



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ

رِسَالَتِيْ

كَمَا تَدْرُسُ لِقَوْلِكَ

حَضْرَتِ اَبِي الْخَيْرِ نَاصِلِ لِكَلِمَتِيْ

تَعْلَمُ سَيِّدُ الْحَسَنِىِّ

اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

دارالکتاب

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۱
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	سخن ناشر
۱۴	اشاره
۲۰	مقدمه استاد
۲۲	مقدمه: نگارنده
۲۴	مقدمه مصتف
۲۴	اشاره
۲۵	امر اول
۲۵	اشاره
۲۵	چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلی علم وجود دارد
۳۹	تمایز علوم به چیست؟
۴۲	موضوع علم اصول چیست
۵۵	امر دوم وضع الفاظ
۵۵	اشاره
۵۸	اقسام وضع
۵۸	بیان اقسام وضع
۸۵	امر سوم ملاک صحت استعمال چیست؟
۸۵	اشاره
۸۷	دو تذکر:
۸۸	امر چهارم
۱۰۲	امر پنجم موضوع له الفاظ، ذوات معانی است
۱۰۲	اشاره

۱۰۸	نقد و بررسی کلام مرحومین علمین
۱۱۲	امر ششم «وضع» مرکبات
۱۱۶	امر هفتم راه های تشخیص معنای حقیقی
۱۱۶	۱- تبادل
۱۲۱	۲- صحت حمل - عدم صحت سلب
۱۲۹	۳- اطّراد
۱۳۲	امر هشتم در احوال لفظ - تعارض احوال
۱۳۵	امر نهم حقیقت شرعیّه
۱۳۵	اشاره
۱۴۶	ثمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن
۱۵۳	امر دهم در صحیح و اعم
۱۵۳	اشاره
۱۵۴	مطلب اوّل
۱۵۴	اشاره
۱۵۹	کلام باقلانی
۱۶۱	مطلب دوّم «معنای صحت»
۱۶۴	مطلب سوّم
۱۶۴	«تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی»
۱۷۳	تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی
۱۸۵	مطلب چهارم «وضع و موضوع له الفاظ عبادات عام است»
۱۸۷	مطلب پنجم ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی
۱۸۷	اشاره
۱۹۳	ادّله صحیحی ها
۱۹۳	اشاره
۱۹۳	۱- تبادل
۱۹۵	۲- صحت سلب

- ۳- اخبار - ۱۹۶
- ۴- روش واضعین در وضع الفاظ - ۲۰۰
- ادله اعتی ها - ۲۰۲
- ۱- تبادر - ۲۰۲
- ۲- عدم صحت سلب - ۲۰۳
- ۳- صحت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد - ۲۰۴
- ۴- اخبار - ۲۰۶
- بیان چند امر در صحیح و اعم - ۲۱۷
- امر اول - ۲۱۷
- امر دوم - ۲۱۹
- امر سوم - ۲۲۳
- امر یازدهم اشتراک لفظی - ۲۳۱
- امر دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنا - ۲۳۹
- اشاره - ۲۳۹
- نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین قدس سرهما - ۲۴۲
- تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا - ۲۴۵
- امر سیزدهم «مشتق» - ۲۵۴
- اشاره - ۲۵۴
- بیان امور لازمه قبل از ورود به بحث - ۲۵۶
- امر اول معنای مشتق - ۲۵۶
- اشاره - ۲۵۶
- یک فرع فقهی - ۲۶۴
- ضابطه کلی برای مشتق اصولی - ۲۶۷
- امر دوم - ۲۶۸
- امر سوم - ۲۷۱
- اشاره - ۲۷۱

- ۲۷۲ رفع شبهه
- ۲۸۷ امر چهارم
- ۲۸۹ امر پنجم
- ۲۹۶ امر ششم
- ۳۲۸ ادله کسانی که مشتق را در «عم» حقیقت می دانند
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۸ ۱: تبادر:
- ۳۲۹ ۲- عدم صحت سلب:
- ۳۳۲ ۳: سومین دلیل قائلین به اعم- وضع المشتق للاعم:-
- ۳۴۲ بیان چند امر:
- ۳۴۲ امر اول آیا مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکب نقد و بررسی کلام محقق شریف «ره»
- ۳۴۲ اشاره
- ۳۴۶ پاسخ صاحب فصول به محقق شریف
- ۳۴۷ نقد و بررسی کلام صاحب فصول
- ۳۵۱ جواب صاحب فصول از شق دوم کلام محقق شریف
- ۳۵۳ اشکال مصنف بر کلام صاحب فصول
- ۳۵۹ صاحب فصول در کلام خود تنظر نموده اند
- ۳۶۲ ایراد مصنف نسبت به بیان صاحب فصول
- ۳۶۴ برداشت مصنف از کلام صاحب فصول نادرست است
- ۳۷۱ نظر مصنف درباره کلام محقق شریف «قدس سرهما»
- ۳۷۳ دلیل مصنف بر بساطت مفهوم مشتق
- ۳۷۵ مقصود از بساطت مشتق چیست؟
- ۳۷۷ امر دوم «تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق»
- ۳۷۷ اشاره
- ۳۷۹ ایراد مصنف بر کلام صاحب فصول
- ۳۸۲ امر سوم ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست

- ۳۸۵ امر چهارم بین ذات و مبادی صفات چه نوع تغییری لازم است
- ۳۹۰ امر پنجم ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات چگونه است
- ۳۹۰ اشاره
- ۳۹۳ مختار مصنف «ره»
- ۴۰۰ امر ششم
- ۴۰۶ مقصد اول «در اوامر»
- ۴۰۶ فصل اول «در ماده امر- الف، میم و راء-»
- ۴۰۶ اشاره
- ۴۰۶ جهت اول معانی لفظ «امر»- الف، میم و راء- از نظر لغت و عرف
- ۴۰۶ اشاره
- ۴۱۲ معنای اصطلاحی لفظ امر- الف، میم و راء-
- ۴۱۸ جهت دوم در امر «علو» معتبر است
- ۴۲۱ جهت سوم لفظ امر- الف، میم و راء- حقیقت در وجوب است
- ۴۲۱ اشاره
- ۴۲۵ ادله کسانی که می گویند امر برای مطلق طلب وضع شده- ادله قائلین به اشتراک معنوی-
- ۴۲۸ جهت چهارم معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟
- ۴۲۸ اشاره
- ۴۳۶ آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست؟
- ۴۴۵ مصالحه بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده
- ۴۴۷ دفع توهم
- ۴۵۴ دلیل سوم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده
- ۴۵۶ پاسخ مصنف، نسبت به دلیل سوم اشاعره
- ۴۶۱ جبر و تفویض
- ۴۶۱ اشاره
- ۴۶۲ محصل کلام جبریه
- ۴۶۵ محصل کلام مقوضه

۴۶۶	نقد و بررسی کلام مفوضه
۴۶۶	اشاره
۴۶۹	آیا تنظیر و تشبیه مفوضه، صحیح است
۴۷۱	آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند بررسی قسمت دیگری از کلام مفوضه
۴۷۳	خلاصه مطالب
۴۷۴	نقد و بررسی کلام جبریه
۴۷۶	ادلّه- شبهات- جبریه و نقد و بررسی آن
۴۷۶	دلیل اول:
۴۸۱	دلیل دوم جبریه:
۴۸۱	اشاره
۴۸۶	نقد و بررسی دلیل دوم جبریه
۴۹۴	دلیل سوم جبریه:
۵۰۷	لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین
۵۱۱	آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان هست
۵۱۷	معنای سعادت و شقاوت
۵۲۵	الفهرس الموضوعی
۵۳۱	فهرست موضوعی کتاب
۵۴۰	درباره مرکز

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر: قم: دارالکتاب، ۱۳۷۳ -

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

شابک: ۳۵۰۰ ریال؛ ۹۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ دوم)؛ ۱۶۵۰۰ ریال: ج. ۴، چاپ سوم ۹۶۴-۵۵۹۴-۱۱-۱:

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است.

یادداشت: ج. ۴ (چاپ دوم: ۱۳۷۴).

یادداشت: ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۸).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ -، گردآورنده

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸BP/۳۳ک ۷۰۲۱۶ ۱۳۷۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۴-۸۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انتشارات نوح تقدیم می نماید:

هم زمان با طبع جلد ششم کتاب ایضاح الکفایه، فهرست مجموع مجلدات، تقدیم خوانندگان گرامی می شود.

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. مثلا 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 درعین حال، آدرس بحث «تضاد احکام خمس» را هم در عنوان «تضاد» و هم در عنوان «احکام» می توان یافت.

۲- در پایان مطالب و مسائل هر عنوان اصلی، آدرس اکثر مطالب مربوط به آن عنوان را که در غیر از مبحث مخصوص خودش مطرح شده به ترتیب بیان مصنف قدس سره و شارح، ذکر کرده ایم مثلا- مصنف رحمه الله در پایان بحث اصول عملیه- بعد از اصالت الاحتیاط- شرط جریان اصل برائت (۳) را بیان نموده اند که ما آدرس آن را هم در عنوان «اصالت الاحتیاط» و هم در پایان عنوان اصل «برائت» و هم تحت عنوان کلمه «شرط» ذکر کرده ایم.

ص: ۱

۱- نه به ترتیب حروف الفبا.

۲- اجتماع امر و نهی.

۳- و اصالت الاحتیاط.

۳- خلاصه، اینکه 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

ص: ۲

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

اشاره

ص: ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على خير خلقه و اشرف برите محمد (صلى الله عليه وآله) و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و اللعن الدائم على اعدائهم الى يوم الدين و بعد جناب مستطاب حجه الاسلام آقاى سيّد محمد حسيني قمى دامت افاداته كه از فضلاء ارزنده و فعال حوزه علميه قم بشمار مى آيند با سعى و تلاش پيگير خود به منظور تسهيل آشنائى با مطالب كفايه الاصول، مرحوم محقق خراسانى قدس سرّه الشريف، آخرين دوره بحث كفايه الاصول اينجانب 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 منتشر گشته و اينك اولين جلد از مباحث الفاظ را در اختيار قرار مى دهند، اينجانب موفق به ملاحظه قسمتى از آن شدم حقا در اين رابطه زحمت بسيار متحمل شده اند، اميد است خداوند متعال اين خدمت علمى را مورد قبول قرار داده و بر توفيقات ايشان بيفزايد.

ص: ۷

نموزج من مخطوطه كتاب «كفايه الاصول» بخط مؤلفه الشيخ الآخوند الخراسانى، و هي من مخطوطات مكتبه مجلس الشورى الاسلامى.

متخذ از كتاب كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)

ص: ٨

«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 تار درفشان، بخشاینده ای که تار عنکبوت را سدّ عصمت دوستان کرد، جباری 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 بقیّه الله الاعظم حضرت مهدی «عجل الله تعالی فرجه الشریف» شخصیتی که باید درباره اش چنین گفت:

«و ان قمیصا خیط من نسج تسعهو عشرین حرفا عن معالیه قاصر»

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 عمان بردن خار و خس صحرا به گلستان بردن

اما چه کنم که رسم موران این است ران ملخی نزد سلیمان بردن

عس الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا 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 جلد هائی 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 حجه 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 منان توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت نمایم.

۵- امید است هنگام مطالعه و در مظان استجابات از دعای خیر فراموشم نفرمائید.

و لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم و السلام علی عباد الله الصالحین.

قم، حوزه علمیه- سید محمد حسینی قمی

ص: ۱۰

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

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

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

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ» و بعد فقد رتبته على مقدمه، و مقاصد و خاتمه.

أما المقدمه ففي بيان أمور:

الأول: انّ موضوع كلّ علم، و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- أى بلا واسطه فى العروض- هو نفس موضوعات مسائله عينا، و ما يتّحد معها خارجا، و إن كان يغايرها مفهوما، تغاير الكلى و مصاديقه، و الطّبعى و أفراده [١].

- شرح :

مقدمه مصنف

اشاره

[١]- مرحوم آقاى آخوند اعلى الله مقامه الشّريف، كتاب كفايه الاصول را بر مقدمه، مقاصد و خاتمه، مرتّب نمودند. در مقدمه، يك سرى مسائل عمومى و در رابطه با علم اصول مطرح نموده و در خاتمه كتاب، بحث «اجتهاد و تقليد» را بيان کرده ولى مطالب اصلى كتاب را تحت عنوان «مقاصد»- هشت مقصد- بيان نموده اند كه خود بر دو قسم است. الف: مباحث الفاظ كه در جلد اول، مطرح شده ب: مباحث عقليه كه جلد دوّم كتاب را تشكيل داده است.

ص: ١١

مصنّف در امر اوّل، 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 و المضاف 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 اوّل 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:

اوّل- 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 می گوئیم «بأنه 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» می کنند.

و از دو کلی از کلیات خمس به عرض، تعبیر می شود و مقصود از عرض چیزی است که داخل در ذات و ذاتیات نیست و خارج از جنس و فصل است و هیچ گونه دخالتی در آن دو ندارد، واضح است که عرض در برابر ذات و ذاتیات است و برای آن، تقسیمی کرده و گفته اند 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 کرده اند.

قسم اول (۲): آن چیزی که خارج از ذات شیء است- و در محلّ بحث، خارج از ذات موضوع (۳) می باشد- و در عین حال بر ذات، عارض می شود که گاهی در عروضش هیچ گونه واسطه ای 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 می شود که آن بر شیء، عارض شود، یا فصل واسطه می شود که آن عارض شیء و انسان شود و الا

ص: ۱۳

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

۲- که خود به سه قسم، تقسیم می شود.

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

۴- که جمعا به شش قسم، منقسم می گردد.

مستقیماً عارض انسان نمی شود.

ب(۱): گاهی واسطه، خارجی است یعنی آن چیزی که در عروض آن عارض واسطه می شود، خارج از دایره 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 کلی 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 صَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ، صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُتَعَجِّبٌ وَ كَلَّمَا صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُتَعَجِّبٌ صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنْسَانٌ».

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 «الحيوان ناطق» گرچه بعضی از حیوانات ناطق هستند اما ناطقیت جزء ماهیت حیوان نیست- البته جزء ماهیت انسان می باشد-

ص: ۱۴

۱- که به چهار نوع، تقسیم می شود.

آیا در قسم سوّم و در مثال مذکور، ناطقیّت از ذاتیّات 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.

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

امّا 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 سوّمی 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 اینکه چیزی به عنوان اینکه 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- امّا 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: تاکنون جمعا پنج قسم، بیان کرده ایم.

اما در مواردی که چیزی به واسطه خارجیّه، عارض بر معروض شود، چهار قسم تصوّر 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- و گاهی ممکن است واسطه خارجیّه با معروض، مابین باشد.

امّا مثال های آن: مثل اینکه «ضحک» بر انسان، عارض شود به واسطه اینکه او متعجب است که متعجب بودن، هم خارج از ذات است و هم با ذات، مساوی می باشد کما اینکه در اولین مثال در رابطه با تعجب گفتیم عروضش بلاواسطه است اما وقتی مسئله 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 ذلك مساو 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 تحیز بر «ابيض» عارض شود- بما آنکه 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 مثلا- با نهادن آب بر روی آتش، آن آب، اُتصاف 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 اُتصاف الماء بالحراره».

مثال دیگر: «جالس السیفینه متحرک» کسی که در کشتی می نشیند اُتصاف به حرکت پیدا می کند درحالی که واسطه در اُتصاف مذکور، کشتی می باشد و نسبت بین سفینه و انسان، تباین محض است.

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 متعجب- و آن دو قسمی که واسطه، جزء مساوی یا واسطه، خارج مساوی است- یعنی آن مواردی که مسئله 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

ص: ۱۷

۱- مرحوم مصنف 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 اینکه 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 اصلا 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 ملا-حظه عرض غریب و عرض ذاتی، کَلَمَا در مواردی که واسطه مطرح است دو نوع واسطه مشاهده می شود، یعنی واسطه در ثبوت و واسطه در عروض.

الف: اصطلاحا واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتا مربوط به نفس واسطه هست اما به معروض دیگری که نسبت می دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست اما حقیقتا- همان حقیقتی که در علم بیان خواننده ایم- مربوط به واسطه هست.

ب: اما واسطه در ثبوت این است که واسطه، سبب می شود که عرض حقیقتا عارض معروض شود.

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

تغییر، چگونه واسطه ای است؟

ص: ۱۸

نجاست که عرض تغیر نیست بلکه آب، اُتصاف 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: اصلا 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، مابین هم باشد یک قسمش را داخل و قسم دیگر را خارج می نماید چون در مورد واسطه مابین، 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 حقیقتا 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 اینکه واسطه، مابین 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 مابین باشد- اما واسطه در عروض باشد- مانند جالس السیفینه متحرک که شما به فردی که در کشتی نشسته می گوئید «جالس السیفینه متحرک» اما حقیقت امر، این است که این نسبت، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه حقیقتا کشتی

متحرّک می باشد لذا بالعرض و المجاز می گویند جالس السفینه متحرّک.

پس در حقیقت، ضابطه و تعریفی که مصنّف برای عرض ذاتی دارند این است که:

واسطه در عروض نباشد و نبودن واسطه، اعم از این است که اصلا واسطه ای وجود نداشته باشد یا اینکه اگر واسطه ای وجود دارد، واسطه در ثبوت، محقّق باشد.

تذکر: مصنّف، بیان مذکور را تقریبا 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 مصنّف، عرض ذاتی را به نحو مذکور معنا نماید؟

جواب: نکته اش (۱) این است که مثلا در علم فقه در باب نماز می گویند «الصّلاه واجبه».

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 کلّ تقی و معراج المؤمن است - این ها واسطه شده اند - درحالی که نهی از فحشاء و منکر یا قربان کلّ تقی نه جزء نماز است و نه داخل آن است و در حقیقت، یک امر مباین است امّا همان امر مباین، سبب شده که نماز، متّصف 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 محرّمات - 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 محرّمات می باشند امّا در عین حال وقتی که می گویند «صلاه

ص: ۲۰

۱- البته به نکته مذکور هم اشاره شده.

الظَّهر واجبه» عنوان «واجبه» را بر نفس صلوات حمل می کنند یعنی حقیقتاً «الصَّیلاه یتَّصف بانَّها واجبه و الخمر تتَّصف بانَّها محرَّمه» لذا این امر، سبب شده که مصنّف، 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.

مصنّف «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 تصوّر 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 درمی 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 ملا-ک حمل شایع صناعی، این است که بین موضوع و محمول در عالم وجود اتحاد برقرار است گرچه در عالم مفهوم- و حتی ماهیتا- 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، مسئله «الفاعل»

و المسائل عباره عن جمله من قضایا متشتمته، جمعها اشتراكها في الدّخل في الغرض الذي لأجله دَوّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، ممّا كان له دخل في مهمّين، لأجل كلّ منهما دَوّن علم على حدّه، فيصير من مسائل العلمين [١].

- شرح :

است و موضوع دیگر «المفعول» و موضوع سوّم «المضاف اليه» 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» قضیه حملیه به نحو حمل شایع صناعی تشکیل می دهید در محلّ بحث هم به نحو حمل شایع صناعی می گوئید «الفاعل کلمه، المفعول کلمه و المضاف اليه کلمه» پس در حقیقت، نسبت بین موضوع کلی هر علم با موضوعات مسائلس عبارت از همان نسبتی است که بین کلی طبیعی و افرادش تحقق دارد.

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

١- از نظر ایشان، مسلّم است که هر علمی باید دارای موضوع باشد.

٢- مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشّریف» تعریف معروف درباره موضوع- موضوع کلّ علم و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الدّائیه... را هم پذیرفته اند منتها ایشان برای عرض ذاتی تفسیر خاصی قائل شدند.

[١]- 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 دوّم ما این است که: آن مسائل چیست؟

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

ص: ٢٢

است و عنوان مضاف الیه با مفعول و فاعل، مغایرت دارد و همچنین 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 اینکه 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 اوّل کتاب کفایه 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 مسئله 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 [١].

فإنه يقال: مضافا إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تاره لكلا المهمين،

- شرح :

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

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

[١]- 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 اینکه دو تا 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 ذلك 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.

ص: ٢٤

و اخرى لأحدهما، و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإن حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسأله، أو أزيد- في جمله مسائلهما المختلفه، لأجل مهمين، مما لا يخفى [١].

- شرح :

[١]- جواب: بيان مذکور نه تنها بعيد است بلکه ممتنع هم می باشد البتّه امتناع عقلی - که مستلزم اجتماع نقیضین 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 برآن، 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 اینکه دو غرض با یکدیگر متغایر هستند - و لو 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 امّا نکته مهم، این است که مسأله تدوین یک علم و دو علم یا تدوین یک کتاب و دو کتاب، یک مسئله 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

ص: ۲۵

و قد انقدح بما ذكرنا، أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين، لا الموضوعات و لا المحمولات، و إلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم، علما على حده، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد [١].

- شرح :

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؟

[١]- 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 همچنين فقه از فلسفه جدا گشته و علم تفسير از تاريخ، ممتاز گشته است.

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

١- احتمال اول، این است که تمايز علوم را به تمايز اغراض بدانيم البته در مطالب اخير 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 قبلا توضیح دادیم.

٢- احتمال دیگر - که قائلین فراوانی دارد - این است که تمايز علوم به تمايز موضوعات است.

٣- 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،

ص: ٢٦

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 انقذح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم أنّما هو باختلاف الاغراض الدّاعيه الى التّيدوين «لا الموضوعات و لا المحمولات» پس معلوم می شود که مقصودشان همان موضوعات مسائل است، کما اینکه در باب محمولات هم چاره ای نیست جز اینکه 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 مسئله باید علم مستقلی به حساب آید مثلاً در باب مرفوعات با موضوعات مختلف، مواجه هستیم مانند «الفاعل مرفوع و المبتدأ مرفوع و ...».

دلیل مصنف «ره»: اگر ملاک تمایز علوم را به تمایز محمولات و یا موضوعات بدانیم باید هر باب یا هر مسئله را علم مستقلی محسوب نمود درحالی 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 الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص و اسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دلّ عليه، بداهه عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً [١].

- شرح :

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 و المضاف الیه» زیرا این ها مصادیق عنوان کلمه و کلام هستند بنابراین اشکال ایشان را جواب دادیم (١) امّا با توجه به اصل و اساس بیان ایشان که بر تحسین و تقبیح عقلائی 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 مفصّلاً بحث شود ولی آن مقصداری که مصنّف، متعرّض 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.

[١] - 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 خاصّی باشد یا این که لزومی ندارد که عنوان خاصّی داشته باشد، هذا اوّلاً و ثانیاً آیا اگر عنوان خاصّی داشته باشد ما باید آن عنوان خاص را بدانیم مثلاً اگر از ما سؤال کردند که عنوان خاصّی 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

ص: ٢٨

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

و قد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول، هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمّه، لا خصوص الأدلّه الأربعة بما هي أدلّه (۱)، بل و لا بما هي هي (۲)، ضروره (۳) أن البحث في غير واحد من مسائله المهمّه ليس من عوارضها، و هو واضح لو كان المراد بالسّنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمّه، كعمده مباحث التّعادل و التّرجيح، بل و مسأله حجّيه خير الواحد، لا عنها و لا عن سائر الأدلّه [۱].

- شرح :

اصول، مصاديق و افراد آن كلّی 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 مسئله، این چنین است که اگر از ما سؤال کنند موضوع علم اصول چیست پاسخ می دهیم که همان كلّی است که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائلش، نسبت كلّی 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

ص: ۲۹

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 و هما: موضوعیه ذوات الادله و بوصف دلیلیتها لعلم الاصول توضیح: ان البحث عن -- حجیه الخبر لیس بحثا عن عوارض الكتاب و الاجماع و العقل كما هو واضح سواء كانت بذواتها موضوعا ام بوصف دلیلیتها، و کذا لیس بحثا عن عوارض السنه ان ارید بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم «علیه السلام» او فعله او تقریره، اذ لیس الخبر نفس السنه حتی تكون حجیته من عوارضها، بل الخبر حاک عنها، فلا یرجع حجیه الخبر الی عوارض السنه بمعناها المصطلح سواء كانت السنه بذواتها موضوعا ام بوصف دلیلیتها كما هو واضح غایته. ر. ک: منتهی الدرّایه ۱/ ۱۶.

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

مصنّف «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 حجّیت 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 اینکه «کتاب» مع کون وصفه حجه 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 «الحجه فی الفقه» را برای آن ذکر نموده اند.

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 حجیت خبر واحد است، اگر شما ادله اربعه- چه با وصف دلیلیت 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 حجّه 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 تراجیح 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 اما محمد بن مسلم

و رجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنّة بالخبر الواحد، في مسأله حجّيه الخبر - كما افيد - و بأى الخبرين في باب التّعارض، فإنّه أيضا بحث في الحقيقة عن حجّيه الخبر في هذا الحال غير مفيد، فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع، و ما هو مفاد كان التّامّه، ليس بحثا عن عوارضه، فإنّها مفاد كان النّاقصه.

لا- يقال: هذا في الثّبوت الواقعي، و أمّا الثّبوت التّعديدي - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد كان النّاقصه.

فإنّه يقال: نعم، لكنّه ممّا لا يعرض السنّه، بل الخبر الحاكي لها، فإنّ الثّبوت

- شرح :

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 السّلام» بحث می کنید؟ ما نمی دانیم، شاید امام «علیه السّلام» هیچ کدام از آن دو را بیان ننموده باشند، و زراره ثقه، روایت می کند که قال الامام «علیه السّلام» کذا، لکن به حسب واقع شاید اصلا چنان قولی نبوده لذا مصنّف 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 (1)، بحث از عوارض قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السّلام» نشده، ضمنا شیخ اعظم «ره» توجیهی در این زمینه نموده که مصنّف به آن اشاره و سپس آن را رد نموده اند.

ص: ۳۲

۱- با توجّه به این که مصطلح و معروف در باب سنّت، فعل، قول و تقریر معصوم «علیه السّلام» است.

التَّعْبُدِي يَرْجِعُ إِلَى وَجوبِ الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ الْخَبَرِ كَالسَّنَةِ الْمُحَكَّمَةِ بِهِ، وَ هَذَا مِنْ عَوَارِضِهِ لَا عَوَارِضُهَا، كَمَا لَا يَخْفَى.

و بِالْجَمَلَةِ: التَّبَوُّتُ الْوَاقِعِيُّ لَيْسَ مِنَ الْعَوَارِضِ، وَ التَّعْبُدِي وَ إِنْ كَانَ مِنْهَا، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ لِلسَّنَةِ، بَلْ لِلْخَبَرِ، فَتَأْمَلْ جَيِّدًا [١].

- شرح :

[١]- خلاصه فرمایش شیخ انصاری «ره»^(١): مرحوم شیخ، توجیهی را در خبر واحد بیان کرده اند که اگر مورد قبول واقع شود، نظیر همان توجیه را در باب تعادل و تراجیح و تعارض خبرین می توان جریان داد.

ایشان فرموده اند: عنوان بحث را در باب حَجِّیَّتِ خَبَرِ وَاحِدٍ تَغْیِیرِ دَادِهِ وَ بِنَحْوِیْ كِهْ دَرِ كُتُبِ اَصْوَلِیْ بَحْثِ شَدَهْ- یعنی خبر الواحد هل هو حَجَّه ام لا- آن را مطرح نمی کنیم بلکه موضوع را همان سَنَّتِ اَصْطِلَاحِیْ قَرَارِ دَادِهِ وَ مِیْ كُوئِیْمِ «قَوْلِ الْمَعْصُومِ هَلْ یَثْبِتُ بَخْبَرِ زَرَارِهِ ام لَا» که ما در این صورت موضوع مسئله را قول المعصوم، فعل المعصوم یا تقریر المعصوم قرار داده و مثلاً می گوئیم «قَوْلِ الْمَعْصُومِ هَلْ یَثْبِتُ بَخْبَرِ الْوَاحِدِ ام لَا یَثْبِتُ».

مرحوم شیخ فرموده اند در فرض مذکور، بحث ما در باب حَجِّیَّتِ خَبَرِ وَاحِدٍ، بَحْثِ اَزْ عَوَارِضِ سَنَّتِ اَصْطِلَاحِیْ اَسْتِ زَیْرَا مَا سَنَّتِ اَصْطِلَاحِیْ- قول، فعل یا تقریر معصوم- را موضوع و محمولش را هل یثبت او لا یثبت قرار داده ایم.

تذکر: 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

ص: ۳۳

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

ایراد مصنف «ره»: چنانچه شما در باب حجّیت خبر واحد، صورت مسئله، 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» تامّه 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 برطبق آن، عمل نماید خواه واقعیّت داشته باشد یا نه.

مرحوم آقای آخوند کانّ 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 زراره، 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 الذاتیه ...» اکنون پرسش ما این است که:

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

می کنید قول امام صادق «علیه السّلام» به وسیله قول زراره، ثابت می شود یا نه، واقعا بحث از عوارض قول امام می کنید؟ خیر
کما اینکه وقتی به صورت کان تامّه می گوئید زید، وجود دارد، از عوارض زید، بحث نمی کنید 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 برطبق خبر زراره می باشد.

سؤال: آیا وجوب عمل برطبق خبر عادل و زراره از احکام قول امام صادق «علیه السّلام» است یا از احکام خبر زراره می باشد؟

در فرض قبل اصلا 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 می شود بر شما واجب است که عمل کنید باید دید که عمل برطبق چه چیز لازم است. واضح است که در
این فرض، خبر زراره، دارای وجوب عمل تعبدی است نه قول امام «علیه السّلام»، آری در علم کلام درباره وجوب عمل برطبق
قول امام «علیه السّلام» بحث می کنیم نه در علم اصول و ما اینجا بحث کلامی نداریم بلکه در محلّ بحث، هنگامی که دقت
می کنیم متوجه می شویم که «وجوب العمل» معروضش، خبر زراره است نه قول الامام «علیه السّلام» و اصلا در علم اصول
بحث نمی کنیم که آیا واجب است برطبق قول امام صادق «علیه السّلام» عمل کرد یا نه.

خلاصه اشکال مصتّف به کلام شیخ اعظم «قدّس سرّهما»: 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 می کنید امّا معروضش سنت
حاکیه، یعنی نقل زراره می باشد- این مطالب در صورتی است که مقصود از سنت

و أمّا إذا كان المراد من السّنة ما يعمّ حكايتها، فلأنّ البحث في تلك المباحث و إن كان عن أحوال السّنة بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها، كمباحث الألفاظ، و جملة من غيرها، لا يخصّ الأدلّة، بل يعمّ غيرها، و إن كان المهم معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

همان سنّت اصطلاحی باشد-

[١]- اگر شما سنّت را به معنای اعمی گرفتید که هم سنّت محکیه و هم سنّت حاکیه، هر دو موضوع علم اصول شدند، یعنی هم «قول، فعل و تقریر امام «علیه السلام» و هم (خبر زراره و امثال آن) در دائره سنّت 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 قبلا بیان کردیم (١)- نه ربطی به سنّت حاکیه دارد نه ارتباطی با سنّت محکیه پیدا می کند.

مثال: هنگامی که شما بحث می کنید که هیئت افعال دلالت بر وجوب می کنند 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 سنّت، 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 مدّعی 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 اصلا ربطی به ادلّه اربعه ندارد مانند بحث مقدمه واجب یا بحث اجتماع امر و نهی مثلا در بحث مقدمه واجب

ص: ٣٦

١- آنها مربوط به اشکال اوّل بود که توضیح هم دادیم.

و يؤيد ذلك تعريف الأصول، بأنه (العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه)، و إن كان الأولى (١) تعريفه بأنه (صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)، بناء على أن مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه، و مسائل الأصول العمليّه في الشبّهات الحكميّه من الأصول، كما هو كذلك؛ ضروره أنّه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمّات (٢) [١].

- شرح :

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 اساس 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 -

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

ص: ٣٧

١- [الف: و لعل وجه التعبير بالاولويه ان امثال هذه التعاريف كما سيأتي من المصنف مكررا تعاريف لفظيه لمجرد حصول الميز في الجملة من قبيل تعريف السعدانه بانها نبت فلا تجب أن تكون جامعه مانعه لها العكس و الطرد فلا ينبغي اطاله الكلام فيها بالنقض و الابرام بل التعاريف الحقيقيه لا يعرفها الا الله العالم بكنه الاشياء و حقائقها كما ستأتي منه الاشاره ... ر. ك: عنايه الاصول ١٢ / ١ ب: هذه الاولويه تعيينه كالاولويه في قوله تعالى « وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ »* لفساد تعريف المشهور عند المصنف من وجوه ... ر. ك: منتهى الدرايه ١ / ٢١].

٢- حيث ان مسأله حجيه الظن على الحكومه و الاصول العمليه المتكفله لاحكام العمل الخالي عن الدليل -- يتكل اليها الفقيه بعد استفراغ الوسع في مدرك الحكم و اليأس عن الظفر به بتطبيقها عليه من دون ان يؤخذ في طريق استنباط حكم اصلا فتعريف المشهور قاصر عن أن يشمل حجيه الظن على الحكومه و الاصول العمليه فلا- بدّ من المصير الى الاستطراد بخلاف تعريف المصنف مضافا الى ان الظاهر من أسامي العلوم المدونه كونها اسامي للصناعات و الملكات كما يظهر ذلك لمن تتبع محاوراتهم. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي، طبع نجف ١ / ٩.

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 الممهّده لاستنباط الاحکام الشرعیّه» یعنی علم اصول، قواعد و ضوابطی است که آماده و ممحّض 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 صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحکام او التي ينتهي اليها في مقام العمل بناء...» 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.

ص: ۳۸

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، تصرّف نموده و آن را تغییر دادند؟

قوله «بناء علی ان مسأله حجّیه الظن علی الحکومه و مسائل الاصول العملیه فی الشبهات الحکمیّه 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 حجّیت ظن است- اختلافی واقع شده که آیا نتیجه دلیل انسداد، حجّیت مظنه به نحو کشف یا حجّیت ظن به نحو حکومت است.

معنای کشف، این است که اگر دلیل انسداد را پذیرفتیم، بگوئیم کشف می کنیم که «شارع» مقدّس 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 حجّیت بخشیده است.

اما اگر گفتیم نتیجه مقدمات دلیل انسداد، حجّیت 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

ص: ۳۹

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

شد، و زراره هم روایتی را نقل کرد که دلالت بر وجوب نماز جمعه می نمود، ما به طور قطع، استنباط می کنیم که نماز جمعه واجب است امّا «ظن» بنا بر حکومت به هر حال «ظن» است و استنباط از طریق مذکور، ظنی است نه قطعی در نتیجه اگر بخواهیم تعریف مشهور را بپذیریم، لازمه اش این است که حجّیت مظنّه بنا بر حکومت، جزء مسائل علم اصول نباشد در حالی که نمی توان آنها را به عنوان استطراد مطرح نمود و حتما باید جزء مسائل علم اصول به حساب آورد پس در نتیجه باید تعریف علم اصول، توسعه داشته باشد، تا شامل آن هم بشود.

۲- اختلافی هست که آیا مباحث اصول عملیه، جزء مباحث فقهی است یا اینکه جزء مباحث اصولی می باشد. مرحوم شیخ و همچنین مرحوم مصنّف «قدّس سرّهما» و جمعی از دیگر بزرگان، این مسئله را پذیرفته اند که:

اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شود، جزء علم اصول نیست امّا اصول عملیه ای که در شبهات حکمیّه جاری می شود، جزء مباحث علم اصول می باشد لازم به تذکر است که مصنّف «ره» چندان اتکائی به آن مطلب ندارد، لذا فرموده اند:

«بناء علی ان مسأله حجّیه الظن علی الحکومه و مسائل الاصول العملیه (۱) فی الشبّهات الحکمیّه من الاصول...».

لکن نکته بحث، این است که:

ص: ۴۰

۱- ... و کذا الحال فی مسائل الاصول العملیه العقلیه کالبراءه و الاشتغال و التخییر فی الشبّهات الحکمیّه فانه لا یتوصل بها الی حکم شرعی، بل و بعض الاصول الشرعیّه کحدیث الرفع بناء علی اقتضائه مجرد نفی الالزام بلا جعل للاباحه فان نفی الالزام و ان کان شرعیاً الا- انه لیس حکماً شرعیاً و الا- کانت الاحکام عشره لا خمسه الا ان یراد من الحکم هنا ما یعمه، و هذه کلها تدخل فی علم الاصول علی تعریف المصنّف «ره» لانها ینتهی الیها 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 حکمیّه، خارج از تعریف مذکور باشد زیرا اصول عملیه ای که در شبهات حکمیّه 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 اینکه به وسیله استصحاب، وجوب نماز جمعه «استنباط» شود زیرا در تعریف مشهور چنین آمده: بانه العلم بالقواعد الممهّده «الاستنباط» الاحکام الشرعیّه.

خلاصه: اگر بخواهیم بر تعریف، اول، اقتصار نمائیم لازمه اش این است که مسائل اصول عملیه جاری در شبهات حکمیّه، 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 اولویّتی را بیان کرده اند؟

جواب: فعلاً ایشان در صدد اثبات آن نبوده و لذا فرموده اند «بناء علی أنّ مسأله حجّیه الظن علی الحکومه و...» یعنی بنابراین که مسأله حجّیت ظن بر حکومت و همچنین مسائل اصول عملیه در شبهات حکمیّه، جزء مسائل علم اصول باشد، اما اگر کسی گفت آن دو، جزء مسائل علم اصول نیست در نتیجه، اولویّت مذکور هم منتفی می شود.

الأمر الثاني: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما، ناش من تخصيصه به تارة، و من كثره استعماله فيه أخرى، و بهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التّعيني و التّعيني، كما لا يخفى [١].

- شرح :

امر دوّم وضع الفاظ

اشاره

[١]- امر دوّم در بيان وضع الفاظ است. در اين مبحث از جهات مختلفى مى توان بحث نمود كه بعضى از آنها فاقد ثمره عملى است از جمله اينكه:

آيا واضع الفاظ، خداوند متعال است يا اينكه الفاظ را بشر، وضع نموده (١)؟

ص: ٤٢

١- ثمّ ان تعيين أنّ الواضع هو الله تعالى كما نسب الى أبى الحسن الأشعري و جماعه فعلم عباده عليها بالوحى او بخلق الأصوات و الحروف فى جسم و اسماع ذلك الجسم واحدا او جماعه او بخلق علم ضرورى فى واحد او جماعه محتجين بقوله تعالى وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا فَانَّ الْأَسْمَاءَ المراد بها العلامات بعمومها يشمل الألفاظ لكونها علامه لمعانيها و التّعليم فرع الوضع، او أنّه هو البشر واحدا كان او اكثر، او أنّ التّعريف حصل بالإشاره و التّريد بالقرائن كما نسب الى اصحاب ابى هاشم مستدلين بقوله تعالى وَ ما أَرْسَلْنَا مِنْ - رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ حَيْثُ دَلَّ عَلَى سَبْقِ اللّٰغَةِ عَلَى الْاِرْسَالِ فلو كان الواضع هو الله تعالى لتقدم الارسال عليها لتوقّف البيان عليه فتأمل، او انه فى البعض المحتاج اليه فى التنبيه على الجعل و الاصطلاح هو الله تعالى فى الباقي هو البشر كما نسب الى ابى اسحاق الاسفرائينى مستندا الى أنّ الواضع فى البعض المحتاج اليه لو لم يكن هو الله تعالى بل كان كله هو البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح آخر فتدبر، امر موكول الى عهدتهم و ليس لنا طريق الى تعيينه و أنّما المحقق أنّ الضروره و الاحتياج الى الاعراب عما فى الضمير صار داعيا الى المكالمه و المحادثه. ر. ك: شرح الكفايه الأصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتى ١٠ / ١.

اینک به توضیح امر دوّم 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 اینکه 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 معنایی 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-

مصنّف، وضع را چنین تعریف کرده اند: «اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تاره و من کثره استعماله فیہ اخرى».

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

سؤال: منشأ پیدایش ارتباط مذکور چیست؟

ص: ۴۳

جواب: الف: گاهی منشأ ارتباط مذکور، تخصیص و تعیین واضح است مثلاً- واضح گفته است کلمه «ماء» را برای فلان مایع خارجی قرار می دهد 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، تصوّر می شود.

به عنوان فرض و مثال، کلمه «صلاه» 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 بندد و لذا می گوئیم دارای وضع تعیینی است.

قوله «و بهذا المعنى صحّ تقسيمه الى التّعيني و التّعيني».

با توجه به اینکه گفتیم تعریف وضع، عبارت است از «نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ...» صحیح است که وضع را به تعیینی و تعیینی 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 تعیینی 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 تعینی و اما تعینی» در حالی که در خارج مشاهده می کنیم چنین تقسیمی وجود دارد و ...

ثم إنَّ الملحوظ حال الوضع (١): إمّا يكون معنى عامّاً، فيوضع اللفظ له تاره، و لأفراده و مصاديقه أخرى؛ و إمّا يكون معنى خاصّاً، لا يكاد يصحّ إلا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثة [١].

- شرح :

اقسام وضع

[١] واضح است که «وضع» از امور انشائیّه است و با تصوّر و لحاظ، محقّق می شود و متقومّ 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 واضع 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:

١- وضع عام، موضوع له عام ٢- وضع عام، موضوع له خاص ٣- 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 واضع، 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

ص: ٤٥

١- الظاهر عدم الفرق فی مجیء الاقسام بین الوضع التعینى و الوضع التعینى غایه الامر لحاظ العام و الخاص یكون فی الثانی لاجل الاستعمال المذی هو المصحح لاعتبار الوضع. ثم انّ لحاظ الموضوع له تاره یكون تفصیلاً و اخرى یكون اجمالاً ببعض وجوه الملحوظه و المراد بوجه الشیء ما یكون لحاظه ممیزاً للموجه عمّاً عداه و یكون النظر الیه نظراً الیه فی الجملة. ر. ک: حقائق الاصول ١ / ٢٠.

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، مرئه و انسان -

امّا چنانچه واضح، لفظ را در برابر مصادیق و افراد آن کلی وضع نماید، می گویند «وضع عام» ولی «موضوع له» خاص است - مانند حروف (۱) -

مثلاً - واضح در مورد کلمه «من» که از حروف جازه است کلی ابتداء را لحاظ نموده امّا لفظ «من» را برای مصادیق خارجیه - ابتداء بصره، ابتداء کار، ابتداء مطالعه و ... - وضع نموده است.

تذکر: در مواردی که واضح، معنای کلی را تصوّر 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 واضح، معنای جزئی را تصوّر می کند - می دانیم که جزئیّتی شیء به تشخّصات و خصوصیات و وجودات خارجیه است - و می گوید لفظ زید را برای فلان ذات مع التّشخص 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 واضح، معنای جزئی را لحاظ نمود، باید لفظ را برای همان معنای جزئی وضع کند و امکان ندارد که معنای جزئی را تصوّر کند، امّا لفظ را برای کلی وضع نماید.

ص: ۴۶

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

و ذلك لأنّ العامّ يصلح لأنّ يكون آله للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، و معرفه وجه الشّيء معرفته بوجه، بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ، لا يكون وجها للعام، و لا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوّره معرفه له، و لا لها- أصلا- و لو بوجه [۱].

- شرح :

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 مسئله 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 مخصوصا با توجه به نکته ای که مصنّف «ره» در صفحه اوّل کتاب کفایه ذکر کرده اند که:

بین کلی و مصادیق آن- عام و افراد آن، انسان و مصادیق آن- از نظر خارج، اتّحاد 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

ص: ۴۷

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. - معرفه وجه الشیء معرفته 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 انسانیّت مشترک نیستند؟

و آیا وصف انسانیّت وصف مصادیق نیست؟

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

نعم ربّما یوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فیوضع له اللفظ، فیكون الوضع عامّا، كما كان الموضوع له عامّا، و هذا بخلاف ما فی الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإنّ الموضوع له- و هی الأفراد- لا یكون متصوّرا إلا بوجهه و عنوانه،

- شرح :

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.

امّا صورت عکس مسأله قبل: اگر معنای جزئی و خاصّی- زید، بکر و عمرو- را تصوّر کردیم، نمی توان لفظ را برای کلی و عام- انسان- وضع نمود زیرا خاص بما هو 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 امّا 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 امّا 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.

ص: ۴۹

و هو العام، و فرق واضح بین تصوّر الشیء بوجهه، و تصوّره بنفسه، و لو كان بسبب تصوّر أمر آخر [۱].

- شرح :

[۱]- آری گاهی انسان در ضمن اینکه 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 اینکه 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 اولیّه 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 دوّم بود و ...

مصنّف در این بخش از متن کتاب فرموده اند:

ص: ۵۰

و لعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام، و عدم تميّزه بينهما، كان موجبا لتوهم امکان ثبوت قسم رابع، و هو أن يكون الوضع خاصا، مع كون الموضوع له عاما، مع أنّه واضح لمن كان له أدنى تأمل [١].

- شرح :

«و فرق واضح بين تصوّر الشئ بوجهه (١) و تصوّره بنفسه (٢) و لو كان بسبب تصوّر امر آخر».

تذکر: مرحوم مشکینی عبارت مذکور- نعم ربما يوجب...- را به نحو دیگری بیان کرده اند (٣) که خلاف عبارت است به بیان دیگر، مصنف «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 خاصیتی 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 نمایند بلکه سایر جهات خاص را در نظر می گیرید.

[١]- 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 مصنف فرموده اند:

ص: ٥١

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

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

٣- ر. ک کفایه الاصول محشی ١/ ١٢.

ثم إنه لا- ريب في ثبوت الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام و كذا الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، كوضع أسماء الأجناس و أمّا الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فقد توهم أنه وضع الحروف، و ما ألحق بها من الأسماء (1)، كما توهم أيضا ان المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّا.

و التّحقيق- حسبما يؤدّي إليه النظر الدّقيق- أنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الأسماء [1].

- شرح :

«و لعلّ خفاء ذلك- الفرق- على بعض الاعلام و عدم تميّزه بينهما كان موجبا لتوهم امكان ثبوت قسم رابع...».

[1]- تاکنون بحث ما درباره امکان اقسام وضع بود که گفتیم سه قسم وضع، تصوّر 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 شخصیّه، که مفهوم و معنای جزئی را تصوّر 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: قبلا 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 سوّم، معنای کلی را تصوّر می کنند ولی لفظ را برای مصادیق و افراد آن وضع می نمایند.

ص: ۵۲

۱- المشابهة للحروف شباهاه افتقاريّه او وضعيه او معنويه كاسماء الاشارات و الموصولات و غيرهما. ر. ك منتهى الدرّايه 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- مصنف «ره» فرموده اند: توهم شده است که وضع حروف و آنچه که به حروف ملحق است- مانند اسماء اشاره، ضمائر و موصولیات- عام ولی موضوع له آنها خاص است البتّه بین متأخرین- از جمله، صاحب فصول و صاحب معالم- همین نظر مشهور است (۱).

مثال: واضح هنگام وضع کلمه «من» که یکی از حروف جارّه 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 امّا مستعمل فیه آنها خاص است مثلاً مفهوم کلی «ابتداء» تصوّر شده و لفظ «من» هم برای همان مفهوم کلی وضع شده اما مستعمل در مقام استعمال، آن را در افراد و مصادیق استعمال نموده است.

۳- نظر مصنف «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.

ص: ۵۳

۱- و نیز ر. ک عنایه الاصول ۱ / ۲۱.

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

و ذلك لأنَّ الخصوصيَّه المتوهمه، إن كانت هي الموجه لكون المعنى المتخصِّص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنَّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً، و هو كما ترى [١].

- شرح :

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

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

تذکر: همان طور که ملاحظه کردید، مصنّف «ره» در باب وضع حروف نظریه ای دارند که مخالف عقیده مشهور و همچنین مخالف آن قول دیگر- قول دوّم- 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.

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

مقدمه: می دانید که خصوصیت و تشخّص، ملازم با وجود است و «الشیء ما لم يتشخّص لم يوجد» هر کجا صحبت از تشخّص و خصوصیت می شود، معنایش این است که وجود در میان است تا کلی و انسان، لباس وجود پوشد تشخّص پیدا نمی کند منتها گاهی تشخّص 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 تشخّص پیدا

ص: ٥٤

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 خارجیّه 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 دوّم 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 واضح می‌خواسته، کلمه «من» را وضع کند،

ص: ۵۵

۱- تا تشخیص پیدا نکند موجود نمی‌شود.

مفهوم کلی «ابتداء» را در نظر گرفته امّا آن را برای مصادیق و افراد خارجیّه «ابتداء» وضع کرده- طبق نظر مشهور- و یا اینکه در مقام استعمال آن را در افراد و مصادیق خارجی «ابتداء» استعمال نموده- طبق نظر دوّم- 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 محلّ کارتان حرکت می کنید یک ابتداء خارجی محقق می شود.

سؤال: اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف جزئی خارجی باشد- مصادیق خارجیّه باشد- چه اشکالی بر نظر مشهور یا قول دوّم هست؟

جواب: اشکال مهمّی که بر آنها وارد می باشد، این است که می بینیم حروف در بسیاری از اوقات در جزئیات خارجیّه 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 البصره الی الکوفه» در این صورت، ابتداء سیر شما از نقطه مشخصی بوده و از آن «ابتداء» اخبار نموده اید و اشکالی هم در میان نیست امّا اگر در مقام انشاء و امر (۱) بگوئید «سر من البصره الی الکوفه» در این صورت، مصادیق متعدّدی 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 «من» در جزئی خارجی استعمال نشده است و الا اگر در جزئی خارجی استعمال شده باشد یا موضوع له آن خاص باشد، قابل

ص: ۵۶

۱- یا در مقام اخبار از آینده بگوئید «اسیر من البصره الی الکوفه».

و إن كانت هي الموجبه لكونه جزئيا ذهتيا، حيث أنه لا- يكاد يكون المعنى حرفيا، إلا- إذا لوحظ حاله لمعنى آخر، و من خصوصياته القائمه به، و يكون حاله

- شرح :

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 «من» 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 مثلا 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: مصنّف «ره» فرموده اند و هو كما ترى(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 البتّه ما منکر وجود جزئی اضافی نیستیم اما مربوط به اینجا نیست.

ص: ۵۷

-
- ۱- و هو المحقق التقی صاحب الحاشیه علی ما قیل او صاحب الفصول علی ما قیل ایضا ر. ک منتهی الدرّایه ۱ / ۴۰.
 - ۲- لاین مناط الکلیه و هو قابلیه الانطباق علی اکثرین موجود فی الجزئی الاضافی، فیرجع الامر الی ما افاده المصنّف من کون الحروف موضوعه بالوضع العام و الموضوع له العام. ر. ک منتهی الدرّایه ۱ / ۴۰.

كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، و لذا قيل في تعريفه: بأنه ما دلّ على معنى في غيره، فالمعنى، و إن كان لا محاله يصير جزئياً بهذا اللحاظ، بحيث يبينه إذا لوحظ ثانياً، كما لوحظ أولاً، و لو كان اللاحظ واحداً، إلّا أنّ هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، و إلا فلا بدّ من لحاظ آخر، متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهه أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه في استعمال الألفاظ، و هو كما ترى [۱].

- شرح :

[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: واضح، کلی «ابتداء» را تصوّر کرده اما لفظ را برای «کلی» ابتداء وضع ننموده بلکه برای جزئیات ذهنیه ابتداء وضع کرده است و جزئیات ذهنیه ابتداء، همان ابتداهای متصوره و همان ابتداهائی است که توجه ذهنی به آنها شده و ...

تذکر: در ادبیات، تعریف اسم و حرف را خوانده ایم که: «الاسم کلمه تدلّ علی معنی فی نفسه غیر مقترنه باحد الا زمانه الثلاثه». معنای اسمی عبارت از آن معنائی است که خودبه خود استقلال دارد و تابع معنای دیگری نیست و ارتباط و اضافه ای به معنای دیگر ندارد. «و الحرف ما دلّ معنی فی غیره» حرف آن است که دلالت بر معنائی 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 خودبه خود وجود دارد اما عرض حالّ در غیر و برای غیر است مانند جسم و بیاض و فرق آن دو این است که جسم خودبه خود وجود دارد و قائم به ذات است اما بیاض اگر

ص: ۵۸

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

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

ابتدائیت، خودبه 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 تصوّر ذهنتیت معنای حرفی چگونه است.

همان طور که اشاره کردیم واضح، کلی «ابتداء» را تصوّر نموده امّا کلمه من 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 له «من» چیست چنین تعبیر کنیم که:

«الابتداء الذی لوحظ حاله للغير - وصفا للغير» که لحاظ، همان تصوّر ذهنی و تصوّر ذهنی همان وجود ذهنی است چنین ابتدائی موضوع له «من» می باشد که جزئی ذهنی (1) است.

اگر مشهور و همچنین قائل قول دوّم - که می گفت مستعمل فیه 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.

ص: ۵۹

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

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

۱- اگر کلمه لحاظ و عنوان وجود ذهنی در موضوع له حروف مدخلیت پیدا کند لازمه اش این است که وقتی جمله «سرت من البصره الی الکوفه» را می گوئیم در کلمه «من» 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 «من» نیازمند به دو لحاظ هستیم یک لحاظ برای موضوع له آن، زیرا موضوع له کلمه «من» «ابتداء» نیست بلکه «الابتداء الذی لوحظ وصفا للغير» می باشد- موضوع له یا مستعمل فيه بسیط نیست بلکه مرکب است- که این کلمه «لوحظ» و لحاظ، جزء معنا و موضوع له «من» 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 «من» 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 «و هو كما ترى»^(۱) زیرا ما بالوجدان مشاهده می کنیم که وقتی جمله «سرت من البصره الی الکوفه» را می گوئیم اصلاً نیاز به دو لحاظ نداریم.

ص: ۶۰

۱- اولاً من جهة تحقّق الاستعمال للحروف في معانيها بلحاظ واحد بلا عنایه اصلاً و ثانياً بان اللحاظین إن كانا موجودین في آن واحد لزم اجتماع المثلین- و هو ممتنع- و ان كانا موجودین في آیین ففي آن اللحاظ الاستعمالی لا لحاظ للمعنی الحرفی بالنحو المميز له عن الاسم ... ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۲۵.

مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلّي العقلي (١) عليها حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصره) إلا بالتجريد وإلغاء (٢) الخصوصية [١].

- شرح :

[١]- ٢: اگر لحاظ و عنوان وجود ذهنی - جزئی ذهنی - در موضوع له یا مستعمل فيه حروف و کلمه من مدخلیت پیدا کند اشکال دیگرش این است که: اگر مولا - امری را به صورت «سر من البصره الی الکوفه» بیان کرد، شما نمی توانید آن امر را امتثال نمائید.

بیان ذلک: 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 تصوّر می کنید، وجود خارجی را از او القاء می نمائید و الا با وصف وجود خارجی نمی توان او را در ذهن تصوّر نمود بنابراین اگر مولا گفت «سر من البصره الی الکوفه» و موضوع له یا مستعمل فيه «من» وجود ذهنی باشد شما چگونه با سیر خارجی آن را امتثال می کنید چون مأمور به شما موجود ذهنی است و شما در خارج یک «سیری» انجام داده اید، ممتنع است که امر خارجی امتثال یک مأمور به به امر ذهنی باشد لذا می گوئیم روی بیان مشهور و یا آن قول دوّم «سر من البصره ...» قابل امتثال نیست مگر اینکه جزئیّت و خصوصیت ذهّیه آن را القاء نمائیم در حالی که بالوجدان مشاهده می کنیم که در امتثال امر مذکور نیازی به القاء خصوصیت نیست و قابل موافقت هست.

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

ص: ٦١

١- كان الاولى ان يقول: الجزئی الذهّنی، لان المعنی الحرفی فی نفسه لیس کلیاً طبعیاً و لو كان لا یكون بقید وجوده الذهّنی کلیاً عقلياً لان الكلّي العقلي هو الطبعی المقید بوصف الكلّیه و تقييده باللحاظ غیر وصف الكلّیه فلاحظ. ر. ك حقائق الاصول ٢٦ / ١.

٢- فی «ب»: القاء. ر. ك: كفايه الاصول، طبع مؤسسه آل البيت ١١.

هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حاله لغيره في الحروف إلا كالحاظه في نفسه في الأسماء، و كما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى [١].

- شرح :

ذهنی - است نه کلی عقلی منطقی.

[١]- ٣- سومین اشکالی که به کلام مشهور و آن قول دیگر- قول دوم- وارد است:

شما به کلام نحویین تمسّک کردید و گفتید معنای حرف، آن است که: «لوحظ حاله للغير» اما معنای اسم را که گفته اند «لوحظ مستقلا» فراموش کردید یعنی «لحاظ و لوحظ» در تعریف هر دو آمده منتها یکی لوحظ حاله للغير و دیگری لوحظ مستقلا اگر «لحاظ»، جزئیت ذهنته 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 لحاظها متفاوت است معنای حرفی به عنوان یک معنای تبعی ملاحظه می شود ولی معنای اسمی مستقلا 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 فیه اسماء، معتبر و مأخوذ نیست همان طور، لحاظ آلی و تبعی در مستعمل فیه حروف، مأخوذ نمی باشد.

ص: ٦٢

و بالجمله: ليس المعنى فى كلمة (من) و لفظ الابتداء - مثلا- -إلا- الابتداء، فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه و مستقلا، كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها و آله، و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها [١].

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف فى المعنى، و لزم كون مثل كلمة (من) و لفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما فى موضع الآخر، و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، و هو باطل بالضرورة، كما هو واضح [٢].

- شرح :

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

معنای «من»- 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 فى نفسه در معنای «الابتداء» دخالت ندارد، همان طور لحاظ تبعی در معنای «من» 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 من- که حرف است- نمی گردد.

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

[٢]- 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:

بنا بر نظر شما- مصنف- هیچ فرقی بین معنای اسم جنس و حرف نیست. مثلا- می دانیم کلمه «من» یکی از حروف است و کلمه «الابتداء» هم یکی از اسماء می باشد

ص: ٦٣

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث [أنه] وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه، و الحرف ليراد منه معناه لا- كذلك، بل بما هو حاله لغيره، كما مرّت الاشارة إليه غير مرّه، فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع، يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، و إن اتّفقا فيما له الوضع، و قد عرفت- بما لا مزيد عليه- أن نحو إرادته المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته [۱].

- شرح :

لازمه بیان مصنّف، این است که کلمه «من» 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 کلی تصوّر می شود، الفاظ هم برای معنای کلی وضع می شود و در مقام استعمال هم در معنای کلی استعمال می شود.

درحالی که می دانیم کلمه «من» و کلمه «الابتداء» مترادف نیستند و اگر به کتب لغت و کلمات نحویین مراجعه کنید، نمی گویند معنای «من» الابتداء هست بلکه می گویند من «لابتداء» می باشد. مثلا هنگامی که می خواهید بگوئید، ابتداء هر کاری مشکل تر از انتهای آن می باشد، صحیح است چنین تعبیر کنید: «ابتداء کلّ امر اصعب من انتهائه» درحالی که در همین مثال نمی توان به جای کلمه «ابتداء» لفظ «من» را به کار برد.

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

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

ص: ۶۴

۱- و همچنین کلمه «الی» و انتهاء و ...

واضع هنگامی که در صدد وضع کلمه «من» 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 می‌شوند 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 اینکه 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 تعهّد و تقیّدی 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 کلّ امر اصعب من انتهائه».

۲- اما اگر نیاز استعمالی شما به نحو استقلال نیست، بلکه حاله للغير است، و مثلاً ارتباط به سیر و بصره دارد، ارتباط با آمدن شما از منزل به طرف مسجد دارد، در این صورت شما کلمه «من» را در همان مفهوم کلی ابتداء استعمال کنید. بنابراین وضع هر دو عام، موضوع له 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.

تذکر: «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 «من» را وضع نموده بدون اینکه لحاظ استقلالی و تبعی در

ثم لا- یبعد أن یكون الاختلاف فی الخبر و الإنشاء أيضا كذلك، فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی حکایه ثبوت معناه فی موطنه، و الإنشاء لیستعمل فی قصد تحققه و ثبوته، و إن اتفقا فیما استعمالا فیہ، فتأمل [۱].

- شرح :

معنا و مفهوم، مدخلیت داشته باشد منتها 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 اخیرا (۱) 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 درحالی که همه معتقدند معانی اسماء اجناس، جزئی نیست و ...

خلاصه: به نظر مصنف، وضع، موضوع له و مستعمل فیہ حروف، عام است و درعین حال ترادفی هم در بین نیست.

[۱]- مصنف فرموده اند: بعید نیست که اختلاف در خبر و انشاء هم مانند کلمه «من» و «ابتداء» باشد که موضوع له و مستعمل فیہ آنها یکی است اما مکان و مقام استعمالشان متفاوت است.

بیان ذلک: جملاتی داریم که همیشه به صورت خبر (۲)، استعمال می شنوند مانند «ضرب زید عمروا» و جملاتی داریم که همیشه به صورت انشاء (۳) به کار می روند مانند فعل امر. این گونه جملات، محلّ بحث و شاهد ما نیست بلکه جملاتی که گاهی برای خبر و زمانی برای انشاء استعمال می شوند شاهد بحث ما هست مانند بعث، زوّجت و

ص: ۶۶

۱- در توضیح قول مرحوم مصنف - مع أنّه لیس لحاظ المعنی ... -

۲- الخبر فی الاصطلاح هو الکلام الذی یكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه.

۳- و الانشاء کلام لیس لنسبته خارج كذلك [ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۲۷].

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- موضوع له 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 موضوع له و مستعمل فیه کلمه «من» و «ابتداء» واحد، اما مقام و محل استعمال آنها متفاوت است به همین ترتیب، موضوع له 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 متعدّد است زیرا ایشان فرموده اند: ثم لا یبعد... فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل «فی حکایه» ..

معنای عبارت «... فی حکایه...» 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 مسئله کاملاً واضح و

ثم إنه قد انقدح مما حَقَّقناه، أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة و الضمائر أيضا عام، و أنَّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث أنَّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، و كذا بعض الضمائر، و بعضها ليخاطب به المعنى، و الإشارة و التّخاطب يستدعيان التّشخيص كما لا يخفى، فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنّما هو المفرد المذكور، و تشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة، أو التّخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنَّ الإشارة أو التّخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشّخص أو معه، غير مجازفه.

فتلخص ممّا حَقَّقناه: أنّ التّشخيص النَّاشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخيص المستعمل فيه، سواء كان تشخيصا خارجيا- كما في مثل أسماء الإشارة- أو ذهتيا- كما في أسماء الأجناس و الحروف و نحوهما- من غير فرق في ذلك أصلا بين الحروف و أسماء الأجناس، و لعمرى هذا واضح [١].

- شرح :

عبارت چنين می شود:

«فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في مقام حكاية ثبوت معناه في موطنه».

و همچنين مرحوم مصنف در عبارت بعد- و الانشاء ليستعمل في قصد ...- در صدد بيان مستعمل فيه نيست بلکه مقام استعمال را روشن می کنند و ...

خلاصه: موضوع له و مستعمل فيه جمله خبريه يكي ولي مقام استعمال آنها متفاوت است.

قوله «فتأمل».

شاید اشاره به همان مطلبی باشد که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده اند.

[١]- 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.

ص: ٦٨

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

بیان ذلک: در ادبیات خواننده 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 کان 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

و لذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصا في الحرف عين و لا أثر، و إنما ذهب إليه بعض من تأخر، و لعلّه لتوهم كون قصده بما هو في غيره، من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه، و الغفلة عن أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحاءه، لا- يكاد يكون من شئونه و أطواره، و إلما فليكن قصده بما هو هو و في نفسه كذلك، فتأمل في المقام فإنه دقيق، و قد زلّ فيه أقدم غير واحد من أهل التحقيق و التدقيق [١].

- شرح :

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

امّا در ضمیر مخاطب- مانند ایّاک- اشاره ای وجود ندارد بلکه مخاطب مطرح است و موضوع له «ایّاک» کلی است لکن جزئیت به خاطر مخاطب است و مخاطب اقتضاء تشخّص می کند ولی موضوع له و مستعمل فيه ضمیر مخاطب ایّاک کلی است به عبارت دیگر اگرچه معنی ضمیر ایّاک یا مشار الیه به هذا در خارج، کلی نیست بلکه معین و جزئی است اما تشخّص در موضوع له و مستعمل فيه آنها مأخوذ نیست بلکه تشخّص از کیفیات استعمال است و جزء معنا نمی باشد و مانند شرط است که در لحاظ استقلالی و تبعی در باب اسماء و حروف بود همان طور که آنجا لحاظ، جزء معنا نبود اینجا هم عنوان اشاره و مخاطب دخالتی در معنا ندارد منتها فرقی این است که آنجا مسأله لحاظ در میان بود و لحاظ، مساوق با وجود ذهنی است و در ما نحن 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.

[١]- برای اینکه کسی به مصنّف «ره»، اعتراض نکند که بیان و عقیده شما بی سابقه است، فرموده اند:

ص: ٧٠

الثالث: صحّ استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هي بالوضع، او بالطبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنّها بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع

- شرح :

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 آلیت و وصفیت، جزء معنای حرف است و دیده اند که حرف را چنین معنا کرده اند: «الحرف ما دلّ علی معنای غیره» و یا مثلاً کلمه من را چنین معنا کرده اند: «الابتداء الذی لوحظ حاله 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 کلمه تدل علی معنی فی نفسه...» منتها در آنجا - اسماء - لحاظ استقلالیه و در اینجا - حروف - لحاظ، تبعی است و جزئیّت مربوط به لحاظ است نه مربوط به تبعیّت و استقلالیه. و اگر مسأله 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 درحالی که هیچ کس چنین حرفی نروده است.

مرحوم مصنف در پایان امر ثانی فرموده اند: «فتأمل فی المقام فأنه دقیق و قد زلّ فيه اقدم غیر واحد من اهل التّحقیق و التّدقیق».

ص: ۷۱

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

ترخیصه، و لا معنی لصحّته إلا حسنه، و الظاهر أنّ صحّحه استعمال اللفظ فی نوعه أو مثله من قبيله، كما یأتی الإشاره إلى تفصیله [۱].

- شرح :

امر سوّم ملاک صحت استعمال چیست؟

اشاره

[۱]- مقدمه: به یک اعتبار، وضع بر دو نوع است: وضع شخصی، وضع نوعی.

الف: وضع شخصی - گاهی واضح، ماده و هیئت معینی را در نظر می گیرد و لفظی را وضع می کند مانند نوع اسماء مثلا 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 - مثلا 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 مثلا می گویند هیئت «فعل» 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 - فعلا این مسئله به بحث ما ارتباطی ندارد -

تذکر: آنچه را که تاکنون در این امر گفته ایم، در استعمالات حقیقیه، جاری است و اینک به توضیح عبارت مرحوم مصنف می پردازیم:

در استعمالات حقیقی، بلا اشکال به وضع واضح نیازمند هستیم اما:

آیا در استعمالات مجازی هم به وضع واضح احتیاج داریم مثلا آیا واضح 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،

ص: ۷۲

استعمال نماید مانعی ندارد؟ به عبارت دیگر، ما که کلمه اسد را بر زید اطلاق می کنیم و می گوئیم «رأیت اسدا یرمی» مجوز و ملاک صحت چنین استعمالی چیست و آیا واضح، اجازه کلی داده است که لفظ اسد را می توانید در مورد انسان مشابه اسد به کار ببرید؟

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

در مجازات اصلا 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 اصلا 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 کلمه اسد را در معنای مجازی و رجلی که با حیوان مفترس شباهت دارد، به کار بردیم و ذوق سلیم آن استعمال را پسندید، می گوئیم «هذا الاستعمال حسن» و در نتیجه می گوئیم صحیح هم هست بلکه بالاتر اگر فرضا در موردی واضح، یک استعمالی را تجویز نمود ولی دیدیم که حسنی ندارد، می گوئیم آن استعمال، غلط و باطل است و همچنین اگر در موردی واضح استعمالی را منع نمود ولی ذوق سلیم آن را پسندید، می گوئیم آن استعمال پسندیده و صحیح است.

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

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

مثال: شما کلمه «حاتم» را در هر فردی که از نظر جود و سخاوت امتیازی داشته باشد استعمال می کنید و می گوئید فلانی حاتم است، چه کسی چنین ترخیصی را به شما داده است آیا وقتی حاتم متولد شد و پدرش او را نام گذاری نمود اصلا می دانست که فرزندش در آینده، دارای صفت جود می شود تا اینکه بگوید ایها الناس من به شما

اجازه می‌دهم 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 درحالی که آن استعمال حسن است. و یا مثلاً شما به فردی که دارای نبوغ فکری است، عنوان بو علی سینا می‌دهید درحالی 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 می‌شوند، 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- نتیجه‌ای که از بیان مصنف «ره» در امر سوّم می‌گیریم این است که:

علاقه بین معنای مجازی و حقیقی، منحصر به آن بیست و چند علاقه‌ای که در کتاب مطّول خوانده ایم نمی‌باشد 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 مدّعی شما صحت و بطلان به کار رفته بود اما در دلیلتان مسأله حسن

الرَّابِع: لا شبهه في صحَّه إطلاق اللفظ، و إرادة نوعه به، كما إذا قيل:

ضرب - مثلا- فعل ماض، أو صنفه كما إذا قيل: (زيد) في (ضرب زيد) فاعل إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله ك (ضرب (١)) في المثال فيما إذا قصد [١].

- شرح :

و استهجان استعمال را به کار بردید.

جواب: مصنف فرموده اند: «لا معنى لصحته الا حسنه (٢)» معنایی برای صحّت استعمال نیست مگر حسن استعمال یعنی صحّت، ملازم با حسن است و همچنین در مورد بطلان و استهجان استعمال.

قوله «و الظاهر أنّ صحَّه استعمال اللفظ في نوعه او مثله ...» عبارت مذکور را در امر رابع توضیح می دهیم.

امر چهارم

[١]- این امر از نتایج و ثمرات امر سوّم 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، تصوّر 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.

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

ص: ٧٥

١- الظاهر أنّ قوله «كضرب» سهو من القلم او من النَّاسخ و الصحيح ان يقال كزيد في المثال، مشکینی ره ر. ک حاشیه کفایه الاصول ١ / ٢٠.

٢- ثم إنّه لمّا كان البرهان على صحته شهادة الوجدان بحسنه، فالاولى أن يقال: «ولا معنى لحسنه الا صحته» فتدبر. ر. ک: منتهی الدرایه ١ / ٥٥.

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 هرکسی و با هر کیفیتی باشد، مبتداء، فاعل، مفعول و ... واقع شود، عنوان «لفظ» بر آن صادق است در این صورت می گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده اید.

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

تذکر: مصنف «ره» برای این مورد، جمله «ضرب فعل ماض» را مثال زده اند که در آن مسامحه است زیرا اگر بگوئیم ضرب فعل ماض، لفظ را اطلاق و بخواهیم نوع آن را اراده نمائیم، شامل خود آن نمی شود 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 اُتصاف 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 می شود و خبری به شما می دهد که «ضرب زید» یعنی یک جمله خبریه واقعیه را بیان می کند. دوست شما می گوید جمله مخبر را تجزیه و ترکیب کنید. توجه شما به جمله مذکور، جلب می شود - عنایتی به جملات مشابه آن ندارید - و می گوئید «زید» در جمله مخبر، عنوان فاعلی

ص: ۷۶

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

و قد أشرنا إلى أنّ صحّح الاطلاق كذلك و حسنه، إنّما كان بالطّبع لا بالوضع، و إلا كانت المهملات موضوعه لذلك، لصحّح الاطلاق كذلك فيها، و الالتزام بوضعها لذلك كما ترى (١) [١].

- شرح :

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 زیدهایی که در دنبال «ضرب» واقع می شود و آن زیدهایی که فاعل واقع می شود نه آن زیدهایی که عنوان مبتداء پیدا می کنند.

[١]- سؤال: مجوّز و دلیل صحّت اطلاق سه گانه مذکور چیست و آیا در ما نحن فیه آن علائق بیست و چند گانه معهوده وجود دارد؟

جواب: در امر سوّم گفتیم که مجوّز چنین اطلاقاتی «بالطّبع» 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:

ص: ٧٧

١- لاستلزومه خلاف الفرض و عدم صحّح تقسیم اللفظ الی المهمل و الموضوع لا اشتراك جميع الالفاظ فی هذه الدّلاله مضافا الی أنّه یلزم کون جميع الالفاظ الموضوعه مشترکه فافهم ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم رشتی ١/ ١٦.

و أمّا إطلاقه و إرادته شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) و أريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول، أو تركب القضيه من جزءين كما في الفصول.

بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالاته على نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد، و إلا لزم تركبها من جزءين، لأنّ القضيه اللفظيه - على هذا - إنما تكون حاكيه عن المحمول و النسبه لا الموضوع، فتكون القضيه المحكيه بها مرّكبه من جزءين، مع امتناع التركب إلا من الثلاثه، ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين [١].

- شرح :

اگر شما به جای جمله «زيد 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؟

مسئله صحیح است چون در لفظ بودن، بین زید و دیز فرقی نیست لذا اگر در مهملات چنین اطلاق 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 اصلا مهملات، قابل حدّ و حصر نیست و محدودیتی ندارد و در مورد چیزی که قابل تحدید نیست، نمی توان «وضع» تصوّر نمود و ...

[١]- ٤- اطلاق لفظ و اراده شخص آن - در قسم مذکور، لفظی را اطلاق و نفس آن لفظ را اراده می نمائیم نه نوع، صنف یا مثل آن را مثلا جمله «زيد لفظ» را اطلاق می کنیم اما مقصودمان خود همان زیدی می باشد که از ما صادر شده است.

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

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

ص: ٧٨

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 اینکه 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 معنایی- و لو 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 درحالی 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: إنَّه يكفي تعدُّد الدَّالِّ والمدلول اعتباراً اتِّحداً ذاتاً، فمن حيث أنَّه لفظ صادر عن لفظه كان دالًّا، و من حيث أنَّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً، مع أنَّ حديث تركب القضية من جزءين - لو لا اعتبار الدَّلاله في البين - إنَّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، و إلا - كان أجزاءها الثلاثة تامه، و كان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ و نفسه، غاية الأمر (١) أنَّه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه (٢)، فافهم، فأنه لا يخلو عن دقّه [١].

- شرح :

متموّم به نسبت است و نسبت، دو طرف - موضوع و محمول - لازم دارد.

[١] - مصنّف «ره» فرموده اند که امکان دارد از هر دو شقّ کلام صاحب فصول جواب داد که:

الف: در ما نحن فيه مسأله دلالت مطرح است و زید دلالت بر معنا می کند و دالّ و مدلول داریم اما اتّحادی 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 اینکه تغایر اعتباری هم کافی است؟

مصنّف 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 اینکه لفظی است که از دهان

ص: ٨٠

١- حاصله ان ما هو المحال و هو خلو القضية عن الموضوع بحسب الواقع فليس بلازم و ما هو اللازم و هو خلو القضية عن الموضوع الصناعي و هو الحاكي عن الموضوع الواقعي فليس بمحال فان واقع كل شیء انما هو بحسبه «منه دام ظله».

٢- كما في القضايا المتعارفه المستعمله في العلوم و الصناعات [ر. ك شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ١٧/١ - طبع نجف-].

و علی هذا، لیس من باب استعمال اللفظ بشیء، بل یمكن أن یقال: إنّه لیس أيضا من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ و أريد به نوعه أو صنفه، فإنّه فرده و مصداقه حقیقه، لا لفظه و ذاک معناه، کی یكون مستعملا فيه استعمال اللفظ فی المعنی فیکون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجا، قد أحضر فی ذهنه بلا وساطه حاک، و قد حکم علیه ابتداء، بدون واسطه أصلا، لا لفظه، كما لا

- شرح :

لافظ، خارج شده و به این حیثیت، عنوان دال پیدا می کند و به جهت اینکه خودش اراده شده، عنوان مدلولیت پیدا می کند پس زید، دارای دو حیثیت شد: ۱- حیثیت صدور از لافظ 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 دوّم را انتخاب کنیم و بگوئیم لازم نیست دلالتی در میان باشد و نیازی به دال و مدلول نداریم.

بیان ذلک: 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 اینکه می گوئید موضوع قضیه لفظیه و عقلیه هم باید دو تا 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 محلّ بحث، «زید» هم در قضیه لفظیه موضوعیت دارد و هم در قضیه عقلیه و اتفاقا 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 لافظ، خارج شده است هم در قضیه لفظیه، موضوعیت دارد و هم در قضیه عقلیه- محکیه-

ص: ۸۱

يخفي، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه - بما هو مصداق لكلي اللفظ (1)، لا بما هو خصوص جزئيه.

نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى [1].

- شرح :

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

سؤال: آیا همان طور که اگر لفظی را در معنایی 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 اینکه جمله «زید لفظ» 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 اینکه در مقام استعمال مندرج شود.

ص: ۸۲

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 دالّ و مدلولی تصوّر نمی شد لذا در این صورت، عنوان استعمال، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد(۱).

ب: اطلاق لفظ و اراده مثل آن - مسلّمًا عنوان استعمال دارد(۲) مثل اینکه مخبری بگوید «ضرب زید» و شما بگوئید «زید» در جمله مخبر - بدون اینکه عنایتی به جملات مشابه داشته باشید - عنوان فاعلی دارد در این صورت حقیقتاً عنوان استعمال لفظ در معنا تحقّق 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 تعدّد 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.

ص: ۸۳

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- و لو اینکه معنا هم از سنخ لفظ باشد اما دو عنوان متغایر مطرح است- اما در محلّ 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 اینکه 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 محلّ بحث هم وقتی می گوئید «زید لفظ» خصوصیت صدورش را القاء می کنید و کانّ 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 محلّ بحث تغایری نیست و نمی توان گفت «زید» را در خودش و در سایر زیدها استعمال

اللَّهِمَّ إِلَّا يُقَالُ: إِنَّ لَفْظَ (ضَرْبٍ) وَ إِنْ كَانَ فِرْدًا لَهُ، إِلَّا أَنَّهُ إِذَا قَصِدَ بِهِ حِكَايَتُهُ، وَ جَعَلَ عُنْوَانًا لَهُ وَ مَرَّاتَهُ، كَانَ لَفْظُهُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ، وَ كَانَ - حِينَئِذٍ - كَمَا إِذَا قَصِدَ بِهِ فِرْدٌ مِثْلَهُ [١].

- شرح :

کرده ایم و اصلا 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 می‌نمائید، به این وسیله نوع زیدها را اراده می‌کنید نفس آن زید هم فرد و مصداق آن نوع است و نمی‌توان 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 لافظ، خارج می‌شود و معنایش موجود متحرک خارجی است که اصلا 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 می‌کند به خلاف محل بحث که ...

[١]- 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 ذلک: در باب استعمال به حاکی و محکی عنہ 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 فیه حکایت نماید و در محلّ بحث، این حقیقت موجود است زیرا وقتی جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌کنید می‌دانید که «زید» یک فرد و یک جزئی بیش نیست که از دهان لافظ، صادر شده است اگر شما این زید شخصی را در نوع زید اطلاق کردید، در این صورت، استعمال تحقّق پیدا می‌کند و شما «زید» را مرآت و حاکی از نوع زید قرار داده اید و حاکی و محکی عنہ وجود دارد، مرآت و ما فی المرآه، دالّ و مدلول موجود است لذا می‌توان گفت که عنوان استعمال دارد و این دو قسم هم مانند اطلاق

ص: ۸۵

و بالجمله: فإذا أطلق و أريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، و إن كان فردا منه، و قد حكم في القضيّه بما يعمّه، و إن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليّه و مصداقه، لا بما هو لفظه و به حكايته، فليس من هذا الباب [۱].

- شرح :

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 مصنّف را جمع کنند. اکنون ما آنچه را به نظر می رسد که با سیاق عبارت مصنّف هم موافق است بیان می کنیم.

تذکر: ترتیب بحث گذشته چنین بود که: مصنّف 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 تقریبا بین دو قول قبل، جمع می کنند و مطلب سوّمی 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 مثلا- جمله «زید لفظ» را اطلاق می نماید و برای نفس زید تشخّصی قائل می شود و برای معنا هم که عبارت از نوع است، تشخّصی 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 محقّق است و

ص: ۸۶

۱- مصنّف «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 المتعارفه ظاهرا ليست كذلك، كما لا يخفى، و فيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم في
القضيّه لا يكاد يعمّ شخص اللفظ، كما في مثل: (ضرب فعل ماض) [۱].

- شرح :

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 خودت را حاکی از تمام زیدها قرار داده ای و آیا زید واقع در کلام خودت 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 تحقّق 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 شقّ اخیر است؟ آیا از قبیل قسم اوّل است که لفظ را در نوع یا صنف اطلاق می کنند و عنوان «حاکی و محکی عنه» «لفظ و معنا» و استعمال دارد یا اینکه از مواردی است که چیزی را موضوع قرار می دهند و تشخّص آن را القاء می کنند و عنوان فرد و کلی مطرح است و ...

جواب: اطلاقات متداول از قبیل قسم دوّم نیست بلکه از قبیل شقّ اوّل است که عنوان مستعمل و مستعمل فیه دارد و شاهدش هم این است که:

ص: ۸۷

۱- قوله «و ان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه و مصداقه...».

الخامس: لا- ريب في كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مراده للافظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أن قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه(1).

هذا مضافا الى ضروره صحه الحمل و الاسناد في الجمل، بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هي مراده، لما صح بدونه؛ بداهه أن المحمول على (زيد) في (زيد قائم) و المسند إليه في (ضرب زيد)- مثلا- هو نفس القيام و الضرب، لا- بما هما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامه الألفاظ عاميا و الموضوع له خاصيا، لمكان اعتبار خصوص إرادة الالفاظين فيما

- شرح :

در اطلاقات متعارف به مواردی برخورد 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 نمودند که «ضرب فعل ماض» 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.

ص: ۸۸

۱- لان اعتبار ما يحدث بنفس الاستعمال في المستعمل فيه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ر. ك شرح كفايه 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 (١) [١].

- شرح :

امر پنجم موضوع له اللفظ، ذوات معانی است

اشاره

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

آیا موضوع له انسان، عبارت است از «حیوان ناطق» و موضوع له زید، همان وجود خارجی است بدون اینکه «اراده» لافظ در آن دخالت داشته باشد؟

فرضا اگر «اراده» جزء یا شرطاً در موضوع له اللفظ، 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 «الإرادة» 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 واقعیه ای هم می باشد که عبارت است از اراده های

ص: ٨٩

١- هذا مربوط بقوله السابق بداهه ان المحمول على زيد في زيد قائم و المسند اليه في ضرب زيد مثلا هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان فيقول و هكذا الحال في طرف الموضوع ای فيكون الموضوع هو نفس زيد بما هو هو لا بما هو مراد للفظ و الاولى كان ذكر ذلك ذيل الدليل الثاني قبل ذكر الدليل الثالث. ر. ك عنایه الاصول ١ / ٣٩.

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: «الإرادة» 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 شطراً یا شرطاً دخالتی ندارد یا اینکه 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 النّاطق المراد» به اراده کلیّه یا اینکه 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 امّا لفظ را برای «حيوان ناطق» با مصادیق اراده وضع کرده اند که حیوان ناطق آن کلی امّا اراده اش کلی نیست به نحو وضع عام و موضوع له خاص است که معنای کلی «الإرادة» در نظر گرفته شده امّا 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 اینکه 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 اینکه مراد مستعمل هم باشد.

خلاصه: آیا موضوع له لفظ «انسان، زید، قائم و غیره» ذوات معانی است بدون دخالت قید اراده یا اینکه عنوان اراده در موضوع له آنها دخالت دارد؟

مرحوم مصنف تقریباً سه دلیل اقامه کرده اند که «اراده» در موضوع له 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 موضوع له الفاظ، اخذ شده باشد دیگر در باب الفاظ، لفظی را نمی یابیم که دارای وضع عام و موضوع له عام باشد زیرا مهم ترین مثال این قسم از وضع، اسماء اجناس بود مانند انسان، مرثه و بقر اما شما می گوئید قید «اراده» در موضوع له 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 محلّ بحث هم شما می گوئید معنای انسان «حیوان ناطق» نیست بلکه موضوع له آن، حیوان ناطقی است که متعلق اراده شخص مستعمل قرار گیرد آن وقت می گوئیم اگر کلی مقید به یک جزئی - اراده شخصی - شد، در این صورت، جزئی می شود نه کلی لذا می گوئیم اگر قید «اراده» در موضوع له الفاظ دخالت داشته باشد، لازمه اش این است که ما مثالی برای وضع عام و موضوع له عام نداشته باشیم و تمام امثله

ص: ۹۱

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

مذکور، وضعشان عام و موضوع له آنها خاص است و دیگر اصلا موضوع له عام نمی شود بلکه خاص می باشد و حال آنکه بالضروره 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 لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الاراده فیه كما لا یخفی».

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 لا مجال ... كما لا یخفی(۱)» اصلا مجالی برای توهم مذکور نیست.

۲- دلیل(۲) دیگر این است که: در بحث معانی حروف گفتیم که لحاظ، قصد و اراده معنا- و لو 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 فیه نمی باشد زیرا اگر لحاظ و قصد- توجه- داخل در معنای مستعمل فیه باشد، لازمه اش تعدد لحاظ است و مصنف «ره» فرموده بودند «و هو كما ترى(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

ص: ۹۲

۱- ایا لكون المتبادر هی الارادات الحقیقه القائمہ بالمتکلمین، و اما لاستلزامه كون الموضوع له عاما فی جميع موارد عمومیہ
الوضع و هو كما ترى. ر. ک منتهی الدرایه ۲/۶۷.

۲- قوله «من ان قصد المعنی علی انحائه من مقومات الاستعمال...» طبق ترتیب متن کتاب می بایست این دلیل را اول ذکر می کردیم.

۳- ر. ک: ایضاح الکفایه ۱/ ۶۰.

در محلّ بحث، یک لحاظ برای استعمال لازم است و اگر «اراده» در موضوع له الفاظ، اخذ شده باشد، یک لحاظ هم برای مجموع معنای مقید به لحاظ اراده، لازم می باشد درحالی که بالوجدان می بینیم در استعمال، دو لحاظ لازم نیست.

۳- آخرین دلیل (۱) بر اینکه موضوع له الفاظ ذوات معانی است بدون مدخلیت عنوان «اراده»: اگر «اراده»- یعنی مصادیق اراده- در موضوع له الفاظ اخذ شده باشد، قضایای حملیه- زید قائم- و جملات فعلیه- ضرب زید- نباید بدون تصرّف صحیح باشد و چون می بینیم «حمل» در جملات حملیه و «اسناد» در جملات فعلیه، بدون تأویل و تصرّف صحیح است، کشف می کنیم که اراده در موضوع له دخالتی ندارد.

بیان ذلک: شما در قضیه حملیه «زید قائم» قیام را بر زید، حمل می کنید و قضیه مذکور، اخبار می نماید که زید در عالم خارج، اتّصاف به قیام دارد و آن قضیه با واقع تطبیق می کند.

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» درحالی که می بینیم قضیه اخیر، کاذب است زیرا زید مراد، اتّصاف به قیام مرادی ندارد بلکه زید خارجی است که متّصف به قیام می باشد- آن هم «قیام» به تنهایی نه قیام با قید اراده- لذا می گوئیم اگر قید و عنوان اراده به میان آمد زید با قائم متباین می شود آن هم تباینی که دیگر نمی توان قیام را بر زید، حمل نمود زیرا در مقدمه بحث معانی حرفیه گفتیم وجودات ذهنتیه با یکدیگر متغایرنند.

ص: ۹۳

۱- قوله «هذا مضافا الى ضروره صحه الحمل و الاسناد ... بما هما مرادان» طبق ترتیب متن کتاب می بایست این دلیل را دوّم ذکر می کردیم.

شما اگر اکنون «انسان» را تصوّر کنید یک وجود ذهنی محقق می‌شود چنانچه مرتبه دوّم تصوّر نمائید آن وجود ذهنی دیگری است که قابل حمل بر یکدیگر نیستند مانند دو وجود خارجی می‌باشند که نمی‌توان آن‌ها را بر یکدیگر حمل نمود آیا می‌توانید بگوئید «زید عمرو» با اینکه هر دو از افراد انسان هستند و دارای وجود خارجی می‌باشند؟ خیر! وجودات خارجیّه به خاطر تشخّصی که هر کدام دارند قابل حمل بر یکدیگر نیستند و «زید عمرو» قضیه باطل و غیر صحیحی است.

در محلّ 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 نمی‌توان بر هم حمل نمود این دو وجود ذهنی که مصداق حقیقی مفهوم اراده هستند، قابلیت تطبیق بر یکدیگر را ندارند و نمی‌توانید بگوئید «زید المراد، قائم المراد» و قضیه مذکور، باطل غیر صحیح و کذب است مگر اینکه در این نوع، قضایا تصرّف کنید و بگوئید قید اراده را از آنها حذف می‌کنیم.

آیا وجدانا این چنین هست که وقتی شما قضیه «زید قائم» را اطلاق می‌کنید، با مقراض، معنای موضوع له را جدا می‌کنید سپس قائم را بر زید، حمل می‌نمائید؟

خیر بلکه ما تمام معنای قائم را بر تمام معنای زید، حمل می‌کنیم و همچنین در جملات فعلیه، شما که می‌گوئید ضرب زید و حکایت از واقعیتی می‌کنید اگر عنوان «اراده» در معنای زید و ضرب مدخلیت داشته باشد، نمی‌توانید آن فعل را به فاعل، اسناد دهید چون دو اراده متباین و مختلف، مطرح است و چگونه می‌توان 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

و أما ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس، و المحقق الطوسي) من مصيرهما الى أنّ الدلالة تتبع الاراده، فليس ناظرا الى كون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده، كما توهمه بعض الأفاضل، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيه، أي دلالتها على كونها مراده للافظها تتبع إرادتها منها، و يتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت، و تفرع الكشف على الواقع المكشوف، فإنه لو لا الثبوت في الواقع، لما كان للإثبات و الكشف و الدلالة مجال، و لذا لا بدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفاده في إثبات إرادته ما هو ظاهر كلامه و دلالاته على الإراده، و إلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، و إن كانت له الدلالة التصوريه، أي، كون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له، و لو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور و لا اختيار [١].

- شرح :

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

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین

[١]- مرحومین علمین، شیخ الرئيس (١) ابو علی سینا و خواجه نصیر الدین طوسی (٢) در

ص: ٩٥

١- الشيخ الرئيس ابو علی الحسين بن عبد الله بن سینا الحكيم المشهور، احد فلاسفه المسلمين ولد سنة ٣٧٠ هـ بقریه من ضیاع بخاری، نادره عصره فی علمه و ذكائه و تصانیفه لم يستكمل ثمانی عشره سنه من عمره الا و قد فرغ من تحصیل العلوم باسرها صنف كتاب « الشفاء » و « النجاه » و « الاشارات » و « القانون » و غیر ذلك مما يقارب مائه مصنف، و له شعر، توفي بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان ٤٢٨ هـ و دفن بها (وفیات الاعیان ١٥٧ / ٢ رقم ١٩٠).

٢- المحقق خواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی الحكيم الفيلسوف ولد فی طوس عام ٥٩٧ هـ، درس فی صغره مختلف العلوم و اتقن علوم الرياضیات و كان لا- يزال فی مطلع شبابه سافر الى نیشابور و قضی فیها فتره ظهر نبوغه و تفوقه، باشر انشاء مرشد مراغه و أسس مكتبه مراغه، حضر درس-- المحقق الحلی عند مازار الفيحاء بصحبه هولاکو، كتب ما يناهز ١٨٤ مؤلفا فی فنون شتى توفي ٦٨٢ هـ و دفن فی جوار الامام موسی الكاظم « عليه السلام » (اعیان الشیعه ٩ / ٤١٤) كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت ١٦ / ١.

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

صاحب فصول «ره» فرموده اینکه 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 ذلک: دلالت، بنا بر 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

إن قلت: على هذا، يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ، و القطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد(1) بإرادة شيء، و لم يكن له من اللفظ مراد [١].

- شرح :

مسموع، متعلق اراده متکلم قرار گرفته البته دلالت تصدیقیه، شرائطی دارد مثلاً اگر از فرد مجنونى 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 بینیم 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 معنا را بر متکلم تحمیل کنید.

البته واضح است که هر مقام اثباتی متفرع بر مقام ثبوت است تا واقعیتی 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 اینکه مقصود مرحومین علمین این است که دلالت تصدیقی تابع اراده است نه دلالت تصویری و لذا صحیح است که بگوئیم «الدلالة التصدیقیه تتبع الارادة» و توهم صاحب فصول «ره» بی مورد است.

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

ص: ٩٧

١- كما اذا كان اخباره بسعر كتاب الكفايه بدینارین مثلاً کنایه عن سعر كتاب الجواهر فانه ح اراد معنا اجنبیا عن مضمون كلامه بحيث لا يكون شيء من مضمونه مراد له. ر. ك منتهی الدرأیه ١ / ٧٢.

قلت: نعم لا- يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة و ضلاله، يحسبها الجاهل دلالة، و لعمرى ما أفاده العلمان من التبعيه- على ما بيناه- واضح لا- محيص عنه، و لا- يكاد ينقضى تعجيبى كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلا عن هو علم فى التحقيق و التدقيق؟! [١].

- شرح :

معرفى مى نمائيم كه دلالت تصديقيّه موجود هست ولى اصلا اراده اى در ميان نيست.

الف: گاهى شما مى دانيد كه متكلم در صدد بوده است كه اين خبر و اين جمله را بگويد «جاءنى زيد» اما بدون توجه گفت «جاءنى عمرو» در اين فرض، به دلالت تصديقيّه، مجى ء عمرو را برعهده او بار مى كنيد درحالى كه اصلا اراده متكلم به مجى ء عمرو، تعلق نگرفته است.

ب: گاهى متكلم، جمله اى مى گويد ولى اصلا معنای آن را اراده نكرده است لكن شما خيال مى كنيد كه او اراده اى دارد و تصديق مى كنيد كه آن معنا مراد متكلم است و در نتيجه، به دلالت تصديقيّه، آن معنا را بر متكلم تحميل مى كنيد و حال آنكه اراده اى در ميان نبوده است.

[١]- جواب: در مواردى كه اشتباهى در ميان است خواه از ناحيه متكلم يا مخاطب، اصلا دلالت تصديقيّه مطرح نيست بلكه جهالت در ميان است منتها جهالتى كه صورت دلالت پيدا کرده ولى باطنا دلالتى نيست- نه دلالت تصديقيّه و نه دلالت تصوّريه اى كه ارتباط به متكلم پيدا كند-

خلاصه: ما هم مانند مرحومين علمين قبول داريم كه دلالت تصديقيّه، تابع اراده است ولى بحث ما در دلالت تصديقيّه نيست بلكه در دلالت تصوّريّه و در معنای موضوع له و مستعمل فيه است و گفتيم اراده در معنای موضوع له مدخليتى ندارد و كلام آن دو بزرگوار شاهدهى بر خلاف اين مطلب نمى باشد.

«و لعمرى ما افاده العلمان من التبعيه على ما بيناه واضح لا محيص عنه و لا يكاد ينقضى

السادس: لا وجه لتوهم وضع للمركبات، غير وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها، في مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو بكرا) شخصيًا، و بهيئاتها المخصوصه من خصوص إعرابها نوعيًا، و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعه لخصوصيات النسب و الإضافات، بمزاياها الخاصه من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيًا؛ بداهه أنّ وضعها كذلك و اف بتمام المقصود منها، كما لا يخفى، من غير حاجه إلى وضع آخر لها بجملتها [١].

- شرح :

تعجّبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرًا الى ما لا- ينبغى صدوره عن فاضل فضلا عن علم فى التحقيق و التدقيق.

امر ششم «وضع» مرکبات

[١]- سؤال: «وضع» مرکبات یعنی جملات اسمیه و فعلیه به چه کیفیتى 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، مرکبى است که دارای مفرداتی می باشد که آن مفردات، دارای، «وضع» هائی به شرح زیر است:

الف: ١- «زيد»- زاء، ياء و دال- که مبتداء است دارای «وضع» شخصى می باشد یعنی ماده مذکور برای فرد خاصى وضع شده است.

ب: ٢ و ٣- «قائم» هم دارای دو «وضع» به شرح زیر است و مستفاد از عبارت

ص: ٩٩

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

مادّه «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 تحقّق فعل می کند- در ضمن هر مادّه ای باشد-

یادآوری: البتّه واضح است که «زید» و «قائم» مرفوعاً به عنوان مبتداء و خبر دارای «وضع» می باشند- کلّ 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 مادّه و هیئت خاصّی 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 تصوّر کرده ایم.

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

مع استلزامه الدّلاله على المعنى: تاره بملاحظه وضع نفسها(۱)، و أخرى بملاحظه وضع مفرداتها(۲)، و لعلّ المراد من العبارات الموهمه لذلك، هو وضع الهيئات على حدّه [ها] غير وضع الموادّ، لا وضعها بجملتها، علاوه على وضع كلّ واحد منهما [۱].

- شرح :

مرکب یعنی هیئت و مادّه 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:

ص: ۱۰۱

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؟ وجدانا 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 مثلا شما جمله «ضرب عمرو بکرا» را در نظر بگیرید: ماده ضرب، هیئت ضرب، بکر و عمرو هر کدام به تنهایی دارای «وضع» می باشند ضمنا 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 «و لعل المراد من العبارات الموهمة لذلك...».

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

مقصود از آن عبارات، این است که: مثلا- در جمله «زید قائم» علاوه بر اینکه زید و قائم مادّتا و هیئتتا- 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.

ص: ۱۰۲

السابع: لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ، و انسباقه إلى الذهن من نفسه- و بلا قرينه(1)- علامه كونه حقيقه فيه؛ بداهه أنّه لو لا وضعه له، لما تبادر [1].

و لا يقال: كيف يكون علامه؟ مع توقفه على العلم بأنّه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار [2].

- شرح :

امر هفتم راه های تشخیص معنای حقیقی

۱- تبادر

[۱]- تبادر و پیشی گرفتن معنا به ذهن سامع از «نفس» لفظ،- بدون قرینه حالیه 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 مثلا با شنیدن لفظ اسد، حیوان مفترس به ذهن انسان تبادر می نماید و نکته این مسئله، این است که علاقه وضعی مطرح است یعنی لفظ اسد برای آن معنا وضع شده لذا علقه 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:

ص: ۱۰۳

۱- مقالیه او حالیه و لو كانت مقدّمات الحکمه (و منه) يظهر أن فهم الوجوب النفسی العینی التعینى من صیغه (افعل) لا یقتضى كونها حقیقه فيه لان فهم ذلك بواسطه مقدّمات الحکمه كما سیأتى بیانه إن شاء الله تعالى ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۴۲.

فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيلي - بكونه موضوعا له - موقوف على التبادر، و هو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور. هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، و أما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره، فالتغاير أوضح من أن يخفى [١].

- شرح :

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.

مثلا 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 دور صریح.

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

ص: ١٠٤

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 می‌داند که ظرف «الف» خمر است و گاهی هم اجمالاً می‌داند که یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و ...

اما علم اجمالی و تفصیلی در محلّ بحث: گاهی انسان مطلبی را می‌داند 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 می‌دانیم و در مقابلش علم تفصیلی است یعنی مطلبی را می‌داند و خصوصیاتش در ذهن، حاضر است.

در محلّ 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 می‌یابد اما گاهی به جای فکر از راه تبادر به علم ارتکازی خود توجه پیدا می‌کند به این کیفیت که هنگامی که لفظ اسد را می‌شنود او از میان تمام معانی آن، فقط حیوان مفترس به ذهنش سبقت می‌گیرد.

سؤال: چرا حیوان مفترس به ذهن تبادر می‌نماید؟

جواب: به خاطر آن علم اجمالی ارتکازی قبلی و به خاطر آن علم نهانی قبلی، حیوان مفترس به ذهن انسان سبقت می‌گیرد 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 می‌گیرد و در نتیجه، علم تفصیلی حاصل می‌شود که موضوع له آن، همین معنای متبادر است بنابراین می‌گوئیم:

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

ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، واما فيما احتمل استناده إلى قرينه، فلا يجدي أصاله عدم القرينه في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها- كما قيل (1)- لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد، لا الاستناد [1].

- شرح :

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 ذلک: فرضاً ما هیچ یک از معانی «ماء» را نمی دانیم اما وقتی به فردی که اهل لسان و آشنای به لغات است می گوئیم «جئنی 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 معنای حقیقی از راه علم او به معنای حقیقی پیدا شده است.

[1]- 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 مسئله از سه حالت خارج نیست.

۱- گاهی یقین داریم تبادر، مستند به حاقّ 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، تبادر بی اثر است و نشانه حقیقت نیست.

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

ص: ۱۰۶

۱- ر. ک: قوانین الاصول / ۱۳.

ثُمَّ إِنَّ عَدَمَ صَحِّهِ سَلْبُ اللَّفْظِ - بِمَعْنَاهُ الْمَعْلُومُ الْمُرْتَكِزُ فِي الذَّهْنِ أَجْمَالًا كَذَلِكَ - عَنْ مَعْنَى تَكُونِ عِلْمِهِ كَوْنَهُ حَقِيقَةً فِيهِ، كَمَا أَنَّ صَحِّه سَلْبُهُ عَنْهُ عِلْمُهُ كَوْنَهُ مَجَازًا فِي الْجُمْلَةِ (۱).

- شرح :

شده است در این صورت: قولی 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. مصنف «ره» فرموده اند کلام مذکور، مردود است زیرا:

اصالت عدم قرینه یک اصل عقلانی است و اصلی نیست که «لا تنقض اليقين بالشك» بتواند به آن کمک کند و عقلاء در موارد شك 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 شك داشته باشیم از اصالت عدم قرینه کمک می گیریم مثلا اگر متکلمی بگوید «رأيت اسدا» 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 شك دارید که آیا تبادر به خود لفظ، مستند است یا به کمک قرینه حاصل شده نمی توان اصالت عدم قرینه را جاری کرد.

ص: ۱۰۷

۱- الف: متعلق بقوله «مجازا» یعنی صحه السلب علامه كونه مجازا في الجملة إما في الكلمة - كما هو المشهور - او في غيره كما يراه السكاكي و يأتي تفصيله ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۴۴ -- ب: قوله «في الجملة» در مقابل عبارت چند سطر بعد از آن است یعنی - قوله «و التفصيل» - مصنف، ابتداء، مطلب را اجمالا بيان نموده و سپس تفصيلا توضيح داده است و اگر عبارت را به نحو مذکور بيان كنيم بهتر از ساير معاني است.

و التفصیل: إنَّ عدم صحَّه السلب عنه، و صحَّه الحمل عليه بالحمل الأوَّلی الذَّاتی، الذی کان ملاکھ الاِتِّحاد مفهوما، علامه کونه نفس المعنی، و بالحمل الشَّاع الصِّناعی، الذی ملاکھ الاِتِّحاد وجودا، بنحو من أنحاء الاِتِّحاد، علامه کونه من مصادیقه و أفراده الحقیقیه (۱).

كما أنَّ صحَّه سلبه كذلك علامه أنَّه لیس منها [منهما] و إن لم نقل بأنَّ إطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمه، بل من باب الحقیقه، و إن التَّصرف فیه فی أمر عقلي، كما صار إليه السَّكاکی [۱].

- شرح :

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 برشمرده 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 اِتِّحاد برقرار باشد که اِتِّحاد مذکور به أنحاء مختلفی می باشد.

الف: اِتِّحاد مفهومی: گاهی موضوع و محمول مفهوما متَّحدند یعنی آنچه که از موضوع فهمیده می شود با مطلبی که از محمول فهمیده می شود، اِتِّحاد دارند مانند انسان

ص: ۱۰۸

۱- فیما اذا كان المحمول و المحمول علیه کلیا و فردا لا فیما اذا كانا کلین متساویین او غیرهما کما لا یخفی. منه قدس سره. ر. ک حاشیه کتاب کفایه الاصول محشّی ۱ / ۲۸.

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

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

ب: اتحاد ما هوی: 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 «الانسان 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 اینکه 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.

یادآوری: اگر از نظر ماهیت، بین دو چیز، اتحاد برقرار بود، لا محاله 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 مثلا 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»

ص: ۱۱۰

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 الشائع فی الاستعمال المتعارف فی صناعه 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 ذلک: 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 «الحيوان 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 باسد» 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

ص: ۱۱۱

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، درمی یابیم که موضوع له لفظ اسد- که محمول قضیه است- همان است که شما در موضوع قضیه حملیه قرار داده اید- الحيوان 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 حقیقیه 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 اینکه زید، کمال شجاعت را دارد اما مصداق حقیقی اسد نیست.

ص: ۱۱۲

۱- البته در مواردی که محمول و محمول علیه- موضوع- کلی و فرد باشند مانند «هذا الجسم ابيض» نه در مواردی که مثلا هر دو کلی باشند فرضا اگر ما جسم کلی را موضوع قرار دهیم و بگوئیم «الجسم ابيض» در این صورت نسبت بین جسم و ابيض عموم و خصوص من وجه می باشد و معنای قضیه مذکور این نیست که جسم، مصداق حقیقی ابيض است زیرا ما اجسام غیر ابيض هم داریم بلکه مفهوما این است که بین آن دو می تواند اتحادی برقرار باشد.

خلاصه: اگر قضیه حملیه به نحو حمل اولی ذاتی باشد، کشف می‌کنیم 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 می‌کنیم که موضوع در قضیه حملیه یکی از مصادیق حقیقی محمول است.

نتیجه: یکی از طرقی که ما را به تشخیص معنای حقیقی راهنمایی می‌کند 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 می‌نماید عبارت است از صحت سلب منتها در صحت سلب هم، حمل بر دو گونه تصور می‌شود الف: حمل اولی ذاتی ب: حمل شایع صناعی به همان کیفیتتی که در صحت حمل بیان کردیم.

قوله «و ان لم نقل بانّ اطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمه ...».

در علم بیان در بحث استعاره- مجازی که به علاقه مشابهت باشد- بین مشهور و سگاکاکی اختلاف نظر است.

مشهور می‌گویند اگر کلمه اسد را در رجل شجاع استعمال کنید مجاز در کلمه و مجاز در تعبیر به کار برده اید اما سگاکاکی معتقد است که در این قبیل موارد، مجاز در کلمه تحقق ندارد و تصرّفی در کلمه اسد و استعمال اسد نمی‌کنیم بلکه اسد را در معنای حقیقی خودش استعمال می‌کنیم منتها آن معنا را بر حسب ادعاء، توسعه می‌دهیم و کلمه اسد را در حیوان مفترس استعمال می‌نمائیم به این ترتیب که می‌گوئیم دو نوع حیوان مفترس داریم یک قسم آن در جنگل ها زندگی می‌کند که از افراد حقیقیه حیوان مفترس است و نوع دیگری هم وجود دارد که ادعاء جزء معنای اسد و ماهیت اسد قرار می‌دهیم که آن هم مصداق برای معنای حقیقی اسد است لذا طبق بیان سگاکاکی در یک امر عقلی تصرّف می‌کنیم و معنای حقیقی را ادعاء توسعه می‌دهیم و در لفظ اسد هیچ

و استعمال حال اللفظ، و أنه حقیقه أو مجاز فی هذا المعنى بهما، ليس على وجه دائر، لما عرفت فی التبادر من التغيرات بین الموقوف و الموقوف علیه، بالإجمال و التفصیل أو الإضافة الی المستعلم و العالم، فتأمل جيداً (۱) [۱].

- شرح :

گونه استعمالی در غیر معنای حقیقی صورت نگرفته است.

مصنّف «ره» فرموده اند: نزاع بین مشهور و سکاکی ارتباطی به بحث ما ندارد و ما در قضیه سالبه «الرجل الشجاع ليس 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 سکاکی تصرّف در یک امر عقلی باشد و بگوئیم مجاز در اسناد است و ...

بنابراین: عدم صحّت سلب، علامت حقیقت و صحّت سلب، علامت مجاز است.

[۱]- اشکال: شما گفتید به وسیله صحّت حمل، معنای حقیقی را و به وسیله صحّت سلب، معنای مجازی را تشخیص می دهیم مستشکلی می گوید:

فرضا 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 صحّت 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 صحّت سلب و تشخیص معنای مجازی- این مطلب، مستلزم دور است به

ص: ۱۱۴

۱- لعله اشاره الی عدم تمامیه هذین الجوابین، لا فی التبادر و لا فی عدم صحّت السلب ... ر. ک منتهی الدرّایه ۸۶/۱.

ثم إنه قد ذكر الأَطْرَادَ و عدمه علامه للحقيقه و المجاز أيضا، و لعله بملاحظه نوع العلائق المذكوره في المجازات، حيث لا يَطْرُدُ صحه استعمال اللفظ معها، و إلّا فبملاحظه خصوص ما يصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مَطْرُدُ كالحقيقه (١)، و زياده قيد (من غير تأويل (٢)) أو (على وجه الحقيقه (٣))، و إن كان موجبا لاختصاص الأَطْرَادَ كذلك بالحقيقه، إلا أنّه - حينئذ - لا يكون علامه لها إلا على وجه دائر (٤)،

- شرح :

نحوی که در بحث تبادل (٥)، اصل دور و کیفیت تصوّر آن را بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست -

جواب: مصنّف «ره» همان دو جوابی را که در بحث تبادل بیان کردند در اینجا هم تکرار نموده و چون قبلا به نحو مشروح آن دو جواب را بیان نمودیم، از تکرار آن خودداری می نمائیم (٦).

ص: ١١٥

١- و قد تخلّص بعضهم عن هذا الاشكال بزيادة قيد من غير تأويل أو زياده قيد على وجه الحقيقه في تعريف الاطراد فان الاطراد المذكور في المجاز أنّما هو بالتأويل و الاعتماد على القرينه فح يصير الاطراد مخصوصا بالحقيقه و لا يوجد في المجاز اصلا و ضَعَفَهُ بعضهم بأنّه ح يستحيل ان يصير علامه الحقيقه لاستلزامه الدّور فان العلم بالحقيقه ح يكون مقدا على الاطراد و موقوفا عليه له فلو كان الاطراد طريقا مؤدّيا اليه فلا محاله يكون مقدا و هذا هو الدور و لا يمكن التفصي عنه بمثل ما ذكرناه في التبادر و صحه السلب من التّغاير بين الموقوف و الموقوف عليه بالاجمال و التفصيل ضروره انه مع العلم بكون الاستعمال على نهج الحقيقه يطمئن النفس و لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره و هل هذا الا استعمال حال المعلوم و طلب الحاصل و اليه اشار الاستاذ المحقق بقوله « و زياده قيد ... » ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ٢٥ / ١.

٢- يعني و ان كان حقيقه في الكلمه فهو اشاره الى مذهب السكاكي.

٣- يعني في الكلمه فهو بلحاظ مذهب المشهور [ر. ك حقائق الاصول ١ / ٤٦].

٤- أمّا على الثّاني فواضح و أمّا على الأوّل فلان الاطراد من غير تأويل يستلزم الحقيقه فالأَطْرَادَ ح يتوقف على معرفه الحقيقه بالالتزام و الفرض انها يتوقف عليه فيدور. منه دام ظله ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ٢٥ / ١.

٥- ر. ك ايضاح الكفايه بحث تبادل ١ / ١٠٣.

٦- ر. ك ايضاح الكفايه بحث تبادل ١ / ١٠٣.

و لا- يتأتى التفصيلى عن الدور بما ذكر فى التبادر هنا، ضروره أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقه، لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالأطراد، أو بغيره [١].

- شرح :

٣- أطراد

[١]- يكي ديگر از طرق تشخيص معنای حقیقی را أطراد ذکر کرده اند و همچنین عدم أطراد را از جمله طرق تشخيص معنای مجازی از معنای حقیقی بر شمرده اند.

مصنّف، أطراد را معنا نکرده اند لذا ابتداء أطراد 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 أطراد، تعبیر می کنند و آن را علامت حقیقت شمرده اند.

مثلا 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 امّا در مقابل آن گاهی لفظی را در یک مورد و برای یک خصوصیتی استعمال می کنید ولی در موارد دیگر با اینکه همان خصوصیت موجود است، نمی توان آن اطلاق را به کار برد و عرف با آن استعمال مخالفت می کند مثلا 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؟

ص: ١١٦

جواب: به خاطر اینکه آن رجل با حیوان مفترس در شجاعت شباهت دارد.

سؤال: آیا هر کجا که علاقه مشابهت باشد، می توان عنوان اسد را استعمال نمود، فرضا اگر موجودی تنها در قیافه، شباهت به اسد داشته باشد، اما هیچ بهره ای از شجاعت نداشته باشد، می توان چنان اطلاقی نمود و آیا عرف با آن استعمال، موافق است؟

جواب: خیر.

از این مسئله 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 مطرد باشد لذا اگر اطّراد 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 اطّراد تعبیر می کنیم.

مصنّف «ره» در محلّ بحث، اشکالی می کنند که تقریبا به صورت توضیح و تفصیل است و آن عبارت است از اینکه:

شما که می گوئید اطلاق اسد بر غیر رجل شجاع، اطّراد ندارد و صحیح نیست، چه چیزی را در نظر می گیرید؟ آیا نوع و کلیّ علاقه مشابهت را منظور می نمائید یا مشابهت در شجاعت را؟

اگر کلیّ 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 اطّراد را درست کنیم و هر کسی و هر کسّی و هر موجودی در شجاعت به اسد شباهت داشته باشد، می توان عنوان اسد را بر او اطلاق نمود و

ص: ۱۱۷

اختصاص به زید، عمرو و بکر ندارد بلکه اگر در حیوانات هم شباهت مذکور باشد، می توان عنوان اسد را در آن مورد استعمال نمود لذا می گوئیم مجاز هم مانند حقیقت اطراد پیدا می کند- کلّ موجود کان شبیها بالاسد فی الشّجاعه یصحّ اطلاق الاسد علیه- مثل اینکه قبلا گفتیم کلّ موجود کان واجدا لمبدأ العلم یصحّ اطلاق العالم علیه و در نتیجه، همان طور که در حقیقت، اطراد بود در مجاز هم اطراد پیدا می شود و فرقی در این جهت، بین مجاز و حقیقت نیست.

بنا بر آنچه که تاکنون بیان کردیم بعضی خواسته اند فرقی بیان کنند که:

اطلاق عالم بر هر موجود واجد مبدأ علم به نحو حقیقت می باشد و بدون تأویل و تجوّز و مسامحه، صحیح است اما اطرادی که شما از اطلاق اسد تصویر کردید با رعایت علاقه است.

مصنّف «ره» فرموده اند پس شما اطراد را علامت حقیقت نمی دانید بلکه اطراد خاصّی را اماره حقیقت می دانید و آن در موردی است که اطراد علی وجه الحقیقه باشد یعنی اطراد علی وجه الحقیقه علامه الحقیقه است، اگر این چنین باشد این مطلب مستلزم «دور» است چون شما در صدد هستید که حقیقت بودن را از راه اطراد، کشف کنید، اوّل به سراغ اطراد می آئید تا شما را به حقیقت راهنمایی کند سپس از شما سؤال می کنیم که کدام اطراد، انسان را به حقیقت راهنمایی می کند، جواب می دهید اطرادی که به نحو حقیقت باشد پس علم به حقیقت، بر اطراد، توقّف دارد و اطراد هم بر علم به حقیقت متوقّف است- تا اطراد علی وجه الحقیقه تحقق پیدا کند- و جوابهایی را که در بحث تبادر و صحت حمل برای «دور» بیان کردیم در محلّ بحث جاری نیست (۱) زیرا

ص: ۱۱۸

۱- در تبادر، مسأله علم (ارتکازی و تفصیلی) و (عالم و مستعلم) مطرح بود به خلاف محلّ بحث فعلی.

الثامن: أنه للفظ أحوال خمس، و هي: التجوز، و الاشتراك، و التخصيص، و النقل، و الإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقي، إلا بقرينه صارفه عنه إليه.

و أمّا إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون، و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها، إلّا أنّها استحسانية، لا اعتبار بها، إلّا إذا كانت موجه لظهور اللفظ فى المعنى، لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى [١].

- شرح :

شما گفتید من علائم الحقیقه الاطراد على وجه الحقیقه.

اگر شما متوجه شدید که اطلاق عنوان عالم بر زید، حقیقت است دیگر چه انگیزه ای دارید که عمرو، بکر و خالد را تصوّر و به آنها عنوان عالم را اطلاق نمائید تا اطراد را تصوّر نمائید. شما در همان مرحله اول اگر دانستید که اطلاق عالم بر زید با اطلاق اسد بر رجل شجاع فرق می کند 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 درحالی که مقصود، این است که ما از راه اطراد، حقیقت را کشف کنیم وقتی در نفس اطراد، اطلاق على نحو الحقیقه مأخوذ شد دیگر نیازی به اطراد احساس نمی شود.

خلاصه: مصنف پذیرفتند که اطراد علامت حقیقت و عدم اطراد علامت مجاز باشد.

امر هشتم در احوال لفظ- تعارض احوال-

[١]- مصنف «ره» در این امر به دو مطلب اشاره نموده اند:

١- برای لفظ، احوال پنج گانه ای است که عبارتند از مجاز، اشتراك، تخصيص،

ص: ١١٩

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 اسدا» 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 اینکه قرینه ای برخلاف در میان باشد.

۲- اگر بحث معنای حقیقی مطرح نباشد بلکه امر، بین خود آن معانی - موارد خمسسه - 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 گفته اند مجاز بر اشتراک لفظی مقدم است چون مجاز اغلب افراد و اکثر استعمالا هست و کثرت و اغلیت، باعث ترجیح مجاز بر مشترک لفظی است و عدّه ای گفته اند مشترک لفظی بر مجاز تقدم دارد زیرا در مشترک لفظی رعایت علاقه لازم نیست به خلاف مجاز که نیاز به مئونه 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 ...

ص: ۱۲۰

۱- الف: در بعضی از کتب اصولی از جمله «فصول» و «قوانین» بحث مذکور مفصلاً مطرح شده امّا مصنف، آن را در چند سطر بیان کرده اند. ب: «و ندانستیم که با این لفظ صلاه 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». ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۲۸.

التاسع: إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقه الشرعيه و عدمه على أقوال(1)، و قبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، و هو: أن الوضع التعييني، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكايه عنه، و الدلاله عليه بنفسه لا بالقرينه، و إن كان لا بد

- شرح :

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:

اصالت 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 اصاله الظهور یک اصل معتبر عقلائی 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.

ص: ۱۲۱

۱- ثالثها التفصیل بین العبادات و المعاملات بالثبوت فی الاولى و النفی فی الثانيه و رابعها التفصیل بین الالفاظ الكثيره الدوران كالصلاه و الزكاه و الوضوء و الغسل و الصوم و نحوها و بین ما ليس بهذه المثابه بالثبوت فی الاولى عباده كانت او معامله و بالنفی فی الثانيه كذلك و خامسها التفصیل بین عصر النبی و بین عصر الصادقین ع و ما بعده فی النفی فی الاول و الثبوت فی الثاني و سادسها التفصیل بین الالفاظ و الازمان فقیل بثبوتها فی الالفاظ الكثيره الدوران فی عصر النبی ص [و بعدمها فیما] و فیما عداها فی عصر الصادقین ع و من بعدهما و هو فی الحقیقه راجع الی القول الرابع كما ان القول الخامس مرجعه الی التفصیل فی الحقیقه المتشرعه و بیان مبدأ ثبوتها ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹.

- حينئذ- من نصب قرينه، إلا أنه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز، فافهم.

و كون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقه و لا مجاز، غير ضائر بعد ما كان ممّا يقبله الطبع و لا يستنكره، و قد عرفت سابقا، أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقه و لا مجاز [۱].

- شرح :

امر نهم حقيقت شرعيه

اشاره

[۱]- بحث حقيقت شرعيه، يكي از مباحث مهم اصولي است قبل از بحث مذکور، مقدمه ای را بیان می کنیم.

مقدمه: قبلا اشاره کردیم که به یک اعتبار، وضع یا تعیینی است یا تعیینی.

وضع تعیینی در اثر کثرت استعمال و خودبه 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 تعیینی: الف: گاهی با تصریح به انشاء، حاصل می شود فرضا واضع بر کرسی وضع می نشیند و لفظی را برای معنای وضع می کند همان طور که پدری اسمی را برای نوزاد خود، انتخاب می کند، واضع 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 تعیینی داریم که کمتر با آن آشنا هستید و آن عبارت

ص: ۱۲۲

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 اسدا 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 اسدا 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 اینکه لفظ صلوات را در معنای مجازی استعمال کنند- به این کیفیت که

ص: ۱۲۳

۱- و ذلك مثل ما اذا قال احد ناولونی ولدی زیدا اذا ولد له جدیدا و لم تعین له اسم یدعی به و هذا امر واضح کثیر-- الوقوع بلا نکیر من الطبع ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۲۹.

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 اسدا 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 کأنّ 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 امّا آن قرینه، معینه است در محلّ 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 یازاء هذا المعنی» 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 شرعیّه بتوانیم چنین وضعی را درست کنیم.

سؤال: استعمال اوّل 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 قريبه جدًا، و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً، و يدلّ عليه تبادل (١) المعاني الشرعيّه منها في محاوراته [١].

- شرح :

عنوان مجاز را دارا باشد زیرا ما در امر سوّم، یک قاعده کلی برای شما بیان کردیم که:

ملاک در صحّت استعمال، حسن استعمال است یعنی هر کجا حسن استعمال باشد، آن استعمال صحیح است و مقید 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.

[١]- اکنون که مقدمه مذکور برای شما مشخص شد، اگر کسی ادعا کند که:

در بحث حقیقت شرعیّه- نسبت به الفاظ (٢) متداول در لسان شارع- می گوئیم شارع مقدّس، الفاظ صلوات، صوم، حج و امثال آنها را در معانی تازه و مستحدثی استعمال کرده، به نحوی که با استعمال، وضع درست کرده یعنی کلمه صلوات 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 حدّی ناتمام است و لذا

ص: ١٢٥

١- و فيه أولاً منع التبادر في محاوراته و القدر اليقيني هو تحقّق ذلك في محاورات المتشرّعه و ثانياً انه على تقدير تسليمه اعم من ثبوت الوضع التعييني المنشأ بالاستعمال كما هو مراده و انما يدلّ على ثبوت العلقه الوضعيه في الجملة «مشكيني قدس سره» ر. ك حاشيه كتاب كفايه الاصول محشّى ١/ ٣٢.

٢- بمعنى ان الفاظ العبادات كالصلاه و الزكاه و الحج و نحوها و هكذا بعض الفاظ المعاملات كالطهاره و الفسق و العداله و الخلع و المباره و نحو ذلك ... ر. ك عنايه الاصول ١/ ٥٢.

مورد اشکال هم واقع شده و لذا ما آن دلیل را تکمیل می کنیم.

دلیل مصنف «ره»: وقتی لفظ صلوات در لسان شارع- در قرآن یا در لسان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله)- اطلاق می شده، معانی معهود و متداول در اذهان متبادر می شده و همچنین وقتی خداوند متعال فرموده اند «اقیموا الصیلاه» یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) لفظ صلوات 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 صلوات حقیقتاً در آن معنا استعمال شده.

دلیل مذکور، ناقص است و لذا مرحوم مشکینی هم دو اشکال به آن کرده از جمله اینکه:

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، درحالی 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 محلّی 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 دوّم که ما ذکر کردیم؟

ما هنگامی که به تاریخ حیات رسول الله (صلی الله علیه و آله) می نگریم، هیچ نشان و

و يؤيد ذلك (۱) أنه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعاني الشرعيه و اللغويه، فأى علاقه بين الصلاه شرعا و الصلاه بمعنى الدعاء و مجرد اشتمال الصلاه على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء و الكل بينهما، كما لا يخفى [۱].

- شرح :

علامتی نمی بینیم که مثلا- 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 می بود در تاریخ و روایات، مغفول عنه واقع نمی شد لذا می گوئیم وضعی به نحو اول- بالتصريح- مطرح نبوده بلکه باید بگوئیم رسول الله (صلی الله علیه و آله) به نحو دوم، وضع درست کردند یعنی نحوه استعمال پیامبر اکرم، محقق وضع بوده است و ...

[۱]- مصنف «ره» تأییدی می آورند که استعمالات مذکور، مجازی نیست و آن عبارت است از اینکه:

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 می شود.

اگر کسی این را نپذیرفت و گفت استعمال لفظ صلوات در این معانی مستحدث، یک استعمال مجازی است، در این صورت، لازم است که برای آن استعمال، علاقه ای از علائق بیست و چندگانه هم ذکر کند اینجاست که سؤال می کنیم چه علاقه ای بین صلوات به معنای لغوی و شرعی وجود دارد؟

صلوات لغوی به معنای دعا و صلوات 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، ادعیه ای هست- و بنا بر

ص: ۱۲۷

۱- ای الوضع التعینى المتحقق بنفس الاستعمال.

هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثه في شرعنا.

و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو قضيه غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَقوله تعالى وَ أذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحِجِّ وَقوله تعالى وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا إِلَى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغويّه، لا شرعيّه،

- شرح :

علاقه جزء و کل، لفظی که برای جزء وضع شده، رسول الله (صلی الله علیه و آله) آن را در کل، استعمال کرده اند.

در علاقہ جزء و کل دو خصوصیت، ذکر کرده اند که هیچ یک از آن دو در محلّ بحث، موجود نیست.

اول اینکه 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 علاقہ جزء و کل، این است که آن جزء باید از اجزاء رئیسه باشد.

شرط دیگر، اینکه 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 - صلوات، هیچ یک از دو شرط مذکور موجود نیست یعنی با انتفاء دعا، نماز منتفی نمی شود زیرا دعا از ارکان نماز نیست ارکان نماز، تکبیره الاحرام، رکوع، سجود و ... است و به علاوه نماز، عبارت است از یک مجموعه مرکب از افعال و اقوال و هیئاتی که شارع مقدّس آنها را اعتبار کرده است و آن مرکب را موضوع برای آثاری قرار داده.

خلاصه اینکه شما نمی توانید بگوئید بین صلوات به معنای لغوی و شرعی علاقہ جزء و کل، موجود است.

ص: ۱۲۸

و اختلاف الشرائع فيها جزءا و شرطا، لا يوجب اختلافها في الحقيقه و الماهية؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى [١].

- شرح :

[١]- تمام بحث گذشته ما- درباره حقیقت شرعیّه- روی این مبنا بود که معانی الفاظ شرعیّه، مفاهیم مستحدث و جدیدی باشند یعنی معانی صوم، صلات، حج و امثال آن معانی جدید و مخترع شرع مقدّس اسلام باشد اما اگر بگوئیم معانی مذکور، جدید و مستحدث نیست بلکه در شرایع سابق هم وجود داشته متنها اجزاء و شرائطش متفاوت بوده همان طور که در شرع خودمان حالات و شرائط مختلف، باعث می شود که مثلا کیفیت نماز، مختلف شود. مثلا نماز شخص حاضر، چهار رکعت، مسافر، دو رکعت و یا مثلا 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 أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (١).

ب: «وَ أذِّنْ (٢) فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (٣).

ص: ١٢٩

١- سوره بقره، ١٨٣.

٢- ... و اختلف في المخاطب به على قولين احدهما انه ابراهيم (عليه السلام) ... و الثاني ان المخاطب به نبينا محمد عليه افضل الصلوات ... ر. ك مجمع البيان ٨٠ / ٧.

٣- سوره بقره، ٢٧.

ج: «وَجَعَلَنِي (۱) مُبَارَكًا أَيَّنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (۲).

با توجه به این مطلب، دیگر مجالی برای بحث حقیقت شرعیّه باقی نمی ماند زیرا همان طوری که مشروحا بیان کردیم حقیقت شرعیّه 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 لغویّه هستند نه حقیقت شرعیّه.

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 مثلا آیه ای می گوید «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» 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 برخلاف آن می توان دلیل، اقامه کرد و آن عبارت است از اینکه:

لسان همه انبیاء سلف که عربی نبوده بلکه عدّه ای از آنها به زبان غیر عربی تکلم می کردند و مسلّما 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 عبادت، مستحدث نیست بلکه

ص: ۱۳۰

۱- مربوط به حضرت عیسی (علیه السلام) است.

۲- سوره مریم ۳۱.

۳- ر. ک حاشیه کتاب کفایه الاصول محشی ۱/ ۳۳.

ثم لا- يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق- فضلا عن القطع- بكونها حقائق شرعية، و لا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه، و منه [قد] انقذ حال دعوى الوضع التّعيني معه، و مع الغض عنه، فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه و لسان تابعيه مكابره، نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمل [١].

- شرح :

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 جایی برای بحث از آن باقی نمی ماند.

[١]- حاصل کلام آنکه:

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 مجالی باقی نمی ماند که کسی ادعای وثوق بر ثبوت حقیقت شرعیه- وضع شارع، آن الفاظ را برای معانی مصطلح- کند تا چه رسید به اینکه ادعای یقین بر آن نماید.

سؤال: با توجه به اینکه 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: مجالی نیست که بگوئیم آن ادله، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیه می کند زیرا:

بفرض که آن ادله، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیه کند- و از اشکالات وارد بر آن صرف نظر کنیم- با وجود احتمال مزبور یعنی حقیقت لغوی و اینکه آن معانی قبل از شرع اسلام هم بوده، امکان استناد به آن ادله، منتفی می شود- اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال-

ص: ۱۳۱

به عبارت دیگر در صورتی آن ادله کارساز 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 مرگب از شارع و مردم بوده، تبادری مطرح بوده است و از این استفاده می شود که حقیقت شرعیّه ای نبوده زیرا حقیقت شرعیّه ای که در خصوص استعمالات شارع باشد کارساز است و الا حقیقت متشرّعه و حقیقتی که از شارع و متشرّعه ناشی شده باشد اثری ندارد و در واقع، مصنّف، حقیقت شرعیّه را منکر می شوند- و لو از احتمال سابقه دار بودن معانی الفاظ شرعی صرف نظر کنیم-

سؤال: در محلّ بحث، وضع تعینی تحقّق دارد یا نه؟

با بیان ما برای شما مشخص شد که در محلّ بحث، وضع تعینی هم وجود ندارد به عبارت دیگر، احتمال مزبور- حقیقت لغویّه و سابقه دار بودن معانی- تمام بحث حقیقت شرعیّه را برهم 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 مرگب از شرعیّه و متشرّعه به صورت وضع تعینی بوده است که بر اثر کثرت استعمال شارع و متشرّعه

ص: ۱۳۲

و اما الثمره بين القولين، فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت، و على معانيها الشرعيه على الثبوت، فيما إذا علم تأخر الاستعمال، و فيما إذا جهل التاريخ، ففيه إشكال، و أصاله تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصاله تأخر الوضع، لا دليل على اعتبارها تعديدا، إلا على القول بالأصل المثبت، و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك، و أصاله عدم النقل إنما كانت معتبره فيما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره، فتأمل [1].

- شرح :

حاصل شده اما بدیهی است که این نوع وضع، کارساز نیست و آن چیزی که در محلّ بحث، مفید می باشد این است که در لسان شارع، وضعی را ثابت کنیم و الا در مجموع لسان شارع و متشرّعه وضعی موجود باشد، برای استعمالات شارع اثری ندارد.

قوله «نعم حصوله فی خصوص لسانه(1) ممنوع فتأمل».

ثمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن

[1]- برای بیان ثمره مذکور، متذکر سه فرض می شویم:

۱- اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شویم و استعمالی را در کلام شارع مقدّس بیابیم و بدانیم که آن استعمال، متأخر و پس از وضع شارع- بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه- بوده، در این صورت، ما آن لفظ را بر معنای شرعی حمل می کنیم. فرضا اگر شارع بگوید «صلّ عند رؤیه الهلال» باید لفظ صلوات را بر معنای شرعی و افعال و هیئات مخصوص حمل کنیم.

ص: ۱۳۳

۱- یعنی ثبوت الوضع التعینى فی خصوص الالفاظ التی یستعملها هو ممنوع بعد البناء على عدم الوضع التعینى و كان قوله «فتأمل» اشاره الى اشکال فی المنع المذكور فان استعمال الشارع تلك الالفاظ فی تلك المعانی فی مده تقارب عشرين سنه مما یؤدی الى حصول الوضع التعینى. ر. ک حقائق الاصول ۱ / ۵۱.

۲- اما اگر قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعیّه شویم تا هنگامی که قرینه ای در میان نباشد همان طور که در جمله «رأیت اسدا» در صورت عدم وجود قرینه، آن را بر معنای لغوی (حیوان مفترس) حمل می کردیم، در محلّ بحث هم اگر شارع فرمود «صلّ عند رؤیه 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 شرعیّه، 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 شرعیّه با مشکلی مواجه نیستیم.

۳- اما اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه 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 شرعیّه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟ به عبارت دیگر: در صورت ثبوت حقیقت شرعیّه:

الف: اگر بدانیم استعمال «صلّ» بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقّق پیدا کرده، در این صورت، آن را بر معنای شرعی حمل می کنیم.

ب: اگر بدانیم خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه صادر شده، مثلاً ثبوت حقیقت شرعیّه در سال دوّم بعثت بوده و خطاب مذکور در سال اوّل 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 شرعیّه بوده یا بعد از آن در این صورت، مشکله ای در میان است و هرکسی دلیلی به نفع خود اقامه نموده است که مصنّف «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 رؤیه الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعی 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 عقلانی است یا شرعی؟

اگر بگوئید اصل مزبور یکی از اصول عقلانی 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، متأخر 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 شرعی، حادث شده یا بعد از آن در این گونه موارد، عقلاء طبق قاعده کلیه 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 واقعا عقلاء به چنین اصلی اعتناء می کنند؟

ص: ۱۳۵

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.

مصنّف «ره» کأنّ فرموده اند اگر کسی ادّعا 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 اصاله تأخر حادث به عنوان یک اصل عقلائی 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 الیقین بالشک، همان طور که به استصحاب طهارت و نجاست حجّیت می بخشد، در محلّ بحث هم برای ما کارساز و مفید است.

بیان ذلک: در استصحاب به قضیه متیقّنه و مشکوکه نیاز داریم در محلّ بحث، قضیه 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 رؤیه الهلال» دو روز قبل از رحلت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) تحقّق 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 تحقّق 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 درحالی 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 نمائیم 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 شرعیته - 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 مستصحاب شما نیست بلکه لازمه عقلی مستصحاب است.

در محلّ بحث، استصحاب عدم حدوث استعمال فقط می گوید «الاستعمال لم یحدث» و زبانش 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 یحدث» می خواهید یک نتیجه عقلی بگیرید و

ص: ۱۳۷

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، حجیت 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 عقلایی دارد و نه از نظر شرعی دلیلی بر حجیت 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 تعیینی- 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.

۲(۱)- بعضی هم خواسته اند به اصالت عدم نقل، تمسک کنند و بگویند باید خطاب «صل عند رؤیه الهلال» را بر معنای لغوی حمل نمود.

ص: ۱۳۸

۱- همان طور که قبلا بیان کردیم فرض مسئله، 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 «صل» قبل از ثبوت حقیقت شرعیه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟

توضیح ذلک: اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم معنایش این است که شارع لفظ صلوات 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 شرعیّه هستیم و اصل «نقل» برای ما مسلم است اما در هنگام استعمال و آن زمانی که خطاب «صلّ» استعمال شد، نمی دانیم نقلی بوده یا نه به عبارت دیگر نمی دانیم هنگامی که رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمودند «صلّ عند رؤیه الهلال» آیا نقلی بوده یا نه لذا به اصالت عدم نقل، تمسّک می کنیم و نتیجه می گیریم که استعمال مذکور قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده و در این صورت می گوئیم خطاب «صلّ» باید بر معنای لغوی حمل شود.

پاسخ به مستدلّین به اصالت عدم نقل: اصل مذکور برخلاف اصالت تأخّر 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 می توانید به اصل مذکور تمسّک 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، تمسّک می کنند مانند همان مثالی که اخیراً بیان کردیم به خلاف محلّ بحث که شما در اصل «نقل» تردیدی ندارید زیرا شما روی مبنای ثبوت حقیقت شرعیّه بحث می کنید یعنی یقین دارید که نقلی مطرح بوده و همچنین یقین به ثبوت حقیقت شرعیّه دارید اما در تقدّم و تأخّر آن شک دارید و نمی دانید 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 تمسّک نمی کنند و چنانچه بگوئید ما چنین مطلبی را مسلم نمی دانیم پاسخ می دهیم که شک هم داشته باشید کافی است، همین مقدار که ادراک نکنید که عقلاء در آن مورد به اصل

العاشر: أنه وقع الخلاف في أنّ أَلْفَاظَ الْعِبَادَاتِ، أَسَامَ لَخُصُوصِ الصَّحِيحِهِ أَوْ لِلْأَعْمِ [الاعم] منها؟

و قبل الخوض في ذكر أدلّه القولين، يذكر أمور: [١].

- شرح :

مذکور، تمسک می کنند یا نه، برای عدم جواز تمسک به اصل مذکور کافی است خلاصه اینکه 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 مسئله با توجه به ثبوت حقیقت شرعیه نتوانستیم خطاب «صلّ عند رویه الهلال» و امثال آن را به معنای شرعی یا لغوی حمل کنیم.

امر دهم در صحیح و اعم

اشاره

[١]- یکی از مباحث مهم و مفصل علم اصول، این است که:

آیا الفاظ عبادات (١)، اسامی برای عبادات صحیح است مثلاً لفظ صلوات فقط اسم برای نماز صحیح است - که از نظر شرعی محکوم به صحت باشد - یا اینکه اگر در مورد فاسد هم استعمال شوند باز داخل در مسما هستند؟

آیا مسمای به این اسامی فقط خصوص عبادات صحیح هست یا اینکه عبادات فاسد هم مسما برای آن اسامی می باشند؟

به عبارت دیگر، بین اعلام اختلافی هست که آیا الفاظ عبادات مانند صلوات،

ص: ١٤٠

١- بحث فعلی ما فقط درباره الفاظ عبادات است مرحوم مصنف، بحث معاملات را در پایان همین امر مطرح نموده اند.

منها: أنه لا شبهه في تأتي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه، و في جريانه على القول بالعدم إشكال(1).

و غايه ما يمكن أن يقال في تصويره(2): أن التّزاع وقع - على هذا- في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعمله مجازا في كلام الشّارع، هو استعمالها في خصوص الصّحيحه أو الأعمّ، بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقه بينه و بين المعاني اللغويّه ابتداء، و قد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبتّه، كي ينزل كلامه عليه مع القرينه الصّارفه عن المعاني اللغويّه، و عدم قرينه أخرى معيّنه للآخر [1].

- شرح :

صوم و حج، اسم برای صحیح می باشند که در فاسد مجازند یا اسم برای اعم و بر هر دو حقیقتا اطلاق می شود؟

بحث مذکور، بسیار مفصل و محلّ اختلاف است لذا برای تنقیح مطلب، قبل از ذکر ادله طرفین، مقدّمه متذکر چند مطلب می شویم.

مطلب اول

اشاره

[1]- آیا فقط کسانی که قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه هستند، می توانند در این بحث

ص: ۱۴۱

۱- لاعتراف الاعمی - لو ثبت لديه ان الشّارع استعمالها مجازا في الاعم - بصحّه استعمالها مجازا في الصّحيحه ايضا، و اعترف الصّحيحی - ايضا لو ثبت لديه أنه استعمالها مجازا في الصّحيح - بصحّه الاستعمال المجازی في الفاسده ايضا، فلا يتصوّر ح بينهما نزاع و لكن مع ذلك قيل بامكان تصويره.

۲- ای: تصویر الخلاف، توضیحه: أنّ المنسوب الى شيخنا الاعظم الانصاری «قدّس سرّه» في تقريب التّزاع - بناء على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيّه - هو أنّ العلاقه المجازيّه هل اعتبرت ابتداء بين المعاني اللغويّه و بين المعاني الشرعيّه الصّحيحه، ثمّ استعملت الفاظ العبادات فيما يعم الفاسده بالتّبع و المناسبه ليكون من قبيل سبک مجاز في مجاز؟ ام اعتبرت ابتداء بينها و بين المعاني الشرعيّه الجامعه بين الصّحيحه و الفاسده؟ فعلى الاوّل تحمل الالفاظ مع القرينه الصّارفه عن المعاني اللغويّه و عدم قرينه معيّنه لاحد المعنيين على الصّحيحه، و على الثّاني تحمل كذلك على الاعم. [ر. ك منتهى الدرّايه ۱/ ۱۰۳].

و نزاع، شرکت کنند یا اینکه بحث فعلی ارتباطی به بحث گذشته- حقیقت شرعیّه- ندارد و هر کس با هر مبنائی- خواه قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه یا منکر آن و یا قائل به قول سؤم یعنی قاضی ابو بکر باقلانی(۱)- می تواند در این بحث شرکت کند؟

اما قائلین به ثبوت حقیقت شرعیّه به سهولت و وضوح می توانند در بحث مذکور شرکت نمایند و بگویند:

شارع مقدّس 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 اعمّ از صحیح و فاسد؟

به عبارت دیگر: فرضا 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 شرعیّه می توانند در بحث صحیح و اعمّ، شرکت نمایند.

اما اگر کسی منکر ثبوت حقیقت شرعیّه شد و گفت نه وضع تعینی و نه وضع تعینی مطرح است و هر گاه 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 اسدا 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 شرعیّه- چگونه می تواند در بحث صحیحی و اعمّی شرکت نماید او که «وضع» و حقیقت جدیدی قائل نیست.

ص: ۱۴۲

۱- به زودی درباره مسلک او توضیحاتی خواهیم داد.

شرکت منکرین حقیقت شرعیّه در بحث صحیحی و اعمی از یک راه تصوّر می شود که آن راه صرف تخیّل است و از نظر مقام اثبات کسی نمی تواند دلیلی بر آن اقامه نماید و آن عبارت است از اینکه:

کسی که منکر حقیقت شرعیّه است- و استعمالات را مجازی می داند- و درعین 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 بعدا 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 شرعیّه- 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.

ص: ۱۴۳

۱- و ممکن است اعمی باشد.

به عبارت دیگر، مجاز دوّم به دنبال مجاز اوّل و در طول مجاز اوّل است همان طور که در کتاب «مطوّل» ملاحظه کرده اید، گاهی تعبیر می کنند «به سبک مجاز از مجاز» یعنی از مجازی مجاز دیگر ریخته می شود که مجاز دوّم دنباله مجاز اوّل و از فروع مجاز اوّل است نه اینکه در ردیف مجاز اوّل باشد در محلّ 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 صلوات در نماز صحیح ولی هنگامی هم که شارع، لفظ صلوات 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 دوّم از فروع مجاز اوّل است.

۲- اگر شارع، لفظ صلوات 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 دوّم- صلوات 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- بکشاند.

خلاصه: اگر کسی بخواهد منکر حقیقت شرعیّه شود و درعین حال در بحث صحیحی و اعمی شرکت کند باید به کیفیت مذکور وارد بحث شود.

تذکر: ممکن است کسی منکر حقیقت شرعیّه شود و قول اعمی را اختیار نماید، این

و أنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك، و أن بناء الشارع في محاوراته، استقر عند عدم نصب قرينه أخرى على إرادته، بحيث كان هذا قرينه عليه، من غير حاجة إلى قرينه معينه أخرى، و أنى لهم بإثبات ذلك [١].

- شرح :

که ما مثال را بنا بر قول صحیحی بیان کردیم، علتش آن بود که مثال واضح و روشنی بود.

[١]- 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، صلات صحیح را طرف سنجش قرار داده نه نماز فاسد را و ما راهی برای کشف آن نداریم، از چه طریقی می توانیم احراز کنیم که شارع وقتی می خواسته لفظ صلات 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

...

ثانیا: 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 «رأیت اسدا یرمی» دارای دو نقش است الف: ذهن ما را از حیوان مفترس منصرف می کند ب: به ما می فهماند 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 می شویم که مقصود از «یرمی» رجل شجاع بوده؟

«رمی» از خصوصیات انسان است و در حیوان تحقّق پیدا نمی کند لذا می گوئیم

ص: ۱۴۵

و قد انقدح بما ذكرنا تصوير التّزاع- على ما نسب إلى الباقلانی- و ذلك بأن يكون التّزاع، فی أن قضیه القرینه المضبوطه التي لا- يتعدى عنها إلا بالأخرى- الدّاله على أجزاء المأمور به و شرائطه- هو تمام الأجزاء و الشّرائط، أو هما فی الجملة، فلا تغفل [۱].

- شرح :

«یرمی» دارای دو نقش است اما شما در ما نحن فيه ادّعی بالاتری می کنید و می خواهید بگوئید وقتی شارع، قرینه صارفه از معنای لغوی صلوات اقامه کرده دیگر لازم نیست قرینه ای بیاورد که مقصودم صلوات صحیح است.

مصنّف «ره» فرموده اند: در صورتی این حرف را می پذیریم که ثابت شود شارع، چنین مطلبی را بناگذاری کرده، مثلا گفته باشد ایّها النّاس بدانید که هرگاه من لفظ صلوات را با قرینه صارفه آوردم، دیگر نیازی به قرینه معینه بر معنای صحیح، لازم نیست و مراد من همان صلوات صحیح است.

آری اگر مطلب مذکور ثابت بود ما می پذیرفتیم ولی شما دلیلی بر این بناگذاری ندارید درحالی که تمام مجازات هم قرینه صارفه و هم قرینه معینه لازم دارند.

خلاصه: راه مذکور برای شرکت منکرین حقیقت شرعیّه در بحث صحیحی و اعمی تصویرا و تخیلا خوب است ولی از نظر اثبات، دلیلی ندارد.

کلام باقلانی

کلام باقلانی (۱)

[۱]- یکی دیگر از اقوال در بحث حقیقت شرعیّه، منسوب به باقلانی است او نظر خاصی دارد و می گوید:

ص: ۱۴۶

۱- هو القاضي ابو بكر محمد بن الطيب البصرى البغدادي المالكي الاصولي المتكلم كان مشهورا بالمناظره و سرعه الجواب توفي سنة ۴۰۳ هـ ببغداد، «الكنى و اللقب: ۲ / ۵۵ ...» ر، ك: كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) ۲۳.

الفاظ عبادات، مانند صوم و صلوات اصلاً در معانی شرعی استعمال نشده بلکه در همان معانی لغوی استعمال گشته اند و استعمال در معنای جدید، مطرح نیست- یا از جهت اینکه معنای جدید را منکر است یا به خاطر اینکه معنای جدید، ربطی به استعمال ندارد و معنای جدید را ما از راه دیگر استفاده می کنیم-

باقلانی می گوید لفظ صلوات در معنای جدید، استعمال نشده، نه به صورت حقیقت که نامش را حقیقت شرعیّه بگذاریم و نه به صورت مجاز که منکرین حقیقت شرعیّه 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 صلوات و صوم و ...

لفظ صلوات 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 ذلك بان يكون النزاع في ان قضيه القرينه المضبوطه «التي لا يتعدى عنها الا بالآخرى ...» یعنی اگر شارع بخواهد مطلب دیگری را افاده کند، باید آن قرینه را حذف و به جای آن، قرینه و دالّ دیگری بیاورد.

ب: ... الداله على اجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الاجزاء و الشرائط او هما في الجملة.

سؤال: آیا باقلانی می تواند در بحث صحیحی و اعمی شرکت نماید؟

جواب: آری منتها باید لفظ صلوات را از بحث، جدا و کلام را روی آن قرینه دالّه عامه پیاده نمائیم و بگوئیم:

و منها: أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الصَّيْحَةَ عِنْدَ الكُلِّ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَ هُوَ التَّمَامِيَّةُ، وَ تَفْسِيرُهَا بِإِسْقَاطِ القَضَاءِ - كَمَا عَنِ الفُقَهَاءِ - أَوْ بِمُوَافَقَةِ الشَّرِيعَةِ - كَمَا عَنِ المَتَكَلِّمِينَ - أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، إِنَّمَا هُوَ بِالمَهَمِّ مِنْ لَوَازِمِهَا؛ لِوُضُوحِ اِخْتِلَافِهِ بِحَسَبِ اِخْتِلَافِ الأَنْظَارِ، وَ هَذَا لَا يُوجِبُ تَعَدُّدَ المَعْنَى، كَمَا لَا يُوجِبُهُ اِخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ الحَالَاتِ مِنَ السَّيْرِ، وَ الحَضَرِ، وَ اِخْتِيَارِ، وَ الاِضْطِرَارِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، كَمَا لَا يَخْفَى.

وَ مِنْهُ يَنْقَدِحُ أَنَّ الصَّيْحَةَ وَ الفَسَادَ أَمْرَانِ إِضَافِيَانِ، فَيُخْتَلَفُ شَيْءٌ وَاحِدٌ صَحَّحَهُ وَ فَسَادًا بِحَسَبِ الحَالَاتِ، فَيَكُونُ تَامًّا بِحَسَبِ حالِهِ، وَ فَسَادًا بِحَسَبِ أُخْرَى، فَتَدْبُرُ جَيِّدًا [١].

- شرح :

مقتضای آن قرینه عامه ای که همیشه همراه صلوات هست و دلالت بر اجزاء و شرائط می کند، نماز صحیح - تام الاجزاء و الشرائط - است یا اینکه مقتضای آن قرینه، اعم از صحیح و فاسد است.

قوله «فلا تغفل» اشاره به این است که: بنا بر 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»

[١] - 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

ص: ١٤٨

دیگر، نماز صحیح آن است که مسقط قضاء و اعاده باشد بنابراین در علم فقه، صحّت به «اسقاط القضاء(۱)» تعریف شده است.

علماء علم کلام چون به استحقاق ثواب و رهایی از عقاب نظر دارند، صحّت را به معنای موافقت الشریعه معنا کرده اند.

اطباء، معنای صحّت را اعتدال مزاج و مرض را انحراف مزاج می دانند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم گوناگون از صحّت شده، باعث می شود که واقعا صحّت، معانی مختلفی داشته باشد؟

جواب: صحّت به معنای «تمامیت» است و معنای مذکور همیشه و در همه جا ساری و جاری است منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می شود مثلا- چون نظر فقهاء به وجوب قضاء و سقوط قضاء است، لذا فرموده اند صحیح آن است که مسقط قضاء باشد درحالی که معنای صحّت، اسقاط القضاء نیست. و چون نظر متکلمین به استحقاق ثواب و رهایی از عقاب است لذا صحّت را به موافقت الشریعه معنا کرده اند و الا در حقیقت، بین آنها اختلافی نیست.

صحّت به معنای تمامیت و تامّ الاجزاء و الشرائط بودن است و معنای مذکور در تمام موارد جاری است منتها آثارش متفاوت است و شاهدش این است که:

صحّت به حسب حالات مکلف در سفر، حضر، اختیار و اضطرار مختلف می شود و حال آنکه معنای صحیح و صحّت یکی است و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی شود مثلا نماز صحیح در سفر دو رکعت، در حضر چهار رکعت و عکس آنها باطل است و همچنین در حال اضطرار و مرض، نماز جالسا خوانده می شود ولی در حال

ص: ۱۴۹

و منها: أنه لا بدّ (۱) - على كلا القولين - من قدر جامع في البين، كان هو المسمّى بلفظ كذا، و لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصّحيحه، و إمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد،

- شرح :

اختیار قائما باید خوانده شود و حال آنکه تمامی آنها در مواضع خود صحیح هستند و صحیح بیش از یک معنا ندارد لذا معلوم می شود که معنای صحّت عبارت است از تمامیت و تمامیت در مورد فردی دو رکعت و در حقّ شخص دیگر چهار رکعت است و ...

یادآوری: بیاض و سواد، دو عرض متضاد هستند اگر شیء متّصف به بیاض شد، امکان ندارد اتّصاف به سواد هم پیدا کند به خلاف صحّت و فساد که دو امر اعتباری می باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند اما به حسب حالات فرق بکنند مثلا- نماز چهار رکعتی هم اتّصاف به صحّت و هم اتّصاف به فساد پیدا می کند منتها عنوان صحّت در مورد شخص حاضر و عنوان فساد در مورد فرد مسافر تحقّق پیدا می کند لذا هیچ گاه نمی توان به طور کلی حکم به صحّت یا فساد نماز نمود.

اگر گفتند نماز چهار رکعتی صحیح است یا فاسد، شما نمی توانید حکم به صحّت 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 اتّصاف به صحّت و هم اتّصاف به فساد (۲) پیدا کند خلاصه اینکه صحّت و فساد دو امر اعتباری هستند نه دو عرض حقیقی متضاد.

ص: ۱۵۰

۱- و ذلك للقطع بعدم الاشتراك اللفظي بين الصحاح او بين الاعم منها و من الفواسد فلا بدّ من ملاحظه قدر مشترك حتى يوضع اللفظ بازائه ليصير من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام او بازاء خصوصياته ليصير من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاص. ر. ك شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۳۳/۱.

۲- در بحث «نهی از عبادات و معاملات» به نحو مبسوط درباره صحّت و فساد توضیح خواهیم داد.

يؤثر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصّلاه مثلاً: بالناهيه عن الفحشاء، و ما هو معراج المؤمن، و نحوهما [١].

- شرح :

مطلب سوّم

«تعيين قدر جامع بنا بر قول صحيحی»

[١]- یکی از مقدمات بسیار مهمی که مصنف «ره» در بحث صحیح و اعم ذکر می کنند (١) و از آن نتیجه می گیرند که حق با صحیحی می باشد نه اعمی عبارت است از اینکه:

آیا صلوات و سایر الفاظ عبادات، وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است یعنی از قبیل اسماء اجناس هستند یا اینکه وضع آنها عام ولی موضوع له آنها خاص و از قبیل حروف (٢) هستند؟

چه قول صحیحی و چه قول اعمی را بپذیریم ظاهر، این است که در عبادات، وضع عام و موضوع له هم عام است (٣)- یعنی لفظ صلوات مانند سایر اسماء اجناس است- که یک عنوان و معنای کلی را در نظر می گیرند و لفظ را برای آن معنای کلی وضع می کنند.

خلاصه: حال که موضوع له الفاظ عبادات بنا بر قول صحیحی و اعمی عام شد، باید یک کلی و قدر جامعی در میان باشد تا شامل تمام مصادیق شود منتها بنا بر قول صحیحی شامل مصادیق صحیح شود و بنا بر قول اعمی شامل افراد صحیح و فاسد گردد.

ص: ١٥١

١- و بسیار مناسب بود که آن مقدمه را همین جا بیان می کردند.

٢- بنا بر مذهب مشهور.

٣- دلیلش را در صفحه ١٧٢ 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 می داند لذا باید یک معنای کلی تصوّر کند.

با توجه به نکته مذکور، مصنف «ره» درصددند 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 مصنف «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 خاصّی برایش تعیین و به شما معرفی کنیم یعنی از راه آثار و خواصّش آن را برای شما تعیین کنیم مثلا 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 صلوات، آن است که دارای اوصاف مذکور باشد و درعین حال اگر از ما سؤال کنند که شما صحیحی ها که موضوع له لفظ صلوات 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 و الا نمی شود دو شیء به تمام معنا با یکدیگر متباین باشند و درعین حال در یک اثر، مشترک باشند بلکه از اشتراک در اثر، کشف

و الإشكال (۱) فيه: - بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركباً؛ إذ كل ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا؛ لما عرفت، و لا أمرا بسيطا، لأنه لا يخلو: أما أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوما مساويا له، و الأول غير معقول؛ لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتى إلا- من قبل الطلب في متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظه الصيلا و المطلوب، و عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال- حينئذ- في المأمور به فيها، و إنما الإجمال فيما يتحقق به، و في مثله لا مجال لها، كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح، قائلون بها في الشك فيها، و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا [۱].

- شرح :

می کنیم که در قدر جامعی هم اشتراک برقرار است.

خلاصه اینکه ما صحیحی ها توانستیم و لو از راه آثار و نتایج نماز، یک عنوان کلی برای شما معرفی کنیم که جامع تمام افراد صحیح نماز و مخرج 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 صحیح 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 سوّمی 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

ص: ۱۵۳

۱- [الف: هذا الاشكال مذکور فی تقریرات درس شیخنا الاعظم «قدّس سرّه» ر. ک حقائق الاصول ۱ / ۵۶ 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، اُتصاف 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، تصوّر 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 هرکجا آن عنوان باشد «مطلوب» هم همراهش هست به علت اینکه آن عنوان فقط شامل افراد صحیح می شود و در مورد افراد و مصادیق صحیح همیشه عنوان «مطلوب» تحقق دارد.

خلاصه: بنا بر 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 صلوات قرار گیرد و ابتداء سه دلیل (۱) اقامه می کند که عنوان «مطلوب» نمی تواند موضوع له باشد و سپس به دلیل سوّم خود اشاره می کند و می گوید «و بهذا یشکل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب ايضا» و اما آن سه دليل:

۱- ابتداء، دليل دوّم را بيان می کنیم که: اگر لفظ صلوات برای عنوان «مطلوب» وضع شده باشد، لازمه اش این است که کلمه «صلوات» و کلمه «مطلوب» مانند لفظ انسان و بشر مترادفان باشند درحالی که وجدانا می بینیم بین صلوات و «مطلوب» هیچ گونه ترادفی نیست و انسان از شنیدن لفظ صلوات به عنوان «مطلوب» انتقال پیدا نمی کند و از شنیدن عنوان «مطلوب» هم توجه به «صلوات» پیدا نمی کند.

۲- دليل ديگر که نیاز به دقت بیشتری هم دارد عبارتست از اینکه: عنوان «مطلوب» عنوانی است که از ناحیه امر، عارض صلوات می شود یعنی وقتی امر الهی به صلوات تعلق گرفت- بعد از تعلق طلب- عنوان «مطلوب» تحقق پیدا می کند و قبل از اینکه عنوانی متعلق طلب قرار گیرد نمی توان گفت «هذا مطلوب» خلاصه اینکه عنوان «مطلوب» متأخر از طلب و امر است. حال اگر شما- صحیحی ها- صلوات را به عنوان «مطلوب» معنا کنید، صلوات 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 صلوات «مطلوب» است بنابراین باید اوّل «مطلوب» تحقق پیدا کند تا موضوع درست شود و حکم به آن تعلق گیرد درحالی 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

ص: ۱۵۵

۱- یعنی سه اشکال بیان می کند.

از امر آوردید، در رتبه موضوع آوردید و در معنای صلوات 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 دوّم: عنوان «مطلوب» یعنی عنوان مأمور به و عنوان مأمور به بعد از تعلّق امر، محقّق می شود ولی شما قبل از تعلّق امر، صلوات 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 اقلّ و اکثر ارتباطی گفته اند به اصالت البراءه تمسک می کنیم نه اصاله الاشتغال فرضا اگر می دانیم نماز، دارای نه جزء است امّا 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 البراءه رجوع و جزئیت مشکوک الجزئیه را رفع نمود.

حال، مستشکل از دو نکته مذکور استفاده ای کرده و می گوید:

اگر موضوع له صلوات، عنوان «مطلوب» باشد دیگر در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی کسی نمی تواند به براءت تمسک کند بلکه باید به اصالت الاشتغال تمسک کرد مثلا خداوند متعال فرموده است «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* یعنی آن چیزی که مطلوب من است باید تحقّق پیدا کند حال اگر شما نماز نه جزئی را اتیان نمودید و سوره مشکوک الجزئیه را ترک نمودید، نمی دانید که مطلوب الهی در خارج تحقّق 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 سوّم: مستشکل می گوید اگر عنوان «مطلوب» موضوع له لفظ صلوات باشد دیگر مشهور در شک در جزئیت و امثال آن، حقّ تمسّک به براءت ندارد زیرا در این صورت، عنوان شکّ در محصل مطرح است و در موارد شکّ در محصل، همه قائل به احتیاط هستند.

یادآوری: در صورتی که موضوع له لفظ صلوات را عنوان ملازم با «مطلوب» قرار دهیم مستشکل، همین دلیل سوّم را جاری می داند و می گوید:

اگر عنوان بسیطی موضوع له لفظ صلوات باشد که عنوان مطلوب با آن، ملازم باشد، طبق مبنای مذکور، شما در شک در جزئیت و شرطیت حقّ رجوع به براءت ندارید زیرا اگر نماز نه جزئی را اتیان کردید و سوره مشکوک الجزئیّه را ترک نمودید، نمی دانید آن عنوانی که «مطلوب» لازم آن هست آیا تحقق پیدا کرد یا نه لذا باید اصاله الاشتغال جاری نمائید درحالی که مشهور در موارد شکّ در جزئیت و امثال آن اصالت البراءه 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 اینکه «مطلوب» لازمه آن باشد و در نتیجه به نظر مستشکل، صحیحی نمی تواند یک جامع و یک معنای

[و الاشكال ...] مدفوع، بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفه زياده و نقيصه. بحسب اختلاف الحالات، متّحد معها نحو اتحاد، و في مثله يجرى البراءه، و إنما لا تجرى فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا، مسببا عن مركب مردّد بين الأقلّ و الأكثر، كالطهاره المسببه عن الغسل و الوضوء فيما إذا شكّ في أجزاءهما هذا على الصّحيح [۱].

- شرح :

عامی نسبت به خصوص افراد صحیح تصوّر کند.

[۱]- جواب: مصنف «ره» در پاسخ به اشکال خصم، چنین فرموده اند که:

ما موضوع له لفظ صلوات را امر مرکب نمی دانیم و همچنین موضوع له آن را عنوان بسیط «مطلوب» هم نمی دانیم بلکه می گوئیم موضوع له صلوات، عنوان بسیطی است که «مطلوب» ملازم با آن هست منتها همان طور که قبلا 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 اینکه 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 صلوات به اختلاف حالات سفر، حضر، اختیار و اضطرار، انتزاع می شود که اجزایش کم و زیاد می شود.

یادآوری: شما- مستشکل- گفتید لازمه این احتمال این است که در مورد شکّ 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:

شکّ در محصّل و آن جائی که اصالت الاحتیاط جاری می شود در موردی است که محصّل و متحصّل دو امر واقعی باشند مثلا بعضی معتقدند که در مورد غسل و وضوء،

ص: ۱۵۸

۱- الف: ناهی از فحشاء و منکر ب: معراج مؤمن ج: قربان کلّ تقی.

یک اعمال ظاهریه داریم که همان غسلات و مسحات است و یک حقیقت دیگر داریم به نام طهارت باطنیه که از غسلات و مسحات حاصل می شود و مأمور به 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 الجزئیّه 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 واقعیّه 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، محضّل و متحصّل، دو امر واقعی هستند یکی غسلات و مسحات وضوئی و غسلی و دیگری همان طهارت معنوی است به خلاف محلّ بحث که:

در باب صلات و امثال آن اگر بگوئیم موضوع له آن یک عنوان بسیطی است که عنوان «مطلوب» لازمه آن است، عنوان مذکور با عنوان نماز صحیح، محضّل و متحصّل، سبب و مسبب نیست بلکه یک عنوان اعتباری و انتزاعی است تا اینکه شامل افراد صحیح شود و تقریباً مانند کلیّ طبیعی و افراد است که ما در خارج، دو وجود نداریم. آیا اگر زید در خارج، تحقّق پیدا کرد ما دو وجود پیدا کرده ایم، یکی فرد و دیگری انسان؟ مسلماً دو وجود مطرح نیست بلکه انسان، یک کلیّ و منطبق بر تمام مصادیق است. در محلّ بحث هم موضوع له لفظ صلات، آن عنوان بسیط است که عنوان مذکور، منطبق بر نمازهای صحیح است نه اینکه متحصّل از نمازهای صحیح باشد به خلاف باب غسل و وضوء که طبق آن مبنا، طهارت واقعیّه از وضوء و غسل

ص: ۱۵۹

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. البتّه در فقه باید این مطلب را تحقیق نمود.

و أما على الأعم، فتصوير الجامع في غاية الإشكال، فما قيل في تصويره أو يقال، وجوه:

أحدها: أن يكون عبارته عن جمله من أجزاء العبادة، كالأركان في الصلاه مثلا- و كان الزائد عليها معتبرا في الأمور به لا في المسمى.

و فيه ما لا يخفى، فإن التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها، ضروره صدق الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان، بل و عدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمى [١].

- شرح :

حاصل می شود اما 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 مثلا 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 البراءه تمسک می نمائیم- چون عنوان محصل و متحصّل، مطرح نیست بنابراین ما- صحیحی ها- می توانیم یک قدر جامع تصوّر نمائیم اما تصویر جامع برای اعمی در غایت اشکال است که اکنون به توضیح آن می پردازیم.

تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی

[١]- 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- مثلا نماز- عبارت است از اجزائی که جنبه رکتیت دارد مثلا در نماز، پنج رکن داریم ما هم می گوئیم همان پنج رکن، موضوع له لفظ

ص: ١٦٠

صلوات است. اگر ارکان خمسه، 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 عمدا 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 بر گیرد.

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 امتثال باید آن ها را هم اتیان نمود اما در نام و موضوع له لفظ صلوات مدخلیتی 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- وجودا و عدما- درحالی که این چنین نیست مثلا در موردی که انسان تمام اجزاء، شرائط و ارکان نماز را اتیان کند اما نسبت به یک رکن مانند قیام متصل به رکوع اخلال نماید بنا بر قول اعمی هیچ گونه مناقشه ای در صدق عنوان صلوات نیست و می توان گفت «هذه صلوات» منتها صلوات فاسد و غیر صحیح هست.

و همچنین گاهی از اوقات می بینیم تمام ارکان نماز تحقق دارد، مع ذلک عنوان صلوات بر آن صدق نمی کند مانند کسی که تمام ارکان نماز را اتیان می کند، فرضا نسبت به موالات، اخلال 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 اخلال به

ص: ۱۶۱

۱- و حتی عنوان صلوات نزد اعمی هم تحقق ندارد گرچه او نماز فاسد را هم نماز می داند ولی نمازی که صورت صلواتی نداشته باشد نزد او هم عنوان صلوات بر آن منطبق نیست.

مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه و شرائطه - مجازا عنده و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد و الجزئي، كما هو واضح، و لا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم [١].

- شرح :

موالات را چنین تعریف کرده اند که نماز گزار، کاری کند که صورت صلاتی از بین رود و اگر کسی به او نگاه کند، نگوید او مشغول نماز خواندن است -

خلاصه اینکه شما - اعمی - می گوئید اگر ارکان نماز در خارج وجود پیدا کرد عنوان صلات تحقق دارد و لو تمام اجزاء و شرائط، منتفی باشد درحالی که می بینیم این چنین نیست و مجرد اکتفاء بر ارکان، محقق عنوان و صدق نماز نیست.

نتیجه اینکه: نمی توان «ارکان» را موضوع له قرار داد زیرا گاهی از اوقات، اخلال به بعضی از ارکان، عنوان صلات را برهم نمی زند - بنا بر 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.

[١] - اشکال دوم: ما با شما مباحثات می کنیم و از شما می پذیریم که موضوع لفظ صلات، ارکان خمسسه 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 خمسسه، وضع شده نه برای فرضا ده جزء و شرط، استعمال مذکور مجازی است زیرا لفظ صلات موضوع برای ارکان خمسسه 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

ص: ١٦٢

اگر بگوئید مجموع من حیث المجموع نماز نیست بلکه فقط ارکان خمسه اش موضوع له نماز است و بقیه اجزاء از عنوان نماز خارج است اما جزء مأمور به است و وظیفه ما این است که غیر از ارکان خمسه یعنی آن اجزاء و شرائط را ضمیمه نماز کنیم، هیچ مشرعه 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 فیه از قبیل جزئی و کلی نیست زیرا خصوصیت جزئی و کلی، این است که 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 که 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 خمسه 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 آنکه هیچ کس به آن ملتزم نمی شود.

خلاصه: بنا بر قول اعمی نمی توان جامعی تصوّر کرد- که موضوع له عبادات «ارکان» باشد- و چنین تصویری باطل است.

قوله «فافهم»^(۱): اشاره به این است که بین جزء و کل و جزئی و کلی تفاوت است که

ص: ۱۶۳

۱- لعله اشاره الی انّ المجازیة انما تلزم بناء علی کون الارکان مقیده بعدم انضمام شیء معها هی المسماه، و اما اذا کانت لا بشرط، فتکون منطبقه علی الصّلاه المأمور بها، کانطبق المطلق علی المقید فتأمل. ر. ک منتهی الدرایه ۱/ ۱۱۸.

ثانیها: آن تكون موضوعه لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسميه عرفا، فصدق الاسم [عليه] كذلك يكشف عن وجود المسمّى، و عدم صدقه عن عدمه.

و فيه- مضافا الى ما أورد على الأوّل أخيرا- أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى، فكان شيء واحد داخلا فيه تاره، و خارجا عنه أخرى، بل مردّدا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، و هو كما ترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات [۱].

- شرح :

ما بیان کردیم.

[۱]- ب: دوّمین جامع، عبارت است از اینکه: ما- اعمّی ها- در موضوع له الفاظ عبادات، تنها ارکان را دخیل نمی دانیم بلکه موضوع له الفاظ عبادات را معظم اجزاء می دانیم- البتّه نه مفهوم معظم بلکه مصداق معظم- مثلا- 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 خاصّی نداریم بلکه می گوئیم آن مقدار از اجزائی که در صدق صلات، مدخلیت دارند- وجودا و عدما- به نحوی که اگر آن اجزاء موجود باشد، عرفا عنوان صلات، تحقّق پیدا کند و اگر نباشد عنوان نماز، محقّق نشود.

مصنّف «ره» نسبت به جامع مذکور سه اشکال دارند:

۱- لازمه این نوع جامع، این است که اگر عنوان صلات را در نماز تامّ الاجزاء و الشّرائط استعمال نمائیم، استعمالش مجاز باشد- به علاقه جزء و کل- درحالی که خود اعمّی هم ملّتم به این مطلب نیست و این اشکال، همان ایراد آخری بود که بر وجه اوّل و جامع اوّل داشتیم.

۲- تذکر: واضح است که اجزاء عبادات از جمله نماز به حسب حالات و شرائط، متفاوت است مثلا نماز شخص حاضر که هیچ گونه عذری نداشته باشد، ده جزء و نماز

ص: ۱۶۴

ثالثها: أن يكون وضع الأعلام الشخصيه ك (زيد) فكما لا يضر في التسميه فيها تبادل الحالات المختلفه من الصغر و الكبر، و نقص بعض الأجزاء و زيادته، كذلك فيها.

- شرح :

مسافر هشت جزء دارد. نماز فرد مضطر اجزاء و شرائطش کمتر است تا جائی که می رسیم به نماز شخص غرقا که گاهی به جای هر رکعت یک سبحان الله می گوید و زمانی فقط با یک ایما و اشاره نماز می خواند.

شما اعمی که معظم الاجزاء را موضوع له می دانید، در نماز شخص حاضر مثلا هشت جزء را در موضوع له داخل می دانید و در نماز مسافر، چهار جزء را موضوع له و معظم الاجزاء می دانید و نتیجتا آن چهار جزء اضافی دیگر را خارج از موضوع له می دانید بنابراین به حسب حالات مختلف، آنچه که در موضوع له مدخلیت دارد، تبادل پیدا می کند 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- مثلا- در صلوات حاضر که دارای ده جزء است، می گوئید هشت جزئی معظم الاجزاء و موضوع له است امیا تعیین نمی کنید 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 می تواند با آن اختلاف حالاتی که در عبادات هست، چنین موضوع له مرددی را بپذیرد و به آن ملتزم شود؟ و هو کما تری. (۱)

ص: ۱۶۵

۱- لائن التردد و الجهل خلاف حکمه الوضع و هی افهام الاغراض، فانّ تعین الموضوع له و العلم به معتبر فی افهامها. ر. ک منتهی الدرايه ۱/ ۱۲۰.

و فيه: أنَّ الأعلام إنما تكون موضوعه للأشخاص، و التَّشخُّصُ إنما يكون بالوجود الخاص، و يكون الشَّخص حقيقه باقيا ما دام وجوده باقيا، و إن تغيرت عوارضه من الزَّيادة و النَّقصان، و غيرهما من الحالات و الكيفيات، فكما لا يضرُّ اختلافها في التَّشخُّص، لا يضرُّ اختلافها في التَّسميه، و هذا بخلاف مثل أَلْفَاظ العبادات ممَّا كانت موضوعه للمركبات و المقيدات، و لا يكاد يكون موضوعا له إلا ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها، كما عرفت في الصَّحيح منها [١].

- شرح :

[١]- ج: در تصویر این جامع، اعمی می گوید: الفاظ عبادات، مانند اعلام شخصیّه است همان طور که در اعلام شخصیّه، 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 فرضا 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 مسما نمی شود.

مصنّف «ره» فرموده اند قیاس، مع الفارق است زیرا:

در اعلام شخصیّه، 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 حتّی روز قیامت هم وقتی او محشور می شود، خودش را «زید» می داند.

ص: ۱۶۶

رابعها: انّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصّحيح التّام الواجد لتمام الأجزاء و الشّرائط، إلا أنّ العرف يتسامحون- كما هو
ديدهم- و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلا- له منزله الواجد، فلا- يكون مجازا في الكلمة- على ما ذهب إليه
السّكاكي في الاستعارة- [۱].

- شرح :

اما در باب الفاظ عبادات، موضوع له عام است آن هم يك 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 مسما ملاحظه نمود- همان طور که بنا بر قول صحیحی ما یک جامع عام برای شما تعیین کردیم- خلاصه اینکه
نمی توان لفظ صلوات 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 ابتداء، برای عبادات صحیح تامّ الاجزاء وضع شده یعنی موضوع له اولی آنها یک عنوانی نیست که بر هر
صحیحی منطبق شود بلکه موضوع له اولی، عبادت صحیح کامل تامّ الاجزاء و الشّرائط است مثلا لفظ صلوات را برای نماز فرد
حاضر مختار که دارای ده جزء است وضع نموده اما در دنبال این «وضع» عرف مسامحه می کند و لفظ صلوات 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 تامّ
الاجزاء است همان طور که سکاکی در باب استعاره چنین عقیده ای دارد.

ص: ۱۶۷

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 سگاکمی 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 ادعا ارتباطی 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.

اعمی می گوید، ما نظیر بیان سگاکمی را در ما نحن فیه جاری نموده و می گوئیم:

موضوع له اولی لفظ صلات، آن نمازی است که تمام الاجزاء و الشرائط 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 سگاکمی می گوید، اطلاق می کنیم یعنی در ادعا و قلب خود چنین تنزیلی می کنیم که نماز فاسد هم یکی از مصداق واقعی صلات است و در نتیجه، هم استعمال لفظ صلات بر صحیح حقیقت است و هم بر نماز فاسد.

ص: ۱۶۸

۱- مجاز در کلمه.

بل يمكن دعوى صيرورته حقيقه فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه أو دفعات، من دون حاجه إلى الكثره و الشَّهره، للأنس الحاصل من جهه المشابهه في الصوره، أو المشاركه في التأثير، كما في أسامى المعاجين الموضوعه ابتداء لخصوص مركبات واجده لأجزاء خاصه، حيث يصح إطلاقها على الفاقده لبعض الأجزاء المشابه له صوره، و المشارك في المهمم أثرا تنزيلا أو حقيقه [١].

- شرح :

[١]- 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 محلّ 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» (١) یا «اثر مقصود» (٢) به معنی حقیقی شباهت دارد و همین مشابهت، 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 شاهدهی 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 ضمنا آن فرد در درجه اول، آن نام را برای معجون ده جزئی خود، انتخاب نموده اما اگر بعدا یکی دو جزء از آن معجون، کم شود، باز هم بر معجون هشت جزئی همان نام را- تنزیلا (٣) یا حقیقتا (٤)- به نحو

ص: ١٦٩

١- نماز فاسدی که فاقد بعضی از اجزاء هست در صورت و شکل، شبیه نماز صحیح است.

٢- اثر نماز ده جزئی فرد حاضر با اثر نماز هفت جزئی شخص مسافر مشترک است.

٣- طبق کلام سکاکی.

٤- طبق بیان مصنف فی قوله «بل يمكن دعوى صيرورته ...».

و فيه: أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين، و سائر المركبات الخارجيه مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا، خاصا، و لا يكاد يتم في مثل العبادات، التي عرفت أن الصَّحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، و كون الصَّحيح بحسب حاله فاسدا بحسب حاله أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيدا [١].

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير و الأوزان، مثل المثقال، و الحقه (١) و الوزنه (٢) إلى غير ذلك، مما لا شبهه في كونها حقيقه في الزائد و الناقص في الجملة، فإن الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصا، إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل

- شرح :

حقيقت اطلاق می کند زیرا بین آن دو معجون یا مشابهت در صورت تحقق دارد یا اشتراك در اثر.

[١]- اشكال 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 اولیّه اش ده جزء معین بوده اما در باب عبادات از جمله، نماز آیا آن صلات ده جزئی «صحیح مطلق» است؟

قبلا- بیان کردیم که ما «صحیح مطلق» و یک میزان معینی نداریم که آن را ملاک اولیّه قرار دهیم مثلا همان نماز صحیح تام الاجزاء شخص حاضر در یک حال، صحیح و در حال دیگر، عنوان بطلان پیدا می کند به خلاف آن معجون، که اگر تمام اجزایش 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.

ص: ١٧٠

١- ... بحقه الاسلامبول- و هی مائتان و ثمانون مثقالا- ر. ک عروه الوثقی: فصل فی المیاه.

٢- الوزنه: المرّه من وزن ... و عند اهالی لبنان ثلاثه ارطال. ر. ک: المنجد.

لِلأَعْمِ مِنْهُ وَ مِنَ الزَّائِدِ وَ النَّاقِصِ، أَوْ أَنَّهُ وَ إِن خَصَّ بِهِ أَوْلَا، إِلَّا أَنَّهُ بِالِاسْتِعْمَالِ كَثِيرًا فِيهِمَا بَعْنَايَهُ أَنَّهُمَا مِنْهُ، قَدْ صَارَ حَقِيقَةً فِي الْأَعْمِ ثَانِيًا.

و فيه: إِنَّ الصَّحِيحَ - كما عرفت في الوجه السَّابِق - يَخْتَلِفُ زِيَادَةً وَ نَقِصَةً، فَلَا يَكُونُ هُنَاكَ مَا يَلْحَظُ الزَّائِدُ وَ النَّاقِصُ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهِ، كَمَا يَوْضَعُ اللَّفْظَ لَمَّا هُوَ الْأَعْمُ فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا [١].

- شرح :

[١]- ه: پنجمین قدر جامع متصوّر 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: واضح وقتی می خواسته مثلا- کلمه خروار را نام گذاری کند، آن را برای صد من در نظر گرفته امّا 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، حقیقتا عنوان مذکور بر آن صادق است.

ب: راه دیگر، اینکه واضح، ابتداء، لفظ مذکور را برای خصوص صد من وضع کرده امّا بعدا 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 امّا لفظ صلات را برای «صحیح» وضع نکرده بلکه اگر نمازی مقداری هم با آن نماز منظور، تفاوت داشته باشد، عنوان صلات

ص: ١٧١

و منها: أنّ الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له- في ألفاظ العبادات- عامين، و احتمال كون الموضوع له خاصًا بعيد جدًا؛ لاستلزامه كون استعمالها في الجامع، في مثل: (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن) و (عمود الدين) و (الصوم جنّه من النار) مجازًا، أو منع استعمالها فيه في مثلها، و كلّ منهما بعيد إلى الغايه، كما لا يخفى على أولى النّهى [١].

- شرح :

حقیقتاً برآن صادق است و یا اینکه بگوئیم شارع مقدّس، 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.

مصنّف «ره» فرموده اند: «و فيه ...».

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.

مطلب چهارم «وضع و موضوع له الفاظ عبادات عام است»

[١]- آیا وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آنها خاص است؟

مسئلاً شارع مقدّس هنگام «وضع» یک معنای کلی را برای آنها در نظر گرفته لکن بحث، این است که آیا الفاظ عبادات را برای همان معنای کلی هم وضع کرده تا اینکه الفاظ عبادات هم مانند اسماء اجناس، وضع و موضوع له آنها عام باشد مانند رجل و مرثه یا اینکه 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

ص: ١٧٢

و منها: أنّ ثمره النزاع إجمال الخطاب على القول الصّحيح، و عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه، في رفع ما إذا شكّ في جزئيه
شئ للمأمور به أو شرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمّى، كما لا يخفى، و جواز الرجوع إليه في ذلك على القول
الأعمّى، في غير ما احتمال دخوله فيه، مما شكّ في جزئيه أو شرطيته

- شرح :

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 صلوات و امثال آن در عنوان کلی استعمال شده مانند:

«... انّ الصّلاه تنهى عن الفحشاء و المنکر...، الصّلاه معراج المؤمن، الصّلاه عمود الدّین، الصّوم جنّه من النّار و الصّوم لی و انا
اجزی به».

شما لفظ صلوات را در آیات و روایات چگونه معنا می کنید؟ مسلماً می گوئید طبیعت صلوات، ناهی از فحشا، و منکر است.
آیا در این قبیل، استعمالات می توانید بگوئید، استعمالش مجازی است به علت اینکه موضوع له لفظ صلوات، 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 مجازیّت مشاهده نکردیم و کسی به چنین مطلبی ملتزم نشده.

و آیا ممکن است بگوئید اصلاً لفظ صلوات 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 صلوات- اینما تحققت- مترتب است بدون اینکه حالاتی از قبیل سفر، حضر و غیره در آن مدخلیت داشته باشد. مانند
الرّجل خیر من المرأه، یعنی طبیعت الرّجل خیر من طبیعت المرأه.

ص: ۱۷۳

نعم لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان، كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات، و بدونه لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين [۱].

- شرح :

مطلب پنجم ثمره نزاع بين صحيحی و اعمی

اشاره

[۱]- مصنف «ره» مجموعا سه ثمره برای نزاع مذکور، بیان نموده اند که یک ثمره اش را می پذیرند و ثمره دیگرش را مسلما 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. امّا 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: امّا ثمره ای را که مصنف پذیرفته اند: اگر شک کردیم که آیا فلان جزء برای مأمور به جزئیت دارد یا نه فرضا 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

ص: ۱۷۴

صورت، بین صحیحی و اعمی ثمره ای ظاهر می شود که:

اگر اطلاقی در میان باشد، و شرائط تمسک به اطلاق هم - مقدمات حکمت - موجود باشد، آن خطاب، مجمل می شود، بنا بر 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 «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* نیست اما بنا بر 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 «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* 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: بنا بر قول صحیحی اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* 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 مسمای 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 رکبیت آن هم شک نمائیم - علاوه بر جزئیت، احتمال رکبیت هم در مورد آن بدهیم - در این صورت، اعمی هم مانند صحیحی نمی تواند به اطلاق خطاب تمسک کند زیرا همان طور که صحیحی مسما و موضوع له را نماز صحیح می داند اعمی

و قد انقذح بذلك: إن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمره هو الرجوع إلى البراءة على الأعم، و الاشتغال على الصحيح، و لذا ذهب المشهور إلى البراءة، مع ذهابهم إلى الصحيح [١].

- شرح :

هم موضوع له را ارکان می داند لذا حق تمسک به اطلاق را ندارند.

۲- در محل بحث که می خواهیم به اطلاق تمسک نمایم باید:

آن اطلاق در مقام بیان وارد شده باشد مثلاً اگر مولا گفت «اعتق رقبه» 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 نمایم 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 اینکه 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 براءت 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.

[١]- در بیان ثمره اول گفتیم که اگر اطلاق داشته باشیم و مقدمات حکمت تمام

ص: ١٧٤

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 اهمال (۱) داشت و در نتیجه نتوانستیم به اطلاق خطاب، تمسک نمائیم، چه صحیحی و چه اعمی به اصل براءت 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 البراءه تمسک نماید و خلاصه اینکه 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 البراءت 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 صلوات، محقق می شود یا نه زیرا او شک دارد که نماز بدون سوره آیا نماز هست یا نه لذا باید عنوان صلوات را احراز کند و احراز عنوان صلوات به این نحو است که احتیاط را رعایت نماید و سوره مشکوک الجزئیة را ضمیمه سایر اجزاء نماید اما اعمی از نظر تحقق عنوان صلوات آزاد است و می گوید چه سوره همراه سایر اجزاء و شرائط نماز باشد چه نباشد، عنوان

ص: ۱۷۷

۱- فرق اجمال و اهمال این است که در اجمال، غرض متکلم به این تعلق گرفته که مرادش را اجمالا بگوید ولی در اهمال، مولا غرضی ندارد، نه غرضش متعلق شده که بیان کند و نه غرضش متعلق به عدم الیابان است.

و ربما قيل بظهور الثمره في النذر أيضا.

قلت: و إن كان تظهر فيما لو نذر لمن صَلَّى إعطاء درهم في البرِّ فيما لو أعطاه لمن صَلَّى، و لو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعمّ، و عدم البرِّ على الصَّحيح، إلا أنَّه ليس بثمره لمثل هذه المسأله، لما عرفت من أنَّ

- شرح :

صلوات، محقق است و ما که شک داریم سوره در نماز واجب است یا نه به اصالت البراءه تمسک می کنیم و می گوئیم قرائت السوره در نماز واجب نیست.

مصنّف فرموده اند این مطلب درست نیست و هریک از صحیحی و اعمی می تواند به براءت یا اشتغال رجوع کند یعنی مسأله دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی و رجوع به براءت یا اشتغال، متفرّع 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 البراءه 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 مأمور به 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: مصنّف «ره» ثمره دوّم را نپذیرفتند.

ص: ۱۷۸

ثمره المسأله الأصولیه، هی أن تكون نتیجتها واقعه فی طریق استنباط الأحكام الفرعیه، فافهم [۱].

- شرح :

[۱]- ج: اما ثمره ای را که مصنف مورد مناقشه قرار داده اند: هر دلیل و مطلبی که ثمره ای نداشته باشد می گویند نتیجه اش در نذر ظاهر می شود از جمله در محل بحث که:

اگر نذر کنیم که مثلاً یک درهم به فردی که نماز می خواند 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 می خواند 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) می خواند با نذر موافقت کرده ایم زیرا همان طور که نماز صحیح دارای عنوان صلات هست نماز فاسد هم دارای عنوان مذکور می باشد.

مصنف فرموده اند چنین مسأله ای از نظر فقهی در محلّ خودش صحیح است اما صلاحیت ندارد که آن را ثمره یک مسأله اصولی قرار دهیم و نکته اش این است که:

ثمره مسئله اصولی باید مقدمه و در طریق استنباط حکم کلی الهی واقع شود در محلّ 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 می گوید 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.

ص: ۱۷۹

۱- البته فساد نمازش نباید نسبت به اجزاء و شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد.

و كيف كان، فقد استدلل للصّحیحی بوجه:

أحدها: التبادر، و دعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصّحيح، و لا منافاه بين دعوى ذلك، و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ المنافاه إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينه بوجه، و قد عرفت كونها مبينه بغير وجه [١].

- شرح :

خلاصه: مسأله مذکور از نظر فقهی صحیح است اما نمی توان آن را ثمره یک مسأله اصولی دانست زیرا نتیجه مسأله اصولی باید در طریق استنباط احکام کلی الهی قرار گیرد.

قوله «فافهم» (١).

اشاره به دقت است که مسأله موافقت یا مخالفت با نذر یک حکم الهی نیست بلکه یک حکم عقلی جزئی است و لذا نمی تواند ثمره مسأله اصولی قرار گیرد.

ادله صحیحی ها

اشاره

[١]- بعد از ذکر مقدمات بحث، به بیان ادله ای می پردازیم که برای صحیحی به آنها استدلال شده، لازم به تذکر است که مصنف «ره» جزء صحیحی ها هستند.

١- تبادر

قبلا گفتیم که یکی از علائم حقیقت، تبادر است. یعنی از بین معانی لفظ، آن معنایی که زودتر به ذهن می آید، معنای حقیقی لفظ است چون اگر آن معنا امتیاز و عنوان

ص: ١٨٠

١- و لعلّه اشاره الی ان مرجع البرء و عدم البرء هو الی الحكم الشرعی فمع البرء لا امر شرعا بالوفاء و مع عدمه یكون الامر به باقیاً علی حاله الا ان الانصاف انها مع ذلك لیست هی بثمره مهمه علی نحو یعقد لاجلها مثل هذا المسأله الجلیله ر. ک عنایه الاصول ١/ ٨٣.

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 محلّ بحث با شنیدن الفاظ عبادات و استماع لفظ صلات، خصوص عمل صحیح به ذهن انسان، متبادر می شود نه اعمّ از صحیح و فاسد که اعمّی معتقد است.

اشکال: شما در بیان ثمره اوّل بین قول صحیحی و اعمّی گفتید:

اگر صحیحی شک کند که آیا فلان جزء یا شرط برای مأمور به جزئیّت یا شرطیّت دارد یا نه، نمی تواند به اطلاق خطاب تمسّک کند مثلاً اگر شک نماید که نماز، دارای نه جزء است یا اینکه 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 حقّ تمسّک 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 علامه شما- صحیحی ها- در تصویر جامع برای موضوع له و مسمّای عبادات گفتید ما نام و عنوان جامع عبادات را نمی دانیم اما از راه آثارشان جامع را معین می کنیم.

خلاصه اینکه 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 متعدّد- با آن معنا آشنائی داریم لذا

ثانیها: صحَّه السَّلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقّه، و إن صحَّ الإطلاق علیه بالعنايه [۱].

ثالثها: الأخبار الظاهره فی إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّیات مثل

- شرح :

امکان ادّعی تبادر، صحیح است مثلا از شنیدن لفظ صلات، چیزی به ذهن ما می آید که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کلّ 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 قضیه سالبه تشکیل دهیم و بگوئیم «صلاه الحائض مثلا لیست بصلاه» یا «الصلاه الفاسده (۱) لیست بصلاه» می بینیم طبق همان معنای ارتکازی که از نماز در ذهن ما هست، قضیه مذکور، صحیح است اگرچه 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 بالعنايه است پس نتیجه می گیریم که صحّت سلب برای نماز فاسد، اثبات عنوان مجازیّت می کند و در نتیجه، خصوص نماز صحیح در موضوع له باقی می ماند.

تذکر: تبادر و صحّت سلب از علاماتی نیست که انسان بتواند برهان برای آنها اقامه کند- اعمی هم اتفاقا به آن دو تمسّک نموده- بلکه از مسائل وجدانی است و باید ملاحظه کرد که طرفینی که ادّعی تبادر کرده اند، وجدانا حق با کدامشان هست آیا حق با صحیحی است یا با اعمی.

ص: ۱۸۲

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 فرضا اگر اخلال به رکن وارد شود بنا بر قول اعمی هم صحّت سلب دارد.

(الصَّيْلَاهُ عَمُودِ الدِّينِ) أو (معراج المؤمن) و (الصَّوْمُ جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ) إلى غير ذلك، أو نفى ماهيتها و طبائعها، مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و نحوه، ممَّا كان ظاهرا في نفى الحقيقة، بمجرد فقد ما يعتبر في الصَّحة شطرا أو شرطا [١].

- شرح :

٣- اخبار

[١]- 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 مسمای عبادات ثابت می کنند عبارتند از:

١- إِنْ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ... ٢: الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ ٣: الصَّلَاةُ مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ ٤: الصَّوْمُ جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ.

توضیح ذلك: ظاهر تعابیر مذکور، این است که حکم بر نفس طبیعت و مسما بار شده 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» (١) که وجه آن را هم بیان کرده اند و اینک به توضیح آن

ص: ١٨٣

١- اشاره الی ان الاخبار المثبتة للآثار و ان كانت ظاهرة فی ذلك لمكان اصله الحقیقه و لازم ذلك كون الموضوع للاسماء هو الصحیح ضروره اختصاص تلك الآثار به الا انه لا ثبت باصالتها كما لا يخفى لاجرائها العقلاء فی اثبات المراد لا فی انه علی نحو الحقیقه او المجاز فتأمل جيدا. من الماتن قدس سره ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٧٢.

مقدمه: اصالت الحقیقه یک اصل عقلانی است و در موردی جاری می شود که مراد متکلم، مشکوک باشد مثلاً اگر متکلمی گفت «رأیت اسدا» 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 الحقیقه تمسک می کنید و می گوئید متکلم، حیوان مفترس را دیده است نه رجل شجاع.

اما اگر مستعمل فیه 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 الحقیقه تمسک نمی کنند. فرضاً اگر متکلمی گفت «رأیت اسدا» 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 الحقیقه تمسک کنید و بگوئید استعمال مذکور، یک استعمال حقیقی است.

خلاصه: عقلاء در صورتی اصالت الحقیقه 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 انّ الصّلاه تنهی ...- 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 الحقیقه تمسک کنید چون اصل مذکور، کیفیت استعمال را برای شما مشخص نمی کند بلکه اگر در مراد متکلم، شک داشته باشید، تردید شما را

و إرادته خصوص الصَّحيح من الطَّوائف الأولى، و نفى الصَّحيحه من الثَّانیه؛ لشیوع استعمال هذا التَّركیب فی نفی مثل الصَّیحه أو الکمال خلاف الظَّاهر، لا یصار إليه مع عدم نصب قرینه علیه، بل و استعمال هذا التَّركیب فی نفی الصَّیفه ممکن المنع، حتَّى فی مثل (لا صلاه لجار المسجد إلا فی المسجد) ممَّا یعلم أنَّ المراد نفی الکمال، بدعوی استعماله فی نفی الحقیقه، فی مثله أيضا بنحو من العنايه، لا علی الحقیقه، و إلا لما دلَّ علی المبالغه، فافهم [۱].

- شرح :

برطرف می کند و در محلّ بحث، شما شک در مراد ندارید، می دانید که مقصود از صلوات، نماز صحیح است منتها نمی دانید که کلمه صلوات 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 دوّم عبارتند از قبیل:

۱- لا صلاه الا بفاتحه الكتاب ۲- لا صلاه الا بطهور.

«لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» و امثال آن، نفی حقیقت می کند و مفادشان این است که به مجرد فقدان بعضی از اجزاء و شرائط مربوط به صحّت، طبیعت و ماهیت عبادت، منتفی می شود، و بدون فاتحه الكتاب ماهیت نماز تحقق ندارد و این در صورتی است که لفظ صلوات برای خصوص صحیح، وضع شده باشد و الا ماهیت نماز به معنی اعم، بدون فاتحه 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 صلوات- و سایر عبادات- اعم از صحیح و فاسد است و در روایات گروه اوّل کلمه «صحیح» مقدّر است و همچنین مقصود از روایات گروه دوّم که می گفت «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» این است که نماز بدون فاتحه الكتاب صحیح

ص: ۱۸۵

یا کامل نیست و روایات مذکور، نفی وصف صحت و کمال می کنند- نه نفی حقیقت- و اتفاقاً استعمال این نوع ترکیبات- لا صلاه الا بفاتحه الكتاب- بسیار شایع است.

جواب: توجیحات مذکور، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر، این است که آن آثار بر مسمیات بار شده و حتی روایتی که می گوید «لا صلاه الا بفاتحه 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 برخلاف 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 و استعمال هذا الترتیب فی نفی الصفة ممکن المنع حتی فی مثل لا صلاه لجار المسجد الا فی 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- صلاه الا- بفاتحه الكتاب» و حتی «لا صلاه لجار المسجد الا فی 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- صلاه 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 «کامله» مقدر نیست زیرا:

روایت در بیان مبالغه است و اگر از ابتداء چنین تعبیر کنند «لا صلاه کامله لجار

رابعها: دعوى القطع بأن طريقه الواضعين و دیدنهم، وضع الألفاظ للمركبات التامة، كما هو قضيه الحكمه الداعيه إليه، و الحاجه و إن دعت أحيانا إلى استعمالها فى الناقص أيضا، إلا أنه لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقه، بل و لو كان مسامحه، تنزيلا للفاقد منزله الواجد.

و الظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقه.

و لا يخفى أن هذه الدعوى و إن كانت غير بعيدة، إلا أنها قابله للمنع، فتأمل [١].

- شرح :

المسجد الا فى المسجد» اين نوع تعبير چندان مبالغه اى را بيان نمى كند مثل اين است كه بگویند «يشترط فى كمال الصلاه لجار المسجد أن يكون فى المسجد» بلکه در صورتى مبالغه را افهام مى كند كه نفى حقيقت نمايد و بگويد «لا صلاه لجار المسجد الا فى المسجد» يعنى فردى كه همسايه مسجد است اگر نمازش را در خانه بخواند، نسبت به او حقيقت صلات، تحقق پيدا نمى كند منتها نفى حقيقت گاهى به نحو الحقيقه است مانند «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» و گاهى براى اينكه مبالغه را افهام نمايند به نحو الادعاء هست مانند «لا صلاه لجار المسجد...» نظير همان ادعائى كه سكاكى دارد و مى گويد براى حقيقت اسد، دو فرد، متصور است يك فرد حقيقى كه همان حيوان مفترس است و يك فرد ادعائى كه رجل شجاع است يعنى كلمه اسد- در رجل شجاع- در موضوع له خودش استعمال شده.

خلاصه: عبارات مذکور، نفى حقيقت مى كنند منتها نفى حقيقت بر دو قسم است گاهى به نحو الحقيقت است و گاهى به نحو التسامح. لذا استدلال به رواياتى نظير «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» براى صحيحى چندان صاف و روشن نيست.

٤- روش واضعين در وضع الفاظ

[١]- مصنف «ره» ادعای قطع کرده اند كه مثلا كسى كه چيزى را اختراع يا وضع

ص: ١٨٧

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 مقدّس هم در مقام تسمیه همین روش عقلاء را دارد و رویه 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 صلوات را در نماز فاسد، استعمال نمایند، مانعی ندارد که به نحو مجاز آن را اطلاق کنند.

مصنّف «ره» در پایان این دلیل فرموده اند: «و لا يخفى أنّ هذه الدّعوى و ان كانت غير بعيدة الا أنّها قابلة للمنع».

دلیل چهارم قابل منع هست زیرا:

۱- چه دلیلی دارید که شارع مقدّس هم روش مذکور را در تسمیه الفاظ عبادات رعایت کرده باشد. ممکن است او روشی مخصوص به خود داشته باشد.

و قد استدَلّ للأعمى أيضا، بوجه:

منها: تبادر الأعمى، و فيه: أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصحّ معه دعوى التبادر [١].

- شرح :

٢- شما گفتید «... و ان دعت احيانا الى استعمالها في الناقص ايضا...» 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 مثلا کلمه «صلات» را در نماز فاسد استعمال کنیم. لذا می گوئیم دلیل چهارم یک دلیل محکم و غیر قابل مناقشه ای نیست.

قوله: «فتأمل (١)».

ادله اعمی ها

١- تبادر

[١]- یکی از علائم حقیقت، تبادر است. اعمی می گوید از شنیدن الفاظ عبادات، معنائی - قدر جامعی - اعمّ از صحیح و فاسد به ذهن، انسباق پیدا می کند بنابراین، الفاظ عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده اند.

قوله: «و فيه أنه قد عرفت الاشكال...».

اشکال: قبلا- 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

ص: ١٨٩

١- و لعله اشاره الى ضعف قوله «الا انها قابله للمنع» فان المصنف اذا راجع وجدانه بعد ما تتبع اوضاع المركبات العرفيه و العاديه و استقرأها و فرض نفسه واضع اللفظ لمعنى مخترع مركب يجد من نفسه فى مقام الوضع عدم التخطى عن الوضع لما هو المركب التام كما ذكر صاحب التقريرات و عليه فلا يبقى وجه لقوله «الا انها قابله للمنع». ر. ك: عنايه الاصول ١ / ٩٠.

و منها: عدم صحّہ السلب عن الفاسد، و فيه منع، لما عرفت [۱].

- شرح :

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 نمائیم مثلاً در مورد نماز گفتیم لفظ صلات، برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است و لذا یکی از ادلّه خودمان را هم تبادر، ذکر کردیم ولی شما اعمّی ها:

با اینکه 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 عامّی 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 می شود؟

نتیجه: شما نمی توانید تبادر را یکی از ادلّه خود به حساب آورید.

۲- عدم صحّت سلب

[۱]- یکی دیگر از علائم حقیقت، عدم صحّت سلب است (۱) اعمّی می گوید مثلاً نماز فاسد را موضوع و عنوان صلات را با آن معنای ارتکازی، محمول قرار داده، می بینیم آن قضیه حملیه، صحیح است یعنی قضیه «الصّلاه الفاسده صلاه» صحیح و قضیه مذکور کاشف از حقیقت است.

قوله: «و فيه منع لما عرفت».

اشکال: اگر قضیه مذکور با عنایت و مسامحه، صحیح باشد، حملیه مجازیّه و مانند

ص: ۱۹۰

۱- صحیح نیست بگوئیم «الصّلاه الفاسده كصلاه الحائض لیست بصلاه».

و منها: صحَّه التَّقْسِيمُ إِلَى الصَّحِيحِ وَ السَّقِيمِ.

و فيه أَنَّهُ إِنَّمَا يَشْهَدُ عَلَى أَنَّهَا لِلْأَعْمَى، لَوْ لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ دَلَالَةٌ عَلَى كَوْنِهَا مَوْضُوعَهُ لِلصَّحِيحِ، وَ قَدْ عَرَفْتَهَا، فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ التَّقْسِيمُ بِمُلَاحَظَةِ مَا يَسْتَعْمَلُ فِيهِ اللَّفْظُ، وَ لَوْ بِالْعِنَايَةِ [١].

- شرح :

«الرَّجُلُ الشَّجَاعُ اسْدُ» هَسْتُ أَمَا إِنْ كَرِهْتَ عُنَايَةَ وَ مَسَامَحَةَ رَا نَادِيْدَهُ بِكَيْرِيْدِ بَلَكِهْ بَا دَقْتُ، نَظْرَ نَمَائِيْدِ بَهْ جَايَ قَضِيَّيْهِ حَمَلِيَّهْ، مِي تَوَانِيْمِ قَضِيَّيْهِ سَلْبِيَّهْ تَشْكِيلَ دَاْدَهْ وَ بَكُوْنِيْمِ «الصَّلَاةُ الْفَاسِدَةُ لَيْسَتْ بِصَلَاةٍ».

يَا دَاوْرِي: هَمَانِ طَوْرُ كِهْ ضَمْنِ بِيَانِ اِدْلَهْ صَحِيْحِي تَوْضِيْحِ دَاْدِيْمِ، تِبَادِرِ وَ عَدَمِ صَحْتِ سَلْبِ اَزْ عِلَامَاتِي نِيْسْتِ كِهْ اِنْسَانِ بَتَوَانِدِ بَرَهَانَ بَرَايِ اَنِّهَا اِقَامَهْ كِنْد- اِتْفَاقًا صَحِيْحِي هَمْ بَهْ تِبَادِرِ وَ صَحْتِ سَلْبِ، تَمَسِّكِ نَمُوْد- بَلَكِهْ اَزْ مَسَائِلِ وَجْدَانِي اِسْتِ وَ بَايْدِ تَوْجِهْ كَرْدِ كِهْ مَثَلًا طَرْفِيْنِي كِهْ اِدْعَايِ تِبَادِرِ كَرْدَهْ اِنْدِ، وَجْدَانًا حَقِّ بَا كِدَامَشَانَ هَسْتُ اَيَا حَقِّ بَا صَحِيْحِي اِسْتِ يَا بَا اَعْمَى.

الْبَتَّةُ مَصْنُفٌ «رَه» دَرِ مَحَلِّ بَحْثِ، شَاهِدِ خَوْبِي عَلَيْهِ اَعْمَى هَا اِقَامَهْ كَرْدِنْدِ كِه:

يَكُ مَعْنَايِ مَجْهُوْلِ كِهْ نَهْ خَوْدَشِ مَشْخُصِّ اِسْتِ وَ نَهْ اَثَارِي دَاْرِدِ چِگُوْنَهْ مِتْبَادِرِ بَهْ ذَهْنِ مِي شُوْدِ يَعْنِي شَمَا كِهْ نَتَوَانِسْتِيْدِ يَكُ جَامِعِي اِرَاثَهْ دَهِيْدِ چِگُوْنَهْ اِدْعَايِ تِبَادِرِ مِي كِنِيْدِ.

٣- صَحْتِ تَقْسِيْمِ عِبَادَاتِ بَهْ صَحِيْحِ وَ فَاْسِدِ

[١]- يَكِي اَزْ اِدْلَهْ اَعْمَى، صَحْتِ تَقْسِيْمِ عِبَادَاتِ بَهْ صَحِيْحِ وَ فَاْسِدِ اِسْتِ مَثَلًا مِي تَوَانِ صَلَاتِ رَا مَقْسَمِ قَرَارِ دَاْدِ وَ كَفْتُ «الصَّلَاةُ اَمَّا صَحِيْحَةٌ وَ اَمَّا فَاْسِدَةٌ» تَقْسِيْمِ نَمَازِ بَرِ صَحِيْحِ وَ فَاْسِدِ دَلِيْلِ بَرَّ اَنِّ اِسْتِ كِهْ مَقْسَمِ بَرَايِ مَعْنَايِ عَامِي وَضِعِ شُدِهْ كِهْ هَمْ ضَمْنِ نَمَازِ فَاْسِدِ مَحَقَّقِ اِسْتِ وَ هَمْ ضَمْنِ نَمَازِ صَحِيْحِ تَحَقَّقِ دَاْرِدِ. دَرِ غَيْرِ اِيْنِ صَوْرَتِ، لَازِمِ مِي اَيْدِ «اِنْقِسَامِ الشَّيْءِ اِلَى نَفْسِهِ وَ اِلَى غَيْرِهِ وَ هُوَ بَاطِلٌ».

ص: ١٩١

و منها: استعمال الصَّلاه و غيرها فی غیر واحد من الأخبار فی الفاسده، كقوله عليه الصَّلاه و السَّلام (بنی (۱) الإسلام علی خمس: الصَّلاه، و الزَّكاه، و الحجَّ،

- شرح :

قوله: «و فيه أنه إنما يشهد على أنها للاعم لو لم تكن...».

اشكال: می پذیریم که صَحَّت تقسیم، دلیل بر این است که مقسم، معنای عامی دارد ولی این مطلب در صورتی صحیح است که دلیلی برخلاف آن، اقامه نشده باشد و ما در ادله ای که برای صحیحی ها بیان کردیم، ثابت نمودیم که الفاظ عبادات از جمله صلوات برای صحیح، وضع شده لذا صَحَّت تقسیم نمی تواند یکی از ادله شما- اعمی ها- باشد بلکه می گوئیم از مقسم معنای عامی اراده شده اما نه حقیقتا بلکه بالعنايه و المسامحه و در تقسیم مذکور، لفظ صلوات در صحیح و فاسد «استعمال» شده نه اینکه برای معنای اعم از صحیح و فاسد «وضع» شده باشد.

با توجه به فرمایشات قبلی مصنف «ره» می توان جواب بهتری از دلیل سوم بیان کرد که:

صَحَّت 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 الحقیقه تمسک نموده و می گوئیم حقیقتا اراده شده.

اشكال: همان طور که مکررا بیان کرده ایم، در صورتی می توان به اصالت الحقیقه تمسک نمود که در مراد متکلم- نه کیفیت استعمال- تردید داشته باشیم. در محل بحث می دانیم از مقسم، معنای عامی اراده شده اما کیفیت استعمال برای ما مشکوک است و

ص: ۱۹۲

۱- «الكافی ۱۸ / ۲ باب دعائم الاسلام من كتاب الايمان و الكفر، الخصال: ۲۷۷ / ۲۱ باب الخمسه، عوالی اللالی ۱: ۴ / ۸۲، و لم نعر علی حدیث فيه التَّمه التي تليه و توجد احادیث كثيرة بمضمونها، راجع البحار ۲: ۲۰۷ باب انه لا تقبل الاعمال الا بالولاية».

ر. ك: كفايه الاصول محشی - به حاشیه مشكینی «ره» - طبع: منشورات دار الحکمه «قم» ۱ / ۱۹۰

و الصّوم، و الولاية، و لم يناد أحد بشي ء كما نودی بالولاية، فأخذ النَّاس بأربع [بالأربع] و تركوا هذه، فلو أنّ أحدا صام نهاره و قام ليله، و مات بغير ولاية، لم يقبل له صوم و لا صلاة) فَإِنَّ الأَخْذَ بالأربع، لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركی الولاية، إلا إذا كانت أسامی للأعمّ. و قوله عليه السّلام: (دعی الصّلاه أيام اقراءك) ضروره أنّه لو لم يكن المراد منها الفاسده، لزم عدم صحّه التّهی عنها، لعدم قدره الحائض على الصّحیحه منها [۱].

- شرح :

نمی دانیم که نحوه استعمال صلوات در معنای عام، حقیقی است یا مجازی و راهی برای تشخیص حقیقت از مجاز نداریم مگر طبق مبنای سیّد 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 سوّمین 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 صحّت هر عبادتی امامی بودن است به نحوی که اگر کسی ولایت را قبول نداشته باشد، عباداتش باطل است بنابراین مقصود از «لم يقبل» این است که عباداتش صحیح نیست و استدلال به روایت، طبق مبنای مذکور است گرچه آن مبنا مسلم و قطعی نیست.

امام (علیه السّلام) به اهل تسنّن اشاره نموده و فرموده اند «فأخذ النَّاس بالأربع و تركوا هذه ...» آنها صلوات، زکات، حج و صوم را اخذ نموده امّا ولایت را که از اهمّ مسائل است، ترک کرده اند یعنی از نظر آن چهار عبادت، نقصی ندارند فقط کمبود آنها راجع

ص: ۱۹۳

به مسأله ولایت است- «فلو أنّ احدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه...»-

استدلال، طبق این فقره است: «فاخذ الناس بالاربع ... فانّ الاخذ بالاربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تارکی الولایه الا اذا كانت اسامی للاعم».

از طرفی می گوئیم عبادات و نمازهای اهل تسنن، باطل است و از طرفی امام (علیه السلام) فرموده اند «اخذ الناس بالاربع...» معلوم می شود که نماز آنها با اینکه 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 الصلاه ایام اقراءک... (۱)

تذکر: در علم اصول خوانده 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 اینکه بگوئیم لفظ صلات در روایت مذکور در نماز

ص: ۱۹۴

و فيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقه، مع أن المراد في الروايه الأولى، هو خصوص الصحيح بقرينه أنها ممّا بنى عليها الإسلام، و لا ينافي ذلك بطلان عباده منكرى الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقه، و ذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعم، و الاستعمال فى قوله: (فلو أن أحدا صام نهاره) [إلى آخره]، كان كذلك أى بحسب اعتقادهم أو للمشابهه و المشاكله [۱].

- شرح :

صحيح، استعمال نشده چون اتیان نماز صحيح در ایام حیض، مقدور نیست و نهی مذکور- دعی الصلاه- شاهد بر این است که لفظ صلوات در نماز فاسد، استعمال شده است.

[۱]- مصنف «ره» ابتداء یک جواب مشترک، نسبت به هر دو روایت بیان کرده و سپس هریک از روایات را جداگانه نقد و بررسی نموده اند.

اما جواب یا اشکال مشترک: شما- اعمی ها- ثابت کردید که لفظ صلوات- و امثال آن- در عبادت فاسد، استعمال شده اما 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 صلوات- زکات، حج، صوم و امثال آنها- در نماز فاسد استعمال شده باشد بلکه می گوئیم مراد از صلوات، خصوص نماز صحيح است و در صلوات صحيح استعمال شده و قرینه ای هم بر مدعای خود داریم که:

سؤال: اینکه در روایت آمده است «بنی الاسلام علی خمس الصلاه و...» آیا اسلام بر نماز فاسد، بنا شده یا بر نماز صحيح؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور، ارتباطی به نزاع بین صحیحی و اعمی ندارد و حتی اعمی هم می گوید مبنای اسلام، نماز صحيح است بنابراین، صدر روایت، قرینه ای

ص: ۱۹۵

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 اینکه 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: اینکه 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 مدّعی 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 و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه...» و ظاهر عبارت مذکور، چنین است که: «صام نهاره بصوم صحیح و قام ليله بقیام صحیح».

جواب: همان پاسخی را که در مورد فقره اول، بیان کردیم در این مورد هم تکرار می نمائیم که:

ص: ۱۹۶

۱- طبق مبنائی که توضیح دادیم گرچه آن مبنا از مسلمات نیست.

و في الرواية الثانية النهي للإرشاد إلى عدم القدره على الصلاه، و إلا كان الإتيان بالأركان، و سائر ما يعتبر في الصلاه، بل بما يسمّى في العرف بها، و لو أخلّ بما لا يضرّ الإخلال به بالتسميه عرفا. محرّما على الحائض ذاتا، و إن لم تقصد به القربه. و لا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالروايه، فتأمّل جيّدا [١].

- شرح :

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 يقبل له صوم و لا صلاه».

به علامه مانعی ندارد که بگوئیم نماز و روزه او باطل است منتها چون عمل او با صوم و صلوات صحیح، مشابهت و مشاکلت دارد، مجازا 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، اعمّ از صحیح و فاسد است.

[١]- نقد و بررسی روایت دوم:- دعی الصلاه ایام اقرائک:- نهی وارده در روایت مذکور، اصلا 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 صلوات 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 مخصوصا 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 اینکه اگر کسی مال مردم را فروخت به سبب نفس آن بیع، استحقاق عقوبت پیدا می کند.

اشکال: اینکه می گوئید نهی وارده در روایت، ارشادی است، ادعائی بیش نیست و نهی ارشادی برخلاف قاعده و اصل اولی در باب اوامر و نواهی، این است که مولوی

ص: ١٩٧

و منها: أنه لا شبهه في صحه تعلق التذير و شبهه بترك الصلاه في مكان تكره فيه و حصول الحنث بفعلها، و لو كانت الصلاه المنذور تركها خصوص الصحيحه، لا يكاد يحصل به (١) الحنث أصلا، لفساد الصلاه المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإن التذير حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، و لا تكاد تكون معه صحيحه، و ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال [١].

- شرح :

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 اتیان 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 تشریح باشد.

مثال: اگر نهی مذکور مولوی باشد و زنی در ایام حیض، نمازی را اتیان کند که دارای ارکان و سایر اجزاء و شرائط باشد و قصد قربت هم ننماید که مستلزم تشریح شود، البته لزومی ندارد که تمام اجزاء و شرائط نماز را اتیان کند بلکه اگر عرفا بر آن عمل، عنوان صلات تطبیق نماید (٢)، اتیان آن نماز نسبت به حائض دارای حرمت ذاتی و او مستحق عقوبت است. مصنف «ره» فرموده اند «و لا اظن ان يلتزم به المستدل بالروایه فتأمل (٣) جیدا».

[١]- ٥- آخرین دلیل اعمی ها تقریبا یک مسأله فقهی و مرکب از دو مقدمه است

ص: ١٩٨

١- ای بفعل الصلاه.

٢- گرچه در آن نماز به اموری اخلاص نماید که عرفا به عنوان صلات مضر نیست.

٣- لعله اشاره الی: انه لا محذور فی الالتزام بالحرمة الذاتیه للعباده علی الحائض كما اختاره المصنف علی ما هو ببالی فی کتابه شرح التبصره، فالعمده فی الجواب عن الاستدلال بهذه الروایه هی: دعوی ظهور خطاب «دعی الصلاه ایام اقرائک» فی المانعیه، كما ثبت ذلک فی امثال هذا النهی ر. ک: منتهی الدرایه ١ / ١٤٩.

که:

الف: می دانید خواندن نماز در بعضی از امکنه مانند حَمَّام، مکروه (۱) است و شبهه ای نیست که اگر کسی نذر یا عهد کند که نمازش را در حَمَّام نخواند، از نظر فقهی نذرش صحیح می باشد. بنابراین ممکن است نذر به ترک صَلَّات در حَمَّام واقع شود.

ب: بعد از آنکه نذر صحیحا واقع شد، ناذر نمی تواند نمازش را در حَمَّام بخواند و نماز در حَمَّام، حرمت پیدا می کند زیرا وفاء به نذر واجب، پس ترک الصَّلَّات واجب می باشد و اگر ترک الصَّلَّات واجب شود، فعل الصَّلَّات 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 حَمَّام بخواند، عملش صحیحا واقع نمی شود، و شبهه ای نیست که مخالفت با نذر نموده و استحقاق عقوبت پیدا کرده و باید کفَّاره 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، تحقّق پیدا کرد. پس از این مطلب، کشف می کنیم که نذر آن فرد هم متعلق به ترک صَلَّات صحیح نبوده چون اگر نذر به ترک نماز صحیح متعلق شده و مقصودش ترک نماز صحیح بوده - پس چگونه اتیان صَلَّات فاسد، باعث مخالفت با نذر شد - نباید بعد از نذر با خواندن نماز در حَمَّام، مخالفت با نذر، حاصل شود - به نماز فاسد، نهی تعلق گرفته و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است -

ص: ۱۹۹

۱- در مباحث بعدی می خوانیم که مقصود از کراهت در عبادت، اقلّیت ثواب است.

قلت (۱): لا يخفى أنه لو صحَّ ذلك، لا يقتضى إلا عدم صحَّه تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا [۱].

- شرح :

قوله: «بل يلزم المحال...».

مستدل، مطلب بالا-تری را ادعا نموده که: بنا بر 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 مسئله 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

ص: ۲۰۰

۱- ... و حاصل جواب المصنف «قده» عن هذا الاستدلال هو: ان تعلق النذر بالصحيح و ان كان يستلزم الاشكالين المتقدمين لكن ليس مقتضاه وضع اللفظ شرعا للاعم كما هو المدعى، اذ لو فرض وضع اللفظ له و قصد الناذر خصوص الصلاة الصحيحه لم ينعقد النذر ايضا فامتناع نذر الصلاة الصحيحه لا يكشف عن الوضع للصحيح اصلا و ان كان غرض المستدل اثبات الوضع للاعم لسبب الاستعمال فيه في باب النذر استنادا الى كون الاصل في الاستعمال الحقيقيه، ففيه ما مر مرارا من ان الاستعمال اعم من الحقيقيه ر. ك: منتهى الدرايه ۱ / ۱۵۱.

۲- يعنى خواندن نماز در حمام، بعد از نذر.

مع (۱) أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحه متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

و من (۲) هنا انقدح أن حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصّحّه، لو لا- تعلقه، نعم لو فرض تعلقه بترك الصّلاه المطلوبه بالفعل (۳)، لكان منع حصول الحنث بفعلها

- شرح :

می کنیم که:

شما از استدلال خودتان نتیجه گرفتید که نذر به ترك صلات صحيح، متعلق نشده، این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد.

آیا ما درباره نذر، بحث می کردیم یا اینکه 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 شرعیه آیا موضوع له حقیقی الفاظ عبادات، خصوص صحيح است یا اعم از صحيح و فاسد؟

شما با مقدمات مذکور، نتیجه گرفتید که نذر نمی تواند به ترك نماز صحيح، متعلق شود سؤال ما این است که: آیا نتیجه استدلال مذکور این است که صلات، برای اعم از صحيح و فاسد، وضع شده؟

ص: ۲۰۱

۱- هذا جواب عن خصوص لزوم المحال و هو جواب متین (و محصله) ان النذر قد تعلق بالصحيح لو لا النذر و من المعلوم ان الفساد الناشئ من قبل النذر لا ينافي الصحيح لو لا النذر. بل يجتمعان في شيء واحد و في 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 ای و مما ذكرنا في جواب لزوم المحال ينقدح الجواب عن ذلك ايضا فان النذر قد تعلق بالصحيح لو لا النذر ای بصلاه لو لا تعلق النذر بتركها في ذلك المكان المكروه لكانت صحيحه و الصحيح الكذائي امر ميسور حتى بعد النذر لما عرفت من اجتماعه مع الفساد الناشئ من قبل النذر في شيء واحد و في حال واحد فيحصل به الحنث] ر. ك: عنایه الاصول ۱/ ۹۷.

۳- ای و لو مع النذر و لكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاه معه صحيحه مطلوبه فتامل جيدا. « من الماتن قدس سره » ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۷۹.

- شرح :

[۱]- ۲- اگر نذر به ترک نماز فاسد، تعلق گرفته، چنانچه نادر، نماز ظهرش را فاسدا در حَمَام خواند یعنی بعضی از اجزاء نماز را عمدا اتیان نکرد، آیا مخالفت با نذر تحقق پیدا کرده یا نه؟

شما- مستدل- که می گوئید نذر به ترک صلوات فاسد متعلق شده، پس بگوئید مخالفت با نذر هم تحقق پیدا کرده و همچنین ملتزم شوید اتیان به هر نماز باطلی که در حَمَام خوانده شود مخالفت با نذر حاصل می شود درحالی که هیچ کس چنین مطلبی را قبول ندارد.

مخالفت با نذر به این حاصل می شود که نادر، نماز صحیح و کامل خود را در حَمَام بخواند و الا اتیان 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 حَمَام، نماز صحیح بخواند- چون اتیان صلوات، بعد از نذر در حَمَام حرام است- و از طرفی ممکن نیست که عبادت، صحیح و درعین 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 حَمَام 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 صلوات فاسد، متعلق شده باید هر نماز باطلی که در آن مکان مکروه خوانده شود، سبب مخالفت با نذر گردد درحالی که کسی ملتزم به آن نمی شود.

اگر بگوئید نمی توانیم چنین صلوات صحیحی تصور کنیم بلکه او نذر کرده است که نماز صحیح- یعنی صحیح مطلق- در حَمَام نخواند نه صحیح با قطع نظر از نذر، در این

بقی امور:

الأول: إنَّ أسامي المعاملات، إن كانت موضوعه للمسببات فلا- مجال للتزاع في كونها موضوعه للصَّحيحه أو للأعم، لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تاره و بالعدم أخرى، و أمّا إن كانت موضوعه للأسباب، فالتزاع فيه مجال، لكنّه لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصَّحيحه أيضا، و إنَّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا. و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات

- شرح :

صورت به شما پاسخ می دهیم که:

چنین نذری از اول، منعقد نمی شود تا اینکه 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 تحقّق پیدا کند چون به مجرّد نذر، اتیان 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، متعلّق 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.

ص: ۲۰۳

و المصادیق، و تخطئه الشَّرع العرف فی تخیل کون العقد بدون ما اعتبره فی تأثیره محققا لما هو المؤثر، كما لا یخفی فافهم [۱].

- شرح :

بیان چند امر در صحیح و اعم

امر اول

[۱]- بحث فعلی ما در مورد الفاظ معاملات است می دانید که بحث حقیقت شرعیّه در الفاظ معاملات، مطرح نیست چون الفاظ معاملات و مفاهیم آنها مخترع شارع نیست بلکه در تاریخ بشریت بوده، بنابراین، بحث حقیقت شرعیّه 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 اعمّ از صحیح و فاسد به عبارت دیگر اگر بیعی فاسد بود، مجازا عنوان بیع بر آن اطلاق می شود یا حقیقتا؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید دید که:

آیا الفاظ معاملات، مانند بیع، اجاره و نکاح، اسامی مسببات هستند یا نام اسباب می باشند مثلا آیا لفظ بیع، نام سبب-ایجاب و قبول- است یا اینکه اسم مسبب- یعنی ملکیتی که بعد از ایجاب و قبول، تحقق پیدا می کند- می باشد.

اگر بیع و سایر الفاظ معاملات، اسامی مسببات 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 تصوّر است که آیا:

ص: ۲۰۴

مقصود از بیع، عقد صحیح است یا منظور، مطلق العقد است سواء كان صحیحاً ام فاسداً به عبارت دیگر آیا الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده اند یا اعم از صحیح و فاسد؟

مصنّف «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 مقدّس آنها را باطل، شمرده است از جمله اینکه 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 اینکه:

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.

یادآوری: بین شرع و عرف در خصوصیات و شرائط معاملات اختلاف هست ولی این مسئله موجب اختلاف در مفهوم معاملات نمی شود.

قوله: «فافهم»^(۱): اشاره به دقت است - نه مناقشه در مطلب - زیرا این مطلب، قابل

ص: ۲۰۵

۱- لعله اشاره الی: ان الاختلاف فی المصداق مبني علی ان یکون هناك مفهوم مبين عند الشرع و العرف و هذا - غیر ظاهر، لقوه احتمال کون الاختلاف بينهما فی نفس المفهوم فلا مجال ح للتخطئه فی المصداق فتدبر. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۱۵۶.

الثانی: إنَّ كون ألفاظ المعاملات أسامی للّصّیحه، لا یوجب إجمالها، كألفاظ العبادات، کی لا یصحّ التمسّك بإطلاقها عند الشكّ فی اعتبار شیء فی تأثیرها شرعا، و ذلك لأنّ إطلاقها- لو كان مسوقا فی مقام البیان- ینزل علی أن المؤثر عند الشّارع، هو المؤثر عند أهل العرف، و لم یعتبر فی تأثیره عنده. غیر ما اعتبر فیهم، كما ینزل علیه إطلاق کلام غیره، حیث أنه منهم، و لو اعتبر فی تأثیره ما شكّ فی اعتباره، كان علیه البیان و نصب القرینه علیه، و حیث لم ینصب، بان عدم اعتباره عنده أيضا. و لذا یتمسّكون بالإطلاق فی أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلی كون الفاظها موضوعه للّصحیح [۱].

- شرح :

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.

امر دوّم

[۱]- مقدّمه: خلاصه (۱) یکی از ثمرات نزاع بین صحیحی و اعمّی را که مصنّف «ره» هم پذیرفتند، بیان می کنیم. لازم به تذکر است که ثمره مذکور، مربوط به الفاظ عبادات بود:

اگر شكّ نمائیم که آیا فلان جزء (۲) برای مأمور به جزئیت دارد یا نه، فرضا 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 اعمّی ثمره ای ظاهر می شود که:

ص: ۲۰۶

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 اطلاق داشته باشیم و شرائط تمسک به اطلاق - مقدمات حکمت - هم موجود باشد، آن خطاب، مجمل (۱) می شود - بنا بر 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 «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* نیست اما اعمی با دو شرط می تواند به اطلاق، تمسک کند (۲).

نتیجه: صحیحی اگر در جزئیت یا شرطیت چیزی برای مأمور به تردید کند نمی تواند به اطلاق خطاب تمسک نماید زیرا او نمی داند با 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 - نمود، 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:

ص: ۲۰۷

-
- 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 رقبه» تمسک نمود و گفت قید ایمان در رقبه مدخلیت ندارد.
 - ۲- که در صفحه ۱۷۵ بیان نمودیم.

اگر در موردی تردید کردیم که آیا فلان شیء مثلا در تأثیر بیع، معتبر است یا نه فرضا شک کردیم که آیا عربیت در صیغه بیع و نکاح شرعا اعتبار دارد یا نه در این صورت می توانیم به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (۱) تمسک کنیم یا نه (۲).

مانعی از تمسک به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وجود ندارد.

در باب الفاظ عبادات گفتیم صحیحی ها نمی توانند به اطلاق تمسک نمایند اما در محلّ بحث، مانعی از تمسک به اطلاق خطاب- در صورت تمامیت مقدمات حکمت- وجود ندارد زیرا:

طبق مبنای صحیحی ها 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 مقدّس 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 می گوئید مقصود، بیع صحیح عرفی است. شارع مقدّس هم در استعمال الفاظ مذکور، مانند سایر مردم است و همان الفاظ عرفی را استعمال کرده، لغات جدید و وضع خاصّی در باب الفاظ معاملات ندارد (۳) لذا هرکجا که عنوان بیع صحیح عرفی تحقق داشت- مثلا بیعی به لغت فارسی واقع شد اما

ص: ۲۰۸

۱- سوره بقره، آیه ۲۷۵.

۲- با توجه به اینکه موضوع له الفاظ معاملات را خصوص صحیح می دانیم.

۳- در باب الفاظ معاملات، حقیقت شرعیّه، مطرح نیست به خلاف الفاظ عبادات مانند صوم و صلوات که دارای حقیقت شرعیّه هستند.

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتبارها، بل لا بد من اعتبارها، لأصالة عدم الأثر (1) بدونها، فتأمل جيداً [1].

- شرح :

تردید پیدا کردیم که از نظر شارع، عربیت در صیغه اعتبار دارد یا نه- می توان به اطلاق «أَحِلَّ اللَّهُ» تمسک نمود و گفت عربیت، اعتبار ندارد یا فلان شرط مشکوک، شرطیت ندارد.

یادآوری: 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: صحیحی ها در باب الفاظ معاملات می توانند به اطلاق خطاب، تمسک نمایند اما در باب الفاظ عبادات، خیر.

[1]- 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 «أَحِلَّ اللَّهُ» 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.

تذکر: در معاملاتی که شک در صحت و فساد آنها داریم، اصالت الفساد، اقتضاء

ص: ۲۰۹

۱- و تقریر الاصل یمكن بوجه اخر اكثرها مقدم على الاصل المذكور كما سيأتى فى دلالة النهى على الفساد و لعله لذا امر بالتأمل مشکینی «ره» ر. ك: حاشیه كتاب كفايه الاصول ۱ / ۵۰.

الثالث: إنّ دخل شیء وجودی أو عدمی فی المأمور به:

تاره: بأن یکون داخلا فیما یأتلّف منه و من غیره، و جعل جملته متعلّقا للأمر، فیکون جزءا له و داخلا فی قوامه [۱].

- شرح :

فساد معامله را دارد و اصل مذکور در واقع همان استصحاب عدم حصول اثر است.

امر سوّم

[۱]- ما که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص «صحيح» 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. ضمنا در بحث مذکور، مطالب مفیدی هست که در سایر مباحث هم می توان از آن استفاده کرد.

کیفیت دخالت یک شیء در مسما و موضوع له الفاظ عبادات، دارای صور مختلفی هست. - تقریبا چهار یا پنج صورت -

گاهی شیء در ماهیت مأمور به مدخلیت دارد و گاهی در فردیت و تشخص آن، در هریک از دو صورت، ممکن است به نحو جزئیت، دخالت در مأمور به داشته باشد و یا به نحو شرطیت پس تاکنون چهار (۱) قسم تصوّر نمودیم که ابتداء به بیان آنها می پردازیم و در پایان، متذکر می شویم که کدامیک از آنها در صحت و فساد مأمور به مؤثرند و کدامشان در موضوع له مدخلیت دارند.

۱- جزء الماهیت: اولین چیزی که در عبادات، جلب توجه می کند، اجزاء آن است مثلا رکوع جزء ماهیت و حقیقت نماز است.

ص: ۲۱۰

۱- ضمنا قسم پنجمی هم متصوّر است که مصنف «ره» در پایان بحث، بیان نموده اند.

و أخرى: بأن يكون خارجا عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شىء مسبقا (١) أو ملحقا به (٢) أو مقارنا له (٣)، متعلقا للأمر، فيكون من مقدماته لا مقوماته [١].

- شرح :

سؤال: اتصاف ركوع (٤) به جزئيت به چه كيفيت بوده است؟

جواب: معنای جزئیت ركوع برای نماز، این است که وقتی شارع مقدس می خواسته، صلوات و هیئت ترکیبیه آن را اعتبار نماید، آن جزء- ركوع- را هم در ردیف سایر اجزاء، و آن مجموعه را مأمور به قرار داده لذا ما به چیزهایی که در تشکیل هیئت ترکیبیه عبادات از جمله نماز، دخالت دارند، «جزء الماهیت» و «جزء العباده» می گوئیم زیرا صلوات دارای حقیقتی غیر از همان اجزاء معهوده مانند ركوع و سجود نیست.

تذکر: گاهی ممکن است آن جزء (٥)، امر وجودی باشد مانند ركوع و گاهی ممکن است امر عدمی (٦) باشد لکن جزء عدمی، مورد مناقشه واقع شده که چگونه عدم چیزی در هیئت ترکیبیه عبادت، مدخلیت پیدا می کند.

[١]- ٢: شرط الماهیت: چیزی است که در تشکیل هیئت ترکیبیه عبادت، دخالت ندارد اما در عین حال، ارتباطش با مأمور به به این کیفیت است که آن خصوصیتی که در مأمور به اخذ شده و آن هدفی که از مأمور به، متوقع است، بدون آن شرط، تحقق پیدا

ص: ٢١١

١- المراد بالشیء هو المأمور به، یعنی كما اذا اخذ المأمور به مسبقا.

٢- ای بالشیء الخارج عن ماهیه المأمور به.

٣- یعنی كما اذا اخذ المأمور به مقارنا لذلك الشیء الخارج عن ماهیه المأمور به [ر. ك منتهی الدرایه ١ / ١٦٢].

٤- و همچنین سایر اجزاء عبادات.

٥- و همچنین در شرط.

٦- ... او عدمیا كالتروك المخصوصه فی الصوم. ر. ك: عنایه الاصول ١ / ١٠١.

و ثالثه: بأن يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه، و دخل هذا فيه أيضا، طورا بنحو الشرطيه و آخر بنحو الشرطيه [١].

- شرح :

نمی کند مثلا- نماز دارای آثاری است که بدون طهارت، آن آثار، محقق نمی شود اما درعین حال، طهارت از ماهیت نماز، خارج است. ما از این گونه شروط به شرط ماهیت تعبیر می کنیم.

یادآوری: شرط ماهیت و یا به عبارت دیگر شرط المأمور به بر سه (١) قسم است که در مباحث آینده به نحو مشروح بیان خواهیم کرد اما اجمالا 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 مخصوص.

ج: شرط متأخر: مانند غسل زن مستحاضه در شب آینده نسبت به صوم روز گذشته مثلا غسل شب شنبه، شرط صحت صوم روز جمعه است.

[١]- ٣: (٢) 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 می کند 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 می کنیم و گاهی دخالتش به نحو شرطیت است که از آن به «شرط الفرد» تعبیر می شود.

ص: ٢١٢

١- فی قوله « كما اذا اخذ شیء مسبوقا او ملحوقا به او مقارنا له متعلقا للامر ».

٢- شق سوم به دو قسم تقسیم می شود.

تذکر: جزء الفرد و شرط الفرد گاهی سبب مزیت مأمور به می شود و گاهی موجب منقصت آن می گردد(۱). بنابراین لازم است به ذکر چهار مثال پردازیم:

الف: شرط الفردی که سبب مزیت مأمور به شود: مانند قرائت نماز در مسجد یعنی تقیید صلات به وقوع در مسجد باعث مزیت و ارتفاع مقام نماز می شود.

ب: شرط الفردی که موجب نقصان مأمور به شود: مانند خواندن نماز در حَمَّام، وقوع نماز در حَمَّام موجب نقصان رتبه صلات می شود.

ج: جزء الفردی که باعث مزیت مأمور به شود: مانند تکرار بعضی از اذکار نماز، مثل اینکه ذکر رکوع را پنج یا هفت مرتبه بگوئیم.

د: جزء الفردی که سبب منقصت مأمور به 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 صلاه مطرح است که اگر کسی در نماز واجب در یک رکعت به جای یک سوره، دو سوره بخواند حکمش چیست؟

بعضی معتقدند قران بین سورتین، حرام و مبطل نماز است و عدّه ای می گویند حرام ولی مبطل نیست امّا جمعی قائل به کراهت آن هستند.

بنابراین که قران بین سورتین، کراهت داشته باشد، مثال خوبی برای محلّ بحث ما هست زیرا کسی که در نماز واجب، دو سوره می خواند، سوره دوّم جزئی است زائد بر جزء اوّل امّا درعین 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

ص: ۲۱۳

۱- و گاهی هیچ گونه مزیت یا نقصی برای مأمور به ندارد مانند خواندن نماز در خانه.

فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقه المأمور به و ماهيته، موجبا لفساده لا- محاله، بخلاف ما له الدخّل في تشخيصه و تحقّقه مطلقا. شطرا كان أو شطرا. حيث لا- يكون الإخلال به إلّا إخلالا- بتلك الخصوصية، مع تحقّق ماهيته بخصوصيته أخرى، غير موجبه لتلك المزيه، بل كانت موجبه لنقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاه في الحمام [١].

- شرح :

نماز را با اجزاء مستحب می خواند، آن اجزاء، جزء نماز هست و همچنین کسی که مرتکب قران بین سورتین شده، هر دو سوره، جزء نماز هست و بر آن مجموعه، عنوان صلوات، صادق است منتها هنگامی که شارع مقدّس، 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. تاکنون چهار قسم بیان نموده ایم.

١- جزء الماهیت ٢- شرط الماهیت ٣- جزء الفرد ٤- شرط الفرد.

[١]- 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 هریک 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 متوقّع از مأمور به مؤثر است لذا اخلال به هریک 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

ص: ٢١٤

ثم إنه (١) ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه، بلا- دخل له أصلا- لا شطرا ولا شرطا- في حقيقته، ولا في خصوصيته و تشخيصه، بل له (٢) دخل ظرفا في مطلوبيته، بحيث لا- يكون مطلوبا إلا- إذا وقع في أثنائه، فيكون مطلوبا نفسيا في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوبا كذلك (٣)، قبل أحدهما (٤) أو بعده (٥)، فلا- يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهيته ولا تشخيصا و خصوصيته أصلا [١].

- شرح :

ثواب- می شود آتیا به هر حال، عبادت، فاسد نیست. مثلا کسی که نمازش را در حَمَام می خواند، نمازش صحیح اما ثوابش کمتر است.

[١]- گاهی ممکن است شارع، شیء را مستحب قرار دهد البتة مستحب نفسی و

ص: ٢١٥

١- هذه صورہ خامسہ خارجہ عن حیز الجزء و الشرط، توضیحہ: انه قد يكون شیء واجباً فی واجب کلبس ثوبی الاحرام و تروک الاحرام بناء علی کونہما واجبین نفسیین فی واجب و هو الاحرام، و کوجوب المتابعہ فی صلاہ الجماعہ بناء علی کون وجوبہا نفسیا کما نسب الی المشہور، لا شرطیا- کما نسب الی بعض- و لازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاہ بالاخلال بہ و لو عمدا اذا المفروض کونه واجبا مستقلا و ان كان ظرفه الصلاه. نعم الاخلال به یوجب الاثم، و لا یبطل الصلاہ الا اذا استلزم بطلانها من جهة اخرى، کما اذا قلنا باقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده فان ترکہ و الاشتغال بالصلاہ یبطل ما یأتی بہ لکونه منہا عنه فتبطل الصلاہ من جهة النهی و قد يكون شیء مستحبا نفسیا فی واجب کالقنوت و تکریر الاذکار فی الصلوات الواجبه و قد يكون مستحبا فی مستحب کاستحباب القنوت فی الصلوات المندوبه.

٢- ... یعنی: ان للمأمور بہ دخلا- ظرفا فی مطلوبیہ ذلك الشیء کالمتابعہ فی صلاہ الجماعہ فان وجوبہا نفسی و للصلاہ دخل ظرفی فی مطلوبیتہا.

٣- ای نفسیا

٤- ای: الواجب و المستحب کالمضمضہ و الاستنشاق قبل الوضوء الواجب و المستحب بناء علی عدم کونہما جزءا منه.

٥- یعنی: او بعد احدهما، و محصل غرض المصنف (قدہ): تشبیہ المطلوب النفسی الذی جعل ظرفہ واجبا او مستحبا بما وجب او استحب قبل واجب او مستحب او بعد احدهما فی عدم الارتباط، فکما لا ربط بین مطلوبیہ الواجب النفسی او المستحب كذلك قبل واجب او مستحب او بعد احدهما، فکذلك لا ربط بین المطلوب النفسی و بین ظرفہ الذی يكون هو ایضا مطلوبا نفسیا من واجب او مستحب. [ر. ک منتهی الدراية ١/١٦٦].

إذا عرفت هذا كله، فلا شبهه في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسيًا في التسميه بأساميها، و كذا فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً، و أما ما له الدخّل شرطاً في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسميه بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخّل جزءا فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخلا بها، دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها [١].

- شرح :

مستقل که هیچ ارتباط، جزئیت یا شرطیتی برای مأمور به و فرضا صلوات ندارد بلکه خودش یک مستحبّ مستقل است اما محلّ و مکان آن مستحب در مأمور به و نماز است (١).

مثال: یک احتمال در مورد قنوت، این است که قنوت، یک مستحبّ نفسی است و از اجزاء مستحبّی نماز نیست منتها محلّ آن، بعد از سوره رکعت دوّم نماز واجب یا مستحب است در واقع قنوت، دخالتی در نماز ندارد بلکه نماز و مأمور به در قنوت مدخلیت دارد به این نحو که صلوات، برای قنوت، ظرفیت دارد.

واضح است که اخلال به چنین مستحبّ نفسی، سبب اخلال به مأمور به و نماز حتّی از نظر تشخّص نمی شود مثلا اگر کسی قنوت را ترک کند، هیچ خللی به مأمور به وارد نمی شود زیرا قنوت هیچ ارتباطی به نماز ندارد.

[١]- مصنّف «ره» در عبارت مذکور، بیان کرده اند که کدامیک از اعتبارات و اقسام پنج گانه ای که مشروحا بیان کردیم در تسمیه و موضوع الفاظ عبادات، مدخلیت دارد به عبارت دیگر، بنا بر 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 اینکه در مسئله، تفصیلی هست.

ص: ٢١٦

١- و این همان قسم پنجم است.

الف: قسم پنجم (۱) هیچ گونه ارتباطی به تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات ندارد.

ب: قسم سوّم 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 حمام یا تکرار و عدم تکرار بعضی از اذکار مستحب، تأثیری در تسمیه صلات ندارد.

ج: اما قسم اوّل و دوّم یعنی شرط الماهیت و جزء الماهیت: مصنّف، ابتداء فرموده اند: 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 البتّه نه اینکه نماز بدون طهارت، باطل نباشد بلکه می گوئیم طهارت در موضوع له و تسمیه صلات دخالتی ندارد. ابتداء مصنّف احتمال مذکور را بیان نموده ولی در پایان، عدول نموده و فرموده اند:

«لکنک عرف (۲) انّ الصّحیح اعتبارهما فیها».

قول صحیح، این است که:

شرط الماهیت هم مانند جزء الماهیت در تسمیه و موضوع له دخالت دارد.

می دانید ما- صحیحی ها- گفتیم نمی توان قدر جامعی که دارای نام مشخصی باشد، برای موضوع له الفاظ عبادات تعیین نمود بلکه از آثار عبادات، موضوع له آنها را

ص: ۲۱۷

۱- که شیء مستحب نفسی ولی ظرف آن یک واجب یا مستحبی بود و آن شیء هیچ ارتباطی با مأمور به نداشت مانند قنوت.

۲- ای فی ادله الفائین بالصّحیح حیث إنّ ذکر صحه سلب الصلاه مثلا- عن الفاسده بالاخلاق ببعض اجزائها او شرائطها و الاخبار المثبتة لبعض الآثار الظاهره فی کون الصّحیح هو الجامع للاجزاء و الشرائط معاً فلاحظ. ر. ک منتهی الدرایه ۱/ ۱۶۹.

الحادی عشر: الحقّ وقوع الاشتراك، للتّقل و التبادر، و عدم صحّه السلب، بالنّسبه إلى معینین أو أكثر للفظ واحد [۱].

- شرح :

مشخص می کردیم مثلاً گفتیم صلات برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، قربان کلّ 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 مصنّف «ره» در این بحث عبارت است از:

موضوع له الفاظ عبادات، اجزاء و شرائطی هست که در ماهیت مأمور به دخیل هستند نه در تشخص آنها.

امر یازدهم اشتراك لفظی

[۱]- یکی از مباحث علم اصول، بحث اشتراك است. مشترك بر دو قسم است:

۱- مشترك معنوی (۱) ۲- مشترك لفظی.

محلّ بحث ما مشترك لفظی و آن عبارت است از اینکه: یک لفظ برای معانی

ص: ۲۱۸

۱- الاشتراك المعنوی هو تعدّد افراد المعنی الحقيقي الواحد للفظ الواحد كلفظ الانسان الصادق علی كل افراده ر. ك 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 اینکه: 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 و 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 لغویین 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 کفایه الاصول، قائل به عدم حجّیت قول لغوی شده اما اینجا به قول لغوی تمسّک نموده اند.

جواب: لابد مقصودشان این است که انسان با مراجعه به کتب لغت، نسبت به قول آنها وثوق و اطمینان پیدا می کند.

و ان (۱) أحاله بعض، لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع (۲) الإخلال أولاً- لإمكان الاتكال على القرائن الواضحه، و منع كونه مخلاً بالحكمه ثانياً، لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً [۱].

- شرح :

۲- تبادر: مثلاً- وقتی آیه «و الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» (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 البتّه برای تعیین مراد متکلم، نیاز به قرینه داریم.

۳- عدم صحّت سلب: مثلاً صحیح نیست بگوئیم «الطّهر و الحيض ليسا بقرء» لذا از عدم صحّت سلب، کشف می کنیم که لفظ مذکور، برای هر دو معنا وضع شده به عبارت دیگر، نسبت به هر دو معنا می توان قضیه حمله تشکیل داد و گفت «الطّهر قرء»، «الحيض قرء» بنابراین از صحّت حمل، کشف می کنیم که هر دو معنا موضوع له لفظ «قرء» هستند.

[۱]- بعضی اشتراك 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

ص: ۲۲۰

۱- کلمه- ان- وصلیه و لم اظفر بمن احاله، و ليس المراد بالاستحاله هي الاستحاله الذاتيه كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما بل المراد بها الاستحاله العرضيه المانعه عن الامكان الوقوعي، كما يظهر من دليل الاستحاله الآتی.

۲- ... سوق العبارة يقتضى أن تكون هكذا: «لكنه فاسد لمنع الاخلال أولاً ... الخ» [ر. ك منتهی الدراییه ۱ / ۱۷۱].

۳- سوره بقره، آیه ۲۲۸.

۴- و همچنین بیش از دو معنا- در الفاظی که بیش از دو معنا دارند-

كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم، لأجل لزوم التّطويل بلا طائل (1)، مع الاتّكال على القرائن و الاجمال في المقال، لو لا الاتّكال عليها. و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جلّ شأنه، كما لا يخفى، و ذلك لعدم لزوم التّطويل، فيما كان الاتّكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلّق به الغرض، و إلا- لما وقع المشتبه في كلامه، و قد أخبر في كتابه الكريم، بوقوعه فيه قال الله تعالى مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُّشَابِهَاتٌ [1].

- شرح :

هست و مخاطب متوجه آنها نمی شود و در نتیجه، نمی فهمد که متکلم چه گفته است.

مصنّف، استدلال مذکور را به دو دلیل، مردود می دانند:

۱- چه دلیلی دارید که نوعا قرائن، خفیه است. ممکن است متکلم بر قرائن جلیه، اتکال کند و مقصودش را تفهیم نماید.

۲- گاهی مصلحت، اقتضاء می کند که انسان به مراد خود، اشاره کند نه اینکه کاملا 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 اجمالا 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.

ص: ۲۲۱

۱- مضافا الی أنّ نفس التّطويل قد يكون موافقا للغرض كما اذا كان المخاطب ممن يرغب في التّكلم معه «مشکینی ره» ر. ک کفایه الاصول محشی ۱/ ۵۳.

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: «و ذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال...».

مصنّف «ره» در عبارت مذکور، پاسخ قائلین به استحاله اشتراك لفظی را می دهند که:

الف: ۱- چنانچه مشترک لفظی را همراه با قرینه حالیه (۱) استعمال کنند، دیگر لفظ اضافه ای مطرح نیست که سبب تطویل شود.

۲- گاهی مشترک لفظی را همراه قرینه لفظیه ای استعمال می کنند که آن قرینه، دو مطلب را افهام می کند: ۱- قرینه بر اشتراك لفظی است ۲- غرض (۲) دیگری را تفهیم می کند که اگر بنا بود آن لفظ، قرینه هم واقع نشود، لازم بود آن لفظ را بیاورند- تا مطلب دوّم را افهام نماید-

آیا در این صورت هم شما می گوئید، استعمال مشترک لفظی همراه با قرینه، موجب تطویل بلاطائل است؟

ب: اینکه 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 «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» (۳) را مشاهده کرده اید. اگر اجمال گوئی با کلام خداوند حکیم

ص: ۲۲۲

۱- كما لو قال للحائض هل تم قرئك.

۲- كقوله تعالى «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ» و قوله «فَأَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» فان المراد العين الجارية بقريته يشرب و انفجرت مع انهما اتى بهما لداع آخر. ر. ك: الوصول الى كفايه الاصول ۱/ ۱۸۴.

۳- سوره آل عمران، آیه ۷.

و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات، لأجل عدم تناهي المعاني، و تناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك فيها، و هو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهيه [1].

- شرح :

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.

[1]- 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: موادّ الفاظ، محدود به حروف بیست و هشت گانه است و ترکیباتی که از موادّ متناهی حاصل می شود، لا محاله متناهی است لذا الفاظ در دائره تناهي قرار دارند اما معانی، موادّ معینی ندارند و تابع حروف مذکور نیستند بلکه عبارتند از جمیع حقائق و مفاهیم عالم، چه بسا مفاهیمی که اصلا مصداق هم ندارند مانند «معدوم» و «ممتنع» و حتّی «شریک الباری» با اینکه امتناع دارد یکی از مفاهیمی است که برای آن لفظی وضع شده خلاصه اینکه 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- البتّه نه تمام الفاظ بلکه قسمتی از الفاظ- کأنّ مجبوریم بگوئیم بعضی از الفاظ برای دو معنا، بعضی برای سه معنا و فرضا کلمه عین برای هفتاد معنا وضع شده تا نسبت بین الفاظ و معانی محفوظ بماند لذا حتما باید اشتراک لفظی وقوع پیدا کند.

مصنّف «ره» چهار جواب از استدلال قائلین به ضرورت وقوع اشتراک لفظی

ص: ۲۲۳

و لو سلم لم يكد يجدى إلا فى مقدار متناه [۱].

- شرح :

داده اند:

۱- شما می گوئید 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 تعدّد 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 می آید که:

اگر واضع الفاظ، بشر باشد- نه خداوند متعال(۱)- از انسانی که محدود و متناهی است، چگونه «وضع» های غیر متناهی تحقّق پیدا می کند به عبارت دیگر، عدم تناهی معانی، مستلزم عدم تناهی وضع است و عدم تناهی وضع با بشری که محدود و متناهی می باشد 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 می آید که:

آیا نباید واضع از اوضاع غیر متناهی، غایت و هدفی داشته باشد؟

می دانید که وضع، مقدّمه 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 نمی شود.

ص: ۲۲۴

۱- برای توضیح بیشتر در این زمینه رجوع کنید به ایضاح الکفایه ۴۲/۱.

مضافا إلى تناهي المعاني الكليّة، و جزئياتها و إن كانت غير متناهيّة، إلا- أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها، يعنى عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى [١].

مع أنّ المجاز باب واسع، فافهم [٢].

- شرح :

[١]- ٣: تا اینجا قبول کردیم که معانی، غیر متناهی باشند اما اکنون آن را رد می کنیم که:

به چه دلیل، معانی، غیر متناهی هستند. اگر شما کلیّات معانی را با تمام افرادش در نظر گرفته و می گوئید معانی غیر متناهی هستند از شما می پذیریم چون ممکن است یک کلیّ دارای میلیاردها فرد باشد اما اگر از افراد و جزئیات معانی، صرف نظر کنیم و فقط نظیرمان به کلیّات و مفاهیم باشد در این صورت، معانی متناهی هستند حتّی در مورد معدوم- و ممتنع- یک مفهوم تحقّق دارد و اگر لفظی برای کلیّ وضع شد، لزومی ندارد برای مصادیق آن هم الفاظی وضع شود- لزومی ندارد هر جزئی در هر مفهوم کلیّ دارای لفظ خاصی باشد- مثلا لفظ انسان را که موضوع للکلّ است در مصادیق آن هم استعمال می کنیم و بر زید، عمرو، بکر و خالد لفظ «انسان» را اطلاق می نمائیم.

خلاصه: از شما نمی پذیریم که معانی، غیر متناهی باشند بلکه معانی هم مانند الفاظ، متناهی هستند.

[٢]- ٤: فرضا 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 می گیریم از استعمالات مجازی هم می توان مدد گرفت و مقصود را بیان نمود مخصوصا که باب مجاز هم واسع است.

قوله «افهم» (١).

ص: ٢٢٥

١- لعله اشاره الی دعوی عدم تیسر المناسبه المصحّحه للاستعمال فی جمیع المعانی، و الله سبحانه أعلم ر. ک: حقائق الاصول

الثانی عشر: إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ، في أكثر من معنى على سبيل الانفراد و الاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلّا فيه، على أقوال (١):

أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا [١].

- شرح :

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 اصلا صحت استعمال به معنای حسن استعمال است (٢).

امر دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنا

اشاره

[١]- در بعضی از کتب اصولی مانند معالم و قوانین تقریبا دو عنوان- دو مسئله- مطرح کرده اند:

١- آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه مثل اینکه بگوئیم «رأیت عینا» و مقصودمان از کلمه عین، دو معنا از معانی عین باشد.

٢- آیا استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی جائز است یا نه مثلا بگوئیم «رأیت اسدا» و مرادمان هم حیوان مفترس باشد و هم رجل شجاع. اما مصنف، هر دو مسئله را تحت یک عنوان کلی مطرح نموده و فرموده اند:

ص: ٢٢٦

١- (الاول) ما اختاره المصنف و هو الامتناع العقلي و قد اضطرب كلماته الشريفه في افاده ذلك و ابتلى بالاطاله خلاف دیدنه و عادته... (القول الثاني) ما اختاره المحقق القمي من عدم الجواز لا- حقيقه و لا- مجازا... (القول الثالث) ما اختاره صاحب المعالم من التفصيل فيجوز في الشنيه و الجمع حقيقه و في المفرد مجازا. ر. ك عنایه الاصول: ١/ ١١٠.

٢- و نیز ر. ك: ایضاح الكفایه ١/ ٧٣ و ٧٢

و بیانہ: إنّ حقیقہ الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامہ لارادہ المعنی، بل جعلہ وجہا و عنوانا له، بل بوجہ نفسه كأنه الملقى، و لذا یسری إلیہ قبحہ و حسنه كما لا یخفی، و لا یکاد یمکن جعل اللفظ كذلك، إلا لمعنی واحد، ضروره أنّ لحاظہ هکذا فی إرادہ معنی، ینافی لحاظہ كذلك فی إرادہ الآخر، حیث أنّ لحاظہ كذلك، لا یکاد یمکن إلا بتبع لحاظ المعنی فانیا فیہ، فناء الوجه فی ذی الوجه، و العنوان فی المعنون، و معه کیف یمکن إرادہ معنی آخر معه كذلك فی استعمال واحد، [و] مع استلزامہ للحاظ آخر غیر لحاظہ كذلك فی هذا الحال.

- شرح :

آیا استعمال لفظ در بیش از یک معنا جائز است یا نه و محلّ بحث را مقید نکرده اند که هر دو معنا حقیقت باشد یا اینکه یکی حقیقت و دیگری مجاز و شاید اطلاق کلام ایشان شامل موردی شود که انسان، یک لفظ را در دو معنای مجازی استعمال کند- البتّه در استعمال واحد- بنابراین عنوان مسأله ما عبارت است از اینکه:

آیا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه

توضیح و بیان محلّ نزاع: محلّ بحث ما این است که یک لفظ را در دو معنا استعمال کنند به نحوی که هریک از آن دو، استقلال داشته باشد- مناط حکم و متعلّق نفی و اثبات قرار گیرد- و مثل اینکه لفظ در معنای خودش تنها استعمال شده یعنی مستعمل فیہ، دو معنای مستقل است نه اینکه شما از آن دو معنا، قدر جامع و عموم و اشتراکی تصوّر کنید.

حال که محلّ نزاع مشخص شده باید بحث کنیم که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا مطلقا جائز است یا جائز نیست و یا اینکه تفصیلی باید قائل شد.

مصنّف «ره» فرموده اند استعمال لفظ در اکثر از معنا به طور کلی و مطلقا 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.

ص: ۲۲۷

و بالجمله: لا یکاد یمكن فی حال استعمال واحد، لحاظه وجها لمعینین و فانیاً فی الاثنین، إلا أن یكون اللاحظ أحول العینین.

فانقذح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً- مفرداً كان أو غیره- فی أكثر من معنی بنحو الحقیقه أو المجاز [۱].

- شرح :

[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 آئینه معنا قرار دهند به نحوی که هنگام مکالمه که استعملات پی در پی تحقق پیدا می کند کلاً 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 مصنف 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 معنا قبیح باشد لفظ هم قباح پیدا می کند و اگر معنا نیکو شود سبب حسن لفظ هم می شود- در حالی که الفاظ، حسن و قبح ندارند بلکه معانی و واقعیات 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، آئینه آن معنا قرار گرفت به نحوی که گویا با معنای اول اتحاد، پیدا کرد، در آن فانی گشت و تبعیت مطلقه

ص: ۲۲۸

و لو لا- امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحده فى الموضوع له واضح المنع، و كون الوضع فى حال وحده المعنى، و توقيفیه لا یقتضی عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحده قيدا للوضع، و لا للموضوع له، كما لا یخفى [۱].

- شرح :

نسبت به آن معنا پیدا کرد و هنگامی که می خواهید معنای دوم را اراده نمائید- به یک لحاظ ثانوی نیاز دارید- کانّ 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 عقلا 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.

خلاصه: استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلا ممتنع است و با امتناع عقلی نوبت به تفصیلات صاحب معالم و کلام صاحب قوانین قدس سرهما نمی رسد.

مصنّف «ره» فرموده اند مگر اینکه کسی احوال العینین و دو بین باشد، یک واقعیت را دو تا تصوّر کند و در محلّ 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 عقلا ممتنع است ولی در عبارت مذکور، قول به امتناع را نادیده گرفته و به

ص: ۲۲۹

روش سایر اصولیین- صاحب معالم و قوانین- بحث و کلام آنها را نقد و بررسی نموده اند که:

محضیل کلام صاحب معالم (۱) این است که قید وحدت در موضوع له لفظ، مدخلیت دارد یعنی موضوع له یک لفظ، فقط معنای آن نیست بلکه موضوع له عبارت است از معنای لفظ، مقیداً به اینکه قید وحدت همراهش باشد مثلاً هنگامی که واضع در صدد وضع لفظ عین بوده یک مرتبه آن را برای عین جاریه وضع نموده منتها مقیداً به اینکه 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 له مدخلیت دارد آیا کتاب لغت یا واضعی چنین مطلبی را بیان کرده، بدون دلیل، نمی توان چنین مطلبی را بیان نمود کما اینکه نمی توان گفت قید وحدت در موضوع له 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

ص: ۲۳۰

۱- ر. ک معالم الدین ۳۲.

۲- ر. ک: قوانین الاصول ۱/ ۶۷.

ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا- وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقه في التثنيه و الجمع، و على نحو المجاز في المفرد، مستدلا على كونه بنحو الحقيقه فيهما، لكونهما بمنزله تكرار اللفظ و بنحو المجاز فيه، لكونه موضوعا للمعنى بقيد

- شرح :

دیگری بوده یا نه؟

جواب: او فقط عین جاریه را تصوّر نموده بنابراین نتیجه می گیریم که: معنا در حال وضع فی نفسه اُتصاف به وحدت داشته نه اینکه واضح، قید وحدت و عدم همراهی را تصوّر کرده باشد.

۲- مسأله «وضع» یک امر توقیفی است یعنی نمی توان از خصوصیاتى که الفاظ و معانى در حال وضع داشته اند تعدی نمود به عبارت دیگر، وضع و تمام شئون آن از امور توقیفی و مانند تعید شرعی هست مثلا 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 فرضا اگر واضح، 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 واضح، ما را نسبت به امری الزام کند باید آن را رعایت کنیم.

نتیجه: مصنّف تاکنون 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.

ص: ۲۳۱

الوحده، فاذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحده، فيكون مستعملاً في جزء المعنى، بعلاقه الكلّ و الجزء، فيكون مجازاً، و ذلك لوضوح أنّ الألفاظ لا تكون موضوعه إلا لنفس المعاني، بلا ملاحظه قيد الوحده، و إلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحده، بل يباينه مباينه الشّيء بشرط شيء، و الشّيء بشرط لا، كما لا يخفى [١].

- شرح :

تفصيل صاحب معالم در استعمال لفظ در اكثر از معنا

[١]- تذکر: عبارت مذکور، خالی از مسامحه نیست و بعضی از محشّین 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 اكثر از معنا- در دو معنای حقیقی- عنوان حقیقت دارد یا مجاز و یا اینکه تفصیلی در میان هست.

صاحب معالم، تفصیل داده و فرموده اند: اگر استعمال در مفرد باشد، چهره مجاز به خود می گیرد مثل اینکه بگوئیم رأیت عینا و دو معنا از آن اراده کنیم اما اگر استعمال در تشبیه یا جمع باشد چهره حقیقت دارد(١).

سؤال: چرا استعمال در مفرد عنوان مجاز دارد؟

جواب: دلیل صاحب معالم، این است که واضح، 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 الغاء 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 الغاء نمودید، استعمال مذکور، مجازی می شود- به علاقه جزء و کل- نه

ص: ٢٣٢

١- بیان صاحب معالم نسبت به تشبیه و جمع را همراه با اشکالات مصنّف، 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 للتفصیل ...»

و ذلك لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعه الا لنفس المعاني بلا ملاحظه قيد الوحده و الا لما جاز الاستعمال ...». مصنف تقریبا 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، مقید 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 مثلا- 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،

ص: ۲۳۳

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 امّا در قسمت بعد همان عبارت فرمودند «لوضوح ان الالفاظ لا- تكون موضوعه الا لنفس المعاني بلا ملاحظه قيد الوحده ...» و مدخلیت قید وحدت را در موضوع له انکار کردند خلاصه اینکه بعد از فرض قبول مفهومی ندارد که آن را انکار کنند.

و التثنيه و الجمع و إن كانا بمنزله التكرار في اللفظ، إلما أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كثر و أريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه،

- شرح :

استعمال کرده اید.

در محلّ بحث، شما قید وحدت را الغاء نمودید و به جای آن، قید دیگر و عنوان دیگری قرار دادید ما باید بررسی کنیم که بین آن دو چه نسبتی است.

توضیح ذلك: ابتداء، موضوع له و معنا مقید به قید وحدت بود، بعداً (۱) همان معنا با قید همراهی معنای دیگر مطرح شد و آن دو با هم متباین هستند نه اینکه مسئله جزء و کل و استعمال لفظ موضوع للکل در جزء مطرح باشد (۲) 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 له - استعمال نمائیم به قید اینکه 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 قید، 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 له شما عین جاریه است به شرط اینکه عین باکیه، همراه آن نباشد ولی مستعمل فیه شما عین جاریه است به شرط اینکه عین باکیه، همراه آن باشد.

خلاصه: برفرض که قید وحدت در موضوع له مدخلیت داشته باشد، باید بگوئیم استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست نه اینکه جائز ولی مجاز است.

ص: ۲۳۴

۱- بعد از استعمال لفظ در اکثر از معنا.

۲- و استعمالش مجازی باشد.

فاذا قيل مثلا: (جئنی بعینین) أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية و العين الباكیه [۱].

- شرح :

[۱]- صاحب معالم فرموده اند استعمال لفظ تثنیه و جمع در اکثر از معنا هم جائز و هم جوازش به نحو حقیقت است دلیل (۱) ایشان این است که:

تثنیه 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 عینا و عینا گفته اید رأیت عینین بنابراین اگر لفظ عین را دو مرتبه ذکر کنید، مانعی ندارد که از هر کدامش یک معنا اراده نمائید، فرضا 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 مسئله، همین طور است یعنی جمله رأیت عیونا به منزله این است که مثلا بگوئیم رأیت عینا و عینا و عینا، 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 عیونا باید بتوان از آن کلمه، سه معنا و سه حقیقت از عین را اراده کرد.

مصنّف «ره» تقریبا سه جواب و یا به عبارت دیگر، سه اشکال نسبت به بیان صاحب معالم دارند:

۱- تثنیه 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 عینا و عینا 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

ص: ۲۳۵

۱- دلیل صاحب معالم در عبارت قبلی مصنّف آمده ولی ما اکنون به توضیح آن می پردازیم.

و التثنيه و الجمع في الأعلام، إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمّى بها، مع أنّه لو قيل بعدم التأويل، و كفايه الاتّحاد في اللفظ، في استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادته عين جاريه و عين باكيه من تثنيه العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأنّ هيئتهما إنّما تدلّ على إرادته المتعدّد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما و إرادته المتعدّد من معانيه، استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعملا و أريد المتعدّد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى [١].

- شرح :

نمی پذیریم که تثنيه و جمع به منزله چنین تکراری باشد.

[١]- توهم: اعلام شخصیه مانند زید و عمرو از نظر شخصیتی که به لحاظ آن خصوصیت، اسم برای افراد یا اشیاء قرار داده شده، با یکدیگر متباین هستند (١) با توجه به تباین مزبور، چگونه شما آنها را تثنيه و جمع می بندید- فرضا اگر زید بن عمرو و زید بن بکر، نزد شما آمده باشند می گوئید جانی زیدان-

دفع توهم: در موارد مذکور حتما باید قائل به تأویل شویم که: ابتداء برای «زید» یک عنوان کلی «المسمّى بزید» تصوّر کنیم، واضح است که وقتی برای «زید» یک عنوان کلی تصوّر 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، تثنيه بسته و می گوئیم «زیدان» و هکذا در جمع می گوئیم زیدون.

قوله: «مع أنّه لو قيل بعدم التأويل و كفايه الاتّحاد...».

به علاوه اگر قائل به تأویل نشویم و در تثنيه و جمع، اتّحاد لفظی را کافی بدانیم- به نحو اطلاق، تثنيه و جمع را به منزله تکرار لفظ، فرض کنیم- مثلا بگوئیم جمله رأیت

ص: ٢٣٦

١- البته آنها تحت عنوان کلی «انسان» قرار دارند و به اعتبار مذکور می توان آنها را تثنيه و جمع بست.

نعم لو أريد مثلا من عينين، فردان من الجارية، و فردان من الباكیه، كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى في ذلك أصلا فإنّ إغناء قيد الوحده المعتبره أيضا، ضروره أنّ التثنيه عنده إنما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحده، و الفرق بينهما و بين المفرد إنّما يكون في أنّه

- شرح :

عينين به منزله رأيت عينا و عينا هست خواه دو فرد از يك حقيقت اراده شود يا دو حقيقت، در اين صورت، اشكال ديگري متوجه شما- صاحب معالم- هست كه:

۲- اگر فردی جمله رأيت عينين- و امثال آن- را استعمال و از آن، عين جاريه و باكيه را اراده كرد، شما می گوئيد استعمالش به نحو حقيقت است- فرضا ما هم از شما پذيرفتم- لكن سؤال ما از شما اين است كه:

آيا او لفظ عينين را در اكثر از معنا استعمال نموده يا اينكه در يك معنا استعمال کرده است؟

در تثنيه، استعمال لفظ در اكثر از معنا در صورتی تحقق پيدا می کند كه آن را در بيش از دو فرد، استعمال کنند و چنانچه در دو فرد استعمال نمائيد- و به قول شما خواه دو فرد از يك حقيقت باشد يا دو حقيقت- استعمال لفظ در اكثر از معنا تحقق پيدا نمی کند زيرا اكثر هر لفظ و هر چيز به تناسب خود آن هست فرضا در مفرد در صورتی استعمال لفظ در اكثر از معنا محقق می شود كه از آن دو معنا اراده شود اما در تثنيه اگر بخواهيد استعمال در اكثر فرض كنيد به اين نحو نيست كه از عينين، عين باكيه و عين جاريه، اراده نمائيد زيرا آن معنای تثنيه است.

خلاصه: اگر به طور اطلاق تثنيه و جمع را به منزله تکرار لفظ، فرض نمائيم و از عينين، عين باكيه و جاريه اراده كنيم، در اين صورت، استعمال لفظ در اكثر از معنا نموده ايم بلکه لفظ تثنيه را در معنای خودش استعمال کرده ايم. ضمنا نسبت به لفظ جمع هم اشكال مذکور، وارد است.

ص: ۲۳۷

موضوع للطبیعه، و هی موضوعه لفردين منها أو معینین، کما هو أوضح من أن یخفی [۱].

- شرح :

[۱]- سؤال: اگر در مورد لفظ تثنیه 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 تثنیه 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:

واضح، هیئت تثنیه را برای دو معنا یا دو فرد، وضع کرده به عبارت دیگر، شما فرمودید مقصود از جمله رأیت عینین، رأیت عینا و عینا هست و در هر یک از آن دو- عینا و عینا- قید وحدت معتبر است یعنی عین اول به شرط الوحده و عین دوم هم به شرط الوحده می باشد بنابراین کسی حق ندارد موضوع له تثنیه 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 تثنیه هم جاری است زیرا تثنیه 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

ص: ۲۳۸

۱- در مقام بیان اشکال، چنین نسبتی به صاحب معالم می دهیم- نگارنده-

وهم و دفع: لعلک تتوهم أنّ الأخبار الدّالّه علی أنّ للقرآن بطونا- سبعة أو سبعین- تدلّ علی وقوع استعمال اللفظ فی أكثر من معنی واحد، فضلا عن جوازه [۱].

- شرح :

استعمالش مجازی باشد نه حقیقی.

تذکر: اشکال یا جواب سوّمی که مصنّف، نسبت به کلام صاحب معالم، بیان کردند فقط در لفظ تشبیه است نه جمع زیرا:

تشبیه برای دو فرد وضع شده نه بیشتر به خلاف لفظ جمع که برای آن حدّ اقل تعیین شده، اما حداکثری ندارد. معنای عینین دو عین است نه بیشتر لذا طبق بیان صاحب معالم قید وحدتی که در موضوع له مفرد، مدخلیت داشت باید در تشبیه هم دخالت داشته باشد بنابراین اگر تشبیه را در اکثر از معنا به نحوی که توضیح دادیم، استعمال نمائید، استعمالش مجازی است نه حقیقی به خلاف لفظ جمع زیرا لفظ جمع حداکثری ندارد پس اشکال یا جواب اخیر مصنّف فقط در مورد لفظ تشبیه است نه جمع.

[۱]- یادآوری: روایاتی در مورد قرآن شریف وارد شده که دلالت می کند کتاب الله، دارای معنای 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 ضمنا می دانید که معنای 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 معنای قرآن است بنابراین جملات و الفاظ قرآن در هشت معنا استعمال شده، یک معنای ظاهری و هفت معنای باطنی و یا اینکه در هفتاد و یک معنا استعمال شده، یک معنای ظاهر و هفتاد معنای باطن لذا با وجود روایات مذکور، شما- مصنّف- چگونه می گوئید استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است روایات مزبور، علاوه بر اینکه جواز استعمال را ثابت می کند، دلالت بر

ص: ۲۳۹

و لکنیک غفلت عن أنه لا- دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، و إن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها [۱].

- شرح :

وقوع استعمال الفاظ در اکثر از معنا- در قرآن مجید- می کند و می دانید که: «ادلّ دليل على امکان الشیء و وقوع الشیء» هست.

[۱]- دفع توهم: به چه کیفیتى از اخبار مذکور، استفاده می کنید که الفاظ قرآن در معانى که جنبه بطون دارد، عنوان «استعمال» پیدا کرده است؟

آیا همان طور که الفاظ قرآن در معانى ظاهرى استعمال شده در معانى هفت یا هفتاد گانه هم- در عرض معانى ظاهرى- استعمال شده به نحوى که مستعمل فيه متعدّد 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 درحالی که الفاظ را در معانى ظاهر استعمال نموده، آن معانى باطن را هم اراده نموده- نه اینکه از لفظ اراده شده بلکه در حال استعمال لفظ در معنای خودش، آن بطون را هم اراده نموده اند.

سؤال: چه ارتباطی بین الفاظ و آن معانى باطنی هست؟

جواب: فرض کنید الفاظ قرآنی، نشانه و علامت آن معانى متعدّد هستند نه اینکه در آنها استعمال شده باشند.

ب: معانى هفت یا هفتاد گانه لازمه معنای ظاهرى- مستعمل فيه- هستند يعنى لفظ در ملزوم- معنای ظاهرى- استعمال شده اما بر لوازم هم دلالت می کند گرچه عقول

ص: ۲۴۰

الثالث عشر: إنه اختلفوا في أنّ المشتقَّ حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدا في الحال، أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال، و قبل الخصوص في المسأله، و تفصيل الأقوال فيها، و بيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور [١].

- شرح :

انسان ها از درك لوازم و معانى هفت يا هفتادگانه قاصر است.

به عبارت ديگر مى دانيد گاهى لفظ، يك معنای مطابقى و يك معنای التزامى دارد اما دلالت لفظ بر معنای التزامى عنوان «استعمال» ندارد در محلّ بحث هم دلالت مطابقى الفاظ، مربوط به معانى ظاهرى است و عنوان استعمال دارد و معانى هفت يا هفتادگانه عنوان دلالت التزامى دارد اما عنوان «استعمال» در آنها تحقق ندارد(١).

امر سيزدهم «مشتق»

اشاره

[١]- يکى از مباحث دقيق و مفصّل، بحث مشتق است. در بحث مذکور، يک جهت

ص: ٢٤١

١- «فائده»: حدث بعض الاعاظم دام تأييده- انه حضر يوما منزل الآخوند (ملا فتح على قدس سرّه) مع جماعه من الاعيان منهم السيد اسماعيل الصدر «ره» و الحاج النورى صاحب المستدرک «ره» و السيد حسن الصدر دام ظلّه فتلا الآخوند «ره» قوله تعالى: «وَ اعْلَمُوا أَنَّ فَيْكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ ... الْآيَهُ» ثم شرع فى تفسير قوله تعالى فيها: حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ... الْآيَهُ و بعد بيان طويل فسرّها بمعنى لما سمعوه منه استوضحوه و استغربوا من عدم انتقالهم اليه قبل بيانه لهم، فحضروا عنده فى اليوم الثانى ففسرّها بمعنى آخر غير الاول فاستوضحوه ايضا و تعجبوا من عدم انتقالهم اليه قبل بيانه، ثم حضروا عنده فى اليوم الثالث فكان مثل ما كان فى اليومين الاولين و لم يزالوا على هذه الحال كلما حضروا عنده يوما ذكر لها معنى الى ما يقرب من ثلاثين يوما فذكر لها ما يقرب من ثلاثين معنى و كلما سمعوا منه معنى استوضحوه، و قد نقل الثقات لهذا المفسر كرامات قدس الله روحه، ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٩٥.

مورد اتفاق و یک جهت محلّ اختلاف هست اما مسأله مورد اتفاق:

۱- الف: اگر ذاتی-زید-تلبس به مبدئی-ضرب- دارد مثلا-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 حقیقه 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 اینکه 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 طیب اطلاق نمائیم، مسلماً استعمال آن مشتق، مجازی است نه حقیقی بنابراین: «لا خلاف فی کون المشتق مجازا فیما لم یتلبس بالمبدأ بعد».

۲- اما مسأله مورد اختلاف و محلّ نزاع: اگر ذاتی-زید- سابقا تلبس به مبدئی-ضرب- داشته ولی ما اکنون به لحاظ تلبس قبلی بخواهیم عنوان مشتق را بر او تطبیق نمائیم و بگوئیم «زید ضارب الیوم» این محلّ اختلاف و نزاع هست که آیا استعمال آن مشتق، مجازی است یا حقیقی لذا محلّ بحث ما این است که(۲):

ص: ۲۴۲

۱- ای حال النسبه

۲- ... أنما الخلاف فیما تلبس به و انقضی عنه المبدأ فی الحال فان قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس فی الحال فیکون مجازا فیه و ان قلنا بوضعه للاعم من المتلبس فی الحال و ما انقضی عنه المبدأ ای لما تلبس -- مطلقا سواء کان تلبسه باقیا او زائلا فیکون حقیقه فیه و هذا القولان مشهوران فی المسأله علی ما صرح به المحقق القمی و فیها تفصیل اخر عدیده ستأتی الاشاره الی جمله منها ان شاء الله تعالی قبیل الشروع فی ادله المختار و هو القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس فی الحال. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۱۱۶.

أحدها: أنّ المراد بالمشقّ هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجرى منها على الدّوات، مما يكون مفهومه منتزعا عن الدّات، بملاحظه اتّصافها بالمبدا و اتّحادها معه بنحو من الاتّحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصّيدور و الإيجاد، كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصّفات المشبّهات، بل (1) و صيغ المبالغه و أسماء الأزمنه و الأمكنه و الآلات، كما هو ظاهر العنوانات، و صريح بعض المحقّقين [1].

- شرح :

آيا مشتق، حقيقت است در ما تلبس بالمبدا في الحال يا اعمّ است از ما تلبس بالمبدا في الحال كه شامل ما انقضى عنه المبدأ هم بشود.

قبل از ورود به بحث و بيان اقوال بايد مقدّماتى را بيان كنيم كه اينك به توضيح آنها مى پردازيم.

بيان امور لازمّه قبل از ورود به بحث

امر اوّل معنای مشتق

اشاره

[1]- در ادبيات، مشتق را چنين تعريف کرده اند «عرّف اهل الادب المشتق بانه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه و موافقه معه فى الترتيب او مطلقا» (2). بنا بر اين هر

ص: ۲۴۳

۱- لم يظهر وجه لتغيير الاسلوب و الاتيان بكلمه - بل - ... الا- ان يقال: ان غرضه التغيير بالنسبه الى خصوص صيغ المبالغه لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتكفل مجرد التلبس بالعرض دون كثره التلبس به كما هو شأن صيغ المبالغه حيث انها وضعت للدلاله على وقوع الفعل عن الفاعل كثيرا كما لا يخفى ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۱۹۸.

۲- ر. ك: 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 محلّ نزاع، مطلق مشتق نیست که شامل افعال و مصادر هم بشود بلکه مقصود از مشتق در محلّ بحث، مفهومی است که منتزع است از ذاتی به ملاحظه اتّصاف آن ذات به مبدأ خواه آن اتّصاف صدوری باشد مانند «ضارب» که منتزع است از ذات به ملاحظه اتّصاف 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 اتّحاد دارد و می توان جمله اسمیه تشکیل داد، آن مشتق را بر ذات، حمل نمود و گفت «زید ضارب» یا «الضّارب 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 حتّی «زید ضرب» که گرچه از نظر ادبیات، جمله اسمیه است امّا جمله اسمیه

ص: ۲۴۴

۱- هو فی الاصطلاح کل لفظ اطلق علی الذات باعتبار اتصافها بمبدأ من المبادی، سواء كان مشتقاً نحوياً ام غیره و سواء ان اتّصاف الذات بتلك الصفة باعتبار حلول الصفة فیها او صدورها منها او انتزاعها عنها ر. ك: اصطلاحات الاصول ۱/ ۲۴۴.

حملیه نیست زیرا شما «ضرب» را محمول قرار نداده و آن را بر موضوع، حمل نموده اید لذا زید با «ضرب» اتحاد پیدا نمی کند و نمی توان گفت زید، همان «ضرب» 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)، ایجادی یا حلولی باشد مانند عرضی- بیاض- که با معروض، اتحاد پیدا می کند و اتحادشان به این کیفیت است که عرض، حال در معروض- جسم- می شود و هنگامی که بیاض با جسم، اتحاد برقرار کرد از اتحادشان عنوان «ابیض» تحقق پیدا می کند و همچنین وقتی زید با ضرب، ارتباط و اتحاد برقرار نمود از ارتباطشان عنوان «ضارب» انتزاع می شود و زمانی که فردی کتابی ابتیاع نمود و با ملکیت ارتباط پیدا کرد عنوان «مالک» تحقق پیدا می کند.

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 مشبّهه و اسم آلت- كما هو ظاهر العنوانات(۴) و صریح بعض المحققین(۵)-

ص: ۲۴۵

۱- المراد به ظاهرا ما كان المبدأ فيه قائما بغير الفاعل و ان كان صادرا منه مثل الكسر و القتل و المراد بالايجاد ما كان المبدأ فيه قائما بالفاعل مثل الجلوس و الأكل ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۹۶.

۲- در مورد اسم زمان اشکالی شده که در امر دوم توضیح خواهیم داد.

۳- مثلا وقتی می گوئیم «هذا المكان مسجد» مسجديت با آن مکان اتحاد دارد و هنگامی که می گوئیم «هذا الشيء مقراض» مقراضيت با آن شیء اتحاد دارد.

۴- لا- طلاق لفظ المشتق فيها الشامل لكل مشتق يجرى على الذات و يكون عنوانا لها و ظهور عنواناتهم في ذلك انما هو بملاحظه انطباق المشتق على الذات و الا- فظاهر لفظ المشتق يشمل جميع صيغ المشتق النحوي و ان لم يجر على الذات كالافعال.

۵- قال المحقق التقي «قده» في حاشيته على المعالم: «الثانيه عشره: لا خلاف ظاهرا في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و نحوها حقيقه في الحال» انتهى و قال في البدائع: «قضيه-- ظاهر العنوانات و تصريح المحقق القمي «قده» عموم النزاع لسائر المشتقات، لعدم صلاحية الامثله الممثل بها للتخصيص الا ان لبعضهم وسوسه في بعضها» انتهى... ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۱۹۸.

مع عدم صلاحیته ما یوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثیل به، و هو غیر صالح، كما هو واضح.

فلا- وجه لما زعمه بعض الأجله (۱)، من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصیفات المشبّهه و ما يلحق بها، و خروج سائر الصیفات، و لعلّ منشأ توهم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى، مما اتفق عليه الكلّ، و هو كما ترى، و اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات، بحسب الفعلیه و الشأنيه و الصی ناعه و الملكه- حسبما یشیر إليه- لا یوجب تفاوتاً فی المهّم من محلّ النزاع هاهنا، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

[۱]- اشکال: صاحب فصول «ره» فرموده اند نزاع ما در بحث مشتق، مختص است به: الف: اسم فاعل ب: صفت مشبّهه ای که به معنای اسم فاعل باشد. ج: آنچه که به این صفات مشبّهه ملحق است- ما يلحق بها (۲)- اما سایر مشتقات و صفات مانند اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان و صیغه مبالغه از محل نزاع خارج هستند.

سؤال: علت بیان صاحب فصول چیست؟

جواب: یک قسمت از آن را مصنف در متن بیان کرده اند و قسمت دیگرش را

ص: ۲۴۶

۱- هو صاحب الفصول و استدل علیه بوجهین: الاول التمثیل باسم الفاعل فی تضاعیف الاحتجاجات الثانی: احتجاج بعضهم علی الاعم باطلاق اسم الفاعل دون اطلاق بقیه الاسماء و یرد علی الاول ان التمثیل غیر صالح له لانه قد جرى دیدنهم علی التمثیل ببعض المصادیق و علی الثانی ان الاحتجاج المذكور لا دلالة له علی ذلك مضافاً الى انه علی فرض الدلالة لا حجیه فی قول هذا البعض. مشکینی «ره» ر. ک: کفایه الاصول محشی ۵۸ / ۱.

۲- المراد منه المصادر المستعمله بمعنی اسم الفاعل او باب النسبه کبغدادی او کلاهما مشکینی «ره» ر. ک: کفایه الاصول

محشی ۵۸ / ۱

محشّین ذکر کرده اند که از کلمات مصنّف 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 مصنّف 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 مثلا عرف، بعضی از اسم مفعول ها را حقیقت در اعم می داند و بعضی از اسم مفعول ها را در خصوص متلبس، حقیقت می شمرد نه در اعم.

مثلا 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 مثلا اگر شما کتاب خودتان را دیروز فروخته باشید، امروز نمی گویند آن کتاب، مملوک شما هست با اینکه 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

محلّ 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 السّلام) می دانیم یعنی با اینکه بیش از هزار و سیصد سال از روز شهادت آن حضرت گذشته هنوز هم به عنوان یوم مقتل الحسین (علیه السّلام) حقیقت دارد.

و همچنین در مورد اسم مکان، اگر قتلی یا ضربی در محلّی واقع شده باشد آن محل، برای همیشه عنوان مقتل و مضرّب 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 مقرّض- لزومی ندارد که اتّصاف به مبدأ پیدا کرده باشد و اگر اصلاً یک مرتبه هم با آن قرض و قطعی تحقّق پیدا نکند، عنوان مقرّضیّت نسبت به آن حقیقت است نه مجاز لذا می گوئیم اسم آلت، حقیقت در ما اعدّ لآلیه هست خواه از آن استفاده ای بشود یا نشود.

اما صیغه مبالغه در موردی استعمال می شود که ذاتی کثیراً اتّصاف به مبدأ پیدا کرده باشد مثلاً وقتی فردی کثیراً اتّصاف 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 محلّ نزاع یک بحث اصولی را تعیین و چیزی را از محلّ بحث خارج نمود و اگر بگویند عقیده همه است می گوئیم این کلام را قبول نداریم زیرا بین علماء خلاف و بحث است که ...

ص: ۲۴۸

۲- قوله: «و اختلاف انحاء التلبسات (۱) حسب تفاوت ... حسبما یشیر الیه ...».

صاحب فصول «اعلی 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 محلّ 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 شأنی دارند مثلاً وقتی می گوئیم آن درخت، مثمر است معنایش این نیست که الآن و بالفعل در آن میوه موجود هست بلکه مفهومش این است که شأنت، اقتضاء و استعداد میوه دادن را دارد بنابراین در مبدأ، اثمار فعلی اخذ نشده بلکه شأنت 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 «انقضی عنه المبدأ» بلکه تا زمانی که آن درخت، شأنت میوه دادن دارد متلبس به اثمار است و هنگامی که خشک شد و شأنت اثمار را از دست داد، آن زمان می گوئیم انقضی عنه المبدأ و باید بررسی نمود که عنوان «مثمر» در مورد آن به صورت حقیقت، استعمال می شود یا مجاز.

ص: ۲۴۹

۱- الف: الظاهر انه تعریض آخر بالفصول فانه ذکر انه قد يطلق المشتق و یراد به المنصف بشأنيه المبدأ كما يقال: هذا الدواء نافع و قد يطلق و یراد به المنصف بملکه المبدأ و باتخاذ حرفه و صناعه. ثم قال: و يعتبر فی المقامین حصول الشأنيه و الملكیه و الاتخاذ حرفه فی الزمان الذی اطلق المشتق علی الذات باعتباره ... الخ اذ قد یقتضی قوله: و يعتبر ... الخ الاتفاق علی اعتبار زمان الحال فتأمل، و یحتمل اراده التعریض بما ذکره فی معنی اسم المفعول و التعریض بالفتازانی. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۹۷. ب: اشاره الی الشق الاول من الایراد و یحتمل کونه وجهاً لقوله كما ترى فلا تعرض ح للایراد الثانی الا انه بعید اذ المناسب ح ان يقال «اذ اختلاف الخ». مشکینی «ره» ر. ک: کفایه الاصول محشی ۱/ ۵۹.

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها، بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضي و لو كان جامدا، كالزواج و الزوجه و الرق و الحر، فإن آية إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضيه الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع [١].

- شرح :

بعضی از مبادی جنبه صناعت و حرفه دارند مثلا 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 اینکه 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 مثلا- دارای رساله عملیه باشد بلکه مفهومش این است که شخص، دارای قوه و نیروی استنباط احکام باشد و چنانچه روزی به علت کهولت 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 تاکنون بیان کردیم بحث و نزاع ما شامل اسم فاعل، مفعول، زمان مکان، آلت و صیغه مبالغه می شود.

[١]- مصنف «ره» دائره نزاع در بحث مشتق را توسعه داده و فرموده اند محل نزاع، عبارت است از: «مطلق ما کان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه

ص: ٢٥٠

كما يشهد به ما عن الإيضاح في باب الرضاع، في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغیره، ما هذا لفظه: «تحرم المرضعه الأولى و الصغیره مع الدخول بالكبيرتين، و أمّا المرضعه الأخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف (رحمه الله) و ابن ادريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه هكذا هاهنا»، و ما عن المسالك في هذه المسأله، من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسأله المشتقّ [۱].

- شرح :

اتصافها بعرض او عرضي (۱) و لو كان جامدا» بنابراین بعضی از جوامد که هیچ گونه اشتقاقی ندارند مانند کلمه زوج، زوجه، حر و رق 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.

بنا بر آنچه که تاکنون گفته ایم بین مشتق اصولی و ادبی عموم و خصوص من وجه هست.

یک فرع فقهی

[۱]- مرحوم آقای آخوند، شاهی- یک مسئله فقهی- از کتاب ایضاح

ص: ۲۵۱

۱- مراده من الاول المبادی المتأصّله كالبياض و من الثانی المبادی الاعتباریه كالزوجیه و هذا بخلاف اصطلاح المنطقیین حیث انهم يطلقون الاول على نفس المبدأ و الثانی على المشتق. مشکینی «ره» ر. ك: كفايه الاصول محشی ۱ / ۵۹.

فخر المحققین 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 شیرخوار هست - البتّه 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 اوّل شیر خورده سپس یک شبانه روز از کبیره دوّم که ارتباطی به هم پیدا نکند و مخلوط نشود.

۲- مصنف «ره» فرموده اند: «مع الدخول بالكبیرتین».

طبق فرض مسئله به مجردی که زوجه صغیره از کبیره اوّل، ارتضاع نمود یعنی شرائط معتبر در باب رضاع محقق شد، زوجه کبیره اوّل و زوجه صغیره بر زوج، حرام می شوند زیرا کبیره اوّل به خاطر ارتضاع صغیره، عنوان امّ الزّوجه پیدا می کند و امّ الزّوجه یکی از محرّمات ابدی است و صغیره هم چون بنت الزّوجه است بر زوج، حرام می شود منتها می دانید که هر بنت الزّوجه ای - ربیبه - بر زوج، حرام نیست بلکه بنت الزّوجه المدخول بها حرام است لذا در طرح مسئله گفتیم باید آن زوجه، مدخول بها باشد.

یادآوری: قسمت مذکور از مسئله، ارتباطی به بحث مشتق ندارد گرچه با نظر دقیق می توان آن را به بحث مشتق، مرتبط کرد بلکه قسمت دوّم مسئله را به بحث مشتق ارتباط داده اند که:

سؤال: آیا زوجه کبیره دوّم که با شرائط معتبر در باب رضاع، صغیره را شیر داده بر

ص: ۲۵۲

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 مسئله، مبتنی بر اختلاف در باب مشتق هست که:

آیا کبیره دوّم، عنوان امّ الزّوجه دارد یا نه، اگر کلمه زوجه در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، کبیره دوّم، عنوان امّ الزّوجه ندارد بلکه دارای عنوان «امّ من کانت زوجه» هست و امّ من کانت زوجه در شریعت، حرام نیست اما اگر گفتیم مشتق، حقیقت در اعمّ است و بر صغیره در حال شیر خوردن از کبیره، حقیقتاً عنوان زوجه، صدق می کند، در این صورت، زوجه کبیره دوّم هم عنوان امّ الزّوجه دارد و بر زوجش حرام می شود.

خلاصه: اگر مشتق در خصوص متلبس، حقیقت باشد کبیره دوّم بر زوج، حرام نیست ولی اگر مشتق، حقیقت در اعم باشد، کبیره دوّم هم بر زوج، حرام است در نتیجه کبیره اوّل، کبیره دوّم و صغیره بر زوج، حرام شده اند.

یادآوری: همان طور که ملاحظه فرمودید دخول به کبیره دوّم در مسأله ما دخالتی ندارد زیرا کبیره دوّم از نظر امّ الزّوجه بودن حرمت پیدا می کند اما در عبارتی که مصنّف نقل کرده اند چنین آمده «... مع الدّخول بالكبیرتین» و ظاهراً نسخه مذکور، مربوط به مرحوم آقای آخوند نبوده بلکه در نسخه ایشان «مع الدّخول باحدی الکبیرتین» بوده لذا بعضی از بزرگان تلامذه ایشان اشکال کرده اند که نباید گفت «مع الدّخول باحدی الکبیرتین» بلکه باید گفت «مع الدّخول بالكبیره الاولى».

مصنّف فرموده اند: [کما یشهد به] ما عن المسالک (۱) فی هذه المسأله من ابتناء

ص: ۲۵۳

فعلیه کَلِّمًا کان مفهومه منتزعا من الذَّات، بملاحظه اتصافها بالصِّفات الخارجه عن الذَّاتیات- كانت عرضا أو عرضیًا- كالزَّوجیه و الرقیه و الحرّیه و غیرها من الاعتبارات و الإضافات، کان محلّ النزاع و إن کان جامدا، و هذا بخلاف ما کان مفهومه منتزعا عن مقام الذَّات و الذَّاتیات، فإنّه لا نزاع فی کونه حقیقه فی خصوص ما إذا كانت الذَّات باقیه بذاتیاتها [۱].

- شرح :

الحکم فیها علی الخلاف فی مسأله المشتق.

ضابطه کلی برای مشتق اصولی

[۱]- مصنّف «ره» با توجه به تعمیم محلّ نزاع و دخول بعضی از جوامد در محلّ بحث، یک قاعده کلی برای مشتق بیان کرده اند که:

هر عنوانی که مفهومش از ذات، انتزاع شده باشد منتها به لحاظ اتصاف آن ذات به صفاتی که خارج از ذاتیات است در محلّ نزاع در بحث مشتق، داخل است خواه آن صفات خارجی، عرض باشد- ما بحداء خارجی داشته باشد- مانند سواد و بیاض یا عرضی و از امور اعتباری باشد مانند ملکیت، زوجیت و رقیّت.

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 مرد 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، منتزاع باشد به ملاحظه اتصاف آن ذات به صفاتی از صفات- مانند قیام و قعود- یا اضافه ای از اضافات- مانند ملکیت و زوجیت- داخل

ص: ۲۵۴

ثانیها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصیص النزاع ببعض المشتقات الجاریه علی الذوات، إلا أنه ربما یشکل بعدم إمكان جریانہ فی اسم الزمان، لأنّ الذات فیہ و هی الزمان بنفسه ینقضی و ینصرم، فکیف یمکن أن یقع النزاع فی أنّ الوصف الجاری علیہ حقیقہ فی خصوص المتلبس بالمبدأ فی الحال، أو فیما یعمّ المتلبس به فی المضي؟ [۱].

- شرح :

محلّ 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 جری بر ذات پیدا می کنند (۱) به ضمیمه بعضی از جوامد، داخل محلّ 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 منقضی عنه المبدأ تصوّر می کنیم مثلا زید یکی از ذوات است که دیروز متلبس به ضرب بوده ولی امروز جناب زید باقی است لکن تلبس به ضرب از او منقضی 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: مثلا می گوئیم روز عاشورا مقتل الحسین (علیه السلام) است. روز

ص: ۲۵۵

۱- به نحوی که در ابتدای امر اول توضیح دادیم.

و يمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، و إلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ، مع انحصاره فيه تبارك و تعالی [۱].

- شرح :

عاشورائی که قتل سالار شهیدان در آن اتفاق افتاده در سال شصت و یک هجری بوده اما بعدا که ما به روز عاشورا عنوان مقتل الحسین (علیه السلام) می دهیم آن ذات- زمان- باقی نیست زیرا زمان، منقضى می شود همان طور که مبدأ، انقضاء پیدا می کند و اگر نفس زمان منقضى شده و ذاتی برای شما باقی نمانده، چگونه متلبس به مبدأ و منقضى 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 اینکه حقیقت در اعم از متلبس و منقضى 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- منقضى می شود علاوه بر اینکه مبدأ منقضى می شود و اگر زمان منقضى 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، محلّ اشکال واقع شده.

[۱]- جواب: از شما می پذیریم که در مورد اسم زمان منقضى عنه المبدأ تصوّر نمی شود، چون ذات- زمان- باقی نیست تا انقضى عنه المبدأ تصوّر شود اما لازمه اشکال شما این نیست که اسم زمان را از محلّ بحث، خارج نمائیم. ممکن است اسم زمان برای اعم از منقضى و متلبس، وضع شده باشد منتها نسبت به آن، منقضى عنه المبدأ تصوّر نمی شود.

ص: ۲۵۶

ثالثها: أنّ من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛ لكونها غير جاریه علی الذوات، ضروره أنّ المصادر المزيد فيها كالمجرده، فی الدلالة علی ما يتّصف به الذوات و يقوم بها- كما لا يخفى- و إنّ الأفعال إنّما تدلّ

- شرح :

سؤال ما از شما این است که اگر عامی داشته باشیم که دارای یک مصداق باشد حتما 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 علم ذات و اسم شخصی پروردگار متعال است یا اینکه معنای «الله» یک عنوان کلی است یعنی الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالیه منتها ذات مستجمع جميع صفات كمالیه، 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 لذا 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 اما 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 نموده 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 دوّم مصنّف، تأیید مناسبی نیست.

ص: ۲۵۷

علی قیام المبادی بها قیام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو ترکها منها، علی اختلافها [۱].

- شرح :

امر سوم

اشاره

[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 محلّ 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.

مصنّف «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 مصنّف جری 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 اّتصاف به ضرب داشته باشد، خیر. در معنای مبدأ اصلاً ذات و تلبس، لحاظ نشده و مبدأ با ذات مغایر است و اّتحاد با ذات پیدا نمی کند و نمی توان گفت زید، همان ضارب است و اگر گاهی می گویند «زید عدل» از باب مجاز است بنابراین مصادر از محلّ نزاع در باب مشتق، خارج

ص: ۲۵۸

إزاحه شبهه: قد اشتهر في ألسنة النحاه دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه. وهو اشتباه، ضرورة عدم دلالة الأمر و لا- النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو غيرهما(1)، كما لا يخفى [1].

- شرح :

هستند.

اما افعال: مفادشان بیان ارتباط، بین مبدأ و ذات هست و دلالت بر اسناد فعل به فاعل می کنند اما خودشان جری بر ذات پیدا نمی کنند، بر ذات، حمل هم نمی شوند و از عناوین ذات محسوب نمی شوند. شما ضرب را نمی توانید یکی از عناوین زید قرار دهید اما ضارب و قاتل یکی از عناوین ذات هست.

خلاصه(2): علت خروج افعال از بحث مشتق، این است که افعال فقط دلالت می کنند بر قیام مبادی به ذوات منتها نحوه قیام گاهی صدور است- مانند ضرب و یضرب- و گاهی حلولی(3) است مانند مرض و حسن- در فعل ماضی و مضارع یعنی در اخبار-

اما در امر و نهی، افعال دلالت می کنند بر طلب فعل مبادی- مانند صلّ و حجّ- 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

[1]- مصنف «ره» به مناسبت بحث از فعل، تحت عنوان «ازاحه شبهه» تحقیقی

ص: ۲۵۹

۱- مانند جمله اسمیه.

۲- نه هیئت و نه ماده افعال، هیچ کدام دلالت بر ذات متلبس به مبدأ نمی کند تا اینکه صحیح باشد جری آنها بر ذوات و مانند اسم فاعل، داخل بحث مشتق باشد.

۳- و گاهی غیر از این ها می باشد

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلا بالاطلاق و الإسناد إلى الزمانيات، و إلا لزم القول بالمجاز و التجريد، عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان و المجزئات [١].

- شرح :

درباره 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 ازمه ثلاثه در حقیقت فعل، اخذ شده و نحویین، فعل را چنین تعریف کرده اند: «حدّ الفعل انه كلمه تدل علی معنی فی نفسه و مقترنه باحد الازمته الثلاثه».

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 مفاد «اضرِب» 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 اضرِب، «گفتار» او در زمان حال واقع شده و این مطلب غیر از آن است که زمان- زمان حال- در معنای اضرِب 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 اینکه از افعال هستند اما هیچ گونه دلالتی بر یکی از ازمه ثلاثه ندارد.

[١]- مصنف «ره» دائره اشکال را توسعه داده و فرموده اند در فعل ماضی و مضارع

ص: ٢٦٠

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 «علم زید» در این صورت، فعل ماضی، دالّ بر زمان هست- یعنی فی الزّمان السّابق- اما اگر گفتید «علم الله» در این صورت آن را چگونه معنا می کنید آیا درباره خداوند، مسأله زمان مطرح است یعنی «علم فی الزّمان السّابق»؟
خیر.

مجردات از مکان و زمان و سایر شئون مادّی، 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 اینکه بگوئیم «مضی الزّمان» 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 مظروف 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 الزّمان الا بالاطلاق و الاسناد(1)» الى

ص: ۲۶۱

۱- الواو للمعیه یعنی ان الدلاله انما تكون بشرطین احدهما اطلاق الکلام، و ثانيهما كون المسند اليه من الزمانيات المحتاجه في وجودها الى الزمان لا- مثل الزمان نفسه و نحوه من المجردات فلو ارتفع الاطلاق لم تكن دلالة على الزمان كما سيأتي مثاله او كان المسند اليه من غير الزماني فكذلك. هذا و لكن يمكن منع الدلاله على الزمان ح ايضا لامكان كون فهم الزمان لاجل ملازمته للخصوصيه المفهومه من الفعلين كما سيأتي. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۱.

نعم لا- یبعد أن یکون لكلّ من الماضي و المضارع- بحسب المعنی- خصوصیه أخرى موجبہ للدلاله علی وقوع النسبه، فی الزّمان الماضي فی الماضي، و فی الحال أو الاستقبال فی المضارع، فیما كان الفاعل من الزّمانیات [۱].

- شرح :

الزّمانیات».

امکان 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 زمانیات (۱) باشد.

سؤال: مقصود از کلمه اطلاق و اسناد در عبارت مصنّف 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 «و إلّا لزم القول بالمجاز و التجريد عند الاسناد الی غیرها من نفس الزمان و المجردات».

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 زمانیات- نفس زمان و مجردات- قائل به تجرید و مجاز شویم [و هو خلاف الوجدان].

خلاصه اشکال: با اینکه 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]- مصنّف «ره» برای رفع اشکال مذکور، نظریه ای دارند که:

ص: ۲۶۲

۱- و مقصود از زمانیات چیزهایی است که زمان ظرف وجود آنها است مانند اکثر موجودات مثل زید و عمرو در مثال ضرب زید و جلس عمرو و مقابل زمانیات، 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 ضرب و علم هست و منطبق بر زمان گذشته می شود اما هنگامی که علم را به خداوند متعال، نسبت می دهیم انطباق بر زمان ندارد و همچنین وقتی که فعل ماضی «مضی» را به زمان، نسبت می دهیم معنایش این است که «مضی» 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

ص: ۲۶۳

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-

و يؤيده (1) أنّ المضارع يكون مشتركا معنويًا بين الحال و الاستقبال، و لا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمّهما، كما أنّ الجملة الاسميّة ك (زيد ضارب) يكون لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعليّة مثلها [1].

- شرح :

است که یتربّ الضرب متنها اگر آن را به زمانیات نسبت دهیم معنایی پیدا می کند که بر زمان حال و استقبال، قابل انطباق است زیرا وقتی می گوئیم ما به انتظار ضرب هستیم مفهومش این است که ضرب تاکنون محقق نشده، ممکن است الآن یا در آینده تحقق پیدا کند.

خلاصه: خصوصیت «تحقق» و «ترقب» 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 اینکه 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.

[1]- مؤیدی بر اینکه 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

ص: ۲۶۴

۱- وجه التأييد انه لا- معنى لا-اشتراك معنويًا بينهما الا- أن يكون للمضارع معنى قد صحّ انطباقه على كلّ منهما لا انه موضوع لزمان جامع بينهما اذ لا- زمان يجمع بينهما (و الظاهر) ان وجه عدم جعل ذلك دليلاً برأسه انه لم يعلم ان اشتراك المضارع معنويًا بين الحال و الاستقبال امر متسالم عليه بين النحاه كى يستدل به و لعل في المسألة من يدعى الاشتراك اللفظي كما حكى ذلك عن بعضهم بان وضع المضارع للحال تاره و للاستقبال اخرى و لكن مع ذلك كله حيث يكون الاشتراك المعنوي امرا مشهورا بين النحاه فهو مما لا يخلو عن تأييد. ر. ك: عنايه الاصول ۱۲۶/۱.

معنای مضارع، زمانی اخذ شده که آن زمان، اعم از حال و استقبال است مثلا معنای جمله «یضرب زید» این است که او عمل ضرب را در غیر از زمان ماضی انجام می دهد و غیر از زمان ماضی، یک عنوان عامی هست که هم شامل حال می شود و هم استقبال؟

مسئله 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 مشترکا معنویا بین الحال و الاستقبال- معنایی ندارد جز آن چیزی که ما بیان کردیم که:

در فعل مضارع، خصوصیتی- ترقب- 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 عرفا همچنین 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، وضعا دلالت بر زمان ندارد و زمان در موضوع له آن اخذ نشده.

درعین حال، خصوصیتی در آن هست که قابل انطباق بر زمان ماضی و حال و استقبال می باشد مثلا نسبت جمله اسمیه «زید قائم» به ازمه ثلاثه، مساوی است و بنابراین صحیح است بگوئیم زید ضارب امس، زید ضارب الآن و زید ضارب غدا.

ص: ۲۶۵

و ربما يؤيد ذلك أنّ الزّمان الماضي في فعله، و زمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقه لا محاله، بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقه، و في المضارع ماضيا كذلك، و إنّما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجيئني زيد بعد عام، و قد ضرب قبله بأيّام، و قوله: جاء زيد في شهر كذا، و هو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده ممّا مضى، فتأمّل جيّدا [١].

- شرح :

مصنّف فرموده اند: «فكانت الجملة الفعلية مثلها».

[١]- مؤيد ديگر بر اينکه 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 و قد ضرب قبله بايام». زيد بعد از يك سال، نزد من می آید درحالی که چند روز، قبل از آمدنش افرادی را مورد ضرب قرار داده است.

در مثال مذکور «ضرب» به دقت عقليّه، حقيقتا مستقبل است زیرا نه هنوز زيد آمده و نه ضربي تحقق پیدا کرده به عبارت روشن تر «ضرب» زيد، نسبت به مجی ء زيد گذشته و ماضی است اما در حقيقت، اصل تحقّق زدن بعدا انجام می پذیرد و مستقبل

ص: ٢٦٦

ثم لا باس (۱) بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام [۱].

- شرح :

حقیقی است و اگر بگوئیم فعل ماضی و ضرب برای دلالت بر خصوص زمان ماضی وضع شده، لازمه اش این است که استعمال مذکور، مجازی باشد درحالی 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: «جاءني زيد في شهر كذا و هو يضرب في ذلك الوقت او فيما بعده...».

زيد، يك ماه قبل نزد من آمد درحالی که او مردم را مورد ضرب قرار می داد. در مثال مذکور «يضرب» نسبت به مجی ء زيد 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 ترقب نسبت- در فعل مضارع- هست که به نحو مشروح بیان کردیم. قوله: «فتأمل جيداً» (۲).

[۱]- مصنف «ره» در امر سوّم فرمودند: مصادر و افعال، خارج از دائره بحث مشتق

ص: ۲۶۷

۱- بل فيه كمال البأس لما فيه من تضييع العمر و اتلاف الوقت بعد ما تقدّم الكلام في الحروف في ذيل بحث الوضع مفصلاً ر. ك: عنايه الاصول ۱/ ۱۲۷.

۲- يمكن ان يكون اشاره الى ضعف التأييد لامكان دعوى كون المراد من الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل الماضى ما كان ماضياً بالاضافه الى غيره لكن اطلاقه يقتضى كونه بالاضافه الى زمان النطق و قد تقوم قرينه على خلافه و كيف كان فالمدلول هو الزمان الماضى فى الحالين و كذا الكلام فى المضارع فتلخص ان كلا من الفعل الماضى و المضارع دال بمادته على المبدأ و بهيئته على نسبه خاصه اعنى القائمة بمبدأ خارج من العدم الى الوجود او يخرج و ان تلك الخصوصية هى منشأ فهم الزمان منه و الامر سهل. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۳.

فاعلم أنه و إن اشتهر بين الأعلام، أن الحرف ما دلّ على معنى في غيره، و قد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدّم، عدم الفرق بينه و بين الاسم بحسب المعنى، و أنه فيهما ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهوميّه، و لا عدم الاستقلال بها، و إنّما الفرق هو أنه وضع ليستعمل و أريد منه معناه حاله لغيره و بما هو في الغير، و وضع غيره ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو.

و عليه يكون كلّ من الاستقلال بالمفهوميّه، و عدم الاستقلال بها، إنّما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي، و لفظه (من) في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازا و استعمالا له في غير ما وضع له، و إن كان بغير ما وضع له [١].

- شرح :

اصولى هستند و به دنبال آن، استطرادا تحت عنوان «ازاحه شبهه» تحقیقی را درباره دلالت یا عدم دلالت فعل بر زمان بیان کردند، سپس فرموده اند برای اینکه آن استطراد، مطرد شود بحثی هم درباره اسم و حرف می کنیم.

[١]- تذکر: مصنف، تقریبا اصول مطالب این بخش از کتاب تا «رابعها» را در ابتداء کتاب- فی الامر الثانی- مشروحا 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 معنا في غيره» حرف، کلمه ای است که دلالت کند بر معنایی که آن معنا در غیر است مانند «سرت من البصره الى الكوفه» کلمه «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 (١) و عدم استقلال معنا در حروف،

ص: ٢٦٨

١- الاسم کلمه تدل على معنا في نفسه غير مقترنه باحد الازمنه الثلاثه.

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 «حاله و آله لغیره» و عدم استقلال، جزء معنا و موضوع له حروف نیست.

قبلا- هم بیان کردیم که استقلال در اسماء و عدم استقلال در حروف، غرض از وضع است نه اینکه 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» و لحاظ «فی غیره» از کیفیات استعمال است وقتی انسان، لفظ را اراده و آن را در معنا فانی می کند گاهی معنا را مستقلا 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 فیه 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 واضح، کلمه ابتداء را وضع کرده بود لیستعمل فی نفسه شما در کیفیت و طریقه استعمال، نظر او را رعایت نکردید

ص: ۲۶۹

۱- یعنی لفظ «الابتداء» را در معنای آلی یا کلمه من را در معنای استقلالی استعمال کنیم.

فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين، و مقيدا باللاحظ الاستقلالى أو الآلى كلى عقلى، و إن كان بملاحظه أن لخاصه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا(1)، فإن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، و إن كان بالوجود الذهنى، فافهم و تأمل فيما وقع فى المقام من الأعلام، من الخلط و الاشتباه، و توهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى الحروف خاصيا، بخلاف ما عده فإنه عام [1].

- شرح :

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 مستقلا و بما هو هو و حرف را آله و حاله لغیره استعمال نمایند.

[1]- گفتیم قید و لخاص آلیت در موضوع له حروف، اخذ نشده و موضوع له حروف هم مانند اسماء، عام است لذا وقتی لخاص آلیت- در موضوع له حروف- و لخاص استقلالیت- در موضوع له اسماء- مأخوذ نبود نتیجه می گیریم که معنا در اسم و حرف فى نفسه- با قطع نظر از استعمال- کلى طبیعى و قابل صدق بر کثیرین است(2) اما اگر همین

ص: ۲۷۰

۱- توضیحه منوط بتقدیم امرین: الاول: ان الشىء ما لم يتشخص لم يوجد سواء كان وجودا ذهنيًا ام خارجيًا. الثانى: ان الوجود الذهنى لما كان نفس لخاص النفس و تصوورها لا غيره فلا محاله يكون تشخص اللاحظ بتشخص النفس لكونه من عوارضها و لا يكون ح منافاه بين كون الشىء جزئيا ذهنيًا و بين كونه كليًا فى نفسه لا بمعنى الصدق و الانطباق على ما فى الخارج لوضوح عدم صدق ما فى الذهن عليه بل بمعنى الحكايه عن الكثيرين فى الخارج. اذا عرفت هذين الامرين يظهر لك: عدم المنافاه بين كون المعنى كليًا و بين كونه جزئيا ذهنيًا اذ كليته بمعنى حكايته على الكثيرين فى الخارج و جزئيته باعتبار كونه ملحوظًا للنفس و قائما بها، و الوجود الذهنى ليس الا لخاص النفس. ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۲۴۷.

۲- يعنى كلمه «الابتداء» و «من» هر دو برای كلى ابتداء وضع شده اند منتها مستعملين و متكلمين در حين استعمال، از معنای حرف، آلیت و از معنای اسم، استقلالیت، قصد می کنند مانند سرت من البصره الى الكوفه که كلمه من را برای ارتباط بين سير، بصره و كوفه استعمال نموده اند و ...

و لیت شعری إن كان قصد الآئیه فیها موجبا لكون المعنى جزئيا، فلم لا يكون قصد الاستقلالیه فيه موجبا له؟ و هل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر فی الموضوع له، و لا المستعمل فيه بل فی الاستعمال، فلم لا يكون فیها كذلك؟ کیف، و إلا- لزم أن يكون معانی المتعلقات غیر منطبقه على الجزئيات الخارجیه؛ لكونها على هذا کلیات عقلیه، و الكلّی العقلی لا موطن له إلا- الذّهن، فالسّیر و البصره و الكوفه، فی (سرت من البصره إلى الكوفه) لا- یکاد یصدق على السّیر و البصره و الكوفه لتقیدها(۱) بما اعتبر فيه القصد فتصیر عقلیه، فیستحیل

- شرح :

معنا را به لحاظ آئیت- در حرف- و لحاظ استقلالیت- در اسم- مقید کنند، کلّی 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.

مصنّف «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 آئیت در موضوع له حروف، مأخوذ است و در نتیجه موضوع له حروف، خاص است در حالی که غفلت کرده اند که لحاظ آئیت از انحاء استعمال و ناشی از استعمال و ممتنع است که

ص: ۲۷۱

۱- ای لتقید السیر و البصره و الكوفه بالابتداء او الانتهاء المعتبر فيه 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: عنایه الاصول ۱/ ۱۲۸.

۲- الكلّی العقلی اصطلاحا هو مجموع العارض و المعروض کما قيل: « مفهوم الكلّی یسمى کلیا منطقیا و معروضه طبعیا و المجموع عقليا » و تسميته بالکلیه انما هی بلحاظ جزئه و هو العارض، و قد یطلق الكلّی العقلی على معنى کلی مقید بامر ذهنی غیر الکلیه المذکوره و هذه التسمیه انما تكون بعلاقه المشابهه بینه و بین الكلّی العقلی المصطلح فی کون موطن کل منهما العقل و اطلاق المصنّف « قده » الكلّی العقلی على المعانی الکلیه المقیده باللحاظ الاستقلالی - کما فی المعنی الاسمی - و باللحاظ الآلی - کما فی المعنی الحرفی - یكون من هذا الباب. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۲۴۶.

- شرح :

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 انحاء 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 أنه يلزم ان لا يصدق علی الخارجیات ...» -

ص: ۲۷۲

۱- در جمله «سرت من البصره الی الکوفه».

و بما حَقَّقناه (۱) یوقِّق بین جزئیة المعنى الحرفی بل الاسمی، و الصِّدق علی الكثيرین، و إنَّ الجزئیة باعتبار تقييد المعنى باللحاظ فی موارد الاستعمالات آلیًا أو استقلالیا، و الكلیة [كلیته] بلحاظ نفس المعنى، و منه ظهر عدم اختصاص الإشکال و الدَّفْع بالحرف، بل یعمّ غیره، فتأمَّل فی المقام فإنَّه دقیق و مزال الأقدام للأعلام، و قد سبق فی بعض الأمور بعض الكلام، و الإعادة مع ذلك لما فیها من الفائدة و الإفاده. فافهم [۱].

رابعها (۲): إنَّ اختلاف المشتقات فی المبادئ، و كون المبدأ فی بعضها حرفه و صناعه، و فی بعضها قوه و ملكه، و فی بعضها فعلنا، لا یوجب اختلافًا فی دلالتها

- شرح :

[۱]- 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 استقلالیه به آنها تعلق می گیرد جزئی است.

ص: ۲۷۳

۱- ثم إنَّه قد انقدح بما ذكرنا ان المعنى بما هو معنى اسمی و ملحوظ استقلالیه او بما هو معنى حرفی و ملحوظ آلی کلی عقلی فی غیر الاعلام الشَّخصیه و فیها جزئی كذلك و بما هو هو ای بلا احد اللحاظین کلی طبیعی او جزئی خارجی و به (نسخه بدل). ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۶.

۲- المقصود من عقد هذا الامر هو الرد علی تفصیل بعض الاصحاب بین ما اذا كان الاتصاف اکثر یا بحیث كان عدم التلبس مضمحلا فی جنب التلبس فلا- یعتبر فی التلبس فی الحال فی صدق المشتق حقیقه كما فی النجار و البناء و العالم و بین ما لم یکن الاتصاف اکثریا فیشرط فی التلبس فی الحال فی صدق المشتق حقیقه كما فی الضارب و القائم و القاعد الی غیر ذلك و قد تعرّض لهذا التفصیل المحقق القمی اعلی الله مقامه بل صرح فی البدائع ان هذا التفصیل هو للفاضل التونی رحمه الله ... ر. ک عنایه الاصول ۱/ ۱۲۹.

بحسب الهيئه أصلا، و لا- تفاوتاً في الجهه المبحوث عنها، كما لا يخفى، غايه الأمر إنّه يختلف التلبس به في المضى أو الحال، فيكون التلبس به فعلا، لو أخذ حرفه أو ملكه، و لو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه، و يكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعليا، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات، كما أشرنا اليه [1].

- شرح :

امر چهارم

[1]- بعضی از اعلام در بحث مشتق، تفصیلی داده اند که: اگر مبدأ مشتق از قبیل ملکه- مانند اجتهاد- و حرفه و صنعت- مانند خنّاطی و صیاغت- باشد، در این صورت، هیئت مشتق، برای اعمّ 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 منقضی عنه المبدأ مجاز است.

مثلا- کسی که حرفه خود را خنّاطی قرار داده اگر یک سال مسافرت کند و از شغل خود، دست بردارد باز هم حقیقتاً بر او عنوان خنّاط، اطلاق می شود و همچنین کسی که دارای قوه استنباط احکام هست ولی فعلا مشغول اکل و نوم هست، بر او حقیقتاً عنوان مجتهد، اطلاق می شود با اینکه 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 اینکه 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 (1) ما نمی گردد.

ص: ۲۷۴

۱- بحث ما این است که آیا هیئت مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ وضع شده یا اعمّ از متلبس و منقضی.

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 و لو 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 بینیم آیا اطلاق عنوان مجتهد- به اعتبار سابق- بر او حقیقت است یا مجاز.

به کسی که بنا گذاشته که از طریق خیاطی ارتزاق کند، عنوان خیاط می دهند و لفظ مذکور دلالت بر حرفه و شغل می کند حال اگر او مدتی به مسافرت رود و خیاطی نکند، اطلاق «خیاط» 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 بینیم آیا اطلاق عنوان «خیاط» بر او- به اعتبار سابق- حقیقت است یا مجاز.

گاهی هم ممکن است از مبدأ یک مشتق معد بودن و آلیت 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 شأنت فتح را دارد اما اگر آن کلید آهنی را در کوره آهنگری ذوب کردیم بعد به صورت یک قطعه آهن درآمد، در این صورت باید بینیم 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 محلّ نزاع

خامسها: إن المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس لا حال النطق ضروره أن مثل (كان زيد ضاربا أمس) أو (سيكون غدا ضاربا)، حقيقه إذا كان متلبسا بالضرب في أمس، في المثال الأول، و متلبسا به في الغد في الثاني، فجرى المشتق حيث كان يلحظ حال التلبس، و إن مضي زمانه في أحدهما، و لم يأت بعد في آخر، كان حقيقه بلا خلاف [١].

- شرح :

هستند زیرا اگر مبدأ مشتق (١) برای قوه و ملکه وضع شده باشد متلبس فعلی دارد و آن کسی است که مثلا- ملکه اجتهاد را تحصیل کرده- فعلا- و منقضى عنه المبدأ هم دارد و آن کسی است که فرضا 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 نمی 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

[١]- ابتدای بحث مشتق هم بیان کردیم که محلّ نزاع در باب مشتق این است که:

هل المشتق حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ في «الحال» او في الاعم؟

و مقصود ما در امر پنجم، این است که ببینیم منظور از کلمه «حال» چیست آیا

ص: ٢٧٦

١- خواه از مبدأ، ملکه اراده شود یا فعلیت، یا حرفه و صنعت.

مقصود از کلمه حال، حال نطق - مقابل ماضی و مستقبل - می باشد؟

مصنّف «ره» فرموده اند مقصود از کلمه «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 جری، حال اطلاق و حال نسبت است - که متکلم اّصاف را به ذات، نسبت داده است -

دو معنای مذکور گاهی با یکدیگر متّحد و جمع می شوند.

مثال: ۱- «زید ضارب الآن» در مثال مذکور، هم حال نسبت و اطلاق، الآن است و هم حال صدور و تلبّس، الآن است.

۲- «کان زید ضاربا امس» در مثال مزبور، حال تلبّس، امس است و هم حال اطلاق و نسبت.

۳- «سیکون زید ضاربا غدا» در مثال اخیر، حال تلبّس، فردا می باشد و اطلاق هم به ملاحظه فردا است بنابراین در مثالهای مذکور، «حال تلبّس» و «حال اطلاق و نسبت» متّحد است یعنی حکم به ضاریت - غدا - یا ضاریت - امس - شده است نه اینکه حکم کرده باشند به ضاریت الآن به ملاحظه صدور ضرب در امس یا غد.

گاهی حال اطلاق و حال تلبّس با هم مختلف می شوند.

مثال: «زید ضارب» - به ملاحظه ضرب سابق یا ضرب غد -

بعد از ذکر مقدّمه مذکور، مقصود مصنّف «ره» مشخص می شود که:

اگر حال اطلاق و حال نسبت متکلم با حال صدور و تلبّس متّحد شد - مانند امثله سه گانه مذکور - تردیدی نیست که همه آنها حقیقت می باشند (۱) نه مجاز گرچه تلبّس به

ص: ۲۷۷

۱- بدون نیاز به تصرّف و تأویل.

و لا- ینافیہ (۱) الاتّفاق علی أنّ مثل (زید ضارب غدا) مجاز، فإنّ الظّاهر أنّه فیما إذا كان الجری فی الحال، كما هو قضیّہ الإطلاق، و الغد إنّما یكون لبيان زمان التلبس، فیکون الجری و الاتّصاف فی الحال و التلبس فی الاستقبال و من هنا ظهر الحال فی مثل (زید ضارب أمس) و أنّه داخل فی محلّ الخلاف و الاشکال. و لو كانت لفظه (أمس) أو (غد) قرینه علی تعیین زمان النّسبه و الجری أيضا كان المثالان حقیقه.

و بالجمله: لا- ینبغی الإشکال فی کون المشتقّ حقیقه، فیما إذا جرى علی الذّات بلحاظ حال التلبس، و لو كان فی المضیّ أو الاستقبال، و إنّما الخلاف فی کونه حقیقه فی خصوصه، أو فیما یعمّ ما إذا جرى علیها فی الحال بعد ما انقضی عنه التلبس، بعد الفراغ عن کونه مجازا فیما إذا جرى علیها فعلا بلحاظ حال التلبس فی الاستقبال [۱].

- شرح :

مبدأ در بعضی امس و در بعضی غد است زیرا متکلم، ضاریت غد یا امس را به ذات- زید- نسبت داده است.

خلاصه: مراد از لفظ «حال» در عنوان مسئله، حال تلبس است نه حال نطق زیرا می بینیم در این دو مثال- کان زید ضاربا امس، سیکون زید ضاربا غدا- با اینکه زید در حال نطق، متلبس به ضرب نیست، درعین حال همه، اتّفاق دارند که آن دو مثال، حقیقت است نه مجاز درحالی که اگر مراد از لفظ «حال» حال نطق باشد، نباید اتّفاقی بر حقیقت بودن آن دو مثال باشد بلکه باید مثال اوّل در دائره خلاف و نزاع و مثال دوّم قطعا مجاز باشد.

[۱]- اشکال: شما- مرحوم آقای آخوند- در ابتدای بحث مشتق در تحریر محل نزاع

ص: ۲۷۸

۱- ای کون الجری حقیقه فی المثالین بالاعتبار المذكور.

فرمودید: «... بعد الاتّفاق علی کونه [ای المشتق] مجازا فیما یتلبّس به [ای المبدأ] فی الاستقبال» یعنی چنانچه ذاتی - زید - در آینده می خواهد تلبّس به مبدئی مانند ضرب، پیدا کند ولی ما به لحاظ اینکه او مثلا فردا اشتغال به ضرب پیدا می کند، الآن عنوان ضارب را بر او منطبق نمائیم و بگوئیم «زید ضارب غدا» بلا اشکال، استعمال آن مشتق، مجاز است نه حقیقت.

مثال دیگر: اگر به کسی که امروز وارد حوزه علمیه شده تا تحصیل کند، عنوان مجتهد را اطلاق نمائیم به اعتبار اینکه 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 ضاربا غدا»، اطلاق ضارب بر زید، حقیقت است.

خلاصه: ابتدای بحث مشتق فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «زید ضارب غدا» قطعاً (۱) مجاز است ولی اکنون فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «سیکون زید ضاربا غدا» قطعاً (۲) حقیقت است و بین دو کلام شما منافات هست.

جواب: کلام فعلی ما با اتّفاق علماء که «زید ضارب غدا» مجاز است منافاتی ندارد زیرا جمله «زید ضارب غدا» که اتّفاق بر مجازیّت آن شده از قبیل امثله قسم دوّم ما هست که «حال نسبت با حال تلبّس» مختلف است و حکم به ضاربیت الآن شده به ملاحظه اتّصاف و تلبّس در غد به خلاف جمله «سیکون زید ضاربا غدا» که (حال تلبّس) و (حال نسبت) متحد است.

و از اینجا معلوم شد که در جمله «زید ضارب امس» هم اگر اطلاق و نسبت، الآن

ص: ۲۷۹

۱- و بلا خلاف.

۲- و بلا خلاف.

و يؤيد ذلك اتفاق أهل العربيّه على عدم دلالة الاسم على الزّمان، و منه الصّفات الجاريه على الدّوات [١].

- شرح :

باشد به ملاحظه تلبس در امس پس در حقيقت بودن آن، اتفاق نيست بلکه محلّ نزاع هست.

نتيجه: 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 متصوّر است.

الف: الآن حکم به ضاربيّت امس کنیم، در این صورت بلا شبهه حقيقت (١) است.

ب: الآن حکم به ضاربيّت نمائیم به ملاحظه صدور ضرب در امس، این مورد، محلّ نزاع و بحث است.

و همچنین در مثال «زید ضارب غدا» دو نحو، اسناد، متصوّر است.

الف: الآن حکم به ضاربيّت غد کنیم در این صورت، حقيقت است.

ب: الآن حکم به ضاربيّت نمائیم به ملاحظه ضاربيّت در غد، در این صورت بالاتفاق مجاز است.

[١]- مصنّف «ره» مؤيدى (٢) اقامه نموده اند که مراد از کلمه «حال» در بحث مشتق، حال تلبس است نه حال نطق:

اهل عربيّت، 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

ص: ٢٨٠

١- یعنی استعمال مشتق، حقيقي است نه مجازی.

٢- ابتدای امر پنجم فرمودند مراد از کلمه «حال» حال تلبس است و دليلشان این بود که « ضروره ان مثل کان زید ضاربا امس او سيکون غدا ضاربا حقيقه ...».

و لا ینافیہ اشتراط العمل فی بعضها بكونه بمعنی الحال، أو الاستقبال؛ ضرورة أن المراد الدلاله علی أحدهما بقرینه، کیف لا؟ و قد اتفقوا علی كونه مجازا فی الاستقبال [۱].

- شرح :

است که مشتق- ضارب- دلالت بر زمان حال نماید درحالی 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 خواننده ایم که بعضی از صفات مانند اسم فاعل و مفعول عمل فعل خود را انجام می دهند مشروط بر اینکه دلالت بر زمان حال یا استقبال کنند(۱) و چنانچه دلالت بر زمان ماضی نمایند لا یعمل 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 درحالی 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 اینکه «مطلقا» دلالتی بر زمان ندارد و لو بالقرینه. بنابراین مانعی ندارد که قرینه ای قائم شود بر دلالت اسم فاعل بر زمان- مجازا- 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 و قد اتفقوا علی كونه مجازا فی الاستقبال»(۲).

ص: ۲۸۱

۱- مثلا ضارب در صورتی مفعول می گیرد و به مفعول، نصب می دهد که به معنای حال یا استقبال باشد.

۲- یعنی: کیف لا- یكون مرادهم بدلاله اسمی الفاعل و المفعول علی احد الزمانین دلالتها علیه بالقرینه؟ مع انهم اتفقوا علی كون المشتق مجازا فی المستقبل، فلو كان الزمان داخلا فی مفهوم المشتق لم یکن للاتفاق علی المجازیه مجال لمنافاته له. ر. ك: منتهی الدرایه ۱ / ۲۶۱.

لا- يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وادعى أنه الظاهر في المشتقات، إماماً لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونه قرينه الحكمه [١].

- شرح :

[١]- اشكال: ممكن است که مراد از کلمه «حال» در محلّ 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:

١- لفظ «حال» عند الاطلاق، ظهور در زمان حال و زمان نطق دارد نه حال تلبس.

٢- تمام مشتقات- مانند اسم فاعل و مفعول- «ظهور» در زمان حال دارند.

سؤال: منشأ ظهور مذکور چیست؟

الف: تبادر(١): مشتق، عند الاطلاق 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 غذا یا امس» باید کلمه امس یا غدا را ذکر کند اما در جمله «زید ضارب الآن» 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-

ص: ٢٨٢

١- 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 بالقرينه منه [١].

سادسها: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، و أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه، مع معارضتها بأصاله عدم ملاحظه العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له [٢].

- شرح :

[١]- 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، تبادل اطلاقی 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 محلّ بحث- هل المشتق حقیقه فی خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال ام فی الاعم- در صدد بیان موضوع له مشتق هستند و مقدمات حکمت یا تبادل اطلاقی مراد از مشتق را عند التّخاطب معلوم می کنند نه موضوع له آن را.

خلاصه: به وسیله تبادل اطلاقی یا مقدمات حکمت، مراد متکلم معلوم می شود نه موضوع له لفظ ضارب و امثال آن.

امر ششم

[٢]- محلّ نزاع در بحث مشتق این بود که «هل المشتق حقیقه فی خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال ام فی الاعم»؟

مقصود ما در امر ششم، این است که: اگر نتوانستیم از طریق دلیل- مانند تبادل، 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

ص: ٢٨٣

صورت آیا در مسأله اصولی - بحث مشتق - اصل لفظی یا قاعده ای داریم که با آن یکی از دو طرف محلّ نزاع را ثابت کنیم یا نه و برفرض که اصل یا قاعده ای نداشتیم، مقتضای اصل عملی (۱) در «فروع فقهیه» چیست؟

توضیح ذلک: دو اصل یا قاعده در محلّ بحث، ذکر شده، باید بینیم آن دو مقبول است یا مردود.

الف: اصالت عدم ملاحظه خصوصیت: گفته اند می دانیم که واضح، 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 واضح، 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 مسأله مشتق، امر، بین دو طرف، دائر است، نمی دانیم آیا واضح، ملاحظه خصوص - متلبس بالمبدا فی حال النسبه - را نموده یا عموم - اعم از متلبس و منقضی - 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:

ص: ۲۸۴

۱- که وظیفه شخص شاک 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 و الا 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 فیه 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، دائر بین این است که آیا معنائی را که واضع در نظر گرفته- که مسلماً زمان استقبال از آن خارج است- یک معنائی است که فقط منطبق بر متلبس می شود یا اینکه بر متلبس و منقضی 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 ما نحن فیه را نمی توان به «حیوان ناطق» قیاس کرد و گفت عمومش مسلّم لکن خصوصش مورد تردید است، نه، در محلّ بحث هر دو طرف محلّ تردید است.

ثانیا: 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 عقلائی است و یا اینکه یک اصل شرعی است و از طریق دلیل استصحاب- لا تنقض الیقین بالشک- باید استفاده شود؟

خلاصه: اصالت عدم ملاحظه خصوصیت هل هو اصل عقلائی ام شرعی؟

اگر بگوئید اصل مذکور یکی از اصول عقلائی است به شما پاسخ می دهیم که:

عقلاء در «تعیین موضوع له» و در مواردی که موضوع له لفظی مردّد 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 - تمسّک 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 لا تنقض الیقین بالشک، استصحاب، جاری می کنیم در محلّ بحث هم «لا تنقض» دلیل بر استصحاب هست و جریان استصحاب چنین است که:

واضح، قبل از آنکه بر کرسی 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

و أمّا ترجیح الاشتراک المعنوی علی الحقیقه و المجاز. إذا دار الأمر بینهما لأجل الغلبه، فممنوع؛ لمنع الغلبه أولاً، و منع نهوض حجّه علی التّرجیح بها ثانياً [۱].

- شرح :

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 محلّ بحث، استصحاب جاری نمی شود زیرا مجرای استصحاب، جائی است که یا خود مستصحاب، حکم شرعی باشد- مانند استصحاب وجوب یا حرمت- یا اگر نفس مستصحاب، حکم شرعی نیست، موضوع (۱) حکم شرعی باشد یعنی خودش دارای یک اثر شرعی باشد و در محلّ بحث، عدم ملاحظه خصوصیت، دارای اثر شرعی نیست.

هیچ آیه و روایتی اثری را بر عدم ملاحظه خصوصیت بار نموده لذا استصحاب عدم ملاحظه خصوصیت، در محلّ 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 منقضی، تحقق دارد و چنانچه مشتق در خصوص متلبس، حقیقت باشد در نتیجه، نسبت به منقضی، 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 صغرای قضیه را قبول نداریم و نه کبرای آن را یعنی:

اولاً نمی پذیریم که غلبه با اشتراک معنوی باشد شما ملاحظه کنید نوع استعمالات،

ص: ۲۸۷

۱- مثلاً «خمر» موضوع، برای حرمت و «دم» موضوع برای نجاست است.

۲- الاشتراک المعنوی هو تعدد افراد المعنی الحقیقی الواحد للفظ الواحد کلفظ الانسان الصادق علی کل افراده. ر. ک اصول الاستنباط ۵۰.

و أمّا الأصل العملي (۱) فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل (أكرم كلّ عالم (۲)) يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضی عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضیة الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء [۱].

- شرح :

مجازی است و چه بسا مجاز، بیش 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.

ثانیا بر فرض که غلبه با اشتراک معنوی باشد، آن غلبه چه اثری دارد شما می گوئید «الظنّ يلحق الشیء، بالاعمّ الاغلب» ما هم می گوئیم «الظنّ يلحق الشیء بالاعمّ الاغلب» 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 منقضی 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

ص: ۲۸۸

۱- مراده من الاصل العملي في المقام هو خصوص الحكمي كالبراءة عن وجوب اكرام من انقضی عنه المبدأ اذا قال اكرم كل عالم و كان الانقضاء قبل الايجاب و كاستصحاب وجوب اكرام من انقضی عنه المبدأ اذا كان الانقضاء بعد الايجاب (و اما الاصل الموضوعی) الذي يدرج المشكوك في المتلبس في الحال او فيما انقضی عنه المبدأ فلا اشكال في تقدمه على الاصل الحكمي فاذا كان زيد عالما و شك في زوال تلبسه عنه فيستصحب التلبس و يجب اكرامه كما انه اذا كان ممن انقضی عنه المبدأ و شك في تلبسه به ثانيا فيستصحب عدمه و لا يجب اكرامه على القول بكون المشتق للمتلبس في الحال. ر. ك: عنایه الاصول ۱/ ۱۳۵.

۲- مما يكون الشك فيه في حدوث التكليف ر. ك منتهی الدرّایه ۱/ ۲۶۶.

موضوع له هیئت مشتق را تعیین کنیم. حال اگر در یک مسأله فقهیه و فرعیّه، مردّد شدیم و ندانستیم آیا مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است یا در اعمّ از متلبس 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، تمسک می نمائیم و نتیجه اش این است که:

جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبس، منطبق می شود- مشتق در خصوص متلبس 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 کسی اطلاق می شود که در همان حال، تلبس به مبدأ علمی داشته باشد یا اینکه 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 البراءه تمسک نمود زیرا می دانیم عمرو، بکر و 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 متلبس 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.

ص: ۲۸۹

آری اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، زید، وجوب اکرام دارد ولی چون در مسأله اصولی، این مطلب مشخص نشد، لذا مردّد هستیم که آیا زید، وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، اصاله البراءه جاری نموده و می گوئیم: زیدی که در حال صدور خطاب، تلبّس به مبدأ علمی نداشت، الآن هم به مقتضای اصل برائت، وجوب اکرام ندارد و نتیجه جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبّس، منطبق می شود.

فرع دیگر: فرض کنید که زید در حال صدور خطاب- اکرم کلّ 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 متلبّس 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 متلبّس به مبدأ علمی بود- اما بعدا 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 بعدا 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.

ص: ۲۹۰

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 و إن كثرت، إلّا 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، و قد مرّت الإشارة إلى أنّه لا- يوجب التّفاوت فيما نحن بصددّه، و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، و هو اعتبار التلبّس في الحال(1)، و فاقا لتأخري الأصحاب و الأشاعره، و خلافا لمتقدميهم و المعتزله، و يدلّ عليه تبادل خصوص المتلبّس بالمبدا في الحال، و صحّه السلب مطلقا عمّا انقضى عنه، كالتلبّس به في الاستقبال [1].

- شرح :

جواب: استصحاب در اموری که از نظر معنا و مفهوم، مردّد باشد جاری نمی شود.

مثال: مسأله ای بین فقهاء شیعه و اهل سنّت هست که: آیا پایان نهار به غروب شمس است یا به زوال حمره مشرقیه، فرضا غروب شمس تحقّق 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 نمودند بلکه وجوب اکرام را استصحاب نمودند.

تذکر: کلام ما تاکنون در مقدمات بحث مشتق بود اکنون به نقل اقوال می پردازیم و ...

[1]- 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-

ص: ۲۹۱

۱- ای حال النسبه

ب: مشتق برای اعم از متلبس و منقضی وضع شده- استعمالش در متلبس و منقضی 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 ضارب باشد اما اگر مشتق محکوم علیه واقع شود مانند «الضارب زید» در این صورت، مشتق در اعم از متلبس و منقضی حقیقت است یعنی اگر زید دیروز متلبس به ضارب 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 منقضی 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 منقضی عنه

ص: ۲۹۲

۱- پنج قول به اعتبار مبادی مشتق و یک قول به اعتبار حالاتی که بر مشتق عارض می شود.

۱- تبادر: 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 منقضی-

۲- صحّت سلب: سلب مشتق از منقضی عنه المبدأ مطلقاً^(۲) صحیح است مثلاً زید، یک ساعت قبل، ایستاده بود می گفتیم «زید قائم» اکنون مبدأ- قیام- نسبت به او منقضی 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 المعنی» 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 صحّت سلب، فرقی میان «من لم یتلبس بعد و من انقضی عنه المبدأ» نیست و همان طور که در من یتلبس مجاز است در من انقضی عنه المبدأ هم مجاز است.

خلاصه: به وسیله تبادر ثابت کردیم که مشتق برای خصوص متلبس، وضع شده و با صحّت سلب ثابت نمودیم که استعمال مشتق در منقضی عنه المبدأ، مجاز است.

ص: ۲۹۳

۱- بدون قید و قرینه.

۲- ای بلا قید یوجب صرفه عن معناه کتقید المشتق بالامس و الغد و غیرهما ... ر. ک منتهی الدرایه ۱/ ۲۶۹. و قد اشار بقوله «مطلقاً» الی بطلان جمیع التفاصيل التي اشیر اليها آنفا بمعنی ان ما انقضی عنه المبدأ هو مما صحّ سلب المشتق عنه مطلقاً سواء كان الاتصاف اکثریا ام لا كان المشتق لازماً او متعدیا متلبساً بضد المبدأ ام لا كان محکوما علیه او محکوما به. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۱۳۷.

و ذلك لوضوح أنّ مثل: القائم و الضّارب و العالم، و ما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبّساً بالمبادئ، و إن كان متلبّساً بها قبل الجرى و الانتساب، و يصحّ سلبها عنه، كيف؟ و ما يضادّها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه، ضروره صدق القاعد عليه في حال تلبّسه بالعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام، مع وضوح التّضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى [١].

و قد يقزّر هذا وجهاً (١) على حده، و يقال: لا ريب في مضادّه الصّفات المتقابله

- شرح :

[١]- تقریب و سرّ صحّت 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- درحالی که مبدأ از آنها منقضی شده باشد، اضداد آن مبادی صدق می کند مثلاً بر زیدی که دیروز قائم بود و الآن قائم (٢) نیست، «یصدق أنّه قاعد»- به ملاحظه تلبّس 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 صحّت سلب، علامت مجاز است و این است سرّ اینکه از «من»

ص: ٢٩٤

١- هذا هو الوجه الثالث الذي استدل به للمختار و اصله من العضدی كما ذكره البدائع (و حاصله) انه لا- ريب في مضاده الصفات المتقابله كالعالم و الجاهل و المسلم و الكافر و القائم و القاعد الى غير ذلك من الصفات المأخوذه من المبادی المتقابله بعضها مع بعض فلو لم يكن المشتق موضوعا لخصوص المتلبّس في الحال لما كان بين مثل العالم و الجاهل او المسلم و الكافر او القائم و القاعد مضاده بل كانا صادقين في حال واحد احدهما بلحاظ التلبّس الفعلي و الآخر بلحاظ التلبّس السابق نظير صدق العنوانين المتخالفين في آن واحد كالشجاع الاسمر و الجبان الابيض و نحوهما. ر. ك: عنایه الاصول ١/ ١٣٨.

٢- فعلا قاعد هست.

المأخوذة من المبادئ المتضادة، على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقه في الأعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفه، لتصادقها فيما انقضی عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر [۱].

- شرح :

انقضی» 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 انقضی 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 مسئله 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 منقضی 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 اینکه یک ساعت قبل متصف به بیاض بود- و هم- حقیقتاً- عنوان اسود بر آن منطبق شود- به لحاظ اینکه الآن اوصاف به سواد دارد- و همچنین در قائم و قاعد. لذا می گوئیم اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد «لا- یكون بينهما- 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

ص: ۲۹۵

۱- همان طور که بیاض و سواد متضادند، بین اسود و ابیض هم تضاد هست.

و لا- يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجله (١) من المعاصرين، من عدم التّضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها [١].

- شرح :

می شود عنوان اسود است به لحاظ اینکه تلبس به سواد دارد.

خلاصه دلیل سوّم: بین «قائم و قاعد» و «اسود و ابيض» از نظر ارتكاز عرفی، تضاد هست و از تضادّ مذکور، كشف می كنیم كه مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است.

[١]- اشكال: بعضی از بزرگان- صاحب بدایع (٢)- گمان کرده اند كه: استدلال مذکور- دلیل سوّم- مصادره است به این بیان كه: تضادّ میان قائم و قاعد- یا اسود و

ص: ٢٩٦

١- المراد من بعض الاجله هو صاحب البدائع و قد اورد على ما ذكره العضدى من الوجه الثالث للمختار بقوله و هذا الاستدلال فى غايه السقوط و نهايه الفساد (و حاصل ما افاده) فى وجه ذلك انه لا تضاد على القول بعدم الاشتراط اى عدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتق و ان شئت قلت ان التضاد مبنى على القول بالاشتراط فلو كان القول بالاشتراط مبنيا على التضاد بمقتضى الاستدلال به لدار (و حاصل الجواب) عن الايراد ان التضاد بين الصفات المتقابله ليس مبنيا على قول دون قول و مذهب دون مذهب بل هو امر مركزى فى الازهان محرز بالوجدان متسالم عليه عند الكل لا مجال لانكاره اصلا كالتضاد بين نفس المبادئ المتقابله عينا (و عليه) فمن ارتكاز التضاد يعرف الاشتراط (و من هنا يظهر) الجواب عن الدّور ايضا فان ارتكاز التضاد مستند الى الاشتراط ثبوتا و الاشتراط اثباتا يستند الى ارتكاز التضاد فيختلف الموقوف عليه التضاد و هو الاشتراط ثبوتا مع الموقوف على التضاد و هو الاشتراط اثباتا فلا دور. ر. ك: عنايه الاصول ١ / ١٣٩.

٢- الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمّد على خان القوجانى الرشتى، ولد عام ١٢٣٤ هـ. حضر بحث صاحب الجواهر و الشيخ الانصارى، كان من اكابر علماء عصره اعرض عن الرئاسه و لم يرض أن يقلده احد لشدته تورعه فى الفتوى و لم يتصد للوجوه، له تصانيف كثيره منها « بدائع الاصول» و « شرح الشرائع» و « كاشف الظلام فى علم الكلام» و غيرها توفى ليله الخميس ١٤ / ج ٢ عام ١٣١٢ هـ و دفن فى النجف الاشرف. (طبقات اعلام الشيعة، نباء البشر ١ / ٣٥٧ رقم ٧١٩) و نیز ر. ك: كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت (عليه السلام) ٤٦.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط (۱) [۱].

- شرح :

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 اینکه 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 له در اعم، حقیقت می دانیم مثلاً- می گوئیم واضح، هیئت فاعل را برای اعم از متلبس و منقضی 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 درعین حال که هیئت فاعل برای مطلق، وضع شده (۲) امّا 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

ص: ۲۹۷

۱- ای لا- لاجل کون التلبس شرطاً فی صدق المشتق بحسب الوضع و بالجمله فملخص الاشکال ان ارتکاز المضاده لعل من الانسباق الاطلاق لا من حاق اللفظ. ر. ک: شرح کفایه الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۶۶.

۲- یعنی در صدق عنوان مشتق، بقاء مبدأ شرط نیست- خواه تلبس باقی باشد یا منقضی شده باشد-

قلت: لا یکاد یکون لذلك، لکثره استعمال المشتق فی موارد الانقضاء، لو لم یکن بأکثر [۱].

- شرح :

هیچ گونه تضادّی ندارند امّا کلمه «قائم» یک معنای انصرافی دارد و آن متلبّس به قیام فی الحال است و همچنین معنای انصرافی کلمه «قاعد» عبارت است از متلبّس به قعود فی الحال و دو معنای انصرافی مذکور با یکدیگر متضادّند و تضادّی (۱) که در مرکز 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 متلبّس، 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، نظرانی هست.

مثلاً مولا فرموده: «اعتق رقبه» چون رقبه مؤمنه، نسبت به رقبه کافره، کامل تر است، «اکمّلیت» موجب انصراف نمی شود.

یا فرضاً اگر افراد رقبه مؤمنه، بیش از کافره باشد، کثرت وجود و تکثر افراد، سبب انصراف نمی شود.

گاهی منشأ انصراف، کثرت استعمال است، اگر مطلق، کثیراً 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 و الا- اکمّلیت 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

ص: ۲۹۸

۱- تضاد بین «قائم و قاعد» و «اسود و ابیض».

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب (١) أو الأغلب (٢) مجازاً، و هذا بعيد، [و] ربما لا يلائمه حكمه الوضع.

لا يقال: كيف؟ و قد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات. فإن ذلك لو سلم، فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم ربما يتفق ذلك بالنسبه إلى معنى مجازي، لكثرة الحاجه إلى التعبير عنه، لكن أين هذا ممّا إذا كان دائماً كذلك؟ فافهم (٣) [١].

- شرح :

متلبس بالمبدا- في الحال- دارند، لابد بايد انصراف را از راه كثر استعمال تصوير كنيد. بايد بگوئيد مشتق كثيرا ما در متلبس بالمبدا استعمال می شود اگر چنین بیانی داشته باشید به شما جواب می دهیم که:

مشتق، نسبت به مورد انقضاء هم كثر استعمال دارد بلکه استعمالش در مورد انقضاء، بیش از متلبس است و اگر اكثریت را هم نپذیرید، این چنین نیست که تنها كثر استعمال، مربوط به متلبس باشد تا اینکه شما ادعای انصراف و انسباق نمائید بلکه در مورد انقضاء هم كثر استعمال، تحقق دارد.

[١]- اشكال: بیان و کلام مصنف «ره»- كثر استعمال مشتق یا اكثریت 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، كثر استعمال دارد و استعمال مشتق را هم در مورد

ص: ٢٩٩

١- در صورت كثر استعمال.

٢- در صورت اكثریت استعمال مشتق در موارد انقضاء ...

٣- و لعله اشاره الى انه لو سلم انه قد يتفق ان يكون استعمال اللفظ في معنى مجازي خاص اكثر من استعماله في معناه الحقيقي لكثرة الحاجه الى التعبير عنه فليكن المقام من هذا القبيل فيكون استعمال المشتق في موارد الانقضاء كثيرا او اكثر لاجل ذلك فلا بعد و لا عدم الملاءمه مع حكمه الوضع. ر. ك: عنایه الاصول ١ / ١٤١.

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 بعید» 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 و قد قيل بان اكثر 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 اینکه لطایفی در آنها رعایت شود، مجاز است.

قوله: «فان ذلك لو سلم فائما هو لاجل تعدد المعاني المجازية ... فافهم».

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، محلّ بحث ما با آن موارد، تفاوت دارد و فرقی این است که:

در سایر موارد - غیر از محلّ بحث - یک معنای مجازی، تکثر 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 کثیرا ما در یک معنای مجازی استعمال می شود مانند کلمه اسد که بسیاری از اوقات در معنای مجازی، استعمال می شود اما 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 عنه المبدأ استعمال می شود و علاقه آن هم «ما کان» 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 ادعا کردید کثیرا مشتق در مورد انقضاء، استعمال می شود و استعمال در منقضی را هم مجاز می دانید، نتیجه بیان شما این است که:

مشتق، کثیرا در معنای مجازی استعمال می شود بنابراین چه نیازی بود که واضع، 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 واضع از ابتداء، لفظ مشتق را برای اعم وضع کند تا نیازی به قرینه نباشد.

قلت: مضافا إلى أنّ مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد، بعد مساعدته الوجوه المتقدمه عليه، إنّ ذلك(١) إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنّه بمكان من الإمكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب- وقد انقضى عنه الضرب و الشرب- جاء الذي كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه(٢) بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال(٣)، و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضروره أنّه لو كان للأعمّ لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين [١].

- شرح :

[١]- جواب: الف: مصنف «ره» فرموده اند شما- مستشكل - ادّعى «بعد» نموده و گفتید «هذا بعيد» ما سه دليل اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است با یک جمله «هذا بعيد» از «وجوه متقدمه» صرف نظر نمی کنیم و مجرد استبعاد، ضروری به ادله ما وارد نمی کند.

تذکر: اگر مقصود از «وجوه متقدمه» همان سه دليل قبلی است در این صورت، به ایشان- مصنف- اشکال می کنیم که وجه سوّم- ارتکاز تضاد- هنوز تمام نشده و فعلا- درباره آن بحث می کنیم که ببینیم تمام است یا نه بلکه باید مقصود ایشان از وجوه متقدمه، همان تبادر و صحّت سلب باشد.

ب: پاسخ دوّم مصنف را ضمن دو مثال بیان می کنیم که:

متکلمی خبری را به این صورت بیان نموده «جاء الضارب»(٤)، مجی ء زید، یک

ص: ٣٠٢

-
- ١- المشار اليه هو غلبه المجاز الناشئ عن استعماله في المنقضى عنه المبدأ.
 - ٢- ای لا حين المجی ء بحيث يكون زمان المجی ء ظرفا للجری و النسبه مع فرض انقضاء المبدأ عنه، اذ لو كان كذلك لكان مجازا، لمغايره زمانى الجرى و التلبس [ر. ك منتهى الدرّايه ١/ ٢٧٨.
 - ٣- ای حال الانقضاء.
 - ٤- و جاء 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 اینکه «ضارب» در مورد منقضى استعمال شده اما حقیقت است:

الف: آیا متکلم در صدد بیان این مطلب بوده که: زیدی که در حال مجیء، عنوان ضارب داشت به منزل ما آمد یعنی بر زید در یک لحظه، عنوان «جائی» و عنوان «ضارب»- به لحاظ اینکه دو روز قبل، متّصف به ضرب بوده- منطبق می باشد.

اگر جمله مزبور را چنین معنا کنیم استعمال مشتق در منقضى و مجاز است زیرا ضرب، دو روز قبل، واقع شده و عنوان ضارب را در حال مجیء بر او منطبق کرده ایم یعنی «جاء الذی هو ضارب فی حال مجیئه».

ب: اگر جمله مذکور را به این نحو، معنا کنیم «جاءنی الذی کان ضارباً قبل مجیئه» یعنی عنوان ضارب را به لحاظ یک روز قبل از مجیء بر او تطبیق کنیم- به لحاظ حالی که تلبس به ضرب داشته- در این صورت، استعمال مشتق در مورد انقضاء هست اما عنوان مجازیّت ندارد و از نظر بحث ما، او متلبس به مبدأ فی الحال است زیرا مقصود از «حال»، حال «نطق و تکلم» یا حال مجیء که در عبارت مذکور، ذکر شده نیست بلکه مقصود آن حالی است که نسبت و جری، تحقّق پیدا کرده و حال جری 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

و بالجمله: كثره الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى و قابليته كونه حقيقه في الموارد- و لو بالانطباق- لا- وجه لملاحظه حاله أخرى، كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله- حينئذ- مجازا بلحاظ حال الانقضاء و إن كان ممكنا إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقه بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعنايه و ملاحظه العلاقه، و هذا غير

- شرح :

به دو نحو معنا کند بلکه او در همان هنگام مجيء هم عنوان «ضارب» را حقيقتا بر زيد منطبق می کند ولی ما که مشتق را در خصوص متلبس، حقيقت و در منقضى، مجاز می دانيم چه داعی داریم که جمله مزبور را بر معنای «مجازی» حمل کنیم. وقتی امر، دائر بين حقيقت و مجاز است و می توان معنای حقيقي لفظ را اراده کرد، وجهی ندارد که کلام را بر معنای مجازی، حمل نمائيم.

البته گاهی چاره ای نیست جز اینکه کلام را بر معنای مجازی حمل نمود مانند جمله «رأيت اسدا يرمى» اما در دوران امر، بين حقيقت و مجاز با امکان اراده معنای حقيقي انگيزه ای نداريم که آن را بر معنای مجازی حمل کنیم.

بنا بر آنچه گفتيم اگر جمله «جاء الضارب» را به نحو مذکور، معنا کنیم دارای دو عنوان هست هم کثرت استعمال در مورد انقضاء دارد و درعين حال استعمالش هم حقيقي است نه مجازی زیرا قبلا- بيان کرديم که جمله «زيد ضارب غدا» حقيقت است و جمله «جاءني الذي كان ضاربا قبل مجيئه» هم حقيقت 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 اين که جمله «جاء الضارب» که دارای دو احتمال هست، به صورت مذکور، معنا کنیم.

نتيجه: دليل سوّم- ارتكاز تضاد- تمام است و اشكالي بر آن وارد نمی باشد.

ص: ۳۰۴

استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقه، كما لا يخفى، فافهم [۱].

- شرح :

[۱]- عمده کلام مصنف در عبارت مذکور، مربوط به ایراد مستشکل هست.

مستشکل گفت «امکان دارد که تضادّ 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 منقضى 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 ادّعی مستشکل می شود زیرا او گفت مشتق، منصرف به خصوص حال تلبس است و تضادّ 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: «اذ مع (۱) عموم المعنى و قابليته كونه حقيقه فى المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظه حاله 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 المعجى است و لو به این نحو که معنای عام منطبق بر فرد شود (۲) و مستلزم مجاز نباشد، دیگر انگیزه ای نداریم که بگوئیم مقصود از «جاء»

ص: ۳۰۵

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.

الضَّارِبِ» «جاء الذي كان ضاربا» هست.

قوله «بخلاف ما اذا لم يكن له العموم ... و ملاحظه العلقه».

به خلاف ما که برای مشتق، عمومیتی قائل نیستیم و آن را در خصوص متلبس، حقیقت می دانیم و چاره ای نداریم جز اینکه آن را توجیه نموده. و بگوئیم مقصود از جمله «جاء الضَّارِبِ»، «جاء الضَّارِبِ حال المجيء» است و استعمال مذکور، مجازی می باشد ولی استعمال مجازی که غلط نیست منتها همان طور که مشروحا بیان کردیم اینجا نکته ای است و آن عبارت است از اینکه: 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 الضَّارِبِ، «جاء الذي كان ضاربا» 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 مثلا جمله «رأيت اسدا يرمى» را نمی توان توجیه نمود که استعمال اسد در معنای حقیقی باشد به خلاف محلّ بحث و جمله «جاء الضَّارِبِ» که امکان دارد آن را بر معنای حقیقی تطبیق کنیم لذا داعی نداریم که بگوئیم استعمال «ضارب» مجازی است.

قوله «فافهم»^(۱). اشاره به این است: دوران امر، بین حقیقت و مجاز که اصالت

ص: ۳۰۶

۱- [الف: و لعله اشاره الى ضعف قوله «فلا- وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعناية ...» فان امر الاستعمال بيد المستعمل فان شاء لاحظ حال التلبس فيكون الاستعمال حقيقيا و ان شاء لاحظ هذا الحال الحاضر و هو حال الانقضاء فيكون مجازيا و ليس الاستعمال المجازي مع التمكن من الحقيقى امرا ممنوعا عنه كى يقال انه لا وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعناية بل هو امر مرخوص فيه شايع متعارف عند اهل المحاوره حتى قيل باب المجاز واسع او ان اكثر المحاورات مجازات كما تقدم. ر. ك: عنايه الاصول ۱/ ۱۴۳- ب: لعله اشاره الى: ان لحاظ حال التلبس فى موارد الانقضاء يخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازى لكونه ح مستعملا فى المعنى الموضوع له. ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۲۸۳].

ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب، بما حاصله: إنه إن أريد بصحة السلب صحتة مطلقا، فغير سديد، و إن أريد مقيدا، فغير مفيد؛ لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق [١].

- شرح :

الحقیقه تقدّم دارد، مربوط به جایی است که مراد متکلم، مشکوک باشد اما در موردی که مراد متکلم واضح است، حقیقت، تقدّمی 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 «فغير مفيد».

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 مثلا- بگوئید «زید لیس بضارب الآن» 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

ص: ٣٠٧

١- قوله «صحت السلب مطلقا عما انقضی عنه کالمتلبس به فی الاستقبال...».

٢- ای زید لیس بضارب فی شیء من الازمنه.

و فيه: إنه ان أريد بالتقييد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه و إن لم تكن علامه على كون المطلق مجازا فيه، إلا أن تقييده ممنوع (١)، و إن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامه، ضروره صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضا، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقا (٢).

- شرح :

سبب ضرب، ديروز، عنوان ضاربتى نداشته باشد.

اگر مقيدى را از يك مورد، سلب كرديم، مفهومش اين نيست كه مطلق هم سلب شده باشد اگر بگوئيد «هذا الموجود ليس بحيوان ناطق» معنايش اين نيست كه اصل حيوانيت را هم ندارد و به اصطلاح عملى سلب مقيد، اعم از سلب مطلق است ممكن است مقيد، سلب شود اما عنوان مطلق، باقى باشد و در جمله «هذا الموجود ليس بحيوان ناطق» منافاتى ندارد كه آن موجود، فاقد اصل عنوان حيوانيت باشد و يا اينكه داراى عنوان «حيوان» باشد ولى وصف ناطقيت را نداشته باشد.

در محل بحث هم كه مى گوئيد زيد ليس بضارب بضرب فعلى - و صحت سلب را علامت مجاز مى دانيد و مى گوئيد استعمال مشتق در منقضى عنه المبدأ مجاز است - منافاتى ندارد كه عنوان «ضارب» به خاطر ضرب ديروز بر زيد، صادق باشد - زيرا او ديروز متلبس به ضرب بوده - و امروز هم عنوان ضاربتى پيدا كند.

خلاصه اشكال: اگر قضيه سالبه، مطلق باشد، اصل صحت قضيه را قبول نداريم و

ص: ٣٠٨

١- لعدم الدليل على رجوع القيد اليه حتى يلزم الاشكال على كون صحه السلب علامه المجازيه.

٢- اى سلب المشتق مطلقا فى جميع الازمنه (**) (*) هذا فى غايه الغموض، اذ لا يتصور صحه سلب الضاربيه فى جميع الازمنه عن ذات متصفه فى الامس مثلا بالضرب مع وضوح صحه حمل الضارب عليه بلحاظ الامس فلا بد ان يكون سلبه عنها مقيدا لا مطلقا و مثل هذا السلب لا يكون علامه كما مر آنفا فتأمل.

بلحاظ هذا الحال (۱)، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جدا [۱].

- شرح :

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 می‌نمائیم که درعین 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 نمی‌کنیم.

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 می‌توان قضیه سالبه، تصور نمود و درعین حال، قضیه مذکور، دلیل بر مجازیت هم باشد. یعنی صحت سلب مطلق تصویر نمائیم و از آن، عنوان مجازیت مشتق را نسبت به منقضی استفاده کنیم یا نه.

الف: قوله: «مع امکان منع تقييده [ای تقييد السلب] ايضا بان يلحظ حال الانقضاء في طرف «الذات» الجارى عليها المشتق...».

در قضیه سالبه، ممکن است قید را در ناحیه موضوع، اخذ نمائیم و بگوئیم معنای جمله «زید لیس بضارب» این است که «زید المنقضى عنه الضرب لیس بضارب».

آیا قضیه سالبه مذکور که قید - انقضى عنه الضرب - را در ناحیه موضوع آن، اخذ کردیم دلالت بر مجازیت نمی‌کند؟

ص: ۳۰۹

اگر گفتیم زیدی که ضرب از او منقضی شده، ضارب نیست، آن قضیه، صحیح و دال بر مجازیت است زیرا اگر مشتق-ضارب- در اعم، حقیقت باشد در این صورت «زید المنقضی عنه الضرب» هم «کان ضاربا».

به عبارت دیگر، قضیه سالبه در عین حال که مقید است دلالت بر مجازیت هم می کند چون قائل به اعم نمی تواند بگوید «زید المنقضی عنه الضرب لیس بضارب» زیرا نزد قائل به اعم، زیدی که ضرب از او منقضی شده حقیقتاً عنوان ضاربت دارد لذا ایراد شما- که گفتید اگر قضیه سالبه، مقیده باشد «غیر مفید» و اثبات مجازیت نمی کند- وارد نیست. بنابراین ما قضیه سالبه، تصویر نمودیم و از آن نتیجه گرفتیم، استعمال ضارب در منقضی عنه المبدأ مجاز است نه حقیقت.

ب: قوله «و ان ارید تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامه...».

در قضیه سالبه «زید لیس بضارب» قید را مربوط به حرف سلب می دانیم و حرف سلب را از اطلاق خارج می نمائیم 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 ضاربت در حال انقضاء، متحقق است.

شما مشاهده نمودید که ما قضیه سالبه مقیده، تصویر نمودیم که هم صحّت سلب، صحیح و هم دلیل بر مجازیت مشتق در منقضی است زیرا:

اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، نمی توان 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 می گیریم که مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است- صحّت سلب علامت مجاز است-

به عبارت دیگر، شما- مستشکل - که می گوئید مشتق در اعم، حقیقت است، باید زید در هر حال (۱)، عنوان ضاریت داشته باشد و نباید بتوان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» بنابراین ما که توانستیم در یک حال، عنوان ضاریت را از زید، سلب نمائیم، همین مطلب، دلیل بر عدم اعمیت هست.

ج: قوله «... انه ان ارید بالتقید تقید المسلوب الذی یکون ...».

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 الآن» 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 معنای دارند. شما تعیین کنید که اگر

ص: ۳۱۱

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 الآن» یعنی اکنون که از زید، ضرب، منقضی شده، او ضاربت ندارد- قید الآن، مربوط به هیئت ضارب است- در این صورت با این که مسلوب، مقید است، در عین حال، دلالت بر مجازیت مشتق، نسبت به منقضی می کند زیرا اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد می توان گفت «زید ضارب الآن» و لو 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 اینکه مقید است، اما دلالت بر مدّعی ما می کند مانند فرض الف و ب.

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 صحه السلب عما انقضی عنه المبدأ، بین كون المشتق لازما و كونه متعديا (1)، لصحه سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب، و كان متلبسا به سابقا، و أما إطلاقه عليه في الحال، فان كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، و إن كان بلحاظ الحال، فهو و إن كان صحيحا إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقه، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى [1].

- شرح :

بلکه می گوئیم قید مزبور یا مربوط به موضوع است یا حرف سلب.

یادآوری: تبادل و صحت سلب از امور برهانی نیستند وقتی هریک از طرفین ادعای تبادل 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.

[1]- 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 منقضی عنه المبدأ مجاز است اما اگر مبدأ و مصدر مشتق، متعدی باشد- مانند ضرب و

ص: ۳۱۳

۱- بتوهم ان اللازم لكونه لازما يلزمه التلبس في مقام الحقيقه فلو انقضی يصح سلبه فيكون مجازا و اما المتعدی فلما كان من شأنه التعدی و عدم اللزوم فملاك الحقيقه فيه هو ايصاله الى المفعول فلا يصح سلبه عن الفاعل و لو انقضی عنه المبدأ لتحقق الملاک و ذلك توهم فاسد. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۱ / ۶۸.

كما لا يتفاوت في صحه السلب عنه، بين تلبسه بضد المبدأ و عدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضا - و إن كان معه أوضح، و مما ذكرنا ظهر حال كثير من التفصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل [١].

- شرح :

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 صحّت سلب، پاسخ شما را بیان می کنیم که:

زیدی که ضرب از او منقضی شده، در حال انقضاء، ضارب نیست - زید المنقضی عنه الضرب لیس بضارب - قضیه مذکور، منافاتی ندارد به اینکه بر زید، مجازا عنوان ضارب اطلاق شود و واضح است که بحث ما در صحّت اطلاق نیست بلکه نزاع ما در بحث مشتق، این است که آیا اطلاق به نحو مجاز است یا حقیقت مثلا عنوان «اسد» را بر رجل شجاع هم اطلاق می کنیم لکن به نحو مجاز، در محل بحث می گوئیم «زید المنقضی عنه الضرب لیس بضارب» و بعد هم اضافه می کنیم «هو ضارب» یعنی ضارب مجازا و لیس بضارب حقیقتا البته با توجه به زمان تلبس، حقیقتا می توان گفت زید ضارب - ای کان ضاربا - بنابراین استعمال مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است خواه مبادی و مصادر آنها لازم باشد یا متعدی.

[١]- ب: ذاتی که متلبس به مبدئی بوده ولی فعلا تلبس به آن مبدأ ندارد، دارای دو صورت است:

١- اگر اکنون متلبس به ضد آن مبدأ شده مثل اینکه 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 ایض و اسود» زیرا تلبس به ضد مبدأ قبلی پیدا کرده.

ص: ٣١٤

حجّه القول بعدم الاشتراط (۱) وجوه:

الأول: التبادر، و قد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس [۱].

- شرح :

۲- اما چنانچه آن ذات، تلبس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده در این صورت، مشتق در اعم، حقیقت است مثل اینکه دیروز، زید «ضارب» بوده اما اکنون «قاعد» است- قعود با ضارب، تضادی ندارد- در این فرض اکنون می توان عنوان ضارب را حقیقتا 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 حقیقتا 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 کاملا 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

اشاره

-[۱]

۱: تبادر:

وقتی مشتقی را بدون قرینه می شنویم، معنای عامی به ذهن انسان، انسباق پیدا می کند که شامل متلبس و منقضی هست.

ص: ۳۱۵

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 صحه السلب في مضروب و مقتول، عمّن انقضى عنه المبدأ.

و فيه: إنّ عدم صحته في مثلهما، إنّما هو لأجل أنّه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال، و لو مجازا(1).

و قد انقدح من بعض المقدمات أنّه لا يتفاوت الحال فيما هو المهمّ في محل البحث و الكلام و مورد النقص و الإبرام، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقه أو مجازا، و أمّا لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، ممّا صدر عن الفاعل، فإنّما لا يصحّ السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع - كما عرفت - لا بلحاظ الحال أيضا، لوضوح صحه أن يقال: إنّه ليس بمضروب الآن بل كان [1].

- شرح :

پاسخ مصنف: قبلا بیان کردیم که مثلا 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: اخیرا هم یادآوری کردیم که تبادر و صحّت سلب از امور برهانی نیست وقتی هریک از طرفین، ادّعی تبادر یا صحّت سلب می کنند، باید به وجدان، مراجعه نمود تا مشخص شود که حق، با کدامیک از آنها هست.

-[1]

۲- عدم صحّت سلب:

اگر فردی مضروب یا مقتول واقع شد، آیا عنوان «مضروبیّت» یا «مقتولیت» منحصر به همان حال وقوع ضرب است. مثلا اگر یک روز از آن «ضرب» گذشت، آن شخص، عنوان «مضروب» ندارد؟

قائلین به اعم می گویند فرضا اگر کسی ده سال قبل هم مضروب، واقع شده باشد،

ص: ۳۱۶

۱- بالتصرف في المبدأ بجعله عبارة عن معنى يكون التلبس به باقيا في حال النطق و هذا التصرف لا يستلزم التصرف في معنى الهيئه الذي هو محل البحث، قال في البدائع: «و لك ان توجه عدم صحه السلب في موارد بان المراد بالمبدأ امر باق و لو مجازا كما في الصناعات، فيخرج عن موارد حينئذ، لان المنقضى انما هو المعنى الحدثي لا الملكه». ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۲۹۲.

امروز می توان حقیقتاً عنوان «مضروب» را بر او اطلاق کرد و سلب عنوان مذکور از او صحیح نیست بنابراین، عدم صحّت سلب و یا به عبارت دیگر، صحّت حمل، دلیل بر این است که مشتق، نسبت به منقضى عنه المبدأ هم حقیقت می باشد. قوله «و فيه ...».

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 اینکه از بعضی از مبادی، شأئیت 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 «لا- یکون مقتولاً» و عنوان مقتول ندارد مگر اینکه 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

ص: ۳۱۷

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 لياقه من عبد صنما أو وثناً لمنصب الإمامه و الخلافه، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدّه مديده، و من الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، و إلا لما صحّ التعريض، لانقضاء تلبّسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدي للخلافه (1)،

- شرح :

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 کانّ 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 اول را اراده کنید ما اصلاً عدم صحت سلب را قبول نداریم

ص: ۳۱۸

۱- و قد قرر الامام الرازی هذا الاستدلال فی تفسیره بوجه ثلاثه: احدها ان ابا بكر و عمر كانا كافرين فيقال كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحاله انهما لا ينالان الامامه البتة و لا في شىء من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامه الثاني: ان من كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين فاذن ما لم نعرف انهما كانا من غير الظالمين المذنبين ظاهراً و باطناً و جب ان لا- نحكم باماتهما و ذلك انما يثبت فيمن ثبت عصمته و لما لم يكونا معصومين بالاتفاق و جب ان لا تتحقق إمامتهما البتة. الثالث: انهم كانوا مشركين و كل مشرك ظالم و الظالم لا ينال عهد الامامه فوجب أن لا ينالوا عهد الامامه اما الاول بالاتفاق و اما الثاني فلقوله تعالى: إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي - طبع نجف - ۶۹ / ۱.

و الجواب منع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس.

و توضیح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمه، و هي: إن الأوصاف العنوائيه التي تؤخذ في موضوعات الأحكام، تكون على أقسام [١].

- شرح :

بلکه صحت سلب، صحیح است و چنانچه معنای اخیر را اراده نمائید در این صورت، آن ذات، منقضی عنه المبدأ نیست بلکه تا روز قیامت، تلبس به مبدأ دارد.

-[١]

٣: سؤمین دلیل قائلین به اعم - وضع المشتق للاعم -:

امام (علیه السلام) تاشیاً بالنبی (صلی الله علیه و آله) در چند روایت، استدلال به این آیه نموده اند: **وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»** [١].

امیاً روایت: [روی فی الکافی عن الصیادق (علیه السلام) انه قال: «من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما» و عن العيون عن مولانا الرضا (علیه السلام) فی حدیث طویل «ان الامامه خص الله عز و جل بها ابراهيم الخليل بعد النبوه و الخله مرتبه ثالثه و فضيله شرفها بها و أشار بها جل ذكره فقال عز و جل: **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا** فقال الخليل سرورا بها: و من ذریتي؟ قال الله عز و جل: **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**، فابطلت هذه الآيه امامه كل ظالم الى يوم القيامة و صارت فی الصفوه» [٢].

تذکر: بعضی از محشین - از جمله مرحوم مشکینی - فرموده اند: روایتی ندیدیم که حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) به آیه مذکور استدلال فرموده باشند و ظاهراً هم حق با آنهاست زیرا شأن پیغمبر با امام، تفاوت دارد پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در مقام استدلال به آیات بر نمی آمدند و کسی که دلیل نبوت پیامبر را پذیرفت سایر مسائل برایش حل

ص: ٣١٩

١- سوره بقره، ١٢٤.

٢- ر. ک: منتهی الدرایه ١/ ٢٩٤.

شده است اَمَّا ائِمَّة «صلوات الله عليهم اجمعين» در مقام استدلال برمی آمدند و ...

به هر حال استدلال در محلّ بحث، چه تأسیا 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 وسائل 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 ستمکاران 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، مدّتی بت پرست بودند و اصنام و اوئان را عبادت کرده اند و مانند مردم جاهلیت، شرک در عبادات داشتند و چه ظلمی بالاتر از شرک هست - إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ^(۲) -.

کَانَ امام (علیه السلام) چنین استدلال کرده اند: کسانی که در صدر اسلام، مقام رهبری را حیازت کردند، مدّتی بت پرست بودند پس عنوان ظالم بر آنها منطبق است و خداوند متعال فرموده است: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ».

تذکر: هر کسی معتقد به قرآن است - حَتَّى اهل تسنّن - 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

ص: ۳۲۰

۱- تفسیر نمونه ۱/ ۴۳۵.

۲- سوره 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: هرکس 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 عَهْدِ الظَّالِمِینَ» 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 اینکه 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.

مصنّف «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 [١].

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى عليه المبدأ للحكم، مع كفايه مجرد صحه جري المشتق عليه، و لو فيما مضى [٢].

- شرح :

[١]- اخذ اوصاف و عناوين در موضوعات احكام بر سه قسم، متصور است.

١- گاهی وصفی در موضوع حکم، واقع می شود امّا 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 (١).

[٢]- 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- و لو 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

ص: ٣٢٢

١- ... عن المفضل بن عمر، ان ابا عبد الله (عليه السلام) قال للفيض بن المختار في حديث: فاذا اردت حديثنا فعليك « بهذا الجالس » و أومی الى رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه، فقالوا: زراره بن أعين. ر. ك: وسائل الشيعه ١٨ / باب ١١ ابواب صفات قاضي ١٠٤.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفایه، بل كان الحكم دائرا مدار صحه الجری علیه، و اتصافه به حدوثا و بقاء [۱].

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في الآية الشریفه على النحو الأخير، ضروره أنه لو لم يكن المشتق للأعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدی، فلا بد أن يكون للأعم، ليكون حين التصدی حقیقه من الظالمین، و لو انقضی عنهم التلبس بالظلم.

و أما إذا كان على النحو الثاني، فلا (۱)، كما لا يخفى، و لا قرینه على أنه على

- شرح :

همیشه ثابت باشد. مانند آیه شریفه «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (۲) و جوب قطع ید، 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 حین قطع ید، عنوان سارق نداشته باشد به عبارت دیگر، و جوب قطع ید، تابع این نیست که بر سارق، الآن - حین 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.

مثلا 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 علّتی - نمی توان از او تقلید نمود پس و جوب تقلید، تابع بقاء عنوان مجتهد است و ...

ص: ۳۲۳

۱- ای فلا يتم الاستدلال بالا آیه الشریفه على وضع المشتق للاعم.

۲- سوره مائده، ۳۸.

النَّحْوُ الْأَوَّلُ (۱)، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإن الآيه الشريفه في مقام بيان جلاله قدر الإمامه و الخلافه و عظم خطرهما، و رفعه محلها، و إن لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه، و من المعلوم أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا، كما لا يخفى [۱].

- شرح :

[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 سوّم باشد یعنی حدوث و بقاء حکم، تابع حدوث و بقاء عنوان و وصف باشد- وصف، علّت حکم و حکم، دائر، مدار آن باشد-

سؤال: چرا استدلال به آیه در صورتی تمام است که اخذ عنوان «الظالمین» به نحو سوّم باشد؟

جواب: مصنف «ره» فرموده اند: «ضروره انه لو لم يكن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدي فلا بد ان يكون للاعم ليكون حين التصدي حقيقه من الظالمين...».

امّا اگر اخذ عنوان- الظالمین- به نحو قسم دوّم باشد- یعنی مجرد ثبوت وصف، کافی برای ثبوت حکم باشد (۲)- استدلال، موقوف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد.

توضیح ذلك: 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 و لو آنا

ص: ۳۲۴

۱- المذکور فی الجواب و هو النحو الثالث فی المقدمه.

۲- مانند آیه «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...».

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الإمام - عليه السلام - إنما استدل بما هو قضيته ظاهر العنوان وضعاً، لا بقريته المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم، وإلا لما تم [1].

- شرح :

و لو در يك روز، عبادت صنم نموده اند و همين امر، كافي است كه از احراز مقام رهبري، محروم باشند.

سؤال: بالاخره وصف و عنوان مذکور به کدامیک از دو نحو مذکور، اخذ شده؟

جواب: قرينه و دليلی نداريم كه وصف مزبور به نحو سوّم در آيه شريفه، اخذ شده باشد بلکه جلال و عظمت مقام خلافت و امامت، قرينه آشكاري است بر اينكه اگر كسي آنا ما داراي عنوان «ظالميت» باشد به مقام خلافت و زعامت نمی رسد.

خلاصه: استدلال، متوقف بر اين نيست كه مشتق در اعم، حقيقت باشد بلکه اگر در خصوص متلبس هم حقيقت باشد، استدلال، تمام و كامل است زيرا امامت، مقامی بس عظيم است كه اگر كسي يك روز يا يك لحظه، عبادت صنم کرده باشد، همين امر كافي برای عدم نیل به مقام رهبري است و ...

[1]- اشكال: ظاهر استدلال امام (عليه السلام) اين است كه: به ظاهر آيه، به حسب وضع آن استدلال نموده اند نه اينكه استدلال به ملاحظه قرينه مقاميه باشد و لفظ ظالمين، مجازاً استعمال شده باشد و امام (عليه السلام) به معنای مجازی به ملاحظه قرينه، استدلال نموده باشند.

به عبارت ديگر، بنا بر اين كه اخذ «ظلم» در عنوان حكم، علت تامه نباشد كه حكم، دائر، مدار آن باشد - وجودا و عدما - بلکه علت باشد به اين معنا كه مجرد وجودش كافي باشد و لو در يك لحظه - سابقا - پس لابد عنوان «ظالم» مجازاً استعمال شده در ظالمی كه سابقاً متلبس به ظلم بوده و قرينه مقاميه بر اين معنای مجازی هست بنا بر اين:

امام (عليه السلام) به معنای مجازی كه خلاف ظاهر لفظ است استدلال نموده و اين

ص: ۳۲۵

قلت (۱): لو سلم، لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني كونه مجازا، بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معنى الآيه، والله العالم: من كان ظالما و لو آنا في زمان سابق لا ينال عهدى أبدا، و من الواضح أن إرادته هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس [۱].

- شرح :

ظاهر استدلال امام (عليه السلام) نیست زیرا بیان امام (عليه السلام) ظهور در این دارد که به ظاهر آیه استدلال نموده اند.

[۱]- جواب: سابقا هم بیان کردیم که استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ به دو نحو است: به لحاظ حال تلبس، حقیقت و به لحاظ جرى 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 - و لو 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.

ص: ۳۲۶

۱- هذا دفع الاشكال، و استفاد من كلامه وجهان في الجواب عنه: الاول انه يمكن منع ابتناء استدلال الامام عليه الصلاه و السلام على الظهور الوضعي لكفايه الظهور العرفي المعتد به عند العقلاء و لو كان بمعونه القرينه كما في المقام لان الآيه بعد كونها مسوقه لبيان علو منصب الامامه ظاهره في عليّه الظلم و لو بعد انقضائه لعدم نيل من تلبس به للامامه ابدا و يصح الاستدلال بهذا الظهور العرفي، و ان كان مجازا، فلا يتوقف الاستدلال بالآيه على وضع المشتق للاعم. الثاني: انه بعد تسليم كون الاستدلال مبنيا على الظهور الوضعي نقول: ان جرى المشتق على النحو الثاني - و هو عليّه المبدأ للحكم مستمرا و ان انقضی عن الذات - لا - يستلزم مجازا اصلا لما مرّ غير مره من كون جريه على نحو الحقيقه ان كان بلحاظ حال التلبس و مجازا ان لم يكن بلحاظه فلا - يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للاعم و لا - على ارتكاب مجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، فمعنى الآيه على هذا الوجه هو عدم لياقه المتلبس بالظلم و لو في آن لمنصب الامامه الى الابد من دون توقفه على وضع المشتق للاعم حتى يلزم من عدم البناء عليه مجاز، و يرد عليه: انه خلاف ظاهر الاستدلال، لكون ظاهره بناءه على الظهور الوضعي حتى نلتجئ الى وضعه للاعم ر. ك منتهى الدرايه ۱/ ۳۰۰.

و منه قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به باختیار عدم الاشتراط فى الأول، بأیه حدّ السارق و السارقه، و الزانى و الزانية، و ذلك حيث ظهر أنّه لا ینافی إرادته خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع و الجلد مطلقاً، و لو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدّد الوضع، حسب وقوعه محكوماً علیه أو به، كما لا يخفى.

و من مطاوی ما ذكرنا- هاهنا و فى المقدمات- ظهر حال سائر الأقوال، و ما ذكر لها من الاستدلال، و لا یسع المجال لتفصيلها، و من أراد الاطلاع علیها فعليه بالمطولات [۱].

- شرح :

[۱]- از بیانات ما- ردّ وجه ثالث- ضعف یکی دیگر از تفصیلات و اقوال در باب مشتق، واضح شد.

توضیح ذلك: بعضی گفته اند: اگر مشتق، مبتداء و محكوم علیه واقع شود در این صورت در اعمّ از متلبس و منقضی، حقیقت است مانند «الضارب زید» اما اگر مشتق، خبر و محكوم به قرار گیرد مانند «زید ضارب» در خصوص متلبس به مبدأ، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است.

مفصلین به دو آیه، تمسک نموده اند:

الف: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (۱).

ب: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (۲).

در آیات مذکور، سارق، سارقه، زانی و زانیه، محكوم 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

ص: ۳۲۷

۱- سوره مائده، ۳۸

۲- سوره نور، ۲

بقی أمور: الأول: إنّ مفهوم المشتقّ - علی ما حقّقه المحقّق الشّریف فی بعض حواشیه -: بسیط منتزع عن الذّات - باعتبار تلبّسها (۱) بالمبدأ و اتّصافها به - غیر مرکّب

- شرح :

مبدأ، حقیقتا سارق و زانی نباشند، نمی توان حکم الهی را جاری نمود بلکه باید در هنگام اجرای حکم، حقیقتا متلبّس 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 تلبّس، استعمال شده اند یعنی «من كان سارقاً و زانیا و لو فی زمان یجب قطع ایدیها و جلدیها» و به علاوه اخذ اوصاف مذکور در موضوعات از قبیل قسم ثانی است که حدوث وصف در ذات و لو آنا ما برای ثبوت حکم، کفایت می کند.

ثانیاً (۲): لازمه تفصیل مذکور، این است که در هیئت مشتق، تعدّد وضع باشد یعنی مشتقی که محکوم علیه واقع می شود برای اعم وضع شده و مشتقی که محکوم به قرار گیرد برای خصوص متلبّس، وضع شده درحالی که یقین داریم در مشتق، تعدّد وضع وجود ندارد.

ص: ۳۲۸

۱- و بباره اخرى عنوان من عناوین الذّات متحد معها فی الوجود الخارجی و لیس الذّات مأخوذا فی مفهومه بحسب الوضع و لكن لما كان ذلك العنوان غیر منفک عن الذّات فی الوجود الخارجی فقد یتوهم کونها مأخوذا فیہ و لیس كذلك ضروره ان کون شیء عنواناً لشیء لا یقتضی کون المعنون داخلاً فی مفهوم العنوان لاستلزامه کون المعنون دائماً اما جزء الذّات او عینها و هو باطل لجواز ان یکون امراً خارجاً عنها كما اذا جعل الکاتب او الضاحک او الماشی عنواناً للانسان غایه الامر عدم انفکاک العنوان عنها و ذلك لا یتلزم کون هذه العناوین داخلاً فی موضوع له الانسان «منه دام ظلّه» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۷۱.

۲- «ثانیاً آنچه از این آیات استفاده می شود، مجرد استعمال در ما انقضی عنه المبدأ است و مجرد استعمال، دلیل بر حقیقت نیست و استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است و کسی منکر استعمال نیست». ر. ک: شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۷۹.

و قد أفاد في وجه ذلك: أنّ مفهوم الشئ ء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا، و إلا لكان العرض العامّ داخلا في الفصل، و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشئ ء، انقلبت مادّه الإمكان الخاصّ ضروره، فإنّ الشئ ء الذي له الضحك هو الإنسان، و ثبوت الشئ ء لنفسه ضرورى. هذا ملخص ما أفاده الشريف، على ما لخصه بعض الأعظم [١].

- شرح :

بيان چند أمر:

امر اوّل آيا مفهوم مشتق، بسيط است يا مركّب نقد و بررسى كلام محقق شريف «ره»

اشاره

امر اوّل آيا مفهوم مشتق، بسيط است يا مركّب نقد و بررسى كلام محقق شريف (١) «ره»

[١]- مصنف «ره» بحث دقيق و مفصّل را شروع نموده اند كه آيا مفهوم مشتق، بسيط است يا مركّب و منشأ بحث و نزاع المذكور، اين است كه:

مشهور- در علم منطق- فكر را چنين تعريف کرده اند: «الفكر هو ترتيب امور معلومه لتحصيل امر مجهول» فكر، اين است كه انسان، چند امر معلوم را مرتّب كند و از آن «امور» مجهولى را كشف نمايد.

مى دانيد كه اقلّ جمع منطقى دوتا است لذا بايد حدّ اقل، دو «امر» و دو شئ ء را در کنار يكديگر قرار دهيم تا از آن، امر مجهولى را كشف كنيم.

ص: ٣٢٩

١- المير سيد على بن محمد بن على الحسينى الاسترآبادى، ولد المحقق الشريف سنه ٧٤٠ هـ بجرجان و كان متكلمًا بارعًا، باهرا فى الحكمه و العربيه، روى عن جماعه منهم علامه قطب الدين الرازى، و اخذ منه علامه المذكور، له شرح المطالع و شرح على مواقف القاضى عضد الايجى فى علم اصول الكلام، عدّه القاضى نور الله من حكماء الشيعه و علمائها و توفى فى شيراز سنه ٨١٦ هـ. (الكنى و الالقاب ٢ / ٣٥٨) و نیز ر. ك: كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت ٥١.

اشکال: لازم نیست حدّ اقل دو امر را مرتّب نمائیم تا به مجهولی پی ببریم بلکه گاهی از یک امر، مجهولی را کشف می‌کنیم و آن عبارت است از اینکه:

در منطق، ملاحظه کرده‌اید که می‌توان 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 می‌توان 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، صورتا و ظاهرا 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، 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» نمی‌باشد.

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 منطقی «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 اینکه جزء ماهیت، دو ماهیتی قرار گرفته باشد. حال اگر عنوان «شیء» در معنای ناطق، مأخوذ باشد - شما می دانید که در منطقی، ناطق را فصل انسان معرفی کرده اند و معنای اینکه 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 ضروریّه، 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 دوّم - ب - شما در معنای مشتق، مفهوم شیء را اخذ نمودید بلکه مصداق شیء را در آن اخذ کردید و در منطق، قضایای مختلفی داریم از جمله، قضیه ممکنه، ضروریّه، وقتیّه و مطلقه و ...

سؤال: قضیه «الانسان ضاحک» چه مادّه و جهتی دارد آیا مقصود، این است که «الانسان ضاحک بالضروره»؟

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 ضروریّه 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 ضروریّه، انقلاب پیدا می کند، قضیه ای که مادّه اش امکان بود - امکان، نقطه مقابل ضرورت است - آن هم امکان خاص که نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، به یک قضیه ضروریّه - از جانب وجود - منقلب

و قد أورد عليه في الفصول، بأنه يمكن أن يختار الشقَّ الأوَّل، و يدفع الإشكال بأنَّ كون النَّاطق - مثلا - فصلا، مبني على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، و ذلك لا يوجب وضعه لغه كذلك [١].

- شرح :

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 اینکه مقدماتش فراهم شد، یک عنوان «بسیط» انتزاعی به نام ضارب یا ضاحک داریم.

پاسخ صاحب فصول به محقق شریف

[١]- صاحب فصول «ره» فرموده اند از هر دو شقّ 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 شیئیت در مفهوم آن، اخذ شده پس معنایش مرکب است امّا منطقیین که ناطق را فصل انسان، قرار داده اند، شیئیت 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:

ص: ۳۳۳

و فيه: إنه من المقطوع أنّ مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرّف في معناه أصلا، بل بماله من المعنى، كما لا يخفى.

و التحقيق أن يقال إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصّه، و إنّما يكون فصلا مشهوريا منطقيًا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حَقَّق في محلّه [١].

- شرح :

معنای ناطق از نظر لغت، مرگب است امّا در منطق، عنوان «شیء» را از آن حذف نموده اند و اشکال دخول عرض عام در فصل هم مندفع می باشد.

نقد و بررسی کلام صاحب فصول

[١]- اشکال یا جواب صاحب فصول انصافا نادرست است زیرا:

نمی توان پذیرفت که منطقیین در معنای ناطق، تصرّف 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:

ص: ۳۳۴

آیا مقصود از «نطق»، نطق ظاهری است یا منظور، ادراک باطنی می باشد؟ هریک 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 مقولیه اضافه است- به ملاحظه ارتباطی که بین علم و معلوم مطرح است- ج: ماهیت علم از مقوله انفعال است- آن حالت تأثیری 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، شیئیت 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.

و لذا ربما يجعل لا زمان مكانه إذا كانا متساوي النسبه إليه، كالحساس و المتحرك بالإرادة في الحيوان، و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشئ ء في مثل الناطق (1)، فإنه و إن كان عرضاً عاماً، لا فصلاً مقوماً للإنسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصه [1].

- شرح :

[1]- مصنف «ره» شاهدهی 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 بالاراده».

آیا قابل قبول است که یک ماهیت، دو فصل داشته باشد؟

یک ماهیت نمی تواند دو فصل قریب داشته باشد از اینکه 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 قرب و بعد در یک ردیف واقع شده اند و تقدم و تأخری بین آنها نبوده لذا هر دو را در ماهیت حیوان، ذکر کرده اند.

قوله: «و عليه فلا بأس باخذ مفهوم الشئ ء في مثل الناطق ...».

بنابراین که ناطق و امثال آن، فصل نباشند- که نیستند- مانعی ندارد که در معنای ناطق، مفهوم شی ء اخذ شود و مفهوم شی ء اگرچه برای انسان و تمام اشیاء، عرض عام، محسوب می شود اما همان مفهوم شی ء بعد از اینکه 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.

«شی ء» عرض عام است و «له النطق» که به آن اضافه شد عرض خاص می شود- برای انسان-

ص: ۳۳۶

۱- الاشكال لا- يختص بالناطق بل هو جار في جميع المشتقات التي لا يتميز الفصل منها عن الخاصه و لا الجنس عن العرض العام فيرجع الاشكال لا على التفصيل بل على الاجمال فتأمل. ر. ك حقائق الاصول ۱ / ۱۲۱.

و بالجمله لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ ء في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصه التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتى، فتدبر جيدا [١].

- شرح :

[١]- اگر مفهوم «شىء» را در معنای مشتق، اخذ کنیم هیچ گونه تالی فاسدی ندارد مگر اینکه شما بگوئید: عرض عام، داخل عرض خاص می شود، عرض خاص با عرض عام در یک ردیف هستند- اینکه عرض عام، داخل عرض خاص می شود، مقصود، این نیست که عرض خاص، مشتمل بر عرض عام است بلکه عرض عام با یک قید «یصیر عرضا خاصا» 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 محلّ بحث هم ناطق یعنی «شىء له النطق» شىء، عرض عام است و «له النطق» صفت آن و مجموعش عرض خاصّ 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 شقّ اول (١) به محقق شریف چنین جواب می دهیم که: فرمودید عرض عام در فصل، داخل می شود می گوئیم «ناطق» فصل حقیقی نیست تا اینکه عرض عام، داخل فصل شود بلکه ناطق، عرض خاص است و مانعی ندارد که عرض عام، داخل عرض خاص شود بنابراین: «شىء» عرض عام است و «له النطق» که به آن اضافه شود، مجموعش عرض خاص و از لوازم خاصه انسان است و مستلزم هیچ گونه تالی فاسدی نیست.

ص: ۳۳۷

١- که مفهوم شىء در معنای مشتق - ناطق - اخذ شود.

ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا، ويجاب بأنه المحمول ليس مصداق الشيء و الذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف، و ليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا. انتهى [1].

- شرح :

جواب صاحب فصول از شق دوم کلام محقق شریف

[1]- صاحب فصول فرموده اند(1): 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(2) 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

ص: ۳۳۸

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 مشروحا 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 درآید «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 قبلا 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 بینیم نظر مصنف «ره» در این باره چیست.

ص: ۳۳۹

۱- اصلا مورد شقّ ثانی جایی است که قید، ضروری نباشد مانند ضاحک و کاتب که ثبوتشان برای انسان، ضرورت ندارد.

و يمكن أن يقال: إنَّ عدم كون ثبوت القيد ضروريًا لا يضر بدعوى الانقلاب، فإنَّ المحمول إن كان ذات المقيد و كان القيد خارجًا، و إن كان التقيد داخلًا بما هو معنى حرفي، فالقضيَّة لا محاله تكون ضروريَّة، ضروره (١) ضروريَّة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيدًا بالنطق (٢) للإنسان [١].

- شرح :

اشكال مصنف بر كلام صاحب فصول

[١]- مصنف، يك مطلب كلّي كه به ساير موارد هم مرتبط مي شود، بيان نموده اند كه:

در مواردی كه محمول، مقيد (٢) است - موصوف و صفتی را بر موضوعی حمل مي كنيم - آن را به دو نحو مي توان بر موضوع، حمل نمود و دو نوع قضيّه حملیه مي توان تشكيل داد.

الف: گاهی محمول مقيد به حسب واقع، خود ذات مقيد است - ذات مقيد، محمول است - و قيد در جنبه محمولی دخالتی ندارد و خارج از دائره محمول است بلکه تقيد محمول به قيد كه يك معنای اضافی و تبعی است، داخل دائره محمول است مانند شرائط در باب نماز مثلاً اگر شما بخواهيد ماهيت نماز را معرفی كنيد اجزاء و شرائط، خارج از دائره نماز است لكن تقيد به شرائط و موصوف بودن به شرائط، ارتباط و اضافه به نماز دارد، در اين صورت در باطن فقط يك محمول داريم و آن، ذات مقيد است و

ص: ٣٤٠

١- ای بداهه.

٢- مثال محقق شريف در فرض دوّم - اخذ مصداق شیء در معنای مشتق - «الانسان ضاحك» و امثال آن بود نه «الانسان ناطق» امّا مرحوم آقای آخوند توجهی به مثال ننمودند و بحث را روی مثال اخير ادامه داده اند درحالی كه قضيّه «الانسان ناطق» ضروريّه است - خواه مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ كنند يا مفهوم شیء را -

٣- اگر محمول، شیء غير مقیدی باشد، ارتباطی به بحث ما ندارد.

و ان كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، فقضية (الإنسان ناطق) تنحل في الحقيقة الى قضيتين إحداهما قضية (الإنسان إنسان) و هي ضروريه، و الأخرى قضية (الإنسان له النطق) و هي ممكنه [١].

- شرح :

این چنین نیست که قید هم در ردیف مقید، عنوان محمولی داشته باشد بلکه آن، خارج از دایره محمول است.

در فرض مذکور، قضیه حملیه «الانسان ضاحك(١)» به این صورت درمی آید:

«الانسان انسان له الضحك» لکن قید و وصف مذکور- له الضحك- خارج از دایره محمول است، محمول، عبارت است از «انسان» البته تقید انسان به ضحك، یک امر تبعی و آلی و داخل در دایره محمول است اما قید- له الضحك یا له الكتابه- 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 منطوق «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 دایره 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.

[١]- ب: اگر محمول مقید چنین باشد که: هم ذات محمول و هم قید بر موضوع،

ص: ٣٤١

١- در فرض مزبور مثال محقق شریف قضیه «الانسان ضاحك یا کاتب» بود نه «الانسان ناطق»

و ذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضية، كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ، و قضيه ممكنه عند الفارابي، فتأمل [١].

- شرح :

حمل شده باشد- مانند جمله «زید شاعر کاتب» که موضوع قضیه، دارای دو محمول است در محلّ بحث هم معنای ضاحک و امثال آن، مرکّب است یعنی «انسان له الضحک» لذا محمول قضیه، دارای دو جهت و دو حیثیت است. ١- اصل انسانیت ٢- «له الضحک» به عبارت روشن تر:

ما دو قضیه حملیه داریم الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضحک البتّه 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 بفرماید: 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.

[١]- سؤال: چرا در صورتی که محمول، مقید است و در ظاهر، یک قضیه داریم،

ص: ٣٤٢

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 «جاءنی 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 کانّ دو خبر و دو مطلب را برای دوست خود بیان کرده اید یکی مجبی و زید و دیگری عالمیت زید پس «زید العالم» با اینکه از نظر ادبی صفت و موصوف است اما در واقع، یک قضیه است و در حقیقت به دوست خود چنین گفته اید «جاءنی زید و هو عالم» کما اینکه اگر خبری برای مخاطب، مفید فایده نبود- به علت اینکه مخاطب، نسبت به آن خبر مطلع بود- و شما آن را به صورت یک قضیه، بیان کردید در این صورت با اینکه ظاهراً قضیه است اما باطنا 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 فائده تامه» 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:

ص: ۳۴۳

۱- مختصری از احوال او را در امر پنجم از مقدمات کتاب، بیان کردیم.

۲- ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحکیم المشهور، صاحب التصانیف فی الفلسفه و المنطق و الموسيقى و غيرها من العلوم، اقام ببغداد برهه ثم ارتحل الی مدینه حرّان ثم رجع الی بغداد ثم سافر الی - دمشق ثم الی مصر ثم عاد الی دمشق و اقام بها و سلطانها یومئذ سیف الدوله بن حمدان، و یحکی ان الآله المسماه «القانون» من وضعه و کان منفرداً بنفسه لا یجالس الناس، أكثر تصانیفه فصول و تعالیق، توفی عام ۳۳۹ بدمشق و قد ناهز ثمانین سنه و صلی علیه سیف الدوله و دفن بظاهر دمشق. (وفیات الاعیان ۵/ ۱۵۳ رقم ۷۰۱).

شما خبری را به صورت «الانسان ضاحك» بیان کردید موضوع قضیه مزبور با اینکه جامد هست و عنوان اشتقاقی ندارد اما در واقع یک قضیه است معنای «الانسان»، «الموجود الذی ثبت له الانسائیة» هست یعنی مبدل به یک قضیه می شود.

در اینکه عقد الوضع، خود یک قضیه است اختلافی بین آن دو بزرگوار وجود ندارد بلکه اختلافشان در این جهت است که:

ماده قضیه مذکور چیست؟

شیخ الرئیس فرموده اند جهت و ماده قضیه مذکور، مطلقه عامه است پس معنای «الانسان» به نظر شیخ «الموجود الذی ثبت له الانسائیة بالفعل» می باشد اما فارابی فرموده، ماده قضیه مزبور، امکان است.

نتیجه: موضوع قضیه و عقد الوضع با اینکه یک کلمه و نوعا 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 الضحك» در واقع دو قضیه است محمول یک قضیه، «انسان» و محمول قضیه دیگر «له الضحك» و صورت هریک از آن دو قضیه چنین است: الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضحك منتها ماده یکی ضرورت و ماده دیگری امکان هست.

پس در جواب صاحب فصول چنین می گوئیم:

ص: ۳۴۴

لكنه (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله: «و فيه نظر لأنّ الذات الماخوذه مقيدده بالوصف قوه أو فعلا، إن كانت مقيدده به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة و إلا صدق السلب بالضرورة، مثلا: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد [الكاتب] بالقوه أو بالفعل كاتب بالضرورة» انتهى.

و لا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كلّ قضيه و لو كانت ممكنه، كما لا يكاد يضرّ بها صدق السلب

- شرح :

شما خیال نکنید که اگر ثبوت قید، ضروری نباشد، هیچ گونه انقلابی تحقق پیدا نمی کند، کتابت و ضحک - در قضایای الانسان كاتب و الانسان ضاحك - هیچ ضرورتی برای انسان ندارد مع ذلك هریک 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 مشروحا بیان کردیم.

نتیجه: تاکنون کلام صاحب فصول را رد نموده و بیان محقق شریف را پذیرفته و تأیید نموده ایم.

قوله «فتأمل (۱)».

ص: ۳۴۵

۱- لعله اشاره الى متانه كلام الفصول من ان عدم ضروريه القيد مانع عن انقلاب الممكنه الى الضروريه، و ضعف ما افاده المصنّف في ردّه من صحه دعوى الانقلاب، تقريب ذلك: ان دعوى الانحلال الى قضيه ضروريه و هي قولنا: «الانسان انسان» مدفوعه، ضروره ان المحمول هو الانسان المقيد بالكتابه لا- الانسان المطلق، و من المعلوم: ان مقتضى تبعيه النتيجة لا-خس المقدمتين هو كون القضيه ممكنه، لعدم ضروريه القيد كالكتابه، و هذا موجب لصيروره القضيه ممكنه، كما ان انحلال عقد الوضع الى قضيه مطلقه عامه او ممكنه عامه اجنبى عن المقام، و لا ينبغي تنظيره به، لان الانحلال هناك انما يكون الى مركب ناقص تقيدي، و هنا على تقديره انما يكون الى مركب تام خبرى كما هو واضح فدعوى الفصول لعدم الانقلاب نظرا الى امکان القيد في محلها. ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۳۱۲.

كذلك، بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا، لضروره السلب بهذا الشرط، و ذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات و موادّ القضايا، إنّما هو بملاحظه أنّ نسبه هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجّه بأى جهة منها، و مع أيّه منها في نفسها صادقه، لا بملاحظه ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، و إلّا كانت الجهة منحصره بالضروره، ضروره صيروره الإيجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت و عدمه - واقعا ضروريا، و يكون من باب الضروره بشرط المحمول.

و بالجملة: الدعوى هو انقلاب مادّه الإمكان بالضروره، فيما ليست مادّته واقعا في نفسه و بلا شرط غير الامكان [١].

- شرح :

صاحب فصول در كلام خود تنظر نموده اند

[١]- 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 ضروریّه، انقلاب پیدا می کند پس معنای مشتق بسیط است نه مرکب.

صاحب فصول از دو شقّ کلام محقق شریف جواب دادند از جمله اینکه:

ایشان فرمودند (١) می توان شقّ دوّم - اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق - را انتخاب نمود که در عین حال مستلزم تالی فاسد - انقلاب قضیه ممکنه به ضروریّه - هم نباشد زیرا در قضیه «الانسان ضاحک» (٢) و «الانسان کاتب» و امثال آن، محمول قضیه،

ص: ٣٤٦

١- «ثم قال يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا و يجاب ...».

٢- همان طور که توضیح دادیم مثال محقق شریف «الانسان ضاحک» بود - ثبوت وصف ضحک برای انسان ضرورت ندارد -

مصدق شیء - بدون قید - نیست بلکه محمول، مقید و در صورتی که محمول، مقید است اگر قضیه بخوهد ضروری باشد باید آن قید هم ضروری باشد و چنانچه قید و وصفش 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 شیء در مفهوم مشتق باز هم قضیه ممکنه است پس جهت و ماده قضیه «الانسان ضاحک» و «الانسان انسان له الضحک» ممکنه است نه ضروریه (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» - «لأن الذات المأخوذة مقیّده بالوصف ...» 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 اشتباه ذکر شده، در آن مثال، مبتدائی بدون خبر، ذکر شده و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند در

ص: ۳۴۷

۱- که قبلا به نحو مشروح آن را بیان کردیم. البته مصنّف، کلام صاحب فصول را مخدوش نمودند - فی قوله «و یمكن أن یقال ان عدم کون ثبوت القید ضروریًا ...» -

۲- ضمنا متن کتاب فصول را در صفحه ۳۵۳ همین کتاب آورده ایم.

ذهنشان بوده که خیر آن مبتداء، فلان شیء است و عبارت صاحب فصول «علیه الرّحمه» را به طرز خاصی معنا کرده اند لکن مطلبی که از کلام صاحب فصول، حذف شده، این بوده که در عبارت فصول، کلمه ای مکرّر، ذکر شده و نویسنده و ناسخ کتاب، توهم کرده که آن کلمه مکرّر، زائد است لذا آن را حذف کرده در حالی که آن لفظ، مکرّر نبوده و اساس بحث بر آن استوار است.

برداشت مصنف از کلام صاحب فصول: صاحب فصول فرمودند قضایائی از قبیل «الانسان ضاحک و الانسان کاتب» به قضیه ضروریّه، منقلب نمی شوند زیرا در قضیه «الانسان انسان له الکتابه(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 قضیه- یعنی الانسان- متصور است.

الف: انسان مقید به وصف کتابت، موضوع است مثل اینکه بگوئیم «الانسان الکاتب انسان له الکتابه» که قید «الکاتب» در موضوع قضیه، ذکر شده، واضح است که از نظر علم منطق، ماده و جهت قضیه مذکور، ضرورت است زیرا «الانسان الکاتب» نمی شود «انسان له الکتابه» نباشد و «الانسان العالم» نمی شود «انسان له العلم» نباشد پس اگر شما موضوع قضیه را مقید به وصف کتابت نمودید، قضیه مذکور، ضروریّه می شود- ایجابش ضرورت دارد-

ب: موضوع قضیه، انسان مقید به غیر کتابت است: اگر عدم کتابت را قید در موضوع قرار دهید و بگوئید «الانسان الغیر الکاتب»، و محمولش «انسان له الکتابه» باشد، در این صورت باید قضیه شما سالبه باشد- سالبه ضروریّه- مانند «الانسان الغیر

ص: ۳۴۸

۱- که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق اخذ شده باشد.

الكاتب ليس بانسان له الكتابه بالضروره» يعنى انسان مقيد به عدم كتابت نمى تواند «انسان له الكتابه» 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 مهمی 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 ذاتا امکان بود- در صورت اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق- به ضروریّه منقلب می شود.

محقق شریف فرموده اند قضیه ممکنه «الانسان کاتب» اگر معنایش «الانسان انسان له الكتابه»⁽¹⁾ باشد، انقلاب به ضروریّه پیدا می کند اما شما- صاحب فصول- در بیان انقلاب ممکنه به ضروریّه در موضوع قضیه، تصرّف نموده و گفتید «الانسان الکاتب انسان له الكتابه» یا «الانسان الغير الکاتب ليس بانسان له الكتابه» بحث ما، در موردی نبود که کسی در موضوع قضیه، تصرّف و دخالت نماید بلکه بحث در موردی است که

ص: ۳۴۹

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 ضروریّه، 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 تقيّد 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، ضروریّه است و نامش ضروریّه به شرط محمول است و همچنین در «الانسان الضّاحك ضاحك» که ...

و اگر موضوع قضیه، مقیّد 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- تقيّد به وجود یا عدم وصف ندارد- به قضیه ضروریّه منقلب می شود اما شما در مقام توجیه کلام محقق شریف، موضوع قضیه را مقیّد 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»- و جهت هر دو قضیه، ضرورت است- بین کلام شما و بیان محقق شریف، اختلاف و فاصله کلی وجود دارد پس توجیه شما غیر صحیح است.

ص: ۳۵۰

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 اصلا 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 هست، صاحب فصول خواسته اند بفرمایند (۲): در قضیه فرضا «الانسان کاتب» نزاع و بحث ما در «محمول» قضیه است که آیا در معنای مشتق و کاتب، مصداق ذات که انسان باشد، مأخوذ است یا نه و اصلا 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 ضروریّه را به این بیان

ص: ۳۵۱

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 أيضا و يجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء و «الذات» مطلقا ... ب: و در دنبال آن چنین آورده اند: لکنه قدس سرّه تنظر فیما افاده بقوله و فيه نظر لان «الذات» المأخوذه مقیده بالوصف ...

۲- البتّه فرمایش ایشان صحیح یا نادرست است، بحث دیگری است ولی این چنین نیست که مانند برداشت مصنف «ره» واضح الفساد باشد.

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 و لو بالقوه متّصف 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 و لو بالقوه برای انسان در واقع ثابت است بنابراین در فرض مذکور، انقلاب قضیه ممکنه به ضروریّه تحقّق دارد و فرمایش محقّق 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، تحقّق 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،

ص: ۳۵۲

۱- یکی از اشکالاتی که طبق تفسیر مصنّف بر کلام صاحب فصول وارد می باشد، این است که: چرا صاحب فصول بحثی از شق سوّم- ج- ننموده اند اما طبق تفسیر ما از کلام ایشان اصلاً شق سوّمی تصوّر نمی شود بلکه فقط دو صورت متصوّر است که تحت عنوان «۱ و ۲» بیان کردیم.

اتّصاف واقعی به صفت دارد، جانب ایجاب قضیه، ضرورت دارد و چنانچه اتّصاف واقعی ندارد، جانب سلبش ضرورت دارد.

صاحب فصول برای توضیح کلام خود و اینکه بیان محقق شریف، صحیح است دو مثال آورده اند ضمنا متن کلام ایشان را از کتاب فصول (۱) نقل می کنیم تا منشأ برداشت ناصحیح مصنف «ره» هم روشن شود.

الف: قضیه «زید کاتب بالضروره» کاذب است و این در صورتی است که معنای «کاتب» غیر مرکب باشد و مصداق شیء در مفهوم کاتب، اخذ نشده باشد البتّه «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 ممکنه نیست بلکه ضروریّه 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.

ص: ۳۵۳

۱- و يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا و يجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء و الذات مطلقا بل مقيدا بالوصف و ليس ثبوته ح للموضوع بالضروره لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا و فيه نظر» لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوه او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضروره و الا صدق السلب بالضروره مثلا لا يصدق زید کاتب بالضروره لكن يصدق «زید الکاتب بالفعل او بالقوه بالضروره» و لا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايضا لان لحوق مفهوم الذات او الشيء لمصاديقهما ايضا ضروري و لا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ... ر. ك فصول ۶۳.

سؤال: خبر عبارت «زید الکاتب» چیست؟

جواب: مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» خیال کرده اند که صاحب فصول «علیه الرحمه» 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 اینکه 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» درمی 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 تاره 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، حتما باید ضروری باشد ممکن است

ص: ۳۵۴

و قد انقدهح بذلك عدم نهوض ما أفاده (رحمه الله) بإبطال الوجه الأول، كما زعمه (قدس سره)، فإنَّ لحوق مفهوم الشئى ء و الذّات لمصاديقهما، إنّما يكون ضروريًا مع إطلاقهما(١)، لا مطلقًا(٢)، و لو مع التقيّد(٣) إلا بشرط تقيّد المصاديق به أيضًا، و قد عرفت حال الشّروط، فافهم [١].

- شرح :

جهتش «امكان» باشد.

قوله «و بالجملة الدّعى هو انقلاب مادّه الامكان ...».

مصنّف فرموده اند ادّعاى محقّق شريف - انقلاب ممكنه به ضروريّه - در موردى است كه «ليست مادّته واقعا فى نفسه و بلا شرط غير الامكان» ولى شما - صاحب فصول - انقلاب مذكور را به اين كيفيت صحيح كرديد كه موضوع قضيه را مقيّد به وجود يا عدم محمول قرار داديد كه ارتباطى به كلام محقّق شريف ندارد.

[١] - تكرر و خلاصه مطالب قبل: محقّق شريف «ره» فرمودند اگر مفهوم شئى ء در معنای مشتق، اخذ شود، عرض عام، داخل فصل و چنانچه مصداق شئى ء - ذات - در معنای مشتق مأخوذ شود، قضيه ممكنه به ضروريّه، منقلب مى شود لذا مفهوم مشتق را مرگب نمى دانيم بلكه مشتق، داراى مفهومی بسيط است. صاحب فصول «ره» ابتداء از دو شقّ كلام محقق شريف جواب دادند سپس در جواب خود از شقّ دوّم كلام محقق شريف - اخذ مصداق شئى ء و ذات در معنای مشتق - تنظر نموده و فرمودند حق با محقق شريف است. اما اکنون پا فراتر نهاده اند كه (٤):

ص: ٣٥٥

١- اى غير مأخوذين مع قيد من القيود.

٢- و فى جميع الاحوال.

٣- بقيد خاص كالنطق و الضحك و المشى و غير ذلك من المصادر فاذا قلنا زيد كاتب و اردنا شئى ء له الكتابه فانما الضرورى ثبوت له لزيد هو الشئيه المطلقه لا الشئيه المقيده بالكتابه لعدم ضروريه القيد و هو واضح [ر. ك شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى. طبع نجف ١/ ٧٦].

٤- متن عبارت كتاب فصول را در صفحه ٣٥٣ درج نموده ايم.

همان طور که تالی فاسد انتخاب شقّ دوّم، انقلاب قضیه ممکنه به ضروریّه بود، تالی فاسد شقّ اوّل- اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق- هم انقلاب ممکنه به ضروریّه 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 ضروریّه است و علتش همان است که در «فیه نظر» بیان کردیم و اجمالاً اینکّه:

محمول مقید یا واقعا 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 اینکّه محمول، مصداق شیء و ذات باشد.

منتها فرقی که در صورت، مسئله وجود داشت این بود که: در شقّ اوّل، مفهوم شیء در معنای مشتق، اخذ می شد و در شقّ دوّم، 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 دوّم، شامل شقّ اوّل 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 اوّل (1) 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 اوّل هم قضیه ما ضرورت پیدا می کند،

ص: ۳۵۶

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 النطق» یا «الانسان شیء له الکتابه» و مقید بما هو مقید چه بسا ضروری نباشد و خود شما- صاحب فصول- فرمودید: «لجواز ان لا یكون ثبوت القید ضروریاً انتهى». مگر اینکه شما بگوئید قضیه ما ضروری 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، ضروری است امّا همان طور که قبلاً هم بیان کردیم، فرض مذکور، خارج از بحث ما هست و در موادّ قضایا باید ذات (۱) موضوع، ملاحظه شود نه موضوع به شرط محمول و الا موادّ 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 شقّ دوّم، ذکر کردید، اینجا هم جریان پیدا می‌کند که:

البته ثبوت «شیء» برای انسان، ضرورت دارد لکن محمول قضیه فقط «شیء»

ص: ۳۵۷

۱- بدون تقید به وجود محمول یا عدم آن.

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطيّ الثانيه لزوم أخذ النوع في الفصل؛ ضروره أنّ مصداق الشّيء الذي له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطيّ الأولي، بل كان أولى لفساده مطلقا، و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضروره بطلان أخذ الشّيء في لازمه و خاصته، فتأمل جيّدا [١].

- شرح :

نیست بلکه محمول، «شیء له الكتابه» 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، تصوّر نموده و مشروحا بیان کردیم که:

الف: محمول، ذات مقید بود که در این صورت، قضیه ممکنه به ضروریّه، 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 ضروریّه منقلب می گشت.

نظر مصنف درباره کلام محقق شریف «قدس سرهما»

[١]- محقق شریف فرمودند تالی فاسد شق اول- اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق (١)- دخول عرض عام در فصل است و تالی فاسد شق دوم- اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق (٢)- انقلاب قضیه ممکنه به ضروریّه (٣) 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،

ص: ٣٥٨

١- در قضیه «الانسان ناطق».

٢- در قضیه «الانسان ضاحک».

٣- 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.

مثلا 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 «و هذا ممتنع».

ثم إنه يمكن أن يستدلّ على البساطه، بضروره عدم تكرر الموصوف في مثل زيد الكاتب، و لزومه من التركب، و أخذ الشئ ء مصداقا أو مفهوما في مفهومه [١].

- شرح :

مرحوم آقای آخوند فرموده اند: اگر ناطق را فصل هم ندانیم (١) بلکه بگوئیم عرض خاصّ انسان و لازم انسان است - طبق بیان ما هم - اخذ مصداق شی ء 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 مصنّف بر بساطت مفهوم مشتق

[١]- محقق شریف، دلیل و بحث مفصّلی را در بساطت مفهوم مشتق بیان کردند ولی ما یک دلیل وجدانی، ساده و مختصر بر بساطت مشتق داریم که:

ص: ٣٦٠

١- چون فصل حقیقی اشیاء برای ما مشخص نیست و خداوند متعال، فصل حقیقی اشیاء را می داند.

إرشاد: لا- يخفى أنّ معنى البساطه- بحسب المفهوم- وحدته إدراكا و تصوّرا، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شىء واحد لا شيان، و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الشجر و الحجر إلى شىء له الحجريّه أو الشجريّه، مع وضوح بساطه مفهومهما.

و بالجمله: لا- ينتم بالانحلال إلى الاثنيّه- بالتعمّل العقلي- وحده المعنى و بساطه المفهوم، كما لا يخفى، و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين

- شرح :

فرضا 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 «زید»، 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 «زید زید الكاتب» درمی آید (۱) البته در صورت اخذ مصداق شىء در معنای کاتب به صورت «زید زید له الکتابه» و در صورت اخذ مفهوم شىء به صورت «زید شىء له الکتابه» در می آید که یک موصوف شما «زید» و موصوف دیگر، مفهوم شىء یا مصداق شىء است.

خلاصه: اگر معنای مشتق، مرکب باشد در مثال «زید الكاتب» و امثال آن باید موصوف، مکرر ذکر شده باشد درحالی 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-

ص: ۳۶۱

۱- البته به صورت قضیه خبریه و یک جمله نمی باشد.

المحدود و الحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع، و يفصّله إلى جنس و فصل، بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا، و شيئا فarda تصوّرا، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرّتق [١].

- شرح :

مقصود از بساطت مشتق چیست؟

[١]- معنای بساطت مشتق چیست؟ به عبارت دیگر، بساطت مشتق، مربوط به چه عالمی است؟

ملا-ك 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 اینکه بسیط است؟

معنای بساطت مشتق، این است که با شنیدن مشتق فقط یک معنا در ذهن انسان، متصوّر شود، «ضارب» یعنی «زننده».

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 مثلا 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 الحجریه» 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 اینکه دارای مفهوم بسیطی هستند اما با فکر و تعمل عقلی، ترکیب پیدا می کنند و ترکیب 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

ص: ۳۶۲

الثانی: الفرق بین المشتقّ و مبدئه مفهوما، أنّه بمفهومه لا یأبی عن الحمل علی ما تلّبس بالمبدأ، و لا یعصى عن الجری علیه، لما هما علیه (۱) من نحو (۲) من الاتّحاد، بخلاف المبدأ، فإنّه بمعناه یأبی عن ذلك، بل إذا قیس و نسب إليه کان غیره، لا هو هو، و ملائک الحمل و الجری إنّما هو نحو من الاتّحاد و الهوهوبّه، و إلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما، من أنّ المشتقّ یكون لا بشرط

- شرح :

است که فارق بین حدّ و محدود- معرّف و معرّف- است که:

انسان- نوع- مرکّب است از جنس و فصل اما آیا شما با شنیدن لفظ انسان، معنای مرکّبی به ذهنتان خطور می کند؟ خیر.

انسان، دارای معنای بسیطی است و با شنیدن آن، جنس و فصل در ذهن انسان متصوّر نمی شود آری در مباحث علم منطق با مطرح شدن لفظ و مفهوم «انسان» «جنس و فصل»- حیوان و ناطق- در ذهن انسان تصوّر می شود. ولی اگر کسی بگوید «جاءنی 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.

ص: ۳۶۳

-
- ۱- ای للاتّحاد الذی یكون علیه المبدأ و ما تلّبس به، فضمیر- هما- راجع الی المبدأ و ما تلّبس به، و ضمیر- علیه- راجع الی- ما- الموصوله المراد بها الاتّحاد، فقولہ: «لما» تعلیل لعدم اباء المشتق عن الحمل علی المتلّبس بالمبدأ، لوجود شرط صحه الحمل و هو الاتّحاد. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۳۲۵.
 - ۲- مانند صدوری، حلولی، انتزاعی و امثال آن.

و المبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آتيا عنه [١].

- شرح :

امر دوم «تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق»

اشاره

[١]- آیا بین ضارب و ضربی که مبدأ مشتق است مفهوما تفاوتی وجود دارد؟

آری! مشتق، دارای معنا و مفهومی است که قابل حمل بر ذات و جری بر ذات هست و می توان قضیه حملیه تشکیل داد و گفت «زید ضارب»- بزودی در امر سوّم، ملا-ك قضیه حملیه را بیان خواهیم کرد- و ملا-ك 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 آنکه- قابلیت حمل بر ذات را ندارد و نمی توان قضیه حملیه ای تشکیل داد که محمولش عبارت از مبدأ و موضوعش ذات باشد مثلا 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 و الا 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 اینکه عادل از تلبس ذات به عدالت انتزاع شده و در انتزاع «عادل» نه تنها عدالت را ملا-حظه کردیم بلکه اتّصاف و تلبس ذات به عدالت هم ملاحظه شده لذا یک وصف انتزاعی برای خود ذات است- به اعتبار تلبس به مبدأ-.

ص: ۳۶۴

و صاحب الفصول (رحمه الله) - حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجيه مع حفظ مفهوم واحد - أورد عليهم بعدم استقامه الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم و الحركة على

- شرح :

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 اینکه اعتباری است و نیاز به اعتبار معتبر دارد؟

جواب: واقعا 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.

امّا 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 لاحظ، لاحظ و اعتبار معتبر ندارد و این چنین نیست که فرضاً متکلم بتواند یک مرتبه، مشتق را لا بشرط و مبدأ را بشرط لا، تصوّر کند و یک مرتبه، عکس آن را.

لا بشرطی و بشرط لائی مشتق و مبدأ، یک واقعیت تغییرناپذیر است.

ص: ۳۶۵

الذات، و إن اعتبر لا بشرط، و غفل عن أنّ المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل، و بين الماده و الصوره، فراجع [١].

- شرح :

ایراد مصنف بر کلام صاحب فصول

ایراد مصنف بر کلام صاحب فصول (١)

[١]- صاحب فصول «ره» مراد اهل معقول را به نحو دیگری برداشت کرده اند لذا در مقام اعتراض به آنها برآمده اند.

ایشان خیال کرده اند که لا بشرطی و بشرط لائی دو امر اعتباری است نه واقعی- و آن هم به لحاظ عوارض خارجی، 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 اینکه 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 حرکه» قضایای حملیه باطل و غیر صحیحی هستند پس چرا شما- اهل معقول- مشتق را لا بشرط قرار

ص: ۳۶۶

١- هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري، ولد في «ايوان كيف»، اخذ مقدمات العلوم في طهران ثم اكتسب من شقيقه الحجة محمد تقى الاصفهاني صاحب «هدايه المسترشدين» في اصفهان، ثم هاجر الى العراق فسكن كربلاء كان مرجعا عاما في التدريس و التقليد، و قد تخرّج من معهده جمع من كبار العلماء اجاب داعى ربه سنة ١٢٥٤ ه و له آثار اشهرها «الفصول الغرويه» في الاصول (طبقات اعلام الشيعة الكرام البرره ١/ ٣٩٠ رقم ٧٩٥).

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 بشرطی 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: ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوهوبه و الاتحاد من وجه، و المغايره من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات و الذوات، و لا يعتبر معه ملاحظه التركيب (١) بين المتغايرين، و اعتبار كون مجموعهما - بما هو كذلك - واحدا، بل يكون لحاظ ذلك مخلا؛ لاستلزامه المغايره بالجزئيه و الكلئيه.

و من الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد (٢) بين الموضوع و المحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف

- شرح :

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 وسائل 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 أنه انسان - و همچنین روح انسان، جزئی از انسان است - لا أنه 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 بشرطی از حمل هستند و مقصودشان از لا بشرطی و بشرط لائی، نسبت به تشکیل قضیه حملیه است پس این هم خود، مؤیدی است بر اینکه فرق بین مشتق و مبدأ - به نحوی که بیان کردیم - یک فرق واقعی است و مربوط به اعتبار معتبر و لحاظ لاحظ نیست.

ص: ۳۶۸

۱- فی العبارة اغتشاش اذ لم يدع احد اعتبارها، نعم ادعی فی « الفصول » کفایتها فی متغایری الوجود، كما یأتی نقل کلامه، فحق العبارة هكذا: « و لا یکفی ملاحظه التركيب ... » الی آخره.

۲- فیها - ایضا - اغتشاش و حقها هكذا « نحو من الاتحاد » [مشکینی « ره » ر. ک: کفایه الاصول محشی ۱ / ۸۴.

المحمولات، و لا- يكون حملها عليها إلا- بملا-حظه ما هما عليه من نحو من الأتحاد، مع ما هما عليه من المغايره و لو بنحو من الاعتبار.

فانقذح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام. و في كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر [١].

- شرح :

امر سوّم ملاك صحت حمل در قضاياي حمليه چيست

[١]- گفتيم فرق مشتق با مبدأ آن، عبارت است از اينکه مشتق، امتناعي از حمل ندارد ولي مبدأ، اباة از حمل دارد و قضيه «زيد عادل» صحيح است اما قضيه «زيد عدل» غير صحيح است.

سؤال: ملاك صحت حمل چيست؟

جواب: بايد بين موضوع و محمول، اتّحاد حقيقي- هو هويت- و درعين حال يك مغايرت اعتباري هم برقرار باشد.

مثلا در قضيه «زيد ضارب» در خارج، بين موضوع و محمول، جدائي نبوده و اين چنين نيست که در خارج، يك زيد و يك ضارب داشته باشيم بلکه بين آن دو، اتّحاد واقعي و حقيقي هست امّا از باب اينکه در قضيه حمليه، محمول را به موضوع، نسبت مي دهيم و انتساب در موردی است که دو طرف، وجود داشته باشد- دو منتسب- که یکی را به ديگري نسبت دهيم، اگر بين آن دو طرف، هيچ گونه تغايري نباشد- و لو يك تغاير اعتباري- مفهومي ندارد که ما محمول را به موضوع، نسبت دهيم. و اگر هيچ گونه تغايري بين موضوع و محمول نباشد، نمی توان شیء را بر خودش حمل نمود.

اگر شما انسان را بر خودش حمل نموده و می گوئيد «الانسان انسان» قضيه مذکور

ص: ٣٦٩

در مقام دفع بعضی از توهمات تشکیل شده مثلا کسی در ذهنش بوده که می توان انسانیت را از انسان، سلب نمود و سلب الشیء عن نفسه جائز است لذا در دفع توهم مذکور گفته می شود «الانسان انسان».

خلاصه: ملاک صحت حمل، این است که بین موضوع و محمول، اتحاد حقیقی و درعین 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 قضیه حملیه تشکیل داد مثلا از زید و علم می توان یک قضیه حملیه، ترتیب داد به این صورت که:

ص: ۳۷۰

۱- «و تحقیق المقام: ان حمل الشیء على الشیء يستدعى ان يكون بينهما مغايره باعتبار الذهن فى لحاظ الحمل، و اتحاد باعتبار الظرف الذى يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او خارج، ثم التغاير قد يكون اعتباريا و الاتحاد حقيقيا كقولك: - هذا زید- و- الناطق حساس- و قد يكون التغاير حقيقيا و الاتحاد اعتباريا، و ذلك بتنزيل الاشياء المتغايره منزله شیء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع. و بالجمله فيلحقه بذلك الاعتبار وحده اعتباريه، فيصح حمل كل جزء من اجزائه المأخوذه لا بشرط عليه، و حمل كل واحد منها على الآخر بالقياس اليه نظرا الى اتحادهما فيه كقولك: - الانسان جسم أو ناطق- فان الانسان مركب فى الخارج حقيقه من بدن و نفس، لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا و لو بالاعتبار، فان اخذ الجزء ان بشرط لا- كما هو مفاد لفظ البدن و النفس- امتنع حمل احدهما على الآخر و حملهما على الانسان، لانتفاء الاتحاد بينهما و ان اخذ اللابشرط- كما هو مفاد الجسم و الناطق- صح حمل احدهما على الآخر و حملهما على الانسان، لتحقق الاتحاد المصحح للحمل. فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلاثه: اخذ المجموع من حيث المجموع، و اخذ الاجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبه الى المجموع من حيث المجموع، اذا تبين عندك هذا فنقول: اخذ العرض لا بشرط لا يصح حمليه على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا، و يعتبر الحمل بالقياس اليه، و لا- خفاء فى اننا اذا قلنا: - زید عالم او متحرك- لم نرد بزید المركب من الذات و صفه العلم او الحركة، و انما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و ان اعتبر لا بشرط. بل التحقيق: ان مفاد الهيئه مفاد ذو، و لا فرق بين قولنا: ذو بياض و قولنا: ذو مال، فكما ان المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمليه على صاحبه كذلك البياض». ر. ك 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 می‌دهیم. کانّ 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) درمی‌آید و مانعی ندارد که قضیه حملیه را به صورت مذکور تشکیل دهید یعنی با اینکه زید و علم، دو حقیقت هستند، برای آنها یک اتحاد اعتباری تصوّر می‌کنیم و یک مجموعه فرضی تشکیل داده و آن را موضوع قضیه قرار می‌دهیم که محمولش هم کلمه «علم» هست بنابراین لازم نیست که موضوع محمول، اتحاد حقیقی داشته بلکه اگر تغایر واقعی هم داشته باشند با «اعتبار» و «لحاظ» می‌توان قضیه حملیه صحیح، ترتیب داد.

اشکالات مصنف بر کلام صاحب فصول: ۱- برفرض که بیان شما صورت خارجی داشته باشد، نتیجه بخش نیست و ادعای شما را ثابت نمی‌کند 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 درحالی که جزء، قابل حمل بر کل نیست و نمی‌توان 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» لا یكون علما بل یكون مشتملا علی العلم

خلاصه اشکال اول: برفرض که کلام شما را بپذیریم، نتیجه اش جواز تشکیل قضیه حملیه نیست زیرا جزء را نمی‌توان بر کل حمل نمود.

۲- آیا شما- صاحب فصول- می‌خواهید یک مطلب فرضی ترتیب دهید یا اینکه در صدد بیان ملاک فضایی حملیه متداوله هستید؟

ص: ۳۷۱

الرَّابِع: لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما، و إن اتحدنا عينا و خارجا، فصدق الصفات - مثل: العالم، والقادر، و الرحيم، و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال (١) - عليه تعالى، على ما ذهب إليه أهل الحق من عيته صفاته، يكون على الحقيقة، فإنَّ المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجا، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوما.

و منه قد انقذ ما في الفصول، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصِّفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحق من العيته، لعدم المغايره المعبره بالاتفاق، و ذلك لما عرفت من كفايه المغايره مفهوما، و لا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، و قد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين الذات و مبادئ الصفات [١].

- شرح :

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: «فانقذ بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام و في كلامه موارد للنظر (٢) ...»

امر چهارم بین ذات و مبادی صفات چه نوع تغایری لازم است

[١]- وقتی شما عنوان ضارب یا عادل را بر زید اطلاق نموده و می گوئید «زید

ص: ٣٧٢

١- لا يخفى ان صفات الجلال هي الصفات السلبيه و هي ليست عين الذات فالظاهر انه تفسير للكمال و ليس المراد منه ما هو المصطلح. مشكيني «ره» ر. ك: كفايه الاصول محشئ ٨٥ / ١.

٢- لعل (احدها) جعله الناطق و الحساس من قبيل المتغايرين اعتبارا المتحددين حقيقه مع ان التغاير بينهما بحسب المفهوم فتأمل (و ثانيها) جعله حمل كل واحد من الاجزاء على الكل من الحمل بين المتغايرين -- حقيقه المتحددين اعتبارا مع انهما من المتحددين حقيقه ايضا بالتقريب الذي ذكره (و ثالثها) دعواه كون الانسان مركبا من البدن و النفس و قد قيل إنه لم يتوهمه احد فتأمل (و رابعها) ما يظهر من كلامه من عدم الفرق بين الجسم و البدن و بين النفس و الناطق، الا باعتبار لا بشرط، و بشرط لا مع ان الاولين اعم من الآخر مفهوما فتأمل. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ١٣٥.

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 اینکه 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 تغایر هست و اگر تغایر نباشد، تلبس و ائصاف مفهوم ندارد و شما که می خواهید از تلبس زید به عدالت، عنوان «عادل» را انتزاع کنید قاعدتا 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 اینکه مغایرت مفهومی هم کفایت می کند- گرچه خارجا 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

ص: ۳۷۳

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.

می گویند «اللّه تبارک و تعالی عالم» یا «اللّه جلّ جلاله قادر» و از طرفی می بینیم محققین در علم کلام و فلسفه الهی فرموده اند صفات جمالیه و ثبوتیه خداوند، عین ذات اوست و علم و قدرت، زائد بر ذات او نیست.

پروردگار جهان، مانند ممکنات نیست که ذاتی باشد، وصفی تحقّق 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، مابازاء خارجی تحقّق ندارد- و در آن کلام مولای متقیان علی «علیه الصّلاه و السّلام» چنین آمده: «... و کما الاخلاص له نفی الصفات عنه...»^(۱).

بنابراین از طرفی عنوان عالم و قادر بر پروردگار جهان اطلاق می شود 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 می شود، یا اینکه مشتق به نحو حقیقت بر ذات پروردگار حمل نمی شود البتّه در قضیه «زید عالم» عنوان عالم علی سبیل الحقیقت بر زید منطبق شده زیرا در قضیه مذکور، زید، عالم و اتّصاف زید به علم تحقّق دارد در نتیجه، عنوان عالم تحقّق پیدا کرده و حمل بر ذات شده.

خلاصه: آیا اطلاق عالم بر خداوند به نحو حقیقت است یا مجاز و یا اینکه نقلی تحقّق دارد یعنی اگر مجاز نباشد باز هم حقیقت مطرح است و آیا مشتق و کلمه عالم از معنای اوّلش به معنای دیگری نقل داده شده؟

ص: ۳۷۴

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 الا نباید 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: «و منه قد انقذح ما (۲) فی الفصول من الالتزام بالنقل او التجوز (۳) ...».

مصنّف «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: اینکه 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.

ص: ۳۷۵

۱- (اقول) ان غرضه من الالتزام بوقوع النقل فی تلك الالفاظ ان هیئته العالم و القادر و نحوهما من المشتقات فی غیر الله تعالی حقیقه فی الذات المغایره مع المبدأ و فی الله تعالی نقل منها الی الذات المتحدّه مع المبدأ و من المعلوم ان العالم و القادر بهذا المعنی مما لا- یصدق فی حق غیره فاذا یختلف معنی الهیئه فی المشتقات بالنسبه الی الباری جل و علا و غیره. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۱۶۸.

۲- و الظاهر ان لفظ «فساد» ساقط من القلم قبل کلمه «ما» مشکینی «ره» ر. ک: کفایه الاصول محشی ۱/ ۸۵.

۳- لیس فی کلام الفصول من التجوز عین و لا اثر فاسناد التجوز الیه مما لا حقیقه له. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۱۶۹.

کسانی که ائتفاق بر لزوم مغایرت کرده اند در کلامشان ذکری 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 و لو مغایرت مفهومی باشد کفایت می کند و در مورد پروردگار متعال و جمله «اللّه تبارک و تعالی قادر و عالم» بین علم و لفظ اللّه از نظر مفهوم، مغایرت وجود دارد یعنی وقتی شما لفظ جلاله «اللّه» 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، و لو مفهومی باشد، در محلّ بحث بین اللّه و عالم، مفهوماً تغایر، تحقق دارد گرچه خارجاً مغایرتی نیست بنابراین صفات مذکور با همان حقیقت اولیّه اش بر خداوند اطلاق می شود و هیچ گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست.

قوله: «و ان لم نقل بحصول الاّتفاق علی عدم اعتباره کما لا یخفی».

ممکن است که ما در برابر بیان صاحب فصول به این طریق ادّعی ائتفاق کنیم که:

ائتفاق، 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 اولیّه است لذا کشف می کنیم که آن مغایرتی که در صدق مشتق، معتبر است، همان تغایر مفهومی است پس از طریق ائتفاق 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 المغايره- كما عرفت- بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق، في اعتبار قيام المبدأ به، في صدقه على نحو الحقيقه، و قد استدلل من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضارب و المؤلم، مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم- بالفتح- [١].

- شرح :

امر پنجم ارتباط و اضافه بين مبدأ و ذات چگونه است

اشاره

[١]- 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.

١- 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»

ص: ٣٧٧

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 حتما 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 -

ص: ۳۷۸

۱- التامر: الكثير التمر او الذی عنده تمر.

۲- اللابن (فا) لابنه، ج لابنات و لو ابن: ذو اللبن. ر. ك: المنجد].

والتحقيق: إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الأبواب، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات و جريه عليها، من التلبس بالمبدا بنحو خاص، على اختلاف أنحاءه الناشئه من اختلاف الموادّ تاره، و اختلاف الهيئات أخرى، من القيام صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفا، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع

- شرح :

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 اینکه:

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 امّا در ضارب، قیام حلولی وجود ندارد بلکه قیام صدوری دارد و قیام صدوری خارج از محلّ بحث است پس آنها ملاک را قیام حلولی قرار داده و گفته اند قیام حلولی هم معتبر نیست چون کلمه ضارب از اوضح مشتقات است و اصلا «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 امّا در عین حال، شما عناوین ضارب و مولم را بر ذوات حمل می کنید پس از اینجا کشف می کنیم که قیام حلولی در باب مشتقات معتبر نیست.

ب: البتّه 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 مشروحا توضیح خواهیم داد.

ص: ۳۷۹

عنه، كما في الإضافات و الاعتبارات التي لا تحقّق لها، و لا يكون بحذائها في الخارج شىء، و تكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمه [١].

- شرح :

مختار مصنف «ره»

[١]- ٤: اصلا در صدق عنوان مشتق «قيام» معتبر نيست بلکه بايد بين ذات و مبدأ «تلبس، اضافه و ارتباطی» باشد و همان ارتباط بين 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 هیئات، متفاوت است مثلا ضرب یکی از مواد است اگر عنوان ضارب را در نظر بگیرید، ارتباط ضرب و ضارب «صدوری» (١) است اما اگر ضرب را با مضروب مقایسه کنید، ارتباط و تلبس آن «وقوعا علیه» (٢) است و گاهی نحوه تلبس و ارتباط «حلولی» است مانند بیاض که در جسم حلول می کند و زمانی نحوه تلبس «وقوعا 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 درعین حال، بین ذات و صفات، مغایرت مفهومی تحقّق دارد و بعضی از اوقات نحوه ارتباط بین ذات و مبدأ چنین است که:

ص: ٣٨٠

١- ای الضرب صدر من الضارب.

٢- ای الضرب وقع علی المضروب.

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما، و قائما به عينا، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيته، و كان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتحاد و العيته، و كان ما بحذائه عين الذات، و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفيه لا يضرب بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه، و لو بتأمل و تعمل من العقل. و العرف إنما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها [١].

- شرح :

مبدأ مشتق، واقعيّ و تأصيلي ندارد مثلا ضرب، قتل، بياض و سواد از امور واقعيّه هستند ولي گاهی مبدأ مشتق، محسوس و عيني نیست بلکه اعتباری است یعنی عقلاء آن را اعتبار و شارع مقدّس تأييد نموده مانند حرّيت، زوجيت و ملكيت، شما وقتی فلان كتاب را ابتیاع نمودید، تلبس به ملكيت پیدا می کنید یعنی بعد از معامله، عقلاء بین مشتری و مبيع، يك اضافه و ملكيتی را اعتبار می کنند و در نتیجه عنوان مشتق و «مالك» بر مشتری تطبيق می کند که مصنف از نوع اخير به «خارج محمول» (١) 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 عين حال که با يك مبدأ، مواجه هستیم لکن مشتقات آن مبادی، متفاوت است مثلا ضرب را اگر با ضارب مقایسه کنیم، قیامش صدوری است و چنانچه با مضروب سنجیده شود قیامش حلولی و به تعبیر مصنف «وقوعا علیه» است.

[١]- بحث ما درباره انحاء تلبس پایان پذیرفت. مصنف بحثی راجع به صفات

ص: ٣٨١

١- قد حکى بعض اجله تلامذه المصنف (قدهما) انه قال الماتن فى درسه الشريف: «ان المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتبارى كزوجيه و نحوه، و بالمحمول بالضمیمه: العارض المتأصل كالسواد-- و البياض، و وجه تسميه الاوّل بالخارج المحمول هو كونه خارجا عن الشىء و محمولا- عليه، و الثانى بالمحمول بالضمیمه لكونه محمولا بضم ضمیمه على شىء كحمل السواد على غيره فانه لا يحمل عليه الا بضم ضمیمه فيقال: الجسم ذو سواد». ر. ك: منتهى الدرّايه ١/ ٣٤٦.

خداوند متعال - تلبس ذات باری تعالی با صفات جمالیّه - دارند که:

اشکال: شما صفات جمالیّه 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 عیّت 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 تحقّق داشته باشد که آن ذات متلبس به علم باشد.

نفس اینکه صفتی عین ذات باشد و از نظر عین و خارج تغیری با ذات نداشته باشد، این هم خود، نوعی قیام و تلبس است در قضیه «الله تبارک و تعالی عالم» مبدأ - علم - از نظر مفهوم با الله تغیر دارد و در عین حال، صفات پروردگار، عین ذات او هست و در قضیه مذکور لزومی به دو مشار الیه نیست بلکه به یک ذات اشاره می کنیم که همان ذات، عین علم و قدرت است.

اشکال: اگر قضیه 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 قضیه به عرف رجوع نموده می گوئیم ایها العرف در صدق مشتق چه چیز لازم است او می گوید باید ذات و تلبس به مبدأ تحقّق داشته باشد اما صغرای

و بالجمله: يكون مثل العالم، و العادل(۱)، و غيرهما- من الصِّفات الجارية عليه تعالى و على غيره- جاريه عليهما بمفهوم واحد و معنى فارد، و إن اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الاتِّحاد، و كيفيَّه التَّبَسُّس بالمبدأ، حيث أنه بنحو العيَّته فيه تعالى، و بنحو الحلول أو الصِّدور في غيره، فلا- وجه لما التزم به في الفصول، من نقل الصِّفات الجارية عليه تعالى عمَّا هي عليها من المعنى، كما لا يخفى؛ كيف؟ و لو كانت بغير معانيها العامه جاريه عليه تعالى كانت صرف لقلقه اللسان و ألفاظا بلا معنى، فإنَّ غير تلك المفاهيم العامه الجارية على غيره تعالى غير مفهوم و لا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالى عالم، إمَّا أن نعى أنه من ينكشف لديه الشئ ء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، فتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، و إمَّا أن لا نعى شيئًا، فتكون كما قلناه من كونها صرف للقلقه، و كونها بلا معنى، كما لا يخفى.

و العجب أنه جعل ذلك علّه لعدم صدقها في حق غيره و هو كما ترى و بالتأمل فيما ذكرنا، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين و المحاكمه بين الطرفين فتأمل [۱].

- شرح :

قضيه و اينكه كجا تلبس هست و در چه مورد، تلبس تحقّق ندارد، ارتباطی به عرف ندارد وقتی با فکر و تعمّل عقلي دریافتیم كه خداوند متعال هم تلبس به علم دارد منتها تلبسش، عين ذات است كه هيچ گونه مغايرت خارجي بين ذات و صفتش نيست همين كفايت می كند بنابراین ما در تعيين مفاهيم مشتق از عرف كمك می گيريم اما در تطبيق مفاهيم بر مصاديق نيازی به عرف نداريم و پائين بودن سطح فهم عرف در درك امور خفيّه، ضرري به صدق و تطبيق صفات- به نحو حقيقت- بر خداوند متعال نمی زند.

[۱]- صفاتی از قبیل عالم بر خداوند متعال و غیر او حمل می شود معنای عالم در هر

ص: ۳۸۳

۱- لا يخفى انه ليس من صفات الذات، فلا يكون عيناً لها و «الفصول» ملترم باحد الامرين في هذه الصفات دون صفات الفعل. مشكيني «ره» ر. ك كفايه الاصول محشى ۱ / ۸۷.

دو مورد، یکی است، با یک مفهوم بر ذوات منطبق می شوند و به نحو حقیقت اولیّه است نه حقیقت ثانویّه یا ارتکاب مجاز.

سؤال: تفاوت آن دو قضیه چیست؟

جواب: فرقیان در نحوه تلبس است. تلبس خداوند به علم به نحو عیّیت است امّا تلبس زید به علم به نحو عیّیت 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 درحالی که اگر صفات عالم و امثال آن به غیر معنای عامّش 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 «اللّه 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 «أنّه من ینکشف لدیه الشیء».

اگر معنای مذکور، مورد قبول شما هست پس مدّعی ما هم ثابت است. و نقل، تجوّز 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 عیّیت و عدم عیّیت است و الا- مفهوم «عالم» در هر دو جمله به صورت حقیقت اولیّه اش هست و چنانچه آن مطلب و معنا را نپذیرید باید یکی از این دو معنا را قبول کنید:

ب: معنای قضیه «اللّه عالم» «من ینکشف لدیه الشیء» نیست و «عالم» یعنی «من لا ینکشف لدیه 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 اینکه بگوئیم «عالم» در همان معنای حقیقی استعمال شده یعنی «من ینکشف لیدیه الشیء» و مفهوم آن، مبین و مشخص است و اینکه صاحب فصول فرموده در معنای کلمه «عالم»- و امثال آن- نقلی تحقّق دارد قابل قبول نیست.

مصنّف در پایان این بحث فرموده اند: «و العجب أنّه جعل ذلك علّه لعدم صدقها فی حقّ غیره و هو كما ترى (۱)».

قوله: اللهم الا أن یقال:

دفاع (۲) 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 آنجا تحقّق پیدا کرده که:

کلمه «عالم» نسبت به خداوند، دارای معنای خاص و یک قید اضافی است یعنی

ص: ۳۸۵

۱- یعنی لوضوح انها تصدق فی حق غیره ایضا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۳۸.

۲- البتّه مصنّف، آن را بیان نکرده اند.

«من ينكشف لديه الشئىء و كان الانكشاف عين ذاته» لذا طبق خصوصیت مذکور، ادعای نقل کرده و فرموده اند: تفاوت جمله «اللّه تبارك و تعالى عالم» و «زید عالم» این است که زید، عالم است- یعنی «من ينكشف لديه الشئىء»- اما معنای «اللّه عالم» یعنی «من ينكشف لديه الشئىء و كان الانكشاف عين ذاته» و شاهدش هم این است که صاحب فصول در دنبال آن کلام، عبارتی دارند که چنین است- «... و لهذا لا يصدق فى حق غيره»- 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 عين ذات باشد- بر غیر خداوند، صادق نیست بلکه منحصر به ذات باری تعالی است-

قوله: «و بالتأمل فيما ذكرنا(۱) ظهر الخلل فيما استدلل من الجانبين(۲) و المحاكمه(۳) بين الطرفين فتأمل».

مصنّف «ره» با تحقیقات خود در صدد هستند که نزاع در مسئله 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 تلبّس 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

ص: ۳۸۶

۱- من اعتبار قیام المبدأ بالذات باحد انحائه فى صدق المشتق على نحو الحقیقه.

۲- ای المثبتین لاعتبار قیام المبدأ بالذات من دون واسطه فى العروض فى صدق المشتق على نحو الحقیقه، و النافین لذلك، و قد ظهر خلل ادله الطرفين من التحقيق الذى افاده المصنف بقوله: «و التحقيق انه لا- ينبغى ان يرتاب من كان اولى الالباب ... الخ».

۳- معطوف على- الخلل- تقریب المحاكمه بنحو يكون النزاع لفظيا... [ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۳۵۱].

السادس: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقه، التلبس بالمبدا حقيقه و بلا واسطه في العروض (1)، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به و لو مجازا، و مع هذه الواسطه، كما في الميزاب الجاري، فاسناد الجريان إلى الميزاب، و إن كان إسنادا إلى غير ما هو له و بالمجاز، إلا أنه في الإسناد، لا في الكلمه، فالمشتق في مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي، و إن كان مبدؤه مسندا إلى الميزاب بالإسناد المجازي، و لا منافاه بينهما أصلا، كما لا يخفى، و لكن ظاهر الفصول بل صريحه، اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقه، و كأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمه، و لهذا- هاهنا- محلّ الكلام بين الأعلام، و الحمد لله، و هو خير ختام [1].

- شرح :

که خصوص قیام حلولی اعتبار ندارد بلکه اگر قیام صدوری و عینی هم باشد، کافیت و کانّ نزاع در بحث مذکور، لفظی است نه معنوی لکن مصنّف در پایان همین امر فرموده اند «فتأمل» یعنی نمی توان بین طرفین، تصالّحی برقرار نمود چون اشاعره می گویند باید نحوه قیام مبدأ به ذات، حلولی باشد و لذا ملتزم به کلام نفسی شده اند آنگاه شما چگونه می توانید با اشاعره مصالحه کنید.

امر ششم

[1]- اگر مشتق بخواهد بر ذات، صادق باشد و در معنای واقعی اش استعمال شود، تلبس ذات به مبدأ به نحو حقیقت- و بلا واسطه فی العروض- معتبر نیست بلکه اگر تلبس مع الواسطه هم باشد مانند «المیزاب الجاری یا المیزاب جار» که تلبس میزاب و ناودان

ص: ۳۸۷

۱- دارای دو صورت است: الف: اصلا واسطه ای در میان نباشد ب: اگر واسطه هست، واسطه در ثبوت باشد.

به جری به ملاحظه واسطه، یعنی آب است زیرا میزاب محلّ جریان آب است باز لفظ «الجاری» حقیقت است گرچه اسناد آن به میزاب، مجاز باشد لکن مجاز در اسناد است مانند «أنت الرّیبع البقل» نه مجاز در کلمه - مانند رأیت اسدا 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 و الی غیر ما هو له است لکن لفظ «جاری» در معنای حقیقی خود که فرضاً ذات ثبت له الجری می باشد، استعمال شده پس محصّل کلام مصنّف، 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 جار یا المیزاب الجاری» در غیر ما وضع له استعمال شده البتّه ایشان به اصل مجاز، توجّه داشته اما اینکه در محلّ بحث چه نوع، مجازی هست، آیا مجاز در کلمه تحقّق دارد یا مجاز در اسناد، به آن توجّه ننموده اند و مجاز را نسبت به لفظ مشتق در نظر گرفته درحالی که مجاز در کلمه، تحقّق ندارد، بلکه مجاز مذکور، مربوط به اسناد و مانند «أنت الرّیبع البقل» است لهذا

ص: ۳۸۸

۱- واضح است که توصیف هم متضمّن اسناد است.

جمع بندی: از کلام صاحب فصول استفاده می شود که در مثال «المیزاب جار» مجاز در کلمه - مجاز در هیئت مشتق - تحقق دارد و لفظ «جار» در غیر ما وضع له استعمال شده اما نظر مصنف، این است که در هیئت مشتق، هیچ گونه تصرّفی نشده، و مجازی هم تحقق ندارد و فرضا نمی بایست قضیه حملیه مذکور را تشکیل داد اما مجازا 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 ما هو له است و عدل را نمی توان به نحو حقیقت به زید، نسبت داد در محلّ بحث هم در قضیه «المیزاب جار» یا توصیف «المیزاب الجاری» مجاز در اسناد، تحقق دارد و الا در (موصوف و صفت) و (موضوع و محمول) هیچ گونه مجازی رعایت نشده.

نمره بحث مشتق (۱):

ص: ۳۸۹

۱- (و اما الامر الثانی) فمحصله: انه قيل بترتب الثمره علی بحث المشتق فی موارد: احدها: كراهه البول تحت الشجره التي لا ثمره لها فعلا مع كونها ذات ثمره قبل ذلك، فانه بناء علی وضع المشتق للاعم مكروه و علی القول بوضعه للاخص غیر مكروه ... ثانيها: كراهه الوضوء و الغسل بالماء المشمس بعد برده و كراهه غسل الميت بالماء المسخن بعد برودته، فان الحكم بالكراهه بعد ارتفاع السخونه مبنی علی وضع المشتق للاعم و عدم اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق. ثالثها: ما اذا جعل عنوان خاص موقوفا علی كسكان بلده كذا او طلاب مدرسه كذا، و اعرضوا عن تلك البلده او المدرسه، فان جواز اعطائهم ح من عوائد الموقوفه و عدمه مبنی علی بحث المشتق. رابعها: عنوان الجلال العارض للحيوان المأكول اللحم، فانه اذا زال عنه عنوان الجلال يمكن النزاع فی بقاء حكمه بناء علی وضع المشتق للاعم، و عدمه بناء علی وضعه للاخص لکن ثبت بالنص و الاجماع كون استبراء الحيوان الجلال فی المده المضبوطه فی كل حيوان موجبا لزوال حكم الجلال عنه، و عود الاحكام الثابته له قبل جلاله فهذا المثال فرضی. و ... ر. ك: منتهی الدرایه ۱/ ۳۵۸.

المقصد الأول الأوامر

ص: ٣٩١

المقصد الأوّل: في الاوامر و فيه فصول: الأوّل: فيما يتعلّق بمادّه الأمر من الجهات، و هي عديده: الأولى: إنّه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدّده، منها الطلب، كما يقال: أمره بكذا. و منها الشّان كما يقال: شغله أمر كذا و منها الفعل كما في قوله تعالى: وَ مَا أَمُرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ و منها الفعل العجيب كما في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا* و منها الشّيء كما تقول: رايت اليوم أمرا عجيبا و منها الحادثه و منها الغرض كما تقول: جاء زيد لأمر كذا [١].

- شرح :

مقصد اوّل «در اوامر»

فصل اوّل «در مادّه امر- الف، ميم و راء-»

اشاره

[١]- بحث ما درباره مقدمات، پايان پذيرفت اکنون بحث در مقاصد كتاب از جمله مقصد اوّل- در اوامر- را شروع می كنيم. مصنّف در مقصد اوّل، فصول گوناگونی را مرتّب نموده از جمله اينكه فصل اوّل آن را به مادّه امر- الف، ميم و راء- اختصاص داده و در آن از جهات مختلفي بحث نموده اند.

جهت اوّل معانی لفظ «امر»- الف، ميم و راء- از نظر لغت و عرف

اشاره

برای لفظ «امر» معانی متعدّدی ذکر شده و ظاهرش این است که لفظ مذکور به نحو اشتراك لفظی در آن معانی استعمال شده:

ص: ۳۹۳

۱- «طلب»: مانند «امرہ 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 «شغلتی 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 «إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأْتِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (۱). یعنی کار و فعل فرعون، سفیهانه بود نه عاقلانه.

۴- «فعل عجیب»: گاهی کلمه «امر» به معنای فعل عجیب، استعمال می شود مانند قول خداوند متعال: الف: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيهَا سَافِلَهَا وَ آمَطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مُنْضُودٍ» (۲).

ب: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَ فَارَ التَّنُورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِّن كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ أَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَ مَن آمَنَ وَ مَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (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 قبلا وعده هلاک آنان داده شده (همسر نوح و یکی از فرزندان) و همچنین مؤمنان را اما جز عده کمی به او ایمان نیاوردند. (۴).

ص: ۳۹۴

۱- سوره هود: ۹۷.

۲- سوره هود: ۸۲.

۳- سوره هود: ۴۰.

۴- ر. ک: تفسیر نمونه: ۹۶/۹.

و لا يخفى أنّ عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أنّ الأمر في (جاء زيد لأمر كذا) ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم (1) [1].

- شرح :

۵- «شيء»: مانند «رأيت اليوم امرا عجيبا» ای شیئا عجيبا.

۶- «حادثه»: مانند «امر كربلا 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 جئتک لأمر كذا.

در مثال مذکور و اشباه آن، لفظ «امر» در مفهوم «غرض» استعمال نشده بلکه از حرف لام «غرض» را استفاده می کنیم، نه اینکه 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

ص: ۳۹۵

۱- ممکن ان يكون اشاره الى ان اللام قد تدخل على نفس المصداق و قد تدخل على نفس المفهوم المضاف الى مصداقه كما تقول جئتک لغرض كذا فالامر في المقام مستعمل استعمال لفظ الغرض بقرينه اضافته الى (كذا) نعم قولك: جئتک لأمر، مستعمل في المصداق فتأمل. ر. ك حقائق الاصول ۱ / ۱۴۱.

معنای «شیء» استعمال شده منتها 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 اینکه 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 اینکه: «امر» از مصداق غرض است مانند کلمه «زیارت» که خودش دارای معنای مستقلی است اما بعد از آنکه 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 امرا عجیباً» می توانستیم به جای کلمه «امر» لفظ «شیء» را استعمال کنیم و معنای آن جمله، صحیح بود، در محلّ بحث هم می توان به جای «امر» کلمه غرض را استعمال کرد و گفت «جئتک لغرض کذا» به خلاف جمله «جئتک

ص: ۳۹۶

و هكذا الحال في قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا* يكون مصداقا للتعجب، لا مستعملا في مفهومه، و كذا في الحادثة و الشأن.

و بذلك ظهر ما في دعوى الفصول، من كون لفظ الأمر حقيقه في المعنيين الأولين، و لا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشئ ء، هذا بحسب العرف و اللغه [١].

- شرح :

لزيارتك» كه نمى توان به جاي كلمه زيارت، لفظ «غرض» را استعمال نمود زيرا غرض، مفهومی است كه زيارت، مصداق آن هست و نمى توان به جاي كلمه «زيارت» لفظ غرض را استعمال كرد اما مى توان به جاي لفظ امر كلمه غرض را به كار برد و گفت جاء زيد لغرض كذا با توضيحات مذكور مى توان نتيجه گرفت كه «غرض» مفاد كلمه امر است و مسأله مصداق، مطرح نيست.

[١]- ب: از جمله معانى و موارد استعمال «امر» را «فعل» و «فعل عجيب» ذكر کرده اند مانند «فلما جاء امرنا» در مورد مذكور هم «امر» در مفهوم فعل عجيب استعمال نشده بلكه در معنای «شى ء» استعمال شده منتها نه مطلق شى ء بلكه شى ء كه مصداق تعجب است و صدق عنوان تعجب بر آن، غير از اين است كه در مفهوم تعجب و فعل عجيب استعمال شده باشد.

ج د: مواردی را هم كه گفتيد «امر» در معنای «حادثة» و «شأن» استعمال شده از اين قبيل است يعنى امر در معنای «شى ء» به كار رفته منتها شى ء خاصى كه علاوه بر اين كه مصداق شى ء هست، داراى عنوان حادثة يا شأن هم مى باشد.

تذکر: ظاهرا فرمایش مصنف «ره» تمام نيست زيرا:

در استعمال «امر» در مفهوم غرض - در جمله جاء زيد لامر كذا- ايشان فرمودند:

لفظ «امر» در مفهوم شى ء استعمال شده، نه غرض و «لام» دلالت بر غرض مى كند، ما بيان مذكور را مى پذيريم اما در معانى ديگر «امر» از جمله «حادثة»- مانند امر كربلا

ص: ٣٩٧

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 زيد لامر كذا، «غرض» را از حرف لام استفاده می کردیم اما در مثال اخیر- امر كربلا 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 كربلا 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 كربلا 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 زيد لامر كذا» 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 زيد عمروا بكذا.

۲- گاهی هم به معنای «شیء» استعمال می شود البته بدیهی است که لفظ «شیء» جامد و دارای معنای غیر اشتقاقی هست مانند رأيت اليوم امرا عجيبا ای شيئا عجيبا، اما شأن، فعل، فعل عجيب، 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

ص: ۳۹۸

۱- یعنی المنصوص بالخصوصيات المبحوث عنها في الجهات الآتية. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۲.

۲- أمر، مأمور و مأمور به از آن مشتق می شود.

و أمّا بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقه في القول المخصوص و مجاز في غيره، و لا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإنّ معناه- حينئذ- لا يكون معنى حديثاً، مع أنّ الاشتقاقات منه- ظاهراً- تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر [١].

- شرح :

شأن، مصداق حادثه، مصداق غرض و امثال آن هست و اینکه 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 درحالی 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 درحالی که شغلی امر- شأن- کذا و امثال آن هم مانند جاء زید لامر کذا هست که امر در مفهوم غرض استعمال نشده بلکه در مصداق غرض به کار رفته.

جمع بندی: به نظر مصنّف از نظر لغت و عرف، ماده امر- الف، میم و راء- دارای دو معنا هست: ١- طلب ٢- شیء.

معنای اصطلاحی لفظ امر - الف، میم و راء-

[١]- نقل اتفاق شده که «امر» در قول مخصوص- صیغه افعال- حقیقت است یعنی

ص: ٣٩٩

و يمكن أن يكون مرادهم به هو الطَّلَب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدلّ عليه، نعم القول المخصوص - أي صيغته الأمر - إذا أراد العالی بها الطَّلَب يكون من مصاديق الأمر، لكنّه بما هو طلب مطلق أو مخصوص [۱].

- شرح :

در اصطلاح اصولیین، مراد از امر، همان صیغه افعال است.

اشکال: اگر معنای «امر» صیغه افعال 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 افعال هست یعنی «اضرب، افعّل و اقم» قابل اشتقاق می باشند اما نفس مفهوم صیغه افعال و آن عنوان کلی یک معنای حدّی و قابل اشتقاق نمی باشد.

آیا مانع و اشکالی دارد که صیغه افعال قابل اشتقاق نباشد؟

ظاهر، این است که مبنای اشتقاق مادّه «امر» همان معنای اصطلاحی هست نه معنای عرفی و لغوی آنگاه اگر معنای اصطلاحی، حدّی 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 درعین حال می توان معنای اصطلاحی را توجیه نمود که اینک به توضیح آن خواهیم پرداخت.

[۱] - جواب: مصنّف «ره» در صدد توجیه برآمده اند که: معنای اصطلاحی، نفس «صیغه افعال» نیست بلکه طلب به صیغه افعال هست و عنوان طلب در معنای اصطلاحی مدخلیت دارد منتها آلت و وسیله طلب، همان صیغه افعال باید باشد پس معنای اصطلاحی امر، چنین است: «الامر هو الطَّلَب بصیغه افعال» و اگر طلب، معنای امر شد،

ص: ۴۰۰

و كيف كان، فالأمر سهل لو ثبت النّقل (1)، و لا- مشاحه في الاصطلاح، و إنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً و لغه، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، و قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب و السنه، و لا حجه على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقه و المجاز.

- شرح :

بدیهی است که «طلب» دارای معنای حدی و اشتقاقی می باشد و از جمله اشتقاقات آن «طلب، یطلب، اطلب، طالب و مطلوب» است.

سؤال: چرا لفظ «طلب» در معنای اصطلاحی ذکر نشده؟

جواب: صیغه افعال دالّ 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 الطّب ...».

گفتید صیغه افعال دالّ بر طلب و کاشف از طلب هست، بدیهی است که «دالّ 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 اینکه خواهیم گفت که صیغه افعال و امر باید از فرد عالی صادر شود و در آن علو، اعتبار دارد- در محلّ بحث هم درعین حال که صیغه افعال، لفظ است و طلب، یک امر واقعی و معنوی می باشد می توان از باب اتّحاد و شدّت ارتباطی که بین لفظ و معنا هست، صیغه افعال را از مصادیق طلب فرض کرد تا در نتیجه عنوان امر پیدا کند- البتّه امر به معنای لغوی- و

ص: ۴۰۱

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.

و ما ذكر في الترجيح، عند تعارض هذه الأحوال، لو سلم، و لم يعارض بمثله، فلا دليل على الترجيح به، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل، نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه، و لو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق، فليحمل عليه، و إن لم يعلم أنه حقيقه فيه بالخصوص، أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل [١].

- شرح :

بدیهی است که امر در لغت و عرف به معنای مطلق طلب و در اصطلاح به معنای طلب به صیغه مخصوص بود.

خلاصه: صیغه افعال با اینکه «لفظ» است، می توان عنوان طلب و امر به آن داد.

[١]- تذکر: 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 «... وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بَرَشِيدٍ» (١) «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا» (٢) و «... فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٣) و ...

ص: ٤٠٢

١- سوره هود: ٩٧.

٢- سوره هود: ٨٢.

٣- سوره نور: ٦٣.

آیا تمام استعمالات مذکور به نحو حقیقت است یا اینکه 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 اینکه به صورت مشترک معنوی است یعنی یک قدر جامع و مفهوم واحدی متصور است که لفظ امر مشتمل بر تمام آن معانی هست؟

قبلا- 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 عدّه 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:

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 مثلا- عدّه 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 الظنّ يلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب.

دلیل آنها دو جزء یا دو مقدمه دارد و باید هر دو ثابت شود تا دلالتش کامل باشد.

اینکه می گویند مجاز بر اشتراک لفظی غلبه دارد باید آن را ثابت کنند و بفرض ثبوت چه اثری دارد آیا «جمله الظنّ يلحق الشّیء بالاعمّ 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 اینکه گفته اند «الظنّ يلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب» اثری ندارد.

خلاصه: ادله و وجوه مرجحه 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 اینکه 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 معنای «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 حجیت دارد مثلاً کلمه اسد در جمله «رأیت اسدا یرمی» در رجل شجاع، ظهور دارد. منتها ظهور آن مستند به قرینه هست خلاصه اینکه اگر لفظ امر در معنای ظهور پیدا نکرد آن ادله و وجوه مرجحه اثری ندارد.

شما- مصنف- یک قاعده کلی را بیان کردید چرا صریحاً پاسخ مسئله 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

الجهه الثانيه: الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر، فلا- يكون الطلب من السافل أو المساوي أمرا، و لو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالی أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه [بجناحه] [۱].

- شرح :

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 اینکه دارای قرینه باشند.

تذکر: بیان اخیر مصنّف «ره»- ظهور امر در طلب- با فرمایش قبلی ایشان- و لا یبعد دعوی کونه حقیقه فی الطلب فی الجملة و الشیء...- تعارض دارد و کانّ ایشان از عقیده قبلی عدول نموده و فرموده اند: «لا یبعد ان یکون كذلك فی المعنی الاول»- ظهور در معنای طلب-

جهت دوّم در امر «علو» معتبر است

[۱]- گفتید «امر» در طلب «ظهور» دارد اکنون سؤال ما این است که:

آیا مقصود، مطلق طلب هست یا اینکه باید طالب، دارای «علو» یا استعلاء یا «علو و استعلاء» و یا اینکه علو با عدم استخفاف باشد؟

ص: ۴۰۵

و أما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، و تقبيح الطالب السافل من العالی المستعلی (۱) علیه، و توییخه بمثل: إنك لم تأمره، إنما هو علی استعلائه، لا علی أمره حقیقه بعد استعلائه، و إنما یكون إطلاق الأمر علی طلبه بحسب ما هو قضیه استعلائه، و کیف كان، ففي صحه سلب الأمر عن طلب السافل، و لو كان مستعلیا كفايه [۱].

- شرح :

به عبارت دیگر آیا حتما باید طلب از شخص عالی نسبت به سافل تحقق پیدا کند یا اینکه 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 امّا 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

ص: ۴۰۶

۱- صفة للسافل.

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 نموده اند:

دلیل: اگر فقیری به یک شخص بزرگی رجوع نماید و با لحن آمرانه از او تقاضای کمک کند در این صورت، عقلاء در مقام توبیخ او برآمده، می گویند «لم تأمره» یعنی تو حقّ صدور امر نداشتی و چرا امر کردی از اینکه عقلاء در موقع توبیخ، جمله مزبور را استعمال می کنند، کشف می کنیم که طلب آن فقیر هم دارای عنوان «امر» هست و اگر عنوان «امر» نمی داشت پس چرا عقلاء جمله «لم تأمره» را استعمال کردند؟

جواب: اگر شما به اصل توبیخ عقلاء تمسک می کنید، بدانید که توبیخ 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 می گوئید چرا عقلاء در مقام توبیخ 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 توبیخ، به استناد نظر سافل که برای خود «امری» ترتیب داده که مبنایش علو خیالی هست به او می گویند «لم تأمره» در حقیقت، عبارت مذکور، واقعیتی ندارد و عقلاء روی مبنای امر، آن جمله را بیان می کنند.

مصنف «ره» دلیل و شاهی بر مدّعی خود اقامه نموده اند که:

الوجه الثالثه: لا یبعد كون لفظ الأمر حقیقه فی الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه [۱].

- شرح :

اگر سافلی - و لو استعلاء نماید - از شخص عالی طلبی نماید، می توان عنوان امر را از آن طلب، سلب نمود و مثلاً گفت: «هذا طلب و ليس بطلب امری» پس صحت سلب، مسئله 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.

جهت سوّم لفظ امر - الف، میم و راء - حقیقت در وجوب است

اشاره

[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 اینکه 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، البتّه مصنّف، یک دلیل و چند مؤید بر مدّعی خود ذکر نموده اند که دلیلشان عبارت است از:

انسباق - تبادر - هنگامی که ماده امر - الف، میم و راء - بدون قرینه، اطلاق می شود، متبادر به ذهن، همان طلب لزومی است و تبادر هم علامت حقیقت است

ص: ۴۰۸

۱- اعمّ از وجوب و استحباب.

و يُؤَيِّدُهُ (۱) قوله تعالى فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ [۱].

- شرح :

پس موضوع له و معنای عرفی «امر» طلب لزومی می باشد.

[۱]- تذکر: مصنف «ره» چهار مؤید به نفع خود، ذکر نموده و علت اینکه 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: «... فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (۲).

در آیه مذکور هم صیغه افعال - یعنی امر غائب- و هم ماده امر- الف، میم و راء- استعمال شده و در محلّ خودش ثابت شده که صیغه افعال و امر غائب، دلالت بر وجوب و الزام می کند و کَانَ مفاد آیه، چنین است که:

کسانی که از امر خداوند متعال- یا رسول او- مخالفت می کنند لزوما باید حذر کنند از اینکه 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 و آله) 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

ص: ۴۰۹

۱- جعل [المصنف] المذكورات مؤیدات لا ادله لعله من جهة عدم صلاحيتها للاثبات اذ ليس الاستعمال الامر في الوجوب و الاستعمال اعم من الحقیقه، و لعل فهمه في الاول مستند الى ماده الحذر و الثاني، الى المشقه، و في الثالث الى مقابله بالشفاعه. فتأمل. ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴.

۲- سوره نور: ۶۳.

و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: (لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرِهِمْ بِالسَّوَاكِ) [۱].

و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ- لبریره بعد قوله: أ تَأْمُرْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟-: (لَا، بَلْ إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ) إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ [۲].

- شرح :

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 دوّم: «... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرِهِمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ».

از حدیث مذکور، استفاده می شود که «امر» انسان را در مشقّت قرار می دهد و اگر امر دلالت بر طلب لزومی نمی کرد که انسان در مشقّت واقع نمی شد، به علاوه امر استحبابی نسبت به سواک از رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) 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» مشقّت 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 «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ» می باشد و اگر قرینه مذکور در آن نمی بود، امکان داشت کسی بگوید «امر» دلالت بر وجوب نمی کند. البتّه احتمال مذکور، بعید می باشد و به هر حال، حدیث مزبور می تواند یکی از مؤیدات قرار گیرد.

[۲]- مؤید سوّم: قوله (۱) (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «عَوَالِي اللَّالِكِيِّ: رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ: أَنَّ زَوْجَ»

ص: ۴۱۰

۱- مستدرک الوسائل ج ۱۵ کتاب النکاح باب ۳۶ از ابواب نکاح العیید و الاماء ح ۳- و عوالی اللالکی ج ۳ ص ۳۴۹ ح ۲۸۴.

و صحّه (۱) الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه أمره، و توبيخه على مجرد مخالفته، كما فى قوله تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك [۱].

- شرح :

بريره كان عبدا أسود يقال له: مغيث، كائى انظر اليه يطوف خلفها يبكى و دموعه تجرى على لحيته، فقال النبى (صلى الله عليه و آله) للعبّاس: «يا عبّاس، الا- تعجب من حب مغيث بريره و من بغض بريره مغيثا؟! فقال لها النبى (صلى الله عليه و آله): (لو راجعته) فانه ابو ولدك» فقالت: يا رسول الله، أ تأمرنى؟ قال: «لا انما انا شفيع» فقالت: لا حاجه لى فيه».

همان طور كه مشاهده مى كنيد بريره عرض كرد يا رسول الله به من امر مى كنيد كه من مجبور به اطاعت شوم- أ تأمرنى يا رسول الله- پيامبر گرامى فرمودند «خير» من «امرى» ندارم بلكه شفاعت مى كنم.

مستفاد از روايت، اين است كه اگر «امرى» از ناحيه پيامبر مى بود، ديگر حق مخالفت براى بريره وجود نمى داشت پس ...

[۱]- مؤيد چهارم: اگر امرى از مولا صادر شود و عبد با آن مخالفت نمايد، عقلاء با عبد عاصى احتجاج نموده و او را مذمت و توبيخ مى كنند كه چرا با امر مولا مخالفت كردى پس معلوم مى شود كه وجود «امر» حق مخالفت را از انسان سلب نموده و مخالفت با آن، موجب استحقاق مذمت هست.

خداوند متعال هم در قضيه سجده نكردن ابليس بر آدم چنين فرموده است: «... ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (۲). يعنى با اينكه تو را امر به سجده

ص: ۴۱۱

۱- الف: الظاهر بمقتضى السياق كونه معطوفا على قوله:- قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ- فيكون كغيره من المؤيّدات، و يحتمل ان يكون معطوفا على قوله: «انسباقه» ليكون دليلا- لا مؤيدا ... ر. ك منتهى الدرايه ۱ / ۳۷۴. ب: معطوف على الانسباق. ر. ك حقائق الاصول ۱ / ۱۴۴.

۲- سورة اعراف: ۱۲ و ۱۱.

و تقسیمه إلى الإيجاب و الاستحباب، إنما يكون قرينه على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، و صحه الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقه، كما لا يخفى، و أما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرّت الإشارة إليه في الجبهه الأولى، و في تعارض الأحوال، فراجع [١].

- شرح :

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 توییخ 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 مدّعی مصنّف ندارد.

ادله کسانی که می گویند امر برای مطلق طلب وضع شده - ادله قائلین به اشتراک معنوی -

ادله کسانی که می گویند امر (١) برای مطلق طلب وضع شده - ادله قائلین به اشتراک معنوی -

[١] - ١: صحّت تقسیم امر به وجوب و استحباب: یعنی می توان «امر» را مقسم و وجوب و استحباب را از اقسام آن قرار داد و گفت: «الامر اما للوجوب و اما للاستحباب» پس از صحّت تقسیم کشف می کنیم که «امر» برای معنای عام و قدر جامعی وضع شده که آن مطلق طلب - استحباب و وجوب - هست.

اشکال: از اینکه 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؟

ص: ٤١٢

١- الف، میم و راء.

و الاستدلال بأنّ فعل المندوب طاعه، و كلّ طاعه فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، و إلا لا يفيد المدعى [١].

- شرح :

شما که مانند سید مرتضی «اعلی الله مقامه الشریف» اصل در استعمال را حقیقت نمی دانید البتّه مشهور هم استعمال را اعمّ از حقیقت و مجاز می دانند و استعمال به تنهایی دلالت بر حقیقت نمی کند و از اینکه «امر» را مقسم قرار داده و گفتید «الامر اما للوجوب و اما للاستحباب» فقط کشف می کنیم که «الامر استعمال فی المعنی الذی هو القدر الجامع» اما دلالتی بر حقیقی یا مجازی بودن استعمال ندارد.

۲- اصل استعمال «امر» در طلب و جوبی و ندبی، مسلم و غیر قابل انکار است اما ما مردّد 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 اینکه مشخص شود که در تعارض احوال، ملاک و مناط، پیدایش «ظهور» برای لفظ هست نه مرجّحات ظنیّه.

[١]- ٣: سومین دلیل کسانی که می گویند «امر» برای مطلق طلب وضع شده مرکّب

ص: ٤١٣

از صغرا و کبرائی هست که: «انّ فعل المندوب طاعه، و کلّ طاعه 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:

اینکه می گوئید «کلّ طاعه 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 امّا نتیجه قضیه، دلیلی بر مدّعی شما نیست زیرا در این صورت، نتیجه قیاس چنین می باشد که: فعل المندوب هم مأمور به هست و لو مجازا 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.

ص: ۴۱۴

الجهه الزابعة: الظاهر أنّ الطلب الذى يكون هو معنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون (1) طلبا بالحمل الشائع الصيغى، بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا انشائيا، سواء أنشئ بصيغته افعال، أو بمادّه الطلب، أو بمادّه الأمر، أو بغيرها [1].

- شرح :

جهت چهارم معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

اشاره

تذکر: مصنف «ره» بحث بسیار دقیقی را مطرح نموده اند که امید است نگارنده بتواند تمام مطالب مربوطه را به نحو کامل و وافى به رشته تحریر درآورد.

[1]- گفتیم معنای امر- الف، میم و راء- از نظر لغت و عرف، عبارت است از طلب پس اجمالا- مسلم است که معنای حقیقی امر «طلب» می باشد اما اینکه سایر معانی «امر» هم عنوان حقیقت دارد یا نه فعلا ارتباطی به بحث ما ندارد.

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

جواب: برای پاسخ به سؤال مذکور، قبلا به توضیح طلب حقیقی و انشائی

ص: ۴۱۵

۱- كان الاولى أن يقول: المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقا مقابل الطلب الاعتبارى المعبر عنه بلفظ الطلب الانشائى لما عرفت من ان لفظ الطلب مشترك بين نحوى الطلب فالطلب الحقيقى عين الطلب لا- انه يحتمل عليه بالحمل الشائع و انما الذى يحتمل عليه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الخارجى الحقيقى و هكذا الحال فى قوله «الذى لا يكون ... الخ» اذ الفرق بين الطلب الحقيقى و الانشائى الاعتبارى هو الفرق بين الماه المطلق و المضاف، لكن ظاهر العبارة كون لفظ الطلب موضوعا للجامع بين النحوين فيكون مشتركاً معنوياً لا- لفظياً و هو غير ظاهر. هذا بناء على كون الطلب الانشائى نحو آخر من انحاء الطلب فى قبال الطلب الحقيقى اما لو كان هو الطلب الحقيقى انشاء ادعاء فلفظ الطلب ليس موضوعا للطلب الحقيقى لا غير اذ ليس هناك نحو آخر للطلب سواه. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۵.

طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می باشد 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 می باشد پس در مثال مذکور، یک طلب حقیقی تحقق دارد بدون اینکه نیاز به وجود لفظ و کلامی هم باشد و لزومی ندارد شما آن مطلب را به صورت خبر برای کسی بیان کنید بنا بر آنچه که گفتیم نتیجه گرفته می شود 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 می دانید 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 می شود.

یک مثال: در باب نکاح شما به وسیله انکحت و قبلت، علقه زوجیت را که یک امر اعتباری است، انشاء و ایجاد می کنید و یا مثلاً- در مورد بیع، وقتی مقدمات و شرائط انجام معامله، مهیا شد به وسیله صیغه مخصوصی بیع را ایجاد و انشاء می کنید. پرواضح است که «بیع» مانند «زید» دارای وجود خارجی نیست بلکه شما به وسیله صیغه

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» مثلا شما نمی توانید به وسیله لفظی آن را انشاء و ایجاد کرده و نامش را وجود انشائی بگذارید. متقابلا- برخی از مفاهیم درعین حال که دارای وجودات حقیقیه هستند لکن وجودات انشائیه هم درباره آنها می توان تصوّر نمود- دارای وجود انشائی هم می باشند- مانند طلبی که اکنون محلّ بحث ما هست.

البته گاهی ممکن است انسان، طلب حقیقی نداشته باشد اما به وسیله لفظی طلب انشائی داشته باشد مثلا در مواردی که مولا در صدد امتحان، عبد خود هست، امریّه ای صادر می کند درحالی که نمی خواهد مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند در فرض مذکور با کلمه «افعل» و امثال آن، مفهوم طلب را ایجاد و طلب انشائی در خارج، تحقّق پیدا می کند در مثال مزبور، اصلا طلب حقیقی وجود ندارد لکن طلب انشائی محقّق شده و بدیهی است که در اغلب اوامر صادره هر دو نوع طلب- حقیقی و انشائی- تحقّق دارد که طلب حقیقی قیام به نفس دارد و آن خواست واقعی انسان است و طلب انشائی هم فرضا به وسیله اقیموا الصلاه و اتوا الزکاه و امثال آنها تحقّق پیدا می کند.

خلاصه: اجمالا 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 مثلا فردی اراده می کند که مفهوم طلب در ضمن و به وسیله لفظی تحقّق پیدا کند. لازم به تذکر است که بین دو قسم طلب مذکور ملازمه ای نیست مثلا در اوامر امتحانی فقط طلب انشائی تحقّق دارد فرضا مولا با جمله «اسقنی ماء» عبد خود را امتحان می کند و هیچ گونه طلب حقیقی ندارد.

ص: ۴۱۷

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 المولی عبده بكذا» و این مطلب تابع آن نیست که آیا مطلبی را که او امر کرده، مطلوب واقعی مولا هم بوده یا اینکه 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 هریک 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 ملا-ک حمل شایع صناعی این است که باید موضوع، یکی از افراد حقیقه 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

ص: ۴۱۸

۱- الذی ملاکه ما ثبت فی محله الاتحاد الوجودی و التغایر المفهومی ... ر. ک منتهی الدرایه ۱/ ۳۷۹.

شایع صناعی است و عینا مانند قضیه حملیه «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 قضیه «زید انسان» حملش، حمل شایع صناعی هست یا اینکه قضیه حاصله، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست؟

جواب: قضیه 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:

درعین 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 محلّ بحث اگر شما طلب حقیقی را موضوع و محمول را مفهوم طلب قرار دهید، یک قضیه حملیه با حمل شایع صناعی تحقق پیدا می کند اما اگر طلب

ص: ۴۱۹

۱- از این جهت، مانند اوست که اگر یک قضیه حملیه تشکیل دهیم، حملش شایع صناعی هست؟

و لو أبيت إلا- عن كونه موضوعا للطلب فلا- أقل من كونه منصرفا إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا، و ذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الأمر (1) في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب،

- شرح :

انشائی (2) 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 طلبا مطلقا بل طلبا انشائيا سواء انشأ بصيغته افعال او بمادّه الطلب او بمادّه الامر او غيرها».

سؤال: اگر بخواهیم حمل شایع صناعی تصوّر کنیم راهش چیست؟

جواب: اگر طلب مقتید 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 الصیلاه، آتوا الزکاه و صوموا» و امثال آنها از مصادیق واقعیه طلب انشائی می باشد لذا می توان گفت «اقیموا الصلاه طلب انشائی».

تذکر: لزومی ندارد که طلب انشائی به صیغه «افعل» انشاء شود بلکه می توان با مادّه طلب- اطلب منك کذا- یا مادّه امر- امرک بکذا- و امثال (3) آنها انشاء نمود.

ص: ۴۲۰

۱- ای کما ان الشأن و الحال.

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.

و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقيه و اختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره، من المغايره بين الطلب و الإراده، خلافا لقاطبه أهل الحقّ و المعتزله، من اتّحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحقّ في المقام، و إن حقّقناه في بعض فوائدها إلا أنّ الحواله لما لم تكن عن المحذور خاليه، و الإعاده ليست بلا فائده و لا إفاده، كان المناسب هو التّعرض ها هنا أيضا [١].

- شرح :

[١]- مصنّف «ره» مماشاتی 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» درعین 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 درعین 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 متصوّر می شود.

قوله: كما أنّ الامر [ای الشان] فی لفظ الاراده علی عکس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند اطلاقها هو الاراده الحقيقيه...».

سؤال: آیا بین اراده و طلب، تفاوتی هست؟

از نظر لغت هیچ گونه فرقی بین آن دو نیست اما درعین حال بین آن دو لفظ مترادف تفاوتی هست که:

ص: ۴۲۱

فاعلم، أنّ الحقّ كما عليه أهله- وفاقا للمعتزله و خلافا للأشاعره- هو اتّحاد الطّلب و الإراده، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطّلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الاراده الإنشائيّه، و بالجمله هما متّحّدان مفهوميا و إنشاء و خارجا، لا أنّ الطّلب الإنشائيّ الذى هو المنصرف إليه إطلاقه- كما عرفت- متّحد مع الإراده الحقيقيه التى ينصرف إليها إطلاقها أيضا، ضروره أنّ المغايره بينهما أظهر من الشّمس و أبين من الأمس، فإذا عرفت المراد من حديث العيتيه و الاتّحاد، فى مراجعه الوجدان عند طلب شىء و الأمر به حقيقه كفايه، فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامة برهان، فإنّ الإنسان لا يجد غير الإراده القائمه بالنفس صفه أخرى قائمه بها، يكون هو الطّلب غيرها، سوى ما هو مقدّمه تحقّقها، عند خطور الشّىء و الميل و هيجان

- شرح :

لفظ طلب بر اثر كثر استعمال به طلب انشائي انصراف پیدا کرده امّا لفظ «اراده» به علت كثر استعمال به طلب و اراده حقيقى منصرف هست. پس در عين حال كه معنا و موضوع له «اراده و طلب» متّحد هست امّا از نظر انصراف، تفاوتى با يكديگر دارند زيرا انصراف، تابع كثر استعمال هست و آن دو لفظ به خاطر كثر استعمال به دو چيز منصرف هستند لذا بعضى تصوّر کرده اند كه طلب و اراده، داراى دو معنا و دو موضوع له متغاير هستند و توجهى ننموده اند كه تفاوت ميان آن دو در موضوع له آنها نيست بلكه مربوط به مقام انصرافشان مى باشد لذا مرحوم آقاى آخوند «اعلى الله مقامه الشّريف» فرموده اند:

اکنون كه بحث ما به طلب و اراده رسيد مانعى ندارد كه مقدارى درباره آنها بحث كنيم گرچه در كتاب فوائد- كه همراه با حاشيه بر رسائل شيخ اعظم «ره» چاپ شده مفضّلا بحث كرديم «الا انّ الحواله لما لم تكن عن المحذور خاليه و الاعاده ليست بلا فائده و لا افاده كان المناسب هو التّعريض هاهنا ايضا».

ص: ۴۲۲

الرَّغْبَةُ إِلَيْهِ، وَالتَّصَدِيقُ لِفَائِدَتِهِ، وَهُوَ الْجَزْمُ بِدَفْعِ مَا يُوجِبُ تَوَقُّفَهُ عَنِ طَلْبِهِ لِأَجْلِهَا.

و بالجمله: لا- يكاد يكون غير الصِّفَاتِ المعروفه و الإراده هناك صفة أخرى قائمه بها يكون هو الطَّلب، فلا محيص [إلا] عن اتِّحاد الإراده و الطَّلب، و أن يكون ذاك الشُّوق المؤكِّد المستتبع لتحريك العضلات في إرادته فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبده به فيما لو أراد لا كذلك، مسمًى بالطَّلب و الإراده كما يعبر به تارة و بها أخرى، كما لا يخفى [١].

- شرح :

آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست؟

[١]- گفتیم موضوع له طلب و اراده، متحد است امّا آن دو در مقام انصراف، اختلاف دارند یعنی لفظ «طلب» به طلب انشائی (١) منصرف هست امّا «اراده» انصراف به اراده حقیقیه دارد و تفاوت در انصراف، منشأ اختلافی شده که:

علماء امامیه قاطبه- به استثنای بعضی- و معتزله معتقد شده اند که طلب و اراده، دو لفظی هستند که موضوع له آنها متحد است امّا اشاعره و بعضی از امامیه، خیال کرده اند که لفظ «طلب» به ازای یک معنا و کلمه «اراده» برای معنای دیگری وضع شده.

مصنّف «ره» دلیل و شاهدهی هم به نفع خود ذکر کرده اند که:

هنگامی که طلب و اراده شما به شیء تعلّق گرفته به وجدان خود مراجعه کنید، مشاهده خواهید کرد که غیر از اراده و مقدمات آن (٢) خصوصیت دیگری در نفس شما

ص: ٤٢٣

١- ابتدای همین بحث- جهت چهارم- طلب انشائی و حقیقی را توضیح دادیم.

٢- مقدمات اراده از مرحله تصوّر مراد شروع می شود. ابتداء، انسان، چیزی را تصوّر 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 مؤکّد» تعبیر نموده اند یعنی آن اشتیاق کاملی که انسان را راحت نمی گذارد بلکه به دنبال و همراه شوق مؤکّد، مراد را-- در خارج ایجاد می کند- در صورتی که بخواهد بالمباشرة 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 مؤکّد و آن حالت نفسانی گاهی به طلب و گاهی به اراده تعبیر می شود. البتّه مصنّف در عبارت کتاب فقط مقدمه آخر اراده را ذکر نموده و سایر مقدمات- مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل و هیجان- را مقدمه المقدمه فرض نموده و از آخرین مقدمه که انسان را برمی انگیزد تا موانع را برطرف و شرائط را موجود کند

به «جزم» تعبیر کرده اند.

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، مباشرتاً مطلوب را ایجاد نماید خودش مشغول فعالیت می شود و الا به کارگزارانش فرمان می دهد تا آن را اتیان نمایند.

خلاصه اینکه 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 (۱) که وجودات و خارجیت افراد انسان، مشاهده و محسوس است و انسان، زید و عمرو را در خارج می بیند اما وجود خارجی و حقیقی طلب، مشاهده و محسوس نیست مثلاً هنگامی که شما نسبت به مطلبی یقین پیدا کردید، مسلماً علم و تصدیق و اذعان، حقیقی است که در نفس شما پیدا شده اما امر محسوسی نیست. وجود حقیقی طلب و اراده هم همان خواست، طلب و شوق مؤکّدی است که در نفس انسان، نسبت به امور مختلف، تحقق پیدا می کند.

ص: ۴۲۴

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 امّا «طلب و اراده» دارای وجود انشائی هستند- یعنی انشاء طلب به صیغه افعال و امثال آن-

طلب و اراده دارای وجود ذهنی یکسانی هستند مثلاً هنگامی که از شما سؤال می کنند طلب و اراده چه معنائی دارد شما بعد از توجه و التفات ذهنی به آن دو لفظ، معنای آنها را بیان می کنید پس توجه ذهنی، معنای وجود ذهنی می باشد.

خلاصه اینکه 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 امّا 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 کلمه اراده را استعمال می کنند.

امّا از نظر مقام انصراف، بین آنها اختلاف هست یعنی به مجرد شنیدن لفظ طلب، طلب انشائی در ذهن متصور می شود امّا با استماع کلمه اراده، اراده حقیقی به ذهن خطور می کند و هیچ مانعی ندارد که دو لفظ، یک حقیقت را معرفی کنند امّا از نظر مقام انصراف متفاوت باشند و همین اختلاف در انصراف، موجب شده که اشاعره بگویند طلب و اراده با یکدیگر تغایر دارند.

تذکر: الف: ما که طلب و اراده را متحد می دانیم، نمی گوئیم از نظر مقام انصراف هم به یک مطلب انصراف دارند.

ب: ما قائل به اتحاد طلب انشائی با اراده حقیقی نیستیم بلکه می گوئیم طلب انشائی با طلب حقیقی دو مطلب و دو امر هستند و هیچ کس نمی تواند تفوّه کند که طلب

و كذا الحال فى سائر الصيغ الإنشائية، و الجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس، من الترجى و التمنى و العلم إلى غير ذلك، صفة أخرى كانت قائمه بالنفس و قد دلّ اللفظ عليها، كما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و قد انقذح ممّا حقّقناه، ما فى استدلال الأشاعره على المغايره بالأمر مع عدم الاراده، كما فى صورتى الاختبار و الاعتذار من الخلل، فإنه كما لا إرادته حقيقه فى الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، و الذى يكون فيهما إنّما هو الطلب الإنشائي

- شرح :

انشائي، عين اراده حقيقى است بلکه آن دو با يكديگر مغايرت كامل دارند «ضروره ان المغايره بينهما اظهر من الشمس و ايبين من الامس».

مقصود ما از اتحاد طلب و اراده اين است كه:

الف: مفهوم طلب، همان مفهوم اراده هست.

ب: وجود حقيقى طلب، همان وجود حقيقى اراده مى باشد.

ج: وجود انشائي طلب همان وجود انشائي اراده هست (۱).

د: وجود ذهنى طلب همان وجود ذهنى اراده مى باشد.

و خلاصه اينكه هريك از وجودات طلب و اراده را بايد با سنخ و نوع خودش مقايسه كرد و نمى توان گفت طلب انشائي با اراده حقيقى متحد هست.

ص: ۴۲۶

۱- تذکر: هيچ گاه نبايد وجود انشائي را با وجود حقيقى يا ذهنى مقايسه كرد مثلا انسان به وسيله صيغه افعال و اشباه آن، قصد مى كند كه طلب وجود پيدا كند و در نتيجه، وجود انشائي - طلب انشائي - محقق مى شود و از نظر شارع و عقلاء، داراى آثارى هم هست به عنوان مثال در باب اوامر، وقتى طلب انشائي تحقق پيدا كرد عقلاء مى گویند بايد با آن متابعت نمود و يا در باب معاملات - مانند بيع - وقتى انشائي با شرائط مربوطه صورت گرفت مبيع، ملك مشتري و ثمن براى بايع مى شود و همچنين وقتى با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجيت، انشاء شد، علقه زوجيت حاصل و بينونت قبلى زائل مى شود - البته اين ها از امور اعتبارى هستند -

الإيقاعی، الذی هو مدلول الصیغه أو المادّه، و لم یکن بیّنا و لا مبیّنا فی الاستدلال مغایرته مع الإراده الإنشائیّه.

و بالجمله: الذی یتکفّله الدلیل، لیس إلا الانفکاک بین الإراده الحقیقیّه، و الطّلب المنشأ بالصیغه الکاشف عن مغایرتهما. و هو ممّا لا- محیص عن الالتزام به کما عرفت، و لکنّه لا یضّرّ بدعوى الاتحاد أصلا، لمکان هذه المغایره و الانفکاک بین الطّلب الحقیقی و الإنشائی، کما لا یخفی [۱].

- شرح :

[۱]- اکنون بینیم کلام اشاعره درباره صیغ انشائیّه، جمل خبریّه و بالاخره درباره طلب و اراده چیست. قبلا 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

ص: ۴۲۷

۱- در عنوان بقی امور... «الخامس».

اشاعره، دائره 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 خاصّی هست که اینک به بیان آن می پردازیم:

گفته اند در جمله های انشائیه 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 خاصّش، «طلب» نام دارد بنابراین «طلب» اسم خاصّ کلام نفسی موجود در جمل انشائیه 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 انشائیه و جمل انشائیه تمنّی، ترجّی و امثال آن هم همان بیان را با مختصری تغییر دارند. مثلا کسی که می گوید:

«فيا ليت الشباب لنا يعود فاخبره بما فعل المشيب» و یا «لا تهين الفقير علک ان ترکع یوما و الدهر قد رفعه» در نفس او علاوه بر تمنّی و ترجّی، یک واقعیت و صفت نفسانیه دیگری هم وجود دارد منتها فرقی با جمل انشائیه طلبیه، این است که نام خاصّ آن صفت نفسانی در باب اوامر «طلب» بود ولی در جمل و صیغ انشائیه تمنّی و ترجّی و امثال آن، اسم خاصّی ندارد بلکه اسم کلّی 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 عامّش کلام نفسی است و در اینجا اسم خاصّی 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:

انّ الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً (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 ماثور نیست و از معصومین صادر نشده.

ثانیا به چه دلیل، مقصود شاعر، همان مطلبی است که شما- اشاعره- ادّعا می کنید؟

شاعر که گفته حقیقت کلام در نفس انسان است، مفهومی این است که غیر از صفت اراده و غیر از تمنّی و ترجّی، یک صفت دیگر هم تحقّق 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 «فیا لیت الشّباب لنا یعود...» 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 مهم تر اشاعره بر مغایرت بین طلب و اراده، این است که:

در اوامر امتحانی (۲)، مولا- امری صادر می کند امّا هدفش این نیست که مأمور به در خارج، اتیان شود، بلکه منظورش این است که عبد خود را آزمایش کند که آیا مطیع

ص: ۴۲۹

۱- القائل هو الاخلط الشاعر كما في الشوارق في مبحث تكلمه تعالى شأنه ... ر. ك منتهی: ۱/ ۳۸۸.

۲- مانند امر به ذبح حضرت اسماعیل «علیه السلام».

هست یا عاصی و چه بسا اتیان مأمور به 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 اعتذاری، 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 اعتذاری، 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 اعتذاری، 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 اعتذاری 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

ص: ۴۳۰

۱- و مایل هم نیست که مأمور به اتیان شود.

ثم إنه يمكن - مما حققناه - أن يقع الصِّلح بين الطرفين، و لم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الأئحد ما عرفت من العيتيه مفهومًا و وجودًا حقيقيًا و إنشائيًا، و يكون المراد بالمغايره و الاثنيته هو اثنيته الإنشائي من الطلب، كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه، و الحقيقي من الإراده، كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيًا [١].

- شرح :

اراده حقيقي متفاوت است و ما در اوایل همین بحث، بیان کردیم که کسی ادعا نکرده که طلب انشائي با اراده حقيقي متحد است بلکه گفتیم طلب انشائي با اراده انشائي، طلب حقيقي با اراده حقيقي متحد هست و هریک از وجودات طلب و اراده را باید با سنخ و نوع خودش مقایسه کرد و الا اگر بنا باشد طلب انشائي را با طلب حقيقي مقایسه نمود، چه لزومی دارد که بحث «اراده» را مطرح کنیم بلکه بین اقسام «طلب»، مغایرت هست یعنی طلب انشائي با طلب حقيقي تغایر دارد و طلب حقيقي فرضا مانند «زید» می باشد اما طلب انشائي از مقوله لفظ است و با صیغه افعال و امثال آن، انشاء و ایجاد می شود و هیچ کسی نمی تواند بین طلب انشائي و طلب حقيقي ادعای اتحاد کند.

خلاصه: دلیل اشاعره فقط می تواند، دلالت کند که طلب انشائي، غیر از اراده حقيقي است و این مطلب را کسی منکر نشده بلکه بحث این بوده که:

آیا طلب انشائي با اراده انشائي مغایرت دارد یا نه و آیا طلب حقيقي با اراده حقيقي تفاوت و تغایر دارد یا نه و ما اخیرا به نحو مشروح پاسخ آن را بیان کردیم.

مصالحه بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده

[١]- ممکن است نزاع بین «امامیه و معتزله» با «اشاعره» در بحث طلب و اراده، لفظی باشد نه معنوی و حقيقي.

ص: ٤٣١

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 درعین حال اخیرا- در الجبهه الزابعه- 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.

دفع وهم (۲): لا- يخفى أنه ليس غرض الأصحاب و المعتزله، من نفى غير الصِّفات المشهوره، و أنه ليس صفه أخرى قائمه بالنفس كانت كلاما نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعره، إنّ هذه الصِّفات المشهوره مدلولات للكلام [۲].

- شرح :

[۱]- مصنّف «ره» خواسته اند، اشاره كنند كه امكان تصالح بين «اشاعره» و «اماميه و معتزله» صحيح نيست و شما به دليل اشاعره، توجهي نكنيد زيرا آنها به كلام نفسي قائل شده و از خداوند متعال شروع کرده و نسبت به تمام جمل - خبريه، انشائيه طلبيه و غير طلبيه - سرايت داده اند منتها در جمل انشائيه طلبيه، اسم كلام نفسي را «طلب» گذاشته و در ساير موارد، اسم خاصي براي آن قائل نشده لذا نمي توان گفت نزاع بين ما و اشاعره، لفظي و غير حقيقي است.

دفع توهم

[۲]- در بحث قبل گفتيم در جمل خبريه، غير از صفت علم - كه در نفس مخبر

ص: ۴۳۳

۱- لعله اشاره الى امتناع كون النزاع لفظيا و توضيحه: انه لا- خلاف ظاهرا في انه سبحانه متكلم و انما الخلاف في المراد من كلامه و في انه حادث او قديم فالمحكى عن المعتزله و الحنابله و الكراميه ان كلامه اصوات و حروف و ان اختلفوا في انه قائم بغيره لا- بذاته كما يقول المعتزله او بذاته كما يقول الحنابله و الكراميه و عن الاشاعره ان كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي ثم المحكى عن المعتزله و الكراميه انه حادث و عن الاشاعره و الحنابله انه قديم فمذهب الاشاعره في الكلام انه معنى قائم بذاته تعالى قديم و حيث تعذر عليهم تفسيره بالعلم و الاراده و الكراهه و نحوها ضروره انها ليست كلاما اضطرروا الى تفسيره في الخبر بالنسبه و في الانشاء بالطلب و المنع و نحوهما فالطلب عندهم صفه قائمه بذاته سبحانه قديم فلا مجال لان يريدوا به الطلب الانشائي اذ ليس هو من صفات النفس و لا هو قديم. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۹.

۲- المتوهم هو القوشجي، راجع شرح التجريد العقائد للقوشجي / ۲۴۶، عند البحث عن المسموعات. ر. ك: -- كفايه الاصول، طبع مؤسسه آل البيت ۶۶.

إن قلت: فما ذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب و المعتزله؟

قلت: اما الجمل الخبریه، فهی دالّه علی ثبوت النسبه بین طرفیها، أو نفيها فی نفس الأمر من ذهن أو خارج، كالإنسان نوع أو كاتب.

و اما الصیغ الإنشائیة، فهی - علی ما حَقَّقناه فی بعض فوائدنا(۱) - موجدہ لمعانیها فی نفس الأمر، أي قصد ثبوت معانیها و تحَقُّقها بها، و هذا نحو من الوجود، و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا و عرفا آثار، كما هو الحال فی صیغ العقود(۲) و الإیقات [۱].

- شرح :

هست - صفت و حالت نفسانی دیگری که بتوان اسمش را کلام نفسی گذاشت، وجدانا در نفس مخبر، وجود ندارد و همچنین در صیغ انشائیة ای مانند لیت و لعلّ و امثال آنها.

مثلا کسی که می گوید «فیا لیت الشّباب لنا یعود فاخبره بما فعل المشیب» وقتی به نفس خود، مراجعه کند غیر از صفت تمنّی، یک صفت واقعیة دیگری در او تحَقَّق ندارد که بتوان نام آن را کلام نفسی گذاشت.

مصنّف 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 تمنّی و ترجّی حقیقی، چیزی در نفس متکلم نیست، مقصودشان این نیست که لیت و لعلّ برای تمنّی و ترجّی نفسانی وضع شده است.

[۱] - اشکال: به نظر امامیه و معتزله، مدلول جمل خبریه و انشائیة غیر طلبیه - مانند

ص: ۴۳۴

۱- تعلیقه المصنّف علی الفرائد، کتاب الفوائد / ۲۸۵ ر. ک: کفایه الاصول، طبع مؤسسه آل البيت ۶۶.

۲- و کذا فی باب الاوامر و النواهی. «مشکینی ره» ر. ک کفایه الاصول محشی / ۱ / ۹۸.

تمنی، ترجیحی، استفهام و امثال آنها- چیست؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور در باب جمل خبریه، واضح است که:

واضح، هیئت جمله خبریه زید قائم و امثال آن را برای علمی که در نفس مخبر هست، وضع نموده بلکه:

اگر شما بخواهید یک واقعیتی را حکایت کنید، مثلاً زید در واقع و خارج، متّصف 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 ذهنتیه، حکایت می کند، مثل اینکه 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، واقعیتی 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

ص: ۴۳۵

تحقق ندارد که بتوان آن را «کلام نفسی» نام نهاد و خلاصه، اینکه ما که مسئله صفت نفسانی را مطرح کردیم، در صدد نبوده و نیستیم که بگوئیم جمل خبریّه برای «علم» وضع شده اند بلکه:

جمل خبریّه برای حکایت از ثبوت نسبت- در جمل موجه- و عدم نسبت- در جمله های سالبه- وضع شده اند.

اما مدلول جمل انشائی غیر طلبیّه- صیغ انشائیّه:- ما شنیده ایم که صیغ انشائیّه مانند لیت و لعلّ و امثال آن برای تمنّی و ترجّی نفسانی وضع شده اند و شما- مصنّف- در بیانات گذشته، این مطلب را انکار کردید لذا لازم است تعیین کنید که مدلول صیغ انشائیّه چیست؟

صیغ انشائی مانند تمنّی، ترجّی، استفهام و امثال آنها موجد و ایجادکننده وجودات انشائی هستند (۱) همان طور که در باب اوامر، صیغه افعال برای انشاء طلب- طلب انشائی- وضع شده، صیغ مذکور- یعنی لیت، لعلّ، هل استفهامیه و ...- هم برای تمنّی انشائی، ترجّی انشائی و امثال آنها وضع شده اند فرضاً «لیت» برای این وضع شده که شما اراده کنید، مفهوم تمنّی، لباس وجود بپوشد منتها وجود انشائی نه ذهنی، و 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 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

ص: ۴۳۶

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- مضایقه (۱) فی دلالة مثل صیغه الطلّب و الاستفهام و التّرجی و التّمنی- بالدّلاله الالترامیه- علی ثبوت هذه الصّیفات حقیقه، إمّا لأجل وضعها لإیقاعها (۲)، فیما إذا كان الدّاعی إلیه ثبوت هذه الصّفات، أو انصراف إطلاقها إلی هذه الصّوره، فلو لم تكن هناك قرینه، كان إنشاء الطلّب أو الاستفهام أو غیرهما بصیغتها، لأجل كون الطلّب و الاستفهام و غیرهما بالتّفس و ضعا (۳) أو إطلاقا (۴) [۱].

- شرح :

مشتري و ثمن برای بايع می شود و همچنين هنگامی که با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجیت، انشاء شد، علقه زوجیت حاصل می شود- البتّه این ها از امور اعتباری هستند- [۱]- سؤال: آیا طلب، تمنی و ترجی حقیقی را باید اصلا نادیده گرفت و ...

جواب: مصنّف 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 اینکه انسان در نفس خود، تمنی و ترجی حقیقی داشته باشد امّا تمنی یا ترجی حقیقی، مفاد و موضوع له لیت یا لعلّ نیست بلکه مفاد آنها تمنی یا ترجی انشائی هست- و کذا در جمل انشائیّه 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، تصرّف و دخالتی در تمنی و ترجی حقیقی- و طلب حقیقی- نداشته او لیت و لعلّ را برای انشائی از آن دو، وضع کرده لکن انصراف و کثرت استعمال لیت و

ص: ۴۳۷

- ۱- لا وجه للحصر المذكور، لان الجملة الخبریه- ایضا- داله بالالتزام علی حصول العلم لقائلها.
- ۲- و ظاهره التّردد بین کونها قیدا للوضع و بین الانصراف و ظاهره فی مبحث الحرف کون الآئیه و الاستقلالیه قیدا و الظاهر عدم الفرق بین المقامین، فتأمل- مشکینی ره- [ر. ک کفایه الاصول محشی ۱/ ۹۸.
- ۳- لاجل وضعها.
- ۴- للانصراف.

إشكال و دفع: أمّا الإشكال، فهو إنّهُ يلزم بناء على اتّحاد الطّلب و الإرادة، في تكليف الكفّار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان، إمّا أن لا- يكون هناك تكليف جدّي، إن لم يكن هناك إرادته، حيث أنه لا- يكون حينئذ طلب حقيقي، و اعتباره في الطّلب الجدّي ربما يكون من البديهي، و إن كان هناك إرادته، فكيف تتخلّف عن المراد؟ و لا تكاد تتخلّف، إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون.

و أمّا الدّفع، فهو إنّ استحاله التّخلّف إنّما تكون في الإرادة التّكوينيّة و هو العلم بالنّظام على النّحو الكامل التّام، دون الإرادة التّشريعيّة، و هو العلم بالمصلحه في فعل المكلف. و ما لا محيص عنه في التّكليف إنّما هو هذه الإرادة التّشريعيّة لا التّكوينيّة، فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة و الإيمان، و إذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر و العصيان و الاطاعة و الايمان، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلّف عن المراد، فلا يصحّ أن يتعلّق بها التّكليف، لكونها خارجه عن الاختيار المعترف فيه عقلا.

- شرح :

لعلّ- در مواردی که تمنّی و ترجّی حقیقی بوده- سبب شده که هر زمان که لیت و لعلّ شنیده شود(۱)، 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.

ص: ۴۳۸

۱- و قرینه ای همراه آن نباشد.

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقه بمقدّماتها الاختياريّه، و إلا- فلا- بدّ من صدورها بالاختيار، و إلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

إن قلت: إنّ الكفر و العصيان من الكافر و العاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ و قد سبقهما الإرادة الأزليّه و المشيّه الإلهيّه، و معه كيف تصحّ المؤاخذه على ما يكون بالأخره بلا اختيار؟.

قلت: العقاب إنّما يتبع الكفر و العصيان التّابعين للاختيار النّاشئ عن مقدّماته، النّاشئ عن شقاوتها الدّاتيّه اللّازمه لخصوص ذاتهما، فإنّ (السّعيد سعيد في بطن أمّه، و الشّقّي شقيّ في بطن أمّه) و (النّاس معادن كمعادن الذهب و الفضة)، كما في الخبر، و الدّاتي لا يعلّل، فانقطع سؤال: إنّ لم جعل السّعيد سعيدا و الشّقّي شقيّا؟ فإنّ السّعيد سعيد بنفسه و الشّقّي شقيّ كذلك، و إنّما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من الله الرّشد و الهدايه و به الاعتصام.

وهم و دفع: لعلّك تقول: إذا كانت الإرادة التّشريعيّه منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء على أن تكون عين الطّلب- كون المنشأ بالصّيغه في الخطابات الإلهيّه هو العلم، و هو بمكان من البطلان.

لكنّك غفلت عن أن اتّحاد الإراده مع العلم بالصّلاح، إنّما يكون خارجا لا مفهوما، و قد عرفت أنّ المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطّلب الخارجى، و لا- غرو أصلا في اتّحاد الإراده و العلم عينا و خارجا، بل لا- محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصّيفات إلى ذاته المقدّسه، قال أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: (و كمال توحيد الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفي الصّفات عنه).

- شرح :

[١]- تذكّر: اكنون به ادامه بحث طلب و اراده و بيان مسأله جبر، تفويض، سعادت و

ص: ٤٣٩

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 سوّم 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 الجبهه الرابعه- تحت عنوان «الف» و «ب» بیان کردیم و اینک به ذکر دلیل سوّم 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 سوّم اشاعره، مسیری را پیموده اند که منجر به مطالبی شده که نمی توان به آنها ملتزم شد لذا ابتداءً به ذکر دلیل سوّم می پردازیم اما برای پاسخ به آن باید مقدماتی را بیان کنیم تا جواب ما به اشاعره کاملاً مشخص شود.

ج:- دلیل سوّم 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

ص: ۴۴۰

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 «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (۱) و ...

بنابراین، بدون تردید می توان گفت ترک الکفر مطلوب لله 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 - إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۲) -

چگونه تصوّر می شود که خداوند، ترک کفر را اراده کند و درعین 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

ص: ۴۴۱

۱- سوره نساء: ۵۹.

۲- سوره یس: ۸۲.

تخلف و انفکاک، 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 سوم اشاعره

ابتدای پاسخ مصنف، خوب و مناسب است زیرا فرموده اند: اراده بر دو نوع است:

الف: تشریحی (۱) ب: تکوینی.

اراده تشریحی بازگشت به طلب می کند یعنی خداوند متعال می خواهد که عبد به اختیار خودش عملی را انجام دهد که اراده [تشریحیه] در ضمن ادله فراوان - اقيموا الصلاه و اتوا الزکاه - به نحو آشکار مشاهده می شود و در مورد ترک کفر و ترک عصیان اراده تشریحی تحقق دارد و مساوق با طلب است.

ص: ۴۴۲

۱- «اما دفع این توهم پس محصّل دفع، آنکه اراده بر دو قسم است تکوینی و تشریحی و اما تکوینی پس آن عبارت است از علم به نظام علی النحو الكامل التام و اما تشریحی پس او عبارت است از علم به مصلحت در فعل مکلف و آنچه تکلیف از او خالی نمی تواند بود، آن اراده تشریحی 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 برطبق تکالیف و آنچه در تکالیف لازم است اراده تشریحی است که آن تخلف از مراد دارد پس اگر اراده تکوینی با اراده تشریحی 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 تشریحی 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 و لو به ملاحظه اراده تکوینی است که علت وجود معلول است» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۰۴.

اَمْيَا اراده تکوینی که آیه شریفه - إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ... - به آن ناظر است و شاهدش هم این است که می فرماید «يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» 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 سرّه» 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، صددرصد در اختیار انسان هست یا اینکه ریشه و اساس آنها اضطراری و غیر اختیاری است ضمنا بحث مذکور، بسیار مهم است و در فصول و مباحث مختلف می توان از آن نتیجه گرفت لذا ما آن بحث را در حدّ متوسط - کمّیا و کیفیا - ادامه خواهیم داد و در پایان، جواب دلیل سوّم اشاعره را خواهیم گفت.

ص: ۴۴۳

جبر و تفویض

ص: ۴۴۵

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 السّلام» 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 السّلام» آن را عنوان کرده و در بعضی از روایات چنین آمده است «لا جبر و لا 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 الامه و مشرک تعبیر شده و بر قائل به جبر، عنوان مجوس هذه الامه و کافر منطبق کرده که هر کدامش دارای نکته ای است که در ضمن مباحث آینده بیان خواهیم کرد.

ص: ۴۴۷

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 واقعا، عقلا و طبق قواعد مسلمه باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض و یا همان را که ائمه «علیهم السّلام» 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 اشباه 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 علیتی وجود دارد یا نه و آیا اینکه می گوئید «النّار حارّه» بین نار و حرارت، ارتباط، تأثیر و تأثری هست که به طور مسلم و قطعی می گوئید نار، علت حرارت است و بدیهی است که معنای علیت، این است که علت در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می کند- امّا اینکه علت تامّه یا ناقصه هست فعلا- مورد بحث ما نیست-

خلاصه: آیا اصل تأثیر و تأثر، بین موجودات و خواصشان تحقق و واقعیت دارد؟

جبریون گفته اند بین موجودات و آثار و خواصشان هیچ گونه ارتباطی نیست و شما نمی توانید تعبیر کنید «النّار حارّه»، «الشّمس مشرقه» و یا «الماء بارد» به نحوی که «ماء» را در برودت 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 اینکه تمام اسنادهای مذکور، مجازی است، همان طور که در کتاب مطول خوانده اید که اسناد انبات به گیاهان و بهار- در جمله انبت الرّیغ 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.

جبریون گفته اند اسناد مجازی مذکور را بین تمام موجودات و «آثار و خواصّشان» 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، تحقّق 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 عاده 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 نماید کما اینکه 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 بردا و سلاما علی ابراهیم (۲)-

جبریون، پافراتر نهاده و گفته اند که:

ص: ۴۴۹

۱- به نحو حقیقت نه مجاز.

۲- سوره 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 صغرا و کبرا نیست و آن دو، اثر و خاصیتی ندارند بلکه علم شما به نتیجه قضیه، مربوط به عادت خداوند هست که عاده الله بر این جاری شده که شما در دنبال تشکیل قضیه، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عاده الله است و الا شکل اول، اثری ندارد.

جبریون 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 مثلا 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 مستقیما ایجاد اراده می کند و در دنبال اراده- بدون اینکه 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 نتایج حاصله از آنها جاری هست-

خلاصه: بین موجودات و آثار و خواصشان هیچ گونه ارتباط و تأثیر و تأثری نیست و اصلا 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 جبریّه، محصل کلام مفوضه را هم بیان می کنیم تا شاید بهتر بتوان آن دو قول را نقد و بررسی نمود.

مفوضه در نقطه مقابل جبریّه 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 درعین حال در تأثیر «مستقل» هستند و هیچ موجود دیگری- و لو 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 کأنّ مانند ارتباط «بنا و ساختمان» با سازنده و بنا هست.

سازنده یک ساختمان، عمارتی را با 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 پافراتر 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.

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 اینکه 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 شقّ رابعی برای آن نمی توان تصوّر کرد (۲).

اثر تقسیم مزبور، این است که چیزی که وجود برای او ضرورت دارد (۳)- به قول شما، مفوضه- و انفکاکی بین او و بین وجود، تصوّر 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 اینکه در ممتنع الوجود هم همین طور است یعنی وقتی آن شیء و آن مفهوم را با وجود می سنجم، هیچ گونه ملائمت و سازگاری بین آن دو نیست و عدم برای آن

ص: ۴۵۲

۱- فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیها: کل مفهوم اذا قیس الی الوجود فاما ان یجب له فهو الواجب او یمتنع و هو الممتنع او لا- یجب له و لا یمتنع و هو الممكن فانه اما ان یکون الوجود له ضروریا و هو الاوّل او یکون العدم له ضروریا و هو الثانی و اما ان لا یکون شیء منهما له ضروریا و هو الثالث. و اما احتمال کون الوجود و العدم کلیهما ضرورین فمرتفع بادنّی التفات ... ر. ک: بدایه 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 می گوئیم همان طور که واجب الوجود از نظر بحث ما نیازی به علت در آن، تصوّر نمی شود- به خاطر ضرورت وجود- در ممتنع الوجود هم نیازی به علت تصوّر نمی شود- به خاطر ضرورت عدم- حال اگر موجودی را چنین فرض کنیم که: چنانچه آن را در یک کفه ترازو و وجود را در کفه دیگر قرار داده، مشاهده می کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دیده می شود نه تمایلی به جانب عدم، یعنی هم با وجود ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است، در این صورت می گوئیم 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 دستگیر دارد و کانّ همیشه مانند فرد متحیر بر سر دو راهی قرار دارد و خودش ذاتا- به تنهایی- نمی تواند به جانبی برود مگر اینکه یک علت مرجّحه ای از خارج برایش تحقّق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد پس خلاصه اینکه:

ملاک نیاز او به علت، این است که او «ممکن الوجود» می باشد.

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 می شود یا اینکه بعد از وجود هم او بر صفت خودش باقی و باز هم ممکن الوجود

ص: ۴۵۳

است؟

جواب:- نکته بحث همین جاست که مفوضه دچار اشتباه شده اند- بعد از آنکه علت مرجحه ای تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر او پوشانند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیت خود را از دست بدهد و اینکه 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 وجود و جود پیدا کرده، به سبب افاضه علت، حتمی الوجود شده و الا 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 بقایش ممکن الوجود نیست؟

پاسخ سؤال مذکور، مثبت است زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییرپذیر نیست همان طور که حقیقت دو قسم (1) دیگر، تغییرپذیر نیست، واقعیت قسم سوم- ممکن الوجود- هم قابل تغییر نیست زیرا نسبت او به وجود و عدم علی السویه هست لذا ممکن الوجود در هر لحظه محتاج به علت می باشد و بین حدوث و بقاء، کوچک ترین فرقی

ص: ۴۵۴

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: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (۱).

درحالی که موجود و مخاطب خداوند هستید فقراء الی الله هم می باشید- البتّه با دید و نظر بالا و عالی تر اصلا وجود ممکن، عین تعلق به باری تعالی است- پس نباید تصوّر شود که «ممکن» در حدوثش محتاج به علت هست اما در بقاء، نیازی به علت ندارد.

آیا تنظیر و تشبیه مفوضه، صحیح است

آیا تنظیر و تشبیه (۲) مفوضه، صحیح است

اولاً (۳): شما بر تنظیر مذکور، دلیلی ندارید و عین مدّعی 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 موجد ساختمان هست؟

واضح است که او علت موجد نیست زیرا اگر بنا، علت موجد باشد، باید بتواند،

ص: ۴۵۵

۱- سوره 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 کآن 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.

بناءً، 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، بناءً، 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 تصوّر نمی شود و در مقام تنظیر می توان خداوند و جهان هستی را با خورشید و نور شمس،

ص: ۴۵۶

مقایسه نمود نه با «بنا و ساختمان».

آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند بررسی قسمت دیگری از کلام مفوضه

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 اینکه 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 اینکه 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 بنا

ص: ۴۵۷

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 برطرف کردید اما رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم می توان گفت که شما استقلال در حصول و تحقق آن اثر دارید؟

- برطرف 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 چطور 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 مثلا شما اراده جلوس می کنید بلافاصله 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، مثلا 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، مهم تر 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؟

اخیرا 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 متّصف به وجود هستیم پس

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 اصلا در اختیار فاعل نیست زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علت است.

نتیجه: اینکه مفوضه گفته اند موجودات در ایجاد خواص و آثار استقلال دارند، کلام و عقیده مردودی است.

خلاصه مطالب

۱- ملائک 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، حدوثا و بقاء نیازمند علت می باشند یعنی فاعل درحالی 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

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 اعضاء 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 الید» می گویند.

اکنون فرد دیگری را در نظر بگیرید که گرفتار ارتعاش ید هست و دستش بدون

ص: ۴۶۰

۱- محصل کلام جبریه این بود که: خداوند متعال مستقیماً ایجاد اراده می کند و در دنبال اراده - بدون اینکه 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 تأثیری 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 حاره» 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 اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف هست؟

جواب: اگر قول به «جبر» را بپذیریم، لا محاله 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 وجدانا 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 اثر 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 مدّعی خود، اقامه می کنیم.

ب: عقلاء عالم، اعمّ 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 معنائی دارد؟

ج: از جمله مسلمات و مستقلات عقلیه، حسن 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

ص: ۴۶۱

۱- زیرا جبریّه می گویند خداوند متعال، ایجاد اراده می کند، بدون اینکه 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 درحالی که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و منشأ صدورش عن اراده و عن اختیار باشد و الا 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 حسن 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- البتّه بدیهی است که کلاً 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 جبریّه را بیان کنیم و سپس به پاسخ عقیده باطل آنها پردازیم.

ادله - شبهات - جبریّه و نقد و بررسی آن

دلیل اوّل:

کأنّ قائلین به جبر به ما می گویند که: شما در جواب از دلیل مفوضه، «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

ص: ۴۶۲

أَيُّهَا 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 حقی در خود یا در غیر از خود نماید - و کآن عنوان خالقیت و موجودیت 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 درحالی 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 - جبریّه - 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 جبریّه: لازمه دلیل شما - جبریّه - این است که اگر ما برای اشیاء و انسان در عرض خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم، در این صورت با قاعده مسلم

ص: ۴۶۳

«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 استقلالی 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.

نعوذ بالله چنانچه کسی بخواهد مرتکب قتل نفس شود، به مجرد اراده و شوق مؤکد نسبت به آن عمل، قتل، محقق نمی شود و «اراده 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.

فرضا قتلی به وسیله شمشیر، محقق شد و شخصی زید را کشت، اکنون پرسش ما این است که:

ص: ۴۶۴

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 «كان السيف مؤثراً في القتل» و شاهدش هم این است که اوصافی را به عنوان سببیت برای شمشیر ذکر کرده و می گویند «قطع السيف يا السيف القاطع».

بنابراین شمشیر در تحقق قتل، مؤثر بوده.

سؤال دیگر: آیا شمشیر به تنهایی در قتل زید، مؤثر بوده یا اینکه 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 جبریّه، 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 امّا 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 جبریّه

می پردازیم که:

مؤثر اول چه چیز بوده است؟

اراده الفاعل

سپس می گوئیم قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثر بوده، و اگر فاعلی وجود نمی داشت و بقاء وجودی برای فاعل، تصوّر نمی شد، چگونه امکان داشت که اراده، تحقّق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او در تحقّق قتل، مؤثر بوده و هنگامی که بقاء وجود فاعل را ملاحظه می کنیم، متوجه می شویم که فاعل، در بقاء وجودش، هیچ گونه اختیاری ندارد و این چنین نیست که بقایش مربوط به اراده خودش باشد بلکه بقاء فاعل، اثر علت مؤثره و مبقیه هست و بقایش افاضه ای است که از ناحیه علت شده پس می توان 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 منتها مؤثرات غیر متضاده و مؤثراتی که امکان اجتماع دارند به شهادت اینکه می گویند 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 می شویم که مؤثر اولیه، در وجود و بقاء فاعل، مؤثر است و نتیجه می گیریم 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» تمسّک نموده و از طرفی هم قائل به ضدّیت 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 استقلالیه وجود

ص: ۴۶۶

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 اینکه افعال، اعمال و آثاری با اراده آنها تحقق پیدا می کند، استقلال در تأثیر ندارند.

خلاصه جواب: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاہ سلطنت و قدرت الهی مؤثریت قائل می شدیم، دلیل اول جبریّه 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 خلافت 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: جبریّه 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 جبریّه:

اشاره

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

ص: ۴۶۷

۱- ... وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. «بقره» ۲۸۲.

۲- ... وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا «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 کلّ 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(1) 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 امّا اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که هم خداوند، موجود باشد و هم وجود نداشته باشد، اینجا 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

ص: ۴۶۸

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 می‌کنیم تا مقدمه‌ای شود برای جواب اشکال:

الف: اگر بگوئید از حیثه قدرت الهی خارج است، لازمه اش این است که قدرت او محدود باشد درحالی که ادله نقلی و عقلی دلالت بر عدم محدودیت قدرت خداوند می‌کند.

ب: اگر بگوئید امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلق گیرد و او می‌تواند محال را ممکن نماید، معنایش این است که قاعده عقلیه - استحاله اجتماع نقیضین - تخصیص بردار هست و عمومیت ندارد و در نتیجه اگر قاعده عقلی مذکور، عمومیت پیدا نکرد، شما اصلاً نمی‌توانید نتیجه‌ای از قیاسات و قضایا بگیرید و معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور، این است که:

بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید اما خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه هست، هیچ مانعی ندارد که بین آن دو جمع نماید و در نتیجه وقتی اجتماع نقیضین و لو از یک طرف - یعنی خداوند - بتواند تحقق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان 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 دائره 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 می‌شود زیرا قاعده عقلیه - استحاله اجتماع نقیضین - قابل تخصیص می‌شود و ...

جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و غیر محدود است و هم مسأله اجتماع

نقیضین از دائره قدرت او بیرون است.

توضیح ذلک: اجتماع نقیضین داخل دائره قدرت الهی نیست و اینکه گفتید لازمه اش محدودیت قدرت پروردگار جهان است، غیر قابل قبول است و به اشکال مذکور، پاسخ می دهیم که:

شما- جبریّه- 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- اصلا از دائره 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 فرضا صددرجه هست یا اینکه کمتر است-

مسأله 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 اصلا از دائره 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

ص: ۴۷۰

متعلق قدرت می شد بنابراین:

بین محدودیت قدرت - که معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است - و بین اینکه اشکالی (۱) در شیء و در مفهومی باشد که نتواند متعلق قدرت قرار گیرد، تفاوت هست لذا می گوئیم مقصود از آیه شریفه - ... اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم.

خلاصه: ما همان شقّ 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 جبریّه 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 کمالتی 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 جبریّه 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 باللّه علم او جهل باشد.

ص: ۴۷۱

۱- یعنی استحاله ذاتی.

۲- ای شیء ممکن ان يتعلق به القدره، شیء واقع فی مسیر القدره.

به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول قرائت و مطالعه این بحث- جبر و تفویض- می شوید پس حتما 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، حتما و بالضروره باید شما مشغول مطالعه این بحث بشوید تا اینکه حقیقت علم خدا، محفوظ باشد و تبدل به جهل پیدا نکند.

نقد و بررسی دلیل دوم جبریّه

الف: جواب نقضی(۱): سؤال: آیا خداوند متعال فقط نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما عالم است یا اینکه نسبت به اعمال خودش هم عالم است؟

جواب: واضح است که او نسبت به اعمال خودش هم عالم هست مثلا 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- جبریّه- 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- جبریّه- سؤال کنند در کجا و در کدام مورد، فعل ارادی و اختیاری- به عنوان نمونه و مثال- وجود دارد، مسلما 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:

ص: ۴۷۲

۱- [الف: فعلا در صدد بررسی و تحقیقی 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 می کند اما اگر متعلق به اعمال خودش باشد سلب اراده از او نمی کند؟

چه فرقی است بین اینکه: خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان مؤمن، قبض روح می شود و بین اینکه او بداند من - نعوذ بالله - یک سیلی به صورت فلانی می زنم. چطور و چرا علم (۱) متعلق به عمل من - از من - سلب اراده می کند اما علم خداوند، نسبت به عمل خودش از او سلب اراده و اختیار نمی کند؟

جواب مذکور، پاسخ نقضی (۲) بود و اینکه به بیان جواب حلی می پردازیم:

ب: جواب (۲) حلی: شما - جبریّه - بر چه اساسی علم خداوند متعال، نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلفین و انسانها می دانید و نقطه حساس و اساسی کلام شما طبق کدام یک از این دو احتمال است؟

الف: ممکن است نظر شما - جبریّه - 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 می شود و من و شما هیچ گونه تأثیری در آن اعمال نداریم.

پاسخ آن، عبارت است از: احتمال مزبور با مختصری تفاوت، عین مدّعی شما می باشد زیرا:

مدّعی 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 مدّعی خود، برهان اقامه نمائید و بلکه دلیل شما از مدّعیان سست تر است زیرا شما در مدّعی خود گفتید پروردگار جهان علت تامه افعال است که به حسب ظاهر، حرف و کلامی هست اما در

ص: ۴۷۳

۱- یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

۲- یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

۳- خلاصه دلیل دوّم جبریّه: خداوند متعال، نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما - مانند جلوس و قیام - عالم هست و علم او باید با واقع، مطابق باشد پس لا محاله باید آن اعمال، اضطرارا تحقّق پیدا کند و الا 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 تامه افعال عباد هست - در مدعی خود ذات را علت تامه افعال عباد معرفی کردید در اقامه دلیل می گوئید چون علم، متحد با ذات است، علت تامه 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، صددرصد 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 حتما 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 بندگان - را از دایره اختیار شما بیرون برده و نمی گذارد که محقق نشود پس باید مطالعه، تحقق پیدا کند تا علم خداوند صددرصد، مطابق با واقع باشد.

اگر اساس استدلال شما بر مبنای اخیر است پاسخ ما به شما - جبریه - 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 اینکه 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 لیدیه الشیء» نیست بلکه معنای «عالم»، «من لا ینکشف لیدیه الشیء» است - فتعالی عن ذلک علوا کبیرا -

احتمال سوم، این است که اصلا 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 زیدا 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 فرضا 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 بعدا هم آن مسافرت تحقق پیدا کرد، آیا علم من که صددرصد «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 درحالی که زید، دو روز بعد که می خواهد مسافرت نماید خودش تصوّر کرده، مقدمات اراده در او تحقّق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکد برایش حاصل شده و به اختیار خودش مسافرت تحقّق پیدا کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلاً «اطلاع» پیدا کرده ام.

آیا با اینکه من در مقدمات اراده او کمترین اثری را نداشته، او را ملاقات نکرده ام و همچنین او را نسبت به مسافرت تشویق نموده 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 (۱). 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 «اللّه تعالی عالم بان زیدا سیاسفر» 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: امّّه «علیهم السّلام» نسبت به حوادثی که برایشان پیش می آمده مسلّم عالم بوده و آن قضایا را می دانستند مثلاً امیر المؤمنین «علیه السّلام» 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 السّلام» فرقی نیست - البته علم امیر مؤمنان از ناحیه خداوند، ناشی شده -

سؤال: چطور و چگونه علم خداوند از ابن ملجم، سلب اراده می کند اما علم امیر مؤمنان از آن شقی، سلب اراده نمی کند؟

ص: ۴۷۶

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 السّلام» از ابن ملجم، سلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان هم نسبت به آن حادثه اصلاً سلب اراده و اختیار ننموده لذا تعلق علم خداوند به اعمال بندگانش نمی تواند باعث سلب اراده و قدرت از آنها بشود.

تذکر: جبریّه 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:

سوال: شما- جبریّه- 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؟

فرضا 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

ص: ۴۷۷

۱- مجدداً تکرار می کنیم که علم خداوند عین ذاتش هست به خلاف علم حضرت علی، علم پروردگار، اطلاق دارد اما علم امیر مؤمنان به آن معنا مطلق نیست، علم خداوند اکتسابی نیست اما منشأ علم علی «علیه السّلام» 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 محلّ بحث، جریان می دهیم که: قبل از بحث درباره ادله جبریه، موضوعی را به صورت یک مطلب مسلّم 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 وجدانا 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 وجدانا «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 اینجا 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-

می گوئیم که: اگر علم، بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع بما هو 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 توجّهی ننمائیم «هذا لیس بعلم». علم اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلا- واقع را بررسی کردیم، واضح شد که وجدانا- و کاملا- 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 «نعوذ باللّه» علم خداوند متعال، جهل می شود و علم، تحقق پیدا نمی کند بنابراین:

مسأله علم از طریق مطابقت با واقع از مؤیدات مسأله اختیاریت و ارادیت است نه اینکه ایجاد اضطرار و سلب اختیار بکند پس دلیل دوّم جبریّه نه تنها کلام آنها را ثابت نمی کند بلکه می تواند دلیل محکمی علیه جبریّه 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 می کند اما در حرکت دست انسان سالم و مختار اصلا اضطرار وجود ندارد بلکه اراده و اختیار در تحریک الید مؤثر است بنابراین:

دلیل دوّم جبریّه، نتیجه معکوس داد و نه تنها آنها بهره ای از آن نگرفتند بلکه ما علیه

جبریّه به آن، تمسّک کردیم.

دلیل سوّم جبریّه:

ادله و شبهات قبلی آنها به طور صریح، مخالف با وجدان و بدهت عقل بود لذا در دلیل سوّم تنزّل نموده و تا حدّی 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 سوّم 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 دوّم می کنیم که از کجا پیدا شده، خودبه خود که تحقق پیدا نمی کند اگر اراده سوّمی را مطرح کنید مجدداً نقل کلام در آن اراده کرده و می گوئیم منشأ اراده سوّم چه بوده الی آن يتسلسل 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 ازلیّه حق تعالی منتهی می شود یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده حق تعالی است بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیّه باشد واضح است که چنانچه اراده الله متعلّق 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 جبریّه همین دلیل سوّم باشد.

پاسخ هائی نسبت به دلیل یا شبهه سوّم 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 اوّل: به جبریّه پاسخ داده شده که وقتی شما می خواهید عمل خارجی و آن حرکتی که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریّت کنید می گوئید: لاینّه مسبوق بالاراده زیرا فرق آن حرکت با حرکت ید مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست اما دیگری با تأثیر اراده بوجود آمده پس:

«الحرکه الاختیاریه، اختیاریه لانها مسبوقه بالاراده و الاختیار». سپس که به نفس «اراده» توجه می کنیم شما نمی توانید بگوئید اختیاریّت اراده و ارادیّت اراده به چیست بلکه اختیاریّت اراده به خودش هست و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریّت داشته باشد اما برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود نیازی به علّت ندارد: پس اختیاریّت عمل خارجی به سبب مسبوقیت به اراده هست اما اختیاریّت 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 «تحقّق الماهیه انّما هو بالوجود» بنابراین، ثبوت و تحقّق ماهیت به وجود است اما تحقّق نفس وجود به چیست؟

وجود ذاتاً محقّق است و اصالت برای خود وجود است و تحقّق وجود، ارتباط به

شیء دیگری ندارد پس ماهیّه متحقّقه بالوجود اما الوجود متحقّق 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 سوّم جبریّه 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 جبریّه در آن دلیل این نیست که ارادیت اراده به چه چیز است تا اینکه گفته شود ارادیت آن مربوط به خودش هست و ...

جبریّه گفته اند مسلّمًا و بلا تردید، اراده، یک امر حادث است و امر حادث نیازمند به علّت موجدّه هست 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 ماهیّت، به وجود، متحقّق است و اگر کسی سؤال کند تحقّق 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 تحقّق 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 تحقّق پیدا کرده و علتّ موجد آن چیست؟

خلاصه: پاسخ اوّل از شبهه و دلیل سوّم جبریّه صحیح نیست.

جواب دوّم: مربوط به مرحوم آقای آخوند می باشد که (۱):

اراده، بدون مقدّمه، حاصل نمی شود بلکه نیاز به مبادی و مقدّمات دارد، ابتداء باید شیء مراد، تصوّر شود و مورد التفات قرار گیرد سپس توجّه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت محقّق شود و بعد هم شوق مؤکّد به نام اراده حاصل شود.

این چنین نیست که تمام مقدّمات اراده به صورت اضطرار، تحقّق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان هست.

مثلا شما می توانید در دنبال تصوّر فلان شیء - که گاهی هم تصوّر غیر اختیاری است - تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده و خواص آن ننمائید.

مثلا وقتی فلان موضوع محرم در ذهن شما تصوّر 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 زودگذر است و از طرف دیگر، ذهن خود را متوجّه عقوبات اخروی آن کنید (۲) و مثلا به این آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (۳) توجّه 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 مقدّمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر

ص: ۴۸۳

۱- ر. ک: کفایه الاصول ج ۲، مقصد ششم، امر ثانی و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/ ۶۳.

۲- و می توانید تصدیق نسبت به خواص و اثرات آن ننمائید.

۳- سوره 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 سوّم جبریّه، پذیرفته نیست زیرا:

مصنّف «ره» فرموده اند این چنین نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد بلکه انسان می تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلاً بعد از تصوّر، تصدیق به فایده ننماید.

مثلاً وقتی فلان فعل حرام تصوّر 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 جبریّه، اینجا مطرح می شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب شما می شود لذا می گوئیم جواب مصنّف هم نمی تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه باشد.

جواب سوّم: پاسخی هم مرحوم صدر المتألّهین 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 عقلائی: ما می بینیم که عقلاء و شارع مقدّس به افعال اختیاری، توجّه 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 قرار داد، 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 درباره اراده، پژوهشی درباره مشابهاات آن می کنیم سپس بحث خود را مرتبط با اراده خواهیم کرد.

یکی از امثال و اقران «اراده» صفت «حب» است که خصوصیتش این است که قائم به نفس انسان هست و درعین حال، ارتباطی با متعلق خودش یعنی شیء محبوب دارد چنانچه اصلاً شیء محبوبی در عالم نمی بود صفت «حب» 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 حب، متوجه سه امر می شویم:

۱- «محب» یعنی شخصی که صفت حب، قائم به نفس او هست. ۲- صفت نفسانی «حب». ۳- محبوب که حب و دوستی به آن، تعلق گرفته و غیر از عناوین ثلاثه مذکور، واقعیت دیگری نداریم.

سؤال: آیا صحیح است کسی سؤال کند که «حب» 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 «حب» 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 الإضافة هست تا شیء معلومی نباشد، علم، تحقق پیدا نمی کند.

سؤال: لم یکون هذا الشخص عالما؟

پاسخ سؤال، این است که او دارای صفت نفسانی علم هست.

لم یکون هذا الشیء معلوما؟

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 اینکه عنوان علمی دارد، معلوم شما هم هست یا نه.

جواب: ایشان فرموده اند اصلا 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 امّا مرادی ندارم زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصوّر نمی شود. در مورد کسی که تصمیم گرفته فرضا به زیارت مرقد علیّ ابن موسی الرضا «علیه السّلام» برود - رزقنی اللّٰه و ایاکم إن شاء الله کرارا - 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 واقع بینی امر در مورد اراده با سه عنوان «مرید، مراد و اراده» مواجه هستیم و کسی نمی تواند 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 درصد پاسخ جبریّه 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 مرید است و مسلماً یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست بلکه انسان بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می گیرد اما اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟

آیا منشأ اراده در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟

پس وجهی برای سؤال به نحوی که صدر المتألهین «ره» مطرح کرده اند، نیست و امّا به نحو اخیر می توان پرسش نمود و اشکال جبریّه را سریان داد. لذا است که می گوئیم صدر المتألهین تقریباً شصت درصد از مسیر پاسخ شبهه جبریّه را طی کرده اند اما آن جواب، کامل نیست و اینک به بیان پاسخ چهارم نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه می پردازیم که جواب کامل و قانع کننده ای هست:

جواب چهارم: پاسخ مذکور، وجدانی و مبرهن است بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد که: انسان، دارای دو نوع، عمل می باشد.

الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان- و مربوط به اعضاء و جوارح- می باشد مانند اکثر افعال انسان از قبیل اکل، 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 مثلا شما اراده می کنید و دست خود را حرکت می دهید بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید.

همان طور که مکررا 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 رغما لائفه حرکت می کند اما حرکت اختیاری انسان، صددرصد، مسبوق به اراده هست و به اختیار انسان، حرکت می کند.

ب: برخی از اعمال هم مربوط به دایره نفس انسان هست و در خارج، مظهري ندارد.

سؤال: آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا اینکه تفاوت دارند؟

مثال: یکی از اعمال نفسانی انسان «تصور» می باشد معنای تصور، التفات و توجه ذهنی نسبت به شیء متصور هست. به مجرد تصور «انسان» مفهوم انسان در ذهن شما متصور می شود.

آیا تصور شما ارتباطی به شما دارد یا نه؟ مسلما تصور، مربوط به شما هست و با عمل شما عنوان «متصور» و «متصور»، تحقق پیدا می کند اما آن تصور، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد.

آیا تصور شما - مانند تصور و فکر درباره فلان موضوع - که یکی از اعمال نفسانی هست اختیارا تحقق پیدا می کند یا اضطرارا؟

مسلما و بدهتا تصور هم مانند حرکت ید، اختیاری است.

سؤال: ملاک اختیاری بودن «تصور» چیست و آیا اختیاری بودن تصور، مانند اختیاری بودن حرکت ید است و آیا همان طور که اختیاریت حرکت دست به این است

که مسبوق به اراده باشد، ارادیت تصوّر 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 تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکد.

آیا در باب تصوّر هم ابتداء باید «تصوّر» را تصوّر نمود، سپس تصدیق به فائده تصوّر نمود، بعد، میل و رغبت، نسبت به تصوّر پیدا شود و ...

واضح است که جواب، منفی می باشد زیرا انسان به هیچ وجه قبلا «تصوّرش» را تصوّر نمی کند تا آن گاه کسی نقل کلام در تصوّر دوّم کند و در نتیجه به تصوّرات غیر متناهی کشیده شود و مستلزم تسلسل یا اضطراب گردد.

واقع مطلب، این است که وقتی انسان می خواهد چیزی را تصوّر کند معمولا در گوشه ای می نشیند و مشغول تصوّر می شود بدون اینکه نیازی به مقدمات مذکور داشته باشد.

آیا اعمال اختیاری نفسانی مانند تصوّر با اعمال خارجی مانند حرکت دست فرد مختار تفاوت ندارد.

تفاوت بین آن دو به این است که اختیاریّت 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 «تصوّر» و التفات ذهنی بکند نیازی به مقدمات مذکور ندارد و اصلا لزومی ندارد که ابتداء «تصوّر» را تصوّر نماید سپس تصدیق به فایده آن کند و ...

وجدانا آن مراحل و مقدماتی که در تحقّق عمل خارجی لازم است در اعمال نفسانی اصلا 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 اینکه 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 تحقّق آن صفت نفسانی اصلاً اضطراب ندارد و چنانچه کسی بگوید من در تصدیق به فائده، مجبور بودم، کلامش مسموع و مقبول نیست همان طور که انسان در تصوّراتش مختار هست در تصدیقاتش هم آزاد می باشد و تحقّق 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 تحقّق اعمال اختیاریّه خارجیه، «اراده» و مقدمات آن لازم است امّا در اعمال اختیاریّه نفسانی نیازی به اراده و مقدمات آن نیست بلکه بنا بر 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 توجّه به بررسی مذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می گیریم: ۱- بلا اشکال، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و او، اضطرابی به تصوّر ندارد ۲- درعین حال که آن عمل نفسانی اختیاری هست امّا معنای اختیاریّت، 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 محقّق شده باشد.- پس شبهه یا دلیل سوّم جبریّه صحیح و به جا هست-

جواب: همان طور که اشاره کردیم «اراده» مانند «تصوّر 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- تصوّر 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 جبریّه 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 خارجیه 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 خارجیه و نفسانیّه باید مسبوق به اراده باشند باید نسبت به آن، دلیل اقامه کنید تا ما بپذیریم شما به مجرد ملاحظه اعمال خارجیه مانند قیام، قعود، اکل و شرب نمی توانید بگوئید که اعمال نفسانی هم مانند «تصوّر، 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:

اینکه 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- جبریّه- 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.

اینکه در جواب سوّم گفتیم صدر المتألّهین «ره» شصت در صد از جواب شبهه سوّم جبریّه را بیان کرده اند و به چهل درصد آن، توجه ننموده اند برای شما واضح شده که:

اراده انسان از کجا ناشی شده؟

صدر المتألّهین، اشاره ای به آن ننموده 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 اینکه اضطراری در میان باشد.

خلاصه: اراده، امر اختیاری نفسانی است و درعین 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 مفوّضه و جبریّه را با ادلّه 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 تعصّب و ارشادات ائمه «صلوات الله علیهم اجمعین» واقعیت امر چیست زیرا مسأله مورد بحث، یک امر تعبّدی نیست.

ص: ۴۹۲

ما ثابت کردیم که قول به جبر و قول به تفویض محکوم به بطلان است و نتیجه، این می شود که:

لا جبر و لا 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» تصوّر نمی شود زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش حدوثا و بقاء نیازمند به علت هست و در هر لحظه ای محتاج افاضه علت هست چگونه می تواند ادّعی استقلال کند و مانند مفوضه بگوید من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد 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 ادّعی استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد.

تذکر: هیچ گاه نباید «استقلال» در فعل و «اختیاریت» آن را با هم مخلوط نمود ما هم ادّعا می کنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان هست و هیچ گونه نقصی در آن تصوّر 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 مثلا 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 اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی 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 اصلا 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، مستقیما 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- بالمباشره 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 فرضا 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 بالمباشره نداریم بلکه فاعل بالمباشره، همان مهندس هست که کارخانه را راه اندازی و اداره می کند اما درعین 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 محلّ 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 و قوته اقوم و اقعده» یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می دهیم امّا درعین حال می گوئیم به سبب نیروی الهی می نشینم و برمی خیزم به عبارت دیگر، فاعل بالمباشره خودمان هستیم و نمی گوئیم «بحول الله يتحقّق القيام» بلکه می گوئیم من قیام و قعود می نمایم و فاعل قیام و قعود من هستیم 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 اجمعين» هم در زمان خود فرموده اند که «لا- جبر و لا- تفویض بل امر بین امرین»^(۱) یعنی نه استقلالی در تأثیر داریم که قائل به تفویض می گفت و نه صددرصد اعمال را اسناد به خداوند متعال می دهیم به نحوی که من و شما نقشی در آنها نداشته باشیم که جبریّه معتقد بودند پس ما از قول به تفویض «استقلال» را و از کلام جبریّه «اسناد» به خداوند- بدون ارتباط به خودمان- را حذف نمودیم و با حذف آن دو برای شما واضح

ص: ۴۹۵

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 و لا- تفویض بل امر بین امرین» فما معناه؟ قال: من زعم ان الله يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها، فقد قال بالجبر، و من زعم ان الله عز و جل فوض امر الخلق و الرزق الى حججه «عليهم السلام» فقد قال بالتفویض، «و القائل بالجبر كافر و القائل بالتفویض مشرك» لا شراکه مع الله فی الربوبیة و هو ضرب من التفویض و له ضروب آخر كالتعطيل مثلا] فقلت له: یا ابن رسول الله فما امر بین امرین؟ فقال: وجود السبيل الى اتیان ما امروا به، و ترك ما نهوا عنه، فقلت له: فهل لله عزّ و جل مشیه و اراده فی ذلك؟ فقال: فاما الطاعات فاراده الله و مشيته فيها الامر بها و الرضا لها و المعاونه عليها و ارادته و مشيته فی المعاصی النهی عنها و السخط لها و الخذلان عليها، قلت: فهل لله فيها القضاء؟ قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير او شر الا و لله فيه قضاء، قلت ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب و العقاب فی الدنيا و الآخرة. ر. ك: عیون اخبار الرضا، ج ۱ ص ۱۲۴.

شد که: «لا جبر و لا 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 اینکه مفوضه «ممکن» را در بقاء، غیر محتاج به علت دانسته و او را مستقل فرض کرده، کآن 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 کآن شریکی قائل شده- و هو مشرک- «و جعل غیر الله مستقلا کما ان الله تعالی یکون مستقلا».

سؤال: چرا از قائل به جبر «کافر» تعبیر شده؟

جواب: شاید علتش این باشد که جبریّه، تمام اعمال را مستقیما 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 خواصّیشان ندارند خلاصه اینکه آنها مستقیما 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، تحقّق پیدا کرد به نظر آنها و لازمه کلام آنها این است که اصلا آن ظلم، مستند به «ظالم» نیست و مستقیما استناد به پروردگار جهان پیدا می کند پس هنگامی که ظلم و ستمی تحقّق 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 الامّه».

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 کآن او بی 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 البتّه خداوند در ادامه آن آیه چنین فرموده است: «وَلُعِنُوا 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 کآن جبریّه 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 اراده المعصیه 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

ص: ۴۹۷

۱- سوره مائده: ۶۴.

۲- سوره 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 امّا 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.

مصنّف سپس دفع دخلی نموده که ابتداء باید بیان ایشان روشن شود تا جواب آن هم واضح گردد:

کسی نباید سؤال کند «لم جعل السّعيد سعيدا و الشّقي شقيًا» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که پرسش کنیم «لم جعل الانسان انسانا» همان طور که سؤال از علت درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد در محلّ بحث هم سؤال از «ذاتی» معنا ندارد و «الذّاتی لا- يعامل» یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می کند از جمله:

الف: «... الشّقي من شقي في بطن امّه و السعيد من سعد في بطن أمه...» (۱) یعنی کسی که سعید است از همان اوّل و قبل از اینکه 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 اللّهم (علیه السّلام) قال: النّاس معادن كمعادن الذهب و الفضّه فمن كان له في الجاهلیه اصل فله في الاسلام (۲) اصل».

ص: ۴۹۸

۱- ر. ک بحار، ج ۳، باب سعادت و شقاوت- متن کامل حدیث مذکور را به زودی نقل خواهیم کرد.
۲- روی العامه هذا الخبر عن النبی «صلى الله عليه و آله» هكذا «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضه خيارهم في الجاهليه خيارهم في الاسلام اذا تفقهوا» و يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان الناس مختلفون -- بحسب استعداداتهم و قابلياتهم و اخلاقهم و عقولهم كاختلاف المعادن فان بعضها ذهب و بعضها فضه فمن كان في الجاهليه خيرا حسن الخلق عاقلا فهما ففي الاسلام ايضا يسرع الى قبول الحق و يتصف بمعالی الاخلاق و يجتنب مساوی الاعمال بعد العلم بها و الثاني ان يكون المراد ان الناس مختلفون في شرافه النسب و الحسب كاختلاف المعادن فمن كان في الجاهليه من اهل بيت شرف و رفعه فهو في الاسلام ايضا يصير من اهل الشرف بمتابعه الدين و انقياد الحق و الاتصاف بمكارم الاخلاق فشبهم «عليه السّلام» عند كونهم في الجاهليه بما يكون في المعدن قبل استخراجه و عند دخولهم في الاسلام بما يظهر من كمال ما يخرج من المعدن و نقصه بعد العمل فيه (آت). ر. ک: روضه كافي ۱۷۷.

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 مطالبی 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- وَ ذَكَرْنَا الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (۱)- و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می باشند، اتمام حجت می باشد- ... لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْنِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْنِهِ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ (۲)-

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

ص: ۴۹۹

۱- سوره ذاریات: ۵۵.

۲- سوره انفال: ۴۲.

خاضع هستند اما نسبت به مطلبی اشتباه کرده باشد «و لیس 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 و ان 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 برطبق 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 -

مثلا - حیوان و ناطق، ذاتی انسان می باشد مجموع «حیوان ناطق» که عبارت از نوع است، ذاتی انسان است بنابراین ماهیت تمامها و همین طور کلّ جزء من اجزاء

المَاهِيَّة، عبارت از ذاتی شیء هست پس در کلیّات خمس که شما ذاتی را ذکر می کنید از دایره ماهیّت و اجزاء ماهیّت 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 ماهیّت و اجزای ماهیّت، لوازم ماهیّت هم عنوان ذاتی پیدا می کند مانند زوجیّت، نسبت به اربعه.

شما که می گوئید زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه است، مفهومش این است که وقتی اربعه را تصوّر می کنید، زوجیّت هم به عنوان یک لازم لا ینفک، ملازم با اربعه هست اما زوجیّت، ماهیّت اربعه نیست بلکه لازمه ماهیّت آن می باشد.

پس بر ماهیّت، اجزای ماهیّت و لوازم ماهیّت، عنوان ذاتی منطبق است.

سؤال: مفهوم و معنای «الذّاتی لا یعلّل» چیست به عبارت دیگر چرا ذاتی نیاز به علّت ندارد.

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتداءً به ذکر مقدّمه ای می پردازیم که قبلاً هم به نحو مشروح، آن را بیان نموده ایم که:

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 علّت است؟

اگر محمول برای موضوع ضروری الثبوت باشد به نحوی که امکان انفکاک، بین آنها نباشد در این صورت، نیازی به علّت 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 مادّه و هیئت قضیه مذکور چیست خواهید گفت آن قضیه، ضروریّه است یعنی ثبوت حیوانیّت برای انسان

ضروری است لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند «لم جعل الانسان حیوانا» 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 مسئله ضروری الثبوت و ضروری العدم، مطرح نبوده می توان از علت، سؤال نمود مثلا- نمی توان سؤال کرد که «لم جعل الانسان انسانا» 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.

ص: ۵۰۲

۱- و ما در 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 بپردازیم:

۱- معنای سعادت و شقاوت چیست ۲- آیا سعادت و شقاوت جزء ذاتیات لا یعلل است یا اینکه 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: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ... وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ ...» (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.

ص: ۵۰۳

۱- سوره 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 اینکه 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 آنکه وارد بحث فعلی شوید- از تصور ماهیت انسان به سعادت و شقاوت، انتقال پیدا کرده اید و آیا ماهیت انسان، شما را به مسئله 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 مسئله 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 مسئله بهشت و دوزخ برایش مطرح است.

پرواضح 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 مسئله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و میلیاردها 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 مفسّر و شارح همان آیه است چنین آمده: «وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فِإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (۱) اگر آیه اخیر را ضمیمه آیه قبل - وَ أَمَّا الَّذِينَ سُئِلُوا... - کنید متوجه می شوید که معنایش این است که: سعادت، عبارت از خوف از مقام رب و نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ می باشد، و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیت و اختیاریت دارد یعنی هرکس 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 وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است آیا ماهیت انسان هم

ص: ۵۰۵

«نهی النفس عن الهوی» پیدا می کند. و در آیه «فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (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 «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ».

وقتی آیه مذکور را ضمیمه آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا...» 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 مسئله حیوانیت و ناطقیت، مقایسه نمود.

چگونه مرحوم آقای آخوند به صراحت فرموده اند که سؤال از «لم جعل السَّعِيدَ سَعِيدًا و لم جعل الشَّقِيَّ شَقِيًّا» مانند سؤال از «لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الانسان حیوانا او ناطقا» هست.

بحث روائی: فرض می کنیم روایت معتبری با آن مضمون وارد شده- البتّه تحقیقی در روایت نمودیم- آیا آنچه که ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم با روایات مذکور، سازگار است یا نه.

روایات مذکور مسئله 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 امّه» شده و نباید چنان تعبیری شود و آیا الانسان حیوان یا الانسان ناطق یا الاربعه زوج، ارتباطی به عالم وجود دارد؟ قبلا بیان کردیم که پاسخ سؤال منفی است.

ص: ۵۰۶

اگر مسئله سعادت و شقاوت هم مربوط به ذات و ذاتیات بوده چرا روایت، مسئله بطن ام را که یکی از مراحل وجود است مطرح نموده بلکه باید می گفت «السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي عَالَمِ مَا هَيْتَهُ» گرچه اصلا 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 مسئله وجود- فی بطن ام- را مطرح کرده شاهدهی علیه مصنف «ره» است زیرا اگر مسئله ذات و ذاتیات مطرح بود اصلا ارتباطی به عالم وجود نمی داشت و می بایست آن ملازمه و ارتباط در تمام عوالم حتی قبل از وجود، تحقیق داشته باشد، همان طور که زوجیت، ملازم با اربعه می باشد. «هذا اَوَّلًا».

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 امّا 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 اینکه 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 مضرّی 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 اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد از نظر فعلیت، فرقی نیست هنوز بیست و پنج سال نگذشته و بچه گناهی مرتکب نشده، مسئله مخالفت، عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست امّا 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 فلاینی جزء گروه «وَأَمَّا الَّذِينَ سُرِعِدُوا...» هست، الآن ما او را سعادت‌مند می دانیم درحالی که از اکنون نباید سعادت‌مند باشد چون هنوز ورود به بهشت تحقق پیدا نکرده امّا شما می گوئید «عاش سعیدا» یعنی فلاینی دارای زندگی سعادت‌مندانانه بود و این چیزی، جز به لحاظ عاقبت و سرانجام کار نیست فرضا 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 در 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 محلّ 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 متنفر 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 بعدا 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

ص: ۵۰۸

۱- به لحاظ اخبار مخبر صادق.

نصیب کمی از گندم «ری» خواهی داشت. پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلانی است وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایتی از فردی تحقق پیدا می‌کند الآن از او متنفر هستند و آثار شقاوت را بر او مترتب می‌کنند و مسأله 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، مسأله ماهیت و لوازم ماهیت مطرح نیست و مؤید معنای مذکور، روایت دیگر است که:

«عن ابن ابی عمیر قال سألت ابا الحسن موسی بن جعفر «عليهما السلام» عن معنی قول رسول الله «صلى الله عليه وآله» الشقی من شقی فی بطن امه و السعيد من سعد فی بطن امه، فقال الشقی من علم الله و هو فی بطن امه انه سيعمل اعمال الاشقياء و السعيد من علم الله و هو فی بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء»^(۱).

شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده به اختیار خود، عمل اشقیاء را انجام می‌دهد پس سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد در آینده گرفتار عمل اشقیاء و سعادت می‌شود و ارتباط به ماهیت و لوازم ماهیت و اشباه آن ندارد.

اما روایت: «الناس معادن...»: معنایش این است که در انسانها مایه‌هائی موجود است مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می‌شوند.

معنای روایت مذکور، این نیست که اعمالی که از انسانها صادر می‌شود از آن مایه‌ها سرچشمه می‌گیرد و غیر اختیاری است. به عبارت دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکر آنها و کاشف از عقیده ایشان است.

از چه طریقی می‌فهمیم که طرز فکر فلانی صحیح و مطابق با واقع هست یا نه اعمال

ص: ۵۰۹

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 صددرصد 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 اضطرار و اجباری برای انسان، ایجاد کند.

مثال: کسی که نطفه اش از حلال و با رعایت تمام آداب و سنن شرعی، منعقد شده بعد هم در دامان 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 ليله بیست و یکم رمضان سنه ۱۴۱۴ هجری قمری».

و صلی الله علی محمد و آله الطیبین الطاهرین.

ص: ۵۱۰

۱- فی حدیث ابن عباس «افضل الاعمال احمرها» ای اشقها و أمتنها و اقواها. ر. ک: مجمع البحرین ۱۶/۴.

الفهرس الموضوعى

الموضوع الصفحه

المقدمه فى بيان أمور ١١

الأمر الاول ١١

تعريف موضوع العلم ١١

تمايز العلوم بتمايز الأغراض ٢٦

موضوع علم الاصول ٢٩

تعريف علم الاصول ٣٧

الأمر الثانى ٤٢

تعريف الوضع ٤٢

اقسام الوضع ٤٥

الأمر الثالث ٧١

الاستعمال المجازى بالطبع أو بالوضع ٧١

الأمر الرابع ٧٥

إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله ٧٥

إطلاق اللفظ و إرادته شخصه ٧٨

الأمر الخامس ٨٨

وضع الألفاظ للمعانى الواقعيه لا بما هى مراده ٨٨

ص: ٥١١

توجيه ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي) ٩٥

الأمر السادس ٩٩

وضع المركبات ٩٩

الأمر السابع ١٠٣

أمارات الوضع (علائم الحقيقه و المجاز) ١٠٣

التبادر ١٠٣

عدم صحه السلب ١٠٧

الاطراد ١١٥

الأمر الثامن ١١٩

أحوال اللفظ و تعارضها ١١٩

الأمر التاسع ١٢١

الحقيقه الشرعيه ١٢١

ثمره القولين فى الحقيقه الشرعيه ١٣٣

الأمر العاشر ١٤٠

الصحيح و الأعم ١٤٠

القدر الجامع على القول بالصحيح ١٥٠

تصوير الجامع على القول بالأعم ١٦٠

الوضع و الموضوع له فى العبادات عامان ١٧٢

ثمره النزاع بين القول بالصحيح و القول بالأعم ١٧٣

وجوه القول بالصحيح ١٨٠

وجوه القول بالأعم وردھا ١٨٩

الأمر المتعلقه بالصحيح و الأعم ٢٠٣

الأول: أسماء المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعم ٢٠٣

الثاني: كون ألفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب اجمالها ٢٠٦

الثالث: أقسام دخل الشئ ء في المأمور به ٢١٠

الأمر الحادى عشر ٢١٨

الاشتراك اللفظى ٢١٨

دليل استحاله الاشتراك و دفعه ٢٢٠

ص: ٥١٢

وقوع الاشتراك فى القرآن ٢٢١

الأمر الثانى عشر ٢٢٦

الأقوال فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى ٢٢٦

حقيقه الاستعمال ٢٢٧

رد التفصيل فى المقام ٢٣١

رد الاستدلال ببطون القرآن على وقوع الاشتراك ٢٣٩

الأمر الثالث عشر ٢٤١

المشتق ٢٤١

إبطال زعم بعض الأجله فى الاختصاص ٢٤٦

تحرير محل النزاع ٢٥٠

كلام الإيضاح فى مسأله الرضاع ٢٥١

تقريب الإشكال فى اسماء الزمان ٢٥٥

خروج المصادر المزيد فيها و الأفعال عن حريم النزاع ٢٥٧

عدم دلالة الفعل على الزمان ٢٥٩

دلالة الماضى و المضارع على الزمان التزاما ٢٦٢

الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى ٢٦٨

التوفيق بين كليهما المعنى و جزئيه ٢٧٣

اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً فى الهيئه ٢٧٣

المراد بالحال فى العنوان ٢٧٦

عدم أصل لفظى فى مسأله المشتق ٢٨٣

الأصل العملى فى المشتق ٢٨٨

ادله المختار فى المسأله ٢٩١

برهان التضاد ٢٩٤

عدم استناد التبادر الى الإطلاق ٣٠٤

ادله وضع المشتق للاعم ٣١٥

ثالث أدله الوضع للاعم و الجواب عنه ٣١٨

التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به و رده ٣٢٧

بساطه مفهوم المشتق و البرهان عليها و ... ٣٢٨

ص: ٥١٣

معنى البساطه مفهومه ٣٦١

الفرق بين المشتق و مبدئه ٣٦٤

كلام الفصول ٣٦٥

ملاك الحمل ٣٦٨

يكفى فى الحمل المغايره مفهومه ٣٧٢

أنحاء قيام المبدأ بالذات ٣٧٧

فى عدم اعتبار قيام المبدأ بما يجرى عليه المشتق حقيقه ٣٨٧

المقصد الاوّل فى الاوامر و فيه فصول ٣٩٣

الفصل الاوّل فى ما يتعلق بماده الأمر ٣٩٣

معانى لفظ الأمر ٣٩٣

اعتبار العلو فى معنى الأمر ٤٠٥

أدله كون الامر للوجوب ٤٠٨

الطلب و الإراده و ... ٤٢٢

ص: ٥١٤

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- ۸۹

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین، شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی ۹۵

مختصری از زندگی نامه شیخ الرئیس ۹۵

ص: ۵۱۵

شمه ای از حالات خواجه نصیر الدین طوسی ۹۵

امر ششم- «وضع» مرگبات ۹۹

امر هفتم- راه های تشخیص معنای حقیقی- ۱۰۳

۱- تبادل ۱۰۳

۲- صحت حمل- عدم صحت سلب- ۱۰۸

۳- اطراد ۱۱۶

امر هشتم- در احوال لفظ- «تعارض احوال»- ۱۱۹

امر نهم- حقیقت شرعیّه- ۱۲۲

ثمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن ۱۳۳

امر دهم- در صحیح و اعم- ۱۴۰

مطلب اوّل ۱۴۱

کلام باقلانی ۱۴۶

مختصری از حالات باقلانی ۱۴۶

مطلب دوّم- معنای صحت- ۱۴۸

مطلب سوّم- تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی- ۱۵۱

تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی ۱۶۰

مطلب چهارم- وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است- ۱۷۲

مطلب پنجم- ثمره نزاع بین صحیح و اعمی- ۱۷۴

ادله صحیحی ها ۱۸۰

۱- تبادل ۱۸۰

۲- صحت سلب ۱۸۲

۳- اخبار ۱۸۳

۴- روش واضعین در وضع الفاظ ۱۸۷

ادله اعمی ها ۱۸۹

۱- تبادل ۱۸۹

عدم صحت سلب ۱۹۰

۳- صحت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد ۱۹۱

۴- اخبار ۱۹۳

ص: ۵۱۶

بیان چند امر در صحیح و اعم ۲۰۴

امر اوّل ۲۰۴

امر دوّم ۲۰۶

امر سوّم ۲۱۰

امر یازدهم - اشتراک لفظی - ۲۱۸

امر دوازدهم - استعمال لفظ در اکثر از معنا - ۲۲۶

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین ۲۲۹

تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا ۲۳۲

امر سیزدهم - مشتق - ۲۴۱

نکته - فائده - ۲۴۱

امر اوّل - معنای مشتق - ۲۴۳

یک فرع فقهی ۲۵۱

ضابطه کلی برای مشتق اصولی ۲۵۴

امر دوّم ۲۵۵

امر سوّم ۲۵۸

رفع یک شبهه ۲۵۹

امر چهارم ۲۷۴

امر پنجم ۲۷۶

امر ششم ۲۸۳

مختصری از حالات حاج میرزا حبیب الله رشتی «قدّس سرّه» ۲۹۶

ادله کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می دانند ۳۱۵

۱- تبادل ۳۱۵

۲- عدم صحت سلب ۳۱۶

۳- استدلال به آیه شریفه ۳۱۸

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» ۳۲۹

پاسخ صاحب فصول به محقق شریف ۳۳۳

ص: ۵۱۷

نقد و بررسی کلام صاحب فصول ۳۳۴

جواب صاحب فصول از شق دوّم کلام محقق شریف ۳۳۸

اشکال مصنّف بر کلام صاحب فصول ۳۴۰

شمّه ای از زندگی نامه فارابی ۳۴۳

صاحب فصول در کلام خود، تنظّر نموده اند ۳۴۶

ایراد مصنّف، نسبت به بیان صاحب فصول ۳۴۹

برداشت مصنّف از کلام صاحب فصول، نادرست است ۳۵۱

نظر مصنّف درباره کلام محقق شریف (قدّس سرهما) ۳۵۸

دلیل مصنّف، بر بساطت مفهوم مشتق ۳۶۰

مقصود از بساطت مشتق چیست؟ ۳۶۲

امر دوّم- تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق - ۳۶۴

ایراد مصنّف بر کلام صاحب فصول ۳۶۶

مختصری از زندگی نامه صاحب فصول ۳۶۶

امر سوّم- ملاک صحّت حمل در قضایای حملیه چیست - ۳۶۹

امر چهارم- بین ذات و مبادی صفات چه نوع تغایری لازم است - ۳۷۲

امر پنجم- ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات، چگونه است - ۳۷۷

امر ششم ۳۸۷

نمره بحث مشتق ۳۸۹

مقصد اوّل

فصل اوّل، در مادّه امر- الف، میم و راء- ۳۹۳

جهت اوّل، معانی لفظ «امر»- الف، میم و راء- از نظر لغت و عرف ۳۹۳

معنای اصطلاحی لفظ امر- الف، میم و راء- ۳۹۹

جهت دوّم- در امر «علو» معتبر است- ۴۰۵

جهت سوّم- لفظ امر، حقیقت در وجوب است- ۴۰۸

ادله کسانی که می گویند «امر» برای مطلق طلب، وضع شده- ادله قائلین به اشتراک معنوی- ۴۱۲

جهت چهارم- معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟ ۴۱۵

آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست ۴۲۳

ص: ۵۱۸

مصالحه بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده ۴۳۱

دلیل سوّم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده ۴۴۰

پاسخ مصنف، نسبت به دلیل سوّم اشاعره ۴۴۲

جبر و تفویض

محصل کلام جبریه ۴۴۸

محصل کلام مفوضه ۴۵۱

نقد و بررسی کلام مفوضه ۴۵۲

آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند ۴۵۷

نقد و بررسی کلام جبریه ۴۶۰

ادلّه - شبهات - جبریه و نقد و بررسی آن ۴۶۲

دلیل اوّل ۴۶۲

جواب دلیل اوّل ۴۶۳

دلیل دوّم ۴۶۷

نقد و بررسی دلیل دوّم جبریه ۴۷۲

دلیل سوّم ۴۸۰

پاسخ دلیل سوّم - جواب اوّل - ۴۸۱

جواب دوّم ۴۸۳

جواب سوّم ۴۸۴

جواب چهارم ۴۸۷

لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین ۴۹۳

آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان هست ۴۹۷

معنای سعادت و شقاوت ۵۰۳

ص: ۵۱۹

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

