم است، ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات جاری نمی‌شود.

به تعبیر دیگر گرچه سبب نبودن ایجاب و قبول مورد پذیرش است اما این مطلب اشکالی به کلام نیست، زیرا همان‌گونه که سبب و مسبب دو شیء هستند، ابزار (ایجاب و قبول) و ذی‌الآله (غرض مانند ملکیت) نیز دو شیء هستند و چون خطاب ناظر به ذی‌الآله است اگر کاشفیت پذیرفته شود، می‌توان گفت پذیرش ذی‌الآله کشف می‌کند که ابزار نیز ابزار تمامی بوده و مورد پذیرش قرار گرفته است و اگر کاشفیت پذیرفته نشود، ثمره جاری نمی‌شود و نمی‌توان به کلام اشکال وارد کرد.

96- «اجود التقريرات»، جلد 1، صفحه 49. این کلام «مرحوم نائینی» نوع نگاه ایشان به معاملات را نشان می‌دهد.

اشکال مرحوم خویی⁹⁷:

ایشان نیز همانند مرحوم نائینی ایجاب و قبول و انتقال ملکیت را سبب و مسبب نمی‌دانند. تفاوت کلام ایشان با کلام مرحوم نائینی این است که مرحوم نائینی ایجاب و قبول را ابزار و سبب را اعتبار در ذهن دو طرف معامله به همراه انشاء شارع می‌دانستند اما مرحوم خویی معتقدند سبب، مجموع مبرز و مبرز است، یعنی برای انتقال ملکیت مبرزی وجود دارد که اعتبار در ذهن متعاقدين است و مبرزی وجود دارد که الفاظ ایجاب و قبول است و مجموع این دو سبب بوده و باعث تحقق معامله می‌شود.

با صرف تصور ملکیت و بدون ایجاب و قبول، بیع محقق نمی‌شود و همچنین با ایجاب و قبول صوری نیز بیع محقق نمی‌شود، زیرا مبرز و اعتباری که باید در ذهن باشد، وجود ندارد. در نتیجه معامله در صورتی محقق می‌شود که مجموع مبرز و مبرز محقق شده و سبب رسیدن به نتیجه شوند.

اشکال استاد: (به مرحوم خویی)

این کلام که "صرف اعتبار ذهنی تا زمانی که ابراز⁹⁸ نشود، عرفاً معامله نامیده نمی‌شود و ایجاب و قبول مبرز اعتبار دو طرف عقد است نه سبب معامله" مورد پذیرش است، اما این مطلب اشکالی به کلام نمی‌شود، زیرا اگر اماره بودن خطابات شرعی و کاشفیت پذیرش مسبب از پذیرش سبب پذیرفته شود، در اینجا نیز می‌توان گفت درست است که خطابات در مقام بیان غرض هستند، اما پذیرش غرض و محقق شدن آن به صورت اِنّی کاشف از این است که مجموع مبرز و مبرز نیز درست بوده است، اما اگر اماره بودن خطابات شرعی و کاشفیت پذیرش مسبب از پذیرش سبب پذیرفته نشود، سبب بودن مجموع مبرز و مبرز تغییری در بحث ایجاد نمی‌کند، زیرا می‌توان کلام را به این نحو بیان کرد که زیرا می‌توان کلام را به این نحو بیان کرد که: خطابات شرعی در مقام بیان مبرز و مبرز نیستند، بلکه در مقام بیان غرض هستند و چون غرض دایر بین وجود و عدم است، ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات جاری نمی‌شود.

مقدمه:

گفته شد که مرحوم آخوند در مورد تفاوت شرع و عرف معتقدند که شارع عرف را تخطئه مصداقی می‌کند و این اشکال به کلام ایشان وارد شده است که تخطئه مصداقی در تکوینیات است و در امور اعتباری مصداق بودن، تابع اعتبار است. مرحوم امام این تخطئه را مخصوصاً طبق مسلک صحیحی، تخطئه‌ی مفهومی دانستند و مرحوم اصفهانی این تخطئه را تخطئه‌ی در ملاک دانستند. مرحوم امام و مرحوم اصفهانی این کلام خود را بر این بحث تطبیق داده‌اند.

اشکال مرحوم امام:

اشتباه مرحوم آخوند و قائلین به این مطلب این است که تخطئه را مصداقی دانسته‌اند و به همین دلیل به این مطلب پرداخته‌اند که ثمره در صورتی جاری می‌شود که خطابات شرعی در

97- محاضرات فی اصول الفقه، جلد اول، صفحه 192.
98- با لفظ یا با آنچه جایگزین الفاظ می‌شود.

مقام بیان مصادیق اسباب باشند و مرحوم آخوند در مقام بیان مصادیق اسباب بودن را پذیرفته‌اند اما قول مقابل معتقد است که خطابات شرعی در مقام بیان مصادیق مسببات است درحالی‌که خطابات شرعی برای مشخص کردن مصادیق نبوده و تفاوت شرع و عرف در مورد مصادیق نیست، بلکه خطابات شرعی در حیطه‌ی ماهیت و مفهوم بوده و تفاوت شرع و عرف در مورد مفاهیم است و به همین دلیل طبق مسلک صحیحی ماهیت مجمل می‌شود، یعنی صحیحی مسمی را "معامله‌ی تام الاجزاء و الشرایط در اعتبار شارع" می‌داند و زمانی که در شرط بودن شیئی در معامله شک می‌کند، در صدق مسمای در اعتبار شارع بر معامله شک می‌کند و نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند اما طبق مسلک اعمی ماهیت مجمل نمی‌شود، زیرا اعمی اعتبار شارع را در مسمی داخل نمی‌داند و آن را از باب تعدد دال و مدلول می‌داند و زمانی که در شرط بودن شیئی در معامله شک می‌کند، مسمی را ثابت دانسته و می‌تواند به اطلاق تمسک کند.

در نتیجه طبق کلام مرحوم امام ثبوت صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند و تمسک به اطلاق برای اعمی ممکن است، اما به نظر ایشان این ثمره در صورتی تمام است که در مقام اثبات نیز ادله‌ای داشته باشیم که در مقام بیان اسباب باشند، درحالی‌که همان‌گونه که در کلام مقابل مرحوم آخوند آمده است، خطابات شرعی در مقام بیان مسببات هستند.

اشکال استاد: (به مرحوم امام)

در مورد منشأ تفاوت بین شرع و عرف گفته شد که کلام مرحوم اصفهانی صحیح است، یعنی تخطئه‌ی شرع، تخطئه‌ی در مصادق یا مفهوم نیست، بلکه تخطئه‌ی در ملاکات و قبل از حیطه‌ی مفهوم است و به همین دلیل در مورد خطابات شرعی مانند "اوفوا بالعقود" باید گفت طبق مسلک صحیحی با شک در جزئیت یا شرطیت، خطاب مجمل می‌شود، زیرا غرض شارع در مسمی، ملاک معامله‌ی تام الاجزاء و الشرایط بوده و قیود بعدی کاشف از ملاک هستند و ظهور اولیه‌ای وجود ندارد تا حجت باشد و طبق مسلک اعمی با شک در جزئیت یا شرطیت، خطاب مجمل نمی‌شود، زیرا شارع غرض خود را از طریق تعدد دال و مدلول بیان می‌کند و خطاب شرعی دال اولیه بوده و ظهور اولیه‌ای دارد و چون بیان منفصلی در این مورد وارد نشده است تا از باب تقدم اظهر بر ظاهر مراد جدی را ضیق کند، تمسک به اطلاق ممکن است.

در نتیجه ثبوت صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند اما اعمی در صورت احراز معظم عرفی می‌تواند به اطلاق تمسک کند.

در مورد مقام اثبات نیز گفته شد که ناظر بودن خطاب به سبب یا مسبب تفاوتی ندارد، زیرا حتی اگر خطاب ناظر به مسبب باشد، به دلیل اماره بوده خطاب شرعی و کاشفیت داشتن آنها، وجود مسبب کاشف‌انی از سبب است، یعنی از پذیرفتن بیع توسط شارع کشف می‌کنیم که ملاکی که مد نظر شارع بوده و بر اساس آن ملاک عقد را اعتبار می‌کند، در این معامله وجود داشته است.

در نتیجه ثمره‌ی تمسک به اطلاق هم در عبادات وجود دارد و هم در معاملات و در معاملات منحصر در معاملات سببی نیست، زیرا گفته شد که در معاملات سببی نیز از جهت اینکه اعتبار شرعی به اعتبار عرفی اضافه شده است یا نه، می‌توان نزاع صحیح و اعم را جاری دانست و صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند، زیرا ظهور اولیه‌ای ندارد تا بر اساس آن به اطلاق تمسک کند اما اعمی می‌تواند به اطلاق تمسک کند، زیرا ظهور اولیه برای وی محرز است.

5. نوع اطلاق مطرح شده در ثمره

در عبادات چهار ثمره برای صحیح و اعم مطرح شد که همانند مرحوم آخوند ثمره‌ی عدم امکان تمسک به اطلاق توسط صحیحی و امکان تمسک به اطلاق توسط اعمی را پذیرفتیم.

در معاملات نیز مرحوم آخوند ثمره‌ی تمسک به اطلاق را در مسببات به علت بساطت آنها نپذیرفتند و آن را در اسباب فی الجملة (در موارد معدود) پذیرفتند و گفتیم که به تبع مرحوم تبریزی ثمره در معاملات نیز قابل طرح است.

حال باید دید منظور از اطلاق در این ثمره، اطلاق کلامی است یا اطلاق مقامی.

مرحوم آخوند:

ظاهر عبارت ایشان دو پهلو است: "لو اعتَبَرَ (الشارع) فی تأثیره ما شک فی اعتباره کان علیه البیان و نصب القرینة علیه و حیث لم یُنصَب (الشارعُ القرینة) بان عدم اعتباره (مشکوک) عنده (شارع) أيضا".⁹⁹ این قسمت از عبارت ایشان هم با اطلاق کلامی سازگار است و هم با اطلاق مقامی، زیرا در هر دو نوع اطلاق اگر مولا در مقام باشد و بتواند جزء مشکوک را بیان کند، اما آن را بیان نکند، می‌توان به اطلاق تمسک کرد، یعنی مقدمات حکمت در هر دو نوع اطلاق مشترک است. ایشان در ادامه‌ی عبارت می‌فرمایند: "و لذا یتمسکون بالإطلاق فی أبواب المعاملات مع ذهابهم إلی کون ألفاظها موضوعة للصحيح".¹⁰⁰

در این قسمت از عبارت ایشان به تمسک به اطلاق فقها در ابواب معاملات استشهد می‌کنند. با رجوع به کلام فقها (مانند عبارات مکاسب) روشن می‌شود که فقها به اطلاقات کلامی مانند اطلاق "أوفوا بالعقود"، "أحل الله البيع"، "تجارة عن تراض" و... تمسک کرده‌اند. در نتیجه ذیل کلام ایشان شاهد این مطلب است که مراد مرحوم آخوند، اطلاق کلامی بوده است. مؤید این برداشت، سخنان مرحوم آخوند در حاشیه مکاسب است ایشان با اینکه صحیحی هستند، در موارد متعددی در معاملات سببی به اطلاق "أوفوا بالعقود" که اطلاقی کلامی است تمسک می‌کنند:

1. "فلا إشكال فی صحة الاستدلال علیها، بالمؤمنون عند شروطهم، و بأوفوا بالعقود... و قد عرفت الإشكال فی الاستدلال بالناس مسلطون".¹⁰¹ ایشان تمسک به اطلاق "المؤمنون عند شروطهم" و "أوفوا بالعقود" را می‌پذیرند و تمسک به اطلاق "الناس مسلطون علی أموالهم" را رد می‌کنند که تمامی این موارد جزء اطلاقات کلامی هستند.

2. "نعم- یصح الرجوع الی عموم أوفوا بالعقود".¹⁰²

3. "فیکون أوفوا بالعقود إيجاباً للوفاء لو کان الوفاء و الفسخ بالاختیار، و إرشاداً الی عدم حصول الانفساخ".¹⁰³

99- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 33.

100- همان.

101- همان، ص: 19.

102- همان، ص: 103.

103- همان، ص: 123.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

همان‌گونه که گفته شد مرحوم آخوند معتقد است ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات مسببی جاری نیست و در معاملات سببی نیز در غالب موارد صحیحی نیز می‌تواند به اطلاق تمسک کند و به همین دلیل ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات سببی در موارد اندکی ظاهر می‌شود.

اما فقهای دیگری غیر از مرحوم آخوند، هرچند صحیحی باشند، می‌توانند در غالب موارد معاملات سببی به اطلاق تمسک کنند اما تمسک به اطلاق برای ایشان ممکن نیست، زیرا مشهور فقها تفاوت شرع و عرف در معاملات را در حوزه‌ی مفاهیم می‌دانند، یعنی معتقدند شارع در مفهوم "تام الاجزاء و الشرایط" تصرف و قیودی را به آن اضافه یا از آن کم می‌کند، اما مرحوم آخوند تفاوت شرع و عرف در معاملات را در حوزه‌ی مصادیق می‌داند، یعنی معتقد است مفهوم صحیح نزد شارع همان مفهوم صحیح نزد عرف است اما شارع عرف را نسبت به مصادیق صحیح تخطئه می‌کند.

با توجه به این تفاوت مشهور فقها می‌توانند به اطلاق تمسک کنند، زیرا تخطئه را تخطئه‌ی مفهومی می‌دانند. در این صورت اگر در مفهوم شرعی شک شود، شک به مفهوم عرفی سریان پیدا نمی‌کند. در نتیجه طبق نظر مشهور امکان دارد که مفهوم شرعی مجمل باشد (به دلیل احتمال کم یا زیاد شدن قیودی توسط شارع) اما مفهوم عرفی معامله‌ی سببی روشن باشد و با رجوع به معنای عرفی معامله به اطلاق آن تمسک کنند، اما مرحوم آخوند نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند، زیرا تخطئه را تخطئه‌ی مصادیق می‌دانند و معتقدند مفهوم شرعی و عرفی صحیح یکسان است. در این صورت اگر در مفهوم شرعی شک شود، شک به مفهوم عرفی نیز سریان پیدا می‌کند. در نتیجه مسمای عرفی نیز احراز نشده و تمسک به اطلاق امکان پذیر نیست.

به عبارت دیگر تخطئه‌ای که نسبت به عرف وجود دارد (به نحو تضییق که غالبی است مانند اضافه کردن قید بلوغ یا به نحو توسعه مانند صحیح دانستن نقل و انتقال شخص در حال احتضار) به نظر مشهور (بنا بر مسلک صحیح) تخطئه‌ی در مفهوم است (اضافه یا کم شدن قیودی به مفهوم عرفی توسط شارع) و به همین دلیل اگر شک شود که شارع در عقد بیع قیدی را اضافه کرده است یا خیر، می‌توان گفت این قید در مفهوم عرفی وجود نداشته و به همین دلیل مسمای عرفی و ظهور وجود دارد و چون بیانی از شارع نرسیده تا قرینه‌ای بر خلاف این ظهور عرفی باشد، عدم اعتبار این قید نزد شارع کشف می‌شود، اما به نظر مرحوم آخوند تخطئه‌ی در مصادیق بوده و مفهوم شرعی و عرفی معامله یکسان است و به همین دلیل اگر شک شود که شارع در عقد بیع قیدی را اضافه کرده است یا خیر، این شک به مفهوم عرفی نیز سریان پیدا می‌کند و دیگر ظهوری احراز نمی‌شود تا با به آن تمسک شود.

در نتیجه مرحوم آخوند نمی‌توانند در معاملات سببی به اطلاق کلامی تمسک کنند، بلکه در صورت احراز اطلاق مقامی تمسک به این اطلاق برای ایشان ممکن است، یعنی طبق اطلاق مقامی می‌توان گفت مولا در مقام بیان قیود بوده است و قیدی که در اعتبار آن شک کرده‌ایم از قیودی است که عامه‌ی مردم از آن غافل هستند و به همین دلیل اگر شارع این قید را لازم می‌دانست باید آن را در این دلیل یا در دلایل دیگر بیان می‌کرد.¹⁰⁴

104- چون در اطلاق مقامی احراز مسمی لازم نیست، صحیحی یا اعمی بودن در تمسک به آن تفاوتی ندارد.

استاد:

گفته شد که به تبع مرحوم اصفهانی¹⁰⁵ معتقدیم که تخطئه‌ی شرع، تخطئه‌ی در ملاک است، به گونه‌ای که اگر عرف نیز به مصالح و مفاسد پی می‌برد، همان‌گونه حکم می‌کرد که شارع حکم کرده است و تخطئه‌ی در مصداق در امور تکوینی معنا دارد نه در امور ملکی که اعتباری هستند.

معتقدیم با توجه به این مبنا و در صورت پذیرش مسلک صحیحی، نمی‌توان در معاملات سببی به اطلاق کلامی تمسک کرد و تنها در صورت احراز اطلاق مقامی تمسک به آن ممکن خواهد بود.

به‌طور مثال بیعی که سبب انتقال ملکیت است، بیعی است که شارع آن را امضاء کند. پذیرش یا عدم پذیرش بیع نیز بر اساس مصالح و مفاسدی است که بر آن مترتب می‌شود و اگر در جزئیت یا شرطیت شیئی در بیع شک کنیم، در حقیقت در این مطلب شک کرده‌ایم که آیا ملاک و مصلحتی که برای بیع لازم است، در این معامله وجود دارد یا خیر.

به عبارت دیگر طبق مسلک صحیحی مسمی "بیعی است که واجد ملاک بوده به گونه‌ای که به نظر شرع مؤثر است" و شک در جزئیت یا شرطیت شیئی در بیع به معنای شک در وجود یا عدم وجود ملاک در بیع، یعنی شک در انطباق مسمی بر معامله است و به همین دلیل تمسک به اطلاق کلامی ممکن نیست.

به عبارت دیگر اگر طبق مسلک صحیحی بیع سببی و مسمی، بیعی باشد که سبب در انتقال ملکیت عرفی است، صحیحی می‌تواند به اطلاق تمسک کند، زیرا در این صورت مؤثر در ملکیت عرفی برای وی احراز شده و شک در شرطیت یا جزئیت یک شیء، شک در امری زائد بر مسمی است اما طبق مسلک صحیحی، بیع سببی و مسمی، بیع تام الاجزاء و الشرایط است و چون اختلاف شارع و عرف در ملاک بیع است، شک در شرطیت یا جزئیت یک شیء در بیع به معنای شک در وجود داشتن مسمی (بیع تام الاجزاء و الشرایط) در معامله خواهد بود و به همین دلیل تمسک به اطلاق برای وی ممکن نیست.

با توجه به این مطالب مشهور می‌توانند به اطلاق تمسک کنند، زیرا به نظر مشهور مسمی بیعی است که مؤثر در ملکیت عرفی است و تخطئه‌ی شارع در حوزه‌ی مفاهیم است و مسمای عرفی محرز بوده و شک متعلق به امری زائد بر مسمی است، اما ما نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم، زیرا تخطئه را مربوط به مرتبه‌ی قبل از مفهوم یعنی مربوط به مرتبه‌ی ملاک دانستیم و در نتیجه شک در ملاک باعث شک در مفهوم خواهد شد و ظهوری محرز نمی‌شود تا بتوان به اطلاق کلامی تمسک کرد.

نکته:

در صورت پذیرش مسلک مرحوم اصفهانی، ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات همانند ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات گسترده خواهد بود، یعنی در معاملات سببی نیز صحیحی نیز صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند اما اعمی امکان تمسک به اطلاق را دارد.

105- «لکن قد عرفت: أن التخطئة فی المصداق» تا «و قد يكون بلحاظ المقام»: نهاية الدراية فی شرح الکفاية، ج 1، صفحه 149 و 140.

6. انواع دخالت اشیاء در مأمور به

اموری که با مأمور به مرتبطند (وجودی مانند وضو، سجود و... یا عدمی مانند ترک قهقهه نسبت به نماز) به چند نحو در مأمور به دخیل هستند که در این بحث به بررسی این اقسام می‌پردازیم.

مرحوم آخوند:

نحوه‌ی دخالت اشیاء در مأمور به 5 قسم است:

1. جزء الزامی مأمور به:

جزء الزامی شیئی است که خودش به نحو الزام داخل در مأمور به است. به‌طور مثال رکوع و سجود از اجزاء الزامی مأمور به هستند، زیرا خود این اجزاء در نماز لازم هستند، یعنی متعلق امر تمام عمل است و رکوع و سجود نیز جزء عمل و مدلول تضمنی بوده و امر به آنها نیز تعلق می‌گیرد، به عبارت دیگر در جایی که مأمور به کل است، جزئی که به صورت تضمنی داخل در مأمور به بوده و امر به آن نیز تعلق می‌گیرد، جزء الزامی نامیده می‌شود.

2. شرط الزامی مأمور به:

شرط الزامی شیئی است که خودش داخل در مأمور به نبوده و خارج از آن است، اما همراهی آن با مأمور به (یا همراهی اثر یا لحوق آن) دخیل در مأمور به است و خصوصیتی که در مأمور به اخذ شده است، بدون این شرط حاصل نمی‌شود. به‌طور مثال اگر وضو به معنای غسلات و مسحات باشد، خود غسلات و مسحات داخل در نماز نیستند، اما همراهی اثر آنها که طهارت نفس است، در نماز لازم است. شرط الزامی از مقدمات عقلی یا شرعی مأمور به بوده و:

(الف) یا متقدم بر مأمور به است (همراهی مأمور به با اثر شیء شرط است)، مانند وضو نسبت به نماز در صورتی که وضو به معنای غسلات و مسحات باشد.

(ب) یا مقارن با مأمور به است (همراهی مأمور به با خود شیء شرط است)، مانند ستر عورت نسبت به نماز.

(ج) یا متأخر از مأمور به است (همراهی مأمور به با لحوق شیء شرط است)، مانند غسل مستحاضه کثیره برای صحت روزه‌ی روز قبل.

نکته:

دیدگاه صحیحی و اعمی نسبت به جزء و شرط الزامی با هم تفاوت دارد. طبق مسلک صحیحی این دو در مسمی دخیل هستند، زیرا صحیحی مسمی را عبادت تام الاجزاء و الشرایط می‌داند اما طبق مسلک اعمی این دو لزوماً در مسمی دخیل نیستند، بلکه معظم عرفی مسمای عبادت است و اجزاء و شرایط الزامی اگر داخل در معظم عرفی باشند، دخیل در مسمی هستند و اگر داخل در معظم عرفی نباشند، دخیل در مسمی نیستند هرچند دخیل در مراد جدی مولا هستند.

3. جزء غیر الزامی مأمور به:

جزء غیر الزامی شیئی است که نه بنفسه داخل در طبیعت مأمور به است و نه همراهی آن یا همراهی اثر آن با مأمور به دخیل در مأمور به است، اما اگر "خود این جزء" در مأمور به آورده شود، باعث می‌شود که مأمور به مزیت یا نقصانی پیدا کند که بدون آن این مزیت یا نقصان را نداشت. به‌طور مثال ذکر صلوات در رکوع نه بنفسه داخل در طبیعت نماز است و نه همراهی آن یا همراهی اثر آن با نماز دخیل در نماز است، اما اگر "خود این جزء" در ضمن نماز آورده شود و تشخیص نماز همراه با این جزء باشد، نماز کمالی پیدا می‌کند که بدون این جزء فاقد این کمال است، به عبارت دیگر جزء غیر الزامی نه جزء مأمور به است و نه شرط آن، بلکه به گونه‌ای است که اگر تحقق مأمور به با آن جزء باشد، مزیتی (در جزء مستحب) یا نقصانی (در جزء مکروه) برای مأمور به حاصل می‌شود که بدون آن جزء این مزیت یا نقصان برای مأمور به حاصل نخواهد شد.

مثال دیگر جزء غیر الزامی، تکرار اذکار است. ذکر در رکوع و سجود واجب است، اما تکرار آنها چنانکه در روایت آمده مستحب است: "مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (شیخ طوسی) بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (اشعری قمی، فقیه، امامی و ثقه و سند "شیخ طوسی" به وی نیز در مشیخی تهذیب آمده و صحیح است) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى (اشعری قمی، فقیه امامی و ثقه) عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ (اهوازی، فقیه امامی ثقه) وَ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ كُلِّهِمْ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ¹⁰⁶ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ (ثقه) قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ التَّسْبِيحِ فِي الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ فَقَالَ تَقُولُ فِي الرُّكُوعِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ - وَ فِي السُّجُودِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى الْفَرِيضَةُ مِنْ ذَلِكَ تَسْبِيحَةٌ وَ السُّنَّةُ ثَلَاثٌ وَ الْفَضْلُ فِي سَبْعٍ".¹⁰⁷ این روایت صحیح است.

4. شرط غیر الزامی مأمور به:

شرط غیر الزامی شیئی است که نه بنفسه داخل در طبیعت مأمور به است و نه همراهی آن یا همراهی اثر آن با مأمور به دخیل در مأمور به است، اما اگر "اثر این شیء" همراه مأمور به باشد، باعث می‌شود که مأمور به مزیت یا نقصانی پیدا کند که بدون آن این مزیت یا نقصان را نداشت.

نکته:

قسم اول و سوم که از اجزاء هستند، باید اختیاری باشند، زیرا داخل در مأمور به بوده و تکلیف ضمنی به آنها تعلق گرفته و تکلیف به غیرمقدور صحیح نیست. اما قسم دوم و چهارم که از شروط هستند، لازم نیست اختیاری باشند، زیرا خارج از مأمور به بوده و تکلیف ضمنی به آنها تعلق نمی‌گیرد، به‌طور مثال دخول وقت در اختیار مکلف نیست و به همین دلیل نمی‌تواند در قسم اول و سوم باشد، اما همراه کردن نماز با دخول وقت در اختیار مکلف است و به همین دلیل دخول وقت شرط نماز می‌شود، به عبارت دیگر قسم دوم و چهارم می‌توانند غیر اختیاری باشند و مهم این است که همراه کردن مأمور به با آنها (در شرط مقارن) یا تقدم آنها بر مأمور به و همراهی اثر آنها با مأمور به (در شرط متقدم) یا تعقب مأمور به آنها (در شرط متأخر) اختیاری باشد، یعنی باید تقید مأمور به باید اختیاری باشد.

106- «قاسم بن عروه» اختلافی بوده و علی الاقوی ثقه است. وجه توثیق وی روایت مشایخ ثقات یعنی «محمد بن ابی عمیر» و «برنطی» از اوست. همچنین اجلاء نیز از وی کثرت روایت دارند. به‌طور مثال «حسین بن سعید اهوازی» 30 روایت، «محمد بن ابی عمیر» 5 روایت، «محمد بن علی بن محبوب» و... از وی نقل روایت دارند.
107- وسائل الشیعة، ج 6، ص: 299.

"مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (شیخ طوسی) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ (اهوازی، امامی و ثقه) عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ (فقیه امامی و ثقه) عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ (واسطی، ثقه و واقفی) عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (علیه السلام) أَحَبُّ الْوَقْتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوَّلُهُ حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُ الصَّلَاةِ فَصَلِّ الْقَرِيبَةَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَإِنَّكَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ".¹⁰⁸ این روایت با توجه به "موسى بن بكر" که واقفی است، موثق است.

اول وقت در اختیار مکلف نیست و به همین نمی‌تواند داخل در قسم اول و سوم باشد، بلکه داخل در قسم دوم یا چهارم است. دلوک شمس شرطی الزامی و داخل در قسم دوم است، اما اول وقت شرطی غیر الزامی و داخل در قسم چهارم است، زیرا امام (علیه السلام) در مورد آن تعبیر "أَحَبُّ الْوَقْتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوَّلُهُ" را به کار می‌برد و گرچه در ادامه به نماز خواندن در اول وقت امر می‌کنند: "صَلِّ الْقَرِيبَةَ"، اما پس از آن می‌فرمایند: "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَإِنَّكَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ" که نشان می‌دهد این امر، امر استحبابی است.

شرط غیر الزامی می‌تواند مستحب باشد، مانند مثال اول وقت و می‌تواند مکروه باشد، مانند نماز در حمام که البته مکروه در اینجا به معنای کمتر بودن ثواب است.

نکته:

این تقسیم بندی دارای این ثمره است. اگر به قسم اول و دوم خللی وارد شود، علی القاعده نماز باطل است (مگر با جریان یافتن "لا تعاد")، زیرا طبق مسلک صحیحی مسمی از بین رفته است و طبق مسلک اعمی مراد جدی مولا رعایت نشده است و اگر به قسم سوم و چهارم خللی وارد شود، علی القاعده نماز باطل نیست.

به‌طور مثال اگر کسی رکوع یا وضوی نماز را بدون قصد قربت به جا بیاورد، نماز وی باطل است، زیرا نماز عبادت بوده و قصد قربت در آن لازم است، اما اگر کسی طبیعی نماز (قسم اول و دوم) را با قصد قربت به جا بیاورد، اما قسم سوم و چهارم را بدون قصد قربت (و البته بدون ریا) به جا بیاورد، نماز او باطل نیست. همانند اینکه کسی در زمستان به خاطر گرم بودن مسجد نماز خود را در مسجد به جا می‌آورد. این شخص اصل نماز خود را با قصد قربت خوانده است، اما در مسجد خواندن را که داخل در قسم چهارم است بدون قصد قربت و به دلیل گرم بودن هوای مسجد به جا آورده است. نماز این شخص صحیح است، زیرا در مسجد خواندن داخل در طبیعت نماز نیست. البته اگر به خاطر ریا نماز را در مسجد بخواند، نماز او باطل است که این مورد به علت وجود دلیلی خاص در مورد ریا است.

5. ظرف بودن مأمور به نسبت به شیء و مطروف بودن مأمور به:

در این قسم خود شیء در مأمور به اخذ نشده است و همراهی آن نیز در مأمور به اخذ نشده است، بلکه مأمور به ظرف شیء قرار می‌گیرد، یعنی آن شیء در ظرف مأمور به مطلوب بوده و در خارج از آن مطلوب نیست.

به‌طور مثال با توجه به روایاتی که در مورد قنوت هستند مشخص می‌شود که قنوت به تنهایی مأمور به نیست، بلکه به قنوت در ظرف نماز امر شده است، یعنی قنوت مانند ذکر صلوات نیست که بنفسه دارای فضیلت باشد و اگر در نماز قرار بگیرد فضیلت نماز را نیز بالا ببرد:

(الف) "وَ بِإِسْنَادِهِ (محمد بن علی بن الحسین، شیخ صدوق) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ (سند شیخ صدوق به "محمد بن مسلم" نیز صحیح است) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) أَنَّهُ قَالَ: الْقُنُوتُ فِي كُلِّ رَكَعَتَيْنِ فِي التَّطَوُّعِ وَالْفَرِيضَةِ".¹⁰⁹

(ب) "عَلِيٌّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقُضَيْلِ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَقْبَتُ فِي كُلِّ رَكَعَتَيْنِ فَرِيضَةً أَوْ نَافِلَةً قَبْلَ الرُّكُوعِ".¹¹⁰

(ج) "مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ (البندقی النیشابوری، امامی و علی الاقوی ثقه به جهت کثرت روایت اجلاء مع عدم ورد قدح فيه) عَنِ الْقُضَيْلِ بْنِ شَاذَانَ (نیشابوری، از اجلاء) عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ (الزیاد، از مشایخ ثقات) عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ (بجلی، فقیه امامی و ثقه) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْقُنُوتِ فَقَالَ فِي كُلِّ صَلَاةٍ فَرِيضَةً وَ نَافِلَةً".¹¹¹

این قسم نیز داخل در طبیعت مأمور به نیست و اگر کسی به آن خللی وارد کند، علی القاعده عبادت باطل نمی‌شود، به‌طور مثال اگر کسی قنوت را بدون قصد قربت و بدون قصد ریا به جا بیاورد، نماز او باطل نیست. البته اگر دلیلی خاص ثابت باشد، خلل در این قسم نیز باطل بطلان عبادت می‌شود، مانند اینکه شخصی قنوت را به قصد ریا به جا بیاورد.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

باید به این امر پرداخت که هدف مرحوم آخوند از طرح قسم پنجم چیست. این مطلب که "قنوت فی نفسہ دارای امر و فضیلت نبوده و فضیلت آن در صورتی است که در ظرف نماز باشد و برخلاف صلوات فی نفسہ دارای فضیلت نیست" مورد قبول است، اما این مطلب دلیل بر اینکه قنوت غیر از چهار قسم قبل باشد نیست.

به جای تشکیل قسم پنجم، می‌توان موارد قسم سوم را به دو بخش تقسیم کرد، قسم سوم اشیائی هستند که جزء طبیعی مأمور به نیستند اما آمدن آنها در مأمور به باعث بالا رفتن فضیلت آن می‌شوند و می‌توان در مورد این قسم گفت برخی از این اشیاء فی نفسہ دارای فضیلت هستند و اگر در ضمن مأمور به باشند، فضیلت مأمور به را بالا می‌برند، مانند صلوات در نماز و برخی از این اشیاء فی نفسہ دارای فضیلت نیستند و در صورتی فضیلت پیدا می‌کنند که در ظرف مأمور به باشند، مانند قنوت در نماز.

به عبارت دیگر گرچه مواردی مانند صلوات فی نفسہ فضیلت دارند ولی قنوت فی نفسہ فضیلت ندارد و در صورتی دارای فضیلت خواهد بود که در ظرف نماز قرار بگیرد، اما این تفاوت تأثیری در ملاک تقسیم ندارد، زیرا ملاک تقسیم این بود که برخی از اشیاء داخل در مأمور به هستند و با اخلاف به آنها علی القاعده عبادت باطل می‌شود و برخی دیگر داخل در مأمور به نیستند و با اخلاف به آنها علی القاعده عبادت باطل نمی‌شود.

109- وسائل الشیعة، ج 6، ص: 261.
110- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 339.
111- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 339.

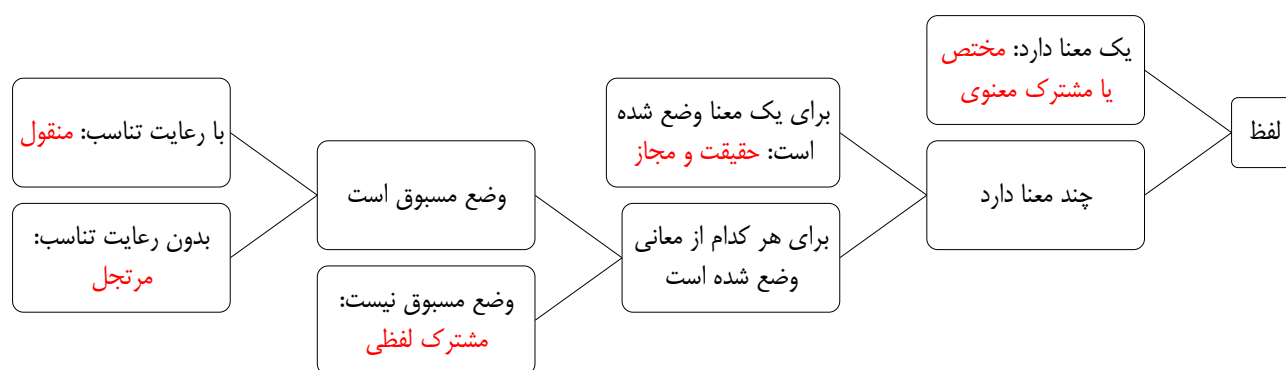
اشتراک لفظی

مقدمه:

اشتراک لفظی، مشترک لفظی است، یعنی واژه‌ی "اشتراک" در علومى مانند ادبیات، فلسفه و اصول به کار می‌رود و در هر یک دارای معنی خاص خود است:

الف) "اشتراک لفظی" در فلسفه به معنای "صرف متعدد بودن مفاهیم" است، یعنی مفاهیم متعدد داشتن یک لفظ، مشترک لفظی نامیده می‌شود بدون اینکه وحدت یا تعدد وضع در مفاهیم لحاظ شود و مفهوم واحد داشتن، مشترک معنوی نام می‌گیرد. به‌طور مثال منظور از اشتراک یا عدم اشتراک معنوی مفهوم وجود، این است که وجود دارای یک معنا است یا بیش از یک معنا دارد.

ب) "اشتراک لفظی" در ادبیات "اشتراک لفظی" به معنای "صرف تعدد مفاهیم" نیست، بلکه این است که "یک لفظ معانی موضوع له متعددی داشته باشد که وضع هر یک جدای از دیگری بوده و مسبوق به وضع نباشد"، زیرا در ادبیات لفظ به چند قسم تقسیم می‌شود:



در نتیجه مشترک لفظی در ادبیات بر خلاف مشترک لفظی در فلسفه، به معنای "مجرد تعدد مفاهیم" نیست، بلکه به معنای تعدد مفاهیمی است که لفظ برای هر یک از آن مفاهیم وضع شده باشد و وضع آن نیز مسبوق نباشد.

به عبارت دیگر "مشترک لفظی" در ادبیات وصف لفظ است ولی در فلسفه وصف مفهوم است. در فلسفه تعدد یا وحدت وضع لحاظ نمی‌شود و صرف تعدد مفاهیم مد نظر قرار می‌گیرد، اما در ادبیات وحدت وضع لحاظ می‌شود. به همین دلیل است که فیلسوف به دنبال علائم وضع نیست اما این علائم برای ادبا مهم است.

"مشترک لفظی" در فلسفه مختص به زبان خاصی نیست و در مورد همه‌ی زبان‌ها صادق است، اما در ادبیات مختص به زبانی خاص است.

ج) "اشتراک لفظی" در علم اصول این‌گونه تعریف شده است: "وضع اللفظ لاكثر من معنی واحد بحيث لا يكون وضعه لمعنی موجبا لهجر معنی الاول".

اشتراک لفظی در علم اصول به گستردگی اشتراک لفظی در فلسفه نیست، زیرا در اصول قید "مهجور نشدن معنای اول" در تعریف اشتراک لفظی آورده می‌شود اما در فلسفه این قید آورده

نمی‌شود، ولی از اشتراک لفظی در ادبیات گسترده‌تر است، زیرا در ادبیات قید "مسیبوق نبودن و علی‌حده بودن وضع" در تعریف اشتراک لفظی آورده می‌شود اما در فلسفه و اصول این قید آورده نمی‌شود.

ریشه‌ی این اختلاف در تعریف اشتراک لفظی این است که اصولی به دنبال ظهور است و بحث اشتراک لفظی را نیز به جهت مبادی ظهور مطرح می‌کند و چون "مسیبوق نبودن وضع" در ظهور تأثیری ندارد، این قید و به‌طور کلی قیودی را که در مورد کیفیت وضع هستند، در اشتراک لفظی نمی‌آورد، اما اینکه "مهجور شدن یا نشدن معنای سابق" در ظهور تأثیر دارد،¹¹² قید "مهجور نشدن معنای اول" با تعبیر مختلفی در کلام اصولیین تکرار شده است، اما فیلسوف به دنبال ظهور نیست و به همین دلیل "مهجور بودن یا نبودن معنای سابق" برای آنها مهم نیست و این قید را در تعریف اشتراک لفظی نمی‌آورند.¹¹³

مرحوم آخوند:

ایشان همانند مشهور امکان و وقوع اشتراک لفظی را می‌پذیرند و سه دلیل را برای آن ذکر می‌کنند:

دلیل اول: نقل

ظاهر عبارت ایشان این است که منظور ایشان از نقل، نقل لغویین است، یعنی لغویین برای برخی از الفاظ موضوع له‌های متعددی ذکر کرده‌اند که بعضی از آنها نسبت به هم نقیضین یا ضدین لا ثالث لهما بوده و جامعی ندارند. این ظاهر اولیه دارای اشکال است، زیرا مرحوم آخوند قول لغویین را حجت نمی‌داند و به همین دلیل نمی‌تواند برای اثبات اشتراک لفظی به قول لغویین استدلال کند.

برای توجیه عبارت ایشان می‌توان مطلب را به این نحو تقریر کرد: لغویین متعددی که از مدارس مختلف بوده‌اند اشتراک لفظی را نقل کرده‌اند و به جز عده‌ای از ادبا که اشتراک لفظی را نپذیرفته و برای معانی متعدد جامع تصویر می‌کنند، باقی ادبا اشتراک لفظی را پذیرفته‌اند و زمانی که لغویین متعدد با اختلاف در مبانی و مکاتب اشتراک لفظی را نقل کنند، این اطمینان به دست می‌آید که اشتراک لفظی محقق شده است.

بنابراین منظور از "نقل" در کلام ایشان همان "نقل لغوی" است، اما حجیت آن به دلیل حصول اطمینان از مجموع نقل لغویین است.

دلیل دوم و سوم: تبادر و عدم صحت سلب نسبت به معانی

از شنیدن بعضی از الفاظ مانند "شیر" هم معنای حیوانی خاص و هم معنای نوشیدنی خاص به ذهن می‌آید و اگر قرینه‌ای در بین نباشد، هیچ‌یک از معانی بر دیگری تقدم ندارند. همچنین "شیر" از هیچ‌یک از این معانی قابل سلب نیست. پس لفظ "شیر" به شهادت تبادر و صحت سلب برای معانی متعددی وضع شده است که این وضع بدون مهجور شدن معنای اول است، زیرا این معانی در عرض هم به ذهن می‌آیند.

112- اگر معنای سابق مهجور شده باشد، ظهور لفظ در معنای جدید خواهد بود و اگر معنای سابق مهجور نشده باشد، تعیین معنای سابق یا معنای جدید نیاز به قرینه‌ی معینه دارد.

113- «مرحوم تبریزی»، ابتدای بحث اشتراک لفظی؛ تعلیقه‌ی «آیت الله فیاضی» بر نه‌ایه الحکمه، مرحله‌ی اولی، فصل اول، تعلیقه‌ی اول.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

در بحث علائم وضع گفته شد که تبادر به تنهایی نمی‌تواند موضوع له را کشف کند، زیرا حاقی بودن تبادر را نمی‌توان احراز کرد و برای کشف موضوع له با تبادر باید اطراد نیز به آن ضمیمه شود. همچنین در مورد صحت حمل و عدم صحت سلب نیز مطالبی گفته شد که آن مطالب در اینجا نیز تکرار می‌شوند.

کلام محقق نه‌اوندی: (در "تشریح الاصول"¹¹⁴)

محقق نه‌اوندی دو مدعا را مطرح می‌کند:

مدعای اول:

اشتراک لفظی ممکن نبوده و لغو است، زیرا وضع به این منظور انجام می‌گیرد که هر گاه لفظی مانند "علی" بدون قرینه گفته شد، مخاطب به معنای موضوع له منتقل شود و اگر کسی به دنبال یک شخص خاص بود، بدون آوردن قرینه او را با نامی مانند "علی" صدا بزند. در نتیجه وضع به منظور انتقال به معنا بدون قرینه انجام می‌گیرد، حال اگر لفظ برای یک معنا وضع شود، انتقال به معنا بدون قرینه محقق می‌شود، اما اگر لفظ برای بیش از یک معنا وضع شود، بدون قرینه انتقال معنا صورت نگرفته و تفهیم و تفهم محقق نمی‌شود.

پس اشتراک لفظی لغو است، زیرا غرض از وضع، تفهیم و تفهم است و با وضع لفظ برای چند معنا این غرض حاصل نمی‌شود.

اشکال مرحوم آخوند: (به مدعای اول محقق نه‌اوندی)

اشکال اول:

درست است که در برخی از موارد مانند انتخاب نام اشخاص، غرض از وضع تفهیم و تفهم بدون قرینه است، اما نمی‌توان گفت لزوماً در تمام موارد غرض از وضع، تفهیم و تفهم بدون نیاز به قرینه است، بلکه گاهی غرض واضح اجمال‌گویی است. به‌طور مثال در ابتدای بعضی از سور قرآن از حروف مقطعه استفاده شده است، درحالی‌که با شنیدن آنها معنایی به ذهن مخاطب متبادر نمی‌شود.¹¹⁵

همان‌گونه که در قرآن کریم آمده است: "وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"،¹¹⁶ یعنی در قرآن مطالبی وجود دارد که باید شخصی به تبیین آنها بپردازد. این مطلب نشان می‌دهد که خداوند قرآن را به نحوی نازل کرده که نیاز به مبین داشته باشد و هدف او از این نحوه‌ی انزال این بوده است که مبین حقیقی قرآن مشخص شود.

114- «تشریح الاصول»، صفحه 47.

115- گرچه معصومین علیهم‌السلام به معنای این حروف علم دارند؛ اما منظور از مخاطب، مخاطب عام است.

116- سوره‌ی مبارکه‌ی نحل، آیه‌ی 44.

همچنین در ادبیات از صنعت ایهام استفاده می‌شود:

ساقی بشارتی پیران پارسا را

ترکان پارسی گو بخشندگان عمرند

واژه‌ی "ترک" هم به معنای "شخص ترک زبان" و هم به معنای "انسان زیبا رو" به کار می‌رود و استفاده‌ی از این واژه برای صنعت ایهام است. با توجه به این مطالب روشن می‌شود که غرض واضع گاهی به اجمال گویی تعلق می‌گیرد و لزوماً برای تفهیم و تفهم بدون قرینه نیست.

اشکال دوم:

حتی اگر غرض از وضع تفهیم و تفهم باشد، نمی‌توان گفت که این غرض همیشه به تفهیم و تفهم بدون قرینه تعلق می‌گیرد، بلکه مهم این است که وضع لغو نباشد، گرچه انتقال به معنا به کمک قرینه صورت بگیرد. به طور مثال قبل از وضع لفظ "قرء" برای دو معنای "طهر" و "حیض" انتقال به معنا حتی با قرینه‌ی معینه صورت نمی‌گیرد و به قرینه‌ی صارفه نیاز دارد، اما پس از وضع لفظ "قرء" برای آن دو معنا با قرینه‌ی معینه‌ای مانند "وَأَقْلَهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ"¹¹⁷ انتقال از لفظ به معنا انجام می‌شود، در نتیجه وضع لغو نیست، زیرا قبل از وضع با قرینه‌ی معینه تفهیم و تفهم صورت نمی‌گیرد، اما پس از وضع با قرینه‌ی معینه انتقال معنا انجام می‌گیرد.

پاسخ مرحوم خویی:¹¹⁸ (به اشکال مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند کلام محقق نهاوندی را به درستی نقل نکرده‌اند. مدعای ایشان ممکن نبودن اشتراک لفظی و محال ذاتی بودن آن نیست، بلکه ایشان وقوع اشتراک لفظی را انکار می‌کنند، زیرا معتقدند الفاظ مشترک لفظی دارای جامع‌ی هستند که برای آن وضع شده‌اند. این کلام قبل از محقق نهاوندی مطرح بوده است. به طور مثال "معجم مقاییس اللغة" یا "التحقیق" از کتاب‌هایی هستند که به تصویر جامع برای الفاظ می‌پردازند و آن جامع را موضوع له لفظ می‌دانند. در نتیجه آنچه مشترک لفظی خوانده می‌شود به نظر این ادبا مشترک معنوی است. به عنوان نمونه مشهور واژه‌ی "قرء" را مشترک لفظی بین "طهر" و "حیض" می‌داند اما این ادبا معتقدند که این واژه برای حالتی از زن شده که جامع بین "طهر" و "حیض" است و چون این جامع برای مشهور مخفی بوده است، این واژه را مشترک لفظی و دارای چند معنا دانسته‌اند.

مرحوم خویی پس از رد اشکال مرحوم آخوند، به بررسی کلام محقق نهاوندی می‌پردازند. ایشان می‌فرمایند برای بررسی کلام ایشان باید حقیقت وضع را بررسی کرد، اگر حقیقت وضع تعهد باشد، کلام محقق نهاوندی صحیح بوده و اشتراک لفظی قابل پذیرش نیست، زیرا طبق مسلک تعهد واضع متعهد می‌شود که هرگاه لفظ خاصی را بدون قرینه به کار برد، معنای خاصی را اراده کند و هرگاه خواست معنای خاصی را اراده کند، از لفظ خاصی استفاده کند. در این صورت اگر شخص یک لفظ را برای چند معنا وضع کند، نمی‌تواند بگوید هرگاه لفظ خاصی را گفتم معنای خاصی را اراده می‌کنم، زیرا امکان دارد لفظ را بگوید و بخواهد معنای دیگری را اراده کند، اما اگر حقیقت وضع تعهد نباشد، اشتراک لفظی ممکن است، اما در عین حال در وقوع اشتراک لفظی تردید وجود دارد، زیرا برای الفاظی که به عنوان مشترک لفظی معرفی می‌شوند جامع ارائه شده و نمی‌توان برای مشترک لفظی مثالی یافت.

117- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج3؛ ص 79.
118- «محاضرات فی اصول الفقه»، جلد 1، صفحه 202.

اشکال استاد: (به مرحوم خویی)

در مبحث وضع گفته شد که حقیقت وضع را تعهد نمی‌دانیم، زیرا این مسلک لوازمی دارد که قابل پذیرش نیست، به‌طور مثال طبق مسلک تعهد هر مستعملی واضح است که بالوجدان و در ارتکاز عرفی این‌گونه نیست و موضوع له مدلول تصدیقی می‌شود، زیرا تعهد تصدیق است و بالوجدان موضوع له مدلول تصویری بوده و بدون حکم است. علاوه بر این حتی اگر مسلک تعهد پذیرفته شود، تعهد واضح این است که هرگاه لفظ خاصی را "بدون قرینه" استعمال کرد، معنایی خاص را اراده کند و این‌گونه نیست که تعهد وی مطلق و بدون قید "بدون قرینه" باشد. همچنین تعهد در صورتی با اشتراک لفظی تناقض دارد که واضح یک شخص باشد، یعنی اگر همان کسی که واژه-ی "قرء" را برای "حیض" وضع کرده است، آن را برای "طهر" وضع کند، کاری خلاف تعهد خود انجام داده و این کار با تعهد سازگار نیست، اما اگر شخصی "قرء" را برای "حیض" و شخص دیگری آن را برای "طهر" وضع کند و سپس مردم این واژه را با قرینه‌ی معینه در گاهی در "حیض" و گاهی در "طهر" استعمال کنند، هیچ‌یک از دو واضح عملی خلاف تعهد خود انجام نداده‌اند. این کلام مرحوم خویی که "نمی‌توان برای مشترک لفظی مثالی یافت" نیز قابل پذیرش نیست، زیرا بسیاری از معانی متعدد یک واژه با هم تقابل تناقض یا ملکه و عدم ملکه دارند و جامعی بین آنها وجود ندارد تا لفظ برای آن جامع وضع شود.

خود مرحوم خویی نیز در بحث امر معتقدند که دو معنای "طلب" و "شیء" به جامع واحد باز نمی‌گردند، زیرا این دو اختلاف در جمع و اختلاف در جمود و اشتقاق دارند. در دیگر موارد نیز همین‌گونه است و نمی‌توان برای همه‌ی مشترکات لفظی جامع تصویر کرد. علاوه بر این باید تبادر، صحت حمل و اطراد از جامعی که به عنوان موضوع له معرفی می‌شود پشتیبانی کنند و صرف فرض یک جامع بین چند معنا کافی نیست.

مدعای دوم: (محقق نهاوندی)

بر فرض امکان اشتراک لفظی، چنین چیزی در قرآن ممکن نیست، زیرا استعمال مشترک لفظی در قرآن اگر همراه قرینه باشد، باعث تطویل بدون فایده در کلام الهی می‌شود و تطویل بدون فایده با بلاغت سازگار نیست و اگر بدون قرینه باشد، کلام مجمل می‌شود و مجمل بودن شایسته‌ی کلام الهی نیست، زیرا قرآن به دنبال انتقال معارف به مردم است.

اشکال مرحوم آخوند: (به مدعای دوم محقق نهاوندی)

اشکال اول:

گرچه استعمال مشترک لفظی اگر همراه قرینه باشد، تطویل لازم می‌آید، اما این تطویل، بلا طائل نیست. آنچه با بلاغت و تحدی خداوند با بلاغت منافات دارد تطویل بدون فایده است، اما اگر تطویل دارای فایده باشد (اطناب) با بلاغت منافات ندارد.

به‌طور مثال زمانی که خداوند از حضرت موسی (علیه السلام) سؤال می‌کند: "وَمَا تِلْكَ بَیْمَیْنِكَ يَا مُوسَى"،¹¹⁹ ایشان در جواب می‌فرمایند: "قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَ أَهْشُبُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ

119- سوره مبارکه طه، آیه 17.

لِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى".¹²⁰ این پاسخ دارای تطویل است اما چون در مقام مناجات با خداوند است، بدون فایده نیست.

همچنین در اشعار نیز از اطناب استفاده می‌شود:

شاه شمشاد قدان خسرو شیرین دهنان مست بگذشت و نظر بر من درویش انداخت	که به مژگان شکند قلب همه صف شکنان گفت ای چشم و چراغ همه شیرین سخنان
---	--

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست نرگسش عربده جوی و لبش افسوس کنان سر به بالین من آورد و به آواز حزین	پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست نیم شب مست به بالین من آمد بنشست گفت ای عاشق دیوانه‌ی من خوابت هست؟
---	---

در این مثال‌ها از تطویل استفاده شده اما این تطویل بدون فایده نیست، زیرا تطویل در مقام توصیف مطابق حکمت است.

مثال دیگر استفاده از اطناب در فقه است. به‌طور مثال در عبارت "هند فی القرء و اقله ثلاثة ايام" از واژه‌ی "قرء" که مشترک لفظی است استفاده شده و با قرینه‌ی "اقله ثلاثة ايام" مراد از این واژه روشن شده است. این عبارت تطویل دارد، زیرا می‌توان به جای آن از عبارت "هند فی الحیض" که کوتاه‌تر است استفاده کرد، اما استفاده از این قرینه که باعث تطویل کلام می‌شود بدون فایده نیست، زیرا این قرینه هم مراد از واژه‌ی "قرء" را روشن می‌کند و هم اقل حیض را می‌فهماند. در نتیجه در مقام تطویل می‌توان از مشترک لفظی به همراه قرینه استفاده کرد و این تطویل مطابق بلاغت بوده و با کلام الهی ناسازگار نیست.

اشکال دوم:

گرچه استعمال مشترک لفظی اگر بدون قرینه باشد، کلام مجمل خواهد شد اما نمی‌توان گفت اجمال شایسته‌ی کلام الهی نیست، زیرا خود قرآن بعضی از آیات را آیات متشابه معرفی می‌کند: "مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ".¹²¹ پس در قرآن آیاتی متشابه و مجمل وجود دارند که آیات حروف مقطعه از این نوع هستند.

مجمل بودن کلام الهی به این دلیل است که گاهی غرض به اجمال تعلق می‌گیرد. خداوند نیز بخشی از قرآن را مجمل گذاشته است تا نیاز به مبین داشته باشد و مبین حقیقی قرآن مشخص شود: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ".¹²²

البته آیاتی نیز هستند که قرآن را "نور" و "کتاب مبین" معرفی می‌کنند: "قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ"،¹²³ اما به قرینه‌ی آیه‌ای که برخی از آیات را متشابه می‌داند معلوم می‌شود که مراد از "مبین"، "مبین بالذات" نیست، بلکه به این معناست که قرآن محکماتی دارد که بالذات مبین هستند و متشابهاتی نیز دارد که با تبیین پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام روشن می‌شوند.

120- سوره‌ی مبارکه‌ی طه، آیه‌ی 18.

121- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی 7.

122- سوره‌ی مبارکه‌ی نحل، آیه‌ی 44.

123- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 15.

مرحوم اصفهانی:

محقق نهایندی به دلیل لغویت و مرحوم خویی به دلیل ناسازگاری با تعهد اشتراک لفظی را محال دانستند. مرحوم خویی وجه دیگری را برای محال دانستن اشتراک لفظی نقل می‌کنند.

طبق مسلکی که حقیقت وضع را "جعل الملازمه بین اللفظ و المعنی" می‌داند، اشتراک لفظی محال است، اما طبق مسلکی که حقیقت وضع را "علامیت" می‌داند، اشتراک لفظی ممکن است. توضیح اینکه طبق مسلک "جعل الملازمه بین اللفظ و المعنی" ملزومی وجود دارد که لفظ است و لازمی وجود دارد که معناست، حال ملازمه اگر بین یک لفظ و یک معنا باشد، محالی لازم نمی‌آید، یعنی به سبب وضع واضح، ملازمه‌ای بین لفظ و معنا شکل می‌گیرد.

اما اگر بین یک لفظ و معانی متعدد باشد، محال لازم می‌آید، زیرا واضح ملازمه را:

(الف) یا بین لفظ واحد و مجموع معانی قرار می‌دهد (عام مجموعی)، در این صورت مخاطب با شنیدن لفظ به مجموع معانی منتقل می‌شود که این مطلب خلاف وجدان است، زیرا با شنیدن مشترک لفظی و نبود قرینه، کلام مجمل می‌شود نه اینکه در مجموع معانی ظهور داشته باشد، پس این قسم خلاف فرض است و بین لفظ و مجموع معانی ملازمه‌ای بر قرار نشده است.

(ب) یا بین لفظ واحد و هر یک از معانی قرار می‌دهد (عام افرادی)، در این صورت مخاطب با شنیدن لفظ در می‌یابد که گوینده تک‌تک معانی را اراده کرده است که این مطلب خلاف وجدان است، زیرا با شنیدن مشترک لفظی و نبود قرینه، کلام مجمل می‌شود نه اینکه در تک‌تک معانی ظهور داشته باشد.

(ج) یا بین لفظ واحد و بعضی از معانی متعدد قرار می‌دهد، این صورت نیز خلاف ظاهر است. (طبق مسلک "تنزیل" این صورت محال است.)

اشکال استاد: (به مرحوم اصفهانی)

1. همان‌گونه که مرحوم خویی گفتند اشتراک لفظی طبق مبنای "جعل الملازمه بین اللفظ و المعنی" است و در بحث وضع گذشت که حقیقت وضع را "علامیت" می‌دانیم و "جعل الملازمه بین اللفظ و المعنی" را از آثار علم به وضع می‌دانیم.

2. حتی اگر حقیقت وضع را "جعل الملازمه" بدانیم، باز هم انتقال از لفظ به بیش از یک معنا را محال نمی‌دانیم، زیرا همان‌گونه که در نقد مرحوم آخوند خواهیم گفت، معتقدیم حقیقت استعمال افنا نیست. در نتیجه نمی‌توان گفت که "حقیقت استعمال افنا است و به همین دلیل لفظ واحد نمی‌تواند در دو معنا فانی شود" و طبق مسلک "جعل الملازمه" انتقال از لفظ به بیش از یک معنا عقلاً محال نخواهد بود.

3. حتی اگر حقیقت استعمال را افنا بدانیم، باز هم نمی‌توان گفت انتقال از لفظ به بیش از یک معنا محال نیست، بلکه باید قید "بدون قرینه" را به این کلام اضافه کرد و انتقال از لفظ به بیش از یک معنا بدون قرینه را محال دانست، درحالی‌که مشترک لفظی به همراه قرینه استعمال می‌شود و مرحوم آخوند نیز که حقیقت استعمال را افنا دانسته و استعمال لفظ را در بیش از یک معنا محال می‌دانند، محال بودن را در صورت نبود قرینه می‌پذیرند و در صورت وجود قرینه کسی قائل به استحاله نشده است.

فَیّومی:

برخلاف قولی که اشتراک لفظی را محال می‌دانست، فِیومی اشتراک لفظی را واجب می‌داند. استدلال فِیومی این است که معانی نامحدود هستند، درحالی‌که تعداد الفاظ محدود است و اگر اشتراک لفظی نباشد، الفاظ نمی‌توانند تمام معانی را برسانند.

اشکال مرحوم آخوند: (به فِیومی)

1. اگر معانی نامحدود باشند و برای هر معنایی وضعی صورت بگیرد، تعداد وضع‌ها نیز باید نامتناهی باشد، درحالی‌که تعداد وضع‌ها نامتناهی نیست، زیرا وضع فعل انسان بوده و انسان محدود، وضع‌های محدودی دارد.
2. معانی نامحدود نیستند، بلکه مصادیق نامحدود هستند. به همین دلیل می‌توان معانی کلی-ای را که شامل مصادیق فراوانی هستند در نظر گرفت و لفظ را برای آنها وضع کرد. به‌طور مثال واژه‌ی "شجر" برای معنایی وضع می‌شود که شامل تمام مصادیق درخت است و لازم نیست برای درختی وضع مستقلی صورت بگیرد تا گفته شود که معانی نامتناهی هستند، به عبارت دیگر معانی لزوماً جزئی نیستند تا هر مصداقی یک معنا باشد و وضع مستقلی بطلد.
3. لازم نیست برای هر معنایی وضع صورت بگیرد، بلکه در بسیاری از موارد معانی مورد نظر به صورت مجاز یا با تعدد دال و مدلول به مخاطب فهمانده می‌شود.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

1. ظاهر عبارت ایشان این است که ایشان متناهی بودن الفاظ را پذیرفته‌اند. ایشان به نامتناهی بودن معانی و نامتناهی بودن وضع بر فرض نامتناهی بودن معانی اشکال کردند، اما به متناهی بودن الفاظ اشکال نکردند، درحالی‌که الفاظ متناهی نیستند، بلکه حروف الفبا متناهی هستند و با همین حروف متناهی می‌توان کلمات دو حرفی، سه حرفی و... ساخت. همچنین می‌توان با حرکات، کلمات جدیدی درست کرد مانند "گِل" و "گُل" و تکیه‌ی روی بخشی از لفظ و... نیز می‌تواند معنای جدیدی برای واژه ایجاد کرد.
2. باید بررسی کرد که منظور از متناهی و نامتناهی چیست؟ اگر منظور متناهی و نامتناهی فلسفی است، جز خداوند متعال همه متناهی هستند و اگر منظور متناهی و نامتناهی فیزیکی و عرفی (سخت بودن شمارش به علت زیاد بودن موارد) است که ظاهراً مراد همین مورد است، همان‌گونه که معانی نامتناهی هستند، الفاظ و کلیات نیز نامتناهی هستند.

استعمال لفظ در بیش از یک معنا

1. تصویر محل نزاع

نزاع در موردی است که متکلم بخواهد لفظ را در چند معنا مستقلاً استعمال کند همان‌گونه که در استعمال لفظ در هر یک از معانی، لفظ را به صورت مستقل در آنها استعمال می‌کند. به‌طور مثال متکلم می‌تواند در یک استعمال از "عین" معنای "چشم" و در استعمال دیگری از "عین" معنای "جاسوس" را اراده کند.

اما سؤال این است که آیا متکلم می‌تواند در استعمال واحد، از "عین" هم "چشم" و هم "جاسوس" را اراده کند و هر دو معنا را مستقلاً یعنی به همان نحوی اراده کند که در استعمال "عین" در یک معنا استعمال می‌کرد؟

به عبارت دیگر محل نزاع "استعمال لفظ در بیش از یک معنا به همان صورتی است که در تک‌تک معانی مستقلاً استعمال می‌شد".

در نتیجه استعمال لفظ در تک‌تک معانی به صورت حقیقی و در مجموع معانی به صورت مجازی محل نزاع نبوده و همه آن را ممکن می‌دانند. به‌طور مثال گاهی لفظ "حسن" استعمال می‌شود و مراد "حسن بن علی" است، گاهی این لفظ استعمال می‌شود و مراد شخص دیگری است و گاهی نیز این لفظ استعمال می‌شود و "کل ما یسمی باسم الحسن" مراد است. کسی قائل به محال بودن این قسم اخیر نشده است، زیرا در این قسم لفظ در یک معنا یعنی "کل ما یسمی باسم الحسن" به کار رفته است، اما این معنا، معنای موضوع له نیست.

به همین جهت "عموم الاشتراک" یا "عموم المجاز" محال نبوده و محل نزاع نیستند. "عموم الاشتراک" به این معناست که لفظ در عنوانی عام یعنی در جامعی حقیقی به کار رود که چند معنای موضوع له ذیل آن جامع قرار می‌گیرند. "عموم المجاز" نیز به این معناست که لفظ در معنایی مانند "کل واحد من هذین المعنیین" یا "مجموع هذه المعانی" که جامعی انتزاعی هستند به کار رود. این معانی، معانی مجازی و عامی هستند که شامل چند معنا هستند.

2. امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا

نزاع در مورد امکان وقوعی است، به این معنا که آیا چنین استعمال امکان وقوع دارد یا خیر؟ و تحقق چنین استعمالی در آن واحد محال است یا خیر.

نکته:

از نظر تاریخی این بحث در کتبی مانند کتب سید مرتضی و شیخ طوسی در مشترک لفظی مطرح شده است، اما ملاک بحث اختصاصی به مشترک لفظی ندارد و با روشن شدن حکم مشترک لفظی، حکم باقی الفاظ نیز معلوم می‌شود.

اقوال:

1. قول اول: (مرحوم آخوند، اصفهانی، نائینی و آقا ضیاء، هر یک آن را به بیانی خاص مطرح کرده‌اند)

اگر کسی حقیقت استعمال را تنزیل بداند، باید استعمال لفظ در بیش از یک معنا را عقلاً محال بداند.¹²⁴

بیان مرحوم آخوند:

ایشان استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می‌دانند. مرحوم آخوند این نکته را متذکر می‌شوند که اگر کسی حقیقت وضع را "علامیت" بداند و معتقد باشد که در استعمال لفظ صرفاً علامتی برای معناست، باید امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا را بپذیرد و حداکثر آن را خلاف ظاهر بداند.

از آنجایی که مرحوم آخوند معتقدند حقیقت استعمال تنزیل است، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می‌دانند. تنزیل به این معناست که بین لفظ و معنا رابطه‌ای حقیقی برقرار است و لفظ حقیقتاً عنوان و وجهی برای معنا شده و در آن فانی می‌شود نه اینکه لفظ علامتی برای معنا باشد. توضیح اینکه همان‌گونه که در منطق آمده است وجود به چهار قسم خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی تقسیم می‌شود.

وجود ذهنی حقیقتاً با وجود خارجی رابطه دارد، به‌طور مثال اگر به کسی محبت داشته باشیم با به یاد آوردن او احساس شادی می‌کنیم، درحالی‌که وجودات ذهنی مثل هم هستند و این انسان خارجی است که خوب یا بد است. در این مثال به جهت ارتباطی که بین وجود ذهنی و وجود خارجی وجود دارد، با یاد آوردن آن شخص احساس شادی می‌کنیم. همچنین اگر از کسی نفرت داشته باشیم با به یاد آوردن او احساس ناراحتی می‌کنیم که این نیز به دلیل ارتباط حقیقی وجود ذهنی با وجود خارجی و نازل منزله بودن این وجودات است.

124- در اینکه آیا حقیقت استعمال، تنزیل است یا خیر بین این علما اختلاف است و «مرحوم آخوند» از کسانی است که حقیقت استعمال را تنزیل می‌دانند.

این مطلب در مورد وجود خارجی و وجود لفظی نیز صادق است. به‌طور مثال "کُل" و "کَل" به لحاظ صوتی تفاوتی با هم ندارند اما به جهت ارتباطی که بین وجود لفظی با وجود خارجی وجود دارد، حسن و قبح از وجود خارجی به وجود لفظی سرایت می‌کند.

همچنین اذکار دارای آثاری هستند. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه آمده است: "وَفِي رِوَايَةٍ عَمَّارٍ وَ مُعَاذٍ وَ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ النَّظَرُ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عِبَادَةٌ وَ ذِكْرُهُ عِبَادَةٌ وَ لَا يَقْبَلُ إِيْمَانٌ إِلَّا بِوَلَايَتِهِ وَ الْبَرَاءَةِ مِنْ أَعْدَائِهِ".¹²⁵ امیرالمؤمنین (علیه السلام) وجودی عینی و خارجی هستند که نظر به ایشان عبادت است، اما در ادامه‌ی روایت بردن نام ایشان نیز عبادت دانسته شده است، درحالی‌که نام ایشان وجودی خارجی نیست، بلکه وجودی لفظی است، اما چون واژه‌ی "علی" نام آن حضرت قرار گرفته است، ذکر آن عبادت شده است. الفاظ مختلف به لحاظ لفظ بودن با هم تفاوتی ندارند، اما ارتباط بین لفظ و معنا به گونه‌ای است که حسن و قبح از وجود خارجی به وجود لفظی سرایت می‌کند.

همچنین طبق روایات بعضی از اذکار مانند قرآن نور هستند. این مطلب به این معناست که خود الفاظ و اصوات نور هستند، نه اینکه علامتی برای شیئی نورانی باشند.

وجود کتبی نیز همین‌گونه است. به‌طور مثال نوشته‌های قرآن جوهر هستند و به لحاظ ظاهری تفاوتی بین آنها با دیگر نوشته‌ها نیست، اما طبق روایات، نوشته‌های قرآن نور هستند و شهود عرفا نیز آن را تأیید می‌کند.¹²⁶ اگر نوشته صرفاً علامتی برای شیء نورانی باشد، خودش نور نمی‌شود.

درنتیجه مرحوم آخوند می‌فرماید رابطه‌ی لفظ و معنا رابطه‌ای قراردادی نیست و این‌گونه نیست که لفظ صرفاً علامتی برای معنا باشد، بلکه رابطه‌ی لفظ و معنا رابطه‌ای حقیقی بوده و لفظ عنوانی برای معنا می‌شود.

ایشان پس از بیان این مطلب ترقی کرده و لفظ را نازل منزله‌ی معنا می‌دانند نه اینکه لفظ یک شیء باشد و معنا شیئی دیگر که بین آنها رابطه‌ای وجود دارد. به همین دلیل به نظر ایشان استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال است. طبق کلام ایشان لفظ همان معنا است و درنتیجه اگر لفظ همان معنای "الف" باشد، به نحوی که معنای "الف" تمام حقیقت لفظ را تشکیل دهد، دیگر امکان ندارد حقیقتاً معنای "ب" نیز باشد. این استعمال به صورت مجازی ممکن است، یعنی می‌توان لفظ را در عنوانی عام به کار برد، اما نمی‌توان لفظ را همان‌گونه که در یک معنا استعمال می‌شود در چند معنا استعمال کرد.

به‌طور مثال با گفتن "علی" می‌توان "علی بن ابی طالب" را اراده کرد که در این صورت عبادت انجام شده است، زیرا لفظ نازل منزله‌ی وجود خارجی است و می‌توان شخص دیگری را اراده که در این صورت عبادت انجام نشده است، زیرا لفظ نازل منزله‌ی همان شخص خارجی است و می‌توان "کل واحد من علی بن ابی طالب و غیره" را اراده کرد که در این صورت به دلیل موضوع له نبودن این معنا مجاز اتفاق افتاده است.

اما نمی‌توان هم "علی بن ابی طالب" و هم غیر او را به همان صورتی که لفظ به صورت مستقل در این معانی استعمال می‌شد اراده کرد، زیرا لفظ نازل منزله‌ی وجود خارجی است و یک وجود نمی‌تواند دو وجود باشد.

125 - مناقب آل ابی طالب علیهم السلام (لابن شهر آشوب)، ج 3، ص: 202.
126 - به‌طور مثال «کربلای کاظم ساروقی» نوشته‌های قرآن را نورانی می‌دیده است.

بیان مرحوم اصفهانی:

اگر کسی حقیقت استعمال را تنزیل بداند، لفظ و معنا را شیئی واحد مانند آینه و تصویر آینه می‌بیند و نمی‌تواند لفظ واحد را به همان صورتی که در معنای واحد استعمال می‌شود حفظ کرده و در عین حال آن را در معنای دیگری نیز استعمال کند.

چهار اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

اشکال اوّل:

اولین اشکال به ایشان پاسخی نقضی است. مرحوم آخوند فرمودند لفظ وجهی برای معنا شده و این وجه بودن صرف فرض نیست بلکه حقیقتی خارجی است. طبق کلام ایشان لازمه‌ی ارتباط داشتن دو شیء در خارج این است که هر شیئی فقط با یک شیء ارتباط داشته باشد، درحالی‌که این مطلب با وضع عام و موضوع له خاص نقض می‌شود.

مرحوم آخوند در وضع عام و موضوع له خاص فرمودند که عام که در نفس کلی طبیعی و معنایی واحد است، عنوان افراد متعدد و فانی در آنها می‌شود. به‌طور مثال واضع عنوانی عام مانند "المفرد المذکر الغایب" را در نظر گرفته و آن را عنوان برای افراد متعددی قرار می‌دهد که هر کدام مستقلاً موضوع له هستند، درحالی‌که اگر شیء واحد نتواند وجه افراد متعدد باشد، باید وضع عام و موضوع له خاص نیز محال عقلی دانسته شود و گفته شود عام نمی‌تواند وجه افراد متعددی باشد که هر کدام مستقلاً موضوع له هستند.

نکته:

باید به این مطلب دقت کرد که مرحوم آخوند این موارد را وضع عام و موضوع له خاص نمی‌دانستند، بلکه آنها را وضع عام و موضوع له عام می‌دانستند، اما این مطلب اشکالی بر مطلب نیست، زیرا ایشان وضع عام و موضوع له خاص را محال نمی‌دانستند، بلکه آن را ممکن می‌دانستند و اشکال ایشان این بود که وضع عام و موضوع له خاص واقع نشده است. اگر کلام ایشان در بحث حقیقت استعمال (لفظ وجه معناست) صحیح باشد، ایشان باید وضع عام و موضوع له خاص را عقلاً محال بدانند، زیرا معنای عام وجه موضوع له خاص است.

پاسخ مرحوم اصفهانی: (به اشکال اوّل)

این نقض به کلام مرحوم آخوند وارد نیست، زیرا در بحث وضع عام و موضوع له خاص، خود لفظ مستقلاً لحاظ شده و موضوعیت دارد، به‌طور مثال لفظی که به عنوان نام یک شخص انتخاب می‌شود، موضوعیت داشته و دارای اهمیت است، اما در بحث استعمال خود لفظ موضوعیت ندارد، بلکه به عنوان آلت و ابزار لحاظ می‌شود، به‌طور مثال برای صدا زدن اشخاص، لحاظ لفظ استقلالی نیست، بلکه آلی است و به همین دلیل نمی‌توان این دو بحث را با هم قیاس کرد و گفت اگر در بحث استعمال قائل به محال بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا شدیم، در بحث وضع نیز باید وضع عام و موضوع له خاص را نیز محال بدانیم.

اشکال استاد: (به پاسخ مرحوم اصفهانی)

اشکال نقضی‌ای که گفته شد صحیح است، زیرا:

1. گرچه لحاظ لفظ در مقام وضع، استقلالی است، اما لحاظ آن در مقام استعمال همیشه آلی نیست. به طور مثال کسی به عرب زبان نبوده و می‌خواهد به این زبان تکلم کند، همان‌گونه که به معنا توجه دارد در گزینش الفاظ نیز دقت می‌کند. همچنین برای سرودن یک شعر، علاوه بر معنا انتخاب الفاظ نیز دارای اهمیت است،

2. بر فرض اینکه لحاظ لفظ در مقام استعمال همواره آلی باشد، این مطلب تفاوتی بین مقام استعمال و مقام وضع ایجاد نمی‌کند، زیرا اشکال مستشکل این است که رابطه‌ی حقیقی و وجه حقیقی بودن یک شیء برای شیء دیگر به گونه‌ای که گویا در خارج، شیء الف، همان شیء ب است، اگر بین یک شیء و اشیاء متعدد در بحث استعمال ممکن نباشد، در بحث وضع نیز ممکن نیست و اگر بین یک شیء و اشیاء متعدد در بحث استعمال ممکن باشد، در بحث وضع نیز ممکن است و لحاظ آلی یا استقلالی به وجه داشتن مهم نیست.

به عبارت دیگر اشکال از ناحیه‌ی لحاظ لفظ مطرح نشده است تا پاسخ مرحوم اصفهانی تمام باشد، بلکه از ناحیه‌ی وجه بودن کلی طبیعی برای فرد خارجی مطرح شده و گفته شده است که چون رابطه‌ی کلی طبیعی با فرد خارجی رابطه‌ای خارجی بوده و کلی طبیعی وجه فرد خارجی است، وضع عام و موضوع له خاص نیز باید محال باشد.

اشکال دوم: (به مرحوم آخوند)

اشکال دوم، اشکالی مبنایی است. کلام مرحوم آخوند مبتنی بر این است که حقیقت استعمال را تنزیل بدانیم، درحالی‌که حقیقت استعمال را علامیت می‌دانیم، یعنی معتقدیم حقیقت استعمال نحوه‌ای از انتقال مطلب به اشخاص دیگر است و برای این انتقال گاهی از وجود خارجی آن استفاده می‌شود، به طور مثال کتابی که در خارج است به شخص نشان داده می‌شود (القاء المقصود بنفسه) و گاهی از علامت لفظی یا کتبی وجود خارجی استفاده می‌شود که این کار استعمال (القاء المقصود باللفظ) نامیده می‌شود.

لفظ یا نوشته‌ای که استعمال می‌شوند، نشان می‌دهند که شخص، فهماندن معنا را اراده کرده است و آلی بودن لحاظ لفظ در بسیاری از استعمال‌ها به دلیل انس با معناست نه به علت اینکه لفظ حقیقتاً تنزیل معنا بوده و در استعمال وجود ندارد. شاهد این مطلب این است که در جایی که چنین انسی وجود ندارد (در تکلم به زبانی غیر از زبان مادری) علاوه بر معنا به علامتی که برای آن معنا به کار می‌رود نیز توجه می‌شود اما پس از انس با معنا دیگر به لفظ توجه نمی‌شود.

در نتیجه مرحوم آخوند مبتنی بر این است که حقیقت استعمال را تنزیل بدانیم درحالی‌که معتقدیم حقیقت استعمال علامیت است و به همین دلیل علامت شدن شیء واحد برای چند معنا محال نیست.

اشکال سوم: (به مرحوم آخوند)

برای تکمیل اشکال دوم باید دلیل مرحوم آخوند بر تنزیل دانستن استعمال رد شود. دلیل ایشان بر رد علامیت و پذیرش تنزیل این بود که حسن و قبح از معنا به لفظ سرایت می‌کند، اما این مطلب نیز قابل خدشه است.

توضیح اینکه این‌گونه نیست که سرایت حسن و قبح از معانی به الفاظ تنها با مسلک تنزیل سازگار باشد، بلکه با مسلک علامیت نیز سازگار است، یعنی عقلاً امکان دارد که حسن و قبح از

ذی‌العلامه به علامت سرایت کند. به‌طور مثال لازمه‌ی "ذِکْرُ عَلَی عِبَادَةِ"¹²⁷ این نیست که لفظ "علی" در وجود خارجی امیرالمؤمنین (علیه السلام) فانی شود، بلکه همین که لفظ "علی" علامت برای ایشان باشد، عقلاً برای سرایت کافی بوده و چنین چیزی ممکن است.

چنین مثال‌هایی در عرف نیز وجود دارد. به‌طور مثال بعضی با دیدن جغد ناراحت می‌شوند زیرا آن را علامت ویران شدن خانه می‌دانند یا بعضی اگر هنگام خروج از خانه مشاهده کنند که پرنده‌ای از سمت چپ آنها پرواز کند، ناراحت می‌شوند، زیرا معتقدند کاری که در پی آن هستند، تمام نمی‌شود و اگر مشاهده کنند که پرنده از سمت راست آنها پرواز کند، خوشحال می‌شوند، زیرا معتقدند کاری که در پی آن هستند، به سرانجام می‌رسد. تمام این موارد علامت هستند و تنزیل نیستند ولی بعضی به خاطر ذی‌العلامه، از دیدن علامت ناراحت می‌شده‌اند. گرچه این اعتقاد صحیح نیست، اما با دیدن این علامت‌ها برای بعضی ناراحتی یا خوشحالی حاصل می‌شده است که دلیل آن انزجار از ذی‌العلامه یا محبت نسبت به آن است و این مطلب شاهد این است که سرایت حسن و قبح از ذی‌العلامه به علامت نیز ممکن است.

اشکال چهارم: (به مرحوم آخوند)

اگر اشکالات قبلی وارد نباشد، این اشکال به مرحوم آخوند وارد است که تنزیلی که در استعمال وجود دارد، قطعاً تنزیل حقیقی نیست. این تنزیل همانند حل شدن حقیقی شکر در آب نیست، بلکه تنزیلی اعتباری است. تنزیل اعتباری همانند اینکه در مورد شخصی گفته شود که چک او به منزله‌ی پول است، در این مثال تنزیل، اعتباری است و همین اعتبار در مورد لفظ هم وجود دارد، یعنی نام شخص اعتباراً به منزله‌ی وجود حقیقی شخص در نظر گرفته می‌شود.

دلیل اعتباری بودن این تنزیل این است که صوت از مقوله‌ی کیف محسوس است و وجود خارجی شخص از مقوله‌ی جوهر نفسانی است و مقولات متباین به تمام ذات هستند و امکان ندارد که یکی حقیقتاً عین دیگری باشد. پس حقیقت تنزیل اعتباری است که البته این اعتبار به علت اینکه غرض عقلایی دارد، نزد عقلاً پذیرفته شده است. در نتیجه اینکه معتبر یک شیء را نازل منزله‌ی چند شیء اعتبار کند ممکن است و تنها در صورتی که تنزیل حقیقی باشد، اینکه یک شیء نازل منزله‌ی دو شیء باشد محال است.

127- مناقب آل‌ابی طالب علیهم‌السلام (لابن شهر آشوب)، ج 3، ص: 202.

حقیقت استعمال هر چه باشد، استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال است، زیرا هنگام استعمال لفظ در معنا مانند استعمال "حسن" برای اشاره به شخصی خاص، هم لفظ و هم معنا لحاظ می‌شوند با این تفاوت که لحاظ لفظ آلی است و لحاظ معنا استقلالی.

حال اگر لفظ در یک معنا استعمال شود، معنای واحد مورد لحاظ قرار می‌گیرد و اگر لفظ در بیش از یک معنا استعمال شود، باید تمام آن معانی مستقلاً لحاظ شوند، درحالی‌که نفس چنین قدرتی ندارد و در آن واحد تنها می‌تواند یک معنا را لحاظ کند نه بیش از یک معنا را.

البته نفس می‌تواند معنایی عامی را مانند "کل ما یسمى باسم الحسن" که اشخاص با این نام افراد او هستند، لحاظ کند اما در اینجا نیز یک معنا مورد لحاظ قرار گرفته است.

در نتیجه برای استعمال لفظ در بیش از یک معنا باید معنای عامی هرچند به عنوان جامع انتزاعی آن معانی مورد لحاظ قرار بگیرد و معانی متعدد افراد آن معنای عام باشند و استعمال لفظ در بیش از یک معنا به همان صورتی که لفظ در معنای واحد به کار می‌رود، محال بوده و از قدرت نفس خارج است.

اشکال استاد: (به مرحوم نائینی)

اشکال اول:

ایشان لحاظ استقلالی دو معنا را خارج از قدرت نفس دانستند، اما دو مثال نقض برای این کلام وجود دارد:

1. در منطق گفته شده است که هر قضیه شامل موضوع، محمول، نسبت و حکم است و برای حکم کردن هم موضوع، هم محمول و هم نسبت مورد لحاظ قرار می‌گیرند و سپس حکم صادر می‌شود. به‌طور مثال برای این حکم که "کتاب بالای میز است" هم کتاب لحاظ شده است، هم بالا بودن و هم نسبت بین این دو، یعنی برای حکم کردن و در آن واحد هم موضوع تصور شده است، هم محمول و هم نسبت و نمی‌توان گفت که نفس قدرت این کار را ندارد.

2. بسیاری از افراد چند کار متفاوت را در آن واحد انجام می‌دهند و انجام این کارها بدون لحاظ آنها ممکن نیست.

اشکال دوم:

همان‌گونه که در اشکال به مرحوم آخوند گفته شد، درست است که در بسیاری از استعمالات لحاظ لفظ آلی است، اما حقیقت استعمال این نیست که لزوماً لحاظ لفظ آلی باشد و لحاظ معنا استقلالی. به‌طور مثال اشخاصی که در حال فراگیری زبان دیگری هستند، همان‌گونه که معنا را مستقلاً لحاظ می‌کنند لفظ را نیز مستقلاً لحاظ می‌کنند یا سخنرانی که فصیح و بلیغ بودن کلام برای او دارای اهمیت است نیز در عین لحاظ استقلالی معنا، لفظ را نیز مستقلاً لحاظ می‌کند.

2. قول دوم: (میرزای قمی)

عدم صحت این استعمال

(قول اول استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال عقلی می‌دانست، اما میرزای قمی معتقد است این استعمال صحیح نیست.)

میرزای قمی:

میرزای قمی معتقد است که اگر یک لفظ به همان صورتی که در یک معنا استعمال می‌شود در چند معنا استعمال شود، تفهیم و تفهم صورت نمی‌گیرد و به همین دلیل این استعمال صحیح نیست.

دلیلی که ایشان بر مدعای خود ذکر می‌کنند این است که استعمال و وضع اموری توقیفی هستند،¹²⁹ یعنی برای حصول تفهیم و تفهم و صحیح بودن استعمال باید لفظ به همان صورتی که واضع وضع کرده است استعمال شود در استعمال حقیقی باید از وضع موضوع له تبعیت کرد و در استعمال مجازی باید از وضع علاقات نوعیه تبعیت کرد.

وضع واضع نیز این‌گونه است که واضع در هنگام وضع لفظ برای معنا، آن معنا را به تنهایی لحاظ می‌کند.

به‌طور مثال برای وضع لفظ "عین" برای معنای "چشم"، این معنا را به تنهایی در نظر می‌گیرد و برای وضع لفظ "عین" برای "چشمه"، این معنا را به تنهایی در نظر می‌گیرد، پس برای صحت استعمال و حصول تفهیم و تفهم باید معنای به تنهایی لحاظ شود و اگر چند معنا به صورت مستقل لحاظ شوند، چون از وضع تبعیت نشده است، تفهیم و تفهم رخ نداده و چنین استعمالی صحیح نیست.

اشکال استاد: (به میرزای قمی)

همان‌گونه که در بیان مختار خواهد آمد، بخش‌هایی از این کلام صحیح است، اما دو نقد نیز به آن وارد است:

1. تبعیت از تمام حالات واضع در هنگام وضع مورد پذیرش نیست.

توضیح اینکه واضع گاهی شیئی را لحاظ می‌کند و آن را قید وضع یا موضوع له قرار می‌دهد، در این صورت باید از واضع تبعیت شود و برای استعمال حقیقی باید آن قید را نیز لحاظ کرد و استعمال بدون آن قید، مجاز خواهد بود اما گاهی شیئی را لحاظ می‌کند ولی آن را نه قید وضع قرار می‌دهد و نه قید موضوع له، در این صورت تبعیت از واضع برای استعمال حقیقی لازم نیست. در نتیجه درست است که واضع در هنگام وضع معنا را به تنهایی لحاظ می‌کند، اما چون این لحاظ نه قید وضع است و نه قید موضوع له (همان‌گونه خود میرزای قمی در "قوانین" این مطلب را می‌پذیرند)، تبعیت از آن لازم نیست. این کلام همانند این است که گفته شود چون واضع در هنگام وضع ایستاده بوده است، ما نیز باید استعمال را در این حالت انجام دهیم!

129- همانند اینکه عبادات توقیفی هستند؛ یعنی در صورتی می‌توان گفت نماز صحیح است که مطابق با خواسته‌ی شارع به جا آورده شود.

2. توقیفی بودن وضع نیز صحیح نیست، بلکه وضع یکی از منشاهای ظهور است و اگر لفظی برای معنایی وضع شد، در صورت استعمال لفظ در آن معنا تفهیم و تفهم حاصل می‌شود و برای استعمال لفظ در معنای دیگر باید سایر منشاهای ظهور یعنی کثرت استعمال، سیاق، قرینه‌ی خاصه یا قرینه‌ی عامه استفاده شود.

شاهد این مطلب این است که در استعمال لفظ در معنای مجازی، وضع شدن یا وضع نشدن قرینه مهم نیست و همان‌گونه که مرحوم آخوند نیز گفتند، صحت استعمال تابع وضع واضح نیست، بلکه تابع ارتکاز عرف است.

در نتیجه توقیفی بودن استعمال و وجوب تبعیت از وضع واضح (وضع شخصی در معنای موضوع له و وضع نوعی در معنای مجازی) مورد پذیرش نیست و وضع واضح تنها یکی از منشاهای ظهور است و اگر ظهور از منشأ دیگری نیز حاصل شود، تفهیم و تفهم صورت می‌گیرد با اینکه از وضع واضح تبعیت نشده است و در استعمال مجازی نیز به شرط عدم استهجان عرفی، تفهیم و تفهم صورت می‌گیرد حتی در صورتی که از علاقات نوعیه تبعیت نشده باشد.

نکته:

به نظر ما استعمال صحیح استعمالی است که تفهیم و تفهم در آن حاصل شود. هر شخصی برای انتقال معانی به اشخاص دیگر از الفاظی به عنوان علامت (طبق مختار) استفاده می‌کند که اگر این انتقال صورت بگیرد، استعمال صحیح بوده است و در غیر این صورت استعمال صحیح نیست. در مواردی که انتقال انجام نمی‌گیرد، عرف شخص را تخطئه می‌کند و ملاک عدم صحت نیز همین استهجان عرفی است.

3. قول سوم: (صاحب معالم)

قول به تفصیل بین لفظ مفرد و لفظ غیر مفرد

صاحب معالم:

صاحب معالم معتقد به تفصیل است. به نظر ایشان استعمال لفظ در بیش از یک معنا ممکن است، اما اگر لفظ مثنی یا جمع باشد، استعمال لفظ در بیش از یک معنا به صورت حقیقی ممکن است و اگر لفظ مفرد باشد، استعمال لفظ در بیش از یک معنا به صورت مجازی ممکن است.

دلیل ایشان بر این مطلب این است که لفظ مفرد مانند "عین" برای "عین واحد" وضع شده است، یعنی در لفظ مفرد، وحدت قید موضوع له است و به همین دلیل استعمال لفظ مفرد در بیش از یک معنا، استعمال در غیر موضوع له بوده و مجازی است، اما الفاظ تثنیه و جمع مانند "عینان" برای "عین و عین" وضع شده‌اند، یعنی در لفظ تثنیه و جمع، وحدت قید موضوع له نیست و به همین دلیل امکان دارد که "عین" اول در "عین جاریه" و "عین" دوم در "عین باکیه" به کار برود. در این دو استعمال، هر یک از دو لفظ در معنایی که قید وحدت دارد استعمال شده‌اند و این استعمال، استعمال در موضوع له بوده و حقیقی است.

اشکال استاد: (به صاحب معالم)

1. لفظ مفرد برای ذات معنا وضع شده است، نه برای معنا به قید وحدت. در مورد لفظ مفرد باید بین این دو مطلب تفکیک شود. اینکه لفظ مفرد ظاهر در فرد واحد است. این مطلب مورد پذیرش است، زیرا در استعمالات عرفی اگر گوینده بخواهد از لفظ واحد بیش از یک فرد را اراده کند، از قرینه استفاده می‌کند و عقلاً با نبود قرینه حکم می‌کنند که شخص همان یک فرد را طلب کرده است، اینکه وحدت جزء معنای موضوع له لفظ مفرد است، که این مطلب مورد پذیرش نیست. در نتیجه فهمیده شدن وحدت به علت ظهور طبیعت لفظ واحد در وحدت است که منشأ آن نیز کثرت استعمال است نه به علت اینکه وحدت قید معنای موضوع له است.

به عبارت دیگر ظهور، ناشی از منشاهای ظهور است و ظهور لفظ مفرد در معنای واحد نیز به این دلیل است که زمانی که مشاهده می‌کنیم عرف لفظ مفرد را در یک فرد استعمال می‌کند، ظهور لفظ مفرد در وحدت برای ما شکل می‌گیرد، اما نمی‌توان گفت وحدت جزء معنای موضوع له بوده و استعمال در بیش از یک معنا مجازی است. پس لفظ مفرد برای ذات معنی یا طبیعت وضع شده است اما ظاهر در مفرد است و جزء معنای موضوع له بودن باید توسط علائم وضع ثابت شود که اثبات این مطلب مشکل است.

2. اگر بپذیریم لفظ مفرد برای ذات معنا وضع نشده است، بلکه برای معنای مقید به قید وحدت وضع شده و وحدت قید موضوع له است، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، استعمال غلط است نه استعمال مجازی، زیرا اگر وحدت قید موضوع له باشد، معنا به شرط شیء یعنی به شرط وحدت خواهد بود و در استعمال لفظ در بیش از یک معنا، معنا به شرط لا از وحدت خواهد بود و به شرط شیء و به شرط لا متباین بوده و هیچ علاقه‌ای بین این دو نیست درحالی‌که در مجاز باید بین معنای حقیقی و مجازی علاقه‌ای باشد که طبع عرفی آن را بپسندد.

3. ایشان استعمال لفظ مثنی و جمع را در بیش از یک معنا صحیح دانستند، زیرا به نظر ایشان مثنی و جمع تکرار مفرد هستند. این مطلب نیز صحیح نیست، زیرا مثنی و جمع تکرار مفرد نیستند، به‌طور مثال "عینان" به معنای "عین و عین" نیست و اینکه ادبا "عینان" را به معنای "عین و عین" می‌دانند، تسامح در تعبیر است، بلکه به منزله‌ی تکرار مفرد هستند، به‌طور مثال "عینان" به معنای دو فرد از "عین" هستند که ماده‌ی این لفظ طبیعت "عین" را می‌فهماند و هیئت مثنی یا جمع، دو فرد یا بیش از آن را می‌فهماند.

در نتیجه "عینان" به منزله‌ی "عین و عین" هست، اما به معنای "عین و عین" نیست، بلکه به معنای "دو فرد از عین" است که اگر حقیقت استعمال افناء حقیقی باشد، استعمال آن در بیش از یک معنا محال است و اگر حقیقت استعمال علامیت باشد، استعمال آن در بیش از یک معنا محال نیست و صرفاً خلاف ظاهر است.

در اینجا ممکن است این سؤال پیش بیاید که اگر تثنیه و جمع به معنای "دو فرد از طبیعت ماده" یا "بیش از دو فرد از طبیعت ماده" باشند، چگونه اسماء اشخاص مانند "محمد" تثنیه و جمع دارند و به صورت "محمدان" یا "محمدین ثلاث" استعمال می‌شوند؟ در این مثال‌ها، ماده علم شخصی بوده و تکثری در آنها راه ندارد و در نتیجه این الفاظ نباید مثنی و جمع داشته باشند.

پاسخ به این مطلب این است که "محمدین ثلاث" به معنای "سه شخص با نام محمد" است و چنین استعمال‌هایی مجازی هستند. توضیح اینکه در تثنیه و جمع بستن اسماء اشخاص، این الفاظ در غیر موضوع له خود استعمال می‌شوند، زیرا "محمد" برای شخصی خارجی وضع شده

است و برای جمع بستن آن، این لفظ در آن شخص خارجی استعمال نمی‌شود، بلکه در معنای "من یسمی باسم محمد" استعمال می‌شود که این معنا، موضوع له لفظ نیست.

4. حتی اگر بپذیریم که وحدت قید موضوع له مفرد است و مثنی به معنای تکرار لفظ باید نه صرفاً به منزله‌ی تکرار لفظ و در صورت وضع شدن لفظ برای معنا به قید وحدت، استعمال در بیش از یک معنا غلط نیست و صرفاً مجازی است، باز هم کلام صاحب معالم صحیح نیست، زیرا اگر "عینان" حقیقتاً به معنای "عین و عین" باشد و عین اول در "عین جاریه" استعمال شود و عین دوم در عین باکیه به کار برود، دو لفظ متفاوت در دو معنای مختلف استعمال شده‌اند و استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا اتفاق نیفتاده است.

4. قول چهارم: 130

استعمال لفظ در بیش از یک معنا در مشترک ممکن بوده و صرفاً خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد، در حقیقت و مجاز ممکن نبوده و غلط است.

توضیح:

استعمال لفظ در معنای حقیقی نیاز به قرینه ندارد و در صورتی که بخواهیم بیش از یک معنای حقیقی را اراده کنیم، قرینه‌ای بر آن ذکر می‌کنیم، اما استعمال لفظ در معنای مجازی نیازمند به قرینه است و دیگر نمی‌توان بیش از یک معنا را از آن اراده کرد، زیرا کلام تنها یک قرینه دارد که اگر برای مجازیت کلام استفاده شود، اراده‌ی بیش از یک معنا بدون قرینه خواهد بود و بالعکس.

اشکال استاد: (به قول چهارم)

1. اینکه استعمال لفظ در معنای حقیقی به قرینه نیاز ندارد، به علت ظهور داشتن کلام در معنای حقیقی است و در صورتی که کلام ظهوری نداشته باشد، حتی استعمال لفظ در معنای حقیقی نیازمند به قرینه است. به‌طور مثال در استعمال مشترک لفظی، کلام بدون قرینه مجمل خواهد بود و تعیین یکی از معانی نیازمند به قرینه است. همچنین اگر کلام ظهور داشته باشد ولی متکلم معنای ظاهری را اراده نکرده باشد، باید از قرینه استفاده کرد. یعنی در صورتی که کلام مطابق ظهور باشد، نیازی به استفاده از قرینه نیست و قرینه برای انتقال مخاطب به معنای غیر ظاهری‌ای است که توسط گوینده اراده شده است. این انتقال ممکن است با یک یا چند قرینه انجام شود و دلیلی نداریم که کلام تنها باید یک قرینه داشته باشد تا گفته شود یا معنای مجازی بدون قرینه است و یا اراده‌ی بیش از یک معنا.

2. هر مطلبی که اراده می‌شود نیاز به قرینه‌ای مستقل ندارد و لازم نیست برای اراده‌ی معنای مجازی از یک قرینه و برای اراده‌ی بیش از یک معنا از قرینه‌ای دیگر استفاده کرد، بلکه می‌توان هر دو مطلب را با استفاده از یک قرینه به مخاطب منتقل کرد. به‌طور مثال "اقله ثلاثه ایام" در "هند فی القراء و اقله ثلاثه ایام" قرینه‌ای است که هم نشان می‌دهد منظور از "قراء"، "حیض" است و هم "اقل حیض" را مشخص می‌کند.

130- این قول توسط «سید محمد مجاهد» در «مفاتیح الاصول» نقل شده که البته مورد پذیرش ایشان قرار نگرفته است.

5. قول پنجم: (مختار استاد)

استعمال لفظ در بیش از یک معنا ممکن، اما خلاف ظاهر است.

استاد:

ممکن بودن این استعمال به این دلیل است که حقیقت استعمال را علامیت می‌دانیم، حقیقت استعمال را علامیت می‌دانیم، یعنی معتقدیم حقیقت استعمال نحوه‌ای از انتقال مطلب به اشخاص دیگر است و برای این انتقال گاهی از وجود خارجی آن استفاده می‌شود، به‌طور مثال کتابی که در خارج است به شخص نشان داده می‌شود (القاء المقصود بنفسه)، و گاهی از علامت لفظی یا کتبی وجود خارجی استفاده می‌شود که این کار استعمال (القاء المقصود باللفظ) نامیده می‌شود.

در نتیجه لفظ صرفاً علامتی برای انتقال معنا به مخاطب و ابراز کننده‌ی مقصود است و علامت شدن یک شیء برای چند شیء محال نیست. مرحوم آخوند نیز این مطلب را می‌پذیرند، اما چون به نظر ایشان حقیقت استعمال تنزیل است، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می‌دانند.

شاهد بر علامیت بودن استعمال و تنزیل نبودن آن، این مطلب است که اشخاصی که در ابتدای فراگیری یک زبان هستند، برای تکلم به آن زبان علاوه بر توجه به معنا، به الفاظ نیز توجه می‌کنند اما پس از ممارست دیگر شخص به الفاظ توجه نداشته و در هنگام تکلم از آن غافل است. این مطلب نشان می‌دهد که حقیقت استعمال تنزیل نبوده و همچنین لفظ همیشه به عنوان آلت و ابزار معنا لحاظ نمی‌شود.

خلاف ظاهر بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا این است که ظهور دارای منشاهایی است که مهم‌ترین آنها کثرت استعمال لفظ در یک جانب و ندرت در جانب مقابل است. مواردی مانند:

ترکان پارسی گو بخشنندگان عمرند ساقی بده بشارت پیران پارسا را

که در آنها از الفاظی با چند معنای یکسان استفاده می‌شود،¹³¹ اندک بوده و متعارف نیستند و در اکثر موارد استعمال لفظ در یک معنا بر استعمال آن در معانی دیگر غلبه دارد و در صورتی که یک معنا نزد عرف متعارف باشد و معنای دیگر ندرت داشته باشد، لفظ در آن معنا ظهور پیدا می‌کند.

در نتیجه چون استعمال لفظ در یک معنا نزد عرف کثرت دارد و استعمال لفظ در چند معنا نزد عرف نادر است، استعمال لفظ در چند معنا خلاف ظاهر بوده و اگر گوینده‌ای بخواهد از یک لفظ بیش از یک معنا را اراده کند، باید از قرینه استفاده کند.

131 - «ترک» به معنای «شخص ترک زبان» و «انسان زیبا رو».

روایات زیادی در این زمینه وجود دارد که ظاهر و باطن داشتن آیات قرآن را اثبات می‌کنند:

1. "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ ابْنِ أَذِينَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ".¹³² سند این روایت صحیح است.

2. "عن جابر قال: قال أبو عبد الله ع يا جابر إن للقرآن بطناً و للبطن ظهراً- ثم قال يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال منه، إن الآية لتنزل أولها في شيء- و أوسطها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل يتصرف على وجه".¹³³

3. "عن الفضيل بن يسار قال سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن هذه الرواية "ما في القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و ما فيه حرف إلا و له حد و لكل حد مطلع" (این حدیث نبوی است و در منابع عامه ذکر شده است) ما یعنی بقوله لها ظهر و بطن قال: ظهره و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن يعد، يجرى كما يجرى الشمس و القمر، كلما جاء منه شيء وقع قال الله تعالى "و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم" (نحن نعلمه)".¹³⁴

در بعضی از روایات که طریق عامه نقل شده و در متون شیعی نیز تکرار شده این‌گونه آمده است: "و عنه (عليه السلام) إن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن إلى سبعة¹³⁵ أبطن".¹³⁶

شبهه: (ارتباط بطون با استعمال الفاظ در چند معنی)

بعضی تصور کرده‌اند که وجود بطون در قرآن نشان دهنده‌ی این است که الفاظ قرآنی در معانی متعدد به کار رفته‌اند یعنی همان معنای ظاهری الفاظ و معنای باطنی آنها

اشکال مرحوم آخوند: (به شبهه)

اشکال مشهور و مرحوم آخوند به این مطلب این است که این روایات بطن داشتن آیات قرآن را ثابت کرده و این مطلب را می‌رسانند که بطون از مدالیل آیات هستند اما این بطون را معنای مستعمل فيه الفاظ نمی‌دانند تا استعمال لفظ در چند معنا اثبات شود.

132- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله، ج 1، ص: 196.

133- تفسیر العیاشی، ج 1، ص: 11.

134- همان.

135- در بعضی از روایات به جای «سبع» واژه‌ی «سبعین» ذکر شده که البته این روایات با هم تعارض ندارند؛ زیرا این اعداد، اعداد کثرت هستند.

136- تفسیر الصافی، ج 1، ص: 31.

تبیین حقیقت بطون توسط مرحوم آخوند: (ایشان دو تبیین را ارائه می‌کنند، تبیین اول معمولاً رد و تبیین دوم غالباً پذیرفته شده است)¹³⁷

تبیین اول مرحوم آخوند:

بطون، معانی الفاظ قرآنی نیستند، بلکه مقارن با دیدن این آیات، معانی‌ای به ذهن اهل بیت علیهم‌السلام می‌آمده است که این معانی بطون قرآن هستند. طبق این بیان، باطن به معنای امری مقارن با ظاهر است و معنای الفاظ نیست.

اشکال استاد:

این تبیین غالباً پذیرفته نشده است، زیرا در روایات بطون به خود الفاظ نسبت داده می‌شود که نشان می‌دهد باید بین بطون و الفاظ باید ارتباطی وجود داشته باشد و این‌گونه نیست که بطون صرف مقارن بودن معانی با الفاظ باشند. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه آمده است: "عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ أَبِي وَهَبٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدًا صَالِحًا (امام کاظم (علیه السلام)) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ قَالَتْ فَقَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَجَمِيعُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الْجَوْرِ وَ جَمِيعُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْكِتَابِ هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الْحَقِّ".¹³⁸ در این روایت بین ظاهر و باطن و بین این دو با لفظ ارتباط برقرار می‌شود، درحالی‌که در تبیین مرحوم آخوند، باطن امری مستقل از الفاظ و ظاهر دانسته شده است.

تبیین دوم مرحوم آخوند:

بطون قرآن مدالیل التزامی هستند.

لفظ دارای مدلولی مطابقی است که ظاهر لفظ است و دارای مدلولات تضمینی است که آنها نیز ظاهر لفظ هستند و دارای مدلولات التزامی است که دو دسته هستند:

(الف) مدلولات التزامی که ظاهر لفظ هستند، همانند اینکه "چایی بیاور" دال بر طلب قند نیز هست.

(ب) مدلولات الزامی که باطن قرآن بوده و عموم مردم متوجه آن نمی‌شوند.

طبق این جواب گرچه به دلیل پذیرش مدلولات التزامی متعدد برای لفظ واحد، بطون مختلف برای آیات پذیرفته شده است، اما بطن داشتن به معنای استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیست، زیرا بحث محال یا خلاف ظاهر بودن، در مورد استعمال لفظ واحد در چند معنا است، نه استعمال لفظ واحد که دارای مدلول‌های التزامی متعدد بوده و این مدلول‌ها توسط عموم مردم درک نمی‌شود. این تبیین غالباً مورد پذیرش قرار گرفته است و تفاوت این دو تبیین در این است که در تبیین اول بین لفظ و بطن و همچنین بین معانی ظاهری (مدلول مطابقی، تضمینی و التزامی‌ای که توسط عرف درک می‌شود) و باطنی ارتباطی وجود نداشت و صرفاً یک معنا مقارن با معانی دیگر بود، اما در تبیین دوم بین لفظ و بطن و همچنین بین معانی ظاهری و باطنی ارتباط برقرار می‌شود که البته تنها افراد خاصی به این رابطه آگاهی دارند نه عموم مردم.

137- «ابن ابی جمهور» نیز در «عوالی اللئالی» تبیین دوم را ذیل روایات ظاهر و باطن ذکر کرده است.
138- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 374.

مثالی برای درک بهتر بطون:

مرحوم سید محسن حکیم در "حقائق الاصول"، جلد اول، صفحه 95 این مطلب را نقل می‌کند که جمعی از بزرگان مانند "سید اسماعیل صدر"، "محدث نوری" و... در منزل "آخوند ملا فتح علی" حضور داشتند. ایشان آیهی "وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ" را تلاوت کرده و "حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ" را تفسیر کردند. در ابتدا معنایی که ایشان بیان کردند به ذهن نمی‌آمد اما با توضیحات ایشان، دقیق بودن این معنا روشن شد. در روز دوم ایشان معنای دیگری برای این فراز از آیه بیان کردند که باز هم در ابتدا نامأنوس بود اما با توضیحات ایشان متناسب بودن این معنا نیز روشن شد. این مطلب تا سی روز تکرار شد و ایشان سی مدلول برای آیه بیان کردند که هیچ‌کدام از ظهورات اولیه آیه نبودند اما پس از توضیحات ایشان روشن می‌شد که هر چند این معانی از قواعد استظهار خارج هستند، با الفاظ مرتبط اند. بطون آیات نیز همین‌گونه هستند، یعنی مدلول آیات هستند، اما نه مدلولی که با وضع، کثرت استعمال و مانند این موارد به دست بیاید. این مدالیل، مدالیل التزامی هستند که عموم مردم آنها را متوجه نمی‌شوند و درک آنها مختص به اولیاء الهی است و ارتباطی با استعمال لفظ در بیش از یک معنا ندارند.

مقدمه:

بحث مشتق، بحثی اصولی نیست، بلکه مربوط به مقدمه‌ی علم اصول است، زیرا همان‌گونه که گذشت مسائلی جزء علم اصول هستند که در استنباط حکم شرعی مورد استفاده قرار گرفته و مستقیماً به استنباط حکم شرعی منجر شوند، درحالی‌که بحث مشتق مستقیماً به استنباط حکم شرعی منجر نمی‌شود، بلکه برای استنباط متعلق حکم شرعی به کار می‌رود.

به‌طور مثال بحث از حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالفعل یا اعم از متلبس بالفعل و ما انقضی در "ثمره‌ی مثمره"،¹³⁹ بحث از حکم شرعی نیست، بلکه بحث از روشن شدن معنای "مثمره" است. گرچه به دنبال این بحث نتیجه‌ای فقهی نیز مترتب می‌شود،¹⁴⁰ اما آنچه مستقیماً از این بحث استنباط می‌شود، معنای "مثمره" است که متعلق حکم شرعی است و خود حکم شرعی مستقیماً از این بحث استنباط نشده است.

بحث مشتق از این جهت مانند بحث صحیح و اعم است، بحث صحیح و اعم در مورد ظهور عبادت یا معامله است که حکمی شرعی نیست، هرچند به تبع آن جواز یا عدم جواز تمسک به اطلاق که حکمی شرعی است مترتب می‌شود و بحث مشتق نیز در مورد معنای "مثمره" است که حکمی شرعی نیست، هرچند به تبع آن حکمی فقهی نیز مترتب می‌شود.

به همین دلیل مرحوم آخوند این بحث را در مقدمه‌ی علم اصول ذکر می‌کند نه در مسائل این علم.

1. محل نزاع در مشتق

بحث در مشتق، همانند بحث در صحیح و اعم در سعه و ضیق موضوع له است. اختلاف در این بحث در این مورد است که آیا مشتق برای خصوص متلبس بالفعل وضع شده است یا برای اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ.

در این بحث دو مطلب، اتفاقی بوده و محل نزاع صرفاً در یک مطلب است: در حقیقت بودن استعمال مشتق در ذات متلبس بالفعل، اختلافی نیست و در مجاز بودن استعمال مشتق در ذاتی که بالفعل متلبس به مبدأ نیست و در آینده به آن متلبس خواهد شد نیز اختلافی نیست، اما در حقیقت یا مجاز بودن استعمال مشتق در ذاتی که مبدأ از آن منقضی شده اختلاف وجود دارد و محل نزاع این مورد است. این اختلاف، اختلاف در هیئت مشتق است یعنی این هیئت مشتق است که در وضع آن برای خصوص متلبس بالفعل یا برای اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ اختلاف شده و بحث از ماده‌ی مشتق، بحثی ادبی است.

139- «و نهی [رسول الله صلی الله علیه و آله] عنه [الْبَوْلُ فِي الْمَاءِ الْقَائِمِ] و عن الغائط... تحت الشجرة المثمر»، دعائم الإسلام، ج 1، ص: 104.
140- اگر مشتق را در خصوص متلبس بالفعل بدانیم، مثمره بودن درختی که مثمره بودن آن بالفعل نیست مجازی بوده و ادرار کردن زیر آن مکروه نیست؛ اما اگر مشتق را اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ بدانیم، مثمره بودن چنین درختی حقیقی بوده و ادرار کردن زیر آن مکروه است.

کلام مشهور و مرحوم آخوند: (مختار)

مشهور نسبت بین مشتق اصولی و مشتق ادبی را عموم و خصوص من وجه دانسته و معتقدند بعضی از مشتقات ادبی از بحث مشتق اصولی خارج بوده و برخی از مواردی که در ادبیات جزء جوامدند، داخل در بحث مشتق اصولی هستند. توضیح اینکه تعریف مشتق در ادبیات و اصول متفاوت است:

مشتقی که در نحو مورد بحث قرار می‌گیرد کلمه‌ای است که هرکدام از ماده و هیئت کلمه وضع مستقلی دارند. به‌طور مثال "ضارب" مشتق نحوی است، زیرا ماده "ض ر ب" وضعی مستقل دارد و وزن "فاعل" نیز دارای وضع مختص به خود است، اما "زید" مشتق ادبی نیست، زیرا هیئت و ماده‌ی آن با هم وضع شده‌اند،¹⁴¹ و مشتقی که در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد محمولی است که به حمل مواطاه یا هو هو بر ذات حمل می‌شود و پس از انقضای محمول ذات منقضی نمی‌شود.

یکی از قیود این تعریف، "ذات" است که منظور از آن، ذات مقابل عرض نیست، بلکه مطلق موضوع است چه جوهر باشد و چه عرض و چه مفهوم اعتباری. به همین دلیل گرچه "ضعیف" و "شدید" در "سواده ضعیف" و "سواده شدید" بر عرض حمل شده‌اند، اما مشتق هستند.

یکی دیگر از قیود "حمل مواطاه" است. این قید محمولاتی مانند افعال را از تعریف خارج می‌کند، زیرا گرچه این محمولات بر ذات حمل شده و گفته می‌شود "علی یصلی"، اما این حمل، این همانی نیست. به همین دلیل افعال و مصادر ثلاثی مزید مشتق اصولی نیستند.

با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که رابطه‌ی بین مشتق اصولی و مشتق ادبی نزد مشهور عموم و خصوص من وجه است. بعضی از موارد مانند "ضارب" هم مشتق اصولی هستند و هم مشتق ادبی و بعضی از موارد مانند "زوج" مشتق ادبی نیستند، اما مشتق اصولی هستند، زیرا وصفی هستند که بر ذات حمل شده و گفته می‌شود "زید زوج هند" و در صورت طلاق گرفتن و انقضای زوج از ذات، ذات از بین نرفته و می‌توان بحث کرد که اطلاق زوج بر زید حقیقت است یا مجاز، اما مشتق ادبی نیستند و بعضی از موارد مانند "ناطق" مشتق ادبی هستند، اما مشتق اصولی نیستند،¹⁴² زیرا اگر ناطقیت از ذات زایل شود، ذات نیز از بین می‌رود.

یکی دیگر از مثال‌های مشتق اصولی، "مثمره" است، زیرا به حمل مواطاه بر "شجره" حمل می‌شود و با انقضای آن، درخت از بین نمی‌رود. برای درخت مثمره احکامی مانند کراهت ادرار و کراهت جماع زیر آن بیان شده است: "و نهی (رسول الله صلی الله علیه و آله) عنه (البَّوْلُ فِي الْمَاءِ الْقَائِمِ) و عن الغائط... تحت الشجرة المثمرة"،¹⁴³ "لَا تُجَامِعُ امْرَأَتَكَ تَحْتَ شَجَرَةٍ مُثْمِرَةٍ".¹⁴⁴ با توجه به بحث مشتق می‌توان در مورد "مثمره" این‌گونه گفت که اگر موضوع له مشتق خصوص متلبس بالفعل باشد، در صورت از دست دادن تلبس بالفعل، ادرار زیر درخت کراهت ندارد و در

141- کلماتی مانند «تقی» اگر اسم خاص باشند، از لحاظ نحوی جامد هستند؛ زیرا این کلمه با همین هیئت نام یک شخص خاص قرار گرفته است؛ اما اگر به عنوان صفت مشبیه به کار رود، مشتق است؛ زیرا ماده‌ی «و ق ی» وضعی مستقل دارد و وزن «فعلیل» نیز دارای وضع مختص به خود است.

142- بنا بر اینکه ناطق فصل انسان باشد. در حقیقت ناطق فصل حقیقی انسان نیست؛ زیرا نطق از مقوله‌ی کیف است و نفس انسان از مقوله‌ی جوهر است. این فصل، فصل مشهوری است و در حقیقت عرضی خاصی است که به جای فصل حقیقی قرار داده می‌شود.

143- دعائم الإسلام، ج 1، ص: 104.
144- وسائل الشیعة؛ ج 20؛ ص 251.

صورت متلبس بالفعل بودن، ادرار زیر درخت کراحت دارد، اما اگر موضوع له مشتق اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ باشد، چه درخت بالفعل مثمره باشد و چه قبلاً مثمره بوده و اکنون این صفت را از دست داده است، ادرار زیر آن کراحت دارد، و در صورتی که درخت بالفعل مثمره نیست و در آینده مثمره خواهد شد، طبق هر دو قول ادرار زیر آن درخت مکروه نیست.

نکته:

یکی از مثال‌هایی که برای مشتق ذکر می‌شود، "ماء مسخن بالشمس" است، اما این مثال، مثال مناسبی برای این بحث نیست، زیرا چنین تعبیری در روایات نیامده بلکه در روایت از واژه‌ی "مسخن" استفاده نشده است. روایتی که در این مورد وجود دارد این‌گونه ذکر شده است: "وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خَمْسُ خِصَالٍ تُورِثُ الْبَرَصَ... وَ الْإِغْتِسَالُ بِالْمَاءِ الَّذِي تُسَخِّنُهُ الشَّمْسُ".¹⁴⁵ همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این روایت از صله و موصول استفاده شده است و گفته شد که فعل از محل بحث مشتق خارج است، زیرا حمل آن بر ذات حمل این همانی و هو نیست.

دلیل مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند برای اثبات من وجه بودن ارتباط بین مشتق اصولی و ادبی و داخل بودن مواردی مانند "زوج" در محل بحث، مطلبی را از فخر المحققین و مشهور در مورد رضاع نقل می‌کند. طبق نقل مرحوم آخوند این فقها در مسئله‌ی رضاع، بحث مشتق را در مورد عناوینی مانند "زوج" جاری کرده‌اند.

مسئله‌ای که فخر المحققین به آن پرداخته این است که مردی دو همسر کبیره دارد و همسر صغیره‌ی شیرخواره‌ای را نیز به عقد خود در می‌آورد. اگر ابتدا یکی از دو همسر کبیره و سپس دیگری به همسر صغیره شیر بدهند و شرایط شیر دادن مانند 15 روز شیر دادن، دو ساله نبودن طفل و... نیز رعایت شود، حکم مشهور این است که:

در صورتی که به دو همسر کبیره دخول شده باشد، شیر متعلق به شوهر بوده و همسر صغیره دختر رضاعی شوهر خواهد شد و طبق "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَ بَنَاتُكُمْ"¹⁴⁶ بر او حرام می‌شود، زیرا "بَنَاتُكُمْ" شامل دختر رضاعی نیز می‌شود و مرضعه‌ی اول، مادر همسر مرد شده و او نیز طبق "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ"¹⁴⁷ بر مرد حرام می‌شود، اما اینکه مرضعه‌ی دوم نیز بر مرد حرام است یا خیر، مبتنی بر بحث مشتق است.

علت اینکه در مورد مرضعه‌ی اول به حرمت حکم شده اما حکم مرضعه‌ی دوم بر بحث مشتق مبتنی شده این است که عنوانی که موجب حرمت می‌شود، عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" است و زمانی که مرضعه‌ی اول اقدام به شیردهی کرده است، همسر صغیره حقیقتاً همسر مرد بوده و اطلاق عنوان "نِسَائِكُمْ" بر او حقیقی بوده است و به همین دلیل عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر مرضعه‌ی اول صدق می‌کند، اما زمانی که مرضعه‌ی دوم اقدام به شیردهی کرده است، همسر صغیره حقیقی مرد نبوده است، چون عقد او باطل شده است، حال اگر مشتق در اعم حقیقت

145- روضة الواعظین و بصيرة المتعظین (ط - القديمة)، ج 2، ص: 308.

146- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 23.

147- همان.

باشد و در نتیجه شامل "من كان نسائکم" نیز شود، عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر مرضه‌ی دوم نیز صدق کرده و او نیز بر مرد حرام خواهد شد، اما اگر مشتق در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر او صدق نمی‌کند، زیرا زمانی که او اقدام به شیر دادن به همسر صغیره کرده است، نکاح همسر صغیره باطل بوده و متلبس به عنوان "نِسَائِكُمْ" نبوده است.

اشکال استاد:

عموم و خصوص من وجه بودن نسبت بین مشتق اصولی و مشتق ادبی مورد پذیرش است و در اینجا تنها به بررسی مسئله‌ی رضاع می‌پردازیم.

این مسئله **چهار صورت** دارد که صورت اول آن همین صورتی است که توسط فخر المحققین بیان شده است:

1. مرد به هر دو مرضه دخول کرده و شیر هر دو متعلق به خود او بوده است.
2. مرد فقط به مرضه‌ی اول دخول کرده و تنها شیر او متعلق به مرد بوده و شیر مرضه‌ی دوم متعلق به همسر سابق او بوده است.
3. مرد فقط به مرضه‌ی دوم دخول کرده و تنها شیر او متعلق به مرد بوده و شیر مرضه‌ی اول متعلق به همسر سابق او بوده است.
4. مرد به هیچ‌یک از دو مرضه دخول نکرده است و شیر هر دو متعلق به همسر سابق آنها بوده است.

نکته: در مورد صورت دوم تا چهارم البته باید دقت شود که شیر دو مرضه باید از حلال، مانند همسر سابق باشد، زیرا اگر شیر از حرام باشد، موجب محرمیت نمی‌شود.

فخر المحققین معتقد است احکام صورت اول علی القاعده است، یعنی علی القاعده مرضه‌ی اول تحت عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" قرار گرفته و بر مرد حرام می‌شود و همسر صغیره نیز تحت عنوان "بَنَاتُكُمْ" قرار گرفته و او نیز بر مرد حرام می‌شود و حکم مرضه‌ی دوم مبتنی بر مبنا در بحث مشتق است.

در مورد این کلام باید گفت اینکه عنوان "بَنَاتُكُمْ" بر همسر صغیره صدق کرده و طبق "حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ... وَ بَنَاتُكُمْ" بر مرد حرام می‌شود صحیح است، زیرا فرض این است که مرد به هر دو مرضه دخول کرده و شیر آنها متعلق به مرد است و شیر دادن مرضه‌ی اول، موجب صدق عنوان "بَنَاتُكُمْ" بر همسر صغیره و در نتیجه حرمت او بر مرد می‌شود اما اینکه بر مرضه‌ی اول عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" صدق می‌کند صحیح نیست، زیرا "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" در صورتی بر یک زن صدق می‌کند که هم‌زمان هم بر او عنوان "أُمٌّ" صدق کند و هم بر دخترش عنوان "نِسَائُكُمْ" صادق باشد، یعنی ظهور عرفی "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" در جایی است که هم‌زمان هم عنوان "أُمٌّ" بر زن (که در بحث، شیر دهنده‌ی اول است) صادق باشد و هم عنوان "نِسَائُكُمْ" بر دختر (که در بحث، همسر صغیره است) او صادق باشد، در حالی که زمانی که مرضه‌ی اول شروع شیر دادن به صغیره کرده است، عنوان "نِسَائُكُمْ" بر صغیره صادق بوده اما مرضه‌ی اول متصف به عنوان "أُمٌّ" نبوده است، زیرا تا زمانی که شرایط شیر دادن کامل نشود، عنوان "أُمٌّ" صادق نخواهد بود و

زمانی که شیر دادن تمام شد، عنوان "اُمّ" بر مرضعه‌ی اول صدق می‌کند اما در این زمان دیگر عنوان "نِسَائُكُمْ" بر صغیره صادق نیست، زیرا نکاح او فاسد شده است.

در نتیجه حرمت مرضعه‌ی اول علی القاعده نیست، اما در عین حال نمی‌توان گفت تنها همسر صغیره بر مرد حرام می‌شود، بلکه مرضعه‌ی اول را نیز بر مرد حرام می‌دانیم، ولی این حکم از باب مشتق و فتوا نیست، بلکه از باب روایتی است که در این زمینه وجود دارد: "مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (مرحوم کلینی) عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ (قمی) عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ (اهواری، از اجلاء) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) (ابی جعفر ثانی، امام جواد (علیه السلام)، زیرا علی بن مهزیار هم‌دوره‌ی امام جواد (علیه السلام) است) قَالَ: قِيلَ لَهُ¹⁴⁸ إِنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ بِجَارِيَةٍ صَغِيرَةٍ فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ ثُمَّ أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةً لَهُ أُخْرَى فَقَالَ ابْنُ شَبْرَمَةَ (از قضات عامه)¹⁴⁹ حَرِّمَتْ عَلَيْهِ الْجَارِيَةُ وَ امْرَأَتُهُ الَّتِي أَرْضَعَتْهَا أَوَّلًا فَأَمَّا الْأَخِيرَةُ فَلَمْ تَحْرُمْ عَلَيْهِ كَأَنَّهَا أَرْضَعَتْ ابْنَتَهُ".¹⁵⁰

بررسی سند:

(الف) علی بن محمد:

این نام مشترک بین چند راوی است و زمانی که مرحوم کلینی از وی نقل روایت می‌کند، یکی از این سه نفر است: علی بن محمد بندار، علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه و علی بن محمد علان کلینی (دایی مرحوم کلینی) و هر سه نفر ثقه هستند.

(ب) صالح بن ابی حماد:

راه‌های متفاوتی برای توثیق یا تضعیف وی بیان شده است:

1. نجاشی نه تنها وی را توثیق نکرده بلکه در مورد او می‌گوید: "و کان امره ملتبسا، یعرف و ینکر".¹⁵¹ این کلام تنها تردید در مورد راوی را می‌رساند نه تضعیف او را.
 2. ابن غضائری وی را تضعیف کرده است که البته به جهت ثابت نشدن انتساب کتاب به او و همچنین اجتهادی بودن نظرات، تضعیفات این کتاب مورد پذیرش نیست مگر با قرینه بر حسی بودن تضعیف که در این مورد قرینه‌ای وجود ندارد.
 3. این راوی از مروی عنه‌های محمد بن احمد بن یحیی در نوادر الحکمه است و جزء افراد استثنا شده هم نیست، اما به نظر ما این راه در مورد پذیرش روایت است نه روایان.
 4. با استفاده از شهرت عملیه نیز نمی‌توان ضعف این سند را جبران کرد، زیرا در شهرت عملیه باید استناد اصحاب به روایت محرز باشد، درحالی‌که این مطلب احراز نشده است.
- با توجه به نپذیرفتن این دلایل برای توثیق یا تضعیف این راوی باید از دلیل دیگری استفاده کرد:

148- اینکه چه کسی از «امام جواد علیه‌السلام» سؤال می‌کند مهم نیست؛ زیرا راوی «علی بن مهزیار» است که ثقه است.
149- «ابن شبرمه» در دوران «امام باقر علیه‌السلام» بوده است؛ اما این قرینه‌ای بر این نیست که منظور از «ابی جعفر»، «امام باقر علیه‌السلام» باشد. همان‌طور که امروزه اقوال علمای پیشین ذکر می‌شود، کلام «ابن شبرمه» نیز به دلیل اینکه فقیه معروفی بوده نقل شده است.

150- وسائل الشیعه؛ ج 20؛ ص 402.

151- رجال النجاشی، صفحه‌ی 198.

5. کشی از علی بن محمد قتیبی این گونه نقل می‌کند: "قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيُّ، سَمِعْتُ الْقُضْلَ بْنَ شَاذَانَ، يَقُولُ فِي أَبِي الْخَيْرِ وَهُوَ صَالِحُ بْنُ سَلَمَةَ أَبِي حَمَادٍ الرَّازِي كَمَا كُنِّي (همان گونه که کنیه اش "ابوالخیر" است، خودش نیز ابوالخیر است)، وَ قَالَ عَلِيٌّ: كَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْقُضْلُ يَرْتَضِيهِ وَ يَمْدَحُهُ وَ لَا يَرْتَضِي أَبَا سَعِيدٍ الْأَدَمِي (سهل بن زیاد) وَ يَقُولُ هُوَ الْأَحْمَقُ".¹⁵²

در نتیجه با خیر فضل بن شاذان که در وثاقت وی تردیدی نیست، وثاقت این راوی ثابت می‌شود. فضل بن شاذان هم دوره‌ی صالح ابن ابی حماد بوده و در نتیجه می‌تواند از وثاقت او خبر دهد. صالح بن ابی حماد از اصحاب امام جواد، امام هادی و امام حسن عسکری (علیهم السلام) بوده است و فضل بن شاذان نیز در سال 260 یعنی در سال شهادت امام حسن عسکری ((علیه السلام)) از دنیا رفته است.

اشکال مرحوم تستری:

این توثیق با کلام نجاشی تعارض دارد.

پاسخ استاد:

بین این دو کلام تعارضی وجود ندارد، زیرا نجاشی وی را ضعیف ندانست، بلکه در مورد وی تردید داشت و در مقابل، کشی وثاقت او را نقل کرده است و تردید با تصریح به توثیق متعارض نمی‌شود.

اشکال مرحوم خویی:

ایشان معتقدند کشی توثیق راوی را از علی بن محمد قتیبی نقل کرده، در حالی که توثیق علی بن محمد قتیبی ثابت نیست. به همین دلیل نمی‌توان به این کلام اعتماد کرد و وثاقت راوی را ثابت نمود.

پاسخ استاد:

این کلام ایشان مورد قبول نیست. علی بن محمد قتیبی استاد کشی، هم دوره‌ی عیاشی و شاگرد فضل بن شاذان بوده است. شیخ طوسی در مورد وی تعبیر "رجل فاضل" را به کار می‌برد. کشی نیز در کتاب خویش توقیعی را نقل کرده و آن را این گونه آغاز می‌کند: "حَكَى بَعْضُ الثَّقَاتِ بَنِيْسَابُورَ".¹⁵³ منظور وی از "بعض الثقات"، علی بن محمد قتیبی است، زیرا همین توقیع در "علل الشرائع" از این راوی نقل شده است.

6. راه دیگر توثیق راوی، روایت کردن ابن ابی عمیر از اوست. ابن ابی عمیر که از مشایخ ثقات است، 6 روایت از او نقل کرده است.

7. اگر این دو راه مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان از راه تعویض سند استفاده کرد. این روایت از علی بن مهزیار نقل می‌شود و اگر به دلیل وجود صالح بن ابی حماد این طریق مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان با طریقی که در "فهرست" آمده است، تعویض سند انجام داد. شیخ طوسی در مورد طریق خود به کتب "علی بن مهزیار" می‌گوید: "أَخْبَرْنَا بَكْتَبَهُ وَ رَوَايَاتِهِ جَمَاعَةً، عَنْ (ابن جعفر) مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ (بن بابویه، شیخ صدوق)، عَنْ أَبِيهِ (ابن بابویه قمی) وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ الْحَمِيرِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ

152- رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال، النص، ص: 566.
153- رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال، النص، ص: 575.

محمّد، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، إلّا كتاب المثالب فإنّه روی العباس نصفه عن علي بن مهزيار".¹⁵⁴

در این طریق عبارت "بکتابه و روایاته" آمده که ظهور آن "بجميع کتبه و روایاته" است و غیر از کتاب "مثالب" که کتابی تاریخی است، باقی کتب از همین طریق نقل شده‌اند. روایت مورد بحث نیز روایتی تاریخی نیست و علی القاعده در این کتاب ذکر نشده و در باقی کتب آمده است. از آنجایی که در طریق به این کتب راوی اختلافی وجود ندارد، طریق شیخ طوسی به این کتب صحیح بوده و اگر کسی راه‌های قبل را برای توثیق صالح بن ابی حماد نپذیرفت، می‌تواند با استفاده از سندی که در "فهرست" آمده است تعویض سند انجام داده و سند روایت را تصحیح کند.

جمع بندی استاد:

طبق بحث مشتق و حکم طبق قواعد و بدون در نظر گرفتن روایت، همسر صغیره به علت دختر رضاعی شدن بر مرد حرام می‌شود، اما مرضعه‌ی اول بر مرد حرام نمی‌شود، اما با در نظر گرفتن روایت، حکم، همان حکم مشهور است.

پاسخ مرحوم نائینی:¹⁵⁵

حرمت مرضعه‌ی اول نیز علی القاعده است. علی القاعده ندانستن این حکم ناشی از این اشتباه است که تصور شده عنوان "أمّ" و "زوجه" هم‌زمان صادق باشند، درحالی‌که برای حکم به حرمت نیازی به فعلی بودن عنوان "زوجه" نیست، بلکه در هر زمانی عنوان "زوجه" بر زنی صدق کند، مادر او تا ابد بر شوهرش حرام خواهد شد. حرمت مادر زوجه (کبیره‌ی اول) در این مثال همانند حرمت ربیبه است، یعنی برای حرمت ربیبه نیازی به صدق فعلی عنوان "زوجه" بر مادر او نیست، بلکه همین‌که در زمانی دخول به مادر صورت بگیرد، ربیبه‌ی او تا ابد بر مرد حرام خواهد شد، هرچند مرد پس از آن مادر ربیبه را طلاق دهد و عنوان "زوجه" بر او صادق نباشد و برای حرمت مادر زوجه (کبیره‌ی اول) نیز نیازی به صدق فعلی عنوان "زوجه" بر دختر او (همسر صغیره) نیست، بلکه همین‌که در زمانی عنوان "زوجه" بر همسر صغیره صدق کند، مادر او تا ابد بر مرد حرام می‌شود و برای صدق عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ"، صدق بالفعل "زوجه" بر دختر او لازم نیست.

به عبارت دیگر به نظر مرحوم نائینی عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" همانند "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" و اجرای حدود است که نرسیدن عهد الهی نیازی به فعلیت ظلم ندارد، بلکه همین‌که شخصی در دوره‌ای ظالم باشد، به عهد الهی نمی‌رسد، هرچند پس از آن توبه کرده باشد، و برای اجرای حد سارق نیز نیازی نیست که شخص بالفعل سارق باشد و همین که شخص در زمانی سرقت کرد، با احراز شرایط می‌توان حد را بر او جاری کرد.

154- فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) (ط - الحديث)، النص، ص: 266.
155- «أجود التقريرات»، جلد 1، صفحه‌ی 55.

اشکال استاد: (به مرحوم نائینی)

احکامی که در آیات و روایات وجود دارند، در مورد عناوین هستند و در هر مورد باید صدق عرفی آن مد نظر قرار داده شود و مقایسه‌ی مرحوم نائینی بین این دو عنوان صحیح نیست. به همین جهت حتی پس از طلاق دادن زن، عنوان "ربیه" بر دختر او صادق است، زیرا "ربیه" به معنای ولد مؤنث زنی است که شخص با آن زن ازدواج کرده است، چه آن زن بالفعل زوجه‌ی مرد باشد و چه طلاق داده شده باشد و بالفعل زوجه‌ی او نباشد، در محل بحث نیز ظهور عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" در این است که اطلاق "زوجه" بر دختر یک زن، بالفعل باشد، یعنی دختر، بالفعل "زوجه" باشد تا "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر مادر او قابل صدق باشد و در صورت طلاق دادن زن، نه عنوان "زوجه" بر او صادق است و نه دیگر بر مادر او "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" صدق نمی‌کند.

این مطلب که در بعضی از موارد مانند "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" و اجرای حدود صرف حدوث کافی است مورد پذیرش است، اما باید توجه کرد که این موارد همراه با قرینه هستند، یعنی ظهور اولیه‌ی حکم این است که با فعلیت عنوان موضوع ثابت می‌شود، با بقاء عنوان موضوع باقی می‌ماند و با ارتفاع موضوع از بین می‌رود، اما در برخی از مورد همین که عنوان حادث شود، حکم حدوثاً و بقائاً ثابت می‌شود که این موارد همراه قرینه هستند.

به‌طور مثال کافی بودن صرف حدوث عنوان ظلم برای نائل نشدن به عهد الهی به این جهت این روایت است: "أَخْبَرَنَا الْحَقَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي وَ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّبَرِيِّ، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ مِينَا مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): أَنَا دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَ كَيْفَ صِرَتْ دَعْوَةُ أَبِيكَ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَوْحَى اللَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) إِلَيَّ إِبْرَاهِيمَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، فَاسْتَخَفَّ إِبْرَاهِيمُ الْفَرْخَ، فَقَالَ: يَا رَبِّ، وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي أَيْمَةً مِثْلِي فَأَوْحَى اللَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) إِلَيْهِ: أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ، إِنِّي لَا أُعْطِيكَ عَهْدًا لَا أَفِي لَكَ بِهِ. قَالَ: يَا رَبِّ، مَا الْعَهْدُ الَّذِي لَا تَفِي لِي بِهِ قَالَ: لَا أُعْطِيكَ لِظَالِمٍ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ. قَالَ: يَا رَبِّ، وَ مِنَ الظَّالِمِينَ مَنْ وُلِدَ الَّذِي لَا يَنَالُ عَهْدَكَ قَالَ: مَنْ سَجَدَ لِيَصْنَمٍ مِنْ دُونِي لَا أَجْعَلُهُ إِمَامًا أَبَدًا، وَ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا. قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَ اجْتَنِبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ، رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ. قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): فَانْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَيَّ وَ إِلَى أَخِي عَلِيٍّ لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لِصَنْمٍ قَطُّ، فَاتَّخَذَنِي اللَّهُ نَبِيًّا، وَ عَلِيًّا وَصِيًّا".¹⁵⁶

عبارت "مَنْ سَجَدَ لِيَصْنَمٍ مِنْ دُونِي لَا أَجْعَلُهُ إِمَامًا أَبَدًا" قرینه‌ای است که نشان می‌دهد حدوث عنوان سجده برای بت برای اینکه شخص هیچ‌گاه به عهد امامت نائل نشود کافی است و در ادامه نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: امامت به من و برادرم علی رسید که هیچ‌یک از ما هرگز بر هیچ بتی سجده نکردیم: "فَانْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَيَّ وَ إِلَى أَخِي عَلِيٍّ لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لِصَنْمٍ قَطُّ".

در باقی مثال‌ها مانند مثال ربیه نیز چنین قرائنی وجود دارد، اما در محل بحث چنین قرینه‌ای در اختیار نداریم و در نتیجه نمی‌توان گفت حدوث عنوان "زوجه" بودن برای حرمت ابدی مرضعه‌ی اول کافی است، هرچند در زمانی که همسر صغیره بالفعل زوجه است، عنوان "أُمُّ" بر مرضعه‌ی اول صادق نباشد.

خلاصه مطالب گفته شده:

گفته شد که فخر المحققین، مرحوم آخوند و مرحوم نائینی به این مطلب قائل شدند که در صورت حقیقت دانستن مشتق در خصوص متلبس بالفعل، مرضعه‌ی اول و همسر صغیره بر مرد حرام می‌شوند و در صورت حقیقت دانستن مشتق در اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ، مرضعه‌ی دوم نیز بر مرد حرام می‌شود و این حکم علی القاعده است و مختار این است که حرمت همسر صغیره و مرضعه‌ی اول مورد پذیرش است، اما نه به جهت بحث مشتق، بلکه به خاطر روایتی که در این زمینه وجود داشت.

اشکال:

حرمت مرضعه‌ی اول و همسر صغیره علی القاعده نیست، بلکه به خاطر دو روایات در این زمینه است، اما حرمت مرضعه‌ی دوم علی القاعده بوده و مبتنی بر بحث مشتق است، زیرا زمانی که مرضعه‌ی دوم اقدام به شیردهی کرده است، همسر صغیره حقیقی مرد نبوده است، چون عقد او باطل شده است، حال اگر مشتق در اعم حقیقت باشد و در نتیجه شامل "من کان نسائکم" نیز شود، عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر مرضعه‌ی دوم نیز صدق کرده و او نیز بر مرد حرام خواهد شد، اما اگر مشتق در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر او صدق نمی‌کند، زیرا زمانی که او اقدام به شیر دادن به همسر صغیره کرده است، نکاح همسر صغیره باطل بوده و متلبس به عنوان "نِسَائِكُمْ" نبوده است. (این قول حد وسط بین دو قول قخر المحققین و استاد است.)

1. "مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ (شيخ صدوق) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ (از اجلاء) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ (از اجلاء) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ جَارِيَةً رَضِيعَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتَهُ فَسَدَّ النِّكَاحُ".¹⁵⁷

علاء: عنوان مشترک که در اینجا به قرینه‌ی نقل از "محمد بن مسلم"، "علاء بن رزین قلاء ثقفی" است، ثقه، جلیل‌القدر و از اصحاب امام صادق (عليه السلام). سند شیخ صدوق به او در "من لا یحضر" آمده و صحیح است.

با توجه به راویان، این روایت صحیح است.

2. "وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَلَبِيِّ (از اجلاء) وَ عَنِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ (از اجلاء) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً صَغِيرَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتَهُ وَ أُمُّ وَلَدِهِ (یعنی مادر فرزندانِ مرد بوده و از او شیر داشته است) قَالَ تَحَرَّمُ عَلَيْهِ".¹⁵⁸

سند شیخ صدوق به "عبیدالله الحلبی" و "عبدالله بن سنان" در مشیخه‌ی "من لا یحضره الفقیه" آمده و صحیح است و در نتیجه این روایت صحیح است.

(روایاتی که در این اشکال بیان شده است، غیر از روایتی است که بیان شد.)

157- وسائل الشیعة؛ ج 20؛ ص 399.
158- همان.

پاسخ استاد:

گرچه سند این دو روایت صحیح است، اما دلالت آنها حرام شدن مرضعی اولی نیست، بلکه ظاهر آنها تنها حرمت فساد نکاح صغیره است. به همین دلیل عنوانی که "شیخ حر عاملی" برای این باب انتخاب کرده است صحیح نیست. ایشان این اخبار را تحت عنوان "بَابُ أَنَّ مَنْ تَزَوَّجَ رَضِيعَةً فَأَرْضَعَهَا امْرَأَتُهُ أَوْ أُمُّ وَلَدِهِ حَرَّمَ عَلَيْهِ الصَّغِيرَةَ وَ بَطَلَ نِكَاحُهَا"¹⁵⁹ ذکر کرده‌اند، درحالی‌که این روایات فساد هر دو نکاح صغیره و مرضعه را نمی‌رسانند.

تتمه‌ی کلام مشهور:

گفته شد که مشهور تنها حکم یک صورت را بیان کرده‌اند که بحث‌های مربوط به آن ذکر شد و اکنون به حکم سه صورت باقی می‌پردازیم.

حکم صورت دوم (دخول به مرضعی اول و عدم دخول به مرضعی دوم و متعلق بودن شیر مرضعی دوم به همسر سابق)

نیز مانند حکم صورت اول است، یعنی علی القاعده فقط نکاح همسر صغیره باطل است، اما به دلیل روایت علی بن مهزیار، مرضعی اولی را نیز بر مرد حرام می‌دانیم، یعنی همسر صغیره از باب دختر رضاعی بودن بر مرد حرام می‌شود، اما مرضعی اول از باب "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر مرد حرام نمی‌شود، زیرا به دلیل هم‌زمان نبودن صدق عنوان "أُمُّ" و "زوجه" بر مرضعی اول و همسر صغیره، عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر مرضعی اول صادق نیست و طبق روایات امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نیز بر مرد حرام نمی‌شود، زیرا این دو روایت تنها بر حرمت همسر صغیره دلالت دارند، اما طبق روایت علی بن مهزیار بر مرد حرام می‌شود، زیرا در این روایت این‌گونه آمده است: "قِيلَ لَهُ إِنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ بِجَارِيَةٍ صَغِيرَةٍ فَأَرْضَعَهَا امْرَأَتُهُ ثُمَّ أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةً لَهُ أُخْرَى... فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام)... تَحْرُمُ عَلَيْهِ الْجَارِيَةُ وَ امْرَأَتُهُ الَّتِي أَرْضَعَتْهَا أَوَّلًا فَأَمَّا الْأَخِيرَةُ فَلَمْ تَحْرُمْ عَلَيْهِ كَأَنَّهَا أَرْضَعَتْ ابْنَتَهُ". این روایت نسبت به دخول یا عدم دخول مرد به مرضعی اول اطلاق دارد و به همین دلیل اطلاق روایت باعث حکم به حرمت مرضعی اولی بر مرد می‌شود.

حکم صورت سوم (دخول به مرضعی دوم و عدم دخول به مرضعی اول و متعلق بودن شیر مرضعی اول به همسر سابق)

با شیر دادن مرضعی اول نکاح همسر صغیره از جهت دختر رضاعی شدن فاسد نمی‌شود، زیرا شیر مرضعی اول متعلق به مرد نبوده و همسر صغیره دختر رضاعی او نشده است، اما مرضعی اولی و همسر صغیره، مادر و دختر رضاعی می‌شوند و از آنجایی‌که جمع بین مادر و دختر در نکاح درست نیست، علم اجمالی به بطلان یکی از دو نکاح حاصل می‌شود و چون مرجح معتبری نیز در اختیار نداریم، هر دو نکاح باطل می‌شود. البته باید دقت شود این حرمت، ابدی نیست، زیرا همسر صغیره دختر رضاعی مرد نشده است و پس از اینکه مرضعی دوم به همسر صغیره شیر می‌دهد همسر صغیره بر مرد حرام ابدی می‌شود، زیرا دختر رضاعی او شده است، اما مرضعی دوم به دلیل عدم صدق عنوان "أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" بر او، بر مرد حرام نمی‌شود، زیرا برای صدق این عنوان هم‌زمانی صدق عنوان "أُمُّ" و "زوجه" بر مرضعی دوم و همسر صغیره لازم است، درحالی‌که زمانی که مرضعی دوم شروع شیر دادن به صغیره کرده است، عنوان "نِسَائِكُمْ" بر صغیره صادق بوده اما مرضعی دوم متصف به عنوان "أُمُّ" نبوده است، زیرا تا زمانی

که شرایط شیر دادن کامل نشود، عنوان "اُمّ" صادق نخواهد بود، و زمانی که شیر دادن تمام شد، عنوان "اُمّ" بر مرضعه‌ی دوم صدق می‌کند اما در این زمان دیگر عنوان "نِسائُکُم" بر صغیره صادق نیست، زیرا نکاح او فاسد شده است.

حکم صورت چهارم (عدم دخول به هیچ‌یک از دو مرضعه و متعلق بودن شیر هر دو به همسر سابق):

نکاح همسر صغیره از جهت دختر رضاعی شدن فاسد نمی‌شود، زیرا شیر هیچ‌یک از دو مرضعه متعلق به مرد نبوده و در نتیجه همسر صغیره دختر رضاعی او نشده است، اما پس از شیر دادن مرضعه‌ی اولی، مرضعه‌ی اولی و همسر صغیره، مادر و دختر رضاعی می‌شوند و از آنجایی که جمع بین مادر و دختر در نکاح درست نیست، علم اجمالی به بطلان یکی از دو نکاح حاصل می‌شود و چون مرجح معتبری نیز در اختیار نداریم، هر دو نکاح باطل می‌شود. البته باید دقت شود این حرمت، ابدی نیست، زیرا همسر صغیره دختر رضاعی مرد نشده است.

مرحوم صاحب فصول:

نسبت بین مشتق اصولی و نحوی، عموم و خصوص مطلق است نه عموم و خصوص من وجه، زیرا نزاع مشتق صرفاً در اسم فاعل، صفت مشبّهه و منصوبات که ملحق به مشتق هستند جاری است، نه در اسم مفعول.

مرحوم آخوند کلام مرحوم صاحب فصول را به درستی نقل نکرده‌اند. آنچه از عبارت مرحوم آخوند فهمیده می‌شود این است که اصولیین اسم فاعل را تنها به عنوان مثالی برای مشتق ذکر کرده‌اند، اما مرحوم صاحب فصول با دیدن این مثال‌ها تصور کرده‌اند که نزاع در مشتق مختص به اسم فاعل است: "مع عدم صلاحیه ما یوجب اختصاص النزاع بالبعض (اسم فاعل) إلا التمثیل به و هو غیر صالح کما هو واضح. فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة (صاحب فصول) من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبّهة و ما یلحق بها و خروج سائر الصفات".¹⁶⁰

با مراجعه به "فصول" مشخص می‌شود که دلیل مرحوم صاحب فصول بر مدعای اختصاص نزاع به اسم فاعل، مثال‌های اصولیین نیست، بلکه این مطلب است که در اسم مفعول نمی‌توان قاعده‌ای کلی ارائه کرد، برخلاف دیگر موارد که در مورد آنها می‌توان گفت یا برای خصوص متلبس بالفعل یا برای اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ وضع شده‌اند.

به‌طور مثال متبادر از "مملوک" خصوص متلبس بالفعل است و با خارج شدن شیء از ملک حسین و انتقال به ملک دیگری، شیء مملوک حسین نبوده و اطلاق مملوک بر آن حقیقی نیست، اما متبادر از "مکتوب" اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ است و "مکتوب حسین" صرفاً مربوط به گذشته نبوده و اکنون نیز حقیقی است.

عبارت مرحوم صاحب فصول این‌گونه است: "و منها اسم المفعول... قد یتطلق و یتبادر منه ما یعم الحال و الماضی کقولک هذا مقتول زید أو مصنوعه أو مکتوبه و قد یختص بالحال نحو هذا مملوک زید... و لم نقف فیه علی ضابطة کلیة".¹⁶¹

160- کفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 38.
161- الفصول الغروية فی الأصول الفقہیة، ص: 59.

اشکال استاد: (به مرحوم صاحب فصول)

کلام مرحوم صاحب فصول درست نیست و اسم مفعول نیز داخل در محل نزاع است، زیرا همان‌طور که گفته شد، بحث مشتق در مورد هیئت مشتقات است، نه در ماده‌ی مشتقات. ماده‌ی کلمات در ادبیات مورد بحث قرار می‌گیرد که این ماده گاهی اقتضای تلبس فعلی، گاهی اقتضای تلبس حلولی، گاهی اقتضای تلبس انتزاعی، گاهی اقتضای تلبس صدوری و گاهی اقتضای تلبس شأنی را دارد. در اصول به این بحث پرداخته نمی‌شود که ماده مقتضی چه تلبسی است، بلکه این مطلب در ادبیات مورد بحث قرار می‌گیرد.

آنچه در اصول به آن پرداخته می‌شود این است در صورت زایل شدن تلبسی که ماده مقتضی آن است، اطلاق حقیقی است یا خیر. به‌طور مثال تلبس در کلمه‌ی "مملوک" فعلی است و با از بین رفتن فعلیت از حقیقی یا مجازی بودن اطلاق بحث می‌شود و اطلاق در کلمه‌ی "مکتوب" به لحاظ اثر است و تا وقتی اثر نوشته بر روی کاغذ باشد، اطلاق "مکتوب" بر آن حقیقی است و پس از محو شدن اثر نوشته، از حقیقی یا مجازی بودن اطلاق بحث می‌شود.

مرحوم نائینی: 162

نه تنها اسم مفعول، بلکه اسم آلت و بسیاری از اسم فاعل‌ها نیز از محل نزاع خارج هستند.

اسم آلت به این دلیل از بحث مشتق خارج است که برای قوه و استعداد وضع می‌شود و در موضوع له آن تلبس مطرح نیست. به‌طور مثال اطلاق "کلید" بر شیء به لحاظ تلبس بالفعل و باز کردن قفل نیست، بلکه به این لحاظ است که آن شیء استعداد باز کردن قفل را دارد، به عبارت دیگر در اسم آلت مانند "مفتاح" تلبس ذات به مبدأ مطرح نیست تا در مورد اینکه تلبس آن خصوص تلبس بالفعل است یا اعم از تلبس بالفعل بحث شود، بلکه "مفتاح" به معنای شیئی است که شانیت فتح را دارد.

اسم مفعول به این دلیل از بحث مشتق خارج است که برای "من وقع علیه الفعل" وضع شده است، به‌طور مثال "مقتول" به معنای "من وقع علیه القتل" است و هرچقدر زمان بگذرد، باز هم "من وقع علیه القتل" بر شخص صادق بوده و اطلاق "مقتول" بر او حقیقی است. پس انقضای مبدأ در مورد اسم مفعول معنا ندارد، درحالی‌که نزاع مشتق در موردی است که ذاتی متصف به وصفی شود و با انقضای وصف، ذات باقی بماند و به همین دلیل نزاع مشتق در مورد آن جاری نیست.

بسیاری از اسم فاعل‌ها نیز از محل بحث خارج هستند. به‌طور مثال گفته می‌شود: "خدا واجب الوجود است" و "انسان ممکن الوجود است" و نه وجوب از خداوند متعال جدا می‌شود و نه امکان از انسان. پس در چنین مواردی هیچ‌گاه تلبس منقضی نمی‌شود و به همین دلیل این موارد داخل در بحث مشتق نیستند.¹⁶³

162- «اجود التقريرات»، جلد 1، صفحه 83.
163- مواردی مانند «علت»، «معلول» نیز همین‌گونه هستند.

اشکال استاد: (به مرحوم نائینی)

در مورد اسم آلت حداکثر می‌توان گفت که مبدأ در آن به نحو استعداد و قابلیت است نه به نحو فعلیت. به طور مثال این مطلب مورد پذیرش است که اطلاق "مفتاح" بر شیء به لحاظ شأنیت فتح است، اما این مطلب ردی بر قول مشهور نیست، زیرا پس از اینکه شیء شأنیت فتح را از دست داد، این بحث مطرح می‌شود که اطلاق "مفتاح" بر آن حقیقی است یا مجازی، به عبارت دیگر طبق قول مشهور برای جریان نزاع تنها تلبس فعلی لازم نیست، بلکه تلبس از هر نوعی باشد، پس از زایل شدن آن می‌توان در مورد حقیقی یا مجازی بودن اطلاق بحث کرد.¹⁶⁴ در مورد اسم آلت نیز تلبس به نحو شأنی است و با زایل شدن شأن و استعداد، بحث مشتق مطرح می‌شود.

اسم مفعول برای "من وقع علیه الفعل" وضع نشده است، بلکه برای "ما يقوم به المبدأ بالقيام الوقوعی" وضع شده است (برخلاف اسم فاعل که برای "ما يقوم به المبدأ بالقيام الصدوری" وضع شده است) و تا زمانی که قیام وقوعی باشد، شیء بالفعل متلبس به مبدأ است و با زایل شدن قیام وقوعی، مبدأ از شیء منقضی می‌شود. گرچه مبدأ هیچ‌گاه از مثال‌هایی مانند "مقتول" زایل نمی‌شود، اما این به علت خصوصیت این مثال است و این‌گونه نیست که همه‌ی اسم مفعول‌ها این‌گونه باشند. به طور مثال تا زمانی که شخص مورد ضرب و جرح قرار می‌گیرد، ضرب بر وی قیام وقوعی داشته و اطلاق مضروب بر او حقیقی است، اما از منقضی شدن ضرب می‌توان در مورد حقیقی یا مجازی بودن اطلاق مضروب بر این شخص بحث کرد.

در مورد اشکال سوم ایشان و نقض به "واجب" و "ممکن" نیز باید گفت که مشهور این مطلب را متذکر شدند که مواردی مانند "ناطق" مشتق اصولی نیستند، زیرا با انقضای وصف، ذات نیز از بین می‌رود. مواردی مانند "واجب" و "ممکن" نیز همین‌گونه هستند و به این دلیل است که این موارد از بحث مشتق خارج هستند.

مدعای مشهور این نیست که بحث مشتق در مورد تمامی کلمات جاری است تا با آوردن چند مثال مدعای آنها نقض شود، بلکه این است که بحث مشتق در هر وصفی جاری می‌شود که با ذات این همانی داشته و با انقضاء آن، ذات از بین نرود.

164- یک ماده می‌تواند در یک کلمه و با یک هیئت دارای نوعی از تلبس و در کلمه‌ی دیگر و با هیئتی دیگر دارای نوع دیگری از تلبس باشد. به طور مثال ماده‌ی «ف ت ح» وقتی در مصدر استفاده می‌شود دارای تلبس فعلی است و وقتی در اسم آلت استفاده می‌شود دارای تلبس شأنی است.

3. جریان یا عدم جریان مشتق در اسم زمان

از بین انواع مشتق، اسم زمان دارای مشکل خاصی است که موجب ذکر خاص اسم زمان و تقریب‌های مختلف در مورد اشکال آن شده است.

مرحوم آخوند:

ایشان اشکال را طبق نظر خود تقریر کرده و آن جواب می‌دهند. به نظر ایشان مشکل بحث مشتق در اسم زمان این است که مشتق اصولی معمولی است که بر ذاتی حمل می‌شود و با انقضای وصف، آن ذات از بین نمی‌رود.

صدق این تعریف بر مواردی مانند "مثمره" واضح بوده و نزاع در آن جاری است، زیرا با از بین رفتن صفت "مثمره"، موضوع یعنی درخت باقی است و می‌توان گفت پس از زایل شدن این وصف از درخت، اگر مشتق در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، ادرار زیر درخت کراهت ندارد و در صورتی که مشتق در اعم حقیقت باشد، ادرار زیر درخت مکروه است،

اما بر اسم زمان دچار مشکل بوده و در نتیجه جریان نزاع نیز در آن با مشکل روبروست، زیرا "مقتل" به معنای "ذات و آنی است که قتل در آن واقع شده است" و با از بین رفتن وصف، یعنی "وقوع قتل"، ذات و موضوع نیز از بین می‌رود، زیرا زمان امری آنی است و با از بین رفتن وصف، "آن" و زمانی که وصف در آن واقع شده بود نیز از بین می‌رود.

پاسخ مرحوم آخوند: (به این اشکال)

اگر منظور از "ذات و آنی که قتل در آن واقع شده است"، مصداق خارجی زمان باشد، اشکال وارد است، زیرا مصداق خارجی زمان، غیر ثابت و متصرم الوجود است و با از بین رفتن وصف، ذات نیز از بین می‌رود، اما منظور از "ذات و آنی که قتل در آن واقع شده است"، مفهوم زمان است، به‌طور مثال "مقتل" به معنای "زمانی است که قتل در آن واقع شده است" و زمانی امری کلی و باقی است، هرچند در هر آن، بیش از یک مصداق ندارد.

در رد این پاسخ نمی‌توان گفت که "زمان امری کلی نیست، بلکه جزئی است، زیرا یک فرد بیشتر ندارد و مفهومی که صرفاً یک فرد داشته باشد، مفهومی کلی نیست". علت اشتباه بودن این پاسخ، برداشت اشتباه از معنای کلی و جزئی است. توضیح اینکه پیش‌فرض این پاسخ این است که کلی یعنی "مفهومی که بیش از یک مصداق دارد" و جزئی یعنی "مفهومی که تنها یک مصداق دارد"، درحالی‌که این تعریف اشتباه است، زیرا کلی یعنی "مفهومی که قابلیت صدق بر بیش از یک مصداق را هر چند به صورت فرضی داشته باشد". در نتیجه تنها یک مصداق خارجی داشتن، باعث کلی نبودن مفهوم نمی‌شود، زیرا در تعریف آن قید "صدق فرضی" نیز آمده است.

مرحوم آخوند دو شاهد را برای یک مصداق داشتن مفهوم و در عین حال کلی بودن آن ذکر می‌کنند.

شاهد اول: در مورد اسم جلاله‌ی "الله" این اختلاف وجود دارد که موضوع له آن علم شخص برای ذات خداوند متعال است، یا اسم جنسی است که تنها یک مصداق دارد. با اینکه همه یک مصداق داشتن "الله" را پذیرفته‌اند، در علم شخصی یا اسم جنس و کلی بودن آن اختلاف

کرده‌اند، پس امکان دارد مفهومی کلی باشد و در عین حال در خارج تنها یک مصداق داشته باشد.

شاهد دوم: همه قبول دارند که "واجب الوجود" مفهومی کلی است، درحالی‌که این مفهوم تنها یک مصداق خارجی دارد.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

اشکال اوّل:

مرحوم آخوند نزاع را از جهت امکان آن حل کرده‌اند، نه از جهت اشکال لغویت نزاع، درنتیجه اگر نزاع در مورد امکان یا عدم امکان جریان نزاع مشتق در اسم زمان باشد، کلام ایشان صحیح است، زیرا طبق آن می‌توان گفت مفهوم کلی را موصوف و ذات می‌دانیم نه فرد خارجی را، درحالی‌که نزاع در مورد لغویت جریان نزاع مشتق در اسم زمان است.¹⁶⁵

توضیح:

نزاع مشتق در مواردی مانند "مثمره" لغو نیست، زیرا در این مورد روایاتی وجود دارد که احکامی را برای "شجره‌ی مثمره" بیان می‌کنند و با زایل شدن وصف "مثمره" و باقی ماندن ذات، نزاع مشتق جاری شده و در مورد باقی ماندن یا باقی نماندن حکم بحث می‌شود، اما نزاع مشتق در اسم زمان لغو است، زیرا گرچه روایاتی وجود دارد که در آنها اسم زمان به کار رفته است، اما بحث مشتق در مورد این روایات بی‌فایده است، زیرا در این روایات آدابی برای اسم زمان بیان شده‌اند که قرینه‌ای بر این مطلب هستند که مراد از اسم زمان، مثل آن زمان است نه خود آن زمان. به‌طور مثال در مورد "مقتل الحسین (علیه السلام)" روایاتی وجود دارد که توصیه به خواندن زیارت ایشان در روز عاشورا می‌کنند، اما به قرینه‌ی اینکه زیارتی که در این روایات آمده مربوط به زمان شهادت ایشان نبوده و این روایات برای افرادی است که در آینده در دهم محرم قصد زیارت ایشان را دارند و این روایات پس از شهادت ایشان صادر شده‌اند، ظهور "مقتل الحسین (علیه السلام)" در اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ است و مبنای ما در بحث مشتق تفاوتی در آن ایجاد نمی‌کند. به جز این آداب نیز مطلبی بیان نشده است که بحث از مشتق در اسم زمان تغییری در آن ایجاد کرده و دارای ثمره باشد.

اشکال دوم:

ایشان فرمودند امکان دارد که مفهومی کلی باشد و در عین حال تنها یک مصداق داشته باشد و مفهوم "واجب الوجود" نیز یکی از دو شاهد ایشان بر این مطلب بود. گرچه اصل این مطلب مورد پذیرش است، اما مثال ایشان صحیح نیست، زیرا مفهومی که همه تنها یک مصداق خارجی داشتن آن را قبول دارند، "واجب الوجود بالذات" است. "واجب الوجود" مصادیق فراوانی دارد، زیرا اعم از "واجب الوجود بالذات" و "واجب الوجود بالغير" است و تمامی موجودات امکانی واجب الوجود بالغير هستند.

به عبارت دیگر "واجب الوجود" برای "واجب الوجود بالذات" وضع نشده است، بلکه مفهومی کلی است که مصادیق متعددی دارد، یک مصداق آن "واجب الوجود بالذات" است که منحصر در خداوند متعال است و برای اراده کردن خداوند، واژه‌ی "بالذات" به "واجب الوجود" اضافه شده و از باب

165- «تفقیح الاصول»، جلد 1، صفحه‌ی 156 و 157.

تعدد دال و مدلول، مراد متکلم روشن می‌شود و مصادیق دیگر آن "واجب الوجود بالغیر" هستند که شامل تمامی موجودات امکانی است، زیرا این موجودات "ممکن الوجود بالذات" و "واجب الوجود بالغیر" هستند.

مرحوم نائینی: 166

اسم زمان هم مانند دیگر مشتقات بوده و نزاع مشتق در آن جاری است، زیرا همانند اسم فاعل مانند "مثمره"، در اسم زمان نیز ذات و وصفی در نظر گرفته می‌شود که با زایل شدن وصف، آن ذات باقی است. به‌طور مثال در "مقتل" ذاتی در نظر گرفته می‌شود که زمان است و وصفی در نظر گرفته می‌شود که "وقع فیه القتل" است. به‌طور "مقتل الحسین (علیه السلام)" به معنای زمانی است که شهادت ایشان در آن رخ داده است. پس از گذشت شهادت، هنوز زمان که ذات است، وجود دارد، اما "وقع فیه القتل" که وصف است از بین رفته است.

در حقیقت موصوف و ذات، شخص خاصی از زمان که شهادت در آن رخ داده نیست تا گفته شود با از زایل شدن وصف، موصوف نیز از بین رفته است، بلکه ذاتی است که شهادت در آن رخ داده و این ذات، روز دهم محرم است.

نکته:

کلام مرحوم نائینی و مرحوم آخوند از جهتی شباهت و از جهتی تفاوت دارند.

شباهت کلام این دو در این است که هر دو موصوف را جزئی نمی‌دانند تا با انقضای وصف، موصوف نیز از بین برود، بلکه موصوف را مفهومی کلی می‌دانند.

تفاوت کلام این دو در این است که مرحوم آخوند موصوف را مفهوم کلی زمان و صفت را "وقع فیه القتل" می‌دانستند، اما مرحوم نائینی موصوف را مفهوم زمان نمی‌دانند، بلکه ایشان عنوان عام و حصه‌ای از زمان مانند "دهم محرم" را موصوف را مفهوم روز دهم محرم و صفت را "وقع فیه القتل" می‌دانند. اما مرحوم نائینی موصوف را مفهوم زمان نمی‌دانند، بلکه موصوف را مفهوم روز دهم محرم و صفت را "وقع فیه القتل" می‌دانند.

مرحوم نائینی:

در روایات احکامی برای "روز دهم محرمی که شهادت در آن رخ داده است" بیان شده است. در این مثال ذاتی وجود دارد که "روز دهم" است و وصفی وجود دارد که "وقوع شهادت" است.

"روز دهم محرمی که شهادت در آن رخ داده است"، مفهومی کلی است که هر سال یک فرد آن محقق می‌شود، با این تفاوت که در عاشورای سال اول هم ذات وجود دارد، یعنی "دهم محرم" بر آن روز صادق است و هم وصف وجود دارد، یعنی "وقوع شهادت" در آن روز بوده است، اما در عاشورای سال‌های بعد ذات وجود دارد، یعنی "دهم محرم" بر آن روز صادق است، اما وصف وجود ندارد، یعنی دیگر "وقوع شهادت" در آن نیست.

در اینجا نزاع مشتق جاری شده و باید بررسی کرد احکامی که در این روایات بیان شده‌اند، تنها منحصر به روز دهم محرمی هستند که صفت "وقوع شهادت" در مورد آن صادق است، یا در مورد تمامی روزهای دهم محرم هستند که یک فرد آن در سال 61 محقق شده است و افراد دیگر آن در سال‌های بعد محقق می‌شوند.

مثال دیگر اینکه در روایات به خواندن زیارت "امام حسین (علیه السلام)"، "چهل روز پس از دهم محرمی که شهادت در آن واقع شده است" توصیه شده است. در این مثال ذاتی وجود دارد که "چهل روز پس از دهم محرم" است و وصفی است که "وقوع شهادت" است.

"چهل روز پس از دهم محرمی که شهادت در آن واقع شده است"، مفهومی کلی است که هر سال یک فرد آن محقق می‌شود، با این تفاوت که در اربعین سال اول، هم ذات وجود دارد، یعنی "چهل روز پس از دهم محرم" بر آن روز صادق است و هم وصف وجود دارد، یعنی این اربعین، چهل روز پس از "وقوع شهادت" است. اما در اربعین سال‌های بعد، ذات وجود دارد، "یعنی چهل روز پس از دهم محرم" بر آن روز صادق است، اما وصف وجود ندارد.

در اینجا نزاع مشتق جاری شده و باید بررسی کرد توصیه به خواندن زیارت تنها منحصر به اربعین پس از دهم محرمی است که صفت "وقوع شهادت" در مورد آن صادق است، یا در مورد تمامی اربعین‌هایی است که پس از دهم محرم است که یک فرد آن در سال 61 محقق شده و افراد دیگر آن در سال‌های بعد محقق می‌شوند.

به همین دلیل نزاع مشتق در اسم زمان نیز جاری است.

به عبارت دیگر مرحوم نائینی موصوف را عنوانی خاص مانند "دهم محرم"، "بیست و یکم رمضان"، "اول شوال" و... قرار می‌دهند. چون این عنوان در هر سال تکرار می‌شود، به نظر ایشان موصوف مفهومی کلی است که در هر سالگرد تکرار می‌شود و وصف تنها مربوط به سال اول بوده و در سال‌های بعد وجود ندارد.

به‌طور مثال "مقتل الحسین (علیه السلام)"، "دهم محرم" است کلی طبیعی است و یک فرد این کلی طبیعی دهم محرم همان سال است که متصف به "وقوع شهادت" شده است، اما این کلی طبیعی منحصر در این فرد نیست، بلکه در سال‌های بعد نیز "دهم محرم" تکرار می‌شود که وصف "وقوع شهادت" در آنها وجود ندارد.

اگرچه در این مثال وصف زایل شده است، اما به علت بقاء موصوف این نزاع جاری می‌شود که احکام "مقتل الحسین (علیه السلام)" مربوط به "دهم محرم سال اول" است که متصف به "وقوع شهادت" بوده است، یا مربوط به تمامی "دهم محرم‌ها در تمام سال‌ها" است که وصف "وقوع شهادت" در آنها وجود ندارد.

اشکال مرحوم امام: (به مرحوم نائینی)

این کلام نه تنها اشکالی را که به کلام مرحوم آخوند وارد بود حل نمی‌کند، بلکه اشکال دیگری نیز به آن اضافه کرده است. اشکال کلام مرحوم آخوند این بود که ایشان به بحث امکان جریان نزاع در اسم زمان پرداخته‌اند، درحالی‌که مسئله، لغویت نزاع مشتق در اسم زمان است و این اشکال به کلام مرحوم نائینی نیز وارد است.

اشکال دیگر کلام ایشان این است که ایشان موصوف را کلی طبیعی مانند "روز دهم محرم" قرار می‌دهند. کلی طبیعی با تعدد افراد متعدد می‌شود، به‌طور مثال انسان کلی طبیعی است که به تعداد افرادی که در خارج محقق می‌شوند، متعدد می‌شود. در این مثال نیز "روز دهم محرم" در امسال و سال‌های بعد، افراد متفاوتی از این کلی طبیعی و موجودات متمایزی از هم هستند، به عبارت دیگر نسبت کلی طبیعی با افراد، نسبت پدر با فرزندان نیست، بلکه نسبت پدران با فرزندان است.¹⁶⁷

نتیجه‌ی متعدد شدن کلی طبیعی این است که "دهم محرم" سال 61 هجری که موصوف به "وقوع شهادت" و متلبس به آن بوده است، فردی از کلی طبیعی است و "دهم محرم" سال‌های بعد، افراد دیگری از کلی طبیعی هستند.

در نتیجه طبق کلام مرحوم نائینی نزاع مشتق در اسم زمان جاری نمی‌شود، زیرا طبق کلام ایشان، موصوفی که متلبس به وصف خاص بوده، از بین رفته است و موصوفی باقی مانده که صرفاً در عنوان کلی با موصوف قبل مشترک است، درحالی‌که برای جاری شدن نزاع مشتق باید عرفاً همان موصوفی که متصف به وصف بوده است، با زوال وصف نیز باقی بماند، نه موصوف دیگری که در عنوان کلی، با موصوف قبل مشترک است.

مرحوم اصفهانی:

مقدمه:

آنچه در مشتق مورد بحث قرار می‌گیرد، هیئت مشتق است نه ماده‌ی آن و هیئت اسم زمان با هیئت اسم مکان یکی است. به‌طور مثال "مقتل" که هیئت "مَفْعَل" است، هم برای اسم زمان و هم برای اسم مکان به کار می‌رود. پس ذاتی که به وصفی مانند "وقوع شهادت" متصف می‌شود، هیئتی است که اعم از اسم زمان و اسم مکان بوده و این‌گونه نیست که تنها برای اسم زمان وضع شده باشد.

مرحوم اصفهانی به دنبال این هستند که با این کلام، هم مشکل امکان نزاع و هم مشکل لغویت آن را حل کند.

پاسخ مرحوم اصفهانی به اشکال عدم امکان جریان نزاع (در اشکال عدم امکان جریان نزاع گفته شد که به دلیل زایل شدن ذات با زایل شدن وصف، نزاع مشتق در اسم زمان جاری نمی‌شود). این است که به دلیل اعم بودن ذات (مقتل) از فرد زمانی و مکانی، با منقضی شدن فرد زمانی و زوال وصف، ذات از بین نمی‌رود، زیرا گرچه فرد زمانی عام منقضی می‌شود، اما فرد دیگر آن یعنی فرد مکانی منقضی نشده است. در نتیجه با زایل شدن وصف، ذات همچنان باقی بوده و نزاع مشتق در آن ممکن است.

پاسخ ایشان به اشکال لغویت نزاع (در اشکال عدم ثمره‌ی نزاع نیز گفته شد که به قرینه‌ی ذکر برخی آداب مانند توصیه به خواندن زیارت عاشورا در روز دهم محرم، اسم زمانی که در روایات به کار رفته است، ظهور در اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ داشته و مبنای ما در بحث مشتق تفاوتی در آن ایجاد نمی‌کند و به همین دلیل نزاع مشتق در اسم زمان لغو است).

167- ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب بل آبا مع الأولاد.

این است که به دلیل اعم بودن ذات (مقتل) از فرد زمانی و مکانی، همچنان این بحث دارای ثمره است، زیرا گرچه فرد زمانی ظهور در اعم داشته و از بحث خارج می‌شود، اما فرد مکانی همچنان داخل در محل بحث است. به‌طور مثال مفاد برخی روایات تخییر مکلف بین نماز تمام و شکسته در مواضع اربعه است که مسجد کوفه یکی از آن مواضع است، اما مسجد کوفه از زمان "حضرت علی (علیه السلام)" تا کنون تغییر بسیاری کرده و گسترده‌تر شده است. در اینجا این نزاع جاری می‌شود که مراد از "مسجد کوفه" مکانی است که در زمان صدور روایت به وصف سجده‌گاه بودن متصف می‌شده است یا مکانی است که اعم از زمان صدور روایت و زمان‌های بعدی به وصف سجده‌گاه بودن متصف می‌شود.

اشکال مرحوم امام: 168

مرحوم اصفهانی هیئت اسم زمان و اسم مکان را یکی می‌دانند، یعنی معتقدند وزن "مَفْعَل" برای جامع بین زمان و مکان یعنی برای وعائی وضع شده است که یک فرد آن وعاء ظرف زمان و فرد دیگر آن وعاء ظرف مکان است و با منقضی شدن زمان، وعاء از بین نمی‌رود، زیرا با فرد مکانی خود باقی می‌ماند.

این کلام صحیح نیست، زیرا زمان و مکان از یک مقوله نبوده و به همین دلیل دارای جامع حقیقی نیستند و نمی‌توان گفت هیئت اسم زمان اعم بوده و برای جامع اسم زمان و اسم مکان وضع شده است، زمان روی دیگر حرکت بوده و با حرکت پدید می‌آید و یا از مقوله‌ی "کم" است و یا معقول ثانی فلسفی است،¹⁶⁹ اما مکان نه از مقوله‌ی "کم" است و نه معقول ثانی فلسفی،¹⁷⁰ همچنین نمی‌توان گفت هیئت اسم زمان برای جامعی انتزاعی وضع شده و این جامع، ذات و موصوف است، زیرا علائم وضع چنین مطلبی را تأیید نمی‌کنند.

به‌طور مثال "مقتل"، برای "وعاء به حمل اولی" یعنی "مفهوم وعاء" وضع نشده و به همین جهت با شنیدن "مقتل"، "وعاء القتل" که به عمومیت اعتباری اعم از زمان قتل و مکان قتل است، به ذهن متبادر نمی‌شود و برای "وعاء به حمل شایع" یعنی "مصادق زمان و مکان" نیز وضع نشده است، زیرا اگر برای آن وضع می‌شد، وضع اسم زمان و مکان، وضع عام و موضوع له خاص می‌شد.

به عبارت دیگر این کلام مشکلی ثبوتی دارد و آن جامع حقیقی نداشتن زمان و مکان است و مشکلی اثباتی دارد و آن خلاف علائم وضع بودن جامع اعتباری زمان و مکان است.

پاسخ مرحوم تبریزی: (به اشکال مرحوم امام) (مرحوم خویی و مرحوم تبریزی کلام مرحوم اصفهانی را پذیرفته‌اند)

زمان و مکان، همان‌گونه که در کلام مرحوم امام آمده است، جامع حقیقی ندارند، اما دارای جامع اعتباری هستند.

168- تنقیح الأصول، ج 1، ص: 159.
169- مشائین زمان را «کم متصل غیر قار» می‌دانند و «ملاصدرا» آن را معقول ثانی فلسفی می‌داند و معتقد است زمان با مقایسه‌ی گذشته، حال و آینده فهمیده می‌شود؛ همانند حرکت که از مقایسه‌ی شیء در وضعیت سابق و لاحق فهمیده می‌شود.
170- مکان حقیقی است که از تماس شیء حاوی و محوی پدید می‌آید. به‌طور مثال سطحی از لیوان که آب را در خود نگه داشته است، مکان آب نام دارد و سطحی از زمین که لیوان را در فرا گرفته است، مکان لیوان نامیده می‌شود.

توضیح:

مراد مرحوم اصفهانی از "وعاء" که جامع اعتباری زمان و مکان است، اگر "وعاء به حمل اولی"، یعنی "مفهوم وعاء" باشد، اشکال مرحوم امام به ایشان وارد است، زیرا با شنیدن اسم زمان و مکان، "مفهوم وعاء" به ذهن متبادر نمی‌شود، اما اگر "وعاء به حمل شایع"، یعنی "مصدق زمان و مکان" باشد، اشکال مرحوم امام به ایشان وارد نیست، زیرا علائم وضع آن را تأیید می‌کنند و با شنیدن اسم زمان و مکان، این معنا به ذهن متبادر می‌شود و مراد مرحوم اصفهانی از "وعاء"، "وعاء به حمل شایع" است.

اشکال مرحوم امام به وضع "مقتل" برای "وعاء به حمل شایع" این بود که در این صورت وضع اسم زمان و مکان، وضع عام و موضوع له خاص می‌شود، درحالی‌که این مطلب خلاف مبانی مرحوم اصفهانی نیست، زیرا عام بودن موضوع له اسم زمان و مکان، قول مرحوم آخوند بود و مرحوم اصفهانی برخلاف ایشان معتقدند وضع اسم زمان و مکان جزئی اضافی است و جزئی اضافی، هم شامل جزئی حقیقی است و هم شامل کلی.

درنتیجه هیئت "مَفْعَل" برای هر یک از زمان و مکان فعل به صورت مستقل وضع نشده است، بلکه برای "وعاء به حمل شایع" وضع شده است که این وعاء شامل هر دو فرد زمان و مکان است.

اشکال استاد: (به پاسخ مرحوم تبریزی)

گرچه مفهوم "وعاء" در زمان و مکان یکی است، اما "وعاء" کلی طبیعی است و با تعدد افراد متعدد می‌شود، درنتیجه حتی اگر موضوع له هیئت "مَفْعَل"، "وعاء به حمل شایع" باشد، مشکل برطرف نمی‌شود، زیرا وعاء به حمل شایع در زمان با وعاء به حمل شایع در مکان تفاوت دارد. درنتیجه منقضي شدن فرد زمانی و باقی ماندن فرد مکانی، به معنای باقی ماندن موصوف هیئت اسم زمان نیست.

به تعبیر دیگر کلی طبیعی‌ای که موصوف هیئت اسم زمان است، تنها بر حصه‌ی فرد زمانی منطبق می‌شود و کلی طبیعی‌ای که موصوف هیئت اسم مکان است، تنها بر حصه‌ی فرد مکانی منطبق می‌شود و فرد مکانی ادامه‌ی موصوف فرد زمانی نیست.

تعدد کلی طبیعی با توجه به مثال انسان روشن‌تر می‌شود. انسان گاهی بر "علی" و گاهی بر "حسن" منطبق می‌شود و نمی‌توان گفت که "حسن" ادامه‌ی انسان بودن "علی" است، بلکه این دو، دو فرد متعدد هستند. زمان و مکان نیز دو فرد متفاوت هستند که انطباق عنوان "وعاء به حمل شایع" بر زمان، یک فرد است و انطباق آن بر مکان، فردی دیگر.

درنتیجه اشکال مرحوم امام وارد بوده و حتی طبق کلام مرحوم تبریزی نزاع مشتق تصویر نمی‌شود، زیرا در نزاع مشتق باید همان ذاتی که در زمان اول متصف به خصوصیتی بود، در زمان دوم نیز متصف به آن خصوصیت شود، درحالی‌که اگر هیئت برای "وعاء به حمل شایع" حمل شود، فردی که در زمان اول، به فرد زمانی متصف بوده است، غیر از فردی است که متصف به فرد مکانی بوده است، چون گرچه کلی طبیعی وعاء بر هر دو صادق است، اما کلی طبیعی با تعدد افراد، متعدد می‌شود.

شیخ انصاری: (ایشان راه‌حلی ارائه کرده که توسط مدرسه مرحوم بروجردی نیز پذیرفته شده)

شیخ انصاری در بیان راه حل این مسئله می‌گوید، درست است که به دقت عقلی، ذاتی (عاشورا) که در یک زمان (سال 61 هجری) متصف به صفتی (وقوع شهادت امام حسین (علیه السلام)) بوده است، غیر از ذاتی (عاشورا) است که در زمان‌های بعد متصف به آن صفت می‌شود، اما در چنین بحث‌هایی دقت عقلی ملاک نیست، بلکه ظهور عرفی مهم است و عرف این دو ذات را یک ذات می‌داند، زیرا زمان را امر واحد متصل و مستمری می‌بیند که در طول زمان قابلیت بقاء اعتباری دارد.

این مطلب مشابه استصحاب "لیل" و "نهار" است. اشکال وارده به این استصحاب این است که فردی که متصف به "شب بودن" بوده است یقیناً از بین رفته و "شب بودن" فرد جدید مشکوک است. پاسخ به این اشکال نیز این است که عرف، شب را امری واحد و متصل می‌بیند و به همین جهت استصحاب "شب بودن" تصحیح می‌شود. در نتیجه گرچه به دقت عقلی با انقضای وصف، ذات نیز از بین رفته است، اما از آنجایی که عرف زمان را واحد می‌بیند، این اشکال که "با انقضای وصف، ذات از بین رفته است" وارد نیست.

اشکال استاد: (به راه حل شیخ انصاری)

این راه‌حل نیز ناتمام است، زیرا گرچه به لحاظ کبروی بقاء عرفی مورد پذیرش است، اما تطبیق آن بر محل بحث مورد مناقشه است. توضیح اینکه عرف به حقیقت شیء توجه نمی‌کند، بلکه به میرز عرفی حقیقت توجه می‌کند.

به‌طور مثال عرف، میرز "روز بودن" را "روشنایی" و میرز "شب بودن" را "تاریکی" می‌داند و از آنجایی که این میرز را امری واحد متصل می‌بیند، روز و شب را یک فرد محسوب کرده و به همین جهت استصحاب "لیل" و "نهار" تصحیح می‌شود، اما میرز اسم زمان مانند "مقتل الحسین (علیه السلام)" عرفاً امری واحد و متصل نیست، بلکه زمانی است که شهادت امام حسین (علیه السلام) در آن اتفاق افتاده است که این زمان در سال 61 هجری بوده و تمام شده است. پس عرف عاشورای امسال را ادامه‌ی عاشورای سال گذشته نمی‌بیند و این مثال با مثال لیل و نهار تفاوت دارد.

به عبارت دیگر، ظهور و بروز ذاتی که در مشتق مطرح است، صرفاً از ناحیه‌ی وصف آن بوده و این ذات از باقی جهات مبهم است. در نتیجه با زایل شدن وصف، عرفاً ذات نیز از بین رفته و وحدت عرفی برقرار نمی‌شود. به‌طور مثال عرف عاشورای امسال را امری متفاوت از عاشورای سال 61 هجری می‌داند، زیرا میرز را در این دو یکسان نمی‌بیند، چون میرز عاشورا، "وقوع وصف شهادت" است که مخصوص به عاشورای سال 61 است و با تمام شدن عاشورای سال 61 هجری، ذاتی که متصف به "وقوع وصف شهادت" بوده است نیز عرفاً از بین رفته است، اما ظهور و بروز ذاتی که در لیل و نهار مطرح است، تاریکی و روشنایی بوده که از ابتدا تا انتهای شب و روز وجود دارد و در نتیجه با زایل شدن وصف، وحدت عرفی برقرار بوده و به دلیل بقاء عرفی ذات، استصحاب جاری می‌شود. حاصل اینکه گرچه از لحاظ کبروی بقاء اعتبار مورد پذیرش است، اما به لحاظ صغروی نمی‌توان تطبیق این کبری بر مواردی مانند عاشورا را پذیرفت، برخلاف تطبیق آن بر مواردی مانند لیل و نهار که مورد پذیرش است. **با توجه به اینکه هیچ‌یک از راه‌حل‌های ارائه شده مورد پذیرش قرار نگرفت، نزاع مشتق در اسم زمان را لغو و بدون ثمره می‌دانیم.**

4. خروج افعال و مصادر ثلاثی مزید از محل نزاع

مقدمه‌ی دیگری که مرحوم آخوند به آن می‌پردازند و مخالفتی نیز با آن صورت نگرفته است، خروج افعال و مصادر ثلاثی مزید از محل نزاع است. البته مصادر ثلاثی مجرد نیز از بحث خارج هستند، اما این مصادر مشتق ادبی نیز نیستند، برخلاف افعال و مصادر ثلاثی مزید که طبق نظر مشهور ادبا از مصادر گرفته شده و مشتق ادبی هستند.

افعال و مصادر ثلاثی مزید مشتق اصولی نیستند، زیرا مشتق اصولی وصفی است که به حمل مواطاه بر ذات حمل شده و پس از زایل شدن آن، ذات از بین نمی‌رود، درحالی‌که افعال و مصادر ثلاثی مزید به حمل مواطاه بر ذات حمل نمی‌شوند. به‌طور مثال "قام" بر "علی" حمل نمی‌شود و نمی‌توان گفت "علی همان قام است"، برخلاف "قائم" که بر "علی" حمل شده و می‌توان گفت "علی همان قائم است".

علت عدم حمل افعال و مصادر ثلاثی مزید بر ذات این است که افعال از مبادی و هیئات تشکیل شده‌اند. حمل مواطاه در مورد مبادی آنها مطرح نیست و هیئات آنها نیز دال بر رابطه‌ی مبادی با ذات هستند نه خود ذات یا وصفی برای ذات، مصدر ثلاثی مزید نیز وصفی نیستند که به حمل مواطاه بر ذات حمل شود، بلکه معنای آن همان مبدأ است، به‌طور مثال "اکرام" به معنای "کرم کردن" است، نه وصفی برای ذات که به حمل مواطاه بر ذات حمل شده و با انقضای آن، ذات باقی باشد.

بنابراین تعریف مشتق اصولی نه بر افعال صادق است (چه به لحاظ ماده‌ی افعال که مبدأ هستند و چه به لحاظ هیئت افعال که با ذات، این همانی ندارند) و نه بر مصادر ثلاثی مزید.

5. اخذ یا عدم اخذ زمان در موضوع له افعال

مرحوم آخوند:

معروف است ادبا زمان داشتن را در تعریف فعل اخذ می‌کنند.

تعریف ادبا از اقسام کلمه:

1. دارای معنای مستقل:

(الف) مقترن به یکی از زمان‌های سه‌گانه - < فعل

(ب) مقترن به زمان نیست - < اسم

2. معنای مستقلى ندارد - < حرف

این کلام ادبا مورد پذیرش نیست، زیرا فعل امر و نهی نیز از جمله افعال هستند، درحالی‌که مقترن به هیچ‌یک از زمان‌های سه‌گانه نیستند.

در پاسخ به این اشکال نمی‌توان گفت زمان این فعل‌ها، زمان حال است، زیرا حال، زمان انشاء آنها است (همانند فعل ماضی و مضارع در زمان حال) و در معنای آنها زمان خاصی وجود ندارد.

البته این مطلب مورد پذیرش است که در بسیاری از موارد از افعال، زمان نیز فهمیده می‌شود، اما نمی‌توان زمان را جزء موضوع له افعال دانست. اینکه زمان جزء موضوع له فعل نیست اما از آن فهمیده می‌شود به این دلیل است که ماده‌ی فعل، معنای مبدأ (مصدر) را به مخاطب منتقل می‌کند و هیئت آن نسبتی را به مخاطب می‌فهماند. نسبتی که از هیئت فعل ماضی فهمیده می‌شود، نسبت تحقیق و نسبتی که از هیئت فعل مضارع فهمیده می‌شود، نسبت ترقیه است و به لحاظ عقلی این نسبت مرتبط با زمانی خاص است. به‌طور مثال با شنیدن فعل ماضی و فهمیدن نسبت تحقیق از هیئت آن، اگر فاعل، مجرد تام نبوده و زمان‌دار باشد، گفته می‌شود نسبت تحقیق مربوط به زمان گذشته است. این مطلب عقلی است و به همین جهت اگر فاعل، فاعل ثابت و غیر زمان‌دار باشد، با تحقق یک امر از او گفته می‌شود که این امر در حال حاضر و در آینده نیز می‌تواند از آن محقق شود.

در نتیجه زمان در موضوع له افعال نیست، اما این مطلب به معنای مترادف بودن فعل ماضی و مضارع نیست، زیرا گرچه ماده‌ی این دو یکسان است (ض ر ب)، اما هیئت آنها با هم تفاوت دارد، یعنی هیئت "ضَرَبَ" نسبت تحقیق و "ضرب" را می‌رساند ولی هیئت "يضرب" نسبت ترقیه‌ی "ضرب" را نشان می‌دهد که اگر طرف نسبت امری زمان‌دار باشد و در کلام نیز قرینه‌ای نباشد، لازمه‌ی عقلی تحقق، زمان گذشته و لازمه‌ی عقلی ترقب، زمان حال و آینده است.

این مطلب با علائم وضع نیز تأیید می‌شود، یعنی فهمیده شدن زمان از افعال یا به جهت وجود قرینه است، مانند "وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ" و یا به جهت زمان‌دار بودن فاعل است، مانند "قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ".¹⁷¹

171- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 114.

در صورتی که فاعل غیر زمان‌دار باشد، گرچه از فعل ماضی نسبت تحقیقیه فهمیده می‌شود، اما این نسبت ملازم با زمان گذشته نبوده و فرا زمان است. به همین جهت "وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا"¹⁷² مجاز نیست. فعل "كان" در این جمله تحقق علم و حکمت خداوند را به مخاطب می‌رساند، اما چون خداوند متغیر و زمان پذیر نبوده و امری ثابت است، اگر قبلاً علیم و حکیم بوده است، در زمان حاضر و در آینده نیز این‌گونه خواهد بود.

در نتیجه زمان در موضوع له افعال اخذ نشده است، زیرا در آن صورت باید زمان در موارد مختلف کاربرد افعال به ذهن منتقل می‌شد، درحالی‌که اگر فاعل غیر زمان‌دار باشد، فعل بدون زمان خواهد بود. این مطلب نشان می‌دهد که زمان در موضوع له اخذ نشده است، بلکه لازمه‌ای عقلی است که در صورت زمان‌دار بودن فاعل و نبود قرینه، عقل آن را درک می‌کند.

مرحوم آخوند برای اثبات کلام خویش از سه مؤید استفاده می‌کنند. هر یک از این مطالب دارای نقطه‌یضعفی هستند و به همین دلیل به عنوان مؤید ذکر شده‌اند.

مؤید اول:

همان‌گونه که در کلام نحویین آمده است، فعل مضارع مشترک معنوی بین حال و استقبال است، درحالی‌که اگر زمان در موضوع له فعل مضارع اخذ شده باشد یا باید جامع‌ی حقیقی بین حال و استقبال در نظر گرفته شود و آن جامع موضوع له هیئت دانسته شود که این مطلب مورد پذیرش نیست، زیرا نمی‌توان بین حال و استقبال جامع‌ی حقیقی پیدا کرد. زمان غیر ماضی نیز نمی‌تواند جامع باشد، زیرا زمان غیر ماضی معنایی اسمی است و هیئت معنایی حرفی است و معنای اسمی نمی‌تواند موضوع له معنای حرفی باشد یا باید فعل مضارع را مشترک لفظی بین حال و استقبال و مجمل دانست، که این مطلب نیز مورد پذیرش نیست. این مطلب نشان می‌دهد که حال و استقبالی که از فعل مضارع فهمیده می‌شود، جزء موضوع له این فعل نیست و دلالت فعل مضارع بر آنها دلالت وضعی نیست.

وجه ضعف این مطلب این است که این مطلب نمی‌تواند دلیلی بر مدعای مرحوم آخوند باشد، زیرا ایشان وضع هیئات را نیز وضع عام و موضوع له عام می‌دانند و طبق مسلک ایشان عنوانی اسمی مانند زمان غیر ماضی، می‌تواند موضوع له هیئت باشد. در نتیجه این مؤید، جدلی است، یعنی طبق مبنای افرادی که هیئت را معنایی حرفی می‌دانند، نمی‌توان زمان غیر ماضی را به عنوان جامع معرفی کرد، زیرا این جامع معنایی اسمی بوده و نمی‌تواند موضوع له معنایی حرفی باشد.

مؤید دوم:

جملات اسمیه قابل انطباق بر هر سه زمان هستند، درحالی‌که زمان در موضوع له جملات اسمیه اخذ نشده است. پس همان‌طور که هیئت جمله‌ی اسمیه برای خصوصیتی وضع شده است که بر هر سه زمان قابل انطباق است و در عین حال زمان جزء موضوع له آن نیست، در مورد افعال نیز می‌توان گفت فعل برای نسبت تحقیقیه یا ترقییه وضع شده است که لازمه‌ی آن انطباق بر زمان گذشته یا حال و آینده است و زمان در موضوع له آن نیست.

همان‌گونه که خواهد آمد، مقترن دانستن فعل با زمان، به معنای این نیست که زمان جزء موضوع له فعل است، بلکه مراد از اقتران فعل با زمان این است که از فعل، زمان نیز فهمیده می‌شود.

172- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 17.

مؤید سوم:

ماضی و مستقبلی که در فعل ماضی و مضارع است، ماضی و مستقبل حقیقی نیستند، زیرا نسبت تحقیق و ترقیه بر اساس زمانی که در مورد آن صحبت می‌شود، سنجیده می‌شوند. به‌طور مثال "قد ضرب" در "یحییء زید بعد سنه و قد ضرب بکراً قبله بثلاثه ایام" نیز دارای نسبت تحقیق است، اما این نسبت تحقیق نسبت به "بعد سنه" است نه نسبت به حال حاضر.

وجه ضعف این مطلب نیز این است که سنجیده شدن نسبت تحقیق و ترقیه نسبت به زمان تکلم، اشکالی به نحویین نیست و خود نحویین نیز این مطلب را می‌پذیرند و همانند مرحوم آخوند معتقدند تحقق و ترقب نسبت به زمانی است که در مورد آن صحبت شده است و نسبت به زمانی دیگر ممکن است آنچه در زمان مورد تکلم محقق بوده، آینده باشد یا آنچه در زمان مورد تکلم مترقب بوده، محقق باشد.

اشکال استاد:

کلام مرحوم آخوند در مورد زمان نداشتن افعال مورد پذیرش است، اما باید به این نکته دقت کرد که ریشه‌ی این کلام عباراتی از نحویین در مورد تفاوت بین اسم و فعل است. این عبارات این مطلب را به ذهن می‌رسانند که زمان در معنای اسم دخیل نیست، اما در معنای فعل دخیل است.

اگر مراد نحویین از این عبارات این مطلب باشد، اشکال مرحوم آخوند به آن وارد است، زیرا زمان در موضوع له افعال امر و نهی وجود ندارد، اما اینکه نحویین حقیقتاً زمان را داخل در موضوع له افعال می‌دانند، مورد مناقشه است. از عبارات بسیاری از نحویین این‌گونه برمی‌آید که چنین عباراتی به این منظور بیان شده‌اند تا گفته شود که از فعل ماضی هم معنایی مستقل فهمیده می‌شود و هم زمان گذشته و از فعل مضارع نیز هم معنایی مستقل فهمیده می‌شود و هم زمان حال و آینده و به این معنا نبوده‌اند که زمان در موضوع له افعال اخذ شده است.

این مطلب که فعل هم دال بر زمان است و هم دال بر معنایی مستقل در کتب نحوی آمده است، اما اینکه زمان جزء موضوع له افعال و مدلول تضمنی آنها باشد، از این عبارات برداشت نمی‌شود. همچنین در کلام ادبا فعل، مقترن به یکی از زمان‌های سه‌گانه دانسته شده است، اما نمی‌توان گفت مراد آنها از اقتران، اقتران وضعی باشد، بلکه مراد این است که از فعل معنایی مستقل فهمیده می‌شود و همراه با آن معنا، زمانی نیز درک می‌شود. به تعبیر دیگر قید "اقتران" قید احترازی و برای خارج کردن اسم از تعریف نبوده، بلکه قیدی توضیحی بوده است.

گفته شد که در اصول از هیئت مشتق بحث می‌شود و بحث از ماده‌ی مشتقات به دلیل استنباطی نبودن، بحثی اصولی نیست، بلکه بحثی لغوی است.

مرحوم آخوند معتقد است اختلاف مشتقات در مبادی مربوط به ماده‌ی مشتقات است نه به هیئت آنها و به همین دلیل مرتبط با علم اصول نیست.

استقراء نشان می‌دهد مبادی‌ای که در مشتقات وجود دارند 5 قسم هستند و مشتقات از حیث مبدأ به این 5 دسته تقسیم می‌شوند و از جهت با یکدیگر تفاوت دارند.

به‌طور مثال مبدأ:

1. در "ضارب" به نحو فعلیت اخذ شده است.

2. در "حمال" به نحو حرفه اخذ شده است.

3. در "نجار" به نحو صناعت اخذ شده است.

4. در "مفتاح" به نحو استعداد اخذ شده است.

5. در "مجتهد" به نحو ملکه اخذ شده است.

اینکه مبدأ در یک مشتق به نحو فعلیت یا... اخذ شده است باید از لغت به دست آورده شود و پس از روشن شدن نحوه‌ی اخذ مبدأ، این بحث در اصول مطرح می‌شود که ظهور مشتق در خصوص متلبس بالفعل است یا در اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ. به‌طور مثال با رجوع به لغت مشخص می‌شود که مبدأ در "مفتاح" به نحو استعداد اخذ شده است و پس از روشن شدن این مطلب، این بحث در اصول مطرح می‌شود که "مفتاح" تنها ظاهر در شیئی است که بالفعل این استعداد را دارد یا در شیئی که این استعداد از آن زایل شده نیز ظاهر است.

نکته:

برخی "حرفه" و "صناعت" را یکی می‌دانند و برخی دیگر قائل به تمایز این دو هستند. تمایزی که بین این دو بیان می‌شود این است که در "حرفه" درآمدزایی لزوماً وجود دارد و تعلم لزومی نیست. به‌طور مثال "حمال بودن" لزوماً درآمدزا هست و به تعلم نیز نیاز ندارد، اما در "صناعت" تعلم لزوماً وجود دارد و درآمدزایی لزومی نیست. به‌طور مثال ممکن است شخصی "نجاری" را فراگرفته باشد اما مخارج خود را از راه دیگری تأمین کند. در اینجا "نجاری" صناعت شخص هست ولی حرفه‌ی او نیست.

نکته:

تفاوت "استعداد" و "ملکه" در این است که:

در "ملکه" پایدار بودن صفت نفسانی لازم است. این صفت به تدریج به دست آمده و به سادگی نیز از بین نمی‌رود. به‌طور مثال با مشاهده‌ی شیوه‌ی استنباط و انجام آن و تکرار آن، در صورت معرفت دقیق به شیوه‌ی کار به تدریج شخص توانایی استنباط را پیدا می‌کند، اما در "استعداد" پایدار بودن یا نبودن، حصول تدریجی یا عدم آن و چنین شروطی وجود ندارد.

پس نحوه‌ی اخذ مبادی در مشتق بحثی اصولی نیست، اما در عین حال عملاً در استنباط به تعیین نحوه‌ی اخذ مبدأ نیاز پیدا می‌کنیم و برای روشن شدن این مطلب باید به لغت مراجعه کنیم. گاهی با مراجعه به لغت و استفاده از اطراد در استعمال یا با ضمیمه کردن اطراد به تبادر موضوع له مشخص می‌شود و یا با جستجوی در کتب لغت به اطمینان رسیده و موضوع له برای ما مشخص می‌شود، اما اگر نتوانیم با رجوع به لغت به نتیجه برسیم، اصل در این است که مبدأ به نحو فعلیت اخذ شده باشد.

دلیل این مطلب این است که اخذ مبادی در مشتقات به نحو فعلیت کثیر است، و اخذ مبادی در مشتقات به دیگر انحاء تلبس (در مقایسه با فعلیت) نادر است. به همین دلیل ابتدا فحص انجام می‌گیرد ولی اگر قرینه‌ای بر اخذ مبدأ به یکی از انحاء تلبس یافت نشد، ظهور در این است که مبدأ به نحو فعلیت اخذ شده باشد مگر قرینه‌ای بر خلاف آن یافت شود.

نکته:

در مورد انحاء تلبس این بحث مطرح شده است که این 5 قسم مشترک لفظی هستند و مشتق برای 5 قسم متفاوت از انحاء تلبس وضع شده است یا مشترک معنوی.

همان‌گونه که در بحث وضع گفته شد، آنچه حجت است ظهور است و نه وضع و مطرح کردن بحث وضع نیز به جهت راهی برای دستیابی به ظهور مطرح می‌شود. از آنجایی که گفتیم ظهور در فعلیت است و ظهور در دیگر انحاء تلبس نیاز به قرینه دارد، برای ما تفاوتی نمی‌کند که دیگر انحاء تلبس نیز موضوع له مشتق باشند و به جهت انصراف مشتق به فعلیت نیاز به قرینه داشته باشند، یا این موارد اصلاً موضوع له نباشند و به جهت مجاز بودن نیاز به قرینه داشته باشند و موضوع له خصوص فعلیت باشد.

7. منظور از واژه‌ی "حال" در بحث مشتق

از جمله بحث‌هایی که در کتب اصولی مطرح شده این است که منظور از واژه‌ی "حال" در "أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه" چیست.

مرحوم نائینی:¹⁷³ (ایشان سه معنا را برای این واژه ذکر می‌کنند).

1. حال نطق:

همان زمانِ تکلم و حالِ بین گذشته و آینده است.

2. حال تلبس:

زمانی است که ذات به مبدأ متصل شده است. به‌طور مثال زمانی که "ضرب" از "علی" صادر شده است، حال تلبس نام دارد.

3. حال اسناد: (حال نسبت)

زمانی است که در جمله آمده است.

منظور از "فی الحال" در عبارت مرحوم آخوند و در دیگر عبارات قطعاً به معنای حال نطق نیست، زیرا با اینکه حال نطق، زمان تکلم است، مشتق در "علی ضارب امس" یا "علی ضارب غذا" طبق کلام تمامی علما حقیقت است و کسی قائل نشده است که مشتق صرفاً در حال نطق حقیقت است. منظور مرحوم آخوند از واژه‌ی "حال"، "حال تلبس" است که به معنای "زمان تلبس" است. ایشان به مرحوم آخوند اشکال کرده و معتقدند این کلام صحیح نیست و منظور از "حال"، "زمان اسناد" است.

اشکال استاد:

اشکال اول:

نمی‌توان گفت منظور مرحوم آخوند از "حال"، "زمان تلبس" بوده است، زیرا در عبارات کفایه مطلبی نیست که در "زمان تلبس" ظهور داشته باشد و مرحوم نائینی نیز بیان نکرده‌اند که طبق کدام مطلب، ظاهر در زمان تلبس بودن را به مرحوم آخوند نسبت داده‌اند. همچنین در شاگردان مرحوم آخوند نیز عبارتی از مرحوم آخوند که دال بر این مطلب باشد، نیامده است.

علاوه بر این، عبارت "يؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان"¹⁷⁴ شاهد بر خلاف مطلب مرحوم نائینی است و نشان می‌دهد که مرحوم آخوند، "زمان" را داخل در مدلول مشتق نمی‌دانند. در نتیجه نه تنها مراد ایشان از "حال"، "حال نطق" نیست، بلکه مراد ایشان از "حال تلبس" نیز "زمان تلبس" نیست.

173- اجود التقريرات، جلد 1، صفحه‌ی 57.
174- كفاية الأصول (طبع آل البيت): ص 44.

اشکال دوم:

گفته شد که مراد مرحوم آخوند از "حال"، "زمان تلبس" نیست. معتقدیم که طبق عبارات کفایه مراد ایشان "معیت تلبس و اسناد" است و همین مطلب مورد قبول بوده و نمی‌توان گفت مراد از "حال"، "حال اسناد" است.

یعنی مرحوم آخوند می‌فرمایند اگر تلبس و اسناد معیت داشته باشند، همه مشتق را حقیقی می‌دانند. به‌طور مثال اگر علی دیروز شخصی را زده باشد، "ضارب" در "علی ضارب امس" حقیقت است، زیرا در این عبارت تلبس در دیروز است و اسناد "ضرب" به "علی" نیز در دیروز است و اگر اسناد پس از تلبس باشد، در حقیقی بودن یا مجازی بودن مشتق اختلاف وجود دارد، به‌طور مثال در حقیقت یا مجاز بودن "ضارب" در "علی ضارب لضربه بالامس" که "امس" تنها قید تلبس است و قید اسناد نیست، اختلاف وجود دارد و اگر تلبس پس از اسناد باشد، همه مشتق را مجازی می‌دانند، به‌طور مثال "ضارب" در "علی ضارب امس لضربه الان" مجاز است، زیرا اسناد مربوط به دیروز است و تلبس مربوط به امروز.

نکته:

برداشت برخی همانند مرحوم امام، مرحوم خویی و مرحوم تبریزی از عبارت کفایه این است که منظور مرحوم آخوند، "فعلیت تلبس" است، اما با توجه به عبارتی که از کفایه ذکر شد، باید گفت مراد مرحوم آخوند، "معیت تلبس و اسناد" بوده است و نمی‌توان "فعلیت تلبس" را از متن کفایه برداشت کرد.

8. اصل در مسئله مشتق

این مسئله باید در دو مرحله طرح شود. یک مرحله تعیین اصل لفظی است و مرحله دیگر تعیین اصل عملی است و پس از بحث در مورد این دو مرحله باید در مورد مسائل اصولی و نتایج فقهی نیز به بحث پرداخت، یعنی اگر نتوانیم در بحث مشتق یکی از دو طرف حقیقت بودن مشتق در خصوص صحیح یا در اعم را نتیجه‌گیری کنیم، در مرحله اول باید بررسی کرد مقتضای اصلی لفظی چیست و سپس در مرحله بعد باید به این مطلب پرداخت که مقتضای اصل عملی چیست و اگر هیچ یک از اصل لفظی و عملی نیز در این بحث وجود نداشت، باید بررسی کرد اصل عملی در فروع فقهی چیست.

1. اصل لفظی در مسئله اصولی

مرحوم آخوند:

در عقلا سیره‌ای وجود ندارد که در صورت شک در عام یا خاص بودن موضوع له، بنا را بر خاص یا عام بودن بگذارد.

اشکال:

در مقابل مرحوم آخوند و مشهور، گروهی معتقدند مقتضای اصل لفظی وضع مشتق برای اعم است که دو تقریر برای این مطلب ارائه شده است.

تقریر اول اشکال:

مشتق اگر برای خصوص متلبس بالمبدأ وضع شده باشد، استعمال آن در متلبس حقیقت و در ما انقضی عنه المبدأ مجاز خواهد بود اما اگر برای اعم وضع شده باشد، مشترک معنوی بین متلبس و ما انقضی عنه المبدأ خواهد بود، یعنی این بحث که مشتق برای خصوص متلبس وضع شده است یا برای اعم دایر مدار ترجیح حقیقت و مجاز یا مشترک معنوی است و ترجیح با اشتراک معنوی است، زیرا اشتراک معنوی بر حقیقت و مجاز غلبه دارد.

پاسخ استاد: (به تقریر اول اشکال)

بازگشت اصول لفظی به ظهور است و کسی که مدعی اصل لفظی است باید ظهور را ثابت کند. ظهور نیز با کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر ثابت می‌شود، درحالی‌که: **اولاً:** کثیر بودن استعمال اشتراک معنوی و غلبه داشتن آن محل بحث است.

ثانیا: حتی اگر استعمال اشتراک معنوی بیشتر از استعمال حقیقت و مجاز باشد و غلبه داشته باشد، نادر بودن استعمال حقیقت و مجاز در مقایسه با استعمال مشترک معنوی و در نتیجه پدید آمدن ظهور مورد پذیرش نیست.

تقریر دوم اشکال:

غلبه‌ی مجاز قرینه‌ای است که طبق آن باید اصل را بر اشتراک معنوی بگذاریم. توضیح اینکه اگر قرینه بر حقیقت و مجاز یا اشتراک معنوی وجود داشت، طبق قرینه عمل می‌کنیم، اما اگر قرینه بر یکی از این دو طرف وجود نداشته باشد، باید اشتراک معنوی را پذیرفت، زیرا در غیر این صورت غلبه‌ی مجاز پدید می‌آید.

در نتیجه در جایی که قرینه وجود نداشته باشد، ظهور در اشتراک معنوی است و به همین دلیل در مشتق نیز در صورت نبود قرینه باید مشترک معنوی را پذیرفت و مشتق را حقیقت در اعم دانست.

پاسخ استاد: (به تقریر دوم اشکال)

اولاً: اگر مشتق مشترک معنوی نباشد، نمی‌توان گفت لزوماً استعمال آن در ما انقضی مجاز بوده و غلبه مجاز لازم می‌آید، زیرا می‌توان گفت مشتق مشترک معنوی نبوده و برای اعم وضع نشده است، بلکه برای خصوص متلبس وضع شده است، اما اگر با قرینه در ما انقضی استعمال شود، یعنی در صورتی که زمان تلبس و زمان اسناد یکی باشد، استعمال آن در ما انقضی حقیقی خواهد بود.

ثانیا: حتی اگر غلبه‌ی مجاز لازم بیاید، اشکالی ایجاد نمی‌شود، زیرا غلبه‌ی مجاز منشأ ظهور نیست، زیرا منشاهای ظهور مشخص‌اند و غلبه‌ی مجاز جزء هیچ‌یک نیست. به عنوان مثال منشأ ظهور یا کثرت استعمال در یک طرف و ندرت در طرف دیگر است که در نقد آن مشخص شد از این راه نمی‌توان اصل لفظی را ثابت کرد، یا قرائن عامه مانند احکام عقلیه است که اگر بخواهیم بگوییم غلبه‌ی مجاز قرینه‌ی عامی بر طرف مقابل باشد، باید ترجیح غلبه‌ی مجاز تالی فاسدی عقلی داشته باشد (مانند اینکه در مقدمات حکمت گفته می‌شود اگر اطلاق نباشد، خلاف حکمت خواهد بود)، در حالی که غلبه‌ی مجاز استحاله‌ی عقلی و محذوری ندارد تا برای جلوگیری از پدید آمدن غلبه‌ی مجاز، اصل را بر اشتراک معنوی بگذاریم و یا...

2. اصل عملی در مسئله‌ی اصولی

مرحوم آخوند:

اصول عملیه برای رفع تحیر در مقام عمل هستند و مقام عمل مربوط به مسائل فقهی است، اما در مسائل اصولی لزوماً اصل عملی جاری نمی‌شود و در مسئله‌ی مشتق نیز چنین اصلی وجود ندارد.

اشکال:

اصل عملی در مشتق استصحاب است، یعنی چون نمی‌دانیم واضع در وضع خود خصوص متلبس را اراده کرده است یا چنین خصوصیتی را اراده نکرده است، در اینجا استصحاب عدم لحاظ خصوصیت جاری می‌شود و طبق آن باید گفت که مشتق برای اعم وضع شده است.

پاسخ استاد:

اولاً: این استصحاب اصل مثبت است. توضیح اینکه بین عدم لحاظ خصوصیت و ظهور هم واسطه‌ی عقلی وجود دارد و هم واسطه‌ی عرفی. واسطه‌ی عقلی این است که از استصحاب عدم لحاظ خصوصیت، لحاظ عموم و وضع برای اعم نتیجه گرفته می‌شود و واسطه‌ی عرفی این است که از لحاظ عموم و وضع برای اعم لازمه‌ی عرفی آن یعنی ظهور نتیجه گرفته می‌شود و این ظهور است که موضوع حکم شرعی است و توسط آن حکم شرعی استنباط می‌شود. پس آنچه حجت شرعی است ظهور است نه عدم لحاظ خصوصیت و بین این دو واسطه وجود دارد و به همین دلیل استصحاب جاری نمی‌شود.

ثانیاً: این استصحاب مبتلا به معارض است. استصحاب عدم لحاظ خصوصیت، استصحاب عدم ازلی است، زیرا گفته می‌شود لحاظ خصوصیت امری حادث است، هر حادثی مسبوق به عدم است و در نتیجه عدم لحاظ خصوصیت استصحاب می‌شود. این کلام در مورد لحاظ خصوصیت نیز صادق است، زیرا لحاظ عمومیت نیز امری حادث است، هر حادثی مسبوق به عدم است و در نتیجه استصحاب عدم عمومیت نیز با همین بیان جاری شده و این دو استصحاب با هم تعارض می‌کنند. در صورت پذیرش استصحاب عدم ازلی، این استصحاب در صورتی جاری می‌شود که در یک طرف جاری شود و در صورت جریان آن در هر دو طرف، استصحاب عدم ازلی جاری نمی‌شود.

3. اصل عملی در فروع فقهی

در فروع فقهی بحث اصل لفظی مطرح نمی‌شود و باید به دنبال اصل عملی بود و از آنجایی که اصول عملیه به لحاظ مجاری دایر مدار نفی و اثبات هستند، یکی از اصول عملی در آن جاری می‌شود و نمی‌توان گفت در فروع فقهی اصل عملی وجود ندارد.

قول اول: تفصیل (مرحوم آخوند)

در این مورد باید قائل به تفصیل شد. برخی از موارد مجرای برائت است و برخی از موارد مجرای استصحاب.

توضیح اینکه محل بحث در جایی است که عنوانی مانند "عالم" بر شخصی صادق بوده و سپس از آن منقضی شده است و باید دید طبق "اکرم العلماء" این شخص وجوب اکرام دارد یا خیر. مرحوم آخوند معتقد است اگر جعل حکم قبل از انقضای وصف باشد، استصحاب جاری شده و حکم به وجوب اکرام شخص می‌شود، یعنی اگر حکم به وجوب اکرام آمده و پس از آن وصف عالم بودن از شخص منقضی شده است، استصحاب وجوب اکرام جاری می‌شود، اما اگر انقضای وصف قبل از جعل حکم باشد، استصحاب جاری نمی‌شود و چون شک در اصل تکلیف است، حکم به برائت می‌شود. به‌طور مثال اگر قبل از بلوغ مکلف، علمیت از شخص منقضی شود، وجوب اکرام بر مکلف منجز نمی‌شود و به همین دلیل نمی‌توان آن را استصحاب کرد.

قول دوم: استصحاب

گروه اولی که در مقابل مرحوم آخوند قرار دارند، قائل‌اند اصل عملی در مشتق همیشه استصحاب است.

توضیح اینکه شخص قبلاً عالم بوده است و اکنون در صدق عنوان عالم بر او شک داریم و در اینجا استصحاب حکم جاری نمی‌شود تا فعلیت حکم در آن شرط باشد و در برخی موارد به دلیل عدم فعلیت حکم، حکم به برائت شود، بلکه استصحاب موضوع جاری می‌شود و گفته می‌شود شخص قبلاً عالم بوده و اکنون که در صدق این عنوان بر او شک داریم، عالم بودن را استصحاب کرده و وجوب اکرام او را ثابت می‌کنیم.

از آنجایی که استصحاب عرش الاصول بوده و بر برائت مقدم است (به نظر شیخ انصاری بر برائت عقلی وارد و بر برائت شرعی حاکم است و به نظر مرحوم آخوند وارد بر برائت است)، نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

اشتباه مرحوم آخوند همین است که استصحاب را در حکم جاری کرده است و چون حکم باید به فعلیت و تنجز رسیده باشد تا بتوان آن را استصحاب کرد، در مورد کسانی که حکم وجوب اکرام

برای آنها به فعلیت رسیده است حکم به جریان استصحاب نموده است، اما در مورد کسانی که حکم برای آنها به فعلیت نرسیده است، به دلیل شک در اصل وجوب، حکم به برائت داده است.

نقد استاد:

استصحاب موضوع در این مثال جاری نمی‌شود، زیرا گاهی شبهه، شبهه‌ی مصداقیه است، یعنی عالمی در خارج بوده است و اکنون نمی‌دانیم که عالم وجود دارد یا خیر. در اینجا استصحاب موضوع جاری می‌شود اما مثال مورد بحث از این قسم نیست، اما گاهی شبهه، شبهه‌ی مفهومی است، یعنی در خارج، مشکوکی وجود ندارد، بلکه شک در مفهوم است.

مثال مورد بحث از این قسم است، یعنی هم می‌دانیم که شخص زمانی عالم بوده است و هم می‌دانیم که اکنون این شخص عالم نیست و این صفت از آن منقضی شده است. در این مثال شک در صدق عنوان عالم بر شخص است و به تعبیر دیگر شک در این است که مفهوم عالم عنوانی است که سعه دارد و این شخص را شامل می‌شود یا دارای چنین سعه‌ای نیست. در این موارد استصحاب جاری نمی‌شود، زیرا استصحاب نه مفهومی را تشکیل می‌دهد و نه مفهومی را از بین می‌برد.

پس در صورتی که شبهه مصداقیه باشد، استصحاب جاری می‌شود، به‌طور مثال در صورتی می‌توان استصحاب را جاری کرد که شیء (وضو) در خارج موجود باشد و ندانیم که این شیء از بین رفته است (به سبب خواب) یا هنوز باقی است (به سبب چرت زدن)، اما در صورتی که شبهه مفهومی باشد (مانند مثال مورد بحث)، استصحاب جاری نمی‌شود.

مثال دیگر:

طبق دلیل، وقت روزه و وقت نماز ظهر و عصر در "نهار" است. حال شک داریم امتداد "نهار" تا غروب است و پس از آن عنوان "لیل" صدق می‌کند یا تا مغرب و عنوان "لیل" پس از آن صدق می‌کند. این شبهه، شبهه‌ی مفهومی است.

برای حل این شبهه گاهی با مراجعه به لغت مشخص می‌شود که "لیل" از غروب یا مغرب شروع می‌شود که در این صورت به همین مطلب فتوا داده می‌شود، اما در صورت دست نیافتن به موضوع له "لیل" و "نهار"، عده‌ای استصحاب را جاری می‌کنند. طبق کلام ایشان قبل از غروب، "نهار" صادق بوده و "لیل" صادق نبوده است و در صدق "نهار" بین غروب و مغرب شک داریم و در اینجا "نهار" یا "عدم لیل" استصحاب می‌شود و در روزه حکم می‌شود که باید تا مغرب صبر کرد.

این مطلب همان جریان استصحاب در شبهه‌ی مفهومی در موضوع است که مورد پذیرش نیست، زیرا در این مثال در شیء خارجی شک نداریم و زمان قبل از غروب و از غروب تا مغرب مشخص است، بلکه در صدق مفهوم "لیل" و "نهار" شک داریم و نمی‌دانیم که صدق این مفاهیم از چه زمانی است و استصحاب نمی‌تواند این شک را برطرف کند.

قول سوم: برائت (مرحوم خویی و مرحوم تبریزی)

گروه دیگری که در مقابل مرحوم آخوند هستند، قائل اند اصل عملی در مشتق همیشه برائت است، زیرا استصحاب دو گونه است:

الف) استصحاب موضوع:

در این صورت استصحاب جاری نیست، زیرا شبهه، شبهه‌ی مفهومی است و مرحوم آخوند نیز استصحاب را در موضوع جاری نکردند.

ب) استصحاب حکم:

در این صورت نیز تفصیل مرحوم آخوند پذیرفته نیست و استصحاب جاری نمی‌شود، زیرا به دلیل تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زائد، استصحاب در شبهات حکمیه مورد پذیرش نیست. به همین دلیل در تمامی موارد برائت جاری می‌شود.

قول چهارم: (استناد)

تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زائد در صورتی قابل طرح است که استصحاب عدم ازلی پذیرفته شود، یعنی در صورت پذیرش استصحاب عدم ازلی، استصحاب عدم جعل زائد که یکی از افراد استصحاب عدم ازلی است جاری شده و با استصحاب بقاء مجعول تعارض می‌کند، درحالی‌که استصحاب عدم ازلی پذیرفته نیست، زیرا در استصحاب باید وحدت عرفی قضیه‌ی متیقن و مشکوک احراز شود و از آنجایی‌که در استصحاب عدم ازلی بین متیقن و مشکوک وحدت عرفیه وجود ندارد، استصحاب عدم ازلی پذیرفته نیست.

در استصحاب عدم ازلی متیقن سالبه‌ی به انتفاء موضوع بوده است و مشکوک سالبه‌ی به انتفاء محمول است و این دو به لحاظ عرفی موضوع واحدی ندارند. به همین جهت استصحاب عدم ازلی پذیرفته نیست و در نتیجه استصحاب عدم جعل زائد نیز جاری نشده و نمی‌توان گفت به جهت تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب جعل زائد، استصحاب در هیچ موردی از شبهات حکمیه جاری نمی‌شود.

با وجود مورد قبول نبودن این کلام معتقدیم همان‌گونه که نمی‌توان گفت استصحاب در هیچ موردی از شبهات حکمیه جاری نمی‌شود و کلام مرحوم خویی مورد قبول نیست، نمی‌توان جاری بودن استصحاب در تمامی موارد شبهات حکمیه را نیز پذیرفت و کلام مرحوم آخوند نیز مورد قبول نیست.

توضیح اینکه عنوانی که بقاء آن مشکوک است:

الف) گاهی در موضوع حکم اخذ شده و به اصطلاح حیثیت تقییدیه است:

در این صورت شک در بقاء عنوان، شک در بقاء موضوع است و با شک در بقاء موضوع نمی‌توان حکم را استصحاب کرد. به‌طور مثال در "اکرم العلماء"، موضوع وجوب اکرام، عالم است و با شک در صدق عنوان عالم، استصحاب وجوب نیز ممکن نخواهد بود.

بنابراین این کلام مرحوم آخوند که "اگر جعل حکم قبل از انقضای وصف باشد، استصحاب وجوب جاری می‌شود" در این مثال صحیح نیست، زیرا موضوع وجوب، عالم بودن است و چون در بقاء عالم بودن شک داریم، یعنی در بقاء موضوع شک داریم و نمی‌توانیم حکم را استصحاب کنیم.

پس در این مثال هم استصحاب موضوع جاری نیست، زیرا شبهه، شبهه‌ی مفهومی است و هم استصحاب حکم جاری نیست، زیرا بقاء موضوع احراز نشده است. در چنین مواردی تنها براءت جاری می‌شود و جریان استصحاب ممکن نیست.

در چنین مواردی مدعای ما با مدعای مرحوم خوئی یکی است و هر دو کلام مرحوم آخوند را در این موارد نمی‌پذیریم، اما دلیل ما جاری نشدن استصحاب موضوعی به دلیل مفهومی بودن شبهه و جاری نشدن شبهات حکمیه به دلیل احراز نشدن بقاء موضوع است.

(ب) گاهی در موضوع حکم اخذ نشده و به اصطلاح حیثیت تعلیلیه است:

به‌طور مثال در "الماء اذا تغير تنجس" عرفاً موضوع، آب است، حکم، نجاست است و تغیر، علت نجاست است. در این موارد اگر شک کنیم که با مقدار خاصی از تغیر عنوان "تغیر" صدق می‌کند یا نه، می‌توان طهارت را هر چند به صورت شبهه‌ی حکمیه استصحاب کرد، زیرا "تغیر" در موضوع حکم نیامده است تا اشکال عدم احراز بقاء موضوع پیش بیاید.

مرحوم آخوند:

در ابتدا دو قول در مسئله مشتق وجود داشته است:

1. قول اشاعره و مشهور قدمای شیعه که مشتق را در خصوص متلبس بالفعل حقیقت و در ما انقضی عنه المبدأ مجاز می‌دانستند.

2. قول معتزله و مشهور متأخرین شیعه که مشتق را در اعم از متلبس بالفعل و ما انقضی عنه المبدأ حقیقت می‌دانستند.

پس از این دو قول، تفصیلاتی نیز مطرح شده است، به‌طور مثال:

1. گفته شده اگر مشتق به ضد مبدأ اول متلبس شده باشد (اول قائم بوده و سپس قاعد شده است)، حقیقت در خصوص متلبس بالفعل است، اما اگر مشتق به ضد مبدأ اول متلبس نشده باشد، حقیقت در اعم است.

2. گفته شده مشتق در فعل لازم مانند "حسد" حقیقت در اعم است و در فعل متعدی مانند "ضارب" حقیقت در خصوص متلبس بالفعل است.

کلام استاد:

1. پیشینه تاریخی بحث

"بیضاوی"¹⁷⁵ کتابی به نام "منهاج الوصول فی علم الاصول" دارد که هم توسط اشاعره و هم توسط معتزله شرح شده است.

از اشاعره "محمد بن حسن بدخشی" شرحی به نام "منهاج العقول فی شرح منهاج الوصول" بر این کتاب نوشته است. در جلد اول این شرح صفحه‌ی 275 این‌گونه آمده است: "مشتق نزد ما (اشاعره) حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ و مجاز در ما انقضی عنه المبدأ است".

در شرح دیگری از این کتاب با عنوان "نهایه السئول فی شرح منهاج الاصول" که از آثار معتزله است جلد 2، صفحه‌ی 82، گفته شده که مشتق حقیقت در اعم است.

در مورد علمای شیعه نیز علامه حلی (متوفای 726) در کتاب "مبایذ الوصول الی علم الاصول" صفحه‌ی 67 معتقد است که مشتق حقیقت در اعم است. فرزند ایشان "فخرالمحققین" نیز این رأی را از پدر خود نقل می‌کند. "محقق کرکی" نیز در کتاب "رسائل" جلد 2 صفحه‌ی 82 می‌گوید مشتق حقیقت در اعم است.

پس از مرحوم وحید بهبهانی و تألیف رساله‌ای در مورد مشتق توسط ایشان، قول به حقیقت بودن مشتق در اعم طرفداران زیادی ندارد و اکثریت قریب به اتفاق قائل به حقیقت بودن مشتق

175- متوفای 685 و هم‌دوره‌ی «محقق حلی» متوفای 676.

در خصوص متلبس بالمبدا هستند. به طور مثال در "قوانین" میرزای قمی یا "تقریرات میرزای شیرازی" گفته شده که مشتق حقیقت در خصوص متلبس بالمبدا است.

در نتیجه کلام مرحوم آخوند نسبت به معتزله و اشاعره صحیح است، اما این کلام ایشان که "مشهور قدمای شیعه قائل به حقیقت بودن مشتق در اعم بوده‌اند و مشهور متأخرین قائل به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالفعل هستند" مورد پذیرش نیست، زیرا هرچند مشهور متأخرین مشتق را حقیقت در خصوص متلبس می‌دانند، اما اینکه مشهور قدما مشتق را حقیقت در اعم می‌دانسته‌اند، احراز نشده است. به طور مثال در عبارات سید مرتضی و شیخ طوسی چنین مطلبی یافت نمی‌شود و قدیمی‌ترین متنی که به این بحث پرداخته است، کتاب "علامه حلی" است و در نتیجه نمی‌توان گفت "مشهور قدما قائل به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالفعل هستند".

2. نحوه‌ی طرح بحث

در کتب اصولی مانند "مبادی الوصول الی علم الاصول"، "قوانین"،¹⁷⁶ "تقریرات میرزای شیرازی" از کتب شیعه و کتب "نهایه السنول فی شرح منهاج الاصول" و "مناهج العقول فی شرح منهاج الوصول" از کتب عامه، نزاع مشتق در موضوع له مشتق دانسته شده و پس از طرح بحث، برای رأی به حقیقت بودن مشتق در اعم یا در خصوص متلبس، از به علائم وضع مانند تبادل، صحت حمل و... استفاده شده است، اما این رویه و طرح بحث توسط مرحوم نائینی تغییر کرده است.

کلام مرحوم نائینی:

به نظر مرحوم نائینی این بحث به شیوه‌ی عقلی حل می‌شود. ایشان قائل به این مطلب هستند که "مشتق عقلاً برای خصوص متلبس بالمبدا وضع شده و امکان ندارد که برای اعم وضع شود".¹⁷⁷

این کلام ایشان نیاز به توضیح دارد. ابتدا کلام ایشان را توضیح خواهیم داد و سپس به بررسی آن خواهیم پرداخت.

ایشان در ابتدای عبارت خود می‌فرمایند اگر قائل به بساطت (مختار مرحوم نائینی) باشیم، عقلاً باید قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس بالفعل شویم، یعنی بین بساطت مشتق و وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدا، ملازمه‌ی عقلیه وجود دارد. حتی اگر قائل به ترکیب مشتق باشیم، باز هم باید آن را حقیقت در خصوص متلبس بدانیم، اما اینکه مشتق عقلاً برای خصوص متلبس وضع شده است، در صورت قول به بساطت مشتق واضح‌تر است.

دلیل ایشان بر این مدعا این است که کسی که قائل به بساطت مشتق است، مشتق را "ذات ثبت له المبدا" نمی‌داند، در نتیجه به محض اینکه تلبس به مبدأ از بین برود، مشتق نیز از بین می‌رود. اگر مشتق مثلاً "ضارب"، ذاتی بود که در زمانی متلبس به "ضرب" بود، با زایل شدن "ضرب"، ذات باقی می‌ماند و می‌توانستیم از این مطلب بحث کنیم که اطلاق "ضارب" بر این ذات حقیقت است یا مجاز، اما اگر مشتق را بسیط بدانیم، حقیقت "ضارب" همان "ضرب" است و تفاوت آنها اعتباری است و در این صورت به محض اینکه "ضرب" زایل شود، دیگر ذاتی باقی

176- جلد اول، صفحه‌ی 86.

177- «فوائد الاصول»، جلد 1، ص: 120 تا 123 و «اجود التقريرات» جلد 1 صفحه‌ی 74.

نمی‌ماند تا از وضع شدن یا وضع نشدن آن برای اعم بحث کرد. به تعبیر دیگر بنا بر قول بساطت مشتق، ذاتی مغایر با مبدأ فرض نمی‌شود و به همین دلیل با از بین رفتن مبدأ، مشتق نیز از بین می‌رود و از باب سالبه‌ی به انتفاء موضوع، دیگر ذاتی وجود ندارد تا از وضع شدن یا نشدن آن برای اعم بحث شود.

همچنین اگر کسی قائل به مرکب بودن مشتق باشد، باز هم باید قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس بالفعل شود، زیرا کسی مشتق را مشترک لفظی بین متلبس بالمبدأ و ما انقضی نمی‌داند، بلکه مشتق یا حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ است یا مشترک معنوی بین متلبس و ما انقضی. اشتراک معنوی نیز در صورتی معنا دارد که جامعی بین افراد وجود داشته باشد. به‌طور مثال در مورد مشتق خصوص متلبس بالمبدأ یک فرد است و ذاتی که مبدأ از آن منقضی شده، فرد دیگر است و باید جامعی وجود داشته باشد که این دو فرد تحت آن قرار بگیرند و مشترک معنوی تصویر شود، درحالی‌که چنین جامعی وجود ندارد، زیرا مشتقات اصولی اسم هستند و در موضوع له اسماء، زمان اخذ نشده است و در نتیجه تفاوت متلبس و ما انقضی، تفاوت بالفعل بودن و نبودن مبدأ است. پس یکی از افراد مشتق وجود فعلیت مبدأ برای ذات است و فرد دیگر عدم فعلیت مبدأ برای ذات است و بین وجود و عدم جامعی تصویر نمی‌شود.¹⁷⁸ در نتیجه حتی اگر مشتق را مرکب بدانیم، باز هم نمی‌توانیم آن را حقیقت در اعم بدانیم، بلکه باید رأی به حقیقت بودن آن در خصوص متلبس بدهیم.

مرحوم نائینی با این بیان به این نتیجه می‌رسند که آنچه در کتب اصولی پیشین آمده و مشتق حقیقت در اعم دانسته شده، تصویر معقولی ندارد. کسی که مشتق را حقیقت در اعم می‌داند هم مشتق را مرکب فرض کرده است و هم زمان را داخل در موضوع له مشتق دانسته است و به همین دلیل توانسته بین متلبس بالفعل و ما انقضی جامع فرض کند، یعنی یک فرد را "موضوع للمتلبس بالمبدأ الآن" دانسته است و فرد دیگر را "موضوع للمتلبس فی الجملة سواء كان الآن او فی ما مضی" دانسته است. درحالی‌که زمان در موضوع له اسماء اخذ نشده است و در نتیجه وضع مشتق برای اعم تصویر صحیحی ندارد و ناچاریم که عقلاً مشتق را حقیقت در خصوص متلبس بدانیم.

نقد استاد: (به مرحوم نائینی)

الف) نقد دلیل اول

تصویری که مرحوم نائینی از بساطت مشتق ارائه می‌کنند، تصویر صحیحی نیست. مرحوم نائینی می‌فرمایند کسانی که قائل به بساطت مشتق هستند این بحث را این‌گونه مطرح کرده‌اند که اگر کسی مشتق را مرکب بداند، معتقد است مشتق برای "ذات ثبت المبدأ" وضع شده است، یعنی مشتق ترکیبی از ذات و یک عرض خاص است به‌طور مثال "ضارب" یعنی ذات و مبدأ یا عرضی به نام "ضرب" و اگر کسی مشتق را بسیط بداند، معتقد است مشتق مرکب از ذات و عرض نیست، بلکه همان عرض (مبدأ) است و تفاوت بین این دو در اعتبار است.

178- در صورت قول به بساطت مشتق، علاوه بر سالبه‌ی به انتفاء موضوع بودن، اشکال عدم تصویر جامع نیز وجود دارد و به همین علت قول به حقیقت بودن مشتق در متلبس بنا بر قول به بساطت واضح‌تر است.

به همین دلیل ایشان می‌فرمایند به دلیل اعتباری بودن تفاوت اعتباری بین ذات و مبدأ در فرض بساطت مشتق، در صورت قول به بساطت باید عقلاً قائل به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس شویم، زیرا با زایل شدن عرض، ذات نیز از بین می‌رود.

گرچه قائل به بساطت مشتق هستیم، اما معتقدیم بساطت به نحوی که مطرح شده صحیح نیست. گرچه عباراتی که در توضیح بساطت مشتق آمده صحیح است، اما مراد از "اعتبار" در این تعریف "فرض" نیست. این‌گونه تصور شده است که تفاوت اعتباری بین مشتق و مبدأ به معنای تفاوت فرضی بین این دو است و با از بین رفتن مبدأ، ذات نیز از بین می‌رود. مراد از اعتبار در این عبارات صرف فرض نیست که با عوض شدن فرض، اعتبار نیز تغییر کند.

شاهد این مطلب این است که طرفداران بساطت مشتق (مانند مرحوم آخوند) می‌گویند مسئله تفاوت مشتق با مبدأ در اصول، همانند تفاوت بین جنس با ماده و فصل با صورت در فلسفه است که یکی لایشرط و دیگری بشرط لا است. تفاوت بین لا بشرط و بشرط لا در تفاوت جنس با ماده و فصل با صورت، تفاوتی فرضی نیست و با مجرد فرض صورت همان فصل نخواهد شد و بالعکس. به‌طور مثال صورت انسان روح اوست و فصل او ناطق است و ناطق با نفس یکی نیست. چنین اعتباراتی صرف فرض نیست و بر پایه‌ی تفاوت‌های تکوینی بیان شده است. به‌طور مثال "اعتباری بودن مفهوم وجود" به معنای فرضی بودن آن نیست، بلکه به معنای ما بازاء عینی نداشتن آن است، همان‌گونه که تمام معقولات ثانیه‌ی فلسفی مانند حسن، قبح، عدل، ظلم و ... همه اعتباری هستند، یعنی ما بازاء عینی ندارند نه اینکه فرضی باشند.

در نتیجه قائلین به بساطت مشتق، قائل به این نیستند که مشتق با مبدأ یکی است تا گفته شود در صورت از بین رفتن مبدأ، مشتق نیز از بین می‌رود و تفاوت این دو فرضی است، بلکه بین مبدأ و مشتق قائل به تفاوت هستند، اما تفاوتی که ما بازاء عینی ندارد، بلکه مانند دیگر معقولات ثانیه فلسفی دارای منشأ انتزاع است، و به همین دلیل اول ایشان نیز قابل پذیرش نیست.

ب) نقد دلیل دوم

برای تصویر جامع بین متلبس و ما انقضی ضرورتی ندارد که زمان در موضوع له اخذ شود، بلکه همین که نسبت در موضوع له باشد کافی است. مرحوم آخوند در تفاوت فعل ماضی و فعل مضارع گفتند زمان داخل در موضوع له افعال نیست، اما نسبت داخل در موضوع له افعال هست، یعنی متبادر از فعل ماضی نسبت تحقیق است که لازمه‌ی عقلی تحقق در صورتی که فاعل مجرد تام نباشد، در گذشته بودن است و متبادر از فعل مضارع نسبت ترقیه است که لازمه‌ی عقلی ترقب در صورتی که فاعل مجرد تام نباشد، در حال یا آینده بودن است.

همین نسبت در موضوع له مشتق نیز اخذ شده است، یعنی در "ضارب" نسبت صدوریه اخذ شده است (همچنین در "مضروب" نسبت وقوعیه اخذ شده است) که این نسبت می‌تواند تحقیق باشد که در صورت زمانی بودن فاعل، متلازم با زمان حال (متلبس بالمبدأ) است و می‌تواند اعم از تحقیق و ترقیه (مطلق نسبت) باشد که در صورت زمانی بودن فاعل متلازم با اعم از متلبس بالمبدأ و ما انقضی است. در نتیجه گرچه زمان در موضوع له اسماء اخذ نشده است، اما معتقدیم نسبت در موضوع له آنها اخذ شده و همین نسبت جامع بین متلبس بالمبدأ و ما انقضی عنه المبدأ خواهد بود. در نتیجه دلیل دوم ایشان نیز قابل پذیرش نیست، زیرا دو فرد مشتق، وجود و عدم نیستند که تصویر جامع بین آنها ممکن نباشد، بلکه در موضوع له آنها نسبت اخذ شده و به همین دلیل تصویر جامع بین این دو ممکن است.

1. ادله حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالمبدأ

(الف) تبادر

با شنیدن لفظ مشتق در صورتی که قرینه‌ای در کلام وجود نداشته باشد، خصوص متلبس بالمبدأ به ذهن متبادر می‌شود. به‌طور مثال با شنیدن "ضارب" این معنا به ذهن متبادر می‌شود که شخص هم‌اکنون عمل زدن را انجام می‌دهد و استعمال "ضارب" در مورد شخصی که دیروز عمل ضرب را انجام داده است، گرچه استعمال غلط نیست، اما نیاز به قرینه دارد.

(ب) صحت سلب مشتق از ما انقضی عنه المبدأ

اگر علی قبلاً ضارب بوده و اکنون مشغول عمل ضرب نیست، می‌توان گفت "علی لیس بضارب". این استعمال، استعمال حقیقی است و سلب "ضارب" از "علی" صحیح است. صحت سلب از ما انقضی عنه المبدأ نیز علامت مجاز بودن "ضارب" در آن است.

(ج) اوصاف متضاد

برخی این دلیل را دلیلی مستقل قلمداد کرده و عده‌ای دیگر آن را مؤیدی بر دلیل قبلی می‌دانند. اوصاف متضادی مانند "قائم" و "قاعد" را در نظر بگیرید. اگر مشتق برای اعم از متلبس و ما انقضی وضع شده باشد، به شخصی که قبلاً نشسته بوده و اکنون ایستاده است هم حقیقتاً می‌توان گفت "قاعد" و هم حقیقتاً می‌توان گفت "قائم"، درحالی‌که اطلاق حقیقی هر دو وصف بر چنین شخصی صحیح نیست، زیرا این دو وصف متضاد هستند و دو متضاد در یک جا جمع نمی‌شوند. این تقابل اوصاف متضاد دلیلی است بر اینکه مشتق حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ است.

(د) اطراد

با استدلال به اطراد نیز می‌توان وضع مشتق برای خصوص متلبس را ثابت کرد. البته همان‌گونه که گفته شد اطراد به معنای صرف کثرت استعمال دلیل بر وضع نیست، زیرا زیاد بودن استعمال در یک مقام خاص، مختص حقیقت نیست و مجاز نیز می‌تواند در مقامی خاص دارای کثرت استعمال باشد. به‌طور مثال در مقام مبالغه "اسد" در "رجل شجاع" کثرت استعمال دارد ولی در غیر این مقام به شخص "اسد" گفته نمی‌شود و اطرادی که وضع را ثابت می‌کند به این صورت است که یک لفظ در معنایی خاص در مقامات متعدد کثرت استعمال دارد. در بحث مشتق نیز استعمال مشتق در متلبس اطراد دارد، یعنی مشتق در مقامات مختلف در متلبس بالمبدأ استعمال می‌شود، اما استعمال مشتق در ما انقضی اطراد ندارد، به‌طور مثال در بعضی از مقامات مانند مقام احترام به شخصی که قبلاً در جنگ بوده است، "رزمنده‌ی میدان جنگ" اطلاق می‌شود، یا در مقام تحقیر به شخصی که قبلاً سارق بوده، "دزد" اطلاق می‌شود، اما این استعمالات در تمامی مقامات نیست.

نقد دلیل اول: 180 (توسط میرزا حبیب الله رشتی)

تبادری علامت وضع است که حاقی باشد، نه اطلاقی. تبادر اطلاقی انصراف است که انصراف علامت وضع نیست. به طور مثال با شنیدن لفظ "حيوان"، ذهن به "ما عدا الانسان" منصرف می شود، در حالی که موضوع له لفظ "حيوان" این معنا نیست، بلکه معنایی کلی است که استعمال این لفظ در بعضی از افراد بیشتر و در برخی دیگر کمتر است و ذهن به افرادی منصرف می شود که استعمال در آنها بیشتر است.

تبادری که در استدلال آمده نیز اطلاقی است، یعنی موضوع له مشتق اعم در متلبس و ما انقضی است ولی چون استعمال مشتق در متلبس بیشتر است، با شنیدن مشتق، ذهن به متلبس انصراف پیدا می کند که این مطلب وضع مشتق برای خصوص متلبس را ثابت نمی کند.

پاسخ مرحوم آخوند: (به نقد میرزا حبیب الله رشتی)

باید بررسی کرد که تبادر حاقی و اطلاقی چگونه از هم تشخیص داده می شوند. چرا انسباق "ما عدا الانسان" از "حيوان" را تبادر اطلاقی و انصراف می دانیم اما انسباق "مايعی مخصوص" از "آب" را تبادر حاقی دانسته و معنا را موضوع له لفظ می دانیم؟

در پاسخ باید گفت اگر افرادی از معنای کلی وجود داشته باشند که استعمال لفظ در برخی از افراد آن زیاد باشد و استعمال آن در طرف مقابل ندرت داشته باشد، یعنی اگر علت انسباق کثرت استعمال در منسبق الیه و ندرت استعمال در غیر آن باشد، انسباق معنا انصراف یا تبادر اطلاقی نام می گیرد، اما اگر چنین خصوصیتی وجود نداشت، انسباق، تبادر حاقی نام می گیرد.

اگر نقد وارد بر تبادر صحیح بود و تبادر خصوص متلبس، انصراف باشد، باید استعمال مشتق در خصوص متلبس کثرت داشته باشد و در ما انقضی عنه ندرت داشته باشد، در حالی که استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ کثیر است. در نتیجه انسباق متلبس انصراف نیست و تبادر، تبادر حاقی است.

به عبارت دیگر انسباق امری حادث و ممکن است و هر حادث یا ممکنی (طبق اختلاف متکلمین و فلاسفه) به علت نیاز دارد. علت انسباق یا وضع است که تبادر حاقی را شکل می دهد، یا کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر است که تبادر اطلاقی و انصراف را شکل می دهد و انسباق چنین علتی ندارد، یا قرینه است که از بحث کنونی خارج است.

در اینجا ممکن است اشکالی پدید بیاید و آن اینکه اگر گفته شود مشتق برای خصوص متلبس وضع شده، استعمال آن در ما انقضی مجاز است و چون این استعمال را کثیر دانستیم، کثرت مجازات یا اکثریت مجازات نسبت به حقیقت لازم می آید.

179- این مطالب در «کفایه» به نقل از «میرزا حبیب الله رشتی» آمده اما از آنجایی که این مطالب در «بدایع الافکار» با توضیح بیشتری آمده است، برای مطالعه علاوه بر «کفایه» به این کتاب نیز مراجعه شود.
180- ترتیب اشکالات بر ادله با ترتیب «کفایه» متفاوت است.

میرزای شیرازی قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس است و در تقریرات ایشان عبارتی است که جواب این اشکال از آن به دست می‌آید و گویا جوابی که مرحوم آخوند در پاسخ به این اشکال مطرح می‌کنند همان مطلبی است که در تقریرات میرزای شیرازی آمده است.

میرزای شیرازی در پاسخ به این اشکال می‌فرماید کثیر یا اکثر بودن مجاز اشکال‌ی ندارد و خود ادبا نیز معتقدند مجاز بیش از حقیقت است. مرحوم آخوند این کلام را بدون نام بردن میرزای شیرازی نقل کرده و معتقدند این جواب صحیح نیست. به نظر ایشان این کلام ادبا که "مجاز بیش از حقیقت است" در مورد مجموع مجازات است، یعنی مجموع معانی مجازی نسبت به معنای حقیقی بیشتر است، به عبارت دیگر یک لفظ دارای یک معنای حقیقی و چندین معنای مجازی است و مجموع مجازی بیش از معنای حقیقی است، و در مورد یک معنای مجازی و معنای حقیقی نیست. در اینجا یک مجاز است که نمی‌تواند بیش از معنای حقیقی باشد تا گفته شود بیشتر بودن استعمال مشتق در ما انقضای اشکالی ندارد.

ایشان پس از رد این جواب مطلب دیگری را در پاسخ بیان می‌کنند. به نظر ایشان گرچه استعمال مشتق در ما انقضی بیشتر است، اما این بیشتر بودن به صورت مجازی نیست. استعمال در ما انقضی به این دلیل مجازی نیست که زمان اسناد نیز ماضی است. توضیح اینکه گرچه صحبت در مورد زمان گذشته بیشتر از صحبت در مورد زمان حال است (استعمال در ما انقضی بیش از استعمال در متلبس است)، اما هنگام صحبت کردن در مورد گذشته، افعال نیز به صورت ماضی استعمال شده و گفته می‌شود: "علی کان قائماً" و... در این موارد چون فعل نیز ماضی است، استعمال حقیقی است.

در نتیجه درست است که استعمال در ما انقضی بیش از استعمال در متلبس است، اما این استعمال، غالباً حقیقی است، زیرا زمان اسناد هم ماضی است و وقتی هم زمان اسناد و هم زمان تلبس ماضی باشد، استعمال، حقیقی است.

به‌طور خلاصه مرحوم آخوند برای اینکه اشکال انصراف را حل کند، ندرت استعمال در ما انقضی را نپذیرفت و استعمال در ما انقضی را کثیر یا اکثر دانستند، و برای اینکه اشکال اکثریت مجاز لازم نیاید، استعمالات کثیر یا اکثر در ما انقضی را مجازی ندانستند بلکه به دلیل ماضی بودن اسناد آنها، این استعمالات را حقیقی دانستند.

اشکال استاد: (به پاسخ مرحوم آخوند)

در نقد مرحوم آخوند باید به معنای "تلبس" و "حال" در "وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال" دقت شود. همان‌گونه که خود مرحوم آخوند نیز تذکر دادند، منظور از "حال" در این عبارت، "حال نطق" نیست، بلکه منظور "معیت تلبس و اسناد" است، یعنی عده‌ای معتقدند مشتق وضع شده است برای خصوص موردی که تلبس و اسناد در آن معیت دارند و اگر تلبس قبل از اسناد باشد، استعمال مجازی است، و عده‌ای دیگری معتقدند مشتق وضع شده است برای اعم از موردی که تلبس و اسناد در آن معیت دارند یا تلبس قبل از اسناد است و استعمال مشتق در هر دو حقیقی است.

بنابراین اگر هم تلبس و هم اسناد در گذشته باشد و این دو معیت داشته باشند، مشتق در متلبس بالمبدأ استعمال شده است نه در ما انقضی و کسی در حقیقی بودن این استعمال اختلافی ندارد.

به عبارت دیگر اگر تلبس و اسناد در یک زمان باشد، همه استعمال را حقیقی می‌دانند و اگر تلبس قبل از اسناد باشد و در زمان اسناد تلبس منقضی شده بود، در حقیقی یا مجازی بودن استعمال اختلاف است.

مرحوم آخوند نیز استعمال در ما انقضی را زیاد دانستند و برای فرار از اشکال کثرت مجازات، فرمودند که چون اسناد نیز در گذشته است و تلبس و اسناد همزمان هستند، استعمال در ما انقضی مجازی نیست، درحالی‌که این استعمال که کثیر یا اکثر است، جزء موارد اختلافی نیست و همه حقیقی بودن آن را می‌پذیرند و تعداد استعمال مشتق در موارد اختلاف یعنی در جایی که تلبس قبل از اسناد است، نادر است و به همین علت این اشکال: به تبادر وارد می‌شود که چنین تبادری در حقیقت انصراف است و نه تبادر حاقی.

کلام استاد:

مطلبی که از تقریرات میرزای شیرازی نقل شد صحیح است.

اشکال مرحوم آخوند به این مطلب این بود که اکثریت مجاز نسبت به حقیقت، در مجموع مجازات است، درحالی‌که با بررسی استعمالات مشخص می‌شود که اکثریت مجاز در یک معنای مجازی و یک معنای حقیقی نیز محقق است. به‌طور مثال معنای حقیقی "اسد" عبارت است از "حیوان مفترس" و معنای مجازی آن "رجل شجاع" است و استعمال این واژه در "رجل شجاع" بیش از استعمال آن در "حیوان مفترس" است. در موارد زیادی استعمال مجازی کثیر یا اکثر است و این مطلب اشکالی ایجاد نمی‌کند. به‌طور مثال مجاز مشهور مجازی است که کثرت استعمال دارد، همچنین قبل از مرحله‌ی وضع تعینی، استعمال لفظ در معنای مجازی کثیر و یا حتی اکثر است. استحاله‌ی اکثریت مجاز نه دلیل عقلی دارد و نه دلیل نقلی. خلاف حکمت واضع بودن نیز گرچه به عنوان دلیلی بر استحاله اکثریت مجاز دانسته شده است، اما چنین مطلبی خلاف حکمت واضع نیست، بلکه واضع لفظی را برای معنایی وضع می‌کند و پس از او استعمالات بعدی محقق می‌شوند.

در نتیجه پاسخ میرزای شیرازی به اشکال وارد شده صحیح است و استعمال مجازی در مورد یک معنای مجازی نیز می‌تواند اکثر از معنای حقیقی باشد.

نقد دلیل دوم: (توسط میرزا حبیب الله رشتی)

در این استدلال ادعا شده است که سلب مشتق از ما انقضی عنه المبدأ صحیح است، درحالی‌که منظور از صحت سلب اگر صحت سلب مطلق بدون قرینه است، چنین سلبی صحیح نیست و اگر صحت سلب مقید و با قرینه است، چنین سلبی صحیح است، اما علامت مجاز نیست.

توضیح اینکه صحت سلبی که در این دلیل ادعا شده به این نحو است که "علی دیروز قائم بوده است" و اکنون گفته می‌شود به علی که دیروز قائم بوده و امروز قائم نیست، گفته می‌شود "علی لیس بقائم"، یعنی سلب "قائم" از "علی" به صورت مطلق و بدون قرینه نیست، بلکه مقید است و صحت سلب مقید علامت مجاز نیست.

همان‌گونه که صحت حمل باید بدون مجاز باشد تا علامت حقیقت باشد، صحت سلب نیز باید بدون قرینه باشد تا علامت مجاز باشد. به‌طور مثال "اسب" و "گره" "حیوان" هستند و حمل "حیوان" بر آنها صحیح بوده و اطلاق "حیوان" بر آنها حقیقی است، حال اگر "حیوان" مقید به "ناطق" شود، از "اسب" صحت سلب دارد و می‌توان گفت "اسب حیوان ناطق نیست"، اما صحت سلب "حیوان مقید به قید ناطق" دلیل بر مجاز بودن استعمال "حیوان" در "اسب" نیست. در نتیجه صحت سلب در صورتی علامت مجاز است که بدون قید باشد، به‌طور مثال اگر "اسب حیوان نیست" صحیح باشد، علامت این است که استعمال "حیوان" در "اسب" مجازی است، اما صحت سلب "حیوان به قید ناطق" از "اسب" مجازی بودن استعمال "حیوان" در "اسب" را نمی‌رساند.

پاسخ مرحوم آخوند: (به نقد میرزا حبیب الله رشتی)

باید بررسی شود در جمله‌ای که مشتق و قید استفاده شده است، قید متعلق به چیست. در مثال "علی لیس بقائم" **چند جزء** وجود دارد:

1. ذات که همان "علی" است.
2. مشتق که همان "قائم" است.
3. نسبتی که بین "علی" و "قائم" محقق است.

در این مثال اگر قید متعلق به مسلوب یا همان مشتق باشد، صحت سلب مسلوب یا مشتق مقید علامت مجاز نیست، اما اگر قید متعلق به مسلوب عنه یا همان ذات (**موضوع**) یا متعلق به نسبت باشد، علامت مجاز است.

به‌طور مثال "اسب حیوان ناطق نیست" به این دلیل علامت مجاز نیست که قید "ناطق" متعلق به مشتق است، اما "علی لیس بقائم" علامت مجاز است، زیرا در این مثال "قائم" که مشتق است، مطلق و بدون قید آمده و این قید که "دیروز ایستاده بود" متعلق به ذات است.

همچنین اگر قید متعلق به نسبت باشد، باز هم علامت مجاز است و اشکال تنها در صورتی وارد است که قید متعلق به مشتق باشد.

کلام استاد:

اشکال میرزا حبیب الله رشتی به استدلال وارد نیست و پاسخ مرحوم آخوند به ایشان نیز مورد پذیرش است، اما باید از جنبه‌ای دیگر نیز به این بحث توجه نمود و آن اینکه منظور از "حمل" در "علامت حقیقت بودن صحت حمل" و "علامت مجاز بودن صحت سلب" چیست؟ حمل ذاتی اولی یا حمل شایع صناعی؟

گفته شد که نمی‌توان صحت حمل را به عنوان علامت حقیقت پذیرفت، زیرا صحت حمل اگر به حمل شایع باشد، تنها این مطلب را می‌رساند که "موضوع مصداق محمول است" و در مورد اینکه معنای محمول همان معنای مورد نظر است یا خیر ساکت است. این حمل تنها نشان

می‌دهد که نسبت محمول و موضوع تباین نیست، اما این مطلب را نشان نمی‌دهد که نسبت تساوی است، عموم و خصوص من وجه است یا عموم و خصوص مطلق.

و اگر به حمل ذاتی باشد، تنها اتحاد مفهومی را می‌رساند، زیرا شرط صحت این حمل تنها اتحاد مفهومی است و نیازی به وحدت مفهومی ندارد، یعنی اگر موضوع و محمول از لحاظ مفهوم اتحاد داشته باشند، حمل اولی محقق می‌شود. به‌طور مثال "انسان" با "حیوان ناطق" اتحاد مفهومی دارد و تغایر آنها در اجمال و تفصیل است و به همین دلیل حمل اولی بین این دو محقق می‌شود. همچنین هر یک از "حیوان" و "ناطق" به تنهایی نیز بر "انسان" حمل می‌شوند، زیرا بین آنها اتحاد مفهومی وجود دارد.

در حمل اولی نیازی به مترادف موضوع و محمول نیست و به همین دلیل نمی‌توان گفت "به علت صحت حمل محمول بر موضوع به حمل اولی، معنای موضوع و محمول یکی است و در نتیجه موضوع له موضوع همان موضوع له محمول است"، بلکه صرفاً اتحاد مفهومی لازم است و اتحاد مفهومی اعم از این است که معنای موضوع و محمول یکی باشد یا محمول بخشی از موضوع باشد که سبب اتحاد این دو شود، مانند "الانسان حیوان" و "الانسان ناطق".

در نتیجه در حمل اولی نمی‌توان گفت معنای محمول همان معنای موضوع است، بلکه صرفاً می‌توان به این نتیجه رسید که محمول با موضوع اتحاد مفهومی دارد و نمی‌توان موضوع له را تشخیص داد، همان‌گونه که موضوع له "انسان" هم می‌تواند "انسان ناطق" باشد، هم می‌تواند "حیوان" باشد و هم می‌تواند "ناطق" باشد، زیرا هر سه به حمل اولی بر "انسان" حمل می‌شوند و اگر صحت حمل اولی علامت حقیقت باشد، هر سه معنا موضوع له "انسان" بودند.

البته اگر کسی معیار حمل اولی را وحدت مفهومی بداند و "الانسان حیوان" و "الانسان ناطق" را حمل شایع بداند، بنابر مبنای خود می‌تواند صحت حمل را علامت حقیقت بداند.

در نتیجه نمی‌توان صحت حمل را به عنوان علامت حقیقت پذیرفت، اما علامت مجاز بودن صحت سلب مورد پذیرش است، زیرا صحت سلب اگر به حمل شایع باشد، مشخص می‌شود که موضوع مباین محمول بوده و از مصادیق محمول نیست، پس حمل محمول بر موضوع در صورت نبود تناسب یا استحسان طبع غلط است و در صورت تحقق تناسب یا استحسان طبع، استعمال مجازی است. در مورد ما انقضی عنه المبدأ نیز سلب مشتق از آن صحیح است و به همین دلیل مشتق در ما انقضی عنه المبدأ حقیقت نیست.

نکته:

قائلین به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس به صحت سلب استناد کرده‌اند و قائلین به حقیقت بودن مشتق در اعم به صحت حمل تمسک کرده‌اند. با توجه به مطالبی که بیان شد از آنجایی که صحت حمل را علامت حقیقت نمی‌دانیم، استدلال به صحت حمل برای اثبات وضع مشتق برای اعم صحیح نیست، ولی چون صحت سلب را علامت مجاز می‌دانیم، استدلال به صحت سلب برای اثبات مجاز بودن مشتق در ما انقضی مورد قبول است.

نقد دلیل سوم: (توسط میرزا حبیب الله رشتی)

این استدلال مصادره به مطلوب است، زیرا این کلام که "به شخصی که قبلاً نشسته بوده و اکنون ایستاده است، به صورت حقیقی تنها می‌توان "قائم" اطلاق کرد"، تکرار مدعاست نه دلیل بر مدعا. این استدلال از طرف کسانی ارائه شده که مشتق را در خصوص متلبس بالمبدأ حقیقت می‌دانند و به همین دلیل تنها اطلاق حقیقی "قائم" را بر چنین شخصی صحیح می‌دانند، درحالی‌که طرفداران حقیقت بودن مشتق در اعم، اطلاق حقیقی هر دو وصف "قائم" و "قاعد" را صحیح می‌دانند.

پاسخ مرحوم آخوند: (به نقد میرزا حبیب الله رشتی)

این کلام مصادره به مطلوب نیست، زیرا مصادره به مطلوب به این معناست که مدعای "الف" به دلیل "ب" گفته شود و دلیل "ب" بر اساس "الف" گفته شود که در اینجا در حقیقت مدعا تکرار شده و نوعی دور است، اما در استدلال لزوم تضاد مدعا تکرار نشده است، بلکه به امری استناد می‌شود که مرتکز اذهان اهل محاوره است.

در این استدلال گفته می‌شود اگر مشتق حقیقت در اعم بود، باید در ذهن اهل محاوره حقیقتاً هر دو وصف متضاد بر شخص صدق می‌کرد، اما این لازمه با ارتکاز ذهن سازگار نیست، زیرا ارتکاز ذهنی این است که شخصی که قبلاً نشسته بوده و هم‌اکنون ایستاده است، تنها می‌توان وصف "قائم" را به صورت حقیقی بر او اطلاق کرد، چه قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس باشیم و چه قائل به وضع مشتق برای اعم.

به عبارت دیگر در این استدلال لازمه‌ی دومی در نظر گرفته شده و با مرتکز اذهان سنجیده می‌شود. با مراجعه به ذهن خود به عنوان یکی از افراد عرف این مطلب را می‌یابیم که یکی از این دو وصف حقیقتاً بر شخص صدق نمی‌کند.

کلام استاد:

پاسخ مرحوم آخوند صحیح است، اما نمی‌توان دلیل سوم را به عنوان دلیلی مستقل پذیرفت. این دلیل در حقیقت بازگشت دلیل تبادر بازگشت می‌کند. در این استدلال این‌گونه بیان می‌شود که با رجوع به ذهن، وصفی را که متلبس بالفعل است می‌یابیم نه ضد آن را که منقضی شده است. این انسباق به ذهن و یافتن معنا همان تبادر است، نه دلیلی مستقل.

2. ادله حقیقت بودن مشتق در اعم

الف) تبادر

با شنیدن لفظ مشتق در صورتی که قرینه‌ای در کلام وجود نداشته باشد، اعم از متلبس بالمبدأ و ما انقضی به ذهن متبادر می‌شود. این تبادر، تبادر حاقی است و تبادر خصوص متلبس، تبادر اطلاقی یعنی انصراف است. همان‌گونه که موضوع له "حیوان" که موضوع له آن "کلی حیوان" است اما به "غیر از انسان" انصراف دارد، موضوع له مشتق نیز اعم از متلبس و ما انقضی است اما به خصوص متلبس بالمبدأ انصراف دارد.

اشکال استاد:

تبادر خصوص متلبس تبادر اطلاقی و انصراف نیست، بلکه تبادر حاقی است، زیرا اگر این تبادر، انصراف باشد، استعمال مشتق در متلبس کثیر و در ما انقضی نادر بود، درحالی‌که استعمال مشتق در ما انقضی نادر نیست.

نکته: اشکال کثرت مجاز، جواب میرزای شیرازی و... در اینجا نیز تکرار می‌شود.

ب) صحت حمل

حمل مشتق بر ما انقضی صحیح است و این مطلب نشان می‌دهد که مشتق حقیقت در اعم است.

اشکال مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند اشکالی صفروی به این استدلال داشته و چنین حملی را صحیح نمی‌دانند. با توجه به مطالبی که در مورد حمل شایع و حمل اولی بیان شد، روشن می‌شود که به این استدلال اشکال کبروی وارد است، یعنی حتی اگر حمل مشتق بر ما انقضی صحیح باشد، حقیقت بودن مشتق در اعم ثابت نمی‌شود، زیرا صحت حمل علامت حقیقت نیست.

نکته:

میرزا حبیب الله رشتی مثال‌های برای صحت حمل مشتق بر ما انقضی ذکر می‌کند که در ابتدای امر صحیح به نظر می‌رسد و به همین علت باید توضیحی در مورد آنها ارائه کرد. ایشان می‌فرمایند: "مجروح" مشتق است و به کسی که الآن هیچ‌گونه جراحتی ندارد و در زمان جنگ جراحتی به او وارد شده است، "مجروح" اطلاق می‌شود. همچنین "مقتول" مشتق است و به کسی که قبلاً عمل قتل روی او انجام شده است، "مقتول" گفته می‌شود.

تمام مثال‌هایی که ایشان برای صحت حمل مشتق بر ما انقضی ذکر می‌کنند، اسم مفعول هستند. مرحوم اصفهانی در "نهایه الدرایه" نکته‌ای را متذکر می‌شوند که مرحوم تبریزی نیز آن را پذیرفته‌اند و آن اینکه چنین کلماتی به لحاظ ماده دارای دو معنا هستند گاهی از اوقات اسم مفعول مانند "مضروب" استعمال می‌شود و مراد از آن فعل "ضرب" است، یعنی "کسی که

هم‌اکنون متلبس به وقوع فعل ضرب است" و گاهی از اوقات اسم مفعول مانند "مضروب" استعمال می‌شود و مراد از آن "واجد علامت" است، یعنی "کسی که واجد علامت جرح است" نه "کسی که متلبس هم‌اکنون متلبس به وقوع فعل جرح است".

این تفاوت، ناشی از تفاوت در ماده است، نه تفاوت در هیئت مشتق، یعنی اگر "مضروب" در معنای ماده‌ی اول به کار برود، اگر فعل "ضرب" از او منقضی شود، گفته می‌شود "لیس بمضروب"، اما اگر "مضروب" در معنای ماده‌ی دوم به کار برود، حتی اگر فعل "ضرب" از او منقضی شود، چون "علائم ضرب" در او دیده می‌شود، حقیقتاً به او "مضروب" اطلاق می‌شود، اما در اینجا مبدأ از شخص منقضی نشده است، بلکه شخص هم‌اکنون متلبس به مبدأ است، زیرا مبدأ، "وقوع فعل ضرب" نیست، بلکه "وجود علامت ضرب" است.

(ج) آیه‌ی "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ"¹⁸¹

سیر کلی بحث:

به لحاظ تاریخی شیخ صدوق در "عیون اخبار الرضا" از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است که آن حضرت برای اثبات ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و در حقیقت عدم ولایت دیگران به این آیه استدلال فرموده‌اند.¹⁸² روایت دیگری نیز به همین مضمون از امام صادق (علیه السلام) وارد شده است که مرحوم کلینی آن را در "کافی" ذکر کرده‌اند.¹⁸³

شیخ صدوق متوفای 381 است و "جصاص" از علمای عامه، هم‌دوره‌ی ایشان است. جصاص در کتاب خویش به این کلام شیخ صدوق جواب داده است.¹⁸⁴

پس از این دوره این آیه مورد بحث قرار گرفته است و در این بحث‌ها به مشتق بودن واژه‌ی "ظالم" توجه شده است، زیرا این‌گونه تصور شده که استدلالی که شیخ صدوق نقل کرده است، در صورتی صحیح است که مشتق برای اعم وضع شده باشد، یعنی:

اگر مشتق برای اعم وضع شده باشد، به کسی که در دوره‌ای از زندگی خود ظالم باشد و پس از آن این وصف از او زایل شود، حقیقتاً "ظالم" اطلاق می‌شود و استدلال امام رضا (علیه السلام) به این روایت صحیح است،

و اگر مشتق برای خصوص وضع شده باشد، اطلاق "ظالم" بر کسی که در دوره‌ای از زندگی خویش ظالم بوده و پس از آن توبه کرده است، حقیقی نیست و در نتیجه کلام جصاص درست است.

سید مرتضی متوفای 436 نیز در "امالی المرتضی"¹⁸⁵ در تفسیر سوره‌ی فاطر در مورد این آیه صحبت می‌کند. همچنین مرحوم آخوند، مرحوم نائینی و... در این باره مطالبی دارند که برخی از آنها را در اینجا مطرح خواهیم کرد.

181- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 124.

182- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص: 216.

183- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 174.

184- «احکام القرآن»، جلد 1، صفحه‌ی 72 به چاپ ایران و صفحه 87 به چاپ بیروت.

185- أمالی المرتضی، ج 2، ص: 365.

کلام شیخ صدوق:

امام رضا (علیه السلام) در این روایت، با استدلال به این آیه می‌فرماید: "قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ فَأَبْطَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ إِمَامَةً كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ".¹⁸⁶ به اعتراف خود خلفا، ایشان ظالم بوده‌اند، زیرا در دوره‌ای از زندگی خود بت‌پرست بوده‌اند و شخصی که هیچ‌گاه بت‌پرست نبوده، امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده است که قبل از رسیدن به سن بلوغ به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایمان آوردند. امامت و ولایت نیز عهد الهی است و طبق آیه، ظالم به عهد الهی نمی‌رسد.

مشابه این کلام در "کافی" از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است. ایشان در این روایت می‌فرمایند: "وَقَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمُ (علیه السلام) نَبِيًّا وَلَيْسَ بِإِمَامٍ حَتَّى قَالَ اللَّهُ - إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ دُرِّيْتِي فَقَالَ اللَّهُ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ مَنْ عَبْدَ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا".¹⁸⁷ از آنجایی که خلفا در دوره‌ای از زندگی خود بت‌پرست بوده‌اند، طبق این آیه مقام امامت به آنها نخواهد رسید.

کلام حصاص:

وی در کتاب خویش به این آیه پرداخته و بدون نام بردن از شیخ صدوق، عبارت نامناسبی را در مورد ایشان به کار برده و این‌گونه گفته است: "وَرَبَّمَا اخْتَجَّ بَعْضُ أَغْيَاءِ الرُّقَصَةِ يَقُولُهُ تَعَالَى لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" فِي رَدِّ إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَنَّهُمَا كَانَا ظَالِمِينَ حِينَ كَانَا مُشْرِكِينَ".¹⁸⁸ وی در جواب این استدلال می‌گوید خلفا در دوره‌ای از زندگی خود بت‌پرست و ظالم بوده‌اند، اما در آن دوره به ولایت نرسیده‌اند و زمانی که به ولایت رسیدند، از ظلم خود توبه کرده و دیگر ظالم نبودند. حکم نیز دایر مدار وجود فعلی موضوع است.¹⁸⁹ و چون ظلم در این افراد به صورت فعلی نبوده، آیه رسیدن آنها به ولایت را رد نکرده است.

کلام سید مرتضی:

ایشان معتقدند مشتق در خصوص متلبس بالفعل وضع شده است، اما در عین حال استدلال به آیه صحیح است، زیرا اگر قرینه‌ای موجود نبود، به دلیل وضع مشتق برای خصوص متلبس، استعمال آن در اعم صحیح نبود، اما آیهی "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" همانند آیات "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"¹⁹¹ و "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"¹⁹² و "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"¹⁹³ می‌باشد.

186- عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ ج 1؛ ص 217.

187- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 174.

188- أحكام القرآن - ط العلمية، جلد 1، صفحہ 87.

189- به‌طور مثال طبق «الخمر حرام» تا زمانی که مایع «خمر» است حرام است و اگر مایعی قبلاً خمر بوده و الآن خمر نباشد، حرام نیست.

190- أمالی المرتضی، ج 2، ص: 365.

191- سوره مبارکه‌ی مائده، آیه 38.

192- سوره مبارکه‌ی نور، آیه 2.

193 آل عمران، 97

حتی اگر شخص در دوره‌ای از زندگی خود مستطیع باشد و پس از آن از استطاعت خارج شود، حجتی که بر ذمه‌ی او آمده، باقی می‌ماند. همچنین اگر شخصی مرتکب زنا یا سرقت شد، هرچند در زمان اجرای حد بالفعل زانی یا سارق نیست، حد بر او جاری می‌شود.

"ظالم" در آیه‌ی مورد بحث نیز همانند عناوین "زانی"، "سارق" و "مستطیع" است و اگر شخصی در دوره‌ای از زندگی خویش بت‌پرست و ظالم بوده هیچ‌گاه به مقام امامت نمی‌رسد.

سید مرتضی با اینکه مدعی است عنوان "ظالم" مانند باقی عناوین مذکوره است، دلیلی بر این مدعای خویش اقامه نمی‌کند.

مرحوم آخوند:

ایشان نیز قائل به وضع مشتق برای خصوص است و به همین دلیل به این مطلب می‌پردازند که چگونه با قول به وضع مشتق برای خصوص متلبس، استدلال امام رضا (علیه السلام) را صحیح می‌دانند.

ایشان برای توضیح این مطلب ابتدا مقدمه‌ی بسیار مفیدی را ذکر می‌کنند و آن اینکه عنوان مشتق در ادله به سه نحو اخذ می‌شود:

الف) گاهی از اوقات مشتق در ادله می‌آید و صرفاً عنوان مشیر است، یعنی نه در حدوث و نه در بقاء حکم نقشی ندارد و صرفاً علامت و نشانه است. همانند اینکه امام صادق (علیه السلام) پاسخ به این پرسش شخص که معارف دین را از چه کسی فرا بگیرم، با اشاره به "زراره" فرمودند: "فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ".¹⁹⁴ گرچه در این روایت عنوان "جالس" آمده است، اما این عنوان نقشی در حکم ندارد،

ب) گاهی از اوقات مشتق در ادله می‌آید و در حدوث حکم نقش دارد، اما در بقاء حکم نقش ندارد. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه آمده است: "لَا يَصْلِيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفًا... الْمَحْدُود".¹⁹⁵ در این روایت عنوان "محدود" آمده است. اگر کسی در زمانی در ملا عام حد زده شود، امام جماعت شدن وی کراهت دارد، هرچند پس از آن توبه کرده و بنده‌ی صالحی باشد. در نتیجه عنوان "محدود" در حدوث حکم کراهت امام جماعت شدن نقش دارد ولی در بقاء حکم کراهت دخالتی ندارد،¹⁹⁶

ج) و گاهی از اوقات مشتق در ادله می‌آید و هم در حدوث و هم در بقاء حکم نقش دارد. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه آمده است: "لَا أَقْبَلُ شَهَادَةَ فَاسِقٍ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ".¹⁹⁷ اگر شخصی توبه کرد و عدالت او احراز شد، شهادت او پذیرفته می‌شود، یعنی با محقق بودن عنوان "فاسق" حکم رد شهادت می‌آید و این حکم تا زمانی باقی است که عنوان "فاسق" باقی باشد.¹⁹⁸

194- وسائل الشیعة؛ ج 27؛ ص 143.

195- وسائل الشیعة؛ ج 8؛ ص 325.

196- «حلائل» در آیه‌ی شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَ خَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» نیز همین‌گونه است؛ یعنی با ازدواج پسر، به همسر او «حلائل ابنانکم» صدق می‌کند و با صدق این عنوان، همسر پسر بر پدر حرام ابدی می‌شود؛ هرچند پسر بعد از مدتی همسر خود را طلاق دهد. عنوان «مادر زن» نیز همین‌گونه است و اگر شخصی از همسر خود جدا شود، مادر او همچنان بر شخص حرام است. همچنین عناوین «زانی» و «سارق» در «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي قَاتِلَا كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» و «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ قَاتِلَا كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» نیز همین‌گونه هستند.

197- وسائل الشیعة؛ ج 27؛ ص 374.

198- همچنین «عدلین» در «شاهدین عدلین»، الکافی (ط - الإسلامیة)، ج 6، ص 74، نیز همین‌گونه است.

مرحوم آخوند پس از ذکر این مقدمه می‌فرماید: عنوان "ظالم" در "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" اگر از قسم سوم باشد که هم در حدوث و هم در بقاء حکم دخالت دارد، استدلال امام رضا (علیه السلام) به این روایت مشروط به وضع مشتق برای اعم است، اما اگر از قسم دوم باشد که صرفاً در حدوث حکم دخالت دارد، حتی اگر مشتق برای خصوص متلبس وضع شده باشد، باز هم استدلال امام رضا (علیه السلام) به این آیه صحیح است.

در اینجا برای پاسخ به اشکال جصاص باید ثابت کرد که عنوان "ظالم" از قسم دوم است، زیرا وی مدعی است که این عنوان نه از قسم دوم، بلکه از قسم سوم است و چون مشتق را حقیقت در خصوص متلبس می‌داند، استدلال را نمی‌پذیرد.

به لحاظ مقام اثبات به نظر می‌رسد که ظهور اولیه عناوین مشتقات در قسم سوم است و در نتیجه حمل آن بر قسم اول یا دوم نیازمند قرینه است و به همین دلیل مرحوم آخوند برای اثبات کلام خویش نیازمند به قرینه هستند. ایشان سعی کرده‌اند از "عظمت جایگاه امامت" به عنوان قرینه‌ی عرفیه‌ای بر مدعای خویش استفاده کنند. طبق کلام ایشان این آیه در صدد بیان عظمت مقام امامت و جایگاه ممتاز آن در بین دیگر مناصب الهی است و اقتضای چنین جایگاهی این است که کسی می‌تواند به آن برسد که هیچ‌گاه متلبس به ظلم نشده باشد، یعنی عظمت جایگاه امامت به حدی است که این عهد به شخصی که در گذشته ظالم بوده نیز نمی‌رسد و عنوان ظالم حدوثاً در این حکم نقش دارد.

نکته:

می‌توان این کلام مرحوم آخوند را استفاده از دلیل اولویت دانست، گرچه در متن "کفایه" تبیینی برای آن ارائه نشده است و صرفاً به اشاره به جایگاه امامت اکتفا شده است. مرحوم نائینی این تبیین را در مورد جایگاه امامت تبیین می‌کنند که در توضیح کلام ایشان خواهد آمد.

ایشان پس از ذکر این مطلب، این اشکال را مطرح می‌کنند که اگر کسی این قرینه را نپذیرفت، جواب دیگری به او خواهیم داد و آن اینکه اگر قرینه‌ای در کلام نباشد و امام رضا (علیه السلام) به همان ظهور عنوان که ظهور در قسم سوم بودن است، استدلال فرموده باشند، این کلام را به لحاظ حال تلبس به ظلم فرموده‌اند، یعنی طبق کلام حضرت معنای آیه این خواهد بود: "من کان ظالماً فی زمان لا ینال الی عہدی ابداً".

کلام مرحوم نائینی:

کلّیت کلام ایشان همانند کلام مرحوم آخوند است، یعنی سه قسم بودن عناوین، ظهور در قسم سوم داشتن، نیازمند به قرینه بودن در صورت حمل بر دیگر اقسام و از قسم دوم بودن "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" را پذیرفته‌اند. در عین حال ایشان معتقدند جواب اول مرحوم آخوند نیاز به تبیین دارد و دو قرینه را به این منظور ذکر می‌کنند.

1. عبارت "لَا يَنَالُ"

فعلی که در این عبارت است به صورت مضارع آمده و دال بر استمرار است. اطلاق این فعل حاکی از این است که "عدم نیل" حکمی مستمر و تا ابد است.

2. دلیل اولویت

روایاتی با این مضمون شده‌اند که ولد الزنا هرچند انسانی زاهد و عادل باشد، نمی‌تواند امام جماعت باشد. همچنین طبق این روایات شخص محدود شایسته‌ی امام جماعت شدن نیست: "لَا يَصْلِيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفَ الْمَجْدُومِ وَالْأَبْرَصِ وَالْمَجْنُونِ وَالْمَحْدُودِ وَوَلَدِ الزَّانَا"¹⁹⁹ اگر شخصی که در زمانی حد زده شده شایستگی رسیدن به مقام امام جماعت را که منصب کوچکی است ندارد، به‌طریق اولی شایستگی رسیدن به مقام امامت و ولایت را که منصب بزرگی است و جایگاه حاکمیت بر جامعه‌ی مسلمین است، ندارد.

مرحوم نائینی در مورد جواب دوم مرحوم آخوند می‌فرمایند این جواب صحیح نیست، زیرا چنین ادعایی نیاز به قرینه دارد و قرینه‌ای بر آن ذکر نشده است. باید قرینه‌ای ذکر شود که "الظَّالِمِينَ" در این آیه به معنای "من کان ظالماً" بوده و به لحاظ حال تلبس بودن این عنوان محتاج به قرینه است.

کلام استاد:

دو قرینه‌ای که ایشان ذکر کرده‌اند، تمام نیست که نقد وارده نسبت به هر یک ذکر می‌شود.

1. نقد به استفاده از "لَا يَنَالُ":

این تعبیر در موارد دیگری نیز آمده است و چنین معنایی از آن برداشت نمی‌شود. به‌طور مثال در "لَا يَنَالُ شَفَاعَتِي مَن اسْتَخَفَّ بِصَلَاتِهِ"²⁰⁰ نیز این عبارت آمده است، اما اگر کسی زمانی "مستخف بصلاته" شد و بعد از مدتی این وصف از او زایل شد، نمی‌توان گفت که دیگر به شفاعت نمی‌رسد. همچنین در روایت دیگری این‌گونه آمده است: "ثَلَاثَةٌ لَا يَصْلِي خَلْفَهُمُ الْمَجْهُولُ وَالْغَالِي وَ إِنْ كَانَ يَقُولُ يَقُولُكَ وَ الْمُجَاهِرُ بِالْفِسْقِ وَ إِنْ كَانَ مُقْتَصِدًا"²⁰¹. در این روایت نیز عبارت "لا یصلی" آمده که همانند "لا یَنَالُ" فعل مضارع است و اگر به جهت فعل مضارع حکم در این روایت ابدی باشد، باید گفت کسی که در زمانی غالی یا فاسق بوده و پس از آن توبه کرده باشد، یا کسی که زمانی مجهول بوده و پس از آن احوال او روشن شده باشد، نمی‌تواند امام جماعت باشد، درحالی‌که چنین مطلبی پذیرفته نیست.

اگر در این آیه به جای "لَا يَنَالُ" عبارت "لَنْ يَنَالُ" آمده بود، می‌توانستیم بگوییم همانند "لَنْ تَرَانِي"²⁰² دلالت بر نفی ابد دارد، اما عبارت "لَا يَنَالُ" دلالت بر ابدی بودن حکم ندارد.

2. نقد به دلیل اولویت:

اولویتی که در قرینه‌ی دوم آمده نیز پذیرفته نیست، زیرا همان‌طور که در روایت از نماز خواندن به امامت محدود نهی شده، از نماز خواندن به امامت فاسق نیز نهی شده است. در اینجا نمی‌توان گفت چون فاسق نمی‌تواند امام جماعت باشد، به طریق اولی کسی که دارای باقی اوصاف ذکر شده در روایات باشد نمی‌تواند امام جماعت باشد. علاوه بر اینکه امامت جماعت شدن شخص

199- الکافی (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 376.

200- الکافی (ط - الإسلامية)، ج6؛ ص 400.

201- من لا یحضره الفقیه، ج1، ص: 379.

202- سوره‌ی مبارکه اعراف، آیه‌ی 143.

محدود، ممنوع نیست، بلکه مکروه است، درحالی که به دنبال این هستیم که ثابت کنیم شخصی که در زمانی ظالم بوده است، به امامت رسیدن او ممنوع است.

پس امامت جماعت شدن این اشخاص مکروه است و این کراهت در مورد برخی از شرایط مانند محدود بودن است و عناوینی مانند فسق حدوثاً و بقائاً در حکم نقش دارند و پس از زایل شدن این وصف از شخص، امام جماعت شدن او کراهت نیز ندارد، درحالی که مدعا این است که به امامت رسیدن شخص ظالم ممنوع است، نه مکروه و اولویت قطعی‌ای بین کراهت امام جماعت شدن شخص محدود و ممنوعیت به امامت رسیدن شخص ظالم وجود ندارد.

اشکال استاد: (به مرحوم آخوند)

این مدعا که "جایگاه امامت مقتضی این است که شخصی که در زمانی ظالم بوده و پس از آن توبه کرده است شایسته رسیدن به این مقام نباشد"، نیاز به اثبات دارد و در کلام ایشان دلیلی بر این مدعا ذکر نشده است.

نظر نهایی:

معتقدیم مشتق برای خصوص متلبس بالفعل وضع شده و در عین حال استدلال امام رضا (علیه السلام) استدلال صحیحی است. برای اثبات صحت استدلال به این آیه **دو دلیل** وجود دارد:

دلیل اول:

قرینه‌ای لفظی برای روایتی که استدلال امام رضا (علیه السلام) در آن مطرح شده وجود دارد. قبل از استدلال امام رضا (علیه السلام)، امام صادق (علیه السلام) به این روایت استدلال کرده‌اند. قبل از این دو روایت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز روایتی دارند که "عبدالله بن مسعود" آن را نقل کرده است. در این روایت از شخص خاصی اسم برده نشده اما در آن این گونه آمده است: کسی که در زمانی بت پرست بوده و بر بت سجده کرده است، نمی‌تواند به مقام امامت برسد. این روایت که مرحوم آخوند از آن با تعبیر "تاسیا بالنبی"²⁰³ یاد کرده این گونه است: "عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): **أَنَا دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ صِرْتَ دَعْوَةَ أَبِيكَ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَوْحَى اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) إِلَيَّ إِبْرَاهِيمَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، فَاسْتَخَفَّ إِبْرَاهِيمُ الْفَرَحَ، فَقَالَ: يَا رَبِّ، وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي أُنْمَةً مِثْلِي فَأَوْحَى اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) إِلَيْهِ: أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ، إِنِّي لَا أُعْطِيكَ عَهْدًا لَا أَفِي لَكَ بِهِ. قَالَ: يَا رَبِّ، مَا الْعَهْدُ الَّذِي لَا تَفِي لِي بِهِ قَالَ: لَا أُعْطِيكَ لِظَالِمٍ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ. قَالَ: يَا رَبِّ، وَمِنْ الظَّالِمِ مَنْ وَلَدَى الَّذِي لَا يَنَالُ عَهْدَكَ قَالَ: مِنْ سَجَدَ لَصْنَمٍ مِنْ دُونِي لَا أَجْعَلُهُ إِمَامًا أَبَدًا، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا. قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَ اجْتَنِبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ، رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ. قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): فَانْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَى وَ إِلَى أَخِي عَلِيٍّ لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لَصْنَمٍ قَطُّ، فَاتَّخَذَنِي اللَّهُ نَبِيًّا، وَ عَلِيًّا وَصِيًّا".²⁰⁴**

203- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 49.
204- الأمالي (للطوسي)، النص، ص: 379.

عبارت "مَنْ سَجَدَ لِصَتَمٍ مِنْ دُونِي لَا أَجْعَلُهُ إِمَامًا أَبَدًا، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا" قرینه‌ی لفظیه‌ای بر اینکه شخصی که در زمانی بت‌پرست بوده است، شایستگی رسیدن به مقام امامت را ندارد.

این روایت تا قبل از عبارت "قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): فَانْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَيَّ وَإِلَى أَخِي عَلِيٍّ لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لِصَتَمٍ قَطُّ، فَاتَّخَذَنِي اللَّهُ نَبِيًّا، وَ عَلِيًّا وَصِيًّا" در منابع عامه نیز آمده است.

در روایت امام صادق (علیه السلام) نیز این عبارت آمده است: "مَنْ عَبْدَ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا".²⁰⁵ طبق این روایت کسی که بتی را بپرستد هیچ‌گاه نمی‌تواند به مقام امامت برسد.

پس این روایات قرینه‌ای بر این مدعا هستند که عنوان "ظالم" در استدلال امام رضا (علیه السلام) از قسم دوم است، یعنی اگر کسی حتی یک بار بر بت سجده کند، هیچ‌گاه به مقام امامت نخواهد رسید.

دلیل دوم:

مخاطب امام رضا (علیه السلام) و همچنین امام صادق (علیه السلام) شخص عامی نبوده است، بلکه این دو روایت در جمع شیعیان مطرح شده و از آیه برای اثبات ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و ناحق بودن خلفا کمک گرفته شده است و نظر شیعیان در مورد خلفا این است که این افراد تا آخر ظالم بوده‌اند، زیرا خلافت را غصب کرده و خلاف وعده‌ای که داده بودند و خلاف بیعت خود با امیرالمؤمنین (علیه السلام) عمل کردند. طبق این روایات این اشخاص متلبس به "ظلم" بوده‌اند و این صفت از آنها زایل نشده است. اشکال "جصاص" به این روایت شیخ صدوق از دیدگاه شخص عامی مطرح شده و به قرینه‌ای که در روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود دارد نیز توجه نکرده است.

نکته:

حقیقت بودن مشتق در خصوص و مسائل مربوط به مشتق در آیه‌ی شریفه بیان شد، اما باید دقت شود که با مسائلی که پیرامون این آیه مطرح می‌شود، حکم مشتق تغییر نمی‌کند، زیرا عبارات این استدلال حداکثر استعمال مشتق است و مراد از استعمال نیز روشن است و اگر مطلبی مبهم باشد، حقیقی یا مجازی بودن این استعمال است و وقتی مراد معلوم باشد و کیفیت اراده برای ما مبهم باشد، نمی‌توان به اصول لفظیه تمسک کرد و گفت این استعمال حقیقی است.

جمع‌بندی:

استفاده از تبادر و صحت حمل برای اثبات حقیقت بودن مشتق در اعم مورد خدشه قرار گرفت و علاوه بر اثبات مجاز بودن مشتق در اعم با استفاده از صحت سلب، اطراد، حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس را نیز ثابت کرد، بنابراین مختار در بحث مشتق، وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ است و در نتیجه نیازی به بررسی تفصیلات مطرح شده نیست.

205- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 174.

به‌طور مثال عده‌ای بین فعل لازم و متعدی قائل به تفصیل شده‌اند (حقیقت در اعم در مورد فعل لازم و حقیقت در خصوص متلبس در مورد فعل متعدی) درحالی‌که ادله‌ای که برای اثبات وضع مشتق برای خصوص متلبس بیان شد هم شامل افعال لازم است و هم افعال متعدی را در برمی‌گیرد.

همچنین گفته شده اگر مشتق در موقعیت مسند الیه باشد، حقیقت در اعم است مانند: "الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"²⁰⁶ و اگر در موقعیت دیگری باشد، حقیقت در خصوص متلبس است.

همان‌گونه که مرحوم آخوند گفتند، ریشه‌ی این اختلاف‌ها در مشتقات، تفاوت در مبادی و ماده است و بحث در مورد مشتق، بحث از هیئت مشتق است نه بحث از ماده‌ی مشتق (فعلیت، حرفه و... بودن مشتق) و این بحث مربوط به علم لغت است.

11. بساطت و ترکیب مشتق

اقوال:

در زمینه‌ی بساطت و ترکیب مشتق 4 قول وجود دارد:

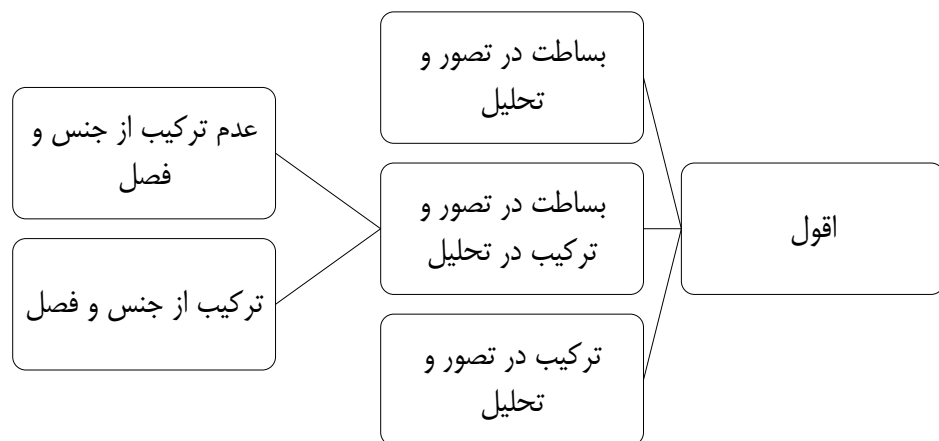
1. گروهی معتقدند مشتق هم در ظرف تبادر به ذهن بسیط است و هم در ظرف تحلیل (بساطت تصویری و تحلیلی مشتق)،

گروهی معتقدند مشتق در ظرف تبادر به ذهن بسیط است، اما در ظرف تحلیل مرکب است (بساطت تصویری و ترکیب تحلیلی مشتق) که قائلین به این تفسیر خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

2. برخی مانند مرحوم آخوند معتقدند ترکیب مشتق در ظرف تحلیل، ترکیب از اجزائی است که جنس و فصل نبوده و مانند شرح الاسم هستند،

3. و برخی از فلاسفه معتقدند ترکیب مشتق در ظرف تحلیل، ترکیب از اجزائی است که جنس و فصل هستند.²⁰⁷

4. گروهی معتقدند مشتق هم به لحاظ تصور و هم به لحاظ تحلیل مرکب است.



207- برای ترکیب در ظرف تصور و بساطت در ظرف تحلیل قائلی در میان فلاسفه و اصولیین یافت نشد.

قول اول: (میر شریف جرجانی)

اولین قول کلامی است که از ظاهر عبارت میر شریف جرجانی²⁰⁸ به دست می‌آید. به لحاظ تاریخی وی اولین کسی است که در حاشیه‌ی خود بر "شرح مطالع" نوشته‌ی قطب الدین رازی این بحث را مطرح کرده و قائل به بساطت مشتق شده است. در دوره‌ی معاصر نیز مرحوم نائینی قائل به بساطت مشتق بوده و همین تفسیر بساطت مشتق را صحیح می‌داند و به آن تصریح می‌کند.

قائلین به این قول معتقدند معنایی که از مشتق به ذهن متبادر می‌شود، بسیط است، به‌طور مثال با شنیدن لفظ "ضاحک"، معنای "خندان" به ذهن متبادر شده و بدواً معنای "کسی که می‌خندد" به ذهن نمی‌آید و مشتق در ظرف تحلیل نیز بسیط است، یعنی مشتق در ظرف تحلیل، همان مبدأ است.

اشکالی که به این کلام وارد می‌شود این است که در صورت یکی بودن مشتق با مبدأ، چرا بین این دو تفکیک قائل شده و یکی را مشتق و دیگری را مبدأ می‌دانیم؟ اگر این دو یکی باشند، باید بتوان هر یک از مبدأ و مشتق را به جای دیگری به کار برد.

در پاسخ به این اشکال گفته شده که تفاوت بین مبدأ و مشتق، اعتباری است، یعنی مشتق لا بشرط عن الحمل است، ولی مبدأ بشرط لا عن الحمل است.

پس تفاوت بین این دو اعتباری است و اعتبار در اینجا نیز به معنای مجرد فرض است و در واقع این دو یک حقیقت هستند. این حقیقت، زمانی که به شرط لا فرض می‌شود، مبدأ است و زمانی که لا بشرط فرض می‌شود، مشتق است.

اشکال استاد: (به قول اول)

بخش اول این کلام مورد قبول است، یعنی با شنیدن واژه‌ی "ضاحک"، معنای "خندان" به ذهن متبادر می‌شود و بدواً معنای "کسی که می‌خندد" (ذات ثبت له الضحک) به ذهن نمی‌آید، اما بخش دوم این کلام مورد پذیرش نیست. نمی‌توان گفت که مشتق در ظرف تحلیل نیز بسیط بوده و تفاوت مشتق و مبدأ صرفاً به لحاظ فرض است.

اگر تفاوت بین دو شیء به مجرد فرض باشد، می‌توان با فرض این تفاوت را تغییر داد، درحالی‌که "ضحک" یا مبدأ به هر صورتی فرض شود، تا زمانی که "ضحک" و مبدأ است، نمی‌تواند موضوع یا محمول واقع شود، بلکه حتماً باید تقدیری فرض گرفته شود تا "علی ضحک" به حمل هو هو صحیح باشد، اما مشتق بما هو مشتق به حمل هو هو می‌تواند هم موضوع واقع شود و هم محمول، بدون اینکه در کلام تقدیری در نظر گرفته شود.

بالوجدان این مطلب را می‌یابیم که بین دو جمله‌ی "علی ضاحک" و "علی ضحک" تفاوت وجود دارد. در جمله‌ی "علی ضاحک"، "ضاحک" به حمل هو هو بر موضوع حمل می‌شود، اما در جمله‌ی "علی ضحک"، حمل "ضحک" بر علی به حمل هو هو نیست، بلکه گفته می‌شود این

208- متولد 740 در گرگان و متوفای 816 در گرگان و صاحب «صرف میر»، «نحو میر» و «حاشیه‌ی مطول».

جمله به معنای مبالغه در خندیدن زید است، یا باید "ذو" در این جمله تقدیر گرفته شود و یا "ضحک" به "ضاحک" تأویل برود و به هر حال در این جمله "ضحک" خود "ضحک" نیست.

این مطلب که تفاوت بین "ضحک" و "ضاحک" در تفاوت به بشرط لا و لا بشرط است، اما بشرط لا و لا بشرط مجرد فرض نیستند، زیرا اگر این دو مجرد فرض باشند، امکان داشت که با فرض فرض تغییر کنند، درحالی که تا زمانی که مبدأ، مبدأ است، نمی تواند به حمل هو هو موضوع یا محمول باشد، درحالی که مشتق این گونه نیست.

قول دوم: (مرحوم آخوند)(قول مختار)

قائلین به این قول معتقدند معنایی که از مشتق به ذهن متبادر می شود، بسیط است، به طور مثال با شنیدن لفظ "ضاحک"، معنای "خندان" به ذهن متبادر شده و بدوا معنای "کسی که می خندد" به ذهن نمی آید، اما مشتق در ذهن تحلیل بسیط نیست، یعنی با تحلیل امر بسیط به ترکیب می رسیم، یعنی متبادر از "ضاحک"، "خندان" است اما با تحلیل آن به معنای "کسی که می خندد" و به عبارت دیگر به "ذات ثبت له الضحک" می رسیم، و این گونه نیست که "ضاحک" در ظرف تحلیل با "ضحک" یکی باشد.

درست است که تفاوت بین "ضحک" و "ضاحک" تفاوت به شرط لا و لا بشرط است، اما این مطلب به این معنا نیست که حقیقت این دو یکی بوده و تفاوت آنها به مجرد فرض است و با فرض فرض قابل تغییر است، بلکه به این معنا است که منشأ انتزاع خارجی ای وجود دارد که بر اساس آن منشأ انتزاع گفته می شود مشتق لا بشرط عن الحمل است و مبدأ بشرط لا عن الحمل است. به طور مثال "انسان"، "به شرط نطق است" و "اسب"، "به شرط لا از نطق است" اما تفاوت این دو به فرض فرض نیست و اگر بخواهیم "انسان بما هو انسان" را تصور کنیم، نمی توانیم آن را به غیر از "به شرط ناطقیت" تصور کنیم. همچنین اگر بخواهیم "اسب بما هو اسب" را تصور کنیم، نمی توانیم آن را به غیر از "به شرط لا از نطق" تصور کنیم.

منشأ این اشتباه، خلط بین معانی واژه ای "اعتبار" است. نه تنها در این مبحث، بلکه در بسیاری از مباحث دیگر، مرحوم نائینی و مدرسه ای ایشان واژه ای "اعتبار" را به "مجرد فرض" معنا می کنند، درحالی که این واژه در بسیاری از استعمالات به معنای "مابازاء خارجی نداشتن" است نه به معنای "مجرد فرض" بودن. به طور مثال در فلسفه گفته می شود "معقول ثانی فلسفی اعتباری است"، اما این کلام به این معنا نیست که معقول ثانی فلسفی به مجرد فرض فرض عوض می شود. به طور مثال در جمله ای "السقف فوقی"، "فوق" اعتباری است، زیرا بر خلاف "من" و "سقف" که معقول اولی بوده و مابازاء دارند، تنها دارای منشأ انتزاع است و مابازاء خارجی ندارد، یعنی از مقایسه ی بین "من" و "سقف"، مفهوم "فوق" انتزاع می شود. پس اعتباری دانستن فوق به جهت مابازاء نداشتن است نه به این جهت که با یکسان بودن حالات و صرف تغییر فرض بتوان گفت "السقف تحتی". همچنین عدد و ماهیت اموری اعتباری هستند، اما این مطلب به معنای فرضی بودن آنها نیست. به طور مثال نمی توان با حفظ واقعیاتی که در ظرف وجود محقق است، برای ماهیت "اسب"، ماهیت "انسان" اعتبار کرد.²⁰⁹

209- برای مطالعه ی بیشتر به کتاب «آموزش فلسفه» علامه مصباح، جلد اول، درس پانزدهم رجوع شود.

اشکال: (به قول دوم)

طبق آنچه در فلسفه بیان می‌شود، اعراض، عارض بر جوهر شده و عین وجود جوهر هستند. مشتق نیز همین‌گونه است، یعنی ذات مانند جوهر است و مشتق مانند اعراض است. همان‌گونه که اعراض از شئون جوهر و عین وجود جوهر هستند، مشتق نیز عین ذات است.

پاسخ استاد:

اینکه "اعراض از شئون جوهر هستند" مطلبی اختلافی و مورد اتفاق فلاسفه نیست.²¹⁰ علاوه بر این، گرچه این مطلب مورد قبول است، اما تأثیری در بحث مشتق و مبدأ ندارد.

برای روشن شدن این کلام که "اعراض از شئون جوهر هستند" به این مثال توجه نمایید. موج دریا حقیقتی خارج از دریا ندارد، بلکه دریا به شکل‌های مختلفی درمی‌آید که یکی از این شکل‌ها و شئون، موج نام دارد. همانند مثال "دریا" و "موج"، "علی می‌خندند" نیز به این معنا نیست که "علی" در خارج حقیقتی است و "خندیدن" حقیقتی مستقل از آن است، بلکه "خندیدن" از شئون "علی" و ظهوری از نفس او است، به عبارت دیگر ترکیب جوهر و عرض در خارج ترکیبی اتحادی است و این دو وجودی مستقل از یکدیگر ندارند و در ظرف تحلیل عقل است که همین حقیقت واحد به دو مفهوم جوهر و عرض تحلیل می‌شود و این دو از یکدیگر تمایز می‌یابند.

پس از شئون جوهر بودن اعراض مورد قبول است، اما این مطلب تأثیری در بحث مشتق و مبدأ ندارد، زیرا رابطه‌ی بین این دو رابطه‌ی جوهر و عرض نیست. به‌طور مثال "ممکن" مشتق بوده و به معنای "ذات ثبت له الامکان" است، درحالی‌که "ذات ثبت له الامکان" عرض نیست، زیرا "ممکن" معقول ثانی است و جوهر و عرض از تقسیمات معقولات اولی و مفاهیم ماهوی هستند.

درنتیجه از شئون جوهر بودن اعراض مربوط به معقولات اولی است، درحالی‌که مفاهیمی که در مشتق به کار می‌روند همیشه معقول اولی نیستند. به‌طور مثال مفاهیم "ظاهر" و "نجس" از مفاهیم اعتباری بوده و جزء معقولات اولی نیستند. همچنین مفاهیمی مانند "ممکن" و "ممتنع" از معقولات ثانی هستند، نه معقول اولی. درنتیجه نمی‌توان برای توجیه تفسیر اول به این مطلب استناد کرد.

اشکال: 211

طبق قول مرحوم آخوند که مشتق را در تصور، بسیط و در تحلیل، مرکب از ذات و مبدأ و به معنای "ذات ثبت له المبدأ" می‌داند، باید از طرفی باید ذات و مشتق را یک حقیقت بدانیم و از طرف دیگر از آنجایی که ذات، ماده و دارای معنای اسمی است و مشتق، هیئت و دارای معنای حرفی است، نمی‌توان گفت ذات و مشتق یک حقیقت هستند.

مرحوم نائینی اسم و حرف را دو معنای متغایر می‌داند به همین دلیل نمی‌توانند ذات و مشتق را یک حقیقت بدانند. ایشان معتقدند مرحوم آخوند نیز به این دلیل این قول را در مبحث بساطت و

210- «ملاصدرا» قائل به اتحادی بودن ترکیب این دو است و «ابن‌سینا» و همچنین «ملاهادی سبزواری» قائل به انضمامی بودن ترکیب این دو هستند.

211- «اجود التقريرات»، جلد 1، صفحه‌ی 78.

ترکیب مشتق پذیرفته است که قائل به تغایر ماهوی معنای اسمی و معنای حرفی نبوده و وضع معنای حرفی را وضع عام و موضوع له عام می‌دانسته است.

پاسخ استاد:

گرچه همانند مرحوم نائینی معنای اسمی و حرفی را دو معنای مغایر می‌دانیم و کلام مرحوم آخوند را که موضوع له اسم و حرف را یکی دانسته و تفاوت آنها را به شرط واضع در ظرف استعمال می‌داند، نمی‌پذیریم، اما مغایر بودن معنای اسم و حرف به معنای اشتباه بودن کلام مرحوم آخوند نیست.

توضیح اینکه باید بین این دو مطلب تفکیک کرد، اینکه نزاع در بحث مشتق، نزاع در هیئت بوده و هیئت معنای حرفی است، یک مطلب است و اینکه اگر گفته شود مشتق در مقام تحلیل به معنای "ذات ثبت له المبدأ" است، باید معنای اسمی و حرفی را مغایر بدانیم، مطلب دیگری است.

این حکم که مشتق به معنای "ذات ثبت له المبدأ" است و به‌طور مثال "ضارب" در ظرف تحلیل به معنای "ذات ثبت له الضرب" است، تنها در مورد هیئت مشتق نبوده و به این معنا نیست که هیئت "ضارب" به معنای "ذات ثبت له الضرب" است تا لازمه‌ی آن این باشد که هیئت که دارای معنای حرفی است، با ذات که دارای معنای اسمی است یکی باشد و طبق مسلک متفاوت دانستن موضوع له اسم و حرف این امر ممکن نباشد، بلکه در مورد کل حقیقت "ضارب" است.

به تعبیر دیگر گرچه نزاع در هیئت مشتق است و هیئت معنایی حرفی است، اما اینکه محل نزاع در هیئت است به این معنا نیست که مشتق همان هیئت است.

مرحوم آخوند که مشتق را در ظرف تحلیل مرکب می‌دانند، درصدد بیان این نکته نیستند که هیئت مشتق که محل نزاع است در ظرف تحلیل مرکب از ذات و مبدأ است تا گفته شود معنای متنازع هیئت و معنای حرفی است و ذات معنای اسمی است و اتحاد بین این دو تنها طبق مسلک مرحوم آخوند صحیح است.

در نتیجه دلیل اتحاد عرض و جوهر که برای اثبات بساطت مشتق در ظرف تحلیل اقامه شده است و لازمه‌ی متحد بودن معنای حرفی و اسمی که به عنوان نقد بر کلام مرحوم آخوند مطرح شده است، صحیح نیست و کلام مرحوم آخوند در این زمینه مورد پذیرش است، یعنی متبادر از مشتق معنایی بسیط است و مشتق در ظرف تحلیل عقل مرکب از ذات و مبدأ است.

قول سوم: تفسیر مطرح شده در فلسفه

مرحوم تبریزی می‌فرماید علاوه بر فلاسفه، برخی از علمای علم اصول نیز این تفسیر را پذیرفته‌اند، اما ایشان قائلین را معرفی نمی‌کنند.

این قول همانند قول قبل مشتق را در مقام تصور بسیط می‌داند و آن را در مقام تحلیل مرکب می‌داند، اما معتقد است مشتق در مقام تحلیل مرکب از دو جزء ذاتی یعنی جنس و فصل است.

اشکال استاد:

با توجه به مطالبی که در قول دوم گذشت، نقد این قول نیز مشخص می‌شود، زیرا مشتقی مانند "ممکن" معقول ثانی فلسفی است و اصلاً جنس و فصل ندارد. جنس و فصل یا ذاتی مربوط به ماهیات است و بحث از مشتق منحصر در مفاهیم دارای ماهیت نیست. به‌طور مثال "ممکن"، "ممتنع"، "معدوم" و... مشتق هستند، درحالی‌که اصلاً ماهیت داشتن آنها معنا ندارد. ماهیت حد واقعیت است و ماهیت داشتن تنها در مورد مفاهیم ماهوی و معقولات اولی صادق است.

غیر از معقولات اولی، دیگر مفاهیم، دارای ماهیت و در نتیجه دارای جنس و فصل نیستند و تعاریفی که برای آنها بیان می‌شود نیز شرح الاسم است. به‌طور مثال "ذات" و "ثبت له المبدأ" در تعریف "مشتق" به "ذات ثبت المبدأ" جنس و فصل نیستند، زیرا جنس همان ماده و فصل همان صورت است و جنس و فصل در جایی معنا دارد که شیء دارای ماده و صورت داشته باشد و تنها معقولات اولی هستند که دارای ماده و صورت هستند، درحالی‌که در بحث مشتق تنها از معقولات اولی بحث نمی‌شود، بلکه از معقولات ثانی مانند "ممکن" و اعتباریات محضه مانند "طاهر" نیز بحث می‌شود.

قول چهارم: ترکیب مشتق در مقام تصور و تحلیل

طبق این قول مشتق نه تنها در مقام تحلیل، بلکه در مقام تصور نیز مرکب است.

اشکال استاد:

این قول ضعیف‌ترین اقوال است، زیرا با شنیدن مشتق آنچه به ذهن متبادر می‌شود، معنایی بسیط است. به‌طور مثال با شنیدن "ضاحک"، معنای "خندان" که معنایی بسیط است به ذهن متبادر می‌شود. البته این معنا در مقام تحلیل مرکب است، اما مرکبی که شرح الاسم است نه مرکب از جنس و فصل.

نمره‌ی بحث:

مرحوم نائینی می‌فرماید اگر لازمه‌ی عقلی قول به بساطت مشتق، وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ است، اما اگر کسی مشتق را مرکب بداند، گرچه این تلازم وجود دارد، اما چندان واضح نیست.

اشکال استاد:

در بحث ادله‌ی مشتق، به‌طور مفصل به نقد این کلام مرحوم نائینی پرداخته شد و گفته شد که این کلام در صورتی صحیح است که همانند مرحوم نائینی مشتق را هم در ظرف تصور و هم در ظرف تحلیل بسیط بدانیم، اما اگر مشتق را در ظرف تحلیل مرکب (به صورت شرح الاسمی) بدانیم، بین قول به بساطت مشتق و وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ لازمه‌ی عقلی وجود ندارد.

12. سیر تاریخی بساطت مفهوم مشتق

مرحوم آخوند سیری تاریخی از بحث بساطت مفهوم مشتق ذکر کرده‌اند که به جهت آشنایی با این بحث و تکمیل مواردی که در "کفایه" آمده به این بحث می‌پردازیم.

قطب الدین رازی:

در کتاب "مطالع الانوار"²¹² در ذیل تعریف "فکر" این‌گونه آمده است: "الفکر ترتیب امور معلومه لتحصيل امر مجهول". قطب الدین رازی²¹³ در شرح "مطالع" به نام "لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار"، اشکالی را به این تعریف ذکر کرده و پاسخی به آن داده است که این اشکال و جواب منشأ بحث بساطت و ترکیب مشتق شده است.

در این کتاب این‌گونه آمده است که در این تعریف از "امور" که جمع "امر" است استفاده شده و لازمه‌ی این تعریف این است که در فکر همیشه باید چند امر وجود داشته باشد، درحالی‌که در فکر گاهی "ترتیب امر واحد" محقق می‌شود. به‌طور مثال در تعریف انسان به "ناطق" (حد ناقص) یا به "ضاحک" (رسم ناقص) چند امر موجود نیست.

پاسخ ایشان به این اشکال این است که ظاهر کلمه‌ی "ناطق" یک کلمه است، اما در واقع "ناطق" به معنای "ذات ثبت له النطق" است، یعنی در واقع در اینجا نیز امور متعدده وجود دارند. این کلام قطب الدین رازی به "ترکیب مشتق" معروف شده است.

میر شریف جرجانی:

میر شریف جرجانی²¹⁴ در حاشیه‌ی شرح مطالع ترکیب مشتق را نمی‌پذیرد و معتقد است "ناطق" به معنای "ذات ثبت له النطق" نیست، بلکه حقیقت "ناطق" و "نطق" یک چیز بوده و تفاوت آنها به اعتبار است.

این کلام میر شریف جرجانی به "بساطت مشتق" معروف شده است.

میر شریف جرجانی در استدلال بر مدعای خویش می‌گوید اینکه گفته می‌شود "ناطق" به معنای شیء ثبت النطق است از دو حال خارج نیست، یعنی مراد از "شیء" در این کلام:

(الف) یا مفهوم شیء است:

در این صورت تعاریفی مانند تعریف "انسان" به "ناطق" یعنی "الانسان ناطق" دچار اشکال خواهند شد، زیرا طبق قول ترکیب مشتق، "ناطق" به "شیء ثبت له النطق" تعریف می‌شود و در تعریف "ناطق" از "شیء" استفاده می‌شود، درحالی‌که مفهوم "شیء" برای انسان و دیگر موجودات عرض عام است و "ناطق" فصل انسان است و لازمه‌ی تعریف "ناطق" به "شیء"،

212- نوشته‌ی «سراج‌الدین محمود ارموی».

213- متولد 647 هجری در «ورامین» و متوفای 776 در «شام». شاگرد «علامه حلی» و استاد «شهید اول»، «تفتازانی» و «میر شریف جرجانی». وی فقیه نیز بوده اما در فقه چندان مطرح نیست و شهرت وی به واسطه‌ی منطق و فلسفه است.

214- متولد 740 در «گرجان» و متوفای 816 در «شیراز»، نویسنده‌ی صرف و نحو میر و حاشیه بر مطول و استاد «حافظ».

دخول عرض عام در فصل است که محال است، زیرا فصل، ذاتی است و عرض عام، عرضی است، و تقوم ذاتی به عرضی ممکن نیست.

(ب) یا مصداق شیء است:

در این صورت تعاریفی مانند تعریف "انسان" به "ضاحک" یعنی "الانسان ضاحک" دچار اشکال خواهند شد، زیرا طبق قول ترکیب مشتق، "ضاحک" به "شیء ثبت له الضحک" تعریف می‌شود و چون مصداق "شیء" در این تعریف "انسان" است، "الانسان شیء ثبت له الضحک" به معنای "الانسان انسان ثبت له الضحک" خواهد بود. این قضیه به دو قضیه‌ی "الانسان انسان" و "الانسان ثبت له الضحک" منحل می‌شود، یعنی "الانسان" دارای دو محمول "انسان" و "ثبت له الضحک" خواهد شد. از بین این دو قضیه، قضیه‌ی اول یعنی قضیه‌ی "الانسان انسان" قضیه‌ی ضروریه است، درحالی‌که "الانسان ضاحک" ممکنه خاصه است و هیچ ضرورتی از این قضیه فهمیده نمی‌شود.

در نتیجه نمی‌توان مشتق را مرکب دانست، بلکه مشتق بسیط است. درواقع مشتق همان مبدأ است و تفاوت آن در اعتبار لا بشرط و به شرط لا است.²¹⁵

اشکال مرحوم صاحب فصول: (به بخش اول استدلال میر شریف جرجانی)

اشکال تقوم ذاتی به عرضی در صورتی درست است که "ناطق" در بحث مشتق، همان "ناطق" در منطق باشد، درحالی‌که "ناطق" دارای دو معنای منطقی و لغوی است و آنچه ذاتی است، معنای منطقی "ناطق" است، درحالی‌که بحث بساطت و ترکیب مشتق در مورد معنای لغوی "ناطق" است. این معنا عرضی بوده و دخول "شیء" که عرضی است در آن اشکالی ندارد.

پاسخ مرحوم آخوند: (به اشکال مرحوم صاحب فصول)

این اشکال مرحوم صاحب فصول به میر شریف جرجانی وارد نیست، زیرا "ناطق" دارای دو معنای لغوی و منطقی نیست، بلکه این واژه با همان معنایی که در لغت دارد (نطق ظاهری و باطنی) به منطق منتقل شده و به عنوان فصل انسان قرار گرفته است.

در عین حال کلام میر شریف جرجانی نیز صحیح نیست، زیرا "ناطق" فصل حقیقی انسان نیست، بلکه فصل مشهوری است، یعنی حقیقتاً ذاتی انسان "ناطق" نیست، بلکه حقیقتی دیگر است که به علت عدم احاطه‌ی ما بر هستی و نشناختن آن حقیقت، یکی از لوازم و اعراض انسان که موجب تمایز انسان از دیگر موجودات شناخته شده می‌شود، به عنوان فصل او قرار داده می‌شود.

این مطلب در مورد دیگر فصول نیز صادق است. به‌طور مثال در تعریف حیوان گفته می‌شود: "جسم نامی حساس متحرک بالاراده". در این تعریف دو فصل (حساس و متحرک بالاراده) برای حیوان بیان شده است، درحالی‌که فصل حقیقی شیء تنها یک حقیقت است، زیرا فصل همان صورت است و طبق گفته‌ی فلاسفه صورت شیء باید یکی باشد. در نتیجه بیان دو فصل برای حیوان به این علت است که این دو فصل حقیقی نیستند، بلکه در حقیقت عرض هستند و هم

215- «ملاصدرا» در جلد اول «اسفار» مطالبی را در این زمینه آورده است و «ملاهادی سبزواری» در جلد اول حاشیه بر اسفار صفحه‌ی 42 نیز به این مطلب پرداخته است.

تعدد آنها اشکالی ندارد. در نتیجه "ناطق" عرض است و استفاده از عرض برای تعریف آن، دخول عرضی عام در عرضی خاص است که بدون اشکال است.

کلام استاد:

اشکال مرحوم آخوند به مرحوم صاحب فصول وارد است، یعنی "ناطق" مشترک لفظی نبوده و در لغت و منطق به دو معنای متفاوت به کار نمی‌رود، بلکه این واژه در هر دو بحث به معنای نطق ظاهری و باطنی به کار می‌رود.

این کلام مرحوم آخوند که "ناطق فصل حقیقی نیست، بلکه فصل مشهوری بوده و در حقیقت عرض است" نیز صحیح است، زیرا انسان روح و جسم است هر دوی روح و جسم از مقوله‌ی جوهر هستند، روح جوهری نفسانی است و بدن جوهری جسمانی است، درحالی‌که "نطق" چه ظاهری باشد (سخن گفتن) و چه باطنی باشد (فکر کردن) از مقوله‌ی جوهر نیستند، بلکه نطق ظاهری از مقوله‌ی کیف محسوس است و نطق باطنی از مقوله‌ی کیف نفسانی است و چون "انسان" و "نطق" دو مقوله‌ی متفاوت هستند، "ناطق" نمی‌تواند فصل حقیقی انسان باشد.

فصل حقیقی "انسان" باید از سنخ انسان و از مقوله‌ی جوهر باشد که چون این حقیقت برای ما مجهول است،²¹⁶ از بین اعراض "انسان" عرضی را که در بین موجودات شناخته شده مختص به "انسان" است، به عنوان فصل او قرار می‌دهیم تا او را از باقی حیوانات جدا کنیم.

اشکال مرحوم صاحب فصول: (به بخش دوم استدلال میر شریف جرجانی)

اشکال ضروریه شدن قضیه‌ی ممکنه نیز صحیح نیست، زیرا اگر "ضاحک" مرکب و به معنای "شیء ثبت له الضحک" باشد، محمول آن "شیء" مطلق نیست تا مصداق آن "انسان" باشد و گفته شود قضیه نسبت به محمول اول ضروریه می‌شود، بلکه محمول آن "شیء" مقید به "ثبت له الضحک" است و از آنجایی‌که این قید، قیدی ضروری نیست و امکانی است و نتیجه نیز تابع اخس مقدمتین است، ثبوت مجموع "شیء ثبت له الضحک" که یک محمول است، برای انسان امکانی خواهد بود نه ضروری.

پاسخ مرحوم آخوند: (به اشکال مرحوم صاحب فصول)

اشکال دوم مرحوم صاحب فصول به میر شریف جرجانی نیز وارد نیست، زیرا گرچه قید "ثبت له الضحک" قیدی ضروری نیست، اما اشکال انقلاب درست است.

توضیح اینکه محمول گاهی ذات مقید است و قید از آن خارج است و گاهی مقید بما هو مقید است، یعنی قید داخل در آن است.

216- طبق گفته‌ی «سهروردی» در «حکمه الاشراق» تنها خدا یا کسی با خدا در ارتباط باشد به فصل حقیقی علم دارند و باقی تنها به فصل مشهوری علم دارند.

به عبارت دیگر وقتی برای "شیء" قید "ثبت له الضحك" یا هر قید دیگر آورده می‌شود، از دو حال خارج نیست:

1. گاهی قید خارج از محمول است:²¹⁷

در این صورت محمول یا ذات مقید یعنی ذات "شیء" است که چون مراد از "شیء" مصداق آن است، معنای "الانسان شیء ثبت له الضحك"، "الانسان انسان" خواهد بود و قضیه‌ی ممکنه به قضیه‌ی ضروریه مبدل می‌شود، یا در حقیقت دو محمول است: (الف) "شیء" که همان "انسان" است و (ب) "ثبت له الضحك" که در این صورت قضیه نسبت به محمول اول ضروریه خواهد شد.

2. گاهی قید داخل در محمول است: در این صورت کلام مرحوم صاحب فصول صحیح است، زیرا مجموع قید و مقید یک محمول به شمار می‌روند و موضوع نسبت به آن ممکنه است.

کلام استاد:

در مورد این کلام ایشان که "قید گاهی داخل در محمول است و گاهی خارج از محمول" باید گفت این کلام ایشان از نظر کبروی صحیح است، یعنی در حمل گاهی محمول ذات مقید بوده و قید خارج است که در این صورت اگر مراد از "شیء" یعنی محمول، مصداق آن باشد، قضیه‌ی ممکنه به قضیه‌ی ضروریه تبدیل می‌شود و گاهی قید نیز داخل در محمول است و در عین حال قضیه منحل به دو قضیه می‌شود اما این مطلب قسم دیگری نیز دارد که مرحوم آخوند به آن اشاره نکرده‌اند.

این سه قسم عبارت‌اند از:

1. قید خارج از محمول بوده و محمول ذات مقید است:

در این صورت حکم تنها برای مقید است و چون قوام قضیه به حکم است، یک محمول و یک قضیه محقق است که در این موارد محمول همان مقید است. علت این مطلب این است که قوام قضیه به حکم است و زمانی که یک حکم محقق باشد، یک محمول و یک قضیه محقق می‌شود و اگر دو حکم محقق باشد، دو محمول و دو قضیه محقق می‌شود.

2. قید داخل در محمول است به نحو حکم مستقل: (یعنی گوینده دو حکم دارد: یک حکم برای مقید و حکمی دیگر برای قید)

در این صورت چون دو حکم محقق است، قضیه منحل به دو قضیه می‌شود.

3. قید داخل در محمول است به نحو حکم واحد: (یعنی گوینده یک حکم بیشتر ندارد)

در این صورت نیز به دلیل اینکه تنها یک حکم محقق است، موضوع تنها دارای یک محمول بوده و تنها یک قضیه محقق است و انحلال قضیه اتفاق نمی‌افتد.

با مراجعه به ارتکاز روشن می‌شود که با شنیدن "الانسان ناطق" یا "الانسان ضاحک" یا "الانسان شیء ثبت له النطق او الضحك"، تنها یک حکم به ذهن متبادر شده و این حکم به مجموع "شیء ثبت له الضحك" تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر با شنیدن این قضایا این مطلب به ذهن متبادر

217- باید به این مطلب دقت شود که در این موارد گرچه قید خارج است؛ اما تقید داخل در شیء است. به‌طور مثال وضو خارج از نماز است؛ اما تقید نماز به وضو داخل در نماز است و به همین دلیل اگر وضو باطل شود، نماز نیز باطل می‌شود.

می‌شود که گوینده به این مطلب حکم کرده است که "انسان ضاحک است" و حتی اگر کسی مشتق را مرکب بداند و "ضاحک" را به معنای "شیء ثبت له الضحک" معنا کند، مجموع "شیء ثبت له الضحک" را در قضیه‌ی "انسان شیء ثبت له الضحک" یک مفهوم می‌داند، نه اینکه این قید را دو محمول بداند تا انحلال قضیه اتفاق بیفتد.

پس در این قضایا قید داخل در محمول است و در عین حال انحلال اتفاق نمی‌افتد و عقد الحمل منحل به یک قضیه‌ی ضروری و یک قضیه‌ی ممکنه نمی‌شود. در این موارد تنها یک حکم محقق است و به همین دلیل تنها یک قضیه وجود دارد که ممکنه است و این مطلب به ذهن متبادر نمی‌شود که گوینده دو حکم را در مورد "انسان" بیان کرده است: "انسان بودن" و "ثبت له الضحک بودن".²¹⁸

در نتیجه در این قضایا قید داخل در محمول است و انحلال به دو قضیه نیز اتفاق نمی‌افتد، زیرا تنها یک حکم محقق است.

در نتیجه کلام مرحوم صاحب فصول در مورد ممکنه بودن قضیه صحیح بوده و اشکال مرحوم آخوند به ایشان وارد نیست.

پس از بیان این مطالب، مرحوم آخوند بحثی استطرادی را مطرح می‌کنند.

مرحوم آخوند:

در فلسفه بین "فارابی" و "ابن‌سینا" اختلافی وجود دارد:

فارابی:

با منحل شدن عقد الوضع یا عقد الحمل (قضیه‌ای که در موضوع یا محمول است)، جهت آن امکان عام شده و قضیه ممکنه عامه می‌شود که معتقدیم این کلام صحیح است،

ابن‌سینا:

با منحل شدن عقد الوضع یا عقد الحمل، جهت آن فعلیت شده و قضیه مطلقه عامه می‌شود.

این بحث تأثیری در مطلب ندارد، زیرا قضیه چه مطلقه باشد و چه ممکنه عامه، ضروری نیست و این ضروری بودن قضیه است که باعث اختلاف شده است.

همچنین ایشان در بیان تفاوت بین خبر و توصیف می‌گویند در صورتی که شنونده از مطلبی خبر نداشته باشد، به مطلبی که به او گفته می‌شود، اخبار اطلاق می‌شود و پس از دانستن مطلب، به مطلبی که به او گفته می‌شود، توصیف اطلاق می‌شود.

218- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به «نهایه الدرايه»، جلد 1، صفحه‌ی 145.

کلام مرحوم نائینی:

همان‌گونه که گفته شد ایشان قائل به بساطت مشتق بوده و تفسیر اول (بساطت تصویری و تحلیلی مشتق) یعنی تفسیر میر شریف جرجانی را صحیح می‌دانند.

ایشان کلام میر شریف جرجانی را صحیح می‌دانند، اما معتقدند تمام کسانی که در این زمینه بحث کرده‌اند دچار یک اشتباه شده‌اند. این عده پس از قبول این مطلب که مفهوم "شیء" عرض عام است، به این بحث پرداخته‌اند که اگر مراد از "شیء" در تعریف "ناطق" به "شیء" ثبت له النطق" مفهوم "شیء" باشد، دخول عرضی عام در ذاتی می‌شود (کلام میر شریف جرجانی) یا خیر (کلام مرحوم صاحب فصول و مرحوم آخوند)، درحالی‌که "شیء" عرض عام نیست، بلکه جنس است. "شیء" مفهومی عام و کلی است که تمام موجودات تحت آن قرار می‌گیرند، یعنی "شیء" جنس الاجناس است.

اینکه در فلسفه جوهر، کم، کیف و... به عنوان جنس الاجناس مطرح شده و "شیء" به عنوان جنس الاجناس معرفی نشده نیز اشتباه است. "شیء" مفهوم عامی است که تمام مقولات عشر تحت آن قرار می‌گیرند.

کلام استاد:

"شیء" نمی‌تواند جنس باشد، زیرا حقیقت جنس و فصل همان ماده و صورت بوده و مربوط به مفاهیم ماهوی هستند. نمی‌توان هر مفهومی را که وسیع‌تر از مفهومی دیگر باشد، جنس آن قرار داد و گفت چون حیوان وسیع‌تر از انسان است، جنس انسان است، چون جسم وسیع‌تر از حیوان است، جنس حیوان است، چون جوهر وسیع‌تر از جسم است، جنس جسم است و چون شیء وسیع‌تر از جوهر و عرض است، جنس جوهر و عرض است.

جنس و فصل مربوط به معقولات اولی و مفاهیم ماهوی است، یعنی یک مفهوم باید مفهوم ماهوی باشد و سپس به جوهر، کم و... یا ذاتی و عرضی تقسیم شود و جنس قرار بگیرد. مفاهیمی که ماهوی نیستند دارای جنس و فصل نیستند که در این ساختار تحلیل شوند. ساختار ذاتی و عرضی مربوط به معقولات اولی است و مفهوم "شیء" معقول اولی نیست، بلکه معقول ثانی فلسفی است، یعنی مابازاء ندارد، بلکه دارای منشأ انتزاع است و به همین دلیل در ساختار جنس و فصل قرار نمی‌گیرد.²¹⁹

اشکال استاد: (به میر شریف جرجانی، مرحوم صاحب فصول و مرحوم آخوند)

در کلام ایشان این مطلب آمده بود که اگر "ناطق" ذاتی انسان باشد، لازمه‌ی تعریف آن به "شیء" که عرض عام است، تقوم ذاتی به عرضی و به عبارتی دخول عرض عام در ذاتی است.

این مطلب صحیح نیست، زیرا تقوم مربوط به حد تام است و استفاده از مفهوم الف برای تعریف مفهوم ب، باعث تقوم ب به الف نخواهد بود. به عبارت دیگر در تعریف یک شیء اگر حد تام آن ذکر

219- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به «آموزش فلسفه» اثر «آیت الله مصباح یزدی» بحث معقول اولی و معقول ثانی و کتاب «معرفت‌شناسی» آقای «حسین‌زاده».

شود، تقوم معرّف یا محدود به اجزاء تعریف قرار داده شده است، اما زمانی که حد ناقص، رسم تام و یا رسم ناقص آن ذکر شود، تقوم شیء بیان نشده است، به خصوص در مورد رسم.

از آنجایی که حد تام همان ماهیت معرّف است و تفاوت آن دو به اجمال و تفصیل است، گفته می‌شود تقوم معرّف به اجزاء حد تام است. به همین دلیل اجزاء حد تام باید جنس و فصل باشند تا تقوم ذاتی به ذاتی محقق شود و نمی‌توانند عرضی باشند.

کسی که مشتق را مرکب می‌داند (مانند قطب الدین رازی) و به‌طور مثال "ناطق" را به "شیء" ثبت له النطق" تعریف می‌کند، حد تام ارائه نکرده است تا این اشکال وارد شود که تقوم ذاتی به عرضی اشکال دارد. چنین شخصی مدعی است آنچه از مشتق به ذهن متبادر می‌شود "شیء" ثبت له النطق" است و این معنا حد تام نیست که اشکال تقوم ذاتی به عرضی پیش لازم بیاید.

در نتیجه گرچه معتقدیم مشتق در مقام تبادر بسیط و در مقام تحلیل مرکب است، اما اگر کسی "ناطق" را "شیء ثبت له النطق" بداند و مراد او از "شیء"، مفهوم شیء باشد، از نظر عقلی استحاله ندارد، زیرا اولاً "ناطق" فصل حقیقی "انسان" نیست، بلکه فصل مشهوری است، ثانیاً گرچه "شیء" عرض عام است، اما آنچه به ذهن متبادر می‌شود، حد تام نیست تا تقوم ذاتی به عرضی لازم بیاید.