

بحث ما دوره فشرده کفایه است و باید چند تذکر را رعایت کنند:

**اول:** ما تعهدی نسبت به امتحان نداریم و هدف ما این نیست که بدون خواندن کامل کفایه، به مرحله بالاتر برود و هدف ما این است که نگاه اجمالی به این کتاب پیدا کنید.

**دوم:** ما در اینجا مباحثی که تکراری است مثل معنای حرفی، تکرار نخواهیم کردیم و مباحثی که فایده علمی ندارد را هم حذف می کنیم و فقط چیزیهایی که فایده علمی را دارد، مطرح کنیم.

**سوم:** بنام ما بر 20 جلسه است، ان شاء الله در این جلسات تمام شد. ما در اینجا به شما خواهیم گفت که در کجای کتاب هستیم تا مشکلی در تطبیق نداشته باشید.

### **ساختار کلی کتاب:**

نکته ای که مهم است این است که ساختار و نظم سایر کتابهای بعد از کفایه، مثل کفایه است از این رو خوب است که این ساختار را در ذهن داشته باشید.

**کفایه از سه بخش تشکیل شده است:**

**بخش اول: مقدمه؛** این مقدمه از 13 امر تشکیل شده که جزء علم اصول نیست اما دانستنش برای اصولی لازم است.

**بخش دوم: مقاصد؛** این مقاصد در 8 مقصد نوشته شده که بدنه علم اصول در این 8 مقصد است، 5 مقصد مربوط به مباحث الفاظ است و سه تا مربوط به مباحث حجج است.

### **مقاصد مربوط به الفاظ:**

**اول: اوامر؛**

**دوم: نواهی؛**

**سوم: مفاهیم؛**

**چهارم: عام و خاص؛**

**پنجم: مطلق و مقید که در آن مجمل و مبین هم بیان خواهد شد.**

### **مقاصد مربوط به حجج:**

**اول: امارات؛** در ابتدای آن حجیت قطع هم مطرح می شود.

**دوم: اصول عملیه؛**

**سوم: تعارض.**

**بخش سوم: خاتمه؛** در خاتمه پیرامون اجتهاد و تقلید است که در کتابهای بعدی جایی ندارد و به فقه ملحق شده است.

بیان شد که 13 امر در مقدمه بحث می شود:

## امر اول: دید کلی پیرامون علم اصول

در این امر می خواهیم بفهمیم موضوع و تعریف علم اصول چیست. برای شناخت موضوع و تعریف علم اصول، باید مطالبی پیرامون علم بیان کنیم و بعد موضوع و تعریف علم اصول را بشناسیم.

### تعریف علم:

علم چیست؟ مجموعه قضایایی که در حصول یک غرض نقش دارند، علم نامیده می شوند.

### چند نکته محل توجه است:

اولا: علم مجموعه قضایا است، یعنی علم تشکیل یافته از قضایایی است که سلول های علم هستند.

دوم: این قضایای واحد، محور غرض علم می باشند. مثلا علم نحو الفاعل مرفوع، المفعول منصوب و... که این قضایا تحت یک غرض به نام صیانت لسان از خطاء در گفتار و اعراب می باشند.

قضایایی که تحت یک غرض هستند، مسائل علم هستند، یعنی علم مجموعه مسائل هستند که متشکل از دو جزء است: موضوع و محمول، الفاعل موضوع است و مرفوع محمول آن است.

### موضع علم:

موضوع علم آن عنوان کلی است که بر تمام موضوعات این مسائل منطبق است. موضوع علم نحو کلمه است، الفاعل مرفوع که موضوع آن فاعل است که کلمه است.

**تذکر:** بیان شد که موضوع علم بر تک تک مسائل علم، منطبق است، حال می خواهیم رابطه بین موضوع علم و موضوع مسائل علم را بیان کنیم، که این موضوع علم یا عین موضوع مسائل علم است یا اینکه نسبت آنها کلی و جزئی است، مثلا موضوع علم نحو را کلمه فرض گرفتیم، الكلمة على اقسام ثلاثة: الاسم و الفعل و الحرف؛ این یک قضیه نحویه است که موضوع آن دقیقا همان موضوع علم نحو است، هر دو موضوعشان کلمه است اما گاهی نسبت موضوع علم و موضوع مسائل آن کلی و جزئی است مثلا الفاعل مرفوع نسبت به کلمه، که الفاعل مصداق و جزئی کلمه است.

**نکته:** حداقل شرط لازم بین موضوع علم و موضوع مسائل علم، اتحاد وجودی است. به این نحو که یا هر دو متساوی باشند یا موضوع علم اعم مطلق از موضوعات مسائل باشد.

پس گفتیم علم تشکیل یافته از قضایای علم است که به آن مسائل گفته می شود که از دو جزء موضوع و محمول تشکیل شده است و رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل شناخته شد.

حال می خواهیم رابطه موضوع علم با محمولات مسائل را یاد بگیریم که محمولات این مسائل، عوارض ذاتی موضوع علم است. عوارض جمع عارض و ذاتی در مقابل غریب است.

**توضیح:** می گویند موضوع العلم ما یبحث عن عوارض ذاتیه، عوارض ذاتیه همان محمولات مسائل علم است. عوارض ذاتی عبارت است از آنچه که بر شیء به حمل حقیقی و بدون واسطه قابل حمل است. حمل حقیقی یعنی حملی که واسطه نمی خواهد و در مقابل حمل مجازی است که محتاج به واسطه است. مثلاً می گوئید آب جاری است، جریان به حمل حقیقی به آب حمل شده که چیزی که جریان دارد خود آب است اما می گوئید ناودان جاری است، اسناد جریان به ناودان مجازی است، چون جریان از آب است و نسبت جریان به ناودان مجازی است و به واسطه آب، جریان به آن نسبت داده شده است.

جریان نسبت به آب، عارض ذاتی است چون قابل حمل بر آب است بدون واسطه و همین جریان نسبت به ناودان، عارض غریب است چون حمل با واسطه می شود.

لذا دانشی که می خواهیم بحث کنیم، هر چیزی که مربوط به شیء است و بدون واسطه بر آن حمل شود، موضوع علم است به شرط اینکه در غرضی که دارد، نقشی ایفا کند و فرق ندارد چیزی که مورد بحث قرار می دهد از نگاه منطقی ذاتی شیء باشد یا عرضی غریب یا ... باشد.

مثلاً اگر علم آب شناسی داشته باشیم سخن از جریان آب هم می توانیم بیاوریم و اگر علم ناودان شناسی داشته باشیم، نمی توانیم از جریان بحث کنیم چون جریان از ذاتی آن نیست.

**نکته:** گاهی یک قضیه در حصول دو یا چند غرض دخالت دارد و برای هر کدام از این اغراض علم مستقل وضع شده است، حال سوال این است این قضیه را در کدام علم قرار دهیم؟

آخوند می فرماید جزء مسائل تمام این علوم است، لذا یک قضیه می تواند در چند علم به عنوان مسئله جای بگیرد، مثلا بحث متجری هم مبحث اصولی و هم کلامی است و در هر دو بحث می شود، مثل ظهور صیغه امر در وجوب یا صیغه نهی در حرمت هم در علم اصول است و هم در علم لغت.

### **نکته بعدی پیرامون علم شناسی:**

مرحوم آخوند می فرماید تمایز علوم به تمایز اغراض است، غرض است که مرز بین دو علم را مشخص می کند و به واسطه غرض از هم فاصله پیدا می کنند .

بعضی می فرمایند تمایز علوم به تمایز موضوعات است.

بعضی می فرمایند تمایز علوم به تمایز محمولات است.

و بعضی اقوال دیگر را ذکر کرده اند.

اما مرحوم آخوند می فرماید تمایز علوم، به تمایز اغراض است، یعنی غرض واحد منشاء پیدایش یک علم شده و غرض دیگر، علم دیگر را پدید آورده است، مثلا صیانت فکر از خطای در استدلال، علم منطق را پدید آورد، صیانت لسان از خطا در گفتار، علم نحو را پدید آورد، صیانت بدن از امراض، علم طب را پدید آورد.

## موضوع علم اصول

### اما علم اصول:

اولین مطلبی که آخوند اشاره می کنند پیرامون موضوع علم اصول است، مرحوم آخوند می فرمایند، کلیات منطبق بر مسائل علم اصول، موضوع علم اصول است.

حقیقتاً این فرار از تعیین علم اصول است، مثلاً می گوئیم شوهر این خانم کیست، می گوید کسی است که با این خانم ازدواج کرده است.

بعد ایشان نه فقط کلی جواب داده است، بلکه به کسانی که جزئی را در موضوع علم اصول گفته اند خرده هم گرفته است.

**مشهور و قوانین در موضوع علم اصول گفته اند: موضوع علم اصول ادله اربعه بما هی ادله است.**

**صاحب فصول در موضوع علم اصول گفته اند: موضوع علم اصول ادله اربعه بما هی است.**

### فرق بین ادله بما هی ادله و ادله بما هی هی:

اگر گفتند فلان بما هو بهمان، این گونه است، یعنی فلان به عنوان اینکه مصداق بهمان است اینگونه است. مثلاً شما به عنوان اینکه طلبه هستید، بسیار دوست داشتی هستید، یعنی چون طلبه هستید اینگونه هستید اما اگر بگویند فلان بما هو هو این گونه است، یعنی این فلان،

ذاتش فارغ از هر عنوان دیگری که بر آن منطبق هست، اینگونه است، یعنی فرق ندارد طلبه باشد یا نباشد یا دکتر باشد یا بیکار باشد. مثلا مادر به شما علاقه مند است بما هو هو. یعنی مادر شما را مطلقا دوست دارد اما من دوستتان دارم چون طلبه هستید.

مشهور می گویند ادله اربعه به عنوان اینکه دلایلت دارند، موضوع علم اصول هستند، ادله اربعه، کتاب و سنت و عقل و اجماع است، موضوع علم اصول عقل بما هو عقل نیست، بلکه عقل بما هو دلیل علم اصول است.

اما صاحب فصول به یک جهت از تعریف مشهور عبور کرده و گفته موضوع علم اصول ادله اربعه بما هی هی است، فارغ از اینکه دلیل باشند یا نباشند، چه عقل یا سنت دلیل شرعی باشد یا نباشد، ذات اینها در موضوع علم اصول دخالت پیدا می کنند.

۵

خلاصه مباحث از نگاه مقرر

**مباحثی که در این جلسه بیان شد:**

1. ساختار کفایه؛

2. موضوع هر علم؛

3. مسائل علوم؛

4. وجه تمایز علوم؛



## 5. موضوع علم اصول.

بحث ما در موضوع علم اصول بود که گفتیم صاحب قوانین و صاحب فصول، برای علم اصول، ادله اربعه را بیان کرده اند اگرچه در حیثیت آنها اختلاف دارند.

اما مرحوم آخوند بجای اینکه از ادله اربعه یاد کنند، گفته اند موضوع علم اصول را عنوان کلی گرفته اند، یعنی کلی منطبق بر مسائل اصول. در حقیقت ایشان می خواهند بگویند لازم نیست موضوع علم را بشناسیم، در علم اصول هم نمی دانیم عنوان کلی منطبق بر مسائل اصول، چیست و آنچه مهم است، وجود واقعی آن است. شاید ایشان می خواهد بگویند، وجود واقعی کافی است و نیاز به وجود علمی نیست.

**اشکال آخوند بر موضوعی که صاحب فصول و قوانین عنوان کرده اند:**

از نظر صاحب فصول و قوانین، موضوع علم اصول، ادله اربعه بود، آخوند در اشکال می گویند با این موضوعی که شما مطرح کرده اید، بسیاری از بحثهای مهم اصولی خارج می شود، به تعبیر دیگر در بسیاری از بحثهای مهم اصولی، دیگر نمی توان گفت سخن از عوارض ذاتی علم اصول است، به این بیان که مثلاً یکی از ادله اربعه سنت است که دو جور می توان معنا کرد، معنای اعم آن شامل معنای اخص آن به علاوه چیز اضافه تر است.

**معنای اخص سنت:** معنای اخص سنت، قول، فعل و تقریر معصوم است.

**معنای اعم سنت:** معنای اعم سنت اعم از این سه تا و به علاوه آنچه که حاکی از یکی از سه چیز است، می باشد.

مثلا وقتی معصوم به سخن می آیند، سنت به معنای اخص اطلاق می شود، اما وقتی زراره چیزی نقل می کند، قول زراره معنای سنت به معنای اخص نیست اما حاکی از سخن معصوم است که سنت به معنای اعم است.

**جمع بندی:** بیان شد که سنت بر دو قسم است، یا به معنای اخص یا به معنای اعم.

**حال اشکال آخوند بر صاحب فصول و قوانین:** شما که ادله اربعه من جمله سنت را موضوع قرار دادید، از شما سوال می شود که مرادتان از سنت چیست؟ یا می گوئید مراد سنت به معنای اخص است، که خیلی از بحث های مهم علم اصول خارج می شود. اگر غیر مهم بود می گفتیم استطرادی هستند اما مهم هستند، مثل بحث های حجیت خبر ثقه که یکی از بحثهای کلیدی و اساسی و پر ثمر اصول است. خبر ثقه، کتاب و عقل و اجماع نیست، سنت به معنای اخص هم نیست، چون نه قول معصوم و نه فعل و نه تقریر او است، بلکه قول ثقه است که شخص معمولی است که حاکی از سنت می کند.

یا در بحثهای تعارض که در خاتمه کتب اصولی جدید مطرح شده یا در مقصد هشتم کفایه آمده است، سخن از حجیت خبر مرجح است یا

مختار است. چون در تعارض یا یک دلیل ترجیح داده می شود یا حکم به تخییر می شود. حال خبر مختار یا مرجح چه ربطی به سنت که قول و سنت و تقریر باشد، دارد؟ در اینجا اشکال به صاحب قوانین و صاحب فصول وارد است که اگر منظور سنت به معنای اخص باشد، بسیاری از مباحث اصول خارج می شود.

**اشکال از طرف شیخ انصاری:** ایشان می گویند اینکه ما سخن از حجیت خبر واحد می کنیم، در واقع سخن از ثبوت سنت می کنیم، اگر خبر واحد حجت شود، با آن سنت اثبات می شود، پس بحث ما در حجیت خبر واحد و خبر مرجح و مختار، سخن از ثبوت سنت است، یعنی می خواهیم با حجیت ثقات، قول و فعل و تقریر معصوم را ثابت کنیم، پس بحث از حجیت خبر ثقه، بحث از عوارض ذاتی سنت است. بله اگر در علم اصول ما بحث از ساخت پنجره می کردیم، بی ربط بود اما بحث از حجیت خبر ثقه اینگونه نیست.

**جواب آخوند: مقدمه:** ما دو جور قضیه داریم:

**قسم اول:** قضیه حلیه بسیطه: این قضیه مفاد کان تامه است و سخن از ثبوت و وجود شیء می کند. کان زید، یعنی ثبت و وجد زید. مثلاً می گوئیم الله موجود که قضیه حلیه بسیطه است.

**قسم دوم:** قضیه حلیه مرکبه: این قضیه، مفاد کان ناقصه است که سخن از ثبوت شیء لشیء است. زید قائم، حلیه مرکبه است، چون سخن از ثبوت قیام برای زید می کند.

بعد از این مقدمه **آخوند می فرمایند:** ما در علم از عوارض ذاتیه موضوع بحث می کنیم، که این عوارض، عبارت از حلیات مرکبه است نه حلیات بسیطه، سخن از ثبوت و وجود موضوع، سخن از عوارض ذاتیه موضوع نیست، لذا علماء می گویند بحثهایی که مربوط به وجود موضوع علم است، جزء مبادی تصدیقی علم است و جزء موضوع علم نیست، یعنی قبلا از ورود به علم، باید اثبات کنیم این وجود دارد، بعد وارد علم شود، کسی که می خواهد وارد فقه شود، اول باید وجود تکلیف شرعی متوجه به مکلف را اثبات کند، بعد وارد فقه شود. کسی که منکر است انسان مکلف به تکلیف است، اصلا فقه نمی خواند. پس چیزی که به عنوان عوارض ذاتیه موضوع است، عبارت است از شیء که برای موضوع ثابت می کنند و حلیه مرکبه است، حال شیخ فرمود بحث حجیت خبر واحد یا تعادل و ترجیح، بحث از ثبوت سنت است که حلیه بسیطه است و جزء عوارض ذاتی سنت محسوب نمی شود، در نتیجه در علم اصول جایی ندارد.

یعنی بر فرض که حجیت خبر واحد، ثبوت سنت باشد، این جزء حلیه بسیطه است و جزء موضوع علم اصول قرار نمی گیرد.

**حال اگر مراد از سنت معنای اعم از فعل و قول و تقریر و آنچه حاکی از یکی از آنها باشد، مرحوم آخوند اینجا اشکال می گیرد.**

در بحث جلسه قبل گفتیم، موضوع علم با موضوع مسائل یا باید مساوی باشد یا اعم از مطلق باشد، مثل کلمه در علم نحو که یا خودش موضوع مسئله نحویه است یا آنچه که اخص مطلق از آن است مثل فاعل، موضوع مسئله نحویه است.

آخوند در اشکال می گوید اگر موضوع علم اصول، ادله اربعه باشد که شامل سنت هم می شود، در این صورت، بسیاری از موضوعات مسائل علم اصول رابطه شان با موضوع علم اصول، عموم و خصوص من وجه می شود نه تساوی و نه اخص مطلق از آن. مثل بسیاری از مباحث لفظی، مانند صیغه امر حقیقت در وجوب است که با موضوع علم اصول، عموم و خصوص من وجه می شود. به اینکه بعضی از صیغه های امر از مولای عرفی صادر شده اند که دلیل شرعی نیستند و بعضی از ادله شرعی هم مشتمل بر صیغه امر نیستند مثلا کتب علیکم الصیام که صیغه امر نیست اما دلیل شرعی است، پس بین صیغه امر و دلیل شرعی، عموم و خصوص من وجه است. یا مثل صیغه نهی که حقیقت در حرمت است که مسئله اصولیه است و رابطه آن با موضوع علم اصول، عموم و خصوص من وجه هستند، به اینکه بعضی از صیغه های نهی دلیل شرعی نیستند و بعضی از ادله شرعیه هم صیغه نهی نیستند، و قاعده ای که قبلا گفتیم در اینجا صدق نمی کند. یا در بحث عقل، امر به شی مقتضی نهی از ضد است، حال امر به شیء همیشه دلیل شرعی نیست و از سوی مولای عرفی صادر شده است که رابطه آن با موضوع اصول، عموم و خصوص من وجه است که همه اوامر امر شرعی نیستند و همه ادله شرعی، اوامر نیستند.

در اینجا مرحوم آخوند می گویند شما اسمی از موضوع علم اصول نیاورید و بگوئید عنوان کلی بر مسائل علم اصول است و چیز جزئی معرفی نمی کند.

## تعریف علم اصول

آخرین مسئله از امر اول، تعریف علم اصول است.

علم اصول، یک تعریف کلاسیک و مشهور دارد که آخوند مطرح می کند و بعد می گوید بهتر و اولی تعریف دیگر است.

**تعریف مشهور علم اصول:** علم الاصول، العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية.

**اولا:** علم اصول را به علم تعریف کرده اند، علم دو اصطلاح دارد:

**تعریف اول:** علم در منطق: حضور الشیء او صورته عند الذهن. معادل آن ادراک است.

**تعریف دوم:** مجموعه قضایایی که در حصول غرض واحد، دخیل هستند.

اینکه می گویند العلم بالقواعد، مراد ادراک است، همان علمی که در منطق تعریف شده است، یعنی دانستن قواعد،

العلم بالقواعد، قواعد جمع قاعده است، مراد از قاعده، قضایای کلیه است، مثل صیغه امر حقیقت در وجوب است که قضیه کلی است، الممهده، یعنی قضایا و قواعدی که آماده شده و تهیه شده، لاستنباط احکام شرعی، غرض این قواعد، استنباط احکام شرعی است، پس به

قواعدی که برای غرض استنباط شرعی، آماده شده است، قواعد اصولی گفته می شود .

به این تعریف، تعریف به غرض می گویند، در بعضی از کتابها، ممهده آمده است که از جهاتی کار را خراب می کند از این رو ممهده بخوانید، ممهده، اسم فاعل است و شامل قواعد ادبی هم می شود، چون الفاعل مرفوع، یک قاعده ادبی است که آماده شده برای اسنباط شرعی و داخل در موضوع علم اصول می شود. و لذا اسم مفعول خوانده می شود که قواعدی که برای استنباط، آمده شده است، یعنی الفاعل مرفوع برای استنباط وضع نشده اما صیغه امر حقیقت در وجوب است، برای استنباط وضع شده است.

### اشکالات تعریف مشهور:

**اشکال اول:** علم اصول عبارت است از مجموعه قضایا که در حصول یک غرض واحد نقش ندارد، حال شما در تعریف در علمی استفاده کردید که ادراک است، پس بین معرف و معرف منطبق نیست. چون علم اصول که معرف است و امر اعتباری است، امر ادراکی نیست و معرف را امر ادراکی قرار دادید که از مقوله کیف نفسانی است. بله اگر می گفتند علم يعرف به، خوب بود اما گفته اند علم ب... که معنای ادراک دارد.

**اشکال دوم:** اشکال دوم مربوط به واژه ممهده است. این تعریف، یک تعریف فعلی است در حالی که تعریف باید شانی است. یعنی تعریفی که بیان شده اول باید یک قاعده ای برای استنباط تدوین شود، بعد

مارک اصولی پیدا کند، در حالی که تعریف باید شانی باشد و نگاهش به آینده باشد، چه بسا مسائلی است که هنوز تمهید نشده اما اصولی هستند. پس تعریف باید به صورت شانی باشد نه فعلی باشد.

به تعبیر دیگر، تعریف جامع نیست و شامل مسائلی که هنوز تدوین نشده اما به کار اصول می آید، نمی شود.

**اشکال سوم: جلسه بعد بیان می شود.**

اما مرحوم آخوند اشکال اول را اینگونه حل می کند: ایشان می گویند علم اصول، صناعة يعرف بها، یعنی علم اصول را صناعة دانسته اند، علمی که از صنعت و فنی بحث می کند. به تعبیر دیگر، علمی که در مقام بحث از صنعت می باشند، یعنی مرحوم آخوند استنباط را یک فن می دانند، چون سوای دانستن، هنر و تمرین هم می خواند مثل نجاری. ایشان گفته اند، علم اصول، علمی است که از صنعت بحث می کند و به وسیله این صنعت شناخته می شود تا آخر تعریف که با این کلمه مشکل اول حل می شود، یعنی ادراک نیست تا اشکال تعریف مشهور بر این تعریف وارد نمی شود.

پس اولین محذور را ایشان با واژه صناعة درست کرده اند و گفته اند علم اصول، علم به قواعد نیست، بلکه مجموعه قضایایی است که از یک صنعت بحث می کند و به وسیله آن شناخته می شود...



در این جلسه چهار بحث صورت گرفت:

1. بیان موضوع علم اصول

2. تعریف علم اصول از نگاه مشهور

3. اشکالات تعریف مشهور

4. تعریف خود مرحوم آخوند از علم اصول

بحث ما در آخرین مطلب از امر اول مقدمه کفایه بود.

مشهور می گوید: العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية.

این نحو تعریف سه اشکال دارد:

اشکال اول: علم اصول با عملی که در تعریف به عنوان جنس قرار گرفته است، فرق دارد، علم اصول به معنای مجموعه قضایا است و علمی که در تعریف آمده است، به معنای ادراک است که کیف نفسانی است. اگر می فرمودند علم يعرف به، مشکل حل بود که می شود مجموعه قضایا اما العلم بالقواعد، معلوم می شود که علم ادراکی منظورشان است.

مرحوم آخوند این اشکال را با کلمه صناعة درست کرده است، یعنی ایشان می گویند علم اصول علم اعتباری به معنای مجموعه قضایایی که در راستای فن و صنعت خاصی است که هنر تطبیق هم در آن وجود دارد و این از صنعت فهمیده می شود.

صناعة يعرف، شناخت همان علم به ادراک است که اشکال ندارد.

**اشکال دوم:** این اشکال به ممهده بر می گشت، یعنی هر آنچه در علم اصول تمهید شده است، علم اصول است و این کلام درست نیست. چون ما دنبال ضابطه ای هستیم که شامل قواعدی که هنوز تمهید هم نشده، بشود. قبلا علم اصول، مقدمه ای در کتب فقهیه مثل معالم بوده است و کم کم بسط پیدا کرده است و آینده هم احتمالا بسط پیدا می کند. تعریف باید جامع و مانع باشد، در حالی که تعریف مشهور، جامعیت ندارد و شامل بسیاری از بحثهای مهم علم اصول نمی شود، مثلا بحث اصول عملیه، که همه آن را بیرون می گذارد.

یا ظن انسدادی بر مبنای حکومت هم بیرون از علم اصول می شود. این دو مورد (اصول عملیه و ظن انسدادی بر مبنای حکومت) به این دلیل بیرون می روند که تعریف مشهور می گویند «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعیة» استنباط یعنی کشفی که با زحمت همراه است، استنباط احکام شرعی، یعنی کشف حکم شرعی، اشکال سوم در همینجا است، چون مسائل علم اصول دو قسم هستند:

**اول:** مسائلی که در طریق استنباط و کشف حکم شرعی، به کار می روند. مثل حجیت خبر واحد. اگر خبر واحد حجت شود، شما از طریق خبر زراره می توانید حکم شرعی را استنباط کنید.

**دوم:** آنچه که برای تعیین وظیفه عملی مکلف در قبال حکم شرعی مشکوک به کار می رود.

این قسم زمانی به کار می روند که از استنباط حکم شرعی مایوس شدیم، از این دسته از مسائل استفاده می شود. این قسم دو چیز هستند:

1. اصول عملیه؛

2. ظن انسدادی بر مبنای حکومت.

اصل عملی نمی گوید حکم واقعی چیست و می گوید حالا که نمی دانی حکم واقعی چیست و از یافتن دلیل عاجز شدی، این کار را بکن. مثلا کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام، می گوید در همه چی بناء را بر حلیت بگذار تا زمانی که حرمت آن مشخص شود.

تعریف مشهور این دسته از مسائل اصول را در بر نمی گیرد، چون این دسته برای استنباط حکم شرعی آمده نشده اند و فقط تعیین حکم عملی می کنند.

**نکته:** اصول عملیه که اینجا مورد بحث است، اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه است و اصول علمیه جاری از شبهات موضوعیه باید از علم اصول خارج شوند، چون مربوط به فقه است و ربطی به علم اصول ندارد. اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه که معمولا کلی هستند، در علم اصول جای دارند.

**نکته 2:** حجیت ظن انسدادی بر مبنای حکومت: برخی دلیلی را به نام انسداد مشتمل بر چند مقدمه تقریر کرده اند، با این مقدمات می خواهند اثبات کنند که هر ظن یا به قول خودشان ظن مطلق، در زمان انسداد باب علم و علمی (اماره معتبره، اماره ای که ظنی است اما دلیل

قطعی بر آن آمده است)، حجت است مگر دلیلی بر عدم حجیت آن داشته باشیم، مثل قیاس که دلیل بر عدم حجیت آن است، بیش از 500 روایت داریم که قیاس حجت نیست. به این مبنا می گویند حجیت ظن مطلق در مقابل حجیت ظن خاص که ما به جای دلیل عام انسداد، دلیل حجیت ظن خاص مثل خبر ثقه اقامه کنیم.

دلیل انسداد با مقدماتی که دارد، در حقیقت دو تا مبنا در آن وجود دارد: مبنای کشف و مبنای حکومت؛ آنهایی که قائل به مبنای کشف هستند می گویند از مقدمات انسداد کشف می کنیم شارع ظن مطلق را در زمان انسداد، حجت کرده است. به تعبیر دیگر ظن مطلق، اماره می شود اما در زمان انسداد، و بلافاصله که باب العلم باز شود، حجیت ظن بایش بسته می شود. مقدمات انسداد، ظن مطلق را اماره می کند همانطور که آیه نباء خبر ثقه را اماره می داند.

طبق این مبنا، ظن مطلق اماره می شود و در دسته اول مسائل اصول داخل می شود که استنباط حکم شرعی باشد و اشکال به آن وارد نمی شود.

اما بر مبنای حکومت، قائلین به این مبنا می گویند، طبق مقدمات انسداد، عقل حکم می کند که باید در زمان انسداد، ظن مطلق را مبنای عمل قرار داد. در اینجا حرفی از شارع زده نمی شود و این مقدمات خوراک عقل را معین می کند تا حکم کند ظن مطلق در زمان انسداد، مبنای عمل قرار بگیرد، با توجه به این مبنا، دلیل انسداد، از دسته دوم علم اصول می شود، یعنی از دسته ای که وظیفه عملی را فقط تعیین می کردند.

لذا طبق تعریف مشهور، ظن انسدادی بر مبنای حکومتی در تحت علم اصول جای نمی گیرد.

مرحوم آخوند تعریفی ارائه می کنند که به نظرشان هر سه اشکال تعریف مشهور در این تعریف، حل و فصل شده است: علم الاصول صناعة، یعنی مجموعه قضایایی است که در راستای یک غرض قرار گرفته اند، يعرف بها، یعنی اگر اینها را بشناسی به نحو علم ادراکی، القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام، یعنی دسته اول علم اصول که می تواند در طریق واقع شود یعنی تعریف شانی است نه تعریف عملی، او التي ينتهي اليها في مقام العمل، با اضافه کردن این جمله، اصول عملیه و ظن انسدادی بر مبنای حکومت در علم اصول داخل می شود.

**ترجمه «ینتهی»:** «در نهایت به آن رجوع می شود، یعنی در نهایت به این قواعد رجوع می شود، چون باید ابتدا به سراغ قواعد استنباط ادله برویم و اگر از آن نا امید شدیم سراغ اصول عملیه می رویم که این با ینتهی فهمیده می شود.

۳

امر دوم از مقدمات: وضع - تعریف وضع

امر دوم از مقدمات، وضع است.

**تعریف وضع:** نوعی اختصاص وضع به معنا.

نوعی اختصاص، یک نوع فرار از تعریف وضع است، چه نوعی؟  
یعنی چی این؟

تعریف ایشان از علم اصول هم اشکالاتی داشت، چون علمی که با او  
و سنجاق کردن درست شود، تعریف نیست.

در تعریف وضع هم به نوعی ایشان می خواهد از گیر تعریف فرار  
کند.

ایشان می گویند نوعی اختصاص لفظ به معنا است، در تعریف وضع،  
بعضی می گویند تعهد واضع است بعضی می گویند تعیین لفظ برای  
دلالت معنا است، بعضی می گویند جعل لفظ علامت بر معنا است  
بعضی می گویند اتحاد جعل بین دلالت و معنا است. اینها همه شامل  
وضع تعیینی می شود، تعهد را متعهد می خواهد یعنی واضع، جعل  
بودن وضع، جاعل می خواهد. آخوند برای اینکه وضع را اعم از  
تعیین و تعیینی بگیرد، گفته نوعی اختصاص است، که می تواند توسط  
واضع یا کثرت استعمال شکل بگیرد و شامل هر دو می شود.

۴

## اقسام وضع

شنیدید که می گویند وضع عام موضوع له عام یا وضع خاص  
موضوع له خاص، وضع عام موضوع له خاص و وضع خاص  
موضوع له عام.

**توضیح:** گاهی می گویند وضع عام است و وضع خاص است یا می گویند موضوع له عام است و یا موضوع له خاص است که 4 صورت از این در می آید.

**مقدمه:** حکم فرایند ذهنی است و اتفاقی است که در ذهن می افتد و لذا اطراف این حکم هم باید در ذهن حاضر باشد، شما اگر بخواهید مثلا بگوئید زید ایستاده، یک هیکل 60 کیلویی، ایستاده است، برای نسبت دادن ایستادن به زید، باید هیکل در ذهن تصور شود و قیام هم تصور شود تا بتوانی قیام را به زید نسبت دهی.

وضع هم یک حکم است که بر لفظ و معنا می رود، یعنی لفظ را به معنا اختصاص می دهد، پس باید لفظ و معنا را در ذهن حاضر کند تا موفق به وضع و اختصاص شود. به آن صورتی که از لفظ در ذهن واضع آمده است، لفظ متصور گفته می شود و به آن صورتی که از معنا در ذهن واضع آمده است، معنای متصور گفته می شود. چیزی که الان مورد بحث است، مربوط به انحاء معنای متصور است که یا عام است یا خاص، بعد تقسیمی برای وضع می گوئیم که مربوط به لفظ متصور است که یا شخصی یا نوعی است که بعد خواهد آمد.

حال معنایی که واضع تصور کرده است برای تحقق وضع، کلی باشد، وضع عام می شود و اگر جزئی باشد، وضع خاص می شود. انسان معنای عام است، دیوار معنای عام است اما زید معنای خاص است. پس وضع یا عام است یا خاص است.

حال معنایی که واضع، لفظ را در مقابلش قرار داده، معنای موضوع له نامیده می شود، این معنا هم دو حالت دارد که یا کلی است یا جزئی است. اگر کلی باشد، می گویند موضوع له عام است و اگر جزئی باشد، می گویند موضوع له خاص است. اسم زید برای هیکل خاص گذاشته اید، می شود موضوع له خاص.

پس ما یک معنا داریم که می خواهیم لفظ را به آن اختصاص دهیم و وضع چون فرایند ذهنی است باید صورتی از آن در ذهن بیاید که اگر کلی باشد، وضع عام است و اگر جزئی باشد که وضع خاص می شود و صورت معنای کلی هم اگر عام باشد، موضوع له عام است و اگر جزئی باشد، موضوع له خاص می شود.

مثلا در رجل، وضع و موضوع له هر دو عام است، یعنی معنای متصور در ذهن موقع وضع، عام بود و موضوع له هم عام بود. اما زید هم وضعش خاص است و هم موضوع له آن خاص است. چون موقع تصور، یک هیکل خاص بود و لفظ زید را برای آن قرار داد.

بحث جایی است که وضع عام باشد اما موضوع له خاص باشد یا برعکس آن، آیا ممکن است یا خیر؟ و اگر ممکن است، آیا واقع شده یا خیر؟

دو سوال مطرح است، از این چهار صورتی که بیان شد، چند تای آن ممکن است؟ و چند تای واقع شده است؟ امکان غیر از واقع است.

آخوند می گوید سه صورت ممکن است و محقق رشتی می گوید چهار صورت ممکن است.



آخوند می گوید یکی ممکن نیست، آنجایی که وضع خاص باشد و موضوع له عام باشد، ممکن نیست. موضوع له مفهوم کلی است که نمی توان از آن یک صورت جزئی و خاص را در ذهن تصور کرد. علت اینکه صورت را در ذهن می آوریم بخاطر حاکی از معنا باشد و معنای جزئی نمی تواند حاکی از معنای عام کند. پس وضع خاص و موضوع له عام ممکن نیست.

اما عکسش ممکن است به اینکه معنا جزئی باشد اما صورتی که از این معنا در ذهن می آوریم، عام و کلی باشد. چون با صورت کلی می توان از واقعیت جزئی حکایت کرد اما با صورت جزئی نمی توان از واقعیت جزئی حکایت کرد.

مثلا عام را می توان بر مصداق حمل کرد و گفته شود الزید انسان، چون انسان مفهوم کلی است و حاکی از مصادیقش است، زید هم مصداقش است و حاکی از زید است اما عکسش غلط است که الانسان زید، چون انسان مفهوم کلی است و نمی توان با مفهوم جزئی به تصویر کشید و حکایت کرد. بخاطر همین اگر وضع خاص باشد و صورت آن کلی باشد، غلط است چون با خاص از عام نمی توان خبر داد.

**نکته:** ما چهار قسم فرض کردیم، سه قسم را ممکن دانستیم، اما آخوند می گوید دو قسم فقط واقع شده است، قسم سوم ممکن است اما واقع نشده است و آن جایی است که وضع عام است اما موضوع له خاص است، می توان جزئی را با عنوان عام تصور کرد اما واقع نشده و

لفظی به این شکل وضع نشده است، در اینجا از معنای حرفی سوال می کنند که وضعش چه گونه است؟

مشهور می گویند در حروف وضع عام است و موضوع له خاص است.

آخوند مبنای خلاف مشهور دارند می گویند در حروف وضع و موضوع له هر دو عام است.

۵

خلاصه مطالب از منظر مقرر

در این جلسه چند مطلب بررسی شد:

1. تعریف علم اصول و اشکالات تعریف مشهور و بیان تعریف مختار آخوند.

2. تعریف وضع

3. اقسام وضع

4. امکان و عدم امکان اقسام وضع

بیان شد که وضع اقسام چهارگانه دارد: وضع یا عام است یا خاص و موضوع له هم عام است یا خاص است. این چهار قسم، صرف فرض است.

مرحوم رشتی می گوید هر چهار قسم ممکن است اما مشهور و آخوند می گویند که سه قسم ممکن است.

در وضع عام، موضوع له خاص، معنای متصور عام است و موضوع له، خاص و جزئی است. علت امکان این وجه این است که تصور یک مفهوم عام، تصور مصادیق آن بوجه است. یعنی هر گاه مفهوم عامی را تصور کنید در قالب آن، مصادیق جزئی این عام هم به تصویر کشیده می شود لذا حمل عام بر مصادیق ممکن است.

اما اگر وضع خاص باشد و موضوع له عام که قائل به امتناع و محال هستیم، در اینجا معنای متصور، خاص است و معنای موضوع له عام است، یعنی می خواهیم با یک معنای خاص، معنای عام را نشان دهیم، به تعبیر دیگر با تصور مصداق، می خواهیم مفهوم کلی این مصداق را حکایت کنیم. چون تصور مصداق بما هو مصداق، تصور کلی منطبق بر مصداق نیست و نمی توان مصداق را به کلی حمل کرد، یعنی نمی توان گفت الانسان زید مگر از باب مجاز و عنایت.

۳

وضع در حروف

مرحوم آخوند می فرمایند 3 قسم از وضع ممکن است و 2 قسم آن واقع شده است.

اسماء اجناس و حروف، وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است، مثل رجل و فی. اسماء اعلام مثل زید و بکر، وضعشان خاص و موضوع له آنها هم خاص است.

از اینجا وارد بحث وضع در حروف و حقیقت معنای حرف می شویم که بحث دامنه دار است.

### **در باب حروف دو قول است:**

**قول اول:** آخوند می گوید وضع عام و موضوع له هم عام است.

**قول دوم:** مشهور می گویند وضع حروف عام است اما موضوع له آنها خاص است.

**قول سوم:** این قول منسوب به تفتازانی است، ایشان می گوید وضع و موضوع له حروف عام است اما مستعمل فیه آن خاص است. این قول با رد قول مشهور، رد می شود.

**مرحوم آخوند خطاب به مشهور می گویند:** شما می گوئید وضع در حروف عام است و موضوع له خاص است، حال مراد از این خاص چیست؟ معنای فی خاص باشد، یعنی چه؟

**سه احتمال در این خاص بودن وجود دارد:**

**احتمال اول:** مراد جزئی حقیقی است. جزئی حقیقی در مقابل کلی است و به مفهومی گفته می شود که قابل صدق بر کثیرین نیست. آیا معنای حرفی جزئی حقیقی است؟ جواب خیر است. چون معنای حرفی،

معنای ربطی بین دو چیز مستقل است، زید فی الدار، بین زید و دار، حرف، ربط ظرفی درست می‌کند. سرت من البصره، حرف، ربطی ابتدائی درست می‌کند یکی مبتدا است که سیر باشد و یکی مبتدا به است که بصره است. حال اگر یکی از دو طرف معنا کلی باشد، معنای حرفی هم کلی می‌شود و دیگر جزئی و حقیقی نیست. انسان در این خانه، این خانه جزئی است، اما انسان کلی است، شما انسان در این خانه است، دیگری و همه هم انسان در خانه است، پس ظرفیت فی عربی و «در» در فارسی قابل صدق بر کثیرین است، یعنی من در خانه باشم، انسان در خانه مصداق پیدا می‌کند، دیگری هم باشد، باز هم مصداق پیدا می‌کند، اگر دو طرف کلی باشد، که نور علی نور است، الانسان فی بیت، هر کس در خانه خودش، مصداق این می‌شود. پس فی قابل تطبیق بر ظرفیت های گوناگونی است.

**احتمال دوم:** جزئی اضافی، جزئی اضافی در مقابل کلی نیست، بلکه خودش کلی است، هر گاه مفهوم کلی را با مفهوم کلی تر از خودش بسنجیم، با مفهومی که بر این مفهوم صدق می‌کند و بر غیر آن هم صدق می‌کند، یعنی رابطه اش با مفهوم مافوقش، عموم و خصوص من وجه است. هر گاه مفهوم کلی با مفهوم از اعم از خودش سنجیده شود، نسبت به مفهوم اعم می‌شود، جزئی اضافی. حال اگر مراد شما این است که مراد از معنای حرفی، جزئی اضافی است، با ما، هم عقیده هستید و موضوع له حروف عام می‌شود، چون معنای جزئی اضافی است، عام است و باید مثل ما بگوئیم وضع عام و موضوع له هم عام است، بله جزئی اضافی است.

**احتمال سوم:** جزئی ذهنی؛ یک قاعده است که می گوید الشیء ما لم یتشخص، لم یوجد. شیء تا تشخص نیابد، تا جزئی نشود، بوجود نمی آید. اگر شیء می خواهد پا به عرصه وجود بنهد، باید جزئیت پیدا کند و دو وجود ذهنی و خارجی، هر دو مصداق این قاعده هستند، اگر یک شیء بخواهد وجود ذهنی پیدا کند، باید تشخص و جزئیت ذهنی پیدا کند و اگر بخواهد وجود خارجی پیدا کند، باید تشخص و جزئیت خارجی پیدا کند و اگر این تشخص نیاید، وجود هم به وجود نمی آید.

**مطلب اول:** هیچ معنای حرفی نیست مگر اینکه تصور آن در ذهن، غیری باشد. تصور یک معنا، دو حالت دارد یا غیری است یا نفسی است، اگر این معنا مستقل باشد، نفسی می شود مثل اسم و اگر معنای غیر مستقل باشد و در ضمن کلام فقط فهمیده شود، می شود معنای غیری مثل حروف. به تعبیر دیگر معنای حرفی، حالت غیرش را بیان می کند. مثل فی می گوید ما قبل من مظروف برای ما بعد من است، انسان مظروف در دار است در مثال الانسان فی الدار .

گاهی می گویند معنای حرفی، آلی هستند که به معنای غیری است یا می گویند فی غیره است که همان غیری است یا می گویند معنای اسمی، استقلالی یا اصلی هستند که همان نفسی هستند.

**مطلب دوم:** تصور، وجود ذهنی است، وجود ذهنی هم تشخص ذهنی یا جزئیت ذهنی می خواهد. برای اینکه معنای حرفی مشخص شود، باید تصور غیری روی آن برود و تصور هم وجود ذهنی است، مثلا وجود ذهنی گاو، این است که در ذهن گاو را تصویر کنیم .

حال معنای حرفی تا جزئی نشود، در ذهن به وجود نمی آید، همان تطبیق قاعده الشیء ما لم یتشخص لم یوجد می باشد، از این باب ما معتقدیم که معانی حرفی، معانی جزئی ضمنی هستند.

مرحوم آخوند می گویند اگر معنای حرفی بخواهد در ذهن تصور شود، جزئی ذهنی می شود، اما این ربطی به موضوع له معنای حروف ندارد. به تعبیر دیگر جزئیت ذهنی معنای حرفی باعث نمی شود که موضوع له حروف خاص و جزئی شود. و ایشان سه استدلال برای این عدم ملازمه و ارتباط، می آورند:

**استدلال اول:** اگر تصور غیری در موضوع له حرف بخواهد جای بگیرد و آن را جزئی و خاص کند، اولین اشکال این است که لازم می آید تصور تصور که محال است و اگر محال نباشد، خلاف وجدان است. یعنی در این صورت تعدد تصور یا تعلق تصور به تصور پیش می آید که محال است یا حداقل خلاف وجدان است.

**توضیح:** استعمال حرف در معنا متوقف بر تصور لفظ و معنا است، شما نمی توانید لفظی را در معنایی استعمال کنید مگر اینکه لفظ و معنا، هر دو را تصور کنید. حال اگر حرف را بخواهید در معنای حرفی استعمال کنیم، باید معنای حرف را تصور کنیم و لفظ را هم تصور کنیم و این تصور و جزئیت که در معنای حرف اخذ شده و در موضوع له حرف جای می گیرد، لازمه اش این است که در موضوع له حرف، تصور غیری جای بگیرد، در نتیجه برای استعمال، باید موضوع له را تصور کرد و خود موضوع له دارای یک تصور است، در اینجا می شود تصور موضوع له ی که در آن

تصور نهفته است و می شود تصورِ تصور. این اگر محال نباشد،  
خلاف وجدان لغوی است.

فرض کنید در موضوع له فی، تصور غیری ظرفیت را ماخوذ بدانید  
و موضوع له فی بشود یک نحوه تصور ظرفیت که به شکل غیری  
باشد نه استقلالی، اگر استقلالی باشد، معنای ظرفیت می شود اما در  
اینجا که غیری است، فی است. اگر نوع تصویری که شاخصه معنای  
حرفی است، در موضوع له حرف مثل فی اخذ شود، باید گفت در  
موضوع له فیه تصویری وجود دارد و برای استعمال هر لفظی باید  
معنای آن را تصور کرد و تا این تصور نباشد، استعمال ممکن نیست،  
در نتیجه تصور تصور لازم می آید که اگر محال نباشد، خلاف  
وجدان لغوی است.

**اشکال دوم:** اگر در معنای موضوع له حرفی، نحوه تصور حروف که  
غیری است، اخذ شده باشد، دارای یک تالی فاسد دیگر است و این  
است که دیگر این حرف، مصداقی در خارج ندارد و قابل صدق بر  
خارج نیست. چون در معنای حرف، تصور اخذ شده است و تصور  
پدیده ذهنی است و مصداقی در خارج ندارد، حال اگر در معنای فی  
نحوه تصور اخذ شد، باید مصادیق آن را در ذهن انسان دنبال کرد و  
در خارج، مصداقی ندارد. تصور انسان در ذهن انسان محقق می شود  
و در خارج از ذهن، تصور ممکن نیست، حال اگر در معانی حروف،  
تصور اخذ شود، مصادیق آن فقط در ذهن می شود و نمی توان در  
خارج مصداقی برای آن پیدا کرد.



به عبارت دیگر اگر معنای حرفی را مقید به تصور غیری کنید و از این باب ادعا کنید معنای حرفی، جزئی ذهنی است، طبیعتاً یک معنا را مقید به قیدی کرده اید که فقط در عالم ذهن مصداق پیدا می کنید، قید، مقید را به دنبال خودش می کشاند. مثلاً خانه در شمال بحر، این قید فقط می شود خانه در شمال، انسان مطلق وجودش در ذهن و خارج مصداقش است اما انسانی که اینگونه تصور شده است، مصداق خارجی ندارد و مصداقش فقط در ذهن است. چون تصور مال ذهن است نه خارج.

**اشکال سوم:** این اشکال نقضی است که دائر اشکال را توسعه می دهد، اگر در معانی حروف، نحوه تصور معنای حرفی اخذ شده باشد، باید در معانی اسماء هم نحوه تصور معنای اسمی، اخذ شده باشد. چه فرقی بین این دو است؟ هر کدام از این دو تصور خاص خودشان را داشتند، تصور معانی حروف، غیری بود تصور معانی اسماء، نفسی بود، اگر شما در معانی حرفی بگوئید، تصور غیری اخذ شده است، در معانی اسماء هم باید بگوئید تصور نفسی اخذ شده و معانی اسماء هم جزئی می شود، چون تصور غیری یا نفسی موجب جزئی می شود. یعنی در تمام الفاظ باید موضوع له ها جزئی شود.

خلاصه بحث این است، مشهور می گویند معنای حرفی جزئی است و ما اشکال می گیریم که مراد از جزئی چیست؟ اگر بگوئید جزئی حقیقی است که ما می توانیم معنای حرفی را داشته باشیم و قابل صدق بر کثیر باشد.

جزئی اضافی هم اگر باشد، بین ما و شما اختلافی نیست چون کلی است.

جزئی ذهنی اگر باشد، طبق قاعده فلسفی که شیء ما لم یتشخص لم یوجد، نحوه توجیه و تحلیل این است که شاخص حروف این است که تصور آنها غیری است و فی نفسه معنای مستقل ندارند و تصور غیری یا وجود ذهنی غیری که خصوصیت معنای حرفی است، اگر بگوئید این در موضوع له حرف اخذ شده و باعث شده که معنای حرفی جزئی شده است، سه اشکال دارد:

**اشکال اول:** تصور تصور لازم می آید؛ اگر تصور حرف در معنای موضوع له اخذ شده است، برای استعمال این حرف باید معنایش را تصور کرد، در حالی که خود معنا متشکل از تصور است و این تصور تصور می شود، یک تصور شرط استعمال است و یک تصور هم در موضوع له اخذ شده است.

**اشکال دوم:** اگر تصور را در موضوع له حروف اخذ کنید، دیگر حروف ما به ازاء خارجی ندارند.

**اشکال سوم:** اگر نحوه تصور حروف در موضوع له حروف اخذ شده است، چرا در موضوع له اسماء تصور نفسی اسم اخذ نشده باشد؟ پس باید بگوئیم موضوع له حروف مثل اسماء خاص است.

در این جلسه اقوال در وضع حروف و اشکالات آن و نظریه مرحوم  
آخوند بیان شد

بحث ما در تبیین نظریه مرحوم آخوند در باب معنای حرفی بود.

ایشان گفتند که وضع در حروف عام است و موضوع له هم عام است  
و از این جهت بین حرف و اسم فرقی نیست، همانطور که در اسماء  
اجناس مثلا وضع عام و موضوع له عام است، در حرف هم وضع و  
موضوع له عام است، اگر معنای حرفی، نحوه تصورش با معنای  
اسمی متفاوت است، این نحوه تصور، ربطی به موضوع له اسم یا  
حرف ندارد.

نحوه تصور یک چیز است و موضوع له چیز دیگری است و این دو  
نباید خلط شد.

از خارج گفتیم تصور معنای حرفی، غیری است یعنی مستقلا قابل  
معنا نیستند و باید در ضمن غیر، معنایشان کرد، معانی اسمی،  
تصورشان نفسی است، یعنی مستقلا قابل تصور هستند اگرچه در  
ضمن غیرشان تصور نشوند.

**اشکال به مرحوم آخوند:** ایشان گفتند بین معنای حرفی و اسمی فرقی  
نیست و نحوه وضع و موضوع له آنها یکی است، سوال این است که  
حروف یک سری اسامی موازی دارند، اسم موازی من، ابتداء است،  
اسم موازی فی، ظرفیت است، اسم موازی الی، انتهاء است .

**قیاس منطقی:** اگر نوع تصور و نوع لحاظ در موضوع له حروف اخذ نشده، یک تالی فاسد دارد و آن این است که باید بتوان حرف را به جای اسم موازی آن استعمال کرد و اسم موازی را به جای حرف استعمال کرد. چون از حیث موضوع له با هم فرقی ندارند.

**توضیح:** فرق بین معنای حرفی و اسمی در نحوه تصور بود، شما معتقدید که نحوه تصور در موضوع له اخذ نشده است، و لازمه اش این است که بین من و ابتداء و بین فی و ظرفیت در موضوع له هیچ فرقی با هم نداشته باشند. به عبارت دیگر لازمه اش این است که یک حرف با اسم موازی اش، مترادف باشد و یک مترادف را می توان به جای مترادف دیگر گذاشت.

پس قیاس این شد اگر نوع لحاظ حروف در موضوع له حروف، اخذ نشده باشد، پس باید بشود حروف را به جای حروف و برعکس به کار برد، بدون اینکه محذوری پیش بیاید و تالی فاسد بالوجدان اللغوی، یعنی بالوجدان می دانیم که نمی توانیم بگوئیم زید الظرفیه الدار، یعنی به جای فی، الظرفیه گذشت یا نمی توان گفت سرت الابتدا من البصره، پس بین ابتدا و من و بین ظرفیت و فی، فرقی است و نظریه شمای آخوند نقصانی دارد.

**جواب مرحوم آخوند:** ایشان می گویند اشکال شما این است که هر گاه دو واژه مترادف بود، می گوئید: می توان اینها را جای هم استعمال کرد، در حالی که مجرد ترادف، مجوز استعمال دو واژه به جای هم نیست، چیزی به نام شرط استعمال هم مدخلیت دارد، بعضی از واژه ها در هنگام وضع، یک شرط استعمالی مد نظر واضع داشته اند که

این باعث شده نتوان این واژه را در واژه هم معنای خودش به کار برد.

مثلا معنای انّ تاکید است و معنای نون تاکید ثقیله هم تاکید است، آیا می توان هر کدام را به جای دیگر استعمال کرد؟ خیر نمی شود، چون شرط استعمال انّ این است که اول جمله اسمیه بیاید و شرط استعمال نون تاکید ثقیله این است که آخر فعل بیاید، پس صرف هم معنا بودن دو واژه، مجوز این نمی شود که دو واژه جای هم استعمال شود، باید ببینیم شرط استعمالشان مطابقت دارد یا خیر.

حال نسبت بحث ما نحن فیه، درست است که از حیث موضوع له بین حروف و اسامی موازی حروف فرقی نیست، یعنی بین فی و ظرفیت یا من و ابتدائیت فرقی نیست، اما هر کدام از این دو (حروف و اسماء) شرط استعمال خاص خودشان را دارند، که همین شرط استعمال اجازه نمی دهد این دو جای یکدیگر استعمال شوند .

شرط استعمال حروف این است که از معنای آن، اراده گیری، به تعبیر دیگر اراده فی غیره شود، هر گاه این معنا مثل ظرفیت به عنوان حالت غیر اراده شود، شما مجازید از حرف استفاده کنید و هرگاه این معنا، به عنوان معنای مستقل اراده شود، شما مجازید از اسم استفاده کنید.

شما هر وقت خواستید ظرفیت را افاده کنید، ببینید به شکل مستقل مراد شما است که از اسم و ظرفیت استفاده می کنید و اگر خواستید دو غیر را به هم گره بزنید، باید از حرف و فی استفاده کنید. زید فی

الدار، زید با دار، ربط دار شد اما زید ظرفیه دار، به هم ربطی پیدا نمی کند.

**خلاصه حرف آخوند** این است که باید به شرط استعمال به عنوان یک قواعد گرامر نگاه کرد، این قواعد باید در کلام رعایت شود و صرف اینکه معنای یک لفظ چیست، به شما اختیار نمی دهد که این لفظ را در هر جا که خواستید، به کار ببرید. همین آنّ باید اول اسم بیاید و اسمش بر آن مقید شود، آنّ زیدا قائم درست است و زیدا آنّ قائم، غلط است. چون قانون گرامر لغت عرب رعایت نشده و می شود غلط.

اینکه گفته شد نمی توان جای اسم، حرف گذاشت و برعکس، بخاطر این است که قواعد گرامری رعایت نشده و شرط استعمال حروف این است که معنا به شکل گیری تصور شود و شرط استعمال اسماء این است که معنا به شکل نفسی تصور شود.

ایشان همین شرط استعمال را فرق بین جملات و مفردات قرار می دهد. مثلا فرق بین جمله انشائیه و جمله خبریه را اینگونه بیان می کند اگر بعثت به عنوان انشاء گفته شود، بیع واقع می شود و اگر به عنوان فعل ماضی بیاید، خبر از بیع می دهد. حال سوال این است که فرق بین این دو بعثت چیست که با یکی بیع ایجاد می شود و با یکی خبر از بیع داده می شود؟

ایشان می گویند فرق در همین نکته است که شرط استعمال جمل خبریه، این است که اراده اخبار از آن بشود و شرط استعمال جمل انشائیه این است که اراده انشاء شود و الا بین بعث خبری و بعث

انشائی از حیث معنا فرقی نیست، در هر دو نسبت ماده فعل به فاعل است. از حیث موضوع له بین این دو فرق نیست و فرق را شرط استعمالی ایجاد می کند که یکی شرطش ایجاد انشاء است و یکی اراده اخبار از نسبت است.

و ایشان عین همین حرف را در مبهمات مثل ضمائر، مثل اسماء اشاره، پیاده می کند. هو و هذا و... برای مفرد مذکر وضع شده اند، پس موضوع له آنها عام است که مفرد مذکر است، بلکه فرق آنها در شرط استعمالی است، شرط استعمال هو و هذا و ذاک و ذلک، اشاره است، هر گاه اراده اشاره کردی، می توانی از این الفاضی که برای مفرد مذکر وضع شده، استفاده کنی. اما این انحاء دارد، مثلاً هر گاه اشاره به دور را اراده کردی از ذلک و اگر به نزدیک را اراده کردی از هذا استفاده می شود.

شرط استفاده از ضمیر انت، اراده مخاطب است. هرگاه کسی را خواستی مورد خطاب قرار دهی، از انت استفاده می کنی.

پس در شرط استعمال فرق است و الا موضوع له هو و انت و هذا یکی است.

### سوال:

یک سوال باقی مانده است، مرحوم آخوند معتقدند که تمام اسماء اشاره و ضمائر برای موضوع له عام وضع شده، سوال این است که در این صورت کلی می شوند و در ادبیات خواندیم که ضمائر و اسماء اشاره جزء معارف هستند و معرفه هم باید جزئی باشد، این جزئیت و

تشخیصی که در علم ادبیات یاد ما داده اند، هو اشاره به شخص معین است، هذا اشاره به شخص معین است، از کجا آمده است؟

**جواب:** این جزئیت و تشخیص ربطی به موضوع له اینها ندارد، این از اشاره و مخاطب پدید آمده است. می گویند انسان آمد، این تشخیصی ندارد، هر کس بیاید آمده است، با اشاره اگر گفته شود انسان آمد، باعث می شود انسان، انسان خاص شود و هر انسانی مورد نظر نیست و همین اشاره موجب تشخیص می شود و این اشاره شرط استعمال اسم اشاره است و معرفه بودن بخاطر شرط استعمال است و ربطی به موضوع له ندارد.

یا انت که خطاب به فرد است، باعث مشخص شدن معنای انت می شود و این تشخیص، بخاطر این است که خطاب باعث می شود فرد خاصی به عنوان مخاطب قرار بگیرد و این خطاب باعث تشخیص شده و الا معنایش مفرد مذکر است.

خلاصه کلام این است که موضوع له اسماء و حروف از حیث عمومیت فرقی با هم ندارند، یعنی موضوع له اسماء عام است و موضوع له حروف هم می تواند عام باشد.

**مطلب آخر:**

**مطلب اول:** برای استعمال یک لفظ در معنا، باید هم لفظ و هم معنا تصور شود و بدون این امکان ندارد.



**مطلب دوم:** تصور یعنی وجود ذهنی، تصور یک حیوان یعنی وجود ذهنی حیوان.

**مطلب سوم:** برای وجود ذهنی، باید تشخیص ذهنی حاصل شود، این طبق قاعده الشیء ما لم یتشخص، لم یوجد است.

**نتیجه این سه مطلب این است:** استعمال لفظ در معنا، باعث تشخیص ذهنی معنا می شود مطلقا، یعنی فرق ندارد چه معنایی باشد، چون هر معنایی را بخواهید به عنوان مستعمل فیه در یک استعمال فرض کنید، باید تصور کنید که وجود ذهنی است و وجود ذهنی همراه با تشخیص است و الا وجود پیدا نمی کند.

مرحوم آخوند تعبیرشان این است که تشخیصی که ناشی از قبل استعمال است، یعنی تمام معانی وقتی استعمال می شوند تشخیص ذهنی پیدا می کنند.

حال بعضی از معانی، هنگام استعمال، تشخیص خارجی هم پیدا می کنند، این در جایی است که استعمال دارای شرطی باشد که این شرط استعمال موجب تشخیص خارجی معنا شود. مثل ضمائر که وقتی ضمیر استعمال می شود، شرط آن اشاره به مرجع است و این باعث می شود که این ضمیر تشخیص خارجی پیدا کند و این از آنچه که مقارن با استعمال است، پدید آمده و آن اشاره است. هو جاء، یعنی زید.

**نکته آخر:** این تشخیصات چه ذهنی و چه خارجی، این خصوصیت معنا چه در ذهن و چه در خارج، چون از قبل استعمال آمده است

و در مستعمل فیه ماخوذ نیست و اخذ آن در مستعمل فیه محال است. چون استعمال رتبتاً از مستعمل فیه موخر است، اول باید معنایی باشد تا مستعمل فیه شود و آنچه از استعمال پدید می آید مثل تشخیصی که از استعمال پدید می آید، مقارن با استعمال است و نمی تواند در مستعمل فیه اخذ شود، چون رتبه اش موخر است.

۳

امر سوم: استعمال لفظ در معنای مجازی

امر سوم: در این امر می خواهیم پاسخ این سوال را بدهیم، معیار صحت استعمال مجازی چیست؟

چطور می شود استعمالی صحیح باشد اما مجازی هم باشد و غلط هم محسوب نشود؟

برای روشن شدن یک تقسیم کلی باید ارائه شویم: استعمال لفظ:

قسم اول: یا در معنا است؛ می گوئیم زید، مراد هیکل زید است، دو حالت دارد:

حالت اول: این معنا موضوع له است که استعمال حقیقی است. استعمال حقیقی، استعمال لفظ در معنای موضوع له است.

حالت دوم: این معنا موضوع له نیست که دو حالت دارد:

اول: متناسب با موضوع له است که استعمال مجازی می شود.

دوم: متناسب با موضوع له نیست که استعمال غلط می شود.

تفاوت این دو این است که غیر ما وضع له اگر متناسب با ما وضع له دارد، مجازی است و اگر تناسب نداشته باشد، می شود غلط، اگر به انسان شجاع بگوئیم شیر که استعمال مجازی است و اگر به انسان عالم بگوئیم شیر که استعمال غلط است.

**قسم دوم:** یا در لفظ است؛ می گوئیم زید و مراد لفظ زید است. که این چهار حالت دارد:

**حال اول:** استعمال لفظ در شخص لفظ.

**حالت دوم:** استعمال لفظ در نوع لفظ.

**حالت سوم:** استعمال لفظ در صنف لفظ.

**حالت چهارم:** استعمال لفظ در مثل لفظ.

گفتیم که استعمال لفظ در غیر ما وضع له، یا صحیح و مجاز است و گاهی غلط است، حال معیار چیست که گاهی مجاز است و گاهی غلط است؟

**جواب:** یا اذن و اضع معیار است یا طبع اهل لغت معیار است.

**تعریف اذن و اضع:** اذن و اضع یا وضع و اضع به شما این مجال را می دهد که این لفظی که برای فلان معنا وضع شده است، در غیر این معنا به شکل مجازی استفاده شود. مثلا واضعی که لفظ اسد را وضع کرده است، به شما اذن داده که از این کلمه در رجل شجاع استفاده کنید.

معیار دوم نگاه به واضع ندارد و معیارش طبع اهل لغت است، یعنی هر استعمالی که طبع اهل لغت نیکو بشمارد، صحیح است و الا غلط می شود.

حال آخوند می گویند که طبع عقلاء درست است و معیار می باشد. وجدان لغوی هر فرد این را تایید می کند که معیار صحت و بطلان استعمال، طبع اهل لغت است. پدر شمر که واضع این لفظ است، می توان این لفظ را در هر آدم قسی القلی مجازا استفاده کرد اگرچه پدر او اجازه نداده باشد اما این استعمال صحیح است.

پدر حاتم طائی اگرچه اذن ندهد، شما می توانید در هر شخص دارای جود، این لفظ را استعمال کنید مجازا.

۴

امر چهارم: استعمال لفظ در لفظ

امر چهارم: در این امر بحث در استعمال لفظ در لفظ است.

گاهی لفظ را استعمال می کنیم و خود لفظ را اراده می کنیم و معنای لفظ را اراده نمی کنیم، مثلا من حرف، زید لفظ، یعنی خود من حرف است، خود لفظ زید، لفظ است.

اطلاق لفظ و اراده لفظ، چهار حالت دارد:

حالت اول: گاهی یک لفظ را خود همان لفظ، به شخصه استعمال می شود، مثلا فرد می گوید، زید بعد از چند لحظه می گوید لفظ، لفظ رفته روی خود زیدی که از زبان شخص صادر شد و چیز دیگری نبود.

**حالت دوم:** گاهی لفظ در نوعش استعمال می شود، مثلاً ضرب فعل ماضی، یا ضرب ثلاثی مجرد، یعنی این نوع لفظ ض ر ب، بدون اینکه قیدی و قسمی داشته باشد، فعل ماضی یا ثلاثی مجرد است.

**حالت سوم:** گاهی یک لفظ استعمال می شود در صنف، که در این صورت باید یک قید بیاید و الا نوع می شود، انسان نوع است و اگر قید بخورد مثلاً انسان سرخ پوست، صنف می شود. حال می خواهیم بگوئیم زید فاعل، اگر اراده نوع کنیم، غلط است چون بعضی وقتها مثلاً مبتدا است و اگر خود زید به شخصه را اراده کنیم، غلط است، چون در جمله زید فاعل، زید فاعل است و اینجا باید اراده صنف کنیم، باید گفت زید فی مثل ضرب زید، فاعل، زیدی که این چنین قیدی دارد که در مثل ضرب زید است، فاعل است، اینجا استعمال لفظ در صنف است.

**حالت چهارم:** گاهی لفظ در مثل خودش استعمال می شود، فرد می گوید ضربت زیدا، ما می گوئیم، زیداً فی قولک مفعول به، اینجا زیدا را در مثلش که شما گفتید زیدا استعمال کرده ایم و اینجا مثل هم هستند و عین هم نیستند که اراده مثل می شود.

۵

خلاصه مباحث از منظر مقرر

مطالبی که در این جلسه بیان شد:

1. نظریه آخوند در باب معنای حرفی

2. فرق معنای اسمی و حرفی و وضع آنها

3. استعمال لفظ در معنای مجازی

4. استعمال لفظ در لفظ

بحث در استعمال لفظ در لفظ بود که چهار حالت داشت: استعمال لفظ در شخص لفظ، استعمال لفظ در نوع لفظ یعنی هر لفظی که اینگونه است، اگر مراد شما از ضرب فعل ماضی، نوع باشد، یعنی هر ضرب که در السنه بر زبان ها جاری می شود، فعل ماضی است و نوع می شود. و گاهی لفظ در صنف استعمال می شود، این در جایی است که لفظ «هر» بیاید و قیدی هم برایش بیاید، هر زیدی که در مثل این جمله استعمال شود، که این صنف می شود و گاهی از لفظ، اراده مثل می شود، مثل زید در گفته تو فلان است، یعنی این زید که من گفتم اراده زیدی که در قول شما است، کرده ام. زید فی قولک ضرب زیداً مفعول، این مفعول بودن زید در گفتار شما است.

**نکته:** ممکن است استعمالی باشد که هم بتوان اراده شخص و هم نوع کرد و این به اراده متکلم بستگی دارد.

**سوال:** این استعمال لفظ در لفظ صحیح است یا خیر؟

**جواب:** بله صحیح است.

**سوال:** وجه صحت این استعمال چیست؟

**جواب:** معیار این صحت، طبع اهل لغت است. یعنی طبع اهل لغت، استعمال لفظ در لفظ را حسن و نیکو می‌شمارد، حسن استعمال، همان صحت استعمال است.

گفتیم که معیار صحت استعمال، یا طبع اهل لغت یا اذن واضع است. در اینجا ممکن است گفته شود که شاید استعمال لفظ در لفظ، بخاطر وضع واضع باشد نه بخاطر طبع اهل لغت.

آخوند برای رد این نظریه که صحت این استعمال منوط به وضع واضع باشد، یک قیاس استثنائی ذکر می‌کنند:

**صغری:** اگر صحت استعمال لفظ در لفظ، منوط به وضع واضع باشد، یک تالی فاسد دارد که نباید چنین استعمالی در الفاظ مهمله صحیح باشد. چون الفاظ مهمله وضعی ندارند که بخواهد استعمالشان صحیح باشد.

الفاظ مهمله الفاضی است که فاقد وضع هستند، مثل دیز که بی معنا است اما زید دارای معنا است و مهمله نیست.

**کبری:** و تالی (استعمال لفظ در لفظ نسبت به الفاظ مهمل صحیح نمی‌باشد) باطل بالوجدان و این استعمال صحیح است. می‌توان گفت دیز لفظ، یا دیز مهمل، این جمله درست است. در اینجا در این دیز که لفظ است، لفظ را اراده کرده‌ام.

خلاصه اینکه استعمال لفظ در لفظ منوط به وضع واضع و اذن ایشان نیست به شاهد اینکه استعمال الفاظ مهمله در خود این الفاظ صحیح است و مشکلی هم ندارد.

صاحب فصول دو مناقشه نسبت به استعمال لفظ در خودش (حالت اول) می کند و چون اشکالات بی ثمر است، ذکر نمی کنیم.

بحثی که اکنون می خواهیم مطرح کنیم، خیلی هم خورده و باید از کتاب کفایه به دست بیاوریم.

برای اراده لفظ، دو راه پیش پای ما است و کاری به معنا نداریم:

**روش اول:** استعمال لفظ در لفظ کنیم که تا الان از این روش بحث کردیم. شاخصه این استعمال این است که باید یک حاکی و دال و یک محکی و مدلول داشته باشیم در اینجا ما خود لفظ را حاکی قرار می دهیم و محکی را گاهی خود لفظ، گاهی نوع لفظ گاهی صنف لفظ گاهی مثل لفظ می گیریم.

نکته ای که اینجا است این است که اگر استعمال لفظ در خود لفظ کنیم، اتحاد دال و مدلول پیش می آید، این یکی از دو اشکال صاحب فصول است.

**مرحوم آخوند در جواب این اشکال می گویند:** ذاتا این دو، یکی است اما اعتبارا دو تا است و همین تفاوت اعتباری کفایت می کند. لفظی که از زبان متکلم صادر شد، به این اعتبار که از زبان متکلم صادر



شده، حاکی می شود و همین لفظ به این اعتبار که مراد متکلم است، محکی می شود. پس دو اعتبار و یک لفظ است.

**روش دوم:** القاء لفظ و اراده همان لفظ. این روش نیاز به حاکی و محکی ندارد، خود لفظ القاء شده، مراد متکلم است، چیزی را به عنوان حاکی برای چیز دیگر در نظر و استعمال نکردیم، وقتی می گوئیم گاو، این حکایت از شخص پر ثمر گوشتی می کند، این استعمال است، اما در القاء لفظ، خود لفظ مراد است. مثلاً گاو چه زیباست، چه پر هیبت است، در اینجا گاو را در گاو خارجی استعمال کرده است، گاهی با اشاره به حیوانی می گویم چه زیباست و چه صدایی چه هیکلی، این الفاظ روی خود گاو می نشیند در حالی که حاکی ندارد و خود گاو، موضوع در قضیه شده است، بدون اینکه حاکی از آن بیاید. عین همین مثال را روی بحث ما پیاده کنید، گاهی خود لفظی که از زبان متکلم صادر شد، بدون نیاز به حاکی، می شود مراد متکلم است.

**توضیح:** گاهی ما القاء یک لفظ می کنیم و همین لفظ را بما هو هو اراده می کنم، می گویم زید و وقتی بقیه نگاه کردند، می گویم لفظ، که این به خود زیدی که از زبان من خارج شد، می خورد، زید بما هو هو اراده شد و خبر روی خود این می رود، گاهی این لفظ القاء شده، اراده می شود بما هو مصداق نوعه، می گویم ضرب، همین ضرب و کلی ای که این ضرب بما هو مصداق نوع، فعل ماضی، و گاهی لفظ را القاء می کنم بما هو مصداق صنفه، زید فی ضرب زید، فاعل، زیدی که در امثال ضرب زید واقع شده، فاعل است، مصداق صنف است.

در اینجا فرقی با نحوه قبلی این است که در نحوه اراده فرق می کنند، متکلم در اینجا مستعمل لفظ در لفظ است یا ملغی لفظ و مرید لفظ است، دو روش است و نتیجه یکی است، نحوه قصد متکلم متفاوت است.

اما قسم دوم، فقط همین سه قسم دارد و نمی شود لفظ را بما هو غیره مماثل له اراده کرد، قبلی چهار صورت داشت، استعمال لفظ در مثل هم داشت اما اینجا نمی توان لفظ را بما هو غیره مماثل اراده کرد و چهار قسم ندارد و فقط سه قسم دارد.

**مثال:** شما را بما هو هو گاهی زید بن ارقم لحاظ می کنم و می گویم نیکوکاری و گاهی بما انت مصداق للنوع لحاظ می کنیم می گوئیم تو حیوان ناطق هستی، تو بما انت انسان، حیوان ناطق هستی اینجا نگاهم به شما به عنوان مصداق نوع است و گاهی به عنوان صنف به شما نگاه می کنم که تو بما انت طلبه، نیکو هستی، اما نمی توانم بگوئیم تو بما انت عمر، بما انت غیرک، آدم خوبی هستی، چون این فرد مصداق مثلث نیست که بتوان این شخص را بما هو غیره، لحاظ کنیم. چون معنا می شود تو به این عنوان که عمر هستی، آدم خوبی هستی و این درست نیست.

۳

امر پنجم: موضوع له الفاظ

امر پنجم: موضوع له الفاظ چه هستند؟ معانی بما هی یا معانی بما هی مرادة؟

در اینجا نزاع است که آیا موضوع له یک لفظ، خود معنا است یا موضوع له معنای مراد متکلم است. مثلا گفته می شود کتاب، کتاب معنایش چیزی است که جلوی بنده است، حال این کتاب برای این معنا بما هو هو وضع شده چه مراد لافظ باشد یا نباشد، یا اینکه برای این معنا وضع شده است به شرط اینکه مراد لافظ باشد، اگر این معنا را اراده کرده باشد، موضوع له واژه محقق شده و الا موضوع له واژه محقق نشده است.

به تعبیر دیگر معنا بدون اینکه مراد متکلم باشد، موضوع له نمی باشد و زمانی موضوع له می شود که مراد متکلم باشد.

پس وقتی می گوئیم ورق، اگر مراد بنده همین شیء باشد، موضوع له می شود و الا اگر مراد بنده نباشد، موضوع له نیست.

این بحث، بحث های بی فایده است.

**قول اول:** اکثریت قریب به اتفاق اصولیین قائلند که معانی بما هی هی، موضوع له است و اراده متکلم نقشی ندارد.

لذا دلالت وضعی که مستند به وضع واضع است، نیازی به اراده متکلم ندارد، اگر فرد بیهوش باشد و لفظی از شما صادر شود، ذهن مستمع به معنای موضوع له منتقل می شود بدون اینکه لافظ، اراده معنا کرده باشد. چون بیهوش است.

**قول دوم:** برخی مثل محقق نهاوندی و محقق خوئی قائلند که وضع، تعهد است. اینها قائلند که معنا بما هو مراد، موضوع له است. یعنی

معنا زمانی که مراد متکلم شد، موضوع له لفظ می شود، لذا اگر متکلمی، لفظی را بدون اراده معنا تکلم کرد، این دلالت وضعیه ندارد و موضوع له هم ندارد، بلکه تداعی معنا می شود اما دلالت وضعیه نیست. اگر متکلم بی اختیار، لفظی به کار ببرد، لفظ مهمل است و معنای موضوع له ندارد، این اراده است که موضوع له می سازد و در اینجا اراده ندارد. حال این اراده به عنوان جزء است یا شرط است، خود محل بحث است که در کفایه نشده است.

برای اثبات اینکه معانی بما هی هی موضوع له است، سه استدلال شده است:

### استدلال اول:

**بند اول:** اراده معنا، مقوم و مقارن استعمال لفظ در معنا است. قبلاً گفته شده که استعمال شیء در یک شیء، متفرع بر اراده است، شما نمی توانید لفظ در معنا استعمال کنید و این معنا، اراده نشده باشد، تا معنای مستعمل فیه اراده نشود، استعمال شکل نمی گیرد. وقتی می گویم کتاب و معنایی اراده نکردم، اینجا استعمال صدق نمی کند و زمانی استعمال کتاب صدق می کند که معنای کتاب را اراده کرده باشم، بگوئم کتاب خواندنی است، پس اراده معنا، مقوم استعمال است. قوام استعمال، اراده معنا است و هر مقومی هم مقارن است، در نتیجه اراده مقارن استعمال است و همان موقع باید باشد، و زمانی که استعمال بیاید باید اراده هم باشد.

**بند ب:** استعمال لفظ در معنا، متاخر از معنا است. اول باید لفظی و معنایی باشد تا لفظ در معنا به کار گرفته شود، برای درست کردن آتش، باید نخود نمک و... باشد، پس استعمال لفظ در معنا، متاخر از معنا است.

**بند ج:** این بند، نتیجه دو بند قبل است، اراده معنا، متاخر از خود معنا است. یعنی نمی توان گفت که اراده معنا، ماخوذ در خود معنا باشد و معنا بما هو مراد، موضوع له است.

به عبارت دیگر چیزی که متاخر در شیء است در خود شیء ماخوذ نمی باشد، و در ما نحن فیه اراده معنا نمی تواند در خود معنا اخذ شود و نمی توان گفت معنا بما هو مراد موضوع له است.

**استدلال دوم:** این استدلال دو تقریب دارد که ما تقریب اقرب به کتاب را عرض می کنیم، که قیاس استثنائی است، اگر لفظ برای معنا بما هو مراد وضع شده باشد، یک تالی فاسد دارد و آن این است که حمل یا اسناد آن لفظ بر واقع خارجی، یا غلط است یا مجاز است. چون معنایی که می تواند متصف به مراد بودن شود، معنای ذهنی است، چون مراد یک فرایند ذهنی است، اگر معانی الفاظ مقید به اراده باشند که فرایند ذهنی است، دیگر این الفاظ ما به ازاء خارجی و واقعی ندارند و نمی توانند خارج از ذهن، تحقق و ثبوت داشته باشند. اگر کتاب معنایی است که مراد من باشد، دیگر این شیء خارجی نیست و مراد در ذهن است. اگر کتاب بما هو وضع شده باشد، هم بر ذهن و هم بر خارج صدق می کند و اگر گفته شود کتاب بما هو مراد، فقط

این کتاب در ذهن متکلم صادق است و مصداقش آنجا است و مصداق خارجی آن امکان ندارد.

در این امر بحث ما این است که آیا معنا بما هو هو موضوع له است یا بما هو مراد؟

به تعبیر دیگر تا معنا متعلق مراد متکلم واقع نشود، طبق مبنای دوم، عنوان موضوع له صدق نمی کند.

مرحوم آخوند مثل اکثر علماء قائلند که معنا بما هو هو موضوع له است و برای این مدعا سه استدلال آورند.

استدلال اول خوانده شده.

**استدلال دوم:** استدلال دوم، قیاس استثنائی این است:

**صغری:** اگر لفظ برای معنا بما هو مراد وضع شده باشد، یک تالی فاسد دارد و آن این است که اسناد این لفظ بر موضوع خارجی یا غلط است یا مجاز است.

**کبری:** و التالی باطل بالوجدان، وجدان لغوی ما می گوید که الفاظ را می توان بر وقایع و موضوعات خارجی حمل کرد، بدون اینکه مبتلا به غلط گویی یا مجاز گویی شویم، می توانیم بگوئیم زید قائم، از یک واقعیت خارجی که قیام زید است حکایت کنیم، بدون اینکه مجاز یا غلط باشد. یا سفیدی به دیوار قابل اسناد است و مجاز یا غلط نیست.

**نتیجه:** فالمقدم مثله، نتیجه این می شود که معانی بما هو مراد هم باطل است.

**توضیح صغری:** وقتی می گوئیم زید، و این زید را به یک واقعیت خارجی اسناد می دهیم، گاهی می گوئیم قائم، که مرادمان این است که هیکل زید، ایستاده است، آنچه که در خارج تحقق پیدا کرده است، زید است بما هو هو، قیام زید بما هو هو است، نه اینکه آنچه در خارج محقق شده است، زید بما هو مراد باشد، فارغ از مراد متکلم، زید و قیام زید در خارج وجود دارد، چیزی که در خارج محقق شده است، قیام بما هو هو یا زید بما هو هو است، اگر واژه زید برای زید بما هو مراد وضع شده باشد، اسنادش به زید خارجی غلط است، مگر اینکه لفظ زید که برای زید بما هو مراد وضع شده است، در زید بما هو هو استعمال کنیم که اسناد مجازی می شود، چون در غیر ما وضع له استعمال شده است، چون موضوع له، زید بما هو مراد بوده است.

زیدی که در این هیکل می خواهیم استعمال کنیم، از دو حال خارج نیست و فرض این است که زید برای هیکل بما هو مراد وضع شده است و واژه زید را در موضوع له خودش استعمال کنیم، استعمال غلط است، چون در خارج زید بما هو هو محقق است و با اراده شما کار ندارد و اگر واژه را در غیر موضوع له، استعمال کنیم، اسناد درست است اما این اسناد، اسناد مجازی است.

**استدلال سوم:** ایشان به نوعی می خواهند اشکال نقضی وارد کنند، در اینجا هم قیاس استثنائی است:

**صغری:** اگر لفظ برای معنا بماهو مراد وضع شده باشد، یک تالی فاسد دارد و آن این است که باید موضوع له تمام الفاظ، خاص باشد و وضع آن امکان دارد خاص یا عام باشد. چون اراده متکلم باید تعلق به معنا پیدا کند تا معنا موضوع له شود و اراده متکلم، یک امر جزئی است مثل تمام وقایع خارجی، بنابراین باید تمام معانی، مراد متکلم و جزئی شوند تا موضوع له شوند، پس موضوع له تمام الفاظ، جزئی می شود.

**کبری:** این تالی از نگاه علماء بالاتفاق باطل است، چون ایشان می گویند بخشی از موضوع له الفاظ، مثل اسماء اجناس، عام هستند.

**نتیجه:** فالمقدم مثله.

۳

امر ششم: وضع مرکبات

جملات مرکب از مفردات است، مفردات این جمل، بر دو قسم هستند:

**قسم اول:** یا لفظ هستند؛

**قسم دوم:** یا هیئت لفظیه هستند.

مثلا زید قائم، از دو لفظ تشکیل شده و از یک هیئت که جمله اسمیه است.

بحث ما در این امر، نسبت به هیئت لفظیه است که دو قسم است:



**قسم اول:** یا مفرد است؛ اوزان مشتقات، هیئتهای مفرده است، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، صیغه مبالغه، همه هیئت مفرده هستند.

**قسم دوم:** یا مرکب است؛ هیئت های مرکبه، هیئت هایی است که دو یا چند لفظ را قالب می زند. یعنی عارض بر دو یا چند لفظ می شود که از این جهت مرکبه گفته می شود و این هیئت را غالباً با شکل اعراب می بینید، یا به شکل نحوه چینش الفاظ کلام می بینید مثل تقدیم و تاخیر، مثلاً رجلٌ عالمٌ، هر دو تنوین دارند، هر دو نکره و مرفوع هستند که هیئت وصفیه می شود یا کتاب زید که هیئت اضافیه است. با اعراب، هیئت ساخته می شود. گفته می شود ایاک نعبد، با تقدیم مفعول بر فعل، هیئت حصریه ساخته می شود که افاده حصر می کند. زید عالم، که هیئت اسنادیه است. همین را اگر ال بگذارید و تنوین آن را بردارید، هیئت وصفیه است.

**نکته کلی:** از نگاه اصولی، هیئت، حرف است، اصولی الفاظ را بر دو قسم اسماء و حروف می کند و هیئت در مقوله حروف قرار می گیرند، به این معنا که هیئت مثل من و فی، برای نسبت و معنای ربطی وضع شده اند. هیئت می خواهد ارتباط بین چند چیز برقرار کند. مثلاً هیئت زید قائم، می خواهد بین زید و قیام ربط اسنادی بدهد اما این نسبتها یا تامه است یا ناقصه است و تامه، گاهی خبری هستند یا انشائی هستند و ناقصه، هم انحائی دارد که مفصل است.

قبلا گفتیم برای وضع، باید معنا و لفظ تصور شود و گفتیم بر اساس کلیت و جزئیت معنا، وضع دو قسم دارد یا خاص است یا عام است و همان جا اشاره ای به این بحث کردیم که گفتیم بر اساس نحوه لفظ، وضع یا شخصی است یا نوعی است.

اگر واضع محترم، لفظی را که تصور کرده است، همان را موضوع قرار دهد و برای معنا وضع کند، وضع شخصی نامیده می شود. نوزادی را خدمت شما آورده اند، اینجا اسم زید را تصور می کنید و برای این هیكل وضع می کنید، اینجا وضع، وضع شخصی است.

گاهی وضع نوعی است، یعنی متکلم لفظ را تصور می کند اما نوع هیئت این لفظ را موضوع قرار دهد که کار واضع لغت است، یعنی وضع تخصصی است. مثلا ضارب را تصور می کند، هیئت این ضارب را که فاعل باشد، برای کسی که از او مبداء فعل صادر شده است، وضع می کند، لفظ مضروب را تصور می کند، هیئت آن را را برای کسی که مبداء بر او واقع شده است. مثلا خود فاعل، این لفظ با این ماده مشخص نیست، بلکه مراد نوع هیئت است که برای کسی که صدر عنه المبداء، وضع شده است، از آنجایی که واضع نمی تواند هیئت را بدون عنوان ماده، تصور کند، باید ماده ای برای آن بیاورد. این مختص به هیئت های مفرد نیست و می گوید زید قائم، برای هیئت اسمیه وضع می کنم.

حال وضع هیئات هم نوعی است، مثل زید العالم، خود زید، وضعش شخصی است، عالم، یک ماده دارد و یک هیئت که با توجه به هیئت آن، نوعی است و نسبت به ماده بحث است که آقایان می گویند وضع

شخصی است مثل خود زید. حال یک هیئت مرکبه و صفيه هم وجود دارد که وضع آن نوعیه است.

چیزی که ما در این امر می خواهیم بگوئیم این است که جملی که از مفردات مرکب است و مفرداتی که بر دو قسم الفاظ و هیئت لفظیه است و هر کدام که برای معنایی وضع شده اند، این جملات، نیاز به وضع مستقل دیگری ندارد. وضع جمله به شکل مستقل نداریم، اگر جمله، وضع دارد، از آن مفردات جمله است. علت اینکه خود جمله، وضع مستقلی ندارد، دو اشکال است:

**اشکال اول: لغویت؛** جمله با وضعی که مفردات آن دارد، کاملاً دال بر مقصود متکلم است، به تعبیر دیگر کاملاً غرض متکلم را برای تفهیم مقصودش تامین می کند و وضع جمله غیر از وضع مفرداتش، کامل لغو می شود. چون جمله را برای تفهیم مقصود بیان می شود و این، با وضع مفردات جمله، انجام می شود و نیاز به وضع مستقل برای جمله نیست.

**اشکال دوم: تعدد دال و وحدت مدلول** پیش می آید؛ اگر قرار باشد جمله وضع مستقل داشته باشد، دو دال و یک مدلول داریم. خود جمله با وضع مستقلش، یک دال محسوب می شود، همین جمله با وضعی که مفردات آن دارد، یک دال دیگر محسوب می باشد. پس زید قائم، دو دال دارد، خود جمله با وضع مستقل و این جمله با وضع مفرداتش، در حالی که مدلول یکی است و آن افاده قیام زید است.

امر هفتم: علامات وضع

این امر درباره امارات وضع است بعضی تا 20 یا 25 تا گفته اند و مرحوم آخوند فقط سه علامت را ذکر کرده اند:

**علامت اول: تبادر؛**

**علامت دوم: عدم صحت سلب؛**

**علامت سوم: اطراد.**

آنچه شاخص و معروف است، تبادر است.

تبادر چیست، چند قسم است، چگونه کاشف از وضع است؟

**تعریف تبادر:** تبادر عبارت است از سبقت یک معنا به ذهن، هنگام شنیدن لفظ. یعنی سرعت خطور یک معنا به ذهن هنگامی که لفظ را می شنوی، تبادر است. تا گفته می شود قابلمه، یک هیئت استوانه ای که غالباً دست خانمها است و به این تبادر گفته می شود. به معنایی که از سایر معانی زودتر به ذهن می آید، معنای متبادر گفته می شود.

همین معنای متبادر را پای موضوع له می نویسند که موضوع له آن می شود.

**اقسام تبادر:**

**قسم اول:** یا متکی به خود لفظ و حاق لفظ است؛ یعنی در سبقت این معنا هیچ قرینه ای نقش ندارد و خود لفظ به نفسه است. به این می گویند تبادر مستند به حاق لفظ.

**قسم دوم:** یا متکی به قرینه است، یعنی سبقت معنا بخاطر دخالت قرینه است، به این می گویند تبادر مستند به قرینه.

با گفتن اسد، حیوان مفترس جنگلی به ذهن خطور می کند، اما اگر گفته شود اسد و اشاره به فردی کنیم، هیچکس یاد حیوان نمی افتد و ذهن به سمت رجل شجاع می رود و این اشاره، قرینه بر این است که معنای ذهنی، غیر معنای موضوع له است.

پس تبادری علامت حقیقت است که از حاق لفظ به ذهن بیاید نه به کمک قرینه و فرق ندارد قرینه، خاصه باشد یا عامه باشد.

**سوال:** تبادر چگونه کاشف از وضع است؟

مرحوم آخوند می گویند وضع، علت تبادر است یعنی تا وضع نباشد، تبادر نیست، بنابراین تبادر، کاشف ائی لفظ است، یعنی کشف معلول از علت است، تبادر معلول است که کاشف از علت خود که وضع است، می شود.

**نکته:** ایشان می گویند وضع علت تبادر است اما وضع به وجود واقعی علت تبادر نیست و وضع به وجود علمی آن علت تبادر است، یعنی وضع باید معلوم باشد تا تبادر ایجاد کند. و الا اگر شخص عالم به الفاظ انگلیسی نباشد، این الفاظ، تبادری ایجاد نمی کند.

۵

خلاصه مباحث از منظر مقرر

در این جلسه، این مباحث مطرح شد:

1. چگونگی وضع الفاظ در معانی

2.. وضع مرکبات

3. آیا وضع مرکبات، نیاز به وضع مستقل دارد؟

4. علائم وضع

5. تبادر چگونه علامت حقیقت است؟

بیان شد که اولین علامت وضع، تبادر است و تبادر به معنای سبقت یک معنا به ذهن هنگام شنیدن لفظ است و شرطش این است که این تبادر از حاق لفظ باشد نه قرینه.

**اشکال:** این اشکال در علامات بعدی هم مطرح است و اینجا بیان می کنیم و در آینده فقط اشاره می کنیم. این اشکال، اشکال محذور دور است، مستشکل می گوید اگر تبادر علامت وضع باشد، مبتلا به دور می شویم.

**توضیح اشکال:** دور را در دو بند تبیین می کنیم:

**بند الف:** تبادر معنا از لفظ، متوقف بر علم به وضع لفظ، برای معنا است. چون قبلا بیان شد چیزی که علت تبادر است، علم به وضع است، بنابراین زمانی یک معنا از لفظ به ذهن متبادر می شود که ما علم به وضع لفظ برای این معنا داشته باشیم.

**بند ب:** اگر تبادر علامت وضع باشد، علم به وضع لفظ برای معنا، متوقف بر تبادر معنا از لفظ می شود. این دقیقا عکس قبل است.

تبادر منوط به علم به وضع بود و اگر بخواهد تبادر علامت وضع باشد، علم به وضع منوط به تبادر می شود که دور پیش می آید.

**جواب:** آخوند در جواب می فرماید: بین علم به وضعی که تبادر بر آن متوقف است و آن علم به وضعی که متوقف بر تبادر است، فرق است و دور پیش نمی آید. حال یا بر اساس حالت عالم یا بر اساس ذات عالم، بین این دو علم تفاوت است.

ما می توانیم بگوئیم علم به وضعی که تبادر بر آن متوقف است، علم ارتکازی است و علم به وضعی که بر تبادر متوقف است، علم تفصیلی است.

**فرق بین علم ارتکازی و علم تفصیلی:** این دو مربوط به حالت عالم است که اگر عالم، ملتفت به علمش باشد علم تفصیلی است و الا علم ارتکازی است. ما خیلی از چیزها را می دانیم اما نمی دانیم که می دانیم، مثلا ظاهر کلام حجت است اما خیلی از اوقات این کار ناخودآگاه است و این علم ارتکازی است و با خواندن درس طلبگی که ظاهر کلام حجت است، علم تبدیل به تفصیلی می شود. آنچه که برای تبادر نیاز است، علم ارتکازی به وضع است و آنچه که با تبادر به دست می آید، علم تفصیلی به وضع است. مثلا می دانم اسد برای حیوان مفترس وضع شده است اگر از من سوال شود نمی توانم بگویم، چون غفلت از علم دارم و همین کفایت می کند که با شنیدن لفظ اسد، حیوان مفترس به ذهن بیاید و با همین، تبادر حاصل می شود. در حقیقت اینجا تبادر به شما علم نمی دهد و غفلت شما نسبت به علمتان را برطرف می کند.

راه دوم بر اساس ذات عالم است، ما در اینجا قضیه را دو تیکه می کنیم یک بعد را دست اهل لغت می دهیم و یکی را دست غیر اهل لغت می دهیم، آن علمی که تبادر بر آن متوقف است، علم اهل لغت به وضع است، عربی زبان باید بداند که اسد برای چه وضع شده تا تبادر برای او حاصل شود و آن علم به وضعی که بر تبادر متوقف است، محصول تبادر است، علم غیر اهل لغت است.

**توضیح:** من به اهل لغت مراجعه می کنیم، می پرسم از واژه اسد چه معنایی برای تو تبادر است، او با علم به وضع می تواند معنای متبادر را بگوید، تبادر معنا از لفظ نزد اهل لغت، باعث می شود من غیر اهل لغت، علم به لغت پیدا کنم. پس تبادر معنا از لفظ، نزد اهل لغت، متوقف است بر علم اهل لغت به وضع، علم غیر اهل لغت به وضع، متوقف است بر تبادر معنا از لفظ نزد اهل لغت.

در نتیجه علمها با هم منطبق نیستند و حلقه دور شکسته می شود.

**تفاوت دو راه:** در اینجا تبادر نزد اهل لغت است ما در قبل خیر.

بیان شد تبادری که از حاق لفظ به دست آمده است، علامت وضع است و با آن موضوع له تشخیص داده می شود، اما اگر تبادر مستند به قرینه باشد، چه قرینه قالیه باشد یا حالیه باشد، خاصه باشد یا عامه، قرینه عامه مثل مجاز مشهور که شهرت قرینه بر تبادر معنای مجازی می شود و این قرینه عامه است، مثل شیر را آنقدر در رزمندگان به کار برده اند که این مجاز مشهور است و تا گفته می شود شیر،



رزمنده ها به ذهن می آیند و یک قرینه عامه دیگر، حکمت است که بحثش در آینده می آید.

**سوال:** اگر شک کردیم معنایی که از لفظ تبادر می شود، مستند به حاق لفظ است یا به قرینه، چه باید کرد، آیا این تبادر علامت وضع است یا خیر؟

به عبارت دیگر یک اصل عدم قرینه وجود دارد، اگر شک کردیم که تبادر از حاق لفظ است یا از قرینه است، آیا با تمسک به این اصل می توانیم بگوئیم تبادر از حاق لفظ است نه از قرینه یا خیر؟

**جواب:** دو جواب داده شده است، یکی صاحب فصول جواب می دهد که می گوید اصالت عدم قرینه می تواند اثبات کند که تبادر به حاق لفظ است.

مرحوم آخوند می گوید با این اصل نمی توان گفت تبادر از حاق نفس است.

**ایشان در رد صاحب فصول می گویند:** وجود اصالت عدم قرینه از دو حال خارج نیست:

**حالت اول:** یا استصحاب است، اگر اصل عدم قرینه، استصحاب عدم قرینه باشد، یعنی قرینه یک حادث است و عدم آن را استصحاب می کنیم که این دو اشکال دارد:

**اشکال اول:** استصحاب درجایی جاری می شود که مباشرت بر مستحصب، اثر شرعی مترتب کند و در ما نحن فیه، ما می خواهیم از

طریق استصحاب عدم قرینه، وضع را کشف کنیم و وضع اثر شرعی نیست و نمی توان آن استصحاب کرد.

**اشکال دوم:** اگر بخواهید با استصحاب عدم قرینه، استناد تبادر را به حاق لفظ اثبات کنید، اصل مثبت می شود و اصل مثبت هم حجت نیست. یعنی بر فرض که استصحاب در غیر آثار شرعی حجت باشد، اصل مثبت حجت نیست.

**حالت دوم:** یا سیره عقلاء است، یعنی عقلاء زمانی که شک در وجود قرینه می کنند، بناء را بر عدم قرینه می گذارند که حق هم همین است، سیره عقلاء دلیل لبی است و لفظ نمی شود و در ادله لبی به قدر متیقن اکتفاء کرد و قدر متیقن از سیره عقلاء بر عدم قرینه، موارد شک در مراد متکلم است نه موارد شک در مستند تبادر.

عقلاء هر گاه شک کنند آیا متکلمی قرینه ای بر خلاف ظاهر کلام آورده است که مرادش خلاف ظاهر کلامش است یا قرینه ای بر خلاف ظاهر کلامش نیاورده است و مرادش ظاهر کلامش است، این شک به مراد بر می گردد که اگر قرینه باشد، مراد متکلم خلاف ظاهر کلامش است و اگر قرینه نباشد، مراد متکلم ظاهر کلامش است، در اینجا می گویند قرینه بر خلاف نیست و مراد متکلم، ظاهر کلامش است. (نکته: منظور از قرینه، قرینه در مقابل ظاهر کلام است) اما در ما نحن فیه ما شک در مراد متکلم نیست و شک ما در مستند تبادر است که مستندش حاق لفظ است یا قرینه است، در اینجا معلوم نیست عقلاء بناء را بر عدم قرینه بگذارند و باید به قدر متیقن در سیره عقلاء تمسک کرد.

به عبارت دیگر: جایی که شک در مراد متکلم داریم و معنای حقیقی مشخص است، در این صورت قطعاً به سیره عقلاء تمسک می‌شود و می‌گویند قرینه نیست تا مراد معنای مجازی باشد، اما اگر شک در اصل معنای حقیقی باشد و از طریق تبادر می‌خواهیم معنای حقیقی را بشناسیم که اگر مستند به حاق لفظ باشد، معنای حقیقی می‌شود و الا خیر، حال سیره عقلاء مشکوک است و قابل تمسک نمی‌باشد.

۳

عدم صحت سلب و صحت حمل

**علامت دوم حقیقت عدم صحت سلب و صحت حمل است.**

**تذکر:** عدم صحت سلب، محک مناسبی برای تشخیص نوع استعمال است که این استعمال حقیقی است یا مجازی است. اما همیشه و در همه صور، معنای موضوع له را تعیین نمی‌کند اما این قابلیت را دارد که بگوید کجا استعمال حقیقی است و کجا مجازی است.

عدم صحت سلب که نقطه مقابل آن صحت حمل است، سلب ناصحیح است و حمل صحیح است و این دو طرف می‌خواهد که یک طرف موضوع و یک طرف محمول است، موضوع در حمل یا سلبی که محل بحث است، عبارت از معنای مشکوک است، یعنی جای موضوع معنای مشکوک را می‌گذاریم، یعنی معنایی که شک داریم که استعمال لفظ در این معنا حقیقی یا مجازی است، جای موضوع می‌گذاریم و محمول، لفظ است. لفظی که شک داریم که استعمالش در آن معنا حقیقی است یا مجازی است، محمول می‌شود.

حال بر اساس معنای ارتکازی که از لفظ در ذهن داریم، حمل و سلب این دو را بررسی می‌کنیم که اگر سلب ناصحیح باشد و حمل صحیح باشد، اماره تمام است.

**بیان اجمالی:** عدم صحت سلب لفظ از معنای مشکوک، نشان دهنده این است که استعمال لفظ در معنای مشکوک، حقیقی است و اگر حقیقی نبود، سلب صحیح بود. مثلاً نمی‌توان اسد را از حیوان جنگلی، سلب کرد، همین عدم صحت سلب از حیوان جنگلی از اسد نشان دهنده این است که این لفظ حقیقت در معنای اسد است. و صحت سلب، علامت این است که استعمال این لفظ در آن معنا، مجازی است.

**بیان تفصیلی:** حمل بر دو قسم است، حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی.

این تقسیم بندی بر اساس مرتبه اتحاد بین موضوع و محمول است. بین موضوع و محمول سه مرتبه اتحاد می‌توان تصور کرد:

**مرحله اول:** اتحاد در مفهوم که بالاترین اتحاد است، انسان، انسان است یا انسان، بشر است که از حیث مفهوم یکی هستند.

**مرحله دوم:** اتحاد در ماهیت که مرحله بعد اتحاد است، انسان، حیوان ناطق است، مفهوماً به اجمال و تفصیل با هم فرق دارند، انسان مجمل است اما حیوان ناطق مفصل است اما ماهیتاً یکی هستند.

**مرحله سوم:** پایین ترین مرحله اتحاد، اتحاد در وجود و مصداق است. مثلا الانسان، ضاحک، مفهوما و ماهیتا مختلف هستند اما مصداق آنها یکی هستند.

هر گاه بین موضوع و محمول، اتحاد مفهومی یا ماهوی بود، حمل، حمل اولی است و اگر اتحاد وجودی بود، حمل شایع است.

**تذکر:** اگر اتحاد مفهومی بود، اتحاد ماهوی و وجودی هم هست و اگر اتحاد ماهوی بود، اتحاد وجودی هم هست. اما برعکس معلوم نیست باشد.

حال برای اینکه بفهمیم استعمال لفظ در معنا، حقیقی است یا مجازی است، اول با حمل اولی می سنجدیم و اگر به نتیجه نرسیدیم، سراغ حمل شایع می رویم.

عدم صحت سلب، صحت حمل اولی، نشان دهنده این است که معنای مشکوک، موضوع له لفظ است. می توان گفت شیر، اسد است به حمل اولی و معلوم می شود که موضوع له اسد، شیر است. پس استعمال، استعمال حقیقی است.

حال اگر این حمل اولی، صحیح نبود، یعنی سلب آن صحیح بود، نوبت به حمل شایع می رسد، مثلا یک جانوری است که موی زیاد دارد و محاسن دارد که اسم آن را جک می گذاریم و این جک به حمل اولی اسد نیست، و نمی توانیم گفت الجک اسدٌ بحمل اولی ذاتی؛ می رویم سراغ حمل شایع که ملاک آن اتحاد وجودی است، اگر سلب شایع، صحیح نباشد و حمل شایع صحیح باشد، می توانید بگویید

استعمال لفظ در معنای مشکوک، حقیقی است و بیشتر از این نمی توانید بگویید و معلوم نمی شود که موضوع له چیست. جک اسد به حمل شایع، یعنی جک مصداق اسد است و نمی توان گفت جک، اسد نیست، از این معلوم می شود که استعمال اسد در جک، استعمال حقیقی است اما موضوع له اسد معلوم نیست که چیست.

پس اگر حمل، به نحو حمل شایع باشد، نمی توان موضوع له را مشخص کرد.

اگر حمل شایع صحیح نبود، و سلب شایع صحیح بود، دیگر باید قطع امید کرد، استعمال این لفظ در معنای مشکوک، مجازی است. زید، به حمل اولی نمی توان گفت اسد است، اگر بگوئیم که این زید، مصداق اسد است، حمل شایع است، باز هم صحیح نیست و سلب اسد از جناب زید صحیح است، پس استعمال اسد در زید، مجازی است.

**نکته:** محذور دور در اینجا هم است و با هم راه حلی که در تبادر محذور دور را حل کردیم، اینجا هم همین کار می کنیم یعنی یک بار حالت عالم در نظر گرفته می شود و یک بار ذات عالم در نظر گرفته می شود.

**بیان دور:** تشخیص عدم صحت سلب، منوط بر علم به وضع است، کسی که عالم به وضع نباشد نمی تواند بگوید سلب این لفظ از معنای مشکوک، صحیح است یا غیر صحیح است. اگر عدم صحت سلب، علامت وضع باشد، علم به وضع منوط به تشخیص عدم صحت سلب می شود و این دور می باشد.

راه حل دور این است: بین این دو علم از دو جهت تفکیک قائل می شویم، از جهت حالت عالم که علم اول یعنی علمی که تشخیص عدم صحت سلب بر آن، متوقف است، علم ارتکازی است و علمی که با تشخیص عدم صحت سلب حاصل می شود، علم تفصیلی است و یا بر اساس ذات عالم است، بگوئیم تشخیص عدم صحت سلب، منوط به اهل لغت به وضع است و علم ما به وضع منوط به علم اهل لغت به تشخیص عدم صحت سلب است.

۴

خلاصه مطالب از نظر مقرر

در این جلسه، این مطالب بیان شد:

1. علامات وضع

2. مطرح کردن اشکال دور در علامات حقیقت و دفع آن

3. بیان علامت دوم: عدم صحت سلب و صحت حمل

4. بیان دور و دفع آن در علامت دوم

علامت سوم وضع، اطراد است.

**معنای اطراد: شیوع استعمال لفظ در معنا.**

هر گاه استعمال یک لفظ در معنایی خاص، در موارد و مقامات مختلف، شایع بود، معلوم می شود که این معنا، موضوع له آن لفظ است و وضع از این شیوع روشن می شود.

انسان در معنای حیوان ناطق، وضع شده است، می گوئیم قام الانسان، جاء الانسان، مررت بانسان، انحاء مختلف استعمال را در این انسان می توان به کار برد، اما رقبه، یعنی گردن، در معنای عبد مجاز است و فقط در عتق به کار می رود، اعتق رقبه، هذه رقبه معتق، و فقط در همین محدوده از رقبه استفاده می شود؛ نمی گویند جاء رقبه، رایت رقبه، این مرسوم و شایع نیست. همین عدم شیوع نشان می دهد که استعمال لفظ در این معنا، مجاز است.

**خلاصه کلام:** طبق اطراد، استعمال حقیقی، استعمال شایع است و استعمال مجازی، استعمال غیر شایع و نا مطرد است و همیشه به کار نمی رود.

**سوال:** شما می گوئید استعمال مجازی، شایع و مطرد نیست و شما می گوئید اطراد در معنای حقیقی است و علامت وضع محسوب می شود؟

**جواب:** استعمال لفظ در مجاز، نیاز به علاقه دارد و علاقه هم دارای انواعی است مثل شباهت، مثل کل و جزء، مثل حال و محل و... خود هر نوع علاقه ای، اصناف و افرادی دارد، شباهت در قیافه یا در هیکل یا در شجاعت یا در هوش و ...

حال استعمال مجازی به اعتبار هر نوع علاقه ای، مطرد نیست، اسد را نمی توان به اعتبار هر نوع علاقه ای در رجل شجاع استعمال کرد و در این معنا به کار برد، محدود به یک علاقه خاصی است، مثلاً به علاقه حال و محل نمی توان اسد را در رجل شجاع استعمال کرد؟ نمی شود یا به علاقه کل و جزء هم نمی شود. پس استعمال مجازی به



حسب هر علاقه ای مطرد نیست، نسبت به اصناف یک نوع علاقه هم، استعمال مجازی مطرد نیست، نسبت به یک اصناف یک نوع علاقه هم می بینیم که همین اسد می تواند با یک نوع شبهاتی، در رجل استعمال کرد، مثلا بخاطر بد بودن دهان مرد، به او بگوئیم اسد، یعنی فقط بخاطر یک نوع از انواع شباهت، می توان استعمال مجازی را انجام داد.

پس استعمال مجازی به هر نوع شباهتی مطرد و شایع نیست، اما استعمال مجازی بخاطر یک صنف از یک علاقه که از نگاه عرف این صنف، برای استعمال مجازی شایسته باشد، مطرد است و فرقی با استعمال حقیقی نمی کند. مثلا از نگاه عرف استعمال اسد در کسی که به اسد شباهت دارد از حیث نوع و بخاطر شجاعت به اسد شباهت دارد از حیث صنف، در این فرد می تواند اسد را استعمال کرد و عرف هم می پذیرد و بخاطر همین کار عرف، می توان به استعمال مجازی اطراد گفت، اکل اسد، الاسد نائم، الاسد قائم، همه درست و مجازی است که مراد فرد شجاع است.

پس استعمال مجازی نسبت به علاقه خاصی که عرف آن را برای استعمال مجازی، شایسته بداند، مثل استعمال حقیقی، مطرد و شایع است و این سخن آخوند به نوعی انکار علامت بودن اطراد است و می گویند اطراد نمی تواند مرز بین معنای حقیقی و مجازی را روشن کند.

صاحب فصول اصلاحی برای حل این اشکال دارند که این اصلاح کار را بدتر می کند و دور هم پیش می آید، می گویند اطراد اینجا،

اطراد استعمال علی وجه الحقیقه است، که این علامت حقیقت است، اما دور پیش می آید. چون اطراد علی وجه الحقیقه، زمانی قابل تشخیص است که معنای حقیقی معلوم باشد، در حالی که ما با اطراد می خواهیم معنای حقیقی و موضوع له را مشخص کنیم و این دور می باشد.

البته توجیهی برای کلام صاحب فصول می توان ذکر کرد اما آخوند این کار را نمی کند. مثلا شاید بتوان گفت مراد ایشان این است که اطراد و شیوع استعمال، شبیه استعمال حقیقی باشد، یعنی استعمالی شایع باشد، یعنی شبیه استعمال حقیقی و شایع و مطرد بود، می توانیم بگوئیم استعمال حقیقی است، چون گاهی استعمال مجازی در موارد غیر شایع، گاهی بدون قرینه به کار برد و این وجه، وجیه است و دور هم لازم نمی آید.

۳

امر هشتم: تعارض احوال

در این امر، مرحوم آخوند برای لفظ، 5 حالت ذکر می کنند:

**حالت اول:** مجاز بودن؛ کون اللفظ مستعمل فیما یناسب ما وضع له. لفظ استعمال شود در معنایی که با موضوع له مناسبت و علاقه دارد، این مجاز است.

**حالت دوم:** مشترک لفظی بودن؛ کون اللفظ موضوعا لاكثر من معنى الواحد. اگر لفظ برای بیش از یک معنا وضع شده باشد، مشترک لفظی می شود.

**حالت سوم:** مخصص بودن؛ کون اللفظ مستعمل فی بعض افراد معناه. اکرم کل رجل الا الفاسق، کل رجل تخصیص خورده و مراد متکلم همه افراد رجل نیست، مراد بعضی از افراد رجل است.

**حالت چهارم:** منقول بودن؛ کون اللفظ موضوع لمعنى جدید بعد حجر معناه السابق. بعد از اینکه معنای سابق لفظ، ترک شود و در معنای جدیدی استعمال شود، منقول نامیده می شود. مثل صلاة که معنای سابق آن دعا بوده و الا به اعمال خاص گفته می شود.

**حالت پنجم:** مضمّر یا مقدر بودن. کون اللفظ محذوفا فی الکلام مع ارادة معناه. لفظ محذوف باشد اما معنایش اراده شده باشد. و اسئل القرية، یعنی واسئل اهل القرية. یا رفع ما لا يعلمون، که معنا رفع عقاب ما لا يعلمون است.

**نکته 1:** هر گاه شک کنیم که لفظ مبتلا به یکی از این حالات شده است یا خیر، سراغ این حالت نمی رویم و بناء را بر عدم این حالات می گذاریم. چون عقلاء جز با وجود قرینه، سراغ این حالات نمی روند و بناء خود را با تجوز نمی گذارند مگر قرینه ای باشد یا بناء را بر نقل نمی گذارند مگر نقل احراز شود و همچنین در تخصیص. لذا هر گاه شک کنند که عام تخصیص خورده است یا نه، اصل را بر عدم تخصیص می گذارند بخاطر سیره عقلاء.

**نکته 2:** اگر شک کنیم که لفظ به کدامیک از این حالات مبتلا شد در حالی که می دانیم به یکی مبتلا است، در نکته قبل نمی دانستیم مبتلا شده که می گفتیم نشده اما در اینجا علم اجمالی داریم که لفظ مبتلا به یکی از این حالات شده اما کدام حالات نمی دانیم، مثلا یک لفظ است که دو احتمال علی منع الخلو در آن مطرح است، یا مخصص است یا مضمرب است. یا لفظی است که نمی دانیم مشترک لفظی است یا مجاز است، مرحوم آخوند می فرمایند در اینجا هیچ راهی نیست مگر ظهوری برای یکی از این حالات وجود داشته باشد و اگر ظهوری نبود، به هیچ حرفی نسبت به مرجح بودن یکی، عمل نکن.

**توضیح:** بعضی گفته اند که تخصیص ارجح است، چون غلبه دارد، یا گفته اند که اشتراک لفظی از نقل مقدم است، چون نقل دارای یک قید اضافه است و آن حجب معنای سابق است و اشتراک لفظی این قید را ندارد و مرجح می باشد.

اینها یکسری استحساناتی است که دلیلی ندارد و به خطا خواهیم رفت. شما می توانید دلیل بیاورید که قاشق نسبت به چنگال ترجیح دارد، مثلا چون خطر کمتری دارد و ترجیح دارید، یا دلیل بیاورید که چنگال نسبت به قاشق ترجیح دارد، مثلا چون آهن کمتری مصرف می شود.

مرحوم آخوند می گویند اگر ظهوری بود، به همان عمل می شود و الا سراغ مرجحات ذوقی نمی شود رفت و این پنج حالت در یک ردیف هستند و هیچکدام ترجیحی به این شکلی که این افراد می گویند، ندارند.

امر نهم: حقیقت شرعیه

این امر، در اصول زیاد به کار می رود و می گویند ثمره عملیه دارد.

**مقدمه حقیقت شرعیه:**

**معنای حقیقت شرعیه:** لفظ منقولی که در زمان شارع، ظهور خودش را در معنای لغوی پیشین از دست داده است و برای ماهیت اختراعی شرعی، وضع شده است. مثال معروف آن واژه صلوات است که قبلاً به معنای دعا و تعظیم بود و در زمان شارع مقدس، ظهورش را از دست داد و ظهور جدیدی پیدا کرد در معنای نو و آن هیئتی است که شارع ساخته است. این ظهور کم کم به وضع تعینی و یا یکباره با وضع شارع، حقیقت در ماهیت مخترعه شد.

**نکته 1:** لازم نیست، وضعی که اشاره می کنیم وضع تعینی باشد و می تواند وضع تعینی باشد یعنی می تواند ناشی از کثرت استعمال باشد یا ناشی از وضع شارع باشد.

**نکته 2: مقدمه:**

گفتیم وضع از حیث منشا و سبب، دو قسم است: یا تعینی است یا تعینی است. اگر منشا وضع، انشاء واضع باشد، وضع تعینی است، اگر کثرت استعمال باشد، وضع تعینی است.

حال، انشاء واضع دو گونه است: یا قولی است یا فعلی است، قولی جایی است که واضع تصریح به وضع لفظ برای معنا کنند. شما در

مراسم رسمی اعلامی می کنید که وضعتُ زیداً علی ولدی؛ اینجا وضعی تعیینی شکل گرفته است و قولی است. فعلی در جایی است که واضح، لفظ را در معنا استعمال کند به قصد انشاء وضع. نوزاد شما را به دست شما دادن بعد از خواندن اذان و اقامه، می گوئید زید بابا، با این همه به او زید می گویند و این برای این است که همه بهفمند باید به او زید بگویند.

**اشکال:** وضع تعیینی فعلی، غلط است. چون اگر وضع تعیینی باشد، باید قولی باشد.

**مقدمه دلیل:** استعمال لفظ در معنا سه حالت دارد یا حقیقی است یا مجازی است یا غلط است و حالت چهارم ندارد.

حال دلیل این است: صغری: استعمال لفظ در معنا به قصد انشاء وضع، نه استعمال حقیقی است و نه استعمال مجازی است، چون استعمال حقیقی نیست، بخاطر اینکه استعمال حقیقی، استعمال لفظ در موضوع له است یعنی قبلاً وضع اتفاق افتاده اما شما می خواهید با این استعمال، لفظ در معنا ایجاد شود و موضوع لهی وجود ندارد. استعمال مجازی هم نیست. چون استعمال مجازی، قصد تجوز می خواهد، یعنی اگر مستعمل به قصد تجوز و حکایت معنا با قرینه، استعمال را انجام دهد، استعمال مجازی می شود اما در اینجا استعمال به قصد حکایت از معنا بدون کمک قرینه است و نمی تواند استعمال مجازی باشد و همچنین در استعمال مجازی، علاقه بین معنای موضوع له و معنای مجازی، باید مد نظر مستعمل باشد اما در ما نحن فیه، لفظ شاید اصلاً معنای موضوع له نداشته باشد و یا اگر داشته

باشد، علاقه معتبری با معنایی که می خواهید برای معنا، وضع فعلی کنید، نداشته باشد و یا اگر علاقه داشته باشد، شاید مورد نظر مستعمل نباشد.

صغری این بود که استعمال لفظ در معنا، به قصد انشاء وضع، نه استعمال حقیقی است و نه استعمال مجازی.

**کبری:** هر چه که نه استعمال مجازی باشد نه استعمال حقیقی، غلط است.

**نتیجه:** وضع تعیینی فعلی غلط است.

**جواب مرحوم آخوند:**

**جواب اول:** این جواب حلی است، می فرمایند معیار صحیح و غلط بودن یک استعمال، طبع اهل لغت است. استعمال لفظ در معنا به قصد انشاء وضع، مقبول طبع اهل لغت است، پس غلط نیست. و طبع اهل لغت نسبت به استعمال لفظ در یک معنا به قصد وضع، مشهود و محرز است.

**جواب دوم:** اشکال نقضی: ما استعمال لفظ در لفظ را داشتیم که چهار حالت داشت، شخص، نوع، صنف و مثل لفظ و گفتیم استعمال لفظ در لفظ، صحیح است بالوجدان و این استعمال آیا حقیقی است یا مجازی است؟ هیچکدام نیست، و اگر قرار باشد هر استعمالی که مجازی یا حقیقی نباشد، غلط باشد، باید استعمال لفظ در لفظ هم غلط باشد در حالی که بالوجدان صحیح است، پس قضیه را نباید اینقدر محدود کرد.

خلاصه مباحث از نگاه مقرر

در این جلسه چند بحث بیان شد:

1. علامت سوم وضع که اطراد باشد.

2. عدم قبول اطراد توسط آخوند برای علامت وضع بودن.

3. بیان حالات لفظ و اینکه در تعارض بین اینها اگر ظهور نبود، هیچکدام مقدم نیست.

4. بیان مقدمه حقیقت شرعیه و معنای حقیقت شرعیه

بحث ما در امر نهم بود که مربوط به حقیقت شرعیه می شد و بیان شد که حقیقت شرعیه، لفظ منقولی است که در زمان شارع از معنای لغوی خودش، نقل به معنای شرعی مخترع شارع پیدا کرده است. مثل صلوات.

مقدمه ای برای این امر بیان شد.

**حال بعد از این مقدمه باید گفت:** شکی نیست که در ادله شرعی، در زمان شارع (زمان رسول اکرم؛ اگر در زمان معصومین باشد حقیقت متشرعه گفته می شود)، الفاظی در معانی شرعی در عبادات استعمال شده اند، و فرق ندارد ادله شرعی، قرآن باشد یا احادیث پیامبر اکرم.

**سوال:** این الفاظی که در ادله شرعی در زمان شارع، استعمال شده اند، حقیقت بوده اند (در معنای موضوع له استعمال شده اند) یا مجاز



(در غیر موضوع له استعمال شده اند)؟ مثلاً اقيموا الصلاة در قرآن که در زمان شارع استفاده شده است، استعمال لفظ فيما وضع له بوده یا استعمال مجازی بوده است؟

**جواب:** در اینجا سه احتمال وجود دارد، یعنی قضیه دو احتمال دارد و قضیه دوم، خود دو احتمال دیگر دارد:

**احتمال اول:** این الفاظ مجاز هستند؛ یعنی اینها معنای لغوی خودشان را داشته اند و مجازاً در معانی شرعی استعمال شده اند. مثلاً وقتی می گوید اقيموا الصلاة، معنای حقیقی صلات، دعا بوده اما شارع مجازاً در عبادت خاص، استعمال کرده است.

**احتمال دوم:** این الفاظ حقیقت هستند؛ حال این حقیقت دو حالت دارد:

**حالت اول:** حقیقت لغوی بوده اند: این الفاظ قبل از زمان شارع هم همین معنای عبادی را داشته اند. قبل از ظهور اسلام هم واژه صلات برای عبادت خاص استعمال شده بوده و رسول اکرم به همان معنا، استعمال کرده اند. یا در زکات هم همین بوده است. شاید شارع اضافاتی به آنها کرده باشد اما اصل معنا، همان معنا است.

**حالت دوم:** حقیقت شرعی بوده اند: یعنی قبل از زمان شارع، معنای متفاوتی داشته اند، در زمان شارع به این معنای عبادی نقل پیدا کرده اند و این وضع، می تواند تعیینی باشد یا تعینی باشد، مثلاً خود شارع گفته وضعت الصلاة لهذه العبادة (تعیینی قولی) یا شارع گفته اريد ان اصليّ که شارع اراده کرده لفظ در معنای خاصه استعمال شود

(تعیینی فعلی) یا اینکه بین مردمان زمان شارع، استعمال این لفظ در عبادت خاص شده است و کم و کم وضع شده است (تعیینی).

**اشکال احتمال مجازی بودن:** از این میان سه احتمال، احتمال اول (مجازی بودن) کنار می رود، چون دو اشکال دارد:

**اشکال اول:** در زمان شارع، این الفاظ، تبادر عبادی دارند، تبادر هم علامت حقیقت است و احتمال مجاز بودن مردود است.

**اشکال دوم:** در بسیاری از این الفاظ، علاقه ای که مصحح استعمال مجازی است، بین معنای عبادی شرعی و معنای لغوی پیشین دیده نمی شود در حالی که در استعمال مجازی، علاقه مصحح می خواهد، پس مطمئناً مجازی نیست. مثلاً معنای صلوات دعا یا تعظیم است و ربطی به نماز ندارد، در دعا ربط جزء و کل دارد اما جزء بسیار کوچکی است که نمی توان آن را به کل نماز نسبت داد و این معقول نیست.

پس این استعمال حقیقت است اما شرعی یا لغوی؟

احتمال شرعی بودن از یک جهت قوت دارد و لغوی بودن از یک جهت دیگر قوت دارد و مرحوم آخوند نظریه نهایی نمی دهند که حقیقت لغوی هستند یا شرعی هستند.

**دلیل حقیقت شرعی بودن این استعمال:** وقتی ما به معاجم لغتی که از معانی این الفاظ قبل زمان شارع خبر می دهند، مراجعه می کنیم می بینیم این معانی متفاوت با معانی عبادی است و این احتمال را قوت

می دهد که در زمان شارع، از معانی قبلی نقل به معنای عبادی جدید، پیدا کرده اند.

**دلیل حقیقت لغوی بودن این استعمال:** باقلانی از کسانی است که قائل به همین نظریه است، مستند ایشان بعضی از آیات است، مثلاً آیه کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم، در این آیه صریحاً می گوید که صیام فقط مال شما نبوده و پیشینیان هم صیام داشته اند، پس از قبل شارع بوده است. یا در مورد حج آمده است «و اذن للناس حج» به حضرت ابراهیم خطاب حج شده است و معلوم می شود که قبلاً بوده است، یا صلات خطاب به شعیب بوده «ا صلاتک تامرک ان نترک ما یعبد آبائنا» این نشان می دهد که صلات زمان شعیب هم بوده است. پس این گونه آیات مدعی هستند که الفاظ حقیقت لغوی هستند.

**نکته اول:** این ادعا، نسبت به همه الفاظ عبادات نیستند، بلکه در مورد تعداد خاصی است.

**نکته دوم:** شکی نیست که این معانی و لو قبل از زمان شارع وجود داشته اند، در اجزاء و شروط در زمان شارع، تغییراتی داشته اند، حج زمان شارع با حج قبل ایشان فرق داشته و همچنین در صلات. پس همان عبادات قبلی در اسلام وارد نشده و امکان دارد شروط و جزءهای تغییر کرده باشد البته این باعث تغییر معنا نمی شود. مثلاً نماز در حال حاضر در بعضی از مصادیقش، شروط و اجزاء آن با مصادیق دیگرش فرق دارد، مثل نماز آیات با نماز یومیه و این

اختلاف مصداقی است و ربطی به معنای این الفاظ ندارد. پس تفاوت در مصداق، موجب تغییر معنا نمی شود.

**سوال:** ثمره این بحث چیست؟ اگر ما قائل به مجاز، یا حقیقت شرعیه یا حقیقت لغویه، چه فایده ای دارد؟

**جواب:** ثمره در الفاظ عباداتی معلوم می شود که در زمان شارع، در ادله شرعی استعمال شده است.

### قضیه دو حالت دارد:

**حالت اول:** استعمال این الفاظ همراه با قرینه بوده است که تابع قرینه هستیم.

**حالت دوم:** استعمال این الفاظ همراه با قرینه نبوده است، در اینجا ثمره خودش را نشان می دهد، یا قائل به حقیقت شرعیه هستیم یا نیستیم، اگر قائل به حقیقت شرعیه نباشیم، باید الفازی که فاقد قرینه هستند، بر معنای لغوی سابق حمل کنیم. حال معنای سابق:

**اول:** معنای سابق، همین معانی عبادی است بنا بر نظریه حقیقت لغوی بودن.

**دوم:** معنای سابق، همین معانی عبادی نیست بنا بر نظریه مجازی بودن.

اما اگر قائل به حقیقت شرعیه بوده ایم و گفتیم الفاظ نقل به ماهیت مخترعه عبادی پیدا کرده اند که دو احتمال دارد:

**احتمال اول:** می دانیم استعمال این لفظ بعد از نقل و وضع این لفظ به معنای عبادی بوده، در این صورت مشکل حل است و بر معانی عبادی حمل می کنیم.

**احتمال دوم:** نمی دانیم استعمال این لفظ بعد از نقل و وضع این لفظ به معنای عبادی بوده یا قبل آن بوده، در این صورت سه قول است:

**قول اول:** اصل، تاخر استعمال از وضع است. یعنی در ما نحن فیه، باید الفاظ عبادات را حمل بر معانی عبادی شرعی کنیم.

**اشکال:** منظور شما از این اصل، چه اصلی است؟ مراد شما دو چیز می تواند باشد:

**اول:** استصحاب که اصل تبعیدی است، مراد شما است، یعنی ما شک می کنیم که استعمال قبل از وضع اتفاق افتاده یا خیر، که استصحاب عدم استعمال قبل از وضع می کنیم.

**رد: اولاً:** این استصحاب اصل مثبت است، چون شما با استصحاب عدم استعمال قبل از وضع، بخواهی ثبوت استعمال بعد از وضع کنید، اصل مثبت است که حجت نیست.

**ثانیاً:** این با استصحاب عدم وضع تا زمان استعمال تعارض دارد که از آن ثبوت وضع بعد از استعمال معلوم می شود.

**دوم: اصل عقلائی است که منشاء آن سیره عقلاء است، در میان عقلاء هرگاه شک پیش بیاید که استعمال مقدم است یا وضع مقدم است، می گویند وضع مقدم بر استعمال است.**

**رد: این اصل عقلائی وجود ندارد.**

پس اصل تاخر استعمال از وضع نه ریشه عقلائی دارد نه تعبدی.

**قول دوم: اصل، تاخر وضع از استعمال است.** و این اصل، ریشه عقلائی دارد. چون اصالت عدم نقل (از معنای قبلی به معنای جدید)، یک اصل عقلائی است و ما در اینجا شک داریم که آیا تا زمان استعمال، این نقل (نقل الفاظ عبادات از معنای قبل از اسلام به معنای بعد اسلام) اتفاق افتاده یا نه، عقلاء می گویند اصل عدم نقل است و با این اثبات می کنیم این نقل بعد از استعمال اتفاق افتاده است. اصول عقلائی، حکم اماره را دارند و مشکل اصل مثبت بودن را ندارند و مثبتات اصول عقلیه و امارات حجت هستند. در این صورت الفاظ بر معنای لغوی پیشینشان حمل می شود.

**رد: این اصل، یک اصل عقلائی است اما مجرای آن را اشتباه پنداشتید، این اصل در جایی است که شک در موقوف نقل دارید که اصل را بر عدم نقل می گذارید، اما در ما نحن فیه ما یقین به نقل داریم، اما زمان نقل مشکوک است. یعنی اصل وقوع نقل محرز است و زمان نقل محرز نیست که در این مورد نباید به اصل عدم نقل تمسک کرد.**

**قول سوم:** مرحوم آخوند می فرمایند قضیه مشکل است و هر دلیلی که در این حالت قرار بگیرد، مجمل می باشد و باید رجوع به اصل عملی کرد، شارع می گوید صل، نمی دانیم منظورش این است که دعا کن یا بلند شو و عبادت خاص انجام داد، در اینجا باید رجوع به قدر متیقن و اصل عملی کرد.

۳

**امر دهم:** صحیح و اعم

این امر راجع به صحیح و اعم است، این بحث بسیار شلوغ و جنجالی و بسیار دقیق است اما ثمره عملی چندانی ندارد.

**سوال:** آیا الفاظ عبادات، برای عبادت صحیح وضع شده اند یا برای اعم از عبادت صحیح و فاسد؟

شما نماز با وضو و تمام اجزاء نماز خوانده اید، آیا فقط به این نماز، نماز گفته می شود یا در جایی که بدون وضو هم نماز خوانده اید، نماز صدق می کند؟

به تعبیر فنی، آیا صدق و صحت در معانی الفاظ عبادی، ملازمند (قول صحیحی ها) یا نا ملازمند (قول اعمی ها)؟ اگر ملازم باشند، هر جا عبادت صحیح باشد، لفظ عبادت بر آن صادق است و اگر صحیح نبود، لفظ عبادت بر آن صادق نیست. اما بر عدم ملازمه می توان گفت صلات اگرچه نماز صحیح نباشد.

صحیحی ها می گویند، صلات، فقط صحیح است.

اعمی ها می گویند الفاظ عبادات بر دو قسم است: صحیح و فاسد.  
چون لفظ عبادات برای اعم وضع شده است.  
بعد مرحوم آخوند 5 مقدمه ذکر می کند.

۴

خلاصه مطالب از منظر مقرر

در این جلسه از چند امر صحبت به میان آمد:

1. معنای حقیقت شرعیه

2. احتمالات در حقیقت شرعیه

3. قول مرحوم آخوند: حقیقت شرعی وجود دارد اما معلوم نیست

لغوی است یا شرعی

4. ثمره بحث در حقیقت شرعیه

5. خلاصه ای از صحیح و اعم

بحث ما در امر دهم، یعنی صحیح و اعم بود.

سوال کلیدی این است که الفاظ عبادات وضع برای صحیح از عبادات

هستند یا برای اعم از صحیح و فاسد عبادات؟

مرحوم آخوند 5 مقدمه برای تبیین صحیح و اعم ذکر می کنند و بعد

وارد ادله هر گروه می شوند:

مقدمه اول:



تصویر محل نزاع بنا بر اقوالی که در حقیقت شرعیه مطرح شد:  
در مبحث حقیقت شرعیه، گفتیم الفاظ عبادات در زمان شارع از سه  
حال خارج نیستند: یا مجازات هستند، یا حقایق شرعیه هستند، یا  
حقایق لغویه هستند.

در اینجا باید سه قسمت برای این اقول درست کنیم:

**قسم اول:** اگر قائل به حقیقت شرعیه بودن الفاظ عبادات باشیم، یعنی  
بگونه‌ای الفاظ عبادات در زمان شارع، برای عبادات وضع شده اند، در  
اینجا تصویر نزاع روشن است، یعنی سوال این می‌شود که در زمان  
شارع، الفاظ عبادات، برای خصوص عبادات صحیح وضع شده اند یا  
برای اعم از صحیح و اعم وضع شده اند؟

**قسمت دوم:** اگر بگوئید الفاظ عبادات در زمان شارع، به شکل  
مجازی استعمال می‌شده اند، در این صورت تصویر محل نزاع،  
مشکل است. چون وقتی استعمال لفظ عبادت در معنای عبادی، مجاز  
شد، فرق ندارد که این معنا، صحیح باشد یا اعم از صحیح و فاسد  
باشد و هر دو احتمال است، اصلاً وضعی اتفاق نیفتاده تا بحث از  
موضوع له آن کنیم. گویا شارع باید دو قرینه بیاورد، یک قرینه  
صارفه برای مجازیت و یک قرینه معینه. هر گاه یک لفظ مردد بین  
دو معنای مجازی بود، علاوه بر قرینه بر مجازی بودن مراد، یک  
قرینه دیگر می‌خواهد که تعیین مراد متکلم کند که کدام معنای مجازی  
مراد متکلم است.

پس بنا بر هر دو قول صحیح و فاسد، باید قرینه دومی باشد تا مراد متکلم را مشخص کند.

**تقسیم سوم:** قول به حقیقت لغوی که قول باقلانی بود.

**تذکر:** مرحوم آخوند حقیقت لغوی بودن الفاظ عبادات را مطرح کرد و بعید ندانست حداقل نسبت به بعضی از الفاظ، اما شکی نیست که اگرچه ممکن است همان معانی قبلی باشند اما در اسلام شروط و اجزائی به آن اضافه شده یا کم شده و فرق با مصادیق قبل دارد.

حال شارع مقدس که می خواهد از الفاظ شایع قبل از اسلام، بعد از اسلام استفاده کند، باید قرینه ای بیاورد که شرایط و قیود مورد نظر خودش را مشخص کند. مثلاً باید قرینه ای بیاورد که صوم مراد من چه قیود و شرایطی دارد.

حال نسبت به این قرینه ای که باید قیود و شرایط عبادت را بیان کند، دو حالت دارد:

**حالت اول:** این قرینه دلالت بر تمام اجزاء و شرایط؛ این حالت صحیحی است که تمام اجزاء و شرایط است.

**حالت دوم:** این قرینه دلالت بر اجزاء و شرایط فی الجمله دارد؛ این حالت اعمی است، چون هم صحیح و هم فاسد، فی الجمله دارای شرایط و قیود هستند و صحیح تمام آن را دارد و فاسد بعضی از آن را دارد.

پس اگر قائل به حقیقت لغوی بودید، نسبت به حقیقت شرعی، باید گفت  
قرینه ای که شارع برای بیان شرایط و قیود آورد، اگر دارای تمام  
شرایط و قیود بود، صحیحی می شود و الا اعمی می شود.

## مقدمه دوم :

**معنای صحیح :** صحت یعنی تمامیت اجزاء و شرائط، صحیح یعنی تام  
الاجزاء و شرایط، نمازی که تمام شرایط و اجزاء صحت را داشته  
باشند.

آخوند می فرماید ظاهر را بین علماء در معنای صحیح فرقی نیست، اما  
از صحت تعابیر مختلفی شده است و مصادیق مختلفی هم دارد.

اختلاف در تعابیر و اختلاف در مصادیق صحت، نباید باعث این شود  
که معنای صحت چند چیز است، معنای صحت یک چیز است اما  
تعبیر از آن و مصادیق آن اختلاف شده است. واژه فیل، معنایش یکی  
است اما بعضی می گویند دارای خرطوم و بعضی می گویند فیل.

مثلا بعضی از فقها می گویند: صحت یعنی مسقط قضاء و بعضی از  
متکلمین می گویند: صحت یعنی موافقت شریعت. این معانی گوناگون  
است اما واقعیت صحت، تمامیت اجزاء و شرایط است و هر کدام از  
این افراد، قسمتی از این واقعیت که برایش مهمتر بوده گرفته است،  
فقیه نگاهش به عمل است و مسقط قضاء را گرفته است، متکلم  
نگاهش به احوال معاد است و برایش ثواب و عقاب مهم است و این  
ثواب و عقاب مترتب بر موافقت و مخالفت شریعت است و بخاطر  
همین موافقت شریعت را در معنای صحت رعایت کرده اند.

صحت مصادیق مختلف دارند، گاهی عمل صحیح دو رکعت است و گاهی 4 رکعت است، نماز صحیح صبح 2 رکعت است و صحیح ظهر 4 رکعت است گاهی صحیح با وضو است و گاهی با تیمم است و گاهی بدون طهارت است مثل نماز میت.

### مقدمه سوم:

مرحوم آخوند می فرمایند ما چه صحیحی باشیم و چه اعمی باشیم، باید قدر جامعی بین افراد عبادت معین کنیم تا آن موضوع له عبادات باشد. مثلا اگر شما می گوئید الفاظ برای صحیح وضع شده است، باید بین افراد صحیح، قدر جامعی را معین کنید که این لفظ جامع، موضوع له لفظ صلات باشد. اگر قائلید به وضع الفاظ عبادات برای اعم هستید، باز هم باید بین اعم از افراد صحیح و فاسد، یک جامع پیدا کنید که موضوع له لفظ عبادت شود. واژه صلات از نگاه صحیحی ها وضع شده برای مفهومی که جامع بین تمام افراد صحیح است و از نگاه اعمی ها وضع شده برای مفهومی که جامع بین تمام افراد صحیح و اعم است.

حال سوال این است، ما اگر صحیحی باشیم، قدر جامع چیست؟

**جواب:** بنا بر قول صحیحی که من آخوند هم جزء این گروه هستم، عنوان جامع را نمی توان شناخت، اما آثار و خواص آن را می توان شناخت و این هم یک نوع شناخت است و همین هم کافی است. مثلا لفظ صلات، اگر قائل به صحیح باشیم برای خصوص نماز صحیح وضع شده است، اما عنوانی که بر تک تک افراد صحیح باشد، نمی

دانیم چیست. اما می دانیم نماز صحیح چه خواصی دارد، این از روایت فهمیده می شود که نماز صحیح «تنهی عن الفحشاء و المنکر»، «قربان کل تقی»، معراج مومن است.

پس ایشان درباره قدر جامع بنا بر قول صحیحی می گویند، قدر جامع فی نفسه ناشناس است اما خواص و آثار آن مشخص است و این نشان می دهد که منشاء اثر یکی است. هر گاه خواص و آثار یک دسته از افراد مشترک باشند، نشان می دهد که بین این افراد یک وجه مشترک وجود دارد. اشتراک آثار، نشان از وحدت موثر دارد، اصل فلسفی می گوید الواحد لا یصدر الا عن الواحد، آثار واحد صادر نمی شود مگر از موثر واحد. از این جهت که نماز صحیح، آثار واحدی بر آن مترتب می شود، معلوم می شود بین نماز های صحیح، قدر جامعی است که موثر آثار است و همان موضوع له لفظ صلوات است.

**اما قدر جامع بنا بر قول اعمی:** آخوند می فرمایند بنا بر این قول، کار دشوار است و پنج وجه برای این قول ذکر می کنند و رد می کنند و می گویند بین اعم از افراد و فاسد مشکل است.

ما فقط دو تا از این پنج تا را می گوئیم، چون فقط این دو مربوط به قدر جامع است و سه تای دیگر تصویر وضع عبادات برای اعم است و ما مطرح نمی کنیم.

**تذکر:** آن حرفی که نسبت به صحیحی زدیم، اینجا جاری نیست، یعنی در صحیحی ها گفتیم چون آثار صحیحی ها یکی است، موثر یکی است و همان جامع باشد اما اینجا عبادات صحیح و فاسد، با هم اثر

مشترک و احدی ندارند، نماز صحیح شما را به عرش می رساند و نماز فاسد می تواند شما را به قعر جهنم ببرد.

**راه حل اول:** میرزای قمی: جامع را یک مجموعه معینی از اجزاء اصلی عبادت می گیریم، مثلا نماز پنج جزء کلیدی دارد، این اجزاء کلیدی قدر جامع نماز می شوند، هر کجا این اجزاء و لو فاسد بود، می گوئیم نماز محقق شده است و اگر یکی از آنها یا بیشتر از یکی، کم بود می گوئیم نماز صادق نیست.

**رد: اشکال اول:** این فرضی که شما کردید، با صدق عرفی الفاظ عبادات هماهنگ نیست. لفظ صلات گاهی صادق است اگرچه جزء اصلی نماز مفقود باشد و همین لفظ گاهی صادق نیست هرچند اجزاء اصلی موجود باشد، پس معلوم می شود این پنج جزء اصلی، موضوع له لفظ صلات نیست. مثلا اگر فردی تمام ارکان نماز را انجام داد و یادش رفت قرائت حمد کند، عرف می گوید این فرد نماز خوانده اما نماز بدون قرائت، در اینجا صلات صادق می کند در حالی که یک جزء اصلی را بجا نیاورده است. گاهی فرد عملی انجام می دهد که همه اجزاء اصلی است، اما صلات به آن نمی گویند، مثلا فرد با فواصل زیاد ارکان اصلی نماز را انجام می دهد اما موالات نداشته است، عرف به این فرد نمی گوید نماز خوانده است. پس موضوع له صلات نمی تواند موضوع له لفظ صلات باشد.

**اشکال دوم:** اگر لفظ عبادت برای این اجزاء اصلی وضع شده باشد، تالی فاسد دارد و آن این است که استعمال این لفظ در کل اجزاء این افراد، استعمال مجازی می شود. چون استعمالی که برای بخشی از

اجزاء وضع شده است اگر به کل اطلاق شود، استعمال مجازی است. نمازی که تمام اجزاء را دارد، صدق لفظ صلوات بر آن، مجازی است در حالی که در بالوجدان این غلط است و به نماز کامل، نماز بدون تجوز می گویند.

**راه حل دوم:** مشهور اعمی ها: قدر جامع بین صحیح و فاسد، عبارت از معظم اجزاء بدون تعیین است. همین عدم تعیین، نقطه تفاوت با قول اول است. اما شرطش این است که این معظم اجزاء به گونه ای باشد که صدق عرفی لفظ عبادات، دائر مدار این معظم اجزاء باشد، هر گاه عبادتی دارای این معظم اجزاء باشد و عرف هم لفظ عبادت را بر آن صادق دانست، عبادت انجام شده است و لو به شکل فاسد.

**رد: اشکال اول:** این سخن شما باعث می شود که در موضوع له الفاظ عبادات، مبتلا به اضطراب شویم و قابل تعیین نباشد، چون شما می گوئید معظم اجزاء نا معین، موضوع له لفظ است، همین باعث می شود که در موضوع له الفاظ عبادات، اضطراب و عدم تعیین پیدا کند، چون گاهی معظم اجزاء، 5 چیز است و گاهی 40 چیز است. معظم اجزاء نماز میت، خیلی کم است و معظم اجزاء نماز ظهر، خیلی زیاد است، نماز میت چندتا تکبیرة الاحرام است اما معظم اجزاء نماز ظهر، بسیار زیاد است و این باعث اضطراب معنوی الفاظ می شود.

**اشکال دوم:** این اشکال همان اشکال دوم قول اول است، یعنی اگر برای بخشی از الفاظ، لفظی وضع شود، استعمال آن در کل اجزاء مجازی است.

بعد ایشان سه وجه دیگر ذکر می کند که ما ذکر نمی کنیم.

### مقدمه چهارم:

وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است، به این معنا که ما باید یک قدر جامعی بین افراد عبادت تصویر کنیم و این قدر جامع معنای متصور هنگام وضع باشد که لفظ عام شود و همین موضوع له لفظ عبادت باشد که موضوع له آن هم عام باشد و بخاطر همین دنبال قدر مشترک می گشتیم و الا اگر وضع و موضوع له خاص بود، نیاز به قدر جامع هم نبود.

۳

خلاصه مطالب از منظر مقرر

در این جلسه چند بحث مطرح شده است:

1. تبیین محل نزاع در صحیح و اعم

2. بیان معنای صحیح

3. قدر مشترک در صحیح و اعم

4. وضع و موضوع له در صحیح و اعم، عام است.

تذکر: مقدمه پنجم: ثمره نزاع در صحیح و اعم :

در این بحث سوال این است که بر بحث صحیح و اعم چه ثمره ای مترتب است؟



مرحوم آخوند سه ثمره را ذکر می کنند و فقط یکی را قبول می کنند و ما هم فقط همین یکی را که ایشان قبول می کنند، ذکر می کنیم.

مقدمه: برای تمسک به اطلاق یک خطاب، شرایطی وجود دارد و آن شرایط در مقدمات حکمت بیان می شود، یکی از شرایط این است که متکلم در مقام بیان باشد و در مقام اجمال یا اجمال نباشد، شرط دیگر این است که باید لفظ مطلق، بر مورد مشکوک عرفا صادق باشد.

مثلا احل الله البیع، یک خطاب است و می خواهیم به اطلاق آن تمسک کنیم و اثبات حلیت و صحت بیع الکترونیک کنیم، اولاً باید احراز کنیم که خداوند در مقام بیان تمام خطابش بوده است و ثانیاً باید احراز کنیم که مورد مشکوک ما یعنی بیع الکترونیک، مصداق بیع است. اگر نتوانیم اثبات کنیم که عرفاً، بیع الکترونیک، بیع است، امکان تمسک به احل الله بیع نیست همانطور اگر احراز کنیم خداوند در مقام بیان نیست، باز هم تمسک به اطلاق نیست.

اگر شما صحیحی باشید، حق تمسک به اطلاق ادله عبادات را برای نفی شرط یا جزء مشکوک ندارید. هر وقت شک داشتید که یک عبادت همراه با فلان جزء یا شرط است یا خیر، مثلاً شک کنید نماز میت مشروط به طهارت است یا خیر، در چنین حالتی حق تمسک به ادله عبادات ندارید تا نفی شرط مشکوک یا جزء مشکوک کنید. چون شرط دوم مفقود است. یعنی باید احراز شود که لفظ مطلق بر مورد مشکوک قابل صدق است، بنا بر قول صحیحی لفظ عبادات که مطلق است، فقط بر عبادت صحیح قابل صدق است، بنابراین شما هر گاه شک کنید، این عبادت برای صحتش، نیاز به فلان شرط یا جزء

دارید، شک در صحت پیش می آید که منجر به شک در صدق لفظ عبادت بر مورد شک پیش می آید. همین که شک کنید نماز برای صحت، به سوره مقید است یا خیر، در حقیقت شک کرده اید که لفظ نماز بر سوره و بقیه اجزاء صادق است یا خیر.

پس از نگاه صحیح شک در صحت عبادت بواسطه شرط یا جزء، شک در صدق لفظ عبادت بر این شرط یا جزء است، خداوند گفته نماز بخوان نگفته نماز با سوره یا نگفته نماز میت بخوان و نگفته نماز میت با طهارت بخوان و نمی شود به اطلاق تمسک کرد و شرط یا جزء مشکوک را نفی کرد.

اما بنا بر قول اعمی می شود، چون اعمی صحت را از صدق جدا می کند و این دو را ملازم هم قرار نمی دهد، شک در شرط یا جزء، شک در صحت است اما منجر به شک در صدق نمی شود. بنابراین صدق عبادت بر فعل منهای جزء یا شرط مشکوک، محرز است و شرط دوم برای تمسک به اطلاق تمام است.

حال بعد از مقدمات 5 گانه سراغ ادله اعم و صحیحی ها می رویم. مرحوم آخوند قائل به صحیحی است.

ادله قائلین به صحیح:

دلیل اول: تبادر؛ به محض شنیدن لفظ عبادت، عبادت صحیح به ذهن خطور می کند. مولا می گوید صلّ، به ذهن صلوات صحیح می آید نه صلوات باطل و تبادر هم علامت حقیقت است و می گوید صلوات برای صلوات صحیح وضع شده است.

دلیل دوم: صحت سلب لفظ عبادت از عبادت فاسده. می توان لفظ عبادت را از عبادت فاسده نفی کرده، کسی که نماز بی وضو خوانده، گفته می شود که اصلا نماز نخوانده است البته این با نگاه دقیق است.

دلیل سوم: اخبار؛ اخبار دو دسته هستند که این دو دسته هر کدام می توانند نشان دهنده موضوع له عبادت برای ما باشند:

دسته اول: اخباری که در ظاهرشان اثر و خاصیت مختص عبادت صحیح بر موضوع له لفظ عبادت حمل شده است، این نشان می دهد که موضوع له عبادت، عبادت صحیح است. مثلا می گوید الصلاة معراج المومن، عروجی که از صلات ناشی می شود، آیا عروج صلات فاسد است یا خاص صلات صحیح است؟ معلوم است که خاصیت صلات صحیح است. یا «الصلاة قربان كل تقى»؛ « الصلاة جنة من النار» و... در اینگونه اخبار که خاصیت نماز صحیح، روزه صحیح و... بر موضوع له لفظ عبادت وضع شده است، می توانیم بگوئیم که از نظر معصوم، موضوع له، عبادت صحیح است.

دسته دوم: بعضی از اخبار وجود دارند که در ظاهر آنها، موضوع له لفظ عبادت از عبادت فاسده، نفی شده است. این نشان می دهد که موضوع له لفظ عبادت، شامل عبادت فاسده نمی شود، مثلا می گوید «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» نماز منهای فاتحه الكتاب، فاسد است، شارع می گوید اصلا نماز نیست، این نشان می دهد که موضوع له

صلوات، شامل نماز فاسد نمی شود، «لا صلاة الا بطهور» که می گوید نماز اصلا بر نماز بدون طهور صادق نیست.

آخوند در اشکال می گویند: از کجا معلوم است که استعمال در این اخبار، حقیقی است و شاید این استعمال به قرینه حالیه تقييد خورده است و این یا مجازا است که در معنای خاص استعمال شده است و یا از باب تقييد این اتفاق افتاده است، یعنی در معنای اعم استعمال شده اما قرینه آمده که این لفظ در اینجا در صحیح استعمال شده است.

پس شاید موضوع له اعم باشد اما مراد استعمالی مستعمل، صحیح باشد.

قرینه: حمل اثر خاص عبادت صحیح، قرینه است که مراد متکلم، خصوص عبادت است و این شاید قرینه بر تجوز است یا بر تقييد و در دسته دوم هم سلب لفظ عبادت از فاسده، نشان دهنده مراد استعمالی مستعمل است.

دلیل چهارم: سیره قطعیه عقلاء؛ وقتی به عقلاء توجه می کنیم متوجه می شویم که در میان آنها این سیره وجود دارد که هر گاه می خواهند لفظی را برای معنای مرکب وضع کنند، همیشه این لفظ را برای مرکب تام وضع می کنند، مرکبی که همه اجزاء و شرایط را داشته باشد، مثلا قرمه سبزی را برای یک نوع غذا وضع می خواهند کنند، تصور تمام اجزاء و شرایط می کنند و بعد واژه قرمه سبزی را برای آن وضع می کنند و اگر یکی جزء آن را نداشته باشد

از باب مجاز یا حقیقت سکاکی به آن قرمه سبزی می گوید. حال شارع برای جعل لفظ، از عقلاء تبعیت می کند و لفظ عبادت را بر تمام الاجزاء و شرایط وضع می کند و این عبادت صحیح است.

رد: آخوند می گویند اگرچه این ادعا بعید نیست اما فتامل، چون ایشان معتقد است که عبادت صحیح که موضوع له لفظ عبادت است، مرکب نیست و بسیط است در نتیجه نمی توان به سیره عقلاء در وضع الفاظ برای مرکبات تمسک کرد.

پس 4 دلیل برای صحیحی ها ذکر شد و دو تای آن رد شد و دو تا قبول شد، تبادر و صحت سلب را قبول کردند و دو تا را رد کردند.

ادله قول به اعمی ها:

سه دلیل از 5 دلیل این قول، دقیقا همان ادله صحیحی ها است.

دلیل اول: تبادر؛ به محض شنیدن لفظ عبادت، معنایی که به ذهن خطور می کند، اعم از عبادت صحیح و فاسد است.

رد: آخوند در اشکال می گویند، ما در تعیین قدر جامع برای اعمی ها، مبتلا به مشکل شدیم، حال چطور می شود معنایی که قابل شناسایی نیست نه بنفسه و نه بآثاره، معنای متبادر از لفظ محسوب شود؟! به تعبیر دیگر تبادر یک معنا از یک لفظ، متوقف بر تبیین معنا است و تا معنا روشن و واضح نباشد، تبادر پیدا نمی کند.

دلیل دوم: عدم صحت سلب؛ عدم صحت سلب لفظ عبادت از عبادت فاسد، صحیح نیست لفظ عبادت را از عبادت فاسده سلب کنید، اگر

زید بدون وضو نماز خواند، نمی توانیم بگوئیم نماز نخوانده، می گوئیم نماز خواند اما نماز باطله. کسی که با حالت جنابت روزه گرفته، می گویند روزه گرفته اما روزه اش باطل است.

رد: مرحوم آخوند در اشکال می گویند: اینکه شما بیان کردید، مبتنی بر تسامح و عوامانه است و اگر دقت کنید سلب لفظ عبادت از عبادت فاسده صحیح است، با جنابت اصلاً نمی توان روزه گرفت تا بحث عدم صحت سلب مطرح شود.

دلیل سوم: تقسیم؛ این دلیل خاص اعمی ها است. لفظ عبادت را می توان به معنای وضعی و موضوع لهی که دارد، به دو قسم فاسد و صحیح تقسیم کرد. صوم و صلوات بر دو قسم است یا صحیح است و فاسد است و این تقسیم هم صحیح است و نشان دهنده این است که لفظ صحیح برای اعم وضع شده است. چون مقسم باید در هر دو قسم باشد و نمی توان فقط در یک قسم باشد، انسان یا ناطق است یا غیر ناطق است، این صحیح نیست.

رد: مرحوم آخوند در اشکال می فرمایند: اینکه لفظ عبادت را در مقسم استعمال کنید، ضرورتاً به معنای استعمال حقیقی نیست و می تواند استعمال مجازی باشد و صحیح است، یعنی این استعمال محتاج به قرینه است و همین تقسیم خودش قرینه بر مجازیت لفظ صلاة است.

البته آخر مطالب آخوند می گوید اگر ادله صحیحی ها تمام نبود، این شاهد بود که قائل به اعم شویم اما ادله صحیحی ها تمام است و نوبت به شاهد نمی رسد.

دلیل چهارم: این شبیه دلیل سوم صحیحی ها است، می گویند بسیاری از الفاظ عبادات در روایات، در خصوص عبادت فاسده وضع شده است، مثلاً «فلو أن أحدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة» کسی که شبها را به عبادت و روزها را به روزه بگذراند و ولایت را قبول نداشته باشد، از او صوم و صلوات قبول نمی شود، صوم و صلوات غیر مقبول، فاسد است و امام بر این صوم فاسد و صلوات فاسد، صوم و صلوات اطلاق کرده اند. یا خطاب به زن حائض می گوید «دع الصلاة ایام اقرانک» در زمانی که خون می بینی، نماز را ترک کن. حال اگر صلوات برای نماز صحیح وضع شده است، نماز در حیض، فاسد است و نماز نیست، در حالی که امام می گوید نماز را در ایام حیض رها کن، در این ایام نماز خواندن محال است، از اینکه امام در اینجا گفته نماز را رها کن، معلوم است نماز برای نماز فاسد وضع شده است.

رد: آخوند در اشکال می گویند: استعمال اعم از حقیقی و مجازی است، در این گونه افراد، لفظ عبادت بر فرض که در عبادت فاسد استعمال شده باشد، استعمال صحیح اعم از حقیقی و مجازی است و شاید امام اینجا مجازی استعمال کرده باشد.

بعد بحث ریزی در خصوص روایات بیان می کنند که ما ذکر نمی کنیم.

در ادامه ایشان سه تنبیه ذکر می کنند.

۳

خلاصه مباحث از منظر مقرر

در این جلسه، چند بحث مطرح شد:

1. ادله قائلین به صحیح و رد دو دلیل از آنها

2. ادله قائلین به اعمی و رد همه ادله

تذکر: بعضی از رد های دلایل صحیحی و اعمی ذکر نشد و همچنین

دلیل پنجم از اعمی ها هم ذکر نشد

سه بحث ما در تنبیهاست صحیح و اعم است.

**تنبیه اول: الفاظ معاملات**

تا به الان در مبحث صحیح و علم، نگاه ما به سمت عبادات بود، از اینجا در تنبیه نخست این مبحث، همچنین در تنبیه دوم، نگاه ما به سمت الفاظ معاملات، مثل بیع و اجاره و نکاح و... است.

**سوال:** آیا نزاع صحیح و اعم، در الفاظ معاملات هم جاری است، در الفاظ معاملات هم می شود بعضی صحیحی و بعضی اعمی شوند یا خیر؟

**جواب:** مرحوم آخوند می فرمایند باید مقدمه ای را بیان کنیم:



**مقدمه:** معاملات، گاه برای سبب وضع می شود و گاه برای مسبب، سبب، صیغه ای است که با آن عقد را جاری می کنند، بعث، اشتریت. مسبب، اثری که بر صیغه مترتب است، مثل ملکیت که نسبت به مبیع برای مشتری و نسبت به ثمن برای بایع حاصل می شود.

بحث است که الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده اند یا برای مسببات وضع شده اند؟

اگر موضوع له الفاظ معاملات را مسببات و آثار بدانیم، نزاع صحیح و اعم جاری نیست، چون اثر معامله متصف به وجود و عدم می شود، متصف به صحت و فساد نمی شود، یا اثر معامله است و یا اثر معامله نیست و حالت سومی ندارد. لذا جایی برای نزاع صحیح و اعم در الفاظ معاملات نیست، اگر موضوع برای مسببات نباشد. اگر اثر هست، صحیح و فساد ندارد و اگر نیست، متصف به فساد و صحیح نمی شود تا نزاع پیش بیاید.

اما اگر موضوع له الفاظ معاملات، اسباب باشد، واژه بیع، برای صیغه بعث و قبلت وضع شده باشد، اینجا نزاع صحیح و فساد جاری می شود. چون صیغه می تواند متصف به صحیح و فساد شود، یا صیغه مثلا عربی نیست و فاسده است و یا تمام اجزاء را دارد و متصف به صحیح می شود.

حال سوال می شود که به نظر آخوند، الفاظ معاملات، برای اسباب وضع شده اند یا مسببات؟

ایشان دقیق پاسخ نداده اند و اما کلام ایشان فهمیده می شود که الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده اند نه برای مسببات.

این از سوال بعد معلوم می شود که از مرحوم آخوند سوال می کنیم شما در اینجا قائل به اعمی هستید یا صحیحی، ایشان در جواب می گویند در اینجا بعید نیست که قائل به صحیحی باشیم و از این معلوم می شود که الفاظ معاملات وضع برای اسباب شده است که ایشان قائل به صحیحی است و الا بحث صحیح و فساد معنا ندارد.

**تذکر:** الفاظ معاملات، سابقه ای در عرف دارد و فرق آنها با الفاظ عبادات دارد و این است که نقش شارع در عبادات، تاسیسی است اما در معاملات، نقش شارع، امضائی است.

ما یکسری قواعد عرفی معاملات داریم و یک سری قواعد شرعی، یعنی برای صحت معامله بعضی از قواعد را عرف گذشته و بعضی را شرع گذشته و گاهی اینها با هم فرق دارد، مثلاً ربوی بودن را عرف مانع نمی داند و شرع مانع می داند یا عرف تمییز متعامل را کفایت می داند اما شرع می گوید باید بالغ باشد.

اگر ما قائل باشیم به الفاظ عبادات برای صحیح، این اختلافات بین شرع و عرف، باعث اضطراب در معنای الفاظ معاملات نمی شود که بگوئیم از موضوع له از منظر شرع یک چیز است و از منظر عرف چیز دیگر است، چون عرف و شرع معتقدند که معامله صحیحه، معامله ای است که اثر مقصود بر آن مترتب باشد و معامله فاسده این

است که اثر مقصود بر آن مترتب نباشد. اختلاف شرع و عرف در مصداق اختلاف دارند اما در اصل بیع صحیح و فاسد هم عقیده هستند.

### **تنبیه دوم: ثمره صحیح و اعم در معاملات**

ما قبلا گفتیم اگر صحیحی باشیم، یک ثمره ای آشکار می شود که عملا با اعمی ها فاصله پیدا می کنیم و آن این بود که صحیحی ها امکان تمسک به اطلاق ادله عبادات برای نفی شرط یا جزء مشکوک را ندارند، مثلا به صلّ نمی تواند برای نفی سوره از صلّ، تمسک کنند.

حال مشابه آن ثمره در الفاظ معاملات هم ذکر می کنیم. اگر شک کنیم در صحت معاملات جزء یا شرطی دخیل است یا نیست، مثلا شک می کنیم آیا در صحت بیع، عربی بودن یا ماضی بودن صیغه شرط است یا خیر؟ آیا تمسک به اطلاق ادله معاملات و نفی شرط مشکوک یا جزء مشکوک کنیم یا خیر؟

**جواب:** این دو حالت دارد:

**حالت اول:** می دانیم این شرط یا جزء مشکوک در صحت عرفی معامله دخیل نیست، اما شک داریم که در صحت شرعی دخیل است یا خیر؟ مثلا ماضی بودن صیغه می دانیم عرفا مهم نیست اما نسبت به شرع شک می کنیم.

در این حالت می توانید تمسک به ادله معاملات کنید، اگرچه صحیحی باشید. چون الفاظ ماخوذ در ادله را باید بر اساس فهم عرف سنجید،

شما شک می کنید که آیا معامله بدون شرط مشکوک صحیح است یا خیر و می دانید از نظر عرف، بدون شرط صحیح است و در عرف معامله، به معامله فاقد شرط، صحیح است، حال می توانیم به اطلاق دلیل تمسک کرد و گفت این بیع صحیح است، احل الله البیع، مراد از بیع در این آیه، بیع عرفی است و در عرف، عربی بودن می که مشکوک است، شرط نیست و شارع هم همین را امضاء می کند و می گوید عربی بودن صیغه لازم نیست.

**حالت دوم:** شرط یا جزء مشکوک، در صحت عرفی هم مشکوک الدخالت بود، یعنی شک کنیم آیا این شرط یا جزء مشکوک در صحت عرفی دخیل است یا خیر؟ مثلاً طرف در معاملات زود گول می خورد، شک می کنیم آیا گول خوردن زیاد، مانع صحت معامله می شود یا خیر؟ در میان شرع و عرف، این شک وجود دارد.

در این حالت با تمسک به ادله معاملات، نمی توان این شرط یا جزء مشکوک را برداشت. چون با شک در اینکه در معامله فاقد شرط مشکوک، عرفاً لفظ معامله صدق می کند یا خیر، چون شک در صحت است، تمسک به دلیل معامله نمی توان کرد و اگر تمسک به ادله کرد، می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه.

**تنبیه سوم:** در این تنبیه نسبت به امور دخیل در مامور به صحبت می شود.

مامور به، یعنی متعلق امر، مامور به صلّ، صلوات است، مامور به خمس، خمس است.

**اولا:** امور دخیل در مامور به، گاه جزء است، یعنی خارج در مامور به است و گاه شرط است، یعنی خارج از مامور به است، رکوع و سجده، جزء هستند و طهارت شرط است.

**ثانیا:** امور دخیل در مامور به، گاه دخیل در ماهیت مامور به است و گاهی دخیل در تشخیص مامور به است.

**توضیح:** صلات و حج و خمس، دارای ماهیتی هستند، برای محقق شدن این افعال، شرایط و اجزائی لازم است، نماز صحیح نیاز به تکبیر، قرائت، طهارت و... دارد، این امور در مامور به دخیل هستند، اما این ماهیت برای اینکه وجود پیدا کند و در خارج محقق شود، باید متشخص شود، قبل گفتیم الشیء ما لم یتشخص، لم یوجد، این حج برای تحقق در خارج، باید متشخص به یکسری خصوصیات شود، در ماهیت حج، اینکه با هواپیما یا ماشین یا حیوان یا پیاده بروی، دخالت ندارد، اما برای تشخیص پیدا کردن حج، نیاز است با یکی از اینها برود.

حال اگر به آنچه که در ماهیت مامور به دخیل است، مثل طهارت نسبت به نماز یا طواف نسبت به حج، اخلال وارد شود، مامور به فاسد است و دیگر لفظ آن، بر آن صادق نیست. چون صدق از نگاه صحیحی ها ملازم با صحت است و با رفتن صحت، صدق لفظ بر آن هم از بین می رود.

اما اگر اخلال به آنچه که دخیل در تشخیص مامور به است، تعلق بگیرد، در این صورت مامور به صحیح است و لفظ هم بر آن صادق

است و نهایتش این است که با این اخلال از مزیت مامور به کم کرده است، مثلا طرف با هواپیمای غصبی حج برود، حج صحیح است اما این حج، مزیتی که داشت را از دست می دهد، البته گناه معصیت بر این فرد نوشته می شود اما حج صحیح است.

۳

امر یازدهم: اشتراک

اشتراک بر دو قسم است: لفظی و معنوی.

در اینجا بحث ما در اشتراک لفظی است. یعنی یک لفظ برای دو یا چند معنا مستقلا وضع شده باشد. مثلا عین که می گویند برای 70 معنا وضع شده است یا شیر در فارسی که برای چند معنا وضع شده است.

**سوال:** آیا اشتراک لفظی، ممکن است در لغت واقع شود یا محال است یا ضروری است؟

**جواب:** سه احتمال دارد و هر سه هم قائل دارد، بعضی می گویند می تواند واقع شود یا واقع نشود بعضی می گویند محال است اشتراک لفظی واقع شود و بعضی می گویند باید واقع شود.

قول مرحوم آخوند، قول به امکان است و با ادله ای که می آورند، محال بودن بودن اشتراک لفظی را ثابت می کنند.

**دلیل اول:** نقل اهل لغت که برای بعضی کلمات چندین معنا ذکر کرده اند.

**دلیل دوم:** تبادر؛ گاهی از یک لفظ دو یا چند معنا به ذهن تبادر می کند.

**دلیل سوم:** عدم صحت سلب؛ گاهی می شود که صحیح نیست، یک لفظ را از دو یا چند معنا، سلب کنیم و این علامت وضع است. مثلاً نمی توان گفت شیر جنگل، شیر نیست، نمی توان گفت شیر پاکتی، شیر نیست یا شیر آب، شیر نیست، پس معلوم می شود که شیر برای سه معنا مستقلاً وضع شده و قدر جامعی هم ندارد.

ادله استحاله و ضرورت اشتراک بسیار مبتذل است، مثلاً قائلین به استحاله می گویند: حکمت وضع، تفهیم و تفهم است، وضع یک لفظ برای دو یا چند معنا، مخلّ حکمت وضع، یعنی تفهیم و تفهم است. محال است که عقلاء یک کاری را انجام دهند که بر خلاف حکمت آن کار است، وضعی را مرتکب شوند که بر خلاف حکمت آن وضع است، یعنی اشتراک لفظی داشته باشند که بر خلاف تفهیم و تفهم است. حکمت غذا، قوت گرفتن و سیر شدن است اما نباید غذایی درست کرد که انسان را سیر نکند یا انسان را بکشد. حال اشتراک لفظی که به معنای وضعهای مختلف برای یک لفظ است، و عقلاء این کار نمی کنند.

**جواب مرحوم آخوند:**

**اولا:** مشترک لفظی بدون قرینه استفاده نمی شود تا فرایند تفیهم و تفهم مغل شود و این بالوجدان صحیح است که کلمه ای با قرینه مشترک لفظی باشد.

**ثانیا:** گاهی قصد عقلاء، مجمل گویی است، خاصیت الفاظ مشترک این است که برای این غرض عقلائی به کار می آید و ببرد مجمل گویی می خورد. پس قائل شدن به محال بودن اشتراک، امکان ندارد.

**سوال:** ما قبول داریم که در لغت اشتراک لفظی ممکن است، در قرآن که کلام خالق است، آیا اشتراک لفظی ممکن است یا محال؟

**جواب:** بعضی می گویند محال است و این امکان ندارد. چون این الفاظ مشترک در قرآن یا با قرینه استعمال شده است یا بدون قرینه استعمال شده و اگر با قرینه استعمال شده است، منجر به تطویل زائد می شویم، چرا خداوند این کار را کند و از الفاظ مختصه استفاده نکند که نیاز به قرینه نباشد، اگر بدون قرینه باشد، مجمل می شود که خداوند این کار را نمی کند.

**رد: اولاً:** کی گفته اگر قرینه بیاید، تطویل زائد است، چون گاهی قرینه حالیه است و تطویلی ایجاد نمی کند و اگر مقالیه باشد، اگرچه قرینه لفظیه موجب تطویل می شود، تطویل زائد نیست بلکه تطویل مفید است. چون گاهی با قرینه، شارع می خواهد با آن چیزی بگوید که دیگر آن زائد نمی باشد، مثلاً فلانی عینی دارد که صورتش را زیبا کرده است، در این زادت بها و جاهة وجهه، قرینه است که مراد از عین، ذهب و چشمه نیست، و همچنین می گوید این چشم، افاده زیبایی



هم داده است. پس صرف قرینه نیست و چیز بیشتری را از آن می فهمیم.

**ثانیا:** شما می گوئید مجمل گویی در شان شارع نیست، اولاً کی گفته مجمل گویی در شان شارع نیست، گاهی صلاح متکلم این است که مجمل صحبت کند و گاهی مبین بگوید. از فرد سوال می شود اسم شما چیست؟ فقط فامیل را می گوید و نمی خواهد بیشتر شناخته شود و گاهی در مجمل گویی دارای غرض است و خداوند هم می تواند در آن غرض داشته باشد.

**ثالثا:** ما در قرآن آیه داریم که دلالت بر این می کند در قرآن مجمل آمده است «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ» که متشابهاً همان مجملات است.

قول دیگر، ضرورت وقوع اشتراک لفظی را می گوید، چون الفاظ کم هستند و معانی بی نهایت هستند، برای اینکه کمبود لفظ نیاوریم، باید بعضی از الفاظ را برای معانی دیگر وضع کنیم و اشتراک لفظی باید صورت شود، یعنی الفاظ متناهی را به صورت مشترک لفظی برای معانی نامتناهی وضع کنیم.

**جواب آخوند:**

**اولاً:** اگر معانی نامتناهی است و شما می خواهید الفاظ را برای آن وضع کنید، نیاز به وضع های نامتناهی دارید، از مای انسان که ممکن هستیم، چگونه می تواند وضع نامتناهی سر بزند؟!

**ثانیا:** معانی کلی محدود هستند، معانی جزئی، نامحدود هستند اما لازم نیست برای تک تک این معانی جزئی، وضع جداگانه داشته باشیم، گاهی وضع یک لفظ در معنای کلی، ما را از وضع برای تک تک جزئیات، بی نیاز می کند. وضع کلمه گاو، موجب می شود برای همه گاوهای جزئی کفایت می کند و لازم نیست برای تک تک گاوها، یک وضع جدا داشته باشیم.

**ثالثا:** اگر لفظ هم کم آوردیم، از الفاظ برای معنای مراد، مجازا استفاده می کنیم و لازم نیست همیشه حقیقت باشد.

۴

خلاصه مطالب از منظر مقرر

در این جلسه چند مطلب بیان شده است:

1. جریان و عدم جریان نزاع صحیح و اعمی در معاملات

2. ثمره جریان نزاع صحیح و اعمی در معاملات

3. امور معتبر در مامور به

4. تعریف اشتراک لفظی

5. ادله ممکن بودن اشتراک لفظی

6. ادله محال بودن اشتراک لفظی و رد آن

7. ادله ضروری بودن اشتراک لفظی و رد آن

وجه از وجوهی که برای قدر جامع در اعم ذکر شده است، بیان نشد.  
در این مبحث بحث این است که یک لفظ را استعمال کنیم و چند معنا  
از آن لفظ مستعمل، به صورت مجزا اراده کنیم.

به تعبیر دیگر در طی یک استعمال، می شود یک لفظ در دو یا چند  
معنا به شکل مستقل و مجزا استعمال شود یا خیر. مثلا بگوئید جنئی  
بعین، و مرادش جنئی بذهب، جنئی بفضة باشد، یعنی گویا گفته جنئی  
بعین و عین، با یکی ذهب را و با دیگری فضا را اراده کرده است.

**سوال:** این استعمال مجاز و ممکن است یا ممکن نیست؟

**جواب:** مرحوم آخوند می گویند این استعمال محال است و نمی توان  
یک لفظ را در بیش از یک معنا استعمال کرده است، دلیل ایشان عقلی  
است. (نکته: همیشه ادله ضرورت، استحاله و امکان، عقلی است)  
ایشان می فرمایند استعمال یعنی اینکه لفظ را، عنوان و وجه معنا  
قرار داد به گونه ای که گویا معنا از کلام متکلم بیرون آمده است نه  
لفظ، و زمانی که شیء وجه شیء دیگر قرار می گیرد، در حقیقت  
فانی آن می شود و تا زمانی که فانی شدن نباشد، امکان اینکه یک  
شیء، وجه شیء دیگر باشد، فراهم نمی شود.

حال استعمال یک لفظ در معنا، افناء یک لفظ در معنا است، گویا این  
معنا، صورت لفظی پیدا کرده است.

**شاهد:** بعضی وقتها حسن و قبح معانی در نزد عقلاء، به الفاظ هم  
سرایت می کند. حسن و قبح برای معنا است، اما آنقدر بین لفظ و

معنا، ارتباط زیادی است، لفظ فانی در معنا دیده می شود و اصلا لفظ دیده نمی شود، مثلا صدام، این لفظ آنقدر قبح پیدا کرده است، اگر اسم کسی دیگر صدام باشد، می گوئید این چه اسمی است، صدامی که بد بود، معنای آن بود نه خود لفظش، اما قبحی که مال معنا است به لفظ سرایت کرده، به طوری که اگر این لفظ را برای معنای دیگری وضع کنید، این قبح به معنای جدید هم سرایت می کند.

پس استعمال یعنی فنا کردن لفظ در معنا، حال استعمال یک لفظ در دو معنا به صورت مجزا، عبارت است افناء یک شیء همزمان (طی یک استعمال) در دو شیء به صورت مجزا و این عقلا محال است. یک شیء نمی تواند در دو شیء به گونه مجزا فانی شود، یعنی فناء یک شیء در شیء اول، ضد فناء همان شیء در شیء دوم است این ضدین می شود که محال است.

**مثال:** عکسهای 3 در 4، وجه صاحبش است، نمی شود عکسی که وجه منحصر صاحبش است، در عین حال وجه کس دیگری هم باشد و این محال است. در لفظ هم همین است.

مرحوم قمی وجه دیگری برای استحاله ذکر کرده اند و آخوند رد کرده اند که ما بیان نمی کنیم.

**تفصیل صاحب معالم:** ایشان می گویند استعمال لفظ در اکثر از یک معنا ممکن است. ایشان می گویند این لفظی که می خواهید در چند معنا استعمال کنید از دو حالت خارج نیست، یا مفرد است یا مثنی و جمع است. به تعبیر دیگر از یک لفظ یا مفرد اراده شده یا مفرد اراده

نشده است. استعمال لفظ مفرد، در اکثر از معنای واحد، ممکن است اما مجازاً، استعمال لفظ مثنی و جمع در اکثر از معنای واحد ممکن است اما حقیقتاً .

**بند اول:** ایشان می گویند لفظ مفرد برای معنا به قید وحدت (وحدت معنوی) وضع شده است، یعنی برای یک معنا وضع شده است و این امکان دارد ده ها مصداق داشته باشد که مهم نیست. مثلاً لفظ زید برای یک معنای یک وضع معنا شده است و آن هیکل خارجی یک فرد است و اگر بخواهد برای معنای دیگری وضع شود، وضع دومی می طلب، پس موضوع له مفرد دو چیز است: اصل معنا و وحدت معنا است.

استعمال لفظ مفرد در بیشتر از یک معنا، مساوی با الغاء قید وحدت و جزء موضوع له است، یعنی زمانی می شود یک لفظ را در بیشتر از معنای واحد استعمال کرد که قید وحدت را برداریم، این می شود استعمال در غیر ما وضع له که همان مجاز است.

**جواب آخوند:** نحوه بیان صاحب معالم این است که استعمال لفظی که برای معنای مقید به وحدت وضع شده، در معنای عاری از این قید، استعمال یک لفظ موضوع برای معنای مقید، در جزء معنا منهای قید وحدت است. گویا ایشان موضوع له را کل می بیند و مستعمل فیه را جزء می بیند، آخوند در اشکال می گویند اگر قبول کنیم که موضوع له لفظ مفرد، مقید به قید وحدت است، استعمال این لفظ در اکثر از معنای واحد، می شود استعمال غلط نه مجاز. چون استعمال مباین در مباین است، نه استعمال کل در جزء. به اینکه از نگاه صاحب معالم،

موضوع له لفظ مفرد معنا به شرط وحدت است، اگر بخواهید این لفظ را در اکثر از معنا استعمال کنید، مستعمل فیه، معنا به شرط کثرت می شود یعنی بیش از یک معنا، این دو با هم مباین هستند، رابطه این دو کل و جزء نیست. بعدها خواهید خواند که این گونه لحاظ ها با هم تباین دارند، یعنی نمی شود یکی را اعم از دیگری یا کل نسبت به دیگری دانست.

استعمال کل در جزء، در جایی است که مستعمل فیه را لا بشرط قرار می دهیم، یعنی در این صورت کل می شود معنا با قید وحدت و مستعمل فیه معنای منهای قید وحدت می شود. اما در اینجا لفظی که مقید به قید وحدت است را در مقید به قید کثرت استعمال می کند که رابطه آنها تباین می شود.

**بند دوم:** استعمال مثنی و جمع در اکثر از معنا حقیقت است. چون تننیه در حکم تکرار مفرد به دوبار، جمع در حکم تکرار مفرد به سه یا بیشتر است، عینین که گفته می شود، یعنی عین و عین، اعیان که گفته می شود، یعنی عین و عین و عین... جاء الرجال، یعنی جاء رجل و رجل و رجل...، حال اگر بگوئیم جنئی بعین و بعین، مراد از عین اول، ذهب باشد و از عین دوم، فضه باشد، این استعمال ممکن است یا خیر؟ ممکن است.

اکرم زیدا و زیدا، مراد از زید اول زید بن ارقم و دومی زید بن حارث باشد، اشکال دارد؟ ندارد.

اینجا استعمال هم حقیقی است. چون عین اول در موضوع له اول خود استعمال شده و عین دوم هم در موضوع له خود استعمال شده است، حال اگر گفته شود جنئی بعینین، و مرد ذهب و فضه باشد، استعمال حقیقی است و مانعی هم ندارد.

عین همین حرف در جمع هم است، اگر گفته شود جنئی باعیان و مراد فضه و اسد و ذهب باشد، اینجا استعمال جنئی بعین و بعین و بعین، ممکن است و حقیقی است و استعمال جنئی باعیان هم حقیقی است.

### اشکال آخوند:

**اولا:** درست است که تثنیه و جمع در حکم تکرار لفظ مفرد است، اما همانطور که در تثنیه و جمع یک لفظ، اتحاد لفظی معتبر است، اتحاد معنوی هم معتبر است. یعنی در جمع و تثنیه، غیر از اتحاد لفظی، اتحاد معنوی هم باید باشد. و این با وجدان لغوی معلوم می شود. یعنی وجدان لغوی می گوید اتحاد معنوی در تثنیه و جمع هم معتبر است. لذا نمی توان گفت عینین و اراده ذهب و فضه شود، چون اتحاد معنوی مختل شده است. یعنی تثنیه در حکم تکرار دو لفظ مفرد هم معنا است و نمی توان آن را در اکثر از معنا استعمالش کرد و در جمع هم همین است.

**ثانیا:** بر فرض که در تثنیه و جمع، اتحاد معنوی لازم نباشد، اینجا از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست و موضوعا از محل بحث خارج است. چون شما می گوئید، مثنی دو لفظ مفرد است، و اگر مثنی

را در دو معنا استعمال کنید، استعمال دو لفظ در دو معنا است و محل بحث ما استعمال یک لفظ در دو معنا است.

**قول سوم:** این قول، می تواند تلفیق قول معالم باشد و می تواند منفک از آن باشد. ایشان می گویند قرآن هفت یا هفتاد بطن دارد و این به این معنا است که الفاظ قرآن در عین وحدت، در هفت یا هفتاد معنا استعمال شده است، پس مصداق استعمال یک لفظ در چند معنا، قرآن است.

### **جواب آخوند:**

**اولا:** اینکه گفته می شود قرآن هفت یا هفتاد بطن دارد، به معنای استعمال قرآن در هفت یا هفتاد معنا نیست، بلکه می تواند مراد اخبار این باشد که خداوند در وقت استعمال الفاظ قرآن، هفت یا هفتاد معنا را اراده کرده است اما الفاظ قرآن را فقط در یکی از معانی استعمال کرده است، هنگام استعمال هفت یا هفتاد معنا می تواند اراده شود اما مستعمل فیه یک معنا است. مثلا می خواهم به شما بگویم اول ماه است و وقت شهریه است و وقت قسط است و تا امتحانات وقتی نمانده، با این چهار معنا می گویم، امروز اول ماه است، این لفظ فقط در اولی استعمال شده است اما من با همین استعمال، اراده کردم که به شما 4 معنا را بفهمانم، این می شود اراده عند الاستعمال .

و همچنین ممکن است که مراد از هفت یا هفتاد بطن، هفت یا هفتاد مدلول التزامی قرآن باشد، می خواهد بگوید قرآن هفت یا هفتاد مدلول التزامی یا لازم دارد که ما ممکن است نفهمیم اما راسخون فی العلم



می توانند بفهمند. مثلا می گویم زید 20 سال است که استعمال لفظ در یک معنا است و این یک لازم عادی دارد که ریش در آورده و یک لازمه شرعی دارد که بالغ شده و لازمه دیگرش این است در حال حیات است و از عمر بزرگتر است و... از یک لفظ این مقدار لوازم درست شد اگرچه مراد هم نباشند.

۳

امر سیزدهم: مشتق

این بحث در کفایه بسیار مطول است و ثمره عملی قابل توجه نیست و لذا ما فقط مطالب مهمش را عرض می کنیم.

**نکته اول:** در بحث مشتق، ما چند عنون داریم که باید بشناسیم:

**عنوان اول:** مشتق چیست؟ صفت جاری بر ذات را مشتق می گویند و این مشتق نحوی نیست و می تواند جامد باشد که بعد خواهیم گفت.

**عنوان دوم:** ما یک مبدا داریم و یک ذات داریم، مبدا، همان مبدا اشتقاق است، مبدائی که پشتوانه این جامد است، مثلا وقتی می گوئیم زوج، پشتوانه آن، زوجیت است. وقتی می گوئیم ضارب، از ضرب این را می سازیم، وقتی می گوئیم قائم، این را از قیام می گیریم. پس مبدا، مبدا اشتقاق است که مصدر صفتی است که از آن گرفته شده است.

ذات چیزی است که مشتق بر آن جاری است، به تعبیر دیگر موصوف مشتق را ذاتی می گویند، الانسان ناطق، انسان ذات است و

مبدا نطق است. هند زوجة، هند ذات است و زوجة مشتق است و زوجیت مبدا اشتقاق است.

**نکته دوم:** تبیین موضع نزاع: استعمال لفظ مشتق در ذات، سه حالت دارد:

**حالت اول:** این استعمال، به اعتبار وقتی است که ذات، متصف به مبدا است. مثلاً قائم را در زید استعمال می‌کنیم به اعتبار زمانی که زید متصف به قیام است که این استعمال بالاتفاق حقیقی است.

**حالت دوم:** استعمال لفظ مشتق در ذات، به اعتبار اینکه این ذات، بعد از زمان نسبت، متلبس به مبدا می‌شود، این بالاتفاق مجاز است، طلبه فاضلی است به اعتبار اینکه آینده مجتهد می‌شود، بگوئیم ایها المجتهد، این مجاز است، به جوانه ای که روئید بگوئیم درخت، این مجاز است اگرچه آینده درخت می‌شود.

**حالت سوم:** استعمال لفظ مشتق در ذات، به اعتبار اینکه قبل از زمان نسبت، متصف به مبدا بود، فردی عالم بود و تصادف کرد و علمش پریده، به این فرد می‌توانیم بگوئیم عالم به اعتبار اینکه قبل متصف به علم بوده یا نمی‌شود؟ این استعمال اشکال ندارد اما اختلاف در حقیقت و مجاز بودن دارند.

بعضی می‌گویند استعمال لفظ مشتق من انقضی عنه التلبس مجازی است و بعضی می‌گویند این استعمال حقیقی است.

خلاصه مطالب از منظر مقرر

در این جلسه چند مطلب بیان شد:

1. استعمال لفظ در اکثر از یک معنا، چه حکمی دارد؟

2. دلایل محال بودن استعمال لفظ در اکثر از یک معنا

3. دلایل تفصیل بین مفرد و مثنی و جمع در استعمال لفظ در اکثر از

یک معنا

4. مراد اجمالی مشتق

5. آیا استعمال مشتق در ذات، حقیقی است یا مجازی؟

این مبحث، شش مقدمه دارد که باید آنها را ذکر کنیم، قبل از ورود به

این مقدمات، نکته ای اشاره می کنیم، در این مسئله دو قول وجود

دارد:

**قول اول:** مشتق برای خصوص متلبس بالمبدا فی الحال وضع شده است.

**قول دوم:** مشتق برای اعم از متلبس بالمبدا فی الحال و ما انقضی عنه

التلبس وضع شده است.

فرق قول اول و دوم، اخص و اعم بودن است و قول دوم اعم است.

**مثال:** ضارب از دید قول اول، فقط مال کسی است که در وقت نسبت

متلبس به ضرب است و از نگاه قول دوم اعم از این است که شخص

در حین نسبت، متلبس به ضرب باشد یا اینکه قبلا متلبس بوده و الان متلبس نیست.

**اما مقدمات شش گانه:**

**مقدمه اول: مراد از مشتق**

ما حاصل بحث های ایشان این است: مشتق اصولی با مشتق صرفی فرق دارد، مشتق اصولی عبارت است از هر لفظی (چه در صرف مشتق گفته شود یا جامع گفته شود) که معنا و مفهومش دو ویژگی داشته باشد:

**ویژگی اول: وصف جاری بر ذات باشد؛ یعنی بشود آن وصف را بر ذات، حمل کرد، یعنی بشود ذات را موضوع قرار داد و لفظ را محمول قرار داد و قابلیت حمل باشد.**

**نکته: وصفی که جاری بر ذات است، به این معنا که قابل حمل بر ذات است، باید منتزع از ذات باشد، تا وصفی منتزع از ذات نباشد، قابل حمل بر ذات نیست. اوصافی که از یک ذات انتزاع می شوند، بر این ذات قابل حمل هستند و اتحاد وجودی با این ذات دارند.**

ما در اینجا پنج حالت داریم که در طی آنها یک وصف را از ذات انتزاع می شود:

**حالت اول: گاهی یک وصف از ذات، به ملاحظه خود ذات انتزاع می شود، مثل انسان، زید انسان، با ملاحظه ذات زید که انسانیت است، انسان از او انتزاع می شود.**

**حالت دوم:** گاهی یک وصف از ذات به ملاحظه ذاتیات این ذات انتزاع می شود، گفته می شود زید حیوان، یا زید ناطق، این حیوانیت و ناطقیت، جزء ذاتیات زید است که از زید به ملاحظه ذاتیاتی که دارد، عنوان حیوان یا ناطق را انتزاع می کنیم و بر آن حمل می کنیم.

**حالت سوم:** گاهی وصف منتزاع از ذات، به ملاحظه اتصاف این ذات به عرض ذاتی می باشد. گفته می شود زید ممکن الوجود، امکان وجودی زید، عرض ذاتی زید است، با ملاحظه اتصاف زید به امکان وجودی، مشتق ممکن الوجود انتزاع می شود.

**حالت چهارم:** گاهی وصف منتزاع از ذات به ملاحظه اتصاف ذات، به عرض خارج از ذات. مقولات عشر، نه تای آن مربوط به اعراض خارج از ذات است، مثلاً به این اعتبار که رنگ پوست زید، سفید است که ربطی به ذات زید ندارد، ما به اعتبار زید به این سفیدی پوستش می گوئیم، زید ابیض، وصف ابیض را از زید به ملاحظه اتصاف زید به بیاضی که خارج از ذاتش است، اتصاف می کنیم.

**حالت پنجم:** گاهی یک وصف از ذات به ملاحظه اتصاف این ذات به امر اعتباری انتزاع می شود. شما الان متصف به ملکیت منزلتون هستید، ملکیت امر اعتباری است، یعنی یک امری است که معتبر، اعتبارش کرده است و می تواند این امر اعتباری را لغو کند، گفته می شود انت مالک، این مالک یک مشتقی است که انتزاع شده از اتصاف شما به امر اعتباری. یعنی از ذات شما انتزاع شده با ملاحظه شما به امر اعتباری به نام ملکیت. یا گفته می شود انت زوج، این زوجیت در

حقیقت اتصاف از ذات شما به اعتبار اتصافتان از امر اعتباری به نام زوجیت شده است.

**ویژگی دوم:** امکان انفکاک آن از ذات باشد. بتوان آن را از ذات منفک کرد.

حال اگر وصف منقضی شد و ذات هم به دنبالش برود، دیگر جای این بحث نیست. پس باید ذات به گونه ای باشد اگر وصفش رفت، ذاتش باقی بماند.

با دقت به این شرط، معلوم می شود سه حالت اول از حالات پنجگانه بالا، قابل انفکاک از ذات نیست. یعنی وصفی که ملاحظه خود ذات یا ذاتیات ذات یا عرض ذاتی انتزاع می شود، بدون ذات نمی توانند باشند و با از بین رفتن، ذات هم از بین می روند و خارج از بحث می باشد.

پس دو حالت باقی می ماند، نسبت به عرض خارج از ذات باید گفت که دو قسم است، یا لازم است که از محل بحث خارج است، گفته می شود از انسان ضاحک، ضحک قابلیت انفکاک از ذات نیست و خارج می باشد، یا عرضی مفارق خارج از ذات است که داخل در بحث است.

و قسم پنجم هم در بحث داخل است.

**مقدمه دوم:** در این امر یک بحث مختصری می خواهیم کنیم که آیا نزاع در مشتق، شامل اسم زمان هم می شود یا خیر؟

## دو قول وجود دارد:

**قول اول:** اسم زمان وصف خود زمان است و در نزاع داخل نیست. مثلا مغرب به معنای زمان غروب یا مشرق به معنای زمان طلوع، مغرب وصف خود زمان در یک مقطعی است و زمان هم یک حقیقت متصرم الوجود است، به تعبیر دیگر غیر غار است. یعنی به محض اینکه این وصف متجلی در اسم زمان، زائل شود، خود این ذات که زمان باشد هم منقضی می شود، نمی توان وصفی که وصف زمان است، از زمان منفک کرد، چون زمان به وجود می آید و معدوم می شود و متصرم الوجود است. بنابراین زمانی که مغرب زائل شد، ذاتی که متصف به مغرب بود به نام زمان، منقضی شده و شرط دوم مشتقات که باید وصفی باشد که از ذات قابل انفکاک باشد، وجود ندارد.

**جواب مرحوم آخوند و قول دوم:** نزاع در مشتق شامل اسم زمان می شود. چون با حرفهای شما یک چیز ثابت می شود و آن این است که مصداق اسم زمان، یک چیز است، مصداق مغرب یک مقطع زمان است و با از بین رفتن آن زمان، مصداق از بین می رود و لحظه بعدش نمی تواند مصداق مغرب باشد، به تعبیر دیگر اسم زمان، در هر مقطعی از زمان، فقط تک مصداق است و مصداق دومی ندارد، حال وحدت مصداق، محل کلیت یک مفهوم نیست. اینکه یک مفهوم، تک مصداقی باشد، به این معنا نیست که این مفهوم کلی نیست. واژه خورشید، تک مصداقی است اما کلی است، به تعبیر دیگر، کلی آن است که قابلیت صدق بر کثیرین باشد نه اینکه بالفعل صادق بر

کثیرین باشد. حال شرط جریان نزاع در یک مفهوم این است که این مفهوم کلی باشد، مفهوم اسم زمان هم اگرچه تک مصداق است، اما کلی است و می تواند مجرای نزاع واقع شود.

**مقدمه سوم:** بیان شد که لفظ مشتق، لفظی است که دو ویژگی معنوی داشته باشد یکی این بود که جاری بر ذات باشد، حال افعال و مصادر، چون جاری بر ذات نیستند، داخل در نزاع نیستند.

اما مصدر جاری بر ذات نیست، چون معنای جاری بر ذات این است که جریان بر ذات باشد و نمی توان گفت زید ضرب.

اما فعل، فعل از نگاه اصولی، مرکب از دو چیز است: ماده و هیئت، اصولی فقط اسم و حرف را می شناسد، ماده اسم است و هیئت حرف است. حال ماده فعل، همان مصدر است که قابل حمل بر ذات نیست و هیئت آن، دلالت بر این دارد که ذات متصف به مبدا شود که در افعال خبری مثل ماضی و مضارع است، ضرب دلالت بر اتصاف زید به مصدر و مبدا و ماده می کند یا دلالت بر این دارد که طلب فعل یا ترک مبدا از ذات داشته، اضراب طلب می کند ایجاد مبدا که ضرب است از ذات که مخاطب باشد، لا تضرب طلب انعدام مبدا که ضرب از ذات باشد، می کند.

هیچکدام از این دو معنا، جاری بر ذات محسوب نمی شود و قابل حمل بر ذات نیست، اتصاف ذات به مبدا، قابل حمل بر ذات نیست و ذات موصوف می شود و موصوف غیر از اتصاف است و اتصاف را نمی توان بر موصوف حمل کرد، طلب ایجاد یا انعدام مبدا، غیر از



ذات مطلوب منه است و نمی شود طلب ایجاد یا انعدام مبدا از ذات را بر خود ذات حمل کرد.

نمی توان گفت زید طلب ضرب و نه می توان گفت زید اتصاف ضرب.

بعد ایشان از احوه شبهه دارد که خلاصه می گوئیم چون فایده ندارد: افعال دال بر زمان نیستند، نحوی نباید بگوید افعال دلالت بر زمان می کنند و فرق ندارد افعال ماضی و مضارع باشد یا امر و نهی باشد. چون اگر فعل دال بر زمان بود، اسناد حقیقی این فعل به خود زمان، یا مجردات که فاقد زمان هستند، جایز نبود و التالی فاسد قطعاً، یعنی اسناد حقیقی فعل به خود زمان یا به مجردات جایز است. مثلاً گفته می شود ماضی الدهر، زمان گذشت، فعل حقیقتاً به دهر و زمان نسبت داده شده است یا گفته شود علم الله، الله جزء مجردات فاقد زمان است، اگر علم دال بر زمان بود، اسناد حقیقی به خداوندی که فارق از زمان است، درست نبود، در حالی که درست است.

**مقدمه چهارم:** مبادی هیئات مشتقه یا به تعبیر دیگر مبدئی که در مشتق است، مثلاً مبدا زوج، زوجیت است یا مبدا ابیض، بیاض است، مبدا طبیب، طب است، مبدا عالم، علم است و... این مبادی سه قسم هستند: یا افعال هستند یا ملکات هستند یا حرف هستند. اگر افعال باشند، به دو شک می توانند لحاظ شوند: به شکل فعلی و به شکل شانی. پس 4 قسم شد.

**توضیح:** گاهی مبدا، فعل بالفعل است نه شانیت آن، مبدا ضارب که ضرب باشد، از همین قسم است، ضرب یک فعل بالفعل لحاظ شده نه بالقوه و مبدا ضارب قرار گفته است و گاهی مبدا فعل است اما بالقوه، اره، مبداش، بریدن است و این بالفعل در اره نیست و اگر این بریدن هیچگاه محقق نشود، به اره، اره گفته می شود، به این معنا که این شیء قابلیت بریدن دارد اگرچه فعلی نشده است. در اولی، فعلیت مهم است اما در دومی شانی است و نیاز فعلیت نیست.

گاهی مبدا، ملکه است، گفته می شود مجتهد، مجتهد کسی است که دارای ملکه اجتهاد است.

گاهی مبدا، حرفه است، مبدا نجار، نجاره است که حرفه است. شما ممکن است در منزل نجاری به عنوان یک فعل از شما سر زده باشد اما به شما نجار نمی گویند، همه قابلیت نجاری دارید، اما به شما نجار نمی گویند، به محض اینکه شما نجاری را به عنوان شغل برای خودتان انتخاب کردید، از همان لحظه به شما نجار گفته می شود. پس مبدا نجار، یک حرفه است که باید به عنوان شغل انتخاب کرد تا بر فرد، صدق کند.

نکته این است که نزاع ما در بحث مشتق، مربوط به هیئت مشتقات است که آیا این هیئت خاص متلبس به مبدا است یا اعم از متلبس و منقضى است و اینکه مبدا چیست، اهمیتی ندارد. یعنی نوع مبدا در بحث ما اهمیتی ندارد و نگاه ما فقط و فقط در موضوع له مشتق است که آیا برای متلبس بالمبدا فی الحال وضع شده یا برای اعم از آن و از متلبس بالمبدا فی ما انقض، بله نوع این مبدا در نحوه تلبس به مبدا

تاثیر دارد که با تامل فهمیده می شود. مثلا اگر ضرب را بالفعل در نظر بگیرید، وقتی ضرب به شما صدق می کند بالفعل این کار را کنید اما در بالقوه، قابلیت است اگرچه بریدن انجام نشود، یا مجتهد، مجتهد است گرچه خواب باشد اما اگر ضارب خواب باشد، ضارب نیست.

لذا می توان بحث کرد اگر کسی قوه اجتهاد داشت و از دست داده، آیا حقیقتا مجتهد است یا مجازا مجتهد است، یا اراه ای که صاف شده، آیا حقیقتا اراه است یا مجازا اراه به آن گفته می شود.

۳

خلاصه مطالب از منظر مقرر

در این جلسه به این مباحث پرداخته شد:

1. اقوال در مشتق

2. معنای مشتق و ویژگی های آن

3. آیا نزاع شامل اسم زمان هم می شود؟

4. عدم دخول مصادر و افعال در نزاع

5. اختلاف مبدا، دخالتی در نزاع ندارد

بحث ما در مشتق بود و این بحث چون ثمرات جدی ای هم ندارد، ما خلاصه آن را می گوئیم.

بیان شد که در مشتق شش مقدمه است.

**مقدمه پنجم:** ما در بحث مشتق، بیان کردیم نزاع این است که آیا مشتق برای خصوص متلبس بمبدا فی الحال وضع شده است اعم از این و ما انقضی عنه التلبس؟

حال این واژه حال، یعنی چه؟

در این واژه سه احتمال وجود دارد:

**احتمال اول:** زمان نسبت؛ زمانی که به اعتبار آن زمان، مشتق در ذات، استعمال شده است. مثلاً گفته می شود زید کان ضارباً، این زمان نسبت، گذشته است، به اعتبار زمان گذشته، ما ضارب را در زید استعمال کردیم، زید سیکون ضارباً، زمان نسبت آینده است که به اعتبار آینده ضارب را در زید استعمال کردیم.

**احتمال دوم:** زمان تلبس؛ زمانی که ذات در خارج، متلبس به مبدا است، مثلاً در مثال زید کان ضارباً امس، اینجا امس زمان تلبس است، در خارج، دیروز زید متلبس به ضرب بود، زید ضارب الان، یعنی زمان تلبس زید به ضارب الان است، زید ضارب غداً، به اعتبار غد، زمان تلبس، آینده است. یک زمان هم، زمان نطق است، زمان نطق، همیشه زمان حال است، چون ما در حال نطق می کنیم و کسی نمی تواند در گذشته یا آینده نطق کند، زمان نطق یا زمان حال حاضر. گفته می شود زید کان ضارباً امس، زید سیکون ضارباً غداً، زمان نطق این دو مثال الان است، حال سوال می کنیم که منظور از واژه حال در مسئله مشتق چیست؟

آخوند جواب می دهند، حال نسبت، البته ایشان گفته اند حال تلبس که غلط است و منظورشان حال نسبت است. اگر زمان نسبت را معیار قرار دهید، نزاع به اینگونه می شود: موضوع له مشتق (هیئت مشتق)، آیا خصوص متلبس به مبدا است در زمان نسبت، یا اعم است، یعنی موضوع لهش متلبس به مبدا است یا زمان نسبت یا قبل از زمان نسبت؟

برای روشن شدن بحث چند نکته را می گوئیم:

**نکته اول:** زمان تلبس، یا گذشته است یا حال است یا آینده است، زید یا قبلا زده یا دارد می زند و یا بعدا خواهد زد.

**نکته دوم:** زمان نسبت هم سه حال دارد یا گذشته یا حال یا آینده، زمانی که به اعتبار آن زمان مشتق را در ذات استعمال می کنید یا گذشته است یا حال است یا آینده است. مثل ضارب دیروز، اینجا ضارب را در زید استعمال کنیم و زمان نسبت استعمال، دیروز است. زید ضارب الان، زمان نسبت در این مثال، زمانی که به اعتبار آن ضارب در زید استعمال شده، الان است، زید در آینده ضارب است، اینجا زمانی که ضارب به اعتبارش در زید استعمال شده است، آینده است.

**حال سه حالت وجود دارد:**

**حالت اول:** اگر زمان نسبت، با زمان تلبس یکی بود، استعمال مشتق در ذات، بالاتفاق حقیقی است. اگر زید دیروز متلبس به ضرب بود و من هم بگویم زید ضارب امس، که هم تلبس دیروز بوده و هم نسبت

دیروز بود، قطعا حقیقت است و اگر گفته شود زید ضارب الان، در اینجا هم استعمال حقیقی است و یا گفته شود زید ضارب غدا، و واقعا فردا زید متلبس به ضرب شود، استعمال حقیقی است.

**حالت دوم:** اگر زمان نسبت، مقدم بر زمان تلبس بود، یعنی اگر زمان نسبت بود و بعدا زمان تلبس فرا می رسد، بالاتفاق مجاز است. مثلا زید ضارب الان، در حالی که زید فردا متلبس به ضرب می شود، به اعتبار اینکه فردا زید خواهد زد، بگوئیم زید الان دارد می زند، اینجا استعمال مجازی است بالاتفاق. بگویم انت مجتهد، در حالی که زمان تلبس به اجتهاد آینده است که در این حالت، استعمال قطعا مجازی است.

**حالت سوم:** اگر تلبس، مقدم بر زمان نسبت بود، مثلا شما دیروز عالم بودید و تصادف کنید و کل علمتان پریده است، من بگویم انت عالم، آیا این استعمال حقیقی است یا خیر؟ زید دیروز قائم بود و امروز نشسته است، بگویم انت قائم، آیا این استعمال حقیقی است یا مجازی؟ اینجا محل اختلاف است.

**تذکر:** زمان نسبت، زمانی است که به اعتبار آن، مشتق در ذات استعمال محقق می شود و زمان استعمال، زمان نطق است. گاهی زمان نسبت در کلام ملفوظ است مثلا زید ضارب الان، گاهی هم زمان نسبت به زبان نیامده است، مثلا قاضی در دادگاه می گوید قاتل را بیاورید، اینجا قاتل را در زید استعمال کرده است در حالی که مشغول قتل نیست و زمان تلبسش به قتل، هفته قبل بوده است اما این

استعمال حقیقی است، چون قاضی به اعتبار صحنه وقوع قتل، به زید می گوید قاتل. در اینجا بالاتفاق حقیقت است و مجاز نیست.

**مقدمه ششم:** در این مقدمه آخوند می گویند اگر شما از طریق ادله، توانستی قول حق را تعیین کنی، فبها، اما اگر تعیین قول حق مقدور نشد، از طریق ادله، هیچ اصل یا شبه اصلی به شما کمک نمی کند. یعنی تنها پناه شما در مشتق، ادله است و دنبال اصل نباشید.

دقت کنید، اولاً ما هیچ اصل لفظی نداریم که مشکل را حل کند، مثلاً بگویند اگر شک کردیم موضوع له لفظ اعم یا اخص است، عقلاء بناء را بر اعم بودن یا اخص بودن می گذارد.

بعضی می گویند اصل عدم خصوصیت است، ما بر عکس می گوئیم اصل عدم عمومیت است و تعارض می شود.

بعضی گفته اند، شما اگر موضوع له مشتق را اعم بگیرید، اشتراک معنوی پیدا می شود بین دو چیز هم متلبس به مبدا و هم من انقضی عنه التلبس، و اگر اخص بگیرید، در متلبس به مبدا حقیقت است و در من انقضی عنه التلبس مجاز است. حال غالباً در لغت، اشتراک معنوی بر حقیقت و مجاز، می چربد، یعنی غالباً ما شاهد اشتراکات معنوی در لغت هستیم تا حقیقت و مجاز، به اعتبار غالبه اشتراک معنوی، قول اعم را انتخاب کنیم.

**مرحوم آخوند می گوید اینها استحسانات شخصی است:**

**اولاً:** کی گفته اشتراک معنوی غالب است؟

**دوما:** بر فرض که اشتراک معنوی باشد، کی گفته غلبه حجت است؟  
اصل عملی هم بدرد تعیین موضوع له نمی خورد. با اصل عملی نمی  
توان موضوع له را مشخص کرد و همچنین بسته به موارد مختلف  
است، بعضی از جاها، اصل عملی برائت است و بعضی جاها احتیاط  
است.

۳

اقوال و ادله در مشتق

**در مشتق چند قول است:**

**قول اول:** اشاعره می گویند که موضوع له مشتق مطلقا اخص است.

**قول دوم:** معتزله می گویند که موضع له مشتق مطلقا اعم است.

هشت قول تفصیلی به اعتبار اختلاف مبادی، به اعتبار حالت مشتق  
و... بین متأخرین وجود دارد.

**قول مرحوم آخوند:** قول حق این است که مشتق برای خصوص متلبس  
به مبدا فی الحال وضع شده است، نه برای اعم. یعنی زمانی که زمان  
تلبس با زمان استعمال یکی باشد، حقیقت است اما اگر نسبت، مقدم یا  
موخر بر زمان تلبس باشد، مجاز است.

**ادله مرحوم آخوند:**

**دلیل اول:** تبادر؛ به محض اینکه ما لفظ مشتق را می شنویم، خصوص  
متلبس به مبدا به ذهن می آید، پس معلوم می شود که موضوع له



مشتق، خصوص متلبس به مبدا است. وقتی می گوئیم زید ضارب، زید مجتهد، به ذهن کسی می آید که الان ضارب است یا مجتهد است نه اینکه قبلا ضارب بوده یا مجتهد بود.

**دلیل دوم: صحت سلب؛** می توان مشتق را از کسی تلبس او به مبدا منقضی شده، سلب کرد. صحیح است که مشتق را از کسی که تلبس او به مبدا منقضی شده، سلب کرد. کسی که مجتهد بود و تصادف کرده و علمش فراموشش شده، می توانیم بگوئیم انت لست مجتهدا، فردی دیروز ضارب بود، می توانم بگوئیم انت لست الان ضاربا. و صحت سلب علامت وضع است و معلوم می شود که موضوع له مشتق خصوص متلبس است.

**دلیل سوم: صحت حمل؛** می شود ضد مشتق را بر ذاتی که از او، تلبس منقضی شده، حمل کرد. ما می خواهیم ببینیم به کسی که الان نشسته اما یک ساعت قبل قائم بود، می توانیم به نحو حقیقی بگوئیم انت قائم یا نه، کسی که یک ساعت پیش ایستاده و الان نشسته، می توانیم بگوئیم انت جالس، همین نشان می دهد که این شخص حقیقتا قائم نیست و الا نمی توانستیم ضد قائم را به او نسبت داد و الا اجتماع ضدین پیش می آید.

**ادله قول اعمی ها:** کسانی که می گویند موضوع له مشتق دو چیز است: متلبس مبدا فی الحال و من انقضی عنه التلبس، به سه دلیل دارند که دو دلیل همین دلایل اخصی هم است.

**دلیل اول: تبادر؛ متبادر از مشتق، معنای اعم از متلبس فی الحال و ما انقضی عنه التلبس است.**

**رد: مرحوم آخوند می گویند شما اگر وجدان خودتان را قاضی کنید، متوجه می شوید تبادر چیست.**

**دلیل دوم: عدم صحت سلب؛ به کسی که قبلا قتل انجام داده، نمی توانی بگویی انت لست قاتل و یا به کسی که قبلا کشته نمی توانی بگویی، انت لست مقتول. همین که صحیح نیست سلب مثل ضارب، مثل مقتول، مثل قاتل از ذاتی که انقضی عنه القتل و الضرب و... نشان می دهد که موضوع له مشتق، دو چیز است من تلبس بالمبدا فی الحال و من انقضی عنه المتلبس.**

**رد: اولاً: معلوم نیست مراد از مبدا، در امثال مقتول و قاتل، خصوص فعل باشد که به شکل بالفعل لحاظ شده است، منظور ما از مضروب، کتک خورنده نیست که بگوئیم الان کتک خورنده نیستی، مراد از مضروب، کسی است که وقع علیه الضرب است که این در گذشته بوده است، مراد وقوع ضرب است. مضروب می شود، من وقع علیه الضرب یا مقتول یعنی من وقع علیه القتل یا قاتل یعنی من صدر عنه القتل، مبدا خود قتل یا ضرب نیست، مبدا وقوع قتل است، وقوع ضرب، صدور قتل و صدور ضرب است و معیار هم مبدا است، در نتیجه از کسی که در حال حاضر مضروب نیست و قبلا بر او ضرب واقع شده است، نمی توان مضرو بیت را از او سلب کرد، چون مراد از مضروب کتک خورنده نیست، کتک خوردن است، بین کسی که**

الان کتک می خورد و بین کسی که قبلا بر او کتک واقع شده، تفاوت است، بنابراین امکان دارد اینگونه موارد، معنایش غیر از چیزی باشد که محل بحث است.

**ثانیا:** ممکن است بگوئیم در اینجا، زمانی که متکلم به اعتبار آن، امثال قاتل و مقتول را استعمال کرده، همان زمان تلبس باشد، اینجا، زمان نسبت و تلبس یکی است و سلب جایز نیست.

بحث مشتق همینجا تمام می کنیم، تنبیهاتی هم دارد که ما بیان نمی کنیم و جلسه آینده بحث اوامر را مطرح می کنیم که اولین بحث اصولی است.

۴

خلاصه مطالب از منظر مقرر

مطالبی که در این جلسه بیان شد:

1. معنای حال در مشتق چیست؟

2. عدم تاثیر اصل در انتخاب قول حق.

3. بیان قول آخوند و ادله آن.

4. بیان قول اعمی ها و ادله آن به همراه رد.

**تذکر:** بعضی از دله قول اعمی ها ذکر نشد، همچنین قول بالتفصیل نیز ذکر نشد و تنبیهات مشتق هم ذکر نشد.

هشت مقصد در کفایه است، مقصد اول کتاب کفایه، پیرامون اوامر است، مقصد دوم نواهی است که مال سال بعد است.

خود این مقصد اول، 13 فصل دارد.

۳

فصل اول: ماده امر

ماده امر در مقابل صیغه امر است که در فصل دوم به آن خواهیم پرداخت.

ماده امر، ا م ر، است که بر وزن فَعْل است ممکن است اوزان دیگری مثل آمر، یامر، مامور و... است، به چه معنا است؟ اگر مراد گفت امر تک بسواک، یعنی چه؟

**مرحوم آخوند در این فصل، چهار جهت را بیان می کنند:**

**جهت اول: معانی لفظ و واژه امر**

مرحوم آخوند برای واژه امر، هفت معنا ذکر می کنند:

1. طلب

2. شان

3. فعل

4. فعل عجیب

5. شیء

6. حادثه

7. غرض

آخوند می گوید واژه امر، مشترک لفظی بین دو معنا است، طلب و شیء و بقیه مواردی که به عنوان معانی لفظ امر ذکر شده است، از باب اشتباه مصداق با مفهوم است.

**تذکر:** گاهی اوقات لفظی که در مصداق یک مفهوم استعمال شده است، موضوع برای آن مفهوم قلمداد می کنند، لفظی که به نحو حقیقی استعمال شده در مصداق یک مفهوم، این لفظ را موضوع برای آن مفهوم قلمداد می کنند و علت آن را استعمال حقیقی می دانند. این از باب خلط مصداق با مفهوم است.

واژه ابیض در مصداق انسان، به نحو حقیقی قابل استعمال است، به دوستان می توانیم بگوئیم ابیض، یعنی سفید پوست. اما این به این معنا نیست که لفظ ابیض، وضع برای مفهوم انسان شده است و این دو لفظ کاملاً تفاوت دارند و بین معنای این دو تباین مفهوم تام است.

در اینجا هم این اشکال رخ داده است، لفظ امر در مصداق غرض استعمال شده، فکر کرده اند که لفظ امر، معادل با غرض است و گفته اند یکی از معانی لفظ امر، غرض است. مثلاً می گوئید جاء زید لامر، زید برای امری آمد، این امر، مصداق غرض است، یعنی جاء زید لغرض، از آنجایی که این امر در مصداق غرض به کار رفته، فکر کرده اند که امر معادل واژه غرض است و یکی از معانی امر را غرض گفته اند.

**سوال:** آیا امر معنای اصطلاحی دارد یا خیر؟

از نگاه آخوند معنای اصطلاحی امر، عبارت از طلب به صیغه امر است. یعنی هر وقت در اصطلاح می گویند امر اتفاق افتاده می گویند کسی به صیغه امر طلب کرده است، مثلاً فرد می گوید جنئی بماء، طلب را با صیغه امر لحاظ کرده است. به این طلب با صیغه امر، می گویند امر، متکلم آمر شده است، مخاطب مامور است و مجی بالماء، مامور به است و از این امر، مشتقات گرفته می شود.

**نکته:** هدف ما از این بحث، شناخت عرفی معنای امر است چون می خواهیم مشتق از امر در کتاب و سنت را بشناسیم و بعد ببینیم عرف چه می فهمد و معیار همین چیزی است که عرف می فهمد. بعید نیست که عرف از لفظ امر، طلب را بفهمد نه شیء مگر اینکه قرینه ای باشد که مراد از امر، شیء است و الا به طور معمول، در عرف از واژه امر، طلب می فهمند و فرق ندارد طلب با صیغه باشد یا بدون صیغه.

**جهت دوم:** در صدق امر بر طلب، آیا شرطی هم وجود دارد خیر؟ به هر طلبی می توان امر گفت یا شرط دارد؟

**در اینجا چهار قول وجود دارد:**

**قول اول:** مشهور می گویند شرط آن علو طالب است.

**قول دوم:** محقق و علامه حلی می گویند شرط آن استعلاء طالب است، یعنی اظهار علو کند اگرچه عالی نباشد.

**قول سوم:** قوانین می گوید شرط آن استعلاء و عالی طالب است، یعنی هم عالی باشد و هم اظهار علو کند.

**قول چهارم:** نحویون می گویند یکی از عالی یا استعلاء کافی است.

**مختار آخوند:** در صدق امر، علو معتبر است، یعنی طالب باید از مطلوب منه، در مرتبه بالاتری باشد، پدر نسبت به فرزند .

بعد می گویند شما می توانید از طلب سافل مستعلی، سلب امر کنید و بگوئید طلب بچه، پرروگری است و اگر بگویند بچه ات به تو امر کرد، می خندند و می گویی بچه کی باشد که امر کند. یعنی صحت سلب امر از طلب سافل و لو مستعلی باشد و این نشانه این است که در امر علو معتبر است و استعلاء کفایت نمی کند.

**جهت سوم: سوال:** آیا واژه امر برای وجوب وضع شده یا برای اعم از وجوب و استحباب؟

**جواب:** آخوند می فرمایند ما و مشهور معتقدیم که موضوع له ماده امر، طلب وجوبی است، بخاطر:

**اولا:** متبادر این است؛ وقتی می گوئیم فلانی امر کرد، به ذهن، طلب وجوبی می آید و به طلب استحبابی امر نمی گویند و بعد شواهدی ذکر می کنند، در قرآن آمده است «فلیحذر الذین یخالفون عن امره» باید حذر کنند کسانی که از امر الهی مخالفت کنند، معلوم است که امر، امر وجوبی است و الا اگر امر استحبابی بود، مخالفت آن ترسی ندارد و اشکالی ندارد.

یا در روایت گفته «و لا أن أشقّ علی امتی لأمرتهم بالسّواک» اگر بر امت مشقت نبود، امر به مسواک بر آنها می کردم، امر مشقت آور، امر وجوبی است و الا مستحبی را می توانی انجام ندهی و مشقت ندارد.

**ثانیا:** عرف عبدی را که با امر مولا مخالفت کرده، مستحق توبیخ می بیند و می گوید چرا امر مولا را گوش نکردی؟ پس فهم عرف از امر، طلب وجوبی است و الا امر استحبابی که مخالفتش مذمت ندارد.

### **جهت چهارم:**

**مقدمه:** طلب بر دو قسم است:

**قسم اول:** طلب حقیقی؛ طلبی که در نفس انسان شکل می گیرد، طلب حقیقی است.

**قسم دوم:** طلب انشائی؛ طلبی که ابراز و بیان می شود، طلب انشائی است.

گاهی طلب حقیقی نیست، اما طلب انشائی است، به بچه می گوئی شیطونی کن، شیطونی کن، واقعا در دل نمی خواهی شیطونی کنی اما ابراز طلب می کنید، به این طلب، طلب انشائی گفته می شود.

**سوال:** بیان شد که ماده امر، برای طلب وضع شده، آیا منظور طلب انشائی است یا طلب حقیقی است؟ اگر گفته می شود فلانی امر کرد، آیا واقعا در دلش طلب شکل گرفته و یا فقط ابراز طلب کرده است؟



مرحوم آخوند در جواب می فرمایند: موضوع له لفظ امر، طلب انشائی است، یعنی لفظ امر، فقط برای ابراز طلب وضع شده است، اگر کسی امر کرد، فقط می توان فهمید این شخص ابراز طلب کرده است اما در نفسش واقعا طلب حقیقی است یا خیر، معلوم نمی شود.

**نکته:** طلب حقیقی در حقیقت انگیزه طلب انشائی است آن هم یکی از انگیزه های آن، در نفس طلب حقیقی به آب شکل می گیرد، این طلب حقیقی انگیزه می شود برای ابراز طلب و می گوئید جنئی بماء.

گاهی انگیزه ابراز طلب، تهدید است، چیزی که در نفس شکل گرفته قصد تهدید است و برای منتقل کردن این تهدید به مخاطب، طلب می کنید، می گوئی شیطونی کن!

گاهی انگیزه، تعجیز است، می فرماید «فاتوا بسورة مثله» یعنی خداوند واقعا می خواهد که ما سوره بیاوریم؟ خیر می خواهد بگوید شما عاجزید و برای تعجیز ابراز طلب می کند.

البته در مثالها از ماده امر کنیم نه صیغه امر تا مطلب دقیق تر شود.

## طلب و اراده

بحث طلب و اراده که بحث بی ربط به علم اصول است که ما خیلی خلاصه می گوئیم: ما یک واژه طلب داریم و یک واژه اراده داریم، به مناسبت اینکه ماده امر در طلب وضع شده، ایشان می خواهد فرق بین طلب و اراده را بیان کنند.

حال آیا طلب و اراده یک معنا است یا فرق دارند؟

**دو قول است:**

**قول اول:** اشاعره و مشهور امامیه می گویند طلب یک چیز است و اراده چیز دیگری است.

**قول دوم:** معتزله و مرحوم آخوند می گویند طلب و اراده یک چیز هستند و با هم فرقی ندارد، طلب زید یعنی اراد، اراد زید یعنی طلب. دلیشان هم وجدان است. اگر کسی چیزی را طلب کرد، آیا غیر از طلب، اراده هم شکل گرفته یا خیر؟ خیر شکل نگرفته است. پس معلوم می شود همه چی همین طلب است و به آن اراده هم می گوئیم و اگر قرار باشد غیر این باشد، باید غیر طلب چیزی دیگر هم در نفس شکل بگیرد.

**نکته اول:** اراده هم دو قسم حقیقی و انشائی دارد، گاهی اراده در نفس شکل می گیرد و گاهی این اراده بر زبان می آید و ابراز اراده می شود.

**نکته دوم:** وقتی طلب به شکل مطلق می آید، بیشتر انصراف به طلب انشائی دارد، طلب یعنی ابرز طلبه، زید طلبه، بیشتر به معنای ابراز طلب است اما اراده بر عکس است، یعنی اگر اراده به شکل مطلق بیاید، بیشتر به اراده حقیقی گرایش دارد که به نفس شکل می گیرد، زید اراده، یعنی حقیقتاً در نفسش طلبیده است نه اینکه به زبان آورده است.

با این بحث، فصل اول تمام می شود.

## فصل دوم: صیغه امر

در فصل دوم، نه مبحث داریم:

### مبحث اول: معنای صیغه امر

معنای صیغه امر چیست؟

بعضی گفته اند، 8 معنا دارد مثل آخوند، تمنی، ترجی، انذار، اهانت و...

بعضی در 15 معنا ذکر کرده اند و بعضی 25 معنا ذکر کرده اند.

مرحوم آخوند می گویند: صیغه امر فقط یک معنا دارد، باقی معانی که ذکر شده، انگیزه ها استعمال صیغه امر است. صیغه امر، موضوع برای طلب انشائی است مثل ماده امر که برای طلب انشائی وضع شده است اما انگیزه ای که پشت ابراز طلب است، متعدد است، گاهی تهدید است، مثلا مادر به بچه می گوید هر غلطی می خواهی بکن، این تهدید است، گاهی انگیزه تمنی است، خطاب به ساختمان مجلل می گوید، ای خانه در ملک من بیا، خانه بیشعور است و نمی فهمد و در واقع تمنی تملک می کنید، گاهی ترجی است، به بچه دیگری می گوئی بچه من بشو، این طلب محال است که ترجی دارد که بچه ای مثل تو داشتیم، در تمام اینها انگیزه ها فرق دارد اما طلب انشائی و ابراز طلب دارید.

گاهی هم طلب حقیقی انگیزه است، به فرزند می گوئید جننی بماء و واقعا هم آب می خواهد و اصل هم همین است.

حال انگیزه های طلب انشائی، را بعضی به عنوان معانی صیغه امر ذکر کرده اند و این خطایی است که در اینجا رخ داده است. انگیزه استعمال یک چیز است و مستعمل فیه چیز دیگر است.

**سوال:** اگر انگیزه کسی که از صیغه امر استفاده می کرد، معلوم نبود، یعنی نمی دانستیم طلب حقیقی قصدش است یا تمنی است یا ترجی است یا تهدید است، چه بگوئیم؟

اصل این است که قصد فرد طلب حقیقی است و چیزی که با ابراز طلب، تناسب تام دارد، طلب حقیقی است مگر اینکه خلافش اثبات شود، مثلا قرینه باشد که می خواهد تهدید کند یا تعجیز کند و...

**تذکر:** ما راجع به صیغه امر صحبت می کنیم اما صیغه استفهام همین است، یعنی استفهام، برای طلب فهم و دانستن به نحو انشائی وضع شده است، اما انگیزه ای که پشت ابراز طلب فهم است، گاهی حقیقتا طلب فهم است و گاهی چیزهای دیگر است، مثل انکار، هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون، آیا واقعا و حقیقتا خداوند از ابراز طلب فهم می خواهد چیزی را بفهمد العیاذ بالله یا می خواهد انکار استواء جاهل و عالم کند. پس استفهام برای طلب فهمیدن وضع شده است، اما انگیزه ها متفاوت است.

خلاصه مطالب از منظر مقرر  
مباحثی که در این جلسه بیان شد:

1. معنای ماده امر

2. تقسیم امر به حقیقی و ارشادی

3. اعتبار علو در طالب

4. امر حقیقت در وجوب است

5. اتحاد معنای طلب و اراده

6. معنای صیغه امر

بحث ما در صیغه امر بود و در مبحث دوم می خواهیم بدانیم صیغه  
امر دلالت بر وجوب می کند یا دلالت بر اعم از وجوب و استحباب یا  
اقوال دیگری که در مسئله است.

وقتی مولا می گوید صلّ، آیا این دلالت بر وجوب صلوات می کند یا  
دلالت بر صلوات می کند که اعم از وجوب و استحباب است.

**مرحوم آخوند می فرمایند:** صیغه امر دلالت بر وجوب دارد، به این  
معنا که در موضوع له صیغه امر، وجوب قرار گرفته است. دلیل  
ایشان تبادر است، شما هر گاه صیغه امر را بدون قرینه بشنوید، طلب  
وجوبی به ذهن خطور می کند. اگر به شما بگویند صلّ و چیز دیگری  
نگویند، شما می گوئید از من صلوات را خواسته اند و اگر مخالفت  
کنیم، مستحق مواخذه هستیم.

**شاهد:** وقتی به عرف نگاه کنیم، اگر عبدی با صیغه امر مولا مخالفت کند، مولا بگوید صلّ و عبد نماز نخواند و از عبد دلیل مخالفت را پرسند و بگویند من احتمال دادم مولا استحباب باشد نه وجوب، عرف این را قبول نمی کند و او را بخاطر مخالفت، سرزنش می کند و می گویند این دلیل نشد او که نگفت مرادم استحباب است. همین سیره عقلاء نشان دهنده این است که فهم عقلاء از صیغه امر، وجوب است.

صاحب معالم با آخوند هم عقیده است اما در ادامه می گوید درست است که صیغه امر برای وجوب وضع شده و در استحباب مجاز است، اما بر اثر کثرت استعمال صیغه امر در استحباب، این صیغه در استحباب، مجاز مشهور شده و ظهور خود در وجوب از دست داده است، این نظریه حداقل ایشان است و می توانیم به ایشان نسبت دهیم که بر اثر کثرت استعمال، صیغه امر از معنای وجوب، به معنای استحباب نقل پیدا کرده است.

### **مرحوم آخوند در مقام اشکال می گویند:**

**اولا:** استعمال صیغه در وجوب هم کثیر است و کی گفته کثرت استعمال صیغه امر فقط در استحباب کثیر است؟

**ثانیا:** استعمال صیغه در استحباب همیشه همراه با قرینه بوده است و کثرت استعمال با قرینه، موجب مجاز مشهور شدن نمی شود. کثرت استعمال وقتی موجب تجوز به مجاز مشهور می شود که بدون قرینه باشد.

**مثال:** ما من عام الا و قد خص، تمام عمومات طبق این جمله، تخصیص خورده است، آیا این دلیل می شود که ظهور عام در عموم به واسطه کثرت تخصیص از بین برود؟ به صرف اینکه عام کثیر الاستعمال در خاص است، احدی قائل نشده که کثرت استعمال عام در عموم از بین رفته است، همین را در صیغه امر بگوئید، به صرف کثرت استعمال صیغه امر در استحباب نمی توان گفت ظهورش را از دست داده و ظهور در استحباب پیدا کرده است.

۳

**مبحث سوم:** جملات خبریه مستعمل در مقام طلب

بعضی از جملات خبری در مقام طلب استعمال می شود. به زید می گوئیم می روی از مغازه سر کوچه سطل ماست بخری و بعد از نانوايي نان تهیه کنی و برگردی. این جملات همه خبریه بود، اما این جملات خبری در مقام طلب استعمال شده، میری یعنی برو، می خری یعنی بخر، این گونه جملات خبریه که در مقام طلب استعمال شده، مورد بحث است.

**سوال اول:** آیا این جملات خبریه مستعمل در مقام طلب، ظهور در وجوب دارند یا خیر؟ میری نون بخری، یعنی واجب است نون بخری، یا اعم از وجوب و استحباب است یا استحباب است؟

در روایت است «یعیّد صلاته» یعنی اعاده بکند نمازش را، آیا این واجب است یا مستحب است؟

**مرحوم آخوند می فرمایند:** ظهور در وجوب دارد، چون بسیار بسیار تناسب است بین اخبار از وقوع و طلب وجوبی، وقتی طلب، وجوبی شد، بر مکلف وقوع فعل را حتمی می کند و راه تخلف و ترک فعل را می بندد و این با وقوع سازگاری بیشتری دارد، یعنی طلب وجوبی که راه ترک فعل را می بندد و به مکلف اجازه ترک نمی دهد، و این با وقوع فعل تناسب بیشتری دارد اما وقوع استجابی اجازه ترک فعل را می دهد، حال طلب وجوبی که اجازه ترک فعل را نمی دهد و وقوع فعل را حتمی فرض می کند با طلب استجابی که اجازه ترک فعل می دهد، کدام یک از این دو طلب، با جمله خبریه ای که ظهور با وقوع فعل دارد، تناسب بیشتری دارد، معلوم است طلب وجوبی با وقوع فعل، تناسب بیشتری دارد. به تعبیر دیگر وقتی می گوید میری بخری، گویا مسلم گرفته که شما به دستور عمل می کنی و می روی می خری، یعنی امر در مخیله خود نمی گنجاند که شما تخلف می کنی. و بلکه بالاتر ظهور جملات خبریه مستعمل در مقام طلب، ظهورشان از صیغه امر بیشتر است. مثلاً فرد به فرزندش می گوید برو نون بخر، فرزند می گوید نمی روم، شما با غیض بیشتری می گوئید میری و نون می خری، جمله دوم خبریه است اما شدت وجوبش بیشتر از صیغه امر است.

**سوال دوم:** آیا استعمال جمله خبریه در طلب، حقیقی است یا مجازی است؟

استعمال جمله خبریه در اخبار، حقیقیه است، اما استعمال جمله خبریه در طلب، حقیقت است یا مجاز است؟



مرحوم آخوند بر خلاف اکثر علماء که می گویند مجازی است، قائل به حقیقی بودن استعمال است .

**تذکر:** گفتیم که صیغه های انشائی می توانند در غیر داعی و انگیزه اصلی خودشان استعمال شوند، مثلا صیغه امر می تواند به قصدی غیر از طلب استعمال شود، مثلا به قصد تهدید یا تعجیز یا تحقیر یا به قصد خود طلب استعمال شود، در آنجا استعمال صیغه در تمام این موارد، استعمال حقیقی بود، در خود طلب انشائی واقع شده بود، یعنی در همان موضوع له که طلب انشائی است الا اینکه انگیزه متکلم از استعمال طلب و صیغه امر در طلب انشائی، گاهی اوقات طلب حقیقی است گاهی تهدید است و گاهی تعجیز است و... قصدها فرق داشت، اینکه انگیزه استعمال متفاوت باشد، دلیلی بر مجازی بودن استعمال نمی شود .

اینجا هم جملات خبریه که در مقام طلب استعمال شده، در معنای اخبار و معنای حقیقی خودش استعمال شده است و استعمالش حقیقی است الا اینکه غرض من از اخبار از آینده، طلب حقیقی است، انگیزه من طلب است.

جملات خبریه در معنای اخبار استعمال شده است اما داعی متکلم از این استعمال، خود اخبار حقیقی نیست، بلکه طلب است. عین همان حرف در صیغه امر. از این جهت استعمال کاملا حقیقی است و معنای وجوب و طلب از انگیزه متکلم مشخص می شود.

مبحث چهارم: ظهور صیغه امر در وجوب

اگر فرض کنیم که صیغه امر برای وجوب وضع نشده است و برای مطلق طلب وضع شده است، یعنی مولا می گوید صلّ، از تو طلب مطلق، برای صلوات می کند .

حال آیا می توان ادعا کرد که صیغه امر علی رغم اینکه در وضوب وضع نشده، اما ظهور در وجوب دارد؟ به تعبیر دیگر می توان ادعای انصراف صیغه امر به طلب وجوب کرد یا خیر؟  
**مرحوم آخوند می فرمایند:** می توان گفت که اطلاق صیغه امر، انصراف به وجوب دارد.

ایشان برای دلیل، ابتدا سه دلیل می آورد و همه را رد می کند و بعد دلیل اصل خود را رد می کنند:

**دلیل اول:** غلبه استعمال صیغه امر در وجوب، موجب ظهور آن در طلب وجوبی شده است.

**رد:** چون اگر غلبه در استعمال صیغه امر در استحباب نباشد، حداقل مساوی با استعمال در وجوب است.

**دلیل دوم:** غلبه وجود وجوب بر استحباب است.

**رد:** اولاً: این هم اگر برعکس نباشد، حداقل مساوی است.

**ثانیا:** غلبه وجود موجب انصراف نمی شود.

**دلیل سوم:** اکملیت و جوب نسبت به استحباب. یعنی چون وجوب طلب کاملتری نسبت به استحباب است، قائل به انصراف صیغه امر به وجوب هستیم.

**رد:** اکملیت که موجب انصراف نمی شود. می گوئیم اکرم العالم، مصداق کامل آن عالم عامل است، اما انصراف به عالم عامل ندارد یا به مراجع تقلید انصراف پیدا نمی کند.

**دلیل چهارم و اصلی مرحوم آخوند:** وجوب، طلب مطلق و نامحدود است، چون وجوب یعنی طلب فعل بعلاوه منع از ترک، منع از ترک آن طرف طلب فعل است و فرقی با هم ندارند، اما استحباب طلب مقید است، یعنی طلب فعلا بعلاوه اذن در ترک. اذن در ترک غیر از طلب فعل است. حال صیغه امر اگر مطلق طلب وضع شده باشد و قرینه هم بر اینکه مراد وجوبی است یا استحبابی است، نباشد، باید معادل وجوب باشد، چون استحباب یک قید زیادی دارد و مولا برای افاده آن باید این قید را بیان کند و اگر بیان نکرد، ظهور اطلاقی در وجوب دارد.

۵

**مبحث پنجم:** مقتضی صیغه امر نسبت به تبعدیت و توصلیت

**سوال:** بیان شد که اطلاق صیغه امر، ظهور در وجوب دارد، حال آیا اطلاق صیغه امر مقتضی توصلی بودن واجب است یا تبعدی بودن؟

واجبات بر دو قسم است: تعبدی و توصلی، حال مولا فرمود خمس، آیا می توانیم بگوئیم خمس واجب توصلی است و اگر تعبدی بود، قرینه بر آن می آورد یا خیر؟

**مرحوم آخوند سه مقدمه بیان می کنند:**

**مقدمه اول: معنای وجوب توصلی و تعبدی**

**وجوب توصلی:** وجوبی که غرض شارع از آن، به مجرد حصول واجب، حاصل می شود و به صرف حصول واجب، امر توصلی حاصل می شود، دست فرد نجس است و برای نماز باید پاک باشد، در اتاق نشسته اید، فرزندتان شیر آب را روی شما می گیرد و دست شما پاک می شود، این وجوب حاصل شده است.

**وجوب تعبدی:** وجوبی که غرض شارع از آن، فقط با اتیان واجب به قصد قربت حاصل می شود. لذا امر تعبدی جز با اتیان متعلق امر (واجب) به قصد قربت امتثال نمی شود. مثلا نماز زمانی واقع می شود با قصد قربت افعال را انجام بدهد.

**مقدمه دوم: قصد قربت**

**معنای قصد قربت:** قصد قربت، دو جور معنا شده است:

**اول:** قصد امتثال امر، به این قصد امر هم گفته می شود. یعنی به قصد امتثال امر، متعلق امر و واجب را اتیان کنید.

**دوم:** غیر از قصد امتثال امر، مثلا قصد اینکه بر این فعل، مصلحت مترتب است و یا به این قصد که این فعل حسن است، آن را می

خوانیم. یا به قصد محبوبیت فعل نزد شارع، نماز خوانده می شود. این ها همه مبادی امر است.

اگر قصد قربت به معنا اول بود، در دو چیز نباید شک شود :

1. شکی نیست که امتثال از عناوین قصدی است، یعنی تا آن را قصد نکنی، محقق نمی شود. محبت کردن، عنوان قصدی است، مثلاً فرد پنجره را به عنوان آزار دادن شما باز کند اما شما خوشتان بیاید، اینجا محبت صادق نیست اما اگر با قصد خنک شدن شما باز کند، محبت کرده است. پس تا قصد نباشد، امتثال صدق نمی کند.

لذا به حکم عقل، زمانی می توانیم بگوئیم مکلف، امر پروردگار را امتثال کرده است که این مکلف، قصد امتثال داشته باشد. حتی در واجبات توصلی هم وقتی امتثال صدق می کند، که قصد باشد، اگر شما به قصد اغسل الثوب، لباسش را شستی، می گویند امتثال پروردگار کردی، اما اگر به قصد دیگری لباس را شستی، لباس پاک می شود اما به این فرد مطیع گفته نمی شود.

2. شک نکنید که غرض شارع مقدس در واجبات تعبدی، جز با قصد امتثال حاصل نمی شود. در حالی که غرض شارع در واجبات توصلی، بدون قصد امتثال هم حاصل می شود. مثلاً نماز بدون قصد امتثال، یک کار بی فایده است.

مطالبی که در این جلسه بیان شد:

1. صیغه امر حقیقت در وجوب است.

2. جملات خبریه مستعمل در مقام طلب، دلالت بر وجوب دارد و بلکه شدت وجوب آن از صیغه امر بیشتر است.

3. بر فرض که صیغه امر حقیقت در وجوب نباشد، ظهور در وجوب دارد.

4. تعریف معنای واجب تعبدی و توصلی.

5. تبیین قصد قربت و اقسام آن.

بحث ما در مبحث پنجم بود، یک مقدمه بیان شد.

**مقدمه دوم:** قصد قربتی که در واجبات عبادی معتبر است، می تواند به دو معنا باشد:

1. به معنای قصد امتثال امر؛

2. به معنای قصد مصلحت یا حسن یا محبوبیت .

**سوال:** در جلسه قبل بیان شد که در واجبات عبادی، قصد امتثال امر، معتبر است و امتثال امر تعبدی جز با قصد امتثال امر، ممکن نیست، حال سوال این است که آیا شارع قصد امتثال امر را در متعلق وجوب تعبدی، چه به عنوان جزء و چه به عنوان شرط، اخذ کرده است یا خیر؟

## در اینجا دو قول است:

**قول اول:** مرحوم شیخ و آخوند می فرمایند شارع این قصد را اخذ نکرده است. چون اخذ قصد امتثال امر در متعلق همان امر، محال است و امکان ندارد، یعنی محال است که شارع مقدس بتواند قصد امتثال امر را در متعلق همان امر اخذ کند. به اینکه اگر شارع بخواهد قصد امتثال امر را در متعلق امر اخذ کند دو محذور پیش می آید:

**محذور اول:** این محذور در وقت جعل شرعی رخ می دهد که تشریحی نامیده می شود. این محذور این است که دور پیش می آید:

**بند الف:** متعلق امر، مقدم بر خود امر است. اول باید فعلی باشد بعد امر به این فعل تعلق پیدا کند، یعنی اول باید فعل باشد و شارع مصلحت ببیند و به این فعل اراده پیدا کند و بعد امر به این فعل کند.

**بند ب:** قصد امتثال، متاخر از امر است. اول باید امری باشد تا ما قصد امتثال آن را کنیم.

حال اگر قصد امتثال امر، در متعلق امر اخذ شود، دور لازم می آید، چون قصد امتثال امر، موخر از امر است و اگر در متعلق امر جای بگیرد، مقدم بر امر باید باشد و اینجا دور حاصل می شود.

به عبارت دیگر، قصد امتثال امر، به دو رتبه از متعلق امر موخر است، اول متعلق امر است، بعد خود امر است و بعد قصد امتثال امر است. حال این چگونه می خواهد در متعلق امر بگنجد.

**جواب آخوند:** این جواب را ایشان از کسی دیگر نقل می کنند و قبول می کنند، می فرمایند:

شما گفتید امر متاخر از متعلق امر است و ما این را قبول داریم اما متعلق امر، دو وجود دارد: وجود ذهنی، وجود خارجی. متعلق صلّ، نماز است، گاهی نماز را در ذهن تصور می کنم، وجود ذهنی نماز می شود، گاهی بلند می شوم و نماز می خوانم، این وجود خارجی نماز است. حال، در بند الف یک خطایی روی داده است و آن این است: چیزی که مقدم بر امر است، وجود ذهنی متعلق امر است نه وجود خارجی آن. یعنی وجود ذهنی متعلق امر، مقدم بر خود امر است. به عبارت دیگر شارع اول باید متعلق امر را تصور کند تا بتواند امر را به این متعلق انشاء کند.

حال بند ب که گفته شد قصد امتثال امر، متاخر از امر است، خود قصد امتثال هم دو حالت دارد: وجود ذهنی، وجود خارجی. اگر قصد امتثال امر به وجود ذهنی ملحوظ شود، می تواند مقدم شود به اینکه قبل از آمدن امر، قصد امتثال امر را می توان تصور کرد. پدر سکوت کرده است، شما تصور می کنید که پدر می گوید نون بخر و شما به قصد امتثال امر، در صف نانوايي می ایستی.

حال، وجود خارجی قصد امتثال امر، متوقف بر وجود امر است.

خلاصه این می شود، وجود ذهنی متعلق امر، مقدم بر خود امر است و وجود خارجی قصد امتثال امر، متاخر از امر است. در نتیجه دور لازم نمی آید. چون قصد امتثال امر که می خواهیم در متعلق امر اخذ



کنیم، وجود ذهنی است و قصد امتثال امر که باید بعد از امر متمشی شود، وجود خارجی امتثال امر است، در نتیجه دوری نیست.

**محذور دوم:** این محذور در وقت امتثال مکلف رخ می دهد که امتثالی نامیده می شود.

**مقدمه:** مکلف قادر است فقط، متعلق امر را به قصد امتثال امر اتیان کند. شما قصد امتثال امر دارید، باید متعلق امر را به این قصد امتثال کنید. اگر شما بخواهید صلات را امتثال کنید، فقط باید صلات را به قصد امتثال امر اتیان کنید. نمی شود به قصد امتثال صل، آب خورد یا غذا خورد یا زکات و خمس داد. برای امتثال یک امر، اگر بخواهید قصد امتثال امر داشته باشید، این قصد فقط با اتیان متعلق آن امر وجود می یابد.

حال بعد از این مقدمه باید گفت: اینجا هم دور وجود دارد:

**بند الف:** اگر متعلق امر، خود فعل بدون قصد امتثال باشد، در اینجا مشکلی نیست و مکلف قادر است فعل را به قصد امتثال امر، امر را امتثال کند. چون فعل، متعلق امر است. اگر متعلق امر، فعل بعلاوه قصد امتثال امر باشد، به تعبیر دیگر، اگر در متعلق امر، قصد امتثال شود (همانطور قول دوم می گوید)، مکلف نمی تواند این امر را امتثال کند. چون از دو حال خارج نیست:

**حالت اول:** خود فعل خالی از قصد امتثال را به قصد امتثال اتیان کند. این محال است. چون فعل در این حالت، همراه با قصد امتثال امر، متعلق امر است و نمی شود این فعل به تنهایی به قصد امتثال امر،

اتیان شود و این همان اصل کلی بالا است که فقط متعلق امر را می توان به قصد امتثال امر، اتیان کرد. پس خود فعل اگر قصد امتثال در کنارش اخذ شده باشد، نمی توان بدون قصد امتثال، اتیان امر کرد.

**حالت دوم:** مکلف بخواهد فعل به قصد امتثال امر را، به قصد امتثال امر اتیان کند، قصد القصد پیش می آید که محال است.

در نتیجه نمی توانیم قصد امتثال را در خود امر، اخذ کنیم. در نتیجه در واجبات تعبدی مثل واجبات توصلی، قصد امتثال امر در آنها اخذ نشده است.

**سوال:** اگر قصد امتثال در واجبات تعبدی اخذ نشده، چطور گفته می شود در تعبدیات باید قصد امتثال داشته باشیم؟

**جواب:** می دانیم غرضی که شارع از امر به عبادات دارد، جز با قصد امتثال امر تحصیل نمی شود، لذا عقل می گوید بر عبد لازم است به منظور تحصیل غرض مولا، قصد امتثال امر کند، یعنی قصد امتثال امر را عقل جلوی پای ما می گذارد و در متعلق امر اخذ نشده است.

بعد مرحوم 4 اشکال به محذور امتثالی می کند و جواب می دهند که ما وارد آن نمی شویم.

آنچه که در استحاله قصد قربت در متعلق امر گفتیم، مربوط به قصد امتثال امر بود.

**سوال:** آیا غیر از قصد امر، شارع می تواند سایر قصود را مثل حسن یا محبوبیت یا مصلحت را متعلق امر قصد کند؟

**جواب:** دو محذوری که بالا ذکر کردیم، مربوط به قصد امثال امر بود اما قصد محبوبیت، حسن یا مصلحت فعل، هیچ محذوری ندارد اما چنین قصدی در متعلق امر اخذ نشده است، در قصد امثال گفتیم نمی تواند اخذ شود اما در قصد حسن و مصلحت و محبوبیت، می تواند اخذ بشود اما قصد نشده. چون اگر در متعلق امر یکی از این قصود اخذ شود، دیگر اتیان عبادت جز با این قصد خاص صحیح نیست و نتیجه این می شود که عبادت با قصد امثال نباید صحیح باشد چون قصد امثال غیر از قصد حسن و مصلحت و محبوبیت است، در حالی که همه می گویند عبادت با قصد امثال صحیح است. در نتیجه هیچکدام از این قصود در متعلق امر غیر از قصد امثال امر، اخذ نشده است.

۳

مقدمه سوم مبحث پنجم

در حقیقت اصل مبحث همین مقدمه است و به نظر می رسد ذی المقدمه است نه مقدمه است. چون پاسخ سوال اصلی مبحث پنجم، در این مقدمه است.

**مقدمه سوم:**

**سوال:** آیا می شود با اطلاق یک امر، نتیجه گرفت که این متعلقی که در این امر است، تعبدی نیست و توصلی است؟ به تعبیر دیگر آیا می شود با استناد به اطلاق صیغه امر، توصلی بودن متعلق امر را اثبات کرد یا خیر؟

مثلا گفته صلّ، آیا می توان بخاطر اطلاق گفت صلّات مطلقا واجب است چه با قصد قربت یا بدون قصد قربت؟

**مقدمه:** اطلاق بر دو قسم است:

**قسم اول:** اطلاق لفظی.

**قسم دوم:** اطلاق مقامی.

**فرق بین این دو اطلاق:** اطلاق لفظی عبارت است از سکوت متکلم از بیان آنچه (قیدی که) که اگر می گفت، تکمیل مراد او بود. مثلا من می گویم بستنی می خواهم، اگر قید اضافه کنم بستنی قیفی می خواهم، اگر قیفی را می گفتیم، تکمیل مراد من محسوب می شد و معلوم می شد که مراد من بستنی قیفی است. و اطلاق مقامی عبارت است از سکوت متکلم از بیان آنچه اگر می گفت، افاده مراد جدیدی بود اما مرتبط با اراده قبلی. مثلا در منزل شما نشسته ایم، می گوئید چه می خواهی؟ می گویم بستنی می خواهم، یک چایی هم می خواهم، چای خواستن مرتبط به بستنی نیست اما بی ربطی هم نیست، چون در مقام بیان خواسته هایتان است یکی بستنی است و یکی چای است، اینجا اگر سکوت کنید، یک مطلب مرتبط با مطلب قبلی بیان نکردیم، یعنی اگر نگوئید چای می خواهم، مطلب مستقلی که با مطلب قبل ارتباط

داشته است، بیان کرده باشید، شرط اطلاق مقامی این است که متکلم در مقام بیان باشد تا مطلب روشن شود.

در اطلاق لفظی باید احراز شود که متکلم در مقام بیان تمام مراد است، در اطلاق مقامی باید احراز شود که متکلم در مقام بیان تمام آن چیزی است که مرتبط با مراد اوست.

احراز اینکه متکلم در مقام بیان تمام مرادش است، با سیره عقلاء ممکن است. چون عقلاء، بناء را بر این می گذارند که متکلم در مقام بیان تمام مرادش است و تا این را کامل نکرده، سکوت نمی کند.

اما شرط اطلاق مقامی، فقط با قرینه خاص احراز می شود، یعنی سیره عقلاء چیزی که شبیه عام باشد، وجود ندارد. مثلا اگر شما بپرسید تمام آنچه که الان می خواهی را بگو، اگر من بگوئیم بستنی می خواهم و نگویم چای می خواهم، معلوم می شود که چای نمی خواهم، و اینکه من در مقام پاسخ شما هستم، شما یک قرینه خاصه پیدا می کنید که منظورم فقط یک چیز است.

**سوال:** آیا با تمسک به اطلاق لفظی صیغه امر، می شود حکم به توصلی بودن متعلق امر کرد؟ می توان گفت مفاد صیغه، وجوب توصلی است نه تعبدی؟

**جواب:** خیر، چون قصد امثال امر، محال است که غیر از متعلق امر باشد، یعنی محال است تقیید متعلق امر به قصد امثال امر و جایی که تقیید محال است، اطلاق هم محال است. چون رابطه تقیید و اطلاق

ملکه و عدم است، اگر ملکه محال شد، عدم ملکه هم محال است، یعنی عدم ملکه عدم شیء در جایی که قابلیت آن شیء است، می باشد.

**نتیجه:** امثال صلّ اصلا اطلاق لفظی ندارند تا بخواهید به اطلاق تمسک کنید. چون تقیید به قصد امتثال امر نمی پذیرند تا بشود نسبت به قصد امتثال، اطلاق پیدا کنند.

**خلاصه کلام:** آیا جایز است به اطلاق لفظی امر بر توصلی بودن متعلق استدلال کرده یا خیر؟ جواب این است که خیر، اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر محال است و هر جا تقیید ممکن نبود، اطلاق هم معقول نیست چون رابطه ملکه و عدم دارد و وقتی اطلاق لفظی نبود، آیا می توان به اطلاق مقامی تمسک کرد یا خیر؟

۴

خلاصه مطالب از منظر مقرر

مطالبی که در این جلسه بیان شد:

1. معانی قصد قربت

2. آیا قصد امتثال می تواند در متعلق امر اخذ شود؟

3. نظریه آخوند که قصد امتثال در متعلق امر امکان ندارد به همراه دلیل.

4. آیا اخذ قصد غیر امتثال در متعلق امر، امکان دارد یا خیر؟

5. انواع اطلاق و توضیح آن.

تذکر: اشکالات و جوابهای دلیل قول آخوند در عدم اخذ قصد امتثال در متعلق امر، بیان نشد.

سوال ما این بود که آیا تمسک به اطلاق صیغه امر، برای اثبات توصلیت صیغه امر می توان کرد یا خیر؟

**جواب:** اطلاق بر دو قسم است: اطلاق لفظی و اطلاق مقام.

اما اطلاق لفظی، خیر، اطلاق لفظی محال است بخاطر اینکه تقییدش محال است.

اما اطلاق مقامی، گفتیم اطلاق مقامی در جایی است که احراز شود متکلم در مقام بیان تمام آن چیزی است که مرتبط با مراد و غرضش است، یعنی فقط نمی خواهد صلات را اجزاء و شرایطش واجب کند، بلکه می خواهد غرضش را با این بیان کند که غرضش چگونه حاصل می شود، آیا با قصد امتثال حاصل می شود یا بدون قصد امتثال.

**توضیح:** برای اینکه ما بتوانیم به اطلاق مقامی یک خطاب تمسک کنیم تا توصلی بودن آن را ثابت کنیم، تنها راهش این است که احراز کنیم مولا در مقام بیان تمام چیزی که در غرضش دخیل است، من جمله قصد امتثال و این قرینه و مقدمه چینی می خواهد، حال اگر این را احراز کردیم، سکوت مولا از قصد قربت، نشان دهنده توصلی بودن واجب است و قصد قربت در قصد مولا دخیل نیست. اگر مولا گفت صلّ، اطلاق لفظی ندارد، اما امکان دارد اطلاق مقامی داشته، به اینکه اگر قرار بود قصد امتثال هم لازم داشت، باید می گفت نمازت

باید قصد امتثال هم داشته باشد و از اینکه نگفته، معلوم می شود که قصد قربت را شرط نمی داند.

حال تنها راهی که ما بتوانیم بفهمیم مولا در مقام بیان تمام آن چیزی است که دخیل در غرضش است، وضع ایشان است، یعنی یک قیدی باشد که اگر مولا این قید را نفرماید، توده مردم از آن غافل شوند، و سکوت مولا، نقض غرض اول مولا شود، اینها می توانیم با توجه به این مطلب، بگوئیم سکوت مولا در برابر قید و نکته ای که اگر نگوید، توده مردم غافلند، خلاف حکمت او است و موجب نقض غرض اوست مثل قصد قربت و قصد وجه. اگر مولا این قصد را اعتبار کرده باشد و در غرضش دخیل باشند و به زبان نیاورند، نوع مردم غافلند و متوجه این نکات نیستند و بدون این قصد نماز می خوانند که با غرض مولا منافات دارد و مولا نباید نقض غرض کند.

مثلا اگر مولا گفت من چای می خواهم اما نگفت قند می خواهم، اطلاق لفظی ندارد، چون قند یک چیز است، چای یک چیز دیگر است، در اینجا می توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم، او قند نمی خواهد و الا می گفت، اما اگر مولا قند برایش حیاتی باشد و اگر قند نباشد، چای هم بدرش نخورد، اینجا اگر مولا احساس کند عبد غافل از این است که قند را همراه چای بیاورد، بر مولا واجب است برای اینکه غرضش نقض نشود، در کنار چای، قند هم بخواهد و سکوتش خلاف غرض است. ما نحن فیه هم همین است اگر شارع نماز به همراه قصد قربت می خواهد، باید قصد قربت را بیان کند که می خواهد و الا سکوتش نقض غرض است و منافات با حکمتش دارد.



**سوال:** اگر اطلاق کمک ما نکرد، باید سراغ اصل عملی برویم، آیا اصل عملی است که تبعدی بودن یا توصلی بودن را ثابت کند یا خیر؟  
**مرحوم آخوند جواب می دهند:** اینجا اصل عملی وجود دارد:

**اصل اول:** اصل برائت؛ با این اصل توصلی بودن ثابت می شود. شک می شود که در این نماز، قصد امتثال امر ماخوذ است یا خیر، شک در اقل و اکثر ارتباطی است که مجرای برائت است.

**رد این اصل:** ما گفتیم قصد امر، در متعلق امر ماخوذ نیست و محال است در آن اخذ شود، در نتیجه بین اجزاء واجب توصلی و تبعدی هیچ فرقی نیست، حال اگر قصد امتثالی را می توانیستم به عنوان جزء یا شرط در متعلق امر لحاظ کنیم، شک در اقل و اکثر ارتباطی بود اما این ممکن نیست.

**اصل دوم:** اصالت الاشتغال؛ با این اصل، تبعدی بودن ثابت می شود. یعنی احتیاط کن و نماز را با قصد امتثال به جا آور. مفاد اشتغال این است که الاشتغال الیقینی یستدعی برائة الیقینیه، می دانید ذمه به نماز مشغول است، شک می کنید با نماز بی قصد امتثال، بریء الذمه می شوید یا نه، قاعده اشتغال می گوید اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد، حال که علم به تکلیف دارید، باید برائت و امتثال یقینی حاصل کنی و این هم با قصد قربت حاصل می شود.

در این مبحث به این نکته اشاره می شود که اطلاق صیغه امر باعث می شود مدلول این صیغه، وجوب نفسی تعیینی عینی باشد.

خود صیغه امر دلالت بر وجوب دارد، اطلاق این صیغه موجب می شود، وجوب نفسی تعیینی عینی شود.

توضیح: واجب به سه تقسیم تقسیم می شود:

تقسیم اول: واجب نفسی (ما وجب لنفسه) مثل نماز؛ و واجب غیری (ما وجب لواجب آخر) مثل وضو که بخاطر نماز واجب شده است.

تقسیم دوم: واجب تعیینی (ما وجب بلا بدیل) مثل نماز یومیه؛ و واجب تخییری (ما وجب مع بدیل) مثل خصال کفارات عمدی روزه که بدیل دارد، اطعام 60 مسکین واجب است و بدل دارد 60 روزه.

تقسیم سوم: واجب عینی (ما لا یسقط وجوبه بفعل الغیر) مثل نماز صبح که وجوبش با فعل دیگران ساقط نمی شود؛ واجب کفایی (ما یسقط وجوبه بفعل الغیر) مثل دفن میت مسلمان که بر همه واجب او را دفن کند اما وجوب این دفن به فعل یک نفر، از همه ساقط می شود.

مدلول صیغه امر، وجوب است اما اطلاق آن باعث می شود این وجوب، نفسی شود نه غیری، تعیین شود نه تخییری، عینی شود نه کفایی. چون وجوب غیری و تخییری و کفایی، وجوبهای مقید هستند و با اطلاق سازگاری ندارند.

توضیح: وجوب غیری یک فعل، مقید به وجوب فعل دیگر است که مثلا نماز باشد، اطلاق به نفع نفسی که وجوب مطلق است، تمام می شود. وجوب تخییری، مقید به ترک بدیل است، کسی که افطار عمدی صوم کرد، وجوب 60 روز روزه زمانی تمام است که بدیل ها را ترک کرده باشد، لذا اطلاق به نفع تعیینی که مطلق است، تمام می شود. وجوب کفایی یک فعل، مقید به ترک آن فعل توسط دیگری است، وجوب کفایی دفن میت مسلمان، مقید به ترک این دفن توسط مسلمان دیگر است، لذا اطلاق صیغه امر، به نفع عینی بودن تمام می شود.

خلاصه: اصالت الاطلاق در صیغه امر، موجب می شود سه قید از وجوب برداشته شود: تقیید وجوب به وجوب فعل دیگر (غیریت)؛ تقیید وجوب به ترک بدیل (تخییریّت)؛ تقیید وجوب به ترک دیگری (کفاییّت).

۴

مبحث هفتم: امر عقیب حضر یا توهم حضر

سوال: اگر صیغه امر، بعد از نهی یا توهم آن بیاید، چه حکمی دارد؟  
مثلا شما به منزل ما آمدید یا من می گویم سیگار نکش یا این توهم را دارید که من از سیگار کشیدن نهی می کنم، بعد بنده به شما می گویم سیگار بکش، حال این امر که بعد از نهی یا توهم نهی آمده است،

ظهور در چه چیزی دارد؟ آیا ظهور در وجوب دارد یا در اباحه دارد؟

**قول مشهور:** مشهور معتقدند که اباحه دارد، چون عرف از امر بعد نهی، اباحه می فهمد.

**قول دیگر:** بعضی از اهل سنت مدعی وجوب شده اند و بعضی تفصیل داده اند.

**نظریه مرحوم آخوند:** امر بعد از نهی یا توهم آن، مجمل می شود و نه دلالت بر اباحه دارد و نه دلالت بر وجوب و دلالت این صیغه امر را از قرینه باید به دست آورد. و کسانی که گفته اند صیغه امر بعد از نهی، ظهور در وجوب یا اباحه دارد، به موارد استعمال تمسک کرده اند، مثلا می گویند اگر از احرام بیرون آمدید، پس صید کنید، از اینجا اباحه فهمیده اند اما در اینجا قرینه وجود دارد و نمی تواند دلیل شود. لذا ما می گوئیم اگر صیغه امر بعد از نهی یا توهم آن بیاید، مجمل می شود.

۵

مبحث هشتم: دلالت صیغه امر بر مره و تکرار

**سوال:** صیغه امر، دال بر مره است یا دال بر تکرار؟

**توضیح:** یعنی صیغه امر، دال بر این است که باید متعلق امر را فقط یک بار اتیان کرد یا دال بر این است که باید متعلق امر را تکرار کرد؟

**مرحوم آخوند می فرمایند:** صیغه امر نسبت به مره و تکرار، مجمل است، یعنی صلّ نه می گوید یک بار نماز بخوان و نه می گوید چند بار نماز بخوان.

البته کسی قائل به تکرار نشده است، اما اینکه دلالت بر مره باشد، مدعای بعضی است. چون:

**صغری:** اگر صیغه امر دال بر مره نبود، یک تالی فاسد دارد، به اینکه در مقام امتثال، اکتفاء به مره جایز نبود.

**کبری:** در حالی که برای امتثال، اکتفاء به مره کافی است. مثلاً فردی که می خواهد نماز بخواند، یک بار نماز می خواند.

**نتیجه:** پس صغیه امر دلالت بر مره دارد.

**جواب به این استدلال:** جواز اکتفاء به مره، به حکم عقل است نه به دلالت صیغه امر. به حکم عقل جایز است در مقام امتثال امر، اکتفاء به یک بار اتیان متعلق امر کنیم، به اینکه عقل می گوید الماهیه توجد بوجود فرد واحد، یک ماهیت به وجود می آید با وجود یک فرد آن. اگر در عالم یک گاو باشد، ماهیت گاو به وجود می آید، حال صیغه امر، مستدعی وجود متعلق خود است، وجود متعلق هم با وجود یک فرد حاصل می شود، پس صیغه امر که مستدعی وجود متعلق خود است، با یک بار اتیان متعلق، امتثال می شود و به آنچه که استدعایش است، می رسد.

در نهی، قضیه بر عکس است، نهی مستدعی اعدام ماهیت است که این اعدام، به حکم عقل مستدعی اعدام تمام افراد ماهیت است و اگر یکی از این افراد باشد، ماهیت موجود است. و لذا اگر گفت لا تکذب، نباید هیچ دروغی گفت تا امتثال بشود.

**نکته:** محل نزاع در مسئله مره و تکرار، مورد نزاع واقع شده است، مرحوم آخوند از حیث علمی با صاحب فصول رابطه خوبی ندارد. از نگاه مرحوم آخوند محل نزاع این است که از حیث دال فرق ندارد، دال بر مره و تکرار را هیئت امر بگیریم یا ماده امر بگیریم، بعضی می گویند ماده امر مثل صلوات در صلّ دال بر مره است نه هیئت صلّ که دال بر وجوب است، و ما می گوئیم این فرق ندارد دال، ماده باشد یا هیئت که در هر دو نزاع جاری است، از حیث مدلول هم محل بحث است، بعضی می گویند مره و تکرار یعنی دفعه و دفعات و بعضی می گویند فرد و افراد. مرحوم آخوند می گویند از این حیث هم محدودیتی وجود ندارد و فرق ندارد معنای دفعه و دفعات را به مدلول نسبت دهید یا فرد و افراد را به آن نسبت بدهید. دفعه می تواند در ضمن یک یا چند فرد محقق شود، مثلاً فرد یک دفعه سور می دهد، ممکن است به یک نفر سور داده باشد یا به چند نفر سور داده باشد. دفعه بعد که مثلاً فردا می شود، می تواند یک فرد را سور بدهد یا افراد را سور بدهد، پس می توان گفت هر گاه دفعه باشد، می تواند فرد باشد یا افراد باشد و هرگاه افراد باشد، می تواند دفعه باشد یا دفعات باشد.

**سوال:** فردی یکبار متعلق امری را ایتان کرد که با این موافقت امر امتثال می شود، حال فرد می تواند یک بار دیگر هم امتثال کند؟  
**مرحوم آخوند می فرمایند:** جواب این بستگی به این دارد که قائل به مره باشید یا به تکرار، اگر قائل به مره باشید، جایز نیست دوباره امتثال شوید. چون با یک بار ایتان متعلق امر، تمام غرض مولا به امری که کرده حاصل شده است. به اینکه مولا از شما ایتان یک بار را می خواسته و با همین ایتان، تمام غرض مولا حاصل شده است و مجالی برای امتثال بعدی نیست.

اما اگر قائل به قول ما باشید که صیغه امر نه دال بر مره است و نه دال بر تکرار است و متکلم هم در مقام بیان باشد، باید گفت بستگی دارد که مره و تکرار را به چه معنا بگیرید، اگر به معنای فرد و افراد بگیرید، می شود متعلق امر را تکرار کرد و چند فرد از متعلق امر را به عنوان امتثال انجام داد به شرط اینکه در یک دفعه باشد، وقتی مولا می گوید سور بده، فرد می تواند هم به یک نفر سور بده و هم می تواند در یک دفعه به چند نفر سور بدهد. اما اگر بخواهید دو دفعه یا سه دفعه انجام دهید، کار مشکل است، امروز به یک نفر سور می دهی و فردا به یک نفر دیگر سور می دهی، مولا می گوید اشتباه کردی سور دادی و من گفتم سور بده نگفتم که دو دفعه سور بده.

بعد مرحوم آخوند می گویند شاید بشود دو دفعه امتثال کرد و این در جایی است که دفعه اول امتثال، علت تامه حصول غرض مولا نباشد، یعنی با دفعه اول امتثال، غرض مولا به شکل تام حاصل نشود. مثلا مولا می خواهد وضو بگیرد و می گوید آب بیار، غرض مولا وضو

گرفتن است، شما از حوض آب آوردید، و هنوز مولا وضو نگرفته، با این آب آوردن غرض مولا حاصل نشده، می توانید آب از آب شیر بیاورید و جایگزین کنید، اینجا مجالش است که دو دفعه امتثال شود.

۶

خلاصه مطالب از منظر مقرر

مطالبی که در این جلسه بیان شد:

1. اطلاق صیغه امر و برداشت توصلیت یا تعبدیت از آن.
2. اصل عملی در اطلاق صیغه امر، اشتعال و اخذ قید تعبدیت است.
3. مقتضی اطلاق صیغه امر، وجوب تعیینی نفسی عینی است.
4. امر عقبی حظر یا توهم حضر، مجمل است و برای دلالت بر اباحه یا وجوب نیاز به قرینه دارد.
5. صیغه امر نه دلالت بر مره دارد و نه دلالت بر تکرار.
6. جواز امتثال بعد از امتثال، بستگی به مبنا در مره و تکرار دارد.

در این مبحث که آخرین مبحث فصل دوم اوامر است، این سوال مطرح است که صیغه امر دال بر فور است یا دال بر تراخی؟

**توضیح:** آیا صیغه امر دلالت بر وجوب فور در اتیان متعلق امر می کند یا دلالت جواز تراخی در اتیان متعلق امر می کند؟



مرحوم آخوند می فرمایند: صیغه امر دلالت بر فور و تراخی، هیچکدام نیست. شما در موضوع له صیغه امر، نه چیزی پیدا می کنید که با فور تطابق داشته باشد یا با تراخی.

اما اطلاق صیغه امر، به نفع تراخی است. اگر مولا فرمود صلّ، و نفرمود صلّ فوراً، این اطلاق صلّ به ما می گوید نماز را عقب بیاندازی و اشکال ندارد.

**سوال:** اینکه شما می گوئید از صیغه امر هیچی استفاده نمی شود، این از کجا آمده است؟

**جواب:** معیار ما تبادر است، وقتی صیغه امر را می شنوی، چیزی که به ذهن می آید، صرفاً طلب ایجاد مامور بها است، تکرار و مره یا فور و تراخی، بیرون است و ربطی به مدلول و مفاد صیغه امر ندارد.

بعضی به دو آیه مسارعه (و سار عوا الی مغفرة من ربکم) و استباق (فاستبقوا الخیرات) تمسک کرده اند و سعی کرده اند به کمک این دو آیه بگویند اصل در تمام واجبات فوریت است و اینها قرینه باشد که از نظر مرحوم آخوند این حرف درست نیست.

مبحث ما در صیغه امر تمام است.

۳

فصل سوم: اجزاء

**فصل سوم از مقصد اول علم اصول:** موضوع این فصل، اجزاء است.

علماء گفته اند بلا اشکال و بلا شک، اتیان مامور به بر وجهش، فی جمله مقتضی اجزاء است.

**توضیح این جمله:** برای توضیح این جمله باید چهار امر ذکر کنیم:

**امر اول: منظور از اتیان مامور به بر وجه مامور به**

مراد علماء از «علی وجهه» یعنی اتیان مامور به بر وجهی که شرع و عقل گفته است. شرع، اجزاء و شرایط مامور به را می گوید. مثلاً می گوید نماز دارای نه جزء و ده شرط است، طهارت لباس و بدن و وضو می خواهد، اجزایش هم رکوع و سجده و قیام و... ذکر می کند.

عقل می گوید، قصد امتثال امر لازم است، از آنجایی که غرض شارع جز با قصد امتثال امر حاصل نمی شود، باید این قصد امتثال هم باشد. مثلاً در مورد نماز، به غیر اجزاء و شرایطی که شرط گفته است، باید حرف عقل هم عملی شود، یعنی به قصد امتثال امر انجام شود تا غرض مولا حاصل شود.

**امر دوم: مراد از کلمه اقتضاء (مقتضی)**

**اقتضاء بر دو نحو است:** اقتضاء علی که ثبوتی است و اقتضاء دلالی که اثباتی است. اینکه گفته شده اتیان مامور به مقتضی اجزاء است، اگر مراد از مقتضی، مقتضی به اقتضاء علی باشد، معنایش این است که اتیان مامور به، علت اجزاء است و اگر مراد از مقتضی، مقتضی به اقتضاء دلالی باشد، معنایش این است که صیغه امر، دلالت بر اجزاء می کند.

پس اگر منظور اقتضاء علی باشد، مبحث ما ثبوتی است و حاکم در آن عقل است و مسئله اجزاء، مسئله عقلی می شود که سوال این می شود که اتیان مامور به علت اجزاء، عقلا است یا خیر. مرحوم آخوند هم همین را اختیار کرده اند.

اگر منظور، اقتضاء دلالی باشد، مربوط به عالم اثبات می شود و سوال این می شود که آیا صیغه امر دلالت بر اجزاء دارد یا خیر؟ مسئله لفظی می شود، یعنی همانگونه که صیغه امر دلالت بر وجوب دارد، دلالت بر اجزاء هم دارد یا خیر؟ شاید بخاطر همین این مبحث را در بحث الفاظ آورده اند.

#### امر سوم: مراد از اجزاء

مراد اجزاء، معنای لغوی آن است یعنی کفایت، مجزی یعنی کافی، این عمل مجزی است، یعنی کافی است.

پس کلام علماء این می شود، آیا اتیان مامور به کافی است و نیاز به قضا یا اعاده ندارد یا خیر؟

برخی خواسته اند معنای اصطلاحی درست کنند که مرحوم آخوند می گویند بعیداً جداً و معنای لغوی آن کفایت می کند.

برخی گفته اند معنای اجزاء، اصطلاحی معادل اسقاط اعاده یا قضاء است، مرحوم آخوند در جواب می گویند وقتی می گوئیم کافی است معنایش اسقاط اعاده و قضاء است.

امر چهارم: مقایسه اجزاء با دو مسئله دیگر.

مسئله اجزاء با دو مسئله مره و تکرار و مسئله تبعیت قضاء از ادا، شباهت دارد.

در مسئله اجزاء می گوئیم اگر کسی مامور به را علی وجه اتیان کرد، آیا باید این مامور به را تکرار کند، یا همان یکباری که اتیان کرد کافی است؟ این شباهت به مسئله مره و تکرار دارد که به اتیان یکباره یا چند باره دارد، یا در مسئله تبعیت قضاء از اداء است که می گوید دلیلی که دلالت بر اداء دارد، دلالت بر وجوب متعلق خود در خارج وقت هم می کند یا خیر؟ مثلا دلیل نماز صبح که دلالت بر نماز در وقت دارد، آیا همین دلیل می گوید اگر در وقت نخواندی، خارج وقت بخوان؟ یا اینکه شارع باید دلیل دیگر برای قضاء بیاورد و بگوید اگر نماز را در وقت خودش نخواندی، خارج وقت باید بخوانی؟ این بحث هم شباهت به اجزاء دارد به اینکه اگر مامور به کافی نباشد، باید دوباره انجام دهد، یعنی اگر ادا فوت شد، قضاء واجب می شود.

**سوال:** فرق بین اجزاء با مسئله مره و تکرار و مسئله تبعیت قضا و ادا چیست؟

**مرحوم آخوند می فرمایند:** مسئله اجزاء، عقلی است. چون اقتضا علی است که در عقل مطرح است. و آن دو مسئله لفظی است. چون مسئله مره و تکرار می گوید صیغه امر که لفظ است، دلالت بر مره یا تکرار می کند یا دلالت بر هیچکدام نمی کند و این در الفاظ مطرح است بخلاف اجزاء که عقلی است و در مسئله تبعیت قضا از ادا هم می گوئیم آیا دلیل دال بر اداء در صورت فوت اداء دلالت بر وجوب

قضاء در خارج وقت می کند یا خیر، این دلالت هم در لفظ و عالم اثبات است، در حالی که اجزاء امر ثبوتی و عقلی است.

بعد از این امور چهارگانه، وارد اصل بحث اجزاء می شویم.

۴

موضع اول: اتیان مامور به مجزی از اتیان دوباره آن است

**بحث اجزاء در دو موضع بیان می شود:**

قبل از وارد شدن به موضع اول یک تقسیم بندی ذکر کنیم: امر یا واقعی است یا ظاهری است، امر ظاهری زمانی متوجه مکلف می شود که در امر واقعی شک داشته باشد، مثل احتط که مربوط به شاکین است، امر واقعی بر دو قسم: امر واقعی اولی، مثل صلّ که نماز واجب است و امر واقعی ثانوی که در بحث اضطرار است، یعنی چون مکلف مضطر است، این امر به او تعلق گرفته است، مثل تیمم که اگر فرد نتوانست وضو بگیرد، تیمم باید کند. یا گفته می شود کل المیتة که این امر در زمان اضطرار است، فرد در بیابان گیر کرده است و حیوان مرده ای در آنجا است و برای حفظ جان، باید آن را بخورد در حالی که به عنوان اولی، این کار حرام است.

**موضع اول:** اتیان مامور به مجزی از اتیان دوباره آن است، یعنی لازم نیست دوباره امر را اتیان کنید و فرق ندارد که این مامور به، مامور به واقعی اولی مثل وضو باشد یا مامور به واقعی اضطراری باشد مثل تیمم یا مامور به ظاهری باشد، مثل وضو با آب نجسی که

مشکوک النجاسة است. یعنی آب واقعا نجس است اما مکلف نمی داند .

شما هر گاه مامور به را اتیان کنید، مجزی از اتیان دوباره این مامور به است و این به حکم عقل است به شرط اینکه علی وجهه باشد. چون هر امری، مقتضی ایجاد متعلق خود است و زمانی که یک بار این متعلق ایجاد شد، این امر بیشتر از این اقتضاء ندارد و غرض از این امر ساقط می شود و نیاز به اعاده متعلق این امر نیست.

حال اگر کسی امر را امتثال کرده، آیا دوباره بخواهد انجام دهد یا خیر، در بحث مره و تکرار گذشت.

۵

موضع دوم: اجزاء و عدم اجزاء اتیان مامور به اضطراری یا ظاهری از مامور به واقعی

**موضع دوم:** در این موضع دو سوال است:

**سوال اول:** اتیان مامور به اضطراری مثل تیمم کردن بعد از رفع اضطرار مثلا آب پیدا شد، آیا مجزی از اعاده از قضاء مامور به واقعی اولی است یا خیر؟ یعنی شما نماز با وضو بخوانی که اگر وقت باقی باشد اداء و اگر باقی نباشد، قضاء.

**مثال:** فردی آب قطع بوده و تیمم کرد و نماز خوانده، حال آب وصل شده، آیا باید وضو بگیرد و دوباره نماز بخواند یا همان قبلی کفایت می کند؟

**سوال دوم:** آیا اتیان مامور به ظاهری، مثلا نماز با وضوی که با آب نجس گرفته شده، بعد از آشکار شدن واقع، مجزی از اعاده یا قضاء مامور به واقعی اولی است یا خیر؟ اگر وقت باشد، اعاده است و اگر وقت گذشته، قضاء است.

**مثال:** فرد نماز خوانده و نمی دانسته بدنش نجس است، بعد از نماز می فهمد که بدنش نجس بوده، آیا باید دوباره نماز بخواند یا خیر؟

**بحث در این موضع، در دو مقام است:**

**مقام اول:** در این مقام پاسخ سوال اول داده می شود، یعنی آیا اتیان مامور به اضطراری مجزی از مامور به اولی واقعی است یا خیر؟

**این مقام در دو مرحله ثبوت و اثبات بحث می شود:**

در مرحله ثبوت بحث از نحوه‌های امکان مامور به اضطراری است و بیان می کنیم که کدام مجزی است و کدام مجزی نیست. و در مرحله اثبات خواهیم گفت که طبق ادله شرعی، کدام نحوه مامور به اضطراری، ثابت است.

**مرحله اول: مرحله ثبوت**

مامور به چهار صورت دارد که از طریق تقسیم ثنائی به آن می رسیم، مامور به اضطراری یا وافی به تمام غرض مولا (مصلحت) نیست و یا وافی به تمام غرض مولا (مصلحت) نیست و مقداری از مصلحت حاصل با آن نمی شود. مثلا نماز با تیمم یا وافی به تمام

غرض مولا از نماز است، یا نه این نماز تیمم یک گوشه ای از غرض مولا را تامین نمی کند.

**قسم اول:** حال اگر مامور به اضطراری، وافی به تمام غرض مولا باشد، مجزی است. چون غرض حاصل شده و دلیلی ندارد دوباره مامور به واقعی انجام شود.

**قسم دوم:** اما اگر مامور به وافی تمام غرض مولا نباشد و گوشه ای از مصلحت را تدارک نکند، دو حالت دارد:

**حالت اول:** امکان تدارک مصلحت باقی مانده با اعاده یا قضاء مامور به واقعی اولی نیست.

در این صورت، مامور به اضطراری مجزی است، چون اگر اعاده یا قضاء شود باز هم مصلحت به دست نمی آید.

**حالت دوم:** امکان تدارک مصلحت باقی مانده با اعاده یا قضاء مامور به واقعی اولی است.

این حالت خود دو صورت دارد:

**صورت اول:** مصلحت باقیمانده آنقدری است که تدارکش واجب است. مثلاً با نماز با تیمم نصف مصلحت باقی مانده و تدارک این مصلحت با نماز و وضو واجب است.

در این صورت مامور به اضطراری، مجزی نیست و اعاده و قضاء لازم است.



**صورت دوم:** مصلحت باقیمانده آنقدری نیست که تدارکش واجب باشد و نهایتاً مستحب است. مثلاً با نماز با تیمم 90 درصد غرض حاصل شده و ده درصد آنقدری نیست که تدارکش واجب باشد.

در این صورت، مامور به اضطراری مجزی است و اعاده و قضا واجب نیست اگرچه مستحب باشد.

پس مامور به اضطراری در سه حالت، مجزی از مامور واقعی است و در یک حالت مجزی از مامور به واقعی نیست.

۶

خلاصه مطالب از منظر مقرر

خلاصه مطالبی که در این جلسه بیان شد:

1. صیغه امر دلالت بر فور یا تراخی ندارد اما اطلاق صیغه امر، به نفع تراخی است.

2. تعریف اجزاء و توضیح 3 کلمه در آن.

3. فرق اجزاء با مسئله فور و تراخی و مسئله تبعیت قضا از ادا.

4. موضع اول اجزاء: اتیان مامور به مجزی از اتیان دوباره آن است.

5. موضع دوم اجزاء: اجزاء اتیان امر اضطراری ثبوتاً از امر واقعی

اولی که 4 صورت داشت و بیان حکم آن.

6. اجزاء اتیان امر اضطراری از امر واقعی ثبوتاً در سه صورت و عدم اجزاء ثبوتاً در یک صورت.

بحث ما در اجزاء بود که بیان شد در دو موضع مورد بحث است، یکی در اجزاء اتیان مامور به از اتیان دوباره همان مامور به بود و در موضع دوم سخن از اجزاء اتیان مامور به اضطراری یا ظاهری از مامور به واقعی اولی بود که این موضع دو مقام دارد، مقام اول نسبت به اجزاء مامور به اضطراری از مامور به واقعی اولی است یا خیر، مقام دوم نسبت به اجزاء مامور به ظاهری از مامور به واقعی اولی است یا خیر.

در مقام اول، در دو مرحله ثبوت و اثبات بحث می شود.

مرحله ثبوت را بحث کردیم که اگر مامور به اضطراری، وافی به تمام غرض باشد، مجزی است و اگر نباشد، دو حالت دارد، اگر امکان تدارک آن وجود ندارد، باز هم مجزی است و اگر امکان تدارک وجوب دارد، باید ببینیم اگر حشمش به اندازه ای است که تدارک واجب نباشد، باز هم مجزی است، البته اعاده یا قضاء مستحب است و اگر به اندازه ای است که تدارک واجب شود، در این صورت مجزی نیست و اعاده یا قضاء واجب است.

۳

ادامه مرحله اول از مقام اول موضع دوم اجزاء

اینکه گفته می شود مامور به اضطراری، مجزی نیست، یعنی اگر در داخل وقت است باید اعاده و شود اگر خارج از وقت است باید قضاء شود و اگر گفته شود مجزی است یعنی نیاز به اعاده و قضاء نیست.

## بدار

**سوال:** آیا بدار، یعنی مبادرت و عجله کردن، جایز است یا خیر؟ یعنی مبادرت و عجله کردن برای اتیان مامور به اضطراری جایز است یا انتظار برای رفع اضطرار و اتیان مامور به اولی واقعی واجب است؟ مثلا مکلف بلافاصله که آب گیر نیاورد، تیمم کند یا اینکه صبر کند شاید آب گیرش بیاید و نماز با وضو بخواند، و این انتظار حداقل تا قبل از تمام شدن وقت می باشد.

**اما وجه اول:** مامور به اضطراری وافی تمام مصلحت مامور به واقعی می کند: در این صورت بدار بستگی به ترتب اثر بر مامور به اضطراری دارد، به تعبیر دیگر بستگی تعلق غرض به مامور به اضطراری دارد. اگر ترتب مصلحت بر مامور به اضطراری، مثلا ترتب مصلحت بر نماز با تیمم، به شرط انتظار باشد، انتظار واجب است و بدار جایز نیست. یعنی وقتی بر نماز با تیمم مصلحت مترتب می شود که شما انتظار کشیده باشی.

اگر این ترتب مصلحت بر مامور به اضطراری، لا بشرط باشد، یعنی مطلق باشد، در این صورت با آمدن اضطرار، مصلحت امر اضطراری پدیدار می شود و بدار جایز است. مثلا نماز با تیمم نیاز به انتظار ندارد و فوراً می تواند نماز بخواند.

اگر ترتب مصلحت بر مامور به اضطراری به شرط یأس از رفع اضطرار باشد، مثلاً فرد ساعت 12 ظهر مایوس باشد که آب تا نصف شب وصل شود، در این صورت بدون انتظار، بدار جایز است و فرد می تواند با تیمم نماز بخواند.

پس سه حالت بود که در یک حالت بدار جایز است و در دو جا با آمدن قید، بدار جایز می شود.

**اما وجه دوم:** مامور به اضطراری، وافی به تمام مصلحت نیست و امکان تدارک مصلحت فوت شده هم نیست. با نماز با تیمم نه تمام مصلحت نماز با وضو استیفاء می شود و نه مصلحت فوت شده قابل تدارک است، در این صورت جواز بدار دو حالت دارد:

**حالت اول:** اگر در بدار، مصلحتی اهم یا مساوی با مصلحت فوت شده باشد، بدار جایز است.

**حالت دوم:** اگر در بدار، مصلحتی اهم مصلحت فوت شده نباشد یا اصلاً بدار مصلحتی نداشته باشد، بدار جایز نیست و انتظار واجب است.

**اما وجه سوم:** جایی که مامور به اضطراری وافی به تمام مصلحت و غرض مامور به اولی واقعی نیست اما امکان جبران مقدار مصلحت فوت شده وجود دارد و جبران مقدار مصلحت فوت شده، واجب است. در این صورت بدار جایز است، چون این امر اضطراری مجزی نیست و هر وقت مثلاً آب وصل شده باید نماز با وضو را اداء یا

قضاء انجام دهی و فرق ندارد امر اضطراری در اول وقت باشد یا آخر وقت یا وسط وقت.

**اما وجه چهارم:** جایی که مامور به اضطراری وافی به تمام مصلحت و غرض مامور به اولی واقعی نیست اما امکان جبران مقدار مصلحت فوت شده وجود دارد و جبران مقدار مصلحت فوت شده، مستحب باشد. در این صورت بدار جایز است. چون اگرچه ممکن است بدار باعث شود زودتر انجام بدهید، اما در مجموع نماز با تیمم آنقدر از نماز با وضو استیفاء می کند که باقیمانده اش، لازم نیست استیفاء داشته باشد.

تمام این بحث در مقام ثبوت بود.

**اما در مقام اثبات:**

**سوال:** ادله مامور به اضطراری، کدام یک از این چهار حالت را برای مامور به اضطراری ثابت می کند؟

مثلا دلیل می گوید صلّ مع التیمم اذا لم تجد الماء، از این دلیل کدام حالت مامور به اضطراری فهمیده می شود؟

**مرحوم آخوند می فرماید:** ظاهر اطلاق دلیل مامور به اضطراری، اجزاء است، یعنی اعاده و قضاء واجب نیست اما نمی شود تعیین کرد کدام یک از سه حالت اجزاء مامور به اضطراری است. و اگر اجزاء نبود، باید قید را می آورد و اطلاق دلالت بر اجزاء دارد.

**نکته:** اطلاقی که مرحوم آخوند می گویند، اطلاق مقامی است.

**سوال:** حال اگر صیغه امر اضطراری فاقد اطلاق بود و اطلاق مقامی نداشت و دلیل نداشتیم، مقتضای اصل چیست؟ آیا اصل با اجزاء است یا با اعاده و قضاء است.

**جواب:** شما شک در وجوب اعاده و قضاء دارد که اصل در شک تکلیف می شود و مجرای برائت است.

۴

**مقام دوم:** آیا مامور به ظاهری مجزی از مامور واقعی اولی است یا خیر؟

**سوال:** آیا مامور به ظاهری مجزی از مامور واقعی اولی است یا خیر؟ آیا نمازی که با بدن نجسی که از آن غافل بودیم، مجزی از نماز با بدن طاهری که از ادله واقعی اولی استفاده می شود، می باشد یا خیر؟

در این مقام، قضیه با توجه اینکه حکم ظاهری به متعلق تکلیف است یا به اصل تکلیف است چند قسم دارد. مثلا شک دارید که آیا لباس تنتان پاک است یا نجس، اصل طهارت می گوید بدن پاک است و با شرط نماز کار ندارد، در اینجا مربوط به متعلق تکلیف است و در اماره هم همین گونه است. یا مثلا منزل تکانی می خورد، شک می کنیم زلزله شده یا بخاطر بنایی خانه کناری بوده، در اینجا حکم ظاهری، اصل تکلیف را دستکاری کرده است.

**نکته:** حکم ظاهری، حجیت اماره است و اماره متعلق حجیت است.

**قسم اول:** احکام ظاهری در متعلق تکلیف، این احکام، جعل شرط می کنند مثل اصل طهارت که می گوید مثلاً بدن پاک است و یا جعل جزء می کند مثل قاعده تجاوز می گوید ان شاء الله رکوع را به جا آورده ای یا مثل قاعده فراغ که می گوید رکوع را خوانده اید، و بعد می فهمیم که رکوع به جا نیامده است، حال چه باید کرد؟

**مرحوم آخوند می فرمایند:** در این قسم، اگر حکم ظاهری اصل باشد، مجزی است و اگر اماره باشد، مجزی نیست. چون ادله احکام ظاهری (مثل کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر)، بر ادله شروط و اجزاء مامور به واقعی اولی (نماز باید با رکوع باشد یا نماز باید با بدن پاک باشد)، حکومت دارد. یعنی باعث می شود که این ادله توسعه پیدا کند، قبل از آمدن کل شیء طاهر، شرط برای نماز، طهارت واقعی بود و با آمدن کل شیء طاهر...، شرط نماز، توسعه پیدا کرد و شامل طهارت واقعی و طهارت ظاهری هر دو می شود.

اما اگر حکم ظاهری، اماره باشد با توجه به اینکه جمهور قائل به طریقت اماره (اماره طریقی است قابل تبعیت که تضمینی در آن نیست و اگر به خطا رفت، مصلحتی ندارد که جبران خطا کند و نهایتش این است که در صورت خطا رفتن، عقاب نداری در مقابل مسلک سببیت که می گوید اگر طبق این اماره رفتی و به واقع رسیدی فبها و الا مصلحت واقع را می بری) هستند، طبق این مسلک نمی توان قائل به اجزاء شد، چون این اماره به خطا رفته و چیزی هم نیست که مصلحت خطای اماره را جبران کند و شما باید مامور به واقعی اولی را اداء یا قضاء کنی تا مصلحت فوت شده، جبران شود.

**تذنیب اول:** اگر کسی به جای عمل به اصل یا اماره، دنبال قطع افتاد و بعد معلوم شود که این قطع او جهل مرکب است و مصادف با واقع نشد، مثلاً یقین داشت بدن پاک است و بعد فهمید که بدن نجس است، در این حالت بدون شک عملی که بر اساس جهل مرکب انجام شد، مجزی نیست. چون بر اساس جهل مرکب، مامور به خیالی اتیان شده است و مامور به خیالی، نه حقیقتاً و نه تنزیلاً (به حکم شارع مقدس) نمی تواند جایگزین مامور به واقعی اولی شود و باید مامور به قضاء یا اعاده شود، مگر اینکه تصادفاً فعلی را اتیان کند که مصلحتی مساوی با مصلحت واقع داشته باشد.

**تذنیب دوم:** شهید اول می گوید اجزاء در امارات و اصول، مساوق تصویب است، یعنی هر کس در امارات و اصول معتقد به اجزاء شود، کارش به تصویب اهل سنت می کشد که به اجماع امامیه باطل است.

**جواب آخوند:** تصویب مال جایی است که فرد ادعا کند حکم در مرحله انشاء شامل آدمهای جاهل نمی شود و مخصوص عالمین به حکم است، اما در اجزاء ما قبول داریم که حکم در مرحله انشاء هم شامل عالمین است و هم شامل جاهلین است، وقتی مولا می گوید صل متطهرا، هم شامل عالم به طهارت بدن و هم شامل جاهل به طهارت بدن، هر دو می شود اما ما معتقدیم که امر واقعی، موجب منبعث شدن شخص جاهل بخاطر جهلش، نمی شود.



قسم دوم: احکام ظاهری که اصل تکلیف را دستکاری می کند، آیا این مجزی از امر واقعی اولی است یا خیر؟ مثلاً اماره در شک بین وجوب نماز ظهر و جمعه، بگویند جمعه واجب است و بعد مشخص شود اشتباه کرده است، اینجا مجزی است یا خیر؟

مرحوم آخوند می گویند: اماره و اصل در قسم، مجزی نیست. چون هیچ حکومتی در کار نیست، لذا اگر کسی بعد فهمیده زلزله آمده باید نماز آیات را بجا آورد.

۵

خلاصه مطالب از منظر مقرر

در این جلسه، مباحث ذیل مطرح شد:

1. بدار در چه مواردی جایز است.
2. در مقام اثبات در چه حالاتی از حالت‌های مامور به اضطراری، مجزی از مامور به واقعی است.
3. مقام دوم: مامور به ظاهری آیا کفایت از مامور به واقعی می کند یا خیر؟
4. اگر قطع به چیزی داشت و بعد معلوم شود جهل مرکب بوده، مجزی از امر واقعی می کند یا خیر؟
5. آیا اجزاء، موجب تصویب است یا خیر؟

بحث مقدمه واجب، بحث مفصلی است و در ضمن آن بحثهای مفیدی مطرح می شود.

مرحوم آخوند ابتدا شش امر را به عنوان مقدمه ذکر می کنند:

**امر اول:** در این مقدمه دو نکته بیان می شود:

**نکته اول:** مقدمه واجب، فقهی است یا اصولی است؟

مرحوم آخوند معتقدند که بحث از مقدمه واجب، اصولی است. چون سخن در ملازمه بین وجوب ذی المقدمه با وجوب مقدمه است، مثلاً آیا وجوب صلوات، ملازم با وجوبی که در وضو به عنوان مقدمه است، می باشد یا خیر؟ و این ملازمه در طریق استنباط احکام شرعیه قرار می گیرد و باید گفت اصولی است.

**نکته دوم:** مقدمه واجب، عقلی است یا شرعی است؟ به تعبیر دیگر

ثبوتی است یا اثباتی است؟

می فرمایند این بحث، عقلی است، چون سخن در ثبوت و عدم ثبوت ملازمه عقلی بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه است. و از آنچه که در عالم ثبوت گفته می شود، تکلیف عالم اثبات مشخص می شود، چون عالم اثبات متوقف بر عالم ثبوت است.

اما بعضی می گویند این مبحث لفظی است و بخاطر همین در مباحث الفاظ ذکر شده است.

**امر دوم:** در این امر، تقسیمات مقدمه ذکر می شود که چهار تقسیم ذکر شده است:

**تعریف مقدمه:** مقدمة الشيء ما يتوقف عليه الشيء، مقدمه شيء چیزی است که این شيء متوقف بر آن دارد. مقدمیت یعنی توقف.

**تقسیم اول:** تقسیم مقدمه واجب به دو قسم:

**قسم اول:** مقدمه داخلی: این مقدمه یا داخل در شيء است (جزء شيء است). مثل رکوع که نماز متوقف بر آن است و رکوع می شود مقدمه داخلی نماز.

**قسم دوم:** مقدمه خارجی: این مقدمه خارج از شيء است (شرط شيء است). مثل وضو که نماز بر وضو متوقف است و وضو غیر از نماز است.

اینجا اشکالی از صاحب هدایه المسترشدين است که می گوید ما مقدمه داخلی ندارد، ایشان در اشکال می گوید: اگر بخواهیم مقدمه شيء را اعم از داخلی و خارجی بگیریم، یعنی مقدمه داخلی را هم در کنار مقدمه خارجی ادعا کنیم، معنایش این است که جزء شيء، بشود آن چیزی که شيء بر آن توقف دارد، در حالی که وجود یک شيء، عین وجود اجزایش است و فرقی بین این دو نیست. یعنی از حیث وجود بین مرکب و اجزاء هیچ تفاوتی نیست، در نتیجه اینکه جزء شيء، مقدمه شيء باشد، یعنی جزء شيء چیزی باشد که شيء بر آن متوقف است، از آنجایی که جزء شيء، خود آن شيء است، لازمه اش این

است که یک شیء، خودش است و این محال است و دور می شود  
(توقف الشیء علی نفسه).

**مرحوم آخوند می فرماید:** شما چه دقت هایی به خرج می دهید،  
تفاوت و تغایر اعتباری بین مقدمه و ذی المقدمه کافی است، مقدمه  
اجزاء لا بشرط، ذو المقدمه، اجزاء بشرط اجتماع است. مثلا اجزاء  
این صندلی، جزء صندلی است، چه با سایر اجزاء جمع شود یا جمع  
نشود اما وقتی این اجزاء در کنار هم جمع شوند، شیء مرکب حاصل  
می شود، اگر پایه و پیچ و تخته جمع شوند، صندلی درست می شود.

به تعبیر دیگر، ذات جزء، مقدمه است و جزء به شرط اجتماع، ذو  
المقدمه است و اجتماع هم عنوانی است که بر ذات جزء عارض شده  
است و هر عارضی هم از معروضش تاخر دارد.

**سوال:** آیا مقدمات داخلیه یا همان اجزاء، در محل نزاع داخلند یا خیر؟

**توضیح:** آیا می شود راجع به مقدمات داخلیه این نزاع را جاری کرد  
که با وجوب ذی المقدمه، آیا اجزاء هم که مقدمه داخلی هستند، واجب  
هستند یا خیر؟

**جواب:** نزاعی که در مسئله مقدمه واجب مطرح است، شامل مقدمات  
داخلیه نمی شود. چون لازمه آن اجتماع مثلین است که محال است.

**توضیح:** مقدمه داخلیه، اجزاء هستند، اجزاء، وجوب نفسی دارند،  
چون عین کل هستند و وجوب کل هم نفسی است. وجوب رکوع،  
نفسی است، وجوب سجده، نفسی است، چون این اجزاء عین نماز

هستند که وجوب نماز هم نفسی است، اما اگر این اجزاء بخواهد از باب مقدمه واجب، واجب شوند، وجوبشان گیری خواهد بود و لازم اش این است که یک جزء از باب وجوب نفسی کل، هم وجوب نفسی باشد و از باب ملازمه، وجوب گیری هم داشته باشد که اجماع مثلین می شود و محال است، یعنی محال است که یک واجب هم نفسی باشد و هم گیری باشد.

**تقسیم دوم: تقسیم مقدمه به سه قسم:**

**قسم اول: مقدمه عقلی:** آنچه که ذی المقدمه در عالم تکوین متوقف بر آن است، مقدمه عقلیه است. مثلا در عالم تکوین، حج نمی توان رفت مگر با طی مسافت، پس طی مسافت مقدمه عقلی حج است. رفتن به بازار برای تهیه گوشت، مقدمه عقلی خرید گوشت است.

به تعبیر دیگر، در عالم تکوین هر معلول متوقف بر علت خودش است به این توقف عقلی می گویند.

**قسم دوم: مقدمه شرعی:** آنچه که ذی المقدمه، شرعا (به حکم شارع) متوقف بر آن است. به تعبیر دیگر، آنچه که ذی المقدمه در عالم تشریح، متوقف بر آن است. مثلا نماز در عالم شریعت، متوقف بر وضو یا تیمم است.

**مرحوم آخوند می گویند:** مقدمه شرعی، به مقدمه عقلیه بر می گردد. چون اینکه می گوئیم یک شیء شرعا متوقف بر مقدمه است، به این معناست که این شیء، مشروط به آن مقدمه است. اگر گفته می شود وضو مقدمه شرعی نماز است، به این معنا است که نماز، مشروط به

وضو است و به حکم عقل، مشروط، همیشه متوقف بر شرطش است. به تعبیر دیگر توقف مشروط بر شرط، همیشه عقلی است. از این جهت مقدمه شرعی همان مقدمه عقلیه است، فقط کاری که شرع در مقدمات شرعی می کند این است که اشتراط به حکم شارع مقدس است، اینکه نماز مشروط به وضو شده، به حکم شارع است اما توقف، به حکم عقل است، یعنی به حکم عقل، نماز متوقف بر وضو است.

**قسم سوم: مقدمه عادی:** آنچه که ذی المقدمه، عادتاً متوقف بر آن باشد. به تعبیر دیگر، ذی المقدمه عادتاً بدون این مقدمه، تحقق پیدا نمی کند، بلکه امکان تحقق عقلی وجود دارد اما عادتاً خیر. مثل نصب نردبان برای رفتن به ارتفاع، عقلاً می توان گفت انسان به ارتفاع می تواند بدون نردبان برود اما عادتاً بدون نردبان نمی توان رفت.

**مرحوم آخوند می فرمایند:** این مقدمه عادی از دو حال خارج نیست:

**حالت اول:** وجود ذی المقدمه بدون مقدمه عادی، برای مکلف مقدور است، در این صورت این اصل مقدمه نیست.

**حالت دوم:** وجود ذی المقدمه بدون مقدمه عادی، برای مکلف مقدور نیست، در این صورت مقدمه عقلی است.

**توضیح:** اگر ایجاد ذی المقدمه بدون مقدمه عادی، مقدور مکلف است، معلوم می شود که ذی المقدمه متوقف بر مقدمه نیست و اگر متوقف بود، امکان تحقق آن بدون مقدمه، وجود نداشت. و اگر ایجاد ذی المقدمه بدون مقدمه عادی، مقدور مکلف نباشد، دیگر مقدمه عادی

نیست و مقدمه عقلیه است. چون مقدمه عقلیه یعنی آنچه که تا تکوینا تحقق پیدا نکند، ذی المقدمه محقق نمی شود.

پس مقدمه از این جهت فقط عقلیه است و سه قسم نیست.

**تقسیم سوم: مقدمه بر چهار قسم است:**

**قسم اول: مقدمه وجود:** مقدمه ای که وجود واجب، متوقف بر آن است. طی مسافت که وجود حج در خارج متوقف بر آن است. نفقه عیال که وجودش در خارج متوقف بر اکتساب است.

**قسم دوم: مقدمه صحت:** مقدمه ای که صحت واجب، متوقف بر آن است. مثل طهارت که صحت نماز متوقف بر آن است. مثل رضایت مالک که صحت دین متوقف بر آن است.

**قسم سوم: مقدمه وجوب:** مقدمه ای که وجوب واجب، متوقف بر آن است. مثل استطاعت که وجوب حج متوقف بر آن است.

**قسم چهارم: مقدمه علم:** مقدمه ای که علم به وجود واجب، متوقف بر آن است. من نمی دانم که کدام یک از این دو لباس پاک و کدام نجس است اما می دانم یکی پاک است و دیگری نجس است. در این حالت بنده باید در هر دو لباس نماز بخوانم تا علم به وجود تحقق واجب در خارج کنم، چون واجب، صلات در لباس طاهر است و برای علم به وقوع نماز در لباس پاک، باید در هر دو لباس نماز بخوانم، این نماز در دو لباس، از باب مقدمه علمیه است.

**نکته اول:** مقدمه صحت، همان مقدمه وجود است. چون وجود واجب، منوط به صحت واجب است. یک شیء زمانی متصف به این می شود که واجب است که در خارج صحیح بیاید، اگرچه قائل به اعمی در وضع الفاظ برای صحیح و فاسد باشید، چون صلات واجب، صلات صحیح است. پس وجود واجب، مقارن با صحت واجب است و واجب نمی تواند وجود داشته باشد و صحیح نباشد اگرچه قائل به اعم باشید. پس طهارت هم مقدمه وجود نماز است مثل طی مسافت که مقدمه حج است. پس مقدمه وجود، اعم از مقدمه صحت است.

**نکته دوم:** مقدمه وجوب، از محل بحث خارج است. چون بحث ما این است که آیا وجوب ذی المقدمه ملازمه با وجوب مقدمه دارد یا خیر، به تعبیر دیگر وجوب ذی المقدمه آیا ترشح به مقدمه می کند یا خیر؟ مقدمه وجوب، علت وجوب واجب است (مقدمة الشیء علتة)، استطاعت، علت وجوب حج است، پس در واقع وجوب ذی المقدمه، معلول مقدمه وجوب است و معلول هیچگاه به علت سرایت نمی کند. پس وجوب واجب نمی تواند به مقدمه وجوب سرایت کند، چون خودش معلول مقدمه وجوب است که نمی توان به آن سرایت کند.

**نکته سوم:** مقدمه علمی هم از محل بحث خارج است. چون بحث ما در مقدمه واجب است نه مقدمه علم به وجوب. مقدمه علمیه، مقدمه حصول علم مکلف است نه اینکه مقدمه واجب باشد، مقدمه علم به وجوب واجب است و بخاطر همین از محل بحث خارج است.



خلاصه مطالب از منظر مقرر

در این جلسه مباحث ذیل مطرح شد:

1. مقدمه واجب، امر اصولی است.

2. مقدمه واجب، امر عقلی است

3. مقدمه به داخلیه و خارجیه تقسیم می شود مقدمه داخلیه از محل نزاع خارج است.

4. مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه تقسیم می شود که مقدمه شرعیه و عادیه به مقدمه عقلیه بر می گردد.

5. مقدمه به وجود و صحت و وجوب و علم تقسیم می شود که مقدمه صحت به مقدمه وجود بر می گردد و نزاع در مقدمه وجوب و علم جاری نیست.

**تقسیم چهارم: مقدمه از حیث زمانی بر سه قسم است:**

**قسم اول: متقدم بر ذی المقدمه؛** مثل وضو برای نماز. اول وضو می گیرد و بعد نماز می خواند.

**قسم دوم: مقارن با ذی المقدمه؛** مثل استقبال که مقدمه نماز است و طهارت از جنابت که مقدمه روزه است.

**قسم سوم: متاخر از ذی المقدمه؛** مثل غسل شب برای روزه مستحاضه در روز. شرط صحت روزه روز، غسل همان شب است.

**اشکال:** مقدمه شیء به منزله علت شیء است، علت شیء هم عقلا همیشه باید مقارن شیء باشد و محال است علت شیء مقدم یا موخر باشد. برق علت روشنایی لامپ است، نمی شود برق بیاید و بعد از نیم ساعت برق بیاید. یک قاعده عقلی می گوید هیچگاه علت از معلول منفک نمی شود، لذا مقدمه که به منزله علت است، نمی تواند مقدم یا موخر از ذی المقدمه باشد.

**جواب آخوند:** مقدمه بر دو نوع است:

**اول:** مقدمه حکم که بر دو قسم است: وضعی و تکلیفی.

این مقدمه هم می تواند مقارن باشد هم متاخر یا متقدم، چون مقدمه حکم عبارت است از لحاظ و تصور این مقدمه، آنچه مقدمه حکم است، در حقیقت تصور شیء ای است که مقدم یا مقارن یا متاخر است، آن تصور، مقدمه حکم است.

**توضیح:** مولا وقتی می خواهد حکم را جعل کند، مقدمه را تصور می کند و بعد از این تصور، رغبت به انشاء حکم می کند. مثلا مولا می خواهد کباب بخورد و این زمانی می چسبد که همراهش دوغ بخورد، پس وقتی شما کباب می طلبد، که این کباب را به همراه چیزی که در کنارش است، تصور کند، مثلا این کباب را با دوغی که همزمان می خواهد بخورد، تصویر کند. پس در این قسم، فقط تصور شروط کافی است. آنچه که در حقیقت شرط انشاء حکم است، خود تصور است که مقارن با حکم است.

حال آنچه که با این تصور، متصور می شود، می تواند مقدم یا مقارن یا متاخر باشد، پس اگر این قید را با حکم بسنجید، تصور مقدمه لازم است و این تصور هم مقارن با انشاء حکم است، اگرچه متعلق این تصور مقدم یا مقارن یا متاخر باشد.

به تعبیر دیگر، تصور چه شرط مقارن چه متاخر چه متقدم باشد، مقارن با ذی المقدمه است. الان تصور می کنیم آمدن زید در دیروز یا همین الان یا فردا و این قضیه محال نیست و همین در جعل حکم تاثیر دارد.

## دوم: مقدمه متعلق حکم؛

**مقدمه:** حسن و قبح و یک شیء که مورد اعتقاد عدلیه است و تا شیء حسن نباشد، متعلق امر مولا واقع نمی شود، این سه قسم است: ذاتی، اقتضائی یا اعتباری است، ذاتی در جایی است که شیء علت تامه حسن باشد، مثل عدل که علت تامه حسن است و هیچگاه حسن از عدل جدا نمی شود. اقتضائی در جایی است که شیء مقتضی حسن باشد یعنی این شیء حسن است مگر اینکه مانعی جلوی آن سبز شود. مثل صدق که مقتضی حسن است به شرط اینکه مانعی جلوی آن نباشد که حسنش را بردارد مثل صدقی که موجب اختلاف افکنی شود. اعتباری در جایی است که شیء فی نفسه، حسن یا قبحی ندارد، مثل آب خوردن یا خوابیدن یا دست تکان دادن، این شیء، وقتی به شیء دیگری اضافه و ضمیمه شود، به واسطه انضمام، حسن یا قبح پیدا می کند، مثلا خوابیدن اگر منجر به قضاء نماز شود، قبیح می شود. اینجا می گویند حسن بالوجه و الاعتبار است.

این را گفتیم که بگوئیم، مقدمه مامور به یا متعلق حکم، در حقیقت مضاف الیه مامور به است و اگر اضافه نشود، مامور به، متصف به حسن نمی شود. یعنی تا اضافه به مامور به نشود، مامور به حسن نمی شود، حسن مامور به، اعتباری است و با اضافه مقدمه، حسن می شود. و مضاف الیه شیء می تواند مقدم بر شیء یا مقارن باشد یا موخر از شیء باشد. مثلا پنجره باز کردن نه حسن دارد و نه قبح، اما اگر با باز کردن این پنجره، موجب شوید که هوای اتاق خنک شود که این خنکی متاخر است، و این باز کردن، موجب حسن این کار می شود چون موجب مطلوب بودن هوای خنک دارد.

پس اگر گفتیم مقدمه مامور به می تواند، متقدم یا موخر یا مقارن مامور به باشد، بخاطر این است که مضاف الیه مامور به است که گاهی مقدم بر آن است گاهی موخر از آن است و گاهی مقارن آن است.

۳

امر سوم از مقدمات مقدمه واجب: تقسیمات واجب

از الان بحث در تقسیمات واجب است:

**تقسیم اول: واجب بر دو قسم است:**

**قسم اول: واجب مطلق؛** اگر شما یک واجب را با یک شیء دیگر بسنجید و وجوب واجب مشروط به این شیء نیست. مثل نماز که مشروط به بارانی بودن هوا نیست.

**قسم دوم: واجب مشروط؛** اگر شما یک واجب را با یک شیء دیگر بسنجید و وجوب واجب مشروط به این شیء است. مثلا نماز ظهر که مشروط به دخول وقت است.

**نکته:** مطلق و مشروط بودن واجب، نسبی است، یعنی یک واجب نسبت به یک شیء مشروط می شود و نسبت به یک شیء دیگر، مطلق می شود. وجوب حج نسبت به استطاعت مشروط است و نسبت به زوال شمس، مطلق است. تمام واجبات به عقل، بلوغ و قدرت، مشروط هستند و اگر قضیه نسبی نباشد، واجب مطلق نداریم.

از نگاه مرحوم آخوند معلوم است که در واجب مشروط، وجوب واجب مشروط به شرط است نه خود واجب، یعنی اگر شرط نباشد، وجوب می پرد اما شیخ انصاری معتقدند که واجب مشروط، واجبی است که تحقق واجب مشروط به شرط است و وجوب همیشه فعلی و مطلق است و واجب گاهی معلق بر قید می شود.

شیخ انصاری به خاطر شبهه ای می گوید که تحقق واجب، مشروط به شرطی شده است، ایشان می گوید قبل از استطاعت، واجب الحج هستید اما شرط انجام حج به نحو صحیح منوط به مستطیع شدن است، ان استطعت فحج، استطاعت به خود حج می خورد.

**آخوند در دلیل خود می گویند:** ما می خواهیم قضیه مشروطی را بیان کنیم، باید جمله شرطی بیاوریم و ظاهر جمله شرطیه این است که شرط، قید هیئت جزاء باشد، نه قید ماده جزاء، یعنی قید افعال باشد که

دال بر وجوب باشد. پس شرط به خود صیغه امر خورده که دال بر وجوب است نه به ماده صیغه که واجب است.

**مرحوم شیخ در دلیل خود فرموده: هیئت جزاء، حرف است چون قبلا بیان کردیم هیئات جزء حروف هستند، معنای حرف هم جزئی است، مشهور می گفتند که وضع در حروف عام است و موضوع له جزئی است، معنای جزئی قابل تقييد نیست. در نتیجه هیئت جزاء قید نمی پذیرد و اطلاق و تقييد از شئون معنای کلی است، باید یک معنایی کلی باشد تا با قید جمع شود و باید گفت این قید به متعلق جزاء بر می گردد که همان واقع باشد. پس شرط در واجبات مشروطه، شرط واجب است نه وجوب.**

**جواب آخوند به دلیل شیخ: وضع و موضوع له در حروف مثل اسم جنس، عام و کلی است.**

**سوال: بحث از وجوب مقدمه واجب، در واجب مشروط هم جاری است یا خیر؟ مثلا می توانیم بحث کنیم مقدمه حجبی که مشروط به استطاعت است، واجب است یا خیر؟ یا اینکه مقدمه واجب، فقط مقدمه واجب مطلق است؟**

واجب مشروط دو حالت دارد، آیا واجب مشروط را قبل از تحقق شرط، مد نظر گرفتید یا بعد از تحقق شرط گرفتید. اگر شرط واجب مشروط محقق شده باشد، وجوب واجب مشروط، مطلق است. چون شرطش محقق شده، در اینجا ما بحث از وجوب مطلق مقدمه می کنیم. مثل حج بعد از فراهم شدن استطاعت، وجوبش مشروط نیست و محقق

است، اینجا بحث می‌کنیم از وجوب تهیه زاد و راحله برای حج، و اگر واجب مشروط را قبل از تحقق شرط گرفتیم، بحث می‌کنیم از وجوب مشروط مقدمه واجب، فرد هنوز مستطیع نشده، وجوب حج منوط بر استطاعت است و اینجا هم می‌شود بحث از مقدمه واجب کرد، می‌گوئیم آیا با وجوب مشروط حج به استطاعت، آیا تهیه زاد و راحله هم وجوب مشروط به استطاعت دارد یا ندارد؟

خلاصه، واجب مطلق یا مشروط، هر دو مقدمه اش داخل در بحث است و بحث ما بسته به نوع مقدمه، تغییر می‌کند، اگر وجوب ذی المقدمه مطلق باشد، از وجوب مطلق مقدمه بحث می‌کنیم و اگر وجوب ذی المقدمه مشروط باشد، از وجوب مشروط مقدمه بحث می‌کنیم.

### **تذنیب :**

**مطلب اول:** استعمال واژه واجب در واجب مشروط، حقیقی است یا مجازی است؟ به حجی که مشروط به استطاعت است، می‌توان گفت حج حقیقتاً واجب است یا باید گفت مجازاً حج واجب است.

**جواب:** باید ببینیم شرط واجب مشروط، محقق شده است یا خیر، یعنی اگر مستطیع شده باشید، شکی نیست که اطلاق واجب، بر واجب مشروط محقق الشرط، حقیقی است. چون می‌شود استعمال مشتق در متلبس بالمبدا که اجماعاً حقیقی بود.

اما اگر واجب را به واجب مشروط قبل از تحقق شرط کنید، این استعمال از نگاه آخوند مجاز است، چون استعمال مشتق در ما یتلبس

فی المبدأ فی المستقبل است که بالاجماع مجاز است. اگر به حجتی که واجب نشده، واجب بگویی، مثل این است که لفظ را بر چیزی که بعداً محقق خواهد شد، استعمال کرده اید که مجازی است و حقیقی نیست.

**مطلب دوم: سوال:** استعمال صیغه امر در واجب مشروط، چگونه است؟ آیا حقیقی است یا مجازی است؟ ان جاء زید فاکرمه، صیغه امر را در واجب مشروط استعمال کردیم، اینجا اکرام واجب مشروط به مجيء زید است، آیا این استعمال حقیقی است یا مجازی است؟

سوال قبل این بود که استعمال خود لفظ واجب، در واجب مشروط، حقیقی است یا مجازی است اما اینجا می گوئیم، آیا استعمال صیغه وجوب در واجب مشروط، حقیقی است یا مجازی است؟

**مرحوم اخوند می فرمایند:** حقیقی است و این از باب دال و مدلول است. معنای صیغه امر، وجوب مبهم است که اعم از وجوب مشروط و مطلق است، پس این صیغه امر، استعمال در وجوب مبهم شده است، اما اینکه این وجوب، مطلق یا مشروط است، از یک دال دیگری به دست می آید نه از صیغه امر، اطلاقش از مقدمه حکمت به دست می آید و اشتراط آن از شرط در جمله شرطیه به دست می آید، پس اطلاق و اشتراط این وجوب، دال دومی می خواهد، مثل قرنیه حکمت که می گوید وجوب مطلق است، ان جاء زید فاکرم زیداً، اینجا وجوب مشروط است که از شرط را از شرط فهمیدیم، این جا می شود تعدد دال (صیغه وجوب و شرط) و تعدد مدلول (اصل وجوب که از صیغه می آید و مشروط بودن وجوب که از شرط می آید) از این جهت این استعمال، استعمال حقیقی است.



**تقسیم دوم:** واجب به دو قسم تقسیم می شود: این تقسیم ابتکار صاحب فصول است.

واجبی که وجوب آن فعلی است، واجبی که شرط وجوبش محقق شده است، یعنی واجب مطلق، دو قسم است:

**قسم اول:** واجب منجز؛ اتیان واجب، برای مکلف، بر امر غیر مقدوری متوقف نباشد. زوال شمس شده، وجوب نماز خواندن مطلق شده و شرطش محقق شده است، اتیان نماز هم متوقف بر امر غیر مقدوری نیست، وضو و استقبال و طهارت و... همه مقدور مکلف است.

**قسم دوم:** واجب معلق؛ واجبی که انجامش و اتیانش برای مکلف، بر امری غیر مقدور نسبت به این مکلف، متوقف باشد. الان چندین ماه به فصل حج مانده، فردی فوت کرد و ارثش به شما رسید و شما مستطیع شدید و وجوب حج برای شما واجب مطلق شد، حال این حج، جزء معلق ها است، چون اتیان حج، برای شما متوقف بر امر غیر مقدور است و آن رسیدن موسم حج است، شما نمی توانید کاری کنید که الان موسم حج برسد. پس حج، واجب مطلق معلق است. مطلق است چون شرطش آمده و معلق است چون مشروط به غیر مقدور است.

**فرق واجب معلق با مشروط:** واجب مشروط، وجوبش معلق بود اما واجب معلق، وجوبش فعلی و مطلق است، وجود آن معلق بر شرط غیر مقدور است. مثل حج که برای تحقق آن باید موسم حج فرا برسد.

**نکته:** نسبت به این تقسیم، اشکالات فراوانی است، مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و مرحوم نهایندی و یک فرد دیگر هم اشکال گرفته است. اشکال مرحوم شیخ این است که معلق مثل مشروط طبق مبنای ما است، از نگاه ما، مشروط، واجبی است که وجوبش مطلق است و وجودش مشروط به شرطی است.

**جواب آخوند به شیخ:** مبنای شما در واجب مشروط غلط است، در نتیجه واجب مشروط با واجب معلق فرق دارد که در بالا اشاره کردیم.

۴

خلاصه مباحث از منظر مقرر

در این جلسه مباحث ذیل مطرح شد:

1. مقدمه به سه قسم است، یا مقدم بر ذی المقدمه است یا مقارن با آن است و یا متاخر از آن است.

2. هر سه قسم مقدمه واجب در بالا، امکان دارد.

3. واجب به واجب مطلق و مشروط تقسیم می شود و هر دو قسم در محل نزاع داخل هستند.

4. واجب مطلق به واجب معلق و منجز تقسیم می شود.

امروز آخرین جلسه است و نکات کلی را بیان می کنیم:

بحث ما در تقسیم ابتکاری صاحب فصول بود که برای واجب مطلق ارائه شده است، واجب مطلق وجوبی است که وجوبش حالی است و واجب مشروط، وجوبش استقبالی است، یعنی متوقف بر شرطی است که در مستقبل تحقق پیدا می کند. الان نماز ظهر بر شما واجب نیست و اگر از دنیا بروید، لازم نیست کسی نماز شما را بجا آورد و اگر زوال آفتاب را درک کردید، وجوب نماز ظهر فعلی می شود، پس نماز ظهر به نسبت شما که هنوز زوال ظهر را درک نکردید، واجب مشروط است.

در وجوب حالی، خود واجب (متعلق وجوب) بر دو قسم است: یا این واجب حالی است، یعنی همین الان می توان اتیانش کرد و یا واجب استقبالی است، یعنی معلق بر یک شرطی است که غیر مقدور است. اگر خود واجب حالی باشد، واجب منجز به آن گفته می شود، یعنی هم وجوبش حالی است و مطلق است و هم واجبش حالی است و منجز است.

اما اگر خود واجب، استقبالی باشد، به آن واجب معلق گفته می شود، یعنی از جهت وجوب، حالی است و مطلق است و از یک جهت استقبالی است که از جهت خودش باشد.

۳

تقسیمات واجب

مرحوم آخوند در رد این تقسیمی که ابتکار صاحب فصول هستند، مطالب زیادی گفته اند که فقط دو اشکال را ما می گوئیم:

**اشکال اول: تقسیم، وقتی صحیح است که اثری بر آن مترتب است، به عبارت دیگر، تقسیم زمانی فایده دارد که اقسام در ترتب اثر متفاوت باشند و الا تقسیم بی فایده است. مثلاً گفته می شود طلبه های این کلاس، بر دو قسم هستند بعضی سید و بعضی عام، به سادات 1000 بدهید و به عام ها هم 1000 بدهید، آدم خنده اش می گیرد، چون تقسیم بندی معنا ندارد بلکه اگر گفته شود به سادات 2000 بدهید و به عام ها 1000، تقسیم بندی درست است.**

حال در تقسیم مطلق به واجب معلق و منجز است، اثری بر این تقسیم نیست. به تعبیر دیگر در تقسیم بین واجب مطلق و منجز، اثری در بحث مقدمه واجب، مترتب نیست. به اینکه اگر وجوب واجب، حالی و مطلق باشد و قائل بین ملازمه وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه شویم، وجوب مقدمه هم حالی است و فرق ندارد، واجب حالی (منجز) باشد یا استقبالی (معلق) باشد. اما اگر وجوب واجب استقبالی و مشروط باشد و ما قائل به ملازمه باشیم، وجوب مقدمه هم استقبالی می شود، پس ثمره بر مشروط و مطلق مترتب است نه بر معلق و منجز.

**اشکال دوم: مقدمه: دلیلی اینکه صاحب فصول به سمت نظریه تقسیم واجب مطلق رفته، این است که مقدمه مفوته را تصحیح کند. مقدمه مفوته، مقدمه تفویت کننده است، مقدمه ای است که اگر قبل از زمان واجب (ذی المقدمه)، اتیان نشود، موجب تفویت واجب می شود. موجب می شود واجب از مکلف فوت شود.**

زمان روزه از طلوع فجر است، غسل جنابت مقدمه مفوته روزه است که اگر این را قبل از زمان واجب انجام نشود، روزه باطل می شود .

حال نکته ای که مطرح است این است که وجوب روزه را از کی محقق می دانید؟ اگر وجوب صوم از لحظه طلوع فجر آغاز شود، غسل جنابت قبل از طلوع فجر واجب نیست، چون غسل جنابت مقدمه روزه است و روزه هم قبل از طلوع فجر واجب نیست، در نتیجه غسل جنابت هم قبل از طلوع فجر واجب نیست. یعنی جایز است آن را ترک کرد و این به معنای اذن در ترک صوم واجب است. چون وقتی غسل جنابت قبل از طلوع فجر، جایز باشد و ترکش هم جایز است، جواز ترک صوم هم ثابت می شود، در نتیجه نمی توان وجوب صوم را از لحظه طلوع فجر در نظر گرفت، لذا صاحب فصول می گویند، زمان طلوع فجر، زمان واجب است اما زمان وجوبش قبل از طلوع فجر، حالی شده است و به تبع غسل جنابت هم قبل از طلوع فجر واجب شده است، لذا واجب معلق شکل می گیرد که وجوب واجبی، قبل از زمان متعلق خودش، فعلی می شود.

**مرحوم آخوند در اشکال دوم می گویند: چهار راه برای تصحیح وجوب مقدمات مفوته قبل از زمان واجب وجوب دارد:**

**راه اول: ذی المقدمه واجب مشروط طبق مبنای شیخ انصاری (واجب مشروط، واجبی است که وجوبش مطلق است اما خود واجب مقید باشد)، از نظر ایشان وجوب تمام واجبات، حالی است. از نگاه ایشان، طلوع فجر نسبت به صوم، قید خود صوم است و وجوب صوم قبل از**

طلوع فجر، فعلی و حالی شده است و از شروع بلوغ، وجوب صوم  
حالی است و زمان آن یکی یکی می رسد.

بنابر این وجوب صوم، حالی است و وجوب مقدمات مفوته صوم که  
باید قبل از طلوع فجر انجام شوند، تصحیح می شوند و وجوبشان را  
قبل از طلوع فجر از صوم می گیرند.

راه دوم: نظریه واجب معلق که توضیحش بیان شد.

راه سوم: طبق واجب مشروط بنا بر مبنای آخوند و مشهور (واجب  
مشروط، واجبی است که خود وجوب مقید به شرط مستقبل است،  
شرط مستقبل، محقق وجوب است و تا نیاید، وجوب نمی آید) طبق این  
دیدگاه، طلوع فجر، شرط تحقق وجوب صوم است، یعنی تا طلوع فجر  
نیاید، وجوب صوم محقق نمی شود. حال طبق این مبنا باید گفت هرگاه  
واجب مشروط، دارای شرط مفروض الوجود بود، حالی محسوب می  
شود اگرچه شرط مفروض الوجود، محقق نشده باشد.

طلوع فجر، شرط مفروض الوجود است، یعنی محقق شدن آن حتمی  
است و مثل استطاعت نیست که شرط مفروض الوجود نیست. این  
شروط مفروض الوجود اگرچه متاخر باشند، مانع فعلی و حالی شدن  
وجوب قبل از تحقق خودشان، نمی شود، لذا وجوب صوم اگرچه  
مشروط به طلوع فجر است، قبل از طلوع فجر هم حالی است، چون  
طلوع فجر، شرط مفروض الوجود است.

این سه راه کار، یک مطلب مشترک دارند، در هر سه راه حل،  
وجوب، قبل از تحقق شرط، فعلی در نظر گرفته شد تا بتواند فعلیت

و جوب مقدمه مفوته را قبل از آمدن شرط، توجیه کند. در تمام این سه مورد وجوب صوم قبل از طلوع فجر، فعلی شده است تا بتواند تصحیح وجوب غسل جنابت قبل از طلوع فجر کند با سه راه مختلف.

راه چهارم: این راه را مرحوم آخوند با «ولو» می گوید، ایشان می گوید: مقدمه مفوته، واجب نفسی است نه واجب غیری، اما از نوع واجب نفسی تهیئی.

واجب نفسی تهیئی، عبارت از واجبی است که ملاک آن آماده شدن برای واجب نفسی دیگری است. وجوب غسل جنابت قبل از طلوع فجر، اینگونه تصحیح می شود، چون این غسل واجب نفسی است همانگونه که صوم واجب نفسی است، اما نکته این است که واجب نفسی غسل جنابت، از نوع تهیئی است. یعنی ملاک وجوب نفسی آن تهیئی برای وجوب روزه است.

این اشکال اصلی بر صاحب فصول است که می گوید برای تصحیح وجوب مقدمات مفوته سه راه دیگر غیر از نظریه شما وجود دارد و لازم نیست واجب مطلق را به معلق و منجز تقسیم کرد.

ما بعضی از بحثها فاکتور می گیریم.

**تقسیم سوم واجب: واجب بر دو قسم است:**

**قسم اول: واجب نفسی؛**

**قسم دوم: واجب غیری؛**

فرق این دو در این نقطه است که واجب غیری، چیزی است که تمکن (قدرت) مکلف از واجب دیگر، بر آن مترتب است. صوم و جوب نفسی دارد، وجوبی که روی غسل جنابت رفته، وجوب غیری است، یعنی بر این غسل جنابت، این اثر مترتب می شود که مکلف تمکن بر صوم پیدا می کند و اگر اینگونه نباشد، واجب نفسی می شود.

مشهور می گویند ما وجب بواجب آخر، واجب غیری است و نفسی ما وجب لا بواجب آخر است.

**اشکال:** اکثر واجبات، بخاطر یک مصلحتی واجب شده اند که این مصلحت، غیر از خود واجب است که به آنها می گویند مصالح غیری. نماز واجب شده برای عروج مومن، معراج مومن، غیر از خود صلات است و اگر شما بگوئید واجب غیری، عبارت است که قدرت و تمکن واجب دیگر بر آن مترتب است، اکثر واجبات، واجب غیری می شود. مثلاً نماز واجب شده که بر آن عروج به معراج مترتب می شود و عروج معراج غایت واجب است و غایت الواجب، واجب.

**نکته:** بعضی از واجبات مثل معرفت خداند، ذاتی است و مصلحت غیری ندارد.

به تعبیر دیگر، طبق تعریف شما هم وضو و هم نماز، واجب غیری است.

مرحوم آخوند جوابی می دهند و بعد پس می گیرند و می گویند حق با مستشکل است و باید تعریف واجبات نفسی و غیری را تغییر دهیم تا



این اشکال پیش نیاید و می گویند: واجب نفسی، فعلی است که انگیزه ایجاب آن، حسنی است که آن فعل دارد به گونه ای که به حکم عقل، فاعل این فعل، ممدوح و تارک این فعل، مذموم باشد. و واجب غیری، فعلی است که انگیزه ایجاب آن، توصل به واجب نفسی است.

**توضیح:** انگیزه شارع از واجب کردن نفسی، بخاطر حسن آن است، افعالی که حسن دارند، بر دو قسم هستند و لازم نیست مصلحت مترتب بر آنها بالذات است باشد و ممکن است غیری باشد، ازدواج واجب است چون حفظ نسل بر آن مترتب است. پس اگر غرض واجب، حسن آن باشد، واجب نفسی است و اگر غرض واجب، توصل به واجب دیگر باشد، واجب غیری می شود.

**سوال:** اگر ما شک داشتیم یک واجب غیری است یا نفسی است، چه کنیم؟

**جواب:** در این صورت اول باید سراغ امارات و ادله برویم و اگر به نتیجه نرسیدیم، سراغ اصول عملیه می رویم. در اینجا ابتدا سراغ اطلاق صیغه امر می رویم، که کار را به نفع نفسی بودن تمام می کند. حال این زمانی است که کلام مطلق باشد و متکلم در مقام بیان باشد اما اگر متکلم در مقام بیان نبود و یا قرینه متصله مشکوکه وجود داشته باشد که احتمال دارد قرینه بر تقیید باشد، در این صورت سراغ اصل می رویم و قضیه دو حال پیدا می کند، چون سخن از فعلی است که نمی دانیم واجب نفسی است یا واجب غیری است، به تعبیر دیگر سخن از فعلی است که نمی دانیم وجوبش نفسی است یا چون مقدمه فلان فعل است، واجب شده است. پس شما باید فعل دیگری هم داشته

باشی تا احتمال دهید که بخاطر اینکه این واجب، مقدمه آن است، واجب شده است یا خیر، حال با آمدن آن فعل دیگر، دو حالت درست می شود:

**حالت اول:** وجوب فعل دیگر، حالی و فعلی است: در این صورت، فعل محل بحث هم وجوبش فعلی است و جای بحث هم ندارد. چون فعل محل بحث یا واجب نفسی است که وجوبش فعلی است و یا واجب غیری است که بخاطر وجوب فعلی فعل دیگر، این واجب غیری هم وجوبش فعلی است.

**حالت دوم:** وجوب فعل دیگر، حالی و فعلی نیست: در اینجا مردد بین وجوب واجب محل بحث می شویم و شک در وجوب واجب محل بحث می کنیم، اگر این واجب، واجب نفسی باشد، وجوبش فعلی است و اگر واجب غیری باشد برای وجوبی که فعلی نیست، وجوب این هم فعلی نیست. شک در وجوب هم مجرای برائت است و گفته می شود وجوب آن فعلی نشده و وجوب آن غیری است.

**نکته:** واجب غیری، استحقاق ثواب مستقل یا عقاب مستقل ندارد، یعنی شما را بخاطر اتیان واجب غیری مستقلاً ثواب نمی دهند و بخاطر ترک واجب غیری، شما را عقاب مستقلاً نمی کنند. مثلاً برای نماز ظهر شما می خواهید بخوانید، یک ثواب بخاطر نماز ظهر می دهند و بخاطر وضو ثواب مستقل نمی دهند. و اگر طرف نخواهد نماز بخواند، وضو هم نمی گیرد و بر این ترک وضو، فرد را عقاب بخاطر ترک وضو نمی کنند و عقاب بخاطر ترک نماز است.

**سوال:** ما در روایات گاهی اوقات می بینیم، ثوابهای فراوانی برای مقدمات واجب ذکر شده است، مثلا در حدیث می گوید برای هر گامی که در مسیر حج برداشته می شود، فلان مقدار ثواب به شخص می رسد در حالی که طی مسیر برای حج، واجب گیری است. این چگونه است؟

**مرحوم آخوند می فرمایند:** دو جور توجیه می توان کرد:

**توجیه اول:** این ثوابها برای ذی المقدمه، مثلا برای حج است و از آنجایی که شروع ذی المقدمه را از لحظه شروع مقدمه، می دانند، لذا ثوابی که به این مقدمات نسبت داده می شود، در حقیقت ثواب ذی المقدمه است، پس ثواب مستقلی برای گامها ندارد و لذا اگر کسی وسط راه پشیمان شد، ثوابی به او برای گامهای برداشته شده، نمی دهند.

**توجیه دوم:** خداوند تفضلا به مقدمات هم ثواب می دهد .

**توضیح:** بحث ما این است که فرد، مستحق ثواب نیست، معنایش این نیست که به شما ثواب نمی دهند.

**سوال:** ما طهارات ثلاثه داریم که عبارت از غسل و وضو و تیمم است، اولاً گفته می شود که واجب گیری، اطاعت و امتثال مستقل ندارد و دوماً گفته می شود که واجب گیری توصلی است و ثالثاً می گویند واجبات گیری، ثواب مستقل ندارند. حال به حکم روایات و ادله، طهارت ثلاثه هم اطاعت مستقله هستند و هم منوط به قصد قربت هستند و هم بر آنها ثواب مترتب است، این چگونه است؟

**توضیح:** امر غیری، اطاعت مستقلى ندارد و مثلاً تهیه زاد و راحله در ضمن وجوب حج است و اگر در ضمن وجوب حج نباشد، اطاعت محسوب نمی شود. حال نسبت به طهارت ثلاث گفته شده که نفس وضو گرفتن، مطلوب است اگرچه نماز نخوانی یا قرآن نخوانی، پس معلوم می شود که وضو، امر نفسی دارد و مطلوب شرعی است.

و همچنین گفته شده که امر واجب غیری توصلی است، یعنی در او امر غیری، قصد امتثال امر لازم نیست، شما تهیه زاد و راحله بکن، و لو به هر قصدی و به همین مقدار آنچه که برای حج و روزه لازم است، محقق می شود اما امری که به طهارت ثلاثه خورده است، امر با قصد قربت است.

و همچنین برای طهارات ثلاثه، ثواب ذکر شده است در حالی که واجب غیری، نباید ثواب داشته باشد.

**جواب مرحوم آخوند:** طهارات ثلاث، علی رغم اینکه نسبت به بعضی از واجبات نفسی، واجب غیری هستند، خودشان مستحب نفسی هم هستند، یعنی دو حکم دارند یک وجوب غیری و یک استحباب نفسی، وضو نسبت به نماز واجب غیری است اما خود وضو، فی نفسه، مستحب است و از این جهت هم اطاعت مستقل برای امر نفسی محسوب می شود و هم قصد قربت آن تصحیح می شود که این قصد قربت به امر نفسی مربوط می شود و هم ثوابش بخاطر استحباب نفسی است.

در اینجا بحثهای زیادی است که دیگر بیان نمی‌کنیم و بحث ما تمام می‌شود.

۴

خلاصه مباحث از منظر مقرر

مطالبی که در این جلسه بیان شد:

1. اشکالات تقسیم صاحب فصول.

2. تقسیم واجب به نفسی و غیره.

3. اطلاق صیغه امر نسبت به وجوب نفسی و غیره و حکم اصول عملیه.

4. مختصات واجب غیره.

5. توجیه ثوابهایی که برای وجوب غیره در روایات ذکر شده است.

6. توجیه اطاعت مسقتل و ثواب و قصد امتثال امر در طهارات ثلاث.

تذکر: مباحث جزئی در این مطالب بالکل ذکر نشد.