

ایضاح الکفاہ

وہمایق

کفایۃ الاصول

حضرت آیت العظمیٰ فاضل لکڑانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

کفایۃ الاصول



انتشارات نوح تقدیم می‌نماید:

همزمان با طبع جلد ششم کتاب ایضاح الکفایه، فهرست مجموع مجلدات، تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود.

چند تذکر:

۱- نحوه تنظیم و استفاده از فهرست: ابتدا عناوین اصلی مجلدات کتاب به ترتیب حروف الفبا مشخص شده سپس به ترتیب بیان شارح کتاب^۱ به ترتیب صفحات - مطالب و عناوین غیر اصلی آن بحث، تحت همان عنوان با ذکر شماره و صفحه کتاب، درج شده. مثلاً تحت عنوان کلمه «اجتماع»^۲ تمام مطالبی که به نحوی به آن بحث، مربوط است درج گردیده. به عنوان مثال «تضاد احکام خمس» در بحث اجتماع امر و نهی، مشخص شده و در عین حال، آدرس بحث «تضاد احکام خمس» را هم در عنوان «تضاد» و هم در عنوان «احکام» می‌توان یافت.

۲- در پایان مطالب و مسائل هر عنوان اصلی، آدرس اکثر مطالب مربوط به آن عنوان را که در غیر از بحث مخصوص خودش مطرح شده به ترتیب بیان مصنف رحمته الله علیه و شارح، ذکر کرده‌ایم مثلاً مصنف رحمته الله علیه در پایان بحث اصول عملیه - بعد از اصالت الاحتیاط - شرط جریان اصل براءت^۳ را بیان نموده‌اند که ما آدرس آن را هم در عنوان «اصالت الاحتیاط» و هم در پایان عنوان اصلی «براءت» و هم تحت عنوان کلمه «شرط» ذکر کرده‌ایم.

۱- نه به ترتیب حروف الفبا.

۲- اجتماع امر و نهی.

۳- و اصالت الاحتیاط.

۳ - خلاصه، این که در تحت هر عنوان اصلی، مطالب مربوط به آن به ترتیب بیان شارح و صفحات کتاب ذکر شده^۱.

۴ - رجاء واثق داریم که با انتقادات و پیشنهادات خوانندگان گرامی، فهرست مزبور در چاپ مجدد کتاب، تکمیل خواهد شد. ***

انتشارات نوح



۱ - مگر در چند مورد محدود که ضرورتاً به ترتیب حروف الفبا مشخص شده.

فهرست تفصیلی مجلدات ایضاح الکفایة

اجتماع اجتماع امر و نهی

۴/۳	متعلق نهی «ترک» است یا کف؟
۷/۳	آیا صیغه نهی، دال بر تکرار است؟
۱۰/۳	مقصود از کلمه «واحد» چیست؟
۱۳/۳	فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی با «نهی در عبادات»
۱۶/۳	نقد و بررسی کلام صاحب فصول در تفاوت دو مسأله
۱۶/۳	بحث اجتماع امر و نهی در معاملات، مطرح نیست
۱۹/۳	مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است
۲۲/۳	آیا مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟
۲۶/۳	آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می شود؟
۲۹/۳	آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه، معتبر است؟
۳۲/۳	بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع یا افراد ندارد
۳۶/۳	اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماعی
۳۹/۳	مناط امر و نهی در ماده اجتماع، چگونه احراز می شود؟
۴۴/۳	ثمره بحث اجتماع امر و نهی، بنا بر قول به جواز
۴۵/۳	ثمره بحث اجتماع امر و نهی، بنا بر قول به امتناع
۵۲/۳	فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی
۵۵/۳	تضاد احکام خمسة
۵۷/۳	متعلق احکام چیست؟
۶۰/۳	تعدد عنوان، باعث تعدد معنوی نمی شود
۶۶/۳	تقریر دلیل امتناع
۶۷ - ۱۰۳/۳	ادله قائلین به جواز اجتماع ورد آن
۷۹/۳	عبادات مکروهه بر سه قسم است
۸۰/۳	احکام عبادات مکروهه
۱۰۷/۳	ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟
۱۱۰/۳	حکم اضطرار به سوء اختیار
۱۳۹/۳	ثمره مسأله خروج از دار غصبی
۱۵۱/۳	و جوه ترجیح نهی بر امر و نقد آن
۱۷۳/۳	الحاق تعدد اضافات به تعدد جهات

اجتهاد

معنای لغوی اجتهاد	۳۲۳/۶
معنای اصطلاحی اجتهاد	۳۲۴/۶
اطلاق و تجزی در اجتهاد	۳۳۱/۶
احکام اجتهاد مطلق:	۳۳۳/۶
۱- امکان وقوعی آن	۳۳۳/۶
۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش	۳۳۵/۶
۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی نسبت به مقلدینش	۳۳۵/۶
تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی - بنا بر حکومت - چگونه است؟	۳۳۶/۶
تقلید از مجتهد انسدادی - بنا بر کشف - چگونه است؟	۳۳۹/۶
۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی	۳۴۵/۶
احکام تجزی در اجتهاد:	۳۵۱/۶
۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد	۳۵۱/۶
۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش	۳۵۶/۶
۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟	۳۵۷/۶
۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی	۳۵۹/۶
مبادی یا مقدمات اجتهاد	۳۶۱/۶
تخطئه و تصویب	۳۶۵/۶
تبدل رأی مجتهد	۳۷۳/۶

اجزاء

«الایاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا»

مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟	۱۰۷/۲
مقصود از کلمه «اقتضاء» چیست	۱۱۰/۲
مقصود از کلمه «اجزاء» چیست؟	۱۱۷/۲
چه تفاوتی بین بحث «اجزاء» و بحث «مره و تکرار» هست؟	۱۱۹/۲
فرق مسأله «اجزاء» با بحث «تبعیت قضاء للاداء» چیست؟	۱۲۰/۲
قیاس هر مأمور به، نسبت به امر خودش از نظر اجزاء	۱۲۲/۲
آیا ایاتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأموریه به امر واقعی اولی هست؟	۱۲۷/۲
آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزاء» هست؟	۱۳۴/۲
آیا ایاتیان مأمور به به امر ظاهری، مجزی از مأموریه به امر واقعی اولی هست؟	۱۳۸/۲
یک فرع اصولی در بحث اجزاء	۱۴۶/۲
حکم خطای قطع - از نظر اجزاء	۱۵۵/۲

آیا لازمه قول به «اجزاء» تصویب است؟ ۱۵۹/۲

اجماع

۲۴۴/۴	اجماع منقول
۲۴۴/۴	ملاک حجیت اجماع منقول
۲۴۵/۴	اقسام اجماع
۲۴۵/۴	۱- اجماع دخولی
۲۴۵/۴	۲- اجماع لطفی
۲۴۶/۴	۳- اجماع حدسی
۲۴۹/۴	۴- اجماع تشریفی
۲۴۹/۴	الفاظ حاکی از اجماع، مختلف است
۲۵۲/۴	کدام قسم از اجماعات، حجت است؟
۲۶۱/۴	نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم
۲۶۵/۴	تعارض اجماعات



۱۳/۵	اصالت الاحتیاط
۱۵/۵	اقل و اکثر استقلالی
۱۵/۵	اقل و اکثر ارتباطی
۱۷/۵	دوران امر، بین متباینین
۳۱/۵	اضطرار، مانع فعلیت تکلیف نیست
۳۸/۵	عدم ابتلا، مانع فعلیت نیست
۴۱/۵	ملاک ابتلا
۴۲/۵	شک در ابتلا
۴۴/۵	صیرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود
۴۷/۵	ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره
۴۸/۵	احکام ملاقی یا بعضی از اطراف علم اجمالی
۵۷/۵	دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی
۵۸/۵	برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری نمی شود
۷۸/۵	آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری می شود؟
	دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مطلق و مقید» و عدم جریان برائت
۸۵/۵	عقلی در آنها
۹۱/۵	حکم ناسی جزء یا شرط

- ۹۴/۵ آیا توجه خطاب به ناسی، ممکن است؟
- ۹۶/۵ جریان برائت در جزء و شرط عدمی
- ۹۹/۵ حکم زیاده عمدی
- ۱۰۴/۵ شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت
- ۱۰۷/۵ استصحاب وجوب
- ۱۳۱/۵ شرط جریان احتیاط چیست؟
- در صورت تمکن از امثال علمی تفصیلی آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی -
- جائز است؟ ۱۴۷/۴
- در صورت تمکن از امثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی -
- جائز است یا نه؟ ۱۵۴/۴
- ادله محدثین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه و نقد آن ۴۸۱/۴
- حسن احتیاط شرعاً و عقلاً ۵۱۶/۴
- جریان احتیاط در عبادات، نیازی به اخبار «من بلغ» ندارد ۵۲۶/۴
- آیا در شبهه موضوعی «احتیاط» لازم است؟ ۵۳۷/۴
- حسن احتیاط در مواردی که دلیلی بر نفی تکلیف نداریم ۵۴۱/۴
- حسن احتیاط، مقید به عدم اختلال نظام است ۵۴۱/۴
- مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی**
احکام
- ۳۲۲/۱ اخذ اوصاف و عناوین در موضوعات احکام
- ۵۵/۳ تضاد احکام پنج‌گانه
- ۵۷/۳ متعلق احکام چیست؟
- ۵۷۶/۳ حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست
- ۱۸۸/۵ نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه
- ۱۹۳/۵ نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام ثانوی
- ۲۱۲/۵ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی
- ۲۱۲/۵ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی
- ۳۱۱/۵ تعداد احکام تکلیفی
- ۳۱۱/۵ احکام وضعی
- ۳۱۱/۵ بین احکام وضعی و تکلیفی چه نسبتی هست؟
- ۳۱۴/۵ تعداد احکام وضعی
- ۳۱۶/۵ اقسام احکام وضعی
- ۳۳۸/۵ آیا استصحاب در احکام وضعی، جاری می‌شود؟
- ۴۰۷/۵ آیا استصحاب در احکام تعلیقی، جاری می‌شود؟

احوال

تعارض احوال - احوال لفظ ۱۱۹/۱

اخبار

اخبار «من بلغ...» ۵۳۱/۴

اخبار علاجیه: ۱۷۷/۶

۱ - اخبار تخییر ۱۷۸/۶

۲ - اخبار توقف ۱۸۱/۶

۳ - اخبار احتیاط ۱۸۱/۶

۴ - اخبار ترجیح ۱۸۲/۶

الف: مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۵/۶

ب: مرفوعه زراره ۱۸۶/۶

آیا اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی هم می شود یا نه؟ ۲۲۹/۶



اخذ اجرت بر واجبات ۳۸۳/۲

مرکز تحقیقات فقه اسلامی
اراده

اراده و طلب: به کلمه «طلب» مراجعه شود ۳۳

ارتباطی

واجب ارتباطی ۱۵/۵

واجب غیر ارتباطی ۱۵/۵

حرام غیر ارتباطی ۱۵/۵

حرام ارتباطی ۱۶/۵

دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷/۵

برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری نمی شود ۵۸/۵

آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری می شود؟ ۷۸/۵

ازلی

استصحاب عدم ازلی ۱۶/۶ و ۵۱۲/۴ - ۴۱۸/۳، ۴۱۲

استثناء

۳۳۲/۳	 مفهوم استثناء
۳۳۷/۳	 حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟
۳۳۹/۳	 ادوات حصر
۴۸۷/۳	 استثنای عقیب جمل متعدد

استصحاب

«شک طاری»

۲۰۱/۵	 معنای لغوی استصحاب
۲۰۲/۵	 اقوال در استصحاب
۲۰۲/۵	 تعریف استصحاب
۲۰۳/۵	 بیان اجمالی ادله اعتبار استصحاب
۲۰۷/۵	 آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا از قواعد فقهی؟
۲۱۰/۵	 اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه
۲۱۱/۵	 اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب موضوعی
۲۱۲/۵	 اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی
۲۱۲/۵	 اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب کلی
۲۲۷/۵	 ادله حجیت استصحاب
۲۲۷/۵	 ۱- بناء عقلا
۲۳۱/۵	 ۲- ظن
۲۳۲/۵	 ۳- اجماع
۲۳۴/۵	 ۴- اخبار - و نقد و بررسی آنها
۲۳۵/۵	 الف: صحیحه اول زرارہ
۲۴۱/۵	 صحیحه زرارہ، مخصوص باب وضو نیست
۲۴۶/۵	 استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع
۲۶۱/۵	 جریان استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه
۲۶۲/۵	 ب: صحیحه دوم زرارہ
۲۸۷/۵	 ج: صحیحه سوم زرارہ
۲۹۳/۵	 د: استدلال به روایت خصال
۲۹۷/۵	 ه: مکاتبه قاسانی
۳۰۰/۵	 و: استدلال به اخبار حلیت
۳۰۸/۵	 خلاصه نظر مصنف در رابطه با اخبار دال بر استصحاب
۳۳۸/۵	 آیا استصحاب در احکام وضعی جاری می شود؟

تنیهای استصحاب	۳۴۷/۵
در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است	۳۴۸/۵
آیا در استصحاب، شک در بقاء، علی تقدیر الثبوت کافی هست؟	۳۵۵/۵
آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می شود؟	۳۵۷/۵
اقسام استصحاب کلی	۳۶۲/۵
۱- استصحاب کلی قسم اول	۳۶۳/۵
۲- استصحاب کلی قسم دوم	۳۶۴/۵
۳- استصحاب کلی قسم ثالث	۳۷۳/۵
۴- استصحاب کلی قسم رابع	۳۶۳/۵
استصحاب امور تدریجیه	۳۷۹/۵
استصحاب نفس زمان	۳۸۴/۵
استصحاب «زمانی»	۳۸۵/۵
جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه	۳۸۷/۵
استصحاب فعل مقید به زمان	۳۹۰/۵
استصحاب تعلیقی	۴۰۶/۵
آیا احکام تعلیقی، قابل استصحاب است؟	۴۰۷/۵
اشکالات جریان استصحاب تعلیقی	۴۰۸/۵
استصحاب احکام شرایع سابقه	۴۱۸/۵
کلام شیخ اعظم رحمته الله در استصحاب احکام شرایع سابقه	۴۲۷/۵
اصل مثبت	۴۳۴/۵
مقتضای اخبار دال بر حجیت استصحاب چیست؟	۴۳۴/۵
لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقن	۴۳۶/۵
آیا استصحاب مثبت، حجت است یا نه؟	۴۳۷/۵
منشأ اشکال در حجیت یا عدم حجیت استصحاب مثبت چیست؟	۴۴۱/۵
اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد	۴۴۶/۵
مثبتات امارات و طرق، حجت است	۴۵۰/۵
ترتیب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب	۴۶۳/۵
اصالت تأخر حادث	۵/۶
تعاقب حالتین	۳۵/۶
استصحاب امور اعتقادی	۳۹/۶
استصحاب حکم مخصص	۵۵/۶
مقصود از شک در باب استصحاب چیست؟	۶۵/۶
کلام شیخ اعظم در محل بحث	۶۸/۶

در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است.....	۷۴/۶
اتحاد قضیتین در استصحاب.....	۷۸/۶
علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟.....	۸۵/۶
آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه، وارد است؟.....	۹۵/۶
تزام استصحابین.....	۹۷/۶
اصل مسی و مسیبی.....	۹۹/۶
تعارض استصحابین.....	۱۰۷/۶
بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می شود، چه نسبتی هست؟.....	۱۱۴/۶
تقدم استصحاب بر قرعه.....	۱۱۸/۶
استصحاب عدم ازلی.....	۱۶/۶ و ۵۱۲/۴ - ۴۱۸/۳، ۴۱۲
استصحاب عدم قرشیت.....	۴۱۶، ۴۱۸/۳
آیا استصحاب، جانشین قطع موضوعی می شود؟.....	۹۷/۴
استصحاب عدم تذکيه.....	۵۱۲/۴
استصحاب وجوب.....	۱۰۷/۵
آیا استصحاب در احکام وضعی، جاری می شود؟.....	۳۳۸/۵

استعمال

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

ملاک صحت استعمال چیست؟.....	۷۲/۱
اصالت تأخر استعمال.....	۱۳۵/۱
استعمال لفظ در اکثر از معنا.....	۲۲۶/۱
نقد و بررسی کلام صاحب معالم و صاحب قوانین در محل بحث.....	۲۲۹/۱
تفصیل صاحب معالم در محل بحث.....	۲۳۲/۱
استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟.....	۲۲۹/۲
غلبه استعمال.....	۳۱/۲

استقلالی

اقل و اکثر استقلالی.....	۱۵/۵
--------------------------	------

اسم جنس

اسم جنس.....	۵۲۷/۳
--------------	-------

اشتراک

اشتراک معنوی.....	۲۱۸/۱
اشتراک لفظی.....	۲۱۸/۱

اصالت

۱۳/۵	اصالت الاحتياط
۴۳۹/۴	اصالت البراءت
۵۴۵/۴	اصالت التخيير
۱۶۱/۶	اصالت الجهة
۱۶۲/۶	اصالت السند
۱۱۵/۶	اصالت الصحة في عمل الغير
۱۶۱/۶	اصالت الظهور
۴۳۱/۳	اصالت العموم
۱۳۵/۱	اصالت تأخر استعمال
۵/۶	اصالت تأخر حادث
۲۸۴/۱	اصالت عدم ملاحظة خصوصيت

اصل

۳۱۲/۳	مقتضای اصل در بحث تداخل چیست؟
۴۱۲/۳	احراز مشتبّه به وسیله اصل موضوعی
۱۹۶/۴	اصل اولی در امارات، حجیت است یا عدم حجیت؟
۵۰۹/۴	با وجود اصل موضوعی، براءت، جاری نمی شود.
۴۳۴/۵	اصل مثبت
۴۴۶/۵	اصل مثبت، حجّت نیست مگر در دو مورد
۵/۶	اصل تأخر حادث
۹۹/۶	اصل سببی و مسببی
۱۷/۶	اصل براءت: به کلمه «براءت» رجوع شود

اصلی

۳۶۸/۲	واجب اصلی
-------	-----------

اصول

۲۹/۱، ۲۷۹/۴	موضوع علم اصول
۳۸/۱	تعریف علم اصول
۱۶۵/۲	بحث مقدمه واجب از مسائل اصول است نه فقه
۱۹/۳	بحث اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است
۴۴۰/۳	تفاوت فحص در بحث عام و خاص با فحص در باب اصول عملیه چیست؟

- آیا مباحث قطع، جزء علم اصول است؟ ۳۲/۴
- مناسبت احکام مربوط به قطع با علم اصول ۳۴/۴
- آیا اصول، جانشین قطع می شود؟ ۹۳/۴
- آیا مسأله موافقت التزامیه می تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی شود؟ ۱۲۱/۴
- آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه جاری می شود؟ ۱۲۱/۴ ، ۱۰۸/۶
- آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می تواند مانع موافقت التزامیه شود؟ ۱۲۶/۴
- آیا بحث حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۷۷/۴
- آیا اصول عملیه، منحصر به چهار اصل است؟ ۴۳۶/۴
- استصحاب از مسائل اصول است یا از قواعد فقه؟ ۲۰۷/۵
- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه، وارد است؟ ۹۵/۶
- وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹/۶

اصولی

- تعریف مسأله اصولی ۳۳/۴

اضطرار

- آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأموریه به امر واقعی اولی هست؟ ۱۲۶/۲
- آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزاء» می باشد؟ ۱۳۴/۲
- ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟ ۱۰۷/۳
- حکم اضطرار به سوء اختیار ۱۱۰/۳
- اضطرار، مانع فعلیت تکلیف نیست ۳۱/۵

اطراد

- اطراد ۱۱۶/۱

اطلاق

- اطلاق لفظ و اراده نوع آن ۷۵/۱
- اطلاق لفظ و اراده مثل آن ۷۶/۱
- اطلاق لفظ و اراده صنف آن ۷۷/۱
- اطلاق لفظ و اراده شخص آن ۷۸/۱
- تمسک به اطلاق لفظی برای اثبات توصلیت، صحیح نیست ۵۵/۲
- آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می توان به اطلاق تمسک کرد؟ ۵۵/۲

۶۹/۲	مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟
۲۲۷/۲	اطلاق عنوان واجب بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟
۲۶۸/۲	نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیأت، نسبت به ماده
۳۱۷/۲	وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه می باشد.
۱۰۴/۵	شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت
۲۴۲/۶	ترجیح عموم بر اطلاق
۳۳۱/۶	اطلاق و تجزی در اجتهاد

اظهر

۱۵۰/۶	حمل ظاهر بر اظهر
۴۰۳/۶	تقلید از اعلم
۴۰۶/۶	وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده
۴۱۰/۶	ادله وجوب تقلید اعلم



«اعلم و صحیح»

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

۱۴۰/۱	صحیح و اعم
۱۴۶/۱	کلام باقلانی در محل بحث
۱۵۱/۱	تعیین قدر جامع، بنا بر قول صحیحی
۱۶۰/۱	تعیین قدر جامع، بنا بر قول اعمی
۱۷۲/۱	وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است
۱۷۴، ۲۰۶/۱	ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی
۱۸۰/۱	ادله صحیحی ها:
۱۸۰/۱	۱- تبادل
۱۸۲/۱	۲- صحت سلب
۱۸۳/۱	۳- اخبار
۱۸۷/۱	۴- روش واضعین در وضع الفاظ
۱۸۹/۱	ادله اعمی ها:
۱۸۹/۱	۱- تبادل
۱۹۰/۱	۲- عدم صحت سلب
۱۹۱/۱	۳- صحت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد

- ۴- اخبار..... ۱۹۳/۱
 بحث حقیقت شرعیه در الفاظ معاملات، مطرح نیست ۲۰۴/۱
 آیا بحث صحیح و اعم در الفاظ معاملات هم جریان دارد؟ ۲۰۴/۱
 مختار مصنف..... ۲۱۷/۱

اقل و اکثر

- اقل و اکثر استقلالی..... ۱۵/۵
 اقل و اکثر ارتباطی ۱۵/۵
 برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری نمی‌شود..... ۵۸/۵
 دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷/۵
 آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می‌شود؟ ۷۸/۵

امارات

- تعریف اماره..... ۳۱/۴
 آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟..... ۸۵/۴
 آیا امارات معتبره شرعی، قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟..... ۸۶/۴
 امارات غیر علمیه - امارات ظنیه ۱۵۶/۴
 حجیت امارات ظنیه، ذاتی نیست ۱۵۷/۴
 آیا جعل حجیت برای امارات ظنیه، امکان وقوعی دارد؟..... ۱۶۰/۴
 محذورات تعبد به امارات ظنیه ۱۶۵/۴
 جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۶۹/۴
 روش شیخ اعظم در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۸۵/۴
 روش مرحوم فشارکی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۹۳/۴
 اصل اولی در امارات، حجیت است یا عدم حجیت؟ ۱۹۶/۴
 آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می‌شود؟..... ۳۵۷/۵
 مثبتات امارات و طرق، حجت است ۴۵۰/۵
 علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟ ۸۵/۶
 وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹/۶

امتناع

- «امتناع» یا «اجتماع» امر و نهی: به کلمه «اجتماع» مراجعه شود ۳

امر

امر آمر

امر آمر با علم به انتفاء شرطش چگونه است ۴۷۳/۲

امر بعد از امر

امر بعد از امر ۵۱۶/۲

امر به امر

امر به امر ۵۱۴/۲

امر ظاهری

آیا اتیان مأموریه به امر اضطراری، مکفی از مأموریه به امر واقعی اولی هست؟ ۱۲۶/۲

آیا اتیان مأموریه به امر ظاهری، مجزی از مأموریه به امر واقعی اولی هست؟ ۱۳۸/۲

صیغه امر

معنای صیغه امر - معنای هیأت «افعل» ۹/۲

آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟ ۱۷/۲

کلام صاحب معالم در محل بحث ۱۸/۲

جمل خبریه‌ای که در طلب، استعمال می‌شوند، ظهورشان در چیست؟ ۲۲/۲

آیا صیغه امر «ظهور» در وجوب دارد یا نه؟ ۳۱/۲

واجب تبعدی و توصیلی: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲

مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟ ۶۹/۲

وقوع امر، عقیب حظر مسلم ۷۲/۲

وقوع امر، عقیب حظر متوهم ۷۳/۲

«مره» و تکرار: به کلمه «تکرار» رجوع شود ۲۴

«فور» و «تراخی» ۹۸/۲

صیغه امر، دال بر «فور» است یا «تراخی» یا هیچ کدام؟ ۹۹/۲

استعمال صیغه امر در واجب مشروط، به نحو حقیقت است یا مجاز؟ ۲۲۹/۲

ماده امر

«الف، میم و راء»

معانی لفظ «امر» از نظر لغت و عرف ۳۹۳/۱

ایراد مصنف بر معانی لفظ امر ۳۹۵/۱

معنای اصطلاحی لفظ امر ۳۹۹/۱

آیا در امر «علو» معتبر است؟ ۴۰۵/۱

لفظ امر، حقیقت در وجوب است ۴۰۸/۱

ادله کسانی که می‌گویند «الف، میم و راء» برای مطلق طلب، وضع شده ۴۱۲/۱

معنای «امر» طلب حقیقی است یا انشائی؟ ۴۱۵/۱

- آیا بین طلب و اراده، تفاوت است؟ ۴۲۳/۱
- طلب و اراده: به کلمه «طلب» رجوع شود ۳۳
- اجتماع امر و نهی: به کلمه «اجتماع» رجوع شود ۳

انسداد

- مقدمات پنج‌گانه دلیل انسداد ۳۸۵/۴
- نقد و بررسی مقدمات دلیل انسداد ۳۸۸/۴

انشاء

- تعریف انشاء و خبر ۶۶/۱

انصراف

- اقسام انصراف ۵۵۷/۳
- ۱- انصراف بدوی ۵۵۷/۳
- ۲- انصراف تیقنی ۵۵۸/۳
- ۳- انصراف ظهوری ۵۵۸/۳



مرکز تحقیق و پژوهش انقلاب اسلامی

- انقلاب نسبت ۲۵۴/۶

انقیاد

- انقیاد و تجری: به کلمه «تجری» رجوع شود ۱۸

اوامر

- آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا افراد؟ ۴۷۹/۲

اولی

- آیا اتیان مأموره به امر اضطراری، مکفی از مأموره به امر واقعی اولی هست؟ ۱۲۶/۲
- نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولی ۱۸۸/۵
- قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟ ۱۵۶/۶
- قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰/۶

بداء

- بداء ۵۱۸/۳

برائت

«اصل برائت»

۴۳۹/۴	اصل برائت
۴۳۹/۴	شک در تکلیف
۴۴۲/۴	ادله اعتبار اصل برائت:
۴۴۲/۴	۱- دلیل قرآنی
۴۴۶/۴	۲- دلیل روایی:
۴۴۶/۴	الف: حدیث رفع
۴۶۰/۴	ب: حدیث حجب
۴۶۲/۴	ج: حدیث حل
۴۶۴/۴	د: حدیث سعه
۴۶۷/۴	هـ: مرسله صدوق
۴۷۲/۴	۳- اجماع
۴۷۳/۴	۴- دلیل عقلی
۴۸۱/۴	ادله محدثین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه و نقد آن:
۴۸۱/۴	۱- دلیل قرآنی
۴۸۴/۴	۲- دلیل روایی
۴۹۴/۴	۳- دلیل عقلی
۵۰۹/۴	با وجود اصل موضوعی، برائت جاری نمی‌شود
۵۱۶/۴	حسن احتیاط شرعاً و عقلاً
۵۲۶/۴	جریان احتیاط در عبادات، نیازی به اخبار «من بلغ» ندارد
۵۳۱/۴	تسامح در ادله سنن
۵۳۷/۴	آیا در شبهات موضوعیه، احتیاط، لازم است؟
۵۴۱/۴	حسن احتیاط در مواردی که دلیل بر نفی تکلیف داریم
۵۴۱/۴	حسن احتیاط، مقید به عدم اختلال نظام است
۵۸/۵	برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود
۷۸/۵	آیا برائت شرعی در «اقل و اکثر» ارتباطی، جاری می‌شود؟
	دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مطلق و مقید» و عدم جریان برائت
۸۵/۵	عقلی در آن‌ها
۹۶/۵	جریان برائت در جزء و شرط عدمی
۱۳۵/۵	شرط جریان برائت عقلی
۱۳۶/۵	شرط جریان برائت نقلی
۱۴۵/۵	احکام و آثار تمسک به اصل برائت، قبل از فحص

نقد و بررسی کلام فاضل تونی در شرائط جریان اصل برائت ۱۶۵/۵

تأخر

اصالت تأخر استعمال ۱۳۵/۱

اصالت تأخر حادث ۵/۶

تبادر

تبادر ۱۰۳/۱

تبدل

تبدل رأی مجتهد ۳۷۳/۶

تبعی

واجب تبعی ۳۶۹/۲

نهی تبعی و غیره ۱۸۱/۳



تجاوز
مرکز تحقیقات و نشر اسلامی

قاعده تجاوز ۱۱۵/۶

تجری

تجری و انقیاد ۵۲/۴

اطاعت و عصیان ۵۲/۴

آیا تجری و انقیاد، موجب عقاب و ثواب است؟ ۵۴/۴

حقیقت تجری و انقیاد ۵۵/۴

تجزی

تجزی در اجتهاد ۳۳۲/۶

احکام تجزی در اجتهاد ۳۵۱/۶

تحریمیه

شبهه تحریمیه ۴۴۰/۴

تخصیص

- آیا در غیر از موارد تخصیص می‌توان به عام، تمسک کرد؟ ۴۱۹/۳
 تخصیص عام به مفهوم مخالف ۴۸۱/۳
 تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر ۴۹۵/۳
 ثمره بین تخصیص و نسخ ۵۲۳/۳
 دوران امر بین تخصیص و نسخ ۲۴۶/۶
 تخصیص عمومات کتاب و سنت ۲۵۰/۶

تخطئه

- تخطئه و تصویب: به کلمه «تصویب» رجوع شود ۲۱

تخیر

«اصالت التخییر»

- اصالت التخییر ۵۴۵/۴
 وجوه در مسأله ۵۴۶/۴
 مختار و دلیل مصنف در محل بحث ۵۴۷/۴
 شرط جریان اصالت التخییر ۱۴۳/۵

تخیر

- آثار تخیر بین خبرین متعارضین ۲۰۶/۶
 آیا تخیر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری؟ ۲۰۹/۶

تخییری

- واجب تخییری ۷۱/۲
 وجوب تخییری ۴۹۲/۲
 خصوصیات وجوب تخییری ۴۹۸/۲

تداخل

- تداخل یا عدم تداخل مسببات ۲۸۹/۳
 اقوال در بحث تداخل ۲۹۱/۳
 تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل ۲۹۲/۳
 نقد و بررسی کلام فخر المحققین در مسأله تداخل ۳۰۵/۳
 نقد و بررسی تفصیل علامه حلی رحمته الله در بحث تداخل ۳۰۹/۳

تعيين محل نزاع در بحث تداخل.....	۳۱۱/۳
مقتضای اصل در بحث تداخل.....	۳۱۲/۳

تراخی

تراخی وفور.....	۹۸- ۱۰۶/۲
-----------------	-----------

ترتب

ترتب.....	۴۵۵/۲
-----------	-------

ترجیح

معنای لغوی ترجیح.....	۱۲۶/۶
«تعادل و ترجیح» یا «تعادل و تراجیح»؟.....	۱۲۶/۶
اخبار ترجیح.....	۱۸۲/۶
الف: مقبولة عمر بن حنظله.....	۱۸۵/۶
ب: مرفوعة زواره.....	۱۸۶/۶
ج: سائر اخبار ترجیح.....	۱۹۵/۶
با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده:	۲۰۰/۶
۱- اجماع.....	۲۰۰/۶
۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل، قبیح است.....	۲۰۲/۶
آثار تخیر بین خبرین متعارضین.....	۲۰۶/۶
آیا بنابر وجوب ترجیح فقط به مرجحات منصوص اکتفا می شود؟.....	۲۱۳/۶
ترجیح عموم بر اطلاق.....	۲۴۲/۶
وجوه ترجیح نهی بر امر.....	۱۵۱/۳

تدریجیه

استصحاب امور تدریجیه.....	۳۷۹/۵
جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه.....	۳۸۷/۵

تزاحم

فرق باب تعارض و تزاحم.....	۱۴۵/۳، ۱۲۷/۶
تزاحم استصحابین.....	۹۷/۶

تسامح

تسامح در ادله سنن ۵۳۱/۴

تصویب

آیا لازمه قول به «اجزاء» تصویب است؟ ۱۵۹/۲

تصویب و تخطئه ۳۶۵/۶

اقسام تصویب ۳۶۸/۶

تضاد

تضاد احکام خمسیه ۵۵/۳

تعادل

معنای تعادل ۱۲۶/۶

«تعادل و ترجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟ ۱۲۶/۶



تعارض

معنای لغوی تعارض ۱۲۷/۶

معنای اصطلاحی تعارض ۱۲۸/۶

مواردی که تعارض، محقق نیست: ۱۳۳/۶

۱- حاکم و محکوم ۱۳۳/۶

۲- توفیق عرفی ۱۳۵/۶

۳- حمل ظاهر بر اظهر ۱۵۰/۶

مواردی که تعارض، محقق است ۱۵۴/۶

قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟ ۱۵۶/۶

نفی ثالث به وسیله متعارضین ۱۵۸/۶

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰/۶

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟ ۱۷۰/۶

مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟ ۱۷۵/۶

اخبار علاجیه: ۱۷۷/۶

الف: اخبار تخیر ۱۷۷/۶

ب: اخبار توقف ۱۸۱/۶

ج: اخبار احتیاط ۱۸۱/۶

د: اخبار ترجیح ۱۸۲/۶

- ۱ - مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۵/۶
- ۲ - مرفوعه زرارہ ۱۸۶/۶
- نقد و بررسی مقبوله و مرفوعه ۱۸۷/۶
- ۳ - سائر اخبار ترجیح ۱۹۵/۶
- با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده: ۲۰۰/۶
- ۱ - اجماع ۲۰۰/۶
- ۲ - ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل، قبیح است ۲۰۲/۶
- آثار تخیر بین خبرین متعارضین ۲۰۶/۶
- آیا تخیر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری؟ ۲۰۹/۶
- آیا بنا بر وجوب ترجیح فقط به مرجحات منصوص، اکتفا می شود؟ ۲۱۳/۶
- آیا اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی هم می شود؟ ۲۲۹/۶
- مرجحات نوعیه دلایه ۲۴۰/۶
- ترجیح عموم بر اطلاق ۲۴۲/۶
- دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۲۴۶/۶
- تخصیص عمومات کتاب و سنت ۲۵۰/۶
- انقلاب نسبت ۲۵۴/۶
- رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱/۶
- آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟ ۲۷۴/۶
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در محل بحث ۲۷۸/۶
- نقد و بررسی کلام محقق رشتی در محل بحث ۲۸۷/۶
- مرجحات داخلیه ۲۹۹/۶
- مرجحات خارجیه: ۲۹۹/۶
- ۱ - مرجحات خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم ۳۰۰/۶
- ۲ - مرجحات خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم ۳۰۷/۶
- ۳ - مرجحات خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است ۳۱۰/۶
- ۴ - مرجحات خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست ۳۱۸/۶
- تعارض احوال ۱۱۹/۱
- فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی ۳۶، ۵۲/۳
- فرق باب تعارض و تراحم ۱۴۵/۳
- تعارض عام و خاص ۵۰۴/۳
- تعارض اجماعات ۲۶۵/۴
- تعارض ضررین ۱۹۵/۵
- تعارض استصحابین ۱۰۷/۶

تعاقب

تعاقب حالتین ۳۵/۶

تعبدی

واجب تعبدی: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲
در صورت شک در تعبدیت و توصلیت واجب، حکم عقل چیست؟ ۵۹/۲

تعدد

تعدد عنوان، باعث تعدد معنوی نمی شود ۶۰/۳
الحاق تعدد اضافات به تعدد جهات ۱۷۳/۳
تعدد شرط و وحدت جزا ۲۸۱/۳

تعقب

تعقب عام به ضمیر ۴۷۲/۳



استصحاب تعلیقی ۴۰۶/۵
آیا احکام تعلیقی، قابل استصحاب هست؟ ۴۰۷/۵
اشکالات جریان استصحاب تعلیقی ۴۰۸/۵

تعینی

واجب تعینی ۷۱/۲

تفویض

تفویض و جبر ۴۴۷/۱
محصل کلام جبریه ۴۴۸/۱
محصل کلام قائلین به تفویض ۴۵۱/۱
نقد و بررسی کلام قائلین به تفویض ۴۵۲/۱
آیا موجودات جهان در ایجاد آثار، استقلال دارند؟ ۴۵۷/۱
نقد و بررسی کلام جبریه ۴۶۰/۱
ادله - شبهات - جبریه و نقد و بررسی آن ۴۶۲/۱
«لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» ۴۹۳، ۴۹۵/۱
آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات است؟ ۴۹۷/۱

- معنای سعادت و شقاوت ۵۰۳/۱
 «السعيد من سعد في بطن امه ...» ۵۰۹/۱

تقدم

- علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟ ۸۵/۶
 وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹/۶
 تقدم استصحاب بر قرعه ۱۱۸/۶

تقليد

- معنای لغوی تقلید ۳۸۵/۶
 معنای اصطلاحی تقلید ۳۸۵/۶
 ادله جواز تقلید ۳۸۷/۶
 قائلین به حرمت تقلید ۳۹۹/۶
 وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده ۴۰۰/۶
 تقلید از اعلم ۴۰۳/۶
 وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم به آن استدلال شده ۴۰۶/۶
 ادله وجوب تقلید اعلم ۴۱۰/۶
 تقلید میت ۴۱۸/۶
 اقوال در مسأله ۴۱۸/۶
 ادله جواز تقلید میت ۴۲۰/۶
 بقاء بر تقلید میت ۴۲۸/۶
 تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی - بنا بر حکومت - چگونه است؟ ۳۳۶/۶
 تقلید از مجتهد انسدادی بنا بر کشف، چگونه است؟ ۳۳۹/۶

تکرار

- تکرار و مره ۷۶/۲
 مقصود از مره و تکرار «دفعه و دفعات» است یا فرد و افراد؟ ۸۳/۲
 بنا بر قول به «مره» کیفیت امثال، چگونه است؟ ۹۱/۲
 بنا بر قول به «تکرار» کیفیت امثال، چگونه است؟ ۹۲/۲
 چه تفاوتی بین بحث اجزاء و بحث مره و تکرار هست؟ ۱۱۹/۲

تکلیف

- شک در تکلیف ۴۳۹/۴

تکلیفی

- حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست..... ۵۷۶/۳
 حکم تکلیفی ۳۱۱/۵
 نسبت بین حکم تکلیفی و وضعی ۳۱۱/۵

تمايز

- تمايز علوم به چیست؟ ۲۶/۱

تميز

- قصد تميز ۶۲/۲

تواتر

- اقسام تواتر ۲۸۷/۴



توارد

- توارد دو دليل ثانوی ۱۹۳/۵

مرکز تحقیقات فقهی و اصولی

- در صورت شک در تعبدی و توصلی بودن واجب، حکم عقل چیست؟ ۵۹/۲
 قصد توصل ۳۲۰/۲
 قصد توصل و بیان یک فرع فقهی ۳۲۵/۲

توصلی

- واجب توصلی: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲

توفیق

- توفیق عرفی ۱۳۵/۶

ثانوی

- نسبت دليل لا ضرر با ادله احکام ثانوی ۱۹۳/۵
 توارد دو دليل ثانوی ۱۹۳/۵
 مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین ۱۷۵/۶

ثمره

۴۴/۳	ثمره بحث «اجتماع امر و نهی»
۱۳۳/۱	ثمره ثبوت «حقیقت شرعی» و عدم ثبوت آن
۱۳۹/۳	ثمره مسأله «خروج» از دار غصبی
۴۶۰/۳	ثمره «خطابات مشافیه» و مناقشه در آن
۱۷۴/۱	ثمره نزاع بین «صحیحی و اعمی»
۴۵۲/۲	ثمره مسأله «ضد»
۸۱/۴	ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع
۳۸۹/۱	ثمره بحث «مشتق»
۳۶۰/۲	ثمره عملیه پذیرش «مقدمه موصله»
۳۷۷/۲	ثمره بحث «مقدمه واجب»
۵۲۳/۳	ثمره بین «نسخ و تخصیص»

جبر

۲۳	جبر و تفویض: به کلمه «تفویض» رجوع شود
----	---------------------------------------

جمع

۱۶۹/۴	جمع بین حکم واقعی و ظاهری
۱۸۵/۴	روش شیخ اعظم در جمع بین حکم واقعی و ظاهری
۱۹۳/۴	روش مرحوم فشارکی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری
۱۳۵/۶	جمع عرفی
۱۷۰/۶	آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟
۲۲۹/۶	آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی می شود؟

جنس

۵۲۷/۳	اسم جنس
۵۲۸/۳	موضوع له اسم جنس
۵۳۱/۳	علم جنس

حاکم

۱۳۳/۶	بین حاکم و محکوم، تعارض نیست
-------	------------------------------

حجیت

معنای حجیت	۴۴/۴
علم اجمالی، مقتضی حجیت است	۱۴۳/۴
حجیت امارات ظنیه، ذاتی نیست	۱۵۷/۴
اصل اولی در امارات، حجیت است یا عدم حجیت؟	۱۹۶/۴
آیا بحث حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟	۲۷۷/۴

حدیث

حدیث رفع	۴۴۶/۴
حدیث حجب	۴۶۰/۴
حدیث حل	۴۶۲/۴
حدیث سعه	۴۶۴/۴

حرام

حرام ارتباطی و غیر ارتباطی	۱۵، ۱۶/۵
----------------------------------	----------



حرمت

حرمت ذاتی و تشریعی	۲۱۶/۳
قائلین به حرمت تقلید	۳۹۹/۶

حقیقت

طرق تشخیص حقیقت از مجاز: به کلمه «حقیقی» مراجعه شود	۶۵/۶
حقیقت شرعیه	۱۲۲/۱
ثمره ثبوت حقیقت شرعیه و عدم ثبوت آن	۱۳۳/۱
لفظ امر - الف، میم، راء - حقیقت در وجوب است	۴۰۸/۱
آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟	۱۷/۲

حقیقی

طرق تشخیص معنای حقیقی:	۱۰۳/۱
۱ - تبادل	۱۰۳/۱
۲ - صحت حمل	۱۰۸/۱
۳ - اطراد	۱۱۶/۱

حکم

حکم ظاهری	۱۱۲/۲
حکم واقعی اولی	۱۱۲/۲
حکم واقعی ثانوی	۱۱۲/۲
مراحل چهارگانه حکم	۴۹، ۱۸۲/۴
جمع بین حکم واقعی و ظاهری	۱۶۹/۴
روش شیخ اعظم در جمع بین حکم واقعی و ظاهری	۱۸۵/۴
روش مرحوم فشارکی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری	۱۹۳/۴
حکم تکلیفی	۳۱۱/۵
حکم وضعی	۳۱۱/۵
نسبت بین حکم وضعی و حکم تکلیفی	۳۱۱/۵
معنای حکم	۳۱۳/۵
اقسام حکم وضعی	۳۱۴، ۳۱۶/۵
استصحاب حکم مخصص	۵۵/۶

حکمیة

تعریف شبهة حکمیة	۴۳۶/۴
ادلة محدثین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیة و نقد آن	۴۸۱/۴
ادلة وجوب فحص در شبهات حکمیة	۱۳۷/۵
جریان استصحاب در شبهات حکمیة و موضوعیة	۲۶۱/۵

حکومت

تعریف حکومت و ورود	۱۳۱/۶
--------------------------	-------

حمل

ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست؟	۳۶۹/۱
حمل مطلق بر مقید	۵۶۵/۳
حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست	۵۷۶/۳
حمل ظاهر بر اظهر	۱۵۰/۶
حمل ظاهر بر نص	۱۵۰/۶

خاص

خاص و عام: به کلمة «عام» رجوع شود	۳۵
---	----

خبر

- تعریف خبر و انشاء ۶۶/۱
 جمل خبری که در طلب استعمال می‌شوند، ظهورشان در چیست؟ ۲۲/۲

خبر واحد

- آیا بحث حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۷۷/۴
 کلام شیخ اعظم و صاحب فصول در محل بحث ۲۷۹، ۲۸۰/۴
 ادله قائلین به عدم حجیت خبر واحد و نقد آن ۲۸۳ و ۲۸۵/۴
 ادله حجیت خبر واحد: ۲۹۱/۴
 ۱- دلیل قرآنی: ۲۹۱/۴
 الف: آیه نبأ ۲۹۱/۴
 کلام شیخ اعظم در محل بحث ۲۹۴/۴
 استدلال مصنف به آیه نبأ ۲۹۵/۴
 اشکالات استدلال به آیه نبأ ۲۹۷/۴
 ب: آیه نفر و نقد آن ۳۱۰، ۳۱۶/۴
 ج: آیه کتمان و نقد آن ۳۲۳، ۳۲۴/۴
 د: آیه سؤال و نقد آن ۳۲۶-۳۳۰/۴
 هـ: آیه اذن و نقد آن ۳۳۰، ۳۳۲/۴
 قسامه ۳۳۴/۴
 ۲- اخبار دال بر حجیت خبر واحد و نقد آن ۳۳۷، ۳۳۸/۴
 ۳- اجماع و نقد آن ۳۴۱، ۳۴۲/۴
 ۴- وجوه عقلیه دال بر حجیت خبر واحد و نقد آن ۳۵۳، ۳۶۹/۴
 تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر ۴۹۵/۳

دوران

- دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷/۴
 دوران امر، بین متباینین ۱۷/۵
 دوران امر، بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مطلق و مقید» و عدم جریان برائت عقلی در آنها ۸۵/۵
 دوران امر، بین جزئیت و ۱۲۹/۵
 دوران امر، بین شرطیت و ۱۲۹/۵
 دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۲۴۶/۶

زمان

- استصحاب نفس زمان ۳۸۴/۵
 استصحاب زمانی ۳۸۵/۵
 استصحاب فعل مقید به زمان ۳۹۰/۵

سببیت

- مقتضای قاعدهٔ اولی در خبرین متعارضین، بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰/۶

سعادت

- آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات است؟ ۴۹۷/۱
 «السعد من سعد فی بطن امه...» ۵۰۹/۱
 حقیقت سعادت چیست؟ ۶۸/۴

سند

- رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱/۶

شبهه

- تمسک به عام در شبههٔ مفهومیهٔ مخصص، چگونه است؟ ۳۸۷/۳
 تمسک به عام در شبههٔ مصداقیهٔ مخصص، چگونه است؟ ۳۹۴/۳
 شبههٔ حکمیه ۴۳۶/۴
 شبههٔ موضوعیه ۴۳۶/۴
 شبههٔ تحریمیه ۴۴۰/۴
 شبههٔ وجوبیه ۴۴۰/۴
 ادلهٔ محدثین بر وجوب احتیاط در شبههٔ حکمیه و نقد آن ۴۸۱/۴
 آیا در شبههٔ موضوعی، «احتیاط» لازم است؟ ۵۳۷/۴
 صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود ۴۴/۵
 ضابطهٔ شبههٔ محصوره و غیر محصوره ۴۷/۵
 ادلهٔ وجوب فحص در شبههٔ حکمیه ۱۳۷/۵
 جریان استصحاب در شبههٔ موضوعی و حکمی ۲۶۱/۵
 بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود، چه نسبتی هست؟ ۱۱۴/۶

شرایط جریان اصول عملیه

- شرط جریان احتیاط ۱۳۱/۵

۱۳۵/۵	شرط جریان براءة عقلی
۱۳۶/۵	شرط جریان براءة نقلی
۱۴۳/۵	شرط جریان تخيير - اصالت التخيير
۱۶۵/۵	نقد و بررسی کلام فاضل تونی در شرایط جریان اصل براءة

شرايع

۴۱۸/۵	استصحاب احكام شرايع سابقه
۴۲۷/۵	کلام شيخ اعظم در استصحاب احكام شرايع سابقه

شرط

۲۱۱/۱	شرط الماهيت
۲۱۲/۱	شرط الفرد
۲۱۲/۱ - ۱۸۶/۲	شرط متأخر
۲۱۲/۱ - ۱۸۶/۲	شرط متقدم
۲۱۲/۱ - ۱۸۶/۲	شرط مقارن
۱۳۱/۵	شرط جريان اصالت الاحتياط
۱۳۵/۵	شرط جريان براءة عقلی
۱۳۶/۵	شرط جريان براءة نقلی
۱۴۳/۵	شرط جريان اصالت التخيير

مفهوم شرط

۲۳۶/۳	تعريف مفهوم
۲۴۱/۳	نزاع در باب مفهوم در اصل وجود مفهوم است نه در حجيت آن
۲۴۲/۳	مفهوم شرط
۲۴۷/۳	ادلة قائلين به ثبوت مفهوم شرط و نقد آن
۲۴۷/۳	الف: تبادر
۲۴۸/۳	ب: انصراف
۲۵۰/۳	ج: تمسك به مقدمات حكمت
۲۶۰/۳	ادلة منكرين مفهوم شرط و نقد آن
۲۶۶/۳	ضابطه اخذ و اثبات مفهوم
۲۷۴/۳	نقد و بررسی کلام شيخ اعظم در محل بحث
۲۸۱/۳	تعدد شرط و وحدت جزا
۲۸۹/۳	تداخل
۲۸۹/۳	تداخل يا عدم تداخل مسببات

۲۹۱/۳	 اقوال در بحث تداخل
۲۹۲/۳	 تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل
۳۰۵، ۳۰۹/۳	 کلام فخر المحققین و علامه قزوینی در بحث تداخل
۳۱۱/۳	 تعیین محل نزاع در بحث تداخل

شقاوت

۴۹۷/۱	 آیا شقاوت و سعادت از ذاتیات است؟
۵۰۹/۱	 معنای: «الشقی من شقی فی بطن امه...»
۶۸/۴	 حقیقت شقاوت

شک

۲۳۲/۴	 شک در وجود قرینه
۲۳۳/۴	 شک در قرینیت موجود
۴۳۹/۴	 شک در تکلیف
۱۳/۵	 شک در مکلف به
۴۲/۵	 شک در ابتلا
۱۰۴/۵	 شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت
۲۴۶/۵	 استصحاب هم در شک در «مقتضی» حجت است و هم شک در «رافع»
۲۹۴/۵	 شک ساری یا قاعده یقین
۳۴۸/۵	 در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است
۳۵۵/۵	 آیا در استصحاب، شک در بقاء «علی تقدیر الثبوت» کافی هست؟
۶۵/۶	 مقصود از شک در باب استصحاب چیست؟
۸	 شک طاری یا استصحاب: به کلمه «استصحاب» رجوع شود

شهرت

۲۷۱/۴	 شهرت فتوائی
۲۷۳/۴	 شهرت روائی

صحت

۱۰۸/۱	 صحت حمل
۱۴۸/۱	 معنای صحت
۱۸۹، ۱۹۵، ۱۹۶/۳	 معنای صحت و فساد
۱۹۴/۳	 صحت و فساد از احکام شرعیه است یا عقلیه یا اعتباریه؟

ملاک صحت در قضایای حملیه چیست؟ ۳۶۹/۱

صحیح صحیح و اعم

صحیح و اعم: به کلمه «اعم» رجوع شود ۱۳

صحیحه

صحیحۀ اول زرارہ ۲۳۵/۵

صحیحۀ دوم زرارہ ۲۶۲/۵

صحیحۀ سوم زرارہ ۲۸۷/۵

ضد

الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده او لا؟

اقوال در بحث ضد ۴۲۱/۲

مقصود از «اقتضا» چیست؟ ۴۲۲/۲

مقصود از کلمه «ضد» چیست؟ ۴۲۳/۲

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام است؟ ۴۴۸/۲

خلاصه نظر مصنف در بحث ضد ۴۵۱/۲

ثمره مسأله ضد ۴۵۲/۲

نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسأله ضد ۴۵۳/۲

ترتیب ۴۵۵/۲

ضرر

تعارض ضررین ۱۹۵/۵

طریقیت

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنابر طریقیت چیست؟ ۱۵۶/۶

طلب

طلب حقیقی ۴۱۶/۱

طلب انشائی ۴۱۶/۱

آیا بین «طلب» و «اراده» تفاوتی هست؟ ۴۲۳/۱

مصالحة بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده ۴۳۱/۱

- دلیل اشاعره بر مغایرت طلب و اراده ۴۴۰/۱
 پاسخ مصنف نسبت به دلیل اشاعره ۴۴۲/۱
 جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند، ظهورشان در چیست؟ ۲۲/۲

ظاهر

- حمل ظاهر بر اظهر ۱۵۰/۶
 حمل ظاهر بر نص ۱۵۰/۶

ظاهری

- حکم ظاهری ۱۱۲/۲
 آیا اتیان مأموریه به امر ظاهری، مجزی از مأموریه به امر واقعی اولی هست؟ ۱۳۸/۲
 جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۶۹/۴

ظن

- ظن موضوعی ۱۰۹/۴
 در صورت تمکن از امثال ظنی آیا «احتیاط» جائز است؟ ۱۵۴/۴
 ظن شخصی - ظن فعلی - ۲۰۴/۴
 ظن نوعی ۲۰۴/۴
 ظن خاص ۲۰۴/۴
 ظن مطلق ۲۰۴/۴
 حجیت ظواهر، مقید به حصول ظن شخصی نیست ۲۰۵/۴
 حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن به خلاف نیست ۲۰۵/۴
 ادله حجیت مطلق ظن - وجوه حجیت مطلق ظن - و نقد آن ۳۷۲ - ۴۱۸/۴

ظنی

- امارات ظنی: به کلمه «امارات» رجوع شود ۱۴
 در صورت تمکن از امثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی -
 جائز است؟ ۱۵۴/۴

ظواهر

- چرا ظواهر الفاظ، حجت است؟ ۲۰۳/۴
 حجیت ظواهر، مقید به حصول ظن شخصی نیست ۲۰۵/۴
 حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن به خلاف نیست ۲۰۵/۴

حجیت ظواهر الفاظ، نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند	۲۰۶/۴
تفصیل بعضی از محدثین در حجیت ظواهر	۲۰۷/۴
ادله محدثین بر عدم حجیت ظواهر و نقد آن	۲۰۸ و ۲۱۲/۴

ظهور

از چه طریقی می توان «ظهور» کلام را احراز کرد؟	۲۳۱/۴
اصالت الظهور	۱۶۱/۶

عام عام و خاص

تعریف عام	۳۵۱/۳
اقسام عام:	۳۵۵/۳
۱- عام استغراقی	۳۵۵/۳
۲- عام مجموعی	۳۵۵/۳
۳- عام بدلی	۳۵۶/۳
آیا اسماء عدد از افراد عام است؟	۳۵۹/۳
آیا «عموم» دارای لفظ خاصی هست؟	۳۶۰/۳
الفاظ دال بر عموم	۳۶۴/۳
آیا عام مخصص، نسبت به «باقی» حجیت دارد؟	۳۷۱/۳
تعریف مخصص متصل	۳۷۲/۳
تعریف مخصص منفصل	۳۷۲/۳
آیا اجمال مخصص به عام سرایت می کند یا نه؟	۳۸۷/۳
مخصص مجمل	۳۸۷/۳
تمسک به عام در شبهه منهومیة مخصص، چگونه است؟	۳۸۷/۳
آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیة مخصص متصل، جائز است	۳۹۴/۳
آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیة مخصص منفصل، جائز است	۳۹۶/۳
احراز مشبه به وسیله اصل موضوعی	۴۱۲/۳
آیا در غیر از موارد تخصیص می توان به عام تمسک نمود؟	۴۲۰/۳
نذر احرام قبل از میقات و صیام در سفر	۴۲۵/۳
اصالت العموم در چه صورتی حجت است؟	۴۳۱/۳
آیا قبل از فحص از مخصص می توان به «عام» عمل کرد؟	۴۳۴/۳
تفاوت فحص در محل بحث با فحص در باب اصول عملیه	۴۴۰/۳
آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می شود یا نه؟	۴۴۲/۳

ثمره خطابات مشافیه و مناقشه در آن.....	۴۶۰/۳
تعقب عام به ضمیر.....	۴۷۲/۳
تخصیص عام به مفهوم مخالف.....	۴۸۱/۳
استثناء عقیب جمل متعدد.....	۴۸۷/۳
تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر.....	۴۹۵/۳
تعارض عام و خاص.....	۵۰۴/۳
نسخ.....	۵۱۲/۳
بداء.....	۵۱۸/۳
ثمره بین نسخ و تخصیص.....	۵۲۳/۳
دوران امر، بین تخصیص و نسخ.....	۲۴۶/۶
تخصیص عمومات کتاب و سنت.....	۲۵۰/۶

عبادات

موضوع له الفاظ عبادات، ذوات معانی هست.....	۸۹/۱
وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است.....	۱۷۲/۱
عبادات مکروه بر سه قسم است.....	۷۹/۳
احکام عبادات مکروه.....	۸۰/۳

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

عبادت

تعریف عبادت.....	۱۸۴، ۲۳۲ و ۲۳۳/۳
اقسام تعلق نهی به عبادت.....	۲۰۴/۳
نهی در عبادت، مقتضی فساد است.....	۲۱۴/۳

عبادی

بیان دو اشکال در مقدمات عبادی.....	۳۰۱/۲
------------------------------------	-------

عدد

مفهوم عدد.....	۳۴۹/۳
آیا اسماء عدد از افراد عام است؟.....	۳۵۹/۳

علاجیه

اخبار علاجیه.....	۱۷۷/۶
-------------------	-------

علم

- موضوع علم اصول ۲۹/۱، ۲۷۹/۴
- تعریف علم اصول ۳۸/۱
- بحث اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است ۱۹/۳
- آیا مباحث قطع، جزء علم اصول است؟ ۳۲/۴
- مناسبت احکام مربوط به قطع با علم اصول ۳۴/۴
- مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ۳۴/۴
- آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه، جاری می‌شود؟ ۱۲۱/۴، ۱۰۸/۶
- آیا مسئله موافقت التزامیه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی شود؟ ۱۲۱/۴
- آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیه شود؟ ۱۲۶/۴
- آیا علم اجمالی، مانند علم تفصیلی، عدت تامه برای تنجز تکلیف است؟ ۱۳۶/۴
- علم اجمالی، مقتضی حجیت است؟ ۱۴۳/۴
- در صورت تمکن از امثال علمی تفصیلی، آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی - جائز است؟ ۱۴۷/۴
- در صورت تمکن از امثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی - جائز است؟ ۱۵۴/۴
- آیا حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۷۷/۴
- صرف غیرمحصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود ۴۴/۵
- احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی ۴۸/۵

عموم

- آیا «عموم» دارای لفظ خاصی هست؟ ۳۶۰/۳
- الفاظ دال بر عموم ۳۶۴/۳
- اصالت العموم در چه مورد حجت است؟ ۴۳۱/۳
- ترجیح عموم بر اطلاق ۲۴۲/۶
- تخصیص عموم کتاب و سنت ۲۵۰/۶

غایت

- مفهوم غایت ۳۲۷/۳
- محل نزاع در مفهوم غایت ۳۲۷/۳
- قضایای غاثیه بر دو قسم است ۳۲۸/۳
- آیا غایت، داخل مغیا هست؟ ۳۳۰/۳

غیری

- واجب غیری: به کلمه «واجب» رجوع شود..... ۵۳
- وجوب غیری و نفسی..... ۴۴/۲
- نهی غیری و نفسی..... ۱۸۱/۳

فحص

- آیا قبل از فحص از مخصص می‌توان به «عام» عمل کرد؟..... ۴۳۴/۳
- تفاوت فحص در بحث «عام و خاص» با فحص در باب اصول عملیه..... ۴۴۰/۳
- ادله وجوب فحص در شبهات حکمیه..... ۱۳۷/۵
- احکام و آثار تمسک به اصل براءت، قبل از فحص..... ۱۴۵/۵
- اشکال ترک تعلم و فحص در باب واجبات مشروط و موقت..... ۱۴۵/۵

فراغ

- قاعده فراغ..... ۱۱۵/۶



- معنای فساد و صحت..... ۱۸۹/۳
- «فساد» و «صحت» از احکام شرعیه است یا عقلیه یا اعتباریه؟..... ۱۹۴/۳

فعل

- معنای فعل..... ۲۵۹/۱

فعلی

- قطع به حکم فعلی، منشأ اثر است..... ۴۹/۴
- در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است..... ۳۴۸/۵

فعلیت

- فعلیت تعلیقیه..... ۱۱۲/۴
- فعلیت حتمیه..... ۱۱۲/۴
- اضطرار، مانع فعلیت تکلیف نیست..... ۳۱/۵
- عدم ابتلا، مانع فعلیت تکلیف نیست..... ۳۸/۵

فور

فور و تراخی..... ۹۸-۱۰۶/۲

قاعده

- قاعده میسور..... ۱۱۰/۵
- قاعده «لا ضرر»..... ۱۷۵/۵
- نقد و بررسی سند قاعده لا ضرر..... ۱۷۷/۵
- نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر..... ۱۷۹/۵
- معنای «ضرر»..... ۱۷۹/۵
- معنای «ضرار»..... ۱۸۰/۵
- بررسی هیأت ترکیبیه قاعده لا ضرر..... ۱۸۲/۵
- خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده لا ضرر..... ۱۸۶/۵
- نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه..... ۱۸۸/۵
- توارد دو دلیل ثانوی..... ۱۹۳/۵
- نسبت دلیل لا ضرر با ادله احکام ثانویه..... ۱۹۳/۵
- تعارض ضررین..... ۱۹۵/۵
- قاعده یقین یا شک ساری..... ۲۹۴/۵
- قاعده تجاوز..... ۱۱۵/۶
- قاعده فراغ..... ۱۱۵/۶
- قاعده ید..... ۱۱۶/۶
- قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»..... ۱۷۰/۶

قرآن

- ادله محدثین بر عدم حجیت ظواهر قرآن..... ۲۰۸/۴
- آیا ادعای تحریف قرآن، بعید نیست؟..... ۲۱۹/۴
- اختلاف قرائات قرآن..... ۲۲۶/۴

قرعه

- تقدم استصحاب بر قرعه..... ۱۱۸/۶

قرینه

- شک در وجود قرینه..... ۲۳۲/۴

قرینیت

شک در قرینیت موجود ۲۳۳/۴

قسامه

قسامه ۳۳۴ - ۳۳۵/۴

قصد

معنای قصد قریت ۳۷، ۵۳/۲

کیفیت اعتبار قصد قریت در مأموریه ۳۹/۲

آیا برای نفی اعتبار قصد قریت می توان به اطلاق تمسک کرد؟ ۵۵/۲

تمسک به اطلاق لفظی برای اثبات «توصلیت» صحیح نیست؟ ۵۵/۲

قصد تمیز ۶۲/۲

قصد وجه ۵۷، ۶۳/۲

قصد توصل ۳۲۰/۲

قصد توصل و بیان یک فرع فقهی ۳۲۵/۲



قطع

مرکز تحقیق و پژوهش فقهی اسلامی

تعریف اماره ۳۱/۴

آیا مباحث قطع، جزء علم اصول است؟ ۳۲/۴

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم اصول ۳۴/۴

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ۳۴/۴

احکام و آثار قطع ۴۳/۴

۱ - لزوم موافقت طبق قطع ۴۳/۴

۲ - حجیت قطع ۴۴/۴

معنای حجیت ۴۴/۴

حجیت قطع و لزوم متابعت آن، ذاتی است ۴۵/۴

قطع به حکم فعلی، منشأ اثر است ۴۹/۴

اقسام قطع ۷۸، ۸۴/۴

ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع ۸۱/۴

آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می شوند؟ ۸۵/۴

آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می شوند؟ ۸۶/۴

آیا اصول، جانشین قطع می شوند؟ ۹۳/۴

آیا استصحاب، جانشین قطع می شود؟ ۹۷/۴

نحوه استعمال قطع موضوعی	۱۰۶/۴
حجیت اقسام قطع	۱۲۷/۴
قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی)	۱۲۸/۴
فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی	۱۲۸/۴

قضاء

نفوذ قضاء مجتهد مطلق افتتاحی	۳۴۵/۶
نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی	۳۵۹/۶

کفائی

وجوب کفائی	۵۰۷/۲
خصوصیات وجوب کفائی	۵۰۷/۲

کلام

کلام صاحب معالم در «استعمال» لفظ در اکثر از معنا	۲۲۹/۱
کلام صاحب قوانین در «استعمال» لفظ در اکثر از معنا	۲۲۹/۱
کلام ابن قبه در «امارات» ظنیه	۱۶۵/۴
کلام فخر المحققین در بحث «تداخل»	۳۰۵/۳
کلام علامه حلی در بحث «تداخل»	۳۰۹/۳
کلام شیخ اعظم در «ترجیح» اطلاق هیأت، نسبت به ماده	۲۶۹/۲
کلام شیخ اعظم در «جمع» بین حکم واقعی و ظاهری	۱۸۵/۴
کلام بعضی از محدثین در «حجیت ظواهر»	۲۰۷/۴
کلام باقلانی در بحث «حقیقت شرعی»	۱۴۶/۱
کلام فاضل تونی در «شرائط جریان اصل براءت»	۱۶۵/۵
کلام شیخ اعظم در استصحاب احکام «شرايع» سابقه	۴۲۷/۵
کلام شیخ بهائی در ثمره مسأله «ضد» و نقد آن	۴۵۳/۲
کلام صاحب فصول در بحث «مره و تکرار»	۷۷/۲
کلام ابوالحسن بصری در بحث «مقدمه واجب» و نقد آن	۴۰۴/۲
کلام محقق شریف در بحث «مشتق»	۳۲۹/۱
کلام صاحب فصول در بحث «مشتق»	۳۳۳/۱
کلام «نفسی» و کلام «لفظی»	۳۷۷، ۴۲۷/۱
کلام شیخ اعظم در شک در نفسیت و غیریت واجب	۲۸۹/۲
کلام شیخ اعظم در «واجب مشروط»	۲۰۶/۲

کلام محقق نهاوندی در «واجب معلق» و نقد آن ۲۴۰/۲

کلی

اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی ۲۱۲/۵
استصحاب کلی قسم اول ۳۶۳/۵
استصحاب کلی قسم دوم ۳۶۴/۵
استصحاب کلی قسم سوم - ثالث ۳۷۳/۵
استصحاب کلی قسم رابع ۳۶۳/۵

لا ضرر

قاعده لا ضرر: به کلمه «قاعده» رجوع شود ۳۹

لغت

فائده رجوع به کتاب لغت ۲۴۱/۴



آیا قول لغوی حجت است؟ ۲۳۶/۴

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

لقب

مقصود از لقب، چیست؟ ۳۴۸/۳
آیا لقب، دال بر مفهوم است؟ ۳۴۸/۳

مبین

مبین و مجمل

تعریف مبین ۵۸۲/۳
تعریف مجمل ۵۸۲/۳
فرق اجمال و ابهام ۵۴۹/۳
مصادیق مجمل و مبین ۵۸۳/۳

متجزی

حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۳۵۶/۶
تقلید از مجتهد متجزی چگونه است؟ ۳۵۷/۶
نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۳۵۹/۶

متعلق

متعلق احکام چیست؟ ۵۷/۳

مثبت

اصل مثبت ۴۳۴/۵
 آیا استصحاب مثبت، حجت است - اصل مثبت حجیت دارد یا نه؟ ۴۳۷/۵
 منشأ اشکال در حجیت یا عدم حجیت استصحاب مثبت چیست؟ ۴۴۱/۵
 اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد ۴۴۶/۵
 مثبتات امارات و طرق، حجت است ۴۵۰/۵

مجاز

طرق تشخیص حقیقت از مجاز: به کلمه «حقیقی» مراجعه شود ۲۷

مجتهد

حجیت آراء مجتهد مطلق، برای عمل خودش ۳۳۵/۶
 حجیت آراء مجتهد انفتاحی، نسبت به مقلدین ۳۳۵/۶
 تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی - بنابر حکومت - چگونه است؟ ۳۳۶/۶
 تقلید جاهل از مجتهد انسدادی - بنا بر کشف - چگونه است؟ ۳۳۹/۶
 نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی ۳۴۵/۶
 تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟ ۳۵۷/۶
 حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۳۵۶/۶
 نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۳۵۹/۶
 تبدل رأی مجتهد ۳۷۳/۶

مجمل

مجمل و مبین: به کلمه «مبین» رجوع شود ۴۲

مخالفت

آیا مخالفت یا موافقت با امر غیری، موجب استحقاق عقاب یا ثواب است؟ ۲۹۷/۲

مخصص

آیا عام مخصص، نسبت به «باقی» حجیت دارد یا نه؟ ۳۷۱/۳
 تعریف مخصص متصل ۳۷۲/۳

تعریف مخصص متفصل	۳۷۲/۳
مخصص مجمل	۳۸۷/۳
آیا اجمال مخصص به «عام» سرایت می‌کند یا نه؟	۳۸۷/۳
آیا قبل از فحص از مخصص می‌توان به عام عمل کرد؟	۴۳۴/۳
استصحاب حکم مخصص	۵۵/۶

مرجح

اقسام مرجح:	۲۹۹/۶
۱- مرجح داخلی	۲۹۹/۶
۲- مرجح خارجی:	۲۹۹/۶
الف: مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم	۳۰۰/۶
ب: مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم	۳۰۷/۶
ج: مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است	۳۱۰/۶
د: مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست	۳۱۸/۶
مرجحات نوعیه دلایله	۲۴۰/۶
رجوع تمام مرجحات به سند روایت است	۲۷۱/۶



مرفوعه

مرفوعه زراړه و نقد آن	۱۸۶ - ۱۸۷/۶
-----------------------------	-------------

مرّه

مره و تکرار: به کلمه «تکرار» رجوع شود	۲۴
---	----

مشتق

مشتق نحوی	۲۴۳/۱
مشتق اصولی	۲۴۴/۱
یک فرع فقهی	۲۵۱/۱
ضابطه کلی برای مشتق اصولی	۲۵۴/۱
تحقیقی درباره معنای فعل	۲۵۹/۱
تفصیل در بحث مشتق	۲۷۴/۱
مقصود از کلمه «حال» چیست؟	۲۷۶/۱
آیا در بحث مشتق، قاعده یا اصل لفظی وجود دارد؟	۲۸۴/۱
اقوال در بحث مشتق	۲۹۱/۱

مختار مصنف در بحث مشتق و ادله آن	۲۹۲/۱
خلاصه نظر مصنف در بحث مشتق	۳۱۵/۱
ادله کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می‌دانند	۳۱۵/۱
بعضی از تفصیلات در بحث مشتق	۳۱۳/۱
مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکب؟	۳۲۹/۱
نقد و بررسی کلام محقق شریف در محل بحث	۳۲۹/۱
نقد و بررسی کلام صاحب فصول در محل بحث	۳۳۴/۱
دلیل مصنف بر بساطت مشتق	۳۶۰/۱
مقصود از بساطت مشتق چیست؟	۳۶۲/۱
تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق	۳۶۴/۱
ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست؟	۳۶۹/۱
بین ذات و مبادی صفات، چه نوع تغایری، لازم است؟	۳۷۲/۱
ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات، چگونه است؟	۳۷۷/۱
ثمره بحث مشتق	۳۸۹/۱



واجب مشروط: به کلمه «واجب» رجوع شود یا نه؟	۵۲
--	----

مشهوره

مشهوره ابی خدیجه	۲۷۳/۴
------------------	-------

مصداقیه

تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص متصل، چگونه است؟	۳۹۴/۳
تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص متفصل، چگونه است؟	۳۹۶/۳

مضیق

واجب مضیق	۵۰۹/۲
-----------	-------

مطلق

مطلق و مقید

تعریف مطلق	۵۲۵/۳
------------	-------

مصادیق کلمه «مطلق»:	۵۲۷/۳
۱- اسم جنس	۵۲۷/۳
موضوع له اسم جنس	۵۲۸/۳
۲- علم جنس	۵۳۱/۳
۳- مفرد معرف به لام	۵۳۴/۳
۴- نکره	۵۴۱/۳
مقدمات حکمت	۵۴۸/۳
فرق اجمال و اجمال	۵۴۹/۳
قدر متیقن بر دو گونه است	۵۵۰/۳
تأسیس اصل	۵۵۵/۳
اقسام انصراف	۵۵۷/۳
آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدد باشد، می توان به آن تمسک نمود؟	۵۶۳/۳
حمل مطلق بر مقید	۵۶۵/۳
حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست	۵۷۶/۳
نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است	۵۷۷/۳
واجب مطلق: به کلمه «واجب» رجوع شود	۵۲

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

معاملات

بحث حقیقت شرعی در الفاظ معاملات، مطرح نیست	۲۰۴/۱
آیا بحث صحیح و اعم در الفاظ معاملات جریان دارد؟	۲۰۴/۱

معامله

اقسام تعلق نهی به معامله	۲۱۳/۳
آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟	۲۲۲/۳

معلق

واجب معلق: به کلمه «واجب» رجوع شود	۵۲
------------------------------------	----

مفاهیم

نزاع در باب مفاهیم در اصل وجود مفهوم است نه در حجیت آن	۲۴۱/۳
--	-------

مفهوم

۳۱	مفهوم: به کلمه شرط - مفهوم شرط - رجوع شود
۸	مفهوم استثناء: به کلمه «استثناء» رجوع شود
۳۱	مفهوم شرط: به کلمه «شرط» رجوع شود
۳۶	مفهوم عدد: به کلمه «عدد» رجوع شود
۳۷	مفهوم غایت: به کلمه «غایت» رجوع شود
۴۲	مفهوم لقب: به کلمه «لقب» رجوع شود
۵۵	مفهوم وصف: به کلمه «وصف» رجوع شود

مقبوله

۲۷۳/۴ - ۱۸۵ و ۱۸۷/۶	مقبوله عمر بن حنظله
---------------------	---------------------

مقدمات

۲۵۱/۲	ملاک وجوب غیری فعلی مقدمات وجودیه چیست؟
۲۵۹/۲	وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت
۵۴۸/۳	مقدمات حکمت
۵۷۷/۳	نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است
۳۰۱/۲	بیان دو اشکال در مقدمات عبادی
۳۸۵/۴	مقدمات انسداد
۳۶۱/۶	مقدمات اجتهاد - مبادی اجتهاد

مقدمه

۴۱۷/۲	۱ - مقدمه حرام
۱۶۸ ، ۱۷۸/۲	۲ - مقدمه خارجی
۱۶۸/۲	۳ - مقدمه داخلی
۱۷۹/۲	۴ - مقدمه شرعی
۱۸۲/۲	۵ - مقدمه صحت
۱۸۰/۲	۶ - مقدمه عادی
۱۷۸/۲	۷ - مقدمه عقلیه
۱۸۴/۲	۸ - مقدمه علمیه
۱۸۶/۲	۹ - مقدمه متأخره

۱۸۶/۲	۱۰ - مقدمه متقدمه
۴۱۶/۲	۱۱ - مقدمه مستحب
۱۸۶/۲	۱۲ - مقدمه مقارنه
۴۱۷/۲	۱۳ - مقدمه مکروه
۳۳۲/۲	۱۴ - مقدمه موصله
۳۴۱/۲	ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدمه موصله
۳۴۴/۲	پاسخ مصنف، نسبت به ادله صاحب فصول
۳۵۶/۲	دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدمه موصله
۳۶۰/۲	ثمره پذیرش مقدمه موصله چیست؟
۱۶۵/۲	۱۵ - مقدمه واجب
۱۶۵/۲	بحث مقدمه واجب از مسائل اصولی است نه فقهی
۱۶۶/۲	بحث مقدمه واجب، لفظی است یا عقلی؟
۱۶۹/۲	آیا اجزاء، عنوان مقدمیت دارند یا نه
۳۷۷/۲	ثمره یا ثمرات بحث مقدمه واجب
۳۸۵/۲	حل اشکال در اخذ اجرت بر واجبات
۳۹۳/۲	تأسیس اصل
۴۰۱/۲	ادله مصنف بر اثبات ملازمه
۴۰۴/۲	نقد و بررسی دلیل ابوالحسن بصری بر ملازمه
۴۱۱/۲	بعضی از تفصیل در وجوب مقدمه
۴۱۶/۲	نظر نهائی مصنف در وجوب یا عدم وجوب مقدمه
۲۵۹/۲	وجوب اتیان مقدمه - یا مقدمات - قبل از وقت
۳۰۱/۲	بیان دو اشکال در مقدمه عبادی
۳۱۷/۲	وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه است

مقید

مقید و مطلق: به کلمه «مطلق» رجوع شود..... ۴۵

مكلف به

شک در مكلف به ۱۳/۵

منجز

واجب منجز: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۳

موافقت

آیا موافقت یا مخالفت با امر غیري، موجب استحقاق ثواب یا عقاب است؟ ۲۹۷/۲

موافقت التزامیه ۱۱۴، ۱۱۵/۴

عدم وجوب موافقت التزامیه ۱۱۵/۴

بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه، ملازمه نیست ۱۱۶/۴

گاهی موافقت التزامیه، ممکن نیست ۱۱۸/۴

آیا مسأله موافقت التزامیه می تواند مانع جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی شود؟ ۱۲۱/۴

آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می تواند مانع موافقت التزامیه شود؟ ۱۲۶/۴

موسع

واجب موسع ۵۰۹/۲

موضوع

چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلی علم وجود دارد؟ ۱۲/۱

موضوع علم اصول ۲۹/۱

موضوع له جمله خبری و انشائی ۶۷/۱

موضوع له اسم اشاره و ضمائر ۶۹/۱

موضوع له الفاظ، ذوات معانی می باشد ۸۹/۱

وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است ۱۷۲/۱

اخذ اوصاف و عناوین در موضوعات احکام ۳۲۲/۱

احراز مشتبّه به وسیله اصل موضوعی ۴۱۲/۳

نحوه استعمال قطع موضوعی ۱۰۴/۴

ظن موضوعی ۱۰۹/۴

فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی ۱۲۸/۴

قطع موضوعی عقلی - قطع طریقی ۱۲۸/۴

تعریف شبهه موضوعی ۴۳۶/۴

با وجود اصل موضوعی، برائت جاری نمی شود ۵۰۹/۴

آیا در شبهات موضوعی «احتیاط» لازم است؟ ۵۳۷/۴

- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب موضوعی ۲۱۰/۵
 جریان استصحاب در شبهات حکمی و موضوعی ۲۶۱/۵
 در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است ۷۴/۶
 بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعی، جاری می‌شود، چه نسبتی است؟ ۱۱۴/۶

موقت

- واجب موقت: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۳

میت

- تقلید میت ۴۱۸/۶
 اقوال در مسأله ۴۱۸/۶
 ادله جواز تقلید میت ۴۲۰/۶
 بقاء بر تقلید میت ۴۲۸/۶



- قاعده میسور: به کلمه «قاعده» رجوع شود ۳۹

نذر

- نذر احرام، قبل از میقات و صیام در سفر ۴۲۵/۳

نسخ

- نسخ وجوب ۴۸۷/۲
 نسخ ۵۱۲/۳
 بداء ۵۱۸/۳
 ثمره بین نسخ و تخصیص ۵۲۳/۳
 دوران امر بین تخصیص و نسخ ۲۴۶/۶

نفسی

- کلام «نفسی» ۳۷۷، ۴۲۷/۱
 وجوب نفسی ۴۴/۲
 واجب نفسی: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۳

نفی

نفی ثالث به وسیله متعارضین ۱۵۸/۶

نکره

نکره ۵۴۱/۳

نواهی

آیا نواهی و اوامر به طبایع، متعلق است یا افراد؟ ۴۷۹/۲
نواهی ۳/۳

نهی

نهی: به کلمه «اجتماع امر و نهی» رجوع شود ۳

النهی عن الشيء هل يقتضي فساداً أم لا؟

آیا نهی در شیء، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه؟ ۱۷۵/۳
فرق بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی چیست؟ ۱۷۵/۳
بحث فعلی از مباحث الفاظ هست ۱۷۷/۳
ملاک بحث، شامل نهی تنزیهی هم می شود ۱۷۹/۳
آیا نهی غیری هم داخل محل بحث هست یا نه؟ ۱۸۱/۳
آیا نهی تبعی هم داخل محل نزاع هست یا نه؟ ۱۸۳/۳
معنای عبادت ۱۸۴/۳
مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟ ۱۸۸/۳
معنای صحت و فساد ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۶/۳
صحت و فساد از احکام شرعی هست یا عقلیه یا اعتباریه؟ ۱۹۴/۳
تأسیس اصل ۲۰۲/۳
اقسام تعلق نهی به عبادت ۲۰۴/۳
اقسام تعلق نهی به معامله ۲۱۳/۳
نهی در عبادت، مقتضی فساد است ۲۱۴/۳
آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟ ۲۲۲/۳
آیا نهی بر صحت متعلق خود دلالت می کند؟ ۲۲۹/۳

واجب

- ۱- واجب ارتباطی و غیر ارتباطی ۱۵/۵
- ۲- واجب اصلی ۳۶۸/۲
- ۳- واجب تبعی ۳۶۹/۲
- ۴- واجب تأخیری ۷۱، ۴۹۲/۲
- ۵- واجب تعبدی - و توصلی - ۳۵/۲
- معنای واجب تعبدی و توصلی ۳۶/۲
- معنای قصد قربت ۳۷، ۵۳/۲
- آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می توان به اطلاق تمسک کرد؟ ۵۵/۲
- در صورت شک در تعبدیت و توصلیت واجب، حکم عقل، چیست؟ ۵۹/۲
- ۶- واجب تعیینی ۷۱/۲
- ۷- واجب توصلی: به «واجب تعبدی» رجوع شود ۱۲۷/۶
- ۸- واجب غیری: به «واجب نفسی» رجوع شود ۱۳۰/۶
- ۹- واجب کفایی ۵۰۷/۲
- ۱۰- واجب مشروط - و مطلق - ۲۰۱/۲
- نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم در واجب مشروط ۲۰۶/۲
- فائده انشای وجوب مشروط ۲۱۹/۲
- آیا اطلاق عنوان «واجب» بر واجب مشروط، حقیقی است یا مجازی؟ ۲۲۷/۲
- آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟ ۲۲۹/۲
- نسبت بین واجب مشروط و موقت ۱۴۵/۵
- اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت ۱۴۵/۵
- ۱۱- واجب مضیق ۵۰۹/۲
- ۱۲- واجب مطلق: به واجب مشروط رجوع شود ۱۲۸/۶
- ۱۳- واجب معلق - و منجز - ۲۳۲/۲
- اشکالات مصنف بر تقسیم واجب به معلق و منجز ۲۳۶/۲
- کلام محقق نهاوندی در واجب معلق و نقد آن ۲۴۰/۲
- دو اشکال دیگر بر واجب معلق ۲۴۵/۲
- ملاک وجوب غیر فعلی مقدمات وجودیه چیست؟ ۲۵۱/۲
- وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت ۲۵۹/۲
- اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل ۲۶۶/۲
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیأت، نسبت به ماده ۲۶۸/۲

- ۱۴- واجب منجز: به واجب معلق رجوع شود ۵۲
- ۱۵- واجب موسع ۵۰۹/۲
- ۱۶- واجب موقت ۱۴۵/۵
- نسبت بین واجب موقت و مشروط ۱۴۵/۵
- اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت ۱۴۵/۵
- ۱۷- واجب نفسی - و غیری - ۲۸۱/۲، ۱۸۱/۳
- شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۸۷/۲
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در صورت شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۸۹/۲
- ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم ۲۹۲/۲
- آیا مخالفت یا موافقت با امر غیری، موجب استحقاق عقاب یا ثواب است؟ ۲۹۷/۲
- بیان دو اشکال در مقدمات عبادی ۳۰۱/۲
- طریق دفع اشکال به نظر مصنف و شیخ اعظم ۳۰۳، ۳۰۶/۲
- وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه است ۳۱۷/۲
- قصد توصل ۳۲۰/۲
- مقدمه موصله: به کلمه «مقدمه» رجوع شود ۴۷

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی واجبات

- اخذ اجرت بر واجبات ۳۸۳/۲

واحد

- خبر واحد: به کلمه «خبر» رجوع شود ۲۹

وارد

- آیا استصحاب، بر سائر اصول عملیه، وارد است؟ ۹۵/۶

واضع

- واضع الفاظ کیست؟ ۴۲/۱
- روش واضعین در وضع الفاظ ۱۸۷/۱

واقعی

- حکم واقعی اولی ۱۱۲/۲

۱۱۳/۲	حکم واقعی ثانوی
۱۲۷/۲	آیا اتیان مأموریه به امر اضطراری، مکفی از مأموریه به امر واقعی اولی هست؟
۱۳۸/۲	آیا اتیان مأموریه به امر ظاهری، مجزی از مأموریه به امر واقعی اولی هست؟
۱۶۹/۴	جمع بین حکم واقعی و ظاهری

وجوب

۴۰۸/۱	لفظ امر - الف ، میم ، راء - حقیقت در وجوب است
۳۱/۲	آیا صیغه امر «ظهور» در وجوب دارد یا نه؟
۴۴/۲	وجوب نفسی
۴۴/۲	وجوب غیری
۲۱۹/۲	فایده انشاء وجوب مشروط
۲۵۱/۲	ملاک وجوب غیری فعلی مقدمات وجودیه چیست؟
۲۵۹/۲	وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت
۳۱۷/۲	وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه است
۴۸۷/۲	نسخ وجوب
۴۹۲/۲	وجوب تخییری
۴۹۸/۲	خصوصیات وجوب تخییری
۵۰۷/۲	وجوب کفایی
۵۰۷/۲	خصوصیات وجوب کفایی
۴۸۱ - ۵۰۷/۴	ادله محدثین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه و نقد آن
۴۴۰/۴	شبهه وجوبیه
۱۰۷/۵	استصحاب وجوب
۱۳۷/۵	ادله وجوب فحوص در شبهات حکمیه

وجه

۵۷ ، ۶۳/۲	قصد وجه
-----------	---------

ورود

۱۳۱/۶	تعریف ورود
-------	------------

وصف

۳۱۳/۳	مفهوم وصف
۳۱۳/۳	مقصود از وصف چیست؟
۳۱۶/۳	دلیلی بر ثبوت مفهوم وصف نداریم
۳۲۲/۳	تعیین محل نزاع در مفهوم وصف

وضع

۴۳/۱	تعریف وضع
۴۴/۱	وضع تعینی
۴۴/۱	وضع تعینی
۴۵/۱	اقسام وضع
۵۴/۱	وضع حروف
۶۹/۳	وضع اسماء اشاره و ضمائر
۷۲/۱	وضع شخصی
۷۲/۱	وضع نوعی
۹۹/۱	وضع مرکبات
۱۷۲/۱	وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است
۱۸۷/۱	روش واضعین در وضع الفاظ
۲۰۴/۱	الفاظ معاملات برای خصوص صحیح، وضع شده یا اعم؟

وضعی

۳۱۱/۵	احکام وضعی
۳۱۱/۵	بین احکام وضعی و تکلیفی چه نسبتی هست؟
۳۱۴/۵	تعداد احکام وضعی
۳۱۶/۵	اقسام احکام وضعی
۳۳۸/۵	آیا استصحاب در احکام وضعی، جاری می شود؟

وقوع

۷۲/۲	وقوع امر، عقیب حظر مسلم
۷۲/۲	وقوع امر، عقیب حظر متوهم

یقین

- قاعده یقین یا شک ساری ۲۹۴/۵
- در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است ۳۴۸/۵
- قاعده ید ۱۱۶/۶



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

إيضاح الكفاية

فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ -

ایضاح الکفایة. درسهای متن کفایة الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی /

به قلم محمد حسینی قمی - قم : نوح، ۱۳۷۴ -

ج : نمونه.

۱۳۵۰۰ ریال (ج. ۱).

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتاب حاضر شرحی است بر کفایة الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی.
کتابنامه.

ISBN 964 - 92112 - 1 - 7

ج. ۱ (چاپ سوم : ۱۳۷۸)

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول - نقد
وتفسیر. ۲. اصول فقه شیعه. الف: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ -
۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول. شرح. ب: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵. گردآورنده. ج: عنوان. د:
عنوان: کفایة الاصول. شرح.

۲۹۷/۳۱۲

BP ۱۵۹/ ۸ / آ ۳ کی ۷۰۲۶

۱۳۷۴

۲۵۶۰ - ۷۵ م



- | | |
|---------------|--|
| ● اسم کتاب: | ● ایضاح الکفایة (ج ۱) |
| ● موضوع کتاب: | ● درس های متن کفایة الاصول حضرت آیه الله العظمی فاضل لنکرانی |
| ● به قلم: | ● سید محمد حسینی قمی |
| ● مباحث: | ● «الفاظ - مقدمه کتاب تا فصل دوم اوامر» |
| ● ناشر: | ● انتشارات نوح - قم - تلفن: ۷۷۱۱۲۸۶ |
| ● نوبت چاپ: | ● پنجم |
| ● چاپ: | ● چاپخانه امیر - قم |
| ● تاریخ چاپ: | ● پاییز ۱۳۸۵ |
| ● تیراژ: | ● ۱۵۰۰ نسخه |

شابک ۷ - ۱ - ۹۲۱۱۲ - ۹۶۴

ISBN 964 - 92112 - 1 - 7

کلیه حقوق برای انتشارات «نوح» محفوظ است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات مکتوبات اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الحمد لله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه واشرف برته محمد
 وصلى الله على الطيبين الطاهرين المعصومين واللعن الدائم على اعدائهم الى
 يوم الدين وبعد جناب ستطاب حجة الاسلام آقاى سيد محمد حسيني قمي
 دامت افادته كه ارفضلاء ارزنده وفعال حوزه علميه قم بشاى ايند باسمى
 تلاش سكر خود به منظور تسهيل آشنائى با مطالب كفايه الاصول
 مرحوم محقق خراسانى قدس سره الشريف باخرين دوره بحوث
 كفايه الاصول انجانب را با تغييراتى متناسب با نوشتار و به صورتى
 بديع تنظيم نموده كه تاكنون دو جلد از مباحث عقليه با اسم ايضاح الكفايه
 چاپ و نشر شده و اينك اولين جلد از مباحث الفاظ را در اختيار
 قرار ميدهند. اينجانب موفق به ملاحظه قسمتى از آن شدم حقا در اين رابطه
 زحمات بسيار متحمل شده اند. اميد است خداوند متعال اين خدمت
 علمى را مورد قبول قرار داده و بر توفيقات ايشان بيفرايد.

مقدمه :

« سپاس و ستایش مر خدای را جلّ جلاله که آثار قدرت او بر چهره روز روشن تابان است و انوار حکمت او در دل شب تاز در فشان ، بخشاینده ای که تار عنکبوت را سدّ عصمت دوستان کرد ، بجباری که نیش پشه را تیغ قهر دشمنان گردانید » .
سلام و درود خداوند «متعال» بر پیامبران او به ویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد .
درود بی شمار بر بقیّة الله الاعظم حضرت مهدی «عجل الله تعالی فرجه الشریف» شخصیتی که باید دریاره اش چنین گفت :

«وَأَنْ قَمِيصًا خِيطٌ مِنْ نَسِجِ تِسْعَةٍ وَعَشْرِينَ حَرْفًا عَنْ مُعَالِيهِ قَاصِرٌ»

شکر ، ایزد منان را که در ماه مبارک رمضان سال ۱۴۱۴ بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر الله برخوردارم نمود و توفیق یافتم اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولی زمان «عج» تقدیم نمایم گرچه :

لایق نبود قطره به عثمان بردن خار و خس صحرا به گلستان بردن
اقا چه کنم که رسم موران این است ران ملخی نزد سلیمان بردن

عسی الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مال ولا بنون

چند تذکر : ۱ - محتوای کتاب حاضر ، تدریس و تحقیق جلد اول کتاب کفایه

الاصول استاد اعظم، محقق کبیر، مرحوم آخوند خراسانی^۱ «قدس سرّه» است که در ششمین دوره از سلسله بحث های سطح کفایه - همراه با رساله ای در «طلب و اراده» «جبر و تفویض» و «سعادت و شقاوت» - توسط حضرت آیت الله فاضل لنکرانی^۲ «دام ظلّه العالی» انجام شده^۳.

همان طور که در جلدهائی که قبلاً طبع شده متذکر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری، بیان گردیده که سعی نموده ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم. ۲ - طرح کتاب به این نحو است که: متن کتاب کفایه الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن با علامت [۱] مشخص شده است.

۳ - پوزش و درخواست: از آنجا که امکان مصون ماندن هر اثر از اشتباه، بسیار کم است به ویژه از این حقیر لذا امید می رود چنانچه به اشتباهی برخورد نمودید، بر نویسنده، منت گذاشته، تذکر دهید تا در چاپ های بعد اصلاح گردد.

۴ - از باب «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بر خود لازم می دانم که از زحمات صدیق معظم حضرت حجة الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلام حسین بشر دوست و همچنین از همکاری صمیمانه برادران گرامی و ارجمند، آقایان ابراهیمی و عزیزی سپاسگزاری نمایم و از درگاه ایزد متان توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت نمایم. ۵ - امید است هنگام مطالعه و در مظان استجابات از دعای خیر فراموشم نفرمائید.

ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم والسلام علی عباد الله الصالحین.

قم، حوزه علمیه - سید محمّد حسینی قمی

۱ - شرح حال مصنف، طی مقاله ای توسط استاد عالی قدر حوزه، حضرت حجة السلام والمسلمین جناب آقای استادی تحریر و در ابتدای جلد چهارم کتاب ایضاح الکفایه درج شده.

۲ - شمه ای از زندگانی پر ثمر معظم له ابتدای جلد چهارم درج شده.

۳ - برای حدود هفت صد نفر از طلاب محترم تدریس کرده اند.

«بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على
محمّد وآله الطّاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين» وبعد فقد رتّبته على
مقدّمة ، ومقاصد وخاتمة .

أمّا المقدّمة ففي بيان أمور :

الأول : أنّ موضوع كلّ علم ، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة - أي بلا
واسطة في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عیناً ، وما يتحدّ معها خارجاً ،
وإن كان يغيّرهما مفهوماً ، تغيّر الكلّي ومصاديقه ، والطّيعي وأفراده [۱].

مقدّمة

[۱] - مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف ، کتاب کفایة الاصول را بر مقدّمه ،
مقاصد و خاتمه ، مرتّب نمودند . در مقدّمه ، یک سری مسائل عمومی و در رابطه با علم
اصول مطرح نموده و در خاتمه کتاب ، بحث «اجتهاد و تقلید» را بیان کرده ولی مطالب
اصلی کتاب را تحت عنوان «مقاصد» - هشت مقصد - بیان نموده اند که خود بر دو قسم
است . الف : مباحث الفاظ که در جلد اول ، مطرح شده ب : مباحث عقلیه که جلد دوم
کتاب را تشکیل داده است .

امر اول

مصنّف در امر اول ، دارای یک هدف اصلی است و ضمناً مطلب یا مطالبی را به صورت جمله معترضه بیان نموده اند که اینک به بیان آن هدف می پردازیم .

چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلی علم وجود دارد
مثلاً می گوئیم موضوع علم نحو ، کلمه و کلام است ، به دنبال آن با مسائلی از قبیل الفاعل مرفوع ، المفعول منصوب والمضاف الیه مجرور ، مواجه هستیم که آن مسائل ، قضایائی هست که مشتمل بر موضوع و محمول می باشد آن گاه بحث ، این است که چه نسبتی بین مسائل با موضوع کلی علم - که عبارت از کلمه و کلام هست - برقرار می باشد و هدف اصلی در امر اول همان است که اشاره کردیم و به زودی به توضیح آن خواهیم پرداخت .

اما مصنّف «ره» به صورت جمله معترضه مطلبی را بیان نموده اند که هدفشان دفع بعضی از اشتباهاتی است که در این رابطه شده که :

منطقیین گفته اند موضوع هر علم ، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می شود بنابراین در موضوع علم ، دو مطلب ، اخذ شده :
اولاً از عوارض آن موضوع بحث می شود ثانیاً عوارض هم از قسم عوارض ذاتیه است . برای بیان مطلب و به عنوان مقدمه ، توضیح می دهیم که :

مقدمه : در علم منطق ، عرض در مقابل ذات و ذاتیات قرار دارد یعنی در باب کلیّات خمس که در منطق از آن بحث می شود سه کلی از آن کلیّات ، مربوط به ذات و ذاتیات است - جنس ، فصل و نوع - که نوع ، مجموع جنس و فصل را تشکیل می دهد

مثلاً در تعریف انسان می‌گوئیم «بانه حیوان ناطق» که حیوان به عنوان جنس و ناطق - به هر معنایی که باشد - به عنوان فصل انسان مطرح است و از آن مجموعه - جنس و فصل - تعبیر به «نوع» می‌کنند.

و از دو کلی از کلیات خمس به عرض، تعبیر می‌شود و مقصود از عرض چیزی است که داخل در ذات و ذاتیات نیست و خارج از جنس و فصل است و هیچ‌گونه دخالتی در آن دو ندارد، واضح است که عرض در برابر ذات و ذاتیات است و برای آن، تقسیمی کرده و گفته‌اند عرض گاهی ذاتی و گاهی غریب است اما هر دو در عرض بودن مشترک هستند.

سؤال: عرض ذاتی کدام است و عرض غریب چیست؟

جواب: برای تشخیص عرض ذاتی از عرض غریب، اعراض^۱ و موارد آن را تحقیق و تتبع کرده و نه مورد برای آن بیان کرده‌اند.

قسم اول^۲: آن چیزی که خارج از ذات شیء است - و در محل بحث، خارج از ذات موضوع^۳ می‌باشد - و در عین حال بر ذات، عارض می‌شود که گاهی در عروضش هیچ‌گونه واسطه‌ای ندارد.

قسم دوم^۴: گاهی از اوقات، واسطه در آن دخالت دارد که خود بر دو نوع است: الف: گاهی واسطه، داخلیه است یعنی ذاتیات و جنس، واسطه می‌شود که آن بر شیء، عارض شود، یا فصل واسطه می‌شود که آن عارض شیء و انسان شود و الا

۱ - لازم به تأکید است که بحث ما درباره عرض - که در مقابل جنس، فصل، ذات و ذاتیات هست - می‌باشد.

۲ - که خود به سه قسم، تقسیم می‌شود.

۳ - موضوع، همان چیزی است که از عوارضش بحث می‌شود.

۴ - که جمعاً به شش قسم، منقسم می‌گردد.

مستقیماً عارض انسان نمی شود.

ب^۱: گاهی واسطه، خارجیه است یعنی آن چیزی که در عروض آن عارض واسطه می شود، خارج از دائرة ذات و ذاتیات است. امثله و شقوق مختلف آن ها: اما در قسم اول که هیچ گونه واسطه ای در عروض نیست:

۱- با توجه به تقسیماتی که بین دو کلتی شده گاهی نسبت بین عارض و معروض، تساوی است یعنی بر هر چیزی که معروض، صدق می کند، عارض هم صادق است و گفته اند مانند «تعجب» نسبت به انسان، هنگامی که شما می گوئید «الانسان متعجب» عنوان «متعجب» بدون واسطه، عارض انسان می شود و حتی جنس و فصل در آن دخالت ندارد و نسبت متعجب و انسان از نظر مصادیق، تساوی می باشد یعنی «کَلَّمَا صدق علیه الانسان، صدق علیه انه متعجب و کَلَّمَا صدق علیه انه متعجب صدق علیه انه انسان».

۲- گاهی نسبت بین عارض و معروض، چنین است که عارض، اعم از معروض است اگر شما گفتید «الناطق حیوان» در این صورت، حیوانیت، جزء ناطق نیست - البته جزء انسان هست - و در عروض حیوانیت بر انسان، هیچ گونه واسطه ای وجود ندارد و در عین حال، نسبت بین ناطق و حیوان این است که عرض از معروض، اعم است.

۳- گاهی هم معروض اعم از عارض است اگر گفتید «الحیوان ناطق» گرچه بعضی از حیوانات ناطق هستند اما ناطقیت جزء ماهیت حیوان نیست - البته جزء ماهیت انسان می باشد -

۱- که به چهار نوع، تقسیم می شود.

آیا در قسم سوم و در مثال مذکور، ناطقیّت از ذاتیات حیوان است یا این که عرض انسان است؟

واضح است که عرض انسان می باشد و نسبت بین آن دو، این است که عارض، اخص از معروض و معروض اعم از عارض است.

تذکر: همان طور که مرحوم مشکینی هم اشاره کرده اند در سه قسم مذکور، هیچ گونه واسطه ای مطرح نیست.

اما در مواردی که واسطه داخلیه، مطرح است: در صورتی که واسطه، داخلیه باشد فقط دو قسم تصوّر می شود زیرا واسطه داخلیه یا جنس است یا فصل و شقّ سومی ندارد به عبارت واضح تر:

اگر واسطه داخلیه، جنس باشد طبعاً اعم می شود و اگر فصل باشد، طبعاً مساوی می شود و نمی توان تصوّر نمود که چیزی به واسطه داخلیه ای که آن واسطه، جزئیّت داشته باشد و در عین جزئیّت، اخص هم باشد، چنین چیزی تصوّر نمی شود زیرا چیزی که جزئیّت دارد یا جنس است یا فصل و معقول نیست که چیزی جزئیّت داشته باشد و در عین حال، اخص باشد پس وقتی واسطه، داخلیه هست دو فرض می توان تصوّر نمود که:

۱- چیزی به واسطه داخلیه اعم، عارض معروض شود مثل این که چیزی به عنوان این که انسان، حیوان است عارض انسان شود، مانند حساسیّت و تحرک بالاراده که اگر عنوان عرضی داشته باشد، عروضش برای انسان به واسطه جنس است که آن جنس، عبارت از حیوانیّت است.

۲- اما اگر چیزی به واسطه فصل بر انسان، عارض شود، گفتیم به نحو تساوی خواهد بود. مثال: اگر ناطق، ارتباطی به تکلم داشته باشد و معنای خودش تکلم نباشد، تکلم

چیزی است که به واسطه فصل ، عارض انسان می شود - که فصل انسان عبارت از ناطق است و نسبت ناطق با انسان ، تساوی است -

تذکر : تا کنون جمعاً پنج قسم ، بیان کرده ایم .

اما در مواردی که چیزی به واسطه خارجیّه ، عارض بر معروض شود ، چهار قسم تصور می شود :

۱ - گاهی واسطه خارجیّه با معروض ، مساوی است . ۲ - گاهی واسطه خارجیّه ، اخص از معروض است . ۳ - گاهی هم واسطه ، اعم است . ۴ - گاهی ممکن است واسطه خارجیّه با معروض ، مابین باشد .

اما مثال های آن : مثل این که «ضحک» بر انسان ، عارض شود به واسطه این که او متعجب است که متعجب بودن ، هم خارج از ذات است و هم با ذات ، مساوی می باشد کما این که در اولین مثال در رابطه با تعجب گفتیم عروضش بلاواسطه است اما وقتی مسأله ضحک ، مطرح می شود از نظر تساوی ، ضحک و تعجب یکی هستند فقط فرقیان این است که تعجب بلاواسطه ، عارض انسان می شود اما عروض ضحک بر انسان به واسطه تعجب است که تعجب امری می باشد که خارج از جنس و فصل انسان است و مع ذلک مساوی للانسان - از نظر تطبیق بر افراد ، عنوان تساوی دارد -

مثال دیگر : اگر گفتید «الحيوان ضاحك» عروض ضحک برای انسان به واسطه است و واسطه آن ، انسان هست و انسان ، نسبت به حیوان ، خارج از ذات حیوان است و حیوان داخل در ذات انسان است پس در مثال مذکور ، واسطه ، اخص است و در نتیجه عروض عارض هم به واسطه یک امر اخص خواهد بود - در عین این که خارج از ذات و ذاتیات است -

مثال دیگر : اگر تحتیّز بر «ایض» عارض شود - بما آله جسم - در این صورت ، اگر

ایض جسم شد، و تحیز، بنا بر جسمیت بر آن عارض شد، جسمیت در ماهیت ایض دخالت ندارد ولی در عین حال نسبت بین جسمیت و ایض هم مانند انسان و حیوان نیست که او اخص باشد بلکه این در نقطه مقابل قرار دارد.

آنچه که جالب می باشد قسمت اخیر است که: واسطه در عین حال که به تمام معنا با معروض، مباین است اما در عین حال، نقش وساطت دارد مثلاً با نهادن آب بر روی آتش، آن آب، اتصاف به حرارت، پیدا می کند که واسطه آن، آتش است و نسبت بین آب و آتش، تباین است ولی همین امر مباین خارجی «صار واسطه فی اتصاف الماء بالحرارة».

مثال دیگر: «جالس السفينة متحرك» کسی که در کشتی می نشیند اتصاف به حرکت پیدا می کند در حالی که واسطه در اتصاف مذکور، کشتی می باشد و نسبت بین سفینه و انسان، تباین محض است.  مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی
نتیجه: نه مورد برای عرض بیان کردیم.

سؤال: کدام یک از اقسام مذکور، عرض غریب است و کدام یک عرض ذاتی است؟

جواب^۱: قبل از مرحوم آقای آخوند، پاسخ سؤال مذکور، چنین داده شده که: قسم اول - الانسان متمعجب - و آن دو قسمی که واسطه، جزء مساوی یا واسطه، خارج مساوی است - یعنی آن مواردی که مسأله تساوی مطرح است - گفته اند از عوارض ذاتیه است.

نسبت به سه مورد از موارد اخیر - که واسطه، مباین یا اخص و یا اعم هست - اتفاق

۱ - مرحوم مصطفی در مقام دفع خلط و اشتباه برآمده اند که به زودی بیان خواهیم کرد.

کرده اند که جزء اعراض غریبه است .

و نسبت به موردی که واسطه ، جزء اعم باشد مثل این که انسان به واسطه حیوانیت ، معروض یک عرض شود - که واسطه ، داخلیه ، ولی اعم هست - اختلاف شده که هل هی واسطه بعیده ام غریبه و بقیه موارد هم مغفول عنه واقع شده و اصلاً مورد بحث ، قرار نگرفته است .

نظر مصنف : مرحوم آقای آخوند با توجه به موارد اختلاف و با عنایت به مواردی که مورد تعرض ، واقع نشده یک ضابطه کلی بیان کرده اند که :

قبل از ملاحظه عرض غریب و عرض ذاتی ، کلاً در مواردی که واسطه مطرح است دو نوع واسطه مشاهده می شود ، یعنی واسطه در ثبوت و واسطه در عروض .

الف : اصطلاحاً واسطه در عروض ، آن است که عرض حقیقتاً مربوط به نفس واسطه هست اما به معروض دیگری که نسبت می دهیم به صورت عرض ، مجاز و مسامحه هست اما حقیقتاً - همان حقیقتی که در علم بیان خوانده ایم - مربوط به واسطه هست .
ب : اما واسطه در ثبوت این است که واسطه ، سبب می شود که عرض حقیقتاً عارض معروض شود .

یک مثال عرفی : فرضاً دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند ، شخص ثالثی بین آن دو ، آشتی و ارتباط برقرار می کند ، ارتباط مذکور ، مربوط به آن دو نفر هست اما شخص ثالث ، واسطه شده که بین آنها مصالح برقرار شود .

مثال فقهی : آب اگر چه کر باشد چنانچه یکی از اوصاف ثلاثه اش - رنگ ، بو و طعم - تغییر پیدا کند ، نجس می شود در مثال مزبور با «آب ، تغیر و نجاست» مواجه هستیم و آب ، معروض ، نجاست عرض ، و تغیر ، واسطه است .

تغیر ، چگونه واسطه ای است ؟

نجاست که عرض تغیر نیست بلکه آب، اتصاف به نجاست پیدا می کند و معنا ندارد که تغیر محکوم به نجاست شود، اما در عین حال نقش تغیر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آب می نماید با توجه به توضیحات مذکور، نظر مصنف را درباره عرض ذاتی و عرض غریب بیان می کنیم که:

عرض ذاتی در موردی است که واسطه در عروض نباشد که دارای دو مصداق می باشد:

الف: اصلاً واسطه ای مطرح نباشد مانند تمام صوری را که بیان کردیم و هیچ گونه واسطه ای مطرح نبوده.

ب: اگر واسطه ای مطرح است، آن واسطه در ثبوت باشد و هنگامی که این مطلب را تفسیر، تجزیه و تحلیل می کنیم متوجه می شویم که از موارد نه گانه ای که بیان کردیم حتی در موردی که واسطه، مباین هم باشد یک قسمش را داخل و قسم دیگر را خارج می نماید چون در مورد واسطه مباین، دو مثال ذکر کردیم یک مثال آن، حرارتی بود که به وسیله آتش برای آن پیدا می شد لکن در همین مثال آیا وقتی آب به واسطه آتش، حرارت پیدا می کند نمی توان حقیقتاً گفت «الماء حار» و اگر حرارت را به آب، نسبت دهیم مجاز است؟

ما بالحس در می یابیم که بعضی از آنها آن قدر، حرارت دارد که انسان نمی تواند با آن تماس پیدا کند با این که واسطه، مباین و غیر داخلیه هست ولی چون واسطه در ثبوت است نام این عرض هم ذاتی می باشد و فقط یک قسم را خارج می کند و آن در موردی است که واسطه مباین باشد - اما واسطه در عروض باشد - مانند جالس السفینه متحرک که شما به فردی که در کشتی نشسته می گوئید «جالس السفینه متحرک» اما حقیقت امر، این است که این نسبت، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه حقیقتاً کشتی

متحرک می باشد لذا بالعرض والمجاز می گویند جالس السفینة متحرک .
 پس در حقیقت ، ضابطه و تعریفی که مصنف برای عرض ذاتی دارند این است که :
 واسطه در عروض نباشد و نبودن واسطه ، اعم از این است که اصلاً واسطه ای وجود
 نداشته باشد یا این که اگر واسطه ای وجود دارد ، واسطه در ثبوت ، محقق باشد .
 تذکر : مصنف ، بیان مذکور را تقریباً به صورت جمله معترضه ایراد نمودند تا
 اختلافی که در تفسیر عرض ذاتی و عرض غریب مطرح شده ، خاتمه پیدا کند .
 سؤال : چه سبب شده که مصنف ، عرض ذاتی را به نحو مذکور معنا نماید ؟
 جواب : نکته اش^۱ این است که مثلاً در علم فقه در باب نماز می گویند «الصلاة
 واجبة» .



چه چیز باعث شده که نماز واجب شود ؟
 آنچه را که روایات بیان کرده اند این است که نماز ، ناهی از فحشاء و منکر ، قربان
 کل تقی و معراج المؤمن است - اینها واسطه شده اند - در حالی که نهی از فحشاء و منکر
 یا قربان کل تقی نه جزء نماز است و نه داخل آن است و در حقیقت ، یک امر مباین
 است اما همان امر مباین ، سبب شده که نماز ، متصف به وجوب شود و این امر ، تنها
 اختصاص به نماز ندارد بلکه شاید در بسیاری یا در همه مسائل فقهیه ، جاری باشد چه
 در واجبات - که دارای مصالحی می باشند - و چه در امر محرمات - که دارای مفسادی
 هستند - و همچنین در مستحبات و مکروهات که مصلحت و مفسده آنها کمتر است .
 پس نتیجه می گیریم که مصالح و مفساد ، واسطه هستند و آن مصالح و مفساد هم
 مباین با آن واجبات و محرمات می باشند اما در عین حال وقتی که می گویند «صلاة

۱ - البته به نکته مذکور هم اشاره شده .

الظَّهْر وَاجِبَةٌ» عنوان «واجبة» را بر نفس صلات حمل می کنند یعنی حقیقتاً «الصَّلَاةُ يَتَّصِفُ بِأَنَّهَا وَاجِبَةٌ وَالْخَمْرُ تَتَّصِفُ بِأَنَّهَا مُحَرَّمَةٌ» لذا این امر، مسبب شده که مصنف، عوارض ذاتیه را به کیفیت مذکور و به صورت جمله معترضه بیان نمایند.

اما اولین مطلب اصلی در این بخش از کتاب، بیان نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل آن است.

مصنف «ره» فرموده اند نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل، همان نسبتی هست که بین افراد یک کلی طبیعی با کلی طبیعی وجود دارد.

زید، بکر و عمرو چه نسبتی با انسان دارند؟

زید و انسان در عالم مفهوم، بینشان مغایرت وجود دارد و هنگامی که کلمه زید را می شنوید اصلاً «انسان» در ذهن شما تصور نمی شود و وقتی که از انسان بحث می کنید «زید» در ذهن شما نقش نمی بندد و اگر با نظر دقیق تر توجه کنیم در می یابیم که افراد یک کلی با آن کلی از نظر ماهیت مغایرت دارند زیرا فرد، عبارت از ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیه است و آن خصوصیات فردیه با ماهیت انسان تغایر دارند لذا حتی تباین ماهیتی هم بین آنها وجود دارد اما در عین حال به حسب خارج، بین آنها ارتباط و اتحاد، برقرار است، هنگامی که ما قضیه «زید انسان» را تشکیل می دهیم می گوئیم حملش حمل شایع صناعی است و بدیهی است که ملاک حمل شایع صناعی، این است که بین موضوع و محمول در عالم وجود اتحاد برقرار است گرچه در عالم مفهوم - و حتی ماهیتاً - از جهتی بین آنها مغایرت تحقق دارد پس:

همان نسبتی که بین افراد یک کلی طبیعی و کلی طبیعی وجود دارد، همان نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل وجود دارد مثلاً شما می گوئید موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و بعد هم به مسائل آن توجه نموده می گوئید یک موضوع، مسأله «الفاعل»

والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة ، جمعها اشتراكها في الدّخل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم ، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ، مما كان له دخل في مهمتين ، لأجل كلّ منهما دُوّن علم على حدة ، فيصير من مسائل العلمين [۱].

است و موضوع دیگر «المفعول» و موضوع سؤم «المضاف الیه» می باشد .

سؤال : «فاعل» با کلمه و کلام چه نسبتی دارد ؟

جواب : همان نسبتی که زید با انسان دارد یعنی همان طور که شما در جمله «زید انسان» قضیة حملیّه به نحو حمل شایع صنایع تشکیل می دهید در محلّ بحث هم به نحو حمل شایع صنایع می گوئید «الفاعل کلمة ، المفعول کلمة والمضاف الیه کلمة» پس در حقیقت ، نسبت بین موضوع کلی هر علم با موضوعات مسائلش عبارت از همان نسبتی است که بین کلی طبیعی و افرادش تحقق دارد .

تذکر : از بیانات مصنف ، دو مطلب دیگر هم استفاده می کنیم که :

۱- از نظر ایشان ، مسلم است که هر علمی باید دارای موضوع باشد .

۲- مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» تعریف معروف درباره موضوع - موضوع کلّ علم وهو الذی یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیة ... - را هم پذیرفته اند منتها ایشان برای عرض ذاتی تفسیر خاصی قائل شدند .

[۱] - گفتیم نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن علم ، عبارت از همان نسبتی است که بین کلی طبیعی و افراد آن ، تحقق دارد ، اکنون بحث و مطلب دوم ما این است که : آن مسائل چیست ؟

شما می گوئید «الفاعل مرفوع» یک مسألة نحوی و «المفعول منصوب» مسألة دیگر و «المضاف الیه مجرور» مسألة دیگری است در حالی که قضایای مذکور نه در موضوع با یکدیگر مشترک هستند و نه در محمول زیرا عنوان فاعل ، با عنوان مفعول ، مغایر

است و عنوان مضاف الیه با مفعول و فاعل، مغایرت دارد و هم چنین در جانب محمول، عنوان «مرفوع» با عنوان «منصوب» تغایر دارد یعنی در عین حال که موضوع و محمول قضایای مذکور با هم مغایرت دارند ما تمام آنها را جزء مسائل علم نحو می دانیم، علت آن چیست؟

مصنّف «ره» فرموده اند: تمام آنها دارای یک قدر مشترک می باشند و آن قدر جامع، این است که:

آن مسائل در تهیّه و تحصیل یک هدف، مشترک می باشند و آن غرض، همان هدفی است که علم برای آن منظور تدوین شده.

مثال: غرض از علم نحو، این است که انسان از خطاء در مقال محفوظ بماند و فاعل را منصوب و مفعول را مرفوع نخواند بلکه به نحو صحیح قرائت کند پس در عین حال که موضوع، محمول و مسائل مذکور، متغایر هستند اما همه آنها در تحصیل غرضی که علم نحو، برای آن تدوین شده مشترک می باشند و لذا امکان دارد که بعضی از مسائل در دو علم مطرح شوند یعنی مسأله ای هم جزء مسائل فلان علم باشد و هم جزء مسائل علم دیگر محسوب شود. به خاطر این که غرض علم «الف» را تحصیل می کند جزء مسائل آن علم است و چون هدف علم «ب» را تحصیل می کند جزء مسائل آن علم به شمار می رود.

مثال: در جلد اول کتاب کفایة الاصول مسائلی داریم که هم لغوی و هم اصولی است مثلاً بحث می کنیم که آیا هیئت افعال دلالت بر وجوب می کند یا نه؟

در حقیقت مسأله مذکور، دارای دو جهت می باشد الف: آیا واضح، هیئت افعال را برای دلالت بر لزوم و وجوب وضع کرده است یا نه. و یا مثلاً برای مطلق طلب و رجحان وضع نموده که با استحباب هم سازگار است. که مسأله مذکور از مسائل اصولیه می باشد

لا يقال : على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما ، فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا ، لا يكاد انفكاكهما [۱] .
فإنه يقال : مضافاً إلى بُعد ذلك ، بل امتناعه عادة ، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين ، بل تدوين علم واحد ، يبحث فيه تارة لكلا المهمتين ،

زیرا دخالت کامل در استنباط احکام الهی و فقهی دارد و کثراً می بینیم که در آیات و روایات با صیغه و هیئت افعال ، احکام شرعی بیان شده .

ب : از طرف دیگر ، مسألة مذکور ، یک مسألة لغوی است زیرا لغت و لغوی موضوع له آن را تعیین کرده که برای چه چیز وضع شده بنابراین ، مسألة مذکور هم هدف لغوی را تأمین و هم غرض اصولی را تحصیل می کند لذا اگر از ما سؤال کنند که آن مسألة چگونه مسألة ای است پاسخ می دهیم که هم مسألة اصولی است و هم لغوی و هیچ مانعی ندارد که یک مسألة جزء مسائل دو علم باشد .

[۱] - سؤال : آیا ممکن است دو علم داشته باشیم که در جمیع مسائل با هم مشترک باشند ، البته فرضش چنین است که : باید دو غرض و دو هدف باشد که ضمن این که دوتا می باشند ، با یکدیگر مغایر باشند لکن با یکدیگر متلازم هم باشند - متلازمین ، متغایرین باشند - یعنی آن دو از یکدیگر جدا نمی شوند و هر کدام و هر کجا که یکی از آن دو تحقق پیدا کرد ، آن دیگری هم تحقق پیدا کند بنابراین ، طبق راه و مسیری که شما طی کردید - که ممکن است بعضی از مسائل هم مربوط به یک علم و هم مربوط به علم دیگر باشد - این مطلب ، اختصاص به بعضی از مسائل ندارد بلکه امکان دارد دو علم در تمام مسائل ، متحد باشند و مع ذلک دو کتاب ، دو علم و دو عنوان داشته باشیم البته همان طور که بیان کردیم این مطلب در جایی فرض می شود که بین دو غرض و هدف ملازمه باشد و هر چیز که یکی از آن دو هدف را تحصیل می کند بالملازمه دیگری هم حاصل شود .

واخری لأحدهما ، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل ، فإن حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة ، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة ، لأجل مهتمين ، مما لا يخفى [۱].

[۱] - جواب : بیان مذکور نه تنها بعید است بلکه ممتنع هم می باشد البته امتناع عقلی - که مستلزم اجتماع تقیضین یا ضدین هست - ندارد بلکه ممتنع عادی می باشد یعنی عادتاً نمی توان دو غرض و دو هدفی داشت که بین آنها تلازم باشد به نحوی که مسأله ای که محصل غرض «الف» باشد ، محصل غرض «ب» هم باشد .

حال اگر چنین ممتنع عادی تحقق پیدا کرد باید چنین فرض نمود که : نباید دو کتاب نوشت و ملتزم به دو علم شد بلکه باید یک کتاب نوشت و نام آن را یک علم نهاد لکن باید گفت بر آن ، دو غرض و دو هدف مترتب است و اگر کسی طالب آن دو است آن کتاب را بخواند و چنانچه کسی خواهان یک غرض هم هست همان کتاب را ببیند و اگر کسی طالب غرض دیگر هم هست همان یک کتاب را مطالعه نماید اما این که دو غرض با یکدیگر متغایر هستند - ولو متلازم هم می باشند - سبب نمی شود که ما دو کتاب و دو علم تدوین نمائیم زیرا عقلاء چنان مطلبی را نمی پذیرند .

سؤال : چه فرقی بین تداخل بعض المسائل و تداخل کل المسائل هست ؟

جواب : از نظر عقلی ، فرقی بین آن دو نیست زیرا اگر تداخل در بعض المسائل ممکن شد ، تداخل در کل المسائل هم امکان پذیر است اما نکته مهم ، این است که مسأله تدوین یک علم و دو علم یا تدوین یک کتاب و دو کتاب ، یک مسأله عقلی نیست بلکه از مسائل عرفی و عقلانی می باشد .

در مواردی که بعضی از مسائل ، تداخل داشته باشد - مانند علم اصول و علم لغت که در بعضی از مسائل بینشان تداخل هست - عقلاء تقبیح نمی کنند که شما دو علم ، دو کتاب و دو عنوان تدوین نمائید اما در مواردی که تداخل در همه مسائل وجود داشته

وقد انقدح بما ذكرنا ، أنَّ تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين ، لا الموضوعات ولا المحمولات ، وإلا كان كل باب ، بل كل مسألة من كل علم ، علماً على حدة ، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل ، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد ، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد [۱].

باشد ، عقلاء نه تنها تحسین نمی کنند بلکه تقبیح هم می نمایند که شما دو علم و دو کتاب تدوین نمائید اما تمام مسائل آنها یکسان باشد .

تمايز علوم به چیست ؟

[۱] - با توجه به مطالب اخیری که مصنف بیان نموده و راهی را که طی کرده اند ، زمینه سؤال دیگری مطرح شده که : تمايز علوم به چیست و چه سبب شده که علم نحو از علم فقه جدا شده و همچنین فقه از فلسفه جدا گشته و علم تفسیر از تاریخ ، ممتاز گشته است .

مستفاد از کلام مصنف ، سه احتمال است که اینک به توضیح آن می پردازیم .

- ۱ - احتمال اول ، این است که تمايز علوم را به تمايز اغراض بدانیم البته در مطالب اخیر هم ما به تحسین و تقبیح عقلاء ، تکیه کردیم و تحسین و تقبیح عقلاء هم بر غرض و هدف اتکاء داشت و ملاک را تعدد اغراض دانست که قبلاً توضیح دادیم .
- ۲ - احتمال دیگر - که قائلین فراوانی دارد - این است که تمايز علوم به تمايز موضوعات است .

۳ - احتمال سوم ، این است که تمايز علوم به تمايز محمولات آن باشد البته کسی چنین مطلبی را ادعا نکرده و قائلی هم ندارد .

لازم به تذکر است که «محمولات» دارای یک عنوان عامی نیست بلکه مقصود ،

همان محمولاتی است که در مسائل، مطرح است مانند مرفوعیت، منصوبیت و مجروریت - که در علم نحو مطرح است - و مقصود از موضوعات هم همان موضوعات مسائل است که این مطلب، از تعبیر مصنف هم استفاده می شود. زیرا ایشان فرموده اند: *وقد انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين «لا الموضوعات ولا المحمولات»* پس معلوم می شود که مقصودشان همان موضوعات مسائل است، کما این که در باب محمولات هم چاره ای نیست جز این که بگوئیم مقصود، محمولات مسائل است.

تذکر: یکی از احتمالات، این بود که تمایز علوم را به تمایز محمولات بدانیم و احتمال دیگر، این بود که تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم که مصنف، نسبت به هر دو احتمال، اشکالی نموده اند که:

اگر تمایز علوم را به تمایز موضوعات یا محمولات بدانید، تالی فاسدش این است که: هر باب بلکه هر مسأله ای باید یک علم مستقل به حساب آید مثلاً وقتی در علم «نحو» می گوئیم «باب المرفوعات» بدیهی است که محمولات آن متحد، اما موضوعاتش مختلف است، مصنف کلمه «بل» استعمال نموده و فرموده اند هر مسأله باید علم مستقلی به حساب آید مثلاً در باب مرفوعات با موضوعات مختلف، مواجه هستیم مانند «الفاعل مرفوع والمبتداء مرفوع و...».

دلیل مصنف «ره»: اگر ملاک تمایز علوم را به تمایز محمولات و یا موضوعات بدانیم باید هر باب یا هر مسأله را علم مستقلی محسوب نمود در حالی که کسی نمی تواند به آن، ملتزم شود.

تذکر: کسی که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می داند، توجه و عنایتی به موضوعات مسائل آن ندارد بلکه توجهش به موضوع کلی علم است - که به فرمایش

ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص واسم مخصوص ، فيصح أن يعتبر عنه بكل ما دلّ عليه ، بدهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً [۱].

مصنّف ، نسبت بین آن و بین موضوعات مسائل ، نسبت بین کلی طبیعی و افرادش هست - یعنی در «نحو» همان کلمه و کلام ، منظور نظر است نه عناوینی مانند «الفاعل ، المفعول والمضاف اليه» زیرا اینها مصادیق عنوان کلمه و کلام هستند بنابراین اشکال ایشان را جواب دادیم^۱ اما با توجه به اصل و اساس بیان ایشان که بر تحسین و تقبیح عقلانی استوار بود ، نتیجه می گیریم ملاک در تمایز علوم ، بعد از مراجعه به عقلاء ، اختلاف اغراض می باشد مثلاً علم طب ، صحت بدن را تأمین می کند و علم و حرفه نجاری برای شما درب و پنجره مهیا می کند لذا آن دو علم با یکدیگر مغایر می باشد - و همچنین در سایر علوم -

نتیجه : این که تمایز علوم ، بحث بسیار مهمی است و در محلّ خودش باید مفصلاً بحث شود ولی آن مقداری که مصنّف ، متعرض شده اند این است که : تمایز علوم به تمایز اغراض است و تعدّد و وحدت موضوعات و همچنین تعدّد و وحدت محمولات در این زمینه ، هیچ گونه نقشی ندارند .

[۱] - سؤال : آیا آن چیزی را که موضوع یک علم می دانید - که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائل ، نسبت کلی طبیعی و افرادش هست - باید دارای یک عنوان خاصی باشد یا این که لزومی ندارد که عنوان خاصی داشته باشد ، هذا أولاً و ثانياً آیا اگر عنوان خاصی داشته باشد ما باید آن عنوان خاص را بدانیم مثلاً اگر از ما سؤال کردند که موضوع علم اصول چیست و گفتیم موضوعش آن کلی طبیعی است که موضوعات مسائل علم

۱ - البته در صورتی که موضوع ، موضوع کلی علم باشد .

وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول ، هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشّنة ، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة^۱ ، بل ولا بما هي^۲ ، ضرورة^۳ أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها ، وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره ، كما هو المصطلح فيها ، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة ، كعمدة مباحث التعادل والترجيح ، بل ومسألة حجّة خبر الواحد ، لا عنها ولا عن سائر الأدلة [۱].

اصول ، مصادیق و افراد آن کلی است ، کفایت می کند یا نه ؟

جواب : دلیلی نداریم که آن موضوع باید عنوان خاصی داشته باشد ، همان طور که دلیلی نداریم که دلالت کند آن عنوان خاص باید برای ما مشخص و معلوم باشد و ممکن است به حسب واقع ، یک عنوان داشته باشد اما آن عنوان برای ما مجهول باشد و ما از طریق همین معنا به آن اشاره کنیم و نتوانیم با عنوان خاصی از آن تعبیر کنیم و اتفاقاً در علم اصول هم مسأله ، این چنین است که اگر از ما سؤال کنند موضوع علم اصول چیست پاسخ می دهیم که همان کلی است که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائلش ، نسبت کلی طبیعی و افرادش برقرار است و هیچ گونه تعبیر خاصی درباره آن نداریم .

موضوع علم اصول چیست

[۱] - با توجه به مطالب قبل ، زمینه سؤالی مطرح می شود که : شما - مصنف - بر

۱ - قول مزبور به مشهور ، نسبت داده شده و محقق قمی «ره» هم آن را اختیار نموده اند .

۲ - قول مذکور ، مختار صاحب فصول «ره» می باشد .

۳ - تعلیل لنفی الامرین وهما : موضوعیة ذوات الادلة و یوصف دلیلیتها لعلم الاصول توضیحه : ان البحث عن

خلاف آنچه که در ذهن ما بوده - و شیوع هم داشته - رفتار نموده اید زیرا آنچه که در ذهن ما بوده این است که : موضوع علم اصول ، عبارت از ادله اربعه - کتاب ، سنت ، عقل و اجماع - می باشد .

مصطفی «ره» : اتفاقاً نمی توان ادله اربعه را - به هیچ یک از دو تقدیر که اینک توضیح خواهیم داد - موضوع علم اصول قرار داد .

الف : موضوع علم اصول ، نفس ادله اربعه می باشد که حتی بحث از حجیت آن ادله هم یکی از مباحث علم اصول و بحث از عوارض ذاتی موضوع است .

ب : موضوع علم اصول ، ادله اربعه با وصف دلیلیت می باشد و لذا آن اختلاف ، باعث طرح این سؤال شده که آیا موضوع علم اصول ، نفس کتاب ، سنت ، عقل و اجماع است یا این که «کتاب» مع کون و وصفه حجة موضوع علم اصول است و همچنین سنت ، عقل و اجماع با وصف دلیلیت ، موضوع علم اصول هستند .

مرحوم آقای آخوند فرموده اند شما هر یک از دو قول مذکور را بپذیرید ما به شما اشکال خواهیم کرد و اگر اشکال ما وارد شد ، نتیجه اش این می شود که نمی توان موضوع علم اصول را ادله اربعه دانست و اصلاً نمی توان عنوانی برای آن ذکر کرد بلکه می گوئیم موضوع علم اصول ، همان است که منطبق بر موضوعات مسائلیش می شود البته بعضی از بزرگان و متأخرین ، عنوان «الحجة فی الفقه» را برای آن ذکر نموده اند .

حجیة الخبر لیس بحثاً عن عوارض الكتاب والاجماع والعقل كما هو واضح سواء كانت بذواتها موضوعاً ام بوصف دلیلیتها ، وكذا لیس بحثاً عن عوارض السنة ان ارید بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المصنوع «عليه السلام» او فعله او تقريره ، اذ لیس الخبر نفس السنة حتی تكون حجیة من عوارضها ، بل الخبر حاک عنها ، فلا يرجع حجیة الخبر الى عوارض السنة بمعناها المصطلح سواء كانت السنة بذاتها موضوعاً ام بوصف دلیلیتها كما هو واضح غایته . ر.ک : منتهی الذرایة ۱/ ۱۶ .

اشکال مصنف: اگر شما ادله اربعه را موضوع قرار دهید، اشکالش این است که قسمتی از مسائل مهم علم اصول، از مسأله اصولی بودن خارج می شود. توضیح ذلک: یکی از مسائل مهم علم اصول که ثمرات فراوانی هم دارد، بحث حجّیت خبر واحد است، اگر شما ادله اربعه به چه با وصف دلّیت و چه ذات آنها را موضوع علم قرار دادید، لازمه اش این است که از اصولی بودن خارج می شود زیرا: شما در مورد خبر واحد، بحث می کنید که اگر زراره، خبری را از امام صادق (علیه السلام) بیان کرد، آن روایت، حجّت است یا نه، اکنون سؤال ما این است که:

بحث مذکور، بحث از عوارض چیست؟

آیا بحث از عوارض سنت است؟

شما سنت را چگونه معنا می کنید، اصطلاح رسمی در باب سنت، نفس قول، فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) است نه خبری که حکایت از قول امام (علیه السلام) می کند و روایت زراره، سنت نیست بلکه قول، فعل و تقریر امام (علیه السلام) سنت به حساب می آید.

آیا وقتی شما بحث می کنید روایت زراره، حجّت است یا نه بحث از عوارض سنت نموده اید؟

اگر چنین است باید سنت را موضوع قرار دهید، موضوع که قول الامام نیست موضوع، روایت زراره هست و روایت زراره هل هو حجّة ام لا، پس: آنچه را که موضوع قرار می دهید سنت نیست و آنچه سنت است، شما بحث از عوارضش نمی کنید. و همچنین در باب تعادل و ترجیح که دو خبر با یکدیگر تعارض می کنند، بحث می شود که قاعده کلی چیست و همچنین مقتضای اخبار علاجیه چه چیز است فرضاً زراره، روایت نموده که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است اقا محمد بن مسلم

ورجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد ، في مسألة حجّة الخبر - كما أُفيد - وبأيّ الخبرين في باب التعارض ، فإنّه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجّة الخبر في هذا الحال غير مفيد ، فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع ، وما هو مفاد كان التامة ، ليس بحثاً عن عوارضه ، فإنّها مفاد كان الناقصة .

لا يقال : هذا في الثبوت الواقعي ، وأمّا الثبوت التعبدی - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة .

فإنّه يقال : نعم ، لكنّه ممّا لا يعرض السنة ، بل الخبر الحاكي لها ، فإنّ الثبوت

روایتی را نقل کرده که در عصر غیبت نماز جمعه ، واجب نیست در فرض مذکور ، شما تعارض روایتین را مورد بحث قرار می دهید که اکنون که دو روایت با یکدیگر متعارض شده وظیفه چیست.

آیا در فرض مزبور شما از قول ، فعل یا تقریر امام «علیه السلام» بحث می کنید ؟ ما نمی دانیم ، شاید امام «علیه السلام» هیچ کدام از آن دو را بیان ننموده باشند ، و زرارۀ ثقه ، روایت می کند که قال الامام «علیه السلام» کذا ، لکن به حسب واقع شاید اصلاً چنان قولی نبوده لذا مصتّف فرموده اند :

اگر شما موضوع علم اصول را ادله اربعه - به هر یک از دو تقدیر - قرار دهید ، می بینیم در قسمتی از مباحث بسیار مهم و پرثمر علم اصول^۱ ، بحث از عوارض قول ، فعل و تقریر معصوم «علیه السلام» نشده ، ضمناً شیخ اعظم «ره» توجیهی در این زمینه نموده که مصتّف به آن اشاره و سپس آن را رد نموده اند .

۱ - با توجه به این که مصطلح و معروف در باب سنت ، فعل ، قول و تقریر معصوم «علیه السلام» است .

التعبدی يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالتسنة المحكية به ، وهذا من عوارضه لا عوارضها ، كما لا يخفى .
وبالجملة : الثبوت الواقعي ليس من العوارض ، والتعبدی وإن كان منها ، إلا أنه ليس للتسنة ، بل للخبر ، فتأمل جيداً [۱].

[۱] - خلاصه فرمایش شیخ انصاری «ره» : مرحوم شیخ ، توجیهی را در خبر واحد بیان کرده اند که اگر مورد قبول واقع شود ، نظیر همان توجیه را در باب تعادل و ترجیح و تعارض خبرین می توان جریان داد .

ایشان فرموده اند : عنوان بحث را در باب حجّیت خبر واحد تغییر داده و به نحوی که در کتب اصولی بحث شده - یعنی خبر الواحد هل هو حجة ام لا - آن را مطرح نمی کنیم بلکه موضوع را همان سنت اصطلاحی قرار داده و می گوئیم «قول المعصوم هل یثبت بخبر زارة ام لا» که ما در این صورت موضوع مسأله را قول المعصوم ، فعل المعصوم یا تقریر المعصوم قرار داده و مثلاً می گوئیم «قول المعصوم هل یثبت بخبر الواحد ام لا یثبت» .

مرحوم شیخ فرموده اند در فرض مذکور ، بحث ما در باب حجّیت خبر واحد ، بحث از عوارض سنت اصطلاحی است زیرا ما سنت اصطلاحی - قول ، فعل یا تقریر معصوم - را موضوع و محمولش را هل یثبت او لا یثبت قرار داده ایم .

تذکره : فرمایش مرحوم شیخ در رابطه با خبر واحد هست اما اگر آن بیان ، درست باشد در باب خبرین متعارضین هم جریان پیدا می کند که :

قول معصوم «علیه السلام» به وسیله کدامیک از خبرین متعارضین ثابت می شود و مثلاً در موردی که یکی از خبرین ، دارای ترجیح باشد ، می گوئیم قول معصوم «علیه

السلام» به وسیله خبر ذو الترجیح ، ثابت می شود و ...

ایراد مصنف «ره» : چنانچه شما در باب حجّیت خبر واحد ، صورت مسأله ، موضوع و محمول را هم تغییر دهید و موضوع را قول ، فعل و تقریر معصوم «علیه السلام» قرار دهید ، مشکلی حل نخواهد شد و سؤال ما از شما - شیخ اعظم «ره» - این است که :

شما که می گوئید «قول المعصوم هل یثبت بخبر العادل» مقصودتان از ثبوت چه نوع ثبوتی هست ؟

تذکر : ثبوت بر دو نوع است : الف : ثبوت واقعی و حقیقی که مفاد «کان» تأمه هست و نیازی به خبر ندارد مثلاً معنای جمله «کان زید» عبارت از وجد زید و ثبت زید می باشد یعنی زید ، وجود و حقیقت دارد و او معدوم نیست .
ب : ثبوت تعبّدی : معنایش این است که انسان ، موظف است بر طبق آن ، عمل نماید خواه واقعیّت داشته باشد یا نه .

مرحوم آقای آخوند کآن از شیخ اعظم «قدّس سرّهما» سؤال می کنند که وقتی شما چنان قضیه ای - قول المعصوم هل یثبت بخبر العادل ام لا - ترتیب می دهید ، آیا مقصودتان ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبّدی ؟

اگر منظورتان ثبوت واقعی باشد ، اعتراضی به شما نداریم و شما بحث کنید که قول معصوم «علیه السلام» با خبر زرارة ، ثابت می شود یا نه اما اشکال دیگری تولید می شود که :

مثلاً ما موضوع علم را چنین تعریف کردیم که «ما یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیه ...» اکنون پرسش ما این است که :

آیا بحث از وجود و عدم را می توان بحث از عوارض ، نام گذاشت و شما که بحث

می‌کنید قول امام صادق «علیه السلام» به وسیله قول زراره، ثابت می‌شود یا نه، واقعاً بحث از عوارض قول امام می‌کنید؟ خیر

کما این که وقتی به صورت کان تاقه می‌گوئید زید، وجود دارد، از عوارض زید، بحث نمی‌کنید بلکه بحث شما درباره اصل تحقق و عدم تحقق زید است.

و اگر مقصودتان ثبوت واقعی و حقیقی نباشد بلکه منظور، ثبوت تعبدی باشد، گفتیم مفهوم و معنای ثبوت تعبدی، وجوب عمل بر طبق خبر زراره می‌باشد.

سؤال: آیا وجوب عمل بر طبق خبر عادل و زراره از احکام قول امام صادق «علیه

السلام» است یا از احکام خبر زراره می‌باشد؟

در فرض قبل اصلاً بحث از عوارض مطرح نبود بلکه بحث درباره وجود و عدم وجود بود اما در فرض مذکور، بحث از عوارض مطرح است اما باید دید «معروض» چیست؟

هنگامی که گفته می‌شود بر شما واجب است که عمل کنید باید دید که عمل بر طبق

چه چیز لازم است. واضح است که در این فرض، خبر زراره، دارای وجوب عمل

تعبدی است نه قول امام «علیه السلام»، آری در علم کلام درباره وجوب عمل بر طبق

قول امام «علیه السلام» بحث می‌کنیم نه در علم اصول و ما این جا بحث کلامی نداریم

بلکه در محل بحث، هنگامی که دقت می‌کنیم متوجه می‌شویم که «وجوب العمل»

معروضش، خبر زراره است نه قول الامام «علیه السلام» و اصلاً در علم اصول بحث

نمی‌کنیم که آیا واجب است بر طبق قول امام صادق «علیه السلام» عمل کرد یا نه.

خلاصه اشکال مصنف به کلام شیخ اعظم «قدس سرهما»: اگر منظور از

«ثبوت» ثبوت واقعی است در این صورت، بحث از عوارض، مطرح نیست و اگر

مقصودتان ثبوت تعبدی است در این فرض، بحث از عوارض می‌کنید اما معروضش

سنت حاکیه، یعنی نقل زراره می‌باشد. این مطالب در صورتی است که مقصود از سنت

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مِنَ السَّنَةِ مَا يَعْمُ حَكَايَتَهَا ، فَلَأَنَّ الْبَحْثَ فِي تِلْكَ الْمُبَاحِثِ
وإن كَانَ عَنْ أَحْوَالِ السَّنَةِ بِهَذَا الْمَعْنَى ، إِلَّا أَنَّ الْبَحْثَ فِي غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ مَسَائِلِهَا ،
كَمُبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ ، وَجُمْلَةٍ مِنْ غَيْرِهَا ، لَا يَخْصُ الْأَدْلَةَ ، بَلْ يَعْمُ غَيْرَهَا ، وَإِنْ كَانَ
الْمُهْمُ مَعْرِفَةُ أَحْوَالِ خُصُوصِهَا ، كَمَا لَا يَخْفَى [۱].

همان سنت اصطلاحی باشد -

[۱] - اگر شما سنت را به معنای اعمی گرفتید که هم سنت محکیه و هم سنت حاکیه ،
هر دو موضوع علم اصول شدند ، یعنی هم «قول ، فعل و تقریر امام «علیه السلام» و هم
(خبر زرارہ و امثال آن) در دائره سنت و موضوع علم اصول قرار گرفت ، در این صورت
اشکال قبلی ما دفع می شود اما اشکال دیگری پیش می آید که :
بسیاری از مباحث علم اصول - غیر از آن مباحثی که قبلاً بیان کردیم^۱ - نه ربطی به
سنت حاکیه دارد نه ارتباطی با سنت محکیه پیدا می کند .
مثال : هنگامی که شما بحث می کنید که هیئت افعال دلالت بر وجوب می کند یا نه ،
بحث مذکور از همان مباحثی است که گفتیم تداخل علمین شده و یک بحث لغوی است
و آیا شما در بحث خود ، قید می کنید که : آن هیئت افعال که در کتاب و سنت ، واقع شده
دلالت بر چه چیز می کند ؟

بدیهی است که چنان قیدی را مطرح نمی کنید بلکه بحث شما عام است و لذا از
طریق تبادل ، اوامر موالی نسبت به عبید و امثال آن استدلال می کنید و آنها را شاهد بر
مدعای خود قرار می دهید پس معلوم می شود بحث شما عام است و به علاوه در علم
اصول ، بعضی از مطالب و مباحث عقلیه مطرح است که اصلاً ربطی به ادله اربعه ندارد
مانند بحث مقدمه واجب یا بحث اجتماع امر و نهی مثلاً در بحث مقدمه واجب

۱ - آنها مربوط به اشکال اول بود که توضیح هم دادیم .

ويؤيد ذلك تعريف الأصول ، بأنه (العلم بالقواعد المعمدة لاستنباط الأحكام الشرعية) ، وإن كان الأولى تعريفه بأنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام ، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) ، بناءً على أن مسألة حجّة الظن على الحكومة ، ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول ، كما هو كذلك ؛ ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات^١ [۱].

می گوئید : اگر مولا چیزی را واجب کرد ، عقل ، حکم می کند که مقدمه اش هم واجب است یا نه ، آن مطلب چه ارتباطی به قول ، فعل و تقریر معصوم «علیه السلام» یا خبر زراره دارد بلکه یک بحث عقلی است و اساسی آن هم همین مسائل ، اوامر و الزامات عرفیه و امثال آنها می باشد .

آیا شما وقتی بحث می کنید که اجتماع امر و نهی در شیء واحد ذو عنوانین جایز است یا نه ، بحث خود را به آن نهی و امری که در کتاب و سنت واقع شده ، مقید می نمائید ؟ خیر ! لذا مصنف فرموده اند چه مقصود از سنت ، احتمال اول - سنت حاکیه - و چه احتمال دوم - سنت حاکیه و محکیه - باشد نمی توان موضوع علم اصول را ادله اربعه دانست - نه ذات ادله و نه ادله با وصف دلیلیت -

[۱] - مصنف «ره» مؤیدی به نفع خود در رابطه با این که موضوع علم اصول ،

۱ - [الف : ولعل وجه التعبير بالاولوية ان امثال هذه التعاريف كما سيأتى من المصنف مكرراً تعاريف لفظية لمجرد حصول الميز في الجملة من قبيل تعريف السعدانة بانها نبت فلا تجب ان تكون جامعة مانعة لها العكس والطرده فلا ينبغي اطالة الكلام فيها بالتقضى والابرار بل التعاريف الحقيقية لا يعرفها الا الله العالم بكنه الاشياء وحقائقها كما ستأتى منه الاشارة ... ر.ك : غناية الاصول ۱/۱۲ ب : هذه الاولوية تعيينية كالاولوية في قوله تعالى «واولو الاحرام بعضهم اولى ببعض» نفاذ تعريف المشهور عند المصنف من وجوه ... ر.ك : منتهى الدراية ۲۱/۱ .

۲ - حيث ان مسألة حجّة الظن على الحكومة والاصول العملية المتكفلة لاحكام العمل الخالى عن الدليل

اختصاصی به ادله اربعه ندارد ، اقامه نموده اند :

اصولیین در تعریف علم اصول اشاره ای به ادله اربعه ننموده و آن را چنین تعریف کرده اند : «بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية» یعنی علم اصول ، قواعد و ضوابطی است که آماده و مختص شده تا این که مجتهد بتواند احکام شرعی را استنباط نماید .

تذکر : مصنف از فرصت استفاده کرده ، ضمن این که تعریف مذکور را به عنوان مؤید ذکر نموده فرموده اند اولی این است که علم اصول را چنین تعریف کنیم : «أنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام والتي ينتهي اليها في مقام العمل بناءً...» یعنی علم اصول ، صناعت و فنی است که برای انسان ، این معرفت را ایجاد می کند که انسان به وسیله آن قواعدی را می شناسد که آن قواعد بر دو نوع^۱ و دارای یکی از این دو خصوصیت می باشد .

الف : آن قواعد در طریق استنباط احکام الهی واقع می شود مانند اکثر بحث های معمول ، یعنی بحث خبر واحد ، هیئت افعال و امثال آنها و به عبارت روشن تر هنگامی که انسان برای استنباط حکم الهی ، قضیه و قیاسی تشکیل می دهد آن قاعده فقهیه ، کبرای قیاس قرار گرفته و در طریق استنباط واقع شود .

يتكل اليها الفقيه بعد است فراغ الوسع في مدرک الحكم والياس عن الظفر به بتطبيقاتها عليه من دون ان يؤخذ في طريق استنباط حكم اصلاً فتعريف المشهور قاصر عن أن يشمل حجبة الظن على الحكومة والاصول العملية فلا بد من المصير الى الاستطراد بخلاف تعريف المصنف مضافاً الى ان الظاهر من أسامي العلوم المدونة كونها اسامي للصناعات والملكات كما يظهر ذلك لمن تتبع محاوراتهم . ر.گ : شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ، طبع نجف ۱/۹ .

۱ - همین امر ، باعث امتیاز تعریف ایشان نسبت به تعریف مشهور شده .

ب: بعضی از قواعد هم جزء علم اصول است اما در طریق استنباط، نقشی ندارد لکن مجتهد در مقام عمل به آن قواعد، منتهی می شود یعنی آخرین چیزی که مجتهد باید به آن تمسک کند، همان قواعد است.

چرا مصنف «ره» در تعریف مشهور، تصرف نموده و آن را تغییر دادند؟
 قوله «بناءً على ان مسألة حجية الظن على الحكومة ومساائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية من الاصول...».

عبارت مذکور، دلیل بر این است که چرا گفتیم اولی این است که علم اصول را به نحو مزبور، باید تعریف نمود.

مصنف به خاطر دو جهت تعریف مشهور را تغییر داده اند:

۱- در باب انسداد - که نتیجه اش حجیت ظن است - اختلافی واقع شده که آیا نتیجه دلیل انسداد، حجیت مظنه به نحو کشف یا حجیت ظن به نحو حکومت است.
 معنای کشف، این است که اگر دلیل انسداد را پذیرفتیم، بگوئیم کشف می کنیم که «شارع» مقدس در آن شرائط - تمامیت مقدمات دلیل انسداد - مظنه را حجّت قرار داده یعنی همان طور که شارع، خبر واحد را که یکی از ظنون خاصه است، حجّت قرار داده، مطلق ظن را هم حجیت بخشیده است.

اما اگر گفتیم نتیجه مقدمات دلیل انسداد، حجیت مظنه به نحو حکومت^۱ است، در این فرض، مظنه، یک حجّت عقلیه است و در این صورت، نمی تواند - صادق نیست - کبرای قیاس استنباط قرار گیرد زیرا ظاهر آن «استنباط» استنباط قطعی و یقینی است گرچه حکم ظاهری مطرح است اما استنباط، قطعی است یعنی وقتی خبر عادل حجّت

۱- معنای حکومت، این است که عقل در شرائط خاصی حکم می کند که مظنه، حجیت دارد - همان طور که حکم می کند «قطع» به نحو اطلاق، دارای حجیت است -

شد، و زرارہ ہم روایتی را نقل کرد کہ دلالت بر وجوب نماز جمعہ می نمود، ما بہ طور قطع، استنباط می کنیم کہ نماز جمعہ واجب است اما «ظن» بنا بر حکومت بہ ہر حال «ظن» است و استنباط از طریق مذکور، ظنی است نہ قطعی در نتیجہ اگر بخواہیم تعریف مشہور را بپذیریم، لازمہ اش این است کہ حجّیت مظنہ بنا بر حکومت، جزء مسائل علم اصول نباشد^۱ در حالی کہ نمی توان آنها را بہ عنوان استطراد مطرح نمود و حتماً باید جزء مسائل علم اصول بہ حساب آورد پس در نتیجہ باید تعریف علم اصول، توسعہ داشتہ باشد، تا شامل آن ہم بشود.

۲- اختلافی ہست کہ آیا مباحث اصول عملیہ، جزء مباحث فقہی است یا این کہ جزء مباحث اصولی می باشد. مرحوم شیخ و همچنین مرحوم مصنف «قدس سرہما» و جمعی از دیگر بزرگان، این مسألہ را پذیرفتہ اند کہ:

اصول عملیہ ای کہ در شبہات موضوعیہ جاری می شود، جزء علم اصول نیست اما اصول عملیہ ای کہ در شبہات حکمیہ جاری می شود، جزء مباحث علم اصول می باشد لازم بہ تذکر است کہ مصنف «رہ» چندان اتکائی بہ آن مطلب ندارد، لذا فرمودہ اند: «بناءً علی ان مسألة حجّية الظنّ علی الحكومة و مسائل الاصول العملیة^۱ فی الشبہات الحکمیة من الاصول...».

لکن نکتہ بحث، این است کہ:

۱- وکذا الحال فی مسائل الاصول العملیة العقلیة کالبراءة والاشتغال والتخیر فی الشبہات الحکمیة فانہ لا یتوصل بہا الی حکم شرعی، بل و بعض الاصول الشرعیة کحدیث الرفع بناءً علی اقتضائه مجرّد نفی الالتزام بلا جعل للاباحة فان نفی الالتزام وان کان شرعیاً الا انہ لیس حکماً شرعیاً والا كانت الاحکام عشرة لایحتمل الا ان یراد من الحکم هنا ما یعمہ، وھذہ کلھا تدخل فی علم الاصول علی تعریف المصنّف «رہ» لانھا یتنہی الیہا المکلف فی مقام العمل. ر.ک: حقائق الاصول ۱/۱۷.

اگر ما تعریف اول - تعریف مشهور - را بپذیریم، لازمه اش این است که مسائل اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه، خارج از تعریف مذکور باشد زیرا اصول عملیه ای که در شبهات حکمیه جاری می شوند خودشان حکم شرعی و فقهی هستند، فرضاً مثل این که کسی از طریق استصحاب نتیجه بگیرد که نماز جمعه واجب است که نفس استصحاب دلالت می کند نماز جمعه، واجب است نه این که به وسیله استصحاب، وجوب نماز جمعه «استنباط» شود زیرا در تعریف مشهور چنین آمده: **بأنه العلم بالقواعد الممهدة «الاستنباط» الاحکام الشرعیة.**

خلاصه: اگر بخواهیم بر تعریف، اول، اقتصار نمائیم لازمه اش این است که مسائل اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه، خارج از تعریف مذکور، باشد اما طبق تعریف و تقسیم ما که گفتیم قواعد علم اصول، دو نوع است، بعضی از آنها در طریق استنباط احکام شرعی قرار می گیرد و بعضی دیگرش جزء علم اصول است اما در طریق استنباط، نقشی ندارد، بلکه مجتهد در مقام عمل به آنها منتهی می شود، لازمه اش این است که اصول عملیه هم جزء قسم دوم و داخل مسائل علم اصول باشد.

سؤال: چرا و به چه منظور، مرحوم آقای آخوند چنان تفصیل و اولویتی را بیان کرده اند؟

جواب: فعلاً ایشان در صدد اثبات آن نبوده و لذا فرموده اند «بناءً علی انّ مسألة حجّة الظنّ علی الحكومة و...» یعنی بنا بر این که مسألة حجّیت ظن بر حکومت و همچنین مسائل اصول عملیه در شبهات حکمیه، جزء مسائل علم اصول باشد، اما اگر کسی گفت آن دو، جزء مسائل علم اصول نیست در نتیجه، اولویت مذکور هم منتفی می شود.

الأمر الثاني : الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ، وارتباط خاص بينهما ،
ناش من تخصيصه به تارة ، ومن كثرة استعماله فيه أخرى ، وبهذا المعنى صح
تقسيمه إلى التعيني والتعيني ، كما لا يخفى [١].



وضع الفاظ

[١] - امر دوم در بیان وضع الفاظ است . در این مبحث از جهات مختلفی می توان
بحث نمود که بعضی از آنها فاقد ثمره عملی است از جمله این که :
آیا واضع الفاظ ، خداوند متعال است یا این که الفاظ را بشر ، وضع نموده ؟^١

١ - ثم ان تعیین آن الواضع هو الله تعالى كما نسب الى أبي الحسن الأشعري وجماعة فعلم عباده عليها بالوحي او
بخلق الأصوات والحروف في جسم واسماع ذلك الجسم واحداً او جماعة او بخلق علم ضروري في واحد
او جماعة محتجين بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها فإن الأسماء المراد بها العلامات بعمومها يشمل
الألفاظ لكونها علامة لمعانيها والتعليم فرع الوضع ، او أنه هو البشر واحداً كان او اكثر ، او أن التعريف
حصل بالأشارة والترديد بالقرائن كما نسب الى اصحاب أبي هاشم مستدلين بقوله تعالى وما ارسلنا من
←

اینک به توضیح امر دوم می پردازیم :

تعریف وضع : واضح است که به لفظ «موضوع» و به معنا «موضوع له» می گوئیم اما معنای وضع چیست ؟

آیا وضع ، معنای مصدری دارد یا معنای اسم مصدری ؟

آیا وضع به معنای «وضع کردن» - مانند «ضرب» به معنای زدن - است یا این که وضع ، به عمل واضع ارتباطی ندارد بلکه یک خصوصیتی است که بین لفظ و معنا وجود دارد ؟

به عبارت دیگر : آیا وضع ، عبارت است از «تخصیص اللفظ بالمعنی» که یکی از صفات قائم به واضع است . یعنی واضع ، لفظی را به معنائی تخصیص می دهد ؟ یا این که تعریف وضع عبارت است از : «اختصاص اللفظ بالمعنی ...» . یعنی وضع ، یک نحوه ، اختصاص لفظ ، نسبت به معنا است . طبق تعریف اخیر ، وضع از صفات لفظ است .

مصنف ، وضع را چنین تعریف کرده اند : «اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه اخرى» .

وضع ، یک نحوه اختصاص و ارتباطی است که بین لفظ و معنا وجود دارد .

سؤال : منشأ پیدایش ارتباط مذکور چیست ؟

→ رسول الا بلسان قومه حيث دُلَّ على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله تعالى لتقدم الارسال عندها لتوقف البيان عليه فتأمل ، او انه في البعض المحتاج اليه في التنبيه على الجعل والاصطلاح هو الله تعالى وفي الباقي هو البشر كما نسب الى ابي اسحاق الاسفرائيني مستنداً الى ان الواضع في البعض المحتاج اليه لو لم يكن هو الله تعالى بل كان كنه هو البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح اخر فتدبر ، امر مؤكول الى عهدتهم وليس لنا طريق الى تعيينه وانما المحقق ان الضرورة والاحتياج الى الاعراب عما في الضمير صار داعياً الى المكالمة والمحادثة . ر . ك : شرح الكفاية الأصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ۱/۱۰۱ .

جواب: الف: گاهی منشأ ارتباط مذکور، تخصیص و تعیین واضح است مثلاً واضح گفته است کلمه «ماء» را برای فلان مایع خارجی قرار می دهیم لذا از تخصیص واضح، اختصاص و ارتباطی بین لفظ و معنا پیدا می شود.

ب: گاهی از اوقات هم منشأ ارتباط، کثرت استعمال و تعیین است - نه تعیین واضح - یعنی واضح، لفظ را برای معنا معین نکرده است بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظ در معنا یک ارتباط و انسی بین آن دو پیدا شده است که وقتی انسان آن لفظ را می شنود بلافاصله و بدون قرینه معنای آن در ذهن، تصور می شود.

به عنوان فرض و مثال، کلمه «صلاة» برای «دعا» وضع شده و در بدو استعمال فراوان همراه با قرینه در ارکان مخصوص - نماز - استعمال شده و در نتیجه، بین لفظ و معنا ارتباطی برقرار گردیده که اکنون با شنیدن آن لفظ و بدون نصب قرینه، معنای اخیر آن - نماز - در ذهن انسان نقش می بنده و لذا می گوئیم دارای وضع تعینی است.

قوله «وبهذا المعنى صحّ تقسيمه الى التعینى والتعینى».

با توجه به این که گفتیم تعریف وضع، عبارت است از «نحو اختصاص اللفظ بالمعنى...» صحیح است که وضع را به تعینی و تعینی تقسیم نمائیم و بگوئیم وضع یا با تعیین واضح است یا به تعیین و کثرت استعمال لفظ در معنا اما اگر بگوئیم وضع، عبارت است از «تخصیص اللفظ...» در این صورت، وضع تعینی از فردیت برای وضع، خارج می شود.

به عبارت دیگر اگر وضع را به معنای مصدری - تخصیص اللفظ... - بگیریم در این صورت، اشکال بزرگی تولید می شود که نمی توان گفت «الوضع إما تعینى وإما تعینى» در حالی که در خارج مشاهده می کنیم چنین تقسیمی وجود دارد و...

ثم إن الملحوظ حال الوضع^۱ : إما يكون معنى عاماً ، فيوضع اللفظ له تارة ، ولأفرادة ومصاديقه أخرى ؛ وإما يكون معنى خاصاً ، لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام ، فتكون الأقسام ثلاثة [۱].

اقسام وضع

[۱] واضح است که «وضع» از امور انشائیة است و باتصوّر و لحاظ ، محقق می شود و متقوم به لفظ و معنا می باشد و همان طور که اخیراً بیان کردیم ، وضع ، یک نحو اختصاص و ارتباطی است که بین لفظ و معنا وجود دارد لذا واضح در هنگام وضع باید لفظ و معنا را تصوّر کند تا بتواند بین آن دو ارتباط برقرار نماید .

اینک به ذکر اقسام سه گانه وضع می پردازیم :

۱ - وضع عام ، موضوع له عام ۲ - وضع عام ، موضوع له خاص ۳ - وضع خاص ، موضوع له خاص .

تذکر : به زودی در خصوص قسم چهارم بحث خواهیم کرد که آیا ممکن است وضع خاص ولی موضوع له عام باشد یا نه .

بیان اقسام وضع

گاهی واضح ، یک معنای کلی را که قابل انطباق بر کثیرین است ، تصوّر می کند در این صورت می تواند لفظ را برای آن کلی وضع کند و می تواند لفظ را برای معنای کلی

۱ - الظاهر عدم الفرق فی مجییء الاقسام بین الوضع التعینى والوضع التعینى غاية الامر لحاظ العام والخاص یكون فی الثانى لاجل الاستعمال الذى هو المصحح لاعتبار الوضع . ثم ان لحاظ الموضوع له تارة یكون تفصیلاً و اخرى یكون اجمالاً ببعض وجوه الملحوظة والمراد بوجه الشئ ما یكون لحاظه ممیزاً للموجه عما عداه و یكون النظر الیه نظراً الیه فی الجملة . ر. ک : حقائق الاصول ۲۰/۱ .

وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق آن کلی وضع نماید که :
اگر لفظ را در برابر و برای آن کلی وضع کند ، می گویند «وضع عام» و «موضوع له» هم عام است مانند : اسماء اجناس - رجل ، مرثه و انسان -
اما چنانچه واضع ، لفظ را در برابر مصادیق و افراد آن کلی وضع نماید ، می گویند «وضع عام» ولی «موضوع له» خاص است - مانند حروف^۱ -
مثلاً واضع در مورد کلمه «من» که از حروف جازه است کلی ابتداء را لحاظ نموده اما لفظ «من» را برای مصادیق خارجیه - ابتداء بصره ، ابتداء کار ، ابتداء مطالعه و ... - وضع نموده است .

تذکر : در مواردی که واضع ، معنای کلی را تصور می کند دو عمل می تواند انجام دهد : الف - لفظ را برای معنای کلی وضع نماید ب - می تواند لفظ را برای معنای کلی وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق و افراد ، وضع نماید .

گاهی هم واضع ، معنای جزئی را تصور می کند - می دانیم که جزئیت شیء به تشخصات و خصوصیات و وجودات خارجیه است - و می گوید لفظ زید را برای فلان ذات مع التشخص وضع نموده ام مثلاً پدری مولود و فرزند خود را در نظر می گیرد و می گوید لفظ «زید» را برای او وضع کرده ام که در اصطلاح می گویند ، وضع خاص و موضوع له هم خاص است .

لازم به تذکر است که در قسم اخیر وقتی واضع ، معنای جزئی را لحاظ نمود ، باید لفظ را برای همان معنای جزئی وضع کند و امکان ندارد که معنای جزئی را تصور کند ، اما لفظ را برای کلی وضع نماید .

۱ - مصنف «ره» بعداً بیان می کنند که وضع ، موضوع له و مستعمل فيه حروف عام است نه خاص - مثال مذکور را نمی پذیرند -

وذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك ، فإنه من وجوهها ، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه ، بخلاف الخاص ، فإنه بما هو خاص ، لا يكون وجهاً للعام ، ولا لسائر الأفراد ، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ، ولا لها - أصلاً - ولو بوجه [۱].

مصنّف «ره» اکنون به توضیح عدم امکان قسم رابع - وضع خاص و موضوع له عام - می پردازند .

[۱] - اشکال : چرا در مواردی که معنای کلی را تصوّر می کنیم هم می توانیم لفظ را برای کلی وضع نمائیم - وضع عام و موضوع له عام - و هم می توان لفظ را برای کلی وضع نکرد بلکه برای مصادیق آن وضع نمود - وضع عام و موضوع له خاص - به خلاف عکس مسأله یعنی :

چرا نمی توان معنای جزئی را تصوّر ولی لفظ را برای کلی وضع نمود - وضع خاص و موضوع له عام -

شاید در بدو نظر به ذهن انسان خطور کند که فرقی بین آن دو نیست یعنی می توان معنای جزئی را تصوّر نمود ولی لفظ را برای کلی وضع نمود مخصوصاً با توجه به نکته ای که مصنّف «ره» در صفحه اول کتاب کفایه ذکر کرده اند که :

بین کلی و مصادیق آن - عام و افراد آن ، انسان و مصادیق آن - از نظر خارج ، اتحاد و از نظر مفهوم ، مغایرت وجود دارد . مفهوم انسان با مفهوم زید مغایر است یعنی وقتی لفظ انسان را می شنوید «زید» در ذهن شما نمی آید و همچنین وقتی کلمه «زید» را می شنوید مفهوم انسان به ذهن شما نمی آید و همچنین در خارج مشاهده می کنیم انسان و زید دو موجود نیستند بلکه یک موجود هستند لذا با توجه به نکته مذکور :

چرا اگر کلی را تصوّر کنیم ، می توانیم لفظ را برای افراد و مصادیق آن وضع نمائیم اما اگر جزئی - افراد - را تصوّر کنیم ، نمی توان لفظ را برای کلی وضع نمود به عبارت

دیگر این چه امتیازی است که برای کلی وجود دارد .

جواب : پاسخ مصنف ، نسبت به اشکال مذکور کاملاً واضح نیست اما مقصود ایشان این است که :

در وضع الفاظ ، تصوّر معنا شرط است لکن سؤال ، این است که تصوّر معنا به چه مقدار ، لازم است آیا باید معنا با تمام خصوصیات و جزئیات تصوّر شود که هیچ نقطه ابهامی نداشته باشد ؟

در وضع الفاظ ، تصوّر معنا با یک وصف و عنوان کافی است . - معرفة وجه الشيء معرفة بوجه - همین قدر که صدق نماید فلان معنا تصوّر شد ، کفایت برای وضع می کند مثلاً اگر بخواهند لفظ انسان را وضع کنند ، لازم نیست جنس ، فصل ، حیوان و ناطق را در نظر بگیرند بلکه اگر به نحو اجمال - نه تفصیل - تصوّر نمایند ، کافی است با توجه به آنچه که بیان کردیم :

اگر فرضاً یک معنای کلی - انسان - را تصوّر کردیم و خواستیم لفظ انسان را برای مصادیق آن وضع نمائیم ، هیچ گونه مانعی در میان نیست و می توان گفت واضح ، مصادیق آن را تصوّر کرده است .

سؤال : چه زمانی مصادیق تصوّر شده است ؟

جواب : در تصوّر معنا لازم نیست تمام خصوصیات ، لحاظ شود بلکه اگر با یک وصف هم تصوّر شود ، مانعی برای وضع وجود ندارد و «عام» یکی از عناوین افرادش هست یعنی یکی از عناوین زید ، بکر و عمرو ، انسان است .

آیا مصادیق در عنوان انسانیت مشترک نیستند ؟

و آیا وصف انسانیت وصف مصادیق نیست ؟

واضح است که مصادیق انسان در عنوان و وصف انسانیت مشترک هستند بنابراین

نعم ربّما یوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه ، فیوضع له اللفظ ، فیکون الوضع عامّاً ، كما کان الموضوع له عامّاً ، وهذا بخلاف ما فی الوضع العام والموضوع له الخاص ، فإنّ الموضوع له - وهي الأفراد - لا یكون متصوّراً إلا بوجهه وعنوانه ،

اگر عنوان انسان تصوّر شد ، صدق می نماید که مصادیق آن تصوّر شده چون مصادیق ، عناوین و اوصافی دارند که یکی از عناوین مهمّ آن «انسانیت» است - زید انسان ، عمرو انسان و بکر انسان -

خلاصه : مانعی ندارد که کلی - انسان - را تصوّر نمود و لفظ را برای مصادیق و افراد - جزئی - وضع نمود زیرا در این صورت ، مصادیق به عنوان واحد - انسان - تصوّر شده اند . اما صورت عکس مسأله قبل : اگر معنای جزئی و خاصی - زید ، بکر و عمرو - را تصوّر کردیم ، نمی توان لفظ را برای کلی و عام - انسان - وضع نمود زیرا خاص بماهو خاص نه عنوان عام است و نه عنوان سایر افراد . کسی که زید را تصوّر می کند ، انسان را تصوّر نکرده است بلکه یک موجود خارجی را تصوّر نموده به عبارت روشن تر آن افراد ، وصف برای عنوان «انسان» نیستند یعنی افراد مذکور ، عنوان برای کلی نمی باشند بلکه «انسان» عنوان برای افراد مذکور می باشد و اساس کلام مصنّف در همین قسمت است که :

وقتی افراد را با کلی و عام مقایسه می کنیم ، عام صفت و عنوان برای افراد هست و در نتیجه هنگامی که عام را تصوّر می نمائیم کانّ افراد را هم تصوّر می کنیم اما افراد عنوان برای عام نیستند به عبارت دیگر «انسان» وصف زید است نه زید وصف انسان .

خلاصه : اگر کلی را تصوّر کردید ، آن کلی عنوان افراد هست اما افراد عنوان برای کلی نمی باشند . یکی از اوصاف کلی - انسان - زید ، بکر و عمرو نیست ولی یکی از اوصاف زید ، انسان هست بنابراین قسم چهارم - وضع خاص و موضوع له عام - برای اقسام وضع امکان ندارد .

وهو العام ، و فرق واضح بین تصور الشيء بوجهه ، و تصوّره بنفسه ، ولو كان بسبب تصوّر امر آخر [۱].

[۱] - آری گاهی انسان در ضمن این که مصادیق و افراد کلی را تصوّر می کند ، نفس کلی را هم در نظر می گیرد .

بیان ذلک : انسان بعضی از اوقات ، خاص را تصوّر می کند فرضاً زید را تصوّر می نماید و می دانیم که زید وصف «انسان» نیست بلکه انسان وصف زید است لکن گاهی در ضمن و در دنبال تصوّر زید یک تصوّر ثانوی و تصوّر مستقل ، نسبت به کلی انسان پیدا می کند که در این صورت می توان به لحاظ آن تصوّر ثانوی لفظ را برای کلی - انسان - وضع نمود به نحوی که اگر از او سؤال کنیم مگر شما انسان را تصوّر کردید می گوید آری انسان را تصوّر کردم اما نه به تصوّر افراد بلکه در حال تصوّر افراد یک تصوّر دیگری نسبت به انسان نمودم که به لحاظ آن تصوّر ثانوی ، لفظ را برای کلی - انسان - وضع کردم . لازم به تذکر است که در این صورت نمی گویند وضع خاص و موضوع له عام است بلکه در فرض مذکور ، وضع عام و موضوع له هم عام است یعنی هم کلی انسان ، تصوّر شده و هم لفظ را برای کلی انسان وضع نموده اند منتها کلی را در دنبال تصوّر افراد لحاظ کرده اند و صرف این که کلی را در دنبال تصوّر افراد ، لحاظ نموده اند نقصی نیست .

لازم به تذکر است که در صورتی که وضع عام و موضوع له خاص باشد دو تصوّر و دو لحاظ ، مطرح نیست مثلاً هنگامی که انسان را تصوّر کردید به وسیله همین تصوّر اولیه انسان می توانید لفظ را در برابر مصادیق آن وضع نمائید به خلاف فرض اخیر - نعم ربّما یوجب ... - که دو تصوّر مطرح بود که «وضع» به لحاظ همان تصوّر دوم بود و ... مصتّف در این بخش از متن کتاب فرموده اند :

ولعل خفاء ذلك على بعض الأعلام ، وعدم تميزه بينهما ، كان موجبا لتوهم
امكان ثبوت قسم رابع ، وهو أن يكون الوضع خاصا ، مع كون الموضوع له عاما ،
مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل [۱].

«و فرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه^۱ و تصوّره بنفسه^۲ ولو كان بسبب تصوّر امر
آخر».

تذکر: مرحوم مشکینی عبارت مذکور - نعم ربما يوجب ... - را به نحو دیگری بیان
کرده اند^۳ که خلاف عبارت است به بیان دیگر ، مصتّف «ره» در صدد این نبوده اند که
بگویند دو نوع خاص داریم که با یکدیگر متفاوت هستند - که مشکینی ره چنین
فرموده اند - بلکه حالات ، متفاوت است یعنی هر خاصی را که در نظر بگیرید گاهی در
ضمن تصوّر خاص یک تصوّر ثانوی نسبت به عام برای شما پیدا می شود و گاهی در
ضمن تصوّر خاص ، تصوّر دیگری نمی نمایید بلکه سایر جهات خاص را در نظر
می گیرید .

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

[۱] - مرحوم محقق رشتی قدس سره ، صاحب کتاب بدایع ، اقسام وضع را چهار قسم
دانسته و فرموده اند همان طور که وضع عام و موضوع له خاص تصوّر می شود ، وضع
خاص و موضوع له عام هم تصوّر می شود یعنی هم می توان کلی را در نظر گرفت و لفظ
را برای افراد و مصادیق وضع نمود ، و هم می توان افراد را و جزئی را تصوّر کرد و لفظ را
برای کلی وضع نمود به عبارت دیگر چگونه می توان گفت که عام ، عنوان افراد خودش
هست اما افراد ، عنوان عام نیستند لذا ایشان قسم چهارمی - وضع خاص و موضوع له عام
- هم برای اقسام وضع تصوّر نموده اند . اما مصتّف فرموده اند :

۱ - در قسمی که وضع عام و موضوع له خاص است .

۲ - در قسمی که وضع عام و موضوع له هم عام است .

۳ - ر. ک کفایة الاصول محشئ ۱/۱۲ .

ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام وكذا الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الأجناس وأما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد توهم أنه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء^۱، كما توهم أيضاً أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً. والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء [۱].

«ولعل خفاء ذلك - الفرق - على بعض الاعلام وعدم تميزه بينهما كان موجباً لتوهم امکان ثبوت قسم رابع ...».

[۱] - تاکنون بحث ما درباره امکان اقسام وضع بود که گفتیم سه قسم وضع، تصور می شود. اکنون بینیم چند قسم از اقسام مذکور، وقوع خارجی دارد - دارای مثال هست - مثال دو قسم از اقسام وضع، واضح است:

۱ - وضع خاص موضوع له خاص: مانند اعلام شخصیه، که مفهوم و معنای جزئی را تصور می کنند و لفظ را هم برای آن وضع می نمایند مانند زید و عمرو و ...

۲ - وضع عام، موضوع له عام: مانند اسماء اجناس که معنا و مفهوم کلی را لحاظ می کنند و لفظ را هم برای آن وضع می نمایند مانند بقر، غنم و ...

۳ - وضع عام، موضوع له خاص: قبلاً درباره امکان و عدم امکان این قسم بحث کردیم و گفتیم امکان دارد که بدیهی و واضح است. اما صورت عکس آن - وضع خاص موضوع له عام - امکان ندارد.

در قسم سوم، معنای کلی را تصور می کنند ولی لفظ را برای مصادیق و افراد آن وضع می نمایند.

۱ - المشابهة للحروف شبهة افتقارية او وضعیة او معنویة کاسماء الاشارات والموصولات و غیرهما. ر. ک. منتهی الذرایة ۲۸/۱.

آیا قسم مذکور دارای مثال روشنی هست یا نه به عبارت دیگر، وقوع خارجی دارد یا نه؟

ابتداء در این زمینه به ذکر سه قول می پردازیم:

۱- مصتف «ره» فرموده اند: توهم شده است که وضع حروف و آنچه که به حروف ملحق است - مانند اسماء اشاره، ضمائر و موصولات - عام ولی موضوع له آنها خاص است البته بین متأخرین - از جمله، صاحب فصول و صاحب معالم - همین نظر مشهور است.^۱

مثال: واضع هنگام وضع کلمه «مِنْ» که یکی از حروف جازه است، مفهوم کلی «الابتداء» را در نظر گرفته اما لفظ را برای کلی «ابتداء» وضع نکرده بلکه برای جزئیات و مصادیق آن وضع نموده است.

۲- توهم شده است که در حروف و ملحقات آن، وضع عام موضوع له هم عام است اما مستعمل فیه آنها خاص است مثلاً مفهوم کلی «ابتداء» تصور شده و لفظ «مِنْ» هم برای همان مفهوم کلی وضع شده اما مُستعمل در مقام استعمال، آن را در افراد و مصادیق استعمال نموده است.

۳- نظر مصتف «ره»: تحقیق مطلب، این است که حال مستعمل فیه و موضوع له در حروف^۲ مانند اسماء اجناس هست. یعنی همان طور که در اسماء اجناس، وضع عام، موضوع له و مستعمل فیه عام است در حروف هم وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام است.

۱- ونیزرک عنایة الاصول ۲۱/۱.

۲- فعلاً بحث را درباره حروف ادامه می دهیم و در پایان همین مبحث راجع به اسماء اشاره و ضمائر هم بحث خواهیم کرد.

وذلك لأنَّ الخصوصية المتوقفة ، إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً ، فمن الواضح أنَّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً ، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً ، وهو كما ترى [۱].

در اسماء اجناس مانند کلمه «انسان» معنای کلی تصور شده ، لفظ هم برای کلی وضع شده و در مقام استعمال هم در کلی استعمال شده است در باب حروف هم مسأله از همین قرار است که :

واضع ، کلی «ابتداء» را لحاظ کرده ، لفظ «مِنْ» را برای کلی «ابتداء» وضع نموده و در مقام استعمال آن را در کلی استعمال کرده است .

تذکره : همان طور که ملاحظه کردید ، مصنف «ره» در باب وضع حروف نظریه ای دارند که مخالف عقیده مشهور و همچنین مخالف آن قول دیگر - قول دوم - است که هم باید دلیل خود را بیان نمایند و هم دو نظر دیگر را مستدلاً رد نمایند که اینک به توضیح آن می پردازیم .

[۱] - اکنون مصنف توضیح می دهند که موضوع له حروف عام است و آن دو نظر را رد می نمایند .

مقدمه : می دانید که خصوصیت و تشخص ، ملازم با وجود است و «الشیء مالم يتشخص لم يوجد» هر کجا صحبت از تشخص و خصوصیت می شود ، معنایش این است که وجود در میان است تا کلی و انسان ، لباس وجود نپوشد تشخص پیدا نمی کند متها گاهی تشخص در ضمن وجود خارجی است و گاهی در ضمن وجود ذهنی - البته وجودات دیگری هم داریم مانند وجود انشائی - اما آنچه معروف و مرتبط با بحث ما است همان «وجود خارجی» و «ذهنی» است .

انسان یک طبیعت کلی و یک عنوان عامی است تا وجود پیدا نکند تشخص پیدا

نمی‌کند^۱. تشخیص همیشه در ضمن وجود است لکن دو وجود برای انسان تصوّر می‌شود یکی وجود خارجی که عبارت است از افرادی که شما بالحس و بالعیان ملاحظه می‌کنید - مانند زید، عمرو و بکر - اما همین انسان یک وجود ذهنی هم دارد که همان صورت ذهنیه‌ای است که با شنیدن و دیدن کلمه انسان بعد از کمی فکر درباره مفهوم آن در ذهن شما متصوّر می‌شود بنابراین وجود ذهنی انسان عبارت است از تصوّر، لحاظ و توجّه ذهنی نسبت به آن.

تعدد وجودات خارجیه برای شما محسوس است مثلاً زید، یک وجود خارجی، عمرو یک وجود خارجی و بکر هم یک وجود خارجی دارد. در وجودات ذهنیه هم تعدّد، مطرح است و تعدّد وجودات ذهنیه بستگی به تعدّد توجّه دارد اگر شما به مفهوم انسان توجّه نمودید، یک وجود ذهنی برای آن پیدا می‌شود چنانچه مجدداً نسبت به مفهوم انسان توجّه نمائید یک وجود ذهنی دیگر برای آن پیدا می‌شود و ... بنابراین می‌توان گفت تعدّد وجودات ذهنیه یک مفهوم کلی به سبب تعدّد تصوّر آن است.

بعد از بیان مقدمه مذکور، مشهور و یا قائلین قول دوم که می‌گویند - در موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خصوصیتی مطرح است - مثلاً موضوع له حروف خاص است و کلمه «خاص» و «خصوصیت» را مطرح می‌کنند، آیا مقصودشان از آن خصوصیت، خصوصیتی است که مربوط به وجود خارجی است یا اینکه مرادشان خصوصیتی است که مربوط به وجود ذهنی است؟ کدامیک از آن دو خصوصیت مقصودشان هست؟

سؤال: در محلّ بحث، مقصود از وجود خارجی چیست؟

جواب: منظور، این است که وقتی واضع می‌خواسته، کلمه «من» را وضع کند،

۱ - تا تشخیص پیدا نکند موجود نمی‌شود.

مفهوم کلی «ابتداء» را در نظر گرفته اما آن را برای مصادیق و افراد خارجیته «ابتداء» وضع کرده - طبق نظر مشهور - و یا این که در مقام استعمال آن را در افراد و مصادیق خارجی «ابتداء» استعمال نموده - طبق نظر دوم - و واضح است که افراد خارجی ابتداء ، همان ابتداء حرکت انسان ، ابتداء سفر انسان ، ابتداء مطالعه انسان و امثال آن می باشد مثلاً هنگام صبح که از منزل به طرف محل کارتان حرکت می کنید یک ابتداء خارجی محقق می شود .

سؤال : اگر موضوع له یا مستعمل فيه حروف جزئی خارجی باشد - مصادیق خارجیته باشد - چه اشکالی بر نظر مشهور یا قول دوم هست ؟

جواب : اشکال مهمی که بر آنها وارد می باشد ، این است که می بینیم حروف در بسیاری از اوقات در جزئیات خارجیته استعمال نشده اند بلکه در یک معنای کلی استعمال شده اند و اگر موضوع له حروف ، خاص باشد ، چگونه در بسیاری از استعمالات در غیر موضوع له واقع شده است ؟

مثال : گاهی در مقام اخبار از گذشته می گوئید «سرت من البصرة الى الكوفة» در این صورت ، ابتداء سیر شما از نقطه مشخصی بوده و از آن «ابتداء» اخبار نموده اید و اشکالی هم در میان نیست اما اگر در مقام انشاء و امر^۱ بگوئید «سرت من البصرة الى الكوفة» در این صورت ، مصادیق متعددی برای شروع سیر وجود دارد و ابتداء سیر در اختیار شماست و از هر نقطه ای از نقاط بصره که حرکت نمائید و به کوفه منتهی شود با آن امر موافقت کرده اید لذا معلوم می شود که «مِنْ» در جزئی خارجی استعمال نشده است و الا اگر در جزئی خارجی استعمال شده باشد یا موضوع له آن خاص باشد ، قابل

۱ - یا در مقام اخبار از آینده بگوئید «اسیر من البصرة الى الكوفة» .

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً، حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً، إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر، ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله

انطباق بر کثیرین نمی باشد و مصادیق متعدّد ندارد - چون جزئی خارجی به یک فرد متشخص است بنابراین نمی توان گفت حروف و از جمله «مین» برای جزئیات وضع شده.

خلاصه: اگر موضوع له یا مستعمل فيه حروف، خاص - جزئی خارجی - باشد، اشکالش این است که در بسیاری از اوقات در جزئیات خارجیّه استعمال نمی شوند بلکه در یک معنای عام استعمال می شوند.

مصنّف «ره» فرموده اند بعضی از فحول^۱ به اشکال مذکور توجه داشته و گفته اند معانی حروف، جزئی اضافی است می دانید که جزئی اضافی تحت یک کلی قرار دارد خواه خودش کلی باشد یا نباشد مثلاً انسان جزئی اضافی است چون تحت عنوان کلی «حیوان» قرار دارد و زید هم جزئی اضافی است زیرا تحت عنوان کلی «انسان» قرار دارد.

سؤال: آیا توجه مذکور صحیح است یا خیر؟

جواب: مصنف «ره» فرموده اند و هو کماتری^۲ زیرا واضح، کلی «ابتداء» را در نظر گرفته و لفظ را یا برای آن کلی وضع نموده یا برای مصادیق و افرادش و شقّ سوّمی ندارد که هم برای کلی و هم برای مصادیقش باشد البته ما منکر وجود جزئی اضافی نیستیم اما مربوط به اینجا نیست.

۱ - وهو المحقق التقي صاحب الحاشية على ما قيل او صاحب الفصول على ما قيل ايضاً ر. ك منتهى الدراية ۴۰/۱.

۲ - لان مناط الكلية وهو قابلية الانطباق على الكثيرين موجود في الجزئي الاضافي، فيرجع الامر الى ما افاده المصنف من كون الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام ر. ك منتهى الدراية ۴۰/۱.

کحال العرض ، فکما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع ، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر ، ولذا قيل في تعريفه : بأنه ما دلّ على معنى في غيره ، فالمعنى ، وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً ، كما لوحظ أولاً ، ولو كان اللاحظ واحداً ، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه ، وإلا فلا بد من لحاظ آخر ، متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة أن تصوّر المستعمل فيه مقالا بده منه في استعمال الألفاظ ، وهو كما ترى [۱].

[۱] - اگر موضوع له یا مستعمل فيه حروف ، خاص - جزئی ذهنی - باشد ، سه اشکال متوجه قائلین به قول مذکور می شود که به زودی توضیح خواهیم داد .

سؤال : موضوع له یا مستعمل فيه حروف به چه کیفیت می تواند جزئی ذهنی باشد ؟
جواب : واضع ، کلی «ابتداء» را تصور کرده اما لفظ را برای «کلی» ابتداء وضع ننموده بلکه برای جزئیات ذهنیه ابتداء وضع کرده است و جزئیات ذهنیه ابتداء ، همان ابتدهای متصوره و همان ابتدهائی است که توجه ذهنی به آنها شده و ...

تذکر : در ادبیات ، تعریف اسم و حرف را خواننده ایم که : «الاسم كلمة تدل على معنى في نفسه غير مقترنة باحد الازمنة الثلاثة» . معنای اسمی عبارت از آن معنایی است که خود به خود استقلال دارد و تابع معنای دیگری نیست و ارتباط و اضافی ای به معنای دیگر ندارد . «والحرف ما دل معنى في غيره» حرف آن است که دلالت بر معنایی می کند اما آن معنا در حاشیه و دنبال معنای دیگر است و ظرفش معنای دیگر و حالت و آلت برای معنای دیگر می باشد .

معنای اسمی و حرفی مانند جوهر و عرض می باشند . جوهر ، قائم به ذات است و خود به خود وجود دارد اما عرض حال در غیر و برای غیر است مانند جسم و بیاض و فرق آن دو این است که جسم خود به خود وجود دارد و قائم به ذات است اما بیاض اگر

بخواهد تحقق پیدا کند باید در جسم محقق شود و صفت برای جسم و حال در جسم باشد.

در «ابتدائیت» هم مسأله از همین قرار است که :

ابتدائیت، خود به خود محقق نمی شود بلکه باید وصف برای غیر باشد باید بصره، سیر و سائری باشد که ابتدائیت، وصف برای آن قرار گیرد. اکنون ببینیم کیفیت تصور ذهنیت معنای حرفی چگونه است.

همان طور که اشاره کردیم واضح، کلی «ابتداء» را تصور نموده اما کلمهٔ «مِنْ» را برای کلی ابتداء وضع ننموده بلکه برای آن ابتدائی وضع کرده که توجه ذهنی به آن شده و آن توجه ذهنی هم به این صورت است که :

ابتداء را وصف برای چیز دیگر بدانیم، عرض برای شیء دیگر محسوب کنیم که خودش - ابتداء - استقلال نداشته باشد و عنوان تبعیت برای یک معنای دیگر پیدا کند به نحوی که اگر از ما سؤال نمایند که موضوع^۱ له «مِنْ» چیست چنین تعبیر کنیم که : «الابتداء الذی لوحظ حالة للغير - وصفاً للغير» که لحاظ، همان تصور ذهنی و تصور ذهنی همان وجود ذهنی است چنین ابتدائی موضوع^۱ له «مِنْ» می باشد که جزئی ذهنی^۱ است.

اگر مشهور و همچنین قائل قول دوم - که می گفت مستعمل فيه حروف، خاص است - چنین معنایی برای حروف قائل باشند که با کلام ادباء هم تطبیق می کند، سه اشکال بر آنها وارد است که اینک به بیان آن اشکالات می پردازیم.

۱ - اگر همان معنای ذهنی را مجدداً تصور کنیم یک وجود ذهنی دیگر پیدا می شود و همان طور که اخیراً توضیح دادیم وجود ذهنی متقوم به تصور است و اگر لاحظ و متصور واحد، صد تصور، نسبت به آن نماید، صد وجود ذهنی مختلف تحقق پیدا می کند.

قوله «الا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون ماخوذاً في المستعمل فيه و...» .

١- اگر کلمه لحاظ و عنوان وجود ذهنی در موضوع له حروف مدخلیت پیدا کند لازمهاش این است که وقتی جمله «سرت من البصرة الى الكوفة» را می گوئیم در کلمه «مِنْ» دو لحاظ ، شرط و لازم باشد .

سؤال : چرا به دو لحاظ نیاز است ؟

جواب : می دانیم که هر استعمال نیاز به لحاظ - تصوّر - دارد مثلاً شما که می خواهید جمله «زید قائم» را استعمال نمائید ، زید و قائم را لحاظ می کنید بنابراین وقتی استعمال محتاج به لحاظ باشد ، ما در استعمال کلمه «مِنْ» نیازمند به دو لحاظ هستیم یک لحاظ برای موضوع له آن ، زیرا موضوع له کلمه «مِنْ» «ابتداء» نیست بلکه «الابتداء الذي لوحظ وصفاً للغير و حالة للغير» می باشد - موضوع له یا مستعمل فيه بسیط نیست بلکه مرکب است - که این کلمه «لوحظ» و لحاظ ، جزء معنا و موضوع له «مِنْ» است لذا به یک لحاظ ابتدائی نیازمندیم تا معنا درست شود و سپس به یک لحاظ ثانوی نیاز داریم که مربوط به مقام استعمال است که باید به مجموع معنای «مِنْ» تعلق گیرد خلاصه این که آن دو لحاظ مذکور عبارتند از :

الف : یک لحاظ برای تکمیل معنی زیرا معنا یا مستعمل فيه مرکب است .

ب : یک لحاظ هم در مقام استعمال لازم است .

مصنّف «ره» فرموده اند «وهو كماترى»^١ زیرا ما بالوجدان مشاهده می کنیم که وقتی جمله «سرت من البصرة الى الكوفة» را می گوئیم اصلاً نیاز به دو لحاظ نداریم .

١ - أولاً من جهة تحقق الاستعمال للحروف في معانيها بلحاظ واحد بلاعناية اصلاً وثانياً بان اللحاظين إن كانا موجودين في آي واحد لزم اجتماع المثلين - وهو ممتنع - وإن كانا موجودين في آئين ففي آن اللحاظ الاستعمالي لالحاظ للمعنى الحرفي بالنحو المميز له عن الاسم ... ر. ک حقائق الاصول ٢٥/١ .

مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلّي العقلي^۱ عليها حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد والغاء^۲ الخصوصية [۱].

[۱]- ۲: اگر لحاظ و عنوان وجود ذهنی - جزئی ذهنی - در موضوع له یا مستعمل فيه حروف و کلمه می مدخلیت پیدا کند اشکال دیگرش این است که: اگر مولا امری را به صورت «سر من البصرة الى الكوفة» بیان کرد، شما نمی توانید آن امر را امثال نمائید. بیان ذلك: می دانیم که وجود ذهنی و وجود خارجی دو قسم متباین از حقیقت وجود است. امکان ندارد وجود ذهنی بر خارج، تطبیق کند و همچنین امکان ندارد وجود خارجی در ذهن تطبیق نماید مثلاً وقتی شما «زید» را تصور می کنید، وجود خارجی را از او القاء می نمائید و الا با وصف وجود خارجی نمی توان او را در ذهن تصور نمود بنابراین اگر مولا گفت «سر من البصرة الى الكوفة» و موضوع له یا مستعمل فيه «می» وجود ذهنی باشد شما چگونه با سیر خارجی آن را امثال می کنید چون مأموریه شما موجود ذهنی است و شما در خارج یک «سیری» انجام داده اید، ممتنع است که امر خارجی امثال یک مأمور به به امر ذهنی باشد لذا می گوئیم روی بیان مشهور و یا آن قول دوم «سر من البصرة...» قابل امثال نیست مگر این که جزئیت و خصوصیت ذهنیه آن را القاء نمائیم در حالی که بالوجدان مشاهده می کنیم که در امثال امر مذکور نیازی به القاء خصوصیت نیست و قابل موافقت هست.

تذکر: مقصود مصتف «ره» در عبارت مذکور از کلی عقلی، موجود ذهنی - جزئی

۱ - كان الاولى ان يقول: الجزئي الذهني، لان المعنى الحرفي في نفسه ليس كلياً طبيعياً ولو كان لا يكون بقيد وجوده الذهني كلياً عقلياً لان الكلّي العقلي هو الطبيعي المقيد بوصف الكلية وتقيدده باللحاظ غير وصف الكلية فلاحظ. ر. ك حقائق الاصول ۲۶/۱.

۲ - في «ب»: القاء. ر. ك: كفاية الاصول، طبع مؤسسه آل البيت ۱۴.

هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كالحاظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى [۱].

ذهنی - است نه کلی عقلی منطقی .

[۱] - ۳ - سومین اشکالی که به کلام مشهور و آن قول دیگر - قول دوم - وارد است : شما به کلام نحویین تمسک کردید و گفتید معنای حرف ، آن است که : «لو حظ حالة للغير» اما معنای اسم را که گفته اند «لو حظ مستقلاً» فراموش کردید یعنی «لحاظ و لوحظ» در تعریف هر دو آمده منتها یکی لو حظ حالة للغير و دیگری لو حظ مستقلاً اگر «لحاظ» ، جزئیت ذهنیه درست می کند پس شما باید بگوئید موضوع له اسماء اجناس هم جزئی ذهنی است به عبارت دیگر اگر شما به خاطر لحاظ ، معنای حرفی را جزئی قرار می دهید ، لازمه اش این است که معنای اسم هم جزئی شود چون همین لحاظ در معنای اسم هم مدخلیت دارد منتها نحوه لحاظ ها متفاوت است معنای حرفی به عنوان یک معنای تبعی ملاحظه می شود ولی معنای اسمی مستقلاً ملاحظه می شود و چیزی که به معنای کلی وجود ذهنی می دهد ، عام را خاص و کلی را مشخص کند عبارت است از لحاظ ، خواه لحاظ به نحو استقلال باشد یا به نحو تبعیت لذا روی بیان شما همان طور که موضوع له حروف خاص است باید موضوع له در اسماء اجناس هم خاص باشد . رجل و مرثه که از اسماء اجناس هستند باید موضوع له آنها خاص باشد زیرا در این ها هم لحاظ مدخلیت دارد و ...

تاکنون سه اشکال بر کلام مشهور و بر قول دوم ، بیان کرده ایم .

مصنّف در پایان این بخش فرموده اند : همان طور که لحاظ استقلالی در مستعمل فيه اسماء ، معتبر و مأخوذ نیست همان طور ، لحاظ آلی و تبعی در مستعمل فيه حروف ، مأخوذ نمی باشد .

وبالجملة : ليس المعنى في كلمة (من) ولفظ الابتداء - مثلاً - إلا الابتداء ، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً ، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة ، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته ، فليكن كذلك فيها [۱].

إن قلت : على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ الابتداء مترادفين ، صَحَّ استعمال كل منهما في موضع الآخر ، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها ، وهو باطل بالضرورة ، كما هو واضح [۲].

[۱] - مصنف «ره» در عبارت مذکور تقریباً خلاصه ای از نظر خویش را بیان می کنند که :

معنای «مِنْ» - که یکی از حروف است و همچنین کلمه «الابتداء» که اسم جنس است - همان مفهوم کلی «الابتداء» هست و همان طور که لحاظ استقلالی و فی نفسه در معنای «الابتداء» دخالت ندارد ، همان طور لحاظ تبعی در معنای «مِنْ» دخالت ندارد به عبارت دیگر ، همان طور که مسأله وجود لحاظ استقلالی در معنای لفظ «الابتداء» - که اسم است - موجب جزئیت معنای لفظ «الابتداء» نمی شود ، همان طور لحاظ تبعی و آلی موجب جزئیت معنای مِنْ - که حرف است - نمی گردد .

خلاصه : به نظر مصنف ، وضع ، موضوع له و مستعمل فيه حروف عام است .

[۲] - اشکال : مصنف «ره» فرمودند در باب وضع حروف ، تحقیق مطلب ، این است که : وضع ، موضوع له و مستعمل فيه حروف ، عام است - مانند اسماء اجناس - لذا مستشکل ایرادی متوجه ایشان نموده که :

بنابر نظر شما - مصنف - هیچ فرقی بین معنای اسم جنس و حرف نیست . مثلاً می دانیم کلمه «مِنْ» یکی از حروف است و کلمه «الابتداء» هم یکی از اسماء می باشد

قلت : الفرق بینهما إنما هو في اختصاص کل منهما بوضع ، حيث [أنه] وضع الاسم لیراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه ، والحرف لیراد منه معناه لا کذلک ، بل بما هو حالة لغيره ، كما مرّت الاشارة إليه غیر مرّة ، فالاختلاف بین الاسم والحرف في الوضع ، يكون موجّباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر ، وإن اتّفقا فيما له الوضع ، وقد عرفت - بما لا مزيد علیه - أن نحو إرادة المعنى لا یکاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته [۱].

لازمه بیان مصنّف ، این است که کلمه «مِنْ» با کلمه «الابتداء» مترادف^۱ باشد و بتوان هر یک از آن دو را به جای دیگری استعمال کرد - مانند کلمه بشر و انسان هستند - یعنی در اسماء اجناس و حروف ، معنای کتبی تصوّر می شود ، الفاظ هم برای معانی کتبی وضع می شود و در مقام استعمال هم در معنای کتبی استعمال می شود .
در حالی که می دانیم کلمه «مِنْ» و کلمه «الابتداء» مترادف نیستند و اگر به کتب لغت و کلمات نحوین مراجعه کنید ، نمی گویند معنای «مِنْ» الابتداء هست بلکه می گویند مِنْ «للابتداء» می باشد . مثلاً هنگامی که می خواهید بگوئید ، ابتداء هر کاری مشکل تر از انتهای آن می باشد ، صحیح است چنین تعبیر کنید : «ابتداء کل امر اصعب من انتهائه» در حالی که در همین مثال نمی توان به جای کلمه «ابتداء» لفظ «مِنْ» را به کار برد .

خلاصه اشکال : لازمه بیان شما - مصنّف - این بود که بین «مِنْ» و «الابتداء» مترادف باشد و چون می دانیم مترادفی در بین نیست پس کشف می کنیم که کلام شما دارای این تالی فاسد است و قابل قبول نمی باشد .

[۱] - جواب : پاسخ مصنّف کاملاً واضح نیست اما آنچه که منظور ایشان می باشد ،

عبارت است از :

واضع هنگامی که در صدد وضع کلمه «مِنْ» و «الابتداء» بوده ، همان مفهوم کلی «الابتداء» را تصوّر کرده و هر دو لفظ را برای همان معنا وضع کرده و در حال استعمال هم در همان معنای کلی استعمال می شوند اما آن دو فرقی دارند که خود واضع هم به آن فرق و به آن نکته توجه داشته است که : مردم در مقام استعمال به دو صورت به مفهوم «الابتداء» نیاز دارند یعنی با این که معنا واحد است اما دو حال و دو کیفیت دارند .

۱- گاهی «ابتداء» اصالت و استقلال دارد و در ردیف سایر معانی است - همان طور که انسان و رجل ، مفهوم کلی و مستقّلی دارند - یعنی مستعملین ، نیاز استقلالی به مفهوم ابتداء دارند واضع ، دستور داده است که در این قبیل موارد کلمه «الابتداء» - که اسم من الاسماء هست - را به کار ببرید به عبارت دیگر تعهد و تقیدی مطرح و اشتراطی در میان است یعنی واضع ، دائره استعمال را محدود نموده و گفته اگر نیاز استعمالی شما به «ابتداء» به نحو استقلال است ، کلمه الابتداء را در مفهوم الابتداء به کار ببرید و مثلاً بگوئید «ابتداء کل امر اصعب من انتهائه» .

۲- اما اگر نیاز استعمالی شما به نحو استقلال نیست ، بلکه حالتی للفیر است ، و مثلاً ارتباط به سیر و بصره دارد ، ارتباط با آمدن شما از منزل به طرف مسجد دارد ، در این صورت شما کلمه «مِنْ» را در همان مفهوم کلی ابتداء استعمال کنید . بنابراین وضع هر دو عام ، موضوعی و مستعمل فیه هر دو هم عام است اما مکان و محلّ استعمال آن دو تفاوت دارد و مترادفی در میان نیست که بتوان هر کدام را در موضع دیگری به کار برد .

تذکره : «وضع» مقدّمه استعمال است و واضع به استعمالات بعد الوضع نظر دارد ، لذا برای آنها - من و الابتداء - دو وضع در نظر گرفته است در یک موردش کلمه «الابتداء» و برای مورد دیگرش کلمه «مِنْ» را وضع نموده بدون این که لحاظ استقلالی و تبعی در

ثم لا یبعد أن یكون الاختلاف فی الخبر والإنشاء أيضاً كذلك ، فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی حکایة ثبوت معناه فی موطنه ، والإنشاء لیستعمل فی قصد تحقیقه وثبوته ، وإن اتفقا فیما استعملایه ، فتأمل [١].

معنا و مفهوم ، مدخلیت داشته باشد متتها قیود مذکور ، مقام استعمال را ممتاز و مشخص می کند .

سؤال : چه مانعی دارد که لحاظ استقلال و تبعیت جزء معنا باشد ؟
 جواب : پاسخ این سؤال را اخیراً^١ بیان کردیم و گفتیم نحوه اراده معنا نمی شود از خصوصیات و مقومات معنا باشد زیرا لازمه اش این است که معنای اسماء اجناس هم جزئی شود در حالی که همه معتقدند معانی اسماء اجناس ، جزئی نیست و ...
 خلاصه : به نظر مصنف ، وضع ، موضوع له و مستعمل فیه حروف ، عام است و در عین حال مترادفی هم در بین نیست .
 [١] - مصنف فرموده اند : بعبارة دیگر ، که اختلاف در خبر و انشاء هم مانند کلمه «میں» و «ابتداء» باشد که موضوع له و مستعمل فیه آنها یکی است اما مکان و مقام استعمالشان متفاوت است .

بیان ذلك : جملاتی داریم که همیشه به صورت خبر^٢ ، استعمال می شوند مانند «ضرب زید عمرواً» و جملاتی داریم که همیشه به صورت انشاء^٣ به کار می روند مانند فعل امر . این گونه جملات ، محل بحث و شاهد ما نیست بلکه جملاتی که گاهی برای خبر و زمانی برای انشاء استعمال می شوند شاهد بحث ما هست مانند بعث ، زوجت و

١ - در توضیح قول مرحوم مصنف - مع انه لیس لحاظ المعنی ... -

[٢ - الخبر فی الاصطلاح هو الکلام الذی یکون لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه .

٣ - والانشاء کلام لیس لنسبة خارج كذلك [ر.ک حقائق الاصول ٢٧/١ .

امثال آنها.

سؤال: آیا زمانی که جمله بعث در مقام خبر، استعمال می شود با آن وقتی که در مقام انشاء به کار می رود معنایش متفاوت است و آیا دو حقیقت و دو معنا دارد یا اینکه مقام و کیفیت استعمال متفاوت است؟

جواب: معنای کلمه «بعث» که در مقام خبر یا انشاء استعمال می شود تفاوتی ندارد. موضوع‌له و مستعمل فیه آن یکی است. اما این کلمه - و امثال آن - گاهی در مقام اخبار از فروش یک ماه قبل، استعمال می شود در این صورت چهره خبر به خود می گیرد و گاهی هم در مقام انشاء، معامله و ایجاد بیع استعمال می شود و عنوان انشاء به خود می گیرد اما «بعث» دو معنا ندارد. می دانیم که انشاء و ایجاد بیع و زوجیت و امثال آنها این است که به وسیله جملات مذکور، قصد می کنیم که بیع، حاصل شود و زوجیت که یک امر اعتباری است، تحقق پیدا کند.

تذکر: قبلاً توضیح دادیم که موضوع‌له و مستعمل فیه کلمه «من» و «ابتداء» واحد، اما مقام و محل استعمال آنها متفاوت است به همین ترتیب، موضوع‌له و مستعمل فیه جملاتی که در مقام انشاء و خبر به کار می روند یکی اما کیفیت و محل استعمال آنها متفاوت است ولی عبارت اخیر مصنف «ره» کمی موهم خلاف این مطلب است و ظهور دارد که مستعمل فیه جمله خبری و انشائی، متفاوت و متعدد است زیرا ایشان فرموده اند: ثم لا یبعد... فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل «فی حکایة»..

معنای عبارت «... فی حکایة...» این است که مستعمل فیه آن - جمله خبری - حکایت است لکن همان طور که مرحوم مشکینی هم اشاره کرده اند، در عبارت مذکور مسامحه واضحی هست که مستعمل فیه آن، حکایت نیست بلکه در مقام حکایت، استعمال می شود لذا اگر کلمه «مقام» به آن عبارت اضافه شود مسأله کاملاً واضح و

ثم إنه قد انقذح مما حققناه ، أنه يمكن أن يقال : إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام ، وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها ، حيث أن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها ، وكذا بعض الضمائر ، وبعضها ليخاطب به المعنى ، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى ، فدعوى أن المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو المفرد المذكور ، وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة ، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه ، فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه ، غير مجازفة .

فلخص مما حققناه : أن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات ، لا يوجب تشخص المستعمل فيه ، سواء كان تشخصاً خارجياً - كما في مثل أسماء الإشارة - أو ذهنياً - كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما - من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس ، ولعمري هذا واضح [۱] .

عبارت چنین می شود : مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

«فیكون الخبر موضوعاً لمستعمل في مقام حكاية ثبوت معناه في موطنه» .
و همچنین مرحوم مصنف در عبارت بعد - والانشاء لمستعمل في قصد ... - در صدد بیان مستعمل فيه نیست بلکه مقام استعمال را روشن می کنند و ...
خلاصه : موضوع له و مستعمل فيه جمله خبریه یکی ولی مقام استعمال آنها متفاوت است .

قوله «فتأمل» .

شاید اشاره به همان مطلبی باشد که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده اند .
[۱] - مرحوم مصنف ، تحقیقی درباره معنای حروف داشتند و فرمودند : وضع ، موضوع له و مستعمل فيه آن ها عام است و وجود لحاظ تبعی - در حروف - در معنا و مفهوم آنها دخالتی ندارد منتها قید مذکور ، مقام استعمال را ممتاز و مشخص می کند .

اکنون همین بحث را ادامه می دهیم تا ببینیم به نظر مصنف «ره» موضوع له و مستعمل فیه اسماء اشاره و ضمائر چیست ؟

بیان ذلك : در ادبیات خوانده ایم که مثلاً «ذا» یا «هذا» که یکی از اسماء اشاره است ، برای اشاره به مفرد مذکر حاضر ، وضع شده و می دانیم که مفرد مذکر حاضر ، «کلی» نمی باشد بلکه یک موجود مشخص و متحقق در خارج است .

سؤال : کلام ادباء در این زمینه چگونه است ؟

جواب : ممکن است گفته شود مستعمل فیه اسماء اشاره هم مانند حروف عام است به این ترتیب که : کلمه هذا - که یکی از اسماء اشاره است - برای اشاره به کلی مفرد مذکر ، وضع شده اما «اشاره» آن را جزئی می کند زیرا به کلی که نمی توان اشاره کرد مخصوصاً اگر اشاره عملیه ، همراه آن باشد مثلاً گاهی می خواهیم بگوئیم این فرد همان کسی است که فلان عمل را انجام داد ، فلان حادثه را آفرید .

مرحوم مصنف فرموده اند چه مانعی دارد که اسم اشاره ، اقتضای جزئیت بکند اما «هذا» برای خصوص مفرد مذکر حاضر وضع نشده باشد بلکه برای اشاره به کلی «المفرد المذکر» وضع شده باشد منتها انسان وقتی در خارج می خواهد ، اشاره کند ، آن اشاره ، مفرد مذکر کلی را جزئی می کند و جزئیت مذکور ، جزء معنا نمی باشد .

و همچنین در باب ضمائر : بعضی از ضمائر مربوط به فرد یا افراد غائب و بعضی برای مخاطب است .

ضمیر غائب ، عنوان اشاره دارد شما که می گوئید ضرب هو - زد او - به غائب اشاره می کنید کانّ ضمیر غائب هم یکی از شئون اسماء اشاره است منتها در اسماء اشاره به حاضر و در ضمیر غائب به غائب اشاره می کنید . ضمیر غائب - هو - هم مانند اسم اشاره - هذا - است در هذا ، اشاره ، سبب جزئیت می شد در ضمیر غائب هم اشاره موجب

ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحرف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه بعض من تأخر، ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره، من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه، والغفلة عن أن قصد المعنى من لفظه على أنحاءه، لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلاً فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك، فتأمل في المقام فإنه دقيق، وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق [۱].

جزئیت می گردد و هو برای کلی مفرد مذکر وضع شده اما اشاره به آن، سبب جزئیت می شود.

اما در ضمیر مخاطب - مانند ایاک - اشاره ای وجود ندارد بلکه مخاطب مطرح است و موضوع له «ایاک» کلی است لکن جزئیت به خاطر مخاطب است و مخاطب اقتضاء تشخیص می کند ولی موضوع له و مستعمل فيه ضمیر مخاطب ایاک کلی است به عبارت دیگر اگر چه معنی ضمیر ایاک یا مشار الیه به هذا در خارج، کلی نیست بلکه معین و جزئی است اما تشخیص در موضوع له و مستعمل فيه آنها مأخوذ نیست بلکه تشخیص از کیفیات استعمال است و جزء معنا نمی باشد و مانند شرط است که در لحاظ استقلال و تبعی دریاب اسماء و حروف بود همان طور که آن جا لحاظ، جزء معنا نبود این جا هم عنوان اشاره و مخاطب دخالتی در معنا ندارد منتها فرقیان این است که آنجا مسأله لحاظ در میان بود و لحاظ، مساوق با وجود ذهنی است و در مانحن فيه اشاره و مخاطب، مطرح است که اشاره و مخاطب با وجود خارجی مساوق است اما در اصل جزئیت فرقی ندارد یکی جزئی ذهنی و دیگری جزئی خارجی است و هیچیک از آن دو در موضوع له و مستعمل فيه دخالت ندارد.

[۱] - برای این که کسی به مصطف «ره»، اعتراض نکند که بیان و عقیده شما

بی سابقه است، فرموده اند:

الثالث : صفة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له ، هل هي بالوضع ، اوبالطبع ؟ وجهان ، بل قولان ، أظهرهما أنها بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع

در کلام قدماء ، مطلبی نیست که دلالت کند ، موضوع له یا مستعمل فيه حروف ، خاص است .

اگر شهرتی در این زمینه باشد ، آن شهرت ، بین متأخرین است . و شاید علتش هم این باشد که :

خیال کرده اند که لحاظ آلت و وصفیت ، جزء معنای حرف است و دیده اند که حرف را چنین معنا کرده اند : «الحرف ما دلّ علی معنا فی غیره» و یا مثلاً کلمة من را چنین معنا کرده اند : «الابتداء الذی لو حفظ حالة للغير» و لحاظ - لوحظ - را جزء معنا به حساب آورده^۱ و گفته اند موضوع له یا مستعمل فيه حروف ، خاص است و توجه نکرده که اگر لحاظ ، جزء معنای حرف است چرا جزء معنای اسم نباشد زیرا معنای اسم هم ، چنین است : «الاسم کلمة تدل علی معنى فی نفسه ...» منتها در اینجا - اسماء - لحاظ استقلالی و در اینجا - حروف - لحاظ ، تبعی است و جزئیت مربوط به لحاظ است نه مربوط به تبعیت و استقلالیت. و اگر مسألة لحاظ به میان آمد فرقی بین اسم و حرف در این جهت وجود ندارد و باید بگویند موضوع له یا مستعمل فيه اسماء اجناس هم جزئی و خاص است در حالی که هیچ کس چنین حرفی نزده است .

مرحوم مصنف در پایان امر ثانی فرموده اند : «فتأمل فی المقام فانه دقیق وقد زلّ فيه اقدام غیر واحد من اهل التحقيق والتدقيق» .

۱ - در این باره قبلاً - در امر ثانی - به نحو مشروح ، توضیح داده ایم .

ترخیصه ، ولا معنى لصحته إلا حسنه ، والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله ، كما يأتي الإشارة إلى تفصيله [۱].

امر سؤم

ملاک صحت استعمال چیست ؟

[۱] - مقدمه : به یک اعتبار ، وضع بر دو نوع است : وضع شخصی ، وضع نوعی .
الف : وضع شخصی - گاهی واضع ، ماده و هیئت معینی را در نظر می گیرد و لفظی را وضع می کند مانند نوع اسماء مثلاً وقتی می خواهد لفظ انسان یا رجل را وضع کند ، ماده و هیئت آن را در نظر می گیرد و ...
ب : وضع نوعی : ماده معینی را در نظر می گیرند - در ضمن هر هیئتی باشد - مثلاً می گویند ضاد و راء و باء در هر هیئتی که باشد به معنای زدن است . و گاهی هیئت معینی را وضع می کنند و کاری به ماده آن ندارند مثلاً می گویند هیئت «فَعَلَ» را برای اخبار از زمان گذشته وضع می نمائیم .

لازم به تذکر است که در تسمیه دو قسم اخیر - ب - اختلافی هست که آیا وضع شخصی نام دارند یا وضع نوعی - فعلاً این مسأله به بحث ما ارتباطی ندارد -
تذکر : آنچه را که تا کنون در این امر گفته ایم ، در استعمالات حقیقه ، جاری است و اینک به توضیح عبارت مرحوم مصطفی می پردازیم :

در استعمالات حقیقی ، بلا اشکال به وضع واضع نیازمند هستیم اما :
 آیا در استعمالات مجازی هم به وضع واضع احتیاج داریم مثلاً آیا واضع در مورد لفظ اسد دو وضع دارد ؟ یک مرتبه لفظ اسد را برای حیوان مفترس وضع نموده و بار دیگر هم گفته است اگر کسی لفظ اسد را در موجود دیگری که شباهت به آن دارد ،

استعمال نماید مانعی ندارد؟ به عبارت دیگر، ما که کلمهٔ اسد را بر زید اطلاق می‌کنیم و می‌گوئیم «رأیت اسداً یرمی» مجوز و ملاک صحت چنین استعمالی چیست و آیا واضح، اجازهٔ کلی داده است که لفظ اسد را می‌توانید در مورد انسان مشابه اسد به کار ببرید؟

جواب: «... وجهان بل قولان اظهرهما أنّها بالطّبع بشهادة الوجدان...».

در مجازات اصلاً نیازی به وضع و ترخیص واضح نداریم بلکه ملاک صحت استعمالات مجازی، این است که: باید طبع انسان، آن استعمال را بپسندد - بشهادة الوجدان - و اصلاً صحت استعمال به معنای حسن استعمال است و هر استعمالی را که ذوق سلیم حسن بداند صحیح و هر استعمالی که فاقد حسن باشد، غیر صحیح است و لذا در استعمالات مجازی نیازی به ترخیص واضح نداریم وقتی ما کلمهٔ اسد را در معنای مجازی و رجلی که با حیوان مفترس شباهت دارد، به کار بردیم و ذوق سلیم آن استعمال را پسندید، می‌گوئیم «هذا الاستعمال حسن» و در نتیجه می‌گوئیم صحیح هم هست بلکه بالاتر اگر فرضاً در موردی واضح، یک استعمالی را تجویز نمود ولی دیدیم که حسنی ندارد، می‌گوئیم آن استعمال، غلط و باطل است و همچنین اگر در موردی واضح استعمالی را منع نمود ولی ذوق سلیم آن را پسندید، می‌گوئیم آن استعمال پسندیده و صحیح است.

سؤال: چرا این قدر در برابر واضح، عنوان متخلف به خود می‌گیرید؟

جواب: ادله ای بر این مطلب هست از جمله همین استعمالات و محاورات عرفیه.

مثال: شما کلمهٔ «حاتم» را در هر فردی که از نظر جود و سخاوت امتیازی داشته باشد استعمال می‌کنید و می‌گوئید فلانی حاتم است، چه کسی چنین ترخیصی را به شما داده است آیا وقتی حاتم متولد شد و پدرش او را نام گذاری نمود اصلاً می‌دانست که فرزندش در آینده، دارای صفت جود می‌شود تا این که بگوید ایها الناس من به شما

اجازه می دهیم که هر فردی که دارای صفت جود و بخشش بود، کلمه «حاتم» را در موردش استعمال کنید؟ چنین مطلبی نبوده بلکه فرزندی متولد شده پدرش کلمه حاتم را برای او قرار داد، زمانهائی گذشت، او بزرگ شد و دارای جود فراوان بود و برای مردم ضرب المثل گردید و از آن پس به هر کسی که دارای جود و سخای ممتازی بود، عنوان حاتم دادند.

مجاز استعمال مذکور چیست؟ اصلاً کسی توجه نداشته تا اجازه بدهد یا نهی کند در حالی که آن استعمال حسن است. و یا مثلاً شما به فردی که دارای نبوغ فکری است، عنوان بو علی سینا می دهید در حالی که کسی به شما اجازه نداده است لفظی که برای آن فرد خاص وضع شده، در جنس افراد نابغه استعمال کنید.

خلاصه: الفاظی که در غیر معانی موضوع له - با مناسبتی که با معنای موضوع له دارند - و به صورت مجاز، استعمال می شوند، ملاک صحت استعمالشان اجازه و ترخیص واضح نیست بلکه صحت استعمال، مربوط به طبع است و استعمالی که نزد ذوق سلیم و طبع مستقیم پسندیده باشد، آن استعمال، صحیح است.

دو تذکر:

- ۱- نتیجه ای که از بیان مصنف «ره» در امر سؤم می گیریم این است که: علاقه بین معنای مجازی و حقیقی، منحصر به آن بیست و چند علاقه ای که در کتاب مطول خوانده ایم نمی باشد بلکه میزان صحت استعمال، این است که طبع انسان آن را بپسندد خواه علاقه بین معنای مجازی و حقیقی جزء علائق منصوصه باشد یا نباشد و شاید تعبیر مصنف به «فیما یناسب ما وضع له» هم اشاره به نکته مذکور باشد.
- ۲- اشکال: در مدعای شما صحت و بطلان به کار رفته بود اما در دلیلتان مسأله حسن

الرابع : لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ ، وإرادة نوعه به ، كما إذا قيل :
ضرب - مثلاً - فعل ماض ، أو صنفه كما إذا قيل : (زيد) في (ضرب زيد) فاعل
إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كـ (ضرب^۱) في المثال فيما إذا قصد [۱].

و استهجان استعمال را به کار بردید .

جواب : مصنف فرموده اند : «لا معنى لصحته الاحسنه^۲» معنایی برای صحت
استعمال نیست مگر حسن استعمال یعنی صحت ، ملازم با حُسن است و همچنین در
مورد بطلان و استهجان استعمال .

قوله «والظاهر أنَّ صحة استعمال اللفظ في نوعه او مثله ...» عبارت مذکور را در امر
رابع توضیح می دهیم .



مرکز تحقیقات فقه اسلامی

[۱] - این امر از نتایج و ثمرات امر سؤم است که اینک به توضیح آن می پردازیم .
ممکن است کسی لفظی را اطلاق نماید اما معنای آن را اراده نکند که برای آن چهار
صورت ، تصور می شود : اطلاق لفظ و اراده نوع آن ، اطلاق لفظ و اراده صنف آن ،
اطلاق لفظ و اراده مثل آن و بالاخره اطلاق لفظ و اراده شخص آن .

۱ - اطلاق لفظ و اراده نوع آن : ممکن است شما جمله «زید لفظاً» را اطلاق نمائید اما
«لفظاً» را بر معنای زید ، حمل نکنید . زید یک وجود خارجی است که مشمول حرکت ،

۱ - الظاهر أنَّ قوله «كضرب» سهو من القلم او من الناسخ والصحيح ان يقال كزید فی المثال ، مشکینی ره . ک
حاشیه کفایة الاصول ۲۰/۱ .

۲ - ثم انه لما كان البرهان على صحته شهادة الوجدان بحسنه ، فالاولی أن يقال : «ولا معنى لحسنه الا صحته»
فتدبر . ر . ک : منتهی الدراية ۵۵/۱ .

فعالیت و ... است که عنوان لفظ بر آن منطبق نیست چون معنای زید از عالم الفاظ نیست بلکه لفظ زید از الفاظ است. بنابراین در جمله «زید لفظ» اگر مقصود شما این باشد که کلمه «زید» در کلام هر کسی و با هر کیفیتی باشد، مبتداء، فاعل، مفعول و ... واقع شود، عنوان «لفظ» بر آن صادق است در این صورت می‌گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده اید.

واقعاً هم، چنین است که «زید» در کلام هر کسی به هر کیفیتی - حتی در کلام لفظ - باشد، عنوان «لفظ» بر آن منطبق است زیرا به مجردی که جمله زید لفظ از متکلم صادر می‌شود عنوان لفظ بر آن صدق می‌نماید لذا جمله مذکور، مثال موردی است که انسان لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نماید.

تذکره: مصنف «ره» برای این مورد، جمله «ضرب فعل ماضی» را مثال زده اند که در آن مسامحه است زیرا اگر بگوئیم ضرب فعل ماضی، لفظ را اطلاق و بخواهیم نوع آن را اراده نمائیم، شامل خود آن نمی‌شود چون «ضرب» در جمله مذکور فعل ماضی نیست بلکه اسم است و مبتداء واقع شده و آن جمله، اشاره به ضرب های دیگر دارد که اتصاف به فعل ماضی دارند و مثال خالی از مسامحه همان بود که ذکر کردیم - زید لفظ - که حتی بر زید صادر از شخص متکلم هم عنوان «لفظ» صادق است.

۲ - اطلاق لفظ و اراده مثل آن^۱ - شخصی از درب، وارد می‌شود و خبری به شما می‌دهد که «ضرب زید» یعنی یک جمله خبریه واقعیه را بیان می‌کند. دوست شما می‌گوید جمله مخبر را تجزیه و ترکیب کنید. توجه شما به جمله مذکور، جلب می‌شود - عنایتی به جملات مشابه آن ندارید - و می‌گوئید «زید» در جمله مخبر، عنوان فاعلی

۱ - طبق ترتیب عبارت مصنف، قسم مذکور در ردیف سوم باید قرار گیرد نه دوم.

وقد أشرنا إلى أنَّ صحَّة الاطلاق كذلك وحسنه ، إنما كان بالطبع لا بالوضع ، وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك ، لصحَّة الاطلاق كذلك فيها ، والالتزام بوضعها لذلك كما ترى ^۱ [۱].

دارد یعنی شما لفظ زید خودتان را در زید آن مخبر استعمال کردید به عبارت دیگر وقتی می گوئید زید در جمله مذکور ، فاعل است ، شما زید خودتان را در زید آن مخبر به کار بردید .

۳- اطلاق لفظ و اراده صنف آن - در مثال قبل - ضرب زید - اگر توجه شما به خصوص «زید» مذکور در آن جمله نباشد یعنی عنایتی به زید مذکور در جمله مخبر نداشته باشید بلکه نظر شما وسیع باشد و به آن دوست بگوئید : بدان هر مخبری که جمله «ضرب زید» از دهانش خارج شود ، لفظ زید در آن جمله ، فاعل است در این صورت ، شما زید در کلام خود را در صنف «زید» به کار برده اید یعنی آن زید هائی که در دنبال «ضرب» واقع می شود و آن زید هائی که فاعل واقع می شود نه آن زید هائی که عنوان مبتداء پیدا می کنند .

[۱] - سؤال : مجوز و دلیل صحّت اطلاقات سه گانه مذکور چیست و آیا در مانحن فیه آن علائق بیست و چند گانه معهوده وجود دارد ؟

جواب : در امر سوّم گفتیم که مجوز چنین اطلاقاتی «بالطبع» است نه «بالوضع» یعنی هر استعمال و اطلاقی که مقبول طبع باشد ، صحیح است .

مصنّف «ره» در عبارت مذکور ، شاهد دیگری بر صحّت اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف و یا مثل آن آورده اند :

۱ - لا ستلزامه خلاف الفرض وعدم صحّة تقسیم اللفظ الى المهمل والموضوع لاشتراك جميع الالفاظ في هذه الدلالة مضافاً الى أنه يلزم كون جميع الالفاظ الموضوعه مشتركة فافهم ر.ک : شرح کفاية الاصول مرحوم رشتی ۱/۱۶ .

وَأَمَّا إِطْلَاقُهُ وَإِرَادَةُ شَخْصِهِ ، كَمَا إِذَا قِيلَ : (زَيْدٌ لَفْظٌ) وَأُرِيدَ مِنْهُ شَخْصٌ نَفْسُهُ ، فِي صِحَّتِهِ بِدُونِ تَأْوِيلٍ نَظَرٌ ، لِاسْتِلْزَامِهِ اتِّحَادَ الدَّالِّ وَالْمَدْلُولِ ، أَوْ تَرْكِبَ الْقَضِيَّةِ مِنْ جُزْأَيْنِ كَمَا فِي الْفُصُولِ .

بیان ذلك : أَنَّهُ إِنْ اعْتَبِرَ دَلَالَتُهُ عَلَى نَفْسِهِ - حِينَئِذٍ - لَزِمَ الْإِتِّحَادُ ، وَإِلَّا لَزِمَ تَرْكِيبُهَا مِنْ جُزْأَيْنِ ، لِأَنَّ الْقَضِيَّةَ الَّلَفْظِيَّةَ - عَلَى هَذَا - إِنَّمَا تَكُونُ حَاكِيةً عَنِ الْمَحْمُولِ وَالنَّسْبَةِ لَا الْمَوْضُوعِ ، فَتَكُونُ الْقَضِيَّةُ الْمُحَكِّمَةُ بِهَا مَرْكَبَةً مِنْ جُزْأَيْنِ ، مَعَ امْتِنَاعِ التَّرْكِيبِ إِلَّا مِنَ الثَّلَاثَةِ ، ضَرُورَةً اسْتِحَالَةً ثُبُوتِ النَّسْبَةِ بِدُونِ الْمُتَتَسِّينِ [۱] .

اگر شما به جای جمله «زید لفظ» عبارت «دیز لفظ» را به کار ببرید و لفظ را بر دیز که کلمه مهملی است و معنای حقیقی ، موضوع له و مستعمل فيه ندارد ، حمل کردید آیا اطلاق مذکور ، صحیح است یا غلط ؟

مسئلاً صحیح است چون در لفظ بودن ، بین زید و دیز فرقی نیست لذا اگر در مهملات چنین اطلاقی صحیح باشد - که صحیح هست - مسأله ترخیص واضح کجا هست ؟ آیا واضح در این زمینه ترخیص داده است ؟ اگر بگوئید در مهملات معنای حقیقی وجود ندارد اما معنای مجازی که وجود دارد ، در پاسخ می گوئیم اصلاً مهملات ، قابل حد و حصر نیست و محدودیتی ندارد و در مورد چیزی که قابل تحدید نیست ، نمی توان «وضع» تصور نمود و ...

[۱] - ۴ - اطلاق لفظ و ارادة شخص آن - در قسم مذکور ، لفظی را اطلاق و نفس آن لفظ را اراده می نمائیم نه نوع ، صنف یا مثل آن را مثلاً جمله «زید لفظ» را اطلاق می کنیم اما مقصودمان خود همان زیدی می باشد که از ما صادر شده است .

آیا اطلاق لفظ و ارادة شخص آن صحیح است یا نه ؟

صاحب فصول «ره» فرموده اند صحت اطلاق مذکور ، بدون تأویل و تصرف ، محل اشکال است قبل از توضیح اشکال ، مقدمه ای را بیان می کنیم که :

هر قضیه حملیه - زید قائم - در حقیقت از دو قضیه تشکیل شده که یک جهت آن مربوط به عالم لفظ است که از آن به قضیه لفظیه - حاکیه - تعبیر می کنیم و قضیه دیگرش عقلیه - محکیه - نام دارد که قضیه عقلیه ، چیزی است که شما به وسیله قضیه لفظیه از آن حکایت می کنید به عبارت دیگر قضیه عقلیه ، معنای قضیه لفظیه است قضیه لفظیه مرکب است از موضوع ، محمول و نسبت بین آن دو که عبارتند از زید ، قائم و نسبت بین قیام و زید و همچنین قضیه عقلیه هم مرکب از سه جزء است که همان قضیه لفظیه از آن حکایت می کند . مثلاً زید و قیامی در خارج هست و بین آن دو ارتباط است و چنانچه زیدی و قیامی و نسبتی نباشد ، قضیه لفظیه ، کاذب است خلاصه این که هر قضیه در حقیقت از دو قضیه لفظیه - حاکیه - و عقلیه - محکیه - تشکیل شده که آن دو قضیه باید دارای موضوع ، محمول و نسبت باشند .

صاحب فصول فرموده اند در محل بحث که می گوئید «زید لفظ» و از کلمه زید ، شخص همان زید را اراده می کنید ، ما از شما سؤال می کنیم که :

آیا زید بر معنائی - ولو آن معنا خودش باشد - دلالت می کند یا نه ؟

الف : آری دلالت دارد .

صاحب فصول فرموده اند در این صورت ، اتحاد دال و مدلول لازم می آید «زید» بر چه دلالت می کند بر خودش فهو دال و مدلول هم که هست پس یک شیء هم دال است و هم مدلول در حالی که دال و مدلول باید متغایر باشند .

ب : «زید» در جمله «زید لفظ» دلالت بر چیزی ندارد . صاحب فصول فرموده اند در این صورت قضیه لفظیه - حاکیه - شما سه جزء دارد اما قضیه عقلیه - محکیه - دو جزء پیدا می کند نه سه جزء زیرا شما می گوئید «زید» بر چیزی دلالت نمی کند لذا قضیه محکیه ، فاقد موضوع است و امکان ندارد که قضیه ، بدون موضوع باشد چون قضیه ،

قلت : يمكن أن يقال : إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً اتّخذاً ذاتاً ، فمن حيث أنه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً ، ومن حيث أنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً ، مع أنّ حديث تركيب القضية من جزءين - لولا اعتبار الدلالة في الين - إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه ، وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة ، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الأمر أنّ نفس الموضوع ، لا الحاكي عنه^۱ ، فافهم ، فإنّه لا يخلو عن دقة [۱].

متقوم به نسبت است و نسبت ، دو طرف - موضوع و محمول - لازم دارد .
[۱] - مصنف «ره» فرموده اند که امکان دارد از هر دو شقّ کلام صاحب فصول جواب داد که :

الف : در مانحن فيه مسألة دلالت مطرح است و زید دلالت بر معنا می کند و دالّ و مدلول داریم اما اتحادی بین آن دو نیست .
بیان ذلك : بین دالّ و مدلول باید مغایرت باشد اما لزومی ندارد که مغایرت حقیقی بین آن دو باشد به عبارت دیگر آیا بین دالّ و مدلول تغایر حقیقی شرط است یا این که تغایر اعتباری هم کافی است ؟

مصنف فرموده اند لازم نیست که دالّ و مدلول دو شیء واقعی باشند بلکه اگر یک شیء هم باشند اما بین آنها اعتباراً فرق باشد ، کافی است . در مثال مذکور ، لفظ زید ، دارای دو حیثیت است یک جهت آن عبارت است از این که لفظی است که از دهان

[۱] - حاصله ان ما هو المحال وهو خلو القضية عن الموضوع بحسب الواقع فليس بل لازم وما هو اللازم وهو خلو القضية عن الموضوع انصاعی وهو الحاکی عن الموضوع الواقعی فليس بمحال فان واقع کل شیء انما هو بحسبه «منه دام ظلّه» .

۲ - كما فی القضايا المتعارفة المستعملة فی العلوم والصناعات [ر.ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/۱۷ - طبع نجف - .]

و علی هذا ، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء ، بل يمكن أن يقال : إنه ليس أيضاً من هذا الباب ، ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صفه ، فإنه فردّه ومصداقه حقيقة ، لا لفظه وذاك معناه ، كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً ، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ ، وقد حكم عليه ابتداءً ، بدون واسطة أصلاً ، لا لفظه ، كما لا

لافظ ، خارج شده و به این حیثیت ، عنوان دال پیدا می کند و به جهت این که خودش اراده شده ، عنوان مدلولیت پیدا می کند پس زید ، دارای دو حیثیت شد : ۱ - حیثیت صدور از لفظ ۲ - حیثیت مراد بودن و متعلق اراده قرار گرفتن و مانعی ندارد که دال و مدلول به همین مقدار بینشان تغایر باشد .

ب : ممکن است ما شق دوم را انتخاب کنیم و بگوئیم لازم نیست دلالتی در میان باشد و نیازی به دال و مدلول نداریم .

بیان ذلك : شما گفتید قضیه محکیه ، دو جزء پیدا می کند نه سه جزء ، ما در پاسخ شما - صاحب فصول - می گوئیم چه مانعی دارد که همان چیزی که در قضیه لفظیه ، موضوع است در قضیه عقلیه - محکیه - هم همان موضوع باشد به عبارت دیگر ، شما می خواهید قضیه سه جزء داشته باشد یا این که می گوئید موضوع قضیه لفظیه و عقلیه هم باید دوتا باشد ؟ دلیلی نداریم که موضوع دو قضیه باید از یکدیگر مجزا باشد ما در مقدمه بیان کردیم که قضیه به سه جزء نیاز دارد و در محل بحث ، «زید» هم در قضیه لفظیه موضوعیت دارد و هم در قضیه عقلیه و اتفاقاً واقع هم همین طور است چون شما در قضیه عقلیه «لفظ» را بر چه چیز بار می کنید ؟ «لفظ» را بر زید خارجی که حمل نمی کنید بلکه بر همان زیدی حمل می کنید که از دهان متکلم خارج شده بنابراین همان زیدی که از دهان لفظ ، خارج شده است هم در قضیه لفظیه ، موضوعیت دارد و هم در قضیه عقلیه - محکیه -

یخفی ، فلا یكون فی البین لفظ قد استعمال فی معنی ، بل فرد قد حکم فی القضية علیه - بما هو مصداق لكلی اللفظ ^۱ ، لا بما هو خصوص جزئیة .
نعم فیما إذا أريد به فرد آخر مثله ، كان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی [۱] .

[۱] - تاکنون بیان کردیم که گاهی لفظی اطلاق اقام نوع ، صنف ، مثل و یا شخص آن اراده می شود و گفتیم اطلاقات مذکور ، صحیح هم می باشد و نیازی به ترخیص واضع ندارد .

سؤال : آیا همان طور که اگر لفظی را در معنائی استعمال کنیم ، مستعمل و مستعمل فیه داریم در محل بحث هم آیا اطلاقات مذکور ، عنوان استعمال پیدا می کند و در نتیجه مستعمل و مستعمل فیه داریم یا نه ؟

جواب : مصنف بین چهار صورت مذکور ، تفصیل داده و فرموده اند یک صورتش مسلماً عنوان استعمال ندارد و یک صورت دیگرش هم قطعاً عنوان استعمال دارد و دو صورتش هم محتمل الوجهین است که اینک بدون رعایت ترتیب عبارت متن به توضیح آنها می پردازیم .

الف : اطلاق لفظ و اراده شخص آن - مسلماً عنوان استعمال ندارد مثل این که جمله «زید لفظاً» را اطلاق می کردیم اما مقصودمان همان «زیدی» بود که از ناحیه ما صادر و تلفظ شده که در این فرض دلالتی در میان نبود ، دال و مدلولی نداشتیم و موضوع قضیه ملفوظه و معقوله را یک شیء قرار می دادیم لذا می گوئیم در این صورت ، عنوان استعمال صادق نیست زیرا استعمال ، متوقف بر لفظ و معنا می باشد و فرض ما این است که نفس همان لفظ را اراده کرده ایم نه معنای آن را تا این که در مقام استعمال مندرج شود .

۱ - عبارت «و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء» اشاره به فرض مذکور دارد .

به عبارت دیگر، کلمه «زید» از دهان لافظ خارج می شد و مقصود ما هم نفس زید صادر از متکلم بود سپس عنوان «لفظ» را بر آن حمل می کردیم که دلالتی در میان نبود و دال و مدلولی تصور نمی شد لذا در این صورت، عنوان استعمال، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد^۱.

ب: اطلاق لفظ و اراده مثل آن - مسلماً عنوان استعمال دارد^۲ مثل این که مخبری بگوید «ضرب زید» و شما بگوئید «زید» در جمله مخبر - بدون این که عنایتی به جملات مشابه داشته باشید - عنوان فاعلی دارد در این صورت حقیقتاً عنوان استعمال لفظ در معنا تحقق دارد چون شما زید واقع در کلام خودتان را در زیدی استعمال کردید که در کلام مخبر بود و مستعمل و مستعمل فیه داریم مستعمل، زید صادر از خودتان و مستعمل فیه زید صادر از آن مخبر است و بین مستعمل و مستعمل فیه کمال تغایر و تعدد هست.

ج و د: اطلاق لفظ و اراده نوع آن، اطلاق لفظ و اراده صنف آن - مثال: ممکن است شما جمله «زید لفظ» را اطلاق نمائید اما «لفظ» را بر معنای زید حمل نکنید. زید یک وجود خارجی است که مشمول حرکت و فعالیت و ... است و عنوان «لفظ» بر آن منطبق نیست زیرا معنای زید از عالم الفاظ نیست بلکه لفظ زید از الفاظ است بنابراین در جمله «زید لفظ» اگر مقصود شما این باشد که کلمه «زید» در کلام هر کسی و با هر کیفیتی باشد، عنوان «لفظ» بر آن صادق است در این صورت می گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده اید.

۱ - در مورد این فرض مفصلاً بحث کردیم و کلام صاحب فصول «ره» را مورد بحث قرار دادیم.

۲ - عبارت «نعم فیما اذا ارید به فرد آخر مثله کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی» مربوط به فرض مذکور است.

سؤال: آیا در دو قسم مذکور، عنوان استعمال، تحقق دارد و مستعمل و مستعمل فیه داریم؟

جواب: مصنف «ره» فرموده اند ممکن است گفته شود که عنوان استعمال وجود ندارد زیرا در استعمال، مستعمل و مستعمل فیه متغایر هستند، حاکی و محکی عنه، لفظ و معنا در میان است. ولو این که معنا هم از سنخ لفظ باشد اما دو عنوان متغایر مطرح است. اما در محل بحث که می گوئیم «زید لفظ» و از آن نوع زید را. از هر متکلمی صادر شود. اراده می کنیم آیا لفظ، معنا، مستعمل و مستعمل فیه داریم؟

ممکن است گفته شود خیر! اگر مستعمل و مستعمل فیه در میان بود باید این زید با سایر زیدها متغایر باشد. آن هم سایر زیدهایی که نفس این زید را شامل می شود زیرا نوع به حسب قاعده، شامل خود این زید هم می شود. آن وقت چگونه می شود که فردی بگوید این زید را در خودش و سایر زیدها استعمال کردیم در خودش و سایر زیدها عنوان استعمال در میان نیست.

ما شخصی را بنام زید. که از من صادر شده. موضوع قرار دادیم منتها شخصیت و خصوصیت را از آن القاء نمودیم مثل این که گاهی شما می گوئید «زید انسان» و شخص زید را با تمام خصوصیات فردیه، موضوع قرار می دهید اما گاهی آن زیدی را که موضوع قرار می دهید، مشخصات فردیه اش را حذف می کنید که در واقع چنین است بکر انسان، خالد انسان و... که دیگر موضوع قضیه شما شخص زید با تشخصاتش نیست در محل بحث هم وقتی می گوئید «زید لفظ» خصوصیت صد ورش را القاء می کنید و کان می گوئید طبیعت و نوع زید دارای عنوان «لفظ» هست لذا نمی توان گفت عنوان استعمال تحقق دارد. در استعمال، مستعمل و مستعمل فیه متغایرند ولی در محل بحث تغایری نیست و نمی توان گفت «زید» را در خودش و در سایر زیدها استعمال

اللهم إلا يقال: إن لفظ (ضرب) وإن كان فرداً له، إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومرآته، كان لفظه المستعمل فيه، وكان - حيثن - كما إذا قصد به فرد مثله [۱].

کرده ایم و اصلاً در زید تشخیصی لحاظ نشده لذا عنوان استعمال ندارد .
خلاصه: ممکن است گفته شود اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف آن، عنوان استعمال ندارد . وقتی شما جمله «زید لفظ» را اطلاق می نمائید، به این وسیله نوع زیدها را اراده می کنید نفس آن زید هم فرد و مصداق آن نوع است و نمی توان گفت لفظ در خودش و سایر افراد، استعمال شده اطلاق جمله مذکور مانند جمله «زید قائم» نیست که دارای لفظ و معنا هست در جمله اخیر، لفظ «زید» از دهان لفظ، خارج می شود و معنایش موجود متحرک خارجی است که اصلاً از دو وادی و دو عالم هستند یعنی زید وجود خارجی دارد و زید صادر از متکلم وجود لفظی دارد و وجود لفظی از وجود خارجی حکایت می کند به خلاف محل بحث که ...

[۱] - اکنون مصنف «ره» از بیان قبلی خود عدول نموده و فرموده اند:

ممکن است بگوئیم اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف آن از باب استعمال است .
توضیح ذلك: در باب استعمال به حاکی و محکی عنه نیاز داریم و حقیقت استعمال به این است که لفظی آئینه معنا باشد و مخاطب با شنیدن لفظ به معنا منتقل شود و لفظ از مستعمل فيه حکایت نماید و در محل بحث، این حقیقت موجود است زیرا وقتی جمله «زید لفظ» را اطلاق می کنید می دانید که «زید» یک فرد و یک جزئی بیش نیست که از دهان لفظ، صادر شده است اگر شما این زید شخصی را در نوع زید اطلاق کردید، در این صورت، استعمال تحقق پیدا می کند و شما «زید» را مرآت و حاکی از نوع زید قرار داده اید و حاکی و محکی عنه وجود دارد، مرآت و مافی المرآت، دال و مدلول موجود است لذا می توان گفت که عنوان استعمال دارد و این دو قسم هم مانند اطلاق

وبالجملة : فإذا أُطلق وأريد به نوعه ، كما إذا أُريد به فرد مثله ، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى ، وإن كان فرداً منه ، وقد حكم في القضية بما يعمله ، وإن أُطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليته ومصادقه ، لا بما هو لفظه وبه حكايته ، فليس من هذا الباب [۱].

لفظ و اراده مثل ، عنوان استعمال پیدا می کند .

[۱] - بعضی از محشّین کفایه ، عبارت مذکور را مختلف معنا کرده اند و در نتیجه نتوانسته اند بین صدر و ذیل کلام مصنف را جمع کنند . اکنون ما آنچه را به نظر می رسد که با سیاق عبارت مصنف هم موافق است بیان می کنیم .

تذکر : ترتیب بحث گذشته چنین بود که : مصنف ابتداء فرمودند اطلاق لفظ و اراده صنف یا نوع ، عنوان استعمال ندارد سپس در عبارت «اللهم الا أن يقال ...» از بیان قبل عدول نموده و فرمودند اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف ، عنوان استعمال دارد . اکنون در عبارت مذکور تقریباً بین دو قول قبل ، جمع می کنند و مطلب سومی را بیان می کنند که : اطلاق لفظ و اراده نوع^۱ یا صنف آن در یک صورت ، واجد عنوان استعمال و در صورت دیگر فاقد عنوان استعمال است .

الف : گاهی متکلم ، لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده می کند مثلاً جمله «زید لفظ» را اطلاق می نماید و برای نفس زید تشخیصی قائل می شود و برای معنا هم که عبارت از نوع است ، تشخیصی قائل می شود و همان طور که لفظ را در معنا استعمال می کند می گوید زید شخصی در کلام خودم را مرآت و حاکی از تمام زیدها قرار دادم به نحوی که مخاطب از شنیدن آن زید شخصی ، به نوع زیدها انتقال پیدا کند . در کلام هر متکلمی باشد . در این صورت ، عنوان استعمال ، مستعمل و مستعمل فیه محقق است و

۱ - مصنف «ره» کلام خود را در مورد نوع بیان نموده اند اما واضح است که نوع ، خصوصیتی ندارد و این «نوع» در مقابل صنف نیست بلکه از باب مثال است و بیان ایشان در صنف هم جاری است .

لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك ، كما لا يخفى ، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك ، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ ، كما في مثل : (ضرب فعل ماض) [۱].

این شق ، شبیه اطلاق لفظ و اراده مثل آن است که گفتیم مسلماً عنوان استعمال دارد .
ب^۱ : گاهی هم متکلم ، اطلاق لفظ و اراده نوع می کند در این صورت از او سؤال می کنیم مقصود شما از کلمه زید در جمله «زید لفظ» چیست او می گوید مقصودم همه زیدها است سپس از او سؤال می کنیم که در اطلاق مذکور چگونه همه زیدها را اراده کرده ای ؟ آیا زید در کلام خود را حاکی از تمام زیدها قرار داده ای و آیا زید واقع در کلام خود را در همه زیدها استعمال کرده ای ؟ او می گوید خیر ! من زید صادر از خودم را موضوع قرار دادم اما قید و خصوصیت اضافه اش به خودم را القاء نمودم واضح است که در این صورت ، عنوان حاکی ، محکی عنه ، استعمال ، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد بلکه یک فرد با حذف خصوصیتش موضوع واقع شده که در این صورت ، عنوان استعمال تحقق پیدا نمی کند . این فرض ، شبیه اطلاق لفظ و اراده شخص آن است و توضیح دادیم که مسلماً عنوان استعمال ندارد .

[۱] - سؤال : اطلاقات متعارف از کدامیک از دو شق اخیر است ؟ آیا از قبیل قسم اول است که لفظ را در نوع یا صنف اطلاق می کنند و عنوان «حاکی و محکی عنه» «لفظ و معنا» و استعمال دارد یا این که از مواردی است که چیزی را موضوع قرار می دهند و تشخص آن را القاء می کنند و عنوان فرد و کلی مطرح است و ...

جواب : اطلاقات متداول از قبیل قسم دوم نیست بلکه از قبیل شق اول است که عنوان مستعمل و مستعمل فیه دارد و شاهدش هم این است که :

۱ - قوله «وان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلية و مصداقه ...» .

الخامس: لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للالفاظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه^۱.

هذا مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل، بلا تصرف في الألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صح بدونه؛ بداهة أن المحمول على (زيد) في (زيد قائم) والمسند إليه في (ضرب زيد) - مثلاً - هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاقماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة الالافظين فيما

در اطلاقات متعارف به مواردی برخوردار می کنیم که جز، عنوان استعمال نمی تواند عنوان دیگری به خود بگیرد زیرا نوع و صنف، نفس لفظ صادر از دهان متکلم را شامل نمی شود.

مانند مثالی که مصنف بیان نموده که «ضرب فعل ماضی» در مثال مذکور نمی توان قید جزئیت و تشخص را از موضوع القاء نمود زیرا «ضرب» عنوان فعل ماضی ندارد و محمول، چیزی است که نفس موضوع صادر از متکلم را شامل نمی شود بلکه از سایر فعل های ماضی که بر وزن و هیئت «فعل» هستند، حکایت می کند و خودش «مبتداء» می باشد و جمله مذکور، اسمیه است نه فعلیه، آن وقت چگونه می توان ادعا کرد که «ضرب» موضوع است و جزئیتش القاء شده و ... لذا می گوئیم «ضرب» که در کلام متکلم واقع شده لفظی است مرآت و حاکی از سایر صیغه هائی که در کلمات دیگران واقع می شود و عنوان استعمال دارد.

۱ - لان اعتبار ما يحدث بنفس الاستعمال في المستعمل فيه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، رك شرح كفاية

الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۱۹.

وضع له اللفظ ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه ، كما لا يخفى ، وهكذا الحال في طرف الموضوع^۱ [۱].

امر پنجم

موضوع له الفاظ ، ذوات معانی است

[۱] - آیا موضوع له الفاظ ، ذوات معانی است بدون این که قیدی و خصوصیتی در آن دخالت داشته باشد یا این که در موضوع له الفاظ ، عنوان «اراده» مستعمل هم مدخلیت دارد ؟

آیا موضوع له انسان ، عبارت است از «حیوان ناطق» و موضوع له زید ، همان وجود خارجی است بدون این که «اراده» لافظ در آن دخالت داشته باشد ؟
فرضاً اگر «اراده» جزء یا شرطاً در موضوع له الفاظ ، دخالت داشته باشد ، آیا مفهوم اراده ، مدخلیت دارد یا مصداق اراده ؟

مقدمه : همان طور که «انسان» دارای مفهوم کلی - حیوان ناطق - و مصداق - وجودات خارجیّه - می باشد ، «اراده» هم دارای مفهوم کلی و مصداق است که کلمه «الاراده» برای آن مفهوم وضع شده و ما تا لفظ «اراده» را می گوئیم همان معنا به ذهن شما خطور می کند - یعنی قصد و توجه -

«اراده» دارای افراد و مصادیق واقعیّه ای هم می باشد که عبارت است از اراده های

۱ - هذا مربوط بقوله السابق بدهاة ان المحمول على زيد في زيد قائم والمُسند اليه في ضرب زيد مثلاً هو نفس القيام والضرب لا هما مرادان فيقول وهكذا الحال في طرف الموضوع اي فيكون الموضوع هو نفس زيد بما هو هو لا بما هو مراد للافظ والاولى كان ذكر ذلك ذيل الدليل الثاني قبل ذكر الدليل الثالث . ر. ك عناية الاصول ۳۹/۱ .

من و شما. هنگامی که من اراده ای می کنم خارجاً یک مصداق واقعی اراده، تحقق پیدا می کند و زمانی که شما اراده می کنید مصداق دیگر اراده محقق می شود منتها فرق مصادیق اراده با مصادیق وجودات خارجیّه انسان، این است که خارجیت افراد انسان به این است که مشهود و محسوس است اما خارجیت اراده به این است که قلب و ذهن توجه کند، مقدمات اراده، موجود شود و آن شوق کامل که مثلاً از آن به اراده تعبیر می شود، تحقق پیدا کند.

خلاصه: «الاراده» دارای مفهوم کلی و مصادیقی هست که اراده های مریدین، مصادیق آن است.

آیا الفاظ برای ذوات معانی وضع شده و عنوان «اراده» در موضوع له آنها شرطاً یا شرطاً دخالتی ندارد یا این که هر موضوع له و هر معنایی عنوان «اراده» همراهش می باشد و فرضاً اگر «اراده» در موضوع له اخذ شده باشد، مقصود، کدام اراده است؟ آیا مفهوم اراده، منظور است که در نتیجه، معنای کلمه انسان چنین باشد «الحيوان الناطق المراد» به اراده کلیه یا این که مقصود، اراده های جزئی مستعملین است که در موضوع له الفاظ دخالت دارد یعنی هنگامی که لفظ انسان را خواسته اند وضع نمایند، «حيوان ناطق» کلی و اراده کلی را در نظر گرفته اند اما لفظ را برای «حيوان ناطق» با مصادیق اراده وضع کرده اند که حیوان ناطق آن کلی اما اراده اش کلی نیست به نحو وضع عام و موضوع له خاص است که معنای کلی «الاراده» در نظر گرفته شده اما لفظ را برای اراده های مستعملین که در مقام استعمال تحقق پیدا می کند، وضع کرده اند بنابراین معنای «انسان»، «حيوان ناطق» نیست بلکه معنایش عبارت است از: حیوان ناطق مقید به این که متعلق اراده مستعمل باشد.

و همچنین در مورد «زید»: معنای زید فقط فلان شخص خارجی نیست بلکه

معنایش عبارت است از: موجود خارجی مقید به این که مراد مستعمل هم باشد .
خلاصه: آیا موضوع‌له لفظ «انسان ، زید ، قائم و غیره» ذوات معانی است بدون دخالت قید اراده یا این که عنوان اراده در موضوع‌له آنها دخالت دارد ؟
 مرحوم مصنف تقریباً سه دلیل اقامه کرده اند که «اراده» در موضوع‌له الفاظ مدخلیت ندارد که اینک به بیان آن می پردازیم .

۱- ابتداء ، دلیل سوم^۱ مصنف را بیان می کنیم گرچه چند سطر قبل هم به آن اشاره نمودیم که: اگر قید «اراده» در موضوع‌له الفاظ ، اخذ شده باشد دیگر در باب الفاظ ، لفظی را نمی یابیم که دارای وضع عام و موضوع‌له عام باشد زیرا مهمترین مثال این قسم از وضع ، اسماء اجناس بود مانند انسان ، مرثه و بقرا اما شما می گوئید قید «اراده» در موضوع‌له آنها مدخلیت دارد پس باید معانی اسماء اجناس ، جزئی باشد زیرا معنای انسان «حیوان ناطق» است و حیوان ناطق ، یک امر کلی است اما اگر به یک امر جزئی - اراده مستعمل - مقید شد ، در این صورت ، کلیت خود را از دست می دهد مثلاً «انسان» یک مفهوم کلی است اما هنگامی که مقید به عنوان «کون فی المسجد» شد ، دیگر آن انسان کلی ، جزئی می شود زیرا کلی با وصف «کون فی المسجد» کلی نیست بلکه جزئی است در محل بحث هم شما می گوئید معنای انسان «حیوان ناطق» نیست بلکه موضوع‌له آن ، حیوان ناطقی است که متعلق اراده شخص مستعمل قرار گیرد آن وقت می گوئیم اگر کلی مقید به یک جزئی - اراده شخصیه - شد ، در این صورت ، جزئی می شود نه کلی لذا می گوئیم اگر قید «اراده» در موضوع‌له الفاظ دخالت داشته باشد ، لازمه اش این است که ما مثالی برای وضع عام و موضوع‌له عام نداشته باشیم و تمام امثله

۱- قوله «مع أنه يلزم كون وضع عامة الالفاظ ... كما لا يخفى» .

مذکور، وضعشان عام و موضوع له آنها خاص است و دیگر اصلاً موضوع له عام نمی شود بلکه خاص می باشد و حال آنکه بالضرورة می بینیم این چنین نیست یعنی بعضی از الفاظ وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است و بعضی دیگر وضعشان عام و موضوع له آنها جزئی و خاص است و ...

قوله «فانه لامجال لتوهم اخذ مفهوم الارادة فيه كما لا يخفى».

توهم : مفهوم «کلی» اراده در موضوع له الفاظ اخذ شده نه اراده مستعملین - که جزئی و خاص است - و در این صورت ، دیگر موضوع له اسماء اجناس هم عام است و اشکال قبل که می گفتید موضوع له تمام الفاظ ، خاص می شود نه عام ، حل می گردد .
دفع توهم : مصنف «ره» فرموده اند «فانه لامجال ... كما لا يخفى^۱» اصلاً مجالی برای توهم مذکور نیست .

۲ - دلیل^۲ دیگر این است که : در بحث معانی حروف گفتیم که لحاظ ، قصد و اراده معنا - ولو مانند حروف ، لحاظ تبعی نداشته باشد بلکه دارای لحاظ استقلالی باشد - از مقومات استعمال و مقارن با استعمال است و جزء ، قید و داخل معنای مستعمل فيه نمی باشد زیرا اگر لحاظ و قصد - توجه - داخل در معنای مستعمل فيه باشد ، لازمه اش تعدد لحاظ است و مصنف «ره» فرموده بودند «وهو کماتری^۳» .

اما دو لحاظ مذکور عبارت است از : الف یک لحاظ در مقام استعمال لازم داریم - چون هر استعمالی باید دارای لحاظ باشد - ب : به یک لحاظ هم برای تکمیل معنا

۱ - اما لكون المتبادر هي الارادات الحقيقية القائمة بالمتكلمين ، واما لاستلزامه كون الموضوع له عاماً في جميع موارد عمومية الوضع وهو کماتری . ر.ک منتهی الذرایة ۲/۶۷ .

۲ - قوله «من أن قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال ...» طبق ترتیب متن کتاب می بایست این دلیل را اول ذکر می کردیم .

۳ - ر.ک : ایضاح الکفایة ۱/۶۰ .

محتاج هستیم .

در محلّ بحث ، یک لحاظ برای استعمال لازم است و اگر «اراده» در موضوع‌له الفاظ ، اخذ شده باشد ، یک لحاظ هم برای مجموع معنای مقید به لحاظ اراده ، لازم می‌باشد در حالی که بالوجدان می‌بینیم در استعمال ، دو لحاظ لازم نیست .

۳- آخرین دلیل^۱ بر این که موضوع‌له الفاظ ذوات معانی است بدون مدخلیت عنوان «اراده» : اگر «اراده» - یعنی مصادیق اراده - در موضوع‌له الفاظ اخذ شده باشد ، قضایای حملیه - زید قائم - و جملات فعلیه - ضرب زید - نباید بدون تصرّف صحیح باشد و چون می‌بینیم «حمل» در جملات حملیه و «اسناد» در جملات فعلیه ، بدون تأویل و تصرّف صحیح است ، کشف می‌کنیم که اراده در موضوع‌له دخالتی ندارد .

بیان ذلك : شما در قضیه حملیه «زید قائم» قیام را برزید ، حمل می‌کنید و قضیه مذکور ، اخبار می‌نماید که زید در عالم خارج ، اتصاف به قیام دارد و آن قضیه با واقع تطبیق می‌کند .

اما اگر گفتید معنای زید فقط همان وجود خارجی نیست بلکه زید خارجی مقید به اراده است و همچنین معنای «قائم» مقید به اراده است آن وقت ، قضیه حملیه مذکور باید چنین شود «زید المراد ، قائم المراد» در حالی که می‌بینیم قضیه اخیر ، کاذب است زیرا زید مراد ، اتصاف به قیام مرادی ندارد بلکه زید خارجی است که متصّف به قیام می‌باشد - آن هم «قیام» به تنهایی نه قیام با قید اراده - لذا می‌گوئیم اگر قید و عنوان اراده به میان آمد زید با قائم متباین می‌شود آن هم تباینی که دیگر نمی‌توان قیام را بر زید ، حمل نمود زیرا در مقدمه بحث معانی حرفیه گفتیم وجودات ذهنیه با یکدیگر متغایرند .

۱- قوله «هذا مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد ... بما هما مرادان» طبق ترتیب متن کتاب می‌بایست این دلیل را دوم ذکر می‌کردیم .

شما اگر اکنون «انسان» را تصور کنید یک وجود ذهنی محقق می شود چنانچه مرتبه دوم تصور نمائید آن وجود ذهنی دیگری است که قابل حمل بر یکدیگر نیستند مانند دو وجود خارجی می باشند که نمی توان آن ها را بر یکدیگر حمل نمود آیا می توانید بگوئید «زید عمرو» با این که هر دو از افراد انسان هستند و دارای وجود خارجی می باشند؟ خیر! وجودات خارجی به خاطر تشخصی که هر کدام دارند قابل حمل بر یکدیگر نیستند و «زید عمرو» قضیه باطل و غیر صحیحی است.

در محل بحث هم اگر شما «زید» را مقید به اراده کردید، این یک وجود برای مفهوم اراده، «قائم» را مقید به اراده کردید، آن هم برای اراده، وجود دیگری است در نتیجه دو وجود برای «اراده» مطرح است و همان طور که دو وجود خارجی را نمی توان بر هم حمل نمود این دو وجود ذهنی که مصداق حقیقی مفهوم اراده هستند، قابلیت تطبیق بر یکدیگر را ندارند و نمی توانید بگوئید «زید المراد، قائم المراد» و قضیه مذکور، باطل غیر صحیح و کذب است مگر این که در این نوع، قضا یا تصرف کنید و بگوئید قید اراده را از آنها حذف می کنیم.

آیا وجداناً این چنین هست که وقتی شما قضیه «زید قائم» را اطلاق می کنید، با مقراض، معنای موضوع که را جدا می کنید سپس قائم را بر زید، حمل می نمائید؟ خیر بلکه ما تمام معنای قائم را بر تمام معنای زید، حمل می کنیم و همچنین در جملات فعلیه، شما که می گوئید ضرب زید و حکایت از واقعیتی می کنید اگر عنوان «اراده» در معنای زید و ضرب مدخلیت داشته باشد، نمی توانید آن فعل را به فاعل، اسناد دهید چون دو اراده متباین و مختلف، مطرح است و چگونه می توان فعلی را که معنایش مقید به اراده است به زیدی اسناد داد که معنای او هم مقید به اراده است لذا یا باید قید «اراده» را حذف کنید و یا بگوئید جمله مذکور، غیر صحیح و کذب است و

وأما ما حكي عن العلمين (الشيخ الرئيس ، والمحقق الطوسي) من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة ، فليس ناظراً الى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ، كما توهمه بعض الأفاضل ، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، أي دلالتها على كونها مرادة للألفاظ تتبع إرادتها منها ، ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت ، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف ، فإنه لولا الثبوت في الواقع ، لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال ، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة ، وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة ، وإن كانت له الدلالة التصورية ، أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له ، ولو كان من وراء الجدار ، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار [۱].

چون هیچ کدام از آنها درست نیست می گوئیم عنوان «اراده» در موضوع له اصلاً مدخلیتی ندارد .

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین

[۱] - مرحومین علمین ، شیخ الرئيس^۱ ابوعلی سینا و خواجه نصیر الدین طوسی^۲ در

[۱] - الشيخ الرئيس ابو علی الحسین بن عبد الله بن سینا الحکیم المشهور ، احد فلاسفة المسلمین ولد سنة ۳۷۰ هـ بقرية من ضیاع بخاری ، نادرة عصره فی علمه و ذکائه و تصانیفه لم يستكمل ثمانی عشرة سنة من عمره الا وقد فرغ من تحصیل العلوم باسرها صنف کتاب «الشفاء» و «النجاة» و «الاشارات» و «القانون» و غیر ذلك مما یقارب مائة مصنف ، وله شعر ، توفي بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان ۴۲۸ هـ و دفن بها (وفیات الاعیان ۱۵۷/۲ رقم ۱۹۰).

۲ - المحقق خواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی الحکیم الفیلوف ولد فی طوس عام ۵۹۷ هـ ، درس فی صغره مختلف العلوم و اتقن علوم الرياضیات و کان لا یزال فی مطلع شبابه سافر الى نیشابور و قضی فیها فترة ظهر نبوغه و تفوقه ، باشر انشاء مرشد مراغة و أسس مكتبة مراغة ، حضر درس

برابر مشهور، کلامی دارند که مرحوم صاحب فصول توهم کرده است آن کلام منطبق با این است که در موضوع له الفاظ «اراده» مدخلیت دارد.

توضیح ذلك: مشهور گفته اند دلالت لفظ بر معنا تابع وضع است «الدلالة تابعة للوضع» مرحومین علمین فرموده اند الدلالة تتبع الارادة: «دالت، تابع اراده است نه وضع، تا اراده ای نباشد دلالت لفظ بر معنا تحقق پیدا نمی کند.

صاحب فصول «ره» فرموده این که مرحومین علمین گفته اند دلالت، تابع اراده است لابد می خواهند بگویند اراده در موضوع له لفظ، دخالت دارد و تا اراده ای نباشد معنای موضوع له کامل نمی شود و الا وجهی ندارد که دلالت تابع اراده باشد.

مرحوم آقای آخوند فرموده اند: مطلب، آن طوری که صاحب فصول توهم کرده اند نمی باشد و کلام مرحومین علمین را نمی توان به دخالت اراده در موضوع له مرتبط نمود. بیان ذلك: دلالت، بنابر اعتباری بر دو قسم است.

الف: دلالت تصویری: عبارت است از انتقال به معنا به سبب شنیدن لفظ، این دلالت، قهری است و متوقف بر چیزی جز علم به وضع نمی باشد خواه لفظ، عاقل باشد یا مجنون، ممیز باشد یا غیر ممیز و یا حتی اگر انسان، لفظی را از ضبط صوت بشنود دلالت مذکور تحقق پیدا می کند.

ب: دلالت تصدیقیه: هنگامی که انسان، لفظی را می شنود، معنایی به ذهنش می آید، حال یک مرحله بالاتر را می خواهیم اثبات کنیم که آن معنا مراد و متعلق اراده متکلم بوده است پس دلالت تصدیقیه، معنایش تصدیق به این است که معنای لفظ

→ المحقق الحلی عند مآزار الفیحاء بصحبة هولاکو، کتب ما یناهز ۱۸۴ مؤلفاً فی فنون شتی توفی ۶۸۲ هـ و دفن فی جوار الامام موسی کاظم «علیه السلام» (اعیان الشیعة ۹/۴۱۴) کفایة الاصول طبع مؤسسة آل البیت ۱۶/۱.

إن قلت : علی هذا ، يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ ، والقطع بما ليس
بمراد ، أو الاعتقاد^۱ بإرادة شيء ، ولم يكن له من اللفظ مراد [۱].

مسموع ، متعلق اراده متکلم قرار گرفته البته دلالت تصدیقیه ، شرائطی دارد مثلاً اگر از
فرد مجنونی چیزی بشنوید ، نمی توانید بگوئید دلالت در کار است بلکه باید احراز
نمائید که متکلم در مقام افهام بوده آری اگر فرد عاقل مختار و متوجه در مقام بیان مراد ،
لفظی را اطلاق نمود به دنبالش دلالت تصدیقیه محقق می شود این دلالت در مورد
اقرار ، انکار ایمان ، کفر و سایر آثار شرعیه و عرفیه منشأ اثر است .

اکنون ببینیم مقصود مرحومین علمین از جمله «الدلالة تتبع الارادة» چیست ؟
اگر مقصودشان از جمله مذکور ، این بوده که دلالت تصویری ، تابع اراده است ، در
این صورت ، حق با صاحب فصول «ره» است اما کلام آن دو بزرگوار ، ناظر به دلالت
تصویری نیست بلکه مربوط به دلالت تصدیقی است و خواسته اند ، بفرمایند که اگر شما
لفظی را شنیدید و خواستید به وسیله دلالت تصدیقی معنای آن لفظ را برگردن متکلم بار
کنید ، این تابع اراده است و تا متکلم اراده نکرده باشد نمی توانید معنای آن متکلم را تحمیل کنید .
البته واضح است که هر مقام اثباتی متفرع بر مقام ثبوت است تا واقعی نباشد اثبات
آن واقعیت ، مفهوم ندارد تا مکشوفی نباشد ، کشف آن معنا ندارد تا اراده ای هم نباشد
نمی توان گفت آن معنا مراد متکلم است .

خلاصه این که مقصود مرحومین علمین این است که دلالت تصدیقی تابع اراده
است نه دلالت تصویری و لذا صحیح است که بگوئیم «الدلالة التصديقية تتبع الارادة» و
توهم صاحب فصول «ره» بی مورد است .

[۱] - اشکال : شما گفتید دلالت تصدیقیه تابع اراده است ما مواردی را به شما

۱ - كما اذا كان اخباره بسعر كتاب الكفاية بدنيارين مثلاً كناية عن سعر كتاب الجواهر فانه ح اراد معنا اجنبياً عن
مضمون كلامه بحيث لا يكون شيء من مضمونه مراداً له . ر. ك منتهی الذرایة ۷۲/۱ .

قلت : نعم لا يكون حينئذ دلالة ، بل يكون هناك جهالة وضلالة ، يحسبها الجاهل دلالة ، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية - على ما يتناه - واضح لا محيص عنه ، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرًا إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل ، فضلاً عما هو علم في التحقيق والتدقيق ؟ [۱].

معرفی می نمائیم که دلالت تصدیقیّه موجود هست ولی اصلاً اراده ای در میان نیست .
الف : گاهی شما می دانید که متکلم در صدد بوده است که این خبر و این جمله را بگوید «جائنی زید» اما بدون توجه گفت «جائنی عمرو» در این فرض ، به دلالت تصدیقیّه ، مجبئ عمرو را بر عهده او بار می کنید در حالی که اصلاً اراده متکلم به مجبئ عمرو ، تعلق نگرفته است .

ب : گاهی متکلم ، جمله ای می گوید ولی اصلاً معنای آن را اراده نکرده است لکن شما خیال می کنید که او اراده ای دارد و تصدیق می کنید که آن معنا مراد متکلم است و در نتیجه ، به دلالت تصدیقیّه ، آن معنا را بر متکلم تحمیل می کنید و حال آنکه اراده ای در میان نبوده است .

[۱] - جواب : در مواردی که اشتباهی در میان است خواه از ناحیه متکلم یا مخاطب ، اصلاً دلالت تصدیقیّه مطرح نیست بلکه جهالت در میان است منتها جهالتی که صورت دلالت پیدا کرده ولی باطناً دلالتی نیست - نه دلالت تصدیقیّه و نه دلالت تصویری ای که ارتباط به متکلم پیدا کند -

خلاصه : ما هم مانند مرحومین علمین قبول داریم که دلالت تصدیقیّه ، تابع اراده است ولی بحث ما در دلالت تصدیقیّه نیست بلکه در دلالت تصویری و در معنای موضوع له و مستعمل فيه است و گفتیم اراده در معنای موضوع له مدخلیتی ندارد و کلام آن دو بزرگوار شاهی بر خلاف این مطلب نمی باشد .

«ولعمري ما افاده العلمان من التبعية على ما يتناه واضح لا محيص عنه ولا يكاد ينقضي

السادس : لا وجه لتوهم وضع للمركبات ، غير وضع المفردات ، ضرورة عدم الحاجة إليه ، بعد وضعها بموادها ، في مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو بكراً) شخصياً ، وبهياتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً ، ومنها خصوص هيات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والإضافات ، بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعياً ؛ بداهة أنّ وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها ، كما لا يخفى ، من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها [۱].

تعجبى كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً عن هو علم فى التحقيق والتدقيق» .



«وضع» مرکبات

- [۱] - سؤال : «وضع» مرکبات یعنی جملات اسمیه و فعلیه به چه کیفیتی است ؟
- جواب : ابتداء «وضع» یک جمله اسمیه را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم تا پاسخ سؤال مذکور ، مشخص شود .
- جمله اسمیه «(زيد قائم)» را در نظر می گیریم تا ببینیم در آن جمله چند «وضع» ملحوظ شده است .
- جمله مذکور ، مرکبی است که دارای مفرداتی می باشد که آن مفردات ، دارای «وضع» هائی به شرح زیر است :
- الف : ۱ - «(زيد)» - زاء ، ياء و دال - که مبتداء است دارای «وضع» شخصی می باشد یعنی ماده مذکور برای فرد خاصی وضع شده است .
- ب : ۲ و ۳ - «(قائم)» هم دارای دو «وضع» به شرح زیر است و مستفاد از عبارت

مصنّف «ره» این است که آن دو وضع، شخصی است نه نوعی زیرا هر چیزی که ماده معین یا هیئت معینی در آن دخالت داشته باشد عنوان وضع شخصی پیدا می کند.

ماده «قیام» - در هر هیئتی - به معنای ایستادن دارای وضع شخصی است نه نوعی.

و همچنین هیئت «فاعل» و «قائم» که اسم فاعل است و دلالت بر صدور و تحقق فعل می کند - در ضمن هر ماده ای باشد -.

یاد آوری: البته واضح است که «زید» و «قائم» مرفوعاً به عنوان مبتداء و خبر دارای «وضع» می باشند - کل مبتداء مرفوع و ... -

ج: ۴ - هیئت جمله اسمیه یعنی قضیه حملیه مذکور هم مسلماً دارای «وضع» می باشد و پوشیده نیست که جمله حملیه را برای حمل محمول بر موضوع وضع کرده اند که با حمل «قائم» بر «زید» هیئت جمله اسمیه تشکیل می شود و الا اگر چنین وضعی نداشته باشد و شما زید و قائم را کنار یکدیگر قرار دهید معنای جدیدی غیر از معنای مفردات آن حاصل نمی شود لذا قضیه حملیه به صورت مبتداء و خبر «وضعی» دارد که مسلماً نوعی هم هست نه شخصی چون ماده و هیئت خاصی در آن دخالت ندارد و موضوع آن قضیه می تواند زید، یا عمرو یا بکر و یا غیر از آنها باشد و همچنین محمول آن می تواند «قائم» یا «نائم» و جز آن واقع شود.

تذکر: هیئات، دارای خصوصیات و مزایائی از قبیل افاده تأکید، حصر و امثال آنها می باشند که دارای وضع نوعی هستند.

یادآوری: طبق تقسیمی که ما برای جمله «زید قائم» داشتیم تاکنون چهار وضع برای آن تصور کرده ایم.

سؤال: در جمله اسمیه مذکور بعد از آنکه تک تک مواد و همچنین مجموع مواد - جمله اسمیه، یعنی مرکب - دارای وضع بودند، آیا یک وضع پنجمی هم به مجموع

مع استلزامه الدلالة على المعنى : تارة بملاحظة وضع نفسها^۱ ، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها^۲ ، ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك ، هو وضع الهيئات على حدة [ها] غير وضع المواد ، لا وضعها بجملتها ، علاوة على وضع كل واحد منهما [۱].

مرکب یعنی هیئت و ماده تعلق گرفته است ؟

جواب : در جمله اسمیه مذکور ، علاوه بر «وضع» هائی که نام بردیم نیازی به وضع پنجم که به مجموع مرکب ، تعلق گرفته باشد ، وجود ندارد و دو دلیل برای آن ذکر می کنیم .

الف : بی جهت لفظی را برای معنائی وضع نمی کنند بلکه باید نیاز به وضع ، احساس شود تا واضع ، لفظی را برای معنائی قرار دهد یا هیئتی را برای افاده مقصودی وضع نماید .

در جمله «زید قائم» با وجود چهار وضعی که ذکر کردیم ، نیازی به وضع پنجم باقی نمی ماند و همان ترکیب جمله اسمیه تمام مقصود متکلم را ایفاء می نماید و لذا چون معنائی معطل نمانده است ، می گوئیم احتیاجی به وضع دیگر نداریم .

[۱] - ب : اگر «وضع» پنجمی در جمله اسمیه مذکور در میان باشد به وسیله آن ، چه مطلبی را می خواهید افاده کنید ؟ لابد مجموع همان چیزی را که چهار وضع اول دلالت کرد می خواهید بیان کنید .

لازمه کلام شما این است که وقتی جمله «زید قائم» را اطلاق می کنید ، آن جمله دو مرتبه بر مفاد خود دلالت نماید به شرح زیر :

۱ - ای المركبات .

۲ - ای مفردات المركبات .

الف - یک مرتبه بر حسب آن چهار وضع اول دلالت بر معنای خود می کند .

ب - بار دیگر هم به حسب آن وضع پنجمی که به مجموع مرکب تعلق گرفته دلالت بر مفاد خود می کند .

آیا با شنیدن جمله «زید قائم» دو مرتبه به معنا انتقال پیدا می کنید ؟ وجداناً چنین نیست .

خلاصه : در مرکبات وضعی به مجموع ماده و هیئت من حیث المجموع تعلق نگرفته است .

تذکر : مثال ما در مورد جمله اسمیه بود که تمام مطالب در جمله فعلیه هم جاری می شود مثلاً شما جمله «ضرب عمرو بکراً» را در نظر بگیرید : ماده ضرب ، هیئت ضرب ، بکر و عمرو هر کدام به تنهایی دارای «وضع» می باشند ضمناً هیئت جمله فعلیه هم دارای یک وضع نوعی است و طبق بیان ما جمله مذکور دارای پنج «وضع» هست لذا دیگر نیازی به «وضع» ششمی که به مجموع مرکب یعنی هیئت و مواد من حیث المجموع تعلق گرفته باشد ، دیده نمی شود .

قوله «ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك ...» .

مصنف «ره» در صدد توجیه عبارات موهمه یعنی تعلق وضع به مجموع مرکب هستند که :

مقصود از آن عبارات ، این است که : مثلاً در جمله «زید قائم» علاوه بر این که زید و قائم مادّاتاً و هیئتاً - به نحوی که توضیح دادیم - دارای «وضع» هستند ، یک «وضع» چهارمی هم دارند که به هیئت جمله اسمیه تعلق گرفته است که در این صورت ، کلام آنها با عقیده ما منطبق است و اختلافی در میان نیست .

السَّابِعُ: لا يخفى أنَّ تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الذَّهن من نفسه - وبلا قرينة^۱ - علامة كونه حقيقة فيه؛ بداهة أنه لولا وضعه له، لما تبادر [۱].
ولا يقال: كيف يكون علامة؟ مع توقُّفه على العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار [۲].

امر هفتم

راه های تشخیص معنای حقیقی

۱- تبادر

[۱] - تبادر و پیشی گرفتن معنا به ذهن سامع از «نفس» لفظ، - بدون قرینۀ حالتیۀ یا مقالیه - علامت استعمال لفظ در معنای حقیقی است.
گاهی انسان لفظی را می شنود که آن لفظ، معانی متعدّد دارد اما از میان آن معانی یک معنا زودتر به ذهن سبقت می گیرد که این تبادر است و دلیل بر حقیقت می باشد مثلاً با شنیدن لفظ اسد، حیوان مفترس به ذهن انسان تبادر می نماید و نکته این مسأله، این است که علاقه وضعی مطرح است یعنی لفظ اسد برای آن معنا وضع شده لذا غلقه وضعی اقتضاء می کند که آن معنا از بین سایر معانی در ذهن متبادر شود. لذا تبادری که منشأ آن شهرت یا امثال آن باشد، علامت حقیقت نیست.
[۲] - اشکال: تبادر برای چه کسی و نزد چه فردی علامت حقیقت است به عبارت دیگر:

۱ - مقالیة او حالية ولو كانت مقدّمات الحکمة (ومنه) يظهر أن فهم الوجوب النفسی العینی التعیننی من صیغة (إفعل) لا يقتضی کونها حقيقة فيه لان فهم ذلك بواسطة مقدّمات الحکمة كما سیأتی بیانه انشاء الله تعالی ر.ک حقائق الاصول ۴۲/۱.

فإنه يقال : الموقوف عليه غير الموقوف عليه ، فإن العلم التفصيلي - بكونه موضوعاً له - موقوف على التبادر ، وهو موقوف على العلم الإجمالي الإرتكازی به ، لا التفصيلي ، فلا دور . هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم ، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة ، فالتغایر أوضح من أن يخفى [۱].

آیا تبادر برای کسی که به معنای حقیقی آشناست ، علامت استعمال لفظ در معنی حقیقی است یا برای غیر آشنا ؟

اگر انسان ، قبل از شنیدن لفظ ، معنای حقیقی را بداند که نیازی ندارد تا با تبادر معنای حقیقی را کشف کند و اگر معنای حقیقی را نداند ، هر قدر ، لفظی را بشنود چیزی به ذهن او سبقت نمی گیرد .

مثلاً ما با معنای بعضی از لغات ، اجنبی هستیم و هر قدر ، آن الفاظ را بشنویم چیزی به ذهن ما تبادر نمی کند و همچنین اگر در برابر کسی که معنای اسد را نمی داند هزار مرتبه کلمه اسد را تکرار کنیم شاید او فکر کند که ما مشغول ذکر و دعا هستیم و چیزی به ذهن او تبادر نمی کند بنابراین لابد می گوئید انسان باید با معنا آشنائی قبلی داشته باشد تا تبادری محقق شود . اینجاست که می گوئیم این مطلب ، مستلزم دور است .

بیان دور : شما از تبادر چه استفاده ای می کنید ؟

از راه تبادر می خواهیم معنای حقیقی را دریابیم بنابراین علم شما به معنای حقیقی بر تبادر متوقف است و از طرفی تبادر هم متوقف بر علم به معنای حقیقی است و اگر آشنائی قبلی نداشته باشید از شنیدن لفظ ، چیزی به ذهن شما متبادر نمی شود لذا :

علم شما به معنای حقیقی - از راه تبادر - توقف بر تبادر دارد ، تبادر هم توقف بر علم شما به معنی حقیقی دارد پس : علم شما به معنای حقیقی توقف بر علم شما به معنای حقیقی دارد و هذا دورٌ صریح .

[۱] - جواب : الف : بین دو علم مذکور ، تفاوت است یعنی یکی علم تفصیلی و

دیگری علم اجمالی است آن هم غیر از علم اجمالی و تفصیلی معهودی که در بحث برائت و اشتغال خواندیم و گفتیم مثلاً گاهی انسان تفصیلاً می داند که ظرف «الف» خمر است و گاهی هم اجمالاً می داند که یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و ... اما علم اجمالی و تفصیلی در محل بحث : گاهی انسان مطلبی را می داند و در ارتکازش ثابت است اما توجهی به علم و ارتکاز خود ندارد بلکه باید مقداری تأمل و فکر کند تا به آن مطلب توجه پیدا کند که ما آن علم را علم اجمالی ارتکازی می دانیم و در مقابلش علم تفصیلی است یعنی مطلبی را می داند و خصوصیاتش در ذهن ، حاضر است .

در محل بحث ، فرض کنید در ارتکاز انسان هست که معنای اسد عبارت است از حیوان مفترس اما توجهی به علم اجمالی ارتکازی خود ندارد و باید طریقی برای توجه به آن پیدا کند که گاهی انسان با تفکر و تأمل به آن راه می یابد اما گاهی به جای فکر از راه تبادر به علم ارتکازی خود توجه پیدا می کند به این کیفیت که هنگامی که لفظ اسد را می شنود او از میان تمام معانی آن ، فقط حیوان مفترس به ذهنش سبقت می گیرد .

سؤال : چرا حیوان مفترس به ذهن تبادر می نماید ؟

جواب : به خاطر آن علم اجمالی ارتکازی قبلی و به خاطر آن علم نهانی قبلی ، حیوان مفترس به ذهن انسان سبقت می گیرد لکن همان طور که گفتیم قبل از شنیدن لفظ اسد ، توجهی به آن علم نهانی و ارتکازی نداشته ولی با شنیدن لفظ اسد «حیوان مفترس» به ذهن سبقت می گیرد و در نتیجه ، علم تفصیلی حاصل می شود که موضوع له آن ، همین معنای متبادر است بنابراین می گوئیم :

علم تفصیلی به معنای حقیقی متوقف بر تبادر ، است و تبادر متوقف بر علم اجمالی ارتکازی است و نتیجه ، این می شود که علم تفصیلی انسان ، متوقف بر علم ارتکازی

ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ ، وأما فيما احتمل استناده إلى قرينة ، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه ، لا إليها . كما قيل^۱ . لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد ، لا الاستناد [۱] .

انسان باشد و هیچ اشکالی ندارد که علم تفصیلی ، متوقف بر علم اجمالی ارتکازی باشد و مستلزم «دور» هم نمی باشد .

ب : مصنف در این بخش ، مسأله تبادر را به نحو دیگری مطرح نموده اند که :
تبادری که نزد اهل محاوره حاصل می شود ، علامت حقیقت در نزد شخص جاهل به وضع می باشد .

توضیح ذلك : فرضاً ما هیچ یک از معانی «ماء» را نمی دانیم اما وقتی به فردی که اهل لسان و آشنای به لغات است می گوئیم «جثنی بالماء» و او برای ما آب را حاضر می کند ، کشف می کنیم که معنای ماء ، عبارت است از آب لذا علم من به معنای حقیقی ماء توقف بر تبادر معنای ماء در ذهن آن فرد آشنا به زبان عربی دارد و در نتیجه : علم من به معنی حقیقی از راه علم او به معنای حقیقی پیدا شده است .

[۱] - یکی از نکات مهم در مورد تبادر ، این است که باید احراز کنیم که تبادر مربوط به خود لفظ است و قرینه ای در میان نبوده و این مسأله از سه حالت خارج نیست .
۱ - گاهی یقین داریم تبادر ، مستند به حاق لفظ است که در این صورت ، تبادر ، علامت حقیقت است .

۲ - گاهی یقین داریم که تبادر ، مستند به خود لفظ نیست بلکه بر اثر وجود قرینه حاصل شده در این صورت ، تبادری اثر است و نشانه حقیقت نیست .

۳ - اما اگر ندانستیم که تبادر ، مستند به نفس لفظ است یا به کمک قرینه ای حاصل

ثم إنَّ عدم صحَّة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذَّهن اجمالاً - كذلك - عن معنی تكون علامة كونه حقيقة فيه ، كما أنَّ صحَّة سلبه عند علامة كونه مجازاً في الجملة^۱ .

شده است در این صورت : قولى هست که می گوید اصالت عدم قرینه را ضمیمه تبادر می کنیم ، و از راه این اصل ثابت می نمائیم که تبادر ، مستند به خود لفظ بوده است و قرینه ای مطرح نبوده . مصتف «ره» فرموده اند کلام مذکور ، مردود است زیرا :

اصالت عدم قرینه یک اصل عقلائی است و اصلی نیست که «لا تنقض اليقين بالشك» بتواند به آن کمک کند و عقلاء در موارد شک در قرینه ، اصل مذکور را بکار نمی گیرند اینجاست که ما به عقلاء مراجعه و سؤال می کنیم که شما در چه مواردی به اصل مذکور رجوع می کنید پاسخی که آنها می دهند این است که :

در مواردی که در مراد متکلم شک داشته باشیم از اصالت عدم قرینه کمک می گیریم مثلاً اگر متکلمی بگوید «رأيت اسداً» و ما موضوع له اسد را هم بدانیم که حیوان مفترس است اما ندانیم که مراد متکلم ، معنای حقیقی اسد است یا مجازی ، در این صورت ، اصالت عدم قرینه را جاری می کنیم و می گوئیم او معنای حقیقی اسد را اراده کرده است . اما در مواردی که مراد متکلم معلوم است و می دانیم او از این لفظ ، حیوان مفترس را اراده کرده است اما نمی دانیم به صورت حقیقت ، اراده نموده یا مجاز - نمی دانیم تبادر ، مستند به خود لفظ بوده یا به کمک قرینه حاصل شده - در این صورت ، عقلاء به اصالت عدم قرینه ، اعتناء نمی کنند .

خلاصه : در مواردی که شک دارید که آیا تبادر به خود لفظ ، مستند است یا به کمک قرینه حاصل شده نمی توان اصالت عدم قرینه را جاری کرد .

۱ - الف : متعلق بقوله «مجازاً» یعنی صحَّة السلب علامة كونه مجازاً في الجملة إما في الكلمة - كما هو المشهور - او في غيره كما يراه السكاكي ويأتى تفصيله ر.ك حقائق الاصول ۴۴/۱ .

والتفصيل : إنَّ عدم صحَّة السلب عنه ، وصحَّة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي ، الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً ، علامة كونه نفس المعنى ، وبالحمل الشائع الصناعي ، الذي ملاكه الاتحاد وجوداً ، بنحو من أنحاء الاتحاد ، علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية^۱ .

كما أنَّ صحَّة سلبه كذلك علامة أنَّه ليس منها [منهما] وإن لم نقل بأنَّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة ، بل من باب الحقيقة ، وإن التصرف فيه في أمر عقلي ، كما صار إليه السكاكي [۱] .

۲- صحَّت حمل - عدم صحَّت سلب -

[۱]- یکی دیگر از راههای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی را صحَّت حمل و یا به عبارت دیگر ، عدم صحَّت سلب ذکر کرده اند و همچنین صحَّت سلب را از جمله طرق تشخیص معنای مجازی از حقیقی بر شمرده اند قبل از توضیح دو عنوان مذکور به ذکر مقدمه ای می پردازیم .

مقدمه : در قضایای حملیه باید بین موضوع و محمول نحوه ای از اتحاد برقرار باشد که اتحاد مذکور به أنحاء مختلفی می باشد .

الف : اتحاد مفهومی : گاهی موضوع و محمول مفهوماً متحدند یعنی آنچه که از موضوع فهمیده می شود با مطلبی که از محمول فهمیده می شود ، اتحاد دارند مانند انسان

ب : قوله « فی الجملة » در مقابل عبارت چند سطر بعد از آن است یعنی - قوله « والتفصيل » - مصنف ، ابتداء ، مطلب را اجمالاً بیان نموده و سپس تفصیلاً توضیح داده است و اگر عبارت را به نحو مذکور بیان کنیم بهتر از سایر معانی است .

۱ - فیما اذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً لا فيهما اذا كانا كليين متساويين او غيرهما كما لا يخفى . منه قدس سره . ر.ک حاشیه کتاب کفاية الاصول معشئ ۲۸/۱ .

و بشر - هنگامی که بشر را بر انسان حمل می کنیم -

تذکر: در مواردی که اتحاد مفهومی موجود است، لامحاله اتحاد ماهیتی و اتحاد وجودی هم تحقق دارد مانند مترادفین - ما يفهم من كلمة الانسان عين ما يفهم من كلمة البشر -

ب: اتحاد ماهوی: گاهی موضوع و محمول، اتحاد مفهومی ندارند بلکه از نظر ماهیت، متحد هستند و شاید از نظر مفهوم، بین آن دو، مغایرت باشد مثلاً شما در علم منطق در تعریف انسان می گوئید «انسان حیوان ناطق» در این صورت، شما ماهیت و جنس و فصل انسان را بیان می کنید و الا مفهوم انسان با مفهوم «حیوان ناطق» مغایرت دارد، البته، نه مغایرت، به معنای منافات بلکه مقصود این است که وقتی شما کلمه انسان را می شنوید «حیوان ناطق» به ذهن شما خطور نمی کند یا این که اگر «حیوان ناطق» را بشنوید کلمه انسان به ذهن شما نمی آید و شاهدش هم این است که اگر شما بین مردم بازار و عرف که منطق نخوانده و از ماهیت انسان اطلاع ندارند، عنوان «انسان» یا «حیوان ناطق» را اطلاق کنید آنها از دو عنوان مذکور، یک شیء، استفاده نمی کنند. البته همان طور که گفتیم ماهیت انسان، همان «حیوان ناطق» است که جنس آن «حیوان» و فصلش «ناطق» است.

یاد آوری: اگر از نظر ماهیت، بین دو چیز، اتحاد برقرار بود، لامحاله از نظر وجود هم متحد هستند و نمی شود بین دو شیء، اتحاد ماهوی موجود اما اتحاد وجودی مفقود باشد. انسان و «حیوان ناطق» از نظر وجود کاملاً متحدند، هر فردی عنوان انسان پیدا کند، عنوان حیوان ناطق را هم دارا می باشد.

ج: اتحاد وجودی: گاهی بین موضوع و محمول، نه اتحاد ماهوی برقرار است و نه اتحاد مفهومی بلکه وجوداً بین آن دو، اتحاد هست مانند «زید ابیض» و «زید عالم»

بین زید و ابیض نه از نظر ماهوی اتحاد هست و نه از نظر مفهوم اما از جهت وجود خارجی بین آنها اتحاد برقرار است یعنی در عالم خارج، موجودی است که هم عنوان «زید» بر او منطبق است و هم عنوان «ابیض».

تذکر: اتحاد وجودی انواعی دارد گاهی از قبیل «زید ضارب» می باشد و علت این که «ضارب» با «زید» متحد شده، این است که «ضرب» از «زید» صادر شده است. صدر منه الضرب. این نوع اتحاد را اتحاد «صدوری» می نامند.

گاهی هم اتحاد از قبیل «هذا الجسم ابیض»، هست که مبدأ و مصدر، حال بر موضوع شده یعنی «بیاض» عرضی است که حال و عارض بر جسم شده و آن جسم، محل بیاض است.

گاهی هم اتحاد از قبیل «زید مالک» می باشد مثلاً زید، کتابی را ابتیاع می کند و ما عنوان «مالک» را بر او حمل می کنیم و می گوئیم بین زید و «مالک» اتحاد وجودی برقرار است اما نحوه اتحادش این چنین نیست که ملکیت از زید، صادر شده باشد یا ملکیت بر زید حلول کرده باشد بلکه عنوان اتحاد اعتباری و انتزاعی دارد که بعد از ابتیاع کتاب، عنوان مالکیت برای او محقق می شود و در نتیجه، عنوان «مالک» بر زید منطبق می شود.

خلاصه: در قضایای حملیه باید بین موضوع و محمول نحوه ای اتحاد برقرار باشد و چنانچه هیچ نوع اتحادی حتی اتحاد وجودی ثابت نباشد، نمی توان قضیه حملیه تشکیل داد.

لازم به تذکر است که در قسم اول و دوم^۱ از قضایای حملیه «حمل اولی ذاتی»

۱ - یعنی در مواردی که بین موضوع و محمول اتحاد مفهومی یا ماهوی باشد - به نحوی که بیان کردیم -

محقق است و در قسم اخیر که فقط اتحاد وجودی بین موضوع و محمول ثابت بود ، «حمل شایع صناعی» تحقق دارد و اکثر قضایای حملیه از قسم اخیر هستند - لانه هو الشایع فی الاستعمال المتعارف فی صناعة العلوم -

ارتباط مقدمه با اصل مطلب : یکی از علائم استعمال لفظ در معنای حقیقی این است که بتوان قضیه حملیه تشکیل داد - صحت حمل -

بیان ذلك : مثلاً در ذهن شما یک معنای اجمالی^۱ ارتکازی راجع به کلمه اسد هست یعنی در فکر شما بین اسد و حیوان مفترس اجمالاً یک ارتباط ارتکازی ثابت است اما می خواهید بفهمید که آیا لفظ اسد را برای حیوان مفترس وضع کرده اند و حیوان مفترس ، معنای حقیقی اسد است یا نه در این صورت یک قضیه حملیه تشکیل می دهید و می گوئید «الحیوان المفترس اسد» سپس دقت می کنید و متوجه می شوید که قضیه حملیه مذکور ، صادق است نه کاذب و از این طریق کشف می کنید که کلمه اسد برای حیوان مفترس وضع شده و موضوع له اسد ، حیوان مفترس است .

و در مقابل آن ، یک قضیه سالبه تشکیل می دهید به این کیفیت که : شما مکرر شنیده اید که لفظ اسد را بر رجل شجاع اطلاق می کنند اما نمی دانید که مرد شجاع معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی ، در این حالت یک قضیه حملیه سالبه تشکیل می دهید و می گوئید «الرجل الشجاع ليس بأسد» بعد از کمی دقت متوجه می شوید که قضیه سالبه مذکور ، صادق است و از این طریق کشف می کنید که رجل شجاع معنای حقیقی لفظ اسد نیست بلکه معنای مجازی آن است .

نکته : قبلاً توضیح دادیم که در قضایای حملیه ، دو نوع حمل داریم : الف : حمل

۱ - به نحوی که در بحث «تبادر» توضیح دادیم .

اولی ذاتی ب: حمل شایع صناعی، برای تشخیص معنای حقیقی که گفتیم قضیه حملیه تشکیل می دهیم، اگر «حمل» ما حمل اولی ذاتی باشد - که بین موضوع و محمول یا اتحاد مفهومی یا اتحاد ماهوی برقرار است به نحوی که بیان کردیم - در این صورت کشف می کنیم که معنای حقیقی اسد، همان موضوع قضیه حملیه است به عبارت دیگر، در می یابیم که موضوع له لفظ اسد - که محمول قضیه است - همان است که شما در موضوع قضیه حملیه قرار داده اید - الحیوان المفترس - اما اگر قضیه حملیه به نحو حمل شایع صناعی بود، دیگر کشف نمی کنیم که معنای موضوع با محمول یکی است بلکه متوجه می شویم که موضوع قضیه حملیه یکی از مصادیق حقیقی محمول است^۱ مانند قضیه «زید انسان» که حمل شایع صناعی دارد و ما از قضیه مذکور هیچ گاه کشف نمی کنیم که لفظ انسان برای زید وضع شده - موضوع له لفظ انسان، زید نیست - بلکه در می یابیم که زید یکی از مصادیق حقیقی معنای انسان است و اگر از مصادیق حقیقی معنای انسان نمی بود، نمی توانستیم بگوئیم «زید انسان» همان طور که در نظیرش: اگر زید، یک رجل شجاع باشد، آیا می توانیم یک قضیه حملیه تشکیل دهیم و بگوئیم «زید اسد»؟ خیر! بلکه می توانیم بگوئیم «زید لیس باسد» لذا می گوئیم قضیه «زید انسان» با «زید لیس باسد» هر دو صادق است و زید، مصداق حقیقی معنای انسان و در جمله دوم با این که زید، کمال شجاعت را دارد اما مصداق حقیقی اسد نیست.

۱ - البته در مواردی که محمول و محمول علیه - موضوع - کلی و فرد باشند مانند «هذا الجسم ایض» نه در مواردی که مثلاً هر دو کلی باشند فرضاً اگر ما جسم کلی را موضوع قرار دهیم و بگوئیم «الجسم ایض» در این صورت نسبت بین جسم و ایض عموم و خصوص من وجه می باشد و معنای قضیه مذکور این نیست که جسم، مصداق حقیقی ایض است زیرا ما اجسام غیر ایض هم داریم بلکه مفهومش این است که بین آن دو می تواند اتحادی برقرار باشد.

خلاصه : اگر قضیه حملیه به نحو حمل اولی ذاتی باشد ، کشف می کنیم که موضوع له لفظ محمول ما همان است که در قضیه حملیه ، موضوع قرار داده ایم و چنانچه به نحو حمل شایع صناعی باشد ، کشف می کنیم که موضوع در قضیه حملیه یکی از مصادیق حقیقی محمول است .

نتیجه : یکی از طرقی که ما را به تشخیص معنای حقیقی راهنمایی می کند عبارت است از قضیه حملیه و صحت حمل و به عبارت دیگر عدم صحت سلب .

و یکی از راههایی که ما را به سوی معنای مجازی هدایت می نماید عبارت است از صحت سلب منتها در صحت سلب هم ، حمل بر دو گونه تصور می شود الف : حمل اولی ذاتی ب : حمل شایع صناعی به همان کیفیتی که در صحت حمل بیان کردیم .
 قوله « و ان لم نقل بان اطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمة ... » .

در علم بیان در بحث استعاره - مجازی که به علاقه مشابهت باشد - بین مشهور و سگاکي اختلاف نظر است .

مشهور می گویند اگر کلمه اسد را در رجل شجاع استعمال کنید مجاز در کلمه و مجاز در تعبیر به کار برده اید اما سگاکي معتقد است که در این قبیل موارد ، مجاز در کلمه تحقق ندارد و تصرفی در کلمه اسد و استعمال اسد نمی کنیم بلکه اسد را در معنای حقیقی خودش استعمال می کنیم منتها آن معنا را بر حسب ادعاء ، توسعه می دهیم و کلمه اسد را در حیوان مفترس استعمال می نمائیم به این ترتیب که می گوئیم دو نوع حیوان مفترس داریم یک قسم آن در جنگل ها زندگی می کند که از افراد حقیقیه حیوان مفترس است و نوع دیگری هم وجود دارد که ادعاء جزء معنای اسد و ماهیت اسد قرار می دهیم که آن هم مصداق برای معنای حقیقی اسد است لذا طبق بیان سگاکي در یک امر عقلی تصرف می کنیم و معنای حقیقی را ادعاء توسعه می دهیم و در لفظ اسد هیچ

واستعلام حال اللفظ، وآنه حقیقه او مجاز فی هذا المعنی بهما، لیس علی وجه دائر، لما عرفت فی التبادر من التغایر بین الموقوف والموقوف علیه، بالإجمال والتفصیل أو الإضافة الی المستعلم والعالم، فتأمل جیداً^۱ [۱].

گونه استعمالی در غیر معنای حقیقی صورت نگرفته است.

مصنّف «ره» فرموده اند: نزاع بین مشهور و سگاکِی ارتباطی به بحث ما ندارد و ما در قضیه سالبه «الرجل الشجاع لیس باسد» و امثال آن می گوئیم رجل شجاع، مصداق واقعی معنای اسد نمی باشد خواه استعمال اسد در رجل شجاع، طبق نظر مشهور، عنوان مجاز در کلمه داشته باشد یا طبق نظر سگاکِی تصرف در یک امر عقلی باشد و بگوئیم مجاز در اسناد است و ...

بنابراین: عدم صحت سلب، علامت حقیقت و صحت سلب، علامت مجاز است.

[۱]- اشکال: شما گفتید به وسیله صحت حمل، معنای حقیقی را و به وسیله صحت

سلب، معنای مجازی را تشخیص می دهیم مستشکلی می گوید:

فرضاً شما که معنای اسد را نمی دانید چگونه می توانید قضیه حملیه تشکیل دهید؟

شما که اصلاً نمی دانید لفظ اسد در لغت برای چه چیز وضع شده، آیا می توانید

قضیه حملیه تشکیل دهید و از طریق صحت حمل، معنای حقیقی را تشخیص دهید؟

اگر بخواهید قضیه حملیه درست کنید، اول باید معنای اسد را بدانید زیرا شما که

می گوئید «الحيوان المفترس اسد» لفظ اسد را به لحاظ معنای آن، محمول قرار

می دهید، اگر معنای حقیقی را بدانید نیازی به قضیه حملیه ندارید و اگر موضوع له را

ندانید با تشکیل قضیه حملیه متوجه نمی شوید که آن حمل، صحیح است یا نه و

همچنین در صحت سلب و تشخیص معنای مجازی - این مطلب، مستلزم دور است به

۱ - لعله إشارة الی عدم تمامية هذين الجوابين، لافي التبادر ولا فی عدم صحت السلب ... ر.ک منتهی الذرایة

ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً، ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة^١، وزيادة قيد (من غير تأويل^٢) أو (على وجه الحقيقة^٣)، وإن كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، إلا أنه - حيثئذ - لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر^٤،

نحوی که در بحث تبادل^۵، اصل دور و کیفیت تصور آن را بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست -

جواب: مصنف «ره» همان دو جوابی را که در بحث تبادل بیان کردند در این جا هم تکرار نموده و چون قبلاً به نحو مشروح آن دو جواب را بیان نمودیم، از تکرار آن خودداری می نمائیم^۶.

١ - وقد تخلص بعضهم عن هذا الاشكال بزيادة قيد من غير تأويل أو زيادة قيد على وجه الحقيقة في تعريف الاطراد فان الاطراد المذكور في المجاز إنما هو بالتأويل والاعتماد على القرينة فح يصير الاطراد مخصوصاً بالحقيقة ولا يوجد في المجاز اصلاً وضعفه بعضهم بأنه ح يستحيل ان يصير علامة الحقيقة لاستلزامه الدور فان العلم بالحقيقة ح يكون مقدماً على الاطراد وموقوفاً عليه له فلو كان الاطراد طريقاً مؤدياً اليه فلا محالة يكون مقدماً وهذا هو الدور ولا يمكن التفصي عنه بمثل ما ذكرناه في التبادر وصحة السلب من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نهج الحقيقة يطمئن النفس ولا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره وهل هذا الاستعمال حال المعلوم وطلب الحاصل واليه اشار الاستاذ المحقق بقوله «وزيادة قيد...» ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ٢٥/١.

٢ - يعني وان كان حقيقة في الكلمة فهو اشارة الى مذهب السكاكي.

٣ - يعني في الكلمة فهو بلحاظ مذهب المشهور [ر.ك حقائق الاصول ٤٦/١].

٤ - اما على الثاني فواضح واما على الاول فلان الاطراد من غير تأويل يستلزم الحقيقة فالاطراد ح يتوقف على معرفة الحقيقة بالالتزام والفرض انها يتوقف عليه فيدور. منه دام ظله ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ٢٥/١.

٥ و ٦ - ر.ك ايضاح الكفاية بحث تبادل ١٠٣/١.

ولا يتأتى التفصّي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ، ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة ، لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد ، أو بغيره [۱].

۳- اطراد

[۱] - یکی دیگر از طرق تشخیص معنای حقیقی را اطراد ذکر کرده اند و همچنین عدم اطراد را از جمله طرق تشخیص معنای مجازی از معنای حقیقی بر شمرده اند . مصنف ، اطراد را معنا نکرده اند لذا ابتداء اطراد را توضیح می دهیم .

اگر عنوانی و لفظی را در موردی اطلاق کردید - به لحاظ جهت و خصوصیتی که در آن مورد هست - و سپس دیدید که هر کجا آن خصوصیت باشد ، اطلاق مذکور مانعی ندارد و آن استعمال ، یک استعمال جایزی است از آن به اطراد ، تعبیر می کنند و آن را علامت حقیقت شمرده اند .

مثلاً شما عنوان «عالم» را بر زید اطلاق می کنید از شما سؤال می کنیم که به چه مناسبتی عنوان مذکور را بر او اطلاق کردید در جواب می گوئید به علت واجدیت علم ، عنوان مذکور را بر او اطلاق کردیم سپس ملاحظه می کنید که هر کسی دارای خصوصیت مزبور باشد ، می توان عنوان «عالم» را به او اطلاق کرد از اینجا کشف می کنیم که اطلاق عالم بر زید و بر هر کسی که واجد خصوصیت علم باشد ، به نحو حقیقت است اما در مقابل آن گاهی لفظی را در یک مورد و برای یک خصوصیتی استعمال می کنید ولی در موارد دیگر با این که همان خصوصیت موجود است ، نمی توان آن اطلاق را به کار برد و عرف با آن استعمال مخالفت می کند مثلاً شما کلمه «اسد» را در مورد رجل شجاع بکار می برید و عرف می گوید به رجل شجاع می توان عنوان اسد داد .

سؤال : به چه ملاکی اطلاق مذکور ، صحیح است ؟

جواب: به خاطر این که آن رجل با حیوان مفترس در شجاعت شباهت دارد.
سؤال: آیا هر کجا که علاقه مشابهت باشد، می توان عنوان اسد را استعمال نمود،
فرضاً اگر موجودی تنها در قیافه، شباهت به اسد داشته باشد، اما هیچ بهره ای از
شجاعت نداشته باشد، می توان چنان اطلاق نمود و آیا عرف با آن استعمال، موافق
است؟

جواب: خیر.

از این مسأله کشف می کنیم که همان استعمال - اطلاق اسد بر رجل شجاع - هم به
نحو حقیقت نبوده، زیرا اگر استعمال مذکور به نحو حقیقت بوده، باید آن اطلاق در
تمام موارد مشابه، شایع و مطرّد باشد لذا اگر اطرادی در میان نبوده، عرف در سایر موارد
هم آن استعمال را نمی پسندد و ما کشف می کنیم که استعمال مذکور، مجازی بوده است
که از آن به عدم اطراد تعبیر می کنیم. *تتمت کتب و علوم اسلامی*
مصنّف «ره» در محلّ بحث، اشکالی می کنند که تقریباً به صورت توضیح و تفصیل
است و آن عبارت است از این که:

شما که می گوئید اطلاق اسد بر غیر رجل شجاع، اطراد ندارد و صحیح نیست، چه
چیزی را در نظر می گیرید؟ آیا نوع و کلی علاقه مشابهت را منظور می نمائید یا
مشابهت در شجاعت را؟

اگر کلی علاقه مشابهت در نظر است، در این صورت، حق با شماست اگر موجودی
فقط در قیافه با اسد شباهت داشت، در این صورت، تعبیر و اطلاق اسد بر او صحیح
نیست اما اگر دائره علاقه مشابهت را محدود کردیم و گفتیم منظور، مشابهت در
شجاعت است در این فرض می توانیم اطراد را درست کنیم و هر کسی و هر موجودی در
شجاعت به اسد شباهت داشته باشد، می توان عنوان اسد را بر او اطلاق نمود و

اختصاص به زید، عمرو و بکر ندارد بلکه اگر در حیوانات هم شباهت مذکور باشد، می‌توان عنوان اسد را در آن مورد استعمال نمود لذا می‌گوئیم مجاز هم مانند حقیقت اطراد پیدا می‌کند - کل موجود کان شیئاً بالاسد فی الشجاعة یصح اطلاق الاسد علیه - مثل این که قبلاً گفتیم کل موجود کان واجداً لمبدأ العلم یصح اطلاق العالم علیه و در نتیجه، همان طور که در حقیقت، اطراد بود در مجاز هم اطراد پیدا می‌شود و فرقی در این جهت، بین مجاز و حقیقت نیست.

بنابر آنچه که تا کنون بیان کردیم بعضی خواسته اند فرقی بیان کنند که :
اطلاق عالم بر هر موجود واجد مبدأ علم به نحو حقیقت می‌باشد و بدون تأویل و تجوز و مسامحه، صحیح است اما اطرادی که شما از اطلاق اسد تصویر کردید با رعایت علاقه است.

مصنف «ره» فرموده اند پس شما اطراد را علامت حقیقت نمی‌دانید بلکه اطراد خاصی را اماره حقیقت می‌دانید و آن در موردی است که اطراد علی وجه الحقیقه باشد یعنی اطراد علی وجه الحقیقة علامة الحقیقة است، اگر این چنین باشد این مطلب مستلزم «دور» است چون شما در صدد هستید که حقیقت بودن را از راه اطراد، کشف کنید، اول به سراغ اطراد می‌آئید تا شما را به حقیقت راهنمایی کند سپس از شما سؤال می‌کنیم که کدام اطراد، انسان را به حقیقت راهنمایی می‌کند، جواب می‌دهید اطرادی که به نحو حقیقت باشد پس علم به حقیقت، بر اطراد، توقف دارد و اطراد هم بر علم به حقیقت متوقف است - تا اطراد علی وجه الحقیقة تحقق پیدا کند - و جوابهایی را که در بحث تبادل و صحت حمل برای «دور» بیان کردیم در محل بحث جاری نیست^۱ زیرا

۱ - در تبادل، مسألة علم (ارتکازی و تفصیلی) و (عالم و مستعلم) مطرح بود به خلاف محل بحث فعلی.

الثامن : أنه للفظ أحوال خمسة ، وهي : التجوز ، والاشتراك ، والتخصيص ، والنقل ، والإضمار ، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي ، إلا بقريضة صارفة عنه إليه .
وأما إذا دار الأمر بينها ، فالأصوليون ، وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً ، إلا أنها استحسانية ، لا اعتبار بها ، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك ، كما لا يخفى [۱] .

شما گفتید من علائم الحقیقة الاطراد علی وجه الحقیقة .
اگر شما متوجه شدید که اطلاق عنوان عالم بر زید ، حقیقت است دیگر چه انگیزه‌ای دارید که عمرو ، بکر و خالد را تصور و به آنها عنوان عالم را اطلاق نمائید تا اطراد را تصور نمائید . شما در همان مرحله اول اگر دانستید که اطلاق عالم بر زید با اطلاق اسد بر رجل شجاع فرق می‌کند به این نحو که اطلاق اولی به نحو حقیقت و دومی به نحو مجاز است و موضوع برای شما مشخص شد ، دیگر چه نیازی به اطراد و عدم اطراد دارید در حالی که مقصود ، این است که ما از راه اطراد ، حقیقت را کشف کنیم وقتی در نفس اطراد ، اطلاق علی نحو الحقیقه مأخوذ شد دیگر نیازی به اطراد احساس نمی‌شود .
خلاصه : مصنف پذیرفتند که اطراد علامت حقیقت و عدم اطراد علامت مجاز باشد .

امر هشتم

در احوال لفظ - تعارض احوال -

[۱] - مصنف «ره» در این امر به دو مطلب اشاره نموده اند :

۱ - برای لفظ ، احوال پنج گانه ای است که عبارتند از مجاز ، اشتراک ، تخصیص ،

نقل و اضممار.

در موارد مذکور اگر امر، دائر شد، بین معنای حقیقی و یکی از موارد پنج گانه مزبور، معنای حقیقی مقدم است فرضاً اگر متکلمی گفت «رأیت اسداً» و ندانستیم که او معنای حقیقی لفظ اسد را اراده کرده یا معنای مجازی را در این صورت بلا اشکال معنای حقیقی بر معنای غیر حقیقی تقدم دارد.

تذکر: در تمام موارد پنج گانه مذکور، معنای حقیقی مقدم است مگر این که قرینه‌ای بر خلاف در میان باشد.

۲- اگر بحث معنای حقیقی مطرح نباشد بلکه امر، بین خود آن معانی - موارد خمسة - دائر شود^۱ مثلاً لفظی در معنایی استعمال شود ولی ندانیم به صورت مجاز اطلاق شده یا به نحو اشتراک لفظی در این صورت آیا مجاز مقدم است یا مشترک لفظی بعضی گفته‌اند مجاز بر اشتراک لفظی مقدم است چون مجاز اغلب افراداً و اکثر استعمالاً هست و کثرت و اغلبیت، باعث ترجیح مجاز بر مشترک لفظی است و عده‌ای گفته‌اند مشترک لفظی بر مجاز تقدم دارد زیرا در مشترک لفظی رعایت علاقه لازم نیست به خلاف مجاز که نیاز به مؤونه زائده دارد.

و یا اگر مثلاً امر، دائر شد بین مجاز و تخصیص کدام مقدم است و همچنین اگر فرضاً امر، دائر شد بین اشتراک و نقل کدامیک بر دیگری تقدم دارد و ...

۱- الف: در بعضی از کتب اصولی از جمله «فصول» و «قوانین» بحث مذکور مفصلاً مطرح شده اما مصنف، آن را در چند سطر بیان کرده‌اند.

ب: «و ندانستیم که با این لفظ صلوة نقل شده است بسوی این معنی مراد که ارکان مخصوصه باشد یا مجازاً استعمال شده یا مشترک لفظی است میان دعا و ارکان مخصوصه و همچنین باقی احتمالات». رک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲۸/۱.

التاسع : إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال^۱ ، وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال ، وهو : أن الوضع التعييني ، كما يحصل بالتصريح بإنشائه ، كذلك يحصل بإستعمال اللفظ في غير ما وضع له ، كما إذا وضع له ، بأن يُقصد الحكاية عنه ، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة ، وإن كان لا بد

در موارد مذکور برای ترجیح یک طرف بر طرف دیگر ، وجوهی را ذکر کرده اند اما مصنف «ره» فرموده اند تمام آن وجوه ، استحسانی است و برهان منطقی نمی باشد که صلاحیت ترجیح یک طرف بر طرف دیگر را داشته باشد و وجوه استحسانی افاده قطع و یقین نمی کند ، بلکه ممکن است سبب ایجاد مظنه باشد و بر فرض که ایجاد مظنه نماید حجیت آن ظن ، اول کلام و بحث است و مظنه مانند یقین نیست که در تمام موارد ، حجیت داشته باشد بلکه بعضی از افراد ظن ، اتصاف به حجیت دارد لذا مصنف فرموده اند در تعارض احوال باید :

اصالة الظهور را ملاک و میزان قرار داد به این معنا که لفظ در هر کدام از آنها ظهور پیدا کرد ، آن ظهور ، دارای حجیت است زیرا اصالة الظهور یک اصل معتبر عقلانی و دارای پشتوانه است بنابراین اگر آن وجوه استحسانی در حدی بود که برای لفظ ، ظهوری را درست کرد ، در این صورت آن را ترجیح می دهیم و در غیر این صورت ، وجوه استحسانی ارزشی ندارد .

۱ - ثالثها التفصيل بين العبادات والمعاملات بالثبوت في الاولى والنفي في الثانية و رابعها التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكاة والوضوء والغسل والصوم ونحوها وبين ما ليس بهذه المثابة بالثبوت في الاولى عبادات كانت او معاملة وبالنفي في الثانية كذلك وخامسها التفصيل بين عصر النبي وبين عصر الصادقين وما بعده في النفي في الاول والثبوت في الثاني وسادسها التفصيل بين الالفاظ والازمان فقبل بثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي ص [وبعد ما فيها] وفيما عداها في عصر الصادقين ع ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع الى القول الرابع كما ان القول الخامس مرجعه الى التفصيل في الحقيقة المتشعبة وبيان مبده ثبوتها ر. ك شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۹/۱ .

- حينئذ - من نصب قرينة ، إلا أنه للدلالة على ذلك ، لا على إرادة المعنى ، كما في المجاز ، فافهم .

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له ، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز ، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز ، غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستكره ، وقد عرفت سابقاً ، أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز [۱] .

امر نهم

حقیقت شرعیه

[۱] - بحث حقیقت شرعیه ، یکی از مباحث مهم اصولی است قبل از بحث مذکور ،

مقدمه ای را بیان می کنیم . *مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی*

مقدمه : قبلاً اشاره کردیم که به یک اعتبار ، وضع یا تعیینی است یا تعینی .

وضع تعینی در اثر کثرت استعمال و خود به خود حاصل می شود به این معنا که لفظ در معنای مجازی کثرت استعمال ، پیدا می کند و به حدی می رسد که دیگر نیاز به قرینه ندارد و در نتیجه ، لفظ در معنای مجازی عنوان حقیقت پیدا می کند . - هنگامی که نیاز آن به قرینه ، سلب شود -

اما وضع تعینی : الف : گاهی با تصریح به انشاء ، حاصل می شود فرضاً واضح بر کرسی وضع می نشیند و لفظی را برای معنایی وضع می کند همان طور که پدری اسمی را برای نوزاد خود ، انتخاب می کند ، واضح هم می گوید لفظ اسد را برای حیوان مفترس و لفظ ذئب را برای آن حیوان مخصوص وضع نمودم و ...

ب : یک قسم دیگر از وضع تعینی داریم که کمتر با آن آشنا هستید و آن عبارت

است از این که :

فردی لفظی را در معنای مجازی استعمال می کند اما کیفیت استعمالش مانند استعمال در معنای حقیقی است .

سؤال : کیفیت استعمال لفظ در معنای حقیقی چگونه است ؟

جواب : مصنف فرموده اند این چنین است که لفظ را اطلاق می کنند و به وسیله آن از معنا حکایت می کنند و خود لفظ را به «تنهائی» دال بر معنا قرار می دهند مثلاً وقتی متکلمی می گوید رأیت اسداً در این صورت ، لفظ اسد را به تنهائی و بدون نیاز به قرینه ، حاکی از معنای حقیقی قرار داده بنابراین ، کیفیت استعمال معنای حقیقی این است که لفظ را به تمام معنا و بدون استمداد از قرینه ، دال بر معنای حقیقی قرار می دهند به خلاف استعمالات مجازی متعارف ، اگر متکلمی گفت رأیت اسداً یرمی و مقصودش از «اسد» مرد شجاع بود در این صورت او لفظ اسد را به تنهائی حاکی از رجل شجاع قرار نداده بلکه لفظ اسد را با کمک قرینه ، دال بر رجل شجاع قرار داده است چون لفظ اسد به تنهائی از رجل شجاع ، حکایت نمی کند .

خلاصه : در استعمالات مجازی معمولی لفظ به تنهائی جنبه حکایت و دلالت ندارد به خلاف استعمالات حقیقی که خود لفظ - بدون قرینه - حکایت از معنا می کند . اکنون که نحوه استعمالات متفاوت شد مصنف «ره» می فرمایند که یک قسم از وضع تعیینی این است که :

لفظ را در معنای مجازی استعمال می نمایند اما کیفیت استعمالش به نحو استعمال در معنای حقیقی است یعنی لفظی را به تنهائی و بدون قرینه ، حاکی از معنای مجازی قرار می دهند^۱ مثل این که لفظ صلوات را در معنای مجازی استعمال کنند - به این کیفیت که

۱ - وذلك مثل ما اذا قال احد ناولونی ولدی زیداً اذا ولد له جديداً ولم تعین له اسم يدعی به وهذا امر واضح كثير ←

نفس لفظ، دلالت بر معنای مجازی کند و در دلالتش نیاز به قرینه نباشد.

سؤال: از کجا ما فی الضمیر متکلم را متوجه شویم؟

جواب: متکلم، قرینه ای می آورد که عنوان آن قرینه با قرینه در جمله رأیت اسداً یرمی تفاوت می کند به این نحو که «یرمی» و «اسد» مجموعاً دلالت بر رجل شجاع می کنند اما قرینه ای که در این نوع از وضع تعیینی آورده می شود ما را آگاه می کند که نفس لفظ به تنهایی در معنای مجازی استعمال شده - معنای مجازی کان معنای حقیقی لفظ است - یعنی قرینه مذکور، اماره ای بر نحوه استعمال می باشد.

لازم به تذکر است که در هر استعمالی که قرینه ای باشد، نباید خیال کرد که آن استعمال، مجازی است بلکه عنوان قرینه ها مختلف است مثلاً در مشترک لفظی نیاز به قرینه داریم اما آن قرینه، معینه است در محل بحث هم احتیاج به قرینه برای تشخیص کیفیت استعمال است.

سؤال: به وسیله کدام استعمال، وضع تعیینی درست می شود؟

جواب: لازم نیست که همیشه واضح مثلاً بر کرسی وضع بنشیند و بگوید «وضعت هذا اللفظ باذا هذا المعنى» بلکه در قسم اخیر از وضعی تعیینی که اکنون توضیح دادیم، اولین استعمال، محقق وضع و به وجود آورنده وضع است و استعمالات دیگر، استعمالات بعد الوضع می باشند و شاید در بحث حقیقت شرعیته بتوانیم چنین وضعی را درست کنیم.

سؤال: استعمال اول که محقق وضع هست، آیا استعمال حقیقی است یا مجازی؟

جواب: هیچ کدام، نه لازم است عنوان حقیقت داشته باشد و نه لزومی دارد که

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً، ويدلّ عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته [۱].

عنوان مجاز را دارا باشد زیرا ما در امر سوّم، یک قاعده کلی برای شما بیان کردیم که: ملاک در صحت استعمال، حسن استعمال است یعنی هر کجا حسن استعمال باشد، آن استعمال صحیح است و مقتید به وجود علائق معهوده نیستیم لذا گفتیم گاهی لفظی در نوع یا صنفش استعمال می شود اما نه عنوان حقیقت دارد نه مجاز، نظیر آن مطلب را در محلّ بحث هم ملتزم می شویم.

[۱] - اکنون که مقدمه مذکور برای شما مشخص شد، اگر کسی ادعا کند که:

در بحث حقیقت شرعیّه - نسبت به الفاظ^۱ متداول در لسان شارع - می گوئیم شارع مقدّس، الفاظ صلات، صوم، حج و امثال آنها را در معانی تازه و مستحدثی استعمال کرده، به نحوی که با استعمال، وضع درست کرده یعنی کلمه صلات را در معنای اصطلاحی به کار برده و نوع استعمال، نحوه استعمال در معنای حقیقی است - منتها قرینه ای هم اقامه نموده که نحوه استعمال به این کیفیت است - اگر کسی در بحث حقیقت شرعیّه چنین ادعائی بکند، نباید آن را بعید شمرد و بالاتر اگر کسی ادعای قطع نسبت به آن کند، گزاف گوئی نکرده است.

مصنّف «ره» دلیلی هم بر این مطلب اقامه نموده اند که تا حدی ناتمام است و لذا

۱ - وفيه أولاً منع التبادر في محاوراته والقدر اليقيني هو تحقق ذلك في محاورات المشرعة وثانياً انه على تقدير تسليمه اعم من ثبوت الوضع التعييني المنشأ بالاستعمال كما هو مراده وانما يدل على ثبوت العلة الوضعية في الجملة «مشكيني قدس سره» ر. ک حاشیه کتاب کفایه الاصول محشّی ۱/۳۲.

۲ - بمعنى ان الفاظ العبادات كالصلاة والزكاة والحج ونحوها وهكذا بعض الفاظ المعاملات كالطهارة والفسق والمداواة والخلع والمباراة ونحو ذلك ... ر. ک عنایة الاصول ۱/۵۲.

مورد اشکال هم واقع شده و لذا ما آن دلیل را تکمیل می کنیم .

دلیل مصنف «ره» : وقتی لفظ صلات در لسان شارع - در قرآن یا در لسان نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) - اطلاق می شده ، معانی معهود و متداول در اذهان متبادر می شده و همچنین وقتی خداوند متعال فرموده اند «اقیموا الصلوة» یا رسول الله (صلی الله علیه وآله) لفظ صلات را استعمال می نموده اند ، آن معانی شرعیّه و آن معانی مخترعه ، متبادر می شده و تبادر هم که علامت حقیقت است پس معلوم می شود که آن معانی مستحدث مفاهیم حقیقی الفاظ است و لفظ صلات حقیقتاً در آن معنا استعمال شده .

دلیل مذکور ، ناقص است و لذا مرحوم مشکینی هم دو اشکال به آن کرده از جمله این که :

تبادر ، دلیل بر این است که فلان لفظ در فلان معنا حقیقت است نه مجاز اما نحوه حقیقت بودن را معین نمی کند ممکن است شارع مقدّس به وسیله وضع تعینی - با تصریح - آن الفاظ را برای معانی معهود وضع کرده نه از راه استعمال ، در حالی که شما می خواهید بگوئید که وضع تعینی مطرح بوده ولی با استعمال - نه بالتصریح - وضع درست شده و بدیهی است که با تبادر نمی توان این مطلب را ثابت کرد زیرا تبادر فقط حقیقت بودن را ثابت می کند نه نحوه آن را .

اکنون مطلبی را به دلیل مصنف ، اضافه می کنیم تا محلی برای اشکال مذکور باقی نماند .

تبادر ، علامت حقیقت است اما ما یک سؤال از شما می کنیم که :

آیا شارع مقدّس به کیفیت اول یعنی بالتصریح وضع تعینی درست کرده و گفته است «وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانی» یا به نحو دوم که ما ذکر کردیم ؟

ما هنگامی که به تاریخ حیات رسول الله (صلی الله علیه وآله) می نگریم ، هیچ نشان و

ویؤید ذلك^۱ أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية ،
فأي علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء ومجرد إشتمال الصلاة على
الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكُل بينهما ، كما لا يخفى [۱].

علامتی نمی‌بینیم که مثلاً روزی رسول الله بر منبر رفته باشند و در مقام وضع فرموده
باشند ایها الناس این الفاظ را برای این معانی وضع کردم و اگر چنین مطلبی می‌بود در
تاریخ و روایات ، مفعولٌ عنه واقع نمی‌شد لذا می‌گوئیم وضعی به نحو اول - بالتصریح -
مطرح نبوده بلکه باید بگوئیم رسول الله (صلی الله علیه وآله) به نحو دوم ، وضع درست
کردند یعنی نحوه استعمال پیامبر اکرم ، محقق وضع بوده است و ...

[۱] - مصنف «ره» تأییدی می‌آورند که استعمالات مذکور ، مجازی نیست و آن
عبارت است از این که :

یا باید ملتزم شویم که استعمال الفاظ عبادات در معانی معهوده به وسیله یک
«وضعی» بوده که ناشی از استعمال است و آن استعمال هم حقیقی است و نیازی به
وجود علاقه ندارد ، اگر این را بپذیرید که مطلب ، تمام و ثابت می‌شود .

اگر کسی این را نپذیرفت و گفت استعمال لفظ صلات در این معانی مستحدث ، یک
استعمال مجازی است ، در این صورت ، لازم است که برای آن استعمال ، علاقه ای از
علائق بیست و چند گانه هم ذکر کند اینجاست که سؤال می‌کنیم چه علاقه ای بین
صلات به معنای لغوی و شرعی وجود دارد ؟

صلات لغوی به معنای دعا و صلات شرعی عبارت است از اعمال و هیئات
مخصوص ، شما بفرمائید چه مناسبتی بین آن دو برقرار است ؟

بین آن دو ، علاقه جزء و کل ، وجود دارد - زیرا در نماز ، ادعیه‌ای هست - و بنابر

۱ - ای الوضع التعیني المتحقق بنفس الاستعمال .

هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا .

وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ، كما هو قضية غير واحد من الآيات ، مثل قوله تعالى ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ وقوله تعالى ﴿ وأذن في الناس بالحج ﴾ وقوله تعالى ﴿ وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً ﴾ إلى غير ذلك ، فالفاظها حقائق لغوية ، لا شرعية ،

علاقة جزء و کل ، لفظی که برای جزء وضع شده ، رسول الله (صلی الله علیه وآله) آن را در کل ، استعمال کرده اند .

در علاقة جزء و کل دو خصوصیت ، ذکر کرده اند که هیچ یک از آن دو در محل بحث ، موجود نیست .

اول این که آن جزء باید از اجزائی باشد که با انتفاء آن ، کل هم منتفی شود مانند رقبه نسبت به انسان که با انتفاء رقبه ، انسان هم منتفی می شود و لذا کسی نمی تواند لفظ موضوع برای انگشت را در انسان ، استعمال کند پس شرط اول در علاقة جزء و کل ، این است که آن جزء باید از اجزاء رئیسه باشد .

شرط دیگر ، این که باید بین اجزاء ، یک ترکیب حقیقی موجود باشد مانند انسان که از اجزاء و اعضاء و جوارح مرکب شده است .

بین معنای لغوی و اصطلاحی - شرعی - صلات ، هیچ یک از دو شرط مذکور موجود نیست یعنی با انتفاء دعا ، نماز منتفی نمی شود زیرا دعا از ارکان نماز نیست ارکان نماز ، تکبيرة الاحرام ، رکوع ، سجود و ... است و به علاوه نماز ، عبارت است از یک مجموعه مرکب از افعال و اقوال و هیثاتی که شارع مقدس آنها را اعتبار کرده است و آن مرکب را موضوع برای آثاری قرار داده .

خلاصه این که شما نمی توانید بگوئید بین صلات به معنای لغوی و شرعی علاقة جزء و کل ، موجود است .

واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً، لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كما اختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى [۱].

[۱] - تمام بحث گذشته ما - درباره حقیقت شرعیه - روی این مبنا بود که معانی الفاظ شرعیه، مفاهیم مستحدث و جدیدی باشند یعنی معانی صوم، صلات، حج و امثال آن معانی جدید و مخترع شرع مقدس اسلام باشد اما اگر بگوئیم معانی مذکور، جدید و مستحدث نیست بلکه در شرایع سابق هم وجود داشته منها اجزاء و شرائط متفاوت بوده همان طور که در شرع خودمان حالات و شرائط مختلف، باعث می شود که مثلاً کیفیت نماز، مختلف شود. مثلاً نماز شخص حاضر، چهار رکعت، مسافر، دو رکعت و یا مثلاً کسی که قدرت بر قیام ندارد باید نمازش را نشسته بخواند تا جائی که در بعضی از موارد باید نماز را با ایما و اشاره خواند.

البته ممکن است کسی بگوید که نماز، روزه، حج و ... از مخترعات اسلام و از معانی مستحدث نیست بلکه در شرایع قبلی هم با اختلاف در کیفیت بوده است و آیاتی هم شهادت بر این مطلب می دهد از جمله:

الف: «يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون»^۱.

ب: «واذن^۲ في الناس بالحج ياتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق»^۳.

۱ - سورة بقره، ۱۸۳.

۲ - ... واخلتلف في المخاطب به على قولين احدهما انه ابراهيم (عليه السلام) ... والثاني ان المخاطب به نبينا محمد عليه افضل الصلوات ... ر.ك مجمع البيان ۸۰/۷.

۳ - سورة بقره، ۲۷.

ج: «وجعلنی^۱ مبارکاً این ما کنت واوصانی بالصَّلوة والزَّکوة ما دمت حیاً»^۲.

با توجه به این مطلب، دیگر مجالی برای بحث حقیقت شرعیه باقی نمی ماند زیرا همان طوری که مشروحاً بیان کردیم حقیقت شرعیه بر این اساس بود که بگوئیم معانی الفاظ مفاهیمی مستحدث و جدید است آن وقت بحث کنیم که آیا آن الفاظ در معانی جدید به نحو حقیقت، استعمال شده یا به نحو مجاز ولی اگر کسی بگوید معانی الفاظ شرعی، مستحدث نیست بلکه سابقه دار است در این صورت، الفاظ مذکور، دارای حقیقت لغویه هستند نه حقیقت شرعیه.

اشکال: در این بخش، فرزند مرحوم آقای آخوند هم اشکالی بر ایشان دارند که^۳:
ما از آیات مذکور، استفاده می کنیم که معانی الفاظ شرعی، مستحدث نیست بلکه سابقه دار بوده اما آیات مزبور دلالتی ندارد که در شرایع سابقه هم همان الفاظ، استعمال می شده مثلاً آیه ای می گوید «یا ایها الذین امنوا کتب علیکم الصیام...» از این آیه استفاده می شود که آن عبادت، سابقه دار است اما از کدام قسمت آن استفاده می شود که در سابق هم کلمه صیام به کار می رفته و تکلیف الهی روی عنوان صوم بوده؟
بلکه بر خلاف آن می توان دلیل، اقامه کرد و آن عبارت است از این که:

لسان همه انبیاء سلف که عربی نبوده بلکه عده ای از آنها به زبان غیر عربی تکلم می کردند و مسلماً به گروه اخیر، تکلیفی با عنوان «صیام» تعلق نگرفته بلکه عنوان مذکور را طبق لغت خودشان استعمال می کرده اند و...

خلاصه: از آیات مذکور، استفاده می شود که آن عبادات، مستحدث نیست بلکه

۱- مربوط به حضرت عیسی (علیه السلام) است.

۲- سوره مریم ۳۱.

۳- ر-ک حاشیه کتاب کفایه الاصول محقق ۱/۳۳.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال ، لا مجال لدعوى الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها حقائق شرعية ، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكرها على ثبوتها ، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه ، ومنه [قد] إنقذح حال دعوى الوضع التعيني معه ، ومع الغض عنه ، فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة ، نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع ، فتأمل [۱] .

سابقه دار است ولی نمی توان از آنها استفاده کرد که در شرایع قبل هم همین الفاظ استعمال می شده .

نتیجه : اگر کسی در بحث حقیقت شرعیه احتمال مذکور را مطرح کرد دیگر بحث حقیقت شرعیه ، منهدم می شود و جائی برای بحث از آن باقی نمی ماند .
[۱] - حاصل کلام آن که :

بعد از وجود این احتمال - که این معانی قبل از شرع اسلام تحقق داشته و سابقه دار بوده - بساط حقیقت شرعیه برچیده می شود و مجال باقی نمی ماند که کسی ادعای وثوق بر ثبوت حقیقت شرعیه - وضع شارع ، آن الفاظ را برای معانی مصطلح - کند تا چه رسید به این که ادعای یقین بر آن نماید .

سؤال : با توجه به این که در بعضی از کتب اصولی مانند فصول و قوانین ، ادله ای بر ثبوت حقیقت شرعیه اقامه شده ، بفرمائید تکلیف آن ادله چه می شود ؟
جواب : مجال نیست که بگوئیم آن ادله ، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیه می کند زیرا :

بر فرض که آن ادله ، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیه کند - و از اشکالات وارد بر آن صرف نظر کنیم - با وجود احتمال مزبور یعنی حقیقت لغویه و این که آن معانی قبل از شرع اسلام هم بوده ، امکان استناد به آن ادله ، منتفی می شود - اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال -

به عبارت دیگر در صورتی آن ادله کار ساز است که معانی الفاظ شرعی، ریشه دار نباشد بلکه مستحدث و مخترع شارع مقدس اسلام باشد.

مصنّف «ره» ابتدای این بحث از راه تبادر، وضع تعینی درست کردند و... اما اکنون از آن عدول نموده اند.

بیان ذلک: اگر ثابت شود که از الفاظ مذکور - صلات، صوم، حج و... - در لسان شارع مقدس، معانی مصطلح، متبادر می شده در این صورت از راه تبادر می توان مدعا را ثابت کرد اما آنچه که مسلم می باشد این است که:

در زمان شارع و در «مجموع محیط اسلامی» که مرکب از شارع و مردم بوده، تبادری مطرح بوده است و از این استفاده می شود که حقیقت شرعیه ای نبوده زیرا حقیقت شرعیه ای که در خصوص استعمالات شارع باشد کار ساز است والا حقیقت متشرعه و حقیقتی که از شارع و متشرعه ناشی شده باشد اثری ندارد و در واقع، مصنّف، حقیقت شرعیه را منکر می شوند - ولو از احتمال سابقه دار بودن معانی الفاظ شرعی صرف نظر کنیم -

سؤال: در محل بحث، وضع تعینی تحقق دارد یا نه؟

با بیان ما برای شما مشخص شد که در محل بحث، وضع تعینی هم وجود ندارد به عبارت دیگر، احتمال مزبور - حقیقت لغویه و سابقه دار بودن معانی - تمام بحث حقیقت شرعیه را بر هم می زند، هم وجود وضع تعینی را منتفی می کند و هم وجود وضع تعینی را.

البته اگر از احتمال مذکور چشم پوشی کنیم، انصاف این است که منع وضع تعینی در زمان شارع، در لسان او و تابعین او «مکابره» است یعنی یک حقیقتی مرکب از شرعیه و متشرعه به صورت وضع تعینی بوده است که بر اثر کثرت استعمال شارع و متشرعه

وأما الثمرة بين القولين ، فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت ، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت ، فيما إذا علم تأخر الاستعمال ، وفيما إذا جهل التاريخ ، ففيه إشكال ، وأصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع ، لا دليل على اعتبارها تعبداً ، إلا على القول بالأصل المثبت ، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك ، وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل ، لا في تأخره ، فتأمل [۱].

حاصل شده اما بديهی است که این نوع وضع ، کارساز نیست و آن چیزی که در محل بحث ، مفید می باشد این است که در لسان شارع ، وضعی را ثابت کنیم والا در مجموع لسان شارع و متشرعه وضعی موجود باشد ، برای استعمالات شارع اثری ندارد .
قوله «نعم حصوله فی خصوص لسانه^۱ ممنوع فتأمل» .

مرکز تحقیقات حقوقی و پژوهش‌های اسلامی

ثمرة ثبوت حقیقت شرعیه و عدم ثبوت آن

[۱] - برای بیان ثمره مذکور ، متذکر سه فرض می شویم :

۱ - اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شویم و استعمالی را در کلام شارع مقدس بیابیم و بدانیم که آن استعمال ، متأخر و پس از وضع شارع - بعد از ثبوت حقیقت شرعیه - بوده ، در این صورت ، ما آن لفظ را بر معنای شرعی حمل می کنیم . فرضاً اگر شارع بگوید «صلّ عند رؤية الهلال» باید لفظ صلات را بر معنای شرعی و افعال و هیئات مخصوص حمل کنیم .

۱ - یعنی ثبوت الوضع التعیني فی خصوص الالفاظ التي يستعملها هو ممنوع بعد البناء على عدم الوضع التعیني وكان قوله «فتأمل» إشارة الى اشكال فی المنع المذكور فان استعمال الشارع تلك الالفاظ فی تلك المعانی فی مدة تقارب عشرين سنة مما يؤدي الى حصول الوضع التعیني . رک حقائق الاصول ۵۱/۱ .

۲- اما اگر قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعیه شویم تا هنگامی که قرینه ای در میان نباشد همان طور که در جمله «رأیت اسداً» در صورت عدم وجود قرینه، آن را بر معنای لغوی (حیوان مفترس) حمل می کردیم، در محل بحث هم اگر شارع فرمود «صلّ عند رؤیة الهلال» باید لفظ صلات را بر معنای لغوی آن حمل نموده و بگوئیم مقصود شارع از لفظ صلات، نماز نیست بلکه این است که هنگام رؤیت هلال باید دعا خواند.

خلاصه: بنا بر قول به ثبوت حقیقت شرعیه، الفاظ عبادات بر معنای شرعی حمل می شود و بنا بر قول به عدم ثبوت، بر معنای لغوی حمل می گردد. تا اینجا در ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعیه با مشکلی مواجه نیستیم.

۳- اما اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع برخورد نمودیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود یعنی ندانستیم که خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟

به عبارت دیگر: در صورت ثبوت حقیقت شرعیه:

الف: اگر بدانیم استعمال «صلّ» بعد از ثبوت حقیقت شرعیه، تحقق پیدا کرده، در این صورت، آن را بر معنای شرعی حمل می کنیم.

ب: اگر بدانیم خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیه صادر شده، مثلاً ثبوت حقیقت شرعیه در سال دوم بعثت بوده و خطاب مذکور در سال اول بعثت، صادر شده در این صورت لفظ صلات را بر معنای لغوی حمل می کنیم.

ج: اگر تاریخ استعمال «صلّ» برای ما مجهول شد و ندانستیم که آیا خطاب مذکور، قبل از ثبوت حقیقت شرعیه بوده یا بعد از آن در این صورت، مشکله ای در میان است و هر کسی دلیلی به نفع خود اقامه نموده است که مصنف «ره» ظرف چهار سطر به نحو

اختصار بیان کرده اند ولی ما اکنون به نحو مبسوط آن را بیان می کنیم .

۱ - بعضی خواسته اند به اصالت تأخر استعمال ، تمسک نمایند و نتیجه بگیرند که استعمال و خطاب «صلّ عند رؤیة الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده و در نتیجه خطاب مذکور را باید بر معنای شرعی حمل نمود .

اکنون باید بررسی کنیم تا مشخص شود که تمسک به اصل مذکور ، صحیح است یا نه و لذا به طرح دو سؤال می پردازیم .

الف : اصالت تأخر استعمال - تأخر حادث - به چه کیفیت دلالت می کند که خطاب مذکور را باید بر معنای شرعی حمل نمود ؟

ب : اصل مذکور ، یک اصل عقلائی است یا شرعی ؟
اگر بگوئید اصل مزبور یکی از اصول عقلائیّه است مفهومش این است که :
اگر ما یقین به حدوث حادثی داشته باشیم اما در تقدّم و تأخر آن شک داشته - مثلاً می دانیم زید از مسافرت آمده و اصل حدوث و آمدن از سفر ، مسلم است ولی نمی دانیم دو روز قبل آمده یا دو روز بعد - در این صورت ، عقلاء از اصالت تأخر حادث ، کمک می گیرند و بنا می گذارند که آن حادث مسلم الحدوث ، متأخراً حادث شده و در لحظات بعدی وجود پیدا کرده است .

در محل بحث : استعمال و خطاب «صلّ» را داریم که مسلماً این حادث ، حدوث پیدا کرده و استعمال تحقق پیدا کرده است اما در تقدّم و تأخر آن شک داریم و نمی دانیم قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه ، حادث شده یا بعد از آن در این گونه موارد ، عقلاء طبق قاعده کلیّه اصالت تأخر حادث ، حکم می کنند که استعمال ، چون یک امر حادثی است بعداً به وجود آمده پس استعمال مذکور را بر معنای شرعی حمل می کنیم نه معنای لغوی .

سؤال : آیا واقعاً عقلاء به چنین اصلی اعتناء می کنند ؟

جواب: عقلاء برای اصل مذکور، اعتباری قائل نیستند و شما هم می توانید به عقلاء مراجعه کنید و ببینید آیا آنها اصلی به نام اصالت تأخر حادث دارند یا نه.

مصنف «ره» کأنّ فرموده اند اگر کسی ادعا کند که عقلاء به اصل مذکور، اعتناء می کنند، پاسخ می دهیم که برای ما ثابت نشده که بین عقلاء اصلی به نام اصالت تأخر حادث، معتبر باشد و تا مطلب ثابت نشود نمی توان به آن استناد نمود.

خلاصه: تمسک به اصالة تأخر حادث به عنوان یک اصل عقلانی مردود است.

اگر بگوئید اصالت تأخر استعمال - حادث - ارتباطی به عقلاء ندارد بلکه یک اصل شرعی و همان استصحاب است و دلیل شرعی بر حجّیت استصحاب داریم و لا تنقض یقین بالشک، همان طور که به استصحاب طهارت و نجاست حجّیت می بخشد، در محل بحث هم برای ما کارساز و مفید است.

بیان ذلک: در استصحاب به قضیة متیقّنه و مشکوکه نیاز داریم در محل بحث، قضیة متیقّنه را چنین ترتیب می دهیم که: مثلاً ده سال، قبل الوضع قطعاً آن استعمال نبوده، به وسیله استصحاب، عدم حدوث استعمال را ادامه می دهیم تا پنج سال قبل الوضع و همچنین آن را ادامه می دهیم تا مقارن وضع و تا بعد الوضع، فرضاً می گوئیم استعمال «صلّ عند رؤية الهلال» دو روز قبل از رحلت نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) تحقق پیدا کرده است - بعد الوضع، خطاب مذکور صادر شده - و در نتیجه، باید آن را بر معنای شرعی و اصطلاحی حمل نمود.

سؤال: آیا مجرای استصحاب مذکور، عدم تحقق استعمال است یا مجرای آن، تأخر استعمال است؟

واضح است که دو عنوان مذکور با یکدیگر متفاوت هستند.

آیا تأخر استعمال، حالت سابقه دارد؟

شما از اول، شک داشتید که این استعمال، متأخر از وضع بوده یا نه اگر بخواهید روی عنوان تأخر، استصحاب، جاری کنید، این حالت سابقه ندارد در حالی که یکی از ارکان استصحاب، وجود حالت سابقه و قضیه متیقنه است و اگر بگوئید ما استصحاب را بر عنوان تأخر جاری نمی کنیم بلکه روی عنوان عدم حدوث، جاری می نمایم به همان کیفیتی که بیان کردیم که ده سال قبل از وضع، بلا اشکال استعمالی نبوده و ما عدم حدوث استعمال را تا مقارن وضع، تا بعد از وضع - بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه - ادامه می دهیم و اگر استعمال، قبلاً نبوده، مقارن نبوده، معنایش این است که متأخر بوده پس ما استصحاب را روی عنوان تأخر، جاری نمی کنیم تا شما اشکال کنید حالت سابقه ندارد بلکه روی عنوان عدم حدوث، جاری می کنیم و به وسیله «لا تنقض الیقین» عدم حدوث را ادامه می دهیم تا بعد الوضع و اگر فرضاً تا یک ساعت بعد الوضع استعمال نبوده و بعداً حادث شده، پس عنوان تأخر، تحقق پیدا می کند و ثابت می شود که استعمال از وضع، متأخر است و اگر استعمال از وضع، متأخر شد، در نتیجه، لفظ بر معنای شرعی حمل می شود.

آیا استدلال مذکور، صحیح است؟

استصحاب مذکور، اصل مثبت است یعنی اثر شرعی بر عنوانی بار شده که آن عنوان مستصحب شما نیست بلکه لازمه عقلی مستصحب است.

در محل بحث، استصحاب عدم حدوث استعمال فقط می گوید «الاستعمال لم يحدث» و زیانش گنگ است و فرضاً اگر از او سؤال کنیم تأخر استعمال را هم ثابت می کنی پاسخ می دهد نه، به او می گوئیم تأخر استعمال ملازم با عدم حدوث استعمال است، جواب می دهد که من به ملازم، لازم و ملزوم کاری ندارم و فقط عدم حدوث استعمال را ثابت کردم اما شما از «لم يحدث» می خواهید یک نتیجه عقلی بگیرید و

بگوئید لازمه عقلی عدم حدوث استعمال تا بعد الوضع این است که استعمال از وضع متأخر باشد و نتیجه هم بر همین تأخر مترتب می شود نه بر عدم حدوث استعمال «و هذا اصل مثبت» و اصل مثبت به عقیده مصنف «ره» و بسیاری از محققین، حجّیت ندارد. نتیجه: استصحاب عدم حدوث استعمال نمی تواند چیزی را ثابت کند، آری اگر تأخر را ثابت می کرد برای ما کارساز و مفید می بود اما چون عنوان تأخر، لازم عقلی عدم حدوث استعمال است لذا عنوان مذکور، ثابت نمی شود و در نتیجه می گوئیم: اصالت تأخر حادث نه پشتوانه عقلائی دارد و نه از نظر شرعی دلیلی بر حجّیت آن قائم شده است.

اشکال دیگر: شما به اصالت تأخر استعمال، استناد می کنید، ممکن است فرد دیگر به اصالت تأخر وضع، استناد نماید زیرا «وضع» - تعینی یا تعینی - هم یکی از حوادث است و شما نمی دانید که این وضع، قبل الاستعمال بوده یا بعد الاستعمال و لذا یک اصالت تأخر حادثی هم در وضع جریان پیدا می کند و در نتیجه دو اصل، مطرح می شود یکی اصالت تأخر استعمال و دیگری اصالت تأخر وضع و آن دو با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند.

خلاصه: کسانی که به اصالت تأخر استعمال تمسک کرده اند، راهشان مردود و غیر قابل اعتناء بود.

۱۲ - بعضی هم خواسته اند به اصالت عدم نقل، تمسک کنند و بگویند باید خطاب «صلّ عند رؤیة الهلال» را بر معنای لغوی حمل نمود.

۱ - همان طور که قبلاً بیان کردیم فرض مسأله، این است که: اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع برخورد نمودیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود یعنی ندانستیم که خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟

توضیح ذلک: اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شدیم معنایش این است که شارع لفظ صلات را از معنای لغوی به معنای شرعی نقل نموده، منقول عنه و منقول الیه هم داریم این گروه معتقدند که: آری ما قائل به حقیقت شرعیه هستیم و اصل «نقل» برای ما مسلم است اما در هنگام استعمال و آن زمانی که خطاب «صلّ» استعمال شد، نمی‌دانیم نقلی بوده یا نه به عبارت دیگر نمی‌دانیم هنگامی که رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمودند «صلّ عند رؤیة الهلال» آیا نقلی بوده یا نه لذا به اصالت عدم نقل، تمسک می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که استعمال مذکور قبل از ثبوت حقیقت شرعیه بوده و در این صورت می‌گوئیم خطاب «صلّ» باید بر معنای لغوی حمل شود.

پاسخ به مستدّین به اصالت عدم نقل: اصل مذکور بر خلاف اصالت تأخر حادث یکی از اصول عقلائیّه و دارای پشتوانه است و اگر شما شک کنید که آیا فلان لفظ از معنای لغویش نقل داده شده یا نه می‌توانید به اصل مذکور تمسک نمائید و بگوئید نقلی صورت نگرفته ولی قدر متیقّن اصل مزبور این است که:

عقلاء هنگامی که در اصل نقل، شک داشته باشند به اصالت عدم نقل، تمسک می‌کنند مانند همان مثالی که اخیراً بیان کردیم به خلاف محلّ بحث که شما در اصل «نقل» تردیدی ندارید زیرا شما روی مبنای ثبوت حقیقت شرعیه بحث می‌کنید یعنی یقین دارید که نقلی مطرح بوده و همچنین یقین به ثبوت حقیقت شرعیه دارید اما در تقدّم و تأخر آن شک دارید و نمی‌دانید آیا «نقل» قبل از استعمال «صلّ» بوده یا بعد از آن بنابراین اصل «نقل» برای شما مسلم است و اگر چنین شکی داشته باشید:

اولاً امکان دارد بگوئیم که عقلاء در چنین مواردی به اصالت عدم نقل تمسک نمی‌کنند و چنانچه بگوئید ما چنین مطلبی را مسلم نمی‌دانیم پاسخ می‌دهیم که شک هم داشته باشید کافی است، همین مقدار که ادراک نکنید که عقلاء در آن مورد به اصل

العاشر: أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات، أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للاعم [الاعم] منها؟
وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يذكر أمور: [۱].

مذكور، تمسک می کنند یا نه، برای عدم جواز تمسک به اصل مذکور کافی است خلاصه این که باید یقین کنید که عقلاء در چنین مواردی به اصالت عدم نقل تمسک می کنند تا شما هم بتوانید به آن استدلال نمائید.

خلاصه: تمسک به اصالت عدم نقل و همچنین استناد به اصالت تأخر استعمال هم غیر قابل قبول بود و در فرض مسأله با توجه به ثبوت حقیقت شرعی نتوانستیم خطاب «صل عند روية الهلال» و امثال آن را به معنای شرعی یا لغوی حمل کنیم.



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

در صحیح و اعم

[۱] - یکی از مباحث مهم و مفصل علم اصول، این است که:

آیا الفاظ عبادات^۱، اسامی برای عبادات صحیح است مثلاً لفظ صلات فقط اسم برای نماز صحیح است - که از نظر شرعی محکوم به صحت باشد - یا این که اگر در مورد فاسد هم استعمال شوند باز داخل در مستأ هستند؟

آیا مستأ به این اسامی فقط خصوص عبادات صحیح هست یا این که عبادات فاسد هم مستأ برای آن اسامی می باشند؟

به عبارت دیگر، بین اعلام اختلافی هست که آیا الفاظ عبادات مانند صلات،

۱ - بحث فعلی ما فقط درباره الفاظ عبادات است مرحوم مصنف، بحث معاملات را در پایان همین امر مطرح نمود مانند.

منها : أنه لا شبهة في تأني الخلاف ، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال^١ .

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره^٢ : أن النزاع وقع - على هذا - في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع ، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم ، بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء ، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته ، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية ، وعدم قرينة أخرى معينة للآخر [١] .

صوم و حج ، اسم برای صحيح می باشند که در فاسد مجازند یا اسم برای اعم و بر هر دو حقیقتاً اطلاق می شود ؟

بحث مذکور ، بسیار مفصل و محل اختلاف است لذا برای تنقیح مطلب ، قبل از ذکر ادله طرفین ، مقدمه متذکر چند مطلب می شویم .

مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مطلب اول

[١] - آیا فقط کسانی که قائل به ثبوت حقیقت شرعیه هستند ، می توانند در این بحث

[١] - لاعتراف الاعمى - لو ثبت لديه ان الشارع استعملها مجازاً فى الاعم - بصحة استعمالها مجازاً فى الصحيحة ايضاً ، واعترف الصحيحى - ايضاً لو ثبت لديه أنه استعملها مجازاً فى الصحيح - بصحة الاستعمال المجازى فى الفاسدة ايضاً ، فلا يتصور ح بينهما نزاع ولكن مع ذلك قيل بإمكان تصويره .

٢ - أى : تصوير الخلاف ، توضيحه : أن المنسوب الى شيخنا الاعظم الانصارى «قدس سره» فى تقريب النزاع - بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية - هو أن العلاقة المجازية هل اعتبرت ابتداءً بين المعاني اللغوية وبين المعاني الشرعية الصحيحة ، ثم استعملت الفاظ العبادات فيما يعم الفاسدة بالتبع والمناسبة ليكون من قبيل سبك مجاز فى مجاز ؟ ام اعتبرت ابتداءً بينها وبين المعاني الشرعية الجامعة بين الصحيحة والفاسدة ؟ فعلى الاول تحمل الالفاظ مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة معينة لاحد المعنيين على الصحيحة ، وعلى الثانى تحمل كذلك على الاعم . [ر.ك منتهى الدراية ١/١٠٣ .

و نزاع، شرکت کنند یا این که بحث فعلی ارتباطی به بحث گذشته - حقیقت شرعیه - ندارد و هرکس با هر مبنائی - خواه قائل به ثبوت حقیقت شرعیه یا منکر آن و یا قائل به قول سوم یعنی قاضی ابوبکر باقلانی^۱ - می تواند در این بحث شرکت کند؟ اما قائلین به ثبوت حقیقت شرعیه به سهولت و وضوح می توانند در بحث مذکور شرکت نمایند و بگویند:

شارع مقدس اسلام که الفاظ عبادات را برای معانی مخترعه وضع کرده - و یا به وضع تعینی وضع شده - آیا موضوع له آن الفاظ را خصوص عبادات صحیح قرار داده یا اعم از صحیح و فاسد؟

به عبارت دیگر: فرضاً شارع که خواسته لفظ صلات را از معنای لغوی نقل کند و معنای جدیدی برایش وضع نماید، آیا معنای جدید، خصوص نماز صحیح است یا اینکه نماز فاسد هم در موضوع له داخل است لذا می گوئیم قائلین به ثبوت حقیقت شرعیه می توانند در بحث صحیح و اعم، شرکت نمایند.

اما اگر کسی منکر ثبوت حقیقت شرعیه شد و گفت نه وضع تعینی و نه وضع تعینی مطرح است و هرگاه شارع، لفظ صلات را در معنای جدید استعمال می کرده به عنوان مجاز بوده و مجاز مذکور هم همیشه به حال خود باقی است و هیچ گاه چهره حقیقت به خود نگرفته است مانند جمله «رأیت اسداً یرمی» که تا روز قیامت، مجاز است و هر زمان که لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال کنیم به قرینه نیاز داریم، او - منکر حقیقت شرعیه - چگونه می تواند در بحث صحیحی و اعمی شرکت نماید او که «وضع» و حقیقت جدیدی قائل نیست.

۱ - به زودی درباره مسلک او توضیحاتی خواهیم داد.

شرکت منکرین حقیقت شرعیه در بحث صحیحی و اعمی از یک راه تصوّر می شود که آن راه صرف تخیل است و از نظر مقام اثبات کسی نمی تواند دلیلی بر آن اقامه نماید و آن عبارت است از این که :

کسی که منکر حقیقت شرعیه است - و استعمالات را مجازی می داند - و در عین حال صحیحی^۱ هم هست این چنین می تواند تصوّر کند و بگوید :

به نظر ما وقتی شارع ، لفظ صلات را در معنای جدید استعمال کرده ، بین معنای جدید و معنای لغوی ، رعایت علاقه نموده است .

معنای جدید ، صلات صحیح بوده او نماز صحیح را با معنای لغوی مقایسه کرده ، اولین معنایی را که در نظر گرفته و اصل و مبنا قرار داده همان نماز صحیح بوده است . آیا شارع بعداً لفظ صلات را در نماز فاسد استعمال نکرده ؟ آری اطلاق نموده .

استعمال لفظ صلات در نماز فاسد ، مجاز است یا حقیقت ؟

به نظر ما - منکرین حقیقت شرعیه - آن هم مجاز است .

بین آن دو مجاز چه تفاوتی است ؟

بین آن ها دو تفاوت به شرح ذیل موجود است :

۱ - هنگامی که شارع مقدّس می خواسته لفظ صلات را در نماز صحیح ، استعمال نماید ، نماز صحیح را با معنای لغوی آن مقایسه و بین آن دو رعایت علاقه نموده است اما وقتی که کلمه صلات را در نماز فاسد استعمال می کند دیگر با معنای لغوی کاری ندارد و استعمالش در نماز فاسد به خاطر تناسبی است که صلات فاسد با نماز صحیح دارد .

۱ - و ممکن است اعمی باشد .

به عبارت دیگر، مجاز دوم به دنبال مجاز اول و در طول مجاز اول است همان طور که در کتاب «مطول» ملاحظه کرده اید، گاهی تعبیر می کنند «به سبک مجاز از مجاز» یعنی از مجازی مجاز دیگر ریخته می شود که مجاز دوم دنباله مجاز اول و از فروع مجاز اول است نه این که در ردیف مجاز اول باشد در محل بحث هم مطلب چنین است که: آنچه که در استعمال شارع، اصل و مبنا می باشد - آنچه که مجاز اصلی است - عبارت است از استعمال لفظ صلات در نماز صحیح ولی هنگامی هم که شارع، لفظ صلات را در نماز فاسد استعمال می کند، آن را با معنای لغوی نمی سنجد بلکه آن را با معنای مجازی اصلی مقایسه می کند و بین آن دو، رعایت علاقه می کند که معنای مجازی دوم از فروع مجاز اول است.

۲- اگر شارع، لفظ صلات را همراه با قرینه صارفه از معنای لغوی استعمال کرد و گفت، بدانید معنای لغوی اراده نشده بلکه معنای جدیدی را اراده کرده ام در این صورت بین دو مجاز فرقی است که:

آن مجاز اصلی، دیگر نیازی به قرینه ندارد همان قرینه صارفه از معنای لغوی که آمد لفظ را از معنای حقیقی کنار می زند و همین امر باعث می شود که لفظ بر معنای صحیح حمل شود اما اگر بخواهد معنای مجازی دوم - صلات فاسد - را اراده نماید نیاز به دو قرینه دارد.

الف: قرینه صارفه از معنی حقیقی ب: قرینه دیگری هم لازم است که لفظ را به مجاز فرعی - مجازی که از فروع و شعب مجاز اصلی است - بکشد.

خلاصه: اگر کسی بخواهد منکر حقیقت شرعیه شود و در عین حال در بحث صحیحی و اعمی شرکت کند باید به کیفیت مذکور وارد بحث شود.

تذکر: ممکن است کسی منکر حقیقت شرعیه شود و قول اعمی را اختیار نماید، این

وَأَنْتَ خَيْرُ بَأْتِهِ لَا يَكَادُ يَصْخَرُ هَذَا، إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْعِلَاقَةَ إِنَّمَا إِيْتَابَتْ كَذَلِكَ، وَأَنَّ بِنَاءَ الشَّارِعِ فِي مُحَاوَرَاتِهِ، اسْتَقَرَّ عِنْدَ عَدَمِ نَصْبِ قَرِينَةٍ أُخْرَى عَلَى إِرَادَتِهِ، بَعِثَتْ كَانْ هَذَا قَرِينَةً عَلَيْهِ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى قَرِينَةٍ مُعَيَّنَةٍ أُخْرَى، وَأَتَى لَهُمْ بِإِثْبَاتِ ذَلِكَ [۱].

که ما مثال را بنا بر قول صحیحی بیان کردیم، علتش آن بود که مثال واضح و روشنی بود. [۱]- راه و کیفیت شرکت منکرین حقیقت شرعیه در بحث صحیحی و اعمی همان بود که بیان کردیم و آن راه از نظر مقام تصوّر، خوب است ولی از نظر مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد و برای کشف چنین مطلبی دو موضوع باید روشن شود.

اولاً احراز نمائیم که شارع مقدّس در مقام رعایت علاقه، صلوات صحیح را طرف سنجش قرار داده نه نماز فاسد را و ما راهی برای کشف آن نداریم، از چه طریقی می‌توانیم احراز کنیم که شارع وقتی می‌خواسته لفظ صلوات را در معنای جدید استعمال نماید، اول نماز صحیح را طرف مقایسه قرار داده و نماز صحیح را مجاز اصیل و نماز فاسد را در دنبال آن قرار داده و ...

ثانیاً: نکته: ما در تمام مجازات به دو قرینه نیازمندیم یکی قرینه صارفه که ما را از معنای حقیقی منصرف کند و دیگری قرینه معینه تا معنای مراد را برای ما مشخص نماید اما گاهی هم چنین است که همان قرینه صارفه، قرینه معینه هم هست.

مثال: کلمه «یرمی» در جمله «رأيت اسداً يرمى» دارای دو نقش است الف: ذهن ما را از حیوان مفترس منصرف می‌کند ب: به ما می‌فهماند که مقصود متکلم، رجل شجاع بوده نه گرگ یا پلنگ زیرا آن دو هم معنای مجازی و آنها هم در شجاعت به اسد، شباهت دارند.

از کجا متوجه می‌شویم که مقصود از «یرمی» رجل شجاع بوده؟

«رُمي» از خصوصیات انسان است و در حیوان تحقق پیدا نمی‌کند لذا می‌گوئیم

وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني - وذلك بأن يكون النزاع ، في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالآخرى - الدالة على أجزاء المأمورية و شرائطه - هو تمام الأجزاء والشرائط ، أو هما في الجملة ، فلا تغفل [۱].

«یرمی» دارای دو نقش است اما شما در ما نحن فيه ادعای بالاتری می کنید و می خواهید بگوئید وقتی شارع ، قرینه صارفه از معنای لغوی صلات اقامه کرده دیگر لازم نیست قرینه ای بیاورد که مقصود صلات صحیح است .

مصنف «ره» فرموده اند : در صورتی این حرف را می پذیریم که ثابت شود شارع ، چنین مطلبی را بنا گذاری کرده ، مثلاً گفته باشد ایها الناس بدانید که هرگاه من لفظ صلات را با قرینه صارفه آوردم ، دیگر نیازی به قرینه معینه بر معنای صحیح ، لازم نیست و مراد من همان صلات صحیح است .

آری اگر مطلب مذکور ثابت بود ما می پذیریم ولی شما دلیلی بر این بنا گذاری ندارید در حالی که تمام مجازات هم قرینه صارفه و هم قرینه معینه لازم دارند . خلاصه : راه مذکور برای شرکت منکرین حقیقت شرعیه در بحث صحیحی و اعمی تصویراً و تخیلاً خوب است ولی از نظر اثبات ، دلیلی ندارد .

کلام باقلانی^۱

[۱] - یکی دیگر از اقوال در بحث حقیقت شرعیه ، منسوب به باقلانی است او نظر خاصی دارد و می گوید :

۱ - هو القاضي ابوبکر محمد بن الطيب البصري البغدادي المالكي الاصولي المتكلم كان مشهوراً بالمناظرة وسرعة الجواب توفي سنة ۴۰۳ هـ ببغداد ، «الكنى والالتاب : ۵۵/۲ ...» رک : كفاية الاصول طبع مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ۲۳.

الفاظ عبادات ، مانند صوم و صلات اصلاً در معانی شرعی استعمال نشده بلکه در همان معانی لغوی استعمال گشته اند و استعمال در معنای جدید ، مطرح نیست - یا از جهت این که معنای جدید را منکر است یا به خاطر این که معنای جدید ، ربطی به استعمال ندارد و معنای جدید را ما از راه دیگر استفاده می کنیم -

باقلانی می گوید لفظ صلات در معنای جدید ، استعمال نشده ، نه به صورت حقیقت که نامش را حقیقت شرعیه بگذاریم و نه به صورت مجاز که منکرین حقیقت شرعیه معتقدند .

سؤال : معنای جدید را از چه طریقی به دست می آوریم ؟

جواب : او معتقد است قرینه ای در میان است که آن قرینه معنای جدید را افاده می کند نه لفظ صلات و صوم و ...

لفظ صلات فقط معنای حقیقی و لغوی اول ، یعنی جزء دعائی را برای شما مشخص می کند اما بقیه اجزاء مانند رکوع ، سجود و تکبیر از لفظ دیگری استفاده می شود که ما آن را قرینه عامه می نامیم لازم به تذکر است که آن قرینه دو ویژگی دارد :

الف : ... و ذلک بان یکون النزاع فی ان قضیة القرینة المضبوطة «التي لا یتمدد عنها الا بالآخری ...» یعنی اگر شارع بخواهد مطلب دیگری را افاده کند ، باید آن قرینه را حذف و به جای آن ، قرینه و دال دیگری بیاورد .

ب : ... الدالة علی اجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الاجزاء والشرائط او هما فی الجملة .

سؤال : آیا باقلانی می تواند در بحث صحیحی و اعمی شرکت نماید ؟

جواب : آری متنها باید لفظ صلات را از بحث ، جدا و کلام را روی آن قرینه دالة عامه پیاده نمائیم و بگوئیم :

ومنها : أَنَّ الظاهر أَنَّ الصَّحَّةَ عند الكل بمعنى واحد ، وهو التمامية ، وتفسيرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك ، إنما هو بالمهم من لوازمها ؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار ، وهذا لا يوجب تعدد المعنى ، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر ، والحضر ، والاختيار ، والاضطرار إلى غير ذلك ، كما لا يخفى .

ومنه يتقدح أَنَّ الصَّحَّةَ والفساد أمران إضافيان ، فيختلف شيء واحد صحَّة وفساداً بحسب الحالات ، فيكون تاماً بحسب حالة ، وفساداً بحسب أخرى ، فتدبر جيداً [۱] .

مقتضای آن قرینه عامه ای که همیشه همراه صلوات هست و دلالت بر اجزاء و شرائط می کند ، نماز صحیح - تام الاجزاء و شرائط - است یا این که مقتضای آن قرینه ، اعم از صحیح و فاسد است .

قوله «فلاتغفل» اشاره به این است که : بنابر آنچه گفته شد ، نزاع ، مربوط به الفاظ عبادات نمی شود و بحث اصلی از لفظ صوم و صلوات بیرون می رود و باید روی همان قرینه بحث کرد .

تذکر : کلام باقلانی از اوضح باطلات است و ما در صدد بیان صحت و سقم آن نیستیم فقط روی مبنا ، بحث را ادامه دادیم .

مطلب دوم

«معنای صحت»

[۱] - معنای «صحت» و «صحیح» چیست ؟ تقریباً در هر علمی برای صحت یک معنایی در نظر گرفته اند .

فقها ، گفته اند عمل صحیح آن است که به دنبالش اعاده و قضاء نباشد به عبارت

دیگر، نماز صحیح آن است که مسقط قضاء و اعاده باشد بنابراین در علم فقه، صحت به «اسقاط القضاء»^۱ تعریف شده است.

علماء علم کلام چون به استحقاق ثواب و رهایی از عقاب نظر دارند، صحت را به معنای موافقت الشریعه معنا کرده اند.

اطباء، معنای صحت را اعتدال مزاج و مرض را انحراف مزاج می دانند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم گوناگون از صحت شده، باعث می شود که واقعاً صحت، معانی مختلفی داشته باشد؟

جواب: صحت به معنای «تمامیت» است و معنای مذکور همیشه و در همه جا ساری و جاری است منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می شود مثلاً چون نظر فقهاء به وجوب قضاء و سقوط قضاء است، لذا فرموده اند صحیح آن است که مسقط قضاء باشد در حالی که معنای صحت، اسقاط القضاء نیست. و چون نظر متکلمین به استحقاق ثواب و رهایی از عقاب است لذا صحت را به موافقت الشریعه معنا کرده اند و الا در حقیقت، بین آنها اختلافی نیست.

صحت به معنای تمامیت و تمام الاجزاء والشرايط بودن است و معنای مذکور در تمام موارد جاری است منتها آثارش متفاوت است و شاهدش این است که:

صحت به حسب حالات مکلف در سفر، حضر، اختیار و اضطرار مختلف می شود و حال آن که معنای صحیح و صحت یکی است و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی شود مثلاً نماز صحیح در سفر دو رکعت، در حضر چهار رکعت و عکس آنها باطل است و همچنین در حال اضطرار و مرض، نماز جالساً خوانده می شود ولی در حال

۱ - قضاء اعم از اداء است

ومنها : أنه لا بد^۱ - على كلا القولين - من قدر جامع في البين ، كان هو المسمى بلفظ كذا ، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة ، وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره ، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد ،

اختیار قائماً باید خوانده شود و حال آن که تمامی آنها در مواضع خود صحیح هستند و صحیح بیش از یک معنا ندارد لذا معلوم می شود که معنای صحت عبارت است از تمامیت و تمامیت در مورد فردی دو رکعت و در حقّ شخص دیگر چهار رکعت است و ...

یاد آوری : بیاض و سواد ، دو عرض متضاد هستند اگر شیء متصف به بیاض شد ، امکان ندارد اتصاف به سواد هم پیدا کند به خلاف صحت و فساد که دو امر اعتباری می باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند اما به حسب حالات فرق بکنند مثلاً نماز چهار رکعتی هم اتصاف به صحت و هم اتصاف به فساد پیدا می کند منتها عنوان صحت در مورد شخص حاضر و عنوان فساد در مورد فرد مسافر تحقق پیدا می کند لذا هیچ گاه نمی توان به طور کلی حکم به صحت یا فساد نماز نمود .

اگر گفتند نماز چهار رکعتی صحیح است یا فاسد ، شما نمی توانید حکم به صحت مطلق کنید و نمی توانید حکم به فساد مطلق نمائید نماز چهار رکعتی برای فرد صحیح و حاضر ، صحیح و همین نماز برای فرد مسافر ، محکوم به بطلان است و مانعی ندارد که عمل واحد به لحاظ حالات مختلف ، هم اتصاف به صحت و هم اتصاف به فساد^۲ پیدا کند خلاصه این که صحت و فساد دو امر اعتباری هستند نه دو عرض حقیقی متضاد .

۱ - وذلك للقطع بعدم الاشتراك اللفظي بين الصحاح او بين الاعم منها ومن الفوائد فلا بد من ملاحظة قدر مشترك حتى يوضع اللفظ بازائه ليصير من قبيل الوضع العام والموضوع له العام او بازاء خصوصياته ليصير من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص . ر. ك شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي . ۳۳/۱

۲ - در بحث «نهی از عبادات و معاملات» به نحو مسبوط درباره صحت و فساد توضیح خواهیم داد .

يؤثر الكلّ فيه بذاك الجامع ، فيصحّ تصوير المستى بلفظ الصلاة مثلاً : بالناهيّة
عن الفحشاء ، وما هو معراج المؤمن ، ونحوهما [۱].

مطلب سّوم

«تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی»

[۱] - یکی از مقدمات بسیار مهمی که مصنف «ره» در بحث صحیح و اعم ذکر
می‌کنند^۱ و از آن نتیجه می‌گیرند که حق با صحیحی می‌باشد نه اعمی عبارت است از
این که :

آیا صلات و سایر الفاظ عبادات ، وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است یعنی
از قبیل اسماء اجناس هستند یا این که وضع آنها عام ولی موضوع له آنها خاص و از قبیل
حروف^۲ هستند ؟

چه قول صحیحی و چه قول اعمی را بپذیریم ظاهر ، این است که در عبادات ، وضع
عام و موضوع له هم عام است^۳ - یعنی لفظ صلات مانند سایر اسماء اجناس است - که
یک عنوان و معنای کلی را در نظر می‌گیرند و لفظ را برای آن معنای کلی وضع می‌کنند .
خلاصه : حال که موضوع له الفاظ عبادات بنابر قول صحیحی و اعمی عام شد ، باید
یک کلی و قدر جامعی در میان باشد تا شامل تمام مصادیق شود متنها بنابر قول صحیحی
شامل مصادیق صحیح شود و بنابر قول اعمی شامل افراد صحیح و فاسد گردد .

۱ - و بسیار مناسب بود که آن مقدمه را همین جا بیان می‌کردند .

۲ - بنا بر مذهب مشهور .

۳ - دلیلش را در صفحه ۱۷۲ بیان خواهیم کرد و اگر کسی موضوع له را هم خاص بداند ، باید برای
الفاظ عبادات ، قدر جامعی تصوّر کند زیرا همان فرد هم «وضع» الفاظ را عام می‌داند لذا باید یک معنای
کلی تصوّر کند .

با توجه به نکته مذکور، مصتّف «ره» در صددند نتیجه ای بگیرند که :
 اکنون که موضوع له الفاظ عبادات، مانند اسماء اجناس، عام و کلی شد، آیا صحیحی
 و اعمی هر دو می توانند آن معنای عام و کلی را تصوّر کنند یا نه ؟
 هدف مصتّف «ره» این است که ثابت کنند که صحیحی می تواند یک معنای کلی
 تصوّر نماید ولی اعمی نمی تواند تا از همین راه قول اعمی را باطل کنند .
 توضیح ذلک : ما از بین مصادیق نماز صحیح می توانیم قدر جامعی به دست آوریم
 که شامل تمام مصادیق نماز شود .

سؤال : آن معنای کلی و قدر جامع چیست ؟

جواب : ما می توانیم به آن عنوان عام اشاره کنیم اما لازم نیست که یک اسم خاصی
 برایش تعیین و به شما معرفی کنیم یعنی از راه آثار و خواصّش آن را برای شما تعیین
 کنیم مثلاً می گوئیم موضوع له نماز صحیح، آن است که الف : ناهی از فحشاء و منکر
 باشد - چون نهی از فحشاء و منکر، اثر نماز صحیحی است که واجد اجزاء و شرائط
 باشد - ب : «قربان کلّ تقی» باشد . ج : معراج مؤمن باشد یعنی از راه آثار می توانیم آن
 جامع را معرفی نمائیم و بگوئیم موضوع له صلات، آن است که دارای اوصاف مذکور
 باشد و در عین حال اگر از ما سؤال کنند که شما صحیحی ها که موضوع له لفظ صلات را
 یک عنوان عام و کلی و منطبق بر مصادیق می دانید، آن کلی چیست ؟ در پاسخ
 می گوئیم از نام آن کلی اطلاع نداریم ولی از راه آثارش می توانیم آن را به شما معرفی
 نمائیم . به علاوه شما این قاعده کلی را هم شنیده اید که :

اگر دو شیء، دو فرد یا دو موضوع در یک اثر، شریک یا در یک حکم مشترک
 بودند باید بین آن ها یک قدر جامعی باشد والا نمی شود دو شیء به تمام معنا با یکدیگر
 متباین باشند و در عین حال در یک اثر، مشترک باشند بلکه از اشتراک در اثر، کشف

والاشکال^۱ فيه :- بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً ؛ إذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً ؛ لما عرفت ، ولا أمراً بسيطاً ، لأنه لا يخلو ؛ أمّا أن يكون هو عنوان المطلوب ، أو ملزوماً مساوياً له ، والأول غير معقول ؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه ، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب ، وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها لعدم الإجمال - حينئذ - في المأمور به فيها ، وإنما الإجمال فيما يتحقق به ، وفي مثله لا مجال لها ، كما حقق في محله ، مع أن المشهور القائلين بالصحيح ، قائلون بها في الشك فيها ، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً [۱].

می کنیم که در قدر جامعی هم اشتراک برقرار است .

خلاصه این که ما صحیحی ها توانستیم ولو از راه آثار و نتایج نماز ، یک عنوان کلی برای شما معرفی کنیم که جامع تمام افراد صحیح نماز و مُخرج جمیع افراد فاسده باشد . [۱] - اشکال : مستشکل می گوید شما صحیحی ها نمی توانید برای موضوع له صلات یک جامع و کلی که منطبق بر تمام مصادیق صحیحه باشد ، تصور کنید زیرا آن عنوان عامی را که می خواهید موضوع له قرار دهید یا مرکب است و یا بسیط و التزام به هیچ یک از آن دو صحیح نیست و شقّ سومی هم ندارد . ما اینک به توضیح آن دو صورت می پردازیم .

الف : اگر بخواهید موضوع له را امر مرکبی قرار دهید سؤال می کنیم که آن مرکب چیست آیا نماز چهار رکعتی است ، یا دو رکعتی و آیا نماز ده جزئی است یا نه جزئی یا هشت جزئی و ...

هیچ کدام از آنها نمی تواند موضوع له قرار گیرد علتش هم همان نکته ای است که

۱ - [الف : هذا الاشكال المذكور في تقريرات درس شيخنا الاعظم «قدس سره» ر. ک حقائق الاصول ۵۶/۱
ب : «الاشكال» مبتدا است و بعد از ده سطر ، خبر آن - مدفوع - خواهد آمد .]

خودتان در توضیح معنای «صحت» بیان کردید که :

ما نمی توانیم یک نماز صحیح داشته باشیم که به طور کلی و در تمام حالات و نسبت به همه افراد، اخصاف به صحت داشته باشد زیرا «صحت» و «فساد» دو امر اضافی و اعتباری هستند و شاهدش این است که صحت به حسب حالات مکلف - در سفر، حضر اختیار و اضطرار - مختلف می شود مثلاً نماز صحیح در سفر دو رکعت و در حضر چهار رکعت و عکس آن فاسد است لذا شما هیچ مرگی را نمی توانید موضوع له قرار دهید و هرچه را به عنوان جامع، تصور کنید در یک حالت، صحیح و همان نماز ممکن است در حال دیگر، محکوم به فساد باشد.

خلاصه : شما صحیحی ها هیچ مرگی را نمی توانید موضوع له صلات قرار دهید .

ب : امر بسیط هم نمی تواند موضوع له صلات باشد زیرا :

- ۱ - ممکن است بگوئید نماز برای عنوان «مطلوب» - امر بسیط - وضع شده و عنوان مذکور، جامع بین افراد و مصادیق صحیح است زیرا نمازهای باطل که مطلوبیتی ندارد .
- ۲ - ممکن است عنوان بسیط دیگری را موضوع له لفظ نماز قرار دهید اما بگوئید نام آن را نمی توانیم مشخص نمائیم ولی می دانیم که عنوان «مطلوب» با آن عنوان ملازم است - عنوان مطلوب لازم مساوی آن است نه اینکه «مطلوب» لازم اعمش باشد که گاهی با غیر آن هم تحقق پیدا کند - و هر کجا آن عنوان باشد «مطلوب» هم همراهش هست به علت این که آن عنوان فقط شامل افراد صحیح می شود و در مورد افراد و مصادیق صحیح همیشه عنوان «مطلوب» تحقق دارد .

خلاصه : بنابر قول صحیحی عنوان بسیطی که ممکن است موضوع له لفظ صلات باشد یکی عنوان «مطلوب» و دیگری عنوان مجهولی است که «مطلوب» ملازم با آن باشد .

مستشکل می گوید هیچ یک از دو عنوان بسیط مذکور نمی تواند موضوع له صلات قرار گیرد و ابتداء سه دلیل^۱ اقامه می کند که عنوان «مطلوب» نمی تواند موضوع له باشد و سپس به دلیل سوم خود اشاره می کند و می گوید «وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب ايضاً» و اما آن سه دلیل :

- ۱- ابتداء ، دلیل دوم را بیان می کنیم که : اگر لفظ صلات برای عنوان «مطلوب» وضع شده باشد ، لازمه اش این است که کلمه «صلات» و کلمه «مطلوب» مانند لفظ انسان و بشر مترادفان باشند در حالی که وجداناً می بینیم بین صلات و «مطلوب» هیچ گونه ترادفی نیست و انسان از شنیدن لفظ صلات به عنوان «مطلوب» انتقال پیدا نمی کند و از شنیدن عنوان «مطلوب» هم توجه به «صلات» پیدا نمی کند.
- ۲- دلیل دیگر که نیاز به دقت بیشتری هم دارد عبارتست از این که : عنوان «مطلوب» عنوانی است که از ناحیه امر ، عارض صلات می شود یعنی وقتی امر الهی به صلات تعلق گرفت - بعد از تعلق طلب - عنوان «مطلوب» تحقق پیدا می کند و قبل از این که عنوانی متعلق طلب قرار گیرد نمی توان گفت «هذا مطلوب» خلاصه این که عنوان «مطلوب» متأخر از طلب و امر است . حال اگر شما - صحیحی ها - صلات را به عنوان «مطلوب» معنا کنید ، صلات که خودش موضوع حکم است و تقدّم بر حکم دارد و رتبه اش قبل از حکم است . از طرفی وقتی که به سراغ موضوع می آئیم می گوئید معنای صلات «مطلوب» است بنابراین باید اول «مطلوب» تحقق پیدا کند تا موضوع درست شود و حکم به آن تعلق گیرد در حالی که تا حکم تعلق نگیرد ، عنوان «مطلوب» محقق نمی شود پس چیزی که در دنبال امر و طلب باید تحقق پیدا کند ، شما در رتبه قبل

۱- یعنی سه اشکال بیان می کند .

از امر آوردید ، در رتبة موضوع آوردید و در معنای صلات عنوان «مطلوب» را اخذ کردید نتیجه اش این می شود که :

«مطلوب» هم بر طلب تقدّم و هم از طلب ، تأخّر دارد و امکان ندارد که «مطلوب» هم متقدّم بر طلب و هم متأخّر از طلب باشد .

خلاصه دلیل دوم : عنوان «مطلوب» یعنی عنوان مأمور به و عنوان مأمور به بعد از تعلّق امر ، محقّق می شود ولی شما قبل از تعلّق امر ، صلات موضوعی را معنا می کنید و می گوئید یعنی «مطلوب» لذا عنوان مطلوب هم بر طلب ، تقدّم و هم از طلب ، تأخّر پیدا می کند و این دور و مستحیل است .

۳- قبل از بیان دلیل سوّم متذکّر دو نکته می شویم :

الف : مشهور از اصولیون ، قول صحیحی را اختیار کرده اند .

ب : مشهور در دوران امر ، بین اقل و اکثر ارتباطی گفته اند به اصالت البرائة تمسک می کنیم نه اصالة الاشتغال فرضاً اگر می دانیم نماز ، دارای نه جزء است اقا نمی دانیم جزء دهمی بنام سوره دارد یا نه و همچنین اگر ندانیم فلان شیء برای نماز شرطیت دارد یا نه در این صورت اگر دلیل و روایتی نداشته باشیم ، مشهور گفته اند می توان به اصالت البرائة رجوع و جزئیّت مشکوک الجزئیة را رفع نمود .

حال ، مستشکل از دو نکته مذکور استفاده ای کرده و می گوید :

اگر موضوع له صلات ، عنوان «مطلوب» باشد دیگر در بحث اقل و اکثر ارتباطی کسی نمی تواند به برائت تمسک کند بلکه باید به اصالت الاشتغال تمسک کرد مثلاً خداوند متعال فرموده است «اقیموا الصلاة» یعنی آن چیزی که مطلوب من است باید تحقق پیدا کند حال اگر شما نماز نه جزئی را اتیان نمودید و سوره مشکوک الجزئیة را ترک نمودید ، نمی دانید که مطلوب الهی در خارج تحقق پیدا کرده یا نه زیرا در محلّ

بحث، عنوان مأمور به «مطلوب» است و باید در خارج واقع شود و با اتیان نماز بدون سوره نمی دانید که مأمور به تحقق پیدا کرد یا نه و به اصطلاح شک در محصل دارید یعنی عنوان مأمور به برای شما مشخص است اما نمی دانید در خارج واقع شده یا نه. یا مثلاً شما وظیفه داشتید که لباستان را غسل نمائید حال، مختصری آن را تطهیر کردید اما نمی دانید که عنوان غسل تحقق پیدا کرد یا نه، تا هنگامی که علم به حصول عنوان غسل پیدا نکنید نباید از انجام آن تکلیف، خودداری کنید.

خلاصه دلیل سوم: مستشکل می گوید اگر عنوان «مطلوب» موضوع له لفظ صلات باشد دیگر مشهور در شک در جزئیت و امثال آن، حق تمسک به برائت ندارد زیرا در این صورت، عنوان شک در محصل مطرح است و در موارد شک در محصل، همه قائل به احتیاط هستند.

یادآوری: در صورتی که موضوع له لفظ صلات را عنوان ملازم با «مطلوب» قرار دهیم مستشکل، همین دلیل سوم را جاری می داند و می گوید:

اگر عنوان بسیطی موضوع له لفظ صلات باشد که عنوان مطلوب با آن، ملازم باشد، طبق مبنای مذکوره شما در شک در جزئیت و شرطیت حق رجوع به برائت ندارید زیرا اگر نماز نه جزئی را اتیان کردید و سوره مشکوک الجزئیة را ترک نمودید، نمی دانید آن عنوانی که «مطلوب» لازم آن هست آیا تحقق پیدا کرد یا نه لذا باید اصالة الاشتغال جاری نمائید در حالی که مشهور در موارد شک در جزئیت و امثال آن اصالت البرائة جاری می نمایند.

خلاصه اشکال: نه یک امر مرکب می تواند قدر جامع بین افراد صحیح باشد و نه یک امر بسیط به نام «مطلوب» و نه یک امر بسیط دیگری به عنوان این که «مطلوب» لازمه آن باشد و در نتیجه به نظر مستشکل، صحیحی نمی تواند یک جامع و یک معنای

[والاشكال ...] مدفوع ، بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد متزع عن هذه المركبات المختلفة زیادة و تقيصة . بحسب اختلاف الحالات ، متحد معها نحو اتحاد ، وفي مثله يجري البراءة ، وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً ، مستباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر ، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما هذا على الصحيح [۱].

عامی نسبت به خصوص افراد صحیح تصور کند .

[۱] - جواب : مصنف «ره» در پاسخ به اشکال خصم ، چنین فرموده اند که :

ما موضوع له لفظ صلات را امر مرکب نمی دانیم و همچنین موضوع له آن را عنوان بسیط «مطلوب» هم نمی دانیم بلکه می گوئیم موضوع له صلات ، عنوان بسیطی است که «مطلوب» ملازم با آن هست منتها همان طور که قبلاً توضیح دادیم نام آن عنوان برای ما مجهول است و اگر عنوان آن برای ما مشخص بود ، روی آن عنوان خاص بحث می کردیم . ولی از طریق این که لازم آن «مطلوب» هست - و یا از راه آثاری^۱ که برایش ذکر کردیم - آن را می شناسیم . لازم به تذکر است که آن مفهوم بسیط از افراد مختلف صلات به اختلاف حالات سفر ، حضر ، اختیار و اضطرار ، انتزاع می شود که اجزائش کم و زیاد می شود .

یادآوری : شما - مستشکل - گفتید لازمه این احتمال این است که در مورد شک در جزئیت و شرطیت عبادات نمی توانیم به براءت تمسک نمائیم بلکه باید به اصالت الاشتغال رجوع نمود ، ما اشکال مذکور را به این نحو پاسخ می دهیم که :

شک در محصل و آن جایی که اصالت الاحتیاط جاری می شود در موردی است که محصل و متحصل دو امر واقعی باشند مثلاً بعضی معتقدند که در مورد غسل و وضوء ،

۱ - الف : ناهی از فحشاء و منکر ب : معراج مؤمن ج : قربان کل تقی .

یک اعمال ظاهریه داریم که همان غسلات و مسحات است و یک حقیقت دیگر داریم به نام طهارت باطنیه که از غسّلات و مسحات حاصل می شود و مأموریه همین طهارت حاصله از غسلات و مسحات است و مسأله سبب و مسبب مطرح است^۱.

طبق این مبنا اگر وضوء یا غسل، یک جزء مشکوک الجزئیه^۲ داشته باشد کسی نمی تواند اصل برائت جاری کند بلکه باید به اصالت الاشتغال تمسک نماید چون نمی داند با وضوی خالی از جزء مشکوک آیا آن طهارت واقعیه حاصل شده یا نه لذا وظیفه اش این است که آن طهارت معنوی را تحصیل نماید.

همان طور که ملاحظه کردید در این قبیل موارد، محصل و متحصّل، دو امر واقعی هستند یکی غسلات و مسحات وضوئی و غسلی و دیگری همان طهارت معنوی است به خلاف محل بحث که:

در باب صلات و امثال آن اگر بگوئیم موضوع^۳ آن یک عنوان بسیطی است که عنوان «مطلوب»^۴ لازمه آن است، عنوان مذکور با عنوان نماز صحیح، محصل و متحصّل، سبب و مسبب نیست بلکه یک عنوان اعتباری و انتزاعی است تا این که شامل افراد صحیح شود و تقریباً مانند کلی طبیعی و افراد است که ما در خارج، دو وجود نداریم. آیا اگر زید در خارج، تحقق پیدا کرد ما دو وجود پیدا کرده ایم، یکی فرد و دیگری انسان؟ مسلماً دو وجود مطرح نیست بلکه انسان، یک کلی و منطبق بر تمام مصادیق است. در محل بحث هم موضوع^۵ لفظ صلات، آن عنوان بسیط است که عنوان مذکور، منطبق بر نمازهای صحیح است نه این که متحصّل از نمازهای صحیح باشد به خلاف باب غسل و وضوء که طبق آن مبنا، طهارت واقعیه از وضوء و غسل

۱- نظر دیگر، این است که غسل و وضوء مانند نماز، خودشان مأمور به هستند و مسأله طهارت باطنیه و سبب و مسبب مطرح نیست، البته در فقه باید این مطلب را تحقیق نمود.

وأما على الأعم ، فتصوير الجامع في غاية الإشكال ، فما قيل في تصويره أو يقال ، وجوه :

أحدها : أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة ، كالأركان في الصلاة مثلاً وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المستق .

وفيه ما لا يخفى ، فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان ، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى [۱] .

حاصل می شود اقامت در نماز ، آن عنوان بسیط معهود از نماز حاصل نمی شود بلکه منطبق بر نماز صحیح است و نسبت بین نماز صحیح و آن عنوان کلی ، نسبت فرد و مصداق است لذا در چنین مواردی که ما دو وجود خارجی و دو امر واقعی و مشخص نداریم - بلکه یک نحو ، اتحادی برقرار است - اگر شک نمائیم که مثلاً سوره ، جزئیت دارد یا نه نمی گوئیم مأمور به برای ما مشخص است و شک ما در محصل است پس باید اصالت الاشتغال جاری کرد . - بلکه به اصالت البرائة تمسک می نمائیم - چون عنوان محصل و متحصّل ، مطرح نیست بنابراین ما - صحیحی ها - می توانیم یک قدر جامع تصوّر نمائیم اقامت تصویر جامع برای اعمی در غایت اشکال است که اکنون به توضیح آن می پردازیم .

تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی

[۱] - اکنون بررسی می کنیم تا ببینیم آیا اعمی می تواند یک قدر جامع تصوّر کند که هم شامل عبادات صحیح و هم شامل عبادات فاسد شود یا نه .

تصویراتی که برای قدر جامع گفته شده یا ممکن است کسی بگوید عبارتند از :

الف : موضوع له الفاظ عبادات - مثلاً نماز - عبارت است از اجزائی که جنبه رکنیت دارد مثلاً در نماز ، پنج رکن داریم ما هم می گوئیم همان پنج رکن ، موضوع له لفظ

صلوات است. اگر ارکان خمس، تحقق داشته باشد، صلوات هم تحقق دارد و چنانچه یکی از آن پنج رکن از بین برود عنوان نماز هم منتفی می شود. لازم به تذکر است که اگر کسی عمداً در مقام عمل فقط پنج رکن را اتیان کند نمازش صحیح نیست اما عنوان نماز محفوظ است و ما - اعمی ها - به دنبال تصویر جامع برای صلوات صحیح نیستیم بلکه در صدد تصویر جامعی هستیم که هم شامل افراد صحیح شود و هم افراد فاسد را در برگیرد.

سؤال: سایر اجزاء و شرائط نماز چه عنوانی دارند؟

جواب: به سایر اجزاء و شرائط، امر تعلق گرفته، جزء مأمور به هستند و در مقام امثال باید آن ها را هم اتیان نمود اما در نام و موضوع له لفظ صلوات مداخلیتی ندارند. مرحوم مصنف دو ایراد به قدر جامع مذکور گرفته که عبارتند از:

۱- اشکال اول: اگر موضوع له صلوات، نفس ارکان باشد، می باید نفس ارکان، ملاک و میزان صدق عنوان نماز باشد - وجوداً و عدماً - در حالی که این چنین نیست مثلاً در موردی که انسان تمام اجزاء، شرائط و ارکان نماز را اتیان کند اما نسبت به یک رکن مانند قیام متصل به رکوع اخلاص نماید بنا بر قول اعمی هیچ گونه مناقشه ای در صدق عنوان صلوات نیست و می توان گفت «هذه صلوات» متنها صلوات فاسد و غیر صحیح هست. و همچنین گاهی از اوقات می بینیم تمام ارکان نماز تحقق دارد، معذک عنوان صلوات بر آن صدق نمی کند مانند کسی که تمام ارکان نماز را اتیان می کند، فرضاً نسبت به موالات، اخلاص می ورزد - موالات که از ارکان نماز نیست - و مقداری ورزش و حالت جست و خیز پیدا می کند در این صورت، موالات نماز فوت شده^۱ - و اخلاص به

۱ - و حتی عنوان صلوات نزد اعمی هم تحقق ندارد گرچه او نماز فاسد را هم نماز می داند ولی نمازی که صورت صلاتی نداشته باشد نزد او هم عنوان صلوات بر آن منطبق نیست.

مع آنکه یلزم آن یكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازاً عنده وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، لا من باب إطلاق الكلّي على الفرد والجزئي ، كما هو واضح ، ولا يلتزم به القائل بالأعم ، فافهم [۱].

موالات را چنین تعریف کرده اند که نمازگزار ، کاری کند که صورت صلاتی از بین رود و اگر کسی به او نگاه کند ، نگوید او مشغول نماز خواندن است -

خلاصه این که شما - اعمی - می گوئید اگر ارکان نماز در خارج وجود پیدا کرد عنوان صلات تحقق دارد ولو تمام اجزاء و شرائط ، منتفی باشد در حالی که می بینیم این چنین نیست و مجرد اکتفاء بر ارکان ، محقق عنوان و صدق نماز نیست .

نتیجه این که : نمی توان «ارکان» را موضوع له قرار داد زیرا گاهی از اوقات ، اخلال به بعضی از ارکان ، عنوان صلات را برهم نمی زند - بنابر قول اعمی - و گاهی اخلال به بعضی از اجزاء و شرائط غیر رکنی عنوان و صدق اسم نماز را از بین می برد لذا جامعی را که شما تعیین کردید نه مانع اغیار است و نه جامع افراد .

[۱] - اشکال دوم : ما با شما مماشات می کنیم و از شما می پذیریم که موضوع لفظ صلات ، ارکان خمسّه است اما از شما سؤال می کنیم که :

اگر کسی لفظ صلات را در مأمور به - مجموع اجزاء و شرائط و ارکان - استعمال نمود به طوری که همه اجزاء در اطلاق اسم صلات به آن ها مساوی بودند ، آیا آن استعمال ، حقیقی است یا مجازی ؟

طبق مبنای شما که می گوئید صلات برای ارکان خمسّه ، وضع شده نه برای فرضاً ده جزء و شرط ، استعمال مذکور مجازی است زیرا لفظ صلات موضوع برای ارکان خمسّه را در ارکان و غیر ارکان استعمال کرده اید ، لفظ موضوع برای جزء را در کل استعمال نموده اید - به علاقه جزء و کل -

آیا هیچ متشرعه ای قبول می کند که استعمال کلمه صلات در مجموع اجزاء و شرائط

مجاز باشد ؟

اگر بگوئید مجموع من حیث المجموع نماز نیست بلکه فقط ارکان خمسہ اش موضوع له نماز است و بقیہ اجزاء از عنوان نماز خارج است اما جزء مأمور به است و وظیفه ما این است کہ غیر از ارکان خمسہ یعنی آن اجزاء و شرائط را ضمیمه نماز کنیم ، هیچ متشرعه ای این مطلب را از شما نمی پذیرد .

اشکال : ممکن است بگوئید اینجا علاقه جزء و کل ، مطرح نیست بلکه از قبیل جزئی و کلی است یعنی از باب استعمال کلی در فرد و جزئی است .

جواب : ما نحن فیہ از قبیل جزئی و کلی نیست زیرا خصوصیت جزئی و کلی ، این است کہ جزئی به تمام معنا وجود کلی است مثلاً زید و انسان جزئی و کلی هستند یعنی زید را نمی توان تبعیض کرد و گفت قسمت راست او وجود انسان و سمت چپ او شخصیت خود زید است به خلاف محل بحث کہ ارکان و غیر ارکان هر کدام وجودات مستقل دارند ، قرائت الفاتحه یک وجود مستقل است و رکوع ، وجود مستقل دیگری است لذا نمی توان گفت وضع ارکان خمسہ نماز با بقیه اجزاء نماز ، وضع جزئی و کلی را دارند بلکه ارکان ، جزء است و شما لفظ صلوات را در کل استعمال کردید و باید استعمال مذکور مجازی باشد و حال آن کہ هیچ کس به آن ملتزم نمی شود .

خلاصه : بنا بر قول اعمی نمی توان جامعی تصور کرد - کہ موضوع له عبادات «ارکان» باشد - و چنین تصویری باطل است .

قوله «فافهم»^۱ : اشاره به این است کہ بین جزء و کل و جزئی و کلی تفاوت است کہ

۱ - لعلہ اشاره الی أنَّ المجازية انما تلزم بناءً علی كون الارکان مقيدة بعدم انضمام شیء معها هی المسماء ، واما اذا كانت لا بشرط ، فتكون منطبقة علی الصلاة المأمور بها ، کانطبق المطلق علی المقید فتأمل . ر.ک منتهی الدراية ۱/ ۱۱۸ .

ثانيها : أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً ، فصدق الأسم [عليه] كذلك يكشف عن وجود المستقى ، وعدم صدقه عن عدمه . وفيه - مضافاً الى ما أورد على الأول أخيراً - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المستقى ، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة ، وخارجاً عنه أخرى ، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء ، وهو كما ترى ، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات [۱] .

ما بیان کردیم .

[۱] - ب : دو مین جامع ، عبارت است از این که : ما - اعمی ها - در موضوع له الفاظ عبادات ، تنها ارکان را دخیل نمی دانیم بلکه موضوع له الفاظ عبادات را معظم اجزاء می دانیم - البته نه مفهوم معظم بلکه مصداق معظم - مثلاً نمازی که دارای ده جزء است ، معظم اجزاء آن هفت یا هشت جزء است و ما هفت جزء از ده جزئش را موضوع له قرار می دهیم . لازم به تذکر است که ما روی کلمه «هفت یا هشت» نظر خاصی نداریم بلکه می گوئیم آن مقدار از اجزائی که در صدق صلات ، مدخلیت دارند . - وجوداً و عدماً - به نحوی که اگر آن اجزاء موجود باشد ، عرفاً عنوان صلات ، تحقق پیدا کند و اگر نباشد عنوان نماز ، محقق نشود .

مصتف «ره» نسبت به جامع مذکور سه اشکال دارند :

۱ - لازمه این نوع جامع ، این است که اگر عنوان صلات را در نماز تمام الاجزاء والشرائط استعمال نمائیم ، استعمالش مجاز باشد - به علاقه جزء و کل - در حالی که خود اعمی هم ملتزم به این مطلب نیست و این اشکال ، همان ایراد آخری بود که بر وجه اول و جامع اول داشتیم .

۲ - تذکر : واضح است که اجزاء عبادات از جمله نماز به حسب حالات و شرائط ، متفاوت است مثلاً نماز شخص حاضر که هیچ گونه عذری نداشته باشد ، ده جزء و نماز

ثالثها: أن يكون وضع الأعلام الشخصية كـ (زيد) فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزیادته، كذلك فيها.

مسافر هشت جزء دارد. نماز فرد مضطر اجزاء و شرائطش کمتر است تا جائی که می‌رسیم به نماز شخص عَزَّوَجَلَّ که گاهی به جای هر رکعت یک سبحان الله می‌گوید و زمانی فقط با یک ایماء و اشاره نماز می‌خواند.

شما اعلی که معظم الاجزاء را موضوع له می‌دانید، در نماز شخص حاضر مثلاً هشت جزء را در موضوع له داخل می‌دانید و در نماز مسافر، چهار جزء را موضوع له و معظم الاجزاء می‌دانید و نتیجتاً آن چهار جزء اضافی دیگر را خارج از موضوع له می‌دانید بنابراین به حسب حالات مختلف، آنچه که در موضوع له مدخلیت دارد، تبادل پیدا می‌کند و در نتیجه گاهی یک جزء، داخل در معظم الاجزاء هست - در نماز ده جزئی - و گاهی همان جزء، خارج از معظم الاجزاء هست - در نماز هشت جزئی -.

۳ - مثلاً در صلات حاضر که دارای ده جزء است، می‌گوئید هشت جزئش معظم الاجزاء و موضوع له است اما تعیین نمی‌کنید که آن هشت جزء کدام است لذا لازمه کلام شما این است که هشت جزء از آن ده جزء را به اختیار خودتان انتخاب کنید و بگوئید معظم الاجزاء هست. اگر مایل هستید قرائت الفاتحه را از اجزاء هشت گانه حساب کنید و اگر نسبت به این امر، مایل نیستید قرائت الفاتحه را جزء نهم و خارج از مسمای نماز قرار دهید. مصنف «ره» فرموده اند:

آیا کسی می‌تواند با آن اختلاف حالاتی که در عبادات هست، چنین موضوع له مرّدی را بپذیرد و به آن ملتزم شود؟ و هو کماتری^۱.

۱ - لأن التردد والجهل خلاف حکمة الوضع وهی افهام الاغراض، فإن تعین الموضوع له والعلم به معتبر فی افهامها. ر. ک. منتهی الدراية ۱/۱۲۰.

وفیه : أنَّ الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص ، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص ، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً ، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان ، وغيرهما من الحالات والکیفیات ، فکما لا یضر اختلافها فی التشخص ، لا یضر اختلافها فی التسمية ، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقیدات ، ولا یکاد یكون موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها ، كما عرفت فی الصحيح منها [۱] .

[۱] - ج : در تصویر این جامع ، اعمی می گوید : الفاظ عبادات ، مانند اعلام شخصیته است همان طور که در اعلام شخصیته ، تبادل حالات ، تفاوتی در صدق لفظ و حقیقت بودن آن نمی گذارد . در الفاظ عبادات هم مطلب به همین نحو است .

توضیح ذلک : خداوند متعال فرزندی را به پدری عنایت می کند ، پدر ، نام او را «زید» می گذارد فرزند ، کم کم بزرگ می شود قیافه ، وزن و سایر خصوصیات او تغییر می کند اما نام آن فرزند ، همان «زید» است و تا زمان پیری هم عنوان زید بر او منطبق است و فرضاً اگر بر اثر تصادف ، دست و پای او هم قطع شود ، عنوان زید بودن او تغییر نمی کند و اختلاف کمیات و کیفیات در تسمیه و نام او هیچ گونه فرقی ایجاد نمی کند . اعمی می گوید چه مانعی دارد که ما این مطلب را در الفاظ عبادات هم جاری بدانیم یعنی بگوئیم در الفاظ عبادات ، حالات مختلفی که در نماز صحیح وجود دارد یا حالات گوناگونی که در نماز فاسد وجود دارد ، سبب تغییر موضوع له و مستأ نمی شود .

مصنّف «ره» فرموده اند قیاس ، مع الفارق است زیرا :

در اعلام شخصیته ، وضع و موضوع له هر دو خاص است یعنی وقتی خداوند متعال فرزندی به پدری می دهد آن پدر ، شخص و شخصیت فرزند را در نظر می گیرد و لفظ زید را برای او وضع می کند و شخصیت او در تمام حالات ، اعم از - صغر و کبر ، محفوظ است و حتی روز قیامت هم وقتی او محشور می شود ، خودش را «زید» می داند .

رابعها : آن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط ، إلا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض ، تنزيلاً له منزلة الواجد ، فلا يكون مجازاً في الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة - [۱].

اقا در باب الفاظ عبادات ، موضوع له عام است آن هم یک عامی که مرکب از اجزاء و شرائط است لذا لازم است که اجزاء و شرائط آن مرکب معلوم باشد و بدانیم که آن مرکب دارای دو جزء یا پنج جزء یا ده جزء است و کم و کیف آن را در موضوع له و مستما ملاحظه نمود - همان طور که بنا بر قول صحیحی ما یک جامع عام برای شما تعیین کردیم - خلاصه این که نمی توان لفظ صلات را برای یک امر مبهمی وضع کرد .

[۱] - د : چهارمین راهی که اعمی ها برای تصویر جامع ، بیان کرده اند عبارت است

از :

الفاظ عبادات ابتداءً ، برای عبادات صحیح تام الاجزاء وضع شده یعنی موضوع له اولی آنها یک عنوانی نیست که بر هر صحیحی منطبق شود بلکه موضوع له اولی ، عبادت صحیح کامل تام الاجزاء والشرائط است مثلاً لفظ صلات را برای نماز فرد حاضر مختار که دارای ده جزء است وضع نموده اقا در دنبال این «وضع» عرف مسامحه می کند و لفظ صلات بر عبادتی هم که فاقد بعضی از اجزاء و شرائط باشد ، اطلاق می کند - خواه آن نماز صحیح باشد یا فاسد -

سؤال : عرف چگونه مرتکب این عمل می شود ؟

جواب : او در ذهنش ادعا می کند که آن عبادت ، فاقد بعضی از اجزاء و شرائط هم یک مصداق حقیقی برای عبادت تام الاجزاء است همان طور که سگاکسی در باب استعاره چنین عقیده ای دارد .

توضیح ذلک : استعاره ، نوعی از مجاز^۱ است که در آن علاقه مشابهت تحقق دارد مانند استعمال لفظ اسد در رجل شجاع به علاقه مشابهت اما سگاکي در مورد استعاره ، نظر خاصی دارد و آن را از اقسام مجاز در کلمه نمی داند بلکه می گوید استعاره هم نوعی حقیقت است و لفظ اسد در مثال مذکور در غیر ما وضع له استعمال نشده بلکه در موضوع له خود که همان حیوان مفترس است استعمال شده منتها در ذهن خود تنزیلی می کنیم و می گوئیم حیوان مفترس که موضوع له لفظ اسد است دارای دو فرد و دو مصداق می باشد یک فرد حقیقی که همان حیوانی است که معمولاً در جنگل زندگی می کند و یک فرد ادعائی به نام رجل شجاع و این فرد ادعائی را مصداق حقیقی معنای اسد قرار می دهیم - ادعاء - لکن این ادعاء تباطی به عالم لفظ ندارد و در لفظ هیچ گونه ، تغییر و تغییری حاصل نشده و نتیجه اش این است که لفظ در معنای حقیقی استعمال شده و مجازی در کلمه تحقق ندارد. *در تحقیق کتب و علوم اسلامی*

اعمی می گوید ، ما نظیر بیان سگاکي را در مانحن فیه جاری نموده و می گوئیم :

موضوع له اولی لفظ صلات ، آن نمازی است که تام الاجزاء والشرائط باشد مثلاً نماز ده جزئی ، منتها بر نماز هفت جزئی ، - نمازی که بعضی از اجزاء را ندارد و در بعضی از حالات ، وارد است - و نماز فاسد هم لفظ صلات را به زعم حقیقت به نحوی که سگاکي می گوید ، اطلاق می کنیم یعنی در ادعا و قلب خود چنین تنزیلی می کنیم که نماز فاسد هم یکی از مصادیق واقعی صلات است و در نتیجه ، هم استعمال لفظ صلات بر صحیح حقیقت است و هم بر نماز فاسد .

۱ - مجاز در کلمه .

بل ممکن دعوی صیورته حقیقه فيه ، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات ، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة ، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة ، أو المشاركة في التأثير ، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مرگبات واجدة لأجزاء خاصة ، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة ، والمشارك في المهم أثراً تنزيراً أو حقيقة [۱] .

[۱] - مصنف «ره» در عبارت مذکور ، کلمه «بل» ترقی به کار برده و فرموده اند که : اعمی می گوید : - ما کلام سکاکی را نادیده می گیریم - شما می دانید که کثرت استعمال ، حقیقت ساز است و باعث ایجاد وضع تعینی می شود ، ما اکنون مطلب دیگری می گوئیم که کثرت استعمال به آن مقدار زیادش - که ما را به سرحد عدم نیاز به قرینه برساند - لازم نیست تا وضع تعینی درست کند بلکه در محل بحث اگر لفظ ، دو یا سه مرتبه در معنای مجازی استعمال شود وضع تعینی و حقیقت ، درست می کند زیرا آن معنای مجازی از نظر «صورت و قیافه»^۱ یا «اثر مقصود»^۲ به معنی حقیقی شباهت دارد و همین مشابَهت ، بین آنها ارتباط و انس کامل ایجاد می کند و لذا استعمال لفظ صلوات در عبادت صحیح و فاسد ، هر دو حقیقت است به نحوی که بیان کردیم .

اعمی شاهی هم به نفع خود اقامه نموده که : فردی یک معجون ده جزئی را برای معالجه یک بیماری خاصی تهیه و نامی برای آن انتخاب می کند ضمناً آن فرد در درجه اول ، آن نام را برای معجون ده جزئی خود ، انتخاب نموده اما اگر بعداً یکی دو جزء از آن معجون ، کم شود ، باز هم بر معجون هشت جزئی همان نام را - تنزیلاً یا حقیقتاً^۴ - به نحو

۱ - نماز فاسدی که فاقد بعضی از اجزاء هست در صورت و شکل ، شبیه نماز صحیح است .

۲ - اثر نماز ده جزئی فرد حاضر با اثر نماز هفت جزئی شخص مسافر مشترک است .

۳ - طبق کلام سکاکی .

۴ - طبق بیان مصنف فی قوله «بل ممکن دعوی صیورته ...» .

وفيه : أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين ، وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً ، خاصاً ، ولا يكاد يتم في مثل العبادات ، التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات ، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى ، كما لا يخفى ، فتأقل جيداً [۱] .

خامسها : أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان ، مثل المتقال ، والحققة والوزنة إلى غير ذلك ، مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة ، فإن الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً ، إلا أنه لم يضع له بخصوصه ، بل

حقيقت اطلاق می کند زیرا بین آن دو معجون یا مشابعت در صورت تحقق دارد یا اشتراک در اثر .

[۱] - اشکال مهمی بر بیان شما - اعمی - هست که اساس آن را برهم می زند که : آنچه را در مشبه به - معاجین - بیان کردید صحیح است زیرا آن معجون ، ملاک و میزان اولیه اش ده جزء معین بوده اما در باب عبادات از جمله ، نماز آیا آن صلات ده جزئی «صحيح مطلق» است ؟

قبلاً بیان کردیم که ما «صحيح مطلق» و یک میزان معینی نداریم که آن را ملاک اولیه قرار دهیم مثلاً همان نماز صحیح تمام الاجزاء شخص حاضر در یک حال ، صحیح و در حال دیگر ، عنوان بطلان پیدا می کند به خلاف آن معجون ، که اگر تمام اجزاءش تحقق داشته باشد ، عناوین دیگری ندارد و تمامیت مطلقه دارد اما در باب عبادات ، ما نمی توانیم صحت مطلقه برای یک مورد پیدا کنیم .

نتیجه : تصویر جامع به طریق مذکور ، غیر صحیح است و تاکنون اعمی نتوانسته برای خود ، یک قدر جامع ، معین کند .

۱ - ... بحقة الاسلامبول - وهی مأتان وثمانون مثقالاً - رک عروة الوثقى : فصل فى المياة .

۲ - الوزنة : المرة من وزن ... وعند اهالى لبنان ثلاثة ارطال - رک : المنجد .

للأعم منه ومن الزائد والناقص ، أو أنه وإن خصّ به أولاً ، إلا أنه بالاستعمال كثيراً
فيهما بعناية أنهما منه ، قد صار حقيقة في الأعم ثانياً .
وفيه : إنَّ الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة ونقصاً ، فلا
يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه ، كي يوضع اللفظ لما هو الأعم
فتدبر جيداً [۱] .

[۱] - هـ : پنجمین قدر جامع متصور از نظر اعمی این است که : الفاظ عبادات را به
الفاظ مقادیر و اوزان تشبیه کرده و گفته اند «وضع» اسامی مقادیر و اوزان مانند مثقال ،
حقه ، وزنه و خروار به چه کیفیت بوده است ؟

اسامی مذکور به یکی از دو نحو ، وضع شده اند :

الف : واضع وقتی می خواسته مثلاً کلمه خروار را نام گذاری کند ، آن را برای صد
من در نظر گرفته اما نفس صد من را موضوع له قرار نداده بلکه گفته است اگر مختصری
هم از آن مقدار ، کمتر یا بیشتر باشد ، مانعی ندارد یعنی من لفظ خروار را برای خصوص
صد من وضع نمی کنم و چنانچه مقداری کمتر یا بیشتر از آن اندازه باشد ، حقیقتاً عنوان
مذکور بر آن صادق است .

ب : راه دیگر ، این که واضع ، ابتداءً ، لفظ مذکور را برای خصوص صد من وضع
کرده اما بعداً بر اثر کثرت استعمال و مسامحات عرفی به این امر منجر شده که اگر شما
کلمه خروار را برای صد من که مختصری کمتر یا بیشتر هم باشد ، استعمال نمائید ، آن
استعمال از نظر عرف ، مجاز شناخته نمی شود ، بلکه استعمالش حقیقی است .

اعمی می گوید چه مانعی دارد که ما همین مطلب را در مورد الفاظ عبادات بگوئیم به
این ترتیب که :

شارع مقدّس ، نماز صحیح را در نظر گرفته اما لفظ صلات را برای «صحیح» وضع
نکرده بلکه اگر نمازی مقداری هم با آن نماز منظور ، تفاوت داشته باشد ، عنوان صلات

ومنها: أنَّ الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين ، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً ؛ لاستلزامه كون استعمالها في الجامع ، في مثل : (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن) و (عمود الدين) و (الصوم جنة من النار) مجازاً ، أو منع استعمالها فيه في مثلها ، وكلّ منهما بعيد إلى الغاية ، كما لا يخفى على أولي النهى [۱].

حقیقتاً بر آن صادق است و یا این که بگوئیم شارع مقدس ، عنوان صلات را برای خصوص نماز صحیح ، وضع کرده ولی طبق مسامحات عرفی ، استعمال لفظ مذکور در صلاتی که فی الجمله بعضی از اجزاء و شرائط را نداشته باشد ، استعمالش حقیقی است . مصنف «ره» فرموده اند : «وفیه ..»

همان اشکالی که به چهارمین جامع وارد بود - و مشروحاً توضیح دادیم - بر این جامع هم وارد است لذا ما هم برای عدم اطاله مطلب ، آن را تکرار نمی کنیم .

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی

مطلب چهارم

«وضع و موضوع له الفاظ عبادات عام است»

[۱] - آیا وضع و موضوع له الفاظ عبادات ، عام است یا این که وضعشان عام ولی موضوع له آنها خاص است ؟

مسئلاً شارع مقدس هنگام «وضع» یک معنای کلی را برای آنها در نظر گرفته لکن بحث ، این است که آیا الفاظ عبادات را برای همان معانی کلی هم وضع کرده تا این که الفاظ عبادات هم مانند اسماء اجناس ، وضع و موضوع له آنها عام باشد مانند رجل و مرثه یا این که شارع ، معنای کلی را در نظر گرفته اما لفظ را برای مصادیق و افراد ، وضع کرده است یعنی موضوع له لفظ صلات ، نماز من و شما هست و به عدد افراد نماز ، موضوع له تکثر پیدا می کند همان طور که مشهور در باب وضع حروف می گفتند وضع ، عام و

ومنها : أنَّ ثمرَةَ النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح ، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه ، في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً ، لاحتمال دخوله في المسمّى ، كما لا يخفى ، وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعني ، في غير ما إحتتمال دخوله فيه ، مما شك في جزئيته أو شرطيته

موضوع له خاص است ولی مصنف «ره» با آنها مخالفت کرد .

مرحوم آقای آخوند فرموده اند ظاهر ، این است که در باب الفاظ عبادات ، وضع و موضوع له ، هر دو عام است زیرا بسیاری از اوقات می بینیم در قرآن و اخبار ، لفظ صلات و امثال آن در عنوان کلی استعمال شده مانند :

«... انَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ... ، الصَّلَاةُ مَعَاجِزُ الْمُؤْمِنِ ، الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ ، الصَّوْمُ جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ وَالصَّوْمُ لِي وَانَا اجْزَى بِهِ» .

شما لفظ صلات را در آیات و روایات چگونه معنا می کنید ؟ مسلماً می گوئید طبیعت صلات ، ناهی از فحشا ، و منکر است . آیا در این قبیل ، استعمالات می توانید بگوئید ، استعمالش مجازی است به علت این که موضوع له لفظ صلات ، مصادیق و افراد نماز است اما اکنون که در معنای عام استعمال شده ، مجاز و محتاج به قرینه است ؟ احتمال مذکور ، بسیار بعید است زیرا ما قرینه ای بر مجازیت مشاهده نکردیم و کسی به چنین مطلبی ملتزم نشده .

و آیا ممکن است بگوئید اصلاً لفظ صلات در آیات و روایات در معنای عام و جامعی استعمال نشده بلکه در مصادیق به کار رفته است ؟

التزام به این مطلب هم بسیار بعید است چون ظاهر آیات و روایات ، این است که آثار مذکور - نهی از فحشاء و منکر و ... - بر طبیعت صلات - اینما تحقق - مترتب است بدون این که حالاتی از قبیل سفر ، حضر و غیره در آن مداخلت داشته باشد . مانند الرجل خیر من المرءة ، یعنی طبیعت الرجل خیر من طبیعت المرءة .

نعم لابد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وراداً مورد البيان ، كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات ، وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال ، على الخلاف في مسألة دوران الأمرين الأقل والأكثر الارتباطين [۱].

مطلب پنجم

ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی

[۱] - مصنف «ره» مجموعاً سه ثمره برای نزاع مذکور ، بیان نموده اند که یک ثمره اش را می پذیرند و ثمره دیگرش را مسلماً رد می کنند و در ثمره سوم مناقشه می نمایند .

قبل از بیان مطلب به ذکر مثالی می پردازیم .

مولای حکیمی در مقام بیان فرموده است «اعتق رقبه» .

سؤال : در چه صورتی می توان به اطلاق خطاب مذکور تمسک کرد ؟

جواب : اگر شک کنیم که آیا زائد بر عنوان رقبه ، قید دیگری مانند ایمان در آن معتبر است یا نه ، در این صورت می توان به اصالت الاطلاق تمسک نمود و گفت عتق مطلق رقبه کافی است . اما اگر شک کردیم که آیا عنوان رقبه بر فلان موجود صادق است یا نه در این صورت نمی توان به اطلاق «اعتق» تمسک نمود زیرا تمسک به اطلاق در صورتی صحیح است که عنوان «رقبه» محرز باشد و در عنوان زائدی مانند ایمان شک داشته باشیم .

الف : اما ثمره ای را که مصنف پذیرفته اند : اگر شک کردیم که آیا فلان جزء برای مأمور به جزئیت دارد یا نه فرضاً شک کردیم که آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه . و یا اگر نسبت به شرطی شک کردیم که آیا آن شرط برای مأمور به شرطیت دارد یا نه . و در روایات باب به دلیلی بر جزئیت یا عدم جزئیت سوره ، برخورد ننمودیم ، در این

صورت، بین صحیحی و اعمی ثمره ای ظاهر می شود که:

اگر اطلاق در میان باشد، و شرائط تمسک به اطلاق هم - مقدمات حکمت - موجود باشد، آن خطاب، مجمل می شود، بنابر قول صحیحی نمی توان به آن رجوع نمود و گفت سوره برای نماز جزئیت ندارد و تمام المأمور به، اقامت الصلوات است زیرا:

بنا بر قول صحیحی نمی دانیم آیا نماز بدون سوره دارای عنوان «صلوات» هست یا نه به عبارت دیگر، صحیحی موضوع له نماز را صلوات صحیح می داند و ما نمی دانیم که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان «صلوات» اطلاق می شود یا نه لذا جای تمسک به اطلاق «اقیموا الصلوة» نیست اما بنابر قول اعمی می توان به اطلاق، تمسک نمود زیرا او می گوید موضوع له نماز، اعم از صحیح و فاسد است و نماز بدون سوره از نظر من دارای عنوان «صلوات» هست و خداوند متعال فرموده است «اقیموا الصلوة» و دلیلی هم بر جزئیت سوره اقامه ننموده است لذا به اطلاق خطاب تمسک می نمائیم و می گوئیم همان طور که ایمان در عتق رقبه، مدخلیتی ندارد، سوره هم در نماز جزئیتی ندارد.

خلاصه ثمره اول: بنابر قول صحیحی اطلاق «اقیموا الصلوة» اجمال پیدا می کند و قابل تمسک نیست اما بنا بر قول اعمی می توان به آن تمسک نمود.

تذکر: بنا بر قول اعمی باید دو شرط موجود باشد تا بتوان به اطلاق تمسک کرد:

۱ - چیزی را که ما در جزئیت یا شرطیت آن، شک داریم نباید در موضوع له و مستای عبادت، مدخلیت داشته باشد مثلاً اگر اعمی موضوع له عبادات را ارکان بداند، نباید آن شرط یا جزء مشکوک از آن ارکان باشد یعنی اگر چیزی را که ما در جزئیت آن شک کرده ایم، در رکنیت آن هم شک نمائیم - علاوه بر جزئیت، احتمال رکنیت هم در مورد آن بدهیم - در این صورت، اعمی هم مانند صحیحی نمی تواند به اطلاق خطاب تمسک کند زیرا همان طور که صحیحی مستأ و موضوع له را نماز صحیح می داند اعمی

وقد إتقدح بذلك : إن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين ، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم ، والاشتغال على الصحيح ، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة ، مع ذهابهم إلى الصحيح [۱].

هم موضوع له را ارکان می داند لذا حق تمسک به اطلاق را ندارند .

۲- در محل بحث که می خواهیم به اطلاق تمسک نمائیم باید :

آن اطلاق در مقام بیان وارد شده باشد مثلاً اگر مولا گفت «اعتق رقبة» و در صدد بود که با آن عبارت ، تمام المأمور به را بیان کند و ما شک کردیم که قید ایمان در مأمور به مدخلیت دارد یا نه ، در این صورت می توانیم به اطلاق خطاب ، تمسک نمائیم و بگوئیم چون مولا در مقام بیان بوده و قید ایمان را همراه رقبه ذکر نکرده پس عتق مطلق رقبه کافی است اما اگر متکلمی جمله مذکور را بیان کرد و در مقام بیان تمام مراد خویش نبود بلکه در مقام اجمال گوئی بود ، در این صورت نمی توان به اطلاق خطاب ، تمسک نمود لذا در مواردی که اطلاقات در مقام بیان ، وارد نشده باشند حتی اعمی نمی تواند به اطلاق تمسک کند .

خلاصه این که اعمی با دو شرط مذکور می تواند به اطلاق تمسک نماید اما صحیحی اصلاً حق تمسک به اطلاق ندارد و این همان ثمره بین قول صحیحی و اعمی است که مصنف پذیرفته اند .

سؤال : اگر مطلقاً در مقام بیان ، وارد نشده بود وظیفه چیست ؟

جواب : اعمی مانند صحیحی به اصول عملیه اعم از برائت و اشتغال ، رجوع می کند . لازم به تذکر است که در اقل و اکثر ارتباطی و رجوع به اصل عملی هر کدام از آنها ممکن است دارای مبنای خاصی باشند .

[۱] - در بیان ثمره اول گفتیم که اگر اطلاقی داشته باشیم و مقدمات حکمت تمام

باشد - در اقل و اکثر ارتباطی و شک در شرطیت و جزئیت - اعمی می تواند به آن اطلاق تمسک نماید اما صحیحی خیر و اگر خطاب ما اجمال یا اجمال^۱ داشت و در نتیجه نتوانستیم به اطلاق خطاب، تمسک نمائیم، چه صحیحی و چه اعمی به اصل برائت و اشتغال رجوع می کنند و در تمسک به اصل عملی هر کدامشان ممکن است دارای نظر خاصی باشند.

ب: اما ثمره ای که مصنف پذیرفته اند: بعضی خواسته اند بگویند در بحث صحیح و اعم هر کس قول صحیحی را اختیار کند، در دوران امر، بین اقل و اکثر که اطلاق قابل تمسک نداریم باید به اصالت الاشتغال تمسک کند و هر کسی قول اعمی را اختیار نماید باید به اصالت البرائه تمسک نماید و خلاصه این که مسأله دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی متفرع بر بحث صحیحی و اعمی هست یعنی هر کس در این بحث، صحیحی شود در آنجا باید به اصالت الاشتغال تمسک نماید و هر کس در این بحث، اعمی باشد در آنجا باید به اصالت البرائه تمسک نماید.

توضیح ذلک: گفته اند وقتی صحیحی شک نماید که آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه، در واقع شک نموده است که آیا بدون قرائت سوره، عنوان صلات، محقق می شود یا نه زیرا او شک دارد که نماز بدون سوره آیا نماز هست یا نه لذا باید عنوان صلات را احراز کند و احراز عنوان صلات به این نحو است که احتیاط را رعایت نماید و سوره مشکوک الجزئیة را ضمیمه سایر اجزاء نماید اما اعمی از نظر تحقق عنوان صلات آزاد است و می گوید چه سوره همراه سایر اجزاء و شرائط نماز باشد چه نباشد، عنوان

۱ - فرق اجمال و اجمال این است که در اجمال، غرض متکلم به این تعلق گرفته که مرادش را اجمالاً بگوید ولی در اجمال، مولا غرضی ندارد، نه غرضش متعلق شده که بیان کند و نه غرضش متعلق به عدم البیان است.

وربما قيل بظهور الثمرة في التذرع أيضاً.

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البر فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأصم، وعدم البر على الصحيح، إلا أنه ليس بشجرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من أن

صلوات، محقق است و ما که شک داریم سوره در نماز واجب است یا نه به اصالت البرائه تمسک می کنیم و می گوئیم قرائت السوره در نماز واجب نیست.

مصنف فرموده اند این مطلب درست نیست و هر یک از صحیحی و اعمی می تواند به براءت یا اشتغال رجوع کند یعنی مسأله دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی و رجوع به براءت یا اشتغال، متفرع بر بحث صحیحی و اعمی نیست و شاهدش هم این است که: مشهور، قول صحیحی را اختیار کرده اند و در آن بحث به براءت قائل شده اند و نکته اش این است که: اگر صحیحی شک کند که سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه، در واقع، شک در عنوان صلات دارد لذا این شک، مانع تمسک به اطلاق می شود همان طور که در بیان ثمره اول توضیح دادیم اما مانع تمسک به اصالت البرائه نمی شود زیرا: عنوان صلات، یک کلی است که منطبق بر اجزاء و شرائط خارجی است و ما دو وجود خارجی و دو واقعیت - که یکی حقیقت صلات و دیگری حقیقت اجزاء و شرائط باشد - نداریم بلکه هر دو یک حقیقت هستند و عنوان صلات بر آنها تطبیق می کند و اگر یک واقعیت شد و ما شک کردیم که آن واقعیت و آن مأموریه آیا زائد بر نه جزء مسلم، جزء دهمی هم به نام سوره دارد یا نه مانعی از تمسک به اصل براءت وجود ندارد و لزومی ندارد که صحیحی به اصالت الاشتغال تمسک کند همان طور که اعمی هم آزاد است هم می تواند به براءت تمسک نماید و هم می تواند به اصالت الاحتیاط رجوع نماید.

خلاصه: مصنف «ره» ثمره دوم را پذیرفتند.

ثمره المسألة الأصولية، هي أن تكون نتيجهتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، فافهم [۱].

[۱]- ج: اما ثمره ای را که مصنف مورد مناقشه قرار داده اند: هر دلیل و مطلبی که ثمره‌ای نداشته باشد می‌گویند نتیجه‌اش در نذر ظاهر می‌شود از جمله در محل بحث که: اگر نذر کنیم که مثلاً یک درهم به فردی که نماز می‌خواند بدهیم در این صورت: اگر ما صحیحی باشیم، در صورتی با نذر موافقت نموده ایم که آن درهم را به فردی بدهیم که نماز صحیح می‌خواند و چنانچه فردی نماز باطل بخواند و ما آن درهم را به او بدهیم عمل به نذر نکرده ایم.

ولی اگر ما اعمی بودیم، در این صورت، آزاد هستیم و چنانچه آن درهم را به کسی بدهیم که نماز فاسد^۱ می‌خواند با نذر موافقت کرده ایم زیرا همان طور که نماز صحیح دارای عنوان صلات هست نماز فاسد هم دارای عنوان مذکور می‌باشد.

مصنف فرموده اند چنین مسأله‌ای از نظر فقهی در محل خودش صحیح است اما صلاحیت ندارد که آن را ثمره یک مسأله اصولی قرار دهیم و نکته اش این است که: ثمره مسأله اصولی باید مقدمه و در طریق استنباط حکم کلی الهی واقع شود در محل بحث آیا موافقت النذر و مخالفت النذر یک حکم الهی است؟

اگر شما نماز ظهر را صحیحاً خواندید و نمازتان با دستور خداوند متعال، موافق بود، آیا موافقت نماز شما با فرمان خداوند هم یک حکم الهی است؟
خیر! بلکه عقل می‌گوید وقتی با فرمان پروردگار متعال موافقت کردید، عمل شما مطابق دستور الهی است و موافقت و مخالفت انسان با دستور خداوند یا با نذر، مربوط به حکم الهی نیست.

۱- البته فساد نمازش نباید نسبت به اجزاء و شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد.

وکیف کان ، فقد استدلّ للصّحیحی بوجه :

أحدها : التّبادر ، ودعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصّحیح ، ولا منافاة بین دعوى ذلك ، و بین كون الألفاظ على هذا القول مجملات ، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنة بوجه ، وقد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه [۱].

خلاصه : مسألة مذکور از نظر فقهی صحیح است اما نمی توان آن را ثمره یک مسألة اصولی دانست زیرا نتیجه مسألة اصولی باید در طریق استنباط احکام کلی الهی قرار گیرد.

قوله «فافهم»^۱.

اشاره به دقت است که مسألة موافقت یا مخالفت با نذر یک حکم الهی نیست بلکه یک حکم عقلی جزئی است و لذا نمی تواند ثمره مسألة اصولی قرار گیرد.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

ادله صحیحی ها

[۱] - بعد از ذکر مقدمات بحث ، به بیان ادله ای می پردازیم که برای صحیحی به آنها استدلال شده ، لازم به تذکر است که مصتّف «ره» جزء صحیحی ها هستند .

۱- تبادر

قبلاً گفتیم که یکی از علائم حقیقت ، تبادر است . یعنی از بین معانی لفظ ، آن معنائی که زودتر به ذهن می آید ، معنای حقیقی لفظ است چون اگر آن معنا امتیاز و عنوان

۱ - ولعله إشارة إلى ان مرجع البره وعدم البره هو إلى الحكم الشرعی فمع البره لا امر شرعاً بالوفاء ومع عدمه یكون الامر به باقیاً على حاله الا ان الانصاف انها مع ذلك لیست هی بشمرة مهمة على نحو یعتقد لاجلها مثل هذا المسألة الجلیطة . رک عناية الاصول ۱/ ۸۳.

حقیقت نداشته باشد، نباید با شنیدن آن کلمه از بین تمام معانی زودتر به ذهن انسان، انسباق پیدا کند پس انسباق و تبادر، علامت حقیقت است.

در محل بحث با شنیدن الفاظ عبادات و استماع لفظ صلات، خصوص عمل صحیح به ذهن انسان، متبادر می شود نه اعم از صحیح و فاسد که اعمی معتقد است.

اشکال: شما در بیان ثمره اول بین قول صحیحی و اعمی گفتید:

اگر صحیحی شک کند که آیا فلان جزء یا شرط برای مأمور به جزئیت یا شرطیت دارد یا نه، نمی تواند به اطلاق خطاب متمسک کند مثلاً اگر شک نماید که نماز، دارای نه جزء است یا این که جزء دهمی هم به نام سوره دارد یا نه، او در واقع نمی داند که آیا نماز نه جزئی دارای عنوان صلات هست یا نه لذا لفظ صلات، مجمل می شود و حق متمسک به اطلاق خطاب را ندارد.

اما اکنون تبادر را یکی از ادله خود به حساب آورده و می گوئید با شنیدن لفظ صلات خصوص عمل صحیح به ذهن متبادر می شود.

به علاوه شما - صحیحی ها - در تصویر جامع برای موضوع له و مستای عبادات گفتید ما نام و عنوان جامع عبادات را نمی دانیم اما از راه آثارشان جامع را معین می کنیم. خلاصه این که از یک طرف ادعای اجمال و ابهام و از طرف دیگر ادعای تبادر می کنید.

سؤال ما این است که کدام معنا به ذهن، متبادر می شود. در تبادر باید از شنیدن لفظ، یک معنای مشخصی به ذهن، منسب شود و شما صحیحی ها معنای مشخصی برای موضوع له الفاظ عبادات ندارید که به ذهن متبادر شود.

جواب: اگر آن معنا به تمام جهات، برای ما مبهم باشد، نمی توانیم ادعای تبادر کنیم و حق با مستشکل است ولی ما از راه آثار - آثار متعدد - با آن معنا آشنائی داریم لذا

ثانیها : صحّة السلب عن الفاسد ، بسبب الإخلال ببعض أجزائه ، أو شرائطه بالمداقة ، وإن صحّ الإطلاق علیه بالعناية [۱].

ثالثها : الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسمیات مثل

امكان ادّعاء تبادر ، صحیح است مثلاً از شنیدن لفظ صلات ، چیزی به ذهن ما می آید که ناهی از فحشاء و منکر ، معراج مؤمن و قربان کُل تقی است پس دلیل اوّل ، یعنی تبادر صحیح و خالی از اشکال است .

۲ - صحّت سلب

[۱] - صحّت سلب ، علامت مجاز است . در محلّ بحث اگر بخواهیم با دقّت ، نظر کنیم و قضیّه سالبه تشکیل دهیم و بگوئیم «صلاة العائض مثلاً لیست بصلاة» یا «الصلاة الفاسدة لیست بصلاة» می بینیم طبق همان معنای ارتکازی که از نماز در ذهن ما هست ، قضیّه مذکور ، صحیح است اگر چه بسیاری از اوقات ، کلمه صلات در نماز فاسد استعمال شده مع ذلک اگر بخواهیم با دقّت به آن نظر کنیم باید بگوئیم استعمال مزبور ، مجازی و بالعناية است پس نتیجه می گیریم که صحّت سلب برای نماز فاسد ، اثبات عنوان مجازیت می کند و در نتیجه ، خصوص نماز صحیح در موضوع له باقی می ماند .

تذکره : تبادر و صحّت سلب از علاماتی نیست که انسان بتواند برهان برای آنها اقامه کند - اعمّی هم اتفاقاً به آن دو تمسک نموده - بلکه از مسائل وجدانی است و باید ملاحظه کرد که طرفینی که ادّعی تبادر کرده اند ، وجداناً حق با کدامشان هست آیا حق با صحیحی است یا با اعمّی .

۱ - یعنی نمازی که به بعضی از اجزاء یا شرائط آن اخلال وارد شده ، البتّه اخلال نباید نسبت به اجزاء یا شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد فرضاً اگر اخلال به رکن وارد شود بنا بر قول اعمّی هم صحّت سلب دارد .

(الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنة من النار) إلى غير ذلك ، أو نفي ماهيتها وطبائعها ، مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ونحوه ، مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة ، بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً [۱].

۳- اخبار

[۱]- ظاهر دو گروه از روایات - و بعضی از آیات - دلالت می کند که الفاظ عبادات ، برای صحیح ، وضع شده اند که اینک به توضیح آنها می پردازیم :

الف : بعضی از آیات یا روایاتی که آثار و خواص را برای طبیعت و مستای عبادات ثابت می کنند عبارتند از :

۱- ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر... ۲: الصلاة عمود الدين ۳: الصلاة معراج المؤمن ۴: الصوم جنة من النار.

توضیح ذلك : ظاهر تعابیر مذکور ، این است که حکم بر نفس طبیعت و مستای بارشده یعنی طبیعت و ماهیت نماز ، ناهی از فحشاء و منکر است .

آیا اگر ماهیت و حقیقت نماز ، اعم از صحیح و فاسد باشد ، ناهی از فحشاء و منکر است ؟ خیر

واضح است که نماز فاسد ، ناهی از فحشاء و معراج مؤمن نیست بلکه نماز صحیح است که دارای آن آثار هست .

استدلال به آیه و روایات مذکور ، بسیار واضح است اما مصنف «ره» در آخر کلامشان فرموده اند «فافهم»^۱ که وجه آن را هم بیان کرده اند و اینک به توضیح آن

۱- اشاره الى ان الاخبار المثبتة للآثار وان كانت ظاهرة في ذلك لمكان اصالة الحقيقة ولازم ذلك كون الموضوع للاسماء هو الصحيح ضرورة اختصاص تلك الآثار به الا انه لا ثبت باصالتها كما لا يخفى لاجرائها العقلاء في اثبات المراد لافي انه على نحو الحقيقة او المجاز فتأمل جيداً . من الماتن قدس سره . رک : حقائق الاصول ۷۲/۱ .

می پردازیم :

مقدمه : اصالت الحقيقة یک اصل عقلانی است و در موردی جاری می شود که مراد متکلم ، مشکوک باشد مثلاً اگر متکلمی گفت «رأيت اسداً» و شما معنای حقیقی و مجازی اسد را می دانستید اما برای شما مشخص نبود که مراد متکلم کدامیک از آن دو هست ، در این صورت به اصالت الحقيقة تمسک می کنید و می گوئید متکلم ، حیوان مفترس را دیده است نه رجل شجاع .

اما اگر مستعمل فيه و مراد متکلم معلوم باشد ولی کیفیت و نحوه استعمال او مشکوک باشد که آیا نحوه استعمالش حقیقی است یا مجازی ، در این صورت ، عقلاء به اصالت الحقيقة تمسک نمی کنند . فرضاً اگر متکلمی گفت «رأيت اسداً» و دانستید که مقصودش رجل شجاع است اما تردید پیدا کردید که آیا او کلمه اسد را در رجل شجاع به نحو حقیقت استعمال کرده یا به نحو مجاز در این صورت نمی توانید به اصالت الحقيقة تمسک کنید و بگوئید استعمال مذکور ، یک استعمال حقیقی است .

خلاصه : عقلاء در صورتی اصالت الحقيقة را جاری می کنند که مراد متکلم مشکوک باشد نه کیفیت استعمال به نحوی که توضیح دادیم .

اما اشکال مصنف به استدلال : شما گفتید مقصود از صلات در آیه ان الصلاة تنهى ... و همچنین روایات - نماز صحیح است زیرا نماز فاسد ناهی از فحشاء و منکر نیست پس مراد از صلات ، نماز صحیح است .

اکنون سؤال ما این است که : آیا استعمال لفظ صلات در خصوص نماز صحیح به نحو حقیقت است یا مجاز ؟

شما نمی توانید به اصالت الحقيقة تمسک کنید چون اصل مذکور ، کیفیت استعمال را برای شما مشخص نمی کند بلکه اگر در مراد متکلم ، شک داشته باشید ، تردید شما را

وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى ، ونفي الصحة من الثانية ؛ لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو المكال خلاف الظاهر ، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه ، بل واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع ، حتى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) مما يعلم أن المراد نفي الكمال ، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة ، في مثله أيضاً بنحو من العناية ، لا على الحقيقة ، وإلا لما دلّ على المبالغة ، فافهم [۱].

برطرف می کند و در محلّ بحث ، شما شک در مراد ندارید ، می دانید که مقصود از صلات ، نماز صحیح است منتها نمی دانید که کلمه صلات در نماز صحیح به نحو حقیقت استعمال شده یا به نحو مجاز و اصالت الحقیقه نمی تواند جریان پیدا کند و «کیفیت استعمال» را برای شما مشخص نماید - به نحوی که توضیح دادیم -

ب : روایات گروه دوم عبارتند از قبیل :

۱ - لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ۲ - لا صلاة الا بطهور .

«لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و امثال آن ، نفی حقیقت می کند و مفادشان این است که به مجرد فقدان بعضی از اجزاء و شرائط مربوط به صحت ، طبیعت و ماهیت عبادت ، منتفی می شود ، و بدون فاتحة الكتاب ماهیت نماز تحقق ندارد و این در صورتی است که لفظ صلات برای خصوص صحیح ، وضع شده باشد و الا ماهیت نماز به معنی اعم ، بدون فاتحة الكتاب هم تحقق پیدا می کند لذا ظاهر اخبار را اخذ می کنیم و می گوئیم الفاظ عبادات از جمله نماز برای خصوص صحیح وضع شده اند نه اعم از صحیح و فاسد.

[۱] - اشکال : موضوع له لفظ صلات - و سایر عبادات - اعم از صحیح و فاسد است و

در روایات گروه اول کلمه «صحیح» مقدر است و همچنین مقصود از روایات گروه دوم که می گفت «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» این است که نماز بدون فاتحة الكتاب صحیح

یا کامل نیست و روایات مذکور، نفی وصف صحت و کمال می کنند - نه نفی حقیقت - و اتفاقاً استعمال این نوع ترکیبات - لا صلاة الا بفاتحة الكتاب - بسیار شایع است .
جواب : توجیهات مذکور، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر، این است که آن آثار بر مستیات بار شده و حتی روایتی که می گوید «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» ظاهرش این است که نفی حقیقت می کند . چرا و به چه دلیل ما آن را حمل بر نفی صحت کنیم و کلمه «صحیح» را مقدر بگیریم . آری اگر قرینه ای باشد ما کلام را بر خلاف ظاهر، حمل می کنیم اما در مواردی که قرینه ای وجود ندارد، اصل اولی این است که ما اثر را بر ظواهر مترتب نمائیم .

قوله : «بل واستعمال هذا التركيب في نفى الصلوة ممكن المنع حتى في مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ...» .

مصنف «ره» جواب اصلی از اشکال مذکور را بیان کردند اما در عبارت مذکور، کلمه «بل» استعمال کرده و نکته ای بیان نموده اند که :
 در ترکیباتی نظیر «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و حتی «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» که می گوئید نفی صفت - صحت یا کمال - شده ، شما اشتباه کرده اید و استعمال ترکیبات مذکور در نفی صفت ممکن المنع است و در موارد مذکور هم نفی حقیقت شده .

توضیح ذلک : در مثالهایی نظیر «لا صلاة لجار المسجد ...» خارجاً می دانیم که نفی کمال شده یعنی همسایه مسجد اگر نمازش را در خانه هم بخواند صحیح است ولی کمال نمازش به این است که در مسجد بخواند مع ذلک مصنف فرموده اند عبارت مذکور در نفی کمال استعمال نشده و صفت «کاملة» مقدر نیست زیرا :
 روایت در بیان مبالغه است و اگر از ابتداء چنین تعبیر کنند «لا صلاة كاملة لجار

رابعها : دعوی القطع بأن طريقة الواضعین ودیدنهم ، وضع الألفاظ للمركبات الثامة ، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه ، والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً ، إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة ، بل ولو كان مسامحة ، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد .

والظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة .

ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة ، إلا أنها قابلة للمنع ، فتأمل [۱] .

المسجد الا في المسجد» این نوع تعبیر چندان مبالغه ای را بیان نمی کند مثل این است که بگویند «یشترط فی کمال الصلاة لجار المسجد أن يكون فی المسجد» بلکه در صورتی مبالغه را افهام می کند که نفی حقیقت نماید و بگوید «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» یعنی فردی که همسایه مسجد است اگر نمازش را در خانه بخواند ، نسبت به او حقیقت صلات ، تحقق پیدا نمی کنند منتها نفی حقیقت گاهی به نحو الحقیقه است مانند «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و گاهی برای این که مبالغه را افهام نمایند به نحو الادعاء هست مانند «لا صلاة لجار المسجد ...» نظیر همان ادعائی که سگاکي دارد و می گوید برای حقیقت اسد ، دو فرد ، متصور است یک فرد حقیقی که همان حیوان مفترس است و یک فرد ادعائی که رجل شجاع است یعنی کلمه اسد - در رجل شجاع - در موضوع له خودش استعمال شده .

خلاصه : عبارات مذکور ، نفی حقیقت می کنند منتها نفی حقیقت بر دو قسم است گاهی به نحو الحقیقت است و گاهی به نحو التسامح . لذا استدلال به روایاتی نظیر «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» برای صحیحی چندان صاف و روشن نیست .

۴- روش واضعین در وضع الفاظ

[۱] - مصنف «ره» ادعای قطع کرده اند که مثلاً کسی که چیزی را اختراع یا وضع

می‌کند، وقتی آن مخترع تکمیل شد، نام و اسمی را برای مخترع صحیح و کامل خود انتخاب می‌کند فرضاً کسی که اتومبیل را اختراع کرده هنگامی که تمام اجزاء و قطعات آن تکمیل شد، نامی را برای مخترع خود که «صحیح» و واجد تمام اجزاء باشد، انتخاب کرده زیرا غرض بر صحیح، مترتب می‌شود و صحیح است که منشأ آثار می‌باشد و مقتضای حکمت وضع و جعل این است که لفظ را برای صحیح وضع نمایند بنابراین عقلاً، مخترعین و واضعین، لفظ را برای صحیح وضع می‌کنند و ظاهر، این است که شارع مقدس هم در مقام تسمیه همین روش عقلاء را دارد و رویت خاصی ندارد. او هم وقتی لفظ یا ماهیتی را وضع یا اختراع می‌کرده هنگام تسمیه، نام را برای صحیح وضع می‌نموده است.

تذکر: البته همان مخترع هم توجه دارد که ممکن است آن اتومبیل گاهی بر اثر تصادف، بعضی از اجزاء و لوازمش از بین برود و باز هم لازم است که آن نام را استعمال نمایند لکن می‌گویند استعمال مذکور دائمی نیست. به علاوه لزومی ندارد که در آن هنگام، لفظ مذکور را به نحو حقیقت استعمال کنند و باب المجاز هم مفتوح و واسع است.

به همین ترتیب در محدوده شرع هم اگر بخواهند لفظ صلات را در نماز فاسد، استعمال نمایند، مانعی ندارد که به نحو مجاز آن را اطلاق کنند.

مصنف «ره» در پایان این دلیل فرموده اند: «ولا يخفى ان هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة إلا أنها قابلة للمنع».

دلیل چهارم قابل منع هست زیرا:

۱- چه دلیلی دارید که شارع مقدس هم روش مذکور را در تسمیه الفاظ عبادات رعایت کرده باشد. ممکن است او روشی مخصوص به خود داشته باشد.

وقد استدلت للأعمی أيضاً، بوجوه:
منها: تبادل الأعم، وفيه: أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصحّ معه دعوى التبادر [۱].

۲ - شما گفتید «... وان دعت احياناً الى استعمالها في الناقص ايضاً...» یعنی گاهی حاجت و نیاز، انسان را وادار می کند که لفظ را در ناقص و فاسد استعمال کند در حالی که این چنین نیست بلکه بسیاری از اوقات می بینیم لازم است مثلاً کلمه «صلات» را در نماز فاسد استعمال کنیم. لذا می گوئیم دلیل چهارم یک دلیل محکم و غیر قابل مناقشه ای نیست.

قوله: «فتأمل».



[۱] - یکی از علائم حقیقت، تبادر است. اعمی می گوید از شنیدن الفاظ عبادات، معنائی - قدر جامعی - اعم از صحیح و فاسد به ذهن، انسباق پیدا می کند بنابراین، الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده اند.
قوله: «وفیه أنه قد عرفت الاشكال...».

اشکال: قبلاً بیان کردیم که وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است لذا چه صحیحی و چه اعمی باید قدر جامعی برای خود، تصویر نمایند ما صحیحی ها گرچه

۱ - ولعله إشارة الى ضعف قوله «الا انها قابلة للمنع» فان المصنف اذا راجع وجدانه بعد ما تتبع اوضاع المركبات العرفية والعادية واستقرأها وفرض نفسه واضع اللفظ لمعنى مخترع مركب يجد من نفسه في مقام الوضع عدم التخطي عن الوضع لما هو المركب التام كما ذكر صاحب التقريرات وعليه فلا يفتى وجه لقوله «الا انها قابلة للمنع». ر.ک: عناية الاصول ۹۰/۱.

ومنها: عدم صحّة السلب عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت [۱].

قدر جامعی که دارای عنوان و اسم خاصی باشد، نتوانستیم معرفی کنیم ولی بالاخره از طریق آثار عبادات، آن هم آثار متعدّد توانستیم قدر جامعی تصویر نماییم مثلاً در مورد نماز گفتیم لفظ صلات، برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کُلّ تقی است و لذا یکی از ادلّه خودمان را هم تبادر، ذکر کردیم ولی شما اعمی‌ها:

با این که چندین راه، برای تصویر جامع، طی کردید، بالاخره نتوانستید یک جامعی که هم صحیح و هم فاسد را شامل شود ارائه دهید اما اکنون یکی از ادلّه خود را تبادر نام برده اید. سؤال ما از شما این است که آن جامع و معنای عامی که شامل عبادت صحیح و فاسد شود کدام است و بالاخره یک معنای مجهول به تمام معنا که نه خودش مشخص است و نه آثار معینی دارد چگونه متبادر به ذهن می‌شود؟
نتیجه: شما نمی‌توانید تبادر را یکی از ادلّه خود به حساب آورید.

۲- عدم صحّت سلب

[۱]- یکی دیگر از علائم حقیقت، عدم صحّت سلب است^۱ اعمی می‌گوید مثلاً نماز فاسد را موضوع و عنوان صلات را با آن معنای ارتکازی، محمول قرار داده، می‌بینیم آن قضیه حملیه، صحیح است یعنی قضیه «الصلاة الفاسدة صلاة» صحیح و قضیه مذکور کاشف از حقیقت است.

قوله: «وفیه منع لما عرفت».

اشکال: اگر قضیه مذکور با عنایت و مسامحه، صحیح باشد، حملیه مجازیه و مانند

۱- صحیح نیست بگوئیم «الصلاة الفاسدة كصلاة المعاصی لیست بصلاة».

ومنها : صحّة التقسیم إلى الصّحیح والتّقیم .
 وفيه أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ ، لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة
 للصّحیح ، وقد عرفتها ، فلا بدّ أن يكون التقسیم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ، ولو
 بالعناية [۱] .

«الرجل الشجاع اسد» هست اما اگر بخواهید عنایت و مسامحه را نادیده بگیرید بلکه با
 دقت ، نظر نمائید به جای قضیة حملیه ، می توانیم قضیة سلبیة تشکیل داده و بگوئیم
 «الصلاة الفاسدة ليست بصلاة» .

یاد آوری : همان طور که ضمن بیان ادله صحیحی توضیح دادیم ، تبادر و عدم
 صحّت سلب از علامات نیست که انسان بتواند برهان برای آنها اقامه کند . اتفاقاً
 صحیحی هم به تبادر و صحّت سلب ، تمسک نمود . بلکه از مسائل وجدانی است و باید
 توجه کرد که مثلاً طرفینی که ادعای تبادر کرده اند ، وجداناً حق با کدامشان هست آیا
 حق با صحیحی است یا با اعمی .

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

البته مصتّف «ره» در محل بحث ، شاهد خوبی علیه اعمی ها اقامه کردند که :
 یک معنای مجهول که نه خودش مشخص است و نه آثاری دارد چگونه متبادر به
 ذهن می شود یعنی شما که نتوانستید یک جامعی ارائه دهید چگونه ادعای تبادر می کنید.

۳- صحّت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد

[۱] - یکی از ادله اعمی ، صحّت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد است مثلاً می توان
 صلات را مقسم قرار داد و گفت «الصلاة اما صحيحة و اما فاسدة» تقسیم نماز بر صحیح و
 فاسد دلیل بر آن است که مقسم برای معنای عامی وضع شده که هم ضمن نماز فاسد
 محقق است و هم ضمن نماز صحیح تحقق دارد. در غیر این صورت ، لازم می آید
 «انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وهو باطل» .

ومنها : استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة ، كقوله عليه الصلاة والسلام (بني الإسلام على خمس : الصلاة ، والزكاة ، والحج ،

قوله : « وفيه أنه إنما يشهد على أنها للأهم لو لم تكن ... » .

اشکال : می پذیریم که صحت تقسیم ، دلیل بر این است که مقسم ، معنای عامی دارد ولی این مطلب در صورتی صحیح است که دلیلی بر خلاف آن ، اقامه نشده باشد و ما در ادله ای که برای صحیحی ها بیان کردیم ، ثابت نمودیم که الفاظ عبادات از جمله صلات برای صحیح ، وضع شده لذا صحت تقسیم نمی تواند یکی از ادله شما - اعمی ها - باشد بلکه می گوئیم از مقسم معنای عامی اراده شده اقا نه حقیقتاً بلکه بالعناية والمسامحة و در تقسیم مذکور ، لفظ صلات در صحیح و فاسد «استعمال» شده نه این که برای معنای اعم از صحیح و فاسد «وضع» شده باشد .

با توجه به فرمایشات قبلی مصنف «ره» می توان جواب بهتری از دلیل سؤم بیان کرد که :

صحت تقسیم دلیل بر آن است که از مقسم ، معنای عامی اراده شده .

سؤال : آیا آن معنای عام به نحو حقیقت ، اراده شده یا مجاز ؟

جواب : به اصالت الحقيقة متمسک نموده و می گوئیم حقیقتاً اراده شده .

اشکال : همان طور که مکرراً بیان کرده ایم ، در صورتی می توان به اصالت الحقيقة متمسک نمود که در مراد متکلم - نه کیفیت استعمال - تردید داشته باشیم . در محل بحث می دانیم از مقسم ، معنای عامی اراده شده اقا کیفیت استعمال برای ما مشکوک است و

۱ - «الكافي ۱۸/۲ باب دعائم الاسلام من كتاب الايمان والكفر ، الخصال : ۲۷۷/۲۱ باب الخمسة ، عوالي

اللاکي ۱ : ۴/۸۲ ، ولم نعر على حديث فيه التهمة التي تليه وتوجد احاديث كثيرة بمضمونها ، راجع البحار

۲ : ۲۰۷ باب انه لا تقبل الاعمال الا بالولاية . ر. ک : كفاية الاصول محشى - به حاشية مشكيني «ره» - :

طبع : منشورات دارالحکمه «قم» ۱۹۰/۱

والصّوم، والولاية، ولم ينأد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع [بالأربع] وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يقبل له صوم ولا صلاة) فإنّ الأخذ بالأربع، لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية، إلا إذا كانت أسامي للأعمّ. وقوله عليه السلام: (دعي الصلاة أيام أقرائك) ضرورة أنّه لو لم يكن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحّة النهي عنها، لعدم قدرة الحائض على الصحیحة منها [۱].

نمی‌دانیم که نحوه استعمال صلوات در معنای عام، حقیقی است یا مجازی و راهی برای تشخیص حقیقت از مجاز نداریم مگر طبق مبنای مبتد مرتضی «ره» که فرموده اند: اصل در استعمال حقیقت است اما مشهور با مبنای ایشان مخالفت نموده و گفته اند «استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است» لذا سؤمین دلیل اعمی ها هم مردود است.

۴. اخبار

[۱] - لفظ صلوات و همچنین الفاظ سایر عبادات در بسیاری از اخبار در عبادات فاسد استعمال شده، اعمی ها در دلیل چهارم خود به دو روایت استدلال نموده اند:

الف: بنی الاسلام علی خمس ...

استدلال به روایت مذکور، مبنی بر این است که بگوئیم یکی از شرائط صحت هر عبادتی امامی بودن است به نحوی که اگر کسی ولایت را قبول نداشته باشد، عباداتش باطل است بنابر این مقصود از «لم یقبل» این است که عباداتش صحیح نیست و استدلال به روایت، طبق مبنای مذکور است گرچه آن مبنا مسلم و قطعی نیست.

امام (علیه السلام) به اهل تسنن اشاره نموده و فرموده اند «فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه...» آنها صلوات، زکات، حج و صوم را اخذ نموده اما ولایت را که از اهمّ مسائل است، ترک کرده اند یعنی از نظر آن چهار عبادت، نقصی ندارند فقط کمبود آنها راجع

به مسأله ولایت است - «فلو انّ احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة...» -

استدلال ، طبق این فقره است : «فاخذ الناس بالاربع ... فانّ الاخذ بالاربع لا يكون بناءً على بطلان عبادات تارکی الولاية الا اذا كانت اسامی للاهم» .

از طرفی می گوئیم عبادات و نمازهای اهل تستن ، باطل است و از طرفی امام (علیه السلام) فرموده اند «اخذ الناس بالاربع...» معلوم می شود که نماز آنها با این که باطل و فاسد است اما از حقیقت و مسمای صلات ، خارج نیست و یکی از مصادیق حقیقی نماز است پس لفظ صلات در عمل باطل استعمال شده و ظاهرش این است که استعمال مزبور به نحو حقیقت است .



ب - ... دعی الصلاة ایام اقرانک ...

تذکر : در علم اصول خواننده ایم که اگر مأمور به یا منهی عنه مقدور مکلف نباشد ، نمی توان نسبت به آن ها امر یا نهی نمود - قدرت در متعلق امر و نهی معتبر است -
نحوه استدلال : در روایت مذکور به زن حائض ، خطاب شده که در ایام ابتلاء به حیض ، نمازش را ترک کند .

سؤال : آیا حائضی که از خواندن نماز ، نهی شده ، در ایام حیض ، قدرت بر اتیان نماز صحیح دارد یا نه ؟

جواب : خیر ، او به هر کیفیت نماز بخواند ، عملش باطل است .

سؤال : پس چگونه نماز او منهی عنه واقع شده ؟

جواب : چاره ای نداریم جز این که بگوئیم لفظ صلات در روایت مذکور در نماز

وفیه : أنَّ الاستعمال أعم من الحقيقة ، مع أنَّ المراد في الرواية الأولى ، هو خصوص الصحيح بقرينة أنها مقابلي عليها الإسلام ، ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية ، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة ، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم ، والاستعمال في قوله : (فلو أنَّ أحدًا صام نهاره) [إلى آخره] ، كان كذلك أي بحسب اعتقادهم أو للمشابهة والمشاكلة [۱] .

صحيح ، استعمال نشده چون اتیان نماز صحیح در ایام حیض ، مقدور نیست و نهی مذکور - دعی الصلاة - شاهد بر این است که لفظ صلات در نماز فاسد ، استعمال شده است .

[۱] - مصنف «ره» ابتداء یک جواب مشترک ، نسبت به هر دو روایت بیان کرده و سپس هر یک از روایات را جداگانه نقد و بررسی نموده اند .
اما جواب یا اشکال مشترک : شما - اعمی ها - ثابت کردید که لفظ صلات - و امثال آن - در عبادت فاسد ، استعمال شده اقا نمی توانید اثبات کنید که «استعمال» مذکور به نحو حقیقت است و مشهور هم که اصل در استعمال را حقیقت نمی دانند بلکه می گویند استعمال ، اعم از حقیقت و مجاز است .

نقد و بررسی روایت اول : مصنف فرموده اند از شما - اعمی ها - نمی پذیریم که لفظ صلات - زکات ، حج ، صوم و امثال آنها - در نماز فاسد استعمال شده باشد بلکه می گوئیم مراد از صلات ، خصوص نماز صحیح است و در صلات صحیح استعمال شده و قرینه ای هم بر مدعای خود داریم که :

سؤال : این که در روایت آمده است «بنی الاسلام علی خمس الصلاة و...» آیا اسلام بر نماز فاسد ، بنا شده یا بر نماز صحیح ؟

جواب : پاسخ سؤال مذکور ، ارتباطی به نزاع بین صحیحی و اعمی ندارد و حتی اعمی هم می گوید مبنای اسلام ، نماز صحیح است بنابراین ، صدر روایت ، قرینه ای

است که لفظ صلات در نماز صحیح استعمال شده .

توهم : شما - صحیحی ها - می گوئید صدر روایت قرینه ای است که لفظ صلات در نماز صحیح استعمال شده و از طرفی روایت می گوید «فاخذ الناس بالاربع ...» یعنی اهل تسنن ، اخذ به اربع کرده اند . و مبنای استدلال به روایت این بود که عبادات آنها باطل است خلاصه این که نمی توان بین این دو مطلب ، جمع کرد که : ۱ - مقصود از صلات که مبنای اسلام است ، نماز صحیح باشد ۲ - نماز و سایر عبادات منکرین ولایت باطل باشد .
دفع توهم : این که امام (علیه السلام) فرموده اند «اخذ الناس بالاربع» شاید طبق اعتقاد خود آنهاست گرچه ما نماز آنها را باطل می دانیم^۱ اما اهل تسنن که نماز خود را باطل نمی دانند آنها به صحت عباداتشان معتقدند و این مطلب ، سبب نمی شود که بگوئیم الفاظ عبادات از جمله صلات در نماز فاسد یا اعم از صحیح و فاسد استعمال شده تا این که مدعای شما ثابت شود و بگوئید الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده اند بلکه لفظ صلات و امثال آن در روایت مذکور در عبادات صحیح استعمال شده و عبارت «فاخذ الناس بالاربع ...» هم صحیح است .

اشکال : همان توهمی که در فقره قبلی روایت بود در فقره دیگر روایت هم هست زیرا در روایت مذکور ، چنین تعبیری بود که : «فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة ...» و ظاهر عبارت مذکور ، چنین است که : «صام نهاره بصوم صحیح وقام ليله بقیام صحیح» .

جواب : همان پاسخی را که در مورد فقره اول ، بیان کردیم در این مورد هم تکرار می نمائیم که :

۱ - طبق مبنائی که توضیح دادیم گرچه آن مبنا از مسلمات نیست .

وفي الرواية الثانية النهی للإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة ، وإلا كان الإتيان بالأركان ، وسائر ما يعتبر في الصلاة ، بل بما يسمى في العرف بها ، ولو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسمية عرفاً . محرماً على الحائض ذاتاً ، وإن لم تقصد به القرية . ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية ، فتأمل جيداً [۱].

کسی که در تمام عمر روزه می گیرد و شب ها نماز می خواند ، عمل خود را صحیح می داند منتها ما معتقدیم که «لم یقبل له صوم ولا صلاة» .
به علاوه مانعی ندارد که بگوئیم نماز و روزه او باطل است منتها چون عمل او با صوم و صلات صحیح ، مشابهت و مشاکلت دارد ، مجازاً چنین تعبیری کرده اند و لزومی ندارد که تمام استعمالات روایت را بر معنای حقیقی حمل نمائیم .
خلاصه : روایت اول ، دلالت نمود که موضوع له الفاظ عبادات ، اعم از صحیح و فاسد است .

[۱]- نقد و بررسی روایت دوم :- دعی الصلاة ایام اقراثک :- نهی وارده در روایت مذکور ، اصلاً مولوی نیست که تابع قدرت قبلی باشد و عقابی بر مخالفت با آن مترتب شود بلکه آن نهی ، ارشادی است و ارشاد به عدم قدرت نموده و به زن حائض می گوید خود را در زحمت قرار نده و در ایام حیض نماز نخوان زیرا تو قدرت بر اتیان نماز صحیح نداری بنابراین لفظ صلات در نماز صحیح ، استعمال شده و ارشاد به عدم قدرت می کند . و امر و نهی ارشادی در آیات و روایات ، بسیار دیده می شود مخصوصاً در باب معاملات مانند «لا تبع ما لیس عندک» یعنی مال مردم را نفروش زیرا بیعش بی فائده است و اثری بر آن ، مترتب نمی شود نه این که اگر کسی مال مردم را فروخت به سبب نفس آن بیع ، استحقاق عقوبت پیدا می کند .

اشکال : این که می گوئید نهی وارده در روایت ، ارشادی است ، ادعائی بیش نیست و نهی ارشادی بر خلاف قاعده و اصل اولی در باب اوامر و نواهی ، این است که مولوی

ومنها: أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً، لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا تكاد تكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال [۱].

باشند نه ارشادی.

جواب: اگر نهی مذکور، مولوی باشد، باید نماز فاسد، متعلق نهی شود زیرا نماز صحیح که نمی تواند متعلق نهی شود چون زن حائض قدرت بر اتيان نماز صحیح ندارد و در نتیجه، خواندن نماز فاسد در ایام حیض باید حرام و موجب استحقاق عقوبت شود گرچه حائض، قصد قربت هم نکند تا مستلزم تشریع باشد.

مثال: اگر نهی مذکور مولوی باشد و زنی در ایام حیض، نمازی را اتيان کند که دارای ارکان و سایر اجزاء و شرائط باشد و قصد قربت هم ننماید که مستلزم تشریع شود، البته لزومی ندارد که تمام اجزاء و شرائط نماز را اتيان کند بلکه اگر عرفاً بر آن عمل، عنوان صلات تطبیق نماید^۲، اتيان آن نماز نسبت به حائض دارای حرمت ذاتی و او مستحق عقوبت است. مصنف «ره» فرموده اند «ولا اظن ان يلتزم به المستدل بالرواية فتأمل^۳ جيداً».

[۱]- ۵- آخرین دلیل اعمی ها تقریباً یک مسألة فقهی و مرکب از دو مقدمه است

۱- ای بفعل الصلاة.

۲- گرچه در آن نماز به اموری اخلال نماید که عرفاً به عنوان صلات مضر نیست.

۳- لعله إشارة الى: انه لا محذور في الالتزام بالحرمة الذاتية للعبادة على الحائض كما اختاره المصنف على ما هو بياني في كتابه شرح التبصرة، فالعمدة في الجواب عن الاستدلال بهذه الرواية هي: دعوى ظهور خطاب «دعى الصلاة أيام اقرائك» في المانعة، كما ثبت ذلك في امثال هذا النهي ر. ك: منتهى الدراية ۱۴۹/۱.

که :

الف : می دانید خواندن نماز در بعضی از امکنه مانند حتمام ، مکروه^۱ است و شبهه ای نیست که اگر کسی نذر یا عهد کند که نمازش را در حتمام نخواند ، از نظر فقهی نذرش صحیح می باشد . بنابراین ممکن است نذر به ترک صلات در حتمام واقع شود .

ب : بعد از آن که نذر صحیحاً واقع شد ، ناذر نمی تواند نمازش را در حتمام بخواند و نماز در حتمام ، حرمت پیدا می کند زیرا وفاء به نذر واجب ، پس ترک الصلوات واجب می باشد و اگر ترک الصلوات واجب شود ، فعل الصلوات حرمت پیدا می کند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر عبادتی - با وصف عبادت - منهی عنه واقع شود ، نهی در عبادت ، مقتضی فساد آن عبادت است بنابراین نمازی که به واسطه تعلق نذر ، حرمت پیدا کرده ، لازمه حرمتش این است که فاسد هم هست یعنی اگر ناذر ، نمازش را در حتمام بخواند ، عملش صحیحاً واقع نمی شود ، و شبهه ای نیست که مخالفت با نذر نموده و استحقاق عقوبت پیدا کرده و باید کفاره مخالفت با نذر بدهد .

بعد از بیان دو مقدمه مذکور از شما سؤال می کنیم که :

به واسطه چه چیز ، مخالفت با نذر حاصل شد ؟

به وسیله نماز فاسد ، مخالفت با نذر ، تحقق پیدا کرد . پس از این مطلب ، کشف می کنیم که نذر آن فرد هم متعلق به ترک صلات صحیح نبوده چون اگر نذر به ترک نماز صحیح متعلق شده و مقصودش ترک نماز صحیح بوده - پس چگونه اتیان صلات فاسد ، باعث مخالفت با نذر شد - نباید بعد از نذر با خواندن نماز در حتمام ، مخالفت با نذر ، حاصل شود - به نماز فاسد ، نهی تعلق گرفته و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است -

۱ - در مباحث بعدی می خوانیم که مقصود از کراهت در عبادت ، اقلیت ثواب است .

قلت^۱: لا يخفى أنه لو صحّ ذلك، لا يقتضي إلا عدم صحّة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً [۱].

قوله: «بل يلزم المحال...».

مستدل، مطلب بالاتری را ادعا نموده که: بنابر قول شما صحیحی ها اگر نذر به ترک صلات صحیح، متعلق شود، نتیجه صحت، فساد است زیرا نذر متعلق به ترک صلات صحیح، باعث حرمت صلات صحیح می شود چون با وجود نذر، امکان ندارد آن نماز، صحیح باشد زیرا آن صلات^۲، حرام است و حرمت و نهی در عبادت مقتضی فساد آن است.

بنابراین: صحت، مستلزم تحقق فساد شد و هر چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد از محالات عقلیه است لذا از این مسأله کشف می کنیم که: نذر به ترک صلات صحیح، متعلق نشده بلکه به ترک نماز فاسد، تعلق گرفته لذا لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح، وضع نشده زیرا شخص ناذر، قید صحیح و فاسد را مطرح ننموده بلکه از اول، نذر او منطبق بر ترک نماز فاسد می شود لذا با توجه به مطالب گذشته می گوئیم موضوع له الفاظ عبادات، اعم از صحیح و فاسد است.

[۱] - مصنف «ره» دو جواب از دلیل پنجم اعمی داده اند که:

۱- اگر مقدمات و استدلال شما صحیح باشد، در نتیجه ای که از آن گرفتید اشکال

۱- ... و حاصل جواب المصنف «قده» عن هذا الاستدلال هو: انّ تعلق النذر بالصحيح وان كان يستلزم الاشكالين المتقدمين لكن ليس مقتضاه وضع اللفظ شرعاً للاعم كما هو المدعى، اذ لو فرض وضع اللفظ له وقصد الناذر خصوص الصلاة الصحيحة لم يتعقد النذر ايضاً فامتناع نذر الصلاة الصحيحة لا يكشف عن الوضع للصحيح اصلاً وان كان غرض المستدل اثبات الوضع للاعم لسبب الاستعمال فيه في باب النذر استناداً الى كون الاصل في الاستعمال الحقيقة، ففيه مأمّر مراراً من انّ الاستعمال اعم من الحقيقة ر. ك: منتهى الدراية ۱/۱۵۱.

۲- یعنی خواندن نماز در حمام، بعد از نذر.

مع^۱ أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه ، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها .

ومن^۲ هنا إنقذح أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحة ، لولا تعلقه ، نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل^۳ ، لكان منع حصول الحنث بفعلها

می کنیم که :

شما از استدلال خودتان نتیجه گرفتید که نذر به ترک صلات صحیح ، متعلق نشده ، این مطلب ، ارتباطی به بحث ما ندارد .

آیا ما درباره نذر ، بحث می کردیم یا این که بحث ما درباره موضوع له حقیقی و شرعی الفاظ عبادات از جمله نماز بود ؟

بحث ما در این جهت بود که بر فرض ثبوت حقیقت شرعیته آیا موضوع له حقیقی الفاظ عبادات ، خصوص صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد ؟

شما با مقدمات مذکور ، نتیجه گرفتید که نذر نمی تواند به ترک نماز صحیح ، متعلق شود سؤال ما این است که : آیا نتیجه استدلال مذکور این است که صلات ، برای اعم از صحیح و فاسد ، وضع شده ؟

۱- هذا جواب عن خصوص لزوم المحال وهو جواب متين (ومحصله) ان النذر قد تعلق بالصحيح لولا النذر ومن المعلوم ان الفساد الناشئ من قبل النذر لا ينافي الصحيح لولا النذر. بل يجتمعان في شيء واحد وفي حال واحد فلا يلزم من فرض وجود الصحيح عدم الصحيح فان الصحيح الذي تعلق به النذر باق حتى بعد النذر .

۲- هذا جواب عن خصوص عدم الحنث على الصحيح اي ومما ذكرنا في جواب لزوم المحال ينقذح الجواب عن ذلك ايضاً فان النذر قد تعلق بالصحيح لولا النذر اي بصلاة لولا تعلق النذر بتركها في ذلك المكان المكروه لكأنه صحيحة والصحيح الكذائي امر ميسور حتى بعد النذر لما عرفت من اجتماعه مع الفساد الناشئ من قبل النذر في شيء واحد وفي حال واحد فيحصل به الحنث [ر.ك : عناية الاصول ۱/ ۹۷ .

۳- اي ولو مع النذر ولكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة فتأمل جيداً. «من الماتن قدس سره» ر.ك : حقائق الاصول ۱/ ۷۹ .

بمکان من الإمكان [۱].

[۱]- ۴- اگر نذر به ترک نماز فاسد، تعلق گرفته، چنانچه نذر، نماز ظهرش را فاسداً در حتم خواند یعنی بعضی از اجزاء نماز را عمداً اتيان نکرد، آیا مخالفت با نذر تحقق پیدا کرده یا نه؟

شما - مستدل - که می گوئید نذر به ترک صلات فاسد متعلق شده، پس بگوئید مخالفت با نذر هم تحقق پیدا کرده و همچنین ملتزم شوید اتيان به هر نماز باطلی که در حتم خوانده شود مخالفت با نذر حاصل می شود در حالی که هیچ کس چنین مطلبی را قبول ندارد.

مخالفت با نذر به این حاصل می شود که نذر، نماز صحیح و کامل خود را در حتم بخواند و الا اتيان نماز فاسد - به نحو مذکور - سبب مخالفت با نذر نمی شود.

شبهه ای که اینجا با آن مواجه می شویم این است که:

او نمی تواند در حتم، نماز صحیح بخواند - چون اتيان صلات، بعد از نذر در حتم حرام است - و از طرفی ممکن نیست که عبادت، صحیح و در عین حال، حرام باشد اینجاست که یک معنای برزخی پیدا می شود که بگوئیم:

نذر او به ترک نماز صحیح با قطع نظر از نذر، متعلق شده یعنی نذر او به این کیفیت بوده که من نماز صحیح در حتم نخوانم، اما کدام نماز صحیح، نه صحیح من جمیع الجهات و نه صحیحی که به قول مصنف، الآن و بالفعل مطلوبیت داشته باشد بلکه نماز صحیحی که تمام شرائط را دارا باشد فقط اگر خللی در آن هست از ناحیه نذر باشد زیرا اگر بگوئیم نذر به ترک صلات فاسد، متعلق شده باید هر نماز باطلی که در آن مکان مکروه خوانده شود، سبب مخالفت با نذر گردد در حالی که کسی ملتزم به آن نمی شود. اگر بگوئید نمی توانیم چنین صلات صحیحی تصور کنیم بلکه او نذر کرده است که نماز صحیح - یعنی صحیح مطلق - در حتم نخواند نه صحیح با قطع نظر از نذر، در این

بقی امور:

الأول: إن أسامي المعاملات، إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم، لعدم إتيانها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعة للأسباب، فللنزاع فيه مجال، لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وإن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً. والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات

صورت به شما پاسخ می دهیم که :

چنین نذری از اول، منعقد نمی شود تا این که بحث کنیم مخالفت با آن به چه چیز حاصل می شود زیرا ناذر، بعد از نذر، قدرت ندارد که نماز صحیح مطلق بخواند و امکان ندارد که صلات صحیحی از او تحقق پیدا کند چون به مجرد نذر، اتيان نماز، حرام و حرمت در عبادت هم مقتضی فساد است و نذری که از ناذر، سلب قدرت کند، انعقادش روشن و مشخص نیست بلکه نذر در موردی صحیح است که بعد از آن هم قدرت مخالفت و موافقت برای ناذر، موجود باشد.

نتیجه: نذر به ترک نماز صحیح، متعلق شده منتها صحیح با قطع نظر از نذر و اگر بگوئید مقصود، صحیح مطلق است در اصل انعقاد و صحت نذر، تردید نموده و می گوئیم چون از ناذر، سلب قدرت نموده، صحیح نیست.

خلاصه بحث: مصنف «ره» تمام ادله اعمی ها را مورد مناقشه قرار دادند و بالاخره ادله صحیحی ها را پذیرفته و در نتیجه به نظر مرحوم آقای آخوند، موضوع له الفاظ عبادات، خصوص صحیح است و استعمالشان در عبادات فاسد، با مسامحه و رعایت علاقه و مجاز است.

والمصادیق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر، كما لا يخفى فافهم [۱].

بیان چند امر در صحیح و اعم امر اول

[۱] - بحث فعلی ما در مورد الفاظ معاملات است می دانید که بحث حقیقت شرعیه در الفاظ معاملات، مطرح نیست چون الفاظ معاملات و مفاهیم آنها مخترع شارع نیست بلکه در تاریخ بشریت بوده، بنابراین، بحث حقیقت شرعیه در الفاظ عبادات مطرح است نه معاملات اما جای این بحث هست که :

آیا از نظر عرف و عقلاء، الفاظ معاملات برای خصوص صحیح، وضع شده اند یا اعم از صحیح و فاسد به عبارت دیگر اگر بیعی فاسد بود، مجازاً عنوان بیع بر آن اطلاق می شود یا حقیقتاً؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید دید که :

آیا الفاظ معاملات، مانند بیع، اجاره و نکاح، اسامی مستببات هستند یا نام اسباب می باشند مثلاً آیا لفظ بیع، نام سبب - ایجاب و قبول - است یا این که اسم مستبب - یعنی ملکیتی که بعد از ایجاب و قبول، تحقق پیدا می کند - می باشد.

اگر بیع و سایر الفاظ معاملات، اسامی مستببات باشند، بحث صحیح و اعم در آنها جریان پیدا نمی کند زیرا ملکیت، زوجیت و امثال آن از امور بسیطه و امرشان دایر بین وجود و عدم است - از مرکبات نیستند تا متصف به (صحت و فساد) و (تام و ناقص) شوند - و زوجیت به دو قسم صحیح و فاسد، تقسیم نمی شود.

اما اگر الفاظ معاملات، اسامی اسباب باشند، نزاع صحیحی و اعمی در آنها قابل تصور است که آیا :

مقصود از بیع، عقد صحیح است یا منظور، مطلق العقد است سواء كان صحيحاً ام فاسداً به عبارت دیگر آیا الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده اند یا اعم از صحیح و فاسد؟

مصنف «ره» فرموده اند: همان طور که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص صحیح دانستیم در باب معاملات هم می گوئیم الفاظ برای صحیح، وضع شده اند یعنی مقصود از بیع، عقد صحیح است منتها نکته ای در الفاظ معاملات هست که:

گاهی صحیح شرعی با صحیح عرفی تفاوت می کند مثلاً عرف، بعضی از نکاح ها و بیع ها را صحیح می داند اما شارع مقدس آنها را باطل، شمرده است از جمله این که بین عقلاء، بیع ربوی رایج است اما شارع، آن را باطل می داند، بیعی که در آن جهالت باشد از نظر شارع، باطل است اما عقلاء آن را باطل نمی دانند خلاصه این که:

اختلافی که گاهی بین شارع و عقلاء وجود دارد هیچ ارتباطی به حقیقت بیع ندارد بلکه آن دو، بیع را به یک نحو معنا می کنند. عقلاء می گویند: بیع، عقدی است که در ملکیت تأثیر کند شارع هم فرموده است بیع، عقدی است که تأثیر در ملکیت نماید. از نظر معنا نسبت به الفاظ معاملات، بین، عقلاء و شارع، اختلافی نیست بلکه اختلاف آنها در مصادیق و افراد هست به این نحو که بعضی از مصادیق عقلائی و عرفی مورد تخطئه شارع قرار گرفته مثلاً عرف می گوید بیع ربوی از مصادیق بیع است ولی شارع فرموده است شما اشتباه می کنید و بیع ربوی از مصادیق بیع نیست.

یاد آوری: بین شرع و عرف در خصوصیات و شرائط معاملات اختلاف هست ولی این مسأله موجب اختلاف در مفهوم معاملات نمی شود.

قوله: «فافهم»^۱: اشاره به دقت است - نه مناقشه در مطلب - زیرا این مطلب، قابل

۱ - لعله إشارة الى: ان الاختلاف في المصداق مبني على ان يكون هناك مفهوم مبين عند الشرع والعرف وهذا

الثاني : إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة ، لا يوجب إجمالها ، كألفاظ العبادات ، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً ، وذلك لأن إطلاقها - لو كان مسوقاً في مقام البيان - ينزل على أن المؤثر عند الشارع ، هو المؤثر عند أهل العرف ، ولم يعتبر في تأثيره عنده . غير ما اعتبر فيه عندهم ، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره ، حيث أنه منهم ، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره ، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه ، وحيث لم ينصب ، بان عدم اعتباره عنده أيضاً . ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات ، مع ذهابهم إلى كون الفاظها موضوعة للصحيح [۱].

مناقشه نیست و اختلاف بین شرع و عرف در حقیقت بیع نیست بلکه در مصادیق و افراد بیع و امثال آن ، بین شرع و عرف اختلاف هست .

مرکز تحقیقات اسلامی

[۱] - مقدمة : خلاصه^۱ یکی از ثمرات نزاع بین صحیحی و اعمی را که مصنف «ره» هم پذیرفتند ، بیان می کنیم . لازم به تذکر است که ثمره مذکور ، مربوط به الفاظ عبادات بود :

اگر شک نمائیم که آیا فلان جزء^۲ برای مأموریه جزئیت دارد یا نه ، فرضاً تردید نمائیم که آیا سوره برای نماز ، جزئیت دارد یا نه و در روایات باب ، دلیلی بر جزئیت یا عدم جزئیت نیافتیم در این صورت ، بین صحیحی و اعمی ثمره ای ظاهر می شود که :

→ غیر ظاهر ، لقوة احتمال كون الاختلاف بينهما في نفس المفهوم فلا مجال ح للتخطة في المصادق فتدبر .
ر.ک : منتهی الدراية ۱/ ۱۵۶ .

۱ - برای توضیح بیشتر به صفحه ۱۷۴ رجوع نمائید .

۲ - و همچنین اگر در مورد شرطی تردید نمائیم که آیا برای مأمور به شرطیت دارد یا نه .

اگر اطلاقی داشته باشیم و شرائط تمسک به اطلاق - مقدمات حکمت - هم موجود باشد، آن خطاب، مجمل^۱ می شود - بنابر قول صحیحی - و نمی توان به آن رجوع نمود و گفت سوره برای نماز جزئیت ندارد «زیرا بنا بر قول صحیحی نمی دانیم آیا نماز بدون سوره، دارای عنوان صلات هست یا نه» به عبارت دیگر، صحیحی موضوع له لفظ نماز را صلات صحیح می داند و ما نمی دانیم که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان صلات، اطلاق می شود یا نه لذا جای تمسک به اطلاق «اقیموا الصلاة» نیست اما اعمی با دو شرط می تواند به اطلاق، تمسک کند^۲.

نتیجه: صحیحی اگر در جزئیت یا شرطیت چیزی برای مأوریه تردید کند نمی تواند به اطلاق خطاب تمسک نماید زیرا او نمی داند یا نبودن آن جزء یا شرط، عنوان مطلق، تحقق دارد یا نه.

تذکر: در امر قبلی - امر اول - ملاحظه کردید که مصنف، همان طور که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص صحیح دانستند، معتقدند که الفاظ معاملات هم برای خصوص صحیح، وضع شده اند یعنی مقصود از لفظ بیع و نکاح، آن ایجاب و قبولی است که به دنبالش ملکیت و زوجیت، حاصل شود و چنانچه ایجاب و قبولی ناقص شد و تأثیر در مسبب - زوجیت و ملکیت - ننمود، بر آن ایجاب و قبول، عنوان بیع و نکاح، صادق نیست. بعد از بیان مقدمه طولانی به اصل مطلب می پردازیم:

بحث فعلی ما در باب الفاظ معاملات است که:

۱ - زیرا شرط تمسک به اطلاق، این است که عنوان مطلق، محرز باشد و تردید ما در یک قید اضافی باشد مثلاً اگر شک کنیم که در عتق، قید ایمان معتبر است یا نه می توان به اطلاق «اعتق رقبة» تمسک نمود و گفت قید ایمان در رقبة مدخلیت ندارد.

۲ - که در صفحه ۱۷۵ بیان نمودیم.

اگر در موردی تردید کردیم که آیا فلان شیء مثلاً در تأثیر بیع، معتبر است یا نه فرضاً شک کردیم که آیا عربیت در صیغه بیع و نکاح شرعاً اعتبار دارد یا نه در این صورت می‌توانیم به اطلاق «احل الله البيع»^۱ تمسک کنیم یا نه^۲.

مانعی از تمسک به اطلاق «احل الله البيع» وجود ندارد.

در باب الفاظ عبادات گفتیم صحیحی‌ها نمی‌توانند به اطلاق تمسک نمایند اما در محل بحث، مانعی از تمسک به اطلاق خطاب - در صورت تمامیت مقدمات حکمت - وجود ندارد زیرا:

طبق مبنای صحیحی‌ها مقصود از بیع که در آیه شریفه، موضوع قرار داده شده، بیع صحیح است اما صحیح عند العرف یعنی هر چیزی که نزد عرف، عنوان بیع صحیح داشته باشد، شارع مقدس آن را امضاء نموده.

اشکال: شما در بحث قبل گفتید گاهی بین مصادیق شرعی و عرفی اختلاف هست اما اینجا بیع صحیح عرفی را مطرح کردید و ...

جواب: بیع و نکاح - و سایر الفاظ معاملات - از الفاظ عرفی هستند اگر فردی غیر از شارع، لفظ بیع را در کلامش استعمال نماید شما می‌گوئید مقصود، بیع صحیح عرفی است. شارع مقدس هم در استعمال الفاظ مذکور، مانند سایر مردم است و همان الفاظ عرفی را استعمال کرده، لغات جدید و وضع خاصی در باب الفاظ معاملات ندارد^۳ لذا هر کجا که عنوان بیع صحیح عرفی تحقق داشت - مثلاً بیعی به لغت فارسی واقع شد اما

۱ - سوره بقره، آیه ۲۷۵.

۲ - با توجه به اینکه موضوع له الفاظ معاملات را خصوص صحیح می‌دانیم.

۳ - در باب الفاظ معاملات، حقیقت شرعی، مطرح نیست به خلاف الفاظ عبادات مانند صوم و صلات که دارای حقیقت شرعی هستند.

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً ، فلا مجال للمسك بإطلاقها في عدم اعتبارها ، بل لا بد من اعتبارها ، لأصالة عدم الأثر^۱ بدونه ، فتأمل جيداً [۱].

تردید پیدا کردیم که از نظر شارع ، عربیت در صیغه اعتبار دارد یا نه - می توان به اطلاق «احل الله» تمسک نمود و گفت عربیت ، اعتبار ندارد یا فلان شرط مشکوک ، شرطیت ندارد .

یاد آوری : اگر چیزی را که در اعتبار آن ، شک داریم ، نزد شارع ، لازم و معتبر می بود ، بر او لازم بود که قرینه ای اقامه کند تا آن را برای ما مشخص نماید و هنگامی که قرینه ای بر اعتبار نیاورد ، معلوم می شود همان طور که آن شیء از نظر عرف ، اعتبار ندارد از نظر شارع هم معتبر نیست .

خلاصه : صیغی ها در باب الفاظ معاملات می توانند به اطلاق خطاب ، تمسک نمایند اما در باب الفاظ عبادات ، خیر .

[۱] - اگر در باب الفاظ معاملات در موردی تردید پیدا کردیم که آیا فلان شیء در صحت عرفی - بیع یا معامله دیگری - دخالت دارد یا نه وظیفه چیست ؟

در فرض مذکور ، طبق مبنای صحیحی ها نمی توان به اطلاق «احل الله» تمسک و نفی اعتبار نمود زیرا اول باید احراز نمود که عنوان بیع صحیح عرفی تحقق دارد تا بتوان به اطلاق رجوع نمود بلکه باید آن شیء مشکوک را رعایت کنیم چون اگر آن را اعتبار و رعایت ننمائیم شک می کنیم که آیا اثر مقصود - مثلاً ملکیت - بدون آن شیء هم حاصل می شود یا نه و در نتیجه ، اصالت الفساد ، اقتضاء فساد معامله را می کند و می گوئیم اثر مقصود ، حاصل نشده .

تذکره : در معاملاتی که شک در صحت و فساد آنها داریم ، اصالت الفساد ، اقتضاء

۱ - و تقریر الاصل يمكن بوجوه اخر اكثرها مقدم على الاصل المذكور كما سيأتي في دلالة النهي على الفساد ولعله لذا امر بالتأمل مشكيني «ره» ر.ك : حاشیه كتاب كفاية الاصول ۵۰/۱ .

الثالث: إن دخل شيء وجودي أو عديمي في المأمورية:
تارة: بأن يكون داخلاً فيما ياتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقاً للأمر،
فيكون جزءاً له وداخلاً في قوامه [۱].

فساد معامله را دارد و اصل مذکور در واقع همان استصحاب عدم حصول اثر است.

امر سؤم

[۱] - ما که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص «صحیح» می دانیم، لازم است بررسی کنیم که هیئت ترکیبیه عبادات چیست تا معلوم شود کدامیک از اجزاء و شرائط در تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات، مدخلیت دارند و کدام یک دخالت ندارند. ضمناً در بحث مذکور، مطالب مفیدی هست که در سایر مباحث هم می توان از آن استفاده کرد.

کیفیت دخالت یک شیء در مستأ و موضوع له الفاظ عبادات، دارای صور مختلفی هست. - تقریباً چهار یا پنج صورت -

گاهی شیء در ماهیت مأموریه مدخلیت دارد و گاهی در فردیت و تشخص آن، در هر یک از دو صورت، ممکن است به نحو جزئیت، دخالت در مأموریه داشته باشد و یا به نحو شرطیت پس تا کنون چهار^۱ قسم تصور نمودیم که ابتداء به بیان آنها می پردازیم و در پایان، متذکر می شویم که کدامیک از آنها در صحت و فساد مأموریه مؤثرند و کدامشان در موضوع له مدخلیت دارند.

۱ - جزء الماهیت: اولین چیزی که در عبادات، جلب توجه می کند، اجزاء آن است مثلاً رکوع جزء ماهیت و حقیقت نماز است.

۱ - ضمناً قسم پنجمی هم متصور است که مصطف «ره» در پایان بحث، بیان نموده اند.

وآخری: بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبقاً^۱ أو ملحوقاً به^۲ أو مقارناً له^۳، متعلقاً للأمر، فيكون من مقدماته لا مقوماته [۱].

سؤال: اتصاف رکوع^۴ به جزئیت به چه کیفیت بوده است؟
جواب: معنای جزئیت رکوع برای نماز، این است که وقتی شارع مقدس می خواسته، صلات و هیئت ترکیبیه آن را اعتبار نماید، آن جزء - رکوع - را هم در ردیف سایر اجزاء، و آن مجموعه را مأموریه قرار داده لذا ما به چیزهایی که در تشکیل هیئت ترکیبیه عبادات از جمله نماز، دخالت دارند، «جزء الماهیت» و «جزء العبادة» می گوئیم زیرا صلات دارای حقیقتی غیر از همان اجزاء معهوده مانند رکوع و سجود نیست.

تذکر: گاهی ممکن است آن جزء^۵، امر وجودی باشد مانند رکوع و گاهی ممکن است امر عدمی^۶ باشد لکن جزء عدمی، مورد مناقشه واقع شده که چگونه عدم چیزی در هیئت ترکیبیه عبادت، مداخلت پیدا می کند.

[۱]- ۲: شرط الماهیت: چیزی است که در تشکیل هیئت ترکیبیه عبادت، دخالت ندارد اما در عین حال، ارتباطش با مأموریه به این کیفیت است که آن خصوصیتی که در مأموریه اخذ شده و آن هدفی که از مأموریه، متوقع است، بدون آن شرط، تحقق پیدا

[۱] - المراد بالشيء هو المأمور به، یعنی كما اذا اخذ المأمور به مسبقاً.

۲ - أي بالشيء الخارج عن ماهية المأموریه.

۳ - یعنی كما اذا اخذ المأموریه مقارناً لذلك الشيء الخارج عن ماهية المأموریه [ر.ک منتهی الذرایة ۱/ ۱۶۲].

۴ - و همچنین سایر اجزاء عبادات.

۵ - و همچنین در شرط.

۶ - ... او عدمیاً كالترك المخصوصة في الصوم. ر.ک: عناية الاصول ۱/ ۱۰۱.

وثالثه: بأن يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة، ودخل هذا فيه أيضاً، طوراً بنحو الشرطية وآخر بنحو الشرطية [۱].

نمی‌کند مثلاً نماز دارای آثاری است که بدون طهارت، آن آثار، محقق نمی‌شود اما در عین حال، طهارت از ماهیت نماز، خارج است. ما از این گونه شروط به شرط ماهیت تعبیر می‌کنیم.

یاد آوری: شرط ماهیت و یا به عبارت دیگر شرط المأمور به بر سه^۱ قسم است که در مباحث آینده به نحو مشروح بیان خواهیم کرد اما اجمالاً عبارتند از:

الف: شرط متقدم: مانند طهارت برای نماز، بنابراین که طهارت، همان وضوء - غسل یا تیمم - و افعال خاصه باشد نه حالت نفسانی که ...

ب: شرط مقارن: مانند طهارت برای نماز بنابراین که طهارت، آن حالت باطنی و نفسانی باشد نه افعال مخصوصه^۲ که پیش از نماز است.

ج: شرط متأخر: مانند غسل زن مستحاضه در شب آینده نسبت به صوم روز گذشته مثلاً غسل شب شنبه، شرط صحت صوم روز جمعه است.

[۱]- ۳: گاهی شیء نه در ماهیت و حقیقت مأمور به دخالت دارد و نه در حصول آن خصوصیت مأخوذ در مأمور به مدخلیتی دارد بلکه از مشخصات تحقق مأمور به در خارج است یعنی مأمور به که در خارج، تحقق پیدا می‌کند همراه با تشخصاتی هست و آن شیء در تشخص مأمور به دخالت دارد منتها گاهی دخالتش به نحو جزئیت است که ما از آن به «جزء الفرد» تعبیر می‌کنیم و گاهی دخالتش به نحو شرطیت است که از آن به «شرط الفرد» تعبیر می‌شود.

۱ - فی قوله «کما اذا اخذ شیء مسبوقاً او ملحوقاً به او مقارناً له متعلقاً للامر».

۲ - شق سوم به دو قسم تقسیم می‌شود.

تذکر: جزء الفرد و شرط الفرد گاهی سبب مزیت مأموّیه می شود و گاهی موجب منقصت آن می گردد^۱ بنابراین لازم است به ذکر چهار مثال پردازیم:

الف: شرط الفردی که سبب مزیت مأموّیه شود: مانند قرائت نماز در مسجد یعنی تقیّد صلات به وقوع در مسجد باعث مزیت و ارتفاع مقام نماز می شود.

ب: شرط الفردی که موجب نقصان مأموّیه شود: مانند خواندن نماز در حَمّام، وقوع نماز در حَمّام موجب نقصان رتبه صلات می شود.

ج: جزء الفردی که باعث مزیت مأموّیه شود: مانند تکرار بعضی از اذکار نماز، مثل این که ذکر رکوع را پنج یا هفت مرتبه بگوئیم.

د: جزء الفردی که سبب منقصت مأموّیه شود: در بعضی از حواشی، امثله ای دیده می شود که قابل مناقشه هست اما بهترین مثالی که در این مورد می توان بیان کرد این است که:

مسأله ای در کتاب صلاة مطرح است که اگر کسی در نماز واجب در یک رکعت به جای یک سوره، دو سوره بخواند حکمش چیست؟

بعضی معتقدند قرآن بین سورتین، حرام و مبطل نماز است و عده ای می گویند حرام ولی مبطل نیست اما جمعی قائل به کراهت آن هستند.

بنابراین که قرآن بین سورتین، کراهت داشته باشد، مثال خوبی برای محل بحث ما هست زیرا کسی که در نماز واجب، دو سوره می خواند، سوره دوّم جزئی است زائد بر جزء اوّل اما در عین حال، آن جزء باعث می شود رتبه نماز تنزل پیدا کند.

تذکر: جزء الفرد و شرط الفرد، داخل در عنوان عبادت و نماز هستند مثلاً کسی که

۱- و گاهی هیچ گونه مزیت یا نقصی برای مأموّیه ندارد مانند خواندن نماز در خانه.

فیکون الإخلال بماله دخل بأحد التحوین فی حقيقة المأمور به وماهیته ، موجباً لفساده لا محالة ، بخلاف ماله الدّخل فی تشخصه و تحققه مطلقاً . شرطاً کان أو شرطاً . حیث لا یکون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية ، مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى ، غیر موجبة لتلك المزية ، بل كانت موجبة لنقصانها ، كما أشرنا إليه ، كالصلاة فی الحقام [۱] .

نماز را با اجزاء مستحب می خواند ، آن اجزاء ، جزء نماز هست و همچنین کسی که مرتکب قرآن بین سورتین شده ، هر دو سوره ، جزء نماز هست و بر آن مجموعه ، عنوان صلات ، صادق است منتها هنگامی که شارع مقدس ، اجزاء نماز را در نظر می گرفته آن دو - شرط الفرد و جزء الفرد - را در مأمور به مدخلیت نداده اما بر آن عمل متشخص در خارج با تمام خصوصیاتش عنوان مأمور به صدق می کند . تا کنون چهار قسم بیان نموده ایم .

۱ - جزء الماهیت ۲ - شرط الماهیت ۳ - جزء الفرد ۴ - شرط الفرد .

[۱] - سؤال : کدامیک از اقسام چهارگانه مذکور در صحت و فساد عبادت مؤثرند به عبارت دیگر :

اخلال به کدامیک از چهار قسم مزبور باعث فساد عبادت می شود ؟

جواب : اخلال نسبت به هر یک از جزء الماهیت یا شرط الماهیت موجب فساد عبادت می شود زیرا یکی از آن دو در ماهیت مأمور به دخالت دارد و دیگری در حصول غرض متوقع از مأمور به مؤثر است لذا اخلال به هر یک از آنها سبب فساد عبادت می شود .

اما اخلال نسبت به جزء الفرد یا شرط الفرد موجب فساد عبادت نمی شود چون اخلال به آنها سبب اخلال به ماهیت مأمور به نمی شود بلکه موجب اخلال به آن خصوصیتی می گردد که باعث مزیت عبادت بوده و یا باعث نقصان مأمور به - اقلیت

ثم إنه^۱ ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه ، بلا دخل له أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته ، ولا في خصوصيته وتشخصه ، بل له^۲ دخل ظرفاً في مطلوبيته ، بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثنائه ، فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب ، كما إذا كان مطلوباً كذلك^۳ ، قبل أحدهما^۴ أو بعده^۵ ، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً [۱].

ثواب - می شود اما به هر حال ، عبادت ، فاسد نیست. مثلاً کسی که نمازش را در حتم می خواند ، نمازش صحیح اما ثوابش کمتر است .
[۱] - گاهی ممکن است شارع ، شیء را مستحب قرار دهد البته مستحب نفسی و

[۱] - هذه صورة خامسة خارجة عن حيز الجزء والشرط ، توضيحه : انه قد يكون شيء واجباً في واجب كلبس ثوبى الاحرام وتروك الاحرام بناءً على كونهما واجبين نفسيين في واجب وهو الاحرام ، وكوجوب المتابعة في صلاة الجماعة بناءً على كون وجوبها نفسياً كما نسب الى المشهور ، لاشطياً - كما نسب الى بعض - .
ولازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاة بالإخلال به ولو عمداً اذا المفروض كونه واجباً مستقلاً وان كان ظرفه الصلاة . نعم الإخلال به يوجب الاثم ، ولا يبطل الصلاة الا اذا استلزم بطلانها من جهة اخرى ، كما اذا قلنا باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده فان تركه والاشتغال بالصلاة يبطل ما يأتي به لكونه منهاياً عنه فتبطل الصلاة من جهة النهي وقد يكون شيء مستحباً نفسياً في واجب كالقنوت وتكرير الاذكار في الصلوات الواجبة وقد يكون مستحباً في مستحب كاستحباب القنوت في الصلوات المندوبة .

۲ - يعنى : ان للمأمور به دخلاً ظرفاً في مطلوبة ذلك الشئ كالمتابعة في صلاة الجماعة فان وجوبها نفسى وللصلاة دخل ظرفى في مطلوبتها .

۳ - اى نفسياً

۴ - اى : الواجب والمستحب كالمضمضة والاستنشاق قبل الوضوء الواجب والمستحب بناءً على عدم كونهما جزءاً منه .

۵ - يعنى : او بعد احدهما ، ومحصل غرض المصنف (قده) : تشبيه المطلوب النفسى الذى جعل ظرفه واجباً او مستحباً بما وجب او استحب قبل واجب او مستحب او بعد احدهما فى عدم الارتباط ، فكما لاربط بين مطلوبة الواجب النفسى او المستحب كذلك قبل واجب او مستحب او بعد احدهما ، فكذلك لاربط بين المطلوب النفسى وبين ظرفه الذى يكون هو ايضاً مطلوباً نفسياً من واجب او مستحب . [ر. ك منتهى الدراية ۱/ ۱۶۶ .

إذا عرفت هذا كله ، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأسمائها ، وكذا فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً ، وأما ماله الدخول شرطاً في أصل ماهيتها ، فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخوله في التسمية بها ، مع الذهاب إلى دخل ماله الدخول جزءاً فيها ، فيكون الإخلال بالجزء مغلاً بها ، دون الإخلال بالشرط ، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها [۱].

مستقل که هیچ ارتباط ، جزئیت یا شرطیتی برای مأموریه و فرضاً صلوات ندارد بلکه خودش یک مستحب مستقل است اما محل و مکان آن مستحب در مأموریه و نماز است^۱.

مثال : یک احتمال در مورد قنوت ، این است که قنوت ، یک مستحب نفسی است و از اجزاء مستحبی نماز نیست منها محل آن ، بعد از سوره رکعت دوم نماز واجب یا مستحب است در واقع قنوت ، دخالتی در نماز ندارد بلکه نماز و مأموریه در قنوت مدخلیت دارد به این نحو که صلوات ، برای قنوت ، ظرفیت دارد .

واضح است که اخلال به چنین مستحب نفسی ، سبب اخلال به مأموریه و نماز حتی از نظر تشخص نمی شود مثلاً اگر کسی قنوت را ترک کند ، هیچ خللی به مأموریه وارد نمی شود زیرا قنوت هیچ ارتباطی به نماز ندارد .

[۱] - مصنف «ره» در عبارت مذکور ، بیان کرده اند که کدامیک از اعتبارات و اقسام پنج گانه ای که مشروحاً بیان کردیم در تسمیه و موضوع الفاظ عبادات ، مدخلیت دارد به عبارت دیگر ، بنابر قول صحیحی که موضوع له الفاظ عبادات ، خصوص صحیح است آیا هم اجزاء و هم شرائط در موضوع له دخالت دارند یا فقط اجزاء یا این که در مسأله ، تفصیلی هست .

۱ - و این همان قسم پنجم است .

الف: قسم پنجم^۱ هیچ گونه ارتباطی به تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات ندارد.
 ب: قسم سوم که دارای دو فرد به نام شرط الفرد و جزء الفرد بود، این هم اصلاً مدخلیتی در تسمیه ندارد مثلاً خواندن نماز در مسجد، یا در حتماً یا تکرار و عدم تکرار بعضی از اذکار مستحب، تأثیری در تسمیه صلات ندارد.

ج: اما قسم اول و دوم یعنی شرط الماهیت و جزء الماهیت: مصنف، ابتداء فرموده‌اند: ممکن است کسی بگوید «(شرط) هیچ دخالتی در موضوع له و تسمیه ندارد بلکه فقط جزء الماهیت مدخلیت دارد مثلاً نماز عبارت است از همان اجزاء - تمام الاجزاء - که عنوان صحیح بر آن منطبق شود خواه دارای شرائطی مانند طهارت باشد یا نباشد البته نه این که نماز بدون طهارت، باطل نباشد بلکه می‌گوئیم طهارت در موضوع له و تسمیه صلات دخالتی ندارد. ابتداء مصنف احتمال مذکور را بیان نموده ولی در پایان، عدول نموده و فرموده‌اند: «لکنک عرفت^۲ ان الصّحیح اعتبارهما فیها».

قول صحیح، این است که:

شرط الماهیت هم مانند جزء الماهیت در تسمیه و موضوع له دخالت دارد.
 می‌دانید ما - صحیحی‌ها - گفتیم نمی‌توان قدر جامعی که دارای نام مشخصی باشد، برای موضوع له الفاظ عبادات تعیین نمود بلکه از آثار عبادات، موضوع له آنها را

۱ - که شیء مستحب نفسی ولی ظرف آن یک واجب یا مستحبی بود و آن شیء هیچ ارتباطی با مأوریه نداشت مانند قنوت.

۲ - ای فی ادلة الفائلین بالصّحیح حیث انه ذکر صحة سلب الصلاة مثلاً عن الفاسدة بالاخلال ببعض اجزائها او شرائطها والاخبار المثبتة لبعض الآثار الظاهرة فی کون الصّحیح هو الجامع للاجزاء والشرائط معاً فلاحظ. ر.ک منتهی الذرایة ۱/ ۱۶۹.

الحادي عشر: الحق وقوع الاشتراك، للتقل والتبادر، وعدم صحة السلب، بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد [۱].

مشخص می کردیم مثلاً گفتیم صلات برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، قربان کل تقی و معراج مؤمن باشد.

سؤال: آیا می توان گفت شرط، دخالتی در موضوع له ندارد و نماز بدون طهارت ناهی از فحشاء و منکر است؟

جواب: خیر! همان طور که اجزاء، دخالت در موضوع له دارند، واضح است که شرائط هم در موضوع له مدخلیت دارند لذا می گوئیم همان طور که رکوع و سجود در موضوع له و تسمیه دخالت دارند، طهارت و سایر شرائط هم مدخلیت دارند. از بیانات گذشته، نتیجه می گیریم که مختار مصنف «ره» در این بحث عبارت است از:

موضوع له الفاظ عبادات، اجزاء و شرائطی هستند که در ماهیت مأموریه دخیل هستند نه در تشخص آنها.

امریازدهم

اشتراك لفظی

[۱]- یکی از مباحث علم اصول، بحث اشتراك است. مشترك بر دو قسم است:

۱- مشترك معنوی^۱ ۲- مشترك لفظی.

محل بحث ما مشترك لفظی و آن عبارت است از این که: یک لفظ برای معانی

۱- الاشتراك المعنوی هو تعدد افراد المعنى الحقيقي الواحد للفظ الواحد كلفظ الانسان الصادق على كل افراده. ر. ک اصول الاستنباط ۵۰.

متعدد، وضع شده باشد - به اوضاع متعدد - مانند لفظ «قرء» که به معنای طهر و حیض آمده است.

بین اصولیون در امکان و عدم امکان اشتراک لفظی اختلاف هست. مصنف «ره» در این زمینه به ذکر سه قول اکتفاء نموده اند.

الف: (مختار مصنف): مشترک لفظی امکان وقوعی دارد. ب: وقوع مشترک لفظی محال است. ج: وقوع مشترک لفظی ضرورت و وجوب دارد. قول دیگر، عبارت است از این که: وقوع مشترک لفظی در قرآن محال است نه در غیر قرآن.

مرحوم مصنف فرموده اند: مشترک لفظی امکان وقوعی دارد یعنی نه محال است و نه وقوعش ضرورتی دارد. می دانید «ادلّ دلیل علی امکان الشیء وقوع الشیء» می باشد. اگر چیزی در خارج، واقع شد، این دلیل بر آن است که هم امکان ذاتی دارد و هم امکان وقوعی.

مصنف، سه دلیل بر قول مختار، یعنی امکان وقوعی مشترک لفظی اقامه نموده اند:

۱- نقل: می بینیم لغوین برای بعضی از لغات دو یا چند معنا نقل کرده اند مانند لفظ قرء - برای طهر و حیض - مولا - برای سید و عبد - و همچنین لغت «عین» که چندین معنا برای آن ذکر نموده اند.

اشکال: مصنف «ره» در جلد دوم کتاب کفایة الاصول، قائل به عدم حجّیت قول لغوی شده اما اینجا به قول لغوی تمسک نموده اند.

جواب: لابد مقصودشان این است که انسان با مراجعه به کتب لغت، نسبت به قول آنها وثوق و اطمینان پیدا می کند.

وان^۱ احواله بعض ، لإخلاله بالفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن ، لمنع^۲ الإخلال أولاً لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة ، ومنع كونه مغلاً بالحكمة ثانياً ، لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً [۱].

۲ - تبادر : مثلاً وقتی آیه «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء...»^۳ را می شنویم که لفظ «قرء» در آن استعمال شده دو^۴ معنا - طهر و حیض - به ذهن انسان ، متبادر می شود لذا از طریق تبادر ، کشف می کنیم که لفظ «قرء» برای هر دو معنا وضع شده البته برای تعیین مراد متکلم ، نیاز به قرینه داریم .

۳ - عدم صحت سلب : مثلاً صحیح نیست بگوئیم «الطهر والحیض لیسا بقرء» لذا از عدم صحت سلب ، کشف می کنیم که لفظ مذکور ، برای هر دو معنا وضع شده به عبارت دیگر ، نسبت به هر دو معنا می توان قضیه حملیه تشکیل داد و گفت «الطهر قرء» ، «الحیض قرء» بنابراین از صحت حمل ، کشف می کنیم که هر دو معنا موضوع له لفظ «قرء» هستند .

[۱] - بعضی اشتراک لفظی را محال دانسته ، دلیلشان این است که :

غرض از وضع الفاظ ، برای معانی ، این است که به سهولت بین افراد ، تفهیم و تفهم واقع شود و با وجود مشترک لفظی چنین غرضی حاصل نمی شود زیرا کسی که مشترک لفظی را استعمال می کند باید همراه آن ، قرینه ای هم بیاورد و نوعاً هم قرائن خفیه

[۱] - كلمة - ان - وصلية ولم اظفر بمن احواله ، وليس المراد بالاستحالة هي الاستحالة الذاتية كاجتماع النقيضين وارتفاعهما بل المراد بها الاستحالة المرضية المانعة عن الامكان الوقوعي ، كما يظهر من دليل الاستحالة الآتي .

۲ - ... سوق العبارة يقتضي أن تكون هكذا : «لكنه فاسد لمنع الإخلال أولاً ... الخ» [ر.ك منتهی الدراية ۱/۱۷۱ .

۳ - سورة بقره ، آیه ۲۲۸ .

۴ - و همچنین بیش از دو معنا - در الفاظی که بیش از دو معنا دارند -

كما أنَّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم ، لأجل لزوم التطويل بلا طائل^۱ ، مع الاتكال على القرائن والاجمال في المقال ، لولا الاتكال عليها . وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جلّ شأنه ، كما لا يخفى ، وذلك لعدم لزوم التطويل ، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر ، ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى ، مع كونه مما يتعلق به الغرض ، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه ، وقد أخبر في كتابه الكريم ، بوقوعه فيه قال الله تعالى ﴿ فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ [۱] .

هست و مخاطب متوجه آنها نمی شود و در نتیجه ، نمی فهمد که متکلم چه گفته است . مصنف ، استدلال مذکور را به دو دلیل ، مردود می دانند :

۱ - چه دلیلی دارید که نوعاً قرائن ، خفیه است . ممکن است متکلم بر قرائن جلیّه ، اتکال کند و مقصودش را تفهیم نماید .

۲ - گاهی مصلحت ، اقتضاء می کند که انسان به مراد خود ، اشاره کند نه این که کاملاً مقصودش را بیان نماید به عبارت دیگر گاهی غرض متکلم به اجمال گوئی تعلق می گیرد لذا در چنین مواردی مانعی ندارد که مشترک لفظی ، استعمال و غرضش را اجمالاً برای مخاطب بیان نماید .

[۱] - بعضی توهم نموده اند که استعمال مشترک لفظی در قرآن محال است و با مقام حکمت پروردگار متعال سازگار نیست زیرا :

۱ - اگر مشترک لفظی همراه با قرینه ، استعمال شود ، موجب تطویل بلاطائل است یعنی وقتی می توان مراد را با یک لفظ ، بیان کرد ، چرا آن را با دو لفظ ، بیان نمائیم که موجب تطویل شود .

۱ - مضافاً الى ان نفس التطويل قد يكون موافقاً للغرض كما اذا كان المخاطب ممن يرغب في التكلم معه «مشکینی ره» ر.ک کفایة الاصول محشی ۵۳/۱ .

۲ - چنانچه مشترک لفظی - در قرآن - بدون قرینه ، استعمال شود باعث اجمال گوئی است و با مقام حکمت خداوند متعال سازگار نیست زیرا پروردگار حکیم اجمال گوئی نمی کند بلکه همیشه مراد خود را مشخص و معین می کند .

قوله : «وذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال ...» .

مصنّف «ره» در عبارت مذکور، پاسخ قائلین به استحالة اشتراك لفظی را می دهند که :

الف : ۱ - چنانچه مشترک لفظی را همراه با قرینه^۱ استعمال کنند ، دیگر لفظ اضافه ای مطرح نیست که سبب تطویل شود .

۲ - گاهی مشترک لفظی را همراه قرینه^۲ لفظیه ای استعمال می کنند که آن قرینه ، دو مطلب را افهام می کند : ۱ - قرینه بر اشتراك لفظی است ۲ - غرض^۳ دیگری را تفهیم می کند که اگر بنا بود آن لفظ ، قرینه هم واقع نشود ، لازم بود آن لفظ را بیاورند - تا مطلب دوم را افهام نماید -

آیا در این صورت هم شما می گوئید ، استعمال مشترک لفظی همراه با قرینه ، موجب تطویل بلاطائل است ؟

ب : این که گفتید استعمال مشترک لفظی بدون قرینه ، باعث اجمال گوئی می شود و با مقام حکمت خداوند متعال ، سازگار نیست ، مردود است زیرا :

آیا شما آیه شریفه «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ...»^۴ را مشاهده کرده اید . اگر اجمال گوئی با کلام خداوند حکیم

[۱ - كما لو قال للحائض هل تم قرئك .

۲ - كقوله تعالى «عينا يشرب بها عباد الله» وقوله «فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا» فان المراد العين الجارية بقرينة يشرب وانفجرت مع انهما اتى بهما لداع آخر . [ر. ك : الوصول الى كفاية الاصول ۱/ ۱۸۴ .

۳ - سورة آل عمران ، آیه ۷ .

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات ، لأجل عدم تناهي المعاني ، وتناهي الألفاظ المركبات ، فلا بد من الاشتراك فيها ، وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني ، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية [۱].

تناسب ندارد ، نباید متشابهات در قرآن باشد چون یکی از مصادیق متشابه ، استعمال مشترک لفظی ، بدون قرینه است پس معلوم می شود گاهی غرض متکلم به اجمال گوئی متعلق می شود لذا منعی برای وجود مشترک لفظی وجود ندارد .

[۱] - بعضی توهم کرده اند که اشتراک لفظی علاوه بر امکان ، ضرورت وقوع هم

دارد زیرا :

الفاظ ، متناهی و معانی غیر متناهی هستند لذا الفاظ باید برای بیش از یک معنا وضع

شوند .

توضیح ذلک : مواد الفاظ ، محدود به حروف بیست و هشت گانه است و ترکیباتی که از مواد متناهی حاصل می شود ، لامحاله متناهی است لذا الفاظ در دائرة تناهي قرار دارند اما معانی ، مواد معینی ندارند و تابع حروف مذکور نیستند بلکه عبارتند از جمیع حقائق و مفاهیم عالم ، چه بسا مفاهیمی که اصلاً مصداق هم ندارند مانند «معدوم» و «ممتنع» و حتی «شریک الباری» با این که امتناع دارد یکی از مفاهیمی است که برای آن لفظی وضع شده خلاصه این که معانی ، متناهی نیستند و در نتیجه وقتی الفاظ ، متناهی و معانی ، غیر متناهی شدند ، معنایش این است که نمی توان هر لفظی را برای یک معنا وضع نمود بلکه باید برای بیش از یک معنا وضع کرد . البته نه تمام الفاظ بلکه قسمتی از الفاظ . کآن مجبوریم بگوئیم بعضی از الفاظ برای دو معنا ، بعضی برای سه معنا و فرضاً کلمه عین برای هفتاد معنا وضع شده تا نسبت بین الفاظ و معانی محفوظ بماند لذا حتماً باید اشتراک لفظی وقوع پیدا کند .

مصنّف «ره» چهار جواب از استدلال قائلین به ضرورت وقوع اشتراک لفظی

ولو سلم لم یکد یجدي إلا فی مقدار متناه [۱].

داده‌اند :

۱- شما می‌گوئید الفاظ متناهی و معانی غیر متناهی هستند و برای هر لفظی و یا لاقلاً برای بعضی از الفاظ ، بیش از یک معنا وضع شده ، لذا وقوع اشتراک لفظی ضرورت دارد . سؤال ما این است که :

آیا اگر یک لفظ برای دو معنا وضع شد ، نیاز به تعدد وضع ندارد ؟ واضح است که اگر لفظی برای دو معنا وضع شود نیاز به دو «وضع» دارد مثلاً اگر لفظ عین برای هفتاد معنا وضع شده باشد ، نیاز به هفتاد وضع داشته ، پس «وضع» تابع معنا - تابع تکثر معنا - هست اگر معانی ، غیر متناهی شد باید وضع آنها هم غیر متناهی شود و در نتیجه اشکالی پیش می‌آید که :

اگر واضع الفاظ ، بشر باشد - نه خداوند متعال^۱ - از انسانی که محدود و متناهی است ، چگونه «وضع» های غیر متناهی تحقق پیدا می‌کند به عبارت دیگر ، عدم تناهی معانی ، مستلزم عدم تناهی وضع است و عدم تناهی وضع با بشری که محدود و متناهی می‌باشد هیچ تناسب ندارد و ...

[۱] - ۲: اگر بگوئیم واضع الفاظ ، خداوند متعال است ، صدور وضع غیر متناهی از خداوند متعال ممکن است ، در این صورت ، اشکال دیگری پیش می‌آید که :

آیا نباید واضع از اوضاع غیر متناهی ، غایت و هدفی داشته باشد ؟

می‌دانید که وضع ، مقدمه استعمال است و اگر انسان تا روز قیامت هم الفاظ را استعمال کند ، تمام استعمالاتش متناهی است و در نتیجه ، وضع الفاظ در قسمت زائد بر متناهی ، لغو و بی فائده است و کسی که فی الجمله حکیم است یا خداوند متعال که حکیم علی الاطلاق است ، مرتکب عمل لغو نمی‌شود .

۱- برای توضیح بیشتر در این زمینه رجوع کنید به ایضاح الکفایة ۴۲/۱.

مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها، يغني عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى [۱].
مع أن المجاز باب واسع، فافهم [۲].

[۱] - ۳: تا اینجا قبول کردیم که معانی، غیر متناهی باشند اما اکنون آن را رد می‌کنیم که: به چه دلیل، معانی، غیر متناهی هستند. اگر شما کلیّات معانی را با تمام افرادش در نظر گرفته و می‌گوئید معانی غیر متناهی هستند از شما می‌پذیریم چون ممکن است یک کلی دارای میلیاردها فرد باشد اما اگر از افراد و جزئیات معانی، صرف نظر کنیم و فقط نظرمان به کلیّات و مفاهیم باشد در این صورت، معانی متناهی هستند حتی در مورد معدوم - و ممتنع - یک مفهوم تحقق دارد و اگر لفظی برای کلی وضع شد، لزومی ندارد برای مصادیق آن هم الفاظی وضع شود - لزومی ندارد هر جزئی در هر مفهوم کلی دارای لفظ خاصی باشد - مثلاً لفظ انسان را که موضوع للکّل است در مصادیق آن هم استعمال می‌کنیم و بر زید، عمرو، بکر و خالد لفظ «انسان» را اطلاق می‌نمائیم.
خلاصه: از شما نمی‌پذیریم که معانی، غیر متناهی باشند بلکه معانی هم مانند الفاظ، متناهی هستند.

[۲] - ۴: فرضاً از شما پذیرفتیم که معانی، غیر متناهی و الفاظ، متناهی هستند اما لزومی ندارد که بگوئیم وقوع مشترک لفظی ضرورت دارد زیرا باب تفهیم و تفهّم منحصر به استعمالات حقیقی نیست همان طور که در تفهیم و تفهّم از استعمالات حقیقی کمک می‌گیریم از استعمالات مجازی هم می‌توان مدد گرفت و مقصود را بیان نمود مخصوصاً که باب مجاز هم واسع است.
قوله «فافهم»^۱.

۱ - لعله إشارة إلى دعوى عدم تيسر المناسبة المصوّحة للاستعمال في جميع المعاني، والله سبحانه أعلم. ر. ك: حقائق الاصول ۸۸/۱.

الثاني عشر: إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ، في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلا فيه، على أقوال^۱:

أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً [۱].

طبق مبنای ما لزومی ندارد که در تمام استعمالات مجازی علاقه ای بین معنای حقیقی و مجازی باشد بلکه ملاک صحت استعمال مجازی، این است که طبع انسان، آن استعمال را بپسندد و اصلاً صحت استعمال به معنای حسن استعمال است^۲.

امر دوازدهم

استعمال لفظ در اکثر از معنا

[۱] - در بعضی از کتب اصولی مانند معالم و قوانین تقریباً دو عنوان - دو مسأله - مطرح کرده اند:

- ۱ - آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه مثل این که بگوئیم «رأیت عیناً» و مقصودمان از کلمه عین، دو معنا از معانی عین باشد.
- ۲ - آیا استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی جائز است یا نه مثلاً بگوئیم «رأیت اسداً» و مرادمان هم حیوان مفترس باشد و هم رجل شجاع. اما مصنف، هر دو مسأله را تحت یک عنوان کلی مطرح نموده و فرموده اند:

۱ - (الاول) ما اختاره المصنف وهو الامتناع العقلي وقد اضطرب كلماته الشريفة في افادة ذلك وابتلى بالاطالة خلاف دیدنه وعادته ... (القول الثاني) ما اختاره المحقق القمي من عدم الجواز لا حقيقة ولا مجازاً ... (القول الثالث) ما اختاره صاحب المعالم من التخصيل فيجوز في التثنية والجمع حقيقة وفي المفرد مجازاً. ر. ک. عنایة الاصول: ۱/۱۱۰.

۲ - و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/۷۳ و ۷۲

وبیانہ : إنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى ، بل جعله وجهاً وعنواناً له ، بل بوجه نفسه كأنه الملقى ، ولذا يسري إليه قبضه وحسنه كما لا يخفى ، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك ، إلا لمعنى واحد ، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى ، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر ، حيث أنّ لحاظه كذلك ، لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه ، فناء الوجه في ذي الوجه ، والعنوان في المعنون ، ومعهم كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد ، [و] مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال .

آیا استعمال لفظ در بیش از یک معنا جائز است یا نه و محل بحث را مقید نکرده‌اند که هر دو معنا حقیقت باشد یا این که یکی حقیقت و دیگری مجاز و شاید اطلاق کلام ایشان شامل موردی شود که انسان ، یک لفظ را در دو معنای مجازی استعمال کند . البته در استعمال واحد - بنابراین عنوان مسأله ما عبارت است از این که :

آیا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد ، جائز است یا نه

توضیح و بیان محل نزاع : محل بحث ما این است که یک لفظ را در دو معنا استعمال کنند به نحوی که هر یک از آن دو ، استقلال داشته باشد - مناط حکم و متعلق نفی و اثبات قرار گیرد - و مثل این که لفظ در معنای خودش تنها استعمال شده یعنی مستعمل فيه ، دو معنای مستقل است نه این که شما از آن دو معنا ، قدر جامع و عموم و اشتراکی تصور کنید.

حال که محل نزاع مشخص شده باید بحث کنیم که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا مطلقاً جائز است یا جائز نیست و یا این که تفصیلی باید قائل شد .

مصنف «ره» فرموده اند استعمال لفظ در اکثر از معنا به طور کلی و مطلقاً امتناع عقلی دارد لذا نوبت به این نمی رسد که ببینیم از نظر لغت ، جائز است یا نه ، از نظر ادبیات جائز و صحیح است یا نه .

وبالجملة : لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد ، لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين ، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين .
فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره - في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز [۱].

[۱] - قبل از بیان استدلال باید بررسی کنیم که حقیقت استعمال چیست ؟
حقیقت استعمال ، این نیست که انسان ، لفظ را نشانه و علامت معنا قرار دهد آری اگر حقیقت استعمال امارت لفظ برای معنا باشد ، در این صورت ، مانعی ندارد که یک شیء علامت دو یا چند چیز واقع شود مثلاً یک لفظ را نشانه دو یا چند معنا قرار دهند . بلکه حقیقت استعمال ، این است که لفظ را عنوان و آینه معنا قرار دهند به نحوی که هنگام مکالمه که استعمالات پی در پی تحقق پیدا می کند کانّ اصلاً لفظی مطرح نیست و معانی ، بدون واسطه الفاظ به ذهن مخاطب ، القاء می شود همان طور که می دانید انسان ، موقع صحبت ، تمام توجهش به معانی و از الفاظ ، غافل است و توجه ندارد که الفاظ ، سبب می شود انسان معانی را تفهیم کند لذا مصتّف فرموده اند : آن قدر ، لفظ تبعیت پیدا می کند و در معنا فانی می شود که ارزش خود را از دست داده و تابع معنا می شود به نحوی که اگر معنای قبیح باشد لفظ هم قباحیت پیدا می کند و اگر معنای نیکو شود سبب حُسن لفظ هم می شود - در حالی که الفاظ ، حسن و قبح ندارند بلکه معانی و واقعیّات هستند که دارای حسن و قبح می باشند - و علتش این است که در مقام استعمال ، لفظ در معنا فانی می شود و کانه لیس بشیء .

اکنون که حقیقت استعمال ، برای شما مشخص شد ، نتیجه می گیریم که :
چگونه در استعمال واحد ، انسان می تواند لفظ عین و امثال آن را در دو معنا استعمال کند زیرا وقتی شما گفتید رأیت عیناً با اراده معنای اول ، لفظ عین ، آینه آن معنا قرار گرفت به نحوی که گویا با معنای اول اتحاد ، پیدا کرد ، در آن فانی گشت و تبعیت مطلقه

ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعنى، وتوقيفاته لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع، ولا للموضوع له، كما لا يخفى [۱].

نسبت به آن معنا پیدا کرد و هنگامی که می خواهید معنای دوم را اراده نمایید - به یک لحاظ ثانوی نیاز دارید - کان لفظی ندارید که بخواهد در معنای دوم فانی شود - می دانید در استعمال واحد نمی توان یک لفظ را مرآت برای دو معنا قرار داد -

بنابراین: اگر متکلم بخواهد در یک استعمال، بین دو معنای مستقل، جمع نماید نیاز به دو لحاظ - در آن لفظ نسبت به دو معنا - دارد و این اجتماع لحاظین است و در آن واحد عقلاً امکان ندارد به عبارت دیگر:

چگونه یک لفظ می تواند در یک لحظه هم چهره معنای اول و هم چهره معنای دوم را به خود بگیرد، لازمه اش این است که یک شیء در یک لحظه، دو صورت، پیدا کند و این امر، غیر معقول است.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

خلاصه: استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلاً ممتنع است و با امتناع عقلی نوبت به تفصیلات صاحب معالم و کلام صاحب قوانین قدس سرهما نمی رسد.

مصنف «ره» فرموده اند مگر این که کسی احوال العینین و دو بین باشد، یک واقعیت را دو تا تصور کند و در محل بحث، یک لفظ را دو لفظ ببیند که در این صورت، استعمال لفظ در دو معنا مانعی ندارد. اما این حرف توهمی بیش نیست.

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین قدس سرهما

[۱] - مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف ثابت کردند که استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلاً ممتنع است ولی در عبارت مذکور، قول به امتناع را نادیده گرفته و به

روش سایر اصولیین - صاحب معالم و قوانین - بحث و کلام آنها را نقد و بررسی نموده‌اند که :

محصل کلام صاحب معالم^۱ این است که قید وحدت در موضوع^۲ لفظ ، مدخلیت دارد یعنی موضوع^۳ لفظ یک لفظ ، فقط معنای آن نیست بلکه موضوع^۴ لفظ عبارت است از معنای لفظ ، مقتداً به این که قید وحدت همراهش باشد مثلاً هنگامی که واضع در صدد وضع لفظ عین بوده یک مرتبه آن را برای عین جاریه وضع نموده منتها مقتداً به این که آن معنا تنها باشد و معنای دیگری همراهش نباشد بنابراین استعمال لفظ در اکثر از معنا - به عنوان حقیقت نه مجاز - جائز نیست .

اشکال مصنف بر کلام صاحب معالم این است که شما به چه دلیل می گوئید قید وحدت در موضوع^۵ لفظ مدخلیت دارد آیا کتاب لغت یا واضعی چنین مطلبی را بیان کرده ، بدون دلیل ، نمی توان چنین مطلبی را بیان نمود کما این که نمی توان گفت قید وحدت در موضوع^۶ لفظ مدخلیت ندارد اما شرط «وضع» است یعنی واضع در مقام وضع ما را ملزم نموده که در حال استعمال ، لفظ را در معنا به تنهایی استعمال کنیم .

کلامی هم صاحب قوانین^۲ دارند که محصلش این است که :

ایشان توجه داشته اند که بیان صاحب معالم ، قابل قبول نیست اما در عین حال با دو مقدمه نتیجه گرفته اند که استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست :

۱ - سؤال : هنگام وضع لفظ که واضع ، معنا را در نظر گرفته آیا همراه معنا مطلب دیگری هم ملحوظ بوده یا نه مثلاً وقتی او عین جاریه را تصور کرده ، همراه آن معنا چیز

۱ - ر.ک معالم الدین ۳۲ .

۲ - ر.ک : قوانین الاصول ۶۷/۱ .

ثم لو تنزلنا عن ذلك ، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع ، وعلى نحو المجاز في المفرد ، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما ، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه ، لكونه موضوعاً للمعنى بقيد

دیگری بوده یا نه ؟

جواب : او فقط عین جاریه را تصور نموده بنابراین نتیجه می گیریم که : معنا در حال وضع فی نفسه اتصاف به وحدت داشته نه این که واضع ، قید وحدت و عدم همراهی را تصور کرده باشد .

۲ - مسأله «وضع» یک امر توقیفی است یعنی نمی توان از خصوصیات که الفاظ و معانی در حال وضع داشته اند تعدی نمود به عبارت دیگر ، وضع و تمام شئون آن از امور توقیفی و مانند تعبّد شرعی هست مثلاً ما در مسائل فقهی به همان مقداری که دلیل ، دلالت دارد از آن پیروی و به آن اکتفاء می کنیم در باب وضع الفاظ هم باید خصوصیات حال وضع را رعایت نمود و یکی از ویژگی های در حال وضع این بود که معنا همراهی نداشته یعنی باید لفظ را فقط در معنا - بدون همراهی - استعمال نمود . صاحب قوانین از دو مقدمه مذکور نتیجه گرفته اند که استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست .

مصنّف فرموده اند : قبول داریم که «وضع» توقیفی است اما لازمه توقیفیت ، این نیست که تمام شئون و خصوصیات حال وضع را رعایت کنیم فرضاً اگر واضع ، هنگام وضع الفاظ بر کرسی وضع نشسته یا با حالت طهارت ، الفاظ را برای معانی وضع کرده باشد ، ما هم ملزم هستیم آن خصوصیات را رعایت کنیم ؟ خیر

آری اگر واضع ، ما را نسبت به امری الزام کند باید آن را رعایت کنیم .

نتیجه : مصنّف تا کنون ثابت کردند که اگر ما دست از امتناع عقلی برداریم باید قائل به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا شویم و بیانات مرحومین علمین - در عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا - را مردود دانستند .

الوحدة، فاذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى، بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازاً، وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعاً إلا لنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأن الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء، والشيء بشرط لا، كما لا يخفى [۱].

تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا

[۱] - تذکر: عبارت مذکور، خالی از مسامحه نیست و بعضی از محققین هم به آن اشاره نموده و ما هم ضمن توضیح متن مذکور، آن را بیان خواهیم کرد. اگر از امتناع عقلی چشم پوشی کنیم، آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا - در دو معنای حقیقی - عنوان حقیقت دارد یا مجاز و یا این که تفصیلی در میان هست. صاحب معالم، تفصیل داده و فرموده اند: اگر استعمال در مفرد باشد، چهره مجاز به خود می گیرد مثل این که بگوئیم رأیت عیناً و دو معنا از آن اراده کنیم اما اگر استعمال در تشبیه یا جمع باشد چهره حقیقت دارد^۱.

سؤال: چرا استعمال در مفرد عنوان مجاز دارد؟

جواب: دلیل صاحب معالم، این است که واضع، لفظ عین را مثلاً برای عین جاریه به قید وحدت و برای عین باکیه به قید وحدت، وضع نموده، هنگامی که شما لفظ عین را در دو معنا استعمال می کنید، قید وحدت را إلغاء می نمائید زیرا لازمه استعمال لفظ در دو معنا، این است که هر معنا تنها نباشد و عنوان وحدت نداشته باشد لذا وقتی قید وحدت را إلغاء نمودید، استعمال مذکور، مجازی می شود - به علاقه جزء و کل - نه

۱ - بیان صاحب معالم نسبت به تشبیه و جمع را همراه با اشکالات مصنف، همراه با متن بعدی توضیح خواهیم داد.

حقیقی زیرا شما لفظ موضوع للکل را در جزء ، استعمال نموده اید یعنی لفظ را در عین جاریه استعمال و قید وحدتش را الغاء ، در عین باکیه استعمال و قید وحدت آن را الغاء نمودید .

پاسخ مصنف ، نسبت به بیان صاحب معالم : «لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل ... وذلك لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعة النفس المعانی بلا ملاحظة قيد الوحدة والا لما جاز الاستعمال ...» . مصنف تقریباً دو جواب نسبت به کلام صاحب معالم بیان نموده که جواب دوم ایشان مهم است :

- ۱- بدیهی است که موضوع له الفاظ ، ذوات معانی بدون دخالت قید وحدت است^۱ .
- ۲- بر فرض که بپذیریم موضوع له الفاظ ، مقتید به قید وحدت است سؤال ما این است که :

شما فرمودید لازمه استعمال لفظ در اکثر از معنا الغاء قید وحدت و در نتیجه ، استعمال مذکور مجازی می شود زیرا لفظ موضوع للکل در جزء استعمال شده ، آیا بعد از الغاء قید وحدت چیزی به جای آن قرار می دهید یا نه .

اگر چیزی به جای قید وحدت نمی آوردید می گفتیم لفظ موضوع للکل در جزء ، استعمال شده ، لذا آن استعمال ، مجازی است مثلاً عنوان «کتاب» نام مجموعه ای از اوراق است اگر شما مقداری از صفحات کتاب را از آن حذف و باز هم لفظ کتاب را بر آن اوراق اطلاق کنید ، استعمالتان مجازی است زیرا لفظ موضوع برای کل را در جزء ،

۱- مسامحه ای که در کلام مصنف هست : مرحوم آقای آخوند در عبارت «لو تنزلنا عن ذلك ...» پذیرفتند یعنی فرض قبول کردند که قید وحدت در موضوع مدخلیت دارد اما در قسمت بعد همان عبارت فرمودند : «لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعة النفس المعانی بلا ملاحظة قيد الوحدة ...» و مدخلیت قید وحدت را در موضوع له انکار کردند خلاصه این که بعد از فرض قبول مفهومی ندارد که آن را انکار کنند .

والتشنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كُثر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه ، لا أنه أريد منه معنى من معانيه ،

استعمال کرده اید .

در محل بحث ، شما قيد وحدت را الغاء نمودید و به جای آن ، قيد دیگر و عنوان دیگری قرار دادید ما باید بررسی کنیم که بین آن دو چه نسبتی است .

توضیح ذلک : ابتداء ، موضوع^۱ له و معنا مقید به قيد وحدت بود ، بعداً^۲ همان معنا با قيد همراهی معنای دیگر مطرح شد و آن دو با هم متباین هستند نه این که مسأله جزء و کل و استعمال لفظ موضوع للکل در جزء مطرح باشد^۳ مفهوم وحدت ، این است که چیزی همراه معنا نباشد و مفهوم استعمال لفظ در دو معنا این است که لفظ را در معنای اول - موضوع^۴ له - استعمال نمائیم به قيد این که همراهی داشته باشد . آیا مقید به وجود همراهی و مقید به نداشتن همراهی بینشان تباین نیست و به اصطلاح علمی اولی به شرط شیء و دومی به شرط لا ، نیست ؟

آری چیزی که با به شرط شیء و با همه چیز جمع می شود و منافات ندارد لا به شرط است اما اگر دو قيد ، مطرح بود یکی وجودی به شرط شیء و دیگری عدمی - عدم همان شیء وجودی - و به شرط لا ، آن دو کاملاً با یکدیگر تباین دارند .

موضوع^۵ له شما عین جاریه است به شرط این که عین باکیه ، همراه آن نباشد ولی مستعمل فيه شما عین جاریه است به شرط این که عین باکیه ، همراه آن باشد .

خلاصه : بر فرض که قيد وحدت در موضوع^۶ له مدخلیت داشته باشد ، باید بگوئیم استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست نه این که جائز ولی مجاز است .

۱ - بعد از استعمال لفظ در اکثر از معنا .

۲ - و استعمالش مجازی باشد .

فاذا قيل مثلاً: (جئني بعينين) أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية [۱].

[۱] - صاحب معالم فرموده اند استعمال لفظ تشبیه و جمع در اکثر از معنا هم جائز و هم جوازش به نحو حقیقت است دلیل^۱ ایشان این است که:

تشبیه و جمع به منزله تکرار لفظ است هنگامی که شما می گوئید رأیت عینین، به منزله این است که لفظ عین را دو بار ذکر کرده و به جای رأیت عیناً و عیناً گفته اید رأیت عینین بنابراین اگر لفظ عین را دو مرتبه ذکر کنید، مانعی ندارد که از هر کدامش یک معنا اراده نمائید، فرضاً از لفظ اول، عین جاریه و از دوم، عین باکیه اراده نمائید لذا وقتی در تکرار لفظ، چنین مطلبی جائز باشد از رأیت عینین هم مانعی ندارد که دو ماهیت و دو حقیقت اراده شود.

در «جمع» هم مسأله، همین طور است یعنی جمله رأیت عینوناً به منزله این است که مثلاً بگوئیم رأیت عیناً و عیناً و عیناً، اگر سه مرتبه لفظ عین را تکرار کنیم، می توان از هر لفظ یک معنای خاصی از عین را اراده نمود لذا هنگامی هم که می گوئیم رأیت عینوناً باید بتوان از آن کلمه، سه معنا و سه حقیقت از عین را اراده کرد.

مصنف «ره» تقریباً سه جواب و یا به عبارت دیگر، سه اشکال نسبت به بیان صاحب معالم دارند:

۱ - تشبیه و جمع به منزله تکرار لفظ است اما نه هر تکراری بلکه تکرار لفظ نسبت به افراد یک حقیقت است - نه دو حقیقت و دو معنا - جمله رأیت عینین به منزله رأیت عیناً و عیناً هست یعنی دیدم دو فرد از یک عین - دو فرد از عین جاریه یا دو فرد از عین باکیه - اما اگر از عین اول، یک حقیقت و از عین دوم حقیقت دیگری اراده کنید، از شما

۱ - دلیل صاحب معالم در عبارت قبلی مصنف آمده ولی ما اکنون به توضیح آن می پردازیم.

والتثنية والجمع في الأعلام، إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها، مع أنه لو قيل بعدم التأويل، وكفاية الاتحاد في اللفظ، في استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن هيتهما إنما تدلّ على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه، استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعملنا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى [۱].

نمی پذیریم که تثنیه و جمع به منزله چنین تکراری باشد.

[۱] - توهم: اعلام شخصیته مانند زید و عمرو از نظر شخصیتی که به لحاظ آن خصوصیت، اسم برای افراد یا اشیاء قرار داده شده، با یکدیگر متباین هستند^۱ با توجه به تباین مزبور، چگونه شما آنها را تثنیه و جمع می بنیدید - فرضاً اگر زید بن عمرو و زید بن بکر، نزد شما آمده باشند می گوئید جانشی زیدان -

دفع توهم: در موارد مذکور حتماً باید قائل به تأویل شویم که: ابتداء برای «زید» یک عنوان کلی «المسمى بزید» تصور کنیم، واضح است که وقتی برای «زید» یک عنوان کلی تصور نمودیم، هر دو زید از افراد آن کلی می شوند و دیگر از این جهت تباینی ندارند بلکه تباینشان به لحاظ شخصیت آنها است در این صورت، آن دو را که دارای یک عنوان کلی هستند، تثنیه بسته و می گوئیم «زیدان» و هکذا در جمع می گوئیم زیدون.

قوله: «مع انه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد...».

به علاوه اگر قائل به تأویل نشویم و در تثنیه و جمع، اتحاد لفظی را کافی بدانیم - به نحو اطلاق، تثنیه و جمع را به منزله تکرار لفظ، فرض کنیم - مثلاً بگوئیم جمله رأیت

۱ - البته آنها تحت عنوان کلی «انسان» قرار دارند و به اعتبار مذکور می توان آنها را تثنیه و جمع بست.

نعم لو أريد مثلاً من عينين ، فردان من الجارية ، وفردان من الباكية ، كان من استعمال العينين في المعنيين ، إلا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً ، ضرورة أنّ التثنية عنده إنما يكون لمعنيين ، أو لفردين بقيد الوحدة ، والفرق بينهما وبين المفرد إنّما يكون في أنّه

عينين به منزله رأيت عينا و عينا هست خواه دو فرد از یک حقیقت اراده شود یا دو حقیقت ، در این صورت ، اشکال دیگری متوجه شما - صاحب معالم - هست که :

۲- اگر فردی جمله رأيت عينين - و امثال آن - را استعمال و از آن ، عین جاریه و باکیه را اراده کرد ، شما می گوئید استعمالش به نحو حقیقت است - فرضاً ما هم از شما پذیرفتیم - لکن سؤال ما از شما این است که :

آیا او لفظ عینین را در اکثر از معنا استعمال نموده یا این که در یک معنا استعمال کرده است ؟

در تثنیه ، استعمال لفظ در اکثر از معنا در صورتی تحقق پیدا می کند که آن را در بیش از دو فرد ، استعمال کنند و چنانچه در دو فرد استعمال نمایند - و به قول شما خواه دو فرد از یک حقیقت باشد یا دو حقیقت - استعمال لفظ در اکثر از معنا تحقق پیدا نمی کند زیرا اکثر هر لفظ و هر چیز به تناسب خود آن هست فرضاً در مفرد در صورتی استعمال لفظ در اکثر از معنا محقق می شود که از آن دو معنا اراده شود اما در تثنیه اگر بخواهید استعمال در اکثر فرض کنید به این نحو نیست که از عینین ، عین باکیه و عین جاریه ، اراده نمائید زیرا آن معنای تثنیه است .

خلاصه : اگر به طور اطلاق تثنیه و جمع را به منزله تکرار لفظ ، فرض نمائیم و از عینین ، عین باکیه و جاریه اراده کنیم ، در این صورت ، استعمال لفظ در اکثر از معنا ننموده ایم بلکه لفظ تثنیه را در معنای خودش استعمال کرده ایم . ضمناً نسبت به لفظ جمع هم اشکال مذکور ، وارد است .

موضوع للطبيعة ، وهي موضوعة لفردین منها او معینین ، كما هو اوضح من ان يخفی [۱].

[۱]- سؤال : اگر در مورد لفظ تثنيه بخواهیم استعمال لفظ در اکثر از معنا فرض کنیم به چه کیفیت است ؟

جواب : مصنف «ره» فرموده اند اگر از لفظ عینین - و امثال آن - دو فرد از عین جاریه و دو فرد از عین باکیه اراده کنیم در این صورت ، لفظ را در اکثر از معنا استعمال نموده ایم ولی در این صورت ، اشکالی متوجه صاحب معالم می شود که :

۳: سؤال : آیا استعمال لفظ عینین به نحو مذکور ، عنوان حقیقت دارد یا مجاز .

جواب : صاحب معالم فرموده اگر لفظ تثنيه را در اکثر از معنا استعمال نمائیم عنوان حقیقت دارد اما مرحوم آقای آخوند فرموده اند : استعمال مزبور ، حقیقی نیست زیرا : شما - صاحب معالم - فرمودید قید وحدت در موضوع له مفرد ، مدخلیت دارد لذا ، لازمه بیان شما این است که ما بگوئیم :

واضع ، هیئت تثنيه را برای دو معنا یا دو فرد ، وضع کرده به عبارت دیگر ، شما فرمودید مقصود از جمله رأیت عینین ، رأیت عیناً و عیناً هست و در هر یک از آن دو - عیناً و عیناً - قید وحدت معتبر است یعنی عین اول به شرط الوحدة و عین دوم هم به شرط الوحدة می باشد بنابراین کسی حق ندارد موضوع له تثنيه را بیش از دو فرد بداند لذا لازمه بیانی که شما در لفظ مفرد داشتید - که قید وحدت در موضوع له معتبر است - و فرمودید اگر کسی آن را در اکثر از معنا ، استعمال کند استعمالش مجازی و علاقه آن جزء و کل است ، در تثنيه هم جاری است زیرا تثنيه هم برای دو معنا یا دو فرد وضع شده اما شما^۱ آن را در چهار فرد ، یعنی دو فرد از عین جاریه و دو فرد از عین باکیه استعمال کردید باید

۱ - در مقام بیان اشکال ، چنین نسبتی به صاحب معالم می دهیم - نگارنده -

وهم ودفع : لعلک تتوهم أنّ الأخبار الدّالة على أنّ للقرآن بطوناً - سبعة أو سبعين - تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، فضلاً عن جوازه [۱].

استعمالش مجازی باشد نه حقیقی .

تذکر : اشکال یا جواب سوّمی که مصنف ، نسبت به کلام صاحب معالم ، بیان کردند فقط در لفظ تثنیه است نه جمع زیرا :

تثنیه برای دو فرد وضع شده نه بیشتر به خلاف لفظ جمع که برای آن حدّ اقل تعیین شده ، اما حدّ اکثری ندارد . معنای عینین دو عین است نه بیشتر لذا طبق بیان صاحب معالم قید وحدتی که در موضوع له مفرد ، مدخلیت داشت باید در تثنیه هم دخالت داشته باشد بنابراین اگر تثنیه را در اکثر از معنا به نحوی که توضیح دادیم ، استعمال نمائید ، استعمالش مجازی است نه حقیقی به خلاف لفظ جمع زیرا لفظ جمع حدّ اکثری ندارد پس اشکال یا جواب اخیر مصنف فقط در مورد لفظ تثنیه است نه جمع .

[۱] - یاد آوری : روایاتی در مورد قرآن شریف وارد شده که دلالت می کند کتاب الله ، دارای معانی ظاهری و باطنی هست منتها روایات دو دسته اند بعضی دلالت دارند که قرآن مجید دارای هفت بطن و بعضی دیگر دلالت دارند که قرآن دارای هفتاد بطن هست ضمناً می دانید که معانی ظاهری قرآن همان است که ما کم و بیش درک می کنیم . توهم : ممکن است کسی بگوید الفاظ قرآن مجید ، دارای یک معنای ظاهری و هفت یا هفتاد بطن هست ، و بطون قرآن ، همان معانی قرآن است بنابراین جملات و الفاظ قرآن در هشت معنا استعمال شده ، یک معنای ظاهری و هفت معنای باطنی و یا این که در هفتاد و یک معنا استعمال شده ، یک معنای ظاهر و هفتاد معنای باطن لذا با وجود روایات مذکور ، شما - مصنف - چگونه می گوئید استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است روایات مزبور ، علاوه بر این که جواز استعمال را ثابت می کند ، دلالت بر

ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بارادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها [۱].

وقوع استعمال الفاظ در اکثر از معنا - در قرآن مجید - می کند و می دانید که: «ادل دليل على امكان الشيء وقوع الشيء» هست.

[۱] - دفع توهم: به چه کیفیتی از اخبار مذکور، استفاده می کنید که الفاظ قرآن در معانی که جنبه بطون دارد، عنوان «استعمال» پیدا کرده است؟

آیا همان طور که الفاظ قرآن در معانی ظاهری استعمال شده در معانی هفت یا هفتاد گانه هم - در عرض معانی ظاهری - استعمال شده به نحوی که مستعمل فيه متعدد باشد. می دانید محل بحث ما موردی است که یک مستعمل و چند مستعمل فيه داشته باشیم که آنها در عرض هم باشند و هر کدام استقلال و انفراد داشته باشند لذا می گوئیم روایات، دلالت نمی کنند که الفاظ قرآن در بطون هفت یا هفتاد گانه استعمال شده باشند.

سؤال: روایات مذکور را چگونه معنا می کنید؟

جواب: الف: ممکن است خداوند متعال در حالی که الفاظ را در معانی ظاهر استعمال نموده، آن معانی باطن را هم اراده نموده - نه این که از لفظ اراده شده باشد بلکه در حال استعمال لفظ در معنای خودش، آن بطون را هم اراده نموده اند.

سؤال: چه ارتباطی بین الفاظ و آن معانی باطنی هست؟

جواب: فرض کنید الفاظ قرآنی، نشانه و علامت آن معانی متعدد هستند نه این که در آنها استعمال شده باشند.

ب: معانی هفت یا هفتاد گانه لازمه معنای ظاهری - مستعمل فيه - هستند یعنی لفظ در ملزوم - معنای ظاهری - استعمال شده اما بر لوازم هم دلالت می کند گرچه عقول

الثالث عشر: إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعتمه وما انقضى عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الأقوال فيها، ويان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور [۱].

انسان‌ها از درک لوازم و معانی هفت یا هفتاد گانه قاصر است. به عبارت دیگر می‌دانید گاهی لفظ، یک معنای مطابقی و یک معنای التزامی دارد اما دلالت لفظ بر معنای التزامی عنوان «استعمال» ندارد در محل بحث هم دلالت مطابقی الفاظ، مربوط به معانی ظاهری است و عنوان استعمال دارد و معانی هفت یا هفتاد گانه عنوان دلالت التزامی دارد اما عنوان «استعمال» در آنها تحقق ندارد^۱.



[۱]- یکی از مباحث دقیق و مفصل، بحث مشتق است. در بحث مذکور، یک جهت

۱- «فائدة»: حدث بعض الاعاظم دام تأييده - انه حضر يوماً منزل الآخوند (ملا فتح على قدس سره) مع جماعة من الاعيان منهم السيد اسماعيل الصدر «ره» والحاج النوري صاحب المستدرک «ره» والسيد حسن الصدر دام ظله فتلا الآخوند «ره» قوله تعالى: «واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم ولكن الله حبيب اليكم الايمان... الآية» ثم شرع في تفسير قوله تعالى فيها: حبيب اليكم... الآية وبعد بيان طويل فسرهما بمعنى لما سمعوه منه استوضحوه واستفربوا من عدم انتقالهم اليه قبل بيانه لهم، فحضرُوا عنده في اليوم الثاني ففسرها بمعنى آخر غير الاول فاستوضحوه ايضاً وتمجّبوا من عدم انتقالهم اليه قبل بيانه، ثم حضرُوا عنده في اليوم الثالث فكان مثل ما كان في اليومين الاولين ولم يزلوا على هذه الحال كلما حضرُوا عنده يوماً ذكر لها معنى الى ما يقرب من ثلاثين يوماً فذكر لها ما يقرب من ثلاثين معنى وكلما سمعوا منه معنى استوضحوه، وقد نقل الثقات لهذا المفسر كرامات قدس الله روحه، ر.ك: حقائق الاصول ۱/ ۹۵.

مورد اتفاق و یک جهت محل اختلاف هست اما مسأله مورد اتفاق :

۱- الف : اگر ذاتی - زید - تلبس به مبدئی - ضرب - دارد مثلاً زید تلبس به مبدأ دارد و مشغول ضرب هست و ما به لحاظ حالی که اشتغال به زدن دارد ، عنوان ضارب را بر او منطبق کرده و بگوئیم «زید ضارب» بلا اشکال ، استعمال آن مشتق ، حقیقی است نه مجازی بنابراین :

«لا خلاف فی کون المشتق حقيقة فی المتلبس بالمبدأ فی الحال»^۱.

ب : چنانچه ذاتی - زید - در آینده می خواهد تلبس به مبدئی مانند ضرب پیدا کند ولی شما به لحاظ این که او فردا اشتغال به ضرب ، پیدا می کند ، اکنون عنوان ضارب را بر او منطبق نموده و بگوئید «زید ضارب» بلا اشکال ، استعمال آن مشتق ، مجازی است نه حقیقی .

مثال دیگر : چنانچه به فردی که در دانشکده پزشکی تحصیل می کند و بنا هست که پنج سال دیگر ، دکترای طب ، اخذ کند ، اکنون بر او عنوان دکتر و طبیب اطلاق نمائیم ، مسلماً استعمال آن مشتق ، مجازی است نه حقیقی بنابراین : «لا خلاف فی کون المشتق مجازاً فیما لم يتلبس بالمبدأ بعد» .

۲- اما مسأله مورد اختلاف و محل نزاع : اگر ذاتی - زید - سابقاً تلبس به مبدئی - ضرب - داشته ولی ما اکنون به لحاظ تلبس قبلی بخوایم عنوان مشتق را بر او تطبیق نمائیم و بگوئیم «زید ضارب الیوم» این محل اختلاف و نزاع هست که آیا استعمال آن مشتق ، مجازی است یا حقیقی لذا محل بحث ما این است که^۲ :

۱- ای حال النسبة

۲- ... أنما الخلاف فیما تلبس به وانقضى عنه المبدأ فی الحال فان قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس فی الحال فیکون مجازاً فیہ وان قلنا بوضعه للاعم من المتلبس فی الحال وما انقضى عنه المبدأ ای لما تلبس

أحدها : أنَّ المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات ، بل خصوص ما يجري منها على الذوات ، مما يكون مفهومه متزاعاً عن الذات ، بملاحظة اتصافها بالمبدأ واتحادها معه بنحو من الاتحاد ، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد ، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات ، بل^۱ وصيغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات ، كما هو ظاهر العنوانات ، وصريح بعض المحققين [۱].

آیا مشتق ، حقیقت است در ما تلبس بالمبدأ فی الحال یا اعم است از ما تلبس بالمبدأ فی الحال که شامل ما انقضی عنه المبدأ هم بشود .
قبل از ورود به بحث و بیان اقوال باید مقدماتی را بیان کنیم که اینک به توضیح آنها می پردازیم .



مرکز امیر اولی علم و ادب

معنای مشتق

[۱] - در ادبیات ، مشتق را چنین تعریف کرده اند «حرف اهل الادب المشتق بانه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه وموافقته معه فى الترتيب او مطلقاً»^۲ بنابراین هر

→ مطلقاً سواء كان تلبسه باقياً او زائلاً فيكون حقيقة فيه وهذا القولان مشهوران فى المسألة على ما صرح به المحقق القمى و فيها تفاصيل اخر عديدة ستأتى الاشارة الى جملة منها ان شاء الله تعالى قبيل الشروع فى ادلة المختار وهو القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس فى الحال . ر.ک : عناية الاصول ۱/ ۱۱۶ .
۱ - لم يظهر وجه لتفسير الاسلوب والاتیان بكلمة - بل - ... الا أن يقال : ان غرضه التفسير بالنسبة الى خصوص صيغ المبالغة لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتكفل بمجرد التلبس بالعرض دون كثرة التلبس به كما هو شأن صيغ المبالغة حيث انها وضعت للدلالة على وقوع الفعل عن الفاعل كثيراً كما لا يخفى ر.ک : متهى الدراية ۱/ ۱۹۸ .
۲ - ر.ک : اصطلاحات الاصول ۲۴۵ .

لفظی که مأخوذ از لفظ دیگری باشد، دارای عنوان مشتق هست مثلاً فعل ماضی، مشتق است زیرا از مصدر، اخذ شده، فعل مضارع مشتق است چون از فعل ماضی، مأخوذ است و همچنین افعال امر و نهی هم مشتق هستند زیرا از فعل مضارع گرفته شده اند پس در ادبیات، عنوان مشتق، عام است.

سؤال: مقصود از مشتق اصولی چیست؟^۱

جواب: مراد از مشتق در محل نزاع، مطلق مشتق نیست که شامل افعال و مصادر هم بشود بلکه مقصود از مشتق در محل بحث، مفهومی است که منتزع است از ذاتی به ملاحظه اتصاف آن ذات به مبدأ خواه آن اتصاف صدور باشد مانند «ضارب» که منتزع است از ذات به ملاحظه اتصاف او به فعلی که صادر است از او یا انتزاعی باشد مانند «مالک» که منتزع است از ذات به ملاحظه انتزاع این صفت از آن یا حلولی باشد مانند مقتل و مسجد که منتزع هستند از ذات زمان و مکان به ملاحظه حلول این صفت در آنها.

به عبارت دیگر، مقصود از مشتق، خصوص آن چیزی است که جاری می شود بر ذات، عنوان برای ذات هست و با آن ذات به نحوی اتحاد دارد و می توان جمله اسمیه تشکیل داد، آن مشتق را بر ذات، حمل نمود و گفت «زید ضارب» یا «الضارب زید» یعنی ضارب، همان زید است و زید همان ضارب است یعنی بین آن دو فرقی نیست به خلاف جمله فعلیه مانند «ضرب زید» - که فقط در آن، اسناد فعل به فاعل، مطرح است - و یا حتی «زید ضرب» که گرچه از نظر ادبیات، جمله اسمیه است اما جمله اسمیه

۱ - هو فی الاصطلاح کل لفظ اطلق علی الذات باعتبار اتصافها بمبدأ من المبادئ، سواء كان مشتقاً نحویاً ام غیره و سواء ان اتصاف الذات بتلك الصفة باعتبار حلول الصفة فيها او صدورها منها او انتزاعها عنها.
ر.ک: اصطلاحات الاصول ۱/۲۴۴.

حملیه نیست زیرا شما «ضرب» را محمول قرار نداده و آن را بر موضوع، حمل نموده‌اید لذا زید با «ضَرْب» اتحاد پیدا نمی‌کند و نمی‌توان گفت زید، همان «ضَرْب» هست.

بنابراین در مشتق اصولی، ذاتی و مبدئی وجود دارد که آن ذات با مبدأ، ارتباط بلکه اتحاد دارد و نحوه اتحادشان ممکن است انتزاعی، صدوری^۱، ایجاد یا حلولی باشد مانند عرضی - بیاض - که با معروض، اتحاد پیدا می‌کند و اتحادشان به این کیفیت است که عرض، حال در معروض - جسم - می‌شود و هنگامی که بیاض با جسم، اتحاد برقرار کرد از اتحادشان عنوان «ابيض» تحقق پیدا می‌کند و همچنین وقتی زید با ضرب، ارتباط و اتحاد برقرار نمود از ارتباطشان عنوان «ضارب» انتزاع می‌شود و زمانی که فردی کتابی اتباع نمود و با ملکیت ارتباط پیدا کرد عنوان «مالک» تحقق پیدا می‌کند. خلاصه: در مشتق اصولی، ذاتی و مبدئی وجود دارد که آن ذات با مبدأ، ارتباط و اتحاد دارد مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صیغه مبالغه، اسم زمان^۲، اسم مکان^۳، صفت مشبیه و اسم آلت - کما هو ظاهر العنوانات^۴ و صریح بعض المحققین^۵.

۱ - المراد به ظاهراً ما كان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل وإن كان صادراً منه مثل الكسر والقتل والمراد بالایجاد ما كان المبدأ فيه قائماً بالفاعل مثل الجلوس والأكل ر.ک: حقائق الاصول ۱/۹۶.

۲ - در مورد اسم زمان اشکالی شده که در امر دوم توضیح خواهیم داد.

۳ - مثلاً وقتی می‌گوئیم «هذا المكان مسجد» مسجديت با آن مکان اتحاد دارد و هنگامی که می‌گوئیم «هذا الشيء مقراض» مقراضيت با آن شیء اتحاد دارد.

۴] - لا طلاق لفظ المشتق فيها الشامل لكل مشتق يجري على الذات ويكون عنواناً لها وظهور عنواناتهم في ذلك إنما هو بملاحظة انطباق المشتق على الذات والا فظاهر لفظ المشتق يشمل جميع صيغ المشتق النحوي وإن لم يجر على الذات كالافعال.

۵ - قال المحقق النقي «قده» في حاشيته على المعالم: «الثانية عشرة: لا خلاف ظاهراً في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقة في الحال» انتهى وقال في البدايع: «قضية»

مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به ، وهو غير صالح ، كما هو واضح .

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة^١ ، من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها ، وخروج سائر الصفات ، ولعل منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى ، مما اتفق عليه الكل ، وهو كما ترى ، واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادي المشتقات ، بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة - حسبما يشير إليه - لا يوجب تفاوتاً في المهمة من محل النزاع هاهنا ، كما لا يخفى [١] .

[١] - اشكال : صاحب فصول «ره» فرموده اند نزاع ما در بحث مشتق ، مختص است به : الف : اسم فاعل ب : صفت مشبهة اي كه به معنای اسم فاعل باشد. ج : آنچه كه به اين صفات مشبهة ملحق است - ما يلحق بها^٢ - اما ساير مشتقات و صفات مانند اسم مفعول ، اسم زمان ، اسم مكان و صيغة مبالغة از محل نزاع خارج هستند.

سؤال : علت بيان صاحب فصول چيست ؟

جواب : يك قسمت از آن را مصنف در متن بيان کرده اند و قسمت ديگرش را

ظاهر العنوانات وتصريح المحقق القمي «قده» عموم النزاع لسائر المشتقات ، لعدم صلاحية الامثلة الممثل بها للتخصيص الا ان لبعضهم وسوسة في بعضها انتهى ... [ر.ك : منتهى الدراية ١/١٩٨ .

١ - هو صاحب الفصول واستدل عليه بوجهين : الاول التمثيل باسم الفاعل في تضاعيف الاحتجاجات الثاني : احتجاج بعضهم على اعم باطلاق اسم الفاعل دون اطلاق بقية الاسماء ويرد على الاول ان التمثيل غير صالح له لانه قد جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق وعلى الثاني ان الاحتجاج المذكور لا دلالة له على ذلك مضافاً الى انه على فرض الدلالة لاحجية في قول هذا البعض . مشكيني «ره» ر.ك : كفاية الاصول محشئ ١/٥٨ .

٢ - المراد منه المصادر المستعملة بمعنى اسم الفاعل او باب النسبة كبغدادى او كلاهما مشكيني «ره» ر.ك : كفاية الاصول محشئ ١/٥٨

محشّین ذکر کرده اند که از کلمات مصتّف هم استفاده می شود .

الف : هنگام مراجعه به کتب اصولی می بینیم علماء برای مشتق به اسم فاعل ، مثال زده اند اگر تنها اسم فاعل ، مورد بحث نبوده چرا آنها به اسم فاعل مثال زده اند .

جواب این قسمت از کلام صاحب فصول «ره» این است که :

تمثیل برای توضیح مطلب است لذا همیشه مثال را یک مصداق واضح ، ذکر می کنند لذا می گوئیم تمثیل ، دلیل بر این نیست که نزاع و بحث ، اختصاص به آن مورد دارد .

ب : بیان صاحب فصول که مصتّف در متن کتاب به آن تصریح ننموده ولی از عبارت تا حدّی استفاده می شود : صاحب فصول فرموده اند اسم مفعول نمی تواند داخل محلّ بحث باشد زیرا دارای یک ضابطه کلی نیست مثلاً عرف ، بعضی از اسم مفعول ها را حقیقت در اعم می داند و بعضی از اسم مفعول ها را در خصوص متلبّس ، حقیقت می شمرد نه در اعم .

مثلاً اگر کسی کتابی بنویسد بعد از صد سال هم می گویند آن کتاب ، مکتوب فلانی می باشد و تا صدها سال بعد عنوان «مکتوب» را به نحو حقیقت نسبت به او استعمال می کنند و همچنین اگر کسی بنائی یا مسجدی را بسازد تا سالیان متمادی ، عنوان «مصنوع» را به نحو حقیقت در مورد او استعمال می کنند .

بعضی از اسم مفعول ها هم حقیقت در اعم نیستند مثلاً اگر شما کتاب خودتان را دیروز فروخته باشید ، امروز نمی گویند آن کتاب ، مملوک شما هست با این که یک روز ، بیشتر از انجام معامله نگذشته اما آن کتاب ، برای شما عنوان مملوکیت ندارد . اگر اسم مفعول ، حقیقت در اعم باشد ، باید عنوان مملوکیت ، برای همیشه ، نسبت به شما حقیقت داشته باشد لذا می گوئیم چون اسم مفعول ، دارای ضابطه ای نیست ، خارج از

محل بحث ما هست .

اسم زمان و مکان هم حقیقت در اعم هستند به عنوان مثال هنوز هم ما روز دهم ماه محرم را مقتل و روز قتل حضرت حسین بن علی (علیه السلام) می دانیم یعنی با این که بیش از هزار و سیصد سال از روز شهادت آن حضرت گذشته هنوز هم به عنوان یوم مقتل الحسین (علیه السلام) حقیقت دارد .

و همچنین در مورد اسم مکان ، اگر قتلی یا ضربی در محلی واقع شده باشد آن محل ، برای همیشه عنوان مقتل و مضرب دارد و عرف هم به چنین مطلبی گواهی می دهد بنابراین بلا اشکال اسم زمان و مکان هم از محل بحث ، خارج است .

اما اسم آلت - مانند مقرض - لزومی ندارد که اتصاف به مبدأ پیدا کرده باشد و اگر اصلاً یک مرتبه هم با آن قرض و قطعی تحقق پیدا نکند ، عنوان مقرضیت نسبت به آن حقیقت است نه مجاز لذا می گوئیم اسم آلت ، حقیقت در ما اعداً للآیه هست خواه از آن استفاده ای بشود یا نشود .

اما صیغه مبالغه در موردی استعمال می شود که ذاتی کثراً اتصاف به مبدأ پیدا کرده باشد مثلاً وقتی فردی کثراً اتصاف به نجاری یا بقالی داشته باشد ، به او بقال یا نجار اطلاق می شود خواه بالفعل مشغول آن عمل باشد یا نباشد .

مرحوم آقای آخوند تقریباً دو جواب به صاحب فصول داده اند :

۱ - سؤال ما از صاحب فصول ، این است که مطالب مذکور ، نظر شخصی خودشان

هست یا عقیده همه می باشد .

اگر نظر و عقیده خودشان باشد ، می گوئیم با نظر شخصی خود نمی توان محل نزاع یک بحث اصولی را تعیین و چیزی را از محل بحث خارج نمود و اگر بگویند عقیده همه است می گوئیم این کلام را قبول نداریم زیرا بین علماء خلاف و بحث است که ...

۲ - قوله: «واختلاف انحاء التلبسات^۱ حسب تفاوت حسبما يشير اليه ...» .

صاحب فصول «اعلى الله مقامه» دچار خلطی شده و خیال کرده اند که در تمام مبادی باید جنبه فعلیت ملاحظه شود لذا یک قسمت از مشتقات را از محل نزاع خارج نموده اند .

توضیح ذلک : مبادی و مصادر مشتقات ، مختلف است بعضی از مصادر ، جنبه فعلیت دارند مانند «ضرب» - یعنی زدن و ضرب فعلی -

بعضی از مصادر جنبه شائی دارند مثلاً وقتی می گوئیم آن درخت ، مشمر است معنایش این نیست که الآن و بالفعل در آن میوه موجود هست بلکه مفهومش این است که شائیت ، اقتضاء و استعداد میوه دادن را دارد بنابراین در مبدأ ، اثمار فعلی اخذ نشده بلکه شائیت اثمار مطرح است لذا اگر در این مورد بخواهیم متلبس و منقضی تصور کنیم به این نحو نیست که به مجرد فرا رسیدن زمستان و خشک شدن برگ های آن درخت بگوئیم «انقضى عنه المبدأ» بلکه تا زمانی که آن درخت ، شائیت میوه دادن دارد متلبس به اثمار است و هنگامی که خشک شد و شائیت اثمار را از دست داد ، آن زمان می گوئیم انقضى عنه المبدأ و باید بررسی نمود که عنوان «مشمر» در مورد آن به صورت حقیقت ، استعمال می شود یا مجاز .

۱ - الف : الظاهر انه تعريض آخر بالفصول فانه ذكر انه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدأ كما يقال : هذا الدواء نافع وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدأ وباتخاذ حرفة وصناعة. ثم قال : ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكية والاتخاذ حرفة في الزمان الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره ... الخ اذ قد يقتضى قوله : و يعتبر ... الخ الاتفاق على اعتبار زمان الحال فتأمل ، ويحتمل ارادة التعريض بما ذكره في معنى اسم المفعول والتعريض بالتفتازاني. ر.ك : حقائق الاصول ۹۷/۱ .

ب : اشارة الى الشق الاول من الايراد ويحتمل كونه وجهاً لقوله كما ترى فلا تعرض ح للايراد الثاني الا انه بعيد اذ المناسب ح ان يقال «اذ الاختلاف الخ». مشكيني «ره» ر.ك : كفاية الاصول محشئ ۵۹/۱ .

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعا عنها، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرق والحرة، فإن ابیت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع [۱].

بعضی از مبادی جنبه صناعت و حرفه دارند مثلاً نجار، صیغه مبالغه هست و تا زمانی که فرد به صنعت نجاری آشنا هست آن عنوان به صورت تلبس فعلی در او ثابت است و اگر روزی آن حرفه را فراموش کرد می توان گفت انقضی عنه المبدأ ولی به مجرد این که او دست از عملیات و حرفه نجاری کشید و به منزل آمد، نمی توان گفت چون او بالفعل متلبس نیست پس انقضی عنه المبدأ.

در بعضی از مبادی هم عنوان و جنبه ملکه مطرح است مانند اجتهاد که مبدأ مجتهد است معنای اجتهاد و مجتهد این نیست که فرد، بالفعل مثلاً دارای رساله عملیه باشد بلکه مفهومش این است که شخص، دارای قوه و نیروی استنباط احکام باشد و چنانچه روزی به علت کهنولت یا کسالت، ملکه اجتهاد از او سلب شد، می توان گفت انقضی عنه المبدأ و باید بحث کرد که عنوان مجتهد به صورت حقیقت بر او اطلاق می شود یا مجاز.

خلاصه: صاحب فصول «ره» خیال کرده اند که در تمام مبادی باید جنبه فعلیت، لحاظ شود لذا یک قسمت از مشتقات را از محل بحث، خارج دانسته اند.

بنا بر آنچه که تا کنون بیان کردیم بحث و نزاع ما شامل اسم فاعل، مفعول، زمان مکان، آلت و صیغه مبالغه می شود.

[۱] - مصنف «ره» دائره نزاع در بحث مشتق را توسعه داده و فرموده اند محل نزاع، عبارت است از: «مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعا عنها بملاحظة

کما يشهد به ما عن الإيضاح في باب الرضاع، في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه: «تحرّم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعة الأخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختار والذي المصنّف (رحمه الله) وابن ادریس تحریمها لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه هكذا هاهنا»، وما من المسالك في هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتقّ [۱].

اتصافها بعرض او عرضى^۱ ولو كان جامداً بنابر این بعضی از جوامد که هیچ گونه اشتقاقی ندارند مانند کلمه زوج، زوجه، حُرورِق و امثال آنها داخل محلّ نزاع هستند مثلاً در مورد کسی که تا دیروز دارای همسر بوده ولی امروز زوجه اش را مطلقه نموده می توان بحث کرد که عنوان زوج بر او حقیقتاً صدق می نماید یا نه و عناوین مذکور هم جزء بحث مشتق هست اشکال: عناوین مزبور، مشتق نیستند لذا شما چگونه می گوئید آنها هم داخل محلّ نزاع هستند.

جواب: نزاع ما با شما بر روی لفظ مشتق نیست بلکه ما می گوئیم عناوین مذکور، داخل بحث هست خواه شما عنوان مشتق را بر آن تطبیق کنید یا نکنید.

بنابر آنچه که تا کنون گفته ایم بین مشتق اصولی و ادبی عموم و خصوص من وجه هست.

یک فرع فقهی

[۱] - مرحوم آقای آخوند، شاهی - یک مسألة فقهی - از کتاب ایضاح

۱ - مراده من الاول المبادئ المتأصلة كالبياض ومن الثاني المبادئ الاعتبارية كالزوجية وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين حيث انهم يطلقون الاول على نفس المبدأ والثاني على المشتق. مشكینی «ره» ر.ک: كفاية الاصول محشئ ۵۹/۱.

فخرالمحققین نقل نموده اند که بعضی از جوامد^۱ هم در دائره بحث مشتق قرار دارند .
فرع فقهی : شخصی دارای دو زوجه کبیره و یک زوجه صغیره شیر خوار هست - البته زوجه صغیره را با اذن ولی و مصلحت طفل به ازدواج خود ، در آورده - که زوجه صغیره را در اختیار دو زوجه کبیره خود قرار داده تا از آنها ارتضاع کند و کبیرتین آن صغیره را با شرائطی که در باب رضاع ، معتبر است شیر داده اند . لازم است به دو نکته اشاره کنیم که :
 ۱ - شیر خوردن صغیره از کبیرتین ، متعاقب یکدیگر است یعنی فرضاً یک شبانه روز از کبیره اول شیر خورده سپس یک شبانه روز از کبیره دوم که ارتباطی به هم پیدا نکند و مخلوط نشود .

۲ - مصنف «ره» فرموده اند : «مع الدخول بالكبیرتین» .

طبق فرض مسأله به مجردی که زوجه صغیره از کبیره اول ، ارتضاع نمود یعنی شرائط معتبر در باب رضاع محقق شد ، زوجه کبیره اول و زوجه صغیره بر زوج ، حرام می شوند زیرا کبیره اول به خاطر ارتضاع صغیره ، عنوان ام الزوجه پیدا می کند و ام الزوجه یکی از محرمات ابدی است و صغیره هم چون بنت الزوجه است بر زوج ، حرام می شود منتها می دانید که هر بنت الزوجه ای - ریبیه - بر زوج ، حرام نیست بلکه بنت الزوجه المدخول بها حرام است لذا در طرح مسأله گفتیم باید آن زوجه ، مدخول بها باشد .

یاد آوری : قسمت مذکور از مسأله ، ارتباطی به بحث مشتق ندارد گرچه با نظر دقیق می توان آن را به بحث مشتق ، مرتبط کرد بلکه قسمت دوم مسأله را به بحث مشتق ارتباط داده اند که :

سؤال : آیا زوجه کبیره دوم که با شرائط معتبر در باب رضاع ، صغیره را شیر داده بر

۱ - به نحوی که بیان کردیم .

زوج، حرام می شود یا نه - زوجه صغیره در حال ارتضاع، عنوان زوجیت فعلیه ندارد او تا دیروز عنوان زوجیت فعلیه داشته -

جواب: حکم مسأله، مبتنی بر اختلاف در باب مشتق هست که:

آیا کبیره دوم، عنوان ام الزوجه دارد یا نه، اگر کلمه زوجه در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، کبیره دوم، عنوان ام الزوجه ندارد بلکه دارای عنوان «ام من کانت زوجة» هست و ام من کانت زوجة در شریعت، حرام نیست اما اگر گفتیم مشتق، حقیقت در اعم است و بر صغیره در حال شیر خوردن از کبیره، حقیقتاً عنوان زوجه، صدق می کند، در این صورت، زوجه کبیره دوم هم عنوان ام الزوجه دارد و بر زوجش حرام می شود.

خلاصه: اگر مشتق در خصوص متلبس، حقیقت باشد کبیره دوم بر زوج، حرام نیست ولی اگر مشتق، حقیقت در اعم باشد، کبیره دوم هم بر زوج، حرام است در نتیجه کبیره اول، کبیره دوم و صغیره بر زوج، حرام شده اند.

یاد آوری: همان طور که ملاحظه فرمودید دخول به کبیره دوم در مسأله ما دخالتی ندارد زیرا کبیره دوم از نظر ام الزوجه بودن حرمت پیدا می کند اما در عبارتی که مصنف نقل کرده اند چنین آمده «... مع الدخول بالكبیرتین» و ظاهراً نسخه مذکور، مربوط به مرحوم آقای آخوند نبوده بلکه در نسخه ایشان «مع الدخول باحدی الکبیرتین» بوده لذا بعضی از بزرگان تلامذه ایشان اشکال کرده اند که نباید گفت «مع الدخول باحدی الکبیرتین» بلکه باید گفت «مع الدخول بالكبیره الاولى».

مصنف فرموده اند: [کما یشهد به] ما عن المسالک^۱ فی هذه المسألة من ابتناء

۱- مسالک ۱/۳۷۹، کتاب النکاح.

فعلیه کَلَمَا کان مفهومه متزَعاً من الذَّات ، بملاحظة اِتِّصافها بالصِّفات الخارجة عن الذَّاتیات - كانت عرضاً أو عرضیاً - كالزَّوجیة والرَّقِیة والحَرِیة وغيرها من الاعتبارات والإضافات ، كان محل النزاع وإن كان جامداً ، وهذا بخلاف ما كان مفهومه متزَعاً عن مقام الذَّات والذَّاتیات ، فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذَّات باقية بذاتياتها [۱].

الحکم فیها علی الخلاف فی مسألة المشتق .

ضابطه کلی برای مشتق اصولی

[۱] - مصَنَّف «ره» با توجه به تعمیم محل نزاع و دخول بعضی از جوامد در محل بحث ، یک قاعده کلی برای مشتق بیان کرده اند که :

هر عنوانی که مفهومش از ذات ، انتزاع شده باشد منتها به لحاظ اِتِّصاف آن ذات به صفاتی که خارج از ذاتیات است در محل نزاع در بحث مشتق ، داخل است خواه آن صفات خارجی ، عرض باشد - ما بعذاء خارجی داشته باشد - مانند سواد و بیاض یا عرضی و از امور اعتباری باشد مانند ملکیت ، زوجیت و رقیت .

اما عناوینی که مفهومشان از ذات و ذاتیات انتزاع شده مانند کلمه انسان و ناطق ، داخل بحث و جزء مشتق اصولی نیستند ، کسی توهم نکند که کلمه انسان و ناطق مانند کلمه زوج ، مشتق اصولی است زیرا آن ها از مقام ذات و ذاتیات انتزاع شده اند اگر انسانی مُرد و بعد از مدتی حالت ترابی پیدا کرد ، کسی به آن خاک ، انسان اطلاق نمی کند بلکه انسان یعنی کسی که بالفعل متلبس به انسانیت هست و ناطق ، یعنی فردی که بالفعل متلبس به نطق است .

خلاصه : هر مفهومی که از ذات ، منتزع باشد به ملاحظه اِتِّصاف آن ذات به صفتی از صفات - مانند قیام و قعود - یا اضافه ای از اضافات - مانند ملکیت و زوجیت - داخل

ثانیا: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأن الذات فيه وهي الزمان بنفسه يتقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في الماضي؟ [۱].

محل نزاع هست به خلاف عناوین و مفاهیمی که از ذات و ذاتیات انتزاع شده اند مانند انسان، حیوان و ناطق.

امر دوم

[۱] - در امر اول برای شما مشخص شد که وجهی ندارد که نزاع در باب مشتق را به بعضی از مشتقات - اسم فاعل - اختصاص دهیم بلکه تمام مشتقاتی که جزئی بر ذات پیدا می کنند^۱ به ضمیمه بعضی از جوامد، داخل محل نزاع هستند و در پایان امر اول، ضابطه مشتق اصولی را برای شما مشخص کردیم اما در مورد اسم زمان - که یکی از مشتقات اصولی هست - اشکالی شده که اینک به توضیح آن می پردازیم:

اشکال: در غیر از اسم زمان از مشتقات اصولی، ذات، مبدأ، متلبس به مبدأ و منقضي عنه المبدأ تصور می کنیم مثلاً زید یکی از ذوات است که دیروز متلبس به ضرب بوده ولی امروز جناب زید باقی است لکن تلبس به ضرب از او منقضي شده و چیزی که تلبس و انقضاء، نسبت به آن ملاحظه می شود، عبارت است از مبدأ - یعنی ضرب - و نفس ذات، همان زید است که دیروز و امروز باقی بوده.

اما در اسم زمان: مثلاً می گوئیم روز عاشورا مقتل الحسین (علیه السلام) است. روز

۱ - به نحوی که در ابتدای امر اول توضیح دادیم.

ويمكن حل الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ ، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة ، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ ، مع انحصاره فيه تبارك و تعالی [۱].

عاشورائی که قتل سالار شهیدان در آن اتفاق افتاده در سال شصت و یک هجری بوده اما بعداً که ما به روز عاشورا عنوان مقتل الحسین (علیه السلام) می دهیم آن ذات - زمان - باقی نیست زیرا زمان ، منقضی می شود همان طور که مبدأ ، انقضاء پیدا می کند و اگر نفس زمان منقضی شده و ذاتی برای شما باقی نمانده ، چگونه متلبس به مبدأ و منقضی عنه المبدأ تصوّر می کنید به عبارت دیگر وقتی ذاتی نباشد چگونه می توانید بحث کنید که آن وصف ، حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ - فی الحال - هست یا این که حقیقت در اعم از متلبس و منقضی است - موصوفی نداریم تا بحث کنیم که وصفش حقیقت در چیست -

خلاصه اشکال : در بحث مشتق باید ذات در حال انقضاء ، باقی باشد ولی در مورد اسم زمان ، ذات - زمان - منقضی می شود علاوه بر این که مبدأ منقضی می شود و اگر زمان منقضی شد ، دیگر ذاتی نداریم تا آن را حفظ کنیم و بگوئیم آن ذات دیروز کذا بوده و امروز کذا هست لذا دخول اسم زمان در بحث مشتق ، محل اشکال واقع شده .

[۱] - جواب : از شما می پذیریم که در مورد اسم زمان منقضی عنه المبدأ تصوّر نمی شود ، چون ذات - زمان - باقی نیست تا انقضی عنه المبدأ تصوّر شود اما لازمه اشکال شما این نیست که اسم زمان را از محل بحث ، خارج نمائیم . ممکن است اسم زمان برای اعم از منقضی و متلبس ، وضع شده باشد منتها نسبت به آن ، منقضی عنه المبدأ تصوّر نمی شود .

ثالثها: انّ من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛ لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة أنّ المصادر المزيد فيها كالمجردة، في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها - كما لا يخفى - وإنّ الأفعال إنّما تدلّ

سؤال ما از شما این است که اگر عامی داشته باشیم که دارای یک مصداق باشد حتماً باید لفظ را برای آن مصداق وضع کنیم؟

خیر، مانعی ندارد که لفظ را برای عام، وضع نمائیم گرچه آن عام، مصادیق متعدّد نداشته باشد و شاهدش هم این است که نسبت به لفظ جلاله «الله» اختلافی هست که: آیا آن لفظ علّم ذات و اسم شخصی پروردگار متعال است یا این که معنای «الله» یک عنوان کلی است یعنی الذّات المستجمع لجميع الصفات الكماليّة: انتها ذات مستجمع جميع صفات كماليته، یک مصداق بیشتر ندارد و آن هم وجود مقدّس خداوند تبارک و تعالی است و نفس اختلاف مذکور، دلیل و تأییدی بر کلام ما هست اذّا می گوئیم ممکن است مشتق برای اعم وضع شده باشد گرچه نسبت به اسم زمان، مصداق منقضى عنه المبدأ نمی توان تصوّر کرد.

قوله: «مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام...».

مؤید دیگر: مفهوم «واجب الوجود» برای یک عنوان کلی وضع شده اقامه در خارج، بیش از یک مصداق ندارد و کسی نسبت به مفهوم واجب الوجود احتمال اسم شخصی نمی دهد بلکه همه می گویند عنوانی برای یک معنای کلی است ولی بیش از یک مصداق هم ندارد.

تذکر: تأیید اخیر ایشان از عجائب و اشکالش این است که کلمه «واجب الوجود» دارای «وضع» نیست یعنی واضع، آن را برای چیزی وضع ننموده بلکه «واجب» دارای یک وضع مستقل و «وجود» هم دارای وضع دیگری است و از آن دو کلمه یک معنا استفاده می شود لذا تأیید دوم مصتف، تأیید مناسبی نیست.

على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها ، على اختلافها [۱].

امر سوم

[۱] - در امر دوم هم اشاره کردیم که مشتق ادبی با مشتق اصولی تفاوت دارد. در ادبیات ، افعال و مصادر مزید فیها ، عنوان اشتقاق دارند .

البته مصادر مجرد ، خودشان دارای عنوان مبدأ هستند و تمام مشتقات - به قولی - از مصادر مجرد گرفته شده اند لذا توهم نمی شود که مصادر مجرد ، داخل محل نزاع در بحث مشتق باشند اما نسبت به مصادر مزید و افعال ، جای این توهم هست که کسی بگوید آن دو هم دارای عنوان مشتق اصولی هستند .

مصنف «ره» فرموده اند مصادر مزید و افعال ، خارج از نزاع در باب مشتق هستند زیرا ما برای مشتق اصولی ضابطه ای بیان کردیم که آن ضابطه ، شامل افعال و مصادر مزید نمی شود و قاعده مذکور این بود که :

مشتق اصولی عنوانی برای ذات بود یعنی ذات ، مبدأ و تلبس ذات به مبدئی مطرح بود که از آن تلبس ، عنوانی انتزاع می شد که آن عنوان بر ذات ، صادق بود ، تطبیق بر ذات می کرد و به تعبیر مصنف جزئی بر ذات داشت و بر آن حمل می شد یعنی می توان یک قضیه حملیه تشکیل داد و مثلاً گفت «زید ضارب» یعنی زید ، همان ضارب است . اما در افعال و مصادر ، این خصوصیت وجود ندارد چون مصادر فقط دلالت بر مبدأ دارند و کاری با ذات ندارند معنای «ضرب» ، زدن است اما ذاتی باشد و اتصاف به ضرب داشته باشد ، خیر . در معنای مبدأ اصلاً ذات و تلبس ، لحاظ نشده و مبدأ با ذات مغایر است و اتحاد با ذات پیدا نمی کند و نمی توان گفت زید ، همان ضرب است و اگر گاهی می گویند «زید عدل» از باب مجاز است بنابراین مصادر از محل نزاع در باب مشتق ، خارج

إزاحة شبهة : قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان ، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه . وهو اشتباه ، ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه ، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك ، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال ، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما^۱ ، كما لا يخفى [۱].

هستند .

اما افعال : مفادشان بیان ارتباط ، بین مبدأ و ذات هست و دلالت بر اسناد فعل به فاعل می کنند اما خودشان بجزی بر ذات پیدا نمی کنند ، بر ذات ، حمل هم نمی شوند و از عناوین ذات محسوب نمی شوند . شما ضَرَبْت را نمی توانید یکی از عناوین زید قرار دهید اما ضارب و قاتل یکی از عناوین ذات هست .

خلاصه^۲ : علت خروج افعال از بحث مشتق ، این است که افعال فقط دلالت می کنند بر قیام مبادی به ذوات منتها نحوه قیام گاهی صدوری است - مانند ضرب و یضرب - و گاهی حلولی^۳ است مانند مریض و محسن - در فعل ماضی و مضارع یعنی در اخبار - اما در امر و نهی ، افعال دلالت می کنند بر طلب فعل مبادی - مانند صلّ و حج - یا ترک مبادی - مانند لا تسرق و لا تضرب - از ذوات یعنی متکلم از ذوات و مخاطبین می خواهد که مبادی را در خارج ، ایجاد و یا ترک کنند .

رفع شبهه

[۱] - مصتف «ره» به مناسبت بحث از فعل ، تحت عنوان «إزاحة شبهة» تحقیقی

۱ - مانند جمله اسمیه .

۲ - نه هیئت و نه ماده افعال ، هیچ کدام دلالت بر ذات متبسی به مبدأ نمی کند تا اینکه صحیح باشد بجزی آنها بر ذوات و مانند اسم فاعل ، داخل بحث مشتق باشد .

۳ - و گاهی غیر از اینها می باشد

بل ممکن منع دلالة غیرهما من الأفعال على الزمان إلا بالاطلاق والإسناد إلى الزماتیات ، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد ، عند الإسناد إلى غیرها من نفس الزمان والمجردات [۱].

در باره معنای فعل نموده - البته آن تحقیق ، ارتباطی به بحث مشتق ندارد - در السنه نحویین مشتهر است که فعل ، دلالت بر زمان دارد ، نه تنها فعل دلالت بر زمان دارد بلکه اقتران به یکی از ازمئه ثلاثه در حقیقت فعل ، اخذ شده و نحویین ، فعل را چنین تعریف کرده اند : «حدّ الفعل انه كلمة تدل على معنى في نفسه ومقترنة باحد الازمئه الثلاثة».

سؤال : آیا بیان نحویین در تعریف فعل - اخذ زمان در آن - صحیح است یا نه ؟
جواب : مصنف فرموده اند اشتباه است و آن را به فعل امر و نهی ، نقض نموده اند که : فعل ، منحصر به ماضی و مضارع نیست بلکه امر و نهی هم از مصادیق فعل هستند و هیچ گونه دلالتی بر زمان ندارند مثلاً میفاد «اضرب» طلب ضرب است و به اصطلاح اصولی دلالت بر انشاء طلب وجود ضرب می کند و «لا تضرب» صیغه نهی و دلالت بر انشاء طلب ترک ضرب می کند و در آنها زمان اخذ نشده .

آری متکلم و کسی که می گوید اضرب ، «گفتار» او در زمان حال واقع شده و این مطلب غیر از آن است که زمان - زمان حال - در معنای اضرب دخالت داشته باشد .
«زید قائم» یک جمله اسمیه است که اصلاً دلالت بر زمان ندارد جمله مذکور و اخبار مزبور در زمان حال واقع شده لذا می گوئیم : «زمان» در فعل امر و نهی هیچ گونه مدخلیتی ندارد .

خلاصه : اشکال مصنف به نحویین این است که فعل امر و نهی با این که از افعال هستند اما هیچ گونه دلالتی بر یکی از ازمئه ثلاثه ندارد .

[۱] - مصنف «ره» دائره اشکال را توسعه داده و فرموده اند در فعل ماضی و مضارع

که به عقیده شما - نحویین - به طور واضح ، دلالت بر زمان می کند ، مواردی را ارائه می دهیم که بر زمان دلالتی نداشته باشد .

۱ - در مواردی که فعل ماضی را به مجردات ، مانند خداوند متعال ، نسبت می دهیم . گاهی شما می گوئید «عَلِمَ زید» در این صورت ، فعل ماضی ، دال بر زمان هست - یعنی فی الزمان السابق - اما اگر گفتید «عَلِمَ الله» در این صورت آن را چگونه معنا می کنید آیا درباره خداوند ، مسأله زمان مطرح است یعنی «عَلِمَ فی الزمان السابق» ؟ خیر .

مجردات از مکان و زمان و سایر شئون مادی ، مجرد هستند و از طرفی نمی توان گفت اسناد علم به خداوند متعال ، مجاز است اما اسناد علم به زید ، عنوان حقیقت دارد چون بالوجدان می دانیم این چنین نیست .

۲ - در مواردی که فعل ماضی را به نفس زمان اسناد می دهیم مثل این که بگوئیم «مضی الزمان» شما در زبان فارسی آن را چگونه معنا می کنید آیا معنای جمله مذکور این است که «گذشت زمان در زمان گذشته» ؟ زمان که در زمان نمی گذرد اگر زمان هم در زمان بگذرد ، اتحاد ظرف و مظهر لازم می آید و از طرفی نمی توان گفت اگر فعل ماضی را به زید ، اسناد دهیم حقیقت است اما اگر به زمان نسبت دهیم ، مجاز است . بی مناسبت نیست که به توضیح و عبارت متن کتاب پردازیم .

قوله «بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان الا بالاطلاق والاستناد الى

۱ - الواو للمعية یعنی ان الدلالة انما تكون بشرطین احدهما اطلاق الکلام ، وثانيهما كون المسند اليه من الزمانيات المحتاجة في وجودها الى الزمان لامثل الزمان نفسه ونحوه من المجردات فلو ارتفع الاطلاق لم تكن دلالة على الزمان كما سيأتي مثاله او كان المسند اليه من غير الزماني فكذلك . هذا ولكن يمكن منع الدلالة على الزمان ح ايضاً لامكان كون فهم الزمان لاجل ملازمته للخصوصية المفهومة من الفعلين كما سيأتي . ر.ک : حقائق الاصول ۱/ ۹۰۱ .

نعم لا یبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة ، في الزمان الماضي في الماضي ، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع ، فيما كان الفاعل من الزماتيات [۱].

الزماتيات .

امكان دارد که منع کنیم دلالت غیر از فعل امر و نهی - یعنی ماضی و مضارع - را بر زمان مگر در مواردی که فاعل فعل ماضی و مضارع از زماتیات^۱ باشد .

سؤال : مقصود از کلمه اطلاق و اسناد در عبارت مصنف چیست ؟

الف : مقصود از اطلاق ، همان اسناد است ولی این احتمال ، بعید است .

ب : مقصود از اطلاق ، این است که قرینه ای مطرح نباشد یعنی اگر قرینه ای موجود نبود و فاعل هم «زمانی» بود در این صورت ، فعل دلالت بر زمان می کند در نتیجه از نظر معنا بین اطلاق و اسناد ، تفاوت هست .

قوله «واللزم القول بالمجاز والتجريد عند الاسناد الى غيرها من نفس الزمان والمجردات» .

اگر بگوئیم افعال در همه موارد ، دلالت بر زمان می نمایند - چه در اسناد به زمانی چه غیر زمانی - لازم می آید در اسناد به غیر زماتیات - نفس زمان و مجردات - قائل به تجريد و مجاز شویم [وهو خلاف الوجدان] .

خلاصه اشکال : با این که دلالت فعل ماضی و مضارع از نظر نحویین بر زمان ، بسیار واضح است اما در مواردی که آن را به مجردات یا نفس زمان ، اسناد می دهیم با اشکال مذکور ، مواجه هستیم .

[۱] - مصنف «ره» برای رفع اشکال مذکور ، نظریه ای دارند که :

۱ - و مقصود از زماتیات چیزهایی است که زمان ظرف وجود آنها است مانند اکثر موجودات مثل زید و عمرو در مثال ضرب زید و جلس عمرو و مقابل زماتیات ، مجردات از زمان هست مانند ذات باری تعالی و نفس زمان .

شما - نحویین - می گوئید فعل ماضی دلالت بر زمان گذشته و مضارع ، دلالت بر زمان حال و استقبال می کند^۱ . به نظر ما در هیچ یک از آن دو ، زمان ، اخذ نشده ، لکن بعید نیست که خصوصیتی^۲ در معنای فعل ماضی اخذ شده باشد که لازمه آن خصوصیت این است که اگر فعل ماضی را به زمانی - غیر مجزّد و غیر از نفس زمان - نسبت دهند ، منطبق بر زمان گذشته می شود اما اگر آن را به مجزّدات یا نفس زمان نسبت دهند زمان ماضی از آن استفاده نمی شود .

سؤال : آن خصوصیت چیست ؟

جواب : مرحوم آقای آخوند آن خصوصیت را ذکر نکرده اند اما آن ویژگی عبارت است از عنوان «تحقق^۳ و محقق بودن» مثلاً وقتی می گوئیم «ضرب زید» یا «علم زید» - یعنی فعل ماضی را به زمانیات ، نسبت می دهیم - در فعل ماضی ، عنوان محقق بودن ضَرْب و عِلْم هست و منطبق بر زمان گذشته می شود اما هنگامی که عِلْم را به خداوند متعال ، نسبت می دهیم انطباق بر زمان ندارد و همچنین وقتی که فعل ماضی «مَضی» را به زمان ، نسبت می دهیم معنایش این است که «مَضی» محقق شده اما نه در زمان گذشته بنابراین :

عنوان «تحقق و محقق بودن» خصوصیتی است که در فعل ماضی مأخوذ است و نتیجه آن خصوصیت به حسب موارد مختلف ، متفاوت است .

و همچنین در فعل مضارع ، خصوصیت «ترقب^۴» اخذ شده و معنای «یضرب» این

۱ - البته فعل امر و نهی دلالتی بر زمان ندارد .

۲ - خصوصیتی غیر از زمان .

۳ - تحقق نسبت بین فعل و فاعل و عنوان مذکور ، بر زمان ماضی منطبق می شود .

۴ - ترقب نسبت ، بین فعل و فاعل و خصوصیت مذکور ، ملازم با زمان حال یا استقبال است - در اسناد به زمانیات -

ویؤیدہ^۱ أنَّ المضارع يكون مشتركاً معنویاً بین الحال والاستقبال ، ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صحَّ انطباقه على کلّ منهما ، لا أنه يدلّ على مفهوم زمان یعتمدهما ، كما أنَّ الجملة الاسمیة کـ (زید ضارب) يكون لها معنى صحَّ انطباقه على کلّ واحد من الأزمنة ، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً ، فكانت الجملة الفعلیة مثلها [۱].

است که یترقّب الضرب منتها اگر آن را به زمانیات نسبت دهیم معنائی پیدا می کند که بر زمان حال و استقبال ، قابل انطباق است زیرا وقتی می گوئیم ما به انتظار ضَرْب هستیم مفهومش این است که ضَرْب تاکنون محقق نشده ، ممکن است الآن یا در آینده تحقق پیدا کند .

خلاصه : خصوصیت «تحقق» و «ترقّب» در معنای فعل ماضی و مضارع ، اخذ شده که در تمام موارد یکسان است ولی نتیجه آن خصوصیت به اختلاف فاعل ها متفاوت است یعنی اگر فعل ماضی یا مضارع را به زمانیات ، نسبت دهیم بر زمان ماضی یا حال و استقبال منطبق می شود بدون این که زمان در موضوع له آنها اخذ شده باشد و در مواردی که آنها را به مجردات یا نفس زمان نسبت می دهیم منطبق بر زمان نمی شوند .

[۱] - مؤیدی بر این که دلالت بر زمان در موضوع له فعل ، اخذ نشده : بین نحویین ، مشهور است که : فعل مضارع مشترک معنوی بین حال و استقبال است .

سؤال : مقصود نحویین از جمله مذکور چیست ؟ آیا منظورشان این است که در

۱ - وجه التأيید انه لا معنى لاشتراك معنویاً بينهما الا أن يكون للمضارع معنى قد صحَّ انطباقه على کلّ منهما لا انه موضوع لزمان جامع بينهما اذ لا زمان یجمع بينهما (والظاهر) ان وجه عدم جعل ذلك دليلاً برآسه انه لم يعلم ان اشتراك المضارع معنویاً بین الحال والاستقبال امر متسالم علیه بین النحاة کی یستدل به ولعل فی المسألة من يدعی الاشتراك اللفظی كما حکى ذلك عن بعضهم بان وضع المضارع للحال تارة وللأستقبال اخرى ولكن مع ذلك كله حيث يكون الاشتراك المعنوی امرأ مشهوراً بین النحاة فهو مما لا یخلو عن تأیید. ر.ک : عناية الاصول ۱/ ۱۲۶ .

معنای مضارع، زمانی اخذ شده که آن زمان، اعمّ از حال و استقبال است مثلاً معنای جمله «یضرب زید» این است که او عمل ضَرْب را در غیر از زمان ماضی انجام می دهد و غیر از زمان ماضی، یک عنوان عاقی هست که هم شامل حال می شود و هم استقبال؟ مسلماً چنان مقصودی ندارند و قابل قبول هم نیست زیرا زمانی نداریم^۱ که جامع بین حال و استقبال باشد.

بلکه این کلام - ان المضارع یکون مشترکاً معنوياً بین الحال والاستقبال - معنایی ندارد جز آن چیزی که ما بیان کردیم که :

در فعل مضارع، خصوصیتی - ترقّب - وجود دارد که اگر بخواهد اجراء و عملی شود هم بر حال قابل انطباق است و هم بر استقبال و در موضوع له آن زمان حال و استقبال، اخذ نشده و عرفاً هم چنین است که وقتی شما می شنوید که «زید یسافر» با شنیدن کلمه یسافر زمان به ذهن شما خطور نمی کند بلکه مطلبی که به ذهن انسان می آید این است که مسافرتی برای زید در پیش است که امکان دارد بر زمان حال منطبق شود و ممکن است بر زمان استقبال، انطباق پیدا کند.

مصنّف، مؤید دیگری بر کلام خود بیان نموده اند که :

نحوین اتفاق دارند که جمله اسمیه، وضعاً دلالت بر زمان ندارد و زمان در موضوع له آن اخذ نشده.

در عین حال، خصوصیتی در آن هست که قابل انطباق بر زمان ماضی و حال و استقبال می باشد مثلاً نسبت جمله اسمیه «زید قائم» به ازمئه ثلاثه، مساوی است و بنابراین صحیح است بگوئیم زید ضارب امس، زید ضارب الان وزید ضارب غداً.

۱ - مصداقاً نه مفهوماً - نگارنده -

وربما يؤيد ذلك أنَّ الزَّمان الماضي في فعله ، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع ، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة ، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة ، وفي المضارع ماضياً كذلك ، وإنَّما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة ، كما يظهر من مثل قوله : يجيئني زيد بعد عام ، وقد ضرب قبله بأيام ، وقوله : جاء زيد في شهر كذا ، وهو يضرب في ذلك الوقت ، أو فيما بعده ممّا مضى ، فتأمل جيّداً [۱].

مصنّف فرموده اند : «فكانت الجملة الفعلية مثلها» .

[۱] - مؤيد دیگر بر این که فعل - بالوضع - دلالت بر زمان ندارد .

سؤال : مقصود از زمان ماضی ، حال و استقبال که در نحو هم از آنها صحبت به میان می آید چیست به عبارت دیگر مقصود از زمان ماضی ، گذشته نسبت به چه چیز ، منظور است ؟

جواب : میزان ، زمان تکلم است . فعل ماضی ، نسبت به زمان تکلم ، گذشته است و همچنین در فعل مضارع ، ملاک ، زمان تکلم است که می گویند ...
بنابراین ، محور در ماضی و حال و استقبال ، زمان تکلم است . بعد از بیان مقدمه مذکور ، تأییدی نسبت به اصل بحث ، بیان می کنیم که :

امثله ای به شما ارائه می دهیم که فعل ماضی در استقبال و فعل مضارع در ماضی استعمال شده باشند .

مثال : «يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام» . زيد بعد از یک سال ، نزد من می آید در حالی که چند روز ، قبل از آمدنش افرادی را مورد ضرب قرار داده است .
در مثال مذکور «ضرب» به دقت عقلیه ، حقیقتاً مستقبل است زیرا نه هنوز زيد آمده و نه ضربی تحقق پیدا کرده به عبارت روشن تر «ضرب» زيد ، نسبت به مجیی زيد گذشته و ماضی است اما در حقیقت ، اصل تحقق زدن بعداً انجام می پذیرد و مستقبل

ثمّ لا بأس^۱ بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه ، بما يناسب المقام ، لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام [۱].

حقیقی است و اگر بگوئیم فعل ماضی و ضَرْب برای دلالت بر خصوص زمان ماضی وضع شده ، لازمه اش این است که استعمال مذکور ، مجازی باشد در حالی که هیچ کس نمی گوید آن استعمال ، مجازی است لذا از عدم مجازیت ، کشف می کنیم که دلالت بر زمان گذشته در موضوع له فعل ماضی ، اخذ نشده .

مثال دیگر : «جائنی زید فی شهر کذا و هو یضرب فی ذلک الوقت او فیما بعده ...» .
 زید ، یک ماه قبل نزد من آمد در حالی که او مردم را مورد ضرب قرار می داد. در مثال مذکور «یضرب» نسبت به مجییء زید در حال و استقبال ، استعمال شده و الا در حقیقت در زمان ماضی استعمال شده .
 خلاصه : دلالت بر زمان در موضوع له افعال ، اخذ نشده و اگر مشاهده می کنید که فعل ماضی بر زمان گذشته و مضارع بر حال و استقبال انطباق پیدا می کند ، به خاطر همان خصوصیت تحقق نسبت - در فعل ماضی - و ترقّب نسبت - در فعل مضارع - هست که به نحو مشروح بیان کردیم . قوله : «فتأقّل جیداً»^۲ .
 [۱] - مصتّف «ره» در امر سوّم فرمودند : مصادر و افعال ، خارج از دائرة بحث مشتق

۱ - بل فی کمال البأس لما فیہ من تفسیع العمر و اتلاف الوقت بعد ما تقدّم الکلام فی الحروف فی ذیل بحث الوضع مفصلاً ر.ک : عناية الاصول ۱/ ۱۲۷ .

۲ - ممکن ان یکون اشاره الى ضعف التأیید لامکان دعوی کون المراد من الزمان الماضی الذی یدل علیه الفعل الماضی ما کان ماضیاً بالاضافة الى غیره لکن اطلاقه يقتضی کونه بالاضافة الى زمان النطق وقد تقوم قرينة على خلافه وکيف کان فالمدلول هو الزمان الماضی فی الحالین وکذا الکلام فی المضارع فتلخص ان کلاماً من الفعل الماضی والمضارع دال بمادته على المبدأ وبهيئته على نسبة خاصة اعنى القائمة بعبداً خارج من العدم الى الوجود او يخرج وان تلك الخصوصية هی منشأ فهم الزمان منه والامر سهل . ر.ک : حقائق الاصول ۱/ ۱۰۳ .

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الأعلام ، أن الحرف ما دلّ على معنى في غيره ، وقد يتناه في الفوائد بما لا مزيد عليه ، إلا أنك عرفت فيما تقدّم ، عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى ، وأنه فيهما ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية ، ولا عدم الاستقلال بها ، وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير ، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو .

وعليه يكون كلّ من الاستقلال بالمفهومية ، وعدم الاستقلال بها ، إنما اعتبر في جانب الاستعمال ، لا في المستعمل فيه ، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى ، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي ، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي ، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له ، وإن كان بغير ما وضع له [۱] .

اصولی هستند و به دنبال آن ، استطراداً تحت عنوان «ازاحة شبهة» تحقیقی را درباره دلالت یا عدم دلالت فعل بر زمان بیان کردند ، سپس فرموده اند برای این که آن استطراد ، مطرد شود بحثی هم درباره اسم و حرف می کنیم .

[۱] - تذکر : مصنف ، تقریباً اصول مطالب این بخش از کتاب تا «رابعها» را در ابتداء کتاب - فی الامر الثاني - مشروحاً بیان کرده اند و لذا ما هم به اختصار آن را توضیح می دهیم .

معنای حرف ، بین اعلام چنین مشهور است که : «الحرف ما دلّ على معنى في غيره» حرف ، کلمه ای است که دلالت کند بر معنایی که آن معنا در غیر است مانند «سرت من البصرة الى الكوفة» کلمة «من» حرف است و دلالت بر ابتداء می کند اما نه ابتداء مستقل بلکه ابتدائی که در غیر و حالت و آلت برای سیر و بصره است .

مصنف «ره» فرموده اند : استقلال معنا در اسماء^۱ و عدم استقلال معنا در حروف ،

۱ - الاسم كلمة تدل على معنى في نفسه غير مقترنة باحد الازمنة الثلاثة .

جزء موضوع له نیست یعنی عنوان استقلال و عدم استقلال در معانی آنها ملاحظه نشده .
اسامی اجناس برای معانی استقلالی وضع شده اما عنوان استقلال ، جزء معنا نیست .
کلمه «الابتداء» برای ابتداء مستقل وضع شده اما عنوان استقلال - در لغت الابتداء - جزء
معنا نیست لذا همه قبول دارند که وضع و موضوع له اسماء ، عام است .
در حروف هم «حالة وآلة لغيره» و عدم استقلال ، جزء معنا و موضوع له حروف
نیست .

قبلاً هم بیان کردیم که استقلال در اسماء و عدم استقلال در حروف ، غرض از وضع
است نه این که داخل موضوع له باشد «الاسم وضع لیستعمل فی نفسه» اسم و کلمه الابتداء
برای ذات ابتداء و معنای ابتداء وضع شده و در حین استعمال فی نفسه استعمال می شود .
اما حروف : کلمه «من» مرادف با کلمه ابتداء هست که «وضع لیستعمل فی غیره»
ولحاظ «فی غیره» از کیفیات استعمال است وقتی انسان ، لفظ را اراده و آن را در معنا
فانی می کند گاهی معنا را مستقلاً ملاحظه می کند - در اسم - و گاهی فی غیره اراده
می کند و چیزهایی که از ناحیه استعمال ، ناشی می شود محال است که در موضوع له و
مستعمل فيه اخذ شود زیرا مستلزم دور است لذا به عقیده مصنف اگر کسی اسمی را به
جای حرفی یا حرفی را به جای اسمی - اسمی که با حرفی مترادف است مانند من و
ابتداء ، الی و انتهاء - استعمال کند استعمال لفظ در غیر موضوع له و مجاز نیست .

اگر لغت ابتداء را به جای من استعمال نمائیم - یا بالعکس^۱ - استعمال مذکور ، در غیر
ما وضع له نیست بلکه استعمال به غیر ما وضع له است یعنی واضع ، کلمه ابتداء را وضع
کرده بود لیستعمل فی نفسه شما در کیفیت و طریقه استعمال ، نظر او را رعایت نکردید

۱ - بمعنی لفظ «الابتداء» را در معنای الی یا کلمه من را در معنای استقلالی استعمال کنیم .

فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبعي يصدق على كثيرين ، ومقيداً باللاحظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي ، وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً^۱ ، فإن الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، وإن كان بالوجود الذهني ، فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام ، من الخلط والاشتباه ، وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً ، بخلاف ما عدها فإنه عام [۱].

بلکه آن را «بغير ما وضع له» استعمال نمودید بنا بر آنچه که گفتیم مشخص شد که : موضوع له اسماء و حروف ، هر دو عام است و از این جهت ، فرقی ندارند بلکه تفاوتشان در کیفیت استعمال است . یعنی غرض واضح ، این بوده که اسم را مستقلاً و بماهو هو و حرف را آله و حالة لغيره استعمال نمایند .

[۱] - گفتیم قید و لحاظ آلیت در موضوع له حروف ، اخذ نشده و موضوع له حروف هم مانند اسماء ، عام است لذا وقتی لحاظ آلیت - در موضوع له حروف - و لحاظ استقلالیت - در موضوع له اسماء - مأخوذ نبود نتیجه می گیریم که معنا در اسم و حرف فی نفسه - با قطع نظر از استعمال - کلی طبیعی و قابل صدق بر کثیرین است^۲ اما اگر همین

۱ - توضیحه منوط بتقدیم امرین : الاول : ان الشيء مالم يتشخص لم يوجد سواء كان وجوداً ذهنياً ام خارجياً . الثاني : ان الوجود الذهني لما كان نفس لحاظ النفس وتصورها لا غيره فلا محالة يكون تشخص اللاحظ يتشخص النفس لكونه من عوارضها ولا يكون ح منافاة بين كون الشيء جزئياً ذهنياً وبين كونه كلياً في نفسه لا بمعنى الصدق والانطباق على ما في الخارج لوضوح عدم صدق ما في الذهن عليه بل بمعنى الحكاية عن الكثيرين في الخارج . اذا عرفت هذين الامرين يظهر لك : عدم المنافاة بين كون المعنى كلياً وبين كونه جزئياً ذهنياً اذ كليته بمعنى حكايته على الكثيرين في الخارج وجزئيته باعتبار كونه ملحوظاً للنفس وقائماً بها ، والوجود الذهني ليس الالفاظ النفس . ر . ك : منتهى الدراية ۲۴۷/۱ .

۲ - یعنی کلمه «الابتداء» و «میز» هر دو برای کلی ابتداء وضع شده اند منتها مستعملین و متکلمین در حین استعمال ، از معنای حرف ، آلیت و از معنای اسم ، استقلالیت ، قصد می کنند مانند سرت من البصرة الى الكوفة که کلمه من را برای ارتباط بین سیر ، بصره و کوفه استعمال نموده اند و ...

ولیت شعری إن كان قصد الآتیة فیها موجباً لكون المعنى جزئياً، فلم لا يكون قصد الاستقلالیة فیہ موجباً له؟ وهل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، لیس مما یعتبر فی الموضوع له، ولا المستعمل فیہ بل فی الاستعمال، فلم لا يكون فیها كذلك؟ کیف، وإلا لزم أن يكون معانی المتعلقات غیر منطبقة علی الجزئیات الخارجیة؛ لكونها علی هذا کلیات عقلیة، والکلی العقلی لا موطن له إلا الذهن، فالسیر والبصرة والكوفة، فی (سرت من البصرة إلى الكوفة) لا یکاد یصدق علی السیر والبصرة والكوفة لتقیدها^۱ بما اعتبر فیہ القصد فتصیر عقلیة، فیستحیل

معنا را به لحاظ آلیت - در حرف - و لحاظ استقلالیّت - در اسم - مقید کنند، کلی عقلی^۲ می شود و در عین حال به یک اعتبار، جزئی ذهنی هم هستند و معنای وجودی ذهنی را در ابتدای کتاب در امر ثانی توضیح دادیم. مصنف «ره» فرموده اند در این مقام تأمل و دقت کنید و برای اعلام در این مطلب، خلط و اشتباه واقع شده و آن خلط این بود: بعضی از آنها توهم کرده اند که لحاظ آلیت در موضوع له حروف، مأخوذ است و در نتیجه موضوع له حروف، خاص است در حالی که غفلت کرده اند که لحاظ آلیت از انحاء استعمال و ناشی از استعمال و ممتنع است که

۱ - ای لتقید السیر والبصرة والكوفة بالابتداء أو الانتهاء المعتبر فیہ القصد ای اللحاظ فکما ان المقید باللحاظ لا موطن له الا فی الذهن فکذلك المقید بما قید باللحاظ لا موطن له الا فی الذهن ر. ک: عناية الاصول ۱۲۸/۱.

۲ - الکلی العقلی اصطلاحاً هو مجموع العارض والمعرض كما قيل: «مفهوم الکلی یسمى کلیاً منطقياً ومعرضه طبعياً والمجموع عقلیاً» وتسميته بالکلیة انما هی بلحاظ جزئه وهو العارض، وقد يطلق الکلی العقلی علی معنى کلی مقید بامر ذهنی غیر الکلیة المذكورة وهذه التسمية انما تكون بعلاقة المشابهة بینة و بین الکلی العقلی المصطلح فی کون موطن کل منهما العقل واطلاق المصنف «قده» الکلی العقلی علی المعانی الکلیة المقيدة باللحاظ الاستقلالی - كما فی المعنى الاسمی - وبالحاظ الآلی - كما فی المعنى الحرفی - يكون من هذا الباب. ر. ک: منتهی الدرایة ۲۴۶/۱.

انطباقها علی الأمور الخارجیة [۱].

دخالت در موضوع له داشته باشد و در امر ثانی در بیان معنای حرف برای شما مشخص شد که وضع و موضوع له حروف، عام است.

[۱] - کاش برای ما معلوم می شد که: اگر قصد آئیت در حرف، باعث جزئیت معنا شده چرا قصد استقلالیت در اسم باعث جزئیت نمی شود یعنی اگر لحاظ آئیت در حرف باعث جزئیت معنا شده باید در اسم هم قصد استقلالیت، سبب جزئیت موضوع له شود و در نتیجه موضوع له هر دو خاص شود نه یکی خاص - حرف - و دیگری عام - اسم -

اگر بگوئید لحاظ استقلالیت در موضوع له اسم، مأخوذ نیست بلکه متکلمین در حین استعمال، معنای اسم را استقلالاً اراده می کنند، جواب می دهیم که این مطلب در حرف هم جاری است یعنی موضوع له لغت الابتداء، کلی است ولی مستعملین در حین استعمال، آن را به نحو آئیت استعمال می کنند و آن را برای ربط بین سیر و بصره به کار می برند و قبلاً اشاره کردیم که انتحاء و طرق استعمال معنا محال است داخل موضوع له باشد زیرا مستلزم دور است چون استعمال، بعد از وضع تحقق پیدا می کند، باید وضعی باشد تا استعمال محقق شود و ...

خلاصه: چگونه ممکن است قصد آئیت در حروف، باعث جزئیت معنا شود اما قصد استقلالیت در اسماء، سبب جزئیت نشود؟

اگر لحاظ و قصد آئیت در موضوع له حروف، مأخوذ باشد مستلزم این است که معانی متعلقات حروف - مانند سیر، بصره و کوفه^۱ - بر خارجیات، منطبق نشود و مصنف نظیر همین اشکال را در امر ثانی و در بیان معنای حروف متذکر شدند - فی قوله «مع انه يلزم ان لا يصدق علی الخارجیات ...» -

۱ - در جمله «سرت من البصرة الى الكوفة».

وبما حققناه^١ يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي ، والصدق على الكثيرين ، وإن الجزئية باعتبار تقييد المعنى بالملحوظ في موارد الاستعمالات آتياً أو استقلالياً ، والكلية [كليتته] بلحاظ نفس المعنى ، ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف ، بل يعم غيره ، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام ، وقد سبق في بعض الأمور بعض الكلام ، والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والإفادة . فافهم [١] .

رابعها^٢ : إن اختلاف المشتقات في المبادئ ، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة ، وفي بعضها قوة وملكة ، وفي بعضها فعلياً ، لا يوجب اختلافاً في دلالتها

[١] - از تحقیقات ما برای شما مشخص شد که : منافاتی ندارد که معنا فی نفسه ، کلی طبیعی و از طرفی جزئی هم باشد .

معنا در حروف ، با قطع نظر از استعمال «کلی» و قابل صدق بر کثیرین است مثلاً واضح ، لفظ من را برای کلی ابتداء وضع کرده و از طرفی می گوئیم جزئی هم هست یعنی در حین استعمال ، متکلمین به قصد آلیت آن را استعمال می کنند .

و همچنین در اسماء ، می گوئیم معنا فی نفسه کلی است اما در حین استعمال که قصد و لحاظ استقلالی به آنها تعلق می گیرد جزئی است .

١ - ثم انه قد انقح بما ذكرنا ان المعنى بما هو معنى اسمى وملحوظ استقلالى او بما هو معنى حرفى وملحوظ آلى كلى عقلى فى غير الاعلام الشخصية وفيها جزئى كذلك وبما هو هو اى بلا احد اللحاظين كلى طبيعى او جزئى خارجى و به (نسخه بدل). ر.ك : حقائق الاصول ١/١٠٦ .

٢ - المقصود من عقد هذا الامر هو الرد على تفصيل بعض الاصحاب بين ما اذا كان الاتصاف اكثر يا بحيث كان عدم التلبس مضمحلاً فى جنب التلبس فلا يعتبر فيه التلبس فى الحال فى صدق المشتق حقيقة كما فى التجار والبناء والعالم وبين ما لم يكن الاتصاف اكثرىاً فيشترط فيه التلبس فى الحال فى صدق المشتق حقيقة كما فى الضارب والقائم والقاعد الى غير ذلك وقد تعرض لهذا التفصيل المحقق القمى اعلى الله مقامه بل صرح فى البدايع ان هذا التفصيل هو للفاضل التونى رحمه الله ... ر.ك عناية الاصول ١/١٢٩ .

بحسب الهيئة أصلاً ، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها ، كما لا يخفى ، غاية الأمر إنه يختلف التلبس به في الماضي أو الحال ، فيكون التلبس به فعلاً ، لو أخذ حرفه أو ملكة ، ولو لم يتلبس به إلى الحال ، أو انقضى عنه ، ويكون معاً ماضى أو يأتى لو أخذ فعلياً ، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات ، كما أشرنا إليه [۱].

امر چهارم

[۱] - بعضی از اعلام در بحث مشتق ، تفصیلی داده اند که : اگر مبدأ مشتق از قبیل ملکه - مانند اجتهاد - و حرفه و صنعت - مانند خیطاطی و صیاغت - باشد ، در این صورت ، هیئت مشتق ، برای اعم از متلبس و غیر متلبس ، وضع شده یعنی در هر دو حقیقت است اما اگر از قبیل افعال - مانند اکل ، شرب و ضرب - باشد ، در این صورت ، اطلاق مشتق بر فرد منقضى عنه المبدأ مجاز است .

مثلاً کسی که حرفه خود را خیطاطی قرار داده اگر یک سال مسافرت کند و از شغل خود ، دست بردارد باز هم حقیقتاً بر او عنوان خیطاط ، اطلاق می شود و همچنین کسی که دارای قوه استنباط احکام هست ولی فعلاً مشغول اکل و نوم هست ، بر او حقیقتاً عنوان مجتهد ، اطلاق می شود با این که او متلبس به لباس اجتهاد نیست . به خلاف کلمه «اکل» که از مبدأ آن فعلیت اکل ، اراده شده و ...

مصنّف «ره» برای ردّ تفصیل و توهم مذکور فرموده اند :

اختلاف مشتقات در مبادی - و این که از بعضی از مبادی ، حرفه ، از بعضی ملکه و از بعضی فعلیت ، اراده شده - موجب اختلاف در دلالت هیئت مشتق و باعث اختلاف در جهت بحث^۱ ما نمی گردد .

۱ - بحث ما این است که آیا هیئت مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ وضع شده یا اعم از متلبس و منقضى .

به عبارت دیگر، اختلاف مبادی از نظر معنا باعث اختلاف انحاء تلبس می شود یعنی تلبس به مبدأ در مشتقی که از آن حرفه و شغل اراده شده با تلبس به مبدأ در مشتقی که از آن فعلیت یا ملکه اراده شده متفاوت است.

بیان ذلک: کلمه «مجتهد» مشتقی است که از مبدأ آن قوه و ملکه اراده شده، فردی که دارای قوه اجتهاد هست ولو بالفعل مشغول اجتهاد و استنباط نباشد - مثلاً در حالت خواب باشد - متلبس به ملکه اجتهاد هست و در حالت نوم، عنوان مجتهد حقیقتاً بر او صادق است و نسبت به او زمانی تلبس، منقضی می شود که مثلاً بر اثر کھولت سن، حالت نسیان به او دست دهد و ملکه اجتهاد از او زائل شود که در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق عنوان مجتهد - به اعتبار سابق - بر او حقیقت است یا مجاز.

به کسی که بنا گذاشته که از طریق خیطاطی ارتزاق کند، عنوان خیطاط می دهند و لفظ مذکور دلالت بر حرفه و شغل می کند حال اگر او مدتی به مسافرت رود و خیطاطی نکند، اطلاق «خیطاط» بر او حقیقتاً صادق است یعنی او متلبس به مبدأ هست و نسبت به او زمانی تلبس، منقضی می گردد که او تغییر شغل دهد در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق عنوان «خیطاط» بر او - به اعتبار سابق - حقیقت است یا مجاز.

گاهی هم ممکن است از مبدأ یک مشتق معد بودن و آلتیت اراده شود مثلاً کلمه «مفتاح» یکی از مشتقات اصولی است، بر کلیدی که هنوز قفلی را باز نکرده، حقیقتاً عنوان مفتاح اطلاق می شود زیرا صلاحیت و شأیت فتح را دارد اما اگر آن کلید آهنی را در کوره آهن گری ذوب کردیم بعد به صورت یک قطعه آهن درآمد، در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق مفتاح به اعتبار سابق بر آن حقیقت است یا مجاز بنابراین، اختلاف تلبسات، ضرری به جهت بحث - که آیا مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ وضع شده یا اعم از متلبس و منقضی - وارد نمی کند لذا تمام مشتقات، داخل محل نزاع

خامسها : إن المراد بالحال في عنوان المسألة ، هو حال التلبس لا حال النطق
 ضرورة أن مثل (كان زيد ضارباً أمس) أو (سيكون غداً ضارباً)، حقيقة إذا كان
 متلبساً بالضرب في أمس ، في المثال الأول ، ومتلبساً به في الغد في الثاني ،
 فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس ، وإن مضى زمانه في أحدهما ، ولم
 يأت بعد في آخر ، كان حقيقة بلا خلاف [۱].

هستند زیرا اگر مبدأ مشتق برای قوه و ملکه وضع شده باشد متلبس فعلی دارد و
 آن کسی است که مثلاً ملکه اجتهاد را تحصیل کرده - فعلاً - و منقضى عنه
 المبدأ هم دارد و آن کسی است که فرضاً به خاطر نسیان ، ملکه اش از بین رفته و
 عنوان من لم يتلبس هم دارد و آن کسی است که عنوان مجتهد به اعتبار آینده بر او
 اطلاق شود و به همین جهت جمیع اقوال در آن جاری است - و همچنین در سایر مبادی -
 خلاصه : همان طور که بیان کردیم ، تلبس و انقضاء با اختلاف مبادی ، متفاوت
 می شود ولی اختلاف مزبور سبب تمیذی شود که مدلول هیئت مشتق تفاوت کند و بگوئیم
 اگر مبدأ مشتق از قبیل قوه ، ملکه ، حرفه یا صنعت باشد در این صورت ، مشتق برای اعم
 وضع شده و نسبت به متلبس و منقضى حقیقت است اما اگر از مبدأ ، فعلیت اراده شود ،
 در این صورت ، اطلاق مشتق بر منقضى عنه المبدأ مجاز است و ...

امر پنجم

[۱] - ابتدای بحث مشتق هم بیان کردیم که محل نزاع در باب مشتق این است که :

هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في «الحال» أو في الأعم ؟

و مقصود ما در امر پنجم ، این است که ببینیم منظور از کلمه «حال» چیست آیا

۱ - خواه از مبدأ ، ملکه اراده شود یا فعلیت ، یا حرفه و صنعت .

مقصود از کلمهٔ حال، حال نطق - مقابل ماضی و مستقبل - می باشد؟

مصنّف «ره» فرموده اند مقصود از کلمهٔ «حال»، حال نطق - زمان حال - نیست.

توضیح ذلک: «حال» دارای اطلاقاتی هست از جمله: الف: گاهی اطلاق می شود و مراد از آن حال صدور و حال تلبّس ذات به مبدأ است.

ب: گاهی هم اطلاق می شود و مراد از آن، حال بحرّی، حال اطلاق و حال نسبت است - که متکلم اتّصاف را به ذات، نسبت داده است -

دو معنای مذکور گاهی با یکدیگر متحد و جمع می شوند.

مثال: ۱ - «زید ضارب الان» در مثال مذکور، هم حال نسبت و اطلاق، الآن است و هم حال صدور و تلبّس، الآن است.

۲ - «کان زید ضارباً امس» در مثال مزبور، حال تلبّس، امس است و هم حال اطلاق و نسبت.

۳ - «سیکون زید ضارباً غداً» در مثال اخیر، حال تلبّس، فردا می باشد و اطلاق هم به ملاحظهٔ فردا است بنابراین در مثالهای مذکور، «حال تلبّس» و «حال اطلاق و نسبت» متحد است یعنی حکم به ضاریت - غداً - یا ضاریت - امس - شده است نه این که حکم کرده باشند به ضاریت الآن به ملاحظهٔ صدور ضرب در امس یا غد.

گاهی حال اطلاق و حال تلبّس با هم مختلف می شوند.

مثال: «زید ضارب» - به ملاحظهٔ ضرب سابق یا ضرب غد -

بعد از ذکر مقدمهٔ مذکور، مقصود مصنّف «ره» مشخص می شود که:

اگر حال اطلاق و حال نسبت متکلم با حال صدور و تلبّس متحد شد - مانند امثلة سه گانه مذکور - تردیدی نیست که همهٔ آنها حقیقت می باشند^۱ نه مجاز گرچه تلبّس به

۱ - بدون نیاز به تصرّف و تأویل.

ولا ینافیہ^۱ الاتفاق علی أنّ مثل (زید ضارب غداً) مجاز، فإنّ الظاهر أنّه فیما إذا کان الجری فی الحال، كما هو قضیة الإطلاق، والغد إنّما یکون لیان زمان التلبس، فیکون الجری والاتّصاف فی الحال والتلبس فی الاستقبال ومن هنا ظهر الحال فی مثل (زید ضارب أمس) وأنّه داخل فی محلّ الخلاف والاشکال. ولو كانت لفظة (أمس) أو (غد) قرینة علی تعیین زمان النسبة والجری أيضاً کان المثالان حقيقة.

وبالجملة: لا ینبغی الإشکال فی کون المشتق حقيقة، فیما إذا جرى علی الذات بلحاظ حال التلبس، ولو کان فی المضي أو الاستقبال، وإنّما الخلاف فی کونه حقيقة فی خصوصه، أو فیما یعمّ ما إذا جرى علیها فی الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن کونه مجازاً فیما إذا جرى علیها فعلاً بلحاظ حال التلبس فی الاستقبال [۱].



مبدأ در بعضی امس و در بعضی غداست زیرا متکلم، ضاریت غدا یا امس را به ذات - زید - نسبت داده است.

خلاصه: مراد از لفظ «حال» در عنوان مسأله، حال تلبس است نه حال نطق زیرا می بینیم در این دو مثال - کان زید ضارباً امس، سیکون زید ضارباً غداً - با این که زید در حال نطق، متلبس به ضرب نیست، در عین حال همه، اتفاق دارند که آن دو مثال، حقیقت است نه مجاز در حالی که اگر مراد از لفظ «حال» حال نطق باشد، نباید اتفاقی بر حقیقت بودن آن دو مثال باشد بلکه باید مثال اول در دائرة خلاف و نزاع و مثال دوم قطعاً مجاز باشد.

[۱] - اشکال: شما - مرحوم آقای آخوند - در ابتدای بحث مشتق در تحریر محل نزاع

۱ - ای کون الجری حقيقة فی المثالین بالاعتبار المذكور.

فرمودید : «... بعد الاتفاق علی گونه [ای المشتق] مجازاً فیما یتلبس به [ای المبدأ] فی الاستقبال» یعنی چنانچه ذاتی - زید - در آینده می خواهد تلبس به مبدئی مانند ضرب ، پیدا کند ولی ما به لحاظ این که او مثلاً فردا اشتغال به ضرب پیدا می کند ، الآن عنوان ضارب را بر او منطبق نمائیم و بگوئیم «زید ضارب غداً» بلا اشکال ، استعمال آن مشتق ، مجاز است نه حقیقت .

مثال دیگر : اگر به کسی که امروز وارد حوزه علمیّه شده تا تحصیل کند ، عنوان مجتهد را اطلاق نمائیم به اعتبار این که او سی سال دیگر ملکه اجتهاد را کسب می کند ، قطعاً استعمال مشتق در آن فرد ، مجاز است نه حقیقت .

اما شما در بحث فعلی و در امر پنجم فرمودید در جمله «سیکون زید ضارباً غداً» ، اطلاق ضارب بر زید ، حقیقت است .

خلاصه : ابتدای بحث مشتق فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «زید ضارب غداً» قطعاً مجاز است ولی اکنون فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «سیکون زید ضارباً غداً» قطعاً حقیقت است و بین دو کلام شما منافات هست .

جواب : کلام فعلی ما با اتفاق علماء که «زید ضارب غداً» مجاز است منافاتی ندارد زیرا جمله «زید ضارب غداً» که اتفاق بر مجازیت آن شده از قبیل امثله قسم دوم ما هست که «حال نسبت با حال تلبس» مختلف است و حکم به ضاریت الآن شده به ملاحظه اتصاف و تلبس در غد به خلاف جمله «سیکون زید ضارباً غداً» که (حال تلبس) و (حال نسبت) متحد است .

از اینجا معلوم شد که در جمله «زید ضارب امس» هم اگر اطلاق و نسبت ، الآن

ویؤید ذلك اتفاق أهل العریة على عدم دلالة الاسم على الزمان ، ومنه الصفات الجارية على الذوات [۱].

باشد به ملاحظه تلبس در امس پس در حقیقت بودن آن ، اتفاق نیست بلکه محل نزاع هست .

نتیجه : پاسخ سؤالی را که در اول امر پنجم مطرح کردیم برای شما مشخص شد که : مقصود از کلمه «حال» «حال تلبس و حال صدور» است نه حال نطق . جمع بندی : در جمله «زید ضارب امس» دو نحو ، اسناد متصور است . الف : الآن حکم به ضاریت امس کنیم ، در این صورت بلاشبهه حقیقت است . ب : الآن حکم به ضاریت نمائیم به ملاحظه صدور ضرب در امس ، این مورد ، محل نزاع و بحث است .

و همچنین در مثال «زید ضارب غدا» دو نحو ، اسناد ، متصور است . الف : الآن حکم به ضاریت غدا کنیم در این صورت ، حقیقت است . ب : الآن حکم به ضاریت نمائیم به ملاحظه ضاریت در غدا ، در این صورت بالاتفاق مجاز است .

[۱] - مصنف «ره» مؤیدی^۲ اقامه نموده اند که مراد از کلمه «حال» در بحث مشتق ، حال تلبس است نه حال نطق :

اهل عریة ، اتفاق کرده اند که اسم دلالتی بر زمان ندارد و می دانید که مشتقاتی که بر ذوات ، حمل می شوند مانند اسم فاعل و مفعول از اقسام اسم هستند . اگر مراد از کلمه «حال» در عنوان نزاع ، حال نطق باشد نه حال تلبس لازمه اش این

۱ - یعنی استعمال مشتق ، حقیقی است نه مجازی .

۲ - ابتدای امر پنجم فرمودند مراد از کلمه «حال» حال تلبس است و دلیلشان این بود که «ضرورة ان مثل کان زید ضارباً امس او سیکون غداً ضارباً حقیقة ...» .

ولا ینافیہ اشتراط العمل فی بعضها بکونه بمعنی الحال ، أو الاستقبال ؛ ضرورة
أن المراد الدلالة علی أحدهما بقرینه ، کیف لا ؟ وقد اتفقوا علی کونه مجازاً فی
الاستقبال [۱].

است که مشتق - ضارب - دلالت بر زمان حال نماید در حالی که این ، خلاف اتفاق اهل
عربیت است و آنها معتقدند که اسم دلالتی بر زمان ندارد .

[۱] - اشکال : اتفاق اهل عربیت - بر عدم دلالت اسم بر زمان - با کلام نحویین
منافات دارد زیرا در علم نحو خوانده ایم که بعضی از صفات مانند اسم فاعل و مفعول
عمل فعل خود را انجام می دهند مشروط بر این که دلالت بر زمان حال یا استقبال کنند^۱
و چنانچه دلالت بر زمان ماضی نمایند لایعمل عمل الفعل .

وجه منافات : ظاهر کلام نحویین ، این است که بعضی از مشتقات مانند اسم فاعل و
مفعول دلالت بر زمان حال یا استقبال دارد در حالی که اهل عربیت ، اتفاق بر عدم
دلالت اسم بر زمان دارند .

جواب : اهل عربیت ، اتفاق نموده اند که اسم «بالوضع» دلالتی بر زمان ندارد نه
این که «مطلقاً» دلالتی بر زمان ندارد ولو بالقرینه . بنابراین مانعی ندارد که قرینه ای قائم
شود بر دلالت اسم فاعل بر زمان - مجازاً - لذا می گوئیم اسم فاعل و مفعول با قرینه ،
دلالت بر زمان حال یا استقبال می کند و یعمل عمل الفعل و اتفاق اهل عربیت ، منافاتی
با این گونه دلالت ندارد . مصنف در عبارت مذکور فرموده اند «... کیف لا وقد اتفقوا علی
کونه مجازاً فی الاستقبال»^۲ .

۱ - مثلاً ضارب در صورتی مفعول می گیرد و به مفعول ، نصب می دهد که به معنای حال یا استقبال باشد .
۲ - یعنی : کیف لایکون مراد هم بدلالة اسمی الفاعل والمفعول علی احد الزمانین دلالتهما علیہ بالقرینه ؟ مع
انهم اتفقوا علی کون المشتق مجازاً فی المستقبل ، فلو کان الزمان داخلاً فی مفهوم المشتق لم یکن للاتفاق
علی المجازیة مجال لمنافاته له . رک : منتهی الدراية ۱/ ۲۶۱ .

لا يقال : يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه ، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه ، وادّعى أنه الظاهر في المشتقات ، إقالة دعوى الانسباق من الإطلاق ، أو بمعونة قرينة الحكمة [۱].

[۱] - اشکال : ممکن است که مراد از کلمه «حال» در محل نزاع ، زمان نطق و زمان حال - که در مقابل ماضی و مستقبل اطلاق می شود - باشد نه حال تلبس و دو دلیل - دو وجه - بر ادعای مذکور داریم :

۱ - لفظ «حال» عند الإطلاق ، ظهور در زمان حال و زمان نطق دارد نه حال تلبس .

۲ - تمام مشتقات - مانند اسم فاعل و مفعول - «ظهور» در زمان حال دارند .

سؤال : منشأ ظهور مذکور چیست ؟

الف : تبادر^۱ : مشتق ، عند الإطلاق منصرف به زمان حال است یعنی وقتی می گوئیم «زید اکل» یا «زید ضارب» به ذهن انسان ، انسباق پیدا می کند که الآن زید ، خورنده یا زننده است .

ب : مقدمات حکمت : اگر مراد متکلم از مشتق غیر از زمان حال بود ، لازم بود که آن را بیان کند و چون بیان ننموده پس مرادش از مشتق ، زمان حال بوده - اطلاق منطبق بر زمان حال می شود - زیرا اگر متکلم بخواهد ، بیان کند که «زید ضارب غداً یا امس» باید کلمه امس یا غد را ذکر کند اما در جمله «زید ضارب الان» نیازی به قید «الآن» نیست و صرف اطلاق کلام ، منطبق بر زمان حال می شود لذا می گوئیم زمان حال نیازی به بیان زائد ندارد به خلاف ماضی و استقبال که محتاج به بیان زائد است بنابراین ، مقدمات حکمت ، اطلاق را ثابت می کند و اطلاق ، منطبق بر فردی می شود که نیاز به بیان زائد ندارد - یعنی زمان حال -

۱ - تبادر اطلاقی که مستند به کثرت استعمال است نه تبادر الحاقی که مستند به وضع است .

لأننا نقول : هذا الانسباق ، وإن كان مما لا ينكر ، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق ، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه [۱].
سادسها : إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية ، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم ، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له [۲].

[۱] - جواب : ظهور مشتق در زمان حال ، قابل انکار نیست لکن کلام علماء و اصولیون در این مقام ، بیان «مراد» از مشتق نیست بلکه مقصودشان بیان «موضوع له» مشتق است به عبارت دیگر ، تبادر اطلاق یا مقدمات حکمت ، مراد از مشتق را بیان می کند یعنی مشخص می کند که مقصود متکلم از کلمه «ضارب» در جمله «زید ضارب» چیست آیا زید در زمان حال ، ضارب است یا استقبال و اصولیون در محل بحث - هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلّس بالمبدأ في الحال ام في الاعم - در صدد بیان موضوع له مشتق هستند و مقدمات حکمت یا تبادر اطلاق مراد از مشتق را عند التخاطب معلوم می کنند نه موضوع له آن را .
خلاصه : به وسیله تبادر اطلاق یا مقدمات حکمت ، مراد متکلم معلوم می شود نه موضوع له لفظ ضارب و امثال آن .

امر ششم

[۲] - محل نزاع در بحث مشتق این بود که «هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلّس بالمبدأ في الحال ام في الاعم» ؟

مقصود ما در امر ششم ، این است که : اگر نتوانستیم از طریق دلیل - مانند تبادر ، صحت سلب و ... - یکی از دو طرف نزاع را ثابت کنیم و برای ما مشخص نشد که آیا مشتق در خصوص متلبس به مبدأ ، حقیقت است یا در اعم از متلبس و منقضى ، در این

صورت آیا در مسألة اصولی - بحث مشتق - اصل لفظی یا قاعده ای داریم که با آن یکی از دو طرف محل نزاع را ثابت کنیم یا نه و بر فرض که اصل یا قاعده ای نداشته باشیم، مقتضای اصل عملی^۱ در «فروع فقهیه» چیست؟

توضیح ذلک: دو اصل یا قاعده در محل بحث، ذکر شده، باید ببینیم آن دو مقبول است یا مردود.

الف: اصالت عدم ملاحظه خصوصیت: گفته اند می دانیم که واضع، هیئت مشتق را برای متلبس به مبدأ وضع کرده لکن شک داریم که آیا خصوصیتی برای حال تلبس، قائل شد و خصوص حال تلبس - در حال نسبت - را در موضوع له مشتق ملاحظه کرد یا نه، لذا مقتضای اصل مذکور، این است که واضع، خصوصیتی برای حال تلبس، لحاظ ننموده و نتیجه اصل عدم ملاحظه خصوصیت، این است که مشتق برای اعم وضع شده باشد.

اشکال: «اولاً» اصل مذکور با اصالت عدم ملاحظه عموم، معارض است زیرا در مسألة مشتق، امر، بین دو طرف، دائر است، نمی دانیم آیا واضع، ملاحظه خصوص - متلبس بالمبدأ فی حال النسبة - را نموده یا عموم - اعم از متلبس و منقضى - را لحاظ کرده است چون در حال وضع بالاخره یکی از دو طرف را ملاحظه نموده و شما که اصالت عدم ملاحظه خصوصیت را جاری می کنید، کسی که مخالف شما هست، اصالت عدم ملاحظه عموم را جاری می نماید و در نتیجه، دو اصل مذکور، تعارض و تساقط می کنند.

بیان مذکور به توضیحی نیاز دارد که:

۱ - که وظیفه شخص شاکی را تعیین می کند.

اشکال : عموم و خصوص با یکدیگر تعارضی ندارند ، خصوص ، مطلبی زائد بر عموم است «حیوان ناطق» مطلبی زائد بر حیوان است اگر شما شک نمائید ، شکتان راجع به ملاحظه خصوصیت و عدم ملاحظه خصوصیت است والا اصل عموم که عبارت از حیوانیت است بلا اشکال لحاظ شده لذا فقط اصلی که جاری می شود عبارت از اصالت عدم ملاحظه خصوصیت است و معارضی هم ندارد - نمی توانید اصالت عدم ملاحظه عموم را معارض قرار دهید - شما می دانید که عموم ، رعایت شده ولی نمی دانید خصوص ، لحاظ شده است یا نه .

جواب : «عموم» در ما نحن فيه مانند «عموم» درباره حیوان و ناطق نیست این عموم ، خودش لحاظ شده چون یقین داریم که مشتق ، نسبت به زمان مستقبل ، مجاز است - یک مورد خاص ، مسلماً داخل بحث نیست - لذا امر ، دایره بین این است که آیا معنایی را که واضح در نظر گرفته - که مسلماً زمان استقبال از آن خارج است - یک معنایی است که فقط منطبق بر متلبس می شود یا این که بر متلبس و منقضي انطباق پیدا می کند و اگر شما اصالت عدم ملاحظه خصوصیت را جاری کنید ما هم اصالت عدم ملاحظه عموم را جاری می نمائیم لذا مانحن فيه را نمی توان به «حیوان ناطق» قیاس کرد و گفت عمومش مسلم لکن خصوصش مورد تردید است ، نه ، در محل بحث هر دو طرف محل تردید است .

ثانیاً : تعیین کنید که اصالت عدم ملاحظه خصوصیت چه نوع اصلی است و چه دلیلی بر اعتبارش دارید .

آیا اصل مذکور ، مانند اصالت الحقیقت و اصالت عدم القرینه ، یک اصل عقلانی است و یا این که یک اصل شرعی است و از طریق دلیل استصحاب - لاتنقض الیقین بالشک - باید استفاده شود ؟

خلاصه: اصالت عدم ملاحظه خصوصیت هل هو اصل عقلانی ام شرعی ؟
 اگر بگوئید اصل مذکور یکی از اصول عقلانی است به شما پاسخ می دهیم که :
 عقلاء در «تعیین موضوع له» و در مواردی که موضوع له لفظی مرّد بین خاص و عام
 باشد ، اصلی بنام اصالت عدم ملاحظه خصوصیت ندارند شما هم می توانید به عقلاء
 مراجعه کنید و بگوئید موضوع له لفظی برای ما مشخص نیست - که آیا خاص است یا
 عام - وظیفه ما چیست آنها اصلی به نام عدم ملاحظه خصوصیت به شما ارائه نمی دهند .
 آری اگر موضوع له یک لفظ ، مشخص باشد اما شما در مراد متکلم ، شک داشته
 باشید در این صورت می توانید به اصالت عدم ملاحظه خصوصیت - اصالت العموم -
 تمسک کنید. مثلاً مولا گفته «اکرم العلماء» می دانیم که کلمه «العلماء» جمع و دارای
 الف و لام هست و دلالت بر عموم می کند لکن تردید داریم که آیا مراد متکلم از
 «العلماء» گروه خاصی از علماء بوده یا نه در این صورت ، برای تعیین مراد مولا ،
 اصالت عدم خصوصیت - اصالت العموم - جاری نموده و می گوئیم مقصود او تمام
 علماء هست ولی در باب مشتق ، بحث ما در تعیین «مراد متکلم» نیست بلکه در
 تشخیص و تعیین «موضوع له» هیئت مشتق ، نزاع داریم و در چنین بحثی عقلاء ، اصلی
 به نام اصالت عدم خصوصیت ندارند .

و چنانچه بگوئید مقصود از اصل مذکور ، یک اصل شرعی است یعنی همان طور که
 در سایر موارد به وسیله لاتنقض الیقین بالشک ، استصحاب ، جاری می کنیم در محل
 بحث هم «لا تنقض» دلیل بر استصحاب هست و جریان استصحاب چنین است که :
 واضح ، قبل از آن که برکرسی وضع قرار گیرد و هیئت مشتق را وضع کند ، بلا
 اشکال ، لحاظ خصوصیت نکرده بود وقتی در مقام وضع برآمد و خواست هیئت مشتق
 را وضع کند تردید می کنیم که آیا لحاظ خصوصیت نمود یا نه ، در نتیجه ، استصحاب

وأما ترجیح الاشتراك المعنوی علی الحقيقة والمجاز. إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة، فممنوع؛ لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة علی الترجیح بها ثانياً [۱].

عدم لحاظ خصوصیت را جاری نموده و می گوئیم مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ وضع نشده بلکه برای اعم، وضع شده در این صورت، پاسخ ما به شما این است که: در محل بحث، استصحاب جاری نمی شود زیرا مجرای استصحاب، جایی است که یا خود مستصحب، حکم شرعی باشد - مانند استصحاب وجوب یا حرمت - یا اگر نفس مستصحب، حکم شرعی نیست، موضوع^۱ حکم شرعی باشد یعنی خودش دارای یک اثر شرعی باشد و در محل بحث، عدم ملاحظه خصوصیت، دارای اثر شرعی نیست. هیچ آیه و روایتی اثری را بر عدم ملاحظه خصوصیت بار ننموده لذا استصحاب عدم ملاحظه خصوصیت، در محل بحث جاری نمی شود.

[۱] - ب: گفته اند در بحث مشتق، امر، دائر است بین «اشتراک معنوی» و «حقیقت و مجاز» اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد یک اشتراک معنوی^۲ بین متلبس و منقضى، تحقق دارد و چنانچه مشتق در خصوص متلبس، حقیقت باشد در نتیجه، نسبت به منقضى، مجاز می شود پس امر، دائر بین «اشتراک معنوی» و «حقیقت و مجاز» است و ترجیح در جانب اشتراک معنوی هست زیرا اشتراک معنوی نسبت به «حقیقت و مجاز» غلبه دارد پس می گوئیم مشتق در اعم، حقیقت است.

اشکال: نه صفرای قضیه را قبول نداریم و نه کبرای آن را یعنی:

اولاً نمی پذیریم که غلبه با اشتراک معنوی باشد شما ملاحظه کنید نوع استعمالات،

۱ - مثلاً «خمر» موضوع، برای حرمت و «دم» موضوع برای نجاست است.

۲ - الاشتراك المعنوی هو تعدد افراد المعنى الحقيقي الواحد للفظ الواحد كلفظ الانسان الصادق علی كل افراده.

ر. ک اصول الاستباط ۵۰.

وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد ، فأصالة البراءة في مثل (أكرم كل عالم) يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب ، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء [۱].

مجازی است و چه بسا مجاز ، پیش از حقیقت باشد چگونه می توانید بگوئید در دوران امر ، بین اشتراک معنوی و «حقیقت و مجاز» به خاطر «غلبه» اشتراک معنوی ترجیح دارد هیچ گونه غلبه ای وجود ندارد .

ثانیاً بر فرض که غلبه با اشتراک معنوی باشد ، آن غلبه چه اثری دارد شما می گوئید «الظن يلحق الشيء ، بالأعم الأغلب» ما هم می گوئیم «الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب» اما حجّیت مظنه از کجا ثابت شده ، نفس مظنه ، دلیل بر حجّیت لازم دارد و اصل اولی در باب ظنون ، عدم حجّیت است .
خلاصه : نمی توان با قاعده اخیر ، ثابت کرد که مشتق در اعم از متلبس و منقضى حقیقت است .

جمع بندی : در بحث مشتق - بحث اصولی - نتوانستیم با دو اصل یا دو قاعده مذکور در مورد شک در موضوع له هیئت مشتق ، مشکلی را حل نمائیم .
[۱] - در مسأله اصولی - در تعیین موضوع له مشتق - با قاعده یا اصل عملی نتوانستیم

۱ - مراده من الاصل العملي في المقام هو خصوص الحكمي كالبراءة عن وجوب اكرام من انقضى عنه المبدأ اذا قال اكرم كل عالم وكان الانقضاء قبل الايجاب وكاستصحاب وجوب اكرام من انقضى عنه المبدأ اذا كان الانقضاء بعد الايجاب (وأما الاصل الموضوعي) الذي يدرج المشكوك في المتلبس في الحال او فيما انقضى عنه المبدأ فلا اشكال في تقدمه على الاصل الحكمي فاذا كان زيد عالماً وشك في زوال تلبسه عنه فيستصحب التلبس ويجب اكرامه كما انه اذا كان ممن انقضى عنه المبدأ وشك في تلبسه به ثانياً فيستصحب عدمه ولا يجب اكرامه على القول بكون المشتق للمتلبس في الحال . ر.ك : عناية الاصول ۱۳۵/۱

۲ - مما يكون الشك فيه في حدوث التكليف . ر.ك منتهى الذرية ۲۶۶/۱ .

موضوع له هیئت مشتق را تعیین کنیم. حال اگر در یک مسأله فقهیه و فرعیّه، مردّد شدیم و ندانستیم آیا مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است یا در اعمّ از متلبّس و منقضی وظیفه ما چیست؟

همیشه در مسائل فقهی و فرعی در پایان امر و نبودن دلیل اجتهادی اصول عملیه، وظیفه ما را مشخص می کند، در بحث مشتق به حسب موارد به اصول عملیه مختلفی رجوع می کنیم گاهی به اصل برائت، تمسّک می نمائیم و نتیجه اش این است که: جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبّس، منطبق می شود. مشتق در خصوص متلبّس حقیقت است نه در اعم -

سؤال: در چه مواردی اصل برائت جاری می کنید؟

جواب: مثلاً مولا با جمله «اکرم کلّ عالم» وجوب اکرام هر عالمی را صادر نموده کلمه «عالم» مشتق است و ما نمی دانیم عالم بر کبسی اطلاق می شود که در همان حال، تلبّس به مبدأ علمی داشته باشد یا این که اگر کسی فرضاً دو روز قبل هم عالم بوده ولی الآن به سبب عروض نسیان، علمش را از دست داده، باز هم اکنون عنوان عالم بر او تطبیق می کند و در نتیجه، تردید داریم که: آیا خطاب مذکور، دلالت بر وجوب اکرام زید که تا دیروز عالم بوده - و فعلاً علمش زائل شده - می نماید یا نه؟

وظیفه ما چیست؟

در این فرض می توان به اصالت البرائه تمسّک نمود زیرا می دانیم عمرو، بکرو خالد که از علماء فعلی هستند، وجوب اکرام دارند اما نسبت به زید که در حال صدور «اکرم کلّ عالم» علمش را از دست داده، و قبلاً متلبّس به علم بوده، تردید داریم که آیا وجوب اکرام دارد یا نه چون در مسأله اصولی - بحث مشتق - برای ما مشخص نشد که مشتق، حقیقت در اعم است یا نه.

آری اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، زید، وجوب اکرام دارد ولی چون در مسألة اصولی، این مطلب مشخص نشد، لذا مرده هستیم که آیا زید، وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، اصالة البرائه جاری نموده و می گوئیم: زیدی که در حال صدور خطاب، تلبس به مبدأ علمی نداشت، الآن هم به مقتضای اصل برائت، وجوب اکرام ندارد و نتیجه جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبس، منطبق می شود.

فرع دیگر: فرض کنید که زید در حال صدور خطاب - اکرم کل عالم - عالم بود و شما به ترتیب، مشغول اکرام علماء شدید لکن فردا که نوبت به اکرام زید رسید او به علت نسیان، علمش را از دست داد و دیگر متلبس به علم نبود در این صورت وظیفه چیست؟

در فرع مذکور، استصحاب وجوب اکرام زید، جاری می شود زیرا: هنگام صدور خطاب، وجوب اکرام، شامل زید شد - چون متلبس به مبدأ علمی بود - اما بعداً که به سبب نسیان، علمش زائل شده و منقضی عنه المبدأ گشته، ما تردید می کنیم که آیا او وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، استصحاب وجوب جاری می شود^۱ و حکم می نماید زیدی که انقضی عنه المبدأ، اکنون وجوب اکرام دارد.

در فرض مذکور، نتیجه جریان اصل عملی با قول به اعم تطبیق می کند.

اشکال: زید در حال صدور خطاب، دارای عنوان عالمیت بود بعداً به سبب نسیان، علمش را از دست داد - انقضی عنه المبدأ - لذا چون احتمال می دهیم که مشتق در اعم حقیقت باشد، پس محتمل است که عنوان عالمیت زید، محفوظ باشد و به همین جهت عالمیت زید را استصحاب می نمائیم و در نتیجه می گوئیم او وجوب اکرام دارد.

۱ - زید «بما انه عالم» وجوب اکرام داشت اکنون که علمش به سبب عروض نسیان، زائل شده در وجوب اکرام او تردید داریم، همان وجوب اکرام را استصحاب می نمائیم.

فإذا عرفت ما تلونا عليك ، فاعلم أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت ، إلا أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنى ، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال ، وقد مرّت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددّه ، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار ، وهو اعتبار التلبّس في الحال ، وفاقاً لمؤخري الأصحاب والأشاعرة ، وخلافاً لمقدميهم والمعتزلة ، ويدلّ عليه تبادل خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال ، وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه ، كالتلبّس به في الاستقبال [۱].

جواب : استصحاب در اموری که از نظر معنا و مفهوم ، مردّد باشد جاری نمی شود . مثال : مسأله ای بین فقهاء شیعه و اهل سنت هست که : آیا پایان نهار به غروب شمس است یا به زوال حمرة مشرقیه ، فرضاً غروب شمس تحقق پیدا کرده و ما شک داریم که آیا عنوان نهار از بین رفته یا نه ؟ در این صورت نمی توان بقاء نهار را استصحاب نمود زیرا در مواردی که مفهوم و موضوع له لفظ ، مردّد باشد نمی توان به استصحاب ، تمسّک نمود لذا مصنّف در محلّ بحث ، استصحاب عالمیت جاری ننمودند بلکه وجوب اکرام را استصحاب نمودند .

تذکر : کلام ما تا کنون در مقدمات بحث مشتق بود اکنون به نقل اقوال می پردازیم و ...

[۱] - بین متقدمین در نزاع باب مشتق دو قول بوده :

الف : مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ ، وضع شده - استعمال مشتق در خصوص متلبّس ، حقیقت و در غیر آن مجاز است -

ب : مشتق برای اعم از متلبس و منقضى وضع شده - استعمالش در متلبس و منقضى حقیقت است -

اما بین متأخرین ، اقوال زیادی حادث شده است - شش قول^۱ - و منشأ اقوال مختلف ، چند چیز است :

۱ - از اموری که منشأ اقوال مختلف شده این است که بعضی خیال کرده اند اگر از مبدأ مشتق ملکه ، قوه یا صنعت اراده شود در این صورت ، مشتق در اعم «حقیقت» است اما چنانچه از مبدأ مشتق ، فعلیت اراده شود ، مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت و در غیر آن ، مجاز است که در امر رابع ، امثله و توضیحات لازم را بیان کردیم .

۲ - عروض حالات مختلف بر مشتق : مثلاً گاهی مشتق ، محکوم علیه واقع می شود - الضارب زید - و گاهی محکوم به - زید ضارب -

بعضی گفته اند اگر مشتق ، محکوم به واقع شود در این صورت در متلبس ، حقیقت است یعنی به کسی حقیقتاً ضارب اطلاق می شود که متلبس به ضرب باشد اما اگر مشتق محکوم علیه واقع شود مانند «الضارب زید» در این صورت ، مشتق در اعم از متلبس و منقضى حقیقت است یعنی اگر زید دیروز متلبس به ضرب بوده امروز هم می توان حقیقتاً بر او عنوان ضارب را اطلاق نمود .

تذکر : نزاع ما در بحث مشتق این است که : آیا هیئت مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ وضع شده یا برای اعم از متلبس و منقضى و اختلاف مبادی از نظر معنا و عروض حالات گوناگون بر مشتق ، تأثیری در نزاع و مقصود ما در بحث مشتق نمی گذارد .

مختار مصنف «ره» : مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت و نسبت به منقضى عنه

۱ - پنج قول به اعتبار مبادی مشتق و یک قول به اعتبار حالاتی که بر مشتق عارض می شود .

المبدأ مجاز است والدلیل علی ذلك :

۱- تبادل: وقتی جمله «زید ضارب»^۱ را می شنویم متبادر به ذهن ما خصوص زیدی - و ذاتی - است که در حال نسبت و اطلاق، متلبس به مبدأ ضرب باشد - نه اعم از متلبس و منقضى -

۲- صحت سلب: سلب مشتق از منقضى عنه المبدأ مطلقاً^۲ صحیح است مثلاً زید، یک ساعت قبل، ایستاده بود می گفتیم «زید قائم» اکنون مبدأ - قیام - نسبت به او منقضى شده و نشسته است در این حال صحیح است بگوئیم «زید لیس بقائم بل قاعد» یا فردی متلبس به مبدأ علم بود ولی بر اثر عروض نسیان علمش زائل شد اکنون صحیح است بگوئیم «زید لیس بعالم» و همین که لفظ «بماله من المعنى» از یک معنا سلب شد کشف می کنیم که آن معنا نه معنای حقیقی لفظ است و نه فردی از افراد معنای حقیقی زیرا در نظر عرف در صحت سلب، فرقی میان «من لم یتلبس بعد و من انقضى عنه المبدأ» نیست و همان طور که در من یتلبس مجاز است در من انقضى عنه المبدأ هم مجاز است.

خلاصه: به وسیله تبادل ثابت کردیم که مشتق برای خصوص متلبس، وضع شده و با صحت سلب ثابت نمودیم که استعمال مشتق در منقضى عنه المبدأ، مجاز است.

۱ - بدون قید و قرینه.

[۲ - ای بلا قید یوجب صرفه عن معناه کتفید المشتق بالامس والفد وغیرهما ... ر.ک منتهی الذرایة ۱/ ۲۶۹. وقد اشار بقوله «مطلقاً» الى بطلان جميع التفاضيل التي اشير اليها اتفاً بمعنى ان ما انقضى عنه المبدأ هو ما صح سلب المشتق عنه مطلقاً سواء كان الاتصاف اكثرياً ام لا كان المشتق لازماً او متعدياً متلبساً بضد المبدأ ام لا كان محكوماً عليه او محكوماً به. [ر.ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۳۷.

وذلك لوضوح أنّ مثل : القائم والضارب والعالم ، وما يرادفها من سائر اللغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ ، وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب ، ويصحّ سلبها عنه ، كيف ؟ وما يضادّها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه ، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبّسه بالقيود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام ، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى ، كما لا يخفى [١].

وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة ، ويقال : لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة

[١] - تقریب و سرّ صحت سلب از منقضی عنه المبدأ این است که : مشتقات به حسب معانی ، اضدادی دارند که در یک موضوع جمع نمی شوند .
بر ذوات - مانند زید - در حالی که مبدأ از آنها منقضی شده باشد ، اضداد آن مبادی صدق می کند مثلاً بر زیدی که دیروز قائم بود و الآن قائم نیست ، «یصدق انه قاعد» - به ملاحظه تلبس فعلی او به قعود - و دو لفظ قیام و قعود به حسب معنای ارتکازی ، متضاد هستند و با هم تصادق نمی نمایند پس وقتی که بر زید «قاعد» صادق آمد و «قائم» صدق ننماید بلکه منفی و مسلوب باشد پس به همین ملاحظه که میان آن دو لفظ تضاد هست و متضادین ، تصادق نمی نمایند لابد باید «قائم» از کسی که «قاعد» است سلب شود و صحت سلب ، علامت مجاز است و این است سرّ این که از «من

١ - هذا هو الوجه الثالث الذي استدل به للمختار واصله من المعنى كما ذكره البدایع (وحاصله) انه لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة كالعالم والجاهل والمسلم والكافر والقائم والقاعد الى غير ذلك من الصفات المأخوذة من المبادئ المتقابلة بعضها مع بعض فلو لم يكن المشتق موضوعاً لخصوص التلبس في الحال لما كان بين مثل العالم والجاهل او المسلم والكافر او القائم والقاعد مضادة بل كانا صادقين في حال واحد احدهما بلحاظ التلبس الفعلي والآخر بلحاظ التلبس السابق نظير صدق العنوانين المتخالفين في آن واحد كالشجاع الاسمر والجبان الابيض ونحوهما . ر. ك : عناية الاصول ١/ ١٣٨ .

٢ - فعلاً قاعد هست .

المأخوذة من المبادئ المتضادة، على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر [۱].

انقضى» و «من لم يتلبس» سلب، صحیح است به خلاف متلبس فعلی که بر او در این حال «ضد» صدق نمی کند و نمی توان گفت او «قاعد» است لذا مشتق، نسبت به خصوص متلبس، حقیقت و نسبت به «من لم يتلبس» و «من انقضى عنه المبدأ» مجاز است.

[۱] - ۳: ارتکاز تضاد - بین قائم و قاعد - : همان طور که بین مبادی و مصادر دو صفت و دو مشتق مذکور، تضاد حقیقی و واقعی هست، بین اوصاف و عناوین اشتقاقی آنها هم از نظر ارتکاز عرفی، تضاد^۱ هست و این مسأله با مراجعه به عرف و ارتکاز عرفی کاملاً مشخص می شود لذا از تضاد مذکور، کشف می کنیم که مشتق در خصوص متلبس به مبدأ، حقیقت است. اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد و بر منقضى عنه المبدأ هم حقیقتاً صادق باشد، چرا بین ابیض و اسود، تضاد هست باید حقیقتاً بر یک جسم در زمان واحد هم عنوان ابیض، صادق باشد - به لحاظ این که یک ساعت قبل متصف به بیاض بود - و هم - حقیقتاً - عنوان اسود بر آن منطبق شود - به لحاظ این که الآن اتصاف به سواد دارد - و همچنین در قائم و قاعد - لذا می گوئیم اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد «لایکون بینهما - اسود و ابیض، قائم و قاعد - تضاد» بلکه امکان اجتماع حقیقی و واقعی دارند و چون که مرتکز عرفی، این است که بین آنها تضاد است کشف می کنیم که مشتق در اعم، حقیقت نیست و یک جسم نمی تواند در آن واحد حقیقتاً اسود و ابیض باشد و اگر بخواهد عنوان ابیض بر او منطبق شود باید مجاز باشد و چیزی که حقیقتاً بر او اطلاق

۱ - همان طور که بیاض و سواد متضادند، بین اسود و ابیض هم تضاد هست.

ولا یرد علی هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة^۱ من المعاصرين ، من عدم التضاد علی القول بعدم الاشتراط ، لما عرفت من ارتكازه بينها ، كما فی مبادئها [۱].

می شود عنوان اسود است به لحاظ این که تلبس به سواد دارد .

خلاصه دلیل سؤم : بین «قائم و قاعد» و «اسود و ایض» از نظر ارتکاز عرفی ، تضاد هست و از تضاد مذکور ، کشف می کنیم که مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت است .

[۱] - اشکال : بعضی از بزرگان - صاحب بدایع^۲ - گمان کرده اند که : استدلال مذکور - دلیل سؤم - مصادره است به این بیان که : تضاد میان قائم و قاعد - یا اسود و

۱ - المراد من بعض الاجلة هو صاحب البدایع وقد اورد علی ما ذكره العضدی من الوجه الثالث للمختار بقوله وهذا الاستدلال فی غاية السقوط ونهاية الفساد (وحاصل ما افاده) فی وجه ذلك انه لاتضاد علی القول بعدم الاشتراط ای عدم اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق وان شئت قلت ان التضاد مبنی علی القول بالاشتراط فلو كان القول بالاشتراط مبنياً علی التضاد بمقتضى الاستدلال به لدار (وحاصل الجواب) عن الایراد ان التضاد بین الصفات المتقابلة ليس مبنياً علی قول دون قول و مذهب دون مذهب بل هو امر مرکوز فی الالذهان محرز بالوجدان متسالم علیه عند الكل لامجال لانكاره اصلاً كالتضاد بین نفس المبادئ المتقابلة عیناً (وعليه) فمن ارتكاز التضاد یعرف الاشتراط (ومن هنا يظهر) الجواب عن الدور ایضاً فان ارتكاز التضاد مستند الی الاشتراط ثبوتاً والاشتراط اثباتاً يستند الی ارتكاز التضاد فیختلف الموقوف علیه التضاد وهو الاشتراط ثبوتاً مع الموقوف علی التضاد وهو الاشتراط اثباتاً فلا دور. ر.ک : عنایة الاصول ۱/۱۳۹ .

۲ - الشیخ المیرزا حبیب الله بن المیرزا محمد علی خان القوجانی الرشتی ، ولد عام ۱۲۳۴ هـ - حضر بحث صاحب الجواهر والشیخ الانصاری ، كان من اکابر علماء عصره اعرض عن الرئاسة ولم یرض أن یقلده احد لشدة تورعه فی الفتوى ولم یتمدد للوجوه ، له تصانیف كثيرة منها «بدائع الاصول» و «شرح الشرايع» و «کاشف الظلام فی علم الکلام» وغيرها توفي ليلة الخميس ۱۴ / ج ۲ عام ۱۳۱۲ هـ ودفن فی النجف الاشرف . (طبقات اعلام الشيعة ، نقباء البشر ۱/۳۵۷ رقم ۷۱۹) و نیز ر.ک : کفایة الاصول طبع مؤسسة آل البيت (عليه السلام) ۴۶ .

إن قلت : لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق ، لا الاشتراط^۱ [۱].

ایض - بنا بر وضع مشتق برای «من تلبس بالفعل» است اما بنا بر وضع مشتق «للاعم» میان آنها تضادی نیست پس تضاد ، مبنی بر این قول است نه این که شاهد و دلیل این قول باشد .

جواب : تضاد بین قائم و قاعد مبنی بر قولی دون قول دیگر نیست بلکه تضاد مذکور ، یک امر ارتکازی ، قطعی و وجدانی هست که همه بر آن اتفاق دارند و ... [۱] - خلاصه دلیل سوم ، این بود که : بین «قائم و قاعد» از نظر ارتکاز عرفی ، تضاد هست و از تضاد مذکور ، کشف می کنیم که مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت است . اشکال : ممکن است بین دو مطلب مذکور ، جمع نمائیم که هم بین «قائم و قاعد» تضاد باشد و هم مشتق در اعم ، حقیقت باشد . بیان ذلک : مشتق را از نظر موضوع^۲ در اعم ، حقیقت می دانیم مثلاً می گوئیم واضع ، هیئت فاعل را برای اعم از متلبس و منقضي وضع کرده .

سؤال : علت تضاد بین «قائم و قاعد» چیست ؟

جواب : امکان دارد که تضاد مذکور ، مربوط به «وضع» آن دو نباشد بلکه مربوط به «انصراف» - انسباق - باشد یعنی در عین حال که هیئت فاعل برای مطلق ، وضع شده^۲ اما به خصوص متلبس ، «انصراف» دارد و تضاد بین قائم و قاعد ، مربوط به انصراف و انسباق است نه مربوط به وضع .

به عبارت دیگر : اگر «قائم و قاعد» را به لحاظ وضع - معنای حقیقی - ملاحظه کنیم

۱ - ای لا لأجل كون التلبس شرطاً في صدق المشتق بحسب الوضع وبالجمله فملخص الاشكال ان ارتكاز المضادة لعل من الانسباق الاطلاقي لا من حاق اللفظ . ر.ک : شرح كفاية الاصول ، مرحوم حاج شيخ هبة الحسين رشتی ۱/ ۶۶ .

۲ - یعنی در صدق عنوان مشتق ، بقاء مبدأ شرط نیست - خواه تلبس باقی باشد یا منقضي شده باشد -

قلت: لا یکاد یکون لذلك، لکثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، لولم یکن باکثر [۱].

هیچ گونه تضادی ندارند اما کلمه «قائم» یک معنای انصرافی دارد و آن متلبس به قیام فی الحال است و همچنین معنای انصرافی کلمه «قاعد» عبارت است از متلبس به قعود فی الحال و دو معنای انصرافی مذکور با یکدیگر متضادند و تضادی^۱ که در مرتکز عرفی هست مربوط به معنای انصرافی است نه مربوط به معنای حقیقی - معنای وضعی -

نتیجه گفتار ما این است که هم بین «قائم و قاعد» تضاد هست و هم شما نمی توانید بگوئید مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است.

[۱] - جواب: انصراف به سبب و منشأ نیاز دارد و بی جهت، مطلق به بعضی از افراد انصراف پیدا نمی کند و در منشأ انصراف، نظراتی هست.
مثلاً مولا فرموده: «اعتق رقبة» چون رقبة مؤمنه، نسبت به رقبة کافره، کامل تر است، «اکملیت» موجب انصراف نمی شود.

یا فرضاً اگر افراد رقبة مؤمنه، بیش از کافره باشد، کثرت وجود و تکثر افراد، سبب انصراف نمی شود.

گاهی منشأ انصراف، کثرت استعمال است، اگر مطلق، کثراً ما در بعضی از افرادش استعمال گردد و برای مطلق از کثرت استعمال، یک حالت ثانوی بوجود آید به نحوی که وقتی انسان، مطلق را بشنود، همان افراد به ذهنش انسباق پیدا کند، در این صورت، کثرت استعمال، منشأ انصراف و مورد پذیرش است والا اکملیت فرد یا کثرت وجود و امثال آنها منشأ انصراف نیست.

مصنّف به مستشکل، پاسخ می دهند: شما که می گوئید قائم و قاعد انصراف به

۱ - تضاد بین «قائم و قاعد» و «اسود و ایض».

إن قلت : على هذا يلزم أن يكون في الغالب^۱ أو الأغلب^۲ مجازاً ، وهذا بعيد ،
[و] ربما لا يلائمه حكمة الوضع .
لا يقال : كيف ؟ وقد قيل : بأن أكثر المحاورات مجازات . فإن ذلك لو سلم ،
فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد . نعم
ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي ، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه ، لكن أين
هذا ممّا إذا كان دائماً كذلك ؟ فافهم^۳ [۱] .

متلبس بالمبدأ - في الحال - دارند ، لابد باید انصراف را از راه کثرت استعمال تصویر
کنید . باید بگوئید مشتق کثراً ما در متلبس بالمبدأ استعمال می شود اگر چنین بیانی داشته
باشید به شما جواب می دهیم که :

مشتق ، نسبت به مورد انقضاء هم کثرت استعمال دارد بلکه استعمالش در مورد
انقضاء ، بیش از متلبس است و اگر اکثریت را هم نپذیرید ، این چنین نیست که تنها
کثرت استعمال ، مربوط به متلبس باشد تا این که شما ادعای انصراف و انسباق نمائید
بلکه در مورد انقضاء هم کثرت استعمال ، تحقق دارد .

[۱] - اشکال : بیان و کلام مصنف «ره» - کثرت استعمال مشتق یا اکثریت استعمال
مشتق در مورد انقضاء - سبب ایراد دیگری شد که :

شما - مصنف - از طرفی مشتق را در خصوص متلبس ، حقیقت می دانید و از طرفی
می گوئید مشتق در مورد انقضاء ، کثرت استعمال دارد و استعمال مشتق را هم در مورد

۱ - در صورت کثرت استعمال .

۲ - در صورت اکثریت استعمال مشتق در موارد انقضاء ...

۳ - ولعله اشاره الی انه لو سلم انه قد يتفق ان يكون استعمال اللفظ في معنى مجازي خاص اكثر من استعماله
في معناه الحقيقي لكثرة الحاجة الى التعبير عنه فليكن المقام من هذا القيل فيكون استعمال المشتق في
موارد الانقضاء كثيراً او اكثر لاجل ذلك فلا بعد ولا عدم الملازمة مع حكمة الوضع . ر. ک : عناية الاصول
- ۱۴۱/۱ .

انقضاء، مجاز می دانید یعنی نتیجه کلام شما این است که: کثیری از استعمالات مشتق، مجازی است - چون در مورد انقضاء کثرت استعمال دارد - و از طرفی هم مشتق را در مورد انقضاء، مجاز می دانید پس لازمه کلام شما این است که:

کثیری از موارد استعمال مشتق مجاز باشد و «هذا بعيد» و این مطلب با حکمت وضع سازش ندارد زیرا:

واضع، مشتق - و سایر الفاظ - را وضع نموده تا مانع استعمالات محتاج به قرینه شود اما شما ادعا می کنید که کثیری از موارد استعمال مشتق و یا اکثر موارد آن، مجاز است بلکه مناسب بود که واضع، مشتق را برای اعم، وضع کند تا استعمالات مجازی محتاج به قرینه نباشند.

قبل از بیان جواب اشکال مذکور، ایراد دیگری را همراه با جوابش بیان می کنیم.

قوله: «لا يقال كيف وقد قيل بان أكثر المحاورات مجازات».

مستشکل، ایرادی بر خود، وارد و آن را رد می نماید که: اشکال نکنید که در علم معانی و بیان خواننده ایم که اکثر محاورات عرب، مجاز و استعمالات حقیقی در برابر استعمالات مجازی، کم است و نوع محاورات به خاطر این که لطائفی در آنها رعایت شود، مجاز است.

قوله: «فإن ذلك لو سلم فأنما هو لاجل تعدد المعاني المجازية... فالفهم».

اگر اشکال مذکور را داشته باشید، جواب می دهیم که:

اولاً قبول نداریم که نوع محاورات، مجاز باشد و این مطلب جزء مسلمیات نیست.

و بر فرض که بپذیریم نوع محاورات، مجازی است، محل بحث ما با آن موارد، تفاوت دارد و فرقی این است که:

در سایر موارد - غیر از محل بحث - یک معنای مجازی، تکرر ندارد، بلکه معانی

مجازیه ای هست که علاقه بعضی از آنها مشابهت، بعضی سبب و مسبب، بعضی حال و محل و امثال آنها است یعنی در الفاظ مختلف، معانی مجازیه مختلف تحقق دارد نه در یک لفظ و یک صفت و با یک علاقه.

و اگر یک لفظ را ملاک قرار دهید، معانی مجازیه آن، متنوع است یعنی گاهی به علاقه مشابهت و گاهی به علاقه سبب و مسبب و ... هست.

آری گاهی یک لفظ به سبب نیاز شدید کثراً ما در یک معنای مجازی استعمال می شود مانند کلمه اسد که بسیاری از اوقات در معنای مجازی، استعمال می شود اقامت استعمال لفظ اسد در معنای مجازی با محل بحث ما تفاوت دارد.

در بحث مشتق، یک لفظ - هیئت فاعل، هیئت مفعول و ... - داریم که در معنای مجازی به عنوان منقضی منه المبدأ استعمال می شود و علاقه آن هم «ماکان» هست.

به عبارت دیگر: در محل بحث با یک لفظ، یک هیئت، یک معنا و یک علاقه، روبرو هستیم و چگونه می شود که استعمال آن لفظ در معنای مجازی، کثرت داشته باشد و چگونه می شود استعمالش در عرض معنای حقیقی و یا بیش از معنای حقیقی باشد لذا مستشکل می گوید:

شما - مصنف - مانع انصراف شده و اذها کردید کثراً مشتق در مورد انقضاء، استعمال می شود و استعمال در منقضی را هم مجاز می دانید، نتیجه بیان شما این است که:

مشتق، کثراً در معنای مجازی استعمال می شود بنابراین چه نیازی بود که واضح، هیئت مشتق را برای خصوص متلبس وضع کند، چیزی که پنجاه یا شصت درصد از استعمالش مجازی و مجاز هم محتاج به قرینه هست، مناسب بود که واضح از ابتداء، لفظ مشتق را برای اعم وضع کند تا نیازی به قرینه نباشد.

قلت : مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد ، بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه ، إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس ، مع أنه بمكان من الإمكان ، فيراد من جاء الضارب أو الشارب . وقد انقضى عنه الضرب والشرب . جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ ، لا حينه ^۱ بعد الانقضاء ، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال ^۲ ، وجعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه ، ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين [۱] .

[۱] - جواب : الف : مصنف «ره» فرموده اند شما - مستشكل - ادعای «بعد» نموده و گفتید «هذا بعيد» ما سه دلیل اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت است با یک جمله «هذا بعيد» از «وجوه متقدمة» صرف نظر نمی کنیم و مجرد استبعاد ، ضرری به ادله ما وارد نمی کند .

تذکر : اگر مقصود از «وجوه متقدمة» همان سه دلیل قبلی است در این صورت ، به ایشان - مصنف - اشکال می کنیم که وجه سؤم - ارتکاز تضاد - هنوز تمام نشده و فعلاً درباره آن بحث می کنیم که ببینیم تمام است یا نه بلکه باید مقصود ایشان از وجوه متقدمة ، همان تبادر و صحت سلب باشد .

ب : پاسخ دوم مصنف را ضمن دو مثال بیان می کنیم که :
متکلمی خبری را به این صورت بیان نموده «جاء الضارب» ^۳ ، مجییء زید ، یک

[۱] - المشار اليه هو غلبة المجاز الناشئة عن استعماله في المتقضى عنه المبدأ .

۲ - ای لاجن المجییء بحيث يكون زمان المجییء ظرفاً للجری والنسبة مع فرض انقضاء المبدأ عنه ، اذ لو كان كذلك لكان مجازاً ، لمغايرة زمانی الجزی والتلبس [ر.ک منهای الذرایة ۲۷۸/۱] .

۳ - ای حال الانقضاء .

۴ - وجاء الشارب .

روز، قبل واقع شده، تلبس ضارب به ضرب، دو روز قبل بوده لکن مخبر چنین گفته «جاء الضارب».

عبارت مذکور، یک جمله است اما آن را به دو نحو ممکن است معنا کرد که طبق یک معنا استعمالش مجاز و طبق معنای دیگر با این که «ضارب» در مورد منقضي استعمال شده اما حقیقت است:

الف: آیا متکلم در صدد بیان این مطلب بوده که: زیدی که در حال مجییء، عنوان ضارب داشت به منزل ما آمد یعنی بر زید در یک لحظه، عنوان «جائی» و عنوان «ضارب» - به لحاظ این که دو روز قبل، متصف به ضرب بوده - منطبق می باشد.

اگر جمله مزبور را چنین معنا کنیم استعمال مشتق در منقضي و مجاز است زیرا ضرب، دو روز قبل، واقع شده و عنوان ضارب را در حال مجییء بر او منطبق کرده ایم یعنی «جاء الذی هو ضارب فی حال مجیئه».

ب: اگر جمله مذکور را به این نحو، معنا کنیم «جائی الذی کان ضارباً قبل مجیئه» یعنی عنوان ضارب را به لحاظ یک روز قبل از مجییء بر او تطبیق کنیم - به لحاظ حالی که تلبس به ضرب داشته - در این صورت، استعمال مشتق در مورد انقضاء هست اما عنوان مجازیت ندارد و از نظر بحث ما، او متلبس به مبدأ فی الحال است زیرا مقصود از «حال»، حال «نطق و تکلم» یا حال مجییء که در عبارت مذکور، ذکر شده نیست بلکه مقصود آن حالی است که نسبت و جزئی، تحقق پیدا کرده و حال جزئی و انتساب، همان حال تلبس به ضرب است.

خلاصه: جمله «جاء الضارب» و «جاء الشارب» را به دو نحو می توان معنا کرد که در یک صورت، استعمال «ضارب» مجازی و در حالت دیگر، حقیقی است. آری کسی که مشتق را در اعم، حقیقت می داند، انگیزه ای ندارد که جمله مذکور را

وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في الموارد - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى، كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله - حينئذ - مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة، وهذا غير

به دو نحو معنا کند بلکه او در همان هنگام مجبىء هم عنوان «ضارب» را حقیقتاً بر زید منطبق می کند ولی ما که مشتق را در خصوص متلبس، حقیقت و در منقضى، مجاز می دانیم چه داعی داریم که جمله مزبور را بر معنای «مجازی» حمل کنیم. وقتی امر، دائر بین حقیقت و مجاز است و می توان معنای حقیقی لفظ را اراده کرد، وجهی ندارد که کلام را بر معنای مجازی، حمل نماییم.

البته گاهی چاره ای نیست جز این که کلام را بر معنای مجازی حمل نمود مانند جمله «رأيت اسداً يرمى» اما در دوران امر، بین حقیقت و مجاز با امکان اراده معنای حقیقی انگیزه ای نداریم که آن را بر معنای مجازی حمل کنیم.

بنابر آنچه گفتیم اگر جمله «جاء الضارب» را به نحو مذکور، معنا کنیم دارای دو عنوان هست هم کثرت استعمال در مورد انقضاء دارد و در عین حال استعمالش هم حقیقی است نه مجازی زیرا قبلاً بیان کردیم که جمله «زید ضارب غداً» حقیقت است و جمله «جائنى الذى كان ضارباً قبل مجيئه» هم حقیقت است زیرا استعمال «ضارب» به لحاظ همان حال تلبس و اتصاف به ضرب است پس منافاتی ندارد که:

هم کثرت استعمال در مورد انقضاء ادعا کنیم و هم مستلزم مجاز نباشد به اعتبار این که جمله «جاء الضارب» که دارای دو احتمال هست، به صورت مذکور، معنا کنیم. نتیجه: دلیل سؤم - ارتکاز تضاد - تمام است و اشکالی بر آن وارد نمی باشد.

استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة ، كما لا يخفى ، فافهم [۱].

[۱] - عمدة کلام مصنف در عبارت مذکور ، مربوط به ایراد مستشکل هست .
مستشکل گفت «امکان دارد که تضاد بین قائم و قاعد - و امثال آن دو - مربوط به
وضعشان نباشد بلکه مربوط به انصراف - انسباق - باشد یعنی در عین حال که هیئت فاعل
- و امثال آن - برای اعم از منقضي و متلبس وضع شده لکن به خصوص متلبس انصراف
دارد» لذا مصنف تقریباً همان جواب را با عبارات دیگر تکرار می کنند که :
کثرت استعمال مشتق در حال انقضاء ، مانع ادعای مستشکل می شود زیرا او گفت
مشتق ، منصرف به خصوص حال تلبس است و تضاد بین «قائم و قاعد» را از طریق
انصراف ، تصویر و تصحیح نمود نه از راه «وضع و موضوع له» ولی ما ثابت کردیم که
کثرت استعمال در مورد انقضاء هم هست و آن کثرت استعمال ، عنوان مجازیت هم
ندارد .

قوله : «اذمع^۱ عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لوجه لملاحظة
حالة اخرى كما لا يخفى» .

زیرا اگر بگوئیم مشتق در اعم حقیقت است و قابل این باشد که بگوئیم مقصود از
«جاء الضارب» همان ضارب حال المجيء است ولو به این نحو که معنای عام منطبق بر
فرد شود^۲ و مستلزم مجاز نباشد ، دیگر انگیزه ای نداریم که بگوئیم مقصود از «جاء

۱ - تعلیل لقوله «تمنع عن دعوى انسباق ...» .

۲ - در مورد مشترک معنوی بحثی هست که اگر لفظی که برای یک معنای عام ، وضع شده در خصوص یک
فرد ، استعمال کنید ، آن استعمال مجازی است و باید مسأله انسباق مطرح باشد یعنی لفظ را در عام
استعمال کنید بعداً آن را تطبیق بر مورد دهید مانند کلمه انسان ، اگر شما لفظ مذکور را در زید به
خصوصیت زید بودن استعمال نمائید ، مجاز است اما اگر انسان در موضوع له خودش استعمال شود ولی
بعداً بر زید منطبق شود ، استعمالش حقیقی است .

الضارب» «جاء الذی کان ضارباً» هست .

قوله «بخلاف ما اذا لم یکن له العموم ... وملاحظة العلاقة» .

به خلاف ما که برای مشتق ، عمومیّی قائل نیستیم و آن را در خصوص متلبّس ، حقیقت می دانیم و چاره ای نداریم جز این که آن را توجیه نموده . و بگوئیم مقصود از جمله «جاء الضارب» ، «جاء الضارب حال المجییء» است و استعمال مذکور ، مجازی می باشد ولی استعمال مجازی که غلط نیست منتها همان طور که مشروحاً بیان کردیم اینجا نکته ای است و آن عبارت است از این که : وقتی می توانیم جمله را به نحوی معنا کنیم که نیاز به قرینه و علاقه نداشته باشد - به نحو حقیقت باشد - وجهی ندارد و انگیزه ای نداریم که بگوئیم استعمالش مجاز و محتاج قرینه است بلکه می گوئیم مقصود از جمله جاء الضارب ، «جاء الذی کان ضارباً» هست و امتیاز معنای مذکور ، این است که حقیقت است و معنای حقیقی بر معنای مجازی ترجیح دارد .

آری گاهی چاره ای نداریم که جمله را بر معنای مجازی ، حمل نمائیم مثلاً جمله «رأیت اسداً یرمی» را نمی توان توجیه نمود که استعمال اسد در معنای حقیقی باشد به خلاف محلّ بحث و جمله «جاء الضارب» که امکان دارد آن را بر معنای حقیقی تطبیق کنیم لذا داعی نداریم که بگوئیم استعمال «ضارب» مجازی است .

قوله «فالهم»^۱ . اشاره به این است : دوران امر ، بین حقیقت و مجاز که اصالت

۱ - [الف : ولعله اشارة الى ضعف قوله «فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالناية ..» فان امر الاستعمال بيد المستعمل فان شاء لاحظ حال التلبس فيكون الاستعمال حقیقیاً وان شاء لاحظ هذا الحال الحاضر وهو حال الانقضاء فيكون مجازياً وليس الاستعمال المجازی مع التمكن من الحقیقی امراً ممنوعاً عنه کی يقال انه لاوجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالناية بل هو امر مرخص فيه شایع متعارف عند اهل المحاوره حتی قيل باب المجاز واسع او ان اکثر المعاورات مجازات كما تقدم . ر.ک : عناية الاصول ۱/ ۱۴۳ .

ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب ، بما حاصله : إنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً ، فغير سديد ، وإن أريد مقيداً ، فغير مفيد ؛ لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق [١] .

الحقيقة تقدم دارد ، مربوط به جایی است که مراد متکلم ، مشکوک باشد اما در موردی که مراد متکلم واضح است ، حقیقت ، تقدیمی بر مجاز ندارد .

[١] - تذکر : سه دلیل یا سه وجه - تبادر ، صحت سلب و ارتکاز تضاد بین قائم و

قاعد - اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت است .

اشکال : نسبت به دلیل دوم - صحت سلب^١ - ایرادی شده که : اگر مقصودتان از

صحت سلب ، سلب مطلق باشد ، قضیه سالبه شما کذب است - غیر سدید - و چنانچه قضیه سالبه ، مقید باشد «فغیر مفید» .

توضیح ذلک : زید ، دیروز ، متلبس به ضرب بوده ، امروز می گویند «زید لیس

بضارب»^٢ اگر به نحو اطلاق بگویند زید لیس بضارب ، قضیه مذکور ، کذب است به

عبارت دیگر ، دیروز ، زید ، متلبس به ضرب بوده و امروز انقضی عنه الضرب ، لذا اگر به

نحو اطلاق بگویند «زید لیس بضارب» قضیه مذکور ، صحیح نیست بلکه کذب است اما

اگر بخواهید قضیه سالبه را مقید نمائید مثلاً بگوئید «زید لیس بضارب الان» در این

صورت ، قضیه شما صادق است اما «غیر مفید» چون امروز ، زید ، عنوان ضاریت

ندارد بلکه ضاریت او به خاطر ضرب دیروز بوده و در نتیجه اگر امروز زید ، عنوان

ضاریت نداشت - چون ضربی از او صادر نشده - این مطلب ، دلیل بر آن نیست که به

ب : لعله إشارة الى : ان لحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء يخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازي لكونه ح مستعملاً في المعنى الموضوع له . ر . ک : منتهی الدراية ٢٨٣/١ .

١ - قوله «صحت السلب مطلقاً عما انقضی عنه كالتلبس به في الاستقبال ...» .

٢ - ای زید لیس بضارب فی شیء من الازمنة .

وفيه : إنه إن أريد بالتقييد ، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق . كما هو واضح . فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه ، إلا أن تقييده ممنوع^١ ، وإن أريد تقييد السلب ، فغير ضائر بكونها علامة ، ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال ، مع إمكان منع تقييده أيضاً ، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق ، فيصيح سلبه مطلقاً^٢

سبب ضرب ، ديروز ، عنوان ضاريتت نداشته باشد .

اگر مقتدی را از یک مورد ، سلب کردیم ، مفهومش این نیست که مطلق هم سلب شده باشد اگر بگوئید «هذا الموجود ليس بحيوان ناطق» معنایش این نیست که اصل حیوانیت را هم ندارد و به اصطلاح عملی سلب مقتید ، اعم از سلب مطلق است ممکن است مقتید ، سلب شود اما عنوان مطلق ، باقی باشد و در جمله «هذا الموجود ليس بحيوان ناطق» منافاتی ندارد که آن موجود ، فاقد اصل عنوان حیوانیت باشد و یا این که دارای عنوان «حیوان» باشد ولی وصف ناطقیت را نداشته باشد .

در محل بحث هم که می گوئید زید ليس بضارب بضرب فعلی - و صحت سلب را علامت مجاز می دانید و می گوئید استعمال مشتق در منقضى عنه المبدأ مجاز است - منافاتی ندارد که عنوان «ضارب» به خاطر ضرب ديروز بر زید ، صادق باشد - زیرا او ديروز متلبس به ضرب بوده - و امروز هم عنوان ضاريتت پیدا کند .

خلاصه اشکال : اگر قضیه سالبه ، مطلق باشد ، اصل صحت قضیه را قبول نداریم و

[١] - لعدم الدليل على رجوع القيد اليه حتى يلزم الاشكال على كون صحة السلب علامة المجازية .

٢ - ای سلب المشتق مطلقاً فی جميع الازمنة (●)

(●) هذا فی غاية الغموض ، اذ لا يتصور صحة سلب الضاربة فی جميع الازمنة عن ذات متصفة فی الامس مثلاً بالضرب مع وضوح صحة حمل الضارب عليه بلحاظ الامس فلا بد ان يكون سلبه عنها مقتيداً لا مطلقاً ومثل هذا السلب لا يكون علامة كما مر آنفاً فتأمل .

بلحاظ هذا الحال^۱، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جداً [۱].

کذب است و چنانچه قضیه سالبه، مقید باشد، فائده ای برای شما ندارد زیرا قضیه سالبه مقیده، دلیل بر مجازیت نیست بلکه صحت سلب مطلق، دلیل بر مجازیت است.

[۱] - جواب: ما قضیه سالبه مقیده برای شما تصویر می نمایم که در عین حال علامت مجاز هم باشد یعنی استعمال مشتق در منقضی مجاز و در متلبس، حقیقت باشد.

تذکر: بیان مطلب را به ترتیبی که مصنف در متن آورده اند، رعایت نمی کنیم.

یادآوری: در قضیه سالبه «زید لیس بضارب» موضوع، حرف سلب و محمول - مسلوب - داریم.

سؤال: در قضیه سالبه مذکور «قید» مربوط به موضوع یا مسلوب و یا حرف سلب است؟

امکان دارد مربوط به موضوع، مسلوب یا حرف سلب باشد لذا باید درباره هر یک از صور مذکور، بحث نمود تا بینیم می توان قضیه سالبه، تصور نمود و در عین حال، قضیه مذکور، دلیل بر مجازیت هم باشد. یعنی صحت سلب مطلق تصویر نمایم و از آن، عنوان مجازیت مشتق را نسبت به منقضی استفاده کنیم یا نه.

الف: قوله: «مع امکان منع تقييده [ای تقييد السلب] ايضاً بان يلحظ حال الانقضاء في طرف «الذات» الجارية عليها المشتق...».

در قضیه سالبه، ممکن است قید را در ناحیه موضوع، اخذ نمایم و بگوئیم معنای جمله «زید لیس بضارب» این است که «زید المنقضي عنه الضرب لیس بضارب».

آیا قضیه سالبه مذکور که قید - انقضي عنه الضرب - را در ناحیه موضوع آن، اخذ کردیم دلالت بر مجازیت نمی کند؟

۱- ای حال الانقضاء المأخوذ قیداً فی الموضوع لا فی السلب ولا فی المسلوب. [ر.ک: منتهی الذرایة

اگر گفتیم زیدی که ضرب از او منقضى شده، ضارب نیست، آن قضیه، صحیح و دال بر مجازیت است زیرا اگر مشتق - ضارب - در اعم، حقیقت باشد در این صورت «زید المنقضى عنه الضرب» هم «کان ضارباً».

به عبارت دیگر، قضیه سالبه در عین حال که مقید است دلالت بر مجازیت هم می‌کند چون قائل به اعم نمی‌تواند بگوید «زید المنقضى عنه الضرب لیس بضارب» زیرا نزد قائل به اعم، زیدی که ضرب از او منقضى شده حقیقتاً عنوان ضاریت دارد لذا ایراد شما - که گفتید اگر قضیه سالبه، مقیده باشد «غیر مفید» و اثبات مجازیت نمی‌کند - وارد نیست. بنابراین ما قضیه سالبه، تصویر نمودیم و از آن نتیجه گرفتیم، استعمال ضارب در منقضى عنه المبدأ مجاز است نه حقیقت.

ب: قوله «وان ارید تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة...».

در قضیه سالبه «زید لیس بضارب» قید را مربوط به حرف سلب می‌دانیم و حرف سلب را از اطلاق خارج می‌نمائیم یعنی زید و ضارب، مطلق است اما حرف سلب قضیه، مقید است به این ترتیب: «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» یعنی برای زید، عدم ضاریت در حال انقضاء، متحقق است.

شما مشاهده نمودید که ما قضیه سالبه مقیده، تصویر نمودیم که هم صحت سلب، صحیح و هم دلیل بر مجازیت مشتق در منقضى است زیرا:

اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، نمی‌توان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» چون بنا بر قول به اعم، حال انقضاء با حال تلبس، تفاوتی ندارد و مشتق نسبت به هر دو حقیقت است.

پس با توجه به قضیه سالبه مقیده، نتیجه می‌گیریم که مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است - صحت سلب علامت مجاز است -

به عبارت دیگر، شما - مستشکل - که می گوئید مشتق در اعم، حقیقت است، باید زید در هر حال^۱، عنوان ضاربت داشته باشد و نباید بتوان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» بنابراین ما که توانستیم در یک حال، عنوان ضاربت را از زید، سلب نمائیم، همین مطلب، دلیل بر عدم اعمیت هست.

ج: قوله «... انه ان ارید بالتقید تقید المسلوب الذی یكون...».

ممکن است بگوئید قید، مربوط به مسلوب - محمول - است، در این صورت، حق با شما - مستشکل - است زیرا همان طور که بیان کردیم اگر مسلوب - ضارب - مقید شد، سلب مقید، دلیل بر سلب مطلق نیست مثلاً چنانچه بگوئیم «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» مفهومی این نیست که اصل حیوانیت در آن تحقق ندارد و همچنین اگر بگوئیم «زید لیس بضارب الان» مفهومی این نیست که او به ضرب دیروز هم ضارب نبوده، لکن جواب ما به شما این است که:

الزامی نداریم قید را مربوط به مسلوب بدانیم تا دچار اشکال شویم.

خلاصه: مصنف به نحو کلی پذیرفتند که اگر قید، مربوط به مسلوب باشد حق با مستشکل است اما اضافه فرمودند که لزومی ندارد قید را مربوط به مسلوب بدانیم بلکه می توان قید را مربوط به موضوع یا حرف سلب دانست به نحوی که بیان کردیم.

تذکر: مرحوم مشکینی هم در بحث اخیر در حاشیه کتاب، بیانی دارند که به توضیح آن می پردازیم:

مسلوب - ضارب - مانند موضوع و حرف سلب - لیس - نیست زیرا کلمه ضارب، دارای هیئت و ماده ای هست که هر یک از آن دو معنایی دارند. شما تعیین کنید که اگر

۱ - نسبت به زمان مستقبل، قبلاً توضیح دادیم که حقیقت است یا مجاز.

قید، مربوط به مسلوب است، آیا به هیئت آن ارتباط دارد یا به ماده آن.

به عبارت دیگر، شما که قضیه سالبه، تشکیل می دهید قید را در جانب هیئت - ضارب - اخذ می کنید یا مربوط به ماده - ضرب - می دانید؟ - نتیجه آن دو مختلف است -

۱- گاهی می گوئیم «زید لیس بضارب الان» یعنی اکنون که از زید، ضرب، منقضي شده، او ضاربت ندارد - قید الان، مربوط به هیئت ضارب است - در این صورت با این که مسلوب، مقید است، در عین حال، دلالت بر مجازیت مشتق، نسبت به منقضي می کند زیرا اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد می توان گفت «زید ضارب الان» ولو بضرب قبلی، یعنی ضرب دیروز، سبب می شود که اکنون عنوان ضاربت بر او صادق باشد.

خلاصه: اگر در قضیه سالبه، قید را مربوط به هیئت مسلوب و ضارب بدانیم، در این صورت، قضیه سالبه با این که مقید است، اما دلالت بر مدعای ما می کند مانند فرض الف و ب.

مرکز تحقیقات حقوقی و پژوهش‌های حقوقی

۲- اگر قید را مربوط به ماده ضارب دانستیم در این فرض، صورت قضیه چنین است «زید لیس بضارب بالضرب الفعلی» یعنی زید به ضرب فعلی، ضارب نیست و این مطلب، منافاتی ندارد که زید به ضرب دیروز، ضارب باشد.

فقط ایراد متشکل در این صورت - که قید، مربوط به ماده ضارب باشد - وارد است زیرا او می گفت با توجه به جمله «زید لیس بضارب بضرب فعلی» منافاتی ندارد که زید به سبب ضرب دیروز، عنوان ضاربت داشته باشد که این فرض را به نحو مشروح در بیان ایراد متشکل، توضیح دادیم.

جمع بندی: چهار صورت برای قضیه سالبه مقیده، تصویر نمودیم در سه صورت، ایراد متشکل، وارد نبود و در یک صورت - که قید، مربوط به ماده ضارب باشد - اشکال او وارد بود لکن مصنف فرمودند الزامی نداریم آن قید را مربوط به مسلوب بدانیم

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ ، بين كون المشتق لازماً وكونه متعدّياً ، لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلاً غير متلبس بالضرب ، وكان متلبساً به سابقاً ، وأما إطلاقه عليه في الحال ، فإن كان بلحاظ حال التلبس ، فلا إشكال كما عرفت ، وإن كان بلحاظ الحال ، فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة ، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى [۱].

بلکه می گوئیم قید مزبور یا مربوط به موضوع است یا حرف سلب .
یاد آوری : تبادر و صحت سلب از امور برهانی نیستند وقتی هر یک از طرفین ادعای تبادر یا صحت سلب می کنند باید به وجدان مراجعه نمود تا مشخص شود که حق با کدامیک از آنها هست .

قوله : «فتدبر» . شاید اشاره به این است که اگر قید ، مربوط به هیئت مسلوب باشد باز هم نتیجه آن به نفع ما هست ولی چنانچه به ماده مسلوب ، ارتباط داشته باشد در این صورت ، حق با مستشکل است لکن الزامی نداریم که قید را مربوط به ماده مسلوب بدانیم .

[۱] - مصنف «ره» با دلیل دوم - صحت سلب - پاسخ کسانی را که در بحث مشتق ، تفصیلاتی قائل شده اند ، می دهند از جمله :

الف : به صاحب فصول ، نسبت داده اند که : اگر مبدأ مشتق از مصادر لازم باشد - مانند قیام و قعود - در این صورت ، استعمال مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت و در منقضى عنه المبدأ مجاز است اما اگر مبدأ و مصدر مشتق ، متعدی باشد - مانند ضرب و

۱ - بتوهم ان اللازم لكونه لازماً يلزمه التلبس في مقام الحقيقة فلو انقضى يصح سلبه فيكون مجازاً وأما المتعدى فلما كان من شأنه التعدى وعدم اللزوم فملاك الحقيقة فيه هو ايصاله الى المفعول فلا يصح سلبه عن الفاعل ولو انقضى عنه المبدأ لتحقق الملاك وذلك توهم فاسد . ر. ك : شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۶۸/۱ .

کما لا يتفاوت في صحة السلب عنه ، بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه ، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضاً - وإن كان معه أوضح ، ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل ، فلا نطيل بذكرها على التفصيل [۱].

قتل - در این صورت ، مشتق در اعم ، حقیقت است .

پاسخ مصنف این است که : در مشتقاتی که از مصدرهای لازم ، اخذ شده اند ، نظر ما با شما تفاوتی ندارد و اما نسبت به مشتقاتی که از مصادر متعدی اشتقاق ، پیدا کرده اند با دلیل دوم یعنی صحت سلب ، پاسخ شما را بیان می کنیم که :

زیدی که ضرب از او منقضی شده ، در حال انقضاء ، ضارب نیست - زید المنقضى عنه الضرب ليس بضارب - قضیه مذکور ، منافاتی ندارد به این که بر زید ، مجازاً عنوان ضارب اطلاق شود و واضح است که بحث ما در صحت اطلاق نیست بلکه نزاع ما در بحث مشتق ، این است که آیا اطلاق به نحو مجاز است یا حقیقت مثلاً عنوان «اسد» را بر رجل شجاع هم اطلاق می کنیم لکن به نحو مجاز ، در محل بحث می گوئیم «زید المنقضى عنه الضرب ليس بضارب» و بعد هم اضافه می کنیم «هو ضارب» یعنی ضارب مجازاً وليس بضارب حقیقتاً البته با توجه به زمان تلبس ، حقیقتاً می توان گفت زید ضارب - ای کان ضارباً - بنابراین استعمال مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت و نسبت به منقضی ، مجاز است خواه مبادی و مصادر آنها لازم باشد یا متعدی .

[۱] - ب : ذاتی که متلبس به مبدئی بوده ولی فعلاً تلبس به آن مبدأ ندارد ، دارای دو صورت است :

۱ - اگر اکنون متلبس به ضد آن مبدأ شده مثل این که فلان جسم ، دیروز اسود بوده ولی امروز ، تلبس به بیاض پیدا کرده ، در این صورت ، استعمال مشتق در خصوص متلبس ، حقیقت و نسبت به منقضی ، مجاز است یعنی اکنون نمی توان گفت «هذا الجسم ابيض واسود» زیرا تلبس به ضد مبدأ قبلی پیدا کرده .

حجة القول بعدم الاشتراط^۱ وجوه:
الأول: التبادر، وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس [۱].

۲- اما چنانچه آن ذات، تلبس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده در این صورت، مشتق در اعم، حقیقت است مثل این که دیروز، زید «ضارب» بوده اما اکنون «قاعد» است - قعود با ضرب، تضادی ندارد - در این فرض اکنون می توان عنوان ضارب را حقیقتاً بر او اطلاق نمود.

پاسخ ما به مفصل چنین است که: در موردی که ذات، تلبس به ضد، پیدا کرده، صحت سلب، واضح تر است اما در عین حال در موردی که تلبس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده - بلکه قاعد است - در این فرض هم می توان حقیقتاً عنوان ضارب را از او سلب نمود و گفت «فی هذا اليوم لا ينطبق عليه عنوان الضارب» و قضیه سالبه مذکور، صحیح است و دلالت بر مجازیت می کند.

خلاصه نظر مصنف «ره»: مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و در منقضی مجاز است و با صحت سلب، تفصیلات را رد نمودند اما قولی که کاملاً در جهت مخالف ما هست و می گوید مشتق در اعم از متلبس و منقضی حقیقت است، باید ادله اش را بررسی نمود.

ادله کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می دانند

[۱]- ۱: تبادر: وقتی مشتقی را بدون قرینه می شنویم، معنای عامی به ذهن انسان، انبیاق پیدا می کند که شامل متلبس و منقضی هست.

۱- گاهی از کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می دانند چنین تعبیر می کنند «قائلین به عدم اشتراط» و علتش این است که آنها بقاء تلبس به مبدأ را در مشتق، شرط نمی دانند و چنانچه ذاتی، یک لحظه، متلبس به مبدأ شود، برای همیشه، عنوان مشتق بر او صادق است.

الثاني : عدم صحة السلب في مضروب ومقتول ، عمن انقضى عنه المبدأ .
وفيه : إن عدم صحته في مثلهما ، إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون
التلبس به باقياً في الحال ، ولو مجازاً^۱ .

وقد انقذ من بعض المقدمات أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل
البحث والكلام ومورد النقض والإبرام ، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة
أو مجازاً ، وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات ، مما صدر عن الفاعل ، فإنما لا
يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع . كما عرفت . لا بلحاظ الحال
أيضاً ، لوضوح صحة أن يقال : إنه ليس بمضروب الآن بل كان [۱] .

پاسخ مصنف : قبلاً بیان کردیم که مثلاً هنگامی که جمله «زید ضارب» را اطلاق
می کنند ، متبادر و منسب به ذهن ، خصوص زیدی است که در حال نسبت و اطلاق ،
متلبس به مبدأ ضرب باشد نه اعم از متلبس و منقضى .

تذکر : اخیراً هم یاد آوری کردیم که تبادر و صحت سلب از امور برهانی نیست
وقتی هر یک از طرفین ، ادعای تبادر یا صحت سلب می کنند ، باید به وجدان ، مراجعه
نمود تا مشخص شود که حق ، با کدامیک از آنها هست .

[۱] - ۲ - عدم صحت سلب : اگر فردی مضروب یا مقتول واقع شد ، آیا عنوان
«مضروبت» یا «مقتولیت» منحصر به همان حال وقوع ضرب است . مثلاً اگر یک روز
از آن «ضرب» گذشت ، آن شخص ، عنوان «مضروب» ندارد ؟

قائلین به اعم می گویند فرضاً اگر کسی ده سال قبل هم مضروب ، واقع شده باشد ،

۱ - بالتصرف فی المبدأ بجمله عبارة عن معنى يكون التلبس به باقياً في حال النطق وهذا التصرف لا يستلزم
التصرف في معنى الهيئة الذي هو محل البحث ، قال في البدائع : «ولك ان توجه عدم صحة السلب في
موارده بان المراد بالمبدأ امر باق ولو مجازاً كما في الصناعات ، فيخرج عن موارد حينئذ ، لان المنقضى
انما هو المعنى الحدی لا الملكة» . ر. ک : منتهی الدراية ۲۹۲/۱ .

امروز می توان حقیقتاً عنوان «مضروب» را بر او اطلاق کرد و سلب عنوان مذکور از او صحیح نیست بنابراین ، عدم صحت سلب و یا به عبارت دیگر ، صحت حمل ، دلیل بر این است که مشتق ، نسبت به منقضی عنه المبدأ هم حقیقت می باشد .
 قوله «وفیه ...» .

اشکال : در مباحث گذشته ، مکرراً گفته ایم که ما در صدد بیان موضوع له هیئت مشتق^۱ هستیم و اختلافاتی که مربوط به مبادی مشتقات هست و این که از بعضی از مبادی ، شأیت و از بعضی صنعت و از برخی فعلیت و امثال آنها اراده نموده اند ، تأثیری در نزاع و بحث ما نمی گذارد و اختلافات مذکور را به حساب مشتق نگذارید ، در بحث فعلی از آن نتیجه گرفته و به مستدل می گوئیم : شما معنای «قتل و ضرب» را که مبدأ و مصدر مقتول و مضروب هستند ، تعیین کنید .

الف : اگر قتل ، همان معنای ظاهری خودش را داشته باشد یعنی ازهاق روح که فرد مقتول یک لحظه قبل از ازهاق روح ، حیات داشته باشد اما به دست قاتل ازهاق روح پیدا کند - معنای حدوثی - در این صورت به مستدل می گوئیم زیدی که فرضاً ده سال قبل ، مقتول شده ، اکنون «لایکون مقتولاً» و عنوان مقتول ندارد مگر این که کلمه «کان» - که دلالت می کند نسبت هم مربوط به زمان گذشته است - را همراهش استعمال نموده و بگوئیم «زید کان مقتولاً» تا تطبیق بر همان ده سال قبل کند اما اگر بگوئید «زید الیوم مقتول» که امروز ، عنوان مقتولیت بر آن صادق باشد در این صورت از شما نمی پذیریم که او «الیوم» مقتول باشد بلکه : «الیوم لیس بمقتول بل کان مقتولاً» .

خلاصه : اگر از مبدأ مقتول و مضروب ، معنای حدوثی و صدوری استفاده کنید در

۱ - مانند هیئت فاعل ، هیئت مفعول ، هیئت صیغه مبالغه و ...

الثالث : استدلال الإمام - عليه السلام - تأسيّاً بالنبي - صلوات الله عليه - كما عن غير واحد من الأخبار بقوله ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة ، تعريضاً بمن تصدّى لها ممن عبد الصنم مدّة مديدة ، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعم ، وإلا لما صحّ التعريض ، لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة^۱ ،

این صورت ، صحت سلب ، صحیح است . نه عدم صحت سلب .

ب : ممکن است شما از مبدأ ، معنای دیگری استفاده کرده و بگوئید : «مقتول» یعنی فردی که حیات ندارد و حیاتش با یک جریان ، توسط قاتل خاتمه پیدا کرده ، در این صورت ، آن فرد تا روز قیامت ، عنوان «مقتولیت» دارد زیرا دوباره که زنده نمی شود و کآن بین روح و جسدش فاصله افتاده .
معنای اخیر تقریباً همان معنای اسم مصدری و حاصل مصدری است در این صورت ، آن ذات اکنون هم متلبّس به مبدأ هست نه منقضی عنه المبدأ ، انقضاء به لحاظ صدور و ایجاد آن عمل است اما به لحاظ نتیجه عمل تا روز قیامت ، او متلبّس به مبدأ است .

نتیجه : اگر از مبدأ ، معنای اوّل را اراده کنید ما اصلاً عدم صحت سلب را قبول نداریم

۱ - وقد قرر الامام الرازی هذا الاستدلال فی تفسیره بوجوه ثلاثة : احدها ان ابابكر وعمر كانا كافرين فيقال كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان الامامة البتة ولا في شيء من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة الثانية : ان من كان مذبذباً في الباطن كان من الظالمين فاذا لم تعرف انهما كانا من غير الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب ان لا نحكم بامامتهما وذلك انما يثبت فيمن ثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة الثالث : انهم كانوا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فوجب ان لا ينالوا عهد الامامة اما الاول فبالاقتناع واما الثاني فلقوله تعالى : ان الشرك لظلم عظيم ... ر.ك : شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي - طبع نجف - ۱/ ۵۹ .

والجواب منع التوقف على ذلك ، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس .

وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : إن الأوصاف العنوائية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام ، تكون على أقسام [۱] .

بلکه صحت سلب ، صحیح است و چنانچه معنای اخیر را اراده نمائید در این صورت ، آن ذات ، منقضى عنه المبدأ نیست بلکه تا روز قیامت ، تلبس به مبدأ دارد .

[۱] - ۳ : سؤمین دلیل قائلین به اعم - وضع المشتق للاعم - : امام (علیه السلام) تاسیاً بالتبى (صلی الله علیه وآله) در چند روایت ، استدلال به این آیه نموده اند : واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماماً قال ومن ذريتى قال «لا ينال عهدى الظالمين»^۱ .

اما روایت : [روى فى الكافى عن الصادق (عليه السلام) انه قال : «من عبد صنماً او وثناً لا يكون اماماً» و عن العيون عن مولانا الرضا (عليه السلام) فى حديث طويل «ان الامامة خص الله عزوجل بها ابراهيم الخليل بعد النبوة والخلة مرتبة ثالثة وفضيلة شرفها بها وشاريها جل ذكره فقال عزوجل : انى جاعلك للناس اماماً فقال الخليل سروراً بها : ومن ذريتى ؟ قال الله عزوجل : لا ينال عهدى الظالمين ، فابطلت هذه الاية امامة كل ظالم الى يوم القيامة وصارت فى الصفوة»^۲ .

تذکر : بعضی از محشّین - از جمله مرحوم مشکینی - فرموده اند : روایتی ندیدیم که حضرت رسول (صلی الله علیه وآله) به آیه مذکور استدلال فرموده باشند و ظاهراً هم حق با آنهاست زیرا شأن پیغمبر با امام ، تفاوت دارد پیغمبر (صلی الله علیه وآله) در مقام استدلال به آیات بر نمی آمدند و کسی که دلیل نبوت پیامبر را پذیرفت سایر مسائل برایش حل

۱ - سورة بقره ، ۱۲۴ .

۲ - رک : منتهی الدراية ۱/ ۲۹۴ .

شده است اما ائمه «صلوات الله علیهم اجمعین» در مقام استدلال بر می آمدند و ... به هر حال استدلال در محل بحث ، چه تاسیاً باشد چه استقلالاً در نزاع ما تأثیری ندارد .

آیه مذکور در مورد خلافت و امامت در داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) است : «هنگامی که خداوند متعال ابراهیم (علیه السلام) را با وسایل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده آزمایش برآمد خداوند به او فرمود من تو را امام و رهبر مردم قرار دادم ابراهیم عرض کرد از دودمان من (نیز امامانی قرار بده) خداوند فرمود پیمان من به ستم کاران نمی رسد و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند شایسته این مقامند»^۱ یعنی کسانی که عنوان «ظالم» بر آنها منطبق است به خلافت نائل نمی شوند . شخص ظالم ، صلاحیت رهبری را ندارد ، خلفای صدر اسلام ، مدتی بت پرست بودند و اصنام و اوثن را عبادت کرده اند و مانند مردم جاهلیت ، شرک در عبادات داشتند و چه ظلمی بالاتر از شرک هست . انّ الشّرک لظلم عظیم^۲ .

کأنّ امام (علیه السلام) چنین استدلال کرده اند : کسانی که در صدر اسلام ، مقام رهبری را حیازت کردند ، مدتی بت پرست بودند پس عنوان ظالم بر آنها منطبق است و خداوند متعال فرموده است : «لا ینال عهدی الظالمین» .

تذکر : هر کسی معتقد به قرآن است - حتی اهل تسنن - و آن را معجزه خالده می داند باید استدلال مذکور را بپذیرد زیرا امام (علیه السلام) در مقام بیان یک امر تعبّدی نبوده اند تا بگوئیم مخصوص شیعه است - بلکه نسبت به یک امر اعتقادی استدلال نموده اند . در بحث مشتق از استدلال امام (علیه السلام) خواسته اند نتیجه گیری کنند که : خلفاء

۱ - تفسیر نمونه ۴۳۵/۱ .

۲ - سورة لقمان ، ۱۳ .

در زمان خلافت که بت پرست نبوده، در زمان جاهلیت، بت پرست و عنوان بت پرستی مربوط به قبل از اسلامشان بوده بنابراین در زمان خلافت «انقضی عنهم المبدأ» و آنها از این جهت ظلمی نداشته و مشرک نبودند بلکه سابقه بت پرستی داشتند پس نتیجه می گیریم که: هر کس سابقه تلبس به مبدئی داشته باشد تا روز قیامت، عنوان آن مشتق بر او صادق است لذا چون آنها در روزگاری مشرک و ظالم بودند پس در همان حین تصدی خلافت هم عنوان ظالم «حقیقتاً» بر آن ها منطبق است با توجه به آنچه که گفتیم معلوم شد که: از نظر امام (علیه السلام) مشتق، حقیقت در اعم از متلبس و منقضی هست.

اگر کسی بگوید در آیه «... لا ینال عهدی الظالمین» کلمه «ظالم» مشتق است اما در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال، حقیقت است و خلفاء در زمان خلافت، عنوان ظلم و شرک در عبادت نداشتند پس استدلال امام (علیه السلام) ناتمام است در این صورت، مستدل می گوید برای این که استدلال امام (علیه السلام) تمام باشد می گوئیم مشتق در منقضی و متلبس، حقیقت است.

به عبارت دیگر چون کسی به استدلال امام (علیه السلام) اعتراضی نکرده، معلوم می شود از نظر همه، مسلم بوده که مشتق در اعم، حقیقت است در غیر این صورت، استدلال امام (علیه السلام) صحیح نمی باشد.

مصنف «ره» فرموده اند با بیان سه مقدمه یا سه نکته، برای شما واضح خواهد شد که هم مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است و هم استدلال امام (علیه السلام) صحیح و تمام است.

به عبارت دیگر قبلاً باید بررسی نمود که: اخذ اوصاف - و مشتقات - در موضوعات احکام به چه کیفیت است.

أحدها : أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم ، لمعهوديته بهذا العنوان ، من دون دخل لا تصافه به في الحكم أصلاً [۱].
ثانيها : أن يكون لأجل الإشارة إلى علية المبدأ للحكم ، مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ، ولو فيما مضى [۲].

[۱] - اخذ اوصاف و عناوين در موضوعات احكام بر سه قسم ، متصور است .
۱ - گاهی وصفی در موضوع حکم ، واقع می شود اما هیچ گونه دخالتی در حکم ندارد بلکه فقط عنوان «مشیر» و اشاره به موضوع واقعی حکم دارد .
مثال : از ما سؤال می کنند که مسائل و معالم دین را از چه کسی یاد بگیریم در جواب می گوئیم از آن «آقائی که منزلش در فلان محل است» وصف مذکور و بودن منزل آن عالم در فلان محل ، هیچ گونه دخالتی در حکم ندارد بلکه مقام علمی آن فرد است که سبب شده مردم را به او معرفی کنیم ، ما از طریق وصف مذکور ، آن فرد را معرفی کرده ایم . البته مشابه آن سؤال در روایات هم هست .
[۲] - بسیاری از اوقات ، وصف در موضوع حکم ، اخذ می شود اما نحوه دخالتش در حکم بر دو قسم است .

الف : گاهی این چنین است که اگر ذات ، یک لحظه تلبس به مبدأ پیدا کند - ولو عنوان مشتق و وصف هم از بین برود - کافی است که حکم بر موضوع ، مترتب شود و بقاء هم داشته باشد .

به عبارت دیگر اگر یک لحظه ، ذاتی ، متلبس به مبدأ شود که در نتیجه ارتباط بین آن دو ، عنوان مشتق در یک لحظه بر موضوع ، صادق باشد ، کافی است که حکم ، برای

۱ - ... عن المفضل بن عمر ، ان ابا عبد الله (عليه السلام) قال للفيض بن المختار في حديث : فاذا اردت حديثنا فعليك «بهذا الجالس» واومى الى رجل من اصحابه ، فسألت اصحابنا عنه ، فقالوا : زرارة بن أعين . ر. ك : وسائل الشیعة ۱۸ / باب ۱۱ ابواب صفات قاضی ۱۰۴ .

ثالثها : آن يكون لذلك مع عدم الكفاية ، بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجري عليه ، واتصافه به حدوثاً وبقاء [۱].

إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم ، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير ، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعم ، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي ، فلا بد أن يكون للأعم ، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ، ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم .

وأما إذا كان على النحو الثاني ، فلا ، كما لا يخفى ، ولا قرينة على أنه على

همیشه ثابت باشد . مانند آیه شریفه «السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم»^۱ وجوب قطع يد ، نسبت به کسی است که یک لحظه با مبدأ - سرقت - ارتباط پیدا کند و در یک آن عنوان سارق بر او منطبق شده باشد گرچه در حين قطع يد ، عنوان سارق نداشته باشد به عبارت دیگر ، وجوب قطع يد ، تابع این نیست که بر سارق ، الآن - حين اجراء حکم - هم عنوان سارقیت ، صادق باشد .

[۱] - ب : گاهی حدوث و بقاء حکم ، تابع حدوث و بقاء عنوان و وصف است تا هر زمانی که مشتق و وصف باشد ، حکم هم ثابت است هنگامی که عنوان ، زائل شد حکم هم منتفی می شود .

مثلاً به فردی می گوئیم باید از مجتهد تقلید کنی - قلّد المجتهد - «مجتهد» کسی است که با مبدأ - اجتهاد - ارتباط دارد و در هر لحظه ، عنوان مجتهد بر او صادق است و آن لحظه ای که عنوان مذکور را از دست داد - به هر علتی - نمی توان از او تقلید نمود پس وجوب تقلید ، تابع بقاء عنوان مجتهد است و ...

۱ - ای فلا يتم الاستدلال بالآية الشريفة على وضع المشتق للأعم .

۲ - سورة مائدة ، ۳۸ .

النحو الأول^۱، لولم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما، ورفعة محلّها، وإن لها خصوصيّة من بين المناصب الإلهيّة، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتفحص بها متلبساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى [۱].

[۱] - استدلال به آیه شریفه - که مشتق برای اعم وضع شده و استعمالش در منقضى عنه المبدأ هم حقیقت است - در صورتی تمام است که اخذ عنوان - الظالمین - در موضوع حکم به نحو سؤم باشد یعنی حدوث و بقاء حکم، تابع حدوث و بقاء عنوان و وصف باشد - وصف، علت حکم و حکم، دائر، مدار آن باشد -

سؤال: چرا استدلال به آیه در صورتی تمام است که اخذ عنوان «الظالمین» به نحو سؤم باشد؟

جواب: مصنف «ره» فرموده اند: «ضرورة انه لو لم يكن المشتق للاهم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي فلا بد ان يكون للاهم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين...».

اما اگر اخذ عنوان - الظالمین - به نحو قسم دؤم باشد - یعنی مجرد ثبوت وصف، کافی برای ثبوت حکم باشد^۲ - استدلال، موقوف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد.

توضیح ذلک: اگر منظور در آیه، این باشد که مجرد حدوث ظلم در یک ذات و صرف عبادت صنم، کافی است که شخص برای همیشه از نیل به مقام رهبری محروم باشد در این صورت استدلال امام، متوقف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد اگر در خصوص متلبس هم حقیقت باشد کفایت می کند زیرا متصدیان خلافت ولو آنّا

۱ - المذكور فی الجواب وهو النحو الثالث فی المقدمة.

۲ - مانند آیه «السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما...».

إن قلت : نعم ، ولكن الظاهر أن الإمام - عليه السلام - إنما استدلت بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً ، لا بقرينة المقام مجازاً ، فلا بد أن يكون للأعم ، وإلا لما تم [۱].

ولو در یک روز ، عبادت صنم نموده اند و همین امر ، کافی است که از احراز مقام رهبری ، محروم باشند .

سؤال : بالاخره وصف و عنوان مذکور به کدامیک از دو نحو مذکور ، اخذ شده ؟
جواب : قرینه و دلیلی نداریم که وصف مزبور به نحو سوم در آیه شریفه ، اخذ شده باشد بلکه جلالت و عظمت مقام خلافت و امامت ، قرینه آشکاری است بر این که اگر کسی آنما دارای عنوان «ظالمیت» باشد به مقام خلافت و زعامت نمی رسد .
خلاصه : استدلال ، متوقف بر این نیست که مشتق در اعم ، حقیقت باشد بلکه اگر در خصوص متلبس هم حقیقت باشد ، استدلال ، تمام و کامل است زیرا امامت ، مقامی بس عظیم است که اگر کسی یک روز یا یک لحظه ، عبادت صنم کرده باشد ، همین امر کافی برای عدم نیل به مقام رهبری است و ...

[۱] - اشکال : ظاهر استدلال امام (علیه السلام) این است که : به ظاهر آیه ، به حسب وضع آن استدلال نموده اند نه این که استدلال به ملاحظه قرینه مقامیه باشد و لفظ ظالمین ، مجازاً استعمال شده باشد و امام (علیه السلام) به معنای مجازی به ملاحظه قرینه ، استدلال نموده باشند .

به عبارت دیگر ، بنابراین که اخذ «ظلم» در عنوان حکم ، علت تامه نباشد که حکم ، دائر ، مدار آن باشد - وجوداً و عدماً - بلکه علت باشد به این معنا که مجرد وجودش کافی باشد ولو در یک لحظه - سابقاً - پس لابد عنوان «ظالم» مجازاً استعمال شده در ظالمی که سابقاً متلبس به ظلم بوده و قرینه مقامیه بر این معنای مجازی هست بنابراین :
امام (علیه السلام) به معنای مجازی که خلاف ظاهر لفظ است استدلال نموده و این

قلت^۱: لو سلم، لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معنى الآية، والله العالم: من كان ظالماً ولو أنا في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً، ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس [۱].

ظاهر استدلال امام (عليه السلام) نیست زیرا بیان امام (عليه السلام) ظهور در این دارد که به ظاهر آیه استدلال نموده اند.

[۱] - جواب: سابقاً هم بیان کردیم که استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ به دو نحو است: به لحاظ حال تلبس، حقیقت و به لحاظ جزئی الآن به ملاحظه تلبس سابق، مجاز است و استعمال «ظالم» در آیه شریفه از قبیل اول است - حال تلبس - و استعمال مذکور مجازی نیست و معنای ظاهر آیه - والله العالم - این است که: کسی که بوده باشد - ولو در زمان سابق - ظالم، هرگز عهد ما به او نمی رسد و استعمال مذکور، مجازی نیست تا خلاف ظاهر آیه یا خلاف ظاهر استدلال باشد.

۱ - هذا دفع الاشكال، ويستفاد من كلامه وجهان في الجواب عنه: الاول انه يمكن منع ابتناء استدلال الامام عليه الصلاة والسلام على الظهور الوضعي لكفاية الظهور العرفي المعتقد به عند العقلاء ولو كان بمعونة القرينة كما في المقام لان الآية بعد كونها مسوقة لبيان علو منصب الامامة ظاهرة في علوية الظلم ولو بعد انقضائه لعدم نيل من تلبس به للامامة ابداً ويصح الاستدلال بهذا الظهور العرفي، وان كان مجازاً، فلا يتوقف الاستدلال بالآية على وضع المشتق للاعم. الثاني: انه بعد تسليم كون الاستدلال مبنياً على الظهور الوضعي نقول: ان جري المشتق على النحو الثاني - وهو علوية المبدأ للحكم مستمراً وإن انقضت عن الذات - لا يستلزم مجازاً أصلاً لما مرّ غير مرة من كون جريه على نحو الحقيقة ان كان بلحاظ حال التلبس ومجازاً إن لم يكن بلحاظه فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للاعم ولا على ارتكاب مجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، فمعنى الآية على هذا الوجه هو عدم لياقة المتلبس بالظلم ولو في آن لمنصب الامامة الى الابد من دون توقفه على وضع المشتق للاعم حتى يلزم من عدم البناء عليه مجاز، ويرد عليه: انه خلاف ظاهر الاستدلال، لكون ظاهره بناء على الظهور الوضعي حتى نلتجئ الى وضعه للاعم. ر.ك منتهى الدراية ۱/ ۳۰۰.

ومنه قد اتقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختیار عدم الاشتراط في الأول ، بأية حد السارق والسارقة ، والزاني والزانية ، وذلك حيث ظهر أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ، ولو بعد انقضاء المبدأ ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدد الوضع ، حسب وقوعه محكوماً عليه أو به ، كما لا يخفى .

ومن مطاوي ما ذكرنا - هاهنا وفي المقدمات - ظهر حال سائر الأقوال ، وما ذكر لها من الاستدلال ، ولا يسع المجال لتفصيلها ، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات [۱] .

[۱] - از بیانات ما - رد وجه ثالث - ضعف یکی دیگر از تفصیلات و اقوال در باب مشتق ، واضح شد .

توضیح ذلک : بعضی گفته اند : اگر مشتق ، مبتداء و محکوم علیه واقع شود در این صورت در اعم از متلبس و منقضى ، حقیقت است مانند «الضارب زید» اما اگر مشتق ، خبر و محکوم به قرار گیرد مانند «زید ضارب» در خصوص متلبس به مبدأ ، حقیقت و نسبت به منقضى ، مجاز است .

مفصلین به دو آیه ، تمسک نموده اند :

الف : «السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ...»^۱ .

ب : «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين»^۲ .

در آیات مذکور ، سارق ، سارقة ، زانی و زانیه ، محکوم علیه واقع شده اند و مسلماً آنها در حین «جلد» و قطع ید ، ، متلبس به سرقت و زنا نیستند و اگر آنها بعد از انقضاء

۱ - سورة مائده ، ۳۸

۲ - سورة نور ، ۲

بقي أمور: الأول: إن مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه -: بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به - غير مركب

مبدأ ، حقیقتاً سارق و زانی نباشند ، نمی توان حکم الهی را جاری نمود بلکه باید در هنگام اجرای حکم ، حقیقتاً متلبس به مبدأ باشند و اطلاق سارق و زانی بر آنها به نحو حقیقت باشد تا حکم الهی نسبت به آنها جاری شود .

تفصیل مزبور ، مردود است زیرا :

اولاً : اوصاف مذکور در «من انقضی» به ملاحظه حال تلبس ، استعمال شده اند یعنی «من كان سارقاً وزانياً ولو في زمان يجب قطع ايديهما وجلدهما» و به علاوه اخذ اوصاف مذکور در موضوعات از قبیل قسم ثانی است که حدوث وصف در ذات ولو آناما برای ثبوت حکم ، کفایت می کند .

ثانیاً : لازمه تفصیل مذکور ، این است که در هیئت مشتق ، تعدد وضع باشد یعنی مشتقی که محکوم علیه واقع می شود برای اعم وضع شده و مشتقی که محکوم به قرار گیرد برای خصوص متلبس ، وضع شده در حالی که یقین داریم در مشتق ، تعدد وضع وجود ندارد .

۱ - وبعبارة اخرى عنوان من عناوين الذات متحد معها في الوجود الخارجي وليس الذات مأخوذاً في مفهومه بحسب الوضع ولكن لما كان ذلك العنوان غير منفك عن الذات في الوجود الخارجي فقد يتوهم كونها مأخوذاً فيه وليس كذلك ضرورة ان كون شيء عنواناً لشيء لا يقتضي كون المعلنون داخلاً في مفهوم العنوان لاستلزامه كون المعلنون دائماً اما جزء الذات او عينها وهو باطل لجواز ان يكون امراً خارجاً عنها كما اذا جعل الكاتب او الفاحك او الماشي عنواناً للانسان غاية الامر عدم انفكاك العنوان عنها وذلك لا يستلزم كون هذه العناوين داخلاً في موضوع له الانسان «منه دام ظله» ر. ك : شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۷۱/۱ .

۲ - «ثانياً آنچه از این آیات استفاده می شود ، مجرد استعمال در ما انقضی عنه المبدأ است و مجرد استعمال ، دلیل بر حقیقت نیست و استعمال ، اعم از حقیقت و مجاز است و کسی منکر استعمال نیست» . ر. ک شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوینی ۷۹/۱ .

وقد أفاد في وجه ذلك : أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً ، وإلا لكان العرض العامّ داخلًا في الفصل ، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء ، انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة ، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان ، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. هذا ملخص ما أفاده الشريف ، على ما لخصه بعض الأعظم [۱].

امر اقل

آیا مفهوم مشتق ، بسيط است یا مرکب

نقد و بررسی کلام محقق شریف^۱ «ره»

[۱] - مصنف «ره» بحث دقیق و مفصلی را شروع نموده اند که آیا مفهوم مشتق ،

بسيط است یا مرکب و منشأ بحث و نزاع مذکور ، این است که :

مشهور - در علم منطق - فکر را چنین تعریف کرده اند : «الفکر هو ترتيب امور معلومة

لتحصيل امر مجهول» فکر ، این است که انسان ، چند امر معلوم را مرتب کند و از آن

«امور» مجهولی را کشف نماید .

می دانید که اقل جمع منطقی دوتا است لذا باید حد اقل ، دو «امر» و دوشیء را در

کنار یکدیگر قرار دهیم تا از آن ، امر مجهولی را کشف کنیم .

۱- المیر سید علی بن محمد بن علی الحسینی الاسترآبادی ، ولد المحقق الشریف سنة ۷۴۰ هـ بجرجان وکان

متکلماً بارعاً ، باهراً فی الحکمة والعریة ، روی عن جماعة منهم العلامة قطب الدین الرازی ، واخذ منه

العلامة المذكور ، له شرح المطالع وشرح على مواقف القاضی عضد الایجی فی علم اصول الکلام ، عده

القاضی نور الله من حکماء الشيعة وعلمائها وتوفی فی شیراز سنة ۸۱۶ هـ . (الکنى واللقاب ۲/ ۳۵۸)

ونیز رک : کفایة الاصول طبع مؤسسة آل البيت ۵۱ .

اشکال : لازم نیست حدّ اقل دو امر را مرتّب نمائیم تا به مجهولی پی ببریم بلکه گاهی از یک امر ، مجهولی را کشف می کنیم و آن عبارت است از این که :

در منطق ، ملاحظه کرده اید که می توان در تعریف یک شیء ، فصل قریب را ذکر کرد و گفت «الانسان ناطق» در موردی که «معرف» ما «ناطق» هست ، تنها از طریق فصل قریب می توان با «انسان» آشنا شد و آن را شناخت در مثال مذکور ، دو امر نداریم بلکه با یک امر - ناطق - انسان را معرفی کردیم پس چرا شما در تعریف فکر گفتید هو ترتیب «امور» معلومه لتحصیل امر مجهول .

جواب : شارح مطالع از مشهور ، دفاع کرده و فرموده اند اشکال مزبور وارد نیست .

توضیح ذلک : کلمه «ناطق» مشتق و از نظر معنا مرکّب است یعنی لفظ ناطق ، صورتاً و ظاهراً یک امر است ولی در واقع ، دو شیء و دو امر است معنای ناطق «شیء له النطق و ذات له النطق» است پس ناطق از دو امر مرکّب شده : الف : شیء و ذات ب : ناطقیّت .

پس در مثال مذکور و ماده نقض شما هم از امور و «امران» به مطلبی پی بردیم نه از «امر واحد» .

اشکال : محقق شریف^۱ ، صاحب حاشیه بر شرح مطالع ، بیان شارح مطالع را به این نحو ، رد نموده اند :

معنای ناطق و سایر مشتقات ، بسیط است نه مرکّب . معنای ناطق «شیء یا ذات له النطق» نمی باشد .

توضیح ذلک : شما - شارح مطالع - فرمودید ناطق یعنی «شیء له النطق» آیا امری را که در مفهوم مشتق ، اخذ نمودید ، مفهوم شیء و عنوان شیء است یا مصداق شیء .

البته واضح است که مصداق شیء به حسب موارد، متفاوت است مثلاً اگر بخواهید «انسان» را به وسیله ناطق، تعریف کنید، در این صورت، مصداق شیء همان انسان است.

خلاصه: آیا مفهوم «شیء» را در معنای مشتق، اخذ می کنید یا مصداق آن را؟ هیچ کدامش درست نیست که اینک به بیان آن می پردازیم.

الف: اگر مفهوم «شیء» - مفهوم ذات - در معنای ناطق، مأخوذ باشد، لازمه اش این

است که عرض عام، داخل در فصل شود زیرا:

در علم منطق «ناطق» را فصل و ذاتی انسان می دانند شما که می گوئید در معنای ناطق مفهوم «شیء» اخذ شده «شیئیت» مفهومی است که جزء ماهیت اشیاء نیست بلکه جزء اعراض، آن هم عرض عام است نه عرض خاص و هر موجود و ماهیتی دارای عنوان «شیء» هست «الانسان شیء»، «البقر شیء»، «الجماد شیء» پس «شیء» عرض عام است که بر تمام اشیاء و ماهیات، صادق است بدون این که جزء ماهیت، ذو ماهیتی قرار گرفته باشد. حال اگر عنوان «شیء» در معنای ناطق، مأخوذ باشد - شما می دانید که در منطق، ناطق را فصل انسان معرفی کرده اند و معنای این که ناطق، فصل انسان است، چنین است که تنها جزء ماهیت انسان و ممیز انسان از سایر ماهیات می باشد - اختصاص به انسان ندارد و در تمام اشیاء به نحو مساوی، قابل حمل و قابل عروض است پس:

اگر مفهوم «شیء» را در معنای ناطق، مأخوذ می دانید، تالی فاسدش این است که عرض عام، داخل در فصل می شود، چیزی که خارج از ذات است داخل ذات می شود و امری که خارج از ماهیت است داخل در ماهیت می شود و نمی توان به آن ملتزم شد.

ب: اگر در معنای مشتق، مفهوم «شیء» را اخذ نکنید بلکه مصداق شیء را بیاورید، تالی فاسدش این است که قضیه ممکنه خاصه به ضروریه، انقلاب، پیدا می کند.

بیان ذلک: در قضیه «الانسان ضاحک» - کلمه ضاحک، مشتق است - اگر مصداق شیء در معنای آن مأخوذ باشد، مفهوم قضیه مذکور چیست؟

تحلیل و معنای قضیه مذکور چنین است: «الانسان انسان له الضحک» زیرا در مثال مذکور، مصداق شیء، خود انسان است و طبق فرض دوم - ب - شما در معنای مشتق، مفهوم شیء را اخذ ننمودید بلکه مصداق شیء را در آن اخذ کردید و در منطق، قضایای مختلفی داریم از جمله، قضیه ممکنه، ضروریه، وقتیّه و مطلقه و...

سؤال: قضیه «الانسان ضاحک» چه ماده و جهتی دارد آیا مقصود، این است که «الانسان ضاحک بالضرورة»؟

خیر! منطقیین می گویند «الانسان ضاحک بالامکان». و می دانید که امکان بر دو قسم است الف: امکان خاص ب امکان عام، قضیه ای که نه طرف وجود و نه جانب عدمش، هیچ کدام ضرورت نداشته باشد، ممکنه خاصه نام دارد - مقصود از امکان خاص، این است که نه ثبوت ضحک برای انسان، ضرورت دارد نه سلب آن - حال، طبق بیان شما اگر مصداق شیء در معنای مشتق، مأخوذ باشد، معنای قضیه «الانسان ضاحک» این است که «الانسان، انسان له الضحک» در این صورت قضیه شما «ممکنه» نیست بلکه ضروریه است چون ثبوت انسانیت برای انسان، ضروری است - و مقصود شما در این هنگام همان موضوع شما است «الانسان ضاحک» یعنی «الانسان، انسان له الضحک» -

خلاصه: اگر در معنای مشتق - ضاحک - مصداق شیء را اخذ کنید تالی فاسدش این است که قضیه ممکنه خاصه به ضروریه، انقلاب پیدا می کند، قضیه ای که ماده اش امکان بود - امکان، نقطه مقابل ضرورت است - آن هم امکان خاص که نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، به یک قضیه ضروریه - از جانب وجود - منقلب

وقد أورد عليه في الفصول ، بأنه يمكن أن يختار الشق الأول ، ويدفع الإشكال بأن كون الناطق - مثلاً - فصلاً ، مبني على عرف المنطقيين ، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات ، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك [۱].

می شود و این همه بین آن دو ، اختلاف پیدا می شود لذا محقق شریف فرموده اند :
معنای مشتق ، بسیط است نه مرکب ، نه مفهوم شیء و نه مصداق شیء هیچ کدام در معنای مشتق ، اخذ نشده .

معنای ضاحک و ضارب مانند همان معنای فارسی آن دو هست . ضارب ، یعنی زننده ، که یک عنوان بسیط است البته برای تحقق عنوان «ضاریت» باید زید ، ضرب ، و مضروبی باشد تا عنوان مذکور تحقق پیدا کند اما بعد از این که مقدماتش فراهم شد ، یک عنوان «بسیط» انتزاعی به نام ضارب یا ضاحک داریم .

پاسخ صاحب فصول به محقق شریف

[۱] - صاحب فصول «ره» فرموده اند از هر دو شق کلام محقق شریف می توان جواب داد که :

الف : مانعی ندارد که مفهوم «شیء» در معنای ناطق ، اخذ شود و اشکال دخول عرض عام در فصل را هم جواب می دهیم که :

معنای ناطق به حسب لغت و منطق ، متفاوت است . معنای ناطق از نظر لغت «شیء له النطق» است و شئیت در مفهوم آن ، اخذ شده پس معنایش مرکب است اما منطقیین که ناطق را فصل انسان ، قرار داده اند ، شئیت آن را حذف کرده یعنی با القاء مفهوم «شیء» آن را فصل انسان قرار داده اند بنابراین معنای ناطق از نظر لغت با معنای منطقی آن تفاوت دارد و ما - اصولیین - در نزاع مشتق با معنای منطقی آن کاری نداریم بلکه در صدد تعیین موضوع له مشتق هستیم پس :

وفیه : إنه من المقطوع أنّ مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً ، بل بماله من المعنى ، كما لا يخفى .

والتحقيق أن يقال إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي ، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه ، وإنّما يكون فصلاً مشهوراً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه ، بل لا يكاد يعلم ، كما حقق في محله [۱] .

معنای ناطق از نظر لغت ، مرکب است اما در منطق ، عنوان «شیء» را از آن حذف نموده اند و اشکال دخول عرض عام در فصل هم من دفع می باشد .

نقد و بررسی کلام صاحب فصول

[۱] - اشکال یا جواب صاحب فصول انصافاً نادرست است زیرا :

نمی توان پذیرفت که منتقدین در معنای ناطق ، تصرف کرده و قسمتی از معنای لغوی را حذف سپس آن را به عنوان فصل انسان به من و شما معرفی کرده اند و بیان مذکور ، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر ، این است که :

«ناطق» با همان معنای لغوی در علم منطق به عنوان فصل انسان ، معرفی شده لذا جواب صاحب فصول ، قابل قبول نیست ولی ما می توانیم جوابی به محقق شریف بدهیم که :

شما فرمودید اگر مفهوم شیء در معنای ناطق ، مأخوذ باشد ، عرض عام ، داخل فصل می شود ، ما می گوئیم کلام مذکور بر این اساس است که «ناطق» فصل انسان باشد ولی قبول نداریم که آن ، فصل انسان است به عبارت دیگر ، اشکال شما - صاحب فصول - در صورتی وارد است که «ناطق» فصل انسان باشد ولی ما نمی پذیریم که «ناطق» فصل انسان باشد .

مصنّف ، دلیل خود را بیان نکرده اند ولی بعضی از محشّین چنین گفته اند :

آیا مقصود از «نطق» ، نطق ظاهری است یا منظور ، ادراک باطنی می باشد ؟ هر یک از آن دو باشد ، جزء ذاتیات انسان نیست زیرا :

نطق ظاهری به اصطلاح منطقیین از مقوله کیف است آن هم کیفی که قابل شنیدن می باشد و کیف از اعراض و از مقولات عرضیه است نه از ذاتیات .

و اگر مقصود از نطق ، درک کلیات و به اصطلاح «علم» باشد - ناطق یعنی عالم و کسی که می تواند کلیات را درک کند - در ماهیت علم بحث کرده اند بعضی گفته اند : الف : علم از مقوله کیف است - یک نوع خصوصیتی است که برای ذهن انسان ، پیش می آید - ب : ماهیت علم از مقوله اضافه است - به ملاحظه ارتباطی که بین علم و معلوم مطرح است - ج : ماهیت علم از مقوله انفعال است - آن حالت تأثری است که برای ذهن و نفس انسان ، رخ می دهد -

ماهیت علم ، چه از مقوله کیف ، چه اضافه و چه از مقوله انفعال باشد ، تمامش از مقولات عرضیه است و جزء ذاتیات انسان نمی تواند واقع شود بنابراین ، کلمه ناطق را به هر نحو ، معنا کنید فصل انسان نیست .

سؤال : چرا در منطق «ناطق» را به عنوان فصل انسان معرفی کرده اند ؟

جواب : فصل حقیقی اشیاء را غیر از خداوند علام الغیوب که خالق اشیاء است ، کسی نمی داند و هیچ کس نمی تواند فصول اشیاء را درک کند زیرا فصول اشیاء عبارت است از «ما به الاشیاء اشیاء» آن صورتی است که به آن صورت ، شیء ، شیتیت پیدا می کند و درک واقعی آن منحصر به خداوند متعال است لذا چون ملاحظه کرده اند که نمی توان فصل حقیقی را درک کرد ، چیزی را که اشاره به فصل حقیقی می کند و از اظهر خواص فصل حقیقی است ، جانشین فصل قرار داده اند بنابراین «ناطق» یک فصل منطقی معروف است نه فصل حقیقی فلسفی زیرا فصل حقیقی برای ما قابل درک نیست .

ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه ، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان ، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق^۱ ، فإنه وإن كان عرضاً عاماً ، لا فصلاً مقوماً للإنسان ، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه [۱].

[۱] - مصنف «ره» شاهی اقامه نموده که ناطق و امثال آن ، فصل حقیقی نیست : گاهی در تعریف بعضی از ماهیات ، دو فصل را ذکر می کنند مانند «الحيوان حساس متحرك بالإرادة» .

آیا قابل قبول است که یک ماهیت ، دو فصل داشته باشد ؟ یک ماهیت نمی تواند دو فصل قریب داشته باشد از این که آن دو را در تعریف حیوان ، ذکر کرده اند کشف می کنیم که هیچ کدام فصل نیستند بلکه آنها لازم ماهیت حیوان هستند منتها از نظر قُرب و بُعد در یک ردیف واقع شده اند و تقدم و تأخری بین آنها نبوده لذا هر دو را در ماهیت حیوان ، ذکر کرده اند .

قوله : «وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق ...» .

بنابراین که ناطق و امثال آن ، فصل نباشند - که نیستند - مانعی ندارد که در معنای ناطق ، مفهوم شیء اخذ شود و مفهوم شیء اگر چه برای انسان و تمام اشیاء ، عرض عام ، محسوب می شود اما همان مفهوم شیء بعد از این که مقید و متصف به نطق شد ، یک عرض خاص به حساب می آید و عرض خاص ، لزومی ندارد که بسیط باشد به عبارت دیگر ، همان عرض عام را وقتی مقید نمودیم ، عنوان عرض خاص پیدا می کند . «شیء» عرض عام است و «له النطق» که به آن اضافه شد عرض خاص می شود - برای انسان -

۱ - الاشكال لا يختص بالناطق بل هو جار في جميع المشتقات التي لا يتميز الفصل منها عن الخاصة ولا الجنس عن العرض العام فيرجع الاشكال لاعلى التفصيل بل على الاجمال فتأمل - ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۲۱ .

وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيداً [۱].

[۱] - اگر مفهوم «شیء» را در معنای مشتق، اخذ کنیم هیچ گونه تالی فاسدی ندارد مگر این که شما بگوئید: عرض عام، داخل عرض خاص می شود، عرض خاص با عرض عام در یک ردیف هستند - این که عرض عام، داخل عرض خاص می شود، مقصود، این نیست که عرض خاص، مشتمل بر عرض عام است بلکه عرض عام با یک قید «یصير عرضاً خاصاً» و مانعی برای آن متصور نیست -

چطور شما در تعریف انسان می گوئید «حیوان ناطق» حیوان که اعم است اما وقتی «ناطق» ضمیمه آن شد، اختصاص به ذات انسان پیدا می کند در محل بحث هم ناطق یعنی «شیء له التلطق» شیء، عرض عام است و «له التلطق» صفت آن و مجموعش عرض خاص انسان هست بنابراین عرض عام داخل در فصل نمی شود - که فصل، ذاتی انسان است و عرض عام، خارج از ذات و خارج از ذات، داخل در ذات بشود و ... -

نتیجه شق اول^۱ به محقق شریف چنین جواب می دهیم که: فرمودید عرض عام در فصل، داخل می شود می گوئیم «ناطق» فصل حقیقی نیست تا این که عرض عام، داخل فصل شود بلکه ناطق، عرض خاص است و مانعی ندارد که عرض عام، داخل عرض خاص شود بنابراین: «شیء» عرض عام است و «له التلطق» که به آن اضافه شود، مجموعش عرض خاص و از لوازم خاصه انسان است و مستلزم هیچ گونه تالی فاسدی نیست.

۱ - که مفهوم شیء در معنای مشتق - ناطق - اخذ شود -

ثم قال : إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ، ويجاب بأنه المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً ، بل مقيداً بالوصف ، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة ، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً . انتهى [۱].

جواب صاحب فصول از شق دوم کلام محقق شریف

[۱] - صاحب فصول فرموده اند^۱ : ممکن است که مصداق «شیء» را در معنای مشتق ، اخذ نمائیم و هیچ گونه تالی فاسد و انقلابی صورت نگیرد که برای بیان آن ، دو مقدمه ، ذکر می کنیم :

۱ - محقق شریف فرمودند اگر مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ نمائیم ، معنای قضیه الانسان ضاحک و [الانسان کاتب] چنین می شود «الانسان انسان له الضحک» و در نتیجه ، قضیه ممکنه خاصه به ضروریه ، منقلب می شود ، صاحب فصول فرموده اند : در قضیه مذکور و امثال آن ، محمول قضیه ، فقط «انسان» و مصداق شیء مطلق نیست^۲ بلکه مصداق شیء محمول است که مقید به قید و موصوف به وصف است یعنی انسان مقید به ضحک و انسان مقید به کتابت محمول است بنابراین ، محمول قضیه ، مصداق شیء به طور کلی و به نحو اطلاق نیست بلکه محمول ما مصداق شیء مقید به

۱ - محقق شریف فرمودند : اگر مفهوم شیء را در معنای مشتق ، اخذ کنیم عرض عام ، داخل در فصل می شود و چنانچه مصداق شیء را در مفهوم مشتق مأخوذ بدانیم قضیه ممکنه «الانسان ضاحک» به قضیه ضروریه ، منقلب می شود لذا می گوئیم مفهوم مشتق ، بسیط است نه مرکب .

صاحب فصول فرمودند : امکان دارد که مفهوم شیء را در معنای مشتق ، اخذ کنیم و هیچ تالی فاسدی پیش نیاید که آن را مشروحاً بیان کردیم در عبارت مذکور - متن کتاب - فرموده اند : امکان دارد مصداق شیء را در معنای مشتق ، اخذ کنیم و هیچ گونه انقلابی صورت نگیرد .

۲ - اگر معنای ضاحک «انسان» به تنهایی باشد در این صورت ، قضیه «الانسان ضاحک» که ممکنه خاصه است منقلب به قضیه ضروریه «الانسان انسان» می شود .

قید و موصوف به وصف است.

۲. باید آن قید و وصف را ملاحظه کنیم اگر قید از قبیل ناطقیّت باشد، در این صورت، ثبوت ناطقیّت برای انسان، ضرورت دارد اما اگر وصف و قید از قبیل ضحک و کتابت باشد، در این صورت، آنها برای انسان، ضرورت ندارند^۱ یعنی انسان می تواند ضاحک و کاتب باشد ولی کتابت و ضحک برای انسان ضرورتی هم ندارد. به خلاف انسانیّت که برای انسان ضرورت دارد.

با حفظ دو مقدمه مذکور از شما - محقق شریف، سؤال می کنیم:

شما فرمودید ماده و جهت قضیه «الانسان ضاحک» امکان خاص است، حال اگر ما مصداق شیء را در معنای ضاحک اخذ کنیم و قضیه به این صورت در آید «الانسان انسان له الضحک» آیا جهت قضیه مذکور از امکان خاص به ضرورت منقلب می شود؟ شما می بینید که هیچ گونه انقلابی صورت نگرفته معنای «الانسان ضاحک» عبارت است از «الانسان انسان له الضحک» اما واضح است که نفس انسانیّت، برای انسان، ضرورت دارد نه انسان مقید و موصوف به ضحک و کتابت.

به عبارت دیگر قبلاً جهت و ماده قضیه، امکان خاص بود اکنون هم که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شده باز هم ماده اش امکان خاص است بدون تحقق انقلاب. خلاصه بیان صاحب فصول: امکان دارد که ما وجه دوم - اخذ مصداق شیء در معنای مشتق - را اختیار کنیم و هیچ انقلابی صورت نگیرد به نحوی که بیان کردیم تا اینجا فرمایش صاحب فصول را بیان کردیم. اکنون باید ببینیم نظر مصنف (ره) در این باره چیست.

۱ - اصلاً مورد شقّ ثانی جائی است که قید، ضروری نباشد مانند ضاحک و کاتب که ثبوتشان برای انسان، ضرورت ندارد.

ويمكن أن يقال : إنَّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب ، فإنَّ المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً ، وإن كان التقيد داخلياً بما هو معنى حرفي ، فالقضية لا محالة تكون ضرورية ، ضرورة^۱ ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق^۲ للإنسان [۱].

اشکال مصتف بر کلام صاحب فصول

[۱] - مصتف ، یک مطلب کلی که به سایر موارد هم مرتبط می شود ، بیان نموده اند که :

در مواردی که محمول ، مقید^۲ است - موصوف و صفتی را بر موضوعی حمل می کنیم - آن را به دو نحو می توان بر موضوع ، حمل نمود و دو نوع قضیه حملیه می توان تشکیل داد .

الف : گاهی محمول مقید به حسب واقع ، خود ذات مقید است - ذات مقید ، محمول است - و قید در جنبه محمولی دخالتی ندارد و خارج از دائرة محمول است بلکه تقید محمول به قید که یک معنای اضافی و تبعی است ، داخل دائرة محمول است مانند شرائط در باب نماز مثلاً اگر شما بخواهید ماهیت نماز را معرفی کنید اجزاء و شرائط ، خارج از دائرة نماز است لکن تقید به شرائط و موصوف بودن به شرائط ، ارتباط و اضافه به نماز دارد ، در این صورت در باطن فقط یک محمول داریم و آن ، ذات مقید است و

۱ - ای بداهة .

۲ - مثال محقق شریف در فرض دوم - اخذ مصداق شیء در معنای مشتق - «الانسان ضاحک» و امثال آن بود نه «الانسان ناطق» اما مرحوم آقای آخوند توجهی به مثال نمودند و بحث را روی مثال اخیر ادامه داده اند در حالی که قضیه «الانسان ناطق» ضروری است - خواه مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کنند یا مفهوم شیء را -

۳ - اگر محمول ، شیء غیر مقیدی باشد ، ارتباطی به بحث ما ندارد .

وان كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً، فقضية (الإنسان ناطق) تنحل في الحقيقة الى قضيتين إحداهما قضية (الإنسان إنسان) وهي ضرورية، والأخرى قضية (الإنسان له النطق) وهي ممكنة [۱].

این چنین نیست که قید هم در در ردیف مقید، عنوان محمولی داشته باشد بلکه آن، خارج از دائرة محمول است.

در فرض مذکور، قضیه حملیه «الانسان ضاحك^۱» به این صورت در می آید: «الانسان انسان له الضحك» لکن قید و وصف مذکور - له الضحك - خارج از دائرة محمول است، محمول، عبارت است از «انسان» البته تقید انسان به ضحك، یک امر تبیی و آلی و داخل در دائرة محمول است اما قید - له الضحك یا له الكتابة - خارج از محمول است.

نتیجه: اگر محمول قضیه را به نحو مذکور، تصور کنیم، حق با محقق شریف است زیرا قضیه ممکنه خاصه به ضروریه، انقلاب پیدا می کند چون ماده قضیه، قبل از تجزیه و تحلیل مزبور از نظر منطق «امکان» بود اما وقتی مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کردیم و گفتیم معنای قضیه «الانسان ضاحك انسان له الضحك است» و محمول را «انسان» قرار دادیم و قید «له الضحك» را خارج از دائرة محمول به حساب آوردیم قضیه مزبور به «الانسان انسان» منقلب می شود که قضیه اخیر، ضروریه است و قضیه ضروریه ای واضح تر از «الانسان انسان» نداریم زیرا در قضیه مزبور، موضوع، عین محمول هست و شیء بر خودش حمل شده که در فرض مذکور، حق با محقق شریف است اما بیان مزبور، صرف فرض است و با واقعیت تطبیق نمی کند بلکه چیزی که با واقعیت تطبیق می کند این است که اکنون به توضیح آن می پردازیم.

[۱] - ب: اگر محمول مقید چنین باشد که: هم ذات محمول و هم قید بر موضوع،

۱ - در فرض مزبور مثال محقق شریف قضیه «الانسان ضاحك یا كاتب» بود نه «الانسان ناطق»

وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي، فتأمل [۱].

حمل شده باشد - مانند جمله «زید شاعر کاتب» که موضوع قضیه، دارای دو محمول است در محل بحث هم معنای ضاحک و امثال آن، مرکب است یعنی «انسان له الضحک» لذا محمول قضیه، دارای دو جهت و دو حیثیت است. ۱ - اصل انسانیّت ۲ - «له الضحک» به عبارت روشن تر:

ما دو قضیه حملیه داریم الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضحک البته واضح است که ماده و جهت دو قضیه با یکدیگر متفاوت است ماده قضیه اول، ضرورت و ماده قضیه دوم، امکان خاص می باشد پس قضیه «الانسان ضاحک» به اعتبار وجود دو محمول، دارای دو جهت و دو ماده مختلف گشت.

اکنون بینیم کلام محقق شریف، صحیح است یا نه

بیان ایشان با کمی تغییر، صحیح و خالی از اشکال است به این نحو که: محقق شریف، مناسب بود که چنین بفرمایند: از نظر منطق، قضیه «الانسان ضاحک» ماده اش امکان هست اما اگر مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شده باشد، لازمه اش این است که قضیه مذکور که دارای یک ماده - امکان - بود و هیچ شائبه ضرورت نداشت، به دو قضیه منقلب شود که ماده یکی از آنها ضرورت و ماده دیگری امکان هست - و به ضروریّه محضه، منقلب نمی شود - و این خود یک تالی فاسد است یعنی قضیه ای که ممکنه محضه بود وجهی و لزومی نداشت که منقلب به ضروریّه و ممکنه شود.

نتیجه: مصنف با مختصر تغییری کلام محقق شریف را تأیید نمودند.

[۱] - سؤال: چرا در صورتی که محمول، مقید است و در ظاهر، یک قضیه داریم،

شما آن را به دو قضیه، منحل می کنید - علت انحلال چیست -
جواب: به خاطر دو نکته:

- ۱- اگر اوصاف از نظر مخاطب و مستمع مجهول باشند، جنبه خبری و صورت قضیه پیدا می کنند اگر شما به دوستان گفتید «جائی زید العالم» و او نمی دانست که زید، دارای مقام علمی هست، در این صورت، شما به حسب ظاهر کلمه «العالم» را به عنوان وصف ذکر کرده اید اما کآن دو خبر و دو مطلب را برای دوست خود بیان کرده اید یکی مجیی زید و دیگری عالمیت زید پس «زید العالم» با این که از نظر ادبی صفت و موصوف است اما در واقع، یک قضیه است و در حقیقت به دوست خود چنین گفته اید «جائی زید وهو عالم» کما این که اگر خبری برای مخاطب، مفید فایده نبود - به علت این که مخاطب، نسبت به آن خبر مطلع بود - و شما آن را به صورت یک قضیه، بیان کردید در این صورت با این که ظاهراً قضیه است اما باطناً وصف است یعنی در عین حال که قضیه شما موضوع و محمول دارد ولی در حقیقت، صفت و موصوف است مثلاً دوستان می دانست که زید، عالم است، شما هم به صورت جمله خبریه گفتید «زید عالم» قضیه مذکور در واقع به صورت صفت و موصوف - زید العالم - هست زیرا خبر را چنین تعریف کرده اند «ما افاد المستمع فائدة تامة» حال اگر مستمع، آگاه به عالمیت زید است در این صورت، قضیه مذکور حقیقتاً نسبت به او عنوان خبر پیدا نمی کند.
- ۲- نکته دیگر: در منطق، راجع به عقد الوضع - موضوع - قضایا، اختلافی بین شیخ الرئیس^۱ و فارابی^۲ هست که:

۱- مختصری از احوال او را در امر پنجم از مقدمات کتاب، بیان کردیم.

۲- ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزنغ الحکیم المشهور، صاحب التصانیف فی الفلسفة والمنطق والموسیقی وغيرها من العلوم، اقام ببغداد برهة ثم ارتحل الى مدينة حران ثم رجع الى بغداد ثم سافر الى

شما خبری را به صورت «الانسان ضاحک» بیان کردید موضوع قضیه مزبور با این که جامد هست و عنوان اشتقاقی ندارد اما در واقع یک قضیه است معنای «الانسان»، «الموجود الذی ثبت له الانسانیة» هست یعنی مبدل به یک قضیه می شود. در این که عقد الوضع، خود یک قضیه است اختلافی بین آن دو بزرگوار وجود ندارد بلکه اختلافشان در این جهت است که:

مادة قضیة مذکور چیست؟

شیخ الرئيس فرموده اند جهت و مادة قضیه مذکور، مطلقه عامه است پس معنای «الانسان» به نظر شیخ «الموجود الذی ثبت له الانسانیة بالفعل» می باشد اما فارابی فرموده، مادة قضیه مزبور، امکان است.

نتیجه: موضوع قضیه و عقد الوضع با این که یک کلمه و نوعاً هم جامد هست، منحل به یک قضیه می شود منتها در جهت و ماده اش بین آن دو اختلاف هست.

آیا مانعی دارد که ما در محمول و عقد الحمل هم کلام مذکور را جاری بدانیم و بگوئیم قضیه «الانسان انسان له الضحک» در واقع دو قضیه است محمول یک قضیه، «انسان» و محمول قضیه دیگر «له الضحک» و صورت هر یک از آن دو قضیه چنین است: الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضحک منتها مادة یکی ضرورت و مادة دیگری امکان هست.

پس در جواب صاحب فصول چنین می گوئیم:

دمشق ثم الى مصر ثم عاد الى دمشق واقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان، ويحكى ان الآلة المسماة «القانون» من وضعه وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس، أكثر تصانيفه فصول وتعاليق، توفي عام ۳۳۹ بدمشق وقد ناهز ثمانين سنة وصلى عليه سيف الدولة ودفن بظاهر دمشق. (وفيات الاعيان ۱۵۳/۵ رقم ۷۰۱).

لكنه (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله : « وفيه نظر لأن الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً ، إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة ، مثلاً : لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد [الكاتب] بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة » انتهى .

ولا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضرورة ، بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية ، ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة ، كما لا يكاد يضربها صدق السلب

شما خیال نکنید که اگر ثبوت قید ، ضروری نباشد ، هیچ گونه انقلابی تحقق پیدا نمی کند ، کتابت و ضحک - در قضایای انسان کاتب و الانسان ضاحک - هیچ ضرورتی برای انسان ندارد مع ذلك هر یک از قضایای مربوطه به دو قضیه ، منحل می شود و «انقلاب» ، تحقق دارد منتها ماده یک قضیه ، ضرورت و ماده دیگری امکان است و این خود ، یک تالی فاسدی است که مشروحاً بیان کردیم .

نتیجه : تا کنون کلام صاحب فصول را رد نموده و بیان محقق شریف را پذیرفته و تأیید نموده ایم .

قوله «فتأمل» .

١ - لعله اشارة الى متانة كلام الفصول من ان عدم ضرورة القيد مانع عن انقلاب الممكنة الى الضرورية ، وضعف ما افاده المصنف في رده من صحة دعوى الانقلاب ، تقريب ذلك : ان دعوى الانحلال الى قضية ضرورية وهي قولنا : «الانسان انسان» مدفوعة ، ضرورة ان المحمول هو الانسان المقيد بالكتابة لا الانسان المطلق ، ومن المعلوم : ان مقتضى تبعية النتيجة لاجنس المقدمتين هو كون القضية ممكنة ، لعدم ضرورة القيد كالكتابة ، وهذا موجب لضرورة القضية ممكنة ، كما ان انحلال عقد الوضع الى قضية مطلقة عامة او ممكنة عامة اجنبى عن المقام ، ولا ينبغي تنظيره به ، لان الانحلال هناك انما يكون الى مركب ناقص تقيدي ، وهنا على تقديره انما يكون الى مركب تام خبري كما هو واضح فدعوى الفصول لعدم الانقلاب نظراً الى امكان القيد في محلها . رك : منتهى الدراية ٣١٢/١ .

کذلك ، بشرط عدم كونه مقتدا به واقعاً ، لضرورة التلب بهذا الشرط ، وذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات ومواد القضايا ، إنما هو بملاحظة أنّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها ، ومع آية منها في نفسها صادقة ، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك ، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ، ضرورة صيرورة الإيجاب أو التلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعاً ضرورياً ، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول .
وبالجملة : الدعوى هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة ، فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الامكان [۱].

صاحب فصول در کلام خود تنظر نموده اند

[۱] - برای توضیح عبارت مذکور ، مقدمه خلاصه قسمتی از مباحث قبل را تکرار

می کنیم :

محقق شریف فرمودند اگر مفهوم شیء در معنای مشتق مأخوذ باشد ، عرض عام ، داخل فصل می شود و اگر مصداق شیء در معنای مشتق اخذ شده باشد ، قضیه ممکنه به ضرورته ، انقلاب پیدا می کند پس معنای مشتق بسیط است نه مرکب .

صاحب فصول از دو شق کلام محقق شریف جواب دادند از جمله این که :

ایشان فرمودند^۱ می توان شق دوم - اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق - را انتخاب نمود که در عین حال مستلزم تالی فاسد - انقلاب قضیه ممکنه به ضرورته - هم نباشد زیرا در قضیه «الانسان ضاحک»^۲ و «الانسان کاتب» و امثال آن ، محمول قضیه ،

۱ - «ثم قال يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً وبجواب ...» .

۲ - همان طور که توضیح دادیم مثال محقق شریف «الانسان ضاحک» بود - ثبوت وصف ضحک برای انسان ضرورت ندارد -

مصدق شئی - بدون قید - نیست بلکه محمول، مقید و در صورتی که محمول، مقید است اگر قضیه بخواهد ضروری باشد باید آن قید هم ضروری باشد و چنانچه قید و وصف ضروری نباشد - مانند ضحک و کتابت - در نتیجه، سبب نمی شود که محمول مقید، ضروری باشد یعنی محمول مقید به قید غیر ضروری، همان امکانی را که داشت، بعد از اخذ مصداق شئی در مفهوم مشتق باز هم قضیه ممکنه است پس جهت و ماده قضیه «الانسان ضاحک» و «الانسان انسان له الضحک» ممکنه است نه ضروری^۱.

صاحب فصول در کلام خود تنظر نموده و فرموده اند در جواب ما به محقق شریف «نظر» هست و فرمایش ایشان صحیح است.

تذکر: بعد از ذکر خلاصه بعضی از مطالب قبل به توضیح متن می پردازیم که: بحث فعلی ما این است که منظور و مقصود صاحب فصول از عبارتی که در «فیه نظر» - لَانَّ الذَّاتَ الْمَأْخُذَةَ مَقْتِدَةً بِالْوَصْفِ... - آورده چیست.

مصنّف، کلام صاحب فصول را به نحوی معنا کرده که اشکال مهمی متوجه صاحب فصول شده ولی باید گفت که منظور صاحب فصول، مطلبی نیست که مرحوم آقای آخوند از کلام ایشان استفاده و برداشت کرده اند، مقصود واقعی صاحب فصول، چیز دیگری است که آن را توضیح خواهیم داد.

سؤال: منشأ اشتباه مذکور چه بوده؟

جواب: مثالی در کلام^۲ صاحب فصول هست که آن مثال در نسخه ها اشتباهاً ذکر شده، در آن مثال، مبتدائی بدون خبر، ذکر شده و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند در

۱. که قبلاً به نحو مشروح آن را بیان کردیم. البته مصنّف، کلام صاحب فصول را مخدوش نمودند - فی قوله «ويمكن أن يقال ان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً...» -

۲. ضمناً متن کتاب فصول را در صفحه ۲۵۳ همین کتاب آورده ایم.

ذهنشان بوده که خبر آن مبتداء، فلان شیء است و عبارت صاحب فصول «علیه الرحمة» را به طرز خاصی معنا کرده اند لکن مطلبی که از کلام صاحب فصول، حذف شده، این بوده که در عبارت فصول، کلمه ای مکرر، ذکر شده و نویسنده و ناسخ کتاب، توهم کرده که آن کلمه مکرر، زائد است لذا آن را حذف کرده در حالی که آن لفظ، مکرر نبوده و اساس بحث بر آن استوار است.

برداشت مصنف از کلام صاحب فصول: صاحب فصول فرمودند قضایائی از قبیل «الانسان ضاحک والانسان کاتب» به قضیة ضروریة، منقلب نمی شوند زیرا در قضیة «الانسان انسان له الكتابة^۱» قید محمول مقید، غیر ضروری است و مجموع محمول مقید، غیر ضروری می شود سپس فرموده اند «فیه نظر». وجه نظر را باید توضیح داد که: سه حالت برای موضوع قضیة - یعنی الانسان - متصور است.

الف: انسان مقید به وصف کتابت، موضوع است مثل این که بگوئیم «الانسان الکاتب انسان له الكتابة» که قید «الکاتب» در موضوع قضیة، ذکر شده، واضح است که از نظر علم منطق، ماده و جهت قضیة مذکور، ضرورت است زیرا «الانسان الکاتب» نمی شود «انسان له الكتابة» نباشد و «الانسان العالم» نمی شود «انسان له العلم» نباشد پس اگر شما موضوع قضیة را مقید به وصف کتابت نمودید، قضیة مذکور، ضروریة می شود - ایجابش ضرورت دارد -

ب: موضوع قضیة، انسان مقید به غیر کتابت است: اگر عدم کتابت را قید در موضوع قرار دهید و بگوئید «الانسان الغير الکاتب»، و محمولش «انسان له الكتابة» باشد، در این صورت باید قضیة شما سالبه باشد - سالبه ضروریة - مانند «الانسان الغير

۱ - که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق اخذ شده باشد.

الكاتب ليس بانسان له الكتابة بالضرورة» یعنی انسان مقید به عدم کتابت نمی تواند «انسان له الكتابة» باشد.

خلاصه: اگر موضوع قضیه، مقید به وجود وصف و قید باشد، جانب ایجابش ضرورت دارد و چنانچه موضوع، مقید به عدم وصف شد، جانب سلبش ضرورت دارد.
ج: موضوع قضیه، انسان مطلق است یعنی موضوع به نحو اطلاق ملاحظه شده، نه مقید به وصف است نه مقید به عدم وصف.
تذکر: در کلام صاحب فصول، اشاره ای به فرض اخیر نشده.

ایراد مصنف نسبت به بیان صاحب فصول

مرحوم آقای آخوند، عبارت صاحب فصول را به کیفیت مذکور معنا کرده و لذا اشکال مهمتی به صاحب فصول نموده اند که:
 کلام شما هیچ گونه ارتباطی با بیان محقق شریف ندارد زیرا نظر محقق شریف این است که قضیه ای که ماده اش ذاتاً امکان بود - در صورت اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق - به ضرورتی منقلب می شود.

محقق شریف فرموده اند قضیه ممکنه «الانسان كاتب» اگر معنایش «الانسان انسان له الكتابة»^۱ باشد، انقلاب به ضرورتی پیدا می کند اما شما - صاحب فصول - در بیان انقلاب ممکنه به ضرورتی در موضوع قضیه، تصرف نموده و گفتید «الانسان الكاتب انسان له الكتابة» یا «الانسان الغير الكاتب ليس بانسان له الكتابة» بحث ما، در موردی نبود که کسی در موضوع قضیه، تصرف و دخالت نماید بلکه بحث در موردی است که

۱ - یعنی در صورتی که مصداق شیء و ذات را در معنای مشتق اخذ کنیم.

موضوع به نحو اطلاق باشد.

به عبارت دیگر در علم منطق قضایائی داریم که مواد و جهات مختلفی دارند از جمله ضروریه، ممکنه، وقتیّه و امثال آنها در تمام تقسیمات مذکور، نفس موضوع را در نظر گرفته نه موضوع با وصف محمول را زیرا اگر موضوع با تقید به محمول، عنوان موضوعیت پیدا کند، جهت تمام قضایا «ضرورت» می شود و دیگر قضیه ممکنه نداریم مثلاً اگر مقصود از قضیه «زید عالم»، «زید العالم عالم» باشد، آن قضیه، ضروریه است و نامش ضروریه به شرط محمول است و همچنین در «الانسان الضاحک ضاحک» که ...

و اگر موضوع قضیه، مقید به عدم محمول شود، ضرورت سلب، پیدا می کند مانند «الانسان الغير الکاتب لیس بکاتب بالضروره».

خلاصه: اگر موضوع قضیه به محمول، مقید شود، ضرورت ایجاب و اگر به عدم محمول مقید باشد، ضرورت سلب پیدا می کند.

با بیان شما - صاحب فصول - نمی توان کلام محقق شریف را تصحیح نمود زیرا: محقق شریف فرموده اند اگر مصداق شیء در معنای مشتق مأخوذ باشد، قضیه ای که جهتش امکان و موضوعش مطلق است - تقید به وجود یا عدم وصف ندارد - به قضیه ضروریه منقلب می شود اما شما در مقام توجیه کلام محقق شریف، موضوع قضیه را مقید نموده و فرمودید منظور از کلمه «انسان»، «الانسان الکاتب» است و صورت قضیه موجه به این شکل است «الانسان الکاتب انسان له الکتابه» و قضیه سالبه اش به این نحو است «الانسان الغير الکاتب لیس بانسان له الکتابه» - وجهت هر دو قضیه، ضرورت است - بین کلام شما و بیان محقق شریف، اختلاف و فاصله کلی وجود دارد پس توجیه شما غیر صحیح است.

تذکر: تا اینجا برداشت و استفاده مصنف از کلام صاحب فصول را بیان کردیم.

برداشت مصنف از کلام صاحب فصول نادرست است

نکته: برداشت و تفسیر مصنف را از کلام صاحب فصول، بیان کردیم لکن صاحب فصول اصلاً چنان مطلبی را نفرموده و تصرّفی در موضوع قضیه ننموده اند.

بیان ذلک: کلمه «ذات» که در عبارت صاحب فصول، اخذ شده، آن ذاتی نیست که در موضوع قضیه باشد بلکه مقصود از «ذات» همان مصداق ذات است که در جانب محمول - در مشتق - و ضاحک و کاتب، اخذ شده^۱ و ایشان تصرّفی در موضوع قضیه ننموده بلکه موضوع، همان «انسان» مطلق است، صاحب فصول خواسته اند بفرمایند^۲: در قضیه فرضاً «الانسان کاتب» نزاع و بحث مآدر «محمول» قضیه است که آیا در معنای مشتق و کاتب، مصداق ذات که انسان باشد، مأخوذ است یا نه و اصلاً ایشان دخالتی در موضوع قضیه ننموده بلکه موضوع بر اطلاق خودش باقی است و در نتیجه خواسته اند کلام محقق شریف و انقلاب قضیه ممکنه به ضرورتی را به این بیان

۱ - و شاهدش این است که کلمه ذات در عبارت مذکور، دنباله عبارت قبل است که مقصود از کلمه «ذات» در هر دو عبارت، همان ذاتی است که در مشتق - ضاحک - مأخوذ و محل نزاع هست که عین عبارت مذکور را از کتاب فصول هم بزودی نقل خواهیم کرد. و مصنف هم آن را در متن قبلی آورده اند: الف: ثم قال يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً و يجاب بأن المحمول ليس مصداق الشيء و «الذات» مطلقاً... ب: و در دنبال آن چنین آورده اند: لکن قدس سره تنظر فيما افاده بقوله وفيه نظر لان «الذات» المأخوذة مقيدة بالوصف... -

۲ - البته فرمایش ایشان صحیح یا نادرست است، بحث دیگری است ولی این چنین نیست که مانند برداشت مصنف «ره» واضح الفساد باشد.

تصحیح نمایند که^۱:

تقیّد و توصیف انسان به عنوان «له الکتابه» از دو حال، خارج نیست:

۱- ممکن است تقیّد و توصیف مذکور در واقع و به حسب نفس الامر هم برای انسان ثابت و او موصوف به عنوان «له الکتابه» باشد پس در این صورت تمام انسانها ولو بالقوه متصف به عنوان «له الکتابه» هستند. صاحب فصول معتقدند که اگر چنین تقیّد واقعی برای انسان، ثابت باشد قضیه مذکور - الانسان کاتب - ضروریّه است زیرا معنای آن چنین است «الانسان انسان له الکتابه» و فرض بحث ما در موردی است که کتابت ولو بالقوه برای انسان در واقع ثابت است بنابراین در فرض مذکور، انقلاب قضیه ممکنه به ضروریّه تحقق دارد و فرمایش محقق شریف، صحیح است زیرا:

قضیه ای که ابتداء، ممکنه بود، بعد از اخذ مصداق مشتق در محمول آن به قضیه ضروریّه، منقلب شد.

۲- اگر فرض کردیم که به حسب واقع، تقیّدی برای انسان، ثابت نیست، شما انسان را مقیّد به عنوان «له الکتابه» می کنید ولی در واقع، چنین تقیّدی ثابت نیست، در این فرض هم صاحب فصول معتقدند که انقلاب، تحقق دارد و قضیه ما ضروریّه است منتها جانب سلب قضیه، ضرورت دارد و باید گفت «الانسان لیس بانسان له الکتابه».

نتیجه: صاحب فصول، تصرّفی در موضوع قضیه ننموده و قضیه بشرط محمول را بیان نکرده اند بلکه کلام ایشان مربوط به مشتق و نفس محمول - کاتب - است که در قضیه «زید کاتب» و امثال آن وقتی تجزیه و تحلیل کنیم دو صورت دارد اگر موصوف،

۱- یکی از اشکالاتی که طبق تفسیر مصنف بر کلام صاحب فصول وارد می باشد، این است که: چرا صاحب فصول بحثی از شق سوم - ج - ننموده اند اما طبق تفسیر ما از کلام ایشان اصلاً شق سومی تصوّر نمی شود بلکه فقط دو صورت متصور است که تحت عنوان «۱ و ۲» بیان کردیم.

اتصاف واقعی به صفت دارد، جانب ایجاب قضیه، ضرورت دارد و چنانچه اتصاف واقعی ندارد، جانب سلبش ضرورت دارد.

صاحب فصول برای توضیح کلام خود و این که بیان محقق شریف، صحیح است دو مثال آورده اند ضمناً متن کلام ایشان را از کتاب فصول^۱ نقل می کنیم تا منشأ برداشت ناصحیح مصنف «ره» هم روشن شود.

الف: قضیه «زید کاتب بالضرورة» کاذب است و این در صورتی است که معنای «کاتب» غیر مرکب باشد و مصداق شیء در مفهوم کاتب، اخذ نشده باشد البته «زید کاتب بالامکان» یک قضیه صادق هست.

ب: اگر در قضیه مذکور در مفهوم مشتق - کاتب - مصداق شیء - که همان زید است و باید کلمه «زید» تکرر پیدا کند - را اخذ کنیم، صورت آن، چنین است «زید زید الکاتب» که قضیه اخیر، دیگر ممکن نیست بلکه ضروری است و کلام محقق شریف هم صحیح می باشد.

تذکر: چون کلمه زید در مثال «زید زید الکاتب» دو دفعه ذکر شده، ناسخ و نویسنده کتاب فصول، توهم کرده که یکی از آن دو، اشتباه و زائد است لذا احدهما را حذف نموده و همان طور که در حاشیه کتاب، متن عبارت فصول را آوردیم و شما ملاحظه نمودید، اکنون آن مثال، غلط و به صورت «زید الکاتب» در کتاب فصول، چاپ شده.

۱- و يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً و يجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته ح للموضوع بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً «وفيه نظر» لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلاً أن كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق «زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة» ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول أيضاً لان لحوق مفهوم الذات او الشيء لمصاديقهما أيضاً ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ... ر. ک فصول ۶۳.

سؤال : خبر عبارت «زید الکاتب» چیست ؟

جواب : مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» خیال کرده اند که صاحب فصول «علیه الرحمة» به صورت «زید الکاتب کاتب» مثال زده و عنوان «الکاتب» را در ناحیه موضوع آورده اند - و قضیه ، ضروریه به شرط محمول است - در حالی که مقصود صاحب فصول «زید زید الکاتب» بوده و چون کلمه زید ، مکرر شده ، ناسخ ، توهم نموده که یکی از آن دو زائد است لذا حذف نموده با توجه به آنچه که ذکر کردیم : منشأ اشکال در تفسیر کلام صاحب فصول ، همان مثال است .

خلاصه بیان صاحب فصول : قید و جهت قضیه «زید کاتب» بدون تجزیه و تحلیل و بدون این که مصداق ذات در مفهوم مشتق ، اخذ شود ، امکان است اما اگر مصداق شیء در مفهوم مشتق اخذ شود ، قضیه مذکور به صورت «زید زید الکاتب بالقوه» در می آید که جهت و ماده اش ضرورت است و ثبوت کتابت بالقوه برای زید ، مطابق با واقع و چنین وصفی برای زید ، ثابت است پس قضیه ممکنه به ضروریه ، انقلاب پیدا می کند و برای شما واضح شد که مقصود صاحب فصول تأیید و تصحیح کلام محقق شریف بوده - از طریق لحاظ محمول مقید و موصوف و صفت - اما مصنف ، خیال کرده اند که وصف و قید در کلام صاحب فصول در ناحیه موضوع ، اخذ شده و موضوع به وجود محمول ، مقید می شود تازه و ...

سؤال : آیا طبق تفسیری که ما از کلام صاحب فصول کردیم ، ایرادی بر ، ایشان هست یا نه ؟

جواب : البته فرمایش صاحب فصول ، مورد مناقشه هست زیرا ممکن است محمول به حسب واقع ، تقید به وصف و قید داشته باشد لکن تقیدش ضروری نباشد این چنین نیست که اگر به حسب واقع ، تقیدی داشت ، حتماً باید ضروری باشد ممکن است

وقد انقذح بذلك عدم نهوض ما أفاده (رحمه الله) بإبطال الوجه الأول، كما زعمه (قدس سره)، فإنَّ لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما، إنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما^۱، لا مطلقاً^۲، ولو مع التقييد^۳ إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، فافهم [۱].

جهتش «امكان» باشد.

قوله «وبالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الامكان...».

مصنّف فرموده اند ادعای محقق شریف - انقلاب ممکنه به ضروریه - در موردی است که «لیست مادّته واقعاً فی نفسه وبلا شرط غیر الامکان» ولی شما - صاحب فصول - انقلاب مذکور را به این کیفیت تصحیح کردید که موضوع قضیه را مقتید به وجود یا عدم محمول قرار دادید که ارتباطی به کلام محقق شریف ندارد.

[۱] - تکرار و خلاصه مطالب قبل: محقق شریف «ره» فرمودند اگر مفهوم شیء در معنای مشتق، اخذ شود، عرض عام، داخل فصل و چنانچه مصداق شیء - ذات - در معنای مشتق مأخوذ شود، قضیه ممکنه به ضروریه، منقلب می شود لذا مفهوم مشتق را مرکّب نمی دانیم بلکه مشتق، دارای مفهومی بسیط است. صاحب فصول «ره» ابتداء از دو شقّ کلام محقق شریف جواب دادند سپس در جواب خود از شقّ دوم کلام محقق شریف - اخذ مصداق شیء و ذات در معنای مشتق - تنظر نموده و فرمودند حق با محقق شریف است. اما اکنون پا فراتر نهاده اند که^۴:

[۱ - ای غیر مأخوذین مع قید من القيود . ۲ - وفي جميع الاحوال . ۳ - بقید خاص كالنطق والضحك والمشی وغير ذلك من المصادر فاذا قلنا زيد كاتب واردنا شیء له الكتابة فانما الضروری ثبوته لزید هو الشیئة المطلقة لا الشیئة المقيدة بالكتابة لعدم ضرورة القید وهو واضح] ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی . طبع نجف ۱/ ۷۶.

۴ - متن عبارت کتاب فصول را در صفحه ۳۵۳ درج نموده ایم .

همان طور که تالی فاسد انتخاب شقّ دوم، انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه بود، تالی فاسد شقّ اول - اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق - هم انقلاب ممکنه به ضروریه است.

به عبارت دیگر: چه مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و چه مصداق شیء را در هر صورت، تالی فاسدش انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه است و علتش همان است که در «فیه نظر» بیان کردیم و اجمالاً این که:

محمول مقید یا واقعاً مقید به قید دارد یا ندارد اگر محمول مقید، مقید به قید دارد، جانب ایجاب قضیه ضرورت دارد و اگر مقید به قید ندارد، جانب سلب قضیه، ضرورت دارد خواه محمول قضیه، مفهوم شیء و ذات باشد یا این که محمول، مصداق شیء و ذات باشد.

منتها فرقی که در صورت، مسئله وجود داشت این بود که: در شقّ اول، مفهوم شیء در معنای مشتق، اخذ می شد و در شقّ دوم، مصداق شیء و ذات در معنای مشتق اخذ می گردید.

مطلب و علتی را که صاحب فصول در «فیه نظر» بیان کردند، علاوه بر شقّ دوم، شامل شقّ اول هم می شود و در هر دو صورت، انقلاب، تحقق دارد.

مصنّف «ره»: باید بررسی کنیم که آیا کلام صاحب فصول «ره» صحیح است یا نه. در شقّ اول^۱ و در قضیه «الانسان ناطق» مفهوم و عنوان شیء بر «انسان» حمل می شد به این صورت «الانسان شیء له النطق».

سؤال: صاحب فصول که فرموده اند در شقّ اول هم قضیه ما ضرورت پیدا می کند،

۱ - اخذ مفهوم شیء و ذات در معنای مشتق.

آیا نفس عنوان «شیء» به تنهایی برای موضوع، ضرورت دارد یا شیء مقید به قید ضرورت دارد؟

اگر بفرمایند که نفس مفهوم شیء به تنهایی برای موضوع، امر ضروری است، در این صورت می‌گوئیم اشکالی ندارد برای هر چیزی عنوان «شیء» و عنوان «ذات» ضرورت دارد لکن محمول قضیه ما مفهوم شیء به تنهایی نیست بلکه محمول قضیه، مقید است و شما نمی‌توانید «شیء» را به تنهایی ملاحظه کنید پس باید آن را با قیدش در نظر گرفت و گفت «الانسان شیء له التعلق» یا «الانسان شیء له الکتابه» و مقید بما هو مقید چه بسا ضروری نباشد و خود شما - صاحب فصول - فرمودید: «لجواز ان لا یکون ثبوت القید ضروریاً انتهی». مگر این که شما بگوئید قضیه ما ضروریه به شرط محمول است - موضوع قضیه تقید به وجود محمول دارد - که در فرض مذکور، صورت قضیه چنین است «الانسان الذی هو شیء له الکتابه شیء له الکتابه» و قضیه مزبور، ضروریه است اما همان طور که قبلاً هم بیان کردیم، فرض مذکور، خارج از بحث ما هست و در مواد قضایا باید ذات^۱ موضوع، ملاحظه شود نه موضوع به شرط محمول والا مواد تمام قضایا منحصر به ضروریه می‌شود.

خلاصه: شما نمی‌توانید موضوع قضیه را «الانسان الذی هو شیء له الکتابه» قرار دهید زیرا موضوع باید ذات انسان باشد و هیچ تقیدی به محمول نداشته باشد در نتیجه اگر موضوع قضیه، ذات انسان باشد، همان بیانی را که شما - صاحب فصول - در مقام اشکال به شق دوم، ذکر کردید، اینجا هم جریان پیدا می‌کند که:

البته ثبوت «شیء» برای انسان، ضرورت دارد لکن محمول قضیه فقط «شیء»

۱ - بدون تقید به وجود محمول یا عدم آن.

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل؛ ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته، فتأمل جيداً [۱].

نیست بلکه محمول، «شیء له الكتابة» هست و چون قید، ضرورت ندارد، ثبوت محمول مقید هم برای انسان ضرورتی ندارد.
قوله: «فافهم».

اشکال ما به صاحب فصول طبق مبنای خود ایشان است ولی ما در محمول مقید، دو صورت، تصور نموده و مشروحاً بیان کردیم که:
الف: محمول، ذات مقید بود که در این صورت، قضیه ممکنه به ضروریه، انقلاب پیدا می کرد. ب: هم ذات محمول و هم قید بر موضوع حمل می شد که در این صورت قضیه ممکنه به دو قضیه ممکنه و ضروریه متقلب می گشت.

نظر مصنف درباره کلام محقق شریف «قدس سرهما»

[۱] - محقق شریف فرمودند تالی فاسد شق اول - اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق^۱ - دخول عرض عام در فصل است و تالی فاسد شق دوم - اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق^۲ - انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه^۳ است، به علاوه ایشان مجبور بودند برای هر یک از دو شق، امثله مختلف، ذکر کنند ولی ما برای بیان بساطت مفهوم مشتق، طریقی را طی می کنیم که هم مثال دو شق مذکور، تغییر نکند و هم تالی فاسد هر دو شق،

۱ - در قضیه «الانسان ناطق».

۲ - در قضیه «الانسان ضاحک».

۳ - لذا مفهوم مشتق بسیط است نه مرکب.

متناسب و نزدیک به یکدیگر باشد :

توضیح ذلک : همان طور که محقق شریف هم فرمودند، اگر مفهوم شیء و ذات در معنای مشتق، مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می شود. البته با قطع نظر از اشکال ما که ناطق و امثال آن، فصل حقیقی نیستند. .

اما چنانچه مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شود، - ما مثال را تغییر نمی دهیم، در همان مثال «الانسان ناطق» - معنای ناطق چنین می شود: «الانسان الذی له النطق» .

سؤال : آیا می توان در معنای ناطق «انسان» را اخذ نمود ؟

جواب : خیر! زیرا انسان، نوع، و نوع، مرکب از جنس و فصل است و نمی توان نوعی را که خود از جنس و فصل، مرکب است، یک جزء معنای فصل و ناطق قرار داد. به عبارت دیگر: ناطق به تنهایی فصل انسان است اما، شما مصداق شیء و ذات را در معنای مشتق و ناطق، اخذ نموده و هنگام معنا کردن می گوئید یک جزء معنای ناطق، انسانی است که انسان، خودش از جنس و فصل، مرکب است، نوعی را که مجموعه جنس و فصل است شما جزء معنای فصل قرار دادید و این امر، ممتنع است.

مثلاً اگر کسی از شما معنای ناطق را سؤال کند، شما نباید آن را چنین معنا کنید «الانسان الذی له النطق» و نوع را در معنای فصل و جزء فصل قرار دهید لذا اگر محقق شریف، تالی فاسد شق دوم را دخول نوع در فصل می دانست هم بین دو تالی فاسد، تناسب بود و هم نیازی به تعویض و تغییر مثال، پیدا نمی شد.

خلاصه : در صورت اخذ مصداق شیء در معنای مشتق، نوع، داخل فصل می شود و چیزی که مرکب از جنس و فصل است جزء فصل قرار می گیرد و نیمی از فصل را تشکیل می دهد «وهذا ممتنع» .

ثم إنه يمكن أن يستدلّ على البساطة ، بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب ، ولزومه من التركيب ، وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه [۱].

مرحوم آقای آخوند فرموده اند : اگر ناطق را فصل هم ندانیم^۱ بلکه بگوئیم عرض خاصّ انسان و لازم انسان است - طبق بیان ما هم - اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق ، ممتنع است زیرا :

ناطق ، عرض خاصّ انسان است و شما فرض کنید که کسی معنای ناطق را از شما سؤال کرده و در پاسخ او گفته اید «الانسان الذی له النطق» در این صورت شما ، معروض را در معنای عرض آورده و معروض را داخل عرض کرده اید چون انسان ، معروض ناطق و موصوف به وصف نطق است و در معنای ناطق نمی توان معروض و موصوف را اخذ نمود ، موصوف ، جدای از وصف می باشد .

به عبارت دیگر ، لازم و ملزوم ، دو جزء هستند نمی توان ملزوم را در لازم ، اخذ کرد و چه بسا یکی از آنها جوهر و دیگری عرض باشد و چگونه ممکن است که جوهر در معنای عرض ، داخل باشد .

خلاصه : اگر ناطق را فصل انسان بدانید ، نوع ، داخل در فصل می شود و اگر مثل ما ، ناطق را عرض خاص بدانید ، معروض ، داخل عرض می شود و هر دو محال است .

دلیل مصنف بر بساطت مفهوم مشتق

[۱] - محقق شریف ، دلیل و بحث مفصلی را در بساطت مفهوم مشتق بیان کردند ولی

ما یک دلیل وجدانی ، ساده و مختصر بر بساطت مشتق داریم که :

۱ - چون فصل حقیقی اشیاء برای ما مشخص نیست و خداوند متعال ، فصل حقیقی اشیاء را می داند .

إرشاد: لا يخفى أنّ معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوّره إلا شيء واحد لا شيان، وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما.

وبالجملة: لا يتلّم بالانحلال إلى الاثنيّة - بالتعمّل العقلي - وحدة المعنى وبساطة المفهوم، كما لا يخفى، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين

فرضاً شما مبتدائی به صورت صفت و موصوف - زيد الكاتب - دارید.

سؤال: در مثال مذکور، موصوف شما دو مرتبه ذکر شده یا یک مرتبه؟

جواب: بدیهی است که از نظر ادبیت در مثال مذکور، موصوف فقط یک مرتبه ذکر شده و هو «زيد»، و این در صورتی است که معنای «الكاتب» بسیط باشد. اما اگر معنای آن مرکب باشد، در این صورت، موصوف شما مکرر شده و به صورت «زيد زيد الكاتب» در می آید^۱ البته در صورت اخذ مصداق شيء در معنای كاتب به صورت «زيد زيد له الكتابة» و در صورت اخذ مفهوم شيء به صورت «زيد شيء له الكتابة» در می آید که یک موصوف شما «زيد» و موصوف دیگر، مفهوم شيء یا مصداق شيء است.

خلاصه: اگر معنای مشتق، مرکب باشد در مثال «زيد الكاتب» و امثال آن باید موصوف، مکرر ذکر شده باشد در حالی که از نظر ادبیت و عرف بدیهی است که در آن مثال، موصوف، یک مرتبه ذکر شده و تکرری مطرح نیست و این در صورتی است که معنای مشتق، بسیط باشد نه مرکب. اگر مرکب باشد، مستلزم تکرار و تکرار، خلاف ضرورت و بداهت است.

۱ - البته به صورت قضیه خبریه و یک جمله نمی باشد.

المحدود والحد ، مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتاً ، فالعقل بالتعمل يحلل النوع ، ويفصله إلى جنس وفصل ، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً ، وشيئاً فardاً تصوّراً ، فالتحليل يوجب فتح ما هو علیه من الجمع والرتق [۱].

مقصود از بساطت مشتق چیست ؟

[۱] - معنای بساطت مشتق چیست ؟ به عبارت دیگر ، بساطت مشتق ، مربوط به چه عالمی است ؟

ملاک و مقصود ، این است که بینیم با تصوّر و شنیدن «مشتق» دو معنا تصوّر و ادراک می شود یا یک معنا ، با شنیدن لفظ ضارب و قاتل ، معنای متصوّر ، دو جزء دارد یا این که بسیط است ؟

معنای بساطت مشتق ، این است که با شنیدن مشتق فقط یک معنا در ذهن انسان ، متصوّر شود ، «ضارب» یعنی «زنده» ،

بدیهی است که اگر همان معنای بسیط را به عقل ، ارائه دهیم ، در تجزیه و تحلیل عقلی ، صاحب اجزاء می شود و این مطلب ، اختصاص به مشتق ندارد در جوامد هم سریان دارد مثلاً کلمه حجر و شجر از جوامد هستند و انسان از شنیدن آنها یک معنا در ذهنش نقش می بندد اما وقتی لفظ حجر را به عقل ارائه می کنیم ، عقل معنای آن را «شیء له الحجرية» می داند لکن مفهوم «شیء» در معنای حجر ، اخذ نشده و دلیلش این است که شما با شنیدن کلمه حجر ، انتقال به «شیء» پیدا نمی کنید بنابراین :

کلمات حجر و شجر با این که دارای مفهوم بسیطی هستند اما با فکر و تعمل عقلی ، ترکب پیدا می کنند و ترکب مزبور ، منافاتی با بساطت آنها ندارد پس مقصود از بساطت این است که :

با شنیدن لفظ ، یک معنا در ذهن ، تصوّر می شود و شاهد دیگرش ، اجمال و تفصیل

الثاني : الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً ، أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ، ولا يعصي عن الجري عليه ، لما هما عليه^۱ من نحو^۲ من الاتحاد ، بخلاف المبدأ ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك ، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره ، لا هو هو ، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهو هوية ، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما ، من أن المشتق يكون لا بشرط

است که فارق بین حدّ و محدود - معرّف و معرّف - است که :

انسان - نوع - مرکب است از جنس و فصل اما آیا شما با شنیدن لفظ انسان ، معنای مرکبی به ذهنتان خطور می کند ؟ خیر.

انسان ، دارای معنای بسیطی است و با شنیدن آن ، جنس و فصل در ذهن انسان متصور نمی شود آری در مباحث علم منطق با مطرح شدن لفظ و مفهوم «انسان» («جنس و فصل» - حیوان و ناطق - در ذهن انسان تصور می شود . ولی اگر کسی بگوید «جائنی انسان» حیوان و ناطق در ذهن ما نقش نمی بندد اما همان معنای بسیط با تجزیه و تحلیل عقلی ، دو جزء پیدا می کند یکی به نام نوع که ما به الاشتراک انسان با سایر حیوانات است و دیگری به نام فصل که ما به الامتیاز انسان از سایر حیوانات است اما در عین حال ، تجزیه و تحلیل مذکور ، لطمه ای به بساطت مفهوم انسان وارد نمی کند .

نتیجه : مقصود ما از بساطت مشتق این است که با شنیدن آن فقط یک معنا به ذهن انسان خطور می کند و این مطلب ، منافاتی با تجزیه و تحلیل عقلی ندارد .

۱ - ای للاتحاد الذی یکون علیه المبدأ وما تلبس به ، فضمیر - هما - راجع الی المبدأ وما تلبس به ، وضمیر - علیه - راجع الی - ما - الموصولة المراد بها الاتحاد ، فقله : «لما» تعلیل لعدم اباء المشتق عن الحمل على المتلبس بالمبدأ ، لوجود شرط صحة الحمل وهو الاتحاد . رک : منتهی الدراية ۱/ ۳۲۵ .

۲ - مانند صدوری ، حلولى ، انتزاعی و امثال آن .

والمبدأ يكون بشرط لا ، أي يكون مفهوم المشتق غير آبٍ عن الحمل ، ومفهوم
المبدأ يكون آتياً عنه [۱].

امردوم

«تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق»

[۱] - آیا بین ضارب و ضریبی که مبدأ مشتق است مفهوماً تفاوتی وجود دارد ؟
آری ! مشتق ، دارای معنا و مفهومی است که قابل حمل بر ذات و جری بر ذات هست
و می توان قضیه حمله تشکیل داد و گفت «زید ضارب» - بزودی در امر سؤم ، ملاک
قضیه حمله را بیان خواهیم کرد - و ملاک حمل ، این است که موضوع و محمول با
یکدیگر اتحاد دارند و می توان محمول را بر موضوع منطبق نمود به خلاف مبدأ مشتق -
که عبارت است از ضرب و کتابت و امثال آن - که قابلیت حمل بر ذات را ندارد و
نمی توان قضیه حمله ای تشکیل داد که محمولش عبارت از مبدأ و موضوعش ذات
باشد مثلاً نمی توان گفت «زید ضرب» قضیه مذکور به نحو «حقیقت» صحیح نیست و
اگر گاهی می گویند «زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است والا عدل و عدالت را
نمی توان بر زید حمل نمود چون آن دو مفهومشان متغایر است زیرا زید یک موجود
انسانی خارجی است اما عدالت یک فضیلت اخلاقی و نفسانی است و نمی شود زید با
عدل ، اتحاد پیدا کند پس فرق عادل و عدل این است که : عادل بمفهومه و معناه قابل
حمل بر ذات هست به لحاظ این که عادل از تلبس ذات به عدالت انتزاع شده و در
انتزاع «عادل» نه تنها عدالت را ملاحظه کردیم بلکه اتصاف و تلبس ذات به عدالت
هم ملاحظه شده لذا یک وصف انتزاعی برای خود ذات است - به اعتبار تلبس به
مبدأ - .

وصاحب القصول (رحمه الله) - حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين ، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيّة مع حفظ مفهوم واحد - أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك ، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على

خلاصه : مشتق ، قابل حمل بر ذات هست ولی مبدأ آن قابلیت حمل ندارد .
سؤال : آیا تفاوت بین مشتق و مبدأش واقعی و حقیقی است یا این که اعتباری است و نیاز به اعتبار معتبر دارد ؟

جواب : واقعاً بین مشتق و مبدأش فرق مزبور وجود دارد و تفاوت مذکور ، دائر مدار اعتبار معتبری نیست و به لحاظ لاحظ ، ارتباط ندارد و در اختیار متکلم نیست .

مصنّف فرموده اند : اهل معقول در فرق بین مشتق و مبدأ آن ، بیانی دارند که ناظر به کلام ما هست که : مشتق «لا بشرط» و مبدأ «بشرط لا» هست .

سؤال : مشتق از چه جهت لا بشرط و مبدأ از چه نظر بشرط لا هست ؟
مقصود ، لا بشرطی نسبت به حمل و تطبیق بر ذات است که مشتق هیچ گونه امتناع و ابائی ندارد که جری بر ذات پیدا کند و حمل بر ذات شود یعنی از نظر حمل ، لا بشرط است .

اما مبدأ مشتق به شرط لای از حمل است و اباء و امتناع از حمل دارد. بنابراین از کلام اهل معقول دو مطلب را استفاده می کنیم که :

- ۱- لا بشرطی و بشرط لائی را نسبت به حمل ملاحظه می کنند .
- ۲- لا بشرطی و بشرط لائی در مشتق و مبدأ ، یک حقیقتی است که ارتباط به لحاظ ، لاحظ و اعتبار معتبر ندارد و این چنین نیست که فرضاً متکلم بتواند یک مرتبه ، مشتق را لا بشرط و مبدأ را بشرط لا ، تصور کند و یک مرتبه ، عکس آن را .
- لا بشرطی و بشرط لائی مشتق و مبدأ ، یک واقعیت تغیر ناپذیر است .

الذات ، وإن اعتبر لا بشرط ، وغفل عن أنّ المراد ما ذكرنا ، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل ، وبين المادّة والصورة ، فراجع [۱].

ایراد مصنف بر کلام صاحب فصول^۱

[۱] - صاحب فصول «ره» مراد اهل معقول را به نحو دیگری برداشت کرده اند لذا در مقام اعتراض به آنها بر آمده اند .

ایشان خیال کرده اند که لا بشرطی و بشرط لائی دو امر اعتباری است نه واقعی - و آن هم به لحاظ عوارض خارجیه ، به لحاظ حمل شدن و حمل نشدن - معنای واقعی عالم و علم فرقی ندارد منتها شما به دو نحو می توانید آن را اعتبار کنید ، معنای علم و عالم یکی است لکن اگر آن را لا بشرط ملاحظه کردید ، قابل حمل است و چنانچه بشرط لا لحاظ کنید قابلیت حمل ندارد .

خلاصه این که اختیارش به دست انسان و معتبر است اگر بخواهد آن را لا بشرط اعتبار می کند و چنانچه مایل باشد آن را بشرط لا اعتبار می کند لذا صاحب فصول بر اهل معقول ایراد گرفته که :

تفاوت شما - بین مشتق و ذات - یک تفاوت درست و صحیحی نیست زیرا : اگر ما مبدأ را لا بشرط هم فرض کنیم ، قابل حمل نیست «زید علم» و «زید حرکة» قضایای حملیه باطل و غیر صحیحی هستند پس چرا شما - اهل معقول - مشتق را لا بشرط قرار

۱ - هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري ، ولد في «ايوان كيف» ، اخذ مقدمات العلوم في طهران ثم اكتسب من شقيقه الحجة محمد تقی الاصفهانی صاحب «هداية المسترشدين» في اصفهان ، ثم هاجر الى العراق فسكن كربلاء كان مرجعاً عاماً في التدريس والتقليد ، وقد تخرج من معهده جمع من كبار العلماء اجاب داعی ربه سنة ۱۲۵۴ هـ وله آثار اشهرها «الفصول الغروية» في الاصول (طبقات اعلام الشيعة الكرام البررة ۱/ ۳۹۰ رقم ۷۹۵) .

دادید «لا بشرطی» مشکلی را حل نمی کند.

مرحوم آقای آخوند: صاحب فصول «ره» به کلام اهل معقول توجه ننموده اند، آنها گفته اند بین عالم و علم، مفهوم واحدی نیست بلکه دو مفهوم و دو معنای واقعی مطرح است که یک معنا قابل حمل است و معنای دیگر یعنی مبدأ قابلیت حمل بر ذات را ندارد آنها نگفته اند علم و عالم، یک معنا دارند همان طور که بیان کردیم بشرط لائی و لا بشرطی یک امر واقعی هست که مربوط به اعتبار من و شما نیست و مقصود اهل معقول همان است که توضیح دادیم و ...

مصنّف، مؤیدی به نفع خود اقامه نموده اند:

شاهد: اهل معقول، چنین تعبیری - لا بشرطی و بشرط لائی - در مورد دیگری هم دارند که: انسان، دارای اجزای ماهوی است به نام جنس و فصل که از آنها به اجزاء الماهیت تعبیر می کنند در قضیه «الانسان حیوان ناطق» حیوان، جنس و ناطق، فصل آن است. و همچنین انسان، دارای اجزای خارجی به نام ماده و صورت هست.

سؤال: چه تفاوتی بین (جنس و فصل) و بین (ماده و صورت) وجود دارد؟

جواب: گفته اند جنس و فصل هر دو لا بشرط هستند اما ماده و صورت هر دو بشرط لا می باشند و مقصود اهل معقول از آن دو، همان لا بشرط و بشرط لای از حمل است. آن هم مربوط به واقعیت است. شما می توانید اجزای ماهیت را بر انسان، حمل نموده و بگویید «الانسان حیوان یا الانسان ناطق» و قضایا متصوره صحیح است زیرا جنس و فصل نسبت به حمل، لا بشرط هستند و هیچ گونه اباء و امتناعی از حمل بر ماهیت ندارند به خلاف اجزای خارجیّه.

در اجزای خارجیّه به نام ماده و صورت نمی توان قضیه حملیه تشکیل داد و مثلاً - و برای تقریب به ذهن - گفت «الانسان بدن» یا «الانسان روح» دو قضیه مزبور، باطل و

الثالث : ملاک الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهووية والاتحاد من وجه ، والمغايرة من وجه آخر ، كما يكون بين المشتقات والذوات ، ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب^۱ بين المتغايرين ، واعتبار كون مجموعهما - بما هو كذلك - واحداً ، بل يكون لحاظ ذلك مغلاً ؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية .

ومن الواضح أنّ ملاک الحمل لحاظ بنحو الاتحاد^۲ بين الموضوع والمحمول ، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات ، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها ، كما هو الحال في طرف

غير صحيح است زیرا در مرکبات خارجیه نمی توان مرکبی را موضوع و جزء آن را محمول قرار داد .

واضح است که خانه از اتاق ، حیاط و سایر وسایل مربوطه تشکیل شده اما نمی توان به صورت قضیه حملیه گفت فلان خانه ، اتاق است . بلکه اتاق جزء من الدار است ، بدن انسان هم جزئی از انسان است - لا آله انسان - و همچنین روح انسان ، جزئی از انسان است - لا آله انسان -

خلاصه : اجزای خارجیه ، قابل حمل نیستند اما اجزای ماهیت قابلیت حمل دارند و فرقی که اهل معقول بین (جنس و فصل) و (ماده و صورت) ذکر کرده اند این است که : جنس و فصل لا بشرط از حمل اما ماده و صورت بشرط لای از حمل هستند و مقصودشان از لا بشرطی و بشرط لائی ، نسبت به تشکیل قضیه حملیه است پس این هم خود ، مؤیدی است بر این که فرق بین مشتق و مبدأ - به نحوی که بیان کردیم - یک فرق واقعی است و مربوط به اعتبار معتبر و لحاظ لا حظ نیست .

[۱ - فی العبارة اغتشاش اذ لم يدع احد اعتبارها ، نعم ادعى فی «الفصول» کفایتها فی متغایری الوجود ، كما یاتی نقل کلامه ، فحق العبارة هكذا : «ولا یکنی ملاحظة التركيب ...» الى آخره .

۲ - فیها - ایضاً - اغتشاش وحقها هكذا «نحو من الاتحاد» [مشکینی «ره» ر.ک : کفایة الاصول محشی ۸۴/۱

المحمولات ، ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد ، مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار .
فانقذح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام . وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وإمعان النظر [۱] .

امر سوم

ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست

[۱] - گفتیم فرق مشتق با مبدأ آن ، عبارت است از این که مشتق ، امتناعی از حمل ندارد ولی مبدأ ، اباء از حمل دارد و قضیه «زید عادل» صحیح است اما قضیه «زید عدل» غیر صحیح است .

سؤال : ملاک صحت حمل چیست ؟

جواب : باید بین موضوع و محمول ، اتحاد حقیقی - هوئیت - و در عین حال یک مغایرت اعتباری هم برقرار باشد .

مثلاً در قضیه «زید ضارب» در خارج ، بین موضوع و محمول ، جدائی نبوده و این چنین نیست که در خارج ، یک زید و یک ضارب داشته باشیم بلکه بین آن دو ، اتحاد واقعی و حقیقی هست اما از باب این که در قضیه حملیه ، محمول را به موضوع ، نسبت می دهیم و انتساب در موردی است که دو طرف ، وجود داشته باشد - دو منتسب - که یکی را به دیگری نسبت دهیم ، اگر بین آن دو طرف ، هیچ گونه تغایری نباشد - ولو یک تغایر اعتباری - مفهومی ندارد که ما محمول را به موضوع ، نسبت دهیم . و اگر هیچ گونه تغایری بین موضوع و محمول نباشد ، نمی توان شیء را بر خودش حمل نمود .
اگر شما انسان را بر خودش حمل نموده و می گوئید «الانسان انسان» قضیه مذکور

در مقام دفع بعضی از توهّمات تشکیل شده مثلاً کسی در ذهنش بوده که می توان انسانیت را از انسان ، سلب نمود و سلب الشيء عن نفسه جائز است لذا در دفع توهّم مذکور گفته می شود «الانسان انسان» .

خلاصه : ملاک صحت حمل ، این است که بین موضوع و محمول ، اتحاد حقیقی و در عین حال تغایر اعتباری باشد .

ملخص کلام صاحب فصول^۱ : ایشان فرموده اند از دو شیء که هیچ گونه اتحادی بینشان نیست و تغایر وجودی و حقیقی با یکدیگر دارند ، می توان قضیة حملیه تشکیل داد مثلاً از زید و علم می توان یک قضیة حملیه ، ترتیب داد به این صورت که :

۱ - «و تحقیق المقام : ان حمل الشيء على الشيء يستلزم ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل ، واتحاد باعتبار الطرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او خارج ، ثم التغاير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً كقولك : - هذا زيد - و - الناطق حساس - وقد يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً ، وذلك بتزليل الاشياء المتغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع . وبالجملّة فليحقق بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية ، فيصح حمل كل جزء من اجزائه المأخوذة لا بشرط عليه ، وحمل كل واحد منها على الاخر بالقياس اليه نظراً الى اتحادهما فيه كقولك : - الانسان جسم او ناطق - فان الانسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس ، لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً ولو بالاعتبار ، فان اخذ الجزآن بشرط لا - كما هو مفاد لفظ البدن والنفس - امتنع حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان ، لانقضاء الاتحاد بينهما وان اخذ لا بشرط - كما هو مفاد الجسم والناطق - صح حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان ، لتحقق الاتحاد المصتحق للحمل . فقد تحقق مما قررنا ان حمل أحد المتغايرين بالوجود على الاخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلاثة : اخذ المجموع من حيث المجموع ، واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع ، اذا تبين عندك هذا فنقول : اخذ المرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه مالم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً ، ويعتبر الحمل بالقياس اليه ، ولاخفاء في انا اذا قلنا : - زيد عالم او متحرك - لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم او الحركة ، وانما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبر لا بشرط . بل التحقيق : ان مفاد الهيئة مفاد ذو ، ولا فرق بين قولنا : ذو بياض و قولنا : ذو مال ، فكما ان المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه كذلك البياض» . ر. ک فصول ۶۲ .

از زید و علم، یک مجموعه اعتباری مرکب تشکیل داده به نام «زید و علم» و آن مجموعه را موضوع قضیه حملیه قرار می دهیم کآن زید و علم موضوع واقع شده و آن مجموعه مرکب را اعتباراً موضوع قرار داده سپس محمول را که عبارت است از «علم» بر موضوع قضیه حمل نموده که به صورت (زید و علم علم) در می آید و مانعی ندارد که قضیه حملیه را به صورت مذکور تشکیل دهید یعنی با این که زید و علم، دو حقیقت هستند، برای آنها یک اتحاد اعتباری تصور می کنیم و یک مجموعه فرضی تشکیل داده و آن را موضوع قضیه قرار می دهیم که محمولش هم کلمه «علم» هست بنابراین لازم نیست که موضوع و محمول، اتحاد حقیقی داشته بلکه اگر تغایر واقعی هم داشته باشند با «اعتبار» و «لحاظ» می توان قضیه حملیه صحیح، ترتیب داد.

اشکالات مصنف بر کلام صاحب فصول: ۱- بر فرض که بیان شما صورت خارجی داشته باشد، نتیجه بخش نیست و ادعای شما را ثابت نمی کند زیرا اگر شما مجموعه مرکب را موضوع قرار دادید، مفهومش این است که «کل» را به عنوان موضوع قضیه انتخاب کرده و محمول شما هم که جزء است در حالی که جزء، قابل حمل بر کل نیست و نمی توان گفت «کل» همان جزء است بلکه کل، مرکب از جزء و مشتمل بر جزء است به عبارت دیگر:

همان طور که قضیه «زید علم» صحیح نیست، قضیه «زید و علم علم» هم درست نیست زیرا مجموعه مرکب اعتباری «زید و علم» لایکون علماً بل یكون مشتملاً علی العلم خلاصه اشکال اول: بر فرض که کلام شما را بپذیریم، نتیجه اش جواز تشکیل قضیه حملیه نیست زیرا جزء را نمی توان بر کل حمل نمود.

۲- آیا شما - صاحب فصول - می خواهید یک مطلب فرضی ترتیب دهید یا این که در صدد بیان ملاک قضایای حملیه متداوله هستید؟

الرابع : لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً ، وإن اتحد عيناً وخارجاً ، فصدق الصفات - مثل : العالم ، والقادر ، والرحيم ، والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال ^١ - عليه تعالى ، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته ، يكون على الحقيقة ، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً ، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً .

ومنه قد اتقدح ما في الفصول ، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى ، بناء على الحق من العينية ، لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق ، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً ، ولا اتفاق على اعتبار غيرها ، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره ، كما لا يخفى ، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات [١] .

چه کسی در تعاریف و در قضایای حملیه ، موضوع را مرکب از محمول قرار داده ؟ در جانب موضوع فقط ذات موضوع ملاحظه می شود همان طور که در ناحیه محمول ذات محمول لحاظ می شود .

قوله : «فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام وفي كلامه موارد للنظر ^٢ ...»

امر چهارم

بين ذات و مبادى صفات چه نوع تغايرى لازم است

[١] - وقتى شما عنوان ضارب يا عادل را بر زيد اطلاق نموده و مى گوئيد «زيد

١ - لا يخفى ان صفات الجلال هي الصفات السلبية وهي ليست عين الذات فالظاهر انه تفسير للكمال وليس المراد منه ما هو المصطلح - مشكيني «ره» ر. ك : كفاية الاصول محشئ ٨٥/١ .

٢ - لعل (احدها) جعله الناطق والحساس من قبيل المتغايرين اعتباراً المتحددين حقيقة مع ان التغاير بينهما بحسب المفهوم فتأمل (وثانيها) جعله حمل كل واحد من الاجزاء على الكل من الحمل بين المتغايرين

ضارب» یا «زید عادل» به لحاظ این است که زیدی وجود دارد که متلبس به ضرب یا عدالت هست .

سؤال : بین مبدأ - ضرب و عدالت - و ذات^۱ چه ارتباطی و به تعبیر دیگر چه مغایرتی باید باشد آیا لازم است بین آن دو مغایرت واقعی و حقیقی باشد کما این که در مثال «زید ضارب» و «زید عادل» بین زید و ضرب ، تغایر حقیقی هست یعنی زید یک موجود انسانی است و ضرب و عدالت هر کدام حقیقت جداگانه ای دارند - یکی از مقوله فعل و دیگری یک صفت اخلاقی و نفسانی است - البته واضح است که از نفس تلبس ذات به مبدأ استفاده می کنیم که بین آن دو تغایری هست و اگر تغایری نباشد ، تلبس و اتصاف مفهوم ندارد و شما که می خواهید از تلبس زید به عدالت ، عنوان «عادل» را انتزاع کنید قاعدتاً باید بین زید و عدالت ، مغایرتی باشد ، بحث فعلی ما این است که :

آیا بین مبدأ و ذات ، مغایرت خارجی ، عینی و حقیقی لازم است یا این که مغایرت مفهومی هم کفایت می کند - گرچه خارجاً هیچ گونه تغایری بین آن دو نباشد - قبل از پاسخ به سؤال مذکور ببینیم علت پیدایش آن بحث و نزاع چه بوده . صفات کمالیه ای مانند علم ، قدرت و امثال آن بر ذات باری تعالی حمل شده ، و

→ حقیقة المتحدین اعتباراً مع انهما من المتحدین حقيقة ايضاً بالتقريب الذي ذكره (و ثالثها) دعواه كون الانسان مركبا من البدن والنفس وقد قيل انه لم يتوهمه احد فتأمل (ورابعها) ما يظهر من كلامه من عدم الفرق بين الجسم والبدن وبين النفس والناطق ، الا باعتبار لا بشرط ، وبشرط لامع ان الاولين اعم من الاخر مفهوماتامل . ر.ک : حقائق الاصول ۱/ ۱۳۵ .

۱ - بحث قبلی ما - در امر ثانی - درباره تفاوت مشتق و مبدأ - ضارب و ضرب - بود و اکنون بحث ما درباره ذات و مبدأ است .

می‌گویند «الله تبارک و تعالی عالم» یا «الله جلّ جلاله قادر» و از طرفی می‌بینیم محققین در علم کلام و فلسفه الهی فرموده اند صفات جمالیّه و ثبوتیه خداوند، عین ذات اوست و علم و قدرت، زائد بر ذات او نیست.

پروردگار جهان، مانند ممکنات نیست که ذاتی باشد، وصفی تحقق داشته باشد که آن صفت، زائد بر ذات باشد بلکه مذهب اهل حق، این است که صفات خداوند، عین ذات او هست نه زائد بر ذات - یعنی دو، مابعداء خارجی تحقق ندارد - و در آن کلام مولای متقیان علی «علیه الصّلاة والسلام» چنین آمده: «... وکما الاخلاص له نفی الصفات عنه...»^۱.

بنابر این از طرفی عنوان عالم و قادر بر پروردگار جهان اطلاق می‌شود و از طرفی بین ذات و صفت او - یعنی علم - هیچ گونه تغایر خارجی و حقیقی وجود ندارد لذا این بحث پیش آمده که:

در موردی که مبدأ، عبارت است از علم - و امثال آن - اگر مغایرت خارجی با ذات نداشته باشد آیا عنوان عالم به نحو حقیقت بر ذات، حمل می‌شود، یا این که مشتق به نحو حقیقت بر ذات پروردگار حمل نمی‌شود البته در قضیه «زید عالم» عنوان عالم علی سبیل الحقیقت بر زید منطبق شده زیرا در قضیه مذکور، زید، عالم و اتصاف زید به علم تحقق دارد در نتیجه، عنوان عالم تحقق پیدا کرده و حمل بر ذات شده.

خلاصه: آیا اطلاق عالم بر خداوند به نحو حقیقت است یا مجاز و یا این که نقلی تحقق دارد یعنی اگر مجاز نباشد باز هم حقیقت مطرح است و آیا مشتق و کلمه عالم از معنای اولیش به معنای دیگری نقل داده شده؟

۱ - نهج البلاغه، خطبة اول.

صاحب فصول «اعلی الله مقامه الشریف» چنین اختیار کرده اند که : اطلاق عناوین عالم و قادر و اشباه آن بر خداوند متعال یا به صورت مجاز است و یا اگر به صورت حقیقت باشد ، به نحو حقیقت ثانویه ای است که در اثر نقل^۱ حاصل شده و الانباید با حقیقت اولیه ، الفاظ مذکور بر خداوند اطلاق شود زیرا در صدق مشتق ، لازم است که بین مبدأ و ذات ، مغایرت باشد و در محل بحث ، صفات پروردگار ، عین ذات او هست و هیچ گونه مغایرتی وجود ندارد و اتفاق قائم شده که باید بین (ذات و مبدأ) مغایرت وجود داشته باشد لذا باید از حقیقت اولیه صرف نظر کرد و اطلاق صفات مذکور بر خداوند متعال یا عنوان مجاز داشته باشد یا عنوان نقل .

قوله : «ومنه قد انقذ ما^۲ فی الفصول من الالتزام بالنقل او التجوز^۳...» .

مصنف «ره» فرموده اند از بیان ما فساد کلام صاحب فصول روشن شد که : عناوینی مانند عالم و قادر را بر خداوند متعال به نحو حقیقت اولیه اطلاق نموده اند که هیچ گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست .
سؤال : این که می گویند اتفاق قائم شده که باید بین ذات و مبدأ مغایرت باشد ، اگر مقصود شما از تغایر ، مغایرت حقیقی و خارجی هست ، این مطلب را قبول نداریم و دلیلی هم بر آن وجود ندارد .

۱ - (اقول) ان غرضه من الالتزام بوقوع النقل فی تلك الالفاظ ان هیئة العالم والقادر ونحوهما من المشتقات فی غیر الله تعالی حقیقة فی الذات المغایرة مع المبدأ وفي الله تعالی نقل منها الى الذات المتحدة مع المبدأ ومن المعلوم ان العالم والقادر بهذا المعنى مما لا یصدق فی حق غیره فاذا یختلف معنى الهيئة فی المشتقات بالنسبة الى الباری جل وعلا وغیره. ر.ک : عنایة الاصول ۱/ ۱۶۸ .

۲ - والظاهر ان لفظ «فساد» ساقط من القلم قبل كلمة «ما» مشکینی «ره» ر.ک : کفایة الاصول محشی ۱/ ۸۵ .

۳ - ليس فی كلام الفصول من التجوز عين ولا اثر فاسناد التجوز اليه مما لا حقيقة له . ر.ک عنایة الاصول ۱/ ۱۶۹ .

کسانی که اتفاق بر لزوم مغایرت کرده اند در کلامشان ذکر از تغایر حقیقی و خارجی نیست بلکه آنها می گویند باید بین ذات و مبدأ مشتق، مغایرت باشد و ما «تغایر» را برای شما معنا می کنیم که مقصود این است که ولو مغایرت مفهومی باشد کفایت می کند و در مورد پروردگار متعال و جمله «الله تبارک و تعالی قادر و عالم» بین علم و لفظ الله از نظر مفهوم، مغایرت وجود دارد یعنی وقتی شما لفظ جلالة «الله» را می شنوید «علم» به ذهنتان خطور نمی کند و بالعکس. دو لفظ مذکور، دارای دو معنا هستند و همین مغایرت کافی است و لزومی ندارد که خارجاً بین حقیقت علم و حقیقت ذات هم تغایر واقعی باشد بلکه تغایر مفهومی هم کافی است.

خلاصه پاسخ ما به صاحب فصول: آن مغایرتی که بین ذات و مبدأ معتبر است، آیا تغایر حقیقی است یا مفهومی هم کفایت می کند؟
اگر مقصودتان تغایر حقیقی باشد، دلیلی بر آن قائم نشده و اگر مقصودتان مغایرت، ولو مفهومی باشد، در محل بحث بین الله و عالم، مفهوماً تغایر، تحقق دارد گرچه خارجاً مغایرتی نیست بنابراین صفات مذکور با همان حقیقت اولیه اش بر خداوند اطلاق می شود و هیچ گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست.

قوله: «وان لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتباره کما لا یغنی».

ممکن است که ما در برابر بیان صاحب فصول به این طریق ادعای اتفاق کنیم که: اتفاق، قائم شده که اوصاف مذکور، عالم، قادر و ... درباره خداوند متعال نه به نحو مجاز است و نه به طریق حقیقت ثانویه بلکه به نحو حقیقت اولیه است لذا کشف می کنیم که آن مغایرتی که در صدق مشتق، معتبر است، همان تغایر مفهومی است پس از طریق اتفاق مذکور، کشف می کنیم که بیش از تغایر مفهومی چیزی اعتبار ندارد و لازم نیست بین ذوات و مبادی صفات، تغایر حقیقی باشد بلکه مغایرت مفهومی کافی است.

الخامس : إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة - كما عرفت - بين المبدأ وما يجري عليه المشتق ، في اعتبار قيام المبدأ به ، في صدقه على نحو الحقيقة ، وقد استدلل من قال بعدم الاعتبار ، بصدق الضارب والمؤلم ، مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - [۱].

امر پنجم

ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات چگونه است

[۱] - تذکر : امر پنجم هم در حقیقت ، ادامه امر چهارم است ولی مصنف آن را مستقلاً مطرح کرده اند که :

اتفاق شده که باید بین مبدأ و ذات ، مغایرت باشد و گفتیم که اگر تغایر بین آن دو مفهومی هم باشد ، کافی است . در امر پنجم ، اضافه می کنیم که :

باید بین مبدأ و ذات ، ارتباط و اضافه ای برقرار باشد تا بتوان مشتق را بر ذات ، حمل نمود که در این زمینه اقوال مختلفی وجود دارد که مصنف «ره» به ذکر و بیان تمام اقوال پرداخته اما مرحوم مشکینی مفصلاً بیان نموده و ما اینک به توضیح همان اقوال خواهیم پرداخت .

۱ - باید در صدق عنوان مشتق ، بین ذات و مبدأ به این نحو ، ارتباط باشد که مبدأ ، قیام به ذات داشته باشد و نحوه قیامش هم حلولی باشد و این مطلب منشأ شده برای کلام مشهور اشاعره که :

آنها به کلام «نفسی» قائل شده و کلام نفسی را یک شیء قدیم قائم به ذات باری تعالی دانسته اند .

توضیح ذلک : اشاعره ملاحظه کرده اند که در شرایع و شریعت ها عنوان «متکلم»

بر خداوند متعال تطبیق شده یعنی یکی از عناوین و مشتقاتی که بر پروردگار جهان ، حمل می شود عنوان متکلم است آنها گفته اند مبدأ کلمه «متکلم» لفظ کلام و تکلم است اگر مقصود از کلام ، کلام لفظی باشد ، کلام لفظی یک امر حادثی است و آن امر حادث نمی شود قیام حلولی به ذات باری جلّ جلاله داشته باشد چون ذات باری تعالی قدیم است و چگونه امکان دارد که یک امر حادث ، قیام حلولی به ذات قدیم داشته باشد لذا گفته اند مقصود از کلام ، کلام لفظی نیست بلکه منظور ، مطلب دیگری است که از آن به کلام نفسی تعبیر می شود و کلام نفسی مانند کلام لفظی ، حادث نیست بلکه یک امر قدیم است به خاطر قدیم بودن می تواند قیام حلولی به خداوند قدیم داشته باشد پس علت التزام اشاره به کلام نفسی همین مطلبی است که در مشتق ، بیان شده که :

در صدق عنوان مشتق باید مبدأ ، قیام به ذات داشته باشد و نحوه قیامش حلولی باشد .

۲ - صاحب فصول «ره» تا حدی با قول اول موافقت نموده و فرموده اند :

باید مبدأ ، قیام به ذات داشته باشد اما لزومی ندارد که قیامش حلولی باشد بلکه اگر قیام صدوری هم داشته باشد کافی است اما ایشان موردی را هم استثناء نموده اند که در مثل تامر^۱ و لابن^۲ که ماده اش عبارت از ذات است - تامر یعنی کسی که ارتباط با خرما دارد و لابن یعنی کسی که با لبن سروکار دارد ، لبن و خرما فعلی نیست که قیام به ذات داشته باشند بلکه آنها اسم ذات هستند - لزومی ندارد که قیامی در بین باشد و صرف ارتباط و اضافه کفایت می کند اما در آن مبادی که جنبه ذات ندارند بلکه دارای جنبه وصفی هستند حتماً باید قیام حلولی یا صدوری باشد تا بتوان مشتق را به نحو حقیقت بر ذات حمل نمود - باید در صدق عنوان مشتق ، مبدأ قیام به ذات داشته باشد -

[۱ - التامر : الكثير التمر او الذی عنده تمر .

۲ - اللابن (فا) لابنة ، ج لا بنات ولوابن : ذواللبن ، ر.ک : المنجد] .

والتحقیق : إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب ، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها ، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص ، على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة ، واختلاف الهيئات أخرى ، من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه ، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً ، كما في صفاته تعالى ، على ما أشرنا إليه آنفاً ، أو مع عدم تحقق إلا للمتزع

۳. عده ای اصل مطلب را انکار کرده و گفته اند لزومی ندارد که مبدأ ، قیام به ذات داشته باشد ، دلیل آنها عبارت است از این که :

الف : شما کلمه ضارب را چگونه معنا می کنید به عبارت دیگر آیا ضرب به ضارب قیام دارد یا به مضروب ؟ قائلین قول سوم ، قیام را فقط به عنوان قیام حلولی معنا کرده و گفته اند قیام حلولی ضرب ، مربوط به ضارب است یا مربوط به مضروب ؟ مضروب است که در آن ضرب ، اثر کرده اما در ضارب ، قیام حلولی وجود ندارد بلکه قیام صدوری دارد و قیام صدوری خارج از محل بحث است پس آنها ملاک را قیام حلولی قرار داده و گفته اند قیام حلولی هم معتبر نیست چون کلمه ضارب از اوضاع مشتقات است و اصلاً «ضرب» قیام حلولی در ضارب ندارد و همچنین در کلمه «مولم» .

مولم یعنی وارد آورنده درد ، آیا درد ، قیام حلولی به «مولم» دارد یا به «مولم» ؟ بلا اشکال ، قیام حلولی آن مربوط به مولم است نه مربوط به مولم اما در عین حال ، شما عناوین ضارب و مولم را بر ذوات حمل می کنید پس از این جا کشف می کنیم که قیام حلولی در باب مشتقات معتبر نیست .

ب : البته آنها ادله دیگری دارند از جمله ، اطلاق صفاتی از قبیل عالم و قادر بر خداوند متعال است که عین ذات او هست فکیف يتصور القيام ؟ که ما در این زمینه ، بحث کرده ایم و بزودی مشروحاً توضیح خواهیم داد .

عنه ، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها ، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء ، وتكون من الخارج المحمول ، لا المحمول بالضميمة [۱].

مختار مصنف «ره»

[۱] - ۴: اصلاً در صدق عنوان مشتق «قيام» معتبر نیست بلکه باید بین ذات و مبدأ «تلبس ، اضافه و ارتباطی» باشد و همان ارتباط بین ذات و مبدأ کفایت می کند البته ارتباط و اضافه مزبور به اعتبار موارد ، تفاوت می کند و فرقی از دو جهت بلکه بیش از دو جهت است .

الف : گاهی فرقی به اعتبار اختلاف مبادی است در بعضی از مبادی مانند ضرب و قتل ارتباطش صدوری است ، در بیاض و سواد ، حلولی است - همان طور که مشاهده کردید در امثله مذکور ، مواد ، مختلف است ، ماده ضرب با قتل ، سواد و بیاض اختلاف دارد و ... -

ب : گاهی هیثات ، متفاوت است مثلاً ضرب یکی از مواد است اگر عنوان ضارب را در نظر بگیرید ، ارتباط ضرب و ضارب «صدوری»^۱ است اما اگر ضرب را با مضروب مقایسه کنید ، ارتباط و تلبس آن «وقوعاً علیه»^۲ است و گاهی نحوه تلبس و ارتباط «حلولی» است مانند بیاض که در جسم حلول می کند و زمانی نحوه تلبس «وقوعاً فیه» است مانند مسجد که اسم مکان است و ممکن است نوع ارتباط و تلبس مانند تلبس ذات باری تعالی با صفات جمالیه اش باشد که ذات با صفاتش «اتحاد» دارد و در عین حال ، بین ذات و صفات ، مغایرت مفهومی تحقق دارد و بعضی از اوقات نحوه ارتباط بین ذات و مبدأ چنین است که :

۱ - ای الضرب صدر من الضارب .

۲ - ای الضرب وقع علی المضروب .

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً ، وقائماً به عيناً ، لكنه بنحو من القيام ، لا بأن يكون هناك اثنيّة ، وكان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتحاد والعينيّة ، وكان ما بحذائه عين الذات ، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضرب بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة ، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ، ولو بتأمل وتعمّل من العقل . والعرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم ، لا في تطبيقها على مصاديقها [۱].

مبدأ مشتق ، واقعیت و تأصّلی ندارد مثلاً ضرب ، قتل ، بياض و سواد از امور واقعیه هستند ولی گاهی مبدأ مشتق ، محسوس و عینی نیست بلکه اعتباری است یعنی عقلاء آن را اعتبار و شارع مقدّس تأیید نموده مانند حرّیت ، زوجیت و ملکیت ، شما وقتی فلان کتاب را ابتیاع نمودید ، تلبس به ملکیت پیدا می کنید یعنی بعد از معامله ، عقلاء بین مشتری و مبیع ، یک اضافه و ملکیتی را اعتبار می کنند و در نتیجه عنوان مشتق و «مالک» بر مشتری تطبیق می کند که مصنّف از نوع اخیر به «خارج محمول»^۱ تعبیر می کنند در برابر محمول بالضمیمه .

جمع بندی : در صدق مشتق ، عنوان قیام ، معتبر نیست بلکه باید بین ذات و مبدأ ، تلبس ، اضافه و ارتباطی باشد منتها نحوه تلبس به حسب موارد ، مختلف است و اختلافشان گاهی مربوط به اختلاف مواد است و زمانی مربوط به اختلاف هیئات است یعنی در عین حال که با یک مبدأ ، مواجه هستیم لکن مشتقات آن مبادی ، متفاوت است مثلاً ضرب را اگر با ضارب مقایسه کنیم ، قیامش صدوری است و چنانچه با مضروب سنجیده شود قیامش حلولی و به تعبیر مصنّف «وقوعاً علیه» است .

[۱] - بحث ما درباره انحاء تلبس پایان پذیرفت. مصنّف بحثی راجع به صفات

۱ - قد حکى بعض اجلة تلامذة المصنّف (قد هما) انه قال الماتن فى درسه الشريف : «ان المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتبارى كزوجية ونحوها ، وبالمحمول بالضميمة : العارض المتأصل كالسواد

خداوند متعال - تلبس ذات باری تعالی با صفات جمالیة - دارند که :

اشکال : شما صفات جمالیة پروردگار را عین ذات او دانسته و از طرفی می گوئید ذات باید متلبس به مبدأ باشد. چگونه بین این دو مطلب ، جمع می کنید که هم قائل به عینیت شویم و در عین حال بگوئیم خداوند متلبس به صفت علم است .

جواب : تلبس مذکور هم نوعی از انحاء تلبس و قیام است .

معنای قیام ، این نیست که حتماً بین ذات و صفت - مبدأ - مغایرت خارجی باشد به نحوی که در خارج ، ذاتی باشد و علمی تحقق داشته باشد که آن ذات متلبس به علم باشد .

نفس این که صفتی عین ذات باشد و از نظر عین و خارج تغایری با ذات نداشته باشد ، این هم خود ، نوعی قیام و تلبس است در قضیة «الله تبارک و تعالی عالم» مبدأ - علم - از نظر مفهوم با الله تغایر دارد و در عین حال ، صفات پروردگار ، عین ذات او هست و در قضیة مذکور لزومی به دو مشارک الیه نیست بلکه به یک ذات اشاره می کنیم که همان ذات ، عین علم و قدرت است .

اشکال : اگر قضیة مذکور را به عرف ، ارائه داده و بگوئیم ذاتی هست و تلبس به مبدئی ، او می گوید باید بین مبدأ و ذات جدائی باشد اما اگر مبدأ ، عین ذات شد ، عرف نام آن را تلبس و قیام نمی گذارد .

جواب : در کبرای قضیة به عرف رجوع نموده می گوئیم ایها العرف در صدق مشتق چه چیز لازم است او می گوید باید ذات و تلبس به مبدأ تحقق داشته باشد اما صغرای

والبیاض ، ووجه تسمیة الاول بالخارج المحمول هو كونه خارجاً عن الشيء ومحمولاً عليه ، والثانی بالمحمول بالضمیمة لكونه محمولاً بضم ضمیمة على شيء كحمل السواد على غيره فانه لا يحمل عليه الا بضم ضمیمة فيقال : الجسم ذو سواد . ر.ك : منتهی الدرایة ۱/ ۳۴۶ .

وبالجملة : يكون مثل العالم ، والعدل^۱ ، وغيرهما - من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد ، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد ، وكيفية التلبس بالمبدأ ، حيث أنه بنحو العينية فيه تعالى ، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره ، فلا وجه لما التزم به في الفصول ، من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى ، كما لا يخفى ؛ كيف ؟ ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان والفاظاً بلا معنى ، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها ، ففي مثل ما إذا قلنا : إنه تعالى عالم ، إقاماً أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام ، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى ، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وإقاماً أن لا نعني شيئاً ، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة ، وكونها بلا معنى ، كما لا يخفى .

والعجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره وهو كما ترى وبالتأمل فيما ذكرنا ، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبيين والمحاكمة بين الطرفين فتأمل [۱].

قضیه و این که کجا تلبس هست و در چه مورد ، تلبس تحقق ندارد ، ارتباطی به عرف ندارد وقتی با فکر و تعقل عقلی دریافتیم که خداوند متعال هم تلبس به علم دارد منتها تلبسش ، عین ذات است که هیچ گونه مفایرت خارجی بین ذات و صفتش نیست همین کفایت می کند بنابراین ما در تعیین مفاهیم مشتق از عرف کمک می گیریم اما در تطبیق مفاهیم بر مصادیق نیازی به عرف نداریم و پائین بودن سطح فهم عرف در درک امور خفیه ، ضروری به صدق و تطبیق صفات - به نحو حقیقت - بر خداوند متعال نمی زند .

[۱] - صفاتی از قبیل عالم بر خداوند متعال و غیر او حمل می شود معنای عالم در هر

۱ - لا يخفى انه ليس من صفات الذات ، فلا يكون عيناً لها و «الفصول» ملتزم باحد الامرین فی هذه الصفات دون صفات الفعل - مشکینی «ره» رک کفایة الاصول محشی ۸۷/۱ .

دو مورد، یکی است، با یک مفهوم بر ذوات منطبق می شوند و به نحو حقیقت اولیه است نه حقیقت ثانویه یا ارتکاب مجاز.

سؤال: تفاوت آن دو قضیه چیست؟

جواب: فرقیان در نحوه تلبس است. تلبس خداوند به علم به نحو عینیت است اما تلبس زید به علم به نحو عینیت نیست او با زحمت و درس خواندن، کسب علم نموده بنابراین، وجهی برای التزام به کلام صاحب فصول نیست که بگوئیم کلمه عالم - در اطلاق بر پروردگار - از حقیقت اولیش نقل پیدا کرده و دارای حقیقت ثانوی است. چگونه می توان بیان صاحب فصول را پذیرفت در حالی که اگر صفات عالم و امثال آن به غیر معنای عاقل بر خداوند اطلاق شود، اگر به معنایی که مجمل است و مفادش را نمی دانیم بر ذات او حمل نمائیم، صرف لقلقه لسان خواهد بود.

بالاخره معنای جمله «الله تبارک و تعالی عالم» چیست؟

سه احتمال برای آن ذکر می کنیم:

الف: مقصود از کلمه «عالم» همان است که در جمله «زید عالم» می گوئیم یعنی «أنه من ینکشف لده الشیء».

اگر معنای مذکور، مورد قبول شما هست پس مدعای ما هم ثابت است. و نقل، تجوز و تغییر معنا هم مطرح نیست تنها فرق دو جمله مزبور، این است که علم پروردگار متعال عین ذاتش هست ولی زید، علم را با تعلّم، کسب کرده پس فرق در عینیت و عدم عینیت است والا مفهوم «عالم» در هر دو جمله به صورت حقیقت اولیه اش هست و چنانچه آن مطلب و معنا را نپذیرید باید یکی از این دو معنا را قبول کنید:

ب: معنای قضیه «الله عالم» «من ینکشف لده الشیء» نیست و «عالم» یعنی «من

لا ینکشف لده الشیء»؟

آیا نعوذ بالله کسی کلمه «عالم» را درباره خداوند متعال چنان معنا کرده؟ پس به معنای مذکور نمی توان ملتزم شد.

ج: کلمه عالم در قضیه مزبور در مورد پروردگار از الفاظ متشابه است و معنایش را نمی دانیم.

سؤال: پس چرا آن را استعمال می کنید؟

جواب: چون در آیات و روایات آمده، ما هم آن را به کار می بریم اما معنایش را درک نمی کنیم و تلفظ و استعمال آن لقلقه لسان است.

آیا می توان به آن ملتزم شد؟ خیر!

پس چاره ای نیست جز این که بگوئیم «عالم» در همان معنای حقیقیش استعمال شده یعنی «من ینکشف لیه الشیء» و مفهوم آن، مبتین و مشخص است و این که صاحب فصول فرموده در معنای کلمه «عالم» و امثال آن - نقلی تحقق دارد قابل قبول نیست.

مصطفی در پایان این بحث فرموده اند: «والعجب انه جعل ذلک علّة لعدم صدقها فی حق غیره و هو کماتری^۱».

قوله: اللهم الا أن یقال:

دفاع از صاحب فصول «ره»: ایشان معنای چهارمی از جمله «الله عالم» اراده نموده که کلمه عالم در جمله مذکور، دارای حقیقت ثانویه است و نقلی در آن جا تحقق پیدا کرده که:

کلمه «عالم» نسبت به خداوند، دارای معنای خاص و یک قید اضافی است یعنی

۱ - یعنی لوضوح انها تصدق فی حق غیره ایضاً. ر.ک: حقائق الاصول ۱/۱۳۸.

۲ - البته مصطفی، آن را بیان نکرده اند.

«من ینکشف لیدیه الشیء وكان الانکشاف عین ذاته» لذا طبق خصوصیت مذکور، ادعای نقل کرده و فرموده اند: تفاوت جمله «الله تبارک وتعالی عالم» و «زید عالم» این است که زید، عالم است - یعنی «من ینکشف لیدیه الشیء» - اما معنای «الله عالم» یعنی «من ینکشف لیدیه الشیء وكان الانکشاف عین ذاته» و شاهدش هم این است که صاحب فصول در دنبال آن کلام، عبارتی دارند که چنین است - «... ولهذا لا یصدق فی حق غیره» - یعنی اگر بخواهید کلمه عالم را به معنای مذکور درباره غیر خداوند استعمال کنید صادق نیست به عبارت دیگر، اطلاق عالم به معنای منقول الیه - که انکشاف عین ذات باشد - بر غیر خداوند، صادق نیست بلکه منحصر به ذات باری تعالی است -

قوله: «وبالتأمل فیما ذکرنا^۱ ظهر الخلل فیما استدل من الجانین^۲ والمحاكمة^۳ بین الطرفين فتأمل».

مصنف «ره» با تحقیقات خود در صدد هستند که نزاع در مسأله و اختلاف بین اقوال را به تصالح بکشانند که:

کسی ادعا نکرده که زیدی که مرتکب عمل ضرب شده با عمروی که «ضارب» نیست هیچ فرقی ندارد و اصلاً تلبس به ضرب لازم نیست و آیا صدور ضرب از زید و عدم صدورش از عمرو یکسان است؟ خیر، کسانی که گفته اند قیام مبدأ به ذات - در مشتق - معتبر نیست، مقصودشان این است

[۱ - من اعتبار قیام المبدأ بالذات باحد انحاءه فی صدق المشتق علی نحو الحقيقة .

۲ - ای المثبتین لاعتبار قیام المبدأ بالذات من دون واسطة فی العروض فی صدق المشتق علی نحو الحقيقة ، والتافین لذلك ، وقد ظهر خلل ادلة الطرفين من التحقيق الذی افاده المصنف بقوله : «والتحقیق انه لا ینفی ان یرتاب من کان اولی الالباب ... الخ» .

۳ - معطوف علی - الخلل - تقریب المحاكمة بنحو یكون النزاع لفظیاً ... [ر.ک : منتهی الدراية ۱/ ۳۵۱ .

السادس : الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة ، التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض^۱ ، كما في الماء الجاري ، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً ، ومع هذه الواسطة ، كما في الميزاب الجاري ، فإسناد الجريان إلى الميزاب ، وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز ، إلا أنه في الإسناد ، لا في الكلمة ، فالمشتق في مثل المثال ، بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي ، وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي ، ولا منافاة بينهما أصلاً ، كما لا يخفى ، ولكن ظاهر الفصول بل صريحه ، اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة ، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة ، ولهذا - ها هنا - محل الكلام بين الأعلام ، والحمد لله ، وهو خير ختام [۱] .

که خصوص قیام حلولی اعتبار ندارد بلکه اگر قیام صدور و عینی هم باشد ، کافیت و کان نزاع در بحث مذکور ، لفظی است نه معنوی لکن مصنف در پایان همین امر فرموده اند «فتأمل» یعنی نمی توان بین طرفین ، تصالحی برقرار نمود چون اشاعره می گویند باید نحوه قیام مبدأ به ذات ، حلولی باشد و لذا ملتزم به کلام نفسی شده اند آن گاه شما چگونه می توانید با اشاعره مصالحه کنید .

اثر ششم

[۱] - اگر مشتق بخواهد بر ذات ، صادق باشد و در معنای واقعی اش استعمال شود ، تلبس ذات به مبدأ به نحو حقیقت - وبلا واسطه فی العروض - معتبر نیست بلکه اگر تلبس مع الواسطه هم باشد مانند «المیزاب الجاری یا المیزاب جاری» که تلبس میزاب و ناودان

۱ - دارای دو صورت است : الف : اصلاً واسطه ای در میان نباشد ب : اگر واسطه هست ، واسطه در ثبوت باشد .

به جری به ملاحظه واسطه ، یعنی آب است زیرا میزاب محل جریان آب است باز لفظ «الجاری» حقیقت است گرچه اسناد آن به میزاب ، مجاز باشد لکن مجاز در اسناد است مانند «انبت الریبع البقل» نه مجاز در کلمه - مانند رأیت اسداً یرمی - پس مشتق گاهی به ذات ، نسبت داده می شود که هم اسناد ، حقیقی است و هم مشتق در معنای خودش حقیقتاً استعمال شده مانند «الماء الجاری» و گاهی مشتق به یک ذات ، نسبت داده می شود لکن به اسناد مجازی نه حقیقی مانند «المیزاب الجاری»^۱ که اسناد جریان به میزاب ، مجاز والی غیر ماهو له است لکن لفظ «جاری» در معنای حقیقی خود که فرضاً ذات ثبت له الجری می باشد ، استعمال شده پس محصل کلام مصنف ، این است که : در حقیقت بودن مشتق ، شرط نیست که اسناد آن به ذات هم حقیقت باشد بلکه اگر اسنادش مجاز هم باشد ، لفظ مشتق در معنای خود که ذات ثبت له الجری باشد ، استعمال شده و حقیقت است و هنگامی مجاز می شود که در معنای خود ، استعمال نشود و مجاز در کلمه باشد نه مجاز در اسناد .

لکن ظاهر بلکه صریح کلام صاحب فصول «ره» این است که اگر مشتق ، بخواهد در معنای حقیقی خود ، استعمال شود ، مشروط بر این است که اسنادش هم مجازی نباشد ، مستفاد از کلام ایشان این است که مشتق در مثال «المیزاب جارٍ یا المیزاب الجاری» در غیر ما وضع له استعمال شده البته ایشان به اصل مجاز ، توجه داشته اقا این که در محل بحث چه نوع ، مجازی هست ، آیا مجاز در کلمه تحقق دارد یا مجاز در اسناد ، به آن توجه ننموده اند و مجاز را نسبت به لفظ مشتق در نظر گرفته در حالی که مجاز در کلمه ، تحقق ندارد ، بلکه مجاز مذکور ، مربوط به اسناد و مانند «انبت الریبع البقل» است لهذا

۱ - واضح است که توصیف هم متضمن اسناد است .

بین دو مجاز، خلط نموده اند.

جمع بندی: از کلام صاحب فصول استفاده می شود که در مثال «المیزاب جاری» مجاز در کلمه - مجاز در هیئت مشتق - تحقق دارد و لفظ «جاری» در غیر ما وضع له استعمال شده اما نظر مصنف، این است که در هیئت مشتق، هیچ گونه تصرفی نشده، و مجازی هم تحقق ندارد و فرضاً نمی بایست قضیه حملیه مذکور را تشکیل داد اما مجازاً و با مسامحه، تشکیل گشته مانند جمله «زید عدل» که زید در معنای خودش و «عدل» هم در موضوع له خود استعمال شده لکن اسناد العدل الی زید علی غیر ماهو له است و عدل را نمی توان به نحو حقیقت به زید، نسبت داد در محل بحث هم در قضیه «المیزاب جاری» یا توصیف «المیزاب جاری» مجاز در اسناد، تحقق دارد والا در (موصوف و صفت) و (موضوع و محمول) هیچ گونه مجازی رعایت نشده.

مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

ثمره بحث مشتق^۱:

- ۱- (واما الامر الثاني) فمحصله: انه قيل بترتب الثمرة على بحث المشتق في موارد:
 - احدها: كراهة البول تحت الشجرة التي لاثمرة لها فعلاً مع كونها ذات ثمرة قبل ذلك، فانه بناءً على وضع المشتق للاعم مكروه وعلى القول بوضعه للاخص غير مكروه...
 - ثانيها: كراهة الوضوء والغسل بالماء المشمس بعد برده و كراهة غسل الميت بالماء المسخن بعد برودته، فان الحكم بالكراهة بعد ارتفاع السخونة مبني على وضع المشتق للاعم وعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق.
 - ثالثها: ما اذا جعل عنوان خاص موقوفاً عليه كسكان بلدة كذا او طلاب مدرسة كذا، واعرضوا عن تلك البلدة او المدرسة، فان جواز اعطائهم ح من عوائد الموقوفة وعدمه مبني على بحث المشتق.
 - رابعها: عنوان الجلال العارض للحيوان المأكول اللحم، فانه اذا ازال عنه عنوان الجلل يمكن التزاع في بقاء حكمه بناءً على وضع المشتق للاعم، وعدمه بناءً على وضعه للاخص لكن ثبت بالنص والاجماع كون استبراء الحيوان الجلال في المدة المضبوطة في كل حيوان موجباً لزوال حكم الجلل عنه، وعود الاحكام الثابتة له قبل جلله فهذا المثال فرضي، و... ر.ك: منتهى الدراية ۳۵۸/۱.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المَقْصَدُ الْأَوَّلُ

الأوامر



مركز تحقیق و ترویج علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الأول : في الاوامر وفيه فصول : الأول : فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات ، وهي عديدة : الأولى : إنه قد ذكر للفظ الأمر معاني متعددة ، منها الطلب ، كما يقال : أمره بكذا . ومنها الشأن كما يقال : شغله أمر كذا ومنها الفعل كما في قوله تعالى : وما أمر فرعون برشيد ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى : فلما جاء أمرنا ومنها الشيء كما تقول : رايت اليوم أمراً عجيباً ومنها الحادثة ومنها الغرض كما تقول : جاء زيد لأمر كذا [١] .

مقصد اول «در اوامر»

فصل اول

«در مادة امر - الف ، ميم وراء»

[١] - بحث ما درباره مقدمات ، پایان پذیرفت اکنون بحث در مقاصد کتاب از جمله مقصد اول - در اوامر - را شروع می کنیم .

مصنّف در مقصد اول ، فصول گوناگونی را مرتّب نموده از جمله این که فصل اول آن را به ماده امر - الف ، ميم و راء - اختصاص داده و در آن از جهات مختلفی بحث نموده اند .

جهت اول

معانی لفظ «امر» - الف ، ميم و راء - از نظر لغت و عرف

برای لفظ «امر» معانی متعدّدی ذکر شده و ظاهراً این است که لفظ مذکور به نحو اشتراک لفظی در آن معانی استعمال شده :

۱- «طلب»: مانند «امر» بکذا» ای طلب منه کذا و همچنین وقتی می گوئیم ، «امرک بکذا» معنایش اطلب منك کذا می باشد .

۲- «شأن»: مانند «شغله امر کذا» یا «شغلنی امر کذا» . گاهی از شما سؤال می کنند که چرا طبق وعده معهود به اینجا نیامدید در پاسخ می گوئید فلان امر ، وقت مرا اشغال کرد یعنی فلان خصوصیت ، فلان حال و فلان شأن ، مرا مشغول کرد لذا نتوانستم طبق وعده ، عمل نمایم - معنای کلمه امر در مثال مذکور ، عبارت از «شأن» است -

۳- «فعل»: گاهی لفظ «امر» به معنای «کار و فعل» - فعل لغوی نه نحوی - استعمال می شود مانند قوله تعالی «الی فرعون وملائه فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشید»^۱ یعنی کار و فعل فرعون ، سفیهانه بودن نه عاقلانه .

۴- «فعل عجیب»: گاهی کلمه «امر» به معنای فعل عجیب ، استعمال می شود مانند قول خداوند متعال : الف : «فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليها حجارة من سجيل منضود»^۲ .

ب : «حتی اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من کل زوجین اثنین واهلك الامن سبق عليه القول ومن امن وما امن معه الا قليل»^۳ : (این وضع همچنان ادامه یافت) تا فرمان ما [کار و فعل عجیب ما] فرا رسید و تنور جوشیدن گرفت (به نوح) گفتیم از هر جفتی از حیوانات (نر و ماده) یک زوج در آن (کشتی) حمل کن همچنین خاندانت را مگر آنها که قبلاً وعده هلاک آنان داده شده (همسر نوح و یکی از فرزندان) و همچنین مؤمنان را اقا جز عده کمی به او ایمان نیاوردند .^۴

۱- سورة هود : ۹۷ .

۲- سورة هود : ۸۲ .

۳- سورة هود : ۴۰ .

۴- ر.ک : تفسیر نمونه : ۹۶/۹ .

ولا يخفى أنَّ عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أنَّ الأمر في (جاء زيد لأمر كذا) ما يستعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلَّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم^[۱].

۵- «شیء»: مانند «رأيت اليوم امرأ عجباً» ای شیئاً عجیباً.

۶- «حادثه»: مانند «امر کریلا من اعظم القضايا».

۷- «غرض»: مانند «جاء زيد لأمر كذا» یعنی زيد برای فلان غرض و هدف آمد.

تذکر: چون قدر جامعی بین معانی مذکور تصوّر، نمی شود لذا ظاهر، این است که لفظ امر به نحو اشتراک لفظی در معانی مذکور، استعمال شده.

[۱]- ایراد مصنف بر معانی مذکور: پوشیده نیست که شمردن بعضی از معانی

مذکور به عنوان مفهوم و معنای «امر» اشتباه مصداق به مفهوم است از جمله:

الف: گفته شده یکی از معانی «امر» عبارت است از «غرض و هدف» مانند جتک

لامر کذا.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

در مثال مذکور و اشباه آن، لفظ «امر» در مفهوم «غرض» استعمال نشده بلکه از

حرف لام «غرض» را استفاده می کنیم، نه این که کلمه «امر» در مفهوم غرض استعمال

شده باشد لکن این مطلب را می پذیریم که «امر» در چیزی استعمال شده که آن،

«مصداق» غرض است.

به عبارت دیگر: در محلّ بحث، خلطی بین مفهوم و مصداق شده، مدّعی شما این

است که «امر» در مفهوم غرض استعمال شده ولی ما می گوئیم شما مفهوم غرض را از

کلمه «لام» استفاده می کنید و امر به معنا و مفهوم غرض استعمال نشده بلکه امر به

۱- يمكن ان يكون اشارة الى ان اللام قد تدخل على نفس المصداق وقد تدخل على نفس المفهوم المضاف

الى مصداقه كما تقول جتک لغرض كذا فالامر في المقام مستعمل استعمال لفظ الغرض بقرينة اضافته

الى (كذا) نعم قولك: جتک لامر، مستعمل في المصداق فتأمل. ر.ك حقائق الاصول ۱/۱۴۱.

معنای «شیء» استعمال شده منها شیء که مفهوم از برای غرض هست که حرف لام دلالت بر غرض می کند. مثلاً اگر شما به جای استعمال کلمه امر، همان غرض و هدف خود را ذکر کرده و بگوئید «جئتک لزیارتک» در این صورت، غرض حقیقی شما مصداق مفهوم غرض است اما کلمه زیارت در «غرض» استعمال نشده بلکه لفظ زیارت در معنای خودش استعمال شده.

سؤال: از کجا متوجه می شوید که «زیارت» غرض و مصداق غرض است؟

جواب: از حرف «لام» آن را استفاده می کنیم مثل این که به جای «لام» کلمه «غرض» را استعمال کرده و بگوئیم «جئتک و غرضی زیارتک» یعنی من به سوی شما آمدم و هدفم زیارت شما بود حال اگر شما به جای کلمه «غرضی» لام را به کار برده و بگوئید «جئتک لزیارتک» آیا در مثال اخیر «امر» در مفهوم غرض استعمال شده؟
خیر! مفهوم غرض را از حرف لام استفاده می کنیم لکن آنچه که مسلم است عبارت است از این که: «امر» از مصادیق غرض است مانند کلمه «زیارت» که خودش دارای معنای مستقلی است اما بعد از آن که مدخول لام، واقع شد، مصداق غرض قرار می گیرد و همچنین کلمه «امر» که مدخول «لام» واقع شده، مصداق غرض می شود.
قوله: «فافهم».

اشاره به این است که: اگر در مثال «جئتک لامر کذا» به جای کلمه «امر» لفظ «غرض» را استعمال کرده و بگوئیم «جئتک لغرض کذا» باز هم مثال صحیحی است و همین مطلب، کاشف از این است که «امر» در مفهوم غرض استعمال شده همان طور که در جمله «رأیت الیوم امرأ عجیباً» می توانستیم به جای کلمه «امر» لفظ «شیء» را استعمال کنیم و معنای آن جمله، صحیح بود، در محل بحث هم می توان به جای «امر» کلمه غرض را استعمال کرد و گفت «جئتک لغرض کذا» به خلاف جمله «جئتک

وهكذا الحال في قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ يكون مصداقاً للتعجب ، لا مستعملاً في مفهومه ، وكذا في الحادثة والشأن .
وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول ، من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين ، ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء ، هذا بحسب العرف واللغة [۱] .

لزیارتک» که نمی توان به جای کلمه زیارت ، لفظ «غرض» را استعمال نمود زیرا غرض ، مفهومی است که زیارت ، مصداق آن هست و نمی توان به جای کلمه «زیارت» لفظ غرض را استعمال کرد اما می توان به جای لفظ امر کلمه غرض را به کار برد و گفت جاء زيد لغرض كذا با توضیحات مذکور می توان نتیجه گرفت که «غرض» مفاد کلمه امر است و مسأله مصداق ، مطرح نیست .
[۱] - ب : از جمله معانی و موارد استعمال «امر» را «فعل» و «فعل عجیب» ذکر کرده اند مانند «فلما جاء امرنا» در مورد مذکور هم «امر» در مفهوم فعل عجیب استعمال نشده بلکه در معنای «شیء» استعمال شده منتها نه مطلق شیء بلکه شیء که مصداق تعجب است و صدق عنوان تعجب بر آن ، غیر از این است که در مفهوم تعجب و فعل عجیب استعمال شده باشد .

ج د : مواردی را هم که گفتید «امر» در معنای «حادثه» و «شأن» استعمال شده از این قبیل است یعنی امر در معنای «شیء» به کار رفته منتها شیء خاصی که علاوه بر این که مصداق شیء هست ، دارای عنوان حادثه یا شأن هم می باشد .
تذکر : ظاهراً فرمایش مصنف «ره» تمام نیست زیرا :

در استعمال «امر» در مفهوم غرض - در جمله جاء زيد لامر كذا - ایشان فرمودند : لفظ «امر» در مفهوم شیء استعمال شده ، نه غرض و «لام» دلالت بر غرض می کند ، ما بیان مذکور را می پذیریم اما در معانی دیگر «امر» از جمله «حادثه» - مانند امر كریلا

من اعظم القضايا» - که گفته شده امر در مفهوم حادثه استعمال گشته شما - مصنف - فرمودید «امر» در معنای شیء استعمال شده، اکنون سؤال ما از شما این است که: در مثال جاء زید لامر کذا، «غرض» را از حرف لام استفاده می کردیم اما در مثال اخیر - امر کربلا من اعظم القضايا - عنوان مصداق حادثه بودن را از چه چیز استفاده می کنید در این گونه موارد اگر معنای «امر» را حادثه بدانیم مفهوم جمله، صحیح و درست است - حادثه کربلا من اعظم القضايا - اما اگر کسی بگوید عنوان حادثه مطرح نیست بلکه به جای آن باید مفهوم شیء را قرار داد، معنای جمله مذکور صحیح نیست. اگر «امر» به معنای «شیء» باشد و به کربلا اضافه شود، معنایش غلط است و چنانچه بگوئید مقصود ما مصداق حادثه است، اشکال ما به شما این است که چه کلمه ای دلالت بر مصداق حادثه می کند؟ لفظی وجود ندارد که دلالت بر مصداق نماید. خلاصه: فرمایش مصنف در استعمال امر به معنای غرض و جمله «جاء زید لامر کذا» صحیح اما نمی توان ایراد و کلام ایشان را نسبت به تمام معانی سرایت داد. جمع بندی: از معانی مذکور فقط دو معنا برای لفظ امر مورد قبول هست.

۱ - گاهی امر به معنای طلب حدثی - فی الجملة^۱ - که معنای اشتقاقی^۲ دارد، استعمال می شود مانند امر زید عمرواً بکذا.

۲ - گاهی هم به معنای «شیء» استعمال می شود البته بدیهی است که لفظ «شیء» جامد و دارای معنای غیر اشتقاقی هست مانند رأیت الیوم امرأ عجیباً ای شیئاً عجیباً، اما شأن، فعل، فعل عجیب، غرض، حادثه و امثال آن از معانی امر نیست بلکه لفظ امر در تمام موارد مذکور به معنای «شیء» استعمال شده، منتها شیء خاص و شیء که مصداق

۱ - یعنی المخصوص بالخصوصیات المبحوث عنها فی الجهات الاتیة. رک: حقائق الاصول ۱/۱۴۲.

۲ - امر، مأمور و مأموریه از آن مشتق می شود.

و اما بحسب الاصطلاح ، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره ، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق ، فإن معناه - حينئذ - لا يكون معنى حدثياً ، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهراً - تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم ، لا بالمعنى الآخر ، فتدبر [۱].

شأن ، مصداق حادثه ، مصداق غرض و امثال آن هست و این که بعضی گفته اند لفظ امر به صورت مشترک لفظی در آن معانی استعمال شده ، صحیح نیست بلکه آنها مصداق را با مفهوم اشتباه و خلط کرده و خیال نموده اند لفظ امر در آن مفاهیم استعمال شده در حالی که لفظ امر در معانی مذکور استعمال نشده بلکه در مصادیق آنها به کار رفته اند .

نتیجه : لفظ امر ، دارای دو معنا - طلب و شیء - می باشد و ظاهر ، این است که به نحو مشترک لفظی در آن دو ، استعمال شده . صاحب فصول «ره» برای ماده امر - الف ، میم و راء - دو معنا ذکر کرده اند : الف : طلب ب : شأن .

مصنّف «ره» فرموده اند از بیان ما واضح شد که کلام صاحب فصول هم صحیح نیست و کلمه امر در معنای «شأن» استعمال نشده بلکه امر در مفهوم شیء استعمال شده منتها شیء که مصداق شأن هم هست - اشتباه مصداق به مفهوم ، رخ داده - و صاحب فصول خیال کرده اند که لفظ امر در معنای شأن هم استعمال می شود در حالی که شغلنی امر - شأن - کذا و امثال آن هم مانند جاء زید الامر کذا هست که امر در مفهوم غرض استعمال نشده بلکه در مصداق غرض به کار رفته .

جمع بندی : به نظر مصنف از نظر لغت و عرف ، ماده امر - الف ، میم و راء - دارای دو معنا هست : ۱ - طلب ۲ - شیء .

معنای اصطلاحی لفظ امر - الف ، میم و راء -

[۱] - نقل اتفاق شده که «امر» در قول مخصوص - صیغه افعّل - حقیقت است یعنی

ویمکن آن یکنون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه ، نعم القول المخصوص - أي صيغة الأمر - إذا أراد العالي بها الطلب یكون من مصادیق الأمر ، لکنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص [۱].

در اصطلاح اصولیین ، مراد از امر ، همان صیغه افعَل است .

اشکال : اگر معنای «امر» صیغه افعَل باشد ، آن معنا قابل اشتقاق نیست و از آن فعل ماضی ، مضارع ، اسم فاعل و امثال آن مشتق نمی شود و آنچه که در ذهن شما هست که قابل اشتقاق است ، مصادیق صیغه افعَل هست یعنی «اضرب ، افعَل و اقم» قابل اشتقاق می باشند اما نفس مفهوم صیغه افعَل و آن عنوان کلی یک معنای حدثی و قابل اشتقاق نمی باشد .

آیا مانع و اشکالی دارد که صیغه افعَل قابل اشتقاق نباشد ؟

ظاهر ، این است که مبنای اشتقاق ماده «امر» همان معنای اصطلاحی هست نه معنای عرفی و لغوی آنگاه اگر معنای اصطلاحی ، حدثی و اشتقاقی نشد ، چگونه امکان دارد از معنای اصطلاحی اشتقاقاتی حاصل شود .

قوله : «فتدبر» .

شما از چه طریقی «ظهور» مذکور را کشف کردید ، دلیلی ندارد که اشتقاقات ، متکی به معنای اصطلاحی باشد و بعید نیست که اشتقاقات ، طبق معنای عرفی و لغوی امر - طلب - باشد و احتمال قوی هم همان است و در عین حال می توان معنای اصطلاحی را توجیه نمود که اینک به توضیح آن خواهیم پرداخت .

[۱] - جواب : مصنف «ره» در صدد توجیه بر آمده اند که : معنای اصطلاحی ، نفس

«صیغه افعَل» نیست بلکه طلب به صیغه افعَل هست و عنوان طلب در معنای اصطلاحی مدخلیت دارد متنها آلت و وسیله طلب ، همان صیغه افعَل باید باشد پس معنای اصطلاحی امر ، چنین است : «الامر هو الطلب بصیغه افعَل» و اگر طلب ، معنای امر شد ،

وکیف کان ، فالأمر سهل لو ثبت الثقل^۱ ، ولا مشاحة في الاصطلاح ، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة ، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة ، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ، ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز .

بدیهی است که «طلب» دارای معنای حدیثی و اشتقاقی می باشد و از جمله اشتقاقیات آن «تَلَب ، یطلب ، اطلب ، طالب و مطلوب» است .

سؤال : چرا لفظ «طلب» در معنای اصطلاحی ذکر نشده ؟

جواب : صیغه افعال دال بر طلب و کاشف از طلب هست لذا در مقام تعریف ، دال را به جای مدلول قرار داده و در واقع می خواسته اند بگویند «الامر هو الطلب بصیغه افعال» لکن چون صیغه افعال دلالت بر طلب می کرده ، کلمه طلب را ذکر نکرده و همان صیغه افعال را به عنوان معنای اصطلاحی «امر» معرفی نموده اند .

قوله : «نعم القول المخصوص ای صیغه الامر اذا اراد العالی بها التَلَب ...» .

گفتید صیغه افعال دال بر طلب و کاشف از طلب هست ، بدیهی است که «دال و مدلول» و «کاشف و مکشوف» دو چیز متغایر هستند . اکنون سؤال ما این است که : آیا می توان صیغه افعال را نفس طلب فرض کرد ؟

مصنّف «ره» فرموده اند اگر سایر شرایط ، مهیا باشد - مثل این که خواهیم گفت که صیغه افعال و امر باید از فرد عالی صادر شود و در آن علو ، اعتبار دارد - در محل بحث هم در عین حال که صیغه افعال ، لفظ است و طلب ، یک امر واقعی و معنوی می باشد می توان از باب اتحاد و شدت ارتباطی که بین لفظ و معنا هست ، صیغه افعال را از مصادیق طلب فرض کرد تا در نتیجه عنوان امر پیدا کند - البته امر به معنای لغوی - و

۱- اگر ثابت شود که لفظ امر از معنای لغوی و عرفی به قول مخصوص - صیغه افعال - نقل داده شده ، امر سهل است و مشکلی نداریم .

وما ذکر فی الترجیح ، عند تعارض هذه الأحوال ، لو سلم ، ولم يعارض بمثله ، فلا دليل على الترجیح به ، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل ، نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه ، ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق ، فليحمل عليه ، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص ، أو فيما يعقّه ، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول [١].

بدیهی است که امر در لغت و عرف به معنای مطلق طلب و در اصطلاح به معنای طلب به صیغه مخصوص بود .

خلاصه : صیغه افعّل با این که «لفظ» است ، می توان عنوان طلب و امر به آن داد . [١] - تذکره : لزومی ندارد بیش از این درباره معنای اصطلاحی بحث کنیم و فائده ای بر آن مترتب نیست و لفظ «امر» اگر در کتاب و سنت وارد شود باید به معنای لغوی و عرفی حمل شود نه معنای اصطلاحی و اگر اصولیین ، نسبت به لفظ امر ، دارای اصطلاح خاصی باشند ، ارتباطی به کتاب و سنت ندارد لذا بحث در معنای اصطلاحی «امر» چندان مهم نیست بلکه باید معنای لغوی و عرفی آن مشخص شود تا بدانیم مفهوم آن در کتاب و سنت چیست لذا مصنف از این پس بحث را روی معنای لغوی و عرفی «امر» ادامه می دهند .

در کتاب و سنت ، لفظ امر - الف ، میم و راء - در معانی مختلفی استعمال شده که در بیان معنای لغوی امر ، آن را ذکر کردیم از جمله قوله تعالی «... و ما امر فرعون برشید»^١ «فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها»^٢ و «... فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم»^٣ و ...

١ - سورة هود : ٩٧ .

٢ - سورة هود : ٨٢ .

٣ - سورة نور : ٦٣ .

آیا تمام استعمالات مذکور به نحو حقیقت است یا این که یکی از آنها حقیقت و بقیه به صورت مجاز می باشد و در صورتی که تمام آنها به نحو حقیقت باشد، آیا به نحو اشتراک لفظی است - یعنی ماده امر، معانی حقیقیه متعددی دارد مانند لفظ عین که مشترک لفظی و دارای معانی مختلفی است - یا این که به صورت مشترک معنوی است یعنی یک قدر جامع و مفهوم واحدی متصور است که لفظ امر مشتمل بر تمام آن معانی هست؟

قبلاً بیان کردیم که اصولیین در تعارض احوال و دوران امر، بین مشترک لفظی و معنوی و (حقیقت و مجاز) مرجحاتی ذکر کرده، بعضی گفته اند مجاز بر اشتراک، ترجیح دارد و عده ای به عکس آن اعتقاد دارند و گروهی گفته اند که مشترک معنوی بر مشترک لفظی مقدم است و هر کدام مرجحاتی برای خود ذکر کرده اند اما پاسخ اجمالی ما این است که:

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

هیچ یک از مرجحات آنها فائده ای ندارد و مشکلی را حل نمی کند زیرا آن مرجحات و بیانات به چیزی منتهی نمی شود که دارای حجّیت و اعتبار باشد مثلاً عده ای که گفته اند مجاز بر حقیقت، ترجیح دارد دلیلشان این است که مجاز از اشتراک لفظی بیشتر و غلبه با اشتراک لفظی می باشد و الظّن يلحق الشیء بالاعم الاغلب.

دلیل آنها دو جزء یا دو مقدمه دارد و باید هر دو ثابت شود تا دلالتش کامل باشد. این که می گویند مجاز بر اشتراک لفظی غلبه دارد باید آن را ثابت کنند و بر فرض ثبوت چه اثری دارد آیا «جمله الظّن يلحق الشیء بالاعم الاغلب» آیه، روایت و یا یک دلیل محکمی است؟ اصل آن مظنه برای حجّیت و اعتبار به پشتوانه نیاز دارد و می دانید که اصل اولی در ظنون، عدم حجّیت و حرمت عمل به آن است و صرف این که گفته اند «الظّن يلحق الشیء بالاعم الاغلب» اثری ندارد.

خلاصه: ادله و وجوه مرتبحه آنها هیچ گونه اثر و فائده ای ندارد.

سؤال: اگر لفظ امر در کتاب و سنت وارد شد، و قرینه ای نبود تا معنایش برای ما مشخص شود در این صورت وظیفه ما چیست؟

به عبارت دیگر، شما - مصنف - ادله و وجوهی را که در تعارض احوال ذکر کرده اند نپذیرفتید پس در تعارض احوال چه کنیم؟

جواب: اگر در کتاب و سنت به لفظ امر برخورد نموده و تردید پیدا کردید که آیا طلبی مطرح است یا نه به عبارت دیگر اگر امر، نسبت به چیزی صادر شد و برای شما آشکار نشد که آیا آن امر به معنای طلب است یا این که مفهوم دیگری دارد و در نتیجه شک کردید که طلبی به شیء متعلق شده یا نه، از نظر «عمل» می توانید به اصل برائت رجوع نمائید اما از نظر لفظ نمی توان «امر» را بر طلب یا غیر طلب حمل نمود.

آری اگر لفظ امر در معنائی «ظهور» پیدا کند، نفس ظهور دلیل بر اعتبار دارد و اصالت الظهور یک اصل مهم معتبر عقلانی است خواه آن معنای ظاهر، مفهوم و معنای حقیقی لفظ باشد خواه مجازی.

در استعمالات مجازی هم اصالت الظهور حجّیت دارد مثلاً کلمه اسد در جمله «رأیت اسداً یرمی» در رجل شجاع، ظهور دارد منتها ظهور آن مستند به قرینه هست خلاصه این که اگر لفظ امر در معنائی ظهور پیدا نکرد آن ادله و وجوه مرتبحه اثری ندارد.

شما - مصنف - یک قاعده کلی را بیان کردید چرا صریحاً پاسخ مسأله را بیان نفرمودید؟

بعید نیست که لفظ امر - از بین معانی لغوی - ظهور در «طلب» و خواستن داشته باشد البته خواه منشأ ظهور، این باشد که موضوع له لفظ امر «طلب» باشد و همچنین مانعی هم

الجهة الثانية : الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر ، فلا يكون الطلب من التافل أو المساوي أمراً ، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية ، كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء ، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخففاً لجناحه [بجناحه] [۱] .

ندارد که موضوع له لفظ ، یک معنای عامی باشد و انصراف به فردی پیدا کند و چیزی که در باب ظهور اعتبار دارد ، نفس ظهور است و لازم نیست ما منشأ ظهور را احراز کنیم همین که لفظ اطلاق شد و در معنایی ظهور پیدا کرد از نظر عقلاء حجّیت دارد .

مصنّف «ره» فرموده اند متبادر و ظاهر عرفی از لفظ امر - عند الاطلاق - همان معنای طلب است لذا اگر «امر» در کتاب و سنت وارد شود و قرینه ای نداشته باشد و امکان حمل بر «طلب» را داشته باشد باید آن را بر معنای مذکور حمل نمود و سایر معانی ، امتیازی ندارند مگر این که دارای قرینه باشند .

تذکر : بیان اخیر مصنّف «ره» - ظهور امر در طلب - با فرمایش قبلی ایشان - ولا یبعد دعوی کونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء ... - تعارض دارد و کأنّ ایشان از عقیده قبلی عدول نموده و فرموده اند : «لا یبعد ان یکون كذلك في المعنى الاول» - ظهور در معنای طلب -

جهت دوم

در امر «علو» معتبر است

[۱] - گفتید «امر» در طلب «ظهور» دارد اکنون سؤال ما این است که :

آیا مقصود ، مطلق طلب هست یا این که باید طالب ، دارای «علو» یا استعلاء یا «علو و استعلاء» و یا این که علو با عدم استخفاف باشد ؟

وَأَمَّا إِحْتِمَالُ اعْتِبَارِ أَحَدَهُمَا فَضَعِيفٌ ، وَتَقْيِيعُ الطَّالِبِ السَّافِلِ مِنَ الْعَالِيِ الْمُسْتَعْلِيِ^۱ عَلَيْهِ ، وَتَوْيِيخُهُ بِمِثْلِ : إِنَّكَ لَمْ تَأْمُرْهُ ، إِنَّمَا هُوَ عَلَى اسْتِعْلَائِهِ ، لَا عَلَى أَمْرِهِ حَقِيقَةً بَعْدَ اسْتِعْلَائِهِ ، وَإِنَّمَا يَكُونُ إِطْلَاقُ الْأَمْرِ عَلَى طَلْبِهِ بِحَسَبِ مَا هُوَ قَضِيَّةُ اسْتِعْلَائِهِ ، وَكَيْفَ كَانَ ، فَفِي صَحَّةِ سَلْبِ الْأَمْرِ عَنْ طَلْبِ السَّافِلِ ، وَلَوْ كَانَ مُسْتَعْلِيًّا كَفَايَةُ [۱].

به عبارت دیگر آیا حتماً باید طلب از شخص عالی نسبت به سافل تحقق پیدا کند یا این که اگر سافلی هم از فرد عالی طلبی کرد، عنوان امر پیدا می کند و همچنین اگر از دو نفر - مساوی - که هیچ کدام بر دیگری علوی ندارند و با یکدیگر دوست هستند، طلب و خواهشی تحقق پیدا کرد، مصداق امر محقق شده ؟

«امر» مختص به طلبی هست که از فرد عالی صادر شود اما اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان طلب و خواهشی کرد، از نظر لغت و عرف به آن «امر» اطلاق نمی شود و عنوان امر بر آن صدق نمی نماید و اگر گاهی می شنوید که به آن عنوان امر داده اند، با مسامحه و مجاز هست.

شخص عالی که مطلبی را از سافل طلب می کند، گاهی مقام علو خود را متکای طلب خویش قرار می دهد که از آن به استعلاء تعبیر می شود و گاهی با کمال خضوع، شیء را از سافل می طلبد.

سؤال: آیا فرد عالی در هنگام طلب باید استعلاء نماید یا نه ؟

جواب: لزومی ندارد که او بر مقام علو خود اتکاء نماید بلکه اگر خفض جناح نمود و مطلبی را تقاضا کرد، بر تقاضای او عنوان امر، صادق است پس در طلب و امر، استعلاء معتبر نیست.

[۱] - بعضی گفته اند در صدق عنوان «امر» یا باید طالب، فرد عالی باشد و یا چنانچه

عالی نیست باید استعلاء نموده و برای خود مقام علو، فرض نماید که طبق بیان آنها اگر فقیری با لحن آمرانه از ما تقاضای کمک نماید، در این صورت هم عنوان «امر» تحقق دارد. پس در صدق عنوان امر یا علو حقیقی معتبر است و یا علو فرضی و استعلاء. گروه مذکور، دلیلی دارند که مصنف به صورت دفع توهم، جواب آنها را بیان نموده‌اند:

دلیل: اگر فقیری به یک شخص بزرگی رجوع نماید و با لحن آمرانه از او تقاضای کمک کند در این صورت، عقلاء در مقام توییخ او برآمده، می‌گویند «لم تأمره» یعنی تو حق صدور امر نداشتی و چرا امر کردی از این که عقلاء در موقع توییخ، جمله مزبور را استعمال می‌کنند، کشف می‌کنیم که طلب آن فقیر هم دارای عنوان «امر» هست و اگر عنوان «امر» نمی‌داشت پس چرا عقلاء جمله «لم تأمره» را استعمال کردند؟
جواب: اگر شما به اصل توییخ عقلاء تمسک می‌کنید، بدانید که توییخ عقلاء به خاطر «امر» نیست بلکه سرزنش آنها مربوط به اساس و ریشه امر است که چرا تو استعلاء نموده و برای خود، علو خیالی فرض کرده ای آنها کانّ در مقام بیان این هستند که علو تو پشتوانه ای ندارد و بی جهت خود را عالی تصوّر کرده ای و اگر می‌گوئید چرا عقلاء در مقام توییخ عبارت «لم تأمره» را درباره او استعمال کرده اند، جواب شما این است که:

سافل، استعلاء و برای خود علو فرضی تصوّر نموده لذا عقلاء در مقام توییخ، به استناد نظر سافل که برای خود «امری» ترتیب داده که مبنایش علو خیالی هست به او می‌گویند «لم تأمره» در حقیقت، عبارت مذکور، واقعیتهای ندارد و عقلاء روی مبنای امر، آن جمله را بیان می‌کنند.

مصنف «ره» دلیل و شاهی بر مدّعی خود اقامه نموده اند که:

الجهة الثالثة : لا یبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب ، لأنساقه عنه عند إطلاقه [۱].

اگر سافلی - ولو استعلاء نماید - از شخص عالی طلبی نماید ، می توان عنوان امر را از آن طلب ، سلب نمود و مثلاً گفت : «هذا طلب وليس بطلب امری» پس صحت سلب ، مسأله را برای ما واضح نموده و نتیجه می گیریم که : چیزی که در معنای «امر» دخالت دارد ، همان علو واقعی است خواه استعلاء هم باشد یا نباشد یعنی غیر عالی چنانچه امر و طلبی نماید حقیقتاً عنوان امر ندارد خواه مستعلی هم باشد یا نباشد .



لفظ امر - الف ، میم و راه - حقیقت در وجوب است

[۱] - گفتیم «امر» به حسب لغت و عرف در طلب ظهور دارد .

سؤال : آیا مقصود از آن امر و طلب ، مطلق طلب^۱ است یا این که مراد از «امر» طلب لزومی هست یعنی آن طلبی که ترکش موجب استحقاق عقوبت می شود .
جواب : بعید نیست ، طلبی که مفاد امر هست ، طلب لزومی و وجوبی باشد ، البته مصطفی ، یک دلیل و چند مؤید بر مدعای خود ذکر نموده اند که دلیلشان عبارت است از :

انسباق - تبادر - : هنگامی که ماده امر - الف ، میم و راه - بدون قرینه ، اطلاق می شود ، متبادر به ذهن ، همان طلب لزومی است و تبادر هم علامت حقیقت است

۱ - اعم از وجوب و استحباب .

وَيُؤَيِّدُهُ^۱ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [۱].

پس موضوع له و معنای عرفی «امر» طلب لزومی می باشد.

[۱] - تذکر: مصنف «ره» چهار مؤید به نفع خود، ذکر نموده و علت این که آنها را جزء ادله محسوب نکرده اند، شاید این است که بعضی یا تمام آنها قابل مناقشه هست که اینک به بیان آنها می پردازیم:

مؤید اول: قوله تعالى: «... فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم»^۲.

در آیه مذکور هم صیغه افعّل - یعنی امر غائب - و هم ماده امر - الف، میم و راء - استعمال شده و در محلّ خودش ثابت شده که صیغه افعّل و امر غائب، دلالت بر وجوب و الزام می کند و کأنّ مفاد آیه، چنین است که: کسانی که از امر خداوند متعال - یا رسول او - مخالفت می کنند لزوماً باید حذر کنند از این که فتنه یا عذاب الیم گریبان آنها را بگیرد و ظاهر آیه شریفه، این است که هر کجا عنوان امر تحقق پیدا کرد، مخالفتش وجوب حذر و معرضیت برای فتنه یا عذاب الیم دارد، اگر «امر» دلالت بر وجوب نمی کرد چرا مخالفت کننده با امر باید در معرض فتنه یا عذاب الیم باشد؟ پس نتیجه می گیریم که هر کجا «امر» تحقق پیدا کرد، نفس مخالفت امر، اثرش وجوب حذر و معرضیت در فتنه است.

مناقشه: ممکن است کسی احتمال دهد که مخالفت با امر خداوند متعال یا رسول الله (صلی الله علیه وآله) دارای آن اثر باشد نه هر امری و «امر» از نظر لغت و عرف، اختصاصی به اوامر پروردگار متعال یا پیامبر گرامی ندارد لذا آیه مذکور را نمی توان به

۱ - جعل [المصنف] المذكورات مؤيدات لا ادلة لعله من جهة عدم صلاحيتها للاثبات اذ ليس الا استعمال الامر في الوجوب والاستعمال العم من الحقيقة، ولعل فهمه في الاول مستند الى مادة الحذر والثاني، الى المشقة، وفي الثالث الى مقابله بالشفاعة، فتأمل. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴.

۲ - سورة نور: ۶۳.

وقوله صَلَّى الله عليه وآله: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) [۱].
وقوله صَلَّى الله عليه وآله - لبريرة بعد قوله: أأأمرني يا رسول الله؟ -: (لا، بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك [۲].

عنوان یک دلیل ارائه نمود ولی می توان آن را به عنوان یک مؤید ذکر کرد و ظاهر آیه، این است که نفس مخالفت امر، دارای آن اثر هست و اضافه و نسبت آن به پروردگار یا رسول الله مدخلیتی در آن جهت ندارد.

[۱] - مؤید دوم: «... قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة».

از حدیث مذکور، استفاده می شود که «امر» انسان را در مشقت قرار می دهد و اگر امر دلالت بر طلب لزومی نمی کرد که انسان در مشقت واقع نمی شد، به علاوه امر استحبابی نسبت به سواک از رسول الله (صلى الله عليه وآله) فراوان صادر شده و چیزی را که حدیث مزبور در صدد نفیست، امر وجوبی نسبت به سواک هست پس ظاهر آن روایت، این است که «امر» مشقت آور می باشد و انسان را در کلفت و زحمت قرار می دهد و این مطلب، در صورتی است که «امر» بر طلب وجوبی دلالت کند زیرا طلب استحبابی که کلفت آفرین نیست.

مناقشه: قرینه ای در روایت مذکور هست که دلالت می کند مقصود از «امر» طلب لزومی است و آن قرینه کلمه «لولا أن أشق» می باشد و اگر قرینه مذکور در آن نمی بود، امکان داشت کسی بگوید «امر» دلالت بر وجوب نمی کند. البته احتمال مذکور، بعید می باشد و به هر حال، حدیث مزبور می تواند یکی از مؤیدات قرار گیرد.

[۲] - مؤید سوم: قوله^۱ (صلى الله عليه وآله): «عوالي اللآلی: روی ابن عباس: أن زوج

۱- مستدرک الوسائل ج ۱۵ کتاب النکاح باب ۳۶ از ابواب نکاح العیید والاماء ح ۳- و عوالی اللآلی ج ۳ ص ۳۴۹ ح ۲۸۴.

وصیحة^۱ الاحتجاج علی العبد ومواخذته بمجرد مخالفة أمره ، وتوبيخه علی مجرد مخالفته ، كما فی قوله تعالى ﴿ ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ﴾ [۱].

بریره کان عبداً أسود یقال له : مغيث ، کائی انظر الیه یطوف خلفها یبکی ودموعه تجری علی لحیته ، فقال النبی (صلی الله علیه وآله) للعباس : «یا عباس ، الا تعجب من حب مغيث بریره ومن بغض بریره مغيثاً ؟ فقال لها النبی (صلی الله علیه وآله) : (لو راجعته) فانه ابو ولدک» فقالت : یا رسول الله ، تأمرنی ؟ قال : «لا إنما انا شفیع» فقالت : لا حاجة لی فیه .

همان طور که مشاهده می کنید بریره عرض کرد یا رسول الله به من امر می کنید که من مجبور به اطاعت شوم - تأمرنی یا رسول الله - پیامبر گرامی فرمودند «خیر» من «امری» ندارم بلکه شفاعت می کنم .

مستفاد از روایت ، این است که اگر «امری» از ناحیه پیامبر می بود ، دیگر حق مخالفت برای بریره وجود نمی داشت پس ...

[۱] - مؤید چهارم : اگر امری از مولا صادر شود و عبد با آن مخالفت نماید ، عقلاء با عبد عاصی احتجاج نموده و او را مذمت و توبیخ می کنند که چرا با امر مولا مخالفت کردی پس معلوم می شود که وجود «امر» حق مخالفت را از انسان سلب نموده و مخالفت با آن ، موجب استحقاق مذمت هست .

خداوند متعال هم در قضیة سجده نکردن ابلیس بر آدم چنین فرموده است : «... ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس لم یکن من الساجدین قال ما منعک الا تسجد اذ امرتک قال انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقتہ من طین»^۲ . یعنی با این که تو را امر به سجده

۱- الف : الظاهر بمقتضى السياق كونه معطوفاً على قوله : - قوله تعالى فليحذر - فيكون كغيره من المؤیدات ، و یحتمل ان يكون معطوفاً على قوله : «انسباقه» لیكون دليلاً لا مؤیداً ... ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۳۷۴ . ب : معطوف على الانسباق . ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴ .

۲ - سورة اعراف : ۱۲ و ۱۱ .

و تقسیمه إلى الإيجاب والاستحباب ، إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسیمه ، وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة ، كما لا يخفى ، وأما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت ، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز ، فهو غير مفید ، لما مرّت الإشارة إليه في الجهة الأولى ، وفي تعارض الأحوال ، فراجع [١].

نمودیم چه چیز باعث شد که در برابر آدم سجده نکنی و ظاهر آیه ، این است که هر کجا عنوان «امر» محقق شد ، نباید مخالفت نمود و مخالفت با امر ، زمینه توبیخ و مذمت را فراهم می کند و این مطلب در صورتی است که «امر» برای وجوب و طلب لزومی باشد و چنانچه امر برای اعم از وجوب و استحباب باشد ، دلالت و تأییدی بر مدعای مصنف ندارد .



ادله کسانی که می گویند امر برای مطلق طلب وضع شده
- ادله قائلین به اشتراک معنوی -

[١] - ١ : صحت تقسیم امر به وجوب و استحباب : یعنی می توان «امر» را مقسم و وجوب و استحباب را از اقسام آن قرار داد و گفت : «الامراً للوجوب واما للاستحباب» پس از صحت تقسیم کشف می کنیم که «امر» برای معنای عام و قدر جامعی وضع شده که آن مطلق طلب - استحباب و وجوب - هست .

اشکال : از این که امر را مقسم قرار داده و برای آن دو قسم بیان کردید ، کشف می کنیم که مقسم در معنای عامی استعمال شده لکن سؤال ما این است که :
به چه دلیل ، استعمال «امر» در آن معنای عام و قدر مشترک ، جنبه حقیقت دارد ؟

والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة ، وكل طاعة فهو فعل المأمور به ، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى ، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي ، وإلا لا يفيد المدعى [۱].

شما که مانند سید مرتضی «اعلی الله مقامه الشریف» اصل در استعمال را حقیقت نمی دانید البته مشهور هم استعمال را اعم از حقیقت و مجاز می دانند و استعمال به تنهایی دلالت بر حقیقت نمی کند و از این که «امر» را مقسم قرار داده و گفتید «الامر اما للوجوب واما للاستحباب» فقط کشف می کنیم که «الامر استعمال فی المعنی الذی هو القدر الجامع» اما دلالتی بر حقیقی یا مجازی بودن استعمال ندارد .

۴- اصل استعمال «امر» در طلب وجوبی و ندبی ، مسلم و غیر قابل انکار است اما ما مرّد هستیم که :

الف : آیا «امر» حقیقت در وجوب و مجاز در ندب است ؟ ب : آیا مشترک لفظی بین وجوب و استحباب است ؟ ج : آیا لفظ امر ، مشترک معنوی بین وجوب و ندب است ؟

بنا بر آنچه که گفتیم امر ، دائر بین «حقیقت و مجاز» ، مشترک لفظی و مشترک معنوی هست و در تعارض احوال و دوران امر ، بین آنها مشترک معنوی بر مشترک لفظی و «حقیقت و مجاز» ترجیح دارد پس لفظ امر ، مشترک معنوی بین وجوب و استحباب است .

اشکال : همان ایرادی را که در اواخر «جهت اول» بیان کردیم بر استدلال قائلین به اشتراک معنوی وارد است .

«فراجع» ، تا این که مشخص شود که در تعارض احوال ، ملاک و مناط ، پیدایش «ظهور» برای لفظ هست نه مرجحات ظنیّه .

[۱] - ۳ : سؤمین دلیل کسانی که می گویند «امر» برای مطلق طلب وضع شده مرکب

از صغرا و کبرائی هست که : «انّ فعل المندوب طاعة ، وكلّ طاعة فهو فعل المأمور به ، فالمندوب فعل المأمور به» .

آنها گفته اند اگر «امر» در خصوص «وجوب» حقیقت باشد ، انجام فعل مندوب ، عنوان مأمور به ندارد لذا از صغرا و کبرا ، نتیجه گرفته اند که فعل المندوب هم دارای عنوان مأمور به هست پس امر ، مشترک معنوی است و برای قدر جامع بین وجوب و ندب وضع شده .

قوله : «ففيه ما لا يخفى» .

اشکال : مصنف «ره» کلیت کبرای قضیه را مورد مناقشه قرار داده اند که : این که می گوئید «كلّ طاعة فهو فعل المأمور به» آیا هر طاعتی مأمور به حقیقی هست ؟

قبول نداریم که هر طاعتی مأمور به حقیقی باشد بلکه بعضی از طاعات ، مأمور به حقیقی هستند و آن در مواردی است که انسان اعمال واجب را اتیان کند . و اگر مقصودتان از کبرای قضیه ، این است که هر طاعتی مأمور به هست خواه حقیقت باشد یا مجاز ، در فرض مذکور ، کلیت کبرا را می پذیریم اما نتیجه قضیه ، دلیلی بر مدّعی شما نیست زیرا در این صورت ، نتیجه قیاس چنین می باشد که : فعل المندوب هم مأمور به هست ولو مجازاً که ما هم در فرض مذکور با شما مخالفتی نداریم پس شما نتوانستید از تشکیل قضیه مزبور ، نتیجه ای به نفع خود بگیرید .

خلاصه : ادله سه گانه قائلین به اعم - که امر ، مشترک معنوی بین وجوب و استحباب هست - باطل بود و ظاهر ، این است که :

مفاد امر ، طلب لزومی و وجوبی هست .

الجهة الرابعة : الظاهر أنَّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون^۱ طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً انشائياً، سواء أنشئ بصيغة إفعال، أو بمادة الطلب، أو بمادة الأمر، أو بغيرها [۱].

جهت چهارم

معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

تذکر: مصنف «ره» بحث بسیار دقیقی را مطرح نموده اند که امید است نگارنده بتواند تمام مطالب مربوطه را به نحو کامل و وافی به رشته تحریر در آورد.

[۱] - گفتیم معنای امر - الف، میم و راء - از نظر لغت و عرف، عبارت است از طلب پس اجمالاً مسلم است که معنای حقیقی امر «طلب» می باشد اما این که سایر معانی «امر» هم عنوان حقیقت دارد یا نه فعلاً ارتباطی به بحث ما ندارد.

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

جواب: برای پاسخ به سؤال مذکور، قبلاً به توضیح طلب حقیقی و انشائی

۱ - كان الاولى أن يقول: المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقاً مقابل الطلب الاعتباري المعبر عنه بلفظ الطلب الانشائي لما عرفت من ان لفظ الطلب مشترك بين نحوي الطلب فالطلب الحقيقي عين الطلب لا انه يحمل عليه بالحمل الشائع وانما الذي يحمل عليه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الخارجي الحقيقي وهكذا الحال في قوله «الذي لا يكون... الخ» اذ الفرق بين الطلب الحقيقي والانشائي الاعتباري هو الفرق بين الماه المطلق والمضاف، لكن ظاهر العبارة كون لفظ الطلب موضوعاً للجامع بين النحويين فيكون مشتركاً معنويًا لا لفظيًا وهو غير ظاهر. هذا بناء على كون الطلب الانشائي نحو آخر من انحاء الطلب في قبال الطلب الحقيقي اما لو كان هو الطلب الحقيقي انشاء ادعاء فلفظ الطلب ليس موضوعاً الا للطلب الحقيقي لا غير اذ ليس هناك نحو اخر للطلب سواء. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۵.

می‌پردازیم .

طلب حقیقی : صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان است . مثلاً فلان کتاب ، مطلوب حقیقی شما هست یعنی طلب باطنی و حقیقی شما به آن کتاب ، تعلق گرفته و شما به آن علاقه مند هستید بنابراین شما واجد الطلب و آن کتاب ، مطلوب شما می‌باشد پس در مثال مذکور ، یک طلب حقیقی تحقق دارد بدون این که نیاز به وجود لفظ و کلامی هم باشد و لزومی ندارد شما آن مطلب را به صورت خبر برای کسی بیان کنید بنابر آنچه که گفتیم نتیجه گرفته می‌شود که :

طلب حقیقی ، صفتی است که قیام به نفس دارد . امر اعتباری نیست . و یک واقعیت است و بدیهی است که لزومی ندارد انسان ، تمام واقعیات را بالعین مشاهده کند .

طلب انشائی : بعضی از مفاهیم ، دارای وجود انشائی هستند^۱ یعنی قابلیت آن را دارند که انشاء به آنها تعلق گیرد مانند طلب ، تمنی ، ترجی و امثال آنها فرضاً می‌دانید که دو نوع ، تمنی و ترجی داریم :

الف : تمنی و ترجی حقیقی که مثلاً عبارت است از علاقه ، میل ، امید باطنی و قلبی .

ب : تمنی و ترجی انشائی که به وسیله الفاظ مربوطه ایجاد می‌شود .

یک مثال : در باب نکاح شما به وسیله انکحت و قبلت ، علقه زوجیت را که یک

امر اعتباری است ، انشاء و ایجاد می‌کنید و یا مثلاً در مورد بیع ، وقتی مقدمات و شرائط انجام معامله ، مهیا شد به وسیله صیغه مخصوصی بیع را ایجاد و انشاء می‌کنید . پر واضح است که «بیع» مانند «زید» دارای وجود خارجی نیست بلکه شما به وسیله صیغه

۱ - بدیهی است که وجود ، دارای اقسامی هست از جمله وجود خارجی ، انشائی ذهنی و امثال آنها .

خاصی مفهوم بیع را انشاء می کنید لذا بیع ، وجود انشائی پیدا می کند .
 تذکر: بعضی از مفاهیم ، وجود خارجی و حقیقی دارند اما وجود انشائی ندارند مانند
 «انسان» مثلاً شما نمی توانید به وسیله لفظی آن را انشاء و ایجاد کرده و نامش را وجود
 انشائی بگذارید . متقابلاً برخی از مفاهیم در عین حال که دارای وجودات حقیقیه هستند
 لکن وجودات انشائیه هم درباره آنها می توان تصور نمود - دارای وجود انشائی هم
 می باشند - مانند طلبی که اکنون محل بحث ما هست .

البته گاهی ممکن است انسان ، طلب حقیقی نداشته باشد اما به وسیله لفظی طلب
 انشائی داشته باشد مثلاً در مواردی که مولا در صدد امتحان ، عبد خود هست ، امریه ای
 صادر می کند در حالی که نمی خواهد مأموریه در خارج ، تحقق پیدا کند در فرض
 مذکور با کلمه «افعل» و امثال آن ، مفهوم طلب را ایجاد و طلب انشائی در خارج ،
 تحقق پیدا می کند در مثال مزبور ، اصلاً طلب حقیقی وجود ندارد لکن طلب انشائی
 محقق شده و بدیهی است که در اغلب اوامر صادره هر دو نوع طلب - حقیقی و انشائی -
 تحقق دارد که طلب حقیقی قیام به نفس دارد و آن خواست واقعی انسان است و طلب
 انشائی هم فرضاً به وسیله اقیموا الصلاة و اتوا الزکاة و امثال آنها تحقق پیدا می کند .

خلاصه : اجمالاً دو نوع طلب داریم :

الف : طلب حقیقی که به نفس انسان ، قائم است و چه بسا مبرز و مشعری برای آن
 وجود پیدا نکند .

ب : طلب انشائی که مثلاً فردی اراده می کند که مفهوم طلب در ضمن و به وسیله
 لفظی تحقق پیدا کند. لازم به تذکر است که بین دو قسم طلب مذکور ملازمه ای نیست
 مثلاً در اوامر امتحانی فقط طلب انشائی تحقق دارد فرضاً مولا با جمله «اسقنی ماء» عبد
 خود را امتحان می کند و هیچ گونه طلب حقیقی ندارد .

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟
جواب: مصنف فرموده اند: ظاهر، این است که آن طلبی که به حسب لغت، معنای امر است، همان طلب انشائی می باشد نه طلب حقیقی.
 ایشان دلیلی بر کلام خود بیان نکرده اند اما دلیلش عبارت است از:
تبادر: هنگامی که مولا امری صادر کرده و طلبی انشاء نموده شما به مجرد شنیدن آن می گوئید «امر المولا عبده بكذا» و این مطلب تابع آن نیست که آیا مطلبی را که او امر کرده، مطلوب واقعی مولا هم بوده یا این که غرضش از امر، چیز دیگری بوده است و شما کاری و توجهی به طلب واقعی او نداشته و راهی برای استکشاف آن صفت قائم به نفس مولا - طلب حقیقی - ندارید پس:
 تبادر، دلیل بر آن است که «امر» به معنای طلب حقیقی نیست بلکه مفهوم امر، طلب انشائی هست و به مجردی که انشاء، تحقق پیدا کرد، عنوان امر هم محقق می شود.
تذکر: مصنف «ره» برای هر یک از طلب انشائی و حقیقی خصوصیتی و یا به عبارت دیگر، فارقی ذکر کرده اند که اینک با بیان مقدمه ای به توضیح آن می پردازیم:
الف: جمله «زید قائم» قضیه ای است که دارای حمل شایع صناعی^۱ است و ملاک حمل شایع صناعی این است که باید موضوع، یکی از افراد حقیقیه محمول باشد در مثال مذکور «انسان» کلی طبیعی و «زید» هم مصداق واقعی و خارجی آن می باشد پس حملش، حمل شایع صناعی هست.
 در محل بحث اگر شما طلب واقعی و حقیقی - که قیام به نفس انسان دارد - را موضوع و مفهوم طلب را محمول قرار دهید قضیه حملیه ای تشکیل می شود که دارای حمل

۱ - الذی ملاکه ما ثبت فی محله الاتحاد الوجودی والتغایر المفهومی ... ر.ک منتهی الدراية ۱/ ۳۷۹.

شایع صناعی است و عیناً مانند قضیهٔ حملیهٔ «زید انسان» می باشد.

ب: اگر شما مفهوم انسان را تصوّر کنید با تصوّر شما یک وجود ذهنی برای انسان، تحقق پیدا می کند.

سؤال: آیا وجود ذهنی مذکور، مانند وجود خارجی انسان - که عبارت از زید می باشد - هست؟^۱

به عبارت دیگر اگر انسان متصوّر در ذهن شما - که یک فرد ذهنی از مفهوم انسان هست - را موضوع و محمول آن را مفهوم «انسان» قرار دهیم مانند قضیهٔ «زید انسان» حملش، حمل شایع صناعی هست یا این که قضیهٔ حاصله، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست؟

جواب: قضیهٔ مزبور، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست زیرا همان طور که گفتیم در حمل شایع باید موضوع قضیه، فرد حقیقی و خارجی محمول باشد اما اگر موضوع، فرد غیر حقیقی شد - مانند فرد ذهنی - در این صورت حمل شایع صناعی تحقق پیدا نمی کند بنابراین:

در عین حال که زید خارجی با انسان متصوّر در ذهن از نظر فردیت، فرقی ندارد یعنی زید، یکی از افراد مفهوم انسان هست و انسان متصوّر ذهنی هم فرد مفهوم انسان هست لکن قضیه حملیه آنها متفاوت است زیرا در حمل شایع باید موضوع قضیه، فرد خارجی و حقیقی محمول باشد نه فرد ذهنی و امثال فرد ذهنی.

جمع بندی: در محل بحث اگر شما طلب حقیقی را موضوع و محمول را مفهوم طلب قرار دهید، یک قضیهٔ حملیه با حمل شایع صناعی تحقق پیدا می کند اما اگر طلب

۱ - از این جهت، مانند اوست که اگر یک قضیهٔ حملیه تشکیل دهیم، حملش شایع صناعی هست؟

ولو آیت إلا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً ، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي ، كما أن الأمر^۱ في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب ،

انشائی^۲ را موضوع و مفهوم طلب - طلب مطلق - را محمول قرار دهید ، قضیه حاصله دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نمی باشد .

تذکر : گفته اند صدر المتألهین ، چنین اصطلاحی دارند که در حمل شایع صناعی باید موضوع قضیه از مصادیق حقیقیه محمول باشد اما اگر موضوع ، مصداق ذهنی یا وجود انشائی باشد ، قضیه حملیه اش ، دارای حمل شایع صناعی معروف نمی شود .

توضیحی راجع به عبارت : قوله : «بل الطلب الانشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً سواء انشأ بصيغة افعال او بمادة الطلب او بمادة الامر او بغيرها» .

سؤال : اگر بخواهیم حمل شایع صناعی تصور کنیم راهش چیست ؟

جواب : اگر طلب مقید به انشاء - نه طلب مطلق - را محمول قرار دهید ، حمل شایع صناعی تحقق پیدا می کند و بدیهی است که صیغه افعال ، مصداق واقعی مفهوم طلب نیست بلکه مصداق واقعی ، مفهوم طلب انشائی است و «اقیموا الصلاة ، اتوا الزكاة و صوموا» و امثال آنها از مصادیق واقعیه طلب انشائی می باشد لذا می توان گفت «اقیموا الصلاة طلب انشائی» .

تذکر : لزومی ندارد که طلب انشائی به صیغه «افعل» انشاء شود بلکه می توان با ماده طلب - اطلب منك کذا - یا ماده امر - امرک بکذا - و امثال^۳ آنها انشاء نمود .

۱ - ای كما ان الشأن والحال .

۲ - ابتدای همین بحث ، بیان کردیم که به نظر مصنف : ظاهر این است که آن طلبی که به حسب لغت ، معنای «امر» است ، همان طلب انشائی است نه طلب حقیقی .

۳ - مانند جمل خبریه ای که در مقام طلب گفته می شود .

والمصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة ، من المغايرة بين الطلب والإرادة ، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة ، من اتحادهما ، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام ، وإن حققناه في بعض فوائدنا إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية ، والإعادة ليست بلا فائدة ولا إفادة ، كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضاً [۱].

[۱] - مصنف «ره» مما شأني نموده که اگر شما اصرار داشته باشید که امر برای مفهوم طلب ، وضع شده می گوئیم :

ممکن است گفته شود که معنای «امر» نه طلب حقیقی است و نه طلب انشائی بلکه معنای آن ، مفهوم طلب هست و کلمه «طلب» برای معنائی وضع شده که هم با طلب حقیقی سازگار است و هم با طلب انشائی منتها لازم است نکته ای را بیان کنیم که : لفظ «امر» در عین حال که برای مطلق طلب وضع شده اما وقتی بدون قرینه ، ذکر شود ، به طلب انشائی انصراف دارد و نه تنها آن خصوصیت در کلمه «امر» هست بلکه معنای طلب هم در عین حال که عام هست و شامل طلب حقیقی و انشائی می شود اما لفظ طلب در اثر کثرت استعمال ، در طلب انشائی انصراف ، پیدا کرده و انسان به مجرد شنیدن کلمه طلب و جمله «طلب المولی عبده بكذا» فوراً طلب انشائی در ذهنش متصور می شود .

قوله : كما ان الامر [ای الشأن] فی لفظ الارادة علی عکس لفظ الطلب والمصرف عنها عند إطلاقها هو الارادة الحقيقية ...» .

سؤال : آیا بین اراده و طلب ، تفاوتی هست ؟

از نظر لغت هیچ گونه فرقی بین آن دو نیست اما در عین حال بین آن دو لفظ مترادف تفاوتی هست که :

فاعلم ، أنَّ الحق كما علیه أهله - وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة - هو اتحاد الطلب والإرادة ، بمعنى أنَّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر ، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية ، وبالجمله هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً ، لا أنَّ الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً ، ضرورة أنَّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس ، فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد ، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية ، فلا يحتاج إلى مزيد بیان وإقامة برهان ، فإنَّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها ، يكون هو الطلب غيرها ، سوى ما هو مقدّمة تحقّقها ، عند خطور الشيء والميل وهيجان

لفظ طلب بر اثر کثرت استعمال به طلب انشائی انصراف پیدا کرده اما لفظ «اراده» به علت کثرت استعمال به طلب و اراده حقیقی منصرف هست . پس در عین حال که معنا و موضوع له «اراده و طلب» متحد هست اما از نظر انصراف ، تفاوتی با یکدیگر دارند زیرا انصراف ، تابع کثرت استعمال هست و آن دو لفظ به خاطر کثرت استعمال به دو چیز منصرف هستند لذا بعضی تصوّر کرده اند که طلب و اراده ، دارای دو معنا و دو موضوع له متغایر هستند و توجّهی ننموده اند که تفاوت میان آن دو در موضوع له آنها نیست بلکه مربوط به مقام انصرافشان می باشد لذا مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» فرموده اند :

اکنون که بحث ما به طلب و اراده رسید مانعی ندارد که مقداری درباره آنها بحث کنیم گرچه در کتاب فوائد - که همراه با حاشیه بر رسائل شیخ اعظم «ره» چاپ شده مفصلاً بحث کردیم «الا ان الحواله لما لم تکن عن المحذور خالية والاعادة لیست بلا فائدة ولا افادة كان المناسب هو التمرض ههنا ایضاً» .

الرغبة إليه، والتصديق لفائده، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها. وبالعجالة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص [إلا] عن إتحاد الإرادة والطلب، وأن يكون ذاك الشوق المؤكد المستبوع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستبوع لأمر عييده به فيما لو أرادته لا كذلك، مستقياً بالطلب والإرادة كما يعبر به تارة وبها أخرى، كما لا يخفى [۱].

آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست؟

[۱] - گفتیم موضوع له طلب و اراده، متحد است اما آن دو در مقام انصراف، اختلاف دارند یعنی لفظ «طلب» به طلب انشائی^۱ منصرف هست اما «اراده» انصراف به اراده حقیقیه دارد و تفاوت در انصراف، منشأ اختلافی شده که: علماء امامیه قاطبه - به استثنای بعضی^۲ - و معتزله معتقد شده اند که طلب و اراده، دو لفظی هستند که موضوع له آنها متحد است اما اشاعره و بعضی از امامیه، خیال کرده اند که لفظ «طلب» به ازای یک معنا و کلمه «اراده» برای معنای دیگری وضع شده. مصنف «ره» دلیل و شاهی هم به نفع خود ذکر کرده اند که: هنگامی که طلب و اراده شما به شیء تعلق گرفته به وجدان خود مراجعه کنید، مشاهده خواهید کرد که غیر از اراده و مقدمات آن^۳ خصوصیت دیگری در نفس شما

۱ - ابتدای همین بحث - جهت چهارم - طلب انشائی و حقیقی را توضیح دادیم.

۲ - مقدمات اراده از مرحله تصور مراد شروع می شود. ابتداء، انسان، چیزی را تصور سپس نتیجه اش را بررسی می کند که آیا فائده و مصلحتی دارد یا نه بعد از تصدیق به فائده، نسبت به آن تمایل پیدا می کند و به دنبال آن، هیجانی در نفس او پیدا شده که تصمیم می گیرد شرائطش را ایجاد و موانع آن را برطرف کند و در پایان، حالت نفسانیه ای به نام اراده برای انسان، تحقق پیدا می کند که از آن «شوق مؤکد» تعبیر نموده اند یعنی آن اشتیاق کاملی که انسان را راحت نمی گذارد بلکه به دنبال و همراه شوق مؤکد، مراد را

تحقق ندارد که بتوان گفت لفظ طلب هم در برابر آن خصوصیت و حالت نفسانی وضع شده منتها بعد از اراده و مقدمات اگر انسان بخواهد، مباحثاً مطلوب را ایجاد نماید خودش مشغول فعالیت می شود والا به کارگزارانش فرمان می دهد تا آن را اتیان نمایند. خلاصه این که از مراجعه به وجدان، کشف می کنیم که «طلب و اراده» در تمام مراحل - به جز مقام و مرحله انصراف - یکسان هستند یعنی آن دو لفظ از نظر معنای لغوی و «مفهوم» تفاوتی ندارند و از نظر وجودات «انشائی، خارجی و ذهنی» متحد می باشند منتها تفاوتی که «طلب و اراده» با مثل «انسان» دارد این است که وجودات و خارجیت افراد انسان، مشاهد و محسوس است و انسان، زید و عمرو را در خارج می بیند اما وجود خارجی و حقیقی طلب، مشاهد و محسوس نیست مثلاً هنگامی که شما نسبت به مطلبی یقین پیدا کردید، مسلماً علم و تصدیق و اذعان، حقیقتی است که در نفس شما پیدا شده اما امر محسوس نیست. وجود حقیقی طلب و اراده هم همان خواست، طلب و شوق مؤکدی است که در نفس انسان، نسبت به امور مختلف، تحقق پیدا می کند.

در خارج ایجاد می کند - در صورتی که بخواهد بالمباشره آن را تحقق بخشد - و چنانچه بخواهد به وسیله عبید، مرادش تحقق پیدا کند، امریه ای نسبت به کارگزاران خود صادر می کند تا آنها مراد و مطلوب را اتیان نمایند لازم به تذکر است که از شوق مؤکد و آن حالت نفسانی گاهی به طلب و گاهی به اراده تعبیر می شود.

البته مصنف در عبارت کتاب فقط مقدمه آخر اراده را ذکر نموده و سایر مقدمات - مانند تصور مراد، تصدیق به فایده، میل و هیجان - را مقدمه المقدمه فرض نموده و از آخرین مقدمه که انسان را بر می انگیزد تا موانع را برطرف و شرائط را موجود کند به «جزم» تعبیر کرده اند.

۱ - «انسان» دارای وجود «حقیقی و ذهنی» هست اما «طلب و اراده» دارای وجود «حقیقی، ذهنی و انشائی» می باشد.

فرق دیگر «طلب و اراده» با «انسان» این است که انسان، دارای وجود انشائی نیست اما «طلب و اراده» دارای وجود انشائی هستند - یعنی انشاء طلب به صیغهٔ افعَل و امثال آن -

طلب و اراده دارای وجود ذهنی یکسانی هستند مثلاً هنگامی که از شما سؤال می‌کنند طلب و اراده چه معنایی دارد شما بعد از توجه و التفات ذهنی به آن دو لفظ، معنای آنها را بیان می‌کنید پس توجه ذهنی، معنای وجود ذهنی می‌باشد.

خلاصه این که همان طور که وجود ذهنی «انسان و بشر» متحد است، وجود ذهنی طلب و اراده هم یکسان است.

نتیجه: امتیازی که «طلب و اراده» نسبت به انسان دارد، این است که مفهوم انسان دارای وجود انشائی نیست اما طلب و اراده، قابلیت انشاء دارند.

جمع بندی: «طلب و اراده» از نظر مفهوم و وجودات «انشائی، حقیقی و ذهنی» متحد هستند منتها گاهی لفظ طلب و زمانی کلمهٔ اراده را استعمال می‌کنند.

اما از نظر مقام انصراف، بین آنها اختلاف هست یعنی به مجرد شنیدن لفظ طلب، طلب انشائی در ذهن متصور می‌شود اما با استماع کلمهٔ اراده، ارادهٔ حقیقی به ذهن خطور می‌کند و هیچ مانعی ندارد که دو لفظ، یک حقیقت را معرفی کنند اما از نظر مقام انصراف متفاوت باشند و همین اختلاف در انصراف، موجب شده که اشاعره بگویند طلب و اراده با یکدیگر تغایر دارند.

تذکره: الف: ما که طلب و اراده را متحد می‌دانیم، نمی‌گوئیم از نظر مقام انصراف هم به یک مطلب انصراف دارند.

ب: ما قائل به اتحاد طلب انشائی با ارادهٔ حقیقی نیستیم بلکه می‌گوئیم طلب انشائی با طلب حقیقی دو مطلب و دو امر هستند و هیچ کس نمی‌تواند تفوه کند که طلب

وکذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية ، والجمل الخبرية ، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس ، من الترجي والتعني والعلم إلى غير ذلك ، صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دلّ اللفظ عليها ، كما قيل :

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وقد انقذح ممّا حقّقناه ، ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة ، كما في صورتی الاختبار والاعتذار من الخل ، فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين ، لا طلب كذلك فيهما ، والذي يكون فيهما إنّما هو الطلب الإنشائي

انشائي ، عين ارادة حقیقی است بلکه آن دو با یکدیگر مغایرت کامل دارند «ضرورة ان المغايرة بينهما اظهر من الشمس وابين من الامس» .

مقصود ما از اتحاد طلب و اراده این است که :

الف : مفهوم طلب ، همان مفهوم اراده هست .

ب : وجود حقیقی طلب ، همان وجود حقیقی اراده می باشد .

ج : وجود انشائی طلب همان وجود انشائی اراده هست ^۱ .

د : وجود ذهنی طلب همان وجود ذهنی اراده می باشد .

و خلاصه این که هر یک از وجودات طلب و اراده را باید با سنخ و نوع خودش مقایسه کرد و نمی توان گفت طلب انشائی با اراده حقیقی متحد هست .

۱ - تذکر : هیچ گاه نباید وجود انشائی را با وجود حقیقی یا ذهنی مقایسه کرد مثلاً انسان به وسیله صیغه افعال و اشباه آن ، قصد می کند که طلب وجود پیدا کند و در نتیجه ، وجود انشائی - طلب انشائی - محقق می شود و از نظر شارع و عقلاء ، دارای آثاری هم هست به عنوان مثال در باب اوامر ، وقتی طلب انشائی تحقق پیدا کرد عقلاء می گویند باید با آن متابعت نمود و یا در باب معاملات - مانند بیع - وقتی انشائی با شرائط مربوطه صورت گرفت مبیع ، ملک مشتری و ثمن برای بایع می شود و همچنین وقتی با شرائط و الفاظ مخصوص ، زوجیت ، انشاء شد ، علقه زوجیت حاصل و بینونت قبلی زائل می شود - البته اینها از امور اعتباری هستند -

الإيقاعي، الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن يتناً ولا ميتيناً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: الذي يتكفله الدليل، ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية، والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما. وهو ممّالاً محيص عن الالتزام به كما عرفت، ولكنه لا يضرّ بدعوى الاتحاد أصلاً، لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي، كما لا يخفى [۱].

[۱] - اکنون بینیم کلام اشاعره درباره صیغ انشائیّه، جمل خبریه و بالاخره در باره طلب و اراده چیست. قبلاً توجه شما را به مطلبی جلب می کنیم که در بحث مشتق^۱ هم آن را ذکر کردیم که:

اشاعره به کلام نفسی قائل هستند و کلام نفسی را یک شیء قدیم قائم به ذات باری تعالی دانسته اند.

توضیح ذلک: اشاعره، ملاحظه کرده اند که در شرایع و شریعت ها عنوان «متکلم» بر خداوند متعال تطبیق شده یعنی یکی از عناوین و مشتقاتی که بر پروردگار جهان، حمل می شود عنوان متکلم است آنها گفته اند مبدأ کلمه متکلم، لفظ کلام و تکلم است اگر مقصود از کلام، کلام لفظی باشد، کلام لفظی یک امر حادث است و آن امر حادث نمی شود قیام حلولی به ذات باری تعالی داشته باشد چون ذات او قدیم است و چگونه امکان دارد که یک امر حادث، قیام حلولی به ذات قدیم داشته باشد لذا گفته اند مقصود از کلام، کلام لفظی نیست بلکه منظور، مطلب دیگری است که از آن به کلام نفسی تعبیر می شود و کلام نفسی مانند کلام لفظی، حادث نیست بلکه همان طور که ذات باری تعالی قدیم است آن کلام هم قدیم می باشد و به عقیده آنها قیام القدیم بالقدیم

۱ - در عنوان بقی امور ... «الخامس».

مانعی ندارد.

اشاعره، دائرة کلام نفسی را توسعه داده و گفته اند نه تنها کلام نفسی درباره خداوند متعال ثابت است بلکه در مورد ما هم کلام نفسی تحقق دارد منتها در هر مورد به یک شکل خاصی هست که اینک به بیان آن می پردازیم:

گفته اند در جمله های انشائیة طلبیه - مانند اوامر و نواهی - غیر از اراده و مقدمات آن یک صفت نفسانی دیگری در انسان هست که دو اسم و نام، برای آن می توان ذکر کرد. الف: اسم عام آن، کلام نفسی است ب: اسم خاصش، «طلب» نام دارد بنابراین «طلب» اسم خاص کلام نفسی موجود در جمل انشائیة طلبیه و شعبه ای از کلام نفسی می باشد و گفته اند «طلب» حقیقتی است که قیام به نفس انسان دارد و با «اراده» مغایرت دارد.

آنها در صیغ انشائیة و جمل انشائیة تمنی، ترجی و امثال آن هم همان بیان را با مختصری تغییر دارند. مثلاً کسی که می گوید:

«فیالیت التباب لنا يعود فاخبره بما فعل المشیب» و یا «لا تهین الفقیر علک ان ترکع يوماً والذهر قد رفعه» در نفس او علاوه بر تمنی و ترجی، یک واقعیت و صفت نفسانیة دیگری هم وجود دارد منتها فرقی با جمل انشائیة طلبیه، این است که نام خاص آن صفت نفسانی در باب اوامر «طلب» بود ولی در جمل وصیغ انشائیة تمنی و ترجی و امثال آن، اسم خاصی ندارد بلکه اسم کلی کلام نفسی را بر آن، تطبیق می کنیم.

و همچنین در جمل خبریه، هنگامی که شما اخبار کرده و می گوئید «زید قائم» در نفس شما علم و اذعان به نسبت هست اما غیر از علم و اذعان، یک واقعیت دیگری هم تحقق دارد که نام عاقلش کلام نفسی است و در این جا اسم خاصی ندارد بلکه آن اسم خاص فقط در باب اوامر و نواهی هست که از آن «طلب» تعبیر می کنند.

سؤال : دلیل اشاعره بر مدّعی مذکور چیست ؟

جواب : آنها به دو مطلب ، استدلال کرده اند :

الف : اَنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَانَّمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا^۱

شاعر گفته است حقیقت کلام در قلب و نفس انسان هست و زبان و تکلم لفظی ، کلام نیست بلکه دلیل بر آن کلام نفسی می باشد پس به عقیده شاعر ، حقیقت کلام ، قائم به قلب و نفس انسان هست .

جواب : اولاً شعر مذکور ، اعتباری ندارد زیرا مآثور نیست و از معصومین صادر

نشده .

ثانیاً به چه دلیل ، مقصود شاعر ، همان مطلبی است که شما - اشاعره - ادّعا می کنید ؟ شاعر که گفته حقیقت کلام در نفس انسان است ، مفهومش این است که غیر از صفت اراده و غیر از تمنّی و ترجیحی ، یک صفت دیگر هم تحقق دارد اما شما از کجا آن صفت دیگر را برداشت و نام گذاری می کنید ؟

او در صدد این بوده که : کلام ، این الفاظ نیست بلکه یک پشتوانه ای دارد و پشتوانه اش اراده هست و همچنین پشتوانه «فیالیت الشباب لنا يعود ...» تمنّی است و پشتوانه «زید قائم» تصدیق و اذعان به نسبت می باشد اما از شعر مذکور ، استفاده نمی شود که دو صفت و دو حقیقت ، مطرح است و ...

ب : دلیل مهمتر اشاعره بر مغایرت بین طلب و اراده ، این است که :

در اوامر امتحانی^۲ ، مولا امری صادر می کند اما هدفش این نیست که مأموریه در خارج ، اتیان شود ، بلکه منظورش این است که عبد خود را آزمایش کند که آیا مطیع

۱ - القائل هو الاخطل الشاعر كما في الشوارق في مبحث تكلمه تعالى شأنه ... ر.ک منتهی : ۳۸۸/۱ .

۲ - مانند امر به ذبح حضرت اسماعیل «علیه السلام» .

هست یا عاصی و چه بسا اتیان مأموریه محبوب مولا هم نباشد. در این گونه اوامر، مسلماً «طلب» تحقق دارد اما اراده ای وجود ندارد و این مطلب، دلیل بر آن است که طلب و اراده با یکدیگر مغایر هستند.

و همچنین مولا در اوامر اعتذاریه، امریه ای صادر می کند^۱ در حالی که می داند عبد آن را اتیان نمی کند اما هدف مولا این است که یک مجوز عقلانی برای تأدیب و عقوبت عبد، پیدا کند. در این گونه اوامر هم طلب، تحقق دارد اما اراده حقیقیه، مطرح نیست.

نتیجه: در اوامر امتحانی و اعتذاریه، بین طلب و اراده، انفکاک واضح و روشنی وجود دارد پس طلب با اراده، متغایر هست.

جواب ما به کلام اشاعره:

سؤال: شما که گفتید در اوامر امتحانی و اعتذاریه، طلب هست اما اراده، وجود ندارد، مقصودتان از طلب، چه نوع طلبی هست و آیا طلب حقیقی منظور شما هست یا طلب انشائی؟

جواب: به نظر مصنف و حتی خود اشاعره، جواب سؤال واضح است که:

در اوامر امتحانی و اعتذاریه، طلب انشائی وجود دارد و شما - اشاعره - می گوئید اراده حقیقیه، تحقق ندارد ولی ما - مصنف - پا فراتر نهاده و به یک مرحله دیگر هم قائل هستیم که طلب حقیقیه هم وجود ندارد بلکه در اوامر امتحانی و اعتذاریه فقط طلب انشائی هست و غایت مفاد دلیل شما - اشاعره - این است که در اوامر مذکور، طلب انشائی تحقق دارد اما اراده حقیقیه نیست و این دلیل بر آن است که طلب انشائی با

۱- و مایل هم نیست که مأموریه اتیان شود.

ثم إنه يمكن - مما حققناه - أن يقع الصلح بين الطرفين ، ولم يكن نزاع في البين ، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً ، ويكون المراد بالمغايرة والاثنيّة هو اثنيّة الإنشائي من الطلب ، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه ، والحقيقي من الإرادة ، كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها ، فيرجع النزاع لفظياً [۱] .

اراده حقیقی متفاوت است و ما در اوایل همین بحث ، بیان کردیم که کسی ادعا نکرده که طلب انشائی با اراده حقیقی متحد است بلکه گفتیم طلب انشائی با اراده انشائی ، طلب حقیقی با اراده حقیقی متحد هست و هر یک از وجودات طلب و اراده را باید با منخ و نوع خودش مقایسه کرد والا اگر بنا باشد طلب انشائی را با طلب حقیقی مقایسه نمود ، چه لزومی دارد که بحث «اراده» را مطرح کنیم بلکه بین اقسام «طلب» ، مغایرت هست یعنی طلب انشائی با طلب حقیقی تغایر دارد و طلب حقیقی فرضاً مانند «زید» می باشد اما طلب انشائی از مقوله لفظ است و با صیغه افعال و امثال آن ، انشاء و ایجاد می شود و هیچ کسی نمی تواند بین طلب انشائی و طلب حقیقی ادعای اتحاد کند .

خلاصه : دلیل اشاعره فقط می تواند ، دلالت کند که طلب انشائی ، غیر از اراده حقیقی است و این مطلب را کسی منکر نشده بلکه بحث این بوده که :
آیا طلب انشائی با اراده انشائی مغایرت دارد یا نه و آیا طلب حقیقی با اراده حقیقی تفاوت و تغایر دارد یا نه و ما اخیراً به نحو مشروح پاسخ آن را بیان کردیم .

مصالحة بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده

[۱] - ممکن است نزاع بین «امامیه و معتزله» با «اشاعره» در بحث طلب و اراده ، لفظی باشد نه معنوی و حقیقی .

بیان ذلک : در بحث طلب و اراده و نزاع مذکور - نفی و اثبات بر روی یک موضوع واقع نشده بلکه نفی بر روی یک عنوان و اثبات ، روی عنوان دیگر است و هر دو طرف هر دو مطلب را قبول دارند زیرا :

اشاعره که گفته اند طلب با اراده ، مغایر است - نفی اتحاد می کنند - مقصودشان این است که طلب انشائی با اراده حقیقی ، متحد نیست و علت این مطلب ، همان است که بیان کردیم که :

آنها از قید و کلمه حقیقی و انشائی صرف نظر کرده و روی مقام انصراف آن دو - طلب و اراده - تکیه کرده اند زیرا کلمه اراده اگر اطلاق شود - قرینه ای همراهش نباشد - به خاطر کثرت استعمال به اراده حقیقی ، انصراف دارد اما «طلب» به خاطر کثرت استعمال به طلب انشائی انصراف پیدا کرده لذا اشاعره به آن دو قید - انشائی و حقیقی - توجهی نکرده و گفته اند طلب با اراده ، مغایر است و اتحادی ندارد پس موضوع نفی اشاعره ، طلب انشائی و اراده حقیقی است و ما هم در این مطلب با آنها اختلافی نداریم .

اما امامیه و معتزله که به اتحاد طلب با اراده ، قائل هستند ، موضوع اثباتشان غیر از موضوع نفی اشاعره هست .

گروه اخیر هر یک از طلب و اراده را با سنخ و نوع خودش مقایسه کرده و گفته اند : طلب حقیقی با اراده حقیقی ، طلب انشائی با اراده انشائی ، مفهوم طلب با مفهوم اراده ، متحد هست و تغایری بین آنها نیست و ما هم قبول داریم که طلب انشائی با طلب حقیقی ، اراده انشائی با اراده حقیقی مغایر است و در عین حال اخیراً - در الجهة الرابعة - بیان کردیم که مقام انصراف طلب با اراده ، مختلف است یعنی لفظ طلب ، به طلب انشائی انصراف دارد و کلمه «اراده» به اراده حقیقیه منصرف می باشد .

فافهم^۱ [۱].

دفع وهم^۲: لا يخفي أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة، وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعرة، إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام [۲].

[۱] - مصنف «ره» خواسته اند، اشاره کنند که امکان تصالح بین «اشاعره» و «امامیه و معتزله» صحیح نیست و شما به دلیل اشاعره، توجیهی نکنید زیرا آنها به کلام نفسی قائل شده و از خداوند متعال شروع کرده و نسبت به تمام جمل - خبریه، انشائیة طلبیه و غیر طلبیه - سرایت داده اند منتها در جمل انشائیة طلبیه، اسم کلام نفسی را «طلب» گذاشته و در سایر موارد، اسم خاصی برای آن قائل نشده لذا نمی توان گفت نزاع بین ما و اشاعره، لفظی و غیر حقیقی است.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

دفع توهم

[۲] - در بحث قبل گفتیم در جمل خبریه، غیر از صفت علم - که در نفس مخبر

۱ - لعله اشاره الى امتناع كون النزاع لفظياً و توضيحه: انه لا خلاف ظاهراً في انه سبحانه متكلم وانما الخلاف في المراد من كلامه و في انه حادث او قديم فالمحكي عن المعتزلة والحنابلة والكرامية ان كلامه اصوات وحروف و ان اختلفوا في انه قائم بغيره لا بذاته كما يقول المعتزلة او بذاته كما يقول الحنابلة والكرامية وعن الاشاعرة ان كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسى ثم المحكى عن المعتزلة والكرامية انه حادث وعن الاشاعرة والحنابلة انه قديم فمذهب الاشاعرة في الكلام انه معنى قائم بذاته تعالى قديم وحيث تعذر عليهم تفسيره بالعلم والارادة والكراهة ونحوها ضرورة انها ليست كلاماً اضطرروا الى تفسيره في الخبر بالنسبة وفي الانشاء بالطلب والمنع ونحوهما فالطلب عندهم صفة قائمة بذاته سبحانه قديم فلا مجال لان يريدوا به الطلب الانشائي اذ ليس هو من صفات النفس ولا هو قديم. ر.ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۹.

۲ - المتوهم هو القوشجي، راجع شرح التجريد العقائد للقوشجي / ۲۴۶، عند البحث عن المسموعات. ر.ك: ←

ان قلت : فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة ؟
 قلت : أما الجمل الخبرية ، فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها ، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج ، كالإنسان نوع أو كاتب .
 وأما الصيغ الإنشائية ، فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا - موجودة لمعانيها في نفس الأمر ، أي قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها ، وهذا نحو من الوجود ، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً وعرفاً آثار ، كما هو الحال في صيغ العقود^۱ والإيقاعات [۱].

هست - صفت و حالت نفسانی دیگری که بتوان اسمش را کلام نفسی گذاشت ، وجداناً در نفس مخبر ، وجود ندارد و همچنین در صیغ انشائیة ای مانند لیت و لعل و امثال آنها . مثلاً کسی که می گوید « فیالیت الشباب لنا یعود فاخبره بما فعل المشیب » وقتی به نفس خود ، مراجعه کند غیر از صفت تمنی ، یک صفت واقعیة دیگری در او تحقق ندارد که بتوان نام آن را کلام نفسی گذاشت .

مصطفی اکنون به عنوان دفع توهم فرموده اند : شما خیال نکنید که کسانی که کلام نفسی را نفی کرده - امامیه و معتزله - و گفته اند در جمل خبریه ، غیر از صفت علم ، چیزی در نفس متکلم وجود ندارد ، مقصودشان این است که مدلول جمل خبریه « علم » می باشد و همچنین همانها که گفته اند در صیغ انشائیة ، غیر از تمنی و ترجی حقیقی ، چیزی در نفس متکلم نیست ، مقصودشان این نیست که لیت و لعل برای تمنی و ترجی نفسانی وضع شده است .

[۱] - اشکال : به نظر امامیه و معتزله ، مدلول جمل خبریه و انشائیة غیر طلبیه - مانند

→ کفاية الاصول ، طبع مؤسسة آل البيت ۶۶ .

۱ - تعلیقة المصطفی علی الفرائد ، کتاب الفوائد / ۲۸۵ ر.ک : کفاية الاصول ، طبع مؤسسة آل البيت ۶۶ .

۲ - وکذا فی باب الاوامر والنواهی . « مشکینی ره » ر.ک کفاية الاصول محشی ۹۸/۱ .

تمنی، ترجی، استفهام و امثال آنها - چیست؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور در باب جمل خبریه، واضح است که:

واضع، هیئت جمله خبریه زید قائم و امثال آن را برای علمی که در نفس مخبر هست، وضع ننموده بلکه:

اگر شما بخواهید یک واقعیته را حکایت کنید، مثلاً زید در واقع و خارج، متصف به قیام است و شما تصمیم دارید آن خبر را برای مخاطب خود، بیان کنید، در این صورت، شما به وسیله جمله «زید قائم» آن مطلب را برای او بیان می کنید. پس هیئت جمله خبریه زید قائم برای دلالت از ثبوت نسبت - در واقع - بین زید و قائم وضع شده است.

جمل خبریه برای حکایت از واقع و دلالت بر ثبوت نسبتی بین موضوع و محمول، وضع شده.

لازم به تذکر است که گاهی انسان از امور ذهنیه، حکایت می کند، مثل این که می گوید «الانسان نوع» یا «الانسان کلی» واضح است که جمل خبریه مذکور هم دلالت بر ثبوت نسبت می کند. منتها ظرف ثبوت نسبت در خارج نیست بلکه ذهن شما ظرف ثبوت هست و آن هم خود، واقعیته می باشد.

خلاصه: مفاد جمل خبریه، حکایت از ثبوت نسبت بین موضوع و محمول - فی نفس الامر - می باشد.

سؤال: پس چرا شما در بیانات اخیر - نقد و بررسی کلام اشاعره - مسأله «علم» را مطرح کردید؟

جواب: ما در صدد این بودیم که: شخصی که می گوید «زید قائم» اگر به نفس خود مراجعه کند - صرف نظر از واقع و ذهن - در نفس خود، جز حالت و صفت علم، چیزی

تحقق ندارد که بتوان آن را «کلام نفسی» نام نهاد و خلاصه، این که ما که مساله صفت نفسانی را مطرح کردیم، در صدد نبوده و نیستیم که بگوئیم جمل خبریه برای «علم» وضع شده اند بلکه:

جمل خبریه برای حکایت از ثبوت نسبت - در جمل موجه - و عدم نسبت - در جمله های سالبه - وضع شده اند.

اما مدلول جمل انشائی غیر طلبیه - صیغ انشائی - : ما شنیده ایم که صیغ انشائی مانند لیت و لعل و امثال آن برای تمنی و ترجیحی نفسانی وضع شده اند و شما - مصنف - در بیانات گذشته، این مطلب را انکار کردید لذا لازم است تعیین کنید که مدلول صیغ انشائی چیست؟

صیغ انشائی مانند تمنی، ترجیحی، استفهام و امثال آنها موجد و ایجاد کننده وجودات انشائی هستند^۱ همان طور که در باب اوامر، صیغه افعّل برای انشاء طلب - طلب انشائی - وضع شده، صیغ مذکور - یعنی لیت، لعل، هل استفهامیه و ... - هم برای تمنی انشائی، ترجیحی انشائی و امثال آنها وضع شده اند فرضاً «لیت» برای این وضع شده که شما اراده کنید، مفهوم تمنی، لباس وجود پوشد منتها وجود انشائی نه ذهنی، و هیچ گاه نباید وجود انشائی را با وجود حقیقی یا ذهنی مقایسه کرد مثلاً انسان به وسیله صیغه افعّل و اشباه آن، قصد می کند که طلب، وجود پیدا کند و در نتیجه، وجود انشائی - طلب انشائی - محقق می شود و از نظر شارع و عقلاء دارای آثاری هست به عنوان مثال در باب اوامر، وقتی طلب انشائی، تحقق پیدا کرد، عقلاء می گویند باید با آن متابعت نمود و یا در باب معاملات - مانند بیع - وقتی انشائی با شرائط مربوطه صورت گفت، مبیع، ملک

۱ - مکرراً بیان کرده ایم که «وجود» دارای اقسامی هست از جمله، وجود انشائی، ذهنی، حقیقی و خارجی و ... که هر کدام را در همین بحث توضیح داده ایم.

نعم لا مضايقة^۱ في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني - بالدلالة الالتزامية - على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إجمالاً لاجل وضعها لإيقاعها^۲، فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً^۳ أو إطلاقاً^۴ [۱].

مشتري و ثمن برای بايع می شود و همچنين هنگامی که با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجیت، انشاء شد، علقه زوجیت حاصل می شود - البته اینها از امور اعتباری هستند - [۱] - سؤال: آیا طلب، تمنی و ترجی حقیقی را باید اصلاً نادیده گرفت و ...

جواب: مصنف فرموده اند در یکی از دو مطلب با شما موافقت می کنیم که: الف: ممکن است بگوئیم «واضع» صیغ تمنی و ترجی - طلب و امثال آنها - را برای تمنی و ترجی انشائی وضع کرده مشروط بر این که انسان در نفس خود، تمنی و ترجی حقیقی داشته باشد اما تمنی یا ترجی حقیقی، مفاد موضوع له لیت یا لعل نیست بلکه مفاد آنها تمنی یا ترجی انشائی هست - و کذا در جمل انشائیه طلبیه - بنابراین: مدلول مطابقی الفاظ و صیغ مذکور، انشاء مفهوم تمنی، انشاء مفهوم ترجی و امثال آنها هست ولی بالالتزام دلالت بر تمنی و ترجی حقیقی هم دارند.

ب: واضع، تصرف و دخالتی در تمنی و ترجی حقیقی - و طلب حقیقی - نداشته او لیت و لعل را برای انشائی از آن دو، وضع کرده لکن انصراف و کثرت استعمال لیت و

[۱] - لا وجه للحصر المذكور، لان الجملة الخبرية - ايضاً - دالة بالالتزام على حصول العلم لقائلها.

۲ - وظاهره التردد بين كونها قيداً للوضع وبين الانصراف وظاهره في مبحث الحرف كون الالية والاستقلالية قيداً والظاهر عدم الفرق بين المقامين، فتأمل - مشكيني ره - [ر. ك كفاية الاصول محشى ۱/ ۹۸].

۳ - لاجل وضعها.

۴ - للانصراف.

إشکال ودفع : أمّا الإشکال ، فهو أنّه يلزم بناءً على اتّحاد الطّلب والإرادة ، في تکلیف الکفّار بالإيمان ، بل مطلق أهل العصیان في العمل بالأركان ، إمّا أن لا يكون هناك تکلیف جدّي ، إن لم يكن هناك إرادة ، حيث أنّه لا يكون حينئذ طلب حقيقي ، وإعتباره في الطّلب الجدّي ربما يكون من البديهي ، وإن كان هناك إرادة ، فكيف تتخلف عن المراد ؟ ولا تكاد تتخلف ، إذا أراد الله شيئاً يقول له : كن فيكون .

وأما الدّفع ، فهو إنّ استحالة التّخلف إنّما تكون في الإرادة التّكوينية وهو العلم بالنّظام على النّحو الكامل التّام ، دون الإرادة التّشريعية ، وهو العلم بالمصلحة في فعل المکلف . وما لا محيص عنه في التّکلیف إنّما هو هذه الإرادة التّشريعية لا التّكوينية ، فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة والإيمان ، وإذا تخالفتا ، فلا محيص عن أن يختار الکفر والعصیان .

إن قلت : إذا كان الکفر والعصیان والاطاعة والإيمان ، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد ، فلا يصحّ أن يتعلّق بها التّکلیف ، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً .

لعلّ - در مواردی که تمنّی و ترجّی حقیقی بوده - سبب شده که هر زمان که لیت و لعلّ شنیده شود^١ ، این مطلب به ذهن انسان خطور می کند که تمنّی و ترجّی انشائی ریشه و پشتوانه ای دارد و آن تمنّی و ترجّی حقیقی است پس :

کثرت استعمال لیت و لعلّ در تمنّی و ترجّی انشائی - در مواردی که تمنّی و ترجّی حقیقی بوده - این حالت را ایجاد کرده که هر زمان انسان ، لیت و لعلّ را می شنود ، هم تمنّی و ترجّی انشائی مطرح است و هم تمنّی و ترجّی حقیقی ، تحقّق دارد .

١ - و قرینه ای همراه آن نباشد .

قلت : إنما يخرج بذلك عن الاختيار ، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبقة بمقدماتها الاختيارية ، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار ، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

إن قلت : إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما ، إلا أنهما متهيان إلى ما لا بالاختيار ، كيف ؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية ، ومعه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالأخرة بلا اختيار ؟ .

قلت : العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته ، الناشئة عن شقاوتيهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما ، فإن (السعيد سعيد في بطن أمه ، والشقي شقي في بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) ، كما في الخبر ، والذاتي لا يعلل ، فانقطع سؤال : إنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً ؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك ، وإنما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سربشكست) ، قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام ، ومن الله الرشيد والهادية وبه الاعتصام .

وهم ودفع : لعلك تقول : إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل ، لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم ، وهو بمكان من البطلان .

لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح ، إنما يكون خارجاً لا مفهوماً ، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم ، لا الطلب الخارجي ، ولا غرو أصلاً في اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً ، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى ؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة ، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : (وكمال توحيده الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه) .

[١] - تذكر : اكنون به ادامه بحث طلب و اراده و بيان مسألة جبر ، تفويض ، سعاد و

شقاوت خواهیم پرداخت^۱ و از توضیح جداگانه عبارات مذکور خودداری خواهیم نمود امید است ضمن توضیح مباحث مذکور، مقصود مصنف «ره» هم از آن عبارت روشن شود.

دلیل سؤم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده

تذکر: در باب طلب و اراده، بین «اشاعره» و «امامیه و معتزله» اختلافی بود که: اشاعره، قائل بودند که طلب و اراده، دارای دو معنای متفاوت هستند اما قاطبه امامیه و معتزله معتقدند که معنای طلب و اراده، متحد است. اشاعره تقریباً به دو دلیل، تمسک کرده که آن دو را اخیراً - در الجهة الرابعة - تحت عنوان «الف» و «ب» بیان کردیم و اینک به ذکر دلیل سؤم اشاعره می پردازیم که به حسب ظاهر بهترین دلیل آنها می باشد ولی در حقیقت، دلیلشان باطل و مردود هست و مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» در مقام جواب از دلیل سؤم اشاعره، مسیری را پیموده اند که منجر به مطالبی شده که نمی توان به آنها ملتزم شد لذا ابتداء به ذکر دلیل سؤم می پردازیم اما برای پاسخ به آن باید مقدماتی را بیان کنیم تا جواب ما به اشاعره کاملاً مشخص شود.

ج: - دلیل سؤم اشاعره - بدیهی است که افرادی گرفتار «کفر» و عده ای از مردم گرفتار عصیان و مخالفت با دستورات خداوند متعال هستند.

سؤال: آیا ترک الکفر و ترک العصیان مطلوب خداوند متعال هست یا نه.

جواب: مسلماً ترک کفر و عصیان، مطلوب پروردگار جهان می باشد و در این

۱ - مباحث مذکور، مطالبی است که استاد معظم تقریباً طی سیزده جلسه درس، بیان نموده اند.

مطلب نمی توان مناقشه کرد زیرا آیات و روایات متعددی مردم را تحریض و دعوت به توحید و اطاعت و بندگی خداوند متعال نموده اند مانند آیه شریفه «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم...»^۱ و ... بنابراین ، بدون تردید می توان گفت ترک الکفر مطلوب الله تبارک و تعالی - و کذا ترک العصیان -

کأن اشاعره به ما چنین می گویند که :

شما - امامیه - که قائل به اتحاد معنای طلب و اراده هستید ، در مثال مذکور که «طلب» تحقق دارد و ترک العصیان مطلوب خداوند متعال هست ، باید ملتزم شوید که : همان طور که ترک الکفر «مطلوب» حضرت باری «جل جلاله» هست «مراد» او هم می باشد یعنی اراده پروردگار به ترک الکفر هم متعلق شده و همان طور که ترک العصیان مطلوب خداوند هست باید مراد او هم باشد .

اشاعره گفته اند اگر به چنان مطلبی قائل شوید ، مستلزم تالی فاسدی هست که : چگونه اراده حق تعالی تحقق پیدا کرده اما مرادش حاصل نشده ، بین اراده و مراد خداوند ، انفکاک نیست و از نظر عقل و نقل ، تخلف مراد از اراده درباره خداوند ، مستحیل است - انما امره اذا اراد شیئا أن یقول له کن فیکون^۲ -

چگونه تصور می شود که خداوند ، ترک کفر را اراده کند و در عین حال ، کافر بر کفرش باقی باشد و همچنین او ترک العصیان را اراده نماید اما عاصی نسبت به معصیت خود ادامه دهد و اگر ترک کفر ، متعلق اراده خدا قرار می گرفت اصلاً کفری تحقق پیدا نمی کرد پس : نمی توان گفت که اراده الله بر ترک کفر و ترک عصیان تعلق گرفته و الا

۱ - سورة نساء : ۵۹ .

۲ - سورة یس : ۸۲ .

تخلف و انفعاک ، امکان پذیر نمی بود لذا از این مطلب ، کشف می کنیم که :
 بین اراده و طلب مغایرت هست و آنها دو حقیقت هستند و دلیل ، دلالت می کند که
 تخلف مراد از اراده ، مستحیل است اما تخلف مطلوب از طلب هیچ گونه استحاله ای
 ندارد و عقل و نقلی دلالت بر محالیت آن نمی کند .

پاسخ مصنف ، نسبت به دلیل سؤم اشاعره

ابتدای پاسخ مصنف ، خوب و مناسب است زیرا فرموده اند : اراده بر دو نوع است :
 الف : تشریعی^۱ ب : تکوینی .

اراده تشریعی بازگشت به طلب می کند یعنی خداوند متعال می خواهد که عبد به
 اختیار خودش عملی را انجام دهد که اراده [تشریعی] در ضمن ادله فراوان - اقیما
 الصلوة واتوا الزکاة - به نحو آشکار مشاهده می شود و در مورد ترک کفر و ترک عصیان
 اراده تشریعی تحقق دارد و مساوق با طلب است .

۱ - «اما دفع این توهم پس محصل دفع ، آن که اراده بر دو قسم است تکوینی و تشریعی و اما تکوینی پس آن
 عبارت است از علم به نظام علی النحو الکامل التام و اما تشریعی پس او عبارت است از علم به مصلحت
 در فعل مکلف و آنچه تکلیف از او خالی نمی تواند بود ، آن اراده تشریعی است که او علت اشیاء نیست
 و آنچه تخلف از مراد ننماید ، آن اراده تکوینی است پس اراده تکوینی تخلف ندارد ولی لازم نیست در
 تکالیف که اراده تکوینی شده باشد بر طبق تکالیف و آنچه در تکالیف لازم است اراده تشریعی است که
 آن تخلف از مراد دارد پس اگر اراده تکوینی با اراده تشریعی توافق نمود در امری و عبادتی لابد است از
 وصول و وجود زیرا که اراده تکوینی معلوم شد که تخلف ندارد از معلول و مراد و اگر تخالف نمودند یعنی
 اراده تکوینی متعلق شد به عصیان و کفر و اراده تشریعی متعلق شد به اطاعت و ایمان پس لابد اختیار
 می کند عبد آنچه را که متعلق اراده تکوینی است و منافات ندارد با عصیان بودن و مستحق عقاب بودن ولو
 به ملاحظه اراده تکوینی است که علت وجود معلول است» ر. ک : شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ
 عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۰۴ .

اما اراده تکوینی که آیه شریفه - اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا ارَادَ ... - به آن ناظر است و شاهدش هم این است که می فرماید «یقول له کن فیکون» یعنی وقتی اراده تکوینی خداوند به چیزی تعلق گرفت، امکان ندارد که آن شیء، موجود نشود و هیچ چیز نمی تواند مانع وجود مراد او شود.

تذکر: مصنف به مناسبت بررسی کلام اشاعره، وارد این بحث شده اند که: آیا افعالی را که مردم انجام می دهند - از جمله، ارتکاب معصیت و اختیار کفر - بالاخره با اراده تکوینی حق تعالی ارتباط دارد یا نه و از همین جا هست که مرحوم آقای آخوند «قدس سره» مسیر غیر صحیحی را پیموده اند لذا ابتدا باید بررسی کنیم که: افعالی که از انسانها صادر می شود - که ما از آنها به عنوان عمل اختیاری تعبیر می کنیم - آیا آن اعمال، صد در صد در اختیار انسان هست یا این که ریشه و اساس آنها اضطراری و غیر اختیاری است ضمناً بحث مذکور، بسیار مهم است و در فصول و مباحث مختلف می توان از آن نتیجه گرفت لذا ما آن بحث را در حد متوسط - کما و کیفاً - ادامه خواهیم داد و در پایان، جواب دلیل سوم اشاعره را خواهیم گفت.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

جبر و تفویض



مرکز تحقیقات کلام و فقه اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

جبر و تفویض

بحث مذکور از مباحث پرسابقه و حتی در زمان ائمه معصومین «صلوات الله علیهم اجمعین» مطرح بوده و هر قول طرفدارانی داشته به نحوی که در لسان روایات هم مورد تعرض و تذکر واقع شده و زمان و محیط ائمه «علیهم السلام» به نحوی بوده که شاید وظیفه آنها نبوده که حقیقت مباحث مذکور را برای مردم بیان نمایند لکن چون مسأله روز بوده و در جنبه ها و امور شرعی جاری می شده لذا ائمه دین «علیهم السلام» آن را عنوان کرده و در بعضی از روایات چنین آمده است «لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین...»^۱ یعنی نه جبر و نه تفویض هیچ کدام واقعیت ندارد بلکه حقیقت امر، یک عنوان برزخ میان آن دو هست که بزودی به توضیح آن خواهیم پرداخت.

در بعضی از روایات تعبیرات شدیدتری به چشم می خورد که از قائل به تفویض به یهود هذه الامة و مشرک تعبیر شده و بر قائل به جبر، عنوان مجوس هذه الامة و کافر منطبق کرده که هر کدامش دارای نکته ای است که در ضمن مباحث آینده بیان خواهیم کرد.

۱- ر.ک عیون الاخبار الرضا ۱/ ۱۲۴ - متن کامل حدیث را به زودی بیان خواهیم کرد -

لازم به تذکر است که بحث جبر و تفویض از امور تعبدی نیست که کسی بگوید چون روایات، دلالت و ارشاد به فلان قول دارد، باید آن را پذیرفت بلکه باید با منطق و عقل آن را ملاحظه نمود تا مشخص شود که آیا واقعاً، عقلاً و طبق قواعد مسلمة باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض و یا همان را که ائمه «علیهم السلام» ما را به آن ارشاد کرده اند که با عقل و منطق هم منطبق است.

محصل کلام جبریه

موضوع بحث درباره افعال اختیاری انسان از قبیل اکل، شرب، مطالعه و اشیاء آنها می باشد البته موضوع بحث، بسیار کلی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان، حیوان و سایر موجودات می شود که افعال انسان یکی از آنها می باشد و ثمره بحث در افعال و اعمال «انسان» ظاهر می شود که:

می دانید که همه موجودات، دارای آثار و خواصی هستند. اکنون سؤال ما این است که:

آیا بین «موجودات» و «آثار و خواصشان» ارتباط، تأثیر، تأثر و علّیتی وجود دارد یا نه و آیا این که می گوئید «النار حارّة» بین نار و حرارت، ارتباط، تأثیر و تأثری هست که به طور مسلم و قطعی می گوئید نار، علّت حرارت است و بدیهی است که معنای علّیت، این است که علّت در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می کند. اما این که علّت تامّه یا ناقصه هست فعلاً مورد بحث ما نیست.

خلاصه: آیا اصل تأثیر و تأثر، بین موجودات و خواصشان تحقق و واقعیت دارد؟

جبر یون گفته اند بین موجودات و آثار و خواصشان هیچ گونه ارتباطی نیست و شما نمی توانید تعبیر کنید «النار حارّة»، «الشمس مشرقة» و یا «الماء بارد» به نحوی که «ماء» را در پرودت مؤثر بدانید و شمس را در اشراق.

و همچنین نمی توانید و صحیح نیست^۱ تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین یا تلخ هست، شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و خلاصه این که تمام اسناد های مذکور، مجازی است، همان طور که در کتاب مطول خوانده اید که اسناد انبات به گیاهان و بهار - در جمله انبت الزیج البقل - به نحو مجاز است نه حقیقت و انبات گیاهان ارتباطی به فصل بهار ندارد بلکه در حقیقت، خداوند متعال است که آنها را می رویاند ولی مجازاً آن را به ربیع، نسبت می دهیم.

جبریتون گفته اند اسناد مجازی مذکور را بین تمام موجودات و «آثار و خواصشان» جاری و ساری بدانید و اسناد حقیقی فقط درباره پروردگار جهان، ثابت است و موجودات هیچ گونه نقشی در ترتب آثار و خواص ندارند مثلاً حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد.

سؤال: چرا به دنبال نار، حرارت، تحقق پیدا می کند اما به دنبال آب، حرارت، حس نمی شود.

جواب: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثر نیست فقط امتیازی که آتش دارد این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که مستقیماً و بدون مقدمه به دنبال نار، حرارت را ایجاد می کند پس عادة الله بر این جاری شده که به دنبال «نار» حرارت و به دنبال «ماء» برودت را ایجاد نماید و شاید - البته این احتمال و این مطلب در کلام آنها نیست - که گاهی خداوند متعال در دنبال نار، حرارت را ایجاد ننماید کما این که در داستان حضرت ابراهیم «علیه السلام» چنین مسأله ای اتفاق افتاد و در دنبال آتش نه تنها حرارت، وجود پیدا نکرد بلکه برودت بوجود آمد - قلنا یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم^۲ -

جبریتون، پا فراتر نهاده و گفته اند که:

۱ - به نحو حقیقت نه مجاز.

۲ - سورة انبیاء ۶۹.

در منطق به اشکال اربعه برخورد نموده اید ، شکل اول بدیهی الانتاج است - العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث -

آنها گفته اند علم شما بر حدوث عالم ، اثر صفرا و کبرا نیست و آن دو ، اثر و خاصیتی ندارند بلکه علم شما به نتیجه قضیه ، مربوط به عادت خداوند هست که عادة الله بر این جاری شده که شما در دنبال تشکیل قضیه ، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور ، بناء و عادة الله است و الاشکل اول ، اثری ندارد .

جبریتون وقتی وارد بحث از افعال اختیاری شده ، گفته اند :

شما خیال می کنید که خودتان اراده کرده و در دنبال اراده ، مرادتان تحقق پیدا می کند مثلاً شما که اراده خروج از منزل می کنید و سپس از خانه خارج می شوید ، خیال می کنید که بین اراده و مرادتان ارتباط ، تأثیر و تأثری هست و بلکه بالاتر شما خیال می کنید که خودتان اراده را ایجاد کرده اید به عقیده آنها تمام این مطالب ، تخیلات است و گفته اند :

خداوند متعال مستقیماً ایجاد اراده می کند و در دنبال اراده - بدون این که بین اراده و مراد ، ارتباطی باشد - خودش مراد را ایجاد می کند و لباس وجود به آن می پوشاند بنابراین نه ارتباطی بین اراده و مراد هست نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده ، تحقق دارد . پس این مطلب ، یک قاعده کلی و در تمام موجودات ، اعم از انسان ، حیوان ، گیاه و جماد می باشد - و حتی در تشکیل قضایا و تنایج حاصله از آنها جاری هست -

خلاصه : بین موجودات و آثار و خواصشان هیچ گونه ارتباط و تأثیر و تأثری نیست و اصلاً نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد چون لفظ «آثار» دلالت بر ارتباط ، سنخیت و تأثیر و تأثر دارد .

تذکر : قبل از بیان پاسخ به جبریه ، محصل کلام مفوضه را هم بیان می کنیم تا شاید بهتر بتوان آن دو قول را نقد و بررسی نمود .

محصل کلام مفوضه

مفوضه در نقطه مقابل جبریه قرار داشته و گفته اند: بین موجودات و «آثار و خواصشان» نه تنها ارتباط و «تأثیر و تأثر» هست و نه تنها بین هر علت و معلولی سنخیت برقرار است بلکه بالاتر، موجودات در تأثیر، استقلال دارند یعنی خواص، آثار و تأثیر و تأثر آنها به جای خود محفوظ است و در عین حال در تأثیر «مستقل» هستند و هیچ موجود دیگری - ولو خداوند متعال - در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد. آنها گفته اند خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد و لباس وجود بر تنش نموده اما مراحل بعدش مربوط به موجودات هست و از باب تشبیه و تنظیر افزوده اند که:

ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار متعال **کان** مانند ارتباط «بنا و ساختمان» با سازنده و بنا هست.

سازنده یک ساختمان، عمارتی را بنا نقشه ای معین احداث می کند ولی آن ساختمان بعد از وجود و حدوث از بنا مستقل است و نیازی به سازنده و معمار خویش ندارد مثلاً سالیان قبل، معماری بنائی را ساخته و سپس فوت نموده اما آن ساختمان بر استوانه های خود باقی است آنها گفته اند که ارتباط جهان با خالق متعال هم بیش از این نیست که در حدوث عالم مدخلیت و تأثیر داشته اما در بقاء، تأثیر، تأثر، خواص و آثارش هیچ گونه ارتباطی به باری تعالی ندارد.

نتیجه: جبریون، تأثیر و تأثر را منکر بودند و مفوضه در مقابل آنها و پافراثر نهاده و به اصل تأثیر و تأثر موجودات قائل شده و گفته اند موجودات «استقلال» در تأثیر دارند. **یادآوری:** چون کلام مفوضه، مختصر و جوابشان واضح و روشن هست لذا ابتداء پاسخ خود را نسبت به عقیده مفوضه بیان نموده و سپس به ذکر ادله و جواب به جبریون می پردازیم.

نقد و بررسی کلام مفوضه

یادآوری: لازم است دو مطلب را توضیح دهیم تا بطلان قول مفوضه آشکار شود:

- ۱- چرا جهان هستی محتاج به علت، موجد و خالق هست.
- ۲- وجه نیاز به علت چیست و آیا فقط در حدوث، نیاز به علت هست یا این که بقاء هم محتاج علت می باشد.

فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم می دانند^۱: الف: واجب الوجود که وجود برای او ضرورت و لزوم دارد. ب: ممتنع الوجود که عدم برایش ضرورت دارد. ج: ممکن الوجود: که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود ملائمت دارد و تقسیم مذکور، عقلی است و شق رابعی برای آن نمی توان تصور کرد^۲. اثر تقسیم مزبور، این است که چیزی که وجود برای او ضرورت دارد^۳ - به قول شما، مفوضه - و انفکاک بین او و بین وجود، تصور نمی شود و تا شما آن را ملاحظه می کنید و تا وجود را در نظر می گیرید، متوجه می شوید که آنها لازم و ملزوم هستند، دیگر در چه چیز نیاز به علت دارد - فرض این است که وجود برای او ضروری و ثابت است -

کما این که در ممتنع الوجود هم همین طور است یعنی وقتی آن شیء و آن مفهوم را با وجود می سنجمیم، هیچ گونه ملائمت و سازگاری بین آن دو نیست و عدم برای آن

۱- فی تعریف المواد الثلاث وانحصارها فيها: کل مفهوم اذا قیس الی الوجود فاما ان یجب له فهو الواجب او یمتنع وهو الممتنع او لا یجب له ولا یمتنع وهو الممكن فانه اما ان یکون الوجود له ضروریاً وهو الاول او یکون العدم له ضروریاً وهو الثاني واما ان لا یکون شیء منهما له ضروریاً وهو الثالث.

واما احتمال کون الوجود والعدم کلّیهما ضرورین فمرتفع بادنّی التفات ... ر.ک: بدایة الحکمه ۴۱.

۲- تذکر: بحث فعلی ما درباره اثبات صانع نیست.

۳- وجود فرضی.

ضرورت دارد و هنگامی که عدم برای چیزی ضرورت داشت، دیگر چه نیازی به علت دارد.

آیا در عدم، نیاز به علت دارد؟

فرض، این است که عدم برای او ضروری است.

آیا در وجود، محتاج به علت است؟

امکان ندارد که او وجود پیدا کند.

لذا می‌گوئیم همان طور که واجب الوجود از نظر بحث ما نیازی به علت در آن، تصور نمی‌شود. به خاطر ضرورت وجود. در ممتنع الوجود هم نیازی به علت تصور نمی‌شود. به خاطر ضرورت عدم. حال اگر موجودی را چنین فرض کنیم که: چنانچه آن را در یک کفه ترازو وجود را در کفه دیگر قرار داده، مشاهده می‌کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دیده می‌شود نه تمایلی به جانب عدم، یعنی هم با وجود ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است، در این صورت می‌گوئیم نسبت آن شیء با طرفین، متساوی و محتاج به علت است زیرا با هیچ یک از طرفین، ارتباط خاصی ندارد نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، پس اگر بخواهد در مسیر وجود، قرار گیرد باید کسی او را هدایت کند و دستش را بگیرد تا لباس وجود بپوشد و چنانچه بخواهد به طرف عدم، تمایل پیدا کند، نیاز به دست گیر دارد و کآن همیشه مانند فرد متحیر بر سر دوراهی قرار دارد و خودش ذاتاً - به تنهایی - نمی‌تواند به جانبی برود مگر این که یک علت مرتجحه‌ای از خارج برایش تحقق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد پس خلاصه این که:

ملاک نیاز او به علت، این است که او «ممکن الوجود» می‌باشد.

سؤال: اگر علتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود و او را در مسیر وجود قرار

داد، در این صورت، آن ممکن الوجود حقیقت خود را از دست داده و واجب الوجود می‌شود یا این که بعد از وجود هم او بر صفت خودش باقی و باز هم ممکن الوجود

است ؟

جواب : - نکته بحث همین جاست که مفوضه دچار اشتباه شده اند - بعد از آن که علت مرتجع ای تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر او پوشاند ، باز هم آن شیء ، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء ، ماهیت خود را از دست بدهد و این که گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده ، به «واجب الوجود» تعبیر کرده اند ، آنها قیدی هم بر آن افزوده و گفته اند «واجب الوجود بالغير» یعنی چیزی که به واسطه علت وجوب وجود پیدا کرده ، به سبب افاضه علت ، حتمی الوجود شده والا اگر انسان ، ذات و حقیقتش را ملاحظه کند ، متوجه می شود که چه در حالت وجود و چه در حالتی که معدوم باشد ، ممکن الوجود هست پس :

قسم سوم - ممکن الوجود - هم در برابر آن دو قسم است و حقیقت تمام اقسام ثلاثه ، ثابت و غیر متغیر است .



با توجه به مقدمات مذکور :

سؤال : آیا می توان گفت ممکن الوجود در حدوثش محتاج به علت است اما در بقاء نیازی به علت ندارد ؟

جواب : بین حدوث و بقاء چه فرقی است و به عبارت دیگر :
چرا او در حدوث ، نیاز به علت داشت ؟ چون ممکن الوجود بود .
آیا در بقاءش ممکن الوجود نیست ؟

پاسخ سؤال مذکور ، مثبت است زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم ، تغیر پذیر نیست همان طور که حقیقت دو قسم^۱ دیگر ، تغیر پذیر نیست ، واقعیت قسم سوم - ممکن الوجود - هم قابل تغیر نیست زیرا نسبت او به وجود و عدم علی التویه هست لذا ممکن الوجود در هر لحظه محتاج به علت می باشد و بین حدوث و بقاء ، کوچک ترین فرقی

۱ - واجب الوجود و ممتنع الوجود .

نیست - حدوث بما هو حدوث ، موضوعیت و مدخلیتی ندارد - و همان طور که بیان کردیم چیزی که ملاک نیاز به علت است ، همان امکان وجود است . آری اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود ، سلب کنید ، آن وقت نیاز به علت هم از او سلب می شود و این مطلب ، مستحیل است که شیء حقیقت خود را از دست بدهد . خداوند متعال هم در آیه شریفه چنین فرموده است : «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید»^۱ .

در حالی که موجود و مخاطب خداوند هستید فقراء الى الله هم می باشید - البته با دید و نظر بالا و عالی تر اصلاً وجود ممکن ، عین تعلق به باری تعالی است - پس نباید تصور شود که «ممکن» در حدوثش محتاج به علت هست اما در بقاء ، نیازی به علت ندارد .

آیا تنظیر و تشبیه مفوضه ، صحیح است

اولاً^۲ : شما بر تنظیر مذکور ، دلیلی ندارید و عین مدعای خود را به صورت تشبیه بیان کردید ، کدام دلیل ، دلالت دارد که خلقت جهان هستی مانند ساختمان و بناء هست و ...

ممکن است ما هم چنین مثالی به شما ارائه دهیم که :

ارتباط جهان هستی با خالق متعال مانند شعاع و نور خورشید ، نسبت به شمس است . آیا امکان دارد که نور و شعاع شمس بدون خورشید تحقق پیدا کند ؟

ثانیاً : اصلاً تشبیه شما باطل و مردود است و بی جهت خالق و جهان هستی را به

معمار و ساختمان تشبیه کرده اید و آیا بنا و معمار ، علت موجدۀ ساختمان هست ؟ واضح است که او علت موجدۀ نیست زیرا اگر بنا ، علت موجدۀ باشد ، باید بتواند ،

۱ - سورة فاطر : ۱۵ .

۲ - مفوضه تنظیری نموده اند که نسبت جهان هستی با خالق متعال ، مانند ارتباط عمارت با بناء هست .

۳ - جواب نقضی .

اراده کند و ساختمان بوجود آید.

شما با عناوینی از قبیل مقتضی، شرط و عدم المانع کاملاً آشنا هستید چیزی که در شیء دیگر، اثر می کند، گاهی اثرش به نحو مقتضی است مانند نار در حرارت البته باید شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد ضمناً عنوان چهارمی هم به نام «معد» داریم که چندان نقشی ندارد. و کان مانند مصلحی است که بین دو نفر آشتی و صلح ایجاد می کند «معد» گویا علت را به جانب معلول هدایت می کند و کم ارزش ترین اشیاء و عناوین در حصول یک شیء می باشد زیرا آنچه در معلول و حصول شیء، اثر دارد، در رتبه اول، مقتضی و سپس شرط و بعد از آن عدم المانع و در پایان، معد است. اما نفس «معد» چندان کارائی و نقشی ندارد.

بناء، نسبت به ساختمان هم چنان نقشی را دارد یعنی:

یک ساختمان، نیاز به مواد و اشیائی از قبیل، آجر، آهن سیمان و امثال آنها دارد که هر کدامش در یک قسمت و یک مکان، وجود دارد، بناء، اشیاء متفرقه را گردآوری کرده و با طرح خاصی بین آنها ارتباط و نسبت برقرار کرده و ساختمان را متشکل می نماید.

او اصلاً خالق ساختمان نیست و چنانچه کسی بگوید خداوند، جهان هستی را خلق نموده و فلان معمار، خالق فلان ساختمان هست، عقلاء و عرف، این مطلب را نمی پذیرند و تقبیح هم می کنند.

با توضیحات مذکور برای شما مشخص شد که نمی توان تنظیر و تشبیه مفوضه را پذیرفت.

نتیجه: تمام موجودات جهان - غیر از خالق هستی - ممکن الوجود هستند و نسبت ممکن الوجود با وجود و عدم، مساوی و برای همیشه حقیقت و امکان وجودش ثابت است و در هر لحظه ای نیاز به علت دارد و فرقی بین حدوث و بقاء برای آنها تصور نمی شود و در مقام تنظیر می توان خداوند و جهان هستی را با خورشید و نور شمس،

مقایسه نمود نه با «بتا و ساختمان».

آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند

بررسی قسمت دیگری از کلام مفوضه^۱

استقلال در تأثیر دارای دو مرحله هست: الف: موجودات جهان در آثار و خواص خود مؤثر هستند ب: مرحله کامله تأثیر، این است که اشیاء، نسبت به آثار و خواص خود دارای استقلال باشند.

سؤال: آیا امکان دارد که یک موجود «ممکن»^۲ که اصل وجودش نیاز به علت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد یا این که امکان ندارد؟
جواب: معنای استقلال در تأثیر، این است که مؤثر بتواند، اثر را ایجاد نماید به نحوی که مقتضی، شرائط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد.
مثال: شما که می گوئید ساختمانی را می توانم ایجاد نمایم، معنایش این است که تمام شرائط وجودی ساختمان را می توانم مهیا کنم.

اگر عمارتی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید اما نتوانستید یک شرط را مهیا کنید، آیا می توان گفت شما در ایجاد ساختمان، مستقل هستید. به علت این که نود و نه شرط آن را در اختیار شما هست.

اصلاً معنای شرطیت و مدخلیت شرائط، این است که تا وقتی که تمام شرائط وجودی در خارج، محقق نشود، امکان ندارد که ساختمان، تحقق پیدا کند، بنابراین اگر کسی بخواهد ادعای استقلال در ایجاد ساختمان کند، باید تمام شرائط وجود آن بناء

۱ - اخیراً توضیح دادیم که: مفوضه معتقدند که بین موجودات و آثار و خواصشان نه تنها ارتباط و «تأثیر و تأثر» هست بلکه موجودات جهان «استقلال» در تأثیر دارند.

۲ - ممکن الوجود.

تحت اراده و اختیار او باشد و همچنین نسبت به رفع موانع - مانع ، چیزی است که وجودش حصول اثر را منع می کند -

آیا اگر شما از میان ده مانع ، نه مانع را بر طرف کردید اما رفع یک مانع در اختیار شما نبود ، باز هم می توان گفت که شما استقلال در حصول و تحقق آن اثر دارید ؟ - بر طرف کردن اکثر موانع ، فایده ای ندارد -

بنابراین ، معنای استقلال در ایجاد اثر ، این است که :

ایجاد تمام شرائط و رفع تمام موانع در اختیار و تحت قدرت شما باشد و این مطلب ، از بدیهیات است و نمی توان در آن تردید نمود .

اکنون سؤال ما از مفوضه و اشکال ما به آنها این است که : موجودات ممکنه چگونه و چگونه می توانند استقلال در تأثیر داشته باشند - ثمره بحث ما در افعال ارادی انسان ظاهر می شود -

عمل ارادی با اراده شما تحقق پیدا می کند مثلاً شما اراده جلوس می کنید بلا فاصله جلوس را محقق می کنید ، اراده قیام می کنید ، فوراً قیام را تحقق می بخشید آری اراده ، در حصول مراد مؤثر می باشد و شما در حصول جلوس مؤثر هستید اما بحث ما این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید ؟

خیر ! مسأله استقلال در تأثیر مطرح نیست زیرا اگر فلان فعل ارادی بخواهد در خارج محقق شود ، مثلاً اگر بخواهید عمارتی را ایجاد نمایید باید مقتضی ، تمام شرائط وجودی و رفع موانع ، تحت اختیار شما باشد اگر یک شرط وجودی - که از همه شرائط ، مهمتر است - و آن عبارت از وجود خود شما هست - وجود و هستی فاعل - در اختیار شما نباشد ، می توانید آن بناء را ایجاد کنید ؟

آیا وجود و هستی فاعل - در ممکن الوجود - در اختیار خود ممکن هست ؟

اخیراً بیان کردیم که ما و تمام ممکنات در هر لحظه ، نیاز به علت داریم و افاضه علت است که ما را ابقاء می کند و در نتیجه هر لحظه متصف به وجود هستیم پس

بنابراین :

شما که در هر آن ، محتاج به علت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید ، چطور می توانید ، ادعا کنید که در ایجاد آثار و خواص استقلال دارید معنای استقلال این است که تمام شرائط در اختیار انسان باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما - فاعل - هست . تحقق و وجود فاعل اصلاً در اختیار فاعل نیست زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علت است .

نتیجه : این که مفوضه گفته اند موجودات در ایجاد خواص و آثار استقلال دارند ، کلام و عقیده مردودی است .

خلاصه مطالب

۱- ملاک احتیاج به علت در ممکن الوجود ، امکان وجودی است و امکان وجودی ، امری است که از ممکن الوجود مفارقت نمی کند و ماهیت ممکن «امکان» هست خواه موجود باشد یا معدوم و معقول نیست که بعد از حدوث ، امکان وجودیش را از دست بدهد و گفتیم به ممکنی که علت وجودی برایش تحقق پیدا کرده و لباس وجود پوشیده ، واجب الوجود می گویند اما قید «بالغیر» را هم همراه آن آورده و می گویند «واجب بالغیر» یعنی به خاطر وجود علت و افاضه خالق هستی ، تحقق پیدا کرده .

نتیجه : ممکنات ، حدوثاً و بقاءً نیازمند علت می باشند یعنی فاعل در حالی که مشغول انجام فعل هست ، در همان حال هم اصل وجودش نیاز به علت دارد که از طرف خالق متعال به او افاضه شده .

۲- مفوضه ، ادعا کردند که موجودات جهان در ایجاد آثار و خواص ، دارای استقلال هستند ولی ما بیان کردیم که :

«ممکن» با وصف امکان معقول نیست که «استقلال» در تأثیر داشته باشد و استقلال با نیاز شخص فاعل به افاضه از ناحیه خالق متعال ، ملائمت ندارد زیرا اصل

هستی ممکنات در اختیار خداوند متعال است و انسان در هر لحظه، نیاز به افاضه حق تعالی دارد لذا با توجه به مطالب مذکور، قول به تفویض، باطل و بطلانش بدیهی است.

نقد و بررسی کلام جبریه^۱

تذکر: قبل از بیان ادله جبریه، مقدمه ای ذکر می کنیم تا مشخص شود، آیا صرف نظر از ادله آنها از نظر وجدان، عقل و عقلاء - خواه متدین به دینی باشد یا نباشد - عقیده جبریه، مقبول است یا مردود؟

مقدمه: اعمال و افعالی از انسان، صادر می شود که کاملاً متفاوت است به نحوی که اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها بکند، آن حکم، غیر قابل قبول است لذا عقل هم حکم به تسویه نمی کند.

مثال: انسان سالمی را در نظر بگیرید که دستش هم مانند سایر اعضا سالم و حرکت آن در اختیار خودش باشد او با اراده، دستش را به طرف بالا، پائین، چپ و راست می گرداند، آن عمل را «حرکه الیه» می گویند.

اکنون فرد دیگری را در نظر بگیرید که گرفتار ارتعاش ید هست و دستش بدون

۱ - محصل کلام جبریه این بود که: خداوند متعال مستقیماً ایجاد اراده می کند و در دنبال اراده - بدون این که بین اراده و مراد، ارتباطی باشد - خودش مراد را ایجاد کرده و لباس وجود به آن می پوشاند بنابراین نه ارتباطی بین اراده و مراد هست و نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده، تحقق دارد. و این مطلب، یک قاعده کلی و در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد جاری می باشد - و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آنها جریان دارد که قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم.

خلاصه: بین موجودات و آثار خواصشان هیچ گونه ارتباط، تأثیر و تأثری نیست اصلاً نباید کلمه «آثار» و خواص را استعمال کرد چون لفظ «آثار» دلالت بر ارتباط، سنخیت، تأثیر و تأثر دارد مثلاً بین نار و حرارت فقط یک تقارن وجودی مطرح است اما هیچ گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند همان طور که خداوند متعال، آتش را ایجاد می کند، حرارت را هم مستقیماً ایجاد می نماید منتها عادت پروردگار جهان بر این جاری شده که در دنبال نار، حرارت را ایجاد می کند و چنانچه بگوئیم «النار حارة» اسنادش مجازی است نه حقیقی. گفتیم ثمره مهم بحث مذکور، در افعال ارادی انسان ظاهر می شود.

اختیار و به علت کسالت، دائماً در حرکت است.

سؤال: آیا از نظر وجدان و عقل آن دو حرکت، یک گونه هست یا این که دو حرکت متفاوت و مختلف هست؟

جواب: اگر قول به «جبر» را بپذیریم، لامحاله باید بگوئیم حرکت دست شخص سالم و مختار که با اراده، صورت می گیرد با حرکت دست شخص بیمار و مرتعش، یک نوع، حرکت است^۱ در حالی که وجداناً آن دو حرکت، متفاوت و دو گونه هستند و شاهدش هم این است که:

الف: اگر شما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مورد ضرب قرار دهید در این صورت مورد اعتراض و توبیخ قرار می گیرید اما اگر همان ید مرتعش بر صورت یتیمی نواخته شود، هیچ گونه توبیخی نسبت به آن فرد، صورت نمی گیرد پس معلوم می شود آن دو حرکت، دو عمل هست و دو اثر مختلف دارد یک اثرش ارادی و مربوط به شما و اثر دیگرش غیر ارادی و مربوط به ید شخص مرتعش می باشد لذا با مراجعه به وجدان، متوجه می شویم که بین آن دو حرکت، تفاوت هست. دو شاهد دیگر بر مدعای خود، اقامه می کنیم.

ب: عقلاء عالم، اعم از متدین و غیر متدین، دارای قوانینی هستند که به وسیله آن ضوابط، کشور خود را اداره می کنند.

قوانین مذکور به چه منظور و بر چه اساسی است؟ اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل و تصویب قانون، چه فایده ای دارد و مخالفت با قانون چه مفهوم و معنایی دارد؟

ج: از جمله مسلمات و مستفلات عقلیه، حُسن عدل و قبح ظلم است اگر احسان، ظلم و عدالت در اختیار ما نباشد، دیگر حسن و قبح چه مفهومی دارد و چگونه می توان

۱- زیرا جبریه می گویند خداوند متعال، ایجاد اراده می کند، بدون این که بین اراده و مراد، ارتباطی باشد.

یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست ؟
اگر قائل به «جبر» شویم ، باید بگوئیم ظلم ظالم در اختیار او نیست و احسان نیکوکار ، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح به طور کلی منتفی می شود در حالی که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور ، اختیاری و مستند به فاعل باشد و منشأ صدورش عن اراده و عن اختیار باشد والا اگر بدون قصد و اراده ، یک عمل زشتی از کسی صادر شود ، انسان او را تقبیح نمی کند همان طور که اگر عمل نیکی از فردی بدون اراده ، صادر شود حُسن ندارد .

موضوع تحسین و تقبیح ، فعل ارادی است و مسلم است که دو حکم مذکور ، نسبت به بعضی از موضوعات ، ثابت ، مسلم و جزء مستقلات عقلیه است و ارتباطی به شرع ندارد . البته بدیهی است که کَلَمًا حکم به العقل حکم به الشرع -
نتیجه : با مراجعه به وجدان و عقل - به لحاظ مستقلات عقلیه - و عقلاء - به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره - نتیجه می گیریم که از نظر آنها :
اختیاری بودن افعال انسان ، جزء مسائل مسلم ، شناخته شده است .
مقدمه معهود ، پایان پذیرفت ، اکنون زمان آن رسیده که ادله جبریه را بیان کنیم و سپس به پاسخ عقیده باطل آنها پردازیم .

ادله - شبهات - جبریه و نقد و بررسی آن

دلیل اول : کَانَ قَائِلِينَ بِهِ جَبْرًا به ما می گویند که : شما در جواب از دلیل مَفْوضه ، «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» را چنین تفسیر کردید که :
واجب الوجود ، غنی بالذات است و در هیچ شأنی از شئون نیاز ، به غیر ندارد و متقابلاً گفتید که ممکن الوجود ، فقیر بالذات و در تمام شئون ، نیاز به غیر دارد یعنی در حال حدوث ، محتاج به غیر است و همچنین برای بقاء هم نیازمند به غیر است یعنی وجودش به «علت» نیازمند است و در تمایل به عدم هم محتاج به علت می باشد . - یا

إِنَّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ^۱ -

با توجه به تفسیر مذکور از واجب الوجود چگونه می توان برای ممکنات - مانند انسان - اثر و اراده ای قائل شد و چطور می توان او را فاعل بالاراده دانست . اگر ممکن الوجود ، فاعل بالاراده باشد ، عنوان «مؤثر» پیدا می کند و چگونه چیزی که خودش فقر محض است و بهره ای از هستی ندارد ، می تواند افاضه وجود حتی در خود یا در غیر از خود نماید - و کآن عنوان خالقیت و موجدیت پیدا می کند - از طرفی اگر برای ممکن الوجود ، عنوان «مؤثریت» قائل شویم کآن برای خداوند متعال شریکی قائل شده ایم .

توضیح ذلک : آیا این جمله ، عبارت و قاعده مسلم «لا مؤثر فی الوجود الا الله» را نشنیده اید ؟

مفهوم عبارت مذکور ، این است که در عالم وجود و جهان هستی هیچ مؤثری غیر از خداوند متعال نیست و اگر شما بخواهید نسبت به افعال - به ظاهر - اختیاری انسان ، خود او را مؤثر بدانید کآن بشر را هم در برابر پروردگار جهان ، یک مؤثر دانسته و تقریباً شریکی برای او قائل شده اید در حالی که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» نفی جنس و نفی حقیقت مؤثریت را می کند و مؤثریت در اشیاء را اختصاص به ذات باری تعالی می دهد اما لازمه کلام شما ، این است که مؤثریت اختصاص به خداوند ندارد و انسان ، هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود ، مؤثر هست اما ما - جبریه - که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیاتش مستند به خداوند می دانیم به توحید خالص معتقد بوده و در اراده سلطنت و قدرت الهی هیچ گونه شریکی برای او قائل نشده ایم .

جواب دلیل اول جبریه : لازمه دلیل شما - جبریه - این است که اگر ما برای اشیاء و انسان در عرض خداوند متعال ، مؤثریت قائل شویم ، در این صورت با قاعده مسلم

«لا مؤثر...» مخالفت نموده اما اگر برای انسان، مؤثریتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثر فی الوجود...» مخالفتی ندارد بلکه مؤید آن هم هست.

به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلال در رتبه ای که برای خداوند متعال، ثابت و مسلم است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست. ما هیچ گاه در برابر تشکیلات الهی هیچ گونه مؤثریتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد.

مثال: با قطع نظر از مسأله جبر و خالقیت خداوند متعال به یک اعتبار، اعمال و افعال انسان بر دو گونه است:

الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه، آلت و ابزار ندارد. به مجردی که اراده، تحقق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکد رسید، آن عمل ارادی، تحقق پیدا می کند مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکد، جامه عمل می پوشد. و شما دست خود را حرکت می دهید.

ب: برای انجام دادن بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار هست. نمود بالله چنانچه کسی بخواهد مرتکب قتل نفس شود، به مجرد اراده و شوق مؤکد نسبت به آن عمل، قتل، محقق نمی شود و «ارادة القتل» مانند «تحریک الید» نیست بلکه باید آلت قتاله ای مانند شمشیر وجود داشته باشد و اراده قاتل هم نسبت به قتل به مرحله شوق مؤکد برسد^۱ تا قتل، محقق شود بنابراین بعضی از اعمال اختیاری انسان بدون واسطه، امکان ندارد، تحقق پیدا کند.

فرضاً قتلی به وسیله شمشیر، محقق شد و شخصی زید را کشت، اکنون پرسش ما این است که:

۱ - و موانع، مفقود باشد.

آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است یا نه؟
 جواب: اگر بگوئید مؤثر نبوده، می گوئیم پس چرا بدون شمشیر هر قدر، قاتل،
 اراده کرد، قتل به وقوع نپیوست؟
 بلا اشکال و مسلماً «کان السیف مؤثراً فی القتل» و شاهدش هم این است که
 اوصافی را به عنوان سببیت برای شمشیر ذکر کرده و می گویند «قطع السیف یا السیف
 القاطع».

بنابراین شمشیر در تحقق قتل، مؤثر بوده.
 سؤال دیگر: آیا شمشیر به تنهایی در قتل زید، مؤثر بوده یا این که اراده قاتل هم در
 آن مؤثر بوده است؟

واضح است که قاتل هم در کشتن زید، مؤثر بوده.
 نتیجه: برداشتی که از مثال مذکور کرده و در نتیجه به جبریه، پاسخ می دهیم، این
 است که:

شما در مثال واضح و وجدانی مذکور چگونه دو مؤثر تصور می کنید؟
 اگر بگوئید تنها قاتل در قتل، مؤثر بوده و شمشیر، کوچک ترین تأثیری در آن
 نداشته، خلاف بداهت سخن گفته اید لذا از مثال مزبور، نتیجه می گیریم که:
 هم شمشیر و هم قاتل در ایجاد «قتل» مؤثر بوده اند اما آن دو مؤثر در طول یکدیگر
 هستند نه در عرض هم و منافاتی با یکدیگر ندارند و هر کدام دیگری را تأیید می کند و
 مؤثریت دوم از شئون مؤثریت اول و در رتبه متأخر از مؤثریت اول است یعنی:
 زید، اراده قتل نموده به دنبال آن، آلت قتاله و شمشیر مهیا کرده و با استفاده از آن
 در خارج، «قتل» به وقوع پیوسته بنابراین با توجه به مثال ساده و وجدانی مذکور،
 واضح شد که:

اجتماع مؤثرین، مانعیت و تضادی با هم ندارند زیرا در عرض یکدیگر نمی باشند و
 اکنون که عدم منافات مؤثرین در مثال مزبور، واضح شد به ادامه جواب از دلیل جبریه

می‌پردازیم که :

مؤثر اول چه چیز بوده است ؟

ارادة الفاعل

سپس می‌گوئیم قبل از اراده فاعل ، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثر بوده ، و اگر فاعلی وجود نمی‌داشت و بقاء وجودی برای فاعل ، تصور نمی‌شد ، چگونه امکان داشت که اراده ، تحقق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر ، قتل به وقوع پیوندد بنابراین ، قبل از اراده فاعل ، بقاء فاعل و وجود او در تحقق قتل ، مؤثر بوده و هنگامی که بقاء وجود فاعل را ملاحظه می‌کنیم ، متوجه می‌شویم که فاعل ، در بقاء وجودش ، هیچ گونه اختیاری ندارد و این چنین نیست که بقائش مربوط به اراده خودش باشد بلکه بقاء فاعل ، اثر علت مؤثره و مبقیه هست و بقائش افاضه ای است که از ناحیه علت شده پس می‌توان گفت :

«علتی» که بقاء را به فاعل ، افاضه نموده و در نتیجه «او» اراده نموده و به واسطه «شمشیر» مرتکب قتل شده ، تمام آنها مؤثرات هستند متنها مؤثرات غیر متضاده و مؤثراتی که امکان اجتماع دارند به شهادت این که می‌گویند در فاعل مختار ، دو مؤثر مطرح بوده و همان طور که نسبت به خود فاعل و عملش دو مؤثر تصویر کردید ، وقتی به ریشه ، اساس بقاء و هستی فاعل ، توجه کنیم ، متوجه می‌شویم که مؤثر اولیه ، در وجود و بقاء فاعل ، مؤثر است و نتیجه می‌گیریم که :

آن عمل خارجی در عین حال که فعل واحد هست ، اما مؤثرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها هیچ گونه تضاد و مخالفتی با یکدیگر ندارند زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبه های مختلف واقع شده اند .

جمع بندی : جبریون به قاعده مسلمة «لا مؤثر فی الوجود الا الله» تمسک نموده و از طرفی هم قائل به ضدیت بین دو مؤثر شدند ولی ما با یک مثال بدیهی و آشکار ، اثبات کردیم که معنای عبارت مزبور ، این است که غیر از خداوند متعال ، مؤثر استقلالی وجود

ندارد و اصلاً ممکنات را مستقل در تأثیر نمی دانیم، همان طور که در جواب قائلین به تفویض گفتیم:

ممکنات، استقلال در تأثیر ندارند و فقط عنی بالذات - که وجودش نیاز به علت موجد و علت مؤثره ندارد - است که استقلال در تأثیر دارد و ممکنات در عین مؤثریت و در عین این که افعال، اعمال و آثاری با اراده آنها تحقق پیدا می کند، استقلال در تأثیر ندارند.

خلاصه جواب: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی مؤثریت قائل می شدیم، دلیل اول جبریه درست بود لکن ما در دائره و محدوده مؤثریت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثر هستیم و این مطلب نه تنها اقتضای شرک ندارد بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، خود دلالت بر کمال عظمت خالق می کند که او آن قدر بزرگ است که قوه خلاقیت به مخلوقات خود، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیت الهی «اراده» خلق نمایند و مراد خود را لباس وجود بپوشانند اما به هر حال پشتوانه آنها ذات اقدس احدیت است و مخلوقاتش در هر لحظه، نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچ گاه مؤثریت خداوند و مخلوقات در مقابل و در عرض یکدیگر نیستند و ...

تذکر: جبریه در دلیل اول به تأثیر و تأثر عنایت داشتند و به «لا مؤثر فی الوجود...» توجه داشتند لذا ما هم در جوابشان همان مسیر را طی کرده و پاسخشان را بیان کردیم. دلیل دوم جبریه: قبل از بیان آن به ذکر یک مقدمه طولانی می پردازیم:

مقدمه: دلیل عقلی و نقلی دلالت بر «علم»^۱ و «قدرت»^۲ خداوند متعال می کند. با قطع نظر از کتاب و سنت، عقل هم دلالت می کند که واجب الوجود، کامل مطلق هست و باید دارای صفات کمالیه باشد و علاوه بر آن واجد مرتبه کامل صفات کمالیه

۱ - ... واتقوا الله و یعلمکم الله والله بکل شیء عليم . «بقره» ۲۸۲ .

۲ - ... وکان الله علی کل شیء قدیراً «احزاب» ۲۷ .

باشد یعنی مرتبه ای که ما فوق آن، تصوّر نشود پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت باشد و هم قدرتش غیر محدود باشد - و همچنین در مورد علم او -

سؤال: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات - مانند اجتماع نقیضین - تعلق گیرد یا نه؟

می دانید در نتایج تمام قضایا، براهین و قیاسات تا استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمی توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت.

مثال: در شکل اول می گویند: «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث». ممکن است گفته شود که شما از قضیه مذکور «حدوث عالم» را نتیجه گرفتید، اما چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟

در پاسخ می گوئیم آری نتیجه قیاس مذکور، حدوث عالم است اما با ضمیمه شدن قضیه عقلیه - استحاله اجتماع نقیضین - نتیجه مطلوب - حدوث عالم - گرفته می شود یعنی هنگامی که از شکل اول، نتیجه می گیریم که «العالم حادث» کانّ در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که: چون امکان ندارد هم عالم، حادث باشد و هم حادث نباشد^۱ پس جهان هستی فقط حادث است.

مثال دیگر: برای اثبات وجود صانع، ادله و براهین محکمی وجود دارد و ما ثابت می کنیم که «الله تبارک و تعالی» موجود است اما اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که هم خداوند، موجود باشد و هم وجود نداشته باشد، این جا است که ما مجبور هستیم، قضیه عقلیه - استحاله اجتماع نقیضین - را ارائه دهیم و ...

استحاله اجتماع نقیضین به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می شود و ما نتیجه مطلوب را می گیریم.

آیا استحاله اجتماع نقیضین که به نتایج تمام قضایا راه پیدا می کند از محدوده قدرت

۱ - زیرا اجتماع نقیضین محال است.

خداوند خارج است یا نه ؟

به عبارت دیگر : آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات - مانند اجتماع نقیضین - تعلق بگیرد یا نه ؟

جواب : دو فرض برای آن تصویر می کنیم تا مقدمه ای شود برای جواب اشکال :
الف : اگر بگوئید از حیطة قدرت الهی خارج است ، لازمه اش این است که قدرت او محدود باشد در حالی که ادله نقلی و عقلی دلالت بر عدم محدودیت قدرت خداوند می کند .

ب : اگر بگوئید امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلق گیرد و او می تواند محال را ممکن نماید ، معنایش این است که قاعده عقلیه - استحالة اجتماع نقیضین - تخصیص بردار هست و عمومیت ندارد و در نتیجه اگر قاعده عقلی مذکور ، عمومیت پیدا نکرد ، شما اصلاً نمی توانید نتیجه ای از قیاسات و قضایا بگیرید و معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور ، این است که :

بشر نمی تواند بین نقیضین جمع نماید اقا خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه هست ، هیچ مانعی ندارد که بین آن دو جمع نماید و در نتیجه وقتی اجتماع نقیضین ولو از یک طرف - یعنی خداوند - بتواند تحقق پیدا کند ، هیچ نتیجه ای را نمی توان از قضایا و قیاسات گرفت یعنی با توجه به دو مثال مذکور :

هم ممکن است عالم ، حادث باشد و هم امکان دارد ، حادث نباشد و فلان شیء هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد .

خلاصه اشکال : اگر اجتماع نقیضین از دائرة قدرت الهی خارج باشد ، لازمه اش محدودیت قدرت خداوند متعال است و چنانچه بتواند متعلق قدرت الهی قرار گیرد ، نتایج حاصله از براهین ، بدون فائده می شود زیرا قاعده عقلیه - استحالة اجتماع نقیضین - قابل تخصیص می شود و ...

جواب : هم قدرت خداوند متعال ، مطلق و غیر محدود است و هم مسأله اجتماع

نقیضین از دائرة قدرت او بیرون است .

توضیح ذلک : اجتماع نقیضین داخل دائرة قدرت الهی نیست و این که گفتید لازمه اش محدودیت قدرت پروردگار جهان است ، غیر قابل قبول است و به اشکال مذکور ، پاسخ می دهیم که :

شما - جبریه - از چه طریقی ثابت می کنید که تمام امور ، می توانند متعلق قدرت خداوند ، قرار گیرند ؟

بعضی از امور به خاطر قصور ذاتی - که در خود آنها هست - اصلاً از دائرة قدرت خارج هستند و لذا بحث هم نمی شود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلق می گیرد یا نه .

به عبارت دیگر : اول باید آن شیء متعلق قدرت را بررسی کرد که مشخص شود آیا آن شیء با تعلق قدرت ، سنخیت دارد یا نه - قدرت خداوند ، محدودیتی ندارد و نمی توان گفت قدرت او فرضاً صد درجه هست یا این که کمتر است .

مسألة اجتماع نقیضین - و سایر ممتنعات - هم از این قبیل هست یکی از ممتنعات «شریک الباری» هست آیا شما نمی گوئید «شریک الباری ممتنع» ؟

در ما نحن فیه هم اگر کسی سؤال کند که آیا خداوند می تواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه ، اگر بگوئید قدرت ندارد ، لازمه اش محدودیت قدرت پروردگار است و چنانچه بگوئید قدرت دارد پس شریک الباری ممتنع نیست بلکه خداوند می تواند برای خودش شریکی ایجاد نماید .

پاسخ سؤال ، این است که : «شریک الباری» ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک الباری تعلق نمی گیرد و نمی تواند تعلق بگیرد و عدم قدرت ، مربوط به ضعف قدرت و محدودیت قدرت خداوند نیست بلکه شریک الباری خصوصیتی دارد که اصلاً از دائرة قدرت خارج است و هیچ گاه در مسیر تعلق قدرت واقع نمی شود و الا اگر در مسیر تعلق قدرت بود و مانند سایر ممکنات می توانست در مسیر قدرت قرار گیرد

متعلق قدرت می شد بنابراین :

بین محدودیت قدرت - که معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است - و بین این که اشکالی^۱ در شیء و در مفهومی باشد که نتواند متعلق قدرت قرار گیرد ، تفاوت هست لذا می گوئیم مقصود از آیه شریفه ... الله على كل شيء قدير - چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم .

خلاصه : ما همان شق اول - الف - را انتخاب می کنیم که هم قدرت خداوند ، عمومیت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضین به قوت خود باقی هست . توضیح خارج از بحث و مقدمه طولانی ، پایان پذیرفت ، اکنون به بیان دلیل دوم جبریه می پردازیم :

همان طور که قدرت پروردگار جهان ، عمومیت و اطلاق دارد ، علم او هم دارای اطلاق و عمومیت هست همان طور که دلیل نقلی و عقلی دلالت بر مطلق بودن قدرت او می کرد ، دلالت بر اطلاق علم او هم می کند و علم خداوند ، یکی از صفات کمالیه است که هم اصل آن باید برای خداوند ، ثابت باشد و هم مرتبه کامله اش ، لذا علم پروردگار ، مطلق و غیر محدود است و شامل تمام اشیاء و معلومات می شود و جبریه از این مطلب ، نتیجه گرفته اند که :

از جمله : اشیائی که متعلق علم الهی قرار گرفته اعمال به صورت ، اختیاری و ارادی بندگان هست - مانند قیامها ، قعودها ، قتل ها و ... - و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلق پیدا کند .

و در نتیجه اگر علم پروردگار ، متعلق افعال عباد شد پس چاره ای نیست که باید اعمال عباد ، اضطراراً تحقق پیدا کند و اگر تحقق پیدا نکند ، لازمه اش این است که علم خداوند ، مطابق واقع نباشد و نعوذ بالله علم او جهل باشد .

۱ - یعنی استحاله ذاتی .

۲ - ای شیء ممکن ان يتعلق به القدرة ، شیء واقع فی مسیر القدرة .

به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول قرائت و مطالعه این بحث - جبر و تفویض - می شوید پس حتماً باید مطالعه شما تحقق پیدا کند و الا لازمه اش این است که علم او مطابق واقع نباشد.

آری مجهولات ما نسبت به معلوماتمان قابل قیاس نیست اما درباره ذات اقدس احدیت که جهل راه ندارد، حتماً و بالضروره باید شما مشغول مطالعه این بحث بشوید تا این که حقیقت علم خدا، محفوظ باشد و تبدل به جهل پیدا نکند.

نقد و بررسی دلیل دوم جبریه

الف: جواب نقضی^۱: سؤال: آیا خداوند متعال فقط نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما عالم است یا این که نسبت به اعمال خودش هم عالم است؟

جواب: واضح است که او نسبت به اعمال خودش هم عالم هست مثلاً او می داند که فلان مؤمن، یک ماه دیگر، قبض روح می شود یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می دهد.

سؤال: اگر شما - جبریه - می گوئید تعلق علم، سلب اراده و اختیار می کند پس چرا درباره ذات اقدس حضرت حق، این کلام را قبول ندارید او که می داند در فلان دقیقه، فلان مؤمن، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می کند یا نه؟

جواب: اگر از شما - جبریه - سؤال کنند در کجا و در کدام مورد، فعل ارادی و اختیاری - به عنوان نمونه و مثال - وجود دارد، مسلماً خواهید گفت که افعال خداوند، ارادی می باشد و این مطلب به او انحصار دارد. ما در این هنگام ماده نقض خود را علیه شما ارائه می دهیم که:

۱ - [الف: فعلاً در صدد بررسی و تحقیق این مطلب نیستیم که آیا تعلق علم خداوند به شیء، سلب اراده می کند یا نه.

ب: جواب نقضی، پاسخی است که خصم نمی تواند و نباید انکار کند.]

اگر علم پروردگار متعال متعلق به اعمال به صورت ارادی ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می‌کند اما اگر متعلق به اعمال خودش باشد سلب اراده از او نمی‌کند؟
چه فرقی است بین این که: خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان مؤمن، قبض روح می‌شود و بین این که او بداند من - نمود بالله - یک سیلی به صورت فلانی می‌زنم. چطور و چرا علم^۱ متعلق به عمل من - از من - سلب اراده می‌کند اما علم خداوند، نسبت به عمل خودش از او سلب اراده و اختیار نمی‌کند؟

جواب مذکور، پاسخ نقضی^۱ بود و اینک به بیان جواب حلی می‌پردازیم:
ب: جواب^۲ حلی: شما - جبریه - هر چه اساسی علم خداوند متعال، نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلفین و انسانها می‌دانید و نقطه حساس و اساسی کلام شما طبق کدام یک از این دو احتمال است؟
الف: ممکن است نظر شما - جبریه - این باشد که چون علم خداوند، عین ذات او و متحد با ذات او هست، آن علم، علت تامه اعمال - به ظاهر اختیاری - است که از عباد صادر می‌شود و من و شما هیچ گونه تأثیری در آن اعمال نداریم.
پاسخ آن، عبارت است از: احتمال مزبور با مختصری تفاوت، عین مدعای شما می‌باشد زیرا:

مدعای شما این بود که خداوند متعال، علت تامه افعال است اما دلیلتان این است که علم، علت تامه اعمال بندگان هست و باید نسبت به دلیل و مدعای خود، برهان اقامه نمائید و بلکه دلیل شما از مدعایتان سست تر است زیرا شما در مدعای خود گفتید پروردگار جهان علت تامه افعال است که به حسب ظاهر، حرف و کلامی هست اما در

۱ - یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

۲ - خلاصه دلیل دوم جبریه: خداوند متعال، نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما - مانند جلوس و قیام - عالم هست و علم او باید با واقع، مطابق باشد پس لامحاله باید آن اعمال، اضطراراً تحقق پیدا کند والا لازمه اش این است که علم پروردگار جهان، مطابق با واقع نباشد - مستلزم جهل است -

هنگام اقامه دلیل می خواهید بگوئید که چون علم خداوند با ذات او متحد است پس علت تاقه افعال عباد هست - در مدّعی خود ذات را علت تاقه افعال عباد معرفی کردید در اقامه دلیل می گوئید چون علم ، متحد با ذات است ، علت تاقه افعال به ظاهر اختیاری ما هست -

تذکر : مطلب مذکور ، صرف یک احتمال در کلام آنها بود و از باب ذکر تمام احتمالات آن را بیان کردیم البته آنها چنین حرفی نزده اند .

ب : چون همیشه علم خداوند متعال ، صد در صد و به طور کامل ، مطابق با واقع هست پس اگر او نسبت به عمل به ظاهر اختیاری شما - مانند مطالعه فعلی شما نسبت به این بحث - عالم شد حتماً باید آن عمل تحقق پیدا کند و اگر محقق نشود ، مستلزم این است که نعوذ بالله علم خداوند ، مطابق واقع نباشد بلکه جهل باشد بنابراین چون علم پروردگار جهان به مطالعه شما نسبت به این بحث باید مطابق با واقع باشد ، مطالعه شما - و سایر اعمال به ظاهر اختیاری پندگان - را از دایره اختیار شما بیرون برده و نمی گذارد که محقق نشود پس باید مطالعه ، تحقق پیدا کند تا علم خداوند صد در صد ، مطابق با واقع باشد .

اگر اساس استدلال شما بر مبنای اخیر است پاسخ ما به شما - جبریّه - این است که : مرحوم آقای آخوند در بحث «مشتق» هم متذکر این مطلب شدند که : در تطبیق مشتق بر ذات ، باید بین ذات و مبدأ ، نوعی از تلبس ، ارتباط و اضافه تحقق داشته باشد و گفتیم کلمه عالم - مشتق - را هم بر خداوند ، حمل می کنیم - الله تعالی عالم - و هم آن را بر زید اطلاق می نمائیم - زید عالم - ولی پرسش ما این است که :

آیا لفظ عالم در دو مثال مذکور ، دارای دو معنای متفاوت هست یا این که مفهومی در هر دو مثال یکی است ؟

جواب : معنای «عالم» در هر دو مثال ، متحد است . همان معنایی را که از کلمه عالم در جمله «الله عالم» اراده می کنیم همان مفهوم را از لفظ عالم در عبارت «زید عالم»

استفاده می‌کنیم مرحوم آقای آخوند در بحث مشتق فرموده اند احتمال دیگر، این است که «نعوذ بالله معنای قضیه «الله عالم»، «من ینکشف لیه الشیء» نیست بلکه معنای «عالم»، «من لا ینکشف لیه الشیء» است - فتعالی عن ذلک علواً کبیراً -

احتمال سوم، این است که اصلاً معنای عالم درباره خداوند برای ما مشخص نیست و به عنوان لقلقه لسان می‌گوئیم «الله تعالی عالم».

سؤال: آیا وقتی به خداوند متعال، خطاب می‌کنیم «یا عالم، یا قادر» فقط لقلقه لسان است؟

واضح است که چنان نیست بلکه معنای کلمه «عالم» در هر دو قضیه مذکور، متحد است البته دو فرق خارجی دارند که ارتباطی به عالم مفهوم ندارد:

- ۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیتی ندارد اما علم زید، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء هست و نمی‌توان گفت «ان زیداً بکل شیء علیم».
- ۲- زید برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست به خلاف خداوند که علمش عین ذاتش هست.

مثال: خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و فرضاً شما هم مطلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند، از نظر ماهیت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم زید نیست مگر این که زید، نسبت به چند قضیه، مطلع و آگاه می‌باشد اما پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم هست و علمش عین ذاتش هست به خلاف علم زید که با زحمت و مطالعه حاصل شده.

اکنون با توجه به مثال ساده مذکور، لازم است تجزیه و تحلیلی بکنیم که:

اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعداً هم آن مسافرت تحقق پیدا کرد، آیا علم من که صد در صد «مطابقت» با واقع دارد از زید سلب اراده و اختیار می‌کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟

به عبارت دیگر آیا علم، اطلاع و اعتقاد من به مطابقت با واقع چطور می تواند اراده و اختیار را از زید، سلب کند در حالی که زید، دو روز بعد که می خواهد مسافرت نماید خودش تصور کرده، مقدمات اراده در او تحقق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکد برایش حاصل شده و به اختیار خودش مسافرت تحقق پیدا کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلاً «اطلاع» پیدا کرده ام.

آیا با این که من در مقدمات اراده او کمترین اثری را نداشته، او را ملاقات نکرده ام و همچنین او را نسبت به مسافرت تشویق ننموده ام، چگونه علم و اطلاع من می تواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟

علم پروردگار جهان هم نسبت به آن واقعه جزئی - مسافرت زید - از نظر حقیقت و ماهیت علم، هیچ فرقی با علم ما ندارد همان طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، آن مطابقت با واقع از زید سلب اراده و اختیار نمی کند، علم پروردگار متعال هم همین طور است «الله تعالی عالم بان زیداً سیافراً» از نظر ماهیت و حقیقت علم، هیچ فرقی بین آن دو علم نیست و علم خداوند نسبت به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آنها نمی شود.

مثال: ائمه «علیهم السلام» نسبت به حوادثی که برایشان پیش می آمده مسلماً عالم بوده و آن قضایا را می دانستند مثلاً امیر المؤمنین «علیه السلام» می دانسته که در شب ۱۹ ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ می دهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده و از نظر نفس تعلق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند «متعال» و علی «علیه السلام» فرقی نیست - البته علم امیر مؤمنان از ناحیه خداوند، ناشی شده -

سؤال: چطور و چگونه علم خداوند از ابن ملجم، سلب اراده می کند اقا علم امیر مؤمنان از آن شقی، سلب اراده نمی کند؟

۱ - البته علم پروردگار متعال محدود نیست ولی علم ما محدود است، علم خداوند، عین ذات او می باشد ولی علم ما زائد بر ذات ما هست و ...

آیا می توان گفت که چون خداوند متعال نسبت به آن حادثه ، عالم بوده پس این ملجم ، دیگر ، اختیاری در آن حادثه و جنایت نداشته ؟
هیچ فرقی بین آن دو علم نیست^۱ و همان طور که علم علی «علیه السلام» از این ملجم ، سلب اراده نکرده ، علم پروردگار جهان هم نسبت به آن حادثه اصلاً سلب اراده و اختیار ننموده لذا تعلق علم خداوند به اعمال بندگان نمی تواند باعث سلب اراده و قدرت از آنها بشود .

تذکر : جبریه از طریق مطابقت علم خداوند با واقع خواستند غیر ارادی بودن اعمال عباد را اثبات کنند ، ما اکنون به وسیله همان دلیل ، علیه خودشان استدلال و تمسک می کنیم که :

سؤال : شما - جبریه - از چه طریقی و از کجا می دانید که علم ، مطابقت با واقع دارد و آیا نباید ابتداء ، خصوصیات آن واقع برای شما مشخص باشد ؟
فرضاً الآن فردی نسبت به مطلبی اطلاع و التفات پیدا می کند شما از چه طریقی متوجه می شوید آن علم با واقع ، مطابقت دارد یا نه ، آیا راهی غیر از بررسی خصوصیات واقع دارید ؟

واضح است که ابتداء باید «واقع» را تجزیه و تحلیل کنید سپس ببینید آن علم ، مطابق با واقع هست یا نه اگر مطابق با واقع بود ، دارای عنوان علم و الا عنوانش جهل هست .

به عنوان مقدمه به ذکر مثالی می پردازیم که : فرضاً شما در هنگام خروج از منزل ، شخصی را مشاهده می کنید که در حال نواختن سیلی بر چهره فردی است آیا در این صورت با مشاهده آن وضع می توانید واقعیت قضیه را متوجه شوید و آیا به مجرد

۱ - مجدداً تکرار می کنیم که علم خداوند عین ذاتش هست به خلاف علم حضرت علی ، علم پروردگار ، اطلاقی دارد اما علم امیر مؤمنان به آن معنا مطلق نیست ، علم خداوند اکتسائی نیست اما منشأ علم علی «علیه السلام» خداوند متعال است و ...

مشاهده آن حادثه می توانید تشخیص دهید که ضارب، یک فرد ظالمی است و شخص مضروب، مظلوم واقع شده؟

خیر! اگر نواختن سیلی به عنوان ایذاء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقق دارد اما اگر آن ضربت به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد دیگر عنوان ظلم بر آن عمل منطبق نیست بلکه عنوان تأدیب، تحقق دارد. پس باید خصوصیات واقعه، برای شما مشخص شود تا عنوان علم و مطابقت با واقع بر آن قضیه، منطبق شود و به مجرد تحقق عنوان «ضرب» نمی توانید بگوئید من نسبت به آن قضیه، عالم هستم.

اکنون مثال مذکور را در محل بحث، جریان می دهیم که: قبل از بحث درباره ادله جبریه، موضوعی را به صورت یک مطلب مسلم و وجدانی بیان کردیم که:

بین حرکتی که یک انسان سالم و مختار، نسبت به دست خود انجام می دهد - تحریک الید - و بین حرکتی که از یک انسان مبتلا به ارتعاش - نسبت به دست او - مشاهده می شود وجداناً تفاوت هست و آن فرق، قابل مناقشه نیست.

اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع علیه جبریه، استدلال می کنیم که: همان طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری ید انسان سالم دارد، همان طور نسبت به حرکت دست انسان مرتعش، عالم است هم می داند که من دستم را حرکت می دهم و هم مطلع است که دست انسان مبتلا به ارتعاش، حرکت می کند و آن دو علم برای خداوند متعال تحقق دارد و هر دو هم مطابق با واقع هست - و معنای مطابقت با واقع را تجزیه و تحلیل کردیم - ما وجداناً «واقع» را بررسی کردیم که انسان مبتلا به ارتعاش به صورت اضطرار و اجبار، دستش حرکت می کند اما انسان مختار و سالم با اراده و اختیار دست خود را حرکت می دهد این جا است که ما نتیجه می گیریم که:

اگر علم خداوند، مطابق با واقع هست، واقعیت امر در آن دو، متفاوت هست شما که می گوئید علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می کند و شما که می گوئید حرکت ید مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی می شود ما به شما - جبریه -

می‌گوئیم که: اگر علم، بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع بماهو واقع منکشف بشود ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت، بررسی شود، دیدیم بین آن دو، تفاوت هست، یعنی از نظر واقعیت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت ید مرتعش، تفاوت هست پس اگر علم در هر دو قضیه، بخواهد مطابق با واقع باشد، لازمه مطابقت علم با واقع، این است که علم متعلق به حرکت ید مرتعش، همان واقع را ارائه دهد که عبارت است از اضطراریت و علم متعلق به حرکت ید عن اختیار، واقعش را نشان بدهد که عبارت از حرکت اختیاری و ارادی ید هست و چنانچه بنا باشد به اراده و اختیار، فاعل مختار توجهی ننمائیم «هذا لیس بعلم». علم اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلاً واقع را بررسی کردیم، واضح شد که وجداناً - و کاملاً - بین آن دو حرکت، تفاوت هست پس اگر علم بخواهد متعلق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان «اضطرار» را ایجاد نماید آن وقت «نمود بالله» علم خداوند متعال، چهل می‌شود و علم، تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین:

مسأله علم از طریق مطابقت با واقع از مؤیدات مسأله اختیاریت و ارادیت است نه این که ایجاد اضطرار و سلب اختیار بکند پس دلیل دوم جبریه نه تنها کلام آنها را ثابت نمی‌کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی علیه جبریه باشد.

خلاصه: ما از راه احاطه علمی خداوند متعال و مطابقت علم او با واقع - به ضمیمه بررسی واقع، برای احراز مطابقت - نتیجه گرفتیم که آن دو حرکت باید فرق داشته باشد در حرکت ید مرتعش، اضطرار، حاکم است و اضطرار، ایجاد حرکت می‌کند اقا در حرکت دست انسان سالم و مختار اصلاً اضطرار وجود ندارد بلکه اراده و اختیار در تحریک الید مؤثر است بنابراین:

دلیل دوم جبریه، نتیجه معکوس داد و نه تنها آنها بهره‌ای از آن نگرفتند بلکه ما علیه

جبریّه به آن ، تمسک کردیم .

دلیل سوم جبریّه : ادله و شبهات قبلی آنها به طور صریح ، مخالف با وجدان و بداهت عقل بود لذا در دلیل سوم تنزل نموده و تا حدی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته اند که :

از شما می پذیریم که حرکت ید فاعل مختار ، مستند به اراده هست و نمی توان وجدان را کنار گذاشت بلکه بین آن دو حرکت ، کمال تخالف و تغایر هست لکن سؤال ما از شما این است که :

- دلیل سوم جبریّه - انسان و فاعل مختار ، اراده می کند حرکت ید ، محقق می شود اما شما بگوئید منشأ آن اراده چیست ؟

اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده از کجا ناشی شده ؟
اگر بگوئید آن اراده ، مستند به اراده دیگری بوده ، نقل کلام در اراده دوم می کنیم که از کجا پیدا شده ، خود به خود که تحقق پیدا نمی کند اگر اراده سومی را مطرح کنید مجدداً نقل کلام در آن اراده کرده و می گوئیم منشأ اراده سوم چه بوده الی آن یتسلسل و تسلسل محال و یا لا اقل بطلانش مسلم است .

راه حل چیست ؟

می گویند فقط برای شما یکی از این دو راه باقی مانده است :

الف : اراده شما که به حرکت ید ، تعلق گرفته ، نفس آن اراده ، غیر اختیاری است یعنی ابتداء یک امر اضطراری به نام اراده ، تحقق پیدا می کند و به دنبالش هم مراد ، محقق می شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است و نتیجه اش این است که اگر اراده ، اضطراری شد ، دیگر فرقی نمی کند که شما «فعل» را غیر اختیاری بدانید یا «اراده» را که منشأ فعل است زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتاً یک امر اضطراری می شود .

ب : اراده من و شما دارای علل و ریشه هائی است وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم

به اراده ازلیه حق تعالی منتهی می شود یعنی منشأ اصلی اراده انسان ، همان اراده حق تعالی است بنابراین اگر منشأ اصلی ، اراده ازلیه باشد واضح است که چنانچه اراده الله متعلق به اراده ما بشود امکان تخلف ندارد و نتیجه اش این می شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست و قائل به جبر می گوید شما هر یک از دو شق مذکور را انتخاب کنید برای ما نتیجه بخش و مفید است. و شاید بهترین دلیل جبریه همین دلیل سؤم باشد .

پاسخ هائی نسبت به دلیل یا شبهه سؤم داده شده که بعضی از آنها اصلاً قابل قبول نیست که اینک به توضیح آن پاسخ ها خواهیم پرداخت و در پایان ، جواب قابل قبول را بیان می کنیم .

جواب اول : به جبریه پاسخ داده شده که وقتی شما می خواهید عمل خارجی و آن حرکتی که از فاعل مختار صادر شده ، متصف به اختیاریت کنید می گوئید : لانه مسبوق بالاراده زیرا فرق آن حرکت با حرکت بد مرتعش این است که حرکت دست مرتعش ، مسبوق به اراده نیست اما دیگری با تأثیر اراده بوجود آمده پس :

«الحركة الاختيارية ، اختيارية لانها مسبوقه بالارادة والاختيار» . سپس که به نفس «اراده» توجه می کنیم شما نمی توانید بگوئید اختیاریت اراده و ارادیت اراده به چیست بلکه اختیاریت اراده به خودش هست و منشأ این است که فعل خارجی ، اتصاف به اختیاریت داشته باشد اما برای این که خودش متصف به اختیار شود نیازی به علت ندارد : پس اختیاریت عمل خارجی به سبب مسبوقیت به اراده هست اما اختیاریت اراده ، مربوط و به ذات و نفس اراده هست که برای آن مثال های عرفی و غیر عرفی وجود دارد مانند :

الف : شما می گوئید «تحقق الماهية انما هو بالوجود» بنابراین ، ثبوت و تحقق ماهیت به وجود است اما تحقق نفس وجود به چیست ؟

وجود ذاتاً محقق است و اصالت برای خود وجود است و تحقق وجود ، ارتباط به

شیء دیگری ندارد پس الماهیة متحققه بالوجود اما الوجود متحقق بنفسه .

ب: اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی برطرف شود باید چراغ و یا خورشید و یا امثال آن وجود پیدا کند تا فضای ظلمانی ، منور شود اما سؤال ما این است که نورانیت شمس و چراغ به چیست ؟

نورانیت آنها ذاتی است مثلاً خورشید ذاتاً نورانی هست و نور سایر اشیاء مربوط به ذات آنها می باشد .

ج: مثال ساده و معروفی که بین مردم هم رایج است : چربی هر چیز از روغن است اما چربی روغن از چیست ؟

چربی روغن به خاطر خودش و مربوط به ذات آن هست و این مزیت ، ارتباطی به غیر ندارد .

سؤال : آیا پاسخ مذکور ، نسبت به شبهه یا دلیل سوم جبریه قانع کننده هست ؟
جواب : خیر ! بلکه مغالطه و خلطی صورت گرفته و آن جواب از مسیر دلیل ، منحرف شده .

توضیح ذلک : بحث مستدل و نظر جبریه در آن دلیل این نیست که ارادیت اراده به چه چیز است تا این که گفته شود ارادیت آن مربوط به خودش هست و ...
جبریه گفته اند مسلماً و بلا تردید ، اراده ، یک امر حادث است و امر حادث نیازمند به علت موجد است و همین اراده که به قول شما ارادیتش به خودش هست از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست و در امثله مذکور هم مطلب چنین است که :
شما می گوئید ماهیت ، به وجود ، متحقق است و اگر کسی سؤال کند تحقق وجود به چیست شما می گوئید به خودش هست اما چنانچه کسی سؤال کند که آن وجود از کجا ناشی شده ، آن وجود ممکن که یک امر حادث و مسبوق به عدم است از کجا تحقق پیدا کرده ، آیا سؤالش باطل و بیهوده است ؟

در همان مثال معروف : شما می گوئید چربی روغن مربوط به ذات خودش هست ،

کسی نگفته که چربی روغن به سبب غیر خودش هست سؤال، این است که: روغن از کجا آمده و آن امر حادث مسبوق به عدم از کجا و به چه طریقی تحقق پیدا کرده و علت موجدۀ آن چیست؟

خلاصه: پاسخ اول از شبهه و دلیل سوم جبریه صحیح نیست.

جواب دوم: مربوط به مرحوم آقای آخوند می باشد که^۱:

اراده، بدون مقدمه، حاصل نمی شود بلکه نیاز به مبادی و مقدمات دارد، ابتداء باید شیء مراد، تصور شود و مورد التفات قرار گیرد سپس توجه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت محقق شود و بعد هم شوق مؤکد به نام اراده حاصل شود.

این چنین نیست که تمام مقدمات اراده به صورت اضطرار، تحقق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان هست. مثلاً شما می توانید در دنبال تصور فلان شیء - که گاهی هم تصورش غیر اختیاری است - تصدیق به فایده آن بکنید یا این که تصدیق به فایده و خواص آن ننمائید.

مثلاً وقتی فلان موضوع محرم در ذهن شما تصور شد، شما می توانید در مقام تصدیق، جهات مختلف آن را ملاحظه کنید که از یک طرف، آن عمل، دارای لذات حیوانی و خوشی های زود گذر است و از طرف دیگر، ذهن خود را متوجه عقوبات اخروی آن کنید^۲ و مثلاً به این آیه «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»^۳ توجه نمائید که ناظر به این است که اگر انسان، عمل نیک یا بدی را به اندازه سنگینی «ذره» انجام دهد، نفس آن عمل را می بیند.

پس تمام مبادی و مقدمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر

۱- ر.ک: کفایة الاصول ج ۲، مقصد ششم، امر ثانی و نیز ر.ک: ایضاح الکفایه ۶۲/۴.

۲- و می توانید تصدیق نسبت به خواص و اثرات آن ننمائید.

۳- سورة زلزال: ۸ و ۷.

غیر اختیاری باشد بلکه اراده به لحاظ مدخلیت فاعل مختار و تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری و ارادی هست و نیازی نیست که آن را مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری کنیم.

پاسخ مرحوم آقای آخوند هم نسبت به دلیل یا شبهه سؤم جبریه، پذیرفته نیست زیرا: مصنف «ره» فرموده اند این چنین نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد بلکه انسان می تواند مبادی را تکمیل کند یا این که مثلاً بعد از تصور، تصدیق به فایده ننماید.

مثلاً وقتی فلان فعل حرام تصور شد، انسان می تواند تصدیق به فایده بکند و سپس جانب فعل آن عمل را ترجیح بدهد و هم می تواند تصدیق ننماید و ...

اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت شما چیست به عبارت دیگر چه سبب شده که شما بتوانید با اراده خود، یک طرف را انتخاب کنید لذا دلیل و شبهه جبریه، این جا مطرح می شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب شما می شود لذا می گوئیم جواب مصنف هم نمی تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سؤم جبریه باشد.

جواب سؤم: پاسخی هم مرحوم صدر المتألهین در کتاب اسفار بیان کرده اند که: افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت هست و از دو نظر باید آنها را بررسی نمود و هیچ گاه نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط نمود:

الف: جهت عقلانی: ما می بینیم که عقلاء و شارع مقدس به افعال اختیاری، توجه و عنایت داشته و برای آن قانون، مدح، ذم، ثواب و عقاب، در نظر گرفته اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی استحقاق عقوبت و ثبوت مطرح است و هیچ کس در این مطلب نمی تواند مناقشه کند. جهت مذکور، ارتباطی به جنبه فلسفی بحث ندارد و نباید آن دو جهت را با یکدیگر مخلوط نمود. چیزی را که باید مورد دقت قرارداد، عبارت است از:

ب: جهت فلسفی: یعنی جهت واقع بینی و واقع شناسی که در این جهت توجهی به مردم، عقلاء، ثواب و عقاب نیست - بلکه باید دید که واقعیت و خصوصیت فعل ارادی چیست.

فعل اختیاری انسان، یک واقعیت از واقعیات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیات و پی بردن به حقائق جهان هستی می باشد.

اراده ای که در افعال اختیاری تحقق دارد مسلماً و بلا اشکال یک صفت نفسانی و واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیلی و دارای امثال و اشباهی هم هست قبل از تحقیق در باره اراده، پژوهشی درباره مشابهات آن می کنیم سپس بحث خود را مرتبط با اراده خواهیم کرد.

یکی از امثال و اقران «اراده» صفت «حُب» است که خصوصیتش این است که قائم به نفس انسان هست و در عین حال، ارتباطی با متعلق خودش یعنی شیء محبوب دارد چنانچه اصلاً شیء محبوبی در عالم نمی بود صفت «حُب» تحقق پیدا نمی کرد البته محبوب ها متفاوت است بعضی دنیوی - مانند ریاست، پول و مقام - و بعضی مانند بهشت، اخروی است با توجه به تجزیه و تحلیل، نسبت به صفت نفسانی حُب، متوجه سه امر می شویم:

۱ - «مُحِب» یعنی شخصی که صفت حُب، قائم به نفس او هست. ۲ - صفت نفسانی «حُب». ۳ - محبوب که حُب و دوستی به آن، تعلق گرفته و غیر از عناوین ثلاثه مذکور، واقعیت دیگری نداریم.

سؤال: آیا صحیح است کسی سؤال کند که «حُب» شما هم محبوب شما هست یا نه؟

جواب: اصلاً موردی و وجهی برای پرسش مذکور نیست زیرا شیء چهارمی نداریم

و معنا ندارد که نفس «حُب» هم محبوب انسان باشد.

یکی دیگر از امثال و اقران «اراده» صفت علم است که یک «واقعیت نفسانی و قائم

به نفس انسان است در این مورد هم با سه عنوان، مواجه هستیم: ۱ - علم ۲ - عالم ۳ -

معلوم و چنانچه هیچ معلومی در عالم نباشد ، علم تحقق پیدا نمی کند زیرا علم از اوصاف ذات الاضافه هست تا شیء معلومی نباشد ، علم ، تحقق پیدا نمی کند .

سؤال : لِمَ یکون هذا الشخص عالماً ؟

پاسخ سؤال ، این است که او دارای صفت نفسانی علم هست .

لِمَ یکون هذا الشيء معلوماً ؟

چون علم به آن تعلق گرفته است .

سؤال دیگر : آیا می توان پرسش نمود که نفس علم شما هم معلوم شما هست یا نه ؟ به عبارت دیگر ، علم ، صفت نفسانی قائم به ذات شما هست ، آیا علاوه بر این که عنوان علمی دارد ، معلوم شما هم هست یا نه .

جواب : ایشان فرموده اند اصلاً مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان ، مواجه بودیم - علم ، معلوم و عالم - اکنون که مختصر تحقیقی درباره دو صفت «علم و حب» نمودیم ، بحث را در رابطه با «اراده» ادامه می دهیم که :

تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی «علم و حب» بیان کردیم ، شما در مورد «اراده» هم جریان دهید که :

تردید نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات اضافه هست یعنی شما نمی توانید بگوئید من اراده کرده ام اما مرادی ندارم زیرا اراده ، بدون ارتباط به مراد ، تصور نمی شود . در مورد کسی که تصمیم گرفته فرضاً به زیارت مرقد علی ابن موسی الرضا «علیه السلام» برود - رزقنی الله وایاکم انشاء الله کراراً - با سه عنوان مواجه هستیم ۱ - شخص مرید ۲ - اراده ای که قائم به ذات و نفس مرید است ۳ - مراد که همان زیارت است . و از نظر واقعیت و حقیقت مطلب ، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند . آیا همان طور که زیارت حضرت ، مراد شما بوده ، نفس اراده شما هم که یک صفت نفسانی است ، متعلق اراده شما بوده است ؟

همان طور که در باب علم و حب ، بیان کردیم ، وجهی برای سؤال مذکور ، نیست

زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. در باب «اراده» هم مطلب به همین نحو است. به عبارت دیگر، بین «حب و علم» و «اراده» فرقی نیست. نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع‌بینی امر در مورد اراده با سه عنوان «مرید، مراد و اراده» مواجه هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند آیا به اراده شما هم اراده تعلق گرفته یا نه.

اظهار نظر در مورد فرمایش صدر المتألهین «ره»: ایشان تحقیق خوبی انجام داده و تقریباً شصت در صد پاسخ جبریه را بیان کرده اند اما فرمایش ایشان کامل نیست زیرا: ممکن است قائلین به جبر چنین بگویند که: صحیح نیست که سؤال کنیم آیا اراده هم متعلق اراده قرار گرفته یا نه اما جای این پرسش هست که:

اراده، یک صفت نفسانی قائم به نفس مزید است و مسلماً یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانی ازلیه نیست بلکه انسان بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد اما اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟

آیا منشأ اراده در محدوده اختیار شما بوده یا این که اضطراری بوده است؟

پس وجهی برای سؤال به نحوی که صدر المتألهین «ره» مطرح کرده اند، نیست و اما به نحو اخیر می‌توان پرسش نمود و اشکال جبریه را سریان داد. لذا است که می‌گوئیم صدر المتألهین تقریباً شصت در صد از مسیر پاسخ شبهه جبریه را طی کرده اند اما آن جواب، کامل نیست و اینک به بیان پاسخ چهارم نسبت به دلیل و شبهه سوم جبریه می‌پردازیم که جواب کامل و قانع کننده ای هست:

جواب چهارم: پاسخ مذکور، وجدانی و مبرهن است بدون این که تردیدی برای انسان باقی بگذارد که: انسان، دارای دو نوع، عمل می‌باشد.

الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان - و مربوط به اعضاء و جوارح - می‌باشد مانند اکثر افعال انسان از قبیل اُکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها مثلاً هر قدر، اراده

قتل شود تا آلتی موجود نباشد قتل ، محقق نمی شود .

البته بعضی از اعمال مانند قتل به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارد مانند حرکت الید مثلاً شما اراده می کنید و دست خود را حرکت می دهید بدون این که نیازی به ابزار داشته باشید .

همان طور که مکرراً گفته ایم بین حرکت ید انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست شخص سالم تفاوت هست و فرقی در این است که حرکت دست شخص سالم ، مسبوق به اراده او می باشد اما حرکت دست مرتعش ، اضطراری است و چه بسا او اراده عدم می کند و از خداوند متعال می خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد اما در اختیار او نیست و آن دست رغماً لائفه حرکت می کند اما حرکت اختیاری انسان ، صد در صد ، مسبوق به اراده هست و به اختیار انسان ، حرکت می کند .

ب : برخی از اعمال هم مربوط به دائرة نفس انسان هست و در خارج ، مظهری ندارد . سؤال : آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا این که تفاوت دارند ؟ مثال : یکی از اعمال نفسانی انسان «تصوّر» می باشد معنای تصوّر ، التفات و توجه ذهنی نسبت به شیء متصوّر هست . به مجرد تصوّر «انسان» مفهوم انسان در ذهن شما متصوّر می شود .

آیا تصوّر شما ارتباطی به شما دارد یا نه ؟ مسلماً تصوّر ، مربوط به شما هست و با عمل شما عنوان «متصوّر» و «متصوّر» ، تحقق پیدا می کند اما آن تصوّر ، فعلی نیست که خارج از دائرة نفس باشد .

آیا تصوّر شما - مانند تصوّر و فکر درباره فلان موضوع - که یکی از اعمال نفسانیه هست اختیاراً تحقق پیدا می کند یا اضطراراً ؟

مسلماً و بدهتاً تصوّر هم مانند حرکت ید ، اختیاری است .

سؤال : ملاک اختیاری بودن «تصوّر» چیست و آیا اختیاری بودن تصوّر ، مانند اختیاری بودن حرکت ید است و آیا همان طور که اختیاریت حرکت دست به این است

که مسبوق به اراده باشد، ارادیت تصور هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟
 هنگامی که کسی «اراده» می کند که دستش حرکت کند چندین مقدمه باید محقق
 شود مانند تصور مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکد.

آیا در باب تصور هم ابتداء باید «تصور» را تصور نمود، سپس تصدیق به فائده
 تصور نمود، بعد، میل و رغبت، نسبت به تصور پیدا شود و ...

واضح است که جواب، منفی می باشد زیرا انسان به هیچ وجه قبلاً «تصورش» را
 تصور نمی کند تا آن گاه کسی نقل کلام در تصور دوم کند و در نتیجه به تصورات غیر
 متناهی کشیده شود و مستلزم تسلسل یا اضطراب گردد.

واقع مطلب، این است که وقتی انسان می خواهد چیزی را تصور کند معمولاً در
 گوشه ای می نشیند و مشغول تصور می شود بدون این که نیازی به مقدمات مذکور داشته
 باشد.

آیا اعمال اختیاری نفسانی مانند تصور با اعمال خارجی مانند حرکت دست فرد
 مختار تفاوت ندارد.

تفاوت بین آن دو به این است که اختیاریت عمل خارجی فاعل مختار به این است
 که مسبوق به اراده می باشد وقتی شما اراده حرکت دست را می نمائید جوانب آن را
 می سنجید و بعد از مقدمات چهار یا پنج گانه، اراده محقق می شود و شیء مراد جامه
 عمل می پوشد اما هنگامی که انسان می خواهد نسبت به امری «تصور» و التفات ذهنی
 بکند نیازی به مقدمات مذکور ندارد و اصلاً لزومی ندارد که ابتداء «تصور» را تصور
 نماید سپس تصدیق به فایده آن کند و ...

وجداناً آن مراحل و مقدماتی که در تحقق عمل خارجی لازم است در اعمال نفسانی
 اصلاً لازم نیست بلکه:

خداوند متعال قدرتی به انسان عنایت کرده که می تواند آن عمل نفسانی را محقق
 نماید یعنی دهنده قدرت، ذات اقدس احدیت است اما مقتدر شما هستید که ایجاد و

خلق تصوّر می کنید، بدون این که دیگر اراده و مقدمات آن لازم باشد و در «تصدیق» به فایده هم مطلب همان طور است که :

«تصدیق» عبارت از اذعان نفس است و انسان در تحقق آن صفت نفسانی اصلاً اضطرار ندارد و چنانچه کسی بگوید من در تصدیق به فائده، مجبور بودم، کلامش مسموع و مقبول نیست همان طور که انسان در تصوراتش مختار هست در تصدیقاتش هم آزاد می باشد و تحقق تصدیق، نیازی به اراده و مقدمات چهار یا پنج گانه ندارد یعنی لزوم و معنائی ندارد که انسان، ابتداء تصدیق به فایده را تصوّر کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ...

نتیجه : در تحقق اعمال اختیاریّه خارجیّه، «اراده» و مقدمات آن لازم است اما در اعمال اختیاریّه نفسانی نیازی به اراده و مقدمات آن نیست بلکه بنابر همان قدرت الهی و همان قدرتی که خالق متعال به نفس انسان، عنایت کرده - و نفخت فیه من روحی - انسان، قدرت خالقیت، ایجاد تصوّر، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاریّه نفسانی را دارد. با توجه به بررسی مذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می گیریم : ۱ - بلا اشکال، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و او، اضطراری به تصوّر ندارد ۲ - در عین حال که آن عمل نفسانی اختیاری هست اما معنای اختیاریت، این نیست که مسبوق به اراده و مقدمات آن باشد.

اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی مانند تصوّر و تصدیق برای شما مشخص شد به ادامه بحث درباره «اراده» می پردازیم که :

همان طور که «تصوّر و تصدیق» از امور نفسانی هستند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است.

اگر اراده، یک امر اختیاری هست پس باید آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، اراده ای محقق شده باشد. - پس شبهه یا دلیل سوّم جبریه صحیح و به جا هست -

جواب: همان طور که اشاره کردیم «اراده» مانند «تصور و تصدیق» هست و همگی در یک صف، واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسانی است یعنی همان طور که لزومی نداشت که «تصدیق» مسبوق به اراده و مقدمات پنج گانه باشد، در باب اراده هم مطلب به همان کیفیت است یعنی وقتی اراده و مبادی آن - تصور شیء مراد، تصدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغبت به آن و ... - محقق شد، اراده، تحقق پیدا می کند و نفس انسانی به علت موهبت الهی، خلق اراده می کند و لزومی ندارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطرار، لازم آید - به طوری که جبریه می گفتند -

اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد.

جواب: چه دلیلی بر کلیت قاعده مذکور دارید؟

اگر مقصودتان این است که تمام افعال اختیاری خارجی که مربوط به اعضاء و جوارح هست باید مسبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم و آن را با مثال توضیح دادیم و چنانچه مقصودتان این است که تمام افعال، اعم از خارجی و نفسانی باید مسبوق به اراده باشند باید نسبت به آن، دلیل اقامه کنید تا ما بپذیریم شما به مجرد ملاحظه اعمال خارجی مانند قیام، قعود، اکل و شرب نمی توانید بگوئید که اعمال نفسانی هم مانند «تصور، تصدیق و اراده» باید مسبوق به اراده باشند.

اشکال اخیر، نظیر همان کلام مغلطه گونه مادیون است که:

می گویند هر موجودی نیاز به علت دارد اما جای این هست که ما از آنها سؤال کنیم: این که می گوئید تمام موجودات، نیاز به علت دارند اگر مقصودتان «موجودات ممکنه» هست ما هم قبول داریم که «ممکنات» محتاج به علت هستند و چنانچه مقصودتان این باشد که «واجب الوجود» هم محتاج به علت هست باید دلیل معتبر بر آن اقامه کنید زیرا مفهوم واجب الوجود این است که او نیازی به علت ندارد و او مسبوق به علت نیست.

نتیجه: اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به اراده باشد

که شما - جبریه - نقل کلام در آن اراده کنید تا در نتیجه ، تسلسل یا اضطرار ، لازم بیاید .
چگونه نفس انسان ، قدرت خلّاقیت اراده دارد ؟

مثال : شما به مهندسی مراجعه می کنید و از او تقاضا می کنید که نقشه جدید و بی نظیری که ابتکاری باشد ، برایتان طرح کند او بر اثر درس ، زحمت و تجربه ، نقشه ای برای شما آماده می کند که بی نظیر است و قبلاً در ذهنش تصوّر نشده منتها قدرت خلّاقیت نقشه ، برای آن مهندس با زحمت و درس خواندن ، حاصل شده . خداوند متعال هم قدرتی به انسان داده است که می تواند اعمال نفسانی مانند تصوّر ، تصدیق و اراده را بدون نیاز به زحمت ، ایجاد نماید بنابراین اراده ، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان هست و منشأ آن ، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است .

این که در جواب سوّم گفتیم صدر المتألّهین «ره» شصت در صد از جواب شبهه سوّم جبریه را بیان کرده اند و به چهل درصد آن ، توجه نموده اند برای شما واضح شده که :

اراده انسان از کجا ناشی شده ؟

صدر المتألّهین ، اشاره ای به آن نموده اند ولی با توضیحات ما مشخص شد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده ، قدرتی به انسان عنایت نموده که بتواند تصوّر ، تصدیق و اراده ، خلق نماید بدون این که اضطراری در میان باشد .

خلاصه : اراده ، امر اختیاری نفسانی است و در عین حال ، مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار ، لازم آید بلکه ریشه و اساس آن ، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت نموده .

تذکر : تاکنون کلام مفوضه و جبریه را با ادله آنها بیان و ثابت کردیم که آن دو قول - جبر و تفویض - محکوم به بطلان است و اینک باید به بیان قول سوّم پردازیم تا ببینیم از نظر علمی و با قطع نظر از تعصب و ارشادات ائمه «صلوات الله علیهم اجمعین» واقعیت امر چیست زیرا مسأله مورد بحث ، یک امر تعبّدی نیست .

ما ثابت کردیم که قول به جبر و قول به تفویض محکوم به بطلان است و نتیجه، این می شود که :

لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین

اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتب هست در عین این که با اراده انسان، تحقق پیدا می کند و آن اعمال مسبوق به اراده هست - همان طور که در پاسخ مفوضه گفتیم - باعث استقلال برای انسان نمی شود - بلکه نفس انسان با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلاقیت اراده می باشد - و بشر، استقلال در تأثیر ندارد و معنای استقلال را بیان کردیم که :

انسان می تواند تمام راه هائی را که موجب عدم تحقق «فعل» می شود کنترل کند و تمام موانع ایجاد را برطرف نماید و هر چیزی که بخواهد مانع تحقق فعل شود، انسان بتواند آنها را از بین ببرد و در عین حال، این امر به طور کلی و مطلق در «ممکن الوجود» تصور نمی شود زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش حدوثاً و بقاءً نیازمند به علت هست و در هر لحظه ای محتاج افاضه علت هست چگونه می تواند ادعای استقلال کند و مانند مفوضه بگوید من در ایجاد فعل و اثر، صد در صد مستقل هستم .

یکی از طرق و چیزهائی که موجب عدم تحقق فعل می شود، عبارت از نبودن نفس فاعل هست، انسان - فاعل - نمی تواند نبود و عدم خود را مانع شود وجود و عدم فاعل در اختیار خود فاعل نیست لذا انسان و فاعل مختار نمی تواند ادعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد .

تذکره: هیچ گاه نباید «استقلال» در فعل و «اختیاریت» آن را با هم مخلوط نمود ما هم ادعا می کنیم که افعال انسان، صد در صد اختیاری و ناشی از اراده می باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان هست و هیچ گونه نقصی در آن تصور نمی شود اما در عین حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان، ثابت نیست .

مفوضه ، ادعای استقلال در تأثیر می کردند ولی ما برای انسان ، اثبات اختیاریت نمودیم نه اثبات استقلال بلکه به تمام معنا نفی استقلال می کنیم .
سؤال : اگر شما برای انسان ، نفی استقلال - در تأثیر - می کنید لابد برای او در اعمال خارجی ادعای شرکت می کنید که مثلاً فلان عمل که در خارج ، محقق شده ، دارای دو فاعل ، بالاشتراک هست ؟

جواب : خیر ! معنای اشتراک ، این است که دو نفر و دو عامل در عرض و رتبه واحد در ایجاد یک اثر ، مؤثر باشند مثل این که دو نفر با هم سنگی را از زمین بر می دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین ، مؤثر می باشند . ما در باب اعمال اختیاری ، چنان مطلبی را قائل نبوده و اصلاً مسأله شرکت را مطرح نمی کنیم بلکه می گوئیم دو عامل و دو نیروئی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثر بوده ، در طول یکدیگر و در دو رتبه ، مؤثر هستند به این ترتیب که یکی علت وجود و قدرت فاعل بوده و در نتیجه «فاعل» و «قدرت آن» در حصول فعل ، مؤثر هستند پس علت اولیه ، مستقیماً با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت ، عنایت کرده به نحوی که اگر فاعل نمی بود و قدرت نمی داشت و اگر نمی توانست خلق اراده نماید ، آن عمل خارجی ، تحقق پیدا نمی کرد بنابراین فاعل عمل خارجی ، خود انسان - بالمباشرة نه بالاشتراک - هست .

یک مثال ساده : فردی است که دارای تخصص در صنعت نساجی هست اما آن متخصص و مهندس ، هیچ گونه امکاناتی ندارد ، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد او فرضاً روزی هزار توپ پارچه ، تولید می کند ، در این صورت ، مسأله طولیت بسیار روشن است که ما در آن نساجی و تولید پارچه ، دو فاعل بالمباشرة نداریم بلکه فاعل بالمباشرة ، همان مهندس هست که کارخانه را راه اندازی و اداره می کند اما در عین حال آن فردی که امکانات را در اختیار مهندس قرار داده در آن عمل مؤثر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمی کرد ، روزانه هزار توپ پارچه تولید نمی شد پس آن

فرد، اعطاء قدرت نموده و آن مهندس هم از قدرت، بهره برداری کرده.
در محل بحث، خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با قدرت خود،
اعمال و افعالی را ایجاد نمائیم و ...

یکی از تعبیرات بسیار جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم می خوانیم
«بحول الله وقوته اقوم واقعد» یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می دهیم اما در عین
حال می گوئیم به سبب نیروی الهی می نشینم و بر می خیزم به عبارت دیگر، فاعل
بالمباشرة خودمان هستیم و نمی گوئیم «بحول الله يتحقق القيام» بلکه می گوئیم من قیام
و قعود می نمایم و فاعل قیام و قعود من هستم لکن آن اعمال استناد به حول و قوه الهی
دارد.

نتیجه: دقیق ترین نظر فلسفی این معنا را تأیید می کند که ائمه دین «صلوات الله
عليهم اجمعین» هم در زمان خود فرموده اند که «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین»^۱
یعنی نه استقلالی در تأثیر داریم که قائل به تفویض می گفت و نه صد در صد اعمال را
اسناد به خداوند متعال می دهیم به نحوی که من و شما نقشی در آنها نداشته باشیم که
جبریه معتقد بودند پس ما از قول به تفویض «استقلال» را و از کلام جبریه «اسناد» به
خداوند - بدون ارتباط به خودمان - را حذف نمودیم و با حذف آن دو برای شما واضح

۱ - ... قال دخلت علی بن موسی الرضا بمرور، فقلت له یا بن رسول الله روی لنا عن الصادق جعفر بن
محمد «عليهما السلام» قال: «انه لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» فما معناه؟ قال: من زعم ان الله
يفعل افعالنا ثم يعذب بنا عليها، فقد قال بالجبر، ومن زعم ان الله عز وجل فوض امر الخلق والرزق الى
حججه «عليهم السلام» فقد قال بالتفویض، «والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفویض مشرك [لا شراكه مع
الله في الربوبية وهو ضرب من التفویض وله ضروب آخر كالتمطيل مثلاً] فقلت له: یا بن رسول الله فما امر
بین الامرین؟ فقال: وجود السبيل الى اتیان ما امروا به، وترك ما نهوا عنه، فقلت له: فهل لله عز وجل مشیة
وارادة في ذلك؟ فقال: فاما الطاعات فارادة الله ومشیة فيها الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها وارادته
ومشیة في المعاصی النهی عنها والسخط لها والخذلان عليها، قلت: فهل لله فيها القضاء؟ قال نعم ما من
فعل يفعله العباد من خیر او شر الا والله فيه قضاء، قلت ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما
يستحقونه على افعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والاخرة. ر.ک: عیون اخبار الرضا، ج ۱ ص ۱۲۴.

شد که : «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» .

همان طور که مشاهده کردید در بعضی از روایات از قائل به جبر «کافر» و از قائل به تفویض «مشرک» تعبیر کرده اند .

سؤال : چرا از مفوضه به مشرک تعبیر شده ؟

جواب : چون او «ممکن الوجود» را مانند پروردگار متعال ، مستقل در تأثیر فرض کرده در حالی که ما معتقدیم «واجب الوجود» استقلال در تأثیر دارد نه ممکن الوجود . و این که مفوضه «ممکن» را در بقاء ، غیر محتاج به علت دانسته و او را مستقل فرض کرده ، کانّ نظرشان این است که ممکن در بقاء «واجب الوجود» و مستقل در تأثیر هست و اعمالش هیچ ارتباطی به خداوند ندارد لذا او در مسأله استقلال ، برای خداوند کانّ شریکی قائل شده - و هو مشرک - «وجعل غیر الله مستقلاً کما انّ الله تعالی یكون مستقلاً» .

سؤال : چرا از قائل به جبر «کافر» تعبیر شده ؟

جواب : شاید علتش این باشد که جبریه ، تمام اعمال را مستقیماً به خداوند ، اسناد می دهند و اراده انسانها را به هیچ نحو در اعمال ، مؤثر نمی دانند و حتی بالاتر ، آنها می گفتند اشیاء ، هیچ گونه تأثیری در خواصشان ندارند خلاصه این که آنها مستقیماً تمام اعمال را مرتبط به خداوند می دانند لذا جای این سؤال و اشکال ، پیش می آید که : «ظلم» از نظر عقل ، یک فعل قبیحی می باشد حال اگر ظلم که یک عمل خارجی است ، تحقق پیدا کرد به نظر آنها و لازمه کلام آنها این است که اصلاً آن ظلم ، مستند به «ظالم» نیست و مستقیماً استناد به پروردگار جهان پیدا می کند پس هنگامی که ظلم و ستمی تحقق پیدا می کند نعوذ بالله فاعل آن ، پروردگار جهان است و ارتباطی به من و شما و انسانها ندارد و بدیهی است که اگر کسی چنان مطلبی را قائل شود ، محکوم به کفر است .

در بعضی از روایات چنین آمده «التفویضی یهود هذه الامة» .

نکته ای را قرآن کریم درباره یهود، بیان نموده که قول به تفویض هم تقریباً به آن برگشت می کند چون خداوند متعال درباره یهود چنین فرموده است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ...»^۱.

تفویضی هم مشابه آن معنا را قائل است که می گوید خداوند، عالم را احداث کرد و اما در بقاء جهان، نیازی به خداوند نداریم و کانّ اوبی کار است و قدرتی در بقاء عالم ندارد.

پس همان مغلولیت ید که قرآن کریم درباره یهود بیان کرده، تفویضی هم به مشابه همان امر، قائل است البته خداوند در ادامه آن آیه چنین فرموده است: «وَلَعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...»^۲.

در بعضی از روایات چنین آمده است: «الجبری مجوس هذه الامة». می دانید که مجوسی ها معتقد هستند به طور کلی دو چیز در عالم، مؤثر است یکی اهریمن و دیگری یزدان یعنی تمام اعمال خیر را مستقیماً مربوط به خداوند و اعمال شر را مستند به اهریمن می دانند کانّ جبریه به چنان مطلبی قائل هستند که انسانها را در اعمالشان مختار نمی دانند بلکه ...

آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان هست

مرحوم مصنف در جلد اول کتاب - و در جلد دوم - به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح نموده اند مطلب دیگری را هم بیان کرده اند که اصلاً با موازین، منطبق نیست که خلاصه بیان ایشان در دو جلد کتاب، عبارت است از:

ابتداء ارادة المعصية و به دنبالش معصیت از شخص عاصی تحقق پیدا می کند اگر انسان دقت کند، متوجه می شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره و

۱ - سورة مائده : ۶۴ .

۲ - سورة مائده : ۶۴ .

شقاوت ذاتی عاصی است و او به علت سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبالش از او گناه سر زده و بدیهی است که در دنبال معصیت هم استحقاق عذاب و عقوبت، تحقق پیدا می کند و همچنین طاعتی که از فردی محقق می شود، مسبوق به اراده هست اما ریشه اراده و علت اصلی آن عبارت از سعادت و حسن سریره ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی می باشد.

خلاصه: کسی که دارای سوء سریره هست، تمایل به معصیت و شخصی که دارای حسن سریره می باشد، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می کند. مصتف سپس دفع دخیلی نموده که ابتداء باید بیان ایشان روشن شود تا جواب آن هم واضح گردد:

کسی نباید سؤال کند «لم جعل السعید سعیداً و الشقی شقیّاً» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که پرسش کنیم «لم جعل الانسان انساناً» همان طور که سؤال از علت درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد در محل بحث هم سؤال از «ذاتی» معنا ندارد و «الذاتی لا یعلل» یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می کند از جمله:

الف: «... الشقی من شقی فی بطن امه و السعید من سعد فی بطن امه ...»^۱ یعنی کسی که سعید است از همان اول و قبل از این که پا به این جهان بگذارد سعادت، همراه او هست و کسی که شقی هست، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت همراه او می باشد.

ب: «... عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة فمن کان له فی الجاهلیة اصل فله فی الاسلام^۲ اصل».

۱- ر. ک بحار، ج ۳، باب سعادت و شقاوت - متن کامل حدیث مذکور را به زودی نقل خواهیم کرد.

۲- روی العامة هذا الخبر عن النبی «صلی الله علیه و آله» هكذا «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة خیارهم فی الجاهلیة خیارهم فی الاسلام اذا تفقهوا» و یحتمل و جهین احدهما ان یکون المراد ان الناس مختلفون
←

یعنی مردم به منزله معادن طلا و نقره می مانند یعنی مایه و طلای اصلی در آنها وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال ، ظاهر می شود مانند معدنی که به مرور زمان مایه های باطنی آن استخراج می شود .

نتیجه : به نظر مصنف ، سعادت و شقاوت از مسائل ذاتی است و سؤال از علت هم در مورد آنها مفهومی ندارد .

مرحوم مصنف در جلد دوم مطلبی را اضافه کرده اند که : اگر کسی سؤال کند که روی مبنای شما - مصنف - انزال کتب و ارسال رسل فایده اش چیست جواب خواهیم داد که : انزال کتب و ارسال رسل ، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند ، عنوان «تذکر» دارد - و ذکر فائذ الذکری تنفع المؤمنین^۱ - و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می باشند ، اتمام حجت می باشد - ... لیهلک من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة^۲ و ان الله لسمیع علیم^۳ -

تذکر : باید درباره فرمایش مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف تحقیق نمود تا مشخص شود بیان ایشان صحیح است یا نه .

البته واضح است که مبنای طلبه ، این نیست که به «انظر الی من قال» توجهی کند بلکه باید متوجه «انظر الی ما قال» باشد و چه بسا شخص بزرگی که همگان در برابرش

بحسب استمداداتهم وقابلیاتهم و اخلاقهم و عقولهم کاختلاف المعادن فان بعضها ذهب وبعضها فضة فمن كان فی الجاهلیة خیراً حسن الخلق عاقلاً فهما فنی الاسلام ایضاً یسرع الی قبول الحق ویتمصف بمعالی الاخلاق ویجتنب مساوی الاعمال بعد العلم بها والثانی ان یشکر المراد ان الناس مختلفون فی شرافة النسب والحسب کاختلاف المعادن فمن كان فی الجاهلیة من اهل بیت شرف و رفعة فهو فی الاسلام ایضاً یشکر من اهل الشرف بمتابعة الدین و اتقیاء الحق والاتصاف بمکارم الاخلاق فشیبههم «علیه السلام» عند کونهم فی الجاهلیة بما یشکر فی المعدن قبل استخراجهم وعند دخولهم فی الاسلام بما یشکر من کمال ما یشکر من المعدن ونقصه بعد العمل فیه (آت) - رک : روضة کافی ۱۷۷ .

۱ - سورة ذاریات : ۵۵ .

۲ - سورة انفال : ۴۲ .

خاضع هستند اما نسبت به مطلبی اشتباه کرده باشد «ولیس المعصوم الا من عصمه الله تعالی» و آن هم از دایره چهارده نفر تجاوز نمی کند پس ممکن است فردی با کمال عظمت علمی، نسبت به یک مطلب، دچار اشتباه شده باشد.

تاکنون ثابت کرده ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می باشد و اراده هم با خلاقیت و قدرت نفس، حاصل می شود و معنای قدرت «ان شاء فعل وان شاء لم يفعل» می باشد و نسبت قدرت به طرفین، علی السویه است و این چنین نیست که کسی در اراده کار و فعلی، مجبور باشد خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و عبادت. در حقیقت، قسمتی از پاسخ مصنف را بیان کرده ایم اما بعضی از نکات و جهات کلام ایشان را باید نقد و بررسی نمود که:

ایشان فرمودند که: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی هست ۲- دلیلش را «الذاتی لا یعلل» بیان کردند ۳- بعضی از روایات را هم ناظر به مطلب و عقیده خود دانستند لذا باید معنای سعادت، شقاوت و «الذاتی لا یعلل» را توضیح دهیم که در نتیجه معنای آن دو روایت مورد استناد هم واضح گردد. آیه و روایتی بر طبق قاعده «الذاتی لا یعلل» وارد نشده بلکه یک مطلب عقلی و مسلم هست:

سؤال: مقصود از ذاتی چیست؟

«ذاتی» در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده:

الف: گاهی عنوان ذاتی را در کلیات خمس، استعمال کرده اند، می دانید سه قسم از کلیات خمس - جنس، فصل و نوع - ذاتی و دو قسمش عرضی است و مقصود از ذاتی - در باب کلیات خمس - ماهیت و اجزاء ماهیت می باشد. - در مقابل عرضی که شیء خارج از ماهیت است که آن هم بر دو قسم است یعنی عرض خاص و عرض عام - مثلاً حیوان و ناطق، ذاتی انسان می باشد مجموع «حیوان ناطق» که عبارت از نوع است، ذاتی انسان است بنابراین ماهیت بتمامها و همین طور کل جزء من اجزاء

الماهیت، عبارت از ذاتی شیء هست پس در کلیات خمس که شما ذاتی را ذکر می کنید از دایره ماهیت و اجزاء ماهیت تجاوز نمی شود.

ب: وقتی کلمه و عنوان ذاتی در منطق در باب برهان استعمال شود معنای وسیع تری پیدا می کند و علاوه بر ماهیت و اجزای ماهیت، لوازم ماهیت هم عنوان ذاتی پیدا می کند مانند زوجیت، نسبت به اریعه.

شما که می گوئید زوجیت، لازمه ماهیت اریعه است، مفهومش این است که وقتی اریعه را تصور می کنید، زوجیت هم به عنوان یک لازم لاینفک، ملازم با اریعه هست اما زوجیت، ماهیت اریعه نیست بلکه لازمه ماهیت آن می باشد.

پس بر ماهیت، اجزای ماهیت و لوازم ماهیت، عنوان ذاتی منطبق است.

سؤال: مفهوم و معنای «الذاتی لایعلل» چیست به عبارت دیگر چرا ذاتی نیاز به علت ندارد.

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتداء به ذکر مقدمه ای می پردازیم که قبلاً هم به نحو مشروح، آن را بیان نموده ایم که: *برائت حق تعالی از سبب و معلول*

هر محمولی را که برای یک موضوع ثابت می کنند از سه صورت، خارج نیست:

- ۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- و گاهی نه جانب وجود ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع هم با وجود محمول، سازگار است و هم با عدم آن.

از سه صورت مذکور کدامش نیازمند به علت است؟

اگر محمول برای موضوع ضروری الثبوت باشد به نحوی که امکان انفکاک، بین آنها نباشد در این صورت، نیازی به علت وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است زیرا محمول، ضروری الثبوت است شما وقتی می گوئید «الانسان انسان» یا «الانسان حیوان» اگر از شما سؤال شود ماده و هیئت قضیه مذکور چیست خواهید گفت آن قضیه، ضروری است یعنی ثبوت حیوانیت برای انسان

ضروری است لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند «لم جعل الانسان حیواناً» انسانیت، قابل انفکاک از حیوانیت نیست تا کسی از علت آن سؤال کند و همچنین در قضیه الانسان ناطق - پس قضیه ضروریه موجه از دایره علت و سؤال از علت خارج است و همچنین قضیه سالبه، وقتی می گوئید «الانسان لیس بحجر بالضروره» در این صورت، سؤال از علت درباره حجریت یا عدم حجریت، مفهومی ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم حجریت است و این مطلب تازه و جدیدی نیست که علت، آن را بوجود آورده باشد. اما در قسم سوم یعنی آن جایی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد چنانچه شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، در این صورت، جای سؤال از علت هست که کسی پرسش کند جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول برای موضوع، علی السویه بود اما چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد - و یا چه سبب شد که جانب عدم ثبوت، رجحان پیدا کرد - لذا در باب ماهیات ممکن الوجود می توان از علت سؤال نمود.

جمع بندی: ۱ - در قضیه «الذاتی لا یعلل» ملاک عدم نیاز تعلیل مشخص و واضح شد که بی جهت نمی توان گفت «الذاتی لا یعلل» ۲ - ملاک عدم نیاز به علت، ضروری الثبوت یا ضروری العدم بودن محمول است ۳ - ملاک مذکور در چهار مورد وجود دارد^۱.
 ۱ - مجموع الماهیت ۲ - جنس الماهیت ۳ - فصل الماهیت ۴ - لازم الماهیت و در غیر از موارد مذکور که مسأله ضروری الثبوت و ضروری العدم، مطرح نبوده می توان از علت، سؤال نمود مثلاً نمی توان سؤال کرد که «لم جعل الانسان انساناً» اما می توان گفت «لم وجد الانسان» چون انسانیت برای انسان، ضروری است اما وجود، برای او ضرورت ندارد، ماهیت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد.

۱ - و مادر آن موارد، تعبیر به ذاتی می کنیم.

نتیجه: الف: مقصود از «ذاتی» مشخص شد. ب: نکته عدم نیاز ذاتی به علت هم بیان شد. اکنون زمان آن رسیده که به اصل مطلب پردازیم:

۱- معنای سعادت و شقاوت چیست ۲- آیا سعادت و شقاوت جزء ذاتیات لایمئل است یا این که ربطی به آن ندارد.

معنای سعادت و شقاوت

مفهوم سعادت و شقاوت در محیط عقلاء و در محیط شرع، متحد است اما چون اغراض، مختلف است، آن اهداف، معنا را ممتاز می کند.

توضیح ذلک: «سعید» کسی است که به آمال و مقاصد خود برسد و «شقی» کسی است که نتواند خواسته ها و اهداف خود را تأمین نماید.

مفهوم «سعید» از دید و نظر مردمی که تمام توجهشان به امور مادی می باشد این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی اعم از جاه، مقام، تمتعات و لذات نائل شود و از نظر عقلای مادی به چنان فردی «سعید» گفته می شود و در محیط شرع به کسی سعید، اطلاق می شود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشه ای تهیه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد و «شقی» کسی است که نتوانسته برای خود راهی به بهشت فراهم کند بلکه مسیری را انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی می شود و لذا در روایات و همچنین قرآن چنین آمده است: «یوم یأت لا تکلم نفس الا باذن فمهم شقی وسعید فاما الذین شقوا ففی النار لهم زفیر و شهیق... واما الذین سعدوا ففی الجنة...»^۱.

خلاصه: اصل مفهوم سعادت و شقاوت در محیط شرع و از نظر عقلاء، واحد است اما چون اغراض، مختلف است، سعادت در محیط شرع، یک معنا - حصول به بهشت - و سعادت در محیط عقلاء، معنای دیگری دارد که بیان کردیم.

۱- سورة هود: ۱۰۸ و ۱۰۶.

سؤال: آیا با توضیح و توجه به معنای سعادت و شقاوت می توان گفت آن دو، مربوط به ماهیت انسان یا مربوط به لوازم ماهیت انسان یا از اجزای ماهیت انسان هست؟ یا این که از آثار وجودی انسان می باشد که انسان در اصل وجودش نیازمند به علت هست تا چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبع وجود انسان، حاصل می شود. آیا همان طور که شما وقتی اربعه را تصور می کنید، زوجیت هم متصور می شود، هنگام تصور ماهیت انسان، مسأله سعادت و شقاوت در ذهن، نقش می بندد؟

به عبارت دیگر: سعادت و شقاوت - به این معنا که نتیجه اش حصول به بهشت و همچنین ورود در دوزخ باشد - از ذاتیات است؟

اگر کسی بگوید، ممکن است، لازم ماهیت باشد، پاسخ می دهیم که:

۱- ویژگی و خصوصیت لازمه ماهیت، این است که وقتی انسان، ماهیت را تصور می کند از انتقال به ماهیت، انتقال به لازم آن پیدا کند، از تصور ماهیت، انتقال به تصور لازم پیدا کند.

۲- اصلاً لازم ماهیت، مربوط به وجود ماهیت نیست اگر چیزی لازم ماهیت شد، و آن ماهیت اصلاً در عالم، وجود هم پیدا نکرد، آن لازم برای ماهیت ثابت است شما که می گوئید زوجیت، لازمه ماهیت اربعه هست - اربعه، ملزوم زوجیت هست - اگر فرضاً اربعه در عالم، وجود هم پیدا نکند باز زوجیت، لازمه آن است و ارتباطی به وجودش ندارد پس دو خصوصیت در لازم ماهیت تحقق دارد: الف: از تصور ملزوم و انتقال به ملزوم، انتقال به لازم پیدا می شود. ب: اصلاً لازم ماهیت، ارتباطی به وجود ندارد. ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا نکند یا نکند، آن، لازمه ماهیت ملزوم است.

سؤال: آیا در مورد سعادت و شقاوت، نسبت به انسان می توان چنان مطلبی را قائل شد و آیا وقتی شما ماهیت انسان را تصور کردید حتی برای یک مرتبه - قبل از آن که وارد بحث فعلی شوید - از تصور ماهیت انسان به سعادت و شقاوت، انتقال پیدا کرده اید و آیا ماهیت انسان، شما را به مسأله سعادت و شقاوت کشاند؟

خیر! پس معلوم می شود سعادت و شقاوت هیچ گونه ارتباطی به ماهیت انسان ندارد و الا چگونه می شود که انسان فرضاً یک سال یا بیشتر منطق و فلسفه بخواند و در ماهیت انسان بحث کند، ولی حتی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نکند پس: اولاً، تصوّر ملزوم، شما را منتقل به تصوّر لازم نمی کند.

ثانیاً: آیا مسأله سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان است که اگر انسانی هم وجود پیدا نکرد و خداوند به او لباس هستی نپوشاند باز هم عاقبت بهشت و دوزخ مطرح است و آیا انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، او هم مسأله بهشت و دوزخ برایش مطرح است.

پس واضح است که حصول به بهشت و ورود به دوزخ، عاقبت انسان های موجود است نه عاقبت ماهیت انسان و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیت انسان هست پس باید مسأله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و ملایردها انسانی که موجود نشده اند باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، حصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر انسان، وجود انسان و اعمال اختیاری اوست که در قرآن کریم در آیه دیگر که تقریباً مفسر و شارح همان آیه است چنین آمده: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ»^۱ اگر آیه اخیر را ضمیمه آیه قبل - واما الذين سعدوا ... - کنید متوجه می شوید که معنایش این است که: سعادت، عبارت از خوف از مقام رب و نهی النفس عن الهوى می باشد، و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیت و اختیاریت دارد یعنی هر کس که با اراده و اختیار نسبت به مقام رب، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش های نفسانی بازداشت سعادتمند است و خوف از مقام رب و نهی النفس عن الهوى دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است آیا ماهیت انسان هم

«نهى النفس عن الهوى» پیدا می کند. و در آیه «فاما من طغى واثرا لحيوة الدنيا فانّ الجحيم هي المأوى^۱» شقاوت هم معنا شده: یعنی کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند «فانّ الجحيم هي المأوى».

وقتی آیه مذکور را ضمیمه آیه «فاما الذين شقوا...» نمائیم نتیجه گرفته می شود که: شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است. یعنی طغیان اختیاری که عمل وجودی انسان است و انتخاب دنیا که عمل وجودی انسان می باشد.

جمع بندی: سعادت و شقاوت، دو امر اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمی تواند ارتباطی به «الذاتی لا یعلل» داشته باشد بلکه از امور حادثه بوده و محتاج به علت هستند پس نمی توان سعادت و شقاوت را با مسأله حیوانیت و ناطقیت، مقایسه نمود.

چگونه مرحوم آقای آخوند به صراحت فرموده اند که سؤال از «لم جعل السعید سعیداً ولم جعل الشقی شقیّاً» مانند سؤال از «لم جعل الانسان انساناً ولم جعل الانسان حیواناً او ناطقاً» هست.

بحث روایی: فرض می کنیم روایت معتبری با آن مضمون وارد شده. البته تحقیقی در روایت ننمودیم. آیا آنچه که ما تا کنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم با روایات مذکور، سازگار است یا نه.

روایات مذکور مسأله ذاتی، ذاتیات و لوازم ماهیات را نفی می کند زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان باشد چرا در روایت تعبیر به «فی بطن امة» شده و نباید چنان تعبیری شود و آیا الانسان حیوان یا الانسان ناطق یا الاربعة زوج، ارتباطی به عالم وجود دارد؟ قبلاً بیان کردیم که پاسخ سؤال منفی است.

اگر مسأله سعادت و شقاوت هم مربوط به ذات و ذاتیات بوده چرا روایت ، مسأله بطن ام را که یکی از مراحل وجود است مطرح نموده بلکه باید می گفت «التعید سعید فی عالم ماهیته» گرچه اصلاً قدم به بطن ام نگذارد مانند زوجیت که لازمه اربعه است و اگر اربعه وجود هم پیدا نکند زوجیت ، لازمه آن هست .

نتیجه : روایت مذکور که مسأله وجود - فی بطن ام - را مطرح کرده شاهدی علیه مصنف «ره» است زیرا اگر مسأله ذات و ذاتیات مطرح بود اصلاً ارتباطی به عالم وجود نمی داشت و می بایست آن ملازمه و ارتباط در تمام عوالم حتی قبل از وجود ، تحقق داشته باشد ، همان طور که زوجیت ، ملازم با اربعه می باشد . «هذا أولاً» .

و ثانیاً : اصلاً معنای عبارت ، آن نیست که در بدو نظر به اذهان من و شما می آید بلکه معنای آن چنین است که : به کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است از هنگامی که در شکم مادر می باشد به لحاظ سرنوشت بد آینده اش می توان نسبت شقاوت داد .

مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی : فرض کنید بچه ای اکنون به مدرسه می رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می کند اما مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست و پنج سال مثلاً یک پزشک متخصص خدمتگزار خواهد شد ، از اکنون رفتار آن پدر - به لحاظ سعادت آینده - با فرزندش تغییر خواهد کرد و او را سعادت مند می بیند با این که باید بیست و پنج سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد و برعکس اگر مخبر صادقی بگوید آن فرزند در آینده برای اجتماع مفید نخواهد بود بلکه یک عنصر مضری برای جامعه خود می شود ، در این صورت ، انسان از اکنون به لحاظ آینده ، او را شقی و بدبخت می داند و نحوه رفتارش با او به طرز خاصی است با این که بین آن دو مثال و آن دو فرد از نظر فعلیت ، فرقی نیست هنوز بیست و پنج سال نگذشته و بچه گناهی مرتکب نشده ، مسأله مخالفت ، عدم مخالفت ، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست اما انسان به لحاظ عاقبت یعنی به اتکاء مخبر صادق ، الآن یکی از آن دو را

خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می داند .

در جنبه های دنیوی و سعادت و شقاوت اخروی هم مطلب ، چنین است که : اگر انسان ، احساس کند و مخبر صادقی برایش خبری بیاورد که فلانی جزء گروه «واقما الذین سعدوا...» هست ، الآن ما او را سعادتمند می دانیم در حالی که از اکنون نباید سعادتمند باشد چون هنوز ورود به بهشت تحقق پیدا نکرده اما شما می گوئید «عاش سعیداً» یعنی فلانی دارای زندگی سعادتمندانه بود و این چیزی ، جز به لحاظ عاقبت و سرانجام کار نیست فرضاً اگر شما در همین دنیا سلمان را سعادتمند و افرادی را که در مقابل او قرار گرفته اند شقی می دانید و بین آن دو فرق می گذارید پس چه تفاوتی بین سلمان در دنیا و سلمان در شکم مادر هست - بطن ام ، اولین مرحله وجودی سلمان است - هنوز که ورود به بهشت محقق نشده واضح است که به لحاظ عاقبت و سرانجام کار «الآن» می گوئیم سلمان ، سعادتمند است و اگر در هنگامی که سلمان در شکم مادر بود ، مادرش می دانست^۱ که عاقبت او چنین است می گفت فرزندم سعادتمند است .

نتیجه : سعادت و شقاوت مربوط به ماهیت انسان نیست . مثال دیگر بر کتاب ارشاد مفید «ره» چنین آمده که : سالها قبل از واقعه کربلا ، روزی عمر سعد در مدینه ، حضرت امام حسین (علیه السلام) را دید و به او عرض کرد که : مردم محل سکونت ما - اهل عراق - افراد نادانی هستند و خیال کرده اند که من قاتل شما خواهم بود و روی این جهت ، اکنون نسبت به من متنفّر هستند و آیا مگر امکان دارد قتل شما به وسیله من انجام پذیرد امام (علیه السلام) طبق نقل به او فرمودند که :

آنها نادان نیستند بلکه نسبت به واقع ، آشنا هستند و عقیده ایشان مطابق با واقع هست یعنی به لحاظ جنایتی که بعداً تحقق پیدا می کند ، حق دارند الآن تو را سرزنش کنند سپس امام (علیه السلام) به او فرمودند زندگی تو بعد از قتل من بسیار کوتاه است و

۱ - به لحاظ اخبار مخبر صادق .

نصیب کمی از گندم «ری» خواهی داشت. پس نتیجه می گیریم که این مطلب، یک مسئله عقلانی است وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایتی از فردی تحقق پیدا می کند الآن از او متنفر هستند و آثار شقاوت را بر او مترتب می کنند و مسئله شقاوت و سعادت در بطن ام هم همین طور است که عمر سعد وقتی در بطن مادر بوده به لحاظ این که در پایان، چنین جنایتی را مرتکب خواهد شد، دارای عنوان «شقی» بوده است پس در سعادت و شقاوت، مسئله ماهیت و لوازم ماهیت مطرح نیست و مؤید معنای مذکور، روایت دیگر است که:

«عن ابن ابی عمیر قال سألت ابا الحسن موسى بن جعفر «عليهما السلام» عن معنى قول رسول الله «صلى الله عليه وآله» الشقى من شقى فى بطن امه والسعيد من سعد فى بطن امه، فقال الشقى من علم الله وهو فى بطن امه انه سيعمل اعمال الاشقياء والسعيد من علم الله وهو فى بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء»^۱.

شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می داند که او در آینده به اختیار خود، عمل اشقیاء را انجام می دهد پس سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد در آینده گرفتار عمل اشقیاء و سعادت می شود و ارتباط به ماهیت و لوازم ماهیت و اشباه آن ندارد.

اما روایت: «التاس معادن...»: معنایش این است که در انسانها مایه هائی موجود است مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می شوند.

معنای روایت مذکور، این نیست که اعمالی که از انسانها صادر می شود از آن مایه ها سرچشمه می گیرد و غیر اختیاری است. به عبارت دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکر آنها و کاشف از عقیده ایشان است.

از چه طریقی می فهمیم که طرز فکر فلائی صحیح و مطابق با واقع هست یا نه اعمال

انسان هست که نشان دهنده طرز تفکر او هست و اعمال شخص شقی ، بیان گر این است که طرز فکر او صحیح نیست .

تذکر : اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت در عین حال که صد در صد اختیاری است اما بعضی از علل و عوامل ، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می کند .

اما آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک می کند ، نیل به سعادت را غیر اختیاری نمی کند و آن علل که انسان را تا حدی از سعادت ، دور می کند این چنین نیست که اضطراب و اجباری برای انسان ، ایجاد کند .

مثال : کسی که نطفه اش از حلال و با رعایت تمام آداب و سنن شرعیه ، منعقد شده بعد هم در دامن یک پدر متدین ، تربیت یافته به سعادت نزدیک تر است و فردی که نطفه اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او آداب و سنن شرعی رعایت نشده باشد و بعد هم در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته از نیل به سعادت ، مقداری دور است اما از هیچ کدام سلب اراده و اختیار نشده .

البته چه بسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت ، نائل می شود ارزش بیشتری داشته باشد به خاطر همان ملاک «افضل الاعمال احمرها»^۱ .

زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نائل شده اما به هر حال هیچ کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی شود و ارتباطی به ذات ، ماهیت و لوازم ماهیت نمی تواند پیدا کند .

بحث ما درباره طلب ، اراده ، سعادت و شقاوت پایان پذیرفت .

«به تاریخ لیله بیست و یکم رمضان سنه ۱۴۱۴ هجری قمری» .

وصلی الله علی محمد وآله الطیبین الطاهرین .

۱ - فی حدیث ابن عباس «افضل الاعمال احمرها» ای اشتها و امتها واقواها . ر.ک : مجمع البحرین ۱۶/۴ .

الفهرس الموضوعي

الموضوع	الصفحة
المقدمة في بيان أمور	١١
الأمر الاول	١١
تعريف موضوع العلم	١١
تمايز العلوم بتمايز الأغراض	٢٤
موضوع علم الأصول	٢٩
تعريف علم الأصول	٣٧
الأمر الثاني	٤٢
تعريف الوضع	٤٢
اقسام الوضع	٤٥
الأمر الثالث	٧١
الاستعمال المجازي بالطبع أو بالوضع	٧١
الأمر الرابع	٧٥
إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله	٧٥
إطلاق اللفظ وإرادة شخصه	٧٨
الأمر الخامس	٨٨
وضع الألفاظ للمعاني الواقعية لا بما هي مرادة	٨٨

٩٥	توجيه ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي)
٩٩	الأمر السادس
٩٩	وضع المركبات
١٠٣	الأمر السابع
١٠٣	أمارات الوضع (علام الحقيقة والمجان)
١٠٣	التبادر
١٠٧	عدم صحة السلب
١١٥	الاطراد
١١٩	الأمر الثامن
١١٩	أحوال اللفظ وتعارضها
١٢١	الأمر التاسع
١٢١	الحقيقة الشرعية
١٢٣	ثمرة القولين في الحقيقة الشرعية
١٤٠	الأمر العاشر
١٤٠	الصحيح والأعم
١٥٠	القدر الجامع على القول بالصحيح
١٦٠	تصوير الجامع على القول بالأعم
١٧٢	الوضع والموضوع له في العبادات عامان
١٧٣	ثمرة النزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعم
١٨٠	وجوه القول بالصحيح
١٨٩	وجوه القول بالأعم وردّها
٢٠٣	الأمر المتعلقة بالصحيح والأعم
٢٠٣	الأول: أسماء المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم
٢٠٦	الثاني: كون ألفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب إجمالها
٢١٠	الثالث: أقسام دخل الشيء في الأمور
٢١٨	الأمر الحادي عشر
٢١٨	الاشتراك اللفظي
٢٢٠	دليل استحالة الاشتراك ودفعه

٢٢١	وقوع الاشتراك في القران
٢٢٦	الأمر الثاني عشر
٢٢٦	الأقوال في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٢٢٧	حقيقة الاستعمال
٢٣١	رد التفصيل في المقام
٢٣٩	رد الاستدلال بيطون القرآن على وقوع الاشتراك
٢٤١	الأمر الثالث عشر
٢٤١	المشتق
٢٤٦	إبطال زعم بعض الأجلة في الإختصاص
٢٥٠	تحرير محل النزاع
٢٥١	كلام الإيضاح في مسألة الرضاع
٢٥٥	تقريب الإشكال في اسماء الزمان
٢٥٧	خروج المصادر المزيد فيها والأفعال عن حريم النزاع
٢٥٩	عدم دلالة الفعل على الزمان
٢٦٢	دلالة الماضي والمضارع على الزمان التزاماً
٢٦٨	الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي
٢٧٣	التوفيق بين كلية المعنى وجزئته
٢٧٣	اختلاف المبادئ لا يوجب إختلافاً في الهيئة
٢٧٦	المراد بالحال في العنوان
٢٨٣	عدم أصل لفظي في مسألة المشتق
٢٨٨	الأصل العملي في المشتق
٢٩١	أدلة المختار في المسألة
٢٩٤	برهان التضاد
٣٠٤	عدم استناد التبادر إلى الإطلاق
٣١٥	أدلة وضع المشتق للاعم
٣١٨	ثالث أدلة الوضع للاعم والجواب عنه
٣٢٧	التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به ورده
٣٢٨	بساطة مفهوم المشتق والبرهان عليها و ...

٣٦١	معنى البساطة مفهوماً
٣٦٤	الفرق بين المشتق ومبدئه
٣٦٥	كلام الفصول
٣٦٨	ملاك الحمل
٣٧٢	يكفي في الحمل المفارقة مفهوماً
٣٧٧	أنحاء قيام المبدأ بالذات
٣٨٧	في عدم اعتبار قيام المبدأ بما يجري عليه المشتق حقيقةً
٣٩٢	المقصد الأول في الأوامر وفيه فصول
٣٩٣	الفصل الأول في ما يتعلق بمادة الأمر
٣٩٣	معاني لفظ الأمر
٤٠٥	اعتبار العلوي معنى الأمر
٤٠٨	أدلة كون الأمر للوجوب
٤٢٢	الطلب والإرادة و



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

فهرست موضوعی کتاب

موضوع	صفحه
مقدمه نگارنده	۷
چند تذکر	۸
مقدمه مصنف	۱۱
امر اول	۱۲
چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلی علم وجود دارد	۱۲
تمایز علوم به چیست	۲۶
موضوع علم اصول چیست	۲۹
امر دوم - وضع الفاظ -	۴۲
چه کسی واضع الفاظ است	۴۲
اقسام وضع	۴۵
بیان اقسام وضع	۴۵
امر سوم - ملاک صحت استعمال چیست	۷۲
امر چهارم	۷۵
امر پنجم - موضوع له الفاظ ، ذوات معانی است -	۷۵
نقد و بررسی کلام مرحومین علمین ، شیخ الرئيس و خواجه نصیر الدین طوسی	۵
مختصری از زندگی نامه شیخ الرئيس	۵

۹۵	شمه ای از حالات خواجه نصیر الدین طوسی
۹۹	امر ششم - «وضع» مرکبات
۱۰۳	امر هفتم - راه های تشخیص معنای حقیقی -
۱۰۳	۱ - تبادر
۱۰۸	۲ - صحت حمل - عدم صحت سلب -
۱۱۶	۳ - اطراد
۱۱۹	امر هشتم - در احوال لفظ - «تعارض احوال» -
۱۲۲	امر نهم - حقیقت شرعیّه -
۱۳۳	ثمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن
۱۴۰	امر دهم - در صحیح و اعم -
۱۴۱	مطلب اول
۱۴۶	کلام باقلانی
۱۴۶	مختصری از حالات باقلانی
۱۴۸	مطلب دوم - معنای صحت -
۱۵۱	مطلب سوم - تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی -
۱۶۰	تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی
۱۷۲	مطلب چهارم - وضع و موضوع له الفاظ عبادات ، عام است -
۱۷۴	مطلب پنجم - ثمره نزاع بین صحیح و اعمی -
۱۸۰	ادله صحیحی ها
۱۸۰	۱ - تبادر
۱۸۲	۲ - صحت سلب
۱۸۳	۳ - اخبار
۱۸۷	۴ - روش واضعین در وضع الفاظ
۱۸۹	ادله اعمی ها
۱۸۹	۱ - تبادر
۱۹۰	عدم صحت سلب
۱۹۱	۳ - صحت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد
۱۹۳	۴ - اخبار

۲۰۴	بیان چند امر در صحیح و اعم
۲۰۴	امر اوّل
۲۰۶	امر دوم
۲۱۰	امر سوم
۲۱۸	امر یازدهم - اشتراک لفظی -
۲۲۶	امر دوازدهم - استعمال لفظ در اکثر از معنا -
۲۲۹	نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین
۲۳۲	تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا
۲۴۱	امر سیزدهم - مشتق -
۲۴۱	نکته - فائده -
۲۴۳	امر اوّل - معنای مشتق -
۲۵۱	یک فرع فقهی
۲۵۴	ضابطه کلی برای مشتق اصولی
۲۵۵	امر دوم
۲۵۸	امر سوم
۲۵۹	رفع یک شبهه
۲۷۴	امر چهارم
۲۷۶	امر پنجم
۲۸۳	امر ششم
۲۹۶	مختصری از حالات حاج میرزا حبیب الله رشتی «قدس سره»
۳۱۵	ادله کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می دانند
۳۱۵	۱ - تبادل
۳۱۶	۲ - عدم صحت سلب
۳۱۸	۳ - استدلال به آیه شریفه
۳۲۹	بیان چند امر:
۳۲۹	امر اوّل - آیا مفهوم مشتق بسیط است یا مرکب «نقد و بررسی کلام محقق شریف»
۳۲۹	اندکی از حالات محقق شریف «ره»
۳۳۳	پاسخ صاحب فصول به محقق شریف

۳۳۴	نقد و بررسی کلام صاحب فصول
۳۳۸	جواب صاحب فصول از شق دوم کلام محقق شریف
۳۴۰	اشکال مصنف بر کلام صاحب فصول
۳۴۳	شمه ای از زندگی نامه فارابی
۳۴۶	صاحب فصول در کلام خود، تنظر نموده اند
۳۴۹	ایراد مصنف، نسبت به بیان صاحب فصول
۳۵۱	برداشت مصنف از کلام صاحب فصول، نادرست است
۳۵۸	نظر مصنف درباره کلام محقق شریف (قدس سرهما)
۳۶۰	دلیل مصنف، بر بساطت مفهوم مشتق
۳۶۲	مقصود از بساطت مشتق چیست؟
۳۶۴	امر دوم - تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق -
۳۶۶	ایراد مصنف بر کلام صاحب فصول
۳۶۶	مختصری از زندگی نامه صاحب فصول
۳۶۹	امر سوم - ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست -
۳۷۲	امر چهارم - بین ذات و مبادی صفات چه نوع تفایری لازم است -
۳۷۷	امر پنجم - ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات، چگونه است -
۳۸۷	امر ششم
۳۸۹	ثمره بحث مشتق

مقصد اول

۳۹۳	فصل اول، در ماده امر - الف، میم و راه -
۳۹۳	جهت اول، معانی لفظ «امر» - الف، میم و راه - از نظر لغت و عرف
۳۹۹	معنای اصطلاحی لفظ امر - الف، میم و راه -
۴۰۵	جهت دوم - در امر «علو» معتبر است -
۴۰۸	جهت سوم - لفظ امر، حقیقت در وجوب است -
۴۱۲	ادله کسانی که می گویند «امر» برای مطلق طلب، وضع شده - ادله قائلین به اشتراک معنوی -
۴۱۵	جهت چهارم - معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟
۴۲۳	آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست

- ۴۳۱ مصالحه بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده
 ۴۴۰ دلیل سوّم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده
 ۴۴۲ پاسخ مصنف، نسبت به دلیل سوّم اشاعره

جبر و تفویض

- ۴۴۸ محصل کلام جبریه
 ۴۵۱ محصل کلام مفوضه
 ۴۵۲ نقد و بررسی کلام مفوضه
 ۴۵۷ آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند
 ۴۶۰ نقد و بررسی کلام جبریه
 ۴۶۲ ادله - شبهات - جبریه و نقد و بررسی آن
 ۴۶۲ دلیل اوّل
 ۴۶۳ جواب دلیل اوّل
 ۴۶۷ دلیل دوّم
 ۴۷۲ نقد و بررسی دلیل دوّم جبریه
 ۴۸۰ دلیل سوّم
 ۴۸۱ پاسخ دلیل سوّم - جواب اوّل -
 ۴۸۳ جواب دوّم
 ۴۸۴ جواب سوّم
 ۴۸۷ جواب چهارم
 ۴۹۳ لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین
 ۴۹۷ آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان هست
 ۵۰۳ معنای سعادت و شقاوت